哲學研究

第四百四十六號

第三十八卷
第十二冊

古代支那に於ける觀念論の成立

重 澤 俊 郎

—

世界を解釋するのに、經驗を根據とするか、理性の論理性に信頼するかは、相容れない世界觀を成立せしめる二つの大きな根本的立場である。たとひ其れが體系的な哲學を構成するに至らない場合に於いても、兩者の何れに重點を置くに依つて、思想上甚しき距離を生ずることは、精神上世界の至る所に見出される事實であり、支那に於いても固より例外ではない。

支那に於いて、合理主義的世界觀が成立するのは、紀元前四五世紀、春秋の末から戰國時代に互る時期を待たなければならぬが、この時期に於けるかゝる展開を可能ならしめる爲めには、人間理性の發見、人間理性への信頼が、少くとも豫め或る程度に準備されていた筈である。勿論、理性の發見のしかた、信頼の程度、更には理性自體の解釋などの諸點に關して、種々の差異が有ることは免れないが、より合理的立場を發見し建設しようとする意志が、一つの支配的方向を取つて動いていたことは否定できない。この現象こそは、周初以後春秋時代に至る約四百年の精神史を特徴づけるものと稱するも過言でない。以上の如き、合理主義成立に先行する所の、言はゞ萌芽的動きは、大體三

つの點に就いて比較的顯著に把握することが出来る。そして、此の三者は春秋以降の思想的發展に對し、それらの意味に於いて寄與すること少からざるを考へるならば、それが決して偶然でない所以が理解されるのである。

二

さて、三者の第一は、道德意識の確立に關して現れる合理的思惟である。殷周兩支配權の交代は、精神的にも正に一時期を劃すると言ふに足るものであつた。この政權の移動は、勿論その起動力としての諸多の社會的條件の變化に由るものであるから、人間精神の變化も當然それに伴ふものとして肯定されなければならない。周初の支配階級によつて強調された「敬徳」は、その意味に於いて大いに注目し値ひする。例へば、尙書の召誥に、

今天其命哲命吉凶命歷年、知今我初服、宅新邑、肆惟王其疾敬徳、王其徳之用、祈天之永命、

と言ふのは、支配者として敬徳を貴ぶべきを説いたものである。天によつて與へられる哲・吉・歴年長久といふような善き命運は、すべて君主自身の敬徳を前提として始めて期待され、また君主が天の永き庇護を求めんと欲するならば、自ら徳を修める以外に道無きことを述べている。召誥ではまた、愚・凶・歴年短小といふが如き惡命は、君主の不敬徳を原因として現れるものであり、また夏殷の王が「不敬厥徳」によつて命を墜し滅亡に至つた所以が反覆力説されている以上、少くとも支配階級の理念として徳の問題が新たに強く反省されていることは、肯定されなければならない。尙書の酒誥は、新しい君主に對して酒を慎しむべきを戒告したものであるが、その中に、酒の飲用は祭祀の場合に限られるべきこと、並びに徳を以て自ら節し醉亂に至るまじきことを述べている。徳に關する類似の思想は、周初支配階級の理念として尙書の他の諸篇にも頻見する。それ等を綜合して判斷すれば、徳は人間に窮極的幸福を約束するものであり、且つ其れは自己反省による感性的誘惑からの防禦によつて確保される、と考へられていたことが結論される。つまり、徳は人間自身の主體的努力に依つてのみ生み出し得る精神的能力であり、明かに人間の荷ふ所

の一箇の精神的價値に外ならない。然りとすれば、徳は人人の自覺に上つた當初に於いて、既に感性的快樂抑制の原理として出現した事になるが、これは將來道徳に關する合理論の展開に就いて看過し得ない意義をもつている。

殷代の文化を傳へる直接資料に、現在までのところ、徳の概念を示す恵なる文字が発見されていないのは、殷の如き宗教的社會に在つては人間の精神的解放が極めて不完全で、心の自主的作用による價値の意識が発生し難いからに外ならない。換言すれば、精神力による感性的快樂の節制に價値を認める代りに、むしろ神意に對する一方的依存に、より高い價値意識を抱いたからである。勿論、殷も末期に進むに従つて、徐々に精神的展開の跡を見せてはいるが、徳の本字と認むべき恵の字が、周代初期の金器銘に至つて始めて出現する事實は、その自覺が殷代に於いて猶ほ言ふに足りなかつたことを示すと云へよう。恵字の意義については、「心に従ひ直の聲」と見る説と、「省心」を内容とする會意文字と見る説とが並存するが、何れにしても人間の主體的な精神の状態に關する省察を前提として成立した文字であることだけは確かである。而して徳が心そのものゝ状態から一先づ離れ、人間の行爲に就いて考へられる場合においては、

王徳狄人、左傳

我周之東遷、晉鄭是依、中略今以小忿棄之、是以小怨置大徳也、國語

の諸例に見られるが如く、精神的にせよ物質的にせよ、すべて他人に恩愛を施す行爲とされる。これは、後に孔子や墨子などが道徳の淵源を愛情に求めた事實を考へる時、いかにも兩者の不可分關係を思はしめるに足るが、人に恩愛を與へることは、自己の感性的快樂の抑制と表裏する行動であり、少くとも意味的には密接な聯繫のうちに在ると言へる。孔子が愛と克己とを以て仁の要素と爲し、墨子が兼愛と節欲とを強調したのは、道徳論の展開として見た場合、決して偶然ではないのである。

