

就されて、地上天国が実現されるのです。

以上、アジア新文化創建において提起されるいくつかの問題点と、宗教統一および愛について、統一思想の立場を明らかにしました。

セッションI

儒教思想より

アジア共同体と宗教統一を見る



鄔昆如（ウー・クンユウ）

一九三三年生まれ。

台湾大学卒業後、オーストリア・インスブルックにて神学を学び、西ドイツ・ミュンヘンにて哲学を学ぶ。哲学博士号を取得。現在、台湾大学教授ならびに哲学学部長。専攻・西洋哲学。

〈主著〉

『西洋哲学史』、『実存主義』、『現象学』、『文化哲学』。  
他に哲学や文学の多方面に論文多数。

## 一 序論

宗教は元来人性を導いて向上させる人間世界の組織であるが、しかしかつて、その対象が来生来世を解釈し獲得するものであると誤解されたときがあり、かつさらに深い誤解として、来生来世の命を獲得するためには、今生今世の所有を放棄しなければならぬとさえ考えられるに至った。これは、「出世宗教」が人間世界の煩悶やいろいろな苦痛を感じた後に、人々が提出した直覚的反応であった。

しかし「入世宗教」は、智者の数々の反省の下に、数度の熟考を経た後、宗教の効能は、人性生命の来生来世への延長を保証することにあるのみならず、最も重要であることは、人性の今生今世における生命過程を安定させることにあると発見した。元来、幸福自身の存在は、今世と来世にわたり、時間と永遠を包含するものである<sup>1)</sup>。かつ、人性は生れつき幸福を追求し、死ぬまで求めてやまない堅固な意志を持っているのである<sup>2)</sup>。

最も突出した「入世宗教」としては、西洋で始められたキリスト教が挙げられる。キリスト教は、このような入世精神で「全世界に行って福音を伝えた<sup>3)</sup>」。地中海沿岸で、キリスト教は三世紀の時間を使っただけで、文化、政治、社会の中に根を下ろした。アジアにおいては、キリスト教が到来して己に四世紀も過ぎたが、しかしその制度は、いまだに文化の主流の範囲外に抑えられている。深い反省を経て、われわれは、キリスト教の宣教師が方法の運用上で大きな偏倚に陥ったことを認めざるを得ない。これはまた、「入世宗教」が誤解されている最も主要な理由である。この偏倚の発生とは、「宣教師たちが重点をキリスト教の共通の効能におかず」、すなわち人

類の救いの福音におかずに、ただ自分の教派の教義を宣揚するのにおいたことである。本来、キリスト教のどの教派の教義も、最後に至れば必ず「救い」に帰結するものであるのに、教会の措置は、偏倚的に信徒を派の中に陥れる方向に導き、自分の信仰が他の宗派と異なることを誇示したのみならず、かつ自分の信ずるものを肯定し、他人の信ずるものを否定して、お互いに攻撃することに捕われ、明らかにキリストの最も大事な誠めに反したものである。統一思想が文鮮明師によって創始展開されて以来、キリスト教超教派の理論が、夜を日に継いで成長し、知識分子も哲学、神学、および各文化の方面より、この運動の価値を認めて賛同するようになった。

アジアの諸哲学派の中で、最も「入世宗教」および「統一」の思想に適合するものとして、儒教を初めに推すことができる。それは、「道德的なアプローチ」でもって、遙かな天国を人間世界の内に実らせることができるのみならず、また「神秘的なアプローチ」でもって、人間をこの世より彼岸へ導いていくことができる。同時に、それはまた、元来自分と異なる意見を持つ学説を受け入れ包括して、「統一」的な思想に融合し、「共通的な知恵」(collectively shared wisdom)につくり上げ、各民族各文化の「独自の知恵」(individually attained wisdom)を解除して、その「大同思想」を政治、社会の中に実らせることができる。

この儒教思想の二種類の特性に関して、われわれは以下の方式によって、学術的な検討をすることができる。まず「歴史的発展」の通論を使用して、儒教思想の起源および発展を透視し、しかる後に、この歴史的な成果の中から、その思想の「内在的内容」を濃縮することにする。最後に、「内在的内容」から、その可能な「現代的意義」を導き出そうと思う。

## 二 儒教の歴史的発展

儒教は長い間中国思想の主流とされてきた。先秦の孔孟より始まり、歴史的に原始的儒教と称され、人生の道德的アプローチを開始した。続いて儒教の第三代の荀子に至り、法家に没落しはじめ、秦の暴政を生じせしめた。漢儒は、秦の焚書抗儒の後、着実に修斉治平の思想を政治社会の中に実らせ、儒教を先秦の理論的段階より、漢代の実践的段階に至らしめた。漢儒はまず秦儒に対して反省および批判を加え、既存の理論的基礎を展開し、またそれを、社会政治学理的な儒術とした。しかし、先秦の別の一派であり、儒教と並列できるほどの道家は、漢代において帝王、將軍、大臣等の人生観の中に根を下ろし、符、鍊丹、占い、風水等の迷信を発生させ、また神仙の思想の追求に力を尽し、人間をして肉体の不朽を追求させ、伝統的な「立徳、立功、立言」の精神の不朽性を忘れさせた。これより中華文化は没落し、インドの仏教が入ってくる機会を与え、宗教は政令の不足を補うものとなった。しかし仏教自身の「出世」の精神は、最後には「儒教」の「入世」に影響されて、中国式入世宗教(または儒教式仏教ともいう)をつくり上げた。これは、儒教の中国における第三期の発展ということが出来る。しかし歴史家は、かえって中国仏教が儒教体系に属することを認めず、そして宋明儒が新儒教であり、儒教は先秦の原始儒から、宋明の新儒へと一貫して相伝えて発展したものであるとした。宋明儒の全体的な体系がまだ完成されていない前に、中国は己に西洋文化の衝撃に接触し、特に西洋共産主義に襲われた。共産主義の後に、もっと新しい儒教体系が出現するかどうか、現代の儒者の研究対象である。

