

大原上の観は、天(廣き意義)本位とも云ふべく、宇宙全體を立場として觀察するので、今の言で云はゞ、眞に對する研究にして哲學の分際に屬する。立教上の観は、人本位とも云ふべく、我々人類を立場として觀察するので、云はゞ善に對する研究にして、倫理學の分際に屬する(西洋に眞善美の説あり、余謂ふ、眞善の外に美なく、眞は宇宙の美、善は人類の美なり)古來理氣の説に、兎角矛盾があり、徹底を欠くは、此立場の區別が明かならぬからのことである。(程朱の書と雖も、間々此の立場を混する者あり、或は未定の説、或は記者の誤ならん、讀む者これを精擇せざるべからず)

第二章 大原上の観

大原上の観としては、先づ理と氣とを體用に分ち、其の體用の關係を、異時と同時とに分つ。



理は體にしてもとであり、氣は用にしてはたらきである。而して體たる理は先に在り用たる氣は後に在るとして、時の先後を分つを異時の観と云ひ、體たる理は用たる氣の中に具はるとして、時の先後を分たぬを同時の観と云ふ。

周易繫辭上傳第十一章に

易有_レ太極、是生_レ兩儀、

とあり、周濂溪の太極圖説に、之を解釋して、

無極而太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極復動、一動一靜、互爲其根、分_レ陰分_レ陽、兩儀立焉。

とある。太極とは、至極の理と云ふことである。至極の理は、絶對であ

り、形而上である。形而上とは、形無きの意である（繫辭上傳に、形而上謂之道、形而下謂之器とあり）。通俗には物質を形而下と云ひ、精神をも形而上に當つれど、易に云ふ形而上は、それよりも一層嚴密なる意義にて、精神にも知情意のはたらきありて、思量にも言語にも物ばせ得れば、やはり形而下の内とし、形而上とは、中庸に所謂無聲無臭、佛書に所謂言語道斷、心行處滅の意なり、故に之を無極とも云ふのである。無極とは、極たる形なしと云ふこと故に、無極而太極とは、無形而有理（朱子語類と云ふ意であつて、太極の上別に無極があるわけではない。兩儀とは、陰陽の氣のことである。陰と陽との二つに分れるから相對である。動靜の形あれば形而下である。此の絶對形而上の理は、體であつて、佛教の眞如、西洋哲學の實在に當り、相對形而下の氣は、用であつて、佛教の萬法、西洋哲學の現象に當る。但し多少の相違あることは勿論である。

其の體用の關係に、異時同時の二觀あることは三宅尙齋の圖說筆記に見ゆれど、其の意は、已に近思錄集解に載せたる蔡節齋の説にあらはれて居る。節齋は朱子の説を歴引して、其の要を括り、

主太極而言、則太極在陰陽之先。異時主陰陽而言、則太極在陰陽之內。同時蓋自陰陽未生而言、則所謂太極者、必當先有。異時自陰陽既生而言、則所謂太極者、即在乎陰陽之中也。（同時）

と云うた。（猶ほ本書に就て全文を看るべし）

同時の體用は、用のまゝに體、體のまゝに用、體と用とが同時に存在すると云ふので、佛教の萬法即眞如（色即是空、多即是一も同意）、西洋哲學の現象即實在（變即不變、特殊即普遍も同意）などの説と似通つて居て、却て人の合點することであるが、異時の體用に至つては、疑ひを挿む者が少なからぬ、其のわけは、程伊川の言にも、動靜無端、陰陽無始（近思錄道體篇と

あつて、元來氣と云ふものは、無限に遍滿して、一毫の空隙なく、無限に繼續して、一息の間斷なき者なれば、氣の以外に、理を容るゝ餘地のあるべき筈がないから、太極が陰陽の先に在るとは、如何にしても受けとれぬと云ふのである。之に對して尙齋の説明に、

太極立前天地而生今天地前天地是無極太極之所立歟今日之昨日今年之去年皆太極所立而理之先乎氣者如此、

とある。されば今日の理は昨日の氣の中に立ち、今年の理は去年の氣の中に立ち、今天地の理は前天地の氣の中に立つと云ふので、理が氣に先だつとは云へど、氣を離れて理ばかりと云ふ時は無いのである。佐藤直方は、又理氣の先後を座敷に譬へて、座敷の無い前から座敷の理はある(薛敬軒曰、如未有宮室已有宮室之理と、これ直方の本づく所なるべし)と云うた(學話筆記)。尤も座敷の立つに付ては、必要とか便利とか云

ふ主人の意思、木や竹の材料、土地の環境、大工左官の手間などは、座敷の出来る理由理の用であれども、此等の理由によつて、座敷が出来ると云ふ根本理由、即ち理由の理由(理の體)があらねばならぬ。其の理由の理由が太極に當るのである。されど、此等の説は、時間上の先後を認むるに由て成り立ち得るが、理氣の本來から云はゞ、理も無限に繼續し、氣も無限に繼續するから、云はゞ無限の時間とも云ふべきである。然るに、今理氣に先後を分つと云ふのは、畢竟無限の時間に對して、強ひて限度を刻むことになる、換言せば、我々の思想上に於て勝手に先後を假定するのである。故に朱子の説にも、

理氣本無先後之可言、然必欲推其所從來、則須先有其理。然理又非別有一物、即存乎是氣之中。(語類)

理與氣本無先後之可言、但推上去時、却如理在先相似(同上)

とある。其の意は理氣本來の全體から云はゞ、固より先後の分つべきなきも、我々がそれに對して推想する上には、時の先後を描き得るといふのである。さりながら、更に一步を進めて考ふれば、宇宙間の萬物は、一として理氣のはたらきで無いものは無いから、我々そのものが、即ち理氣全體に於ける部分であり、其の我々か斯く推想すると云ふことが、取りもなほさず理氣の部分的現はれであるによつて、それが主觀的に成り立つと共に、客觀的にも成り立ち得るわけである。何となれば、我々が主觀的たると同時に客觀的の部分であり、云はゞ客觀的(全體)の部分(思想)と部分(對象)との間に、推想そのものが構成せらるゝからのことである。されば假定とは云へど、其の實假ではなくて眞であると云はねばならぬ(此の意は結論にも云へり、参照すべし)。

次に理と氣とに各々體用を分つ(理の用は氣の體なり、譬へば、己れの身

が、親に對しては子、子に對しては親なるが如し)。



條理とは、筋々の立つて亂れぬこと、云はゞ空間的(横)であつて、之を易にあてれば、交易(對待)の義である(交易の名にて、條理の間に聯絡あることをも知るべし)轉折とは、それからそれへと變化してやまぬこと、云はゞ時間的(豎)であつて、之を易にあてれば、變易(流行)の義である。

