早稲田大學第二十一回

文學科講義錄

東洋倫理

遠藤隆吉

文學博士 遠藤隆吉述

東洋倫理

早稲田大學出版部藏版

東洋倫理目次

緒言……一
第一章　儒教……二
第二章　孔子時代に於て道德的概念の精密なりしこと……一一
第三章　原始的儒教の系統……一三
第四章　拜天宗……二二
第五章　原始的儒教と孔子の教義……二七
第六章　孔子の後繼……四二
第七章　老子の教義……五一
第八章　老子以後の道教派……七五
第九章　方士神仙家、陰陽家と道家……八五
第十章　支那思想界の概觀……九〇
第十一章　前漢の神仙家……九四
第十二章　前漢の儒教……九七

第十三章　後漢の哲學……一〇〇
第十四章　三國六朝の思潮……一〇三
第十五章　三教調和の思想……一〇六
第十六章　唐代哲學の不振……一〇七
第十七章　近世哲學と儒教……一〇九
第十八章　太極說……一一〇
第十九章　理氣二元論……一一七
第二十章　程門の後繼者……一二四
第二十一章　朱子學……一二六
第二十二章　陸子學……一三一
第二十三章　朱陸以外の學者……一三八
第二十四章　元代の哲學……一四〇
第二十五章　明代の哲學……一五一
第二十六章　結論……一六七
附錄
性……一六九

東洋倫理

文學博士　遠藤隆吉述

緒言

古來東洋に於て發達した倫理の中には今日より見ても價値あるものが少くない。論語は家庭で親が子供に讀み聞かせ、學校で先生が生徒に讀み聞かせても頗る味があつて爲めになる。孟子、中庸、大學など何れも今日より見て利益があるものである。それで漢學の書物の中には道德の修養に有益なものが多い。日本の學者と言はれ識者と呼ばるゝ人々も漢學の書物を讀んで心を錬へ上げた者が多い。英語や獨逸語の書物に種々有益なことが記されてあるのは勿論であるが、それは多くは物理、天文、醫學といふが如き學問の方面のことであつて、人間の精神を作り上げる修身、道德の談や又は處世の方法に至つてはどうも東洋の方が勝つて居る樣である。それで茲に東洋古來の道德の一般を說いて以て其が道德修養上如何に有益であるかを示さうと思ふ。

第一章　儒　教

第一節　儒教の變遷

儒（ジュ）といふ名稱は論語に見えて居る。孔子、子夏に謂つて曰はく「爾（ナンヂ）君子の儒となれ。小人の儒となる勿れ」と。字書には天地人の三才に通ずる者を儒と謂ふとある。即ち學問德行を具備して一切の理を知り天下の民を治むるに足る者をいふのである。而して儒教といふのは孔子によりて大成せられたるものであつて、一種の政治學、道德學であるけれども儒教と言うて判然一冊の書物に備つて居るのではなく先王聖人に依つて經驗せられたことが所謂儒教の內容として傳り來つたのである。孔子はこれを集めて大成した者と稱せられるけれども、實は孔子も其等のことを記憶して居つて必要に應じて門人に語り、又六經を編して先王の言行をして後世に明かならしめたに外ならない。されば儒教は今日の政治學、倫理學といふが如く特別な系統を有するものではない。從つて何が儒教であるかは甚だ知り難いのである。之

を今日の人に分り易くしようといふには一種の學問の如く判然たる系統としなければならぬ。

此の如く儒教は孔子に依つても判然たる系統に作り上げられることが無かつたけれども、孔子は一個の「仁」の字を主張し茲に人間修行の目的があるとした爲めに、以後孔子の說を解しようとする學者が多く起つて、所謂儒教學派を見るに至つた。孔子以前にあつては何等（ナンラ）特筆すべきこともなく、單に治國平天下の道を說いた迄で、特に學派として見るべきものはない。孔子以後に於て其の孫の子思は『中庸』を著し「誠」を以て根本となし、孟子に至りては「人に忍びざるの心を以て根本とし、荀子に至つては禮を重んじ儒教の眞面目は茲にあり」とした。かくして同じく儒教といふ中にも種々の學說を生じ、學問其のものとして興味あるものとなるに至つたのである。

漢の頃から學者は多くは訓詁（クンコ）註釋を事とし單に先秦時代の孔孟などの書物の意義を研究するに止つて居つた。三國の時代から唐に至る迄殆ど其の潮流を承け、一も新思想を出さうとする者がなかつた。然るに宋時代に至り哲學思想は沛然として勃興し、孔孟の教を解するに一種の哲學思想を以てし、全く舊觀を改むるに至つた。此の如き學者等は口に孔孟を唱へ自ら其徒なりと稱して居るから其の說は儒教の

中に包含せられて居るけれども、其の說の多くは孔孟の夢にも考へなかつたものである。されば此の時代の註釋を新註といひ、其れ以前のものを古註といふ。古註は孔子の眞意を得るに努めたけれども新註は專ら哲學を以て孔孟の言を解釋するに努めた。新註學者で有名なのは程子兄弟、朱子、王陽明等である。故に儒敎の變遷を述べるには此等の學者の說も述べなければならないのである。

第二節　儒者の宗派的なること

德川時代に於ては儒者と言へば學者なりと思ひ、兩者は同一のものとせられ、儒者自身も亦我は學者なりと考へて居つた。けれども今日より見れば儒者は眞正の意味に於ける學者でなく、孔子を尊信し孔子の學問を遵奉する者に過ぎない。學者は物の理を研究し種々の學說に就いて長を取り短を捨て努めて善に就かんとする者である。取捨の上に於て何等の偏見もあつてはならぬ。然るに所謂儒者なるものを見るに、之と異つて孔子以外のものは悉く之を排斥せんとするのである。孟子が墨子を排斥せるが如きは其の最も著しきもので冷かに考ふれば墨子が兼愛や儉約を奬勵せるが如きは治世の爲めにせる有益な說といはなければならぬ。然るに孟子は如何思ひしものか、之を曲解し、口を極めて墨子を排斥し、自身は孔子の徒を以て任じた。德川時代の學者が老子を排斥し、墨子を非難し、其の他の諸派を辨難したのは、何れも先づ其の心中に孔子といふ觀念を有し、之と合せざるものは皆之を排斥せんとしたものであつて冷かに學問其のものを研究せんとしたものではない。即ち一種の宗派的偏見と謂ふべきである。今日の時代に於ては成るべく批評的に孔子を研究し、長短を取捨し、合せて他の學派に及び、先入主となるの弊を避けなければならぬ。

此の如く儒者は孔子の信徒であつて公平なる學者ではない、それであるから種々の書物を讀み獨り孔子の說のみならず老子の說をも合せ取れるが如き人を指して儒者といふことは少い。支那の古代に於ては九流百家と謂うて儒家者流、道家者流、墨家者流、楊家者流、法家者流など九流があつた。乃ち儒者は其の一に過ぎない。而して孔子を以て本尊とするものである。此の點より見るも儒者の宗派的であることが分る。學者は人間を以て本尊とはせず眞理を以て本尊とするものである。儒者も孔子の道を以て眞理とする所に學者といふ意味もあるけれども、主とする所は孔子を有り難き人尊き人と信じ込んで冷かに眞理の如何を判斷することが出來ないのである。即ち宗敎的であつて眞の學者的でない。此のことは充分に注意して

儒者の如き宗教的態度に陷らぬ樣に努めねばならぬ。

第三節　孔子の當時一貫思想の研究ありしと

今日より見れば孔子の時代に於て根本原理を發見し思想を統一せんとするが如きことはあり得べからざる樣に思はれるけれども、其の實一種の根本思想を發見せんとする考があつたのは疑ふべからざることなのである。一貫なる文字は論語の中に二回發見することが出來る。一は孔子が曾子に向つて物語つたものである。

子曰。參也。我道一以貫之。曾子曰。唯。子出。門人問曰。何謂也。曾子曰。夫子之道。忠。恕。而已矣。

とある。も一つは孔子が子貢に對して言つたものである。

子曰。賜也。女以予爲多學而識之者。與。對曰。然。非與。曰非也。予一以貫之。

一貫なる文字は此の二個所の外にはないけれども、これで孔子が一貫思想を有したことが分る。此の一貫思想は哲學上の原理の如きものか又は實行上の原理であるかといふことに就いては異論があらうけれども吾人は之を以て實行的原理なりと考へる。然らば孔子は何を以て一貫思想としたかといふに孔子の語を藉りて言へば「仁」である。而して曾子は「忠恕」を以て、子思は「誠」を以て孟子は「不忍人之心」を以て各一貫思想となした。

孔子の道極めて大なりとは門人等の口癖のやうに言ふ所なるにも拘らず、曾子は夫子の道は忠恕のみといひ去り二字を以て之を蓋はんとした。孔子に一貫思想のあつたことゝ其の一貫思想が道德的原理であつたことゝは之によつても推すことが出來る。曾子は孔子が仁を以て根本となすことは知らないのではない。然るに夫子の道は仁のみと言はないで忠恕のみと言つた。即ち曾子は鸚鵡の如く孔子の語を繰り返すに忍びないで己れの體達せる所を以て此く解釋したのであらう。故に吾人は孔子の根本思想は仁であり、曾子のそれは忠恕であるとする。又孔子が子貢に向つても一貫の旨を明かにした所から見れば孔子は門人をして一の根本原理を得させやうとした樣である。

第四節　一貫思想の內容

一　孔子の仁

孔子のいふ仁は如何なるものであるかと言ふに吾人の見る所では、孔子の心持である。即ち孔子が何事でも實行しやうとする時に起す心持である。孔子は親に對し君に對し妻子に對し朋友に對し乃至は一切の人に對して常に此の心持は有し、其の行に表るゝ所に於ては常に禮に從うて嘗て變る所がない。故に孔子自身の心持

より見れば自ら一貫する所がある。乃ち他の言葉で言へば仁は孔子の不動心、常住心である。孔子の不動心は孔子でなければほんとうに知ることが出來ない。たとへ仁に對して數多の解釋を加へても、之に近いものを得るのみであつて、決して孔子の心持其の儘を形容することは出來ない。其は兎も角孔子が仁の一字を主張せしは端なくも儒教の中心問題となり學海の潮流を作るに至つた。(孔子の仁の意義に就いては別に詳述する。)

二　曾子の忠恕

忠恕は日本語で言へば(思ひやり)である。我が心を盡して以て人の爲を計るのを謂ふのである。論語に忠と恕との二字は屢發見せられるけれども、忠恕と熟字せられたものは前に擧げた所のみである。中庸には「忠恕道を違(サ)ること遠からず」とあつて、忠恕の二字は孔子の道に近きものではあるけれども、孔子の道其のものではないとせられた。この故に吾人は忠恕を以て曾子自身の根本思想とするのである。

三　子思の誠

誠は眞心(マゴコロ)である。即ち詐りのなき狀態である。子思は『中庸』に於て「誠は勉めずして當り、思はずして得」と言つて其の心を誠にすることによつて自らよく倫理に合し

得べしとした。誠は倫理の基礎である。倫理成立の唯一の根據である。故に曰はく「誠は物の終始、誠ならざれば物なし」と。こゝに物といひしは即ち倫理の意味である。物の字は古代に於て仕事の意味に用ひられ從つて倫理を意味した。近世に至つて王陽明は「父母に仕ふる之一物」と言うて物の字を倫理の意味に用ひた。孟子に萬物皆我れに備るとあるのは一切の倫理が我に備つて居るといふ意である。(即ち先天良心論である。)之を解して森羅萬象が悉く我が心中にありと解釋するのは大なる誤である。されば以上中庸の物の字も倫理の意である。故に又曰はく「大なる哉、聖人の道。洋々乎として萬物を發育す。峻、天に極まる。悠々として大なる哉。禮儀三百、威儀三千。其の人を待ちて而して後行はる」と。此の句の如きも亦これを解して宇宙論となすべきがごとくであるけれども、それは大なる誤である。茲に萬物とあるのは萬倫理の意で、三千三百の禮儀のことである。而して聖人の道と言へるは即ち誠であつて、誠によつて一切の倫理が自らよく行はれることを謂つたのに外ならない。之を要するに子思は己れの心を誠にするを第一とし、誠によつて一切の倫理を實行し得べしとなしたのである。即ち誠は子思の根本思想である。

四　孟子の不忍人之心

更に進んで孟子に至つては先天良心論を信じ、人には先天的に四端の心があるとした。其の言に曰はく「惻隱（ソクイン）の心は仁の端なり。羞惡（シウヲ）の心は義の端なり。辭讓（ジヂヤウ）の心は禮の端なり。是非の心は智の端なり」と。即ち吾人の性は先天的に善であつて四端心を有すとしたのである。其の中で惻隱の心を以て根本的のものとした。而して此の心を名づけて「人に忍びざるの心」と謂ひ、之を基礎として行ふ政治を「人に忍びざるの政」と謂つた。即ち他の言葉を以てすれば仁政である。かくして孟子は各人皆この心を以て根本とすべきことを主張し、進んで此の心を基礎として其の性善を發揮すべきものとしたのである。

要之孔子に於て一貫の思想があり、孔子は門人に向つても亦之を奬めたのである。而して曾子は之を有し、後子思、孟子も亦之を有した。故に孔子の道を得んとする者は何等か一貫の思想を求めることを力むべく、而して孔子の言つた仁なる言葉を反復するのみが孔子の意に合するものでないことを知るべきである。直接の門人曾子すら既に仁と言はないで中恕といひ、孫の子思すら仁と言はないで誠といつた、仁なる言葉を反復するのみが孔子に忠なるものとせば此等の人々は皆不忠なものと謂はなければならぬが、決してそうではないのである。寧ろ此等の人々は眞面目に孔子の意を研究して以て一貫思想を得たものである。

第二章　孔子時代に於て道德的概念の精密なりしこと

今日より見れば二千餘年前の支那に於て道德の精密なる研究ありしことは、殆ど想像することが出來ないけれども、事實は極めて精密なる研究があつたのである。希臘（ギリシヤ）の古代に於て道德の研究が盛であつたことは一通り西洋哲學史を讀んだ者の知る所であつて、西洋といへば何事によらず精密なる研究をなすもの、東洋といへば何事によらず漠然たる研究をなすものと思ふのは、日本人の普通の考であるけれども、其の實道德の研究は孔子の當時及び其の以後に於ても西洋に劣らなかつた抑。も希臘の古代に於て道德研究の端緒を開いた者はソークラテースであつて、彼は德と知とを同一なものとした。是れより德の議論は頗る精密となり、プラトーンは四德を區別し、アリストテレースに至りては數多の德目を掲げて之が解說を試みた。羅馬に於ても道德論は忽せにせらるゝことなく、シセロの如きは人間の性善を認め、

又四德相互の關係を論究した。

翻つて東洋を見れば如何。論語孟子によりて孔子、孟子の思想を窺ふに、道德的概念の研究の精密なりしこと誠に豫想外である。論語中道德の名稱の多きこと實に驚くべきである。彼の伊藤仁齋の『語孟字義』の如き、物徂徠の『辨名』の如き、何れも道德の名稱を列擧して其が本來の意義を發揮したものである。即ち道德的概念の精密なる爲め其の區別の那邊にあるやを認め難いことがある。それで道德の名稱の多いことは西洋より甚しいと思ふ。例へば論語を見れば、孔子が「吾れ未だ剛者を見ず」と曰つた時、或る人が「申棖といふ人是れなるべし」と答へたら、孔子は「棖や慾あり、何ぞ剛を得ん」と言つて之を斥けた。是れ剛と慾とを區分して、剛の中には慾の存すべからざることを言つたのである。又葉公が孔子に向つて「吾が黨に身を直くする者あり、其の父羊を盗みて子之を證す」と言ひしに、孔子は之に答へて「我が黨の直き者は之に異り、父は子の爲めに隱し子は父の爲めに隱す、直きこと其の中にあり」と言つた。是れ又直なる德は父子自然の情愛に基きて行はるゝことを明かにしたのである。其の他此の類甚多く、如何に道德的概念の分析が盛であつたかが分る。更に注意すべきは孔子が種々人間の模範を區別したことである。即ち大人、聖人、君子、成人、士、狂、

狷の如き、各異れる內容を有し異れる人物として區別せられた。又一の德の秀でたものを指して例へば仁者、知者、勇者、剛者、有恒者、善人などゝ稱した。此の如く人間の模範を區別したのは矢張り道德的概念の分析が精密であつたことを示すものである。又前節に述べしが如き一貫思想を來めんとする傾向は當時の學問的潮流の最も注目すべきものである。

此の如く孔子の當時に於て道德的概念は各種の方面に於て精密に區別せられ、今日より見れば實に驚くべきものがある。以上は孔子の當時に就いて言つたのであるが、支那古今全體の思想を研究したらば、道德の研究に於いて東洋の必ずしも西洋に劣らないことが分るのである。

第三章　原始的儒教の系統

一　儒教は先王聖人の道なり

儒教といふ名は古くから存在し、支那、日本の學者は儒教を口にする者が多いけれども、儒教の何なるを明かに知る者は少い縱ひ之を知る者があつても之を述べた者

は少い。前に述べた如く儒教には別段系統といふものがないのであるから、今日儒教の何たるかを說き示さんには、自分で先づ儒教の系統を作らなければならないのである。

儒教といふのは先王聖人の道である。先王聖人が天下を治めた所の道である。孔子の學は此の道を中心としたものではあるけれども、先王聖人の教になき一種の說(例へば仁の如き)がある以上は先王聖人の儒教と孔子の儒教とは異つたものとしなければならぬ。けれども又孔子は堯舜を祖述(ソジユツ)し文武を憲章し六經を作り、以て先王の偉業をして地に落ちざらしめ、且つは孝經に「先王の法言に非ざれば敢て言はず、先王の法服に非ざれば敢て服せず、先王の德行に非ざれば敢て行はず」と言へるが如く、先王の言行其の儘を反復して居つた者であるから、孔子を通じて儒教を觀察するのは已むを得ないのである。されど出來得る限り孔子に特別な說と思はれるものは之を除き先王聖人の言行であると思はれるものゝみに就いて儒教の系統を作らうと思ふ。

二　道德の研磨

先王聖人は何れも天下に君臨して以て之を治むる所以の法を考へた。彼等の腦

中には如何にして天下を平かにすべきか、如何にして人々をして其の處を得しむべきかといふ問題の外には何等(ナンラ)の問題もないのである。彼等は君主といふ地位にあるが故に自然に然らざるを得なかつたのである。今先王聖人が此の目的を達するが爲めに用ひし事を見るに、自己の德を研磨すること、人民の爲めに利用厚生の道を開くこと、種々の制度を設くること等である。

道德の修養は古代に於ては最も熱心であつて、書經に表れたる先王聖人の言行を觀察する時は思ひ半ばに過るであらう。當時に於て既に三德、六德、九德等の目があつた。九德とは寬而栗(ニシテ)。柔而立。愿而恭。亂而敬(ナレテ)。擾而毅。直而溫。簡而廉。剛而塞。彊而義の九である。之を實行して以て家を安んじ天下を安んずべきものとした。三德と言ひ六德と言ふは、此等九德中の三若しくは六を指したものであるけれども、書經の洪範に於ては三德を以て正直、剛克、柔克としてある。而して道德を琢磨するの必要なる所以は如何といふに、之を一言に約すれば德は天子たるの唯一の武器であるからである。支那古代に於ては天子に對して萬世一系の信仰もなく、又强者が天子となるといふ習慣もなく、唯天命を受けし人が天子たるべしとの信仰があるのみである。然らば如何なるべきが天命を受くるかと云に、有德の人是れである。乃ち道德は天

子たるの唯一の資格であつたのである。故に天子は最も道德を研磨せなければならなかつたのであつて、書經全體を通じて先王聖人の言行の道德に關するもの多きは怪むに足らないのである。

三　利用厚生

次に先王聖人の言行に就いて之を見るに、人民の爲めに利用厚生の道を開かんとした例は乏しくない。其の中に於て最も著しき例を擧ぐれば、一は曆を作つたことで、一は洪水を治めたことである。堯は羲和に命じて天文を主らしめ、太陽の天を一周する時期を測り定めて三百六十六日とし、月行十二回を以て一年とし、外に閏月を置いて四時を正うした。後世の曆は皆此の法に原きて修正を加へたものである。乃ち天文學は支那古代に於て餘程發達して居つた樣で、星宿の名稱などは隨分精密に知られて居た。かく曆が出來上つた後、人を四方に遣して其の差誤なきや否やを驗せしめた。（此の頃の天文の知識を知らんとせば西川求林齋の虞書曆象俗解を見るべし。）

洪水を治めたことに就いては既に書經にも其の記事があるから殆ど疑ふの餘地がない。堯の時に當つて洪水が國中に汎濫して民は定處することを得なかつた。

此の洪水は恐らくは黃河、揚子江などの溢れたもので其の面積は極めて廣かつたのであらう。堯則ち鯀に命じて之を治めしめ九歲功成らずと稱せられる。けれども九歲迄も水が治らなかつたといふのは殆ど想像することが出來ない。何となれば諸川の汎濫は水勢の減ずるに從つて自然に治るものであるからである。九歲功成らずといふのは恐らくは洪水の善後策に就いて九歲を經るも未だ其の功を收めることが出來なかつたのを謂ふのであらう。舜は更に鯀の子禹をして之を治めしめたが、禹は十三歲にして功を奏したと云はれる。矢張り洪水其のものを治めたのではなく其の善後策に苦心したのであらう。而して禹が十三年間苦心の結果は則ち書經の禹貢に於て見るべきが如く、九州の境界租稅等が定められるゝに至つた。

此の如く堯、舜、禹の如きは何れも人民の爲めに利用厚生の道を開いたことは疑ふことは出來ない。殊に禹が洪水を治めた大功德ありしが故に天子の位に即き、其子孫も大功德の人の子孫なるを以て天子の位に即きたるが如き、利用厚生が人民をして歸服せしめし所以であることが分る。天子たるものは自然の人情から見ても人民の疾苦を除き幸福を增さんとするは自然の勢であるが、儒敎に於ては殊に天命說を重んじ人民の意志を重んずるが故に、人民の爲めに利用厚生の道を開くことは最

も注意せられたのである。書經の洪範は天子の心得を示したもので、人民の衣食其の他を患ふる狀は最もよく之を窺ふことが出來る。

其の他利用厚生の道を開いた例は多くあつて茲に一々擧げることは出來ないが、要するに古代の簡單なる社會狀態に於ては人民の爲めに此の如きことを爲した者が非常に尊崇せられて人民が之に歸服するに至るは自然の勢である。以上吾人は天子たる者は一方に於ては自己の德を磨き、他の一方に於ては、人民の爲めを計ることが必要であることを述べた。是れ實に先王聖人の爲した所である。けれどもこれだけでは社會は太平となることは出來ない。即ち此の外に法律とか敎育とかい ふ樣に制度の必要があるのであつて、先王聖人は此の方面に向つても大に力を盡したのである。

四　制度の設立

先王聖人が設けた制度は之を大別する時は人民を敎育する方面と之を拘束する方面即ち法律と、更に此の外に於て政治の方法と見るべきものとがある。所謂敎育の方面とは人民に對して父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友等の道を敎ふることであつて、書經の舜典に於ても五典、五品、五敎等の語がある。註によれば五典とは父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信ありとの五常を指すものであり、五品は父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五者を指し、五敎は五典と同じである。舜の時に於て此の如き敎育のことを司る者を名づけて司徒というて、舜は司徒をして人民に倫理を敎へしめ以て社會の平安を期せんとした。又同じく敎育の方面に於て禮樂の古くから發達して居つたことは疑ふべからざることである。殊に周の頃に至つては禮儀は非常な發達をなし曲禮三百威儀三千とさへ稱せられた。支那當時の人民は皆禮儀の爲めに拘束せられ、殆ど其の範圍を脫することが出來なかつた。論語に孔子が弓を射ることを形容して「皮を貫くを主とせず、只禮儀に適ふを主とす」とあるが如きは最もよく此の間の消息を窺ふことが出來る。孔子が禮を重んじたことは後に述べる。又音樂が敎育の手段として用ひられたことは注意すべきことで、即ち音樂によりて精神を陶冶し、併せて神人の和合を來たし得るものとせられたのである。禮樂、法律の事は書經の舜典に出て居る。又書經に呂刑というて、法律の事を述べたものがある。

政治の方法として見るべきものは即ち天子日常の行政に關する心得であつて、例へば易によりて吉凶禍福を占ひ、詩によりて人情風俗を察し博物の知識を養ひ人情

を陶冶するが如き、又或は禮によりて自己の行爲を規制し、或は史官を置きて一切の事柄を記錄せしむるが如き、何れも是れである。所謂五經は儒教の經典であるが、何れも先王聖人の之によつて以て政治を行ひし方法に外ならない。書經は則ち先王聖人の實行を錄したもので、後の聖人君子の參考とする所である。但し後の儒者が五經を讀むのは學問の力を發達せしめんが爲めであつて、古の聖人が之を用ひて以て天下を治めんとしたのとは全く意味を異にして居る。

五　結論

以上に於て明かなるが如く、儒教と言うても別に一種の系統があるのではない。儒教哲學などゝ言うて儒教を以て哲學などゝするのは大なる誤である。儒教は即ち先王聖人の言行に外ならない。只後の人が之を取りて以て教となすが故に特に之を儒教といふに過ぎない。即ち儒教は人民を統制し天下を平定するを以て唯一の目的とするものなるが故に遁世的若しくは出世間的の思想はある筈がない。強て言はゞ現世主義である。けれども現世主義として意識せられて居つたのではない。先王聖人は自ら意識しないで現世主義であつたのである。而して彼等が拜天宗を奉じ天命の存在を信じ又一般に民主的であつたことは明かである。

されば儒教の系統といふも今日の人から見て先王聖人の言行は如何なる目的を有し如何なる方面に關係あるかを明かにし、之を以て系統となすより外はない。乃ち吾人は儒教は一面に於ては君主自身の道德及び人民に對する利用厚生を主とし、一面に於ては制度を重んじたものであると信ずる。而して道德を磨くにしても一種の道德哲學があつた譯ではない。只三德、六德、九德といへるが如く日常生活に於て必要なることを種々列擧したものに外ならない。孔子が一個の仁の字を立てしが如きは儒教本來の系統ではなくして孔子自身の說であると前に言つたのは之が爲めである。漢學者の或る者は儒教と言へば直に之を今日に應用し得べきが如く思ふものがあるけれどもこれは大なる愚論である。若し其の說の如く儒教を今日に應用せんとせば天子自身が道德を修めて以て人民の之に倣ふのを待たなければならない。けれども今日の文明國ではこんなことをして居れない。皆法律を以て人民を治めて居るものであつて、即ち支那古代に於ける法家の說が行はれて居るのである。儒教の此の思想は全く勢力が無いではないけれども、法家の思想の樣に行はれて居ない。此の故に儒教の系統其の儘を今日に應用することが出來るとするのは大なる誤である。寧ろ儒教の系統を打破し其の一部々々を取り來つて今日の

道德を助け知識を促進すべきである。恰も古代の家屋を破壞し其の一部々々の材料を以て現代に適する家屋を造るが如きである。

第四章　拜天宗

一　人格者としての天

拜天宗とは神佛の代りに天を拜する一種の宗教を謂ふのである。尤もこれは特別なる人が建てた宗教ではなくして、不知不識の間に發達し來つたものであるから、宗教とは謂はないで單に信仰とか習慣とか言ふのが當つて居ると論ずる者もあらうけれども、拜天宗なる名稱は廣く學者の用ふる所であるから、玆に此の語を借り來つたのである。神や佛を拜むと天を拜むのとは種々の點に於て異る所があるけれども、何れも之を以て宇宙間に於て最も貴い者とする點に於ては異らない。故に天も名稱の附け樣によつては神とも佛とも言ふことが出來やう。それは兎に角支那古代の人が天に就いて如何なる考を有したかといふことが玆に述べんとする所である。さて其の考は人に由つて違つて居て、或る者は之を以て蒼々たる天として深く思ひ廻らさないであらうし、或る者は蒼天の中に一の偉大なる人格があると思ふであらう。又同じ人でも或る時は甲の如く思ひ、或る時は乙の如く思ふこともあらう。又或は特別に何とも考ふることなく只天なる言葉を聞いて習慣上之を怖るゝ者もあらう。最も多いのは恐らく此の最後のものであらう。

天といふ觀念は支那古代の人の腦中には極めて强かつたから、詩經、書經を始めとし種々の書物に於て數多之を發見することが出來る。天といふべき所に帝又は上帝といひ或は皇天というてあるのは異名同體なのである。帝といへば多少人格的の聯想を起し、天といへば蒼々たる有形の天を聯想するのは當然であるけれども、二物があるのではない。今書經から一二例を引用すれば左の如くである。

有夏罪多し。天命じて之を殛せしむ。

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。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。

皇天既に中國の民、越び厥疆土を先王に付く。

之を見れば天、上帝、皇天等の文字が何れも人格者の如く用ひられて居つて、其の間に區別がないことが分らう。天及び命の字を以て運命の意味としたのは周以後の

こをであつて、拜天宗の盛な時には天といふ人格者の命令の意味に用ひられた。殊に天命といふ熟字は天の命令といふ意味であつて、運命といふ意味ではなかつたことは明かな事實である。要するに當時の人の腦中には佛あるに非ず、神あるに非ず、只一個の人格者たる天あるのみであつた。

二　天と王者

以上の如く天は一の人格者なるが故に、人間の如く見聞の能力あるは言ふ迄もない。又天には寸毫の惡もなく、常に王者に取つては監督の位置に立つものである。然らば何に由りて此の如き精神あるを知るかと言ふに、雷電風雨皆之あらざるはない。書經に曰く

