

特243

518

徳

長會副會道弘本日

士博學文

著生先吉之字部服

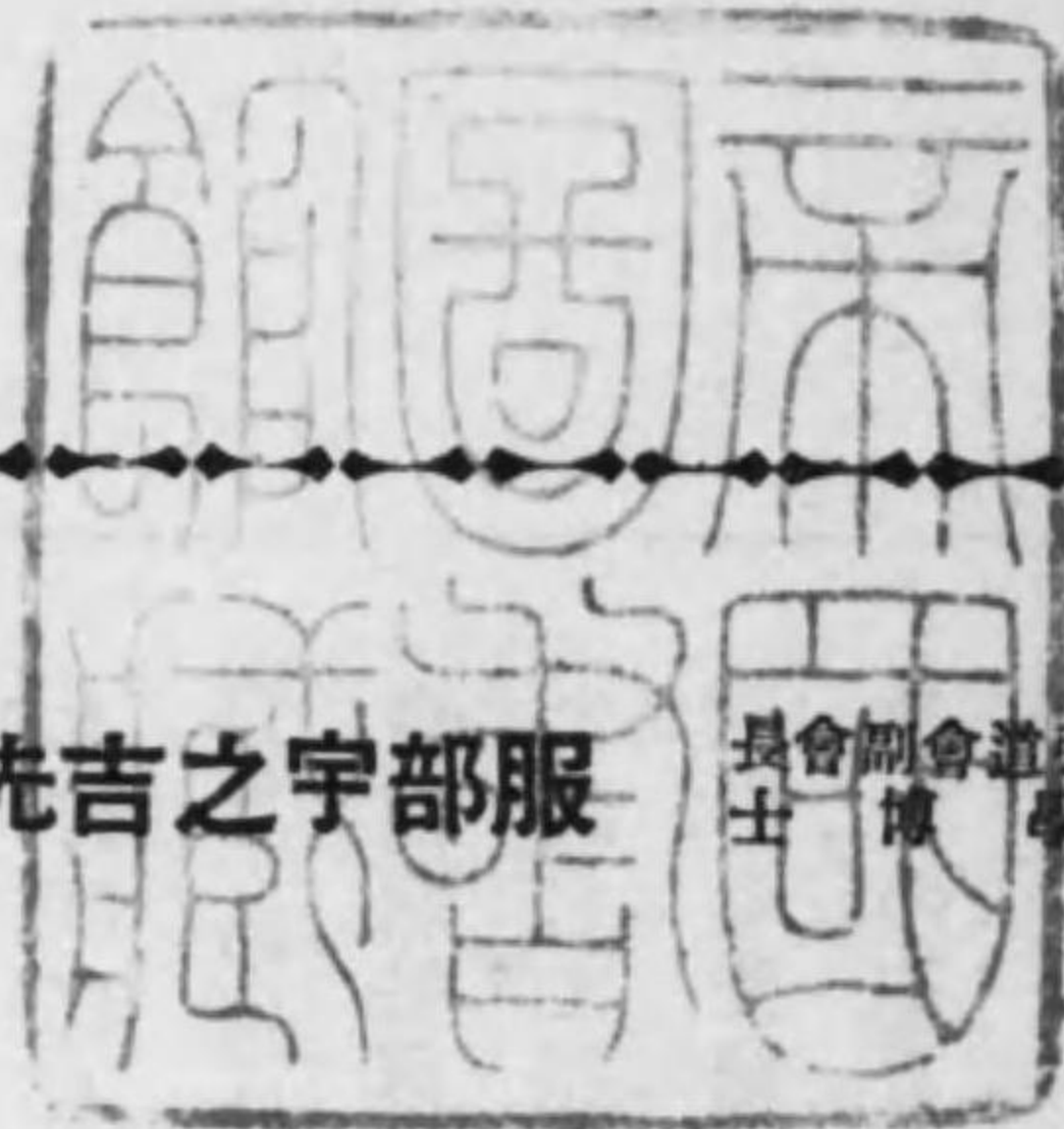
行發會道弘本日



始



持243
518



服部之吉先生著

日本弘道會副會長
文學博士

德

教化資料第二篇

日本弘道會發行



發行所寄贈本



本書は日本弘道會副會長文學博士服部宇之吉先生が、既刊「道」の姉妹篇として口述せられしものにして、本會は之を會館新築落成式、徳川會長松平顧問の功勞感謝式舉行の好機に際して記念出版として刊行することとせり。兼ねて先生の「道」を愛讀せられし諸君は、本書「徳」を併讀して始めて「徳」の全きを歸するを得べきものである。