條理の字は、朱子の説に本づいたのである。(字の出處は孟子)王陽明吳吉齋伊藤仁齋などが、理者氣之條理と云ふことを、如何にも創見らしく

云うて、朱子を攻撃して居るが、理を條理とすることは、もと／＼朱子の説である。

理是有條理、有文路子。(語類)

理如一把線相似、有條理。(同上)

道訓路、大槩說人所共由之路、理各有條理界辨。(同上)

既謂之理、則便是箇有條理底名字。(文集)

なご、あり、又條緒の字も用ひられて居る。

問理在氣中發見處如何。曰如陰陽五行錯綜不失條緒、便是理。(語類)

此等は、全く氣中の條理を意味したものである。

轉折の字は、羅整庵の困知記に、

理是氣之理、當於氣之轉折處觀之、往而來、來而往、即是轉折處也、

とあるのを採つたのであるが、これも整庵の創見ではなく、程朱の書に、

處々此の意が見えて居る。

伊川の

屈伸往來只是理。(近思錄道體篇)

朱子の

寒暑晝夜闔關往來、而實理流行其間。(語類)

なごもそれである。

此の條理轉折は、空間時間の差別はあれども、何れも相對的であり、形而下であるから、理としては用である。然しこれが理の字の原義であつて、理はもと玉のすぢめの義、それより木のもくめのことゝもなる、語類に、理是那文理、如木理相似と、古來普通に理と云へば、多くは此の意義であるから、朱子も其のまゝに用ひられたのであるが、朱子は又更に溯つて、其の條理轉折ある所以の本を指して理とせられたことがある。此

の理は絶対的であり、形而上であつて、易の太極そのものである（形而上を理と云ふ、亦形而下より推本したるもの也。高梁溪曰く理有何形。因其發見、知其有如是之條理、故謂之理と）例へば

太極只是一箇理字。（語類）

極是道理之極至。總天地萬物之理、便是太極。（同上）

太極圖、只是一箇實理、一以貫之。（同上）

以其無器與形而天地萬物之理無不在、故曰無極而太極。（文集）

などがそれである。要するに朱子の理の解釋は、相對的と絶対的との二層になつて居て、それを體と用とに分つことが出来る。是れが其の學說の周匝完密にして、高妙の域に達した處である。然るに吉齋仁齋などの説は、所謂知其一而不知其二と云ふもので、其の説が自然に朱子の範圍内に在りながら、得意らしく朱子を攻撃するのは、誠に笑止千萬

である。並育と錯行とは中庸第三十章の

辟如四時之錯行、如日月之代明、萬物並育而不相害、道並行而不相悖、

に據つたのである。柳は緑、花は紅、鳶は飛び、魚は躍り、萬物それ々に發育して、各々其の性を遂ぐるを、並育と云ふ。春は變じて夏となり、夏は變じて秋となり、秋は變じて冬となり、冬又變じて春となる、循環して互に行はるゝを錯行と云ふ（儒家に相生相克の説あり、近時ダーウキンの優勝劣敗説は、相克の一面を見、クロボトキンの相互扶助論は、相生の一面を見る、共に並育錯行の範圍を出でず）。並育は條理のあらはれ、錯行は轉折のあらはれであるから、條理轉折は理に於ては用なれども、氣に於ては體であり、並育錯行は氣の用である（之を第一圖に當つれば條理轉折並育錯行、共に氣の内に在り、其の皆形而下に屬するを以てなり）、言を換へて分りよく云はゞ、條理轉折は、總ての事物の理由であり、原因

である。並育錯行は、其の事實であり結果である。例へば花が咲く、鳥が鳴く、春が来る、秋が来るは、並育錯行であつて、事實であり結果であるが、扱事實があれば、其の理由が無くてはならず、結果があれば、其の原因が有らねばならぬ。其の理由原因が條理轉折である。事實結果は、直に五官に接觸して感覺の對象となる。花が咲けば、誰でも目で見、鳥が鳴けば、誰でも耳で聞き、春が來秋が來れば、誰でも身體に感ずるものであるが、何故に花が咲くか、何故に鳥が鳴くか、何故に春が來秋が來るか、と云ふ理由原因に至つては、最早感覺の分域を越えて、思索の對象となる。古今東西無數の學者のあらゆる研究は、概ね此の境域内の仕事であるが、其の理由原因には、外感もあり内發もあり、順動俗に習慣性と云ふもあり、反動もあり、同時のものもあり、條理に關す、異時のものもあり、(轉折に關す)種々複雑なる事情が纏繞して居て、到底其の全部を知り盡

くすことは出来ぬ。古來の學者が、幾多の研究を積んで、數限りなき學説を發表して居るが、決してそれで盡きたとは云はれぬ、まだ、研究の餘地があるから、現今猶ほ學問の進歩人智の開發を叫びつゝあるのである。然し理由原因即ち條理轉折は、知り盡くされぬとは云ひながら、相對であり形而下であるから、我々の思索の對象として、それからそれへと研究を進めることが出来るけれども、理由の理由、原因の原因、即ち條理轉折ある所以の本に至つては、所謂言語道斷、心行處滅で、思索の及ばざる所、言語の到らざる所である。それを濂溪が無極而太極と云はれたのである(中庸第十二章費而隱參看)。佛教の道歌に、
真如とは如何なるものと人間は、墨繪にかきし松風の音
とあるのも、此の消息を漏したものである。

されば太極とか真如とか云ふものは、到底我々の及ばぬことで、畢竟無

用の空談に過ぎぬかと云ふに、さうでは無いのである。太極は絶対であり、絶対は無限であり、人類は相對であり、相對は有限であるから、我々の思索は、結局條理轉折に限られて、其れ以上に及ぶことが出来ぬと云ふは、一往尤もな考であるが、更に一層立入つてみれば、有限と云ふことは、畢竟無限の豫想によつて成り立つもので、無限と云ふ思想がなくば、有限と云ふ考の起る筈はない。故に我々が自ら有限と認むる内には、おのづから無限の思想が含まれて居るわけである。其の含まれたる思想の現はれとして、我々人類は、其の目的と手段とは種々様々であるが、都べて有限に安んぜず、無限を追求して之に同化せんとする傾向がある。科學者が經驗的に學術の極致を探らんとするも、哲學者宗教家が直覺的に絶対の理想を立て、又は神佛に歸命趨向するも、徹底不徹底の差はあれども、皆此の無限の思想の發露である。此の無限の思想が、

即ち統體太極の無限と融合一致すべき究竟的思想であつて、其れが各自精神の根柢としてそれ／＼固有せられて居ることを、朱子は萬物各具一太極(圖說解)と云はれたのである。

