

シナの倫理思想に於ける「規範」と「現実」

湯 浅 幸 孫

ひとつの卑近な、しかしこの主題にとつてきはめて示唆に豊んだ物語から始めよう。

「醫者の某生は平素から謹厚な人であつた。或夜、老媪が金の腕環一對を持つて來て、それで墮胎薬を買いたいと云つた。醫者は大いに駭いて、これを峻拒した。次の夕、また眞珠の花かんざし二本を添へて頼みに來た。醫者はますます駭き、きつぱり追拂つた。半歳餘り過ぎてからのこと、ふと冥府の役人に拘へられた夢をみた。殺人の罪で醫者を訴へたものがあるといふのだ。冥府に出頭すると、髪をふり亂したひとりの女が、紅い巾きんで首を縊つてをり、泣きながら薬を乞うたのに與へられなかつた事由を陳べた。そこで醫者は曰つた。『薬は人を活すためのものだ。人を殺して利を漁ることができようか。お前自身の姦通によつて、かうなつたからとて、私に何の罪があらうか。』女は曰つた。『私が薬を乞ふた時には、孕んでゐるが、まだ胎兒の形もできてゐない時です。もし墮すことができたならば死なずにすんだのです。それはひとつの知覺のない血塊を破ることで、しかもそれによつて、ひとつの死にかゝつてゐる命を全うすることができたのです。既に薬が得られなかつたので、産まじにはゐられず、そのため嬰兒は扼殺されて痛苦を受け、私もまた世間の壓迫に堪へかねて、首を縊ることになりました。貴方が一命を全うしようとし

たゝめに、反つて兩命を殺すことゝなつたのです。罪を貴方に負はせずして、誰に負はせませうか。』冥府の役人は、ため息をつきながら曰つた。『お前の言ふところは、事情を斟酌することであり、醫者の固執したのは理である。宋以來、一理を固執して、事勢の利害を揆らないのは、たゞこの人ばかりではあるまい。お前もまあさう責め立てるな。』机を叩く音がして、醫者はぞつとして眼が醒めた（紀昀「如是我聞」三）。

かの「四庫全書」の總纂官として、老大な古典の整理と解題とに一生涯の精力を傾注した紀昀（一七二四—一八〇五）が、晩年、熱河の地で閉職に在つた頃、「志怪」に託して人生の幽微を探り、自己の襟懷を述べたこの物語は、淡雅な筆致で、道德體驗の二律背反的な劇的性格をよく表現してゐる。「藥は以て人を活す。豈敢て人を殺して利を漁らんや」と云ふ命題に、忠實であつたと云ふ限に於いて、醫者は「理」に循つたものと云へよう。だがその結果は、嬰兒とその母と、二つの生命を殺すことゝはなつたのだ。既に、紀氏の示唆する所は、ひとつの「理」を固執することゝ、行為者の善意圖にも拘らず、世上の現實的な秩序に整合しない結果をもたらすかも知れぬ、と云ふことである。

近代文學に於いても、かゝる倫理的モチーフは、しばしば取上げられてきた。「一定の社會秩序にとつて、正義を極度に愛する人間、不正と虚偽とを強く憎悪する人間は危険である」とか、「純粹な正義と善とを追求することは、人生の意味を失はせる」といふ認識がその原型で、例へば、ドストエフスキの諸作品とか、わが太宰治の晩年の作品などに形象化されたモチーフがそれである。

いつたい、聖なる動機、又は、ある崇高な理想を目ざし、そのことによつて起される戦争や異教徒の虐殺ほど、残忍で無慈悲なものはあるまい。福音書の信仰とか、劍とコーランの信仰とか、ドイツ第三帝國の信仰とか、アラヒトガミの信仰とか、或は、一切の搾取と階級的對立とを撥無した共產社會の信仰は、ヨリよき秩序の創造のために獻身する、この種の信仰あつき人々を、正しい使命感を持つて、異教徒の殺戮と假借なき異端者の彈壓とへ驅り立てた（マルクス主義及びその党のもつ宗教的性格、マルクスの史觀とキリスト教の歴史意識との類似に就いては、既にしばしば論ぜら

れてきた。マルクス主義が Negative Christianity と呼ばれる所以である。元來、キリスト教の不毛な土壤に生じた中國共產黨が、独自の民族主義的傾向を包蔵してゐることは、この点からも注目すべきであらう。「社會主義のキリスト教徒は、社會主義の無神論者より更に恐ろしいものです」と作品中の一人物に語らせたとき、ドストエフスキイは這般の事情を指摘したのである。この場合、彼等の行爲を支へてゐるのは、自分は正しいことを行つてゐると云ふ信念であり、その行爲の結果に對する考慮ではない。こゝでは倫理的命令はその限界を知らない。命令はその一切の無條件性に於いて示される。人生はしばしば、主觀的誠實と客觀的背反との織りなすドラマであることに、彼等は盲目である。善からは善のみが、惡からは惡のみが、生ずるといふ命題がこゝでは妥當する。「下着を取らうとする者には、上着をも與へよ」といふ命令は、無條件であり、それを與へることが、他人にとつて相應しいか否かは、何ら問ふ所ではない。人々はたゞ無條件にその義務を遂行すべきである。山上の垂訓に於いては、福音の絶對的倫理が示されてゐるが、結果に對しては、まさに絶對的倫理の間ふ所ではないのである。このやうな行爲の原則は、マックス・ウェーバーによつて普及した學術用語に従へば、「心情倫理」と呼ばれ、それに對して、吾々の行爲の豫測し得べき結果を考慮し、それに對して責任を負ふといふ原則は、「責任倫理」と名づけられる。

この二つの原則は、根本的に深い對立をはらんでゐる。心情倫理と責任倫理とを一つの帽子の下にもちこむことはできない。如何なる目的が、如何なる手段を神聖化しなければならぬか、を倫理的に決定することは不可能である。手段と目的との緊張といふ問題に關して、心情倫理は挫折せざるを得ないであらうし、行爲を司る意圖を決定的な倫理的準則と見做す心情倫理からみれば、行爲とその結果との結び付きは、全く別個の領域に於いて、しかも、本質的に別な法則の支配の下でしか行はれない（ヘーゲルの「法の哲学」グロククナー版全集本二一八節には、すでにこのことが示唆されてゐる）。心情倫理家はその道德的確信に基づいて行動する。純粹な心情から發した行爲が、たとへ、惡しき結果をもたらしたとしても、その責任は、社會の機構に、他人の愚鈍に、或は、そのやうにこの世の中を創つた神々の

