

論語における《鬼神》について

——儒教の宗教的性格——

山 下 龍 二

1. 序

儒教の本質は何か、という問題はも早や解決済みであって、こと新しく論ずるまでもないように見える。現在までの数多い概説書や、論語の諸解釈書を通じてほぼ一貫している見解は、孔子の教はきわめて合理主義的であり、論語は政治と倫理に関する教説であって、宗教的非合理的な要素にきわめて乏しい、というのである。この通説的見解をもっともよく示したものとして、宇野精一《儒教の本質》（東大出版会《講座東洋思想2 中国思想1》1967）がある。宇野氏は、儒教の本質について 1. 伝統主義 2. 文化主義 3. 教養主義 4. 人間主義という四本の柱を立てて説明し、特に人間主義すなわち人間中心的な考え方を強調している。そして儒教が宗教であるかどうか、という問題について次の如く述べている。

宗教は人間の汚穢と弱少を思い、超越者・絶対者を設定して、ひたすらそれに帰依し、しばしば死後の世界を説くもののように思われる。そういう観点に立つと、道家の思想はある意味で宗教的であるが、儒教にはそういう点が認められないか、あるいは極めて稀薄である。死後の世界を説くことはないが、絶対者の問題は、天帝の信仰ということがあり、「論語」にも孔子が折にふれて天帝の意志とでもいうべきことを口にしている例がいくつか見られるが、しかし子貢は孔子が「性と天道については口にされなかった」といっている（公治長篇）から、平常の場合は自己の思想学説として天道を説くことはなかったと見るべきであろう。儒教が宗教であっても別に支障はないが、私見では倫理思想と見るべきだと考えており、政治は倫理を基本として行われるべきだという点では、政治思想とも密接に関係する。但し以上は、宗教には倫理がないとか、倫理には宗教性が絶無だとかいう意味ではないことはもちろんである。

（P. 17. 18）

宗教は超越者・絶対者、すなわち神を設定しそれに帰依するものだという定義は正しい。岸本英夫《宗教学》には「神を設定しない宗教もあるから、厳密には神觀念を中心にして宗教を規定することは困難だ」とある（P. 15）。しかし、神を設定するものが宗教であることに対して異議はない。孔子学団は、宗教的活動のみを行なったわけではないから、ただちに宗教集団と規定することはできないにしても、天を深く信じていたことはあきらかであるから、それだけでも宗教的な要素に乏しいとは言いがたい。ところが論者は、今一つ別の宗教の定義を出している。しばしば

死後の世界を説くものだ、というのである。そして儒教にはそういう点が稀薄だから、したがって宗教性はきわめて稀薄だ、という。これは、儒教は倫理想念なのだと言つたために、ムリに持ちだした定義であつて、たとい、死後の世界を全く説かなくても、それが宗教でないと結論するわけにはいかない。それは一般の宗教学的定義に違反しているからである。不思議なことに、中国研究者は、この定義を好んで用いてきた。

吉川幸次郎《中国人の宗教》(東大東洋文化研究所東洋文化講座第3巻《東洋的社会倫理の性格》白鳥書院刊 1948)のはじめには次のように書かれている。

宗教といふ言葉は、いろいろ定義されるでありませうけれども、私は私流に申しますならば、具体的にはキリスト教とか仏教とか、さういふ思想は、理想的な世界はこの地上の世界ではないとして、この地上の世界以外に、理想的な世界を設定する。そしてその世界をこの地上の世界の規範であり、理想であるとする、さういふ別の世界を設定する、さうして人間とさういふ理想的な世界との連なりは、大抵必然的に死後の生活を媒介として考へる。死んでから後も、人間の魂だけは存在して、理想の世界と連なるといふ風に考へる、さういふ思想、またさういふ思想の上に行はれる実践、さういふものを、私は私なりに宗教と申すならば、中国においてはさういふ形の宗教といふものも、存在しないではないけれども、それが否定されがちである、といふことを申し述べたいのが、今日のお話の要旨であります。そのことは、別の言葉で申しますならば、神の否定と申してもよろしいと思ひます。さういふ理想的な世界は一つの神を中心とすることもありませうし、多くの神々であることもありませうが、神の生活が人間の生活のほか設定される、さういふ神の存在は中国では否定されがちであつたといふことであります。(P.63)

孔子は神々に対してその存在を全く否定しないまでも、かなり冷淡であつたといふのである。そしてその例証として「鬼神を敬して之を遠ざく」をあげ、「鬼神といふものは、これを否定するわけではないけれども、敬遠する、それが知識といふものである。この言葉は、人間以外の世界といふものも存在するかも知れないけれども、それは人間にとってあまり重要な問題でない、といふやうに解するのが正しいと思ひます。」(同上P.67) という。この解釈は、現在ではすっかり定説化しており、最近の大修館刊《中西文化叢書3 思想史》(1967)の中の渡辺卓《倫理説の基礎づけ》にも「人間のことを〈鬼神〉即ち靈魂のことと区別する」ものとして「鬼神を敬して之を遠ざく」をあげ、やはり鬼神を「敬遠」する、すなわち人間のことを重視して鬼神には冷淡な態度を持たせ、と解している。渡辺氏も「それならば孔子において宗教的情操は絶無かという疑問が起ってくるが、そこには秘めやかながら天の信仰がある」(上掲書P.31)といい、天への信仰を認めてはいるがかなり弱い。

諸家は、問題の焦点をもつばら鬼神にあわせ、孔子は鬼神に対し否定的だといふ。鬼神を否定しているからには、その天の信仰もさほど強いものではなからうと思はせるし、また天も、その

人格性が稀薄化し理法化しているにちがいないと読者に推測させてしまうのである。だが果して孔子は鬼神に対して否定的であったのだろうか。これは再検討に値する大きな問題である。本稿はこのことを主題とする。そして、孔子が鬼神を信じたことを証し、したがって天の信仰もかなり深いことを証し、儒教は宗教的な要素に富むものであることを明らかにしたいと思う。

なお附言すれば、侯外廙等《中国思想史》第一巻の見解は、多少異なっている。

孔子の「天」がもし意志をもった主宰者でないならば、「罪を天に獲ば、禱る所無きなり」(八佾)「天は將に夫子を以て木鐸と為さんとす」(同上)「予の否なる所は、天、之を厭てん、天之を厭てん」(雍也)「天、徳を予に生ず、桓魋其れ予を如何せん」(述而)「天の將に斯の文を喪ぼさんとすや、后死者、斯の文に与かるを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人、其れ予を如何せん」(子罕)「固より天縱の將聖にして又た多能なり」(同上)「吾誰をか欺かん、天を欺かんや」(同上)「天、予を喪ぼせり」(先進)「死生命有り、富貴天に在り」(顔淵)「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す、我を知る者は其れ天か」(憲問)等々の文は、全く解釈できないであろう。なかでも、「天何をか言はんや、四時行なはれ百物生ず、天何をか言はんや」の章は、形だけは自然の天のようであるが、実際は意志を行なう天である。……天は、ここでは依然として有意志の人格神である。だから、孔子は鬼神に対しても、明白には否定することがなかったのであり、かえって、かなりの崇拜を表わしてもいる。たとえば、「禹は吾間然する無し、飲食を菲くして孝を鬼神に致す……」(泰伯)という章の思想は、墨子の先王観、天志・明鬼の源流である。(P. 154)

以上の考えは全く正しいと思う。天の信仰の強調において特にそうである。だが「孔子は祭祀の問題では宗教思想から離脱する最初の企図を示した」として、「其の鬼に非ずして之を祭るは詔ふなり」(為政)「祭るには在すが如くす……」(八佾)「鬼神を敬して之を遠ざく……」(雍也)「子は、怪力亂神を語らず」(述而)「丘の禱ること久し」(同上)「未だ人に事ふること能はず、焉くんぞ鬼に事へん……」(先進)などの章を引用している。孔子は一面では鬼神に対し否定的だった、と考えているのである。侯氏が、孔子の思想の宗教性をかなりよく認めているのは妥当な見解と思われるが、なお不十分であるので、ここに引用された諸章句についても再検討してみたいと思う。

2. 「敬鬼神而遠之」の意味

まずこの句を含む章の全文をあげておく。

樊遲問知，子曰「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」問仁，子曰「仁者先難而後獲，可謂仁矣」(139. 雍也第六)

大観すれば、この章は、「知者」と「仁者」とが対照的に説明されている。したがって、知と仁の概念が考察されなければならないが、そのような大局的な論証はあともわしとし、「務民之

義、敬鬼神而遠之」について考えてみよう。

(a) 務民之義

知者としての第一の資格は「民の義を務める」ことであった。王肅は「民を化道する所以の義を務む」という。劉宝楠は、礼記礼運篇の「父は慈、子は孝、兄は良、弟は弟、夫は義、婦は徳、長は意、幼は順、君は仁、臣は忠、十者、之を人の義と謂ふ」を引用して民之義をそのまま人の義（父子・兄弟・夫婦・長幼・君臣の道）と解しているが、それであると、知者の第一の資格が倫理的な面のみ限られるきらいがある。後に述べるが（3.参照）、知者はたんに倫理的に正しい人であるばかりではなく、為政者として民に臨む政治的に有能な人間である。王肅が「民を化導する」といっているのはそのことであって、民を一般化して人と解し、民の義を人の道と単純におきかえてしまうと、知者の内容があまりに倫理化されすぎてしまう。のみならず、「務民之義」は人のこと、「敬鬼神而遠之」は神のこと、というように対立させて解することになり、やがては「知者は人のことに努め、神のことはそっとしておいてあまり触れないでおく」といった解釈を生ずることになるのである。公治長第五に、「君子の道四有り、其の己れを行なうや恭、其の上に事ふるや敬、其の民を養なうや恵、其の民を使ふや義」（107）とある。これは鄭の名宰相子産のことをいった言葉で、身を持つる倫理的態度としての「恭敬」と、民を養い使う政治的態度としての「恵義」とがいわれている。したがって「民の義を務む」というのは、為政者として民に臨む態度でなくてはならない。子産の恵義がこれに当るとすれば、子産の恭敬は次の「敬鬼神而遠之」と意味的にかさなっているはずである。

