

中国歴史上の善書と勸善について

呉, 震
復旦大学

<https://doi.org/10.15017/19607>

出版情報：中国哲学論集. 36, pp.28-61, 2010-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



中国歴史上の善書と勸善について

呉 震

連 凡 訳

はじめに

十七世紀の初めから、中国社会において道德勸善運動とも言うべき思想現象が現れた。その推進役を演じたのは袁黄（号は了凡、一五三三～一六〇六）や顔茂猷（字は壮其、一五七八～一六三七）らを初めとする儒家士人たちであった。その運動の影響するところは実に社会各層の広い範囲にわたり、さらに清代に入ってからその勢いが衰える気が引かれるようになってきた。^①「勸善運動」という言い方は、日本の学者酒井忠夫がかつて提出した「善書運動」という概念に由来する。この概念は酒井氏が明末清初における善書流行の思想現象を概括して説明する際に用いたものである。^②ところが、「善書」とは、その思想の實質に即して言うならば、その宗旨は道德の立場から説を立て、人に善を為さんと勧めるものに外ならない。故に、この意味においては、「善書運動」とは実のところ「勸善運動」と言っても差し支えなからう。

明末清初の勸善運動と言えば、その思想的根源は十二世紀に現れた『太上感應篇』^③にまで遡ることができる。だが、「善書」という書物自体は十七世紀初頭に現れた袁了凡の『功過格』をきっかけとして流行し始められたのである。そして、十七世紀の二十年代以降になってから、『功過格』といった類の善書が突然としたがごとく大量に出版した

ことに伴い、社会において道德勸善という一つ思潮が形成されたことは間違いない。台湾の学者王汎森は次のように説く。明末清初に多くの儒家士大夫が、因果応報を思想主旨とする『功過格』などの善書に対して非常に不満を感じる一方で、しかし、『功過格』の説くところの通俗性が社会人心の状況を改善することにおいてたいへん重要な役割があると認めざるを得ず、そこで、彼らは儒家倫理の規範を取り入れてこれに改造を行い、その中の神秘的部分を取り除き、それによって「功過格」を新たに制作しようとする風潮が現れたのであり、これを「儒門功過格運動」と言ってもかまわない、と王氏は指摘している。^④ 一方では、中国大陸の学者趙園が次のような見通しを示している。すなわち、明末士人による道德秩序再建に関する実践活動を考察することによって、明末の大儒劉宗周（世に蕺山先生と称され、一五七八～一六四五）が敢えて『人譜』を著して、それをもつて袁了凡の『功過格』に強い反撥を加え、そこで当時儒家士人の中で特に「改過」、「省身」といった道德実践を重んじる「修身運動」が一時に現れたということが知られよう、と趙氏は言う。^⑤ しかしながら、「儒門功過格運動」にしても、「修身運動」にしても、その思想主旨はまさに道德勸善によって社会秩序を再建することにあつたように思われる。

一 中国最初の善書の出現

歴史上から見れば、「勸善」は中国思想史上で非常に目立った重要な観念であり、特に宋代以後、「善書」の出現に伴って、勸善思想は極めて速かに社会上下両層で展開されていった。中国最初の善書と言われる『太上感應篇』は北宋から南宋初にかけて出現したと伝えられてきたが、しかし、かつて「宋人は字を識らず」という「世間を驚愕させた」（驚世駭俗）言葉を発した清代考証学の大家である惠棟（一六九七～一七五八）によれば、その『太上感應篇』の依拠としたところは葛洪の『抱朴子』の「述ぶる所の漢世の『道戒』」であるという。さらに、彼はこの「漢世の『道戒』」とはすなわち「勸善の書の最古と称せられるもので、これより以下は、はなはだ少ない。」（「勸善之書、稱為最古、自此以下無議焉。」）と指摘した。^⑥ 換言すれば、歴史上最初の善書は、まさに漢代の「道戒」に遡及すべき

だということになる。漢代の「道戒」については、後述を俟つ。

そもそも、『太上感應篇』は葛洪の『抱朴子』による「禍を転じて福と為すの道」という思想を取り入れて、「其の曾て悪事を行ふも、後に自ら改悔し、諸悪為す莫かれ、衆善奉行すること有らば、久々にして必ず吉慶を獲べし。所謂禍を転じて福と為すなり」と指摘した。「禍を転じて福と為すの道」とは、「諸悪莫作、衆善奉行」という八字の秘訣にあつたと考えられる。すなわち、「諸悪、作す莫かれ、衆善、奉行す」という実践を通じて、最終的に「禍を転じて福と為す」ことを実現するのである。これが『太上感應篇』という善書の思想的本旨であろう。

南宋の朱熹後学の真徳秀（号は西山、一一七八—一二三五）は、『感應篇』に序して、

『感應篇』なる者は、道家の傲世の書なり。蜀士の李昌齡、注釈す。其の義、三教に出入す。（中略）余、仕途に連蹇し、志克たず、遂に故常に喜びて善書を刊して以て人に施す。（中略）顧みるに此の篇、善惡の報を指陳すること、明白痛切にして、以て正道を扶助し、良心を啓発すべし。^⑧

と言っている。真徳秀ははつきりと『感應篇』を「善書」と位置づけた。彼の見たところでは、これは一種の「道家の傲世の書」であり、すなわち今風に言えば「道教の善書」というものである。彼からすれば、『感應篇』は「善書」中の「善書」なのである。彼の理解によれば、この書の根本思想は、「善惡の報を指陳す」という一点に収縮することができ、すなわち通常言うところの善惡の報応ということである。この書の持つ思想的意義及び現実的意義としては、即ち「扶助正道、啓發良心（正道を扶助し、良心を啓發す）」ることと表現されている。実はこの八字こそ「勸善」という語の最も都合のよい注脚と言える。要するに、真徳秀には、『感應篇』は儒家の書物とは性質が違ふものだが、しかし大いに現実的な「勸善」の働きを持っているものであり、ひいては儒家による「天下を治める」といったことにも裨益するものがある、という考えがあつた。

注目に値するのは、彼がまた自分が「常に喜んで善書を刊」していたことを告白していることである。このことからわかるように、真徳秀が目にした善書はまさに『感應篇』だけにとどまらなかったものである。それは「善書」が一種の文献類別として、当時すでに一定量の蓄積をもっていたことを意味している。確かに『感應篇』の年代とほぼ

似通った両宋あたりには、後世の人々の関心を呼んだ勸善懲惡を主な思想内容としたいくつかの代表作が続々と現れるようになった。例えば、李元剛『厚德録』四卷^⑨、黄光大『積善録』一卷^⑩、陳録『善誘文』一卷^⑪、李昌齡『樂善録』十卷などは、その一例に過ぎない。これらの書物はみな独特の色彩を持ち、またほぼ同様の書写方式を有している。その内容については、おおむね因果応報や靈驗小説のようなことを物語っており、その取り入れた故実はあたかも歴史上確かにあったかのような著名人物の事跡が殆どであった。もちろん、両宋時代の善書は、その数はこれらにとどまることなく、例えば「勸善」、「勸戒」、「積善」、「樂善」、「聞善」などを書名にした善書は、当時において数多くあったはずである。しかし、その大部分はすでに失われたようで、今は大体書目からその書名しか知りえないのである。^⑬

ちなみに、洪邁（一一一三—一二〇二）の『夷堅志』は、近世中国における鬼神故事集としてもつと著名であり、一般的な見方からして、この書は宋代中国の鬼神世界を構築した典型的著作だと見なすことができる。「善書」とはとも言えないが、しかし、これは上述のいくつかの「勸善書」と同様の觀念空間に属すべきものであり、何故ならば、鬼神物語りの背後には、まさに善惡報応、道德勸懲の深い寓意が含有されているからである。ここに述べた「空間」とは、物理的概念ではなく、歴史的文化的概念として、特にある種の文化を論述する際の空間性を指している。^⑭

この視点から見れば、宋明時代には多種の文化的空間があり、互いに違いがありながらもまたそれぞれの関連もあり、その觀念空間の基本的な特徴としてはそれぞれに多様性、多岐性を持つていえると言わなければならない。文化空間の同一性、同質性を意味するものではないのである。例えば儒家の論述を表現する理学空間もあり、また民間信仰を表現する宗教空間もあった、などといったものである。宋代から清代に至るまで絶えず制作されてきた膨大な量にのぼる「善書類」の書物群は、一種の相対的独立的文化空間を構成することが十分に可能だったのである。

余英時が近年、「中国近世」^⑮の宗教倫理に関する研究の中で披露した一つ重要な観点は示唆に値する。彼は南宋以来『太上感應篇』などの道教「善書」が絶えず現れて広範に流行したのは、新道教とともにもたらされた一つの重要な歴史的現象とも言え、その「新倫理が民間に伝播するのに大いに役立った」と指摘した。「新倫理」というのは、主に「入世の転向」によって表された中国近世の宗教倫理を言うのである。この「転向」とは宗教倫理が「この世」

及び「日常的人生」に対して積極的に肯定する姿勢を表明したことを意味する。例えば、宋元以来起こった新道教は、ある種の観点を力強く宣揚するようになった。それはすなわち、仙人になろうと思えば必ずこの世で「善事を作し」、「功行を立」たなければならないということである。そして、『感応篇』の「所謂善人（中略）作す所ならば必ず成るべく、神仙冀ふべし」とは、すなわちこの宗教倫理の「通俗化の表現」であるといえよう。¹⁶⁾

確かに、『感応篇』は「善書」として、立善が成仙の唯一の保証だというところにこそ、その主旨があつて、それは「勸善成仙」と要約することができると思われる。この点を考慮に入れると、中国近世社会における勸善思想と『感応篇』に含まれた宗教倫理思想とは非常に深い理論的関係があつたとも言えよう。一方では、『感応篇』は北宋末南宋初の新道教の「世俗化」運動の産物とは言え、もう一方では、『感応篇』の出現によつてその勸善思想は後世の道德勸善運動のプロセスに大きな影響をも及ぼしたのである。¹⁷⁾しかし断つておくべきことは、「勸善」とはある種の倫理的要求であつて、決して道家或いは道教の特許のものではなく、歴史上、「勸善」はむしろ儒学思想に一貫している伝統なのであり、誤解を恐れずに言つてしまえば、「勸善」はまさに中国伝統倫理思想の一つの重要なキーワードなのだと言える。¹⁸⁾

