

Title	中国における〈絶対〉
Author(s)	加地, 伸行
Citation	中国研究集刊. 2010, 50, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61241
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

中国における〈絶対〉

加地伸行

私が〈宗教とは死および死後の説明者である〉と定義する宗教の中核は〈死〉である。これに対して、従来の〈宗教の定義〉において重要な柱は〈絶対〉である。とりわけ、信仰対象が〈絶対化〉される。一神教はその最たるものである。もちろん、儒教における祖先や祖霊は〈絶対〉であるが、儒教におけるその〈絶対〉と、儒教と対極にある一神教における〈絶対〉との間には、相違があると考えるので、この〈絶対〉について定説的見解を核にして歴史的な概観をしつつ、私の考えるところを述べたい。

一 訳語としての「絶対」

今日、現代漢語において、「絶対」という語は常用され

ている。しかし、この「絶対」という二文字は、実は、日本から輸出した語、すなわち日本製熟語なのである。

私は、日本においてこの「絶対」という熟語がどのようして生れたものか、その由来や来源について知らない。しかし、こうした場合、手がかりとして、かつての日本人の意識を示す一例として、『英和对訳袖珍辞書』をまず見るのが定石であろう。堀達之助編の同書（文久二年〔一八六二年〕江戸開版）は、日本において近代英語の翻訳の初期のもの（厳密な意味では最初とは言えない）であるので、幕末の日本人の感覚をすこしは知ることができる。それに拠れば、いわゆる「絶対」にあたる Absoluteness について、「限リナキヲ、充分ナルヲ、限リナキ威勢」と訳している。

「限りなきこと」と言えば、無限であるから、空間的にも時間的にも人智を越えたものという概念に当る。そ

の中身についても「充分なること」と言えば、実質を伴ってくる。さらには、動的な力をも意識したのであるうか、「限りなき威勢」とも訳している。こうした訳語は、Absoluteness の概念をつかんでいると言える。

Relative の名詞の場合は、「親族」と訳し、いわゆる「相對」についての訳語はない。同語の形容詞の場合は、「拘リタル」と訳している。これは関係するという「拘りたる」の意である。しかし、この意味での訓みかたは、日本語であって、漢熟語ではない。「……にも拘らず」という慣用句はその典型。このように、「絶対」、「相對」ともに少くとも古代漢語にはなかつたことばである。

しかし、この後、「絶対」「相對」ということばを造語するとき、漢字本来の意味を踏んでいったのであろう。もつとも苦心はあつただろう。例えば、「相い対す」という文があるとす。これは「相」と「対」とを足して「相對」となっている文の訓読である。この場合、例えば、現代中国人の意識を表わす一例として『漢英詞典』(商務印書館香港分館・一九七九年)の解釈に依れば、英語では opposite であり、face to face という状態である。あくまでも(対する者)なのであって relative ではない。そこで、「美と醜相對的(美と醜とは相對的なり)」という文は、Beauty is the opposite of ugliness と訳される。けれども「平

衡は相對的、不平衡は絕對的(平衡は是れ相對的、不平衡ならざるは是れ絕對的なり)」というような場合は、その相對を relative と解して、Balance is relative, imbalance is absolute と訳される。つまり、意味内容によつて、「相對」は opposite 或いは relative と訳し分けられるのであるが、現代漢語において使われる「相對」は圧倒的に後者の場合である。

その relative の訳語は、日本語から来た「相對」以外、中国製として「比較的」という訳語もある。これは日本ではほとんど使われていない。もつとも、これらの解積は、現代中国人の或る英語解積にすぎず、なんら(学的)的拠りどころとなるものではない。しかし、意識の一例としての意味はあろう。ただ、日本語訳のとき、幕末の日本人の意識がどのようであつたのか、私には分らない。では、「絶対」の場合はどうか。このことばをそのままに訓読すると、「對を絶す」となる。「對」は、opposite である。「絶」とは、断ち切ることであり、opposite の存在をまったく認めないという意味である。これを absoluteness の概念に充てたのであろう。

