

戴東原の哲學

小澤文四郎

第一序 論

支那古今の儒學の大勢を概観すれば、思想發表の時代と、前代の思想文字を解釋分析せんとする時との繼起の歴史なり。之を前にしては先秦より漢初に至る思想發表の時代と、兩漢以降唐に至るまでの訓詁義疏の時代あり。之を後にしては宋明の哲學組織の時代と、清初以來の考證學あり。然してこの前後相對せる時代の風潮は互に形式に類似點ありと雖も、その意味内容を異にし異質的轉回といふべし。是れ固より概論にして兩者の間に嚴密なる區別あるにあらず。大勢哲學時代にありても訓詁考證の學あり。訓詁考證の時代にありても哲學の發表あり。又形式は哲學の發表にありと雖も、内容は思想文字の分析解釋を主とするものあり。或は之に反せるものあり。又思想家學者の意圖とその實現の結果と稍異なるものあり。孔子述べて作らずと雖も、孔子を目して單に前代の思想を回顧し、之を集大成せりとのみいふを得ず。戴東原の孟子字義疏證は形式は訓詁にありと雖も、その内容は哲學の發表なり。然れどもこれらの機微なる點に關しては、主觀による解釋の相違ありて一意見たるに止るべきものなり。これ精神科學の已むべからざる所以なり。

清代の儒學は宋明以來の哲學に對する反動なり。其れ動あれば靜あり、生あれば息あり、四時循環りて

歳をなす。程朱陸王の末學は漸く流弊を伴ふに至る。是に於てか顧閻黃王顏李出で、清代學術の黎明を告げたり。或は樸學を修め、或は史學を以て根底とし之を當世の務に推さんとするあり、黃顧閻是なり。或は學問は之を書冊冥想に求むべからず、日常行事中に求むべしとす、顏李の徒是なり。更に専ら天算を治めて自然科學の端緒を開くあり、王梅これなり。然して清代儒學の傾向は、明より宋に復し漢宋兼採となり漸を追うて東漢より西漢に返り、更に溯りては先秦以前に復せり。この尙古復古の風潮は、乾隆時代にありて純粹漢學派の生起を見たり。惠棟はその領袖たり。惠棟の及門に戴東原あり。東原名は震、字は愼修又は東原、因りて又號とす。安徽休甯の人なり。惠棟の漢學皆好といふが如き態度に反し、東原は頗る批評的客觀的態度を持って、清學の正統に立ち當時後世の學界を風靡せり。

清代の儒學は大勢考證學にあり。東原は固より考證學者にして尤も校勘學に精しく、その豊富なる著述は殆んど考證學書なり。著述の中に孟子字義疏證・原善・緒言あり。これ彼の哲學的著述なり。清初以後哲學思想の發表は全く杜絶せるにはあらず。縷々として脈絡の存するあり。これに宋明哲學を繼承せるものあり。或は溯りて東原の如きは孟子を、俞樾の如きは荀子を祖述せる者あり。或は最近世に至りて西洋哲學を紹介し加味せる者あり。今余は東原の哲學を最も客觀的に紹介せんとす。東原哲學の綱要は之を(一)三書及び東原哲學の原由、(二)三字宙論、(三)四心性論、(四)五倫理修養論、(五)六結語に分ちて分看し結語に於て東原哲學の批評と、東原の近世哲學史上に於ける位置とを臆斷すべし。

第二 三書と東原哲學の原由

1. 三書

書

東原の哲學を窺ふべきものに三書あり、曰く原善、曰く緒言、曰く孟子字義疏證これなり。而し三書略同一事を論じたりと雖も、字義疏證は三書の核心なり集大成なり。原善は東原の三十歳より四十歳の間の作にして、原善の名に韓愈の原性原人原道等に因めるものなるべし。即ち聖賢の所謂善の本質を論じたるものなり。緒言は四十一歳より四十八歳の間の作にして、宇宙人性につきて彼の哲學の發表なり。孟子字義疏證は五十三歳より五十四歳の間に成るものにて、段玉裁の説によれば緒言を改修したるものなり。皆三卷あり。疏證は理十五條天道四條性九條才三條道四條仁義禮智二條誠二條權五條より成る。始に條目を揚げ訓詁をなし、博引旁證して義理を定む。語録體なり。

疏證の書は何の爲にして作れるか。東原の答彭進士（名紹升）書に曰く、
 在程朱先入於彼。就彼之說。轉而之此。是以又可轉而之彼。合天與心爲一。合理與神識爲一。而我之言。彼皆得援。而借之爲彼樹之助。以此解經。而六經孔孟之書。彼皆得因程朱之解。援而借之。爲彼所依附。譬子孫未覩其祖父之貌者。誤圖他人之貌。爲其貌而事之。所事固己之祖父也。貌則非矣。實得而貌不得。亦何傷。然他人則持其祖父之貌。以冒吾宗。而實誘吾族以化爲彼族。此僕所由不得已。而有疏證之作也。（疏證附録）

と。即ち程朱初め老釋に入り後返りて聖經を修め、聖經を解釋するに老釋を用ふ。老釋も亦程朱によりて儒に依附せり。故に程朱の哲學は聖賢の本旨を得たるものにあらず。この誤れる説を正し老釋告荀諸子の説を批判し、以て六經孔孟の本旨を究明せんとするにあり。乃ち又疏證の自序に曰く、

孟子辨楊墨。後人習聞楊墨老莊佛之言。且以其言。汨亂孟子之言。是又後乎孟子者之不可已也。苟吾

不能知之亦已矣。吾知之而不言。是不忠也。是對古聖人賢人。而自負其學。對天下後世之人。而自遠於仁也。吾用懼述孟子字義疏證三卷。

と。併せて彼の疏證を作れる所以と氣概とを知るべし。是を以て東原は極めて自負せり。即ち戴東原集段玉裁の自序に、

又嘗與玉裁書曰。僕生平著述之大。以孟子字義疏證爲第一。所以人心也。噫是可知先生矣。

といふ。疏證緒言とは略同一事を論じて、然も稍異なる所あり。その何れが先著なるかにつきては、段玉裁と程瑤田との間に互に駁論あり。その事は段玉裁の答程易田丈書（經韻樓集卷七）に詳に見えたり。蓋し程氏は先づ疏證を作り後緒言を作るといふに對し、段氏は之に反し疏證を以て緒言を改修せるものと云ふ。即ち段氏は初め緒言を作り後この書を改めて孟子字義疏證と名づけたるといふ。その主なる論據は前述の段氏の自序を以てす。恐らくは段説是ならん。

