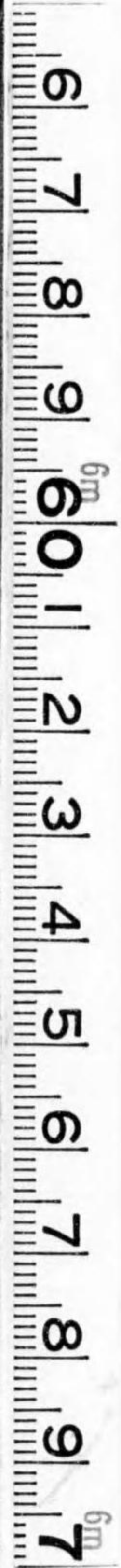
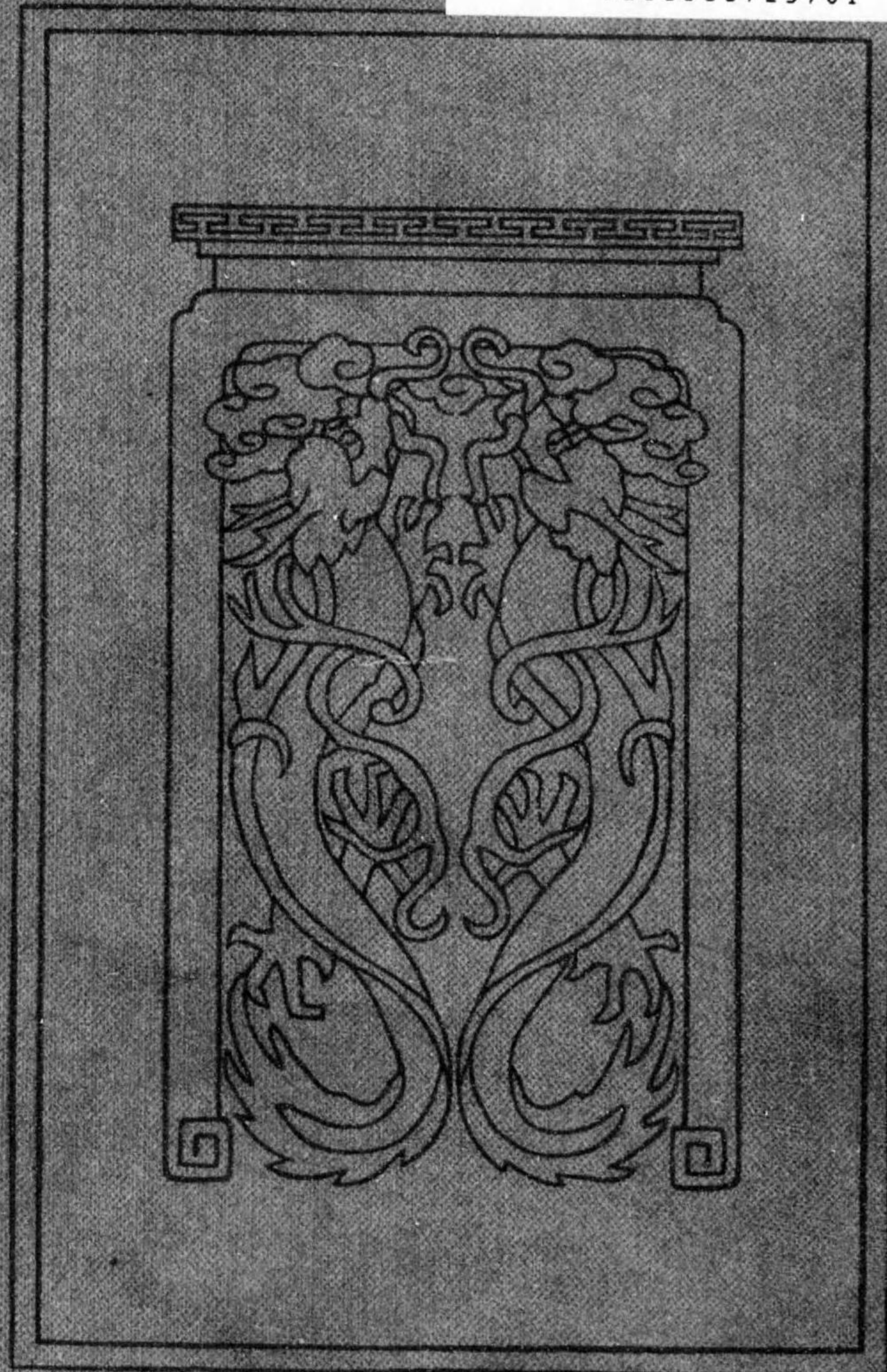


124

124-H44-2イウ



1200500725761



始



124
H44
21
~~22~~
~~H44~~

納本



儒教倫理概論

隨軒



124
H44

124
H44

序 文

儒教はもと支那民族の支配階級の間に興り其易姓革命の政體と民族的好尚と相關連して發達したる教なり然るに其の我國に入るや能く取捨せられて以て我國固有の道德に醇化したり是れ實に儒教の生命を不滅ならしめたる所以にして儒教は支那に於て早く衰滅し獨り我國に於て其普遍的國民的道德としての價值を發揮するを得たるものと謂ふべし

翻つて願れば予明治三十五年七月官命に依り獨逸留學中東京帝國大學文科大學教授に任せられてより昭和三年三月大學内規に依り定年退職に到る迄支那哲學講座を擔任すること殆ど廿數年に及べり其間予は常に斯學の長短と學術の本質とに鑑み講義主題を獨り經學にのみ限定するを欲せず博く哲學的史學的社會學的分野等にも渉らしめ以て斯學の嚴正精緻なる發達と後進の支那學全體に就き普遍的且徹底的學殖を積むとに資せんことを期したり然れ共思ふに凡そ大學の使命は學術の濫奥を究め國家文徳の宣揚を圖り學徒の人格を鍊磨し國家有用の人材を供給するに在り是を以て予は又儒教倫理概論を以て必ず講義中の尤も重要なるもの一と定め以て皇道に醇化せる儒教の道の眞義と其客觀的普遍的價值とを説きて敢へて倦まざ

りき而して予前には命に依りて清國に出張し北京大學堂(後國立大學となる)創設の事に與り又日米交換教授としてハーヴァード大學より支那哲學講義を依囑され後には對支文化事業の用務を以て屢々支那に赴き或は京城帝國大學創立の業に當り其總長を兼ね更に東大退職後は多く東方文化宣揚のため盡す所あらんことを希ひ終始公私共多忙なりと雖儒教の眞髓を闡明せんこと亦自ら先務となす所なり是れ曩に辱知松平直亮伯其主宰せらるる修養會のため儒教倫理概論講義を求めらるるや欣んで其囑に應へし所以なり但其講義は固より東大に於けるものとは自ら異り唯々修養會有志諸君の爲めなせしものなれば自ら之れを印行すべきに非ず且儒教倫理を説ける予の著書既に世に行はるるを以て敢へて屋上屋を架するを爲さざりき然るに頃者松平伯其久しく筐底に潜めるを痛く惜しみ且其の他の著書とは趣を異にし必ずしも重複と見るべきに非ずとして切に之が公刊を望まらるるあり予依つて遂に富山房をして松平伯所藏の講述筆記を底本として之を印に附せしむることに決せり

今稿を検するに其細部に於ては學界の進歩と自己の見解の變遷とに依り敘述資料等に於て加筆を要すべきもの無きを得ず且其論題講述に於ても他の自著と稍々重複するものあるを見る然りとて之に一一筆削を加へんか或は其原形を害して論旨又徹底を缺く所あるにも到らん

是に於て其大綱の論旨に於ては予の平生抱懷する所に出づるに依り今遽かに輕々しく之を改むることを爲さず敢へて原稿により印行せしむることとなせり是れ一に斯道を以て後進を覺らしめ學術の闡明を圖り以て一致協力國家の依託に應へんとするの微意に出づ讀者諸賢幸に予の志の存する所を諒せられよ

茲に印行に當り本書の由來を述べ松平伯に感謝の意を表し併せて序文に代ふと云爾

昭和十四年五月

隨軒學人 服部 宇之吉識

目次

第一章	序論 支那民族と儒教	〔一〕
第二章	道と徳（其の一）	〔三〕
第三章	道と徳（其の二）	〔四五〕
第四章	心と性（其の一）	〔一〇一〕
第五章	心と性（其の二）	〔一三九〕
第六章	心と性（其の三）	〔一六七〕
第七章	仁と義（其の一）	〔三三三〕
第八章	仁と義（其の二）	〔二九五〕
第九章	忠・恕・信・敬・禮	〔三六六〕
第十章	誠	〔三八五〕

支那文化の特色と民族発展の根本方針

儒教倫理概論

文學博士 服部宇之吉

第一章

序論 支那民族と儒教

徳目を分けて儒教の倫理思想を述べるに先立ち、序論として儒教倫理の特色を一應話しておきたい。

漢民族の間に發達した思想は色々あるが儒教は其内で漢民族の歴史的發達と政治的社會的文化的構成と最大の關係あるものであり、且漢民族以外の民族に最も大いなる影響を與へたものである。漢民族は今の山西陝西二省の間の黄河大曲折のところに於て歴史上始めて現はれて居る。今日學者が段々支那の古典を研究して古典に現れて居る天文などに關して大分異説を挿んで來て居るから、將來多少説が變るかも知れないが、先づ今迄の研究では今より約四五千年昔に此の大曲折の附近に現れて居るのである。此の漢民族は初は非常に優勢な民族

と云ふ程のものではなかつた。漢民族の周囲には色々の違つた風俗習慣言語などを有つて居つた民族が有つた。文化の程度を論ずれば此等周囲の民族は大した文化は有つて居らなかつたらしい。之に反して漢民族は獨り頗る卓越せる文化を有つて居つたと思はれる。其の第一の證據は漢民族が文字を有つて居たと云ふ事である。其文字は昔の黄帝の時の人である倉頡（蒼頡とも書く）が發明したものと云はれる。普通に文字と一口にいふが文と字とは一體違つたものである。文と云ふ方は一つは象形である、即ち物の形を寫したものである。もう一つは指事である。是は所謂シムボル即ち物の符號のやうなものである。此處に一本棒を引くと是が地平線を表はす、其上にもう一本棒を引くと地平線の上になる、下に更に一本棒を引けば地平線の下になる、上に棒を引いて上を表はし下に棒を引いて下を表はす。此の象形と指事とが所謂文であり文字の要素となる。それを色々組合せて出来たものが所謂字である。文とは象形若くは指事を謂ひ字とは其れを組合せて作つたものを謂ふのである。例へば火とか月とか云ふ字は象形であるが之を合せて明と云ふ字が出来る。それは字である。人と云ふ字は人の形に取つたものである。又言と云ふ字があるが之を二つ合せて信の字になる、是は字である。左様に文と字とは元來區別があるが、倉頡の作つたと云ふのは文であるか字で

あるかといふと無論文が無ければ字は出来ない。文が要素であつて字は後から出来るのであるから、假りに倉頡が文を作つたのは當然の事として字まで作つたかと云ふ事が問題になるが、兎に角漢民族は文字を有つて居つた、文字を既に知つて居つたと云ふことが漢民族の文化の卓越せる一つの證據である。

漢民族は猶ほ其外に車を用ふることを知つてゐた。車は人間の發明せる色々のものを組合せて作つたものである。第一に車は大體木で造るから木工の仕事がある。車には金具がなければならぬから金工の仕事がある。尙ほ車は革を用ひたり漆を用ひたり組紐を用ひたりするから革工の仕事漆工絲工の仕事がある。木工も詳しくいへば一人ではなく色々の専門に分れる。さやうに種々の仕事を綜合して一つの車が出来から、車は文化の一つの表徴であるとして漢民族は大いに誇つて居つた。かくの如く文字を有つて居ることと車を有つて居ることを文化の高いことの表徴として漢民族は誇つて居つたのである。

扱此様に周囲の民族に比して卓越せる文化を有つて居つた漢民族が發展をするのにどう云ふ方針を執つたかと云ふことが、やがて後に漢民族の間に發達した思想に大なる影響があつた。即ち多くの民族の間に比較的大ならざる民族として漢民族が現れて而して此漢民族が遂

に支那本土を残らず自分の勢力範囲にしてしまつた、即ち支那本土の全部に蔓延したのである。されば黄河の大曲折の附近に現れて居る民族が周囲の民族の間に段々力を延ばして遂に支那本土に悉く擴がると云ふことになつたのは、如何なる方法に依つたかと云ふ事が一つの大問題である。第一に武力を以て周囲の民族を征服して進むのも一つの方法であるに相違ないが、支那古代の歴史に漢民族が武力を以て周囲の民族を征服して進んだと云ふ事を證すべき材料は無い。之に反して、漢民族は己の卓越せる文化の力を以て周囲の異民族を悉く同化して進んで行つたことを證明すべき材料は多い。されば同化方針と云ふものが此の民族發展の根本の大方針であつたと思ふ。一例を引くと、古代の希臘人は亞細亞から西方に進んで行つて希臘に入り込んだのである。希臘に元來居つた土着の人民を征服してしまつて、所謂希臘人が希臘本土に擴がつたのである。そこで自分の征服した土着の人民を奴隸にして之に農耕のやうな勞力の仕事をさせた。征服者である希臘人は左様な仕事は一切しない、唯懷手をして奴隸に耕作をさせた収入で衣食すると云ふ風であつた。そこで此希臘人は非常に餘裕が多い。其餘裕を利用して或は文學の事を研究する或は美術或は哲學宗教又政治と云ふ風に、専ら精神的の方面に力を用ひた。では漢民族も左様な事をしたかといふと漢民族は少し違ふ

やうである。漢民族は武力を以て周囲の民族を討伐し、征服して自分の勢力を擴めたのである。支那本土に蔓延したのは武力の結果でなくして寧ろ卓越せる己の文化の力を以て周囲の民族を同化して進むと云ふ方針で行つたやうである。そこで支那民族發展の根本方針と云ふものは平和と云ふことに歸するのである。平和主義と云ふことは漢民族の發展の根本の方針と思ふ。同化主義といふのは唯同化といつた所で其れだけでは實效は空漠なものであるから同化を實現するには多くの具體的の方策が實施されなければならぬ、それには第一に植民政策に依り異民族の間に植民して行くのである。更に一つは通婚政策を行つたと思ふ。支那では昔から同姓相婚せず、同じ姓のものは結婚をしないと云ふやかましい規定がある。それと似たやうなことは他の民族にもある、他の民族には何故に同姓結婚をしないと云ふことに就て理由を説明したものは少いが、支那では左傳などに同姓結婚をしないこと理由が少し書いてある。即ち同姓の結婚は種族の繁榮を來さぬと説明してある。姓と云ふことは非常に判り難いことであるが、同民族間では結婚をせず、他の異民族と結婚すると云ふことが矢張同姓結婚をしないと云ふことを推し擴めた意味になると思ふ。同姓は結婚をせぬと云ふことを何故に八釜しくいふかと云へば、一方では成るべく他民族と結婚して他民族の間に自分

の勢力を擴めて行くことを民族發展の大方針としたので、そこで同姓婚せずと云ふことを特に重く言ふことになつたのであらう。兎に角一方で植民政策を執り一方では通婚政策を執つて他民族の間に喰込んで行つた。武力で討伐すれば自分の支配に服従しないものは絶滅して其種子を盡してしまつても宜い譯である。が同化と云ふ方から行くに左様は出来なう。同化方針から行くに我の風俗習慣思想に全部従へと云つても悉く従へさせる譯に行かぬ、我の風俗に従へ我の習慣に従へ我の思想を取れと云ふこと許りでは、同化させることは出来まい。一方からは自分の風俗は好い風俗である自分の思想は卓越したるものであると考へて之れを對手の間に擴めるのが當然であるが、同時に彼の風俗思想で取るべきものは取つて差支ない限り彼の風俗習慣思想を取つて、我の風俗習慣思想を彼の其れと打つて一團にした所の風俗習慣思想を作らなければならなかつたであらう。ところが各々地方に多くの民族が居つて、各々異つた風俗習慣思想を有つて居るのを漢民族として融解して一つの風俗習慣を作ると云つても、地方地方に依つて取り入れる風俗習慣や思想が違ふので全土悉く一樣にはならぬ譯である。支那では確にさう云ふ風になつて居る。今日でも猶大きくいへば南と北と違ふ。是は地理の上で南船北馬と云ふ風に南の方は水利の便が多い故に交通は多く水に依る、

隨て船を多く用ひる、北の方は水利の便が尠い爲めに交通は多く馬や車(今は自動車もある)に據る譯で南船北馬と云ふことになつて居る。小さく觀ると各地方地方で仲々風俗や習慣や言葉などの違ひがある。今日でも違ふが、それは昔から違つて居つたのである。周禮と云ふ書物を見ると人民を安堵せしむるには各々其地方の俗に依ると云ふことを謂つてある位で、兎に角地方々々で風俗習慣が違ひ思想も幾らか違ふことを認めて居つて、而してそれを認めて政治をして行くに云ふ風に昔からなつて居る。支那は現在省に分れて居るが、支那の從來の政治の方針は、國家が一つの法律を發布するについても大體の法則として法律は一般的のものである。國家が一般的の法律を發布するけれども其法律を実施するに就ては各々其土地の風俗習慣に依つて宜しきを制すると云ふことになつて居つた。多少の變通をしても宜しいと云ふことにしてあつて、地方の長官が各々其土地の狀況に依つて多少其法律の施行の上に変通すると云ふことは中央政府の許可を得て變通することが出来るのである。それで國家の統一と云ふことを完全にやるのが仲々出来ないやうな風に從來なつて居つたのである。それは詰り各地方地方で風俗習慣が違ひ人民の思想が違ふと云ふことを認めて政治をして行くことになつて居るからである。而して此れは上述の古來の同化方針の然らしめたところであ

ると思ふ。

漢民族は黄河の附近から發達して、一面には植民政策一面には通婚政策と一面には周圍の民族の風俗習慣と我の風俗習慣とを調和せしめ融解せしめて同化して進んで行かうと云ふ風にして段々發展して行つた。此發展は勿論長い年月が掛る譯である。併し此同化方針が時に依ると、どうしても行はれぬことがある。即ち異民族が漢民族の同化を拒絶すると云ふ場合があり得る。其場合には已むを得ず、武力を用ひて同化の前途を開いて行くと云ふことをしなければならぬから、そこで古代支那歴史を觀ると、漢民族が東方で一つ大きな戦をして居る。南の方でも一つの大きな衝突を起して居る。東の方の戦は所謂黄帝が蚩尤と涿鹿の野で戦つたと云ふことである（蚩尤は人の名であるかどうか判らぬ、又涿鹿は今日の何處であるか分らぬ、蚩尤と云ふのは恐らく民族の名であらう）。兎に角漢民族が發展して行く時に當つて東の方に有力な民族が居つて漢民族の同化方針を絶対に拒絶した。そこで已むを得ず武力を用ひたのである。十八史略等にも黄帝が戰鬪準備をして人間だけではいかぬから猛獸を用ひたと云ふ譚があるが、兎に角非常な準備をして、非常に強大な武力を以て蚩尤を打破つた。之を打破つてしまふと東の方に向つて發展が容易に出來た。遂に渤海灣の畔りまで發展

した。もう一つは南の方である。是は蚩尤の片づいた後まで残つて居つた。即ち書經にもあるが、堯舜の時に三苗と云ふ民族（是は今でも支那の南方に苗族と云ふ民族名でも残つてゐる）が南方に非常な勢力を有つて居つた。而して漢民族の南方に向つての發展に對して反對を試みた。即ち漢民族の同化方針を喰止めてどうしても同化を受けない。漢民族は之に對して色々やつて見たらしい。或は弱くも出て見れば強くも出て見たのであるが巧く行かず頭頭仕方がなくて之も矢張武力を以て討伐した。三苗なるものを討ち、之を悉くバラ／＼に分けて逐出して漢民族の發展の前途を開いた。

斯様に已むを得ざる場合には武力を用ひて居る。そこで支那では武と云ふものは文とは全く違つたものに考へて居る。支那民族の目的理想とするものは文である。文と云ふ字は道と云ふ字と同じにも使はれて居る。論語に孔子が匡と云ふ所で土地の人に圍まれた、其の時に孔子が「天の未だ斯文を喪さざる云々」と言はれたことがある。所謂斯文とは「斯の道」のことである。それ程に文と云ふ字には非常に貴い又非常に權威のある思想が有る。所が武と云ふものは決して文と同じやうな重さを有つて居ない。武と云ふ字は説文に「止戈爲武」とあるが如く戈を止めるものが其れ自身力である、力を以て力を止めるのである。即ち暴を以

支那思想に於
る文と武

て暴を止めるのである。而して説文は左傳に出て居る楚の宋王の武に對する説を引いて居るが、それに依ると武と云ふものは暴を禁じ大を保つ云々と云つて居り兎に角武と云ふものは暴力を止めるものである。社會と云ふものは文の行はるべきものである。文が行はれ道が明かになつて始めて社會は立派な社會になり人各々其生活を全うすることが出来る。人が各々其生活を全うする爲めには社會が文で維持されなければならぬ、文が社會に行はれなければ人が各々其生活を全うすることは出来ないものである。所が社會に時々暴力が内からも外からも起つて來ることがある。蠻夷戎狄が時々支那を侵し、又漢民族の成して居る社會内から起る暴力もあつて社會の秩序を紊亂し社會の安寧を破らんとするのである。暴力が起つて來れば社會の安寧が害され社會の秩序が亂されるから所謂文と云ふものが破らるゝことになり、其暴力に打勝つて復び文が社會を支配するやうにしなければ、人間の生活は安全に出来ない譯である。そこで社會に時々中からも外からも起つて來る暴力に打勝つて文と云ふものが起るやうにしなければならぬ。それには武力を用ひなければならぬ。即ち暴を以て暴に代へ力を以て力に當らなければならぬ。そこで武と云ふものが必要になる。斯う云ふわけで武は全く文の行はるゝことを妨げる所の暴力に打勝つ爲めに必要がある。斯くの如く文は其自

身に於て目的であるが武は目的で無い。纔に文の行はれざる場合に暴力を取去つて文の行はるゝやうにする爲めの方便手段として價值あるに過ぎない。之に反して文は其れ自身に於て目的である、それ自身に於て絶對の價值があると斯様に見て居る。そこで支那では昔から武は已むを得ずして之を用ひるけれども武を用ひて其の目的を達したら武は偃せるべきものである。上古のことで例を引けば、殷の紂王が暴逆無道で天下の民を虐げた。其爲めに天下の民皆生を安んぜずと云ふ状態になつたから周の武王が天命を奉じて之を討つた。さうして暴力を取去つてしまつた。暴力を取去つたからそれで武を偃せて文を修める、馬を華山の陰に還し牛は桃林の野に放した。(之を偃武修文と謂ふ)。武と云ふものは一時的に用ふべきものであつて永久的に用ふべき性質のものではない。一時的に用ひて其效用を達したら直ぐ偃すべきものである。偃せるとは何を意味するかといふと、兎に角武は用ひぬと云ふことを示して文教を興して行くのである。文教は永久に社會になければならぬもので武は一時的に用ふべきものである。決して永久に用ふべきものでないと云ふことが支那民族の理想として始終考へられて居ることである。そこで歴史を見ると支那では兵制と云ふものは歴代段々に變つて居る。王朝の代る度毎に兵制は變つて居るが、段々に兵制は進歩して來て後世の兵制は古に

比すると進んで居るけれども、何の代(王朝)を見ても、代の初めに於ては兵と云ふものが餘程力があるが、五十年若くは百年経つうちに兵が全く力を失つてしまふ。古い所でいへば漢の時代もさうである。有名な始皇帝の建てた秦の末に天下が亂れて所謂英雄豪傑の中から起つた漢の高祖が天下を取つてしまつた。高祖は昔の兵制を變じて一つの新しい兵制を立てた。是が後世の兵制の基になつたが、漢の初は兵制が整頓して居つたから、其通り押して行けば國家は何時も有力な兵力を有つて社會の秩序を保ち、外から侵して來るものにも當ることの出来るだけの制度を立て、居つたが、漢起つて暫く經つと文教が起つて段々文弱に流れ來た。但武帝の如きは外敵匈奴に當る必要があつたから兵を用ひたが、後になると段々力の力は衰へて、外の方に當ることは姑く措いて、内の方で社會の秩序を保つにも兵の力が無い。最近の例を取れば清朝がさうである。清朝は極く小さな部落から起つたのである。一番先祖の努爾哈赤と云ふ人は親の遺した所の鎧十八領だけしかなくかつたと云ふ位で家來の數も知れたものである。それから起つて支那を併呑した、と云ふことは其時には明朝が財政上政治上非常な困難に陥つて居つたから、支那自身が非常に弱くなつてゐた。然し如何に支那が弱いと云つても纔に親の殘した鎧十八領を以て起つた清の太祖が起つてより幾らも年の經た

ぬ中に支那を併呑したのは、一方では清の武力の強いことを證するに足る。滿洲人は史書を見ると女でも馬に乗つて戦に出た。漢民族の想像も出來ない程に、尙武の精神が盛んであつた。滿洲人の尙武の精神の盛んなること、漢民族の文弱と二つ相俟つて遂に支那を併呑し得たのであらう。それ程武力に強く所謂馬上で天下を得た滿洲人が長髮賊の時には殆ど放つておけば兵としての力が無かつた。清朝は此の時に倒れたであらう。幸ひにして清朝の爲めには曾國藩や左宗棠が(後には李鴻章)出て、之を助けるに英吉利人のゴルドン將軍などがあつて、新しい兵を募り、水師陸軍共に新しい訓練をなし、その兵力を以て長髮賊を討つたから漸くにして長髮賊の亂を平げたのである。滿洲旗人即ち所謂清朝の旗人は此れには全く無能力であつた。さう云ふ風に武を以て天下を取つた滿洲の如き所謂異民族で尙武の精神を以て國を立てたものでも支那に這入つて了ふと二百年経つか經たないうちに悉く支那民族の文弱の風に化してしまつて、全く尙武の精神を失ひて二百年以内にして國內の亂にも堪へられないやうになつた。歴代支那では兵制は整頓して居るが、其兵制たるや僅かに數十年を出でずして全く無能なものになつてしまふと云ふ歴史を始終繰返して居る。是はどうしても支那民族は武は其れ自身に於て目的でなく武は全く手段である。一時の方便として用ふべきもの

である、それを目的として進むべきものでないと云ふ根本精神があるからである。そこで支那民族は何處までも文を以て立つ民族で武を以て立つ民族ではない。此れが一方に現れると武を軽んずる武を卑しめると云ふ結果も生じて来る。古代はよく分らぬが、段々後世になると武を軽んずる風を生じて来た。既に唐の時になると餘程武に對する悲觀的思想が國民の間に現れてゐるやうである。例へば古文眞寶に見える所の李華の「弔古戰場文」があり、全然戦争に對する悲觀思想となつてゐる。

其論旨は秦の始皇帝が長城を築き數十萬の兵を以て匈奴を討つたが何の役にも立たぬ、漢の武帝も亦長い日時と多くの金と多くの人命とを犠牲に供して匈奴を討つたが、それが果して何の役に立つて居るかと云ふ論法である。而して之を結ぶに「守在四夷」即ち戦をしなると云ふことが聖天子の行ふ所であると云ふ風にして結んである。實際にも支那の歴史を見ると戦は何時も李華の云ふやうである。戦はしたが其の爲めに永遠の安寧を保つたことはない。始皇帝も匈奴に對して一時小康を保ち得たに過ぎない。漢の高祖は匈奴の爲めに苦しめられ白登臺に圍まれた。漢の武帝も非常に匈奴を討つ爲めに骨を折つたが、漢が其の爲めに匈奴の禍を根本的に断つてしまふこと迄出来たのではない。反つて妥協して莫大な歳費を與

へることにして永く苦しんだ。昔から漢民族は匈奴其の他の周囲の民族に對して手を盡して居るが、金を費し人を費して根本的に永久的に禍を断つたことがない。それ故に事實に就て見ると無意味なものである。一時の小康を來すだけで永久に民族國家の安寧を實現することは出来ないではないかと云ふ議論の出るのは當り前である。其の議論が出るとすれば武を用ひるは無意味であると云ふ思想になつて来るので、杜甫の「征馬行」と云ふ文も悲觀思想を記して居る。それ等はまた悲觀であるが、もう一つ進んで來ると戦争に對して之を絶対に厭ふ風が起つて來る。元の時代に出て居る脚本を見ると、兵卒になると云ふことは極く詰らぬことであると云ふ諺が現れて居る。「好漢不當兵」と云ふ諺が出て居る。當兵と云ふのは兵隊になると云ふことで、好漢は兵隊にならぬといふことである。これが一般の人の心には深く這入つて居る。又一般人の思想を表したものである。武に對する消極的思想は支那後世ほど甚だしくなつて來てゐた。

此様に支那民族は武に長ぜぬ民族でなくして文を以て立つ民族である。是が儒教又漢民族の總ての思想の上に現れて居る。特に周末の戰國時代は富國強兵の時代で天下諸侯の各國各々天下に覇たらんとすることを努めた時代であつたから、所謂尙武の精神の最も現れた時代

である。武を用ふることの最も盛んな時代であつた。其時代には兵事を専門とする所謂兵家があつて孫子や呉子と云ふものが其の中の有名なものである。此人々でも矢張り支那民族の間に起つた所の人である、兵を用ひることが絶體に善いことゝは云つて居らぬ。兵を用ふることを論ずる専門家にして猶然り、孫子に百戰百捷することは戰の最も善きものでない、闘はずして人の兵を屈するが一番善いとある。それは對手の者が此方に向つて戰爭を仕掛けることの出来ないやうにして置くと云ふことである。それには國が富んで居らなければならぬ兵が強くなければならぬ、何れの國よりも最も優れて何れの國も敢て對手として戰を仕掛けない程強大な兵力を有しなればならぬ、所謂富強と云ふことは絶對の條件であらう。但それ許りでない。其の外に君民上下の完全なる一致協同と云ふことが必要條件となつてゐる。此の點に餘程重點を置いて居る。詰り君臣全く同心一體、君民同心一體上下一致と云ふ風になつて、一つの隙間もない外の國から如何に突込まんとしても突込む隙間がないと云ふやうな風に國が完全に一體になつて居ると云ふことが是が非常に強いことである。それと同時に國が富んで居つて兵が強いと云ふことがあれば他の國が到底戰を仕掛けようと思つても敢て手出しは出来ない。そこで闘はずして人の兵を屈することになる。それが戰の最も善きもの

支那思想に於ける富強強兵の觀念

であると孫子は言つて居る。君民上下の完全なる協同一致は道德的に協同する外ないので、孫子の如きも道德の力に非常に重點を置いて居るのである。兵を論ずる専門家がさう云ふ風に説いて居る。是はどうしても漢民族の文を尊ぶ思想が兵家にも現れて居るといはねばならぬ。さう云ふやうに漢民族は初から文の力を以て發展する文の力を以て國を立て、發展する方針で進んで来たから、漢民族の總ての思想は此の根本の上に成立つてゐる。

