

000885

000887

滿鐵調查月報別冊第一三號
昭和十五年五月號第一(第五五號附屬)

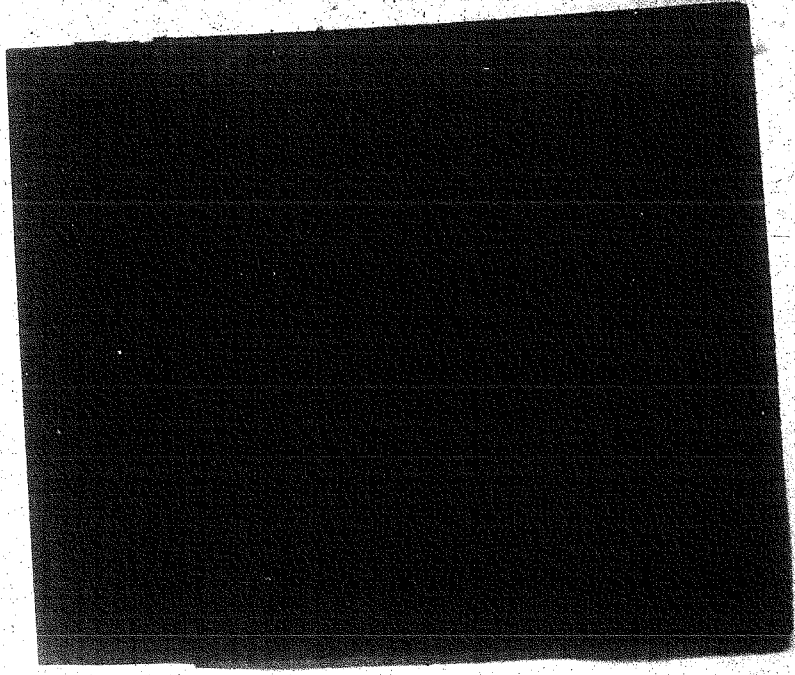
支那に於ける傳統思想の二類型



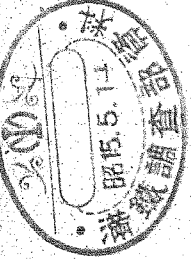
滿鐵調查部

000887

000883



Mt. V. 104-3

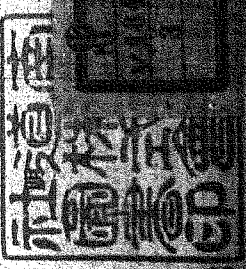


支那に於ける傳統思想の二類型

— 道教と道徳 —

著者 小田 龍

- 一 緒言
- 二 道教の一般的性格
- 三 道徳の一般的性格
- 四 道徳と道教との關係



2836942

支那思想を考察する場合に、先づ前提に押出されて来るものは、言ふまでもなく儒道佛の三教である。その中佛敎は印度より傳來した外來のものではあるが、長年月の内に、支那民族に消化され、全地域に傳播し、その日常生活にも多少の力に作用し、印度に於ける發生當時のものとは凡そ懸絶しいほど組織など獨特なものに變化してゐる。佛敎傳くまでも本來的でない點に就ては、儒道二教とは限りに區別するべき性質のものであることを疑ふべきでない。

さて儒道二教が支那に於る本來的な思想であり、宗教でありとすれば、必ずや同じ基底の上に成立した思想である點に就て、その共通性を有してゐなければならぬことは明かである。而して、一見著しく相違する思想を有してゐることは事實である。同じ民族の手によつて醸成された思想體系が、相違れる方向に起つてゐることは

000883

其處に何等かの原因が伏在してゐるのであらうことを想像せしめる。其の原因は一國を連に求めらるべきであらうか。其處に饑饉二饑災のまづて以て一様に成程しなかつた経緯の解明の鍵があり、そのことは疑いては支那民族の思维形式の根本問題にまで及んでいく。

一國の文化、即ち宗教、道徳、藝術等は、その國の風土的環境によつて或る程度の拘束を受けることは承認せられよう。事實であらう。支那の風土は抑々如何なる形態を有するものであらうか。支那は歐洲全土よりも更に陸地の大なる世界であり、北へ行つては取れない大平原、地帯維に續くといふ語の始めて使用される大原野があり、南方には日本の領土の全長よりも更に長い長江の條々と流れてゐるがある。この大陸に於て受ける印象は偉大なといふよりも寧ろ單調といつた方が適當する位である。従つて支那に住む人間は感情の空疎たることがあり、寧ろ無感動といふべきである。自然はあくまで自然であり、自己は寧ろ自己である。自然は見つめられる我に對立するものではなく、むしろ親近なものであり、従つて世界の中心は自己であり、自然も宇宙も人間によつてのみ始めてその合理性を與えられる。

又、水利の便と陸地なる平原とのあることは、生産的には農業の發生を見るやうになり、従つてすべて自然の環境に支配されざるを得なくなる。旱魃、洪水、暴風、酷暑、寒冷等の凡そ人力を以ては如何とも避ける難き自然の暴威の前には、唯その傍行に隨順するより他の方法はない。如何に經濟的な環境に陥らうとも最慢すくき天のなせる行爲には精神的にすら反抗の餘地がない。自然への親近は同時に自然への畏怖である。對立のない所、征服のない所は唯瞻顧と仰拜にのみである。ここに支那民族の存在の風土規定がある。この風土規定が即ち文化的類型を形成するものか否かは重大な問題であつて、その人間學的解釋には少なからざる懸隔の存することは明白であるが、文

化類型を考へる場合の前提條件としての限りに於ては風土規定を許されてよいであらう。

支那文化の發祥を考へる場合に常に問題となるのは、支那民族の傳來の問題である。然し類型として取上げらるゝ文化は、其の年月に於て諸民族と混雜し異文化と交雜して形度せられた所謂混血種文化である。従つて支那文化は舊時代によつて様式上必ずしも同一ではなく、或は儒教的世界あり、これと對立する道教的の世界あり、或は佛敎の傳來以後は悉く變つて種々の變化を興へつゝ發展していつてゐる。此の如き變化を察せながらもやはり支那文化としての特色を存しつつあり、それ自身の類型を備へてゐるのは、風土に規定されてゐるが故なのではあるまいか。尤もこの問題に關して是は種々の考察をなす餘裕と能力がないから、此處に於ては敢て觸れないで、唯前述の儒教の世界と道教的の世界とを取り上げて、その二つ相異するが如き二つの類型が、結局に於ては支那民族の所産といふ點に於て同一基礎の上に立つ體來の二つの面に過ぎないことを論じようと思ふ。此處に特に題して儒教的世界といひ、道教的の世界といふことについては異論もあることであらうが、私の考へでは儒教を通して見た支那思想の類型と、道教を通して見た支那思想の類型との間の懸隔が如何にあるかといふことにはきかない。

さて儒教にして道教にして、その既に形度された姿に於ける懸隔は次節以下に述べるところで明かにするであらうが、其等が決して一人の孔子一人の老子によつて創設されたものでないことは、世界に於る宗教なり、思想なりの發祥を考へるときも明かなことである。其處に常にそれに先行する何等かの宗教的思想の淵源がなければならぬ。支那に於けるそのことは同様といへるのであつて、古代よりの原始的宗教思想が、その淵源となつたことは明かである。是等、その傳統的宗教思想なるものを何によつて解釋するかといふことが重要な問題でなければならぬ。