秋大に熟し、未だ穫らず。天大に雷電し以て風吹く。云々　今天は威を動かして以て周公の德を彰はす。云々　王、郊に出づる時天乃ち雨ふり風を反へす。禾則ち盡く起つ。

とある。天は人格者であつて人間と相感應する。天人感應說は支那に於ては誠に古いものである。王者は天を畏れ惡をしない樣に心掛けなければならぬ。此の考が常に彼等の腦髓を刺戟して居つたことは書經の文を一讀すれば明かである。それで禹、湯、文、武の如き王者で歷朝の基を開いた者は何れも自己の實力を以て此の位置に登つたものとは思はないで、一面に於ては天が己れに命じて此の位置に登らしめたものと思つて居た。之を天命と謂ひ又は單に命と謂ひ、此の天命を受けて始めて王となるのである。故に王を天子と謂ふ。天命は譬へば辭令書の如きものである。王者の子孫は此の辭令書を受けて以て萬邦に君臨する。若し其の行動にして宜しきを失ふものあらんか。天は何時にても之を取り上ぐることが出來るのである。書經に曰はく

天子よ、天既に我が殷の命を訖へん。

と。故に先王聖人は何れも皆天命を謹んで居た。曰はく

先王服あり。天命を恪謹す。

と。天に對する崇敬の念篤き者は善王であつて、常に之を畏れ從つて其の行を謹むけれども、惡王はさうでなく、天を畏れないのである。

此の如く先王聖人は天命を受けたる者、天に代つて人民を統御する者と自信して居つた。天子は天の代理者、政治は天の事業との思想は著しく發達して居つた樣である。書經に「天の罰を行ふ」といひ「嗚呼、王は民を敬むことを司る。天の胤にあらざ

るなし」などある。胤は嗣の意である。又「咨汝二十有二人、欽めよ。惟れ時れ天功を亮けよ」とあるが如きは最もよく此の意味を發揮したものである。されば支那古代の天子は自己の力、自己の自由意志に由つて行動して居るものではなく、一個の代理者若しくは公吏の位置にあるものである。又當時に於て天の命令の外に天地自然の運命といふものが認められて居たことは否定することは出來ない。堯が舜に向つて「天の曆數、爾が躬に在り」といつたのは、天地自然の運命として天子たるべきことを意味するものとしなければならぬ。これは必ずしも異むに足らない。何となれば天命を受くるは一定の運命即ち曆數と見ることが出來るからである。曆數は運命の意味であつて、當然若しくは自然といふ意味を包含して居る。

拜天宗が支那の王者の精神をして高尚ならしめた。孔子の尊唱する堯、舜、禹、湯、文、武、周公の如く厚く天を崇拜した人は何れも聖人の如く王者の如く思はれるけれども、秦漢以後の天子は覇者とより思はれないのである。宗教の信念が人間をして高尚ならしめることは何人も疑はない所であるが、支那に於ては拜天宗なる宗教が之をして然らしめたのである。天の蒼々焉として萬里一樣なるを見る時は何となく高大無限公平無私等の聯想を起して人の精神をして高尚ならしむるのである。最後に天意に就いて一言すれば、天子は天命を受けて王たる者、天命を取り上げらるゝ時は即ち退位しなければならぬ。即ち天命の所在は天意の所在である。然らば何に由りて天命の所在を知るかといふに、人民の有樣を見て之を知るのである。人心の離るゝ所は則ち天意のない所であつて、其の歸する所は天意のある所である。書經に「天の聰明は我民によりて聰明、天の明畏は我民によりて明威」とあるは之を謂つたのである。

第五章　原始的儒教と孔子の教義

一　孔子は學問上の主義を立てたること

孔子は一個の學者であつた。身位を得ず、政治の實際にたづさはりしこと少く、主として書物に終つたから儒教も亦一種の學問となつた。孔子は當時に於て三千の子弟を教育し、支那第一の聖人として至る所に尊崇せられ直接の感化を受けつゝあつた、門人は何れも其の人格の偉大なるを稱揚し、或る者は「生民ありて以來未だ夫子より盛なるあらず」と言ふに至りし程なれば、後世に至るに隨ひ其の勢力は益々增大し、儒教の大成者、古今獨歩の聖人として奉仰せらるゝに至つた。

先王聖人の施したる治國平天下の措置は平々旦々公明正大であつて、何人が之を行うても差支なきもので、又此れに由らなければ人民を統御することが叶はないのである。家に在りては親子、兄弟、夫婦の關係、外にありては朋友、君臣の關係が圓滿に行はるれば其れに越した治安の道はない。先王聖人の道即ち儒教の至る所として行ふを得ざるなく、而も平々旦々として何等の奇異なきはこれによつても分る。拜天宗の如きは其の中の一部に過ぎざれば之を取り來つて以て儒教が宗教であるといふ議論の材料とするには足らない。要之先王聖人の道は彼等現に行うたもので、之を行ふことに由つて治國平天下の實を擧げ得るものである。然るに孔子に至つては之と趣に異にし、兎に角仁といふものを立てゝ根本とし、其の門弟を教育するにも常にこれを的としたから、當時の人は固より、後世の學者も皆之を以て中心とし、之を目掛けて奮勵努力することゝなつた。是れ孔子の學の原始的儒教と異る所である。孔子が大聖人として仰がるゝに從ひ仁の字に益重きを加へ、此の字を外にしては儒教を論ずることが出來ない樣になつた。これは學問としては誠に興味あることであるけれども、先王聖人が治國平天下を以て目的として居たのとは大に趣を異にする。孔子の主とする所は寧ろ道德上の心得であり、先王聖人の主とする所は政治其のものである。政治を行ふのに此の道德の心得を以てするものとすれば、兩者は相連絡する所があるにせよ、直接の目的とする所は同じでない。先王聖人は學者でなく、思想家でもなく、只管、治平國天下を以て目的としたものである。然るに孔子は政治をなす地位に登らなかつた爲めに、之を以て目的とすることが出來なかつた。それで自然自己の心内に立ち入つて心の修養を以て滿足を得なかつた。仁の一字は實に修養の理想である。而して此く一個の理想を立つる以上は理想の異るものは之を異端と見做す樣になる。墨子の博愛說は孟子によつて異端邪說とせられた。先王聖人から見れば此の說も亦治國平天下の熱情から出たものであるから、强ち非難すべきものではなく、只餘り奇矯の言を弄するのがよくないと言ふまでである。若し墨子の博愛を以て非なりとせば、孔子の仁も同じく先王聖人の教に見えないから之も亦非なりとしなければならぬ。即ち孔子も一個の主義を有し、墨子も一個の主義を有し、彼此相對の位置に立てるものと謂ふべきである。而して先王聖人は則ち超然として其の外に在るものである。

此く孔子は一種の理想を立てたから、孔子が聖人、神として尊崇せらるゝに至つては、其れと異なる理想を有するものは異端として攻擊せられ、儒教は宗教的の色を帶

ぶるに至つたのは已むを得ないことである。乃ち吾人は原始的儒教は何等宗派的の色を帶ぶることなく、平々旦々萬人常行の道に外ならないけれども、孔子は特別なる主義を懷いたもので儒教の宗教的特色はこれから始つたものとするのである。

此くして孔子は要するに學者である。先王聖人と其精神的狀態を異にして居る所がある。先王聖人の眼中に在る所は實に天下の人民であつたが、孔子に至つてはそうでなく、主として其の腦髓を支配するものは書物であらう。縱ひ鳥獸は與に群すべからずといひ、道行はれずと歎じ天下の人民を以て相手とする樣な言葉はあつても、終身の間に於て最も多く其の腦髓を支配したるものは文字であると謂はなければならぬ。少くとも文字を通じて見られた天下の人民に外ならないのである。されば孔子を學ぶ者が學者となり、少くとも學者的政治家となり了つたことは怪むに足らない。殊に孔子が一貫の思想を揭げ來つて其の弟子を敎育した爲めに、弟子は靡然として之に向ひ、顏回は其の心三月仁を違らずと稱せられ、曾子は忠恕を體得し、其の他各其の才に隨つて得る所があつた。而して子思は誠の一字を主張し、學者的敎育家的立脚地に立つた。後世から見れば此等の人々は最も善く孔子の意を得たものゝ如く思はれ、政治の才を以て孔子に稱せられたる冉有季路の如きは却つて孔子の直傳でない樣に信ぜられる。然るに先王聖人から見れば顏回、曾子の如きは皆讀書子に外ならないで、冉有、季路こそ眞に王者の業を助くるものと言ふべきである。此の點から見ても孔子は學派の鼻祖であつて、先王聖人とは趣を異にすることが明かである。又孔子は其門人に對して嘗て仁を許したことがない。「何ぞ仁を得ん」といふ句は屢論語に出て居る。孔子は此の如く深刻なる意味に於て仁を解釋し、門人をして仁の一字に向つて其の精神を集中せしめた。此の工夫、此の修養乃至は此の態度情調が孔子をして學派の鼻祖たらしめし所以である。先王聖人に在つては此の工夫少く、此の修養なく、又此の態度情調がない。これから見ても孔子は學派の鼻祖であつたのである。

或はこう言ふ者があらう。足下は孔子を以て學者とし、先王聖人を以て政治家とし、判然兩名を區別せんとするけれども、先王聖人と雖も、一面から見れば道德學者である。彼の堯が舜に向つて「惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」と言へる如きは一種の哲學的見解を示すものであつて、其の學者であつたことは孔子と異らない。但だ先王聖人は王者の地位にあつたからして直に之を行ふ機會が有つたが、孔子は此の機會が無かつたが違ふのみである。孔子とても位を得たならば必ず之を實行したで

あらう。されば兩者共其の心に於て異る所なく、其の修養に於て異る所がない、異る所は末のみである。末を見て其の本を忘れるのは誤りではないかと。誠に此論者の說には大に理がある。先王聖人の說いた中の說の如き、又其の道德說の如き、殊に洪範にある三德說の如きは、倫理學の一部と見るべく、其の心的狀態に於て孔子が仁を意識したのと差がないと謂ふべきである。けれどもこれは只一部の觀察に外ならない。全體から見れば孔子は仁を以て其の根本原理となすものであつて、一切の精神作用は皆之に由つて統一せられる。然るに先王聖人にあつては之と異つて縱ひ前述の如き諸種の道德的觀念あるにせよ、其の精神中の一部に過ぎないのである。之を今日の人に就いて言へば、如何なる政治家とても何等かの信仰あるべく、又何等かの學問があるであらう。けれども政治家は政治家、學者は學者で、其の風采に於ても其の情調に於ても大に異る所がある。孔子の道が先王聖人に出づる所多いのは言ふ迄もないけれども、兎に角學者的修養的の一大潮流を作つたことは明白な事實であるからして、孔子を以て學派の鼻祖とするのは當を得て居ることゝ思ふ。讀者が所謂儒敎の系統と孔子敎の系統とを比較したならば思ひ半ばに過ぐるであらう。

二　孔子の仁

(一)

學派の鼻祖として向內的修養的の傾向を有して居つた孔子は一貫の思想に到達し、萬事同一の心持を以て實行しつゝあつた樣である。吾人は「心持」なる言葉を用ふるのが最もよく孔子の意を得るものであると信ずる。何となれば孔子の道と稱するものは實行的のものであつて、論理の上で彼れ此れ論評すべきものではないからである。「吾一以貫之」とか「吾道一以貫之」とか言つたのは何れも心持として解釋しなければならぬ。三角形の內角の和は二直角に等しといふが如き論理上の事柄とは異り、親を愛し、他人に信義を盡すが如きは何れも實行的の事柄であつて感情的であるのは明かである。それであるから孔子の根本主義を指して一種の心持とするのは異むに足らないと思ふ。

孔子の此の心持は他人の知ることが出來ないものであることは前に述べた通りであるけれども、同じく社會に生活する以上は互に類似した心持を有するからして、孔子の心持に對して一種の想像說を作り得ない譯ではない。此くして曾子は之を解して忠恕となし、子思は則ち誠となした。後世の儒者が種々の說を立てたのも、皆自分の心持を以て孔子の心持を納得しやうとしたに外ならない。孟子が人に忍びざるの心といひ、韓退之が博愛之を仁と謂ふといひ、程明道が仁は生道なりといへる

が如き、何れも孔子の心持を髣髴せんとしたものである。荻生徂徠が仁は長人安民の德と言つたのは餘り形式に過ぎて面白くない。長人安民とは如何なる心持であるか、之に近い所を摘出しなければならぬ。孔子の心持に近いと思はれるものは人に由つて其の見方を異にするが爲めに隨つて其の名稱を異にするけれども、人々は類似した心持を經驗して居るからして、孔子が如何なる心持であつたかは略推察することが出來る。けれどもそれは只推察に止つて居つて、それが孔子の心持であるといふことは出來ない。又其の心持を永續することは容易でない。恰も壯言大語の徒が事なき時は偉人豪傑の容貌態度を模倣して居るけれども、不意の出來事に會ふと忽ち度を失ふが如きものである。孔子は顏回を指して「其の心三月仁を違らず」と言つた此の言に由つて孔子自身の心は常に仁を違らないことが分り、隨つて又孔子の一貫思想が仁であることが分る。先王聖人は經國濟民を以て目的とし、造次顚沛の間も愛民の二字を忘るゝことがない。此の點から見れば彼等も亦一貫思想を有するものと謂ふべきであるが、其の一貫思想の內容に至つては孔子と大に異つて居る。愛民は普通のことであつて、何人が之を聞いても直に其の意を理解することが出來る。然るに孔子の仁に至つては孔子が容易に人に許さなかつたので分る通り、實に重大なる意味があるものであつて、何人も適當に之を納得することは出來ないのである。

三　孔子の仁（二）

仁の字を以て重大なる意味を包含するに至らしめたのは孔子に始つたのである。孔子以前に於ては仁の字は只簡單な意義を有したのみである。加之孔子以前の書冊に仁の字を用ひたものは誠に少い。左傳、國語等には屢之を發見するけれども、或は記者が古代人の言語を近世的に修正したものとも見られる。書經、詩經に於ては僅に一二回之を發見するのみである。而も其の意は極めて簡單であつて、愛若しくは恤の意に外ならない。孔子が何人に向つても許さなかつた樣な重大なものとは思はれない。重大なる意味は則ち孔子に始つたのである。即ち孔子は仁の字の意味を擴張して以て其の廣大なる精神界の統名たらしめんとしたものと謂ふべきである。然らば其の仁の意義如何。これは前述の如く孔子の心持であつて、吾人の想像は必ずしも其の正しきを得ないかも知れないけれども、暫く記して讀者の參考にしやう。

孔子は先王聖人の愛民の精神を模倣せんとする者であつて、歷朝天子の言行を讀

んで此の精神ある者は之を好み然らざる者は之を惡んだのである。乃ち愛民の二字は孔子の精神に於ける一要素である。「汎く衆を愛して仁に親む」と言ひ「人を愛す」と言へるが如き、何れもこれを示すものである。又門人等が仁を問ふたのに對して、經國濟民の意味を答へたものが少くない。「門を出でゝは大賓を見るが如く、民を使ふことは大祭を受くるが如く、己れが欲せざる所人に施す勿れ。邦に在りても怨なく、家に在りても怨なし」といひ「能く五者を天下に行ふを仁となす……恭、敬、信、敏、惠云々」と言へるなどこれである。愛民と經國濟民とは何れも人の爲めにする所が同じである。されば「仁者は己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんとして人を達す」と言うて、恕の意味に用ひたものもある。仁は此く種々の方面があつて、論語中仁の字に就いて說いてある所は實に多岐多樣殆ど其の津涯を發見することが出來ない。多くは應病與藥の言と見るべきである。西洋道德にあつては愛の一字が最も重い。實際愛情さへあれば君父に對し妻子に對し朋友に對し乃至一般の人に對して親切を盡すことが出來る道德に種々樣々あるけれども、其實、愛、親切などの心さへあれば種々の關係は圓滿に行くであらう。それで仁の字に愛の意味ある以上、其が一切道德の根底たるべきは固よりであるけれども、他の一面に於て長人安民の心持がなければならぬ。單に愛といふのとは同じでない。愛ある人は極めて溫和なる人又は熱情的なる人となるべきも、仁者は其れのみでなく、威儀あり禮ある人でなければならぬ。顏回が仁を問ふたのに對へて、禮にあらざれば視聽言動すること勿れと言へるが如き或は仁者は山を樂むと言うて、其の容貌態度の山に似たるを言へるが如き、皆之を證明するものと謂ふべきである。

智仁勇の三者は古來併稱せられた。左傳にも智仁武と併稱して居る。孔子も「知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れず」と言うて三者を併稱した。後世の儒者の多くは仁には廣狹の二義があつて、一は絕對であり、一は相對であり、三者併稱の場合の如きは即ち後者であるとする。けれども、三者併稱の場合に於ても仁本來の面目はよく見ることが出來る。即ち仁は一種の情であることは智勇と對立させてあることで分る。要之孔子の仁は一種の心持であつて、情調といふのが當つて居るのである。然らば仁は如何なる情調であるかといふに、それは以上の如く孔子の言を材料として諸方面から觀察しなければ之を明かにすることは出來ない。即ち視聽言動の禮に合すること、民に對して情あり威あること、人に對して恕あること等の方面がある。孔子は此の如く多くの方面に關係ある一種の情調を名づけて仁としたので

ある。それであるから仁は感情を以て基礎として居るのは言ふ迄もないことであるけれども、單に愛を以て之を盡すことは出來ない、又單に至誠惻怛を以て之を蔽ふことは出來ない、乃至は生道を以て之を得たとすることは出來ないのである。乃ち仁は支那當時の禮儀に由り、經國濟民の至情に由りて着色せられた感情であると謂ふべきである。故に或は大とも觀るべく、或は小とも觀るべきである。論語に志士仁人と曰ひ、仁者と曰ふなど、其の言甚だ多く、他の一面に於て仁を重大視すると全く反對である樣に見えるけれども、小なる無花果の味を以て大なる無花果の味を知り得べきが如く、兩者は前のものではないのである。

之を要するに仁は畢竟情調である。現れて經國濟民となり、禮儀となると雖も、主たる所は主觀的である。子貢が「如し博く民に施して能く衆を濟ふことあらば如何。仁と謂ふべきや」と問ふたのに對して「何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶諸を病めり。夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立て己れ達せんと欲して人を達す。能く近く譬を取るは仁の方と謂ふべきのみ」と言うて仁と聖とを區別した。此の一段に由つて見れば聖は經國濟民の實を擧げ其の功過流行極めて大なるものであり。仁は恕を以て行ひ、近きより遠きに及ぶものである。此れ亦仁の主として主觀的、感情的なることを示すものである。されば仁の一字は孔子一貫の道であつて、先王聖人に於ては見ることが出來ないものである。

四　孔子の性說と敎育

孔子は『性相近也、習相遠也』と云つて、一切の人の性質は大抵同じであるが、敎育に依て或は上と成り、或は下と成るものとなして居る。此の相近と云ふのは、大概と云ふ意であつて常識上の議論である。相遠と云ふのも、必ずしも善人と成り、惡人と成ると云ふことではない。唯だ敎育の力によつて、種々の方面に相遠かると云ふに過ぎぬ。去れど又他の一面に於ては、上智と下愚とは移らずと云つて、先天的に上智なるものと、下愚なるものとがあつて、此れは敎育の力に依つて如何んともすることが出來ぬと述べて居る。要するに孔子の性說は、一種の常識的敎義として特に性說として見るべきものでない。又殊更に性說を立つる意なきものゝ如く思ふ。孔子の敎育は所謂開發主義、努力主義にして學者自身の努力を以て、中心的の事となして居る。論語に

憤せざれば啓せず。悱せざれば發せず。一隅を擧げて、三隅を以て反へさざれば、則す復せざるなり。

とある。以てその一般を見ることが出來る。孔子が『束脩を行ふてより以上は、我未だ嘗て誨ふることなくんばあらず』と云へるは、即ち教育の束脩より始まることを云つたのである。孔子は教へて倦まざるの人であつたとは、此れその自ら云へる所である。孔子は、教育上の方針として明言しては居らぬけれ共大體は仁を以て理想として居つたことは疑ひない。而して臨機應變應病與藥的に、その長ずる所に從つて、之を助け、其の短なる處は、即ち之を補はしめんことを期したのである。此れ其の門人に對する言葉を見て、明かに知ることが出來る。而して孔子の門人に教へし所の學科は如何と云ふに、先づ詩、書、禮の三を以てした。孔子の恒に言ふところが常に此の三者に在ると云ふより之を推することが出來る。音樂が人物を陶冶する上に大効力のあることは、人の認むる所である。孔子も亦自身熱心に之を研究し、又門人等にも之を教育した。所謂六藝即ち禮樂射御書數が、其の門に於て教へられしことも亦略之を想像することが出來る。孔子は、學者としては固よりのこと、教育者とし亦實に偉大なるものであつた。孔子の門人中には、一方面に於ては、或は孔子に秀づるものあると雖も、全體としては、其德に服して居たことは前述の通りである。

五　孔子の弟子

史記に『仲尼の弟子三千人、身六藝に通ずる者七十有七人』と云つてあるが、三千の數は、固より信ぜられぬが、當時支那の人口は、僅かに二千萬内外であつた所より考ふれば、則ち孔子の門人の比較的に多かつたことゝ思はざるを得ぬ。門人中、最も年長なる者は、顏路で、孔子より長じて居た。之れに亞ぐは、子路である。孔子より若きこと九歲。有子は、十三歲孔子より若かつた。最も若かつたのは、或は四十五歲。或は五十歲少なかつたのがある。夫等門人中で、孔子の生存中、最も能く孔子を佐けた者が四人ある。顏回、子路、子貢、子張此れだ。孔子の曰はく『我れ回を得てより門人加々親しむ』と。蓋し回は温厚の長者であつたから、能く他の門人をして皆孔子に親しましめたのである。子路は勇を以て聞えて居た。孔子は天下を週遊すること十三年、その間常に子路を伴ひて居られた。子貢は辯と財とに長じて居た。此の人も亦孔子を佐けて功があつた。子張は禮に長じた人であつた。孔子の所に來る人にして、禮を知らざる者があれば、子張は直ちに之を退けしめたと云ふことである。斯の如く此の四人は各々その長ずる所を以て孔子を補佐したのである。孔叢子と云ふ書に、孔子が我に四友ありと云はれたのは、即ち此の四人のことである。然れども此以前に於て、孔子の學を繼ぎ、又道を傳へた者があつた。今その一二を擧ぐれば次の人々で

ある。

イ、曾子　曾子は孔子の門人中、最も道德の發達した人であつて、孔子の道を解して、以て忠恕の二字となした。忠恕は實に彼の根本主義である。曾子に關する記傳は、極めて多い。恐らくは、孔子の沒後最も名をなしたものであつたらう。曾子の學は、子思に傳はり、遂に孟子に至つたのである。

ロ、子夏　子夏は孔子の門人中では、最も學問に長じて居た。嘗て孔子が、子夏に謂つて『汝君子の儒となれ、小人の儒となる勿れ』と云はれたことがある。以てその學問に長じて居たことが知られる。然らば、孔子の學術方面は、此の人に依つて、多く繼承せられたと稱せられて居る。

ハ、顏回　は孔門の弟子中、第一の高足であつたが、其の言行の論語にあらはれて居るものは極めて少いので、其の思想をうかゞふことが出來ぬ。殊に回は門人を有せなかつたから、其の傳は全く亡びた。

第六章　孔子の後繼

一　子思の誠と中庸

子思は、孔子の孫にして、伯魚の子である。孔子の晩年に生れた。道を曾子に得たと稱せられ、又中庸は其の遺書であると云はれて居る。中庸の書に就て之を考ふるに、其の中、强めて言はんとするものが二つある。即ち誠と中庸、此れである。中庸の庸字は、今日の語にて云へば、程よきことで、所謂臨機應變その宜しきを得るの意である。單に道と云ふ時は、一方に拘泥して宜しきを得ぬ憾がある。例へば、親に孝を盡すと云ふも、身を傷つて、之に仕へることがある。故に中庸は何事を實行するにも極めて必要なるものである。論語の中に、孔子の言として、中庸の行ひ難きことを說いてある。而して中庸の書には、屢々中庸の必要なること、及び其の實行し難きことを論じて居る。

誠の一字は、此れ又中庸の眼目とする所である。要するに子思は、誠を以て倫理の本體となすのである。其の『誠は物の終始、誠ならざれば物なし』と云へるは、即ち誠なれば倫理なしの意である。『大なる哉、聖人の道。洋々乎として、萬物を發育す』と云へるも亦單に誠によりて、一切の倫理のよく行はるゝことを述べたに過ぎぬ。萬物と云へるは、即ち萬の倫理と云ふ意にして、萬象の意ではない。古語に於て然りとなす。最後に注意すべきは、中庸の性に關する思想である。『天命之を性と謂ひ、性に率ふ

之を道と謂ふ』と云つて、一切の倫理は皆人の性に率つて作られたることを述べ居る。此れは先天良心説にあらざるも、寧ろその萠芽を認めたるものと云ふべきである。其の中庸の中に『或は生れて之を知り。或は學んで之を知り。或は困んで之を知る』と云つてあるが如きは、即ち先天的に人の性の、異なるものあるを認めたるに外ならない。故に中庸を以て、先天良心論となすは、誤りである。孟子に至りては、此の萠芽を培養して、以て純然たる先天良心説を作れるものである。

二　孟子の先天良心説

孟子は、子思の門人に學び、子思の系統を受けたるものである。故に孟子の説には、往々子思の中庸と重復するものがある。然れど先天良心論の萠芽であつた子思の説は、孟子に至りて、性善説となり、先天良心説となつた。人の性を以て善となし、人は各々四端の心を具ふるものとなした。四端の心とは何ぞ。惻隱の心は、仁の端也。羞惡之心は義の端也。辭讓之心は禮の端也。是非之心は知の端也と云ふ之である。

孟子は仁義禮智が其の儘心に在ることは云はずして、惻隱、羞惡、辭讓、是非の四者が、先天的に存在するとなすのである。四者は端にして全體ではない。茲に於てか、之を擴充するは、最も重要なる工夫である。孟子の擴充説は、孟子哲學の最大要點である。されば孟子も、苟も之を充てざれば、以て父母に事ふに足らずと云つて居る。仁、義、禮、智の四者が全體として存在するに非ずとの思想を抱きたるを見ることが出來る。孟子は四端の心を智と意との兩方面より觀察して、之を良知、良能と云つて居る。良知は智識的方面、良能は意志的方面を觀察したるに外ならぬ。孟子は此の四端の心を單に心と云つて居れど、そは良心の意である。

されば、此の良心の存在は何によつて之を知るかと云ふに、人性がそれである。即ち吾人の人性として、忍ぶ能はざる場合があるのである。所謂惻隱之心である。孟子は此の心が、吾人に存在することを述べ、一瀉千里の三端の心も亦吾人に具つて居ることを述べて居る。其の證明としては、元より不完全であるけれ共、孟子が先天良心説を信じて居たことが知られる。

此の良心は、絶えず活動して止まない。孟子は之を氣と云つて居る。即ち朝起きて、未だ事物に接せざる時に、良心の光のあらはれんとする所を云ふのである。彼は又之を牛山の木に譬へて斯う云つて居る。假令ひ牛馬の爲に蹂躪せらるゝと雖も、成長せんとする所の木は、止まないものであると。此れまた孟子が、修養擴充の道を説いたのである。孟子は放心を求むると云つて居るが、即ち是れ放たれたる良心と

云ふことであつて、良心の光の滅亡せんとする有様より名づけたるものである。

若し我が先天の良心を擴充して、一擧一動悉く此れに從つて實行し、俯仰天地に愧ぢざる心地を作るに至る時は、即ち之を名けて浩然の氣と云ふのである。孟子の語に曰はく、

我れよく吾が浩然の氣を養ふ。其の氣たるや、至大至剛天地の間に塞る。是れ衆義の生ずる所。義襲ふて之を取るに非るなり。行ふて心に慊らざるものあれば則ち餒う。

と。此れによりて、以て浩然の氣なるものが、一種の心持であることが解る。孟子は屢、性の善なることを說いて居る。されど其の性と心とを區別して說くの必要はない。我が性もと四端の心を備へて居るが故に、名けて善と云ふのみ。即ち性とは、只生れつきと云ふことであつて、善とは四端の心そのものを指したのである。孟子が告子と論じたるが如きは、全く詭辯であつて、茲に述べる必要はない。

孟子は四端の心の中、殊に惻隱の心を重んじ、之を名けて人に忍びざるの心と云ひ、人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行ふことを說いて居る。即ち仁政是れである。孟子は君主が、自ら人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行ふならば、即ち天下は太平である。所謂人に忍びざるの政とは、先づ井田を正うし、萬民をして、衣食に窮することなからしめ、民をして恒心あらしめて、而して後之に教ふるに、仁義を以てすべしと云つて居る。是れ即ち政治と良心との關係である。孟子の說く所は甚だ多い。金言玉句亦少くない。而して其の哲學思想に至りては、一新する所があつた。其の言たるや、時に詭辯に涉ることもあれども、其の人品は、高尙、雄偉、卓磊、眞に萬世に屹立するの觀がある。之を羅馬のシセロに比するに、雄辯滔々たることが一つ、古文を復興せしめんとして一種の哲學を有することが一つ、文章の卓拔なるのが一つ、性の善なることを認めたるが一つ、又四德を立てたることが一つ是れ等が類似した點である。斯の如く一致したる點が多いに係はらず、吾人はシセロよりも、孟子を以て、獨創の見に富み、氣品の高尙なる偉人君子として、之を推さゞるを得ぬ。孟子の門人にして、書中に現はるゝ者、又少くないが、思想として見るべきものは、全くないのである。斯くして、吾人は孔子の仁が、曾子に至りて、忠恕となり、子思に至りて誠となり、孟子に至りて、先天良心說となり、殊に仁に重きを置くものとなり、儒教の系統は流れを追うて遠くなれるものと思ふのである。