二 漢代の『道戒』から晩明の善書まで

周知のように、東漢末年に至つて、中国本土の宗教——道教が形成され始めた。道教の最初の經典である『太平經』の中では、すでに宗教思想の要素を含んだものとして善惡報応が一種の重要な觀念となつた。そこには、「是の故に天は常に善人を祐け、道は思ひ有徳に帰す。故に天は肯へて悪人を祐けず、道は肯へて愚蔽の人に附せざるなり。」¹⁹⁾とある。また、陰曹地府の觀念を持ち出して、陰曹法官によつて報応を計算すると言つてゐる。例えば、「善を為し功有るものは年益々長じ、復た疑ふ所無し。（中略）大陰法曹、承負する所を計り、除算して年を減ず。算へ尽くすの後に、地陰神を召し、並びに土府を召し、形骸を收取し、其の魂神を考ふ。」²⁰⁾と言ふ。ここに見える「承負」説は

非常に重要であり、これは道教の善惡報応に関する一種の觀念である。これは、先人に過ちがあれば後代の子孫は必ずこれによる災禍を蒙り、あるいは先人が善を積めば後代の子孫はこれによる福を受けるという考え方である。この觀念は善書思想の淵源の一つとすることが出来る。

魏晉南北朝になると、これは中国の歴史上で宗教文化が特別に栄えた時期である。善書思想はこの時期においてはすでに一定の理論形態を有しており、例えば、道教理論の創始者である葛洪（字は稚川、二八三〜三四三）の著した『抱朴子』は、実は宋代の善書『太上感應篇』の立論するところの主要な經典的根拠となつてゐる。特にその中の「対俗」、「微旨」の二篇における行善積徳を重点にすえた宗教倫理の学説は、『感應篇』の勸善理論の直接的來源であるというだけでなく、また中国伝統文化の一つ特徴としての行善思想に対しても重要な影響が及んだと再評価すべきであろう。すでにある研究によつて表明されたことだが、『抱朴子』は漢代讖緯書と早期道經の宗教とを併せ持ちながら、「道を為す者は当に先ず功徳を立つべし」という功徳思想を最初に提唱したものであり、その思想は後世における道教義理學の一つ重要觀念となつただけではなく、また中国社会の行善実践にも深く影響した、ということである。注目すべきことは、葛洪が『抱朴子』において道教の戒律を設け、それを行善積徳の実践方法とした点である。その構想にはすでに「功過格」に類似しているところがある。故にある学者は、これは中国の「早期功過格」と呼んでもかまわないもので、その内容は士農工商にわたる階層の人々の遵守すべき道徳戒律に関わつており、ほとんど一つの詳細な「生活公約」とさえも言うことができる、と指摘した。²³特にその中の「立德」、「行善」及び「報応」などの思想は、宋代の『太上感應篇』を経て、晩明の『功過格』に至つて、きわめて重要視され、その勸善運動に活用されていた。例えば、その『玉鈴經』の語を引いて、「善事を積むこと未だ満たさざれば、仙薬を服すと雖も亦た益無きなり」と、²⁴「積善」の重要性を強調した。また葛洪は、天道鬼神が「宜しく善を賞して惡を罰すべし」と説き、天神には人間の善惡を監察し、審判する能力を備えているという觀念を打ち出した。「微旨篇」では各種の早期道經、道戒の説を引用して、次のように述べてゐる。

按ずるに、『玉鈴經中篇』に、「功を立つるを上と爲し、過ちを除くは之に次ぐ」と云ふ。

按ずるに、『易内戒』及び『赤松子經』及び『河図記命符』に、皆「天地に過ちを司るの神有り、人の犯す所の輕重に随ひ、以て其の算を奪ふ」と云ふ。

諸々の『道戒』を覽るに、「長生を求めんと欲する者は、必ず善を積み功を立てんと欲すべし」と云はざるは無し。⁽²⁵⁾

彼の觀念の中では、「功を立て過ちを除く」ことや「善を積み功を立つ」ことは、古代以来道教知識の系譜に一貫した宗旨であり、同時に彼はまた、審判者としての上天はまさしく報応できることの保証であると強調した。言つてみれば「過ちを司るの神」というものは即ちその中の一つである。葛洪はまた、「天は高くして卑しきを聴く。物、鑑みざる無し。善を行ふこと怠らざれば、必ず吉報を得べし。」と説いている。⁽²⁶⁾これによつて、「吉報」を司る天神もいることがわかる。ただし、葛洪には報応信仰に対して確固としていないように伺わせる言論もある。彼は次のように言っている、

吾亦未だ此の事の有無を審らかにすること能はざるなり。(中略)況や天地、物の至大為る者をや。理に於いて當に精神有るべし。精神有れば則ち宜しく善を賞して惡を罰すべし。但だ其の体、大にして網、疎なり、必ずしも機發して回応せざるのみ。⁽²⁷⁾

このように、彼は「善を賞し惡を罰する」ことは天地の「精神」の働きであると信じているが、しかし彼は報応發生の時間的問題(即ち「報応の遅速」という時間差の問題)に関して理論的に答えることができなかった。だから、後世に現れた『太上感應篇』などの善書が報応理論に関してかなり細密に論述したのと比べれば、彼の報応理論にはやはり嚴密さが欠けていると言わざるを得ない。

もちろん言うまでもないが、魏晋隋唐時代においては鬼神魂魄や善惡報応ないし因果輪廻、天堂地獄などの觀念に関する論述は非常に豊富であつて、宋明時代において次第に展開されてきた「勸善」運動の一つ重要な思想的淵源となつたと言ふべきであろう。實際に、これからの叙述を通じて見ることができるよう、魏晋から隋唐にかけての鬼怪論述は、宋明時代に至つては数多く複製され、再述されていつて、「勸善」運動の重要な立証材料となつた。例え

ば、少なくとも次のようないくつかの書物は、後世の善書文献の基礎となった。(晋) 干宝『搜神記』、(晋) 陶潜『搜神後記』、(宋) 劉敬叔『異苑』、(宋) 劉義慶『幽明錄』、『宣驗記』、(齊) 王琰『冥祥記』、(齊) 祖冲之『述異記』、(齊) 顔之推『集靈記』、(宋) 非濁『三宝感応要略』、(梁) 陶弘景『周氏冥通記』等々である。

そのほか唐代の唐臨『冥報記』及び道世『法苑珠林』などの書物も、後世の「善書」制作の際の重要な文献資料となったのである。ある学者によれば、『冥報記』は唐代の冥界伝説に関する代表作であり、冥府「判官」といった言葉が当該作品の中で最初に用いられたもので、後世への影響も実に大きかったと言え、それと同時に、「生人、冥事を判ず」という書写方式を創造したのがこの書物の一つ大きな特徴だった、と指摘されている。道世は『法苑珠林』巻五「諸天部・感応縁」の中で「靈驗」に関する故事の書目を数多く羅列し、さらにそれらの書籍にはすべて一つの明確な主旨、すなわち「善惡の報、影響すること従ふが如き」ものがあることを示した。道世は次のように言っている。

古今の善惡、禍福の徵祥、広きこと『宣驗』、『冥祥』、『報応』、『感通』、『冤魂』、『幽明』、『搜神』、『旌異』、『法苑』、『弘明』、『経律異相』、『三宝徵応』、『聖跡帰心』、『西国行伝』、『名僧』、『高僧』、『冥報』、『拾遺』等の如く、卷は数百に盈ち、備に列すべからず。之を典謨に伝へ、諸を日月に懸くれば、目をして睹しむるに足り、当に猜ひ来りて惑ふべし。故に『経』に曰く、「善を行へば善報を得、惡を行へば惡報を得。」と。『易』に曰く、「善を積むの家には、必ず余慶有り。惡を積むの家には、必ず余殃有り。」と。信に善惡の報を知れば、影響すること従ふが如く、苦樂の徵、由り来りて相ひ克つ。余、伝記を尋ぬること四千有余、故に靈驗を簡し、各々篇末に題す。

道世に関しては、贊寧『宋高僧伝』巻四に「道世伝」があり、その中で彼の著作として別に『善惡業報』及び『信福論』共に「二十三卷」があるのを記している。見て分かるように、道世は仏教内部で「勸善」書作成の第一人者と言えなくもない。最も注意すべきなのは、道世の取材範囲は仏家に限らず、その中に魏晋以来の大量の「志怪」小説を含み、彼が見たこれらの書籍（仏道果報類及び志怪小説類を含む）の数量は四千余種の多きにも達し、また彼の取材方針は、意外にも儒家『周易』の余慶余殃の觀念をも含んでいるということである。

また、宋代には『太平広記』というさらに膨大な古代小説総集があり、それは宋代知識人の宗教信仰を十分に象徴

するに足る鬼神世界を構築している。全書には神怪故事の占める比重が最も大きく、全五〇〇巻の中に神仙、鬼神の名目を列したものは一三五巻の多きに達し、漢から宋初までの志怪小説及び伝奇作品を大量に集め、その中にまたいくつかの善書の性質に属する書籍もある。例えば『報応録』、『陰徳伝』、『儆誠録』などは、おおよそ六朝隋唐時期の善惡報応の記録であり、その中には仏道宗教思想も混じっている。

実は、報応問題に関しては、仏道の間でも互に影響し合ったことがあった。陳寅恪はかつて敦煌写本『滅罪冥報伝』に関する研究を通して、中国歴史上の小説創作と感応冥報の觀念とは往々にして「雜糅」して分けられないものであり、その上、仏学の感応冥報説が『太上感應篇』にまで影響したと指摘している。彼は次のように言っている。

『滅罪冥報伝』の作に至つては、意、感応を顯揚し、流通を勧奨するに在り。遠くは『句法譬喻經』の体裁に托し、近くは『太上感應篇』の注釈を啓く。本より仏教經典の附庸と爲り、漸いに小説文學の大国と爲る。蓋し小説は長篇巨制に富むと号称すと雖も、然れども一に其の内容結構を察すれば、往々にして数種の感応冥報記の雜糅して成ると爲す。⁽³⁵⁾

この觀察は非常に鋭い。仏教の靈驗記、冥報伝などの作品が道教經典なる『太上感應篇』に對する影響が確かにあったかどうかはともかくとして、少なくとも後世に流れたこの種の紀伝小説にはほとんど「感応冥報」の内容ばかりが見受けられる。宋代以来のこの特有な文化現象は、晩明時代に至つてさらに著しく現れてきた。以下、晩明の勸善思想家である顔茂猷を例として、この現象について少し詳しく説明してみたい。