基督教では、儒教の太極の場に、人格を具へた天帝を建てる。此は宗教として愚民を導く上には、便利でもあらうが、究竟の思想としては不徹底を免れぬ。同教では、天帝を最上の因と云うて居るが、其の天帝は何に因つてあり得るかと云ふ問題が遺る。これに對しての辯解が種々試みられて居るが、未だ我輩を首肯せしむる程の説は見當らぬ。

太極を氣とするのが、從來の儒家老家一般の説であるに、(漢書律歷志、周易乾鑿度、韓康伯易注、及び魏の何晏、晋の顧榮、唐の孔穎達等なり。莊子大宗師に所謂太極は、北極を指す、與此不同、其れを理とみられたのが朱子の卓見で、即ち古聖賢の眞意を得られた處、又哲學上に高き地位を

占めらるゝ處である。朱子の考では、理は一なもの、氣は分るゝもの、(朱子曰、理一而已、氣則無不兩者、程伊川曰、理一而分殊、李栗谷曰、理通而氣局、理通者天地萬物同一理也、氣局者天地萬物各一氣也)理は絶對であり、氣は相對であり、相對の二氣は太極と云ふに足らず、絶對の一理こそ太極と稱し得ると云ふので、太極是理、陰陽是氣、(朱子語)と斷定せられたものである。然し氣と云ふ中にも、天地陰陽の未だ分れざる時の一元氣從來の諸家多くは之を指して太極とすは、一では無いかと云ふに、其の一元氣の一は、前天地の分れたりしに對し、又今天地の分れたるに對し、いづれにしても二に對するの一、即ち相對的の一であつて、やはり陰陽動靜に配屬せらるべきものである。相對的の一は、究竟的でなく、究竟的は、總てを超越し總てを包含したる絶對的の一でなくてはならぬのである。若し又天地の已に分れたる現在に於て、天地を始め總ての一な

らざるものを束ねて一氣とすると云はゞ、此は一氣とは云ひながら、最早や一理の姿を臆げながら認めたと云ふことになるのである(例へば萬物一體の如く、四海兄弟の如きは、一理の普遍的あらはれとして、尤も顯著なるものなれども、己に形而下に涉れば、直ちに一理とは云はれずして、之を一理の相と云ふべし。蓋し一理なるが故に一氣なり。其の一氣なるは其の一理なるに由る。薛敬軒曰く、萬物惟其同一氣、故皆同一理と、これ氣よりして理に溯るものなり。余則ち謂ふ、惟其同一理、故皆同一氣と、要するに、理よりして氣に及ぶも、氣よりして理に及ぶも、筆舌の次第にして、理氣の本來に先後あるに非ず)。從來の諸家が、太極を氣としたのは、すべて老家に淵源したもので、換言せば儒と老とを混同したものである。老子の第四十二章に

道生一、一生二、二生三、三生萬物、

とある。其の一と云ふのは一元氣であつて、彼に所謂太極そのものである（林希逸注に一、太極也と、孔穎達易正義に太極謂天地未分之前、元氣混而爲一、卽是太初太一也、老子云道生一、卽是太極也、混元既分、卽有天地、故曰太極生兩儀、卽老子云一生二也。）而して其の一の上に道と云ふものを置く。道は無のことである。故に第四十章に有生於無とある。列子天瑞篇に、

夫有形者生於無形、則天地安從生。故曰有太易、有太初、有太始、有太素。太易者未見氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。

とある。是は老子此章の好注脚であつて、太易は老子の所謂道に當り、太初太始太素は老子の所謂一の字の小分けである。故に乾鑿度の注に、

太易無也、太極有也、太極自無入有、

とあるが、此等は、正しく老子の眞意を得た説である（韓康伯何晏、無を以て太極とするは非也）。そこで陸象山兄弟は、濂溪の無極而太極をも老子の意なりとして之を斥けた。ところが朱子は決して然らずとして往復辯論せらるゝこと數回にわたつた。（文集語類にあり、山崎闇齋の大家商量集に之を輯載せり。要するに、象山は無極太極を二つに看、朱子は一つに看るの相違なり。今平心に圖説を讀むに、下文に無極之眞を以て、二五之精と對説し、眞の字を太極の字に代へて、無極と連用せられたる所を見るも、無極卽太極の意にして、朱説の濂溪の旨を得たること明かなり。後來伊藤東涯の管見、並木栗水の質疑等、紛々の説あれども、すべて取るに足らず、毛奇齡の遺議の如きは、諸書を歴引して此の圖の道家に出づるを證す。余謂ふ、圖たとひ道家に出づるも、濂溪修正し

て之が説を作る、何ぞ易理を説くに妨げあらん。且つ書を読む者は先づ理の當否を問ふべし。果して理に當らば、其の傳來の如きは、必ずしも深く求めず。其の中に

不言無極、則太極同於一物、而不足爲萬化之源、不言太極、則無極淪於空寂、而不能爲萬化之根、只此一句、便見其下語精密微妙無窮、(答陸子美)

上天之載、無聲無臭、是就有中說無、無極而太極、是就無中說有、(答陸子靜)

老氏之言有無、以有無爲二。周子之言有無、以有無爲一。(同上)

など云ふ言がある。此等を玩味すれば、朱子の意見を窺ふべく、又儒老根柢の相違を見るべきである。其の就無中說有と云ひ以有無爲一と云ふは、所謂無形而有理の謂にして、儒家の太極の老家の虚無唐の僧杜順曰く、周易爲真無、老子爲虚無と、佛家ながらも、看到る語と云ふべし、佛

家の真如(小乗は真如を立てず、法相の真如は、凝然不作諸法なり。性宗に至り、始めて真如縁起を説き、乃至天台華嚴に理事を並説すれども、其の所謂理は畢竟空に歸し、我が儒の所謂理に非ず、高梁溪曰く、聖人之學所以異于釋氏者、只一理字と)とは、自ら虚實死活の別あることを思ふべきである。

世に又易の太極生兩儀、圖説の太極動而生陽、靜而生陰の文を見て、儒教を評して太極分化説とする者があるが、是れも儒教の太極と老家の太極とを混同するによつて誤つた者である。老家の太極は、氣を指すから、一が二に分れ、二が三に分れ、乃至千に分れ、萬に分ると云ひ得るので、此は儒教の方でも、あながち否定はせぬが、儒教の太極は、氣では無くして理を指すのである。理は一にして分つべからざるもので、分つべきものならば最早氣であつて理とは云はれぬのである。伊沢が理一而

