

シュタインは權威は吾人の意思の牽制及促進の機關であるといつてゐる。是は權威の作用を平面圖的に觀た結果を述べたものであつて、ありのまゝの立體的權威を表はしたものでない。一つの情緒運動が、その反對の作用をなす所の他の情緒運動によつて牽制されることのあるのは心理的事實である。例へば利他的情緒運動が利己的のそれによつて阻止されることがあると同じことである。スピノーザが情緒は唯情緒によつてのみ牽制せられるといつたのは、此心理の平面を表はしたものである。しかし此平面の心理に何等權威の介在することがあることはない。前例についていへば、利己心も利他心も、共に五分五分の平等な存在理由を以て、相對抗してゐるもので、兩者の中の一方が命令し、他の一方はそれに服従しなければならぬ理由がない。換言すれば一方が他の一方に對して權威として他を服従せしめる資格があるものではない。要するに相反した二つの情緒が、同時に意識内に表現せられる時には、彼等相互間に牽制作用の起ることは心理的必然なれども、しかしそこには何等權威のあることがない。故に單に牽制作用を以て權威の特徴の如く唱へる所のシュタインは、未だ權威の本質を明にしたもので

ない。

之を平面的に觀れば權威にも牽制作用のあることは事實である。しかしその牽制は心理的ではなくして論理的である。牽制するものと牽制せられる者とは、五分五分の平等關係にあるのでなくして、命令するものと、服従する者との差別關係にある者である。阻止する者は當然阻止すべくして阻止し、阻止せられる者は、當然阻止せらるべくして阻止せられるのである。グリーンが欲求の目的觀念に就いて説明した時、選擇の中に入つた者と、それに外れた者との間には、單に強弱の差があるばかりでなく、性質の別があると論じてゐるが、グリーンの此考察の仕方は、移してこゝに之を用ゐた時私の論述の趣意も一層明瞭になると思ふが、時間の都合上之を省略する。

## 五

私は權威は定止原理 (Haltprinzip) なりと斷ずる。然らば謂ふ所の定止原理とは何か。私は私の意味を説明する前に、斯かる術語を用ゐた由來を語ることは、私の

意味を明かにする一助になると思ふ。私がこゝに用ゐた定止なる語は、「大學」の三綱領中の「止於至善」の句から、章を斷じ義を取つて造つたのである。私かに惟ふに、至善に止まることになければ、明々徳も新民も其據つて立つ所の地盤を失ひ、それ自身の價値はあるとしても、人生全體、道德全體に對しての意義を缺き、單に斷片的なものになつてしまふであらう。又止から連續して起きると考へられてゐる所の定靜安慮得等は意思の論理を述べた者で、此點に於いてもやはり「止」が意思活動の最終の地盤、最初の出發點であることを明かにしたものであらう。此意味に於いて「止」は「大學」の樞機であつて、他の二綱領、八條目悉く之を中軸として開展したものであると思ふ。私は此「止」と意思の論理的開展の第一階段たる「定」との二字を合せて「定止」としたのである。亦以て私の定止原理の意味を闡明する一助とするに足りるであらう。

シュタインは權威を促進原理であるとする。それは氏が權威を個體及種保存の原理としたと同じく、權威を利用の原理なりと觀ての論であるが、權威にそうした機能のあることは事實である。知識の方面に於いても、道德の方面に於いても、權

威によつて個々の推理の手續を省略したり、意思の作用を簡便にしたりすることが出来る。又個體及種保存に於いても、權威に服従することによつて、非常にその手數を簡單にして、爲に高尚にして複雑した生活を營むことが出来る。マッハは知識の統一を思惟經濟デウクエコノミーだと形付けてしまつてゐるが、權威は思惟經濟であるのみならず、又意思經濟であるといふことが出来るので、權威にはたしかに利用原理と見られ得る點が存在してゐるのは見逃がすことは出来ない。

しかし權威に生活知識道德に對して利用の機能があるといふことをいつた處で、それで權威の本質を説明したものでない。權威はその利用の爲めに存在してゐるのではない、即ち權威の存在理由はその利用の爲めではない。權威は知識の成立、道德の可能の爲めに、必ずなくてはならぬ者として存在するのである。即ち論理的實踐的必然として存在するのである。

先づ知識の方向にむいていへば、無省察的で素朴的で而して最も初に來る所の者は、所謂素朴的實在論であるが、吾人の懷疑心は之に定止することが出来ず、先づその第一壁を突破して、その内廓中に定止の地點を求めんとするのである。かく

て後、その定止の地點として種々なる知識體系が提供される。例へば主觀的唯心論、絶對的唯心論、批評的唯心論、批評的實在論、經驗的批評論等それである。しかし如何に種々なる立場が提供せられても吾人の懷疑心はそのどんなものに對しても、十分の満足を表して、それに定止することが出來ず、どれに對してもその懷疑の刃を向けることが出來る。而して單に心理的必然を以てするならば、その懷疑の刃は如何なる鐵壁でも無際限に突破することの出來るもので、懷疑その者はたしかに底の無い海である。何處までも沈没して行つて、つまりは自己自身の破滅を招かずんば已まぬ者である。故に知識が成立する爲めには、何處かで此懷疑の刃を受け止めるところの如何うしても懷疑の刃の刺めない地盤がなければならぬ。デカルトの *cogito ergo sum* は彼自身に於いては、それがその地點であると考へたのである。けれどもそれはデカルトの主觀であつて、客觀的に觀れば懷疑としてはその思惟主體としての自我に對しても、その刃を刺まうとすれば出來ないことではないのである。故にデカルトはそこに定止原理を認めたとにしても、それはたゞデカルトがクリリア、ディスチンクトの標準に照して獨斷的にそれを決定したまでで

あつて、決して絶對的なものでない。カントも此等の哲學を一切獨斷的哲學として排斥したのは、こゝに基いてをる。テルツリアーヌスの *ex d. quia absurdum* は、懷疑が如何にしても論理的整合を保つ所の思想體系の出來難いと信じた時、一方からいへばその最後の避難場として、他方からいへば最初の根本立場として述べた言と解すべきである。しかしテルツリアーヌスを獨斷的であるといへば正しくそうであつて、正當の立脚地盤と稱することは出來ないが、こゝにはその正當の地盤の何たるかを確立せんとするのではない。唯デカルトでもテルツリアーヌスでも、彼等の知識體系を成立せしめんが爲めに、彼等が觀て以て不可疑の最終の地盤と信じた者を求めたる者の例として、こゝに論じたまでに過ぎぬ。コーエンはウーアシュブルグといふことを説くが、是はやはり不可疑の最初の根本地點を謂つたものである。

以上論じた處によつて、知識が可能であるが爲めには、何處かに、疑はんと欲して疑ふことが出來ず、絶對に確實なものとして信ぜざるを得ざる定止原理がなければならぬことは明瞭であると思ふ。

次に意思に就て考察しよう。衝動<sup>フロン</sup>及欲求<sup>ベギータ</sup>等による經濟的意思は、すべて經驗的制約の如何によつて好惡の感情に變化を來し、その變化の生ずる毎に意思の決定は動搖し、その適從する所を知らざるに至るし、又たとひ如何様にか決定したにしても、一切の衝動及欲求はすべてみな平等の權利を以てその存在を主張する者なるが故に、その決定は決して最後の決定的なものでなく、一時蟄伏してゐた衝動欲求は何時その頭を擡げ出して、その存在を主張し來るやも知れず、又さういふことがあつてもそれを退ける理由がない。コーエンが經驗的意思は所詮無政府<sup>アンルビー</sup>に陥らざるを得ないと論じたのは意味のあることである。しかして無政府状態になるといふことは、意思それ自らの破滅になるといふことなのである。そこでこの自滅を免れんが爲めには、意思は如何なる状態にあらねばならぬかといへば、正當なる意思はその他一切の衝動欲求等が同等の權利を以てその存在を主張することが出來ないのみならず、當然なるものとして服從しなければならぬ所の最後決

定的の決定がなければならぬ。此決定が意思に於ける定止の地點であつて、その決定をなす所の者は定止原理である。

以上論じたことによつて、知識の成立と、道德の可能との爲めに必ず何處かに定止の地點がなければならぬことが明瞭であらう。而してその定止の地點を決定する者が定止原理であり、而してそれがやがて權威である。

それ故に權威は之を次の如く定義することが出来る。曰く權威とは絶対無條件的に承認しなければならぬ知識、絶対無條件的に服從しなければならぬ所の原理(道德)を謂ふ。

## 七

然らばその定止原理は何處に出現し、存在するか。それには經驗的存在と、超驗的存在とを區別して考察しなければならぬ。キルヒマンは父・國民・君主・神の四者を權威としたことは既に述べたる所であるが、此等の四者はすべて權威その者がある一定の經驗的條件に制約せられて自己を表現した權威の具象的姿に外なら

ない。即ち定止する主體と、その主體のおかれる環境の客觀的狀態との關係によつて決定されて、その異つた姿を表はしたものである。従つて權威にはその經驗的條件の如何によつて發展の階段があり得る。父權が權威の現はれる最初の姿であつて、神がその最終の形である。

以上は權威が經驗的に現はれた具象的體形について述べたものであるが、この具象的存在の外に、猶理念としての超驗的存在がある。即ち具象的體形は理念としての權威が一定の具象的條件に制約せられて現はれた姿である。而して此理念としての權威は、必ず實在的なものであらねばならぬことは、知識が成立し、道徳が可能なることによつて明かである。即ち知識と道徳とは權威の實在に對する認識理由で、權威の實在は知識と道徳との可能に對する實在理由である。

此經驗を絶した理念としての權威こそ、永恆不動の定止地點で、それが「大學」に謂ふ所の「止於至善」の境地を指すものである。至善は圓滿完了した極上の善で、具象的善は、その至善が經驗的條件に制約せられて現はれたる一つの姿ではあるが、至善その者ではない。しかしその至善なしには個々の具象的善はあり能はぬ。

至善は理念としての善である。「止まる」は個々人が任意に止まらんと欲して止まるのではない。——この語の裏面には若し人にして止まることを欲せざれば止まらずともいふといふ意味が含蓄されてゐる。そんな個人の經驗的な任意によつて決定されるが如き「止まる」ではない。此「止まる」は止まらざるを得ずして止まるのである。而かもその不可不は心理的不可不でなくして、論理的不可不である。「大學」の思想體系は此「止於至善」を永恆不動の地盤として開展された者なることは前に論じた通りである。即ち「大學」は至善を定止原理として立てた體系であるといふべきであらう。

## 八

以上の論述で權威は絶對無條件的に承認されねばならず、絶對無條件的に服従されねばならぬ定止原理として考察せらるべきであるといふ、私の意見は略明瞭になつたと信するが、猶その趣意を明かにせんが爲めに、世間に最も普通に行はれてゐる誤解を解かう。その謂ふ所の普通に行はれてゐる所の誤解とは、權力を權

威と誤認してゐることをいふのである。例へば權威は自由を制限する壓制原理であるとなし、革命手段によつて之を破壊しなければならぬなどいふのは、その顯著なる一例である。權威が權力と誤認せられるのは、權威が人を威壓して、自己を承認せしめ、自己に服従せしめる作用をなすからである。しかしその作用は權威によるものと、權力による者と、全く相異つてをるものであるけれども、具象的權威は多く權力と相結合してをるが故に、動もすれば誤解せられるのである。父・國民・君主等の權威は權力を併有する。されどその權力と權威とは全く異つてをるもので、それが權威たるのはその權力がある爲めでない。ある者が權力を有つてをるか、否かかは超驗的に分ることではなくして、唯經驗的にのみ分ることである。然るに人が父・國民・君主等を權威者とするのは、經驗的に權力の有無を試験してから、始めて權威者とするのではない。唯何となしに始めて彼等の權威を感じ、而してその併有してゐる權力にも服従するやうになるのである。

權力所有者、例へば軍事的勝利者、又は戰鬪的英雄が權威となるやうに見ゆることもあるが、それはたゞ權威として承認せられるから、權力が命令の作用をなすこ

とが出来るのである。權威ならざる權力所有者の權力は、人を屈服し、強壓することとは出来る。若しくは却つて自己に反抗する他の力を誘發することが出来る。しかし畏敬の情による服従をなさしめることが出来ない。