儒教の発展の課題において、われわれはもちろん上述の編年の方式に従って、一歩ずつその思想の発展について叙述することができる。しかし、これらの思想の傾向を、「統一」または「合一」の課題の上に濃縮するとすると、これは容易なことではない。それは、一つには、先秦儒の著作は非常に非体系的であり、そしてまた漢儒の編輯した体系は、必ずしも先秦原始儒の精神を十分カバーし發揮するものではないからである。さらには、宋明儒の後、その心性の問題で、どれくらいの部分が仏教の唯心体系から来たものであるかについて、現在に至るもなお学術界において争論されており、定論に至っていないのである。学術上の仕事においては、資料の運用はもとより重要ではあるが、しかしその意義的な内容がより本質的なものである。本論文の目標は、儒教の精神が「合一」の思想と同じものを持つことを指摘し、さらに儒教の主体文化の発展原則に違反しない中において、この種の実践を強化し、アジア共同体および宗教合一の運動を推進することができることを指摘することである。

### (1) 先秦儒の原始思想

一般の文学の傾向としては、大体「論語」を孔子思想のブループリントとし、同時に孔子の思想は全部倫理道德面において結実したものであり、形而上学的部分に踏み入れていないものとしている。すなわち、儒教形而上学は、ただ道德形而上的な意義があるのみであり、本体論的な境地に至っていないという。

もちろん、単に論語の内容だけ見ても、孔子は形而上学的考え方を完全に無視してはいないが、しかしそれは、ただその道德形而上学を証明することができるのみであり、形而上学の本体論ではない。主なことは、論語全体の内容を分析する際、皆道德実践の部分より着手し、同時にまた道德実践で終わっている。われわれはもちろん、

哲学的な方法で、論語の中より人生が追求している三大概念「福、禄、寿」を抽出することができるが、同時にまた「福、禄、寿」を追求するために人生で遭遇する「時、命、徳」をも了解できる。そして、「時、命、徳」の三種の遭遇の中、孔子は「時と命」とは皆人類が掌握できないものであるとし、人生で唯一の行うことのできる、そしてまた行うべきものは、「徳」であるとする。それで、論語に記載されている孔子と弟子との対話は、皆こう結論している。「時と命」とは、われわれの能力範囲以内のものではなく、われわれはただ「天命に従う」ことができるのみである。しかしそれに反し、「徳」に対する強調は無条件のものであり、それは人間が人間社会において生活する限り、必ず修めなければならないものである。必ずまず「人事を盡して」、しかる後に「天命に従う」べきである。このように、天命と人事が相通するというのが、孔子の「道德的アプローチ」の根本原理である。孔子の「人事を盡す」ことは、老子の創立した「自然に従う」ことと、異なる方法ではあるが同じ結果に達したものである。

すなわち、「道德的アプローチ」の強調の下で、各種の徳目が出現し、それらは範疇の方式で分類され、大体縦的および横的の二つの座標でカバーできるのである。縦的座標とは、一人の人間が天と地の間に生きることであり、その徳目はすべて、「独り其の身を善くする」ことに対する努力であり、その成果はすなわち「君子」である。横的座標とは、一人の人間が人と人との間で生活することであり、その徳目は「兼ねて天下を善くすること」であり、その成果が「聖人」である。君子と聖人との合体が、「天人合一」への道である。

孔子が論語の中の「道德的アプローチ」で強調したのは、一人の人間が「如何なる」人となりを持つかという課題であり、その徳目の中、より重点をおいたのが人間関係の「仁」である。この「仁」は、「仁とは人を愛す」

ることで表される徳行を意味し、兼ねて天下を善くする「聖人」の行為である。ここで、実践性の「道徳的アプローチ」は、「如何」にして君子、聖人となるかの方案についての解釈はしたが、しかし「何故」道徳を要するかについての解答はなかった。すなわち、道徳形而上の基礎的な課題についての説明がなかった。

この「何故」という哲学性の探究は、孟子によってはじめて提出された。彼は方法を講じて、義と利の分別、是と非の分別の中より、心性の根本的傾向を捜し出し、そして「性善」こそが「仁、義、礼、智」の徳目の根本であると結論した。人間は生まれつき性善であるとの弁証は、以下のような方式でなされた。

「人皆人に忍びざるの心有り。今人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心あり。交わりを孺子の父母に内るる所以に非ざるなり。譽れを郷党朋友に要むる所以に非ざるなり。其の声を惡みて然るに非ざるなり。」

是に由りて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞惡の心無きは、人に非ざるなり。辭讓の心無きは、人に非ざるなり。是非の心無きは人に非ざるなり。

惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり。」

仁義礼智の徳目は、基本的には人間関係の道徳的細目であり、事実上まだ孔子の「仁とは人を愛すること」の拡大的な理解に属し、道徳実践面のものである。当然、性善に対する理解を加えて、人間は生れつきそのような善の始まりを有することを説明した。これは、心性の了解において、孔子の「性は相近し、習へば相遠し」の中

性的な人生觀に比べれば、もちろんさらに一步進んだ前進である。

孟子の心性は、もちろんもっと高い次元の理解に及んでいる。すなわち

「其の心を尽す者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。」

其の心を存し、其の性を養うは、天に事ふる所以なり。」

これは一面「知識的アプローチ」の性を知り、天を知ることであり、また一面「道徳的アプローチ」の心の保存、性を養う天に仕えることである。孟子は人間関係の各種の徳目を天人関係の中においたかのようにであり、また「性善」の基礎を「天」の領域内に確立したかのようにである。