いざれにしても、現代において使われている意味の「相對・相對」は明治期の新造語である。とすると、「絶対」とか「相對」とかと言う場合、その原形の absoluteness や、

relativeの意味として考えざるをえない。

しかし、西洋思想において展開した、歴史性のある absoluteness や relative の意味を中国思想において求めるのは、無いものを求めることになりかねず、無理な設定と言える。万物自然や人間を超越したもの（例えば、一神教における神のごときもの）という概念は、中国思想にはないからである。けれども、ほぼそれに相当するものという、近似的なもの、類縁的なものという、緩やかな比較として見るならば、若干の意見を述べることができよう。以下、そのような立場で論ずることとする。

二 老荘思想の〈道〉

西洋思想との比較という観点から中国思想における〈絶対〉を見る場合、その類比として通常は老荘思想にそれを求める。すなわち、『老子』における〈道〉がそれである。『莊子』における〈真宰〉がそれである。

この〈道〉や〈真宰〉は、世の最高真実とされ、それをもって万物を超越する存在とする。そしてそれが〈絶対〉と見なされる。これは、中国思想において通説となっているので、そのことを教科書的ながら、まず述べることにする。

『老子』の〈道〉。これは、本体 noumenon として位置づけられている。すなわち、道が万物となつて現われているということで、道（本体）と万物（現象）との関係を『老子』は詩的に説いている。

例えば、道は見ても見えないし、聞いても聞えない。動かない。そこで〈無名・無欲〉とする。それはそうである。本体とはそういうものとされる。当然、〈名称がある〉こと、すなわち〈有名・有欲〉は現象である。

この道は、名もなければ形もなく、見ることもできないので、詩的に〈玄〉と形容する。玄とは黒色である。もともといわゆる〈まっくら〉ではなくて、やや赤みがかった。こうした色あいは、さまざまな感じを与えて尽きないので、〈玄之又玄（玄の又た玄）〉と形容する。ここから万物が生れ出るので、〈衆妙の門〉とする。

このように発出する源であるので、『老子』は、この道を詩的に〈一〉とも表現した。『莊子』は〈太一〉と称する。ここから、老荘思想では現象の相対性をさまざまに説く。例えば、美・醜。美しいとか醜いとかと判断しても、それは比較しての話。すなわち相対的なものにならず、絶対的な美や醜が存在するわけではない、として。人間がこだわるその美・醜も、実は〈道〉の現われだとする。〈道〉は万象のどこにでも現われているのに、そ

れを、人間の（小^こ智^ち恵）で、美の、醜のとこだわっているにすぎないとする。

そうなってきたのは、大いなる（道）を知らず、人間（つまりは人間社会）が人為的に作った基準に縛られ、その仮に作ったにすぎない基準を規準にして、上の、下の、良いの、悪いのと言うようになってきたからだとする。そして言う、そうしたことを推進してきたのが儒教である、と。

こうして、儒教を徹底的に否定することとなる。いわゆる老荘思想の登場である。奇妙なことに、大いなる（道）を説く老荘思想が、儒教を小さな（道）と相対的に説く。

さて、この（道）を『老子』は、静止状態とする。そして、無欲・無名・無為自然と説くことが示すように（道）から（自然に）万物が発生したとする。すなわち、道の一から二を生じ、二が三を生じ……と。その（自然に）という意味はよく分らないが、結果として現われてきた万物と道とは、つながっているということである。その造物主という観念はない。

例えば、キリスト教では、造物主としての神が存在し、神が万物自然・人間を創造し賜うたわけであるから、神と自然その他とは、造る者と造られた物という断絶した関係となる。そのような断絶の関係は『老子』にはない。

『老子』には造物主という超越的な存在はない。あくまでも、はじめから（道）でもある混沌があり、それが（自然に）万物化してゆくと考えている。

これは、世界観の問題である。キリスト教の場合は、神と万物とに分裂する。世界は神の創造とするので、神は万物から超越する。しかし『老子』では、まず混沌がある。それは（道）でもある。それが（自然に）分化され万物化されて世界が生じる。万物を創造する意思のある神は、ない。その代り、道が分化し万物となったのであるから、万物それぞれに道が内在することとなる。もし超越ということがあるとすれば、『老子』では、万物各自に（道）が内在するということになる。これは、類比的には、（道）はプラトンのイデアに重なるであろうか。

そうした超越として『老子』は（道）をそれに充てるけれども、外在的超越というのではなくて、内在的超越とでも言うべきものである。そのため、法律等の人為的規範よりも、道徳等の内在的規範が重視され、同じく道徳とは言うものの、儒教の人為的規範意識への批判が生じる。