東原の歿後字義疏證を以て、單なる訓詁書と目するに至る。弟子洪榜は東原の行狀を撰し、與彭進士尺木書を戴せたり。朱昫之を見て

可不必載。戴氏可傳者不在此。（漢學師承記卷六）

といふ。洪榜乃ち書を送りて論辨す。然れども洪榜は

夫戴氏論性道。其備於其論孟子之書。而所以名其書者。曰孟子字義疏證焉耳。然則非言性命之旨也。

訓詁而已矣。度數而已矣。（同上）

といふ。即ち疏證を以て東原の哲學書となさず。訓詁のみといふ。これ豈論の正を得たるものならん

や。前述の疏證自序・疏證附録及び段玉裁の自序に徴しても明ならずや。抑も文字を同じくしてその内容を時代と共に變遷する事殊に甚しき經學の研究にありては、後れて道を聽くものは先づ訓詁を正して、以て道に達するの緒を得ざるべからず。これ名を字義疏證に託せる所以なり。世に性命の書と名づけてその哲學を論ぜざるもの少し。朱子の哲學はその四書集注にあらずや。且つ疏證せる文字科條は皆これ性命の事にして、而も論旨を明瞭ならしむるに語録體を以てす。蓋し訓詁は立論の前提にして、形式上その定義を求むるは當然なる論理的手段と云ふべし。名を疏證に託せるは東原の謙遜の結果にして、後人これを知らずして訓詁而已矣と云へるは、清學一斑の考證學に阿曲せるものにあらざるか。今余三書を讀みて之を彼の哲學書とし、その性命の説を考察し以て東原の哲學を窺知せんとするは、聊か東原の氣概と自負とを酌まんとするに外ならず。

2. 東原哲學の原由

彼の哲學大系を述ぶるに先立ち、梁啓超及び胡適の彼の哲學の原由に關する考察を紹介せんとす。これらの哲學思想は勿論彼一流の哲學方法と爲學の態度とに相俟ちて得たるならんも、亦先人之が先驅をなし彼之を敷衍せるものもあるべし。梁啓超は之を指摘して、

王夫之……尤能爲深沈之思。以釋名理。其張子正蒙注老子衍莊子解。皆草精之作。蓋欲自創一派哲學。而未成也。其言天理卽在人欲之中。無人欲。則天理亦無從發現。正蒙注可謂發宋元以來所未發。後此戴震

學說。實由茲衍出。(清代學術概論)

と。即ち船山を以て東原哲學の原由となすに似たり。胡適は清初の反玄學的運動を述べ東原哲學に敍及

して曰く、

反玄學的運動。……在建設的方面。這個大運動。也有兩種趨勢。用實用來。補救空疏。用經學來。代替理學。前者可用顏李派作代表。後者可用顧炎武等作代表。從顏李派裡。產出一種新哲學的基礎。從顧炎武以下的經學裡。產出一種新的做學問的方法。戴東原的哲學。便是這兩方面的結婚的產兒。(國學季刊二ノ一、戴東原的哲學)

と。即ち彼に従へば清初の反玄學的運動は、その建設的方面に於ては顏李一派の實用主義と顧炎武一派の經學重視との二派を生ぜり。前者は新哲學的基礎を作り、後者は新爲學的方法をなせり。而して東原の哲學は實にこの二方面の融合統一せるものなりといふ。今胡氏によりて顏李派の東原に及せし點を紹介せん。

顏元は明末亂理の體驗によりて、徹底的實用主義を奉じて自ら習齋と號せり。宋學の格物致知を以て無用視し、僞學にして正道ならずとし、格物の物とは古人の所謂三物即ち六徳六行六藝なりとし、或は所謂三事即ち正徳利用厚生なりと云ふ。(顏李叢書存學篇)又彼の性説の如きは頗る東原に類せり。曰く

譬之目矣。……光明之理。固是天命。匪胞睛皆是天命。更不必分何者是天命之性。何者是氣質之性。
(同上存性篇)

とて性を生後の事實に即して認め、天命之性氣質之性と必ずしも區別するを要せずといふ。又彼は頗る權道を推崇せり。東原は疏證に於て特に權五條を擧げて多く顏元の説を祖述せり。

顔元の高弟李熾は更に師説を敷衍し、その道理を説くや全く東原の原く所となれり。即ち

在天在人通行者。名之曰道。理字聖經最少。中庸文理與孟子條理。同言道秩然有條。猶玉有脈理。地有分理也。易曰。窮理盡性。以至於命。理見於事。性具於心。命出於天。亦天條理之義也。(論語傳注問)

注問)

といひ或は、

夫事有條理曰理。即在事中。今日理在事上。是理別爲一物矣。天事曰天理。人事曰人理。物事曰物理。

詩曰有物有則。離事物何所爲理乎。(同上)

といふ。これらの説は全く東原に同じ。宋儒の天理は人心に具るとの説を極力反駁せり。而して宋儒の「去人欲」を難詰して、

今指己之耳目。而即謂之私欲可乎。……今指工歌美人。而即謂之私欲可乎。其失在引蔽二字。謂耳目

爲聲色所引蔽而邪僻也。不然形色天性。孟子語豈私欲耶。(大學辨業)

といふ。即ち私欲の失を引蔽といふ。又宋儒の主敬は主靜なりとして之を排斥し主動主習事主事功を云ふ。これらは東原が欲の失を私とし、之を去るは強恕よりよきはなしと云ひて實踐的修養を主張せるに近し。

然して之を概して云へば東原の哲學は、一は東原が程朱關係の書物を精讀し、清初一斑大師の書を研究せしにより、一は顔李派に屬する程廷祚との交友により、又顔李的色彩を有せる方希原是仲明等と訂交せるによるといふ。以上は胡氏の東原哲學の原由に關する考察なり。胡氏の説を以て之を東原の哲學

に考ふれば肯綮に當るもの多し。翻つて考ふれば顔李の如き哲學思想は晚明の風潮を進展せるものにして、晚明の諸子は宋儒の理氣二元論に反對し、心性論を既生以後に限りて論ぜんとする者多し。これらの點に關しては更に結語に於て少しく觸れんとす。

第三 宇宙論

宇宙の生成發展を説くに宋以來二元論と一元論と對立せり。二元論は理氣を以て之を説明せんとす。周子の太極圖に始り伊川を經朱子に到りて始めて確立し宋一代の定説となれり。而して朱子は特に理氣に先後を附して理先氣後の論をなせり。一元論は或は理は氣の理なりとし（張子）、或は理氣同一なりとし（陸子）或は一物の兩面となす（陽明）。元明を通じて程朱學者は多く朱子の説を奉ぜるも、程朱の正系にあらざるものは多く一元論を取れり。而してかくの如き從來の説はその二元論たると一元論たるとを問はず、必ず理氣の關係につきて説き、主氣的一元論と雖も必ず理を併せ説けり。東原は只一箇の氣を以て之を説き後理を云はず。最も純粹なる氣一元論を主張せり。これ宋以來未だなき所の説なり。東原は理を解して理とは之を察して幾微必ず區して以て之を別の名なりと云ひ、或は天理を解して天理といふ者は自然の分理に云ふなり。自然の分理は我が情を以て人の情を緊して其の平を得ざる事なき是なりと云ふ（疏證上）故に宋儒の理氣を以て宇宙論をなすを反駁して、これ老釋に階梯を借りしを以てかく誤れるものにして、六經孔孟の書になしと解す。理を以て専ら心性論に説き理なるものは情の爽失せざるものなりといふ。（疏證上）