しかし、孟子に続いて出現した儒教の第三番目の人物、荀子において、その弁証は人間の性悪の方向に向かった。彼は次のように述べた。

「人の性は悪にして、其の善なる者は偽なり。今、人の性は生れながらにして利を好むことあり。是れに順がう。故に争奪生じて辞讓亡ぶ。生れながらにして疾み惡むことあり。是れに順がう、故に賤賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲の声色を好むこと有り。是れに順がう。故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。」

孟子は孔子の理論に追隨し、弁証的な方法で、各種の徳目に対して心性的な基礎を捜し出し、「何故」よい人

になり、よいことをしなければならぬかの理由を説明したが、荀子は人間世界の罪惡を体験し、弁証的な方式で各種罪惡の起源を指摘したのである。孟子の性善は、人間に善行の根本理由を教え、荀子の性惡は、人間に對しよく氣を付けて惡を避けるようにと警告した。両者には積極と消極との差こそあれ、目標は皆善を行い惡を避ける道徳的なアプローチに邁進したものである。

しかし、この二つの道徳的アプローチを政治社会内に植え付けたとき、孟子は孔子の徳治・王道・仁政の学説を継承し、荀子は礼治の先例を創始した。

荀子の性惡と礼治は、まだ儒教の範囲内に属したが、その弟子の韓非と李斯とは、法治の領域に入り込んでしまった。前者は理論の大成でもって、そして後者は具体的実践でもって、戦国時代の分裂状況の統一を促進するのに貢献があった。しかし副作用として、かえって秦の暴政の災難を生じせしめた。

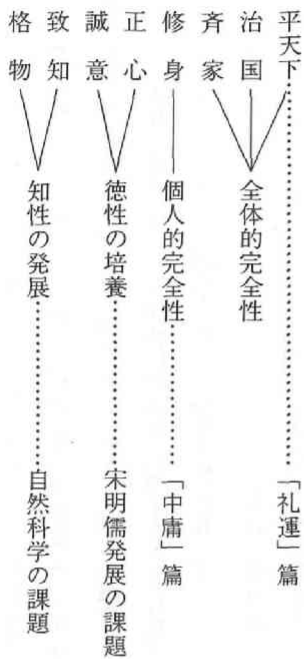
儒教の原始的な仁政がいまだ実践されていない前に、儒教から来はしたがより低い人本精神である法家の統一を生み、かつ中国の政治社会をリードしたのである。

### (2) 漢儒の努力

秦の暴政は民心を得ることができず、政權は迅速に滅亡した。そして次いで興った漢朝は、「国大民衆」の各項の成果を受けて、道家の「小国寡民」<sup>かほ</sup>の方式を行政の措置として使用することはしなかった。それで董仲舒を首とした「罷黜百家、独尊儒術」によって、漢儒は中国歴史上において、儒教体系の成果を実践することとなった。

『礼記』は、この時期において最も成果の上であったものであり、また比較的体系のある著作である。その中の「大學」は、人生における人となりの基本原則を描き出し、同時に人間の生活の意義、および生命の目的を述べている。その中の「礼運」は、人類の政治社会の究極的な目標を提供しているが、これは根本的には「地上天国」のブループリントである。その中の「中庸」は、雄大な気概のある個人の設計において、君子となり、天人合一の境地にまで上ることについて述べている。

大學を基本的な構造として、簡単な表を作り、その思想の概要を分析して、漢儒がいかにして先秦儒の体系を強化したかを了解することにしたと思う。



漢儒の『礼記』は、儒教を大成した著作であるということが出来る。それは漸進的な原則を使用して、一歩一歩、個人の独立性の完全さ、および社会の全体性の完全さに歩み寄るものである。もしもわれわれが、ここで西洋の哲学の名詞を使って全体的な儒教思想を形容するとすれば、その究極的目標は疑いもなく「平天下」であり

「天下為公、世界大同」であるので、それは「世界主義」である。しかしこの「世界主義」は、順序立てて漸進的に進んでゆくものであり、「修身」しかる後に「齊家」、そして「治国」を通じてはじめて到達するものである。かつ「修身」にもまたその学術的基礎があり、それは「知性」的發展である「格物、致知」、および「徳性」的培養である「誠意、正心」である。故に、その過程の各段階は皆建設的なものであり、「修身」は人本精神の「人格主義」(Personalism)であり、この「人格主義」の形成は、「知性」的な「格物致知」による必要があり、「知識主義」(Gnosticism)を包含し、同時にまた「徳性」的な「誠意正心」を必要とし、徳治主義である。さらに一歩前進した「家族」礼法は、それが特に孝道を唱導する点から見て、また「家族主義」の傾向がある。「治国」の部分に至ると、明らかに「国族主義」の心理状態を有している。最後の「平天下」の「世界主義」は、重なり合う基礎層の上に建立されるものである。言い換えれば、漸進的で原則的な上層は、絶対に下層を否定することなく、かえって下層の支持を必要とする。すなわち、人格主義は家族主義の基礎であり、家族主義はまた国族主義の基礎であり、国族主義は世界主義の基礎である。故に、世界大同の社会においては、なおも国家、家庭、個人の尊厳と価値を保有する。

漢儒の努力で、儒教の世界主義のブループリントを決定したことは、思想上非常に貢献のある部分といえる。ここでわれわれが、もし本当に論語や孟子を振り返って見れば、これらの原始儒教は確かに世界主義を確立しており、しかもそれは漸進的世界主義であることを発見することができる。そしてさらに重要な点は、この世界主義に向かう努力は、道徳的アプローチを通過するものである。