徳

服部宇之吉

今の世に説文と云ふ書がある。後漢の學者で許慎と云ふ人の著したものであつて支那に於ける最古の字書である。其の書の彳部に徳の字が出て居つて升と解釋してある。即ち登ルの意味である。又同書の心部に恵の字が出て居つて、其れには外得_二於人_一、内得_二於己_一。(外ハ人ニ得ラレ内ハ己レニ得と讀む)と解釋して有る。後世は升の意味は亡びて徳の字が外得_二於人_一、内得_二於己_一の意義に用いられるやうになり、而して恵の字は徳の字の古字として認めらるゝに至つた。

右の如くなれば徳の字は外得_ニ於人_一、内得_ニ於己_一。の意義であるが、此の説文の解釋は後人が或は云ふた如く宜しく句を顛倒して見るべきものである。即ち内得_ニ於己_一、外得_ニ於人_一。と説文の原文にはあつたものであらう。其の讀み方は内ハ己レニ得、外ハ人ニ得ラルと云ふのである。而して此の二句は對等のものではなく其の間に本末の關係が有る。或は原因結果の關係と云つても宜からう。即ち内得_ニ於己_一と云ふことが本であつて、外得_ニ於人_一。といふことが末である。「内ハ己レニ得」といふことが原因であつて其の結果として「外ハ人ニ得ラル」といふことになるのである。此様に見ると内の場合と外の場合とで「得」の字の意味が自ら異なるやうである。何となれば「内ハ己レニ得」といふ時の「得」は、天より得るにしても又は善行を積み重ねて得るにしても、何れも、何れも美しきものが己れに具はることを意味するが、「外ハ人ニ得ラル」と

いふ時の「得」の字は己れに具はるところの美しきものが一面には自ら人を感動せしめて人が皆仰ぎ慕ひ、又一面には其の美しきものの光が汎く人の上に被むつて自ら人の福利を進めるので、人が皆な有り難く思ふと云ふ意味になる。此様に内の場合と外の場合とで「得」の字の意味が違ふことになるのである。然し前に言ふたが如く内の場合が本で外の場合が末であり、身に具はる美しきものが本であつて他の人に仰がれ有り難いと思はれるのは末であるから、今は暫く本の方だけに就いて考へて見やうと思ふ。許慎の解釋は之を要するに「得」の字を以て徳を解釋したものであるが、左様に解釋することは許慎が創めたことではないと思ふ。又許慎一人の説でもないと思ふ。現に許慎より時代は少し後れて漢末の大儒である鄭玄といふ人の經書の注にも「得」の字を以て徳を解釋して居る。即ち禮記といふ書の樂記と云ふ篇等の注に、徳者得也と

云ひ、又徳也者得_二於身_一也(徳ナルモノハ身ニ得ルナリ)と云つて居る。鄭玄は許慎と説を異にする點が種々有るから許慎の説を踏襲することはせぬ筈である。「得」の字を以て徳を解釋することは漢代の儒者の通説であると思ふべきものであると思ふ。此く徳を「得」と解釋することは畢竟如何なる意味であるかと云ふことが問題になる。或は徳とは己れに元來無いものを修養に依つて獲得するのであると考へた人もあるやうである。我が國の物徂徠の如きはそれであらうと思ふ。物徂徠は徳を解釋して人各々有_レ得_二於道_一。(人各々道ニ得ル有リ)と云つて居る。而して物徂徠の所謂道は中庸等に明かに説いてあるが如き人性に循ふところのものではなくして、先王が制作した禮樂刑政を言ふのである。禮樂刑政となると外部的規範に外ならない。其の外部的規範に遵ふことに依つて徳が得られる。他の語を以て云へば先王の權威を奉ずることに依つて