支那の正統教として數へられる四書五經諸子の類について考へてみるに、其等のテキストが作られたのは、多くは

000883

漢代になつてからのこと、言はれる。世しきに至つては、前漢末御歌の偽作によつて制作されたとする論者もある位であつて、其等のテキストに現はれたる古代に関する記述を以て直ちにその時代の思想なり、信仰なりと考へるのは餘程の危険を取て犯さない限り躊躇せざるを得ないところであらう。清朝に於る考證學が、現代の吾々より見て驚くべき程の成果をあげながら、尙且つそれが單なる既定のテキストに依拠してなされた、主として文字の考證であつたといふことに原因して、テキストクリティクの立派に於ける考證へとは進んでいかなかつたといふことが、支那古代の文獻そのもの考證には何等の益與をなまなかつたといふ悲しむべき事態に終つたのである。

従つて厳密に支那古代の思想なり、信仰なりを解明せんとする場合には、其等の文獻の批判より始めなければならぬのであつて、それには非常なる困難と努力とを惜しまないにしても、尙ほ頭達し得ざる多くの分岐を避くべきを得ないであらう。然して、私をして言はしむれば、この事は少くとも支那に於ては絶対的重要性を持つものではなく、後にも述べる様に支那思想の性格を知悉すればする程、批判する必要は餘り認められなくなつていくであらう。かくいへばとて、私は決して安易なる便宜主義や、樂觀主義に退くものではないので、支那思想に見られる神聖靈感と合理的思维との差違を文獻を發見する場合には、古文獻に見られる、例へば左傳、尚書等に達く三星五帝時代の思想信仰として阻まれている事象が、支那民族にとつては決して神話的世界のこととしてではなく、その時代の合理的思维より考へても矛盾したり、乖背したりする事象とは考へられてゐなかつたことを示してゐるものと考えてよからう。換言すれば、此等の傳承が決して遠い過去の傳承としての形骸をとめてゐただけではなく、彼等にとつては關聯して自身の現在の意識として把握されてゐたことを示すものではあるまいか。

かく考へて來れば、古文獻の制作年代を決定することは、一應必要にして重大なる問題ではあるけれども、歴史上

の事件として取扱ふ場合に限り、思想史的考察の立派からは必ずしもそれ程の發達と重要性とを認出す得ない様に思ふ。であるから、此の場合私としては先單學者の既に考證せるところにより、その發達なりと思考なりと所處に於いて制作年代を一應規定し、それ以上のテキストクリティクは此の際避けたいと思ふ。何故なれば、今此處で儒教は道教を考察する際には、本體に於て既に形成された思想類型として、その性格を分析するのを主眼としてゐるのであつて、その發生的機縁には必ずしも其の重點を置いてゐないからである。

但し、上述の如き態度を以て儒教及び道教を見る時、其處には如何なる性格と相違とを見出すであらうか。それは後に詳述するところによつて自ら明かとなるであらうが、その一般的特性として道教は一種の宗教であると斷定するに躊躇しないが、儒教は之に反して、一部には宗教たりとする論者があるに不拘、私はいさゝか別の見解を有してゐる。成程、後漢より六朝時代にかけて、孔子に一種の神聖性を附與し、その祭禮を行つたことは歴然とも見られるところであるが、それはあくまで孔子を國家的聖人とする觀念と先師を畏敬する心理より出たもので、神聖觀念や、關聯思想等の宗教心理的原因によつて生じたものではないと考へられる。尤もこの見解に對しても相當の靈證的研究を俟たなくてはならないのであるが、當然其處から様式の異つた思想の類型が生じたこととを明かとなれば、現在に於ては十分であると考へられる。其の詳細に涉つては次節以下に於て、これを明かにするであらう。

二

儒教が果して宗教でありや否やの問題は前述の如く早急には決定されたいし、又決定すべき問題でもないと思へる。されば儒教の性格を解明することによつて自ら明かとなつていくであらう。私もその意圖の下に論述を進めていきたい。

儒教は又孔子教の名を以て稱される如く、孔子によつて其の基礎を興へられたものである。この孔子に於て創められた儒教が戰國時代の變遷と漢代に於て其の面目を改めるに至つたことは周知の事實である。その原因としては時勢の變遷、儒教が官制の學として採用せられ、儒家が官制としての地位を獲得する様になつたこと、又他の學派の思想を取入れたこと、或は又民衆の思想との接觸が起つたこと、かくして儒教は形成されていつたのであるが、その原始的な姿を見つめ、同時にその發展過程を踏付け、その中より儒教の性格を解明してみよう。

儒教の原始的な姿は言ふまでもなく孔子に於て求めらるべきである。孔子の著として今に傳はるものは論語三十卷に盡まる。論語も武内博士の研究によれば、必ずしもそのすべてを孔子の思想と見做すことは出来ず、後學の言も多く混入してゐることを指摘されてゐる。然し孔子の思想を探らんとすれば、論語を排いて外にないことは自ら明かであつて、論語によつて孔子の姿、儒教の姿を見てみよう。孔子並びにその後學の所謂講義に見られる共通の思想として、私は天の思想と倫理の綱領とを指摘したい。一般に天の思想は支那古代の傳統的宗教思想と考へられてゐるが、それが孔子に取入れられたりも決して偶然ではない。

さて、農業民族に於ては自然の偉力を出来だけ避けることによつて生活の安全が保たれるわけであり、従つて其處から天に對する畏敬の念も生じて来る。天の祭祀はかくして發生する。然し、此の場合には天はあくまで自然としての天であり、人格的天ではない。かの終々たる天は農民にとつて最も望ましく天の狀態なのである。其處に君臨する王者にとつて、天を祭ること、この宗教的轉運として永く維持された。政治的支配は同時に宗教的支配である。この自然的天が孔子に至つて天命として認識されるべきの性質を變じて来る。即ち天命は孔子に於ては如

の有名な「天命」の語としてられ、宗教的性格を離棄せられて、倫理的意味に於て天命となつて来る。即ち「天命」は、自己の倫理的價値の認識であり、基礎から人間としての自覺が生ずる。人間としての自覺が生ずれば、其處には理性が発見され、自然に對しても合理的解釋が下されることとなる。

天命を知ることが人間の道徳的自覺であるとするれば、人間として道徳が第一的なる要請と考へられる限り、人間は即ち天命に支配され隨順する存在である。中庸に所謂「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」といふのは、萬物を生成すること本自然の作用、即ち天之道で、人間の内に於ての生發作用の潜在力が顯されてゐる。これ即ち人性でその潜在力を發揮して天地の化育に參與すること、人間の道徳性として見らるべきものと考へられる。それ故に、道徳的價値判斷の標準とされるものは、常に天に對してであり、天命を無視しては人間もその存在價値を失ふ。善惡は人間の中にも求められるのではなくして、天命に結び付くことによつてのみその價値が發揚される。かくして天命は認識せられ、祭祀の儀に代る禮樂文武の善が理論づけられる。天を中心とする自然の德行は、常に合理的に、形式を發揮することなく進んでゐるが故に、秩序の破壊者は天命に隨順せざる叛逆者であり、背逆者である。

この道徳の要請が儒教の主要なる主張の一つであることは、一般に知られてゐるところである。五倫、五常は常に實踐的徳目として擧げられ、儒家的理想人格たる君子は、その實踐者である。父子有義、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信の五者は、後世の儒家が金科玉條として、儒教の實踐道徳の標準と考へたところのものである。然し、初期の儒教に於ては即ち孔子に於ては、信のあること、人を愛し衆を親することによつて國としての人格的組織が實現されたと考へられてゐた。それが子夏に於ては、五倫がその原始的形態で呈露されてゐる。然し、それも未だ形式化してはゐず、長者を尊ぶのは必ずしも故に尊ぶのではなく、長者が賢であるが故に尊ぶのであり、單に

