



Title	文獻による體驗の再認識について：圖式の問題
Author(s)	鈴木，喜一
Citation	懷徳. 1958, 29, p. 41-56
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90325
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

文獻による體驗の再認識について

—圖式の問題—

鈴木 喜 一

一

先ず文獻とは主觀的思想が文字によつて客觀化された者と定義しておこう。この場合文字の與える客觀性には二重の構成が考えられる。一つはことば其者——これは一定の國語乃至民族語としての體系を有つてゐる——の有つ言語的客觀性である。他の一つはことばが表現する所の概念の有つ客觀性である。ことばや概念は必ずしも固定的な者ではありえない。けれども一應安定した形式として、躍動する思惟を一定の枠内に局限せしめる事ができる。さて吾人はかかる文獻を通じいかにしてその積載する所の思想を認識しうるか。先ず言語的に文字を理解し、且實際上同時にその文字の表現する概念を認識する。この場合文字の意義解釋とは概念の明確化に外ならぬ。これ第一の段階である。その文獻の意味する所が日常經驗の範圍に止まるならば、かかる概念的認識を以て

直ちに意味の理解とするに十分であろう。蓋し其等日常の諸概念は使用の頻度多く、従つていわば條件反射的省略によつて自らを客觀其者と等しく取扱わしめる所の常識性の故に。所謂經驗科學の多くは只夫々の使用する概念内容に特殊の定義を下すというのみで、一度その學問の領域に踏込めば、一見難解の如き概念も日常の諸概念と等しく常識的使用をなしうる場合が極めて多い。何となれば凡そ經驗的諸概念の難解さは各自の經驗内容の多樣性に由來する故に、經驗内容の統一を行う學問上の諸概念は、其點反つて日常諸概念よりも客觀的統一を有し明瞭でありうるから。従つて吾人はよし學的文獻と雖も、その認識の成立すべき對象が一定の經驗的統一を有する限り、その意味の把握に於いて何等特別の考慮を拂ふ必要はない。寧ろ日常經驗の範圍に止まる場合と雖も、眞の客觀を認識すべき（例えばその眞意を知るといふが如き）ことを要求されるような場合こそ單なる概念

的把握のみを以て満足する事はできない。そこで吾人が次に論ずべきは、この様な單なる概念的把握のみでは満足できない文獻についてである。即ち、その認識は一應成立している如くであるにも拘らず、又その場合對象其者は或る程度まで經驗的統一を有するにも拘らず、依然主客相互（即ち文獻の側と讀者の側と）の間に横わる深淵に——かの齊物論の作者が指摘した如く——容易に架橋できない爲に、その興える表象が恰も星の光の如く美しくはあるけれども絶えず動搖している所の純粹に各人の體驗の所産たるべき者——詩や宗教や哲學やの文獻——に對する認識であらねばならぬ。然らば文字によつて概念的客觀を把握した後、いかにしてその背後に横わる眞の客觀即ちその文獻を生産せる原初的表象に到達すべきか。吾人は中國思想史に携わる徒として先秦諸子の文獻から材料を採つて考察を進めよう。

二

莊子齊物論は稀に見る論理的頭腦の所産であるとせられる。そして恐らくはその懷抱せる眞理性の高さと探究の情熱の忠實さとよりして、絶えず自己の立場に懷疑しつつ無限の歩を進めてゆく點で、荀子に見られる如き論證の明快さは求め難い憾みがある。このような文字の解

義——これすら頗る困難である——のみならず論證其者の性質からして結論の把握しがたい文獻の思想はいかにして把握されるべきであらうか。

先ず第一章^(註一)、此章は南郭子綦・顔成子游師弟の間に於ける天籟の傳授を説く者と考えられる。それ故に此章の中心は天籟の意味にあるとされねばならぬ。然るにその天籟を説くとされる「夫吹萬不同、而使其自然也、咸其自取、怒者其誰邪」という數句は説明のことばとしてやや判りにくい嫌いがある。「吹萬」とは郭慶藩集釋所引の司馬彪注には「天氣吹煦して萬物を生養し形氣同じからず」とする。林希逸口義には「萬物の聲ある者」と解し、陸西星副墨も同説。林西仲因には「風の萬竅を吹くこと」とし、宣穎經解、陸芝樹雪も同説。胡文英獨見所引の或説には「萬不同」を成語と見て「風の吹くこと萬同じからざるありて齊しからず」とする。大別すれば「吹」を「風の聲」とする者と「風の吹くこと」とする者とに分れるが結局同じ意味となろう。次に「使其自己也」は楠本博士も既に指摘された（莊子、天籟考）如く司馬注に「已は止なり」と解するのと郭象注に「おのれ」と解するのと古來二説ある。見たところ郭注に従う者の方が多いようであるが後世の説ばかりできめ手がない。段玉裁の説（說文解字注）によれば「自己」の「己」字と

「已止」の「已」字とは宋以前には判然區別されていたと言う。然らば馬郭兩注の相違は或いは兩者のテクストの相違に因るものかも知れない。「怒」は逍遙遊の「怒而飛」の「怒」と同じ意味であろう。彼篇の因注に「即ち怒喝怒生の怒、乃ち力を用うるの意」とあり、經解・雪共に「猶奮のごとし」と注する。此等を總合して解釋すると、「風は萬物を吹いてさまざまの音を出さしめる、各々の音響は皆自らが發聲するものと思つてゐる。(しかし)之を發聲せしめるのは果して何者であるか」の意と解せられよう。

