

哲學研究

第三百五十八號

第三十一卷
第一冊

經學の本質

重澤俊郎

内容

經の成立及び其の意義

經學の成立及び其の支那社會との關係

經學の超歴史性と其の歴史觀

經の成立及び其の意義

經學の定義を極めて簡單に下すならば、儒家が經と呼ぶ所の一定範圍の古典に對して爲す所の創造的解釋學である、謂ふことが出来る。然し其の意味をより明瞭とする爲めには、此の定義の主要辭たる「經」「創造的解釋」等の内容を更に説明しなければならぬ。而して之が説明こそ支那社會に於ける經學の意義を理解する上に必須の前提と爲るのである。凡そ何れの時と所とを問はず、支配階級が自己の支配的地位の永續を希求する以上、

之を可能ならしむる社會的條件の恒久不變を謀り、其の爲めに種々の政治的手段を考慮するのは、極めて自然の現象である。經學が支那社會に對して特殊の意義を有する所以は、其れが過去二千餘年の間支那の支配階級の此の要請に應へて、其の固定化社會維持の爲めの一つの有力な精神的支柱たりし點に存する。故に支那社會や支那文化を考論する上に於いては、經學の作用を無視し得ないと同時に、經學の意義が十分明かにされば少くとも舊支那社會及び文化の本質に關する根本的理解に達し得たものと稱するも過言でない。

經學は經の解釋學であると定義したが、抑も所謂經とは何を意味し又如何なる過程を経て成立したものであるか。先づ之を説かなければならない。勿論後世に於いて

は經は人の認めて以て根本聖典と爲す所、即ち

三極彛訓、其書曰、經、經也者恒久之道、不刊之鴻

教也、文心
藏龍

聖人制作曰、經、賢者著述曰、傳、博物
志

などに見られるが如き性質のものとして解せられてゐる。又

之を典型的な漢儒の定義に求むるならば、

天地設位、懸日月、市星辰、分陰陽、定四時、

列五行、以視聖人、名之曰道、聖人見道、然

後知王治之象、故畫州土、立律曆、陳成敗、以

視賢者、名之曰經、賢者見經、然後知人道之

務、則詩書易春秋禮樂是也、漢書藝
奉傳

の如きが有る。つまり内容上萬古不易の眞理を説くは勿

論、手續き上聖人の作たるを要する點に於いて、傳以下

の諸書と峻然と別視せられる。のみならず漢代經學者の

解釋に於いては、萬古不易の眞理性は宇宙の最高支配者

の意志を其の中に具體化する點に求められるに至つてゐ

る。道家釋家に於いて經を以て呼ばれる一群の書も概ね

此の概念規定に合致するものであらうが、これは經の最

も凝縮せる意義であつて、必ずしも當初より斯る嚴密な

規定を有する概念であつたとは思はれない。

先づ般虛文字には經字は固より、其の前身と認められ

る經字さへ今日まで現れてゐない。金縢銘に至つて始

めて此の兩種の出現を見るのであるが、其の用法は、

敬離德堂、大孟鼎

等の例を以て知り得るが如く、「治」又は之に近い意味に

使用されるのみで所謂經書の意を寓せられた例は無いの

である。

次に先秦の書を檢するに、論語孟子に於いて後世經書

と爲され當時も既に權威を一般に承認されてゐた所の詩

書を引用するに當つてさへ、名くるに經を以てした例を

發見することは出来ない。又古記録を呼んで傳と稱した

例は孟子に存するが、經字は總て金文の場合と類似の意

味に用ゐられるのみである。墨子に於いても、後世の經書

は夏書周書等と呼ばれてゐる。先王の典籍は所謂經の概

念に合致する筈であるに拘らず、彼はたゞ題して「先王

之書」と曰ふに過ぎない。尤も墨子の書には現在「經」

「經說」上下兩篇を存するが、内容上之を墨翟の書と爲

し得ざるは今日學界の定論と爲つてゐる。詩に於いては、

經營四方、北山

經始靈臺、靈臺

の如く用ゐられ、書に於いても、

經德秉哲 酒誥

弗_レ克_レ經_レ歷_レ君_レ爽

の如き用法を發見するのみである。左傳に在つても「治」の義に用ゐられた場合が壓倒的に多いことは變り無いのであるが、例へば

禮之經 襄十一年

先王之經 昭廿六年

言以考_レ典、典以志_レ經、昭十五年

の如く不變性權威性の所在を示す概念としての用法が漸次出現しつゝあることは注目しなければならぬ。

吳大澂の言ふ如く經の古字は筮であり、説文は筮を水神也、从_レ川在_二一_下、一地也、

と解釋する。然し金文に遺る字形から判斷すれば織機の縦絲に象つた文字と見るのが至當であらうと思ふ。織機の縦絲は言ふ迄も無く直線を爲して居り、且つ布を製する所以のものである。是に於いて其の形態よりは直の概念が得られ、其の機能よりは治の概念が發生する。禮記月令に「審端經術」の文が有る。經術は徑途の普通假借であり、而して徑は步道を意味する。步道は原則上直線を爲すべきものである。其の步道が經字を以て示されるのは、經に直の意を存する證左に外ならない。劍の鐔より

經學の本質

上の人の握る所は莖とも言ひ又經とも言ふ。これは其の場所が直線形を爲すからである。斯くの如く經に直の意味が有ればこそ、禮記の「經禮三百、曲禮三千」の如く、經は明かに曲の對立概念として現れて來るのである。そして更に經が本來的に直の義を有することは、筮に从ふ數多の文字即ち「莖」「脛」「頸」「經」等が凡て直の觀念と結びついた意味を示す事實からも立證せられ、又吳夔雲の如きも既に注意した所であるが、直の觀念は實は貫通の觀念と共存し若しくは容易に之に轉換する可能性を有してゐる。織機の縦絲にせよ步道にせよ、何れも本來直線を爲しつゝ同時に貫通するものに外ならない。然るに凡そ貫通の觀念は旋て恒常不變の觀念に發展し、直の觀念は其の内容の有價值性を豫想することに想到するならば、經が古今に貫通して維持せらるゝ價值を有すべき典籍の名稱に發展するのは何等の飛躍に非ず、極めて自然の展開に過ぎないことが理解される。此の如き觀念上の變化を経て晚周荀卿の書に至ると、

