

黄金律論

金 秉 圭

目次

- 一、序言
- 二、黄金律の概念
- 三、西洋においての黄金律
 - 1 古代においての黄金律
 - 2 旧約聖書と原始キリスト教においての黄金律
 - 3 西洋においての黄金律の発展
- 四、東洋においての黄金律
 - 1 忠恕
 - 2 絜矩之道
 - 3 一以貫之

4 日本人・中国人と韓国人の価値感情

五、結語

一、序言

マタイ傳第七章第一二節に、「凡て人にせられんと思ふことは、人にもまたそのごとくせよ。」(Whatsoever you would that men should do to you, do ye even so to them.) といっている。これが「黄金律」(golden rule) であるが、英語のこの言葉が使用せられたのは、十六世紀中葉だったという⁽¹⁾。このような行為の規則が、すべてのほかの規律より優越し、それは恰も金がすべてのほかの金属よりもまさっていると考えられるのと同じ意味で、この言葉が使用された。それはキリスト教人のその隣に対する義務を要約したものであり、基本的な倫理的原則を表わすものであると思われている。

この消極的な「おのれが欲しないことを人にするな」(Do not do to others what you would not like done to yourselves.) との定式は、昔からひろがっており、東洋、特に中国ではそれは重視された。孔子は「おのれの欲せざる所は人に施すなかれ。」(己所不欲、勿施於人) と言った⁽²⁾。

「われわれは、黄金律がイスラム及び印度の文化圏、または全儒教文化圏に普及しているのを発見する。」⁽³⁾と、ハンス・ライナー(Hans Reiner) は彼の著書「義務と好悪」の最終の部分で言っている。

我が黄金律を論ずるにおいては、西洋と東洋、特に中国を論ずるであろうが、それにつき中国との関連で、日本と韓国についての黄金律についても取り扱うことにする。

黄金律は東西洋において自然法的なものと考えられてきた。「：特に東洋の偉大な文化諸民族⁽⁴⁾に対しては、現存の

学問以前の経験に基礎を置いて、彼等も、ここに明らかにされ、そして西洋諸民族に対しては現実に存在することが実証されたように、道德の根底にある同一素質に参与している…。」⁽⁵⁾

アルトゥル・カウフマン (Arthur Kaufmann) も次のように言っている。「結局、自然法はただ西洋の理念、特にキリスト教の理念であり、その歴史は従ってヨーロッパの歴史と関連するとの思想から離れなければならぬ。」⁽⁶⁾として、中国で昔から自然法的原則を実現していたと言っている。

黄金律は道德的当為意識の一つの表現であるが、道德的当為意識が主として各誉感情から出たものであるか、さもなければ責任感情から発生したものであるかの差異が、文化諸民族により現われる。このような視角において、西洋と東洋における黄金律を論ずることにする。

二、黄金律の概念

一般的に、我々の道德的意識はただ良心の声の中で、我々我等自身の行動を道德的に評価するにあるのではない。道德的評価には二つの形式がある。その一つは、我々の普遍的な道德的判断にあり、それにより我々は一定の行動方式を一般的なものと見る。このような普遍的な道德的判断は、誰がこのような行動方式を取るにせよ、それは度外視する。即ち、私の行動が問題にされようと、或は他人の行動が問題にされようと、それはかまわない。道德的意識の形式中もう一つは、すでに行われた行動であるにせよ、はたまた近い将来の行動にせよ、一定の場合における他人の行動に対する我々の道德的態度にある。

他人の行動に対する我々の道德的判断の基礎には、このような行動に対する普遍的判断までも存在している。その理由たるや、すべての道德的当為と同じように、私が他人に帰する道德的当為も客観的に意義のある価値の「あるべ

きもの」が与えられ、これと結んでこの価値を現実化するための尽力の可能性が与えられることに基づき、従ってすべての人に対してそこで道徳的当為が起る結果をもたらすからである。いいかえれば、そのような事情の下では原則的にすべての人が、自分は今ひとりで考えるように行為すべきであるとの見解がそこにある。

ここに、カント (I. Kant) の道徳法則の定式が確認される。その定式は、「汝の行為の格率が汝の意志により、恰も普遍的自然法則になるよう行為せよ。」である。我我が行為する時、その行為の原理が普遍的法則になることを欲するよう行為することを要求する道徳法則は実際に存在する。ここで実際に存在するこの道徳法則は、結局すべての道徳的当為が客観的に意義のある価値の「あるべきもの」の中に根拠づけられているものに、その基礎をもっている。客観的に意義のある価値の、「あるべきもの」は、我我に対する顧慮なく、おのずから存立するものにして我我に与えられているので、我我は必然的に万人がこの価値のために努力することを欲する。即ち、我我は万人が道徳的に善にして正しく行為することを意欲せざるをえない。自己と他人が各感得した価値を出来る限り実現するという目標にお互に努力する時でのみ、その目標はその完全な実現に接近することができる。

良心の声は、「内にある」声であるので、大概それとどまる。そしてそれが発表されても、ようやく告白の形態とか助言を求める形態をとるだけである。これに反して、一定の行為に対する我我の道徳的判断はこれとは異なる。この判断は、称讚か非難のことばで表現される場合が多い。否、一定の他人の行為に対してはそれ以上に、これを行え、またはそれをよせと命令する。即ち、ある行為をすべきだとか、避けるべきだという。換言すれば、我我は他人に一定の行為を期待する。しかのみならず、この期待がこの時もつ意味は、我我がこの期待の中で表わす当為は定言的当為の意味としていっているということである。

このような道徳的判断は、今では良心の声においてのように、ただ私に迫る、私はその承認を拒否しえない或るこ

とではない。この判断は、私が自由な人格として自己のものとしているもの、私が厳然として私の人格の全重量をもって妥当であると承認したものである。即ち、この判断は、ここでは完全に自律の中で私が表明し承認したものである。

おのれの行為に対して考慮に入ってくる道徳的判断のようなものは、事実上すでに他人に対して自律的に下されているものであり、このような関連を考慮すべきだとの要求は、人間に対して存在していると見るべきである。

このような要求の意識が現われているのが、所謂、黄金律 (goldene Regel) において看取される。

このような要求は、カントの定言的命法の道徳法則に明確に表現されている。即ち、この定式は、我我が我々の行為の格率を普遍的立法の原理として尊ぶことを意欲しうるよう行為するのを望むことによって、我我が事実上すでに提示した我々の意欲の原理まで暗示して、我我がこれに依存することを望んでいる。

黄金律とカントの道徳法則の定式は、共に良心の自律にその土台をもっているが、カントにおいては、それはいわば絶対的な自律であるのに対して、黄金律においては、我々の見解によればただ相対的な自律に過ぎない。それはある価値律の存立を前提としているからである。

カントは道徳の究極の基盤を「純粹実践理性」に発見したということを信じた。彼によると、そのみで直接に道徳の実践的法則が生れる。これに対して我々の分析は、カントがある究極のものを見ている所には、ほんとは未だ何等の究極のものはないのである。その理由は、我々の行為は常に道徳的なものでさえ、価値の感得により規定せられることを我々は知っているからである。例えば、ある価値の現実的存在において感じる当面の満足と喜びにおいて、その価値を脅すものが現われることにより、それを守るために努めねばならぬという要求がでてくる。従って価値と出会うことにより道徳的要求、即ち「実践的法則」が生ずることが出来る。然し、それは必然的に生ずるのではな

い。
 そうして価値は道徳法則よりは根源にあるものである。価値は道徳法則に対して独立しており、そして同時に我々の生活に対してずっと包括的な意義をもっている。価値の世界とその中にいる我々の人生の全意味は連結せられている。従って、価値は道徳的要求、「実践的法則」の根拠たることが出来る。このように価値は、それ以上遡ることが出来ない、ある究極的なものである。

価値がかくして道徳の究極の基盤たり得るためには、三つの根本能力が必要であると、ライナーは言う。それは価値感情 (Wertgefühl)・理性と自由である。¹⁰⁾ 価値感情は我我を価値に接近し得るようにし、それを我我に知らせてくれる。そうしてその時、より高い価値においては、同時に既に理性がそれと共に作用するので、価値の価値性はただ盲目的に感じられるのみでなく、ある納得され得るものと認められる。特に、価値相互間の優先秩序は、このような方法において知ることが出来る。然し、道徳的要求を成立させるためには、最後に価値感情と理性に自由がまた付加されねばならない。かくして「なし得る」より、「なすべし」が発生する。

従ってたしかに「実践理性」は存在する。然し、それは何等の「純粹な」ものではなく、始めから価値に関係し、そして価値に誘導せられた実践理性である。

次に如何にして道徳的善は道徳的当為に、それと共に「実践的法則」に関係するののかの問が起る。カントによると、道徳法則の方が先で、これに従うことにより善を実現すると言う。¹¹⁾

この問に対する答は、一方においては我々の行為の目標と結果に具えている対象的価値への、他方においては行為そのものの価値への、我々の価値感情の二重の方向を考慮することにある。それは、我々が責任感情 (Verantwortungsgefühl) と名誉感情 (Ehrgefühl) の概念により特徴づけられた二重性である。¹²⁾

我我が行為の目標と結果に具えられている価値に着目する限り、この時は責任感情が作用し、我我は道徳的善を指さない。寧ろ我我は行為の目標と結果で予見せられる価値の要求により、その限り、一つの道徳法則に従うことにより道徳的善を実現する。故にここにおいては、道徳法則は道徳的善より先にある。

これに反して、名誉感情が作用する場合は、行為そのものに具えられている価値、従って本来的に道徳的価値そのものに着目し、そこから道徳的当為を抽出するために、道徳法則が先にあるのではない。善より道徳的当為がでてるのである。

名誉感情の場合にふさわしいのは「姿勢価値」(Haltungswerte)においてであり、「方向価値」(Richtungs-werte)においてはではない。方向価値の成立は目標と結果価値より生ずる要求を前提としており、従ってここにおいては再び善より当為が先にあるからである。¹³⁾

もっと詳細に説明すれば、もしすべきであるとか、やめるべきであるが如き意識が、我我に対象的に対立する事態に具えられた価値への顧慮を通して生ずるならば、即ちその現実の存在が我我のの行為を通して達成せられる目標または結果として問題になるならば、これが責任感情の作用である。故に責任感情は行為すべきであるということの主観的源泉である。

これに反して、もし我我に意識せられる要求が、問題になる行為そのものに直接に具えられた価値より生ずれば、この行為すべきであるということをも我我の意識にもたらす主観的根拠は我我の名誉感情である。従って名誉感情は行為すべきであるということの第二の主観的源泉である。

戦争中、ある兵士が一定の拠点を守り、如何なる攻撃に対しても絶対にそれを維持せよとの指令を受けたとする。この指令は、この兵士が勇敢に守るべき義務を負っているという意識に、二重の方法で根拠を与え得る。先ず、彼は

自民族の生存のためにこの拠点をもつ重要性の視点で出発することが出来る。この考えは、その指令を勇敢に遂行することにより、自己が義務を負っているのに対して十分な根拠を与え得る。然し彼はその次に、指令を遂行する勇氣に兵士の品位と名誉がかかっており、他方卑怯は兵士の最大の恥辱であるとの考えから出発することも出来る。もし敵の攻撃がすでに始まっており、ただ勇敢に死力を尽して抵抗すべきか、それとも逃げることも出来ず打ち倒されるかの何れかの選択があらねばならぬ場合決定を与えるのが、第一のものであれば責任感情であり、第二のものであれば名誉感情である。