(b) 敬而□□

知者としての第二の資格は、「敬鬼神而遠之」である。一般に通用した解釈は「鬼神を尊敬はするけれども、まあまあ遠ざけておく」というのである。この解釈は「さわらぬ神にたたりなし」という俗諺と一致しているためか、たいへん耳に入りやすいが、語法的には「而」を逆接（しかし）のニュアンスで解釈しているのである。そこから「孔子はおよそ死とか神とかの不可知なこと不可思議なことがらには、関心が無かったか、あるいはそれらを無益なことと考えてか、とりあげることをせず、もっぱら人間自身の問題、人の力の及ぶ範囲内のことに意を用いたようである」（講座東洋思想 2. 山井湧《孔子》P.95）という理論がでてくるわけである。

ところで「敬而□□」という用例を論語の中に求めると次のようなものがある。

「敬而不違」（84. 里仁第四）。これは父母を敬してその意に違わないことであって、「而」は順接である。「敬するけれども」ではなく、敬するからこそである。

「君子敬而無失」（282. 顔淵第十二）。これも「而」は順接である。この「敬」について邢昺は「敬慎」と解し、朱子は「己を持つるに敬を以てす」と注する。いずれもつつしみ深い心を指すとみているけれども、この句のすぐ前に「死生命有り、富貴天に在り」とあることからみて、「敬」はたんに心のつつしみではなくて、天に対する「敬」であろうと思う。天を敬して放失し

ないのである。またこの句のすぐ後に「人と恭しくして礼有らば、四海の内、皆兄弟たり」とあることからみても、君子たるものは、まず、天を敬し、つぎに人に恭しくする、というように対句的に読みとることができる。さきの子産の章の「恭」「敬」の字も参考になろう。人間の上にあってこれを統括する天を考えると、はじめて四海の内の人々はすべて兄弟となり得るのである。「敬」を敬懐・持敬というたんなる心的態度（つつしみ、ひきしめ）とみるのは宋代の無神論的あるいは理神論的傾向によるのである。荻生徂徠が「敬は、皆天を敬し鬼神を敬するに本づく。其の敬する所無くして敬するは、未だ之れ有らざるなり。朱子、敬の工夫を創む、是れ敬する所無くして敬する者なり」（《論語徴》学而第一5子曰道千乘之國章）といっているのは当たっているであろう。

「敬而□□」という用例は少ないけれども、この「而」はみな順接である。「敬する」というのは、父母や鬼神や天を敬するのであるから、絶対的でなくてはならない。「敬するけれどもしかし」というならば、「敬」にある種の保留条件をつけることになるから、「敬」はかなり相対化してしまい、「敬」は表面的形式的なものとなる。天・鬼神・父母に対する態度が、そのように形式だけでよいといった考え方は論語にはみられない。形式的に敬するのは、かえって天・鬼神・父母をけがすことになるはずである。したがって「敬鬼神而遠之」の「而」はぜひとも順接でなくてはならない。

(c) 遠 之

「遠」は、遠ざかる・遠ざくと訓読されるが、とかく、害のあるもの、悪いもの、無益無価値なものから離れることと解されやすい。論語の用例でも、「暴慢・鄙倍に遠ざかる」（188 泰伯第八）「不仁者遠ざかる」（299 顔淵第十二）「怨に遠ざかる」（392 衛靈公第十五）「佞人を遠ざく」（388 同上）などがある。しかし「之を遠くしては父に事へ、之を遠くしては君に事ふ」（442 陽貨第十七）「人遠き應なければ必ず近き憂あり」（389 衛靈公第十五）「近き者悦び、遠き者は来る」（317 子路第十三）とあるように、「遠」は「近」に対する語であって、二つのもの間の距離がはなれていることを意味するにすぎない。動詞的に用いれば、離れるという意味であって、対象の善・悪とは無縁である（藤堂明保《漢字の語源研究》参照）。そこで「鬼神を遠ざく」といっても、鬼神という対象が無益無価値あるいは非合理的なものだから遠ざけるのではない。このことを証する例が一つある。それは「陳亢伯魚に問ふ」（432 季氏第十六）である。陳亢が孔子の子伯魚（鯉）にむかって父の孔子から何か特別なことでも聞いたかと問うたのに対し、伯魚は、詩と礼を学べと教えられたにすぎないことを記している。しかも伯魚は、父に手をとって教えられたわけではなく、たまたま父の立っている前を小走りに通るすぎた折にだけ教えられた。つまり、つねに近く侍っていたのではなく、たいていは遠く離れていたのがあった。陳亢はそのあとで「一を問ひて三を得たり。詩を聞き礼を聞き、又た君子の其の子を遠ざくるを聞けり」といっている。「遠其子」というのは、子である伯魚を、不肖の子、無価値な子として遠ざけたのではない。父が子との距離をおくのは、

教育者としては当然の良識であった。子を遠ざけることによってこそよりよく教育できるからである。そして、「遠ざける」ことは、近づけるよりもはるかに深い父の愛であった。子を愛することと、子を遠ざけることとは矛盾しない。これを鬼神についていうならば、鬼神を「敬すること」と、「遠ざけること」とは矛盾しない。「而」を順接に読む以上そこに矛盾があってはならない。そこで、鬼神を敬することが深いからこそこれを遠ざけると解さなければならない。鬼神に近づく、というのは、むしろ鬼神をけがすことである。神聖な対象に対しては常に距離をおくというのが古来の礼である。みだりに近づくことはゆるされない。鬼神を祭るときには、かなり人は鬼神に近づくけれども、その場合には、身心を潔白にし祭服を着した上でなくては祭ることができなかった。それはしかししばしばではなく年に何回と限られている。また、鬼神に大きな供物をささげ、その報いとして福を得ようとするのは、真に鬼神を敬する所以ではない。これはやはり鬼神に狎れ近づくことである。したがって真に敬する者は、これに狎れ近づいてけがすことがないようにつとめるのであって、それが鬼神を遠ざけることにほかならない。深く敬するからこそこれを遠ざけるのであるから、敬と遠とは矛盾しない。敬と近こそ矛盾するのである。「敬するけれども遠ざける」という解釈は、敬の本質と古来の礼の在り方とを無視したところから生れたといわなければならない。

(a)(b)(c) にわたって細説した解釈は、現在の通説にいちぢるしく反した奇説に見えるが、しかし、朱子の新注をのぞけば実は多くの注釈家によってすでに認められていた。後漢の包咸は「鬼神を敬して黷^{いば}さざるなり。黷^{いば}（潰）はなほしばしば近づくがごときなり」と解しているし、梁の皇侃は「鬼神は^{いば}遠すべからず。故に『鬼神を敬す』と曰ふなり。敬すべく近づくべからず、故に宜しく之を遠ざくべきなり」といい、宋の邢昺もまた「鬼神を恭敬して之を疏遠にし褻黷せず」といっている。礼記の表記篇に「鬼に事へ神を敬して之を遠ざけ、人を近づけて忠なり」とあるが、人に対しては「近」、鬼神に対しては「遠」というのが、人のとるべき態度なのである。清の劉宝楠は「『鬼神を敬して之を遠ざく』とは礼を以て鬼神に敬事するを謂ふなり」といい、また「『遠』は敬の至りなり。遠ざくる所を知らざれば、敬すと雖も亦黷すなり」と解している。礼記の表記篇に「子曰く、斉戒して以て鬼神に事へ、日月を択んで以て君に見^まゆるは、民の敬せざらんことを恐るればなり。子曰く、狎侮するものは死するも畏れざるなり」とあるように、鬼神に対しては斉戒して敬をつくし、決して狎侮してはならないのであり、それが民の尊敬をうる道であり、民を治める立場の者の第一の心得なのである。民を使うのに正しい義をもってすることは、このような鬼神への敬を根本としている。また、真に民をよく治め導くことが鬼神を敬することになるのであって、いたずらに鬼神にのみ供物をささげて福を求めるのは鬼神に狎れ近づけがすことになるのである。

3. 知者と仁者

「民を治めるのに正しい義を行うように務め、鬼神を深く敬して近づけがすことがないようにする」こと、これを「知と謂ふべし」と孔子はいった。ここにいう「知」の意味は「知者」であろうが、「知」「知者」の性格を考えてみよう。

(a) 知と識

「往を告げて来を知る」(15 学而第一)「百世と雖も知るべきなり」(37 為政第二)などの動詞的に使われた「知」は、「知る」「了解する」「理解する」「見通す」といった広い意味であって特に問題はない。「人知らずして慍みず、亦君子ならずや」(1 学而第一)「人の己を知らざるを患へず、人を知らざるを憂ふ」(16 学而第一)という場合、人を知るというのは、その人の人格才能力量をよく知ることであるが、さらにその人の賢者たることを知ってこれを登用するという現実的政治的な意味をも含んでいると思われる。「知者」というのは、たんによくものを知った人ということではなく、人格的に正しくかつよく人を知りよくその人を用いることのできる人、つまり有徳であるとともに有能な為政者である「君子」とほぼ同義である。したがって、知を知識とし、知者を現代風な知識人とみることはできない。「管氏にして礼を知らば、孰か礼を知らざらん」(62 八佾第三)と酷評したのは、管仲が礼を知識として知らなかったためではなく、僭越にも邦君のなすべき礼を行なったからであった。知者はものを知る人ではなく、むしろよく礼を行なうことのできる実践的に正しい人である。「徳を知る者は鮮し」(381 衛靈公第十五)というのも参考になろう。