儒教は漢の時代にも有為であり、そして各種の礼法があまりにも細く、實際生活に適合するものでなかったため、法家の傾向に向かうものがあると誤解されたかも知れない。そのために、元来儒教と並列していた道家は、その提出した「無為」「自然」が頗る帝王、將軍、大臣の賞賛するところとなり、特にその思想家は、太平繁栄の世において平静無為の思想を提出したのである。

儒教の漸進的世界主義に相對して、道家が熱中したのは神仙の生活である。後漢から始まった道教は、中国本土で起こった宗教であり、三国、魏、晋、南北朝各時代に至るまで発展し、政治社会体制においては儒教路線を、思想上においては道家路線を歩み、そして中国をして精神生命を忘れさせて、ただ肉体の寿命の無限な延長を顧みるほどにまで没落させてしまった。

他方において、原始儒教の処理した人生問題は、道徳的アプローチによって福祿寿を追求し、福德は一致するのだと認めた。善人にはよい報いがあり、悪人には悪い報いがあるという考え方は、かつて一度懷疑を受けた。司馬遷でさえも感嘆して、『史記』の中で「天道は是非か」と述べた。善悪応報の問題は、道徳的アプローチに対して障害をもたらした。

これがまた、仏教が中国の儒、道文化に受け入れられた理由でもある。精神文化の没落、善悪応報の問題が満足のゆく答案を得るのには、宗教文化の協力を得る必要があった。

### (3) 隋唐仏教の興隆

表面上から見れば、出家の原始的な意義は、儒教の「齊家」の原理に違反する。出家の理念は、第一には孔子の「父母在せば、遠く遊ばず」に違反し、第二には孟子の「不孝に三有り、後無きを大なりと為す」に違反する。



しかし、仏教が主として中国の道德文化を補足した部分は、「齊家」にあるのではない。中国においては、「齊家」の問題上に墮落がないからである。儒教の当時における難題は、「福德」の不一致の現象を解釈することができなかつたことであり、道家の難題は、ただ肉体の生命を求めらるることに陥り、靈性の生命の追求を忘れたことである。仏教の伝来は、ちょうどこの二項の欠陥を補足するものであった。その三つの時間区分（前生前世、今生今世、来生来世）は、ちょうど輪廻応報の教理を解釈すると同時に、精神が肉体よりも重要であるとの観点を設定した。

しかし仏教が中国へ伝来し、かつ中国で発展したのは、基本的には単一方向だけではなかつた。宗教は道德の不足を補った、そしてまた儒教文化は、仏教を出世から入世へと転化させる過程を生じせしめた。

大乘仏学の教義であれ、または民間信仰の福祿寿に対する追求であれ、皆儒仏合一の原理を展示していた。<sup>15</sup>

仏教の世界主義は、「人皆仏性有り」の原則、および「衆生を済度す」の大願の中に表現されている。儒教と最大の区別は、儒教の漸進原則は、修身より始まり、齊家、治国を経過して、はじめて平天下にまで進展するものであるが、仏教では修身から、齊家および治国の中間過程を経る必要がなくて、世界主義に到達する点にある。すなわち、儒教は政治社会の「人間関係」の効能を認めているのに対して、仏教はこれについて論じない。

仏教の「宗教的アプローチ」と儒教の「道德的アプローチ」とは、なおも相当大きな差別がある。中国における儒仏融合の過程において、この差別は、「俗世にありて修道す」る方式によって逐次消失した。「俗世にありて修道する」ことは、「人皆仏性あり」ということを承認するのみならず、また「人皆堯舜たり得る」ことをも承認する。これが儒仏合一の成果である。

#### (4) 宋明儒の意義

宋明儒の発展は、中国の儒道文化が仏教の外來文化の衝撃を受けた後に、再び新たに検討を加え、反省をした後の儒教復興運動であるといえる。朱熹が集成した四書（大学、中庸、論語、孟子）から見れば、彼は「礼記」の中より大学と中庸の両篇を選択し、大学と礼運を選ばなかつた。このことは既に、朱学派が関心を持った課題は、個人心性および修練の方法に関するものであり、礼運篇の「天下為公」「世界大同」の理想は特に持ち出されていぬことを暴露している。

心性問題、修練問題は、ずっと仏教の核心的課題であった。宋明儒は、何とかして隋唐仏教をのり越えて、再び新たに孟子の探求方法に戻り、礼運篇の世界主義のブループリントより着手することをせずに、中庸篇にある個人修成による天人合一に着眼し、個人の「独り其の身を善くする」という面で完成することを求めた。しかしそれは、確かに十分な人間関係を發揮することがなく、儒教の発展の歴史において、仏教の中国文化に対する衝撃を突破することはなかつた。

宋明儒の大学篇に対する総合的な意義は、「誠意、正心、修身」の三つのレベルに局限し、その前の「格物致知」の知性的発展、およびその後の「齊家、治国、平天下」の人間関係の発展に対して、十分な関心を持たなかつたことである。すなわち、西洋文化が東方へ侵入した後、中国文化の影響を受けたすべてのアジア地区で、特に儒教思想の影響を受けた地区で、「知性」的自然科学の研究方面において、西洋化運動を受け入れることを強制されたのみならず、人間関係の社会問題においてさえも、特に商工業社会の闘争的な性格の問題において、かつて



抵抗しがたいほどの共産主義の大きな毒害を受けた。

西洋化の科学主義の認定している「科学万能」は、儒教の道徳的アプローチに対して致命的な打撃を与え、西方の共産主義は、儒教の世界主義的漸進原則の最大の敵である。

### (5) 生き続ける儒教

儒教の当面しているこのような科学主義と共産主義は、皆方法のアプローチにおいて、道徳的アプローチより離れたものである。現在、カントの道徳哲学を借りて、儒教復興のブループリントにしようとしている人がいる。また、西方のキリスト教こそが、本来に儒教復興の力となると見る人もいる。どちらが正しいかは、歴史的なテストを経てはじめて分別できることである。