三　荀子の性惡論

孟子が性善論を唱へてより、性に關する論は、學界に於ける重大なる議論となつた。孟子の當時、已に孟子に反對なる說を維持した者がある。即ち告子がそれである。告子は性に善惡なきの說を取つた。湍水と杞柳との譬を擧げて、性が敎育に依つて、善とも惡とも成り得べきことを說いた。孟子の此れに對する反駁は、極めて薄弱であつて、只自說を主張するに外ならなかつた。告子も亦性の善惡なきを證明するに、論據と實例とを有せぬ。故にその兩者の議論は、有名なれども、議論としては、何等の價値もないものである。

孟子の後數十年にして、荀子が出でゝ性惡說を唱へた。彼れは思へらく、凡そ人は、已に無きものを求める。今若し性善と云はゞ、之を求むるの意がない。性惡と云はゞ、大いに之を求めんとするものであると。茲に於て彼は性惡說を立てた。然らば性惡の內容は如何ん。彼れ曰はく、人間を自然に放任すれば父子兄弟相爭ふが故に性惡なりと謂ふ。又他の一面に於ては、孟子が人情の美を認めたるに反して、彼れは人情の不美なることを認めた。即ち性惡の內容は、今日の所謂欲望と人情の二方面ですする。人情の美ならざる點は、實際人間の缺點である。然れ共之を以て、先天的とはなすことが出來ぬ。何となれば、敎育の如何に依つては、如何樣にも變化せられ得

るからである。只所謂欲望は、先天的にして如何共することが出來ぬ。從つて性惡の內容は主として欲望とせなければならぬ。然るに此の欲望其のものに、惡の意味なきことは、明かである。荀子が性惡といふたのは文字の濫用である。兎に角彼は、人間を其の儘にして置けば、互に相爭ふものと考へた。故に禮を以て之を節するの必要があるとなした。即ち相爭はんとすると雖も禮の爲めに制せられて、之を能くせざるに至るのである。聖人賢者も只人爲的に禮を以て節したるに過ぎぬ。彼れ曰はく『人爲は即ち僞なり』。と又曰はく性僞合して後ち聖人の名あり』と。又曰はく僞積て而して化す、之を聖と云ふ』と。以て見るべきである。然らば、禮は如何にして作れるかと云ふに、荀子が三年の喪は、孝子の至情なりと云つて居るのを見れば、則ち人情の美なる方面をも觀察して居るのである。他の一方には、荀子は自己の身體の基く所を考へ、之れを報ゆべきことを考へたる所から見れば理論の方面から生じたるものなることを知ることが出來る。又た自然に放置する時は、相爭ふが故に、先王が禮を以て治めんとせられたるものとして、要するに政治論的である。斯の樣に種々の說があるけれども、性惡が中心である。孔子が禮を重んぜられた所以を以て見れば荀子は之れに近きも、只其の性惡と云ふのが穩かでないが故に、人は之を喜ばな

い。獨り孟子が、その學統を繼いだと思ふて居る。

四　先秦時代の儒教結論

先秦時代に勃興したものは、儒教の外、道教、墨家、揚家、折衷派、法家、詭辨派、雜家、陰陽家、農家、兵家等があつた。その中儒教は、堯舜以來の、支那の中心的思想を代表するものである。所謂儒教の學問は、孔子に至つて、始めて成立したものであるけれども、儒教そのものゝ內容は、以前より既にあつた。儒教の說くところは、單に治國平天下の五字に止まるのである。孔子は仁の一字を說いて、以て治國平天下の基礎となした。此れより後ち、子思、孟子、荀子等が出でられたことは前に述べた通りである。儒教以外に諸種の學派があつたとは雖も、潮流の最も大なるものは、儒教である。儒教の學者は孔子の門人を以て、始めとする。今暫く史記の儒林傳に依つて、以て其の狀態の一般を示めさう。曰はく

孔子卒してより後ち、七十子の徒は、諸方に散遊した。大なる者は師傅卿相となり、小なる者は、士大夫に仕へ或は隱れて顯はれない者もあつた。故に子路は衞に居り、子張は陳に居り、澹臺子羽は楚に居り、子夏は西河に居り、子貢は齊に卒はる。又田子方、段干木、吳起、禽滑釐の屬の如きは、皆學を子夏の倫に受け、王者の師となつた。

第七章　老子の教義

一　古代の政治狀態と處世法

吾人の觀る所に依れば、支那上古の政治狀態は、實に儒教と道教との二教を生み出した。儒教の根元が、支那古代の社會に源を有して居るが如く、道教も亦淵源を此處に發して居る。然らば當時の政治狀態は如何であつたか。曰はく、當時の支那には、數多の氏族(clan)が存在して居つた。此の多氏族を形容して、萬后と云つて居るのであるが、此等の相互關係は、常に競爭軋轢の狀態であつた。堯舜の如きは、何れも、德を以て唯一の武器とし、依りて以て萬乘の尊きに上つたと云はれて居るが、今から之を觀れば、必ずや競爭軋轢の結果、此處に到つたものと思ふ。堯の子、丹朱は不肖であつた故、天下の訴訟者は、堯の子に行かずして、舜の許に行いた。又舜の子、商均が、不肖であるので、天下の訴訟を爲す者は、舜の子に行かずして、禹に赴いた。此等の消息を考へて見るに、聖天子堯舜の如き、何れも德を以て、王たりと稱せられては居るけれども、一面には劣敗者を生じ、一部に不平の聲を聞きつゝあつたことは疑ふべからざることである。而して禹の子、啓の位に即くや、天下是れに歸して、大恩人の子なりと云つ

たのである。然るに民庶の中、必ずしも啓を戴くことを好む者のみでは無い。則ち有扈氏の如きは、之を好まざるの一人であつた。由是觀之ば、天子たらんが爲めには必ずや競爭の難關を經過せなければならぬ。而も此の如き競爭場裡に於て、最後の勝利を贏ち得んには德に依らねばならぬ。

然らば、儒教の根本主義である道德を堅固ならしめ、道德を發揮するの方法は如何ん。德を以て黎元に上となり之を治むるの道如何ん。是れ儒教に於て攻究する根本問題である。然れども之を一面から觀るならば如斯き競爭軋轢は天下の民心を滿足せしむる所以でない。劣敗者の衷心よりして、之を念へば、蓋し怨恨鬱悒に堪へざるものがあるに相違ない。斯の如くんば彼等政治上の劣敗者は、啻に政治上の失意のみに了はらずして、延いては、人類の生存競爭場裡より落伍せねばならぬことゝなる。此に於てか、天位を見ること弊履の如く、人爵を遇すること沙礫の如く放棄して顧みぬ樣な思想が、勃興して來るは理の當然である。斯くて老子流の思想は鬱然として起つたのである。實に人生の行路難を經驗する者は、何れも人生に對して倦怠を覺え、濁流澎湃たる險惡なる社會に棹す者は、皆これに對して慊焉の情を惹起すのである。由來人心は自ら向上發達を期望し、清淨安靜を希ふものである。故に人は、人事の多く意に充たざるものあるを看取するや、世外に超然として、白雲流水の間に悠々たらんとするに至るものである。孝子以前に於て道教の胚胎せしは、全く社會に對する此の態度に存するのである。漢書藝文志に『成敗存亡禍福古今の道を歷記し、然る後、要を秉り、本を執り、清虛以て自ら守り、卑弱以て自ら持す』と云へるは、即ち此の意を述べたものである。如斯きは、全く想像說であらうが、吾人の心理作用に照合して見るならば、當然起り來るべきであつて、それ以外に之を求めんとしても到底得べからざる事である。

然るに此の想像說たるや、單に吾人一個の見解たるに止まらずして、彼の道教中の列子、莊子等に於ても亦その痕跡を發見することが出來る。即ち堯の時に當り許由なる者があつた。堯は彼に位を讓らんとしたのであるが、彼は固辭して受けずに去つて、潁川と云ふ所に行き、耳目を洗つて、之を清めたと云ふことである。此れなぞは、道家を尊崇して居た許由が、此の種の說に掩はれたので、即ち前述の想像より出でたものである。

又彼の卞隨務光の如きも、道家の祖であるが、矢張り此の種の想像より生み出した所のものである。此等想像的人物は、吾人の想像說が、單に吾人一個の說でないこと

を證するものと見てよい。されば九五の位を厭ひ、退きて野に在り、以て其の一身を全うせんとするの思想は、支那古代の社會に當然起り來るべきものと云つてよいのである。

二　老子流の人物

老子以前に於ても、此の種の人物が在つたことは、前に述べた所で明かである。然れど此等の人物は、何れも學者といふのではなくて、單に其の流の人物であつたと云ふに過ぎない。今その主なる者を擧ぐるならば次の如くである。

一黃帝　漢の頃黃老の道と稱して、一般に黃帝を以て道敎の祖となして居つた。黃帝は、支那文明に於ける一切の傳說の淵源である。されど其の歷史上の事實に至ては、殆んど信ずるに足らない。從つて黃老の道と云つても、唯だ傳說中の一種と見るべきで、事實として信ずるの限りではない。傳說によれば『黃帝は實に天地、河圖、死生、幽明、神仙、醫藥、五氣、五運の說に通ぜしものなり。又諸種の文明の創設者なり』と、斯のやうの語は歷史中、多々之を發見するのであるが、今一々それを述べずに、唯だ黃帝が、老子敎の祖であると云ふ傳說のあること丈を述べて置く。

二管仲　此れ亦老子流の人物と見てよい。鮑叔牙と云ふ人は、管仲を齊の桓公に薦めて『夫れ其君の爲めに動けばなり。若し許して之を反さば、夫れ猶可如斯』と云つて居る。史に稱す『桓公諸侯を糾合して、天下を一匡す。兵事を以てせざるは管仲の力なり』と。此れ老子の所謂

夫佳兵者。不祥之器。物或惡之。故有道者不處。是以君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子器。不得已而用之。（十三）

と云ふことゝ相似て居るではないか。

三范蠡　越の人である。初め范蠡越王句踐と深く謀ること二十餘年、遂に吳を滅したのであるが、句踐が其の大夫父種を殺さんとするを聞いて『大名の下には以て久く處り難し、且つ句踐とは共に患を同うすべく、俱に安康に居り難し』と云つて、輕舟に乘じて五湖に遊び、海に浮んで齊の國に往き、父子產を治めて數千萬となるに至つた。ところが齊國の人々は、その賢なることを聞き、彼を以て其の國の相としたのである。然るに彼れは嘆じて『家に處りて千金を致し、官に依りて卿相を致す。之れ布衣の極なり。久く尊名を受くるは不祥なり』と云つて、即ち相の印綬を還し、悉く其の財を散じ、間行して陶に止まつたのである。范蠡、越を去るに際し、大夫種に書を送つて、『飛鳥盡きて、良弓藏し。狡兎死して走狗煮らる。敵國敗れて、謀臣亡ぶ。子何ぞ去らざ

る』といふた。そこで種は病と稱して、朝廷に出なかつた。ところが、或る人が之を讒して『種將に亂を作さんとす』と云つたので、越王句踐は之れに劍を賜うて、自裁せしめたのである。『久く尊名を受くるは不祥なり』として、斷然と相の印綬を返還せしが如きは、全く老子流の人と云はざるを得ない。

四太公望　周の武王を輔けて、殷を亡した人である。武王の父、文王が嘗て出でゝ獵し呂尙に渭水の陽に會つたのである。時に呂尙は釣を垂れて居たのであるが、父王太公の望んで居つた所の人であると云ふので、俱に乘せて還り、號して太公望と稱したと云ふことである。その後ち武王は父文王の木主即ち位牌を自分の馬車に乘せて、紂を討伐した時、伯夷、叔齊と云ふ二人の臣が、馬を叩いて之を諫めたから、武王の左右に居た者が之を殺さうとした。すると太公望は、此れ義人なりと云つて、扶けて去らしめたと云ふ。以てその思慮の冷靜なる一端を觀るべきである。彼も亦老子流の人物と見てよいのである。

以上述べ來つた所を以て、之を察するに、所謂老子流の人物が、支那の古代に於て存して居つたことは明かである。既に此の流の人物があつたとせば、老子流の處世法、此の流の格言(Maxim)等の存在せしことは疑ふべからざることである。此の流の人物は獨り古代のみならず、後世に於ても亦之を發見することが出來る。そして又支那にのみ限つた譯でない。我が國に於ても、將外國に於ても、之を發見し得るのである。即ち老子流の思想は自ら生じ來るものにして、支那の內部より、其の社會に產出せられたものであることは、疑ふべからざることである。心理的に必然なるものである。

三　老子流の思想と時勢

此の流の思想は、彼の當時に於て、殆んど天下に蔓延して居つたやうである。論語の中には數、其の實例を見るのである。則ち論語に斯ういふことが書いてある。或人が孔子に問ふに『以德報怨』の語を以てした。孔子對て曰はく『以何報德乎』と。孔子の意は、直きを以て怨に報いれば足りる。故更に德を以てするには及ばぬと云ふのであらう。然るに此の德を以て怨に報るの語は、老子の中に發見し得るのである。それから仙人、隱者の類は、論語中に多く擧げられて居る。例へば

原壤夷俟。子曰幼而不孫弟。長而無述。老而不死。是爲賊。(註に母死而謠。蓋老子之流。自放禮法之外者とある)。

子磬を衞に擊つ蕢を荷ふて、孔子の門を過る者あり。曰心あるかな。磬を擊つ

や。既にして曰はく鄙なるかな徑々乎たり。己れを知るなきなり。斯れ已まん耳。深ければ則ち厲し、淺ければ則ち揭ぐ。子曰く。果なる哉。難きとなし

此れ即ち孔子の時を知らずして齷齪することをそしつたもので、即ち老子流の思想である。

微生畝、孔子に謂つて曰はく。丘何んで斯の栖々たるものをなす。即ち佞をなすならむかと。孔子曰はく。敢て佞をなすにあらざるなり。固きを疾むでなり。

と。此れ亦孔子が、時勢の爲めに栖々たることを譏つたのである。此の他、長沮桀溺晨門、負篠の老人、楚狂、接輿の如き、何れも孔子若くは、其の門人に會して甚しく孔子を罵つたこと抔が澤山ある。僅か一部の論語にして猶且つ斯の如く此の種の隱者を多數に發見するのである。

老子流の思想は、斯のやうにして、當時に蔓延しつゝあつたのであるが、老子その人の傳に至つては、詳かでないので之を知ることが出來ぬ。史記によれば、孔子と時を同うし、且つ孔子より長じて居たと云ふことである。今老子流の思想が、斯の如く蔓延したことを見れば、此の說は必ずしも虛ならざるやうである。今史記に從つて老子を以て李耳、即ち老聃となし、且つ之を以て楚の苦縣の人となす時は、說に對して一種の興味ある關係を有して居る。

苦縣は、索隱によれば、元陳に屬する。春秋の時、楚が陳を滅したので苦縣は楚に屬した。由是觀之ば、老子は楚の人であつたところで、決して南方の人でなく、北方の人であつたことが知れる。老子と同じく、道敎を闡明した彼の莊子も亦北方人であつた。即ち宋の蒙と云ふ所の人であつた。此故に老莊の學を稱して、南方の學と云ふのは誤りである。即ち荊楚の學と云ふは穩かでない。何となれば、支那に在ては、南方と北方とは大いに其の氣風を異にするからである。故に孔子は、中庸に於て、南方の强か、北方の强か、と云つて、其の異なることを示して居る。又『南船北馬』なる語があるは、その差を表はしたものである。從つて哲學的思想は、大いに南方に起り來らざるを得ない。印度に哲學を發見し、獨逸に於て亦之を發見するが如きは、何人も想像し得る所である。此の先入主となれる思想を以て、老子は楚の苦縣の人なるが故に、且つその哲學的思想が孔子と異なるが爲めに、直に荊楚學と即斷し、南北に學派を分つに至るのである。而も支那には此の誤謬はないが我が國には今尙此の誤謬を發見するのである。老莊の思想は南方思想として見るべきでない。唯だその淵源を

異にした北方の思想と見做すべきである。適當に云はゞ、南北の別なくして、單に支那古代に於ける二大思潮の一と見るべきである。更に苦縣に就て考へて見るに、當時の政爭は常に苦縣を中心として居つた。千兵萬馬の往來する所、樽俎折衝の聲は四隱に充ち滿ちて居つた。これが爲めに心ある者をして、世外に超然たらしめんとしたのは、勢止むを得ぬのである。老子の遯世的、超越的思想は、一面より之を觀るならば、實に當時の社會が、當然產出すべき社會的、處世的、思想たらねばならないのである。

四　老子の支那思想に於ける位置

今老子の哲學を叙述するに先き立つて、夫れ以前の思想狀態を一般的に述べて置くの必要がある。老子以前に於て、支那哲學史の中に加ふべき人を求むれば、即ち管仲である。彼は有名なる法律家、政治家であつて又一種の哲學思想を有つて居つた。老子に少し後れて、著名なるは孔子だ。孔子は仁を以て根本主義となし、經を以て敎典として、其の子弟を敎養して居つた。史記に稱する。仲尼の弟子三千、人。身六藝に通ずる者、七十有二人と。實に盛んなりと云ふべきだ。此以後に於て、儒敎は數多の學者を出したことは、前節に述べた通りである。孔子は天下を周遊し、到る所に於て老子流の人々に會合し、其の嘲笑を受けたと云ふことである。又或る時は孔子自ら周に行いて禮を老子に問ふたとも傳へられて居る。此の說は虛構であると云つて排する者もあるが、併し孔子派と老子派とは不斷接觸しつゝあつたやうに見受けられる。從つて孔老二家の會合も亦全くの虛誕とも見られない。

若し又支那の社會的思想の潮流に就て之を見るならば、拜天宗は、支那古代の社會を支配せし信仰であつた。孔子の時には大いに衰へたが猶之を信ずる者があつた。彼の五行說は、夏の頃からして既に存して居つたのであるが、此れは一種の哲學的思想で、木火土金水を以て、宇宙現象の根本となすものである。孔子は此れに就いては語らなかつたが、孔子以後に至つては廣く民間に行はれ、漢以後には、遂に學者をも支配するに至つた。その關係は、即ち左の通りである。

相生　水→木→火→土→金→

相剋　水→火→金→木→土→

之を五行哲學と云ひ五行は人生を支配する所の根底である。斯のやうな思想は、老子前にもあつたのである。

更に又老子前の、特殊の文明に就て之を言ふならば、その最も發達して居たものは、

禮樂である。禮樂を以てしては、孔子の時でさへ學ぶ可きものが多かつた。周に及んで、更に之を文飾して、郁々乎として文なる哉と稱せらるゝに至つたのである。禮の夥しきことは、曲禮三百、威儀三千と稱せらるゝ程で、士大夫は大概繁文褥禮の裡に拘束せられて其の範圍を脱することが出來ぬのであつた。射を講ずるにすら尙且つ禮を習ふを第一としてある。而も孔子は最も禮樂の盛んなる魯に生れ、幼少よりして禮を好み、長ずるに從つて之を身に體し、以て人格を完成されたのである。然るに老子は之れに反し、禮樂の外に超越して、決して、之れに囚はれない。茲に於てか、老子の支那社會に於ける位地は、社會的に興味あるものと云ふべきである。老子の處世的哲學が出でゝより、老子流の人物が增加すると同時に種々の哲學が勃興し、墨子の兼愛、楊子の個人主義の如きものが唱へられた。故に老子は支那哲學中、最も初めに位すべき人である。從つて哲學史上の意味よりも、社會學史上の意味に於て、大いに見るべき所があると思ふ。

五　老子の根本主義

老子敎は、古來格言を蒐めて大成したものである。故に其の大體の傾向は、處世に在つて、一身を全うすると云ふのが、老子の根本主義なのである。彼の『夫惟不爭。故無尤』(八)とか『功成名遂。身退天之道也』(九)とか、『沒身不殆』とか云ふ語は、何れも其の身を顯れざる位地に置いて、其の終りを全うせんとするのである。老子の敎は、佛敎のやうに解脱を以て目的とせず、所謂功利主義の一種である。老子は其の根本主義に依つて、以て最大目的を達す可しとなして居る。故に『樸雖小天下不敢臣。侯王若能守。萬物將自賓』(三二)と云ひ、又『故常無慾。可名於小矣。萬物歸焉。而不知主。可名於大矣』。(三四)と云ひ、更に又『功成事遂。百姓皆謂我自然』。(一七)と云つて居るが、凡そ此等の文句は何れも皆老子が、力を勞することを少くして、功を收むることの多からん事を希望するの意であること、以て觀る可きである。孔子が、人倫道德に從ひ、人事を盡して、以て天命を俟たんとするの思想とは、大いに相異なるのである。一言を以て云ふならば、老子は、その根本主義を以て、最後の勝利を博せむとするものである。然らば老子の根本主義は何んであらう。曰はく、無なるが如く、靜なるが如き、情調是れである。情調は即ち心持ちである。客觀的に說くならば所謂風に相當する。人の心を形容して『明鏡止水』と云ふのがあるが、則ち是れである。斯の如き情調を以て、根本主義となし、此の情調に協ふ樣な行を爲さんとするのである。彼の『虛無恬淡』なる語は、最も好く之を表現して居る。老子は活動せないのではない。唯だ其の活動の

虚なるが如く、無なるが如く、静なるが如くならむことを要するのである。老子が、孔子に對ひ、『良賈は深く藏して空しきが如く、君子は盛德ありて容貌愚なるが如し』と云つたのも、或は又『大を計るには其の細に於てし難を計るは其の易に於てす』と云つたのも、つまり此の意に外ならぬ。斯くて老子は、易とか細とか云つて居るやうに、力を勞することの少きを欲したのである。力を勞することの少いのは、無ではないが、尚ほ無なるが如く、虚なるが如く、静なるが如くだ。是れに依りて、以て老子の根本主義が、那邊に存するかを見るべきである。

然るに此種の情調は、最もよく「無」なる文字に依りて表はされる。故に老子は此の文字に依りて、根本主義を現した。老子を解する者の多くは、老子の無を以て、虚無となし、又哲學上の實在となし、虚無なる實在より萬物の生成を説明せようとするのである。實に老子の書を見る時は、『有物混成先天地生』と云ひ、一個の物、即ち實在を假定して居るやうである。其外『天一を得て、以て清く。地一を得て、以て易し』と云つて、一個の實在が天地を貫通し居れるが如く言ふて居る。又米國のケイラスの如く、老子を以て希臘哲學のロゴス（λόγος……論理的實在……睿智）の如しとなすものもある。然れども、吾人の見る所では、何れも老子の眞を得たものでない。老子の無とする所は、處世に在る。即ち實踐哲學に立脚地を置くので、其の宇宙論の如きは、實踐哲學を應用して、以て宇宙なりと觀察し、以て無に重大の意味を附與せんとするのである。老子は、其の根本主義を、無なる文字には表はしたけれ共、一又は玄、道、樸、谷神、天地の根等種々の名稱をも用ひたが、何れも同一體の謂である。一つの實在があるでなく、單に自己の實踐すべき指針たる情調を指したものに過ぎないのである。

六　老子の處世法

老子の根本主義は、上述の如く、一種の實踐哲學である。即ち支那社會の内部より生れて來た所のものであつて、老子に至つて突然此の説をなしたのではない。又老子に至つて突然に宇宙論や哲學論が發生したのでもない。宇宙論、哲學論の如きは、上述の如く二次的なる枝葉的なるものに過ぎない。

今進んで其の内部を觀るに、處世論を以て第一に置かねばならぬ。彼は富貴功名を憎みはせぬ。寧ろ之を得やうとした。たゞ之れが爲めに身を全うせざるのを憎んだのである。故に努めて己を卑うして、人と爭はず、好く柔に、好く弱に、以て其の終りを全うせんとしたのである。彼が『其雄を知り、其雌を守れば、天下の谿と爲る』。といひ（二八）、『功成名遂身退天之道』。（九）と云つたのは、何れも此の意味を示したものであ

る。又『保二此道一、不レ欲レ盈。夫惟、不レ盈、故能弊不レ新成』。(一五)とか、『跂者不レ立。跨者不レ行。自見者不レ明。自是者不レ彰。自伐者無レ功。自矜者不レ長』。(二四)とか云ふ文句を味ふ時は、彼の處世法の己を卑うして、彰れざるを努むるにあることが知れる。而も最後の勝利を博することを以て、その主義とするのであるから、單に彰れざることを欲するのみでなく、實に『柔之勝レ剛。弱之勝レ强』。(三六)と云つて居る言が、其の根本義を彰して餘蘊なきものと云ふべきである。彼は根本義を示すに、水を以てして居る。曰はく

上善若レ水。水善利二萬物一而不レ爭。處二衆人之所一レ惡。故幾レ于レ道。(八)

と。即ち情調に於て、水が最も適するとして居る。『曲則全。枉則直。窪則盈。弊則新。少則得』。云云(二二)と云つたのも亦此れが爲めである。老子が、處世法を以て、その根本原理とせられたことは、下篇に於て最もよく、之を見ることが出來る。即ち彼は、謙遜を以て、却而大いに得る所以の道とした。彼が

人之所レ惡、唯孤寡不穀。而王公以爲レ稱。故物或損レ之而益。益レ之而損。(四二)

と云つたのは、身を卑きに置くことを示したものだ。然るに身を卑きに置くの極は、遂には欲を少うして、以て自ら足れりとなすに至るのである。

罪莫レ大二於可欲一。禍莫レ大二於不レ知レ足。咎莫レ大二於欲レ得。故知レ足之足常足。(四六)

と云へるは、實に老子が尋常一樣の慾を攝して、精神修養に重きを置き、最善最後の勝利を博せむとしたことであると云ふことが知れる。最善最後の勝利中の最大は、己の身を全うするに在るのである。故に老子は屢〻口を以て、禍の門となして、之を愼むべきことを述べた。是を以て老子は、難きを其の易きに圖り、大をその細に爲し、心は常に靜なるが如く、空なるが如く、又無なるが如くであつた。老子八十一章の說く所は、極めて多端なりとは雖も、その歸する所は、即ち斯の如きに過ぎないのである。

七　處世法の哲學的意味

老子の處世法は、次節以下に於て述べる如く、種々の方面に應用されるのである。而して今、その哲學的意味を發揮して居るのを觀るに、老子は實にその根本主義とする所を以て、比較相對を超越した所の絕對主義となして居る樣に思はれる。換言するならば矛盾的相對的境涯を超越して居るとなすのである。其の言に曰はく、

天下皆知二美之爲一レ美。斯惡已。皆知二善之爲一レ善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相形。高下相傾。音聲相和。前後相隨。是以聖人處二無爲之事一。行二不言之敎一。萬物作焉而不レ辭。生而不レ有。爲而不レ恃。功成而弗レ居。夫唯弗レ居。是以不レ去。(二)

と。即ち美と云ひ、善と云ふも、畢竟眞の善美ではない。是等の美とか、善とかは、各々不美、不善に對するものであるからである。故に第一章に於て『道可レ道非ニ常道一。名可レ名非ニ常名一』。と云つて居る。即ち老子の所謂眞の道は、善、惡、美、不美等の相對的言語を以ては形容することの出來ぬものとなし、相對を超越したる絶對的の或る心持ちを以て、根本主義となすが故に、前說の處世論に述べた如く、高を好まず、爭論を爲さず、形はるゝを欲せず、唯だ努めて己を卑きに置かむとしたのである。彼が聖人は無爲の事に處し云云と云つて、聖人を誇らざるを云つたのは、此の情調に一致せるものである。而して此の情調は、絶對なるが故に、眞の無にあらずして、其の能く大功を收める所以である。彼が

聖人後ニ其身一而身先。外ニ其身一身存。非レ以ニ其無私一邪。故能成ニ其私一。（七）

と云つて、謙遜の畢竟能く其の大をなすを說き、私なきの私なることを述べ、又『其の自ら大とせざるを以ての故に、能くその大を爲す』。と云つて、大とせざるの大なることを云つて居るは、全く比較相對を超越したる絶對の心持ちに合せることを云つたものである。老子の書中に、曲れば即ち全し云云と云つて、曲、即ち不完全なるの全きを述べ、又『其雄を知りて、其雌を守る』と云つて、其の身を雄の一面に置くの途に雄なるを

述べ、更に又『道常無爲而無不爲』（三七）と云つて爲すことなきの爲す所以を述べて居るが、何れも皆その道の絶對的なることを云つたものである。其の他老子は種々なる言を用ひて、其の根本主義を發揮せむと力めて居るが、何れも同じく矛盾超越の思想でないものはない。然れど此の思想は、獨り老子のみではない。周易の中に於ても、其の萠芽を見るのである。併し最も多く發揮されたのは、老子だけである。莊子は老子の此の思想を受けて、以て其の齊物論を立し、凡そ世上の是非、邪正の物論は、何れも比較相對の事に屬するもので、絶對的でないといふことを述べて居る。莊子の齊物論に於ては、同時因果の論が、最もよく發揮せられて居るが、是れ亦老子に於て能く發見せらるゝのである。彼が所謂『重爲輕根。靜爲躁君』は、即ち此の思想を發揮したものである。之を要するに、老子の處世法に包含せらるゝ哲學は、矛盾、超越、絶對的の思想此れのみである。

註　反對は第三者を許して成立する。白の反對を、黑或は赤等と見做し得るのは、其間に、灰色、樺色、青色其の他の成立を認め得たる結果に外ならぬ。然るに矛盾は、相對のみを認めて、その間に何等の中介物を、假定又は承認することを許さぬ。例へば左右の手の如く、有毒蛇、無毒蛇の如きである。換言せば

A　non—A。　Aを定めたるが爲めnon—Aを生ずる。
non——AあつてAを承認せらる。

原因結果は、時間的にあらずして、人の意想中に存する。ヒユーム曰はく

美の美たるを是認するは、不美を認むるが爲めである。眞の美は、時間、空間を超越せる絶對其のものである。爲す、成すと云ふは、極めて一小範圍の事である。此れに對して、相對がある。爲さず、成さず此れである。放に又