ものごとをよく知るのは「識」である。詩を学ぶと「多く鳥獸草木の名を識る」(442 陽貨第十七)とあるのがそれである。この場合の「識り方」は、詩を学んだ場合の余得、副産物にすぎないのであって、詩を学ぶ真の目的ではない。「詩は、以て興すべく、以て觀るべく、以て群すべく、以て怨むべし。邇くは父に仕へ、遠くは君に仕へ、多く鳥獸草木の名を識る」(同上)というのが原文であるから、詩を学んで知ることのできるのは、あくまで具体的な行動の在り方である。そこで孔子は「多く見て之を識るすは知の次なり」(174 述而第七)とあった。博覽強記の「識」は、「知」より低次のものなのである。また「賜や、女子を以て多く学びてこれを識る者と為すか。対へて曰く、然り、非なるか。曰く、非なり、予は一以て之を貫く」(380 衛靈公第十五)とある。孔子は、自分を多識の人と見られるのを好まなかった。「黙して之を識るし、学んで厭はず、人を誨へて倦まず、何ぞ我に有らんや」(149 述而第七)ともいう。これは自分は「黙っていて識るす」程度の人間でそれ以上のすぐれた知者ではないと謙遜している言葉であろう。なお、「何ぞ我に有らんや」について鄭玄は「自分だけが上記のことを為し得る」と解し、朱子は、「上記のことすらもできないと謙遜した」と解するが、安井息軒《論語集説》にひく劉台拱の説にしたがっておいた。宋学では、「黙識心通」などということが大へんに重要視するため、上のごとき

解釈となったのであろう。

「知」を知識と解するのは朱子にはじまる。「知之次」(174)の「知」に「其の理を知る」と注し、「知者楽水」(140)の注に「知者は事理に達す」とある。たんに物の名を識ることにくらべれば、物事の理法を知るとはより深い知であるけれども、やはりそれは知的知識的な範囲を越えるものではない。大学篇の「致知」について「知は猶ほ識のごときなり。吾の知識を推し極む…」と注しているとおりに、朱子が知と識とを区別せず、「知」を知識とみていたこと明瞭である。しかし、それは論語の原義ではあるまいと思う。

(b) 知者と仁者

「知」「知者」の語は「仁」「仁者」と対照して用いられることが多い。「択んで仁に処らずんば、焉んぞ知なるを得ん」(67里仁第四)とは、仁の行ないを択びとらない人は知者ではないというのであって、知と仁とは密切に関連している。知者がたんに知識ある人でないことはこれによっても知られよう。人間の精神活動を知と仁に分け、「知は知的方面を主とし仁は情的方面を主とする徳である」(武内義雄《中国思想史》P.16)というのは、やはり知を知識と解しているのである。「仁者は仁に安んじ、知者は仁を利とす」(68里仁第四)は、「仁」そのものの中に安んじている「仁者」は「仁」を利あるものとして択び守る「知者」よりも高い人格である。「知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しみ、知者は動き、仁者は静かなり、知者は楽しみ、仁者は^{いひまたが}壽し」(140雍也第六)も、仁者が知者の上に位することを示している。知者は仁を守り行なう点では仁者と同じであるが、仁そのものと一体化して全く仁に安んじ楽しむ点では仁者に及ばない。「之を知る者は之を好む者に如かず、之を好む者は之を楽しむ者に如かず」(137雍也第六)がこのことをよく示している。

仁者と知者の関係は抽象的あるいは心境的にいえば上のごとくであるが、より具体的にあるいは現実の生活に即してみると次のようになる。「樊遲仁を問ふ、子曰く、人を愛す、知を問ふ、子曰く、人を知る」(299顔淵第十二)とある。後文の孔子と子夏とによる解説にしたがえば、「人を知る」とは、正しい有能な人物を知って択び用いる意である。「人を知り」縦横に人材を用い得るのは政治的地位を得た者である。「知者は動く」といわれたように、知者がよく人を知って活動できる場は、政治でなくてはならない。ところが「人を愛する」ことは、政治的な地位とは無関係に可能である。地位を得ない人でも、一庶人でもこれは可能である。「寧武子、邦に道有れば則ち知」(112公冶長第五)は、邦に道があって、為政者の列に加わるときは、いかにも知者らしく行動する、との意味であろう。これに対して「仁者」は「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達する」もの(147雍也第六)であり、「克己復礼」(278顔淵第十二)するものであるから、必ずしも為政者としての活動をするのではない。公冶長第五(99)には、孔門の子路・冉有・公西華のそれぞれが政治的能力を十分にもっていることを認めながら、「其の仁を知らざるなり」と孔子は断じている。

さて知者と仁者の上には「聖人」が位している。前にあげた雍也第六(147)には、子貢が「博く民に施して能く衆を済すくふ者は仁と謂ふべきか」と問うたとき、孔子は「何ぞ仁を事とせん、必ずや聖か、堯舜も其れ猶ほ諸れを病めり」と答えている。「聖人」は仁者の上に位する最高理想人である。述而第七(180)に「聖と仁とのごときは、則ち吾豈に敢てせんや、抑くこれを為して厭はず、人を誨へて倦まずとは則ち謂ふべきのみ」とある。聖人は、有徳の人格者であるとともに政治の最高責任者であるから、天子が大宰相でなくてはならない。聖人は仁者であるとともによく民を治め済すくう大知者なのである。孔子はそのような「聖」は、全く望むことができないことを知っていた。仁者や知者たることさえもなかなかむずかしいことをよく自覚していた。孟子には子貢の言として「学んで厭はざるは智なり、教えて倦まざるは仁なり。仁かつ智なれば、夫子は既に聖なり」(公孫丑上)とある。これは「聖」の概念が全く政治とは無関係に考えられた結果にはかならないから、論語の「聖」観念とはずれている。だが、仁者でありかつ知者であるものを「聖」とすることは、孟子の文でも明らかである。

論語に於ける知者は、もちろん仁を守り行なう有徳者でなくてはならないが、それにもまして知者は為政者として有能な人なのである。これに対し「仁者」は、政治の当路に立たなくても、邦に道が行われず誰も登用してくれなくても、いかに不遇の地位にあっても、人を愛し仁に安んじて、「天を怨みず人を尤めず、我を知る者は其れ天か」(368 憲問第十四)という心境を保持するのである。「仁者は山を樂しむ、仁者は静かなり、仁者は寿し」というのはこのことでなくてはならない。仁者は人を教え導くけれども、それは必ずしも為政者としての教導ではなく、一個の師としてである。知者はやがて仁者の境地にまで至らなくてはならない。為政者としての地位が常に不安定である当時の実情の中では、いかなる事態が起っても天命を信じて微動だもしないといった心構えが必要であった。このような個人的な安心立命の境地は、いうまでもなくきわめて宗教的なものである。もちろん宗教的な心情は倫理性を拒否するものではない。拒否どころか倫理は宗教的心情によって強く深く保持されるものである。

聖人、仁者、知者は、いずれも天を信じ鬼神を敬し、孝悌忠信の徳をもつものであることにかわりはないが、図式化していえば、仁者はより多く宗教的な理想人格であり、知者はより多く政治的な理想人格であり、聖人はこの両者を兼ね具えた最高理想人格なのである。

(c) 堯 舜

政治的に有能な人物となることは、孔門の教育の大きな目的であった。しかしそれよりも大切なことは、宗教的情操をもった人物となることであった。知者よりも仁者こそが理想であった。このことを示すのが先進第十一(277)のあの有名な曾点章である。子路・曾皙(点)・冉有・公西華の四人が侍坐していたとき、孔子はいった。

居れば則ち曰く、「吾を知らず」と。もし爾なんぢを知るもの或らば、則ち何を以てせんや。

ここで「知る」というのは、前述したように自分の力量才能を知った君主が自分を登用してく

れることを意味している。

子路卒爾として対へて曰く「千乗の国、大國の間に擧し、之に加ふるに師旅を以てし、之に因るに饑饉を以てす。由や之を為めば、三年に及ぶ比、勇有り且つ方を知ら使むべきなり」夫子之を晒ふ。

孔子が子路の言をわらった理由について、孔子自身が「国を為むるには礼を以てす。其の言不讓なり、故に之を晒ふ」と説明している。「其言不讓」について皇侃は「其の志を笑ふに非ざるなり。……其の言を卒爾として謙讓する所無し、故に之を笑ふのみ」といい、包咸も「国を為むるに礼を以てす、礼の道は讓を賞ぶ、子路の言不讓なり故に之を笑ふなり」といい、朱子も「夫子は蓋し其の能を許し、特だ其の不遜なるを笑ふ」と解している。いずれも、子路がいきなりでしゃばったその態度を不讓とみるのである。しかし、この問答のはじめに孔子は「吾の一日爾より長ぜざるを以て吾を以てする母れ」といって、きわめて気楽な様子を示しているし、また子路は他の三者よりも年長でもあったのだから、他に先んじて「千乗の国」と大きなことを言いだしたからとて、別に不讓・不遜というべきすじあいではない。「其言不讓」とはあくまでもその言葉の内容についてであると思う。さて子路の言の内容が他の三者と異なるのは、「礼」について少しも触れていないことである。子路は戦争や飢饉に苦しむ国を三年で「勇」かつ義を知るようにするといった。礼は祭祀を中核とするものであるから、知者や仁者ならば必ずや礼を第一に考えるはずである。子路は知者であるよりも勇者であって、軍事に秀でていることは周知のとおりである。孔子は「勇にして礼なき者を惡む」（477 陽貨第十七）といい、「勇者は必ずしも仁あらず」（336 憲問第十四）ともいった。また子路を指して「暴虎馮河して死して悔いなき者は、吾れ与にせざるなり」（157 述而第七）ともいった。礼に全く触れず、あまりに稚氣にみちた子路の言葉を孔子が笑った、と解するのがもっとも自然ではなからうか。

つぎに冉有は五・六・七十里四方ほどの国を治めるならば「三年に及ぶ比、民を足らしむべし。其の礼樂の如きは以て君子を俟たん」と答えた。礼樂のことを忘れていない点では冉有は子路にまさるけれども、礼樂のことは他の君子にまかせようというのであるから、その点で次の公西華に劣るのである。

つぎに公西華は「之を能くすと曰ふに非ざれども、願くは学ばん。宗廟の事、もしくは会同には、端章甫して願くは小相たらん」と答えた。ここでははっきりと自ら礼にたづさわろうとしている。宗廟の祭祀を第一にあげたのは前二者にまかしている。諸侯の会同においても、宗教的儀礼は欠くことのできぬものである。冉有が小国といい、公西華が小相といったから、子路より謙讓だということにはならない。何故なら孔子はあとで「五・六・七十里でも邦は邦ではないか、宗廟会同は諸侯のことではないか」といっている。言葉づかいが謙讓にみえても、その内容には、一國をよく治め得るといふ自負がみられ、また諸侯の会同という天下の大事に参与するという大抱負がみられる。玄端の服、章甫の冠をつけるとすれば、小相のことではない。そこで孔子は