夫婦を差別するのではなく、色を必要とするが故に夫婦間に禮儀を正すのであると考へてゐる。そしてこの五倫が學なのである。即ち倫理が理性人としての個人の完成のみを目的としてゐるのではなくして、それ自體が學すべきであり、政治への一過程である。道徳の實踐は家庭人としての父なり子なりの立場に於てなされると同時に國家の一員としてなされなければならない。そしてこれは國としての個人組織の實現に合致しなければならない。國としての個人組織の實現が法團である、治國の爲に道徳も學ぶ必要なのである。かくして學は常に道徳であり、道徳學はまた政治學である。ここに儒教の政治的文化的特性を見出す。

更に進んで、道徳の形式はそのまゝ政治的な形式として治國、平天下への形をとつて移行される。大學に示された八條目はそのまゝ儒教の道徳が政治への過程たる姿を明示してゐる。正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下は段階的過程ではなくして論理的先後である。と同時に、其處には儒教の理想、目的が單なる個人の道徳的完成に止まるのではなくして、治國、平天下に、幾望すれば政治に於て見出されることを示してゐる。勿論これは現代に於て儒教が官府の學として採用され、官吏の至庸試験が儒教の經典によつて課せられるに至つた結果でもあらうが、儒教の本質にその思想が含まれてゐること否定することは出来ない。この思想が含まれてゐて、即ち五倫が形式化された觀念となつて來た時には、專制君主に利用される可能性を有つことになる。かくして孝悌の美徳と共に聖臣主義の忠は何れの時代に於ても擧揚され、やがて道徳は政治を助ける技術となつていく。道徳の利用による政治支配は常に擧返されてゐるところである。

要するに、治國が人間の究極の理想であり、目的であるとの觀念は儒教の本質と見做しても差支へるまい。美言すれば、徳教的世襲體に於ては、政治が人間性の發展であり、其の限りに於て、倫理も道徳も禮の形式もすべて治國

の過程であり、手段である。五倫も五帝も圓滑なる政治の行はれるが爲には、必ずしもその道徳的意義にのみ拘束される必要はない。此處に於て道徳は政治的意義を附與されてその意義を變ずる。父子の親は人間の自然的感情より出發してゐる點よりして最も美しき人倫であり、人間存在の根本的基底といふことが出来る。否、見方によつては論理以前のものともし得る。その倫理が一旦君主の親の立場に轉換される時、其處には形式的關係性即實體の内同一性の觀念が表面に現はれると共に、道徳が政治の爲の技術たる性格を呈示して來る。道徳はそれ自身に於て既に政治の一領域である。

既に述べた天の觀念と冥んで五帝五代の文化を支配したものに陰陽と五行との觀念がある。陰陽と五行とは用ひる觀念が異なる事象に於て異なるが、その基本構造に於て同一であるが故に、後には合流して強く支那文化を支配するに至つた。陰陽も五行も天地自然に支配する非人格的な原理を人間の社會生活に支配する原理と平行或は同一とし、更にこの自然原理を人間生活の規範とする立場に成立するものである。

陰陽は如きものである。この思想の根柢は極めて善くと幸運には考へられてゐる。然しこの陰陽思想が體系化されたのは易經の成立を以て始まるのであり、殊に十翼に於てその完成を見る事が出来る。易經諸傳の「一陰一陽之謂道」の一切には陰陽思想の基底をなす根本觀念を見出しうる。この陰と陽とは對立する二つの原理ではなくして構造的に統一される原理である。従つて其處には辯証法的對立による發展は現出されない。即ち宇宙間の事物に見らるる明暗、寒暑、男女の如き兩面が持つてゐるといふ日常の経験より得た知識によつて、それを一般法則の範疇として理解したものと考へられる。而してこの範疇が理性の態度であるが故に、易の基本思想はすく理性的思惟の立場に五

つたものといひうる。この易の思想の存する性格が、後に宋代に至つて思辨的哲學の原理に發展していつたのは當然であらう。

易の思想は陰と陽との二つの原理から自然界の事象を合理的に解釋せんとするものであるが、これに對して萬象を水火土金水の五行に分類し、その事物に存在する同じはたらきは互に感應し調和し聯絡するといふ、即ちその各類の中に宿命的な同一性の支配することを説くのが五行説である。この五行が或は五角に、季節に、又更に進んで人事自然の一切に分類的に配置せられる。この五行が萬象の如何なる性格によつて特に或る屬に分類されるかといふことと對しては、何等の理性的根據がなく、此處に見出されるものは、極めて原始的な類比的宇宙觀にしか過ぎない。

即ち原始的詩情的思考の働きによつて、現象を乗り越えて實體的同一性を洞察されるのである。ここに五行説の原理的詩情的思考が現れられると共に、迷信として現代的意識より斥けられる理由がある。然し又、五行説はこの性格を有するが故に、次第で述べる道教に於ては魔術的要素を加へられて民衆の人心を捉へていつたのである。この陰陽及び五行の思想は、前漢に入つてから儒學の分野に取入れられて儒教的道徳主義と結び付いた。即ち儒教が漢代に國家によつて認定されることとなつてより、儒教は當時の民心を支配してゐたあらゆる思想を自家系統中のものとすべく、それに儒教的道徳主義を結合せしめ、經書の解釋にもそれを適用した。易の成立はその最も著しいものであるし、經書の傳統的解釋が漢學に於ける説明等、一として然らざるものはない。而して其の底を流れる思想は、自然法即道徳法の觀念である。自然界を支配する原理と考へられる陰陽及び五行は、即ち人間生活を支配する原理でもある。陰陽はそのまゝ道徳に於て感應であり、五行は七種情性の五徳である。かくして陰陽五行説は儒教的合理主義の衣袋を著せられていつた。然し陰陽五行説はそれ自體として魔術の如き前理性的詩情的性質を有するも

のであるから、合理主義のみには解釋されない分野を劃しこむ。そこに存する混淆物の相殺がある。これについては後に觸れるつもりである。

さてこの陰陽五行説は儒教によつて合理主義的解釋をばこされて理性の對象となつたが、同時にこれは合理主義の形式主義へと通ずる道が開かれたことを看過するわけにはいかない。陰陽五行説には合理主義と共に形式主義を具用した。即ちすべての事象を陰陽及び五行の觀念を以て説明し據せんとする時、そこには必ず合理的解釋の困難なる場合に遭遇するであらう。その場合には、類比的實體的同一の觀念より、ひたすら形式的に同一性の支配することを言はざるを得なくなる。そこには合理主義の眼界を乗り越えた形式主義のみが現る。儒教的繁雜なる禮樂主義はこの形式主義の一つの現れである。

禮はあくまで一つの形式である。その歴史的、思想的根據が如何なるところにあつても、形式のないところに禮はない。殷周禮制の如き詳細な事より冠婚喪祭に至るまで其後には必ず形式がある。成程、禮の形式は其の原則に於ては、何らさる人情、忠信の念より出づるところに自然に發生したものであらうが、唯それのみには道徳的なるに終り禮とはいはれない。禮は常に社會的階級と拘束力とを有してゐなければならぬからである。禮記三百威儀三千の一句は形式主義の極點を示すものに外ならない。

