

「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は一種の情緒(emotion)である。此際怒とは何事ぞやと考察するときは忽ち雲散霧消するものである。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。此事を併せ考ふべきである。

### 第十一節 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に、古代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。

と。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には幽靈に魔されることもある。又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、夜になると云ふと必ず之を怖れるであらう。又は一人で山中を行く時には必ず何等か來つて我を食はざるやと云ふことを想ふであらう。是れ何であるかと云ふに、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からである。何等か未だ此に疑が有るからである。心は恰も鏡の如くであつて

眞に定まつた心でありさへすれば夜になつても驚くことはないのである。驚くことにはないものである。夢といふものは自家の心の定まるか定まらざるかを試験するに足るものである。或人が自分では非常に悟を開いた積りで居つた所が、夢に病氣にか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る。若し眞に悟を開いた心であつたならば其の心たるや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あるに違ひない。

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來ても、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い。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せざるに至るのである。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、之亦自分が修行上の鏡となるのである。古人の言に「嘗以畫驗之、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寫すに効力のあることと思ふ。大學に、小人閑居して不善を爲す、君子を見て其不善を捨ふて其の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。故に其の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、悪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法の一つとなるのである。又人間の良心は眸子に見はれるのである。此の眸子によりて人物の善惡を判断することが出来る。悪人は多くは人を凝視することが出来ない、善人は自然と人を凝視することが出来る。であるからして自己の容貌などいふことも大に慎むべき問題であらうと思ふ。

## 第十二節 知行合一説

支那普通の知行説。子供が悪戯をしても親達は知らないのであるから據所ないと云ふて之を寛任し、稍長じて隣家の桃李を盗み、又は路人を打擲でもするときは其位のことを知らないかと言ふて之を叱責する。客來の時御辭儀をしないと御辭儀も知らないと言ふて親は自ら赤面する。此れ一般普通の事柄であつて行はないのは

知らないが爲め、或は知つて居ても行はないなどと云ふ概念は普通人の腦中にも起り來る所である。端なく「知」と「行」との関係論である。去れば古代希臘のソクラテースも知行合一の旨を唱へた。實踐道德の盛んである支那に於て知行の関係論が起り來るのは誠に當然のことである。論語の中に孔子の言として

知之に及べども仁之を守ること能はざれば之を得ると雖も必ず之を失ふ六卷のと述べてある。知は知るもの、仁は守るものと兩者を對立させたのである。吾人今日の知識より見ても「知」と「行ふ」とは二個の行爲に屬する。知つても行はないのは吾人の日常經驗する所である。學校へ出席しなければならぬことを知つて居る、然かも雨が降ると倦怠の念を作こすことは生徒であつた者の幾回か經驗した所であらう。故に知と行とを分けて二とするは當然のことであつて一毫の非難すべき間隙を見出すことが出来ない。此の「知り方」「行ひ方」にも種々ある。中庸の中に之を説いて曰はく

或は生れながらにして之を知り、或は學むで之を知り、或は困んで之を知る。其の之を知るに及んでは一なり。或は安んじて之を行ひ、或は利して之を行ひ、或は勉強して之を行ふ。其の功を成すに及んでは一なり。



即ち中庸も亦知行の兩者を對立せしめた者である。人間の能力より云へば一方には知力、一方には仁があつて始めて此の兩方面の行爲を行ふことを得るのである。此に仁と言つたのは、甚だ面白いことである。古人に取りても知は全く形式的、仁は實行的に思はれたのが分る。

知行合一論。ずつと降つて宋の程明道程伊川に至り、實行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

知至れば則ち意誠なり。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

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べきである。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真知或は深知とも云ふは必ず實行に見はるゝ者である。其の實行の見はれないのは聞見の知で真知でないのである。此の意見を最も明瞭に發揮したのは左の句である。曰はく。

理を燭らすこと明かなれば自然に理に循ふを樂しむ。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爲め、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。他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。彼の人の説き了つて畏懼の色あるが如くならず。蓋し真に虎を知るものなればなり。學者の深知亦此の如し。且つ膾炙の如き、貴公子野人と皆其の美を知らざるなし。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。學者須く是れ真に知るべし。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。

と。即ち真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の味を喜ぶが如きである。であるからして倫理も真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。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。

明かに知行合一の思想である。知行合一と云ふても知即行、行即知、即ち知と行と同一 (identity) 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、別種の性質あるとは疑ふ可からざる所である。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ゞ共通の基礎を言ふのである。前文に引用した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え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ものである。

此の眼光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。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ことは出來ない。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の哲學系統は存在して居つた。文字がないからとて思想がないとは言へないのである。

以上引用した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であるとあるけれども、其の中の入關悟錄丈けは或は明道先生の語であると云はれる。二程類語論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。萬一明道の言であるとするれば、此れ明道にも知行合一の思想があつたことを證明するもので話は餘程面白くなつて來るのである。故に此れは明道に譲つてもよい。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するのである。故に伊川が知を先にすとなすのは勢の自然である。伊川曰はく。

是れ知り得りて方さに能く樂しみ得べし。故に人の力め行はんとするには先づ知るを要すべし。行ひ難きのみにはあらず。知も亦難きなり。

「知も亦難きなり」と云ふ句は最も注意を値する。伊川の考では真に知れば必ず行に表はるゝ者である。故に真に知ると云ふことが最も必要であると云ふのである。吾人今日の思想より見るも此の説は最も穩かなる者である。真に善く倫理を知ること、換言すれば腑に落つ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ことは現はすことは出来ない。其の知の中にも眞に知りしことは必ず行に表はるゝ者である。故に修養上には當然知を先にすべきである。此の如きは實に伊川の思想であるが、吾人今日の知識に於ては之を否認するとは出来ない。陽明と雖も方便としては知は先行は後と見たのである。即ち知は是れ行の主意。行は是れ知の工夫。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なり。只一箇の行を説くも已に自ら知の在るあり。

「主意」と「工夫」とを對立せしめ「行の始め」と「知の成る」と對立せしめし所、其意の在る所を窺ふに足りる。彼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ひがあり、一部の行ひを説くときは已に一部の知を豫想する。此れ彼が二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に詳に彼の語を引用せんに、

