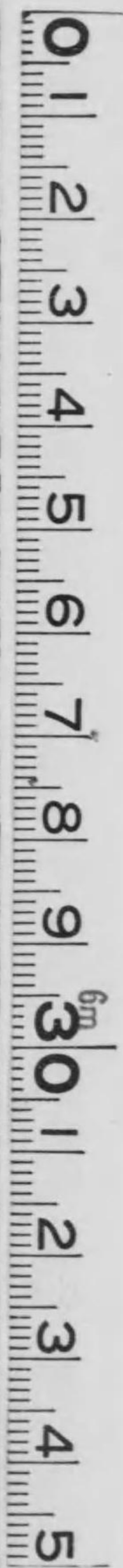


150
N81



始



31

360-65
150
N81

倫理哲學講話

文學士西晉一郎著

東京
合資
會社
育英書院發兌

大正
4. 4. 18
內交

自序

本書名づけて哲學といふ、讀者或はその實のその名に伴はざるを疑はむ。蓋し我邦古來の教訓その裡多く深遠なる哲理を藏し然かも特に之を顯はすことをなさず。近代の哲學は論理嚴密分解鋭利を以て勝り然かも實行との交渉疎遠なるの憾無しとせず。かの深遠企及すべからず而してまたこの嚴密鋭利の用意を缺きながら遽かに二者の間に介在して今を以て古を解釋せむことを試む。是れかの疑を招く所以ならむ。

第三章 實在と愛 …… 七五

一 生即愛の説 …… 七五

二 報徳の理論 …… 八四

三 恩に對する宗教的見方と自然的見方 …… 九七

第四章 實在と義 …… 一〇七

一 道德的標準の本質 …… 一〇七

二 職分の意義 …… 一三三

三 倫理學と實行 …… 一三三

四 權利思想と義の觀念 …… 一四〇

五 法の觀念及び刑罰の意義 …… 一五八

第五章 一元と多元 …… 一七三

一 恥を知る心禮の本質 …… 一七三

二 人と萬物と異なる所 …… 一八一

三 心的生活の性質、一即多の理 …… 二〇二

第六章 實在の發現の階段 …… 二三九

一 個人の人格發達の形式 …… 二三九

二 種の起原論に就て …… 二五一

三 習慣性の力に就て …… 二七一

四 イデアの説 …… 二八六

五 價値の實在、主我的世界觀と無我的世界觀 …… 二九八

六 個人の自由と國民のイデア …… 三三〇

餘論 …… 三三八

一 國家を機關と見る説に就て …… 三三八

二 所謂人道的道德と國民の道德 …… 三五八

目次

三 職務に對する報酬の意義 : : : : : 三七五

目次終

倫理哲學講話

緒論

文學士 西 晋一郎著

ローマの昔エビクテリトスは哲學とは修身の學であると考へた。今日學問の分化發展は哲學の範圍領域如何を論究することが一難事となつた程に進んで居る故、右の如き定義は甚だ不十分で且つ甚だ偏したものである。然るに凡そ人は皆學問修養を必要とするものである。人は誰でも多少性僻氣質の無いものは無い。

緒論

一

或は理に闇いとか、或は意志が薄弱であるとか、或は虚偽が交るとか、其外一方に長所あつても他方に短所あつて、完全なものは無い。其が努力勉強して學問修養をなす結果、闇かりし者も次第に明らかとなり、弱かりし者も幾分か強くなり、又虚偽の雜りし者も何時しか純粹となることを得ることと思ふ。されば十年前には闇弱なりし人とても、今日も依然舊の如くであるとのみ斷ずることは出来ぬ。又曾て偽はりがあつたからとて、何時迄も其通りと思つて、之を待つわけにゆかぬ。寧ろ人を待つには接する度毎に新なる心を以て之を迎へ、少しの進歩をも認めてやるやうにすべきである。特に教育に直接従事する者には、此心掛が一層必要である。其て人も大に奨勵せられ、益々勉むるやうになる。一面からいへば、氣質上の性僻は最も矯正し難く、人事中の最大難事とも見られるのであるなれど、又他の一面から見れば、人の人た

る特色は改良進歩して自分で自分を超越する所にあるとも言はれる。人は凡て悔るべからざるもの、恐るべきものであるとすれば、一方向きの見方に偏在せずして、一人毎に就て心を用ゐて之を観察し、之を遇すべきことである。偕其改良進歩を促がす者は種々の方面に存して、様々の原因事情が人を改善するのであらうなれども、學問といふものが其最有力者の一であらねばならぬ。其意味に於て學問の分化發展せる今日、何れの學問が之に當るべきか。勿論諸種の科學も文學も間接直接に廣い意味に於て修養に資せざる者は無い。何者此等の科學文學は其れ、特殊の目的を抱き特殊の用をなすなれど、又大體から之を見れば皆事物の真相を究明し、又は之を描き出さんことを力めてをる。即真理を明にする者である。真理とは事物の真相實理のことに相違なき故、凡て僞妄の無き所である。又事物の眞實なる所は枉ぐる

こと撓ますことの出来ぬものである故、至て強い。又斯く事物の真相を知るは是れ闇より明に進むのである。斯くの如く諸種の科學も文學も修養に資する所ありとせば、哲學を此中より除くべきで無く、寧ろ哲學こそ最も此目的に直接合するもので、哲學こそ只管真理の究明に従事すべきものである。果して然らば哲學は闇かりしものを明に導き、從て又僞妄を去らしめ、弱かりしを強からしむるの道である。即エビクテートスが哲學を修身の學であると考へたことは、今日尙當れりと認めねばならぬ。假令今日哲學と稱する者が直接修養といふ如きことには無關係であるやうに見ゆる事を多く論じつつあつても、其は學問の發達のため種々研究せねばならぬことが生じて、然かも其を哲學の範圍内に持つて行かねば、外に行き所が無い故、哲學の仕事が自然に多端となり、其方に没頭するものは遂に哲學を修身の學などと言ふ

は偏見であると思ふに至る。固より哲學は益々種々の方面に亘り種々の學問の結果に照らし究明すべき事繁多となるべきであらうが、同時に其大本中心を忘れぬことが又益々必要となる。如何に實行上無關係に見ゆる研究も苟くも其が事物の眞實相を明にしてゆくものである以上は、吾人が身を處する上に没交渉であるといふことは有り得べからざるとである。かのソクラテスの徳教とはやはり哲學のことであつた、即事理の究明のことに外なかつた。學問は修養實行の一大手段であるとする以上、哲學の如きものを除外して別に如何なる修養の學があるのであらうか。儒佛の學の如く實行と少しも離れぬものは皆確乎たる哲學を具備してをるやうに思はれる。予は純然たる理論的興味といふべきものの存在を否定せざれど、究明せられた眞理が行の上に無關係であるとは信ぜない。西洋にても古今の大なる哲學

者は皆世界人生に就て確たる見解を抱き、其信念によりて身を處し事を行ふ道を立てたるものと思はれるが、近代に及んでは古來の哲學說の吟味に骨を折り、又諸種の學問の結果を參照し綜合することに力を費し、又學問の諸方面に於ける發達のために哲學の研究方面も多くなれる結果、部分的真理の看得に局し、然かも其部分的真理を成るべく分解的に論理的に論明せんとすることに大に勞するといふ有様となつた。斯くして次第に枝葉の事には微細精緻となれるやうであり、其間に種々の純理的興味も生じ來つたやうであるが、却て根本中心の問題に迂遠となる傾きを呈し、かのマールカスオーレリアス帝が人生行路の眞個の指南は唯哲學あるのみと言つたやうな意味の哲學には手早く接することが難くなつた。蓋し日常平生の上に最も必要なるは根本中心の見解信念なるが、斯かる見解信念を其は宗教の事であつて哲學

の事でないなどと他に譲ることをせず、やはり哲學の本の意味、又今日でもたとへばドイツ人がレーベンスフィロソフイなどといふときに意味するフィロソフイの意味を保持して之を失はず、修養修身の學といふ點を常に眼中にをくことが望ましい。

エビクテリトスが修身の學といへるは一般に人として身を修むる學といふ意味ならんが、マールカスオーレリアスが人となることを學べよ且つ又ローマ人たることを學べよと言へるは、更に一步を進めたものではあるまいか。シユライヘルマヘルが其著モノローゲンに於て、彼は先づ人生普遍の真理を看得したことを喜びながら更に第二の真理を發見するまではまだ十分に満足が出来なかつたと言つて居る。第二の眞理とは、此普遍の眞理の裡に就て更に個々獨特の天性を發見すべきものである。國としては一國の天職あり、個人としては一個人の

天職あり、是を自知し、是を實現するによりて、始て普遍の眞理も全くなるといふとである。蓋し個々を離れて普遍的眞理は存せないのであるから、人が如何なる學問を修むるも、遂には自己の身上に想到し、自己の性質を知り、此自己獨特の性の實現を外にして生活の意味無きことを知るが自然である。然るに自己獨特の性といふことは自己の國民時勢を離れては又十分に考へ得べからざることと思はれる。學問思索の進むにつれて萬物の配置地位が分るやうになり、次第に自己の屬する國、自己の屬する時勢、自己の職分が眼前に現はれ來るは必至の勢である。學問其物も一箇の生命を宿すに至れば既に其學者の人格の表現となる。同時に其國民の特色をも帯びるわけである。哲學の如き最も然るものならんが、又國の特色といふ如きもの無き物質界を研究する科學も、抽象的性質の最も著しき論理數理の學も、其全體の姿よ

り見て、自然に國民的特色を帯びる傾がある。凡て眞實實際のものは到る處固々特殊の色を呈せざるものは無い。されば學問修養をなす上に於ても人たるを學べよと言ふと同時に、又ローマ人たるを學べよとの警告は正當のことと思はれる。學問をなすに當初其志無きやうでありても、究極の所では、自己個性職分の實現となり、而して其は又必ず自己の國といふものを離れ得ないものとすれば、最初より之を念とすることは寧ろ當然のとはあるまいか。但し元來爲にするといふことは學問の本來でないと言ふならば、予は次の如く考へる。凡そ事物は其究竟の所では爲にするといふことは全然無いもので、爲にする所無きに至て、物其自性を完くするのである。されど物は自存すると同時に相互の關係といふことを免れぬ故に、此爲にする所無き所より自然に必然に爲にするといふとが生起する。爲にならざらんと欲す

るも得べかざるやうになる。爲にするとかしないとか言ふは畢竟相對的の言辭である。絶對的に見れば物皆自適であるが、事物人生は絶對的の一面と共に相對的の他の一面を缺くことの出来ぬものなれば、學問のみならず何物も爲にするせないの關係を免れない。學問は獨立のものといふは只其一面の相をいふに過ぎぬ。學問は身の爲め人の爲め本國の爲めといふ他の一面もある。本來兩相を具すべきものを強いて其一面のみを主張せば如何に尊き學問も害を爲す場合が生ずる。獨立といへば學問科學に限らず、文藝も宗教も獨立である。政治法律經濟も學術として獨立なるのみならず、又其を實行する當人がこれに興味を抱いて生活して居る以上は、爲にしてをりつつ其が直ちに獨立自適の場合であると言へるやうである。身體上の勞働であつても能く其を獨立自適の境となし得る者が高尚なる人であると説いて

である。されば獨立は學問のみの專有ではない。而して物皆獨立の相と共に爲にする所あるの相を具すとせば、學問にありても其何の爲にするかを最初に決定することが大切である。蓋し獨立自適の趣は内に具足して易らぬものであるなれど、爲にするの方面は相對的の方面なれば、其相對の立て方によりて易はるものである。宗教藝術學問に従事する者が其事の内面に遊び、其自適の趣を尊ぶ餘りに、爲にするとか名義とかいふことを斥くるのは、畢竟偏見たるを免れぬと思ふ。其偏見が實地に働くときは、尊かるべき宗教も學問も往々害をなすこととなる。そこで相對的の方面をも尊重し、從て其相對の立て方を適宜にせねばならぬ。相對の立て方、即爲にする所何處ぞといふことの適不適によりて、學問の結果を大に異にする。物の獨立自適の境を予は仁と名づけ、爲にする方面を義と名づける。學問の義の方面、即何の

爲に學問するか、學問をなす志の立て様如何が大事である。仁は個々に具足するものなれば、苟も一事に専念となれば之に與かるのである。なれど、義は相對的考察を要するが故に、學問識見の深淺廣狹によりて相違あるを免れぬ。故に義は先哲の教に俟たねばならぬ所が多い。學問技術は餘程修得したるにも拘らず、割合に自他を益すること少く、或は世間では學者ほど高慢にして相手に仕惡くい者は無いと思はれるなど、皆其れれゝの理由の無くてはならぬことと思はれるが、其理由の第一は學問の動機が良くないことにあると思はれる。されば學問の動機立志の正を得んためには、賢哲の教訓を尊重せねばならぬ。而して此立志動機の如何は修學の全經歷を左右する原動力ともいふべきものにして、健全なる學問發達は順良正常なる立志動機より出發せずしては望まれない。故に義は又仁に歸するもので、實在は絶對と相

對仁と義との兩相に於て之を見るべく、兩相を各獨立に存する二元と見るべきではないと思ふ。抑も此實在とは如何なるものであらうか以下予の考ふる所を逐次述べてゆかうと思ふ。而して議論或は抽象的に流るる様な所があつても、結局皆實際と密接な關係あることであるから、讀者は前後を照らし合はせて見られんことを希ふ。

第一章 實在の兩相

一 變と不變

實在を論ぜんとするに臨みて普遍と特殊、不變と變化といふ如きことから出發するは、最初は難解の想がせらるゝならんも、何れ此種の論述は一方から片付けて行くといふ様なことは難事で、議論の前後を照らし合せて反覆して見ねばならぬ。讀者予の議論の抽象的なるを暫く辛抱して、後の議論と參照せられよ。何者普遍と特殊、不變と變化といふことは實に具體的の一切の事物に嵌まることにして、其真相を究むることが大切であると思ふ。又道德の如きも、先づ實在を知り實在を論じて、然る後に道德を知り之を論ずるといふ譯ばかりには行かぬ。

道德的現象の觀察よりして實在性を窺ふことの出来る場合もある。俗普遍と特殊との相對は不變と變化、又は法則と具體的事實、又は種と個體、又は哲學者のよく云ふ一と多との相對と見ることも出来る。又見様によりては、原因結果の關係も此相對より解釋の端緒を開くとが出来ぬ。而して此種の相對は如何にして起るかといふに、實在に對して吾人有限なる意識が見る免れ難き見方である。即實在自身は此相對に偏在しない者であつても、吾人が之を見るときは、此相對の何れかを捉へて、或時は一方、或時は他の一方に偏する傾向を免れ難い。つまり實在は吾人をして此相對を立てさせる様な性質のものといふてもよい。故に西洋にてもギリシヤ哲學中世哲學に於て、普遍が實相なるか將た特殊が實有なるかの議論があつて、論争息まなかつた。又變化流轉を説く哲學あれば、常住不滅のイデアを説き、一元論に對して多元

論は今日も其主張者が絶えぬ。又果して一元ならば個體は如何にして成立するか、個體を成す原理如何の問題は、英國にて今日絶對論に對して人格的唯心論など、稱する者起り、獨逸にてヘーゲル哲學に對して所謂新理想主義の起る起因であると予は思ふ。又宇宙を本來完結せるものとし、或は有目的なるもの計畫によりて進行するものと見るに對して、宇宙の内容は日に新に創造せられゆくもので結了せるものでないと云ふ説のあるのも、同じ所から起る。即吾人は實在をそのある通りに見ること難く、一偏に固着して他を忘れ易いといふこと、又見ても之を言表はさんとするときは、言辭の不十分なるため誤解を生ぜしめ易いといふことに起因する様である。

此偏して居るといふこと、少くとも偏した見解を抱かしめる様な説き方をして居るといふことを、フランスのベルグソン氏の流動の哲學

について見ることが出来る。ペ氏は實在を不息不斷の變化流轉といふ言葉で形容せんとしてをる。其大體の主意から云へば、此種の哲學は東洋にも西洋にも多くあつた。然るに變化といふことは簡単に論理的に考へても不變に對して云ふこととて、不變なければ變化も無い。二者相對存在である。但し論理のみで論定することは出来ぬ。然れども又實際について直接の經驗に訴へて見ても、變化のみを經驗して其變化裡に不變を認めぬといふことは、不可能ではあるまいか。吾人が變化と感じ、又は經驗し、又は觀じ、又は考ふるは、前後の差異を見るからである。前と後との相違を見ずしては、變じた換はつたと感じ様がない譯である。然るに是れ少くとも既に前後を分別し、其相違を較べ得るだけに前者は前者、後者は後者として定住する趣が、どこかに認められなくてはならぬ。此定住の趣が那邊にか存せなくては、如何にし

て變化したことを認め得べきぞ。定住の趣又は様子の絶無なる所に、變化流動といふことは不可能ではないか。絶對的の變化流動ならば、是れ既に變化といふものではない。變化と言ひやうも無い、見やうも無いと予は思ふ。直ぐ今まではかくかくであつたが現刹那には早や斯様に變つたと見るのであるから、其今まで斯くあつたといふ定住あり、現刹那には斯様であるといふ定住があつたのである。全く住止する所無ければ、變つたといふことも有りやうがない。吾人の直接經驗は斷えざる變化であると主張する哲學者があるなれど、其は如何なる意味で主張するのであらうか。通例は斷の様子が何處かに見えねば、不斷といふ様子の見え様が無い。不變の趣を那邊にか竊かに看取して居ればこそ、變化といふことを看取し得るのではないか。そこで又反對に、唯不變常住のみを見ることも、通例の意味では、出來ぬと言はね

ばならぬ。唯概念上不變は變に對してのみ存するといふばかりでない、事實上から見ても、變動流轉の趣を看ればこそ、不變の趣も亦之を看ずるのであらう。若し絶對的に固定不變ならば如何て不變と名づけらるゝ事實が吾人にとりて存すべきぞ。もとのまゝで變らぬと見ることはそれ自身の裡に、始終變動する所を見て居るではないか。故に存在を唯變化流動と云ふも眞を得ない。只之を不變と云ふも固より眞を得ない。然らば變化する所と變化せざる所、動く所と靜かなる所と交迭して進むが實在の有様なるか。變ぜざる一滴一滴が滴々流れ落つるが如くに、變と不變と相交るが實在かと云へば、其では益々分らなくなる。然らば真相果して如何。

今喩を以て言はんに大地は不動、又其上に住む吾も不動と思ふは、吾及び吾の周圍、凡そ吾の眼界、悉く皆一齊に動いてをるからである。地

球は吾と萬物とを載せたまゝ、天空に運轉してをるなれど皆が同一に動いて居る、即動に専らであつて、ひらが無い。全動である。故に至つて静と見ゆる。大地萬物一同に動に専らである、至動である。此所に至静を感ずる。然らば畢竟動が本來かといへば萬物を載せたまゝ、地球が動いてをると云ふのは、地球と他の天體との位置の相対比較よりして見るからである。太陽系自身が衆星を統べたまゝ、空間を走ると見るのも、太陽系外の宇宙といふ大背景に投影するからである。若し其大外無き宇宙全體が動くとも、其を如何にして動となすべきであるか。動いてをることの映すべき外圍が無い。全體の動である。即動といふ事實は成立し様がない。若し其大外無き宇宙全體が動ならば是れ即静そのもので、是を置いて外に眞の意味の静は無い。而して此意味に於ての静に相對して動といふことあるなれば、此静が萬動の本

である。畢竟世間通例云ふ所の動とか静とかは相對的に互に相依つて生ずるので、實在其自身の境涯とは云はれない。絶對的の動、即全動、又は純動、又は至動は直ちに是れ眞の静であり、純静、至静、絶對静は直ちに眞の動であると云はねばならぬ。易の哲學の解釋に静專動直と云ふ語あり、又周濂溪は物は動けば静ならず、静なれば動かさず、心は動にして動ならず、静にして静ならずと云ひ、又ドイツの詩人シルレルは純粹完全なる藝術の作は吾人を至静の境におくと同時に、吾人を至動の境におくと云つてをる。そこで此等は如何なることを指してをるか、上の喩で幾分か想見するを得るなれども、尙是より精しく論究してゆかねばならぬが、兎に角、動と静、語を換へて言へば、變と不變とは須臾も離すを得ざるもの故、實在を不動不變と説く哲學に必ず反對して萬物流ると説き出すと同様に、又流動の哲學に落着することが出來ずして

或はイデアとかヌースとか或は理とか名づくる常住の或物を説くは、勢然らざるを得ないことである。

二 普遍と特殊

變と不變との相對は之を普遍と特殊との相對として見ることも出来る。又さう見るによりて今少しく明かになし得る。普遍と特殊も概念上既に相依りて獨て存し得ないが、事實上から見ても物の普遍なる趣を看取せずしては特殊の趣は認められぬ。直接經驗は唯特殊異様のみを呈すと主張する哲學者があるなれど、特殊異様と經驗し得るのは、其裡にどこにか或る普遍同様の趣を感じてをるからではないか。元來異と類との感別は心理學者も云つてをる様に互に相依るものがある。餘りに類が隔りてをれば異とも感じ難い。かの徳と三角形とは似てもつかぬから違つてをるとの感も却て起り難い。紅色で其濃