攝理とか、運命とかに、歸せられる。このやうにして、倫理の領域と、他の人間的現實との間に距離が生ずる。この距離はしかし、心情倫理の範疇ないし方法によつては埋めることはできない。と云ふのは、心情倫理のそれは、ほかならぬこの距離から生じたものであつて、ひとつの「規範」を、他のこれとは異つた倫理的法則に支配されてゐる人の「現實」から切りはなすことによつて、はじめて心情倫理は意味を持つからである。

二

一般的に云へば、これは恐らく、西歐思想史との對比に於いて、顯著な一特色と考へられるが、シナ思想史では「心情倫理」を排斥する。勿論、いかなる倫理思想といへども、「心情」そのものを全く無視することは有り得ないであらうが、人々が「心情倫理」の原則の下に行動するか、又は、「責任倫理」の原則の下に行動し、その豫想し得べき結果に對して責任を負ふべきかは、類型的に捉へる限り、根本的に對立する。いはゆる宋學の傳統には、行爲に於ける動機の純粹性 (*puritas morais*) を重んずる傾向があるが、にも拘らず、心情倫理の原則に立つ倫理説は殆ど發達しなかつたのである。儒教の倫理學を特徴づけてゐるのは、自然法思想の優越と、道德と法律との著しい類似である。家族及び國家に於ける上下又は相互の關係は、細かい點まで「禮法」に照して量られる、義務の履行と、それへの反對給付としての義務の履行とからなる、一個の體系である。古典に説かれた「禮」は、「禮儀三百威儀三千」と云はれ、個人の日常的な動作進退の規範から、社會の秩序を維持するための道德的乃至法律的規定を含む、雑多な規範の複合體であるが、そこに支配している原則は、何事にも度を越えるなどの考慮である。「君子は中庸に依る」(「礼記」)と云はれ、「その兩端を執りて、その中を民に用ゐる」(「礼記」)ことが、聖王たる舜帝の教へであるとされてゐる。孔子についても、「仲尼(孔子)は已甚しきことを爲さざる者なり」(「孟子」)と傳へられてゐるが、過・不及なき中庸が理想とされた。孔子は道德的義務を説くのに、例へば、「文」と「質」と、或は、「溫」と「厲」と、「威」

と「不猛」と、このやうに、しばしば相反する徳目の偏倚するこなき併存を説いたのである（『論語』）。人間の「作爲」を排して「自然」に任せることを理想とした「莊子」の處世訓でも、善・惡に偏倚することなく（養生主篇）、「材」（やくだつ）と「不材」（やくだたぬ）との調和に身を處することが（山本篇）、人生を全うする所以だと教へてゐる。そこには、人間を驅つてどこまでも自分を越えて高く飛翔せしめるやうな、力強いパトスは認められない。「自ら反みて縮たぶからはば、千萬人と雖も、吾往かん」といふ孟子の英雄的行爲の倫理學は、むしろ「圭角がある」と批評されたのである。宋の程明道（一〇三二—一〇八五）が、「孟子にはすこし英氣えいぎがある。すこしでも英氣があると、圭角が生ずる。顔回のやうな渾厚まごつさが無い。孔子の言とくらべると、玉を氷や水晶と比較するやうなもので、孔子には自ら玉のやうな溫潤含蓄の氣象がある」と評してゐるのを見るがよい。かくて、道徳的確信に基づく人格的自由が昂揚する代りに、むしろ、法律の條文の發動に相應はしいやうな決疑論的な諸規定が、人生を狹窄したばかりでなく、既存の秩序と習俗とに身を委ねることによつて、安寧を求めようとする、いはゆる「明哲保身」とも云ふべき、處世訓が發達したのである。ことに人生を合理的に解釋し、この世の秩序を自然法的秩序と受取り、社會の統制を重んずる儒家思想では、天縱の偉人が認められず、カリスマの擔ひ手としての英雄を崇拜する、と云つた意味での、英雄崇拜は行はれなかつた。「英雄」とは人才の傑出せるものを云ふにすぎぬ。むしろ武人以外のものに用ゐられることが多い。

いつたい、道徳的偏倚に趨る英氣圭角の倫理學は、既存の規範意識や秩序の維持にとつて、危険をはらんでゐることとは云ふまでもない。ひとつの「規範」を固執することが、人生の「現實」を支配している、他の道徳法則と扞格するとき、如何にすべきかといふ問題は、早くから、そして、くり返し論ぜられてきた。既に、紀元前四世紀後半の孟子と淳于髡との對話の中に見出される。例へば、「男女が物を授受するのに、手より手と直接に授受しないのは『禮』か」と云ふ淳于髡の問ひに對して、「それは男女の別を立て嫌疑を避ける所以の『禮』である」と孟子は答へてゐる。とすれば、「もし嫂あひなが水に溺れて危急の場合に、叔せうとたるものは、これを救ひ上げるに手をさしだすことができる

であらうか」といふ問ひに就いては、「嫂が水に溺れて危険な場合に、これを救ひ上げないのは豺狼であつて人ではない。平生、男女が親ら手より手と物を授受しないのは『禮』であるが、嫂が水に溺れんとするに際して、手を以てこれを救ひ上げるのは『權』である」と説いてゐる。

「權」とは元來、黄色い花をつける灌木の名稱であるらしいが、一般に「かける」という意味を持った「縣」字に假借されて、秤の錘を云ふ。「權」とは、秤の錘である。物の輕重を稱するのに、往き來させて以て中を取るものである。權りて中を得る、これが乃ち『禮』である」と朱熹は解説してゐるが（『孟子』離婁章句七、「中とは定體がなく、時に隨つて在る。これ乃ち平常の理である」「中庸」朱熹章句）と述べてゐるやうに、その時その場の現實的事態に即應して在るべき、云はゞ、「衡平」(equity, Billigkeit)の原理が「權」であると云へよう。