責任感情と名誉感情において、その道德的価値の中に形式の差異がある。一方は方向価値であり、他方は姿勢価値である。⁽¹⁴⁾

方向価値は、我々の意欲がこの意欲の目標にある、或る他の価値の現実的存在へ指向されていることにおいて生ずる。従ってこの目標価値はその時客觀的に意義のある価値であって、この意欲により道德的な方向価値が生ずる。

これに対して、姿勢価値とよばれる道德的価値は異なる構造をもつ。ここにおいてはその実現に、それ自身の外にある客觀的に意義のある価値が追求せられることは必要ではない。寧ろ此の場合に目標価値も前提になる限り、それは主觀的意義のある価値でもよい。それにも拘らず、我々はこのような姿勢価値もまた真に道德的価値として認めざるを得ない。このような姿勢価値の例は、勤勉・根氣・勇氣・自制・寛容・忍耐等である。

三、西洋においての黄金律

1 古代においての黄金律

西洋古代を論ずるにおいては、これをゲルマンとギリシア及びローマと区分することにする。

ゲルマン人の道德の根本価値は名誉である。名誉の觀念でゲルマン人に対して起る要求の内容は、一見我々が今日道德的であると理解していることとは対立をなす。名誉は、特に侮辱に対して復讐を要求するためである。

ゲルマン人の道德は、一般的に先ず人間の行為の目標または結果に具えられている価値により定まるのではなく、その道德はただ人間の行為そのものの価値と関連をもつ。従ってここで或る役割を演ずるのは、第一に姿勢価値である。かくしてそこで大きな意義をもつのは勇氣とその反対の卑怯である。勇氣と卑怯はゲルマン人に対しては、人間生活一般の価値を本質的に規定する道德的価値そのものである。

名誉はゲルマン人においては根本価値であり、同時に「枠価値」(Rahmenwert)である。そしてゲルマン人においては、その中に他のすべての道德的価値が入る。

論 然し、ゲルマン人の道德の主觀的源泉は主として名誉感情である。これに反して、責任感情は問題にならないとい¹⁶⁾う。

金 然し、純粹な姿勢価値とともに或る方向価値も、ゲルマン人の道德においては尊重されていることを認むべきである。このような道德的方向価値が現われるのは、自己の氏族に対する義務である。このように氏族に対する義務においては、ゲルマン人に定言的当為意識を起させるのは名誉の觀念であり、責任の觀念ではないとされる。

黄 名誉感情は、道德的方向価値に基礎をもつ要求においてもゲルマン人には決定的である。従って、ゲルマン人には責任感情は何等独立的な倫理的義務をもっていない。ただ名誉感情と結びついてのみ、それは道德的要求を成立させる。

ゲルマン人から黄金律は発見せられるものであろうか。ライナーは次のようにい¹⁶⁾う。エッダ (Edda) の道德詩の一方であるハヴァマル (Havamal) の中 (第四一節) に次の助言がある。

「武器と衣服をもって友人達は互に

相手方をよろこばせねばならぬ。

それを誰でもみずからに見ている。」

「それを誰でもみずからに見ている。」という言葉で、誰でももし友人が武器と衣服を与えてよろこばせてやるならば、それを有難く思う筈である故に、このようなことを友人に対してしなくてはならぬとの暗示がそこに入っているとのことである。

かくしてエッダの諸節において、明らかに所謂黄金律の一形式を問題にしている。我々が他人に向って自ら希望または要求をもつ時、我々はそれを通じて或る道德的要求一般の原則的妥当性を承認していることを我々に知らせるのが、他ならぬ黄金律である。我々はここに道德的当為の自律的根拠への暗示をもつかの如く思う。そして、そのような暗示こそ、カントの道德法則の定式の倫理的内実を成り立たせるものである。

ゲルマン人ははっきりした道德的当為意識をもっていたのであり、それは本質的には名譽感情に根拠をもつものとして、自律への移行をするはっきりした端緒を伴う価値律の形式をもつものであった。然し神律的に根拠づけられた道德的当為の兆しは全く見えない。

次に、古代のギリシア人に対して論ずることにする。古代のギリシア人は真の道德的当為を感じていたということが、三つの概念により知られるという。それは「アイドス」(αἰδώς)「アイスキューネ」(αἰσχύνη)及び「デオ
ン」(θεόν)である。⁽¹⁷⁾

「アイドス」は「崇敬」ということが出来る。この感情は先ず或る人物の高い価値に対する尊敬である。この人物は、人間の姿であろうと、神の姿であろうと道德的権威として現われる。そしてこの崇敬または尊敬は、大概無制約的に要求せられると考えられている。

「アイスキューネ」は一定の行為をした場合、自己の無価値に対して他人がする判断または像を注視することである。故に、「アイスキューネ」は羞恥感としての特別な機能を現わす名誉感情である。

「アイドス」及び「アイスキューネ」の概念が、道徳的要求を道徳的感情を通して表現せられるのに対し、「デオン」の概念はこの要求を、直接に「すべきこと」そのものを表現する。この概念により始めて当為の觀念が純粹に表現される。即ち、道徳的当為はここに言語的表現の上においても、その絶対性とその定言的性格を帯びて現われる。

ギリシアの民族意識においての一般的証言は、黄金律が様々な形態でひろく現われる。ギリシア気風の中で、黄金律は二つの根本形式になっている。その一つの形式は、「私が欲せざることは他人にするな。」ということである。

これは相互性の形式といい得るのであって、単なる伶俐の忠告、即ち他人に対する私の行為への報復を慮っての忠告とも見得るし、定言的促求とも見得る。も一つの根本形式においては、黄金律は他人の行為に対しての私の態度に含まれている、相応の道徳的要求の承認を暗示するところの純倫理的意義をもつものであり、従ってそれは「自律の規律」といい得る。

我我は、ギリシア人において自律的な道徳的当為意識が存在したということについて、重要な歴史的事実をもっている。それはプラトン (Platon) の対話篇クリト (Crito) にでてくるソクラテス (Socrates) である。ソクラテスは監獄から脱出し得るのみならず、生命も生かすことができる機会を退けたのであって、彼は国家とその法律には無条件に従わねばならぬとの彼の見解を終生持っていたことをその理由としたのであった。それは自律的に根拠づけられた道徳的当為に対する明瞭な意識であったといひ得る。

次に古代ローマ人の道徳的当為意識に対して論ずる。ローマ人に対して最も主要なことは、「ディグニタス」(dignitas) 即ち体面と「ホネストゥム」(honestum) 即ち高潔の概念である。¹⁸⁾ 両概念はみな名誉を言っているが、その

意味は異なる。「デイグニタス」は広い意味においての名誉であり、人格の自由の中に根拠をもつ人格の品位という意味での名誉である。この時の自由と品位は誰でも他の人に具えていると思われる勢力圏に侵入して、それを損傷してはならないということである。これに反して、「ホネストゥム」は名誉の觀念の本来的な道德的側面のみを表している。それは道德的行為の価値の総体である。

ローマ人には、「デイグニタス」よりも上にある人生の目標はないと思われた。例えばシーザー (Caesar) の「内乱記」I、9には、「私には常に体面が初めであって、そして生命よりも優先するものであった。」⁽¹⁹⁾と云う。

道德的要求の絶対的妥当性を表現するローマの概念は、動詞「デベレ」(debere) 即ち「すべきである」ということである。ギリシア語の「デオン」と同じもので、「デベレ」はその抽象的絶対性において道德的当為の無制約性の明確な表現である。

ギリシア人には「アイドス」と「アイスキューネ」の概念により行為の無価値を回避する命令が前景に出て来るが、ローマ人には何よりも名誉の積柄的価値の維持と増大の任務が眼中にある。

ローマ人にはまた「オフィキウム」(officium)、即ち義務の概念の中に道德的当為意識が純粹に事柄的な側面で現われる。従って、この場合の主観的基礎は責任感情である。しかし責任感情は名誉感情より完全に分離されていない。ローマ人には、責任意識が指向される对象的価値に対する顧慮を全く度外視した名誉は存在することが出来ない。故にローマ人たちには、「デイグニタス」と「ホネストゥム」は彼等の「オフィキウム」の遂行に直接につながるものである。

名誉感情と責任感情で、ローマ人には道德的当為意識が出て来る源泉が尽きるのではない。この意識は、第三の源泉を、彼等の先祖に対してもっている權威的關係の中にあつた。全生活秩序・法律・道德・宗教及び風習は、ローマ

人には彼等の先祖の慣習と指令を規準にしてきめた。ローマ人はその先祖に対する個人的関係において、極めて強く崇拜と畏敬（ピエタス・pietas）の義務を感じ、それと同時に先祖より伝えられた風習の中に表現される、その意志もまた彼等を義務づけたのである。

2 旧約聖書と原始キリスト教における黄金律

先ず旧約聖書に現われているのを論ずる。旧約聖書の意識で決定的な見解は、道德は本質的に神より得た命令にその基礎をおくということである。

旧約の道德的意識の内部には、少くとも自律化された道德的意識への或る萌芽が、旧約においても無縁なものでなかったのがわかる。即ち自律的な当為意識の表現といいうる黄金律をユダヤ教の中においても採り得る。この証言の最も周知なものは、トピト（Topit）物語に出て来る4、15である。即ち「また汝自身に不愉快なものを決して他の人にしてはならぬ。」²⁰ということである。

黄金律論

このような黄金律の定式が始めて現われた文脈より見れば、それは知恵の教えの類型に属する。そして知恵の教えは、旧約の内部においてはイスラエル気風が生んだのではなく、古代東洋的、国際的な文化運動のイスラエル式変形であったといわれ、ユダヤ人がバビロニアからもたらしたものだという。

かくの如き黄金律は自己の行為に対する規矩として採用されたものであって、他人の行為に対して自己が欲するのではなく、自己が或ることを被ることに對して自己が欲することである。故にここにおいては、私が他人に欲せざることを自らしてはならぬとはいっていない。

かかる規律の意味は、他人への感情移入へ誘導することにより、人に他者相対的価値とそこで発生する要求を理解させ、それを義務あるものとして表明するという意味をもっている。更にこれは、その規律の消極的形式では、す

に現実的に存在する他者相対的価値を損傷しないことを要求する方法において現われる。従ってこの規律は、他者相対的価値に限定される方法で責任感情を喚起し、それを義務あるものとして表明する機能をもっている。「我我は黄金律のこのような形式を、相互性の規律²⁾及び自律の規律」と區別して、「感情移入の規律」とよび得る。」とライナーは言う。

我我は旧約聖書の中で隣人愛の規律を発見する。即ちレビ記第十九章第一八節に、「おのれの如く汝の隣を愛すべし。」としている。このような規律は積極的に隣人愛を命じている。勿論ここにおいても、「おのれの如く」との規律はあつても、この命令は、神により命ぜられたものである。旧約の道德の形式には、名誉感情の如何なる効力もまた自律的な道德的当為意識も確認することが出来ない。

キリスト教においては、道德的当為は主として神の命令によるものである。更に道德的当為意識が、神の絶対的価値感情に根拠をもつことにより、そこには眞の道德的權威關係が存在している。そして義務は、すべて神への恭順の唯一な究極的義務に帰する。

キリスト教は、神の命令と、それを共に支えられる權威による道德的当為の根拠づけ以外に、黄金律も旧約の形式とは區別された形式で知っている。新約聖書の黄金律は、「山上の垂訓」の中、マタイ傳第七条第一二節の「凡て人にせられんと思ふことは人にもまたその如くせよ。」に現われている。またルカ傳第六条三二節にも、「汝ら人にせられんと思ふ如く人にもしかせよ。」としている。

これによってこの黄金律は、相対性の規律であることを現わしている。然し、他人の方で欲せざることをしないように命ずるのみでなく、他人の方で欲することを彼に積極的にするように命ずる形式を取っている。