きと薄きと相對するとき、違ひを著しく感ずる。これ類の感が其裡にあるからである。されば時々刻々異様に移りゆくを直接に經驗するといふ裏には、類を暗に感じてをるのである。又これを反對に云へば、類する所、普く通ずる所を知るといふは、始終移り換つてゆく有様を背景としてをるのである。然るに此類といふは如何なるものかと云へば、畢竟同といふ趣ありて始ていふことである。直接經驗に訴ふる者は、類すといふことはあるが同じといふことは無いと主張する。成程かく云へば如何にも事實をありのままに寫した様に聞ゆれど、併し同の趣がどこかに暗に標準となつてをらねば類の感じは成立しないてはあるまいか。類とは何を以て之を類と認むるか。類と見る其裡には、同じ所が那邊にか看取せられてをるのである。然らずんば類と認め様が無い。但しここに同といふを固定せしめては實に合はぬ。予

は同の趣と稱する。此は一種の趣である。游動してをる所の同である。さればこそ其裡に特殊異様の流れを含むとが出来る。此同の趣を通例類ともいふ。同の趣、即共同共通の趣、是れ普遍といふことの存立の本である。故に普遍は特殊個々異様と離れて存しないものである。同時に特殊個々は必ず裏面に普遍を藏してをる。普遍と特殊個々を別物にするから、物の實相に遠かるのである。上に述べた動静の場合と同様である。故に直接經驗に問へば、普遍の裡に特殊、特殊の裡に普遍と答へる。尙一層精密に云へば、普遍なるが故に特殊、特殊なるが故に普遍である。通例普遍であるとか特殊であるとか別々に云ふは、直接の經驗裡より一面の趣のみを特に取り立てて、其に重きをおきて見るからである。即吾人の抽象作用の結果である。故に普遍を抽象と云ふならば、普遍と離れた特殊異様も抽象である。一方ばかり

が抽象ではない。若し又特殊個々が實有であると云ふならば、同時に普遍も實有である。普遍は抽象にして非有なりといふは、特殊と活きた融合をしてをる普遍では無く、唯吾人の見る見方である。又普遍の趣を存せぬ特殊個々ならば、是も同じく吾人の見方であつて、實在ではない。事實に普遍なる部分と特殊なる部分と別々にあるのでない。事物を論じ事物を取扱ふ便宜上暫く普遍の部分特殊の部分と別々に見ることは出来るが、其は唯便宜上假りにさうするのであつて、本來別々に分れては居らぬことを忘れてはならぬ。然るに吾人は通常此便宜上の抽象作用に慣れて、本との活きた直接の經驗生活に遠ざかるから、普遍と特殊とが別々となり、特に最も誤り易いのは、普遍ばかりが抽象で特殊個々こそ實有であると思ふ。此哲學上の誤が實際生活の諸方面に重大なる間違を起してをる。特殊個々のみが實在にして普遍

同根といふことは唯抽象に過ぎない、唯概念として存する心象に過ぎない。と考へて、其實特殊個々の裏面に特殊個々をして特殊個々たらしむる普遍共通の實在あることを知らぬことが、道德、政治、法律、經濟など吾人の重大なる生活に就て間違つた主義思想を抱かしめ、不都合なる行爲を生じつつあるのである。讀者よ予が動靜變不變の理、普遍特殊不離の旨を論ずるを以て抽象論にして實際上に縁遠いことを談じてをるとの看をなすなく、後々の議論によく参照せられんことを望む。

諸特殊個々の普遍と須臾も離れぬことは萬物皆然りである。例へば菊花は事實として一花毎にそれ／＼別趣を具して居る。此特殊個々の花のみが實有であると同例見てをる。併し今直接の經驗に訴へて見ても、そこに數多の菊花ありとも矢張り菊であつて牡丹でも梅でも無いといふ趣は非有抽象とは云はれまい。此趣は吾人の直觀に活

き活きとして何よりも一番に著しく發現してをる實有相である。此幾箇有つても皆悉く菊花と見る普遍の趣を見ずして、如何にして一箇づゝの菊花を看取し得るか。若し眞に一花毎に異様に移りゆくならば、菊花にして牡丹ならざる趣は如何にして見るか。全體に通ずる其の趣を看ずんば、唯刹那刹那に異様を感ずるのみで、花とも看られざるべし。まして菊花とは見られざるべきである。然るに今一つ毎の菊花を實有と見るのは直接の經驗とか感じとかに據りて云ふのである。とすれば、其直接の經驗又は感じそのものを成す所の普遍なる菊花の趣を何故に實有とは云はざるか。菊花といふ普遍相が直接經驗裡に生きてをる。此普遍的なる菊を看取せずして單に一花毎の菊ばかり實存すと思ふは、其一花毎の裡に活躍せる普遍的菊花を把握すること能はずして、唯空間的に隔てられて見ゆる所にすがりて實有非有の別

を立てんとする薄弱なる見である。菊は歳々所々一本毎に異様に咲く裡に菊の菊たる趣は常住である。此常住の趣はかの普通云ふ様な抽象的心象にあらずして、主觀的に見れば、直接の經驗に於てよく特殊個々の花と感ぜしむる土臺となつて居る所の普遍的菊の趣であり、活きた力ある實地經驗である。若し之を客觀的に云へば、一株の菊の根は天下に蔓延してよく無數の個々特殊の菊を産み出す普遍的の實力である。若し個々の菊は唯個々としてのみ實在し、實在は唯個々に限られて存するので、其個々の裡に普遍的の力が宿らずとせば如何にして其一個の菊よりして無數のそれ／＼特色を呈する菊の生れ出づることが可能なるか。吾人が直接の經驗に於て看取する普遍は、直接經驗そのものの生命を成す活きた經驗であつて、實力である。内容の固定限定せられた心象では無く、游動せる普遍的經驗である。吾人若し

主客の別を立て、言ふならば、客觀界に於て年々所々に無數の菊を生へしむる普遍力は即直接經驗裡に活躍する普遍相であると思ふ。但し此所の議論は主觀客觀の別の上に立つて主客合一如何を論ずる認識論より出發せずして、凡て直接の經驗の内面的確實性に依據して實在性の一端をも論明せんと努力するものであるから、今此所にて直ちに直接經驗裡の普遍相が即實地に個々の菊を生へしむる力なることを直接に論證せんとするものではない。唯普通の經驗は直接經驗の生命其物を成す主要經驗であることを明かにして、かの直接經驗に訴へて個々異様のみを實有となす説の偏せること、偏せるは即誤れるなることを示すのが主意であるなれど、暫く主客の別に立つとき、客觀界に於て一本の菊の裡に普遍なる或力が存すと見ねば數多の菊を生じこの説明が極めて難からうといふ事實を取り來つて論明を補助す

るのである。

予の見る所ではプラトンの所謂イデアは此活きたる普遍を指したもので、普通の概念とは違ふ。プラトンの哲學を以て概念を其儘實體視したものと見るべきで無い。ドイツのリッケルト教授の書にはプラトンを概念實在論者、即概念を直に實在と見た論者の様に云つてあつた様であるが、概念はイデアの影又は記號の如きもので、活きたイデアを固定せしめ死物にしたものである。イデアは活きた普遍で、概念は抽象的普遍である。只普遍といふ所を表するから概念的知識を尊き様に言つたのである。普遍とは唯概念のとてあるなら、中世哲學に於て普遍が實有であるとの説が當代の大思想家によりて唱へらるる譯がない。概念即實體との説ならプラトンの哲學も通俗心理學講義の聽講生によりて直に論破せられそうなるものである。イデアを眞と

云ひ善と云ひ美と云ひて、其を捉へるには大なる修養を積みねばならぬ様に云つてをる譯が分らない。菊といふ活きた普遍、具體的普遍は實在實力であつて、何れの個々の菊にも此力が働いてをる。又個々の菊の外に別に普遍的菊のあるでもない。此普遍の趣即力を非有視すれば、一菊花といふこともなくなる。刹那に生滅しゆく變化のみならず一箇といふことも存立しない。一箇の花、一つの木といふことも非有となる。吾人の生活に就て見れば更に一層明白に此旨が分る。時々刻々に移りゆく心生活のみならば何を以て一箇の人格といふものが存立するか。一人、一人格といふは抽象となるわけである。時々刻々に移りゆく心生活裡に一貫普遍の或者を経験するから、時々刻々の特殊的心生活も捉へられ、同時に一個人といふ面目も現はれる。又一層精密に云へば、其時々刻々の心生活たる一直覺、一感覺も、其裡に種

々の變化の連續を含んでをる。既に一直覺、一感覺といへば或普遍せるもの、統一せるものを藏してをるのである。變化異様といふことは何處までも普遍一貫統一といふことと伴ふものである。直接經驗は唯不斷的變化異様をのみ呈すと云ふは、明かな矛盾である。既に一直覺として成立したときは、其裡に變化と一貫とが藏せられてをる。吾人は晴天に櫻花の咲き亂れたる姿に接してそこに一種の趣を看得する。此一直覺は普遍なりや、將た特殊なりや。既に一種の趣と看るは是れそれ自身で完結せる全體を呈せるので、數多のものの羅列てはない。されど之を形容せんと試むときは種々の趣が現はれ來る。十分に描き盡し難い種々の趣がある。此種々の趣はそれ／＼特殊であつて、其一全體としての姿は普遍である。然かも兩者互に相依りて櫻の姿を成すので、各々獨立には存せない。是に由て實際には普遍と特殊

と不離なるを知るべきである。普遍が抽象的概念ならば、それと相對する個々も等しく抽象的概念である。普遍と特殊と離れざる、抽象せられざる具體的の所に、實在を見るといはねばならぬ。凡そ具體的普遍、活きた普遍は特殊個々の外に存せない。農家の勉強を見て商家還て己れの業に勵む所に具體的普遍が活動してをる。唯勉強といふ抽象的のものでない。具體的普遍なる勉強は某農が某農事を勉めつつある事を離れぬ。然るに商人は之を見て、之に動かされて、又己れの家を勉むる。是れ活きた或者が現に兩者間に流通しつつあるのである。具體的普遍である勉強は農家にも商人にも其他何れの人にも實有的に流通活動して、種々の人間行爲を生みつつある。因果論の如きも結局此邊で解釋を得ねばならぬと思ふ。元來物が生れるといふとは、解釋せんとすれば實に至難の事ではないか。因が如何にして果を

生むかといふ一點の考察より哲學的研究に入ることも出来る。又生物有機體でいへば種と個體との關係如何。民族で云へば、民族國民の精神と其に屬する個人の精神との關係如何。國家社會で云へば、教育法律政治經濟の公共的制度組織と個人の之に對する關係如何。尙廣く云へば、普遍的理法と個々の實事との關係、宇宙全體と萬有との關係、一元と多元との關係如何。是れ皆悉く普遍と特殊との關係である。故に普遍と特殊との哲理を究明せずしては、右の諸の重大問題の解決も遂に正鵠を失ふに至るを免れぬ。例せば財産契約刑罰といふ様な特殊専門的研究事項も、普遍と特殊との關係の真相を明かにしてをらねば、真正の解決は得られぬ。又反對に云へば、此等特殊の事項の研究考察よりして、普遍と特殊との一般哲理に到達することも出来る。普遍と特殊との關係は斯く事物上に廣く存する故、勿論普遍の上にも

普遍あり特殊の下にも特殊ありて、其大小深淺相含むの程度は簡單で無いと思はねばならぬが、要之種にせよ民族性にせよ理法にせよ、凡て此等の普遍は之を特殊個々と引き離して抽象してはならぬ。抽象したものは概念にして、是は實在の影の如きものである。それとは趣異にして、活きた國民精神又は活きた理法は個々に透徹して個々の生命の根柢となつてをると思はねばならぬ。

第二章 實在と道德一般

一 動靜の別生ずる所以

實在に就て語ることの難きは、之を語るときは矛盾したことを同時に言はねばならぬ様になるからである。其矛盾は實在其物にあるのではなく、實在に就て吾人の見る所が一面に偏するを免れぬのである。そこで轉じて他の半面を見ねばならぬ。すると又此方に偏する。是れ實在はあらゆる矛盾の統一であるなどと云はるる所以である。實は矛盾は吾人の見方の間にあるので、實在ほど首尾貫徹したものは無い。上にも述べた通り、變と不變とに就て或は實在を生滅變化無きものと云ひ、或は變化流轉するものと云ふが、何れも實在の一面を云ふに

過ぎぬから、若し其一方のみに着すれば偏見となる。例せばベルグソンの氏は實在を不息の進動の類と見て、概念の對象は不變靜止のものなれば、概念は實在を捉ふるを得ぬものと論じて居る。勿論斯く云ふことも大に眞理であると思はれるが、併し不息的進動とのみ實在を見て仕舞うとなれば、完全の見と云はれない。既に進動と見ることは抽象作用の助に依りてをる。即現在と直ぐ其以前とを比較せねば、進み動き變じてをると見ることは出来ぬ。是れ現在と直ぐ其以前とを分斷する作用がどこかに働いてをるのである。若し眞に純粹なる進動そのもの、裡に居らば、進み動くと認むることは出来ぬ筈である。純粹の不息不斷でなくして、前後を分斷す、即斷あり息あり。此間は動かさず變ぜずに居る。是れ抽象作用に外ならぬ。故に進動と見んがためには、一種の抽象作用が行はれねばならぬ。進動と見るのは、此の抽象し

た不變に化した滴々が流れゆく状と見るのである。此際前刹那の不
變片と現刹那の不變片とが自然に比較せられて、此所に相違の感じが
起る。此相違の感じの半面には類似の感じが潜む。類の感じの背景
に映じて違の感じが生ずる。斯く前後の不變片の間に、異と類との感
じが互に相依て生ずる。次に又前の不變片より次の不變片に移りゆ
く其移動其物も一種の感じを與へるかも知れぬ。或は是は異と類と
の交互する感じそのものに外ならぬので、別に移動の感じといふべき
ものは無いかも知れぬ。兎に角斯様に、刹那々に分斷せられ對象化
せられた前後の不變片と、前後の不變の間の異と類とが交互する様と
が、錯綜繼起して、進動と見ゆるのである故、一種の抽象作用、即對象化す
る作用、即見止める作用なくては、實在を進轉變化と見ることが出來ぬ。
然るに此截斷する作用、即見止める作用はそれだけ實在のヨドミであ

る。如何に努力しても進動を覺ゆる以上は、絶えず止まりつつある。
されば進動と感ずるときは、既に純乎たる進動に居らぬのである。蓋
し實在は或は之を純動と云ふを得んが、併し純動ならばこれ取りも直
さず純靜である。純靜とは動に對するの靜ては無い。純靜といふは
純動の外にあるものには無い様に思ふ。純動ならば如何て動を覺ゆ
べきぞ。唯單純に考へて見ても、動くと見るは動かぬものを何處かに
見てをるからである。又動かぬと見るは何處かに動くと見る所があ
るからである。伐木丁丁として山更に幽なりとか、數片の落葉地に布
いて庭の益々清きを覺ゆるの類である。實在を不息の進動といふは
痛切な形容である。吾人も以下道德とか實在とかを説く場合に此形
容辭を毎々用ゐねばならぬが、唯是は吾人の言語の止むを得ざる制限
より斯く言ふのであるといふことを忘れてはならぬ。決して是が完

全に實在を形容するとは云はれぬ。既に不息進動又は純粹流動といふ、其不息とか純とかいふことが進動流轉といふことを制限してをる。前にも度々云ふ通り、純動ならば是れ即純靜ならねばならぬ。若し萬有皆悉動いて須臾も靜止せずとせば、世の中に靜とか止とか云ふ言葉は如何にして起りたるか。是蓋し動に遲速あり不同あり純ならざる所がありて、此遲速不同不純は即相對境である。速なる動より遲き動を見れば、比較的靜止せるものと見ゆるのである。遲き動より速動を見れば、比較的に進み動くと見ゆる。さきに予が抽象する、見止むる、ヨドむといへるは、嚴密にいへば、全然死靜となつたのでは無い、動が不純となつたのである。不同不純となるから比較相對が自然に行はれて、動靜の相違が現出する。されば動とか靜とかは相對境である。動靜の感じ、動靜の思想及言語は皆相對界に屬する。世の中は總て相對て

成立するものである。實在の純境は故に動靜變不變の語を以て形容すべからざるものである。止むを得ずして之を純動又は不息といふ。其と同時に純動は純靜である、不息は至靜であると云ふことを忘れぬを要する。之を忘れるから種々の誤つた結論を生ずる。

要之純粹進動ならば是れ直に純靜なる旨を確認せねばならぬ。身躬ら純粹の進動變化に居らば、徹上徹下周流充實寸隙がない。如何ぞ之を動と感じ、變化と覺ゆべきぞ。至動の境は至靜を覺えしめねばならぬ。無變化の趣が見えねばならぬ。動に斷續あり間隙ありて、ここに動と變化とを覺える。故に動靜は相依り相生ずる。其斷續あり間隙あるは、蓋し有限的存在の通例の状態にして、吾人は有限なる存在として、動靜變不變の差別相に在るを免れぬ。又此差別相も畢竟は實在に本づくべきものなれば、此差別を適宜に取扱つて、此差別それ

の性質に順つて處理するが、實在性を完くすることになる。

二 徳は實在の相なり

夫れ實在は純動至變である。純動とは動に間隙無きこと、至變とは變化に斷續無きことである。間隙無く斷續無きものは、之を拆くを得ず、分つを得ず、堅くして入るべからず、充實周徧究むべからず。微を穿てば愈々微にして、盡し難い。不息なるが故に他の入來の餘地を許さず、又己れより外に出づることも無い。即渾然たる一體である。ライブニッツは實在を窓無きものと云へるが、蓋し窓無ければ入るもの無く、出づること無く、自己に充足して、完結して、秋毫の缺損無く、他に俟つ所無い。故に又スピノザは實在とは完全の謂なりと云ふてをる。即完全圓成、何等の缺望なき、即今充足の境と云はねばならぬ。絶えず變動するは絶えず新なるのである。絶えず新になり、絶えず創造すとい

ふことは、完結自全と正に相容れぬ様であるが、新なること絶えず、其絶えざること純であり、進動息まず、其息まざると純であるならば、これ即至靜の地である。若し唯新生發展の趣に偏在して、一貫不變の他の一面の趣を缺くならば、これは其所謂不息が純、不息にあらず、其境涯に隙ありて、左視右顧するからであると思ねばならぬ。實在の面目は純なる所、無雜なる所、寸隙無く、充實徹底息むこと無く、分つべからず、拆くべからず、渾然として一體を呈する所にある。吾人にあつては、一意専心餘念無く、二心無なる境である。所謂誠である。此故に誠は即實在にして、誠ならざれば物無きのである。道德の根柢は實在の眞境、其物であつて、道德學は實在學と離れては成立せぬ。否、道德其他宗教藝術の如き眞面目なる生活が實在を最も濃厚切實に現はすものであらうから、先づ實在を見、宇宙觀を立て、然る後に道德も確立すといふよりも、

通例は道德を修めて哲學的見解も確實となる譯である。是れ哲學が人生と離るべからざる所以、何人も一箇の信念を以て世に立つ以上既に一箇の哲學を抱く所以である。誠は純である。其從事する所に純なれば其事が自己の天地であつて、其他を知らぬ。此故に天に二日無く土に二王無しとは、實在の必然精神の眞理であつて、世界萬國の道義は其形は種々なるも、其精神は此眞理に外づれた者は一つも無い。無雜にして不息なれば終始一貫である。之を信と云ふ。信は守るの謂、操るの意である。故に貞操は不易の徳義である。間斷無く、寸隙無く、不息不斷、故に終始唯一氣であつて、分つを得ず、折くを得ず。此故に至健至剛と云ふ。無隙完結、渾然として一體なる故、獨立無依、己に足つて外に俟つなく、晏如自適である。凡そ忠信篤厚の類、皆實在の相ならざるは無い。人間の諸の徳は、實在の種々の相である。若し動のみを説

いて靜を見ざれば、事の始あるは知るを得べきも、事の成るは解けぬ。靜なる故、完成である。進化流動のみの哲學ならば、勝に乗じて進むの勇は見るべきも、敗軍を收むるの信は見難い。攻撃の精神は人生の完體で無い。生の進化の哲學は完結せる體系を忌みて、新生創造を自由の特徴とするが、其忌む所の完結體は死靜の完結である。創造の純として息まざる所、直に完結であることを十分見てをらぬ。息まらず、寸隙なしといふことを措いて、完結といふものは外に無い。既に自由といひ、又創造といふ、是れ直に圓成の境である。夫れ實在は動くが故に事の發端は多い。されど動いて息まざるは難い故に、事の成るは少ない。順に乗じて進むは或は難くない。逆に遭ふて淪らざるは易からず。故に松柏の後凋を美とする。志を立て、世に處し、能く初志を貫きて、生を終る。之を意義ある生活といふ。其従ふ所の事、其奉ずる所のも

のに全體を傾けて餘す所無きときは如何。全體なる故、無依である。餘す所なき故、岐路が無い。無依は獨立である。岐路無ければ迷はずして安固である。獨立安固なる故、上下左右、到る處家郷である。縦横變化して、常に無缺完全を離れぬ。是れ畢竟純にして純なるが故である。一切の動搖不安は悉く不純より發する。此故に道德の本體は方便を容れぬ。カントは利するの心を悉く除き了りた所に始て善き意志を認め、又昔のストア教には徳は其自身を目的とすと云つてある。純不息は即誠である。母の其赤子に於ける如く、寤寐の間にも忘れぬ。此故に道義の發する所必然にして、奪ふべからず、易ふべからず、至健である。されば又修養の事は、間斷無きの一事に歸する。眞實とは不息のことなれば、眞實を養ふ道は不息の外なきわけである。心に之を忘るゝ勿れとか之を正す勿れとか云ふ所以である。之を正す勿れとは、