儒教も亦た然うであつて右述の如き精神が餘程根本思想となつてゐる。異民族の風俗習慣思想を自分の其れに融合せしめて進んで行くと云つても、支那中悉く漢民族の思想の通りにはならぬから、長い間には支那の民族の間から色々異つた思想や文化の現れて來るのも自然であつて、所謂法治主義や徳治主義の二大思潮も其れの一つである。又更に他の方面から觀ると、漢民族の現れた黄河の大曲折の附近は土地は餘り天恵の多い處とは思はれない。埃及の文明が興りメソポタミヤに文明が興り支那には黄河の附近に文明が興ると云ふ風に、世界で三箇處許り古代に文明が興つて居るが、何れも大抵河の恩恵が具つて居る。併し黄河と云ふ河は恩恵もあつたらうが全體に天然が非常なる恩恵を與へた土地ではないやうである。現に此處で出來たものは何を漢民族が食つて居つたかといへば、無論最初には米は食つて居ら

ぬ。稻米を食ふと云ふことは餘程後に知つた。麥も知つて居らぬ。麥を食ふことを知つたのは漢民族が黄河の大曲折の處からもう少し東南に發展するに従つて漸く麥を食ふことを知つたやうである。南の方に段々發展するに従つて稻米を食ふことを知つた。黄河の大曲折の附近にゐて初めに食つたものは黍と稷との二つである。殊に稷が多かつた。稷は今の所謂高粱で榮養價の少いものである。當時漢民族は既に狩獵時代は過ぎ去つて農業時代に入つて居つたけれども、人力を澤山用ひて肥料なども澤山用ひるやうな穀物を作ることは未だ十分知らなかつた。餘り多くの力を用ひず餘り多くの肥料などを用ひずして自然の雨量で出来る穀物を作つて居つた位で、未だ農業の極く初歩時代に入つて居たにすぎぬ。今日では稷の如きは極く粗末なもので殆ど普通は食はないものになつて居るが、そんなものを食べて居つたのである。天恵はあると言つても天の非常なる恩恵のあつた處ではない、さう云ふ處で發達して來たので、一面には天の恩恵もあるが暴虐も有り、人間の力を以て天然に勝つて行かなければならぬと云ふことも餘程あつたのである。若干の天恵があつたから食物の出来る土地を利用して其處に民族が發展したけれども其天恵は極めて少いもので、天然に勝つて人間の發達の進路を開いて行かなければならぬ。人力を以て天然に勝つて行かなければならぬと云ふこと

が多かつたであらうと思ふ。單に天然に依頼すると云ふだけで進んで行つたものでなしに天然にも依頼するが同時に人力で天然に打勝つて進んで行かなければならぬと云ふことが餘程多かつた。唯自然の恩恵に浴するだけでは民族の發展が出来ないと云ふので、どうしても天然の恩恵に浴するよりも自己の力で自己の發展の前途を開くと云ふ實際の經驗が多かつた。随つて漢民族の頭に早くより深く刻せられたことは人力を盡すと云ふ事であつたと思ふ。そこで漢民族は天然と人力・天事と人事と云ふ關係に就いては深く考へたものである。人間が生存するに就いて天然の恩恵に浴することは大變多い、併し同時に自分の力を以て自分の發展の前提を開かなければならぬ自分の努める所には天が之に恩恵を與へ努めざる所には天も之に恩恵を與へない。天の恩恵は人の努めるに應じて來るものであると云ふ考が起つたのである。此様に人の力を信ずるといふことは漢民族の思想の上の一つの大きい關係となつてゐる。左傳に見える鄭の子産の禮に關する説明に、禮には自然に順應する方面がある、又禮には自然に則り類カミかり象カミどる即ち自然に模倣する方面があると云つて居る。成程確に人間の行ふことは自然に順應する方面があるに相違ないが、自然に従ふよりも人間の力で自然を支配する自然に打勝つ、人間の力で民族發展の前提を開いて行くと云ふことも是亦民族發展の上

からは非常に重大なことである。確に漢民族はさう云ふ方針に依つて進んで来たのであるから、人力を信ずることも漢民族實際の経験から頭腦に刻みつけられたと思ふ。周囲の自然を同化することも人力に在るに相違ないから、根本的に漢民族は人力を信じたのである。

漢民族の思想の根本を敲いて見ると天道と人道との一致・天人の合一と云ふ所に民族思想の根本があるやうである。それ等は漢民族の實際生活の上から得たる所の信念である。議論の上から得たのではない。此信念は二つの方面に發展し得る。即ち一つの方面は天道から人道に行くのである。天と云ふものから人の方に行くのである。一つは人の方から天に進んで行くのである。天を根據として人の方に論じ及ぼすのと人を根據として天の方に論じ及ぼすのと此二つの方面に行く。老子の思想は天道から人道に行く方である。或は老子は北支那とは風俗習慣も違ふ南支那に生れた人で漢民族とは異つた思想を持つてゐたといふが、其れは疑はしい。老子は今の河南省即ち黄河の直ぐ南の人である。河内省は早く漢民族の文化の影響を受けた處である。即ち支那の中央の人であつて南支那の人ではない。老子の見る所では天道は自然である、天は何等の智識もなければ意思もない、萬物が生ずると言つても天が一種の意志を以て一つの計畫を立て、其の計畫を自分の意志で遂行して萬物を生ずるのではな

い。必然に自然的に萬物が生じて來るのである。即ち天は全く必然的自然的のものである。人間は唯自然に服従する外はない。故に人は自然に従つて生活すべしと説いて居る。全然天道から人道に論じ及ぼして倫理を説いて居るのである。是れも確に漢民族の得たる所の天道人道の合一と云ふ思想を本にして其の前提から天の方から人の方に論じて行つたのである。是れも亦漢民族中に起つた思想の一つである。それと同時に一方に漢民族の思想の根本となり本據となり本體となる方から云へば老子とは異り、人道の方から天道に論じて行くことゝなる。即ち漢民族の實生活の上から得たる經驗信念は人道から天道に論じ到る所に漢民族本來の信念がある。それが堯舜以來相傳へ孔子に至つて大成されたる所の儒教で、儒教の方は人道から天道に論じて行くのである。是等は支那民族の間に起つた二つの違つた潮流である。其他さういふものを舉げて來ると色々ある。即ち漢民族が比較的小さな民族から起つて段々に異民族を同化して支那本土に蔓延して行つた間に自然に起つて來た色々な思潮がある。一方に徳治主義があり一方に法治主義があり、一方には天道から人道に論じ到る思想があるかと思へば、一方には人道から天道に論じ至る思潮があるのを一々舉ぐれば澤山ある。併し其等色々な思潮がある中で漢民族の文化の根本となり中心となり、思想の骨髓たるものは何

處にあるか？ それは孔子が堯舜禹湯文武周公の後に出て先聖の教を十分に研究されて探るべきを採り棄つべきを棄てた所に、漢民族の根本的の主義が立つて來ると思ふ。即ち孔子は法治主義を棄て、徳治主義を採り天道より人道に論じ至る方の思想を捨て、人道より天道に論じ到る思想を採つたのである。即ち漢民族の間に發達した思想に本系と旁系とに分つべきものがあり、孔子はそれを比較研究された結果旁系と見るべく枝葉に屬するものを捨て、全く漢民族の精神生活民族生活の根本から湧き出たもので且つ其の本源を養ふべきものと見たものを採られて、而して儒教を大成されたと思はれる。儒教が孔子によつて大成されたといふことは唯徒らに昔から説かれたものや昔の人が思ひついたまゝに零碎的に説いたものを孔子が一纏めに纏めたといふ意味ではなくして、漢民族の民族發展と共に起つて來て民族生活の由て立ち來つた所のものを孔子は取られ、旁系となるべきものを捨てて教を立てられた所に所謂孔子の儒教を大成したる意義がある。左様にして所謂儒教倫理が孔子によつて大成されたと思ふ。

儒教の原義

後世頗る儒教といふ文字を用ゆるが、昔は餘り儒教といふ言葉を言はぬやうである。儒といふ文字は所謂儒家が自分から言うたものでなく儒者以外の人が多く用ひた名稱であると思

楊朱利己説を唱へた、其書は今傳らず唯「列子」に楊朱篇があるによつて窺へる丈である。墨翟——一種の博愛論を唱へて一時勢力があつた、其思想は「墨子」に見ゆ。

ふ。さういふ例は外にもある。第一論語には孔子の言葉として儒といふことを言はれたことは僅に孔子が門人に向つて「爲_レ君子儒_ト無_レ爲_レ小人儒_ト」と言はれたのが有るだけである。中庸には儒といふ字は一つもない。孟子にはあるが、それはどういふ所に使つてあるかといふと絶對的に先王の道を指す場合には用ひて居らないで他の學派でいふ道と孔子の道と差別する場合に差別的の名稱として用ひて居る。孟子の當時は色々の思想があつたらしい、孟子は色々の學派を攻撃して居るが、特に對手にして居るのは楊朱と墨翟とである。其の楊墨に對して孟子は孔子の道を儒と稱して居る。所謂異端に對して我が聖人の道を指す爲に儒と言つて居るのであつて、差別の必要のないときには唯聖人の道とか先王の道とかいふて儒とは言つて居ない。もう一つは孟子にあるが墨子の門流の者が孟子に會ひたいと言つたときに孟子が會つても宜いけれども會ふ前に一つ明かにして置かなければならぬと、墨子の教は不可ぬと云ふことを攻撃した。それを聽いて墨子の門流が答へた言葉には儒者の道と言つて居る。即ち墨子の方から云ふと孔子の方を儒者といふ。墨子の書物の中にも非儒篇といふのがあつて墨子の方から儒者と言つて居る。即ち墨子の徒が孔子の教を奉ずるものを頻に儒といつたやうである。孟子も便宜上自分の道を他と比較區別する爲には儒といふ言葉を用ひて居るが

比較対照の必要の無い時には儒といふ言葉を用ひて居らぬ。周禮と云ふ古い書物を見ると儒といふ言葉がある。だから決して他の道と比較して言ふ時だけしか用ひられないもの即ち相對的の名稱のみであるとは言へぬが、兎に角用ひ方が實際的にさうなつて居る。支那では古は儒者自らが儒道とか儒者とか言はないで他の方から儒者とか儒道と言つてゐたやうである。

然らば儒といふことは如何なる意味かといふと餘り佳い名ではない。漢の鄭玄テヨウケンの説明では大層佳い名にして優の字又は柔の字に解いてある。「儒は優なり柔なり、能く人を安んじ能く人を服する」と解釋してある。又は濡の義である。「儒は濡なり、先王の道を以て能く其身を濡す」と解釋してある。斯様な美名ならば自分の道を儒と稱して宜い自ら儒者と言つて宜い譯であるが、此れは後から鄭玄などが美しい解釋を付けたのであつて、元來世人が孔子の教を奉じて居る人を儒と言つたときには左様な佳い意味で言つたのではないであらう。寧ろモウ少し悪い意味で嘲りの言葉として儒と言つたのではないかと疑ふ。即ち儒は荀子には「儒」と同じ意味に使つてある。儒は怠けるとか弱いとか物をなすことを厭ひ尻込みするといふやうな消極的の意味である。是れは成程さういふ風に言はれる點もある。漢民族は元來尙武主義ではなく文を尙ぶ主義である。併し文を尙ぶことは動もすれば文弱に流れる虞がある。漢

民族の文弱は證據を擧げる必要もない位である。漢民族は全體に文弱の風があるので所謂聖人の道を論ずる者も動もすれば文弱の風に流れ易い。勿論儒教の根本精神は決して文弱に流れる筈はない、非常に剛健なる氣象を養ふのが儒教の根本義であるが併し實際に於て文弱に流れることは有り易い。孔子の如きは周知の如く大なる義勇の氣象を持つて居られたが、孔子の教を奉ずる者が總て孔子の通りには行かぬ、文弱に流れた人もあつて、禮義とか仁義とか云ふことを口には言ふけれども實際人格として見ると幾分弱い人格者などもあつて、困難なることは避ける難局に當るのを避け易きに就くと云ふ缺點のある人もあつたから、尙武の氣風の盛んな戰國時代の人から見ると儒者といふ者は寔に懦弱に見えたこともあつたであらう。そこで儒者といふ者は難かしい事を避ける弱い人であるとして嘲けるやうな意味で儒といふ字と相通ずる儒といふ字を用ひて、孔子の門流を罵つたのである。而して此の字が遂に弘く行はるゝことになつたのであらう。

さて名稱はどうあらうと所謂儒教は或ひは言ふやうに孔子の説いたのが原始的儒教であるといふ人も有るが予は之を否とする。儒教は支那民族の間に段々に發達せる教であつて、孔子に至つて大成されたものである。儒者と云ふ名稱の起りから見ると、孔子が其の元祖のや

うに思はれるが、孔子が大成されたのが所謂儒教である。儒教は決して孔子が始めて説かれたものでなくて、漢民族の間に起つた教であつて孔子は之を大成したのである、と見なければならぬ。孔子より後になると此の儒教も色々と變遷をして居る。其の大なるものを言へば漢唐殊に漢の時代に色々の違つた分子が這入つて來た。もう少し前に遡ると戰國の時に既に儒教の中に儒教以外の精神が大分入つて來た。即ち天道から人道に進む天道の自然を本にして自然に順ふといふ教即ち老子の教が戰國の時に既に早く儒教に影響したのである。其の影響が既に禮記ライキなどの中に現れて居る。儒教には元來無い思想が既に現れて來た。戰國時代に既に孔子の教と違つた分子が入つて來て居る。後世の學者が大抵その思想を奉じて今は澆季の世であると説くので動もすると儒教は退嬰復古主義であると見る人が多いが、これは後世の變遷であるか否ずんば儒教の眞髓を履き違へた消極退嬰の人のみを見ての論であらう。

扱漢代には色々な思想が現れた。天と云ふことに就て漢民族は元來相當發達した明確な觀念を持つて居つたが、周易の十翼には老子の思想に能く似て居る天道の思想が現れて來た。其の方面の思想が段々戰國時代から明かになり五行説が餘程顯著なるものになつて來て、道德倫理のことを皆五行で説き又人事でも自然界の事でも皆五行で説いた。孔子は仁を説き義

を説き孟子は仁義禮智を説いたが、未だ仁義禮知信と五加へて常の道を併稱はしないが、漢に至るともう一つ加へて仁義禮智信を説く。是は五行の關係である。詰り後述するが五行は一切の事を説明する原則である、人事も説明し自然界の事も説明する原則であるとする。獨り倫理に五行が當嵌められないことはないから之にも當嵌めて説かなければならぬ。それは孟子の仁義禮智だけでは足りないから信の字を加へて仁義禮智信とした。さう説いて來ると五行と仁義禮智信との關係が生じて來て大變面倒なものになつて來る。儒教に新しい要素が大變入つて來たのである。後に佛教の影響も段々あるが、其の影響の一番著しく現れて來るのは宋の時代である。宋代に至ると佛數と道教と此の二つの方面の影響が非常に現れて來た。道德倫理の事を説くのに昔の學説とは大變違つた思想が出て來るのである。例へば昔から道を論ずるに就て性を説くが實は性の本體は餘り説いて居らない。孟子は性善と言ひ荀子は性惡と言ふけれども、それは性の本體を捉へて善なり惡なりと論じたのではない。今日の言葉で解釋すると孟子の所謂性は人間の道德的本能であり荀子の所謂性は動物的本能である。同じ性といふ言葉を使つて居つても全く違つたものを意味して居るから性善と言つても性惡と言つても矛盾にならない。孟子は人間の道德的本能を捉へて其の本能其ものを善だと

云ふたのではない。荀子も亦動物的本能其ものを捉へて其れが悪であると言つたものではない。荀子も孟子も共に情に就いて善惡を論じて居る。

宋の學者になるとさうでない。性の本體を捉へ來つてそれに就て論ずる。而もそこが宋の哲學に於ては最も重大なる問題になる。そこで宋學を性理學とも謂ふ。古は情から性を論じたものが今は性から情に論じ到るのである、性の本體を論ずることゝなつた。性が動かないで性が刺戟を受けないで作用に現れないで居る其時の性はどんなものであるか、さういふことは孟子も荀子も考へなかつた。昔の儒教で言ふ所の性の論は刺戟に應じて動いたものが情であるかといふことを論じた。性が動いて現はす作用はどんなものかと論じた。然るに宋の學者は性は靜である動かないものである、本體は靜かである、動くと言へば情である、性の本體是れ如何と云ふやうに動かずして靜かなる所の其の本體に就て研究すると云ふので着眼點が非常に違つて來た。動くといふ方から論ずると靜かな方から論ずると結果が大變違ふ。宋に至ると又心といふことを大變喧しくいふ。成程孔子も幾らか心といふことは言はぬことではない、孟子も心といふことは言つたが併し孟子や孔子の所謂心と宋の學者の謂ふ所の心とは非常に違ふ。宋學者は心といふことを主なる題目として論ずるし其の論じ方が餘程違ふ。

此様に同じ儒教といつても段々に變つて居るのである。今儒教倫理に就いて述べんとするに右の如き變遷があるから一概には言はれない。そこで孔子自身の思想を出發點となして此れが後にどういふ風に變つて居るかといふことを項目別に述べ終に儒教倫理の特色即ち他の學派との違ひを述べよう。

その一つに動機論と結果論との別がある。極端にいへば動機論は動機さへ宜ければ結果はどうでも構はぬといふことになり、結果論では結果さへよければ動機はどうでも構はぬといふことになるが此れは極端である。動機論と言つても其の人が自分の行爲を決定する時に自分が此事を爲したらば如何なる結果が起るかといふことを全然考へないのでは考慮の甚だ不精密又不注意といふことの責は免れないであらう。動機論と云つても目的は志向とは違ふ。結果を考慮するが、それが志向の中にあつて目的になりさへしなければ動機論である。人の爲す行といふものは結果がある筈のものである。自分の爲す事が如何なる結果を生ずるかといふことだけは考慮する必要がある。考慮して、然る後に自分の行爲を決定しなければならぬ。結果が自分自身ばかりでなく人に及ぼす影響があるから、それを考へなければならぬ。行爲の決定の前に結果を考へるといふことは必要な事である。但しそれは考へるので所謂志

向の中にあるので目的とならない、さう考へると動機論も結果論も餘程近くなる。唯だ動機目的と志向との差別になる。儒教は何處までも動機論であり結果論ではない。別な言葉で云へば儒教倫理は理想主義であつて功利主義でない。勿論支那思想には功利主義がある。或又仁といふものが遍く人を救ふとか遍く人を愛するとか云ふ方から考へれば是は功利ではないか、廣く天下の人を救ふ廣く天下の人を愛するといふのであるならば確に功利ではないかと疑が起るが此れを云ふのではない。功利主義は本來英吉利で唱へられ最も多數の最大幸福を主義とする、最大といふことは量つて見なければ分らぬ、量るには秤が要る。最大幸福を量るには元來一つの秤では間に合はず二つの秤が要るのである。それを一つの秤で量らうとするところに功利主義の弱點がある。即ち快樂幸福には精神的と物質的とがある。是は一つの秤器では量れない二つの秤を用ひなければならぬ。それを物質的の一つの秤で量らうとする所に弱點がある。そこで仁を最大幸福として見たところで、その最大幸福は物質的によりも精神的の方が強い意味を爲して居る。孔子は君子は義に喩り小人は利に喩ると言はれた。義とは人の當に爲すべきの道をいひ利は行爲の結果として得らる物質的利益をいふ。君子の行爲は、それが人の當に爲すべきの道であるといふことを知つて爲されるの

で、小人は行爲のもち來す利益を目的とする。儒教で説くところの道は君子の道で小人の道ではない。かくの如く儒教は理想主義であつて功利主義ではない。支那で功利主義者を求めるならば墨子である。墨子は功利主義者である。而も極く淺薄なる功利主義者である。墨子は儒教の總ての點に反對して居る、其論を見ると能く分るが別に儒教の根本を突いて居ない。議論として拙劣である。墨子の説は全く單純なる物質生活だけで人間を生かして行くといふ極端な功利主義である。又儒教に於ては吉凶禍福をいふことが少くないので一見功利主義のやうであるが、吉凶禍福は志向中のものたるに止まり行爲の目的とはなつて居ない。人事を盡して天命を待ち人力を盡して天命に安んずることを力説する儒教が功利主義でないことは明かである。此様に儒教は他の學説と違ふところがある。此等を次に詳しく述べることにして此處で序論を終り此れより本論に入る。

第二章 道 と 徳 (其の一)

今先づ説文を見ると、「道は行く所の道なり、是首に从ふ^{シタガ}。一達、之を道と謂ふ」とある。説

道所行道也、
从辵首、一達
謂之道。

文は後漢の學者許慎が作ったもので詳しくは説文解字といひ、支那の字引の一番古いもの、一つである。此書物は宋になつては餘り研究されなかつた。朱子は經書に對して新しい説明を爲したが、其の新しい説明を出すまでには漢唐の古註疏と朱子以前の宋時代の學者の新らしい説とを能く研究して然る後に己れの説を出した。その位研究的態度を以て經書の説明を爲した、門人にも頻りに古い註疏を讀めと諭して居る。古い註疏を讀むことになると、どうしても説文のやうなものを讀まなければならぬから又説文や爾雅を讀めと言つて居る。ところが朱子の門人は朱子を非常に偉い人であると考へたので朱子の説さへ研究すれば他のものは研究しなくても宜いと云ふ考になつて來た。朱子が折角古い註疏も讀まなければならぬ漢時代の字引も研究しなければならぬと言つたのに、門人は段々さう云ふものを研究しなくなつて、唯朱子の説さへ讀んで居れば宜いと云ふので説文等を研究しない。そこで大分書物の内容が混亂して來て非常に間違つた所なども生じたのである。清朝になつて考證學が起つて來てから考證學者が頻りに復た漢あたりの古いものを研究し始めて、説文の如きも清朝の學者の研究する主なるもの一つになつた。それで段玉裁が大變説文を研究し説文の註を書いて居る。今日説文を讀むには如何しても段玉裁の註を讀まなければならぬことになつて

道と云ふ字を
「ユク」「オ
コナフ」とよ
み行の字を
「ミチ」とよ
むことがあり
道を又「ヨル」
とよむのは皆
此の道の觀念
に本づく

道の意義

居る。さて今引いた道に關する説明は段玉裁の説に依れば間違がある。もとは「一達謂之道、从辵首、道人所行也、故从辵。」(一達之を道と謂ふ、辵首に从ふ、道は人の行く所なり、故に辵首に从ふ)とあつたと云ふ。すると道と云ふ字を解剖すると辵と首との二つから出來て居る、人の行く所であるから辵に従うて居ると云ふことになる。辵と云ふ字は説文に據ると忽ち行き忽ち止まる、行いて止まると云ふ意味になつて居る。首と云ふ字は何を意味するかと云ふと人の行いて達する目的地である。目的を定めて其目的に向つて進んで行くと云ふので、目的を示した首と其れに向つて進むことを意味する辵とを合せて道と云ふ字が出來たのである。道は人の行く所であると云ふ意味になる。左様に文字を解剖した方から云ふと道は人の行く所である、道路の意味である。

併しそれは唯字義のことである。今經書などに段々當つて見ると道と云ふ字は澤山出て居るが他の言葉と結び付いて出て居るものが中々多い。例へば周易には天道・地道・人道・神道・家道・聖人之道・君子之道・小人之道などと云ふ言葉もある。左傳にも天道と云ふものがあるし人道といふものがある。其他大道・小道・古之道・國之道などと云ふ言葉があり書經にも天道と云ふ言葉が度々ある。他に王道といふ言葉があり路の字を用ひた王路といふ言葉も

ある。論語にも先王之道・君子之道・善人之道或は小道・天道或は吾道と云ふ言葉もある。大學にも大道と云ふのがある。中庸にも君子之道・小人之道或は天下之達道などと云ふ言葉がある。孟子には孔子之道・楊墨之道などと云ふ言葉もある。斯様に經典を見ると色々他の言葉と結び付いて道と云ふ字が用ひられて居る。結び付く文字に依つて多少道と云ふもの、意味が違つて来る。そこで韓退之は其の著した原道の中に「道與徳爲虚位」(道と徳とは虚位たり)と言つて居る。虚位といふことは別の言葉で云ふと一定の内容がないといふ意味である。即ち他の言葉と結び付いて始めて内容が定まるのであつて、道の字單獨では一定の内容がないといふことである。そこで儒者の方でいふ仁義の道と云ふものがある、老莊の方で言ふと亦老莊の道があると云ふ風に孔子も老子も道を説いて居るが其道は内容が違つて居る、それは仁義とか虚静とか云ふ言葉と結び付いて始めて内容が定まると云ふことになる。成程今挙げた例から言ふとそんな風に見える。

ところが禮記の學記篇に「人不學不知道」(人學ばざれば道を知らず)とある。此の道は一定の内容のない虚位の道であるかと云ふと、それでは學記の文章は意味を爲さない。次に論語の里仁篇に「子曰、朝聞道、夕死可矣」(朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり)と云

ふ言葉があるが、此の道の字が内容のあるものか如何に分らぬものであるならば此の孔子の言葉は全く無意味である。孔子が「朝に道を聞けば夕に死すとも可なり」と云ふ時の道は必ず内容があるものでなければならぬ。又論語の衛靈公篇にある「子曰、人能弘道、非道弘人也」(子曰く、人能く道を弘む、道を弘むるに非ざるなり)といふ時の道の字は内容がないものと云ふことは言へない。「人能く道を弘む」といふのは普通道を大きくすると云ふことに解釋されて居る。詰り道を體する人次第で道は大きくも小さくもなると言つて居る。それにした所で道は一定の内容がなければ此の孔子の言葉は意味をなさぬ。又中庸に「道不远人、人之爲道而遠人、不可爲道」(道は人に遠からず、人の道を爲して人に遠ければ以て道となす可からず)とあるが、人の道と爲すと云ふ「爲す」の字は道を行ふと云ふ意味であつて、以て道と爲す可からずの「爲す」は意味は違ふが、同じ「爲」の字が使つてある。兎に角道人に遠からず人の道を爲して人に遠ければ以て道と云ふことは出来ないといふ時の此道は必ず定つた内容がなければ意味を爲さぬものである。次に孟子の告子上篇に詩經大雅烝民篇の一節を引いて「詩曰、天生烝民、有物有則、民之秉夷、好是懿徳。孔子曰、爲此詩者、其知道乎」(詩に曰ふ、天生烝民を生ず、物有れば則有り、民の夷を秉るや是の懿徳

を好みます。孔子曰く、此の詩を爲れる者は其れ道を知れるか。云云とある。詩經の方ではどういふ意味であつても、兎に角孟子は之を引いて人の性皆善と云ふことの證據にして居るが孔子の言ふ道の字は一定の内容がなくては意味をなさぬ。斯様に見て來ると儒教で道と云ふ字を單獨に用ひて居る場合には必ず一定の内容があるものと思ふ。決して虚位ではない。老子も亦道と云ふ字を單獨に用ひて自分の主義を現はして居る。老子の根本原則として用ひて居る道と云ふ字は儒教の言ふ道とは内容は違つて居る。老子は道と云ふ言葉を以て自然の理法を言ひ表はして、其の自然理法に依つて遂に人の道を説いて居る。自然に従つて生活すると云ふ意志、即ち自然主義を主張して居るのである。老子の道は自然主義の意味になつて居る。さうすると道と云ふ字は儒教で單獨に使ふ時は一定の内容があるがそれは老子の言ふ道の内容とは違ふ。そこで其れを區別する爲には場合に依ると孔子の道とか老子の道とか言はなければ、唯道と言つただけでは何方か分らぬと云ふことも出て來るのであつて、必要に依れば其上に形容詞が附くこともあるけれども兎に角儒教の方で道といへば總ての人が同じ内容を了解するし、老子の門で道と言へば又同じやうに儒教の方とは違ふけれども或る一つの内容を了解する。詰り儒者は道と云ふ字に對して同じ概念或は觀念を持つ。老子の方の側の

人は儒教とは違ふが道と云へば亦た同じ一つの觀念を持つ譯である。儒教にあつては儒教の道に一定の内容があり、老子にあつては老子の所謂道に一定の内容があると云ふことは争ふことが出來ない。韓退之の如く道が虚位であるとは云へない。

道に既に内容があるとすれば儒教で云ふ道はどう云ふ内容があるかと云ふ問題になる。所で儒教でいふ道に就て一つ注意しなければならぬのは、前に言ふた如く君子之道・小人之道などと云ふ場合、或は人道・家道など或は夫婦之道・國之道或は古之道・今之道と云ふ風な使ひ方をして居る場合があり、色々違つた文字と結び付いて居るから多少道の内容も違つて來るやうであるが、其中の小異を捨て、大同を取つて見ると、總て是れは或る一つの定つた方向に向いて居る。即ち引括めていへば人の道である。ところが先に擧げた例の中で之れと違つたものがある、即ち天道・地道といふ場合である。是は人之道とは違つたものである。斯様に經典に於て道と云ふ字が他の語と結び付いて起つて居る場合を比較して考へて見ると大別して二つになる。即ち自然の道と人の道との二つに別れる。上に單獨に用ひられて居る場合として擧げた諸例即ち人不學不知道から天生烝民云々に至る迄の道の字は總て人の道である。又他の言葉と結び付いて起つて居る言葉も人の道を指して居る場合が多い。然

るに一方にそれと違つて天の道・地の道と云ふやうに人の道でない自然の道を指して居る場合がある。

道の字が單獨に用ひられる場合に人の道でないものを指して居る場合がないかといへば、周易繫辭上傳に「一陰一陽之謂道」(一陰一陽之れを道と謂ふ)とあつて道の一字で自然の道を意味して居る。現に周易說卦に「立天之道、曰陰與陽」(天の道を立て、陰と陽と曰ふ)云云とある。即ち陰と陽とを天の道と説いてある。說卦では勿論地の道に對したので天の道と斷つてあるが、繫辭の方では別に天の道と斷つてない。併し「一陰一陽之れを道と謂ふ」といふ時には人の道ではない、自然の道であることは疑ないことである(因みに陰陽に就いては二つの觀念になる、一は「天の道を立てて陰と陽と曰ふ」と云ふ時の如く陰陽對峙の觀念であり一は「一陰一陽之れを道と謂ふ」と云ふ時の陰陽往來消息の觀念である。陰陽を相對した二元と見る場合はそれが直ちに萬物の生成や自然現象發生の原因とはならない。これが原因となるには陰陽を往來消息するものとみることが必要になる。陰陽の往來消息とは陰往けば陽來り陽往けば陰來り陰消すれば陽息し陽消すれば陰息すといふことを意味する)。別な言葉で言へば自然理法である。斯様に同じ道といふ字を一方では自然理法を指して、二の