所で、感性的快樂の否定の上に成立する精神的快樂の發見と言ひ、他人に對する恩愛の施與と言ひ、すべて自らの

人間性への徹底によつて期待される純人間的なもので、神の權威とは、直接に何等の關聯性をも認め得ないものである。かゝる行爲に道德性が肯定されるに至つた以上、價值に關する認識に根本的變動の生じたことを承認しなければならぬ。召語の思想で、善惡の運命は天の司る所と考へられている點は、依然として古い宗教的思惟の遺存を思はしめるが、この場合でも天が評價の據り所とするものは人間自身の創造に係る徳に外ならないのであるから、宗教的權威は、やはり人間理性の權威に若干の地歩を譲つたことになるのである。況んや、酒語の場合の如く、快樂抑制の原理と爲されるに於いては、宗教的權威とは最早全く何等の關係をも有しない。此に示された、所與のものから自己の創造するものへの信賴といふ轉換は、合理的思惟の展開をそのまま端的に反映したものと考へて差支へない。

三

道德に關する合理的思惟は、周の中期以降いよゝ顯著に展開する。敬徳主義の一つの發展形態として、對人的徳目の分化が行はれ、その數が可成り増加していることが看取される。仁・義・禮・樂・孝・弟・忠・信・知・勇・詳・貞・正・直・利の如く、比較的頻見する主要徳目のみを擧げても、僅に十指に餘るといふ現象は、そのこと自體既に道德意識の向上を物語る證左である。徳目の増加は直接には社會的諸關係の分化或ひは複雑化に原因しているが、その諸關係に關する合理的思惟を缺く場合には、かゝる道德上の諸概念は成立する筈が無いと思われるからである。更に重要なことは、徳目が増加したのみでなく、それ等は決して孤立的なものとして在るのでなく、相互の間に何等かの合理的關係が考へられている事實である。例へば、

名以出信、信以守器、器以藏禮、禮以行義、義以生利、利以平民、政之大節也、傳左

に於いては、政治の大節と認むべき諸徳の連鎖的關係が定立されている。即ち、名位爵號によつて相互信賴の徳が確立され、この信賴の徳に依つて階級性の表徴たる車服器物を正當に維持し得る。車服器物こそは禮を具體的に明示す

るものと言へるが、かゝる禮的秩序の下に於いてのみ、事物の在るべき正しい在り方が保證される。事物の正しい在り方は社會の幸福を齎し、社會の幸福は人民を安定せしめる、といふのであるから、こゝでは信禮義利の四者は一つの綜合的體系として、合理的に理解されると見なければならぬ。また

敬文之恭也、忠文之質也、信文之孚也、仁文之愛也、義文之制也、智文之與也、勇文之帥也、教文之施也、孝文之本也、惠文之慈也、讓文之材也、禮

に在つては、敬より讓に至る十一の徳目がすべて文によつて統一されるといふ構造を以て組織づけられている。こゝに文とは、一切道徳の根源に在る最高の原理を指すから、敬以下の十一徳は其のそれ〴〵の特殊形態たる意味に於いて、調和的不可分關係に在るものと考へられる。道徳の分化が進めば進むほど、その統一原理が強く要求されるのは當然である。此に見られる文の概念は正に其の對象として出現したものと一つであるが、實は文のみに止らない。尙書(三)の洪範は政治の最高原理を論じたものであるが、その「皇極」の條下に於いて、君主は好徳の人を擧用すべきを述べたのに續けて、其理由に言及し、若し君主がかくの如くすれば、擧用された人は必ず自勉自強して、皇極即ち大中の道に進むであらう、と論じている。これは道徳の窮極に在るものを「中」と爲し、道徳はすべて「中」の原理から導き出されるべきものとする思想を示す。「中」は美的調和の極致であるから、條理の整正を意味する「文」の場合と同じく、道徳の最高原理を求めんとする合理的思惟の所産に係ることは説明を要しない。

以上の如く、周代後半期に於いては、道徳の分化が生じて徳目の夥しき増殖が爲されると共に、その綜合的理解を促進しなければ已まない觀念的要請が顯著であつたことが注目されるのである。

四

觀念的合理性の追求は、決して獨り道徳の問題のみに止らなかつた。祭祀に關する解釋の變化は、その第二として

重要である。人間の精神能力が徳の名に於いて權威を主張し始めた時に當つて、祭祀の意味が新たに反省されたのは極めて當然と謂はなければならない。祭祀の對象となる神聖者の性格は固より複雑多様であり、周代後半に於いては自然神の一部も祖靈と同じく國家的信仰の對象と爲り、従つて其の祭祀儀禮は宗廟のそれと共に、純粹な宗教的行事と言ふよりも、むしろ行政の一部を形づくつてゐる状態に在つたのであるが、特に此の種の祭祀が先づ合理的觀點から其の意味を再認識されるに至つたのである。

春秋の始め、魯の曹劌が祭祀の形式主義を批評して、

夫惠_左本_左而後民歸_三之志、民和而後神降_三之福、略今惠以_二小賜_一、祀以_二獨恭_一、略民不_レ歸也、神弗_レ福也、國語

と言つたのは、祭祀を専ら政治的側面から觀察する前提に立つての論議には相異ないが、神と民との關係が政治に關する限り逆轉したことを暗示する。同じ思想は同じ頃季梁によつても展開された。