始乎誦_レ經 勸學

道經曰、人心之危、道心之微、解蔽

の語が見え、經は明かに或る一定の典籍を指すものと爲つてゐる。勸學篇には誦經の下文に於いて禮樂詩書春秋

の重要性が説かれてゐることから考へれば、誦經の經は自ら此の五者を指摘するものと謂はなければならぬ。經の内容は此に至つて甚だ明確に限定されて來たのである。道經なる語は經の内容の標準が道たるべきを規定せむと欲する意志の現れと見らるべく、經の内容固定化の經路を善く暗示してゐるではないか。此と並んで吾吾は墨子に「經說」篇に對して「經」篇の存在する事實、及び現行管子が經言內言外言の諸群に分類せられ、而して「解」を隨伴する諸篇のみが總じて經言と呼ばれる事實を想起する必要がある。「說」と言ひ「解」と言ひ、皆解明すべき基本的内容と價值とを有する諸篇に對して用意された呼稱であり、そして其の解明せらるべき諸篇は「經」を以て名けられる。つまり墨子及び管子を奉ずる學者に於いて、それ／＼恒久的價值有りとせらるる著述は之を經と稱したのである。墨子管子に斯る體裁の整つたのは荀子と相去る遠からざる時代と想定されるから、現存資料に依る限り、經が經ならざる群書の外に獨立したのは周秦の間と見て大過無きものと思ふ。蓋し經と非經との甄別意識が發生するには著述が或る量に達して知識が世に普及することを必要とする。著述の堆積は知識人をして自ら整理運動を起さしめる。古詩三千の中三五五

篇が保存せられ、三千二百四十篇の古書の中三千二百二十篇が滅亡したとする傳説尙書などは、或る時代に於ける自らなる整理作用の進行を物語つて居り、八索九丘や百國春秋百二十國寶書が左傳國語の材料として其の精華が取り入れられたのも略ぼ同じ原理に支配されたと謂つてよい。固より人の力の能く爲す所に非ずとしても、其の條件が備るに至れば斯る文化作用は必ず發動されるのである。學者の活動が極めて自由旺盛なりし周末は正に此の條件を満足する。此の時代に人人が古典として特に崇敬を致すに足る一群の書を顧念する感情を起すに至つたのは、極めて理由有ることである。畢竟經の成立は社會に於ける古典意識の昂揚を必須條件とするのであり、上述せる經の諸多の屬性も亦之に従つて自ら決定されたものに外ならぬ。

經一般の發生過程は略ぼ以上の如くであるとして、次に儒家に在つて經は如何なる状態に於いて存し如何に理解されたであらうか。莊子天運篇に六經の名が見え其の内容は詩書禮樂易春秋とされてゐるが、之を以て莊周時代既存の事實とは目し難いから、經の内容を正確に規定した文獻としては荀子の文を最古とする。

其數則始乎誦經、終乎讀禮、其義則始乎爲士、終乎爲聖人、中略故書者故事之紀也、詩者中聲之所止也、禮者法之大分、類之綱紀也、故學至乎禮而止矣、夫是之謂道德之經、禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣、即ち儒家に於いて最高の古典として最初に價值附けられたのは禮樂詩書春秋の五者であり、後莊子天運篇の成立せる漢初に及んで新たに易を加へて六經の概念が初めて完成したのである。

五經に始る經の内容は九經十二經十三經と時に隨つて遞増の一途を辿つたが、儒家の徒より見たる經の本質的價值に至つては固より變化する筈も無い。太史公は史記の自序に於いて六經の特質を論じ、

易著天地陰陽四時五行、故長於變、禮經紀人倫、故長於行、書記先王之事、於長於政、詩記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄、故長於風、樂樂所以立、故長於和、春秋辯是非、故長於治人、と述べ、禮記經解にも、

其爲人也溫柔敦厚、詩教也、疏通致遠、書教也、廣博易良、樂教也、絮靜精微、易教也、恭儉莊敬、禮教也、屬辭比事、春秋教也

の文が見える。賈誼に至つては徳の六理なるものを考へ、此の六理から六經の性質を解明してゐる。新釋道これは六經の解釋としては稍々偏したものは相異無いとして

も、一つの特色有る形而上的立場を取つた點で注目に値ひする。以上の諸文を并せ考察するに、經には小は個人の修養處世の要諦から大は國政の變理自然現象の統御に至るまで、所謂修身齊家治國平天下といふ人間の社會生活に關係する總ての根本的準則は勿論、自然哲學や一部の形而上學さへも悉く論述せらるべきものと解釋されてゐることが判る。然ればこそ經として待遇せらるべき理由が存し、又各時代思潮に於いて斯く認定せらるゝ所の書が漸次經の資格を賦與せられるが故に、經目の遞増を來したのである。經學的社會に在つて經義の解明が學問の全部とせられ、又少くとも公的生活に關する限り經の倫理が社會規範の淵源とされる所以は正に此に在る。同時に諸經の著作者は孔子及び之に亞ぐ聖賢と爲さるゝを以て、經の内容に對して自由な批判的立場を取るが如きは原則上許さるべくもない。明末李贄孫鑣鍾惺の輩は經書に評語を加へ本文に丹黃を施した故を以て、後世儒家の徒から經傳侮蔑の罪を問はれたのは、經の不可侵性を最もよく反映した事實である。經文の評語でさへ然りと

すれば、内容を對象とする自由批判の許さるべからざるは言はずして明かである。此の點より考へて經學は其の根本に於いて大きく一つの拘束を受けてゐる。經に存せざる原理は其の何たるを問はず容認すべからざるものであり、之に原理として非常性を與へる爲めには其の書を經の列に加へるか、或ひは他の經に既存する原理から演繹説明しなければならぬ。經以外の書又は經の支配の及び得ざる書に、社會生活の基本原理が經と獨立に存在を主張されることは、經學に取つて許容し得ざることなのである。此の意味に於いて經を對象とする學問には本來固定的封鎖的性格の發達すべき素因が具つてゐると謂つて差支へ無い。