顔茂猷は福建出身の進士で、堂々たる儒者であるが、その思想の特質は三教を組み合わせたところにある。彼の著書には『迪吉録』という重要な善書がある。その内容は「官鑑」と「公鑑」の二つの部分に分かれ、その撰述の主要な対象は平民ではなく、官僚と郷紳であり、彼の取材範囲は非常に幅広く、一部の儒家經典や史學著作の外に、魏晉隋唐以来の鬼神小説や善書類のものが瞠目するほど溢れている。挙例の洩れが免れないが、あらましを言えば、以下の数十種が数えられる。

『太平広記』、『譚賓録』、『還冤記』、『西陽雜俎』、『朝野僉載』、『南楚新聞』、『陰德昌後録』、『伝芳録』、『挙業定衡』、『唐新語』、『墨莊漫録』、『閑窓括異志』、『王氏紀聞』、『耳談』、『泊宅編』、『稽神録』、『群談採餘』、『戒録』

『迪吉録・公鑑』四卷

『文昌化書』、『談冶』、『天人造命録』、『談林』、『陰騭録』、『獨異』、『陰德伝』、『老学庵筆記』、『浦水燕談』、『報応録』、『通幽記』、『太上感應注』、『心行録』、『北夢瑣言』、『陰騭昌後録』、『逸民史』、『為善陰騭』、『玉堂閑話』、『江湖紀聞』、『樂善録』、『勸善録』、『清談雜誌』、『記奇語』、『活物摘訓』、『搜神記』、『異苑』、『続搜神記』、『顔氏家訓』、『高僧伝』、『宣驗志』、『冥報記』、『法苑珠林』、『三水小牘』、『宣室志』、『睽車句』³⁶

以上例に挙げたこれらの文献の作者及びその版本の状況については、詳しく考証できないものが十分あると思われる、また必ずしも一々考証する必要がないかもしれない。ただ一つはつきりと言えるのは、その引用文献の範囲と種類の広さから見れば、おおそ茂猷の知的趣味や読書の嗜好、ないしはその人の信仰などの状況が分かってくるはずである。種類に限って言うならば、これらの文献は多分逸聞瑣事に属するものばかりだったのに間違いない。勿論その中に特に目に付くのは仏道の書籍もかなりあったことである。内容について言うと、茂猷の書いた多くの案語というものは大體道德的な議論となりがちであり、彼の引いた經典の内容は殆ど逸聞伝説、鬼狐仙異の類のものだが、ただしその中には正史から取ったまともな典故もなくなかった。その叙述の手法としては、鬼怪の物語にもかかわらず、それを歴史上あったかのように史実として描写している。また、往々にして事件発生の時間や場所、ひいては人証や物証までも明確に記録に留めさせ、あたかも人々に自分が述べた鬼怪の物語はすべて「確かな事実だった」と思わせようとしている。そして、彼はまたよく用例として引いた物語の後に、正文より小さな文字で、その物語の出所の文献典拠を付記して、これらの物語が虚構ではないと読者に示そうとしている。

この種の小説物語は、民間社会における文化的心理及びその行動様式に対しての自ずから感化の力を持っているのではないかと言うことができる。さらに時代の進展につれて、その影響力には強弱、隠顕などの程度の差があり、例

えば、魏晉隋唐時代の宗教小説と明清時代の世俗小説とを比べて見れば、両者の持つそれぞれの社会的な働きは明らかに異なっているが、一つだけ同じことがあったと言える。それは、小説に宣揚されたその民衆社会の時空に生き続けてきた「陰徳を積む」、「現世の報い」などの文化的心理の社会意識が醸成されつつ、またこれは「善に遷り過を改める」というように、聖となり賢となれと主張する儒家の観点と互いに補い合う関係を形成しているということである。

思想史または宗教史の角度から見れば、上述の文献記録は霊応の叙述、鬼神の描写に充たされており、明らかに儒学思想の内容とはかなり異なっている。しかし、これらの叙述は単に人々の小説的審美、猟奇的心理を満足させるだけでなく、天人感應、善惡相報の道理を宣揚し、それによって世間を警める社会的作用を起こすためのものであった。故に、これらの文献が宋明（特に晩明）時代の勸善運動において改めて人々の注意を促したのは決して不思議なことではないのである。実はこれらの鬼神叙述に含まれていた世間を戒めるという思想觀念は、まさに宋明時代の勸善運動によって改めて発掘され、なおかつまた大々的に顕彰されることとなったのである。

確かに、多くの善惡報応などの物語は一見して荒唐無稽のようにみえるが、しかしそれは、茂猷の叙述によって非常に嚴肅なものとなった。今の学者の立場から見たとしても、これはすべて荒唐無稽で一笑に付すべきことばかりだとはとても言えない。もし細心を払って観察してみれば、その中に興味深い文化現象や集団心理及び思考に値する思想的問題、社会的問題が少なからず発見されよう。台湾の学者である李豐楙は、清代のいわゆる「小説の教」（錢大昕の語）の問題を考察することによって、「明清両時代の思想史と宗教史に共通するものは、乃ち士庶社会がいずれも「三教合一」によって混同し、融合していた過程だ」と指摘した。³⁷彼はまた、明清の「鬼神小説」に現れたのは、まさに大衆文化、レジャー文化であり、宇宙人生に対する彼らの照射する見方や觀念表現は「非常識」なものとも見られるが、それはまさに「常識」的な「秩序配慮」を常に念頭に置いていた儒家的観点と互いに補足しあう関係となり、これこそ中国社会の具有する多元文化の意義を現わしているものだ、と言っている。³⁸こうした見解は我々の晩明勸善思想に対する文化学的考察にも適用できると思われる。

三 善書思想の政治文化的背景

ここまで我々は思想史の角度から中国善書の出現とその流行に対しておおよその考察をしたが、実は、善書思想の形成は仏道兩教の推進に由来するところが大きかったが、それ以外に、また政治文化という要素もその背景に存在する。たとえば、既に研究されていることであるが、宋初以来、皇室には一種の文化的策略として宋代の政治を構築する伝統があった。即ち一貫して宗教保護政策を取っていたのがそれである。例えば、ある歴史書には、「北宋の諸帝、祖宗の成規を承けて、仏法を保護すること多し。」（「北宋諸帝、多承祖宗成規、保護佛法」）と載せているし、また太平興国八年十月、宋太宗の話としてが次のように記録されている。

浮屠氏の教、政治に裨すること有り。達者は自ら淵微を悟り、愚者は妄に誣謗を生む。朕、此の道に於いて、微かに宗旨を究む。凡そ君為りて人を治むるは、即ち是れ修行の地なり。一も好事を行へば、天下、利を獲るは、即ち釈氏の所謂他者を利するなり。庶民は位無く、縦ひ或ひは修行し自ら苦しめども、独り一身を善くするに過ぎず。（中略）君為る者は万類を撫育すること、皆赤子の如く、偏無く党無く、各々其の所得。豈に修行の道に非ざらんや。方外の説と雖も、亦た観るべき者有り。卿等、試みに之れを読め。蓋し其の教えを存するは、釈氏に溺るるに非ざるなり。⁽⁴⁰⁾

この話には実に吟味すべきものがある。彼は仏教が「政治に裨すること有」るものと認め、だから高官である者も仏典を読むべきだと明確に指摘した。彼は仏法が興隆すれば「福を邦家に用」⁽⁴¹⁾いることができる、言い換えれば、仏法を提唱することは国家安定や社会福祉に有益である、と明白に意識した。

また、北宋の三番目の皇帝である真宗（趙恒、九六八—一〇二二）は、いっそうの崇仏者である。彼が宰相の王旦に語った次の文句は、とても典型的な意味を持っているものだと言える。

三教の設、その旨は一なり。大抵人に善を為さんと勸む。惟だ識達之士のみ能く之を一貫す。情に滞りて偏執すれば、道に於けるや益々遠し。⁽⁴²⁾

釈道の二門、世教に助有り。人或ひは偏見あり、往々にして毀譽す。假使たとひ僧道、時に不檢有れども、安くんぞ即ち廢すべけんや。⁽⁴³⁾

彼はまた自ら『崇仏論』を作つて、「釈氏戒律の書、周・孔・荀・孟と、跡は異なれども道は同じ。大指は、人の善を勧め、人の惡を禁ず。」⁽⁴⁴⁾と明らかに指摘した。はつきりわかるように皇室が仏道を保護するのは一種の政治的策略と考えられたのである。彼らが注目しているのは、「人に善を為さんと勧め、人の惡を禁ず」という倫理的教説の社会的作用にほかならない。彼らの立場から見れば、「勸善」は儒家倫理の専有物ではなく、仏教倫理が固有する主張でもある。⁽⁴⁵⁾

善書思想を推進する政治面の要素以外に、実は宗教面から見れば、善書は最初は『太上感應篇』のように道教善書として現れたのである。実は、道教の学説は神靈システムの構築だけを重視するのではなくて、その中には一種独特な宗教倫理の学説も存在した。特に宋以降の「新道教」は更に倫理教説を重視し、またこれを出発点として、これらの宋代新道教はおおむね三教合一を唱えるようになった。しかもまさにこの点では、宋代の政府の側が積極的に勸善を推進することと一致した。例えば、北宋初期から形成されていった金丹道の系統のものと南宋末に興った全真教なるものとは、三教合一の立場に傾いた。宋初の道士である張伯端（九八三〜一〇八二）は「悟真篇自序」の中で、「教は三に分かつと雖も、道は乃ち一に歸す。」⁽⁴⁶⁾と指摘した。南宋末の道士である夏宗禹の撰述には『三教帰一図説』⁽⁴⁷⁾があつた。宋末元初の道士である林輶の『谷神篇・含元抱朴之図』では、道を以つて頭とし、儒釈を以つてその兩足とし、三教は「一以て之を貫く」ことができると主張した。元末の道士である陳致虚（一二九〇〜？）の『金丹大要』⁽⁴⁸⁾下「三教一家」では、「三教の道は、惟だ一心のみ」⁽⁴⁹⁾と強調した。元末明初の道士王道淵の『還真篇』でも、「三教一理」⁽⁵⁰⁾の説を大いに唱えた。全真教に至つては、またもや三教合一の積極的な提唱者である。同教の創始者である王重阳（一一一二〜一一七〇）には、「三教は從來一祖の風」⁽⁵¹⁾という説がある。その弟子の馬丹陽（一二三三〜一一八三）は、「三教は門を同じくして戸を異にす」⁽⁵²⁾と主張した。宋末元初の全真教の道士である李道純も、「仙為り、仏為ると儒為ると、三教は單に一個の虚を伝ふるのみ」⁽⁵³⁾とまで言い切つた。ここからわかるように、宋明の際に、道教各派の