孔子によれば禮は、禮は聖人の制定せられたるものでもさういふ。凡そ人には性の惡なるものが本來的のものであるが故に、その人性の惡を放縱すれば人々相争ひ、父子、兄弟の肉親の間にすら殺害と讒言とが行はれる。況んや社會に於ては事なる個人間の争闘のみならず、延いては社會の秩序そのものすら危殆に瀕することとなるであらう。かかるが故に聖人は禮を制定して禮を制定し、五倫道徳はいふ迄もなく、社會的な法統をも制定したので

000893

ある。それを後王が知悉して行ふことによつて社會の安寧は得られ、延いては國家の富強を遂げることが出来るといふのである。即ち禮とは單に日常生活の規範たるのみならず、更に進んで國家の政治上の規範でもある。禮徳も主観的な個人の道徳的自覚にあるのではなく、社會的拘束力を持つ禮の存在を前提として始めて可能なのである。

儒教の經典とされる三禮、即ち周禮、儀禮、禮記はいふまでもなく、大戴禮の如きに至るまで、禮に関する記述は微に入り細に涉つてゐる。禮の形式は殆んど固然するところなきまことに強されてゐる。支那文化に於て見られる禮の尊重は他に類を見ないところであらう。この禮が政治上の制度をも含めてゐるのであつて、周禮に見られる六官の如きは、それが實際に施行せられぬ制度であるか否かの問題は別に考察するべきであるとしても、實に政治機構の詳細に涉れる説明である。この禮が政治的特質として政治的性質を有することは甚だ疑義あることである。即ち禮が政治的な法制的の方面に於ける範圍を擴大して來る時は、やはり政治の一つの技術たる性格を帯びてゐる。此禮にも儒教の政治主義との結び付きを見出すことが出来る。禮はかくして政治的にも社會的にも治安維持のため大きな役割を果すものとなつていく。形式が、組織が整つていくことは、儒教の形式主義と結合して、繁榮たる官制と繁雜なる禮教主義とを生み出す。單に必要から生じた形式であるならば、其の限りに於ては形式もそれ相當の意義を持ち得るけれども、かかる形式主義は形式の爲の形式となり、孔子の所謂「禮崩壞而禮之實亡する非禮を言はざればならぬ。繁文縟禮は實にこの形式主義の極まつた處で、形式の繁々することによつて感情の表現を新異するが如き病氣となる。禮が道徳主義の境界を越えて政治的領域へと進入して來れば、禮はそのとき政治的に重大な役割を果す。要言すれば政治上も必要から生ずる存在となる。小にしては父子、家族、朋友の間に於ける米、犬、信の倫理的關係より生ずる人倫的規範として、大にしては社會共同體、國家の安寧泰存の手段となり、延いては政治組織に及ぶまで禮の道徳的政治的意義は甚だ大きい。

又禮と共に繁榮の強調するところのものに樂がある。樂は孔子に於て禮と並び稱せられてゐるが、これも畢竟するに民を治め國を治める爲の手段であり過程である點に於て、禮と同様の性質を有するものと考へられる。而して孔子によれば、この樂も禮と同様に聖人の立つるところのものにして、移風易俗の爲に設けられたものとしてゐる。この樂は人を樂しませ、喜ばしめ、悲しませ、人情の自然に和するものであり、又人心を知ける爲の簡便的效用をなすことは否定出来ないが、やはり儒教的立場に於て解される樂は、政治的術たるの性格に止まつてゐるといふべきを得ないであらう。而もそれを聖人の制作と考へ、そこに先驗的存在の證據を求めんとするのは、儒教の神話に外ならないことを承すものである。

儒教に於ける道徳主義と禮教主義はかくして發生し、成長していつた。儒教が此の如き政治的性質を充分に有してゐることは、その教説が最初より孔子、即ち爲政者の爲に説かれた教説であることに基いてゐるのは勿論であるが、漢の武帝が崇拝の學として長い年月に涉り、政治との深い接觸を有しつづけたことにも一筆の原因の存することを看過することは出来ない。孔子は平穩の理想と考へた社會は、周公の支配した時代、堯舜の時代、堯舜の時代であつたので、その時代、社會を理想とした教説であつたことが、民國革命が成功したともかくも近代的民主政治の形體を遂げるに至る迄の二千年有餘年の封建社會に於て、政治支配の術として、儒教が大きな役割を果したのも當然であるといふ。民國初年に於て陳天華、吳稚暉等の反儒教主義は時代の風潮として必然的のものであるが、支那民族の合理的思惟が儒教の基礎の上に成長したことを見逃してゐるといへないであらう。支那に於て成程した唯一の合理的思惟の源流たる儒教を放棄したる處には一體何が殘るであらうか。不消化な陳天華の近代的合理主義と、支

00089

00089

ればならぬ。かくしてこそ生(自然の生)を養ふことが出来、その生を全くするのである。

この生を全くすることは、實際の社会生活に於ては、消極的隠居主義となり、即ち明哲保身の術ともなつていくのである。この若手に見られる政治の技術としての無爲、養賢は莊子以下の後の道家になると、全く個人的立場に於て強調され極端なる個人主義的色彩を帯びて来る。それが養生の論と結びつけば、個人の長壽を希念精神となり、その長壽も長壽の爲の長壽、換言すれば享樂をまゐる爲の長壽となつていく。享樂を持續すること、これが目的であり、養生も長壽もその爲の前提条件となる。この自然の生を養ふ欲求は、勢ひ自然への復歸を嚮する事となる。仁もなく、義もない禽獣の世界は、争ひのない素樸で純な世界と考へられる。これは禮樂法度のなき夷狄の世界に遷するものであり、太古の純然なりと考へられる社会である。こゝに見られるものは文化の否定であり、換言すれば儒家の聖人を斥け、仁義を否し禮樂を排斥することから出立して、禽獣を以て人の理想となし、謀昧無智の太古の民を遺の至れるものとして嚮する考である。

従つて政治を行ふ場合に對自然の政治が傾倒される。儒家の仁義禮樂による政治や、法家の法律刑罰を以て民に施す政治は何れも大道の廢れたる季世の政治で、大國を治むるは小計を弄るが若く、自然の體に放置してこそ眞の政治平和なる社会が實現されるのである。此の如く道家の説くところは、爲政者の立場から見れば差だしく淺薄とした思想であり、政治の技術としても殆んど幼稚的抽象的な觀念に止まつてゐる。この傾向は時代の勢に押されて殆んど顧みられず、唯その個人的隱居の術、或は直接政治、文化とは關係のない個人的養生長壽の法が一般の民衆に浸透していつたものと考へられる。これが後に道教に結びつたのは決して偶然ではなく、むしろ必然的な展開であるともいへよう。

道家の如く道家の思想が一般人心に及ぼした影響は決して少なくないものであつたと考へられる。それが後漢末の社會不安に從つて、一方道家から派生したと思はれる神仙家流、古神官院が民間の信仰を得て、其處に宗教的團體の生ずる温床を作つた。其の時に表起された事件が世に謂ふ黃巾賊の叛亂である。この黃巾賊は道教の一派であるので、その叛亂の経緯を一瞥しよう。