この形式は第一に、これにより或る道德的要求を原則的に承認したとの意識の表現と考へ得る。第二には、他人に

善を施しそれにより相当な報いを受けるといふ憐れの忠告と考へ得る。そして第三に、それは積極的表現により隣人愛の命令を現わそうとする意義がある。

この点に対して重要なことは、ルカ傳第六條第三五節に次の如く言っていることである。「汝らは仇を愛し、善をなし、何をも求めずして貸せ。」ここで利己的打算が排除されており、規律の本来の積極的意味として隣人愛が現われているのを見る。更に新約においては黄金律と隣人愛の命令も、神に対しての愛と結びついて「律法と先知者」の根本内容であるとよばれている。²²⁾

かくして、イエスが言う黄金律の根本意義が、隣人愛の命令として確立されている。それにも拘らず、他人に対する私の要求と共に、一般に道德的要求を自律的に承認しているとの意識もうかがわれる。他人の私に対する行為に対して私が欲することを規準とすることがこれを証明している。

論 律 金 黄

3 西洋における黄金律の発展

先ずストア学派に対して考察することにする。ストア学派の「自己自身と一致して生きる。」という原理は、この當為の順奉を生活の原則として奉ることにより、自律的な道德的當為意識を表現しているが、ストア学派では黄金律がひろがっていた。その例を、セネカ (Seneca) で探ってみる。彼は言う。「汝が他人にしたことを汝は他人より期待せよ。」「人は如何にして恩恵を与え得るか。：我我は我我が受けんと欲するよう、それを与えるべきである。」²³⁾

紀元二世紀末の格言集セクストゥス・ピュタゴリクス (Sextus Pythagoricus) には、黄金律を三重の形態で言っている。第一に、自律的當為意識を表現しているものに、「汝が非難することを汝もするな。」ということである。第二の表現法は隣人愛に対する心づかいである消極的旧約聖書の規律に相應するもので「かくの如きことを被りたく思わざること汝もするな。」ということである。第三の表現法は、新約の積極的な相互性の規律の形式に近いもの

であり、従ってそこには隣人愛の原理も自律的義務づけと共に感じられるもので、「汝が隣の人よりせられんと思ふ如く人にもしかせよ。」ということである。²⁴⁾

新約の中で与えられた、「律法と先知者」の総括としての黄金律を特徴づけるものは、黄金律がストア学派の「自然法」と同一視される結果をもたらす。

かくしてアウグスティヌス (Augustinus) においては、黄金律はすべての人間に理解される「自然法」であるとして明確に表現されている。例えば、その書簡一五七で彼は言う。「我我は法則を自然法…または成文法として理解する。…それも法則は人間の理性の中にあり、彼は、如何なる人も彼自身そのようなことを被りたく思わないことを他人にしないということを暗示する、そのような自然に心の中に記されていることを直ぐに自由な決定により心のままにする故に。」

トーマス・アクィナス (Thomas Aquinas) も彼の命題集注解の中で、「汝がそういうことを被りたく思わないことを、汝は他人にするな。」を、「自然法から」とよぶことにより、黄金律を自然法として認めようとしている。²⁶⁾ 然しこのような表現は、黄金律の中にすべての道徳的要求を抜き出し得る根源となる自然法の根本原理を求めるアウグスティヌスの見解と異なることを知らねばならぬ。アクィナスにおいて自然法のこのような根本原理は、彼の「神学大全」(Summa Theologiae) において、「善は行い、且つ成就すべきで、これに反し、悪は避けるべきである。」という命題なるがためである。²⁸⁾

自然法説の大きな進歩は、フーゴー・グロチウス (Hugo Grotius) と共に始まる。彼は二つの説により自然法理念の世俗化を企てる。その一つは、自然法は神より完全に独立したものであるということを経験することである。即ち神は、 $2 \times 2 = 4$ ということに如何なる変更も加えることが出来ないというように、自然より悪いものを何等かの

悪くないものに出ることが出来ない。故に、たとい神が存在しないにしても、自然法は通用するであろう。⁽²⁸⁾ 自然法を世俗化した第二の説は、旧約及び新約の命令全体が自然法的性質のものでないということである。かくしてカルヴァン (Calvin) が、自然法と聖書の法則を同一視するのに対して、鋭い一線がくぎられることになる。

ホッブス (Thomas Hobbes) は、グロチウスの自然法概念に反対して、先ず万人の万物に対する自然法を主張し、そこから理性に基づく自己制限により通例の道德観と法律観を導き出すのであるが、彼においても黄金律がかくの如く導き出した枠の中に再び現われる。彼は、「おのれが他人の地位にありと想像することが望ましい。」として、世の中で行われる形式、即ち「そのようなことを被りたく思わないことを汝は他人にするな。」という格言に言及する。⁽²⁹⁾

ロック (John Locke) においては、「おのれが人から欲する如く行為せよ。」という規律は、「道德の最上の原理」とよばれる。⁽³⁰⁾ ただそこにおいては、この原理自身は、それを納得し得る根拠を提示すべき必要があると述べ、それは幸福主義に帰着させている。

トマジウス (Christian Thomasius) においても、幸福主義に根拠をもつ黄金律に対して言う。彼は、黄金律に彼の自然法体系の中で包括的な役割を与えている。即ち、幸福に生きるがためには高潔に (honeste)、礼儀にふさわしく (decore)、そして正しく (juste) 生きることが必要である。然し、高潔 (honestum) の原理も礼儀へのふさわしさ (decorum) と正しさ (justum) の原理も、トマジウスはこれを黄金律の中で把握する。かくして高潔の原理は、「他人がおのれにせむことを欲するが如く、汝も汝自身にせよ。」⁽³¹⁾ となる。礼儀へのふさわしさの原理は、「他人が汝にせむことを汝は彼になせ。」となる。そして正しさの原理は、「汝がかくの如きことを被りたく思わざることを汝は他人にするな。」となる。このような三つの原理の機能は、正しさの原理は最小の悪を、礼儀へのふさわし

さの原理は中位の悪を、そして高潔の原理は最大の悪を抑制するのである。それと同時に、正しさの原理は最小の善を、礼儀へのふさわしさの原理は中位の善を、そして高潔の原理は最大の善を促進する。⁽³¹⁾

ルソー (Jean Jacques Rousseau) も、「道理にかなう正義の高潔な格率」に対して言う。即ち、「人よりしてもらいたく思う如く人にせよ。」⁽³²⁾

我我は、啓蒙主義が道徳的要求の根拠づけを大概幸福主義の基礎の上で求めたことを知っているが、カントは、自律的な道徳的義務づけに対して、哲学的底礎と明確な定式的表現を与えた。カントによる道徳的自律の明確な発見は、ストア学派よりその影響を得たのであり、従って倫理的自律理念の中にはソクラテスよりカントに至る一貫せる精神的連関がある。

二十世紀においても我我は、それ以前と同じように道徳的義務づけの根本形式が、その力を発揮しているのを見得る。

四、東洋における黄金律

1 忠恕

東洋、特に儒教においては黄金律が早くから論語と中庸に現われた。「仲弓が仁を問うに、孔子が言うのには、……おのれの欲せざる所は人に施す勿れ。」⁽³³⁾「ここにおいては仁との関連で黄金律を述べている。また次のような場合もある。「孔子が言うのに、それは恕である。おのれの欲せざる所は人に施す勿れ。」⁽³⁴⁾「ここでは黄金律を恕との関連で解いている。

「子貢が言うのに、私が欲せざることを人が私に加えることを欲せざるが故に、私も亦人にかかることをしよう

とは思いませぬ。⁽³⁵⁾」これに対し集註は言う。「子貢が言ったのは、私は人が私のことに加えようとしないうことを、私もまたこれに人に加えようとしないうことは、仁者のことであり努力することを待たない。：程子は「私は人が私に加えようとしないうことを、私もまた人に加えることが無いようにすることは仁であり、自己に施すことを欲しないことを人にもまた施す勿れは恕である。：」と言った。無といふことは自然にそうなのであり、勿れといふことは禁止をいっている。これが仁と恕の区別になることである。⁽³⁶⁾」この註によると、黄金律は自然に行われると仁になり、そうでなくつとめて禁止するようにすると恕となると解いている。

中庸には、「忠恕が道から遠く離れておらぬので、自身に施して願わないことを、また人に施すな。⁽³⁷⁾」といっている。ここでは黄金律を忠恕と見ている。

「曾子が言うのには、」夫子の道は忠恕だけである。⁽³⁸⁾」ここでも忠恕を述べている。孔子の道は忠恕であるのみだとしている。

然らば忠恕は何であろうか。上述の論語集註は、「自己を尽すことを忠といい、自己を推することを恕といふ。⁽³⁹⁾」としている。陳北溪は言う。「伊川が「自己を尽すことを忠といい、自己を推すことを恕といふ。」と言った。然らば忠は心に就いて説いたので、自己の心を尽して真実でないのではないということであり、恕は人を接待し事物を接する処に就いて説いたので、ただ自己の心が真実であることを推して人と事物に及ぶだけである。⁽⁴⁰⁾」

字義で見れば、「中心が忠であり、これは自己の中心を尽して忠実でないものはない。故に忠になる。如心が恕で、これは自己の心を推して他の人に及び、自己の心が欲するものの如くなることを求める。これがまさに恕である。⁽⁴¹⁾」忠と恕は如何なる関係にあるか。朱子は、「内に主とするのが忠で、外に現われのが恕である。⁽⁴²⁾」とし、忠と恕はただ体と用であるだけである。よって一つの物事で形体と影から、一つだけ除去することが出来ないのと同じであ

る。⁽⁴³⁾」とする。

「忠は天下の極めて公平な道であり、恕はそれを行うものである。忠はその体をいうので天道であり、恕はその用をいうので人道になる。⁽⁴⁴⁾」

陳北溪はいう。「天地の忠恕があつて、それは至つて誠実で休む時がなく、すべての事物が各その所を得るのである。聖人の忠恕があつて、それは吾が道は一をもつて貫くとするのである。学者の忠恕があつて、それはおのれが欲せざることを人に施すなということである。これはすべて理は一つであるも分が殊なるためである。⁽⁴⁵⁾」

我我に關連があるのは、「学者之忠恕」で、「己れの欲せざる所は人に施す勿れ」(己所不欲、勿施於人)という所謂黄金律である。天地の場合と聖人の場合と、そして我我は各異なるのであつて、それは「理は一にして分が殊なる」(理一而分殊)ためである。

これによつて推して見るに、儒教の黄金律はおのれを尽くすという「尽己」たる忠と、おのれを推すという「推己」たる恕に、道德的当為に対する自律が現われている。黄金律は道德法則として表現されねばならぬが、儒教においては「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」が道德法則として表現されている。すでに述べたように、「忠恕は道より遠く離れていない。⁽⁴⁷⁾」といつている。そのみでなく孔子の道は忠恕⁽⁴⁸⁾であり、これは同時に黄金律である。

2 絜矩之道

大学は「絜矩之道」^(ケツクノミチ)を論じている。即ち、「所謂天下を太平にするのが、その国を治めるにあるとすることは、上にあるものが老人を老人としてもてなせば百姓は孝をする氣風がおこり、上にいるものが長上としてもてなせば百姓は恭遜の氣風がおこり、上にいるものが孤児を救えば百姓は反逆しなくなり、この故に君子は尺度ではかる方法があるのである。⁽⁴⁹⁾」

ここに、尺度ではかる方法、即ち「絜矩之道」がある。「絜」は「はかる」のであり、「矩」は尺度である。集註によると、絜は「はかる」（度也）で、矩は「角だった物を作る法である」（所以為方也）としている。かくして、絜矩は尺度に合わせてはかるということである。