もつとも、こうした『老子』思想から、後に『韓非子』など法家思想が生れる。法家は外在的規範を最も重視する思想集団であり、『老子』の思想と相い反するものなの

であるが、なぜそうなったのか。

それは《道》の位置づけから来る。

中国の歴史は、秦漢帝国の成立後、秦漢帝国の構造を受け継ぐ王朝が続いたが、その最後の清王朝が、一九一年に崩壊し、以後、共和制国家となる。その長い歴史において存在した皇帝制という構造が重要な意味を持つ。

秦漢帝国以前の王制は、王の絶対的権力によって成立していたのではなくて、諸侯の内、比較的大きい国であった周国の君主が王となっていたにすぎない。そのため、王は強力な力を持っていたわけではなくて、いわば諸侯連合体の最高指導者とも言うべきものであった。諸侯は、自領の行政を担当する君主であり、各国は各国の自治政治を行なっていた。

ところが、秦漢帝国は、皇帝の下、全行政を皇帝が担い、皇帝に命ぜられた官僚が各地に派遣されるという中央集権制の統一国家となったのである。周王朝までの、諸侯の独立を認める王政とは決定的に異なる。

この、皇帝を頂上とする中央集権国家は、広大な地域を有する中国において最良の制度となった。もし周王朝のような王制であると、各地が独立し、周王朝末期のころのように、戦乱が絶えない状態となったであろうからである。もちろん、この皇帝による中央集権国家の内部

では、さまざまな改変が行なわれたけれども、皇帝と中央集権的官僚制とは続いた。それ以外に良い方法がなかったからである。

さて、では政権担当者の資格を定める政治哲学は何であったかと言うと、従来は《有徳》であった。道徳的にすぐれた人が行政の頂上となり、その道徳性に周辺の者が感化を受け、しだいに人々が道徳化されてゆき、遠くの野蛮人も感化されてゆく、とする。いわゆる中華思想である。王道である。これに反して、道徳力ではなくて、軍事力によって政権を担当するのは、中華思想ではなく、霸道の政治であるとして賤める。

中華思想（王道政治）は、儒教思想であり、歴代政権の思想的根拠となる。しかし、秦漢帝国のような強大な中央集権国家になると、皇帝の道徳的感化力よりも、現実には法的強制力に依らねばならない。とすると、その《法》の源と言うか、権力の根源と言うか、皇帝を制約しつつ、かつ皇帝を皇帝たらしめる理論が必要となる。しかも、霸道（武力など）ではなくて。そうした状況の中で浮上してきたのが《道》という考えかたであった。

《道》は、見れども見えず、聞いても聞こえない深遠なものである。そして無欲・無為であり、いわば《公》の極致である。また《道》自体は動かないけれども、《道》

からしげんに発出し生成した万物は、〈道〉を体して存在し、かつ活動している。こうした〈道〉を〈法源〉と解することは容易であった。

そこに着目したのが、秦漢帝国成立のすこし前あたりから活躍した法家思想家たちであった。例えば、『韓非子』主道篇は「人主の道は静退 以て宝となす。自ら事を操らずして拙と巧とを知り、自ら計慮せずして福と咎とを知る。是を以て言わずして善く応じ、約せずして善く会す」と述べる。皇帝は法源であることによつて、その絶対性を保ちうることとなつたのである。

すると、法家思想は、法を以て中央集権的政治を行なう秦漢帝国にとつて適切な方法となると同時に、帝国の最頂点である皇帝が法源であることを〈道〉によつて説明できる。もちろん、天子の地位は、天から命を受けて天子となつた者に与えられるのであるが、儒教思想的には、相手を感じし教化することのできる道德的卓越者に与えられる法源である。あくまでも道德的卓越者によつて他者を幸福にする行政の長に任じられ、そのことによつて法源が与えられるのである。これに対して、『老子』を取り入れた法家思想は、〈道〉と法源との重層によつて、皇帝の権威と法源とを直接に説明することとなつた。

この場合、注意すべきは、道德と法との相違である。

カント流に道德と法との差を強制の有無に求めるのが一般的であるが、私は別の見解を有している。すなわち、中国古代社会の場合、道德も法も実はともに法である。ただし、道德は自然法、法は実定法（文章化されたもの・法実証主義）という相違があると考へる。