「赤（公西華）や、之が小（相）為らば、孰か能く之が大（相）為らん」といったのである。

つぎに曾皙（点）は孔子の質問を受けて「鏗爾として瑟を舎きて作^たつ」とある。曾皙は前三者の言を聞きながら琴をつまびいていたのであるから、これほど不遜・不謙なことはないはずである。その曾皙の言を孔子が最もほめたのであるから、子路の態度を不謙としたのでないことは、明らかである。後代の解釈では、曾皙は「狂者」のタイプに属するとか胸次悠然とかいったような説明（朱注）をつけるのであるが、ここはそうではなく、曾皙の言の内容そのものを孔子が受け入れたと解すべきである。曾皙の言葉に深い宗教的心情があらわれていることを見のがしてはならない。冉有が、礼楽を他の君子にまかせ、公西華が為政者の一人として祭祀を司さどろうとしたのに対し、曾皙は、何の政治的地位も身分もないままで、祭祀にあづかる者の心を持っていたのである。曾皙はいう

「莫春には春服既に成り、冠者五六人、童子六七人、沂に浴し、舞雩に風し、詠じて帰らん」

ここには前三者にみたような政治的な事からは皆無であるから、古来解釈に苦しんだ。だが、「春服」と祭祀の礼服、「冠者・童子」と祭りを助ける人、「沂に浴する」と祭りの前の齋戒沐浴、「歌詠」と祭りの歌というように連関させるならば、この文の意味は容易に解けるはずである。このように連関させるのは、遊びの目的地が舞雩であることによる。舞雩は雨乞いの祭のとき神に舞をささげるところで、祭壇があって樹木のしげる神域であり、心よい休息所である。この神聖な場所で、風にあたって涼むことは、宗教的な心情を持ったものにとっては、最高の清遊でなくてはならない。身分も地位もない曾皙には、たとえ現実に雨乞いの祭祀があったとしても、そこで主役はおろか、わき役さえもつとめることはできないであろう。しかし祭祀を重んずる心情、天や神に対する敬虔な心情においては何人にも劣らないのである。舞雩における清遊は、このような祭祀の連想を呼び起し、そこでは何の祭祀の行事がなくても、身心ともに潔められる思いがするはずである。孔子が喟然として歎じ「吾は点に与せん」といったのも、そのためであると思う。このように深い宗教的心情を抱くものが、もし用いられて政治に参与するならば、他の三者にもまして、礼を重んじ、祭祀を大切にすることにがいらないし、もし用いられなくても、その人は天を怨まず人を尤めないで天命に安んじ楽しむはずである。冉有や公西華は政治のために礼・祭祀を利用する「知者」を理想としたのであるが、曾皙のみは、祭祀を心から尊重し、常に天を信じ鬼神を敬する心境を持つ「仁者」を理想としたのである。

顔淵第十二（298）に「樊遲従ひて舞雩の下に遊ぶ」とある。「舞雩」に遊ぶことは、孔子もまた好むところであったにちがいない。そこは弟子に対する情操教育の場でもあったであろう。わざわざ「舞雩の下に遊ぶ」と記載されているのは、その場の雰囲気を示そうとする記録者の配慮であると思われる。ここで樊遲は「徳を崇^{たか}くし^{とく}を修め惑ひを弁ずる」ことを問うている。孔子が、「善いかな問ふこと」とまずほめたのは、弟子の問が舞雩の神域にいかにもふさわしいから

であった。そして孔子は「事を先にして得るを後にするは徳を崇くするにあらずや」と教えている。この言葉は「敬鬼神而遠之」章の「仁者は難きを先にして獲るを後にす、仁と謂ふべし」と関連している。仁者は得（獲）ること、すなわち物事を成就してその利益を得ることをあとまわしにし、まずもって難事を先にし、知者のように政治的な成功を先に考えることはしないのである。思えば、「敬鬼神而遠之」章の質問者も樊遲であったではないか。また顔淵第十二（298）の「舞雩の下に遊ぶ」章につづく次の章（299）も質問者は樊遲である。そこでは、仁は人を愛すること、知は人を知ることと考えられている（3. (b)）。「敬鬼神而遠之」（139）も質問は知と仁とについてであった。してみると、樊遲を質問者とする139・298・299の三章は実は同じときのことであるのかもしれない。298と299とは連続した章であるから、同じときのことである可能性は強い。あるいはこの三つの章は、実は同じ源流だったのが、記録者のちがいによってそれぞれ潤色されたのかもしれない。もしそうであれば、「敬鬼神而遠之」章は、舞雩の下に遊んだときに語られたことになる。下論の顔淵第十二が、上論の雍也第六より後の時代の成立であるとすれば、内容がかなり変わっていても不思議はない。以上のことはもちろん想像の域を脱しないことであるし、今から論語の成立事情を細かく規定しようとするのもはや無理であるから、深くは論じないことにする。しかし、宗教的な心情を持った孔子が、舞雩の下に遊び、そこで「知者」（為政者たる君子）としては民の義を務め鬼神を深く敬すべきだと教えたと解すれば、文意はまことに明快そのものとなるのである。

4. 「鬼神」に関連する諸章

「敬鬼神而遠之」が、鬼神を敬遠することではないとすれば、儒教の宗教性を否認する最大の論拠は失なわれる。しかし、論語には「鬼神」とか「死」などの宗教的な問題について一見冷淡であるがごとき言葉が、なお存在する。それを一つずつ検討していこうと思う。

○「其の鬼に非ずして之を祭るは詔[〜]ふなり」（40為政第二）

鄭玄によれば、鬼は祖先神であって、自己の祭るべき祖先神でもないのに、他の祖先神を祭るのは、へつらって福を求めることだ、と解される。これは、鬼をみだりに祭るなという否定的な戒しめではない。自己の祭るべき祖先神をよくお祭りせよという積極的な意味である。何故ならこの句のあとには「義を見て為さざるは勇なきなり」とつづいており、為すべきことを勇敢に積極的に果せといっているからである。

○「子、怪力乱神を語らず」（167述而第七）

李充のいうように「怪力」と「乱神」とを熟語に読めば、乱神は語らなくても正しい神のことは語った、と解することができるが、多くの注釈は、怪・力・乱・神と四つに分ける。皇侃は、神とは鬼神のこととし、「この四事は教訓としては無益であるので、孔子はそこまで語らなかつた」という。そして「発端を言と曰ひ、答述を語と曰ふ。ここに『語らず』と云へるは、詔答せざる

を謂ふのみ。『言はず』と云ふには非ざるなり」という。また劉宝楠は『『語らず』とは之を称道せざるを謂ふなり』と解している。いずれにしても、孔子が全く鬼神のことを口にしなかった、という意味ではない。鬼神について述べた他の章がある以上、全く言わなかったと解することはできない。おそらく、鬼神の意志をあれこれと忖度したり、鬼神の意を迎えて福を得ようとはしなかったであろうから、当時一般に存在した低次元の迷信的鬼神信仰者のごとくには語らなかつたにちがいない。朱子も「軽々しく以て人に語らざるなり」と注している。「子、^{そと}罕に利と命と仁とを云ふ」(206 子罕第九)「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからざるなり」(104 公冶長第五)とあるように「天命」「仁」「性」「天道」などの重要なことを軽々しく語らなかつたのと同じく、「鬼神」についても多くは語らなかつたのであろう。また答問弁難(説文段注)することが「語」の意味だとすれば、鬼神についてあれこれ議論しあうのは鬼神をけがすことになるから、「語らない」のである。したがって鬼神を語らぬことは、鬼神に冷淡な証拠とはならない。

○「子曰く、禹は吾間然すること無し。飲食を非くして孝を鬼神に致す」(205 泰伯第八)

この章は禹が鬼神によくおつかえしたことを讚美しているのも、特に問題はない。すぐあとに「衣服を悪くして、美を蔽^{おつふ}に致し、宮室を卑くして、力を溝洫に尽くす」とある。禹の偉大さは、第一に鬼神によくつかえ、第二に祭服を立派にし、第三に治水につとめたことだ、と孔子は考えている。祭祀を第一義的に考えているのは重要であるが、「孝を鬼神に致す」の語はさらに重要である。「孝」を、生きてある父母に対する奉仕とだけ考え、たんなる倫理的徳目とみるのが普通であるが、「孝」は遠く祖先の神々に奉仕することである。儒教の最大の徳目である「孝」には祖先崇拜という宗教的な要素が色濃く含まれている。なお、「務民之義」と「力を溝洫に尽くす」とが関連し、「敬鬼神而遠之」と「孝を鬼神に致す」とが関連することも明らかであるから、「敬遠」章の前述の解釈を補強することができる。

○「郷人の讎(おにやらい)には朝服して阼階に立つ」(244 郷党第十)

「讎」は疫鬼を駆逐するという宗教的な行事である。そこには多分に迷信性があることはいうまでもないが、その際にも孔子は礼服を身につけ、つつしみ深く廟の東階に立ったという。孔安国は「先祖を驚かさんことを恐る故に朝服して廟の阼階に立つなり」という。朱子は「讎は古礼なりと雖も、戯に近し。亦必ず朝服して之に臨むは、その誠敬を用ひざる所無きなり」という。孔子が、果して朱子のいうように「讎」を「戯」とみたか否かはさだかではない。しかし、わざわざ朝服して阼階に立ったといわれるからには、かなりの関心をもっていただことは認められる。また先祖の霊を驚かさないうためであったとすれば、少なくとも祖先の霊を信ずる心だけは深かったといえる。朱子が讎をたわむれとし「誠敬」という一定の対象のない心的態度として解釈したのは、やはり例の合理化である。