「三教一致」の説はすでに流行の勢いを呈しており、特に金丹道と全真教とが元末明初において勢力を増すことによって、この風潮は益々盛んになった。

上記の大きな紹介によって理解できるように、唐宋以降の仏道両門にはすでに三教合一の思潮が見受けられる。場合によってはその思想の表現方法にこそ異同はあるが、しかし、一点だけでは非常に一致していた。それは先に挙げた宋真宗の王旦に語った言葉であり、この言葉を三教論の中核と見なすことができる。即ち、「三教の設、その旨一なり、大抵人に善を為さんと勧む。」と言う。つまり、三教の主旨はひとしく勧善にこそあったのである。ちょうどこのような思潮の下にあつて、南宋道士である胡瑩徽は、理宗紹定六年（一二三三）八月に理宗へ呈上した「進太上感應篇表」の中で、『太上感應篇』の趣旨は「人を誨へて善を行わせることにあつたと強調した。彼は次のように言った。

窃かに宝蔵の諸経を觀るに、中に瑤編の大訓有り。慈悲に本づいて物を救ふ。爰に諄ねんじろに復た以て人を誨へ、善惡感召の由、端類枢機の発と謂ふ。而して禍福応驗の理、影響の随ふより捷なり。千二百懇々たるの辞、億万載昭々たるの戒。⁶⁴

記録によれば、南宋理宗（一二二五～一二六四在位）は『感應篇』が公刊されるために、「諸惡莫作、衆善奉行」という八文字を自ら題辞した。また、この書に序を寄せたのは殆ど名高い儒家士大夫の人たちばかりであつて、それは「鄭安晩丞相、真西山先生、余は皆其の時の宗工巨儒なり。」（鄭安晩丞相、真西山先生、余皆其時宗工巨儒。）⁶⁵という通りである。ここで注意を要するのは、理宗趙昀が自ら道教勧善書のために題辞したこの挙動自体が、一つの重要な宗教文化の策略として、大変重要な意味合いを持っている。これ以後、中国最初の勧善書としての『感應篇』は、儒家士大夫により支持されてきただけでなく、たえず帝王からの認可や激励を受けるようになる。

明に入つて、朱姓王朝の皇帝皇后たちも勧善書を非常に重視した。記録によれば、明の開国皇帝である朱元璋は大変注意深く歴史上の善惡物語を用いて臣民を訓戒しようとした。彼はかつて臣下に命じて、『昭鑑錄』『永鑑錄』などの書物を編集させ、しかもその編集の方針としては、「善、法と為すべし」、「惡、戒めと為すべし」、「条毎に各々

古事を挙げて俗語を以て之を演べ、其の通曉し易きを取るなり。」と決めさせた。⁽⁵⁷⁾ 明末に至つて、宦官劉若愚（一五八四〜？）の『酌中志』の記録によれば、当時宮廷にはなお『仁孝皇后勸善書』十本八百七十六葉、『為善陰騭』一本三百七十二葉、『太上感應靈篇』一本五十二葉といった蔵書がちゃんと保存されていた。⁽⁵⁸⁾

清代王硯堂『太上感應篇注』の記載によると、明嘉靖帝及び清順治帝もかつてこの書に序を作った。彼は言う。

宋理宗、「諸惡莫作、衆善奉行」の二語を御書し、諸を篇首に冠す。明世宗『感應篇』に序して曰く、「但だ聖經を扶翼するのみならず、直ちに能く王化を補助す。」と。本朝順治十三年、世祖章皇帝欽諭の如きは、此の篇を刊刻して、群臣に頒賜し、挙貢監生に至り皆な遍及するを得たり。是れ『感應篇』の一書、独り身心を検束するのみならず、実に王化の必ず録すべき所なり。⁽⁵⁹⁾

ここで触れている順治十三年というのは、中国善書思想史においては実に重大な意義のあつた年だと言える。清代单学伝の『感應篇試律録』の記載には、次のようにある。

我が世祖章皇帝、順治十二年に於いて、博く經史子集を采り、『勸善要言』の一書を制り、既に『感應篇』の語を録す。又た内院詞臣に命じて『感應篇』を翻訳せしめ、經を引きて証を注し、滿漢字様を刊刻して、群下に頒賜し、挙貢生監は皆な遍及を得たり。⁽⁶⁰⁾

これは宋理宗から始まって、『感應篇』の勸善思想がたえず後世の帝王により重視されてきたことを表明するものにほかならない。特にこの書を「群臣に頒賜し、挙貢監生皆な遍及を得」たこと、及び滿漢二種類の文字で刊刻させたという順治皇帝のこうしたやり方は、まさしく国家上層のイデオロギーとして全国的規模で社会の各階層に『感應篇』を普及させようとしたことを意味するものであろう。

こうしたことを背景として、清代学者の中では何人かのトップクラスに属する人物、例えば惠棟（一六九七〜一七五八）、俞樾（一八二二〜一九〇七）らも積極的に協力して、彼らは考証学の本領を活用しつつ、『感應篇』の注釈活動を、儒家の学術事業の一つ及び教育普及の社会事業にまで転化させた。前者には乾隆年間に撰した『太上感應篇注』⁽⁶¹⁾があり、後者には同治年間に書いた『太上感應篇續義』⁽⁶²⁾があり、ともに『感應篇』解釈史上の画期的な作品となった。

彼らは儒家経義やその他の典故を用いて、『感応篇』の道德戒律の解釈に附会して、堂々とこの書物を士庶階層共の日常生活の指導書にさせようとした。

こうして、勸善倫理によつて組み立てられた善書なるものは、もはやただ仏道に重要視されるだけでなく、儒家士人たちにも承認されたことが伺える。『感応篇』や『陰鸷文』、『功過格』などといった類の善書が、明清兩代において大量に世の中に出回ったことはやはり時代の一つ思潮を十分に反映したものである。これはまた、世間の人々（儒家士人をも含む）が「善に遷り過ちを改める」という倫理的要求に対して切実にその必要性を感じ入ったことをよく示していることでもある。清代乾隆朝を生きた著名な考証学者である盧文弨（号は抱經、一七一七—一七九六）は、「勸善」はまさに国家や地方が積極的に推進すべき政策だと指摘して、次のように述べている。

国老、庶老、皆人を教ふるの責有る者なり。人を教ふれば則ち必ず其の知り易くして由り易き者を取るべし。人の情、利に趨きて害を避けざるは莫し。聖人之を知る。故に『易』有りて以て其の吉凶を告ぐ。亦其の情に因りて之を導き、而も未だ嘗て趨避の必ずすべからずと謂わざるなり。善なる者は、人の同じく好む所にして天の必ず佑くべき所なり。不善なる者は、人の同じく惡む所にして天の必ず殃すべき所なり。未定の天を以て之を觀れば、亦信ずべからざる者有るが似し。其の或ひは遅く或ひは速きに迫り、而るに定無き者は卒に定有るに歸す。故に何を以て之を吉と謂ふ。善、是れなり。何を以て之を凶と謂ふ。不善、是れなり。（中略）士為る者は、詩を誦し書を読むに、必ず將に堯、舜、禹、文、武、周公、孔子の言を取りて之を精思すべく、以て為す所無くして為すに至らんことを靳めんとす。然れども此れを以て四民に概すべきに非ざるなり。故に中古以来、勸善の書、一ならず。而も其の約にして曉り易き者に就きて、往々にして能く民をして鼓舞踴躍、震動恪恭ならしめて、而も自ら知らず。其の旨は大道に悖かず、而して民を化するの効或ひは更に詩書礼樂の功を為すより捷なり。⁶³

我々はこの説を重視しなければならない。ここに言う「中古」とは、おおよそ宋代以降を指し、孔孟以前の上古時代と區別している。彼は、当時から現れた「勸善の書」は民衆に「鼓舞踴躍、震動恪恭」という効果をもたらすこと

ができるもので、しかもこの善書の主旨は儒家の「大道」に背かず、その「民を化する効」は上古の儒家の「詩書礼楽」よりも速くて有効的だと考えていた。まさに、盧文弨のこうした見解は、決して彼一人だけの孤立した見解ではなく、当時の清代知識界の代表的な見解であると言わなければならない。

四 儒家資料における勸善思想

中国の歴史上、勸善思想の由来は非常に古いものであり、十二世紀末の『感応篇』に始まったのではない。実は、早期の儒家經典『左伝』にはすでに「勸善」の思想が現れており、例えば、『左伝』の「成公十四年」に君子の言葉を引いて言う。

春秋の称、微かにして顕らか、志して晦く、婉にして章を成し、尽くして汚ならず、悪を懲らして善を勧む。聖人に非ずんば誰か能く之を修めん。⁶⁴

後世の経学者たちの中には、儒家經典の『春秋』あるいは『詩経』の主題の一つは、「勸善懲惡」をもつて人心を教化することにあつたと気づいた人もいる。例えば、漢初の賈誼（前二〇〇〜前一六八）は、かつて「或ひは『春秋』を称して、之が為に善を聳めて惡を抑へ、以て其の心を革勸す。」⁶⁵と言った。「善を聳めて惡を抑ふ」というのは「善を勧め惡を懲らす」と同じ意味であり、「其の心を革勸す」というのは、「勸善」の持つ社会的働きを意味するものである。⁶⁶

また、晋の杜預（二二二〜二八四）の『春秋左伝集解』には、『春秋』には一つの基本的な見解があると考えている。それは孔子が『春秋』を刪定した趣旨は、「上は以て周公の遺制に遵ひ、下は以て将来の法を明らかにす。其の教の存する所、文の害する所は、則ち刊りて之を正し、以て勸懲を示す」ということである。⁶⁷「勸懲」とは何か、彼はさらに説明をしている。彼は『春秋』解釈学の中で、『春秋左伝』には五種類の撰述「義例」があり、その第五番目は即ち「惡を懲らして善を勧む」⁶⁷ることであるとする。これは即ち「勸懲」の意味である。孔疏に「此の二事を書