分殊と云はれたのも、氣によつて千萬に分れたのに、一々理が具はつて居ると云ふ意で、李栗谷曰、所謂理一分殊者、理本一矣、而由氣之不齊故隨所寓而各爲一理、此所以分殊也、其の理のあらはれ（條理轉折）は、事々物々によつて種々様々に分るれ共、理其のものに於ては、（所以有條理轉折之本）萬事萬物に共通したる一である。朱子の圖說解に、萬物統體一太極と、萬物各具一太極とあるが、各具一太極と云ふも、統體一太極と同一の太極であつて、少しの變りもないから、朱子が無假借と云はれた、無假借とは、所在渾完室鳩巢圖述の意である。要するに、太極が氣としてはたらく上から云はゞ、種々様々に分るれども、理としての太極そのものは、徹頭徹尾聊かの増減分合も無い筈である。且、老家の方は、太極も氣、陰陽も氣であつて、氣と氣との關係故、太極（一）と陰陽（二）とに先後あれども、儒教の方では、太極は理、陰陽は氣であつて、理と氣との關係である。理

と氣との關係は、體と用との關係である。體と用とは相伴うて離れぬものなれば、明道曰、體用無先後、理の一なるも無始無終、氣の分るゝも無始無終であらねばならぬ。理氣の本來から云はゞ、先後のあらう筈はないのである（我々の推想よりすれば先後あれども）、此事を李栗谷が理氣非有先後之可言也。第以氣之動靜也、須是理爲根柢、故曰太極動而生陽、靜而生陰。若執此言以爲太極獨立於陰陽之前、陰陽自無而有、則非所謂陰陽無始也。最宜活觀而深玩也。（聖學輯要）と云うた。兎角生の字が誤解を招き易いから、徐岩泉が、生字太硬、不必牽泥と注意し。朱子も已に誤解を防がん爲めに、

太極動而生陽、靜而生陰、不是動後方生陽、靜後方生陰。蓋纔動便屬陽、靜便屬陰。動而生陽、其初本是靜、靜之上又須動矣。所謂動靜無端、今且自動而生陽處看去。（語類）

太極之動便是陽、太極之靜便是陰。(同上)
 なご、云うて置かれた。此等の諸條を玩味せば、儒家の太極分化説に非ざることば明かである。

繫辭上傳第五章に

一陰一陽之謂道

とあり、朱子の注に、

陰陽迭運者氣也、其理則所謂道、

とある。吉齋仁齋などが力を極めて此の注を攻撃して居るが此等は、都べて朱説の全體に亘つて十分に吞込まぬからのこと、思ふ。語類に

一陰一陽之謂道、陰陽何以謂之道、曰當離合看。

とある。此の離合看と云ふことに注目すべきである。朱子の理氣説

は、此の離看合看の兩面をそなへて居るのである(人心道心、本然氣質も皆然り)。離看とは氣を雜へずして理を説くので絶対的であり、合看とは氣を離れずして理を説くので相對的である。朱子の此の注は、離看を主としたものであるけれども、其の字の中に合看の意が含まれて居る。元來理と氣とは相離れぬもの故、(朱子曰、理是氣之理、氣是理之氣、理外無氣、氣外無理、相對を離れて絶対のあるべき筈はなけれども、相對の氣と云ふだけでは思想の究竟、道理の至極でないから萬物の總會、萬事の標準(太極の極の字至極、總會標準の三義を兼ね)とはせられぬ。そこで相對の氣から絶対の理を引き抜いて示したのが、太極圖の最上の○であつて、それを説明したのが、無極而太極の一句である。

朱子の太極圖解に、

○此所謂無極而太極也、所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎

(圖極太)



陰 靜

陽 動

陰陽也。即陰陽而指其本體、不雜乎陰陽而爲言也。◎此○之動而陽靜而陰也。中○者其本體也云々、

とある。此の圖の上の一圏が、朱子離看の根據で、次の一圏が合看の根據である(明道は合看を主とし、伊川は離看を主とす、朱子は之を並用す)語類に

太極圖、無極而太極。上一圏即是太極、但挑出在上。

とある。山崎闇齋がある時多くの門人に向つて、六經中に氣を離れて理ばかり云うた語があるかと問ひ試みたのに、誰れも尻込みして答ふるものがなかつた處、佐藤直方が進み出で、易有太極の一句を擧げたれば、闇齋が非常に喜んだと傳へられて居る。此は朱子の挑出在上の意を得たものである。挑出在上とは、元來氣中にあるものを摘み出して上にかゝげたことである。稻葉默齋が陰陽と云ふ水の中に太極と云ふ鮒が居たのを、孔子が釣り上げて太極と云はれたと云うたは(圖說講義)面白い譬へである。(此の譬へ面白けれども、水と鮒とを別ちたるは未だ切ならざるに似たり、然れども濂溪の本圖第二圏に於ても、亦太極と陰陽とを中外に別寫するを免れざれば、あながち此の譬へのみを尤むべからず、朱子濂溪の像に賛して曰く、書不盡言、圖不盡意と、圖且意を盡くさず、況んや譬をや)これが朱子の離看の意であつて、合看

の説は、勿論諸處にいくらも見えて居るが、能く／＼考へてみれば、離看合看は所謂一にして二、二にして一である。然るに吉齋などが、朱子は理と氣とを別物にあつかはれた如くに思うて、あれこれ、やかましく云ふのは、畢竟離看の表面だけを見て、朱説の全體、朱子の眞意を吞込まぬからのことである。(近世の學者、貝原益軒の大疑録を見て、益軒晩年の見も仁齋に同じとす、然れども慎思録卷四を按ずるに、夫子及程伯子渾融而說者、固有深意、然伊川朱子之分開說者、亦隨時順宜云々。宋儒專說理字、與氣對了、近世異學之輩出、謂只可謂之道、不可謂之理、此亦固陋之甚云々。異學之輩は、正しく仁齋等を指すなり。其の説不徹底なりと雖も、決して程朱に反抗する者に非ず。年譜云、正徳四年八十五歳、先づ慎思録を脱稿し、尋で大疑録を脱稿すと。余嘗て疑ふ同年の作にして意見の相違如此なるべからずと。後、三上是庵の壬申雜録を見しに、大疑

録は太宰の僞作也、聞諸桃洞老侯とあり。此の説或は然らん。太宰は手癖悪しき學者也、産語を作つて徂徠を欺きし手並を思へば、益軒の筆眞似をして世を欺くことも爲しかねまじきなり(近頃の學者が、此等の説にそばえたものと見えて、朱子は二元論など云ふは、笑ふべきの至りである。朱子も立教上に於ては、理氣の對立を説かれたことがあれども、大原上に於ては、決して理氣を別物に看られなかつたことは、少しく朱子の書を見ればわかる筈である。

大原上より觀れば、凡そ宇宙間に有りと有らゆる物事、榮枯盛衰、成壞生死順逆常變、正邪善惡、一として道理のはたらき即ち太極の現はれで無いものはないのである。佛教の道歌(一休の作と傳ふ)に、

