

及をも踏むべきなり。中庸をば能くす可らざるなり」上同

子曰はく「前君子は中庸に依り、世を遯がれて知られずして、而して悔ひ

ず、唯だ聖者之を能くす」上同

中庸は古代に於ても此く重んぜられた。詰り一面から見れば中庸其者が天下至公の道となるので、換言すれば一切の倫理の標準である。又他の一面から見れば程の宜い人と云ふ様に其人に固有の徳とも見られるのである。アリストテレスに於ては徳は兩極端の中間だと形容されたのであるが、東洋にては中庸と云ふ言葉其者が弘く用ひられて居る。

ノ第四節 自己に關する倫理

一 恭敬

恭は「ウヤウヤシ」と云ふことで、人に對する態度の亂れず、其人を如何にも尊敬するが如くに見へるのである。けれども其心なければ茲に至ることは出来ない。敬は「ウヤマウ」と云ふことで、曲禮にも「毋不敬、毋不敬」と語が重ねて述べてある。人を敬する者は必ず其心は專一のものである。例へば

恭
敬

人を敬禮しながら、人の容貌の美醜や衣服の精粗などを判断しつゝあるのは、心に敬といふことがないからである。敬禮しつゝあるときは更に餘念なく一心不亂に其人を敬せなければならぬ。故に敬は「ツ、シム」とも訓み、宋の程子以後には此字に「主一無適」の四字を當て嵌めた。主一無適とは、今一事を爲しつゝある、又は爲さんとする時には、精神を其事にのみ専らにして他の事に移らない様にせよと云ふ意味である。其の位であるから敬の字は心を專一にすると云ふ意味もある。

兎に角恭敬の二字は東洋に於ける大徳の一である。身を持するに必要
缺く可からざる徳である。

二 謙讓

論語に「子禽、子貢に問ふて曰はく、夫子是の邦に至るや、必ず其政を聞く、之を求めたるか、抑も之を與へたるか」と言へるに對して子貢答へて曰はく、
夫子は温良恭儉讓、以て之を得たり、夫子の之を求むるや、其れ諸れ人の
之を求むるに異なるか」一巻

謙
遜

と。此に「讓」と言へるは名詞であるか、動詞であるか、學者間の異論もあるが余は此に朱註に従ひ、名詞となし、謙遜の意味に解釋せんとする。謙遜は即ち謙讓で二語同意である。遜も謙も共に「ゆづる」と訓む字で、謙遜謙讓共に同意である。

謙讓は俗語にては「へりくだる」と云ふとて、古來東洋に於ては非常に之を獎勵した者である。唐の朱仁軌の終身畔を讓るも一段を失はずとは知れ渡りたる格言であるが、即ち謙遜を教へたものである。東洋に於ては餘りに謙遜を教へた爲に、日本人などは宴會の席に出ると遠慮して容易に其席に即かない。會主は時刻の餘り後るゝに閉口することが多い。謙遜も茲に至りては甚しいので、過ぎたるは猶ほ及ばざるが如しとは、之を言ふのであらう。故に謙遜にも程度のあることであらうと思ふ。而して古來最も謙遜を獎勵した者は老子と周易とである。周易の地山謙三三の卦の象に天道は盈るを虧いて謙に益す。地道は盈るを變じて謙に流ぐ。鬼神は盈るを害して謙に福す。人道は盈るを惡むで謙を好む。謙は尊ぶ

老子と周易
とに於る謙
遜

して光り、卑ふして踰ふ可らず。君子の終りなり。

と言ふてある。謙は傲慢の反對、又滿るの反對である。「下に就く」、「へりくだる」、「ひかへ目にする」など云ふのが謙の心持である。又老子の書中には謙の意味が最も強く發揮せられて居る。老子は「上善は水の如し。水の善きは萬物を利して而して之れと争はず」といひ、又「江海の能く百谷の王たる所以の者は其の善く之に下るを以てなり。故に能く百谷の王たり。是を以て聖人は民に上たらむと欲し、必ず言を以て之に下る。民に先だゝむと欲し、必ず身を以て之に後る。是を以て聖人は上に處れども民重しとせず云云」第六十といふて居る。「人に下る」を獎勵したのである。同様の意味が他の言葉に於て言ひ表はされて居る。曰はく

天の道は其れ猶張れる弓の如きか。高き者は之を抑へ。下き者は之を擧ぐ。餘りある者は之を損し、足らざる者は之を補ふ。天の道は餘りあるを損じて足らざるを補ふ。人の道は則ち然らず。足らざるを損して以て餘りあるを奉ず。孰れか能く餘りありて以て天下に奉せ

ん。唯有道の者なり。第七章

是れ、一見すれば平等主義を獎勵した様であるけれども、其實は盈るを厭ふたのである。高く傲れる者は終りなく、下く謙する者は終に大成するを述べたのである。故に林希逸の語にも、天の道は盈るを悪んで謙を好むとある。老子の思想は固より謙ばかりではない。凡て柔下謙等を以て大効を收むる所以の方便と考へたのである。故に曰はく

天下の柔弱は水より過ぎたるはなし。而して堅強を攻むるものは之れに能く勝つことなし。其れ以て之れより易きはなし。弱の強に勝ち、柔の剛に勝つこと、天下知らざるなけれども能く行ふことなし。故に聖人の云はく。國の垢を受く。是を社稷の主と謂ふ。國の不祥を受くる。是を天下の王と謂ふ。正言は反するが如し。第八章
老子は斯くして謙遜の大利なるを主張した。老子の影響の大なりしと共に、又一般に東洋に於ては謙遜が非常に獎勵せられて居つた。謙遜の反對は傲慢で、傲慢な人間は到る所に排斥せらるゝ。謙遜は自分をへりくだ

る。のであるから、一面に於ては他の人を持ち上げることになる。けれども、諂ふのではない。又他人を殊更に賞揚するのでもない。故に他人の怒ることはない。傲慢な人間は他人を眼中に置かないので、他の言葉を以て言へば他人を踏み付けにするのである。之を以て傲慢な人間は到る處に悪感情を買ふに至るのである。

三 誠

誠は真心と云ふことである。詐りのなき状態である。誠を論ずるのが盛になつたのは實に子思が中庸を作つた以後の事である。其の以前に誠の説が無かつたかと云ふに、そうで無い。曲禮には、禱詞祭祀は誠を貴ぶとある。孔子は誠で無いものを悪んで、喪三日而殯、凡附於身者必信、勿之有悔焉耳矣と云ひ、又三月而葬、凡附於棺者必誠、必信、勿之有悔焉耳矣と云つて居る。郊特牲も亦天を祭るには犢を用ふ、天の徳は誠である、犢を用ふるは是れ誠を貴ぶが故であると云つて居る。然れども誠に就いて始めて道德的思想を多く説述したるものは無論子思の中庸である。以下同書中に見え

たる誠の字の意味及此の徳に關する倫理學上の概念に就いて檢べて見やう。中庸の中には「誠」の字は澤山用ひられて居て其の意味の内容も色々である。

凡そ天下國家を治むるには九經あり。之れを行ふ所以の者一なり。凡そ事豫めすれば則ち立ち。豫めせざれば則ち廢る。言前に定れば則ち踏かず。事前に定れば則ち困まず。行前に定れば則ち疚しからず。道前に定れば則ち窮せず。下位に在つて上に獲ずんば民得て治む可らず。上に獲るに道有り。朋友に信ならずんば上に獲ず。朋友に信なるに道あり。親に順ならずんば朋友に信ならず。親に順なるに道あり。諸れを身に反らしめて誠ならずんば親に順ならず。身に誠なるに道有り。善を明にせずんば身に誠ならず。第二十章 章句十四

茲に九經を行ふ者一とあるは誠を指して云ふたのである。是れ政治道徳論的見地より誠を解説したる者にて誠を以て實に九經の實として居る

ことが分かる。而して遡源的解説を以て上に獲るの道を推究して「誠身」に至り「誠身」に至るの道を説きて「誠身」を得るの要件は至善の所在を洞察して善の本質を明かに知得認識するに在りと見たものであると云ふことが出来る。是れ大學に

其國を治めんと欲する者は先づ其家を齊ふ。其家を齊へんと欲する者は先づ其身を修む。其身を修めんと欲する者は先づ其心を正す。其心を正うせんと欲する者は先づ其意を誠にす。其意を誠にせんと欲する者は先づ其知を致す。

と云へると同じく誠の功用を政治的に求め、誠の原因は善惡を辨別して至善を知るの知識作用に係かるとして居るものである。

誠は物の終始。誠ならざれば物無し。是故に君子は之れを誠にするを貴しと爲す。第二十五章 章句十七

之れを誠にすとは善を擇んで固く之れを執るものなり。第二十四章 章句十四
是れ誠は善惡を辨別し惡を斥け善を選擇し且是れを實行するに由りて

得ることを云へるものである。然るに此實行を主眼としたる道德主義の標準として居る所は天の道である。故に又「誠は天の道なり。之れを誠にするものは人の道なり。」第二十章と云ふて居る。是れ天の道と人の道とを區別し、同時に兩者の關係を述べたるものにて天道は人道の模型。人道は天道の一分を模寫したるものであるとして居る思想が見える。是れ中庸の初めに「天命之れを性と云ふ。性に率ふ之れを道と云ふ。」と云へる思想に照應して居る點である。此の如く誠は實に天の道である。故に天の道に従うて行動して居る人間は誠に到達して居る人間であつて、即ち誠を意識し誠を會得して居る所の人間である。誠を會得して居る所の人間は即ち人の道を體得して居る人間であるが故に其行ふ所倫理的ならざるものはあり得べからざる譯である。即ち誠を得たる者は聖人なることを説いて「誠は勉めずして中り。思はずして得。從容として道に中るは聖人なり。」第二十章とあるが是れである。是故に上に述べたる所より倫理は又誠より流れ出づるものであるとも見ることが出来る。即ち誠は倫理

の源泉にして同時に又其理想極致である。至善の標準は實に誠に合して居るや如何に由りて定めらるゝことを得べしと考へたのである。然るに子思は又誠の性と教とに對する關係を説きて下の如くに云ふて居る。「誠より明かなる之れを性と謂ふ。明かなるより誠なる之れを教と謂ふ。誠なれば則ち明かなり。明かなれば則ち誠なり。」第二十一章 心が誠になつて居て而して其倫理を知得するのは性である。倫理を知得し由りて以て誠を致す所以のものが教である。誠あれば倫理を知識せざる無く倫理を知識すれば誠ならざる無きことを説述したるものである。

唯天下の至誠能く其性を盡すことを爲す。能く其性を盡せば則ち能く人の性を盡す。能く人の性を盡せば則ち能く物の性を盡す。能く物の性を盡せば則ち以て天地の化育を贊く可し。以て天地の化育を贊く可ければ則ち以て天地と參はる可し。第二十二章 章句十六

又曰く

至誠の道は以て前知すべし。國家の將に興らんとするや必ず禎祥あ

り。國家の將に亡びんとするや必ず妖孽あり。善龜に見はれ四體に動く。禍福將に至らんとするや善必ず先づ之れを知る。不善必ず先づ之れを知る。故に至誠は神の如し。第二十四章 章句十六

又曰く

故に至誠息む無し。息まざれば則ち久し。久しければ則ち微あり。微あれば則ち悠遠。悠遠なれば則ち博厚。博厚なれば則ち高明第二十六章 章句十七

是れ至誠の妙用積化の力を述べたるものにて、誠なる道德原理の實現の効果の偉大にして測られざることを説示したものである。是れに由りて考ふれば誠なる徳目は其主要の屬性として多くの他の道德原理を其中に包攝統一する所の道德的統一性を十分に顯はして居るものと云ふべきである。

以上述べたる所を以て見れば誠の中には道德上の種々なる意義が含まれて居るのである。以上は子思の中庸や其他仁齋徂徠の書などに見えて

誠の重要なこと

居る「誠」の概念であるが、之れに由りて誠が古來如何に重要視せられて居たかが分る。外國に於ても誠は尊重せられて居る。即ち「詐りがない」とか「信實」だとか云ふ意味に於て發表せられて居る。誠の重要なことは固より言ふ迄もないが東洋では子思の影響に由りて意外に重要なものと見られて居るのである。

四 制慾制情

歐羅巴人は日本人を指して巧みに感情を隠す人種であると謂ふて居る。實際彼等は直情徑行であつて泣きたい時には泣き、笑ひたい時には笑ふ。男女も亦相愛したる時には人目をも憚らず愛すると云ふやうになつて居つて、殆んど本能主義である。日本人は初より制慾制情の教育を受けて、漫りに喜怒哀樂を表はさぬと云ふことになつて居る。此事は又東洋の道德として殊に重要なことであらうと思ふ。凡て直ちに感情を表はすと云ふことは、社會組織の上に於ても大に考ふべき問題である。例へば男女の愛情にしても、慾を制するといふことが無かつたならば、男女の關係は紊され

日本人は感情を隠す人種

西洋人は本能的である

るであらう。制慾と云ふ一事あるが爲に社會の組織は維持されて居るのである。歐羅巴人の如く本能主義であると、夫婦の關係も斯の如く紊れて來るのである。泣きたい時には泣き、笑ひたい時には笑ふと云ふやうであつたならば、主觀的に腹の中に忍耐すると云ふ力を養ふことが出來ない。忍耐力の強いと云ふことは、即ち制慾制情で、腹の中で忍耐すると云ふ所から起つて來るのである。

又之を情調の方面より觀察して見たならば、英雄なる者は常に其の心を平らにしなければならぬ、心が斷へず動くやうであつたならば、英雄とは看られない。英雄は如何なる困難に遭はうとも其れ程困難とは思はない。如何なる愉快に遭はうとも其れ程愉快とは思はない。軍艦が大きい波の上を航しても之れが爲に動搖せられないと同じである。小さい船は小さい波によつても上下せらるゝ、況んや大きい波に於てをや。然るを軍艦の如きものは、餘程大きい波が來ても動かされない。小船と軍艦とは見たところからして既に違つて居る。英雄豪傑の態度と云ふものは、必ずや軍艦の如

英雄の態度

くでなければならぬ、容易に動かされないのである。デスの如き考へが東洋人の中には常に存在して居る、隨つて英雄豪傑は喜怒色に見はれず、あつて、如何なれば是れ愉快、如何なれば是れ不愉快と云ふことを殆ど推測することが出來ないのである。是れが即ち英雄の情調であらうと思ふ。むやみに泣いたり、むやみに笑つたりすれば精神の底が直ちに測られる、外より見ても人物の値打が直ちに分つて來る。此點が東洋と西洋と非常に變つて居る所である。西洋には情調的の判断が乏しいと云ふのは即ち此等の點を指して言ふのである。

五 其分に安んずること

「人不知而不愠、不亦君子乎」とは、孔子の言なるが、意味極めて深長である。安心立命の地位に達したものでなく、此に及ぶとは出來ない。一體東洋に於ては、其分に安んずると云ふ思想が非常に發達した。詰り其位置に安んじて、猥りに心を勞せざることを教へたので、修養せないでも宜いと云ふことを教へたのではない。孔子は聖の聖なるものなりと孟子の形容せるが

人不知而不愠

如く仕ふべき時には仕へ、退くべき時には退く。但だ之れがために心を勞
するとはないのである。古人の句にも「仕ふる唯だ祿のためにす、豈卑きを憂
へんや」とある。「富貴吾に於て浮雲の如し」と云ふ、皆世間の功名富貴を度外
視したのである。世間の業務を度外にしたのではない。莊子に堯と許由
との問答がある。

富貴功名を
度外にし業
務を度外に
せず

堯天下を許由に譲りて曰はく日月出でぬ、而して燭火息まず。其の光
に於けるや亦難からずや。時雨降り、而して猶浸灌す。其の澤に於
けるや亦勞ならずや。夫子立ちて天下治まる。而るに我猶之を尸る。
吾自ら視るに缺然たり。請ふ天下を致さん。許由が曰はく子天下を
治めて天下既に已に治る。而るを我猶子に代らば吾將た名のために
せんか。名は實の賓なり。吾將た賓のためにせんか。鶴鶴深林に巢
ふも一枝に過ぎず。偃鼠河に飲むも滿腹に過ぎず。休を君に歸せん。
子天下を用て爲す所なし。庖人庖を治めずと雖も尸税樽俎を越て之
に代らず

此れ許由が名のために位置を求めざることを云ふたのである。各其職に
盡くし、其職が治まれば其れで宜いので、餘程量見の弘いものでなければ此
の如き心持になるとは出来ない。方今の政治家が徒らに他を排擠して自
己の位置を得んとするの如何に量見の狭いかを見よ。中庸に
君子其位に素して行ふ。其外を願はず。富貴に素しては富貴に行ひ
貧賤に素しては貧賤に行ふ。夷狄に素しては夷狄に行ひ患難に素し
ては患難に行ふ。君子入るとして自得せざるなし第十章
と言へるは個人出處語黙の模範である。精神を安んじ大見識を開く。階
梯は此に在る。世上の勞役に對しては綽々として餘裕がある様に心掛く
るのである。

六 慎獨

君子其獨を
慎む

大學に云はく「小人間居して不善をなす。至らざる所なし。君子を見て
而して後厭然として其不善を揜ふて其善を著はす。人の己を見る。其肺
肝を見るが如く然り。則ち何の益あらむや。此を中に誠なれば外に形は

ると謂ふ故に君子は必ず其獨りを慎しむなり」と。慎獨の二字は此處から出たのである。他人の居る前に出ると自ら慎むけれども獨りで居ると我儘放埒になり易い。放埒になると其れ丈惡習慣を身に着けるのである故に獨りで居つても恰も他人と共に居るが如く心得なければならぬ。

七 自業自得

「身から出た錆」とは東洋の俗語にもあるが自分で悪い事をして其の結果を被るのは已むを得ぬことである。斯の如き思想は佛教から來たものであつて、自業自得なる言葉が民間に擴がつて居るのは如何に佛教が日本社會に影響したかと云ふことを知るに足るのである。自業自得は即ち自己の業が自分に報ひて來ると云ふことを謂ふのであつて、道德上の因果法である。自分を善くしやうと思つたならば自分が善い事を行はなければならぬ。所で此の自業自得なる言葉は一面に於ては自ら諦める言葉ともなる。惡結果を被むる時には是れは自分がしたことであるから已むを得ぬと云ふて諦めることにもなつて來る。一面に於ては道德上の訓誡にも

身から出た錆

なつて來る。周易の中に斯う云ふことがある。

周易に於る道德的因果法

積善の家には必ず餘慶あり。積不善の家には必ず餘殃有り。臣其の君を殺し、子其の父を弑するは一朝一夕の故にあらず。其の由りて來る所の者漸なり。之を辯じて早く辯せざるに由るなり。易に曰く霜を履んで堅冰至ると。蓋し順を言ふなり。と

是れ即ち一種の道德的因果法であつて、悪い事をすれば悪い結果が來る、善い事をすれば善い結果が來ると云ふことを謂ふたのである。而して善い事も悪い事も必ず微細なる所より始まつて段々大きくなるものであるからして、微細なる點を能く慎めと云ふことを謂ふたものである。自業自得なる言葉と相對して最も注意せなければならぬものである。

八 仁

仁の意義

仁は今日では人間必要の道德となつて居る。今支那の書物に於ける其意味を分析して見ようと思ふ。仁の字は人、二と成つて居る。二人相偶するの義であるとは古來からの説である。六書正譌に由れば元は二

に从び人に从ぶ。(凡は古の人の字なり仁は人に从び二に从ぶ。之れ天に在りては元となし、人に在りては仁となすのである。元は一元の氣、仁は衆徳の總で人の萬物に靈たる所以は仁である)と言つて居る。字書に「仁は古文「忛」に作る」といふことがある。之れ何れも人の集合に關することである。然らば仁の字は社會的生活をなす以上に於て必要な一種の心得又は徳義を指せる者である。仁の字が何時頃出來たかといふことは明かでないが、尙書の中に「三徳、六徳、九徳等の名目」や又は「道德上の種々の名目」あるにも拘はらず仁の字は、一もない。只だ周書金縢周公の語に「予仁にして考に若ふ」とある。祖宗に柔順といふことである。又詩經鄭風叔于田に「不如叔也、洵美且仁」とある。此れ亦「ウツクシム」の意であるといふ。即ち字の本義と一致して居る。孔子以前に於ては仁と云ふ言葉は重要なものとは見られない。其概念も極めて狭く且淺き者であつた。孔子は何故に突然仁を以て第一の要義となし、之れに廣大無限の意を包含せしめしか。孔子の友とせし齊の晏平仲の著と稱する晏子春秋には、仁の字は屢々用ひられ

古代仁の字はない

晏子春秋に於ける仁

て居る。さりながら後世の僞作である。今只だ参考の爲めに同書中に見えたる仁の字の意味を検討せんに先づ其主要なる句は左の如きものである。

能以て上を膽らし、民を益するに足り、而して爲さざる者、之を不仁と謂ふ。不仁にして名を取る者は嬰未だ之を聞くことを得ざるなり。四卷

十一(政治的才幹)

晏子は仁人なり、上に忠にして下に惠なりと謂ふ可きなり。同十(忠君

慈愛)

誠に亂なくして而して國人以て有りとなす。則ち仁人存せざればなり。請ふ國に令して晏子の在るを言はむ。同十(徳望)(長人安民の徳)公喟然として嘆じて曰はく。夫子之を釋け(罪人を)夫子之を釋け。吾が仁を傷くること勿れ。卷一(長人安民の徳) 十九

晏子は仁人なり。亡君を反へし危國を安んじ而して私利せず。下略 卷二

十(政治的才幹 公明正大)

仁人固より心多きか。晏子對へて曰はく嬰之を聞く。愛に順つて解らず。以て百姓を使ふ可し。強暴不忠ならば以て一人を使ふ可からず。一心以て百君に事ふ可し。二心以て一君に事ふ可からず。仲尼之を聞いて曰はく小子之を識るや。晏子は一心以て百君に事ふるものなり。卷二 廿九

六 莒の細人變じて化せず。貪にして假を好み、勇を高くして仁を賤む卷二

以上の言句に由りて見れば仁は忠君、愛國、公明正大、政治的才幹、徳望、長人安民の徳、慈愛等の諸概念を包含し殊に政治に關する者なるを知る。晏子が「一心」と云へるは恐くは仁のことなる可し。晏子の仁の觀念は餘りに政治的にして此點に於て恰も徂徠の仁説を聞くが如き感がある。左傳の中には仁の字は澤山ある。

左傳に於る

仁に親しみ鄰に善きは國の寶なり。隱六年 五 父の諫言
君子の曰はく酒以て禮を成す。繼ぐに淫を以てせざるは義なり。君

を以て禮を成し淫に納れざるは仁なり。莊公廿二年 君子の言

宋公疾む。大子玆父固く請ふて曰はく、夷は長にして且つ仁なり。君

夫れ之を立てよ。公子魚に命ず。子魚辭して曰はく、能く國を以て

讓る。仁孰れか大ならむ。臣及ばず。且つ不順なり。遂に走つて退

く。僖公 九年

宋の襄公位に即く、公子目夷を以て仁となす。左師となりて以て政を

聽かしむ。是に於て宋治まる。同上 九年

慶鄭が曰はく、施に背くは親なく、災を幸ふは不仁なり。貪を愛むは

不祥なり。隣を怒らすは不義なり。四徳皆失ふ。何を以てか國を守

らむ。同 四年

以上は左傳の卷ノ一より卷ノ十五に至るまでに表はれたる仁の字である。一概に之を以て孔子以前仁の字が重く見られたとの證據となすに足らない。何となれば左傳は孔子以後の作であるから、孔子の仁説に由りて影響せられ、比較的安價に仁の字を用ひしやも測られない。又記者が古人

の言を引用する際にも、仁の字のなき所にも此の字を當て欲めしことはなきや疑はしい。但だ第一の如きは一の成語として確實らしく思はれるのである。國語の中にも仁の字は澤山ある。

且つ禮は忠信仁義を觀る所以なり。忠は分つ所以なり。仁は行ふ所以なり。信は守る所以なり。義は節する所以なり。忠に分てば均しく、仁に行へば報い、信に守れば固く、義に節すれば度あり。分つて均しければ怨みなく、行つて報あれば匿くることなく、守固ければいやしくもせず。節して度あれば構れず。若し民怨みずして匿きず。令倫もせずして動いて構れざれば其れ何事か濟らざらむ。中能く外に應ずるは忠なり。施すこと三たび義に服するに仁なり。禮を守りて淫せざるは信なり。禮を行ふて疚しからざるは義なり。臣晋の境に入るに四者失はず。臣故に曰ふ。晋侯其れ禮を能くせりと。襄王是れ疑ふ餘地がない譯ではない。けれども忠信仁義と云ひ、四者など、數まで示してある所から見ると、先づ確實とせんければならない。又襄王

仁國語に於る

十三年に

怨みを章かにし、利を外にするは不義なり。親を棄て翟に即くは不祥なり。怨みを以て德に報ゆるは不仁なり。夫れ義は利を生ずる所以なり。祥は神に事ふる所以なり。仁は民を保つ所以なり。不義なれば利阜らず。不祥なれば福下らず。不仁なれば即ち民至らず。古の明主は此の三德を失はざる者なり。故に能く天下を光有して百姓蘇寧し、令聞忘れざりき。周語中

是れ亦誠らしくある。又簡王八年の條下に

吾れに三伐あり。勇にして禮ありて之を反するに仁を以てせり。吾れ三たび楚君の卒を逐ひしは勇なり。其君を見れば必ず下りて趨りしは禮なり。能く鄭伯を獲て之を赦せしは仁なり。周語中

とある。仁を以て「メグミ」「ナサケ」の意味に用ひたのである。其次ぎに夫れ仁禮勇は皆民の爲なり。義を以て用に死する之れを勇と謂ひ、義を奉じて則に順ふ之れを禮と謂ひ、義を蓄へ功を豊かにする之を仁と

謂ふ。上同

とある。以上は周語の上と中との中にある仁の字である。

前述の如く此れ等の引用文は必ずしも孔子以前の言葉と信せられない、随て確實なことは分らないけれども、孔子以前に仁の字が諸種の内容を有せしことは吾人之を信せざるを得ない。只だ孔子に至りて仁の字に多大の意味を包含せしめたのである。今吾人は孔子の仁の概念を分析して見ようと思ふ。