し、唯だ悪を懲らすを得るのみ。而して勸善を言ふ者は、悪を懲らせば則ち善を勧む。故に連に之を言ふ。」⁽⁸⁸⁾とある。この解釈はまさしく「春秋学」の要領を得たものと言えよう。

なお、唐の劉知幾(六六一〜七二二)は、より明確に「勸善懲惡」が「春秋学」の義理系統において首位に当てられると指摘した。彼が言うには、『春秋』の義や、悪を懲らし善を勧むるを以て先と為す。」⁽⁸⁹⁾ということである。上の諸例からすれば、「善を勧め悪を懲らす」は『春秋』の「大義」の一つとされ、またこの見方は漢唐以来の經学史上の一つの基本的な共通認識となったことがわかってくる。我々は『感応篇』が思想上において「春秋学」といかなる直接的な思想的関連があるかを即断することはできないが、ただ注目すべきことは、『左伝』の「襄公二十三年」に「禍福は門無く、惟だ人自ら招くのみ」(「禍福無門、惟人自招」⁽⁹⁰⁾)とあったものが『感応篇』にそのまま直接引用され、さらには、それは後世の「勸善思想」に繋がる一つの要となつていくことである。『感応篇』には、「太上曰く、禍福は門無く、唯だ人自ら招くのみ。善惡の報は、影の形に隨ふが如し」(「太上曰：禍福無門、唯人自召。善惡之報、如影隨形。」)⁽⁹¹⁾とある。かくして、『感応篇』が道教の善書ではあるが、倫理的教説の面においては、やはり儒家經典から何らかの觀念を取り入れていることが伺われよう。すでに葛兆光が指摘したように、『感応篇』における「諸善」の条例に取り上げられている「忠孝友悌、正己化人、矜孤恤寡、敬老懷幼」や、同じく「諸惡」の条例に見られる「攻訐宗親」、「擾亂國政」、「違父母訓」、「不和妻室、不敬其夫」などの項目は、実はこれらのすべてが「非常に強く儒学的色彩を濃厚に帯びている」⁽⁹²⁾ということが納得いくだろう。

そのほかに、また儒家のもう一つ重要な經典だった『詩經』には、後世の人の解説によつて同じく「勸善」の意味が含まれている。朱子は、孔子が『詩』を刪定した目的はこの「勸善懲惡」にあると指摘して、次のように述べている。

孔子の「思無邪」と称するや、以為へらく『詩』三百の篇、善を勧め悪を懲らし、其の要歸、正より出でざるは無しと雖も、然れども未だ此の言の約にして盡くすが若き者有らざるのみ、と。詩を作るの人の思ふ所の者皆な邪無しと以すには非ざるなり。⁽⁹³⁾

つまり、朱子が言おうとしたのは、『詩経』の詩人たちは必ずしもみな心より「思無邪」の境地に達したのだとは限らないが、ただ後世の読者からすれば、これら詩人たちの詩作には却って「勸善懲惡」の教化作用が備わっており、これこそ『詩経』のテキストが後世の人々に示唆を与えてくれる思想的な意義なのだということである。だから、朱子はまた、「彼、邪有るの思を以て之を作ると雖も、而れども我は邪無きの思を以て之を読めば、則ち彼の自ら其の醜を状る者は、乃ち吾が警懼懲創の資と為す所以なり。」との判断を下した。この判断は間違いないと言わなければならない。それは「思無邪」こそが『詩経』の思想的意義が現われたものと総評した孔子の判断と符合しているからである。⁽⁷⁶⁾

また、先秦時代における儒家のほかの重要な經典を見てみよう。周知のように、『周易』の「益卦・象辞」に「君子以て善を見れば則ち遷り、過ち有れば則ち改む」(「君子以見善則遷、有過則改」)の一句がある。王弼(二二六、二四九)はこれを「遷善改過」という四字に要約した。⁽⁷⁶⁾これは非常に要領を得ていると言わねばならぬ。したがって、後世の儒者たちは「勸善」を『周易』という儒家經典にまで遡及させることができると考えている。ここで付言しておきたいのは、実は「勸善」と「改過」とは一体二面の関係を構成しており、「行善」はもとより重要だが、「改過」はさらに一刻の猶予も許さずにこれを重視しなければならない、ということである。だからある意味では、「改過」こそが、道徳実践にとつての最低ラインであると言える。考えてみると、確かに一日に善事をしないにしても、他人に対して害することはまずはないのだろうか、しかし、人には一生のうち、絶対に過失を犯さないということは有り得ず、そうすると、これは結局過ちがあつてはならぬという基本的な道徳要求に背くことになっていく。もしも、自ら犯した過ちに対してそのまま放任しておいてこれを反省すらもしないとしたら、その結果、かならずや「過」ちが積み重なっていくうちに、もう正しい人生には後戻りできなくなるだろう。だから、孔子を始めとする儒家の学説では、特にこの「改過」の重要性を強調している。例えば、孔子はかつて次のような名言を語った。⁽⁷⁷⁾

人の過つや、各々其の党に於いてす。過ちを觀れば、斯に仁を知る。⁽⁷⁸⁾
能く其の過ちを見て内に自ら訟む。⁽⁷⁸⁾

過てば則ち改むるに憚ること勿かれ。

不善の改むる能はざる、是れ吾が憂ひなり。

我に数年を加え、五十にして以て『易』を学べば、以て大過無かるべし。⁷⁹⁾

こうして、明らかに「改過」の説は、儒家思想の中に根深く存在していることが分かる。儒家の伝統的な見方によれば、「無心」の場合は「過」⁸⁰⁾ とも言ひ、「有心」の場合は「悪」と言われる。無心の過ちは、聖人にとつても免れず、だから普通の人々の場合なら、日常における「過失」はよくあるはずなので、常に「改過」を忘れないようと念頭におく必要もあれば、「一日に三たび省みる」というように心掛けるべきでもあった。故に儒家の理想的人格とは、「過ちを貳びせず」と言われた顔淵のような人物が象徴される。もし本当に「過ちを貳びせず」ということを成し遂げれば、ただちに聖人ともなったはずである。

孟子は孔子の「改過」の思想を継承しながらも、一方ではさらに善を行うことの積極的意義を強調して、そのうえ、「善、人と同じくす」(「善與人同」)、「人と互に善を為す」(「與人為善」)⁸¹⁾ というスローガンを提唱したのである。その意味するところは、自分の道徳状態を改善するだけではなくて、それと同時に、自分の善心を他人に向かつて最大限に広げて、そうすることによってみな善人とならしめ、天下の人々はみな君子になるという理想的な社会を作り上げていくべきだということである。したがって、孟子の提唱したこの二句のスローガンは、後世の「勸善」思想に多大な影響を与え、また従来色々な勸善学説の重要な依り所の一つともなったのである。

そのほかに、注目すべきものは『尚書』である。儒家の経典として信奉されてきたこの歴史書の中には、上古時代の原始宗教思想が多く保存されている。特にその中の「帝」や「天」、「報応」などの観念は、古代中国の宗教意識の形成と発展においては型作り上げ続けてきたと言っても過言ではない。例えば、その中には「天道は善に福し淫に禍す」(「天道福善禍淫」)⁸²⁾、「惟れ上帝常ならず、善を作せば之に百祥を降し、不善を作せば之に百殃を降す。」(「惟上帝不常、作善降之百祥、作不善降之百殃」)⁸³⁾ とある。その意味とするものは、人間の禍福は「天道」、「上帝」によって決められるものだということである。また、偽『古文尚書』の「大禹謨」においては禹の言葉として、「迪に恵へ

ば吉、逆に従へば凶なり。惟れ影響のごとし。」（恵迪吉、従逆凶、惟影響。」）と引いている。『正義』ではこれを解釈して、次のように言う。

言ふところは人、道に順へば則ち吉、逆に従へば則ち凶なり。吉凶の報は、惟れ影の形に随ひ、響の聲に応ずるが若し。其の報ひざる無きを言ふなり。⁽⁸⁴⁾

この説明は「迪吉逆凶」と総括してもよく、この四文字こそは後世の勸善家が「至上の箴言」として信奉してきたものである。前に少し触れた晩明の勸善家である顔茂猷の編著『迪吉録』の書名は、ここに由来する。

儒家を除いて、先秦の諸子百家の場合を見ても、積極的に勸善を提唱する思想家がいた。そこで、墨家や法家について、少し簡単に紹介したい。周知のように、先秦の諸子百家の中において、宗教意識がもつとも強く、また好んで「天」を説いた者は、墨家にまさるものはないとされる。墨家の「兼愛」説とその「天志」観念とは、密接に理論的な繋がりを持っており、「人を愛し人を利する者は、天必ず之を福すべく、人を惡み人を賊ふ者は、天必ず之を禍すべし。」（愛人利人者、天必福之。惡人賊人者、天必禍之。）⁽⁸⁵⁾ と言うのはそれを表明している。この説は世の中の禍福が上天の意志によって決められるだけでなく、さらに「人を愛し人を利する」ことも上天の意志であると強調している。一方で、墨家も非常に勸善の社会的作用及びその現実的意義を重視している。例えば、「若し苟も上下義と同じからざれば、賞誉は以て善を勧むに足らず、刑罰は以て暴を沮むに足らず。何を以て其の然るを知らん。」（若苟上下不同義、賞誉不足以勸善、而刑罰不足以沮暴。何以知其然也。）⁽⁸⁶⁾ 「故に上の賞誉を計るも、以て善を勧むるに足らず。其の毀罰を計るも、以て暴を沮むに足らず。」（故計上之賞誉、不足以勸善、計其毀罰、不足以沮暴。）⁽⁸⁷⁾ と言っている。つまり、もし社会の上下両層が心を合わせて協力しあえるならば、「賞善」や「懲惡」は必ず「勸善」や「阻暴」といったそれぞれの目的が達成されるだろうということである。明らかに、墨子の観念の中では、社会を治めるために同じく重要かつ不可欠な手法としては「勸善」と「刑法」であるということがわかる。

法家の人物である韓非子は、人生にとつての「安術」と「危術」という問題を取り上げ、「安術」六條の始めの二條を「賞罰は是非に随ふ」「賞罰随是非」⁽⁸⁸⁾、「禍福は善惡に随ふ」「禍福随善惡」⁽⁸⁸⁾ として、人の行為は自分の禍福を