心情(精神の取り樣)＝絶對といふことが出來る。

……

不美—不善——醜——小——非……
美——善——雄——大——有……

比較相對を去れ、然らば絶對に達せむ。上に出ずして、下に出でよ。此れ其の捷徑である。

八　天地萬物に於ける無

老子は、實踐思想に於ける此の概念を採りて、之を天地萬物に應用して居る。即ち天地萬物も亦無なりとして、觀察することが出來るとして居る。換言せば、老子は天地萬物に無なる方面があるを觀察して居るのである。後世、老子を解する者は、此の點に重きを置き老子の根底は宇宙哲學にして、實在とする所は、即ち無であると云つて居る。然れども老子全體の傾向が、實踐的にして其の無を發見する所、極めて無理であることを念へば、益々吾人をして宇宙論は、實踐思想より分れ出でたることを肯定せしめざるを得ない。其の車と室と器とに於て無を發見したるは、極めて牽强附會の見の如くにして、實は然うでない。其の言に曰はく。

三十輻共一轂當其無有車之用。埏埴以爲器。當其無有器之用。鑿戸牖以爲室。
當其無有室之用。(一一)

と。此等の例を見る時は、老子が萬物に就て、無の能く用を爲すことを、示さんとしたことが知れるのである。そして老子が萬物に於て、無が本體であると云うてないことも亦知るべきである。

九　政治に於ける無

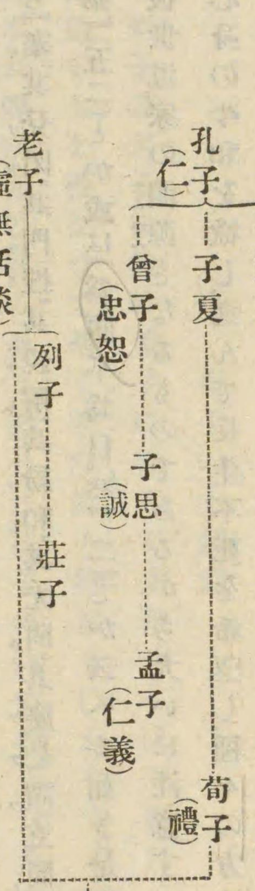
老子は無なる觀念を以て、之を政治に應用し、無なるが如き政治をなさんとした。即ち君子は、自ら進んで人民に干渉することなく、人民をして其の思ふが儘に活動せしめ、之をして其の處を得せしめんとすべきである。故に彼は、人民をして無智の狀態ならしむるを以て、最も必要なることゝした。

民之難治、以其智多。以智治國、國之賊。不以智治國、國之福。（六五）

と云つて、庶民に智の多きことを厭ふて居る。老子の考ふる所に據れば、蒸民を其の欲するまゝに放任せば、飢ゑて食ひ、渴して飲み、各々其の所に歸るに相違ない。蒼生に敎ふるに、仁義を以てするが故に、不仁不義なるものを見るに至る。禮讓を敎ふるが爲めに、不禮不讓の徒を生ずる。若し此等のことを示すこと無つたならば、必ず自然のまゝに生を營み、各、欲する所を安んじて、鬪爭も紛擾も絶えて無い筈であると云つて居る。而して彼は此の立脚地からして、古代を以て黃金時代となして居る。即ち彼は此の精神を示して『治大國若烹小鮮』（六〇）と云つて居るが、此れは所謂多く干涉せざらん事を意味するのである。而して、こは又人民の性の絶對善なることを假定して居ることは勿論である。其の後、此の思想は、韓非子に依つて繼承せられ、發揮せられたのである。

註　韓非は、先秦時代末の法律家で、學を子夏の後繼なる荀子に受けた人である。荀子は、學問の基礎を禮に置いたけれ共、韓非は之れに代ふるに法を以てした。彼は斯やうに考へた。骨肉の親、天子の尊と雖も、法の前に於ては一視平等であると。そして此の見地より法律至上主義を立てたのである。

著書に韓非子と云ふのがある。



老子は政治に於けると同じく、戰鬪に於ても、亦無を應用しやうとした。彼は力を勞すること少くして、功を收むることの大ならむことを希望するのである。故に戰に於ては、正を以てせずして奇を以てせむことを主張した。そして又『敢て寸を進まずして、尺を退く』と云つて、退却主義を採つた。戰はずして、巧みに人の國を取るは、彼の戰の根本主義であつた。論じて此に至れば、彼の根本主義が常に同じく虛的、無的、靜的の情調にあることは明かである。

十　老子に於ける綜合的解釋

老子は上述の如く、虛的無的靜的の情調を根本として居たのであるが、情調は即ち

心持であるから、如何なる事物に對しても感ずることが出來る。彼は此の情調を以て根本として居るが故に、事物を情調より觀察することに於ては、大いに長じて居たやうだ。彼が水を以て、其の根本原理を示し、江海を以て之を表して居るは、皆此の情調に由るのである。又彼が『常德(善なる德)不離。復歸於嬰兒』(二八)と云つたのは即ち道を得たる人の容貌態度が恰も嬰兒の如くであると觀察せるものにて、所謂情調に外ならない。更に又『含德之厚。比于赤子。』(五五)とか、『虛其心。實其腹。弱其志。强其骨』(三)とか、或は『專氣致柔。能爲嬰兒乎』(一〇)とか云つて居るのであるが、聖人の虛無恬淡にして、而も其の腹部に力を籠めて居る狀態を想見することが出來る。それから又彼れは、心身の平安を欲して、綜合的に種々なる語を以て、之を形容して居られる。則ち『塞其兌。閉其門。挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。是謂玄同。』(五六)とか、『塞其兌。閉其門。終身勤』。(五二)とか、或は『爲腹。不爲目。』(一二)とか云へる如き是れである。此等の言は、何れも、後世道家の淵源となるものであるから大いに注意すべきことだ。後世道家に於て、心身の平和を欲し、進んで長生不死を希望し、種々の方法を講ぜらるゝ淵源は、實に老子に在つたのである。

第八章　老子以後の道教派

一　列子の必然論

列子の老子に後れ孟子に先ちて生存せしは、確實だ。其名も屢、莊子其他の書中に發見するを得、從つて全く架空的人物たるにあらず。劉向は鄭の繆公の時と言ふて居るが柳宗元の言の如く「繆公は孔子の以前の人なるが故に其繻公なる事疑なし」の說を當れりとする。故に列子を註するもの例へば林希逸は孔子獲麟の年を去ること五十年列子が(鄭の相)子陽の招聘を辭したとして居る。

老子、莊子の書物は比較的疑ひなきものなれど列子の書に至りては極めて疑點が多い。司馬遷が老子、莊子の傳を著して列子の夫れを著さざるを見れば當時列子に關する史料なかりしを知るなり、然らざれば極めて疑はしきものだ。劉向は其書を見たりと言へど今日存するものは恐らく劉向の見たるものにあらざるべしと稱せらる、司馬遷の見ざるを劉向の見たりと言ふは既に信じ難い事だ。故に吾人は列子の一項を缺如するも亦可なるも其書餘りに有名なるを以て其思想の一般を示さむ爲め玆に之れを述ぶるのみである。

列子は宇宙萬物の必然的なる事を述べた。即ち彼の著した所の天瑞篇は宇宙萬物の無より生じ而も既に生せし後より見れば皆必然的法則に依りて支配せられつつありとなすのである。而して大易、太初、太始、太素等の順序を經て發展する。其れ等が合一して不離の狀をなす之を渾淪と云ふ、天は蓋ひ地は載せ、長きあり、短きあり、各一定の運命に支配せられて一歩も之れを出づることは出來ない。斯くて彼は宿命論に傾いた。然らば吾人には意志はない、一切自然のみ。是れ彼が「鮑叔よく賢(管仲のこと)を擧ぐるにあらず、擧げざるを得ざるなりといひ、又小白よく仇を用ふるにあらず、用ゐざるを得ざるなり」と論じて吾人の行爲として認めない所以だ。從て無我論に陷る。故に彼は我ありとなすを以て盜とした。彼は理想(修養)を無我に置き自然のなすがまゝに任せむとす。人の死も、人の生も、悉く之れを自然のなす所となす。所謂一種の自然主義である。此必然論たるや極めて簡單なるものなれど兎に角連絡ある種々の結論の上を走りつゝあるのである。

二　莊子の天眞論

イ　莊子の傳

史記の列傳に曰はく、莊子は蒙の人である。名は周嘗て蒙の漆園の吏となる、梁の

惠王齊の宣王と時を同じうする、其學窺はない所はない。然るに其要は老子の言に本歸する、故に其著書十餘萬言大抵率ね寓言である、漁父、盜跖、胠篋を作り以て孔子の徒を詆訾し以て老子の術を明かにした。畏累虛、亢桑子の屬皆空言で事實はない。然れども善く書を屬し、辭を離け事を指し、情を類し、用て儒墨を剽剝する、當世の宿學と雖も、自ら解免することは出來ないのである。其言洸洋自ら恣にし以て己に適する、故に王公大人より之れを器とすることは出來ない、楚の威王莊周の賢を聞き使を以て幣を厚うして之れを迎へしめ、許すに卿相を以つてした、莊周笑つて楚の使者に云つて曰はく、千金は重利、卿相は尊位である、子獨り郊祭の犧牛を見ないか之を養食すること數歲、衣するに文繡を以つてし大廟に入らしむ。此時に當り孤豚たらんと欲すと雖も得べけんや。子亟かに去れ、我を汚すこと勿れ、我寧ろ汗瀆の中に遊戯して自ら快とせむ、國を保つものゝ爲めに羈せらることなく終身仕へず、以て我志を快くせむ。と

ロ　莊子の眞

莊子の著す所三十三篇ある。後世分ちて內、外、雜の三篇とす。內篇は莊子の自筆として疑なきも外篇、雜篇中には疑はしきもの又は明かに後世の假作と思惟さるゝ

ものが多い。但し外篇以下悉く内篇の主旨を補ふに足る。今莊子全篇に就きて之れを考察するに主とする所は、心を絶對の域に住せしめ、以て所謂眞を保たむとするにある。漁父一篇は寓言にして孔子が漁夫より一種の訓誡を受けたる狀を述べたものだ。漁夫の言に曰く、眞なるものは精誠の主なり。精ならず、誠ならざれば人を動かす能はず、故に強ひて哭するものは悲むと雖も哀ならず、強ひて怒るもの嚴なるも威あらず、強ひて親むものは笑ふも和せず云々と。斯くして彼は進むで心内にあるものは上(精神)外に動き發しては慈となり、忠貞となり、歡樂となり、悲哀となる、と言つて、自らよく其道に協ひ得べきを述べた。卽ち彼は心を誠にするを主とし、客觀的の禮儀作法の爲めに拘束せられざらんとする、「其禮者世俗元所爲也、眞者所以受於天也、自然不可易也。」と言つた所以である、而して胠篋一篇は「大盜は聖智を併せて盜むが故に聖智は眞の治をなす所以でない、眞の治は民をして無智蒙昧たらしむるにあるのみである。民至老死而不相往來。若是之時。則至治。人民をして何等なす所なく各、其所に安んぜしむべし」となした、然り而して「盜跖」一篇は乃ち其眞を全くするを說いたものだ。凡そ之れ等の諸篇を併せて考ふれば則ち莊子が其眞を全うして客觀的禮儀作法に拘泥すまいとするの意は明かに看るべきである。

内篇は逍遙遊、齊物論、養生主、人間生、德充府、大宗師、應帝王だが、莊子は内篇に於ても皆此說を敷演したのである。卽ち、養生主の如き其尤なるものである。文惠君が庖丁の言を聞いて以て養生の道を知つたと云ふが如き、我心の天眞を保持して事物に處するに窘窮なからしめんとするのである。善をなして名に近づくなく、惡をなして刑に近づくなく、督に緣りて以つて經となさば以つて身を保つべく、以つて生を全うすべく、以つて親を養ふべく、以つて歲を盡すべしと言つたのは之れである。故に彼は樊中の雉たるを好まない、而して、其極は超然として、時に安んじて而して順に處り哀樂入る能はざらん事を期した。是れが養生主一篇の主意であつて今日の言葉を以つて言へば絶對の情調に一致して以て生活せんとするものである。

彼は德充府に於ても亦形を外にして以て精神を全うすべきを述べた、卽ち、兀者と子產との問答を擧げ、兀者の言として我夫子と遊ぶ事十九年而して未だ嘗て我兀者であるを知らないのである。今子、我と形骸の内に遊ぶ。而して子、我を形骸の外(末)に索む、亦過たずやと言へる所以である。

彼が「人間生」に於て說いた所も亦之と同じいから今一々之れを引用せない。「大宗師」も天眞を全うすべきを說いたものであるけれども寧ろ其方法に就いて述べたも

のである。天の爲す所を知るものは至れり、天の爲す所を知るものは天にして生るゝのである、人の爲す所を知るものは其智の知る所を以て其智の知らない所を養ひ其の天然を畢つて中道にして天せないものは之れ智の盛んなるものであると、斯く論じ來つて眞人の意味を說明したが、畢竟人間と宇宙と合一せる情調を言つたに外ならない「應帝王」の如きも其の名は異つて居るが其實は卽ち一つである、而も寧ろ老子の言に近い所が多い、曰はく

名の屍(犧牲)となるなく、謀の府となるなく、事の任となるなく、智の主となるなく無窮を體盡して無朕に遊ぶ、其天に享くる所を盡して而して得るを顯す事なし

又虛なるのみ。至人の心を用ふるや鏡の如し、將らず逆はず。應じて藏めず。故に物によく勝ちて物に傷らず。と。

之れ人心を絕對の域に住せしめて一切の執着を離れ比較相對界を超越せんとしたのである。

ハ　絕對の理論

莊子の最大雄篇である所の「逍遙遊」及び「齊物論」に於て遺憾なく之を發揮した、莊子の全篇は此二篇中に見るべく、之れを熟讀したならば卽ち其餘三十一篇も鑿々として理會せられる。

齊物論は論理的に比較相對界を超越して以て絕對無限の域に達するを敎へたものだ。物論とは世上是非邪正の論と謂ふのであつて此等を等しうして以て一つに歸せしめんとして居る。之れ矛盾相對の思想より來たのである。莊子は是非邪正の論は各自一を把つて動かないが爲めに惹起せらるゝのだとして居る、卽ちAを定むるが故にnon Aを立つるが如き之れである「夫れ道未だ始めより對あらず、言未だ初めより常あらず、是をなして而して畛あればなり。」と、所謂畛とは規定を言つたのである。是れと定めることを云うたのである。更に莊子の言を以てしたならば、是非邪正の論ある所以は自ら是とするが故であるが、其實是もなく又非もないのだとして居る。彼は朝三暮四の例を以て之れを說明して曰く

勞神明爲一、而不知其同也、謂之朝三、何謂朝三、曰、狙公賦芧、曰、朝三而暮四、衆狙皆怒、曰、然則朝四而暮三、衆狙皆悅、名實未虧、而喜怒爲用。亦因是也、是以聖人和之以是非、而休乎天鈞、是之謂兩行、と、乃ち同一物を異方面より觀て喜怒する、異方面より見るは規定にて自ら是とするがためであるといふのである。

彼は世上所謂是非邪正の論の畢竟顧るに足らざるを論じて居る。規定と之を超

越するの觀察とは彼のヘークライトスとエレア學派との關係に相類する。彼は是非邪正の論に拘泥しない所の心的狀態を說明して曰はく、『可を可とし、不可を不可とす、道之れを行うて而して成り、物之を謂ひて而して然りとす、惡くにか然りとす、然るを然るとす、惡くにか然らずとす、然らざるを然らずとす、物固より然る所あり、物固より可なる處あり、物として然らざるなく物として可ならざるなし。』と之れ佛敎の所謂萬法其儘の意である。

解脫の域に達すれば、何等か自己特有の語にて之れを發表し得べきである、先人未發の言と言ふも單に玆に到達するの方法に過ぎない。言の數は窮りない、唯人自ら之れに達する事は出來ない、從つて之を發見する事は出來ない。若し其境になれば幾許でも新しい言葉はあるのである。莊子は更に之れを萬物に應用して一切萬物亦無差別平等なることを證明せんとして居る。

理論によつて之れを謂へば高きも卑きも、有も無も、大も小も、畢竟相對上の談である。比較を離るれば何等の區別もない、而して無差別平等の範圍は到底言說の盡す所でない。而も之れを實行の上に應用することが出來る。彼は其の心的狀態を示して、

若有眞宰而特不得其朕可行已信而不見其形有情而無形と言つたのは宇宙の絕對に從つて實行することを意味するのである。

彼は宇宙の絕對を名づけて眞宰となし、又眞君とする、此眞君に從ひて實行するは人間本來の希望である、而して之れが實に齊物論一篇の主旨であつて、論理的に絕對の域に到達せんとするものである。若し其域に定住するものゝ狀態に至つては老子の所說と略ぼ相ひ同じ。其言に曰はく、

夫道未始有對、言未有常、爲是而有畛也、請言其畛、有左有右有倫有義有分有辯有競有爭。と宛然老子の口調である、而も更に最も遺憾なく絕對界に定住せる狀態を示したものは逍遙遊一篇である。

二　絕對の境致

彼は逍遙遊に於て種々の事例を揚げて以て之れを述べた。大鵬の大なる而も其南に向つて飛翔せんとするが如き最もよく達人の廣大なる心的狀態を見るべきである。廣大なる心的狀態は卽ち何等拘泥する所なきものであるが故に隨所に於て安心立命するを得べきである。此故に大鵬の上ること九萬里而して南せんとするを斥鷃が笑うて其自ら登ること數仞に過ぎないを以つて飛ぶの至りとなすものも

亦各、他を非とする者比較的の談である。莊子は大は大、小は小各々自ら安んずべきことを主張せるものであつて、卽ち列子の風に御して行くを以つて尙ほ待つ所があるとなし、其待つ所のなきものを叙して曰はく、彼の天地の正しきに乘じ而して六氣の辨に御して以て無窮に遊ぶもゝの若きは彼惡くにか待たむ、故に曰はく至人は己れなく、神人は功なく、聖人は名なし。と、宛然老子の語に類して居る。而も其心の廣大なるを見るべきである。待つ所あつて事をなすは卑怯である。風を待つて行くは卑怯である。莊子は更に樗の喩を以つて斯の如き精神狀態の無用にして用ある所以を示めした。常人は用ふることが出來ない。唯至人は能く之れを用ふるを得るのである。樗は大木であつても工匠の用をなさない、莊子は卽ち之れを植ゑて以つて其下に逍遙せんと欲するものである。無用なるものが却つて用があるのである、大工には用はない。而して彼亦釐牛の鼠を捕ふることが出來なくして而もよく天命を全うすることを述べたのは卽ち至人の精神狀態が之れを小に用ふべからざるも而も能く人をして其天命を全うしむるを示せるものである。物は之を用ふるの如何にあるのである。よく用ふれば大、惡しく用ふれば小、不龜手の藥も(ヒビアカギレの藥)僅かに一家の生活を支ふるに足らしむることもあり、一國の兵をして戰勝せしむることもある、彼が大瓠の實用なきを云へるに對し之れを植ゑて以つて實を結び大樽を作り而して江湖に浮ぶを勸めたが如きは至人の心の俗人の知る所でない。而も大に用ふる所のあるを云つたのである。何れも處世の要訣である。亂世に當りては蓋し斯くの如くならざるを得ない。要するに莊子全篇の主旨は心をして絶對の域に住せしめ到る處として適せないことのない樣にしたいのである。

第九章　方士、神仙家、陰陽家と道家

一

其の先秦時代に於ける一般道家が前述の如く一派の思想潮流として盛んに活動しつゝあつた時に當り方士神仙家陰陽家の類が一時其勢力を盛んにしたことは疑ふべからざる所である、道家は老列莊の樣な學問的思想潮流にて其說は人によりて一樣ではないが一種精神修養に關する特別な學說たるに至つては卽ち相一致して居る。其學派の天下に蔓延したことも老子を論じた所に於て見るべきが如くである。獨りあやしむべきは孟子が楊墨又は其他の異論を排斥するに於て斯くまで努めしに拘らず道家に對しては一言をも費さなかつたことである。殊に孟子は莊子と同時に出で且つ又鄕里も比較

的接近し居るにも拘らず嘗て相會見した事のないのは何のためか。孟子は嘗て莊子を品評したことなく、莊子も亦孟子を品評した事もない。莊孟二家の相會せなかつたのは偶然であると認めるにしても孟子が道家を排斥しなかつた一段に至つては、殆んど之れを解するとは出來ない。或は孟子は似而非であるものを駁したのだ全く類似しない樣な說は之を駁さなかつたのであると論ずることも出來るけれ共老莊の說の儒敎を去る距離は揚墨の說の儒敎を去るよりも必ずしも遠しと云ふべからずである、吾人は徹頭徹尾此の點に於て一個の疑團を抱かざるを得ない、孟子の道家を排斥しなかつた所から道家は當時衰微して居つたのだと云ふのは殆んど信ずることは出來ない。吾人は道家が依然として大勢力を有して居たことを信ぜんとするのである、而もこれ等儒道と相並んで所謂方士神仙家等の諸派がある。今莊子の文を見るに曰はく、

吹呴呼吸。吐故納新。熊經鳥申。爲壽而矣。此導引之士。養形之人。彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高。無仁義而脩。無功名而治。無江海而閒。不導引而壽。無不兒也。無不有也(刻意篇)

莊子の刻意篇は莊子の自筆でなからうけれども少くとも先秦時代の作であることは疑ない。之れに依つて所謂導引の術が當時存在して居たことゝ道敎以外に於ける一種特別のものであつたことを知るに足る、又史記の封禪書に曰はく『齊の威王燕の昭王、人をして海に入りて蓬萊方丈瀛洲を求めしむ、此神山は渤海中に在り、人を距ること遠からず。患將に至らんとする時は卽ち旋風が引いて去る。蓋し至るものあらん、諸仙人及不死の藥皆玆にあり其物(其處にあるもの)禽獸悉く白し、而して黃金銀を以て宮闕を作る、未だ至らざる時之れを望めば雲の如し、至るに及びて三神山却りて水の下に居る、之れに臨めば風乃ち引いて去る、玆によく至ることなし』と。之れ卽ち所謂方士又は神仙者流の說く所であつて固より想像の說に過ぎないけれ共當時の人主之れによりて惑はされたもの其人が甚だ多い、神仙家又は方士の如きは或は養生家とも稱する。其名は互に通ずる。唯所謂導引の術は一面より見れば養生家であるけれ共導引を以つて主としたものである、神仙家も、亦一面より觀れば養生家であるけれ共神仙の說を以つて主としたものである、方士は固より養生家であるけれ共之れ亦蓬萊其他の地理的怪說を以つて主としたものである。今先秦時代に於ける此れ等諸家中の重なるものに就きて述べようとするのである。

二　騶子

騶は鄒或は鄒に作る騶忌騶衍騶奭の三子がある、之れを三騶と云ひ皆齊人である衍は最も著はれて居る、史記によれば騶忌は孟子に先ち、衍は孟子に後れた、其の成す所の語閎大にして不經である。必ず先づ小物に驗して推して之れを大にし無垠(無限)に至る、先づ今を叙し以て上黄帝に至る。又先づ中國名山大川通谷禽獸水土殖する所の物類珍とする所を列ね依て之れを推して海外の人の睹る能はざる所に及ぶ、天地剖判以來五行の轉移各其宜しきありて符應斯の如きを稱引す。儒者の所謂中國とは天下に於ては八十一分して其一分に居るのみ、中國を名づけ赤縣神州と云ふ。赤縣神州の中自ら九州あり』など叙する所殆んど荒誕不經の說である。孟子と時を同うして梁の惠王に用ひられたといふことである。騶奭は卽ち騶衍の道を採つたもので齊王に用ひられたといふ。其れは史記の孟子荀卿列傳に在る。

今玉函山房輯迭書なる騶子によつて之れを見るに其の文に曰はく『五德は勝たざる所に從ふ、虞は土、夏は木、殷は金、周は火』と曰はく『凡そ帝王の將に興らんとするや天必ず祥を下民に顯現す黄帝の時天先づ大螾大螻を見はす、黄帝曰はく、土氣勝てり、土氣勝つ、故に其色は黄を尊ぶ、其事は土に載せらる。禹の時に及び天先づ草木を見はす、秋冬殺さず、禹曰はく、木氣勝てり、故に其色青を尊ぶ、其事木に載せらる、湯の時に及び、天先づ金を見はす、金は水に生ず、湯曰はく、金氣勝つ、故に其色は白を尊ぶ、其事金に載せらる、文王の時に及び、天先づ火を見はす、亥烏冊書を含みて同社に集まる、文王曰はく、火氣勝つ、火氣勝つ、故に其色赤を尊ぶ、其事は火に則る、火に代るものは必ず將に水ならんと、天將に先づ見はさんとす。』云々と、卽ち五行相克相生の說を守つて之れに依つて王者の運命を卜せんとするのである。

卽ち陰陽家の說と方士の說とは相混合せんとした。將來に至つては殆んと道家の中に包擁せらるゝに至つた。元來陰陽家なるものは字の示す如く天地間に於ける陰陽の理を研究するを以つて目的とするものである。同じく陰陽家と稱すと雖も其内に於て自ら相異るものあるを見るべきである。

一　巫醫

醫の字は或は毉に作る、巫は先秦時代から既に存在したものであつて、神と人との交通を媒介するものである、或は巫祝と云ふ、女である、男子に在ては之を覡と云ふ、巫祝は人の長生不老を祈つたものである、韓非子に曰はく「今巫祝の人を祝するに曰く汝をして千秋萬歲ならしむ」と(顯學篇)以つて其一般を觀るべきである。古代巫として名のあるものは巫咸、巫彭等之れである、殊に巫彭は初めて醫となつたと稱する、醫

は、人の病を治する所の人、巫は人の長壽を祈る所の人、而も古代に在りて其文字の相類するに由つて知るべき如く其相互關係の深いことを見るに足る、論語に人にして仁なくんば以つて巫醫となすべからず、以つて相互關係あるを知るべきである、從て又巫醫、巫と醫とが長生不老を求むる方士と密接なる關係を得るに至つたとも疑ふ可らざる所である、後漢時代に於て方士が疾病を治することは屢々之れを發見することが出來る。

第十章　支那思想界の概觀

一　秦漢の交、學者輩出

斯く論じ來て見れば特に支那思想界一般を觀察して以つて所謂方士陰陽家巫醫乃至道家等が支那思想界に於て占むる所の地位を明かにせなければならぬ。書物の順序としては決して此一節を挿むべきでない。然れ共兎に角支那全般を知らざれば一部をも理解することが出來ないが故に吾人は茲に之を述ぶるを便とする。先秦時代に於て儒者は數多發生した、其勢は實に之れを秦の歷史によつて知ることが出來る。即ち始皇帝が挾書の令を發し儒者四百人を坑にしたが如き何れも以つて其當時に於て儒者の多かりしとを示すものである、漢初に及び、叔孫通、陸賈、伏勝の如き續々として出でしが如きは何れも以つて當時儒者の多かつたことを示すものである、當時魯は最も甚しかつた。

二　漢代概觀

即ち漢の高祖が魯の城を圍みし時、尙ほ絃誦の聲を聞いたと云ふ、漢になりてより儒者なるものが多く出でた、秦の苛政の爲めに壓せられた儒者は漸く其の萠芽をあらはし來り其所學を發揮することが出來た、例へば叔孫通の如き伏勝の如きは其最もなるものであるけれ共此以外に於て史記儒林傳及漢書に述ぶる所は其の人に乏しからずで、斯くして儒者等は次第に其の勢焔を擧げて來た、董仲舒に至つて最も其の光彩を發揮するを得たのである、之れから後の時代に於ける儒敎の一般に就ては今茲に之れを云はないけれ共、唯其重なる名稱を擧げたならば、劉向(新序說苑の著がある)。揚雄(太玄法言の著がある)等は前漢に於ける最も有名なものである。揚雄の太玄は易に倣つて作つた、其根本原理とする所は實に玄の一道に歸着するのである。斯の道は今日の言で云へば則ち時空を超越する實在である、其内に包含する法則は三なる數である。一切の現象は時間的空間的何れにせよ、何れも三なる數によりて

支配せらるゝことは實に揚雄の最も熱心に主張する所であつた。若し廣く前漢時代の學者を擧ぐる時は其人は極めて多けれども今は之れを以つて滿足する。

後漢の光武皇帝は名主で前漢の宿弊を改め風俗を一洗し、爲めに後漢淸節の人を生ずるに至つたのは注意すべき所なるも思想界の狀態は依然として異ならない、老莊は上下一般の崇尙する所となり、其間に於て儒者の重なるものを擧ぐれば、班彪、班固、王充、王符の如き之れである、班彪は王命論を著し帝王となるものは一定の運命に當つたものでなくてはならないとした。即ち一種の史論である。

班固は彪の子であつて父の志をつぎ漢書を大成した、王充は著す所論衡がある。經驗的立脚地に立ち、忌憚なく一切の典籍を批評し孔孟にすら及んだ、孔子は漢の時代に於て、既に尊崇の對象であつたけれども孟子は必ずしも然らず、啻に諸子の中に列らなれるのみであつた。王充は孟子を駁擊し更らに問孔を著して孔子に對する批評を試みた。彼は一元氣の存在を認め、其の氣を受くるの厚薄多少に依つて以つて運命を決するものとした。而も彼は其の運命の骨相の上に現はるゝことを信じた。然れ共一面に於て絕對的經驗論者として神の存在せないとや龍や靈のないと等を示した。王符の著はす所潛夫論がある、同じく一元氣を主張し、宇宙一切萬物は

皆之れに依つて起るとした。地震風雷の如き然らざるなし。而して天人感應の如きも亦此氣を媒介として以つて行はれ得べきものとなした。後漢に於て哲學思想を有するものは先づ是等の學者に止まる。彼等は單に儒者と云ふべきでない。單に廣く典籍を研究せんとする學者である。