(1) 孔子の心理状態の統一なるを。論語に云はく

子曰はく。參か。吾か道一以て之を貫く。曾子曰はく。唯。子出づ。門人問ふて曰はく。何の謂ひぞや。曾子曰はく。夫子の道は忠恕のみ。と

此れ孔子の道は一貫する所即ち共通性に由りて統一せられ居るを言へるものである。而して曾子は之を忠恕と解釋したのである。曾子の解釋が當れるや否やは別問題である。「吾一以て之を貫く」といふ言葉は子貢に

向つても述べられた。曾子の忠恕と解釋したとに由つて、如何に孔門の學者が實行を重じたかといふとは知ることが出来る。何となれば孔子の學問と言へば仁に極つて居る。然るに曾子が仁と言はずして忠恕と言ひしは、己の實驗せる所から言つたのに外ならぬ。忠恕は曾子が自身に認め得たる處である。孔子が「一以て」と言ひしに、曾子は忠恕の二字を擧げて之を答へた。即ち忠恕は二個の道德でなく、單に一種の道德的感情であることが解かる。夫れは夫れ迄として兎に角孔子の思想は統一せられて居つたことが解かる。

(口) 仁者の情調。智慧に秀いた人は水の如く、情熱の燃えた人は火の如く、高尙なる性格の人は富士山の如く思はれる、此を名けて情調とするのである。孔子曰はく

知者は水を樂しみ仁者は山を樂しむ。知者は動き仁者は靜かなり。知者は樂しみ仁者は壽なり。三卷

此場合の仁は廣義の仁である。知者は水、動、樂等の情調に似合ひ、仁者は

山、静、壽等の情調に似合ふて居るのである。又孔子は、知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れず」と述べて居る。此の憂へずと云ふは、仁者の態度を示したものである。

(ハ) 仁は意的要素を含むと。孔子曰はく

知之れに及べども仁之れを守る能はざれば得ると雖必ず失ふ。知是れに及び仁能く之れを守れども莊以て之れに溢のそまざれば民敬せず。知之れに及び仁能く之れを守り莊以て之れに溢めども之れを動かすに禮を以てせざれば未だ善からざるなり。八卷

知と仁とを對照する時は一は形式的、一は力學的である。

(ニ) 仁は愛を包含す。樊遲仁を問へるに、孔子答へて曰はく「人を愛す」と。乃ち仁の中に愛なる感情的要素の包含せられ居るを見るに足るのである。後世仁愛と曰へるは此意味を云つてゐるものであるが、仁の全體でないとは明かである。

(ホ) 仁は孝弟の徳を包含すると。論語の中に有子の言として左の如きと

が言つてある。

君子は本を務む。本立て道生ず。孝弟は其れ仁を爲すの本か。一卷

此れは有子の言であるけれども、孔門の教育法を伺ふ者とするのが出来るであらう。即ち仁者は必ず孝悌でなければならぬ。孝弟は仁徳の根本であると言ふのである。

(ヘ) 仁は恭敬忠を包含すると。樊遲仁を問ふ。孔子曰はく

居處恭。事を執ると敬。人と忠なれば夷狄に之くと雖棄つ可からざるなり。七卷

(ト) 仁は剛毅朴訥を包含すると。孔子曰はく

剛毅朴訥は仁に近し。

(チ) 仁は勇を包含すると。孔子曰はく

徳ある者は必ず言あり。言ある者は必ずしも徳あらず。仁者は必ず勇あり。勇者必ずしも仁あらず。七卷

(リ) 仁は恭寛信敏惠を包含すると。子張仁を孔子に問ふ。孔子曰はく

第二篇 第一章 道徳 第四節 自己に關する倫理

能く五者を天下に行ふを仁となす。之れを問ふ。曰はく、恭寛信敏惠。恭なれば則ち侮らず。寛なれば即ち衆を得。信あれば則ち人任ず。敏なれば則ち功あり。惠なれば則ち以て人を使ふに足る。九卷

仁徳あるものは是れ等五徳を天下に行ふを得るのである。

(又) 仁は好悪の力を有すること。孔子曰はく

惟仁者能く人を好み、能く人を悪む。

(ル) 仁は知の力あると。宰我、孔子に問ふて曰はく

仁者は人之れに告げ、人の井に入らむとする者ありと、欺ける者ありと雖も之れに従ふ可きか如何。孔子曰はく

何爲れぞ其れ然らむ。君子は逝く可きなり。陷る可からざるなり。

欺く可きなり。罔す可らざるなり。三卷

(ヲ) 仁は莊重の徳を包含すると。孔子は

君子重からざれば則ち威あらず。一卷

或は又

之れに臨むに莊を以てすれば則ち敬。一卷

と云ひて莊重の必要なるを述べた。

(ワ) 仁は敬の態度を有すると。仲弓仁を問へるに答へて曰はく

門を出で、は大賓を見るが如く、民を使ふに大祭を承くるが如くす。六卷

(カ) 仁は恕を包含すると。子貢が

一言以て終身行ふ可きものあるか

と問へるに對へて

其れ恕か。己れの欲せざる所人に施す勿れ。八卷

と言ひて恕の必要なるを述べ、仲弓の仁を問へるに答へて

己れの欲せざる所人に施す勿れ。六卷

と言ひて恕の大切なるを教へた。

(ヨ) 仁は愛他の徳を包含すると。恕は之を豫想すると固よりなれども、此

外積極的に之を言ひ表はした者がある。子貢の問に答へて

夫れ仁者は己れ立たむと欲して人を立つ。己れ達せんと欲して人を

達す。能く近く譬を取る。仁の方と謂ふ可きのみ。三卷

と言へるに由りて明かである。

(夕) 仁は實行を重んずると。司馬牛、仁を問ふ。孔子曰はく

仁者は其言ふや詡す。六卷

之を爲すは難し、之を言ふは詡するなきを得んや。六卷

と。又樊遲の仁を問へるに答へて

仁者は難きを先きにし獲るを後にす。仁と謂ふ可し。三卷

と言はれた。

(レ) 仁は政治の能力を包含すると。之れ管仲を以て仁者となせるに由り

て見る可きである。子路曰はく

桓公、公子糾を殺し、召忽之に死す。管仲死せず。曰はく。未だ仁なら

ざるか。

子曰はく

桓公諸侯を九合し、兵車を以てせず、管仲の力なり。其仁に如かんや、其

仁に如かんや。

即ち兵車を以てせずして諸侯を九合せし所、乃ち仁徳あるを見ると云ふのである。又子貢が

管仲は仁者にあらざるか、桓公、公子糾を殺し、死する能はず、又之れに相たり。

と言へる時、孔子の曰はく

管仲、桓公を相け諸侯に覇となり、天下を一匡す。民今に至りて其賜を受く。管仲微かりせば、吾れ其れ髪を被り衽を左にせん。豈匹夫匹婦の諒をなすが如くならむや。溝瀆に自經して知るなきなり。七卷

此に由りて仁の政治的意味あるを見るべきである。

(リ) 仁は繼續的なること。仁は斯く諸種の徳を有し、殊に客觀的態度や情調に於ても一定する所あるが故に、永く仁の心的状態を維持するとは甚だ困難である。孔子の弟子中、顔回は徳行に於て最も秀いでたるものであつたが、尙孔子より見れば

回や其心三月仁に違はず。其餘は則ち日月に至るのみ。三卷
 と言はるゝを免れなかつた。仁は君子唯一の理想である。「君子仁を去つて悪くにか名を成さむ。君子は終食の間も仁を違るとなく、造次も必らず是れに於てし、顛沛も必ず是に於てするものである。仁は君子の徳である。小人の與り知る所ではない。故に

君子にして不仁なる者あり。小人にして仁なる者あらず。七卷

仁は理想であるから、仁に當りては師に譲らず。又仁の爲めには身を殺すとあり。伯夷叔齊などは餓死したけれども、本より仁の爲めに死せしを以て、毫も恨む所はない。去れば仁は人の理想で、人の心の中に在る者である。「仁遠からむや。我仁を欲すれば斯に仁至る」と言はれた所以である。孔子以後仁の字の解釋は種々に分たれた。今之れを列擧すれば左の如くである。

(一) 「イタミ、アワレム」愛する等の情的要素を主とする者。孟子は惻隱の心は仁の端なりと云ひて「イタミアワレム」心を以て仁となした。小兒の井

後世に於ける仁の解釋

に入らむとするを見て、惻隱の心ありと言はれたのは其證である。彼が仁政と云へるも、亦此人情に本づいた者を言ふのである。

伊藤仁齋の「慈愛の徳、遠近内外、充實通徹至らざる所なき之れを仁と謂ふ」

上語二十二字義も亦同斷である。

又曰はく

「仁者の心は愛を以て體とす。故に其心寛にして偏ならず。樂しむで憂へず。衆徳自ら備はる。云々皆一の愛より流出で、自ら衆徳を成すが故なり」。同二 十七

由是觀之。仁齋は愛情に重きを置く者である。韓退之は其著原道に於て「博く愛する之を仁と謂ふ」と解釋して居る。

(二) 道德實行を以て仁となす者。中庸に「仁は人なり、親を親しむを大なりとす」とあるが即ち是れである。孟子にも「仁の實は親に事ふる是れなり」とある。

(三) 長人安民となす者。日本の物徂徠の説は是れである。徂徠は其著

辨名に於て之れを述べて居る。曰はく仁は長人安民の徳を謂ふのである。然れども徂徠は仁を以て一切の徳を包含する者とはしないで、聖人の一徳に過ぎないとして居る。

蓋し聖人の徳備はらざるなし、何ぞ惟だ仁のみならむ。故に仁は聖人の一徳なり。

即ち徂徠の説は仁は天下を統一する所以の徳に外ならない。

夫れ君とは群なり。是れ夫れ人を群して之れを統一する所以のもの、仁にあらずして安んぞ能くせんや。

と言へる者は其の思想を見るに足る。徂徠は一切の徳は仁を輔くる所以にして、仁其者の内容でないとする點に於ては明白である。徂徠は此點より仁を解して愛となし、慈愛となし、惻隱となすの説を以て、全く仁を知らざるものとして排斥して居る。然れども徂徠の説は餘り抽象的で分からない。長人安民の徳と云ふ意味は、仁の中にあると勿論であるけれども、長人安民するには如何なる要素が必要であるか。之れを分析しなければ未だ

仁を明かにした者と云ふとは出来ない。故に徂徠の仁説は抽象に過ぎて明白に分からない。けれども長人安民は仁の應用的方面であるから、此點に於ては徂徠の説は最も成功したる者と謂ふ可きである。

(四) 仁を以て本體となすもの。此れは程明道の説であるが、他の部に於て述べるから今再述の煩を避けることとする。山崎闇齋は朱子の仁に關する説や圖を纏めて「仁説問答」と云ふ一書を作つて居るが、朱子の仁の概念も要するに程明道に異らない。朱子より見れば仁は即ち心である。天に在りては萬物を生成する力、人に在りては一切倫理を實行するの力である。今朱子の仁の圖を示して其説の大略を知る便に供しよう。

に數へて居るのである。即ち智慧がなければ不自由で困ると云ふ所からして不徳として居るのである。けれ共是は便宜上の論若くは常識上の論であつて、道德論の本義より論じたならば、非常にをかしな事柄に屬する。彼のソークラテスが「知識は即ち徳である」と謂ふたのは是とは意味がちがつて居るからして、差支ないのである。であるけれ共、單に知識といふことだけであつては到底之を以て徳と數へることは出來ない。然らば古人の所謂知といふものは如何なるものであるか。伊藤仁齋は之を解釋して倫理的の知識として居る。今其言を引用せんに

聖人の所謂知と後儒の所謂知とは眞然として同からず。所謂知とは己を修むるより人を治むるに及び、家を齊ふるより天下を平かにするに及ぶ。皆有用の實學にして泛然として事に事物の末に従ふ者にあらざるなり。大學に所謂格物致知の法、誠意より起つて平天下に至つて止むを觀る時は、即ち其所謂格物致知なるものは、又誠意以下六條の外に出でずして一草一木の察にあらず。と

智慧が必要である

然れども、知を以て後世の儒者の解釋する如く良知の意味と爲すは恐らくは不穩當であらうと思ふ。古人の所謂知と云ふものは決して良知の意味ではない。中庸の中に「或は生れて之を知り云々」とある其意味であらう。此點に於ては伊藤仁齋又詳かに之を辨して居る。孔子の時未だ良知の説はない。であるから知者といひ、單に知といふ皆良知を指すのではない。若し知の字を以て良知を指すものとしたならば、知者は惑はず云々の知の字を奈何すべきか。此故に知といふのは單に倫理的ばかりでなく、今日の俗語に謂へる智慧といふことであつて、智慧が即ち人間に必要だと云ふことを謂つたのである。けれ共、智慧は其作用が極めて廣く、單に倫理の事はかりではない、何事に對しても皆智慧が必要である。けれども、道德論を以て根本として居る支那の哲人君子は、單に之を道德の方面に限つたのである。併しながら、必しも其明かな範圍がある譯ではない。孔子が「知者は惑はず」といひ、知者は水を樂むといふ、皆單に道德者として之を觀察したのではなく、一般に智慧のある人として之を觀察したのである。若し知識が即

ちソクテラテスの曰へるが如く徳であつて皆道德に關係のあるものとして仕舞つたならば、知者といへば則ち道德家と云ふことになつて仕舞つて、仁だの勇だのと云ふことを言ふ必要がなくなつて來る譯である。然るに孔子が知以て之に及べども仁以て之を守る能はず云々と云ふたのは、知識といふものは單に形式的のものである、仁は此に活動の意味があると云ふやうに解釋して居るのであるからして、どうしても此知といふ字は智慧といふ字に解釋せなければならぬ。古人は智慧を以て徳の一つに數へたのであつて、此事は今日より觀れば甚だ不合理である様である、其前に言つた様な便宜論の上から起つたことであつて、已むを得ないことであらうと思ふ。

で實際人間の生活に於て智慧は必要なる一條件である。いかに正直である、雖も若し何等の知識が無かつたならば社會に對して貢獻するとは出來ないであらう。智慧は時々悪い働きをすることもある。けれ共是は他の徳が缺けて居るから悪いのであつて、他の徳が缺けて居らなければ智慧の有る位好いことではないのである。智慧其者の社會に必要なことは今更言ふ必要はないのであつて、智慧を増加する、智慧を持つて居ると云ふことは、人間として生活する以上是非共望ましき一つの條件と謂はなければならぬ。そこで智慧を以て徳とした古人の説は、少く不合理な所があるけれども、吾人は之を度外に置くことは出來ぬ。で兎に角古人は人間に知識の必要なことを奨勵したものであるとして、吾々は之を今日に應用して、廣く知識を世界に求めると云ふ維新の大詔にも參照して、知識發展の途を講じたいと思ふのである。

一〇 勇

知仁勇の三者は中庸の中には天下の達徳なりとして並べられて居る。論語には、知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れずとある。古書に「知仁武」と三者を並べ稱して居る者がある。勇と武と相類して居る。孔子の言葉に於ては「知仁勇」と並べ稱せられて居るので、遂に三徳として一般に社會の間に稱へられたのである。

知仁勇は精
神の三方面
を表はす

今知仁勇三者に就て之を考へて見るのに、非常に面白いことがある。と謂ふのは、此等三者は人間精神の三方面を代表して居ると云ふことである。知は即ち知識の方面であるし、仁は即ち感情の方面である、而して勇は即ち志意の方面である。知ると云ふ働きは知に屬するし、感ずると云ふ働きは情に屬する、それから動くこと云ふ働きは意思に屬する。此事は孔子の語に於ても明かに之を見ることが出来る。即ち知以て之に及べども、仁以て之を守る能はざればといへるが如きは、即ち知と仁とを對照して、一方は知る働き、一方は實行の方面に立ち入りて之を心に保存する働きと見たのである。日本に於て三種の神器といふことがあるが、是亦甚だ興味のあることである。古來三種の神器を以て知仁勇の三徳に配して居る。天照太神の御心持では、必しも知仁勇の三者に充てた譯ではあるまいけれども、兎に角日本人の精神中に、不知不識の間に、知仁勇の三者を聯想せしめたこと云ふは、疑ふべからざる所であらうと思ふ。鏡は玲瓏透徹として、一點の曇りなく、物來れば映じ、物去れば亦隨つて消すと云ふやうな有様で、人間の知識が

三種の神器
と知仁勇

能く宇宙の真相を寫すに似て居る。そこで、知識を以て鏡に譬へて、あると同時に、鏡を見ると云ふと、不知不識の間に、其玲瓏透徹なる所より、知識の冷かなることを思ひ出すのである。冷かなる心を以て判断すると云ふのは、即ち明瞭なる知識を以て判断すること、感情の雲によりて妨害せられないで判断すると云ふことを意味するのである。この冷かと云ふ言葉が、即ち鏡と云ふ言葉に對しては、適切なる形容語であると同時に、又知識に對しても適切なる形容語である。

次に意志に就ては如何と云ふに、彼の劍といふのは、即ち一刀兩斷で、武斷的に截斷するものであるが、この武斷的な所は、彼の國語の晉語中に「知仁武」とある。其の武に該當するものであつて、或方面から言へば、則ち勇氣とも見ることが出来るが、この勇氣と云ふものは、ドウしても意志に關係のあるものである。意志の強い人は、即ち勇氣の有る人である。勇氣と云ふものは、兎に角實行の方面に關係のあることは、明かな話であるが、實行と云ふことは、必ず意志を待たなければ行はる可からざるものであるからして、勇氣

い云ふものが意志に關係あり、他の一面に於ては劍に關係のあると云ふことも亦普通の人の腦髓中には聯想せられることであらうと思ふ。であるから劍を見たり聞いたりすれば、必ず一刀兩斷とか、武斷とか、或は勇氣とか、實行とか云ふことを聯想して來る。兎に角劍の性質といふものが斯の如きものであるからして、人間の腦髓の中に印象せらるゝときには、以上の如き諸種の聯想を惹起して來るものである。此故に三種の神器の中の劍は日本人の精神中に不知不識の間に勇氣といふ觀念を吹込んだのである。次に玉に就ては如何と云ふに、一體玉と云ふものは温順玉の如しなど、謂はるゝやうな工合に、光澤があると同時に非常に柔和な圓滿な者である。所謂人當りの好いものである。この人當りの好い所を見ると云ふと、不知不識の間に柔和な感情若くは仁の徳を養成するやうになつて來る。必しも仁と言ふことは出來ぬけれども、兎に角人間として社會に立つ以上、他の人に對して圭角を立てずに、温順に、柔和に、相互生活を營むことが出來るやうになつて來るのである。であるからして玉と云ふのは、單に一つの符號

三種の神器は日本の道徳を維持した

であつて、此玉と云ふものを見ると云ふと、人間の精神中に必ず道徳的の感情を惹起して來るものである。此故に日本に入尺瓊勾玉が傳はつて居ると云ふことは、不知不識の間に日本人の精神中に一種の柔和な温順な社會的感情を惹起したものであらうと云ふことは、吾々の信じて疑はざる所である。

此故に日本の三種の神器は、其初に於ては少しも知仁勇の三徳を代表せしむると云ふのではないであらうけれども、兎に角心理學の方面より見れば、不知不識の間に知仁勇の三者を聯想せしむるものであると云ふことは、普通の知識ある者の一様に認むる所であらうと思ふ。日本に三種の神器の傳はつて居つたと云ふことが、即ち日本の道徳を維持する所以の根本的原動力となつて居つたものであらう。而も二千餘年前の古代に於て今日より見た知仁勇の三方面に當ると思はるゝ若くは智情意の三方面に當ると思はるゝ所の寶物を長く我が國寶として傳へられたると云ふことは、非常に興味のあることである。今吾人は、仁に就ては既に説明したからして、更

に進んで勇に就て簡単に述べて見やうと思ふ。

武といふのは單に武斷である。けれども勇といふのは單に軍隊のみに限つたことではなくして、義を見て爲さざるは勇無きなりといひ、孟子に「自反つて縮ければ千萬人と雖も吾往かん」と云ふてあるように、重要な倫理的意味あるものである。アリストテレスの倫理學に於ては、勇氣が列せられて居るけれども、此勇氣は寧ろ「武」に該當するのであつて、勇氣に該當するのではない。何となればアリストテレスの原語によれば勇氣はアンドライヤであるが、このアンドライヤと云ふことは單に戦争に出て敵に背中を見せないと云ふ勇氣を指すのである。つまり軍事的勇氣である。所が支那の勇氣は之れと違つて、倫理を實行すると云ふのが其れ自身一つの勇氣である。倫理に従つて如何なる困難をも避けないと云ふことが即ち一つの勇氣になるのである。戦場に出でて敵に背中を見せないのも亦勇氣の一であるは固よりである。戦争上の勇氣は殊に日本に獎勵せられた。武勇話しは日本人の最も得意とする所である。大和魂は勇氣を以て其の

アリストテレスの勇氣は寧ろ武である

ステツセルは降服した鄭汝昌は自殺した

西洋のマンリー

男らしきことの分析

主要なる要素とする。敵に背を見せるは武士の耻辱と言ひ傳へられて居る。日本に敗北の歴史はない。死を以て國を守る。支那の鄭汝昌も自殺するを知つて降るを知らなかつた。ステツセルは降服した。以て東西洋思想の一般を知ることが出来る。況んや日本に於てをや。勇氣は大和魂の骨髓をなして居る。

一 男らしきこと

西洋でもマンリーと云ふことがあるが、東洋でも男らしきこと、云ふことが俗語にも度々出る。あれは男らしきからざる行爲であるとか。女らしい行爲であるとか云ふ。然らば男らしきこと、いふのは如何なることであるかと云ふに、情調の上から立てられた言葉であるからして、更に之を分析するとは出ないけれ共、要するに男子の行爲として愧ぢざるを謂ふのである。男子の行爲として云ふのは何であるかと云へば、古今の偉人豪傑の風采に就いて謂ふたものである。多くの人は不知不識の間に偉人豪傑の風采に就いて之を知つて居る。極めて漠然として居るけれ共、不知不識

の間に持つて居るところの斯の如き感情を土臺として、男らしきことと云ふ一種の言葉を生じて居る。

恭敬勤勉謙遜等は男らしき中に包み込まれない

男らしきことと云ふ中には勇氣も包含されて居る。又寛大と云ふことも包含されて居る。それから廉直正直然諾を重んずること等も包含されて居る。けれども恭敬勤勉謙遜などいふやうなことは包含されない様である。男らしきことと云ふのはつまり婦人に對して男子の外形を指したのであるからして、何となく男子の外形に似つかはしいやうな道徳を包含して居るのみである。此の點から言へば、男らしいと云ふとは道徳上の標準としては如何かと思はれる様であるけれども、男子としては男子らしくなければならぬからして、妙味ある言葉として爰に之を述べて置くのである。

一二 無我

佛教の無我と儒教の無我

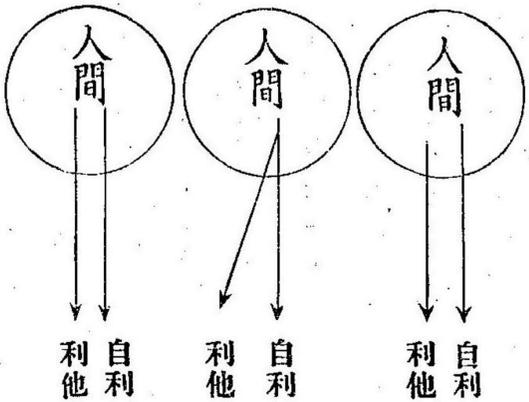
佛教の影響に由りて無我なる思想が日本人に浸潤した。無我は我を忘れて人のためにし、國のためにするのである。或は我を張ると云ふことなく、私意を以て天下の正理を曲ぐるとのないのである。孔子が意なく、必

自利と利他との關係

く固なく、我なしと云ふた、我なしは全く此第二の意味である。如何なる人と雖も全然我を忘れて他人のためにするとは出来ない。自己本位と云ふとは何人に於ても免れない所である。元來自利と利他とは古來の大問題である。或は自利から利他が出ると云ひ、或は別々だと云ふ。自分の見る所では自利のためにする所の利他もあり、自然に生じ来る利他もあり。前者は自分のために利他を行ふのであるし、後者は自分のためと云ふとは考へないのである。自分のために利他するは矢張利己主義である。けれども自分を考へないのは利己と利他と並立するのである。

人皆利己の精神がある。故に此のために利他を謀るは當然のことに屬する。然れども吾人に聯想と云ふことがある。自然に起り来る。他人の苦痛を見れば種々の聯想を起して同情するに至る。此れが即ち利他の出發點である。此點から見れば他に制止の原因がなかつたならば、利他は必然的に起つて来るのである。今兩者の關係を圖にて示めせば、左の如くである。第一圖の如き兩者の淵源は別々である。第二圖第三圖の如くではない。

第一圖 第二圖 第三圖



の。な。い。の。が。必。要。で。あ。る。

一三 其他の道德

其他道德の名稱は澤山ある。今左に之を列舉せん。
節儉 浪費にあらず、吝嗇にあらず。孔子曰はく節用愛人と。

勤勉

惠 惠は人を恵むこと、敏は敏捷なるので、孔子は仁中の一徳とし
敏 た。孔子曰はく、能く五者を行ふを仁となす。恭寛信
敏惠と。

改過

孔子曰はく、過を改むるに憚る勿れ。

和直

暴厲ならず、邪曲ならず。

不伐

功ありて其功に伐らず。

剛毅

孔子曰はく、剛毅木訥仁に庶かし。

弘毅

曾子曰はく、士以て弘毅ならざるべからず。

清廉

悪のために汚せられず、取舍分辨裁然たり。

不欲

欲を寡くす。

温厚篤實

柔かで静かに、誠心中に充實するもの。

是れ等は主要なるものである。其他に澤山あるが、今暫く之に止む。

第五節 道德雜論

徳の異名

一 徳の異名

天徳(中庸)苟も固に聰明聖知にして天徳に達する者にあらざれば其れ誰か能く之を知らむ(峻徳堯典)克く峻徳を明かにす(明德大學)に明德を明かにすなどある。

二 三徳、六徳、九徳

九徳

智仁勇三者を並び稱するは寧ろ後のことで、其れ以前に三徳六徳九徳などと並らべられたことがある。尙書阜陶謨に九徳の目がある。

寛而栗

心弘くして威もあること。

柔而立

柔順にして而かも確つかりし居ること。

愿而恭

謹み深くして恭しきこと。

亂而敬

天下を亂むる才能ありて而も敬あること。

擾而毅

馴れ々々しけれども果毅なる所あること。

直而温

徑直なれども温和なること。

簡而廉

簡易にして而かもかどの締まり居ること。

剛而塞

剛健にして篤實なること。

彊而義

彊勇にして義を好すること。

其次ぎに直ちに

日に三徳をあきらかにして夙夜をさめ明かにすれば家をたもつ。日に嚴に六徳をつゝしみつゝしむで事をあきらかにすれば邦を有つ。あわせ受けて敷き施し、九徳成事とすれば俊又官に在り云々。