さて、このような経緯で、秦帝国時には法家思想に基づく法優先が、漢帝国成立初期には〈道〉を皇帝権との重層を謳う道家思想が尊ばれたのである。前者の法家思想と、後者の道家思想とが理念的に繋がっていることは言うまでもない。

これに対して、儒家思想はそのころ振わなかつた。始皇帝の「伝説的ながら」焚書坑儒、漢帝国創始者の劉邦（高祖）の儒家への侮辱はその実例である。儒家が漢帝国から重視されるのは、漢帝国の安定的運営が始まり武力が二次的となり、内政における道德的充実が必要となつた、やや後からである。その際を中心となつたものが、漢王朝自身は言うに及ばず、人々の家の安定的継統を示す祖先祭祀や礼の思想であつた。

三 宗教の上に立つ者

中国思想において、もし西欧思想的な〈絶対〉という

觀念があるとすれば、類比的には、老莊思想における〈道〉がそれに相当するであろうか。しかし、その〈道〉が思想として「個人化は別として」社会化されたとき、現実政治と結びつくこととなった。すなわち思想的深化や哲学的充実の方向には進まなかつた。

もつとも、これは〈道〉の場合だけではない。中国思想の場合、ほとんどの思想は、必ずと言っていいくらい、現実政治との關係を持つてゆく。隱者・脱俗者が老莊思想的気分のままに存在するとしても、脱社会的であるかぎり、その社会的影響力はほとんどない。

なお、老莊思想は、後に道教という宗教と混淆してゆく方向もあつた。しかし、中国における宗教は仏教も含めて、教团的には、必ず政治の下となり、政府の指揮下に入る。これは、キリスト教と対照的である。

キリスト教社会では、少くともフランス革命以前においては、宗教（キリスト教）の下に政治があつた。だからこそ、フランス革命を通じて「政教分離」を主張し実質化する。それは、キリスト〈教〉を〈政〉治から追放することであつた。しかし、中国ひいては朝鮮半島・日本においては、キリスト教社会とはまったく正反対に、政治の下に宗教（仏教・道教等）があつた。その典型を述べ

慧遠の「沙門不敬王者論」がそれである。沙門（僧侶）は戒律に従つて仏に對してのみ拝礼すればよいとする主張である。インド宗教では、バラモンは一般社会外において生きるの、また宗教者は身分階層として最高でもあるので、政權担当者に對して、なんの遠慮をする必要もない。当然、拝礼するのは宗教上の「絶対者」に對してである。そのため、インド仏教が中国に伝來した後、中国の仏教者はインドの仏教者と同じように行動しようとした。それが例えば「沙門不敬王者論」となつて現われたわけである。

けれども、それは中国の国情に無知であつた。インドはキリスト教国と同じく、〈宗教〉が〈政治〉の上にあつたが、中国は〈政治〉が〈宗教〉の上にあるので、「沙門不敬王者論」を許すはずがない。中国では、仏教の僧侶も道教の道士も〈官僧〉である。日本でも同様であり、律令制における年分度者がその例。政權から度牒を得てはじめて認められる。もちろん、この律令制は中国に始まり、度牒もそこから來ている。

そのように、中国に律令制が敷かれると「沙門不敬王者論」は徹底的に否定され、公務員である僧侶は当然に皇帝に拝礼することとなる。同じく、清朝において、キリスト教は典禮問題を起すに至る。佐伯好郎『支那基督

教の研究3』(昭和二十四年、春秋社。昭和五十四年に名著普及会が覆刻)第十三章「所謂典礼問題 (Rites Controversy)」——清朝時代に於ける支那天主教会の内訌——とその真相」が詳述しているが、その大旨は次のごとくである。

皇帝・孔子・祖先の靈牌・靈碑等に対する拝礼や喪儀における焼香等の典礼は、天主教徒として許されるかという問題である。現実主義的な耶蘇会(イエズス会)派は、それを許容しようとしたが、ドミニコ派・フランシスコ派等は反対するというふうになり、キリスト教界内部に対立があった。そのため、ローマ法王庁はいろいろと揺れたが、康熙三十九年(一七〇〇年)、皇帝のみを最高とする国内法という康熙帝の決定に対し、ローマ法王庁は一七一五年(康熙五十四年)に中国人天主教徒の中国特有の諸典礼を禁止する決定をした。