上位のものが老人を老人としてもてなし長上を長上としてもてなし、孤児を救えば、これにより百姓には孝道の気風と恭遜の気風がおこり反逆しなくなる。「この三つのことは、上で行えば下でそれにならうのが影と音より早いとの話であり……また人の心は同じことを見得るのであって、ひとりも得るのがないようにしてはならぬ。この故に君子は必ずそのようなことを推して物をはかって（必当因其所同、推以度物）、彼と我の間に各分數と願うことを得るようにすれば、すなわち上と下と四方が均斉方正になり天下が太平になるであろう。」と集註は述べている。

論 律 金 黄
このように「人の心は同じことを見得るのであって」、「必ずこのようなことを推して物をはかる」のが、絜矩の道であり、同じ尺度で事物をはかることである。

大学はついで言う。「上位の者からにくむ方法で下位の者を使つてはならず、下位の者からにくむ方法で上位の者につかえてはならず、前の者からにくむ方法で後の者にさきんじてはならず、後の者からにくむ方法で前の者に従つてはならず、右の者からにくむ方法で左の者と交つてはならず、左の者からにくむ方法で右の者と交つてはならぬが、これを尺度ではかる方法であるという。」

これは絜矩の道を再び説いている。「上位の者からにくむ方法で下位の者を使うな。」（所惡於上、毋以使下）ということは、集註で、「もし上で私に無礼をすることを欲しない（不欲）ならば、必ずこれで下の心を度り、また敢えてこれをもって無礼に使わぬ。」⁵²としている。

これは結局「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」を言っている。「上に惡む所」の「惡」は「欲せず」（不欲）

を意味している。かくして上位の者より私が欲しないことを下位の者に施すなどの意味として解し得る。

中庸が、忠恕は「自己に施して願わないことを、また人に施すな」(施諸己而不願、亦勿施於人)であるとし、ついで孔子は次のように言う。「君子の道は四つであるが、私は一つもよくしない。子に求めるもので父に事えるのをよくせず、臣下に求めるもので君に事えるのをよくせず、弟に求めるもので兄に事えるのをよくせず、朋友に求めるもので先に彼に施すのをよくしない⁵³。」

ここにおいて、「子に求めるもの」(所求乎子)は、親が子に対して欲することである。子から「おのれが欲すること」(己所欲)で父に事えるべきであるのに、孔子はこれをまだなし得ないと言っている。従ってここでは、「おのれの欲する所を、人に施せ」(己所欲、施於人)を現わしており、これは「おのれの欲せざる所を、人に施す勿れ」(己所不欲、勿施於人)の積極的な表現である。

陳北溪はいう。「夫子がいわれる『おのれの欲せざる所を、人に施す勿れ』は、ただ一方について論じたので、それは実際にはおのれが欲せざることを人に施す勿れということにとどまらない。大概おのれが欲することは必ず人に施すことを求めて始めてよいのである。もし己れが孝をしようとするならば、他の人も孝をすることを欲するのであり、おのれが恭敬することを欲するならば、他の人も恭敬することを欲する。故に必ずおのれが孝をしたく思い恭敬したく思うことを推して他の人に及ぼし、彼等もまた孝をしたく思い恭敬したく思う心を遂げうるようにすることである。おのれが立つことを欲すれば人も立つことを欲し、おのれが通達することを欲すれば人も通達することを欲する。必ずおのれが立つことを欲し通達することを欲するのを推して人に及ぼす。人もまた立つことを欲し通達することを欲する心を遂げるようにすることが、すなわち恕である⁵⁴。」

ここでは、「おのれの欲せざる所は 人に施す勿れ」では足らず、必ず「おのれの欲する所のものを、須らく人に

施すを要す」(己之所欲者、須要施於人)として、「おのれの欲する所を、人に施せ」(己所欲、施於人)を述べている。陳北溪の論は実に立派である。これが契矩の道の真面目といえる。前述した如く新約聖書の黄金律は、「凡て人にせられんと思うことは、人にもまたその如くせよ。」という積極的な表現をもっている。一方、論語・中庸と大学においては、大概「おのれの欲せざる所は、人に施す勿れ」との消極的な形式になっている。ただ中庸第一三章は孔子が、「子に求むる所、以て父に事う」(所求乎子、以事父)の如き積極的表現も用いている。

これに対して陳北溪は、明らかに恕になるためには、「おのれの欲せざる所は、人に施す勿れ」の消極的なものとどまってはならず、積極的に「おのれの欲する所を、人に施せ」を主張している。更に彼は、「仁なる者はおのれが立つことを欲して人を立たしめ、おのれが通達することを欲して人を通達せしめる。」との境地まで恕を発展せしめるべきであると主張している。

黄金律論

契矩の道は自己の心を推して人の心をはかる道德上の法則であって、この言葉自体において「規矩」の意味がある。ライナーは次の如く言う。「黄金律の表現の大部分のもので、自己の行為に対する規矩として採用されたのは、他人の行為に対して自己が欲することではなく、自己があることを被ることにに対して自己が欲することである。…また他人が私に対して行うことを私が欲するように、私が他人に対して行わねばならぬと言ってもいい。黄金律はこういうように言っている。即ち、かくの如きことを被りたく思わないことを私が他人にしてはならぬ。」⁵⁶

これがまさに、「おのれの欲せざる所は、人に施す勿れ」である。かかる黄金律は実は、他人への心づかいの命令である。ライナーが「規矩」と言ったのは、契矩の道にぴったり合う表現であると言い得よう。

然らばこれを詳論すれば、次の如くなるであろう。かくの如き黄金律は、他人に対して注意深く扱うべき命令であ

るので、おのれを推して（推己）他人へ感情移入をし、人に他者相対的価値とこれから生ずる要求を理解させて、それを義務のあることと表明するという意味をもっている。そしてこれは、かかる黄金律の消極的形式において、すでに現実存在する他者相対的価値を損傷しないことを要求する方法で、またその制限内でおこる。

かくして黄金律のかかる形式は、「相互性の規律」と區別して「感情移入の規律」とよび得る。⁵⁷

論語の「おのれの欲せざる所は、人に施す勿れ」にしても、中庸の「これを己に施して願わざるは、また人に施す勿れ」（施諸己而不願、亦勿施人）も、結局同じ意味であり、自己の行為に対する規矩として述べたもので、他人の行為に対して私が欲することではない。従って「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」は、ライナーが言うように、厳格に解すれば相互性の規律というよりも、感情移入の規律といひ得よう。

しかし既に述べたように、「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」の黄金律は感情移入の規律という枠を越えようとしているのを、我我は知ることが出来る。明らかに「おのれの欲する所は人に施せ」（己所欲、施於人）との表現はないにしろ、これを含意せる表現を我我は見て来た。

「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」は忠恕であるが、ここから先に進む道がある。仁者はおのれが立たんとして人を立たせ、おのれが通達せんとして人を通達させるということは、黄金律がもつ相互性の規律さえも越えたとはい得よう。従って仁者になるのではあるものの、忠恕にもとよりかかる性格があると見做すべきであろう。朱子は、「忠は毛の先ほども自らを欺くことがないのであり、恕は事物をはかり公平に施すこと（称物平施）である。」⁵⁸という。忠恕がこうなれば、「おのれが立たんと欲して人を立たしむ」（己欲立而立人）ことと忠恕は、相通するものと言ひ得よう。李栗谷は、「恕は強いてすることではなく、ただ仁の推移である。」⁵⁹といった。

新約聖書の山上の垂訓においては、黄金律が命令の形式になっているが、論語では孔子は当にそうあるべきである

という。「子貢が問うのに、「一言にして終身行うべきことがありますか」というと、孔子は言う。「恕である。おのれが欲せざる所は人に施す勿れ⁶⁰。」

「おのれを推して事物に及ぶ（推己及物）のは、その施しが窮まりがないので、終身行い得る⁶¹。」と集註はいう。この場合、「推己及物」が恕である。

かく考える時、ここにおいては道德的当為意識が現われているのを知り得る。

道德的当為意識は、西洋諸民族においては価値感情の見地で見ると、主として名誉感情より発生したのであり、旧約においては人間相互間の生存権に対する責任感より発生したものであった⁶²。これは、キリスト教ではその価値表上の愛の優越せる地位に因り、方向価値が道德的善に関する我我の本質像と本質概念の中で、顕著な優位を得ていることを意味する。これに反し、我がアリストテレス (Aristoteles) の道德的価値表を観察する時、それは主として姿勢価値として成っているのを知り得るであろう⁶³。

しからば、儒教における道德的当為意識は何処から来たものと見るべきか。恕というのは結局寛容であるが、ライナーによると、寛容は姿勢価値である⁶⁴。姿勢価値では方向価値とは異なり、その実現にそれ自体以外の客観的に意義のある価値を追求する必要がなく、それ自体の価値が追求される。かくして寛容は、勤勉・勇氣等と同じように姿勢価値である。

かく見れば恕という道德価値は姿勢価値なのであり、従ってそれは責任感情というよりは名誉感情として見得るだろう。この点においては、儒教の恕はキリスト教よりは、アリストテレスに近いと言い得よう。これは儒教の性格を判断するにおいて、ある指針を提供するかの如く思われる。

ところで真西山は次のごとく言う。「恕は如心を言うのであって、寛厚であることを言うのではない。もし私が善

をすることが出来れば、必ず他の人が私の善と同じようにすることを欲し、私に悪いことが無ければ、必ず他の人が私に悪いことが無いのと同じくすることを欲し、私が立とうと欲すれば、人も立とうと欲し、私が通達しようと思すれば、人も通達しようと思する。大概恕というのは人が私と同じようになるのを見ることで、自身を推して事物に及ぶのをいう。⁶⁶」

かく見れば、恕という概念は広いものであることを知り得る。然りとせば、恕という道德価値は単純に名誉感情より出て来るものではなく、キリスト教的な高い価値表により導くべきもの、従ってここにおいては責任感情が、ひいては方向価値で作用するものと思われる。これが儒教をして、或る意味においては、「教」と称えしめる理由があるように思われる。

かかる意味で恕という概念は、寛容とか寛厚とかいう普通の意味よりは一層高い次元にあることを覚るべきであろう。孔子が恕を終身行うに足るものであるといった、その真意をうかがい知るかの如く思われる。

3 一以貫之

論語に「一以て之を貫く」（一以貫之）が二つの所、即ち衛靈公篇と里仁篇に出て来る。

「孔子が言うのには、『賜（子貢）よ、汝は私を多く学んで知っている人と思うのか』。答へるのには、『そうです。そうでありませんか』。答へるのには、『そうではない。私は一つで貫いている（一以貫之）』。』」

此の「一以貫之」は、まさに一に由り変化をして無窮なるものに至ることである。これを明らかに子貢に告げている。「一」は基本になる道理なるが故に変わらない。然し「一」が発展するにおいて、すべての変化を貫通するのとこのである。如何なる種類に及んでもあまねく通じ、一つの根本が万事において殊なるのである（一本万殊）。これはいわば、「すべての変化はその根本より離れない」（万变不離其宗）ということである。孔子の一以貫之はこうい

ことを言っている。⁶⁸

論語はまた次の如く、一以貫之に対して言う。「孔子が言ふのには、參(曾子)よ、吾が道は一つで貫いている。曾子が言うのには、直しうございます」。孔子が出て門人が問うには、何をいわれたのか。曾子が言うのには、夫子の道は忠恕のみである。⁶⁹」