三徳

茲に三徳六徳九徳とあるが、九徳は前の九徳で三徳六徳は其中に三又は六を擧げたに過ぎない。洪範にある三徳は一種特別で、正直、剛克、克己である。知仁勇の三徳に比較して見ると大に興味がある。其れから次ぎに周禮に六徳と云ふのがある。其文に曰はく。

六徳

大司徒郷三物を以て萬民を教ふ。而して之を賓興す。一に曰はく、六徳。知仁、聖、義、忠、和。

周禮のは必ずしも信することは出来ないけれども、少くとも古代に此れ等三徳六徳九徳等の一定不變の者でなかつたことが分る。

三 五常

五常

五常と云ふ文字の始めて書に現はれたるは周書秦誓の下である。其文に曰はく。

今商王受押レ侮五常荒怠弗敬自絶于天結怨于民。

であるけれども、其如何なるものなるかは審かでない。且つ秦誓は或は偽書であつて従つて此文字の作られたるも後世のことであるかも知れない。仁義禮智の四者を併稱するは孟子に始まつたのである。即ち之を以て四端の先天的に人性に備はつて居るものとなした。去りながら未だ五常と云ふ名稱は無かつた。五常の文字は漢に至りて頻りに用ゐられて居る。其指す所は一定して居らない。司馬遷の史記には第二十四卷に於て五常と云ふ文字が用ゐられて居る。其文に曰はく。

鄭衛の曲動きて心淫なり。其調和し諧合するに及びてや鳥獸盡く感ず。然るを況んや五常を懐き好惡を含むをや。自然の勢なり。

こゝに五常と云ふも何を指して居るか明かでない。同じ樂書の終りに宮

商角徵羽を以て仁義禮智聖に配當してある。即ち宮は脾を動かして正聖に和し、商は肺を動かして正義に和し、角は肝を動かして正仁に和し、徵は心を動かして正禮に和し、羽は腎を動かして而して正智に和するのである。であるからして樂は内には正心を輔け外には貴賤を異にする所以であるとしてある。之れに由つて見ると太史公の五常と云へるは仁義禮智聖の五を指したのである。斯くの如く仁義禮智の外に聖を提供するのは孟子に於ても亦之を見ること出来る。孟子の言に曰はく。

仁の父子に於けるや。義の君臣に於けるや。禮の賓主に於けるや。智の聖者に於けるや。聖人の天道に於けるや。

と云つて居るが即ち之れである。

由是觀之。前漢の始めに於て五常の名に配する者は尙ほ未だ仁義禮智の五者とは限られなかつた。然るに其後漢儒一般の説として仁義禮智信を以て五常と稱するやうになつた。

抑も五常なる名稱の由りて起る所を考ふるに、水火木金土の五行に影響

せられたらしい。五行説盛なる漢に於て五常の盛に唱へられたるを見れば然か考へらるゝ。先秦時代の哲學に於て書經の泰誓は之を除外例として一つも五常の文字を發見することは出来ない。荀子は子思孟子五行を作つたと言つた。けれども嘗て五常を作るとは謂はない。漢に至り五行説次第に勢力を占め、一切の現象は皆五なる數に由りて支配せられて居るものだとするに至つた。抑も五行説が何故に斯く勢力を得たるかと云ふに、其一是漢の徳が土で土は五の數であつたからである。彼の賈誼が數は五を尙ぶとなし、官制を始めとして悉く五の數にあてはめんとしたるは以て其一般を推察せしむることが出来る。五行説の信仰は古代よりあつたが漢に至りては一層深き信仰を得天下公然の思想となつて了つた。今試に五行説に由り一切現象が其中に網羅攝收せらるゝことの一般を示せば左の如くである。

(一) 五五五五五五五
聲色方時臟常數

木角青東春脾仁八

火徵赤南夏肺禮七

土宮黃中土用心信五

金商白西秋肝義九

水羽黑北冬腎智六

即ち漢の儒者は仁義禮智信の五者を以て五常となし、之を五行に配當した。然らば五常なる者は果して仁義禮智信なるかと云ふに、漢の孔安國の孝經の註には父慈、子孝、兄友、弟悌、婦順を以て五常となして居る。即ち所謂五常なる者は其内容に於ては必ずしも相一致せざるものなることを知ることが出来る。更に他の一面に於ては父子君臣夫婦兄弟朋友を以て五常となすものがある。こゝに至りて五常の内容は漢の頃に於ても已に一致せざることを知ることが出来る。仁義禮智信の五者を以て五常となすは、漢に始まりと雖も宋儒に至り元亨利貞の四徳と共に四徳五常と並稱せられ、學問の第一義とせらるゝように成つたのである。即ち書經舜典

人倫道德の要旨を還元して五となす説は古代からある。

中に五品五教の句がある。曰はく。

契。百姓親まず。五品遜はず。汝司徳となりて敬んで五教を敷け。

寛に在てせよ。(舜典)

と。五品五教の何たるやは、今日からして之を知ることは出来ない。蔡沈の註に據れば五品は父子君臣夫婦長幼朋友である。五教は父子親あり君臣義あり夫婦別あり長幼序あり朋友信ありと云ふ五つの者である。又書經阜陶漠に五典と云ふことがある。曰はく。

天有典を叙す。我五典を勅しくして五ながら惇くせよ。(阜陶漠)

五典は同じく蔡沈の註に依れば君臣父子兄弟夫婦朋友である。兎に角道徳を還元し之れを五となさんとする思想の古代に存在して居つたことだけは知ることが出来る。蓋し人倫道徳の卑近にして最も必要なるは父子兄弟夫婦朋友君臣である。故に社會の平和を圖らむとするには、先づ是れ等の倫理に注目しなくてはならない、五種の個人的關係は必ず抽出されなければならぬ。けれども兎に角五常の名稱は漢以後に確定した者であ

る。

四 三綱領

三綱領

三綱領は「大學」に出づ。其文に「大學の道は明德を明かにするに在り、民を新にするに在り、至善に止まるに在り」とある。「明明徳」「新民」「止於至善」此れが三綱領で、道徳と政治と合一せる支那の古代に於ては、三者共に相互關係を有つて居つたのである。其の如何に關係するやは八條目に於て述べられて居る。伊藤仁齋は「大學非孔子之遺書辨」を著し、大學一書の孔子の旨に合はざるを述べ、其中に明德なる語は三代の時之を王者に用ひたこととはあるが人民に用ひたとはないとして居る。

五 八條目

八條目

八條目に關する大學の文を擧ぐれば、左の如くである。曰はく
古の明德を天下に明かにせんと欲するものは先づ其國を治む。其國を治めんと欲するものは先づ其家を齊ふ。其家を齊へんと欲するものは先づ其身を修む。其身を修めんと欲するものは先づ其心を正ふ

す。其心を正ふせんと欲するものは先づ其意を誠にす。其意を誠にせんと欲するものは先づ其知を致す。知を致すは物に格るに在り。即ち「明明徳於天下」「治國」「齊家」「修身」「正心」「誠意」「致知」「格物」の八者が八條目である。事物の理を窮至して知を致し、誠意修身の實を得、之に因りて以て治國平天下に至るべしとなすのであつて、其論法が極めて直截的である。事物の理を窮至して如何にして誠意正心の域に達し得べきか。當に物理學や天文學を研究したればとて決して意を誠にすることの出来る筈はない。又倫理學を研究して倫理的の智識を得たからとて誠意になり得べきではない。茲に於てか明の王陽明の如きは其の先天良心論を基礎として知とは即ち良知のこと、物とは倫理のことで、先天的なる倫理の何なるやを明かにして良知の光明を發揮し、之に由りて以て誠意正心になり得べきであるとした。儒教の政治は道德主義で、一身を修めて一家を齊へ、一家を齊へて一國を治むると云ふ順序で、其れより以上は自然に伴ひ來るとなすのである。「一家仁なれば一國仁に興り、一家讓なれば一國讓に興る」と言へるは即ち天子

に付て言ふたのであるが、儒教政治の本領は此に在る。

第二章 道德の極致

第一節 儒教一貫の義——孔子の仁

如何なる教に於ても恐らく根本窮極する所の無いものはないのであらう。彼の禪宗に於ても本來無一物と云ふのは文字の上に於ては一物も無しと云ふのであるけれども、其の一物も無しと云ふ點に於て安心立命する所があるのである。其の根本的思想は必ずしも智識上の概念であると言ふには及ばぬ、單に感情であつても構はない、其の感情に於て統一する所があると云ふともあるであらう、禪宗の本來無一物と云へるが如きは感情の方面に於て達した境涯である。哲學に於ても必ず根本の原理が存在して居る、如何なる哲學と雖も之を持たぬものは無い、根本の原理を持たぬも

各教義には
根本がある

のは哲學では無い、二元論にせよ、多元論にせよ、必ず何等か根本の原理を假定して居る、人間の思想は成るべく簡單なる原理を求めやうとして居る。哲學の方面に於ても一元論が人の意嚮に投じて自然に歓迎せられるやうになる。で禪宗であるとか、哲學であるとか云ふやうな學問に關することとは別としても、彼の福澤先生が獨立自尊と云ふことを言はれた、此の獨立自尊と云ふことは何を意味するか、即ち實際上の心得を示したのである。此の心得を以て如何なる場合にも實行するやうにと言ふのが先生の趣意である。それであるから此の教を奉ずる者は如何なる行爲をするにも如何なる場合に臨んでも常に獨立自尊と云ふ心得を維持して居る、斯の如く日常の際に於ても矢張り一貫の思想と云ふものがある。又徳川家康は耐忍力の強い人であつたと云ふことであるが、家康の言はれた庭訓に、人の一生は重き荷を負ふて遠き道を行くが如しとある。家康は忍と云ふ一字を教へた。蓋し何んでも我慢が必要である、忍と云ふ一字を完全に實行した曉には、如何なる事があつてもそれが爲めに挫折すると云ふやうなことはな

獨立自尊と
忍

い、忍の一字を以て修身の簡條と爲し、之に依りて自分の家を興したと云ふ人も、其の例に乏しくない、或る商店の主人の如きは、忍の一字を床の間に掲げて置いて之を實行し、今日は既に數百萬の身代になつて居る、即ち忍の一字に依りて其財産を作つたと云ふことである。實行の方面に於て忍と云へるが如き一字が如何に効力が有るものであるか、即ち一貫の思想が如何に必要であるかが分るであらうと思ふ。

以上述べたやうに、禪宗に於ても、哲學に於ても、又家康や福澤先生のやうな偉人豪傑に於いても、一貫の思想は認められて居る、それであるから彼の道德を以て起り、道德を以て其の教義の中心として居る儒教に於て、豈に獨り一貫の思想ならんや、必ず何等か一貫の思想が無ければならぬと云ふ事は、先づ注意せらるゝことであると思ふ。

儒教の一貫と云ふことは書物の上に表はれて居るので、其の例は澤山ある、先づ論語の堯曰篇に斯う云ふ事がある、堯曰、天之曆數在爾躬、允執厥中、と、其中と云ふのは即ち一貫の思想である、中の一字を以て教としたのである。

儒教に於ける一貫

又書經の大禹謨に「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」とある。此の「人心惟危、道心惟微」と云ふ語は荀子の中に存在して居る。荀子の書物は疑ひ無い。大禹謨は偽書であるにした所が、其中に在る文句は悉く信することの出来ぬと云ふものでは無い、必ず儒教の古語であらうと思はれる。今此句も「允執厥中」即ち堯典に在ると同じ様に中を以て一貫の思想として居る。孔子は論語中二度一貫と云ふ詞を用ゐて居る、一つは弟子曾參に向つて言はれた「參乎吾道一以貫之」であるし、一つは子貢に向つて言はれた言葉で「予一以貫之」斯の如く論語の中に二度一貫と云ふ詞が存在して居る。儒教一貫と云ふ語も矢張り孔子の詞から取つて來たのである。孔子が一貫と云ふ思想を持つて居られたと云ふことは疑ふ可らざる事實である。ところが曾子に至りても矢張り一貫と云ふ思想を持つて居つた、即ち孔子の問に對して「夫子之道忠恕而已」と言はれたのである。曾子の考では孔子の教は畢竟忠恕で一貫することが出来るのである。其の後子思が誠と云ふ一字を持つて來た、此の誠と云ふものも矢張り一貫の意味である。「不誠無物」大なるかな聖

人の道洋々として萬物を發育す」とあるが如き皆此思想である。其の次に中庸と云ふ詞であるが、矢張り一貫の道を示したものである。論語の中に孔子の詞として「中庸の徳たるや至れる哉民鮮き久し」とある、是亦一貫の思想である。荀子の儒教篇に「百王道一是矣」と書いてある、文字の上から見ても明かに一貫の思想を示して居るものである、又數百年を下つて宋の程明道は仁を持つて來た、即ち仁を以て一貫の道としたのである。

程明道先生行狀の中に「老釋に出入すること十年退いて之を六經に求め而して後之を得たり」と書いてある、老子であるとか佛教であるとか云ふものを研究すること十年の久しきに亘つた、而して聖人の六經を修めた、それで始めて道を得たのである、是は儒者としては怪しむべき事である。明道は元來儒者である、儒者であつたならば何故に初めより六經を讀まなかつたか、老子であるとか佛教であるとか横道に這入るのは非常に可怪しい、其の横道である所の老子や佛教を而も十年の間研究されたと云ふのであるから、明道の脳髓は殆ど老子的佛教的であつたと云ふことは疑ひない。吾

程明道

老子佛教等に於る無

人が佛教とか老子とか云ふものを見ると、直ちに一貫の思想が目に着いて来る、老子の中には無と云ふ一字が根本原理になつて居る、老子は何事に付ても無である、哲學の根本原理としても無である、自分の實際の行としても無である、實際上學問上無を以て根本の原理として居つた、それであるから老子が一貫の思想を持つて居つたと云ふことは明瞭である。それと同じやうに佛教に於いても一貫の思想のあると云ふことは明瞭な事に屬する。獨り我が儒教に於て此れ無からんや、老子や佛教を讀んだ頭を以て六經を見ると、次第々々に自分の腦髓の中に統一する所が出来るやうになつて来る。其の統一する所は何であるかと云へば即ち仁である、仁が明道先生の腦髓に浮んで來た一貫の原理である、故に明道先生は如何なる場合に於ても仁と云ふことを主張されて居る。

一貫の實行に必要なる所以

と、ところで一貫と云ふことは吾々の實行に必要であると云ふことを述べなければならぬ、何故に一貫と云ふことが吾々の實行に必要であるかと云ふと、是は種々の方面から述べることが出来る、第一人間は精神の平安を

精神の平安を望む所から來る

希望する者である。若し精神の平安を望む時は、之を統一的状态にする必要がある、人間の頭の中にいろいろの思想が起つて來ると云ふと、どうしても満足は出來ぬものである、若しいろいろ起つて來たもの、間に統一がついて、唯だ一つで纏めることが出來たならば如何程愉快であるか、日常の經驗に於ても必ず明かに之を知るであらう。譬へば旅行する時には鞆であるとか、毛布であるとか、いろいろの物を持つて汽車に乗る、それを自分の坐つて居る兩側の處に並べて置くのは随分不安心である、殊に氣の小さい人間になると此方の鞆が頭の中に這入り、彼方の鞆が頭の中に這入り、鞆にのみ精神が攻められて居る、少しも氣が許せない、今若しそれ等の鞆を一つ纏めにさせたならばどうか、非常に愉快を感じて始めて安心するであらう、であるから旅行するにも矢張り一貫と云ふことが必要である。

更に意志の性質から見ても、矢張り同様である、意志は必ず目的を有つて働くものである、目的は一つでなければならぬ、二兎を逐ふ者は一兎をも得ずと云ふ、二つの目的を頭に置いた日には、逆も成功するとは出來ない、意

志の性質として初めより一つの目的を擇ぶと云ふことが必要である。知識は如何に澤山のものであつても考へることが出来る、如何に澤山あつてもそれ等を整理することが出来るものである、意志の性質としてはどうしても一つを以て始まると云ふことが必要である、其の點から言ふと知識と意志とは反對である、知識の方は多くを以て始まつても差支ないけれども、意志の方は唯だ一つを以て始まらなければならぬ。意志は實行の原理で意志の強い人で無かつたならば實行は出来ない、實行と意志とは離る可らざるものである。宋の時に當り一方に陸象山があり、一方に朱子があつた、東西の二大豪傑で、或時一堂に會して議論した、陸象山も朱子も非凡な聖人で、名を千歳に傳へて居る、夫が一堂に會して互に議論を闘はせると數日の長きに及んだ。朱子の方は學問が主であるから二元論を以て満足して居るところが、陸象山は實行家で、簡易直截を旨として居るから一元論を主張して居つた、即ち一元論と二元論との衝突である、即ち一元論は實行家である、陸象山によりて代表せられ、二元論は學者である、朱子によりて代表せら

れたと云ふとは頗る興味あることである。學者と云ふものは机の前に座つて宇内の眞理、少し大きく言ふと過去現在未來に亘つた事を考へて居れば宜いのである、過去現在未來宇宙など、如何にも大きいやうであるけれども、他の一面から云ふと極めて簡單なものである、といふのは机の前に座つて頭を傾けて居りさへすればそれで足りるのである。哲學者と云ふ者は非常に大きい事を言ふやうであるが、他の一面に於ては非常に小さいものである、單に机の前に座つて自分の心に會得する所があれば笑つて居る許りであるから極めて小さい者である。ところが實行家と云ふ者はそうで無い、其の説く所は單に小日本である、哲學者の過去現在未來を説くに較べて見れば極めて小さい者である、實行家は小天下、小日本を對手にして居る者であるけれども、之を改良し若くは之を進歩させると云ふのは非常な事業である、餘程意志の強い、如何なる困難に逢つても挫折しないと云ふ精神を持つた者でなくては出来ない。又何等か簡單な原理を抱いて居ることが必要である、且つ此の一貫の義と云ふものは實行して居る人々には次第々

々に生ずるものである。社會の複雑なる事柄に對して常に經驗を積んで居るから何等か自分の心に會得する所がある。哲學の所謂根本原理と云ふやうな知識の方面のものでないにせよ、少くとも感情の方面に於て必ず統一した所が出来るのである。所謂人生觀であるとか、世界觀であるとか云ふやうなものは、詰り其人間の宇宙に對し世界に對する感情の状態を指すのである。今日の女學生であつても猶且つ一種の厭世觀を懷く者がある位である、其厭世觀と云ふものは決して輕蔑すべからざるものである、世の中と云ふものは苦の多いものである、世の中は詰らぬものであると云ふ一種の世界觀、人生觀を作つたのであつて、その女學生に取つては生命であらうからして、其厭世觀を懷いて來ると、自分の命をそれが爲めに棄てることがある。之を見るとその厭世觀、世界觀と云ふものは命に値する位非常に貴重なるものであると云ふことが分る、女學生が斯の如き厭世觀、世界觀を懷いたと云ふのは、どう云ふ譯であるかと言ふに其女學生の感情の状態である。女學生は宇宙に對しては感情的に厭やになつて來た、其厭やになる

女學生の
世界觀

原因に至つては述べる必要も無いけれども、兎に角彼等は此の世界に對して厭やな感情を持つて來た、即ち感情の状態と云ふものが其儘世界觀、人生觀の一種を作るのである。それで、あるから世界觀であるとか、人生觀であるとか云ふと非常に高尚のやうに思はれるけれども、必ずしも高尚では無い。世の中に於て非常に經驗を積み、事變に遭遇したる者は何等か世界に對して統一した精神状態を持つて來るに違ひない、即ち一貫の思想と云ふものを懷くものであらうと思ふ。是は必ずしも世界觀、人生觀の如き六ヶ敷いものではない、如何なる仕事に對しても斯う云ふことがあるのである。

そこで孔子の如き人も矢張り其の類の人である、孔子は非常な實行家である、或る徑路を経て始めて一貫の思想に到達するものが出來た、即ち仁是れである。此の仁が一貫の思想であると云ふのは何に依て分るかと言ふと之に二つの證據がある。一つは孔子は仁と云ふものを非常に重んじたこと云ふとである、更に他の一つの證據と云ふのは即ち曾子の詞である、曾子が「夫子之道忠恕而已」と言はれた其の事である。曾子は孔子の道を解釋して

孔子の仁は
一貫の義で
あること

忠恕としたのである、此の解釋が一番仁に近いと思はれたからである。孔子が仁を解釋した詞に斯う云ふことがある、仁者己欲立立人己欲達達人、それから仁者先難後獲是等の詞を見ると、孔子の仁は非常に恕に近いのである。それであるから曾子が忠恕のみと云はれたのは誠に意味のある詞で、孔子の仁を解釋する詞が忠恕を意味し、曾子の解釋が忠恕であるとすれば、孔子が「吾道一以貫之」と言はれた其の「一」と云ふのは仁であると云ふとは略々想像が出来る。吾人は斯の如き論據を與へて而して後、孔子一貫の道は仁であると言ふのである。孔子以前には仁の字は是れ程注意されなかつたが、孔子に由りて非常に大いものにされてしまつた。然らば孔子の精神に於て如何なる意味のものであるか、之を三方面から觀察することが出来る、第一は内容の方面、仁の中に如何なるものを含んで居るか、第二に統一の原理、仁と云ふものは一切の道德を統一して居ること、第三は仁と云ふ字に對する孔子の心持、孔子が如何なる心持を有つて居つたか、斯の如き三方面あるが、之に付ては別項仁の部を見るべく、茲には唯だ其の心持と云ふもの

仁の三方向

に付て述べて見やう。孔子が絶えず仁々と言はれて居つたけれども、孔子の脳髓の中には必ず一種の心持があつたであらう、其の心持はどんなものであつたか、此點が抑々後世の疑問である、兎に角孔子は「我道一以貫之」如以なる場合に於ても一定の心持を持つて實行されたに違ひない、即ち君に忠を竭すにせよ、親に對して孝を盡すにせよ、又は朋友に交るにせよ、或は人と談話を交えるにせよ、如何なる場合に於ても仁と云ふ心持を持つて實行されて居つたのであるから仁は孔子の脳髓を離れたもの無い心持である。如何なる心持であつたか他人には到底分らない、何せかと言へば心持は、其人の主觀的狀態であるからである。丁度佛教の悟と同一である、碧巖集に斯う云ふことがある、三級浪高魚化龍、癡人猶辱夜塘水と。云ふのは彼の孟津であるが浪が非常に高い、その波を超えて上に登り上つた魚は龍と化すことが出来る、既に龍となつて行つて了つたけれども、馬鹿な人間はまだ魚が下に居るのであらうと思ふて水を探つて居る、月を見ずして、指を見る、丁度それと同じとである。仁と云ふ心持は分らない、唯だ仁と云ふ聲を聞く

のみである。或は仁と云ふ中に包含されて居る所の内容は知れるけれども、仁其のもの、心持は孔子自身でなくては到底分らぬものである。そこで後世の解釋と云ふものが起つて來るのである。其解釋の中に於て自分が體認したる所よりする者もあるし、又體認と迄は行かなくとも少くとも此く感ぜられると云ふ所からする者もある。何れにせよ仁の解釋は概念的であり得ない。必ず感情的なるのである。隨て極めて眞面目である。

そこで仁が孔子一貫の道であることは、如何なる時代の人と雖も之を承知せぬ者はない、二千餘年を隔つて居る今日に於ても、吾々は孔子の道は仁である、と云ふとは承知して居る。それを門人である曾子が夫子の道は仁已と言はないで忠恕已と言ふた其處に意味がある。若し二十世紀の人間にして單に學問の方面に馳せて居る所の者ならば、夫子の道は仁のみ、左様に答へたのであらう。それを曾子は忠恕のみと答へた、如何にも着實である。曾子は眞面目な人で實行家である、孔子は「參也魯」と言はれた、其の位であるから實行の上にて得る所があつたに違ひない、其の實行の原理は何ぞや

曾子の忠恕
は眞面目で
ある

と言へば、即ち忠恕であつたのである。忠恕を以て一切倫理の根本と考へたのである、君に對して自分の道を盡さうとするも忠恕である、親に對して自分の志を盡さうとするも矢張り忠恕である、朋友と交るにしても皆忠恕である、忠恕と云ふものは、即ち曾子の體達せる、或は體認せる所の根本原理である、此の點が非常に値打のある所である。子思は誠の一字を提げて參つて、如何なる事を實行するにも誠の心持でなければならぬ、即ち親に孝、君に忠、一切の倫理を行ふには誠からやれ、誠から實行しさへすれば間違ひはない、斯様に言はれた。誠の一字は單に理論の上からのみ見てはならぬ、子思其の人の心持であつた。孟子は如何であるかと云ふと、矢張り自分の腹の中に體達し若くは體認する所があつたやうに思はれる、宋の程明道に至つて此の一貫の心持が最も明瞭に認識された。程子は斯ふ云ふ事を言ふて居る。仁は生道である、仁を持つて居るのは丁度身體が活動するのと同じとである、人間の不仁なるは丁度身體の麻痺したると同じとである。明道は如何なる事を實行するにも物を生じさせてやる、發しさせてやると云

ふ精神を以て實行して居つた者であるで、程明道が殊更に仁は生道なりと言はれた所に體達若くは體認したと云ふ心持が見えるのである。是等の人々は、要するに皆孔子が仁と謂はれた其の心持はどう云ふものであるか、其れを研究しやうとしたのである、其の心持が或は忠恕と云ふ文字になつて現はれ、或は誠と云ふ文字になつて現はれ、或は生ずると云ふ文字になつて現はれたのである。皆自分の腦髓の根本を穿つて居る情調であつて、餘所から喰附けられた思想ではない、凡そ實行家で自分一個の見地に到達した者は必ず之を發表するに一種特別の言葉を以てするものである。何等か其處に奇抜な言葉がある者である。徒らに先人の言句を蹈襲するのみではない。元の許魯齋の如きは明道の敬の一字を守て居るものではあるが、雖在千萬人中常知有己是持敬之大略也と言ふて敬の意味を異なる言葉を以つて示めしたが、是れは魯齋自身に之を體認したが爲めである。禪宗の語録は澤山あるけれども皆一理を言ふて居る。同じ理ではあるけれども自己の體達せる方面から言ふがために異なる言葉にて發揮さ