用ひ方になつて居る。

下の引例は「人之所道」に作り宋本には「人之所以道也」君子之「所道」に作る

人道と云ふ方の意味からいふと、道と云ふものは中庸の開卷第一に「天命之謂性、率性之謂道」(天命之れ性と謂ひ性に率^シがふ之れ道と謂ふ)云云とある道である。荀子儒效篇に「道者非天之道、非地之道、人之道也、君子之道也」(道は天の道に非ず、地の道に非ず、人の道なり、君子の道なり)とある。かくの如く道は天地自然の道ではない人の道であり、更に進んでいへば君子の道であると荀子が言つたのは極めて簡明に道の本領を説いたものである。荀子の云ふ所を引いたのは儒教の所謂道に就て一つの極く緊要なる點が明かになると思ふので引いたのである。荀子は性惡論を主張したから、後の學者は大變荀子を悪く云ふやうになつて、中には異端扱する人もあつたが別に然うではない(後に詳述する)。人の道なりといふ荀子の言葉は道は自然の理法ではないと云ふことを言明した一句である。君子の道なりといふ一句は、道は人の性を矯め人の情に悖る所以なりと云ふことを言ひ現はす爲に君子の道なりと更に斷定を下したのである。此の荀子の説明を別な言葉で簡単に言ひ現はすと道と云ふものは軌範である^ルと云ふことを言明したのである。荀子の性惡説は儒教の方からいふと、まだ色々議論しなければならぬものであるが、所謂人の道は軌範である自然の理法では

ないと云ふ性質を明かにしたことは儒教の重要な根本思想を言ひ表はしたものである。ところが中庸に「天命之謂性、率性之謂道」とあるので、動もすれば軌範と云ふ性質が不明瞭になる虞がある。併しながら性に率ふとあるから道は軌範でないと言ふことでは決してない、率性と云ふ字が決して軌範の觀念を破るものではないのである。現に宋の學者も人道と天道との差別を明白に言ひ表はして居る。即ち宋の學者は天道は自然、人道は當然であるとして天道と人道との區別を明かにして居る。自然には無論軌範と云ふ考はない、當然と云ふことに軌範の考があるのである。即ち天道には軌範觀念がなく人道には軌範觀念があると云ふことは宋儒の言葉にも明かである。而して軌範は必ず強ひると定まつたものではない、例を取つて見ると論理學は思考の法則即ち思考の軌範を論ずるが人の思想は必ず誤るものであるからといふので思考の法則を拵へて、それを軌範として人に強ひるのであるかといふに決してさう云ふものではない。又思想が決して誤りのない常に如何にしても誤りのないものであるならば是亦軌範の必要はない。思想は大體に於て正しい道に出るが時として過に陥る事がある。そこで思想の正しき道に出づる所以のものを樹て、それを思想の軌範として思想をして之れに依つて正しきを得せしめることになるのである。論理學で説く所の思想の軌範

と云ふものも矢張此の吾々の思考の性質に根據を有して居る。一種の權威で人間の思想に臨んで物を考へる以上は此軌範に従つて考へて行けと強制したものではない。道德の方も其通りである。放任して置いても人間は善を爲すより他になすことが出来ない、人が苟も行動をすれば必ず善をなす、善に出る他に出るべき道がないと云ふことであれば軌範の必要はない譯である。道と云ふもの、必要はない譯である。又人間が決して善を知る事は出来ない又善を爲すことは出来ないものであれば、軌範と云ふものは不可能である。然るに人は善を知ることにも出来又善を行ふことも出来るが、必ずしも善を爲すとは限つて居らぬ、惡をも爲す。そこで所謂軌範が人に臨むことが必要であり可能である。そこで人は善を知ることが出来、善を行ふことが出来ると云ふことは元來人にそれを行ふことが出来るだけの力があるからである。即ち人間に善の可能性のあることを許さなければならぬ譯になる。左様な譯で道と云ふものは人性に根據を有するものである。決して性以外の權威を以て其れが人間を強制して道に據らしむるものではない。孔子は仁を道とされた。さうして其の仁と云ふものが人性に本來備はつたものであると見られたことは疑のないことである。子思に至つて更にそれを明かにして「天命之れ性と謂ひ性に率ふ之れ道と謂ふ」と説き、孟子に至つて更に一步を進め

て性善なりと説いたのである。孔子・子思・孟子の云ふ所即ち所謂人の道と云ふものは人性に根據を有したものであると云ふことを明かにして聖人の教の基礎を立てたのである。決して人性の根據のないものを聖人が拵へて聖人の權威で人に強ひて之を行はせるものだと云ふ風に見たのではない。荀子の思想に於ても道は軌範である。人類行爲の軌範であると云ふ軌範觀念は頗る重要なものであらうと思ふ。性に率ふと言ふ場合には軌範觀念が餘り明瞭でないやうに見えるけれども、荀子の説で却て軌範の觀念が明かになつて來ると思ふ。

左様に見ると、所謂人の道と云ふものは人類行爲の軌範である、もう一つ言ふと「一陰一陽之れ道と謂ふ」と云ふ時の道は天道であつて即ち自然の道である、所謂自然理法である。自然理法としては之を天道と謂ひ軌範としては之を人道と謂ふ。序に云ふが天道と云ふ言葉は大體三通りの意味があると思ふ。一つは天の象、吾々が眼に見る天の象を云ふのである。天道は西北に高い東南に低いと云ふが、これは支那大陸に住まつて居る人から見た天の象である。此の場合には天道と云ふ言葉を天の象と云ふ意味に使つた。又天時天象、即ち天に現はれる日月星辰の象、天時と云ふ意味でもいふことがある。是等は天道としての極く軽い方の意味である。是は有形の天と云ふものの有無は別として、普通吾々の眼に見える天に就い

て言つたのである。他の一の天道は國語周語に、單襄公の言葉として「先王之令有之、曰、天道賞善而罰淫」(先王の令に之れ有り、曰く、天道は善を賞して淫を罰す)とある。此の淫は「過ぐる」と云ふ意味で、淫亂などと普通に云ふ場合の淫とは違ふ。過ぐれば善で無くなるから惡である、淫は惡が過ぎたのである。善を賞して惡を罰すると云ふ意味と別に變つたことはない。右は周語の言葉であるが是れが古文尙書湯誥に引いてあるのは、「天道福善禍淫」(天道善に福し淫に禍す)となつて居る。此の場合の天道は人類の行爲の善惡に應じて或は福或は禍を與へると云ふ方からいふのである。人の爲した事が悪いので天が禍を下した、流行病等があると詩人がそれを天が怒つて斯う云ふ禍を下したのであると云ふ風に謳つて居る詩が澤山ある。鄭玄の如きは此等の詩にある天の字を天子の事と解釋して居り天の事に解釋して居らないが常識的に詩經を見ると確に天である。兎に角、天が人の行の善惡に應じて吉凶禍福を下すものであると云ふ思想は昔の人は餘程多く有つて居つたのであつて、それを天道と云ふ言葉で言ひ表はして居る。是が天道の第二の意味であらうと思ふ。此の意味でいふ天道は又天命といふことも出来る。天命と云ふ言葉も又色々意味がある。凡そ別ければ四通りに別けられる。一つは所謂氣數の命で人間の壽命の長短のことである。人間生れ

てから五十年で死ぬか六十年で死ぬか、それぞれ壽命がある。それを氣數の命と謂ふ。第二は祿命即ち吉凶禍福の事をいふ。富貴貧賤は無論其の中に含まる。吉凶禍福富貴貧賤は人力のみで定まるものではない、結局天が定めるものと見て、所謂「死生命有り、富貴天に在り」と云ふ其考からして吉凶禍福のやうなものを天命と見る時には、之を祿命といふのである。第三は所謂性命である。人は生れながらにして道德的可能性を有すると普通は云ふが程朱學では始めから完全無缺なる徳を具へて居るとして、それを性命といふのである。吾人の見方からすれば性命は自己の努力に依つて實現されるものである。程朱の見方からすれば天から與へられたる完全なるものが物慾とか人慾とか云ふもので蔽はれて居るが、此の妨げを取り去つて天から與へられた儘に完全に發現せしめなければならぬと云ふ風に説く、兎に角左様に發展實現すべき或は完全に發現せしむべきものを吾々は備へて居る。それを性命といふのである。第四には天が徳ある人に命じて、民を治め且つ教へしむると云ふ命を有徳者に下す。此の場合の天命は即ち君主としての權威を有徳者に與へると云ふ時にいふ天命である。斯様に天命は凡そ四通りになるが、其の中の祿命は一方では又天道とも言はれる。扱第一の天の象とか天の時とかといふ方の天道と第二に言つた所の吉凶禍福を下す事を以て天道と見

るものとの中間に在る天道といふものが有る、第一から第二に遷り變つて行く其の繋がりになるものが經書に多少見えて居る。それを次に引いて見よう。周易の謙の卦の彖傳に「天道虧_レ盈而益_レ謙」「天道盈_レるを虧_レいて而して謙を益す」と言ひ、春秋莊公四年の左傳に「盈而蕩、天之道也」(盈ちて而して蕩くは天の道なり)、同じく哀公十一年に「盈必毀、天之道也」(盈れば必ず毀るは天の道なり)とあるのは是だけで見ると全く第二のやうに見えるが、思想は確に第一から第二に遷る中間の橋渡しをして居ると思ふ。即ち昔の人の考では太陽が東から上つて来て天に沖する、天に沖すると今度は段々傾いて西に入つてしまふ、翌くる日又東から上つて天に沖する、沖すれば傾く、月は段々大きくなつて盈つるが今度は虧けて来る。虧ければ又盈ちて来る、それを直ちに人間の事に持つて來ると「天道は盈つるを虧いて而して謙を益する」「盈ちて而して蕩くは天之道なり」「盈つれば必ず毀るは天の道なり」と云ふ思想になつて來る譯である。是が有形の天から道德的の天の觀念に遷る橋渡しをした中間の觀念であらう。つまり是は兩方に關係して居る觀念であらう。それが第三の天道である。第四の天道は論語公冶長篇の何晏の集解に引いてある所の元亨日新とみる見方である。即ち元亨日新とは、元亨は元亨利貞の四つを詰めて略して言つたのである。それは何を意味するかと云ふ

と、天が萬物を生じ養ふ所の自然の働きを元亨利貞と云ふ事に説く、それを略して元亨の二字で現はしたのであると解釋して居る。日新といふことは天が萬物を生ずる事が始終相續いて絶えることがない、何時も新らしく其仕事が続いて居る。決して熄んでしまふことはない、即ち天が萬物を生ずる作用が昔から今日まで又將來も決して休むことなく常に續いて居る。常に新らしい、何時も繼續して居ると云ふことを日新と云つたのである。左様に天が萬物を生成するところの自然の働くと云ふものが千古一日の如く少しも變らずに續いて居ると云ふことは、どうしてさうなるかと云ふと、自然にして然るのである、唯是れ自然である。其間に何等計畫があるのでなければ何等の意志があるのでない。如何なる物を造らうと云ふ計畫を立て、爲すのでもなければ如何にして之を造つて行くと云ふ意志があるのでない、唯自然にして然るのである。左様に千古一日の如く自然に萬物を生じ成して行く、それを元亨利貞の道と云うて之を所謂天道と爲すと云ふのである。それが天道の第四の意味になる。此の意味でいふ天道は全く自然又は必然と云ふ意味である。ところで第四の意味は自然又は必然であるが、第二の意味即ち人の行ふ所の善惡に應じて吉凶禍福を下し人の行爲の善惡に應じて懲罰をする制裁を下すと云ふ意味でいふ天道は、是は主宰と云ふ觀念を離れては

成り立たない。即ち上帝と云ふものが宇宙殊に人類を主宰して居ると云ふ意味で始めて第二の意味の天道が成立つのである。天を解釋するに全く第四の自然の意味だけで解釋する人がある。荀子などがさうである。又第二と第四と即ち主宰と自然と兩方を兼ねなければならぬと云ふ風に見る人がある。其の見方の違ひの議論は茲では餘り必要がないが、今予が人道に對して天道といつた時の其の天道は第四の意味の天道である。第一の天の象の意味でもなければ天の時の意味でもなく又第二の主宰の意味でもない、第四の所謂元亨利貞の道、自然又必然と云ふ方の意味からいつた天道である。それと人道とを較べると天道は自然理法で人道は人類行爲の軌範である。斯様に天道と人道とは違ふ。それを同じ道と云ふ字で言ひ表はした。唯單に道と云ふ字で兩方を言ひ表はしたのである。大體自然理法として見るのと軌範として見るのとは餘程根本に於て違ひがある譯である。軌範と云ふ方から見ると、どうしても自由意志を假定しなければ軌範とは言へない。自然理法と云ふ時には必然と云ふことがあるだけで自由と云ふ事は假定することは出来ない。前述した如く人間が一舉手一投足善より他に爲さないと云ふ場合には軌範を以て善をなせと云ふことを言ふ必要はない、軌範を立てて善を爲せと云ふ命令をする必要がない。又人間が一舉手一投足惡より他に出来ない、惡を爲

すべく人間が出来て居るとすれば、それに向つて軌範を立て、善を爲せと命令しても不可能である、據るべき道を示した所で據れないから不可能である。然るに人間は善を爲すことも出来るし悪を爲すことも出来る。善を爲すも悪を爲すも皆自分の自由意志の決定である。そこで始めて善を爲さなければならぬ悪を爲してはならぬと云ふ軌範を立て、人に示すことが出来るのである。示すことが必要である又可能である。故に軌範と云へば如何しても自由意志と云ふことを假定しなければならぬ。自然界に於ける物質の如く自然理法に因つて動くより動きやうのないものは之に軌範を立てる必要もないのである。どうしても軌範を立てるには自由意志を考へなければならぬ。是が自然理法と道との違ひである。

もう一つ自然現象には所謂常と變とあると普通に謂はれる。變とは天變地異の類を謂ふ。風の吹くべき時に風が吹き雨の降るべき時に雨が降つて居れば常であらうが、長雨が降り暴風が吹くと云ふやうな事は常ではなく變である。古は天と云ふものは始終人間のすることを見て或は怒り或は喜ぶ、天の喜ぶとか怒ると云ふことで自然現象に色々變つた事が出来て來ると云ふ風に考へてゐた。ところが宋代の學者になつて來ると然う云ふ考はない。自然現象には俗に云ふ天變地異ありとしても、それは變とは認めぬことになる。所謂變と云ふものも亦

天道と人道との區別

是常である、と斯う云ふ風に見てしまふ。宋學者は天を理と説く、天を理と説くと理には常があつて變がないことになる。天を理と説くと天が所謂人格者として、自由意志で色々な事をすると考へられぬことになる。そこで、所謂天變地異と云ふものは變ではないので矢張常であると云ふことになる。此れはもう一つ別な言葉でいふと尙ほ能く解る。それは中庸に「誠は天の道なり」とある。予は「中庸講義」に於て誠は聖人の性であると云ふ鄭玄などの説に依つて之れを説いたが、然し宋の學者に云はせると自然の理法が誠であると説く。自然の理法が誠であると云ふことは、何を意味するかと云ふと―誠と言へるか言へないか疑問であるが―先きに謂つた元亨日新と云ふことを誠と見る。即ち天が萬物を生ずる萬物を成す所の生成作用が古も今日も將來も決して間違はない。千古一日の如く萬物を生成して熄まぬ、昔は生じたが今は生ぜぬ、今日は生じて居るが將來は生じないと云ふやうなことでなく、千古一日の如くに萬物を生成して熄まず間違がない、それが即ち誠である、是が天の誠と云ふものだと見るのであつて、そこで誠と云ふものは天の道であると説明する。即ち天道と云ふものは唯是れ誠であつて、天道には偽と云ふものが無いことになる。さうなれば所謂天變地異を俗には變と言ふけれども、實は常であつて變では無いことになる。變化の起るべき相當

の理由があつて矢張り必然の法則に因つて、變が起つて來たのであるから決して變ではない。天道には常も變もないことになつてしまふのである。程朱の方の理の説からすればさうなる譯である。

然らば人間はどうかといふと人道には誠と偽の區別を認めなければならぬ。若し人間に偽り無きものであるならば程朱の學説は成立たなくなる、宋儒の説は必要がなくなる。併し人道には偽があるので、宋儒の説なども大變必要である。即ち宋儒の説よりすると人間は肉體がある、肉體がある爲に慾がある、物慾とか人慾とか云ふものがある。其の個人的慾と云ふものは是は偽である、然るに其の人慾と云ふものが天理と云ふものを蔽ひ天理の發現を妨げて居る、其天理は誠である、天道は誠で偽のないものであるから、吾人の天より受け來つたところの天理は一點の偽のない純粹の誠のものである。其誠なるものが物慾の爲め私の偽なるものゝ爲に蔽はれて其發現を妨げられて居る。そこで其の物慾の障礙を去り物慾の妨げを去つて天理の誠を發現しなければならぬと云ふことになるので、宋儒の説が意義を成すことになつて來る。人道には偽と誠とあり天道には偽なしと云ふ譯で宋儒の説では天道と人道とは根本的に違ふ譯になる。獨り宋儒がさう説く許りでなく、天道と人道にはさう云ふ差別

が必ず有らう。次に論語雍也篇に「子曰、誰能出不由戸、何莫由斯道也」(子曰く、誰か能く出づるに戸に由らざらん。誰か斯の道に由ることなからん)とある。人の斯の道に由ることなきを嘆じ且つ怪んだのである。(此の句、朱子は「何ぞ斯の道に由ることなき」と讀むが予は「誰か斯の道に由ることなからん」と讀む)。是は一寸見ると矢張り人道の軌範でないやうに見えるが左様でない。初めの句は人が室内から外に出る時には必ず戸に由つて出る。出れば外へ出るから道路を行くことになる。戸に由つて出ることから道路を聯想して來て道路から人間の道を聯想して來た譯であらう。室から外へ出るには戸から出なければならぬと云ふ意であるが、勿論戸の外窓があれば窓からも出られないこともない。乃ち戸に由らなければ出ることが出来ないと云ふのでない、戸から出るのが正しいのであつて窓から出るのは正しいのではない、窓からでも出られる戸からでも出られる、必ずしも戸に限つたことではないと斯う云ふ風にも考へられるやうであるが、然し部屋には必ず窓があるとは定まらぬし但部屋と云へば必ず戸があるから、窓からも出られると云ふことまで此處で考へなくても宜からう。兎に角部屋から出るには戸に由らなければ出ることが出来ない。戸の問題は能不能の問題である。ところが後の句は能不能の問題ではない。即ち人間が人の道に由らなければ一步も動くことは

出来ない」と云ふのではない。人の道でない方の道を歩くことも出来る。但人の道でない方を歩けば乃ち小人となる。所謂君子の道を歩けば君子になるが、さうでない小人になる。此の道に由らなければ歩けないことはない、即ち此の道に由らざること能はずと云ふ問題ではない。道に由らざる可からずと云ふ問題である。戸に由つて出る方は能不能の問題、道に由る方は不可不可の問題であるから大變違ふ。上の句は譬であるから下句とキツチリ合はぬが、其の由らざる可からずと云ふことが軌範の性質である。

斯様にして、天道では自然若くは必然、人道では軌範と云ふことになつて居る。支那民族は實際生活の経験から早く天人合一と云ふ一種の信仰を得て居つたと思ふ。是れは理論上から論究したよりは永い間の民族的経験の齎した所の信仰の分子が大分強い。其信仰と云ふものは二つの方面に進み得るものと思ふ。即ち天人合一と云ふ事を天の方から人の方に考を進めて來ることも出来る、又人の方から天の方に考を進めることも出来る。それは先づ人間の行とか或は人類社會の組織と云ふものを天の時に順應すると云ふ事がある。或は天道に順應し若くは天道に倣倣すると云ふ方面からも見る事が出来る。即ち天人合一の信仰からさう云ふ風に進んで行くことが出来る（人類の生活・社會の組織を天道に順應倣倣せしめるとい

ふ考へは左傳に鄭の子産が禮の事を説明した内に出て居る）。太陽が上ると起きて働き太陽が沈むと休む、即ち働くのと休むのとが太陽に關係して居る。人間の活動と休息は太陽の出没に關係して居るのが天道に順應せしめた方であらう。或は人間の生活に必要な飲食物にしても其の土地に生ずる物を取つて利用する方から見れば、其生ずる物は天の生じた物であるとすれば、天の生じた物を取つて人間の生活に資して行くので亦人間の行動を天道に順應せしむるのである。もう一つ（子産が説いた）は家庭組織社會組織國家組織等も天の道に則り倣つたものだ」と云ふ方から説いて居る。左様に人類の高等なる社會組織を天道に順應し若くは天道に倣倣すると云ふ方面に見て行くことは天道から人事に説き及ぼした方である。もう一つは儒教で重く言ふ所の人事を致すと天道が自然に之に應じて來ると云ふ見方、是は人の方から天道の方に考を持つて行つて發展せしむるのである。此の二方面に發展し得ると思ふ。其の發展の仕方に依つて大分違つた結果になる。即ち天から人事の方に、説き及ぼす方に専らになると老子のやうな自然主義が出て來る。更に人事から天道の方に上つて行くのが儒教である（以上のことは孔子教大義に詳述したから今は略す）。儒教で謂ふ所の道は、軌範としての道であるべきであるが、同じ文字を以て自然の道を言ひ表はし天道を言ひ表は

し、自然理法を言ひ表はすことにも用ひたのである。即ち周易に一陰一陽之れを道と云ふ様に同じ道の字を自然理法を言ひ表はす方に用ひたものであるから、思想の混同が起つて来た。始めから道は人道・人間行為の軌範を言ひ表はすだけに用ひて、天道の方は之を必ずずたの道とか自然の道とか云ふ様にして別な形式を用ひて區別してあれば混同は起らぬ譯である。然るに一つの道と云ふ字が兩方の意味に用ひられたので精密に分析すれば差別があつても、自然としての道と人道の軌範としての道とどうも混同を生じ易いことになる。其混同を生じ易い所以を段々遡つて行くと、民族の信仰に天人合一と云ふ信仰があつて、其處に行くと人道と天道と結び付くから、そこで同じ文字を人道にも用ひ天道にも用ひる。一つの文字で二つの意味を現さうとした爲め思想の混同は勢ひ免れなかつたことであらうと思ふ。其の思想の混同と云ふものが宋代になると餘程明かに現はれて来た。宋の學者は非常に哲學的分析的に物の道理を宜く研究して居るが、宋儒の説には自然の道と軌範の道とを混同して居るものがある。古い時代には、細かに論じてない爲に混同が顯著ではなかつたが、細かに分析して論じて來ると混同が顯著になつて來た。古い所では漢の董仲舒と云ふ人の言葉に「道の大原は天に出づ」と云ふ有名なものがある。漢書董仲舒傳によると、漢の武帝が賢良方正な

る人物を必要として試験をした、武帝自ら問題を出して試験をした、其の賢良方正の試験に應じた董仲舒の對策（答案）が載つて居る。其中に「道の大原は天に出づ」と云ふ名高い言葉がある。是は其儘では天道は道の本原だと云ふことになる。若しさうとすれば混同どころではない。人道が天道に出たのであつて當然人道天道一致の筈である。予が混同と云つたのは大變間違つたことになるが、どうも董仲舒の意味には其れだけの意味はないらしい。人道は天道が原である^トと云ふ程の意味ではないやうである。董仲舒の著した春秋繁露と云ふ書物の中に次のことが言つてある、即ち天には陰と陽とある、自然には陰と陽がある、併し陰を抑へ陽をして十分に働かしむると云ふことが是が天の道であると謂ふ。つまり何時でも陰を抑へることは不可能なことであらうが併しながら物を生ずる働は陽の働である伸びて物を生じて行くのは陽の働で縮んで物を殺す方は陰の働である。天が物を生ずる生成活動する方から見ると、どうしても陽と云ふことが天の働の本體でなければならぬ、若し陰の働が本體であれば何時までも收縮的消極的に物を作らぬ方になつてしまふから所謂生成の作用がなくなる譯であらうそこで天に陰と陽とあるけれども、其陰を抑へて陽を伸ばすことが是が天の道である、それと同じく人間にも貪と仁と二つのものがある（即ち貪は動物的本能と云ふ

方に近いもので仁は道德的本能と云つて宜しい、人には貪と仁の二つがあるが但貪に勢力を占めさせてはならぬのである。仁の方は何處までも勢力を占めさせて行かなければならぬのである。そこで貪を抑へて仁を伸ばさなければならぬ。恰度天が陰を抑へて陽を伸ばす如く人も貪を抑へて仁を伸ばす、即ち人は當に天に則つて貪を抑へて仁を伸ばさなければならぬと云ふことを言つて居る。すると是は天道に則り倣ふ方であつて、彼が人道は天道に出づると云ふ意味は人道は天道に基いたものであると云ふことではない。

更に先に述べた賢良方正の對策を讀んで見ると董仲舒は「聖人天に則つて而して道を立つ」と云ふ言葉を明白に用ひて居る。すると詰り道の大原天に出づと云ふことも、人道は天道を模範として而して立てられたものであると云ふ意味に過ぎない。但人道が天道に基いて出て居るとは、天道が自然であるとすれば、それに基いた人道も自然でなければならぬと云ふことになるが、さう云ふ意味までも含めたものでないと思ふ。要するに董仲舒は人道と天道とを一つにしたやうに見えるが段々調べると人道は天道に則つたものであると云ふ意味に過ぎない（董仲舒は人性に關しても一種の説を持つて居る人である）。所が宋の學者になると理を論ずることは甚だ精密であるに拘らず、天道人道二つのものを混同した觀念が起つて來てゐる。

中庸章句に見

る。茲に一つ朱子の語を引けば「人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也」（人物各其の性の自然に循へば、則ち其の日用事物の間、各當行の路あらざる事なし、是れ則ち所謂道なり）とある（中庸開卷第一の所の説）。これは「性に率ふ之れ道と謂ふ」の句を説明したのであるが、自然と云ふこと、當行と云ふこと即ち自然と當然を同じに見た。自然に従へば當然のものがあると云ふことになる。併し唯自然に従へば當然があると云ふことは考へることが出来ない。今予が天道と人道の混同といつたのは此れである。又更に朱子の云ふ所を見ると人の性に循つて人の道があり牛馬の性に循つて牛馬の道があると云ふ。併しこれは道と云ふものが牛馬にも有るとした所に間違の本がある。程伊川は斯様なことを云つて居る、「道の他に物なし、物の他に道なし、天地の間往くとして道ならざるはなし」と。此の道は自然理法の意味であるから伊川の言は確に當つて居る、少しも間違つて居ない。萬物は道の他には出ないものである、物の他に自然理法があつて、自然理法が物に向つて斯う云ふ風に動け斯う云ふ風に働けと云ふことを命令する譯ではない。詰り物質の色々作用變化して行く自然過程を道と云ふだけの話である。理法が他にあつて物に命令して之れに循はしめて行くのでないから、無論道の他に物はない。萬物が變化する仕方が

道であるから、變化しなければ則ち熄む、變化すれば其變化が道である。變化しない時は又其の時で道がある譯であるから道の他に物はない、物を離れて道はない。道の他に物なく物の他に道なし、天地の間往くとして道ならざるはなしと云ふことは天地の間確に此の通りである、明かに理に當つた言葉である。然るに朱子は之れを今度は人道に持つて來た。即ち論語衛靈公篇の「人能弘道」(人能く道を弘む)の章の註に「人外無道、道外無人」(人の外に道無く道の外に人無し)と朱子は言つた。程伊川と同じやうな言葉であるが實は大變違つた意味になる。人の外に道なしと云ふと牛馬に道があると言つたものと矛盾する。道とは人の道なりと見れば無論是は宜い譯であるが、道の外に人なしに至つては變なものである。人無しと云ふことを道に由らなければ本當の人間とは言へない眞の人間ではない、と云ふ意味に取れば道の外に人無しと言へよう。所謂人の道を踏まないでも人はある、人の道を踏まなければ小人になるが踏まないでも兎に角人はあるから、若し道の外に人無しと云ふことになる、道は自然理法でなければならぬ、軌範ではないことになる。恰度程子の「物の外に道無く道の外に物無し」と云ふ言と同じやうに言つて來たのであるから、此の通りに正しいものであると云ふことならば所謂道は自然理法であると云ふことになる。即ち程子の言葉は自然

理法に就て言うたので洵に理に當つて居るのを朱子が直に人道に持つて來て言つたから軌範としての人道を自然の道と云ふ風に考へることになつてしまつて、軌範ではないことになつて了ふのである。是れは自然の道と軌範との混同である。

宋の學者は又道と云ふことを理と説く。宋の學者の哲學から言へば、どうしても道は理と説かなければならぬ。ところが道を理と説くが、道と理とは全然同じではなく違があると云ふ。どう違ふかと言ふと、朱子の説に道と云ふのは統名即ち總稱で理と云ふのは細目だとある。人類行爲の軌範と云ふと普遍的になる廣い名である。併し實際的に言つて見ると行爲の軌範と云つても具體的にいへば色々の軌範がなければならぬ。君の道あり臣の道あり夫の道あり父の道あり子の道もあると云ふ風に細かにいへば色々の道になつて來なければならぬ、特殊の具體的になつて來なければならぬ。唯人類行爲の軌範と云ふ風に一般的抽象的に云へば其れが道であり、それを君の道・臣の道・夫の道・妻の道・子の道と具體的特殊的に言つて來れば其れが理であると云ふ風に朱子は見たやうである。但彼は實際に左様に使つてゐるかと言ふと、さうは使つてない。道と云ふ字が矢張具體的のものをも言ふことに用ひられて居るので、道と云へば何時も抽象的普遍的一般的大體的のものを云ふ丈であつて、それを特

殊的具體的に云ふ時には道と言はず、理と云ふとは必ずしも朱子はしない。では何故道は理と區別して言はなければならぬか、道は普遍的一般的、理は具體的特殊的と分けて言はなければならぬかと云ふと、是れも朱子は道と云ふことを、心と性との關係でいふ時に心と云ふ其の理は普遍的である、性と云ふのは特殊的具體的の理を云ふと爲すものと同じ様な關係で道と理と分けて云つたのである。併し實際には分けては見られぬと思ふ。

昔にはないことであるが宋の學者は道に就いて頻りに道體と云ふことを云ふ。總ての宋學者は本體と作用（體用）と云ふことを言ふ。そして總てのものに本體と作用とを區別するから、道に就いても道の體と道の用とを區別するのは當然であるが、殊に道に就いて云ふ所は道體と云ふものを非常に八ヶ間しくいふ。道體と云ふことは何の書物に見えるかと云ふと先づ朱子の近思錄の開卷第一は道體に關する箇條だけを澤山集めてある。その位に道體と云ふことを重いと考へて居る。此れは何か經書などに據る所があるかと云ふと、宋儒は論語と中庸に既に道體の觀念があると言ふ。論語子罕篇に川上嘆と云ふ一章がある。即ち「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜」(子、川の上りに在りて曰く、逝く者斯はの如くなるかな、晝夜を舍かず)と。是を宋の學者は大變むづかしく説く。是はどう云ふことであらうか