東漢靈帝の頃、今の陝西省南部漢水の上流漢中といふ地方に張陵なるものがあつて、一新宗教を案出して徒衆を集めた。彼はその宗教を名づけて太平道と稱し、自ら太平道師と名乗り、この道に入るものは皆最初男赤と呼ばれ、其の中より経酒と稱する者が任命される。道師は九師の姓を以て符呪となし、病氣を治療することを主として、病人に對しては己が祀せる神靈を自由せしめ、然る後魔力を持つた符水と異へ呪文を唱へ、若し病人にしてこの宗教を信するならば必ず平癒すると定めた。経酒は老子の書を誦する役であり、養命は病人の爲に調劑の法を掌る役である。信者からは一般に五斗の米を出さされたので、普通に五斗米道と稱せられ、今日の道教の起源と見做される。張陵はその術を巴郡子孫に傳へ、嗣は沛人の張魯に傳へた。別に四川省巴郡に張修あり、張魯に張角あり、繼て張魯一派の術と相類してゐたといはれるから、その間に師授の關係がなくとも恐らく同一起源の者として交交へなからう。張魯の没した太平道漢中や巴郡にある間は必ずしも大なる勢力とはならなかつたが、張角の手によつて直隸平野の組織で宣傳せられるに至つてその徒衆は俄かに増加した様である。後漢書の記事するところによれば、張角はその教の宣傳に従事して以來十餘年間衆徒數十萬、その及ぶ範圍は直隸、河南、山東の大半野から揚子江流域を包括した。然るに張魯に叛を謀るとは満足せず、三十六萬衆を立て、徒衆を冀州に組織し、張天立と號し、冀州に叛、冀州に叛に代つて己が軍に即ぐべきことを囑言して以て人心を震動した。その叛亂行動が露れたので一州に立つて張魯と、冀

000893

天の表徴として徒黨に資りてはしめ、所在に官府を繞き村落を馳騁するに至つた。これが黃巾賊の叛亂といはれるもので、ついでに當時に於ける道教が恐らく發生後にもなかつたであらうに、既に結社團體を有し、社會不安に驅られてゐた當時の人心に深く侵入つてゐた状態が想像される(註二)。

この道教の發生するに至つた思想的過程を此處で一應考察して置くのは重要な事であらう。前述せる如く先秦時代老莊の思想が華道思想家と呼ばれる一類の思想的系列に屬して、この道教に對して何等かの思想的な依據を與へる準備は見えない。然し、一方張陵によつて唱導された道教なるものは、必ずしも道教の思想の正統な展開とは受け取れない部分が多いのであつて、むしろ諸國土より存した神仙思想が、一般に方術者流といはれる思想界に於て唱導されてゐた一種の呪術的宗教的な思想がその根據をなしてゐたと認められる。即ち道教の宗教的母胎と認むべきものは、神仙思想に據せられたる方術道を稱せられるものによつて生ずべきである。

この方術道とは如何なるものであらうか。史記封禪書に記されたる司馬遷の理解に従へば、僊とは自由にその形態を變化し、或は羽化して天に登り、或は不老不死の存在として三神山に住し死人の靈魂を神を嗣る祭壇に仕へてゐるものといふ。而してこれら僊道を得た神人、即ち仙人を信仰する一群の人々を方士と稱するのである。そしてこの僊人の信仰をもつ方士なるものは諸國の末に鬪術の五行の術を取り入れて居り、又漢の武帝が僊道を求めた頃には各種の祭祀にも關係してゐた。この方士の外に醫術者、卜筮者を含めて漢書に於ては方術之士と呼ばれてゐる。そして時に方士は神醫者の名稱を附されてゐる。漢書藝文志に「神醫者、所以保性命之長、而遊求於其外者也、則以靈芝、石脂、同死生之域、無號揚於國中」とあり、又抱朴子仙論には「仙人以富貴爲不者、以榮華爲糞汚、以賢聖爲塵埃、以賢豪爲朝露、踏交驪而不均、躡玄風而輕步、遊滄海、風飄雲許、仰慶雲、俯觀島嶼、行乎天、安得見之、假令

2

遊、空經人間、歷萬國、外間凡所、比肩接武、孰有能與爭」であるのによつて見れば、神仙世界に於ての眞生活の體驗者たる仙人の面目が充分明かに認められるのである。然らばこの神醫者は如何なる特種の方法を有つてゐたか。今漢書藝文志神醫目に於ける文辭は殆んど之を見るに由ないが、大體服餌、導引、鍊金の術を主とするものであつたらしい。「抱朴子」の解者葛洪は然に服食を重んじ、鍊金を尊んだ人であるがその鍊金をなす場合に當つては、必ずまづ門戸の鬼神、四の諸君等に金を供へて祭祠をなす儀式が必要であるとし、又この派の律法により必ず深山に入つて俗人に見つられてはならぬ。加之、山は必ず正陽の住する名山に限る。其の他はたとひ深山之雖も、邪惡の山神が住してゐるから決して成功しないといつてゐる。葛洪の生命を保全して神聖の世界に入る爲には、それに相應する儀式と條件とが必要であることが分り、この點に於て此派の宗教的性質を確實に認識することが出来る。

而して此等方術を行ふ士が道士として當時に稱せられてゐたらしいことは抱朴子勸善篇の「故世間有道士、知金丹之事者萬無一也、而管見之、謂仙當其在於結草之童、及於祭祀拜伏之間而已矣」といふ道士とは何れを指す人々であるか。又後漢末張陵一派が道士と目せられた事實によつても明かであらう。そして抱朴子によれば、當時此等の道士によつて所謂「同」道觀の方が行はれ、世俗に大いに流行してゐた状況が分りする。處でこの所謂の方を取入れて神術の術に合し、こゝに新しい宗教を開いたのは實に張陵一派の五斗米道であり、それが宗教的團體としての第一の組織を有し、社會的に相當大きな勢力を得る結果を齎した。

この時に當つて佛敎は西方より傳來し、道士にも多くの影響を與へ、老子は宗教の祭壇にまつり上げられ、道徳經は道士の念誦する經となつた。かくて神仙家、道士は道教集團の道士となつた。而して道教は次第に民間に浸透し、五斗米道は天師道となり、魏の寇謙之に至つては、時の天子に認められ社會的にも強固な地位を確立するに至つた。

7
9
8
0
0
0

3
9
8
0
0
0

實に道教はこの時を以て轉機をたといつてよいであらう。かかる状態におかれた道教は佛教を模倣して宗教的儀禮を取り入れ、士流名家の間に次第に信奉せられていつた。

この道教がその後如何なる経路をとつて發展したかといふ歴史的展開や、その教義ともいふべきもの、内容等は何れ秘を改めつゝもであるから今は觸れない。唯こゝで注意しおきたいことは道教思想に見られる特徴的性質である。既に述べた如く道教は宗教としては實に現世的功利宗教である。一般に宗教は現實を否定するところより成立するものであるに不問、道教は逆にそれを肯定するところより出發する。これは友那民族に本來的と考へられる人間主義的、現實主義的な思想に原因してゐること勿論である。それが原始的な既習宗教的思想に結び付いて、其處に道教が形成されたものと考へられる。この現實的性質は勢ひ現實的な不老長壽を冀ふ氣持を生じ又現實世界に於る名譽、地位、財産の獲得を冀するやうになる。出來うる限りの享樂を盡すために休生養生の術が考へられ、神に對しても所謂利益を求め、**「有求必應」**は彼等のこの感情の端的なる表現である。この要求を如何にもして満すべく考へられたのが神仙家に見られる服餌、符籙、醮具、導引等の方法であり、九丹、八石、金匱、金華等の鍊金の術である。

處で神仙者流によつて老子が如何に考へられてゐたかは、舊來の著といはれる神仙傳についてみると、老子を長生不死の神仙だと考へてゐるので、それは道教徒が長生不死の術を致したものと解釋したことに基いてゐる。彼は實に道徳經を以て外榮華を存し、内生壽を養ふ道を致したものと解釋してゐる。この解釋は當時の道士に一般的であつたらしく、後の道士、或は道教の信仰者は明かにこの解釋を繼承してゐる。さればこそ、如何にして長生不死となり得るかが眞面目に考へられ、その爲の方法、技術が眞切に研究される。