實行家の心
中より出る
原理

れるのである。今儒教一貫の義も正さに是れである。此點に至れば徳のあると同時に道も實行出来るのである。此れが東洋の特色として非常に興味ある所である。

第二節 子思の誠 附周子の誠

子思は誠を以て倫理の本體として居る。「誠ならざれば物無し」といひ、誠は物の終始といひ、皆誠が一切倫理の本體たることを謂ふたのである。誠さへあれば則ち一切倫理を實行し得るのである。倫理の本體たる以上は誠でありさへすれば實行することが出来ると同時に、心を誠にすることは人間の本務である。曰はく、

誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中たり、思はずして得、従容として道に中たるは聖人なり。之を誠にするは善を擇んで固く之を執る者なり

と、誠は勉めずして中たると云ふは、即ち倫理の本體であるからして、本體を得て居る以上は自ら倫理に合すると云ふことを謂ふのである。けれ共自

誠が本體

分の心を誠にせんとしたならば如何せんかと云ふと、勉めて倫理を實行するに越したことはないのである。親に孝を盡し、君に忠を盡すやうに、苟も善と聞き道と聞いたならば之を實行するやうにする、斯の如くすれば則ち自ら誠になるのである。「之を誠にするものは善を擇んで固く之を執る者なり」と云ふてあるが、即ち此の點を指したのである。其前に「身に誠なるに道有り、善を明かにせざれば身に誠ならず」と云ふてあるのも亦同じことである。此故に「子思は、倫理を實行して居つて誠といふ心持に至る、之を以て根本窮極する所と爲したのである。根本窮極する所であるからして、誠によりて一切倫理を實行することが出来るやうになれば、則ち天地自然の道を行ふことゝなるのである。是故に又曰く。

唯天下の至誠能く其の性を盡すを爲す。能く其の性を盡せば則ち能く人の性を盡す。能く人の性を盡せば則ち能く物の性を盡す。能く物の性を盡せば則ち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くべければ則ち以て天地と參なるべし。

誠であれば自然に倫理に形はれるからして「誠なれば則ち形はる」と謂ひ、形はるれば則ち著し」と謂ふてある。又誠なれば自ら倫理を實行せざるを得ないからして「故に至誠息む無し」と謂ふて居る。誠でありさへすれば天下國家は自ら治まるが、若し誠でなかつたならば亂離相次ぐものである。此點を形容して誠は感通するものであると云ふて居る。曰はく。

至誠の道は以て前知すべし。國家將に興らんとすれば必ず禎祥有り、國家將に亡びんとすれば必ず妖孽有り。耆龜に見はれ四體に動く。禍福將に至らんとすれば善必ず先づ之を知り、不善必ず先づ之を知る。故に至誠神の如し

支那の儒教は道德を以て政治の根本として居るから、今中庸の場合に於ては誠なる一字が政治の根本である。是故に第三十二章に於て左の如く曰ふてある

唯天下の至誠能く天下の大經を經綸し、天下の大本を立て、天地の化育を知るを爲す。夫れ焉ぞ倚る所有らん。

由是觀之、誠なる一字は倫理の本體たると同時に政治の根本たるのである。之を實行する方面より云ふて見れば、寸毫心に偽りのなき、至つて誠なる状態、是が根本となつて居るのである。一切倫理を實行する極點は、此に在るのである。後人或は誠を解して宇宙の本體となす。宇宙の本體が萬物を生成するのである。斯様に解して居る。けれども自分の見る所では、さうではない、誠は單に倫理の本體たるに過ぎないのである。其の倫理の本體たるを形容して「萬物を生ず」といひ、誠ならざれば物無し」といふて居るのみである。物といふ文字は、他の部分にも述べた如く即ち事の意味で、事とは即ち倫理に外ならないのである。一切の倫理が誠より分れ出る所を形容して「洋々乎」として萬物を發育しといひ、又「天地の化育を賛く」といふて居るのである。自然に誠であつて、自然に倫理を實行する事が出來ると云ふと、其の行爲は全く自然的である、自然的であつたならば、天地が一切萬物を生ずると同じやうな状態に考へられるのである。

周子の誠

宋の周茂叔は通書を著はし、聖は誠にしてのみ、誠は五常の本、百行の源也

と云ひ、「五常百行誠にあらざるは非なり、邪暗塞なり」と云ひ、更に進んで、誠なれば則ち事なし」と云ふて居る。乃ち子思と、同く誠を以て根本の心得となすを見るべきである。

第三節 孟子の人に忍びざるの心

孟子は四端の心を説き、人間には先天的に仁、義、禮、智の四者が備はつて居るとしてある。而も其の證明が甚だ面白い。四端の心を證明せんとして、單に惻隱の心だけを證明して居る。孺子の將に井に入らんとするを見るや、皆怵惕惻隱の心有り、其の聲を悪んで然するに非ざるなり、交を孺子の父母に内る、所以に非ざるなり、譽れを郷黨朋友に要むる所以に非ざるなり、云々と。即ち惻隱の心なる者は一切の人間に一樣に存在して居ると考へて居るのである。此の惻隱の心が存在し居ると同時に、羞惡、辭讓、是非の心迄も存在して居ると云ふのである。其の證明の不完全なることは、素よりであるけれど、兎に角孟子は惻隱の心が人間に最も根本なるものであると考へて居つた。惻隱の心を孟子は一に人に忍びざるの心と云ふて居る。

先天良心の證明

「人に忍びざるの心」と云ふのは、即ち人に對して氣の毒に感ずると云ふことであつて、即ち仁といふ意味である。此處から仁政が出て來るのである。孟子は四端を説くけれども最も仁に重きを置いた。仁は人の安宅なり、義は人の正路なりと言つて居るのである。是故に孟子は此の點を中心として諸國の王に説いて居る。齊宣王堂上に坐し牛を牽いて堂下を過ぐる者を見問ふて曰はく、牛何くにか之くと。其の臣之に對へて曰はく、將に鐘に鑿らんとすと。王曰はく、之を舍け、吾忍びざるなりと。斯の如く宣王は、忍びざる」と云ふ心があつた。而して羊を以て之に易へしめた。孟子は此の點を捉へて、此の「忍びざるの心」を推擴めて天下の政を施したならば、則ち百姓は皆王を愛するに至るべしと曰ふた。今孟子中の一節を引用すれば左の如くである。曰はく

孟子は不忍の心を以て諸國の王に説く

王曰はく、然り、誠に百姓なる者あり。齊國編小と雖も吾何ぞ一牛を愛まん、即ち其の穀觶として罪無くして死地に就くが若きに忍びず。故に羊を以て之に易へるなり。

曰く。王百姓の王を以て愛むと爲すを異む無れ。小を以て大に易ふ。彼惡ぞ之を知らん。王若し其の罪無ふして死地に就くを隱まば則ち牛羊何ぞ擇ばん焉。王笑つて曰く。是れ誠に何の心や。我れ其財を愛んで而して之に易へるに羊を以てするに非ざるなり。宜なるかな。百姓の我れを愛むと謂ふや。

曰く、傷む無し、是れ乃ち仁術なり。牛を見て未だ羊を見ざるなり。君子の禽獸に於けるや、其の生を見る、其の死を見るに忍びず。其の聲を聞く、其肉を食ふに忍びず。是を以て君子は庖廚に遠かるなり。斯の如く孟子は、人に忍びざるの心」と云ふ者を以て、一番根本的なる者として之を尋釋して倫理を實行して往かうとした。即ち擴充説を取つたのである。先天的に良心の光が有けれども、此の光を十分に發揮させるやうにせなければならぬ、初は小さいけれども段々に之を大きくして行かなければならないと云ふのが孟子の本義で有て、其の一番の本源は何で有かといふべし、人に忍びざるの心である。つまり感情である。何事をするにも

不忍人の心で一貫する

此の感情を以て實行せなければならぬ。と斯くの如く考へたのである。

第四節 程明道の仁生道

孟子よりも更に千餘年を下つて宋の程明道に至つて此の一貫の心持が明瞭に認識された程子は斯う云ふ事を云ふて居る。仁は生道である人間が仁と云ふものを持つて居るのは丁度身體が活動するのと同じことである人間の不仁であるは丁度身體の麻痺したると同じことである仁は生ずる意味である程明道は如何なる事を實行するにも物を生じさせてやる發しさせてやるに云ふ精神を以て居つたのである。程明道が殊更に仁は生道なりと言はれた所に體達若くは體認したと云ふ心持が見えるのであるから明道などと云ふ人は輕々に聖人の道を説くのでは無い自分の腹の中に體達體認する所があつて述べた譯であらうと思ふ。其弟伊川が明道の行狀を作つて先生生千四百年之後得不傳之學於遺經と曰へるは當つて居る。明道が千四百年の後に生れ能く孔子の眞意を得たのは何故であらう蓋し彼れは當時佛教が根本原理を提唱したのに促されて唯一根

明道の體察

其說易より出づ

本原理を求めんと勉めた。伊川が先生爲學自十五六時聞汝南國周茂叔論道遂厭科舉之業慨然有求道之志未知其要泛濫於諸家出入於老釋者幾十歳と曰ふたので分る當時其の思想未だ定らなかつたが返求諸六經而後得之と稱せられる六經とは禮樂書易詩春秋是れである。其の中で彼れが學問の最根底たるべき者は易である故に曰く聖人用意深處全在繫辭詩書乃格言二程全と。此の故に彼れは易に於て其の思想を求めた易は支那に於て最も哲學的な書物である宇宙生成の源を論じて餘す所がない故に尤も哲學的なる明道の思想に合ふたのである。曰はく。

生々之を易と謂ふ。是れ天の以て道と爲す所也。天は只だ是れ生を以て道と爲す。此の生理を繼ぐ者は只だ是れ善なり。便ち一元的意思有り。元は善之長なり。萬物皆春意あり。便ち是れ之を繼ぐ者は善也。之を成す者は性也。成は卻て他の萬物自ら其性を成すを待つて須らく得べし。

と。故に明道以爲らく元は即ち元氣にして善であると。又曰はく。

一陰一陽之を道と謂ふ。自然之道也。之を繼ぐ者は善也。道有れば則ち用有り。元は善の長也。之を成す者は卻て只だ是れ性。各性命を正す也。故に曰はく、仁者之を見て之を仁と謂ひ、智者之を見て之を智と謂ふ。宋元學案 十三、十六

と。又曰はく、仁は體也、義は用也。同、二と。仁を以て萬物の本性とする意は明かに見ることが出来る。伊川が仁即性也二程全書、四と道へるは明かに明道の思想を表す者である。故に明道の思想に於ては仁と、性と、元氣とが同一なのである。此れ大に諸子と異なる所で、明道の性説が注意を價する點である。曰はく、生之を性と謂ふ。性は即ち氣。氣は即ち性。生之謂なり二程全書、三と。性即氣の一語は元氣を指すのである、此の故に性は善である。然らば則ち惡は如何にして生ずるか、此れ彼れが解釋に苦しむた所で、試みに其の言ふ所を聽くに、譬喩を以て説明して曰はく、

皆水なり、流れて海に至る迄濁らざるものあり。此れ人力にて然るにあらず、流れて未だ遠からずして濁るの多きあり、少きあり。清濁同じ

惡の出處を説明するに
いづれが出來な

からざるも濁れる者を以て水となさざる能はず。此の如くなれば人
以て澄治の功を加へざる可からず。故に力を用ふる敏にして勇なれば疾く清み、力を用ふる緩怠なれば遅く清む。其の清めるに及んで則ち只だ是れ元初の水なり、亦清めるを將ち來りて濁れるに換却するにあらず、濁れる者を取り出して一隅に置くにあらざるなり。水の清きは性の善なるが如し、故に是れ善と惡と性中に在りて兩物相對して各自ら出で來るにあらず。二程全書 一、十三

と。又曰はく。
人生氣稟理に於て善惡なき能はず。然れども性中元此の兩物ありて相對して生ずるに非ざるなり。幼より善なるあり、惡なるあり。是れ氣稟自ら然り、善は固より性なり、然れども惡も亦之を性と謂はざる可からざるなり。と。(善も惡も皆性なりとする、頗る邈然として居る)。
又曰はく。

生之を性と謂ふ、人生れて靜かなる以上は説示する能はず、之を性と説

く時は便ち己に性ならざるなり。凡そ人性を説くは只是れ繼之者善也を説くなり、孟子人の性善と云へるは是れなり、夫れ所謂之を繼ぐ者は善とは猶ほ水流れて下に就くが如し。

と。然れども水が下に流るゝを以て善とするのと、水が濁り又は清むを以て善惡を喻ふるのとは譬喩を混同せるものである、故に明道が性論の理論は成立しないと云ふべきである。性は既に元氣である、元氣は宇宙の間に充盈する元氣である。此の點は張橫渠に似て居る、けれども張橫渠は靜的に説き、程子は動的に説いた、其の絶對であるのは無論である。此の觀念を基底として彼の定性書一篇は稿せられたので、其の性の絶對を論ずるに曰はく。

定性書

所謂定とは動も亦定、靜も亦定、將迎なく、内外なし、苟も外物を以て外となし、己を牽きて之に従ふ時は、是れ己が性を以て内外ありとなすなり。且つ性を以て物に外に隨ふ時は、其の外にある時に當り、何者か内に在りとなさん。是れ外誘を絶つに意ありて性の内外なきを知らざるなり。

り。

と。既に内外を以て本を二にするとするときは定を語ることは出来ない、性に内外なきは性の主觀客觀を超越せる所以、即ち絶對であつて、彼れが修身學の基底である。仁は即ち元氣、即ち性なるを以て其の絶對なること固よりである。但だ性は元氣を靜的に觀、而して仁は元氣を動的に觀たのに外ならないのである。彼れが識仁篇は此の觀念を基底として論せられし者である。其の仁の絶對なるを論ずるに曰はく。

「仁は渾然として物と體を同ふす、義禮智信皆仁なり。」二程全と。又醫家の書、二、五 又醫家の比喩を以て説きて曰はく、「醫書に手足を痿痺するを以て不仁となす、此の言最も善く名狀す、仁者は天地萬物を以て一體となす、己に非ざるなし、手足不仁なる時は身體の氣貫かざるありて、己に屬せざるあり、故に博く施して衆を濟ふは聖人の功用なり。」三 同と。仁が宇宙の一貫的絶對であるの意、此に於て見るべきである。二程子の語、仁を説く者凡そ數十條、一として斯の意でないのはない、其の若し夫れ至仁の若きは天地を一身と爲す、而して天

地之間品物萬物四肢百體と爲す。夫れ人豈に四肢百體を視て愛せざる者有らんや。聖人は仁之至也、獨り能く斯の心を體するのみ、曷んぞ嘗て支離多端にして之を自外に求めんや。と言へるが如き、其の最も適切なる者である。宇宙の乾元の氣は即ち性にして即ち仁である、故に性は即ち道でなくはならない、曰はく「道は即ち性也、若し道外性を尋ね、性外道を尋ぬれば、便ち是れ聖賢の天徳を論ずる所以にあらず」二程全一書一と。然らば即ち彼れが心に關する見解如何と問ふに、人心道心の別ある者となした。道心は元氣を人身の主宰として觀たのに外ならない、故に道心は其の本性を言へば即ち天理である二程全書十一、天理は即ち道なり、人の心は此の性を知了せざる者なし、唯人欲に蔽はるゝ時は天徳を忘るゝに至る二程全書十八、故に人欲去る時は即ち天理となる。曰はく「曾子實を易ふるの意、心は是れ理、理は是れ心、聲は律となり、身は度となるなり」四同二十と、凡そ心は活動底の物である、其の在存に於て力學的でなくてはならない。今明道の所謂天理は即ち性であつて、即ち元氣である、故に心も亦元氣であつて、従つて力學的實在たるとは勿論であらう。

生道

此くして明道の仁は性、心、道、理等の廣大なる意味を有つて居るが、實行上の原理として常に生道と云ふことを念頭に止めて置いたのである。殊に其一元論的解釋は理論的には破綻もあるが、實行上修養上には渾沌圓滿で明道其人の人格を現はして居る。

第五節 横渠の太虚

張子自身の言葉を以てするも、太虚は空間を指したものである。此の外に彼は一ツの氣を假定して居る。氣は形而下の實際に存在する所のものであるし、太虚は單なる空間である。故に彼自身の言葉にも、氣の太虚に昇降するは尙氷の水に凝釋するが如しとある。して見れば太虚と氣との別あることは明かであるけれども、他の處に於て彼は之を同一物として居る。仰いで空間を見れば到る處として氣の充滿せざる所はないのである。これ共、至る處玲瓏透徹して居る。この玲瓏透徹して居る所が太虚の虚の字と情調上の聯絡がある所である。言ひ換へて見れば虚の字は虚明若くは虚空と綴る文字であつて、虚明虚空といふことは何となく一種玲瓏透徹

の感情を伴ふものである。この玲瓏透徹の感情は氣の性質でなければならぬ。何となれば氣其者が玲瓏透徹であるからである。此に於てか彼は情調上の聯想より氣の性質を以て玲瓏透徹となし、隨て太虚となして居る。「太虚は氣の本體」とは彼の言葉である。太體とは猶本性と謂はんが如くである。

然るに彼は更に進んで、太虚が即ち氣であると謂ふて居る。若し太虚を以て氣の本性としたならば、太虚と氣とは別々ではないからして、太虚即ち氣と謂ふても妨ないのである。宇宙間には唯太虚なる一氣が有るのみである。是れ實に彼の最後の結論である。由是觀之、太虚は形而下の實在であつて、宇宙に充滿して居る者である。此者の凝集披散が即ち萬物の生成し或は消滅する進動である。萬物は凝集によりて生じ、披散によりて消滅する。天といひ地といひ、此の氣の凝集に過ぎないのである。彼は地を以て純陰の氣の凝集したるものと爲し、天を以て浮陽の氣と爲して居る。さうして天地共に動くの説を執つて居る。地道説とは云へぬけれ共天地共

太虚即氣

動くの説であるからして非常に興味のあることである。

人間も亦太虚なる氣の凝集して出來たものであつて、太虚の玲瓏透徹なる性質が即ち人間の本性を組織するのである。この本性以外に太虚の有形的方面、即ち太虚の物質としての方面が人間の形體に傳はるのである。此形體に傳はるものが即ち氣質の性を組織するのである。前者を本然の性といひ、後者を氣質の性といふ。本然の性とは太虚の玲瓏透徹なる性質を受けたるものであるし、氣質の性とは太虚の謂はゞ肉體的方面を受けた者である。氣質の性は人々同じでない、けれ共玲瓏透徹なる性質は萬人變る所はないのである。此説は兎に角情請より來たものと看なければならぬ。言換へて見れば、玲瓏透徹なる言葉は虚明虚空と情調上の聯想を保ち、虚明虚空と倫理の如き精神的なる論理的なる概念と又聯絡を保つて居るのである。つまり情調の上より倫理と太虚とを聯想したのである。然らば如何にして是が行爲の標準となるか、出來るか、と云ふに、人間は自己の心を太虚に一致せしめなければならぬのである。之れ亦情調上

太虚に一致
するに如何
かせば可なる
太虚に一致
したる心地

の議論であつて、大鹽平八郎が心を太虚に一致せしむると能く言ふて居るのもツマリ是である。己の心が公明正大になり、公平無私になつたならば自ら太虚に一致したやうな心持がして来る、太虚に一致したやうな心持がしなへすれば倫理に合することが出来るのである。理論としては太虚其者が倫理であるけれども之を今日の倫理學的の解釋としたならば太虚に一致したと云ふ心持が即ち人間をして公明正大ならしめ、公平無私ならしめ、随つて自己が習ひ得たる倫理を實行するが如き心持になつて来るのである。是故に太虚の如きは明道の仁、若くは孔子の仁の如き道德を實行する所以の唯一の標準ではないけれども、又此者が道と徳との聯絡物にもなつて居るのである。此點に於て太虚説は大に意味のあるものと謂はなければならぬ。

一體徳と道との關係を保つところのものは必ずや感情的の要素を包含するものでなければならぬのである。何となれば倫理も徳も共に自己の心に關係したものであるからして、之れを調和する所のものが單に智識にのみ偏してはならない、智識にのみ偏するものは到底徳を容る、だけの餘地はないのである。横渠の太虚も、一面より考へれば單に哲學上の概念の如くであるけれども、其の哲學上の概念、其者が情調即ち感情の調子より發せられたものであるからして、倫理と徳と調和することが出来るのである。

第六節 象山の心即理

陸象山は心即理といふことを謂ふて居る。この心といひ理といふものの概念は、程明道の所謂仁若くは道の概念であつて、力學的、活動的なるものである。力學的、活動的なる上に、今日の言葉にていへば精神的意味のあるものである。兎に角心と云ふのであるからして、精神的意味あるのは勿論であるのである。此に於てか「心即理」といふ三字が倫理と徳とを調和する所以の要素になつて居るのである。陸象山の考によれば、吾人は先天的に只一ツの心が有るばかりである。人に二つの心はない、只心が有るばかりである。其の心が慾の爲に妨害せられて大なる働きを爲すことが出来ない

からして、此の慾を去らなければならないのである。象山が他人は「只益さんことを力むれども、自我は唯滅せんことを力む」と言ふて居るが、つまり朱晦庵の如き人を指したので、朱晦庵の如きは知識を増積せんことを力むるけれども、自分は單に我が先天の心の垢を去らんと力むと云ふ趣意である。彼が「六經皆我が注脚」といふたのも、六經は皆自己の心の事を書いたものである、先天的なる良心の説明をしたのであると云ふ意味に外ならない。是故に象山は唯我が心を守るのみである。この心を守つて、さうして倫理を實行することも出来るし、又之に依て自己の徳といふものが成立して居るのである。であるからして「心即理」の三字は徳も倫理も皆其中に包含せしめて居るのである。言換へて見たならば、倫理は其中に法則として存在して居るし、徳は心其者の中に能力として存在して居るのである。「心即理」なる言葉は意味深重なるものである。

斯の如く倫理と徳とは、一個の理の字若くは心の字によりて融合せられて居るけれども、是れでは先天良心論となる故に、先天良心論者でなくては實

心即理

行することが出来ない様であるが、普通の人は既に良心が出来て居るから、此良心を中心として、象山の如き工夫を費せば實行上には益する所が多い。象山の意氣恐るべきである。此意氣がなくては事業をなすことは出来ぬ。此點に於て取るべき所が多い。

第七節 陽明の良知

明の王陽明は一個の良知を立てた。陽明の學問には三綱領がある、知行合一、致良知、心即理と云ふのが是れである。心即理は即ち象山の説であつて、知行合一と致良知とは自己の發明した所である。良知とは何ぞやと云ふに、つまり宋の時代の理の字に外ならぬ。又象山の心に外ならぬ。之を違つた方面より見て理といひ、又心といふたのである。今如何に陽明が同じものを違つた方面より見たか、陽明自身の言葉を引用して見れば、左の如くである。曰はく。

良知の異名

性は一のみ、其形體より之を天といひ、主宰より之を帝といひ、流行より之を命といひ、人に附するより之を性といひ、身に主たるより之を心と

いふ。心の發するや、父に遇へば則ち之を孝といひ、君に遇へば則ち之を忠といふ。是より以往無窮に至る迄唯一性のみ。と。

又曰はく。「道は即ち是れ天」と。又曰はく。

夫れ良知は一なり、其妙用を以てして謂へば之を神といひ、其流行を以てして謂へば之を氣といひ、其凝聚を以てして謂へば之を精といふ。曷ぞ形象方所を以て求むべけんや。と。

由是觀之、良知といひ、神といひ、氣といひ、理といひ、道といひ、天といふものは皆是れ同一物である。殊に注意すべきは、理の字と氣の字とが一樣に用ひられたることである。程明道は、理は即ち氣といひ、氣は即ち理といふて、一元論的立脚地の上に立つた。其以後程伊川より理氣の二者は分れて、理は形而上、氣は形而下とせられて居つた。而して數百年の後王陽明に至りて再び理氣の二者が合一して一元論となつて仕舞つた。是れ大に注意すべき所であつて、今陽明自身の言を引用して見れば。曰はく

理は氣の條理、氣は理の運用。條理なければ則ち運用する能はず、運用

なければ則ち亦以て其所謂條理を見ること無し。

と、又曰はく。

生是れを性と謂ひ、生の字は即ち是れ氣の字。猶ほ氣は即ち是れ性と謂ふが如きなり。人生れて靜なる以上は説く可からず。才に氣即ち是れ性と説けば則ち既に一邊に落在す。是れ性の本原ならず。孟子の性善は是れ本原上より説く。然るに性善の端は須く氣の上に在りて初めて見得べし。若し氣無ければ亦見るべき無し、測隱、羞惡、辭讓、是非、即ち是れ氣。と。

由是觀之、彼が氣と性若くは理とを同一にしたことは明瞭である。陽明の良知説は、理一元論であつて、其理を種々の方面より見たのである。其の假定したる所の理とは何ぞやと云へば、やはり力學的、形而上學的の實在である。陽明は良知なる言葉に就て、其が一切萬物に普遍なることを述べて居る。草木瓦石の良知は即ち是れ人の良知、人の良知は即ち是れ草木瓦石の良知を述べてある。是れ實に先天唯心論と見るべきものである。此の

として倫理
を實行す

東洋倫理學

二四〇

良知を根據として一切の倫理を實行せんとするのである。此の良知なる言葉の中には、やはり一面に智識の力も有ると同時に、一面に之を實行するだけの力も有るのである。倫理と徳とは亦此に於て融合せられて居るのである。東洋に於ては、斯の如く倫理と徳とを融合した所の一個の力を假定する。是れが常に興味の有る所であらうと思ふ。

第八節 知行合一

明道以來倫
理の學が研
究せられた

宋の程明道程伊川に至り、倫理の學問は盛んに研究せられ、知行合一の思想が發達する様になつた。明道が

知至れば則ち意識なり。若し知有つて而して誠ならざる者は、皆知未だ至らざるのみ

知行合一の
萌芽

と云へるが如き是れである。少くとも知行合一論の萌芽と見る可きである。伊川に至りては純然たる知行合一論をなした。伊川の知行合一論に據れば、眞知或ハ深知トモ云フは必ず實行に見はるる者である。其の實行の見はるるは、聞見の知で眞知でないのである。此意見を最も明瞭に發揮したの