○「季路、鬼神に事へんことを問ふ。子曰く、未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん。曰く、敢て死を問ふ。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」(235 先進第十一)

従来、この章は、「敬遠」章とあわせて孔子の非宗教性を証する重要な例とされてきた。そこでやや詳しく述べておく。

まず、この章においては、質問者が季路すなわち子路であることに注意すべきである。3.(c)に述べたように、子路は礼を知らぬ勇者であり、天や鬼神や死といった宗教的な問題についての深い心情的な関心を欠如した人物であることを思い起した上で、この章を読まなければならない。

述而第七(181)に「子の疾病す。子路禱らんと請ふ。子曰く、諸れ有りや。子路対へて曰く、之れ有り、諫に曰く、上下の神祇に禱爾(伊藤仁齋によれば、爾は詞)す、と。子曰く、丘の禱ること久し」とある。子路が祈ることをすすめたのは、病氣平癒のためである。個人的な福を求める祈りは、きわめて通俗的であり、低次の信仰形態に属する。信仰の浄化・純化によってこのような御利益信仰は捨てられるものである。孔子は「丘の禱ること久し」といって子路の祈りをとどめているけれども、祈りそのものを否定してはいない。正しい理想の生活を日々求めつつも、その理想に遠い卑小な自己をかえりみて、天の神に祈りをこめる、という高次の信仰形態をこそ、孔子は保持していたように思われる。

子罕第九(216)にも「子の疾、病す。子路門人をして臣たらしむ。病間に曰く、久しいかな、由の詐を行ふや、臣無くして臣有りとなす、吾誰をか欺かん、天を欺かんや、且つ予、其の臣の手に死なんよりは、無寧二三子の手に死なんや、且つ予、縦ひ大葬を得ざるも、予は道路に死なんや」とある。子路が門人たちを臣下に仕立てたのは、孔子を君主のごとくに扱いたかったからであるが、ここに子路の理想を見ることが出来る。子路は孔子の偉大をその仁者的側面において理解することができず、せいぜい知者か、あるいは通常の為政者的側面においてしか理解できなかった。そこで孔子は、「天を欺かない」ことを強く教えているのである。しかも大葬を望まず、二三の信ずる弟子に見まもられて死にたいという高い心境を吐露している。このような子路が、子羔を費国の宰に推せんしたときに、孔子は、子羔のごとき学問の浅い未熟な若ものを賊うことになる、といった。子路は強弁して「民人有り、社稷あり、何ぞ必ずしも書を読みて然る後に学びたりとなさん」(267先進第十一)といった。これは「民をよく治め、神によく事える」(孔安国)ことを第一義に説いているのであるから、もし別人の言葉であれば、おそらく孔子は認容したにちがいない。だが語った人は子路である。「言を以て人を挙げず」(217衛霊公第十五)という孔子は、子路の善言を認めず「是の故に夫の佞者(口上手)を悪む」と断じたのである。

以上のことがらを頭において「未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん」を読みとらなければならない。「人に事ふ」とは、君父長上に事え、民をよく治めることを意味するであろう。現実の生活を正しく理想的にすることに努めないで、いたづらに鬼神を祭ってその福を受けようとする子路の態度を戒められたのがこの言葉である。とすれば、それは鬼神信仰そのものの否定ではなく、むしろ信仰の浄化を教えるものと解すべきである。また「未だ生を知らず、焉ん

ぞ死を知らん」も同様に読みとれる。よりよき生を目指さないで、いたずらに死の問題や死後の世界や死者の霊や祖先の霊などのことを論議することを、この言葉は否定している。死後の世界は何人にとっても不可知であるし、死者の霊も目にみることのできないものであるからには、宗教家でも敢て多くは語らぬ性質の問題である。ましてや生死の大事を、真に大事と思わず(「暴虎馮河、死して悔いない」のが子路である)宗教的な必情からではなく、いわば好奇心から問いただす子路のごとき人物に、孔子が答えるはずはない。本章を読んで、鬼神よりも人を、死よりも生を、孔子は重んじたと解するのは皮相の見にすぎない。真に生を重んずる者であってこそ真に死を重んずることができる。宗教は、神のもの、死者のためのものではなく、人のものであり、生けるもののためにある。死後の世界を極楽・天国とみて、早死や自殺を求めるのは、多くの宗教が否定していることを知るべきである。

5. 喪 祭 の 尊 重

「天」及び「鬼神」に関する諸章について述べておいたが、それ以外にも宗教的な要素を多く見出すことができる。論語では「礼」が重視されているが、「礼」は世俗的倫理的な礼のみを指すのではなく宗教的儀礼をも含んでいる、あるいは宗教的儀礼を根源とすることは周知の通りである。したがって孔子が「礼」を説いているかぎりには、すでにそこには宗教的な要素が入っていると考えなければならない。しかし、ここでは宗教的な儀礼として誰しも認めるであろうところの喪(葬)と祭とについて述べておく。

(a) 喪祭と孝

孔子は喪者の側にあるときは食事も十分にはとらなかつたし(156 述而第七)、齊衰の喪服を身につけた人であろうと、必ず立ちあがり、その前を通りすぎるときは小走りになつたし(214 子罕第九)、齊(ものいみ)や服喪のときに用いる衣服の色を日頃用いようとしなかつたし、君のお祭りのときには祭肉のおさがりを省ごししなかつたし、家の祭りのときの祭肉は三日をすぎないうちに食べた(郷党第十)という。「重んずるところは、民・食・喪・祭」(496 堯曰第二十)と簡明に記されているように、孔子はその日常の生活の中で常に喪・祭のことに気をくばっていた。孔子自身の言葉以上に、これらの行動の記録は孔子の思想の性格を雄弁に物語っている。

喪の中心は父母の喪であり、祭の中心は祖先の霊(鬼神)を祭ることであって、それは「孝」の倫理と一体になっている。「曾子曰く、終を慎しみ遠きを追へば、民の徳厚きに帰す」(9 学而第一)とある。君主が親の喪と祖先の祭とをまごころこめて行えば民はその徳に化する(孔安国)というのであるから、政治の根本は喪・祭にある。泰伯第八(187)にやはり曾子の言葉がある。

「予が足を啓け、予が手を啓け」といい、父母からいただいた身体を毀傷しなかつたことを門弟子に示している。これは父母への「孝」を説くものであるにはちがいないが、自己の身体を賜わりものとして大切に感じる感覚はかなり宗教的である。一神教的に言えば、個人の身体は直接に神

から賜ったものであろうが、祖先崇拝の中国では、父母から祖先神へ、そして生命の源へとさかのぼる。しかし、同じく賜わりものなのである。かくて「孝」は、祖先崇拝を根本とする。「三年父の道を改むる無きは孝と謂ふべし」(11 学而第一)は、三年の喪と孝とのつながりを示している。「孟懿子孝を問ふ」(21 為政)には「(親の)生けるには之に事ふるに礼を以てし、死すれば之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」とあるが、これも、「孝」は親の生前のみではなく、死にあたっての喪、死後の祭を通じてよく尽くすことである。「孝」はたんに倫理的徳目ではなく宗教的なものである。「出でては則ち公卿に事へ、入りては則ち父兄に事へ、喪の事は敢て勉めずんばならず」(220 子罕第九)は、忠と孝(悌)と喪とが並列している。政治と倫理と宗教は一つなのである。

(b) 喪の精神

喪において大切なことは哀戚の情をつくすことであった。「喪は其の^誼はらんよりはむしろ^戚め」(44 八佾第三)「上に居て寛ならず、礼を為して敬せず、喪に臨んで哀しまずんば、吾何を以てかこれを観んや」(66 八佾第三)とある。「礼を為して敬せず」とは、形式的な礼のみを行なって、敬の心を持たぬことであろう。為政者としての「寛容」の精神と、祭りのときの「敬虔」と、喪のときの「哀戚」とが一つに考えられている。

陽貨第十七(454)に、宰我が三年の喪は一年でよいといったところ、孔子が「予(幸我)の不仁なるや、子生まれて三年、然る後に父母の懐を免る。夫れ三年の喪は天下の通喪なり、予や其の父母に三年の愛あるか」とある。三年の喪は、本来は死者のけがれを去るためには三年の日月を要するという宗教的観念によるのであろうが、それを父母に対する三年の愛という愛情論におきかえたのは、孔子の倫理主義的合理化といえる。しかし、もしそういう合理化を徹底するならば、宰我のいうように一年に短縮した方が、おそらく当時の実情に適合するはずである。ことに礼はその形式より心を重んずるのであれば、三年の形式を守って社会生活に支障を来すよりも、一年で打ち切り、あとは心喪に服した方がより合理的である。それを孔子がきびしく拒否したのは、喪に対する異常なまでの関心の深さをあらわしている。

尚書の高宗諫陰三年言はずについて「古の人皆然り」としてこれを認めているのも(374 憲問第十四)参考になる。

孔子はこの三年の喪を守るために三年の愛という奇妙な論理を組み立てたのではなからうか。宗教的なものを倫理化合理化したのではなくて、宗教的非合理を、むりやり理論づけておし通そうとしたのである。孔子を合理主義者とみなすのは一面あっている。しかし、それは宗教的非合理をすてたのではなく、あくまで宗教的な精神の内部での合理化である。迷信をたとい非合理としてしりぞけても、神を信ずるといふ根源的非合理は残存するのである。

子張は「士は危きを見ては命を致し、得るを見ては義を思ひ、祭には敬を思ひ、喪には哀を思ふ」(471 子張第十九)といったが、これは倫理性と宗教性の結合をよく示している。子游もまた

「喪は哀を致して止む」(484 同上)といい、曾子も「吾、諸を夫子に聞けり、人、未だ自ら致す者は有らず、必ずや親の喪か」(487 同上)という、孔門においては喪がきわめて尊重され、その哀戚の中に人間の真情をあらわすことを尊んでいた。