孔子のこのような一以貫之の道は、応用の範囲が非常に広く、学問をなし仕事を処理する時、何時でもこれを使用したのであった。曾子が忠恕の道が一以貫之の道であるといったのは、一つの一以貫之の道を言ったと言い得よう。知または行を論ずるにしてもみなこの法則を運用したのである。これが、彼の学問が広く大きく精密にして深いといえども、ただ彼の心の中では反って一貫せる忠恕の道があったがためである。

周易で、「天下は何を考え、何を慮るか。天下は帰する所を同じくしても道を殊にするのであり、趣旨を同じくしても慮る所は様々である。⁷⁰」というものを、一貫の道であると言い得る。

一以貫之の四つの文字は、孔子が宇宙間の天地万物はたとい複雑なりとも、そこには反って条理があることを言っている。事物の会合交通、即ち周易(擊辭伝上)で言う「会通」の条理があって、それに由り一以貫之が成るのである。⁷¹

これは正名主義の目的とも相通するものである。即ち、名分を正し百の事物を正すこと(正名以正百物)である。正名は複雑なものに、名分を与え道理を明らかにすることである。

かくして一つの「人」という字が、一切の人を包括し得るのであり、一つの「父」の字がすべての父を言うことが出来る。

孔子において真なる知識は何か。それは事物の条理を探すのにあつて、それは一貫し得るとするにあつた。これが

荀子の所謂「一で万を知る」（以一知万）ことである。これが孔子の哲学方法であり、正名主義はまさにこのような道理である。⁽⁷²⁾

西洋で黄金律の確認は、自然法の理念との関連においてなされたものであるが、東洋においてはこれを如何に見るべきであろうか。

陳北溪は、「天地の忠恕があり、それは至って誠実にしてやすむ時がなく、すべての事物が各その所を得ることである。聖人の忠恕があり、それは吾が道は一つで貫くことである。学者の忠恕があり、それはおのれが欲せざる所は人に施す勿れということである。」⁽⁷⁴⁾と前提して、「これはすべて理は一にして分は殊なる（理一而分殊）ことである。」⁽⁷⁵⁾と結論を下している。

論語里仁篇の「夫子之道」に対して集註は言う。「夫子の一つの理は渾然にしてあまねく応じ妥当する。」⁽⁷⁶⁾ここで我我は理の普遍妥当性を見る。⁽⁷⁷⁾

論語公冶長篇の「人が私に加えることを私が欲しないことを、私もまた人に加えないことを欲する」（我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人）の集註は、このうちの「これを人に加うること無し」（無加諸人）の「無」に対して、「無」というのは自然にして然るもの（無者、自然而然）と解する。陳北溪はまさにこれに対して、「加えることが無いと言うのは、おのれをもって自然に事物に及ぶことである。」⁽⁷⁸⁾としている。

陳北溪は、「聖人の忠恕は天道であり、学者の忠恕は人道である。」⁽⁷⁹⁾としている。

忠恕は黄金律であるが、それは、忠恕が天道であり人道であるがためである。忠恕が黄金律として普遍妥当性があることを言っている。

論語里仁篇の「夫子の道は忠恕のみ」（夫子之道、忠恕而已矣）の集註は、「夫子の一つの理は渾然にしてあまね

く応じて妥当し、譬喩すれば、天地の至誠がやまず万物が各その所を得ることと同じく、此の外にはもとより余った法はない。⁸⁰」と言う。夫子の忠恕の理は、まさにこのようなもので、「此の外にはもとより余った法はない。」⁸⁰と言っているので、まさにそのようなものが法であるといっている。かくして、「自然にして然る」(自然而然)ものが、「法」であることになる。

上に引用した文の後に、次のような言葉がある。「けだし至誠にしてやむなきものは道の体であり、万事が殊なるのは一つの根本たる所以であって、万物が各その所を得るのは道の用であり、一つの根本が万事殊なる所以である。⁸¹」かくの如く「理一にして分殊なる」(理一而分殊)のが、法であり道理である。忠恕が、かくの如きもので、自然的なものの意味していると考え得る。

上述したのを総合して見れば、忠恕または恕という黄金律は普遍妥当性がある自然法であるとい得よう。

胡適が、「一以貫之」は天地万物に条理を発見し得ることを含意するものであると解したが、これも我々が上述したものと相通するものと思われる。

然し、胡適は、曾子が「一以貫之」を忠恕と解釈して後世の人たちが曾子の意義を誤解し、忠恕を人生哲学的問題と考え、「一以貫之」を「おのれを尽くす心とおのれを推して人に及ぶ」ことを誤解するに至った⁸²という。

胡適によると、章太炎も忠恕を孔子の根本方法とするという。「心がよく推しはかることを恕といい、綿密に事物を察することを忠という。故におよそ一を聞いて十を知り、四角ばった物の一つの角を教えてやって三つの角に反るのが恕のことである。：綿密に事物を察し、その兆しをあげてその中心の理を辨えるのが忠のことである。⁸³」

太炎のかかる説は周末の「三朝記」に依拠するものにして、恕字の本来の訓は「如」とのことである。「声類」は「心をもって事物を度ることを恕という」(以心度物曰恕)としている。しかして胡適は、恕をまさに推論(inference)

であると断言する。⁽⁸⁴⁾

孔子が「一以貫之」といい、曾子が「忠恕」ということは、事物の条理を求めんとすることであり、それは経験と推論に依ることであるという。これが孔門の方法論であり、これはただ推己及人の人生哲学を意味するのではないと主張する。⁽⁸⁵⁾

胡適は、孔子の知識論が推論を重視し、従って思慮に注意するといふ。論語が「学んで思わざれば暗く、思つて学ばざれば危ない。」⁽⁸⁶⁾というが如く、学と思は一つでも缺くといけないといふ。

胡適はこれをカントと比較している。胡適は、カントの「思想のない感覚は暗く、感覚のない思想は虚しい。」⁽⁸⁷⁾といふことをあげている。

然し孔子の学は決して耳目の経験ではなく、「博く文を学ぶ」⁽⁸⁸⁾というように、それが実地の観察経験でないと主張する。しかして胡適は、孔子の学はただ「読書」であり、これまた文字上に伝来した学問であるといふ。⁽⁸⁸⁾

マックス・ウェーバー (Max Weber) が「儒教と道教」 (Konfuzianismus und Taoismus) であらうのと胡適の言葉は相通ずる所がある。「孔子の意見によれば、この読書が無ければ、精神は遂に空虚な活動に陥るといふ。直観のない概念は空虚である」といふ命題の代りに、中国では「読書に依らざる思想は不毛である」といふ命題が現われるのである。⁽⁹⁰⁾

胡適の言葉とウェーバーの言葉は、殆んど同じことを論じている。

問題は、胡適が主張した次のことである。孔子は知識を論じて「一以貫之」を重視し推論を重視したのはよいが、ただ惜しむべきことは、孔子は「学」といふ字を読書の学問と把握して、後日の中国幾千年の教育が、この影響を蒙り、一国の「書生」廃物を造成したのであるが、これが孔子の流弊であるといふ。⁽⁹¹⁾

これに対して、陳健夫は胡適を反駁する。「私は…胡氏が判定した所の、孔子は書生廢物を造成したとの罪をくつがえし否定することが出来る。胡氏は大学者として、この嚴重な錯誤があるようになったのは、必ず胡氏の粗心な処置によるものと思う。⁹²⁾」

かくして次のように言う。「胡適の意見を見るに、これは全く彼の『忠恕』の二字を同一意義に見たのに由り発生した錯誤である。最初の発端は、彼は本来太炎がいった『綿密に事物を察することを忠という』（周以察物曰忠）との言葉を承認したものの、後になって彼は反つて、『恕』は即ち推論であると認めたのであつて、また忠と恕は分別し得ないものであると認めた。故に彼は孔子の為学を、實際的な觀察と經驗を特に重視せずただ文字上のみ伝授して来た學問であるといわざるを得なかつたであらう。⁹³⁾」

論 律 金 黄
「…博く文を学ぶ（博学於文）というような言葉は、一句の實際的な觀察と經驗がないとしても、ただこれは確實に學問をする各種方法中の一種で、彼はこの一種の學問をする方法で、即ち彼の學問は『ただ文字上傳授して来た學問』であるとは言ひ得ないであらう。⁹⁴⁾」

陳健夫は言う。「孔子は學問をなし、事を処理する時、知と行を並び重視した。そして帰納し演繹するすべての法を運用するにおいてすぐれていた。彼は早く色色な事理を辨える帰納を第一の原則とした。ここから再びこの原則を通して演繹するのであった。これがまさに彼の一貫の道というものである。⁹⁵⁾」

大学の八条目の始めに、格物と致知がある。格物は客觀的世界にある事物を対象として知識を攝取するものであり、致知は主觀的世界にある理性の思惟として真理を認識することである。孔子が「學んで思わざれば暗い」という時、學は格物することであり、思は致知することである。學問をするにおいて格物は手段であり、致知は目的であるが故に、格物するのが學問の第一の条件である。孔子が、「私は終日食いもせず、終夜ねむりもせず、思つて見ても益が

無かった。学ぶよりもよくなかった。」⁽⁹⁶⁾といったことも、そういう意味である。

前述せる如く、胡適はここにおいての「学」でさえ読書であると解釈したのであるから、書生廢物を造成したとの表現を使ったが、我我は学が単純な読書を意味するものでないことを明らかにすべきであると思う。中庸の中で、「博く之を学ぶ」(博学之)こと、「審らかに之を問う」(審問之)こと、「慎しまやかに之を思う」(慎思之)ことと「明らかにこれを弁える」(明弁之)ことは致知する四つの要目である。

4 日本人・中国人と韓国人の価値感情

ライナーは言う。「爾余の文化諸民族、特に東洋の偉大な文化諸民族に対しては、現存の学問以前の経験に土台を置いて、彼等もここで明らかにされ、そして西洋諸民族に対しては、現実に存在することが実証されたような、道德の根底にある同一素質に關与しているということに対する重大な疑問は始めから殆んどあり得ない。それが異なるのは、ここにおいてもまた概ねただ我我が明らかにした、特別な義務づけの形式の一方、または他方が、その時時前面に現われたのに過ぎない。かくして少しでも注意すればわかるように、例えば日本人の道德形式の中には名誉感情が著しい役割をしており、我我は中国人の中には社会的な責任感情より生ずる要求が強く現われるのを見る。我我は黄金律が…全儒教文化圏に普及していることを発見する。」⁽⁹⁷⁾

ライナーはこう見ているが、果してそうだろうか。我我はそれを検討するであろう。

日本人の価値感情に対しては、ベネディクト(R. Benedict)が「菊と刀」(The Chrysanthemum and the Sword; Patterns of Japanese Culture, 1946)において、詳細に論じている。彼女は人類学者として、日本人の政治、経済生活、性と家族生活、宗教生活、育児の方法等平均日本人の生活を探求することにより、日本人の文化類型を究明している。そして日本の文化が、一言にして「恥の文化」(shame culture)と規定する。過去数百年間の幕府封建時代

のカーソト的階層構造は、日本人をして徹底的に階層秩序に対する信仰と信頼を持たしめたのであり、これは幼児の時から、恥・名誉・義理・報恩に徹するさむらい精神を育んだという。

ベネディクトはこのように、日本文化の基本的特質を「恥の文化」と規定し、これに対し欧米文化の特質を「罪の文化」(guilt culture)と規定して両者を対比した。

このような対比に対して、柳田国男は、これは「明らかに事実⁹⁸に反する。」とし、日本人の大多数の人たちのように、「罪」という言葉を朝夕に口に上す民族は、西洋のキリスト教国でも少いであろうとし、かかる罪悪感だけは最も広く徹底しているという。