けれども、「中を取り」過・不及に偏倚せずといふことは、善と惡との中間とか、利己でもない、利他でもない、その中間といったことが考へられてゐるのではない。徹底した自利主義を唱へた楊朱と、無差別の博愛を主張する墨子と、この兩者の間を度つてその中間を執り、一半は己の爲にし、一半は人の爲にする、楊ならず墨ならずの中間を「道」と説く子莫に對して、「中を執つて權の無いのは、恰も一を執るやうなものである。一を固執することを惡む所以は、それが『道』を賊ふからである。一を舉ふことによつて百を廢するからである。」と孟子は反駁してゐる。一定の「中」に膠着して權變することを知らないのは、やはり一理を固執することにすぎない。「中」といふものは現實的事態に應じて考へられなければならぬといふ意味で可變的であり、特定の「中」として固執さるべきではないからである。宋の楊時（一〇五三—一一三五）は、一門人の、「或人は、中は常を立てる所以であり、權は變を盡す所以である。權を知らなければ、物の（變化に）應ずることはできないが、權を知つておれば、中は、時には必ずしも用ゐずともよい、と曰ふが、この説はいかがであらうか、」と云ふ問ひに、「中を知れば則ち權を知り、權を知らなければ、中を知らないのである」と答へた。門人は更に、「既にこれを中と謂ふからには、斯ち定る所がある。必ず權

が有るのだとすると、(權は變に處する所以であるから) 中と權とは固より異なることとなる。」といふ疑問に對し、次の様な比喩を用ゐて、「中」と「權」との關係を説明してゐる。「例へば長さ一尺の物に就いて、これを五寸づつに分けて、これを執つて『中』としても、一尺の物の厚さが一樣でなければ、分つて執る所のものの輕重は等しくない。それでもなほ五寸を執つて『中』とするならば、『權』は存在しない。蓋し、五寸を執ることは、長さの『中』であつて、重さの『中』ではないからである。重さの『中』を求めようとすれば、五寸に執れず、輕重をば知ることによつて、その『中』は得られる。故に、『權』は『中』を以て行はれ、『中』は『權』に因つて成り立つ。『中庸』には『權』を言はないけれども、『君子にして時に中す』と曰つてゐるのは、蓋しいはゆる『權』のことである」(亀山語録一、四部叢刊統編本)。

楊氏が指摘するやうに、ある一尺の物に就いて「中」を云々するにしても、長短の「中」があり、厚薄の「中」があり、物は長さの法則と重さの法則とに支配されてゐるから、この二つの相異なる法則の調和に於いて「中」が求められるのであつて、それが「權」にほかならない。「權」はそれ故に、又、「調和」の原理と云へよう。

「權」に對立する概念は「經」である。「經」とは、言葉の本來の意味から云へば、「織おりものの從絲たていと」である。凡そ織に於いて、緯よこいとは動くが、「經」は靜にして不動である。故にその機能の上から、恒常的にして不變なることを意味する。こゝから引伸されて、「經ハ常ナリ」と訓釋され、天文では恒星の七百八十三座を「經」とする。一般に法則は同一事態の恒常的な反覆を豫想してゐるが、外國語に於いても、「Norm」は“normal”を考慮してゐるやうに、「經」はまた「法ナリ」とも注せられる。しかも「經書」といふ言葉が暗示するやうに、倫理的には、他の如何なる價值からも導き得ない「正義」(Justice, Gerechtigkeit)の表現が「經」と云はれる。周知のやうに、アリストテレスは、「ニコマコスニコマコスの倫理學」の例の有名な一節に於いて、「衡平」は「正義」に勝るべきものでありながら、「正義」に對立する或るものではなく、むしろ「正義」の一種であるといふジレンマに就いて語つてゐる。けれどもこゝ

で彼は、「正義」と「衡平」とは異なる價値ではなく、統一的な規範價値に到達するための異なる道程であるといふ解決をも示唆してゐる。「正義」は個別的な事態を普遍的な規範の見地に於いて眺め、「衡平」は個々の事態の裡に、この個々の事例に固有な法則を求めようとするが、それも結局は普遍的な法則に高められなければならない。かゝる意味に於いて、現實的事態に於いて「權」を考慮するといふことは、同時に、普遍的な「道」(程朱学派の慣用語によれば「理」である。)を求めようとすることにほかならない。清代の焦循(一七六三—一八二〇)が、「いつたい經なるものは法である。法が久しく變らなければ、弊害を生ずる。故にその法に反し、經をば現實に通用せしめる。……これ經に反して權を爲す所以である。……經に反しても道(正義——筆者注)を枉げることにならなければ經に反すべきである。道は枉げることはできない」と「說權」の一節で説くやうに、「經」は云はゞ「正義」の形式的表現であり、「權」はその實質的表現であるが、注意深い讀者はこゝに、既存のあらゆる立法よりも、その法を或る窮極の尺度に、即ち「正義」といふ絶對的な規準に、求めようとする自然法理論を見出すであらう(焦循の「雕菰集」に収める「說權」や、「論語通釈」に収める「釈權」と「釈義」の二篇は、法哲学上注目すべき文献である)。合法性と合道徳性との混淆、乃至は形式合理性よりも實質合理性を重視する傾向は、シナの文藝に於ける裁判物語の多くが、法律問題に對する解答を、主知主義的な操作で法典から導き出す代りに、實質的正義を指向した、それ故に非合理的な道徳感情に訴へる、機會主義的な人情裁判(Kadi-Justiz)であつたことにも、よく現はれてゐる。明の隆慶朝に内閣の首輔であつた高拱(一五二一—一五七九)は、「物には各々法則がある。これを經と謂ふ。物を稱つてその法則を妥當ならしめるのは權である。聖人(孔子を指す)が權を言ひ、經に言及してゐないのは、これを遺れたのではなく、權を言へば、經はその中に含まれてゐる」(程士集「四」)からであると述べてゐるが、全文を通覽して看取されることは、「事物の本性」(natura rerum)に規範がはじめから内在してゐると考へる點で、まざれもなく自然法思想が前提されており、決疑論が動き出して、「自然法」が現實化され、個々の行爲の規範となるとき、それが「權」と考へられた、と云ふことであらう。常時の

流行語を用ゐれば、「經」と「權」とは、云はゞ、「體」と「用」との関係になる。それ故に彼は、「公羊傳」に基づいた漢儒（董仲舒・趙岐）の、「經は權に反する」との説には、一應、反對し、もしさうだとすれば、「常に處しては則ち經を守り、變に遇へば則ち權を行ふ」といふこととなり、「經と權とは、用を異にする。」「けれども、經とは本を立てるもので、恰も衡さかばかりの如く、權とは時に趨くものである。經は權を以て用となし、權は經に用ゐられなければ、これを用ゐる所が無い」と、不満の口吻を漏してゐる。然し、「經に反して道に合ふ」と説き、「權」は時處に應じて、行爲のあり方を決める、自然法的規範であることは、程朱學一般に固有な措定であつた（例へば、「朱子語類」三十七参照）。