親は死によって鬼神に化する。生前の倫理的関係は死とともに宗教的關係に転化する。喪はまさにその転回点であって、哀は敬へと移っていく。孔子は、今の孝は多く親を養うことを指すが「敬せずんば何を以て(犬馬と)分たんや」(30 為政第二)といった。当時の一般的な「孝」観念は今と同じく扶養の義務を果すことにすぎなかった。そこに「敬」をとり入れたのが孔子である。「敬」は神に対する心的態度としてもっともふさわしい。鬼神を敬すること祖先神を敬することから、父母への敬がでてくるのであり、宗教的敬虔をもととして倫理的敬愛が生ずることができる。

(c) 祭の精神

祭の精神は「敬」の一語につきる。「祭ること^いすが如く、神を祭れば神在すが如し」(52 八佾第三)。この一語は古語ともいわれるが、古語としても孔子その人の考えをあらわすとみてよい。神を祭るときには、神が現に目の前にいらっしゃるように敬虔に行なうというのである。さて「如在」というのは、実際にはおられないのだが、おられる如くに祭る、というのではない。朱注に「范氏曰く、其の誠有れば其の神有り、其の誠無ければ則ち其の神無し」とある。これは人の誠の有・無によって神の有・無が定まる、という考えである。神は外にあるのではなく、人の心の中にある、という思想である。これは徂徠も評しているように、鬼神の存在を否定する合理的思考に属する。「如在」は、はっきりと眼には見えないが、すぐ目の前にいらっしゃるように祭ることである。尚書益稷に「祖考来格」とあり、鄭注に「祖考の神、来至するを謂ふ」とあるように、お祭りをすると、祖先の靈、すなわち神がその場に來降するというのが古來の信仰である。詩經大雅文王にも「文王陟降して帝の左右に在り」とあり、文王の神靈は、上に升っては天の上帝の側にあり、下っては人に接するのである。祭りによって祖先の神靈は目の前に下りたまうのであるが、しかし人の目にはさだかには見えないから、「在すが如く」祭るのである。無いものを有りとして祭るのではない。

神の前に出るのであるから、祭りの前には身を清めなくてはならない。朱子は「誠敬」の語を好んで用いるが、誠敬の心の表現として祭服に身を正すのではなく、現実に神の前でいるからこそ潔斎して祭服を身につけるのである。朱子は「誠敬」の心にのみ重点をおくが、孔子は、清らかな身体に「敬」の心をプラスするのである。だからやがて朱子は「持敬」という心のひきしめ、つつしみだけを説いて、神を否定するに至る。「子の慎しむ所は齊・戰・疾」(159 述而第七)であって、祭りのための潔斎を、政治上の大事たる戦争と個人の生死の大事たる病氣とならべてもっともつつしんだ。「齊すれば必ず明衣ありて布す」(242 郷党第十)とあるのも、孔子の齊への日常の関心をあらわしている。孔子の行動の記録である郷党第十には、前に引用したほか、宗廟にお

いて謹しみ深くし(236)、君の祭りには毒味役をし(248)、太廟に入れば事ごとに問い(248)、よるべない友の殯(かりもがり)を引きうけ(249)、友の贈物がどんなに立派でも、祭肉でなければ拝しなかった(249)ことなどが、いかにも事こまかく記載されている。朝廷での行動、君主に対する態度の記載を除けば、郷党第十は、孔子の宗教的な行動の記録とってよい。「郷党に於いては恂恂如(温恭)たり、言うこと能はざる者に似たり」(236)ともいわれる孔子は、日頃、天・鬼神などの宗教的な大問題について多くは語らなかったにちがいないが、「宗廟・朝廷に在りては、便々として(はきはきと)言ひ、ただ謹しめり」(同上)であった。神に対する敬虔な心は、言葉よりも行動においてよく示されるものである。宗教的な言葉がたとい一つも論語には見出されないと仮定しても、孔子の宗教的な心情は行動の記録の中によく汲みとることができる。まして、かなり多くの天・鬼神・喪祭に関する言葉が残されている以上、何としてもその宗教性を希薄とみるわけにはいかないのである。

三年の喪という形式をあくまで主張した孔子は祭の伝統的儀式もこれを守ろうとした。子貢が「告朔の餼羊」(57八佾第三)を去らんとしたとき、孔子は「賜や女は其の羊を愛しむ、我は其の礼を愛しむ」といった。この文については、「礼」の精神とともにその形式をも重んじたのだ、と誰でも解説する。けれども、その「礼」が宗教的なものであることに目をふさいでいるのは不思議である。孔子は仲弓にむかって「犁牛の子、驥かくして且つ角あらば用うること勿からんと欲すと雖も、山川(の神)其れ諸れを舎すてんや」といった。微賤の出である仲弓をはげますためであったとしても、たとえ話として、祭の犠牲のことがすぐでてくるところに、孔子の日頃の宗教的関心の度合を知ることができる。喪のところでも触れたように、かりに鬼神に対する迷信的信仰はすてたとしても、信仰そのものはすてていないから、信仰のもつ根源的な非合理性はやはり強く孔子を支配しているといわねばならない。

(d) 喪・祭の階層序列性

喪・祭の精神は、ひとしく哀・敬の「まごころ」であるとしても、喪祭の礼形式は万人に共通ではなく、身分による序列性がきびしく主張されている。

顔淵が死んだとき、父の顔路は、孔子の車を頂戴して榑かを作りたいたと請うた。もっとも愛する弟子の死にもかかわらず、孔子はそれを拒否した。何故なら「吾、大夫の後に従へるを以て、徒行すべからざるなり」(259先進第十一)すなわち、大夫の身分のものが乗用車を売りはらってまで弟子の葬儀を盛大にはならぬというのである。しかるに門弟子たちは顔淵を厚く葬ったので、孔子ははげしく非難している(262同上)。葬式はその身分に応じた形式を守るべきだというのである。

魯の権勢家季氏が八佾の舞を行なったとき、八佾は天子の舞であるため、季氏の僭越を怒って「是れをも忍ぶべくんば、孰れをか忍ぶべからざらん」と最大の攻撃をしている。魯の三家が廟祭のときに天子の如く雍おを歌って祭りの供物をさげたとときも、その僭上をせめた(42八佾第三)。

季氏が泰山で旅祭を行なったときにも、これを諸侯の礼を用いたと非難している(46 同上)。王者の祭りである禘祭について、孔子はあえて知らざるなりといい、暗に魯国において祭の序列性を乱していることを諷した(51 同上)。魯の知者といわれた大夫臧文仲が、占いに亀甲を用いたことも、天子のことを行なうものとして、その知者たることを否認した(109 公冶長)。魯の権勢家たちに対する批判は多くその祭りの仕方に対して行なわれている。「季氏、周公より富めり、求や之が為に聚斂して之を附益す。子曰く、吾が徒に非ざるなり、小子鼓を鳴らして之を攻めて可なり」(268 先進第十一)とあるから、季氏が、重税をとって民を苦しめたことをよく知っていたにちがいない。しかるにその苛政を直接に非難せずに、もっぱら祭りの序列性を乱している点ばかりを攻撃しているのである。つまり政治批判は、祭祀批判を通してのみ行なわれたことがわかる。孔子にとって祭祀こそ政治の本であった。衛の靈公が無道の君であるにもかかわらず、それが亡びない理由として、仲叔圉が外交にひいで王孫賈が軍旅をよくおさめ祝詔がよく宗廟をおさめたことを挙げている(351 憲問第十四)。その靈公が軍旅のことを問うたとき、孔子は「俎豆の事は則ち嘗て之を聞けり、軍旅の事は未だ之を学ばざるなり」と答えて翌日立ち去った(379 衛靈公第十五)。外交・軍事よりも大切なことは祭祀だったのである。仲弓が仁を問うたとき、「門を出でては大賢を見るが如くし、民を使ふには大祭を承くるが如くす」(279 顔淵第十二)と答えたのも、政治と祭祀の一体性を示している。

祭祀における階層序列性の尊重は、そのまま政治における階層序列性の尊重を意味していた。この序列性を乱すと、その国その家はほろびる。「天下道あれば、則ち礼楽征伐天子より出づ。天下道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯より出づ。諸侯より出づれば、五世失はざる希なり。陪臣、國命を執れば、三世失はざる希なり。天下、道あれば、則ち政は大夫に在らず、下、道あれば則ち庶人譏せず」(421 季氏第十六)というのは、まさしく政治における階層序列性の尊重である。季氏第十六は、論語の中では、かなり時代が下った編集と普通考えられている(藤塚郷、武内義雄、津田左右吉みな同じ)。そのためか、季氏が顛^{せん}輿を伐ったことを直接批判した言葉(420)がみえる。もっとも、その季氏を子路と冉有(求)とが助けていることをせめているのであるから、前に引いた先進第十一(268)と同じことがらに属するのであろう。時代が下るにつれて、孔子のように祭祀批判の段階でとどまることに満足しなくなり、しだいに祭祀とは別に政治そのものを批判するようになったのかもしれない。とすれば、それだけ祭祀を重んじなくなった時代相を反映していることになる。孟子になって、政治批判が前面に強く押し込まれていることも、参考になる。しかし、孔子その人にとっては、祭祀の在り方が最上の関心事であった。

(e) 素朴な信仰形態

上來論じてきたように、孔子が祭祀をきわめて尊重し、倫理と政治の根本をそこにおいたとすれば、鬼神を信じていたことはあきらかである。そして、その階層序列観から諸神を統一する最高神としての「天」をもっともたっとんだ。王孫賈の「其の奥に媚びんよりは寧ろ筮に媚びよと

は何の謂ひぞや」との問に対して「罪を天に獲れば禱る所無きなり」と答えているが、天は、座敷の神や、かまど神よりもはるかに高いことを示している。天はかまど神と同じように一つの人格性をもっており、それは怒ることもあれば、愛することもある。天命は偶然的必然的の運命ではなくて、やはり天の命令であり意志である。「迅雷風烈には必ず変ず」（250 鄒党第十）というのは、やはり自然現象の中に天意を感じて慎しんだにちがいないし、「鳳鳥至らず、河凶を出さず、吾やんぬるかな」（213 子罕第九）も、天が瑞兆凶兆を下して人を戒しめるという素朴な信仰形態をなお保持しているように思われる。朱子のように「天は即ち理なり」と解するのは、やはり後代の合理主義的解釈にすぎない。「天何をか言はんや、四時行なはれ百物生ず、天何をか言はんや」（452 陽貨第十七）も、この世界の生成を天意と感じているのである。朱子は、鬼神を否定するとともに、天の人格性をも否定してしまったが、それは孔子の観念とは大きくへだたるものといわなければならない。宗教思想史的に言えば孔子は、多神教より一神教へ向う段階にあり、朱子は一神教より理神論へ向う段階にあるのかもしれない。いずれにせよ、孔子は、天の信仰と祖先崇拜とを重んじた宗教的色彩の濃い思想家であった。