これで一應概念的不明瞭さは解決されたとしても「はげます者は其れ誰ぞや」とは疑問形である。讀者はどこまでも自分で解答することを迫られる。ここに於いて吾人も亦雪の著者と共に「但地籟に觀て天籟想うべし」とせねばなるまい。さて天籟より斯岸にあると考えられる人籟・地籟とは如何なる者か。「人籟は則ち比竹是のみ」これは問題ない。「地籟は則ち衆竅是のみ」しかし之には一部の敘述が伴うている。「夫れ大塊の噫氣其名を風となす」云々に始まる一文がそれ。

是れ(つねには)作るなしと唯も、作れば則ち萬竅怒喝す、而獨りこの寥々たるを聞かざるか。山林の畏佳「崔嵬」、大木百圍の竅穴、鼻に似、口に似、耳に似、

枅に似、圈に似、臼に似、洼に似たる者、汚に似たる者。(その聲)激(吼)ゆる者、謫(號)ぶ者、叱する者、吸する者、叫ぶ者、謔(哭)く者、突(笑)う者、咬(和)する者。前なる者于と唱え、隨う者喝と唱う。冷風には則ち小和し、飄風には則ち大和す。厲風濟めば則ち衆竅虛となる。而獨りこの調々々々たるを見ざるか。

字句の詳細な吟味は省略するとして、この風林描寫の極めて鮮明にして躍如たる、讀者をして自然の一大交響樂を聞く想い有らしめるとするならば、かかる表象は大塊——ということばで表現された大地——の巨きなあくびが風であり、それは「作れば則ち萬竅怒喝する」者であるという説明と相俟つて、吾人をしていかにも幾多の現象が或る巨大な律動の中に動く相を想像せしめないであろうか。そしてそれこそは何者か鼓動している者があるのだという事をも。この地籟の一段は肝心の天籟よりも何よりも力をこめて描かれているので、もし文學的に觀るならば此部分が一文の中心となるべき筈である。否、これによつて始めて「怒ます者は誰ぞや」の答として、それこそは天籟であり一切の音聲をして音聲たらしめている存在であろうという類推的理解が可能となるに違いない。もし如此解するならば、一切の音聲といわんより

寧ろ絶對者によつて動かされる萬象と解する方が適い
かも知れぬ。然らば先の「吹萬」の注にこれを「天氣吹
煦して萬物を生養」云々と解く司馬氏の説も決して捨て
た者でないという事になる。これは訓詁によつて意味を
知ると逆に、意味を知つて訓詁を選ぶ事の有りうる一
例でもある。

このように見てゆけば冒頭の「嗒焉我を喪^{わす}れる」子綦
の姿も、莊重なる宗教的餘韻を以てこの説話全體を一つ
の體驗の深みの中に押し裹む作用をしている事が明らか
となると思う。これ即ち天籟なる者は或る體驗と密接に
關係することを暗示する者ではあるまいか。

(註一) 以下王先謙集解の分章に従う。

(註二) 陸德明音義、乙戒反とあるによる。

次に第七章王倪・齧缺師弟の問答は如何。

齧缺、王倪に問うて曰く、子、物の同じく是とする所
を知るか。曰く、吾いづくんぞ之を知らん。(曰く)
子、子の知らずとする所を知るか。曰く、吾いづくん
ぞ之を知らん。(曰く) 然らば則ち物知るなきか。
曰く、吾いづくんぞ之を知らん。

どこまでも不知不知と續く、これでは手の下しようがな
いと思われる。そこで、原文また「然りと雖もこころみ

に之を言わん」と説明を施す。

いづくんぞ吾が所謂不知の不知に非ざるを知らんや、い
づくんぞ吾が所謂不知の知に非ざるを知らんや。且吾
こころみに女^{なんじ}に問わん。

ここに於いて人と禽獸蟲魚等の間に住處や食味や美醜等
に關して一定の標準がないこと、又人の説く所の仁義是
非等の判斷にも區別すべき者のないことが語られる。即
ち是非善惡の窮極する所はあくまで不知である。但「吾
が所謂不知の知に非ざるを知らんや」という意味に於い
て。

齧缺曰く、子、利害をも知らず、則ち至人固より利害
を知らざるか。王倪曰く、至人神なり……

次に述べられた至人の形容は餘りにも象徴的で、具體的
な意味の認識は愈々難しい。此篇は比較的平易な文字で
綴られている。けれどもその眞意を解するには、單に忠
實なる訓詁を以てするのみでは餘りにも手懸りに乏しい
憾みがある。古人の注釋を見よう。郭注は次の如く説
く、

魚、水に遊ぶ、水物の同じくする所、咸^{みな}之を知と謂う。
然れども鳥より之を觀れば、則ち向^{きま}の所謂知とはまた
不知とならん……所謂不知とはただ是れ同じからざる
のみ、亦自ら一家の知なり。

夫れ彼に利なる者は此に害あり。而して天下の彼我窮なければ、則ち是非の境常なし。^(註一)故に唯之を辨ずるなくしてそのみずから是とするに任ぜんのみ、然る後蕩然俱に得ん。