三　儒者の位置

所謂儒者とは孔子の徒で、孔子を崇拜する所のものである、從て孔子の書物を讀み之れに對して崇尊の念を有する所のものは何れも皆儒者と云ふべきである、前漢に於て司馬遷は史記の著者である、而かも孔子を尊んだ。而して孔安國は實に孔子の子孫である、後漢に至りては固より儒者其人に乏くないが訓詁學にて有名なるは鄭玄馬融がある。更に漢代に於て注意すべきは實に詩賦の流行である、先秦時代に於ても詩經を初めとして數多の詩が天下に存在した、屈原の楚辭の如き最も注意すべきものである、然れども前後漢に至つては學者詩賦を作り、綺辭繡句を並べ以つて自ら得たりとなした。其產出も極めて多い。然れ共形式にのみ流れ、思想の見るべきものはない、之れを要するに前後の漢を通じて數百年儒者の輩出何ぞ限らん。哲學を講ずるもの亦多少其人を發見する。而して詩賦と訓詁とに至つては漢代特有な

る産物として注意すべき所である。

第十一章　前漢の神仙家

一　神仙家と社會

迷信が社會から斷絶せらるゝことはない。唯社會の主腦者たる君主の之れを信ずるに至つては特に注意すべき現象となるのである、前文に述べた樣に秦の始皇帝は厚く神仙說を信じた。先秦時代に於ても亦之れに類することがある。今漢時代に至りても歷代の天子之れを尊信するもの其人に乏しくなかつた。當時の社會にあつては神仙家者流も亦從て其勢力を得るに至つた。玆に於て、神仙家の社會に於ける位置も注意すべきものがある、今重なるものを次ぎに揭げる。

二　神仙家列傳

方士李少君は前漢の武帝に見えしものである。丹砂化して黃金となるべしと云ひ、武帝に勸めて之れを實行せしむ、玆に於て武帝創めて自ら竈を祀り、方士を遣はし海に入りて蓬萊の安期生を求めて丹砂を化して黃金となすを事とした。然るに久しうして沒す。天子謂へらく「死せるにあらずして化去せるなり」と。武帝の之れを信ずること斯くの如くである。爲めに蒸齊海上の方士多く來りて神事を言ふ、之れに依つて神仙家の社會に於ける勢力の一般を知ることが出來る。

文成將軍李少翁も亦武帝の時の人であると稱せられる、武帝元鼎二年齊人李少翁方を以つて天子に見ゆ、武帝李少翁を拜して文成將軍とした、李少翁謂ふ上若し神と通ぜんと欲せば宮室皆神に型るべし」と而して其遊行するや必ず勝日を以つてした、卽ち五行相勝の說に從ひつゝあるものである。後文成將軍は僞を以つて誅せられた、武帝は又神仙の說を信じて承露盤の仙人掌等を作つた。

五利將軍欒大も亦武帝の時の人であつて李少翁と師を同うして居る。武帝李少翁を誅するに及んで、却てそれをして其方を盡さゞらしめたのを悔い、欒大を見て大に喜んだ、欒大亦猥りに海中に往來し神仙の類を見たことを言つた。武帝に謂ふて曰はく、臣の師曰はく「黃金なす可く而して河の決するを禦ぐ可し、不死の藥を得べし、仙人致すべし」と又武帝に勸めて神仙の屬を重ぜしめた、武帝は遂に欒大を拜して五利將軍とした。然るに欒大の云ふ所が多く當らない、遂に武帝の殺す所となつた。

公孫卿も亦た武帝の頃の人である。武帝元鼎五年金鼎を得た。蓬萊を求むるもの言ふ、蓬萊遠からず、到る能はざるものは殆んど其の氣を見ずと、武帝は卽ち人をし

て其の氣をうかゞはしめた、時に齊人公孫卿黄帝の鼎を得て登仙せしことを奏した、武帝曰はく、「誠に黄帝の如くなるを得ば我妻子を去るを見ること敝履を脱するが如し」と、卿を拜して郎とした、屢々神を伺はしめた、武帝東海の上に廻り、禮を以つて神人を祀つた。公孫卿は大人の長さ數丈なるを見たと奏した、天子は遂に之れを信じた武帝海上に至つて見たが、有りそうにもない。然れども益々人を派して之れに會はむことを求めた。亦之れが爲めに樓臺を築くこと極めて多かつた。

前漢の天子にて神仙方術の士を信ずること武帝の如きはなかつた。然れども末年に至りて自ら悟つて曰はく『天下豈仙人あらんや。食を節し藥を服せば稍々病を少くすべきのみ』と。斯くて一代の經營も何等功を奏することなくして終つた。然れども神仙の說は之れが爲に全く消滅するには至らなかつた、絶えず社會に存在して以つて人心を支配したのは一面より見れば人間弱點の存する所があると雖も、他の一面に於ては實に神仙的傳說の社會に於て大なる勢力のあつたことを示すものがあると云はざるを得ない。武帝以後宣帝の如きは最も神仙を信じたもので種々なる神仙の祠を作つた、又或は所謂神仙の術を實行せんとしたけれ共何れも驗しがない。成帝の如きも末年頗る鬼神を好み多く神仙方士を喜び、遂に谷永の諫むる所

となつて悉くそれを止めた、斯くして神仙を信ずるは帝王の道樂であつたと同時に識者の之を好まなかつたのは注意すべきことである。

第十二章　前漢の儒教

一　董仲舒の天人論

(イ)學說　董仲舒は桂巖山に隱れたので一に桂巖子と言ふ。其學は尤も春秋に長じて居る、著す所春秋繁露がある。儒教の古代的思想を受けて其の說をなしたものである。故に拜天宗を以て其の根本として居る。

(ロ)天人同形論　彼は人間の祖先を以て天として居る。そこで天人の同形なることを述べた。其の證明は元より原始的のものである。卽ち天に三百六十日ある樣に人に三百六十小節ある。天に十二ヶ月ある如く人にも亦十二大節ある。天に晝夜のある樣に人に眼の開閉があると。之を要するに彼れは天を以て人間の祖先となし天を崇拜しなければならぬと言つた。

(ハ)政府の組織　政府の組織も又天に則るべきものとする。天なる語は廣く宇宙を包含する。故に天地人三歲と言ひ春夏秋冬と言へる所より三と四とを以て天の

數となした。故に政府の數も天數に則り、天子の下に公卿士大夫の四階級を置き天子の下に三公を置き一公の下に三卿を置き一卿の下に三大夫を置き一大夫の下に三士を置く樣にとした。

(ニ)政治　政治も亦天に則るのである。天に陰陽ある樣に賞と罰とを設けた。之も先秦時代に行はれた思想であつて全く鶡冠子と同一である。凡そ拜天宗より出づる說は皆斯の如くである。

(ヘ)性論　人は善の可能性を有する者とした。卽ち敎育によつて始めて善となる。繭其のものは糸ではないけれども之を繰つて糸とする樣なものだと言つた。善の可能性說は支那に於いては注意すべき一種の說である。

二　揚雄の太玄論

(イ)學統及著書　揚雄は前漢末に於ける大儒である。著す所太玄、法言がある。哲學的思辨としては最も深き者である。彼は詩賦に長じて居た。當時の人其の太玄を讀むものなかりしため後世の識者を待たうと言つた。彼曰く「經は易より大なるはなし、故に太玄を作る、傳は論語より大なるはなし。故に法言を作る。」と。以て二種の著の揚子に於ける位置を知るべきである。

(ロ)宇宙論　揚雄は太玄に於て宇宙の根本原理を假定し、之れを名づけて玄と言つた。幽遠計るべからざるもことを形容したものである。一切方處悉く玄に依つて支配せられる。玄なる文字を用ひるは明かに老子の影響である。玄に就て彼は多く說明することをなさない。唯だ玄が宇宙を支配するところの法則を以て三とした。玄が絕對にして法則に從ふは矛盾なるもこの間の調和は之れを彼れに於いて發見することは出來ぬ。彼れはこの法則を考ふることに就いては全く易を參考としたのである。易は二を以て根本となすも彼れは三を以て根本とした。故に卦の形に於いても☰☷の如き形を用ひた。時間の中に就いて考ふれば萬物には始中終の三階級あり。空間に就て考ふれば萬物には又上中下の三階級がある。之れ彼の三を以て根本法則となした所以である。此の思想は其後關朗に依りて繼承せられ更に宋に入りては卽邵康節の爲めに繼承せられ四を以て根本となすに至つた。

(ハ)性論　彼は孟子荀子以下の性說を讀みて之を調和せんとした。卽ち人間は善の要素あり惡の要素あり、善なるものを養へば善人となり惡なるものを養へば惡人となる。

この說は一見調和說の如くなるも荀子其人の性說に於て惡なる要素なしとなさゝる以上は必ずしも眞の調和說とはならない。

第十三章　後漢の哲學

一　班彪及班固

(イ)時代變遷　前漢亡びて後漢起り、政治上の變遷は同く漢家によりて統一せられた。支那社會に於いて特に注意すべきものではない、思想としても亦特別に變化したものはない。唯々前漢學者の思想が書物を蒐集するに熱心なりしに對して後漢は冷却したる如き感がある。殊に一般に學問は衰へた樣な感がある。要するに前後の漢を通じて數百年哲學思想として注意すべき者はない。(ロ)班彪　班彪は歴史家である。漢書は其の始めし所である。曾て王命論を作つて天子は一定の運命に當れる人の能くなすべき所であつて何人たりともたやすくなり得べきものでないことを示した。要するに一種の史論である。(ハ)班固　班固は班彪の子であつて漢書を大成せし人である。其の監集に係る白彪通は當時一般の思想を知る上に頗る便である。一面には五行の氣の存在せるを示し、他の一面には六律の氣の存在せるを信じてゐた。而して人に肉體なる五臟六腑がある以上は五性と六情とを具ふべきを說いた。

二　王充の一元氣論

一元氣を假定するの思想は支那に於いては古代よりある。各時代の學者が皆之を以て根本的原理としたのは社會的遺傳的である。宋時代に至りて哲學思想は大いに發達せりと云はれるけれども之亦從來の氣を假定したに止つてゐる。今王充の哲學に於いても亦此の氣を假定したものである。而して其の氣の厚薄多少に依つて人間の運命を異にするものとし從つて運命の先天的に定まれることを信じて居た。之れと同時に人間の形體も亦氣によつて作らるゝ故に形體と氣と關係し從つて運命と關係する所よりして終に骨相の眞理なることを信じた。而かも徹頭徹尾經驗論者として龍、魂魄其他普通の迷信を排斥した。更に他の一面に於いては鬼神の畢竟自己の觀念に外ならざることを述べた。王充の論衡中には問孔、刺孟の篇がある、何れも孔子孟子に對して批難したもので殊に注意の價値がある。

三　牟子の儒佛論

牟子は漢の大尉である。名は融、其の學說として特に注意すべきものはないけれども、佛敎が支那に入り來りし時に於いて大いに佛敎のために辯護したのは卽ち哲學史上注意すべき所である、著はす所理惑論がある。其の主とする所は佛敎を以て

廣大無限の教となし、釋迦を以て無上至尊とした。之を信ずるの必要なることを辯じたものだが其の内容は淺薄である。

四　前後漢の結論

前漢後漢を通じて哲學思想は頗る不振であつた、然れども前漢以來學者は文學に親しむものとして政治家實業家より別るゝに至つたのは注意すべきことである。實業家は初めから學者政治家と混同することなきも先秦時代に於いては學者卽ち政治家であつた。孔子の如きは皆自己自身が天下を治めやうとしたのである。孟子が諸侯に遊說したるが如き其の見識は極めて高しと言ふべきである。然るに漢時代に到りては天下を治むるものは政治家となり學者は單に文教にたづさはるもの又は單に書物を讀むものとの思想は事實として明白になつた。

先秦時代の典籍は秦火項火を經て大方逸散し之を集める爲めに多大の勢力を費した。此の事が所謂學者を產出した一大原因である。されば漢時代の作は文學にも哲學にも唯々文字の排列と字句の蒐集とに努め、何等精神の其の間を貫くものなきに至つた。之れ實に漢代一般の潮流である。

第十四章　三國六朝の思潮

一　時勢と思想

後後の末、天下亂れて麻の如く、爲めに一面に於て東漢清節の士を出した。然れども道德の腐敗は上下を通じて一般的となり、漢土は分れて三國となつた。魏、吳、蜀之れである。遂に魏の統一するところとなり、魏は又晉の奪ふ所となり、二晉相次ぎ、天下亦南北に分れ、道德の腐敗、朝廷の簒奪、諸胡の亂、天下鼎沸の如く、支那四千餘年を通じて未だ斯の如き醜體はなかつたのである。終に隋に統一せられたけれども之れも長からず、唐起りて三百年太平の基を開くに至つた。

政治上の亂れたると共に思想界も亦混亂を極めた。特に注意すべきは厭世的思想の蔓延である。佛教の弘通は三國時代より唐にかけて最も盛であつた。訓詁の學は漢の後を受けて必しも衰へたとは言へぬ。道教は一種の宗教として非常なる勢力を以つて居た。要するに混沌時代である。

二　清談

道德紊亂してあらゆる惡德が上下の各階級を通じて屢々演ぜらるゝに及び所謂

清談者流を出すに至つた。儒者にして老莊の學を治めたのは王弼何晏が初めである。六經を以て聖人の糟粕となし所謂清談を事とした。こゝに至つて虛無主義は盛んに唱へられた。其の代表者はかの竹林の七賢人である。彼等は魏の末に當り相會して酒を飲み奇行甚だ多かつた。禮法の外に放浪し唯萬物空なりなどと談ずるのみであつた。士大夫皆この風を倣ひ、如何とも手の付け樣がない。而るにこの潮流に逆うて斷然聖人の道を以て任じたものは傅玄其の人である。著はす所傅子一卷、天子は心を正しくし賢人を擧ぐる必要を述べたもので一々正しからぬはない。尙直接に虛無主義に反對したのは裴頠其人である。彼は西晉に仕へて功ありし人で崇有論一篇を著はし以て虛無主義を排斥した。曰く『利欲は制すべきも去るべからず人事は節すべきも無にすべからず萬物は有なり事も有なり心も有なり恰も工の器を作るが如し。器有れば工も亦有り。今論者有形の業を離れて空無の美を談じ世務を疎して功利の用を賤しむ云々』と。

三　抱朴子の神秘哲學

抱朴子の哲學は要するに老子を以て根柢としてゐる。彼れは一元を假定して之を名づけて玄とした。萬物は玄より出でし者である。故に曰く「玄は自然の祖、而して萬殊の太宗なり」と。而して彼れは人のこの玄に一致すべきを說いてゐる。卽ちこの玄を知り玄に一致するものは玄と共に齡永く福多かるべきも、然らざるものは命短く幸薄きものとなるとした。斯くの如く彼れは玄てふ概念を捕へ來つて一元的世界觀をなしてゐる。其の本體を名づけて一と言ふ。されば曾て曰く「一を知るものは一つとして知らざるものなし。一を知らざるものは一として能く知るものなし」と

抱朴子は亦古代を以て理想的とした、古代は質朴であつて僞の未だ生ぜざる時代として居る。從つて彼は其の修養法に於て亦天眞を全うすることを務めた。彼れはこの目的を達するために無欲にして世間と遠かることを欲した、かくて彼は神仙家の流を追うて山林に入りて身を淸淨にし內視反聽(ナイシハンテイ)をなすことによりて長生不死乃至昇天等の出來得べきことを論じ神秘說をなした。特に彼は藥によりて以て天に上ることが出來るものとした。又人が仙人になり得ると否とは先天的にきまつてゐる、卽ち天命は星より受ける、命生星に屬すれば卽ち仙を得、命死星に屬するものは仙を得ないとした。抱朴子の思想は當時の思想を最もよく代表せるものである。實に當時の社會に對する思想は勢斯の如くならざるを得なかつたのである。

第十五章　三教調和の思想

一　調和的思想一斑

三教は相互に關係するに到つた。されば六朝時代の末に到つては所謂調和をしたものが少くない。道家と佛家とは朝廷に於いて其の席を爭つた。又議論に於いて衝突した。例へば周の建德三年道士張賓士が沙門惠遠、知炫と爭ひ武帝が其の審判官となつたことがある。一面に於いては非常なる勢と力とを以て三教は互に相近づき來つた。

二　張融

張融の意見は周顒との論爭によつて知ることが出來る。周顒は清貧寡慾終日疏食を食うて妻子はあるも山舍獨處し深く佛理を究めた、その張融と會するや數日に亘り玄理を論じたと云ふことである。張融の說を摘要すれば蓋し次の如くである。道と佛とは其の極の寂然不動なる點に到れば則ち一である。二者は時と場所とに由て其の發現の形式を異にして居るのみである。一つの鳥を楚人は見て以て乙となし越人は見て以て鳥とする樣なものである。鳥の遠くして見る方面が異るために說が異るのである、乙と云ひ鳥と言ふ何れも誤とは言へぬ。道と佛と相鬪ふは皆この類である。謂ふ所寂然不動とは一の實在にして現象の背後にある佛敎の法性（ホッセウ）と異なる所なきものである。

第十六章　唐代哲學の不振

一　韓退之

彼れは原道を著して道佛二敎を排斥した、道敎を排斥するの要に曰ふ。太古は天下治まらず食を見れば爭ひ見ざれば相噬嚙す、親子の親もなく兄弟の愛もない。こゝに於いて聖人禮を制して以て爭を禁じ樂を制して以て情性を暢ばしむ、老子は卽ち太古に復歸せしめやうとする。これ太古を以て治平となす妄論であるとて儒敎の成立を以て極めて自然的のものとなした、又佛敎をも排し去つて「佛氏の法たる君臣を棄て父子を去り相生養するの道を禁じ以て淸淨寂滅なるものを求め天下國家を外にし其の天常を滅ぼし、子にして父を父とせず、臣にして其の君を君とせざる」ものとした。

又性に就ては卓見がある。性とは生れながら既に存するものである、情とは物に

接して生ずるものである。性の品に三がある、上は善なるもの、中は導いて善となし惡となし得るもの、下は惡なるものである。而して性の上たる所以のものは信を根柢として仁義禮智を備へ、性中なるものは此の五者を有すれども皆完全ならず、性下なるものは既に信なき故に仁義禮智もない。情の品亦上中下あり、情の情たる所以は喜怒哀懼愛惡欲の七である、情上なるものは七情働いて其の中に處り、情中なるものは過不及あり、情下なるものは過不及ありて皆情のまゝに行はれんとすると言ふてゐる。而して性と情とは相互に相對して性善なれば情も亦善、情下なれば性も亦下なるものとした。

二　李翺

性は清明なるものとして聖人も凡人も異る所なきものとした。只聖人は其の清明の鏡に塵なきが如く寂然不昧の者とした。凡人とは情によりて性を蔽はれたるものを言ふ。性の情に於ける尙月の黑雲に於けるが如き者である。性は本體であつて情は現象である。故に發して現象となると相對的に善と不善とがある。不善なる情は卽ち性の邪である。今邪を去り以て本性に復するには至靜が肝要である。

三　唐の佛敎と儒敎

唐代は實に佛敎隆盛の時であつた。唐三百年其の上百年間に於て佛敎の諸派は出來て仕舞ひ、後二百年は寧ろ弘通圓融の時であつた。故に佛敎上の著作としては見るべき者が少くない、儒敎としては哲學は韓退之の說丈である。李子のこ寧ろ佛に近い。詩文は實に唐代の特有產物である。又註疎も大に發達した。一方道家が社會に於て其の勢力を得たとは最も注意すべきである。唐の天子は李氏なる故に同姓として老子を尊んだ。道家は當時已に一種の宗敎となつて居たのである。

第十七章　近世哲學と儒敎

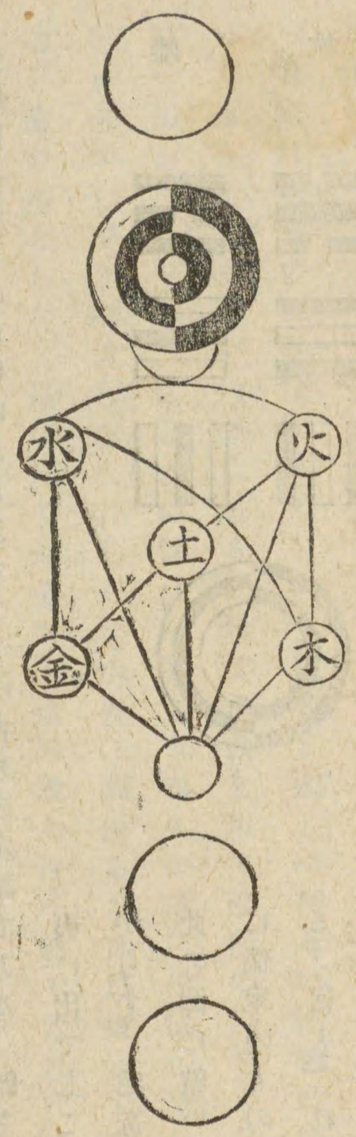
近世哲學は最も異彩ある部分にて、此の時代に於て最も甚深なる哲學と一面に於て最も面白き修養法とを發見することを得。元來支那の思想界は子思、孟子以來性の字を以て中心となすものであるが宋代に至りては最も熱心に此の說を推延し遂に所謂性理學を生ずるに至つた。性は卽はち理で、二者は同體異名である。又他語にて言へば心である。或は之を道とも言ふを得。故に或は理學と云ひ或は道學と云ひ又或は心學と云ふ。又理と氣との兩者を對立せしむる學者其人多きを以て理氣の學と云ひ又窮理の學とも云ふ。而して此の如き哲學思想の起りし所以は佛敎

の影響によるのである。卽ち佛敎に眞如若しくは實在の思想あるを以て之を借りて來りて以て儒敎を說明せんとするものの是れ實に其の一大原因であつた。更に他の方面より觀察すれば思想の消長は一定の運命に從ふもので盛なれば必ず衰へ衰ふれば必ず又興る。卽ち宋代は比較的に天下の治りしが故に之を條件として此の如き思想の勃興を來たしたのである。彼の道敎が宋の天下に當りて勃興せしめられしが如きは直接に哲學勃興の一原因をなしたものだ。何となれば宋代哲學の淵源をなせる周子は實に道敎の哲學を完成せんとせし人であるからである。吾人は玆に近世哲學を述べんとするに當つて先づ重なる潮流に就きて之を述べんとする。卽ち一個人を中心として述ぶることなく大體の思想の潮流を述べんとするのである。

第十八章　太極說

一　周子の太極圖及び太極圖說

周子は茂叔卽ち濂溪先生と稱する人である。宋代の初めの人で近世哲學の鼻祖となつた。彼れの太極說は後世朱子に至りて大に發揮せられ其の爲め遂に支那道德哲學の中心となるに至つた。太極圖は左の如し。



此の圖を說明せるものを太極圖說となす。其の文左の如し。

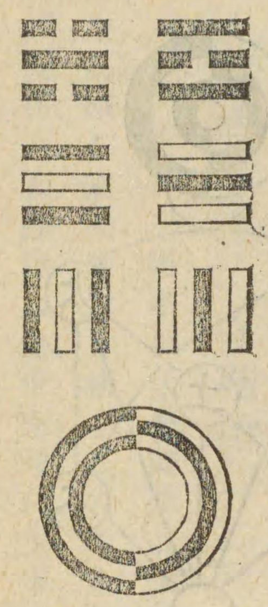
無極而太極。太極動而生陽。動極而靜。靜而生陰。靜極復動。一動一靜。互爲其根。分陰分陽。兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。五氣順布。四時行焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也。各一其性。無極之眞。二五之精。妙合而凝。乾道成男。坤道成女。二氣交感。化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。惟人也。得其秀而最靈。形旣生矣。神發知矣。五性感動而善惡分。萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜立人極焉。故聖

人與天地合其德。日月合其明。四時合其序。鬼神合其吉凶。君子脩之吉。小人悖之凶。故曰、立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。又曰。原始反終。故知死生之說。大哉易也。斯其至矣。

此の太極圖說は朱子以來有名となり之に關する著述は汗牛充棟啻ならず我が日本の山崎闇齋の如きは殊に此の說を信じた。其の學派に於て太極圖を講義した著書は乏しくない。

二　太極圖の出所

太極圖は周子の創作にあらざることは古來の定論である。即ち河南の道士陳希夷に出でしことは殆ど疑ふべからず。（毛奇齡、太極圖遺議）今此の圖に就いて見るに又明かに儒家のものにあらざるを知る。何となれば第二番目の圖は坎☵離☲の二卦を對立せしもので坎、離二卦は水と火とを



表し、古來道家の用ひし所であるからだ。其の變化はここに言ふまでもなけれど左の如し。

道家は坎、離の二卦は水と火とを表し水と火とは吾人の經驗に極めて近き現象にして、而もよく陰陽を代表し居るを以て水火を以て陰陽の符合となし常に之を弄んだ。甚しきに至りては吾人の性は陰陽より成るが故に陰陽の理によりて之を治めざるべからずと附會し、水火若しくは水火に關係ある日月、從ふて烏と兎とによりて之を治めんとした。是に於てか金鼎、玉爐の說あり。即ち此れにて藥を作りて以て性を養はんとする者あるに至つた。本來吾が性を指して丹と云ふ。故に藥も亦丹と云ふに至つた。されば太極圖は明かに道家より出でしものだ。

三　太極圖說の意味

太極圖說は固より周子の創見にあらず。此の說は支那の傳說を基礎として多大の思慮を要せずして作られしものなることに注意すべきだ。其の傳說には種々あり。(一)矛盾相對の觀念(二)天人感應の傳說(三)太極二氣五行の傳說(四)人は萬物の靈なりとの傳說是れである。矛盾相對の觀念は易、莊子等に於て發見せらるゝもので陰あれば陽あり陽あれば陰ありとなし相互に原因となり結果となるといふのだ。其

れ以上更に之を追窮するとはなかつた。周子も此習慣に從ふて一動一靜互に其根となりと云ひ動と靜とを以て因果をなすものとした。而して理論上に於ては今日之を解釋するを得ない。何となれば動の極と云ふことも無く靜の極と云ふともなく又動と靜とが互に原因たりと云ふは殆ど吾人の想像し能はざる所であるからだ。天人感應の傳說は支那の古來より存するものなるが是れ又理論上之を解することは出來ない。只かく信ずるのみだ。

又支那の學者は古來陰陽二氣より五行生じ五行より萬物生ずとした。然るに陰陽の如き簡單なるものより五行の如き相互の差異の甚しきものが如何にして生ずるかは解釋するを得ない。然るに周子は傳說なるが故に其のまゝ之を信じたのである。殊に人が萬物の靈として天地の中正を受けたりと云ふは古來の信仰で周子も亦其の儘之を繼承した。此の如く周子は支那古來の傳說を其の儘繼承して何等の疑をも挾まず此の太極圖說なる一篇の文を作つたのである。果して然らば太極圖說に於て周子の新機軸は殆どない。只二百餘の文字に於て此の如き思想を言ひ表せし點に於て周子の特徵を見るのみである。

今太極圖說の思想の一般を述ぶれば左の如し。宇宙には一元氣あり、太極と云ふ。而も太極は何等聲、臭等を有せざるが故に之を形容して無極と云ふ。此の元氣は其の內に靜動の二性を包含す。其の二性によりて分化して陰陽の二となる。陽は動的にして陰は靜的なり。此等兩者の結合によりて水火木金土の五行生ず。五行の內水と金とは陰性にして其の根源を陽に有し、火と木とは陽性にして其の根源を陰に有す。土は其の中庸を得たるものだ。五行は氣として宇宙に充滿するもので春夏秋冬の行はるゝは五行の氣の之れをして然らしむるのだ。五行は分化の後より見たるものにして其の本來の性質は太極に外ならず。此等五行の氣の最も精なるもの結合して男と女とを成せり。男女生ずれば則ち萬物生々して窮まる所なし。こゝに所謂男女とは有形の男女卽ち天地の初に生せしものを指すなるか、或は單に男女と云ふ二氣の存在を信ずるものなるか不明だ。只男女が萬物の元にして其の男女は五行の氣の集りしものなりと云ふ思想を表さんが爲めにかく云へるものと見るべきである。萬物の生ずるに當り獨り人類は最も其の秀なる所を得て內に仁義禮智信の五性を備ふ。而も此の五性の活動するに當り必ずしも皆善なること能はず。故に聖人は中正仁義の四字を以て道德の標準となし而して己が心を靜かにするを以て主となす。若し己が心を靜かにして中正仁義の標準に合し之によりて

以て行ふ時は其の行恰も自然の如く天地日月四時鬼神と恰も相合一せるものゝ如くだ。天に陰陽あり地に剛柔あり人に仁義あり。人、天地と並んで以て三なるべきだ。太極圖說の要點は此の如し。之を要するに今日の思想にては解釋し難きものあるも只歷史的產物として注意すべきものである。

四　太極圖說の影響

太極圖及び太極圖說は周子の死後長く世に表れなかつた。朱子に至りて始めて之れを開發し之によりて以て其の哲學を建設した。朱子は程伊川の說を受けて理氣二元論を主張した。理は卽ち太極にして萬物に普遍なるものと云ひ遂に太極說をして支那思想界に遍ねからしむるに至つた。去れば其の後朱子の潮流を受けし者は太極說を信じ之を主張した。然るに陸象山の潮流を受けし者は太極の字を用ひない。日本に於ては太極圖は山崎闇齋派によりて唱道せられ之に關する著書少なくない。元來太極圖說の流行を助けたものは朱子の近思錄で、此の書は朱子以後支那日本に於て最も行はれたものだ。太極圖說も之と共に流行するに至つたのである。

第十九章　理氣二元論

一　理氣說の起源

宋代の學問は實に理の一字に集中す。故に理學の名がある。理は抽象的のものにあらずして實在又は活動的のものだ。此の語の使用法は實に支那に於ては未曾有にして宋代の特色であるから其の起源を述べよう。