經が五から十三にまで擴大されたのは、各時代に在つて認めて以て經と爲す所の標準が變化するからに外ならない。選擇の標準が既に異なる以上選擇されるものゝ内容は固より亦相異なる。五經の成立から十三經の出現までは千餘年を數へ得るのであるから、諸經の思想的内容に相當の距離の存するのは察る當然と謂はなければならぬ。然し俱に經として並立するからには、其の總てを支障無く成立せしめる要請は正に絶對的である。此の不可能を可能ならしむる道は、唯一つ經の原義と無關係な自由解

釋の樹立有るのみである。又經は過去二千年の久しきに亘つて支那社會の精神的源泉であつた。各時代思潮の轉變に應じて、一經或ひは一句の解釋と雖も其の時代に滿足を與へるべく要求されるのである以上、此にも經の原義を超越して主觀的解釋を下さざるべからざる理由がある。先に創造的解釋と稱したのは總て此の意味に外ならない。經學は能く此の要求に應じて不斷の自新作用を常に反復したるが故に、經本來の固定的性質にも拘らず、善く社會及び思想の展開に隨伴して其の精神的支柱としての使命を果し得たのである。

經學の成立及び其の支那社會との關係

經學が經を離れて存在し得ざる以上、其の成立は儒家に於いて經が確立し其れが絶對視せらるゝに至ることを必須條件とするが、これのみでは充分な條件が備つたとは言ひ得ない。經學成立の爲めには此の外に更に絶對不可缺の一條件が有る。それは經學の發生を醗酵する社會的事實、具體的に言へば經學を歡迎し若しくは必要とする特定の社會階級の發生である。而して此の社會階級こそ普通に士人階級と呼ばれるものに外ならない。此の階級は周末封建制度の崩壞と並行して發生しつゝあつたが、

漢の高祖の成功が彼等新興階級に依る舊貴族群の打倒といふ形に於いて實現した爲めに、漢初以來其の勢力は確固不拔のものとなつた。一體周代の封建制度は武力と血族感情とを以て支持された中央集權的性質を有してゐた。然し中央武力の弱化に反比例する地方諸侯の強化、大宗たる周室に對する血族感情の冷却は、急速度に進行する經濟的情勢の變化と相俟つて東周時代史を特色附ける統一的封建制度分解の過程となつて現れ、身分的傳統の崩壞を齎したのである。周末から秦を経て漢に至る間は舊い階級制度から解放された人人の離合彙散に依る新階級制度の成立が熟しつゝあつた時期であり、所謂士人階級は斯くて樹立された新支配者の一群に外ならない。故に彼等は身分的には或ひは貴族の末流或ひは賤民商賈下級の軍人等、極めて雜駁であるに拘らず、要するに傳統の威力を背景とすること莫く個人の實力を以て其の地位を獲得したといふ點、及び新しい社會情勢の下に於ける支配者として一致せる利害關係を有したといふ點に於いては完全に一致してゐる。漢初の官吏は實に斯る分子を以て構成されてゐたのであるが、本來被支配者たりし彼等も一旦志を得て身を官位に置けば直ちに支配階級としての利益を享受し、經濟上精神上被支配者と對立意識を抱

くに至るのは、蓋し避け得ざる所であらう。然し如何なる階級と雖も、既に其の支配的地位が安固と爲れば自己の支配の正當性を説明する理論を要求するものである。漢初の士人階級が此の欲求を起した時、善く之に應へたのが即ち儒家に外ならない。當時の儒家思想は原始儒家思想其のまゝではなく、荀子を始め本來最も對蹠的立場に居る法家思想さへ、或る場合には之を融會して其の體系を擴大する一方、支配階級に歡迎せらるゝに足る主張を周到に準備することを忘れなかつた。つまり思想統一の標準的原理たる爲めには、時の政治的權威を神聖なものとして説明し、權力の掌握者を全面的に肯定する理論を用意する必要が有つた。當時の支配階級は等しく士大夫と稱せられるものゝ、身分的經濟的基礎に於いて封建時代の士大夫とは全く性質を異にすること上述の如くである。斯る勢力の出現は周の封建文化を全面的に支持し其の復活を希求した原始儒家の夢想だにせざりし所であるが、漢初の儒家は此の既成事實に對する無條件承認を前提として、自己の思想を構成するに吝かたなかつたのである。根本的に言つて、儒家思想が彼等に満足を與へ得たのは、孔子に既に現はれ孟子に至つて甚だ強力に説かれた所の支配階級生産勞働免除論が其の一つの理由を

爲してゐる。此の主張こそは漢初の支配階級の經濟的現實を偶然にも其のまゝ肯定することに爲つた。蓋し彼等は傳統的封建的權威とは獨立に、庶民階級からの租税に依つて衣食してゐたからである。又儒家は元來封建制度支持の故に、其の經濟的基礎を爲す農民の生活保護を強調する點に於いて一貫した主張を持してゐるが、漢初の士人階級は自己の經濟的安全性確保の爲めに、租税の負擔者たる農民の過度の疲病を防止する必要を認めてゐた。此の點に就いても儒家の説は彼等の利益を保護する効果を有する。又政治的にも漢初の春秋家の如きは「大一統」の思想を有してゐるが、此は漸く強大と爲りつゝあつた所の獨裁君主權を正當化せしむと欲する態度に外ならず、從つて君主を頂點とする士人階級への政權の歸屬を間接に是認し援助する結果と爲り、彼等に取つては極めて歓迎すべき思想たるを失はないのである。儒家思想が士人に悦ばれ士人に依つて唯一の國家公認の教へとされたのは、實に以上の如き理由に基いてゐる。そして儒家の主張は畢竟總て經に淵源するものとして説かれるのであるから、經を中心として成立し經を研究の對象とする學問は必然的に絶對の價値を與へられる。經學成立上不可缺の條件は是に於いてか具備したと謂はなければ

