

比較思想の対象としての「儒教」

佐藤貢悦

一 はじめに

本論は、平成二九年の比較思想学会第四回大会における同題目の報告内容に関する要訣である。報告においては、儒教を比較思想の対象とし、儒教にとっての他者について二つの側面から、すなわち仏教、道教、神道など他宗教との関わり、さらに個人にとつての他者すなわち人と人との関わりについて考察し、その根底には儒教の人文主義（人間中心主義）があることをのべた。儒教の宗教性、人文主義などに関連する部分について、報告時間の関係と事の重要度から判断して報告では捨象したものの、本論の構成からとくに重要と思われる諸要素は加筆挿入したが、全体の主意は変わっていない。

二 儒教の宗教性について

本発表に求められる課題には、儒教をキリスト教など諸宗教と並列においたうえで、比較思想の研究対象としてこれをいかにあつかうかが問題とされていたため、「儒教は宗教か否か」という、この古くて新しいこの問題を避けて通ることはできないであろう。

周知のように、わが国では、儒教はたんに封建体制のイデオロギーとしての側面と、個々人の倫理的修養とを旨とする教説として受け止められる傾向にあり、いわば政治と道徳とに関する教えであつて、宗教ではないと理解されてきた。本論の立場は、この「教」が、いわゆる「宗教」と「教え」の双方の意味を包含するものとして^①いる。

儒教が、公的に大規模に受容された二つの時期すなわち律令

期と徳川期において、君臣秩序、三綱五常、忠孝の徳、礼楽制度など、政治思想や道徳観念がとかく強調された面は否定できないうであらう。が、そのことは日本的な受容とその展開の過程を特徴的に物語るものであっても、遡及して中国儒教そのもの特質を示していることにはならない。現代中国の中国思想史研究者としては珍しく儒教の宗教性に論及した任継愈氏は、アニミズム的天の觀念に象徴される「儒教」の宗教性を、中国封建文化の負の遺産として否定するという文脈において、逆説的にはあるが中国儒教のもつ宗教性を高調した²⁾。近くは、台湾大学の黄俊傑氏が著した『東亜儒学史的新視野』（東アジア儒学史の新たな視角）は、「儒教は宗教か否か」の問題に関するこれまでの論争点を、やや詳細かつ的確に整理した論攷としておおいに参考に供することができる。黄氏の結論をごく完結にまとめると、以下のようになるであらう。氏は、M・ウェーバーを念頭におきながら、儒教が西欧の伝統のなかでいうところの「宗教」(religion)とは完全に一致するとはいえないまでも——聖と俗との間の緊張関係が鮮明でないという。いいかえれば、現実からの超越性に乏しいことを指摘しているものと私はみる——、それでも儒教にはたとえば「礼教」に浴け込んでいる強烈な「宗教性」(religiosity)、そして「宗教感」(sense of religiosity)が存在するという見解を披瀝している。⁽³⁾

ここでいう儒教の宗教性(宗教感)を、私なりに別の観点から補足しようと思う。儒教的規範として最重視されるところ

は、個人の自律に期待する「礼」の秩序すなわち道徳規範である。このばあいの「礼」は、一義的には、人間関係を規定する人倫の規範であるが、それにとどまらず、人倫を超えて彼岸に設定された対象に対するいわゆる宗教的儀礼をも含むものとみるべきであらう。というのも、礼の制度はその淵源までたればまぎれもなく宗教儀礼にいきつく。殷周革命(前一一世紀あたり)の頃に成立した民族信仰としての「天の觀念」は、もともと有意志的(人格神的)な恵みの神と荒ぶる神という二つの風貌を備えており、その天に対する祭祀の諸形式が宗教儀礼としての礼制であった。こうした民族信仰としての天の觀念が、後の中国思想史の展開のなかで、次第に理法的性格を鮮明にして天道(宇宙の摂理)となり、同時にその天道が、社会共同体の規範すなわち人道として觀念されとともに、人の「性」(本性)として個人に内在化する方向に展開したのである。こうして天道はすなわち人道としても思議され、つねに倫理・道徳教説の中心におかれてきた。

