

人間ならびに社会における自然の問題

六 車 進 子

—

自然そのものが考察の対象とされる時、そこに二つの立場がある。ひとつは自然を一つの広大な研究領野とみなし、そのさまざまな分野についてその事実の観察・記述を問題とするものであり、他方は自然を諸現象の存在と運動について提供されるとみなされうる説明の原因・原理として考察しようとするものである。ここでは後者の立場が問題となる。この意味における自然は、歴史上、さまざまに思惟されてきた。それは、各時代・各社会集団において、一の理念、イデオロギー、あるいは標語(スローガン)の根拠としてつかわれてきた。未開社会における、自然界に社会秩序の反映をみる「社会的倫理的宇宙観」(H. ケルゼン)、古代ギリシャにおける、プラトンのデミウルゴスの宇宙観やアリストテレスのミメシスの思想等は独自の自然観を示すものであるが、さらに、自然は、中世において、都市的な神の秩序に対する地方的(=異教的。異教徒、ペイガン(pagan)は仏語ペイザン(paysan 農民)およびラテン語パガヌス(paganus 地方の人々)に由来するという)な神を代表するものとされ、近代において、それは、教会、因襲、伝統からの解放の理念とされ、十九世紀に入ると、産業革命によってもたらされた社会的諸帰結に対する抗争のスローガンとして、そして、今日、テクノロジーによる自然破壊、および人口・資源問題の危機において、それは、生命の生存そのことに関わる根源的問題としてわれわれの前に提示されてきている。今日、諸科学はこの自然なるものについての根源的な知に直面している、といえよう。

わが国においてもまた、すでに、一九六〇年代当初に提出された自然的根源

への注視の課題は一九七〇年代に至って現実的課題となった。ここにおいて、自然の問題の人間社会における考察—自然を人間・社会において如何なるものとしてわきまえるか—は、わが国にとりわけ大きな課題であると思う。それは、人間社会の問題との関わりにおいて、第一に、自然が、その説明の原理として考察の対象とされる伝統をもたなかったこと、第二に、わが国の急速な近代化という歴史的特殊性が人間および社会の身体性、独自の自然性的基礎の意味における自然の問題を放置してきたことによる。両者は相互補強しあって、人間・社会における自然の問題の看過を助長している。ここでは、自然は単なる欲望の、あるいは美の対象となり、社会は人間の単なる心理の連鎖としか考えられない。

近代自然科学的世界観—それは近代社会の機械的・量化的＝異質破砕的性質をもつ経済的合理主義に対応する—がひとつの世界観にすぎないことが指摘されて久しいが、今日、わが国における自然に関する思想をみるに両極分化した二つのもの—近代合理主義的・自然科学的自然観およびわが国固有の宗教的・美的自然観が並存してある。自然を、もっぱら即物的に、個々の自然物について、美的な観賞の対象とし、自然物の総括としての自然界全体の象・姿についての抽象化の思考をもたないわが国の伝統においては、ある意味で、自然物の個々に関する観察に基づく経験主義的な近代自然科学は、よりリアルなものとして受容され易かったかもしれない。もとより、ヨーロッパの近代自然科学そのものは独自の広い〈自然の哲学〉の背景を有するが、近代以降の我国の文化接触の形式における「間接性」は一層自然に関する態度の、この両極分化を可能にしたであろう。このことは、さらに、「維新（＝文明開化）と開国の同時性」に起因する、維新のモデルを常に国外に求めるという態度の一般化と共に一層促進されたであろう。この間、社会界を何程か自然界との総体性において思惟しつつ、かつ社会を、自然界における最も高度な分化・統合の組織体として把握しようとする観点を持たぬわが国において、また、同時に社会の自然的基礎の問題も、伝統への考慮の断念と共に容易に見失われ、切りすてられていったと考えられる。自然は、人間・社会の問題において、ついにあくまで個人の

非合理性の側面—私性へと追いやられ、それは、今日、しばしば、日本人の、最終的にそこに己が身をひそむべき隠れ蓑とさえなっている、といえよう。ここに人間・社会の問題における自然の意味の狭少化は明らかである。

「文化受容の間接性」、「維新と開国の同時性」、短絡的な近代化という我国に特殊な歴史的・文化的展開は、既成文化の模倣と追従および自国の社会的・歴史的現実の切り棄てをもっぱら帰結してきた。自然科学的自然知および宗教的・美的自然観の間に、人間社会の水準における自然の問題—社会の説明原理としての自然および社会の基礎としての自然性の問題—が正当に考察の対象とされてよい。前二者とこれとのズレは、今日、無思慮な自然破壊と人間社会の無秩序を露呈している。