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。

或る人問ふ。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き。得る者は須く默識心通すべし。

學者得る所あらんと欲すれば須く是れ篤く意を誠にし、理を燭らせば則ち頓悟自ら別なり。其次は須く義理を以て涵養して之を得べし。

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。須く知て以て本となすべし。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是れ知り得て淺きなり。餓えて鳥啄を食はず。人水火を踏まず。只是れ知ればなり。人の不善をなすは只知らざるが爲めなり。(案ずるに此の句は入關語録中にある者であるから、程明道の句であるかも知れない。果して然らば知行合一論が程明道の思想中にもあるのである。)

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



き者に付きて見るも知行合一論は明白に之を認むることが出来る。殊に「之れを知れば必ず之を好む」と言へる如きは「好む」と云ふ行爲(陽明も亦之を行爲とした)は「知る」と云ふ行爲より必然的に伴ふことを意味して居るのである。陽明が知行合一を説明せんとする句も亦畢竟此範圍を出ない。乃ち彼が

大學に言ふ、好色を好むが如しと。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。只彼れは一層詳に之を説いた迄のことである。故に語を次いで

只色を見るの時。已に是れ好む。見て而して後始めて好むにあらず。

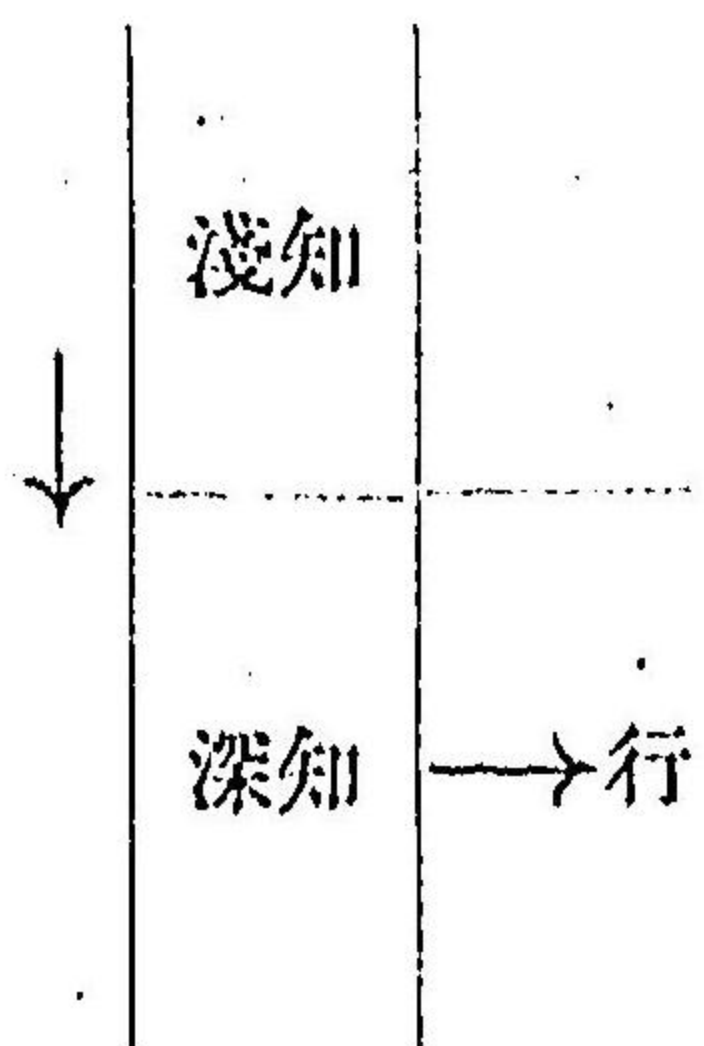
と。即ち前述の如く一部の知あれば一部の行ひがある。一部の行ひあれば必ず一部の知を豫想する。陽明は此點を詳にしたるために知と行とは畢竟表裏を爲す者の如く考へたのである。故に曰はく

知の真切篤實の處、便ち是れ行。行の明覺精察の處、便ち是れ知。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。

と。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語である。然るに今

知の真切篤實なる方面は行、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、若し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きて言ふのである。故に之を知の真切篤實の處と言ふた。即ち未だ知て行はざる者あらず、知て行はざるは只是れ未だ知らざるのみと言ふたのである。(此句を前の程明道の語かも知れぬと斷つて引用した句に比較する時は何人も其の全く同一思想であるのに氣が付くであらう。)

陽明は真知に付い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るとする點に於ても二家少しも異なつたことはない。伊川は之れ以上に淺知は行ひに表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に説いたものとすべきである。即ち圖表で示せば左の如くである。





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る。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爲めである。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。今日の言葉で言へば良心である。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。即ち一言に約すれば良心として活動するのである。今日良心と云へば知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せられて居つた。さればこそ行ふことを樂しむと云つたのである。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。故に知行合一は此の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。況んや簡易直截なる學風の必然的結果などと云ふことは毛頭有り得べき話でない。以上の論旨は苟も支那に於ける理の觀念を研究した者に取つ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。明道は理即一氣即ち生理、又仁となした。其外天命、道帝、心の異名を用ゐた。然るに彼は一元論であつた、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ことを主張した。陸象山、王陽明等も亦同然である。唯だ羅整菴、吳延翰、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ないといふ知行合一の論も亦不明瞭になるのである。

以上述べた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。伊川と陽明と其の思想に於ては全く同一であるが、只陽明の方が知行合一の點を詳に精しく書いた。其の代り知に深淺の二があつて行爲に表るゝと表れざるとあると云ふとは伊川の方が遙に詳に精しく説いて居る。此れ等の點を明かにしないで單に伊川は知行合一の文辭のなき處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の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たのではないかと疑はざるを得ない。陽明は程明道に於て非常に得る所があつた。けれども陽明の讀むたのは今日の二程全書であ



るから、明道伊川何れの語であるか區別の付かない者が多かつた。故に彼が伊川をも研究したことは疑ふべからざる所である。故に彼の知行合一説を説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。

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であつて、伊川が

纔かに樂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。何を苦むでか理に循はざらん。

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。故に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。此考へが寸毫の價値もない者であるかどうか大方の叱正を乞はんとする次第である。陽明の蒼王虎谷書は四十歳の時の作であつて此歳に於て始めて象山晦菴の學を論じた。此次に伊川の語を引用して以て知行合一の妙旨を證明しやうとした。其の心理狀態の程が察せらるゝのである。