引寄せて結べば柴の廬かな、解くれば本の野原なりけり

と云ふのがある。此は世の中の物事を、四大假合とし、夢幻泡影として、

五蘊皆空とか、本來無一物とか云ふ様な處に歸着したものであるが、儒教の大原上から觀れば、結んで廬となるも道のはたらき、解けて野原となるも道のはたらきで、一として眞實ならざるは無いのである。明道の言に、

學禪者以爲草木鳥獸、生息於春夏、及至秋冬、便却變壞、便以爲幻、故亦以人生爲幻。何不付與他物、生死成壞、自有此理、何者爲幻。(遺書)とあり。稻葉迂齋が、

會者定離、生者必滅とて、空なもの無常なものと思ふは、おろかなること也。定の字必の字が、すぐに太極本然の實なる處也。氣に盛衰生滅ある筈のこと也、其の理や實也。四時の移り變るをみ、人の生死盛衰をみ、つらく、無常の見に落つるは、太極の本然を知らぬ故也。花の開落、人の生死同じく天地のはたらき也。天地が死物ならば、花の

散ることもしなし。惣體色々に變化するが、天地の天地たる處也。彼所謂無常我所謂常の語、恒者非一定之謂の語、可思合(與小杉執政)

と云ふは、皆此の意を道破したものである(中江藤樹曰、瞿曇迷而入山、又迷而出山)。然し佛家にも、花はさくく、成佛、葉はちるく、常住とか、生死の中に佛あり、生死は佛のいのちなりとか云ふのがあつて、一概には云はれぬ様であるが、心迹を照合して(明道曰く心迹一也、豈有迹非而心是者)よくよく調べてみれば、畢竟は空に墮ちる。東澤瀉が、

佛法三藏十二部五千四百八十卷、一言以蔽之曰空。初亦說有說無、已而非有非無、又已而非非有非非無、翻弄到底、唯一箇空而已。(證心錄)と云うたのは、誠に我が心を獲た言である。眞如と太極との相違も、此によつて推知すべである。

古今の宗教家哲學者が、解釋に苦しむ問題は、惡の起源である。基督教

などは尤も困難を極め、佛教の三難通釋も(起信論など)亦不徹底を免れぬ。然るに儒教の大原上から觀れば、此の問題は容易に解決せられる。太極が兩儀に分れて、一陰一陽と相對的にはたらく以上は、天があれば地のあるべき筈、晝があれば夜のあるべき筈、大があれば小のあるべき筈、美があれば醜のあるべき筈、されは善があれば惡のあると云ふことは自然の道理であつて、善も道理のあらはれ、惡も道理のあらはれである。明道の言に

事有善有惡、皆天理也。天理中物、須有善惡。蓋物之不齊、物之情也。(遺書)

とあり。朱子の言にも

天下之物、未嘗無對。有陰便有陽、有仁便有義、有善便有惡、有語便有默、有動便有靜。然又却只是一箇道理。(語類)

とあるのは、善惡を陰陽相對の上から説明したものである。然るに明道には又、

天下善惡皆天理。謂之惡者、非本惡、但或過或不及便如此。(遺書)の言があり、朱子の文集にも、

善惡雖相對、當分賓主。天理人欲雖分派、必省宗孽。

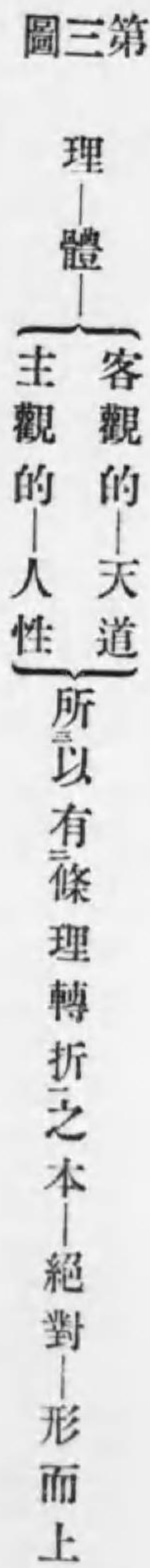
とある(趙致道の言にして、朱子之を是とす)。此等は善惡相對の上に於て、更に本末賓主宗孽を分つたものである。此は易の陽尊陰卑(繫辭傳、天尊地卑、乾坤定矣、陽全陰半)奇は偶を統べ圓は方を包むの理に根據を有して居るから、固より大原上にも成り立つことなれども、多少立教的の趣を帶んで居る様である。朱子の何叔京に答ふる書に、

謂因天理而有人欲則可。謂人欲亦是天理則不可。蓋天理中本無人欲。惟其流之有差、遂生出人欲來。

といひ、明道の後條を引いて證明せられた。此は立教上から推すときには、自然に如此説かねばならぬのである(大原上より云はゞ、人欲亦天理也)。扱何故に流れて差を生ずるか、何故に過不及が出来るかと推しつめれば、それは大原上でなくては説明が出来ぬのである。

第三章 立教上の観

立教上の観としては、先づ理を氣の體として、之を客観的と主観的との二つに分つ。(大原の観は全體的なれば、主客の分つべき無きも、立教の観は部分的なれば、自ら主客の分あり)