權威と權力とはその服従に於いて全くその性質を異にしてゐる。權力に對する服従はその結果の賞罰に由る利己的服従であり、權威に對する服従は畏敬的服従である。權威は、畏敬感情の對象であつて、權力は利害感情の對象である。畏敬感情の對象なるが故に、權威は絶對的なものであり、利害感情の對象なるが故に、權力は相對的なものである。權威と畏敬感情とは相即不離の關係にある者で、一方に權威があればそれに對しては必ず他に畏敬感情を有する者があり、一方に畏敬感情を有する者があれば、それに對して必ず一定の權威がなければならぬものである。權力への服従はたゞ權力の壓迫に對する已むを得ざるの服従なるが故に、その壓迫が弛緩輕減した場合には直ちに反抗の勢をなすものであり、權威への服従は、服従すべくして服従する所の當然の服従なるが故に、それが權威である限り、權威者その者の經驗的條件の如何に由る所の榮枯衰盛に拘はらず、全然それに

心服して敢へて疑はぬのである。

要するに権力は知識に於いても、道德に於いても経験による任意力アビトラリイ・パワーであり、従つて個人的であり、特殊である。之に反して権威は超驗的心性に基礎を有する威力であつて、従つて普遍的であり、一般的である。是等が権威と權力とが全然その性質を異にする所以である。

## 九

次に私は権威の機能に就いて述べようと思ふが、それには知識の方面は姑く措いて、單に道德の方面に就いてのみ述べる。そは此方面に於ける機能は、知識の方面に於けるよりも複雑にして且つ人生との交渉が多いからである。而してそれには、個人に對する機能と團體に對するそれとを分けて説かねばならぬ。

先づ個人に對する機能についていへば、権威は個人に對しては一方には謙遜、他方には、怜恃の淵源をなすものである。彼の父、國民、君主等は、すべて多くあるが中の一つのものであつて、彼等は必ずしも皆同一の命令を發しなければならぬとい

ふ必然の約束はない。時には相齟齬矛盾することがあるかも知れぬ。すなはちそれ等は文化階段によつて異なる所の權威で、相對的なものであつて、絶對的なものではない。人が是等の權威に立脚してをる間は、甲乙の權威の間に振動して適從する所を知らず、自ら窘窮の地に陥らざるを得ない。之に反して父、君主等に於けると異り、他に並存するものがなく、類を絶した唯一なものとして寫象される權威に服從するに至つて、始めてその權威は絶對に信賴し得る所の大盤石となるのである。

さてその絶對的權威に對しては、吾人の經驗的自我の如きは無限に小さく、無限に弱い。此弱小を以て絶對的權威に對するが故に、そこに無限の大謙遜が現はれる。しかしながらその經驗的自我の中に内在する所の吾人の本質は、權威者のそれと相通する者であることを自覺した場合には、そこに自己の進路に横たはる所の一切の障礙を粉碎せずにはおかぬ所の大怜恃が起きるのである。孔子の桓魋を叱し、匡人を喝した大勇猛心は、夫子の大確心から出たものに相違ない。

そればかりでない、「居易以俟命」といふ平生に處して、晏如として、しかしなが

ら健剛の歩を以て進み得る意思の訓練も絶対の權威に依據してをればこそ出来ることである。彼の「大學」の定靜・安慮・得の五段の作用の如きも、意思が「至善に止まる」といふ絶対に信賴の出来る投錨地點を得たからである。「大學」の本文に「知止は定まることあり」とあるが、此「知止」の知は普通の「知る」といふ意味に解すべきでなく、全然知行合一的の知に解すべきであらう。即ち體驗的の知に解して、自分が至善の地盤に立脚してをるといふことを體驗すれば、必然に意思は十全なる安定を得るといふ意味に解すべきである。而して此「定」は無政府アナルディの反對であつて、價值による上下の位付けが確然として定まり、其秩序が動搖せざることをいふものである。リツプスの謂つてをる所の價值の體系による安定である。従つて此安定があれば、價值の顛倒から生ずる混亂、即ち經驗的衝動又は欲求によつて、道徳的判斷を誤るが如きことはない。さればその他靜・安・慮・得等も亦意思の訓練として皆深い意味を有つてをる者であり、而かも此順序も亦決して無思慮に配列したものではない。

次に權威の團體生活に對する機能について述べようと思ふが、しかしその全體に就いて論ずるの邊がないから、團體の一つの形式なる國家のみについて、その國家に對する權威の機能だけについて説かうと思ふ。

國家を權力團體なりと觀る觀方、是は古くはマツキア、ヴェリー、カール・ルードキッヒ、フラン・ハレル、近くはグンプロギツ、ラッサル、アントン・メンガー、ツライチケ、ベルンハルディなどによつて唱道されたる説であるが、その説によると、國家には最高至上の統一原理がなければならぬが、それは所謂主權といふものである。この主權なしに國家の成立は不可能である。然らばその謂ふ所の主權の本質は何であるかといへば、それは國家の君主又は國民、若しくは其兩者が聯帶的に有つてゐる權力に外ならない。而してその主權といふものは、權威一般が國家といふ、ある特殊の形式の團體中に持ち來されたる時の名であつて、主權と權威とは單にスベシースとジーンナスとの差異に外ならない。ラスキイの「近代國家に於ける權威」に於いて



論じたる所は實に此意味に於いてある。されば主權の本質は權力なりといふことはやがて權威の本質は權力なりといふことである。

而して西洋に於いて國家を權力團體なりと視るのは、必ずしも前に述べた權力説を唱へてゐる人達に限らず、大體に於いては、大に自由主義を取つてゐる所の英國人にも尠くないのである。彼のスペンサーの如きもその一人で、現在に於いてはホップハウスの如きも其一人である。氏は *Evolution and Political Theory & Morals in Evolution* や其他の諸書に於いて國家についてのべてをる。氏はホブソンの國家絶對觀などを批評して自由主義の國家觀を懷抱してをるが、それでもやはり國家を權力團體なりと觀てゐる點がある。氏は國家には(一)血族原理 (*Kinship Principle*) (二)權威原理 (*Authoritative Principle*) (三)市民原理 (*Citizenship Principle*) の三原理が相並存してゐる。此等は均分に存在してゐる者ではなく、時代によつて相消長する者ではあるけれども、兎に角三者が並存してゐないことはない。權威原理は只の實力原理に代つてその地位を占めるやうになり、而してそうなれば、法律、正義等が段々現はれるやうになるが、しかしそれでも猶それは畢竟實力原理であつて、強制

抑壓の存在をなくすることが出来ない。それゆゑそこに更に市民原理が入つて來なければならぬと説き、所詮國家は強制力 (*coercive power*) を有する所の一種の社會であると斷じてゐる。かやうにホップハウスの如き人の意見の中にさへ、國家を權力團體なりと觀る考が存在してをる。

かやうに一般的に西洋學者の間には、多くは國家の本質を權力なりと觀る傾向が顯著である。是は希臘の昔のポリスには其傾向が幾分稀薄であるが、羅馬のエムパイアから殊に近代の歐洲國家は、多く攻伐侵略によつて出來上つた傾向が甚だ濃厚である。かうした事實があるので、學者達は自然國家の本質を權力なりと觀るやうになつたのであらう。(スペンサーの國家起源論の如きはその代表的なものゝ一つである)。彼のツライチユケや、ベルンハルディなどの戦争謳歌主義勝、則官軍主義、侵略主義、道德宗敎隷屬主義、一言にしていへば、力、是、正義、主義は國家の本質を權力なりと觀たる必然の結果であつて、權力説の窮極する處は、必ず此處に至らざるを得ない。

さて以上は權力主義者の思想を述べたものであるが、彼等の説いてをるやうに、

國家に絶對至上の統一力がなければならぬことは事實である。而してその統一力を主權といふならば、國家にその主權がなければならぬことは事實である。而してラスキ一のいつてゐるやうに、主權は權威の一種なるが故に、國家には權威がなくはならぬといふことになるのである。しかしながらその權威は權力ではない。權力と權威とは全然其の本質を異にする者なることは既に之を説いた。即ち權力は利己心の對象で權威は畏敬感情の對象であると論じた。此の論は國家の上に應用しても勿論變ることはない。所謂王霸の別の如きは、此權威と權力との關係から起つてゐるものである。霸道的國家といふのは權威の本質を權力なりと解し、その權力を以て統一した國家をいひ、之に反して王道的國家といふは權威を權力と區別し、その權威を以て統一をなす所の國家を謂ふのである。權力統一の國家は、國家内に並存して、平等の權利を以てその存在を主張する所の、諸多の權力の消長によつて、動もすれば紛糾、混亂、戰爭を惹起する虞の甚だ多い、極めて不安定の統一であり、従つて畢竟無政府アナルに陥るべき運命を有つた統一である。而して權威統一の國家は權威がそれ自ら權威たるの位を退くか、遜るかによるにあ

らざれば、權威は永遠に權威であつて、命令する者は當然の位置にあつて命令し、服従する者も、亦當然の位置にあつて、服従する所の、従つて常に秩序と平和とを持ち來してゐる所の統一である。我が國語のミイツ(稜威)といふ概念は、餘程此權威の觀念に近い意味を有つてゐる語であるやうに思はれる。我が國は天皇の稜威による統一で、而もその稜威は權力ではない。我が國の歴史、殊に政權が武門に歸して以來の歴史を顧ると、權力は殆んど武將達の手に收められてしまつて、朝廷には殆どなかつたといつてもいゝ位であつた。そうした場合に於いても稜威による我が國の統一は確然として動かない。又明治維新の我が國史上の未曾有の大變革がうまく成遂せられたのも、全く權力ではなく、權威の存在が天下萬民によつて明確に承認されてゐたからである。此意味に於いては私は稜威の概念を私が今こゝで論じつゝある所の權威の觀念に近い者であると主張する所以である。勿論國家には力のあることも事實であり、又その力はなくてはならぬ者なることと事實である。しかしそのなければならぬ所の力は權威オソウイキ化せられなければならぬ。權威化せられないたゞの力は暴力である。之を個人の上について觀るも、權

威化せられない體力の強健はそれ自らにては何等道德的價値を有つてをる者ではなく、時としてはそれが却つて道德的害惡を惹起する事さへある。けれども權威化せられたる體力は、強健なればなる程理想實現に適するが故に、道德的に價値あるものとなるが故に、強健であればある程、その道德的價値は高くなるのである。國家の有する力もそれと同様である。國家が道德的に價値ある文化を創造し、展開した場合、國家はその文化を防禦し、擁護するだけの力を有たねばならぬ。それなしには國家は文化を創造し、發展させることが出来ぬ。それが出来なければ國家はその存在理由を失つてしまはなければならぬ。けれどもその力が單に物的の力、自然的力にして止まるならばそれは權力であり、暴力である。それが權威化せられて始めて正常なる力、即ち當然用ふべくして用ゐる所の力となるのである。力は歴史的に制約せられたる權威であらねばならぬ。

要するに權威は個人的生活に對しても、又團體的生活に對しても統一原理であり、秩序原理であつて、權威のない生活は混沌な無政府的な紛亂した生活である。(了)

—「哲學研究」、大正十五年八月號所載—

### 一三 カントに於ける敬と程朱に於ける敬

今回狩野博士の華甲の壽を賀せんが爲めに、知友門下の方々相背つて祝賀論文集を發刊し、之を博士に贈呈せられ、私にも一篇を献ぐべく幹事の一人から御談があつたのである。私は由來支那に對しては全然門外の者で、私如きものゝ文を載せていたゞくことは、折角錦繡の論文集に汚點を印する所以であるので、私としては御辭退するのが當然であるとも考へた。しかし又一方から考へて、支那學殊に儒學は、實踐哲學又は倫理學を以てその本領としてをる者であり、而して私は倫理學徒の一人として、常に小やかなる力をその研究に捧げてゐる者であるから、其點からいへば滿更無縁の者ともいへぬ處もある。乃ち私は幹事の慫慂を以て甚

だ光榮なりとし、聊か思ふ所を述べて、一は以て狩野博士の壽を賀するの辭に代へ、一は以て幹事の盛意に答へんとするものである。

私は先年拙著「主觀道德要旨」の中に於いて、「白敬はあらゆる道德價値の根本であつて、あらゆる修徳の第一歩である」(藤井「主觀道德要旨」三〇二——三頁)と述べ、更に哲學雜誌に「敬を論」じて、カント學の敬と程朱學のそれとの異同を辯じ(哲學雜誌第二六卷二八九號一——三三頁)、大正五年五月大阪府西成郡教育會總集會に於いて「敬の話」をなして(西成郡教育會報同年同月號一——二〇頁)その實踐方面に關する説話をなし、又大阪懷徳堂の公開講演會に於いて再び之を説いてその理論を明かにしたことがある。