人間・社会の問題における自然の思想の省察はなによりも社会学の基本的問題であることはいうをまたない。が、それはまた、今日の、あらゆる領域における、自然と人間および社会との離反という問題に関わるものであり、一般に自然に関する新たな思想・態度に関する思惟の問題である。しかし、この問題は、さしあたって、社会学およびその基礎たる人間観における自然の取扱いと、わが国固有の自然観—日本人にとって自然とは何か—、それと不可分のその社会観—人間・社会を自然との関係において、どのようなものとわきまえるか—の解明をもってなされるであろう。それらを通してわが国独自の歴史的現実の復権も可能であろう。

ここでは、第一の問題、社会学ならびに人間観における自然の問題が対象である。

二

元来、その『実証哲学講義』において、諸科学の高度の総合学を意味し、社会学をもってその全体系を完成させるところの最後の科学部門とした、コントの「実証哲学」の背後には、自然の多様性への意識があり、それぞれの科学に自然の一領域を帰属させようとする意図がある、と考えられる。ただし、それぞれの科学は、一般的な実証の方法にそれぞれに固有な変容を与える。たとえ

ば、天文学は、天体现象の過程を人為的に変容させる企図をもたずにもっぱら観察し、計算することで満足すべき科学であり、さらに後続の物理学、化学、生物学は観察の方法に加えて実験的および比較的方法をとるものであるが、もっとも複雑な事物、歴史的な対象を取り扱い、実践を基礎づけるところのフェイナルな科学、人間ならびに社会の歴史性がその内容を性格づける社会学においては、これらの方法に加えて歴史的方法を駆使しなければならない。フランス社会学の正統な嫡子であるデュルケムの社会学の思想にも、また、社会をひとつの自然物、「もの」としてみるという態度があり、社会界は自然界の外にあるのではなく、そのより複雑なものにすぎない、という考えがある。それは社会の学に科学的基礎を与える動機に基づくものであるが、同時に、両者は、共に、ヨーロッパ社会の世俗化過程において、社会生活の客観的認識にもとづかない「独断的」な政治ならびに教育のあり方を科学的基礎に立つそれらによって救い、社会の再組織をめざそうとするものであった。

社会を自然との関わりにおいて思惟することは歴史上さまざまに試みられてきた。社会にとって自然は如何なるものであるか、という問題について、まず、探究者の科学的知と理論家固有の哲学的知とを同居させ、その卓越した体系的的精神によって〈自然学〉を成したアリストテレスは、自然を、われわれの観照にさらされた形相の階層あるいは秩序として考察する立場、すなわち、「自然の階梯」(scala naturae)という古代的思考方に立って、自然(ピュシス)と社会(ノモス)の連続性を考えた上で、諸社会結合が人間の自然の本性的上に展開されるとし、それを具体的に社会の層位性において示した。

「全般的には、技術は自然が仕上げることでできないものを完成したり、あるいは真似したりするものなのである」(アリストテレス、『自然学講義』第二巻第八章)

「両性が合して一対になるということは、われわれが自分で選択決定したことでなく、他の動植物にも見られるように、自分と同じようなものをもう一つ後に残そうとする欲求は、すでに生まれつき自然に定められているのである」「毎日の必要のために自然に出来た共同体が家族というものであり、(中略)家族が二つ以上集まって、そこから毎日の必要のためばかりに限定されない共同体が出てくると、その第一段としては

村落というものになる。最も自然なかたちでは、村落は家族から分かれて出た分家であるように見える」「そして村落が二つ以上集まって出来る最後の共同体、すなわち共同体として完成したものが国家なのである。それは云ってみれば、あらゆる自足の条件を極限的にみだしているのであって、その生成理由はわれわれが生存するための必要によるのであったが、いまやその存在理由はわれわれの生活をよくすることにあるのである。この故に国家はすべて自然の産物なのであって、それに至る始めの公共体（家族や村落）がすでに自然によって生じたものであるとすれば、そういう結論になるはずなのである。というのは、国家はかの（家族村落などの）共同体の最終目的であり、ものの自然の本性（ピュシス）は最終目的となるものにあるからだ」「かくて以上によって見れば、国家が自然にもとづく存在の一つであることは明らかである。また人間がその自然の本性において国家をもつ動物であることも明らかである」（アリストテレス『政治学』第一巻第二章）

「自然と人間とを尊重する点のみからみれば、一種のギリシヤ思想であり、したがって文芸復興期の思潮」である（後藤末雄、矢沢利彦校訂『中国思想のフランス西漸』2 東洋文庫 148 平凡社 174 頁）、といわれる中国の儒学思想は、人間性および社会秩序を自然との一貫性において、一の総体性において思惟し、社会界が単なる混沌でなく一の体系であることを把握し、それを体系化している点、他に類をみない規模においてである。儒学は存在論、倫理学、方法論をその主たる内容とするが、その中心はあくまで倫理学である。