決める根本的な原因になることを強調した。だとすると、彼は禍福の問題において先秦諸子の主な見方とは特に異なるところが見られない。そして、彼が「成理を守り、自然に因り、禍福は道法より生じて、愛惡より出でず」（『守成理、因自然、禍福生乎道法、而不出乎愛惡』⁸⁹）と言った説は、道家の言う「道は自然に法る」の觀念に基づいているものと言える。しかし、彼の「勸善」という問題に対しての考察角度は比較的に特殊である。彼は「勸善」を法律の觀念の下に置き、「立法」のほうは「勸善」の意味を含有していて、決して「勸善」が「立法」の代わりのものとはならないと強調して、故に「聖王の法を立つるや、其の賞以て善を勸むるに足り、其の威以て暴に勝るに足る」（『聖王之立法也、其賞足以勸善、其威足以勝暴』⁹⁰）とまで明らかにした。これは要するに、「賞善罰惡」とは必ず「立法」をその基礎としなければならず、「勸善」とはあくまで「立法」の中に取り入れるべきだということを説いているのである。言うまでもなく、これは典型的に法家らしい思考論理であり、「行善」が自らの良心に基づくべきだという自覺的な倫理思想を強調する儒家の立場とはまったく相容れないものである。しかし、政治の面に着目して立論しようとした法家のような勸善思想は、後の中国歴史上ではその跡が消え去ってしまったわけでは決してなく、少なくとも宋代以前の歴代王朝（特に両漢時代）の政治理論の側面から見れば、我々はまた多くの勸善思想が「慶賞刑罰」などのような政治理論の發想と密接に関係していることを見い出すことができる。紙幅に限りがあるので、ここでは贅言を避ける。

要するに、宋代より以降、仏道方面より出た『感應篇』や『功過格』、『陰鸞文』などのような宗教性のもつ勸善のハンドブックは、実は早期の中国文化に思想的淵源をもっており、そして晩明時代に入り遂に現れた勸善運動は、儒家伝統における「行善積徳」という思想とは無縁ではなかった。中国歴史上の善書とその「勸善」思想に対する考察を通じて、儒学と宗教とは必ずしもただ互いが排他関係に属するものではなく、両者は対立しながらも、互いに影響していることがわかる。同時に、我々は早期の儒家經典の中に豊富な「勸善」思想の資料があることを見つけ出せるだけではなく、さらには十一世紀以降、儒学思想が速かに社会下層へ浸透するにつれ、その世俗化のペースを一段と加速させていったことも見て取れる。その過程においては、儒学者たちは宗教倫理を摂取して「遷善改過」の道德実

踐を各地域社会に推し進めさせることで、社会秩序を再構築させようとした。こうした動きはまさに中華晚期帝国（晚明時代より始まる）における道德、文化、宗教などの各方面に見られる思想発展の傾向と合致するように現れてきたと言えるよう。

五 近代中国における善書思想―結語にかえて

最後に、近代日本の「京都学派」の創始者である内藤湖南（一八六六～一九三四）、及び当代の著名な学者である楊聯陞（一九一四～一九九〇）の、二十世紀初頭の中国社会に対する二つの觀察を紹介して、本稿の結語の代わりとしたい。どうして、この二人の觀察を合わせて見るかという点と、両者の見方は古代中国の勸善思想が近代中国に至ってもなお相当な生命力を持続していることを見事に証明しているからである。

内藤湖南は一九〇四年に『支那論』を書いた後に、一九二四年にまた新たに『新支那論』を書き上げた。その文章の中で、彼は二十世紀初頭の二十年間以来の中国社会の急激な變動について、次のような見方を示している。当時の中国社会はすでに軍閥割拠の状態に陥ってしまったにもかかわらず、ところが、中国民衆社会が支えられていたのは「陰鷲主義」という道德観であって、「この陰鷲主義の道德は、支那人にとつては非常な勢力あるもので、即ちこれは現世応報主義であるから、支那が今日混乱の極に陥つても、尚民間に一脉の道德思想を伝へ、其の社会を全く混乱に陥らしめざる根柢は此処にあるのである」²²と彼は考えた。つまりこれは、当時の中国社会にわずかながらも生き残りの望みが残されることができた根本原因が、ただ民衆信仰がすでに完全に「陰鷲果報」主義に変身されたあの儒教にあったのである。この觀察に基づいて、内藤湖南が中国の将来の運命に対する予測は非常に悲觀的であり、彼の目から見れば、中国は尊敬するに値すべき「文化」帝国ではあったのだが、しかし、この帝国は「国家」としてたとえ「滅び行くとも、惜しむに足らない」のである。²³この見方の意味するところは、「他者」にとつてみれば、中国とはただ「文化」的概念として存続できるだけの国だということである。要は、文化としての中国は氣に入ったのだ

が、現実としての中国はもうどうしようもなく、たとえ滅んでもよからうということになる。この種の近代日本における中国への認識は、帝国日本の時代的烙印が押されていることは疑いようはない。⁹⁴その是非得失については、ここで詳論することはできない。ただ彼が言うような陰鷲主義の道德観は、誠にそのとおりであり、実はこれは明清以来連綿と絶えることなく「行善積徳」をもってその主要な特質とする勸善思想であつて、そして、この思想観念は二十世紀の二十年代以後にも、依然として存続していることと思われる。この点については、例えば以下に述べる楊聯陞の觀察によつて裏付けることもできる。

長年にわたり、中国文化における「報」という思想に対して深く研究してきた楊聯陞は、歴史の歩みが清末民初へ向かい、中国の社会がすでに天地を覆したような「革命」が発生していたにもかかわらず、驚くべきことに、十二世紀の作品だった『太上感應篇』が、依然として相当範囲で社会的な影響力を持つている、と指摘した。彼は次のように言っている。

少なくとも宋代以後になつて、仏教と中国固有の宗教にあつた業報循環の思想影響は特に大きい。そこで、重要な本だった『太上感應篇』が生まれた。民国以後、その初年より二十年代に至るまで、小説、劇などのような多くの文学作品は、多少なりともなおその影響を受けている。例えば茅盾の『子夜』はその一例である。また、曹禺の新劇『雷雨』も『業報』を説き、家庭悲劇の因果を物語っている。作者はきつと自分の考えを分かってくれた読者がいたと信じていたから、そのように書いたのである。⁹⁵

彼が言おうとしたのは、茅盾の『子夜』（一九三二年）、曹禺の『雷雨』（一九三四年）において主人公の持つ『感應篇』コンプレックスについての設計がなされたゆえんは、きつと広く読者に理解されるという土壌があつたと考えていたから、ということである。これによつて、この『感應篇』という道德勸善書は、混乱期の中国においても相当な生命力を持っていたことがわかるであらう。

もちろん、楊聯陞の視角やその意図は、内藤湖南のそれとはまったく違うものであり、楊聯陞は社会史の角度から中国文化の特性を探っており、更に重要なのは、実は彼の考え方のなかには、当然ながら楊氏ならではの世代こそが

持っていた特有な生活の経験や時代の体験が込められていたということである。ただ二十一世紀に及んでからは、我々にはこのような「感同身受」（他者の体験を肌で感じてわが身と同様に受けるという）の経験や体験が、もうほとんどなくなっている。ここで指摘しておくべきことは、私たちが明清から民国に至るまでの勸善思想の潮流をひとまず顧みてきた目的があるとしたら、それはただその時期の歴史文化に関する記憶を呼び覚まそうとするところにあつて、目下の社会でこのような体験する道をもう一度たどらせようとするものでは決していない、ということである。なぜならば、事実は明らかであるように、果報観念のもとで作られたいわゆる勸善書はもはや当面の社会の道徳的要求に適応することはできないだろうと考えられるからである。だが、一点だけ確かなこととして言えるのは、伝統文化に淵源をもつ「行善」実践それ自体は、今でもなお一定の実践としての価値を有すべきであり、「行善」そのものを否定したりしてはならない、ということである。

※本稿は、第一三六回九州大学中哲懇話会（於九大文学部四階会議室、二〇一〇年七月十日）で行われた呉震教授（復旦大学）の特別講演を、中国語の原稿によつて和訳したものである。

〔注〕

（１）最初に明清勸善運動について深く系統的な研究を行ったものとしては、まさに酒井忠夫が代表である。彼の著作『中国善書の研究』を参照、東京、弘文堂、一九六〇年。前世紀九十年代前後の善書研究に関する回顧としては、宋光宇「諸悪莫作、衆善奉行——有關中国與台湾善書的研究及其展望」を参照。台湾『臺北文獻』直字第一一一期所収、一九九五年三月、二五～五八頁。

（２）酒井忠夫「中国史上の庶民教育と善書運動」を参照。多賀秋五郎編『中世アジア教育史研究』に載せ、東京、国書刊行会、一九八〇年、三〇一～三〇二頁。

（３）この本の作者や撰述年代に関しては、学界でなお論争があるが、要するに、この善書は十二世紀にはおおよそ作られてお

り、この点はすでに多数に同意されている。窪徳忠『道教史』を参照。東京、山川出版社、一九七七年、三六二頁。朱越利『太上感應篇』與北宋末南宋初的道教改革」も参照。『世界宗教研究』一九八三年第四期所収、八四〇八五頁。

- (4) 王汎森「日譜與明末清初思想家」を参照。『晚明清初思想十論』所収、上海、復旦大学出版社、二〇〇四年、一二三～一二三頁。

- (5) 趙園『人譜』與儒家道德倫理秩序的建構、『河北學刊』二〇〇六年第一期所収、四二～五二頁。

- (6) 惠棟『松崖文鈔』卷一「太上感應篇自序」、漆永祥点校『東吳三惠詩文集』所収、臺北、中研院中國文哲研究所、二〇〇六年、三一〇頁。

- (7) 葛洪の語は『抱朴子内篇』卷六「微旨」に見える。一二七頁。

- (8) 「感應篇序」、『西山先生真文忠公文集』卷二七所収、『四部叢刊』初編第二〇九冊所収明正德刻本、一一頁。原文は『感應篇』者、道家傲世書也、蜀士李昌齡注釈、其義出入三教。(中略)余連蹇仕途、志弗克、遂故常喜刊善書以施人。(中略)顧此篇、指陳善惡之報、明白痛切、可以扶助正道、啓發良心。」