私が敬に就いて斯やうに深く感じ確く信するやうになつたのは、一はカント及びリップスから、一は論語の晏平仲の友義を稱せられた孔子の言、子游の間に對する孔子の孝の説話、關雎の詩に對する歎美の言(私は是等をすべて「主觀道德要旨」三五五——六頁中に論じておいた)と、延いては程朱子等が敬に就いてなされた縷説等から受けた示唆に依る者である。カントは曰く「本務とは法則に對する敬より

する所の行爲の必然性である」と。又曰く「本務よりの行爲は全然傾向性の影響を絶ち、それと共に意思の一切の目的を絶たなくてはならぬ。かくて意思を規定する所の者は、客觀的には法則、主觀的には敬を除いて他に存しない」(Gr. u. M. d. S., Rec. Aug., S. 29-30)と。朱子は曰く「敬字工夫乃聖門第一義。徹頭徹尾。不可頃刻間斷」と。曰く「敬之一字。眞聖門之綱領。存養之要法。一主乎此。更無内外精粗之間」(語類卷十二)と。又曰く「蓋吾聞之。敬之一字。聖學之所以成始而成終也」(大學或問)と。私は斯やうに敬を以て聖門の第一義としたり、又は聖門の綱領とした朱子の此論斷が、果して歴史的の孔孟の眞意なりや否やを問題とする者でない、唯程朱學に於ける敬其者、乃至朱學に於いては敬をさやうに重視したこと其事を問題とする者である。斯やうに二程子朱子とカントと東西地を異にし、古今時を同じうせずして、而かも相近似せる思想を倫理學に樹てたのである。私は是等の論說に示唆せられて、冒頭に掲出した思想に到達し得たのである。而して私の敬に就いての此根本思想は、私は今日に於いて之を廢棄、若しくは變更しなければならぬ要を見てゐない。

私の今回の此一篇は、カントの實踐哲學に於ける敬の意義を闡明し、それが如何程、程朱學に於ける敬と相似て、又如何程相異なるかを考察せんとする者である。

## 二

カントの倫理學は、道德の普遍妥當性及び必然性の根據は何處に存するかを問題とした者である。而してカントは其問題の解釋を、認識を取扱つた場合と同様に、道德の内容に於いてでなく、その形式に於いて發見したのである。カントのその理由とする所は、内容はすべて經驗的な者であらねばならぬ。而して經驗的な者はすべて特殊なものであり、偶然的な者であるが、之に反して形式的な者は經驗を待たずして存する者、即ち先驗的な者であり、而して先驗的な者はすべて普遍的な者であり、必然的な者であるといふ所に存する。

かうした立場からは、或る目的によつて規定せられたる所の意思は、必ず道德的であるといへない。さうした意思は本務に循へる (pflichtmässig) 者であることはあり得るにしても、決して本質的に善なる者、即ち本務から出でたる (aus Pflicht) 意思決

定ではあり得ない。何となれば意思が或る目的を有つといふ場合、その目的はそれを設定した個人の種々なる特質や、又その個人のおかれてゐる種々なる境遇等によつて制約されねばならぬ。然るにそれ等個人の特質や、その境遇やは、すべて後天的なものであり、而して其後天的な者は、皆特殊な者であるからである。之に反してゾルレンの道德法のみから出たる行爲、詳しくいへば道德法に對する敬の動機から發したる意思決定のみは、内容の如何に拘はらず、必ず本質的に善であらねばならぬ。何となればカントに於いては、さうした意思決定は何等特殊な經驗を待たずして先驗的に決定し得る者であり、而してそれが故に普遍的に妥當であり必然的であり得るからである。

斯やうにカントに於いては、敬は道德的動機として、全然唯一な者であるが、之を程朱學の敬と比するに、種々なる點に於いて異同出入ある所に、多分の興味を感じざるを得ない。先づ第一にカントの敬は、能敬と所敬との對立を豫想してをる所の敬である。即ち吾が道德的作爲者として能敬の主體であり、道德法が道德的實在根據として所敬の客體である。カントは「しかし道德法は其自身積極的な者、換

言すれば知的因果性の形式、即ち自由の形式なるが故に、それは同時に敬の對象である。何となればそれは主觀的な對立物、即ち吾人の中に存する諸傾向に反抗し、以て自負を弱めるから。又それは自負を破碎、即ち謙抑さへしてしまふから、それは最大なる敬の對象である。從て經驗的源泉から出た者でなく、先驗的に認識される積極的感情の根據でもある。故に道德法に對する敬は、知的根據によつて生ぜらるゝ感情であつて、全然先驗的に認識せられ、又その必然性が洞見され得る唯一の感情である。(K. d. p. V, I. Th, I. B, III. Hauptst, I. Aufl, S. 130)といつてを。かやうにカントの敬は道德法をその所敬の客體となし、吾を能敬の主體となしてをる所の敬である。即ち文法學上の語を借りて言へばカントの敬は他動詞として見られたる敬である。

然るに程朱の敬は先づ此點に於いてカントのそれと異つてをるを観るのである。即ち程朱の敬は自動詞の敬であつて他動詞のそれでない。朱子は「道千乘之國。敬事而信。節用而愛人。使民以時」(論語學而篇)の敬を註して「敬者主一無適之謂」と解した。謂ふ所の主一とは一を立て、一を持し、一を主とするのを意である

らしく、無適は行くことなしであつて、心をして或は東に行き或は西に行き刻々轉々して定まる所なしといふが如くならざらしめる意であるらしい。勿論此主一無適は朱子が始めて述べた句でなく、程子が用ゐた者であつて、程子は「主一之謂敬。無適之謂一」と言つた。朱子之を合して主一無適の一句としたのである。されば朱子は「自秦以來。無人識敬字。至程子方說得親切。曰主一之謂敬。無適之謂一。故此合而言之。云々」といつてをる。(參照。性理字義下)。程子曰。主一之謂敬。無適之謂一。文公合而言之曰。主一無適之謂敬。尤分曉敬一字云々。か様に程子に於いては主一と無適と相離れて二句をなし、朱子に於いては二者相合して一句を爲して、其點に於いては二子相異つてをるけれども、しかし其意味に於いては何等異なる所がないのである。即ちカントの他動詞の敬に對して、此は自動詞の意味に於いて用ゐられてをるのである。

## 三

かやうにカントの敬は他動詞の敬であり、程朱の敬は自動詞の敬であるといふ

點に於いて、兩者は其相異を示してをるのであるが、しかし翻つて之を觀れば程朱に於いても敬を他動詞として觀てゐる處がなくはないやうである。尹和靖が「只收斂身心。便是主一。且如到神詞致敬時。其心收斂便著不得毫髮事。非主一何」(大學或問註)といつてをる。神詞に到つて敬を致すといふは正しく神明に對して敬を致すこと、即ち神明を敬する事であらねばならぬ。勿論こは尹氏の説であるから程朱等の直接の證據にはならぬのであるが、しかし間接の證據としては、中々有力な者であらねばならぬ。又「仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲。勿施於人」(下略)論語顏淵第十二の章を註して孔安國は「爲仁之道。莫尚乎敬也」といひ、朱子は「敬以持己。恕以及物。則私意無所容。而心德全矣。云々」といつて、やはり古註の此章は仁の敬恕に在る義を明かにした處の章である(正義の述べてゐる所の敬以持己の句は所謂持敬守敬の義であつて、自動詞の敬として解せられるのであるが、しかしながら大賓を見るが如しとあるからにはその敬は大賓に對して何等かの關係を有たねばならぬ筈である。その場合、大賓は只單に

敬を發動せしめる誘導物として役立つのみであるとも考へることが出来る。しかし單にそれだけならば、必ずしも大賓、大祭と、大といふ字を二回までも反覆して用ゐるの要もあるまい。「大」の字を重用したのは恐らくその大賓、大祭を敬の客體、即ち所敬として觀るの意味、重ねていへば大賓を敬し、大祭を敬するの意義を含蓄してをると觀るのが、穩當なる解釋であるまいか。從て朱子の此場合の持敬も、他動詞としての敬を持してをるの義に解すべきでないかと考へる。

又「子曰。今之孝者。是謂能養。至於犬馬。皆能有養。不敬何以別乎」(論語爲政第二)を朱子は註して「人畜犬馬。皆能有以養之。若能養其親而敬不至。則與養犬馬者何異。甚言不敬之罪。所以深警之也」といひ、「子曰。事父母幾諫。見志不從。又敬不違。勞而不怨」(論語里仁第四)を註して「又敬不違。所謂諫若不入。起敬起孝。悅則復諫也」といひ、又「子曰。晏平仲善與人交。久而敬之」(論語公冶長第五)を註して「子曰。人交久則敬衰。久而能敬。所以爲善」と述べ、「子曰。務民之義。敬鬼神而遠之。可謂知矣。云々」(論語雍也第六)を註して「專用力於人道之所宜。而不惑於鬼神之不可知。知者之事也。云々」(程子曰。人多信鬼神。惑也。而不信者。

又不能敬。能敬能遠。可謂知矣。云々」といひ「子曰。由之瑟。奚爲於丘之門。門人不敬子路。子曰。由也升堂矣。未入於室也」(論語先進第十一)を註して「門人以夫子之言。遂不敬子路。云々」と説いてをる。此等の文章に就いて觀るに、それ等に用ゐられてある敬子は強いて解すれば、自動詞としても他動詞としても意味は通するやうに思はれるけれども、しかしどれが最も自然的な意味であるかといへば、主一無適を自動詞と解するのは聊か強引附會であつて、他動詞として解する方が穩當のやうに思はれる。即ち第一第二の孝の場合は、敬の客體が父母であり、第三の友誼の場合は、友人がそれであり、第四の鬼神の場合は、鬼神而して最後の子路の場合は、子路が敬の客體となつてをるのである。

かく解釋すれば程朱學の敬にも他動詞としての意味もあつて、つまり程朱學の敬には他動詞としての意味と、自動詞としてのそれとが並存してをると解するのが妥當な解釋であらう。故に仁齋が「敬者。尊崇奉持之謂。按古經書。或說敬天。或說敬鬼神。或說敬君。或說敬親。或說敬兄。或說敬人。或說敬事。皆尊崇奉持之意。無一謂無事徒守敬事者。惟夫子曰。修己以敬。仲弓所謂。居敬而行簡

二語。似乎今之所謂持敬主敬之功。然觀夫子曰修以敬。而下又曰。君子修己以安人。仲弓曰。居敬而行簡。而下續之曰。以臨其民。不亦可哉。亦以敬民事而言。非徒守敬字之謂」(語孟字義下。日本倫理彙編本四六一—七丁)といひ、徂徠が「敬皆本於敬天敬鬼神。其無所敬而敬者。未之有也。朱子創敬工夫。是無所敬而敬者也。自謂無爲。以余觀之。亦病耳」(論語徵集。覽卷一)といひ、或は「恭主容。敬主事。是矣。恭見於外。敬主乎中。非矣。事者天職也。故敬。朱子創持敬。而不知敬之爲敬天。故誤耳。云々」(論語徵集。覽卷十三)といひ、又太田錦城が程朱の敬は皆天臺止觀や禪家坐禪にて一悟を求むるの説に倣つた者であつて、古の經傳に此の如き敬の説あるを聞かないといつて、いづれも程朱の敬に就いての説を非難してをる。若し程朱にして偏に主一無適の自動詞としての敬に執着してゐる者と解するのが正しければ、此非難も或は不當でないかも知れぬ。が上に述べたやうに程朱の敬は自動詞としての敬をその重なる者としてをるにしても、猶其上に他動詞として解すべき點も存してをると見得るならば、如上の攻撃は全部肯綮に中つてをるとはいへぬ。又果して然らば程朱の敬も亦カントのそれに相似た



る所があるともいへる譯である。

#### 四

若し敬が他動詞の敬であつて、所敬と能敬とに別たれ得るとするならば、その所敬は何であり、能敬は何であるであらうか。カントに於いては、能敬は事實道德を實行し得る者、換言すれば可能的道德的作爲者即ち理性的者 (vernünftiges Wesen) であり、所敬は道德法其者である。カントの此思想中、能敬に就いては、今姑らく之を措くを得るとしても、所敬に就いて聊か辯ぜざるを得ざるがある。カントが道德法を以て敬の客體としてをることは、「しかし道德法は其れ自身積極的な者、即ち知的因果性の形式、換言すれば自由の形式なるが故に、それは同時に敬の對象である。それは主觀的對立物、即ち吾人の中に存する諸傾向に反對して自負を弱めるから。云々」又「故に道德法に對する敬は知的根據によつて生ぜらるゝ感情である。そうして此感情は吾人が全然先驗的に認識し、又其必然性を洞見し得る唯一の感情である。」又「此處に物があつて、その表象が吾人の意思の規定根據として、吾人