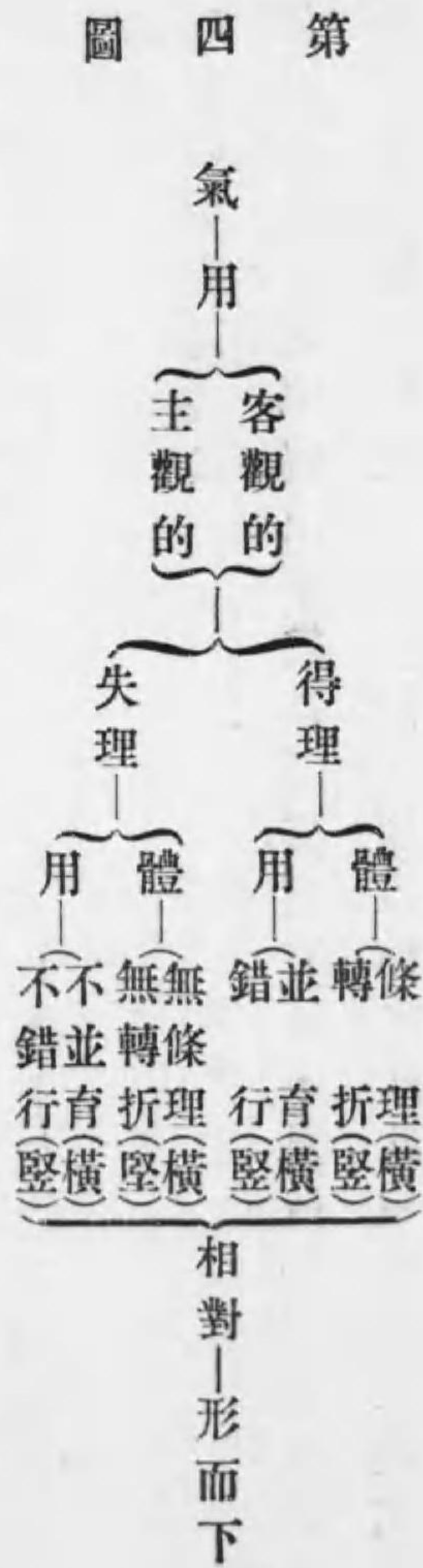
朱子小學書の題辭に、

元亨利貞、天道之常。仁義禮智、人性之綱。

とある。凡そ天地間に於ける造化のはたらきは、元亨利貞の四つについていまる。元のはじむる、亨ののびたつ、利のとぐる、貞のかたまるは、所謂條理轉折にして、相對であり、形而下であるが、其の條理轉折ある所以の根本原理は、絶對であり、形而上である。此は天地間のこと故、客観的と云うたのである。其の元亨利貞の理を人の身にうけて、性となつたのが、仁義禮智の四つである(元の理をうけて仁の性となり、利の理をうけて義の性となり、亨の理をうけて禮の性となり、貞の理をうけて智の性となる)。仁のいつくしむ、義のよろしくす、禮のつゝしむ、智のささるは、所謂條理轉折にして、相對であり、形而下であり、情であるが、其の條理轉折ある所以の根本原理は、絶對であり、形而上であり、性である。此は人類間のこと故、主観的と云うたのである。(人性に仁義禮智を分つは、用に驗して體に名づくる者なり。此の意、文集答何叔京、答陳器之、答林德

久の三書に詳なり。李安溪曰く、言性以四德蓋亦自發用之後、而推本其本體分別而名狀之爾、性則冲漠無朕、烏有所謂四者哉。是故聖賢唯以善名之、不可加一辭と、朱子の旨を得たる者と云ふべし、造化に於ける元亨利貞も亦同じ、是の絶對形而上の根本原理は、客觀と主觀とを問はず、皆純粹無垢完全無缺なるものなれども、あらはれて氣となるに及んで、清濁偏正の差が出来、明道の所謂過不及なり、に由つて、善惡の別を生ずると觀るのが、立教上即ち人本位の觀方である。(天を本位として觀れば、清濁偏正共に理のはたらきなれども、人を本位として觀れば、理を得ると得ざるとあり、其の物同じくして其の觀異なるは、一は全體上よりし、一は部分上よりすればなり)

次に氣を理の用として、之を理を得ると理を失ふとの二つに分ち、其の二つに各々體(用中の體)と用(用中の用)とを分つ。



客觀的たる造化を以て云はゞ、理を得るとは、元亨利貞の理を得ることである。理を得るときは、條理あり、轉折あり、並育し、錯行して陰陽の正を得るものである。(之を造化の善とも云ひ得、理を失ふとは、元亨利貞の理を失ふことである。理を失ふときは、條理なく、轉折なく、並育せず、錯行せずして陰陽の正を失ふものである。(之を造化の惡とも云ひ得)

朱子の

陰陽各有清濁偏正(語類)

如冬寒夏熱、此是常理當如此。若冬熱夏寒、便是失其常理。(同上)
以陰陽善惡論之、則陰陽之正皆善也、其^レ_レ皆惡也。(文集)

と云はれたる如きは、皆立教上の立場より、陰陽の理を得ると得ざるとを推定したものである。(若し大原上より云は、陰陽の正を得ると得ざるとを問はず皆理を得るものと云はざるべからず。語類又云。陰陽五行皆善。又云。陰陽之理皆善。又云。有善惡、理却皆善と)陸象山の語録に、

人亦有善有惡、天亦有善有惡。豈可以善皆歸之天、惡歸之人とあり。

呂晚村の中庸講義に、

化育亦是天地氣質上事、纔落氣質、便有過不及、故必賴聖人之贊也。惟天地原有氣質之性、故人稟受於天地、亦如之。知此足信程朱理氣之說至精

而無可疑、

と云へるは、いずれも徹底した論である、

主觀的たる人類を以て云は、理を得るとは、仁義禮智の理を得ることである。理を得るときは、條理あり、轉折あり、並育し、錯行するものである。理を失ふとは、仁義禮智の理を失ふことである。理を失ふときは、條理なく、轉折なく、並育せず、錯行せぬものである。例へば君に仁の心があり、臣に忠の心があり、父に慈の心があり、子に孝の心があるは、條理であり、夫婦長幼朋友、此、朱子答王子合書云、以人所共由而言、則謂之道。以其各有條理而言、則謂之理。其目則不出乎君臣父子兄弟夫婦朋友之間と、其の心が身の行にあらはれて、君君たり臣臣たり、父父たり子子たり、各々其の分を盡し各々其の所を得るは、並育である。時に隨ひ、變易して道に適ふべき心懸けあるは、轉折であり、其の心懸けが身の行にあら

はれて、出處進退各々其の當を得るは、錯行である。是れ皆氣の理を得たる者にして、所謂善である。之に反して、君に仁の心なく、臣に忠の心なく、父に慈の心なく、子に孝の心なきは、條理なき者であり、時に隨つて道に適ふべき心懸けなきは、轉折なき者であり、其の心が身の行にあらはれて、上下相凌ぎ出處義に違ふは、並育錯行せざる者である。是れ皆氣の理を失へる者にして、所謂惡である。

要するに人のうけたる理は、純粹無垢完全無缺のものにして、萬人一様（孟子の性善はこれを指す）なれども、人のうけたる氣が人々によつて清濁齊しからぬによつて、其の理のまゝにあらはし得るものもあり、あらはし得ぬ者もあつて、茲に善惡の差別が生ずるのである。其の事を、朱子は大學章句の序に、

自天降生民、則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟、或不能

齊、是以不能皆有以知其性之所有而全之也。

と云はれた。此の清濁善惡の齊しからざる氣を以て、純粹完全の理と對説したのが、氣質の性、本然の性の説であり、其の濁惡なるものより純粹完全の理に反ると云ふのが、氣質を變化して本性に復るの説、人欲の私に克つて天理の公を全くするの説である。此等は皆立教上の立場から云うたものである。此立教上の立場が、即ち倫理學の成り立つ所であつて、倫理學は善惡の對説を除いては存立し得べからざるものである。儒教はもと／＼倫理を主とする教であるから、古來の聖賢、孔曾思孟を始めとして、其の説の十中の九、否百中の九十九までは、立教上のことであつて大原上に及んだものは極めて希である。經書としても、易傳中庸の中に、二三箇處大原上の意がほの見えて居るだけで、論語孟子などには、先づは無いと云つてもよい。然し天道とか天命とか云ふ