そうすることが既に間隙であるからであらう。

三 特殊の個性益、發達して調和一貫益、密となる理

動靜の相對は前段にも論述した通り、又普遍と特殊との相對と見ることが出来る。普遍と特殊の干係を明かにするは、道德的生活を知る上に必要である。抑も普遍と特殊とは前にも度々論明した通り、之を直接の經驗に訴へて見れば、特殊個々と經驗するは普遍共通の趣の經驗に對照するからである。何處にか普遍の趣を看取せずしては、其と異なる特殊個々の趣が知らるることはない。又反對に、普遍の感じも特殊の感じの背景に投射せられて始て之を得る。即動靜、變不變の相對と同じい。靜なる不變なる趣は變はらぬ所共同普遍の所であつて、動き變化する趣は特殊個々のものゝ絶えず出現移動する所である。斯く兩者は相依りて生ずるから、之を各々別にせば何れも抽象となり

て、實在の純境たるを失ふ。吾人が普遍と見る所は實在の靜なる生滅無きの相常に一氣なるの相、何時も全體なるの相である。之を通例の意味で知覺するとか寫象するとかいふときは早や抽象となり了りて、特殊個々と離れて仕舞ふ。之を成るべく離れぬ様に其まゝに見るを假に直觀と名づければ、直觀の内容にありては、特殊個々が個々に分れず互に相透徹して一貫の氣ともいふべきものゝ通ふ所あるべきである。不息的に個々特殊が現はれ出づるのであるが、其が不息なる故一貫普遍なるのである。普遍と特殊と別れずに具體的に唯一境であるのが實在の純境に近いのである。古來理とか理法とかいふものは蓋し此具體的普遍を指すので、即活きて働いて個々特殊に透徹して個々特殊の生命ともなつてをる原理である。抽象的法則でない。物の性とか理とかいへるは此原理を指すので、萬物に周充して萬物たらし

め、個々に貫通して個々たらしめ、其等のものゝ生命の泉となり、其等のものを支持し調理する所の力に名づけたことゝ思はれる。斯くの如く實在にありては普遍と特殊とは唯一境なるべきに拘はらず、吾人は絶えず之を分離して見んとして止まぬのである。是れ吾人は動もすれば純不息たることを失うて、間斷を生ずるからである。但しさうなるのも推しつめて見れば實在の性の然らしむる所で、つまり抽象も實在の波動と云ふべきであらう。唯分離し了りて然る後に普遍が實在なりや特殊が實在なりやと尋ぬる故混同する。特殊個々は普遍を離れて獨立に存すと考へることが、最も實踐上に間違を來す様である。間違つた意味の個人主義も此所から起る様である。

個人に就て云へば、其一個人たる所普遍相にして、刹那に移り變はる生活内容は特殊相に當る。刹那に變動する生活の外に一個人無し、即

刹那に變化する裡に一氣の貫流して間隙なき所が一個人たる所である。此一氣貫流の弛緩するに従て眞に徹底したる一個人たるを失ふ。又移動する毎刹那の特殊相悉く其一個人としての色彩を帯ぶる所に普遍相を見る。特に刹那の生活が深く當人の内面より出づるに従て其が益々其人の性格全體の色を帯びる。此故に實在に深く入るに従て、一面普遍的生命は益々緊密に周流し、他の一面特殊の色彩は益々顯著となる。普遍が益々普遍的に徹底することそれ自身が特殊をして益々特殊の趣を發揮せしむるとになる。畢竟一事の兩面である。一個人が眞面目となるに従て個々の言行一々其特色を顯はし、而して個々の言行一々其特色を顯はして息まざる時、當人の性格全體の普遍の趣、當人の一個人としての面目が躍如たるものである。此時個々の言行皆其普遍の趣によりて透徹せらるる。されば普遍的となる程特

殊的となる。抽象的に考へたのとは反對にゆく。特殊個々が益々特殊個々となれば全體の調和は益々破れると見るは抽象的に考へるかである。實際には特殊が十分に特殊を現はす様に力を出すとき、全體の生命が活躍して調和益々密となる。蓋し普遍特殊元來唯一境なれば、一方が強まれば必然他の一方も強まる。特殊の強まるは益々特色の現はるること、普遍が強まるは益々調和一貫の行はるることである。右は個人の性格全體と其一々の言行とに就て然るのみならず、個人と其種族國民との間柄に於ても同様である。個人が自己に眞實となるに従て益々其個性現はれ、其個性を發揮する個人の多きに従て其國民は益々調和的堅固な生活を呈して、其國民的性情の特色を發現して強くなる。國民的性情の特質が個人個人には其普遍相として透徹する。つまり個人が各自の特色を呈すること其自身が普遍的の國民

的特色を現はすことになる。是時國民の生活は一般に活氣を呈し來りて、個人は其民族の生活によりて透徹せられ、支持せられ、調理せらる。一人の精神は種族の精神なりといふ有様に近い。此個人個人の獨立的に個性を發揮するにより、國民的性情の色彩を最もよく發揮し、國民的の生活が盛となることは、歴史の上にも其事實がある様に思ふが、是は直ぐ後に一言する。予は實在は普遍一貫のものと思ふ。普遍一貫なるとは特殊相が十分に發揮せらるるの半面である。此故に實在は又特殊のなりと云ふも可である。個性現はれざれば實在明かならず。特色を現はせよと云ふは自己に眞實なれ、眞面目になれといふ意である。模倣感染といふことは個性發現の前程に過ぎない。物の性質から云へば個性ほど強いものは無い。否個性を失へば其物も亡びたのである。諸個人相交る間に益々各自の個性開發し、諸の國民が國

際的に交るによりて結局は各自の國民性が愈々發揮せらるゝ様になるものと思ふ。模倣感染其間に大に行はるゝも、多くは唯比較的外面の生活裡に限られて個人及民族の特殊的内面性を没却するやうなことは無い。若し没却せられたならば其個人又は民族は精神的には滅亡したと謂はねばならぬ。國民的精神、其は必ず獨特たる所の精神である國民的精神が衰弱すれば、國民的の物質的生存も繁榮することの出来る筈がない。抑も精神的の生活とは自己の本領的生活のことである。生活が内面的、眞實、深刻となるとき個性發露し、生活が物質的に走り輕浮となるとき、感染模倣流行の世となる。物其個性を失へば死物となる。人の生活も模倣となり、寫となり、繰返しとなれば、次第に機械的となり、生氣失せ、趣味乏しくなる。品物も單なる道具には個性乏し。精神を籠めて作るによりて個性を帯び來る。個性なくば萬物も無い。

而して個性的なるは即普通一貫的なるので、世人内面的、眞面目となり個性發現するとき同情盛んに利他心深く、共同一致の精神厚くなる。模倣感染流行に追はるゝ世は人情輕浮利己的の世である。國內にて然りとせば、國際間にも然り。故に世界の平和は、諸國民各自自己に眞實に、其天賦の國民性に忠實にして、獨特の文物を創造して、互に他の文物を尊重するによりて、得らるべき理である。個人も國民も所謂天命ずる所受けて性となす所を全くすべきである。英國のミルは個人各自其個性を發達することによりて其民族と個人とが離るべからざる様に結合せらるゝものであると論じてをるが、是れ實理の當然である。此故に又國民も各自獨特の精神を以て國粹を保持すれば人類の和合は期せらるべき譯である。蓋し人類の眞の平和は利害の一致によりては達せられぬ。利害は事情によりて移動するから、利害の一

致に依る平和は破れる時のあるべき性質のものである。眞の和合は唯相愛し、相敬し相爲めに計ることによりて得らる。而して愛すべきもの、美はしきものは天真の流露せるもの、天下一あつて二なき特殊の趣あるものである。醜なるものは模擬品である。敬すべきものは獨立獨行の精神であつて、最も卑むべきは自己を失へるものである。自ら重んずるものは人を敬し、自己の本領を愛護するものは他人の個性に同情し得る。果して然らば人類同胞の感じを動かして平和を致す永遠の道は、互に自己の本領を磨くにあると云はねばならぬ。

普遍にしてよく特殊、特殊にしてよく普遍となるの理は、一國民の生活文物に就て見ることが出来る様である。一國の唯一小部分の階級が自己の感情思想のみに従て全國民を支配するときは、國民の生活が皮相的機械的となりて、一面民衆が個々獨立の色彩ある生活をなし得

ざると共に、他の一面國民全體の國民的特性も十分に發揮せられぬ。蓋し國民全體の色彩は、唯民衆全般に亙りて、個人個人が各々獨立に自己の本領を發現するによりてのみ、十分現はるるものである。一部の司配的階級の感情思想によりて、全國民に施されたる文物制度は、成程外觀上は統一を呈して、個々まち／＼にならずして、國民全體の統一的特色を示す様に見ゆるも、是は唯機械的の一樣統一であつて、眞に國民の内面的性情より出づる統一的特色では無い。司配的階級の感情思想を一般に強ひて推し擴げて得た統一であるから、國民性を十分に開發したのでは無い。特に其司配的階級の思想が外來文明より得來つたる者であるときは、最も國民的生活を皮相的にし、從て盛んなる國民性の發現を見難い。たとへば我邦に於て隋唐の文物制度を輸入して得たる大化以後の文明、又は甚だしく佛教の影響を被りて上流社會に

發現したる奈良朝の文物の如きは、十分日本の國民性を表せる者で無いと云はれてをる。其後次第に地方民間の發達によりて外來的ならぬ固有の民族性も發現する運に向ひ、鎌倉時代の如き前代に比して遙かに日本の文物を呈したと、國文專攻の予の一友は云つて居る。其後徳川の太平時代には儒佛の如きも大に日本的に消化せられたる趣があり、又國民的文學ともいふべき者も起つた。是は民衆が比較的に發達した爲めではあるまいか。特に國民的の文學の發達は民衆の發達を意味する。そこで政治上では武家の世でありながら忠臣愛國の精神も鞏固を加へ、皇室尊崇の情も密々に養はれて、明治維新の業に耐ゆる精神的基礎が建てられたのである。國民全體としての普遍的の發達は一般民衆の覺醒、獨立、個性的發達に基かねばならぬ。民衆一般が一部司配者の思想の壓迫を免れ、又外來文物に譯も無く左右せらる

る如き状態を脱して、よく落ち着きて自己固有の發達をなし、個人の個性的獨立を得るに從て、國民的特色ある文明生活を見るところと思ふ。其時は誰が政權を握り、如何なる政體であるかの問題は、或は左程重大でないかも知れぬ。何者要するに國民の民衆全體の要求に合はぬ様な政治は到底行れぬ程に、民衆が勢力を得るからである。即國民性が強大に發達してをるからである。假令立憲政治の形を取つても、民衆個々が民族特有の性情を各自の特色個性を通して發達して來らねば、眞に國民自身の政治とはならない。今日の我國は民衆個人の發達獨立の地が未曾有に與へられて來た。故に特殊個々の發達は普遍一貫の流通活動を來すの哲理によれば、未曾有に我國國民性の開發を見るべき地盤が備はつたと見てよい。唯優勢なる西洋文物の壓迫を受けて、其何れの點を學び何れの點は取りてはならぬといふ分別が未だ確かり

してをらぬ様に見える。從て強固なる國民性發達の根本條件たるべき個人開放は却て思想界の混亂不統一を來し、國民性の維持及發達を妨ぐるかの觀を呈してをる。是は國民が自己の國民的自信の立脚地を履み占め得る餘裕無き程に強く外來の文物の影響が切迫する爲めであらうと思ふ。たとへば世上の議論に、現代は個人自覺獨立の時代であり、個人の個性的自覺發達は政治では民主的となるものであると論じて、且つ其民主的とは例せば英國の所謂個人的自由に基づく政治の如くに思ふて居る。是は個人の自覺獨立とは萬國皆同じ内容を抱くものと思ふ器械的の考である。個人が眞に自覺し獨立すれば自己の眞實個性を發現し、其個性は徹頭徹尾歴史的國民性といふ普遍性裡に開發する特殊なることを忘れてをる。我日本に於て、個人が眞に自覺獨立すればする程、益々日本的國民の色彩を國民の内面より、國民の

心たる民衆の裡より發現し來るから、益々外國人の自覺獨立とは其形式は同一にして其實質は異なるものとなり、其民衆に依據する政治も益々日本的となり、英國流など、益々遠かり、國民の中心に基礎を置く所の皇國的政治を現はすべきである。今日邦人は所謂個人的には自覺しつゝあるかも知らぬが、未だ十分に眞に個人的に、從て國民性的に自覺しつゝあるとは許されない。今後吾人は益々民衆的發達を遂げ、國民の個人個人にゆき亘りて個性の獨立を確實にすべきである。果して然らば國民の統一は器械的の外見的統一ならず、普遍特殊不離の實在性に順應する眞個の統一を來し、國民的精神の充實旺盛を來すべきと思ふ。吾人は益々自ら治むる一個人となるべきで、昔日の如く治められたる民衆となるべきでない。但し自ら治むるといふ言葉に由りて考へてはならぬ。自治といへば西洋的政治、西洋風の社會とな

ることと思ふのが、言葉に由つて考へ、器械的に考へるのである。個人の自治とは、今後は民衆一般が國民的精神を自覺して、自ら進んで人人國を以て自ら任ずるの品位を修むる意である。將來は國民的存立は此意味の自治に基かねばならぬ。個人の向上發達に依るべきで、少數の者の統率のみではゆかね様になると思ふ。民衆一般の覺醒、個人の個性獨立に基する國民的精神、國民的自信の確立によりて、始めて適應といふことも出来る。一國が萬國間に介在して能く時勢に適應せざれば其存立は確かでないが、此適應といふとを往々間違えて、歴史的國民性を一部破壊して今日優勢なる國民的生活をなしつつある國民の風を模することと思ふべからず。國民的獨立とは結局國民的精神の獨立である。國民的生活とは精しく云へば國民的精神の生活である。其精神的生活をなす爲めに國民も物質的經濟的に存立するを求むる。

併し其物質的經濟的生存其物が精神的生存の力によりて全うせらるる。國民的精神を我邦が徳川時代までに涵養し來つた故に、此精神力によりて西洋の科學技術其他の文物を利用して國を維持したのであるならば、今後の國家維持も其原動力を國民的精神に求むべきである。右横道にそれた様な議論となつたが、畢竟普遍と特殊と不離なる理を示したのである。交通の發達、教育の普及によりて國民内の生活が階級部分に滯らず、全般に普遍する故に、益々個人が獨立し、從て今後益々特殊の個性を發揮する様になると思ふ。又個人の自覺によりて特殊の個性が現はるゝ様になれば、國民普遍の國民性が顯著に堅固に發達すべきである。此に於て國內の一致共同調和が得られる。眞の調和は個々獨特の生活を呈しながら普遍一貫の生命の流通する所にある。是と同様に國際的生活も近代の交通通信の發達によりて敏活と

なり、諸の國民が頻繁に密接に交際往來する故に、或る意味では世界共同の生活を呈する。さすれば人は益々世界主義的となるかといへば、益々國民的民族的となりつゝある。此は西洋の歴史の示す所である。現代歐洲に國民的民族的感想の發現したことは無いと云ふことである。其國民的といふは唯物質欲領土欲を云ふのでは無い。實に各國民民族特有の文物の愛重保護といふ所にある。是れ生活が普遍的となれば益々特殊個々の生活を出現する理の實證である。今日は歐洲人も或はフランスの文明を崇拜し、或は英國の政治を理想とした様な時代を去つて、各自國民獨特の政治を施し、國民的文學が盛であるといふことである。唯科學の應用、物質的機械的文明は、盛んに共通に利用せられ、之を以て各自の國民的精神的存立の資となさんと力める。蓋し此には格別の特色無く、共通に物質的存立に必須不可欠ものである。斯

くの如く普遍共同がよく行はるれば、自然に特殊個々を呈し、從て人類の生活が益々實在の豊富なる内容を實現するものと見える。故に人類の平和と文明とは、諸種の文物に就て、國民的特異性を互に相愛重するを得る様になつて始て達せられる。

四 道德的感化の理

國內に於て共同的普遍的生活が發達すれば、個人の特種性益々發達し、國際間に於て共同的交通的生活が盛になれば、國民民族の特殊性益々發達するのであるが、此理は獨り人類生活に限らず、萬有にありても、益々特殊にして益々普遍一貫となるの理は易らぬ。眞面目、即誠、即實在の一理動いて其兩相は同時に躍如たり。萬物の斯の如く萬殊にして、然かも天地には斯の如く一氣流通する。吾人は唯人類の間に於てのみ感想を交ゆるのでは無い。又鳥聲を愛し落花を傷む。又獨り有

情間に氣の通ずるばかりでなく、江月松風吾心に通ひ來つて、其印象の時として深刻痛切なるや、科學者が其學理の最後の證明となす、最も確實の事實となす目に見る色、膚に觸るる寒熱の如き、之に比すれば殆ど唯夢幻の去來に似たる思あらしめる。されば程明道は天地間唯感と應とあるのみ、更に何事かあらんと云ひ、プロチノスは萬物は無形の糸で繋がれて居る様に考えた。

特殊を離れた普遍なき理を道德的生活に就て看るに、道德は國民により個人により時勢により各々特殊の相を呈すべきもので、且つ其が又道德を人類に普遍ならしむることなるを知る。道德に人類共通の部分と國民個人に特殊なる部分と別々にあるといふ様にのみ考へてはならぬ。言忠信にして行篤敬ならば、蠻貊の邦にゆくともよく行はれんと云ふは、人類普遍の道なれども、其忠信なる言篤敬なる行は何ぞ

やと事實に就て見れば、國により人により事により夫々異相を呈するであらう。忠信篤敬は具體的普遍であつて抽象的規律でない。即實力であるから場合によつて種々に働く。道德法は個人々々の心に活きて働く理であつて、教理や信條は其を抽象的に言表はした記號である。具體的普遍である所の一活理動いて萬殊の道德を現ずる。楠公は數百年前の一軍人にして、南帝のために盡された其一生涯は特殊にして楠公だけのものである。然るに何れの世何れの人にもそれが手本となるのは、特殊の其一生の裡に具體的普遍なる忠誠が動いてをるからである。忠誠は實在の真理にして萬物に普きもの故、時空に拘らず、農夫を動かしては善良なる農夫たらしめ、教育者を動かしては善良なる教育者たらしめる。即感應の理による。忠誠の氣は一である。楠公と現じ、其他忠誠の士と現ずる。此故に公の精神を不朽と云ひ、公

今尙存すと云ひ、千載の下肝膽相照すと云ふなど、吾人の屢々聞く所であるが、是は唯形容の言葉でなく、現實の境であると云はねばならぬ。畢竟公が善良なる農家、教育家を生めるのでなく、公として現じたる永久同一なる具體的普遍の忠誠の氣が又農家として教育家として現はれたので、唯公が其現はれる機縁とも云ふべきものとなつたのである。蓋し具體的普遍は特殊個々を離れては曾て存せないから其働きはいつも特殊と特殊との交感の形を取るのである。斯く公が生めるならて自發したのであるから、農夫、教育者それ／＼特殊なるのである。此故に軍人も農家の模範となり得、又男も女の手本となり得るのである。若し模範と云ふことが其特殊の内容を模する意ならば、模範は人を模倣的機械的ならしむる恐れがある。人は皆特殊の個性的生活をなすべきものであるから、模範的人物などと云ふことは有るべからざるこ

ととなる。今日世上模範といふことを誤つて考えて居る例が多い様である。此具體的普遍より具體的特殊個々が動き出すことは西洋哲學者が自由原因と稱してをる所に相當する。因果の議論區々なれど畢竟自由原因の思想に歸着せざるを得ぬ。甲と乙と全然別のものが因となり果となるとは思議すべからざる所である。必ずや其内面に於て其本來に於て、一貫普通の或者が兩者間に流れてをらねばならぬ。抑も因が果を生むといふが生むとか生ずるとか云ふは如何なることか。因果論は畢竟創造生育の理の論とならねばならぬ。予を以て見れば生むとは前に論述せる動靜の理、變不變の理に外ならぬ。即因果性は實在性の半面であつて、實在の普遍相と特殊相との關係の現はれである。普通の理動いて萬殊の絶えず出現すること、一者の自己創造とも、或は西洋哲學者のよく言ふ自由の發展とも云ふべきである。

此發展創造の跡を抽象作用によりて前後に截斷分別し、前は因、後は果と見るのではないか。何故に左様に分れるかといへば、實在の純不息が其純を失うて幾分の間隙を生ずるからである。而し斯くあるが有限なる精神の特性であるとすれば、カントが因果性を人心の形式と認め、めたのは尤な譯である。従て此前後因と果とに分れる現象的の因果性と實在の自由原因との二種を立てることも出来る。是がスピノザの所謂二重原因の説ある所以と思ふ。つまり物の真因は自身の内面の底にいつも有るもので、決して自身以外に原因は無い。唯此内面的自發の機縁ともなつた或物が現象的に其物の原因と見ゆるのである。左様に見ゆるのがカントによれば人心の一特色である。故に因果といふ事の眞源は、實在は即生であるといふことに歸する。實在は生其物なることは後に論ずる所があるが、自由原因を知るには實在の最も

深厚に現はるゝ宗教道德藝術などの經驗に就て究明するがよいと思ふ。因果の理の真相は外面より自然界を観察してゆくのでは十分に會得し難い。即自然界の事物百般の相互の連絡干係といふ吾人の生活上に極めて入用のこととは知れるなれど、因果の理其物は分り難い。是は實在に親しく接して分るものと思ふ。特に道德的感化の如きは因果の理を深厚に示すものと云ふべきである。