を自覺的に謙抑せしめる場合には、その物はそれが積極的であり、規定根據である限り、自己を敬せしめる。それゆゑに道德法は主觀的にも亦敬の根據である。云々〔以上前出〕。その他「グルンドレーグ」の各所に見えてをる所に徴して明白なる事である。しかしながら私はカントの論述について考へなければならぬ點があると思ふ。それは他でもない、道德法が敬の客體となる理由は、果して何處に存するかといふ點である。

私は此點に就いてかやうに考へる。一體道德法が敬の客體となるといふのは、それが只だ法則 (Gesetz) であるが爲めではなく、道德的法則であるが爲めでなければならぬ。何となれば、若し只だ法則であるといふ理由で道德法が敬の對象となる者ならば、同一の理由によつて自然法も亦敬の客體とならねばならぬ道理である。然るにカントは未だ曾て自然法が敬の對象であるなど、説いたことはない。是に由て之を觀れば、道德法が敬の客體となるのは、それが只法則であるが爲めではなく、道德的法則であるが爲めであることが明である。自然法と道德法とは、カントに於いてはいづれも法則には相違ないが、しかし全然其の性質を異にしてをる

者と觀られてをる。自然法は渾沌たるカオスから秩序と規律とのある全一なる自然即ちコスモスを現はれしむる、かくある (wie) の法則であり、道德法は衝動感情・傾向性等の無規律なものから、規律のある意思活動をなさしめる所のかくあるべき (Sollen) の法則である。即ち自然法は認識の世界の法則であり、道德法は意思の世界のそれである。かく兩者の性質が相異してをるので、齊しく法則でありながら、前者は敬の對象とならずして、只後者のみがそれとなる所以である。

然らばその道德法が敬の客體となり得る所以は、果して如何なる處に存するであらうか。私はこゝにキルヒマンの所説を引用したい。氏は曰く「法則も亦、只如實にはカントの考へたやうにゾルレンを生ずることが出来ない。法則は一般的にはゾルレンが何をその内容として有つてをるか、の知識に過ぎない。併し只知識の形に於いて有つてをる者で、存在の形に於いて有つてるのではない。それは單に命令の表象であつて、意思に對して力を有つてをる現實な命令その者ではない。その現實性はたゞ知覺によつてのみ諒解することが出来る。而して其知覺されたる命令のみ有效なものである。然るに此の如き者は命令者なくしては不可能

である。故に知覺されたる命令者はその命令の效驗性の根據であつて、その命令に服従せしめる所の動機となる所の敬を生ずるものは立法者であつて法則でない。效驗的なものは命令の普遍的な者でなく、その人の力であり尊さである」と論じ、猶語をついで、*das Staunen, die Bewunderung, die Ehrfurcht, die Andacht, Anbetung, die Heiligung, das Aufgehen in die Herrlichkeit und Majestät eines erhabenen Wesens* 等はすべて敬感情の變容であるが、是等は或は猛烈なる大暴風雨や、洪大なる雪崩や、洋上の狂風や、摩天の峻峰又は星斗の燦たる蒼穹の光景や、其の他偉大な自然力の發現と觀るべき現象に對しても現はれる者である。故に敬感情は道德的領域を超えても存在する者であるが、しかし其等只だの自然の崇高な者は、それ自身何等の意思を有せざるが故に、吾人の意思に對して何等直接の作用をなすことがない。その自然の崇高なる者が或る活動と結合し、爲めに意思を有する者となり、而して命令によつて吾人の意思に彼の意思を告知するに至つて、始めてその者の命令は吾人に感歎讚美・屈服等の感情を起すことが出来る。それゆゑに眞に實踐の世界に於いて敬の對象となる所の者は、たゞ強大なる意思力を有する人間である云々といふ意味の

ことを論じてゐるが (Kirchmann, Die Grundbegriffe der Moral, S. 50-51) キルヒマンの哲學的立脚點は、カントのそれとは全然異なるもので、從てあらゆる點に就いて彼を以て此を推すことが出来ないのは無論であるが、しかし此敬の對象といふ事に就いては、私はカントの立場の中にもかうしたキルヒマンのやうな思想を發見し得るではないかと思ふ。

道徳法がゾルレンの命令として、即ちカントに於いては其所謂無上命法として、道徳的作爲者としての吾人の意思の上に效驗性を有し得るのは如何なる處に存するであらうか。それは吾々がその無上命法を絶對的權威者の法則となし、その權威者を無條件的に尊敬し、それに無條件的に畏服することによつてはなないか。(此點に就いては後段敬と止との關係を論ずる場合に、更に詳しく述べる機會がある。その部分と併せ看られんことを請ふ。) カントは道徳法が敬の對象であるといふことを説いてをると同時に、又人間ペルソナがそれであるといふことを屢言明してをる。今其一例として下文を引用しよう。曰く「敬は常に人間にのみ當筈まつて、決して物には當筈まらない。物は傾向性や、又その物(例へば、犬馬等の如く)動物であ

る場合には、愛情や、或は又それが海洋火山猛獸等の如き物である場合には、恐怖ホロやを起すことは出来るが、しかし決して敬を喚起せしめることは出来ぬ。此感情に一層近い感情は驚歎ベウンデルンである。而して此驚歎は *das Erstaunen* である感情として、例へば摩天の高峰や、天體の無際無邊や、幾多動物の剛強雋敏や等の如き物にも當筈められることが出来る。しかしそれ等はすべて敬でないといひ、更に進んで人間も亦吾に對して愛情、恐怖、又は畏懼に近い驚歎の對象となることが出来る。しかしその爲めに敬の對象となることが出来ない。只人間が道徳法を實行して彼自身が道徳的作爲者たるを示す場合には、吾人は思はず知らず、その人間に對して首を垂れ、敬の感情を喚起するのである。故に「敬は吾人の欲すると否とに拘らず、功績に對して拒むことの出来ない貢物である云々」(K. d. p. V., I. Aufl., S. 136-7) とつてゐる。かやうにカントは人間をも敬の對象なりと言明してをるのであるが、謂ふ所の人間ペルソナとは如何なる者であるか。カントは物と人間とを對立せしめて、物は交換價值即ち市價又は感情價值を有つてをる者であるが、絶對價值を有つてをる者でない。之に反して人間は絶對價值を有つてをる者で、交換價值や感情價值を有

つてをる者でない。従て人間は尊嚴ヴェルデを具へてゐる者であり、又それ自身の目的であるが、物は尊嚴を有せず、又他の手段としてのみ考へられる所の者である。絶對價値のものであり、それ自身の目的であるが故に、人間は又自己立法の者である。何となれば人間にして若し自己以外の者によつて課せられたる法則又は命令によつて規定せられ、拘束せらるゝ者であるとしたならば、人間は其法則を立てたる者、又は命令を發した者の方便となつて、それ自身の目的であるといふことにならなくなるからである。故にカントは人間は立法する者(gesetzgebendes Wesen)なる故に人間(Person)なりといはれるといつて居る(Gr. z. M. d. Sit., Rec. Ausg., S. 76)。而して更に進んで「人間が道徳的法則に服従してをる限りは、それには何等の崇高がない。しかしながら、その法則に關し、立法的立法的でもあり、且その爲めにのみそれに服従する限りに於いて、人間は崇高を有する」(Gr. z. M. d. Sit., Rec. Ausg., S. 78)といつてをる。かういふ點から考察し來れば、カントに於いて道徳法が敬の客體なりといのは、それが吾々に對して最高無上の權威であるといふ意味であり、また道徳法が最高無上の權威であるといふのは、法則といふ概念と絶對的に離す事の出來ぬ立

法者其者、即ち人間が同様に權威であるといふことである。即ち吾々はその人間の權威に打たれて必然に敬感情を起すのである。かやうに考へて私はカントに於いては、敬の對象が吾人の意思の上に效驗を有する爲めには、それは只だの非人格的なものでなく、人格的な者であらねばならぬと斷するのである。(參照、拙著人格主義としてのカント倫理學。「哲學研究」所載)。カントは又實踐理性の公準として神の存在を認めざるを得ないといつてをるが、彼の道徳的立法者を人格的な人間であるとしたことを、之に併せ考へる時に、私はカント倫理學の中に多分に有神教的思想の潜在してをることを否定することが出來ない。

カントに於ける所敬は右の如くであるとして、然らば程朱に於ける所敬は何であるであらうか。既に述べたるが如く、程朱に於いては敬は元來自動詞的に考察されてをるが故に、能敬所敬について細説のあるべき道理がない。それ故に此點に關しては私は兩者の間の相似又は相異に就いて何等の説を立てることが出來ない。又假りに古經傳敬を説くこと、皆敬天敬鬼神敬親等に本づき、皆他動詞的な者であること、仁齋徂徠等の説の如くであるとしても、猶其所敬は非人格的な汎神

的な者であつて、カントの人格的な一神教的な者と趣を異にしてをるのであるまいか。是は更に研究しなければならぬ一問題として後日に留保すると同時に後の君子を待つ者である。

## 五

以上述べたやうに、敬を唯單に自動詞・他動詞といふ側から觀た場合には、カント學と程朱學との敬に就いての思想は、甚しく異つてをるかの觀なきにあらざるも、しかし他面、敬の本質及び其作用を考察すれば、そこに兩者の間に可なり緊密なる相似のあることを見逸がすことが出來ないのである。以下段々其點に就いて論述しようと思ふのであるが、先づ第一に敬は先驗的感情であつて、經驗的感情でない。又敬は道德的動機として全然唯一なものであると觀る點に於いて、兩者は先づ其一致を表示してをるのである。私は先づカントの倫理學に就いて之を觀よう。

カントに於いては、道德的善は常に意思の上に存してをる者であるが、然らば如

何なる意思が善意思なりやといへば、カントは所詮感情状態に歸著しなければならぬ所の、或る内容によつて規定せられたる意思は如何なる場合に於いても善であるとはいへないと斷じてゐる。例へば快樂とか幸福とかいふ内容によつて規定せられたる意思は、たとひ其快樂とか幸福は利己的なものでなく、公共的なものであり、嫌忌すべきやうなものでなく、愛好すべきやうなものであつたにしても、その意思は必ずしも絶對的に善であるといへない。何となればたとひ盗んだ砂糖でも之を舌に上せれば、甘味の快樂を與へること、猶買つた砂糖と異ならないからである。それゆゑ内容によつて規定せられたる意思は、或は本務に適へる意思決定であり得るにしても、しかしそれは本務から生じた意思決定ではない。是を以てカントに於いては、善なる意思は、必ず一切の内容のない、只だの形式によつて規定せられたる意思でなければならぬとされるのである。内容のない形式によつて規定せらるゝとは、唯單にゾルレンの道德法によつて規定されるといふことである。(Grl. z. M. d. S., SS. 21-27; K. d. P. V., I. Aufl., SS. 40, 48)。