しかし、中国文化の儒教の主流は、歴史的経験の中で、かつて仏教による試練を受け、かつそれを通過し、新しく自分の路線を整理してきた。共産主義および科学主義の衝撃の下においても、なお立場を堅持し、かつ再び新たに反省し検討することによって、再度大きく発展していくものと信じている。

## 三 儒教の内在的内容

上述の儒教の歴史的発展より見れば、その政治社会の進む方向、および個人の人格の修成は、お互いに相補って完成してゆくべきものである。「礼記」中の大学篇こそが、学説の濃縮と見るべきである。そしてさらに同書

内の中庸と礼運とを加えれば、われわれは儒教の人の本精神の内在的な内容を了解することができ、そして以下のような方式でそれを表現することができる。

まず、個人の「独立性」または「個別性」の完成であるが、これは一人の人間が天と地との間に生存するにあたり、いかにして雄々しく独立した気概を持つかの課題に対する解答である。この種の個別性の完成が、個人が「独り其の身を善くする」ことのできた「君子」である。「君子」は論語中の核心的な名詞である。

次には人類の「全体性」の完成であるが、これは一個人が人と人との間で生活するにあたり、完全に円満な人間関係を築くことであり、これは各個人が皆「兼ねて天下を善くする」に参加する「聖人」である。「聖人」は儒教の追求する人生目標である。

### (1) 世界主義のブループリント

大学篇で提示されている個人の「独立性」の完全性は、「修身」を道徳的アプローチとして利用し、かつ修身を完璧にさせる方法は心霊生活上の強化にあるとする。それがすなわち「誠意」と「正心」である。さらに一歩進んで、靈性の生命を強化するには、「知性」の修養も依然として必要であり、それがすなわち「格物」と「致知」である。

だから、漢儒の理解した儒教思想とは、「人と自分」および「人と物」との関係を、「知」と「徳」への入門と見て、個人の独立性を完成するための条件と見たのである。そして「全体性」の完成については、「齊家」「治國」「平天下」の系列の漸進的な方法の中に答案を見つけたのである。人間関係の各種の徳目が、また論語の内在的

な内容となった。孟子に至っては、弟子が人獣の別について聞いたときに、孟子の答えは、定義的な公式を越えて、人間関係をもって人の定義とした。「父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り」。

もしもわれわれが、このような方式で大学篇中の人間の「独立性」と「全体性」について分析してみれば、宋明儒、特に朱熹の大学篇に対する理解に誤解があったかも知れないと推論することができる。すなわちそれは、最初に述べられている綱領「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」に対する解釈に見いだせる。朱熹はこの三綱領は皆「独立性」の完成にあるとしたが、これは中庸を使って大学を理解したためである。もしも「明徳」（明徳を明らかにす）を「知性」と「徳性」の完成、すなわち自己完成と見て、親民を直接「人を愛す」と理解し、孟子の方式で「天を知る」「天に仕える」ことを心性発展の高峯とすれば、「明明徳」を天道と把握し、「親民」はすなわち人を愛することであると理解し、「天を敬う」「人を愛す」の二つの方向で、すなわち「己を成し人を成す」の二つの方向によって進めば、至善に到達し、完全性の境地に到達することを理解することができる。

この完全性の境地が「至善」であり、元來儒教の道德的アプローチの目標であり、一方においては個別性の完成であり、他方においては全体性の完成である。そして全体性の完成とは「平天下」であり、すなわち「天下為公、世界大同」の世界主義である。

故に、この「公」の概念の方式、および「平」の概念の成果は、皆道德的アプローチの「徳」によって完成されるのである。このアプローチは、「四海の内、皆兄弟なり」でもって表現することができ、また「大道の行はれるや、天下を公となす」の原則で叙述することができる。

道德的アプローチの人性的基礎として、「人皆堯舜たり得る」との信念があり、同時に宗教的なアプローチの「人皆仏性を持つ」を起点として持っている。孟子の性善にしろ、または荀子の性悪にしろ、これらもまた皆道德的アプローチの弁証系統である。仏教の来世の報いは、それ自身は宗教的アプローチであるが、しかしその効能は、それが道德実践の動機となることである。

【礼記】礼運篇の描写を見ることによって、われわれは、「至善」が政治社会で実を結んだときの形象を理解することができる。

「大道の行はれしや、天下を公と為し、賢を選び能に与し、講ずること信にして修むること睦なり。故に人は独り其の親を親とせず、独り其の子を子とせず、老をして終る所有り、社をして用ふる所有り、幼をして長ずる所有り、矜寡、孤独、廢疾の者をして、皆な養う所有らしむ。男は分有り、女は歸有り。貨は其の地に棄てらるるを悪めども、必ずしも己に蔽めず。力は其の身より出さざるを悪めども、必ずしも己の為にせず。是の故に、謀は閉じて興らず、盜竊、乱賊而ち作らず。故に外戸而ち閉じず。是を大同と謂う。」<sup>(19)</sup>

これは人間関係の完全性の描写であり、この関係は明らかに相互の愛と関心によるものである。そして各個人が愛と関心とを払うということは、また豊かな心霊を持つことになり、それは「独り其の身を善くする」君子から「兼ねて天下を善くする」聖人に到達することである。君子と聖人とで組織された社会こそが、大同の社会で