以上に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、陽明は知行合一其の者を主として説きしことは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。此れで此論は完結するのである。伊川は智に深淺の別があるとした。又行ひ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表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。行つて後知ありとは陽明と雖も言はない。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のみである。其の意味を究むれば眞に知るときは行に表はる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からざる所である。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、勢ひ免る可からざる所である。

終りに一言すべきは知行合一説と修養法との關係である。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が一方に於ては之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。

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。陽明曰はく。

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。

即ち陽明は此の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く論決したのである。其れが偶ま時弊に適中する藥となつたのである。

然らば如何に時弊に適中するか。云ふまでもなく、行ふて見なければ眞の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働的の人物を出した。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。

## 第五章 道德雜論

### 第一節 東洋の道德書と東洋倫理學

道德の概念といふものは支那では非常に發達した道德の根本を論ずる點に就いては恐らくは西洋に遜色することはない。唯惜しいのは支那の書物は全く秩序が立つて居らない、支那人の書き方は今日の人の書いたものでも秩序が立つて居らない。所謂東洋倫理學、少くとも支那倫理學といふものは一つも纏つた書物は存在して居らぬ、孔子の論語、孟子の如き書物は其の實際上の價値は非常なる物であるけれども、是れ亦順序がない。それ故に東洋倫理學といふものを述べやうとするには勢之を系統的に作つて見なければならぬ、其の系統はどうしても西洋式にしなければならぬ。西洋式の東洋倫理學といふものは如何なるものであるかといふと其の性質からして其の系統が全然分つて了ふのである。それで是非共西洋式に選ばなければならぬ。東洋に發生した道德思想を材料として東洋倫理學の系統を考へて置き、それに題目を附するやうなものである。尤も印度丈は別にしなければならぬ、印度の思想は東洋でありながら非常に違つて居るものである。ニルバーナー涅槃の考は



根本の解脱とか生死の苦を免るゝとかいふことが根本になつて居る。併し其中にあらゆる倫理思想を包含して居る。佛教の方面は之を唱へて佛教倫理を建設することが出来る。茲にはかゝる特別な思想は取除いて單に日本支那朝鮮に發生し來つた倫理思想を材料として東洋倫理學の系統を建設するに過ぎないのである。

### 第二節 倫理的行為の意味

倫理的行為の意味に就て東洋には纏つた説が無いといふものがあるが決してそんなことはない。カントの倫理學によれば倫理的行為といふものは利益といふことを目的とすることなく、單に倫理其の者を目的としたものである。此の物質世界の利益を目的としてなされた行為は倫理的行為ではない、倫理的行為はどうしても倫理其の者を目的とするものでなければならぬ。此の點はカントの最も強く最も明瞭に言ひ表した所である。西洋の倫理學に於て此れはよく倫理的行為を論じたものである。けれども倫理的行為の解釋は東洋にも存在して居つた、而も數百年前に於て存在して居つた。それは誰であるかといふに即ち張南軒其の人である。其の言葉に「爲めにする所あつて而して爲す者は利爲めにする所なくして而して爲す所のものは義」とある。是れは只一言ではあるけれども倫理的行為を説明したもので

あつて、これで利益的行為と道德との範圍も明瞭であらうと思ふ。爲めにする所ありてするといふのは即ち利益を目的としてなす所の行為で利益的行為である。爲めにする所なくしてするといふのは別に利益といふものを目的としない行為である、單に倫理其の者の爲めに實行したものである。是れ即ち義理である、義の行為である。此の一言に於て既に倫理的行為と非倫理的行為との區別は明瞭であらうと思ふ。それであるから東洋人の思想の中にも矢張り倫理的行為の概念といふものは存在して居つたのである。此の言は張南軒の口から出たのであるけれども其の思想に至つては決して張南軒一人ではなからうと思ふ。矢張り外の人の間にもさういふ様な思想があつたに違ひない。

### 第三節 倫理の意味

それから倫理の意味に就いても今の倫理的行為と同じ様に論ずべきものがある。是れに就ても矢張り東洋に於て多くの説がある。倫理といふものは客觀的である、徳といふものは主觀的である、といふ區別は東洋に幾らも存在して居つた。例へば孟子の中に告子の言葉に「仁は中なり、義は外なり」といふ言葉がある。仁といふのは徳である、即ち人の内部にあるのである。義といふのは道である、即ち外にあるもの



である。かく主観的と客観的との區別が附けてある。其の點に於て明瞭であらうと思ふ。又周易の中に「敬以て中を直ふし、義以て外を方にす」といふことがある。即ち主観的と客観的との區別を明瞭にしたのである。

其の他支那の普通の言葉にしても「徳は得なり」と言ふて居る。自分で道を學んで自分の心に得たものを徳といふので、道といふものは萬人の履んで行く道である。此の故に支那に於ても倫理は客観的であつて徳とは違つて居るのである。然らば倫理のことは如何なる言葉で言ひ表したかといふに、或る場合には是れを禮と言つて居る、或る場合には道理又は彝倫といつて居る、或は人倫、綱常、道と言ふこともある。かく倫理に對する異名は澤山存在して居つたけれども何れも皆客観的なる、人間の一樣に履んで行くべき筋道を示したものである。倫理と云ふ言葉は何處に始まつたかと云ふに、是れは禮記の中に始めて表れて居る。其の後元明の時代に至つて時々倫理と云ふ言葉を用ゐた人があるけれども非常に用ゐられる様になつたのは今日の日本社會に於てである。以上は單に一般を述べたのであるが此れ等によつて倫理的行為の意味は隨分支那に於ても論究されて居つたことが分るであらう。隨て此點では西洋の倫理學に對して遜色はないのである。