而してこの氣一元論は固より孟子従つて六經孔子の意に基くとせるも、張子の宇宙論に負ふ所多く、

張子が理は氣の理なりとて主氣的一元論を主張せるを純化したるものといふべし。又明儒吳草廬も氣一元論を唱へたれども氣の主宰者を理と見たり。明末の高景逸は純粹なる氣一元論を唱へその中に理ありとせり。この説は頗る東原の説に近きも、その心性論に至りては逕庭あるより推して、兩者の間に完全なる一致を見難し。東原も生生之呈其條理。顯諸仁也。惟條理是以生生。藏諸用也。(原善上)と云ひ、氣化生生の中に條理を認めしのみならず條理あるに由りて生生すと云へり。然れども理は氣の主宰者ならず、張吳の理と少しく概念を異にせり。故に純粹なる氣一元論を以て東原の定論とすべし。

東原の氣一元論は易及び曾子の言に本き援くに張子の説を以てす。即ち、

天地間百物生生。無非推本陰陽。易曰。精氣爲物。曾子曰。陽之精氣曰神。陰之精氣曰靈。神靈者品物之本也。因其神靈。故不徒曰氣。而稱之曰精氣。(疏證上)

と。萬物の生成は一元の精氣なり。精氣に陰陽の二氣あり。二氣を神靈といふはその氣化につきて云ふ。即ち

就天地言之。化其生生也。神其主宰也。不可岐而分也。故言化則該神。言神亦該化。由化以知神。(疏證上)

といふ。神は化によりて知る。化は二氣の生生たり。故に精氣は生生の氣化を起さしむると共にその主宰たる神なり。朱子は生生の化をなさしむるものを理とし、氣の中にと雖も即氣にあらず。東原に於ては神即精氣なるを見る。故に東原の氣は頗る原本的にして朱子の氣に比して更に抽象的なりと云ふべし。この立論の根據は張子に得たり。曰く

張子又言。氣有陰陽。推行有漸爲化。合一不測爲神。斯言也蓋得之矣。(疏證上)
と云ふ。

天道とはこの氣化の流行たり。即ち

道猶行也。氣化流行。生生不息。是故謂之道。(疏證中)

一陰一陽。流行不已。夫是之爲道而已。(同上)

と。天道とは一陰一陽の流行してやまず、生々して息せざるものをいふ。五行と陰陽につきては曰く、
舉陰陽則該五行。陰陽各具五行也。舉五行即該陰陽。五行各有陰陽也。……陰陽五行。道之實體也。

(疏證中)

と。陰陽は五行を具へ五行に各陰陽ありとして、相即不離なる關係を認め之を道の實體とせり。朱子が
易に注して陰陽氣也。形而下也。所以一陰一陽者理也。形而上也。道即理之謂也。と云へるを駁して、

曰。氣化之子品物。則形而上下之分也。形乃品物之謂。非氣化之謂。易又立之。立天之道。曰陰與陽。

直舉陰陽。不聞辨別所以陰陽。而始可當道之稱。豈聖人立言。皆辭不備哉。一陰一陽。流行不已。夫

是之謂道而已。(疏證中)

と云ひて氣化は形而上なりとし、品物は形而下なりとす。而して天道は陰陽にして陰陽する所以を辨別
して道と云ふは聖人の言はざる所といふ。

朱子が周子の太極圖によりて太極生陰陽。理生氣也。陰陽既生。則太極在其中。理復在氣之内也と云
ひ、之を以て周易の易有太極是生兩儀云々を釋せるを破りて

曰儀。曰象。曰卦。皆據作易言之耳。非氣化之陰陽。得兩儀四象之名。(疏證中)

伏義氏觀于氣化流行。而以奇偶儀之象之。孔子贊易。蓋言易之爲書。起于卦畫。非漫然也。實有見于天道。一陰一陽。爲物之終始會歸。乃畫奇偶兩者。從而儀之。(同上)

といふ。即ち朱子は易の太極生陰陽云々を以て宇宙生成の原理とせるに反し、東原は宇宙の生成に儀象して易の畫卦の原理を論ぜりとす。これは東原の創説にはあらずして顧・黄・王・胡既に之を言へり。而して太極は一元の氣に儀し兩儀は陰陽の氣化に象れるのみといふ。平明に之を之を解すれば東原等の説を以て得たりと云ふべし。

東原はかくの如く専ら氣を以て宇宙の生成を説き、復理を云はず太極を述べず。宋儒のこれらを云ふを以て、老釋の眞宰眞空を轉じて理といひて推衍せるものにして、然かも之を六經孔孟に考ふるに茫然として得ずといふ。(疏證中 宇宙論としては一元論を以て優れりとすべし。東原の氣一元論は氣の生々流行の中に神を認め之を精氣とす。この精氣は生生不息なる活動の原動力たると共に、陰陽二氣となりて流行して已まず。之を天道と云へば宋儒の道即理とは頗る其の趣を異にし、明末諸儒の理を認めつゝ氣的一元論を立てたるとは稍異れり。既に氣一元論を主張せる故、朱子に於けるが如き理先氣後の論なし。蓋し一元の氣の生々不息は神にして氣と分つべからざればなり。明末の高景逸が天地の間は渾然たる一氣のみ。其氣たる至虛至靈にして條あり理あり。(高子遺書卷四)と云へるは頗る東原の説に近し。

第四 心 性 論

1. 性

東原は性を定義して曰く、
性者分於陰陽五行。以爲血氣心知。品物區以別焉。舉凡既生以後所有之事。所具之能。所全之德。咸以是爲其本。(疏證中)

と。即ち性とは陰陽五行に分して以て血氣心知となり、品物を區別する所のものなり。而して性は既生以後に限り、既生以後の凡有人間行爲の本たるものなり。陰陽五行は天道なり。性は天道に本く。天は一氣の流行たり。故に人之得於天一本(原善上)と云ひて、宋儒の本然氣質の兩性に分つを非とせり。凡そ性を二本とするの非なるを駁せる所文中頗る多し。この性を既生以後に限るの説は明末の湛甘泉劉戡山も亦然り。東原は古人言性。但以氣稟言。(疏證上)と云ひて、六經孔孟の書の所謂性は皆既生以後の氣稟につきて云ふとせり。而して性は陰陽五行に分せらるゝにより差異を生ず。即ち

易論語孟子之書。其言性也。咸就其分於陰陽五行。以成性爲言。成則人與百物。偏全厚薄清濁昏明。限於所分者殊。(疏證中)

凡有生即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已。天地之氣化也。人物之生生本乎是。由其分而有不齊。是以成性各殊。(同上)

といふ。これ人と物と、人各の間に不齊あるは人物が天道に限分せられて然るなり。

性と才・命の關係につきては曰く、氣化人を生じ物を生ず。その分する所に限らるゝによりて云へば之を命と謂ふ。その人物の本始たるによりて云へば之を性と謂ふ。其の體質によりて云へば之を才と謂ふ。性を成すること各殊るによりて故に才質も亦殊る。才質は性の呈する所なり(疏證下)といふ。即