誠に明快なる説である。相對的立場をそのまま絕對的な者として考えるようにする右の解釋は、絕對者追求の前提の下に、しかも事物の相對性を極度に強調している觀がある此章の論述、殊に具體的に諸々の生物や人間相互間に絕對的標準のない事を説いた部分と巧みに適合される。そしてこの個處が一番手懸りとなり易い所である故に、之に乗じて全章の主旨を理解せんとするのは當然の勢いとせねばなるまい。けれどもかかる解釋は果して他の章にも適合するか否か。第一章「大塊」の郭注にいう、大塊とは物なきなり。夫れ噫氣なる者、豈に物有らんや、氣塊然として自ら噫するのみ。物の生ずるや塊然として自生せざることなければ、則ち塊然の體大なり。故に遂に大塊を以て名となす。

晉義に擧げる諸家の説や集釋に引く司馬注の異文等を見ても、往時大塊の語解が混亂していた事が判る。しかし大塊を無物とするのは、愈樾平議も言う如く何としても無理な解釋である。それは一步謬れば注釋的に原文を否定し去る懼れがある。それ故に成玄英疏も之には従わな

い。しかし郭注は絕對者としての天籟を立てることに反對であつた。このような無理を強行するのは、即ち郭注が前述の如き思想的立場をあくまで貫ぬこうとする^(註二)ことに基づく。此注の作者には、恐らく吾人と略同様に與えられたであろう讀解上の手懸りが、既述吾人の理解した如くには受取られなかつた者と思われる。

口義は此章王倪師弟の不知問答を以て、前章の「知は其の知らざる所に止りて至る」の一句より生じ來つたと言う。さてかかる不知の知については、莊子後學の間にも頗る理解に苦しむ所があつたらしい。

學者學其所不能學也。行者行其所不能行也。辨者辨其所不能辨也。知止乎其所不能知、至矣。

(庚桑楚第三章)

知者接也。知者謨也。知者之所不知、猶睨也。

(同第十三章)

仲尼之楚、楚王觴之。孫叔敖執爵而立、市南宜僚受酒而祭。曰古之人乎、於此言已。曰丘也聞、不言之言矣、未之嘗言、於此乎言之。(中略) 故德總乎道之一、而言休乎知之所不知、至矣。道之所一者、德不能同也。知之所不能知者、辨不能舉也。(略) 故海不辭東流、大之至也。聖人并包天地、澤及天下、而不知其誰氏。

(徐無鬼第九章)

故足之於地也淺。^(註三)恃其所不蹶、而後善博也。人之於知也少。雖少、恃其所不知、而後知天之所謂也。

(同第十六章)

萬物有乎生、而莫見其根。有乎出、而莫見其門。人皆尊其知之所知。而莫知恃其知之所不知而後知、可謂大疑乎。

(則陽第十二章)

少知曰、四方之内、六合之裏、萬物之所生、惡起。太公調曰、陰陽相照相蓋相治、四時相代相生相殺。欲惡去就、於是橋起。雌雄片合、於是庸有。(中略)窮則反、終則始。此物之所有、言之所盡、知之所至、極物而已。觀道之人、不隨其所廢、不原其所起、此議之所止。^(註四)

(同第十四章)

右の數章について考察するに其解釋に於いては一概に定められぬ者も有ろうが、いずれも知の知らざる所についての思索がなされていると見てよいであらう。殊に則陽第十四章にはこれを知の至る所と謂い、その内容は所謂萬象循環の自然法則を指すものであるらしい。然らばここに於いては、不知とは最高知としての、經驗知の極限の意味に考えられている。其點同じく外雜篇に屬する中でも、知北遊第一章の無爲謂が知の間に不答を以て答えた話や、天地第四章の象罔珠を得る喩えの意味する所と異るのは勿論、既述の如き郭注の立場とも又違つた獨特

の思想といつてよい。就中、庚桑楚第三章に、「知は其の知る能わざる所に止りて至る」と「能」の一字を下したことは、體驗的不知(と齊物論を見て)がいかにして經驗的不知に轉じたか、其間の不知思想の解釋に於ける苦慮を示す者と見る時頗る興味を惹くものがある。外物第七章にも宋元君が余且の神龜を獲た話の中に、「仲尼曰」として「神龜は能く夢に元君に見れて余且の網を避く能わず。知能く七十二鑽して遺筭なきも剗腸の患を避く能わず。かくの如くなれば則ち知も困しむ所有り、神も及ばざる所有るなり」といひ、「至知ありと雖も萬人之を謀る……小知を去つて大知明らか」と謂つたのはやはり右の流れに沿う者と見て差支えないであらう。^(註五)

更に二つ例を挙げよう。

(註一) 原文「竟」字に作る。王叔岷郭注校記の説に従い改む。

(註二) 郭注が頗る特色ある思想を有つてゐることは前掲天籟考にも述べられている。

(註三) 原文兩「踐」字に作る。平議に並に「淺」となすべしと言ふ。

(註四) 「相蓋」の「蓋」字、平議に讀んで「害」となすべしという。「橋起」とは義證に、王筠曰く「橋とは桔槔を謂うなり」と。「庸有」の「庸」は成疏に「常」なりとある。