この天道の背景には、なおもアニミズムの時代から連綿と続く天の觀念が措定されている、というのが本論の立場である。たとえば、漢王朝による統一が実現した前漢初期に成書されたとみられる『周礼』春官宗伯篇の「大宗伯之職」に、天神・人鬼・地祇に対する儀礼についての記述がみえる。それは、礼の制度が、いわゆる儒教の国教化によって王朝支配の教導原理(政治思想)に組み入れられていく過程を示した史料であると

いえよう。そればかりか、時代が降るにつれて、礼制が歴代王朝支配のなかでさらに改編拡充され、同時にそれが庶民の習俗のなかに次第に深く根を下ろして「通過儀礼」となったと考えられる。こうしてみると、「礼制」は、たんに「道德倫理規範」のみならず「宗教儀礼」、「通過儀礼」を含むその総称とみるべきものである。そうであるからには、個人の心象、社会共同体の基層において、潜在するアニミズム的天の存在を想定せざるをえないであろう。それこそは、ひとびとに「礼」の履行を意欲させてきた内的で根源的な力であったにほかなるまい。

三 儒教と中国仏教、道教との関わり

東アジア世界にかぎっていえば、仏教と並んで儒教もまた、この地域におけるいわば普遍宗教の位置にあつたのである。両者の中国文化圏における邂逅には諸説あるが、通説に従えば、すくなくとも前二世紀の武帝時代からはじまるシルクロード交易の恩恵として、おそらくは紀元一世紀に起こつたとみてよいであろう。爾来、ほんらい出世間の宗教である仏教は、庶民層におけるのみならず儒教的素養を身につけた士階層をも取り込み、その過程で仏教の出家は孝の倫理に反するのか、神(靈魂)は不滅であるのかなどの永く激しい論争に代表される儒仏間の拮抗反発を繰り返し、またときの王朝との距離のなかで時代に翻弄されながら、中国の文化風土のなかに浸透した。仏教はその初伝から四〇〇年余りの時間を経た魏晋南北朝時代(南北朝

のはじまりを四二〇年とみる)にかけて中国化し、来る隋唐の中国仏教全盛時代を準備したとみるのが一般的である。^④

その中国仏教が、「老子」、「周易」などの中国伝統思想との相関において、ひとびとに理解されたのは周知のとおりである。仔細はさておき、それを端的に示す一例が、菩提達摩(五世紀?~六世紀?)の禅宗の形成であるといえよう。玉城康四郎氏は、原始仏教という戒定慧の三学から、定すなわち禅定が禅宗という独立した一宗派を形成したことに言及し、これを中国仏教の特質ととらえ、その背景には、「中国伝統の老荘と仏教の禅定・智慧とがきわめて通じ合うところがあつた」とのべている。

さらに、儒教倫理に属目すれば、おのずと中国仏教、道教と儒教との交渉史が想起される。道端良秀氏によれば、中国の仏教は在家中心の大乗仏教がその主流であり、その長い歴史は儒教との交渉史として士と庶とに浸透してきた歴史であつた。在家の信者を救済することに中国仏教の目的があつたからには、儒教と妥協することも現実には不可避であつた。その典型は、「孝」と「戒」の一致に示されているという(天台智顛「今光明文句」巻一に引く「提謂経」に、不殺、不盗、不淫、不飲、不妄語を、仁義礼智信にそれぞれ配するといったこと^⑤)。この点に関連して、楠山春樹氏が、「教団としての秩序を維持し、また士庶人の教化に当たるといふ段になると、むしろ儒教的倫理に依拠せざるを得ないのが実状であつた」とのべているの

は、直接には「道教教団」について語ったものであるが、その言葉は、そのまま仏教教団にも妥当するといつてよい。念のため確認しておく、道教は、道家思想、儒教の宗教儀礼と倫理思想、仏教の輪廻・解脱や度世救済思想、陰陽五行論、天文曆数、易と讖緯、中国医学など、歴史的、土着的な要素を重層的に包摂する。その道教は、仏教教団の影響によって教団としての形成が促された（五世紀以降）。また、理論体系の書（道教経典）ともいふべき現行の『道蔵』（明代正統年間に編纂の「正統道蔵」およびその続編「万曆統道蔵」）から知られる道教の教理、儀礼のおおくは、やはり中国仏教からの影響によって成立したのである。