#### 第四節 倫理の淵源

倫理の淵源に就いては倫理は先天的に心に備つて居るとする先天良心論が支那には澤山に存在して居つた。先天良心論は支那には非常に發達したもので、恐らくは西洋に於ても是れ程の發達はなさなかつたらうと思ふ。カントの如きは矢張り先天良心論である。何故であるかと云ふと、カントは人間には自由意志があつて、其の自由意志といふものは何にも束縛を受けずに人間の行為の法則を作ることが出来るもので、外から少しも制限されるものでない、全く自分の腹から人間行為の標準を作ることが出来るものであるといふからである。此のカントの先天良心論を以て孟子の先天良心論に比べて見ると、孟子は萬物皆我に備つて居ると言つて居る。一切の倫理は皆自分の中に先天的に存在して居るのである。若し是れが獨斷であるといへばカントも獨斷である。其の點に於ては少しも違つたことはないだらうと思ふ。孟子は先天良心論に於て失敗した。併しカントに向つて人間に自由意志があつてそれを子孫に傳ふることが出来るといふ證明をせよと言つても決して證明することは出来ない。カントの倫理學は矢張り古代の倫理學である。それ故に獨斷であるといふ點に於ては孟子もカントも同様であるのである。



其の次に支那に於ては經驗論が存在して居つた。即ちすべての倫理といふものは聖人が作つたものであるといふ説是れである。此の説を主張した人は即ち荀子である。荀子は禮といふものは先王聖人の作つたものであるといふて居る。其の説を物徂徠は受けて禮樂刑政は人の性に出づるのでなく聖人の作つたものであると云つて居る。又宋の時代に陳龍川といふ人は同じく倫理といふものは時に従つて變遷するものであるといふことを述べて居る。此れ等の學者は所謂經驗論の中に入るべきものである。是れによつて支那にも矢張り經驗論が存在して居つたことが分る。

更らに其の次に倫理の淵源に就て自然的宇宙論とも云ふべきものがある。即ち倫理は自然の法則であるといふ考である。此の考は支那古代の學者にも存在して居つたが主として宋代の學者に存在して居つた。宋の時代の學者が理といふ文字を使ふのを見るに極めて廣い意味に使つた。即ち物理的法則を包含すると同時に又倫理的法則を包含して居つた。それ故に此れ等の説に依るときは倫理といふものは宇宙間に存在して居る所の自然の法則である。鶴が鳴くとか風が吹くとか或は木の芽が出て來るとかいふのは自然の法則である。倫理はかゝる法則であつて宇

宙の始めから自然的に存在して居つたのである。斯ういふ説は西洋にも存在して居る。即ちストア學派の自然の法則に従ふといふのが是れである。ストア學派はかゝる自然の法則があるから人間は其の法則に従ふて行くべきものであると言つて居る。

### 第五節 東西洋道德概念の比較

東洋倫理の綱目は非常に多いが一々其の概念を明らかにするといふことは極めて必要である。斯ういふ概念を明かにして來るといふと今日吾々東洋人の腦髓を構成して居る所の根本の概念が分つて來るのである。吾々の腦髓は東洋固有の文字を讀んで作られたものである。倫理學の先生は成る程一生懸命に西洋の本を讀んで西洋の人の言つた所の思想を得るのであるが西洋の思想はどの位日本人の頭の中に這入つて居るか案外少いものであらう。西洋の倫理學を讀む人は單に西洋の倫理思想はこんなものであると云ふことを概念として智識として知る丈のことであらうと思ふ。吾が東洋社會の人々の腦髓を作つて居るものは何であるかと云ふと矢張り東洋固有の倫理である。此れ等の倫理の種類は非常に澤山あるが若し此れ等の倫理の種類以外に西洋倫理で以て取るべきものがあらば取つて來て差支な



い前して其の上に附け加へれば宜い。日本固有の古い名稱を破つて新しい名稱を作るには及ばないのである。それで今其の倫理の種類に就て東洋の人がどの位細かに説明して居るかといふことを示す爲めに忠と孝との二例を擧げて見やう。忠といふのは忠經と云ふ書物に書いてある。是れは後漢の馬融といふ人が作つたものであるとの説であるが明らかに僞書である。忠經に於ては忠を以て自分の心を盡す意味として居る。それであるから天子の忠といふこともあらう、宰相の忠、公卿の忠、諸侯の忠、士大夫の忠、人民の忠等種々の忠があらう。此の如く忠といふものは非常に廣い意味に解釋されて居て、數多の方面に忠が存在して居るのを見ても、忠の字の解釋が熱心であることが分る。元來此の忠といふ文字は忠君といふて後世は君に忠なることにのみ用ゐられて居る。けれども古代に於ては君に忠といふことには限られて居らなかつた。何人に對しても自分の腹の中を眞面目に盡すのを名づけて忠といつた、即ち讀んで字の如く中心で中心を盡すといふのが忠である。論語を見ても孟子を見ても忠君といふことは少ない。それが後世になると忠の字は只君主に對することに限られて了つた。而して歴史を見れば分る如く支那に於て忠臣の例は澤山に存在して居る。其れ等の例を材料として君に盡すにはどういふ

工合にすれば宜いものかといふことを研究すれば君に盡すの道を知ることが出来る。そうであるからどうしても此の如き材料を集めなければならぬ。支那に於ける忠君と云はるゝ人々の事蹟を調べて成る程此の如くするのが忠君である。支那の忠君といふものは斯ういふ様な意味であるといふ風に歸納することが必要である。それで先づ忠を一言で形容して見れば、忠は君主に盡すといふことを根本の動機として爲す行爲をいふのである。

其のつぎに孝といふものはどうであるかと云ふと、是れは孝經といふ書物に書いてある。孝經は孔子が其の一番弟子である曾子に話されたものであると言はれて居るが、これもよく分らぬ。兎に角此の書は父母に事へる道を説いたものである。「身體髮膚之を父母に受く敢て毀傷せざるは孝の始めなり」といふことより始めて更に進んで「身を立て道を行ひ以て父母の名を顯すは孝の終りなり」といふてある。孝を一言に言へば孝は父母に盡すのを動機として爲す行爲をいふのである。是れも矢張り支那や日本に澤山存在して居つた。此の孝子の例を材料にして孝といふのは斯ういふ働きをするのであるといふことを了解しなければならぬ。斯ういふ風に歸納しなければならぬ。それが孝の概念を明かにする所以である。平重盛が「忠