は左の句である。曰く。

虎の喻

理を燭らすこと明なれば自然に理に循ふを樂む。性は本善なり。理に循ひて而して行ふ是れ理に順ふなり。事本難からず。但だ人の安排を著くるを知らざるため便ち難しと道ふのみ。知に多少般の數あり。然るに深淺あり。向に一人曾て虎に傷けらるゝあり。言虎に及ぶあれば神色便ち變ず。傍に數人あり。佗の虎を説くを見るに。虎の猛畏る可きを知らざるにあらず。彼の人説き了つて畏懼の色あるが如くならず。蓋し眞に虎を知るものなればなり。學者の深知亦此の知し。且つ膾炙の如き。貴公子野人と皆其美を知らざるなし。然るに貴人は聞けば便ち膾炙を欲嗜するの色あり。野人は則ち然らず。學者須く是れ眞に知る可し。纔に知り得れば是れ便ち泰然として行ひ將ち去るなり。

某年二十の時。經義を解釋すること今と異なるなし。然るに思ふに今日意味を覺り得ること少時と自ら別なり。

即ち眞知すれば泰然として行ひ將ち去るのである。虎に噛まれた者が虎

を恐れ、膾炙に慣れた者が其味を喜ぶが如きである。であるからして、倫理も眞知すれば必ず行爲に見はれざるを得ないのである。又曰はく。

知に深淺あり

知にも亦深淺あるなり。古人樂しむと言ふは理に循ふの謂なり。君子若し勉強するあるは只是れ理に循ふを知るなり。是れ樂しむにはあらざるなり。纔かに樂しむに到る時は便ち是れ理に循ふて樂しむなし、理に循はざるを樂しからずとなす。何を苦しむでか理に循はざらん。自ら勉強するを須たざるなり。夫の聖人勉めずして中り、思はずして得。此れ又上一等の事。全書十 九七

別知と行とは

明かに知行合一の思想にあらずや。知行合一と云ふても知即行、行即知即ち知と行と同一 (identical) と言ふ意味ではない。張烈の王學質疑にも評してある様に、知行の二字ある以上、別種の性質あることは疑ふ可らざる所である。但だ此の別種の者が協同的に活動すること、兩者の活動の必然的に連絡ある所を形容して知行合一論と言つたのである。故に此點さへ明かにすれば知行合一論の要旨は盡くされたのである。換言すれば知行合一

知行合一論の真相

論は知と行とを別々に言ふたのではなく、知と行との必然的關係即ち言はば共通の基礎を言ふたのである。前文引用せる知行論は皆知と行とを別々に説き、其の必然的關係に至りては絶て之れないが、知行合一論は即ち此の關係を述べんとするのである。

此見解を以て伊川の書を読むときは、吾人は轉た知行合一の思想の存在して居つたことを信せざるを得ないのである。伊川に知行合一の文辭はない。去れど文字なきの故を以て思想なしと云ふ可らず。日本には常識と言ふ文字はなかつたが、其の思想はあつた。一元論、二元論、唯物論等の名稱は支那日本にはなかつたが、其哲學系統は存在して居つた。文字がないからとして思想がないとは言へないのである。以上引用せる伊川の句は明かに知行合一の思想を包含して居る。但だ虎の譬喩は二程全書卷十六に在る。卷十六は伊川先生の語なりとあれども、其中の入開語録文は或は明道先生の語なりと云ふ。二程類語編には虎の喩を明道伊川の兩方に付けて居る。少くとも證據として五分の價值はある。萬一明道の言なりしと

すれば、此れ明道にも知行合一の思想があつたことを證明する者で、話しは餘程面白くなつて來るのである。故に此れは明道に譲るも可である。此の外に伊川の句は澤山ある。伊川は要するに知に深淺の程度を設け、知ること深ければ則ち行に見はるゝを以て樂しとなすに至る、としたのである。故に伊川が知を先きにすとなすは勢の自然である。伊川曰はく。

是れ知り得りて方に能く樂み得べし。故に人の力め行はんとするには先づ知を要すべし。行ひが難きのみにはあらず。知も亦難きなり。卷十、九八、

「知も亦難きなり」と云ふ句は最も注意を値する。伊川の考では眞に知れば必ず行に表はるゝ者。故に眞に知ると云ふとが最も必要であると言ふのである。吾人今日の思想より見るも此説は最も穩かなる者である。眞に善く倫理を知ると、換言すれば腑に落ちる様に倫理を知悉するのが最も必要である。縦ひ行に現はさうとしても、知らないとは現はすことが出来ない。其知の中にも眞に知りしとは必ず行に表はるゝ者である。故に修

陽明も方便
としてには知
た先きにし

養上には當然知を先きにすべきである。此の如きは實に伊川の思想であるが、吾人今日の智識に於ても之を否認することは出来ない。陽明と雖も方便として、知は先、行は後と見たのである。即ち

知は是れ行の主意。行は是れ智の工夫。知は是れ行の始め。行は是れ知の成るなり。若し會得するときは只一箇の知を説くも、自ら行の在るあり。只一箇の行を説くも、已に自ら知の在るあり。全書、卷一

「主意」と「工夫」とを對立し、行の始め」と「知の成る」とを對立せしめし、所、其意の在る所を窺ふに足る。彼れと雖も知と行との二字を區別し、其の作用に於て異なる所ありと見做さざるを得ないのである。けれども彼れの所謂知は眞知であるから必ず行に現はるゝ者である。知と行との間に必然の關係がある。故に一部の知を説くときは已に一部の行があり、一部の行を説くときは已に一部の知を豫想する。此れ彼れが一箇の知を説くも自ら行の在るあり云々と言へる所以である。伊川も之れと全く同一思想であることは前述せる所に由りて明かであらうが、更らに詳かに彼れの語を引用せ

んに。

之を知れば必ず之を好む。之を好めば必ず之を求む。之を求むれば必ず之を得。古人の此學は是れ終身の事なり。果して能く顛沛造次も必ず是に於てすれば豈道理を得ざるあらんや。二程全書 卷十八、一

或る人間ふ。如何なる學が之れ得るあると謂ふべきか。曰はく。大凡そ學問之を聞き之を知る者は皆得るとなさず。得る者は須らく默識心通すべし。學者得る所あらんと欲すれば須らく是れ篤く意を誠にし、理を燭らせば則ち穎悟自ら別なり。其次ぎは須らく義理を以て涵養して之を得べし。同十八、六

知至れば則ち當さに之に至るべし。知終れば則ち遂に之を終ふべし。須らく知を以て本となすべし。之を知ること深ければ則ち之を行ふこと必ず至る。之を知て行ふこと能はざる者なし。知て行ふ能はざるは只だ是れ知り得て淺きなり。饑へて鳥啄を食はず。人水火を踏まず。只だ是れ知ればなり。人の不善をなすは只だ知らざるがため

なり。同十六、三十一

(案するに此句は入開語録中に在る者なれば程明道のなるやも測られず。果して然らば知行合一論が程明道中に在るなり)。

何れにせよ。知行合一の思想は程門中に在つたのである。伊川の語として確實疑なき者に付て見るも、知行合一論は明白に之を認むるとが出来。殊に之を知れば必ず之を好むと言へる如きは好むと云ふ行為陽明を行とは知ると云ふ行為より必然的に伴ふことを意味して居るのである。陽明が知行合一を證明せんとする句も亦畢竟此範圍を出ない。乃ち彼れが

大學に言ふ好色を好むが如し。好色を見るは知に屬し。好色を好むは行に屬す。

と言へる是れである。只だ彼れは一層詳かに之を説いた迄のことである。故に語を次いで

只だ色を見るの時。已に是れ好む。見て而して後始めて好むにあら

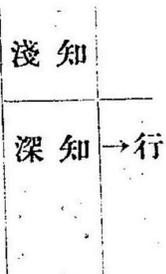
陽明の知行合一を證する語

と。即ち前述の如く、一部の知あれば、一部の行ひあり。一部の行ひあれば、必ず一部の智を豫想す。陽明は此點を詳かにしたるために、知と行とは畢竟表裏を相爲す者の如く考へたのである。故に曰はく。

知の真切篤實の處、便ち是れ行。行の明覺精察の處、便ち是れ智。若し知る時、其心真切篤實なる能はざれば、則ち其知も明覺精察なる能はず。真切篤實は行を形容すべき語、明覺精察は知を形容すべきの語である。然るに、今知の真切篤實なる方面は、行の明覺精察なる方面は、知と云ふ。即ち知と行とは別物なれども、其間に必然的共通の連絡あること、若くは一物の兩方面なることを意味するのである。陽明が知行合一を云ふときは、常に伊川の所謂真知に付て言ふのである。故に「知の真切篤實の處、便ち是れ行」と言ふたり、未だ知て行はざる者あらず、知て行はざるは、只だ是れ未だ知らざるのみと言ふて居る。全書 卷一（此句を取りて一二頁前に程明道の語かも知れぬと斷りて引用せる句に比較するときは、何人も其の全く同一思想

なるを覺へん。）
陽明は真知に付て許り立言して居るけれども、伊川は淺知のこと迄説いて居る。即ち真知が行爲に表はるとなす迄に於ては、二家少しも異なることはない。伊川は之れ以上に淺知は行に表はれ得ざることを述べて居る。此點丈は、少くとも陽明より詳かに説いたものとすべきである。即ち圖表すれば左の如くである。

知行の關係の圖示



是故に余は伊川と陽明と全く同一なる知行合一論を唱へし者とす。何故に兩家共に此の結論に至りしやと云ふに、其の根本たる良知、心即理が兩家共に同一なるがためである。請ふ吾人をして委細に之を論せしめよ。程明道以來儒學は一個の理を假定し、之を以て道心となした。今日の言葉にて言へば良心である。儒者は又之を性と名付けて居る。已に良心であ

るから、性の活動することは言ふ迄もない。乃ち一言に約すれば良心として活動するのである。今日良心と言へば智情意の三方面を含有して居ることは明かなことであるが、古代に於ても不知不識の間に豫想されて居つた。さればこそ、行ふことを樂しむと言ふたのである。先天的の理即ち性は一方に於ては知の作用をなすと同時に行の作用をなす者である。故に知行合一は此性理説に於ては必然の結果であつて、必ずしも陸象山や王陽明に限つた譯ではない。以上の論旨は苟も支那に於る理の觀念を研究した者に取りては明々白々のことであらう。元來理の觀念は明道以來三段の變遷を遂げて居る。明道は理即氣即ち生理、又仁となした。其外天、命、道帝、心の異名を用ひた。然るに彼れは一元論であつた。而して其理は力學的本體學的であつた。伊川以來二元論に相成つたが、明道の影響の下に依然として理の本體學的、力學的なるを主張した。陸學や陽明等も亦同然である。唯だ羅整菴、吳廷翰、伊藤仁齋、貝原益軒等に至り、理は形而上的抽象的の者となり了つたのである。此の理の變遷を知らざるときは知行合一の

理の觀念より出づ

論も亦不明了になるのである。

以上述べたる所によりて看れば、知行合一論は性理説の必然的結果であつて、必ずしも伊川陽明に限つた譯ではないが、此に論及したのが明道伊川及び陽明のみであつたのである。殊に知行合一の名辭を製造したのが王陽明其人であつたのである。

知行合一の語は陽明の作所

伊川と陽明と其思想に於ては全く同一であるが、只だ陽明の方が知行合一の點丈を詳かに精く書いた。其の代り知に深淺の二ありて行爲に表はるゝと表はれざるとがあることは、伊川の方が遙かに詳かに精く説いて居る。此れ等の點を明かにせずして單に伊川に知行合一の文辭のなき所より其思想もないと云ふのは、誠に眼明を缺くと言はなければならぬ。此く陽明と伊川と二家其思想に於て異なる所なしとすれば、程門の學術を研究せる陽明の知行合一説は伊川に出でしにあらざるか。此く疑はざるを得ない。陽明は程明道に於て非常に利益する所があつた。然れども陽明の讀むだのは今日の二程全書であるから、明道伊川何れの語なるや區別

の付かない者が多い。故に彼れが伊川をも研究したことは疑ふ可らざる所である。故に彼れの知行合一説を證明する語に

程子云ふ。之を知りて至れば則ち理に循ふを樂しとなし。理に循はざるを樂しからずとなす。自ら已む能はざる者あり。理に循ふを樂しとなすなり。眞に能く知る者にあらざれば未だ此に及び易からず。

答王虎谷書

とあるが此の程子と云ふのは明道のことか伊川のことか。と云ふに實に伊川のことにて伊川が

纔かに樂しむに到る時は便ち是れ理に循ふを樂しとなし、理に循はざるを樂しからずとなす。何を苦しむでか理に循はざらん。九卷七
と言へるより來れる者である。即ち陽明と伊川と何等の關係もない者と斷言することは到底出來ないのである。余は陽明の知行合一説は伊川より來つた者であらうと考へるのである。陽明の答王虎谷書は四十歳のときの作であつて此歳に於て始めて象山晦菴の學を論じた。此頃伊川の語

陽明の説伊川に出づ

を引用して以て知行合一の妙旨を證明しやうとした。

以上、於て余は伊川と陽明と知行合一論に於て同一なること、伊川は深知と淺知との別を説きしこと、陽明は知行合一其者を主として説きしこと、陽明の知行合一説は伊川に出でしと思はるゝこと等を述べた。

伊川は知に深淺の別があるとした。又行の前に知があるべき者とした。先知は伊川の屢々言ふた所である。けれども此れは知行合一論と矛盾しない。何んとなれば知行合一論に於ても知は必然的に行に現はるゝと云ふことであつて、知なくんば行ふ能はざるがためである。陽明は行に表はれた時に知ありと認むべきであると言つた。其の意味を究むれば眞に知るときは行に表はるゝと云ふことであつて、修養上に於て知を先きにすることは陽明と雖も避く可らざる所である。伊川が知を先きにするは詰り修養上の論であつて、知行合一説と何等矛盾する所はないのみならず、勢ひ免る可らざる所である。

陽明が知行合一説を唱へたのは理論上の論決たることは言ふ迄もない

時弊の樂

が一方に於ては此の説を以て時弊を救ふに足ると信じた。曰はく。

我れ今且つ講習討論し去て知の工夫をなし、知り得て眞にし了するを待ちて方さに行の工夫をなし去らんとす。故に遂に終身行はず。亦遂に終身知らず。此れは是れ小病痛ならず。其來ること已に一日に非ず。全書 卷一

故に終に終身行はずと言へる所は、明かに實行を奨励するの意を徴するに足る。更に一段の適證を擧ぐれば左の如くである。曰はく。

某今箇の知行合一を説くは正さに是れ病に對するの藥。又是某が鑿空杜撰するにあらず。知行の本體原是れ此の如し。全書 卷一

即ち陽明は此説を以て時弊の藥と信じたのである。然れども彼れは時弊を救ふために此説を立てたのではない。「知行の本體原是れ此の如し」とある如く、學問上より此を論決したのである。其れが偶々時弊に適中する樂となつたのである。

然らば如何に時弊に適中するか。云ふ迄もなく、行ふて見なければ眞の

知行合一は
實行を奨励
する

味は解らないと云ふ點に存するのであつて、人に實行を奨励する傾きがある。去れば陽明學派の中には藤樹の如き賢人や、大鹽仲齋の如き活動的人物を出した。故に實行を奨励する點に於ては伊川より一層適切なる者があつた。

容貌は感情
の發表とし
て道徳問題
に入る

第三章 容貌態度論

第一節 容貌態度と道徳

一、容貌に留意するの必要。容貌は先天的であつて如何ともすることは出來ない。容貌の悪いのは道徳上責むべきの範圍でない。同時に容貌の善いのも道徳上には譽むべきことでない。君子の容貌が必ずしも善いとは言へない。小人の容貌が必ずしも悪いとは言へない。孔子と桓魋とは其容貌が相類似して居つたと言ふことである。ソークラテースの容貌は

頗る可笑かつた。而も彼れ程の大賢であつた。故に容貌の善悪は道德上の問題とはならない。けれども感情乃至精神の表出としての容貌態度は道德上の問題となつて来る。人爲を以て左右し得べき者であるからである。

二、倫理學の範圍。元來倫理學は行爲を論ずる學問である。行爲の意味如何に由りては随分廣い問題となり、隨て吾人の今言はんとする容貌の如きものすら之を包含する様になるが、吾人は茲に倫理學の範圍の内に容貌に關することを入れたく思ふのである。俗語に容貌が善いと云へば顔容の美なることを意味する。風采が善いと云へば其のハイカラーなることを意味する。此れ等の意味に於て容貌を語るのには吾人の目的でない。吾人は但だ一面に於ては感情の表出としての容貌と、他の一面に於ては偉大なる人格又は道德的人格に對する情調に似合ふ様な容貌とを希望するのである。

換言すれば、人の感情や精神は、其容貌に於て、將た其態度に於て、表現する者である。然る以上は倫理學の範圍内に持ち來り得る問題であると思ふ。倫理學は行爲の善悪を批判する學問である。容貌態度其者が意志に由りて左右せらるべき以上は倫理學の範圍内に或る點迄は入り來らざる可らざるのである。

三、外形と精神。外形なる容貌態度は精神と關係なきかと云ふに或る點迄は關係がないのである。一見すれば正々堂々偉大なる人格の如く見ゆるも精神は卑怯にして婦女子にすら及ばざるものもある。又漢の張良の様に容貌は孺子の如く而かも風雲に際會して大事業を畫策するものもある。殊更に外形を粧つて偉人豪傑の如くならしむるものもある。又實際出来ることである。團十郎が古英雄を扮すると宛然其人を見るが如き感がある。して見れば英雄には英雄らしい容貌態度があると同時に他人が其の外形を扮することが出来るのである。

吾人は通常人が其外形に於て英雄豪傑を扮したるに對しては一種可厭な感情を起すと同時に偉人には偉人の容貌態度があると云ふことを信ず

英雄らしい
容貌態度

るのである。

然れども外形の英雄豪傑は事變に際して其金箔を削がれ其實相を暴露せらるゝに至る。秀吉に扮した團十郎も三軍を指揮するの勇氣はない。四十貫目の體格を有する力士も禪僧の一喝に遭ふて顔色を失ふであらふ。酒を飲み詩を賦し鬚髯を撫して天下を睥睨する所の浪人連も眞に精神を修養したる者ならざる以上は危難に臨みて顔色自若たることを得ないであらう。事變は人物の試金石である。道德に於ても事業に於ても皆此の試金石が必要である。

吾人は此の如く單に外形を粧ふことを獎勵しない。此の如きものを寧ろ偽善となし、道德上多少責むべきのこととなす。吾人は精神を修養して容貌態度の自然に之に伴はんことを希望するのである。外形の沈着は美德である。而かも修養のない者は之に及ぶことは出来ない。言語の莊重は美德である。而かも修養のないものは之に及ぶことは出来ない。舉止の端正なるは美德である。而かも修養のない者は之に及ぶことは出来ない。

精神修養上
容貌に及ぼす
結果

い。吾人は精神修養を積むで自ら此に到らむことを希望するのである。

偉人を見、豪傑を見、若くは賢人君子を見て其容貌態度の偉なるか大なるか兎に角取るべき所を發見したならば之を以て理想となし、性急に其外形の上にてのみ此に到らむとせず、其精神を摸倣し修養を積むで、内面より之に達せんことを期すべきである。

四、外形に關する、東、西、洋觀察の差。希臘の英雄の畫像を見ると何れも胸廓が廣ろく、筋肉が逞ましい。腹は小さい。所が東洋の英雄の畫像を見ると、何れも腹に力がある。便々として太鼓の如くである。東洋では偉人を指して腹の太い人と云ふ。精神の大なると肉體の腹の大なるとを同一にした。是れが餘程興味のあることである。心理學より見れば人間の最も根本的なる感覺は腹部の感覺である、故に腹部が膨張すれば此感覺が愉快で延んびりする。驚いた時には腹が小さくなる。腹の小さい人間は善く驚く人間である。此故に東洋では偉人の風采とし言へば常に堂々として腹が太いものとせられて居る。畫にある太公望を見ると便々たる腹は正月

各人の風

の鏡餅を重ねた様である。
 容貌態度は一口に言へば風である。情調である。情調は分析的には觀察せられない。全體の上で感ずるのである。西洋は分析力に於て發達し何事によらず論理的である。東洋は総合的であり感情的である。情調演繹さへ存在して居るのみならず寧ろ普通である。是の故に西洋よりも東洋に於て容貌態度論は非常なる發達を遂げた。故に倫理的の書物に於ても此事が澤山述べられて居る。孔子孟子の如き人の口にすら出たことがある。故に吾人は是非共倫理學中に此一章を加へたいのである。

東洋の倫理書には容貌論多し

第二節 容貌態度の分類

容貌の種類

容貌態度と一口に言ふても之を分析すると種々ある。容貌顔色態度言語動作等其れである。(容貌は顔面を中心として其人全體の風である。顔色は時と所とに於る表出である。態度は時と所とに於る風である。言語は物の言ひ方動作は舉動である。)今東洋に於て道德的だと見なされて居る者或は宜くないと見なされたる者を舉げて見れば左の如くである。固

より之を以て盡くして居ると云ふのではない。

一 容貌

一、心廣體胖心カク 體ヲク 大學 俯仰天地に愧ぢざる底の境遇に入りたる者は其の心も廣く其の身體もゆつたりとして居るものである。體胖かといふことは最も注意すべき理想的状態の一つである。

一、儼然儼然 四論ノ廿七語 威嚴ある貌。

一、温温 全上 温なしき貌。

一、堂堂乎堂堂乎 四論ノ廿九語 此語は孔子の門人が子張を形容した言葉で外貌の堂々たるを云ふのである。

一、沈着 妄りに動せず、臆せず、思慮ある貌。

二 顔色

一、色難色難 一論ノ十三語 父母に事ふるときは其顔色を柔かにすることを要す。

一、無喜色無喜色 二論ノ五語 一、無慍色無慍色 全上 喜怒色に見はれずと云ふは東洋

古來の習慣上美德とする所であつて彼の西洋人の直情徑行なるとは大

に其趣きを異にして居る。殊に涕泣は男子としても女子としても最も慎むべきことで我慢が必要であるとせられて居る。西洋人が人の目の前で泣くのは大に其趣きを異にして居る。露西亞や佛蘭西の負傷兵は療治せられると聲を限りに泣く日本のは我慢して居る。我慢が東洋に於ては美德である。

一、夭夭如也。二論ノ十六語 孔子を形容した言葉で顔色の愉なること

一、申々如也。容子のゆつたりとして舒あること

一、怡々如也。和ぎ悦ぶ貌。

一、愉々如也。ゆつたりと和ぎくつろぐ貌。

三 態度。(上の人に對する時)

一、恂恂如也似不能言者。二論ノ廿六語 恂々とは信實の貌即ち謙卑遜順長者

に先き立たざるの謂にしてもの言ふことも出來ざるが如き容子を云ふ。

一、蹶蹶如也與與如也。二論ノ廿七語 蹶蹶とは恭敬不寧之貌與々は威儀自づ

から法に合ふこと。

一、足躩如也。二論ノ廿七語 徐々として疾行せざることを云ふ。

一、遠暴慢。二同ノ廿五上 君子たる者の起舉動作は亂暴豪慢であつてはならぬ。

一、鞠躬如也如不勝。二論ノ廿八語 鞠躬如也とは身をかがめて敬しむ貌即ち

恭敬してたえざるが如くすること。

一、行行如也。三同ノ三上 行々如也とは雄々しき貌にして勇ましく活潑なる

容子を云ふ。

一、切切惔惔怡怡如也。三論ノ廿五語 切々とは懇切、惔々とは詳勉、怡々は柔和な

る貌を云ふ。

一、望之不似人君。就之而不見所畏焉。一孟ノ八子 梁の襄王を遠方より望み

見るに人君たるの容子なく親しく就て之を見るも畏るゝ所の威嚴もな

い。

一、綽々然有餘裕。二同ノ廿六上 小事に齷齪することなく泰然として餘裕あ

るを云ふ。

一、君子不重則不威。君子たる者重々しからざれば威嚴がない。

一、臨之以莊則敬。上たる者が下に臨むに莊重の態度を以てする時は則ち下たる者は自ら上を敬するに至る。

一、威而不猛。論ノ卅三語 孔子の風采を望み見ると何となく威嚴があつて侮り狎るゝことは出來ない。けれども凄いと恐ろしいとか云ふ様な毒氣はない。威ありて猛からずと云ふことは東洋の道德の一條である。

四 言語。

一、遠鄙倍。論ノ卅五語 言葉づかいは餘り鄙しくてはならない。君子としては言葉づかい迄注意する必要がある。君子が下等社會の如き言葉を用ふるは君子に似合はしからざると同時に正しき發音を用ふるを要する。ズーズー言葉で演説しても演説の價值が低い。發音矯正は重要問題の一つである。

一、言侃侃如也。同ノ卅六上 侃々如也は言ふ時にキツト條理を正しうして述ぶるを云う。

一言闐闐如也。同ノ卅六上 闐々如は言ふに柔和の貌を以てすること。

一、過位其言似不足者。論ノ卅七語 君の在らせらるゝ位置の傍を通るときには敬み恭まうて言ふに言ひ足らざるが如くすること。

五 動作。

一、入公門鞠躬如也如不容。全ノ卅七上 公門として朝廷の御門に入る時は鞠躬と身をかゝめ敬しみたる容子を以て身を措く所がない様な様子。

一、正其衣冠。全ノ卅三上 着して居る所の衣や戴て居る冠を正しうして禮に合すること。

第四章 修養法

第一節 一般的

一 主一無適

主一無適

主一無適とは、一を主として他に心を適かしむることなきの謂であつて、適の字は此所では「ゆくと云ふ意味である、即ち音は「せき」とならなければならぬ。主一無適は程明道程伊川等の唱へたところであつて、凡そ我心に一つの事を守つたならば、他の事には心を配らないやうにせよと云ふ意味である。伊川の言葉に「人心二用すべからず、一事に用ゐれば、他事更に入ること能はざるは、事は是れが主たればなり」とあるのは、即ち此意味である。