徳が得られるといふことであると、徳は己れに元來具つてゐないものを外から採つて來て我が物とすることになる。是れ後天的獲得の意味である。然し此れは物徂徠一流の見方であつて儒教の正しい見方ではない。儒教の正しい見方は後に説明するが如く許慎や鄭玄が「得」の字を以て徳を解釋して居るのが必ずしも後天的獲得の意味であるとは限らない。現に徳を天から人に賦與された完全なものであると解釋し、先天的賦與を高唱する朱子でさへ「得」の字を以て徳を解釋してゐるのを見ると、「得」の字が必ずしも後天的獲得の意味になるものではないと思はれる。

許慎や鄭玄とは餘程時代が後れるが、唐に韓退之と云ふ學者があつた。文章を以ても名高い人である。その多くの文章の中に原道といふ一篇の文が有る。道德仁義等に就いて論じて居るが、其の中に足_二乎己_一、無_レ待_二乎外_一、之謂_レ徳。(己レニ足リテ外

ニ待ツ無キヲ之レ徳ト謂フ」と云つて居る。朱子は之を評して「道を行ひて身に得ること有る」を説きしものであつて、「自然に之を天に得たるもの」を説けるものではないと云つて居る。此の批評に依つて知り得べきが如く、朱子の意見では「得」といふことが二様に解されるのである。即ち(一)は論語爲政篇の首章に注して徳之爲言得也。行_レ道而有_レ得_ニ於心_一也。(徳ノ言タル得ナリ道ヲ行ヒテ心ニ得ル有ルナリ)と云へるものが其れである。(二)は大學に所謂明德に注して人之所得_ニ乎天_一(人ノ天ニ得ルトコロ)と云へるものが其れである。(一)に就いては朱子は始めに得_ニ於心_一而不_レ失(心ニ得テ失ハズ)と云ふ句を作り、次いで之を行_レ道而有_レ得_ニ於身_一(道ヲ行ヒテ身ニ得ル有リ)と改め、終りに身の字を心の字に改めたのである。何故に必ず身の字を改めて心の字に易へたかと云ふと、有_レ得_ニ於身_一と云ふ時は身の字が甚だ重いが其れ

は徳は我れに得るものであるから實は我れと云ふことが重いのである。然るに我れと云ふことを言ひ表さうとして身といふ字を用ひると直ぐに肉體を思はせる。而して肉體は欲望、人慾、物慾の宿である。徳と相去ること甚だ遠きものである。左様な字を以て我れを言ひ表すことは甚だ不適當である。そこで朱子の哲學で云ふと理と結び附くところの心の字を以て我れといふことを言ひ表したのである。此様にして心と云ふ字に易へた理由は明らかである。そこで問題は行_レ道而有_レ得_ニ於心_一といふ句の「得」の字は如何なる意味であるかといふことになる。前に言ふたところの朱子が、韓退之の文に對して爲した批評から見ると(一)に云ふ「得」の字は、(二)に云ふところの「得」の字と違つたものであるやうであるが必ずしもさうでない。(一)と(二)とは朱子の哲學に於ては並び立ち得るものである。(二)に於て謂ふ所の得の字は先天的賦與を意味する

こと勿論であるが、その先天的に賦與されたものは言ふ迄もなく完全無缺であつて、後天的に少しも補つたり加へたりすることが出来もしないし又その必要もないものである。此くの如き徳は後天的獲得と云ふこととは勿論兩立し得ない。されば(二)に於ける得と兩立し得る(一)に於ける「得」の字は、後天的獲得以外に意味がなければなるまい。朱子の學説は一方から見ると純理派のやうであり、又他方から見ると經驗派である。随つて徳の先天的賦與たることを高唱すると同時に、又後天的修養の工夫に重きを置いて居る。そこで徳と行との關係を顧慮して(一)の如き説を爲したものである。心性の問題に就いても亦同様の事が言はれる。即ち朱子は心を一理、性を仁義禮智信五常の理であると云つて、同じく天より與へられたものであるとしながら、それを明かにするには一つ一つの理の流行發現に就いて究めねばならぬと云つて居る。そ