ある。

独立性、個別性の道徳的アプローチから、全体性のアプローチへと進むことは、元來儒教の方法である。

## (2) 方法論の探求

儒教は「天下為公、世界大同」を人生の目標とし、また道徳的アプローチを主な方法としているので、その方法論的課題は容易に見いだされよう。われわれは歴史の発展の部分において、孔子が論語の中で各種の徳目を提示し、そして孟子と荀子に至り、人性のこれらの徳目に対する実践効能について探求がなされたことに言及した。孟子はその性善説において、ただ心性を修練し、元來ある善性を発展しさえすれば、個人と全体の完全性を完成するに足るとした。しかし、荀子の主張した性悪は、外在的な礼法でもって、人心を規範して、はじめて道徳的アプローチの効果を上げることができるとした。すなわち、孟子は内在的心性の発展を強調し、荀子は外在的制度の完全さを強調した。これはまた、孟子はより個別性および独立性を發展させることができ、荀子は全体性を發展させることができることを表しているかのようである。

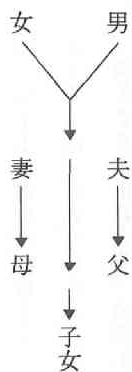
孟子にしても、または荀子にしても、そしてまた宋明の諸子にしても、個人の靈肉の二元性の問題については深く思考しなかったようである。孟子の性善、荀子の性悪がよりどころとした理論は、ただ心性の問題として扱っただけであり、善性を靈魂に、そして悪性を肉体に帰することを認めなかった。宋明儒の中でさえ、王陽明の「致良知」の学説に至っては、善悪の問題を「天理を存せしめ、人欲を去らしめる」の案文に帰結させ、人心の内にある天理をもって孟子の性善に対応させ、人欲をもって荀子の性悪に対応させたのである。

道徳的アプローチの内在的な内容の中、靈肉の問題を善悪の問題に関係づけなかったことが、儒教が個人の個別性の完成途上で、仏教の宗教的アプローチによる補足を必要とするようになった原因の一つかも知れない。

西洋のキリスト教は、ヘブル人の信仰する旧約から、既に人間の独立性における靈肉の二元的区分をなし、靈魂を「神の肖像」に位置づけて善をとにもするものであるとし、肉体をこの世の起点、悪の原因とした。中世において、宗教をプラトン哲学に融合させたときも、人間を靈肉二元とし、これを人性の個別性上の特色とした。

儒教は、全体性の発展において、世界中の学説の中で、哲学と宗教とを含めて、冠たるものであるといえよう。その「君子の道は、端を夫婦に造し、其の至れるに及んでは、天地に察かなり」<sup>20</sup>では、人間関係の中で、最初にしてかつもっとも道徳的なアプローチは、男女が結合して成した夫婦関係であると説明している。

儒教の体系では、具体的な個別の人間は完全ではなく、その完全性は両性の結合にあり、そして両性結合後の効能は、天に代わって道を行うことであり、従って天のために子女を繁殖することができる。儒教の「家庭」の概念は、このような人間関係を包括しているのである。



そしてこのような人間関係の始まりは、天道の運行であり、「乾道は男を成し、坤道は女を成す」<sup>21</sup>である。

男女間でのお互いの相補性、および代々の後継ぎの特性により、儒教の理解した人間関係は、調和的なもの、仁愛的なものであり、これを政治社会内に發展させたときには、徳治、王道、仁政を形成するのである。

すなわち、「家族」文化の展開において、道徳的アプローチが神秘的アプローチと接しはじめるのであり、道徳と宗教が相通じはじめるのである。これが「孝道」の基本精神である。子女としての人間の父母に対する徳行は、「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。」である。孝道は現生より来世へ継続するものである。「死に事うることに生に事うるが如くし、亡に事うることに生に事うるが如くするは、孝の至りなり。」祖先を祭る宗教儀式は、表面上では道徳の表現であるが、その本質は宗教であり、現生より来世に入り、時間的に永遠に至るものである。

儒教においては、「治国」にしても「平天下」にしても、道徳を宗教にまで進めてはいない。ただ家族制度を宗教化したことにより、「家庭」文化に対する重視を見いだすことができる。さらに、孟子の人性に関する描写を見てみよう。特に人獣の区別に関する定義の中で提出された五倫（父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り）の中の三倫（父子、夫婦、長幼）は、家族生活の中で完成されるものである。

個別性の完全さは、全体性の完全さの中に表現される。これが儒教哲学に内在している人本精神の核的な課題である。

これが、今われわれが「共同体」または「合一」の課題を探求するときに、儒教思想をそのブループリントとすることができる主な理由である。

### (3) 儒教精神の開放的態度

儒教思想の内容は、「共同体」および「合一」運動を支持するのに十分ではあるが、しかしさらに重要でかつ

有用なのは、やはり儒教精神である。その歴史の発展過程において、われわれは既にその開放的精神を概略的に見てきた。すなわち、儒教の学者が自身の文化が不足であることを反省するに至ったときに、外来の仏教文化を受け入れることを認めかつ融合した。後者は儒教の「家庭」文化と調和することができないものではあったとはいえ、しかし「修身」の課題において大きな助けとなった。この開放精神は、まず外来文化を受け入れ融合し、次いで道徳文化から宗教文化へと進んだ。前に述べたように、儒教は全体性の完全さについては、「齊家」の部分だけ、道徳から宗教へと進んだ。ここで、個人の「徳福」の問題をも、宗教の輪廻応報で解決した。

仏教が儒教に与えた宗教性は、最初に個人の靈性生命の延長であり、現世から来世への延長である。次には、輪廻応報を家庭の人間関係に加え、父母の功罪は子女の身上に及ぶことができるとし、または妻子が精進し念仏するその功徳で、夫の代わりに贖罪できるとした。中国における仕官の歴史伝記中には、一人の汚職官吏の家に、年とった母や賢淑な妻子がいて、奥の間で菩薩を祭ることによって、この官吏のために贖罪をする物語がよくある。

儒教文化の生命が長く存在できたのは、自己を開放することができたからであり、主体文化を持っていないが、外来文化を排斥しなかったからである。儒教自身は道徳的な方向をとったとはいえ、宗教に対してなおも開放的態度をとったからである。