人心二用すべからず

敬の一字

心を一つの事にのみ主にして居ると、自然に集注の習慣を養ひ來り、思慮紛亂の虞れなきのみならず、精神を安靜にし、膽力を養ふことが出来るやうになつて來る。斯の如く、心を專一にするのは、即ち敬しむるのである。「つゝ、しみ」は即ち敬の意味である、敬の字は「うやまう」と云ふ字であるが、人を敬ふ時には、他人の容貌風采などに心を配ることなく、一心不亂に尊敬の情を拂ふて居るのである。自己の尊敬して居る人に對して敬禮する時の瞬間は、決して他の念を容るゝことはない、即ち之を敬しんだのである。故に敬の字は又つゝ、しむと云ふ意味を持つて居る、つゝ、しめば則ち心は專一

敬は一を主とす

である、従つて主一無適の四字は敬の一字に歸着してしまふのである。それで伊川や明道は、敬を以て其修養法の中心として居る。伊川の言葉に「敬は一を主とす、之れを敬と云ふ」とは適なきの謂ひ、之を一と云ふ。

とあるのは即ち是れである。斯の如く敬を主とすれば、心が紛亂する虞れがなく、自然に虚靜になり得べきである。若し敬を主としなかつたならば、人間の心は絶えず奔走して止まる所がない。程明道の言葉に

人心道心に對した人心主となつて即ち定らざれば、當に一個の翻車の

如く、流轉動搖、須臾も停むことなし、關する所萬端なり

とあるは即ち是れである。此故に如何なる事をするにも、其心を專一にして實行せなければならぬ。之を今日の言葉にて言ふて見たならば、精神集注の習慣を養ひ、膽力を鍊り、世間の萬事に應じて礙りなきに至るのである。此例は古來澤山有る。明道自身文字を書く時は、非常に謹しんで居る。

明道の文字

手が一點にあれば、心も亦一點にある。手が一劃にあれば、心も亦一劃にあ

る。手が左の線にあれば、心も亦左の線にある。手が右の線にあれば、心も亦右の線にあると云ふやうに、一點一劃手の有る所、全精神も亦茲にあつたのである。是れ何ぞやと云ふに、李退溪の言へるが如く、文字に巧みなるを求めたのではなくして、主一無適を實行して居つたのである。此方法は之を今日の學校などに應用することは無論出來ない。此方法を應用して居る時には、到底教場で筆記などをすることは出來ない。けれども其趣意とするところは、精神を專一にして、外の事に心を配るなと云ふにある。若し此習慣を養ひ得ると云ふと、精神を全體傾注することが出来るからして、非常な効力を現はして來るのである。催眠術にかゝつた人間は、外の事には精神を配ばらないで、暗示せられた事に向つてのみ、精神を注ぐからして、非常なる力を得て來る。丁度是れと同じやうに、一の事にのみ、精神を注ぐ習慣を養ふ時は、非常なる勢力を得るに至るのである。

李延平の修養

李延平は、朱子の説に據れば、始めは非常なる豪邁の人であつて、夜酔ふて馬に乗り數里にして返ると云ふ位であつた。然るに後來修養が漸く積ん

で、道路を行くこと猶ほ室中を行くが如くにあつたと云ふ。又人を呼んで二三聲にして至らざるも、更に聲を烈しくすることなく、何時までも同様な聲を以て呼んで居つたと云ふことである。又他人の家に行つて、床の間に書畫のあるのを見ても、尋常人なれば直ちに首を上げて之を見るのであるけれども、延平先生は徐ろに首を上げて之を見る。一步々々して進み、徐ろに之を見て而して見ると云ふと、徐ろに舊の席に著いて靜かに坐して居たと云ふことである。斯の如きは實に主一無適を實行した結果である。けれども其處に重要な意味があるのである。即ち斯の如くあれば、周章狼狽するが如きことはない。此故に修養せんと欲する者は、此心掛けを忘るゝことなく、何事をするにも全意識、全人格を以てするやうにせなければならぬ。意志を以て實行する行爲は、即ち自己の人格を以て實行した行爲と云ふことになる。何事をするにも、全體を自覺して居るやうにせなければならぬ。然らざれば、或は過失に陥り、或は自覺せざることを行ふこととなつて、紳士の體面に關することが多い。周章狼狽など、云ふことは何

周章狼狽

等○自○己○の○自○覺○を○以○て○活○動○し○な○い○の○で○あ○る○。○周○章○狼○狼○の○瞬○間○に○於○て○は○既○に○人○格○は○無○く○な○つ○て○し○ま○つ○た○の○で○あ○る○。○人○格○の○無○く○な○つ○た○の○は○紳○士○と○云○ふ○こ○

千萬人中に在りとも雖も常に己れを知る必要

とは出来ないものである。降つて元の許魯齋に至り、千萬人中に在りとも雖も常に己れを知る、是れ持敬なりと云ふて居る、人間は大勢人の居る所に出ると云ふと、茫然自失するものである。けれども斯の如き場合に臨んでも常に自己あるを知つて居るのは、即ち精神が紊亂しないからである。敬の字は即ち心を主一無適の状態に置く所以の要點である。

茫然自失と云ふことは、読んで字の如く、我を失つたのであるからして、人格を失くしたのである。若し主一無適で常に心を一事に集注して居つて、我れ有りと云ふことを知つたならば、斯の如き憂は無いのである。之を今日の心理學に照らして考へて見たならば、吾人の脳中にあるところの思想は、悉く自我と云ふ印象を與へられて居る。故に自我と云ふものを思出しさへすれば、脳中に有りと有ゆる聯想は悉く、茲に伴ひ來るのである。若し

自我自覺の必要

此○聯○想○が○伴○ひ○來○つ○た○な○ら○ば○、○平○生○の○如○く○行○動○す○る○こ○と○が○出○來○る○の○で○あ○る○。○彼○の○周○章○狼○狼○の○如○き○瞬○間○に○就○て○之○を○考○へ○て○見○た○な○ら○ば○、○必○ず○自○己○の○聯○想○の○極○め○て○少○く○な○つ○て○、○自○我○と○云○ふ○意○識○は○有○る○で○あ○ら○う○け○れ○ど○、○聯○想○が○極○め○て○狭○く○な○り○、○若○く○は○殆○ど○無○く○な○つ○た○と○云○ふ○こ○と○を○知○る○で○あ○ら○う○。○聯○想○が○無○い○か○らして何等の行動も爲すことが出来ないのである。故に火災の際に於て、又は非常なる大事件の際に於て、殆ど何等の仕事も爲すことの出来ないやうな、奇態を演ずるに至るのである。此故に許魯齋が常に己れ有ることを知れと云ふて居る。自我を思出して、之に對して種々の聯想を惹起したならば、決して斯の如く人格を亡失するが如き憂は無いのである。此言葉は眞に許魯齋の自我を體認したるところであつて、大に興味あることである。

二 靜坐

身體の姿勢態度は精神に大なる關係がある。靜坐するときには精神は次第に落ち付き來る者である。去れば朱子が「明道延平皆人に靜坐を教ふ、看來れば須く是れ靜坐すべし」朱子文語纂編 卷四十八 枚と言つた様に皆靜坐を奨勵した。

靜坐の功力

謝顯道、明道先生に扶講に従ふ。明道一日之に謂て曰はく、「爾輩此に在りて只だ顛が言語を學ぶ。故に其學心口相應せず。蓋んぞ行はざる」と。顯道其意を問ひしに曰はく「且つ靜坐せよ」と。伊川は人の靜坐せるを見れば便ち其の善く學べるを嘆せりと云ふことである。靜坐の功力は精神を落ち付けて煩思慮を避けしむる點に在る。朱子が「閑思慮を走作せしむること勿れ則ち此心湛然として事なし」と言へるは是れである。朱子は又「方さに靜坐と謂ふときは但意思をして靜かならしめば則ち了すと云ふた。要するに靜坐の功力は此處に在るのである。然れども靜坐は仕事のない時に實行し得るのみである。靜坐を以て一件の工夫となし、坐禪の如くするは朱子の意ではない。又人には君臣父子朋友の道盡くさざる可からざる時期がある。其時にも自分は暫く靜坐して居るから出來ないなどと言ふのは朱子の意ではない。」朱子文語纂編卷四十枚二十枚

又靜坐は坐禪入定の如く決して思慮の斷絶するのではない。(宋儒の意に於て)心を收斂するのみである。故に一面に於ては眞理を體察するので

一面に眞理を體察す

ある。靜坐涵養とは正さしく朱子の意味を表はした言葉である。全上二枚故に自己の行ふべきことあらば直ちに立て之を行はなければならぬ。「専ら靜坐を務めんとすれば一邊に墮落し去る。只だ此心を虚くし、動にも靜にも時となく處となく戒謹恐懼の力を致すべきである。」全上十枚故に靜然として未だ物に接せざる時にも此理湛然として清明、其事に遇ひて應接するに及んでや、此理亦隨處に發見せらる。全上二十枚なる様にすべきである。此く述べ來りて見れば靜坐と敬とは客觀主觀表裏をなす者である。けれども靜坐の應用は寧ろ狭いばかりでなく、精神的でない。故に朱子は左の如く言ふて居る。

某舊し李先生を見るに嘗て教へて靜坐せしむ。後來看得るに然らず。只是れ一箇の敬字好し。全上十四枚

去れど靜坐も亦坐禪入定の如く精神修養上必要なる一方法である。

三 坐禪入定

坐禪は其れ自身修養法の最も重大なるものの一である。身體は姿勢を

正しくし、有機感覺を亂攪するものを治め、以て平安なる精神状態に至らしむるものである。一度此習慣を養ひ得たる曉には、精神は亂されんとすることあるも、其状態を思ひ起すことに由りて、又平安なる状態に復する事を得る。坐禪の事は、普勸坐禪儀「坐禪用心記等に詳かである。如何にして感覺を平安ならしむるか、又單に主觀的に精神を鎮むる事にのみ苦心せず、外界の境遇、其の者を撰擇せんとしたるか、用心記の中に曰はく、あらゆる技藝、術道、醫方、占相、皆當に遠離すべし、況んや歌舞妓、樂誼、諍戲、論名、相利、養、悉く之に近くべからず。頌詩歌詠の類自ら淨心の因縁ありと雖も、好み營む事なかれ。文章筆硯、擲下して用ひざるは、是れ道者の勝躑なり。是れ調心の至要なり。美服と垢衣とは共に着用すべからず。美服は貧を生じ、又盜賊の恐あり。故に道者の障難となる。若しくは因縁あり、若しくは人の施與するあるも、しかも受けざるは、古來の嘉蹤なり。縦ひ本より之あるも、又照管せざれ。盜賊劫奪すとも、追尋し、恠惜すべからず。垢衣と舊衣とは、浣洗補治して、垢膩を去り、淨潔ならしめて、而して着用すべし。垢膩を去らすん

用心記の引

ば身冷かにして病發す。亦障道の因縁たればなり。然るに身命に管せずと雖も、衣足らず、食足らず、睡眠足らず、是を三不足と名づく。皆退惰の因縁なり。一切の生物、堅物乃至損物、不淨食、皆食すべからず。腹中鳴動し、心身熱惱して、打坐に煩あり。一切の美食耽着すべからず。唯身心煩あるのみにあらず、貪念未だ免れざる所なり。食は唯氣を支ふるに取り、味を嗜むべからず。或は飽食して、打坐すれば、發病の因縁なり。大小の食後、輒ち坐する事を得ず、暫く少時を過ぎ、乃ち坐すべきに堪へたり。凡そ比丘僧は必ず食を節量すべし。食を節量する者は、分を涯るなり。三分の中二分を食して一分を餘すべし。一切の風藥、胡麻、薯蕷等は、常に之を服すべし。是調身の要術なり。凡そ坐禪の時、牆壁、禪椅及屏障等に、靠倚すべからず。又風の烈しき所に當つて、打坐する事なかれ、高顯の所に登りて、打坐する事なかれ、皆發病の因縁なればなり。もし坐禪の時に、身或は熱するが如く、或は寒きが如く、或は滑かなるが如く、或は堅きが如く、或は柔かなるが如く、或は重きが如く、或は輕きが如く、或は驚覺するが如きは、皆息の調はざるなり。必ず

之を調ふべし。調息の法は暫く口を開張し、長息なれば即ち長にまかせ、短息なれば短に任せ、漸々に之を調へ、稍々に之に随ひて、覺觸來る時、心自然に調適す、而して後鼻息は通するに任せて通すべきなり。心若し或は沈むが如く、或は浮ぶが如く、或は朦なるが如く、或は利なるが如く、或は室外通見し、或は身中通見し、或は佛身を見、或は菩薩を見、或は知見を起し、或は經論に通利するが如き、是等の種々の奇特、種々の異相は盡く是れ念息不調の病なり。もし病ある時は心を兩趺の上に安んじて、而して坐す。心もし昏沈する時は心を髮際眉間に安んず。心もし散亂する時は心を鼻端丹田に安んず。居常に坐する時は心を左掌の中に安んず。若し坐する久しき時は必ずしも安心せずと雖も、心又散亂せざるなり。復た古教の如きは、照心の家訓と雖も、多く之を見、之を書き、之を聞くべからず。多き時は皆亂心の因縁なり。凡そ身心を疲勞するは盡く發病の因縁なり。火難、水難、風難、賊難、及海邊、酒肆、娼房、寡女、處女、妓樂の邊並ひに打坐する事なかれ。國王、大臣、權勢の家、多欲、名聞、戲論の人にも亦近づき住する事を得ざれ。大佛事、大造營は最も善

内外の煩ひを避く

事となすと雖も、坐禪を専らにする人は之を修むべからず。說法教化を好む事を得ざれ。散心亂念之れよりして起る。多衆を好樂し、弟子を貪求する事を得ざれ。多行多學することを得ざれ。極明極暗極寒極熱乃至遊人戲女の所に打坐する事なかれ。叢林の中、善知識の處、深山幽谷之れに依止すべし。綠水青山是れ經行の所、谿邊樹下是れ澄心の所なり。無常を觀じて忘るべからず。是れ探道の心を勵ますなり。坐褥は須らく厚く敷くべし。道場は須らく清潔なるべし。而して常に香を燒き、花を獻すれば、護法善神、佛菩薩影向して守護するなりと。以上は道を求むるものに教へたる所で、極めて深切丁寧なるものである。之によりて、以て内外の影響より起る種々の感覺を去らんとすること、隨て外部の條件に注意せんとするを見るべきである。坐禪しつゝ、眞理を考へ、禪學の問題を解釋せんとする事は、別とし、單に呼吸を數へ、數を數へて、以て得る結果も亦實に大なるものがある。即ち之によりて、或る點までは、諸種の聯想を去り、精神を平安ならしむる事が出來る。數を數へ、呼吸を數ふる

事に慣るれば他の事柄に臨む時も精神は大に平靜になる。種々の聯想は全く消失して了ふのである。此故に吾人は坐禪其物の精神修養上に非常なる効果ある事を知る。支那の儒者も亦往々にして坐禪を獎勵して居る。

四 忍の一字

我慢即ち忍の一字は心學に於ても非常に尙ばれて居る。『ならぬ勘忍するが勘忍』といふは善く人口に膾炙して居る。孔子は魯の大夫たる季氏が僭越にも天子の禮樂たる八佾を其庭に舞はしめたるを見て大に憤られ是をも忍ぶべくむば孰れをか忍ぶ可らざらん』と云ふた。忍ぶと云ふけれども非常なる不倫の事を看過するは善くないことである。子の父に逆ひ妻の夫を蔑にし、臣の君を蔑するが如き皆忍ぶ可らざるものである。故に忍は重要な道徳ではあるけれども場合に由つては破裂すべきである。

忍の一字は何事に對しても應用し得べきものであるが東照宮庭訓は最も注意すべき文字であらふと思ふ。

東照宮庭訓

人の一生は重荷をおほて遠き道を行くがごとし。急ぐべからず。不

ならぬ勘忍するが勘忍

例慣物を破る習の止みし

關域に力を入れる

自由を常と思へば不足なし。望おこらば困窮の時を思出すべし。堪忍は無事長久のもとひ怒は敵とおもへ。勝つ事許り知りて負くる事をしらすば害其身にいたる。己を責めて人をせむるな。及ばざる事は過ぎたるよりまされり。

痲癖の強き者怒りて器物を破るの癖あり。毎に之を悔ふ。乃ち粗製の陶器を購ひ之を座右に供へ、怒れば輒ち之を破るとせしに、後其の無益なるを知りて之を改めたと云ふとがある。大に味ふ可きとであらふと思ふ。

五 關域の説

驚いた時には腹部の窄少を感じる。故に古來腹部に力を入るゝの説がある。禪でも矢張り左様である。三國の苟悅の申鑑に言へるあり。曰はく。『臍下二寸を關域と言ひ呼吸の氣を司り四體の中樞たり。道を求むるものは氣を關域に集めざるべからず』と(意譯)。此く注意するときは次第に精神を沈靜ならしむることが出来る。是れは各人の實行して非常に功力あることである。

六 主靜

宋の周子の太極圖説に

惟人や其の秀を得て最も靈なり形既に生じ神發し知る。五性感動して善惡分れ萬事出づ。聖人之を定むるに中正仁義を以てし而して靜を主とし而して人極を立つ

主靜

とある。大に活働せんとするものは靜を以て根底とせなければならぬ。大に謀を定めざれば大に活働することは出來ない。擾々焉として心の落ち付かざるものは到底事に當るに足らない。主靜と云ふことは何事に由らず必要のことである。

第二節 特殊的

一 哲學の本體を知了すること

絶對と言へば直ちに「平等無差別」「超越的」「無限」「自由等の聯想を惹き起す。故に不斷絶對を思考するときには氣が大きくなり世間を娑婆世界だとか不自由な世界だとか言つて輕視する傾きがある。遂には絶對に一致

絶對界を觀念する効力

したの神に合體したのと云ふ様な沙汰になることがある。其實單に自分の情調が此の様になつたに過ぎない。自分で拵へた絶對の概念に對する情調が次第々々に固執し遂に自己の性格を變化し何時でも此く感ずる様になつたのである。哲學の研究が他の學問の研究と異なり精神修養に益あるのは全く之れがためである。

今支那に於ても亦此種の思想は澤山あつた。けれども哲學と云ふ者は某々の人の哲學と云ふことになる。一般に言へば絶對は「平等無差別」「超越的」「無限」「自由等の聯想を引き起す者である。けれども個人個人の絶對の見方が變つて居る。程明道の仁の寫象と莊子の眞君と違て居るし陽明の良知と横渠の天とも異つて居る。此れ等の一人一人に付て述ぶるときは哲學史の大半を述ぶることとなり哲學の部と重複するの恐れがあるから茲には之を省く。

二 自然に放任すること

凡て物事は其の自然に放任して之に隨て之を制するときは大に制し易

柔術の法

自然放任主義

い者である。柔術は我が力を用ふることなく、敵手の力に放任し、其力の赴く所に隨て其勢ひを輔け、自ら倒れしむるを以て標準とする。此れ實に處世法上及び精神修養上注意すべきことである。一種の自然放任主義は支那の古代に於ては列子、莊子、楊朱の徒に由りて唱導せられた。彼等は一切の人爲を否定し自然のみであるとした。即ち管仲、鮑叔の交りも、管仲が故らに交つたのではない、交らざるを得なかつたのだと列子は言ふて居る。其結果は人情を無視することもある。人死しても天の自然であるとする。莊子の書に、子桑戸の死する孟子、反子、琴張、毫も憂慮の色なかりしとある。列子曰はく。

以て生くべくして生くるは天の福なり。以て死すべくして死するは天の福なり。命力

故に此思想は人情と云ふ方面に於ては至らざる所もあるけれども處世法上修養法上に於ては多少の長所がある。即ち自然のまゝにせんとするこゝと是れである。列子の中に虎を食ふ者に付て其事が述べられて居る。曰

虎を養ふ法

はく。

虎を食ふ者は全物を以て之に與へざるは之を碎かんとして怒るがためなり。其饑飽を時にし、其怒心を達せしめ、敢て之と逆はず、又順つて之を喜ばしめず、而して虎の人を見ること其の儕の如くなる者是れなり。

虎を食ふの術はやがて人を制するの術であり、敵を制するの術である。壺丘子曰はく「屈伸物に任じて我に在らず」と。我意を張らず、何處迄も柔和にして機に乗じて、其勢に従て之を掣肘すべきである。此の如く心掛けて居ると精神が自然に練れて來るのである。

三 喜怒哀樂未發の中を察すること

中庸に「喜怒哀樂の未だ發せざる之中と云ふ、發して節に中る之を和と云ふ」といふことがある。仁齋の中庸發揮に據れば古の樂書の文である。後世に至り此の句より修養の効を積んだ者は澤山ある。此の句の意味は要するに慾を未發に防ぎ、發して自然に中らしめんとするのである。元來

未發に察す

精神が練れること

情慾といふものは衝動的のものであるから、其發するは理性の許可を待たないのが普通であるために、往々にして後悔を遺すことがある。けれども習慣の結果は終に如何なる場合に於ても、情慾の暴發するといふことはない様になる。

情慾を未發に防がんとして努力するのは、夫れ自身に於て個人の反省力を増加し、向内的の傾向を來たし、人をして深厚の態度を保たしむる者である。であるから之を未發に察せんとするは極めて必要なことである。李延平は最も詳かに此眞理を説明した。延平は靜中に於て大本未發の時の氣象を體認し、分明なれば其事を處し物に應じ、自然に節に中ると言ふた。

李延平は宋の學者に一般なるが如く先天良心論を奉じた者である。從つて其點は今日の思想から見ると或は承認することは出來ないけれども、其他の點即ち情慾の發せざるに先だつて合理的に考ふるの習慣を養ふことや、默座澄心等の工夫は今日と雖も用ゆべき方法である。

四 心身を勞すること

個人の反省

先づ不撓の意志を要す

艱難は人間の試金石である。盤根錯節に遭遇するも屈せず撓まざるにあらざれば、到底一技一藝に長じ一大事業を企つことは出來ない。幾度か辛酸を嘗めて志愈堅しと云へるが如く、如何なる艱難に遭遇するも、百雷の目前に落つるあるも騒がず驚かす以て素志を貫徹するの意氣なかるべからず。艱難は精神修養の好機である。

晝間妖怪を談じ敢て恐れざるも以て勇ありとなすに足らず、一切の人皆然り。只深更山林に入り、或は神社墓地の間を過ぎ身粟を生せざるものは少ない。けれども幾度か之を経験するに及んで初めて能く落付くに至る。社會の現象は様々にして自己の身心に被る所の運命の流れは又實に劇烈なるものがある。彼の暗夜山林に入るが如き一時的の苦痛に比較すべくもあらず。可成多くの可成種々の艱難に遭遇し以て自己の心身を練磨せなければならぬ。何等の艱難に遭遇する事もなく所謂順境にのみ生長せるものは一朝の風波に逢ふて挫折するに至る。身心を苦しむるは實に必要である。孟子も嘗て言はれた。「天將に大任を此人に下さんとす

社會の百難
すに會ふを要す

や必ず先づ其心志を苦しめ其支體を勞し其體膚を饑えしめ其身を空乏にすと。古來英雄豪傑の士は身を貧賤に起し千辛萬苦を経て不撓不屈以て其地に至れるものでないのはない。日本の俗諺に可愛い子には旅をさせると云ふは肉體上の事であるけれども、又能く此精神を得たものである。苟くも不撓不屈の精神あれば、艱難ある毎に之れを艱難として見ることなく、天の我才を試むるなりとして觀るべく、斯の如くなる時はよく艱難の外に超然としてこれを處することが出來、修養上多大の効果を、得るであらう。

五 浩然の氣を養ふこと

凡そ其思想は十分に熟知せられて居ることでも、之れに對する適當なる言葉がない時は大なる影響を與ふることが出來ない。福澤先生の獨立自尊の義は多くの人の既に知つて居つた所なれど、其言葉のなかりし爲め社會人心の上に大なる影響を與ふることが出來なかつた。一たび作られてから人口に膾炙し大なる影響を及ぼす様になつた。言語の社會に於ける

浩然の氣は高尚なる聯想を起す

斯の如き者がある。今浩然の氣なる言葉も亦廣大無限の聯想を引起し吾人修養上に與ふる利益も亦非常なるものがある。

浩然の氣なる言葉はたとひ判然たらざるにせよ、此種の聯想を引き起す以上、非常に有益なるものである。凡て修養は吾人の情調に關係することなれば、必ずしも其義の判然たるを要せない。高尚なる聯想を引き起せば、それにて足るのである。古來浩然の氣につき種々の解釋もあるけれども、吾人修養上より見れば、寧ろ其意味を分析せず、含蓄的綜合的に吾人の情調を刺戟するを必要なりとする。

六 怒を制止すること

一朝の怒りに其親を忘るゝは孝にあらざると古人も言へる如く、怒氣紛々として起るときは、理否の分別もなくなる者故、其間に爲したることは後に至りて悔ゆることが多い。怒りて利益あることは少い。怒りを抑へ、理を明かにするこそ必要なれ。明道曰はく。

凡そ人の情發し易くして制し難き者は、惟だ怒りを甚しとなす。怒る

一朝の怒りに其親を忘るゝ勿れ

時に於て遽かに其怒りを忘れて理の是非を観る。此れ前賢大公順ひ
應ずるの要法なり。

怒る時に於て怒りを忘れて理の是非を観るは、俗に所謂心を取り直すのである。其れでも若し先方の人が悪いと思はるゝときは依然として怒りは解けぬであらう。此時は如何するかと云ふことは、明道の此句の中には教へてない。明道の此句は要するに怒りの謹むべきこと、怒りの際には翻然怒りを忘れて理の是非を考ふべきこと、を教へたのである。實に忿怒を慎むは精神修養上最も重要なことにて朱子の語録中にも「忿怒」なる二字は屢々發見せらるゝ。今日の心理學に據るに怒りは一種の情緒 (emotion) である。此際怒りとは何事ぞやと考察するときは、忽ち雲散霧消する者である。此れは理性を働かして以て情緒の働く餘地を無くするのである。此こと併せ考ふべし。(喜怒哀樂未發の中の所參考)