それは「愛人」、すなわち、人間社会に positive になること、および「知人」、すなわち「知」の対象を自然界丈ではなく、人間界に及ぼすこと、そこから社会の諸法則に考え及ぶことを思想の中核とする。人倫主義および文化主義をとる社会的現実主義をその基本的立場とし、同時に哲学と道徳とをもって社会生活の最高の指導力たらしめんとし、それらと政治との一致を企図するものであった。それはこの立場に立って社会秩序に自然秩序の組織性を見、また、社会における客観的規則性の意義を説くものである。

「樊遲、仁を問う。子の日わく人を愛す。知を問う。子の日わく人を知る」（『論語』、顔淵第十二）

「子、怪力乱神を語らず」(『論語』、述而第七)

「樊遲、知を問う。子の日わく、民之義を務め、鬼神を敬して而して之を遠ざく、知と謂うべし」(『論語』、雍也第六)

「支那の聖賢、孔子の教えのみを除外例としなければならぬ。人間を治めるには<迷信>が必要であると信じている人々の蒙を啓くには、この事例のみで十分である。孔子教のなかには、奇蹟も、靈感も、靈驗もない。しかし支那の国民ほど善く治められているものがこの地上に存在していようか」(Diderot, Le prosélyte répondant par lui-même. 前掲『中国思想のフランス西漸』140頁より引用)

太古聖人は人間に「相い生き相い養うの道」を教え、諸文化を制作し、「人の類の滅せる」を防いだ、という(韓愈『原道』)。

「正心、誠意」はそのこと自体が目的である以外に、それ以上の目的、「平天下、治國、齊家、修身」をもつものである(「古之明德を天下に明らかにせんと欲する者は先ず其國を治む。其國を治めんと欲する者は先ず其家を齊のえ、其家を齊のえんと欲する者は先ず其身を修む。其身を修めんと欲する者は先ず其心を正しうす。其心を正しうせんと欲する者は先ず其の意を誠にす……」『大学』)。

ここにおいて、自然の中に如何なる筋目が見られているかという、それは、たとえば、天地の別、昼夜、男女の対照、春夏秋冬の交替の秩序、すなわち上下、陰陽、変易、あるいは万物の原素としての木火土金水の五行などである。自然との対応において、たとえば、五行のどれが優越するかによって人間の性格や性情、また人間関係の秩序が思惟される。

「惻隱・羞惡・辭讓・是非」は心の情であり、「仁・義・礼・智・信」の五常は心の性の内容であるが、いま、木気の優勢な「仁」は生命を尊ぶ親愛を意味し、これに対応して父子関係が考えられる。これは儒学思想において、根本的、第一義的なものである(後述)。木気のもつ生命力はやがておのずからその展開において枝・葉・実を生むように、人間関係においてもやがて親・兄弟姉妹といった自然的序列が生れてくる。火気の優勢な「礼」がこれを基礎づける。この過程はさらに転換して、意識的な序列、自覚された秩序を生む。この秩序は金気である「義」に基づき、それは分化を前提とした人間関係に対応する。やがてこの社会的分化が内在化され、社会において、自然の秩序、あるいはそれにそった道理が認識されるに至る。これが水気に対応する「智」であり、それは

夫婦関係において実現されると考えられる（熊沢蕃山、『集義和書』参照）。

これを社会学の立場よりみれば、そこにおいて人間性および社会関係の諸類型が自然との一総体性において、宇宙的な重さをもって示されており、さらに社会の現実構造の多次元性および多原理性が語られている、といえよう。

この中国思想は、17世紀から18世紀にかけてフランスに西漸し、近代において最初に重要な役割を演じた社会観、革新哲学たる近代合理的自然法の思想に合流する。それらは共に人間とその本性たる自然を第一義とし、道徳と政治との一致、あるいは哲学と政治との一致を企図している点において共通している。

「支那の哲人、孔子の著書は、人間が自然の忠告に聴従する時、自然にのみ万能の偉力ありと教えている。この種の著作は近代法律学者の著述よりも遙かに自然の大律を理解せしめるものである」（M. D. S. …… , *Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois*. Paris, 1729 前掲『中国思想のフランス西漸』15頁より引用）

「この感情（仁）は人間そのものである。換言すれば人間の自然的性情であり、この性情こそ万人を広く愛せよと人間に命ずるのである」（*La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Amsterdam, 1688 同書8頁より引用）

自然法の思想を基礎づけるものは人間の内なる、超あるいは前歴史的な原理としての普遍的な理性である。それは理性的存在者として捉えられた人間の本性、すなわち自然に法という社会秩序の基礎を見出そうとするものであり、真の社会秩序とは、偶然的・特殊な歴史的世界を超越して考えられる、あるいはその基底に普遍的な性格として本源的に与えられている自然に基づくものとする。これが、自然を、歴史的特殊性から自由なもの、本質的なものの意味において捉えている、自然法の論理である。自然法の思想は非合理的な権力を否認する。しかし、理性的普遍者の権威一般を否認するものではない。それは人間の社会的秩序の必然性を説いている。このことは近代フランスの知識階級が奴隷的服従関係でない、唯、その徳の優越性によってのみ臣民から国家の統治権を寄託される中国の君民の關係に強い注目を払っていたことによっても理解される。