(註五) 音義に右の四「知」字をすべて「音智」としているが今の場合例證に加えても差支えないと思う。

一體庚桑楚以下四篇は武内博士によれば莊子より稍晚き後學の手に成る一群としてまとめられる(老子と莊子)者で、内篇殊に齊物論を引いて思索を加えている部分が散見するから、右の條々を齊物論の不知思想と關係づけても附會とは言えまい。

孟子が齊宣王の問に答えて其の所謂王道を説いたかの有名な一章(梁惠王上)を想起しよう。

曰く、徳何如なれば則ち以て王たるべき。曰く、民を保んじて王たらば之を能く禦むるなし。曰く、寡人の若き者も以て民を保んずべきか。曰く、可なり。

ここに於いて孟子は胡齧より聞く所の話をする。而して王は自己の内に「穀觶罪なくして死地に就く若きに忍びざる」心の存することを知るが、又何故に百姓の譏る所となつたかを訝る。「牛を見て未だ羊を見ざればなり」

文獻による體驗の再認識について

それは「見る」と「見ざる」との二つの場合に於て、吾人天性に存するあわれみの情が或いは發動し或いはしないという事實を想起せしめる者であつた。王が羊を以て牛に易えた事は仁術であると言われる。仁齋古義は其所以を説いて「惻隱の心を傷けんことを恐るる」爲であるとし、更に「仁愛の心は養うに難くして傷つくに易し」と評している。然らば此心の王たるに合う所以の者は何か。ここで問答は一轉して爲さざると能わざるとの區別となり、進んで主題に突入する。

今思以て禽獸に及ぶに足るも功百姓に至らざるは獨り何ぞ。

先に禽獸の場合には取換えるだけで終つたことが、百姓に對しては「吾老を老とし、吾幼を幼として、人の老幼に及ぼす」ことが要求せられる。

抑々王甲兵を興し、士臣を危くし、怨を諸侯に構え、然る後心に快きか。

焉んぞ仁人有つて位に在り、民を罔するをなすべけんや。

王之を行わんと欲せば、則ちなんぞ其本に反らざる。こうして次々と王政の大綱が打出されてゆく。其等は全て一つの根本より出る所、即ち劈頭提出された吾内なるあわれみの心の具體的發現に外ならぬ者であつた。それ

故もし吾人が宣王と共に一旦ここに自覺するならば、此等の教説は心に逆うなく受入れられるべき所であろう。

吾懼し、是に進む能わず。願わくは夫子吾志を輔け、明らかに以て我に教えよ。我不敏と雖も請う之をころみん。

この宣王のことは猶どこか躊躇の色が窺われる。獨り王のみならず、吾人の心中また孟子の期待に沿う程の躍動を感じうるか否か。孟子がここに提出した所のあわれみの心はもと彼自身の體驗内容に外ならぬ者であつたらう。自己の體驗にして同時に人間一般の普遍的體驗であるべき者。(この事に關しては公孫丑上や告子上に詳しく出ている)この事實の把握の上に孟子は齊宣王——のみならず凡ての人の同意を期待した者であらう。然らば宣王が、否吾人自身が此間に逡巡を示す者は、未だその認識が概念的認識に止つて眞の客觀の把握にまで進んでいない爲であらう。何とならば體驗の認識とは單に「心に」決定されるのみに非ずして寧ろ「心を」決定される性質の者である故に。

子曰く、伯夷叔齊は舊惡を念わず、怨ここをもつて希なり。(論語 公冶長)

この「怨」を邢昺疏も朱熹註も共に「人に恨まれる」意に取り、劉寶楠正義は之に左袒するが、吾人は皇侃義疏

によつて「人に怨むこと」と考えたい。「舊惡」は皇疏に「故憾なり」とし、毛奇齡も「夙怨なり」という。然るに徂徠徵には邢疏の「舊時の惡」というのに基いて、「時去り事移つて改めんと欲するも得べからざる者」とする。これは恐らくなるべく事實に即して解釋しようという彼の立場から來る者で、息軒も此説に與するが、餘り事實性を穿鑿すると主體性が希薄になりはしまいかという懼れも生ずる。さて夷齊については微子にも逸民七人を擧げた中に、

子曰く、其志を降さず其身を辱しめざるは伯夷叔齊か。と出ている。此點を更に詳論したのが朱註も引く如く孟子である。

伯夷は其君に非ざれば事えず、其友に非ざれば友とせず。惡人の朝に立たず、惡人と與に言わず。惡人の朝に立ち、惡人と與に言うこと、以て朝衣朝冠して塗炭に坐する如し。惡を惡むの心を推すに、郷人と立つを思ふこと、其冠正しからざれば望々然として之を去らんとす、將に浼けがされんとするものの若し。是故に、諸侯其辭命を善くして至る者有るも受けざるなり。受けざるは是れ亦就くを屑しとせざるのみ。(公孫丑上)

又萬章下にも伊尹・柳下惠・孔子と並べての批評がある。史記列傳には首陽に餓えた有名なる傳説を載せてい

る。此等はいずれも「聖之清者」としての人間を傳える者である。然らば右の論語の「怨是用希」なる夷齊と孟子の「聖之清者」としての夷齊とは果して人格的に統一して考えられるか否かという事が問題となると思う。何とならば通常吾人は、清廉潔白なる人物はそれだけ惡を惡む心も甚しいと考えるが故に。