七 妻子と夢寐とに照らすこと

自家の修養したる所の深淺は如何なる鏡に照らして之を見るかと云ふ

妻子と夢寐とに照らす

に、古人は之を妻子と夢寐とに照らして見るべしと謂ふて居る。程伊川の言葉に曰はく。

人夢寐の間に於て亦以て自家所學の淺深を卜すべし。夢寐轉倒の如きは即ち是れ心志定まらず、操存固からざるなり。

是れ實に興味ある言葉であつて、自家の心が眞に定まらぬときは、幽靈に魘されることもある。日中多人數と相談笑して居る際には、幽靈などは居らないものであると云ふて居つても、夜になると云ふと之を怖れるであらう。是れ何ぞやと云ふに、幽靈は眞に居らぬものであると云ふことを究明し了らないからである。何等か未だ此に疑があるからである。心は恰も鏡の如くであつて、眞に定まつて居りさへすれば、夜に至つても驚くことはないのであると云ふと、正直に驚くのである。そこで古人は夢は自家の心の定まるか定まらざるかを試験するに足りるものであるとして居る。或人が自分では非常に悟を開いた積りで居つた所が、夢に病氣に罹かつて、後五十日で死ぬると云ふことを見て、非常に呻吟

して居つた。是は眞に悟を開いたのではないと云ふことが分かる。若し眞に悟を開いた心であつたならば、徹頭徹尾斯の如き事に就いて迷はざる、譯は無いのである。伊川の言葉は非常に興味がある。

一面に於て人は妻子に對して如何に自分の行爲が修まつて居るかを觀なければならぬ。他人に對して相當の禮儀を盡すことが出来ても、妻子などは餘り狎れて居るものであるからして、之に對して禮儀を盡すこともなく、又妻子の前であると云ふと人の行爲は自然と紊れるものである。自己の行爲が紊れると云ふと、妻子も亦自己を尊敬しない様になる。故に妻子が果して自家に對して如何なる態度を取つて居るか、と云ふことが、是亦自分が修行上の鏡となるのである。楊龜山の語に。

嘗以晝驗之、妻子以觀其行之篤與否也、夜考之、夢寐以卜其志之定與否也、とあるのは、最も能く此邊の眞理を發揮したものである。

更に他の方面に於て、鏡といふものは亦自己の良心を慎むに効力のあるものと思ふ。大學に小人閒居して不善を爲す、君子を見て其の不善を揜ふ

鏡で心を照らす

て其善なるものを著はすと云ふことがあるが、君子を見ると云ふと心に愧づる所が有るのである。故に其不善を隠して善だけを示さうとする。君子は自分に對する鏡である。是れと同じやうに、有形上の鏡も亦非常に自分の心を映すものである。自分が鏡に對して顔を映すと云ふと、惡事があれば必ず愧づるに違ひない。であるからして鏡を見ると云ふことが、自己の修養上の一助となるのである。

第五章 倫理及び良心の性質

第一節 歴史的記述

一 先天良心論

先天良心論は支那に於ては最も普通なる論であつて、古代の倫理説は大體之に限られて居ると謂ふても宜い位である。其の端を聞けるものは中

先天良心論
中庸に在る

孟子の先天
良心論

庸である。論語の中には「生れて之を知る者は上なり」といふて、先天的に倫理を心得て居る者もあると云ふことを認めて居る。けれ共是は特別の人に限つたのであつて、一般に良心を具へて居ると云ふたのではないから、先天良心論と謂ふ譯に往かない。中庸になると云ふと「天命之を性と謂ひ、性に率ふ之を道と謂ふ」と云ふやうに、道は其性質の儘にして出来て居るものであると云ふことを述べて居る。即ち是れ「先天良心論の萌芽」と謂ふべきである。先天良心論其者といへば倫理其者が心の中に具はつて居る者でなければならぬ。然るに中庸には未だ倫理其者が具はつて居るとは書いてない。唯孟子に至りて別に「四端の心がある」と謂ひ、萬物皆我に備はるなど、謂ふて明白なる「先天良心論が出来て仕舞つた」。孟子の中には良知良能の語があるが、其れは大に注意すべきことである。今日の言葉で謂へば、良心は知情意の三方面を備へて居る者である。所が孟子は「人の學ばずして能くする所の者は良能なり、慮らずして知る所の者は良知なり」と云ふて、良知良能を區別して居る、即ち良心の智的方面と意的方面とを區別した者である。

倫理は良心
と共に存す

先天良心論
と教育

良心が先天的だと言へば、倫理は即ち人性に附着して居ると云ふのである。倫理其者は自然なれども、人性に本具するものである。スベツサの如く個人より見れば、先天的だけれども、種族から見れば、經驗的に發達した者だと云ふ様な説は支那にはなかつた。先天良心と言へば、道が自然であると同時に、人性に在ることを信じて居るのである。此れ以上、倫理其者の性質に付て考へないのが普通である。

先天良心論は人間の價値を大きく見る點に於ては、非常に効力の有るものである。人生れながらにして皆良心ありと謂はるゝ時には、人間は自分を以て非常に貴いものと見るであらう。悪人を説得するに當りても、お前は先天的には善い心を持つて居るのである。斯様に説明したならば、悪人は自身は何分か悔悟の情を示すであらう。それを若し、人間は皆先天的には惡なるものであると云ふたならば、恰も好き遁辭を得たかの如くに、却つて其の惡を恣にするであらう。是故に教育上から見れば、先天良心論は非常に價値のある説である。

一體に支那の論法は、倫理を以て天地自然の道となし、恰も物理的の法則の如く觀察せんとするものである。天には天の運行があり、地には地の運行がある。春往けば夏來り、夏去れば秋が來ると云ふやうに、春夏秋冬の順序が自ら回轉して居る。是と同じやうに、人間にも自然に履み行ふべき所の道が備はつて居る。と倫理其者に對して自然觀を爲すのである。是が支那に於ける普通の論法であつて、例へば中庸に「天地位し萬物育す」と謂ふたのは、人間が倫理を實行すれば天地と併行して居ると云ふのであつて、自然的になると云ふことを謂ふたのである。程明道が「天地と一體である」と云ふことを曰ふたのも、やはり自然的なる倫理を實行するのであるからして、自己自身が自然的になつて仕舞ふて、隨つて殊更に人為と云ふことがないことと云ふことを述べたのである。程明道以來、理の字が提示せられたが、此字は甚だ包含的で、宇宙一切の法則を包含して居る。茲に於てか倫理は一層強固なる性質を賦與せられ、恰も宇宙の本體なるかの如くに見られた。

倫理は自然に存在して居る道であると云ふ議論は、彼のストア哲學に於

ても之を見ることが出来る。ストア學派は、人間の理性は自然的であつて、其の自然的なる所に一切の倫理が備はつて居るとした。羅馬に於る自然法論の如きも亦是れであつて、法は自然に備はつて居ると謂ふのである。それであるから斯の如き説は古今東西に於て珍しくはない。

然れ共吾人を以て之を觀れば、宇宙論的解釋は、必しも信ずるには足らない。何となれば、倫理は重要な道であつて、各人が當然行ふべきものに違ひないが、時代に隨つて變遷し、社會に依つて差異があるものである以上、社會的、歴史的なるものであるとしなければならぬ。自然的ではなくして社會的、歴史的のものである。而して社會的、歴史的である以上は、宇宙論的に見るべき性質のものではないのである。之を客觀的に存在して居る所の自然のものゝ如くに思ふのは、唯吾人が斯く感ずるのみである。言換へて見れば、各人一樣に之を實行して居るからして、恰も自然に有るかの如くに感ずるに過ぎないのであつて、其の實は客觀的の道ではない。皆吾人同士が行つて來た結果が、其れが自然に倫理となつて居るのみである。

二 經驗良心論

良心は先天的に存在して居るものであるか、經驗的に成立する者であるか。支那に於ては先天良心論が勢力を占めて居つた。けれども他の一面に於ては所謂經驗的良心論も亦存在して居つたのである。此の説に據れば、良心は後天的に出來たものである。例へば荀子の如き是れである。荀子は人性は惡であるが之を制するに禮を以てし而して後聖人が出來る、聖人は性と偽(即ち禮)を以て制するとの合した者だと云ふて居る。然らば良心は後天的に生じたものだとすることは明かである。此説に付ては附録の性論を參考する必要がある。然らば禮即ち倫理は何處より生じたかと云ふに、先王聖人が作つたのである。經驗的良心論を取るものは必ず倫理を以て人爲とする。既に先王聖人が作つたものとしたならば、倫理は自然に存在して居るものでなくして人爲である。然らば先王聖人は何を標準にして作つたかと云ふに、荀子も亦何分か自然の條理を論據として居るのである。禮論に於て禮の三本を定め、天地、先祖及び君師としてある。天

荀子の性惡論

倫理の淵源

地は一切萬物の淵源する所、先祖は吾人同類の淵源する所、而して君師は自身の淵源する所である。故に上天に仕へ、下地に仕へ、先祖を貴び、君師を尊稱するものは、是れ禮の客觀的淵源である。此外主觀的淵源がある、人情が是れである。荀子は性惡論を唱へて、人性は惡として居るからして、人情の美ならざる所ばかりを見て居る様であるけれども、其の實一面に於ては美なる點をも亦之を認めて居るのである。其の言に「高きを相して以て瘠せたるを毀つ、是れ姦人の道なり、禮儀の分に非ざるなり、孝子の情に非ざるなり」とある。又情に稱つて分を立つともある。又更に「三年の喪は情に稱つて文を立つ、至痛の極めたる所以なり」とある。是に由て之を觀れば、荀子も亦孝子の情、若しくは人情を假定したものである。果して然りとすれば、荀子は、禮は先王聖人の作つたものであると言ふのである、其禮其者の基く所はあるとして居るのである。

斯の如く經驗的に倫理は生じて來たものであると云ふ説は、韓非子にも亦存在して居る。韓非子は社會の變遷を目し、制度は自然にして發達する

韓非子、陳龍川、葉水心

ものであるとして居る。故に堯の制度を以て之を今日に應用すべからざると同時に、今日の制度は亦更に之を後世に應用すべからざるものとして居る。斯の如きは社會の變遷を認めたるものであつて、倫理も亦變遷することを豫想して居つたのである。更に降つて宋の陳龍川、葉水心等に至りて又經驗論を主張し、一切の倫理は經驗的に社會の内に於て發達するものとして爲した。

吾人の見る所を以てすれば、倫理は素より基く所はあるに相違ないけれども、其倫理として存在する以上は、必ず社會自然の狀態に伴ふて變遷するものである。例へば孝なる概念にしても、日本の孝と支那の孝とは違つて居る。忠なる概念にしても日本の忠と西洋の忠とは違つて居る。斯の如く倫理は社會に隨つて違つて居るのであるからして、之を以て社會的であり歴史的存在であるとして爲さざるを得ないのである。隨つて倫理の淵源に關しては經驗論が比較的に穩かなるものであらうと思ふ。けれども、其唯經驗論だけで倫理の淵源を説明し得たとするには出來ない。何となれば如何にして倫

各個の倫理
社會的に研究
する

理が發生し來つたか、其の發生する所以の條件に遡つて研究するに非ざれば、未だ至れるものと謂ふことが出來ない。唯大體の方針として、經驗論を取るに過ぎない。若し其の淵源に遡つて研究せんとしたならば、一般の議論を爲すよりも、各個の倫理に就いて研究するを以て穩かなりとする。例へば「父嚴」の由つて來る所は何であるか、「母慈」の由つて來る所は何であるか。何故に此國に於ては「君に忠」と云ふ倫理が發達して來たか。何故に「夫婦別あり」と云ふ倫理が發達して來たか。「何故に」といふ問題は哲學の範圍に屬することであるけれども、之を學問の方面より觀察したならば、發達して來るだけの順序を説明すれば足るのである。大體は經驗論を以て穩かなりと信ずるのである。

三 義利の分

義と利とは判然區別あるものであつて、支那に於ては此の區別が餘程嚴重にせられて居つた。孔子は君子は義に喻り、小人は利に喻ると曰ふて居る。

孟子は恆産ある者は恆心あり、唯士恆産なくして恆心ありと曰ふた。

義利の分

倫理的行為
の眞性

道義の念を以て充滿せられた者は常に義に傾いて居る所が道義の念を以て充滿せられて居らない所の小人は單に利あるのみである。是が孔孟の精神である。「小人窮すれば此に濫す」と云ふたのも矢張り同じ意味である。倫理的行為を爲さんとしたならば利益を以て目的としてはならない。利益を以て目的とするのは是れは倫理的の行為ではないのである。倫理的の行為は必ずや倫理其者を以て目的とせなければならぬ。親に孝を盡さなければならぬと思ふて親に孝を盡すのは倫理的行為である。親に孝を盡せば自分が譽められるとか自分の利益になるとか云つて孝を盡すのは孝を盡したのではなくして單に利益のために盡したのである。利益が根本の動機となつて居る隨つて倫理的行為と謂ふことは出來ない其の孝は必しも譽むべきものでない。張南軒は爲めにする所ありて而して爲す者は利爲にする所なくして而して爲す者は義と曰ふて居る。是れ實に義利の區別を明瞭に説いたものであつて非常に愉快なる言葉である。獨逸のカントも亦同じやうなことを曰つて居る。「倫理的の行為は必ず倫理を以

張南軒の語

カントと東
洋倫理との

比較

て目的としたものでなければならぬ物質上の動機の爲に爲したものは是れ倫理的行為と謂ふべきものではないと東西暗合の甚しきものと謂ふべきである。更に之を朱子に就いて考へて見るのに朱子は理氣二元論を執り吾人の心は氣であるとして心は氣の精爽であると曰ふて居る。此の氣は一面に於ては理即ち先天的なる善の倫理によりて刺戟せられると同時に他の一面に於ては氣即ち經驗的なる肉體的慾望によりて刺戟せられるものである。若し先天的倫理によりて刺戟せられ其の儘に行動するときはその結果は善であるけれども經驗的なる氣によりて刺戟せられて以て活動するときはその結果は必ずしも善とは謂へない。必しも又惡とは謂へない。論じて此に至れば如何に宋の哲學がカントに接近せるかを知ることが出来る。兎に角斯の如きは倫理的行為の意味を明かにしたものであつて倫理的行為は倫理其者を以て目的とせなければならぬと云ふことだけは十分に顯れて居る。斯の如き思想は支那の學者の中に既に明瞭となり又日本の學者の中にも明瞭となつて居る。而して唯此の考が果して

利のため
するも宜い

民間に普及して居るかどうかと云ふことは随分疑問である。日本の下層社會に於ても義理の爲に義理を盡すと云ふことは少い利益の爲に義を盡す者が多いのである。是れは利益の爲に盡すにせよ義理を盡すならば必しも咎むべきことはないのであるが只理論としては倫理的行為は斯の如きものであると云ふことを知つて置かなければならない。又東洋に於て此の區別があつたと云ふことだけは注意して置かなければならないのである。

第二節 理論的論述

一 情調

情調は如何
なるもの
起る

抑も情調といふことは感情の調子と云ふことで平たく言へば心持ちといふことである。どんなものに對しても心持ちといふものは存在して居る。愉快不愉快といふ丈でないどんなか心持がする。例へば山を見た時の心持と水を見た時の心持と違ふ。高い山を見た時には非常に崇高なる觀念が起る。人間でも鋭い人を見る時にはあの人はどうも氣の許せぬと

西洋館と日
本家屋

いふやうな心持になり極く心の穏かな人に對しては靜かな河を見た時の様で隅田川の波のないやうな状態に見える。或は心を形容して明鏡止水など云ふやうな工合に人間の心は無形であるが山とか川とかの有形のものゝ形容する。あの人の心は山のやうである。彼の人の心は河のやうである。斯う云ふやうに比較が取れる所が妙ではないか。それは何んであるかと云へば即ち情調である。心持の上で比較が取れるのである。西洋館であると矢張り日本の掛物よりか西洋の油繪の方が似合ふ。西洋館に半唐紙へ山川を書いたものを掛けても似合はない。矢張り横に擴がつて居る油繪や水彩畫の方が似合ふのである。西洋館には日本の小さい額を持つて來ても似合はない。樂器なればオルガンやピアノの方が似合ふのである。一體何故そうであるかと云へば心持の上で判断して、そう感ずるのである。それから極く色の黒い頑丈の男はコスメチックを塗つても思うやうに能く見えない。自分が望む程には矢張り人が見て呉れない。それは人間に對する情調といふものである。是は殊に教化といふことに

必要である。其人間に對する情調といふものが無かつた時には、教化といふものは行はれない。何事に對してもそういふ譯である。之を圖で表して見やう。

似合
合

似合	甲に對する情調	同一
	乙に對する情調	

此兩方が同一なる場合には似合ふのである。それから又

不似合	甲に對する情調	不同
	乙に對する情調	

此處が解からなければ到底支那の書物は分からない。情調と言ふ言葉を使はなくては、東洋倫理學を説くことは出来ない。例へば西洋館なら西洋館に對して其心持がどんなものだらうと言つて見れば、腹の中に在つても好い工合に言ひ表すことが出来ない。概念なら言へるけれども心持もだから言へない。是は油繪とか、水彩畫とかに對して情調に似た所があり、同一の所があると云ふ場合には似合ふのである。西洋館を見るといふと

感化の眞意

何處から何處までも賢半でどつしりとして居る。日本の家を見ると田舎の家などは輕くて風でも吹くと、ふわ〜と飛びそうに思はれる。そう云ふ處には油繪は適しない。油繪はがつしりとして居るから矢張り西洋館に掛けると似合ふ。油繪を以て日本の家のふわ〜として軽いやうな所に掛けても、日本畫を西洋館のがつしりした所に掛けたと同じく情調が不似合である。日本の繪は矢張り木造の日本家屋に似合ふ。さう云ふ具合に情調が存在して居るのである。

それから教化といふことは、矢張り人物に對する情調で、殊に自分の塾の先生に對しては、塾生の腹の中に情調があつて、自分の塾の先生はどういふ風の容貌であつて、どう云ふ態度であり、どういふ遣り方の人であり、どう云ふ心持の人であるといふことを絶えず心に浮べて居る。さう云ふ風の人であるといふ情調を心の中に有つて居る。そこで先生の容貌態度遣り方などに感染するといふことになる。それが教化といふことだらうと思ふ。情調といふものがなかつたならば教化といふものは行はれないと思ふ。

發音の情調

教化といふものは努めて仕ても出来ぬものである。自然に見做ふのが教化或は感化である。外の例を以て言へば情調は斯ういふことである。發音といふものは耳で聴いても非常に強い音と弱い音とある。強く重く聴へるのと弱く軽く聞えるのとある。ハ行は軽く聞える、濁音はダ行でもガ行でも重く聴える。サ行は何だか鋭く聞える。ナ行は優しいやうに聞える。斯の如く種類があるのである。其心持は人間の性質と並行して居る所があるやうに見える。男子の方は一般に濁音を多く使ふ。エネルギイが多い。女子よりも強いから重い聲が出る。それから優しい人は鋭い音を使はない。京都の人は一體に優しい。京都の女には餘程似合ふ、關東の女には暴つぼくて不似合である。關東では「ありませぬ」といふが、京都の「ありまへん」の方が優しい。關東の「ちつ」とよりも「ちー」と引いた方が優しい。是れ等が即ち情調である。何に對しても情調と云ふものは有つて居る。此れは各人の心持ちといふより外ない。そう云ふやうな情調から出た言葉が支那には澤山ある。

情調上の立言

智者樂水仁者樂山

西洋人は理屈に適つたことではなければ言はない。西洋の學は皆理屈の上から來て居る。西洋哲學は理屈攻めである。東洋の哲學は感情的である。感情で議論して居る。其の一二を言つて見れば、仁者樂山智者樂水といふところがあるが、是なども矢張り情調といふ言葉を用ゐて解釋しなければならぬ。仁者は泰然自若として悠々逼らざる所がある。山といふものを見るといふと種々のものを包含して動かない。山が動いたといふとは滅多に聞かない。泰然自若とした所が如何にも能く仁者に似て居る。そこで仁者は山を樂しむといふので、樂しむと言ふ字の意味はそこにあるのである。そうでなく若し之を理屈的に解釋すると必ず孔夫子に反問するに至る。先生仁者は山を樂しむと言はれるけれども、果して先生は山が好きですか。斯う言はれると其の時は孔子も困つたであらうと思ふ。智者は水を樂しむといふことは智慧のある人は圓轉自在のものである。才流るゝが如しなどと云ふこともある。で才といふものは働くものである。又智慧といふものも働くものである。共に活動するものである。其の智慧の活

動するのが丁度水の流れ易いやうなものである。それが爲めに智者は水を樂しむと言ふたので、それを智者は水に似て居るといふて矢張り理屈の上から解釋して反問して見た所が、孔子は答辯に困るだらう。大久保彦左衛門は日本では非常に智者であつたけれども水も好きでなく山も好きではなかつたらう。それは感情の上、情調の上から言ふたに過ぎないのである。

眞人息以踵

また一例を言へば莊子は眞人息以踵といふて居る。眞人は悟りを開いた人で、そう云ふ人は踵で息をして居る。然るに普通の人は口で呼吸をする。眞人は足の裏で息をするといふので一寸聴くと非常に不思議のことを言はれたものである。眞人は急せらない。物に動じない。感じない。暑ければ暑いなりにして居り、寒ければ寒いなりにして居り、寒くも暑くもそれには構はぬ。ハツハと口で息をすると通常の人と同じやうで急せる所が見えるであらう。犬などはハツハと口で息をする。踵で息をするといふことは靜かにして居る形容である。即ち眞人といふものに對する情

調である。眞人を見るといふと如何にも靜かにして居る、其の心持を形容して踵で息をして居るといふたのである。此等は情調的立言の一二の例である。

二 情調演繹

情調演繹の
意味

情調演繹と言ふは、取りも直ほさず情調にて判斷する事である。但だ演繹と言ふ以上は何等か前提がなければならぬ。此前提に對しては無論一種の情調がある。今此の情調に適合する行爲は如何なる者なるか。之を發見し得たる時に、茲に情調演繹が成立したと言ふのである。一寸聞くと何のことやら可笑かつたり、又奇々怪々のことである様であるが、此れ實に支那哲學界に存在する論理法の一つである。吾人を以て之を觀るに、此の論理法を知らなければ支那哲學は殆んど全く了解せられない。而かも此の文字が最も明瞭なる觀念を與ふる者である。余も此の文字に氣付く前は、支那哲學の半面は殆んど霧中遠樹を望むの觀があつたが、此の文字を用ひてより宛然として人の目睫に在るの感がした。今吾人は支那哲學史

上善は水の如し

上の實例を擧げて、以て情調演繹の何たるかを説明しやうと思ふ。世人が往々にして支那哲學は其の極致の處に達して居つても其の論歩が明かでないと言ふ。此れ即ち情調演繹に由つて居るからである。所謂一足飛びで極致の處に達したと思ふて居るのは即ち智識的の論歩を踏むことなく直ちに感情的に即ち吾人の所謂情調に從て論ずるからである。例へば夫の老子が上善は水の如しなど言へるは老子の見たる上善と水と其情調に於て一致する所あるを意味する。又無爲を爲すなどと云ふ句は理窟の上より言へば全く矛盾である。去れど之を情調の上より見れば甚だ面白味のあることである。即ち何事も目立たざる様に、恰も何事も爲すなき様に見へしむべしと言ふことにて、全く感情上より割り出したる言葉である。元來老子が道と言へるは吾人の見る所を以てすれば「虚的」「無的」「靜」なる心持即ち情調を指せる者にて、別に一個の本體があるのではない。故に道の道とすべきは常道にあらずといふて居る。此事は嘗て虚無恬淡主義と云ふ書に於て述べたことがある。老子が道と言ふのは特別の者が

あるのではなく、唯其の心持を指すのであるから、天地を始め一切現象に於て此の心持を發見し、道此に在りと稱することが出來た。老子が處世法に於て、將た又人の行動に於て何々すべしと言へるは、全く此方面よりせる者である。其の一二言を引用せんに。

無爲を爲し。無事を事とし。無味を味ふ。大小多少、怨に報ゆるに徳を以てす。難を圖るに其の易きに於てし。大を爲すに其細きに於てす。天下の難事は必ず易きに作り。天下の大事は必ず細きに作る。是を以て聖人遂に大を爲さず。故に能く其大をなす。夫れ輕しく諾するものは必ず信寡し。易きこと多ければ必ず難きこと多し。是を

以て聖人猶之を難んず。故に遂に難き事なし。第三章 第六十
 詳かに此一章を味は、如何に論理の不精密なるかを曉らん。即ち始めには無爲、無事、無味などと絶對的の否定を用ひながら、其の後の句に至りては直ちに「其易き」「其細き」と微小の所に付て言ふ。即ち一方では無爲、無事、無味などと言ひながら、一方では縦令ひ微小とは言ひながら有爲、有事、有

味を言ふ。又以て其の立言の智識よりせるにあらす。單に大體の上より言へるに外ならざるを知るに足る。大體の上より言ふと云ふのは詰り情調が主であるからである。易きに於て計れば勞すること少くして功成り易し。細きに於て計れば力を費すこと尠くして効の成るや大なり。則ち爲して爲すなきが如く見へ事ありても事なきが如く見へ味ありても味なきが如く見ゆると云ふ迄のことにて、嚴密に字句を解釋する曉は老子全篇矛盾衝突の集府となり殆んど讀むに堪へざる者となるべきである。此く此く見ゆると云ふことを細かに吟味すれば感じがするとか思はれるとか心持がするとか言へるが如きことであつて感情上の事である。即ち彼れが其の安きは持ち易く其の未だ兆さざるは謀り易し。其の脆きは易し。其の微なるは散じ易し。之を未だあらざるになし之を未だ亂れざるに治む。合抱の木は毫末より生じ。九層の臺は累土より起り。千里の行も足下より始まる。爲すものは之を敗り執るものは之を失ふ。聖人はなすことなきが故に破るゝことなし。執ることなきが故に失

ふことなし。民の事に従ふ常に幾んとなるに於て而して之を敗る。終を慎むこと斯の如くなれば則ち事を敗ることなし。是を以て聖人は欲せざるを欲す。得難きの貨を貴ばず。學ばざるを學ぶ。衆人の過る處に復して以て萬物の自然を輔く。而して敢て爲さず。第四十
と言へるも亦同斷である。「之を未だあらざる」と言へるも之を未だ亂れざると言へるも絶對的に「ない」治るを言ふのではない。次ぎの句に毫末と言ひ累土と言ふ皆微小の所に付いて言つて居る。學ばざるを學ぶとか欲せざるを欲すとか言ふのも皆論理的に解釋す可らず。此く言はば如何にも老子の肩を持つて居る様であるけれども一章の中に此く整はざる語句の多きを見れば以上の如く解釋するのが最も老子の意を得たものであらうと思ふ。以上の二章に由りて老子の解釋法は略ぼ分るのである。詰り虚的無的靜的情調を以て根本原理となし究竟の判斷者となしつゝあるのである。今直接に人の行爲に關する語を引用せんに。
天長く地久し。天地の能く長く且つ久しき所以の者は其の自ら生せ