これが中国における政治と宗教との関係の真実である。それは日本においても同様である。織田信長らが、比叡山や一向宗門徒に対して弾圧したのは、宗教が政治から独立したような行動を取っていたからである。(政教分離)と言っても、一神教文化圏やインド文化圏における(宗教が上、政治が下)に対して儒教文化圏では(政治が上、宗教が下)であり、分離の意味が全く異なるのである。

さて、そうすると、儒教文化圏においては、宗教が仮

に絶対者の存在を認めようとしても、政治の最高者である皇帝を越えることを露わにするのは、非常に困難となる。結局、形式的には宗教的絶対者を置くものの、政治的行動においてそれを持ち出して上位に置くことはできなかったのである。

これでは、純粹な意味における(絶対者)について思惟を深めそれを社会化することは、中国仏教においても道教においても困難であったと言わざるをえない。ただし、個人化は可能であったが、心の中や未発表草稿のレベルにとどまるかぎり、社会性はなく、歴史に寄与し影響を与えることはない。

四 儒教的絶対者

中国仏教や道教と異なり、儒教には内外公私ともに明確な絶対者が存在していた。それは、周王朝時代では王(周王)であり、秦漢帝国時代以降では皇帝であった。

もっとも、このような(絶対者)は、あくまでも皇帝の地位にある人間であり、そこには、宗教的・哲学的な意味における超越者・本体(実体)といった概念はない。中国人は極めて政治的である。すなわち、政治によって覆われている人間社会という限定的世界における(絶対)

である。

これは、有有限であることを示す。儒教は各自、各家の祖先を最重視し、祖先祭祀を思想の核とするからである。では、その祖先はどこから始まるのかと言えば、永遠の無限の彼方にそれを求めるわけではない。必ず、某より始まると、某という固有名詞を挙げる。これは個別・有限ということ、その某以前については問わない。そして、この某より続いて、現在の自分に至っていることを自覚する。それは生命の連続であり、この連続が自分よりも後に伝わることを切望する。すなわち生命の断絶を嫌うのである。

このように、祖先某から現在の己れに至るとするのであり、己れ以後は継続への努力を求める。もちろん、断絶するかもしれない。そのように中国人における〔時間〕の感覚は有有限なのである。さらに言えば、始祖は常に祭祀するとしても、その家において祭祀するのは四代前の高祖父母までであって、五代前はすべて始祖と合祀するので、実感的にも四代前までと有有限なのである。

対比的に言えば、インド宗教における輪廻転生の思想は、輪廻し続けるのであるから、〔時間〕の感覚は無有限である。輪廻転生の苦より解脱した覚者、仏は解脱したのであるから、当然に無限者である。

〔時間〕が無有限なら、連動して〔空間〕も無限となる。

極楽世界から地獄に至る諸世界の諸像はそれを示す。一方、〔時間〕が有有限であるならば、連動した〔空間〕も有有限となる。だから、儒教では、天・地で区切られた世界以外は認めない。その天・地で区切られた中に万物〔その長が人間〕が存在する。その天・地・万物ということになる。この皇帝は人間であるので誤りを冒すし、その王朝が徳を失なえば、中華思想（王道）実現の資格を失って亡ぶ。すなわち、皇帝・王朝ですら有有限なのである。

このように、時間・空間ともに有有限とする儒教的世界においては、無限世界においてははじめて可能な超越的絶対者という観念は生れようがない。祖先とて無限の彼方から始まるとしない。だれそれという名を有する者を始祖とするのであって、そこから始まるという有有限を明言する。

もつとも、十二世紀の宋代に朱熹が登場し、儒教に形而上学的観点を持ちこんだ。それは、〔道〕に代わって、〔理〕という原理を建てたことよってである。朱熹の思想は、〔A〕周敦頤の「太極図説」と、〔B〕程頤の「理気二元論」という両形而上学の延長線上にある。

〔A〕とは、次のような考えかたである。『易』は〔太

極) という本体を置いてゐる。これを周敦頤は使う。その際、『老子』中の〈無極〉の概念を持ち出し、本体は「無極にして太極」とした。『老子』の〈無〉を導入したわけである。この〈無極にして太極〉なる本体から、陰・陽・五行(水・火・木・金・土)の諸作用・相互運用によって万物が化生するということを図解した(いわゆる太極図説である)。