ち又、別して之を云へば命と曰ひ性と曰ひ才と曰ふ。合して之を言へば是を天性と謂ふ（疏證上）と。即ち性才命は人の天より受けたる性の三名なり。その主として云ふ所によりて名を異にするものその實は一なり。これ大戴禮記の分於道謂之命。形於一謂之性。と云へるに本く。故に才質を舍きて安に所謂性を觀んや（疏證下）と云ひ、或は才と言へば則ち性見れ性と云へば則ち才見る。疏證下）とも云へり。次に孟子の性善説につきては東原は如何に之を見るか。前述の如く孟子の性は氣稟につきていへりとする。即ち

孟子所謂性。所謂才。皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全則性也。其體質之全則才也。（疏證上）といふ。而して孟子の所謂性善とは、

孟子道性善。察人之才質所自然。有節於内。之謂善也。（原善中）

といふ。即ち才質の自然なるに内に節あり。これを性善といふなり。然して有節於内は本然の徳なり。即ち人之材質良。其本然之徳。（原善中）といふ。本然の徳とは心の理義に通ずるをいふ。即ち

古人言性。但以氣稟言。未曾明言理義爲性。……孟子明人心之通於理義。與耳目口鼻之通聲色臭味。

咸根諸性。非由後起。（疏證上）

といふ。理義の心に通ずるは氣稟につきて云ふものなれば、本然の徳とは氣稟本然の徳となさざるべからず。本然の性にはあらず。性一なればなり。宋儒は之を本然の性とす。即ち之を駁して

宋儒見孟子言性。則曰理義。則曰仁義禮智。不得其說。遂於氣稟之外。增一理義之性。歸之孟子矣。

（疏證上）

といふ。東原は性と才を同一實體とせるより曰く、人の性善なり、故に才も亦美なり。其徃徃にして美ならざるは其の心陷溺して然らしめずんばならず（疏證下）と云ひ、或は人之材質良きは其の本然の徳なり。これに違ひて後善ならず。孟子之をその良心を放つと謂ひ、之を其の本心を失ふと謂へり（原善中）と。故に孟子が若夫爲不善。非才之罪也と云へるに反して、周子が性の剛柔につきて善惡を云ひ、程子が性無不善而有不善者才也と云ひ、朱子は程子の此説を孟子より密なりとせるを反駁せり。而して才に善惡の生ずるは習による。才本來の罪にあらずして才の疾病の如しといふ。

人の才性は全くは同じからず。故に善も亦盡く皆一樣に存するにはあらず。即ち

仁義禮智之懿。不能盡人如一者。限於生初。所謂命也。而皆可以擴而充之。則人之性也。（疏證中）
といふ。命により參差や、不齊と雖も、人性は自然より必然に歸すべきものなり。これ人性の特長なり。故に

善者稱其純粹中正之名。性者指其實體實事之名。一事之善。則一事合于天。成性雖殊。而其善也一。善其必然也。性其自然也。歸于適完其自然。此之謂自然之極致。（疏證下）

といふ。其善也則一とは同じく人は性善なりとの意にして、善に差ありと雖も皆善性ありとの謂なり。かく性内に自然と必然とを對立せしめ、自然より必然への歸着はやがて自然の極致といふ。この事實も亦性に基く。これ人の性善なる所以なり。

2. 血氣心知

性は陰陽五行の天道に分限せられ以て血氣心知たるものなり。人間の云爲一切を歸して之を性に置

く。而して血氣心知は性の本質ともいふべきものなり。故に曰く、夫人之生也。血氣心知而已矣。(疏證上)といふ。一本の性に血氣心知あり、一元の氣に陰陽の氣化あり。性は天道に本くを以て陰陽と血氣心知とは當然關係あり。即ち

曾子曰。陽之精氣曰神。陰之精氣曰靈。神靈者品物之本也。蓋耳之能聽。目之能視。鼻之能臭。口之知味。魄之爲也。所謂靈也。陰主受者也。心之精爽。有思輒通。魂之爲也。所謂神也。陽主施者也。

主施者斷。主受者聽。(疏證上)

といふ。これによれば耳目口鼻の能は魄の仕業なり。心の精爽は魂の仕業なり。前者は陰にして靈、後者は陽にして神なり。前者は血氣にして後者は心知なり。氣化を陰陽に分看すれば神は陽に屬す。然れども之を合一して見れば、氣化の流行して已まざるは神なり。性に於ても同じく血氣心知を綜觀すれば心は合一不測の神なり。即ち

氣有陰陽。推行有漸爲化。合一不測爲神。斯言也蓋得之矣。試驗諸人物耳目百體。會歸于心。心者合一不測之神也。(疏證上)

と。かく心の權威を絶對視せるは張子以來の定説とも云ふべし。血氣心知の靈妙なるはこの心による。人の性善なるはこの心の存すればなり。東原之を指して天徳之知と云ひ有節於内と云ひ智仁勇といふ。而るに朱子はこの心を指して理といふ。朱子に於てはこの心は本然の性にして天理なり。東原は然らず。理とは心神明なるが故に照す所察する所の謬らざるをいふなり。曰く

理義非他。所照所察者之不謬也。何以不謬。心之神明也。理義豈別若一物。求之所照所察之外。而人

之精爽。能進于神明。豈求諸氣稟之外哉。(疏證上)

と。即ち心に理義あるに非らず。心の照察する所のもの謬らざる状態に於て理義あり。心の神明なるはこの理義を知るのみ。この心は氣稟の外にあらず。故に理義を性とすることは、耳の聲に於けるを性とすることが如し。蓋し性は既生以後所有之事。所具之能。所全之徳と云ひて性を廣義に解し、所謂生初の本く人間一切の云爲をも性とすればなり。孟子が理義を性とせるはこの意味に外ならず。即ち

曰。古人言性。但以氣稟言。未嘗明言理義爲性。蓋不待言而可知也。至孟子之時。異說紛起。……人徒知耳之於聲。目之於色。鼻之於臭。口之於味之爲性。而不知心之於理義。亦猶耳目鼻之於聲色臭味也。(疏證上)

といふ。この事實は或は就人心言。非別有理以予之。而具於心也、心之神明。於事物咸足以知其不易之則。(疏證上)と云ひ、或は理義在事情之條分縷析。接于我之心知。能辨之而悅之。(疏證上)ともいふ。或は理義者人之心知。有思輒通、能不惑乎所行也(疏證中)といふ。これ朱子が理欲の分を明言して、理を本然の性とせるは頗る異れり。

然らば東原は理を如何に解し、それと心性との關係を如何に見たるか。理の本義を説明するに易・禮記・中庸の文を參互提示し、鄭・許の註に依據して一切後人の説に耳を藉さず。曰く理者察之而幾微。必區以別之名也。(疏證上)とし或は理言其詳緻也。(原善上)といふ。即ち理とは物を分析して他と區別をなすことなり。而して天理とは

天理云者。言乎自然之分理也。自然之分理。以我之情。絜人之情。而無不得其平是也。(疏證上)

といふ。即ち天理とは自然の分理にして、彼我の情の和平を得たるものをいふ。これを或は理也者。情之不喪失也。(疏證上)ともいふ。理と情とにつきては更に

在己與人。皆謂之情。無過情。無不及情。謂之理。(疏證上)