ところで、ここで把握された人間の本性および事物の本質的なものとしての

自然が認めた社会は法的関係に基づく社会、すなわちゲゼルシャフトであった。これに対し、自然はまたゲマインシャフトの本質の形容としてもいわれる。自然法説とこれに対立する歴史的浪漫派的理論の研究に基づき、メーンの身分から契約への社会進化の図式（『古代法』1861）によって社会形態論を展開し、近代生活の社会学への偉大な翻訳者となったテンニースは、社会の一形態である「ゲマインシャフト」を人間の「自然的結合」とする。身体（一自然）と精神の区別というテンニースの思惟の根本に立って、頭脳を保有している身体と身体を支配している頭脳とにそれぞれ対応する「本質意志」と「選択意志」に基づいて社会の基本的な二形態が考えられ、さらにそれぞれの植物的、動物の、人間の段階に対応するものとして、層位を成す、それぞれ三つづつの典型的な集団があげられている（家族、村落、都市および大都市、国家、世界）。「ゲマインシャフト」は人間間に自ららしめられる、作為されるのではなく自ら生成するところの社会結合形式——有機的社会である。ここにおいても、自然は社会の思惟において語られているが、浪漫主義的社会観において、自然はその非作為性、生成性（一消滅性）、非合理性、情緒性の意味を一層明確にしていくといえる。社会有機体説は、とりわけその自然の具体的な生成性において、社会の民族的、歴史的個性を語っている。テンニースの「ゲマインシャフト」論および有機的社会観に共通なことは、社会の超個人的全体性という性格を示すことによって社会を超個人的な法則の場、独自の統一体とみていることである。この両者の社会の思惟には近代の自然科学、とりわけ生物学に刺激された側面（いわゆる生物学的社会観としての社会有機体説）もあろうが、その背後には、大自然の統一の特殊的顕現としての社会——全宇宙の意味における自然が思惟されているといえよう。ここには自然とのゲマインシャフトの意識がその体験の基礎にあるといえよう。

社会の思惟において自然はさまざまに概念されているが、いま社会学的思惟にとって注目されるべき点は、社会が、その現実の具体的諸形態における自然からの距離、人為性の程度をさまざまに示しつつも、基礎的に、自然性を根拠として展開され、その上に分化、統合された高次の組織体であり、かかる「もの」

として客観的・超個人的に存在するものとして把握されようとしていることである。この場合、自然とは、結局、このような社会の把握の根拠なのである。

三

わが国における社会学の文献において、社会の思惟における自然の問題が正当に概念されているものを見つけることは難しい。社会の理論のレベルにおけるその欠如は、その、社会の説明原理としての自然観の不在、社会の客観性への認識の不在、さらに社会の肉体性（——自然）、すなわち、その歴史的現実性への省察の断念の下での学問文化の展開という歴史的事実に負うところが大きいであろう。いま、社会学において、関栄吉と蔵内数太の著作がそれを提起している。

故関氏は、社会学の対象としての社会はそれ自体一の固有な独立の世界であるが、同時にそれは全存在の一部として他の部分、自然との交渉、連関においてあるとし、さらに、「日本の社会は実は自然なのである。日本の社会と文化とは、自然の否定として成立したるものに非ずして、自然の内在的發展として成りしものである」（関栄吉「社会学と自然の問題」）という観点に立つ。それは、自然を日本社会の形容と考え、自然の問題を日本社会の文化的性格の解明という課題との関連において取上げたもの、といえよう。これは、文化社会学を、海外におけるそれが「自己懷疑」から出発したのに反し、わが国におけるそれは「自己認識」の学であるとする氏の立場に一貫している。

「日本の社会はゲゼルシャフトという意味での社会ではない。日本の文化は Kultur という意味での文化ではない。しからずしてそれは自然なのである。然らば、日本の社会、自然であるところの社会を真に知らんとするには、先ず日本の原自然を知らねばならぬ」（同上）とする関氏の日本社会認識は、少なくとも現象的にはそのまま今日のわが国の現実にあてはまらない。すでにわが国は高度にゲゼルシャフト化し、その社会と文化における自然からの距離は明白である。この時点において、「自然であるところの社会」、その「日本の原自然」の問題は一層複雑になってきている。今日この問題の再認識が要求される