右の理は又藝術に於ても見られる。凡そ藝術の作に對してはシェライエルマヘルの言によれば、其作の技巧の委曲を詳らかに看るといふ方に傾くものと、其作の全面に發露する自由の氣象を看取するといふ方に傾く人とあると云ふことであるが、成程さういふ様にも思はれる。是は予の所謂特殊相と普遍相とのことであつて、或人は其特殊相の方に一層心づき、或人は又其普遍相の方に一層心づくると云ふことにな

る。而して藝術の感化力といふことは予は主として此普遍相の力にあることと思ふ。藝術の力は吾人の自由を開放する所にある。藝術の作に接して吾が裡に自由の天地あるを會し、獨立の氣象動き出て、吾が獨特の能力を開發せんと、の動機を得るのである。其特殊の内容其物によりて動かすは眞正の藝術でない。其普遍相によりて吾人内部の自發創造を促がす力あるものが眞の藝術である。即藝術の作は其特殊の内容を吾人に模せしむるにあらずして其特殊相全面の上に發露する普遍力によりて吾人内部の其と同じ力を動かし、吾人は吾人で獨特の生活を呈する様に致すのである。故に藝術は詩人シルレルの云へる如く第二の造物主である。第二の造物主とは實によりき形容である。藝術は天才が其個性を現はしたものであるが、眞の個性現はるる所に具體的普遍が最も活躍する。具體的普遍躍動する故、個性益

々明確となる。一天才の藝術作に接して萬人各自が特殊を自發する。藝術は普遍の眞理を有形の特殊に宿して示すものと云ふ説は屢々聞く所であるが、畢竟眞に特殊なる故に眞に普遍なるのである。而して天才の天才たる所は實に個性の強烈なるにあるとも云へる。此故に天才に於て普遍的生命も最も躍動する。純粹なる藝術の作は實在の姿と云ふべきで、其最も特殊個性的なる所に其普遍の生命宿り、其普遍の生命の一貫不息なる所即至誠である。既に不息なれば入るもの無く、出づること無く、完結自全、所謂目的を絶し、義務を超へ、悠々自適、自ら天地をなし、太極を具する。此故にかの一女神ユノウの像は萬人をして均しく其麗にして威ある姿を仰がしめ、樂ましむると同時に、其姿の裡に躍如たる太極の氣象は能く女子をして女子たらしめ、武夫をして武夫たらしめる。

道義の發現も眺むれば又一の藝術の作に外ならぬ。個性益々顯著にして普遍の道德性益々動き、感化の力益々大となる。道德的偉人と仰がる人は終始一貫の明確なる人である様に思はれる。自己の天職として任じたる所に忠にして、自己の全體を擧げてここに傾倒する。故に其一生の特色日月の如く明かである。岳飛が一たび志を立て、王室を扶くるや、其貧賤より起つて金を討じ、結髮從軍二百餘戰を歴、其忠死に至るまで、其精神一に二帝を金より迎へて京闕に還へし、故地を回復して、宋の社稷を安ずるにあつた。誓て國讐を報ぜんとする一念須臾も息まず。此事だに成れば、餘生は唯歸休して赤松を伴として遊び送らんと思ふのみで、更に他意は無い。其或は奏議に表はれ、或は吟咏に發する所、悉く皆此一心に外ならぬ。此故に其一生は單純其物である。一氣の流れである。此に於て岳飛の生涯の面目、其獨特の人格

分明に現はれ來り、其人を動かす力深く且つ廣く、道德的普遍性の實が最もよく擧がる。我邦の楠公の如きは文天祥の所謂父子祖孫一氣也の實を現はして、一門の歴史其物が不息一貫の實在性を完うす。往くとして可ならざるなきの才を現はし、思として遂げざる無きが如き生を營みながら、尙何處にか空虚の感を潜かに禁じ得ざるは何故か。世上意義ある生活を求むる聲あるは、異域に放浪する者が實在的家郷を慕うの聲に外ならぬ。終始一にして始て有意義の生活と見ることが出来る。

第三章 實在と愛

一 生即愛の説

此所には實在即愛、換言すれば實在即生といふ旨を論じて、前章の主意を補はんとす。實在は實に首尾貫徹其物であつて秋毫矛盾もない。實在即愛又は生の旨は、實在を純動即純靜と見て、始てよく解かれる。凡そ生ずるとか生長とか云ふことは、分析的に云へば、不變の主體と變化相の繼續との綜合である。然るに斯かる綜合は到底思議すべからず。一本の樹が生長するといふ。併しいつも唯一本の樹の現前するあるのみである。以前に小さかつたといふ樹は今處にあるか。併し其以前が今は全く消えて居るとも云はれない。吾々一個人の發達を

云ふのも同じである。其發達と云ふは前後を比較しての話である。然るに事實としてはいつも唯一人が現在あるのみで、前とか後とか云ふは記憶によりて實物の影を留めてをるに過ぎない。若し純主觀的に純内面的に己自身に專一となつたならば、何時も唯一箇純一の生活の現前するのみで、唯一氣と云はねばならぬ。發展とか生長とか數多の階段とかは一氣の間隙又は弛緩又は不純より起る所の前後の截斷分別より云ふことである。既に前後に分ち了れば、其れが如何にして結合して一となるか、會せられぬ。又本來分れぬ所の一ならば、次ぎに變つてゆくことが會せられぬ。生長といふからは唯異なるものが次ぎに連續して起るのではない。一貫の主體やうの者がなくしてはならぬ。されど其主體は元とのままでは無く、變化の階段を通らねばならぬ。それで生長とは云ふ。偕其主體自身が變化すれば、是

れ主體といふ易らぬ者の無いのである。然らば何が變化するのであるか。物の中に變化する部分とせざる部分とあるのであるか。あるならば兩者は如何様にして結ばれるであらうか。皆會すべからざるものである。變化しつつあるものの外に別に變化せざるもの何處にあるか。又變化せざる主體やうのもの外に別に變化するもの何處にあるか。そこで變と不變との矛盾の統一が生長であると云ふ類の究した論ともなる。眞に矛盾したものを統一する様な妙用はあるまい。其實は變と固定して仕舞い、不變と抽象して仕舞ふ故、生長の真相が分らぬ。變の純不息なる所直に純不變であつて、此純不變の所一氣の所是れ主體である。つまり變化の繼續に間隙無く純乎不息なれば、繼續の相の裡自づから一氣の貫流ありて、元との主體の存在を見るのである。故に純動即純靜と見て始めて生長の謎も解かれる。動はどこ

までも動靜はどこまでも靜であると言ふ同一原理に本づく論理思想では、生長の解釋が出来ぬ。是れギリシヤのエレア學者が論理を楯として生長の事實を否定せんとした譯である。前きに論じたる如く、實在は純動即純靜であり、純動即純靜は生長を意味すとせば、實在は即生である。又實在を普遍特殊の兩相に於て見れば、普遍の理の動く所即萬殊の現はるる所で、此自性原因即一者の自己創造は所謂造化である。ここで又實在即生と云へる。勿論此生は動靜相含むもので、完結といふことを離れぬ。動いて萬物の始まるの相と共に、靜にして成るの相を具する。始あつて終なければ生んだとは云はれぬ。生は歩々新生にして歩々完結である。此生を易の哲學は元と稱し、元を善の長と云ひ、又天地の大徳を生と謂ふてある。實在の純相にあつては動いて始まると靜にして成ると、即新生と完結とは不離であるなれど、有限なる

存在にあつては兩相何れかの一に傾くを免れぬ所がある。其動の相新生の相を仁と名づけ、其靜の相完結の相を義と名づれば、吾人は義を堅く操持して仁を完くせねばならぬ。仁は始むるもの、義は成すものである。生は本來完結あつて始めて眞の生であるから、仁は本來義を藏するものである。義とは本來仁を完くするまでのものである。故に本を云へば一の仁なれど、有限の存在としては偏するを免れぬから又義と云ふものを暫く別に立て、以て實在の純なる所に近づかんとするのである。普遍特殊の兩相に就て言へば、仁は普遍義は特殊であるとも云へる。本來普遍の理は萬殊を藏するのであるが、個々有限の者から見れば、特に力を用ゐて自己特殊の面目又は立脚地を明確に持せねばならぬ。此事は吾人の實踐上極めて大切と思ふ故、又後に論ずる所あらんとす。

上の議論で實在即生であり、其生は又仁とも云へると述べたが、尙少しく精しく生即仁又は愛である旨を説明せんに、抑も愛とは吾人の感情から取つた名であつて、愛と云へば通例一種の感情であるとのみ思はれてをる。然るに愛は多くの感情の中の一ではない。心理學者シヤンド氏は愛が他の情と趣を異にする旨を陳べて、愛は情の體系であつて一の情でない、一呼吸裡の意識に包みされるものでない、愛は其對象の全體を開展して見るもので、其對象の一相を限りて見るものでないと論じてをる。たとへば母其兒の嬉戯するを見て喜ぶと同時に、又時としては何となく「イトホシク」感ずる。「イトホシイ」といふには悲む氣味がある。兒の嬉戯を見て何が故に少しも悲む氣味があるか。是れ愛は其對象の全體を開展して其可能的の運命をも思ふもので、唯其現在の相のみに限られてをらぬからである。右心理學的、分解的説

明としては尤の説である。愛の最も普通に見ゆるは母子の間である。女子一たび母となりてより始て深く人生を味ふ。其子のために喜び、怒り、哀み、樂む、或時は怨み、或時は感謝し、或時は失望し、或時は誇りて、底止する所が無い。斯くあらゆる人情を嘗めるは畢竟子を愛するからである。他人の子の爲に斯程には思はぬ。愛するとは我身の上と同じ様に感ずること、母の生活は子の爲めであり、子と同體となる。子を愛するより努力も生じ、勞苦も避けぬ。一切の情一々之を點檢し來れば、何れか愛に本づかざるものある。愛の深きに從て諸の情も濃厚である。憎惡は愛と相反するが、其實は愛の潜む所に憎惡もある。我が愛する所に逆ひ、又は之を奪ひ、又は之を傷くるものを惡む。正を愛する心は必然的に不正を憎む。或は男女の愛は人情波瀾の源泉である。愛が根抵とならざる純然たる憎惡は無い。惡臭を惡むのも何處

にか有機的生活に逆ふ所あるに思はれる。有機的生活も愛てある。道德に於て名を惜しむ心を重んじ、其と似て非なる虚名を薄んずるは、蓋し一は愛の深厚なるを示し、一は最も愛の實質に遠ざかるに由る。スピノザは總ての情を悦ぶ方と痛む方とに大別してをる様であるが、愛の遂げらるゝのと逆はるゝのとて別けたと見える。愛するとは欲する、求むる、向ふ、進むと同じい。生きると同じい。物を愛するは其と一となるので、母の子を愛するや、子の事は即ち母の事であるから母子通じて一となる。母子の間に間隙が無い。愛とは通じて一となるのである。論語の程註に曰く、醫書に手足の麻痺せるを不仁と云へるは最も善き名狀である。仁は天地萬物を以て一體として、己に非らざるものは無い。若し己に屬せざれば自然に己と相關係する所がない。手足の不仁なる類である。氣既に貫かず、皆己のもので無いと

云つてある。麻痺した部分は我體の生きた部分でない。仁とは生きてをるとである。母子間一氣通じて、手足の身體に於ける如くである。愛のない所には痛痒を感ぜず、生氣が通らぬ。此故に實在の普遍相たる一貫の生命の流通は即愛である。吾人が萬物を知るのも萬物に通ふので、知は通の謂で、愛の一面である。此點は又別に後に論ぜんと欲す。吾人の心は萬物を知り萬物に通ふ故、心は生の道である。所謂满腔子是惻隱之心である。心理學に於て興味と注意と知識との密接不離の連貫を述べて、意は知によりて發展し、知は意によりて催進せらるゝ有様を語れるは、右の理を稍分解的に説いたまでである。愛が一時の情でなく情の體系とも云ふべきこと、其對象の全體に與りて其一時の相に限られてをらぬこと、折に觸れ變に應じて種々の情を生起すること、是れ愛が實在の不息性を示してをるのである。間斷の無いのが

純愛である。愛すれば寤寐にも忘れられぬ。事に體して在らざる無く、知らざるなし。是れ愛の通じて一ならしむる所以である。既に一であれば分つべからず、析くべからず。分析の届く所でない。所謂發微見るべからず、充周究むべからずである。

二 報徳の理論

斯く實在は生であり愛であることから、予は我邦に於ける報恩報徳の教に就て少しく述べて見んと思ふ。恩は恩惠即メグミである。メグミとは草木の萌芽を發するとて、生のとである。故に恩は生々の理其物であつて、報恩報徳の教は實在の眞理に本づき、大は萬有の生活小は人間道徳の全體に亘るものである。世上我邦の道徳は謝恩主義なりと云ふものあれども、凡そ道徳は謝恩ならざるものは無い。否萬有の運行皆報恩ならざるものは無い。英國の直覺倫理説の中には感謝

といふことを道徳諸原理中の一に數へてをるものがある。又功利論者の中には感謝の感じを正義心の一要素と見てをる者もある。此等は報恩の意味の極小部分を得てをるに過ぎぬ。西洋の宗教で神恩と云ひ神恩に謝すると云ふのは、よく其意を推し究めて見れば予の云ふ生々の理と畢竟同じことになるが、唯其の考へ様が違つてをる。此事は後に述べる。佛教に於ては所謂四恩が説いてある。其衆生恩と稱してをるものの如きは、今日西洋の社會倫理の根本ともなるものであらうと思ふ。

何故に恩の廣大なる意味が知れ亘らずして、只僅かに道徳的生活の一部分と見られてをるかと云ふに、普通恩と云いてをるのは、向ふが我が爲めを思つて我が爲めにとて盡力してくれたことのみを指してをるからである。此も勿論恩には相違ないが、尙廣く考ふれば、向ふが一

々我がためと思つてしたことでなくとも、我が其に依りて生存を保ち又は生存の助を得てをすることは總て我には恩なりと見るべき理がある。凡そ意識的生活は生活の一部分であつて、我々は我々自身の生活さへも只其一部分のみ意識してをる。其廣き生活の間に互に相助け居ることは、爲めにしてやらうといふ様な意識の有無に拘らず、互に恩となつてをる。國家社會の制度法律あつて吾人は先づ無事に生活す。是れ大恩なれども國家社會の此働きが必ずしも我に意識的に愛情を向けて行はれたのでは無く、唯社會の各員自分の仕事をしたまてである。されどそれ皆のものが相頼つて生活する様になつてをる所に意味があるので、人類社會生活の真相精髓も此處に顯はれて見ゆる。皮相的に見れば個人々々の唯集合して申合せて出來たものとのみ思はるるが、さうなる眞の原因は普遍一貫の生命が根抵に流れてを

る所にある。國王の恩といふも、國家ありて祖先以來我に至るまで斯く生存するを得てをることを云ふので、必ずしも君主が特に我一人を愛撫せられたことを云ふのでは無い。特に恩寵を被ふるといふは國王の恩を稀に或個人々々が受くる場合であつて、所謂國王の恩の極小部分である。其大なる恩は其庇護の大なるため氣が付かぬ。たとへば空氣、日光、水などは一刻も無くては生きることの出來ぬ大切なものであるが、餘りに大切に一刻も離れて居らぬから、終始我身に被りてをるから、其有難きことに氣の付かぬ様なものである。向ふが殊更我がためにとて爲したことをのみを恩と思ふは主我的な考である。愛するといふことの本來は必ずしも殊更に我を可愛がるといふことのみではない。又一々之を意識するものでもない。父母の我を愛するは自然に然るので、努力して然るのでない。天性然らしむる。子のため勞

せりとも感ぜず己の好む所に従へるのであつて、それて眞の愛である。子のためと思ふたからとて、さう思ふ意識が愛の實質を益したわけてない。愛は生命の通ずることとて、一體となるとなれば、我と一體の子のためには別にこれがためにも思はぬも自然である。子が親に盡すも亦同じ理で相手の所行如何に必ずしも拘はらず、唯己の天性を働かすのである。我がためにも思ひて我に盡してくれた故我亦是に酬ふと云ふは勿論よけれども、是のみが恩であり報恩であるとするは狭い。實理は自らて行はれる。親には親の實理行はれて子を育て、子には子の至性動いて父母を敬愛する。故に父母の恩の有無厚薄を問はない。父母ありといふことが即恩ありといふことである。父母の我を生むは自然のわざで格別恩ては無いといふは甚だしき誤である。自然のわざなる故恩である。萬物あり、人あり、父母あり、我あり。生々存續し、

化育の理遍満して行はれて、我あり。父母の我を愛するは、父母といふ個人が製造した感情でなく、生々の理の發現である。是故に感謝あり。是に由つて父母の恩の本來の義を知るべきである。恩に報ゆるとは、其深き意味に於ては、我は自然の理によりて生存する故、我また此理に背かず、此理を全ふして生活すべしといふことである。所謂本に報ゆるのである。天地間の物は皆循環してをらぬものは無い。石を投げ上ぐれば又落下し、水は雲際に上昇して又地に下り泉となる。花開き實のり、實は地に落ちて萌芽し、又花を開く。是皆報本の眞理に外ならぬ。獨り人は同時に此理を會得する。父母が子のためと思ふ心も無心にして行はるる眞理の一部分であつて、ためにも思ふのと其思を意識せざるのとは根本的に區別ある譯ではない。恩と報恩とは愛の行はるるのである。愛の行はるる所には自然に恩も報恩もある。殊更

我がためにしてくれただから我又殊更にこれがために報ずといふは、恩と報恩との行はるる小部分である。恩はメグミと訓ず。恵と同じ。メグムは發芽なり。メグムは即生である。品物をメグムといふも我が生に資すること、恩は生々の理其物である。父母の我を生むはメグムにて直に恩である。父母ありながら其恩の有無を問ふ筈は無い。要之恩の考の狭くなる原因は、意識的生活の奥に更に大なる自然の生活のあることを十分に考へずして、唯特に我がためと思ひてくれたことのみを有難く思ふとにある。殊更自分の爲めにしてしてくれたことのみでは我は生きては居れぬ。それは我の生きて居る所以の一小部分で、大部分は一層廣く行はるる社會的生活による。我の今日の生存を考ふれば、身心共に我自らの力でかくあるものは一も無い。我身其物が賜である。我の衣食住は悉く他人の働きて作つたものによる。

これは人各々其業務に従事した結果にして、云はゞ皆人人己ののためにせるので、人のためにとて耕作したのでも製造したのでもないとも云はれやうが、併し事實上皆相互のためになつてをる。若し人の爲めとならねば我が爲めにもならぬ。米を作つても人が買て食ふてくれねば自分も立ちやうがない。人が衣てくれねば自分の職業も成立せぬ。吾人は互に他の爲めとならねば己又生活が出来ぬ様になつてをる。此眞理事實と吾人の主觀的の心持とが一致してゆくのが本當の生活である。事實としてはどうしても人のためとならねばならぬ様に出來てをるにも拘らず、己の心持だけは唯己一人のためを計るは畢竟損失のやうなものである。人は社會に於て互に相争うてをるが、若し争う相手も無くなつて唯己一人となつたならば如何に淋しきことであらうか、如何に今迄争つてをつた人が慕はしくなるであらうか。大沙

漠を旅行した人の話によると、人の顔がなづかしいそうである。吾人は普遍的生命の裡に入出入してをる。普遍的生命より生れ出てて又其懐ろに入ることは、吾人の生ひ立ちより吾人の事業並に其事業の行く先きまでを考うれば、略ぼ想見せられるのである。

此事は精神的な生活の方を考うれば益々明瞭である。先づ一國の國人として萬國さまゝの人々の間にたち交りて面目を保ち、敢て他國人の下に立たず、壓迫を被らず、獨立の一國人とし立つことを得るは國家の恩である。日常國家の裡に居るから其恩恵を覚えぬが、たとへば一刻も空氣を離れたら空氣の御蔭がすぐ知れる如く、國を出てたものは國の恩恵を知るのであらう。其外廣く、吾人は無知蒙昧の蠻人の境涯を脱して精神的に生活してをる恩恵は、餘りに身に近く餘りに深厚であるゆへ、却て何とも思はぬ。昔支那に於て所謂先王の德澤とし

て感謝して止まなかつたのは、治水稼穡の基を開いて利用厚生の道を弘め、以て物質的生活を安固にせられたのみならず、教を立て、人倫を明にして徳を養ひ始めて人間らしき生活を現はしたからである。然るに文物の開くると既に久しき今日に至つては、次第に慣れて其有難さを餘りに感ぜぬのは自然の勢である。今日文明の德澤教育の恩恵は唯少數の人の力ならずして、無量の人の働きによりて、或は國民的精神の相傳相續となり、或は人類の文化の流布となり、廣く地上萬有の感應の作用の賜である。獨り偉人のお蔭であるのでなくして、かのジョージ・エリオットの言つた様に、名も無き誰も今は訪ふものなき墓の下に眠れる田夫野人が忠實に此世を渡つたお蔭でもある。其故如何となれば、先づ學術的研究に専らなる人は唯其研究の事柄に一意従事してをるが、自然に世界の人に益する。其如くに唯家にあつて男は父とし

て夫として、女は母として婦として、當り前の道を履んで世渡りをするといふことが、精神界を維持してゆきつつあるので、吾人には恩である。そういふものが一人でも少なければ世の秩序亂れ、吾々は迷惑する。されば自分が當然の道を履んで生活するのは、世間一般の人に役立つてをるのである。人は斯く互に相寄りて生存してをる事實を綿密に觀察して、吾人は全く人の力によつて生きてをるといふ眞理を、佛教では、一切の男子はこれ我父、一切の女子はこれ我母なりと言つてある。