といふ。情の正即理なり。而して宋儒が天理人欲を以て正邪を分つを駁して

非以天理爲正。人欲爲邪也。天理者節其欲。而不窮人欲也。(疏證上)

といふ。即ち天理と人欲とは少くとも對立せる概念にはあらずして、欲を節して而も窮せざるものが天理なり。故に天理は人欲の中にあり。故に孟子の養心莫善於寡欲といへるを解して曰く、欲之不可無明矣。寡之而已。人之生也。莫病於無以遂其生。欲遂其生。亦遂人之性。仁也。欲遂其生。至於戕人之生。而不顧者不仁也。不仁實始於欲遂其生之心。使其無此欲。必無不仁矣。然使其無此欲。則於天下之人生道窮促。亦將漠然視之。己不必遂其生。而遂人之生。無是情也。……欲其物。理其則也といふ。(疏證上)

東原は理と意見とを對立せしめその相違につきて、心之所同然。始謂之理。謂之義。則未至于同然。存乎其人之意見。非理非義也。(疏證上)

といふ。理と意見との相違は心の同然なると然らざるとに存す。古人の理といふは情の和平を得たるに云ふ、即ち心の同然なるに云ふも、宋儒は然らずとして之を駁し、

古之言理也。就人之情欲求之。使之無疵之理。今之言理也。離人之情欲求之。使之忍而不顧之爲理。

(疏證上)

といふ。宋儒の人欲を滅して天理を全くせんとするに異れり。

翻つて欲・情・知を考ふるに、これらは何れも皆血氣心知の自然なり。即ち

人生而後有欲。有情。有知。三者血氣心知之自然也。(疏證下)といふ。欲とは血氣の自然なり。(疏證上)曰く、血氣あれば資りて以てそ血氣を養ふ所の者は聲色臭味なり。心知あれば則ち父子あり兄弟あり夫婦あるを知りて一家の親に止らず。是に於てか君臣あり朋友あり、五者の倫あるを知りて相親み相治を爲せば、則ち感に隨ひて應じ喜怒哀樂となる。聲色臭味の欲、喜怒哀樂之情を合して人道備る。疏證中、といふ。而して欲情知の失を擧げて、

欲之失爲私。私則貪邪隨之矣。情之失爲偏。偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽。蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也。皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕也。不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。(疏證下)

といふ。欲の失は私にして不仁なり。情の失は偏にして和平ならざるなり。知の失は蔽にして闇昧なるなり。然れども人はその性の自然に於て、必然即自然の極致を自ら具ふ。即性善これなり。故に

欲者血氣之自然。其好懿德也。心知之自然。此孟子所以云性善。心知之自然。未有不悅義理者。未能盡得合理義耳。由血氣之自然。而審察之。以知其必然。是之謂理義。(疏證上)

といふ。これよりて血氣心知の相關性を知るべく、その倫理修養論が血氣心知の兩者に基くこと知るべし。

3. 古來の心性論に對する批判

上述の心性論を以て東原は六經孔孟のそれとなす。然して眞に孔孟六經の心性論なりや否やは暫く

措くも、これを以て東原の心性論となすは不可なかるべし。而して上述の如き東原の心性論を直敘して之を紹介すると共に、彼が在來の心性論につきて如何なる見解を有せるかを併せ知ることは、東原の心性論の全貌を知るに缺くべからず。

東原は常に老釋の説を以て併稱す。その難點は本然の知あり欲あるを以て無知無欲ならしめ、その眞宰を貴ぶは人間の本性を否定するにあり。即ち性を二本とす。血氣の自然を欲として斥け、靜以てその心知の自然を養ふをその修養とす。血氣の自然を性とせずんば性の必然は認められず。これ性の自然より必然への過程を無視するものなり。告子は性に善もなく不善もなしといひて自然を性とす。故に性の必然を認めず。告子の如んば人と物との區別なし。

荀子は血氣心知を一本となす。この自然を以て性惡となし、性の必然なる禮義を聖人の心として常人の心以外に存すとす。而して禮義は血氣心知に本くを知らず。故に自然は必然の極則なるを知らずして禮義を教として之を外に求む。孟子と荀子との相異は、禮義を内に求むると外に求むるとの相異あり。故に學に對する見解は自ら異れり。孟子の性は血氣心知の自然なるのみならず、その必然も亦自然の中に存し適自然を全くするを知る。荀子は耳目百體の欲を以て説を爲し、理義は從ひて之を治むといふ。故に性を一本とせるは兩者同じきも、荀子は性の自然の中に必然の存するを知らず。

次に宋儒の失につきては、宋以來孔孟之書。盡失其解。といひて之を痛撃せり。やゝ論過の憾なしとせず。而して宋儒の失は一に階梯を老釋に借りたるにあり。即ち理の一字を以て老釋の眞宰眞空に易へて其餘は易ふる所なし。朱子はこれら老釋及び邵子の言によりて立論せりといふ。而して荀子と遇合

す。荀子は禮義を聖人に求め、宋儒は之を天に求めたるのみ。又氣質の性を惡とするも兩者同じ。性を分ちて本然氣質の兩性とせるは、階梯を老釋に借りし結果にして、性を二本とせるは最も不可なり。宋儒はかく老釋より出で、荀楊に入り、その所謂性は孔孟の性にあらず。所謂氣質の性は荀楊の性に近し。陸王の難點を攻撃せるは程朱よりも甚し。程朱は老釋を儒に入れたれども、陸王は儒を老釋に入れたりといふ。

東原の老釋荀子宋儒に對する批判は頗る辛辣なるを覺ゆ。然れども老釋は同一なりや否や。宋儒が専ら孔孟の眞を得んとしてかゝる哲學を組織せるや否やは討究を要すべき問題にして、之を一概に論すべきにあらず。而して殊に宋儒に反對すること最も峻烈なり。東原は宋儒の二本説を打てるも、この二本説につきても吟味せざるべからず。東原は性を既生以後に限り、宋儒は更に既生以前に溯れり。宇宙論及び倫理道德論につきても多く宋儒に異る。尤も張子に負ふ所は稍多し。以爲らく自ら孔孟六經の眞を得たりと。この諸子に對する批判は彼の主張を強調するに有効なる手段なるを以て、これを理解するとはやがて彼の心性論を最もよく理解すべき捷徑なるも、今その餘裕なきを以て略に従ふ。而してこの項に於て述ぶる所は必ずしも心性論に止らざるは前を承け後を起さんとする微意に外ならず。

第五 倫理論及び修養論

1. 倫理論

前述の如く東原の心性論は生々流行の天道に本き、人道は血氣心知の性に本く。即ち人道本於性。而性原於天道（疏證下）といふ。然らば道とは如何。曰く、道者人倫日用。身之所行。皆是也（疏證下）。

と。即ち血氣心知より發する對社會關係及び一身の云爲する所は皆道なり。而して性と道と徳目とにつきては、

曰性。曰道。指其實體實事之名。曰仁。曰禮。曰義。稱其純粹中正之名。(疏證下)
と云ひ、或は

就人倫日用。舉凡出於身者。求其不易之則。斯仁至義盡。而合於天。人倫日用。其物也。曰仁。曰義。曰禮。其則也。專以人倫日用。舉凡出於身者。謂之道。(同上)