6. 合理主義的解釈とその批判

「鬼神」や「死」に関する論語の諸章を再検討した結果、いずれも鬼神を敬し、鬼神に深い関心を示していることがわかった。しかるに現在の通説的見解は全く反対の結論を導きだしている。しからば、その源流はどこにあるのか。前にも多少触れておいたように、それは一に朱子の合理主義的解釈にもとづいているのである。

朱子は鬼神について「鬼は陰の靈、神は陽の靈」（《中庸》16章注）と解した。これは、程子の「鬼神は天地の功用にして造花の迹なり」とか、張載の「鬼神は二氣の良能なり」とかいう解釈を受けつぐものであった。鬼神を陰陽二気のはたらきとみて、天の神とか人の靈魂といった原始的な意味をとり去ったのは宋代的な合理主義のあらわれである。鬼神は、祖先の靈魂、天地山川の精靈を意味するのが原義である。孔子においてこの鬼神がどの範囲にまで限定されたかは必ずしも明確ではないが、祖先の靈魂を深く信じていたこと、そして天地山川の諸々の神を統括する最高神としての天を信じていたことは疑いない。そしてもっとも重要なことは神を人格神として敬していることである。この人格神信仰が稀薄化し、理神論化したところに朱子の解釈の特色をみることができる。中庸では陰陽二気のはたらきというたいへん理法的なものとして鬼神は解釈された。人格性の稀薄化した鬼神は、崇敬の対象あるいは信仰の対象とはなりにくい。もっとも、陰陽的鬼神は世界生成の基本原理であるから、人格性、個性はないが、人間にとり不可知なものであり神秘的な作用をもつことは否定されない。だから合理主義といっても、もちろん近代的科学的なものではない。

朱子は、論語の「鬼神」を解するときには、中庸におけるほど全く理法として解しているわけ

ではない。論語の「鬼神」を理法と解し得ないが故に、朱子は、「鬼神」を敬遠してしまったのである。程子は「人多く鬼神を信じて惑ふなり、而して信ぜざる者は又た敬すること能はず、能く敬し能く遠ざくる、知と謂ふべし」（敬遠章朱注）という。程子は鬼神を敬することを否定しない。しかし鬼神を信じすぎてこれに惑わされないために鬼神を遠ざけておくのである。神聖な崇敬すべき鬼神が、ややもすれば人を惑わすと考えたのは、論語にはない思想である。また信ずることは近づくことだと考えているのも古代の思想と異なるところである。朱子は、そこで「鬼神の知るべからざるに惑はず」と述べ、程子を継承した。惑わされないためには、いっそのこと鬼神を信じない方がよいという方向へと傾斜していく。この方向に徹底すれば、やがて鬼神は信仰の対象ではなく宇宙の理法へと転化する。

朱子は敬遠章の「務民之義」の民を人と解した。そこで「専ら人道の宜しき所を用ひて、鬼神の知るべからざるに惑はず」という。「民」を被支配者とせず、人間一般と解するのは、《大学》の「親民」を新民とし、民を親しみ安んずるのでなく、「人が倫理的に自己革新する」と解したのと同じ思考法である。また、人道と鬼神とを対立させるのは、中庸において「天道」と「人道」を対照させた思考法と一致している。朱子は、民を治めるという政治的な用語を能うかぎり倫理的に解釈しなおそうとするし、古典における宗教的な思想を、倫理的な観点から読みなおそうとする。これが朱子のくせである。「民をよく治め、鬼神を敬する」という何でもない内容を「人道につとめて、鬼神を敬遠する」という倫理主義に転化してしまったため、「可謂知矣」の知者は「知者不惑」（233子罕第九）と結合された。この場合「知者」は「理を獨らす」人であるとされ（233朱注）、道理を知るから鬼神に惑わされない、というのである。しかし、知者が惑わないのは、物事に惑わないのであって、鬼神に惑わされないのではない。

「子不語怪力乱神」（167）の朱注では、「鬼神は造化の迹なり、正しからざるに非ずと雖も然れども窮理の至りに非ざれば、未だ明らめ易からざる者あり、故に亦軽々しく以て人に語らざるなり」といい、鬼神の神聖性ではなく不可知性に重点をずらしている。そして謝上蔡の「人を語りて神を語らず」を引用しているところを見ると、やはり神よりも人を、と考えているようである。

「季路問事鬼神」（263）の朱注には、「幽明始終初より二理無し、ただ之を学ぶに序有り、等を躐ゆるべからず」とあるし、程子の「昼夜は死生の道なり、生の道を知れば則ち死の道を知る、人に事ふるの道を知れば、則ち鬼に事ふるの道を尽くす。死生人鬼は一にして二、二にして一なる者なり」を引用している。ここでは、朱子は神よりも人、死よりも生、とは特にいっていないのであまり問題はない。現代の注釈家たちの方が、朱子よりもいっそう合理主義化しているといえよう。

朱子の集注によって論語を読むことに馴れすぎた日本人は、論語の中の宗教的な要素に目を向けず、もっぱら政治的あるいは倫理的に読みとるようになってしまい、論語の原義からはますます遠ざかってしまった。

朱子の論語解釈に対してまず異をとらえたのは、伊藤仁斎であった。仁斎の古学は、この宇宙は一元氣より成るとし、朱子の理先氣後説に反対し「理ありて後この氣を生ずるにあらず、所謂理とは反りて是れ氣中の条理のみ」（語孟字義卷上）と考えた。この思想は、不可知性と神秘性をなお強く残存する朱子の「天理」の思想にくらべていっそう合理主義的であった。「知者」（233）はやはり「理に達する」人であった。それは、現実の目にみえる形や諸現象のみに重点をおき、その奥にひそんで、現象を支配する「天理」的なもの、神秘的なものを排除する。しかも「今日の天地は即ち萬古の天地、萬古の天地は即ち今日の天地、何ぞ始終あらん、何ぞ開闢あらん、此論以て千古の惑を破るべし」（同上）という。つまり現在の世界も歴史的過去の世界も同一のものとして理解されている。以上の基本的な思考法が「論語」の解釈に適用されるとき、第一には、論語の中にみえる神秘的宗教的な要素は全く否定され、第二には、古今は同一だとの観点から、自己の合理主義的思考は孔子も同様であった、と考えることになる。二千年前の異國の時代相や思想状況が、仁斎にとっては、あまり問題ではなくなってしまう。そこで仁斎は勇敢に古典を切りさばく。「子、怪力乱神を語らず」を文学通り語らないと解するのは、仁斎自らが鬼神をきらうからであった。そしてこれを根拠として、「鬼神」を言うものは孔子の言ではないと考えるようになった。鬼神を讃歎している《中庸》第十六章を排除するのも、そのためであった。このような武断きわまる合理主義は、朱子よりもはるかに徹底したものである。現在の論語の研究にも、この仁斎的合理主義がなお色濃くその影を落している。朱子や仁斎によって合理化された儒教観は、諸々の研究者の頭脳を、その出発点において規定してしまうため、論語のもとのままの姿、孔子のありのままの思想を素直に読みとることをきわめて困難にする。朱子・仁斎の合理主義的思考を思想上の一つの進歩としてそれ自体の価値を認めるのはよい。しかし、論語研究、古典研究において、その合理主義を直接持ちこみ、孔子を現代的な合理主義者に仕立てあげることだけは、厳に避けなければならない。

朱子と仁斎の解釈を鋭く批判したのが荻生徂徠であった。徂徠は「聖人の道は、天を敬し祖宗を敬し侯事を本と致し候」（答問書）「聖人の道、六経載する所、皆天を敬するに帰せざるものなし、是れ聖門の第一義なり」（弁名）という。そのためか、論語を解するのにその非合理的信仰の存在をありのままに認める寛容さをもっている。また「先王の道は天下を安んずるの道なり、其の道多端なりと雖も、要するに天下を安んずるに帰す、其の本は天命を敬するにあり」（弁道）ともいう。そこで論語において「民」とあれば、朱子の如く人とは解釈せず、そのままに読む。民を治める道を論語が説いていることを正当に理解している。徂徠にとって、論語は、より多く政治的、宗教的な書であった。相良亨《近世日本儒教運動の系譜》によれば『学問は歴史に極り候』（答問書）と極言しているように、仁斎の如く歴史を軽視することがなく、歴史的変遷の認識があり、文辞に古今の変遷があることを知り、また、制度の替りの認識が深く、したがって経学もまた時代によって変化していることを認め、朱子は古の賢者の著書に対する歴史的認識を欠い

ている、と考えていた」ということである(同上 P.148~153)。論語は、六経にくらべれば、権威のない書物で、仁齋が論語を宇宙第一の書とみたのとは異なる。それだけ客観的な態度で論語を読み得たのである。

徂徠の鬼神に関する解釈を二三挙げてみよう。

「敬遠」章については、包咸の「鬼神を敬して黷さず」に賛成し、「或ひは謂ふ、鬼神の正しき者は之を敬し、正しからざる者は之を遠ざくと(大全成人之間)。殊に知らず、凡そ經の謂ふ所の鬼神は皆正しき者を謂へることを。朱注の『鬼神の知るべからざるに惑はず』とは、害なきが如く然り。然れども、宋儒の見る所、鬼神無きに帰す。凡そ鬼神無しと言ふ者は、聖人の道を知らざるなり」という。