かかる場合に文獻學的立場から、作者の相違であるとか、孟子の見た論語と今日の論語とは別物であるとかいう方面より論ずることもできよう。今は其等を一切抜きにして、ひたすら一個の理想的人間像として矛盾なく統一されうるか否かを検討することにした。^(註一)

抑々「怨」とは何處から來る者か、之を「夙怨」と解するにせよ「舊時の惡」による者とするにせよ、もし單に自然性に由來すると考えるならば人格的問題とする事はできないであろう。より自主的より主體的立場に於いて始めて外物との眞の葛藤が起り、これに應じて主體性其者の内に種々の波瀾を生じ、これを如何に解決すべきかについての學問が産れる。萬章上には舜田に往き晏天に號泣する話が出てゐる。

何爲れぞ其れ號泣せるや。孟子曰く怨慕すればなり。萬章曰く、……然らば則ち舜は怨めるか。

ここでも「怨」ということが問題となつてゐる。それは

文獻による體験の再認識について

舜が大孝の人とされているからである。

之に對えて孟子は

人に悦ばるるも、好色も、富貴も、以て憂を解くに足るなき者は、^{註二}惟父母に順にして以て憂を解くべきのみ。

人少きとき則ち父母を慕えど、好色を知れば則ち少艾を慕い、妻子を有てば則ち妻子を慕い、仕うれば則ち君を慕う……（ただ）大孝のみ終身父母を慕う。五十にして慕う者、予大舜に於いて之を見る。

と説くのであつた。朱註には

己のその其親に得ざるを怨んで思慕するなり。父母を怨むに非ず。常人の情は物に因つて遷る有り、惟聖人のみ能く其本心を失わずとなす。舜、衆人の欲する所を得るを以て己の樂となさず、親に順ならざるの心を以て己の憂となす。聖人の性を盡すに非ずんば其れ孰か之を能くせん。云々^(註三)

と述べてゐる。これに對して古義は、

親の過ち大なれば則ち怨まざる能わず。もし夫れ親の過ち大にして怨まざれば則ち所謂愈々疏する者にして孝子の心に非ず。蓋し怨とは人情の免れざる所にして親愛の未だ絶えざる者なり。もし怨むべくして怨まざれば是れ途人を以て其親を視て己と相關せず……宋儒無情を以て聖人の心を視、明鏡止水を以て其本體とな

す。故に舜の其親を怨むを疑い、因つて怨慕二字を釋いておもえらく、己の其親に得ざるを怨んで思慕するなりと、鑿と謂うべし。

と評した。これと似て論語の怨字に就いては、徴に次の如く論ずる。

怨とは伯夷の怨なり。朱註「人亦不甚怨之」といは、是れ其意孟子に據り伯夷を以て聖人となし、又其の見る所の聖人達磨の如し、故にこれを伯夷に屬せずして他人に屬するのみ。殊に知らず怨とは人情の無き能わざる所なるを。

仁齋と徂徠とは立場は固より異なるけれども共に人情の自然性に重點を置いて解こうとするのに對し、朱子は主體性に重點を置いて考へている。必ずしも大孝とか聖人とかの名稱に拘る者ではあるまい。宋儒の中にも、より自然的な者を尙ふ楊龜山の如きは「蓋し舜は惟父母に順ならざるを恐るのみ。未だ嘗て自ら孝となさざるなり。もし自ら孝となさば則ち孝に非ず」と言つてゐる。このことを莊子天運第二章の「以敬孝易、以愛孝難。以愛孝易、以忘親難。忘親易、使親忘我難」云々の句に近づけて考へるのは或いは武斷に失するであらうが、儒道兩家の思想が或點まで並行している事實は看過されない。龜山の師程子が下章に於いて「象憂亦憂、象喜亦喜。人

情天理、於是爲至」といつた事に仁齋は復烈しく反駁している。「夫れ仁人の弟に於けるや、怒を藏せず、怨を宿さず、之を親愛するのみ」かかる仁齋の自然性は又前掲楊氏莊子等と異なる所が有つた。

抑々孟子は父母に順ならず——父母との仲がうまくゆかぬ——所に舜の怨慕の原因を察た。何とならば大孝は五十にして慕う程の深い愛情を湛へているが故に。而もこの愛情は主體的に把えられてゐる愛情である。そこに四端説を創唱した孟子の立場が存るであらう。

舜親に事うるの道を盡して瞽瞍豫^{たのしみ}を底す。瞽瞍豫を底して天下化する。(離婁上)

事親の道を盡さしめる根源は右の主體的愛情に在る。而してこれが爲に怨慕も生じ、又これによつてのみ怨慕は解消されるのであつた。然らば夷齊の「怨」は何故に「希」であつたか。論語は更に述べて言う。

伯夷・叔齊は何人ぞ。曰く、古の賢人なり。曰く、怨めるか。曰く、仁を求めて仁を得たり、又何をか怨みん。(述而)

此句は衛君父子國を争うに際して夫子に衛君を助ける意志ありや否やを問う中にある。従つてどの註釋も「夷齊國を譲り遠く去つて餓死に終つた」話を踏まえて立言している。朱註が怨とは猶悔のごとしとするのも此爲であ