論 日本における「恥の文化」は武士社会に顕著に現われたものであるが、そのような道徳的感覚を生んだ社会心理的土壌は、日本の文化伝統において具えていたと言ひ得るだろう。日本人における集合心理的傾向は、日本人の強い集団帰属意識と企業への忠誠心において発見せられる。また日本人の心理傾向の中には、他者志向的とも言うべき傾向があることを認める人もいる。このような集団帰属的意識または他者志向的態度は、そのような心理傾向が一定の歴史的・社会的条件と結びつけば、恥の倫理を生む有力な源泉になるのは確かである。⁹⁹

恥の意識と罪の意識は、実は不可分なものであって、ベネディクトが言うようにはっきり区分することが出来ないという。日本人に於ては他者志向的罪責感が比較的強いのであるが、これは恥の心理と結びついた罪意識だということ。罪責感にはまた自己志向的なものがあって、これは欧米人のように自己自身に対する罪責感が少し強い場合である。かくして西洋人の場合には、罪意識は究極的には神と自己との関係という垂直的、自己内関係に帰するのであるが、これに対して日本人の場合には自己と他者との水平的関係において、主として罪意識が発見せられる。¹⁰⁰

かく見れば、日本人には兎に角恥の意識が如何なる形態にしろ、相当に支配していると思われる。そしてかかる恥

の心理は、名譽感情と表裡の関係にある。アリストテレスが、すでに「ニコマコス倫理学」で、「恥とは不名譽に対する恐れ」といっている¹⁰¹。従つて恥の心理は名譽感情として論じ得る。

かかる点においてライナーが言うように、日本人においては名譽感情が著しく現われているといえよう。

日本人と中国人を比較しながら、恥の心理を考察すべきである。中国人においては、著しくメンツ、即ち面子という言葉がある。仁井田陞によると、面子とは「社会的信頼に答える特殊な状態気分」¹⁰²であるという。人は、各の地位と能力と立場により社会的な信頼をうけており、これに答えるべきであるが、中国人の場合には、面子がその人の属する社会集団とか組織の利害と一体化しており、従つて面子は個人に属するというよりも、集団の「顔」であるといふ。

日本人の場合、家名を損うべきでないということが現在にもある。しかし日本人の場合には恥の心理の重点は主として集団の名譽をけがすとの心情の側面にあるものと思われ、中国人の場合はそれを生活の場においての実利と一体不可分のものと受け入れるのにあるように思われるといふ¹⁰³。

ここにおいて「名」と「実」の関係を考察すべきである。統治権力は、今行われている権力支配という「実」を根拠づけ得る正当な理由、即ち「名」を必要とする。かくして孔子は、政治において一番先に「必ず名を正しくする」¹⁰⁴と言つた。

儒教は、名教であるともいわれる。名分を立てることを主としたので、かくよばれたのである。孔子の「正名」の教えは、「王は王らしく、臣下は臣下らしく、父は父らしく、子は子らしくする」¹⁰⁵のが、政治であるといつた。これは社会の倫理的秩序がその本来あるべき本質のままなるべきを要求する論理である。これが「正名」である。

これと表裡をなすのは、法家の「刑名」思想である。この時、「刑」は「形」¹⁰⁶であり、実質を意味する。韓非子は

言う。「言葉を言う」と自ら名を作るようになり、事をすれば自ら形を為すようになる。臣下がいう言葉、即ち名と、実行する事、即ち形がよく合うようになる(形名参同)、すなわち王はなに事もないようになり、従って名と形をしてその実状に帰するよう⁽¹⁰⁶⁾にさせる。」

かくの如く、「形名参同」即ち実と名、従って理念と現実が一致する時、政治的支配が貫徹される。面子とか恥をただ心情の問題として把握せず、常に現実の利害と結びつけて受け入れる中国人の感受性もかくの如き歴史的環境より生れるかの如く見える。

中国人の面子とか体面は、独特な面があるように思われる。例えばバターフィールド (F. Butterfield) によると、交通事故により大変な目に合ったかも知れぬ農夫が冷静を失うことなく反つてくすくす笑っていたということである。西洋人であれば悪口が出て来たであろう。「ここにも体面があったのである。もし何れかの一方が怒れば体面を失うことになり、古来の礼にも戻るようになったであろう。体面は中国人がもっている極端的な感受性の産物である。」⁽¹⁰⁷⁾

バターフィールドは孔子の黄金律に言及している。「孔子の理想は何時でも冷静を維持することであった。特徴的に言うと、彼の黄金律は否定の言葉の中にある——“おのれの欲せざることは人に施す勿れ”。西ヨーロッパ式の“人にせよ”⁽¹⁰⁸⁾というの⁽¹⁰⁸⁾は余りにも、彼には攻撃的に思われたかも知れぬ。」伝統的⁽¹⁰⁸⁾中国を支えた名教的秩序であった儒教の礼と体面と黄金律の関係を考えしめるものがある。

所で中国人の面子も上に述べたように、そこでは恥とはただたんに心情の問題ではなく、現実の利害と結びついてい⁽¹⁰⁹⁾ると言えるのみでなく、伝統的な礼の枠より外れることを嫌うのは、ここには恥の心理のみによっては見るを得ない一面があるのを発見できるであろう。

「君は君らしく、臣下は臣下らしく、父は父らしく、子は子らしくする。」との表現において現われているように、

君主は君主の責任を果し、父は父としての責任を尽すことを強調している。かくの如き責任感情は、中国の社会を久しい間支配して来たのである。

既に述べた如く、中国人がもつ面子は恥の心情と結びついているが、日本人においてのように心情の側面よりも寧ろ自分の生活の場においての実利と一体不可分なものと考えられ、また面子は個人に属するよりも集団の顔であるが如く考えられる所から見ると、中国人の場合は自己の属する社会集団とか組織の利害と一体化されているように思われる。

中国の歴代王朝は一種の連保組織である「保甲制」を実施して、各家庭はすべてのほかの家族の行為に対して各責任を負い、これが数十数百のグループに組織されていた。中国人は個人をグループに結びつけることを好む傾向をもっている、バターフィールドは言う。「中国人は自己自身よりも団体に対してどことなく親近感をもっている。我々が「エヴリワン」(everyone)即ち「誰でも」というのは、中国語では「大家」即ち「大家庭」と同意語である。我々は食事の時にはメニューから自分が好きな食物を選んで食べる。然し中国人は各自の食物と一緒に註文して共通の皿から食物を分けて食べる。」¹⁰⁹

かくの如く観察すれば、中国人の道德形式には名誉感情よりも責任感情が強く現れるといったライナーの前述の主張は首肯し得るものと思われる。

ウェーバーは「儒教と道教」において、中国人の名誉感情が西洋人よりも一層立派で毅然たるものがあつたといふが、然しそれは身分の高い人間に局限されていたといっている。そして責任感情に対しても、「客観的な共同体に対する責任感情は欠いていた。」としているが、ただ有機的な関係をもつ、主君・父・夫・兄・師・朋友らにおいてのみ、責任感情はあつたと、ウェーバーは言う。中国民族性の決定には、「儒教的社會倫理により適当に調節された

冷淡な性格が力を及ぼしていた。」とウェーバーは⁽¹⁰⁾いっているが、かくの如きは中国人の責任感情の性格を述べていると思われる。

次に韓国人の価値感情はどうであろうか。崔在錫は次のように言う。「すでにベネディクト女史は、西欧の文化は『罪の文化』であり、日本の文化は『恥の文化』であると指摘したが、韓国の文化もベネディクト女史が言う、一種の『恥の文化』と見得るだろう。韓国の恥の文化と日本の恥の文化の異同の問題は、もっと研究した後には明らかにされるであろうが、韓国の恥の観念は、少なくとも自己共同体乃至は集団への適応が失敗に帰した時とか、自己の地位に相応する行動様式（合理的及び非合理的）を取るにおいて失敗したとか、または自己の地位に相応する待遇（外的）を受けなかった場合に最もよく意識される。極端的に言えば、正当にして善なる行為をしたとしても、自己所属の集団、或は地域社会がこれを受け入れなければ、当事者は自己の行動を恥ずかしく意識することになる。人が笑うこと、人から恥をかいたこと、恥だと思われることを最も忌避する。しばしば、『罪悚』^{ザイサク}（日本語でいえば『申訳がない』——筆者註）という言葉は、平凡な日常事において殆んど無意識に使用されているが、その深層にはこのような恥と一緒、罪でもないのを罪と意識し、或は意識せんとする歪曲された罪意識、一種の自虐的性向が共に隠れているのを知り得るのである。⁽¹¹⁾」

罪意識について考察すれば、西欧においての罪意識は或る絶対的な存在と関連があり、日本においては仏教的罪業観とか、或は自己と他者との水平的関係より来るものであるが、韓国においては上の人の主観に違反することをしたと意識した時、罪意識が表現される言葉を使用する。

韓国では個人が属している階層とか集団だけがその存在が明確であって、個人は属している階層、または集団の中に埋れており、その存在は曖昧であるといひ得る。一流学校に入学出来ればその個人の地位は同時に上昇し、三流学

校に入学した学生の学父母は、「恥ずかしくて顔をあげられない。」と呟くのが普通である。

かくの如く集団からの個人の未分化は、集団利己主義を生み、集団の体面のみが関心の的になるだけであり、個人の尊厳性は殆んど顧られない。

集団からの個人の未分化は、また個人の自律性とこれに伴う個人の責任感の欠如を将来するだろう。

「彼等が育った家庭を見れば、そこには平等な人格体を守るべきルールがない。従って個人の行為に対する責任も明確でない。もしルールがあるとすれば、それは父中心的なものであり、時と所により異なり気分により変化する、いわば多元的な『父母の言葉』があるだけである。⁽¹¹²⁾」

社会的集団においても人は内面的自律性を主張することがなく、自身の平和と安全を図る必要があるので、おのずから個人的行動の責任感はなくなり、無事主義乃至適當主義に陥ることになる。

金泰吉は韓国人の価値観の一般的特色として、第一に家族主義的および得る思考乃至行動の傾向をあげているが、⁽¹¹³⁾ 韓国の門中は独特な性格をもっている。中根千枝によると、韓国の門中は日本の同族とは異なるシステムだとい⁽¹¹⁴⁾

日本農村においての同族は、どこまでもその村落に居住する成員に対して意味があるものである。所で韓国においてはどの門中にも属しない人は考えられないが、日本では同族集団の帰属がない人は農村でも相当に多い。かかる点において、同族というものが韓国の門中と同じように父系血縁のシステムを原理としていることが明らかに⁽¹¹⁵⁾なる。韓国の父系血縁制は中国のそれと最も近いとい得るも、中国の場合よりも整合的だと言い得るであろう。即ち中国の場合実際に機能をもつのは財産共有体としての集団であるが、韓国の場合は祭祀共同体の方に重点がおかれているので、現実の成員の経済的条件とは関係なく存続し得る。そして門中構成員の間においては、その位階秩序として長幼の序ということが尊重されている。

韓国人はどの集団においても、体面の独特な性格をよく意識しなくてはならない。即ち韓国人は誰でも年上の人、体面意識があるので、どんなに悪いことをしても自己の年下の人に対して、自己の過ちについては卒直にそれを認めようとする特徴がある。自己の無知とか過ちを自ら認めると、体面が損われるからである。

体面の原理は、自己の身分を意識する時に作用するもので、かかる時こそ外的行動様式が厳格に要求される。

中国と日本、そして韓国の体面はお互いに異なるが、韓国の場合にはまた特色がある。如何に生活に苦しんでも、紳士自身の手で儲けるよりは人より金を借りて生活することを当り前だと思ふとか、大学を出た人は土をほるとか、ハンマーをとるということは控えた方がよいとか、両班は溺れても犬のような泳ぎはせぬというのが、それである。