ならない。故に端的には董仲舒の建言たる、

諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使

並進

の主旨を武帝が實行し得る社會的條件が完熟する一方、儒家の學自身の發達が其の教説の根本的典籍への古典的意識を促して既に經の確立を見てゐたといふことが、經學を成立せしめたと謂つてよい。兩者其の一を缺くも經學の成立は期待し得ないのである。かくて此の時以來經學は士人階級に對して直接貢獻する所の唯一の學問と爲り、士人は經學を獲て自己の支配體制を強固にすると同時に、經學者は經義を説くことに依つて學界に於ける王座を保障せられ、國家の殊遇を享有することが出來た。

此の兩者交利の關係は、爾後二千餘年を経て清末科擧制度の廢止せられる迄、原則上繼續したのである。而してかうした利益交換の必然的隨伴現象として、學問の政治への從屬といふ事實の齎された點は特に注意しなければならぬ。經學の社會的意義は基本的に此の關係に依つて制約を被つてゐるからである。

原始儒家が周の社會制度を理想とし其の文化の再興に志したことは、例へば孔子の周公の言にも明かに看

取し得る所であるが、此の基本的立場の確立する迄には全く自由な立場からの嚴肅な檢討と思索とが行はれた。孔子が最後に

周監於二代、郁乎文哉、吾從周、

の結論に到達するには、夏殷二代の文物制度に對して慎重な歴史的研究と價值批判とを必要とした。封建制度の支持知識階級支配の主張は、現狀を無條件に是認した上で其の説明理論を發見せむとする、權力への阿諛から導き出されたものでは決してない。先秦の學者は學問の自由獨立を完全に維持してゐたのである。然し利益交換を原則とする經學者に至つては到底權力隨從の意志を脱する能はず、學問に對する根本的態度は勢ひ利祿觀念に牽就せざるを得ざるに至つた。班固が漢書儒林傳の贊に當時の學界を評して、

一經說至三百餘萬言、大師業至千餘人、蓋利祿之路然也、

と言つたのは、學者の心情を的確に道破したものと謂へる。今や學問は出世の手段に墮するに至つた。これ政治に對する學問の從屬でなくして何せあらう。故に經學は勿論儒家の地盤に成立したには相異無いが、精神的には原始儒家の正しい發達と爲し得ざる要素を包藏すると考

へなければならぬ。而して其の要素の存在が士人階級の爲めに有利なりしは既に述べた通りである。

經學が士人階級の永世存続を援けた方法は猶ほ一に足り足りない。其の一は此の階級の代表者たる君主個人に對して、極めて嚴格な監視と制限とを必要且つ正當とする理論を提供したことである。これは一見君主への抑壓を通して士人階級に對する否定的機能の如く考へられるかも知れないが、事實は正に逆である。經の有する思想的内容には專制君主に便宜多き主張も固より無い譯ではないが、他面不利な主張も亦決して少くない。例へば常に君主を監視して其の權力の濫用を抑制し、更に政治的には王朝の交代を肯定し、經濟的には私有財産を否認するが如き甚だ尖鋭な思想さへも含まれてゐる。斯くの如きは天下を以て家とする大帝國の專制世襲君主に取つては必ず歡迎せられざる筈であるが、經學は之に對しても經の權威に據つて飽く迄不可侵性を認め、又經學を利用する側の君主に在つても敢へて之を否定せず、自ら其の支配を至上命令として甘受するに吝かでないのである。これ政治革命の反復を常道とし、一夫に對して忽ち皇帝たるの途を開く支那社會の開放性から當然導き出される所に外ならない。經學は一君主一王朝の私利私權を保護

するが如き作用を營むことなく、其の作用の目標は常に全士人階級の存立並びに士人支配の社會制度其のものに置かれてゐた。一體君主が最高の政治權力者として存し得るのは、身自ら士人階級に屬して其の支持を獲てゐるからである。君主は士人階級の公認代表者である。士人の代表者たる資格無き所、君主は一日と雖も其の地位を保つことは出来ない。此の士人の代表機關たる君主が社會的政治的に其の更迭を要求される事態が生じたるに拘らず、猶ほ且つ之を其の地位に留むるのは士人階級自身の爲め決して得策ではない。士人階級としては自己の代表機關の行爲を常に監視し、已む無くむば之を廢置する用意と方法とを怠らないのは、其れが全く自己の存続に關係する問題なるが故であり、そして彼等は其の充分な理論的根據を經學に仰いでゐたと謂ふことが出来る。經學の此の機能に依つて士人階級は其の代表機關たる君主の不適格性に由來する自己自身の崩壞を防ぎ、其の生命を腐敗から救ふに成功した。反復惹起せる王朝交代は實質的には、士人階級内部に於ける代表者の交代以上の何物でもなく、新陳代謝に依る其の基礎の強化は有つても、何等其の脅威を招來する性質のものではあり得なかつた。これが士人の命運に有利に作用したことは言を俟

たない。

士人階級が自己保存の武器として經學を取る以上、經の解釋を全く學者の自由に放任することは好ましからざる結果を來す懼れ無しとしない。眞理を追求するといふ學問本來の絶對的要請は、經學の世界に在つては其の本質上望み得ざる所に屬する。何等かの形に於いて標準解釋を確定し、之を強制する必要が生ずる。此の必要は政治力が士人階級的手中に強く結果された時、換言すれば大帝國の出現した時ほど痛切に感じられる。然るに凡そ政治革命は社會情勢の不安定と關聯して發生し、經學の自新作用も亦社會情勢の轉變と相應して行はれるが故に、統一國家の成立に基づく解釋の統一は解釋の分裂革新の發生と概ね一定の相關關係を保ちつゝ現れる。これは漢唐宋等に於ける例が事實を以て立證してゐる。例へば前漢末王莽が政柄を乘るや、今文博士の外左氏春秋毛詩逸禮古文尙書の博士が立てられ、後漢に入つて陳元賈逵に端を發する古文推重論が、遂に政府をして公羊穀梁の諸生二十人を選びて左氏を講じ任官の途を認めしめたるが如き是である。又唐の五經正義は唐室の思想統一の標準を樹つる爲めに作爲されたのであるが、周易尙書左傳等の諸經に就いて南學を採用したことは、六朝以來新興の