さて吾等の意思が道德法によつて規定される場合に、そこに其意思を動かす所

の動機がなければならぬ譯であるが、その動機は如何なる者であらうか。カントは感性に根ざしてゐる一切の感情は、絶対に道德的動機となることが出来ないといつてをるが故に、その場合、その動機となる者は、勿論さうした感情であり得ない。さうした感情でなくば、それは何であるか。カントは之を敬であると斷じてをる。その敬は如何なる者であるかといへば、道德法が吾等の意思を規定すべく現るゝや、吾等は忽ちその尊嚴に打たれ思はず首を俛れてそれに屈し、それに服し、その尊嚴を汚さじとの感起すのである。その感情がやがて敬である。その敬が動機となつて、そこで始めて意思は道德法によつて規定せらるゝのである。故に敬は道德法によつて規定せらるゝ所の意思の動機であり、又それは唯一の道德的動機である。「さて眞當に客觀的な(即ちあらゆる點からいつて客觀的な)道德法は、最高實踐原理に於ける自愛の影響を全然拒絶し、又その自愛の主觀的制約を法則なりと規定する所の自負をば絶対に粉碎する。然るに吾等自身の判斷に於ける吾等の自負を粉碎する者は、亦吾等を謙抑せしめる。それゆゑ吾人がその道德法と其の本性中の感覺的性癖とを比較する時は、その道德法は必ずすべての人を謙抑せしめる。此處に物あつて、その表象が吾人の意思の規定根據として、吾等をして自覺的に謙抑せしめる場合には、其物はそれが積極的であり、規定根據である限り、自己を敬せしめる。故に道德法は主觀的にも亦敬の根據である。云々」(K. d. p. V, I. Aufl., S. 131-2)。又「かくて法則に對する敬は、道德への動機でなくして、むしろ主觀的に動機として考察されたる道德その者である。何となれば純粹實踐理性は自己と反對なる自愛に對して一切の權利を拒絶し、かくて只獨り勢力を振ふ所の法則に對して權威を與へたるが故に。云々」(K. d. p. V, I. Aufl., S. 134)とカントは論じてゐる。カントに於いては道德法によつて規定せられたる意思のみが道德的に善なる者であるが、その道德法が權威として吾に命令を與へる場合には、そこに吾の心中に必ず敬の感情が喚醒されるのである。故に客觀的にいへば敬その者がやがて道德その者であるといつて、敢て不可なることがない譯であり、又之を主觀的にいへば、その敬がすべて道德的行爲を可能ならしむる唯一の者であるから、敬は主觀的に之を觀れば、道德的な動機、而かも絶対に唯一の道德的動機であるといはざるを得ないのである。

しめる。此處に物あつて、その表象が吾人の意思の規定根據として、吾等をして自覺的に謙抑せしめる場合には、其物はそれが積極的であり、規定根據である限り、自己を敬せしめる。故に道德法は主觀的にも亦敬の根據である。云々」(K. d. p. V, I. Aufl., S. 131-2)。又「かくて法則に對する敬は、道德への動機でなくして、むしろ主觀的に動機として考察されたる道德その者である。何となれば純粹實踐理性は自己と反對なる自愛に對して一切の權利を拒絶し、かくて只獨り勢力を振ふ所の法則に對して權威を與へたるが故に。云々」(K. d. p. V, I. Aufl., S. 134)とカントは論じてゐる。カントに於いては道德法によつて規定せられたる意思のみが道德的に善なる者であるが、その道德法が權威として吾に命令を與へる場合には、そこに吾の心中に必ず敬の感情が喚醒されるのである。故に客觀的にいへば敬その者がやがて道德その者であるといつて、敢て不可なることがない譯であり、又之を主觀的にいへば、その敬がすべて道德的行爲を可能ならしむる唯一の者であるから、敬は主觀的に之を觀れば、道德的な動機、而かも絶対に唯一の道德的動機であるといはざるを得ないのである。

此くの如き敬は、如何なる本質を具へてをるかといへば、それは確かに感情である。しかしながら敬は道徳法其者に即して存する者なるが故に、それは又先驗的な者であらねばならぬ。此點に於いて敬は感情ではあるが、感性に觸發される所の、從て經驗的な感情とは全く其選を異にしてをる者であると謂はねばならぬ。それ故にカントは氏が道徳的動機を論ずるに當つて、一切の感情を排斥してをりながら、獨り敬の感情のみを認容したのは、是れ徒に敬なる一種不可思議なる感情を導入して、以て一條の遁路を作る者であるとの世評もあるかも知れぬとなし、それに對して一段の辨解を試みてをる。その趣意に曰く、その世評は當らない、自分が敬を點出し來つても、それは決して遁路を作る者でない。只だの感情は凡て感性に本づいてをる者で、それに觸れなければ決して發する事のないものであるが、その意味に於いて必ず經驗的なものであらねばならぬものであるが、敬の感情はさうでない。それは實踐理性の發動に根ざして、それと共に表現する者であるから、重ねていへば何等感情の觸發を待たぬのであるから、それは全然先驗的なものである。而してその限りに於いて普遍的な者であり、必然的な者である。(Gr. z. M. d. S., S. 31,

Ann.) と、かやうに辨明してをる。かうした辨明はカントの立場からは至極當然な辨明である。否是は辨明といはんよりは、むしろその當然の主張と謂ふべきである。かうした意味に於いて、カントの敬は先驗的な者であり、從て普遍的であり必然的であつて、同時に唯一の道徳的動機であるといはざるを得ないのである。

加之、猶之をカントの意思の概念に徴するも、前述の趣意を窺ふことが出来る。元來カントに於いて意思と謂はれてをる所の者は、單に經驗心理學などで説く所の意思などとは餘程異つてをる者で、唯思慮・選擇・決意・實行などの作用に名づけられたる者でなく、一定の内容を有つてをる者である。其點から名づけて倫理的意味とでもいふべきである。謂ふ所の倫理的意思とは他でもない、善を擇んで之を執る所の力をいふのである。意思是カントに於いては形式的には法則の表象に循て、即ち原理に循て行爲するの能力と説明せられ、内容的には「意思は傾向性から獨立して實踐的に必然である、即ち善であると認められたる者のみを選択する能力である。」(Gr. z. M. d. S., Rec. Ausg., S. 45)。或は「吾人が或る本務を蹂躪した場合に、自己自らを注視すれば、吾人は吾人の格率が普遍的法則たるべしと、事實執意して

をらぬことを見るのである。何となればさやうな事は、吾人に對して不可能なることなるが故に。而してその反對な者こそ、寧ろ普遍的法則たるべきであるといふことを見るのである。云々」(Gr. z. M. d. S., Rec. Ausg., S. 59)と説明せられ、その他種々の處に於いても(Gr. z. M. d. S., S. 58; &c. &c.)意思是擇善固執の力であるといふ意味をのべてをる。

かやうに意思が擇善固執の力であつて、單に心理的でなくして倫理的なるが故に、意思の自律といふ觀念も亦、カントに於いては唯心理的なものでなく、倫理的なものであり、單に事實的な者でなく、價值的なものである。カントは曰く「意思の自律とは(執意の對象の性質の如何に關らず)意思が自己自らに對し、法則たる所の意思の性質をいふ」と。故に自律の原理は「爾の選擇の格率が同一行為に於いては同時に普遍的法則として適應するを得るやうに選擇せよ」といふにあると説いてある(Gr. z. M. d. S., Rec. Ausg., S. 78)。かくの如くカントに於ける自律は、經驗的意思が何等内的外的事情によつて妨げらるゝことなく、自己のある通りに行動するといふ意味とは全く異つた者である。今言つた所の者の如きは、それは謂ふ所の心理的

な又は相對的な自由であつて、カントは之を時計の自由、抛げられた石の自由として既に排斥してをる所の者である。カントの自律はかゝる心理的自由を謂ふにあらずして、自己の選擇の格率が一般の原理となり得るやうに選擇することを謂ふ者であるから、自律とは道德的に價値のない者を捨て、道德的に價値のある者を選択することであると謂はざるを得ない。而してその自律は自己立法のことであり、人間は自己立法の者として敬の客體となる者なるが故に、その敬は善に對するの敬であつて決して惡に對する者にあらざることが明瞭である。

## 六

カントの敬の本質及其作用は右に述べた如くであるが、次に程朱に於ける敬のそれを考察しよう。性理字義に朱子の文として「主一。只是心專一。不以他念雜之。無適只是不走作。如讀書時。只讀書。著衣時。只著衣。了此一件。又做一件。身在這裏。心亦在這裏」(性理字義下一)といふを擧げてゐる。今此文について之を解すれば主一無適とは意思を發動せしめる時に、一切の注目を目的觀念の



一點へ集注する事、即ち單純なる精神統一の事の様に解せられる。かく解されたる場合には程朱の敬は感情といはんよりは、寧ろ意思の作用の如く思はれる。且敬の意義、單にその注意の集注といふだけに止るとするならば、道德上から觀れば、そはさほど重要視すべき事柄でなく、朱子が忠恕、忠信、孝悌、仁義等を越えて聖門第一義とか、聖門之綱領とかいつた程に、重要視した所以の道理が了解しにくくなる。しかのみならず、單に精神の統一、注意の集注といふだけであるならば、そは只心理上の事柄であつて、倫理上の事柄でない。只意思の事實であつて、價値の關心ではない。何となれば、單に形式的にいへば、一向専念は善事にも惡事にも同様にあり得る事柄であるからである。例へば君子は徳に一向専念し、小人は土に一向専念することが出來、君子は刑に注意を集注し、小人は惠に注意を集注することが出來るからである。然るに程朱に於ける敬は、深く其意義の存する所を窺へば、しかも簡單なものでなく、可なりに複雑した意味を有つてをる者である。單に注意の集注といふが如き心理的事柄を表はしてゐる者でなく、倫理的事實をいつてゐる者であり、價値的事實を表はしてゐるものであることを見るのである。

然らば之を如何に解すべきか。

主一無適は之を積極・消極の二義に分けて理解するのが便宜のやうに思はれる。謂ふ所の積極的意義とは、人間の本心が敬の爲めに常惺惺として一息一念も離るゝことなき状態を指すと解するのであり、消極的といふは、その常惺惺の本心の光明があるが爲めに、邪念妄想の意識内に入り來るのを拒絶する状態をいふのである。どうして此等二義に分けることが出來、又それが便宜であるかといふに、朱子は大學の明德を解して「明德者、人之所得乎天。而虛靈不昧。以具衆理。而應萬事者也」といつてゐるが、こゝに謂ふ所の明德は即ち彼等の所謂本心のことに他ならない。然るに此本心は輒もすれば邪惡の浮雲に蔽はれてその光輝を發するところが出來ないやうになつたり、或は奔逸して意識以外に脱出して其姿を失ふやうになることもある。さうなれば則ち道德廢滅し、人倫壞亂してしまふのである。そこで程朱の敬といふのは、その敬の作用によつて、上述の本心をして常に惺惺たらしめ、以て一心に主宰たらしめ「敬只是此心自做主宰處」。又「只敬則心便一」語類卷十二、その昭昭たる衆理によつて萬事に應ぜしむるの意である。「人常恭敬。則心

常光明語類卷十二。是れ即ち敬の積極的意味である。次に邪念妄想の心中に入り来るは、心が放縱惰慢なるが爲めであり、心の放縱惰慢なるはその昏昧なるが爲めである。乃ち心の昏昧を闡いて、一理の光明に復せしめるのが、謂ふ所の消極的意義である。言を換へて説明すれば、此消極的意義は、孟子の所謂放心を求むるの作用をいふのである。孟子曰く「學問之道無他。求其放心而已矣」と。朱子之を解して「學問之事。固非一端。然其道則在於求其放心而已」と。謂ふ所の放心とは、本心の逸失、主宰者の離散の義であつて、その放心を求むるといふのは、之を追跡探索し、確乎としてそれを掴み、一身に主たらしめることをいふのである。

かやうに敬の作用は之を積極・消極の二義に分けて理解することが出来るのであるけれども、本と是れ便宜に出でたることであつて、敬の作用その者自體に二義がある譯ではない。身心を確乎と收斂しておけば、それがやがて主一である。恰も神祠に到つて敬を致す時の如くなる。さうなれば「則吾心湛然。天理粲然。無一分著力處。亦無一分著力處。」(語類卷十二)になつて来るのみならず、自然に百徳が具はらざるを得ざるやうになつて来る。「敬則徳聚。不敬則都散了」(語類卷十

二)。天理粲然、百徳具はるやうになれば、人欲は自然に懲窒消治して(語類卷十二)恰も日が升て群邪自ら息む(同上)やうになり、一切の邪念妄想が入り来る隙もなく、又その蔭もなくなるやうになる。之は又整齊嚴肅の語を以ても表はされてをる。整齊嚴肅なれば心が一つになり、心が一つになつてをれば、害惡敢て干かすことがないやうになる。(程子曰。整齊嚴肅。則心便一。一則無非辟之干矣。即ち茲に敬の積極的作用があれば、その消極的作用は自然にその中に含まれ、消極的作用をなすことはやがて積極的作用をなすことである。それゆゑ敬の積極・消極の二作用は、本來同一の者を表裏両面から見た差異に過ぎぬのである。恰も動の終は靜、靜の終は動、動中靜あり、靜中動あつて、動靜二者は只概念上に於いて之を別つを得べく事實に於いては別つべからざるが如き者である。

斯くの如く程朱の敬は、單に注意の統一などいふ事とは異つて、道德を可能ならしむ所の原理であるから、經驗的心理學、例へばヴントの心理學などに於て説いてゐる注意と稱する處の者とは全く異つてをる。ヴントなどの説いてゐる所の注意とは、或る外界の事象、若しくは内界の寫象等に對して、知的意識を統一するこ