以上のように観察する場合、韓国人の価値感情は責任感情から出て来るといふよりは、体面が多く作用すると見るべきであるので、名誉感情から生ずるといふべきかの如く思われる。

韓国儒学史で追慕される理念型は、常に伯夷と叔齊の型であったことは注目すべきである。これが名誉感情から生じたということは容易に理解し得る。孟子は、儒学の理念型を三つに分けた。⁽¹¹⁵⁾ 伊尹型・柳下惠型と夷齊型（伯夷と叔齊）がそれである。伊尹は現実に対する責任感情をもって行動する参与型であり、柳下惠は悪のそばにいても避けるとか染まることなく、現実に必要な和解を推進して行く人物であり、伯夷叔齊兄弟は現実が純粹な時だけ協力はするものの、然らざれば避ける人物である。

朝鮮朝儒学は、夷齊型をその正統性として受容した。それは単的に責任感情の尊重というよりも名誉感情を重んじたことを物語る。

中根千枝は言う。「彼等（韓国人）の行動様式は、日本流にただ礼儀正しいというよりも、久しい儒教文化で育った礼節というのが日常生活の潤滑油のように現代生活の中で機能しているとの感じがする。…本国たる中国よりも儒

教的だったといわれる李朝時代の儒教文化の受容の強さには今更驚く。⁽¹¹⁶⁾
 李退溪は「戊辰六条疏」において、「節義を尚び廉恥を奨励することにより、名教の防衛を壮んにする。」⁽¹¹⁷⁾という。名教的秩序を維持するにおいて、李退溪はかくの如く廉恥を尊崇したのであるが、これまた名誉感情から生じたものであることを留意すべきであろう。

五、結論

我我は以上において、東西洋の文化諸民族の独特なる心理条件そのものから生ずる、本源的な道德観を探ろうとした。然しかかる道德観はただ当該民族の心的素質より生れたということを主張することは出来ない。寧ろここにおいても、周囲の世界の諸条件が、その役割を一緒に演出して来たといえるだろう。かくして民族間に価値感情の共通性を発見し得るのである。

西洋諸民族においては、元來道德的當為の意識は主として名誉感情より生じたのであり、これに反し旧約では人間相互間の生存権に対する責任感情より生じたのであるが、然しこの両者の間は決して架橋し得ざるものではない。それは少なくとも責任感情が現われんとする萌芽は、西洋諸民族でも始めから何処でも発見し得るものであるからである。そしてまさにかくの如き道德の基礎が、キリスト教的エートスの覚醒力を通して西洋諸民族に及ぼした影響は、大きな道德的收穫といふべきである。

然し一方においては、ある民族の道德的意識形式の前提に参与するものとしての素質が、その民族にあるということが出来るであろう。かかる前提の下で、我我は各民族の価値感情を論じたのであった。

一般に黄金律の形式は、相互性の形式であると言ひ得る。西洋の黄金律も中国の恕道と同じものであり、恕道とは

相互性論だと言い得る。

然らばここにおいて、相互性につき考察をなす必要がある。

デル・ヴェキオ (Del Vecchio) は、「結局我我は正義の本質を、主体性の客観的地位と、そこから結果する主体間の調整の中で認める。」と前提して、正義の要素の中に相互性 (reciprocité) をあげている。⁽¹¹⁸⁾ かくして彼はいう。「従って例えば、その本来の意味における正義の規律たる、善とか自己自身のことを行う義務をきめず、…これと似通ったほかの原則もきめてはならない。これに反して次のような規律をきめよ。即ち、他人が合理的に主張し得ることをなし、他人に損害を及ぼすようなことをしない義務を負うものであり、これは正義の具体的な問題で、主体間でお互に要求し得るものに対する、境界確定と交叉にまさしく帰着する。」⁽¹¹⁹⁾

デル・ヴェキオによれば、相互性とは積極的に他人に善行を行うことではなく、反って消極的に他人が正当に主張し得ることをなす義務があり、また他人に害を与えることは避ける義務を言う。かくして人人の間の境界を立て、それが交叉する所まで行くのが相互性を遂行するものと見ている。

デル・ヴェキオは、「先ず相互性、即ち諸主体間の本来の同価値という概念そのものにより、かくの如き境界確定の尺度が与えられる。」⁽¹²⁰⁾ といひ尺度があることに言及している。大学における契矩の道の契矩は、尺度たる矩にあてて見てはかることである。契矩の道は、黄金律であるが、「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」とは、自己の心を推してほかの人に及ぼすようにすることである。

フラー (L. L. Fuller) は義務に対する訴えが、自らを正当化させようとする場合には、いつでもその何か相互性の原理というのを動員することになっている。⁽¹²¹⁾ という。かかる義務を、フラーは「義務の道德」 (the morality of duty) といひ、義務の道德に関する文献は相互性の原理で出来ていると、次のように言っている。「山上の垂訓

に包含されている崇高な訴えを聞いて見ても繰り返し聞えて来るのは、相互性の冷静な調べである。「汝等人をさばくな。さばかれざらんためなり。己がさばくさばきにて己もさばかれ、己がはかるはかりにて己もはかるべし。：されば凡て人にせられんと思うことは、人にも亦その如くせよ。これは律法なり先知者なり。」⁽¹²²⁾

黄金律が言わんとすることは、社会が法律的な契約により成立っているものではなく、相互性の絆で連結されているということである。かくして、「かかる思考方式の影響は、すべての義務の道德—私利への訴えにより強く特徴づけられるものから、定言命法の高邁な要請に基礎づけられるものに至るまで—において発見されるであろう。」⁽¹²³⁾

フラーは、義務を相互性と関連させ、義務の根源となる相互性は自発的な合意より生じなければならず、相互的義務の履行は等価的なものたるべきであり、義務の関係は可逆的であって、今日汝が私に対して負担するのと同じ義務を、明日私が汝に対して負うが如きものでなければならぬとしている。⁽¹²⁴⁾

相互性の関係が自発的な合意より生ずべきものであるというのは、黄金律が他人の行為に対する自己の態度に包含されている相応の道德的要求の承認を暗示するという純倫理的意義をもつものであって、従って黄金律を「自律の規律」となすとのライナーの言葉⁽¹²⁵⁾と同じであることがわかる。

相互的な義務の履行は等価的なものであるべきだということはデル・ヴェキオが前述した如く相互性を「本来的な同価値」と見たのと同じである。

かくして全体として見る場合、義務は可逆的であることを知り得る。フラーは、ルソーが言った言葉を引用し、可逆的ならねばならぬことを強調している。「私が他人の立場に立つことが決してあり得ないと確信している場合には、何故私が恰もその他人なるが如く行動せねばならぬ理由があるだろうか。」⁽¹²⁶⁾

マイホファー (W. Mainhofer) は黄金律に対して、「あの極めて古よりある経験則、即ち総ての真なる秩序の根本

法則たる黄金律」といっている。⁽¹⁰⁰⁾

多くの人が黄金律を自然法的なものとして認めようとしている。少くともマイホファーが言っているように、黄金律は秩序の根本法則と見得る。

イエスが言う黄金律の根本意義は、隣人愛として確立されている。

孔子は論語において衛霊公篇では「おのれの欲せざる所は人に施す勿れ」が恕であるとし、顔淵篇では仁と言っている。これは思うに、恕が形式及び内容として仁を意味すると見たためであろう。⁽¹²⁸⁾

陳健夫は、「孔子の道德観は、仁より縁由し発展して人生方面に至り、最も主要なものは、即ちこの忠恕の道である。⁽¹²⁹⁾」という。

「樊遲が仁を問う。孔子は人を愛することである。⁽¹³⁰⁾」孔子がかくの如く、仁を愛人と言ったのは、イエスが隣人愛を解いたのと相通ずる。「仁なる者はおのれが立たんと欲して人を立たせ、おのれが通達せんと欲して人を通達せしめる。⁽¹³¹⁾」ここに仁の真髓が述べられている。

「近く身から取って、自分が欲することにより他の人にたとえその欲することを知らんとするのであって、またこのようである。然る後にその欲することを推して他の人に及べば、即ち恕の事であって、仁の方法である。これを勉めれば、人欲の私に勝って、天理の公を全くするであろう。⁽¹³²⁾」

かくの如く朱子において、恕は、自己の内面的意識が客観化されて道德意識へ高揚せられて、遂には道德的主体がその客観性を得るようになることを述べている。

恕の原理は、仁の理の内面的・可能的な属性として考えられ、仁の徳の純粹自由なる当為的活動方向により生じたものであると思われる。従って恕の原理は、道德的な社会生活の成立原理として強調せられたのである。

我我はここで、東西洋において昔より存在せる経験則として、黄金律はすべての真なる秩序の根本法則であることを再認識し、その深い意義を吟味すべきであると思う。

〔注〕

- (1) Encyclopaedia Britannica, 1969, vol. 10, p. 542.
- (2) 論語、衛靈公篇。
- (3) Hans Reiner, *Pflicht und Neigung, Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller (Meisenheim/Glan: Westkulturverlag Anton Hain, 1951)*. 松本良彦訳、義務と好悪 特にカントとシラーに関連しての道徳の基礎の論究と新规定下巻(東京、大明堂、一九七二)二七三頁。
- (4) ライナーは「偉大な東洋の文化諸民族」という言葉をほかの個所でも用いている。松本良彦訳、上掲書 下巻、一九二頁。
- (5) 松本良彦訳、上掲書 下巻、二七二頁。
- (6) Arthur Kaufmann, *Gedanken zur Überwindung des rechtsphilosophischen Relativismus, in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 46, 1960, S. 568*.
- (7) 深作守文訳、カント全集、第7巻「実践理性批判・ほか」(東京、理想社、一九六五年)、六三頁。
- (8) 松本良彦訳、前掲書、一二五頁。
- (9) 松本良彦訳、上掲書、一七八頁。
- (10) 松本良彦訳、上掲書、一七九頁。
- (11) 松本良彦訳、上掲書、一七九頁。
- (12) 松本良彦訳、上掲書、一八〇頁。
- (13) 松本良彦訳、上掲書、一八一頁。
- (14) 松本良彦訳、上掲書、一六四—一六五頁。
- (15) 松本良彦訳、上掲書、二〇一頁。

説

論

- (16) 松本良彦訳、上掲書、二〇三頁。
- (17) 松本良彦訳、上掲書、二〇八頁。
- (18) 松本良彦訳、上掲書、二一六頁。
- (19) 松本良彦訳、上掲書、二一七頁。
- (20) 松本良彦訳、上掲書、二三〇頁。
- (21) 松本良彦訳、上掲書、二三五—六頁。
- (22) マタイ伝第七章第一二節は、「凡て人にせられんと思ふことは、人にもまたその如くせよ。これは律法なり先知者なり。」となっており、マタイ伝第二二章第三九節は、「おのれの如く汝の隣を愛すべし。」同第四〇節はそれが「律法と先知者の綱領なり。」としている。
- (23) 松本良彦訳、前掲書、二五一—二頁。
- (24) 松本良彦訳、上掲書、二五三—四頁。
- (25) 松本良彦訳、上掲書、二五七頁。
- (26) 松本良彦訳、上掲書、二五八—九頁。
- (27) Summa Theologiae, I - II, q. 94, a. 2
- (28) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, bk. 1, ch. 1, § 10.
- (29) Thomas Hobbes, *De cive*, cap. 3, § 26.
- (30) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk. 1, ch. 3, § 7.
- (31) Christian Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, §§ 21, 29-32, 40-42, 72-73.
- (32) J. J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* の第一部末尾。
- (33) 仲弓問仁、子曰…己所不欲、勿施於人。(論語、顔淵篇)。
- (34) 子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人。(論語、衛靈公篇)。
- (35) 子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。(論語、公冶長篇)。
- (36) 子貢言、我不欲人加於我之事、我亦不欲以此加之於人、此仁者之事、不待勉強、…程子曰、我不欲人之加諸我、吾亦欲