夫民神之主也、是以聖王先成_レ民、而後致_レ力於神、左傳

この場合、問題は一層明確に解決されている。何となれば、季梁は上の語に續けて祭祀の形式的整備の無意義を説くと共に、君主が三時を務め五教を修め九族を親しみ以て民の和を得ることが、神の恩恵を期待し得る唯一の條件たるべきを強調しているからである。三時を務めるとは農政を誤らざることを謂ひ、五教を修め九族を親しむとは父母兄弟妻子を中心とする家族秩序を整へること、従つて社會生活に於ける基本的道徳秩序を確立することを謂ふ。神靈に對する敬虔なる奉仕が、總ての幸福を約束する唯一の前提を爲すならば、其れは如何なる意味に於いても十分絶對者としての權能を保持しているわけであるが、今や幸福の可能性に對する期待は、特定の行政的成功を條件として始めて許されると解釋されるのであるから、神の性格は著しい變化を受けたと言はなければならない。祭祀は神靈に對する直接的行爲として成立するものでなく、却つて政治の場に於ける或る行爲的價値を媒介として、間接に神靈に關係する行爲と爲されている。此は政治思想として見れば、所謂祭政一致と言へるかも知れないが、舊來の祭政一致とは

實質上頗る距離の有るものである。神靈の解釋として見れば、幸福與奪の權限は普通之を認めているものゝ、こゝに觀念されている神は、政治の可否に就いて常に嚴正な評價を下すべき合理的思惟の所有者でなければならぬから、當然極めて理智的であることが要求される。それは曹劇・季梁ら自身の理性の反映以外の何物でもない。かゝる理性的な神の觀念は、やがて其の人格性を棄て去つて、抽象的原理としての絶對者へ移行する展開方向を約束されているものである。

その事は天の觀念の變遷が、事實を以て證明する。春秋時代の文獻に見える天の觀念は甚だ多様で、感覺的な自然物としての天を始め、運命の支配者たる人格神、運命そのもの、宇宙の原理、といふように、種々の内容を以て出現して来る。自然天は姑らく問題外とし、運命の支配者たる天には、人間を守護し人間に専ら幸福を與へる權感者たる面に於いて觀念される場合と、逆に人間に取つて恐るべき作用を營む實力者たる面に於いて觀念される場合との區別は有るが、等しく人格的な神と考へられたことは、其れが供犠や祈求の對象と爲つていた事實を以て證明される。かゝる宗教的な天なら人格性が漸次稀薄化されてゆくと、運命そのものを意味する中間的概念に轉化する。例へば

國之存亡天也、童子何知焉、傳、左

孤始願不及此、雖及之、豈非天也、傳、左

の如きもので、こゝでは支配者たる人格的要素は殆んど感交し得ないまでに弱まり、一箇の必然の勢として把握されている。斯が、天の觀念が更に抽象化の方向へ進む時には、形而下の要素は一切捨象されて遂に全く理法の觀念に到達する。

善之代不善、天命也、左傳

民天之生也、知天必知民矣、國傳

の諸例が即ち其れである。此に言ふ天命が普通の運命の意味でないことは、善の不善に代ることが普遍的理法に外な

らない所以を強調しようとする全體の趣旨に照して自明である。運命は人力を以て如何とも爲し得ない超越的豫定的な支配力であるから、そこには或る必然性は當然是認されてよい。この意味から言へば、必然そのものたる理法と極めて親近性を有すると謂へる。天命なる語が運命と理法との兩義を兼ね得る所以は正に此に存するのであるが、しかし運命が一應自らは人間の要素を斥けながら、常に何か主體的人格を其の背後に想定しようとする雰圍氣を帯びるに對し、理法は其の徹底せる自律性の故を以て、かゝる雰圍氣を根本的に一掃した冷嚴な實在に外ならない。そこには宗教的遺物は全く發見することが出来ない。此に至れば天の人格的性格も感性的性格も共に絶滅し、天はたゞ觀念の反映としてのみ存在することになった。つまり、天の絶對性は變化なく存続が許されながら、その絶對性の本質は宗教的なものから理性的なものへと移行したのであるが、其の原因が人間理性の中に在ることは説明するまでも無いであらう。

五

道德及び祭祀と並んで第三に考へなければならぬのは、易筮の解釋に關する問題である。神の意志が人間の理性や判斷に優越すると信ぜられた未開時代から、神の最高の意志を知るべき唯一の神聖な手續きとして、長く其の權威を保持してきた卜筮は、それ自體本來的に非合理的なものに相異ない。かゝる性格のものが、苟くも合理主義哲學の發展に關聯して一つの問題點と爲り得ることは、或ひは奇異に感じられるかも知れない。しかし、かくの如きものゝ中にも、否かくの如きものなればこそ、却つて合理的思惟の進むに伴つて、より深刻な抵抗が生じたとも考へられる。周の後半期に於いても、超越者の神秘的判斷に絶對的意義を認め、行爲の最後の據り處と爲さうとする宗教的態度は依然として繼續されているが、神秘的判斷の意味内容を解明する論理に就いて、若干の新しい現象が發生したことに注目したいのである。

易筮は要するに神意を求める爲に必要な一定の神聖な手續きであるから、之に依つて啓示された神意を當該の具體的事項に當てはめて所要の解答を得なければならぬ。神意を希求する具體的事項は千差萬別であるに拘らず、易筮に依つて與へられる神意なるものは一定の形式を以て啓示されるが故に、そのまゝでは到底事項の個別性に對應し得ない、或る程度の抽象性を有している。しかし、其の抽象性は、豫想し得る、または經驗し得た總ての事實から歸納された所の普遍的原理性ではなく、極めて神祕的非合理的な暗示的表現に伴ふ融通性とても稱すべき性質のもので、その意味内容は甚しく不安定たるを免れない。つまり、意味の不定から來る融通性を利用して無數の個別的事項に解答を與へてきたのである。筮について言へば、現在「周易」の卦辭及び爻辭が、此の役割を果してきた最も古い判斷の辭と考へられるのであるが、周代の後半期、合理的思惟の前に先づ抵抗と爲つたのは此の點であつた。卦辭爻辭の不合理性が時代の合理的要求に堪へられなくなつた以上、當然別の論理が出現しなければならぬ。それは筮に依つて得られた卦を自然現象に置き換へ、その間に存する自然の理法に即して所要の説明論理を構成せんとするものである。一例を示さう。