「春秋公羊傳」には、自己の擁立する太子忽を裏切つて鄭國の存立を圖つた家老の祭仲が、「權」を知る賢人であると稱賛されてゐる。「史記」鄭世家に見える史傳によると、初め、祭仲は主君莊公のために鄆國から妃を迎へ、太子忽が生れた。故に祭仲は莊公の卒後は、忽を後繼者としようとした。ところが莊公は更に宋國から雍氏の女を娶り突を生んだ。宋君は祭仲が忽を立てたのを聞き、祭仲を誘ひ出してこれを捕へ、突を立てなければ汝を殺すと迫つたのである。そこで祭仲は宋と盟約し、突を奉じて鄭君とし、忽は國外へ出奔したと云ふ。「公羊傳」は祭仲のかゝる處置に就いて、もし祭仲が宋の要求を入れなければ、忽は殺され國は亡んであらう。故に、宋の要求を入れて鄭國の存立を圖り、主君忽を外國へ出奔させてその生命を助けたことは、「祭仲の權」であるとす。つまり、國家の存亡か、主君に對する忠誠か、と二者擇一的な「義務の衝突」とは解せず、國を存し忽の生命を全うした祭仲の行爲を、時宜に適した行爲としたのである。故に「公羊傳」は、「權とは何ぞや、權とは經に反して、然る後、善あるものなり」と説く。

ことに「公羊」では、忽を死亡から救つたことを特に強調し、「權の設す所は、死亡を舍きて設す所なし。……人を害せず以て權を行ふ。」と述べてゐる（桓公十一年九月条）。このことは、「湯・武が桀と紂とを誅し、周公が管と蔡

とを誅した」ことを、「經に反すと雖も、自ら道に合ふ」と説く朱熹の論と、形式的には矛盾するけれども、兩者の事例を比較するならば、一定の禮法に拘束されることなく、その時處に隨つて宜しきを得る、かゝる行爲こそ、「權を知る」と爲す所以が明らかとならう。

一般的に言へば、春秋公羊學は、行爲に對して倫理的評價を加へるにあたり、「春秋の義」と呼稱される、ある統一的な法則を定立し、これを根據として評價しようとする傾向がある。然し、雑多な事件を、少數の特定の法則によつて、形式合理的に論定することはできないから、行爲者の「心情」を斟酌し、決疑論的操作によつて、「春秋の義」に對する合法則性を求めようとする。換言すれば、「春秋の義」とされる法則を、形式合理的に貫徹させることなく、事件ごとに、何が「正義」であるかを、實質合理的に取り出さうとする態度である。いはゆる「春秋決獄」と言はれる判例は、かゝる道德的原理の法律的表現にすぎない。「春秋の獄を治むるや、心を論じて罪を定む。志、善にして法に違ふ者は免れ、志、惡にして法に合ふ者は誅せらる」(「塩鉄論」刑徳)といふ言葉も、現存する「春秋決獄」の判例から歸納的に理解すれば、行爲を行爲者の心情の徵表としてのみ見ようとする意味での、犯罪徵表説の立場を取るものではない(洪頤煊「經典集林」卷二に、少數ではあるが、「春秋決獄」の佚文を取めてゐる)。後漢の許慎(三〇—二四)の「五經異義」に、「妻甲の夫乙が母を毆打してゐるのを見て、甲は乙を殺した」といふ事件に就いて、公羊説を援引し、「甲が姑しうとめの爲めに夫を討つは、猶ほ武王が天の爲に紂を誅するが如し」と断じてゐる(「礼記」檀弓疏)。ところが一方、「春秋公羊傳」の、魯の定公十四年と哀公二年及び三年の記事に見える、衛の靈公の子蒯クワン、聃トウと孫の輒テラとの相續争ひのことに就いて、「公羊傳」では、輒が父の入國を拒否し、祖父靈公の命に従つて繼嗣となつたことを支持し、「輒は蒯聃の子ではあるが、蒯聃が無道であつたため、靈公は蒯聃を逐つて輒を立てた。輒は義として立つべきである。」何となれば、「父の命を以て王父(祖父)の命を辭せず、王父の命を以て父の命を辭す。是れ父の子に行はるゝなり」と論ずる。以上の二つの事例は、いづれも、卑者が尊者を、殺すとか追放するといふ事件で、上下

尊卑の秩序を重ざる禮法の許さざる行爲であるが、前者は、妻が夫を殺すことを許し、後者は、子が父の位を奪ふことを是認してゐる。兩者の事例から知られるやうに、公羊説の論定に特徴的なことは、論理の働きによつて、形式的に法規を適用することなく、實質的原理としての、倫理的考慮、衡平、合目的性に従つて判定することである。一般的な客觀的規範に制約されるのでなく、主觀的決疑論によつて處理され、その際に、禮法とか、先例とかが、據り所として援引されるにすぎない。「治人ありて治法なし」とか、「良法ありて亂るゝことはあるも、君子ありて亂るゝことは、未だかつて聞かざるなり」といふ言葉がしばしば引用され（たしか「荀子」の語であると記憶する）、「法」には定體がないから、それを運用する「人」を得ることが、政治の要訣と考へられてきたのも、このためであらう。

三

先に一言したやうに、シナ思想の中でも、いはゆる程朱學派の倫理學には、動機の純粹性を重じ、「事功」を斥ける所にその特色がある。例へば、朱熹の友人張栻（一一三三—一一八〇）は、「學は義・利の辨より先なるはない。義なるものは、もと、心の當に爲すべくして、自ら已む能はざる所であつて、爲にする所あつて、これを爲すものではない。もし爲にする所あつて、これを爲すならば、皆、人欲の私であつて、天理の存する所ではない」と云ふ。「義」と「利」を峻別し、「天理」と「人欲」とに恰對させ、前者を善とし、後者を惡と見做すことは、後世の朱子學の、云はば、公案となるが、張氏によれば、「爲にする所あつて爲す」と、「爲にする所なくして爲す」とによつて「義」と「利」とが分れる。「爲にする所なし」とは、「莊子」の云ふやうな、「無爲」つまり不作爲を意味するのではない。感性的な傾向性から自由な、道德的心情の純粹性を意味する。張栻のこの言は、朱熹によつて、「前聖の未だ發せざる所を擴む」と稱揚されてゐる（「朱子文集」八十九、右文殿修撰張公神道碑）。「明代理學の冠」と稱贊された曹端（一三七六—一四三四）なども、一身を主宰するのは「心」であるから、「心」上に於いて工夫（努力）を積むことが、