「子不語怪力乱神」章については、「語」は「誨言なり」とし、「鬼神の道は微妙にして人を噓す所以に非ず、故に亦以て語ることを為さざるなり。語の字の義明らかならず、漢儒以来乃ち此の四者を談ぜずと謂ふは非なり。聖人何ぞ人に殊ならん。平日の閑談何ぞ當て一も之に及ばざらんや、拘なりと謂ふべし。鬼神は天神人鬼なり。朱注に造化の迹と謂ふ、迹、豈に鬼神ならんや」という。

「未能事人焉能事鬼」章については「鬼神に事ふるの道は、孔子何ぞ當て言はざらんや」といい、「生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼」(為政)などをその証としている。そして鬼神や死について言わなかったのは、それらは人知の及ばぬことで、たといい言っても子路を信ぜしめることはできないからだ、と解している。

井上哲次郎『日本古学派の哲学』は、「徂徠は其性の豪胆なるに拘はらず、知的探究の一点に関しては甚しく卑屈に陥れり、是故に彼は哲学的考察の開導に助力せずして寧ろ之れを沮嘆し人を驅りて文芸若くは考証に赴かしめたり」(P.576)と評している。果して論語は哲学的にのみ考察すべきものであろうか、また、論語に宗教的要素を検出することは知的探究ではないのであろうか。ここにも朱子学仁齋古学の幻影を見るのである。

7. む す び

(a) 儒教の宗教的性格は、天の信仰と鬼神崇拜とに要約することができる。天子・諸侯・卿大夫・士・庶人という政治的社会的階層序列と平行して、天・山川の神・祖先神・奥や竈の神にも序列がある。天子は天を、諸侯は山川を祭り、卿大夫士はこれを助ける。庶人は鬼神の中では程度の低い神々を祭る。身分を越えた高い神を、自ら主体となって祭るのは僭越であった。孔子は天を信じ天に祈ったけれども、天子のごとく祭ることはしない。天子より庶人にいたるまで誰でも祖先神を祭ることは認められている。そこで孔子は、喪葬の礼にもっともつとめ、祖先神を祭る廟祭を重んじた。

孔子は、政治的社会的な集団と切りはなした形で宗教的集団を作ることにはなかった。何故なら

家そのものが、祖先の廟を中心とする疑似宗教集団であったからであり、天下そのものが天意を実現する宗教的集団でなければならなかったからである。家では家長によって祖先神が祭られ、天下では天子によって天が祭られる。家も天下も、政治的な共同体であるとともに宗教的な共同体である。そこでは聖なる共同体(The holy community)すなわちキリスト教でいう ecclesia (教会)が世俗から独立していない(J.M. キタガワ《東洋の宗教》P.50 参照)。孔子は、家や天下をそのような宗教的倫理的な意味での理想社会として再建したかったのである。国・天下は家の拡大延長として考えられたが、それは、家と国・天下は同質の共同体でなくてはならなかったからである。儒教が世俗的社会から独立した聖なる共同体を形成しなかったため、儒教は宗教的でないと考えがちであるが、上の如くに理解すれば、儒教はやはり宗教性に富んでいるといえる。

(b) 祖先崇拝は日本でも民俗的信仰である。人が死ねば神となるという観念は、仏壇にも祖先の位牌をおかなければ満足しない。この神道的信仰はあまりにも日常生活と密着しているためか、それを宗教的なものとして意識することが少ない。また、宗教とはキリスト教その他のように、聖典と教義と教祖とが明確な形をもって存在するものだと考える傾向があるため、中国の祖先崇拝を知っても、違和感がない。そればかりか、それが宗教的な信仰なのだ指摘しても、かえって不思議に思う。だがキリスト教が日本に定着しない最大の理由は、根強い祖先崇拝があるためである。明末にキリスト教が中国に入ったときにも、この祖先崇拝と、一なる神の信仰との矛盾があった。祖先崇拝は多神教であるため、法王はこれを認めず異端とした。中国にキリスト教が定着しないのもそのためである。一神教が真の宗教であるという主張は、やがて、多神教的祖先崇拝は宗教ではないという考え方になる。そこで、儒教には色濃い祖先崇拝はあるけれども、それは宗教ではなくて倫理なのだと思えるようになった。王治心編《中国思想史大綱》(1933)は、1965年に台湾で再刊されているが、それには「中国は倫理を以て国を立てたもので、倫理の中心は孝である」(P.60)とある。「孝」そのものが、祖先神に事えることであることを知らない。アメリカに住む中国人 Carsun Chang の《The Development of Neo Confucian Thought》(1963)は、<儒教を宗教とみるのは、西洋人の考えであって、中国の学者にとっては、それは常に奇異に思われる>(P.16.17)と強調している。第三勢力に属する Chang 氏も、孔子は予言者でもメシアでもないから宗教ではないといい、儒教は倫理的哲学的体系だという。これも、キリスト教と比較して異なるから宗教的ではないという論法である。孔子がメシアや予言者でなくても、その抱懐する天の信仰・祖先崇拝を認める以上は、儒教が宗教的であることを否定できない。

(c) 宗教の定義は数多くあるが、1. 神観念を中心とする定義、2. 神聖感、畏敬の情などの人間の心情を中心とする定義、3. 宗教を一つの社会的文化現象としてとらえる定義、に大別される(岸本英夫《宗教学》P.13以下)。この定義を儒教にあてはめてみよう。第一に儒教は、天・鬼神を信

ずるからやはり宗教的である。第二に、孔子は、天・鬼神に対し畏敬の感情をもっているから、やはり宗教的である。第三に「儒教とは、孔子を開祖とする教で、六経を聖典とし、これによって仁義の道を明らかにしようとするものである」と武内義雄《儒教の精神》(1939岩波新書)のはじめに記してある。教祖と聖典があり、三千の門弟子の集団があるからには、まさしく宗教的な集団である。

どのような宗教の定義を用いても、儒教が宗教的でないというわけにはいかない。儒教がいかに多くの倫理説や政治論を内含していても、そしてその故に純粋に宗教だとは言えなくても、それが宗教的な要素に富むということだけは、あやまりないものと思う。

上述したこと以外で、キリスト教との相違点をあげれば、1. 神への絶対帰依の点でやや稀薄なこと、2. 多神教的であること、3. 奇蹟の信仰が少ないこと、4. 性に対する禁欲的観念がないこと、5. キリスト教では、神と人が直接に対面し、神は世界を今なお直接的に支配しているが、儒教では、祖先神を媒介として、天と人が間接に交渉する傾向があること、6. 倫理観がキリスト教程にきびしくないこと、などなどであるが、これらの多くの違いは、いずれも相対的な相違にすぎないから、儒教の宗教性を否定する理由にはならない。

なお、儒教は宗教的だと結論すると、儒教の価値を低めた主張だと受け取る人々がある。西欧に生れた宗教学は、キリスト教を最高の宗教とし、他の諸宗教は、発達段階の低いものとみる。そこで、日本及び中国人はこれに反発し、儒教を完全な倫理教とすることによって世界的普遍性を打ち出そうとする。だが、キリスト教、仏教、回教などそれぞれの宗教は、いずれも、ある民族、ある風土に即して生れ発展してきたのであって、みな特殊であり、本来優劣はないし、絶対的な普遍性もない。キリスト教と仏教とを比較して、いずれが立派な宗教かと議論しても仕方のない問題である。とすれば、儒教を倫理思想だと強調してみても、その「五倫」思想にはもはや世界的普遍性を見出すことはできないことを知るべきである。

孔子は宗教的な人だと結論すると、合理主義者でないことになって、失望する人々がある。合理主義を時代を越えた最高の価値だと考えるのは、一昔前の日本の思想状況を反映するものであるが、人間存在の根源的非合理性に立脚した孔子こそ、かえって価値ある思想家なのだ、と考えるおせば、失望から免れることができる。無神論はいつでも無条件に有神論にまさるわけではないのである。

(d) 儒教が宗教的であるか倫理的であるかについて、きわめて深く論じた書物は、服部宇之吉《孔子教大義》(1939)であって、本稿を草するに当って最大の恩恵を受けた。孔子が人格的天を信じていたことや中国での祭祀が詳説されているし鬼神の意味も解明されており「敬遠」「不語」の解釈も当たっている。「天及び天命に関する孔子の信念は確かに宗教的である」(P. 92)という指摘はまさに適切である。しかるに、全体の結論としては、孔子教の宗教性をかなり割引きしてしまっているのは残念である。孔子その人を教祖とみて、孔教を国教化しようという極端な運

動が民国の初めに盛んであったため、服部氏はそれに反対する意図でこの論文を書いているからであろう。中国での孔教の国教化は日本での儒教主義教育をかえって阻害すると氏は心配したのである。基本的には儒教の倫理的普遍性を擁護したわけである。もしこれらの政治的意図がなければ、儒教の宗教的性格をよりすっきりと説明したであろう。とはいえ、《孔子教大義》はよく儒教の本質にせまるものであった。

最近における論文では、宮川尚志《儒教の宗教的性格》（宗教研究38—1.1965）に恩恵を受けた。16世紀以来の宣教師から現在にいたる東西諸学者の儒教観がこまかく説かれている。そこには儒教を宗教とみるもの、それを否定するものの種々相がえがかれている。漢代以後の中国史の中では、儒教が道教や仏教に対抗してその宗教面を強力に押し出してきたことも指摘している。「『宗教としての儒教』の歴史をたどることは中国文化の解明にとって、儒教を非宗教ときめて、知識人の倫理・政治思想としてのみ扱うよりも、一層の成果を期待しうるのではなからうか」（P.19）という言葉はきわめて示唆に富む。宮川氏は、中国史の中で、儒教がほとんど宗教とみなすべき社会的機能を果たしたことを論証している。本稿は、宮川氏のこの論文にはげまされて、論語そのもの、原始儒教そのものの宗教的性格を解明しようと試みたのである。

中国古代の「礼」や宗教的観念については、加藤常賢《礼の起原と其發達》（1943）に負う所が多い。また、論語を含めて経書一般を、後代の解釈からはなれていかに読みとるべきかについて、眼を開いてくれたのもこの書物である。（1968.9.15）

附記 本稿は1967年10月の日本中国学会大会（北大）における口頭発表を増補したものである。