春秋の初め、畢萬が晉國に仕へることの吉凶を筮した時、判斷の基礎とすべき卦として得られたのは、屯坎下比坤上であつた。辛廖といふ宗教人の判斷は次の如くである。

辛廖曰吉、屯固比入、吉孰大焉、其必蕃昌、震爲土、車從馬、足居之、兄長之、母覆之、衆歸之、六體不_レ易、合而能固、安而能殺、公侯之卦也、公侯之子孫必復、其始_レ傳。

最初に吉と言ひ末尾に公侯云云と稱するによつて、結論は説明するまでも無いが、問題は中間の論理に在る。屯卦の構成要素たる震は土の象徴たる點を取れば、畢萬が封土を得て諸侯と爲るべきことが豫見され、また震が車を、比の構成要素たる坤が馬を象徴することに着目すれば、車馬を備へる階級に昇る可能性が暗示されると言へよう。同時に、震は足であり長男であることから考へれば、足を以て土を踏み、首長として國家に君臨するに至るべき

將來が看取され、坤が母並びに大衆の象徴たることに據れば、民衆を母の如く愛養する君主の地位が約束されていると判断される。且つまた、剛は坎の、安は坤の、殺は震の性格から、それら導き出されるのであるが、此も亦坎が山を、坤が地を、震が雷を象徴するといふ對自然關係に基くものである。春秋以後に於ける筮の解釋理論には、此に述べた方式を取るものが漸増する傾向に在り、漢代に至れば此が最も典型的な方式として固定する。此の新しい理論を支へる原理は、卦をすべて自然現象又は自然物の象徴と考へて一旦それに置き換へ、改めて其れ等の間に存する理法及び屬性を適に援用して、所要の解釋を導き出すものである。この場合、自然の理法や屬性は人間を超えた或る永遠性を有するのみならず、全體的調和の極致を形づくるものとして、人間社會に對する規範的意味が肯定されるといふ前提が存在することは看過できない。従つて、舊い解釋の方式に比すれば大いに合理的であるが、完全な觀念的所産ではなく、經驗的根據の上に建設された合理と謂はなければならぬ。

以上述べた象徴主義は易筮の解釋理論に關する新たな合理性の成立として劃期的である上に、また次の意味に於いても注目すべき要素を含んでいる。象徴主義は卦並びにその構成要素を一旦自然物に置き換へ、其の自然物に具る理法や屬性に解釋の基礎を求めようとするのであるから、解釋理論の根據は飽くまで經驗的事象に在り、此の限りに於いて觀念的要素は排除される。かくて事象そのものは純經驗的であるとしても、しかし事象相互の關係を支配する法則並びに事象の本質の理解や認識に關してまで、觀念的要素が全く介入していないと考へることは出来ない。前に舉げた例に就いて考察しても、此の段階に於いては、むしろ理性が著しく進出していることが容易に發見されるのである。事象の理法や屬性の把握は、決して全部が科學的に爲されるのではない。若し基本的態度を問題とするならば、觀念的ときへ言ひ得るであらう。元來事象に於ける對自然觀察を貫く態度が非科學的であることは、一般に指摘される如くである。或る程度の客觀的觀察は有つても、やがて其れに主觀的解釋が加へられたり、或ひは所與の社會現象の説明理論に安易に轉用されるような場合が甚だ多い。これは支那に於ける自然に對する基本的態度の著しい特色で

ある。いま易筮の解釋に於いて、一應經驗的事象を根據としつゝ、しかも其の内面的把握に至れば忽ち理性の進出を許すといふのは、自然の解釋が科學的であるより哲學的に偏向している證左と言へよう。ありのままの客觀的認識ではなくして、理性による主觀的理解的態度だからである。自然に對する哲學的態度―それは前述の天の觀念についても十分暗示されていた―、これは次の段階に出現する合理主義世界觀と密接に關係するものであるが、吾々は其の成立を、いま易筮の新しい解釋理論の中に端なくも發見し得たのである。

六

周代の後半期に、道德及び宗教（祭祀と易筮）の分野に於いて、合理主義的立場が徐々に確立されつゝあつたことは、以上述べた通りである。こゝに見られた合理的思惟の諸形態は、春秋戰國時代の合理的世界觀に對し種々の形で影響を與へていることは言ふまでもない。従つて之を個別的に取り上げるのは必ずしも妥當な方法とは思はれないが、系列を明かにする意味に於いて、先づ焦點を道德に絞つて考察する。

道德の分野に於ける合理的思惟の展開は、徳を感性的快樂の否定の上に成立する精神的快樂と規定し、徳目の分化と同時にその相互的關係を綜合的に成立せしめたのであつた。そして價値の所在を、所與のものから自己の創造するものへと轉換し、徳は人間の主體的意志的努力の所産に外ならないといふ確信に到達したのであつた。孔子の仁も墨子の愛も、かゝる合理的段階を経た後に於いて始めて成立し得る性質のものたる所以は、既に觸れた通りである。それが若しこの段階に止つたのであれば、觀念的世界觀の成立にさしたる寄與を爲したとは謂へないであらうが、孟子以後に爲された新しい展開は、觀念論をして不動の基礎を精神史上に確立せしめることになつた。こゝに注目すべき意義が有る。