といふ。即ち人間行爲一切は性に基ける道にして實體實事、即ちその物なり。その道の不易の則を求むればこれ仁義禮の徳目なり。東原は道を解して廣義狹義の二とせり。

一は道を以て人倫日用の云爲を總べて云ひ、一は中庸の達道と同じく解せるとこれなり。而して前者を彼に従ひて其物或はその實事と云はゞ、後者はその則と云ふを得べし。之を廣義に解して、

人之血氣心知。原於天地之化者也。有血氣則所資以養其血氣者。聲色臭味是也。有心知則知有父子。

有昆弟。有夫婦。而不止于一家之親也。於是又知有君臣有朋友。五者之倫。相親相爲治。則隨感而應。

爲喜怒哀樂。合聲色臭味之欲。喜怒哀樂之情。而人道備。(疏證中)

といふ。即ち血氣心知より起る知情欲を合して之を人道と觀る。これ程朱になき所なり。之を狹義に解して、

人之心知有明暗。當其明則不失。當其闇則有差謬之失。故語道于人。人倫日用。成道之實事。率性之謂道。修身以道。天下之達道五是也。(疏證下)

といふ。達道と云へるこれなり。故に曰く、其純粹中正。則所謂立人之道。曰仁與義。所謂中節之爲達道是也（同上）といふ。其物とは其自然なり。其則とは其必然なり。宋儒は専ら道を云ひて當行之理といふ。それ故に中庸の修道謂之教の修道の義通すべからず。即ち道既に理にして東原の必然に當るを以て更に修むるを要せず。故に宋儒は修とは之を品節するの謂なりと曲解せりといふ。而して中庸の道也者不可須臾離也を以て朱子は存理の説をなせども、これ仙家の久生久視の説、佛家の常惺惺を轉じて云へるのみといふ。要之東原は道を二義的に觀て宋儒の道の説に反對せり。二義的とは更に換言せば、就性之欲。而語於無失。性之德。性之欲。其自然也。性之德。其必然也。（緒言上）と云ひて欲と德、自然と必然とに觀たるこれなり。これ東原の道に關する説なり。

次に仁義禮智に關しては之を如何に説けるか。仁義禮智の名は専ら人事につきて云ふが如くなるも、その實天事をも云ふ。これ易論語孟子の既に説ける所なり。故に東原も亦天道につきて仁義禮智を云ふ。即ち曰く、人の徳性より之を天徳に溯れば、則ち氣化の流行し生々して息まざるは仁也。その生々に由りて自然の條理あり。條理の秩然として序あるを見て以て禮を知るべし。條理の截然として亂すべからざるを見て以て義を知るべし。（疏證下）これ仁禮義を天道に即して見たるなり。

人事につきて仁義禮智の名と實とを解せるを見るに、一は之を徳性として本原的に見、一は之を人道の極致として修養的に見たり。即ち

就人倫日用。究其精微之極致。曰仁。曰義。曰禮合三者以斷天下之事。始權衡之于輕重。于仁無憾。于禮義不愆。而道盡矣。若夫徳性之存乎其人。則曰智。曰仁。曰勇。三者才質之美也。（疏證下）

といふ。人倫日用につきその精微の極致を究めて仁義禮といふは、これを修養の到達點として見たるものにして、前述の狹義の道に當る。これ人道の必然なり。徳性、即ち個性に即して見たる才質の美なる智仁勇は、これ性の自然なり。この知仁勇を定義して、曰智也者言乎其不蔽也。仁也者言乎其不私也。勇也者言乎其自強也（疏證中）といふ。而して彼によればこれ性善なる所以にして、この自然は即ち必然の極則なり。而して性善とは徳性を指して云ひ、才質は個人によつて稍異ると雖も、既に性の本質の中にこれらの三方向を認めうべし。これ人道の極致としての仁義禮を人道の則とすれば、智仁勇は性の實體内にありて然も則（自然の極致）なりといふを得べし。

然らば人道につきての仁義禮智は何に本くか。勿論性の本質より起るものなり。即ち

已知懷生而畏死。故怵惕於孺子之危。惻隱於孺子之死。……此可以明仁義禮智。非他。不過懷生畏死……古賢聖所謂仁義禮智。不求于所謂欲之外。不離血氣心知（疏證中）

といふ。即ち仁義禮智は懷生畏死を知るによりて起る。懷生畏死は欲に外ならず。この欲を知るは血氣心知の作用と見るべし。而して古賢聖の仁義禮智は之を欲に求めたり。蓋し血氣の自然は欲にして心知の自然は知なり。この四徳は四端を擴充するによりて憾なきに至る。即ち

人之心知……於其知惻隱。則擴而充之。仁無不盡。於其知羞惡。則擴而充之。義無不盡。於其知恭敬辭讓。則擴而充之。禮無不盡。於其知是非。則擴而充之。智無不盡。仁義禮智。懿徳之目也。（疏證中）

といふ。如何にして擴充するかにつきては後に述べべし。

この人道に於ける四徳の相關性につきては即ち、

一人遂其生。推之而與天下。共遂其生。仁也。言仁可以該義。使親愛長養。不協于正大之情。則義有未盡。亦即爲仁有未至。言仁可以該禮。……斷乎親疏上下。不爽幾微。而舉義舉禮。可以該仁。又無疑也。舉仁義禮。可以該智。智者知此者也。（疏證下）

といひて、仁は自他共にその生を遂げしむる事なり。仁を言へば義を該ね禮を該ね智を該ねべし。これ四徳は無端の一環たるの謂なり。或は曰く、

于人倫日用。行之無失。如是之謂仁。如是之謂義。如是之謂禮而已矣。（同上）

といふ。これによれば東原は四徳の間に高下を設けざるが如し。朱子は仁を以て四徳を總ぶるものとせり。孔孟の仁を云ふこと極めて多きを見れば、朱子の如く解するを是となすべきか。

前述の如く東原は智仁勇を以て性の本質に本け、四徳を以て人道の極致といふ。然らば智仁勇の三者と四徳とは如何に關係すべきか。これ畢竟修養に關する問題なるべきも便宜上こゝに述べべし。東原は中庸によりて之を説明せり。即ち道は居處飲食言動の身よりて身の親しむ所に周きまで該ねざるはなし。故に身を修むるに道を以てすと云ふ。道もて諸を身に責むるや、往々にして差謬を致し易し。故に又道を修むるに仁を以てすと曰ふ。これ修身によりて修道の方を推言するなり。故に仁義禮を擧げて以て之が準則となす。下に達道と曰ひて責を之を行ふ人に見す。道を修むるに仁を以てす。因つて義に及び因つて又禮に及ぶ。智と云はずして智を遺るゝに非るなり。禮義に明なるは即ち智なり。智仁勇三者は天下の達徳にして義禮と云はずして、義を遺れ禮を遺るゝに非る也。智は義を知る所以なり。禮を知