る。しかし此等の事情は吾人の一般的考察を妨げる者ではない。この「仁」を微の如く「仁人」と解する説もあるが、吾人はやはり人間内奥の或る豊かな者を指すと取りたい。孟子の所謂「五十にして慕^(註三)」深い否深くはぐくまれた愛情、夷齊の「仁」とはそれに相並ぶ者ではなからうか。枯渇せず潤濁せず、混々たる原泉の如き者が吾人の内面下に湛えられて始めて、凡ゆる異質者——惡はその害を受けしめる懼れなく包容せられる。これが舊は「念わず」であり而して又怨「希な」所以でなかつたであらうか。論語の二章の句はこのような想定を示唆する者のように思われる。

然し乍ら以上の結果は單に此等二章乃至孟子各章を構成する諸概念の總和より獲得された者では決してなかつた。常識的見地より言えば、全體は各部分より成立している。従つて個々の概念の總和は一個の全體としての概念をその意味として有するに相違ない。この考えは數式や經驗的統一の制約の下に成立する文獻には適用されてよいであらう。けれども體驗を記載した文獻の場合には、その眞意を認識する方法として適用される事はできない。何となれば諸概念の總和は單により複雑なる概念を形成する者でしかありえない。よし其間に所謂語氣・文勢乃至表現の形式・技巧等單なる字義以外の自然的技

術的諸要素を考慮するにせよ、其等が意味を有ちうるのは他に意味を有する存在があつてそれとの關係に於いてのみ意味を有ちうるのであるから。然らばかかる客觀表象の認識は斷念すべきであらうか。しかしそれでは讀書の目的を喪失する事とならう。のみならず、後述する如く意味の認識なくしては單なる諸概念の理解すら不可能となるであらう。文獻の有する意味は事實上存在すべき者である。けれどもこれを分析的に求めれば消失するとするならば、意味とは單に賦與された者に非ずして積極的に産出されるべき者であると考えられねばならぬ。而して此表象は常に該文獻の諸要素の全體に即して存立し、その上これによりこれが制約の下にのみ他の各々の概念なり形式なりの意味は成立しうるのである。かくて少くとも體驗の再認識に關する限り、吾人の内なる産出能力と極めて密接な關係を有つことは理解されるところ。それ故讀書の第一段階に於ける訓詁の重要性を認むると同時に、次の段階に於ける産出能力の養成も亦留意されねばならない。

(註一) 一般に文獻學とその強調する實證主義的認識が單に概念的客觀性を獲るに止まることは、この小論によつて自ら明らかなる所であらう。もし文獻學が自らの分析的な方法による實證主義的認識とその概念的客觀性との妥當

文獻による體驗の再認識について

五二

範圍に満足せず一步思想的綜合へと踏込もうとするならば、嘗ては對象たりし文字は今や素材として其性質を一變する。此場合、言語的法則乃至概念的客觀性は認識を導かず意味の把握のためには別個的法則が要求される。

それは對象が文字——概念でなくて思想となる爲である。

(註二) 此章各句下の朱註より取捨した。就中「父母を怨むに非ず」の句は本文「夫れ公明高は孝子の心を以て若是恕——念の俗字、忽なり——たらずとなす。我力を竭して田を耕し子たるの職を共るのみ。父母の我を愛せざる、我に於いて何せんや」條下に註されたもの。此一條を朱註は正義と共に趙岐注を承けて自責訴天の言と解するのであるが、古義や息軒引金履祥の説は上の「恕」字を承ける者としている。

(註三) 告子下に引かれた此句は孔子のことばとなつてゐる。

三

さて以上四つの例に於いて、文獻的認識の第二段階は或種の手懸りを通じて讀者主觀自らが意味を産出する者であることを知つた。ここに大切な事は或種の手懸りを通じてということであらう。何とならば全く何の手懸りも文獻に求めずして専ら主觀に依るのみならば、それは體驗的認識とはなりえても文獻的體驗の再認識とは稱しえないであらうから。

凡そ文獻の全體に即して存立する客觀的表象は、それ

故にいわば移調可能的なる或る手懸りに於いて讀者主觀と關係する。ここで上來擧げる所の數種の例を一括して、この所謂手懸りなる者を及ぶ限り法則化し整理を試みたい。此場合吾人は文學上の構成概念を借用するのが便利でないかと思う。その理由は、體驗は具體的な點で理論と一線を畫している、従つて抽象的問題を取扱うに馴れて具體的表現に躊躇を示す哲學よりも、寧ろ文學に於いて古來用いられた方法の反省の方が遙かによく吾人の行路を照明してくれるであらうから。さて文學はその構成形式に於いて四つのジャンル——抒情詩・敘事詩・演説・劇詩——に分けて考えることができると謂う。この中、前二者と後二者とはその構成形式を異にする。今前述の諸例をこれに當て嵌めて考えると、齊物論第一章の地籟の描寫の如きは即ち抒情詩的構成と見られよう。抒情詩とは私見によれば、作者のグルンドモチーフが直接に個々の表現として結晶してゆく者で、従つて最も純粹且自然的構成を有する者である。かの風林の情景は單なる敘景というべく餘りに主觀的で全印象が一つに集注せられて居る。(個々の樹穴や音響を列舉していることに眩惑されてはならぬ。反つて此等の者は所謂寫實ではないことに注意すべきである)それは恰も山水の古畫が單なる自然描寫に非ずして一個の宇宙を描こう