徳が人間の創造的價値であり、精神的努力の所産であるとする認識は、やがて人間がかゝる創造の能力を所有する

理由、及び所有のしかた等に關する理論的説明を要求する。これは思惟の論理的展開として當然の現象に外ならない。此の問題が哲學界共通の課題となつたのは孔子の死後約百年頃であり、最初に此を正面から取り上げて、ともかく或る程度の解決を與へたのは孟子であつた。孟子は此の問題を解決に導く爲めには人間性の究明が前提を爲すとの見解を取り、こゝに性論の名を以て呼ばれる人間解釋が試みられるに至つたのである。

周知の如く、孟子の人間解釋の結論は所謂性善説である。人間は道德的價値を創造し得る素質を先天的に備具し、良知良能に依つて原則的に善を好むものと解釋された。而して當然の論理的歸結として、道德の内在性が巧みに論證されているのであるが、問題は結論よりも、むしろ此等の解釋の過程に存するのである。

孟子は人間性の善を結論する爲めに、如何なる論證の方法を取つたであらうか。もとゞ彼の性善説は四端説を内容として成立している。四端とは四種の道德的端緒、即ち意識的培養を俟つて容易に徳性にまで發達し得べき積極的素質を言ふ。素質は道德的傾向性である。この素質としての道德的萌芽が健全な發達を遂げるとき、そこに仁・義・禮・知の四徳が成立する。故に四種の端緒を育成すると否とは、一に人間の主體的努力に繋る。これが所謂四端説である。是に於いて、素質としての端緒の存在を如何にして證明するか、必然的に問題の焦點となるのである。孟子は四端の存在を證明する爲めに、先づ經驗事實に根據を求めた。即ち、小兒が井戸に陥らんとするのを目撃すれば、何人と雖も即座に之を救止する。この愛憐的行爲は、救止に伴つて豫想される利害を計量するに暇無き、人間としての本能的反射的なものに外ならないから、そこに人間の本性が偽り無く露呈されると判斷して差支へない、と彼は主張する。而して此の愛憐救止と範疇を同じくする凡ゆる行爲の起動力と考へられるものを「惻隱之心」と稱し、これを以て仁徳に發達し得べき端緒とする。同じ論理に依つて、莖に發達し得べき「羞惡之心」、禮に發達し得べき「辭讓之心」、知に發達し得べき「是非之心」が端緒として内在することを肯定する。四種の端緒の内在は、彼によれば、人に四肢が有るのと同じく確實にして且つ普遍的事實に外ならないから、此を基礎として人間の一般性を論ずる

ことは誤りでない、との結論に到達したのである。かくの如くして四端の先天的存在が證明されば、これを四徳に發達せしめることは人間性の自己展開として解釋することが可能となる。

仁義禮智、非由外鑿我、我固有之也、告
子

と言ふ所以は此に在る。彼は、此の自己展開を達成する主體的努力を「擴充」と稱し、自己展開の過程を「火の燃え泉の達するが如き」に譬へて、その極めて自然且つ容易な所以を明かにする。擴充といふ特殊の精神的行爲が、徳の成立の爲めに不可缺の手段と考へられるに至つたのは、道徳に關する新しい合理的思惟の順調な展開を物語るものである。

さて、四端の存在を明かにする過程に在つて、孟子が客觀的事實から遊離しまいと努力を示し、經驗主義的立場を堅持したことは、十分に肯定される。經驗的には惻隱以下の行爲は確かに善であり、かゝる道徳的價値を生み出す源泉としての惻隱の心も、亦固より善と稱するに値ひしう。ところで、此に言ふ心は性の一つの現象形態を意味し、人間の窮極に在るものとしての所謂性とは同一でない。この性に對して、其の現象はまた情とも呼ばれるのであるが、後者が善であることは經驗的に確認し得るとしても、直接經驗の對象となり得ない前者に就いては、全く別の方法による論證が爲されなければならない筈である。然るに孟子は自己の性善説を論述する過程に於いて、情の善を有力な論據として直ちに性の善を證明する方法を取つている。例へば

乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也、告
子

と言ふ場合が是である。この論理は、合理主義の展開史に於いては看過し得ない問題を含むと思はれる。四端の存在に關する考察の範圍に於いては、經驗主義を守り事實に忠順の態度を示した彼が、性の問題に來るや否や、簡単に經驗を離れて大膽な決論に突入したのである。言ふまでもなく、性善説は孟子の人間解釋の最終的結論であるのみならず、其の世界觀や社會理想とも密接に關係する根本的主張であり、彼は至る所で之を絶對の眞理として述べているに

拘らず、四端の善が如何にして性そのものを善とする積極的論據と爲り得るかといふ論理的説明は、前後を通じて一言と雖も與へられていない。此の點から判斷すると、此の間隙を填めるものは孟子自身の理性の論理以外に有り得ないことになる。彼は合理的思惟に全幅の信頼を置いて、情の善から性の善を論證し得ると考へ、こゝに理性の果敢な進出を認める結果になつたものと謂はなければならぬ。