聖學の正路であるとした(因に云ふ。「心」字はもと心臓を表す象形文字である。シナでは久しく、思考・記憶の作用は心臓の機能であると考へられてきた。ところが十七世紀後半に、朱方且なる者が、その著「中説補」で、「中しん道どうは山根くびちの上、兩眉の間に在り、」つまり思考作用は大脳の働きであると云ふ新説を立てたが、妖人と目されて誅せられたと云ふ。その後、欽天監であつたベルギー人の南懷仁へんわいじんが、一切の知識・記憶は心に在らず、頭腦の内うちに在ることを説いたけれども、やはり不經の言として、その著「窮理學」は焚毀された。早くから西歐の曆法が採用されながら、地動説と生理學とが受け入れられなかつたのは、當時を支配した朱子學・陽明學と相入れなかつたからであらう。「故に、聖を學ぶことは一心を主とし、事事すべて心上に於いて工夫を做す。……心を事とするの學は萌上に在つて力を入れる」(孟化鯉輯「曹月川録粹」と述べてゐる。「萌」とは萌兆つまり動機であつて、「天理の存亡は、たゞ一息の間に在る」と云ひ、また「生死路頭、たゞ理に順ふと欲に従ふとに在り」と説いてゐる。これは禪家の口氣を思はせるが、禪と儒との相違は、禪家は個人こじんの救拯を問題としたのに對し、儒學の徒は常に、「經世濟民」を忘れなかつたのである。

朱熹の「資治通鑑綱目」が、司馬光の成文の史實に就いて、功業の實績とよほに拘れず、行爲者の動機に重きをおき、大義によつて褒貶を加へたことも、朱熹の史論の先蹤である胡寅(一〇九三—一一五二)が、「人事を盡して天命を聽まつ」(「說史管見」八)といふ立場から、しばしば史實を論じたのも、専ら、純粹な心情の燃焼に、運命をゆだねることにほかならない。かゝる道徳感情は、近世の通俗文藝や、大衆の間に深く根を下した「道教」の教へにも、ひとつには「運命倫理學」として、ひとつには「心情倫理學」として、すくなからぬ影響を及ぼした。

シナには古くから一種の宿命説がある。人間の死生壽夭には人力でどうすることもできない「定命」があるといふ觀念がそれで、こゝから、人生は根蒂のない、陌上の塵のごときものであるから、身を自然に委ね、しばし酒を飲んで、人生の憂を忘れよう云ふ、文學上の自然主義を生んだ(魏晉時代の樂府や古詩には、かゝる感情を詠じたものがすくない。漢文や習字の教科書でおなじみの「盛年不重來、一日難再晨、及時當勉勵、歲月不待人」といふ有名な陶淵明の句もかゝる

意味である。道学めいた意味はさらにない。杜詩にも「儒術於我何有哉、孔丘盜跖俱塵埃、……生前相遇且銜盜、辛稼軒の詞にも「千古光陰一霎時、且進盃中物」とある。しかし、通俗的な大衆道德は、善人は必ずしもよい報いを受けるとは限らず、不幸に見舞れることがあつても、「これが運命である」(此乃命也)と、あきらめること(認命・没法子)を教へたのである。俗文學にしばしば引用される、「時來れば風は送る滕王閣、運去れば雷は轟く薦福碑」(前句は「撫言」に、後句は「冷齋夜話」に本事が見える。何事も運次第の意で、馮夢竜・馬致遠によつて作品化されてゐる)とか、「萬般皆是命、半點も人に由らず」(すべて運次第、すこしも人のままならぬ)といふ諺とか(三言二拍・清平山話本)、「三國演義」の「數のある所は、理もこれを奪ふを得ず、命のある所は、人もこれを強ひるを得ず」といふ言葉は、人間の手で統御することのできない非合理的な力が、この世を支配してゐるといふ、人生の體驗を表現してゐる。「倒運漢」と渾名された文若虚が、はからずも巨萬の富を得るといふ物語は、文字通り、「萬事分已定、浮生空自忙」(なにごとくも定めあり、この世はあくしくしてもむだ)といふことを示してゐる(「拍案驚奇」一)。通俗文學はくり返しこのことを強調し、好んでかゝる意味の俗諺を引用したのであり、夫婦の縁すら、「姻緣自古皆前定」(前世の定め)と考へられ、たくみにこれを團圓にもちこむことは、通俗作家の常套手段であつた。卜筮を信ずるのも、生死天壽とか榮枯盛衰といふ、自然的又は社會的な體驗を、吾々の力では支配することのできない運命として、受取らうとする宿命觀を前提としてゐる。カール・マンハイムはかつて、このやうな世界體驗に相應しい倫理學を、「運命倫理學」と名づけたが、それは、運命といふ不可解な力に服従せよといふ命令を本質としてゐる(Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 170. マンハイムは恐らく「ethics of fatalism」によつて、ストアの哲學を考へてゐるのであらう)。

「天に順ふ者は逸オチラクに、天に逆ふ者は勞オカる」(「三國演義」)も、かゝる意味であるが、庶民に人氣のあつた「三國演義」の劉備や關羽、「水滸傳」の宋江も、既存の秩序や道德觀念に挑戦する、カリスマ的英雄としてではなく、自己の置かれた諸條件を、運命的なものとして受け取らうとする、そのやうな道念の持ち主として描かれてゐる。近世の

通俗文藝を通じて見出されるのは、朱子學と道教の影響であるが、わけても、運命の一部として、自己の態度を定めることを教へる倫理説であつたと云へようか。

いはゆる「善書」のひとつとして廣く流布した「立命説」に、榮辱生死にはみな定命があるが、一般の凡人のみが天の定めた命數に支配され、極善又は極惡の人はそれに支配されることなく、自分の積んだ善惡の行ひによって應報を受けると説いてゐるのは（やはり「善書」のひとつである「命淨意遇電神記」なども、行為者の心情のあり方によつて、応報の可能な効果が左右されると説く。十九世紀後半の徐時棟といふ学者は、これは文人の惡空捏造の言でないといふ）、その「煙嶼樓筆記」の中でもち上げてゐる）、善には善が報い、惡には惡が報いると云ふ簡單な命題では乗り切ることのできない、人生の現實に答へたのであらう。大衆道德は一般に、たゞ宿命を説くばかりでなく、運命は自ら作るものであり、禍福は自ら求めるものであることを、くり返し強調してゐる。それは人生に定命があるとすることによつて、意志的な努力を輕視し、一時の安逸に身を委ねることを戒めたのである。「中庸」の「患難に素して患難を行ふ」の句は、「四書」の普及した近世では、通俗小説の中にも引用され、「難儀なことが運命なら、その難儀を受けてみよう」といふ意味に用ゐられてゐるが、「たゞ天の命ずる所は、人なんぞよく私せん。何ぞ必ずしも生を樂しみ、死を悲しまん」（聊齋志異「陸判」とか、又例へば、「諺に云ふ、『一飲一啄、前定に非るなし』と。況んや遇合をや。故に遇と不遇とは、此の中、大いに機縁ありて強ひるべからず。君子もまたただ命に安んじて天に聽まつのみ。何ぞ心をその間に入れんや」（李頤「四書反身録」七）と云はれたやうに、自己の環境を避け難い運命として受取り、それに合理的に適應してゆくことは、士庶を通じての處世訓であつた。説話はなし的の引く古語に、「善には善報があり、惡には惡報がある。報いがな