ゆえんである。

同じく、自己のよって立つ社会の歴史的・文化的現実の上にその理論の構築が企図された蔵内社会学において、社会における自然の問題は純理論的のレベルにおいて思惟され、提起されている。この点において、それは今日一層有効性をもつものといえよう。蔵内社会学は、人倫とその文化を重んずる社会的現実主義に立脚し、社会を一の独自の合法則性の世界とみ、その独自の法則の客観的認識、およびそれに基づく人間の知的・合理的な態度の解明をもって構築される。その特質は、その理論の組織的体系化における、抽象化・綜合化の対象たるべく提供される諸理論の多様性であり、それがとりわけ東西の諸理論の綜合化においてあることである。〈綜合〉とは、もとより、異質なるものの単なる〈並存〉、あるいは、単なる、一方の他方による〈代置〉から区別される、より高次のレベルにおける統合を意味する。〈綜合〉には、従って、強い主体性の存在が前提されている。この意味において〈綜合〉はまた〈摸倣〉からも区別される。この故に、その理論の高度な抽象性・綜合性はかえってそのままそれ自身他に類をみない歴史的個性の開示となっている。その〈理論〉社会学はそのまま歴史的個性の〈文化〉社会学となっている。

蔵内博士の〈社会学〉はいわばその全体にわたって社会における自然の問題を前提とした理論であると解されるが、とりわけ、その全体社会論およびその文化型とその変動論の問題、ならびに文化論——文化の分類の問題等においてその思惟は明らかとなっている。いまそれを要約すれば次のようになるであろう。

社会を場としつつ、一方で生物学的存在性への意志、他方で自律化した精神的価値にむかう意志をもち、多様な文化創造の主体であり、同時に社会およびその変動のにない手たる人間の現実構造、およびそのような人間を要素とする歴史的社会的現実構造の考察において、その分析の手がかりとなる観点として、社会の客観的諸事実（組織・制度・規範・潮流）ならびに、人間・社会の存在から独立しつつかつそれらに必然的に妥当してある、社会外在的な要因がある。すなわち、自然および精神の客観的法則、および人間と社会の存在を所与的に規定するところの運命的法則である。

社会にはそれ自身に由来している社会組織、制度、法や社会的潮流の外に、本質的に

それに外在している力が働いている。

社会は自然界の法則、精神の永遠の法則になんらか適応関係をもたねば存立しえない。これらは人がそれを認識すると否とに拘わらず妥当しているものであって、本来社会を超越し、社会に先立つものである。客観法則はそれを個人に内在化されると知識といわれ、社会に内在化されると文化といわれ、また、経済・文化の分業組織の成立の基礎となるものである。精神的・物質的文化現象はこのような社会のかなたにある法則が社会に内在化された所産である。さらに、社会はその自然的人間の基盤において、個人の運命と個性に制約されており、また、その立地を運命的に規定されている。

ここにおいて、全体社会の具体的な構成や変動の諸因子を分析する場合に考察されるのは、社会の、全体性のための自己主張としての社会組織や規範、より可変的な潮流やこれにならコミュニケーションの側面と共に、その立地の、民族や風土の運命的規定、法則の世界との不断の適応活動の営みとしての経済・文化の法則秩序である。全体社会は、自然的・基礎的集団であるコミュニティがもつ多様性、複雑性の上に分化(分業ならびに階層・階級)と統合(国家)——Organization——の原理、および社会化——Communication——の原理が錯綜し、展開する、いわば相互に矛盾葛藤しあう異原理・異集団の多次的・動的構造のものと捉えられる。(それは、分化と統合および社会化の原理による、自然的・基礎的集団固有の原理の水平化の理論に対立する)。

一の全体社会の文化型は、個人を集団表象より解放し、客観的な理の法則に開眼させ、また目的合理的な役割賦与や組織を生み出す分化の原理(「理」)、主権という原則的なものから法秩序を演繹する合理性をもち、全体社会的統一の立場を強調する統合の原理(「法」)、共通の記号組織という統一的なものを前提としつつも、各個人の心内に与えられた影響を積分する社会化の原理(「勢」と)、個人を超越し、個人による社会過程によってアブリオリの仕方ですその地位と役割を決定する共同体の原理(「命」と)との関係の動態の間に形成されると考えられる。

全体社会の変動論において、さらに、マルクスの史的唯物論の非現実化および近代化理論の問題点をふまえた上で、歴史的社会的現実構造の多次元性を問題とし、歴史的変化(革新)に対する所与的・自然的勢力(伝統)の重さを考え、変動を現実になら集団として前集団・役割集団・後集団をあげ、それぞれに独自の変動への契機が求められている。

人間もまた社会を場とし、そこにおけるさまざまな客観的事実や法に規定されつつ、さらに社会外在的要因によって規定されている。人間は自然環境の法則に従いつつ有機体としての存立や快適な生活をはかり、精神的価値法則に従うことによって精神的理想を実現しようとする。ところで、我々に抵抗し、問題解決を迫るものはこれにとどまらない。我々は自己自身の実存そのことに抵抗される。人間は自己自身の存在に関して問題を持たざるをえない。人の出生の時空は、これを自ら決定したものではない。人はさらに生得の個性をもっている。それは偶然的であるか、これを社会の立場からみれば