觀念的學風が當時の知識階級に高く評價された結果である。而して觀念的學風の興隆は後漢末以來の社會的變動に其の根本原因を求めなければならぬ。宋に於ける理學の發生及び程朱學の公認制度の樹立も亦同様の關係に置かれてゐる。元來士人が自己中心の見地から標準解釋を作爲し之を施行するが如きは、自由討究を本旨とする學問の精神に背馳することであり、従つて政治力を背後に用意せざれば其の効果を期し得べき筈は無い。士人は當然其の具體的方法を考へる。歷代の博士官並びに各時代に於ける官吏任用の制度は即ち此の要請に應じて出現したものである。

前漢武帝の時五經博士が設けられて以來、此の官は學官として所謂古今を通ずるの使命の下に國家公認の學を講じて子弟を養成し、其の門下生は一定の規則に依つて直ちに官吏に任用される原則であつた。官吏任用の形式は時代に依つて異なるが、唐以後科舉制度の確立するに及んでは官吏たらむとする者の正當的門徑は此の一途に限られるの觀を呈した。科舉の科目は直接經義を試みる所の明經科のみではなかつたとしても、經學的教養は其の何れにも必須な最も根本的なものとして要請された。これは科舉に由らざる傍系任用者に對しても同様であつた。

そして此の風は決して科舉時代に創つたものではなく、遠く經學の發生と其の時期を同じうして居り、科舉制度は寧ろ此の社會的要請が明確に制度化されたものに過ぎないと謂へる。漢より隋に至る間は國家試験の形式未だ成らず、人才登庸は所謂鄉舉里選の精神に沿うて行はれた。漢の時仕官の徑途は賢良方正孝廉博士弟子等雜多に涉つてゐるが、其の總てが經學的教養を要求されたことは漢書の實例がよく之を示してゐる。魏晉の際に於ける九品中正の法は人才甄別の方法に於いて特殊な形態を取つてはゐるが、甄別の準據が州里の清議に置かれる以上其の精神に於いて毫も變化無しと謂はれなければならぬ。試みに晉の武帝が示した六箇の根本的標準を左に示さう。

乙未令^三諸郡中止、以^二六條^一學淹滯、一曰忠恪匪躬、二曰孝敬盡禮、三曰友于兄弟、四曰絜身勞謙、五曰信義可復、六曰學以爲己、

老莊の學盛んたりし中に在つても、人才登庸の根本精神が斯くの如く經學の理念を離れざりし事實は注目し得ると思ふ。隋の煬帝は大業三年十科舉人の法を設けたが、十科の中脊力驍壯の一科を除く他の九科は老悌有聞德行敦厚等の如く悉く經學的教養を内容とするものであ

る。さればこそ煬帝に依る進士科の創建が古來の鄉舉里選諸侯貢士の遺法を破棄する點に於いて手續き上劃期的であるとしても、人才評價の原則に至つては依然動搖する所はなかつたのである。要するに科舉時代たると其れ以前たるを問はず、經は凡ゆる知識の淵源たると共に經學は學問の全部であり、士人としての教養は一に此に培はれた。故に士人階級たらむとすれば先づ經學を治めざるべからず、士人は此の洗禮を新入者に強制し得る巧妙な制度を樹立することに依つて、名實俱に異質者の徹底的同化に成功したのである。此の意味に於いて科舉及び之に準ずる慣習や制度は士人階級の爲めに貢獻する所甚だ大と謂はなければならぬ。而して士人階級が全知識人を包擁して餘さざる以上、知識は事實上彼等の獨占到歸するの外は無い。そして其の知識が經學的基礎の上に成立してゐたとすれば、士人支配を根幹とする社會の不合理を發見し、之が根本的改革を誘發するに足る精神的刺戟の如きは遽かに期待し得ないのが當然である。知識の獨占と封鎖及び之を可能ならしむる慣習と制度は、彼等に取つては洵に大なる幸福を招來したのである。

過去二千年の久しきに涉つて士人の政治上の勢力が動搖を示さなかつた理由は、基本的には經濟狀態の停滞に

求められるとしても、如上經學の營める精巧な機能並びに之を有效に作用せしめる手續きとしての制度に負ふ所が少くない。清末外國資本の支那流入を直接の原因として此の根強き階級の勢力に異變を生ずるに至るや、科舉制度の廢止が革新論者に依つて先づ絶叫せられ、同時に經學其のものも進歩的學者に依つて科學的批判の俎上に置かれ、遂に經も亦其の權威を喪失するの已む無きに至つた。此の事實は經學と士人階級の運命とが本質的に如何に不可分關係に在りしかを物語つて餘り有る。嘗て幾度かの政治革命に超越し、反復將來せられたる外國文化に對しても能く主體的同化作用を營んで士人の生命を擁護した經學が、此の時に於いては何故に無力たらざるを得なかつたか。固より此の間に在つても經學研究上科學的方法は採用せられ、又經學の理念を以て危機の克服を謀らむとする努力は爲された。實事求是を旨とし考證を重んずる清朝一代の學は前者の代表的なものと謂ふべく、校邠廬抗議四十七條、勸學内外篇の如きは後者の代表的な存在と謂つてよい。馮張の徒は進歩主義者の論を「用夷變夏」の譬説と罵り、節く迄先王の法に依つて國家的危局を救ふべしと主張してゐる。此の兩者の間にも思想上新舊の別は自ら存するには相異無いが、然し經學的秩

序に依然多大の價値を認める點に於いては相等しい。斯る經學最後の必死の抵抗にも拘らず、遂に天下の形勢を動かすことは不可能であつたのである。これは經學と社會との基本的關係に其の理由を求めなければならぬ。蓋し知識の獨占は即ち文化の獨占であり、知識の封鎖性は同時に文化の封鎖的性格を將來する。士人は經學といふ磐石の上に二千年間自らを泰山の安きに置いて來たが、其の磐石が支那社會の經濟的特殊性といふ大地に支へられてゐることを忘れてゐたが故に、一たび此の大地の變動に逢着するや何等自ら護るべき方策を發見しなかつたのである。士人階級の存在が停滯せる支那社會の象徴なりとすれば、經學の存在は固定せる支那學問の象徴と謂ひ得るであらう。