れの如く徳は人の天に得たものであるが、其の元來完全無缺なものを明かにするには一つ一つに道を行つて心に得ねばならぬと爲したのである。一つ一つに道を行つて心に得たところで元來明かなるものが其の本來の明かさを發揮する。そこで天の與へたものであると云ふことが實證されると云ふのである。然しそれは程朱一流の考へであつて、儒教本來の思想ではない。儒教本來の思想は後節に述べやう。

朱子が徳と行とに就いて特別に考へたことがある。元來徳と行とは教育の課目としては二つと見られたが、教育の結果としては相通するものとされた。其れは周代に於て國民教育の三大科目として六徳、六行及び六藝と云ふものが有つた。此様に教育の科目としては徳と行とが二つに分けられてあつたが、教育の結果を以て言ふ場合には六藝に通ずる者を能者と謂ふに對して、徳に長ずる者も行に長ずる者も同じく賢者と

謂はれたのである。そこで鄭玄の如きは徳と行とは内外表裏の稱であると言つて居る。其の意味は内又は裏に存する徳が外又は表に發して行となると云ふのである。獨り鄭玄が左様に見た許りでなく、古の人も左様に考へたものであつた。然るに朱子は此様な見方は徳の字の誠の意味を知らない者であると爲して、徳と行とを區別して居る。例へば子たる者が一度孝を爲したからと云ふて、それを孝の徳と云ふのは間違ひであつて、孝の行とより外には言はれないものである。一事の善を見てそれを直ちに徳と云ふのは誤りである。左様なものは徳ではない。行である。徳の字は心に從つてゐる善を心に得たのでなければ徳とは云へない。外面には孝や仁の行が有つても、心の中に孝を得仁を得て居らなければ、孝の徳とも仁の徳とも言へない。徳と云ふには必ず心の内に之を得て居らなければならぬ。人が善事を爲すに只一度二度と云ふ様に限り

ある度数だけそれを爲したのでは努力勉強に過ぎないので徳とは云へない。善を行ふこと熟し心が善に安んずるの境地に達して始めて徳と謂はれるのである、と云ふやうに朱子は説いて居るのである。それが「心ニ得」と云ふことの意味になるのである。徳を元來明かなる鏡に譬へたが、明鏡ならば何も問題はないのである。然るに明鏡の表面に塵が溜つて居つて鏡が全然光らない、その塵を拭ひ去ることに依つて明鏡本來の光を發することになる。「天ニ得」と云ふ時の徳は明鏡で「心ニ得」といふ時の徳は明鏡の表面に溜つて居る塵を拭ひ去ることである。此様に考へると朱子の説は大抵明瞭になる。修養の工夫に就いては良い考もあるが、根本の思想が儒教本來の思想とは一致してゐないところが有るのである。儒教本來の思想では、徳は人が天より賦與されたる能力を充分に發達せしめたる場合に成立するものであると考へられた。人が天より

得た能力と云ふのは一面から見れば動物的本能が有り、他面から見れば道德的本能がある。此の二者は何れも天より得たものには相違ないが動物的本能は人の人たる所以ではない。人の人たる所以のものとしては、即ち特に人の能力としては道德的本能を取らねばならぬ。是れが孟子の所謂「君子の性とするところのもの」であつて、倫理教育政治等に關する「道」の本づくところのものである。此の「道」に由つて行ふことに依りて自我を完全に實現して、そこに彼が成立するのである。即ち徳は完全なる自我の實現に外ならぬ。天は人に與ふるに發達實現の可能性を以てした。其の天の與へたるところのものを完全に實現することが人の天に對する本務である。

朱子の言ふた如く「道」といふ時には工夫を含まないが、「徳」と云ふ場合には必ず工夫を含んで初めて意味を成すのである。工夫は努力勉強を意味するが、其の初こそ

努力し勉強することが必要であるが、所謂習ふこと熟し心之に安んずるに至れば自由の境地に入るのである。此の境地に入りてこそ徳の實現が完全となるのである。又工夫は徳の種類に依りて自ら異なる點有ることは言ふ迄もない。徳は人性に循ふところの道に由つて行ふことに依つて成立すると云ふたが、其の所謂道は見方に依りて一つであるとも云はれ、多くの道に分れるとも云はれる。孝弟忠信仁義等幾多の道が擧げられる。個人の道、家の道、國の道、人の道、天の道、神の道等幾多の道を區別することも出来る。其の他區別せんとすれば猶區別することが出来る。道が左様に區別されれば徳も亦同様に區別される。徳目が異なるに従つて工夫も亦自ら異なることを得る。且人の氣質は萬人一様ではないから、徳を修めんとするに就いては自己の氣質の短を矯めることが必要である。そこに又工夫の差別が生ずる。此くの如く徳目や工夫は多端