無加諸人、仁也、施諸己而不願、亦勿施於人、恕也、：愚謂、無者、自然而然、勿者、禁止之謂、此所以為仁恕之別。（論語、公治長篇集註）。

- (37) 忠恕違道不遠、施諸己而不願、亦勿施於人。（中庸、第一三章）。
- (38) 曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。（論語、里仁篇）。
- (39) 尽己之謂忠、推己之謂恕。（論語、里仁篇集註）。
- (40) 伊川謂、尽己之謂忠、推己之謂恕、忠是就心說、是尽己之心無不真實者、恕是就待人接物說、只是推己心之所真實者、以及人物而已。（性理大全書、卷三七、忠恕）。
- (41) 中心為忠、是尽己之中心無不實故為忠、如心為恕、是推己心以及人、要如己心之所欲者便是恕。（同上）。
- (42) 主於內為忠、見於外為恕。（同上）。
- (43) 忠恕只是体用、便是一箇物事、猶形影要除一箇除不得。（同上）。
- (44) 忠者天下大公之道、恕所以行之也、忠言其体、天道也、恕言其用、人道也。（同上）。
- (45) 有天地之忠恕、至誠無息而万物各得其所是也、有聖人之忠恕、吾道一以貫之是也、有學者之忠恕、己所不欲勿施於人是也、皆理一而分殊。（同上）。
- (47) 忠恕違道不遠。（中庸、第一三章）。
- (48) 曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。（論語、里仁篇）。
- (49) 所謂乎天下在治其國者、上老老而民興孝、上長長而民興弟、上恤孤而民不倍、是以、君子有絜矩之道也。（大學、第一〇章）。
- (50) 言此三者、上行下效、捷於影響：亦可以見人心之所同、而不可使有一夫之不獲矣、是以君子、必當因其所同、推以度物、使彼我之間、各得分願、則上下四旁、均齊方正、而天下乎矣。（大學、第一〇章集註）。
- (51) 所惡於上、毋以使下、所惡於下、毋以事上、所惡於前、毋以先後、所惡於後、毋以從前、所惡於右、毋以交於左、所惡於左、毋以交於右、此之謂絜矩之道也。（大學、第一〇章）。
- (52) 如不欲上之無禮於我、則必以此度之心、而亦不敢以此無禮使之。（大學、第一〇章集註）。
- (53) 君子之道四、丘未能一焉、所求乎子、以事父未能也、所求乎臣、以事君未能也、所求乎弟、以事兄未能也、所求乎朋友、

先施之未能也。(中庸、第一三章)。

(54) 夫子謂己所不欲、勿施於人、只是就一辺論、其美不止是勿施己所不欲者、凡己之所欲者、須要施於人方可、如欲孝人亦欲孝、己欲弟人亦欲弟、必推己之所欲孝欲弟以及人、使人亦得以遂其欲孝欲弟之心、己欲立人亦欲立、己欲達人亦欲達、必推己之所欲立欲達者以及人、使人亦得以遂欲立欲達之心、便是恕。(性理大全書、卷三七、忠恕)。

(55) 夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人。(論語、雍也篇)。

(56) 松本良彦訳、前掲書、二三四頁。

(57) 松本良彦訳、上掲書、二三六頁。

(58) 忠是無一毫自欺処、恕是称物平施処。(性理大全書、卷三七、忠恕)。

(59) 恕非勉強也、是惟仁之推也。(栗谷先生全集、卷三一、語錄上)。

(60) 子貢問曰、有一言而可以終身行之者、子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人。(論語、衛靈公篇)。

(61) 推己及物、其施不窮、故可以終身行之。(論語、衛靈公篇集註)。

(62) 松本良彦訳、前掲書、二七二頁。

(63) 松本良彦訳、上掲書、一六六頁。

(64) 柳正基編著、東洋思想事典(ソウル、右文堂出版社、一九六五年)、一六〇頁。

(65) 松本良彦訳、前掲書、一六五頁。

(66) 恕者如心之謂、非寬厚之謂也、如我能為善、亦欲他人如我之善、我無惡、亦欲人如我之無惡、我欲立、亦欲人之立、我欲達、亦欲人之達、大概是視人如己、推己及物之謂。(性理大全書、卷三七、忠恕)。

(67) 子曰、賜也、女以予為多學而識之者與、對曰、然、非與、曰、非也、予一以貫之。(論語、衛靈公篇)。

(68) 陳健夫、孔子學說新論(香港、東方書局、一九五三年)、三二九頁。

(69) 子曰、參乎、吾道一以貫之、曾子曰、唯、子曰、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道忠恕而已矣。(論語、里仁篇)。

(70) 天下何思何慮、天下同歸而殊塗、一致而百慮。(周易、繫辭傳下)。

(71) 胡適、中國哲學史大綱卷上(商務印書館、一九四七年)、一〇六頁。

(72) 胡適、上掲書、一〇七頁。

- (73) 松下良彦訳、前掲書、二六三頁。
- (74) 有天地之忠恕、至誠無息而万物各得其所是也、有聖人之忠恕、吾道一以貫之是也、有學者之忠恕、已所不欲勿施於人是也。
(性理大全書、卷三七、忠恕)。
- (75) 皆理一而分殊。(同上)。
- (76) 夫子之一理、渾然而泛應曲當。(論語、里仁篇集註)。
- (77) 「一貫の道というのは、普遍妥当性を意味する。」と木村英一は言う。(木村英一、中国哲学の探究、東京、創文社、一九八一年、七八頁)。
- (78) 曰無加云者、是以己自然及物之事。(北溪先生字義詳講、上卷、忠恕)。
- (79) 聖人忠恕、是天道、學者忠恕、是人道。(同上)。
- (80) 夫子之一理、渾然而泛應曲當、譬則天地之至誠無息而万物各得其所也、自此之外、固無余法。(論語、里仁篇集註)。
- (81) 蓋至誠無息者、道之体也、万殊之所以一本也、万物各得其所者、道之用也、一本之所以万殊也。(論語、里仁篇集註)。
- (82) 胡適、前掲書、一〇七頁。
- (83) 心能推度曰恕、周以察物曰忠、故夫聞一以知十、舉一偶而以三隅反者、恕之事也、；周以察物、舉其微附、而辨其骨理者、忠之事也。(章氏叢書、檢論三)。胡適、上掲書、一〇八頁。
- (84) 胡適、上掲書、一〇八頁。
- (85) 胡適、上掲書、一〇九頁。
- (86) 学而不思則罔、思而不学則殆。(論語、為政篇)。
- (87) 感覺無思想是瞎的、思想無感覺是空的。(胡適、前掲書、一一〇頁)。
- (88) 博学於文。(論語、雍也篇)。
- (89) 胡適、前掲書、一一〇頁。
- (90) 李敦寧訳、儒教と道教(ソウル、徽文出版社、一九七九年)、五〇三頁。
- (91) 胡適、前掲書、一一〇頁。
- (92) 陳健夫、前掲書、三六四頁。

- (93) 陳健夫、上掲書、三六四頁。
- (94) 陳健夫、上掲書、三六六頁。
- (95) 陳健夫、上掲書、三一九頁。
- (96) 吾嘗終日不食、終夜不寢以思、無益、不如学也。(論語、衛靈公篇)。
- (97) 松本良彦訳、前掲書、二七二—三頁。
- (98) 湯浅泰雄、東洋文化の深層(東京、名著刊行会、一九八一年)、八一—二頁。柳田国男、罪の文化と恥の文化(定本柳田国男全集、第三〇巻、筑摩書房)。
- (99) 湯浅泰雄、上掲書、八三頁。
- (100) 湯浅泰雄、上掲書、八三頁—四頁。木村敏、人と人之間—精神病理学的日本論、弘文堂、51頁以下、一八六頁以下。土居健郎、甘えの構造、弘文堂、38頁以下。
- (101) 古代ギリシア人において、既述したように、「アイスキューネ」は一定の行為をした場合自己の無価値に対して他人がなす判断を注視することである。かくして「アイスキューネ」は羞恥感としての特別な機能を現わす名誉感情である。(松本良彦訳、前掲書、二〇九頁)。
- (102) 湯浅泰雄、前掲書、七三頁。
- (103) 湯浅泰雄、上掲書、七三頁。
- (104) 必也正名乎。(論語、子路篇)。
- (105) 君君臣臣父父子子。(論語、顔淵篇)。
- (106) 有言者自為名、有事者自為形、形名參同、君乃無事焉、婦之其情。(韓非子、主道篇)。
- (107) 権徳周訳、中国人(上巻)(ソウル、文潮社、一九八五年)、九六頁。(Fox Butterfield, China, Alive in the Bitter Sea, Times Books, 1982)。
- (108) 権徳周訳、上掲書、八六頁。
- (109) 権徳周訳、上掲書、六九—一頁。
- (110) 李敦寧訳、前掲書、五五—二頁。

(111) 崔在錫、韓国人の社会的性格(ソウル、開文社、一九八〇年)、一七七—八頁。

(112) 崔在錫、上掲書、一九七頁。

(113) 金泰吉、韓国人の価値感研究(ソウル、文音社、一九八二年)、一六四頁。

(114) 中根千枝、沖繩・本土・中国・朝鮮の同族・門中の比較、一九七三年、日本民族学会編「沖繩の民族学的研究」所収、二七三—三〇二頁。中根千枝篇、韓国農村の家族と祭儀(東京大学出版会、一九七三年)、序文V—VI。

(115) 孟子、萬章下篇。

(116) 中根千枝篇、前掲書中「韓中素描」一八四頁。

(117) 尚節義厲廉恥、以壮名教之防衛。(退溪先生文集、卷六、戊辰六条疏)。

(118) Georges Del Vecchio, *La Justice-la Vérité* (Paris:Dalloz, 1955), p. 66

(119) G. Del Vecchio, *ibid.*, pp. 66—67

(120) G. Del Vecchio, *ibid.*, p. 67

(121) Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven:Yale University Press, 1964), P. 33

(122) Lon L. Fuller, *ibid.*, p. 32

(123) Lon L. Fuller, *ibid.*, p. 33

(124) Lon L. Fuller, *ibid.*, pp.33—36

(125) 松本良彦訳、前掲書、一一二—三頁。

(126) Lon L. Fuller, *ibid.*, p. 33. ルソーが「エミール」(Emile)第4巻で言ったこの言葉を、デル・ヴェッキオが引用している。この言葉は正義に対する超経験的基礎を表しているのでもって、ヒューム(D. Hume)の *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Sect. III, of justice をまじり同く、正義を有用性より求めんとする学説により無視をわびる。(G. Del Vecchio, *ibid.*, P. 76, (3))。

(127) W. Maihofer, *Die Natur der Sache in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 44, 1958, S. 167.

(128) 木村英一、中国哲学の探究(東京、創文社、一九八一年)、七九頁。

(129) 陳健夫、前掲書、二六九頁。

説

論

- (130) 樊遲問仁、子曰、愛人。(論語、顏淵篇)。
- (131) 夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人。(論語、雍也篇)。
- (132) 近取諸身、以己所欲、譬之他人、知其所欲、亦猶是也、然後推其所欲、以及於人、則恕之事、而仁之術也、於此勉焉、則有以勝其人欲之私、而全其天理之公矣。(論語、雍也篇集註)。