なお、『易』繫辭上における〈太極〉から八卦(万物の象徴)が生成するまでの文中、五行は登場しない。つまり、『老子』の〈道・無〉、『易』の太極論、五行説の三者を融合した論である。

(B)とは、次のような考えかたである。宇宙を構成するのは、〈理〉と〈氣〉とであるとす。理氣二元論である。この〈氣〉とは物質的なものである。万物はこの〈氣〉を材料としており、そこへ〈理〉が与えられたとする。これが〈理〉論の骨子である。

この〈氣〉には、陰と陽とがあり、この二氣から万物(日月星辰から動植物)が生み出されたとする。〈氣〉は集散し変化するので、その相違によって万物がさまざまであるとする。なお〈理〉についての論は、いま一つ明快でないが、〈氣〉と連動し、〈理・氣〉両者によって万物が発展するとする。

右の(A)・(B)を朱熹は融合する。(B)の〈理・氣〉の上に、(A)の〈太極〉を置き、宇宙の本体を〈太極〉とし、〈太極〉は時空を超越した〈理〉であるとし、(A)・(B)を融合した。

すると、窮極的には、理二元論である。とすれば、〈理(太極)〉からどのようにして〈氣〉が生れたのか、或いは、〈太極としての理〉と、〈理氣二元〉における〈理〉とはどのような関係になるのか、といった点について理一元論から説明しなければならぬのであるが、朱熹のその説明は十分でない。

そうした不備は、いま問わないまでも、宋代の主流思想となった宋学においては、本体を問うという形而上学的思考が大主題の一つであった。なぜそういう大きな主題が生れたのかと言えば、通説的には次のような理由である。

儒教の対仏教問題。仏教は、政治等の現実問題には無力であったものの、いわゆる哲学的課題(例えば、存在論や認識論)においては豊富な見解や解釈があった。しかし、儒教はそういった方面について十分な思想的な展開があったとは言えない。そういった方面について中国人には関心が乏しかったせいでもある。

また、仏教一般とは別に、心の問題をめぐって特に禪

宗が流行し、儒者においても禅の研究や実践を行う者が現われるようになった。一方、儒者において徹底的な仏教批判者が現われた。こうした立場が儒者においては普通であった。すなわち、儒教において、反仏教にせよ、親仏教にせよ、思想の相手として仏教を無視することができなくなっていたのが宋代であった。

この傾向は、実は仏教伝来以来あったのであり、一世紀の仏教伝来期と重なりつつ、老荘思想を背景とした道教が盛んとなつてゆくが、この仏教・道教と儒教とは反撥したり親和したりしながら、やがて儒・道・仏の三教が融合もしていったのである。そのような歴史の中で宋学が興つてき、仏教の形而上性や心性や、道教(老荘思想)の本体論などを吸収しつつ、形而上学的思考を深めてゆくこととなつたのである。

さらに言えば、儒教内部においても大きな変化が生れつつあつた。それは、儒教が、前三世紀末、国教となり、漢代に儒教の中心的教典に対する解釈学(経学)が盛んとなり、それが発展し、唐代に『五経正義』その他重要な儒教教典の訓詁注釈の大系が完成する。さらに宋代にも続いて行なわれるようになった。すると、解釈の特定、固定となり、時代の要求とにずれが生じないでもなくなつてきた。すなわち、隋唐代から科挙官僚という、皇帝

を最頂上とする中央集権国家における真の官僚(國家に忠誠を誓う試験合格者)が登場するが、彼らの意識に適合する解釈が求められた。特に北方の新興國の圧力に宋王朝は悩まされていたのであるから。このような状況の中で、例えば大義名分論などが盛んとなるが、従来の訓詁注釈の枠内では、その理論化は難しかった。

このような時代の中で、儒教における新解釈が求められ、宋学がその役割りを果そうとした。朱熹がその代表者であつた。朱熹は、その新解釈に体系性を与えようとした。そこで、形而上学から現実の道德に至るまで、一貫した説得性ある体系を作り出した。その過程で、前述の周濂溪(敦頤)や程伊川(程頤)等の思想を呑みこんでいったのである。