抱朴子には此等の方法が詳細に記載されてゐるから、抱朴子によつて如何なるものか想像して見よう(三)。まづ第

一に煉丹の條件としては食物を攝取する場合の注意であり、次に身體内に存在すると考へてゐる空氣は精を出來るだけ外へ出さない事である。呼吸する現象が既に幾分なりとも神秘的に考へられる原始人の心理が、そのまま後等にも有るので、呼吸によつて身體の生命を形成してゐる氣が外部へ出て、その生命を短縮せしめる。であるから呼吸を出來るだけ靜かに且つ少くする程に練習するところが必要である。

又風力ありと考へられる符籙を吹み、瘴氣を消滅せしめ、或は讒言を身に帯びて惡鬼邪神の災より逃れる。

更に不老長壽を遂げることの出來る藥品を煉製することを考案する。これは抱朴子に見られる金丹の方法を産み出したものである。この金丹の法は神仙となる爲の手段として考へられたもので、その目的は一つは不老不死の望を遂げることであり、一つは金を作つて富を得ることである。丹砂を燒いて得た藥は雜毒を含んでゐるから少量であれば身體の輕健にもよく、服餌の享樂を容易ならしめて、個人となる爲の修業には有効なるものであるが、量を過すと中毒して死を招く結果となる。

この煉丹を行ふ場合に金を含む鐵石が用ひられるれば、丹砂に含まれたる水銀が、金と化合してそれから更に金を得られる。この**「金を得」**。ことも、一つの目的であることは前述の通りであるので、こゝにも友那人の肉體的な不老長生を願ふ心理と物質的な享樂を求める心理とを見出すことが出来る。

更に最も奇怪なのは房中術の盛に唱へられてゐることである。これは淫慾の調節といふことより發してゐると考へられる。後釋性慾の道教徒は徒らに身心を煉製せしめ、且つ生命を縮める結果ともならうが、この神仙家のいふ意味は、より具體的で肉體的快樂を少しでも永続せしめんとする希求も加はつてゐることを見出すわけにはいかない。

此の如き術をそのまま道教が取り入れたことは既に述べた所であるから再説の必要はあるまいが、此處に特に注意

を要することは、この神祕主義の思想、方術が道教に取入れられて通俗化したことが、道教の宗廟組織の整備と進行して、その社會的勢力を獲得する原因となつたことである。この通俗化された方術は原始的な宗教観念の所産であり、従つて前論理的・神祕的表象より生れたものといへ。されば、この方術が民衆の間に流行してはば、民衆それ自身の無智にも原因するが、非合理的な迷信と煩雜な儀式とを助長する結果とな。果して支那民族に披くからざる前論理的な心性は、恐るべき迷信の浸透性を有し、宗教的現象主義はその浸透性なき政治的・生活的環境にも作用されて特殊なる東洋的・宗教的相貌を示してゐる。

然し道教は社會的に弊害のみを及ぼしたものと批判するのは輕率の識を免れない。何となれば、成理明達之如く道教はむしろその呪術的迷信的要素によつて民衆を獲得したには相違ないが、一方に於ては國民の道徳的常識を扶植し呪詛を見透してはまさない。道教の人間主義は、その教義の一つとして倫理道徳の宣傳に力を用ふる處があつたが醫學的・社會的立憲は、爲政者、知識階級の方にあつて、民衆とははるかにかけ離れた存在であつた。民衆は歴史の合理的な哲學的進歩に身を傾けるには餘りにも理性の自覺に乏しい。

處で人間主義は必ずしも道教の特色とのみは言へないのであつて、むしろ支那文化一般の特性であるから、當然道教にもその色彩は少ししもない。従つて道教に於ても倫理道徳の宣傳は起つて来るのであるが、但し道教とは異なり、民衆に受け入れられる、常識的な範圍に於てなされる。太上感應篇や各種の功過格にはたれる善目やその罪愆についての規條、或は佛敎より取り入れた因果輪廻、勸善懲惡の思想は、一面に於て術法信條要素を伴つてゐるけれども、民衆の道徳生活を維持する綱紀たるを失はない。かくして道教は民衆に身近なる、親近なるものとして益々人心に浸透して、而も古來よりの原始的な民族宗教の方が多く取り入れられてゐる時、彼等自身はその宗教の性格に氣が

つかない。道教はそれ自體既に即生活的であり、善悪すれば彼等の生活そのものの中に發生したものである。生活的であることは同時に非合理的であり、迷信的であることに同時に神祕的である。道教的世界は既に即生活的・神祕的・非合理的である。

生活の享樂を目的とし、權利主義によつて行動してゐる民衆は、支配階級の壓迫・榨取に對しては、生命の尊嚴を感ぜない限りは、闘争の勇氣を以て争ひ、法外の惡しむべき處を以て屈服する。然し彼等は生活を放棄するのではない。憐れむべき宿命を懷きながら、尙且つ生命に執着して誰かかぎりの享樂を求めてやまない。與へられた範圍内に於て、最高限の享樂を得べく多大の努力を惜まない。尤もその宿命觀或は生の享樂は道教の特質であるが、現に存在する通俗道教に於ては、この面も善く見られることを看過するわけにはいかない。

こゝに至れば當然哲學的・學問的方面より見たる道教ではなくして、その更に一層通俗化した現在信仰されてゐる通俗道教に就て述べなければならぬのであるが、私としては現在尙検討してゐないところであり、現に橋樑氏の論考もあり、道教の精神ばかりではないが、支那に行はれてゐる民俗信仰に關するアンリー・ドレーの名著もあるから、併心他日の機會を待つことにする。

以上概略ではあるが、道教の發生に至る思想的展開と、その性格とを述べた。勿論尙意見を盡さざるところも多々あるが、支那民族の生活に最も親近な原始的信仰より出發したこの道教が、今尙絕對的な力を以て支那の精神界に支配してゐることは、驚歎といへるが又實は驚くべきである。迷信と言ひ去るには餘りにも生活の主要部分を占めすぎてゐる。眞理が決定され、合理的・哲學的・科學的・倫理的の自覺の結果として獲得されないうち、支那民族は永遠にこ

00089

00090

の神秘的界と安在の地を見出してゐてであらう。

- 註一 後附編附録の記述による。
- 註二 柳宗子の思想については此處では詳説しない。柳宗子の思想については後附編附録第二回参照。
- 註三 國史式 享寧思想研究卷二 其の四。
- 註四 Henri Doré, Recherches sur les superstitions en Chine, tom. 13

四

凡そ人間が原始未開の社會に生活してゐる間は即ちして、理性を養ひ、その真意の下に思索し、生活する様になつて來れば、當然そこには人間の欲求として合理的なものを求め、それによつて宇宙を説明し人間生活を整へようとするに至るのは當然なる傾向といへるであらう。處が人間の論理を供つても、人間はそれ自身既に非合理的存在である。これは、合理的なものを求める一方常にこれのみにでは満足出來ず、同時に非合理的なもの、その不満を去るべく逃避する。支那民族に於てもこのことは同様で、合理性に立脚して事をなさなければならぬ支那者、官僚、或は學者を除く、多くの民衆は非合理性を欲するといふよりは、むしろそれに強いて傾らざるを得ない立場におかれてゐる。そこから迷信が生れ、魔法子の世界観が發する。と同時に現實的に満足を得られない爲に、それを求める心理は勢ひ神話的世界へと人々を導いていく、即ち意識の氷結的な存在である。支那に於ては二十年来この神話的意識の存在が見られる。この神話意識は、時によつて論理的理性と結合し、併存してその勢を薄くしたことはあるが、一方迷信として或は本長壽、神仙の追求となつて現はれる。それが恐ろしく現實主義的な支那人の心算と結び付く時に、眞面目に不老長壽の手段方法を考へられ、更に享樂主義的傾向はそれを益々助長して鎮金丸丹の製、行氣練形之法、養生經驗の術、變北風異の術を考へ出すやうな結果となる。合理主義の立場から觀望理解出