人間解釋は世界觀に關する一つの中心的課題である。その人間解釋に於いて、未だ嘗て越えられなかつた經驗より觀念への鴻溝が越えられたことは、觀念的世界を前進せしめる上に劇期的意義を荷ふものと言つて過言でない。所で、孟子がかくの如き跳躍を試みたのは偶然の結果であらうか。將た何か必然の然らしむる所に由るか。明かに後者である。彼が始めから人間の性といふ不可知界の問題を思考の對象として意識に上せていたことは、人間性の解釋が當時の流行テーマであつた事實からのみでなく、彼自身の著述によつて殆んど疑ふ餘地は無い。然りとすれば、彼が或る段階に達した時突如經驗界を離れて理性の力に依存する態度を取つたのは、正に豫定の意識的行動に外ならなかつたのである。そして、此は勿論孟子に限られた現象ではあり得ない。吾吾は此の一斑を以て、當時の哲學界の全豹を推知しなければならぬ。主體としての自己—人間性—の探求が學の對象として確認されたこと自體、既に合理的思惟の然らしむる所に外ならないが、今や經驗の彼岸に在る諸問題を放置することが許されないまでに、理性の權威が高められて來たのである。世界は理性の論理によつてのみ解釋し得るとする合理主義哲學への意志が、學界の強力な傾向となつて成立する爲めには、孟子の人間解釋は踏み越えられなければならなかつたが、しかし不可缺の段階であつたことは確かである。

私はこゝで孟子の思想や哲學を、全面的に檢討する必要を認めていない。たゞ彼の人間解釋に見られる理性への信頼が、觀念的世界觀の成立に對して果たした役割を明かにすれば十分である。

孟子は、不可知界に屬する人間性の本質を究める方法として經驗的可知的な情に根據を置いて出發した爲めに、前述の如く或る段階に至つて初めの經驗主義的態度を一擲して理性の合理的思惟に倚存し、始めて所期の目的を達成することが出來た。此は彼に取つては豫定の行動であり、また斯くしたればこそ、理性の論理が世界を解釋し得ることを公然と立證する結果を齎したのであるが、人間解釋の哲學としては、經驗主義と觀念主義との無理な合作と評されても仕方が無い。

此の早晚補正されなければならない筈の缺陷は、中庸の出現によつて克服されることになつた。それは孟子が最初に手懸りとした經驗的事實と絶縁し、觀念的思惟により大幅に依存する方法に依つて達成された。中庸は内容上新舊二つの部分に區別されるが、何れも子思學派の思想を傳へる文獻である以上、孟子との學的關係は固より否定すべくもないのである。

中庸の古い部分では、中の概念を核心とする思想構造が特徴を爲す。こゝに言ふ中とは、不偏不黨、過不及無きを意味する。従つて單なる算術的平均ではなく、美的調和を内容とする特殊の概念であることは、後の展開を考察する爲にも留意する必要があるが、形而上的な概念として確實に意識されるに至つていないことは明かである。然るに古い中庸を其の内に包攝しつゝ自己の哲學を樹立したと考へられる新中庸に於いては、中は

喜怒哀樂之未發、謂之中、中也者天下之大本也、

と規定される。中の意味内容は前とは全く質を異にする迄に變化したのである。喜怒哀樂は情であるから、其の未だ發せざる状態は、情の本體を問題としたとき、始めて意識に上る概念である。情の本體は性に外ならない以上、こゝに言ふ中は明かに性の本質に觸れたものと謂はなければならぬ。所が、性は中庸の冒頭に於いて、

天命之謂性、

と定義されていることを思ふと、新しい中庸に於いては、中は人間性の本質であると共に天の本質でなければならぬ。中を「天下之大本」と稱する哲學的意味は正に此に在ると思はれる。かくして性が天の命ずる所であり、天と同じく中を其の本質とするものと爲れば、人間性は經驗的事實と全く無關係の裡に、其の論證が完了されたと言つて不可は無い。中庸といふ語は、溯れば孔子に於いても既に現れていたものであるが、經驗的具體的 성격が漸次消去されて遂に純觀念的内容の概念にまで高められた。これが新中庸に示された段階である。此の段階まで來ると、經驗の補助を藉りること無くして、觀念論は獨自の合理的思惟を以て人間性の窺極的本質を論證することが可能となつた。孟子から引き續き發達してきた觀念哲學は、是に至つて人間解釋に關する限り、不純要素を完全に排除して成功裡に自己を確立したと謂つてよいのである。

以上は主として道徳に關する合理的思惟の問題であるが、中庸の哲學には宗教に關する合理的思惟の側面から觀察すべき問題をも含んでいる。前述の如く、中庸は人の性を天の命ずる所に歸した爲めに、論理上人間即天の關係が成立し、兩者は本質上同一ものと爲つた。これは神と人間との關係に於いて一時期を劃すると言ふに足りる。天と人間との關係は知性の進歩に伴つて幾度かの變遷を見せた。人間が一方的に天に隸屬せしめられていた時期の後に、天の隸屬から脱却せんとする現象が起つた。これは確かに合理的な段階に相異ないが、こゝでは神と人間とは全く別箇の世界でそれ／＼獨立を主張するのみで、兩者は固定状態から前進することが出來ない。この解釋は天を純自然科学的認識の對象のみに限定するもので、荀子らの立場であるが、兩者は無縁のものとして斷絶される外はない。中庸の合理主義は之とは異り、神と人間とを雙方から歩み寄らせることによつて、統一的世界における完全な結合を成就した。「天命之謂性」である以上、人間は單に神と本質を同じくするのみならず、神は人間に内在するのである。神と人とは一面では依然として造物者と被造物との上下關係に在りながら、神の外に人間性なる一物が別に存在するのでは決