そうした一貫性、体系性が本体論につながる。朱熹の理一元論(理氣二元論を述べるのではあるが、窮極的には理一元論)がそれである。そこで、近現代の研究者は、この〈理〉を、思考類型的に、いや厳密に言えば類比的に比喩的に、ヘーゲルの〈絶対精神〉に充てようとし、その試みが絶えない。最近例では、石俣英「朱熹の“理”与黒格爾的“絶対理念”」(朱熹の〈理〉とヘーゲルの〈絶対精神〉と)、『河北学刊』一九八五年第五期)。しかし、ヘーゲルの弁証法的展開を同じく朱熹に求めても、そのよう

なもの、は哲學史的に言つて始めからない以上、こうした比較思想的検討はほとんど無意味である。

五 天について

中国において、絶対いや絶対者を求めるとすれば、皇帝であるが、これは称号であり、その概念は「天子」すなわち「天の子」である。天から地上かつ万物の支配を命ぜられた者、儒教流に言えば、天の命を受けた者、受命者である。とすれば、天が絶対ということになるのではないか、ということになる。その天——これに対しては、全世界において人々は神性を見いだしている。その最も素朴にして一般的なものは、太陽や月の運行、回転する諸星座、そして流星、その結果とみての、四季の循環、風雨の到来等々、要するに自然現象を起す動因を集約してゆくと、天動説的には「天」という抽象化に至る。そこから天を畏れる感覚が生じるのは、人類の共通した原始心性である。東北アジアにおいてももちろんそれがあった。当然、儒教もまたそれを受け継ぐ。

その場合、次のような段階となる。①自然としての天への畏怖、②天を場所として、そこにさまざまな神（各家の祖霊を含む）が存在するとするが、その神々は目には

見えないので、存在場所の天と、そこに存在する神々（各家の祖霊も含む）とを重層させ同一化した、そういう天、③天地を創造した神は天を超えその上に存在しているのではあるが、天を超えた先は目に見えないので、創造神の手前にある天をもつて神と重層させたその天。

この三段階もまた世界各地に見られるもので、宗教學的には、①は自然崇拜（アニミズムを含む）、②は多神教（シヤマニズムを含む）、③は一神教、それぞれの「天」である。

③は、天の形而上化であり、老莊思想の「道」や、宋学の「理」がそれに相当してゆく。宋学が「天理人欲」と述べ、「天理」と現象界の「人欲」とを対比するのはその例である。同じく古くはそれを素朴に「天道」と称し、世界の規範をそこに求めたりした。ただし、その「天道」には、依然として①の意識が色濃くあつたことは否めない。日本における「お天道さま」がそれである。③の抽象化の極致は、①の素朴な現象と通じやすい。すべては「天」の意志として。

さて、②であるが、これもまた中国人にとって普遍的である。人間の意識や想像力は、よほどの大天才は別として、ふつうは現実を基礎とする。政治的なものに敏感に反応しやすい感覚の中国人にあつては、地上の現実政

治制度を天上に平行移動し、天上においても官僚制を投影する。すなわち天上の神々においても「官僚」的序列を構想し、神々をそこに配当する。そして、神々の王、最高位に坐する王を定める。それが昊天上帝である。この上帝が天上の統治者である。すなわち地上の現実政治における王・天子の地位の投影である。

これは、天上にとどまらない。道教や中国仏教における地獄(地下)の場合も、冥王以下の諸役人の序列もまた現実政治の官僚機構の投影である。

だから、②の上帝を仮に「絶対」としても、その「絶対」は独立的なものではなくて、地上において他の諸官僚と比べて最高位にある皇帝、天上において他の諸神・諸霊と比べて最高位にある上帝、ということであつて、超越的な絶対性を認めているわけではない。これは多神教世界における当然の帰結である。現に、中国においては、王朝の交代はふつうであり、滅亡する王朝の最後の皇帝は、殺されたり、脅されて帝位を譲つて降格させられたり、極端な場合は、一気に庶人の身分に落されたりしたのである。

①の自然的な天を主張したのは、例えば荀子、②の上帝を主張したのは、例えば孟子、③の天は、例えば朱熹(程伊川も)ということであろうか。

天に絶対性を置かないことは、例えば、『易』繫辭伝下「天地 位を設け、聖人 能を成す。人謀り鬼謀りて、百姓も能に与る」の場合、本田濟『易』(朝日新聞社・昭和四十一年)が「聖人は天地とならぶはたらき(能)を成しとげる」と解説することからも分る。天地が絶対者であれば、聖人といえども所詮は人間なのであるから「天地にならぶ創造のはたらきに参与すること」はありえない。