内には、大原的の意も自然に含まれて居る様であるが、それも性與天道不可得而聞也とか、子罕言利與命與仁とかあつて、孔子のめつたに言はれぬことで、門人も容易に聞かれぬことゝなつて居る。降つて宋代に至つて、周程張朱などの大賢が續々出られて、多くの書物も出来たが、大原上に及んだ處は、極めて少ない。たゞ程明道には、前に引いた善惡皆天理と云ふ様な思ひ切つた説があるが、これも全書を通じて僅かに三四個處に過ぎぬ。朱子の如きは、浩瀚なる著書の中に大原上に及んだこともたまには見えて居るが、經書の解釋などには、務めてそれを避けて、始終立教上に立脚して居られた。例へば中庸第十二章の詩云、鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也。

の所の語類に、

釋氏亦言發見、但渠一切混亂。我儒須辨其定分、君臣父子皆定分也、鳶

必戾於天、魚必躍于淵。

とある。清初の朱學者陸稼書が、李光地の飛躍卽是道否の間に答へて、飛躍是氣、其飛躍之是處乃是道。(何義門讀書記)

と云うたのは、此の意を發揮したものである。又中庸首章の道也者不可須臾離也、可離非道也。

の語を、楊龜山が

寒而衣、饑而食、日出而作、晦而息、耳目之視聽、手足之舉履、無非道也。

と解したのを、朱子が見て、是では釋氏の作用是性の失に墜ると云ふて、衣食作息視聽舉履皆物也。其所以如此之義理準則乃道也。(或問)桀紂亦會手持足履目視耳聽、如何便喚做道。若便以爲道、是認欲爲理也。(語類)

と辨正せられた。此の事に付て三宅尙齋が、

楊氏之說、不爲全無此意。但專言之、則爲有弊耳。(筆記)

と云うた、尙齋は朱子確信の學者であるが、此の楊氏の説は、大原上としては成り立ち得るから、朱子の説あるにも拘はらず、絶對的には否定せずして、たゞ其の立教上に弊害があると思ふたと見える。作用是性は、佛教中禪家の見地であつて、傳燈錄達磨傳に、

如何是佛、曰見性爲佛。如何是性、曰作用是性。如何是作用、曰在目、曰視、在耳、曰聞、在鼻、嗅香、在口、談論、在手、執技、在足、運奔。

とある。近世朱學派の方栢堂が之を批判して

作用不是性。作用合乎天理、而無私心、方是性中發用。(遺書)

と云うたのは、全く陸稼書の説と同意である。此等を對照して見れば、儒教と禪家との差異點がわかる。

作用是性の見地は、禪家のみならず、天台の娑婆即寂光、煩惱即菩提も、華

嚴の一切諸法無非佛體も、眞言の當相即道、即事而眞も、大同小異であつて、何れも直ちに大原を摸索し、それで以て教を立てようとするから弊害がある。元來佛教は藏通別圓の四教に分れて、天台の説による別教までは煩惱を掃つて菩提を見ると教へて、多少の區別が立つて居るが、圓教になると、煩惱即菩提とか、邪正一如善惡不二とか云うて、全然明け放しになる。此は大原上としては兎も角も、立教上には弊害がある。佛敎にも圓融門行布門などの分ちがあれど、その行布門なるものも工夫著實ならず、故に儒教の聖賢は、大原上の旨を深く悟りながら、容易に口にあらはさず、恒に善惡正邪を分つて教を立てられたのである。然るに王陽明に至つては、

無善無惡是心之體。(四言教)

天地生意、花草一般、何曾有善惡之分。子欲觀花、則以花爲善、以草爲惡。

欲用草時、復以草爲善矣。此等善惡、皆由汝心好惡所生。(傳習錄)
 など云ふ説がある。此は又佛家の不思善、不思惡、是本來面目(六祖壇經)、
 老子の知善之爲善、斯不善已、莊子齊物論の是非を齊うし、死生を一にす
 るの意と相類似して、一種の大原論であるが。其れを直ちに立教上に
 應用したのであるから、其の弊害が已に門人の王龍溪等にあらはれ、後
 來龍溪の一派が猖狂妄行に流れたことは、史上の事實の證明する所で
 ある。

第四章 結論

以上に於て、大原上の觀と立教上の觀との大略を陳べたつもりである
 が、其の差別の要點をつゞめて云はゞ、立教上の觀は、條理轉折あり、並育
 錯行するを理を得るとし、條理轉折なく、並育錯行せざるを理を失ふと
 する。此は人類を本位として、人類の立場から眺めたものである。大

原上の觀は、條理轉折のあるとなきとに拘はらず、並育錯行するとせぬ
 とを論せず、一切の事物をのこらず理のはたらきとする。此は宇宙を
 本位として、宇宙の立場から眺めたものである。つまり人類からなが
 めて、條理なく、轉折なく、並育せず、錯行せずと思ふことも、宇宙全體から
 眺めてみれば、是れも亦一種の條理轉折並育錯行であつて、決して理を
 離れたものでないとするのが、大原上の觀である。要するに、立教上で
 は、善を理とし、惡を非理とするが、大原上では善惡皆理となるのである。
 此の大原上のことは、孔孟も程朱も萬々承知のことなれども、學問未熟
 の者に聞かすときは、非常な弊害が生ずるから、めつたに言はれなかつ
 たのである。

然し弊があり害があるとは云へど、眞理は眞理であるのに、其れをかく
 しつゝんで、方便とも云ふべき立教上の事ばかりでは、飽かぬ心地がす

ると云ふ人もあらうが、更に深く考へてみれば、立教上のことゝても、決して方便でもなく、假定でもなく、眞實至極の道理である。何となれば宇宙は全體であり、人類は部分であるが、部分は全體の部分であつて、全體を離れた部分はなく、全體は部分の全體であつて、部分を離れた全體はないわけ故に、我々人類があることを善として取り、あることを惡として捨てること云ふのが、即ち宇宙全體の部分的あらはれである。全體は全體のまゝにあらはるゝもので無くして、必ず部分としてあらはるゝものであれば、此の部分的あらはれが、人類としての眞理たると共に、宇宙の眞理と云はねばならぬ。扱其の善とするは、善とすべき理によつて善とし、惡とするは、惡とすべき理によつて惡とし（前文花草の事を以て云はゞ、花を善とし草を惡とするは、花を觀る時の善惡なり。草を善とし花を惡とするは、草を用ふる時の善惡なり。善とし惡とする事