とを謂ふのであつて、その事象寫象等の價值に就いては何等關心する處がないのである。即ち何等善惡の差別なしにあり得る事實である。然るに敬は善を把持し、惡を驅逐又は拒絶する所の力、若しくはさやうな善惡を差別した處の状態である。即ち程朱に於ける敬はその者の中に價值の差別を所有してをるのであつて、價值を含まずして存することの出来ない者である。此點を理解せざる時には、全然程朱の趣意の存する所を誤解して、爲めに甚しき見當違ひの批評を此點に加へるに至るのである。今その一例として錦城の論評を擧げて見よう。

錦城は主一無適を單に不將不迎の義と解して〔上略〕朱子語類に問主一無適之義。食ふ時は心食にあり、衣る時は心衣に在る歟と。朱子曰然りとあり。然るに論語子在齊聞韶三月不知肉味論語述而第七とあれば、孔子の何として主一無適になり玉はぬぞ。聞韶ときは韶が主になれば如何にも感歎し玉ふべし。食に臨では肉が主になるに、何とて韶のことを忘れ玉はずして食而不知其味や。是心の内に韶樂のこと鋼滯せるならずや。(中略)。由是觀之、主一無適、期待留滯等の説を以て孔子を窺へば、孔子も其病を免れ玉はず。果して孔子の病を免れ玉はぬにや、又程朱

の所説の妄なるにや。云々〔疑問録卷上〕日本倫理彙編本第九卷四一五丁と、甚しく皮肉の評論を弄して、主一無適の思想を非難してをる。併しながら私を以て之を觀れば、錦城が斯くの如き批評をなしてをるのは、是れ錦城が主一無適を只心理的な注意集中のこと、のみ解してゐるからのやうに思はれる。併しそれは見當違ひである。主一無適は單に事實的でなくして價值的である。而して以上の場合に於いては、樂と食とはその價值に於いて全然比倫を絶してをるものである。その價值の高い樂に没頭して、其價值の些細な食などに注意せず、食へども其味を知らないといふ處にこそ、夫子の夫子たる面目が現はれてをるので、若し食も樂も同等の價值に見て、時として彼に、時として此に其注意を統一するが如きは、それこそ凡夫小人の所爲と謂ふべきである。斯くの如く、錦城の如きですら主一無適を單に注意の集中と誤解した爲めに、極めて見當違ひの批評をなすやうになつたのである。此の一事偶々以て主一無適の事實的な者でなく、價值的な者であることの左券とするに足りる。

次に程朱の敬も亦カントのその如く、先驗的な者であることを論じよう。思ふに此事は前に述べた事からも既に明かなことである。前に述べた處によれば、本心が常在してをつて、道德の光が四方に遍照してゐる限りは、そこには必ず敬が存在し、又反對に敬が存在してゐる限りは、本心は必ず其光輝を發してをらざるを得ないといひ、又之に反して、氣に觸發して妄邪發現すれば、敬亦其姿を消してしまふと謂ふのであつた。乃ち敬は本心と共に先驗的な者であつて、氣に觸れて發する所の經驗的な者とは、全く其選を異にしてをるといふのである。斯やうに敬の先驗的なことは、前述の事から分るのであるが、特に次の言論に明かに見えてをるやうである。

近思錄に明道の言として、敬以直内。義以方外。仁也。若以敬直内。則便不直矣。必有事焉而勿正。則直也。(近思錄卷四)を擧げてをる。是は坤の文言の「直其正也。方其義也。君子敬以直内。義以方外。敬義立而徳不孤。直方大。不習。」

无不利。則不疑其所行也」を解したもので、程子は「君子。主敬以直其内。守義以方其外。敬立而内直。義形而外方。義形於外。非在外也。敬義既立。其徳盛矣。不期大而大矣。徳不孤。无所用而不周。无所施而不利。孰爲疑乎」と解き、朱子更に「正謂本體。義謂裁制。敬則本體之守也。直内方外。程傳備矣。云々」と説いてをる。然らば上文中、程子が敬以直内は則ち可なるも、しかし若以敬直内。則便不直矣と説かれたのは果して如何なる趣意に出でたる者であらうか。葉采は「蓋有意於以之而直内。則此心已有所偏倚。而非直矣」(近思錄集解)と解してゐる。蓋し當を得た者であらうか。意ふに程朱の考によれば、敬は本心の在る限り、必ず常在常惺の者である。即ち本心の存在と敬の存在とは離るべからざる底に結合されてゐなければならぬ者である。既に敬あり、從て同時に本心が存在してをれば、すべてが直であつて曲なる事などは存し得る道理がない。是れ即ち敬以直内の義であらう。然るに以敬直内は、強いて外から準繩を當て、物の曲直を正さうとするやうなものである。而して此際敬の準繩に當てられて、その曲直を裁かれる者は何であるか。そは程朱に於いては理氣混合の心でなければならぬ。即ち先

驗的純粹心意と、經驗的實質心意との混合でなければならぬ。何となればその場合に於いては敬は外に在ると考へられてをるのである。敬外に在つて内に在らざれば、程朱に於いての敬と本心との關係上、本心が散緩走作してゐなければならぬ。本心が散緩走作してをれば、現實存在してをて、敬の準繩を當てられる者はむしろ混沌たる惡の状態でなければならぬ。さうした者が今、強いて外から準繩を當てられると、強いてやられるだけ、それだけ偏する所があり、倚る所があつて、直になることが出来ない道理である。敬は不偏不倚の中その者ではないのは勿論であるが、しかしながら中ならしめる所以の敬である。再言すれば敬は未發の中その者ではないが、しかし中ならしめる所以の原理である。「敬而無失。便是喜怒哀樂未發。謂之中。敬不可謂中。但敬而無失。即所以中也」(近思錄卷四)。かやうに未發の中に即して敬が存在してをる以上、而してその未發の状態は先驗的な者なる以上、敬は未だ一切の觸發を見ざる所の、先驗的なものと謂はざるを得ない。かやうに程子の敬以直内と以敬直内との二句の對立的意味を検討することによつて、敬の先驗的性質を明かにすることが出来る。

## 八

以上程朱に於いても、カントに於いても、敬は第一に唯一の道德的動機であり、第二に先驗的動機たることを論じた。茲に第三の問題として、性と敬との關係に就いての東西四家の所説に就いて論じて見よう。

既に述べたるが如く、カントは普遍妥當的な、必然的な倫理の根本原理は、唯之を先驗の世界に求め得べく、決して之を経験の世界に尋ぬるを得べからずと考へたが故に、經驗的な人間の性質を指して本性と謂つた。生之謂性とか、食色性也の告子の説いたやうな意味の性論は、カントの倫理學にはない。カントは經驗的人間の性質を基本として立てた實踐哲學は、之を實踐的人間學 (Praktische Anthropologie) と名づけ、本當に倫理と呼ばれる者と嚴に區別してをる。(Grl. v. M. d. S. Rec. Ausg., S. 14)。しかし後段論ずる所の理即性と、朱子の説いた程の意味に於いての性論は、カントも亦それを有つてをると見ることが出来る。カントの考によれば人間が道德に與かるを得るのは、それが動物的な者を具へてをるが爲めでなく、その反對

に理性的基礎を有つてをるが爲めである。即ち理性を具へたる者、即ち理性的者 (vernünftiges Wesen) として存在してゐるが爲めである。されば道德的者の本性は何かといへば、それは理性であるといはざるを得ない譯である。而して理性が道德の基本であることは、前章既に説いた通であるから、理性それ自體も亦善なる者といはざるを得ない。その意味ではカントも性善説を懐いてゐたといつても必ずしも不可でないやうに思ふ。而して此性と敬との關係に就いてのカントの説は前章既に之を論じた。が、性論、性善論は何といつてもカント倫理學の中心問題でなかつたので、之を程朱のそれに比較すれば甚しく寂寥の感あるを免れざるは已むを得ざる所である。

程朱に就いて之を觀るに、繫辭傳の「一陰一陽之謂道」といふを解して、程子は「一陰一陽之謂道。道非陰陽也。所以一陰一陽者道也。如一闔一闢謂之變」といひ、朱子は更に「陰陽迭運者氣也。其理則所謂道」と。程朱に於いては理は之を本體論的にいへば萬有の根元であり、之を實踐論的にいへば、善の本體である所の一箇の形而上學的原理である。「未有天地之先。畢竟也只是理。有此理便有天地。若無此理

便亦無天地。無人無物。都無該載了。云々」語類卷一。「太極只是天地萬物之理。在天地言則天地中有太極。在萬物言則萬物中各有太極。未有天地之先。畢竟是先有此理。云々」語類卷一。此理が道であり、而して同時にそれは又その儘、性である。「性即理。在心喚做性。在事喚做理」といひ、「道即性。性即道。固只是一物。然須看因甚喚做性。因甚喚做道」(語類卷五)といつてをる。而して此理はカントに於けるが如く、程朱に於いても亦理論的、或は思辨的使用と、實踐的使用との二方面に用ゐられてゐる。實踐的使用に於ける理は生理である。生理は物すべてをして各其生を遂げしめ、存を全うせしむる所の元的意思である。而してその限りに於いてそは又善である。「生生之謂易。是天之所以爲道也。天只是以生爲意。繼此生理者。即是善也。善便有一箇元底意思。元者善之長。萬物皆有春意。便是繼之者善也。成之者性也。成却待萬物自成。其性須得」繫辭傳後傳。故に性の本を指していへば、決して不善なる者あることなく、常に善であらねばならぬ。「性即理也當然之理。無有不善者。故孟子之言性。指性之本而言。云々」語類卷四。程朱は敬によつて此性の本心を常在せしめ、恒輝せしめようといふのである。

謂ふ所の理は一理であつて、定形なく定性なく、擱まうとしても擱むことも出来ず、さればといつて無を以て擬することは勿論出来ない者である。此理が流行して、*verwirklichen* されて森羅萬象が始めて現前する。併しその理の流行するのには、單に如實の理のみでは流行することが出来ない。何となれば若し單に理だけで流行してゐたとすれば、それは永遠に理だけの流行であつて、感覺界に於ける存在といふ意味に於いての現象或は現實となり得ないからである。それゆゑ理が流行して現象界が現前されんが爲めには理以外に何等か他の原理があらなければならぬ。程朱に於いてはそれが氣である。理の流行する處必ず氣が自然にそこに存在する。氣がなくして理の流行はあり得ない。『有理便有氣、流行發育萬物。』曰。發育是理發育之否。曰。有此理便有此氣。流行發育、理無形體。曰。所謂體者。是強名否。曰。理無極氣有否。曰。論其極將那處做極語類卷一。即ち程朱の理を以てフヒテの大我に比すれば、その氣は即ちその非我である。又之を以て釋氏の佛性に比すれば、氣は則ちその無明である。氣には明昏清濁の別あるが故に、そこに善と惡とが分れ、又その善惡に各大小の別があるやうになる。然るに

本來的に必ず善なる處の理の本性は、少しく油斷すれば其力萎靡し、甚しきは散逸放浪して、全然その用を爲さざるやうになる。理が萎靡散逸して其力を失ふに至るといふことは、宇宙論的には宇宙が壞滅して天地未剖の渾沌に歸することであり、人生論的には、人倫敗れ道德滅して、善惡混淆の世界となることである。此渾沌の世界に陥るるを防ぎ、善惡混亂の地獄に墮することを防ぐ處の者は即ち敬である。

然れども中庸に就いて之を觀れば、天天たり地地たり、晝夜交代し、寒暑往來して、萬古其道を渝えざる者は、是れ誠であつて、敬でない。此中庸に述べられてある趣旨は、程朱も之を承認して、截然兩者を區別してをる。明道は「天地設位。而易行乎其中。只是敬也。敬則無間斷」と言つてゐるが、是は宇宙論的原理としての敬の作用を述べたものであつて、敬其者が直接天地をして各其位に居らしめ、易をして其中に行はしめる原理であるとの意味を述べた者でない。故に明道は「涵養吾一」といひ、葉采之に註して「心存則不二」(近思錄卷四)といつてをる。涵養するのは敬の作用であつて、その作用があることによつて、「吾」は常に一に純であつて、他物を雜