來ないであらう、其等の神話的論理的思想も人間の精神活動の奥深く潜んでゐることは疑ふべからざる事實であらう。

儒教も近代的意味に於ける合理主義とは遙かに異つたものである。然し孔子に於ける理性の發見以來、ともかくも合理主義的傾向は強烈に働き、その間たゞ陰陽五行説の如き半ば神話的意識と結び付いたけれども、總く宋明時代に及ぶまで、儒教はやはり合理主義的精神を有し續けたものと考へられる。清代に至つては、儒教も經學としてのみその意義を認められたに過ぎなかつたので、思想的意義は甚だ儉少に止まつた。然し官吏階級が尚ほ儒教によつて行はれたが故に、官僚階級の思想的背景としては常に儒教が存在したと考へて來てゐる。

之に反して純支那者である一般の庶民は、その知識程度の低劣なことにも因するが、非合理的なものを求めて神話的世界へと逃避する。人間の欲求としてたゞ合理的なもののみにては満足し得ないことは既に述べた如くであるから、この傾向は當然のことと思はれるし、現に知識階級に屬すべき學者の中にすら、清の董棟、章鴻等如き一夫上層階級に注を加へてゐる際、その根柢をなすものは常に非合理的、神話的世界への志向である。而も董棟の如きはその自身に「雍正之初、先慈抱病、不得寐日老僕藥、又醫公神、發願決成靈藥、以祈母疾、天降其疾、母疾有間、因念此書感之速、欲公誦問好而求其云々」と述べてゐる如く、そこには理智を超越し、人力を超越する何かの存在を感知しそれと人生との間に何等かの交渉のあることを信ぜんとする人間の心理、換言すれば天人の交渉の觀念があり、感應の思想が見られるのであつて、これによつても一般人の生活を支配するものは既述の宗教であつたことと同様に著明なものであつた。これは陰陽五行説の非合理的な一面、即ち陰陽の働きに伴ふ一種の神話的色彩の人心に投じた影響である。一度不信仰いへば迷信であり、それは支那人の宿命觀の本質的の體相ともいふこと出來よう。

00090

先にも述べた如く遺教が支那民族の生活に深く浸透してゐる事實は、當然として疑ふべくもないが、その支那民族によつて創造された思想が宗教的世界より儒教的世界へと如何なる過程を経て移行していつたか、これは既に前二節に於て述べた遺教及び遺教の性格の解明によつて當然明瞭にはなつたことと思はれるが、更に原始民族の宗教の特性を考慮して、今一度改めて見直してみよう。

原始民族は宗教と稱し得ない、その前段階に属する原始的思维に於て既に皆々の合理的な思维とは凡そ縁遠い特殊なる形式を有してゐるのである。かのレナキ・ガリエールの著する未開社會の思维云々はこれに關する概況なる資料の豊富であると共に、未開社會の思维の解明に豊富の材料を興へてゐる。支那に於ける遺教的世界の思维を以て直ちに未開社會のそれと同視することは出来まいであらうけれども、少くとも未開社會の思维と共通する要素のあることを看過するわけにはいかない。必ずしも私は文化發展の段階に共通するものではなく、むしろ文化の風土的時性を重視する立場に立ちたいのであるが、その共通性については又自ら問題が別箇に存在するものと考へられる。

さて然らば、支那思维特に遺教思想の中に原始社會に見られると同様か、或は相似た思维が如何なる状態に存在するであらうか。特に遺教に限つたわけではなく、支那古代からの原始的思维は、合理的な思维の發展とは別に、より一層適切に表現すれば、その原流として或は合理的な思维の發生する原因として、常にそれと併存してゐる。即ち遺教に於てはそれの成立した教條が既に明瞭に示してゐる様に、支那に於て發生した思想はいふまでもなく、印度より移入された佛教思想をも、漸次に自家發展中のものとして、いはば種々多様な思维の混合物たる様相を呈してゐる。それが一重支那民族の心理に深く喰ひ込むことの出来た原因であると同時に、其後の支那民族のあらゆる形式の思维によつて産出された結果が遺教の成立となつたともいへる。

一般に原始民族はその思维形式として、儀禮力、藝氣、或は群衆的比喩をなすことはレナキ・ガリエール等のよくいふところである。ところで陰陽五行説等に於ける類比即實際的同一の觀念が支那に於て見られることは既に述べるところで、これは明かに原始民族の思维形式に連する一つの思维形式であるといへる。尤も古代支那に於ける宗教思想（ここではいへなくとも原始的信仰）が如何なるものであつたか、文獻の載すべきもの更になく、單に詞書左傳・周禮等に見られるものを以て、直ちに古代のそれとして抽擷することは甚しい危險を蒙つて居ることとなる。唯これらの古典に見られる傳統的要素より推して遙かに古代を推定することを得るにすぎない。

支那の原始的宗教は現在でもなほ滿洲、蒙古或は東部シベリヤに見られるシャーマン教（薩滿教）であつたといふのが通説である。このシャーマンは呪術・問卜を行ふことを以て職とする祭司であつて、それが社會的には外婚母權制社會にその發達の起點を行つたといふのである。古代支那に於て果して外婚母權制社會が存在したか否かはまだ疑問としなければならぬので、従來單に程子の「或文」による解釋より出發して説かれた、支那及び日本の諸學者の母權制存在の説は尙一考の餘地のあるものと思ふ。であるからシャーマン教も殆んど女巫、女醫師の祭司階級によつて支持されてゐるところより、直ちに古代に於ける母權制社會の殘存物、或は遺制とのみ見て終つことは出来まい。このシャーマンによつてなされた宗教的儀禮の中、占卜は物の思の成立する爲に多くの材料を提供したであらうことは疑ふ餘地があるまい。その思の殘存とも見られるものが左傳には多く見られるのであつて、昭公八年の史墨や哀公九年の史墨、史墨等の如きは明かに巫であり、同時に良言である。巫が豫言、占卜を行ふと同時に、我が國に於ける「かたり部」の如き役目をなし、古代の傳統を承けついで後に傳へてゐたものと想像される。汪中、皮錫瑞等のいふ「古巫史雜書」との説は蓋し確實不易の言である。尤も左傳に見られる蘇詳は理春の「周禮」には見られな

いもの多いのであつて、那末若氏の如きは前述未開教の條件になるもので、「師祭」なるトを犠牲するものを利用して「左傳」の本文中に挿入したものと見てゐる。

そゝの解釋より系統を引いて出来上つた周易が當然、原始的非合理的な要素を多分に有してゐることは言ふまでもあるまい。既に第二節に於て述べた如く、易は陰陽との二元によつて宇宙自然人事の諸現象を説明せんとするものであるが、これが道教に取入れられて合理的な解釋を興へられ、更に五行説とも結び付いて、前述の論議に支配的の勢力を振つたことは前述の必要がない。尚でこの陰陽説を五行による自然の諸現象の説明には、その先行的形態が示してゐる様に、その存在時に於ける構想はむしろ非合理的なものであつたが故に、後代に至つても當然その性質を保存し續けたることを示すことが出来ない。さればこそ、一方儒家に於ては易が合理的な宇宙解釋として採用されながら、他方非合理的要素はそのまゝ五行説と共に道教に取入れられて呪術的方面の素材を提供する源泉となつてゐる。