に分かれ得るが、徳は一つ一つ孤立するものではなく、諸徳融會して渾然たる一徳を成すものであり、又修養の目的としては諸徳を融會して渾然たる一徳とならしめねばならぬ。論語に孔子が徳不_レ孤、必有_レ鄰。(徳ハ孤ナラズ必ズ鄰有リ)と云はれて居るのがそれである。尤も孔子の此の語は別に解釋の仕様も有る。即ち徳の字を有徳の人のことゝ爲して、有徳の人は孤立無援の地に立つと云ふことはない。如何なる場合にも必ず人の助を得るものであると云ふ意味に解釋することも出来るが、今は夫れと違つた見方をして、徳は一つ一つ別別に存在するものではなく、一つの徳は必ず他の徳と相近づく、一つの徳が修まれば他の徳も亦修まる。終に諸徳融會して渾然たる一徳を成すものであると解釋したのである。此くて自我の實現が完全に遂げられ、人格が完成されるのである。朱子が「徳の字は人が纔に工夫を做す時に就いて言ふのではな

く、人の工夫を爲すこと已に到れる處に就いて論ずるものである」と言ふたのは、人格の完成の境地を以て言ふたものである。

道は幾つに分れても何程多く分かれても之を貫くものは一つである。即ち孔子の所謂仁である。然れば徳も亦渾然融會する場合には所謂絶対の仁と爲るのである。其の絶対の仁は見地に從つて種々に説明され、又名目を立てられる。其の一つは誠である。誠と云ふ文字は周末春秋戰國時代から多く用ひられた様であり、其れ以前には餘り用ひられて居らない、然し春秋戰國時代になつて突然に誠と云ふことが言はれるやうになつたのではない。それ以前から有つた思想が漸次發達して遂に誠といふ概念になつて來たのである。以前にあつた思想と云へば、一徳・恆・固・忱・謀・孚・中・等が有る。

一徳とは

明治天皇が教育に關して下し賜つた勅語に「徳ヲ一ニセン」と仰せられたのとは同じではない。勅語の意味は所謂君民同徳の義であるが、茲に謂ふところの一徳とは壹徳即ち純壹の徳の意味で「徳を二三にする」に反對のものである。別の語で云へば、人格の統一と言ふて可からう。誠に近いものである。恆は周易の卦の名でもあるが、周易に於ては恆は美しき徳であるが、又場合によりては必ずしも美しくないものと見てある。天地の恆久なるが如きは美しいことであるが、人の徳としては、恆は婦人には何時も美しき徳であるが、男子に在つては必ずしもさうでないとしてある。此れ男子の處する場合は種々變化するので、主義理想は何れの場合にも變らないが、變化した事情に應じて宜しきを制することが必要である。それを知らないで千篇一律に處することは宜しくないと云ふのである。又固は貞固の意味に於ては美しい徳であるが、固

陋の意味に於ては美徳ではない。此様に或は美であり、或は美でないことのある恆や固は、常に美徳であるところの誠とは同じに見られない、忱又は謙は誠に近いが、主として期待することが出来る又は當てにすることが出来るといふ意味に用ひらるゝ字で、誠と必ずしも同じでない。孚の字は周易六十四卦中に屢々見えてゐる字であるが、中の實して居る場合又中の虚しき場合に通じて云はれてゐる。依つて大體に於て人に對する誠信といふ程の意味である。即ち誠心を以て君なりその他の人に對することを意味するものである。又中の字は古來大いに重んぜられた徳を示す語で、誠といふ字と關係はあるが、直ぐに誠と同じとは云へない。論語に依ると堯が位を舜に傳へる時に允執其中と告げられた。舜が位を禹に傳へる場合にも亦同じことを云ふたところがある。又中庸に舜は兩端を執りて中を民に施したと云つてある。又尙書の洪範には天