抑も此の說の源をなせしものは程明道である。明道は周茂叔に學んだ人で儒家に生れ儒敎を研究し後老、釋に出入すること十年の久しきに及び、再び歸りて儒敎を研究し、六經を修め特に周易に於て其の根本原理を得た。周易には本來一元氣ありて以て宇宙を生成すと云ふ思想が存在する。明道は此の思想を取りて以て宇宙一切の活動は皆此の元氣に外ならずとなし同時に周易の說を先天良心論に結び付け此の氣を解釋して仁となし善となした。而して凡そ善と解釋せらるゝものは悉く同體異名のものとした。卽ち天、明、理、氣、道、道心、仁、性、神、帝の如き是れである。道の善なることは古來既に知らるゝ所にして此の一元氣を以て道となす以上は更に他の一面に於て理となすとも亦當然である。明道はかくして理は卽ち氣、氣は卽ち理と

云ふて二者を一物とした。是れ實に一元論にして端なく理の字に對する一大變動を惹起するに至つたものである。

然るに明道の解釋に於ては人間の惡の由來する所が明かでない。善は解し得るも如何にして惡なる分子ありや不明だ。明道は「天下の惡も亦理」と云ひ「惡も亦之を性と云はざるべからず」と云ひて自己撞着に陷つた。更に一比喩を案じ出し、水は海に到る迄濁らざるものあり、これ性善なるなり、或は中途にして濁るものあり、これ性惡なるなりとした。然れども濁るものは之をして然らしむる條件なかるべからず。然るに明道は此の條件を示すことを得なかつた。弟、伊川に至りては則ち曰はく、大凡人は理と氣とよりなる。理は善なれども氣には惡あるが故に人々相異なるを免れずと。是に於て理氣二元論を生ずるに至つた。

二　理氣二元論は吾人の思想に於て一種の意味あること

凡て人間は物事統一せんとする傾向を有し分岐を厭ふ。此の故に哲學に於いても二元論あり、一元論あり、一元論の方が寧ろ好愛せらるゝものだ。然れども宇宙間を觀察する時は二元論は先づ第一歩として起り來らざるを得ない。何となれば精神と物體とは明かに相對立しつゝあるからだ。外物を觀察する時は之に對する觀念を作る。觀念は精神の内に之を保持するも外物は消え去ることがある。此の如き時に於て吾人は必ず精神中の物と物質界の物との兩者あることに思ひ到らざるを得ない。野蠻人が靈魂の存在並びに其の身體より遊離することを信ずるも同じく物質と精神との兩者の存在を豫想するもので發達したる腦髓に於て觀念と現象界とを區別するも亦同一の根本原理の上にあるのだ。今理氣二元論の如きも亦自然世界を觀察する上に於て必然的に起り來らざるを得ざるものだ。

吾人は自然界を觀察して自ら規則の觀念を得。草木の成長して花を開き花落ちて地に入り來春に至りて發芽するが如き年々歲々同じからざることなし。之を以て一種の法則なりと觀察し能はざるにせよ、兎に角此の如く行はるゝものなりと豫想するは如何なる野蠻人と雖も同じからざるはない。或は水の低きに就き物の地面に落つるが如き何れも朋々白々の事として考へらるゝも、他の一面に於ては皆規則を豫想するもので思想の發達するに及んでは之を宇宙の法則なりとなし法則なる語と概念とを呼び起すものだ、從つて法則なる概念は自然に起り來るもので哲學者を待つて後に起り來るものでない。而して法則は單に概念なるも餘り强く之を考ふる時は概念其者を以て我が心と離れて外に存在するものとなすに至る。プラ

トーンの理想世界の說の如きは卽ち是れだ。而して宋の儒者は此の法則を理と言ふた。何となれば理は卽ち現象の行はるゝ道路でこれ以外に行くことなきを云ふもので法則と同じ意味のものであるからである。

かくして理なる觀念が起り來ると同時に理は物體の準據なる道なるが故に理と物體とは別物なりとするは必然の結果である。腦中に理ありとなすと同時に理其者を以て客觀的實在物となすは今述べしが如し。理は如何なる場合に於ても存在せざることなし。宇宙には理外の事なく從つて理は普遍的なるものゝ如く思はる。而して他の一面に於て實際上活動する質料は氣と名づけられた。理を以て形而上とせば氣は形而下、理を法則の觀念とせば氣は其の內容又は質料の觀念だ。理を抽象的心理的とせば氣は具體的物質的だ。かくの如くにして理氣二元論は構成せられたのである。

今西洋の例を擧げて理氣二元論の必然的なるを證せん。プラトーンは理想世界を立てながら他の一面に於ては現實世界を假定せざるを得ない。假令現實は理想の影なりと云ふにせよ、兎に角兩者の同時に存在するを認めざるを得ない。只彼れは理想界に重きを置いたから此の如き說をなしたのだ。アリストテレースは一面に於ては理想を假定し之を以て法則、勢力等の意味あるものとし他面に於ては質料を假定し此れ等兩者によりて現象界を說明せんとした。卽ち何れも吾人の精神中に於て抽象的に考へたる觀念若しくは概念と實際の物質界との兩者を假定せざるを得ないので卽ち理氣二元論は人間の思想に於て自ら然らざるを得ざるものと云ふべきだ。

二元論は此の如く必ず起り來らざるを得ざるものなるも人間の歸一的思想は之を以て滿足するを得ない、必ず何等かの統一原理を求め來る。然るに統一原理を得たりとも亦直に之を物心二界に分れしめざるを得ない。卽ち周子の太極圖說に於ても理氣二元論の端を發見するを得、又張橫渠の太虛一元論に於ても其の萠芽を發見するを得。今日科學者が法則を抽象して萬物は皆此の法則に從ひつゝありとなすは理氣二元論と言ふことを得る。吾人が日常生活に於て物質以外に法則を考へつゝあるも亦理氣二元論の思想なりといふべきである。

三　理氣二元論と西洋哲學との比較

前に述べしが如く程明道は理卽氣、氣卽理と言ひて兩者全く同一なりとした。而も之を活動的に觀察し凡そ宇宙の生々發展する所以のものは此の理之をして然ら

しむるものだといふた。之が爲めに明道の學說を繼承したる伊川を始め一切の學者は皆之を活動的に解釋し萬物の生々發展するは此の理之をして然らしむるものだとして居る。此の如く理なる文字は廣大なる意味を有し哲學上の實在なるが如き觀がある。朱子に至りては一層精密に之を說明した。朱子は理卽太極となし周子が太極に與へたる形而上學的の意味は悉く之を理に與へた。是に於て理は一の實在として解釋せられ佛敎の眞如と殆んど其の意を同じふするに至つた。かくして朱子は粟の例を擧げ此處に一粒の粟あり。蒔けば數百粒となり更に數千粒となり以上極まる所がない。而も同じく粟粒たるに至つては異なる所がない。之と同じく一切萬物に存在する所の理は皆同じく實在にして少しも異なることなし。只物の異なるに從つて異なりたる形に於て現れつゝあるのみ。其の理たるに至りては則ち一つだ。此の物の異なるに從つて其の現れ方の異なるは朱子の譬によりて明かだ。卽ち海水を汲むに當りて一勺を以てすることあり一合を以てすることあり。而も其の海水たるに至りては則ち一なりとしたので善く分る。

然るに茲に一の疑問がある。朱子は理を以て實在としたが理は客觀的に存在するものなりや否やと云ふこと是れである。朱子は理無きの氣無く氣無きの理無し

と云ひ兩者常に相一致し居るもので理は準備せられたる品物の如く何處にか貯藏せられ居るものではないとした。卽ち理は各物に存在するもので此等の物を離れて特別に理なるものがあるではない。氣は如何なるものなりやと云ふに、もとは單に材料の意味であつた。されど純然たる物質にはあらずして物活論の意味あるものなることは伊川及び朱子に於て明かに之を見ることを得。氣に知覺の能力ありとなしたる如き殊に朱子が心を以て氣其者となせしが如き之を示めすに足る、されど此等の學者も亦一面に於て宇宙間には氣の充滿するありて此の氣が常に活動しつゝあることを認めた。卽ち氣は氣自身の作用によりて動物となり又は植物となり得るものとした。然るに朝鮮の李退溪は理は指導の位置に立ち氣は之に從つて鑄形せらるゝものとした。其の言に曰はく、氣若し理に反する時は理は却つて隱る。理の弱きにあらず勢なりと。是れ卽ち理が指導せんとしても氣之に從はず、從つて一切萬物皆完全なること能はずとなすもので、誠によくアリストテレースが理想を以て指導の位置に立つものとし材料を之に從はしめんとすれども其の性必然的にして理想の命ずる儘になること能はず、現象世界は皆な完全なりとしたのと似て居る。吾人は是に於て理氣二元論とアリストテレースの哲學とは符節を合するが如

しとなさゞるを得ない。李退溪は理は卽ち理想にして完全なるものなることを示して曰はく、不囿於氣、不局於物、と卽ち李退溪の所謂理はアリストテレースの nous, eidos, entelecheia 等の意味がある。又 energeia の意味あることも疑ふことは出來ない。かくして宇宙は理が自身を實現せんと努力する所の範圍である。此の方面より見てアリストテレースは進化を認めたれども李退溪に於ては之を認むることが出來ない。

以上吾人が理氣二元論と西洋哲學とを比較するに伊川朱子の說に於てせずして李退溪に於てしたのは退溪の說が最も進步したるものであるからだ。

第二十章　程門の後繼者

二程に就いて學んだものは極めて多い、其主なる人を擧ぐれば

一　謝上蔡(良佐)　謝子は明道の門人で心に重大の意味を負はした。是を以て根本となし明道の說に從つて心を生道となし、仁となし、理となし、物の理を究める事に於て一旦濶然として貫通する事あるを云ふた。彼は心を以て活物となし一元論的立脚地に立てることは則ち彼をして後來陸象山の學風を開かしめし所以だ。

二　楊龜山(名は時字は中立)　彼れは主として伊川の說を受け性を善となし一面に於て氣質の存在を認めた。又彼は佛敎を研究して儒敎と比較することに努めた。龜山語錄、龜山集等は其の說を窺ふに足る。

三　王震澤(蘋)　伊川並に龜山の門人。其の學は傳へて陸象山に至つた。

四　伊和靖

五　游酢

龜山の學を承けたる者に胡五峰がある。又羅豫章がある。五峰は其の兄胡致堂と共に有名なる學者である。卽ち胡文定の子だ。五峰の學は龜山に出でしが、寧ろ明道に近い。卽ち性を以て絕對となし、一切萬物をして其の所を得せしむる所の原動力となした。故に性は單に善を以て形容すべからず。情、欲、等苟くも社會的生活を爲すに必要なる能力は悉くこの中に包合せらるゝものとして居る。されば五峰の說の明道のと異る所あるは言ふ迄もない。是に於てか朱子出でゝ之に反對し「知言疑義」に於て大に其說を駁した。五峰の門に有名なる張南軒あり。然れども五峰の說を傳へずして二程子を傳へた。南軒は朱子の友だ。

五　羅豫章と李延平

羅豫章は龜山に從ひて學んだ者だが其の學は極めて粗である。然れども傳へて李延平に至り大に見る可きものがある。李延平は龜山門下の秘訣として靜坐體認の必要を認めた。卽ち靜坐して喜怒哀樂未發の中を觀察し天理を體認すること是れである。その說は延平問答に備はる。朱子の編する所だ。

第二十一章　朱子學

一　朱子の學統

朱子、名は熹、字は元晦、又は仲晦、晦菴と號す。其の學窺はざる所無く、儒敎は固より佛敎道敎に至る迄悉く之を究めた。二十四歲の時、始めて李延平に見え、其の學の空疎なるを知り、終に伊川門下の着實なる學風を繼承するに至つた。彼の學は極めて該博にして從來の學說含まざる所無い。殊に周子、張橫渠二程の四家を尊信し近思錄を著した。朱子語類は其の說を窺ふべきものだ。

二　朱子の理氣二元論

彼の哲學上の根本主義は伊川の說のまゝ繼承せるものにして一切萬象悉く理氣の二元より成ると爲すもの是れだ。理は形而上の實在にして力學的意味あり。氣は形而下の質料にして必然的意味あり。朱子は又理の字を以て周子の太極となし一切萬物に普遍的なるものと爲した。恰も一粒の粟生じて數百粒となり更に轉々增加して數萬億となると雖も而も相異る所無きが如しとなした。然らば一切萬物に存する理は如何に相異るかといふに水を以て譬ふるに、或は一勺を汲み取る者あり、或は一合を汲み取る者あり。其の大小不同なるにせよ水としては則ち一なり。物には物の理あり、人には人の理あり。不同なりと雖も理としては一なるも亦之と同じ。太極なる言葉が周子に依りて發明せられしは確に朱子の說をして最も能く統一あらしめし所以だ。氣は卽ち質料にして更にいふべき所無い。一切萬物はこの兩者の結合より成るが爲めに理のみ存在する事なく。又氣のみ存在することなし。然らば理氣何れか先なるかと言ふに、朱子はこれには多少混迷せしものゝ如く卽ち常に理氣の合一を說きながら一面に於ては理が先にして氣が後なりと言ふたのは其の根本主義に矛盾する所あるを免れない。蓋し彼は理は實在にして氣は形而下なるが爲めに理の如き實在の資格を取りて之を氣に應用することを好まないのだ。かくして理氣の觀念には多少不明の處あるも朱子の哲學は實に二元論として最も注目に價す。而して此の說を繼承して大成したる者は實に朝鮮の李退溪其

の人である。（前章參考）

三　心性論

然らば吾人の心は理氣何れに屬するやと云ふに彼は之を氣に屬せしめた。心は氣の精爽なりと言ふた。卽ち氣の最もよき部分が心の實質を構成するものとなすのである。果して然らば心は理と如何なる關係あるか。彼は心は理によりても刺激せられ又氣によりても刺激せらるゝものとした。理によりて刺激せらるゝ時は倫理的善の行爲となれども氣による時は必ずしも善なること能はず。而も彼は氣によりて刺激せらるゝを以て當然の事となし只其の度を失ふべからざる者とした。

本然の性を理に屬せしめ氣質の性を氣に屬せしむるは程伊川に異る所は無い。氣質の性の善なる者は聖人にして聖人に在りては氣が心を刺激するも其度を失ふことは無い。然るに氣質の性の惡なる者は凡人にして氣の心を動かすや其の度を過ぐるを常となす。然らば性と心と如何なる關係あるかと云ふに性は心の本體なり。其の言に曰はく。「心は性を以て體となす」「性は心の存する所の理なり」と。本然の性と心との關係かくの如しとせば氣質の性と心との關係如何といふに、朱子によれば氣に木火土金水の五種あり。木氣を得ること多き者は仁强くして義禮智信は

其の爲めに蔽はる。火氣を得ること多き者は禮强くして仁義智信はこれが爲めに蔽はる。以下之に準ず。故に心が活動せんとするに當りても仁强き者は獨り仁に流れ易く禮强き者は獨り禮に流れ易し。自ら其の中庸を得る事は出來ない。彼は又道心人心の二種を設けた。道心は心の理によりて刺激せらたるもの、人心は心の氣によりて刺激せられたものだ。道心人心の二者を區別するは明道伊川に比して一層精細を極めた。

四　仁說

以上述べたる所より見れば吾人の先天的に具ふる一切の倫理は此の理に於て統一せられつゝあるものだ。然るに理の一字はもと明道によりて發明せられたもので生々の意を包含するものだ。生々は卽ち仁の意がある。されば理の最も根本的なる倫理的作用は仁是れなりと爲さゞるを得ない。孟子は人に四端の心ありと言ひながら其の中に於て仁の一字を以て最も根本的なるものとなし「不忍の心」と言ひ又「不忍の政」と言ふた。卽ち仁によりて一切の道德を統一せんとしたのである。朱子も亦仁を以て一切の道德を統一せんとしたるは以上述べたる所に由りて明かである。朱子は仁の活動を示すに一の表を以てした。然れど繁を恐れて之を省く。

五　修養法

朱子は種々なる修養法を擧げた。一を靜坐となす。卽ち延平の說を承繼し靜坐を以て、未發の中を體認せんとするのである。二を格物窮理(致知)となす。この四字は後來種々の疑ある文字にして朱子派と陽明派とにより大に其の解釋を異にす。朱子に由れば格物致知は客觀的なる一切現象に就いて物理を研究するにある。致知は卽ち一切の知識を得るをいふ。其の他讀書は朱子の最も重んぜしことで讀書法に就ては其の言、實に後世の標準となるものがある。其の他特に修養法と稱せざるも一切の言說皆以て修養を助くる所以に非ざるはなしと言ふべきである。

六　程朱學

朱子の說は其の根本に於ては理氣二元論だ。然れども多く伊川を承繼するが爲めに朱子の條下に於て述ぶる所は少い。

朱子の學は程明道、程伊川に出て居る。故に程朱學と謂ひて一派の學と見做される。朱子は『近思錄』に由りても知り得べきが如く周、二程、張の四子を尊信すること甚しい。然れども其の學は最も程子に近いのである。

今其の要を言へば、宇宙萬象は理氣二元より成つて居る(但し明道は一元論)。理は卽ち善であつて人々同じである。之を本然の性とする。然るに人體の同じからざるが爲に氣質の性は人々が同じでない。氣質の性には善なのがあり不善なのがある。聖人は本然の性、氣質の性共に善なる者である。衆人は本然の性は勿論善なれども氣質の性は善でない。故に氣質の性を矯めて以て本然の性をして其の光彩を發揮せしめなければならないのである。又程朱學派は一般に格物窮理を重んじ讀書の必要を認めた。一般に言へば心を正しうし意を誠にし天理を體認せんとするに外ならないのである。

第二十二章　陸子學

一　學說及び著書

陸象山字は子靜、其學は實に明道に出づ、之れは前述する處に於て知る可きである。陸子の家學は已に全くこの潮流をうけたものであるが故に、陸子の幼きとき、人が伊川の語を唱へるのを聞けば則ちその甚だしく聖人の語に類せないのを怪んだと云ふ。陸子はかくしてその系統に於ては明道派にて一元論的立脚地に立つた。その說を窺ふべきものは象山全集がある。

二　心卽理

象山はかく一元論の立脚地に立ちて心を以つて卽ち理であるとした。乃ち從來區別した人心道心の別を廢し、心は一のみ、人何ぞ二心あらんやと云ひて心は卽ち善にて明道の所謂る理に外ならないとした。然らば書經に謂ふ所『人心これ危く道心惟れ微なり』と云ふのは何であるか。象山は之れを解して曰はく「人より見れば則ち人心と云ひ、道その者より見れば則ち道心と云ふ』と。かくして彼は心なる一元的立脚地に立ちて、「我心卽ち先天の理」を發揮せんとした。

三　修養法

象山は一元論的立脚地に立ちて、我精神の欲を去るを以つて唯一の修養法とした。故に曰はく『我六經を註するに非ず、六經は皆我註脚』と。又曰く『他人は只益さんことを務むれ共、自家は滅せんことを努む』と。此れは自己の欲望を制限せんことを云つたものである。又嘗て曰はく。東海聖人ありて出づるもこの心同じき也、この理同じきなり、西海聖人ありて出づるもこの心同じき人この理同じき也と。乃ち彼は一切の人の心卽理を以つて皆同樣なるものであるとし、精神修養の理想は卽ち此所にあるとした。

されば格物致知を解し客觀的なるものゝ理を知ることとせず、主觀的なる自己の心を知る所以に外ならぬとした。物とはこの心をさし理も亦この心をさす。彼は六經中多く無頭柄の語がある、何れもこの心を指したに外ならないとした。例へば論語に「學而時習之」とある語の之は卽ちこの心であるとした。從つてその修養法は「之れを思ふ」を以つて尤も重要なるものとした。

四　氣質

かく一元論的立脚地の上に立つと雖も道德說明は必ずや二元論ならざるを得ない。卽ち善に對する惡なる要素あるにあらざれば一切の道德を說明することは出來ない。孟子は已に性善の外に欲の存在を假定した。明道は一元論のために遂に失敗に了つた。然らば象山は心卽理の外に何等か假定する所なきこと能はず。かくして彼は氣質の千差萬別であることを認めて曰はく。『然るに人の生るゝや、皆上智にして移らざるなること能はず、氣質偏弱なれば、則ち耳目の官思はずして物に蔽はる』と。又韓文公の性說を評して反つて氣質を取りて性となし了ると云つた。果して然らば程子と同じく先天良心の外に氣質の性を假定したるものである。唯その主とする所が先天良心論にありて一元論的立脚地に立つたことが實に彼れの學

風をして簡易直截ならしめた所以である。

五　陸王學派

陸象山と王陽明とを併せて陸王と云ふ。王陽明は象山の學統を繼承したる者であつて其の學說の似たるを以て陸王學派と云ふのである。程明道は寧ろ陸王學派の祖と見るべきなれども程陸の學とは言はない。明道の弟、伊川の學は直下して朱子に至り而して朱子學は盛なりしを以て程朱學とのみいふのである。陸象山は心卽理を以て斷案とし自己の心を開拓するのを以て目的となした。王陽明は心卽理を藉り來つて致良知、知行合一等の術語を作つた。同じく直截簡易の學であつて主觀的一元論的である。然れども王陽明自ら評せるが如く陸象山の學は粗笨たるを免れない。陽明の良知說の如きは之を象山に於て發見することは出來ない、致知格物の說の如きも陽明に在つては極めて詳かである。又物の字は陽明に在りては意中の事と解せられたが、象山に於ては心と解せられた。知行合一の思想は象山に於ては陽明の如くに明瞭でない。故に象山の學は陽明の學に比すれば大に粗なるを免れないのである。

六　陸子の門人

有名なる者を楊慈湖とする。象山の心卽理を推演して以爲らく『若し一切理法皆我心の中に具はるものとすれば則ち宇宙は悉く我心內のことならざるべからずと。是に於て彼は天地は我の天地、變化は我の變化、他物にあらざるなり』と謂ひて純然たる絕對唯心論となつた。又彼れは天は吾性中の家、地は吾が性中の形、故に天にありては象をなし地にありては形をなす、皆我のなす所であるとした。楊慈湖の唯心論は全くフイヒテの唯心論とは異なり、倫理的ならずして絕對的である。

象山の其の他の門人として有名なるものは舒廣平である。廣平は嘗つて張南軒に就て問ふ所あつた。又袁絜齋も亦有名なものである。絜齋は又呂東萊に就て問ふ所あつた。然れ共皆象山を主とした。絜齋嘗て曰はく『大なるかな、天地と本を一にす。精思以つて之れを得、競業以つて之を守る。卽ち天地と相似たり』と。卽ち象山の學を享けたものといふ可きである。廣平嘗て曰はく。人の心は本自ら明白、物に煩はされず、一朝覺悟し、塵念を除き去れば思慮の關する所至善に然らざるなしと。かくして象山の門下はその說に於て大なる妙味を有するものである。

七　朱陸二家の折衝

朱子は格物窮理の四字を解して客觀的なる物の理を究むるものとした。從つて

その學風は究理的學問的となつた。然るに象山は之れと異り格物究理は先天的なる心そのものを解決することだとした。從つてその學風は直截簡易にして實踐的である。前者は問學を喜び、後者は實行を喜んだ。殊に象山の兄梭山は朱子が太極圖說を以て周子の本領となすのを非とし、書を作り之れを駁した。朱子も亦答ふる處があつた。往復數回であつたけれ共決せず。象山も亦朱子の說に對して疑ふ所があつた。象山によれば極の字は中を意味し、太極と云へば則ち大中を意味し更に無極と云ふを要さない。無極といへば尙無中といふが如し。大に可ならずと。然るに朱子は「無極而太極」の五字を辨じて一種の形容に外ならないとした。乃ち根本原理の時間空間を超越したものである事を示さんために外ならずとした。兩家共に文字の末に走りて議論したのは誠に惜むべきことである。畢竟學問派と事功派との軋轢に外ならない。然るに二家の爭ひは單に之れに止まらない。呂東萊の斡旋により淳熙二年四月信州鵝湖寺に會した。この時會するものは二子、呂東萊の外に劉子澄、陸復齋其他江、浙地方の人である。鵝湖に至るの途上、象山其兄復齋と論じ復齋その可なるを稱し、詩を賦して之れを示した、已にして共に鵝湖寺に達した。東萊、別後の工夫如何を問ふた。象山卽ち前の詩をとり之れを誦した。詩に曰はく、

孩提知愛長知欽。古聖相傳只此心。大抵有基方築室。未聞无鉦忽成岑。留情傳註飜秦塞。著意精微轉陸沈。珍重友朋相切琢。須知至樂在于今。

朱子大いに之れを辯ず、象山更に和韻した。

其の第五、第六の易簡工夫終久大、支離事業竟浮沈の句に至り、朱子俄然として色を變じ、之れより大いに學を論じた。朱子は遂に人各々見る所あり、決を後世に取るに若かずと云ひて論爭する所なからんとした。然るに象山は尙進んで堯舜以前何の書を讀んだかと追究し樣としたが復齋の止るのによつて止めた。朱子は陸子の敎育法を以つて甚だ簡であるとし、陸子は朱子の敎育法を以つて支離滅裂とした。然れどもこの後朱子は陸子を以つて、天に恥ぢず地に恥ぢず、人をして快活ならしむるものであるとした。陸子も亦常に人に向つて晦翁も亦一意見又是れ一議論と云つた。淳熙八年朱子南康の太守となり陸子と舟を浮べて甚だ樂んだ。曰はく、

宇宙ありてより以來已にこの溪山あり、反つて此の佳客ありや否や、と。於茲陸子に乞ふて白鹿洞書院に上り論語の「君子喩於義」の一章を講ぜられんことを望むだ。朱子席を離れて言つて曰はく、熹是にあるも說くこと是に至らず、背愧甚だし、と。卽ち陸子に乞ふて之れを書し朱子又その後に題し、石に刻して後世に示した。その後

常にその語を以つて學者を戒めた。之れ實に朱陸二家交渉の始末である。

第二十三章　朱陸以外の學者

一　同時の諸家

朱陸は宋代の二大明星として前後に比類のなきものである。朱子の學は一時僅學として之れを學ぶ者極めて少なかつた。然れ共當時に於て一大學派であつたことは疑ふべからずである。朱子と同時に生れ朱子の講友であつたものは張南軒と呂東萊の二子である。兩子共に程明道、程伊川の學を學んだ者であるけれ共、朱子に先つて歿し且つ特別なる哲學思想の存するものがない。張南軒の言に「爲めにする所ありてなすものは利、爲めにする所なくしてなすものは義」とあるは尤もよく倫理的行爲と否との區別をなしたものである。カントが道德的行爲は道德そのものとして實行するものである。他に目的ありてなすものは乃ち倫理的行爲にあらずと云つたのに似たものだと云ふべきである。朱子に反對したものには象山の外に陳龍川、葉水心がある。象山も朱子も共に性理學者としては共通であるけれ共今の二子の如きは之れと全くその潮流を異にするものである。陳龍川は經濟の學を主張し、甚しく性理學を駁した。葉水心も亦朱子學の空疏に流るを駁し、且つ明道、伊川等が論據とする所は易の十翼にあるけれ共、十翼が孔子の作にあらざる以上は卽ち性理學も孔子の道にあらざるものとして之れを捨てなければならぬとした。一卓見と云ふべきである。

二　宋代の結論

宋代は實に哲學の勃興した時代であつて、その然る所以如何と云ふに實に佛敎、道敎の勃興した後をうけて儒者が一種の哲學を得んと志し、周易により又は從來の說によりて以てその根本主義を立てたるものに基くのである。宋の初めに當り單に聖賢の書を讀み、之れを解決するを以て足れりとした學者は其の人に乏しくないが思想として特に見る可きものなく、所謂哲學史の中に入らないのである。その哲學の中に入り來るものは實に根本主義を得たものでなければならぬ。周茂叔は道家の說より出て以て太極なる一元理を假定した。張橫渠は從來の氣の說によりて以てその說をなした。邵康節は易によりて以てその說を立てた。明道は實に周易によりて以つて一元氣論をなした。而かも一元氣の說は遂に變じて理氣二元論となり一面には朱子を生じ他の一面には陸子を生じ二大潮流となつた。二家は共に反

對するも兎に角理學としては乃ち一である。朱子は特に理學の中心と見るべきである。陳龍川、葉水心の如きは斷然之れに反對して起つた。之れ卽ち經濟學的、政治學的潮流であつて表面上孔孟の學に近きものである。

宋亡びて元となる。天下は遂に漢人種の有に非ずと雖も學問の潮流は依然として改まることなく、朱陸の學は滔々として流れ來り天下を併合しつゝある。

第二十四章　元代の哲學

一　政治的變遷と哲學の狀態

宋は南に亡び、元は北に起り、宋の理宗皇帝の時代の嘉熙二年、江北なる元の領中書行省楊惟中なるもの太極書院を燕京に建て趙復を引きて師とした、この時周子の太極圖說はまだ河北に至らない。楊惟中、師を蜀湖京漢に用ひて名士數十人を得た。初めてその道の粹なものである事を知り、卽ち伊洛の書を蒐集し載せて燕京に歸る、師歸るに及び、太極書院及び周子の祠を立てたのである。二程、張、楊、游、朱の六子を以て配食とした。河北はこれより道學を知ると云ふ。然れども元の天下は僅かに八十年、而も宋代理學の盛んなる後を受け學術の盛んなる到底宋代に及ぶ可くもあらず。今其の主なるものを擧ぐれば次ぎの如くである。