では、道仏は、なぜ儒教的倫理をもって、内に向かっては教団としての秩序を維持し、外に向かつては士庶人の教化を遂行するにいたつたのであろうか。この点に関する究明は、いまだ充分とはいえないであろう。そこには、中国という文明圏のなかでたまたま三者が邂逅したといった理由によっては説明しきれないものがある。結論的にいえば、中国仏教、道教に対する儒教的倫理の浸透力の源を、私は儒教の人文主義にみいだすことができると考えている。

四 儒教の人文主義

本論にいう「人文主義」については、この問題を考察するための史料となるべき文献は数多く存在するが、儒教をはじめと

する諸子百家の濫觴となった春秋戦国期の時代相を窺うという意味からも、ここでは儒教の重要な記録文献である『春秋左氏伝』に注目したい。そのなかの二十例ほどの占筮の⁽⁹⁾記事から、とくに二例を取り上げたいと思う。

第一例は、『春秋左氏伝』襄公九年（紀元前五六四年）の伝に記載の占筮の事例である。魯国の成公の生母である穆姜が魯国の三卿の一人である叔孫僑如と密通し、複数の公子のなかから公子偃を擁立して政権を篡奪しようとしたもののその計画は半ばで失敗した。僑如は齊国に逃れ、みずからは東宮に幽閉された。この事件は、前五七五年に起こったものであるから、穆姜は前五六四年に死去するまでの一年間にわたって幽閉されたことになる。おそらくは、幽閉された当初、史官に占わせた結果が「艮の随にいく」であった。

艮卦は本卦であり現在の状況、随卦は之卦であるから、未来に向かつて事態が推移する方向である。艮卦は、「とどまる」の意味で、その場合にはこの筮占は不吉となる。史官はおそらく随卦の卦辞に従つたのであろうが、よい結果であることを告げて穆姜を慰撫した。しかし穆姜はこの占断を拒んだ。その理由は、随卦に「咎めがない」とあるのは徳を有する人においてであり、わが身に徳がそなわらないからには、随卦を得たところで咎がないはずはない、というものであった。

穆姜の姿勢は、宿命論に覆われてみずからの主体性を没却するものではなかったのである。穆姜が筮史官の占断を退けると

いうこうした事態は、結論的にいえば占筮そのものがこの時代すでに象徴的存在に転化していたことを物語るであろう。「象徴」という意味は、卦象、卦爻辞とそこから導かれる占断との間に抜き差しならない優先関係がないということである。かかる事情は、春秋（前七七〇～四〇五）から次第に台頭してきた合理的、人文主義的思惟の台頭と軌を一にする。その人文主義の流れのなかに孔子（前五五一～四七九）が出現した、とみることができよう。¹⁰⁾

第二の例は、『春秋左氏伝』昭公一二年（前五三〇年）の伝に記された南蒯の謀反に関する占筮事例である。ごく簡潔に経緯を示すと、季平子が所領とする費邑の宰領（代官）であった南蒯が、自身を礼遇しない主人の季平子に反感をつのらせ、昭公の弟である公子慙と図って季平子の追放を画策した。南蒯が「坤の比にいく」というものであった。坤卦の六五（下から五番目にある陰爻）の爻辞は、「黄裳元吉」（黄色の裳であれば、おおいに吉）とある。黄色は、五行思想で中央の色、君主を象徴する。はかまは下半身を覆うものである。ここから、この一文は君主が謙遜であることを意味するものと理解される。そうであれば、「おおいに吉」となる。こう解釈したのであるから、南蒯は当然のように大吉を得たと思つた。それでもなお得心にいたらなかったのか、念のため魯の大夫である子服惠伯に問うた結果がこの筮断であった。

惠伯によれば、私がかねて学んだところでは、人が行動するにあたっては、忠、信、恭をもって事を行なう必要がある、人は誰しも忠、信、恭の三徳を養うべきだという。仮に三徳がそなわらなければ、たとえ占筮に「大吉」とあつたとしても実際の事の当否はわからないし、まして占筮というものは謀反などという險悪の事を占つてはならない。これが惠伯の言葉であつた。ここから知られる思惟の特徴は、筮占がその本質において道徳的であるとする意味が開陳されていることである。