經學の超歴史性と其の歴史觀

經の内容を一切眞實なりとして平面的に肯定する經學成立の爲めの前提條件は既に歴史を超越するものであるが、經學は更に經の成立に直接間接に關係有りとな認められる多くの聖賢先哲に對する取り扱ひに際して、此の立場を一層強固にせざるを得ざるに至つた。經學の自己中心的立場から言へば、經の成立に無關係の聖賢は有り得

ざると同時に總ての賢哲は本質上差異有るを許されない。抑も古代聖人は多く所謂加上思想の所産であり、内藤湖南、博士の說各時代に各學派が自己の必要上、より古い時代に其の存在を創設寄託したものと考へられる。例へば儒家に於いては孔子時代には文武周公に對する敬仰の態度は明白に看取されるに反し、堯舜を後世の如く至上の聖人として憲彰することは未だ甚だしく盛んならず、殊に堯に關する傳説は孔子以後の加上に係るを思はしむるものが有る。經學成立の時代までには周末の如き加上作用の盛行した時期が現れた關係上、かうした過程を経た古聖人は夥しく増加せられ、黃帝伏羲神農に至る迄、儒家的範疇の聖人として其の嚴性が確立されるに至つた。此等多くの聖人が單に個別的に其の意義を承認されるに止る時は問題は無いのであるが、經學の發達が漸次彼等を自然のままに放置するを許さざるに至れば、元來無關係に誕生した群聖の間に何かの統一を興へなければならぬ。今斯る推移の過程を黃帝に就いて考へるに、傳説的存在としての黃帝が古くから人口に膾炙してゐることは、春秋の時占卜の繇辭に既に其の名が見えることに依つて肯定される。繇辭に其の名の存するといふ事實は、個人や特殊學派的認識を離れて、其の傳承が廣い社會性を有する

有力な證左である。黃帝が最初に如何なる要求の對象として説話史上に出現したかに就いては、一二の假説を立て得る以外今日に於いて之を論斷すべき材料を缺くのであるが、とに角或る種の理由に基いて出現しと言つても觀念や空想のみの所産で、春秋時代には既に繚辭にまで取り入れられた黃帝は、やがて思想文化の發達と並んで種々の觀點から傳説統一の中心として選擇せらるゝに至つた。其の一つは血縁的統一の中心である。黃帝の出現と相前後して同様の性格を備へた古代英雄が神話や民族傳承の世界から現實の歴史的世界へ移住したことは想像に難くないが、かうした多くの人物がやがて何等かの原理に依つて整理を要請されるのは當然である。血縁的整理は其の一つの形式に過ぎない。國語の

凡黃帝之子二十五宗、其得姓者十四人、爲三十二姓、中略昔少典娶于有蟠氏、生黃帝炎帝、黃帝以姬水一成、炎帝以姜水一成、

の如きは蓋し其の原初的形態を示して居り、此が更に合理的整理を経れば五帝德帝業並びに五帝不紀所載の如き整然たる體系を形成する。血統的整理に對して文化史的觀點から試みられた整理が有る。易繫辭傳に謂ふ所の、

古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀

法於地、云々

の一節は正に其の適例で、此處では包犧に初り神農黃帝堯舜に至る各人が順次に各時代の文化を創造し文明を代表する者として記述されてゐる。更に文化史的整理に近似しつゝ而も異なる範疇に屬するものとして區別せざるべからざるは、政治的整理である。國語に展禽の語る

黃帝能成命百物、以明民共財、顓頊能修之、帝舜能序三辰、以固民、堯能單、均刑法、以儀民、舜勤民事、而野死、云々

の一段の説話は黃帝顓頊帝舜堯舜禹文武等の政治的功績を稱讚し、其の功績の故を以て彼等が死後禰郊祖宗の對象として祀典に加へられるに至つた所以を述べたのであるが、此に注意すべきは、彼等群聖の功績は原則上後者が前者の遺功を繼承發展したものととして把握せられ、評價の標準も亦此の略に置かれてゐる一事である。此に至れば彼等は最早古代神話の主人や部族傳説中の英雄ではなく、高度の文化發達せる政治機構の中に地位を占める完全な政治支配者と爲つた。而して彼等の價值が悉く先王憲彰の原則に照して附與される以上、吾らは一種の政治理念従つて之に對應する所の道德理念が彼等の間に一貫して繼承されたとする思想の存在を肯定しなければなら

らないのである。政治的統一が同時に道徳的統一を意味することは、儒家の政治的概念に鑑みて當に然るべき所であるが、此の統一形式こそ最も技巧的文飾的要素を含み又其れだけ最も觀念的理論的所産と謂つてよいと思ふ。そして實に此の故を以て此の統一形式は經學に於ける不可缺の整理範疇として重きを爲すに至つたのである。吾々は其の代表的な且つ合理化された形式として道統思想を指摘することが出来る。

道統は言ふ迄も無く經學的に考へられた絕對眞理の傳授の徑路を意味するのであるが、其の絕對眞理の内容は各時代に於ける經學思想を満足する諸條件を以て充填せられる以上、時代に應じて必然變化が有るべきに拘らず、其れが最古の聖人以來變化無く傳承されたとする所に超歴史的性格を發揮して居り、同時に道統が經學の觀念的産物たることを遺憾無く示してゐる。今一例として人も知る朱熹の道統論の大意を譯出すれば次の如くである。

思ふに上古の時聖人が天に繼いで極を立て、レから道統の傳授が始つてゐる。其の經書に見えるものを言へば、「允執二其中一」と言ふのは堯が舜に授けた所のものであり、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執二其一」と言ふのは舜が禹に授けた所のもので