短かい章であるから、如何でも解釋は出來よう。或る人が孟子に孔子が屢々水の事を云はれるのはどう云ふ譯かと質問して居る。孟子がそれに答へて居る説明が面白い。即ち孟子は修學進徳と云ふことで説明して居る。詰り水と云ふものは小さな源から出て来る、いづれ水の源は小さなもので少しばかりチョロ／＼出て来る。それが段々流れて行く内に途中に科アキがあると科に盈つる、科があれば科を飛び越して行くことはない。必ず科に流れ込んで一ぱいになつて溢れ出すと前へ進んで、段々行く間に大きなものになつて行くと云ふ風に説明して居る。源から流れ出して大きなものになる其の全體の水の上から見て、人間は學問を修め徳に進む事を一刻も休むことはならぬ、順路を踏んで徳に進んで行くと云ふ其學問の仕方と徳の進み方に就いて孔子は水を見て覺られたと孟子は説明して居る。若し源がなければ永く續かぬ、小さなものでも源があつてこそ續くのであつて大きなものになる。川の水を見て居ると始終流れて一刻でも一瞬間でも止つて居ることはない、ドン／＼夜となく晝となく流れて行く。要するに學問をするのも絶えず努力して學問を進め徳を磨いて行かなければならぬと云ふことで主に學問のことを孔子が覺られたのであらう。論語の本來の意味はさう云ふのであるが、宋の學者は道體の觀念が此にあると云ふ。即ち水が流れて止まざる如く道と云ふも

のが宇宙間にあつて萬物を生ずる。其作用が一時一刻も休むことはなく、千古一日の如くに萬物が生成して行くと云ふことが即ち道の働である。道が左様な働をするのは、そこに道の體と云ふものがあるから左様な働が現はれるのであると見る、道の體と云ふものが本體であるとするとは本體は吾々の認識の對象にはならぬ。程子も道の體は沖漠無朕と云ふ、詰り言葉で形容のできないもので空虚なものである、何と云ふ事のないものである。中庸に詩經を引いて「上天の載は聲もなく臭もなし」とある。宋儒は此れも即ち道體其ものだと云ふ。すると殆ど無と言へば無のやうなものであつて跡形もないものである。聲もなく臭もなしとすれば吾人が之を認識することは出来ない。認識することが出来なければ同時に道體は極めて靜かなものと考へる、動くものでない。動けば認識が出来る、動けば作用になるから道の作用は認められるが道の體は認めることが出来ないものである。では道の體はどう云ふことで認めるかといへば、今いふ如く自然の道が萬物を生ずることは千古一日の如くにして決して一日一刻も止むことがないと云ふ、又そこに於てこそ道の作用であるが、其の作用の原になつて作用を起し之をして然らしむるものがなければ、其作用がない譯であるから、此の作用の奥に道體と云ふものがある本體がある、と云ふやうに考へようと云ふのである。然らば本體

は何であるかと云ふと聲もなく臭もなく沖漠無朕なるもので言葉では何とも言ひ様がない、言ひ様がないとすれば無であるかと言へば無ではない。故に程子は沖漠無朕であるが萬象森然として既に具はる。萬象が現はれてしまへば作用になる、現はれて居らないとすれば道體の中に萬象悉く具はつて居る、と云ふ風に見るのである。認識の對象にならない道體と云ふものを説いて、其の作用の奥に作用の本に體があると説かうとして、道體と云ふことに非常に重きを置いて居る。併し實際は吾人は詰り道の流行しか知ることが出来ない。萬象が現はれて其萬象を知るだけで森然と具はつて居るもの、如何なるものかは解らぬのである。

然らば其の道體と云ふことが天道に就て云ふことが出来るならば人道に就いても言ふかと云ふと、別に人道に就いては言はぬやうである。軌範としての道に就いては道體を説かない。道體は専ら自然理法として見たる道に就いて言ふ。道體が詰り理であるとすれば人道の體にもなる譯であるが、道體と云ふと専ら自然理法として見たる道に就いての言葉のやうである。中庸に「鳶飛んで天に戻り魚淵に躍る」と云ふ詩の句を引いて居るが、宋儒はこれにも亦道體の觀念が現はれて居ると云ふ。中庸の意は鳶飛んで天に戻り魚淵に躍ると云ふのは物皆其の處を得て物皆其の生を遂げて居るといふことに過ぎない。朱子等はさうではなく道體

の觀念であると云ふ。併しこれは宋儒の考である。

更に道と云ふことに就いて感ぜられることは先に人類行爲の軌範と述べたが、唯道と云ふ文字を見て吾人の頭に起るものは、人類行爲の軌範と云ふよりも餘程強い大きなものがあるやうである。道は恰も一つの理想を意味するかの如くに吾人には感ぜられる。君臣父子夫婦と云ふ道を離れて別に普遍的の一般的の道と云ふものがある譯ではあるまい。又宋儒の言ふやうな道體と云ふものが人道に就いてあるとは考へられぬが、所有ゆる人の道を總括して之を單に道と稱する時には其處に道と云ふ文字は何か自ら一種の生命を與へられて居るやうに感ぜらるゝのである。是れはさう云ふやうな感じであつて（それ故に道と云ふ字を外國語に翻譯してしまつた場合にはそんな感を與へることは出来ない）常識的かも知れぬが、單に人類行爲の軌範とか言ふよりもモウ少し高いものがあるやうに考へられる。一つの非常に力強い聯想を道と云ふ字に就いては得べきものと思ふ。道が人性に根據を有しないと云ふ風に見た學者があると云ふことを前に述べたが、詰り道と云ふものは聖人が作つたものだと言ふ考を推究めて行くと、聖人が無ければ道はないと云ふことになつてしまふ譯である。さりとて之に反して道は人性に根據を有すると云ふ觀念を或は極端に推して行つたならば殆ど聖人と

云ふものゝ必要を認めない處にまで行き得るかも知れぬ。併し是は兩方とも間違つて居る。聖人が無ければ道はないと云ふ風に見るのも道が人性に根據を有する以上は聖人の道を修め教を立てる必要はないと云ふ風に見るのも間違である。儒教は道は人性に根據を有するものと見るけれども、同時に聖人が道を修め教を立てた功を十分に認める。其聖人の教に依つて始めて吾人が道を知る又道に據ることが出来る、さうして吾人の性に具はつて居る所のものを完全に發達實現せしむることが出来るものと見るのである。それが儒教の道の見方である。尤も儒教といつても陸象山・王陽明等になると必ずしも是と同じではないが、本來の孔子の教からすると無論道は自律的のもので人の性に基いたものである。而して聖人は人の性に基いて教を立てた、其教に従つて吾人は道を理解し道を行ふことが出来るそれに依つて吾々の性に具はるものを發達實現せしむることが出来ることと見ることが出来る。左様にして聖人の教に由つて道を行ひ人の本性を發達實現せしむることになると徳の問題に入つて来る。

第三章 道 と 徳（其の二）

前章に述べた如く、韓退之の原道に徳を道と同じやうに虚位であると云つてある。經書を見ると周易には文徳・明德・盛徳など、云ふ言葉もあり、書經には峻徳或は玄德など、云ふ言葉もあり、詩經には懿徳と云ふ語があり、左傳には吉徳・凶徳・令徳と云ふ語があり、論語・中庸には大徳・小徳・達徳などと云ふ語があつて、矢張り道と同じやうに色々の形容詞が附いて用ひられて居る例が多い。殊に大徳・小徳・吉徳・凶徳などいふと徳にも大小があり又吉凶があると云ふことになるから、字句で見た場合には必ずしも内容が一定でないことがあるが、他の言葉と結び付いて一つの定つた内容を得るものであると考へれば虚位と言へぬことはない。さう云ふ例もあるが、前述した道と同じやうに儒教で單獨に徳といへば自ら一定の意味があつて總ての人が同じやうなことを理解することになつて居る。老子の方で徳といふと又多少儒教とは違つた意味を持つ。老子は道を宇宙の原則として道から一段下ると徳となる、道を失うて然る後に徳が現はれる、徳を失うて然る後に仁となる。仁を失うて然る後に義となると道・徳・仁・義と一段々々と下つて来るものゝやうに説いて居る。殊に前に述べたやうに老子のいふ道は一方は自然の理法であり又他の方面からいふと、萬物となるべき原素が渾沌として相雜つて居るものをいふ。さう云ふ渾沌的實在

の中から自然に一つの氣即ちまだ陰とも陽とも分れない一氣が現れる。其一氣なるものを老子は徳と名付けて居る。老子の思想で單に道と云へば自ら定つた意味がある。徳といつても亦自ら定つた意味がある。徳といふも老子の方に於ても他の形容詞と結び付いて現はれて居るが單に徳といふ時には一定の内容を持つて居る。其の老子の方で云ふ一定の内容と儒教で云ふ内容とは違ふが、兎に角一定の内容があるので虚位即ち形式だけで内容のないものではない。然らば徳とはどう云ふ意味であるかといへば、前章道に就いて説文を引いたが又試みに説文を開いて見ると、普通に用ひる徳の字を「升ノ」と説いてあつて吾人の云ふ徳とは意味が違つて居る。段玉裁の註にはこれは南方の言葉であらう、南方では前へ進むことを今でも徳と云ふと云つて居る。能く詩の中に「得々として來る」と云ふが彼の得の字も前へ進むとか升ると云ふ字であると段玉裁は説いて居る。詰り今日吾人の使つて居る徳と云ふ字は唯升ると云ふ意味である。吾人の今日用ひて居る道德の徳の字は説文では、心の部に十の字の下に四の字を書き、其下に心を書いたやうな字になつて居る。而して其意味は説文に「外得ニ於人、内得ニ於己」(外は人に得られ内は己れに得)と説いてある。段玉裁の説では此句は倒にしなければならぬ、「内得ニ於己、外得ニ於人」(内は己に得、外は人に得る)と

云ふ順序になるべきもので内の方から外に行くべきで、外から内に行くべきでない云つて居るが、その説が宜しい。内己に得ると云ふことは、段玉裁の説によると心と身に自得すると云ふことである。外人に得らるとは、恩又は恵に關すること恩澤又は惠澤が人に及んで人がそれを有難く思ふといふことである。此の内外両面の中に於て、内得於人の方を問題にして、外人に得らるゝ方は姑く問題外にして置きたい。内己に得即ち身と心に自得すると云ふのは説文の説明であるが、他の書物はどう説明してあるかといふと、禮記の樂記に「徳は得なり」と云ふ説明がある。詳しく説明すると禮樂を身に得る禮と樂とを身に得るといふことである。又禮記郷飲酒義に「徳は身に得るなり」と説明してある。樂記の方は「得」と云ふ一字で説明してあるが、郷飲酒義の方は「身に得る」と説明してある。漢の學者は大抵得と云ふ字を以て徳を説明して居る。

そこで得ると云ふことがどう云ふものになるかと云ふ問題が起つて来る。得ると云ふのは己れないものを外から取つて来て自分のものにするると云ふことにも考へられる。換言すれば人が生れながらにしては備へてゐないものを、生れてから後の修養努力に依つて自分で得る、即ち後天的に獲得したもので先天的に備はるものでないといふやうにも考へられる。荻

徳は得なりと
云ふ解釋の意
味

生徂徠が著した辨明と云ふ本に「人各道に得る所あり」と斯様に徳を説明して居る。是も得ると云ふ字で説明して居るから矢張り後天的に獲得したものであると考へられる。ところが徂徠は性に得るとも言ふし學に得るとも言ふのである。學に得るといふと學問で獲得するのであるから、矢張り元來は無いものを學問に依つて後から取つて來たとも考へられるが、性に得るといふと生れ付きに得ると云ふのであるから、元無いものを外から取つて来て自分のものとしたとは考へられぬ。かやうにして徂徠の説は後天的獲得を意味するか先天的具備を意味するかといふ問題になる。又徳とは身に得るなりと云ふ解釋について考へてみると此處は得の字が重いか身の字が重いかといふ問題になるが、無論身の字が重い。得ると云ふ字はどうかと云ふことは餘程研究しなければならぬのである。後天的の獲得であるかどうかと云ふことは研究しなければならぬが、兎に角身に得ると云ふ時の身の字は重いと思ふ。現に論語爲政篇に「爲政以德」(政を爲すに徳を以てす)とあり、その朱子の集註に「徳の言たる、得なり」とある。即ち漢の學者の解釋と同じく得ると云ふ字を用ひて朱子は説明して居る。朱子は前述のやうに徳と云ふものは先天的に人に備はつたものであると信じて居る。所謂理と云ふものが宇宙の原則である。自然の原則である理と云ふものが生れながら人に附

與されて居る。其の總ての人に附與されて居る理が詰り徳になるのであるから、徳と云ふものは生れながらにして人に附與されて居ると信じて居るのである。其の朱子が徳を説明して「徳の言たる得るなり」と云つて居る、であるから、得ると云ふ字が必ずしも後天的の獲得といふ意味にはならない。但し朱子の説明を見ると「道を行ふて心に得るあり」と云ふことを「徳の言たる得なり」の下に付けて説いて居る。即ち得とは何かと云ふと得ることであり得るとは何かと云ふと「道を行ふて心に得るあり」と説明して居る。今日世に行はれて居る論語の朱子集註には道を行ふて而して心に得るありとなつて居るが、朱子が初め註を書いた時には左様には書いてなかつた。四書集註章句は朱子が隨分骨を折つて度々改めたものである。論語の如きも屢々訂正したやうである。朱子が初めに註を書いた時には「心に得て而して失はず」と云ふ説明を試みた。併しどうもそれでは落着かないと云ふので改めて「道を行ふて而して身に得るあり」と直した。それを更に研究考慮した結果、身と云ふ字を心と云ふ字と取換へて「道を行ふて而して心に得るあり」と直したのである。それが今日世に行はれて居る論語集註の文である。何故朱子が初めに身に得ると云つたのを心に得ると直したか、身に得ると云つても心に得ると言つても、そんなに違ひはなさうに見えるが、何故直した

かと云ふと身と云ふ字は肉體であるから、どうしても物慾・人慾或は私慾と云ふものと聯想を持つて居る字である。一方徳と云ふ方は如何しても理と云ふ方と結び付いて考へなければならぬ。理と云ふ方と結び付いて考へなければならぬ所の徳を説明するには、物慾・人慾・私慾、即ち氣質と聯想を有つて居る身を以てするのは當を得て居ないと思つて、そこで改めて心に得るとしたのである。どうして心に得ると云ふことになつたかと言へば、道即ち人の道即ち君子の道で、具體的にいへば父子の道君臣の道夫婦の道兄弟の道と色々になるが、それを行ふて心に得たものが徳である。どうして其れを行ふて心に得ることになるかと言へば、要するに道を知ることが明かであつて、而して道を喜ぶことが深切であつて、さうして道を行はんとする心が強くあつて、詰り知情意と云ふものが完全に調和統一されて、其れが行に現はれる。それを反覆して繰返す所で遂に完全なる知情意の統一が出来る、さう云ふ状態になつたから徳と云ふものがそこに現はれて來ると斯う云ふ風に朱子は考へたものであらう。そこで道を行ふて心に得るありと云つたのである。朱子は理は生れながら人に備はつて居るとは云つたけれども、生れながらにして道を知ること明かで道を喜ぶこと深切で道を行ふことの堅いと云ふ事は所謂中庸にある生知安行の聖人でなければ出來ぬ譯である。それ以

下の人になれば學んで知り或は困んで知り利して行ひ、或は勉めて行ふと云ふことによつて始めて道を知ること明かに道を喜ぶことが深切で而して道を行ふことが堅く、完全に知情意の調和統一が出来て、それを度々反覆して繰返すところで徳が現はれて来る。斯う云ふ風になるのであるから、本來徳は備はつて居るにしても後天の修養努力に依つて完全に現はれて来ることになる。初めより備つてゐても後天の修養努力に依つて現はれるのであるから、さう云ふ意味で朱子は得と云ふ字を使つたのであらう。故に得と云ふ字が使つてあつても、本來備はつて居ないものを後天的に獲得したと解釋しなければならぬことはない。後天的の獲得であるかないかと云ふことも更に攻究を要すべき問題ではあるが、兎に角徳は得と云ふ字で説明するのが昔からの傳統的の説明になつて居る。これに就いては後に猶述べる。

更に經書を見ると徳は一に限らず多くの徳がある。書經の阜陶謨に三徳・六徳・九徳が説いてあり、九徳を悉く備へた人は天子であり、六徳を備へた人は諸侯であり、三徳を備へた人は大夫であると云ふやうに説いてある。又周禮には内容は阜陶謨とは異なるが三徳・六徳が説いてある。左様な譯で徳は必ずしも一の徳ではなくして幾つの徳にもなつて居る。但し徳の間には關係があり諸徳は遂に融會して渾然たる一徳を成すものであることは常に認められ

て居る。阜陶謨に天子が九徳を備へて居るといつたのは九徳を別々に恰も物を箱の中に入れてやうに別々に備へて居るのではない。九徳を完全に備へれば、其九徳は互に融會して一つの渾然たる徳を成して完全なる人格者になるのである。其の人格が色々活動する場合に、其場合々々に應じて色々の現はれ方をしやうが、兎に角徳は離れ離れに存在して居るのでなく諸徳融會して渾然たる一つの人格を成すと云ふやうに見えるべきである。さうなると所謂一徳となる譯である。書經に咸有一徳と云ふ篇がある。是は殷の湯王を輔けて天下を治めたところの伊尹が、湯王が死んだ後に位に即いた太甲に告げた言葉の中に「惟湯及暨尹、咸有一徳」とあるのを取つたもので、詩經・左傳などに「其徳を二三にす」と云ふに對した言葉である。其徳を二三にすとは時に依つて行動の主義が異ふ、例へば人が少しの物を持つて來れば斷つて取らぬが澤山の物を持つて來れば取ると云ふやうに、或時は取り或時は取らぬ、或時は善を爲し或時は惡を爲すといふやうなことである。斯くの如き人は徳を二三にする人である。徳を二三にする人に對して其徳を一にすると云ふのである。其一徳といふのは純壹の徳といふことであつて所謂一つの徳と云ふのではない。三つの徳とか九つの徳とかに對して一つの徳と云ふのでなく所謂純壹の徳を謂ふのである。總ての徳が融會して完全なる徳を

成し人格全體が完成されて居る場合、徹底的に人格の完成された場合に始めて一徳と云ふ字が使へる譯である。一徳は之を煎じ詰めれば誠に歸着する。中庸に五達道を説き之れを行ふには三達徳に依ると説いてある。而して更に進んで「之を行ふ所以のものは一なり」と言つて居る。その一とは何物であるかといへば、中庸に説明する所の所謂誠である。誠と云ふものは三達徳五達道を行ふ所以の本であると説いて居る。即ち一といへば結局は誠に歸着する事になる。誠は智仁勇即ち知情意の調和統一の完全なる而も恒久的なるものである。

即ち人格の徹底的恒久的のものを稱して誠と謂ふ。即ち總ての徳が互に相融會して誠を實現することになることが徳それ自身の進むべき道であらうと思ふ。其れが又所謂一徳である。

さて徳は得なりといふのは身に得るのであるか心に得るのであるか、將又後天的獲得の意味であるかといふことに就いてもう少し研究して見よう。禮記の樂記に徳は得るなりとあると云つたが、同じ篇に「徳は性の端なり」とある。又經書ではないが、漢代の初めに有名な賈誼カキの著した新書に道德説と云ふ篇がある。それに引いてある所では「得て以て生るる所、之を徳と謂ふ」(或は得て以て生ずる所、之を徳と謂ふ、となつて居る)とある。先づ樂記の性の端といふ語に就いて考へると、端と云ふのは元とか始とか云ふ意味である。して見ると

得ると説明はするが、併し是れは人性に元來備はつたものであると云ふことを樂記では認めて居る。得ると云つても後天的の獲得を意味して居るのでなく、得ると説明はしたが性に備はつて居るものであると云つて居るのである。賈誼の説も無論同じ意味になる。ところで左様に生れながらに得たものとする、是は自然に天より得たものと云ふことになる譯であるが、自然に天より得たものとする完全に得たものであるか或は唯完全となるべき其の本を得て居るかと云ふ問題が起る譯である。朱子は韓退之の原道に「己に足りて外に待つ無き、之れ徳と謂ふ」とあるのを引き「此は是れ道を行ふて身に得ること有るを説けるものにして是れ自然に天に得たるを説けるものに非ず」と云つて居る。すると朱子の見方では道を行ふて得ると云ふこと、自然に天に得たこと、云ふことは違つたことであると云ふ風に見て、自然に天に得たるものは先天的に得たものであり、道を行ふて得たものは後天的に得たるものである、と朱子は見たとやうに思はれる。然るに朱子自らは論語の註釋に「道を行ふて而して心に得るあり。」と説明して居る。其の説明が後天的の獲得と云ふ意味になつたのでは朱子の全體の學説とは合はない。身に行ふて心に得るありとは言ひながら後天的の獲得ではない先天的に備はつたものを後天的に發現したものであると説かなければ、朱子の説とは合はな

い。さて先天的に備はつたものを後天的に發現したのであるならば、其先天的に備はつたものは所謂自然に天から得たものとなる譯である。韓退之の原道に對する朱子の批判の中には一寸矛盾があるやうに思ふが、兎に角徳と云ふものは左様に何人の説からしても、生れながらにして得たものである天より得たものであると見る。其の天より得たと云ふことが如何なる意味になるか、完全なるものを得て居るのか、或は將來完全になるべき其の元を得て居ると云ふことであるか、何方の意味であるかと云ふことが又問題である。

そこで更に他の方を見ると、周易の繫辭傳に「天地の大徳を生と謂ふ。」とある。禮記に「春生じ夏長ずるは仁なり、秋斂め冬藏するは義なり」とある。春生じ夏長じ秋斂め冬藏するは天の自然の作用である、天が春之を生じ夏之を長じ秋霜を降らして枯らして行く、冬になると草木は潜んで居て又來春まで勢力を藏して居るのは自然の働である。それを春と夏とは仁、秋と冬は義と禮記樂記では云つて居る。すると仁義は徳と考へれば天地に就いても徳と言はれる。然るに周易には物を生ずるは天地の大徳といふ言葉さへも使つて居る。天地に就いて若し徳と云ふことが言へるものとすれば天地の徳と云ふものは後天的に獲得すると言ふことは無論言はれぬ。言はれないことであるのみならず、天地に於ける徳と云ふものは初

めは不完全なるものが段々養はれて大きくなつて發達して完全になつて來ると云ふことも言へない譯である。天地が物を生ずる働は初め詰らないものしか造らなかつたが段々其の力が大きくなつて遂に立派なものを造るやうになつて來たといふやうな事は考へられない。天地の仁義も昔は不完全であつたものが段々發達して後世完全になつて來たと云ふやうなことは考へられない。天地の徳は千古萬古一でなければならぬ。即ち天地に就いて徳と言へば本來完全無缺にして、少しも加へることも出來ないものであると考へなければならぬ。左様に天地に就いて徳と云ふ事を謂ふことになる。若し天地を非人格的に見ると、之に對して徳と云ふ字は用ひても、それは人間が天地の作用を讚美して、假に人間社會で用ひて居る徳と云ふ言葉を持つて行つて仁とか義とか云ふ風に見たものである。眞に天地に徳があり、天地には仁もあり義もあり、所謂仁義の根本は天であると考へるならば、天地を人格的に見て此の人格的實在者宇宙の主宰者の其徳であると考へなければならぬ。何れにしても天地に關して云ふ徳は決して發達とか實現とか云ふことを含まない、始めから完全無缺である。時間と共に發達する徳とは考へられない。然るに人に就いて云ふ時に人に徳が生れながらにして與へ

られて居るとすると、それも本来完全無缺で時と共に發達し歲月と共に實現するものではないと考へるべきかと云ふ問題が起つて来る。別な言葉でいへば徳は人の性に備はると云ふのに始めから完全なるものが備はつて居ると見るべきか或は發達實現するものが備はつて居ると見るべきか？ 朱子の見方では理が人に備はつて居ると見る。其の理を徳と見て来るから即ち理には發達も實現もなく唯發現がある。朱子の見方に依ると元から完全無缺なるものが人に備はつて居るといふことになる。唯物慾とか人慾私慾と云ふものが之れを蔽ふて居るのを開いて妨害に打勝つてしまへば宜しい、すると徳が完全に發現する、されば修養に依つて拵へ上げたものではない。修養は僅に徳の發現を妨げる力に打勝つのである。徳それ自身を磨き上げ徳それ自身を完全にするのは修養にはないことになるから、得ると云ふ字を用ひるのは如何かと思ふが、其の場合に修養と云ふのは完全なるものを初めから天から得て居ると云ふ意味で、即ち語録にある所の自然に之を天に得たと云ふ意味になつて来る。それにも拘はず朱子は「道を行ふて而して心に得る」と説いて居るから後天の修養で徳の發現を妨害するものに打勝つて徳を完全に發現せしむるやうになることをも「得る」と見て居るやうである。朱子は二つの見方をしたやうである。

そこで孔子・子思・孟子などの儒教本来の趣旨を見ると、決してさう云ふ完全無缺なものが人性に備はつて居るとは見ない、人性を初めから理とは見て居らない、人性を道德的本能としか見て居らぬ。即ち人に道德的本能がある、其の道德的本能が人の性である。道德的本能に發する作用は初めは微弱である。木で言へば蘗のやうなものである。芽が出るが其芽を大事に育てなければ立派なものにならない、育てないで立派なものにならないからと云つて、人間には元から徳がないとは言へない。本能は備はつたきりのもので本能をどうする譯にはいかぬ。本能があれば是れが物に觸れて作用に發する、外の刺戟に依つて働く、其の作用を本にして其れを引張り出して養つて大きくするし發達させることが出来るのである。さう云ふ風にして、道德的本能が機會に觸れて作用をする所のものに依つて段々其れを導いて養つて發達させれば遂に立派な徳になり孟子の云ふ仁義禮智になり徳になる。此様にして完全なる徳が其處に現はれて来る譯である。即ち自然に得たものとしては洵に微弱なものであるが、其の微弱なものを發達せしむると完全な徳になる。完全な徳になると道を行ふて而して身に得る或は心に得るといつても宜からうと思ふ。道を行ふて得たからと云つて全然後天的に獲得したものでない。本人の身に備はつて居るものを其れを養ふて發達させて引伸ばしたもの

であるから、全く外から取つて来て附けたものではない。基礎は人性に備つたものであると云ふことになるのである。是は結局道と關係して来る。即ち道が自律的のものであるか他律的のものであるかと云ふ問題と關係して来る。道其のものが他律的のものであらば、徳を假りに得るといへば全然後天的獲得と説くより外はない。即ち道が他律的のものであり、吾々の人性以外の他の權威が是は善是は惡と云ふことを自分の意志で決めて而して我が善と爲すものを行へ惡と爲すものを行ふなと云ふことを命令する。若し其命令に従はなければ制裁を加へると云ふので權威か制裁で嚇しつける、さうして人間をして無理に權威の欲する所の善を行ふて權威の嫌ふ所の惡を行はないやうにさせるものだと、斯う道を解釋して來ると、それでは道を行ふて身に得たと云ふことは、外部の權威の命令に服従して外部の權威の善と爲すものを行ひ惡と爲すものを行はないで、それが習慣となつて何か一つ自分の身に得たものが出來た、それが徳だと謂ふのである。そうすれば徳は全然後天的獲得であると云ふことになる。然るに道は人性に基礎を有して居り人性以外の權威の命令でない。儒教で考へるやうに聖人が出て道を立て教を立て其の道に依り其の教に依つて行くとしても、其聖人の立てた教は何であるかと言へば、人性に基いたものである。故に聖人の教に従つて道を行つて行く

が、それは我にあるものを行ふので決して我にないものを行ふのではない。其道を修めて身に得たものは徳であるとすれば徳は畢竟するに我にあるものを發達實現したものである。故に道を行ふて身に得るといつても後天的獲得でないことになる。左様に道と云ふものは古來「得る」と説明してある。

儒教は道を自律と見るが、他律と見る見方は前に述べた如く荀子などが初めは其れであつた、併し荀子も段々議論して行くと自律の點を許さなければならぬことになつた。初め荀子は人の性は惡だと云ふ見地から説いた、經濟學者等が人間を私利的利己的の者と見て議論を立てることがあるのと幾らか近い。但荀子は道とは人の性を矯めて性に戻るものと説いた。それで道の必要であると云ふことは説明が出來たけれども、人が道に従ふことが可能であると云ふことの説明に困つて來た。そこで自律性を許した。聖人が人の性を矯め人の情に戻つて拵へた道を行ふ所で徳を得るといふことになる。さうすれば徳は全然後天的獲得になる。ところが荀子を段々研究して見ると、どうしても人間には道德仁義がある、荀子は道德仁義とは言はず仁義法正と言つて居るが、仁義法正を知る力と行ふ力があると説き、それに依つて人が道に従ふことが可能なりと云ふことの説明が漸く出來た。但さう説くと徳が決して後天

の獲得でないことになる。人は仁義法正を知る力と之を能くする力がある、其力を發達實現せしめて徳になるのであるから徳は矢張生れながら備へたもので完全に發達するものであると云ふことになる。荀子でさへ後には自家撞着を敢てして徳は全然後天のものではないと云ふことを許すべく餘儀なきに至つたのである。儒教以外では無論道を全く他律的に見るものがある。墨子の如きもさうであり又老子の如きもさうであつて、其方から言へば又別な結果になる。墨子は兼愛を原則にして居るが、其の兼愛の基くところは天の意志である。天自身が天下の人を兼ね愛するから吾々はそれを奉じなければならぬと説く。然らば何故其れを奉じなければならぬかと云ふと天の意志であるから奉じなければならぬと云ふ。然らば天と人との間にどれ程の關係があつて吾々が奉じなければならぬ理窟があるかと云ふと餘り墨子は明かに説かない。唯天の意志天の命令を奉じなければ天が制裁を加へる、即ち天意を奉じて兼ね愛することをしない者には天が禍を下す、兼ね愛することをする者には天が福を下す。誰も禍を好む者なく福を望まぬ者はなく誰も禍を憎み福を得んと欲するから、そこで此の制裁の爲に人が天の意志に従つて命令を奉ずることになると説いて居る。すると此れは人性には何も根據がない、即ち道は全然他律である、随つて徳は後天的獲得であるといふことにな