としたのに似ている。従つて此一段は一字の適否を争う詩と極めて接近した構成を有つと見て差支えなからう。

次に孟子と齊宣王との對話、これは正面より見れば演説の一種に違いない。しかし見様によつては劇詩的性質を有つとも見做しうるであらう。孟子は宣王と挑發的問答を繰返すことによつて、王の心をして所期の或る特定の狀態にあらしめ、それによつて精神の必然的段階へ升らしめようと企圖した。それは傑れた演説に共通して見られる性質であらう。而して宣王との間に行われたかかる問答が第三者たる讀者をも不知不識の中に彼の意中に惹き込む所は、一篇の劇詩——それは人物を或る劇的な心理的姿勢に置くことを構成原理とする——として此文章の傑作たるを示す者であらう。孟子の辯證法にはこのような種類の形式が數多く見出される。これに比ぶれば莊子の天籟問答の如きは、兩人應對の形を取つていてもそこに何等右の如き構成は見られない。ここでは寧ろ子慕の雄辯を借りて描出された地籟の抒情詩的形式が、最も肝要な手懸りを與えることは既述の通り。然るに王倪師弟の問答となると猶最も緊迫した劇的雰圍氣が——讀者の能力に應じてではあるが——やりとりされることばのムキ出しの抽象性のままに生き生きした手懸りを與えるであらう。

第三に論語の夷齊に關しては如何なることが考えられるか。これは斷片的資料を以て一個の生ける人間像の構成を試みた、即ちかかる者が不文の中にも跨つて存すると見てこれが復原を試みた者であつた。而して人間像の構成は敘事詩否寧ろその流れを汲む長篇小説の根本的技術とされる所である。この場合資料の乏しいということはずしも致命的な事柄ではない。何とならば生ける人間は如何に描いても描き盡せる者ではない故に。但手懸りとして必要なだけの形式が與えられればよい。原作其者が、よし文字には現れずともそのようにして作られてゐるであらうから。後は産出能力の問題となる。これが活動によつて古人の言わざる所まで聞くことができれば眞に愉快な事であらう。夷齊や舜の外にも尙一二の例が想い浮ぶ。例えば老子第十五章の「古の善く士たる者、微妙玄通深くして識るべからざる」を強いて形容した數句

豫兮若冬涉川 猶兮若畏四鄰 儼兮其若客 渙兮若冰之將釋 敦兮其若樸 曠兮其若谷 混兮其若濁 孰能濁以靜之徐清 孰能安以動之徐生

の如きは、適當に他の資料と參看すれば或種の人物を相當具體的に彷彿せしめはしまいかと思われる。而してかかる人間像は老子思想の理解の上に大きな役割を果すに

違ひない。又列子天瑞には冒頭に

子列子鄭の圃に居り、四十年人識る者なし。國君卿大夫、之を^みゐること猶衆庶のごとし。

の句がある。これなどは思想的に何の内容もない如く思われるが、但ここに描かれたような人間を眞に生きた人物として考える時、其思想延いては道家思想全般に關して、基礎的な理解を與える者ではないかと思う。それは中國古來の思想はそれを生産した人間の性格に密接な關係を有つ者が多いと考えられる故である。

(註一) 宇佐美氏の王注老子に據る。末句「動」字上にあつた「久」字は、武内博士『老子の研究』の説によつて削る。

四

さて體驗認識の手懸りが一應以上のような文學的構成形式を通じて考えられるとすれば、これは認識論上如何なる作用をなす者であるか。抑々文獻的認識は相對立する兩主觀(作者と讀者)の間に於いて成立する。此兩主觀は決して同種的でないとは言えぬであろうが、甲の主觀に所屬する者は必ずしも乙の主觀に所屬せざることとは常識的に明らかであるから、もし其間に交流傳達を許す者ありとせば、それは甲乙兩主觀に跨りうる性質の者でなければならぬ。吾人はここに於いて右の諸形式を改め

て圖式と呼びたい。何とならば圖式とは原來、知性的範疇がいかにしてそれとは相容れぬ感性的現象一般に適用されうるかという問題を解決するために媒介的表象として考えられた存在である故に。^(註一)

圖式は構想力の所産である。構想力とは對象が現に存在しなくとも直觀に於いてそれを現す所の作用をなす。従つて本來讀者主觀に所屬しない文獻の意味を認識する手懸りとして最も適當な者といえよう。但ここに二つの問題が横わる。其の一はかかる圖式の具體的内容は如何ということ、其の二はこれを受取る側の構想力はいかにあるべきかと言ふ事である。現象界の認識に於いて考えられる圖式は周知の如く悟性規則に従える先天的時間限定として或る對象を形象的に表現するしかたとされた。けれども體驗の再認識の場合にはこれをそのまま轉用することはできない。あくまで具體的且法則的な者であらねばならぬ。そこで吾人は前述の如き文學的方法の利用を試案として提出したのである。これによつて具體的内容を有つ體驗が形式化され、一個の移調可能性を有つ纏つた形象として表象せられるとすれば、敢えて法則的必然性を云々するに及ばずとも圖式の客觀性は一應——經驗的にはあるけれども——保障されると見てよからう。而して此表象を通じて讀者の產出能力により直ちに