運命的である。このように人はその存在の由来、定在の根拠、生得の個性を運命的の所与として受取る他ない。これは客観的法則（「理」）の内在化の問題とは別個の問題として考えられる。この問題あるいはそれを支える究極の基礎は個人の運命的特殊存在に結合しているのである。法則（「理」）は人の理性を通して理念的に人を支配するが、この意味での自然（「命」）は運命的の所与の独自性を通して個性的に人を支配する。「理」は自然界の法則にしる、論理法則・精神法則にしる、これを認識するものには、その行為の規範原理となる。同じく「命」もそれを生きるものには自己の個性と使命の自覚となり、信念となるものである。一般に、人々の意志決定を規定するものは、社会規範的要請、時勢の力の外に、環境の法則と運命的なものとの要請である。

博士はその文化の区分論において、文化を「社会文化」（ここには「法」と「潮流」が含まれる）、「法則文化」（ここには「物質文化」と「精神文化」が含まれる）および「運命文化」に区分するが、後二者において、本来社会を超越し、社会に先だつものとしての、人間がそれを認識すると否とに拘わらず妥当している法則が想定されているといえよう。とくに「運命の文化」（「宗教文化」）は本質的に個々の実存に関わるものであり、現実の宗教のもつあらゆる普遍性の面にも拘わらず、それを支える究極の基礎において最も特殊な文化である、とされる。

人間ならびに社会の多次元的な現実構造は四つの観点から考察されるが、人間と社会の前提に法則と運命があること、法則の制約と運命の制約という二つの観点は人間・社会を考察する場合に不可欠である。人間および社会は、それぞれにとって本質的なもの、自己に内在してある規準、「命」を根拠とし、歴史的社會が獲得した客観的事実に拠り、客観的環境に妥当しながら、これら存在の過去、現在、未来において何程か拘束的なものを座標としながら歴史的時間を生きてゆくものであるといえよう。

四

社会の現実構造の、前あるいは超社会的なるものによる基礎づけとその多次元性は、そのまま、それを構成する人間の現実構造についてもいいえた。いうまでもなく、人間にとって、とりわけその生のはじめとおわりの幾年かにおける、その運命的に特殊な規定性の重さ、その多様性と不等性の現実、その意味における自然との関わりの深さはこれを無視しえない。また、人間は、その物質性において鉱物に、その生意性において植物に、その知覚性において動物に連

続しつつ、かつ自覚的な社会的・精神的主体である。人間は、これら各層間の相互結合や、相互産出や相互抗争の行なわれるところの秩序においてある、といえよう。

人間と自然の問題をめぐって、人間性に関する見解としては、古来、性善説と性悪説とがある。いま、問題との関連でこれを考えると、それらは、人間把握における、その自然との連続観に立つものと、精神による人間と自然との距離化、断続観に立つものとの、見解の相異によるものといえよう。人間を自然との連続性において最も大規模かつ組織的に取扱ったものは儒学思想である。

キリスト教思想が、絶対他者たる神による無からの世界創造という因果の概念を思考の範疇とするのに対し、儒学のそれは本来的に体用の関係であり、その世界観は汎神論である。宇宙(「太虚」)は物質原理たる気の充満そのものであり、万物は不断に運動して止まない(「絪縕」する)気の自己運動の過程から生み出される。気はその運動の程度の大小によって「動」と「静」の状態を示すが、そのそれぞれの状態において区別される「陽」と「陰」、二つの気は、それぞれ凝集して「木」、「火」および「金」、「水」となり、この四原素にこれらの内の核というべき「土」を加えた「木火土金水」が存在の根本原素たる五気(五行)である。この五行がさまざまに組合されることによって万物が生じるが、一気→陰陽→五行→万物の間には原理的になんら質的相違あるいは次元の差異は認められない。人間を頂点とする万物の多様性もこの、気の、さまざまな凝集、組合せの様態に他ならない。天地の「生生」とは、宇宙に充満して絪縕する気の運動過程から千差万変の万物が生み出されてゆくことである(「天地絪縕して、万物化す」『易経』繫辭伝)。この「生生」こそ天地の徳であり(「天地の大徳を生と言う」同)、「道」とは実質的にはこの「生生」に名づけられたものである。「仁」とは、また、この天地「生生」の「道」そのことであり、原理的には同じ天地の生意が自己と万物を貫通しているという生の連帯、「万物一体」の謂いに他ならない。

天地より生れるかぎりのものはすべてこの天地「生生」の性格を受けている。「性」とは「生」の謂いであり(「生をこれ性と言う」『孟子』告子)、従って、

また、人と万物とは大宇宙に対する小宇宙にはかならない（「天地はすなわち大なる万物，万物はすなわち小なる天地」「人はすなわち是れ小天地」『朱子語類』）。

ここにおいて、悪の根拠は決して明白ではない（「一陰一陽 これを道という。これを継ぐものは善なり」『易経』「誠は天の道なり。これを誠にするは人の道なり」『中庸』）。悪は善に対する原理的な対立者ではなく、後者の過不及にすぎない。悪は決して根源的でない故に悪に対する防衛，点検もまた第一義的なことではない（「存養こそ主人公，点検や収斂は召し使い」『陸象山全集』三五）。