へるやうなことはない。然らばその場合謂ふ所の一とは何であるかといへば、それは誠である。「謹字未如敬。敬又未如誠。程子曰。主一之謂敬。一者之謂誠。尙是著力」(語類卷六)と。由是觀之、主一の一は眞實无妄の本體たる誠を指してゐる者であることが明である。故に主一之謂敬。無適之謂一といふだけでは、其意味不通とは敢て言ひ難いけれども、しかしながら、それだけでは事餘りに抽象的であつて、その一に對して如何な者をも當て嵌めて見得るやうになり、從てその場合に於ける敬は、只單に心理的な注意の集中といふ意味になつて、全く其本義を失つてしまふやうになる。然るに此處にその一に擬するに誠の内容を以てするに至つて、敬は始めて只心理的な精神統一をいつてをるのでなく、眞實无妄の本體、即ち事に在りては理、人に在りては性、其者を如實に發揮し得る様になる。乃ち始めて價値の上に立脚した者になるのである。斯くして敬の作用によつて此心が一身の主宰となるを得れば、「敬只是此心自做主宰處」(語類卷十三、天理常に明かにして人欲自然に懲窒消治されるに至るものであり)、「敬則天理常明。自然人欲懲窒消治」(語類卷十三、眞實无妄の誠が現前流行するに至るのである。

要するに程朱に於いては、天理流行の實理は誠であり、その誠が人に現はれて善性となり、その善性を常在せしめ、而かもその雲翳より自由ならしむる所の者は敬である。

## 九

第四の問題として論じたいのは、程朱に於いてもカントに於いても、同様に敬は形式的動機であつて、具象的に發動するのには必ず經驗的内容を俟たねばならぬとする點である。

先づ程朱に就いて之を觀れば、理は總べて之を謂ふ時は一理であつて、何等の規定を有せず、到底名狀することの出來ぬ全然冲漠無朕な者である。物に現はれては物理となり、人に現はれては生理となる。その物理も亦種々に別れて天體に在つては天體の理となり、水陸にあつては水陸の理となり、草木魚介禽獸に在つては草木魚介禽獸の理となつてをる。理が斯くの如く具象化するに至つて、始めて現實の實理となり、何等かの規定を有する者となつて理解し得べき者となるのである。



る。理は此の如き者なるが故に、その人に現はれたる性としての本心も亦、只の本心としては虚なる者であつて、何等名狀することが出来ない。それが君臣に現はれ、父子に現はれ、夫婦に現はれ、長幼に現はれ、朋友に現はるゝに至つて、始めて義、親、別、序、信等の實理を具有せる本心となるのである。嘗にそればかりでない、例へば孝に就いていへば、孝は子の親に事へまつるの道としては一理の孝であるけれども、而かもその事實としては具象的に現はるゝ形としては天子、卿大夫、士、庶人の孝、皆それぞれ異なる者であり、又たとひ同一身分の者の間にも、或は怡色、或は健康、或は奉養等、特殊の個人によつて、孝の現はるゝ姿は皆別々になつてをる。かゝる次第故、此處にその無規定な本心を把持するといふ敬がありとせば、その敬も亦やはり無規定な形式的な者であらねばならぬ。それゆゑそれが實際の具象的行爲に應用せられるには必ず外的な經驗的要素を取り入れ、その力に俟つ所がなければならぬ。

斯やうな次第で、朱子は敬が實際に箇々の行爲に應用せられんが爲めに義といふ原理を導入してをる。「涵養須用敬。處事須是集義」又「敬義只是一事。如兩脚

立定是敬。才行是義。合目是敬。開眼見物。便是義」と、朱子は説いてをるが、この敬義二概念の解釋は坤の文言の「敬以直内。義以方外。仁也」より出でたる者であつて、明道の「敬以直内。義以方外。仁也。若以敬直内。則便不直矣。必有事焉而勿正。則直也」の語に、その意義の存することを見得るのである。必有事焉而勿正は、孟子に見えたる語であつて、朱子の註は集義を事として豫め其效を期することは、孟子に「見えたる語になつてをる。而して此集義とは猶積善といふが如く、事實皆義に合することを欲する義であると説いてゐる。

以上の言に徴すれば、程朱の考ふる所は眞實无妄の誠を涵養し、以て一理の性を以て恒に光あらしむる所の者は敬であるが、しかしながら箇々の行爲に應じてその宜しきに適はしむるのには、敬だけでは足りない、必ずや義を集めてそれゝの特殊の事情に適切ならしめなければならぬ。勿論其行爲の結果の成否は必ずしも問ふ所でないといふ意味である事が窺はれる。されば朱子は「敬有死敬有活敬。若只守著主一之敬。遇事不濟之以義。辨其是非。則不活。若熟後敬便有義。義便有敬。靜則察其敬與不敬。動則察其義與不義。如出門。如見大賓。使民如承

大祭。不敬時如何坐如尸。立如齊。不敬時如何須敬義夾持。循環無端内外透徹」(語類卷十二)といひ、又近思錄に「問敬義何別。曰。敬只是持己之道。義便知有是非。順理而行。是爲義也」(近思錄爲學類)と説かれてゐる。即ちたとひ動機は敬であつても、箇々の特殊の行動に就いて能くその事の是非を辨じて、一定の規矩に合ふに非ざれば、それは單に死敬であつて活敬でない。敬の動機から出で、而して外必ず是非の規矩に違ふ事がない様にするのには、必ず事の宜しきに從はねばならぬ。即ち義に合する者であらねばならぬ。而して其事の宜否、即ち義なる者は、其場合々々についての經驗的知見に本づかねばならぬ。それゆゑ朱子に於いては、意思が具象的に未だ動かざるの際に於いては、只主一無適としての敬の状態を觀、具象的意思の發動した時には、それが果して事の宜しきに循へるや否やを觀るといふことになる。是れやがて「靜則察其敬與不敬。動則察其義與不義」といへる所以であらう。されば又「方未有事。只得說敬以直内。若事物之來。當辨別一箇是非。不成只管敬去。敬義不是兩事」とも、「敬者守於此而不易之謂。義者施於後。而合宜之謂」とも、「敬要回頭看。義要向前看」ともいつてをる(語類卷十二)。又以て

朱子の意の存する所を窺ふに足りるであらう。しかし朱子の謂ふ所の義は心の裁制であつて、飽くまでも主觀的な意味の者である。而してその意味からして告子の仁内義外説に對する孟子の非難をも是認してをるのである。しかしながらその心の裁制が客觀の事情に適應して至當の措置をなすにあらざれば、現實の世界に善を實現することが出來ぬ。だからその心の裁制が事の宜しきに合する爲めには、その心を裁制する規矩がなければならぬ筈であるが、その規矩は經驗的に制約された者であらねばならぬ。換言すれば、心の裁制としての義は、それはやがて主觀的正(subjektive Richtigkeit)であり、その心の裁制が發して事の宜しきに適へるは是れ即ち客觀的正(objektive Richtigkeit)である。此主觀的正と客觀的正と相合して、そこに始めて十分に善なる行爲が現れるのである。

然らばカントの敬は如何。屢論じたやうに、カントには普遍妥當的な必然的な倫理の原理は、決して之を意思の内容に求むるを得ず、必ず之をその形式に認めなければならぬといふことをその根本意見としてゐるのであるから、カントの敬も亦道德的動機として形式的な者で、從て現實行爲の動機として有效になり得るが

爲めには、必ず經驗的内容を待たなければならぬことも免れ得ざることである。カントは、道德法が行爲の規範として現はれたる所の無上命法を、數種の方式で表現してゐるが、その方式はすべて形式的な者である。従てその無上命法が現實行爲の規範として、善を現實の世界に實現し得んが爲めには、必ずや一定の經驗的内容を得て之を助けとしなければならぬ。今代表的に第一方式を例として其然る所以を述べて見よう。

第一方式は「爾の意思決定の格率が、すべての人の意思決定の普遍的原理として差支ないやうに行爲せよ」取意といふのである。其表現は此の如く形式的である。この形式的に表現されてゐる方式を現實行爲の規範とするのには、果して如何なる過程を要するであらうか。カントは此方式の説明として「グルンドレーグ」に於いて初から守らざる意思を以て或る契約をすることの例を擧げてをる (Grl. z. M. d. S., Rec. Augst, SS. 56, 65)。氏の考ふる所によれば、初から守らざる意思を以て他人と或る契約例へば金銭貸借の契約をなすことは、此方式に違反した意思決定である。何となれば若し此の如くなれば契約は一般的に不可能となる。而

して契約が不可能になれば、契約をなさうとした最初の意味、即ち金銭を借用せんとした最初の意思に矛盾するやうになるから、といふのである。しかしながらカントのかうした説明は、多くのカント批評家のいふてをる通り、純形式主義の命令が、現實的行爲の規範となり得るといふカントの主張を裏切してをるばかりでなく、却て偶純形式主義その者に對して、最後の止を刺す所の説明となつたのである。何となれば人が或る契約を爲さうとする意思、即ち金銭借用の契約をなさうとする意思は、果して何等の經驗をも要せず、先驗的に起り得る意思であらうか。否、必ず起らねばならぬと先驗的に斷じ得るものであらうか。第二に最初から守らざる意思を以て爲す所のかゝる契約は到底不可能に終らざるを得ないといふことも、何等經驗的内容を俟たず、先驗的に言ひ得ることであらうか。契約をする、しない、借金をする、しない、金を貸す、貸さない、是等の意思決定はすべて經驗的にのみ發動することであり、従て經驗的に制約されねばならぬ事であつて、決して先驗的に決定的に言ひ得る事柄ではない。

カントの道德法、従て無上命法は、かくの如く形式的な者である。而して謂ふ所

の敬は、此形式的な道德法に對する敬である。されば其敬も亦形式的な者であらざるを得ないことは自然の數である。從てその敬が現實的行爲の動機となり、而かもその行爲が事の宜しきに適ふやうになるが爲めには、必ず經驗的内容を得て、それに俟つ所がなくてはならぬ。更に他の一方から之を説明すれば、敬は形式的動機に過ぎざるが故に、其動機から必ず客觀的に正しい行爲が出るとは限らない。換言すれば、敬は「本務からの動機」であるが、その本務の内容の何たるかをば規定して居ないから、その敬の動機で行爲して、而かもその行爲が客觀的には正しくないことが往々生起して來るのは當然の事である。かやうにカントの敬も亦形式的な者であつて、その儘では現實的行爲の動機となり得ないので、所謂新カント派の人々は皆此點を修正しようと努めたのであるし、又私自身も拙著「主觀道德學要旨」に於いて聊か此點に關して修正的意見を述べたのである（主觀道德學要旨三四九—三五二丁）。リップスは主觀的正と客觀的正とが必ず相一致して、完全に正なる行爲を實現し得る者は、十全なる人格、即ち十全なる博大と、十分なる剛健と、完全なる自由とを具へた人格であらねばならぬといつてを（T. Lipps, Die ethische Grund-

fragen, Vortrag, besonders I., Aufl., S. 130 ff., II. Aufl., S. 148 ff.）。リップスの此意味は、一切の内容を一切の形式で包含し、而して完全に自由に表現し得る者といふ意味であつて、その十全なる意味に於いては現實の人間には到底あり得ない、唯理想的のみ存在し得る者なのである。

## 10

最後に第五の問題として敬と止との關係に就いての三子一哲の意見を論述して此稿を終りたいと思ふ。

カントはその書中に於いて、「止る」といふ文字そのままに説いてをる所はないが、しかし敬に聯關してその意味のことをいつてをる處は決して鮮くない。理論理性の方に於いては、吾人は如何なる命題に對しても疑を挟み得ないことはない。是たとへば同一律や、矛盾律や、不容中律やに對しても疑を發し得ぬことはない。是等の原理を否定することは、やがてそれ自身自家撞著に陥ることであらう。しかし謂ふ所の自家撞著とは、それ等の原理を絶対不可動な思惟の原則であると見る

のを正當であると豫想した上の事であつて、若しその豫想をさへ認めなければ、自家撞著も何も存しないのである。かくの如く理論上に於いては、止まる所なく無限に疑の刃を突き進めていくことが出来るが、しかしそれであるからして、懷疑はそれ自身の破産であるともいへる。

カントは懷疑論者をば、一定所に止住して之を耕作することを嫌ふのみならず、又常に市民的團體をば攻撃する所の游牧の蠻民に喩へたり(Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl., Vorrede)或は懷疑論者は獨斷的哲學の司獄官である(K. d. r. V., Vorländer Ausg., S. 640)といつたり、或は懷疑論は理性が自ら其獨斷的放浪の跡を考へ、今居る所の如何なる所なりやを知り、以て一定の確實なる針路を定めようとする一時の休憩所である。しかしそれは永遠の止住所であることは出来ぬ(K. d. r. V., Methodenlehre, I. Hauptst., II. Abschn.)と述べたりして、所詮懷疑は永遠に懷疑であつて、心の安住地でないことを言明してをる。是はカントは理論理性に就いて述べた者であることは勿論であるが、しかし意思の世界を理論化して考察する時は、やはり同様な結果を考へる事が出来る。然るに此處に意思の世界に於いて、そこに何等かの權