其意味は具體化されるであらう。この產出能力の尖兵として活動する者が即ち構想力である。構想力は吾人の產出能力の一變形である。

抑々上來述べ來つた圖式は全て此等を吾人心中に於いて展開せしむることを得る者ではなからうか。自己心中に於ける假定の兩主觀による問答、或いは自己自身を説得すべき自己自身による演説、或いは自己の心をして特定の心理的姿勢を取らせるべき狀態の主觀的説定、而して最後に意識の最も深奥なる處より發する或る具體的な啓示、或いは同じく心中に感ぜられる或る必然的な生命の胎動、その論理、凡て此等は構想力を尖兵とする產出能力の對内活動によつて或いはなされ或いは受取られるであらう。ここに於いて圖式は二つの意味を有つに至る。それは他の主觀の内容を認識する方法の表象であると共に、又自己主觀の内容を展示する方法の表象でもある。而してこれは意識の最も深い部分に於いて吾人の全精神能力と關係している。產出能力は右の如き圖式的對内活動に於いて自己の能力を高めることはできないであらうか。もし可能とするならば先に觸れた產出能力の養成はかかる圖式的訓練によつてなしうる者と考えられるであらう。

以上の如く考えると圖式はやはり人間性に基づく或る

必然的な者と關係している。それは決して單に經驗的客觀性を有するのみではあるまい。人の屢々説く思想の追體験とは、右のような事情の下に始めて可能となる者ではなからうか。

(註一) これは第一批判の先驗的圖式を指す者である。人或いは體験的認識に關しては寧ろ、第二批判の圖式なる所の典型(Typus)こそ相應しいと言ふかも知れぬ。しかし圖式が感性的一面を有するに對し典型はあくまで非感性的な「法則の圖式」と稱されている點、又圖式が或る纏つた對象を興えるのに對し典型は單に格率の道德的使用の可否を檢定するに止まる點、更にカントの道德論全體が純粹ならんとする餘り無内容の譏りを免れない點等より見て此場合の使用は不適當と考えられる。彼の情念論としては、吾人は寧ろ次の動機(Triebeder)を説く一章こそ擧げられるべきだと思ふ。

五

最後に右の如き圖式的認識によつて何が把握されるかを考察したい。即ち吾人が當初より客觀的表象と稱してきた者は果して何であるか。今、文獻的思想はいかなる形に於いて存在するかという問題を考えるに、文獻的思想は讀者主觀に言語的制約の下に與えられているとも言えるであらう。けれども此點を更に反省してみると、よ

し文獻の言語的制約はあるにせよ、讀者主觀はあくまで讀者の側の者で決して他の者ではないとも言いうるから、右の命題は又次の如くにも言換えられうるであらう。曰く、讀者主觀は自らに對し文獻の言語的制約を與えることに於いて或る思想を有つてゐる、と。即ちその意味では、思想はいかなる場合にせよ、主觀以外の場所における住處を見出しえない者である。然る時は何故にこれを客觀的表象の把握と稱しうるのであるか。これが解明には把握（理解）するとは如何なることであるかが考えられねばならぬ。

ヤスベルスの「現代に於ける理性と反理性」と題する講義の第二日に大要次の如きことばがある。

理性は無制限なる交感する意志と一つである。因つていかなる意味をも理解する。吾人は次の如く言いうるであらう、永劫の神ある時、時の中なる人にとつて眞理とは交感に於いて生成する眞理である、と。即ちその超越性に於いて、有限なる人間の交感的眞理の未完成は消滅するのである。ここに於いて交感とは、「自己が同時に全く他人でありうるような相互存在に於ける理性の高き一瞬」を生ずる。それは固より悟性思维の如く或者を對象的に把握するといふのでなく、ただ「範疇、心像、言語形成に於いてそれを把握するかに見える謬れる思维によ

つて汚されぬ以前にそれを純粹に保持する」というのみであるが。かかる行爲は自然生起でないということをヤスベルスは力説している。それは寧ろ自己の自發性から生ずる者、彼はこれを決心と呼ぶ。決心に於て吾人に無限の可能性を與える自由と生命とが實現されるのである。

ここに謂う所の理性とは固より主觀に違ひないが、前述の如き主觀とは異つた寧ろそれよりも更に奥深く存在する、恐らく悟性的主觀の及びえざる者を指すであらう。かかる存在を例えれば次の如き卑近な經驗に於いても考えることは謬りであらうか。或る文字の字義を決定するような場合吾人は必ずそれに尤もな理由を附ける。しかしその理由は果してそれによつてその解義が選ばれた者であつたか、乃至は或る解釋が既に心中深くに決定せられた後改めて案出されたのであつたか、これは十分に反省されるべき事柄であると思ふのである。かくの如く考察すれば、自己主觀の決定と謂つても決して所謂悟性的主觀の作用とは斷言できぬ所があると思われる。従つてよし主觀に於いて把握されたにせよ、これを客觀的と稱しても差支えない場合が存するであらう。尤もそれは主觀以外の者から來たが故というに非ずして、その超越性に由來すると見るべきであらうけれど、その認識の源泉の問題に關しては又稿を改めて論ずることとしたい。