儒学思想の「性善」というのは、このような規模において、宇宙的なもの、天地・万物をあらしめている宇宙的原理への共感の感情、いかえれば汎神論的な感情を背景においてはじめて解されるものである。

中国の性善説はかく雄大なものであるが、その、人間は天より命ぜられた高度な道徳性と人間の特に優れた能力、「良知」にもとづいて天地万物万民の生意を直接共感的に体得し、よって内外の「道」、すなわち「仁」と「生」（あるいは「性」）を実現すべき責任と行動を負うものであるとする人間観は、いわば、人間に、自然の合則性そのものを自己の生の様式とすることを求めるものである。それは、一般に、人間の自己実現を儀表性においてなすものといえよう。それは、また、内面の客観的形象化、その公共性の呈示に人間と文化のあり方を考える文化観と対照をなすものであり、同時に、両者はM. シェーラーの、いわゆる内面におけるマイクロ・コスモスの実現においてある「教養知」（Bildungswissen）と「支配知」（Leistungswissen od. Herrschaftswissen）とに対応するものといえよう。

ところで、「仁」と「生」（＝「性」）の実現を説く儒学思想は、一方で「仁」（「万物一体の仁」）——徳の平等性と「四海の内みな兄弟」（『論語』顔淵第十二）の平等主義を根底にすえ、「大同」の思想を展開させると同時に、人間の運命と個人の使命の問題としての「命」をその思想の中核におく。儒学思想は天地「生生」の過程から生み出される万物の千差万変性を認める。（物の斉し

からざるは、物の情なり」『孟子』滕文公上)。けだし、この「性」の多様性こそ世界の現実だからである。われわれはすでにその自然性的基礎において「性」の特殊規定を受けている。この意味において、「性」とはまた「命」であり（「天の命ぜるこれを性という。性に率う之を道という」『中庸』）、それは人が存在することのめぐりあわせ、個人に内在化した自然的規定であり、個別的存在における理の謂いに他ならない。それは人それぞれの境遇（環境）や能力や努力のあとを照覧しつつ、それぞれの運命ないし使命を規定するものである。

「生」（＝「性」）の多様性は、現実社会における人それぞれの立場の独自性、さらには、「生」の連帯＝人間関係のそれぞれに固有な原理性に対応してくる。

いま、「仁」の意味は多義的であるが、これを社会学の立場より考えれば、「万物一体の仁」、すなわち、人と人との本質的關係——そこにおいて人倫の本質のあるところのもの——という意味に解される。「仁」は人と人との本質的關係を指すが、そこはまた、人の本来おるべきところ、人が自分自身と融合しているところ、すなわち個人が自然的所与としてそこへ与えられている「里」であることの意味をもつ。その自覚は社会の諸原理の「知」に不可欠のものと考えられている（「仁に里を美しとなす、折んで仁に処ずんば、焉んぞ知なることを得ん」『論語』里仁第四）。ところで、この人倫の本質は、前述の如く、儒学思想において第一義的には父子関係においてある。子にとって、自己は、従って自己の親は自然的所与として運命的に与えられているもの、いわば「命」である。この意味において父子関係は＜天合＞である（「父子天合」）。しかしてこの関係は基本的なるもの、「本」である（「君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は其れ仁の本たるか」『論語』学而第一）。この＜父子天合＞に対して君臣は＜義合＞である。＜義合＞とは理を内在させ、法則に則る行動をなすことを求める関係である。（父の過失に対し子は「三たび諫めて聴かざれば、すなわち号泣して之に随う」、君に対し臣は、「三たび諫めて聴かれざれば、すなわち之を逃る」『礼記』曲礼篇）。それぞれの社会関係における固有の原理性の要求は、また、それぞれの地位と役割に対する固有の理念の要求と平行する（「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」『論語』顔淵第

十二)。人間の根源的立脚地としての「仁」の意義を説く儒学思想において、この〈父子天合〉・〈君臣義合〉の原理的二元論はなんら矛盾的なものではない。存在の「本」たる「仁」のためによく尽くす者にはじめて人は人をよく「知」るものであり、それは人間ならびに社会に対する正当な判断を保證するものとなるからである（「子の日わく、惟だ仁者のみ能く人を好み、能く人を悪む」『論語』里仁第四）。論理は自然の内に自ずから備わると考えられる。