二　朱子學派

イ、許魯齋　名は衡、字は仲平、學者稱して魯齋先生と云ふ。河內の人で七才で學に入り、章句を受けた。その師に問ふて曰く。『讀書何をかなす』。師曰はく『科擧を取るのみ』と。曰はく『是の如き耳か』と書を受くる每に其旨義を問ふのである。師は窮して辭し去つた。斯の如くにして三度師を代へたのである。姚樞を蘇門に訪ひ、伊洛、新安の書を得た。姚樞は卽ち趙復に從て道を學んだものである。魯齋卽ち曰はく『今初めて道學の統を得たり』と。元の世祖の時京師に至り、國子祭酒を授かつた。至元十八年、年七十三を以て歿した。實に忽必烈の師日本に亡ぼされたるの年である。魯齋は著す所魯齋心法、魯齋全書がある。魯齋は心法なる書を著はす如く重きを心に置いた。「人心虛靈である。枯木、死灰の理はない」と云ひ、「天地の間須く大に心を著すべし、氣質に拘し一己に局すべからず」と言つたのはその思想の雄大なることを想見すべきである。その「凡そ義理の際兩件がある。自己底によるのがある。自己底によらないのがある。自己底によれば義がある、自己底によらざれば命がある」と云ひ、義と命とを分つたのは尤も注意すべき者である。又曰はく。「その然る所以とそ

の然る可き所以はこれ箇の理の字を說く。然る所以のものは之れ本源である。然るべき所のものは之れ末流である。然る所以のものはこれ命である。然るべき所のものは之れ義である。一事毎に、一物毎に、須らく然る所以と然るべき處とあるべし』と。卽ち天地自然の理に隨つて以つて實行しようとするのである。而も先天良心論の立脚地に立つたがために、彼れは我が心を明かにせんとし。客觀的なる一事一物を追ふてその理を究むることをしない。故に曰はく、「凡事一々省察。不レ要逐レ物去了。雖レ在千萬人中。常知有己。此持敬之大略也。」と。これは朱子に出でゝ、むしろ陸九淵に近き所があると云ふ可きである。

ロ、劉靜修　名は因、字は夢吉、雄州容城の人である。始め訓詁疏釋を授かる。聖人の道は玆に止らじとなし。後趙復に從て周、程、張、邵、朱等の書を得て大に喜び、聖人の道はこゝにありとなし元の至元十九年詔に應じて近侍の子弟を敎へた。其の未だ幾何もならずして母の病を以て皈り、至元廿八年召されたが仕へなかつた。帝曰はく『古の召さゞる臣なり』と三十年卒した。年四十五。文靖と謚した。學者は稱して靜修先生といふ。著す所、靜修文集がある。けれども哲學上に見るべきものはないのである。

三　陸子學派

殊に注意すべきを陳靜明とする。名は宛、字は立大、人は稱して靜明先生と云ふ。幼い時から儒を事とし、嘗て陸象山の書を得て之れを讀み大に喜び、以て敎を致し行を力めるに足るとした。それから弘く陸子の書を求めて讀んだ。この時科擧正に朱子學を用ひた。或る人はこれを批難し、之れを中傷するものさへあつた。陳子死を以て誓ひ、その學を改めない。必ず訓詁支離の學を一洗せんことを期した。これより人始めて陸子學を知つたと云ふ。其の高弟子は中々多い。次に擧ぐべきは陸象山の門人楊慈湖の鄕里に生れた趙寶峯で名は偕、字は子永、慈谿の人である。學者稱して寶峯先生と云ふ。慈湖の書を得て之を讀み森羅萬象凡て一體たりと云ふを見、道以てこゝにありとし、乃ち三代の治復すべく百家の道一にすべしと信じた。遂に大寶山下にかくれ、宋の遺民を以て、義として元に仕へず。遺文寶雲堂集がある。其の學靜座を尙び慈湖の餘風があると稱せられて居る。

四　折衷學派

イ、朱陸は調和し得べし。朱陸の二家は兩極端の如く見ゆるもその實兩者大に相一致するものがある。卽ち理學者としては大體に於て一致するのを見るのである。

日本の徂徠、仁齋の如き復古學に比すれば兩者共に一種の理學である。又兩家共に性善說をとるものである。理を以て本體となし、根本となす所にても亦兩者相一致するを見るのである。殊に氣質の差を認めたことも相同じき所である。その異なる點は如何と云ふに、朱子は問學に重きを置いた結果究理的獨善的となる弊あるを免れないが、然るに陸子は卽ち性善を基礎として徹頭徹尾この善を發揮せんと力めて居る。大體より見れば陸子の說を以て當れりとするのである。若し性善であるとすれば朱子にありてもこの本然の性を發揮せざるべからざるは明かである、從て二家衝突の理由を發見することが出來ない。只朱子は比較的に氣質に重きをおきしためこの點を强めて言ひ、陸子は本然の性に重きをおきこの點を强めて言へるに過ぎない、若しその理想的なるものを言はんか。我が本然の性を發揮し不明なるものがあれば、かへりみて以て知るべく(陸子の說)之れによりて以て氣質の偏なるものを壓迫すべきである(陸子の說)。然し氣質を矯むるためには殊に注意せなければならない(朱子の說)。書を讀み善惡を判ずるのは鏡に對して己れを正すが如く反省の機會として修養にとりて缺くべからざるものである(朱子の說)。

されば全然兩家は調和せられ得べきものである。然も長は陸象山にある。或は朱子を奉じ或は陸子を奉ずるものあつたと雖も中に兩家を折衷せんとするものゝあるのは自然の結果と云ふべきである。今元代に於ける兩家の折衷派を擧ぐれば左の如くだ。

ロ、吳草廬　名は澄、崇仁の人である。至大元年召されて官に仕へた。元統元年卒した。年七十五、學者稱して草廬先生と云ふ。以爲らく朱子は問學を主とし、陸子は德性を尙ぶを以つて主とした。然れども問學は德性に基かざれば則ちその弊語言訓釋の末に偏すると。學は必ず德性を以つて基とす、庶幾くは之れを得ん」と。之れ實に陸子を以て主とし朱子を以つて之れに參酌せんとするものであつて折衷の尤も當れるものである。その言に曰はく『聞見は外より得ると雖も聞く所見る所の理は心に表はる。外の物格れば內の智致す。これ儒者內外合一の學、元より記誦の徒、外を見て內になすことなきが如きに非ず』と。この言は、尤もよく折衷の體を得たものである。

かく論ずる時は卽ち全く陸子を主として朱子を排するが如くであるけれども、その實朱子を尙んだことは次ぎの言で明かである。曰はく、

『道の太原天に出づ神聖之れを繼ぐ、堯舜以上は道の元なり、堯舜以下は道の享た

り、洙泚魯鄒は利なり、濂洛關閩は貞なり。分けて之れを言へば上古羲皇は元なり、堯舜は亨なり、禹湯は利なり、文武周公は貞なり。中古にては仲尼は元なり、顏曾は亨なり、子思は利なり、孟子は貞なり。近古にては周子は元なり、程張は亨なり、朱子は利なり、誰か今の貞なるか』と。

吳子はかくして主觀の理は客觀の聞見によつて知るべく、客觀的に聞見するは主觀的に理を知る所以であると、云つた。然らばその根柢如何と云ふに、知力は卽ち朱子の德性の力であるからである。

彼れの理氣を說くは大に精密なるものがある。理氣を以つて二元とせず、理を以つて氣中にあるとした。

然もその所謂氣なるものは陰陽これである。陰陽は二氣であるけれ共その物質的方面から云へば乃ち一氣のみである。曰はく、

『未だ天地あらざるの前より已に天地あるの後に至るまで只これ陰陽二氣のみ。元唯之れ一氣、分けて之れを陰陽と云ふ。又陰陽の中に付て細かに分てば五行となす。五行は卽ち二氣、二氣は卽ち一氣、氣の能くこれを知る所以のものは何ぞや。理之れが主宰なればなり、理は別に一物あるには非ず、氣の中にあり、唯之れ氣の主宰たるもの卽ち理外の氣なく、氣外の理なし、人は天地の氣を得て形をなし、この氣あれば則ちこの理あり、ある所の理は之れを性と云ふ。この理天地にありては元亨利貞これなり。その人にありて恐となれば則ち仁義禮智之れあり、性は卽ち天理』と。

是れによりて之れを見れば、氣は陰陽五行である。その中に理の存するものがある。必竟二元論である。然れ共物活論の立脚地にあり。通常の二元論とは大に其意味を異にして居る。又彼れは理に淸濁のあることを辯じ、氣質の異るのは之れがためであるとし、故によく之れを矯め以て善に皈せしむべしとした。その說は張橫渠から出で而も尤もよく朱子の立脚地に至つたものと云ふべきである。されば吾人は彼れの說を以つて朱陸折衷派の標本的なるものとなさんとするのである。

ハ、鄭師山　名は玉字は子美、官に仕へず、家にあつて書を著はすを以て業とした、著す所の書に周易纂注がある。至正十四年明兵徽州に入り、之れを捕へた。親戚朋友が之れに贈るものがあるときは乃ち從容歡を盡し且つ告ぐるに必ず死を以てした。その二姓に仕へないのを以つてである。その妻從て死せんとした。師山は大に喜び、明日衣香を具へ北面、再拜自縊して死んだ。

彼は陸象山と朱子とは其の性質の異る所より學說の同からざるものあることを述べて曰はく。

『陸子の質は高明なり、故に簡易を好み、朱子の質は篤實なり、故に邃密を好む、各々その質の近き所による。故に入る所の途同じからず』と。

更に進んで二家の相一致することを述べて曰はく、

『その至れるに及んでや、仁義道德、豈同じからざるものあらんや。同じく周孔を學び同じく佛老を排す。大本達道豈同じからざるものあらんや。後の學ぶ者はその同じき所以を求めずして只その異なる所以を求む(中略)之れ豈善く學ぶものならんや』と

かくして二家の畢竟同一に歸着すべきものなるを述べ、更に朱子の說は人に爲學の要を敎ふるのである。陸子の說は獨得の妙であると云ひて、以て兩家を調和せんと試みたのである。その說は吳子に於けるが如く詳かでないと雖も、亦大いに見るべきものがある。然れども彼は二家共に弊があるとなし、陸子の說は空を談するに近く、朱子の學は墨を數ふるに近きが如くなるはむしろ後世の弊である。二先生敎を立つるの罪ではないといふて居る。

五　性理學要點

イ、理の字　理の字は昔は物の條理と云ふ抽象的の意味に用ひたが、宋代に入つて始めて程明道によりて一個の實在を指すこととなり。力學的活動的意味となり、以下、理氣二元論者並びに陸王學派によつて、この意味に用ひられた。日本に入つて亦復び抽象的意味に用ひられ、支那にても近世は抽象的に用ふることになつた。

理は良心と一致する點もあり又異なる點もある。

a、一致する所は善惡を判斷すること、道德を承知し居ること、活動的であつて吾人の中心であることこれである。

b、相異る所は理は哲學的實在なるが良心は經驗的の心である。理は哲學的實在として深い意味がある。物質界にも通ずれども良心は道德に限られること、之である。

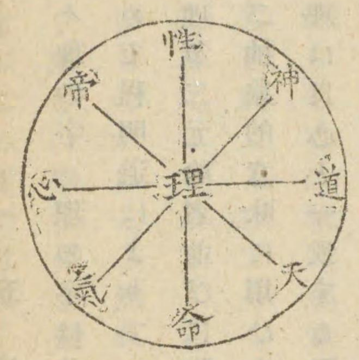
ロ、氣の字　氣は古代より種々の意味に用ひられた。卽ち哲學上の實在、靈魂、物質の微なること等これである。宋代にては專ら質料の意味に解釋せられた。然れども明の王陽明に至つて又再び精神的に解釋せらるゝことゝなつた。

朱子と陸子とは前述の如く種々なる所にて異るけれ共、陸子の方が朱子よりも一層その解釋の正しきを得たものである。

朱陸二家以後は殆んど、その範圍を出づるものがない。元代の學者は或は二家を調和し或は一家を守るにすぎない。

宋已下の哲學では理の字が尤も中心であるがために之れを正解するに非ざればその哲學を知ることは出來ない。

ハ、理の異名　理には種々なる異名がある。明道の時から已にこれであつた。蓋しこれ以上更に還元する能はざるものは根本概念として存在すれ共、何等か統一を授けなければならない。然るにその統一は極めて困難なる故に、一個の本體を發明してその種々なる方面を觀察するを以て尤も捷徑とする。西洋に於て「ストア」學派は一個の實存を假定し、之れに神、火、呼吸、容智等の異名を與へた。又質料の意味も之れなきにあらず。今程明道已下の性理學者に付いて之れを見るに又實に同じきものがある。即ち命、性、天、神、心、道、氣、等の異名がある。亦單にその異方面である。



本然の性と氣質の性とは理氣二元論に於て理と氣の二者に分屬せられるものである。前者は善にて後者は必ずしも善でない。故に之れを矯正するを必要とする。陸子の如き二元論ではないが、之れを假定し居るのは注意すべき所である。

第二十五章　明代の哲學

一　總說

明は漢人種を以つて天下に王たるものであつた。又實に哲學思想の尤も活潑なることを示した時代である。明代の儒者は元代の儒者と異り、朱子學派、陸子學派について多く論ずることをせない、今明代の哲學を序述するに當り、朱子學派と陽明學派とを區別するは反つて錯雜なるを免れざれば時代の順序を追ふて之れを述べんとする。

唯陽明は明代に於てのみならず、支那全史に於て大異彩を放てるものなれば之れを中心として序述するを便利とする。

二　陽明の前驅

イ、吳康齋　名は與弼、字は子傳、康齋は其の號である、十九才の時楊文定に隨て伊洛淵源錄を讀み、慨然として道に志した。嘗て程明道の獵を見て心喜べりとの話しを

讀み聖賢も尙通常人の如しとなし、學んで至るべきなりとした。

陳白沙が來りて學ぶ、曉光僅かに辨ずるの時、先生自ら穀を簸し、白沙は未だ起きない。先生大聲して曰はく『他日何に從つて伊川門下に至らん、又何に從つてか孟子門下に至らん』と。

之れ實に吳康齋の氣質の一斑を伺ふに足るのである。曾つて箋註の繁雜であつて益なくして害のあるのを嘆じた。故に輕々しく著述せない。之れ等は明かに陽明學の前驅、陸象山の後繼と見るべきである。明儒學案に曰はく。

先生上無所傳、而聞道最早。（中略）一切玄遠之言、絕口不道、學者依之。眞有途轍可循。

今吳康齋の言を引用してその說を窺はしめんと欲する。

『食後東窻に坐し、四體舒泰、神氣淸朗、讀書漸く進益あり、數日趣き同じければ之れ必ず又一關を透る』と。

卽ち身に就ての學を言つたのである。彼れの學風の一斑を知ることが出來る。然れ共その理論に於ては全く程子に基くのである。

『聖賢云ふ所天理を存じ人欲を抑ふるにあらざるはなし、聖賢行ふ處も亦然り。聖賢を學ぶものの之れをおいて何を以つてせんや』

卽ち天理人欲の別をなしたものである。彼れが朱子李延平を尊崇することはその延平を稱して『終身と雖も學ぶ能はざるなり』と云つた如き言によつて見る可きである。又曰はく、

「之の心を涵養して、事物のために勝たしめざるは甚だ日用に切なる工夫」と

これ以上に於て彼の言を引用する必要はないであらう。康齋の氣象が剛に過ぎたことは種々なることによつて之れを知ることが出來る。例へば嘗て鎌を以て草を刈り其指を傷けた時、何ぞ物に傷らるべけんやと云つて刈ると前の如くであつたと云ふが如きその一例である。又その語錄中にも氣質の剛に偏することがある、更に其の事實があるけれ共今は皆之れを略する、要するに此の如きの氣質を以つて其の精神を修養したことが卽ち陽明の知行合一說の端緖と見る可きである。其門人で著はれた者に婁一齋、陳石齋胡敬齋の三子がある。

婁一齋　名は諒、上饒の人である。康齋に從て學んだ、康齋が土地を理めた時先生を召した、一齋に示して曰はく、

『學者須らく細務に親しむ可し』

一齋元より豪邁之れより節を折りて、掃除のことと雖も必ず自らこれをなし、僮僕

を責めない。之れによつて康齋の學風を見る可く、婁一齋の哲學上の思想としては別に見るべきものはないが、明儒學案に依りて之れを見るに、曰はく、

先生以收放心爲居敬之門。以何思何慮勿助勿忘爲居敬要指。

哲學としては粗なるものと雖も陽明十七才の時先生に從て問學した、卽ち陽明學の端を開いたものと云はなければならない。

八、陳白沙　名は献章、字は公甫と云ひ、白沙里の人である。身長八尺。眼光星の如くであつたと稱せられる。曾て孟子を讀み『天民』なる語に至り、慨然として自ら之れを以つて任じた。と。夢に石琴を拊ち其の音冷々然たり。一人之れに謂ひて曰はく、

『八音唯石諧ひ難し、子善く之れを諧ふ。異日それ道を得んか』と

よつて別に石齋と號した。廿七才の時初めて學を吳康齋に學んだ。之れより意を科學に絶ち春陽臺といふを作り、其の中に靜坐して外出せざるもの數年、後大學に遊び、名は之れより漸く著はれた。羅一峰、章楓山、莊定山、賀醫閭等皆同時の人であつて、相見るの遲きを歎じた。弘治十三年二月十日歿す。年七十三であつた。白沙の學は當時に於て禪學に近きことを疑はれた。其の言に曰はく

『自然の樂は乃ち眞の樂なり、宇宙の間復何事かあらん』と

卽ち自己の精神が宇宙と冥合した狀態を形容したものである。然れども其の禪學と同からざるは彼自身の明言する所であつて、其の先天的なる倫理を承認する處に於て之れを知ることを得る。天理の二字に於て先天的である所の道德を認めるものである。この天理と合一して其の心を動かざらしめんとして曰く。

『其れ道は動靜なきなり之れを得るものは動も亦定、靜も亦定。將迎なく內外なし、苟くも靜ならんことを欲すれば則ち靜ならず。故に動靜に隨つて以て功を施すべきなり』と

又曰はく、

『能く學ぶものは靜を主とす。以つて動の基く所を見る。用を察して以て體の存する所を見る』と

卽ち白沙の學も亦畢竟程明道、程伊川の學と同じく先天的なる、善を假定し、之れを以て絶對とし、隨所に之れを實行し心を動かすことなからんとした。隨つて彼は朱子をも學び、自ら陸子の系統に屬するものとはなさなかつた。要は只治心の學にあるのみである。然れ共吳康齋の人物が已に剛に偏し實用を重んじたから、白沙も亦

影響を受けざるを得ない。卽ち彼れが『書漫筆後』と云へる一文の語は尤もよく彼の全體の傾向を見ることが出來る。

文章功業氣節。果皆自吾涵養中來。三者皆實學也。惟大本不立。徒以三者自名。所務者小。喪者大。雖有聞於世。亦其才之過人耳。其志不足稱也。學者能辨乎此。使心常在內。到見理明後。自然成就得大。

卽ち文章功業氣節を以つて三者共に合すべきものとし、又是等三者が、皆根柢から出で來たらんとするのを、希望するのは卽ち彼れの學問の根柢であつて而も、實際的なるを知るに足るのである。人物と學問との竝行である。茲に於てか彼れが學問一方に偏するの愚者に非らざることを知るに足る。

陽明の門人中彼を以て陽明學と同系とするのは決して理由のないことではない。

三　王陽明出づ

イ、傳及び著書　王陽明、名は守仁と云ひ、字は伯安、學者は稱して陽明先生と云ふ。餘姚の人である。十五才の時に塞外を縱遊し月を經て返つた。十八才の時に廣信を過ぎ婁一齋に謁し、慨然として聖人は學べば至るものであるとした。其後兵部に任ぜられ、時の宰相に逆ひ、獄に下され、龍場に謫せられた。宰相人をして之れを殺さしめんとした。陽明は河に飛び込み逃げた。其後諸方の賊を平げ恩命頻りに至る。嘉靖戊子十一月廿九日五十七才で死んだ。著す所のものには生前に於て傳習錄がある、それによつて其の說を窺ふに足る。

陽明の說は三綱領を以つて根本とする、けれ共其の中なる致知格物の意を悟り、知行合一の說をなしたのは實に正德三年龍場にあつた時である。而して自己の學派を以つて陸象山に歸せしめたのは正德六年のことである。かくして陽明の學を述べんとすれば先づ其の三綱領から述べなければならない。

ロ、三綱領　卽ち致良知、心卽理、知行合一これである、三者は互に關係して居る、然れ共心卽理を以つて根本とし、其の餘は之れに對する工夫と結果とである。

A、心卽理、は卽ち陸象山の立てた根本元理である。心と理とを以て一であるとするものである。理が具體的活動的のものたるは實に程明道以來のことであつて近世の哲學皆其の假定の上に立つのは前述の如くである。

陸象山は一元的立脚地に立つて心卽理の意を以つて自家修養の根本的命題とした。

而して陽明は實に其の說を承けて以て其根本主義となしたものである。この根

本主義あつて後に致良知の工夫がある。

B、致良知　陽明は心卽理なる根本的假定の上に立つて、之の心を發揮するを以つて唯一の事業となすことは陸象山と同じく、而して、理のよく善惡を判別する方面に於て良知の名を下した。良知と心とは一物である。唯見る方面の異るに隨つて、其名を異にするのみである。其の言に曰はく、

『心は性なり、性は天なり聖なり、心は天理に純なり、故に學に俟つことなし』と

而して心と良知との關係を說いて曰はく。

『心の虛靈明覺は卽ち所謂本然の良知なり』と

是れに由りて之れを見れば心卽理にして其一方面を窺へるものを名けて良知となすことは疑ふ可らず。されば、良知は發動する處に付て言へるには非ずして、其の本體に付て言へるのみである。故に又曰はく、

『未發の中は良知なり、前後內外なく、而して渾然として一體なるものなり』と。

故に又彼は明德の本體を以つて卽ち良知であるとした。之れ等の言に徵して良知の活動的なる處に就ていへるにはあらずして其本體に就て云へるを見るべきである。然も良知は活動せざるものではない、善く善惡を判別し善をなし惡をなさゞらんとするのである。彼はかくして良知をして、其の本來の面目を發揮せしめんとした、之れ良知の言ある所以である。其の言に曰はく

『良知は忘念の發すと雖も良知は未だ曾て在らざるはあらず。只人存することを知らざれば則ち時ありて、或は放たる。昏塞の極と雖も而も未だ曾つて良知あらざるあらず。良知も亦起處ありと云はゞ卽ちこれ時ありてあらざるなり。その本體の意にあらず』と

卽ち彼れは良知を以つて初めから明かであるとなし、只欲のために覆はれるとした。故に其所謂良知を致すには只欲を節して以つて良知の光をしてその本然の儘にせしむるにあるのみである。陽明は良知に對しては實在の資格を認めたけれ共欲卽ち忘念に就ては何等實在の資格を認めない。此の說は禪の影響を受けたものである。良知の光を發揮すれば卽ち結果として勢ひ知行合一ならざるを得ないのである。

C、知行合一、　已に自己の良知を練磨するときは善惡の判斷は自ら明瞭となり深く心に感ずる故に、必ず行に表はれざるを得ない。程伊川が嘗て虎の喩をあげて眞に知れば必ず行に表はれることを示したことがある、虎といふことを聞き衆人稠坐

の中に於て顏色を變ずるが如き卽ち行に表はれたものである。眞に虎の恐るべきを知らないものは顏色を變じない。

陽明の知行合一も亦正さにこれと同一である。この論の發明は陽明卅七才の時である。その翌年卽ち卅八才の時門人徐愛、知行合一の旨を問ふたのに答へて曰はく。

『大學に云ふ好色を好むが如しと、好色を知るは知に屬し、好色を好むは行に屬す。只色を見る時に、己に之れ好む、見て然して後初めて心を起して好み去るに非ざる也。今人反つて言ふ、必ず知を先にし行を後にす云云』と

彼れは此說をなして以て人の實行を勸めたのである。知ると行とは恰も表裏の如く、而も相關すると極めて密なるものである、陽明が知行の關係を說くは最も明瞭である。又曰はく。

『知の眞切篤實の所、これ行、行ひの精察明覺の所これ知』と

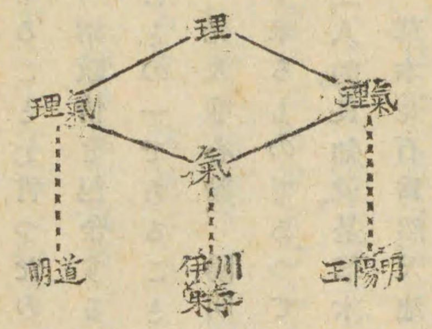
かくして同一物を二方面より見たるものなるが、その根基とする所は實に理の一字にある。理は具體的、活動的である。その二方面として知と行との存在するのである。之れを今日の言葉で言へば知は感情を俟つて而して後行に表はれるのである。感情を俟つは精神に關する所深いのである。陽明は決して知と行とを同一物とするものではない。文字の異る丈に異つた作用である、唯兩者の關係の極めて密であることを言つたのである。故に或は深知と云ひ又眞知と云ふ。何れも心理學の所謂感情を包含することを云つたのである。後世の學者は此點に注意せず、唯知と行との一であることを言へるは愚も亦甚だしとせなければならぬ。

ハ、先天唯心論、陽明に於て先天唯心論を發見することが出來る。之れも良知說より來るものであつて良知の萬物に普遍であることを述べて曰はく

『人的良知就是草木瓦石的良知若草木瓦石無人的良知亦不可以爲草木瓦石矣豈惟草木瓦石爲然天地無人的良知亦不可爲天地矣、』

是れに由りて之れを見れば良知は一切萬物の本體である。何故に此の種の說をなすかと云ふに卽ち理が一切萬物に普遍であると云ふ所から來たものである。然も陽明は良知と云ひて主觀的なる良知が一切萬物に普遍であると云ふがために之れを名けて先天唯心論となすべきである、西洋の哲學史に於て先天唯心論と稱する所のものも元より吾人の經驗的の心が直ちに表はれて、萬物となると云ふのではない。一切萬物の本體が吾精神の意味ある所によりかく命名したのである。

ニ、理と氣、陽明は理氣の二字を用ふる點に於て明道の古に復した。卽ち明道は氣の字を以つて理を意味し、後世の伊川、朱子等の云へるが如き形而下のものとはしない。茲に於て氣の字は一種の大なる變遷をしたものと見る可きである。乃ち彼は氣を理の活用とした、四端の心を以つて、氣とするに依つて之れを知ることが出來る。かく斷然異なる所の氣の意味を用ふるに至つたことは殊に注意すべきである。乃ち理氣一元論といふ可きである。



理 抽象……迄唐
理 具體……宋元
理 抽象……明以下

ホ、欲望、儒教は先天良心論を以てその特色とするのである。先天的に一切の道德を有するとする。孟子以後の學者は一に皆之れを以つてその要點とした。而して佛教と異る所以は全くこゝにあるとした。心中無一物ではなくして本體があるのである、宋以下の一切の學者の强めて云ふ所は實に茲に存するのである。陽明も亦宋代性理の說を承けたものとして先天的に一切の倫理を具へて居るとするのは元よりその所である。彼は之れに對して實在の性を與ふることは儒者と異ならないけれ共、理氣二元論の上に立たないがために、欲望に對して實在の資格を與ふることは出來ない、私心私欲の如きは、本來あるものではない、その儘消滅して何等の影も止めないのは乃ち實在の資格のないためであるとした。陽明のこの說は全く禪宗の影響を受けたものであつて。儒教の中に於てこの位佛教と相關係するものはない。陽明をさして禪とするのは元よりその所である。

儒教は孟子以來欲望の存在を認め、二元論でなくては道德を解釋することは出來ないものとした、伊川が理氣二元論を始めたのも此れを說明するためであつて二元論にては乃ち必ず利欲の實在を認めなければならない。然るに陽明に至り始めて一元論的に道德を解釋することを得た。これは佛教の影響とは云へど道德を解する上にての一大進步であつて千古の懸案を解釋したものである。儒教主義、佛教主義、且つ一元論なる新機軸は悉くこの中に含まれる。然も西洋思想にてはとてもう

かゞひ得ざる所である。

へ、天人一體論、陽明の哲學は先天唯心論であつて良知は他の方面より見れば仁である。萬物に普遍的である。彼れは此の點より論究して形體は人々異なるも、仁は乃ち天地萬物を通じて一體なるものとした。大人の心能く大なるにあらず、小人の心と雖もそうである。唯自ら小であるとするのである。その言に曰く。

『この故に孺子の井戸に入らんとするを見るや必らず怵惕惻憶の心あり。これ仁の孺子と一體なるなり。孺子は尙ほ類を同じうするものなり。鳥獸の哀鳴觳觫するを見て而して必ず忍びざるの心あり。これその仁の鳥獸と共にして一體なるなり。鳥獸は猶ほ知覺あるものなり。草木の摧折を見て、傷むは草木と共にして一體なるなり。草木は生意あるものなり。瓦石の毀壞を見て而して必ず顧惜の心あり。これその仁の瓦石と共にして一體たるなり。これその一體の仁なり。小人の心と雖も又必ずこれあり。これ元と天命の性に根して而して自然に靈昭不昧なり』と。

かくして彼れは哲學の本體的意味に於て天地萬物を通じて一體なるものとした。先天唯心論と相調和して大いに注意すべき所の思想である。ために個人はその精

神を無限に廣からしむることを得るのである。

ト、個人の區別　各個人に於て何を以て區別の要素とするか。彼れ既に性を以て理となし、理を以て各人に普遍的であるとする以上、各個人が其根柢に於て、一致して居るのは當然のことである。然るに彼れは性に付いて四方面を區別し、之れに由つて以て各個人の區別を律せんとするが如し。曰はく

『性は一なり、仁義禮智は仁の性なり。聰明睿知は性の質なり。喜怒哀樂は性の情なり。私欲客氣は性の蔽なり。質に清濁あり、故に情に過不及あり。而して蔽に深淺あり。私欲客氣病痛、二物に非ざるなり、』と

性に付いて、性、質、情、蔽、の四方面を區別した。これを以て四種の屬性と見るべきである。これ等の差ある爲めに個人區別は起るのである。

然らば之れ等の屬性は何處から來るか。此の點を論究すれば則ち程明道の古に復して一元論を破壞して二元論となさざるを得ないけれ共、陽明は其點まで論及することをせず、唯單に斯くの如きものであると認めたのである。