下國下を治むるの大法九類を説いてあるが、其の第五に皇極といふのが説いてある。皇極といふ語に就いては色々の解釋があるが、最も信すべき説には、皇は君、極は中の義である。皇極とは君が建てて民に其の由るべきところの道として示される中であるといふ説であると思ふ。此等の中は抽象的概念のやうであるが實はさうでない。殊に君が建て、民に示すといふ時の中は、抽象的のもので有り得ないこと勿論である。而して其れを説明すると長くなるから、今は暫く之を略して中が徳と關係する方面だけを説かう。其の方面から見ると、中は知情意の圓滿なる發達、即ち人格の圓滿なることの意味になる。此の意味に於て誠と關係が深い。但し誠は主として人格の統一といふ點から名附けられたものである。そこに中と誠との少しく異なるものがある。

中庸に誠を説いてあるが、その意味を誤解してゐる人が少くない。中庸に誠を説い

た譯は、聖人の性を説かんが爲めである。中庸は始めに道を中心として説いてある。道は人の性に循ふものではあるが、その道を人が知り又それを行ふことが出来るのは、聖人が道を知り易く行ひ易いものに説いて教を立てられたからである。其處で儒教は聖人の教を立てられた功に對して感謝することを高唱して居る。聖人を敬ふことを知らない者は儒教の徒とは云へない。陸象山のやうに聖人を否定する者は儒教の徒ではないのである。然し陸象山も初めは聖人を否定するやうな説を立てたが、後には聖人を肯定したので、儒者の列に居るのである。中庸は始めに聖人が道を修め教を明かにした功を説き、それより進んで聖人が能く此くの如き功を成された所以を求めて、之を聖人の性の至誠なるに歸したのである。是れ中庸が誠の字を説き出した所以である。故に誠の字は人格を離れては意味を成さないのである。しかも人格の統一の

徹底を意味して居る。然るに中庸に、誠者天之道也（誠ハ天ノ道ナリ）と云ふてあるので、それが誠は天の聖人に與へたる性であるといふ意味なることを知らずに、誠は天地自然の理法である。天地が萬物を生じ自然現象の發することが、古今東西息む時なきを誠と謂ふと云ふやうに解釋するのは大いなる誤である。中庸は聖人の性は天より與へられた誠であり、賢人以下は「之ヲ誠ニスル」の工夫を積みて亦誠の境地に入ると説いてゐる。而して「之ヲ誠ニスル」とは「善ヲ擇ビテ固ク之ヲ執ル」に在りと説いてゐる。天より得たる誠と、自ら努力することに依つて得る誠とが、聖人と賢人以下との區別であるが、賢人以下も誠の境地に入つて了へば聖人と同じことになるのである。これでも分かる如く、誠は天地自然の理法を謂ふものではあり得ないこと明かである。

後の人には、誠に就いて實理と實心との區別があると説いてゐる者が有る。實理といふ方には惡といふ事は有り得ないが、實心と云ふ方には惡も有り得ると説く、即ち「誠」に惡といふことが有り得ることを許すのである。それは如何なる意味であるかと云へば、人が實心を以て善をなすことの外に、實心を以て惡を爲すことが有り得る。前者が誠なれば後者も亦誠であるといふのである。他人から見ても惡と思ふものを、本人は善であると思ふて、實心を以て之を爲して居るといふことは有り得るであらうが、自ら惡と知りつつ實心を以て之を爲して居ると云ふことは許されないことである。實心を以て惡を爲すは小人のことであるといふであらうが、小人の惡を爲すは、只管人に知られることを恐れるものであつて、人前を繕ふことは知つて居る。之を實心惡を爲すとは云へない。況んや之を誠であると云ふのは、誠といふ概念の本質と矛盾する

ものである。誠は善を知り、善を好み、又善を欲するところに成り立つものであるから、若し悪と知りつつ實心を以て之を行ふと云ふことが有り得るものとしても、其れは誠とは斷じて言へない。實心悪を爲すといふ説は管に徳に害あるのみならず、亦誠を知らないものであるといはねばならないのである。