してない。兩者は超越と同時に内在といふ新しい關係を以て、調和の中に共存することが可能となつた。宗教の分野に於ける合理主義は、天の人格性を排除して抽象的原理へ移行する傾向を夙に示していたのであるが、それが道徳上の合理主義の齎した成果と結合した所に、此の新しい神人關係が成立するに至つたものと思はれる。

右の如き汎神論的立場よりする解釋のほか、尙書の皋陶謨に見える解釋が注目を引く。即ち皋陶謨の

無曠庶官(天工人其代之、

によつて代表される立場が其れである。こゝに天工とは天の職事を意味し、此の文の直接言はんとする所は、人が天に代つて行ふべき政治的職事の問題に存するのであるが、人間は天の職事を繼續代行すべきもの、また其の能力を有するものと考へる思想は、決して珍しくないのみならず、その對象も勿論政治に限定されない。皋陶謨の場合では、五典・五禮・五刑などを天の作つたものと爲し、人は天工に代るべきが故に此等政治上の基本的典法を遵用せざるべからずといふ結論を導き出す。つまり、人間は天の職事を繼續成就すべきものなのであるから、此の考へが一般の問題に擴張されば、人間は技術的の行爲を通じて神と或る關係に結ばれる結果になる。五典以下の諸典法は要するに徳を原理とする政治的技術に外ならない。人は飽くまで神の意志に忠順でなければならぬとしても、神による所與を意味的に發展せしめる自由が許されている以上、或る種の創造が人間技術の本質と考へられていたことが肯定される。「天工人其代之」がかゝる精神を内容とするのであれば、こゝに見られる神人の關係方式は、包攝と言はんより寧ろ連続とでも稱すべき性質のものである。もつとも、尙書の此の場合の天には、人格的要素がやゝ濃厚に看取されるので、この思想が全體として進んだ合理性によつて変へられるとは言ひ難いかも知れないが、神と人間との關係を中庸などと別の角度から別の理論を以て規定しようとする、觀念的成果を収めている點では注目されて可いと思ふ。

八

概念的 세계觀の成立に關しては、中庸に就いて猶ほ更に論及すべき一事が有る。そも／＼中庸の古い部分に於いても、既に調和的美といふような抽象的價値を其の内容として所有していた中の概念は、新しい部分に於いては、上述の如く「天下之大本」とされ、天の本質即ち宇宙の根原的原理と考へられるまでの展開を遂げた。そこで中の極致が其の誤行無き發動たる和と共に、「天地位焉、萬物育焉」と言はれているのは、中が天地萬物の存立の原理として解釋されていることを示すものである。然るに、首章に於いて中の概念を問題とした中庸は、他の章に在つては中を全く退け之に代へるに誠を以てする。

自誠明謂之性、

唯天下至誠、爲能盡其性、

と言ふの類は、人間の窮極的なものを誠によつて規定したものである。また

誠者物之終始、不誠無物、

と稱するに徴すれば、誠が萬有存在の原理と考へられたことを知る。そして存在の根原なるが故に時間的にも空間的にも無限である所以を、「博厚」「高明」「悠久」の語を以て表現している。元來誠は眞實の意に外ならないから、言ふ迄もなく心の状態或ひは徳に關する概念である。其れが性の本質と爲り更に天地萬有の原理と爲るに至つたことを思ふならば、中と本質的に何等の異なる所無きは明かである。かくの如く、中と誠とが新中庸に在つて内容を同じくする概念である所以は、心の眞實なる状態に美的調和の極致を發見し、こゝに存在の最高原理を求めたからである。

こゝで一言曾子學派の文獻に觸れておかなければならない。こゝに曾子學派の文獻とは、孝經及び大戴禮の一部を指し、その成立は新中庸とほぼ並行する周末漢初に在ると察せられるものであるが、問題は此の書に於いて孝が宇宙の原理として登場することである。孝經に於いても孝を單に親に對する最高道德として説くに止ること無く、之を「天之經」「地之義」、或ひは「天地之常道」と稱して、淵源を天地自然の法則に求めたのは、孝を人間の生物的感情

に本づけるに止つた孔子時代の解釋に満足し得なくなつたからに外ならない。固より斯る變化は孝の權威を高め、道徳としての當爲性を強めようとする要請に應へるものであるが、その理論として、孝の自然的根據を明かにする孝經の立場から、更に其の宇宙原理化の方向が取られた合理的展開は注目し得る。大戴禮に

夫孝置之、而塞於天地、衡之、而衡於四方、施之、諸後世、而無朝夕、曾子大孝

は其の一例で、こゝでは孝が天地四方朝夕を超えて成立することに依つて、其の超空間的超時間的妥當性を論證せんと試みている。是に於いて、孝はもはや最高道徳たるに止らずして、存在の原理にまで高められるに至つたことが看取される。孔子學派が家庭道徳の核心として、従つて社會秩序の基礎たるべきものとして重要視した孝は、曾子の學統に於いては著しく觀念化的發展が爲され、遂に萬有の根底に在る普遍的原理となつた。子思の學統に於いて美的調和性がさうであつた如く、此の學派でも自己の最も重んずる道徳に世界の統一的解釋の原理が求められる結果を見たのである。