此恩に報ずるには如何にすべきかと云へば、我にとりて恩である他人の働きは其人にとりては直に報恩的の仕事である。人各々業を勵みてをるは他人のお蔭であつて同時に又之に報いつつある譯である。耕作するに其田地、其鋤、其術、其筋力は皆人の賜であつて、人のお蔭で耕作してをる。書を讀み物を研究するにも、其書も其れを讀む力も研究

の器具も術も人の賜である。されど耕作する故に世の中に米を供給し、讀書研究をなす故に新に書を出し、新に研究の術を發明して人の爲めとなる。されば同一の仕事が恩によりて出來、同時に恩に報いつつある。恩と報恩とを狭く見れば、殊更に我がためにとて爲したゆへ我又向ふのために盡し、我に授けてくれた當人に我より返へすことである。此所に大切な意味もある。併し廣く云へば、恩と報恩とは人各々其の道を行ふにある。父母我を鞠育するは其天性であり、師の我に教ふるも精神の相傳感應の自然の理に本づく。特に我のために盡しくするの念は、更に大なる彼我個人の差引に拘はらざる生活實理の部分的顯現である。故に必ずしも報恩を期待して我がために爲したくない。故に我の之に報ふる所以も、唯我が道によりて我が事を眞直ぐに行ひさへすれば、向ふの本意にも合ふて、即報恩となる。師に對して

感謝の念あるは自然にして、又其を發表するも當然の事であるが、報恩の大事は師の教によりて身を處し、更に其教を完全にする様に力めて、之を後に遺すにある。商人の得意客に對する謝恩は、正直に商いて益々世の便利を計るにある。即自己當然の職務を忠實に行ふ外無い。此意味に於て恩と報恩とは道德的生活の全體である。今日米人などが抱ける高尚なる理想は、先代より受け継げる文明の遺産を維持し、改善し、進歩せしめて、之を後代に傳へんとするにある如し。即自分等が今日文明の恩澤に浴して身心共に幸福を享くるは悉く皆國家、社會、人類の賜である理を見て、之に報ゆる所以は兒童後代のために自分等が人類生活を改善し其幸福を計るにありと考へたのである。此高尚なる社會的道德は即廣大なる意味の報徳の道德である。つまり恩は、メグミであり、發芽生々である。吾人の生活が恩そのものである。同時

に報恩そのものである。恩は總ての宗教の根底たる仁又は愛のことであつて、萬有の淵源と云ふべきである。吾人は恩と報恩との事實をよく注意して考察すれば、吾人生命の普遍共通なることを知り、我が存在し得る所以を知るが故に、誤れる個人主義に陥ることを免れ、利己の正道に非らざる旨を認むるを得る。又萬物の循環流通して生命の窮り無く、本に報ゆるは即後に傳ふる所以、草木の花實の時を忘れざるも亦これ報徳の行なることを想見することが出来る譯である。

三 恩に對する宗教的見方と自然的見方

恩の事實が主觀的に映じ來つて感謝の念を生起し、此感謝の念を以て萬事に應じ、所謂有難し有難しの情を以て生を送るときは、之を宗教的又は信神的と云ふ。而して此感情の對象たる神佛が固定した形となつて現はるときは、總て己といふ個人を中心として此神に對する

様になり、不幸に遭へば是れ神我を鍛ふために下されたと思ひ、仕合にあへば神我を寵し給ふと考ふるに至る。ジョージ・ミユラーといふ米國の信神家は、其總ての博愛慈善の大業を皆一一我が神に願ひて神のお蔭で出来たものと確信し、其孤兒院を建立した動機は、全く信賴するものには必ず助力したまふ神ましますといふことの目に見へる證據を擧げんためなりしと自白してをる。其事業の博愛的に大なるに相對して、其主觀的動機の主我的の形にて現はれをるを見る。反之、凡神教的即自然教的又は自然倫理的の感想では、例せば四恩の外に別に神恩といふ格別の恩は無い。總てが天地の恩、神の恩であるから、從て又特に何れが神の恩といふことが無い。神は到る處に宿ると見るゆゑ、人各々思ひ／＼に眞面目に行ふこと直に天地の恩であり、又同時に報恩である。父母の恩の外に神恩なく、國家の恩、社會人類の恩の外に別

に神恩なるものは無い。神恩は此等の恩としてのみ現はるるので、特別に神恩といふもの無しと見るのが、純然たる凡神教的又は自然倫理教的たる所と思はる。即ち其實際に於ては何れも他の爲に盡すのであるのを、宗教的には之を己といふ個人と人格的様の神佛との親しき私の關係と思ひ做し、自然倫理教的には事實のままに認むる。但し極端に就て云へば斯く判然別ある様に見ゆるも、宗教的生活の深淺、知識の程度等の如何によりては區別し難い様にもなる。是は當然のこととして、宗教的自然的などの名目に強いて生活を箝められない。されど恩を彼と我との關係のみと思ふ通俗の感想を其儘神と己との間に移すのは所謂宗教的で、一種色眼鏡を通して見て居ると云ふも可である。反之、恩といふことを己を離れて唯生活の眞の行はるるものと至て無私に素直に見るのが、自然的又は凡神教的である。されば佛教の四恩

説の如きは佛教の自然教の趣をよく言表はしたものと予は考へる。此相違は場合によりて重大なる相違として現はれて来る。次に少しく是を論ずる。

前に實在の純相精神の本來は、純不息性、即二心無きことにある旨を論じた。其事に専らにして他心を抱かず、唯一全體として之を奉ずる。此精神的眞理が客觀界に顯はれると、所謂天に二日無く土に二王無しと云ふ。至て尊きものは唯一つしかない。此唯一無上を得て、之に心を傾けて、始て心の眞に合し、始て心落在する譯と思ふ。絶對無上のものに一切を捧げてはじめて自得する。既に絶對無上といふ、是れ一切を捧げざるを得ないものことである。道德にてはカントは故に無上法といひ、宗教にては獨一神といひ、國土人間にあつては二王無しとか至尊とかいふ。畢竟皆精神自身の必然性の顯現に外ならぬ。この

精神の本來は形而上の眞理なるに、此が對象を得て顯はるときは至尊とか獨一の神とか或形をとる。形而上のものは定體無い。形而下となれば一定す。最も高尚なる自然教にあつては唯一無上には定體無し。唯其一心に奉ずる所に唯一無上は宿る。父母に一心に奉ずるものには父母は無上である。蓋し凡神教的には草木の末にも神宿り佛性具足すると見る故、特に獨一の神と定まれるものでない。親に一心に奉ずる所に即神あり、至尊とあがめて奉仕する所に神ありて、其外に特別の神定在すと認めない。我邦人が多神を祭り、又は正直の頭に神宿るなど、云ふは、自然教的といふを得る。此精神より見れば、四海同胞の人道を至上となすも、或は君國を至上となすも、皆至誠であり佛神である。凡神教的の見解は、其何れをも容れる見地を占めてをる。形而上的眞理の境を離れず、形而下的顯現たる個々の唯一最上に固着せ

ざる所がある。固より何にかの形而下の唯一最上を離れては形而上の唯一最上は實現が出来ぬ。一個人として世に立ち、一國民として面目を持するには、必ず特殊獨一の無上なるものを具せねばならぬ。是は極めて大切な事である。併し普遍的真理としては他を認容するだけの見解がある。然るに予が宗教的と名づけたるもの即一神教的の教にあつては、形而上の唯一無上を固定せる唯一無上とする傾ありて、天にまします神など、云ふ。是れ二心無き眞實の人間自性を多少感性的に寫した者である。多少感性的となれる唯一無上は融通が十分に出来ぬ。至て尊きものは唯一つであるといふ必然の理よりして、此獨一神は或は神々の上に、或は天子の上に其他形而下界に於ける如何なるものゝ上にも位して、此等のものと高下の位を争ふものゝ様に思はれるは、是又自然の勢である。形をとりて現はれる以上は最上に位

するものは一つしか無い。此に於て此種の宗教が其入來る國に當初に於て種々の衝突を起す歴史上の事實ある所以を一部分解釋することが出来る。キリスト教が始てローマ帝國に入つた時には其教徒は、皇帝を拜することを拒み國神を祭ることを肯んぜなかつた。長年月の間其國の國民的生活と親しみて始めて其神が國民の最も貴重とする所のものと融通する様になり、神の名によりて其貴重なる者を絶對的に奉ずることが出来る様になる。凡神教的自然教的に見れば凡て其奉ずる所に神ありて其外に別の神を見ない。神は形而上的に唯一無上であつて、定體は無い。されば我邦の如き國體も神の眞理であり、或は人道的道德も神の眞理であると見る。特殊なる形而下の行爲に普遍的なる無形の眞理宿る。普遍的なる無形の眞理を感性的に寫せば他を排斥して異端となす。宗教的偏見の害は歴史上の事實にして、

其外の種々の偏見と相俟つて、人類の平和幸福を害しつつある。凡そ形をとつたものは其時に他の形は悉く之を除外してをる。如何に善良なる制度も既に一定の制度なる以上、他の一切の制度は除外してをる。従て自己の長所は發揮せらるるが、他の總ての美點長所の世の中に有り得べきものは之を拒んでをることになる。極樂淨土とのみきめて仕舞へば天國はうそとなる。左様に澤山に行くべき所はなからう。之を小事に就て云へば、エマーソンが言つたといふ様に、一草一木一石の裡に樂むべきものを見出すときは貧人にも樂はあるのであるが若しボストン、ニューヨークでなければ快樂無し、巴里の流行でなければ面白からずとならば、松林の寂しき裏に光明を看ることは出來ぬ。是れエ氏の凡神教である。又之を倫理で云へば、親に奉ずるから道德が低い、四海人類を相手とするから高尚であるとのみ思ふは半面だけ

見たものである。一人に奉ずる上にも、人類に盡す上にも、一事業に身を委する上にも、總て己を致し己を捧ぐる所には、同一の無上の道德的眞理が行はれて居る。倫理の方で至誠と名づけてをるものは蓋し無形の眞理を指すのであらうから、定體あらず、一定の則として本來固まらず、其境に應じ物に接して形はるとき一定して、其境の變ぜざる限り其關係の改まらざる限り其形も易ふべからざる必然的のものである。父子あれば孝慈ここに生じ朋友あればここに信義現はれ來るの類である。私有財産制度の裡に社會生活を營むときは他人の財を尊重し妄りに他のものを使用するをいさぎよしとせぬ。されど一家内の財物は家族のものが共通に使用して當然としてをる。斯く普通の眞理が特殊の形を取るとき、其形に於て奪ふべからざる易うべからざる絶對性を維持するは、仁が義によりて行はるる所と云ふべきである。

上來實在は生即愛なること、愛は即恩にして、報恩は人生全體其物なることを述べた。又此恩に感ずる情の對象として神佛を仰いで宗教的となること、及び其と自然教的とも云ふべきものとの相違を述べた。右大體實在の仁なることを聊か論じた譯である故、次に題を改めて實在を義の方面に於て論ぜんと思ふ。

第四章 實在と義

一 道德的標準の本質

予は既に實在は生であり、生は仁なり愛なる大意を陳べたるが、然らば實在の働く様は常に物を生かし多くを恵むといふ形のみにて現はるるかといふに、必ずしも然らず。米國の哲學者ゼームス氏は曾て曰く、今ここに一人の罪無き者を無人島に放逐したらば幾億萬の人に平和幸福を齎らすことが出来るといふ様なことがあり得たとしても、吾人に之を敢てすることを許さないものが居る。其は他無し、人類の良心是なりと云つてをる。數億萬人の安寧幸福と一人の苦痛と之を比較して前者を取るが生の道に合つてをる様に見ゆるかも知れぬが、實

在は生なりとは其の如くに計算的功利的のものでは無い。一の不義を行つて天下を取るとも爲さずといふ様なことも云つてをる。孟子諸侯に遊説して用ゐられざるや、或人勸めて、先生暫らく道を枉げて君侯の意を迎へよ、既に君侯に信用せられた上に於て大に先生の道を天下に行ひ、萬民を安んずることも出来る。是れ一尺を枉げて一尋を直くする方法であると云つた。孟子は自ら道を先づ枉げたものが何んで人を直くすることが出来るかと答へた。ここに萬人を生かす爲めであつても捨てることの出来ぬ或者があると云ふことを示してをる。又かの伯夷は武王が天下萬民の苦しみを救ふために殷を討つと云ふとき、君臣の義には民の苦しきも換へられぬと云ふ見解を操つて動かなかつた。又かの舜帝は天子の位にあつて萬民の福祉を計ることと一人の親の生命を救ふことと兩立しなかつたならば、位を棄てて親を

携へて去るであらうと孟子は論じた。又我邦の西郷南洲翁は國事に奔走盡力しつゝあつた最中に、一旦月照と投水した。月照も又敢て翁の己と共に死するを辭せなかつたものと見える。凡そ此等は皆聖賢偉人の所爲であつて易く其心術を圖るべきでは無からうなれども、マカス、オーレリアス帝の言に、凡そ心と云ふものは固より其擇ぶ所があつて其方に向つて進むなれども、若し其途中に事が生じたならば、之を自己の性に化せざれば止まざること、猶火が或る方向に燃え進みつつあつても、其途に横はる者は之を焼き盡さざれば止まざるが如きである、と云つてをる。蓋し實在は普遍貫通のものなるも、其働きの現はるゝは必ず特殊の形をとるものである。而して其形は特殊の内容を有すれども、其勢は絶對的のものである。即ち其形はるゝに及んでは其特殊が必至にして易ふべからず、奪ふべからざる勢を以てをる。結

果の如何を顧慮し打算すると無きものである。結果の如何を顧慮するといふことありても、其は更に其上に結果を顧慮すること無く絶對的に其自身を目的とする大なるものありて、其を實現する爲めに結果を考へることが起つたのである。實在は其現はるゝや必ず特殊として現はるゝ故、其内容には限りあるもので、從て又大小厚薄などの比較の出来るものであるが、其形式は悉く絶對性を具足して平等なるものである。實在の絶對性は其現はるゝ内容に於て見ることは出来ぬ。事物の内容は總て有限特殊である。有限特殊として現はれなければ物は現はれ様は無い。如何なる高山大川も如何なる英雄豪傑も制限せられたものである。如何なる倫理主義も其内容は有限である。四海同胞人類幸福を標榜しても唯人類に限られてをる。一切有情の幸福を目的としても唯大宇宙の微分子に限られてをる。故に絶對無上

を内容に就て求むるは不可能である。此に於てか實在の絶對性は必ず形式に就て存せねばならぬ。既に形式に絶對性存すとせば、内容の大小厚薄のくさくさは關する所て無い。故に自然界に於ても人事界に於ても、又人事界だけで云へば事業に於ても主義に於ても、内容實質上のことならば最上と云ふは畢竟比較的の意味に過ぎぬ。今倫理的主義の如きものに於て、此比較的の意味の最上を以て倫理道義の尊嚴の所在となすべきか。道義の絶對性の上に無上の尊嚴は存せねばならぬ。蓋し絶對にして始て易ふべからず已むべからず、内面的必然を具して逃るべからざるものが存するからである。道義の無上尊嚴と云ふ如きものを比較的意味の最上又は最廣の上に建てんとするは、道義其物を解せぬものである。かの最大多數の最大幸福と云ふ如き數量比較の上に其倫理主義の必然的にして且つ最上なることを立てんと

するは、道義の奪ふべからず人情の已むべからざる所に道德的生活の精髓のあるを認めたものではない。唯大小廣狹と云ふ如き量を以て倫理主義の優劣を論ぜんとする者は、人類の幸福を目的とする倫理は唯一國民の幸福を事とするものに優ると思へる如し。大小廣狹は人事に於て至て重要な關係であるが、道義其物には大小無く、上下優劣無く、此等の比較相對を超越したものがあつた。又さもなくば如何て吾人をして是が爲めには一切を抛ても憾無き思あらしめ、人の心を感動せしめ、人世最上はここにありとの思あらしむるを得べきか。貧富貴賤の別などは勿論のこと、才の大小、智の深淺の如き差別にも拘らず、一個人をして自己に無上平等の尊を覺えしめ、人人個個安住の地を得ねばならぬと云ふことは、人間の精神的要求の抑へ難き所の様に思はるるが、此地は自己を全く捧くべき或る一事を得て到られるのであらうと

思はれる。而して其一事の何たるやは必ずしも問ふ所でない。親に奉ずるのであつても、君主に奉ずるのであつても、國に盡すのであつても、或は眞理の究明に従事するのであつても、其盡す所に純一にして餘念無きときはかの完結自全の實在境にあるが故、眞個の満足自然に其の中にあつて、左視右顧大小優劣の比較などに入る暇も無く、最上といふ意味も自から其中に存する譯である。又其奉ずる親又は君主は一個人であり、其従事する業は一事であつても、これが爲めに盡しつゝある心の對象としては、普遍的の性質のものである。個人的の愛着偏好より生ずる行爲とは違ふ。(これならば人の爲めにしてをるのでなく己れを愛してをるのであると云はねばならぬ)。一人の親又は君主に奉じてをつても、其實理よりいへば、普遍的對象に奉じてゐる證據は、我が父を敬するは天下の人の父を敬する所以、我が君を愛するは天下

の人の君を愛する所以と云ふことである。其形に於ては一個人又は一事に奉じても、其意義は父子の道又は君臣の道又は夫婦の道又は一國の事と云ふ如き普遍なるものに奉じてをるのである。自己より云へば父道又は子の道又は臣民の道を実現してをるのである。又斯く普遍の眞理を代表發現して居ればこそ自己の人格の尊嚴と云ふ意味も存立し得るのである。特殊有限の行爲事業に普遍絶對の理宿る故、多くの人を動かし多くの人の尊敬に値し、又省みて自ら任じ自ら重んずる所もある譯である。世間では誤解して、或は主君と云ふ一個人に奴隸となるとか、夫と云ふ一男子に奴隸となるとか思ふものもある。特に西洋人及西洋の思想の表面に接したものに此誤解がある様である。但し西洋の思想とても道德的眞理を觀るに於て我等と何等の差違も無い。唯西洋の風は何事も個人を出發點とすることが多いから

忠孝貞などの徳義は通俗には腹に入り難いのであらう。併し彼等と雖も道德の眞を會得してをるものには分ることと思ふ。其は西洋の倫理論を見ても察せられることであり、又立派な有徳の人の多きを見ても知れることである。

斯くの如く凡そ個人又は個々は唯個人個々なるが故尊しとか犯かすべからずとか云ふことのあるのでは無い。さう思ふのは蓋し思想の至らぬ故であらう。個人個々特殊の尊いとか犯かすべからずとか云ふは、其が眞實なるときである。眞實なれば必ず其個々特殊が普遍性従て絶對性を十分に宿す。普遍的従て絶對的である故、尊敬せざるを得ぬのである。總て吾人が之に對して尊敬の念を發するものは必ず普遍的絶對的のものである。又普遍絶對性がよく貫通する所から特殊の面目も判然とするもので、其所に愛すべき趣は見ゆることと思

ふ。又個人個々の獨立と云ふことも普遍性から得來るのである。何者個人個々と云ふことが既に相對相依を意味するので、個人の獨立と云ふことは自家撞着の言分である。然るに個人個々が獨立たり得る所以は中に普遍性從て絶對性を宿すからである。絶對者にして始めて眞に獨立者である。此特殊個々にして十分^〇に普遍絶對性を宿し得るものは萬有の中にあつて唯人間のみと思はれる。此に就ては又別に後に論ずべき點もあり、又此人間の特權の觀察より種々の人生觀も生ずることと思はれるが、現に今論じつつある道德的行爲などは最も顯著に此個々の裡に普遍絶對性を藏することを示してをる。偕此特殊に於て普遍絶對の力の存する所は上に擧げたるかのゼームス氏が人類良心と名づけたるものの根柢と思はれる。伯夷の獨立獨行も、舜帝の帝位萬民をも顧みざる孝行も、予は斯くの如く解釋せんと欲する

のである。是れ効力の大小結果の如何と云ふ如き相對比較に頓着せず、又頓着しては居られぬ所以の存する點である。是に由て觀るに道義に於ても、絶對的の正不正の標準と云ふ者は所謂客觀的には建てることは出來ぬものである。正不正の動かざる易らざる理は主觀にのみ存する。即實在性の純と不純とによつて分れるので、是れは萬古不易と云はれる所である。此不易の正不正の理が客觀界に働くときは個々の相を呈し、特殊の面目立脚地として現はれる。即伯夷の如く君臣の義と云ふ特殊の形の裡に其眞實即實在の絶對性を現はす者があり、又湯武の如く萬民の苦を除くことを天職と信じて其他を顧みるに違なき有様として現はれるものあり、又舜帝の如く一人の親に奉ずるに一心にして其他を知らざるが如くに現はれるもある。又四海人類の福祉と云ふ如きことを標準として進むもあり、又邦家君國の存在を

最上の目的として行動するもある。其他にも標準の立て様はあることと思ふ。然れども此等の標準は何れも客觀的意味に於て絶對的とか最上とか云ふとを得ざるものである。皆人事の相對界に於て特に擇んで取つた一つの標準に過ぎない。從て又場合によつては此等は互に衝突することあるは事實の示す通りである。特に注意すべきは、人類全體を直ちに目的とするのが最高等である様に考へられるかも知れぬが、其は唯廣さとか大さとかの相對比較的考察より道義の性質を論ぜんとする誤である。其大を云へば人類に限るにも及ばぬので一切の草木禽獸にも及ぶべきであり、又一切有情に及ぼしても矢張り地上では比較的最廣といふ迄であつて何ぞ之を絶對的最上の標準と云ふを得べきぞ。總て範圍の大小廣狹を以て道德的主義を決するは却て是れ道義の本來に背くのである。人類の幸福を最上となすは人