情は、時によつて變ることあれども、善とし惡とすると云ふことは變らずして、各々其の理あるなり、而して其の理の標準は、客觀的理法と、主觀的理性とによつて定むる（格物致知）のであるから、人類の所當爲としては此の外の道は無いわけである。且つ善を善とし惡を惡とするの觀念は、宇宙の陰陽に深き根柢を有したる者であつて、宇宙に陰陽の相對ある以上は、其の内に孕まれたる人類に、善惡相對の觀念あるは、理に於て然るべく、また然らざるを得ざることである。故に我々人類の立場としては、常に善惡相對の上に立脚し、務めて善を擇んで實行し、惡を察して排除すると云ふのが、部分たる人類の分際として、當然の行爲であつて、即ち人類の本分を守つて、宇宙の眞理に順應する所以である。（人類の分際を以て善惡を撥無するは、越權踰分の沙汰と云ふべし。）猶又一層深く考ふれば、相對の中にも絶對が含まれ、部分の中にも全體

が含まれて居る筈である。前にも云うた如く、理は一なもの氣は分るゝものであるから、氣によつて分れた事物は、千にも萬にもなつて居れども、其れに具はつて居る理は、共通し一貫して分つべからざるものである(論語一貫章參看)。故に我々の部分的相對的の意志行爲の中にも、一々全體的絕對的の理が含まれて居るわけであるから、(語類に、理只是一箇理、擧著全無、欠闕、言着忠恕、則都在忠恕上、言着忠信、則都在忠信上、只爲這箇道理自然血脉貫通と)我々の意思行爲が徹底すれば、全體的絕對的の理が自ら部分的相對的の上にあらはるゝものである。

且つ我々人類は、宇宙全體に對しての部分であれども、萬物の靈(書經とも云はれ、天地の心、禮運とも云はれて、其の心の中には、自ら宇宙全體の理を具へて居るから、孟子に萬物備於我矣とあり)部分の其の儘に全體をあらはし得るのみならず、更に又部分を超越して全體を心界に浮べ

ることが出来る。儒教の太極は勿論、佛教の眞如、老子の玄牝(第六章)、列子の疑獨(天瑞篇)、莊子の眞宰(齊物論篇)等(西洋哲學に於けるソクラテースの神、プラトーンの理想、スピノーザの本質、カントの自覺、ヘーゲルの絶對理想なども此の類歟)虚實偏圓の差はあれども、概して全體を心界に浮べたものである。此等のことは、理論的推究に由つても、一通り考へ得られぬではなけれども、眞個に領得せんとすれば、黙坐澄心、一念を動かさず、見る所なくして見ざる所なく、得る所なくして得ざる所なきの境に至つて、始めて全體的絕對的の趣を體驗することが出来る。儒教の未發之中(中庸)、佛教の坐禪、老子の觀妙(首章)、常無欲以觀其妙(列子の九淵)、(黄帝篇)、莊子の心齋(人間世篇)など深淺精粗の別はあれども、何れもこれに關したる工夫である(神道の鎮魂、基督教の冥想、アリストテレーズの靜觀も、此の類ならん)。

以上はおもに主觀的のことを云うたが、轉じて客觀的學術界の模様を見渡すに、天地間の萬物が、演釋的にそれからそれへと分開せられて、精を窮め細を極むると共に、歸納的に追々纏まつて、有機と無機との界限の撤せられたるが如き、物質と勢力との區別の除かれしが如き、元素の差別を性質的とせずして數量的とするが如き、萬が千と爲り、千が百と爲り、終には一のあるものに統一せられんとする傾向があり、森羅萬象が、相依り相須ちて、一の孤立する者なく、互に相關聯し相牽引して組織あり活氣ある大宇宙を形づくつて居るさまが、彷彿ながら認めらるゝに至つた。宇宙の全體を知り盡くすことは、我々人類として永久に不可能なるべきも、有限なる部分が、無限なる全體に向つて漸次發展して、其の區域を擴大しつゝあるとは、疑ふべからざる事實である。されば我々人類としては、一面には直覺的に絶對無限の面影を體認して、天人融

合の趣を領得し、一面には經驗的に益々知識を開き、愈々實行を勵み、夏の所謂日_ニ知其所_レ亡_ニ月_ニ無忘其所_レ能_ニ論語の仕方に依り、其上其の上の進歩發展を圖り、此を以て己を處し、此を以て人物に施し、中庸云、盡人之性、盡物之性、以贊天地之化育、堯典云、亮天功、易傳云、財成天地之道、輔相天地之宜、以左右民、愈々益々道徳上(廣き意義)の區域を弘めんことを務むべしである。孔子が人能弘道、非道弘人(論語)とも云はれ、篤信好學守死善道(同上)とも云はれ、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至(同上)の熱心を以て、人よりは既_ニ聖_{ナリ}矣と呼ばるゝにも拘はらず、學んで厭はず人を教へて倦まずとある(論語孟子)如く、孜孜汲々として終身教學に従事せられたのが、乃ち聖人の聖人たる所以でなる。陽明の言にも、聖人之上善無盡とあり、傳習錄、濂溪の言にも、士希賢、賢希聖、聖希天とある(近思錄爲學篇)此の天を希ふと云ふことを、ざつと見れば、其れ迄のことであるが、能く

くあぢはつてみれば、實に無量の含蓄、無窮の妙味があると思ふ。

東洋道德原論 終

大正十三年十月十五日 印刷
大正十三年十月廿日 發行

東洋道德原論
定價 金貳圓八拾錢



著作者	服部 富三郎
發行者	大谷 仁兵衛
印刷者	須磨 勘兵衛

内外出版株式會社代表者
京都市下京區三條通御幸町西入
京都市下京區北小路通新町西入

發行所

京都市下京區西洞院七條南
京都市神田區錦町一ノ一九

内外出版株式會社

振替 大阪 三二九五五番
三九三一一番

内外出版株式會社印刷部印刷

株式會社 刊行良書 內外出版

<p>社會進步の純粹原則 早稻田大學 教授 杉森孝次郎著 定價金壹圓八拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>道德の經濟的基礎 同大學士 波多野 鼎譯 定價金貳圓八拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>輓近の社會事業 海野社會事業研究所長 海野 幸德著 定價金四圓五拾錢 送料金廿七錢</p>	<p>權力と社會 法學士 新明 正道著 定價金壹圓五拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>社會と意志 京大助教授 恒藤 恭著 定價金壹圓八拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>コール氏原著 ギルトの理論と政策 經濟學士 白川 威海譯 定價金貳圓 送料金拾八錢</p>	<p>マクドナルド氏原著 修正派社會主義概論 同大學士 古屋 美貞譯 定價金貳圓參拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>タゴール氏原著 タゴールの人生論 由良 哲次譯 定價金壹圓八拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>テイロア氏原著 新勞働黨の實際的綱領 經濟學士 白川 威海譯 定價金壹圓六拾錢 送料金拾八錢</p>	<p>カール・マルクス原著 ゴータ綱領批判 法學士 水谷長三郎譯 定價金壹圓參拾錢 送料金拾八錢</p>
--	---	--	---	--	--	--	--	---	--

525
252

終