る。老子は道を自然と見る、人間は自然に抵抗は出来ぬ、そこで自然に従へと云ふのである。それならば人間の性に自然に従ふべき所の因縁があるかと云ふと老子は左様には説かない。唯人間は自然には抵抗出来ない。或は一時抵抗し得るかも知れないが其れは一時のことである。人間には自然が勝つのである。どうしても人は自然には抵抗出来ないから自然に従へと云ふ主義になる譯である。一方自然に従はなければどうなるかと云ふと自然に従はなければ人間は完全に生を遂げられない。詰り人爲的に無理なことをやれば人間は早く死ぬ。何人も死は免れぬが天命を全うして死ぬのが人間本來の運命である。それを無理な事をして人爲的の事をやれば早く死んでしまふ、と云ふ結果にしかならない。誰も早く死ぬのは好まない。そこで自然に従はなければならぬと斯う云ふ風に老子は説く。即ち自然に従はなければ損であるから自然に従へと云ふ風に老子は説いて居る。それ故に是も道を他律と見たものと思ふ。此様に他の方では道を他律と見るから随つて、徳の見方も後天の獲得と云ふ見方になるけれども、儒教は道を自律的のものと見るから、そこで徳をどう説いても後天の獲得ではない。唯違ふ所は自然より得たるものが初めより完全無缺なものであるのと、初は微弱なるものであるのとである。段々發達實現せしめて完全にすると云ふのと初めから完全なものであるが、

それを後天の修養で完全に發現すると云ふとの違はあるが、兎に角徳は自然に得たものであると云ふことは同じである。而して後天の修養の必要と云ふのは何方でも同じである。一方は修養を積極的に説き一方は徳の發現を妨げるものを去れと云ふだけの違であつて、修養の必要を説くと云ふことに於ては同じである。

そこで人性に根據を有するといふことに就いて少し述べてみたい。人性に根據を有するといふことと中庸に性に率ふと謂つてあるとは同じ事であるか否かと云ふ問題がある。中庸の所謂性に率ふと云ふことを、朱子のやうに人性の自然に率ふことにすると、自然と當然との混同が起ると云ふことは前に述べた。併し所謂道は自律であると云ふことは道の當然と云ふことを性の自然に求むるものではないか？ 予は自律といふ言葉を用ひるが、其の自律主義と云ふことが人道の當然と云ふことを、性の自然に求むるものではないかと云ふ疑問が次に起るだらうと思ふ。是は性と云ふ問題と餘程大きな關係がある。宋の學者は性と云ふものを人の生れつき即ち性其のものとして、性の本體は元來靜かなものと見る。性が動くと考えれば其處に作用が現はれる。作用が現はれると所謂物慾とか人慾とか云ふものと關係を持つて來る。性が作用すれば情になる。情と云ふものは必ずしも善なるものとは定まつて居ない。

そこで性の作用は情である、情は必ずしも善ではない。性の本體は動かざるもの作用を呈しない靜かなものと見なければならぬ。本當は本體は人間の認識の對象にならぬものである。カントの所謂本體（物其自體）のやうなもので、それを吾々が認識することになれば本體でない。認識すれば現象であり作用である。本體は認識の對象で無い譯であるけれども宋の學者は本體を頻りに説くのである。そこで性の本體は靜なものとするのである。性の本體が靜かなものであれば吾々には分らぬ。動いた時分に働く情は吾々には分るが、性と云ふものは情と對して考へると動かざる靜かなものであると考へなければならぬ。靜かなものであれば善でも悪でもない。動いて情となつた時に其の情に善若くは悪がある。天理に叶へば善、天理に叶はなければ悪と云ふ譯である。情には善もあり悪もあるが本體の靜かなものには善も悪もない筈である。そこで宋の學者は善なく悪なしと云ふが、同時に善なく悪なし、故に至善なりと云ふ。併し是は論理的には云へぬ。善なし悪なしと云ふが何故に之を至善なりと謂へるかと云ふことが問題である。論理の方からいふと可笑いが、とにかく性の本體は至善なるものと見る。性の本體は至善と見るから、そこで自然即ち當然となつて來る。至善には自然も當然も區別はない同じものになるから自然即ち當然、至れる善であるから自然即ち當然

と斯う見るのであらう。

それ故に朱子などの説に従ふと道は自律的であると云ふことは人の至善なる本然の性に率ふものと云ふことになる。至善とは人の本性の自然に率ふものである。其の自然が即ち當然と云ふことにもなる譯である。併し孔孟の意味にするとどうもさうではない、性と云ふものを至善とは見ない。孔子は餘り性の事を論じて居られぬ、孟子が言つて居るのは孔子の意志を明かにしたものであらう。孟子は性善と言ふけれども其孟子の所謂性善は性の本體を斷定したものではない。孟子は作用から本體を斷定したのである。詰り性は本能とすると、本能其のものは如何なるものは暫く措き、其の道德的本能が刺戟に應じて爲す所の作用が善である。而も其の作用と云ふのは直覺的に起つたものである。小さな子供が匍つて行つて井戸の中に落ちかゝるのを見て走つて行つて救ふと云ふ直覺的に起つた作用である。其の作用が善である。總て道德的本能が直覺的に作用をなす所を見ると善であるから、そこで本能其のを善と見て性は善と云つたのである。そこで本能から現はれる所の作用を養ふて完全に發達實現させなければならぬ。さうすると性と云ふものが完全に現はれて来る。即ち徳が完全に備はると見るのである。生れながら人が得て來たものは將來發達實現することの出来る所に

の可能性に止まると見て居るのである。そこで中庸に「性に率ふ」とあるが、性に率ふと云ふても是は自然即ち當然と云ふものに率つて往くと云ふ意味でない。詰り可能性の完全なる發達實現を理想にして、其の理想に達すべき方法をチャンと立てたものが其れが道である。其の可能性の發達實現が理想である。其の理想に達する所の筋道を立てたものが道である。其の道によつて行つて始めて可能性が發達實現する。それが完全に發達實現すれば則ちそれが徳になる、と云ふ譯のものである。故に人性に根據を有するとしても、程朱などが何故自然と當然と同じものだと云ふ風に見るかと思ふと、性の善たる至れる善なりと見るから、自然即ち當然と見る。併し中庸で人の性に率ふと云ふ事を言つて居るのは此様な見地から見たのではない。吾人が儒教の道であると云ふものは生れながらにして人に備はつて居る道德的本能、將來發達實現の本になる可能性を本にして説くのである。程朱の見方は儒教本來の意味とは大變違つて來て居るかと思ふ。

徳は大體その位にして、更に道と徳とを引つ括めて述べて置きたいと思ふ。扱古くは道德と云ふ二字の用ひ方が二つに離れて居るものになつて居るやうである。前に説明した所とは餘程違つた用ひ方をしてゐる。それは孔子の立教と關係があると思ふ。而して即ち周禮に於

ける用ひ方は道德の文字が二つに離れて居る。周禮太宰の職に「九兩を以て邦國の民を繫ぐ」とあり、其の第三が師で賢を以て民を得とあり、第四は儒で道を以て民を得とある。賢とは能と相對する字で、道とは又道藝ともいひ德行と相對する字である。即ち師について云ふところの賢とは德行を以ていふものであり、儒は即ち能者を意味することになることが分る。又同じく周禮の「大司徒」に「郷の三物を以て萬民を教へ之を賓興す」とある。更に郷三物の説明を見ると「一に曰く六德、知仁聖義忠和、二に曰く六行、孝友睦婣任恤、三に曰く六藝、禮樂射御書數」と説明してある。王城の外廻りを六郷に組織し六郷の外を六遂に組織し其の天子の直轄の所が郷と遂と二つの組織になつてゐるが、郷に於て郷大夫を長官として色々の役人を以て取締つて居る。其の郷の民に對する教育の方法も定つて居つた。今日の學校教育とは異つて居るが、二十五家の集團を閭といひ其の周圍に土墾をめぐらし出入の門を設け、門には塾と稱する一寸した建物が付屬して居る。此閭門の塾を學校として利用する。而して先生は其の土地の出身で役人になつた人の年老いて職を辭し郷里に退隱して居る人が之に當る。小さい子供は一年中教育をし得るが、相當年配に達すると春から秋迄は農事が忙がしので其方の手傳をさせるので物を教へることは冬季農閑の時を以てする。左様に教育と

いふても至つて經費のかゝらない方法で之を行つた。これは主として學校教育のことであるが、猶其外に社會教育等も行はれた。一般國民に對する教育は三大科目に分れて居り、それを郷三物と名付けた。即ち六德・六行・六藝である。徳と行とは教育の科目としては二つに分けられるが、鄭玄も言つた如く徳と行とは表裏内外の差別に過ぎない。教育の結果から見ると徳と行とは相融合して一となる。即ち德行に長ずる者が得らるゝわけで、それを賢と名付けた。六藝は又道藝ともいふ。又單に道ともいひ今の言葉でいふと技術に屬するものである。教育の結果として六藝・道藝又道に長ずる者を得るわけで、それが即ち前に云つた能者である。周禮では其れを儒と名付けて居る。斯くの如く德行に長ずる者は賢となり六藝に長ずる者は能又儒となる。三年に一回大比を行ふ。是は一種の國勢調査である。郷の長官は自分の治めて居る一郷中の最も優れたる賢者能者と謂ふべき者を選抜し、之を正賓と爲し德行道藝の之に次ぐ者を介及衆賓として、郷の學校（主として社會教育の道場）に於て飲酒の禮を行ひ、其の翌日其の氏名書を天子に奉り採用を願ふ。そこで天子はその氏名書を中央政府の役人に下げて調査をさせた上で優等者を大學に入學せしめる。大學は天子大官の子弟の學ぶところである。其處に民間の匹夫の子弟たる者が入學するのである。學成り徳修まると役

人に任命される。即ち民間の者が廟堂の上に立つことになるのである。但其の爵祿は世襲の限りでないので年老いると辭職して郷里に歸つて子弟を教育するのである。

右の如く周禮では德行と道藝とは相對する二つの物となつて居る。此れが恐らく昔からの用方であらうと思はれる。然るに孔子の教で見るとさうではない。即ち孔子の教では「我が道一以て之を貫く」と言ふのであつて一貫のものがあつて一貫の一とは何かといふと昔から徹底した説明が少ない。朱子などは言ふ、道は例へば孔のあいた錢の様なものである、錢は澤山あるも一本の錢串で通す、これが一以て貫くの形である、即ち一理が萬事を貫くのである。併し其處で重要な問題は錢串は何か一理とは何であるかといふことである。それが分らなければ意味を爲さない。然るに朱子もそれを判然と言明して居らぬ。然るに朱子の前に支那では劉敞、後に日本では伊藤仁齋等は明に道とは仁であると説いて居る。それは孔子立教の旨を得て居ると思ふ。仁は一方から言へば道であり又他方から言へば徳である。道徳を合して一に歸せしめたところに孔子立教の大義が存するものと思ふ。徂徠が仁と知とは徳であり、義と禮とは道であると言つたのは孔子立教の大義に味きものと言はねばならぬ。從來二つに分れて居つた道と徳とを併せて一に歸せしめたのを又析いて二つに戻すものに過ぎないのである。

斯様に儒教の中心概念は道である。其の道は一方から云へば仁の概念で綜べられる。更に他の方面から見ると幾多の道に岐れる。それが太古の所謂堯舜時代では五典五品又は五教と云ふものとなつてゐた。

五典五品五教については他書でも述べたが一應言ふと此れは古文尙書舜典に現れてゐる。舜が政を攝した初めに重要な職務に在つた人々に訓戒した中に、契セツに對して與へた辭がある。契は時に司徒の官に在つて國民教育を掌り五教を布いた人である。舜曰く、百姓親しまず五品シメガ遜シメガはれず、即ち畿内の民（百姓）親まず、親子兄弟（五品）の仲がよろしくなかつたので、爾契命ナシぜれて司徒となり、國民教育（五教）を布いた其の結果、百姓親しみ五品遜シメガふに至つた。將來猶司徒として五教を布くに努めよ、其の布き方は從來の如く寛にして急迫なることなかるべしと言はれた。但五典五品五教の内容に關しては尙書には全く説明がない。後世に至つて二様の説明が現はれた。其の一つは孔子以前の說で他は孔子以後の說である。孔子以前の說といふのは春秋文公十八年左傳に見える魯の國の太史克といふ人が、魯の國の大季文子に代つて魯の宣公に對へた語の中にある。是が堯舜の時の事を大分詳しく説明して

居るが此處では必要な分だけを擧げる、即ち「舜臣堯、擧_三八元_一使_レ布_三五教于_三四方_一。」とあり其の五教を「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」と説いてある。此五教を四方に布かした結果として「内平外成」といふ結果を収めたといふてある。事實に就ては勿論疑ひがあるが五教といふもの内容は此處で始めて説明が出たのである。此の説明によると父、母、兄、弟、子といふのは五品で、其の道として父には義、母には慈、兄には友、弟には恭、子には孝といふのが五教である。而して是は孔子以前の人の解釋した五教で其の範圍は全然家族的道德の範圍に止まり社會的道德國家道德には互つて居らぬ。論語には五典といふことも五品といふことも全く出て居ない。然るに子思の中庸に至ると、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の交は五達道として擧げて居る。所が子思の孫弟子たる孟子に至ると五教といふ名目を擧げて、「父子有_レ親、君臣有_レ義、夫婦有_レ別、長幼有_レ序、朋友有_レ信」と説いて居る。子思孟子の説明を見ると是れが孔子の教に基づいた孔子以後の五教の説明であると思ふ。而も孔子以前の説明と違つて家族的道德の範圍から社會的道德及び國家的道德の範圍に迄推し擴められたものである。荀子の非十二子篇に子思孟子に對する攻撃がある。一體荀子の非十二子篇は、十二人の學者を二人宛一組にして六組の學者を攻撃して居る。其の第六番目に子思・孟子に對

する攻撃がある。所が韓詩外傳といふ書物があつて、是は漢の始めにあつた詩經の専門家の韓嬰といふ人の作である。詩經の解釋の方は滅びたが概念は残つて居る。それには荀子を引いて子思・孟子を除いた十人だけの攻撃が擧つて居る。或はそれが荀子の原文で、子思・孟子に對する攻撃は門流の假託であらうといふ人があるが、韓子外傳の方に子思・孟子に對する攻撃を刪つて引いたものと見る方がよからうと思ふ。子思・孟子に對する攻撃は「畧法_三先王_一而不_レ知_三其統_一、猶然而材劇志大、聞見雜博、案_三往舊_一造_レ說、謂_三之五行_一。甚僻違而無_レ類、幽隱而無_レ說、閉約而無_レ解。案飾_三其辭_一而祇_三敬之_一曰、此真_三先君子之言也_一。子思唱_レ之、孟軻和_レ之、云云」と言つて居り、そして之れを孔子の説であると言つて居り、子思がさういふことを言ひ出して孟子が後から之に和して居るといふ。そこで五行であるが、中庸にも孟子にもあり、而もそれが孔子の教に基いたと思はれるものは前に擧げた中庸の五達道と孟子の五教の説とである。孟子が之を五行と言つたのは水火木金土の五行ではなく人の五つの行ひといふ意味で五行と言つた。中庸の五達道、孟子の五教といふものは比較的新しい説明であつて、荀子などから見ても是は昔なかつた教である。孔子にも無い教だと言つて居るから比較的新しい教だと見ると昔の五教と孟子の言ふところは餘程そこに違ひのあることが分

る。孔子を中心として、前後に五教の意味が違つて居るといふことは面白いことであると思ふ。堯舜時代には父は義・母は慈・兄は友・弟は恭・子は孝といふ是で濟んで居つたかも知れぬ。何しろ太古時代には國家の統一といふことは甚だ不十分であつた。國家の統一も事實に於て餘り進んで居らないし國家の統一の觀念も書經では相當に現れて居るけれども、それが力強く實行されて居つた譯ではない。一般の國民の教として引いたのは國家とか社會とかいふことの餘り含まれて居らない唯家といふものを中心とした人の道であつた。所が段段周代になると餘程社會の状態も進んで來、封建制度も確立して來るし社會的國家的の道德の方面が色々な點から説かれて居るから、昔の堯舜時代のやうな家庭的道德・家族的道德だけでは時勢の要求に適合する譯には行かぬ。人の道としては唯父母兄弟是だけ説いて置けば宜い、君臣の事も朋友の事も説かないで宜い、といふことには行かぬ。現に孔子の教がさういふ新しい分子を多く含んで居るので、それに基いて子思孟子が斯様に五教の範圍を擴めて説いたのであると思ふ。斯様に所謂五教は時代と共に變遷して來て來る。すると中庸と孟子は大體に於ては孔子の教に基いて古の五教の範圍を擴めたものであるが、子思孟子の間に大きな違ひがある。即ち五達道の順序は君臣が第一で父子が第二になつて居る。孟子のは父子が第一

となつて君臣が第二になつて居る。此處が大きい違ひである。どうしてさう違ふかといふと後世の人の説明に依ると教といふ方から言へば父子を先にして君臣を次にする。治といふ方から言へば君臣を第一として父子を第二としなければならぬ。中庸は政治といふ方の關係で天下國家を治める側から見て居るから君臣を第一にしたのである。孟子は一般の人民に對する教化といふ方面から説明したので父子を先にしたのであるといふ風に説いてある。斯様に二つの見方があるが此孟子の説明が孟子以後直に勢力を得て一般に行はれたのではない。孟子といふものが宋以來經書の中に入つたのは専ら程子朱子の力である。程朱の力に依つて孟子は經書の中に入つたが其の前にあつては孟子は諸子の中に入つて居つて經書とは格の下つたものであつてさう廣く人が研究をしなかつた。漢の始めには孟子は經書と同じく大學の教科に列して居つたが武帝の時に孔子を尊崇し六藝を表彰する主義を立てた時に孟子は諸子に下された。唐になつてからは大層孟子を尊んだ人がある。其の一人は韓退之で彼は非常に孟子を推奨した。韓退之は自分が佛教に反對したのを昔孟子が楊墨を闢いて聖人の道を護つたのと同じだといふ位に自ら任じて居つた。そこで孟子を尊んだのである。同じく唐の時分に又別な方から孟子を尊んだ人があるが、さういふ一二の學者がどれ程力強く熱心に主張

しても孟子が諸子から昇つて經書の中に加へられるには至らなかつた。それが宋に至つて程朱の力で孟子が經書の地位に進むことになつた。そこで彼の書經の五典五品五教の説明を見ると宋以前に行はれた尙書の古注即ち古文尙書孔安國傳と稱するものにあつては前に擧げた魯の太史克の説を用ひてある。我が國王朝時代に尙書を解するに亦之に従つた。然るに宋に至つて孟子が尊ばれた結果書經の蔡沈の傳は孟子の説を採つて五教を解釋した。それが所謂書經新注なるものである。學界に於ける程朱の權威が確立すると共に新注が古注に取つて代つたので、五教は孟子の説によつて解釋せられることになつた。前に言つた如く尙書には五教五品の外に五典といふ語が出て居る。此の三つのものを同じく五常と解釋する説があるが五常とは仁義禮智信と解釋する方が普通であつて、五教五品を五常と謂ふと言ふと怪しむ人さへある位である。五教五典五品に就いて三綱といふ思想がある。荀子の王制篇に「故天地生君子、君子理天地、無君子則天地不理、禮義無統。上無君師、下無父子、夫是之謂至亂。君臣父子兄弟夫婦、始則終、終則始、與天地同理、與萬世同久、夫是之謂大本。」と説いてある。此處には兄弟といふ字が入つて君臣父子兄弟夫婦となつて居るが、のちの周易禮記などにあるのでは兄弟は除かれて君臣父子夫婦といふものが所謂五典五品の中で

特別に見るべきものであると云ふことになるのである。中庸に「君子之道造端乎夫婦」とある。造の字は成すとも訓じ始むとも訓ずる。君子の道は其の至れるものを以て言へば聖人と雖も知る能はず聖人と雖も行ふ能はざるものがある。併しながら極く手近い所を以て云へば匹夫匹婦の愚と雖も能く知るあり能く行ふべきものであるといふので、君子の道は端を夫婦に成すと見るのである。或は別に君子の道は人の道である。其の所謂人の道は君臣の道も父子の道もあるが夫婦の道から始まる。それを端を夫婦に造むと云つたのであるといふ見方もある。中庸は後の見方を採つて居ると思ふ。周易序卦に「有天地、然後有萬物。有萬物、然後有男女。有男女、然後有夫婦。有夫婦、然後有父子。有父子、然後有君臣。有君臣、然後有上下。有上下、然後禮義有所錯。」云云とあるのも中庸と同じ思想である。是は夫婦から父子君臣と斯様な風に行くものであつて、夫婦の道、君臣の道、父子の道が立つて然る後に禮義といふものが錯はる所があつて文化は燦然たるものになると斯う見たのである。次には禮記郊特牲篇に「男女有別、然後父子親。父子親、然後義生、義生、然後禮作、禮作、然後萬物安。無別無義禽獸之義也。」とあるのも同じ思想である。即ち男女から父子と行き、君臣といふことは現れて居らぬけれども、既に禮といふことが出来るか國家社會の統一

のある以上は、そこに君臣のことは自然に含まれて居ると思ふ、要するに夫婦から始まつて父子に至り、遂に君臣に至るといふ進み方である。それから漢の時の白虎通に三綱六紀といふ篇があつて、其れに「三綱者何謂也。謂君臣父子夫婦也。云云。君爲臣綱、父爲子綱、三綱法天地人。」とある。綱といふ字の説明は後に出て来るが、詰り人民といふものを大きな綱と譬へると其の綱を引張る大きな綱である。詰り三本の大綱と見たのである。其の三本の大綱に又小綱が附くと其れは六紀になる。兎に角三本の大綱、君臣・父子・夫婦、それが天地に法ると謂ふ。是は漢人の能く云ふ所である。人の道は自然に法るといふ意味である。是は一般にある意味で三綱は天地人に法つたものであると謂ふのである。白虎通は後漢の班固の作といはれるが之は班固一個の私見を書いたものではない。後漢の時に宮中の白虎觀といふ所に經學の専門家を集めて經書に對する討論をしたことがある。當時は經學に就いては學派が分れ學派各々所依の經典を異にし、又學說を異にし、派を分けて相争つて居つたので之を何とか統一せんが爲め、専門家を集めて討論を行つたのである。それは到底難かしい話であるが、集まつて討論して見ると、横に諸經に通ずる問題が生じ、それに對する研究が行はれて若干の所得があつた。それを班固の名を以て取り纏めたものが白虎通である。故に班

の名で知られて居るが班固の私著ではない。それに父子君臣夫婦を三綱と説いてある。それに結び付け小綱を六紀と謂ふ。「六紀者謂諸父兄弟族人諸舅師長朋友也」。諸父が一つ兄弟が一つ族人が一つ諸舅が一つ師長が一つ朋友が一つと合せて六つある。支那では非常に教を尊ぶに拘はらず師即ち先生といふものが五教の中に入つて居らぬ。五典の中に入つて居らぬのはおかしいといふ人があるが先生は大きく考へれば人君は即ち先生である。上文に天地君子を生ずるといふことは君と師と二人ではないと見る。政治の方の關係からは君である。教化の關係からは師であるので一人の身で師と君とを兼て居る、一番大きい方から言ふと師は此處に入る。此處に籠めて先生のことと言つて居るので別に先生のことを五品とか五典といふ中には擧げてない。此處では六紀といふ小綱の方に擧げてある。「又曰く、諸父兄を敬す」とあるが、是は諸父兄弟を言つたものではないやうである。「諸父兄を敬すれば六紀道行はれ諸舅義有り、族人序有り、昆弟親有り、師長尊有り、朋友舊有り」となると謂ふ。諸父兄を敬するといふことが六紀の本になるといふ風に説いたもので、其の後に綱紀の説明がある、曰く「何をか綱紀と謂ふ。綱は張なり、紀は理なり。大なるものを綱と爲し、小なるものを紀と爲す。上下を疆理し、人道を整齊する所以なり。人皆五常の性を懷く、親愛の心有り。

綱は一に張とも書く

是綱紀を以て化と爲し、羅網の紀綱有つて而して萬目張るが若き也」と。其の大綱を引張りさへすれば萬目が張られるやうなものである。六紀は三綱にくつ付いて居るものである。「師長は君臣の紀なり。其皆己れを成すを以てなり。諸父兄弟父子の紀なり。其親有つて恩連るを以てなり。諸舅朋友夫婦の紀なり。其皆同志有つて紀の助けを爲すを以てなり」と此様に三本の大綱に小綱が六つ付いて居るといふので、五典五品中の三つのもを特別の位地として三綱と名づけた譯である。

そこで三綱のことを云つて置きたいと思ふのであるが、前に擧げた如く荀子・周易序卦・禮記郊特牲篇等によると君臣父子夫婦の三者は互に終始を相成し人倫の最も重要なものであると云ふのである。夫婦といふものが出来なければ父子といふものが出来ないと云ふことは社會學の上からも言へる。詰り何處の民族でも婚姻といふ儀式は神様が作られた儀式で神聖なものであると云ひ傳へて居る。今日の人はそれ程にも考へて居ないかも知れぬが、兎に角從來吾々の祖先以來今日まで婚姻といふものは非常に神聖なる儀式と考へて居る。アングロサクソン人の言ふ様な契約であるから尊ぶべきものだといふ意味でなく、もう少し違つた意味で神聖なものであると考へる、婚姻は自分といふ上に非常な變化を生ずる。婚姻といふ

ことのある事は所謂男女有別であつて、人類生活の始めに於ける男女無別の状態を一變し母系を父系に改め母權を父權に改め社會の進歩に寄與するところ多かりしものである。男女無別と云ふたからとて男女が任意に無規律に又極端なる一時的に相配偶するのではないが、偕老同穴を契ることから見ると配偶が一時的である。女が子を産んで後自活が出来るやうになると男は女から離れる。故に支那でも言ふ如く子供は母を知つて父を知らない、父が無い時代である。それが婚禮といふことによつて配偶し終生契る。母子相寄つた家庭を父子相寄る家庭に變じたのが所謂有別である。無別の時代は母子あつて父子なし、有別時代になつて始めて父子がある。即ち男女有別にして始めて父子の道が立つたのである。父子の道が立つたところで父に事ふる道に移して君に事へることによつて君臣の道が確立する。斯くの如く夫婦の道が立つて然る後父子の道を立て父子の道を立てて然る後君臣の道を立てる方から見ると、人の道は夫婦に始まり父子に中し君臣に終ると云はれる。荀子は更に人の道は君臣に始まるといふ見方をして居る。即ち先に述べた如く人類が生れた始めは夫々人類が孤立生活をして居つたがそれでは總ての人は總ての人と争ふといふ結果に陥り互に損をするばかりであるので苦い經驗の結果社會生活・國家的生活を營むことになつたといふのは違つて、人類

は生存の始めから國家的生活を營んだと見るのである。それが儒教の見方である。國は個人を合せて成るものでなく家を合せて成るものである。家は始めから國家の統制の下に存立し又發達するものであるので、人の道は君臣に始まり父子夫婦に終る。斯様に夫婦父子君臣三者は互に終始を相成すといふ關係があるので、特にそれを重んじて人倫の大綱を爲して三綱と名づけた。更に各綱について、君は臣の綱、父は子の綱、夫は婦の綱といふときには綱が表の意味になる。即ち表は日影を計る爲めに立てる棒であつて、表が眞直ならば影も眞直であり表が曲れば又影も曲る。君・父・夫が臣・子・婦の表即ち標準である。各々己れを正しくして臣子婦を率ゐ、其の正を期せねばならぬといふ意味を含んで居る。人往々にして儒教道徳が奴隸道徳である、強者は弱者に難きを強要するものであるといふが、それは大きな間違ひである。所謂強者自ら己れを正しくして、所謂弱者を率ゐるのが儒教道徳の趣意である。

第四章 心 と 性 (其の一)

希臘哲學を考へて見ると希臘の哲學は初め宇宙自然界の成立組織といふやうなものを考へ

ることから始まつたと云ふ。段々哲學が發達して來てソクラテスの時代に至つて始めて心といふ問題に入つて來た。かの波斯戰爭に於て希臘は言はば蕞爾たる一小國であつて、波斯は當時に於ける強大なる國であるが、其の強大な波斯と蕞爾たる希臘と戰爭をしたので希臘では存亡を賭して戦つた譯であつた。天の力か天の幸ひか希臘が勝つて波斯は這々の體で敗れて還つた。そこで希臘が人と云ふものゝ力の甚だ大なることを信ずるに至つたと言はれる。一方で此ういふ事件があり一方では哲學自身が發達して來れば、どうしても人間といふものを考へることになるから、歴史上の事實と哲學の發達が期せずして人間を哲學の中心問題にするに至つて、心と云ふ問題が始めて哲學の重要問題となつて現れ、論理學・心理學・種々な問題が起つた。儒教の方は初めから倫理・教育・政治に關する教であるから人間が中心問題である。元から人間が中心である以上は儒教にあつては心といふことは初めから中心問題であり重要な問題であるべき筈である。然るに儒教の發達の歴史を見ると初めには心或は性といふことが左程八釜しい問題として研究されて居なかつたやうである。孔子以後に至つて漸く心及び性の二つが儒教の重要な問題として現れて來た。殊に宋に至つてからは此の問題が最も重要なものとなつて居るのである。此れは要するに原始儒教にあつては道或は徳とい

ふことを言ふても、主に禮樂を以て道となし禮樂を以て徳を養ふと云ふ風になつて居つたから、心や性に就いて餘り深く研究する必要は未だなかつたのである。無論古も心と性とに關して色思想がある、其の思想が本になつて禮樂を説くことも出來て居つたのであるが心性其者に對して直接之を論ずることは禮樂を重んじた時代には左程無かつた。然るに孔子が教を立てられて仁を以て一貫の道となし仁を以て徳の始であり又終であるといふ風に説かれた。其處で仁とは何であるかと云ふと、無論是れは人の心性と直接密接に關係のある譯であるから心の問題や性の問題が儒教に於て段々重要な位地を占めるやうになつて來たのである。希臘哲學の發達とは少し趣が異つて居るが、兎に角儒教にあつては初めから心性の問題が重要な中心問題として現れて居らず儒教の發達と共に此の問題が現れて居るのである。そこで次に極く大略に心性が儒教でどういふ風に考へられて居るかを説かう。

心とは何ぞや
—心と心臓の
關係—心と理
今文—經書は

先づ心の方から話を始める。説文を繕いて見ると、「心人心、土臧也、在身之中、象形、博士説目爲火臧」(心は人心、土臧也、身の中に在り、象形なり、博士の説に目へらく火臧なり)とある。段玉裁の説に「土臧とは古文尙書の説、火臧とは今文家の説」とあつて、説が二つある譯である。古文今文のことは前にも一寸述べたが、同じ書經でも古文もあれば今文もあ

秦を経て漢に
入りて世に現
はれしもの多
し、漢代通用
の文字に改め
て讀むものを
今文の經書と
なす
古文—秦焚書
の際學者書を
壁に匿し或は
山に隠したる
もの漢に至つ
て取出されて
世に出でしも
のを古文とす