この開放的態度を理由として、われわれは次のようなことを信じることができる。すなわち、漢儒の濃縮した大学篇の中の漸進思想の、最初の「格物致知」は、西洋の物質文明を受入れることができ、その最終目標の「太平世」は、またキリスト教の「地上天国」および「博愛精神」と融合することができ、同時にまた今回のテーマ

である「共同体」および「合一」の理想に合致するものである。

#### 四 儒教の現代的意義

上述の儒教の内在的内容を受け継いで、その独自の知恵の発展上において、世界人類の共通の知恵に相対したとき、次のような反省と考察とがなされよう。

##### (1) 世界主義への橋渡しの責任

まず現在の世界の政治社会体系は、民族圏と国家圏とを堅固に守っており、経済的発展においても文化的発展においても、皆民族と国家とを突破することができない。儒教の提唱する「太平世」および「世界大同」の理想、またはイエス・キリストの「地上天国」の理念は、ともにいまだ実現されていない。そして、各種の社会哲学あるいは政治哲学の体系においても、この最終目標へ向かう努力の跡があまりない。さらに悲しいことは、現代の儒教の学者でさえも、理論体系を発展させるときに、原始儒教の開放精神を發展させて世界を大同の境地へと導くようなものはない。これが道徳的アプローチの遭遇する困難な点である。宗教的アプローチにおいて、幾多の合一への道を行く試みがなされたとはいえ、各教派間の教義に対する固執は、なおも教派の桎梏から脱することができないでいる。

現代の儒教が世界大同の理想に至る努力をしていないこと、キリスト教が合一運動に力を尽くさないことは、

現代文化の危機中の危機である。道徳に反対し、宗教に反対する共産主義が強大であるかどうかは重要ではない。重要なのは、もしも儒教が道徳的アプローチの目標を忘れたとしたら、もしもキリスト教が宗教的アプローチの目標を軽視したのなら、それこそが文化の致命傷であるということである。

中華民国の国父、孫中山先生は、かつて日本に滞在していたとき、「大アジア主義」を発表し、その中でアジア文化の優越性への覚醒を鼓舞し、一方において人性道徳的アプローチの文化体系を發展させ、他方において西方の霸道文化の侵入を防御するよう鼓舞した。これは、儒教の正統的な展開上において、非常に重大な意義を有している。すなわち、「治国」と「平天下」の間において、国家主義と世界主義の間において、漸進的な途中の駅、すなわち大アジア主義を加えたことである。ここにおいて、孫中山先生は、儒教の体系を実践する上において、一つには目前の国家主義および民族主義の束縛を突破し、二つには太平世的世界主義に入る前に、一つの緩衝的アプローチをおいたことができる。

確かに、種族的背景、文化的背景において、多くの同じ、または相通じるところを持つアジアは、まずこの「合一」の共同意識と行動を担って立ち、国家主義と世界主義の間の橋渡しをする必要がある。儒学者にはこの責任があり、キリスト者にもこの責任がある。

##### (2) キリスト教との融合

現代の世界思想の潮流の中で、もつとも先を行き、かつよく見られるものは、科学的アプローチである。儒教思想の薫陶を受けたアジアの多くの地区では、「格物致知」の思想を理論的基礎とするのみならず、さらに黄河



流域に源を持つ「勤儉致富」の文化素養を持ち、その勤勉の習性によって、今既に世界経済の発展の中で、非常に特殊かつ多くの榮譽を受けているアジアの五匹の龍、日本、大韓民国、中華民国、香港、シンガポールは、皆儒教の伝統の中において、家族経済を安定させた後、国家経済の成長を開発したものである。

もしもさらに一歩進んで、国家圏、種族圏を突破し、そして大アジア主義を形成したとき、「吾が老を老として、以て人の老に及ぼし、吾が幼を幼として、以て人の幼に及ぼす」の原則で、愛と関心とでお互いに近親より疎遠へと有無相通すれば、世界主義に入る前に、近きより遠きへ及び、近親より疎遠へと及び、経済的アジア共同体は、あるいは現在よりも、よりよい成果を上げるであろう。

道徳的アプローチの「勤儉致富」の儒教思想が、思想的基礎の上で、貧困と後進を改善することができるだろうか。共産主義の「剝奪」の原則に打ち勝つことができるだろうか。これこそが科学的アプローチより道徳的アプローチに歩んでいく課題である。

儒教の道徳的アプローチは、現在に至ってもいまだキリスト教の精神のように、民族圏と国家圏を突破して全世界、全人類に向かうことができるまでには至っていない。人生の懦弱および愚昧により、至る所に災難と苦痛が存在しているが、道徳が援助の手を差し伸べられない所には、宗教の関心と愛をもって援助がなされている。儒教の基本的構造は、社会の中に根を下ろし、家庭を中心として展開され、宗教方式の組織を持たない。それゆえに、儒教の道徳的アプローチは、今日の商工業社会の困難な問題に対して、宗教的アプローチのように、人力および物力の援助を差し伸べることができない。この点において、宗教でもって道徳の不足を補う必要がある。

上述の内在的内容の中で言及したことであるが、儒教は家庭制度の中で、特に孝道の徳目において、道徳的アプローチより宗教的アプローチへと進んだ。祖先を祭る儀式は基本的には、既に宗教的な情操と宗教的な内容を抱いている。このように、儒教の道徳的傾向の基本的精神は、宗教に対して開放的である。その修養の方法は、仏教に対して開放され、既に大きな成果を得ている。その社会事業、特に社会慈善事業においては、キリスト教に対して開放的になり、そこから学んでもよいだろう。そして家庭圏を突破し、公德心の方向に、そして見知らぬ人に関心を寄せる方向に歩めよう。