チ、修養論、支那の儒者は皆修養の方法に付いては大いに苦心する所があつた。陽明の哲學に於て修養の方法は要するに致良知、格物、坐禪等である。致良知は我が

良知を明かにすることである。卽ち善とする所は之れを好み惡とする所は之れを惡み、その儘に實行するにある。曰はく、

『今善惡を分ちて其の意を誠にせんと欲すれば唯その良知の知る所を致すにあるのみ。何となれば、則ち意念の發するや我が心の良知旣にその善なるを知る。それをして誠に以て之れを好むことある能はず、而して又反いてこれを去らしむれば則ち之れ善を以て惡となし、自らその善を知るの良知を昧ますなり。意念の發する處我が良知已にその不善たるを知る。それをして誠に以て之れを惡むことある能はず。而して又踏んで之れをなさしむれば則ち之れ惡を以つて善となし而して自らその惡を知るの良知を昧すなり。是の如くなれば之を知ると雖も、猶知らざるが如きなり。意それ誠にす可けんや。今良知の知る所の善惡なるものに於て誠に好んで而して之れを惡まざるものなくば乃ち自から良知を欺かず、而して意誠にすべきのみ』と

これ卽ち善を知り惡を知る所に於て直ちに之れを實行しやうとする習慣を養生せんとするものである。卽ち良知を致す所以であるとするものである。陽明が致知格物と稱するものは卽ち先天的なる良知を致し、先天的なる倫理を明かにせんとするのである。物とは何であるか。自己の意中にある處のものである。

父母に仕へ君に仕へ、朋友と交り、子を愛し兄弟に親しむが如きことである。又人を欺き君を害し、親に不孝であるが如きも亦是れである。そは直ちに實行せんことを努むべきである。然らざればまだ至らざる所がある。惡は直ちに之れを去らなければならない。然らざれば物未だ至らざる所がある、斯くの如くにして實行すれば則ち良知は完全なり得るのである。

リ、結論、陽明は理氣なる文字の使用法に於ては全然明道の古に歸つた。先天的良心論の立脚地に至つて而かも一元的解釋をなし、所謂三綱領を作り惡に對しては實在の資格を與へない、之れ其の尤も特色とする所だ。先天的唯心論より天地に冥合せんが如く努めたが特に注意すべきものである。陽明は本然氣質の區別は之れを口にせず、あくまでも之れを一元的に解釋せんと努めた。陽明の學は後世は單に陽明學と稱し又或は陸王の學と稱せられる。以つて程子の學に對す。門人頗る多く、當時から已に天下を風靡した。

第二十六章　結論

以上述べたる處は東洋道德史の大略である。之れを以て全體となすことは出來ない。殊に陽明と同時代迄に止めた。陽明以後には支那の哲學は殆んど見るに足らない。清朝に入りては考證學が起つて哲學と目すべきものはない。

陽明當時陽明に反對したものに羅整菴がある。整菴は氣一元論である。此說は日本の貝原益軒や伊藤仁齋等と同じものである。氣の字の變遷の一般を窺ふに足る。宋代の哲學は大に勃興したが要するに孔孟の儒學を一層精密にし、哲學化したものである。日本の徂徠などは大に之を罵倒するけれども實際孔孟の眞髓を得たものといふべきである。孔孟は兎に角一貫思想を有つて居たものである。漢代の學者には之の點を繼紹したものがない。日本の漢學先生などにも亦全く此種の人はないが眞實に一貫思想を有つものでなければ孔孟の眞を得たものとは言へない。

道敎は支那に於ては唐以前から一種の宗敎となつた。其の寺を觀といふ。其所には僧侶もある。又死人を取扱ふ。儒敎と道敎とは古代に根原して永へに支那に於て勢力を占むるは實に一大奇觀である。

附錄

性

性の字は東洋倫理學の根柢であるから此に其の一般を示さなくてはならぬ。故に拙著「東洋倫理學」の中から其一部を紹介する。

「性」とは日本語にて「生れ付き」といふことである。「生れ付き」は哲學では先天的といふ或る者の生れたまゝ人爲を加へざる狀態を指す言葉である。荀子が「學ぶ可からず、事とす可からず、而して人に在る者之を性と謂ふ」(性惡篇)と言ふたのは最も善く此の意味を現はしたものである。性といふ文字の意味は唯生れたまゝ人爲を藉らないといふ丈にて生れ付き利巧とか、生れつき惡人とか云ふことは其の內にない。然るに古來性に關する爭論は皆其の內容に關するものである。其れは後廻しとし、先づ古人が「性」の字義を解釋した一二例を示さんに。告子が「生之を性と謂ふ」と言へるは正さに是れである。程明道が此の語を襲用(しふよう)して性を解したのは當然のことだ。孟子栝(くわつ)卷(けん)草(そう)通論に「性は生なり」とあり、釋文に「性も亦生と訓ず」とある。何れも正解と謂ふべきで

ある。中庸に「天命之を性と謂ふ」とあるも亦此の意を表はす者で即ち生れ付きのことだ。

古來の註に時々「性は生の質なり」と解した者がある。此れは性の內容を示すものである。性と言へば直ちに性の內容に論及するものは自然の勢である。茲に一言注意しなければならぬのは性の內容は即ち人間活動の傾向を言ふこと是れである。天性溫順（オトナシイ）といふのも活動の傾向が然りと言ふのである。人爲を藉らないでも自然に或る傾向を有する、之を性の內容とするのである。然るに此の傾向は誠に多方面にて倫理學の範圍のみには限り難い。西洋近來の學者は人間自然の傾向を以て欲望若くは趣向となし、之を分類するに勉めた。其の分類は一定しない、けれども生理慾、智識慾、感情等を認めない者はない。此の外倫理學者の中には人の性は善と言ふ者もあり、又惡と言ふ者もある。西洋の學說にしても人間自然の傾向には種々樣々あるものとする。支那の性說も生理的內容を說ける者もあり、倫理學的內容を說ける者もあり、又は單に「可能性」を認めたに過ぎない者もある。倫理學的內容を說ける者は最も多いから便宜上之を後廻しとし、先づ可能性を說ける者より始め、生理學的內容を說ける者に及ぼう。

(一)可能說。可能說を取る者は單に倫理學の方面に於てするのみである。即ち性に善もなく、惡もなく、敎育の如何に由りて何れにも向はしめ得べしとなす者である。告子是である。告子の說は孟子告子章に於て見るべきで、告子は可能性を以て湍水に喩へ、善惡等の傾向を以て水の東西に行くに喩へた。曰はく。

性は猶湍水の如し。之を東方に決すれば東に流れ、之れを西方に決すれば、西に流るゝ人性の善不善を分つなきこと猶水の東西を分つことなきが如きなり。

告子は單に水の東にも西にも行き得るを以て性の善にも惡にも行き得るを喩へたのみである。孟子は本と先天的良心說を取る者であるから、水の必ず下に就くは性の必ず善なるが如しとした。曰はく。

水信とに東西を分つことなし。上下を分つことなからんや。人性の善なるや、猶水の下に就くがごときなり。人不善あることなし、水下らざることなし。今夫れ水は搏てこれを躍らせば額を過ごさしむべし。激して之を行らば山にあらしむべし。是れ豈水の性ならんや。其の勢則ち然り。人の不善を爲さしむべきこと、其の性も亦猶是の如きなり。

實際に於て水は東西にも決すべく、又上下に就く者である。告子は性の可能を證

明せんため水の前の性を喩に引き、孟子は性善を證明せんため水の後の性を喩に引いた。對角線上の衝突ではない、各其の說を主張した者である。共に其持說を證明するため適當なる喩を撰んだ。去れば太宰純が孟子の此の喩の誤れるを指摘して「水の下るは水の動く所にて見ゆ、人の性の善不善は動かぬ前にて論ず。動く所を取て動かぬ所の喩とするは非なり」（聖學問答上）と言へるは當らない。性の善不善の必然的、先天的なると恰も水の下に就くのが必然的、先天的なるが如しと云ふに過ぎないのである。告子杞柳の喩も亦同じく可能說を述べたるものである。其の言に曰く。

性は猶杞柳のごときなり。義は猶梏棬のごときなり。人性を以て仁義を爲すは猶杞柳を以て梏棬を爲るがごとし。

告子の意に據れば杞柳は柔軟なるが故に之を曲げて梏棬を造り得るのである。仁義は作り上げられたる者、性は可能性を有する者である。固と固と可能性あればこそ杞柳を戕賊することなく梏棬を造り得るのである。去ればとて杞柳即ち梏棬にあらず、梏棬は作り上げられたるものである。此の譬喩甚だ分明である。然るに孟子は一部は告子を誤解し、一部は之を曲解して曰はく。

子能く杞柳の性に順て以て梏棬を爲るか、（此れ誤解）將た杞柳を戕賊して而して後以て梏棬を爲るか、（此れ曲解）如し將た杞柳を戕賊して以て梏棬を爲らば則ち亦將た人を戕賊して以て仁義を禍する者は必ず子が言ならん。

孟子は杞柳の性に順て梏棬を作れば、（告子の意は此なり）此れ杞柳即ち梏棬なりとするのである。此れ孟子の譬喩が惡い。下段、告子を以て杞柳を戕賊するとするのは告子を曲解せるものである。要するに此の一段の問答は告子を上とする。孟子の杞柳即ち梏棬となさんとする喩は無理である。

告子は可能性を認めたると同時に生れ付き生理學的趣向あることを認めた。蓋し可能性は倫理學の範圍に屬する。生理學的趣向とは全く別である。彼れ曰はく。

食色は性なり。

食を甘しとし、色を悅ぶ、卽ち生理學的趣向を指すに外ならない。告子の言葉は猶此の外にもあれども今は述べない。

（一）性善可能性說　可能性を說くに當り、其の惡なる方面を說くことなく獨り善なる方面を說き、人間は善の可能性を有し、敎育によりて善となる者である、と說けるを董仲舒其の人とする董仲舒は前漢の人で純粹の孔子學者である。但だ五行災異を言ふは稍々異なつて居る。彼れは善と善の可能性との異なるを以て、繭と絲、禾と米の差

の如しとした。人工を加へて始めて善となり得べきものとした。其の言に曰はく、

性の名は生に非るか。其の生の自然の資の如き之を性と謂ふ。性は傾なり。深察名號

此れ性の内容あることを云ふのである。彼れは性は内容を離れて意味なき者となし、「性の名は質を離るゝことを得ず。質を離るゝ毛の如くなれば則ち性に非ざるのみ」と言ふた。又曰はく。

性は禾に比し、善は米に比す。米は禾中より出づ。而かも禾は未だ全く米たらざるなり。善は性中より出づ。而かも性は未だ全く善たらざるなり。善と米とは人の天に繼で外に成す所なり。天の爲す所の内にあるに非ざるなり。天の爲す所は至りて止る所あり。之を内に止む、之を天性と謂ふ。之を外に止む、之を人事と謂ふ。事は性の外に在り。今萬民の性、其の質ありて未だ覺る能はず。譬へば瞑者の覺むるを待ちて之を敎へ然る後善なるが如し。其の未だ覺めざるに當りては善質ありと謂ふべきも善と謂ふ可からず。目の瞑して覺むると一概の比なり。心を靜かにして徐ろに之を察せば其の言見るべし。性瞑にして未だ覺らざる、天の爲す所なり。天の爲す所を敎し、之がために起號す。故に之を民と謂ふ。民の言たる、固と瞑の如し。

性は繭の如く卵の如し。卵は覆ふを待ちて雛となり、繭は繰を待ちて絲となる。性は敎を待ちて善となる。此れ之を眞天と謂ふ。天民性を生ず。善質ありて未だ善なること能はず。

此くして彼れは敎育を以て天子の任となし、天命を受くる所以は此に在りとした。而して性を以て善若くは不善とするは六經の意にあらずとした。然かも彼れは性に種々の程度を區別し、禽獸の性に比すれば萬民の性は善なれど聖人の善に比すれば民の性は及ばずとなした。乃ち曰はく。

萬民の性、禽獸より善き者は之を許す。聖人の所謂善は許すことなし。同上

彼れは此くして人性の敎化によりて善に向ひ得べきことを認めた。然れども彼れは人性に惡の因子を認めざりしかと云ふにそうではない。此れ彼れが哲學より來れる者である。彼れの哲學に據れば人は天の子である。天の性は皆之を承けなる者はない。曰はく。

人の誠恐くは性の誤り、貪あり、仁あり。仁貪の氣兩ながら身に在り。身の名之を天に取る。天には兩ながら陰陽の施あり。身にも亦兩ながら貪仁の性あり。天に陰陽の禁あり。身に情欲の桎あり。天道と一なり。

此の貪性あるがために心は之を抑して發せしめざらんとする。故に曰はく。

衆惡を內に椎し、外に發するを得しめざる者は心なり。故に心の名たる椎なり。

人の氣を受くる苟も惡なき者は心何ぞ椎せんや。

故に「貪」は倫理學上の惡にはあらず、生理學的欲望を指すのである、慾望を禁ずるは教化の必要條件でなければならない。曰はく。

是を以て陰の行はるゝ春夏に得ず。而して月の魄は常に日光に厭す。乍ち全く、乍ち傷る、天の陰を禁ずる、此くの如し。安んぞ其の欲を損して其の情を輟めざるを得んや。

董子は惡の因子として欲望を認めたれども要するに性としては善化し得べき可能性其の者を認めたる者である。平易に言へば「人間には欲はあるけれども教育によりては之を抑へて善人とならしむべき者である」と云ふのである。彼れが可能性を主張しながら一方に貪仁の性と云ふは聊か矛盾の觀なきに非ざれども、此れ古代言葉の不完全なるより來れる缺點と見るべきである。

可能性說は一般に眞理と思はれるけれども廣く世間を見渡すときは人々の性質同じくない。中には性來かとも思はるゝ惡少年もないではない。又中には夫の人の子なるかと疑はるゝ位賢なる者、正しき者がある。可能性論者は之をも教育若くは境遇の結果であると喝破し去らうとするであらうが、天性は複雜なるが故に(卽ち感情の興奮し易きと否と、知識の大小、多血質、膽汁質、粘液質、等の諸性質は何分か各個人に存する者と見做さなければならない。)一樣なる可能性を有すと斷言することは出來ない。此れ等の諸性質が後來善人となり、又は惡人となる條件であるのである。心は善なるも氣短かのため惡と誤解せらるゝ人もあり、心は惡なるも智の多きがため善の假面を蒙るものもあるであらう。又は短慮のため師兄の教に服する能はざる者もあらうし、一技一藝に長ずるため却つて志の浮動して定まらざる者もあらう。此の故に倫理を實行すると否との可能性(善人となり、惡人となると云ふは畢竟此に歸著する)は性來差異ある者と見做さなければならない。故に可能性說も眞理とは言ひ難い。一般の人は大概同樣の可能性あることは想像することは出來やうけれども、何等か其の差異を認めなくてはならない。去れば孔子が

性は相近きなり。習へば相遠かるなり。唯だ上智と下愚とは移らず。(論語)

と言ひしは可能性說として最も妥當なる者である。

(三)性惡說。性惡說の最も普通なるは生理學的趣向を指せる者である。前文陳述

せる董仲舒が貪性を認め、之を抑壓せんとせる如きは其の一例である。然れども其の代表者と見るべき者を荀卿とする。荀卿の言に曰はく。

今人の性、生れて利を好むことあり。是れに順ふが故に爭奪生じ、辭讓亡ぶ。生れて惡を疾むことあり。是れに順ふが故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れて耳目の欲あり、聲色を好むことあり。是れに從ふが故に淫亂生じて禮義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に從ひ、人の情に從へば必ず爭奪に出で、分を犯すに合す。理を亂りて暴に歸す。故に必ず師法の化、禮義の道あり。然る後辭讓に出で、文理に合し、而して治に歸せんとす。此を用て之を觀る。然らば則ち人の性惡なること明かなり。其の善なる者は僞りなり。（性惡篇）

耳目聲色の欲は今日の言葉にて言へば生理的欲望である。利を好み、惡を憎むは個人主義の欲望である。性惡の內容の一は生理的欲望と個人主義の欲望とである。之と同じ意味の荀卿の言葉は甚だ多いけれど煩を恐れて省く。荀卿又曰はく。

堯、舜に問ふて曰はく。人情如何。舜對へて曰はく。人情甚だ美ならず。又何ぞ問はんや。妻子具はりて孝、親に衰へ。嗜欲得て信、友に衰へ。爵祿盈ちて忠、君に衰ふ。人の情か。人の情か。甚だ美ならず。又何をか問はん。唯だ賢者然らずとなす。（上同）

人情の美ならざるも亦性惡の內容の一である。是に由て之を觀れば、性惡の內容として提擧せられたる者は生理的欲望、個人主義の欲望、及び人情の不美是れである。一言に約すれば生理的個人的欲望である。故に之を抑するに禮義を以てしなければならぬ。卽ち人爲を加へ、而して後以て善人たるべく、以て聖人たるべきである。故に曰はく。

人の性惡なり。其の善なる者は僞りなり。僞り積むで化す。之を聖と謂ふ。

然れども荀子は全く欲望を驅除せんとするのではない。之を節せんとするのみである。故に曰はく。

性僞合し、然る後聖人の名あり。

以上は性に關する積極的の證明である。之が消極的の證明と見るべき者がある。荀卿曰はく。

今の人、師法に化し、文學を積み、禮義を道ふ者を君子となし。性情を縱まにし、恣睢に安んじて禮義に違ふ者は小人たり。此を用て之を觀る。然らば則ち人の性惡なること明かなり。

卽ち天性のまゝに放任すれば小人となるは其の一證である。曰はく。

凡そ人の善を爲さんと欲する者は性惡なるがためなり。夫れ薄ければ厚きを願ひ、惡ければ美なるを願ひ、狹ければ廣きを願ひ、貧なれば富を願ひ、賤ければ貴を願ふ。苟も之を中になき者は必ず外に求む。故に富むで財を願はず。貴くして勢を願はず。苟も之を中に有する者は必ず外に及ばず。此を用て之を觀る。人の善を爲さんと欲する者は性惡なるがためなり。

中になき者を欲するは人の情である。善をなさんとするは善なきがためである。是れ二證である。又曰はく。

今、誠に人の性を以て固とに正理平治なりとせんか。則ち惡んぞ聖王を用ふるあらん。惡んぞ禮義を用ふるあらんや。聖王禮義ありと雖も曷んぞ正理平治に加へんや。今然らず。人の性惡なり。(中略)故に法正を起して以て之を治む。刑罰を重くして以て之を禁ず。天下をして皆治に出で善に合せしむるなり。

聖王、禮義、刑罰、法正の必要なる所以は卽ち其の三證である。要するに荀子は性惡論である。然れども此の說は寧ろ爲めにする所がある樣である。其の「性善なれば則ち聖王を去り、禮義を息む。性惡なれば則ち聖王を興し、禮義を貴ぶ」と言へる如きは疑ふの餘地がないのではない。荀子の說を終るに臨み、一言注意しなければならぬのは、彼れは一方に於ては人情の不美を言ひながら、一方に於ては人情の美點をも認めたこと是れである。禮論に曰はく。

三年の喪は情に稱ひて文を立つ。至痛の極たる所以たり。

此の外にも孝子の情なる語がある。卽ち人情の善を認め、禮は之を根本として節飾したる者なるを謂ふのである。孟子が「夫の情の如きは以て善をなすべし」と言ひて情の善を認めたると全く相一致する。

(四)性善論。性善論の萠芽は實に中庸に在る。然れども中庸の眞僞は確かでない。故に吾人は暫く中庸を外にし、先づ孟子の性善論より述べやうと思ふ。

孟子が性善を證明せんとする論據は要するに人情に在る。曰はく。

人皆人に忍びざるの心ありと謂ふ所以は、今の人乍ち孺子の井に入らんとするを見て皆怵惕惻隱の心あり。交りを孺子の父母に內るゝ所以に非ざるなり。譽れを鄕黨朋友に要る所以に非ざるなり。其の聲を惡むで然かするに非ざるなり。由是觀之。惻隱の心なきは人に非ざるなり。羞惡の心なきは人に非ざるなり。辭讓の心なきは人に非ざるなり。是非の心なきは人に非ざるなり。惻隱の心は

仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は智の端なり。人の是の四端あるは其の四體あるが如し。是の四端ありて自ら能はずと謂ふは自ら賊する者なり。其の君能はずと謂ふものは其の君を賊する者なり。凡そ我に四端ある者は皆擴めて之を充つるを知る。火の始めて燃へ、泉の始めて達するが若し。苟も能く之を充てば以て四海を保するに足り、苟も之を充てざれば以て父母に事ふるに足らず。（公孫丑章句上）

孺子の井に入らんとするを見て怵惕惻隱するは俗に所謂人情である。孟子は單に人情の美なる方面を觀察したのみである。而して孟子は之を先天的なりと信じたのである。故に或は獨斷的に述べて曰はく。

孩提の童も其の親を愛するを知らざることなし。其の長ずるに及むでや其の兄を敬するを知らざるなし。親を親むは仁なり。長を敬するは義なり。他なし。之を天下に達するなり。（盡心章句上）

人情を以て論據とせる彼れに取りては先天良心は自明の眞理である。此くて彼れは一切の倫理は皆人性に備具する者とした。故に曰はく。

萬物皆我に備はる。身に反りて誠なる。樂み焉れより大なるはなし。（盡心章句上）

萬物とは猶萬事と云ふが如く、一切の倫理を指すのである。物の字は古代事の意味に使用せられた。淮南子高誘注に「萬物皆此くの若し」とあるが「物は猶事の如し」とある。陽明の書にも「父母に事ふる是れ一物」とある。此の使用法も恰も英語の thing の字の如く、物と事との兩意に使用せらるゝのである。孟子の此の句を以て一切現象皆我に具はるの意となし、孟子を以て先天唯心論を唱へし者とする者あれ共、古文を知らざるの甚しき者と謂ふべきである。若し然りとすれば突然孟子に此の說ありとする者、歷史上何等の解釋をも與ふることが出來ないのである。且つ一切現象我に具はるとは殆んど語をなさない。思はざるの甚しき者である。孟子は此くて一切倫理心に存すとした。故に直ちに「身に反りて誠なる」と云ふた。先天唯心論に非ざること明かである。

孟子の先天良心論の論據は人情にある。故に理窟を以て論じつめらるゝときは殆んど窮するを免れない。公都子が「告子曰はく、性は善なく、不善なし。或る人曰はく、性は以て善をなすべく、以て不善をなすべし。是故に文武興れば民善を好む、幽厲興れば民暴を好む。或る人曰はく、性善なるあり、性不善なるあり。是故に堯を以て君となして象あり。瞽瞍を以て父となして舜あり。紂を以て兄の子となし、且つ以

て君となして、微子、王子比干あり。今性善と言ふ。然らば則ち彼は皆非か」と言へるとき孟子は卽ち答へて曰はく。

乃ち若し其の情は則ち以て善をなすべし。乃ち所謂善なり。若し夫れ不善をなすは才の罪にあらざるなり。（告子章句上）

「乃若」の二字は朱子註に發語の辭なりとあれど孟子が人の問に答へて發語の辭を用ひたる例がない。得々然として直ちに敵の急所を突くのが常である。今は則ち何等駁擊を加ふることなく、突如として人情を將ち來りたる前後の關係より考ふるに、孟子大に窮態あり。「若乃」の二字は後の文辭を引き出ざんための發語の辭にして、演說者が途中思慮の繼がざるとき、唸聲を發し居るが如くである。

孟子が先天良心論を唱へたるは「夫の人の學ばずして能くする所の者は其の良能なり。慮らずして知る所の者は其の良知なり」（盡心章句上）と言へるに由りて最も明かである。其の主意に據れば一切倫理皆先天的に知り、先天的に能くすとなすのである。然るに一方に於て彼は熱心に擴充を言ふて居る。若し先天的に知り且つ能くするなれば擴充するに及ぶまい。前後矛盾する樣である。孟子の此を解決するは彼の欲望說である。性の善が自發的にゆきて外に向て活動せんとする。然るに人自ら

慮らず、一時の利欲に動かされて以て不善をなす。故に不善をなすの心が益々長じ、善をなすの心は愈々亡ぶ。此れ孟子牛山の喩ある所以である。曰はく。

牛山の木嘗て美なり。其の大國に郊たるを以てや。斧斤之を伐る。以て美となすべけんや。是れ其の同夜の息する所、雨露の潤す所、萌芽の生ずるなきにあらず。牛羊又從て之を牧す。是を以て彼れが若く濯々たり。人其の濯々たるを見て以爲らく、未だ嘗て此れあらずと。此れ豈山の性ならんや。人に存する者と雖も、豈仁義の心なからんや。其の良心を放つ所以の者も亦猶斧斤の木に於るが如し。且々にして之を伐る。以て美となすべきか其の日夜の息する所。平旦の氣其の好惡の人と相近き者幾んど希れなり。則ち其の旦晝の爲す所之を梏亡することあり。之を梏して反覆すれば其の夜氣以て存するに足らず。夜氣以て存するに足らざれば則ち其れ禽獸を遠る遠からず。人其の禽獸なるを見て、以爲らく、未だ嘗て材あらずと。是れ豈人の情ならんや。

夜氣は自然の天性に本づく善良なる心を言ふのである。此の心を梏亡するが故に禽獸となつて了ふのである。梏亡の心理學的意味は何であるか、卽ち慾である。曰はく。

山徑蹊間、公然之を用ひて路をなす。間用ひざれば茅之を塞ぐ。今茅子の心を塞げり。（盡心章句下）

此に茅と言へるは慾望である。そは「心を養ふは寡欲より善きはなし。其の人たるや欲多ければ存する者あるや欲寡ければ受せざる者ありと雖も寡し。其の人たるや欲多ければ存する者ありと雖も寡し」と言へるに由りて明かである。又孟子が世人は指の病を患ひ、雞の失へるを患ふるものあれども、心の失へるを患ふる者なしと言へるに由りても人間は感覺の方面（即ち欲望）に走り易きことを認めたのが分らう。孟子は性と心とを混同する所がある。心に付ては其の處で述べやう。

（五）折衷論

〔楊子〕孟子は善の因子のみとし、荀子は惡の因子のみとする。然るに吾人の見聞する所に據れば堯の子に丹朱あり、舜の子に商均がある。生れながらの惡人かと思はるゝ者、天性善人かと思はるゝ者がある。又通常の人は善とも惡とも付かざる者比々皆是れである。去れば性善とか性惡とか一方に極むるは穩かならざる如く思はれる。故に善惡混合論の起るは勢免れ難き所、前漢の楊雄是れである。楊雄の說に據れば人の性には善惡の二因子がある、其の善なる者を治め、助長すれば則ち善人となり、其惡なる者を治め養成すれば則ち惡人となる。故に此の說を推演すれば善とも惡とも付かざる通常人は善惡兩の因子を助長したる者、所謂善人も內には多少の惡心なきにあらず、所謂惡人も亦多少の善心なきにあらずと云ふ事となるのである。

彼れは善の因子の外に此れ等因子を驅使する所の心的能力を認め、氣と命名した。氣は今日の言葉にて言へば「意氣」「意志」である。故に「氣は善惡に適く所の馬なるか」と言うた。此の馬に由りて善惡の因子が引き出される。此の馬は直接の原動力である。之を御するは人に在る。氣を使ふ者其の宜きを得なければならない。善を修めしめんと欲せば善を見ることを明かならしめなければならない。此の點に於ては彼の「ソークラテース」が惡を働くは無智なるためと言ひしに酷く類似して居る。

〔韓子〕日常の經驗に於て善人と思はれ、惡人と思はるゝ者其例に乏しくない。故に善惡混合說は如何しても穩當なる如く思はれる。楊子は善と惡とを結合したれども未だ可能說を調和しない。韓退之は卽ち之をも併せて結合したる者である。「孟子の性を言ふや、曰はく、人の性善と。荀子の性を言ふや、曰はく、人の性惡と。楊子の性を言ふや、曰はく、人の性善惡混ずと。夫れ始め善にして惡に進むと、始め惡にして善に進むと、始めや混じて今や善又は惡なると此れ等の說は皆其の中を擧げて其上

下を遺す者なり。其一を得て其二を失ふ者なり」と言へるは以て其の立脚地を伺ふる足る。韓子の意見に據れば性は人の生るゝと倶に生じ、情は物に接して生ずる。

性に三品がある。其の内容に五がある。曰はく。

性の品、上中下の三つあり。上なる者は善なるのみ。中なる者は導て上下すべきなり。下なる者は惡なるのみ。其の性たる所以の者五。曰はく仁、曰はく禮、曰はく信、曰はく義、曰はく智。上なる者は一(卽ち信)を主として四(仁禮義智)を行ふ。中なる者は一(卽ち信)少くあらざれば則ち少く反す。其四に於けるや混ず。(卽ち信少く缺乏し、四德を多少混合して有するの意)下なる者は一に反して四に悖る。(原性)

故に韓子に據れば性善なる者あり、性惡なる者がある。此れ等は寧ろ例外である。通常の人は卽ち此の中間に在る者である。然らば上と下とは畢竟如何ともすべからざるか。曰はく。

上の性は學に就かば愈々明かに、下の性は威を畏れて罪寡し。是故に上なる者は敎ふ可く、下なる者は制すべし。(同上)

而して彼れは情にも上中下の三階段を區別し性上なる者は情も上、性中なる者は情も中、性下なる者は情も下。情に喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲の七がある。情の上なる者は動て其中に處す。中なる者は甚き所あり、亡き所がある。而して其の中に合するを求むる者である。下なる者は亡きと甚きとあり。情を直うして行ふ者である。而して韓子は性の三品を證するに古人の例を以てした。卽ち楊食我、越椒の生れながらにして惡、後稷、文王の生れながらにして善、丹朱、商均、管祭等の敎育善なりしに拘らず惡人となり、舜、鯀等の敎育惡なりしに拘らず聖人となれる、是れである。

東洋倫理 終