陳淳—字は北
溪

る。古文と今文とで經の文字が異ふばかりでなく經の説明も違ひ思想も違ふ。そこで古文説と今文説といふ區別が立つたのである。今、心に就いて言へば説文は古文に従ふものであるから土の臧と説き今文説の方では火の臧と説いたのである。是は詰り身體の臟腑を五行に配當する仕方の相違である。何れにしても具體的に知ることの出來る所の心について言ふたものである。即ち心臓に配當する。或は又心臓を土と配當する者もあり、漢人の見方は色色であるが宋に至つて心の見方が違つて來た。即ち朱子の説を擧げて言へば、門人が朱子に向つて心と云ふものは形而上のものであるか或は形而下のものであるか、無形なものであるか有形なものであるかと問ふたに、朱子はそれに答へて二通りに考へられると言つて居る。即ち一つは形而上のもの即ち無形なるものであり、其の無形なる心の働きが意とか志とか云はれるものになる。又鳥獸等解剖すると皆心がある、人にも心があると云つて居る。これは形而下即ち有形の心を以ていふのである。尙ほ朱子の門人で陳淳の作つた「性理字義詳講」といふ書物があるが、それにも心は器の如きものである。即ち器の中に物がある、心の中に物がある、其心の中にあるものは何であるかといふと其れは性である。心は性を貯へて居る所の器であると考へて宜しいと云つてゐる。すると心臓の空虚である所に性といふものが満ち

て居ると考へるのであつて矢張陳淳も心臓を心と考へて居る。邵康節の言葉に心といふものは性の郭郭と言つて居る。郭郭と云ふと城のやうなもので、其の郭の中には人間が澤山住つて居るものである。今此處でいふのは心を郭と見立て、其の中には性が存在して居るといふのである。性は何であるかといふと理である。是で見ても心は餘程有形的で心臓と結び付けて考へられて居る。勿論宋學者は心を論ずる時には心臓だけと考へるのではない。もう少し別な考方があるけれども一方どう見ても心臓を離れて心を考へて居るのでない。英語には心と云ふことに二つの文字がある。即ち Mind と Heart とである。Mind が知と云ふ方で考へられ Heart は情と云ふ方から考へたものであるが、ハートと云へば確に心臓である、英語でも心を云ふことを心臓と結び付けて考へて居るが、其の結合は多く感情の方で言ひ知識の作用の方はマインドと云ふ方で言ひ現はして居るやうである。支那人はさういふ差別をしないで一つの心といふ字が知識の方にも感情の方にも用ひられて居る。西洋哲學では心身の關係について難かしい問題がある。孟子浩然の章に「其の志を持す、其の氣を暴するなかれ」と云ふことが説いてあつて、此處に精神と肉體の關係が幾らか現はれて居るが、其外は左程八釜しくは儒教では云はぬ。西洋では精神と肉體との關係が喧しい問題である。精神と肉體

と常に密接の關係がある、肉體は形而下のもので精神は形而上のものである、肉體は有形のもの精神は無形のものである、其の有形なる肉體と無形の精神とはどうして左様な風に直接關係が出来ると云ふ問題をどう説明すれば宜いかといふので哲學者は色々苦心して居る。さういふ問題は儒教では餘り問題になつて居らない。又心に關してもう一つ問題がある。即ち西洋哲學で所謂唯心論と唯物論とである、唯心論から言ふと心と云ふ無形なものがあつて而も實在のものであると考へる。心と云ふ虚しいものでなく心といふ實の有るものである、無形にして而も實在のものであると考へる。而も是は物質を超越せる所の貴いものであると云ふ風に考へる。唯物論からいふと心といふものは唯虚しき名に過ぎないものである。心と云ふ實在ではない。實際にあるものとしては唯脳髓だけである。脳髓は實在のものである。其の外に心はないと論ずる。儒教の方では心と物との關係について餘り多くの議論がない。心臓と結び付けて考へらるゝ心といふものは一體どんなものを意味するかといふと大學に「所謂修身在正其心者、(中略)心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味」(所謂身を修むるとは其の心を正すに在りとは(中略)心焉に在らざれば視れども見えず、聽けども聞えず、食へども其の味を知らず)とある。即ち心と云ふものと視る聽く味を知ると

いふ働との關係が認められて居ると思ふ。即ち視る聽く味を知るといふやうな働は矢張心の働である。心がなければ其れが出来ない、心があれば出来るといふので、これは心の働といつて宜しい。此等の視るとか聽くとか味を知るとか云ふ働は知覺である。今日の言葉で言へば心は第一に知覺の作用を営むものである。次に荀子解蔽篇に「人生而有^レ知、知而有^レ志、志也者臧也」(人生れて知有り、知りて志有り、志は臧なり)とある。其の生れて知有りといふのは所謂知覺の作用である。知覺といつても今日の心理學でいふ知覺とは必ずしも同じではないが知覺も亦心の作用である。即ち儒教で言ふ知覺の作用も無論心の作用として考へられて居る。更に稍々廣く知と云ふ方からいふと「管子心術篇」に「心也者知之舍也」(心は知の舍なり)と云つてある。老子も亦心を知といふ方面から見て居る。老子の第三章に心を虚しくして腹を實たすといふ「虚^レ心實^レ腹」と云ふ文字がある。老子には民を治めるには民の心を虚しくして民の腹を實たすといつて居る。王弼の老子の説明には心は知を懐くが其の知を虚しくすると云ふことに説いて居る。即ち老子の心は知と結び着けて見なければならぬものである。左様にして心は知覺一般の廣い意味でいふ知を皆含めて考へられて居る。此れが一つの方面である。

情
心と知—心と

もう一つの方面から言ふと孟子が四端の心(怵惕惻隱の心・羞惡の心・辭讓の心・是非の心)といふことを言つて居る。孟子の所謂四端は専ら情の方から云ふので赤兒が井戸の中に落ちかゝるのを見れば皆ハツと驚いて助けに行く、それを怵惕惻隱の心といふ。ハツと驚いた心は感情である。他の三端も同じ事で心は情と云ふ方面と結び着けて考へられる。昭公二十五年の左傳に「哀^レ樂而樂^レ哀、皆喪^レ心也」(樂むべきを哀んで、哀むべきを樂むは皆心を喪ふなり)とある。此の樂むとか哀むとかいふことが心の働と認められたから樂むべきを哀み哀むべきを樂むは心を喪つたものであるといふのであらう。故に是は要するに耳目の見聞する所と心の中に起る感情の不相應即ち一致しない場合である。眼に見た時は樂むべきことを見たのである、然るに心には哀が起つて居る。或は耳に聽いた所ものは哀むべきことを聽いた、然るに心には樂が起つて居るといふ風に耳目に見聞する所と心の中に起る感情と不相應であるのを喪心と稱する。即ち感情を心の作用として見たといふことは是で分る。昔から精神病者のことを心疾といふ。心の狂つて居る人は丁度此處にあるやうに樂むべきものを見ながら哀み泣いて居る。又普通の人間ならば哀む所のものを聞きながら其人は心で樂んで居るといふ風に普通の人間の樂むべき場合に哀み哀むべき場合に樂むといふ者を心疾ありとい

ふ。是も主に感情の方から心を見た場合である。さう見ると心といふ文字が感情といふ方と結び着けられて考へらるゝことは明かである。

更に他の方面から見ると禮記禮運篇に「欲惡者心之大端」(欲惡は心の大端なり)とあり、又「何謂人情、喜怒哀懼愛惡欲七者、弗學而能」(何をか人情と謂ふ、喜怒哀懼愛惡欲の七者、學ばずして而して能くす)とある。此處にあるのは皆是は情と見るのである。欲をも情と見て居つたのであるが、斯様にして心と感情といふものを結び付けて見るといふことが分る。唯だ一寸疑問らしく見えるのは、大學に「所謂修身在正其心者、身有所忿懼、則不得其正、有所恐懼、則不得其正、有所好樂、則不得其正、有所憂患、則不得其正」(所謂身を修むるとは其心を正しくするに在り、身忿懼する所あれば則ち其の正を得ず、恐懼する所あれば則ち其の正を得ず、好樂する所あれば則ち其の正を得ず、憂患する所あれば則ち其の正を得ず)とあり、其次に「心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味」(心焉に在らざれば視れども見えず、聽けども聞えず、食へども其の味を知らず)と云つてある。忿懼と云ひ恐懼と云ひ、好樂といひ憂患といふのは感情である。感情であれば心の作用でありさうなものであるに、それを此處に身忿懼する所あり身恐懼する所あり、好樂

する所あり憂患する所ありと、忿懼恐懼好樂憂患を身の作用であるかの如くに説いてある。何故斯様に云つたかといふと、決して此等の働が心の働ではなく身の働であると言つた譯ではない。凡そ感情といふものは必ず生理的に或る變化を起すことが普通である。極く高尚なる感情になれば必ずしも生理的に現れないが此處にある忿懼とか恐懼とか好樂とか憂患といふことの如きは必ずしも生理的に何か現はれて来る。顔が赤くなつたり手足が慄へたりする、忿懼恐懼好樂憂患といふものは直に生理的變化を起して來て體に現はれて來るものである。それ故に身といふ字を使つたのである。即ち肉體に或る作用を起して、肉體の上に或る變化が現れて來る。眼に見える變化が肉體に起るので、そこで身云々といつたので、決して是は心の作用でないといふことを斷定した意味ではない、無論心の作用として見たのである。程伊川の改訂した大學(今普通に讀む大學は朱子の改訂したものであるが、朱子の前に程明道も程伊川も改訂して居る。)には身の字に就いて「當に心に作るべし」と言つて居り、朱子の大學章句にも其れを引いてある。此の作用が心の作用であることは否定すべからざる事實である。すると感情といふものは皆心の作用になることは明かなことである。

此れで知識の方面と情の方面とは分つたが、もう一つは今日所謂意志も亦心の作用である

と見て居るのである。そこで意といふ字と志といふ字に就いて少しく述べよう。第一に志といふ字に就いて見るに荀子解蔽篇に「人生而有^レ知、知而有^レ志、志也者臧也」(人生れて知有り、知つて而して志るすこと有り、志とは臧なり)とある。即ち志といふ字が今日の記憶といふ意味に用ひられるのである。一遍知つたら其れきり消滅するのでなく一度知つたならば心の中に残つて貯へられて覚えて居られる又それが他日現れて來る譯である。知りて而して志すこと、志とは臧なり、記憶といふことが心の作用であるといふことは字義の上から分る。同時に志すといふことが志の^{こころざし}意味と關係がある。同時に知の方面と意志の方面と兩方に亘るものとして荀子の言葉を引いたのである。更に色々の書物を見ると志といふ字と意といふ字が餘程近い字である。廣雅といふ字引には「志は意なり」と説明してある。禮記の鄭玄の註や荀子の楊倞註などにも矢張り同じやうに「志は意なり」と説明してある。更に禮記のうちで又他の所の鄭玄の註を見ると志といふ字は或は思といふ字或は惟の字に作る。又孟子の古註を見ると志といふ字に「心の念慮する所」といふ説明をして居る。更に別の方面から見ると意といふ字を志と説明したものがある。此れは國語と云ふ書物の中に越語といふ語があるが越語にも呂氏春秋にもある。又同じ國語の註に志と惟と二つ結び付けて志惟といふ

國語—春秋時代の各國の歴史を書いたも

ので左傳と内容が良く似てゐる

ので意の字を説明して居る。又禮記の鄭玄の註に意といふ字を思念と云ふ字で説明して居るのもある。又董仲舒の春秋繁露といふ書物には「心の之く所を意と謂ふ」と説明して居る。通例志といふ字を心の之く所と説明するのであるが董仲舒は心の之く所を意と謂ふと説明して居る。斯様に見ると志といふ字と意の字と相通するやうに見える。志を以て意を説明し意を以て志を説明する。略々同じやうなものであつて、意と志との間に嚴格な差別を立てるといふことの出来ないやうな説明の仕方が澤山ある。全く同じ意味であるやうに見えるのである。ところが又違ふやうに見えるのは前述荀子解蔽篇の志を「しるす」といふ場合である。志は臧なりといふことは長く心の中に貯へて置くことである、何時までも覚えて置くことである。志を臧といふのは意の字に就いては臧といふ説明は全くない。即ち志を「しるす」と読み其れを臧と解釋するのは是は志といふ字に限つた説明である。而して他の方を見ると又それと違つて意といふ字には「疑ふ」といふ意味もある。意といふ字を直ちに疑ふとも讀むことが出来る。それから擬するといふ意味もある。此等は志の方には通じない説明である、即ち志に就いては臧すると謂ひ意に就いては疑ふと云ふ。此等は違ふ方である。左様に志と意とが全く同じやうに説明されて居るかと思ふと、また志に特有なる説明もあり意に特別の

説明もある。多少志と意との間に違ふ所もある。大體は同じであつて又違ふ所もあると斯ういふ風に見えるのである。そこで如何様に違ふかといふと張横渠や朱子などが、其違ひを説明して居るが、張横渠の説に「志公而意私」(志は公にして意は私なり)とある。兎に角志と意とは違ふ所があると云ふ見地からすると斯様な説き方になる。其の意味を更に敷衍したものが朱子の説である。朱子曰く、「志は公然主張、要_レ做_レ事底。意は私地潜行、間發處。」(志は是れ公然主張して事を做さんことを要する底、意は是れ私地潜行し間發する處)と、是れが丁度公と私との意味を説いたものである。斯ういふ風に志と意とは違ふと説いて居る。又朱子は「志は心之所_レ之、一直去底。意は志之經營往來底」(志は是れ心之の之く所一直に去る底、意は是れ志の經營往來する底)と言つて居る。朱子の説に依れば、あゝか斯うかと思ふ所が意であつて、志は一遍決めて決めた所へ眞つ直に行つてしまふものであるといふのである。然し公私といふ差別は餘り適當な言葉でないと思ふ。さういふ差別は必ずしも良くないが唯幾らか公私の二字で意と志との違ふ心持は確に現れて居る。然らば意とはどういふのかと云ふと、意とは色々心の中に思慮考慮し思慮考慮の結果選擇する、選擇して遂に決定する、そこから言ふのが意である。思慮・選擇・決定までは確に意である。既に選

擇し決定してしまつた所で、それを自分の目的として定め、目的として立てる、目的として立てて其の目的を達成するに就いて適當なる方便手段等を考へて目的の達成に取掛るといふことになる。即ち意と志の違ふ所は何處にあるかといへば、思慮・選擇・決定までが意であつて、目的を立て、目的を處理する、其の目的を實現すべき必要なる手段方法を考へて目的の達成に取掛らうとする所で志となる。さういふ風に違ふ。目的といふものは直に達成することの出来るものもあらう直に實行に取掛かつて宜いものもあらうし、又時を俟たなければ實行に着手の出来ないものもあらう時を俟たなければ着手が出来ないとすれば、それ迄の間は目的を自分の心に臧して置かなければならぬ。そこで志といふ字には臧する・志るす・覺えて置くといふ意味も生じて来る。何時でも志は、實行出来るとは定まつて居らぬ。實行に若干の時を要し時機を俟つて着手する。それで志は臧して置かなければならぬから、荀子の志は臧なりと云ふ解釋は其處から出て來ると思ふ。左様な違がある。兎に角是れも心の働であるとする。要するに今日普通に言ふ知の作用・情の作用・意志の作用が皆心の作用であるとして居るのである。而してさういふ心的作用を爲すものを昔から心臓と結び着けて考へて居るが特に詳しい説明はない。朱子などは「若_二今學者所_レ論操舍存亡之心_一、則自

是神明不測、云云」(今の學者の論ずる所の操舍存亡の心の若きは則ち自ら是れ神明不測。云云)と述べて居る。今の學者の論ずる所の操舍存亡の心といふのは孟子告子上にある「孔子曰、操則存、舍則亡、出入無時、莫知_レ其郷」(孔子曰く、操れば則ち存し舍けば則ち亡し、出入時無く、其の郷を知る莫し)の操者存亡である。其の操者存亡の心と云ふのは神明不測なるものだと言ふのであるから、手に取つて見ることの出来る所の心臓といふ實物とは別なものだと朱子は考へたのである。さうすると心臓と結び着けて考へられる心が一つあつて又別に神明不測なる所の無形なる心が一つあることとなる。では心が二つあるかといふと朱子は心は一つのみと云つて居つて、結局一つの心を無形と有形との両面から観て、無形の心が理であり有形の心が己が空洞に理を盛るところの心臓とみて居るのである。昔の人は理たる心と理を盛る器物たる心との區別をしなかつた。朱子が何故に心は一つと特に言ふたかと言へば其れには一つの理由がある。或人が程伊川に質問をして「心が我に在つて、さうして暴_{みだ}る場合がある。心の働が何時でも理に従つてのみ起るのでなくして、心の働が理に従はずして起る場合がある。さういふ場合には、理に従はずして起つた所の働といふものを正さなければならぬが、何者をして之を正さしむるか」と問ふたらば伊川はそれに答へて「心をして之を

正さしめる」と答へた。心の働が理に従はずして起つて暴になつた場合に、それを心をして正さしめるといふと心が心を正すことに聞えるのである。心が心を正すと聞える一つの心が他の心を正す、一の心は理に従はずして暴になる、それをもう一つの心が横から來て之を正して行くと聞えるのである。そこで朱子はさうではない。心が心を正す心が心を使ふと言つても其の心は一つである、決して二つあるのでない。正す心と正される心と二つではないと謂ふことを言ひたい爲に心は一つのみといふことを言つたのである。又これは後に述べるが宋學者は頻りに人心道心と云ふことを言ふから心が理に従はずして作用して暴になつたと云ふ場合は人心である。それを正すのは道心であるといふ風に道心が人心を正すのではないかと云ふて質問した人があつたから、朱子は、否心は一つだ決して心は二つでないといふ風に答へて居る。さういふ意味で朱子は心は一つのみといふのであるが兎に角心臓其者を心と見、心臓の中に貯へられた理を心と見ると矢張二つあることになる。朱子は心を一つと云ふ。心臓を心と見ることは哲學上では度外に置いて、唯心臓の中に貯へられて居る其の理を心と見て主に其の方を言ふことになつて居るのである。

心といふものは大體右様のものであるが、其の心に就いては前に述べたやうに、古は主に

此の禮樂といふものを道となして其の禮樂を身に得ることを以て徳と爲すといふ問題であつたので餘り直接に心に觸れて心に立入つて論ずる必要はなかつた。段々に思想が進んで來ると道といふものは人の心と結び着けて考へなければならぬことになつて來る。徳を論ずるに就いても心を離れて徳を論ぜられぬので道と徳とを論ずる必要から段々心の問題に入つて來た。又道は他律のものでない道は自律的のものである、道は外部の權威の命令ではない、道は人性に根據を有するものである。其の道を行ふことによつて徳を得るとすればどうしても性的の問題に觸れて來る。性的の問題に觸れて來れば又是れは心を離れては説けぬことになる。

そこで心の問題が漸く儒教では喧しい問題となつて來たのである。さて單に心といふものを論じたものを文獻に拾つて見ると、先づ孟子に見える孔子の言葉などが儒教の方では古いものである。即ち孟子の告子上篇に「孔子曰、操則存、舍則亡、出入無時、莫知_レ其郷。惟心之謂與」(孔子曰く、操れば則ち存し、舍けば則ち亡し、出入時無く、其の郷ふところを知る莫し、惟れ心の謂か)とある。「出入時無く其の郷ふところを知る莫し」までは孔子の言葉であると思ふ。是れは論語には無い孟子にのみ現れて居る言葉である。「惟れ心の謂か」といふのは孟子の言葉である。孔子が斯様に言はれたのは何物を言はれたのであるか、外のものを言

古代に於ける
心の思想—思
ふと云ふ働き
自由の觀念—
自然と價值—
範疇と目的理
想

はれたのではない、心のことを言はれたのである、心は即ち「操れば則ち存し、舍けば則ち亡し、出入時無く、其の郷ふところを知る莫し」と斯様に孔子の言葉を孟子が引いて心といふものを説明したのである。此の孔子の言葉を引くに初めの「操れば則ち存し舍けば則ち亡し」といふ二句は廣い意味でいふ心ではない。後の二句は廣く心を指したものであらう。即ち同じく孟子告子上篇に「仁人心也、義人路也、舍_レ其路_二而弗_レ由、放_レ其心_二而不_レ知_レ求_レ云云」(仁は人の心なり、義は人の路なり、其の道を捨て、而して由らず、其の心を放ちて而して求むることを知らず、云云)といふ言葉がある。此の所謂人心、斯ういふ場合を主に孔子が始めの二句で言はれたのである。即ち操存舍亡の場合は専ら仁義を以て人の心と見た方から説く、出入時無く云々の二句は唯だ廣く一般的に心を指したので前後に幾らか意味の異同がある。詰り孔子は未だ左程明白に言つて居らないのであるが、それを孟子が説明して仁義と云ふものが人の本心であると言つたのである。其の本心といふものをチャンと操つて攫まへて居れば存するし放つて置けば亡びてしまふと云ふので本心に就いて操れば存し舍けば亡しと謂つた。出入時無く其の郷ふところを知る莫しといふのは心の一般的説明である、心は活物である常に動いて熄まぬものである、其の爲に斯様に出入時無く其の郷ふところを知る莫しと

謂ふことになつて來るのである。論語の陽貨篇に「飽食終日心を用ふる所無きは難いかな」と云ふことがある。これには昔から色々説明があるが、予は其の儘讀んで宜しいと思ふ。即ち人が衣食に窮して居る場合には何とかして其日々の食物などに心配することだけが無くなつたらどれ程幸福であらうかといふ風に考へる、偕て相當の収入でもあるやうになつて食ふ事を缺かない其日々に心配しなくても宜いやうになつて來ると、初めの様子で見ると其日々の食物の心配がなければ宜いといふのであるから其日の心配さへなければ心は安全でありさうなものであるが、其の心配がなくなると今度は他の考が出て來る。若し何も心配がなければ心が極く満足で極く穩かで靜になつて居るかといふと決して靜でない、他の方に働いて行く。そこで飽食終日即ち飽くまで食ふことを楽しんで居つて、何にも他の事を考へないといふことは六ヶ敷い必ず心は外へ向つて働く。どう働くかと云へば道德倫理といふ方に働けば無論問題はないが、兎に角初め食ふことに心配する、今度は食ふことに心配がなくなつて來ると、さういふ人の頭の働き方は何れ道德や倫理の方でない方に働く。矢張り物質的方面に働く。物質的方面に働くと餘り宜い方には向つて行かない。そこで孔子は飽食終日心を用ふる所無きは難いことであると謂はれたのである。安樂に食へるやうになると今

度は外の物質的の方に働く、さういふ方に働いては宜いことにならぬと言はれたのである。要するに心は働かないで居らない、必ず活動する動いて息まぬものである。活物にして動いて息まぬものであるから、そこで出入時無く其の郷ふところを知る莫しとなる譯である。又同時に始終動くものであるから其の動くものが動く儘に置くとも動もすれば本心を亡ふ虞がある譯である。そこで本心を亡はさないやうにしなければならぬ問題が起つて來て孟子の所謂放心を求めるといふ問題が起つて來る。乃ち人は鶏とか豚を飼つて置いて、それが逃げると大騷をして鶏や豚の行方を捜すのに自分の本心を失つて本心が何處かへ行つてしまつたにも拘らず平氣で求めることを知らぬ、それは甚だ不都合だといふので放心を求めることが必要であるとして「學問の道は他なし、放心を求むるのみ」と言つて居る。放心を求めると言つた所で豚や鶏を追つかけるやうに簡単な方法では不可ぬ。如何にして放心を求められるかと言へば要するに心を存するといふことが起つて來るのである。即ち「存其心、養其性、所以事天也」(其の心を存し其の性を養ふは天に事ふる所以なり)と説いて居る。其の心を存するとはどういふことであるか、是れは色々方法もあらう。後の學者が爲すやうに唯だ靜座して心が外に走るのを取留めて何時でも心が自分の内に止まるやうにする、妄念の起るのを防ぐ

といふ一種の消極的方法もあらう。それも一つの方法であるかも知れぬ。併し孟子は左様な方法は採らない。孟子が放心を求むる方法にはこれではない。どういふことをして心を存するかと云へば、第一に孟子の説く所は心の働即ち思ふと云ふ働を十分發揮させよといふことである。是れは孟子の門下の或人が、孟子が小人と大人との區別があると言つたから、それに就いて、「等しく是れ人であつて何故に大人と小人との區別があるか」と質問した。孟子が之に答へて、「其の大體に従ふ者は大人なり、其の小體に従ふ者は小人なり。」と言つて居る。そこで門人が更に繰返して「何故に大體に従ふ人と小體に従ふ人との區別が生じますか」と質問した。そこで孟子が答へて、「耳目之官、不_レ思而蔽_二於物、物交_レ物則引_レ之而已矣」(耳目の官は思はずして而して物に蔽はる)といつて居る。此の物は外物である。目に觸れる所の色であるとか耳に觸れる所の聲であるとかいふ様な外物に蔽はれる。「物物と交はれば則ち之を引くのみ」此の物は二つとも意味が違ふ。初めの方の物は外物の意であり後の方の物は耳目である。心に對して耳目を物と言つたのである。成程耳目は確に物質的器關であるから物に相違ない。外物が來て耳目に交はると耳目を引つ張つて行く。面白い物が目に映ずると目は其の面白い物を追つ掛けて行く。楽しい音が耳に聞えれば耳は其の楽しい音を追つかけて行く

下句は通行本の孟子には比の字を此となす、即ち「此天の我に與ふる

外物が耳目を引つ張つて行く時に俺は行かぬと言つて止まるだけの力は持つて居ないので當然引つ張られて行くものである。然るに心はそれと違ふ。「心之官則思、思則得_レ之、不_レ思則不_レ得也」(心の官は則ち思ふ、思へば則ち之を得、思はざれば則ち得ざるなり。)とある、之を得るとは何を得るかと云へば無論理を得るとか道を得るとかいふことになる。但孟子は餘り理といふことは言つて居らぬ。「思へば之を得、思はざれば之を得ず。」とある、思ふといふことは心理學の方では inhibition (禁止の意)といふ。物が來て耳目を刺戟して其の刺戟に應じて感覺が生ずる、其樂み愉快なる感情が伴つて居る。其の感情の儘に耳目が外物を追ふて行かうとする所をウンと止めてしまふ。其の思ふ働が心の働である。先づ一度其れを止めて置く、止めて置いてから靜かに心が自由に働く、果して耳目の樂を追ふて行つて宜いか或は追ふて行つてならぬかと行ふことを考へる。考へた所で始めて自ら選擇決定して追ふて行つて宜しければ追ふて行くし不可ならば追ふて行かぬ。兎に角思ふといふ働は一遍外物に耳目が引つ張られて行くのを止めて置いて考へるといふことで所謂禁止^{インヒビション}の働である。又「比_二天之所_レ與_レ我者、先立_二乎其大者、則其小者不_レ能_レ奪也」(天の我に與ふる所の者を比して、先づ其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者は奪ふ能はざるなり。)とある、乃ち耳目も心も

所の者」とあるも古本には比とあり古註も之れによるものゝ如し、朱子は此の字にて差支なしと見たが今は此の字に作る方を採つて解す

同じく天が我に與へたものである、其の二つのものを較べると其處に大小の差別がある。心は大で耳目は小である。そこで先づ其の大なるものを立てる。即ち心を確立して置くこと小なるもの即ち耳目の方がそれを奪ふことが出来ない。即ち如何なる場合でも外物が来て耳目を引つ張らうとすれば、心が其れをウンと止めて置いて心が自分の本來の作用即ち思ふといふ働を十分に現はすことが出来る。是れが孟子の所謂心を存するに、第一に必要なことである。耳目の爲に奪はれるといふことは奪ふと云ふ字に依つて明かな如く心が自己の自由を失ふのである。それに奪はれずして思ふ働が十分に出来る場合が即ち心の自由に働く時である。心が不自由になれば放心である。心の自由を得る人が即ち大人である。心が不自由になる人は小人である。所謂理義に従はぬと云ふ差別はそこで起る。要するに自由と不自由の問題であると云ふことになる。

然らば其の思ふて之を得ると云ふのは何物を得るのであるか。孟子は別の一章で「口の味に於けるや同じく者（嗜に同じ）む有り」即ち總ての人が皆是れは旨いと思ふ物がある。又「耳の聲に於けるや同じく聽く有り」總ての人が面白いと言つて耳を傾けて聽くものがある。「目の色に於けるや同じく美とすること有り。心に至りて獨り同じく然りとする所無からん

芻は草食の動物牛などを指す、豕は豚を指す

や「必ず同じとするものがある筈だ。それは何であるかと云へば、「心之所同然者何也。謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳」(心の同じく然りとする所の者は何ぞや、理と義を謂ふ、聖人は先づ我が心の同じく然りとする所を得たるのみ) 聖人が色々教を垂れて居るがそれは我が心に無いものを説いたものでなく、我が心の然りとする所のものを我より早く聖人が知つて、述べて居るのが今日吾々に垂れた教である。然らば聖人の説かれた所は詰り理と義とに外ならない。理と義とは總ての人が同じく然りとする所である。「理義之悦我心、猶芻豢之悦我口。」(理義の我が心を悦ばしむるは、猶芻豢の我が口を悦ばしむるがごとし) 牛や豚の肉が我等の口を悦ばしむる如くに理義が私の心を悦ばしむる、といった所で芻豢といふものが我が口を悦ばしむるといふのは芻豢は確かに外物で我が口に本來備はつて居る譯でない。外物が來つて口に入る、それを人が悦ぶ、然らば理義が心を悦ばしむるといふことは全く外物で、外物の理義が來ると我は悦ぶものであるかと云ふと此處で孟子は芻豢だけ言つて居るけれども、前の場合に依ると味・色・聲といふものは外物である、元來目に色がある譯でもなければ耳に聲がある譯でないから外物である。外物が來ると其れを嗜み美とするのであるから、若し此の比喩がソツクリ心に當筈まるとすると理義も外物であつて、外にある

理義を我が心が悦び之を然りとすると云ふことであるといふ問題である。其の問題の決し方によつて心の思ふといふことに關係がある。即ち、何處までも心の外にある理義を吾々が喜ぶのである其の理義を吾々が思ふのであると云ふのであるか、或は理義は我が心に備はつたものであると見るのかと云ふ問題、是れは餘程重要な問題である。無論孟子の云ふ所は味や聲や色の場合と心の場合とは全然同じものにならないと思ふ。心が同じく然りとすると云ふことは外にあるものを喜ぶと云ふこととは違つて本來我が心に具つて居ると見なければならぬ。是れは類例であるから味聲色の場合と心の場合とは全く同じものとは見られない。前の場合に於いても味は耳では知られない、聲は口では知られない、又色は口や耳では判らぬので味は必ず口でなければ知ることが出来ぬ。聲は必ず耳でなければ判らぬ色は必ず目でなければ知ることが出来ないから、是れは刺戟物と其の刺戟に應じて働く所の五官との間に一つの相應する關係が無論ある。其の關係はあるけれども併し味は口に存して居るのでない聲は耳に備はつて居るのでない色は目に存して居るのでない。口と味・耳と聲との關係は相應の關係があるが、心と理義の關係になると言に相應すると云ふ關係ばかりでなしに、もう少し深き關係が心と理義の間には有るものである。それは儒教で言ふと孟子の思想に於ても、心と