さて、申にせよ誠にせよ將た孝にせよ、凡ゆる存在の根底に在るべき普遍的絕對的原理が強く追求されるに至つたことは、合理主義が世界の眞實を改めて自覺的な課題と考へ、世界の統一的解釋に乗り出したことを示す點に於いて精神史上一時期を劃すると稱して過言でない。新中庸以前のすべての思想は、端的に言つて、それ／＼の抱懷する世界觀が必ずしも明瞭でない。人生に於ける根源的な價值體驗は決して不十分とは言へない筈であるに拘らず、世界の統一的解釋について見るべき成果が現れて來なかつたのは、畢竟合理的思惟の展開の段階に關係する問題である。それが孟子の時期に、核心的課題たる人間の統一的解釋を以て先づ開始されたのは、洵に然るべき所であつた。觀念哲學への第一歩はこゝで巨大な足跡を印したわけであるが、合理主義の當然の要請は自己の體系を樹立しようとする一面、萬物の個別的存在を許さざらんとするに至る。かくて此の立場を代表する諸文獻では、或る特別の原理を根拠とする世界構造が説かれ、世界は經驗の力を藉りること無く、全く理性の論理によつて解釋し得ることを證明した。こ

れは疑ひも無く、合理哲學の爲めに不動の基礎を深く築いたものと謂はなければならない。しかし同時に、自己の強い體系的要求の爲めに、常に固定化せんとする傾向から脱却し得ない運命を約束されたことは勿論である。(了)

附記

觀念哲學に就いては、古代のみに限つて考へても、論及すべき重要な問題が何ほ多く遺されている。それはすべて他日の別な考論に譲り、今回はこれで一先づ擱筆することとする。

註(一) 徳を尊重する意味で、敬の徳ではない。

(二) 論語に、顏淵問仁、子曰、克己復禮爲仁、

また、樊知問仁、子曰愛人、

(三) 尚書の洪範は箕子が周の武王に授けたと傳へられるが、内容から想定される思想史的位置は周代後半に屬する。

(四) 易の解釋の形で展開された合理的世界觀は勿論象徴主義のみではない。現在の文音傳や繫辭傳などに見られる純理主義、並びに象徴主義と結びつく數理的合理主義の立場も、周代後期には成立している。これは別途考究すべき意義を有する。

(五) 孟子や中庸を主たる骨格の一つとしつゝ自己獨特の哲學體系を作り上げた宋代程朱學派は、端を未完成の萌芽としてでなく、全體の一部と解する。従つて性と四端との關係は顛倒し、性は氷山に、四端は其の經驗し得る一角に比すべき關係が成立する。程朱學の人間論として其の必要が有つたことは認められるが、孟子の解釋としては取り得ない。

(六) 易の繫辭傳に「開物務成」といふ語がある。「萬物の志を開き通じ天下の務を成就する」意味と解されるが、この開物を天工に應じて「天工開物」を題名とする著述(周知の通り、明の宋應星の撰)は、支那で最も特色ある技術書の一つである。

(筆者 京都大學文學部「支那哲學史」教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Rise of Idealism in Ancient China.

By Toshio Shigesawa

The period of four or five hundred years of the first half of the Chou dynasty (周), is regarded as the preparatory stage for the formation of the idealistic philosophy in ancient China. In this period rational thinking conspicuously developed itself on the following three problems. First comes the problem of morals in regard to which a kind of moralism (敬德) is emphasized. It is asserted that virtue is (1) a spiritual value produced by man himself and that it is (2) a spiritual pleasure which results from the control of sensual pleasures. In brief, virtue has come to be regarded as a property of man as man, independent of any religious authorities. Furthermore, running parallel with the elaboration of the list of moral virtues, their mutual relations also are rationally explained.

In the second place, there is the problem of religious rites. It is pointed out that merely formal perfection of religious rites is meaningless, and that a pious service for the divine spirits has no primary significance. Rather, the very nature of the spirits should, according to the rationalists, be rationally re-interpreted. It was during this period that the concept of 'heaven' began losing its 'personal' character, finally to be transformed into an abstract principle.

The third problem concerns the interpretation of the *I* (易). Over against traditional mystical interpretation are now proposed symbolical

as well as purely rationalistic interpretations of it.

After such a preparatory stages there appeared *Mêng tzu* (孟子). He researched into human nature itself which lies behind all human phenomena, and found it to be good. In order to get at this conclusion, he could not rely on experience but only on the logic of reason. This fact can not be overestimated for understanding the history of rationalistic view of the world.

The doctrine of the mean in the "*Ching Yung*" (中庸) and the doctrine of filial duty in the "*Hsiao Ching*" (孝經) and the "*Ta Tai Li*" (大戴禮) do not only teach the most basic moral laws, but the ultimate principles of the cosmos. These philosophies are not empirically constructed but developed wholly on the ground of rational logic. Here it is rationally demonstrated that the divine is immanent as well as transcendent, and such a conception of the divine-human relationship has for the first time made the permanent co-existence of God and man possible.

Über die Kantische Scheidung von Recht und Moral

von Kunio Toki

Kant spielte eine große Rolle auch in der Rechtsphilosophie dadurch, den Gedanken über die Scheidung von Recht und Moral, der schon von Thomasius gezeigt worden war, methodisch zu vertiefen. Der Unterschied von Recht und Moral besteht, nach Kant, darin, daß das Recht sich nur mit „Legalität“ begnügt, während die Moral „Moralität“ fordert, und daß das Recht daher mit dem äußeren Zwang verbunden werden kann, den die Moral von sich ausschließt.

Andererseits aber gehört das juridische Gesetz mit dem ethischen Gesetze zum Gesetze der Freiheit, das moralisch (im weiteren Sinne) im Unterschied von dem Naturgesetze heißt. Und dem moralischen Gesetze überhaupt, sei es ethisch oder juridisch, widersprechen die Legalität und der