ざるを以てなり。故に能く長生す。是を以て聖人は其身を後にして而して身先だつ。其身を外にして而して身存せり。以て私なきにあらずや。故に能く其私を成す。第七

此れ天地より聖人の行動を演繹する處。而かも是を以ての二字は遂に理解す可らず。聖人は天地に倣ふのを言ふのである。此の倣ふと言ふは、即ち天地の長生する所以の情調に叶ふ様にするには、其身を後にし、其身を外にする様にせざる可らざるのである。見るべし。是を以ての二字は、理窟にて解釋す可らず、情調にて納得すべき者なることを。情調演繹の妙味は、此の一章中に見はれて居るのである。

又彼れが

天地は不仁にして萬物を以て芻狗となす。聖人は不仁にして百姓を以て芻狗となす。第五

と言へるも天地と聖人と其情調に於て一致することを言ふたのである。天地が不仁と云ふは決して理論上の立言ではない。理論上天地が仁の不

仁のと云ふことが有り得べき筈はない。只だ天地の滔々として人に關せず焉たる状態を形容する感情上の言葉に外ならない。又曰はく

大道は汎たり。其れ左右すべし。萬物之を恃み。以て生ずれども辭せず。功成りて居らず。萬物に衣被すれども主たらず。故に常に無欲なり。小と名くべし。萬物焉れに歸して主を知らず。大と名くべし。是を以て聖人能く其大を成すなり。其自ら大とせざるを以て故に能く其大を成す。第三十

此章の前半は道の何たるやを説明する者。而かも其の理論を説明する者ではない。單に其状態を形容するに外ならぬのである。聖人は其心持になり居るべきである。其外老子の中には、天地又は道と聖人とを對立せしめざる迄も、或は茅或は谷或は車或は水と云ふ様に外物を引用して其物の如くなれと言ふ者其例に乏しくない。皆情調上の演繹である。

老子の事は先づ此位にして置き、他の實例に移る前に目を轉じて夫の西土を一覽せんに、古代アレキサンドリア派のプロチノスなどが神に合體し

たなどと言ふは其様な心持になつたのである。又彼の列子などが至人は水に入りても溺れず、火に入りても焼けずなどと言へるも、詰り至人と言ふと何んもなく無我の状態にでも入り、所謂絶対に合一した様に感ぜらるゝのである。抱朴子が天地の清氣を吸ふて去りて登仙せんとするなどと云ふも、矢張り左様思はるゝと云ふ丈のことで、情調上の立言である。故に情調なる言葉を持つて來なければ解釋すべからざることが澤山ある。

則天論

支那古代の天子が天に則るだの天命を奉ずるだのと言ひ居りし時代は皆公明正大を旨とした。即ち二帝三王の如き所謂聖人の尊稱を冠せられた。然るに其後に至りては皆覇者として目せられ、一も聖王として尊尙せらるゝ者はない。他なし。天を奉ずると否とにあるのである。天を奉ずるときは自然其行ひが公明正大になる。天に則ると言ふは詰り天の情調に和合する様な行動を取らんとすることである。天は蒼々焉として萬里一様廣大無邊である。此情調に一致する様な行動は如何なる者かと云ふと公明正大、度量寛大、公平無私、有爲剛健等是れである。張横渠は心を太虚

太虚に一致

に合すれば、虚明公平なるべしとなせしが、此れも理論上では無形の心を引き延ばして有形の太虚に合するなど到底出來得べき話でない。必ずや情調の上で然か思ふより外ないのである。西郷南洲翁の訓戒の中に「天に一致す」とあるのも亦同然である。以上述べた所に由りて情調演繹と云ふ事が如何に支那倫理學の特色となつて居るかが分るであらうと思ふ。言葉は異なつても兎に角此の意味を表す言葉がなくてはならない。余が寡聞なる故であるかも知れないが、余は未だ此言葉を見たことがないのである。而して此言葉が最も善く此意味を表すと思つたのである。

三 情調と良心

吾人は此に良心の説明を興へて見たいと思ふ。良心は普通倫理學に於て知情意の三者を備へて居ると稱せられて居る。けれ共如何なる精神作用か、知情意の三者なからんや、是れ有るは當然である、是れ無きは寧ろ怪しむべきである。良心が知情意の三方面を備へて居ると謂ふた所で、何等良心の説明をしたものと見ることは出來ない。吾人の見る所を以てすれ

真心は知情に云ふならぬ
意を供ふ
心は知情に云ふならぬ

ば良心はツマリ一個の情調の働きである。心理學に據ると情操に四種ある。知識的情操、倫理的情操、宗教的情操、美的情操是れである。而して倫理的情操を宰つて居る者が即ち良心であるし、宗教的情操を宰つて居るものが信仰である。知識的情操を宰つて居るものが即ち智識である。斯の如く區別されて居る。之れに由つて觀れば良心の働きは情操なりと爲すが如くである。此の説明は比較的に穩かなものであらうと思ふ。尙一層能く之を明かにしたならば、吾人は良心の良心たる所以は情調の働きに在りと言はんとするのである。

前にも述べし如く、如何なる事物に對しても吾人は情調を有つて居る。倫理に對しても矢張り情調を有することが出来るのである。是れは爲ても善い、是れは悪いとして教へられる其の際に當つて、其の爲しても善い、又はなすべしと教へられた事柄に對しては一種の情調を有つて居る。此の情調は皆同様である、隨つて一個の情調に統一せられて仕舞ふのである、是れが即ち良心の働きである。例へば親には暖衣飽食せしむべしと云ふと

孝の例

共通の情調

之に對して一種の情調が出来る。何となく親は大切にせよと云ふやうな情調が出来て来る。又親の意に逆らうなと云ふことを教へられると、是亦何となく親を安泰にせよと云ふやうな情調を惹起して来る。是と同じ様に親に關する一切の事は皆一種の情調に於て統一せられて仕舞ふのである。初めて孝といふ概念が出来て来る。孝といふのは一面より見れば概念であるけれども、又一面より見れば情調である。獨り孝ばかりではない、忠に對しても、弟に對しても、又其他如何なる倫理に對しても、斯の如く情調は有るのである。其等一切の情調に就いて能く之を考へて見ると云ふと、必ず何か共通なる情調があるに相違ない。例へば人の害にならない様にするとか人の爲になる様にするとか云ふやうな一種の心持がある。其の心持が抑々人間の根本となつて、判斷の標準となるのである。であるからして、二の倫理を教はると云ふと、三四の倫理は之を判斷することが出来るやうになつて来る。若し良心が單に概念の働きであるとしたならば、教へられない事は之を實行することが出来ない譯であるけれども、其孰れが善孰れが

悪と云ふことが大概判断の付くやうになると云ふのは、つまり一種の情調であるからである。其の情調を標準として未知の場合をも判断するからである。

良心の判断は果して善いか悪いか躊躇することがある。善さうに思はるゝとか悪さうに思はるゝとか云ふことのあるのは如何なる聖人君子と雖も免るゝことは出来ないであらう。善さうに思はるゝ、悪さうに思はるゝと云ふのは、つまり情調上の判断である。若し概念であつたならば、即ち善即ち悪と判然之を決定することが出来る譯である。情調であるからして單に「思はるゝ」と云ふに止まるのである。親が病氣の際其の病名を詐ると云ふのは、道徳上善であると云ふことは何人も一致するであらうけれども、是とても必ず善だと判断することは出来ない。唯善であると思はるゝと云ふだけのことに過ぎない。斯の如き譯であるからして、良心の判断は情調の判断であると云ふ方が穩かであらうと思ふ。若し斯の如く解釋すると、恰も趣味が繪畫を判断し、信仰が宗教上の思想を判断するが如く、

良心は思はるゝと云ふ動

良心は一種の感情的の働きとなつて仕舞ふのである。若し感情的の働きでなかつたならば良心の判断が機敏に行はれることは出来ない。良心が答めると謂ひ、命すると謂ひ、皆極めて敏捷である。此等の點よりして吾人は、良心の作用は情調なることを考へる。

良心は情調であるからして次第々に發達して來るものである。小兒には忿怒、怨恨、慈悲等の情調なきが如く、良心なる働きもない。是等の情調は精神作用の發達するに伴ふて次第々に發達し來るものであるが、良心も亦是れと同じく智識の發達に伴ひ倫理の何たるかを知り、倫理的行爲を爲すに伴ふて一種の情調を作り、次第に良心となつて來るのである。であるから良心は境遇に随つて變ずるものであると同時に、又時代に随つて變ずるものである。

良心の起源

今良心の起源に就て少しく詳かに之を考へて見るのに。第一、人間には先天的に所謂はがむ傾向がある。小兒は教へざるも自らはがむ傾向を有つて居る。是は動物の恐怖心の遺傳せられたるものであつて、人に對して

此の心あるは即ち人を怖れ、人の爲すことを怖るゝからである。この怖るゝ心は即ち良心内に於ける多數心意の威壓を感じると云ふことが其要素となつて居るのである。第二に、小兒は人を愛する傾向を有つて居る。小兒は父母兄弟等には馴れて居るが爲め、自ら之を懐いて之を悦ぶものである。是は抑も愛情の基礎である。而して之に想像が加はり愉快の感情を増加するに随つて、十分なる意味に於ける愛情となるのである。第三に、小兒も同情心がある。素より小兒は想像力がないからして其の初より同情心があることは出来ない、人に苦痛を與へても顧みない、動物を虐待しても苦痛を感じない。想像力の發達に伴ふて、他人の苦痛を想像し、自己の苦痛を聯想して、同情心が起るのである。其の同情心が幼稚なる状態に於ては、唯人の苦痛を見て苦痛だと思ふのみであつて、其の人が苦痛であらうと云ふことを深く感じない。其の人が苦痛であらうと云ふことを深く感じて之に對して同情すると云ふのは、即ち發達せる意味に於ける恕である。第四に、小兒の精神中に禁止と許可との概念が生じて來る。小兒が無意識的

良心は四種
の精神作用
を材料とし
て出來る

良心の發達

に危険物に觸れんとするに當り、側の者が之を止むるときは手を引止める。是は其の聲を聞いて怖れるのである。而して屢々之を経験すると禁止の聲と手を引去ることゝを聯想して仕舞ふ。小兒は斯の如くにして自分の爲す事と爲すべからざる事との區別を知るに至るのである。此等四種の働きは小兒の精神中に其の境遇に應じて作られるものであつて、之を以て直に良心とする譯には往かない。道德の未だ發達せざる古代に於て此等の精神作用が根本となつて所謂道德を生じたのである。人の好まざる所は之を行はざらんとし、人を愛すれば其の人の爲に活動せんとするが如き、又愛する人の命令には背かざらんとするが如きは、皆此等の精神作用を基礎として起つて來るのであつて、つまり良心も此等の要素の上に發達した者である。此等の要素が精神中に備はつて居つて、文明社會即ち既に道德的意識が發達したる社會に在りては、小兒發達の際、其の父母なり朋友なり又は先生なりが爲すべき事と爲すべからざる事を教へる。斯くして道德の方面に於て禁止と許可との二つを聯想して來る。是と同

時に愛情、恐怖、同情等の精神的、作用が働いて、而して後、或る事は之を實行せんとする、或る事は之を實行せざらんとすると云ふやうな作用を生じて來るのである。其の際に當つて種々の爲す可き事、爲す可からざる事との判断を下し、仕舞には情調の上より豁然として悟道すると謂ふが如き状態に至り、何をか善と爲し何をか惡と爲すと云ふことが直に理會せらるゝに至るのである。良心の判断は概念的ではなくして直覺的である。直覺の眞理は此に在る。然れ共此の直覺は先天的ではなくして後天的に發達して來たものである。故に良心の性質、其者は各社會を通じて同じであるが、其内容に至ては各國別である。或る地方の人は、途上で路人にでも禮して行く、しない、と良心に答ぬる。夫婦、父子、朋友等の關係に於ても亦た同様である。それであるから良心の内容は異るとせなければならぬ。此れ實に後天的に來る、必然の結果である。

斯の如くにして良心は言はば對人的關係に於る情調である。故に言語の及ぶ所でない。此くして東洋哲學に於る情調的判斷が起つたのである。

日本人の良心

而して情調を以て道德的判斷の標準と爲すに至つた。容貌態度の如きもの迄、道德の内に這入つて來る。又男らしき事とか威嚴とか君子とか云ふやうなこともやはり道德の内に入り來つた。情調が東洋に於ては道德の標準である、其情調たるや、東洋の倫理思想を以て作られたものであつて、何となく善だとか何となく惡だとか云ふに過ぎない。

日本人は日本の倫理を習ひ、此方面より批判しつゝ、社會の變遷を觀察し、外國の倫理を折衷するの必要である。

第六章 結論

東洋倫理學は以上の如く、東洋固有の思想を述べんとするものであつて、吾人は日本を中心として、東洋に固有なる思想を系統的に述べて見たのである。此の東洋倫理學が發達せしめらるゝ時には、即ち人間實踐の學問と

君子大人の學

なるのであつて、即ち君子となり、大人となるの學問である。倫理學は倫理を研究する學問であると云ふが、素より其の方面もあるけれ共、又一面より見れば東洋倫理學と云ふて既に東洋なる字を冠する以上は、東洋の偉人となり東洋の君子となるの學問である。尹和靖の言葉に「學は人たるを學ぶ所以なり」とあるのは即ち此の意味である。

教育勅語

今爰に考へなければならぬのは、教育勅語である。教育勅語は日本人の準據すべき道德の標準である。若し此の教育勅語の眞理が此の倫理學の中に包含せられて居らなかつたならば、吾人の倫理學は東洋に於て實行すべからざるものとなる。けれ共、聖旨は此の中に十分に包含した積りである。唯其れ以外に支那日本に共通なる所の特別なる倫理的思想を附加したのである。

東洋倫理學の二分

東洋倫理學は一面に於ては今日普通に所謂倫理學、即ち良心起源論や倫理の標準論等を包含すべきと同時に、更に他の一面に於て、東洋に固有なる倫理思想を包含して居るべきである。之を以て倫理學の二大部分とする

ことが出来るけれども、さりとして必しも斯の如く二分法を取つて以て系統を作るには及ばない。倫理學の中に此等の二部分が有ると云ふことを述べて置きさへすれば、吾人の系統の中に其等が自然々々に包含せられて居ると云ふことが分るであらう。

附 録

一 天の字

拜天宗は廣く東西の社會に於て一様に發見する所である。即ち皆此蒼々焉として萬里一様の天を人格化し、神視した。其の名は一でない、印度人は呼むで「バルナ」(Varuna)とし、希臘人は「ゾニス」(Zeus)、「ケルト」人は「カムロス」(Camulos)、「チエートン」人は「ウォーデン」(Woden)と呼んだ。此等諸人種は皆天を尊崇し、以て天の配偶者とした。印度人は地を呼むで「プリチビ」(Pritivi)となし、希臘人は「ゲア」(Gaea)若しくは「デメテル」(Demeter)、「チエートン」國民は「ネルサス」(Nersas)、「フリガ」(Frigga)若しくは「エーホルド」(Jorth)と呼んだ。(Isac Taylor, The Origin of the Aryans. P. 308.)

而して支那に在りては天と言ひ、又は皇天上帝と言ひ、或は單に上帝と言ひ、又或は昊天と言ひ、皆多少見る方面を異にするのである。程子曰はく。

〔明道なるか伊川なるか未詳〕

詩書の中、凡そ箇の主宰底の意思ある者は皆帝と言ひ、一箇の包涵徧覆底の意思あれば即ち天と言ひ、一箇の公共無私底の意志あれば即ち王と言ふ。上下千百歲の中符契を合せたるが如し（二程全書卷二、二十）

此區別は必ずしも當らない。包涵徧覆底の意思あるときにのみ「天」と言ふのではない。天の字は應用極めて廣く、殆んど如何なる場合にも應用せらるゝ。拜天宗は即ち一種の宗教である。言ふ迄もなく、支那の上世は多神教であつた。之を證する最も有力なる文章は書經の舜典である。曰はく、肆に上帝を類し、六宗を禋り、山川を望し、群神に徧ねくす。

上帝は天である。六宗は蔡沈の註に據れば時、寒、暑、日、月、星、水、旱である。山川は各地方の名山大川である。群神は蔡沈の註に據れば丘陵墳衍、古昔の聖賢の類である。類、禋、望、徧は皆祭祀の異名である。禮記祭法に此れ等諸神を列擧した。多神教なりしこと、以て見るべきである。其の中に於て最も尊き者を上帝とする。之を祭るは獨り王者に限る。王者壇を國都の南郊

に築き、柴を燔きて之を祀り、其祖を以て之に配食した。

祖先崇拜のことは今言はない。天を崇むは天其者を人格化し、勢、天の性質を帶べる一個の神を假定する者あるに至つたのである。天は蒼々焉として萬里一様である。日月照らし、星辰輝き、或は蒼々焉として萬里一點の雲なきことあり、又雲霧のために蔽遮せらるゝことがある。而かも霽るれば又元の天である。依然たる天は終始渝らないで、吾人をして廣大無限、若しくは公明正大等の觀念を起さしめる。天の神と言へば即ち此の如き性質を具備する者と考へられる。換言すれば有形的なる天に伴ふ感想は天を主宰し居る神の上にも應用せらるゝのである。

支那古代に於る拜天宗は實に最も能く此の意味を發揮せる者である。「天命」なる語は天の命令と云ふことであつて、即ち天の有意的なることを示すのである。拜天思想は古代一般に行はれ、政治、法律、道德皆淵源を此に發見せざるはない。

支那古代は拜天の思想太だ強く、爲めに君主は天の命する所たるべしと

の思想一般に行はれた。王者は天命を受けて王たる者、妄りに獨立するのではない。然らば何に由りて天命を受けたることを知るか。阜陶謨に「天の聰明、天の明畏は我民によりて明威」と言へる如く、人民の歸向する所は天命の在る所、背違する所は天命の去りし所とするのである。龜竹等によりて天命の在ると否とを占ふことはない。然れども天命を受けて王たりと云ふ思想は書經に於て始めて見るを得べき者、其れ以前の歴史に於て全く見ることは出来ない。然れども吾人は書經を信賴して此思想の古代に在りしことを信せんとするのである。

人民の意向に由りて天命の有無を知る位ならば、人民の意向こそ大切なれ、天命と云ふことは大切の者でないのみならず、單なる形式的の空名に過ぎざる様なれども、其處が古代迷信の盛んなることゝて、人民歸向の中心となる人は自身にも天命を受けたる如く思ひ、他人も亦然か思ひ居るのである。天命と云ふは今日の如き空名ではなくして、眞實の意味ある者であつたのである。此く言へば誠に想像にて何等の證據もなき空論なりと云ふ

人もあらんが、尙書の中に「天命を受くる」と云ふ言葉が殆んど一枚毎に存在することゝ、當時は尙迷信盛んなりしことゝより考ふれば、吾人は以上の如き言をなすを憚らない。或は又尙書の中に一枚毎に天命の文字を發見するも此れ單に王者が人民を服従せしめ、又は臣下が君主を説諫する政略的の言葉にて眞味あるにあらざるべしと論ずるものもあらう。又然らば天命なる言葉が此れ等の場合に利き目ありしとすれば、則ち其れ丈眞實の意味があつたのである。如何んぞ空名として之を排斥することが出来やう。天命は古代の「通り言葉」であつて眞實の意味があつたのである。天命は或は此の人にあり、又移りて他の人にある。要するに人民の歸向する所に在つて背違する所を去るのである。今尙書の中より天命に關する言葉を引用して以て其の意味と用法とを示さう。

禹の曰はく、汝の止る處に安んじ、惟れ幾しを維れ康んせよ。其れ弼け直きときは、惟れ動いて丕に應て志を後つ。以て昭かに上帝を受く。天其れ申ねて命するに休きことを以てす。(益稷)

天の命を勅しんで、惟れ時をし、惟れ幾しをす。(同上)

有扈氏五行を威ひ侮り、三正を怠棄す。天用て其命を勦絶す。今予れ惟れ恭んで天の罰を行ふ。(甘誓)

有夏罪多し。天命じて之を殛せしむ。(湯誓)

予れ惟だ汝衆言を聞くに、夏氏罪あり。予れ上帝を畏る。敢て正さずんばあらず。(同上)

爾尙くは予れ一人を輔けて天の罰を致せ、予れ其れ大に汝に賚せん。(同上) 先王服あり。天命を恪謹す。茲に猶ほ常に寧んせず。厥の邑を常にせず。今に五たび邦せり。今古に承けずんば、天の命を斷ずるを知ることなけん。(盤康上)

顛れたる木の由蘖あるが若し。天其れ我が命を茲の新邑に永ふし、先王の大業を紹復し、四方を底綏せん。(同上)

嗚呼古我が前後、惟れ民を承ますと云ふことなし。后を保んじて胥ひ感ふ。以て天の時に浮たすと云ふことなし。(同中)

今其れ今ありとも後なけん。汝何ぞ生けること上に在らん。(同中)

予れ乃ちの命を天に迓へ續ぐ。予れ豈汝を威さん。(同中)

曰はく、戯怠すること無し、懋めて大命を建てよ。(同下)

肆に上帝將さに我が高祖の徳を復して亂めて我が家に越ばしめんとす。

(同)

惟れ天、下民を監み、厥義を典る。年を降すこと永きあり。永からざるあり。天の民に天するにあらず。民ナカヨロ中命を絶つ。民徳に若がはず、罪を聴かざることあり。天既に孚とし命じて厥徳を正す。乃ち夫れ台を如んと曰はんや。嗚呼王は民を敬むことを司る。天の胤にあらずと云ふことなし。(高宗彤日)

天子よ、天既に我が殷の命を訖へん。格人元龜も敢て吉を知ることなし。先王の我が後人を相けざるにはあらず。惟れ王淫戯し用て自ら絶てり。故に天は我を棄つ。康食することあらず。(中略) 今我が民、喪びんことを欲せざるなし。曰はく、天曷んぞ威を降さざる。大命攀らざらんや。

今王其れ台を如んと。王の曰はく、嗚呼我が生は命の天に在ることあらざらんやと。祖尹反りて曰はく、嗚呼乃ち罪多く參りて上に在り。乃ち能く命を天に責めむや。(西伯勘黎)

天毒ありて災を下し、殷の邦を荒つ。(微子)

今予れ發す、惟れ恭んで天の罰を行ふ。(牧誓)

嗚呼箕子よ、惟れ天陰きより下民を隣めて厥の居を相け協へり。(洪範)

天乃ち禹に洪範九疇を錫ふ。(同上)

若し爾ち三王、是れ丕子の責め天にあらば且を以て某が身に代へよ。(金縢)

秋大に熟し未だ獲らず。天大に雷電し、以て風ふく。云々、今日は威を動かして、以て周公の徳を彰はす。云々、王郊に出るとき天乃ち雨ふり、風を反へす。禾則ち盡く起つ。(同上)

惟ふに我れ幼冲人、疆りなき大歴服を嗣ぎながら、哲を造して民を康きに迪かず。矧んや、其れ能く天命を格知するとありと曰はんや。(中略) 敷

き責りて前人の受けし命を敷て茲れ大功を忘れず。予れ敢て天の降せる威用を閉ぢず。寧王我に大寶龜を遺れり。天の明を紹いで、即ち命じて曰はく、大に西土に艱あり。西土の人亦靜かならず。越に茲れ益けり。殷小にして腆し。誕に敢て其叙を紀む。天威を降せども我が國の疵ありて民の康からざるを知り、予れ復さんと曰ひて反て我が周邦を鄙んず。

(大誥)

予れ天の役を造す。大なるを遺し。艱みを朕が身に投げたり。(同上)

予れ惟れ小子。敢て上帝の命を替へず。天寧王を休みして我が小邦の周を興せり。(中略) 今天其れ民を相く。矧んや亦惟れトを用ゐるをや。

嗚呼天明の畏るべき、我が不々の基を弼く。(同上)

天の闕ち茲むは我が成功の所ならん。(同上)

天忱辭を棄く。(同上)

天も亦惟れ用て我が民を勤り茲しむ。疾あるが若し。予れ曷んぞ敢て前の寧人の受くる攸の休きに干て畢へざらんや。(同上)

上帝の命を迪み知り。天の忱を業くるに越んで、爾ち時に敢て法を易ることなかれ。矧んや今天、戾を周邦に降し。惟れ大に人を難ましむ。誕に隣り厥の室に胥ひ伐つ。爾ち亦天命の易はらざるを知らず。予れ永く念ふて曰はく、天惟れ殷を喪ぼすこと穡夫の若し。予れ曷んぞ敢て朕が畝を終へざらん。天亦惟れ前きの寧人を休みす。(同上)

天命僭はず。ト陳りて焦れ茲の若し。(同上)

我が西土惟れ時れ帖み昌はる。上帝に聞えて帝休みす。天乃ち大に文王に命じて戎ひなる殷を殛し誕に厥命を受けたり。(康誥)

用て民を康んじ保んせよ。天に弘にせよ。若き徳乃ちの身に裕かならば王にあるの命を廢せざらん。(同上)

天は畏るべきなれども忱を業く。(同上)

亦惟れ王を助け、天命を宅め、民を新にすることを作せ。(同上)

弟に干て天の顯かなるを念はずんば乃ち厥兄を恭する克はず。(同上)

天惟れ我が民彝を興ふること大に混亂せり。(同上)

天其れ我を罰殛せん。(中略) 其れ尙顯かに天に聞ゆるをや。(同上)

肆に汝小子封。惟れ命常に干てせず。汝念へや。我が享るを殄つこと無れ。(同上)

惟れ天、命を降して我が民に肇むることは惟れ元祀。(酒誥)

天威を降して我が民用て大に亂れて徳を喪ふ。(同上)

惟れ天、元徳に若ひて永く王家に在るを忘れじ。(同上)

故に我今に至るまで克く殷の命を受く。(同上)

殷の先哲王、天顯と小民とを迪み畏れて。(同上)

登りて天に聞へ。(同上)

腥きこと聞へて上に在り。故に天喪びを殷に降す。(同上)

天虐するにあらず。惟れ民自ら辜を速くなり。(同上)

今惟れ殷厥命を墜せり。(同上)

皇天既に中國の民越び厥疆土を先王に付く。(梓材)

以上は尙書の堯典より梓材に至る迄の諸篇に見はれたる「天」天命若くは