かくして、多様な万物、理念を異とする多様な人間、異原理に基づく多次的な人間関係をその現実構造とする、一の客観的世界である社会が観察される。人は「仁」、すなわち人と物、人と人との本質的關係を生きることを根底にしつつ、「良知」の力をかりて自己の存在の社会的・歴史的必然性（「天命」）を自覚し、それを實現してゆかねばならない。それはまた特殊な、内なる「命」において、宇宙の「生生」、その展開の過程に参与することでもある（「能く其の性を盡せば則ち能く人之性を盡す。能く人之性を盡せば則ち能く物之性を盡す。能く物之性を盡せば則ち以って天地之化育を賛くべし。以って天地之化育を賛くべければ則ち以って天地と参るべし」。『中庸』）。ここにおいて、「生」（＝「性」・「命」）は自然との敵対において實現されるものではないこと、また最も精神的・普遍的なものは最も自然的・個性的なるものにおいてあることが示されている。

人がそれを根拠として自己の生を生成させてゆくもの、自己の内に与えられている理念、aufgaben されているもの、それはまた人が自分自身と発見的に融合しているところであり、人の「安んずる所」である（「其の以す所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察すれば、人焉んぞ庾さん哉、人焉んぞ庾さん哉」『論語』為政第二）。この「所安」、あるいは「仁」の社会關係、あるいは「命」は個人においてあると同時に一の社会、一の民族についても存在する。それは個人あるいは社会の活動や文化の背後にあるそれぞれに固有な精神的性格となるものである。儒学思想の宇宙主義は、人と物、人と人、人と創造主の純「精神」的關係を定立し、人間をして自己を自然より隔絶させて感じさせることによって自然をその精神的意志によって支配すべき死せる対象にまで引きお

ろそうとする思惟と対照をなす。それは最高の規範（Sollen）を存在（Sein）の中に、道徳を自然の秩序の中に見出す。それが対立的・主観的な自己中心的意識を否定するのは、宇宙的全体が価値決定の場となっているからである。それは、今日、自然への、人間ならびに社会への、われわれの関わりにひとつの方向を指すものでもあろう。

「非理法権天」という言葉がある。「非は理に勝たず、理は法に勝たず、法は権に勝たず、権は天に勝たず」と読む（龍川政次郎、『非理法権天』青蛙房、昭和39年）。ここにおいて、順次、普遍的なものに対する特殊なもの、特殊な社会的権勢の優勢が語られているが、また、その極みに<天>が、<非>の対極に<天>が置かれていることは誠に興味深い。このことは、<天>において、<法>および<権>の社会的現実の力に優る最大級の現実性が思惟されていると同時に、他方、そこにおいて、無自覚的な<非>合理的なるもの、蒙きものの対極に位置する自覚された自然が思惟されているといえよう。

五

わが国の近世・近代における人間ならびに社会に関する思惟は同じく儒学思想に負うところ大きい。とはいえ、その、「父子」道徳に対する「君臣」道徳の重視、「父子天合」・「君臣義合」の原理的分化に対する「忠孝一致」の原理的一元化、一般に、人間・社会における多次元的・多原理的視点のなさ、それに基づく秩序観のなさ、文化の継承の重視に基づく父子関係に対する母なる自然の重視等々において、その、中国本来の儒学思想からの距離は明らかである。そこには、その根底において、自然に対する思想・態度の相違がみられるであろう。わが国における儒学思想の受容と展開の中に、中国本来のそれとの差等確かめることは、おのずからそれを、従って、さらに、人間ならびに社会観の固有性を明らかにしてくれるであろう。この問題はあらためて検討されるであろう。

(1975. 12)

参考文献（引用文献を除く）

- Michel Ambacher, *Les Philosophies de la Nature*, 1974, 同訳書, 桐山稔訳, 「自然の哲学」白水社, 文庫クセジュ, 1975
- R.G.Collingwood, *The Idea of Nature* 1945, 同訳書, 平林康之, 大沼忠弘訳, 「歴史の観念」みすず書房, 1974
- 村上陽一郎, 「西欧近代科学—その自然観の歴史と構造」, 新曜社, 昭和46年
日本文化会議編, 「自然の思想」研究社, 昭和49年
- 蔵内数太, 「社会学」, 培風館, 昭和41年
- 武田良三博士古稀記念論文集編集委員会編, 「近代社会と社会学」, 早稲田大学出版部, 昭和46年
- 喜多野清一博士古稀記念論文集編集委員会編, 「村落構造と親族組織」, 未来社, 1973
- 馬場明男記念論文集編集委員会編, 「現代社会学論叢」, 時潮社, 1975
- 島田虔次, 「朱子学と陽明学」, 岩波書店, 1972

Summary

The Problem of Nature in Relation to
Human Beings and Society

Nobuko Muguruma

Today, the problem of Nature is one of the largest questions which is concerned with not only the existence of human society but also the establishment of the new view of the world. The study of this problem as it affects man and society will also go far toward solving these subjects.

First, how the concept “nature” has been understood in the ideas of society, and secondly, how it is thought of in the theory of sociology are examined. Lastly, this problem is considered in confucianism, which, in its view of human nature as fundamentally good, grasps both nature and human society as a whole.