ある。これ以來聖人がつき／＼と之を傳へ、君としては成湯文武の如き、臣としては畢陶伊尹傳説周公召公の如きは皆道統を傳へた人々である。吾が孔子の如きは位を得なかつたけれども、往聖を繼ぎ來學を聞いたといふ點に於いて、其の功績は堯舜以上のもので有る。然し當時に於いて親しく孔子を知つた者の中では顔氏及び曾氏の傳のみが其の宗を得たものである。曾氏から再傳して孔子の孫子思が得られるが、子思の時代になると聖人を去ること遠きが爲めに異端の説が現れて來た。子思は眞の道が年代を経るに従つて眞恣の失はれるのを懼れたが故に、堯舜以來相傳の精神と傍ら自分が平生父師に聞く所とから更互演繹して此の中庸といふ書物を作り、眞の道の後世の學者に明かにしやうとしたのである。中子思から更に再傳して孟氏に至ると、彼は此の書の精神を推し明かにして先代聖人以來の道統を承けたのであるが、孟氏の没後は遂に其の傳が失はれた。かうなると吾吾の尊ぶ所の道は唯言語文字の上に寄託されるに過ぎない有様と爲つたのである。中最近程夫子の兄弟が出て考へるべき典籍が有つてあの千載不傳の緒を續けることが出來た。下略中庸章句序

此の外大學章句の序に於いても同一旨趣の道統論が展開されてゐる。之に依れば堯舜以後の群聖賢哲は悉く此の道統の傳承中に地位を占め、又之を占めることに依つて其の價值が保障されてゐる。然し其の價值附けは堯舜の時既に完成の道を忠實に傳承祖述したといふ點に於いて他く迄等質的なるが故に、各聖賢の學問思想の間に歴史的發展の跡は抹消されざるを得ないのである。子思中庸の作が果して堯舜以來相傳の意を推したもなりや否や固より疑ふに足るべく、論語の「允執其中」や大禹謨の「人心惟危」の四句を以て堯舜傳授の言とする朱熹の態度に至つては、歴史の立場からは容認し得ざること言を俟たない。道統思想は歴史性否定の上に始めて成立し得る理念的なものに外ならない。そして其の理念たるや實に經學が其の本質上要求する超歴史的性格と離るべからざる關係に在るのである。

道統思想は其の性質上、内面的に經學の組織の整備が痛切に感ぜられる時、即ち外面的には他の思想又は學問と對峙の環境に入つた時に最も昂揚される筈のものである。此の思想の萌芽は遠く溯れば既に孟子に之を發見することが出来る。彼が滕文公盡心の諸篇に於いて、堯舜禹湯文武周公伊尹萊朱孔子等を或る連續の原理に依つて

理解せむとする態度を示してゐるのは、正に其の發現と考へられるのであるが、然し彼に在つては連續の具體的内容は猶ほ明確な認識の對象に上つてゐない。これは連續の觀念が孟子の場合に於いては道統と言ふが如き具體的形態にまで發達せざりし爲めに外ならないが、萌芽としてせよ斯る解釋を孟子が取つてゐるのは、彼の時代に儒家と儒家以外の諸思想との對立が極めて鋭かつた事實と無關係に考へることを許さない。漢初儒家の學を以て思想統一を行ふべきを獻言した董仲舒が、道は萬世に涉つて弊ること無きものとし、堯舜禹の三聖が相受けて一道を守つたことを強調するのは道統觀念が稍々發達した結果であるとして差支へ無い。唐の韓愈が堯舜以來孟軻までの道統を論じ、朱熹が更に二程子に及ぶ迄を詳述するに至つては、正に道統思想の確立を知るのであるが、此の二人は何れも種々の意味に於いて經學の更新が必要とされた時期に際會して、其の更新事業の主軸と爲つたことを忘れてはならない。是に於いて經學の超歴史的理念が如何に其の自己保存上不可欠な利器たりしかを知ると共に、經學本來の合理主義に一つの大なる性格と限界とを附與するに至つたことを察すべきである。經學に於ける合理主義的欲求は儒家思想の本質から當然尊き

出されるものであるが、一方道統思想の性格に依つて勢ひ非實證的觀念的たるべく要請せられ、歴史事實の再編成神話傳説の合理的解釋といふ方向を取らざるを得ない。朱熹の如きは此の意味に於ける傑出せる合理主義者であるが、彼の道統論に於いて伊尹傳説等の如く儒家的には頗る難駁な傳説要素を挾有する人物まで之を道統傳授の系列に置いて憚らざる事實は、經學的合理主義の性格の一つの表れと謂へる。要するに道統は經學に體系を與へる一つの手段であり、其の中心的内容を爲す道なるものは所謂絶對眞理に外ならない。經學者は絶對眞理の思想に依つて經學に體系を確立し、歴史的矛盾を形成上止揚するに成功はしたものと同時に其の超歴史性を徹底強化する結果と爲つた。これは道統思想の有する宿命である。

道統思想は道の完成を、考へ得べき最古の聖人に置くのであるから、第二代以下の賢哲は理論上單に之を保守祖述するのみで之を本質的に進歩せしめることは有り得ない。朱子の説明に依れば、孔子の如きは其の全功業に於いて反つて堯舜に優ると認められてゐるが、然し之は孔子の環境と活動形態との然らしむる所たるに止り、道

其のものに加へられた變化や發展に關して言はれるのではない。これは孔子が自ら「述べて作らず、信じて古を好む」を以て標識するが故に非ず、絶對眞理其のものには増損を施すべき餘地の存せざるが爲めである。人間の爲すべきことは絶對眞理即ち仁義禮知の性が自己に先天的に具備する所以を自覺し、其の顯現擴充に努力すること及び人を導いて努力せしめること、換言すれば所謂盡性復性の一語に盡きる。伏羲神農黃帝堯舜が天に繼ぎ極を立て、人民を教化した所以も此に存する。此等聖人の世は道が最も完全に實現された時期であるが、聖人の出現跡を絶つに及んでは道の實現亦従つて稀有と爲り、道統は埋没の一途を辿る。つまり經學的解釋に依れば道の實現は過去に存在したるに止り、之を將來に期待し得べき可能性は乏しいといふのである。子思孟子二程子の輩は絶對眞理顯現の爲めに絶大な努力と功績とを遺した者で道統史上特筆すべしと雖も、然し要するに滔々たる頽勢を挽回したといふ復古的意義を有するに過ぎない。此の一點のみを取つても經學的歴史觀の本質は大概髣髴するであらう。言ふ迄も無く其れは世の進歩を否定する。