ならんと欲すれば孝ならず、孝ならんと欲すれば忠ならずといふて忠孝兩つながら全くすることが出来ないことを歎じたとの事である。是れは有名な話であつて忠孝を論ずる際には必ず引合ひに出されるものである。併し忠孝の概念は國に依つて大變に違ふ。支那と日本とは國體が違ふて居るから従つて忠の内容といふものが違つて居る。日本では忠といふものは一番大切な道德になつて居る。所が支那では孝が一番大切な道德になつて居る。孝は五常の基と書いてある。支那では忠は第二の地位に置かれて居る。何故であるかといふにそれは朝廷が度々代る爲めに、今の朝廷に使へて居る者が後の朝廷の官吏になることがある。そうすると此の官吏は前の朝廷に不忠といふことになる。それであるから或る人は文天祥の如き人を譽めるけれども他の人はかゝる人を毀るであらう。忠臣と目せらるゝ人が或は譽められ或は毀らるゝからして忠の相場が下落せざるを得ないのである。それからもう一つは封建制度が大變に影響して居る。封建制度に於ては武士は君主の側に番をして居つて君主に忠を盡さなければならぬ義務がある。所が一般の人民に至つては武士程君に盡す義務はない、唯自分の居る所を安全に守つて貰へるか否かに有難いといふ丈であつて武士程君を有難いと思はないのである。かゝる封建制

度が支那に於ては長く續いた爲めにどうしても一般人民は忠を以て孝より下に位するものとしたのである。更に他の方からいふと支那の天子は日本の天子とは非常に違つて居る。支那の天子は王侯將相何ぞ種有らんやといふ如く民間から起つたものである、所謂匹夫にして一朝天子となつたものである。漢の高祖にしても元は博奕打ちの親方見たやうなものであつたのが一朝にして天子となつたのである。愛親覺羅も滿州から起つて天下を一統したのである。それで今も漢人種は滿朝に對して左程尊敬の念を拂つて居ない、どうしても支那人は天子に對する感情が低いのである。それ故に孝の方を重く見、之を以て第一の道德として居る。何故かといふに社會は家族から出來て居つて、家族が重んぜられなかつたならば天下は秦平となることは出来ない。家族の根底は何であるかと云ふと即ち孝である。それ故に支那では孝は百行の本にして萬善の始めなりと言はれて居る、又孝は五常の本であるとも言はれる。それから六朝時代の顔之家訓の中には忠君といふことが書いてない、單に家族の事が書いてあるのみである。而して父子、兄弟、夫婦は三親といつて最も大切なものであるとし、道德の標準としては此の三者丈であるとして居る。此れ等が最も支那の人情を盡した所であらうと思ふ。君臣といふものは何時離れて



了ふか分らない、唯父子、兄弟、夫婦の關係は容易に離れるものでない。それ故にどうしても孝の方を重く見るのである。

日本ではどうかと云ふと日本の國體は天地開闢以來所謂皇室と人民との階級が分れて居る。皇室は即ち本家で、一般の人民は先づ枝葉の様なものである。それで君臣の別に於て少しも缺點がない。日本の皇室は支那や外國の皇室と比較すべからざる所がある。是れが日本の忠君といふ概念を重からしめる一つの原因であるに相違ない。それから日本は天照太神が寶祚の盛なるまさに天壤と共に窮りなかるべしと言はれた豫言通り萬世一系の天皇が之を統治し給ふのである。それであるから忠君の概念といふものは蹂躪さるゝ忠は決して無い。皇室に盡すといふことがありさへすれば何時の時代に行つてもそれは忠臣と言はるゝのである。日本の如き國體に於ては勢忠君といふことを根本主義にせざるを得ないのである。父母に孝といふことは一家を治むるには必要であるけれども、一國を治めるにはどうしても忠君の方が重要である。それで日本に於ては忠の相場が次第に孝の相場より高くなつたのである。それ故に日本の社會に於ては忠孝兩つながら完からずといふことは少し穩かでないと思ふ。忠と孝とが衝突した場合にはどうしたら

ばよいかと云ふに、左傳に「大義親を滅す」といふことがある、是れは忠君の方を取るべきものとするのである。然らば重盛の位地になつたらばどうかと云ふにどうしても親を打つ譯にはゆかない、此れは忠君の方から見ても宜くない。親を打つといふのは唯親の悪い點丈を打つのでなければならぬ、單に親の悪い所だけを制する範圍に止めねばならぬ。どうしても子として親を殺したり苛めたりすることがあつてはならぬ。それであるから義朝が親の爲義を殺したのは如何に朝廷の命令でも善くないことである。重盛が兵を集めたのは清盛の暴力を抑へる爲めであつて少しも差支ない。それに重盛は大層此の事を心配してどうも兵を以て親を滅すといふとは孝に背くと言つて歎じたがこれは餘り優し過ぎると思はれる。兎に角孝は親を思ふ爲めに起る所の動機であり、忠は君を思ふ爲めに起る所の動機であつて、忠孝の二が衝突した場合には日本の如き國體に於ては忠の方を取るのが普通である。以上は單に忠孝の例であつて其の他にいくらかもあるが、こゝには一々の説明を略する。兎に角斯いふ風に東洋には東洋固有の道德の種類があつて西洋のものに當て倏めることは出來ない。どうしても西洋には仁とか禮とか敬とか莊とか云ふ字に當て倏まる字がないのである。それ故に此れ等東洋固有の徳の概念を明かにし



なければならぬのである。

## 第六章 日本の倫理學者一般

徳川氏初世の學者は皆な雄大なる氣象を有して居つた、伊藤仁齋、物徂、徠、貝原益軒の如きは皆な宋儒の説を疑ひ、之れを駁撃したのである、彼等は直ちに孔孟の後に接せんとするの概がある、其の然かる所以の者は徳川氏の治世が之れをして然からしめた者であると思ふ、徳川氏の治世は秀吉の征韓の後を受け諸外國と交通の後を受け雄大なる封建制度の利益を受けたのであるからして國民の意識も大に發達して斯くの如く雄大を致す様になつたのである、徳川氏の初めに於ては藤原惺窩が最も盛名を博して居つた、家康は屢、惺窩を召して學問の事を問はれたと云ふことである。