類自身の私であつて草木禽獸に同情無きことになりはせぬか。否人類の幸福を目的とするとても他の一切有情に同情を寄せざるにあらずと云はゞ、一國の存在を目的とするとても人類及其他一切に同情を寄せざるにあらずと云ふことも出来る。又一人の親に奉ずるを己の任とするからとて他の人に同情を寄せざるにはあらず。既に一身を捧ぐる以上は一人に捧ぐるにせよ、一事に捧ぐるにせよ、其私無きに於ては四海人類の爲に捧ぐる者と毫末の相違も無い。私無き者は其同情慈愛は草木禽獸にも及ぶべき譯であるから、況や人類ならば四海のはてまでもこれが幸福を願はざる理は無い。此無私と云ふ主觀に道德の絶對性は存すべきであつて、此主觀が對象となす所の客觀界の如何は凡て相對的であるから以て標準の高下をなすに足らぬ。道義に本來高下などの別は無い。此故に假りに効力結果の上から云つても、

効力結果の大きさは其人の眞實の純粹の度合及び其才量識見の度合に依るもので、親に奉じたから、國に盡したから、又は人類全體を直接に目的としたからと云ふことに依る譯でない。親に事へて人間孝道を維持し、夫によく事へて人間婦道を維持し、或は君國の存立の爲めに力を致す等、皆それ／＼自然に人類の福祉に貢献してをる。抑も人類の幸福と稱せらるるものが斯く孝子貞婦忠實なる臣民といふ如き生活のことではないか。四海人類の爲めに盡すと標榜しても、誠實の足らぬ者力量の小なるものは其人類に貢献する所は一孝子一貞婦にも及ばぬ。四海人類を直接に目的とするを最上の道義なるかの様に思ふ論者は、一は結果の博大を欲すると、一は愛に偏愛無く届かざる所無きを尊ぶとより、さう思ふのであらう。されど効果の多少は今述べた通り標榜する所の如何によるに限らぬものであり、又元來道德にあつては

効果如何は第一義でない。愛に偏愛無きことから云へば、無私を其最も普遍純粹なるものとするのであるから、一人に奉ずるものにも完全に存し得るのである。一人に奉じ又は一國に奉ずるは偏愛から起つたのでは無い。無私、普遍の愛が特殊の形にて現はれたのである。要之道義の標準は、其不易のものは唯實在の純相に存するのであつて、其客觀的の標準は一定するを得ざるもの、又すべきものでもない。正不正は其特殊の立脚地の上に於て働く實在性の純不純にて分れる。此故に本國の存立を我が立脚地とした以上は本國を危くする敵國の力を挫くは我の正とする所で、我が精神の實理はさうさせるのである。然れども敵人は我の其力を挫かんとするに反抗するを以て自己の正となすこと我に於けると同理である。人類の平和を來すを己の立脚地としてをる者は我と我の敵とを何れも不正を働くものと見るので

あらう。湯武と伯夷は相容れない。此等の間にあつて、何れか正何れが不正なるかを決すべき正邪の絶對的標準ありと思ふは予は誤想と思ふ。實在の普遍性は人類理想の畫一によりて達せられるのでなく、其内面的絶對性に於て示される。人間て云へば純正誠實の心術に於て道義の普遍は存する。心術に於ては敵も味方も肝膽相照らし、四海同胞主義も國家最上主義も相通ずる所あるべきである。而して人類の平和一致も此點より發すべきである、即互に他の理想、他の主義、他の特色を尊重し、人類生活の内容の種々に豊富なることに於て文明の進歩を期すべきである。形の上で一致せんとするは寧ろ實在性に悖る。一致は總て精神の上にあるべきで、形は種々様々なるべきである。此原理は人類と民族國民との關係に於てのみならず、國民と其個々の國人との關係、一團體と其團體員の個々との關係にあつても通ずる。

二 職分の意義

實在は斯く特殊に於て其普遍絶對の性を發揮し、其他に於てはせざるものとせば、吾人は如何なる特殊相をとりて世に立つべきか。其によつて自己の面目を立て、其によりて絶對性を持すべき特殊は、如何にして之を擇ぶべきか。此特殊相を予は義と稱せんと欲する。而して特殊相には又種々の類とも云ふべきものある故、爰に言ふ義は最も廣義のものである。種々の特殊とは最も淵源の深しと思はるる民族國民及個人の個性の特殊を初め、或は廣く人と人との關係上に成立する特殊、或は人と人との特別の關係上に成立する特殊、或は事に接し物に觸れて新に遭ふ場合に現はるべき特殊を云ふ。而して此等の特殊を現はす上に個人の創造力の顯はるるものと思ふ。即古來人を以て小宇宙と稱したる意味も此所に存するにあらざるか。

個性の特殊は暫く後に譲り、此所に廣く人と人との關係上に成立する特殊と云ふのは、實在は生之道であり、萬づを生かすの性であることに對して、同じく實在性より出て、一見右と相反する様な發現をなすものを予は指すので、かの一の無罪を殺して萬人を救ひ得るも之を爲さざる如き之を此種の義となす。又總て公明正大であつて欺くことを敢てしない、從て目的は手段を神聖にするといふ類のことを許容しないのは、生々長養の仁道に對して秋霜烈日の嚴を以て臨む故之を義と云ふ。されど是れ實在の發現の上に斯く相容れざる如き觀を呈するので、實在其物に矛盾は無いから、義によつて進むは結局最も生々の仁に合ふ公道であるべきことと思はれる。實在の事に觸れて働き出すや、枉ぐべからず奪ふべからず、必至絶對の勢を以て進むものにして、結局其に由つて生々の實を現ずる。決して便安の道などは取らぬ。

次に人と人との特別の關係上に成立する特殊は最も範圍廣く、種々様々あるやうである。即家にあつては、男子は夫として父として子として兄弟として其れれの特特殊相あるべく、決して混同すべきでない。故に父は慈、子は孝、兄弟は友などと云つてあるのは、それれ止まるべき所の特殊相を明らかにしたものと思はれる。此所に世の父たるもの、子たるものの面目立つて、人間生活の内容に就て其獨特の色彩明らかとなり、獨特の意義徹底して、人生の豊富なることを最もよく發現するやうになる。又友人としても、或は心友あり、或は學術上の交あり、或は遊樂上の交ありて、此等を混同せず、それ相當に交際して、始て人生多方面の趣を味ふことを得、特殊相を現することが出来る。又會社の公私團體の或は學藝、或は慈善などの事業に與る一人として、又各其特殊の面目を明らかにする。而して農工商或は醫或は學問或は教育或は

宗教、藝術等社會國家に於ける自己の職業、又官吏軍人など國家の官途に於ける職務に至つては、一個人が世に立つ所以の中心的地位である故、最も其面目の特色を保つべきことと思ふ。蓋し人の社會國家的生活は徹頭徹尾相寄り相頼る底のものであつて、獨立なるもの一も無い。而して此相互依頼は人人個々の職業職務によつて行はれてをる故、自己の職分は一面自己を獨逸の哲學者フイヒテの言つた様に公共の器械道具となして、分相應の働きをなして、己れの生存の本たる公共普遍の生活に報い、他の一面世に立ち人に對して自己の面目を持し、以て普遍の生命より享けをる絶對獨立の氣象を特殊裡に示すべきものである。西洋思想に於て個人の人格の尊嚴と稱してをるものは、此社會國家的生活の中に於ける個人の職分より起るものと思ふ。故に人格の尊嚴と云ふことは半面に公共の奴僕と云ふことを含蓄するのである。

公共の奴となり道具となつて働かざる者は他人から一個の人格として尊ばるる無く、又自己に反省して自重自尊の感想の起ることも無い。職分と云ふ觀念は人已れの内面に益々入るに従ひ、廣く事物に就て知見を開くに從ひて、愈、明確に現はれ來り、自己存在の意義をここに知り、自己の内面より新天地を創造して、自己をして第二の造化たるの思をなさしむものと思はれる。倫理に於ては職分の觀念とも云ふが、哲理的に云へば價值意識とも又は規範意識とも又は廣く理想とも稱するものと異名同體である。故に職分の觀念發達し來れば、其内の生活の豊富多面的にして萬づに對して包容的同情的であるにも似ず、其外面的表現に於ては社會國家的地位に附帶する特相を固執すること往々にして然りである。僧侶としては自己の屬する宗教宗旨の教條戒律を教守し、其所定の僧衣を身より離すとを好まず。軍人としては内外

を問はず身に軍服を纏ひ又は古の武夫は弓矢を身邊より遠ざけず。其表面を見るときは狹隘究屈の觀あるも、當人の内面は多くは寛容大度である。人の社會國家的生活に於ける地位面目より見るときは、此等外見的の表章記號も些事にあらざる意義がある。純主觀的には何の表章も記號も無いが、人間の生活は肉體物質の形を通じて主觀が發せられ、國家社會の生活は其組織の諸要素を有形的に表章するを免れざる以上は、右の表章記號を無視するの精神は、推しつむれば、國家的社會的生活を不可能ならしむることになる。職分の觀念の熟成と共に内外生活の融合一致を來し、表章記號を身より離さぬと云ふ様になる人のあるは怪むに及ばぬ。國家社會の普遍の生活に對して特に自ら任とする所を抱くものが、世の習慣規定に従て特殊の表章記號を身邊に着くるに至る心理は自然的である。但し諸の國民の歴史風俗の

上から斯かる記號を平生帶ぶることを必要としない場合もあらう。又個人々々の性質によりて必ずしも一樣になるとも云はれない。

職分の觀念は實在の普遍性と離れざる特殊性の國家社會的發現である故、如何にも判明であらねばならぬ。此職分を通じて生活するのてなければ、普遍的な生活に貢献することがよく出来ぬ。故に職分を混同せぬとが義の顯著に見ゆる點である。公私の生活を混同して、或は家族の一人としての態度、或は友人としての分を公共の事を處する上に持してはならぬのみならず、公共の職務に就ても其職務に種々の方面あるときは、それ／＼其方面を立脚地として考へ處理すべきである。それで全體の仕事がよく運ぶ譯である。然らずば徒らに全體を攪亂する。又之を大なる事で云へば、人道の上で人と關係するのと一國民に屬する一人として身を處するとを混同せぬことである。戦争に於

て敵人として相殺戮するのと捕虜を憐み又は非戦闘者を害せぬのとの使ひ分けは人の能く知る所であるが、英人クローク氏が指摘せる次の様なことは世界的理想の行はるゝ今日に於ては或は誤るものがあるかも知れぬ。氏謂らく、今日同情心の最も廣いと云はれてをる世上人士の多數は、世界が我國であると公言してをる。其意は、國民的生活を否定し其に代ふるに散亂無組織の四海人類に對する汎愛の態度を以てせんとするにある。此考の生ずる主原因は、吾人が現今懷抱する理想は我國人のみの理想で無く人類共通であるといふ事實にある。例せば労働者の開放運動は此島帝國に限られず、世界のことである。此に於て此目的の實現のために盡しつつある人は、反對意見を抱く隣家よりも同意見の外國人の方に精神的に近く親しく感すべきものであらうか。予は然らずと思ふ。何者も精神的の關係及責務は意見の

相似に由つて決すべきものならで、吾人の居る義務界に由つて決すべきである。而して此義務界は多くの場合に吾人の屬する國民である。ここに二人ありて共同の生活界に住する以上は、其生活界が自ら擇んで入つたものでなくとも、又兩人の意見は極端に相反すとも、義務は彼等に命ずるに共に理想の實現に努力すべきことを以てする。其生活界の内、兩人は直接の責任を抱く。一英國人はカンドレー、ヒイスの女工が五志の賃銀で一週六十時間使役せらるるを默許する様な社會状態に對して道義上の責を辭する譯にゆかぬが、ドイツの女工の賃銀がどうであつても責任を負ふ譯ではない云々。右ク氏の義務界と云へるは、吾人が分とか義とか稱するもので、最も嚴格に守るべきことと思ふ。前に度々論じた通り、實在の絶對性は唯漫然と無差別平等の相に於て現はれるのでは無く、特殊の形に於て必至易ふべからざる力を

以て現はれ來るものである。其内を直くして其外を方にすると云ふは全く此意味であつて、内の直なるものが方なる外形に乗り移つて現はれる。若し其外の方なるを失はゞ其内の直なるものは、一面結局生活を攪亂し、一面個人獨特の面目を没却する。

三 倫理學と實行

以上、職分は實在の特殊相の中でも最も淵源の深いと思はれる個人的竝に國民的の個性が國家社會的に形をとつて現はれたと見るべきで、世間でも個性に最も適する仕事をするのを天職とか職務とか云つてをる。個人の自由創造も此形を通じて現はれる。所謂其外を方にすべき依據點の最重要なものと思ふ。此重要なる而して大體に定まれる特殊たる所の職分又は義を實地に實現する個々の行爲は、さき第三の特殊相として擧げたるもの、即事に接し物に觸れて新に遭ふ場

合を適宜に處する個々の行爲である。義は宜なりと云ふは通例此場合を指すのが多い。此場合に人人の精神の全力が働くので、其決斷は當人全體を代表する性質のものである。倫理學は實用に役立つか否かの議論が西洋の學者の間にあつて、學は唯一般普遍の理を論究するもの故直ちに具體的個々の問題を決するに役立つものでないと云ふに對して、學は一般の理を示して實地適用の指針となる、其實地適用は所謂決疑論(英語でカジユイストリーと云ふ)の任務であるから、學と決疑論と相俟つべきである、と云ふ者もある。併し所謂決疑論も唯某の程度まで個々問題決斷の參考となるべき件々を豫め論究して置といふに止まり、到底其に由つて具體的問題の解決が出来ることはなからう。されば結局人人の其場其場の判斷に據る外は無。そこで又倫理學は純然たる學でなく術である、如何に適宜に生活すべきかを學習

せしむる術であると云ふ者もある。此等の議論は畢竟倫理的生活の性質をよく考へて決すべきことである。倫理は論理のみで成立しないもので、本來意志の作用に屬するが故に、事物を新に造りゆくものである。故に論理の如くに結論は前提より必然に出づるとか、數理の如くに解決は定義定理より必然に出づるとか云ふのは全く性質が違ふ。其場へに前例なき事を新に造らねばならぬ。即當人の精神全體の折に觸れ事に接しての所産である。從て其所産たる決斷が當人の精神の生長發達となる。結論が出たとて前提に増減は無く、解答が出来たとて定義定理其物が強くも弱くもならぬ。結論と前提、解答と定義定理は所謂同一關係に在るものにして、生生發展の關係に在るのではない。倫理にあつては一事を決する毎に、一覺悟をなす毎に、當人は生長する。斯の如きものであるから個々問題の解決は當人自身の其

時までの修養の結果の全體の力に由る外無い。全く自己の内部より生れ出でて、且つ其が還て自己を養ふことになる。論理又は數理に於る如き固定不變の原理原則より個々を演繹するのでなく、實在の普遍的活理より個々が創造せられるのである。實在の普遍と論理數理上の原理原則とは全く性質の違つたものであつて、之を論明するは哲學上重要問題と思はれる。今倫理學は或る部分は論理的に一般の則を掲げて其によつて個々の行爲の指導となる様なことも論ずるであらうが、大體は道德の性質を論明して精神の修養をなさしむるものである。(但し現存の道德的風習などの叙述分解を事とする倫理學もある)。結局予が謂ふ道德普遍の活理を修得せしむるものであらねばならぬ。其に由つて個々の場合を處するのであるから、其處決の當否は當人の知徳全體に依屬する。故にアリストートルは道德の標準は中

にありとし、中は人人の見識に由つて定まり、従つて最も中を得たものとは最も知徳の勝れた人の判断であると云つてをる。其ては標準は主観の随意となり了つて、客観的に妥當なものが無くなると難んずる論者もあるが、予が上に論じた通り、倫理的な生活は創造的であつて、論者が心に描いてをる様な所謂客観的標準は無いものである。論者の誤は、かの倫理の最上の主義は人類幸福とか國家存在とか何にか絶対的正不正の標準となるものを客観界に建つるにありと思ふ誤と同種類である。個々の場合に於ける判断は右の如く當人の全力に由つて出づるので原則より論出するので無いから之を中とか宜とか稱し、ギリシャの昔には所謂ソフィヤ又はフロネーシスを修養することを人間の第一務むべきことと思つたのである。此はつまり知慧とか賢人の賢とか云ふ意味のことである。此賢知を修めよと云つたのである。

中を看取するは恰も美を觀得するが如き趣がある。故に又ギリシヤ人の知徳の修養は實に藝術的修養と云つてもよいのであらう。西洋の近代にも倫理的判断を美的判断と同類と見る説は少くない。予は思ふに、西洋の近代の倫理學に於て學理と實地判断とのよく連貫せざる事實よりして學は實地に効ありや否やとの爭論を惹き起し、又は個々の場合を正確に判断すべき客観的の標準原則を論定せねば氣が濟まぬ様になつたのは、全く分解的思想の偏重に深入りをして自ら知らず、かの詩人シルレルが論じた通り古昔ギリシヤ人の調和的、美的全體的發展を忘れたからである。ギリシヤ人は理解にのみ耽らず感情にのみ馳せず、思惟と直觀と各其宜しきを得たる故に、彼等の尊べる所謂ソフィヤは哲人の明哲賢人の賢慮のことであつた。さればアリストートルが中を以て哲人の知見に由るものとし、倫理の個々行爲を定む

るもの此外に無しとしたのは謂はれある事である。其哲人の例はソクラテスを以て随一としたのであらう。翻つて我東洋古來の倫理教を考ふるに蓋しギリシヤ人のそれよりも更に非分解的のもものではあるまいか。孔孟の教を最も哲理的に分解的に説いた朱子の如きすら義は宜なりとか中に定體無しとか考へてをる。定體無き中を捉へんとする、是れ吾人修養の存する所である。學理によつて原則を發見し、其原則に照らして個々の行爲の正否を結論することが出来るなら、知徳の修養は寧ろ用無きことで、其原則さへ理解したれば道德的判斷は殆ど機械的に出てくる譯である。さう云ふ意味で倫理學を實地の役に立てやうとなら、それは不可能事である。義は到底自己の處斷であらねばならぬ。廣瀬淡窓の義府に論ぜる所は蓋し最も要を得てをる。曰く、物に在るを理となし物に處するを義となす。理は天より出て義

は我に由て立つ。天に在る者既に明なれば我に在る者はこれを左右に取つて其源に逢ふ。故に理は義の府なり。古の理を究むる者理を以て義を立て、義を以て禮を制し、禮を以て事を行ふ。唯其理を見るや達す。是を以て義を立てるや活く。禮と事とは其中に在りと。即ち義は固より理に本づくが、其理は物に在るもので不易のものである。不易と云ふは定義、定理、概念の不易なるが如き意味の不易ではない。變化を藏する所の不易である。其理に順つて變化するのが即人心である。故に義は我に由つて立つと云ふ。是れ人心の創作である故、義を立てるや活くと云つてある。固着した規範はあり得ない。故に義に於て人の自由は發展する。自然の機制的法則を脱出して、自由創造の中心源泉となり、人をして小天地たらしめ、第二の造物主たらしむるも此所にある。物に在る理よりして人に由る義の出づるは、形式論理

に於て前提より結論の開展せられ、數理に於て定義定理より解答の出づるの類とは全く異にして、寧ろヘーゲルの論理に於て自由原理の發展と言へるものは理より義の出づる類のことではあるまいか。故に微細に云へば個人生活の歩々義を生じてゆくもので、其に由て實在の愛の理も實現せらるると見るべきである。

四 權利思想と義の觀念

義の觀念に連貫して權利思想に就き一言せんとす。所謂權利思想は西洋輸入のものとせられ賛否いろ／＼なるが如し。予はかのドイツのローマ法學の大家イエリッング氏の權利論を見て醇乎たる權利觀念は我邦從來の義の精神と殆ど異名同實なるを覺ゆる。予はこゝに醇乎たると云ふ。何者人心の動機は其何種類たるを問はずいつも純金の如くに無雜であると云ふことは難い。學問をすると云ふのでも、

眞理を尋ぬる心以外一物も雜へぬと云ふは至れる人の事で、多くの場合他の種々の動機を混じてをる。其等を混じてをるから純粹なる眞理探求心が無いと斷ずれば又誤である。其が無ければ學問は出來ぬ。吾々が義によつて處すると云ふは其動機の主なるもの純良なるものを擧げたので、其外の動機も混じてをる場合がある。義は大切であるとの感じがあり、特に學問によつて其重んずべきを一應知つてをるか、或は己の私或は憎惡の念がいつの間にか義の假面を被つて現はれることはある。混じてをる場合は一層多い。又反對に、義が心からでなく所謂義理として行爲に出づることもあらう。是は邦人の性質としては有り勝ちと思はれる。其の如く權利觀念も雜りものが多い。利慾、忿恨、憎惡などの情が混ざる。特に西洋人の氣風としては我利我慾が權利の念として或は混じて現はれることと思ふ。彼にあつては

我を張るといふことが醇化して真正の權利觀念が發達し、我にあつては我を控目にするると云ふことが醇化して義とか廉恥とかの心が最もよく發達したのではあるまいか。人種の性質と社會生活の組織構造とに連貫して、一方には權利思想、一方には義の心が發達したのではな
いか。(戸田博士の著「日本の社會」に、邦人は沒我的、洋人は主我的なりとし、種々彼我の道德社會政治などの相違を論じてあるが、よく首尾貫徹した論の様に思ふ)。そこで一見した所では權利の主張と義を操るのとは相反する如きであるが、兩者其醇なるものに至つては一致する。つまり我なるものが純正となれば、我を張る方より進みても我を控へる方より進みても、一致するのである。我を控へるのは遠慮勝となり、遂には表裏あるにも至る。我を張るのは隠す所ないのであるが、氣儘勝手となり、遂に悪くさげなる利己となる。利己を遠ざけて、其隠す所