る所以なり。仁義禮の道是に於てか盡くるなり。智仁勇はよく道を盡す所以なり。故に仁義禮は等差なくして、智仁勇はその人に存す。生知安行・學知利行・困知勉行の殊あり（疏證下）と。これによれば智仁勇は個人の素質に存して等差あり。三等の人品これなり。仁義禮智は人道の準則なれば等差なし。前者は修身の方、後者は修道の法なりとす。

この兩者を關係づくるものは誠なり。即ち素質としての智仁勇と、道德的理念たる四徳とは如何にして結合せしめらるゝか。即ち

誠實也。據中庸言之。所實者智仁勇也。實之者仁也。義也。禮也。（疏證下）

といふ。誠とは實なり。充實せらるゝは智仁勇にして、之を充實するものは仁義禮なり。即ち智仁勇は誠の主體にして、仁義禮は客體なりといふべし。誠とは分限せられたる素質をして倫理的理念にまで到達せしむる事なり。故に智仁勇に全きは當然仁義禮智の善を全くす。これ誠よりして明なるものなり。逆に仁義禮智を窮盡すれば、従つてその誠を全くし聖人たり。故に曰く、

是故善之端。不可勝數。舉仁義禮三者。而善備矣。徳性之美。不可勝數。舉智仁勇三者。而徳備矣。曰善。曰徳。盡其實。之謂誠。（疏證下）

といふ。東原はかくの如く誠を解せり。彼の修養論はその誠を體得する方法過程なり。

2. 修 養 論

何故に人は修養を要するか。東原によればその原據に二あり。一は即ち人之血氣心知。其天定者。往往不齊。得養不得養。遂至於大異。（疏證上）

といふ。人の天命は陰陽五行に分せられし者にして、往々にして不齊なり、概すれば三品あり。人は天徳の知を有す。これ誠なるよりして明なり。この理想性を認識するは性善なる所以なり、而して之を追求すると否とによりては大いに異なるに至る。これその一にして修養の原據を天分の不齊にあくものなり。他の一は之を習に由來すとす。即ち

論語言相近。正見人無有不善。若不善與善相反。其遠已懸絶。何近之有。分別性與習。然後有不美。而不可以不善歸性。凡得養及陷溺枯亡。咸屬於習。(疏證中)

といふ。これ全く論語の習相遠の説を敷衍せるものといふべし。

然らば人の短所は何か。曰く

人之不盡其材患二。曰私。曰蔽也。(原善下)

と。即ち私と蔽なり。然らば私蔽は何に由來するか。

私生於欲之失。蔽生於知之失。欲生於血氣。知生於心知。因私而答欲。因欲而答血氣。因蔽而答知。

因知而答心。(疏證上)

といふ。私は欲の失に生じて血氣に原き、蔽は知の失に生じて心知より來る。故に私によりて欲及び血氣を答むべく、蔽によりて知及び心知を答むべきなり。かく私蔽の失あるは天分の不齊が習によりて表れたるものなり。而して古賢聖の仁義禮智は血氣心知の外に求めず。故に

無私仁也。不蔽智也。非絶情欲爲仁。去心知以爲智也。是故聖賢之道。無私而非無欲。(疏證下)

といふ。情欲を絶ちて仁となし、心知を去つて智となすに非ず。欲は人生に缺くべからざるも、欲の私

は之を矯めざるべからず。心知につきても亦同様なり。これ宋儒の修養とは大いにその趣旨を異にせり。

次に血氣心知を養ひ、その失を去るべき積極的手段は如何にすべきか、曰く

如血氣資飲食。以養其化也。即爲我之血氣。非後所飲食之物矣。心知之資於問學。其自得之也亦然。

(疏證上)

と。血氣は飲食心知は問學により養はる。即ち飲食問學を以て我のものとするにあり。問學につきては更に、

有己之徳性。而問學以通乎古賢聖之徳性。是資於古賢聖所以徳性。裨益己之徳性也。(疏證中)

といふ。これ問學によりて性の自然より必然に歸する方法なり。次に私蔽を去るの方法に就きては曰く、

去私莫如強恕。解蔽莫如學。(原善下)

と。即ち私を去るに強恕を以て仁となし、蔽を去るに學を以て智となす。強恕とは行事なり。學とは問學なり。而して下愚にして移すべからざるものなし。論語に下愚不移と云ふは自ら問學を絶つに由る。

一旦畏威懷惠によりてその心を啓けば憬然として覺悟し、悔いて善に従ふは至れば則ち下愚ならず。加之問學を以てせば日に智に進む。故に不移と云ひて不可移と曰はずと。

かくて修養によりて無私の仁不蔽の智に至る。仁智を主として云ふも東原に於ては四徳は自他相該ぬるを以て、必ずしも併舉するを要せず。かく血氣心智と相須ちて修養するは、即ち仁義禮智の諸の善を

以て我が智仁勇を充足し、やがて全き誠を我に體得するの過程なり。更に善其必然也。性其自然也。(疏證下)と云へば、性の自然の中なる必然(智仁勇は即ち自然の極致なり)を仁義禮智の必然を以て、自然の極則にまで充實せしむることが東原に於ける倫理活動の意味なり。

程朱に於ける修養論は稍これと趣を異にせり。程朱は本然の性を完全無缺とせる故に、その修養論は復性の過程につきて云ふ。孔子の克己復禮と孟子の堯舜性之。湯武反之。と云ひたると、宋儒の後性説とは間なしと云ふ能はざるべし。孔孟が二性を認め、思孟の性説は宋儒に合致するや否や。疑は存して闕くも東原は復性説を以て、道佛二家の説より轉化せりといふ。四徳の倫理説につきても既に宋儒と鴻溝を劃せり。程朱は四徳を性としてこれに價値の上下を附す。又東原の智仁勇を性の徳とし。四徳を人道の善とせるが如きは程朱に見ざる所なり。故に修養論に及びては全く靜坐居敬を説かず。専ら學行を以てす。然れども概言すれば工夫の密なるに至りては程朱を以て優れりとすべし。

第六 結 語

以上は戴東原の哲學の大體なり。彼は之を以て六經孔孟の哲學となす。而して眞に六經孔孟の哲學なりや否やは、討究を要すべき問題にして遽にその可否を決定すべからず。然れども彼が務めて六經孔孟の眞を究めんとせる態度は之を看取すべし。之を宋儒の態度に比するにその間に幾分の逕庭なきを保せず。これ朱子が程子の性を論ぜるを以て孟子よりも密なりといへるに徴して見るべく、佛説及び陳邵諸子の説を援用して哲學を組織化する實を以て知るべし。故に程朱は専ら孔孟の眞を得んとせりと云ふは、嚴密なる意味に於ては正鵠を得たりと云ふを得ざるべし。然れども程朱は宇宙人生の問題を儒家の立場よ

り、即ち孔孟のそれを無視せるにはあらずして、自由に討究せりと云ふは不可なかるべし。故に程朱の哲學が果して孔孟に合致するや否やは第二の問題にして、果して宇宙人生の諸問題に如何なる程度の解決を與へたるかを以て第一の問題とすべし。東原にありては寧ろ果して孔孟の眞を得たるや否やを以て第一の問題とすべし。若し東原にしてこの立場の相違を理解したらんには、宋儒に對する駁論は餘程緩和せられしならん。