以上の分析からいえることは、たとえば個人の意思を超えて個人のうえにはたらくといった重い運命の桎梏といった重圧を、筮断からは感じられないということ、換言すれば、個人の意思にとつては如何ともしがたい過酷な状況が、一寸先の闇のなかからいきなり眼前に立ち現れてくるわけではないということである。未来予知は、人智によって対処（理解）することが可能だというのである。そうであるからには、この世界そのものが、本質的に人智の対象たるべき構造をそなえているとみななくてはならない（この点は現代の自然科学とさほどかわらないのではないか）。その構造とは、すでに指摘されるように、易经にもそなわるところの数理的なそれである。森三樹三郎氏が、未来予知は、「運命を支配する神の意志を問うのではなく、数そのものに内在する理による」¹¹⁾とのべたのも、このあたりを視野においてのことであつたと思われる。宇宙（空間と時間。世界といいかえてもよい）は数理的な構造をもつから、それを

写した易の構成も当然のことながら数理的である。¹³⁾したがって、占筮に関わる者は、運命を支配する天の意志を仰視するかのよう¹⁴⁾に占いに身を委ねるのではなく、実践する主体として予想される未来に向かってみずからの行為を選択しようとするのである。ここにわれわれは、人文主義の萌芽をはっきりと認めることができる。

第二の事例は、どういった示唆をわれわれに与えているのであろうか。まず注目されるべきは、筮占とそこから導かれる筮断とが、占者もしくは占いを要請する人の「徳」を媒介として結ばれているということにある。この引用箇所の前段には南蒯が枚筮したとあるから、おそらく南蒯は謀反の目的を隠して占者（巫覡あるいは史官）に占わせたにちがいない。子服恵伯のいう、易は險悪を占わずの意と符合する。筮占の結果として得られた卦から蓋然性（偶然得られたということ）を完全に扨拭することは不可能であるが、易にかぎらず「うらなう」ということはそういうものである。かといって占者なら誰でもよいということではない。同時に、筮占の結果から誤りのない筮断を導くのは、占いを要請する人にそなわる徳ということになり、その究極に設定されているのが理念的人格としての「聖人」ということになる。儒教における聖人は、理念とはいっても巷の人々との間に断絶があるわけではない。「荀子」儒効篇にいう「塗（みち）を歩く人のだれもが積善を貫徹すれば聖人になれる」というのが、それである。そうすると、当の南蒯にそな

わる徳の如何が問題になる。ここには、この人物の謀反の不幸な結末があらかじめ予想（予知）されているのである。

五 結語に代えて

私が占筮にはそれに関わる当事者の人格的要素（倫理的・道徳的涵養）が深く関与するという解釈を近年ますます強く意識する契機となったのは、湯浅泰雄氏の倫理と技に関する論攷を¹⁵⁾読み解く過程においてであった。

湯浅氏のテーゼを本論の視点から簡略にまとめると以下のようになる。氏は、「占う」ということは、心理学的にいえば、無意識からの直観によつて未来（または過去）における空間的事物の状態を知ることである、と定義することができる¹⁶⁾という。私は従来中国哲学という枠組にのみ気を取られて占筮というものの本質を、彼のいう身心論から眺めた経験がなかった。よく考えてみると、湯浅氏が指摘するとおり、占筮も一つの技であり技術である。ということとは、技の習得には熟練を要する。技そのものは、表面的には動作であり身体運動であるが、その過程においては、内なる心の熟達をも要する。心の熟達ということとは、氏の言葉を援用すれば、技の熟練という実践を通して心の領域の深層部分つまり無意識の領域を掘り起こすことである。同氏が引くりヒアルト・ヴィルヘルム (Richard Wilhelm, 1873-1930) の言葉でいえば、無意識を活性化させることである。それは直観を研ぎ澄ますということでもある。では、

具体的にはそれがどのようにして可能なのか。湯浅氏の観点を私なりに敷衍していえば、心と身体の一元的向上がこの論理の根底にあると思われる。たとえば日常的には生業の職人技を磨くことと軽挙妄動を慎み沈思黙考することは表裏の關係にある。あるいは仏教のヨーガと瞑想、禪宗の坐禅や儒教でいうところの静坐（坐禅に習った修行）、さらには先述の道教における内丹、日本古来の仏教や神道にみられる修行など、いずれもが心身の一元的な鍛練方法であった。また、紀元前四世紀の孟子が説いた不動心、つまり現世に身を置きながら外的事象に心を動かさないということも一種の修養法であったに違いない。