云ふものと思ふと云ふことは如何にして可能かと云ふと理義によつて思ふのである。理義に依らなければ思ふことを得ないのである。唯徒に心が思ふて働を爲すのでない、其の思ふのは理義に依つて思ふのである。丁度吾人が物を考へるのに空間と時間を離れて物を考へることは出来ず必ず空間と時間の關係で物を考へなければ考へられない（それ故に空間と時間とは吾人の心の中にある。カントの言つた如く、一つの範疇である。）空間と時間は心の型である。此の型に箝めて思ふ外に此の型を離れて思ふことは出来ない。心が空間時間を離れて存立するか否やは別として、兎に角吾々が物を思ふ時に時間空間の形式に入れて思はなければ思ひ様のないやうに、心が思ふと云ふ働をする時には理義と云ふ型・理義といふ範疇に箝めて考へなければ考へ様はないと儒教の方では言ふのである。理義といふ範疇に入れる所で、そこで價值判断が出て来る。例へば仁といつても人を愛するのが仁であるとする。其の愛するといふ働は人間に本來備つたものとする人性自然の働である。人は自然にして人を愛するといふ働をするすれば、そこに別に價值の判断は行はれない。人の心といふものは自然に人を愛するといふ唯だそれだけの事實であるとするれば別に價值の判断はない。ところが其の仁と云ふものを儒教で道德倫理の道とし又徳とする時になると、そこにチャント價值の判

斷がついて居る。仁と云ふものに價値を附けて之を道とし又徳として説く。其の道とし又徳として説く時に人の心が自然に働く所の愛と云ひ仁と云ふものを眞の理義の型の中に入れてしまふ。型の中に入れてしまつて、而して型の中から出すと仁が今度は道となる。即ち其處に一つの價値が附いて、吾々の理想とし吾々の目的として立てなければならぬものになつて来る。これは既に管に人の心の自然の働ではない。是れが人の道である。若し此の道に背けば人でない、此の道を踏んで始めて人であるといふ絶大の價値を備へて現れて来るのである。どうして其の價値を得るかと云ふと、詰り理義の型に一遍入れてしまつて理義の型から出す所で左様な價値が出来る。左様に人の心の自然の働でも、それを理義の範疇の中に入れて、而して理義によつて吾々がそれを道とする時に其れが道徳倫理の價値を得て来るといふ風になる。唯だ先天的に人に備はつたものと見た時には決して倫理の理想となるのではない。故に認識論的哲學的に廣く言ふ働とは違つて、儒教で働といふ時には理義といふ範疇の中に入れて思ふことである、理義によつて思ふことである。而して其のものに道徳的の價値を附することに結果がなる。それを孟子は言つたのである。さう見ると理義の範疇は人の心に本來備はつたものと思はれる。吾々が倫理的に物を思ふ時には理義の型と云ふものに入れる

外に別な思ひ方はない。必ず理義の範疇に入れて思はなければならぬ。理義の範疇と云ふ型は後から吾々が拵へたものでなしに人心に元から備はつたものであると考へなければならぬ。孟子の言ふ理義はさういふ理義である。即ち吾々が思ふと云ふ働をする時に總ての思の作用を通す所の型になるものが理義である。それを孟子は心の同じく然りとする所のものと云つた譯である。理義の型に入れて、それから出て來たものは理となり義となつて現れて來るのである。「之を得る」といふことは理義に適つたものになつて來ることである。心を存すると言つても、左様にする外に別に無いのである。

更に孟子がもう少し具體的に説明する所を聞くに、君子は仁を以て心を存し禮を以て心を存すと孟子は説いて居る。唯だ空に心を存するといふのではない。宋の學者は存養と言ふことを謂ふ。即ち「心を存し性を養ふ」と云ふ此の二字を取つて存養といふことを頻りに云ふけれども、朱子などのいふ存養は、何を意味するかと云ふと、中庸に「君子は睹られざる所を戒慎し、聞かれざる所を恐懼す」とあるのを「睹られざる所聞かれざる所」と讀まないで「睹ざる所聞かざる所」と讀んで居る。「睹ざる所聞かざる所」といふのは別な言葉で云ふと心の働の全く起つて居らない靜かな時をいふので、其の場合に恐懼戒慎して存養しなければ

心に關する孟子と荀子の説
ト心と自己實現
自由の思想
認識論

ならぬと云ふ。心の働かない場合とは何を云ふと問ふと宋の學者は其の時には心は空虚ではない。其の時にも中に大いに満ちて居ると云ふ、何が満ちて居るか？ 天理が満ちて居ると云ふ。心が働く時になると天理が満るとは定まらない。今腹が減つた食ひたいことが心の中に満ちて居る。食ひたいことが心の中に満ちて居れば則ち人慾私慾物慾が心の中に満ちて居ることになる。心が働いて居る時になると心の中に満ちて居るものは、往々にして人慾とか物慾とか怪しからぬものが満ちて居ることになる。併し心が働かぬ時には人慾も物慾も私慾もない。然らば何にもないかといふと、天理が満ちて居るとなる。其の天理を存し養はなければならぬといふ譯である。然らばどうして天理を存養するかと云へば、それは則ち心に妄念の生じないやうに悪い念の生じないやうに心が外に馳せて行かないやうに、心を心の内に取止めて靜にして置くことを努めなければならぬと云ふ。そこで靜座をすることになる。さういふ意味で宋學者は存養といふことを言ふ。孟子の所謂心を存するといふのは其れではない。仁を以て心を存し禮を以て心を存するといふので、禮とか仁とかいふものが心の中に満つるやうにして心を存して行く。それは如何してするかと云へば上に述べたやうに、思ふといふ心の働を十分に發現せしめる。思ふと云ふ働を十分に現して總てのものを皆理義の範疇

によつて思ふことにすると謂ふことであつて、仁とか禮とかいふものを以て心を存すると、斯様に孟子は説くのである。

孟子の心を説くのは大體上のやうであるが、併しながら孟子は又一方では「心を養ふことは寡慾より善きは莫し」とも言つて居る。孟子は心を單に理義の方面からばかり見たのでなく、慾を少なくする方からも説いて居るが、併し主とする所は慾の方でなく思ふといふことである。そこで「盡其心者、知其性也。知其性則知天矣」(其の心を盡す者は其の性を知り、其の性を知るものは天を知る)といふ言葉が出て来る。宋學者は「其の心を盡すは其の性を知ればなり其の性を知れば則ち天を知る」と讀む。宋學から言ふと、心といふ方が大きいもので性は小さい。併し大きいものを盡して小さいものを知るに至るといふことは、どうしても言はれぬことである。そこで此の句は其の心を盡すは其の性を知ればなりと云ふ風に、性を盡すといふことから心を知ると云ふことにならなければならぬといふ。そこで性を盡すといふことが一方では心を盡すといふことになり、他方では天を知ることになるが、それは宋學の心と性の關係から已むを得ず左様に説かなければならぬことになつたが、孟子の意味はさうでない。其の心を盡せば性を知ることになり其の性を知れば天を知ることになる、

盡心より知性、知性より天へと、一步一步進むのである。孟子の謂ふ其心を盡すとは、詰り前に述べた理義の範疇によつて思ふといふ心の働を十分に現はすことである。もう少し別な言葉でいふと四端の心（仁義禮智の四端の心）を十分に擴充する、四端の心を十分に擴充すると、そこで仁義禮智といふ立派な徳が現れて來て徳を養ひ得ることになる。立派な徳を養ひ得たる所で始めて此の徳は後天的に外から取つて來て自分に取り付けたものでなく我が心に本來備はつてゐたものを擴充實現したものであるといふことを知ると云ふことである。未だ心を盡さない間は仁義等が備はつて居るか備はつて居らないか分らない。實際仁が其處に十分實現した所で此のものは、元來自分にあつたものを此の通り實現したのであるといふことが分る。實現しないまでは人の性に仁義等があるかないか分らぬ。有ると言つた所で確かな證據はなく無いと言へば又それ丈けである。現れて居ない以上は無いと云つた所で仕方がない、有ると言つた所で現れて居なければ證據にならぬ。どうしても四端の心を擴充し仁義禮智の徳を十分實現した所で我が性に是れだけのものがあつたのだと知ることが出来る。其の性を知つて見るとそれは元來天から授けられたものであるといふことになつて遂に天まで進んで行く。要するに心の完全なる實現を得れば遂に天を知るといふことになつて孔子の所

謂「知天命」に及ぶといふ意味にもなるのである。是が孟子の心の見方である。孔子は是程には心に關することも多く言はれて居らぬ。但孔子も豫想前提されて居るけれども明に斯様に説いて居られない。孟子に至つて茲まで進んで來たのである。

下文は荀子解
蔽篇に見ゆ

孟子とは學説の違ふ荀子の心に就いての論じ方は一つの特徴がある。即ち心の自由といふことを明言して居る。「心者形之君也。神明之主也。出令而無所不受令。自禁也。自使也。自奪也。自取也。自行也。自止也。」（心は形の君なり、神明の主なり、令を出して而して令を受くる所無し、自ら禁じ、自ら使しむ、自ら奪ふ、自ら取る、自ら行き、自ら止まる）といつて居る。即ち總て心を自主自由といふ方面のものに言ひ現はした。「故口可劫而使墨云、形可劫而使誦申、心不可劫而使易意。是之則受、非之則辭。」（故に口は劫りて而して墨云せしむべし形は劫りて而して、誦申せしむべし、心は劫りて而して意を易へしむべからず、之を是とすれば則ち受け、之を非とすれば則ち辭す）といつて居る。心が是と思へば心の中に取入れるし心が非と思へばそれを拒絶して取入れないといふので、之を是とすれば受け之を非とすれば辭す、外から力を以て脅迫して、心に或るものを受けさせることは出来ない。心は全く自分の自由を以て活動するものである絶對に自主自由なるものであるといふこ

「劫」の字は
古人が「迫」の
字と同じと説
明して居る、
「墨」は「黙」
に同じ、黙し
て居ること、
「云」は言ふ
こと

とを明に荀子は述べて居る。荀子は更に進んで心に就いて説明して居るが大變長いから原文を引かないで予の口で説明しよう。即ち天下國家を治めるには何が一番必要であるかといふと道を知ることにあると言つて、それに對して「人何を以て道を知る」といふ問題を起して來た。之に對して「心を以て道を知る」と云ふた。更に、然らば「心何を以て知る」と問を起して「虚壹にして而して静なればなり」と答へた。此虚と云ふ字と静といふ字があるの、是れは儒家としての荀子の思想ではない、餘程老子流の思想であると言ふ人もあるが荀子の説明を見れば老子の思想とは違ふことが分る。徒に虚静の字に捉はれてはならぬ。又壹の字は專又は純といふ意味の字であるが荀子の説明を見ると專の義ではなく一二の一である。壹に作つてあるのは寫し誤りであらう。然らば、虚と云ひ壹と云ひ静と云ふのは何であるか？ と云へば、「心未だ嘗て臧せずんばならず、然り而して所謂虚有り」である。此の臧は物をしまつて置く意味の藏の字と同じである。心の中には觀念などが藏つてあり決して無一物でない、澤山の物が藏してあるが、これでもう一杯で新しい物を取入れる餘地がないといふことはない。既に澤山記憶して居るが、さりとて今から後に外部から來るものを取入れないと云ふことになる虚でない。どれ程澤山心の中に臧して居つても、外から來る新しい

ものを一向差支なく取つて行く、それは心が虚であるの故である。虚といふのはどん／＼と新しい觀念などを取入れて行く、其の働をする所に虚の字を認めたのである。老子が虚と言ひ心を虚しくするといふのは知といふ働を虚しくすることである。然らば其れは心が物を知ることを一切止めてしまふのであるかといふと、又さうではない。老子も人が外界に接する以上一切物を見ない聞かぬといふ風に耳目を閉ぢて一切外物に接しないことをしようと言ふのではない。但人間の心が慾と結びついて自分の欲するものを好むといふことで價値をつける、自分が好きだから宜いもの、欲するから尊いものといふ風に價値をつけ、或は自分が欲せず惡むといふことで外物に價値をつける。そして宜いと見た物を取り惡いと見た物は捨てしまふ。左様に知が慾に制せられて働いて行く。此様な知は棄てよと老子は云ふのである。それは如何するかといふと唯物の自然を觀する。これが老子の所謂虚である。荀子の謂ふ所とは大變違ふ。荀子は心の中には過去の經驗の觀念とか概念とか判斷といふものを澤山蓄へて居るが、其爲に新しい知識新しい觀念を採ることは出來ないといふことは決してない。其の點から言ふと何時でも物を取入れる空地即ち虚があるといふ意味で心は虚といふ。心理學から言へば凡そ物を知るには辨別作用を必要とする。即ち眼の前に在る物を、自分の

心の中に在る觀念と較べて差別しなければならぬ。但差別をするだけでは足りない、更に融會の作用を必要とする。或る物と差別して或る物と融會して始めて其の觀念を自分が取入れることが出来る。それ故、新しい觀念を取入れるには即ち我が心に在る觀念と一方では辨別し一方では融會する、此の辨別融會の作用が物を知るには必要である。荀子は先づ辨別作用に就いて説いて言ふ、即ち心の中に澤山の觀念があるところへ新しい一の觀念を取り入れよと云ふ場合には、既に我が心に在るものと其れとを辨別する、辨別するから二になる。既うとする場合には、既に我が心に在るものと其れとを辨別する、辨別するから二になる。既に心に在るものを甲となし新に來たものを乙とすれば甲乙二になる（荀子は二と稱する）、二であるならば差別したきりであるが既に己に在るものとは違ふものは其儘に棄て、了ふかと云へば、二になつた時に「此の一を以て他の一を害せず」と云ふ。即ち二つだからと言つて此の一を以て他の一を害しない。即ち一方で辨別して置いて一方で他の物と融會する。而してそれを取入れて行く。其の差別する働からいへば二、融會して取入れる方から言ふと一つである。二つであるが融會して取入れる時には自ら一つである。即ち荀子の一といふのは心に在るものと新なる觀念とを融會する其の時に一と稱するのである。要するに認識に就いての荀子の若干の思想が茲に現はれて居る。其次に「心未だ嘗て動かさずんばあらず、然り而

して所謂靜有り」といつて居る。荀子は之れを説明して言ふ、心は始終動いて居る、寢て居る時でも動いて居る。其證據には睡つて居る時に夢を見る。醒めて居る時はどうかといふと、二通りの働がある。一つは極く心の儘に自由に動かすことである。其の心の自由といふことが孟子の言ふ自由とは違ふ。そこが荀子と孟子の性惡と性善の違ふ所以である。孟子に言はせれば心が自由に動く時には理義の範疇によつて完全に動く。理義の型に入れないで行く時が、不自由な場合であると見て居るが荀子はそれと違ふ。心を勝手に動かすと云ふと其の時には無茶苦茶に心が働く、どんな働をするか分らぬ。其時は性惡の方面も出て來ようし善い方も出よう、色々出て來る。必ずしも道德的の方面や理義の型に嵌まつた方面ばかりは出て來ない。心が自由に動く時に其の心を一方で制し取締つて、此方に向けて命令すれば又宜い方に働いて行く。勝手に任せて置けば善い方にも悪い方にも行きたい放題に行く。それをちやんと押へ付けて一方に行かせれば善い方に働いて行く。一方に押へ付けると所謂自由と反對のやうであるが、荀子は此様に見たのである。外物が押へ付けると見たか自分が押へ付けると見たか或は両方に見たかは暫く別として、兎に角眠つて居る時に夢を見る、それも心の働である。覺めて居る時にも心は動く。それも心の働である。さういふ風に心は種々働

く。併し乍ら、其の爲めに意識の連続性と統一性とは害されない。心の働には此う云ふ特色がある。どれ程夢を見て妄念が動いて居つても其の中に自ら意識の連続性と統一性とは害されずに行く、心の根抵に此様な意識の統一性と連続性があるといふこと、それを静といふことが出来る。荀子は云ふ。外面はどれ程動いてゐても其根抵に連続性と統一性がある、それが總ての觀念等を統一し又連続を保つて行く。意識といふものは左様な風にして進んで行くのである。無論荀子は意識と云ふ字は使つて居らぬが論旨は上述のこととなる。斯様に荀子は心に就いては虚一及静と云ふことを述べた。老子のいふ虚静と違ふことは、今説明したところでも明かである。詰り荀子の心に關する思想は孟子と較べると進んでゐる。孟子は全く倫理道德の方面から心を論じたが、荀子は一般的の認識論まで心に就ての考が進んで来た。荀子は正名篇の中でも倫理の原則とか認識の原則を少し説いて居る位で、さういふ方面には孟子以上の人らしい。此の儘でもう少し進んで行つたならば儒教に於ける心の問題は、如何いふものが出て来たか、もつと變つたものが出て来たらうが、先づ此位の所で彼の時代の思想は止まつた。

次に中間の時代を省いて、降つて宋代の思想はどういふ風になつて居るかといふことを述

べたいと思ふ。宋以後に至ると心の論が大變重要となつて来るからである。

第五章 心 と 性 (其の二)

宋儒の思想
心と理氣との
關係—程朱の
思想に於ける
心の本體と作
用

前章には、儒教に於いて心の問題が段々表面に現はれて来るやうになつたことを述べた。孟子と荀子の思想を概述したが、まだ述べべきことも多いが此の問題だけで餘り長くなるから、直に宋代に入る。漢以後には學者が大抵經書の解釋説明の方に多く力を用ひたので、所謂漢唐訓詁の學となつた。漢唐以後宋までの間に、段々學者が一方では、老莊の思想を研究し、一方では佛敎を研究することになつて、其の影響が宋の學には著しく現はれて居る。そこで宋に至ると心の問題が重要な問題になつて、儒敎の中心問題とも見るべきやうになつて来た。併し、一口に宋の學者と云つても多少派があるので、所謂程朱の學派では心及び性の問題を重大問題として取扱つて居るが、寧ろ性の問題の方が主であり、心の方は幾か輕くなる傾きがある。之に反して程明道の系統に屬する陸象山の派及び陸象山の派から段々進んで遂に王陽明に至る方の派に於いては殊に心といふことを非常に重大な問題として取扱つて居

る。次に先づ初めに程朱の方から段々話をして見よう。

程伊川の語に「心一也。有_二指_レ體而言者。(寂然不_レ動是也)有_二指_レ用而言者。(感而遂通_二天下之故_一是也)」といふことがある。斯様に心に就て體と用とを論じて居る。さて寂然不動感じて遂に天下の故に通ずといふことは、實は周易繫辭上傳の言葉であつて、其れを引いて心の體と用とに當てたのである。即ち「易无_レ思也。无_レ爲也。寂然不_レ動。感而遂通_二天下之故_一。非_二天下之至神_一、其孰能與_二於此_一。」と易にある言をそつくり持つて來て心のことに當てたのである。つまり易を説明する言葉を直に心に當てて用ひるものであるから、朱子は直に其れに就て「心有_二動靜_一。其體則謂_二之易_一。其理則謂_二之道_一、其用則謂_二之神_一。」と言つて居る。易・道神皆是れ心のことであると云ふ風に朱子は説いて居る。程子は又「在_レ天爲_レ命、在_レ物爲_レ理、在_レ人爲_レ性、主_二於身_一爲_レ心、其實一也。」即ち命・理・性・心は其の實は一物であると言つてゐる。斯様になると實は甚だ難かしい思想になつて、此思想を何物までも押通して行くと西洋哲學にあるやうな一種の唯心論にもなり得るであらう。然るに宋儒は朱子も無論さうであるが、宇宙を説明するにしても又心を説明するにしても理と氣との二を説く。それも理が氣を生じたものであると説いてしまへば、理だけの問題である、が程子にあつても朱子

此の語は近思錄卷一に見ゆ括弧内は朱子の本註。

にあつても理が氣を生ずとは説かぬ。氣といふものは理から生じたものではない、理が氣の原因であるとは説かない。その爲に理一元論にならずに理氣二元論になつて居る。程明道は餘程直觀的の學説を述べ理一元のやうな説をなして、殆ど理と氣とを區別を立てずに論じて居るが、程伊川は理と氣と二元に爲して居る。既に理氣二元である以上はどうしても唯心論にはなることは出来ない。故に此言葉から推すと唯心論が現はれて來さうであつても、實は唯心論になつて居らぬ。上に擧げたる易・道・神といふものが皆心であるやうに説く。命・理・性・心といふものが皆一つのものであるといふ此思想は斯様な言葉はあるが、之を根本として性の問題を解決する哲學を組織するといふ風にはなつて居らない。故に此處には唯斯様な思想があるといふことを述べるに止めて之に就て詳しく論ずる必要はなからうと思ふ。依つて進んで理氣二元で心を見る思想を述べよう。

張横渠の正蒙に「由_二太虚_一、有_二天之名_一。由_二氣化_一、有_二道之名_一。合_二虚與_レ氣_一、有_二性之名_一。合_二性與_二知覺_一、有_二心之名_一」と言つて居る。太虚といふと何になるか、ただ虚しいといふのであるが、ただ虚しいといふものは所謂理で理は無形なものである、有形なものでないとすると無形なる太虚と名づけたものであるかと考へられる。然るに段々張横渠の説を見ると太虚とい

正蒙太和篇に見ゆ

ふものは氣の集散する所であると云ふことも言つて居る。太虚が氣の集り散する所であるといふと、其れは今日の言葉でいへば空間といふもののやうに聞える。又更に横渠の説を見ると太虚は即ち氣であるといふことを知れば無といふとも言つて居る。太虚といふ名から推すと恰も無形なもののやうであるから老子の所謂無のやうであるが、太虚は即ち氣であるといふことを考へると、太虚は無ではなく氣であるやうに聞える。理のやうでもあり空間のやうでもあり氣のやうにも聞えて来て、太虚といふものは甚だ分り難い。又張横渠は太虚は氣の本體とも説いて居る。段々考へて見ると太虚といふものを結局氣と見ても、氣其者を太虚といふ風に名づけたのではない、寧ろ氣は必ず動くものである。動くばかりのものではない、動くこと窮まれば静かになると云ふものである、所謂動静するものである、其氣の動静といふのは勝手に動いたり静かになつたりするのではなく、必ず一定の規則に依つて動き或は静かになるといふものである。即ち氣は動静しなければならぬものである。そして其動静には自ら一定の理法がある。此様に考へて理法といふものは無形なものであるから、それを太虚といふ風に見たもののやうである。専ら理といふ方面から見たのであらうが、併し理が氣を離れて理其れ自身に存在するものであるかといふと氣を離れては存在しないものである、必ず

氣と結附いて居るものである。又氣も理と離れて存在せぬものである。氣がそこにある以上は動か静かである。動静無しに氣は存在せぬから氣は理と離れて存在しないことになる。理は又氣と離れて存在しない、それを吾々が認識の上から見る時に或は動静理法といふ上から言へば理と言へる。又動静する所の物質を捉へて言へば氣と言ふ。認識上では理と氣とは離すことが出来るが、實際的に於ては理は氣の動静の理法である。氣は其理法無しに存在し得ないものとすると實際に於ては理に相合して一つになつて居るものである。それを今暫く認識上から動静の理法といふ方面から見て之を理と見れば其れを太虚といふと横渠は言ふものやうである。そこで今述べたやうに、太は氣の集散する所、氣は太虚に於て集り散すると言つたり、或は太虚は氣の本體であると言つたり、或は太虚は氣であるといふことを知ると理と云ふことは無くなると言つたりして、或は氣の方面から言ふたもののやうに考へられる。太虚といふと主に理法といふ方面から見たもののやうであるが、其實は氣を離れて居らぬ。理と氣と分けないうで理氣一つになつて居る、但認識上理氣を分けて見た、此處で張横渠は太虚と言つたのである。其太虚を氣と名づける。次に、これは心の問題まで行くのに完全なる道行きになるから擧げて置くが、又「由太虚、有三天之名。由氣化、有三道之名。」と云ふ。こ

れは天を主に理法といふ方から見るのである。即ち氣が一定の理法に由つて動靜する、氣動いて陽となり靜かなる時に陰となる。陰陽の二が相合すると其處に萬物が生ずる、それを氣化と名づける。既に物が生じた上は物其自身が自分の後繼者を拵へて行く。植物に種が出来て種から新しい植物が出来る。動物も亦同じで、既に動物なり植物なりの個體が出来て個體自身が又後繼を拵へて行く、それを形化といふ。陰陽二氣合して萬物が生ずる作用を稱して氣化といひ、氣化があつて而して形化が生ずる。氣化があるに依つて道といふ名が出来る。即ち陰陽の二氣が合して萬物が生ずる働きが古から今日まで止まない、其働きを道といふ。次に又「合_二虚與_一氣、有_二性之名_一。」といふ。此れは大層分り難い。虚といふものが既に氣を離れては存在しない。實際に存在するものとしては氣の動靜から認識上に於て理法だけを抽象して吾々は太虚と名づけるが實際は太虚といふものが氣を離れては存在して居らぬものであるとする。虚と氣とを合するといふことは一寸實際に於ては言ひ難い。それを此處で横渠が虚と氣とを合すると言つたのは即ち理と氣とを合するといふ意味であらうが、暫く理と氣とを二つのものと見て而して元來二つであるものを合せるといふ風に説いて居れば宜い。予は太虚といふことを説明して、太虚は實際に於ては離すことの出来ないものを認識の上に於

て離して理と氣とに見ると云つたが、此處に横渠は虚と氣とは本來別々であるのを、合した如くに説いて居るが、兎に角虚と氣とを合せて性と名づけると云つてゐる。即ち性と知覺とを合せて心の名有りといふのである。斯うなつて來ると性といふものが程子の所謂寂然不動になる。即ち性は心の本體となる。心の本體は寂然不動のものである。それが動き感ずる、感ずる所で始めて知覺といふものが起つて來るのである。朱子は心に動靜有りといつた、即ち其靜かなるが心の本體であつて動くのが心の作用であると云ふのであるから性と知覺と本體と作用を合せて心と見ると云ふことになつて來る。上の方では理と氣とを合したものとすれば理が本體であつて氣が其作用を營むことになるから、性の中にも本體と作用があるやうに見えて居る。然るに又心に至ると性其自身が本體になる。而して性の作用と合せて知覺を見ることになる。宋の學者は終始此様に考へる。體用といふことは絶對のものでない。概ね相對的のものである。相對的のものであるから、或る物に對すれば體となる。其同じものが又他の者に對すれば用となるといふ風にして體用は絶對に動かざるものではなく、相對的に變つて來るものといふ風に見て居るから、性といふものも虚と氣とを合せる場合になると理と氣を合したのであるから性の中に既に體と用とある譯である。それを今度は心に對して性

を見る時には心に對しては性は體となる、其體と用とを合せて心となるといふ風に見て行くので、體用を何時も相對に見る見方から斯様に出て來るのである。朱子の説でも體用は相對的に見てある。必ずしも絶對的に見てない。大體斯様に宋儒の見方では即ち心といふものは體と用とがある。其體は靜かなるものである。寂然不動なものである。程子の言葉を借りて言ふと心は明鏡止水である。明かな鏡は未だ物を寫さない。何物も其鏡の前に來て居らない場合、即ち鏡の中に何も寫つて居らず唯鏡其自身單り皎々として輝いて居る。併し何物でも來れば其物を中に寫すといふ力を持つて居る。それを明鏡と考へる。此れが即ち寂然不動の状態である。水は口を切れれば東にも西にも南にでも北にでも流れて行くが今はどちらにも流れて居らず一個所に止まつて居る。即ち流れる勢があつて其勢は實際に現はれて居らないで潜んで居る。さういふ状態に心の本體を考へるのである。即ち寂然不動とか靜かとか言つても、唯靜かであるのではなくして十分に動く力を持つて居り、其力が潜んで居るのである。唯靜かではない。十分動く力を持つて居るのであるから、それを刺戟すれば直に其刺戟に應じて動いて行く。其動き方は無論刺戟物が決めるのではなく心自身が決めるのである。物が來て刺戟すれば刺戟に依つて動くが、刺戟は動く機會になるのであつて、動き方は刺戟物即

ち外から來た物が決めるのでない、心自身が決めて行くのである。即ち物が來れば鏡が寫すが、寫す力を持つて居るから物が來れば寫すのであるといふ譯で寂然不動である。其寂然不動の中に感じて天下の故に通ずる力が潜んで居る。此の力は刺戟に應じて現はれる。其現れ方は心の本體の力に依つて決ると斯う見て行くのである。心といふものは一方から云へば體と用とがある、別な言葉でいへば理と氣とを合したものである。即ち性と知覺とを合した場合に性は理であり氣は知覺で虚と氣と合して「性の名有り」といふ。虚と氣と心の理と氣とはどう違ふかといふ難かしい問題も起るが張横渠はとにかく斯う説く。朱子其他が一般に説く所は心とは理と氣とを合したもので、理が心の體であつて氣が心の用をなすといふ風に見て居る。そこで其心に體と用とあると言ふ。即ち心は靜かなものである、靜かにして而して動く所を持つて居る、寂然不動にして感じて遂に天下の故に通ずる所のものであるといふ。朱子はそれを又別な言葉で心を虚靈と説くのである。即ち「虚靈自是心之本體、非我所能虚也。」と云ふ。即ち心は本來虚である、自分がそれを虚にするのでなく修養の力に依つて虚になるのではない。心が本來虚であると斯ういふのである。

然らば虚靈といふのは如何なることかと言へば虚なるが故に靈なりと云ふことである。虚

と靈とは二ではない。虚靈が心の本體である。其虚とは寂然不動なるのが即ち虚である。而して感ずれば天下の故に通ずるといふ力を持つて居る所で靈である。そこで其虚靈なることは其れは理が虚靈であるのか或は氣が虚靈であるのかといふ問題になる。心の虚靈なる所以は理であるか氣であるかと言ふと、どうしても寂然不動は心の體であるとするれば虚靈は心の體であると考へなければならぬ。心の本體が虚靈であると云ふのであるから理と考ふべきものである。所が朱子は「心是氣之精爽」といつて居る。どうも虚靈といふことが氣に屬するやうに聞える。其れを更に明かにしたものが「氣中自有箇靈底物事。」と云ふ語である。即ち氣の中に靈なるものがある氣の中に靈なるものが宿つて居るといふ意味で肉體の中に精神が宿つて居ると考へられるやうに、氣の中に靈が宿つて居るといふのである。即ち靈なるものが本體である。併し、それが理の中に宿つて居るといふのであるか、或は氣の中に宿るのでもなく氣其者に自ら靈なるものがあるといふ意味であるかと言へば是だけでは判然としな。氣の中に靈が寓して居るとも考へらるゝし氣其者に靈があるとも解釋が出来る。そこで更に其の意味を明かにする爲に朱子の言葉を引くと、「心之知覺、又是那氣之虚靈底。」と云つてある。心の知覺といふのは心の作用の方であるが、心の知覺は「又是那の氣の虚靈なる底」