儒教の世界主義精神は、元来公德心および公益事業を發展させ得るものであるが、具体的な生活の中に結実したときに、家庭文化的な束縛を受けたために、人間関係の中で、見知らぬ人に対する際の、個と全体の関係（群我関係）に適應することができなかつたのである。このような個と全体の関係は、早くから西方の制度や宗教によって建立され、かつ相当深遠な伝統を持っている。現代の儒学者の中、少なからぬ有志の人々が、この方面に向かって努力し、儒教の精神をキリスト教の精神と融合させ、共同で「太平世」と「地上天国」とを發展させようとする期している。

### (3) 社会教育上の効能

現代儒教の發展の可能性は、まず家族主義の束縛を突破して、全体意識に向かい、見知らぬ人を受け入れることができるようになり、「敵を愛する」という戒めに至るということである。そしてさらにもう一つの課題は、それらを社会の中の時間空間のある時点で結実させることである。商工業社会において、旧式の祝典とお祭りは、もう忙しい人々の規範たり得ない。しかし、ヘブル人の安息日の制度および地域文化を持つ教会は、宗教方式の



ものではあるが、社会教育上、特に人間関係を訓練する上において、なおも絶対的な効能を持っている。それは、地域を単位として、商工業社会に適し、家族主義の血統を中心とする束縛を突破することができるのである。

これは特に、東西文化の融合において、儒教精神をキリスト教制度と連結させて、一步一步世界大同の境地へと導くことができるものである。

## 五 結論

アジアは各大宗教を生んだ発祥地であり、西洋の科学文明の偏向は、かつて東方宗教の薫陶によって、修正と改善をすることができた。西洋文化の中、初期のピタゴラス学派の主張した霊肉二元論および輪廻説は、インドから伝わった文化の成果である可能性が大きい。ギリシアやローマが、奴隷制度、植民政策の墮落によって、それ自身の道徳的アプローチ（プラトンの理想国、アリストテレスの倫理学）がそれを救い得なかったときに、東方に起こったキリスト教によって引き上げられ、救援された。今日、西方の物質文明が再度高潮し、その奴隷植民に対する野心がまだ消えず、その「地上天国」および世界主義の理想がだんだんと忘れられているとき、東方はなおも援助の手を差し伸べる能力があるだろうか。

少なくとも、アジア自身が、西洋の物質文明の衝撃のために、その道徳精神、その宗教情操が絶えず試練を受けているとき、現代の儒学者は、再び新たにこの「天下為公」の設計について思考し、この目標へアプローチする道を調整する必要があるのではないだろうか。アジアの諸宗教の中で、特に西洋より伝わったキリスト教は、私意私見を捨てて、まず合一して、ともに物質主義および無神論に対処する必要があるのではないだろうか。これは消極的な面である。積極的な面では、大アジア主義を通過して、さらに世界大同に至ることである。

原始儒教は、確かに宇宙人生の世界主義のブループリントを提供した。そして儒教思想の流れの中で、かつて少なからぬ討論と反省がなされた。今日、以前の世代よりもさらに世界主義的な心を持った人々、および儒教の漸進原則に賛成する人々が、手に手をつなぎ、心を合わせて、生命の意義および生活の目的のために奮闘すべき時が迫っているように思われる。内容の共同認識上および方法の運用上、大アジア主義を通じて、世界大同に進み、そのアプローチとして、科学的、道徳的、宗教的三方面の内容を融合し、漸進的方法としては、格物致知の知性発展、誠意正心の徳性修養、修身の個性完成、齊家、治国、大アジア主義の建立、世界大同の全体性の完成に至るべきものである。

## 註

- (1) マタイによる福音書 第十九章二十九節。
- (2) アウグスチヌス『懺悔録』第一卷十一。
- (3) マタイによる福音書 第二十八章十九節。
- (4) マテオ・リッチ (Matteo Ricci) が中国へ伝道に来たとき (一五八二年) より数えて、現在まで四世紀を過ぎた。

- (5) ヨハネによる福音書 第十三章三十四節。
- (6) 宇野哲人「論語新釈」講談社学術文庫、三六三頁。
- (7) 宇野精一「孟子」集英社全釈漢文大系二、一一九―一二〇頁。
- (8) 宇野哲人「論語新釈」講談社学術文庫、五二三頁。
- (9) 宇野精一「孟子」集英社全釈漢文大系二、四四六頁。
- (10) 金谷治「荀子」(下)岩波文庫、一八九頁。
- (11) 世界の名著四「老子・荘子」中央講論社、一四七頁。
- (12) 諸橋轍次「中国古典名言事典」講談社学術文庫、六四三頁。
- (13) 宇野哲人「論語新釈」講談社学術文庫、一〇七頁。
- (14) 宇野精一「孟子」集英社、二六二頁。
- (15) その中で最も明白なのは「道生」(二三七―四三四)の努力であり、一面深い理論を持つとともに、また非常に通俗的な修道方法にも及んでいる。
- (16) 宇野精一「孟子」集英社全釈漢文大系二、一八二頁。
- (17) 宇野哲人「論語新釈」講談社学術文庫、三四一頁。
- (18) 市原享吉等「礼記」(中)集英社全釈漢文大系十三、七頁
- (19) 同上、七―八頁。
- (20) 島田虔次「大学・中庸」(中)朝日新聞社中国古典選七。
- (21) 高田真治等「易经」(下)岩波文庫、二二二頁。
- (22) 宇野哲次「論語新釈」講談社学術文庫、三九頁。
- (23) 島田虔次「大学・中庸」(下)朝日新聞社中国古典選七、一一一頁。
- (24) 「国父全集 第二冊」民国十三年十一月二十八日、七六三―七七二頁。