修徳の工夫は一にして足らぬが、その手近いもので然かも重要なものは慎獨と云ふことである。慎獨のことは大學にも中庸にも説いてある。大學に説いてあるのは、小人は只一人で居る時は誰も見てゐない何をして人も人に分らないと思つて勝手な事をする。人に見られては恥しいことや悪いことも勝手にする。全く良心といふものが無い様に見えるが、流石に良心はあるので、君子の前に出ると悪い事を隠して善い事を現はす。されど中に在ることは表に現はれる。顔色を見たゞけでも心の中は知られるから

外を飾つても何の役にもたゝない。故に君子は獨りで居る時に爲すことに決して不都合の無い様に氣を付ける。人に見られて赤面する様な事を決して爲す事なき様に努める。かくて工夫を積み、言行に表裏内外のない様になることが出来るといふのが、大學に説く所の誠意の工夫としての慎獨の事である。然るに中庸には

君子戒_ニ慎_ニ乎其所_レ不_レ睹、恐_ニ懼_ニ乎其所_レ不_レ聞。莫_レ見_ニ乎隱_ニ、莫_レ顯_ニ乎微_ニ。故君子
慎_ニ其獨_ニ也。

と云つてある。それを朱子は次の如く讀んで居る。

君子ハ其ノ睹ザル所ヲ戒慎シ其ノ聞カザル所ヲ恐懼ス。隱ヨリ見ルルハ莫ク微ヨリ
顯ナルハ莫シ。故ニ君子ハ其ノ獨ヲ慎ム。

右の如く讀んで、而して「其ノ睹ザル所」「其ノ聞カザル所」と云ふのは、自分の心

が外物の刺激に依つて動いてゐない時のことを言ふのである。而して「隱ヨリ見ルルハ莫ク」「微ヨリ顯ナルハ莫シ」といふのは、獨りで居らうとも多くの人と一處に居らうとも、兎に角自分の心が動いて居る。而して他人は少しもそれを知らないで、自分だけが知つて居る時のことを言ふのである。心の動かざる時も動く時も何れも修徳の工夫が必要である。否心の動かざる時にこそ修徳の工夫は最も必要であるといふのである。朱子に従へば人の心といふのは動かざるを得ざるものであるから、何物も之を刺激するものがない場合に全然動かずに靜かにしては居らぬ。何物かが頭を擡げる。天理が頭を擡げるか、然らざれば人慾が頭を擡げる。天理と人慾とは兩立し得ないのであるから、天理が頭を擡げると人慾は引込み、人慾が頭を擡げると天理は引込む。修養は天理をして何れの場合にも自由に發現せしめ、人慾は常に天理の命を聽く様に

ならしめるのが目的である。「睹ザル」「聞カザル」場合、即ち心の動かない場合には天理を存し養ふに努む可きであるといふので、所謂存養の工夫を説いた。又心が動いて居つて而して自分獨りそれを知つてゐるといふ場合には、其の動いて居るものが何物であるか、天理が現はれて居るのであるか、人慾が動いて居るのであるかと省み察すべしといふので、所謂省察の工夫と言ふことを説いた。心が動いてゐる場合に、自分獨りしか知らないと思ふとそれは誤りである。口には出さず、行にも表はさないうも人に知れるものである。故に心の動いた場合には、省察の工夫を用いて天理が自由に動いて人慾に妨げられない様にせねばならぬ。存養と省察とを合はせて中庸の慎獨の工夫となるといふのが朱子の説である。それはそれで一種の意味を爲すけれども、中庸の意味ではない。中庸の意味は

君子ハ其ノ嗜ラレザル所ヲ戒慎シ其ノ聞カレザル所ヲ恐懼ス云々

二六

と讀むべきものである。即ち人に見られない又人に聞かれないと思ふ場合に、人に知られせぬかと氣を付け心を用ゐて、人に知られては困る様な事は決して爲さぬやうにする。一體隱微なるもの、即ち隠れて居り小さい物で人には分らないと思ふものが意外にも人に知られるものである。そこで君子は獨りで居る場合に心を用ひて、人に知られても恥づる所ない様にするといふのが中庸の慎獨のことである。大學に謂ふ所のものと全く一致するのである。手近いことも然かも重要な修徳の工夫である。