もつとも、本稿は「天」についてスケッチをしただけであり、中国思想史における「天」の論説は膨大であり、その研究論考も数多い。しかし、西洋哲学史やキリスト教におけるような超越的「絶対」の觀念がないのであるから、「天」に対しても、「絶対」としての、疑うべからざる対象という觀念は生ずべくもなかった。それどころか、時には、「天道 是か非か」(『史記』伯夷伝)と、疑いを持ちさえるのであつた。

最後に。こういうことをよく言う人がいる。天(そのもの)への信仰がある、と。

この場合、「信仰」の意味や内容が問題である。今日のように、表現の自由が保証されているときは、天を信仰対象として、天を祭るのは自由である。また、そういう教義を有する宗教団体が存在する。

しかし、前近代社会においては、それはどうであつた

だろうか。①のような、素朴な自然崇拜としての「お天道さま」を崇めるといふようなことはあつただろう。特に日本の場合、鎌倉時代から明治維新に至るまで、政権が天皇になく幕府にあり、天皇には権力がなかつたので、「天子」の「天」について独占的に管理することができなかつた。そういう事情もあつてか、日本では庶民においても「お天道さま」への敬愛があり、祭ることもあつただろうが、その「天」はあくまでも自然的天であつて、そこに抽象的な意味を求めていたわけではない。むしろご利益としての「天」であつた。

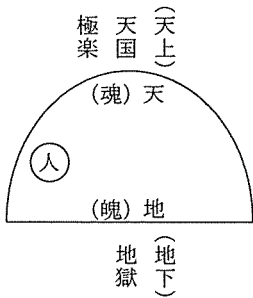
もし「天」に対して抽象化し、国家的な意味づけをするならば、いや実はそれを儒教がしたのであるが、そのときの「天」は、「天子」を選定する「天」となる。こうした「天」を祭祀できるのは、天の子である天子の特権なのであつて、天子以外の者には「天」を祭祀する資格などないのである。にもかかわらず、天子でない者がもし「天」を祭祀したとすれば、それは天子に対する不敬となり、重罰をもつて処断される。

六 死後も有限世界に

観念や思想は、あくまでも現実の写像である。時間・

空間の無限を信ずる人々・地域と、時間・空間に有限しか認めない人々・地域とによつて、「絶対」の有無が生じる。前者は一神教やインド思想の世界であるが、そこからは「絶対」の観念が生れよう。しかし、後者は多神教「インドは複雑で多神教的でもあるが」や儒教の世界であり、超越的「絶対」の観念は生れない。しかし、相対的序列の最高者としての「絶対」はある。皇帝がそれであるが、永遠を保証するものではなく、形容矛盾だが、あくまでも「仮の絶対」、「限定的絶対」ということである。

この関係は死後も続く。儒教では半円(田)と直線(地)とで囲まれた「有限の現実世界」の中に死者も魂魄となつて生者とともにあるのであつて、その外(仏教の言う極楽・地獄や一神教の言う天国・地獄)の「無限の抽象世界」に死者は行かない、とする。図の示すがごとくである。



死者（魂・魄の分離者）は、自分の子孫一族による祭祀によつて現世に呼び寄せられ、魂・魄が再び合一して再生し、遺族と出会う。シャマニズムである。これは魂魄（靈魂）が有限の天地内に存在すればこそ可能なのであつて、有限の天地の外すなわち無限的世界（例えば天国・極楽・地獄）に魂魄があるとすれば、それをシャマニズムで呼び寄せることは困難である。第一、天国・極楽という（浄土）にもし存在しえたならば、いくら呼び寄せられようとも、この地球のような（穢土）に帰る必要はない。（無限の世界）に生きる者は（有限の世界）など問題ではない。

しかし、儒教は、（無限の世界）（絶対の世界）を認めないので、あくまでも死者を（有限の世界）に置き、生者との出会い、何度もの出会いを主張し、祖先祭祀を骨格とした理論大系を作つたのである。

追記。右論考は、今春刊行予定の『孝研究——儒教基礎論』（加地伸行著作集第三卷・研文出版）の一部である。