無き、正直な所が、強き所が醇化すれば真正の權利思想となる。表裏ある所を矯めて、其遠慮する所、控へる所を修練してゆけば、義に合ふに至る。其一致點は、私を捨て利害を顧みず、普遍公共なるものを主張する所にある。其普遍公共なるものが種々特殊の形として現はるるか、種々の權利となり、個々の義となる。控へるは我の長所、張るは彼の長所である。控ゆべきをよく控へ、張るべきをよく張るときは則真正の權利となり、義となる。

イエリング氏曰く、權利の主張は人格の道德的自己保存である。利害を忘れ、怯懦に克ち、便安を斥けて、道德的人格たるの主要條件を主張するものである。權利主張は理想主義であり、性格の詩趣であると。氏は人には元來權利の感じなるものが存すと云つてをるが、權利とは適當な譯語でない。ドイツ人がレヒトと云ふは本と正と云ふ意味で

ある。レヒトは正であり、法である。故に今吾々が權利と譯してをることとは、實に正當に主張すべきもの正當に我に屬すべきものと云ふ意である。此意味に於て、權利の感じとは正當に主張すべきものを主張して止まざる原始的な要求である。之を感じると云ふは思想學習によつて得た譯で無く、本來人が素朴に自然に抱くウブな心的發動であるからである。故に之を權利思想と云はず權利感と云ふと説明してをる。此素朴的な感じを鈍らさず、撓まさず、曇らさず、又之を激越せしめず、健全に修鍊してゆくは、道義的人格を成す所以である。而して其が期せずして無法ものを抑へて世の正義秩序を維持することになる。旅宿で不當の金錢を要求するを彼是争ふを面倒がり、又は手間取つて旅行の豫定を狂るわせなどし結局争ふ方が損であるからとて之を拂ふは、自己の便安又は利害打算に由つて正當なる財産權を拋棄するもので

ある。斯くて旅舎は常に不正直な金を貪りて渡世し、旅客は常に迷惑をして通らねばならぬ。況や詐偽窃盜などに於てをや。總て財産制度を否定せんとするものである。財産は人の世に立つ必須條件にして、之を無視するは道德的存在の基礎を毀ち、社會的生活を不可能ならしむ。財産觀念の墮落は財の獲得方法が不道德なるより生ずる。財産權の主張と貪欲吝嗇とを混同してはならぬ。不當なる財産權侵害に抗する爲めには往々自己の利益便宜は顧みないことを要する。されば思ひ違ひよりして予の財産に屬するものを所有せんとするのと、知りつつ故らに之を取らんとするものとは、性質全く別にして、前者と争ふのと後者を斥くるとは意味全く異なるものである。後者こそ予の人格の範圍に屬する財産權を蹂躪せんとするもので、之を斥くるは予の道德的自己保存なると共に又實に公共安寧に對する義務である。

軍人が名譽を尊重して、此名譽を毀損するものを容赦せぬも其理は同じい。之を大にして、一國民が僅かに一里四方の土地を隣國と争つて兵火をも辭せざるは利害問題でなく、國威の面目と獨立との爲めてある。故に自己の權利を主張するは權利一般を保持する所以、法を維持する所以であつて、己一個人に止るものではない。一人でも權利主張を避けんか、それだけ不正無法を世に許すこととなる。故に少數のものが法の通りに權利を主張して自己の便安を考へざるは、即一種の献身である。故に先づ第一に悪いとをさすな。其次に悪いとをするな。悪いことをさせない氣象があれば自然に悪いことはなくなる。人人各自の權利を主張する故法律は空文とならぬのである。法は唯司法警察官の力ばかりで維持せられぬ。外敵に遭ふては身を挺して國を護る。不正を働くものは國內の敵であるから又之を討たねばならぬ。

右はイエリッング氏の論旨である。是に由つて見れば、所謂權利感は人心に於ける道義力に本づき、不正に反抗する形を取つて現はるゝものである。所謂其義に非らざれば一毫も人より取らず、又一毫も人に與へざるものと同じい。醇乎たる權利感は己の一身より起るものではなく、己の特殊生活を通じて現はるゝ、普遍公共的生命の要求である。金錢財寶に愛着するは賤しきことかも知れぬが、既に世に財産の制度立ち、社會的生存の必要條件として之を尊重せねばならぬものとなつてをる以上は、之を侵すことを許さぬ心がある。財産制度其物の改革すべきや否やは全然別問題である。人の財を侵す心は人の面目を傷くる心と同類である。人の婚姻的生活を蔑如する心と同類である。世の定めによつて人々各自の分となつてをる所を亂だす心は皆私の心である。故に人の面目を傷くる者は自己の面目の觀念も亦無き者

である。畢竟面目を重んじ分を越へざるの精神は個人の一身より生ずる感情ならずして、彼我通有の公共普遍なる精神である。此故に此精神はよく一身の利害を超出して其要求する所を貫かんとする。イ氏謂らく権利の侵害に對しては最も温厚にして最も人と協ふ底の人が自らも覺えぬ程に突如として猛進し、激しき反抗の情を催ふすを見れば、此權利感たるや人間の道義心に宿る最高の情なるを知るべしと。尙氏は權利の蹂躪に反抗して身命妻子を顧みざりしミセル、コールハースの事蹟を擧げてをる。氏は道義心に宿る最高の情なりと云つてをるが、予は實在の絶對性の特殊の發現なりと思ふ。最高とは實在の必然性と云ふ意味であらねばならぬ。從て此必然性絶對性は場合の如何によつて現はれ様が種々なれば、種々の最高がある譯である。故に道義心の最高の情として仁恕の情を見ることも出来る。醇乎た

る權利感又は義の心にあつては、實在普遍の絶對性が特殊個々の差別相に於て發現してをる。其形は或は國民の生存、或は夫婦の關係、或は個人の面目名譽、或は個人の所有物、或は唯社交上禮義の形式に過ぎぬ者と云ふ様に特殊様々であつても、其特殊個々に宿る普通の絶對性は、其場合にあつては、其特殊そのものを経て發現するのである。故に比較相對の見地から見れば、或は重大ならぬ様なことであつても、其内面的意義は絶大である。總て如何に絶大なる意味ある事でも、其事柄そのものは特殊個々の事の外は無い。かの孟子に、齊の景公が田獵に出た折に一人の山林官を召し寄せんとて旗を振つて合圖にしたが來なかつたので之を殺しかけたと云ふことがある。これは皮冠て招くのが法であるのを、景公が法に由らなから應じなかつたのである。孔子は此山林官を賞めて、死を以て其分を守つた志士である、勇士であ

ると云はれた。些細な禮式に拘泥して君命を背き身をも亡ぼさんとしたのは、實在の不息一貫の性が特殊差別相に於て防ぐべからず奪ふべからざる必至の勢を以て發現することを證するものと思はれる。働くものは一個人であり、事は一個事であつても、其所に出現するものは普遍公共の生命である。故に身の利害に拘らず、總て何物も眼中に無く、唯其義を貫かんとする。事に當つて共事自身となるから即絶對的である。故に自他の區別そのものは何も關する所でない。即普遍的性が其所に住する。是れ醇乎たる權利主張に於て、又義を操るに於て、其主體たる我は人我の別の上に立つ我で無くなつて、單に義又は正義又は權利と云ふ普遍的眞理の化身の如きものとなる所以である。個人が正義を行ふと云ふは、法が個人に由つて行はると云ふこと、普遍が特殊的に形はると云ふことである。此故に一旦義の行はるゝに際

しては人々の氣質は左程關係しない。イ氏が平生溫厚なる者も權利の蹂躪に對しては決然として反抗すといへるが、かの唐の段秀實の如き溫厚謙讓の長者が朱泚の叛逆を面折して笏を擧げて之を打つた如き、人類普遍の一團の義氣個人の氣質を脱出して必然的に働いたとも云はれる。

次に考ふべきは、義又は所謂權利の内面性は絶對的なる所にあるが、其外的關係は相對より起ることである。旌で招くとか皮冠で招くとかは本とは深き意味あるものとは思はれぬ。畢竟唯人爲的規定である。義は一旦成立してゐる關係の上に生起して直ちに絶對性を帯びて働くものであつて、其成立せる關係の由來は必ずしも問はぬものである。又之を問ふてこれが改正變更を求むるならば、其は全然別問題となる。兩者を混同するは至て不都合なることである。蓋し既存の

關係の由來に溯つて其當否を論ずることになれば、如何なる關係も其が義であり權利であることを疑問に付せられるからである。つまり世の中に必然的に守らねばならぬ事は無くなる。大なる關係で云へば、君臣の義の如き、若し君となり臣となつた經歷を尋ねて、果して正當に君に位ひすべきもの臣下に列すべきものであつたかと穿議をすれば、君臣の義は疑問的となる。伯夷は殷の紂王を君として君臣の義を貫いたが、殷は本來天子の家であつたのでは無い。祖先の湯王が丁度伯夷が非難した武王と同様の所行を以て夏王を伐つて天子となつたのである。此に於て伯夷は矛盾してをると考へたら、義の性質を全く誤解する。伯夷の殷の世に生れて其臣下たることは既成の關係であつて、義は此所に生起する。利家はもと秀吉の朋輩であつたが一旦君臣の關係を結んだ故、秀頼の爲めに臣節を致したと傳へられてをる。

何某の財産は其父が少し非道なことをして貯へたものだと云つても、既に國家の法に由つて財産となつてをる以上はどこまでも之を侵してはならぬ。某法令は本と立法院で議論もあつて僅かの違いで多數決となつて現に行はれてをると云つて見ても、法令となつた以上は之を尊重せねばならぬ。斯くして始て權利も成立し、又義も同様である。但し既存の關係を不當と見て之を改易することは勿論正しいことである。併し是は又別に其方法を取るべきで、直ちに之を蹂躪するのではない。若し穏和な手段で改革變更が出来ぬが併し改變せねばならぬものと信じたならば、私心を去つて既存の法を破棄するの行に出づる。是れ固より實在の容るゝ所、即實在性の然らしむる所である。進歩改良は時としてかゝる手段をも餘儀せしむるので、歴史上の大業には此類のことが多い。其大業の行はるるや種々の動機種々の勢力及

事情に由るのであらうが、唯私無くして行ふ、即公共の爲めに行ふと云ふ精神が中心となつて、始て眞に功を成すことと思ふ。義の現はれ場所となる關係は斯く相對的であつて、變じ得る性質のものであつて、其變じ得る相對關係の上に不易の心の實理が形はれて絶對的となる所が即義である。但し人間生活の最も一般に通ずる關係、たとへば君と臣、又は君國と臣民、親と子、夫と婦の如きものは變はりが無い。唯國風民俗の相違より其關係振りが違ふまでである。財産關係の如きは、たとへば以前は土地は國有であつて人民に家口に應じて貸したこともあつたが、今は全く私有の形となつてをる。それでも其時々のみまりに從て之を尊重せねばならぬ。又我邦では法律上はともかくも道德上一家族のものの財物は共有的であるが、外國には夫婦の財産が獨立となつてをる所もあると云ふ故、其所では夫は婦の財産權を尊重して

決して妄りに流用してはならぬ。故に如何にきめるかは變はつてもきめた以上は其通り守るが義であり、權利主張も亦畢竟同性質のものである。

右權利の宿り場所の移變する原由をイエリグ氏は個人又は國の生存條件にありとして、例せば農夫は財産を重んじて財産權の感じ最も鋭敏であり、軍人は武勇を最も重んずる故怯懦と云はるるを最も自己の權利を傷つけられたりと感じ、商家は信用を最も重んずる故信用を傷つけらるるを權利侵害の大なるものとなすと論じてをる。又國も同様であつて、ユデヤの如き國は神に對する不敬を最も重く罰し、農本的のローマは經界を侵すを嚴に罰して神に對する不敬は寛に處分し、商業國は賈造及詐欺を、軍國は不服從及兵役忌避を、專制國は王權侵害を、民主國は王權を望むを最も重く罰す云々と。一切の權利の原由

が悉く斯く生存條件の如何に存すと云へば一見功利論的の説明の様に思はるるも、其實生存條件そのものが更に其原由を或は民族國民の性情或は其歴史的發達の模様或は社會的生活組織の工合に發するところと多き故、生存條件と云つても單に物質的に生存し能ふ條件と云ふ意味に解するには及ばぬ。又單に物質的に生存し得べき條件より起つた規定であつても、之を守るが義であり、之を維持するが權利主張である。番兵が居眠りをするを嚴罰に處するは、本とは軍隊の生活の爲めからである。併し番兵たるものは十分見張つてをらねばならぬと云ふ所に義が成立するものであるから、眠つたために其時には軍隊が何の害も受けなかつたと云ふは問題にはならぬ。主將の節度に違つた部將はたとへ其がために敗軍はせずとも斬られねばならぬ。本とのふこりは功利であつたとしても、其上に成立するの義は功利を超出す

る。功利説の誤及び此の説が道義の絶對性を傷つけるものとして斥けらるるは、何時も功利の上に新に生起する義の性質を顧みずして、何處までも功利でゆかうとするからである。獨り功利のみならず凡て結果をのみ眼中におくときは、たとへ其の結果は或る精神的のものであつても、道義は成立しない。何者結果と云ふものは際限のないもので、分量的であるから、絶對性を缺く。絶對性を缺げば義は存立し得ない。

上來論旨は、西洋の權利思想は多く不純な動機を混じ、特に主義的の個人を本位として社會の萬事を處せんとするため利己心を混ずること多い様であるが、其醇乎たる權利感に至つては畢竟正義心のことであつて、我邦の義の心と一致し來ることを明かにするにある。主張する所一箇の私ならず、權利と云ふ普遍公共的なるもの即正當に主張す

べきものとなるに至つて醇化する。此權利感と義の心と違ふ所は前者は正常なるものを主張するに、後者は爲さざる所あるを眼目とする、即不當不正のことを爲さざるより始まる。

五 法の觀念及び刑罰の意義

予は次に義と連貫して法の觀念に就て少しく論ぜんとす。上に論じた通り、凡て結果ばかりを眼中におくときは如何によい結果のことであつても義は成立し難い。此所に法といふは國法とか道徳法とか規律とか云ふ類を指すので、矢張り廣き意味の義に屬する。故に結果の如何をのみ眼中にあれば法の觀念が弱くなりはせぬか。法の裏面には法に違ふものを罰する意味が潜む故、法の觀念弱くなれば刑罰が自然に緩慢となる恐れがある。諸葛亮は流涕して馬稷を斬つたと云ふことを法を曲ぐべからざる實例としてよく引かるるが、元來主將の

節度に違ふ部將を刑するは本と軍隊の生存勝利の必須條件を安固にすることから起つたと見ることが出来る。然らば馬稷が節度に違つたことが軍隊の存立の上に及ぼす影響と馬稷と云ふ良將を失ふことより来る影響とは諸葛亮の軍に何れが害の大なる方であるかと結果を考へたならば、馬稷を斬るべしと斷ぜしむるに足る明確なる計算が出来らうか。神ならぬ身の誰か斯かる結果に就て斷し得るものがあらう。武侯の處置も固より斯かる計算より出たものでは無からう。故に馬稷が平生如何に忠實なる人であつて、唯一度全く味方の爲めを思ふより亮の節度に違つたので、一軍又馬稷の意を諒とする所があるから決して此場合に限つては軍紀を亂す恐れは無いとしても、又馬稷が如何に善戦の士であつて之を失ふは一軍のために致命傷であるとしても、此等利害の結果の如何に拘らず軍法に違つたと云ふ一

點は絶對的に無罰を許さないものがある。法を立てたのは利害の考からであつても、既に立つた法は利害を超越する。或は云はん、利害を超越する所が結局は利方となるからである。併し若し徹頭徹尾利害を眼目とするならば、一般的な取扱をせずに、稀に見る特別の場合には特別に取扱ふが利害主義の一貫せるものではないか。何故に千萬中唯一回の例外的に利あり得る場合でもあれば、それは特別に取扱つて、以て利害主義に忠實ならざるか。次に又違法に對する吾人の主觀的の感想が、利害の打算上の損とか得とかの感想とは全く別である。一種特別の力が此感想には伴ふ。アダム、スミスは人はよき事にせよあしき事にせよ仕返へしをせんとする強き本能あつて、且又他人の此本能に同情する性質あるよりして、悪事を働いた者に對する罰の念は出來上がつたものだと言ひ、又ミルも、右に似た考と及び他人が侵害せらる

ると自然に自分も危く感ずる聯想と加はりて不正に對する一種の強みある反感生ずと論じて居る。併し右の諸動機は詮ずれば皆己れに本づく様であるが、不正を惡み違法を責むる念は全く己れを超出してをる所が丁度其特徴である。己れに對して爲されたる事に對して起る惡しみとか怨とか損得の念とかの少しも混同せぬ處が違法に對する感想である。故に自分の利害を忘れ、個人的好惡に拘らず、必至の勢を以て生じ來るのである。蓋し正義の心は上に述べたる通り公共普遍的の性質を帯び、比較相對的に斟酌して進まず、絶對的必然的に動き出づる。此正義の心が不正な事に遭へば必然的に之を斥け之を除外せざんば止まざる譯である。これ至つて單純率直な働きであつて、多くの要素から出來るなどのあるべき者でない。單純率直であるから又實際他に顧慮する所ある餘地も容れない。

右違法不正を責め罰する念は畢竟義の心の必然の反動である故、後者が絶對的且無私的である通り前者も亦同じく絶對的且無私的である。従て利害得失といふ比較的のもの及己れの憎怨等己私的のものは兩立しないは無論であつて、此法の觀念の健全鋭敏なることは自ら義の心を養ひ、又世に道義を維持するに最も大切である。然るに國家の刑罰に於て違法者を罰するは全く當人を改悛せしめ善良ならしむる爲めの懲らしめてあると見る説ありて、現に我邦の新刑法も大に此説に據りて組立てられてをる。不善なる者を改善せんと欲するは全く無私的であつて、此點にては法の觀念と同じい。併し罰は唯改善のためとのみならば教育の一手段となり了して、罰と云ふ特別の意は無くなる。宗教的に見れば、人心の性質として如何なる兇惡も濟度し得られぬとは斷定が出来ぬ。慈悲の力に反抗し遂げる惡は無いと

見地に立つ。又宗教の或者にあつては、元來罪とは不完全な人間が完全な神に對してこれあるので、人間同志は畢竟不完全同志なる故、一人が他を罪人視する資格は無いとさへ言ふ。又心理的に見れば、不正違法を行ふにはそれ／＼の心的經過あるものにて、畢竟心理上の狂い又は病に外ならぬ。されば是れ矯正し治療すべきものでこそあれ、責むべきもの罪すべきものでない。其之を責め罰するも、其によりて治療矯正せんがためにして、其外の意味はないといふことになる。従て又不正違法者を憐むべきであつて惡むべきでない。國法に違ふ者に對してすら斯く見るならば、教育場に於ける罰は尙更さう見ることになる。故に宗教的並に罪人心理學的にのみ見れば、極刑の有るべからざるは勿論のこと、其外凡て刑は一種の改善法となり了する。果して然らば不正を惡む心は取らずして、憐む心ばかりに従ふのであるか。罰

といふ特別の意味、即教育改善以外の獨特の意味は認めぬのであるか。蓋し憐むと云ふ方より考ふれば固より憐むべきものであり、且つ正善を求むる義の心より見るも改悛して正善者となれば満足の譯である。されど又惡むと云ふ方より考ふれば固より惡むべきであり、且つ此惡む心は正義心が非法と相容れざる即時の發現であつて、罰の結果如何といふ考とは自ら別である。正が自己を貫かんとする直接の出現である。一旦立てられた法が實在の不息純一の性に從つて唯其まゝに通らんとする最も正直な發現である。其法を體する國家又は個人の道義的主張そのものである。故に不正を惡み違法を責罰すと云ふ其自身に意味がある。單に改善のため、又は社會保護、又は見せしめ威嚇のためなどの方便ではない。所謂馬稷を斬るは改善のためでも威嚇のためでも、保護のためでも無く、只法の精神を維持するためと云ふ場

合もあるては無いか。凡て實在の直接の働きは自己が目的そのものである、即自全である。不正を惡み違法を罰する自然の結果、改善改悛を見たとして、此結果のためにのみ惡み罰したのであると言はれぬ。又此結果の方から考へても、單に惡み單に罰すと云ふ法則正義の直接の反動であつたのが却て有効なこともある。元來改善の結果をのみ眼中において刑罰を加ふるならば罰の輕重は全く改善の見込如何に據て決すべきで、罪其物の性質より直接に決すべきでないが、果して實際左様な取扱が出来るであらうか。人心の變化と云ふ如き最も豫測し難い結果を標準として確信ある判決が出来るであらうか。蓋し唯結果ばかりを考へて決斷の出来る筈はない。必ずや既犯の事實に據て罰の輕重を考ふる所があらねばならぬ。さすれば刑罰は只改善主義のみでは其意義を盡さぬ。