次に修徳の工夫として敬といふことを擧げる必要がある。敬の字は禮記曲禮篇の首に出て居つて、禮を一貫するところの原則である。禮は敬を以て本と爲し、敬に依つて禮が行はれるので、言はゞ禮の體用は敬の一字に盡きてゐる。禮は人の道を具體化

したものであるから、敬は人の道の體用であるといふことが出来る。敬は必ずその對象が無ければならぬ。即ち神を敬し人を敬し又は事を敬すると云ふ様に、必ず敬するところの對象がなければならぬのである。對象なしに虚しく敬を言ふことは出来ない。然るに朱子は居敬又は持敬を主張して、事ある時の敬も大切だが、それよりも更に大切なものは事なき時の敬であると云つてゐる。此れ宋學に共通なる思想に本づいたもので、朱子一己の意見ではないが、兎に角對象無しを敬を説くことは孔孟の未だ曾つて言はざるところである。事なき時の敬を説くに就いて、自然靜坐といふことが言はれ、又少し行き過ぎた方面では、未發以前の氣象等云ふことが言はれる。孔子は言葉數少くて教へられたが、必ずしも沈思黙考に耽つたとは思はれない。又孟子は夜氣や平旦の氣等云ふことを説いて居るが、其れも冥想を意味してゐない。老莊一派では靜

二七

坐のやうなことを行つたものと思はれる。静坐は孔子や孟子が平生行はなかつたにしても、祭祀の場合に於ける齋即ち齋は孔子が特に慎んだところの事である。齋は後人は酒を飲まず肉を食らはざること、思つてゐるが、其れは齋の手段に過ぎないので、誠の齊は精神の統一に在る。即ち將に祭らんとするところの神と精神的感通を得るに至る迄精神を統一することが齋の目的である。左様な精神統一の方法を適當に用ひるところは、修養の工夫として少しも差支なきことである。只だ往き過ぎてはならぬ。兎に角精神統一の方法を行つて、精神の散漫になるのを防いで、能く自己の當面に來る人なり事なりに對する敬を完全にすることが出來れば、親に對しては孝となり、君に對しては忠となり、友に對しては信となり、事に對しては皆な宜しきを得るであらう。

論語に孔子が文行忠信の四つを以て教へたとある位に、孔子は信を重んぜられた。

信の徳は約束を守る。又は虚言を言はぬと云ふことであるとする、至つて小さいものの様であるが、その實人類の社會生活を可能ならしめ、又それを維持するものとして重大なる力有るものである。故に孔子は、信を車の轆や軸と横木とを結合するクサビに比した。クサビは小さいものであるが、それが横木を轆等に結び付け、その横木に馬又は牛を駕して車の用を爲さしむるものである。人にして信無くんば争か共同生活を爲し得べけんや。共同生活を可能ならしめ又維持するものは實に信の力である。社會的生活に於けるのみならず、國家的生活に於ても亦信が重要である。即ち政を爲す人は國民に對して信を持せねばならぬといふことを力説して居る。門人子貢が政を問ふたに答へて三つの事を挙げられた。即ち(一)食を足すこと、(二)兵即ち武器を足すこと、(三)民に對しては信を守ることである。而して子貢が己むを得ずして棄てねば

ならぬ場合には先づ何を棄つべきかと問ふた時に、第一に兵、第二に食と答へられ信を決して棄てられないものであると云はれた。此れ國家的生活に於ける信を説いたものである。更に一步を進めば國際的徳としての信をも考へられて居つた様であるが、國際觀念の未だ發達しない時であるから、明かにそれとは云はれない、孔子をして今日に在らしめたならば、勿論それを説かれる筈である。信は之を進むれば誠に達し得るもので、今の世に於て社會的生活にも國家的生活にも乃至國際的生活にも信の最も重要なことは多言を要しないところである。

其の他に徳に關して述ぶべきことは多くあるけれども、此の邊で筆を一先づ擱くことにする。(完)

昭和七年五月二十五日印刷
昭和七年五月二十九日發行

徳

定價金五錢

著者 服部宇之吉

發行者 廣江万次郎

印刷所 文陽社

東京市牛込區下宮比町一二

發行所

東京市神田區西小川町二ノ一
振替口座東京四三一七番
電話九段九番

日本弘道會

終