惺窩の學問は重もに程朱學であるが陸象山をも亦研究した、而して又禪學をも學んだのである。それ故博學なることは我が國に於ても罕れに見る所であつた。林羅山は惺窩の門人であるが斷然朱子學を主張したのである、彼れは神社考を著はし佛敎は夷狄の法である、兩部神道習合神道の如きは皆な日本の俗を變じて夷狄の俗たらしめんとする者であると言つて居る、羅山幕府に仕へ子孫は世學を以て仕へた、大

學頭が即ち是れである、子春齋、孫鳳岡は皆な朱子學である、學問勃興の氣運も開けて有名なる學者踵を接して起つた、學問の諸派は此の時に發生したのである。

(一) 朱子學は幕府の正學として天下を風靡した、土佐には谷時中が居り、野中兼山、小倉三省、山崎闇齋等は皆な其の門より出でた、又木下順庵がありて、その門からして新井白石、室鳩巢、雨森東、祇園南海等が出たのである。

(二) 古學を唱へた者には山鹿素行があり、伊藤仁齋があり、次いで物徂徠が崛起した、仁齋の子東涯も古學派中有名な人であつた。

(三) 陽明學にては中江藤樹、熊澤蕃山がある。今以上の諸家に就て少しく述べて見よう。

中江藤樹、藤樹は近江の人で徳行家である、初め朱子學を研究し、三十三にして王龍溪の語録を得て之を讀んで稍、陽明學の何たるかを知つた、寶永十八年、拘泥の非を悟り、諸生に謂つて曰はく、『余嘗て朱學を信じ汝輩に命するに専ら小學を以て準則となせしが今始めて其の拘泥の甚だしきを知れり、蓋の格法を守ると名利を求むるとは目を同ふして論すべからずと雖も其の眞性活潑の體を害するに至りては即ち一なり、汝輩聖賢の書を讀まば宜しく其の意を師とすべし、其の跡に泥む勿れ』と、茲に於て



陽明の活潑潑地の學風を學ふに至つた、三十七歳の時陽明全書を得て之れを讀み、致知の知は良知なるを知り、豁然として貫通せるの感を有したのである、此くして陽明學の精體を得た。故に藤樹の學説は朱子と陽明とを兼ねた者である、學風に於ては陽明を奉じ致良知を根本主義とした、然れども哲學思想に至りては、張橫渠、朱子の流である、藤樹は近江聖人と稱せられて頗る徳望が有つた、藤樹の門人に熊澤蕃山があり、岡山池田侯に仕へて頗る治蹟があつた。

山崎闇齋、闇齋は朱子學を修めた、其の門人に三宅尙齋、淺見綱齋、佐藤直方等がある、闇齋は程朱の學を尊崇し、大に程朱學のために悉された、太極説は其の門に於て盛に講説せられた、闇齋は晩年に神道を聞き、一種の神道を創唱した、それは上古の神を以て人にあらずして眞の神なりとなし、人は此の神と同じ者である、天人唯一であると云ひ、而して人の神と一なるは唯敬に由ることであると云つて居る、此れ即ち朱子の敬を合せたる者である、之れを稱して垂加流の神道と云ふ。

我が國勢の旺盛にして人氣の隆大なるは數百年來信奉せられたる朱學を疑ふ所の學者を生じたのである、貝原益軒は是れである、益軒は一に損軒と號す、當時に於ける博學多識の人である、始め朱子學を尊崇したが終に疑を抉み、大疑録を著はした、仁齋

と同一、理は氣の理なりとし、性は氣質の性なりとした、故に水火なる氣が亡ぶれば熱冷なる性も亡ぶるが如く、人も死すれば即ち其の性は亡する者である、然るに宋儒、理氣と云ひ、本然の性、氣質の性と云ふは誤りでないか、孔門の教は孝弟忠信を第一とすれど、宋儒は太極理氣を第一義としてある、其の間大に異なる所がある様である、又聖人は無を説かざれども、宋儒は即ち却て之れを説く、益軒の一元氣の説は明の羅整菴に出でてある、益軒は既に宋儒に疑を入れたからして、陽明を斥くること最も甚しく、其の害六朝の講談より大なりと云つて居る、大疑録

伊藤仁齋、仁齋も亦朱子學を奉じて居ない者である、仁齋は京都堀河の人で一代の儒宗であつた、溫良の君子として深く學者の敬服する所となつて居つた、孔孟を以て端的となし、宋儒を以て禪儒となして取らないのである。仁齋は宋儒の二元論を排して氣一元論を唱へた、明の吳廷翰も嘗て此の説をなした、仁齋の氣は宋儒の氣と異なり、天と地との間に充滿してある氣である、仁齋の言に曰はく、

何を以て天地の間は一元氣のみなりと謂ふや、此れ空言にて曉すべからず、請ふ譬喩を以て之を明かさむ、今若し版六片を以て相合せて匣となし、密に蓋を以て其の上に加ふる時は自ら氣ありて其内に盈つ、氣ありて其の内に盈つる時は白



醜を生ず、既に白醜を生ずる時は又自ら蛙蟬を生ず、此れ自然の理なり、蓋し天地は一大匣なり、陰陽は匣中の氣なり、萬物は白醜蛙蟬なり、是の氣や從て生ずる所なく亦從て來る所なし、匣ある時は氣あり、匣なき時は氣なし、故に天地の間は只是れ此の一元氣のみなるを知るなり、見るべし、理ありて後ち斯氣を生ずるにあらざるを所謂理とは反て是れ氣中の條理なるのみ、語孟字義 卷上二枚

而して童子門に於て天の活物たる所以は其の一元の氣あるが爲である、恰かも人に元陽あるがために飲食言語視聽動作息むことなきが如くである、と云つて居る、是れに由つて之れを觀れば天地が存在し其の中に氣ありて此の氣が一切萬物を生成するのである、是れに因りて天地は一大活物の仁齊となるのである、此の天地と氣とは無始無終にして萬古變ることがない、天地は此の一元氣を有し生々已むことがない、生々已まざるは天地の道である。仁齊曰はく