是故に罰は一面改善懲戒の意味を含むと共に、又一面法を犯した事實、即倫理的に云へば義に違つた事實に對する法の精神、義の心の必然的單純なる反動である。此後者が罰を單に教育改善の一方法たるに了らしめない要素である。又顧みて結果の點から考へても、改善を期して其目的に適すと思はるる様に罰したると其は眼中におかずに只不正を許さぬ心の反動であつたのと相較べて、前者の方が必ず好果を奏すとも云はれない。總て當然のまゝに眞直ぐに行はれた事は往々自然に好き結果を來すことがある。罰にして若し事實の糺明上の粗漏も無く、憎惡酷薄殘忍の情の交るなく、全然公明正大の心を以て法の威を振ふにあつたならば、或は同情心より出でたる、改善を期したる方法の罰よりも却て改善の効を奏することが多いかも知れぬ。餘りに人智人爲を頼みにしてとやかくと結果を豫測して處分するばかり

て無く、又本然的必然的の心的發現に委かせていつた方に却て深き智慮が籠つてをることすら思はれる。之を古風に言へば、天地は無心にして春は生じ秋は殺す。其殺すに當つて、是は又生かすために殺すのであると云ふ如き目的方便の分別あつて爲すので無く、唯秋風吹き來つて自然に百物が枯れるが、其裏又自然に生意が含まれてをる。故に生ずるときは單に生じ、枯らすと單に枯らして他念なくして、然かも結局生育が行はれて行く。人智の發達は豫め結果を考へ、其結果に最も適する道を探ねて、以て天功を補ふものなれば、固より唯直情的にするがよいとは云はれぬが、併し又天賦の直情に順つて行動し、結果を天命に委かすと云ふことも無く、唯義のある所を一筋に進みたらば自ら仁の意に合ふことがあるではないか。是に於て義心が不義を憤り、法の精神が不法を假借せぬと云ふ外更に餘念の無い所

から出てた罰を、結果を考へざる慈意無きわざである、と速断するを得ぬ。又改善の結果などを考ふる餘地を與へぬ場合もあることを知らねばならぬ。西洋にて近世に至り罪人心理學、社會學など發達して、罪惡の內的及外的原由の委曲を研究して、其自然の經路を知り來れる爲め、一面共に同情を寄すべきであるを知ると共に、一面之を治療すべき方法を考ふる様になり、昔日の苛酷なる取扱は大に改められつゝあることと思はれる。又宗教改革後、新教の中には、信仰の個人的自由を尊び、安心濟度を旨とするより、自然に戒律的訓練に於て缺くる所あるものもありと傳へらる。其他種々原因もあることであらうが、今日罪惡の取扱は大に改良進歩を見ると共に、多少寛容的となれる點もあらうと思はれる。イエリソング氏も現代は昔ローマの盛時に於て法を犯し權利を蹂躪する者に對して嚴格健全なる反動を忘れざりし法的精神

多少鈍れる如しと云つてをる。宗教の方でも、カソリック教の嚴格なる戒律が意志の鍛鍊に於て大に優る所あるは認められてをる。漢土の昔虞書舜典に見ゆる所によれば、一面善惡に對する上帝の賞罰は響の聲に應ずるが如く日の終るを俟たざるものとし、王命の明威嚴乎犯すべからざるを示すと共に、他の一面刑は刑無きを期し、教訓化育の補助なることを切言してある。遽かに之を見れば思想混沌たる如くであるも、其實刑罰の意義を一方に偏せず、健全に領得してある。降て周書の康誥及呂刑などに至つては、哀敬獄を折すとも云つて、罪惡の取扱周到を極め、寛容憐恤の情最も顯はれてをる。或は恐る、周代文物の爛熟するや、素朴易簡なる本然的の法の觀念多少の弛緩を見たのではあるまいか。但し此は固より想像に屬する。次に又教育界に於ては、既に教育が其本領なれば、罰の如きは全然改善の意義ばかりのもの

思はるゝは自然である。併し是も一般に國家社會に於ける罰の意義と傾向を同じくして、法の精神の行はるゝ上に多少遺憾の點はなきか。蓋し現代の教育は心理學に頼らんとする所多大である。心理學的研究は心生活の構造組織を分解し、其發生由來を尋求するものなれば、唯事實の究明であつて、正邪善惡の規範を立つるものでない。從て心生活の尋常なるもの、偏せるもの、病めるもの、強きもの、弱きものなどを認めて、如何にして狂へるを矯め、病めるを治し、尋常健全ならしめんかとのみ苦心するは自然の勢である。規範に照らして心生活を裁斷することには多少遠ざかることになる。總て事實を唯ありのままに見れば、善なるも、惡なるも、其愛すべきものも、忌まはしきものも、或は素質あり或は原因事情あつて然るのであつて、物を斯様に見るのは絶對的の見方とも云ふべきで、大切であるか、又或る規範又は立脚地に立つて相對的

に物を判ずることも全く欠いてはならぬ。是故に心理學的教育學が心生活の發生構造の委曲を究明して之れが長養を計るは教育の大なる進歩なれども、規範に照らして裁斷處分することなければ自然に軟教育に傾く恐がある。故に教育學は心理學的研究のみに據らず、又相當に倫理的考察にも根據を求めねばならぬ。若し事實規範の兩面を統一的に究明するを哲學の分とすれば、教育學は今後一層哲學的研究に據る所が多くならねばならぬてはあるまいか。

第五章 一元と多元

一 耻を知る心禮の本質

予は上に實在と義との連貫に就き不十分ながら論ずる所ありたる所以は、畢竟何故に佛老の一種の傾向に對して儒者が聖人の名教を立て日常倫理を明にしたる主意を極論したるか、又何故にスピノザ風の哲學の善惡不二の説に對してカント、フイヒテの義務論の捨つべからざるか、又何故に現代もてはやさるゝ生の哲學が動もすれば戒律の嚴なるカトリック教會に異端視せらるるかの理由を聊か明かにせんとしたのである。併しながら抽象に傾き半面に偏し易きは吾人の免れ難い所であつて、義とか條理とか義務とか法とか云ふものが或は單に

形式に陥りて生命を失ひ、或は偏狹固陋人生を桎梏するに至るも、亦事實の示す通りである。そこで又諸種の革命の必要が感ぜられ、宗教には宗教改革あり、哲學にはプラグマチズムの如きもの起りて、實在の自在普遍の境に還りて、悟性が作爲せる諸限界を撤回し去らんと試みる様になる。然れども既に上にも論じた通り、實在の普遍境は特殊の形として現はれ、特殊の生活は普遍自在の力を宿どすのが完全なるものである。故に義又は法は特殊の形を守つて相對的境涯に住することを要求するも、其裏自ら遍通超脱の趣を存し、同情寛容の態度を失はざらんとするものであらねばならぬ。而して是は義其物に固有であつて、外から加味したるにあらざる旨を、人心が恥を知るといふ事實に據つて、少しく辯明して見んとす。

古來人は萬物の靈長であると云はれてをるが、其靈長たる所以を十

分に知るは蓋し容易の業ではあるまい。併し又知耻と慈悲とは人の禽獸と異なる所と云はれてをるが、慈悲は愛のことであるから少くとも有情一切に通有の様であり、知耻は禽獸には認め難いから是のみが人の特性と謂ふべきであるとも考へられる。然るに畢竟知耻なるが故に愛も其真相を現はすやうになる譯がある。羞惡の心は義の端緒である、と云はれてをるが、つまり義の行はるる主觀的端緒は恥づる心である。恥づる所固より多端であるが、人は先づ自己の動物的生活に就て恥づる所が最初である。禽獸は其禽獸的生活を赤裸に露呈して恬として何等恥づる氣色は見えず。人も一面動物的生活に於て禽獸と同體たるに相違ないが、之を自然のままに露出することを恥づかしく感ずる。唯直接の肉體的生活のみならず、肉體的生活に原由する諸の欲望感情をも、之を他人に示すまいとする傾がある。貪欲瞋恚は勿

論のこと、悲痛の情すら之を人目より遮らんとする様子がある。而して内心に恥づる所あるに至つて、恥は益々重大な意味のものとなる。偕何故に斯く恥づる所あるか。恥づると云ふ一種特別の心持は到底説明の出来るものではあるまいが、とにかく恥づる所あるは其恥づる所のものを超越してをる或る者が内に有るからである。天然自然に行はれてをる生活ならば隠すには及ばぬやうであるが、其生活が自然のままに行はれて自然に司配せられゆくを、何にか自己の自己たる所の没却せらるることの様に感ずるものがある。主人が家來に願使せらるゝを人に見られては流石に恥づかしく思ふ。人若し肉體的生活及其より生起する一切の感情欲望を超出する或る者を己の内に藏して、彼よりも是を一層親しく己自身と思ひ、自己の主なる者となし、人としての面目の存する所と思ふにあらざれば、此者が屏息して彼者が跋扈

するを恥づかしく感ずる譯がない。生物進化論的口調で論ずれば恥は一種の保護作用をなすものとして進化し來れる情であると云ふならんが、成程恥は人間の生活に對して一種の保護作用をなすこともあらんが、其は恥があるからそうも云へるので、何故に恥と云ふ獨特のものが發生したかは一向説明が出來ぬ。且つ恥は人心隱微の所にも行はれ、最も精神的なるものであつて、單に生理的に限られてをらぬ。内外に通じて廣く深く行はれる。恥は人が有機的生體として或る自然的必然の形に於て特定の生活を營みながら、其を超越して司配して自由を得る所以の動力であり、限定せられたる生活の裡に自在獨立の境涯を保留する所以である。禽獸以下にあつては特殊の形で現はれた實在は、其特殊の形に束縛せられ閉ぢ込められて、有形的組織構造の必然性に司配せられ、其を脱することは出來ぬ有様である。故に彼等に

は自ら恥ぢ己に克ち、よく形骸を脱すると云ふことは不可能であつて、唯自然の働くまゝの道具の如くである。人は恥づる故に己に克つことにもなる。己に克つは己を超越してをる者があるからである。之を超越するにあらざれば之に克つことの出來る筈はない。故に人は營養欲の如き自然的必然を超出して、自ら擇んで餓死することがある。乞食にも犬猫同前に食を投げ與ふれば憤然として之を斥け、身の飢餓を忘れたるが如きである。是れ豈に有機的生體としての生活以上に或者あつて、其を以て眞の己れと感じてをることの咄嗟の發現ではあるまいか。人は唯何でも生きて居さへすればよい、欲を充たしさへすればよいとして満足して居らぬ。自ら擇んで生を棄て欲を絶つ能力あるを示してをる。此超越力に由つて平生自ら恥ぢ己に克ちて、遂に人の人たる面目を發揮する様になる。

自己の内なる自然を超出する力に由て先づ所謂禮が生じた。蓋し人の自然的生活は人として營まねばならぬが、唯禽獸的に營むを肯んぜざる結果、此自然を節し、又之を文飾して、自然的生活を營みながら、其を超脱司配せる所を示すのである。献酬の作法、食卓の儀式を初め、凡て冠婚喪祭の禮より所謂灑掃應對進退の末節に至るまで、皆人の自然的生活の節文ならざるはない。此等の所謂禮は人の自然的生活と其を超出する精神力とも云ふべきものの融合である。精しく言へば恥の心と美的要求との結果で禮は發生したと云へる。此美的要求は又自ら別に論明を要するところであるが、自然的必然を超脱し有機的形骸に閉塞せられざる所に起因するは知耻と同前であると思はれる。故に知耻も美的要求も人間獨特の力に出づるので、禮は主として此二者を本として起る。人は禮によつて、飲食男女の欲より一切の自然的欲求

生活に至るまで悉く之を文飾し節制して、以て其醜を抜き、其要求を充たし、却て其を美化せんとしてをる。美が道德と大に關係するも、兩者何れも自然を超出する精神力とも云ふべきものに本づく所あるに由る。禮儀作法の道德的教育に資する所以も亦此所に存する。唯美は美的情趣とでも名づくべき感情の形で野性の醜陋を遠ざけ、道德は恥づる心より克己的意志力によつて本能欲望を制するのが差當りの相違である。兩者を具體的に合一せる禮は自然的生活を擒縦自在にして人間生活の面目を發露してをる。故に禮に復らんとせば己に克ち欲を制して意志の修鍊をなすこととなり、又禮に熟すれば人生は自然に美はしくなる。禮は道德藝術の融合と云ふべく、最も人間の特色を示すものである。禮は一面最も委細精微を盡せる形式によりて生活の特殊の色彩を發揮せんとすると共に、他の一面其特殊限定に踳躅

せず、悠悠として毫も執着の跡を顯はさず、最も普遍脱出の趣を具するものである。論語の郷黨篇は孔子の公私内外の生活の有様を委細描いたものであるが、白隱と云へる高僧は此篇を見て孔子の徳の至れる企て及ぶべからざるを歎じたと傳へてあるが、或は此邊の消息ではあるまいか。されば義の端緒たる恥の心は本と限定せられたる形骸上の構造組織の作用を超出する力より出て、美といふ同様に人間の超越力に本づくものと相合して禮を成し、禮は最も特殊の生活様式裡に最も悠然たる超脱の風を帯びて、普遍特殊不離の實在性を完くするものと云はれる。斯くの如く知恥は人をして特殊の形骸的生活及其に起因して生ずる諸の特殊の裡によく其等を脱却せしむる能力あるを證するものであるから、知恥より其端を開く義は本來形式の桎梏より人を解放し、偏狭固陋に陥ることを防ぐ性質のものである。是れ上に

も義は特殊相の裏に絶對性を寓して、必至の勢を以て顯現すと述べた所以である。義は寧ろ我私を離脱せしめて普遍公共の生命に導き、義俠ともなり、寛容ともなり、個々特殊の獨立的存在は却て是れ一貫共通の或者の流行して居ることを示すことになる。

二 人と萬物と異なる所

知恥は愛の實を全くするわけも又右の理によつて明かである。實在は生であり愛であると云はれる譯を予は論じたが、併し其愛、其生も偏し固着すれば怨恨憎惡を生じ、鬭争を起して、生を害するにも至る。畢竟愛の特殊の現はれを固執して私となり、利己となり、廣く他に對する同情慈愛の發達を妨げらるゝに至るのである。禽獸以下を見るに、愛が限定せられたる有機體的生活として現はれた所に偏在固着して、只管其特殊の生活のみを主張し、其に捉らはれて毫も其を離れること

を知らぬ有様である。自己を超出する働が少しも見えぬ。恥づることとを知らぬ。故に同情慈愛は恥を知つて己を脱出し、廣く他に通ずることの出来る人間にのみ發現するのである。自己に滞るものは生の通ふ所が唯己といふ特殊に限られてゐるが、自己を出離する能力あるものは他と通ずることが出来る。通ずるは即同情であり、慈愛である。同情慈愛に由つて相通ずる所に實在の普遍一貫を見る。故に人畜の別は又慈愛の有無にありとも、又は通ずると塞がるとの別にありとも云はれる。而して通ずるは知るのである。物を知るを物に通じて居ると云ふ。同情慈愛は知ればこそ起る。故に人畜の別は又知の發達如何に存すとも云はれる。人の生活は五尺の身に宿りて行はるゝも其形體を越出する心力は萬有に通ずる可能性を抱く。嘗に萬物に通ずるばかりでなく、萬物が現はしをる生活を萬物自身よりも深く會得

する。山河草木は唯其れ々々特殊の姿を呈してをるまでであるが、人は其姿に眺め入りて其特殊を味ふと共に、其裏に漂ふ普遍の生命を看取する。之を美を觀ずと云ふのであらう。故に美を觀ずるは特殊の裡にあつてよく特殊を超越する人間の自由力に由るので、此自由力の存すると無ければ山河草木も美てはない。されば山の秀麗を觀じ花の艶なるを樂むは、其秀麗、其艶人にありて存すと云ふも可である。予は觀じ又は樂むとごゝに云ふ。是れ唯尋常一様の視覺快感とのみ見るべきでない。而して是れ人間生活の精髓とも云ふべき境涯ではなからうか。而して人をして斯くあらしむる能力は自己を超越する知恥心と同體であつて、知恥より義は始まると云へば、世人が或は形式的理窟的沒趣味的と誤解する義の心又は法の精神は、其實悠々天地を樂み自然を友とする心と同根なるを知るべきである。斯く人は萬物に

通じて萬物自身よりも深く彼等の真相に達し得るは、一に其通力、其同情、其慈愛、即一に其自己超脫力に由るのである。西洋の哲學者は之を自由と名づけてをる。此自己を超越する自由に由つて、人は五尺の小身に宿を借りながら、よく萬有自然に同情智を以て出入し、之を體し、之を翫味して、實在の豊富なる内容に遊ぶことが出来る。己を虚くし得る者にして始てよく眞に義を堅く執ることが出来ること、思はれるが、又己を虚くする所に雅懷あり、同情智煥發して、萬有と共に遊ぶことが出来る。

動物に至つては草木よりも更に進歩して、其有機體的構造の複雑となるに伴れて、本能感覺を發達し來るも、其等のものゝ作用は有機的構造の機能以上に出づること極めて稀である。實在の力は有機體的組織と云ふ精密なる然かし限定せられたる狭き通路を經由して現はれ

來るが常であつて、其組織構造に横溢し其の内外に遍滿せる實在の自由は組織構造の爲めに却て束縛せられて居る。本能の如きも佛蘭西のベルグソン氏の如きは唯僅かに有機體的機能の繼續又は代用に過ぎぬと見てをる。例せば乳兒の母乳を吸ふ本能は胎内にあつて生理的機能に由つて母體より營養を吸収したるの繼續代用に過ぎぬが故に、母乳は乳兒より見れば唯自己の營養供給體としてのみ存するものである。又蜻蛉が水邊に産卵するや、其卵は複雑なる生物的變化を経過して遂にまた蜻蛉として飛遊するまでに至るのであるが、此靈妙な本能も蜻蛉自身から云へば唯有機體的生理的機能と大差は無い。蜻蛉は産卵の時節となれば水邊が己れの卵を産みつける場所として現はれ來るので、固より其意味を離れて別に水邊なるものは蜻蛉には無いのである。己れと水邊とを別ちて、水邊を水邊として見ることは

出來ぬので、唯自己の産卵場として、自己の生活の一部分として、水邊は存するのである。べ氏は斯様に論じて居るが、即稍精神的に見ゆる本能の如きも畢竟有機體的生活に連絡せられて其を脱出することが出來ぬ。自己に閉塞して通ずる所が無い。人は自己を暫く出離して、水邊を水邊として、獨立のものとして眺めることが出来る。故に之を己れの生活に利用するにしても、清ければ櫻を洗ひ、濁れば足を洗ひ、變化自在であつて、蜻蛉が夏時の末に己れの産卵場とのみ見るとは大に相違してをる。而して更に高尚なるは、人は水邊に自己の生活と全く無關係に對して、或時は水邊楊柳の情趣を會し、或はかの逝くものは斯くの如きか晝夜を捨てすの歎聲を洩らして水の流れに普遍の眞理を看ずるにも至る。彼と是と天地懸隔斯くの如し。高等動物に至つて腦神経系統大に發達して人類に近きものありと稱せらるゝも、要するに

彼等の働きは有機體的構造の進歩に伴ふに過ぎずして、唯益々精微敏速複雑なる動作をなし、巧妙に出來上りたる自動體の如しと云ふまでである。其生活の統一は有機體的構造に内在する統一に過ぎぬ様である。其生活の流通する範圍は其有機體によつて表現せられて、唯本能衝動感覺の頤使する所となつてをる。其等を司配して、又必要あらば其等を棄て、更に大なる生活に統合してゆかうとする統一力はまだ現はれない。抑も實在より見て有機體的構造組織は如何なるものは、生物學より見るも哲學より見るも、未だ學理的に満足なる解釋は出來て居らぬことと思ふ。又有機體的構造特に腦神經組織と心的生活との關係如何も明白なる學理的解答は未だであるやうである。併し何れにせよ有機體も心的生活も結局實在に基づかねばならぬから、實在は一面有機體として發現し、且つ其れと密接不離の有様にて心的

生活をも發現してをる。然るに動物にあつては、其初步の心的生活が徹頭徹尾有機體的構造に密邇し、或は單に有機體的生活に役立つために斯くは多少の心現象を呈したとも思はるる位に其に束縛せられ制約せられてをる。故に實在の力は僅かに有機體と云ふ限定せられたる但し複雑微細なる通路に由つて發現してをるに過ぎぬ。然るに人間にあつては實在は斯く限定せられたる有機體にて包み切れずして心的生活の方に横溢して、自由に現はれるてはあるまいか。即人間にあつては最初是有機體的構造特に神經組織に嚴密に制約せられたる心的生活が、其制約を通じて自由にせられ、廣く實在界と交通出入してここに實在の普遍性を全くするのであるとは云はれはすまいか。生物に在つては實在の特殊性をそれ〴〵種々の生物として現はしてをるが、實在の普遍性は只僅かに各生物の有機體組織の全體に貫流する

生命としてのみ現はれて、其有機體的生活を超越して廣く他の萬有と相通ずるには至らぬ。故に他を知り、他に同情し、他を愛する働きは無い。人間に至つては、一面最も顯著なる特殊性を他の生物に勝りて發現しながら、他の一面普遍性は單に其特殊生活の全面に流露する一氣として現はるるのみならず、他の萬づの特殊と交通し、よく之を知り、之を味へ、之に同情し得る普遍自在の力を示してをる。又只之を知り、之を味ふと云ふのみならず、人間に知られ味はれて萬づの特殊も始て其十分の意義を示すのである。又此等の諸の特殊と相通ずることが自己の特殊を没却する様な結果とならずして、人は却て其によつて益々其特殊の面目を發展する様になる。斯くの如くして、人間に於て實在は其普遍自在の性を現じ、益々強大なる統一力を呈する。益々多くの特殊を統一して、益々より大なる一つの特殊を創造してゆかんとする。