今東原の哲學を見るに義理訓詁を孔孟六經に求めたるを以て、文字が意味内容を制限すべき特性を考ふるに、この意味に於てはその哲學が最も孔孟に合致すべき傾向を有す。而して東原が六經孔孟を以て全く同一視せるは先づ吟味すべき問題にして、先儒の諸説に依れば必ずしも一致せず。その説に精粗あり従つて對象の範疇に廣狹あるべし。この對象の不定性を認めざるは東原に惜しむ所なり。その所説につきて考ふるに、上代儒家が概して氣の一元論を唱へたるは定説なり。宋以來一元論ありと雖もその説多種多様なり。要するに理氣につきて何を主とせるかの議論なり。東原は之に異り専ら氣を以て之を論ぜり。その説頗る明末の高景逸に近きも、心性論に至りては則ち異り景逸は程朱的なり。又太極につきては顧・黃・胡(渭)等と同じく宇宙の創造につきて論ぜるには非ずして、易の制作につきて云へるものなりとし宋儒の糺謬をなす。これ確論といふべし。易は天地に範圍して作り、易に太極ありと云はゞ、太極は天地間の渾然たる一氣の象徴的假定と見るべし。心性論につきて之を既生以後に限りて論ぜんとするは宋以來の風潮にして、明末初の陸世儀の如きは既生以前の性は性とすべきにあらずといふに至れり。然れども欲を以て非とせざるはなし。顔李に至りては欲を以て必ずしも非とせず。これ宋元以來未

だ言はざりし所なり。然れども顔李は説きて詳かならず。東原はこの説を承け語つて精し。之を孟子禮記に求めてその説をなせり。東原の欲の概念より之を見れば全く孟子に合致すべし。蓋し欲の中に性善を認めればその修養論に撞着なし。即ち個性に人格の自律性を認めればなり。而れども茲に注意すべきは、性の同然なる所即ち無私を仁とせることなり。これ固より孟子の説に同じけれども、孟子の論は語の稍足らざるを覺ゆ。孟子の思想のデモクラティックなるより見れば、その説は當然の歸結なるべきも、少くも人格の自律性を以て仁の由つて立つ所とは見ずして、寧ろ衆寡の數によりて欲の正否當不當を論ぜるに似たり。自律性より出でたる正否は衆寡の數に依存せず。故に性の同然なるを以て自律性即ち天徳の智或は智仁勇を指すとせば可なり。東原の意もかくの如くなるべけれども、一に孟子を祖述せるを以てこの點に及ばず。これ東原は孟子の缺點とせる所を繼承すればなり。この點に關して民國の蔣維喬氏は東原の倫理説を以て功利説とす。これらに依りて見れば東原の哲學は少くとも孟子の眞を得たるに庶幾しと云ふべきか。而して修養に於て中庸の誠を基礎とせり。宋儒の工夫の密なるに如かずと雖も、孔孟を祖述するを以て専ら己の任とせるを見れば宋儒と比較すべきにあらず。

第二章に於て東原の哲學の原由に關して梁胡二氏の説を紹介せり。東原が王夫之・顔・李に得し所は人欲を肯定して一途に廢せざると理の説とにあり。而して彼の哲學を概論すれば明末の風氣あるを否むべからず。然れどもその學説内容に於ては耀然たる特長を認め得。この特長は直に思孟に原本せしを以てに非らずや。胡氏が東原の哲學を以て顧炎武の爲學方法と、顔李の新哲學の基礎との結婚的産兒と云へるは、歴史的見地に立ちては當然承認せらる。而して胡氏の説は東原の個性には論及せず。余はかゝる

思想の發表は特に個性の典型とその修養に依存するを確信す。故に余は東原の哲學は之を内にしては彼の個性（東原の所謂才性の美）に原さ、外にしては顧炎武の治學方法により顏李等の說を内容の一部として、専ら孔孟六經の眞を探求せんとせるに依存すと信ず。

東原の時代及びそれ以後に於て東原の說を論駁せるものに、彭紹升・紀筠・章學誠・程晉芳・翁方綱・姚鼎・方東樹・唐鑑あり。然れども章氏を除く外堂々と駁せるもの少し。東原の說を信奉せるものに凌廷堪焦循あり。東原には關係なきも、之を前にしては陸世儀及び陸隴其あり、共に周子を以て學的とし當時にありては復古的なると共に、反面明末の學風紹げり。之を後にしては俞曲園あり、荀子によりその學說をなせり。梁啓超は彼の哲學を以て二千年來の一大翻案と云ひ、彼の理欲の辯を以て倫理學上の革命とせり。胡適は彼を以て朱子陽明に比せり。何れも東原哲學の生命の未來にあるを云ふ。而して今日までその反響の見るべきなかりしは、梁氏は清代學派の運動は研究法的運動にして、主義的運動にあらざればなりといふ。蓋し當を得たり。而して世儒、東原以後の考證學を目して考證の爲の考證と云へるは的確にして、東原が清學史上に劃せる鴻溝を見るべく、而して東原が考證の爲の考證にあらざるは奈邊に存するやを知るべし。

凡そ個人の學術思想の研究は、その著述を精讀するは勿論傳記より始め當時の學界の趨勢政治社會の狀態を精査し、その學術思想の由つて來る所を明にし、次に個人を稍離れて學術史思想史として史實の全貌を統觀し、この立場より個人の研究を眺める時、始めて個人の史的位置を定むるを得べし。本篇は専ら東原の哲學大綱につきて述ぶるを主旨とせるを以て自ら及ばざる點多し。慊焉たりと雖も一旦稿を

結び、一に辱知の推挽と將來の研究に須たんとす。本篇は昨年二月研究發表せるものなるも、再稿するに當りて秋月博士の高説に得たる所極めて多し。特に記して滿腔の謝意を表せんとせず。(終)

荀子を中心として見たる象刑論

目次 竹倉二郎

- 一 象刑論の意義及び内容
- 二 唐虞象刑存在論の原據
- 三 荀子の象刑否定論
- 四 書經の象刑。結論

(一) 象刑の意義及び内容

象刑とは、夫々の刑罰に象つて、服飾の變化を與へることに依つて、その刑罰に代へることを云ふ。即ち一種の代刑である。荀子正論篇に世俗の説として引いてゐる所を見るに、

世俗之爲說者曰、治古無肉刑、而有象刑、墨黥、髡嬰、共艾畢、菲對腰、殺赭衣而不純、治古如是。と、象刑の内容を擧げてゐるが錯雜してゐて明瞭でない。荀子の指摘してゐる世俗の説とは何を指すか明かでないが、現在文献に残れるものとしては、先秦時代に象刑を説いてゐるものは慎子のみである。

注一 然らば少くとも慎子並びにその一派の者は、先秦時代に於て、此の説をなしてゐたものと斷定出来る。而して、慎子の象刑説の内容は荀子が指摘してゐるものと略、近似してゐる。故に荀子は慎子一派