天地の道は生ありて死なく、聚ありて散なし、死は即ち生の終り、散は即ち聚の盡るなり、天地の道は生に一なる故なり。

と、彼は生と死、聚と散は、兩々相對する者にあらずとなすのである、而して童子門に於ては善とは生の類となし、善は生ずる者である、隨て宇宙間には性質上善のみ之れあ

りて悪は善の變じた者であると云つて居る、要するに仁齊の宇宙論は天地の間に一元氣がありて活動しつゝ、或は陰となり、或は陽となり、以て一切の現象を現す者であるとしてある、之れを以て哲學的の一元論となすのは穩かでない。又仁齊は道を以て即ち仁義なりとし、宋儒以來天地自然の理となし、性となすのに反對した、彼は人道に仁義あるは天道に陰陽あるが如くであると云つて居る、童子問 卷の中仁齊に據れば天道に陰陽あるが如く人道には仁義がある、然るに仁義禮智は皆な其の根を心に有する者で磨滅する者でない、童子問 故に仁齊は性は善なりと云ふ、而して仁齊は極めて誠の一字を大切なる者として之を主張した。

仁齊は本然と氣質との別を立てない、宋儒の説に反し孟子の性善は氣質に就て云ふものとして居る、換言せば人間の氣質性が善であると云ふ、故に仁齊の説は常識にて性善と云へるに同じである、要するに仁齊の宋儒と異なる所は哲學的でなくして常識的と云ふ所にある、彼れの典據とする所は孔孟である、孔子は純ら常識を以て其の教を建て、孟子は仁義禮智を心に根すとなす點に於ては稍、究理的である、然れども本然氣質の別を立てたのではない、此故に仁齊の説は常識に反つた者と云ふべきである、此れ復古學の復古學たる所以である、唯天地の間一元氣のみなど、喝破する所



は未だ宋儒の影響を免れない所である。  
仁齋は大學は孔子の遺書でないとしたが、卓見である。其の門人は頗る多い、其の子東涯最も名を得て居る。

東涯も亦頗る博學にして父仁齋の右に出づる程である。然れども其の父仁齋の説を紹述するのみで一の新機軸がある譯ではない。門人もまた甚だ多いのである。仁齋の他の門人で有名なるは中江泯山と並河天民である。天民の説は往々にして仁齋に異なる所がある。仁齋の死後、仁齋學派は分れて天民派と東涯派となつた。

物徂徠、徂徠は仁齋に反對して別に一派を立てたのである。其の見識は全く仁齋に出でたれど仁齋が孟子を取れるに反して彼れは孟子をも駁撃して居る。時には孔子をも評騭して居る。徂徠始めは諸方に寓せしが、後ち江戸に住した。徂徠は道を以て禮樂刑政となし、隨つて道は先王の制作せる所の者で、天地自然にあらずとして居る。後人之を攻撃する者多いが多くは中らない。又徳に就ては如何と云ふに道を學むで已に得る所の者之れを徳と云ふ。虞書に所謂九德、周官の六徳及び傳に所謂仁智孝弟忠信恭儉讓不欲剛勇正直の類が是れである。而して人々如何なる徳を得るか、之れ人の性に由りて異なる。性は人々同くない。隨つて其の得る所も同じくない。故に性を以

て善となし悪となすべからずと云つて居る。

子思孟子は蓋し亦老莊の言に屈するあり、故に性善以て之れを抗するのみ。荀子は則ち夫の性善の説は必ず禮樂を廢するに至ると慮る。故に性惡を言つて以つて之れに反するのみ。皆な時を救の論なり。豈に理ならんや。

と以て見るべきである。要するに性の近き所を以て其徳をなすべしとなすのである。故に性は仁齋の説と同じく氣質である。

徂徠は漢以上の文を模倣し、所謂古文辭を作したのである。古文の佳句繡句を蒐めて以て文をなしたのである。徂徠豪放にして眼中人なし、自ら日本第一の學者として居つた。最も伊藤仁齋を駁撃したのである。要するに徂徠の學説は伊藤仁齋の如く哲學的でない。専ら六經と論語とに依つて孟子以下を取らなかつた。故に仁齋が何分か宋儒の影響を蒙つて居るに反し、徂徠は殆んど其の影響を感じないのである。徂徠の門下は甚だ多い。服部元喬、山縣周南、應見來鳩、皆な文學を以て有名である。太宰春臺は獨り文學の外に思想の稍見るべき者がある。其著辨道書聖學問答等は普通文なれども其説を見るべきである。徂徠は道を以て客觀的となし、之れに率由するを以て主としたからして、春臺は心の善惡はさて置き外面にさへ禮義を行へば則ち君子であ



るとなすに至つたのである。聖學。徂徠の學派を護國學派と云ふ。徂徠詩文が巧みであつた故、其の徒は皆詩文に長じて居つた。

此の時、新井白石、室鳩巢も亦其の名、海内に聞えてあつた。白石は行政官として大岡越前守と並びて江戸の奉行となつた。白石は又西洋人に就きて西洋の情狀を知り采覽異言を著はした。藩翰譜折たく柴の記、古史通等の著もある。白石殊に史眼に長じて居つた。

鳩巢も亦一代の儒宗にして程朱學派の人である。其の著駿臺雜話、五倫五常名義、西銘詳義などは倫理學上の參考として頗る價あると思ふ。

當時は實に雄偉なる學者が輩出せられて孰れも皆な其の特長とする所を以て當時の思想界に活動したのである。朱子學派に屬する者では前に挙げた者の外には、木下順庵、雨森芳洲等があり、又中村惕齋の如きがある。

陽明學派よりは、中江藤樹、熊澤蕃山の外、太鹽中齋が出で、太虛論を唱へて大に活動したのである。又三輪執齋、中根東里、佐藤一齋、佐久間象山、吉村秋陽、安積良齋、横井小楠、西郷南洲の如きも陽明學派中名ある人物であつた。

而して復古學派に於ても仁齋、徂徠、東涯の外か山鹿素行がある。素行は殊に古學派の

創唱者であると云ふ位である。それに素行は武士道の主張者である。日本の武士道は實に素行に依つて實現されたと思つても宜いと思ふ。此の他長沼澹齋、井澤蟠龍、齋藤拙堂、吉田松陰の如きも武士道主唱者である。而して徂徠門下には前に挙げた人々の外、山縣周南、安藤東野等がある。其の中、周南は最も異彩がある。