いのではない、まだその時が到らぬまで」と云ふ言葉がある。「天公」（天の神）はいつも應報を心がけてをり、個々の行為をはつきりと記憶してゐると考へられた（例へば、「醒世恒言」三十四）。「天道親なく、常に善人にくみす」と云ふが、義人の伯夷叔齊は首陽山に餓死し、大盜賊の盜跖は長壽を保ち得たではなかつたか（「史記」伯夷列伝）。歴史の過

程に對する無遠慮な検討は、かの賈應龍（一五九四—？）の「歷代史略鼓詞」（葉德輝編「雙梅景閣叢書」所収）が力づくも訴へてゐるやうに、是非善惡はしばしば顛倒して、善人は怨をのんで埋没し、却つて惡人が榮えたのである。かかる人生の不合理性の經驗こそ、多くの宗教の歴史に於いて、「原罪觀」や、「宿命說」や、「地獄說」や、「目に見えない神」スコッチ・デウスとか、「冥府に於ける審判」といふ觀念を生み出したのである。

「道教」に於ける「冥府」といふ觀念は、佛教の地獄說の影響であるが、そのやうな陰殘さを缺くことが特色である。「俱舍論」分別世品には八大地獄說があり、紀元四・五世紀頃のインドの知識人の世界觀を投影してゐると云ふが、シナでは唐末以來、冥途で十王が亡者を裁判するといふ説話が發展し（「仏祖統紀」、宋代には「十王經」が偽作された。又、北宋の時に既に作られてゐたと稱するが、實際には、清朝の中期以後、主として南方で流布した「玉歷鈔傳」によれば、冥界には十王殿があり、死後には必ず十王の審判を受けることとなつてゐる。又一方、通俗文藝にしばしば現れてゐるやうに、地方守護神たる城隍神が、冥府で亡者の生前の行爲を裁判するといふ俗信も成立したのである。シナの裁判物語には、裁判官が夢の中で判決のヒントを得たとか（例へば「棠陰比事」獄吏籬屨・「包公案」竜騎竜背詩梅花）、城隍神の夢のお告げによつて、事件解決の糸口をつかむといふ物語（「包公案」窓外黒猿）があり、一般に俗文學では、被害者の亡靈が裁判官の夢まくらに現はれ、犯人を暗示するといふ手段が取られることがすくなくないのも、冥府の神々がこの世に於ける人々の行爲を監視してをり、亡者は冥府の判官の裁きを受けることによつて、無實の罪に陥つたものは冤を雪ぎ、罪を犯せるものは必ず罰せられるといふ信仰に基づくのであらう。

さて、朱子學の倫理思想は、「道教」の心情倫理的な倫理學にも影響を及ぼした。例の「感應篇」に、「それ心、善に起らば、善いまだ爲さずといへども、吉神すでにこれに隨はん。或は、心、惡に起らば、惡いまだ爲さずといへども、凶神すでにこれに隨はん」とあるのは、行爲の價值を定めるのは、心情の善惡であることを云ふのであらうし、「心あつて善をなさば、善といへども賞せず、心なくして惡をなさば、惡といへども罰せず」（「聊齋志異」考城隍）と

いふのも、かゝる意味の誠命である。一般に、通俗的な文藝は、陰徳を勧め、善惡の應報を説くことが多いが、ことに、明の趙弼の「効響集」、明末の初刻「拍案驚奇」とか、清人の「醉醒石」や杜綱の「娛目醒心編」などには、「感應篇」の倫理觀念が濃厚に投影してゐる。

然し、既に示唆しておいたやうに、朱子學的思惟に於いて、個々の行爲の基礎となる意圖の善惡が、それによつて評價される規範は、宇宙といふ“macrocosm”の窮極的實在としての「天理」（又は「太極」とも云はれる）に根柢を置くが、このたゞ、一つの法則である所の世界の構造を規定する原理としての「天理」は、同時に、個別的全一體としての“microcosm”の構成原理であり、人間性に先天的に内在して「本然の性」となるものと見做された。「聖人學んで至るべし」と云ふのが、近世儒學の徒の常套語であつたやうに、「本然の性」は、聖人にも凡夫にも、等しく生得的に具はつてをり、後述するやうに、萬有は「氣」の集散によつて成立するが、混濁した惡しき「氣」が、「本然の性」を蔽ふことによつて「惡」が生ずるにすぎない。だから、後天的な學習と努力とによつてこれを除きさへすれば、また本來の性善に反へると云ふ、一種の自然主義的なオプティミズムが支配したのである。

こゝから必然的に導かれることは、朱子學的思惟に於いては、倫理的規範は、つねに自然法的規範であつたと云ふことである。人倫の階層的秩序を「天」（自然法）であると見る見解は、儒家の歴史と共に古く、自然法は存在の本質秩序に初めから内在する規範であると考へられた。次に顯著なことは、倫理的努力の目標として超越的な理念を立てず、人間性に等しく具有する「本然の性」に反へることを説くにも拘らず、具體的な現實の「人間」は、感性に繫縛された存在として、「人欲」に制約されてゐるから（飲食男女、人の大欲これに存す）といふのが儒教の人間觀の基本的テーゼで、それ故、「節欲」を説いても、西欧思想に固有な禁欲主義は、シナでは遂に成立しなかつた）、具體的實踐的には、「本然の性」つまり「天理」は、却つて人間的自由に基礎を置くことができず、全く「人情の自然」に背を向け、當爲として「人欲」に對立するに至る。その結果「人情の自然」に即して倫理を説く儒教本來の倫理思想からみれば、むしろ

る異端的な、編狭なりゴリズムを生み出したのである。「天理を存して人欲を去る」といふ誠命は、宋の胡安國（一〇七四—一一三八）に始まる言葉らしいが（『朱子語類』一一七）、後世の朱子學の徒の慣用語となり、朱熹及びその徒は、「人欲を遏めて、天理を存す」べきことを、くり返し説いたのである。