道教に於ける原始的宗教信仰は前述の如く一つはシャーマンであるが、その外に自然崇拜、鬼神崇拜も多く文獻に見られるところであり、其處にも原始社會に見られるものと共通な思維形式を見出すことが出来る。自然崇拜として考へられるものは先づ第一に天の崇拜があり更に日月星辰の崇拜がある。其の他風雨、雷神、社稷、山川の如く多くは農耕民族にとつて必要不可欠のものかその崇拜の對象となつてゐる。鬼神には左傳に記されたる饑饉饉饉四下其の名が多い。或は童子、童子、凶等に見られる多くの鬼神は、一寸判断のつきかねる様な類と能力とを有するものと考へられてゐたらしい。そして此等の鬼神崇拜は魔術的主意より發して、災厄を悉く避ける手段となつてゐる。又一方之に對して一般原始民族に見られる自然物生物に或る靈の力があるとする動物崇拜 (Totemism) もあるので、

これは或る物を崇拜して、禍福吉凶の權力あるものと信仰して之を或る方術で利用し、その効果を期待するものである。この方術は各種の祭呪師マジナヒで、それと心得たものが巫又は祝と呼ばれる、周禮の春官中に見られる、夢の吉凶を占すること、日月の蝕、雲氣の模様、星辰の位置變遷によつて人事を豫言することを職とするものは皆祝の類である。而してこの祝術は従來の說では個人的な意思ある宗教的信仰と考へられてゐたが、レナウ、ウリニエーによれば神秘的關係の同じ集合現象に立脚してゐるものと解してゐる。その何れが可なるかは今問はないとする。支那に於て見られる、實名敬禮の觀念や或は抱朴子に見られる、神や鬼の本名を知つて其の名を呼ぶと、其等の鬼神は正體を現はして逃遁するとの觀念は、何れも祝術によつて生じた信仰であり、又、初に於ける有名な巫蠱事件は祝術の應用によつて惹起された政治的事件である。

此の如く原始的宗教の殘存は遅く後代にまで及んで、前述の抱朴子に見られるが如き結果となり、又それはやがて道教の神々を形成し、崇拝の對象となり、一面に於ては道教に於ける方術ともなつていつたのである。この點に道教が道家の理論より展開してその思想を攝取していつたにも不拘、尚ほ原始的論理的の神秘性を多分に保持し續けた痕跡が見られる。道教の名稱が起つた時期は必ずしも古い時代とは考へられないし、現在行はれてゐる諸形式の源つたのは前述せる如く、六朝末より唐へかけてのことと考へられるが、道教思想に見られる思維形式は古代より存在したこの論理的の神秘性が、その多くの部分を占めてゐるのであつて、第三節に於て述べた道教的世界の特性たる論理的の神秘性はかゝる因より發生してゐるものである。更にこれに佛敎的世界觀たる論理や因果關係の思想が、實際的な特性を興へられて取入れられ、その非合理性は益々助長される様な結果となつてゐる。かゝる非合理的の論理的の思想は、未開社會の思維に共通のものとして考へられるのであつて、支那民族の宗教思想に見られる原始中心の靈

存在して少くないといふことが出来よう。

然しかる神秘的な集合現象も次第に概念へと發展していくのであつて、経験を媒介としてより客観的となり、合理的方向へ方位づけられる。しかしかゝる抽象概念が形成されても、尙ほ神秘的な作用力が余勢消滅して終ふことのないのであつて、むしろ合理的思惟の進歩の障壁となさる場合がある。そしてレウキ・ウリエールに就ては「意識の科學はこの停止された進歩のすばらしい例を提供するものである。それは天學・地質學・化學・生理學・物理學・治療學及び類似の廣大な百科辭典を出した。そして我々から考へるとすべて出鱈目である。どうしてかゝる多くの努力と技術とが長い年月、しかも空しく結果の爲に費されたのか。これには種々の原因があるには相違ないが、何よりも此等の所謂科學の各々の起源に、凝固した概念、凝固に經驗の統制をしつかり與へようとは誰も敢て思はず。そしてまた神秘的既成現象と共に空疎とした積習不能の攻撃より殆んど含まぬ概念があるからである。此等の概念がつけられてゐる抽象的な事象的な形は表面論理的な分析と綜合の二重の作業を許してはゐる。この作業は常に無用であり、しかも常に自己満足目的に、無厭に續けられる。支那人の心性によく適してゐる人、例へば、ホロートの如きはこの心性が解放され、ぐるぐるめぐりを止める日は殆んど来る見込はないと察知してゐる。この心的習性は餘りにも發育育に入つてゐて、そして餘りにも命令的な必要を生んでゐる。ヨーロッパの學者にもう澤山這入といふ日が來ても、支那人にその物理論者、運送論者、風水の卜者にもう澤山といふ日は來ないでゐらう」(註三)

然しこの説はいさゝか極端であらう。成理論理的思考が矛盾を許さず、又矛盾はこれを認め次第排除しようとする努力しても、成理論的神秘的な心性は之に反して合理的な要求には無關心であるのは事實である。だからとつて、支那民族の心性に見られる既成的神秘的特性をのみ抽象して、合理的思惟の發展を主張するわけにはいまい。支那民族に於

ても経験を通過して合理的なものが常に求められて來た筈であり、求められてゐると考へられる。といふのは道義論的神秘的な存在を單にそれのみでは理性人の欲求を満足せしめることが出来ないのである。非合理的な存在を人間は常に合理的な欲求を追求して止まない。こゝに合理的な欲求が起り、合理主義の生れる契機が存する。靈教はこゝから出生して靈教に對して合理的性格の保存を主張する。

靈教がたゞ合理的性格の保存を主張しても、それが前に述べた如く理性的合理主義とは必ずしも同一ではないのであつて、其處に支那民族に於ける合理主義の觀念形態を認むると共に、靈教がこゝに道義論的神秘的要素を充足するところから出生した哲學的要素とはなりならず、現實的な處世候身の術として止まつた原因が存在する故に思はれる。

以上述べ來つたところによつて靈教及び道教的の一般の性格並びに其等相互間の關係が一層明かにされたものと思ふ。然し靈教及び道教的の一般の性格を前述の如く直截に表現して終ふことが甚だ詳細を缺くものであることは私自身充分に知つてゐるところである。その特徴的なもののみを抽象する便宜主義の非難は免れ難いところであらう。但し靈教及び道教的の性格を明かにし、其處から道教的の思惟が支那民族の思惟の基礎に積はる偉大な精神作用であつて、その上は或はそれと併存して道教的の思惟が存するといふことが考へられはしないが、そして其處から支那民族の思惟或は民族性の探究の方向が明かにされるのではないかと思ふのである。而してこの小論は此等の問題に對する解決の一つの試みにすぎないのである。(註三・四三)

註三 Lévy Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 山田高謙譯

註四 支那學叢書 支那民族學 一五三頁以下

000903

III

III

著 田中「名氏書名録」新編「書名録」
 編 田中「名氏書名録」新編「書名録」
 刊 昭和二十五年五月五日
 頁 四一七頁

1944

1944