- (9) 『百川學海』本、『四庫全書存目叢書』子部第八三冊。

- (10) 『說郭三種』卷六四、上海、上海古籍出版社、一九八八年。

- (11) 『說郭三種』卷六四。

- (12) 『続古逸叢書』子集『宋紹定本梁善録』、揚州、江蘇広陵古籍刻印社、一九九四年。

- (13) 宋代善書書目に關しては、林楨祥『宋代善書研究』を参照。台灣東吳大學修士論文、二〇〇五年未刊稿、十一～十八頁。

- (14) 「空間」を一種の研究方法論として中國歴史文化を詳細に検討したものととして、李豐楙、劉苑如主編『空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與詮釋』上、下冊を参照。臺北、中研院中國文哲研究所、二〇〇二年。例えば、古代中國の「文本空間」、「神話空間」、「帝國空間」、「神貴空間」、「臨界空間」、「都市空間」等々、時代によつて異なる文化空間問題が検討されている。

- (15) 「中國近世」の考え方は、日本京都學派の代表人物である内藤湖南(一八六六～一九三四)の創造した「宋以後近世説」を取り入れ、また「唐宋變革説」とも呼ばれている。この問題について比較的詳しい解説と評論としては、小島毅著、伍躍

訳「宋代人の歴史意識―朱子学勃興の背景」を参照。『日本中国史研究年刊』所収、二〇〇六年度、上海、上海古籍出版社、二〇〇八年、二一〇～二二九頁。

(16) 余英時『中国近世宗教倫理與商人精神』上篇「中国宗教的入世轉向」、合肥、安徽教育出版社、二〇〇二年、一一八、一九頁。

(17) 前掲朱越利『太上感應篇』與北宋末南宋初的道教改革」を参照。

(18) 道教勸善書の形成及びその内容に関しては、卿希泰、李剛『試論道教勸善書』を参照、『世界宗教研究』一九八五年三期所載。また、李剛『勸善成仙・道教生命倫理』、成都、四川人民出版社、一九九三年。

(19) 王明点校『太平經合校・来善集三篇文書訣』、北京、中華書局、一九九七年、三二六頁。原文は「是故天者常祐善人、道者思帰有徳。故天者不肯祐惡人、道者不肯附於愚蔽人也。」

(20) 同前書『太平經合校・有過死謫作河梁誠』、五七九頁。原文は「為善有功年益長、無所復疑。(中略)大陰法曹、計所承負、除算減年。算尽之後、召地陰神、並召土府、收取形骸、考其魂神。」

(21) 李豊楙『不死的探求―「抱朴子」』、臺北、時報文化、一九八三年、二四三頁。

(22) 同前書、二五〇、二五四頁。

(23) 王明点校『抱朴子内篇』卷三「对俗篇」、北京、中華書局、一九八五年增訂本、五三～五四頁。

(24) 同前書卷六「微旨篇」、一二五頁。

(25) 以上はおのおの同前書卷三「对俗篇」、五三頁、同前書卷六「微旨篇」、一二五、一二六頁に見える。原文は、「按『玉鈴經中篇』云「立功為上、除過次之。」「按『易内戒』及『赤松子經』及『河圖記命符』皆云「天地有司過之神、隨人所犯輕重、以奪其算。」」覽諸『道戒』、無不云「欲求長生者、必欲積善立功。」

(26) 同前書卷六「微旨篇」、一二七頁。原文は「天高而聽卑、物無不鑑、行善不怠、必得吉報。」葛洪の報応觀は仏教の因果輪廻觀と關係があるかどうか、まだ定論がないが、しかし六朝時代の道教經典は明らかに仏教のこれらの觀念を取り入れたとすることについては、神塚淑子、「六朝道經中的因果報応說與初期江南佛教」『道教與文化學術研討會論文集』所載、臺北、

歴史博物館、二〇〇一年、一八五～二〇二頁）を参照されたい。

(27) 『抱朴子内篇』卷三「微旨篇」、一二五頁。原文は「吾亦未能審此事之有無也。（中略）沉天地為物之至大者、於理當有精神、有精神則宜賞善而罰惡、但其体大而網疏、不必機發而回忘耳。」

(28) 以上の八種はすべて魯迅『古小説鈎沈』に見え、『魯迅輯錄古籍叢編』第一卷所収。北京、人民文学出版社、一九九九年。

(29) 『大正藏』第五一冊。

(30) 『四庫全書存目叢書』子部第二五八冊所収の明代刻本。

(31) 方詩銘輯校『冥報記』、北京、中華書局、一九九二年。唐臨は唐の高宗朝の人、岑仲勉の考証によると、成書は永徽四年（六五三）以前であり、方詩銘輯校『冥報記』を参照、六頁。

(32) 陳登武『從人間到幽冥界——唐代的法制、社会與国家』を参照、北京、北京大学出版社、二〇〇七年、二六八、二六九、二九五頁。

(33) 『法苑珠林』卷五「六道篇・諸天部」、北京、中華書局、二〇〇三年、一四四頁。原文は「古今善惡、禍福征祥、広如『宣驗』、『冥祥』、『報応』、『感通』、『冤魂』、『幽明』、『搜神』、『旌異』、『法苑』、『弘明』、『経律異相』、『三宝征応』、『聖跡帰心』、『西国行伝』、『名僧』、『高僧』、『冥報』、『拾遺』等、卷盈数百、不可備列。伝之典謨、懸諸日月、足使目睹、當猜來惑。故『経』曰、「行善得善報、行惡得惡報。」「易』曰、「積善之家、必有餘慶。積惡之家、必有餘殃。」「信知善惡之報、影響如從、苦樂之征、由來相克。余尋伝記四千有余、故簡靈驗、各題篇末。」

(34) 『宋高僧伝』卷四、北京、中華書局、一九八七年、六七頁。

(35) 「懺悔滅罪冥報伝跋」、『金明館叢稿二編』所載、北京、三聯書店、二〇〇一年、二九一～二九二頁。原文は「至『滅罪冥報伝』之作、意在顯揚感応、勸獎流通、遠托『句法譬喻経』之体裁、近啟『太上感應篇』之注釈、本為佛教經典之附庸、漸成小説文学之大国。蓋小説雖号称富於長篇巨制、然一察其内容結構、往往為數種感応冥報記雜糅而成。」

(36) 『迪吉録・官鑑』、『四庫全書存目叢書』子部第一五〇冊所収の中国人民大学図書館蔵明末刻本。

(37) 李豊楙「出身與修行——明末清初「小説之教」の非常性格」、王瑗玲主編『明清文学與思想中之主体意識與社会』（文学篇）

上に載せ、臺北中研院中國文哲研究所、二〇〇四年、二九八頁。

- (38) 上注と同じく、『明清文学與思想中之主体意識與社会』（文学篇）上、三三二～三三三頁。上述の所謂「常」と「非常」の二つの概念の設定は、乃ち李豐楙がそれを以て中国歴史上の「主流文化」と「通俗文化」の間に存在している衝突と連携の關係を議論するための分析用仕組みである。氏の「正常與非常、生産、變化説的結構性意義——試論干宝『搜神記』的變化思想」を参照。『第二回魏晋南北朝文学與思想學術研討會論文集』所載、臺南成大中文系、一九九三年、五七五～五八八頁。

- (39) 湯用彤『五代宋元明佛教事略』を参照、『隋唐佛教史稿』付録二に載せ、北京中華書局、一九八二年、三〇一頁。案ずるに、「祖宗」は宋太祖、宋太宗と指す。

- (40) 李燾『續資治通鑑長編』卷二四「太宗・太平興國八年」条、北京中華書局、二〇〇四年二版、五五四頁。原文は「浮屠氏之教、有裨政治、達者自悟淵微、愚者妄生誣謗、朕於此道、微究宗旨。凡為君治人、即是修行之地、行一好事、天下獲利、即釈氏所謂利他者也。庶民無位、縱或修行自苦、不過獨善一身。（中略）為君者撫育万類、皆如赤子、無偏無党、各得其所、豈非修行之道乎。雖方外之説、亦有可觀者、卿等試説之。蓋存其教、非溺于釈氏也。」

- (41) 『續資治通鑑長編』太平興國七年九月己巳朔条。

- (42) 志盤『仏祖統紀』卷四四、『大正藏』第四九冊、四〇五頁。原文は「三教之設、其旨一也、大抵勸人為善。惟識達之士能一貫之、滯情偏執、於道益遠。」

- (43) 同上注、四〇三頁。原文は「釈道二門、有助世教、人或偏見、往往毀訾、假使僧道時有不檢、安可即廢。」

- (44) 『全宋文』卷二六二「崇釈論」、一二五頁。原文は「釈氏戒律之書、与周、孔、荀、孟跡異而道同、大指勸人之善、禁人之惡。」

- (45) 宋初政府の宗教政策について、竺沙雅章著、方建新訳『宋朝の太祖和太宗——変革時期的帝王』を参照、杭州、浙江大学出版社、二〇〇八年、一六五～一六六頁。また劉長東『宋代仏教政策論稿』を参照、成都、巴蜀書社、二〇〇五年。