そればかりではない。元來、儒教の宇宙觀では、この宇宙には「氣」（エーテルの如きものと考へられてゐた。）が充滿しており、この「氣」の集散離合によつて、萬有が生成し或は消滅すると考へられたのであるが、朱子學によれば、前述のやうに、その「氣」の集散離合を主宰する原理は「理」（『太極』）であり、この理はまた一切の個物に内在するその運動の原理であると見做された。宇宙はたゞひとつの法則によつて構成された有機體にほかならないが、かかる宇宙觀に即應して、有機體的社會觀が發達したのである。人間の正義の女神テミスが、季節の神と、物理的法則及び道德的法則を表すダイケ神との母であるやうに、「天理」は自然界の物理的法則であるとともに、人間社會の倫理法則でもある。朱熹によつて、「愛の理、心の徳」と定義された「仁」も、天地の生意から生れた心情にほかならない（朱子學では、「心」の本体を「性」、その用を「情」といふ。「性」は外に發して「情」となる。「愛」といふ情緒の根源にある理を、「仁」といふ）。

ことに近世の儒學は、「四書」の中でも「大學」を、「初學の徳に入るの門」として尊重し、「修身齊家治國平天下」に有機體論的解釋を施して、吾々の所屬する集團が、「家」から「國」へ、「國」から「天下」へと順次に擴大するに應じて、吾々の道德感情もそれに照應すると考へた。即ち、家族の量的擴大が國家となり、國家の量的擴大が天下となるといふ單純な推論の上に、道德論を組立てたのである。即ち、天下も國家も、質的に家族共同體を範型とする、その空間的な擴大形態にほかならない。それ故に、各個人が「身を修める」ことが、朱子學に固有な學術用語を用ゐれば、「意を誠にし心を正す」ことが、とりもなほさず「國を治め天下を平かにする」所以である、と云ふオプティミズムが生じたのである。官界の腐敗も、敗戦による汚辱も（例へば、宋が金に敗れた所以を論ずる場合に、しばしば

見られる議論であるが、各人が「誠意正心」に於いて缺くる所があるからであつて、この「誠意正心」こそ、學問の根本であり、治國の淵源なり、と見做されてきた。然し、ベルグソンがかの名著で適切にも示唆してゐるやうに、「家」と、「國」や「天下」との間には、「閉じた社會」と「開いた社會」との龜裂がある。この斷層は、そのまゝでは埋め難い質的な分裂である（マックス・ウェーバーも、「經濟と社會」の社會學的方法論的基礎を論じた個所で、社會關係に於ける、「*Offenheit*」と「*Geschlossenheit*」との別を論じてゐる）。かくして、吾々の道德的責務も不可避的に、「對内道德」（*Binnenmoral*）と「對外道德」（*Aussenmoral*）との分裂を生ずる。十七世紀の後半、明末から清初にかけて、朱子學の衰退過程に現はれた、その倫理說に對する批判は、主としてこの分裂を無視した、オプティミズムの非現實性に對して向けられたのである。

四

一般的に云へば、「心情倫理」は、各人の「善」とする所が、萬人の「善」であり、且又その逆でもある所の、道德的に等質的な社會を假定しない限り、現實的には挫折する。「心情倫理」の法則は、個人に對して恰も社會は完全に合理的であるかのやうに、たとへさうでないときでも、要求するからである。

「昔、四川省の蔣里に善人が居た。善を善とし惡を惡として、誠信にして人を欺かなかつた。郷人は皆これに感服した。そこである金持は、證文も取らず千金を貸し與へたので、都の洛陽に出て店を開き、郷里の人々に對すると同じ態度で人々に接した。しかし人々は皆悦ばなかつた。かくて三年して借りた金をすっかり失つて郷里にかへつて來た。」これは清初の唐甄（一六三〇—一七〇四）の「潛書」辨儒篇に見える、一寓話である。唐氏は曰ふ、「この人はどうして善人でなかつたと言へようか。善を爲して、人の千金を失つたのである」と。更に宋儒を諷刺して曰ふ、「昔、宋は國力が日に日に衰へ、遂に江南の地に追いつめられた。その後、諸儒が繼いで起ち、正心誠意の學を以て君を匡け、

その風俗を一變した。そのため金人は畏れて、南侵することをやめた。そこで宋では征討の軍を出し、一土も殺さず、一卒も傷けず、一矢一矛も用ゐるずに大勝を収め、金人を驅逐し、遂に、北は幽州を取り、西は西夏を平定し、東西に地を拓くこと數千里、先帝以來の版圖にまた約十分の二・三を加へることができたのである」と。これはしかし、史實の「裏返し」であるにすぎない（事實と虚偽との距離を意識させる所に、文学に於ける諷刺が成立する。諷刺がフモールと異るのは、矛盾の対照感情が、批判的・攻撃的であるからである）。史家錢大昕（一七二八—一八〇四）が論じてゐるやうに、道學の諸儒の迂闊の談が廟堂を支配したことが、却つて南宋の滅亡を早めたと云へよう（「養新錄」）。唐甄は明末の四川の喪亂のため、郷里を逃れ、明滅亡後は揚州に流寓してゐたのであるが、朱子學の徒は、「正心誠意」を説くのみで、「事功」を忘れてゐることを非難し、「海内の兄弟が、饑饉に死し、兵革に死し、虐政に死し、外暴に死し、内殘に死し、禍は君父に及び國家が破滅したとき、身心を修めて自分は聖賢なりと謂つてゐる。世が既に多難なるとき、己一人がどうして聖賢たり得ようか」と、その迂拘を痛罵してゐる（同書良功篇）。もし、「正心誠意」のみあって、「事功」を忘れるならば、結果は往々悲劇的である。明の莊烈帝は、外敵に包圍されて自殺するにあたり、「我あに劉宗周の忠臣たるを知らざらんや。必ず吾をして堯舜たらしめんと欲す。此の時に當り、我何を以て堯舜たらん」と悲痛の言を遺したと云ふ。

十七世紀の後半以來、程朱の重んじた「四書」よりも「五經」を重視し、儒教のヨリ古い古典に歸ることによつて、道學からの解放を求める新傾向が芽生えたのである。儒家の古典が説く最も重要かつ廣般な教説は、「禮」のそれであるが、「禮教」そのものは、行爲者の「心情」そのもののあり方を説くのでなく、もろもろの徳目に對する合法則性を求めてゐることが、なにより特徴的である。例へば、一部の「禮記」を讀むがよい。そこには廣般にして且雜多な「禮」が、法典類似的の明確さを以て、詳記されてゐる。吾々は、日常生活に於いて、冠婚葬祭に於いて、如何にすべきか、「禮經」は、決疑論的にあらゆる可能な道を指示してくれる。「論語」の讀者は、恰も法律家が、過去の判例