威ある者が出現して來ると事情全く一變して來る。即ち吾々が意思の世界に於いて權威ある者に直面すると、吾々の懷疑は全然止揚せられて、その權威者に對して自らなる敬畏の情を起し、低頭心服して、毫末の餘念もないやうになつてしまふものである。カントは「實踐理性批判」に於いて、「本務よ、爾崇高にして偉大なる名よ。爾は諂の有つてをる、人の氣に入りさうな何者をも有たぬ。否、屈服を要望する。而かも意思を動かさんが爲めに、心情の中に自然的嫌惡を喚起し、恐怖せしめるやうな何者によつて威嚇する所なく、否、單に法則を提出する。此法則は獨りで心情の中に入り來つて、意思に反して(縱令必ずしも遵奉ではないが)敬畏を獲得する。此法則の前には一切の傾向性は私かに反抗しながらも沈黙する。その爾に値ひする起源は何であるか。傾向性と一切の血縁を誇らしげに拒絶する所の、爾の貴い系譜の本は何處にありや。人が自分自らで與へ得る唯一の價値の缺くべからざる制約たる根源は何處より出でたるか」(K. d. p. V., I. Aufl., S. 154)と呼びかけの文など挿入して本務を禮讚してをる。是れ明かにカント自身の體驗した本務の前に低頭屈服して無限の謙遜と、しかし同時に又無限の誇との一致した

安住の心境を示す者にあらずして何であらうか。又「吾が他人に對して有し、又他人が吾に要求し得る所の敬なる感情は、他人の中に於ける尊嚴の承認である。換言すれば有價諸物が由て以て交換することを得る所の何等の價格を有せず、何等の等價を有せざる所の絶對價値の承認である」(Metaphysik der Sitten, Vorländer Ausg., S. 320.)といつてゐるが、是も亦吾人の意思はかやうに無條件的に價値ある所の者、即ち尊嚴なる權威者に直面することによつて、始めて絶對沈黙、絶對服從の安住地點が定まることの意味を表示してゐる者である。

翻て之を程朱に見るに、敬と止とは程朱に於いても亦重大な事項になつてをるやうに思はれる。伊川曰く、人多思慮。不能自寧。只是做他心主不定。要作得心主定。惟是止於事。爲人君止於仁之類。如舜之誅四凶。四凶已作惡。舜從而誅之。舜何與焉。人不止於事。只是攬他事。不能使物各付物。物各付物。則是役物。爲物所役。則是役於物。有物必有則。須是止於事(近思錄卷四)葉子之を解して「止者。事物當然之則(中略)。人之應事。能止所當止。則亦無思慮紛擾之患矣。云云。應事而不止其所當止。是以一己之私智。攬他事而不能物各付物者也。

所謂物各付物者。物來而應。不過其則。物往而化。不滯其迹。是則役物。而不爲物所役」と。私かに此意を按ずるに、凡そ物があれば、其處には必ず一定の法則がないといふ事がない。その理に順て處斷すれば事順にして安易であり、苟くもその理に乖つて作爲すれば、事逆にして紛擾する。人紛々擾々の思慮に惱まされて、心常に煩悶苦惱の苛責をうけるのは、徒らに周圍の事情に囚はれて、その爲めに生起する所の種々の雜慮蕪情の奴隸となり、能く自分が自分の心の主宰となつてその理を正し、それを理さめ、それに循ふことをなさないからである。人、此弊から免れて一心の安定を得るの道、唯敬を體得するを除いて他に存する事がない。けれども敬があれば必ず心の平靜を得て、「敬而無失、即所以中也」(近思錄卷四)になるかといへば、必ずしもさうでないことがある。「敬而不自得。又不安者云々」(近思錄卷四)もあり、又「志子義理而心不安樂者云々」(同上)もある。是れ何の爲めに然るかといへば、或は私欲が心を牽いたり、或は功を急いで宋人の苗を助長するやうな愚をなすからである。そこで其等の過愚に陥らず、心の眞の安定を得んが爲めには人は必ず其當さに止るべき所に止るやうにしなければならぬ。

然らば其當さに止まるべき所は何であらうか。そは謂ふまでもなく大學に謂ふ所の止於至善である。大學にはその傳に於いて詩を引いて、君・民・父・子・國人等の至善の目として仁・敬・慈・孝・信等を擧げてをるが、是皆自然にして當然なる理の存する所であり、理想の存する所である。理想はその本來の面目をいへば固より唯一不二の者であるけれども、しかしそれが活きた理想として箇々の行爲に應ずるが爲めには、それぞれ具象的條件によつて制約せられ、百端の姿相を現はさなければならぬ。仁・敬・孝・慈・信等は、唯一善の理想、儒學に於いては之を仁と謂つて可いであらうと思ふが、その仁が具象化せられて、特殊の事情に應じたる種々相を示した者である。而して君・臣・父・子・國人等が仁・敬・慈・孝・信に止まるのは、單に論理的必然若しくは論理的豫想としてでない。論理的必然又は豫想は理論理性のことであつて、實踐理性の關知する所でない。理論理性はザインに止まるを得れども、實踐理性はそうであることが出来ない。實踐理性の止まる所はザインでなくしてゾルレンである。而してそのゾルレンは何であるかなれば、例へばカントが言を盡し、理を盡して説いてをるやうに、只だの快樂や、幸福や、功利やでない。それは至善であ

らねばならぬ。實踐理性が至善に止まるといふことは、やがてその至善が吾人の意思に對して權威であるといふ意味である。而して權威であるといふ意味は、それが敬の對象であるといふ意味である。それゆゑ止於至善と敬との間には必然不離の關係があらざるを得ない。「穆穆文王。於緝熙敬止」といふは、正さに其意味を表はした者でなければならぬ。それゆゑ朱子は之に註して「敬止。言。其無不敬而安所止也。云々」と又以て觀るべきである。伊川良の卦を解して曰く「外物不接。内欲不萌。如是而止。乃得止之道。於止爲無咎也」と。その註に「内慾不萌。各不獲其身也。外物不接。不見其人也。人已兩忘。内外各定。如是動靜之間。各得其所止。何咎之有」と。是れ即ち主一無適の敬の功であらねばならぬ。

かやうに絶對の權威に直面して其尊嚴に打たれ、沈黙・敬畏して止まる所、性即理の絶對善が現はれて、仁・敬・慈・孝・信等積極的行動の堅實不動の地盤が定まるのである。其敬して止まる所、決して死滅でない、沈滞でない。故に伊川は「敬則自虚靜。不可把虚靜喚做敬」と説いてをる。彼等の立場から寔に當然の言である。而かも絶對の地盤に立つてをるとの信念は、人に絶對の安心を與へる。「孔子言仁。只説

出門如見大賓。使民如承大祭。看其氣象。便須心廣體胖。動容周旋中禮自然。云々」といつたり、或は「不愧屋漏。則心安而體舒」といつたり、或は「(上略)惟上下一於恭敬。則天地自位。萬物自育。氣無不和。四靈何有不至。此體信達順之道」といつたりするのは、すべて敬することによつて、君子易に居つて以て命を俟つの狀を観ることが出来る。

以上章を分つこと十にして、程朱カント諸家の敬に就き、その數點を論じた。私には此等先哲の示唆によつて敬は道德の根本にして修養の第一歩たることを考ふるに至つたのである。即ち仁・義・孝・悌・忠・信等皆敬ならざれば道德たるを得ず、敬あつて始めて道德となる者である。而して敬は先づ己を敬することが本であつて、その本が立つてしかして後始めて他を敬することが出来ると思ふに至つたのである。世の敬を難する者、多く其末節に拘泥して大本を忘るゝを遺憾とする。

(了)

—「狩野教授還曆記念支那學論叢」所載—

昭和七年八月一日印刷  
昭和七年八月三日發行

藤井博士全集 第三卷  
定價三圓五十錢



版權者	藤井元一	大杉印刷所
編輯・印刷 兼發行	小原國芳	
發行所	東京府下町田町本町田 玉川學園出版部	
發賣元	東京市外 西大久保五一五 玉川學園出版部	

振替東京一五四二三番  
電話四谷四六四八番



# 藤井博士全集

卷数	分類	書名	合本定價	分冊定價
第一卷	BA	倫理學方法研究論	三、五〇	一、五〇〇
第二卷		主觀道德學要旨	三、五〇	三、〇〇
第三卷		倫理學原論	三、五〇	三、〇〇
第四卷	BA	正義の倫理研究	三、五〇	一、五〇〇
第五卷	BA	倫理と経済批判	三、五〇	一、五〇〇
第六卷		國民道徳論	三、五〇	三、〇〇
第七卷	BA	倫理と道徳の研究	三、五〇	一、五〇〇
第八卷	BA	現代思潮批判 自然の世界から理想の世界へ	三、五〇	一、五〇〇

哲學講話	文學博士 紀平正美著	二、〇〇
西洋哲學史	大阪高校教授 岡野留次郎著	二、〇〇
支那哲學	大谷大學教授 浦川源吾著	二、〇〇
印度哲學	京城大學教授 手島文倉著	三、五〇
現代の宗教哲學	文學博士 赤松智城著	二、〇〇
教育學の諸問題	廣島文理大學教授 福島政雄著	二、五〇
近世教育史論	廣島文理大學教授 長田新著	二、〇〇
心理學	京都帝大助教授 岩井勝二郎著	一、五〇
美學	文學博士 久保良英著	二、〇〇
純正社會學概論	成城高校教授 相良徳三著	二、〇〇
自然科學概論	成城高校教授 銅直勇著	二、〇〇
自然科學概論	理學博士 石原純著	二、五〇

五川學園出版部

文學概論	文學士 相良徳三著	二、〇〇
西洋美術史	京都女專教授 伊勢專一郎著	三、〇〇
ペスタロッチー全集	(全六卷) 各卷上 三、〇〇 並下 二、〇〇	三、〇〇
ルビント哲学概論	文學士 清水清譯	三、〇〇
フレル人の教育	小原國芳譯	三、〇〇
ウエリ教育藝術の理論と實際	成城高校教授 相良徳三譯	三、八〇
スカンデンの藝術論	小原國芳譯	六、〇〇
近代支那の政治及文化	文學博士 矢野仁一著	三、五〇
教育と内省	文學博士 岡部爲吉著	三、八〇
宗教教育の理論と實際	小原國芳編	二、五〇
母のための教育學	小原國芳著	二、五〇

玉川學園出版部

教育の本質觀	京大教授 小西重直著	一、二〇
勞作教育	文學博士 小西重直著	一、五〇
玉川塾の教育	小原國芳著	一、五〇
獨逸學校改革の精神	甲南高校教授 黒川恵寛著	一、〇〇
ペスタロッチーを慕ひて	小原國芳著	〇、八〇
ペスタロッチーア にふさはしき妻	ナ ザイファルト著 市村秀志譯	一、〇〇
ペスタロッチーに生きる	文學士 有馬良治著	一、〇〇
ペスタロッチー遺跡巡禮	廣島文理大教授 福島政雄著	一、二〇
若き日のペスタロッチー	成城高校教授 細井次郎著	一、八〇
公民教育の根本問題	東北帝大教授 廣濱嘉雄著	一、〇〇
吉田松陰とその教育	文學士 後藤三郎著	一、〇〇

玉川學園出版部

數學教育の根本問題	理學博士 小倉金之助著	二、〇〇
綴方教授の根本問題	文學士 淺山 尙著	一、五〇
理科教育の根本問題	成城學園訓導 松原惟一著	一、五〇
本間全集	(全五卷) 本間俊平著	一、三〇 一、五〇 一、五〇
三浦全集	(全二卷) 三浦修吾著	各一、八〇
秋吉臺の聖者本間先生	小原國芳著	一、五〇
ハルナツク基督教の本質	山谷省吾譯	二、五〇
オットー聖なるもの	山谷省吾譯	二、五〇
ヒルテール宗教論文集	下上 黒崎幸三郎譯	各二、八〇
伊太利紀行	文學士 太宰施門著	三、三〇
百濟觀音	文學博士 濱田青陵著	四、四〇

玉川學園出版部

終