少くとも精神生活に就いて言へばさうである。理想社會は聖人が出て道の最も普遍光被せる時即ち道統の出發點

に肯定されるのみで、以後の歴史は永遠の退歩の過程に外ならない。勿論其の中に起伏は有らうとも要するに江河日に下るの歎を禁じ得ざる方向を取つてゐると考へる。世界史を道の實現への過程としてではなく却つて其の逆の方向に於いて理解し、史上多くの賢人哲人は此の決定的潮流に反抗し其の低落の速度を鈍化するに寄與した者として認識されてゐるのである。これは經學の絶望的尙古主義の立場と甚だ密接な關係に在ること言を俟たない。

一般に儒家は回顧的であり尙古主義者であると謂はれてゐるが、原始儒家が既に然りと考へるならば誤謬である。彼等はたゞ、現狀に満足せざる場合理想を空しく將來に寄せるより之を過去に實在した事實として考へ易き人間の通性と、事物の完全な理解は抽象的理解よりも具體的理解に在ると考へる漢民族的特徴とを具備するに止り、人間社會が全體として退歩の決定的方向に進みつゝありとは決して考へてゐなかつた。つまり彼等は現在及び將來より優る所の過去の實在を先づ信じ之を模範として將來の理想を導き出すのではなく、逆に未來に實現を期する所の理想が先づ獨立に模成せられ、然る後之を過去に投影して所謂先玉の名に於ける具體的事實に假託するのである。過去が未來を規定するに非ず、未來が過去を創

造する。未來に對して無價值ならば、其の實在を過去に想定することを爲さない。故に原始儒家の尙古は單に説明技術の必要と彼等の先天的心理的傾向とから發する所の一の假裝であつて、實質上は托古に外ならないと思はれるのである。

獨り儒家のみに止らず、經學時代以前に在つては總ての思想家に就いて同様のことが成立する。老子の中の若干の言葉は一般に道家の尙古的性格を立證する根據と考へられてゐるが、其の内容をよく吟味するならば其の眞意の決して然らざることが發見される。萬象を連續的變化の過程として認識し自我を棄てゝ其の變化に順應する消極性に絶對の價值を認めむとする道家、換言すれば現在に其れ自體に於いてそれ〴〵絶對の意義を有すると考へる道家の立場からは、過去に對して現在未來よりも常に高い價值を與へ之に執着する思想は理論的にも發生しないのではなからうか。道家に在つて此の立場が極めて根本的であつたことは魏晉の清談家の思想にも明かに現れて居り、又當時の思想を代表する抱朴子の如きは人間社會が進歩の方向を取るものであることを主張し、世上の謂れ無き尙古主義を嗤つてゐる。要するに經學成立以前に於いて普通には最も尙古的と目せられる儒道兩家さ

へ實は尙古に非ずして托古に過ぎないことを知つたのであるが、儒家に於いても例へば荀子の後王思想や漢初公羊家の如く社會の進歩を是認する思想が存し、又一たび兩學派の外に視野を広げるならば公然進化を主張し先王主義を徹底的に排撃する韓非子の如き者が發見される。

社會に何の停滯性も無く、學問思想に對する拘束が全く存在しなかつた時代としては當に然るべき所と謂はなければならぬ。之に反し經學者の歴史觀は眞實尙古的であり、彼等は常に現在未來より高い價値を有する過去の實在を無條件に信じ、徹底せる絶望感を忌憚無く吐露してゐる。堯舜時代は決して到達する能はざる永遠の彼岸に在り、人人は絶對眞理の顯現から日一日と遠ざかりつゝあるを如何ともすることは出来ない。學問道德政治などに依る一切の文化活動の意義は、唯復古精神の振起に依つて悪化の速度を能ふ限り減少する點のみ發見される。斯うした消極的歴史觀は經學的文献に充滿する所で、例へば禮記儒行篇に、

儒有_二今人與居_一、古人與稽、今世行之_レ、後世以爲_レ

稽、

と有るが、かゝる條件を以て儒を特徴附け得る所以は經學の尙古性を背後に保有するからである。朱熹顧炎武の

如き卓越せる學者と雖も、其の歴史觀が甚だ消極であり價値批判の尺度を常に尙古主義に求めてゐたのも、所詮彼等を支配した經學的思惟から免れ得なかつたからである。之を要するに、消極的歴史觀は經學以前に存在せざるもので、斯る社會退歩の觀念が一般化するに至つたのは、社會の固定に相應して學問思想も本質的進歩を停止した時即ち經學の成立と正に其の時期を同じくするのである。

加上思想は思想の發達が極めて自由旺盛なりし周末に出現した。これ新思想の發生に隨つて、より古き時代に於ける自己想定理念社會の實在を主張し自ら權威附けむとする托古的欲求の致す所である。然し思想が一たび固定化し新しい理想社會の構想が相次いで生ぜざるに至れば、加上すべき觀念的過去も亦從つて發生せず、初め説明の便宜上設けられた過去は旋て眞實の過去として其處に定着し、眞の尙古思想の温床を爲すに至る。つまり尙古思想成熟の爲めには、一つの觀念上の過去が歴史的實在性を帯びるに足る時間の餘裕を必要とする。其の爲めには之を凌駕する理想的過去の構想が創造せられざるが如き状態に社會が入らなければならぬ。經學確立以後の支那社會は正に此の條件を満足するものである。思

想的にも社會的にも停滯性の濃厚と爲つた經學時代に於いては進歩は原則上停止し、堯舜は永久に尙古の終局的目標として固定的地位を獲得したのである。

尙古思想は飽く迄經學的歴史觀と俱に存するもので兩者は表裏の關係に立つ。之を儒家的歴史觀と無條件に同一視するのは事實を誣ひるものであると思ふ。

附記、此の小篇は去る十一月の京都哲學會に於いて發表すべく豫定した草稿の一部である。講演會では時間の關係上殆ど全く問題の核心に觸れることさへ出來ず、今回は又紙幅の都合に依つて部分的な論述に止める外無きに至つた。然し將來適當な機會が有れば改めて經學の本質に関する卑見の全部を發表して高評を得たき念願である。