以上を要するに、『左伝』にその濫觴ともいうべき人文主義の理念があった。しかしながら、それがいかに高い理念であったとしても、水が高きから低きに流れるように易々と中国仏教と道教（朝鮮半島においては朝鮮仏教と神仙、日本においては日本仏教と神道）に流れ込んでいくことにはならなかったであろう。そこに倫理的・道徳的涵養すなわち人格としての円熟という要因があったのであり、それを基底からささえていたのが、先述の儒道仏に通じる東洋的修養法つまり心身の一元的な鍛練方法であったと考えられる。

(1) この問題に関する私見は、拙論「儒教の伝承について」(『宗教研究』三六五号、二〇一一)においてすでにのべた。私の見解は、端的にいうと、儒教の宗教的側面を過小評価すべきでないとする立場である。

(2) 「論儒教的形成」一九七九、『任継愈講演集』(人民日報出版社、二〇一〇、所収)、一二頁。

(3) 華東師範大学出版社、二〇〇八、八〇〜九一頁。

(4) 中国仏教および道教、儒教の交渉については、以下の文献を主として参照した。範文瀾『中国通史』第二冊(人民出版社、一九四九)、道端良秀『仏教と儒教倫理』(平楽寺書店、一九六八)、道端『仏教と儒教』(第三文明社、一九七六)、平川彰『仏教通史』(春秋社、一九七七)、木村清孝『中国仏教思想史』(世界聖典刊行協会、一九七九)、玉城康四郎編『仏教史Ⅱ』(山川出版社、一九八三)、福井康順他監修『道教Ⅱ』(平河出版社、一九八三)、福永光司『道教思想史研究』(岩波書店、一九八七)、葛兆光『道教与中国文化』(上海人民出版社、一九八七)、荒木見悟『仏教と儒教』(研文出版、一九九三)。

(5) 『仏教史Ⅱ』一〇四頁。

(6) 『仏教と儒教倫理』一三六〜一三七頁、三一七〜三一八頁。

(7) 『道教と儒教』福井康順他監修『道教Ⅱ』五一頁。

(8) 後漢末の五斗米道(天師道)はその淵源とみられるが、当時にあつては相当に反体制的であつた。後の魏晋南北朝には貴族社会に浸透し、隋唐五代にかけては王朝権力にいつそう近接した。そして、北宋時代には、真宗(在位九九七〜一〇二二)の勅命により道教の重要な経典と目される『雲笈七籤』(張君房撰、一二二卷)が編纂された(拙論「道教」、棚次・山中編『宗教学入門』ミネルヴァ書房、二〇〇五、一〇八〜一一頁)。

(9) 儒教の経書中であつて前漢あたりから経書の筆頭にのぼつた『周易』は、占いの書としての易経と、儒教的解釈の書である易伝とからなる。「国語」『左伝』の占筮記事を通覧するところ、現行本『周易』の易経とほぼ一致する。こうした点からも、易経は春秋時代初期までに、その解説書としての易伝は戦国後期までに成立していたと推測される。

(10) これらの占筮記事の詳しい分析と関連して、古代中国における合理主義的思惟の萌芽については、『古代中国天命思想の展開―先秦儒

- 家思想と易的論理―」第五章易伝の倫理思想」(学文社、一九九六)においてやや詳細に私見をのべた。
- (11) 『上古より漢代に至る性命観の展開』創文社、一九七二、一四七―一四八頁。
- (12) この場合の「数理」すなわち「論理」とは、いかなるものであるとみるべきか。論理学の立場でこれを分析した末木剛博『東洋の合理思想』(講談社、一九七〇)は、稀少かつ非常に興味深い研究である。氏は、易伝の論理から読み取れる易の本質を、否定を媒介しない「調和の弁証法」(二八五頁)とよび、易経を「合理的な占いの書」(二七三頁)ともいう。その合理的とは、「現実によく適合してこそ」(二七三頁)をさす。
- (13) Koetsu Sato, "Technique' and 'Ethics' of Yasuo Yuasa from the Perspective of Asian Studies," in T. Lennertors and K. Murata, eds., *Tenugaku Companion to Japanese Ethics and Technology* (Berlin: Springer-Verlag, forthcoming).
- (14) 『共時性の宇宙観』人文書院、一九九五、二二八頁。
(さとう・こうえつ、東洋倫理思想史、筑波大学教授)