此の他、心學派には石田梅巖、中澤道二、手島堵庵等錚々たる者がある。更に神學派に就て求むれば加茂真淵、本居宣長、平田篤胤等の入々がある。又水戸學派にありては光圀卿(義公)、齊昭卿(烈公)を始めとし、安積澹泊、藤田東湖、青山延子、會澤正志等が出で、大義名分を唱へて大に國家主義の道德を鼓吹した。尙ほ獨立派として二宮尊徳あり、折衷派には井上金峨、太田錦城などがある。

### 第三編 結論

以上に於て吾人は東洋倫理學の大體を講述したつた。東洋倫理學と東洋倫理史とは同じでない。東洋倫理學の名は新しくないが、其内容は極めて新しいものである。從來東洋倫理學の名の下に各人の解釋せし所の者は從來の支那學說の一般であるけれども、吾人が茲に述べんとした所の者は東洋の倫理思想其者の系統である。只



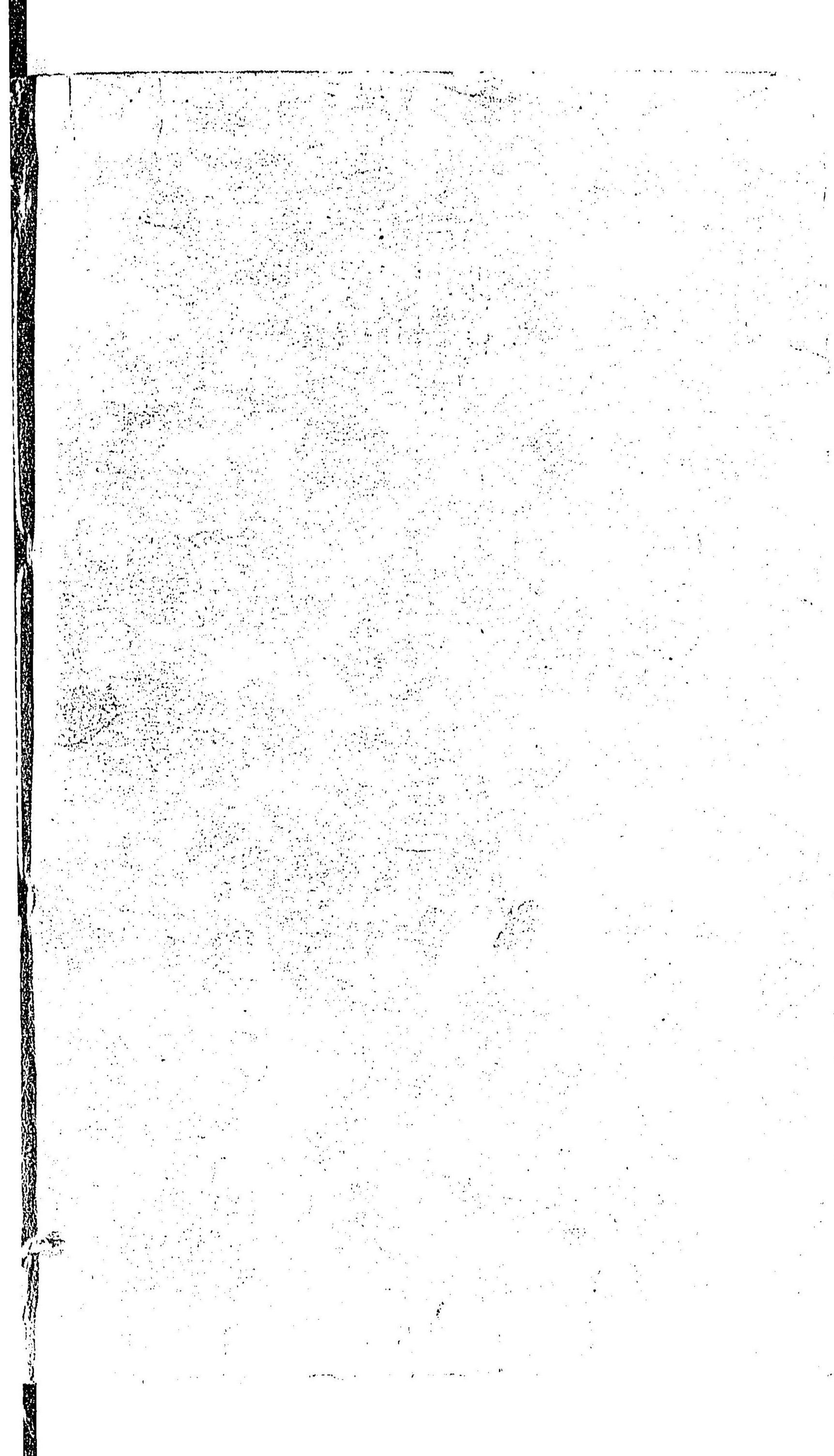
だ吾人は支那の倫理思想の書物に著はれたるものを材料としたるがために勢ひ支那倫理學となつた。此篇を稿し了らむとする時吾人は日東を中心とする東洋倫理學を著はしたから讀者は之をも参考せられんことを希望するのである。

以上述べたる所は東洋倫理學とは云ふものゝ主として支那の倫理思想を組織したものである。極めて粗<sup>ア</sup>らいが吾人は今之を以て筆を擱かうと思ふ。今其の要點を言はんか。吾人は開卷第一章に於て東洋倫理學に關する全般の事を述べ第一編に於て支那に起れる從來の哲學の大略を述べた。支那の哲學は周易、太極圖說、理氣二元論等を以て重なるものとなす故に之を述べて然る後支那哲學變遷の一般を示めした。

第二編は東洋倫理の分析と題し、東洋の徳目を擧げ、又道を示めし、道德の一致と題する章に於て道德を實行する所以の究竟的の心得を示めした。又修養法の一般を述べたか此れは最も注意すべき所である。尙此以外に於て研究せんとする者は前述せる余が近著東洋倫理學(神田區猿樂町弘道館發兌)及び舊著支那思想發達史(神田區富山房發兌)を参考せられんことを希望する。

### 東洋倫理學 終







62  
405

早稻田大學四十二年  
度  
文  
學  
科  
第  
一  
學  
年  
講  
義  
錄

東  
洋  
倫  
理  
學

遠  
藤  
隆  
吉

310570-000-0

62-405

東洋倫理學

遠藤 隆吉 述