から適切な規範を見出すやうに、彼等の行爲のために選擇すべき範例を見付けたことができたらう。近代人の目には、道德の法律化は、道德の本質を危くするものと映ずるかも知れぬ。たしかに、禮教の徒には、しばしば「行爲者は良心をもたぬ。觀察する人のみが良心を持つ」といふ、あのゲーテの言葉が妥當したのである。けれども、一般に疑ひもなく、自然法の基本的な措定が、法と道德との結合であり、自然法の教義は合法則性と合道德性との混合形態であるとするならば、自然法の優越したシナの土壤に、法律主義的倫理學が根を下したことは、決して偶然ではない。かつて、マックス・ウェーバーが、「儒教と道教」の末尾で、儒教の合理主義とピューリタンのそれとを對照的に捉へ、「儒教的合理主義は世界に對する合理的適應を意味した。ピューリタンの合理主義は、とりもなほさず世界の合理的支配である。ピューリタンも儒教徒も廉直であつた。しかしピューリタンの合理的廉直は、儒教徒には全く缺けてゐた力強いパトスの、即ち、西歐の修道士を生氣づけていたと同じパトスの、素地の上に立つてゐた。」と述べてゐるのは吾々の興味を引く。世界を支配しようとするのでなく、世界に適應しようとする態度は、朱子學を含めて儒教一般の規範意識を定式化したとき、顯著に見出される傾向である。なぜならば、朱子學の擔ひ手であつたのは、近世シナの家産官僚國家の官僚群であつたから、その限りに於いて、政治・行政面での「事功」を考へざるを得なかつたのである。そこからして、「その心あつて、その政の無いのが徒善たじであり、その政あつて、その心の無いのが徒法である」〔孟子〕徒善は云々の朱注〕といふ簡單な命題に定式化し得るやうな、「心術」と「政術」との直接的な結合が、「明體適用」といふスローガンの下に考へられてきたのである。これは云はゞ「官僚的功利主義」の表現であり、ことに、父と子との權威關係に基礎を置く家父長制家産國家の官僚群は、つねに「民の父母」として仁政の育成者でなければならなかつたからである。

幾多の思想家によつて、くり返し取上げられた「權」の説も、既存の道德規範と現實との間に距離を生じたとき、「規範」を「現實」に適應させようとする試みにほかならない。一理を固執して、如何なる事態に對しても、それを

貫き通さうといふやうな、力づよい。パトスの素地は、規範を常に日常的な人情の自然に即して立てようとする儒家の意識と、相入れなかつた。例へば、「富を爲せば仁ならず」(孟子・朱熹)といふ教へは、俗界より隔離された修道士には相應しいかも知れぬ(例へば、カトリック教会の *consilia evangelica* を想起せよ!)、だが、現實の日常生活に於ては、單なる誠命としての意味をもつにすぎない。現實の社會に於ては、他のもろもろの道德的義務と調和し兩立し得る限りでの富を得ることは、是認されねばならぬからである。もしそれ、この命題を一義的に理解し、絶對的命令として心情倫理的に遂行するならば、いかがであらうか。ある「黄表紙」作家のユーモラスな表現の中に、讀者は解答を見出すだらう。曰く、

呉服屋も、福神の名を家名いへなについては、縁起がわるいとて、尾張丁のまびすやも貧乏神屋と名をかへ、ずいぶん都合かひのわるい代物を、大高賣にしければ、ことの外はやり、買手山のごとく、市をなしけり。

(客)「もふ五匁高く賣つてください。この木綿は地合がよすぎさる」。

(呉服屋の者)「ナニサ、六百目めならずいぶん高ふござります。このやうに見へても、とつともふ、一二度お召しなさんと、おぎに破れます代物じやさかい、これより高くはあげられませぬ。」

(同)「古語にも、『千金の裘あつて千金の布なし』と申します。」

(行商人)「手ぬぐいの高賣、三十八匁く。」されば堺丁の福山も損山と改名し、深川の八幡も富が岡をあらため、貧が岡となへ、人々やり手といふ名をうらやみにける。

「列女傳」に、「陰徳有る者は陽に之を報づ」と聞き、陰徳をほどこさんと、兩國あるいは山下の廣小路なぞには、中着切られ徘徊して、うつかりひよんとしている油断を見すまし、たもとへ胴亂や紙入おしこまる。用心すべし。

(山東京伝)「孔子こうし縊于時じまどきに監染」岩波版日本古典文学大系本)

(了)

(筆者 京都大学文学部「中国哲学史」助教授)

philosophers to final liberation, was totally unfamiliar to them. In this respect they differed essentially from the Vedāntins and the Sāṅkhya, who, following the Upaniṣadic tradition, regarded the *ātman* as being transcendent of all phenomena, and whose systems were permeated with the doctrine of liberation. For the Naiyāyikas, there was no discrimination between empirical knowledge and liberating knowledge, both being attributed to the same *ātman*. Although the Naiyāyikas asserted that the liberation is attained through the true knowledge of the 'objects to be known', we find that their system was merely in the guise of the doctrine of liberation.

'Norms and the Actual Life' in Chinese Ethical Thought

by Yukihiko Yuasa

Confucian ethics does not take norms as something which would give rise to the strains of our life. According to Confucianism, we should accommodate norms into our individual situations rather than follow a few number of moral principles too rigidly. Probably we can say that Confucianism is on the whole not an idealistic but rather a naturalistic ethics. It tries to minimize the tension between the person who acts in some social situations and the norms which govern the society to which he belongs. In this sense, it is a kind of rational ethics.

Chinese ethical thinkers, in a way, stand to the position of western thinkers in a strong contrast; Chinese thinkers, Confucian or Taoist, have no idea of the religious devaluation of the actual world. To Chinese philosophers, the actual world, as a matter of fact, is the best of all possible worlds, and human nature, as they teach us, should be subject not only to the laws of nature but also to natural laws which imply the concept of norms in any case. In other words, all men are put under the rule of their destiny, and yet, in principle, should be able to fulfil the moral law by adapting themselves to their situations rationally.

At any rate, the author will explain some basic problems of ethics vested with Chinese traditional thought.