- (46) 张伯端『悟真篇』卷首、王沐『悟真篇淺解』、北京、中華書局、一九九〇年、二頁。

- (47) 夏宗禹『黄帝阴符経講義』、『道蔵』第二冊、七三一頁下。

- (48) 林輅『谷神篇』卷下「含元抱朴之図」、『道藏』第四冊、五四一頁下。
- (49) 陈致虚『金丹大要』卷十四、『道藏』第二四冊、五六頁下。
- (50) 王道淵『還真集』卷下「泌園春・三教一理」、『道藏』第二四冊、一二〇頁中。
- (51) 夏宗禹『重陽全真集』卷一「孫公問三教」、『道藏』第二五冊、六九三頁中。
- (52) 馬丹陽『丹陽真人語録』、『道藏』第三冊、七〇一頁中。
- (53) 李道純『中和篇』卷四「煉虚歌」、『道藏』第四冊、五〇六頁下。
- (54) 胡瑩微『進太上感應表』、『道藏』第二七冊、一頁上。原文は「竊觀宝藏之諸經、中有瑤編之大訓、本慈悲而救物、愛諄復以誨人、謂善惡感召之由、端賴枢機之發、而禍福応験之理、捷於影響之隨、千二百懇懇之辭、億万載昭昭之戒。」
- (55) 温懷仁「太上感應篇叙」に、『太上感應篇』旧出『道藏』、宗(宋)季刊版臨安太一宮。其首題八字、蓋宋理宗御書。」とある。『道藏』第二七冊、二頁上。
- (56) 上注と同じ。鄭安晩即ち鄭清之(一一七六―一二五二)、字は德源、号は安晩。『道藏』本『太上感應篇』卷首題には「宋李昌齡伝、鄭清之賛」とある。清代の文献学家黄奭(一八〇九―一八五三)は鄭序が恐らく偽作であると考えた。「宋鄭清之は史彌遠に覚し、太子竑を廢し、理宗を立て、相位を窃む。『感應篇』に序する所、恐らく偽托ならん。」『漢学堂知足齋叢書』本『感應篇』、北京、書目文獻出版社、一九九二年、八六一頁)
- (57) 『四庫全書総目提要』卷一三一『永鑑録』、北京、中華書局、一九六三年、一一一八頁。原文は「善可為法」、「惡可為戒」、「毎条各举古事、而以俗語演之、取其易通曉也。」
- (58) 『酌中志』卷十八「内版経書紀略」、『続修四庫全書』第四三七冊に収録された清道光二十五年潘氏刻海山仙館叢書本、五四八頁上、五四八頁下、五四九頁上。案ずるに、『大明仁孝皇后勸善書』二〇卷、明仁孝皇后徐氏撰。『為善陰騭』十卷、明成祖朱棣撰。
- (59) 王硯堂『太上感應篇注』、『藏外道書』第十二冊に収録された清光緒二十五年有福読書堂重刊本、成都、巴蜀書社、一九九二年、二七〇頁。彼はまた『感應篇』は歴代の帝王の崇信するところと為り、而も名臣賢士皆之れを遵奉す。李昌齡『伝』

を作り、鄭清之『贊』を作り、真西山『序』を作り、李卓吾『引』を作り、周海門汝登『輯解』を作り、冒起宗の『論斷』、本朝大史許纘曾の『図説』が如し。前後の諸賢の茲篇に功ある者、以て枚挙し難し。」(同上) 原文は「宋理宗御書「諸惡莫作、衆善奉行」二語、冠諸篇首。明世宗序『感応篇』曰、「不但扶翼聖經、直能補助王化。」如本朝順治十三年世祖章皇帝欽諭刊刻此篇、頒賜群臣、至奉貢監生皆得遍及。是『感応篇』一書不獨檢束身心、實王化所必録也。」

(60) 引自黃奭『漢學堂知不足齋叢書』本『感応篇』、八六八頁。原文は「我世祖章皇帝于順治十二年、博采經史子集、制『勸善要言』一書、既録『感応篇』語。又命內院詞臣翻訳『感応篇』、引經注證、刊刻滿漢字樣、頒賜群下、奉貢生監皆得遍及。」

(61) 惠棟『太上感応篇注』、『叢書集成新編』正編第二六冊に收録される粵雅堂叢書本、臺北、新文豐出版公司、一九八五年。

(62) 俞樾『太上感応篇續義』、守一子編『道藏精華錄』第十集に收録された。杭州、浙江古籍出版社、一九八九年影印本。

(63) 『李東昇勸善書序・庚子』、『抱經堂文集』卷五、北京、中華書局、一九九〇年、六三頁。原文は「国老、庶老、皆有教人之責者也。教人則必以善、以善欲其從化。夫欲使人從化則必取其易知而易由者、人之情莫不趨利而避害、聖人知之、故有『易』以告其吉凶、亦因其情而導之、而未嘗謂趨避之必不可也。善者、人所同好而天之所必佑也。不善者、人所同惡而天之所必殃也。以未定之天觀之、似亦有不可信者、迨其或遲或速、而無定者卒歸於有定、故何以謂之吉善是也、何以謂之凶不善是也。(中略) 為士者、誦詩讀書、必將取堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子之言而精思之、以獻至於無所為而為、然非可以此概之四民也。故中古以來、勸善之書不一、而就其約而易曉者、往往能令民鼓舞踴躍、震動恪恭而不自知。其旨不悖于大道、而化民之效或更捷於詩書禮樂之為功。」

(64) 杜預『春秋左伝集解』第十三、上海、上海人民出版社、一九七七年、七三五頁。原文は「春秋之称、微而顯、志而晦、婉而成章、盡而不汙、懲惡而勸善。非聖人谁能修之。」

(65) 賈誼『新書』卷五『傳職』、『諸子集成』補編第一冊、成都、四川人民出版社、一九九七年、五八三頁下。原文は「或称『春秋』、而為之聳善而抑惡、以革勸其心。」

(66) 杜預『春秋序』、孔穎達疏『春秋左伝正義』卷一、『十三經注疏』本、北京、中華書局一九八〇年、一七〇五頁上。原文は「上以遵周公之遺制、下以明將來之法。其教之所存、文之所害、則刊而正之、以示勸懲。」

(67) 同前書、一七〇七頁上。

(68) 同上注。原文は「書此二事、唯得懲惡耳。而言勸善者、惡懲則善勸、故連言之。」

(69) 『史通・忤時』、浦起龍『史通通釈』、上海、上海古籍出版社、一九七八年、五九二頁。

(70) 孟子も「禍福無不自己求之者。」(『孟子・公孫丑上』)と云う。これは明らかに『左伝』を受けて出てきたもので、また後世の儒者にも受け継がれた。

(71) 『太上感應篇図説』、上海、学林出版社、二〇〇四年、一頁。

(72) 葛兆光『道教與中国文化』を参照、上海、上海人民出版社、一九八七年、二四九頁。

(73) 『読呂氏詩記桑中高・甲辰春』、『朱子文集』巻七〇、『朱子全書』第二四冊、上海、上海古籍出版社、合肥、安徽教育出版社、二〇〇三年、三三七一頁。原文は「孔子之称『思無邪也』、以為『詩』三百篇勸善懲惡、雖其要歸無不出於正、然未有若此言之約而盡者耳。非以作詩之人所思者皆無邪也。」

(74) 同上注。原文は「彼雖以有邪之思作之、而我以無邪之思読之、則彼之自狀其醜者、乃所以為吾警惕懲創之資。」

(75) 『論語・為政』、「子曰、『詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。』」、「思無邪」とは『詩』魯頌・駉に出る。孔子はこれをもつて『詩三百』を總評した。馬銀琴『兩周詩史』下編『東周詩史』を参照、北京、社會科学文獻出版社、二〇〇六年、四一九～四二〇頁。

(76) 『周易正義』巻四、『十三經注疏』本、四一頁下。

(77) 『論語・里仁』。原文は「人之過也、各於其党。觀過、斯知仁矣。」

(78) 語見『論語・公治長』、文字はすこし異なる。朱子は注して言う。『内自訟』者、口不言而心自咎也。人有過而能自知者鮮矣、知過而能内自訟者為尤鮮。能内自訟、則其悔悟深切而能改必矣。」(『四書章句集注』、北京、中華書局、一九八三年、八三頁) 原文は「能見其過而内自訟。」

(79) 以上の三条は『論語』の学而篇と述而篇に見える。原文は「過則勿憚改。」「不善不能改、是吾憂也。」「加我数年、五十以学『易』、可以無大過矣。」

(80) 『孟子・公孫丑下』「然則聖人且有過與」の条を参照。

(81) 『孟子・公孫丑上』。原文は「孟子曰、『子路、人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。大舜有大焉、善與人同。舍己從人、樂取於人以為善。自耕、稼、陶、漁以至為帝、無非取於人者。取諸人以為善、是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。』」

(82) 『尚書正義・湯誥』、『十三經注疏』本、一六二頁上。また『国語・周語中』、「天道賞善而罰淫。」（徐元誥撰『国語集解』、六八頁）『左伝・成公五年』、「神福仁而禍淫。」（春秋左伝集解、六七五頁）

(83) 『尚書正義・伊訓』、『十三經注疏』本、一六三頁下。

(84) 『尚書正義・大禹謨』、『十三經注疏』本、一三五頁上。原文は「言人順道則吉、從逆則凶。吉凶之報、惟若影之隨形、響之応聲。言其無不報也。」

(85) 孫詒讓『墨子閒詁・法儀』第四、『諸子集成』第四冊、北京、中華書局、二〇〇六年第二版、十二、十三頁。

(86) 孫詒讓『墨子閒詁・尚同中』第十二、五二頁。

(87) 孫詒讓『墨子閒詁・尚同中』第十三、五四頁。

(88) 王先慎『韓非子集解』卷八「安危」第二五、『諸子集成』第五冊、北京、中華書局、一九五四年、一四七頁。

(89) 『韓非子集解』卷八「大体」第二九、『諸子集成』第五冊、一五六頁。

(90) 『韓非子集解』卷八「守道」第二六、『諸子集成』第五冊、一四九頁。

(91) 韓非は「勸善」と「賞罰」を省略して「勸賞」という（『韓非子集解』卷八「大用」第二七、『諸子集成』第五冊、一五二頁）概念とした。これは後世の政治理論の中にも常に見ることができる。

(92) 内藤湖南『新支那論』、東京、博文堂、一九二四年、後に旧版の『支那論』と合併し、創元社によって一九三八年に新版『支那論』を刊行した。子安宣邦の『アジア』はどう語られてきたか（『「亜細」是如何被論述的』から再引用する。東京、藤原書店、二〇〇三年、二二一頁、并參二一五、二三三頁）。

(93) 前掲の子安宣邦書を参照、二三四頁。原文は「尊敬するに足る文化的な大功業の郁郁乎たるを思はば、国家の亡滅は何でも無いではないかと思ふ。」

(94) 内藤湖南は旧版『支那論』の「自序」の中で率直に言っている。彼がこの書を阐述する目的は、「支那人に代つて支那の為に考へた」ことにある、と。(前掲の子安宣邦書を参照、一二五頁)。この言葉はこのように読み解くことができる。彼は日本の為に中国を解析した、と。

(95) 楊聯陞『中国文化中「報」、「保」、「包」之意義』、香港、香港中文大学出版社、一九八七年、八頁。原文は「至少到宋代以後、佛教與中国原有的宗教的業報循環影響特大、那就產生了一本相當重要的書『太上感應篇』。民国以來、由初年至二十年代、許多文学作品如小説、戲劇等多少都受它影響、如茅盾的『子夜』即為一例。又曹禺的話劇『雷雨』也言業報、講家庭悲劇的因果。作者一定以為讀者瞭解他的看法、他才這樣寫。」