とあるから、虚靈といふものが氣其自身のことであつて氣の中に宿つて居る靈ではない。氣其自身のことのやうに是では明かになつて來てゐる。すると結局虚靈は心の本體といふのは理が虚靈であるのでない、氣其者が虚靈であるのである。若し氣其者が虚靈であるならば理はどうなるか？ 氣の虚靈なる底キと理との關係はどうなるかといふ問題が起る。然るに朱子は「所知覺者是理、理不離知覺、知覺不離理。」と言つて居るから氣と理とを離すことは出来なくなつてしまふ。見様に依つては虚靈といふものは氣の虚靈だと言ふが、それは理とは離れて考へることは出来ないものである。理といひ氣といふのは分つことの出来ないものであると云ふことにして、此處では理氣一元のやうな見方を取るのである。朱子の説には斯様な見方が時々あるので、其の説に色々矛盾と云へばいふべきものがある。理氣二元で論じて居るかを見ると、理氣一元とすることもある。體用一元と言つて、理氣二元に説くこともあり又理氣一元に説くこともある。但、此處などは理氣一元になつて居る。

更に朱子は知覺といふものは心の虚靈なるものであると言ふが、それは氣であるかといふと氣ばかりではないと言つて居る。専ら氣だけではない、先づ知覺の理といふものがある。知覺の理といふものがなければ知覺といふ作用は起らぬ。けれども理があるだけでは知覺の

作用は起らぬ。知覺の作用が起るには如何しても氣といふものが其處になければならぬ。知覺の道理がなくして知覺の作用は起らぬが、知覺の道理だけあつても知覺の作用は起らぬ。知覺の道理があり更に氣といふものがあつて、始めて本當の知覺が起つて來ると云ふ譯で、これは即ち理は氣を離れては働きを現はさぬと云ふ方から來てゐる。此の方から見ると理氣は離すことが出來ない、同様に此處には理は知覺を離れず知覺は理を離れずといふ言葉がある。氣がなければ知覺の作用が起らぬと言ふが、それは氣といふものが知覺の作用の起る機械になる、知覺の作用をして可能ならしむる所の動機になるのであつて氣それ自身が知覺の作用をするのではない。理といふ知覺の道理があつて而して氣といふ機械がなければ知覺の作用は起らぬ。必ず氣といふ機關があつて始めて知覺の道理が知覺の作用になつて現はれるのであるが、知覺の道理と知覺の機關とは違ふのである。道理と機關とは二つに離して見なければならぬといふ理窟が言へやうが、朱子は知覺の動機と知覺の理とは離すことが出來ないといふ。即ち知覺は理を離れず理は知覺を離れずといふ風にして理氣一元のやうな見方をする。朱子の説が理氣二元から出發して理氣一元のやうになつて來る點が此處にも現はれて居る。

そこで朱子の大學の説を見る、大學の明德とは何であるかと解釋して居るかと思はるに虚靈不昧と云つて居り、虚靈といふ字に更に不昧といふ二字を加へて居る。而も虚靈不昧だけではない。虚靈不昧にして衆理を具へて而して萬事に應ずるものであるといふ風に明德を説明して居る。然らば其虚靈不昧と言ふのは何者であるかといふと朱子は語類に「虚靈不昧便是心」と説いて居る。すると大學の明德といふことも心といふことも實は同じことになつてしまふ。其所謂虚といふことは前に述べた荀子の言ふ虚とは違ふ。朱子の所謂虚は張横渠の太虚の思想に淵源して而して渾然たる所の一つの理、それを稱して虚と名づける。朱子は理と云ふものは宇宙の本體と見る、宇宙の本體にして而して人の心に具はつて居るものと見る。宇宙の本體としては天理、其天理が人の心に具はつて居る。但人の心に具はつた所の理としては唯一つの理であるが、現れる時は是が多くくの理になつて現はれる。此處が宋學で言ふと心と性との違ふ所である。人の生れ付きと謂ふ性は宋學者がいへば仁義禮智信五常の道理である。仁義禮智信五者が特殊的具體的の理になつたものが人の心に具はつて居る。心に具はつて居る時の理は即ち渾然たる一つの理である。仁義禮智信でいふ所の特殊でなく、普遍的の一つの理として其れが心に具はつて居る。即ち心にあるものは渾然たる一理であると稱

する。而して之れを虚と名づけるのである。故に荀子の所謂虚とは大變違ふ。渾然たる一理が人の心に具はつて、それが人の心の本體になつて居る。此渾然たる一理が具はつて居るが故に心は靈なりと見る。物來れば其來る物に應じて心が動いて行く。來る物次第に應じて心の動き方が違つて行く。即ち渾然たる一理は色々の物に依つて現れ方が違ふ。其來る物に依つて心自身が動き方現れ方を決めて適當な方面・適當な形に現はれて行く。此く現れれば色色な理になつて現れるが、物來つて心を刺戟せず心の猶靜かなる時には唯是れ渾然たる一理である。故に渾然たる一理を以て名づれば是は虚である。而して來る物に従つて總ての物に應ずることが出来るから其方から云へば靈であると斯う説く。若し一つの特種のものになつてしまへば、丁度それに相應じた物が來れば其れに應じて行くことが出来るが、相應しない全く見當の違つた物が來れば、其時、心は應じて行くことが出来ない。然るに渾然たる一理であつて特種のものでないから何物が來ても其れに應じて行くことが出来る。來る物次第に依つて適當に應じて動いて行くことが出来る。虚なるが故に靈である。若し虚でなくして一つに偏した特種のものであると、決して來る物次第に自由に動くことが出来ないが、渾然たる一理即ち虚であるから來る物に應じて動いて行くのである。即ち虚といふのは朱子の

説に依れば心は渾然たる一理であるから、程子の言ふやうな明鏡とか止水とかいふ形にもなる譯である。

此虚に就ては又違つた見方がある。程明道は「中有主則實、實則外患不能入」と言つて實といふ方から言ひ現はして居る。然るに程伊川は「心有主則虚、虚則邪不能入」と言つて虚の方面から言つて居る。能はざるものは同じことである。外患も邪も同じである。明道の方は「中有主」といつて中の字を使つたから外患といひ伊川の方は「心有主」と云つて心の字を使つたから邪の字を用いたのである。明道は實と謂ひ伊川は虚と謂ふ。「中有主」とは「心有主」のことである。心に主有る時には明道は之を實すと名づけ、伊川は之を虚と見たのである。「心有主」とは何であるか？ 理の外にはない。心に理といふものが主人公として控へて居る時には明道は其れを實すと見た。即ち天理が充ちて居ると見た。主人公が部屋を全部占領して居るから中が充實して居る、主人公が居るから外から來た悪い客が入らうとしても入ることが出来ないから外患入る能はずと謂ふ。所が伊川は之を違つた方面から見て心に主人公があれば即ち虚だと謂ふ。此れは天理即ち主人公がチャンと控へて居れば所謂人慾が虚しいといふ方から見たのである。即ち明道は天理の充實する方から言ひ伊川は

人慾の虚しい方から言つたので、同じことを違つた方から見たのである。人慾が虚しいから邪が入ることが出来ないことになる。但實の方から見ると虚の方から見るのと見方が違ふと修養の仕方も違ふ譯である。若し實といふ方面だけで進んで行けば虚といふ方面から進んで行つたのと結果が餘程違ふ。朱子は伊川の系統に屬して居るが虚の方面のみに屬して居らない。即ち人慾を虚しくすることと同時に天理を充實せしむることも言つて居るから一方に偏して居らぬが、明道の一方に偏しても伊川の一方に偏しても説くことは出来る。但後で距離の有ることになる。其れ程、伊川の所謂虚は朱子の虚靈不昧の虚とは違ふ。程伊川の虚は今言ふ如く人慾の虚しき方を言ふ。朱子の虚靈の方は渾然たる一理の方から言つたものであつて特殊的具体的の理ではない。普遍的な理である。特殊的内容がないといふ方からは虚になる。丁度鏡が虚しきが如し。虚しいといふのは心が明かに光つて居るけれども、何物も寫つて居らないから虚であるといふ意味で朱子は虚靈と言つたのである。兎に角さうなると若し心を虚靈と言ふと此の虚といふことに重きを置き程子の所謂寂然不動といふ所に重きを置いて、其所で修養の方法を考へたならば是は唯坐禪靜座を努めれば心の虚を致すことが出来るといふ修養の仕方が出て来るであらう。所が朱子は寂然不動といふことばかりを説かないで、

虚なるが故に靈なりと云つて虚と靈との二つを結付けて居る。即ち感じて而して後天下の故に通ずると云ふ所まで併せて考へて居るから、唯徒に靜座をして心の虚しきを致す、渾然たる一理の中に具はらしむるだけでは修養の目的は達せられぬものである。朱子は虚は其方法で出来るが靈は其れでは出来ないと見るから朱子の方から見ると、一方に於て居敬といふと同時に究理を説き存養といふことを説くと同時に省察といふことを説いて居る。即ち虚靈二つの方面から修養の方法を説き出して居る。虚は本體であるから虚の方面のみから修養を説くといふことにはなつて居らぬ。同じ二程子の門人でも或は唯修養の法を説いて徒に坐禪靜座といふ方だけを主張する人も出来るので、所謂寂然不動に重きを置いて其點から修養を考へると唯靜座坐禪すれば宜いといふやうになり得る。陸象山は出發點は違ふが、さういふことに歸着して居る。朱子は體と用と理氣二方面から、修養の道を説くから何時でも着眼點はそこにあるやうである。

そこで朱子は更に心に就いて活物といふことを説いて居る。心の本體が寂然不動で心の本體は虚しいものである、唯靜かなるものといふことから着眼すれば、前述したやうに坐禪靜座に依つて心の靜なる状態を現すことに努れば宜いことになる。所が、朱子はさうでない。

心が活物とは
何かの謂

朱子は心は活物であると見る。活きたものである以上は心は始終動くものであると見た。本體は静かなものであるが其心たるや必ず常に動くものである。寂然不動であるが常に物に感じて天下の故に通ずるものである。衆理を具へて居るばかりでない、何時でも萬事に應ずるものである。そこで静かなる本體と同時に動く活物、即ち活動するといふ所に目を附けて居る、そこに朱子の修養法の出て来る本がある。活物とはどういふ意味であるかといふと程伊川は「人心常要活。則周流無窮、而不滯、而不滯於一隅。」と言ふ。此の活は理想を示したものである。然るに朱子がか心は是れ活的の物といふのは心は元來活動するものであるといふ其心の本尊を論じたものであるから伊川の言葉とは違ふ。心の本質を論じたのと理想を論じたのと違ふ。但し程伊川は「心生道也。有是心、斯具是形、以生惻隱之心、人之生道也。」といつて居り同じことを朱子も言つて居る。即ち「心字一言以蔽之、曰、生而已。天地之大德曰生。人受天地之氣而生、故此心必仁。仁則生矣。」と。此意味からすると心は活物といふことになる。併し其意味からも又仁といふことが心の本體であるとする見方からも行くことであるが、朱子がか心は則ち活的の物といふ時には主に活動するといふ方から言つたもので上句の生といふものとは少し違つて居る。併し右の如き方面も含め得ると思ふ。即

近思錄卷一に見ゆ

心と善惡との關係

ち心は活動するものであると斯う見る。そこで問題が起る。即ち寂然不動なる場合・明かなる鏡の場合・止まれる水の場合にはまだ總ての働きが潜んで居る現はれて居らない。働きが潜んで居る故に其の場合には善といふこともなければ惡といふことも無いと考へなければならぬ。善惡は作用が現れた場合に起る。未だ作用をしない場合は如何なる作用が現れるか分らぬ。總ての力が潜んで居る場合には善とも惡とも名づけることは出来ない。所が動くといふと其動き方に依つて善ともなり惡ともなる譯である。即ち心が動くとその動き方に依つて人心と道心といふ二つに現はれて来る譯である。人心は惡、道心は善、善惡と云ふ二つに現はれる譯で、現れ方は人心道心となるのである。所が程子の側からいふと心の静かなる時は善も惡も無いから無論善と名づくべきでない、惡と名づくべきものでなければ善と名づけても宜いことになる。故に之を至善と言つても宜いとして心の動かぬ静かな時を至善と言はうとするのである。併し是は道理から考へれば可笑しい。善惡は動作に就てこそ言はれるが、未だ動かぬ場合には善惡の價値はないものである。惡無しといふことは直に善といふ意味にはならぬ。況や惡無しといふことが即ち至善とは言へぬが宋儒にはさういふ考へが有る。然らば動いて惡となると、それは心であるか否か？（動いて善になつたものは心であらうか）と

人心道心は荀子解蔽篇に「道經曰、人心惟危、道心之微」とあるものに基く(古文尙書大禹謨亦之れを引く)

云へば、矢張それも心である。心であるばかりではない。それが既に心であるとすれば心の本體を離れたものでないとも見なければならぬといふ見方も出て来る。朱子はさういふことは餘り多くは言ないが、程伊川・程明道の如きになると惡も亦是れ心の本體なりといふ風に見て居る。朱子は其處までは強ひて明言して居らぬやうであるが、惡も心と言はなければならぬ、善は無論心であるが惡も心である、そこで人心道心と斯ういふ言ひ方になつて来る。善なる場合は道心、惡なる場合は人心、共に心、善も心である、惡も心である。惡なるが故に心でないとは言へないこととなる。程子は「人心人欲也、道心天理也」と説けば人心は明かに惡で道心は明かに善である。人欲といふものはどうして生ずるかといへば人欲は人に肉體があるから生ずる。人の肉體といふものは理ではない物質である。物質である肉體が生ずる所の人欲が人心だとすると、人心は物質的のものであり氣に附いたものである。道心は天理と言へば明に理である。即ち人心は是氣に屬するもの道心は理に屬するもので人心道心二つのものとなつてしまふ。すると心が二つあると言はなければならぬことになる。併し前に心は一なりと言つてあるから、一なりといふことと道心人心二つになるといふこととの關係が問題になる。然るに朱子はさういふ風に見ない。即ち「只這一箇心、知覺從耳目之欲上去、

便是人心。知覺從義理上去、便是道心」と言つて居る。朱子の門人蔡沈の書經の註を見ると「心者人之知覺、主於中而應於外者也。指其發於形氣者言、則謂之人心。指其發於義理者言、則謂之道心」と説明して居る。即ち一つの心で形氣に發するか義理に發するかで人心道心の差別があるといふ。此の意味を説明して見ると、例へば吾々が腹が減つたから物を食ひたいと思ふ、其食ひたいと思ふのは肉體から生ずるものであるから無論人欲に相違ない。道理の上から生じて來たものでないから人欲である。そこで食ひたいと思つたものが目の前にあれば直ぐ取つて食ふ。自分のものであるか人のものであるか、そんなことは構はない。又自分が今それを取つて食つて宜いか惡いかも考へない。其物は自分の家の物である、自分の權利はあらうが、併し是は今自分の父なり母なりに差上げるもので父母が先に食ふべきものである、自分が先に手を着くべきものでないと云ふことも考へない。兎に角目の前にあるから腹が減つたから取つて食つてしまふことになれば其れが人欲である。所が腹が減つた、そこにあるから食ひたいけれども、食つて宜しいといふことが明かになつた所で始めて食へば其れは道心である。即ち腹が減つたから直ぐ取つて食つてしまふといふことは知覺が耳目の欲の上から去る。食ひたいけれども此場合食つて宜しいかといふことを考へて、食つ

て宜しい物であるのみならず此場合に食つて宜いものであるといふことが分つた時に於て安んじて食ふのであれば知覚が義理の上より去る。即ち同じく食ふといふ欲を充すことが一方では人心となり一方では道心となるといふことであつて、道心と言へば決して人欲でなくして理である人心と言へば人欲に限る、と斯う片付けて、片方は天理、片方は人欲、片方は無形の天理、片方は肉體から生ずるものといふやうに片付けてしまふべきものでない。同じく人欲でも義理といふことを考へてするかせぬかでは分れると斯う見て居る。さう見て行くと心の作用が現れるのである。詰り心の動いた儘に孟子の所謂理義の型、理義の範疇の中に入れて理義の型を通して考へて見る。所謂思ふて見る。思ふて見るといふ働きをしないで直に心の動く儘に行けば其れは人心となる。理義の型に入れて然る後に自分が決れば道心になつて來ると云ふのであるから、決して人心道心二つの心ではないといふ風に朱子は見て居るのである。斯くの如く、程子が人欲天理と片附けたものと朱子の見方は少し違ふ。併し兎に角心の靜かなるもの本體の靜かなるものと見た。其心は動く。其心が動く時に只管心が耳目の欲の上からすれば惡となり義理の上からすれば善となる、人心道心といふ違ふものになる。故に心の動機は善と惡とであると斯う見るのである。朱子は人欲は自己の肉體に屬したものであるか

ら私のもの私有的なものだ、天理といふものは公共のものである、道心は公共的のものといふけれども私と言へば惡い、公と言へば善いといふので、私と公といふものに直ぐに惡と善といふ觀念が結附くかと言へば、私有的のものであるけれども併し此處に言ふやうに義理の上から見れば矢張公共になる。義理に發すれば公共になる。自分の欲を満足せしめ自分の個人の肉體の欲を満足しても、それが義理の上から發して來れば矢張公になるのであるから、私であるが故に即ち惡であるとは朱子は説かぬ。惡になる傾きがあり惡になる虞があるから惡にならぬやうにしなければならぬけれども私だから惡だとは見て居らぬ。故に朱子のいふには、若し人欲が私であり惡であるとする人欲は私欲になつて來なければならぬ。所がさうでない。人欲の心の動機が義理に發すれば——知覚が義理の上からすれば——善となるのであるから禁欲の必要はない。唯私欲といふ個人の肉體の欲を何時でも理義に従はしめる、理義に従はしめれば善であるから決して欲を禁ずる必要はない。此欲を絶つ必要はない。故に禁欲説も絶欲説も朱子の説では成立つて來ない。後世の道學者には餘程極端に人欲を絶つといふ人がある朱子はさう極端でない。兎に角心が動くとき心の動き方に依つて人心となり道心となるのであるから、常に道心の微なるものを明かにし、人心の危きものを能く危からざる

やうにして行かなければならぬ。そこで心といふものを孔子の語にある如く操つて存せしむる必要が起つて来る。其心を操り存する必要、即ち道心の作用を十分にしておくにはどうするかと言へば朱子は一方では存養といふことを必要とする。心の動かざる場合に天理を存し養ふのである。又一方では省察を必要とする。心の動く場合に省察するといふので、存養・省察の二つを説いて居る。更に一方では居敬又持敬といふことを説いて居る。同時に究理といふことを説いて居る。敬とは昔の人の説では事に當つて敬する、人に對して敬する、何か必ず目的物や対象物がある。主人が客に對して敬するとか、今目前の自分がしなければならぬ事物に對して敬するとかいふやうに人とか事とかいふものが敬の対象物である。所が朱子の所謂持敬といふことは唯対象物を必ずしも必要としない。朱子は敬の定義を下して「主一無適」と云つて居る。一を主として他に適くことなしと謂ふ。心を一事に集中して心が散じないやうにするといふ風のことであるが、更に進んで何にも対象物なしに持敬といふことを説いて居るのである。殊に何か対象物があれば持敬は左程難しくないかも知れぬ、吾々は書物を読むといふ時ならば兎に角書物を読むといふことに注意が集中して居る。心をそこに用ひて居る。心が其事に專一に注いで精神が集中して居るから大抵ならば主一無適の状態に

なり得る譯である。何にも無い時や何にも事をして居らず何にも心が働いて居らぬ時、其時に心が勝手に妄想妄念を起して自由自在に動く虞がある。さういふ時にこそ主一無適が必要になると云ふのである。即ち持敬は事の有る時より事無き時に於て必要だ、心の動いて居る時よりは心の動いて居らない時に必要だといふことが考へられる。すると何にも無い時に心の働いて居らぬ時に心の動かぬやうにして主一無適ならしめるにはどうするか。即ち靜坐でもしなければならぬ。靜坐をして精神を統一する。そればかりやつて持敬になるか。持敬だけならば其れだけでも宜い譯である。唯靜坐して精神を統一すれば、主一無適になつて持敬の目的は達するといふことは言へるけれども、そればかりやつて居ると禪學である。悪く言へば野狐禪になる。そこで其れと同時に朱子は一方に究理といふことを説くのである。朱子の説は理氣二元論であるやうに存養と省察を説き一方持敬を説くと同時に他方究理を説いて居る。究理は文字通り理を究めるのであるが、其理とは何ぞやと言ふと、前に述べた如くに我が心は理である。我が心は渾然たる一理である。心が渾然たる一理であるならば自分で自分の心を明かにすれば即ち理を究めることになるではないかといふ論が直ぐ起る譯である。所が朱子はさう見ない。理といふものは成程我が心に具はつて居るのであるが同時に理は字

宙の本體である。理は自然界に於て發現し又我が心に於て發現して居る。自然界に於ける發現といふものは我が心だけを明かにしたのでは分るものでない。自然界に於ける理を明かにせんとするには我が心を去つて自然界に行いて研究しなければならぬ。實際物に就て調べなければ物に於ける理の發現は分らぬ。我が心に於ける理の發現を研究すると同時に自然界に於ける理の發現を研究しなければならぬといふことになる。そこで朱子の究理は畢竟我が心を以て總てのこの理を究めるといふことになる。さうなると心と理と二つになる。心は研究者であつて理は研究されるものになる。即ち心と理が二つになつてしまふ。我が心を以て心外の理を究めるといふことになつて來るといふ非難を一方からすることが出来る。さういふ見地から起つて來たものは陸象山の學である。陸象山に言はせれば、朱子の説は心を以て心の外の理を究める、心と理とを割いて二つにする所の説である。陸象山の説は洵に簡單で、孟子の盡心上篇に「萬物皆備於我矣。」といふを本にして居る。陸象山は直觀主義の系統に屬して居る。孟子の語を陸象山は天地萬物の理皆我に備はると見るが孟子の云ふ意はさうではない。萬物とは萬事である。「身に反して誠あらば、樂み焉より大なるは莫し」といふ孟子の説明を見ると分る。萬物我に備はるといふても、それは人の道のことだけであつて、自然

朱子と陸象山との相違

界に於ける萬物の道理が我が一身に備はつて居るといふことではない。象山は此の言葉を捉へて來て、總ての道理が我が一身に備はつて居ると見た。朱子は心は渾然たる一理、それが仁義禮智信といふ特殊の理になると、それは性に備はつて居るといつて心と性とを分けて見る。象山は云ふ、そんな見方をする必要はない、心に總ての理が備はつて居る、總ての理が心に備はつて居る以上は自分の一心を明かにさへすれば、それで總ての理は明かになる、心を捉へさへすれば宜い我が本心が捉へれば總ての理は明かになる、何を苦んで我が心を去つて宇宙を觀察し自然を研究する必要があるかと。又朱子に言はせれば心に於ける理の發現にしても矢張一々に研究する必要があると見て居る。例へば親に孝をすつても孝といふものは心の中に無い。人の性にも無い。人の性には仁義禮智信といふものはある。孝といふものは何處にも無い。心にもなければ性にも無い。孝といふものは詰り所謂性に備はれる仁といふものが實際の場合に當つて、現はれて孝になるのであつて甲の人の場合と乙の人の場合と違ひ古今の事情によつて違ふ。其異なる事情の下に適當にしなければ孝にならぬ。昔の人が斯うしたから自分もさうすれば宜い甲の人がさうしたから乙の人も斯うすれば宜いといふことはない。孝は其人の事情、其場合に依つて違ふ。自分の事情や親の事情等總ての事情

の違ひによつて同じ事が孝になり或は孝にならぬ。各人の身を置く家なり社會なり總ての事情が違ふから其違ひに依つて仁の現はれが色々になる、千遍一律にやつて居つては孝になるものでない。詰り孝といふものが現はれるのは實際の事情の下に現はれて来る。其實際の事情は人間の心にも性にもあるものでなく全く外のものである。さうすると孝といふものは吾々の性をどれ程隅から隅まで叩いて見ても無い。有るものは仁義禮智信である。仁が現れれば孝になる。其現れるのは實際の事情の下に現れる。そこで歴史を繙いて古人の事も讀まなければならぬ。孝はどうするかといふ教も聽かなければならぬ。總て學々で研究して而して後に孝が行ひ得ると朱子は見えて居る。矢張り是も究理である。所が陸象山は、そんな馬鹿なことはない、總ての道理は我が一身に備はつて居るから自分の本心さへ捉へて了へば萬事が明かになる、故に朱子の言ふやうに心を以て心外の理を究める必要は無い、我本心を捉へるだけの問題だといふ。我が本心を捉へるだけの問題であるから陸象山は精神を收斂すると言つて居る。精神が始終散漫になるのを收斂して、一つに纏めて統一してしまふ。精神の收斂・統一より外に何も必要はない。精神を收斂して此處に在らしむれば仁なるべき時に仁となり義なるべき時に義となり孝なり孝なるべき時に孝となり悌なるべき時に悌になる。總ての事がそ

れから生じて来る。己れの本心さへ捉へれば仁でも義でも禮でも智でも孝でも何でも出来る。と斯ういふ風に陸象山は説いて居る。要は本心を捉まへるに在る。書物を讀む必要もないといふことになるが、書物を讀む必要がないといふことになる。儒教ではなくなるから彼も門人などには書物を讀めと言つて居る。併し實は書物を讀まなくても古人の言ふことを聽かなくても宜い、古人も今日の人も古の聖人も吾々も同じ心である。古の聖人も吾々と同じ心である以上は自分で自分の心を捉へる、何故苦んで古の聖人の言うたことを學ぶ必要があるか、何故に歴史を研究する必要があるか、昔の人はどうしたかといふが自分が自分の心さへ捉れば自らさうなる。決して書物を讀む必要はないことになる。經書は自分の心の註釋だ。吾々が經書を讀むのではない。經書が自分の心の註釋になる。問題は本心を捉へるにある。本心の分らぬ人即ち本文の分らぬ人は註釋を讀むことも宜い。本文の分る人は何も註釋を讀む必要はない。經書を讀まなければ自分の心の捉へられぬ人や聖人が斯う言つたといふことを聽いて始めて自分の本心の分るやうな人は經書を讀んだが宜いと云ふ譯で實は讀まぬでも宜いのである、朱子の所謂究理とは大變違ふ。朱子の言ふ持敬・主一無適といふ其一つだけで陸象山は立つやうなものである。究理の一面は之を必要としない。此の陸象山の學が後に段々

擴がつた。但支那全體には擴がらず、支那の南の方に擴がつて到頭陽明の學といふのが明に至つて起るのであるが、又象山の學の朱子と違ふ所は朱子は心は理である性は理であるといふ。併し心の理たるは渾然たる一理、性の理たるは仁義禮智信といふ五つの理だと謂ふ。同じく理と言ふけれども心の普遍的の理であるといふのと性の特殊の理とは同じものでない。心と性とが二つに分れて居る。陸象山には左様な差別は無い、心性を分けない、心も性も同じに見てしまふので極めて簡單明瞭で唯我が本心を捉へるだけである。程朱の哲學でも心を論ずるけれども性といふことが心以上の重い問題である。所が象山に至ると心といふところが問題になつて性は寧ろ陰に潜んだものになつてしまふ。そこで象山以後になると聖人の學は心學なりといつた。日本で石田梅巖などの言つた心學は既に象山から陽明に至る間に此派から出た言葉である。聖人の學は心學、我が本心を捉へて本心に自得すれば宜いといふ。明の時に陳白沙といふ人は自得の學を唱へて居る。自得とは自分の心で自ら得る、是は人から聽いて分るものではない、口に出して言ふことの出来るものはそれは心の粕、所謂道の粕、極く道の粗末なものである、粕の所は口に出して言へる。さうして道の精髓は決して口に出して言へるものでない。口に出して言へるものは文字に書くことが出来る。文字に書くことの

出来るものは道の糟粕である。道の精髓は口に言はず文字に書けない。只心に會得するだけのものである。心に會得するだけだから其れを自得と稱する。元來自得といふ言葉は孟子にある。孟子に言ふ自得といふ言葉は自分に得ると云ふのでない。人から話を聽いて然うかと思つて居る間は自分の知識ではない、聽いて居る間は他人の知識である、けれどもそれを自分に得た所で自得といふ。陳白沙は其言葉を捉へて來た。では其様なものはどうして出来るかと言ふと唯是れ靜坐である。靜坐して自分の本心を捉へると本心が常に自分の前に現れて居るやうに見える。常に物ありて自分の前にあるかの如くに思へる。さういふ風に本心を捉へた時に自得になると言つて居る。唯靜坐をして本心を執るといふことを陳白沙あたりは頻りに言つて居るが、是はまるで禪學に流れて居る。其陳白沙の門人に湛若水といふ人があつて是は王陽明の友達である（號は甘泉といふ）。一時は王陽明と一緒に頻りに道を説いて居たが段々語る所が違つて來た、見解が違つて來た。到頭王陽明とは議論が合はなくなつて各々派を分けてやつて居つた。此の人は天理を體驗するといふので、陽明の致良知の説とは違つた所があり頻りに陽明の議論を撃つて居る。門人も澤山あつて陽明の派と湛若水の派とは一時鏘を削つた。此人は心をやかましく言ふ。心を以て天地萬物を兼貫く、心は方寸の中にあ

りと考へたが、心は天地萬物の外を兼ねて天地萬物の中を貫くものであると云ふ。斯うなると確かに唯心論が成立つ譯である。けれども湛若水の説は唯心論までは行つて居らぬ、但唯心論の成立つまでに進んで居る。陽明の思想は詳しく此處で述べる餘裕がないから其語の「心者身之主也。而心之虛靈明覺、即所謂本然之良知也。」といふのを擧げて置かう。是が陽明の代表的な心の觀方である。無論極めて簡易直截で我が本然の良知即ち心の虚靈明覺なるものを捉へて此處に工夫を用ひるだけの話で、朱子のやうな究理も何も要らぬ。朱子は大學の所謂致知格物を究理と解釋し致知格物即ち究理して而して後意を誠にし意を誠にして然る後心正しくなり心正しくして然る後に身治まると説いて居る。兎に角致知格物から誠意正心、さうして修身といふ順序に進み其後に段々治國平天下に進む。所が陽明は一擧に行く。即ち彼は大學を説いて言ふ、致知格物とは何か、致知とは我が良知を致すことであり格物とは念頭の非を正すことである。念頭の非を正すとは我が一念の動いた其一念を正して行く。一念が動けば其動いた一念は善か悪か、我れ自ら知る、人の念でない、自分の念であるから心の動いた時分にそれが善か悪か直ぐ知ることが出来る。何で知るか、良知で知るのである。其善惡を知るだけの力を人は持つて居る。良知に依つて善惡を知る。惡と知れば直ぐ正す。善と知

れば直ぐ行ふ。それで誠意正心になる。即ち我が一念を正すことに依つて誠意正心も一擧にして出来てしまふ。即ち良知を致すことである。格物から致知になつて誠意になり誠意から正心になつてそれから修身になる順序を履む必要はないと言つて極めて簡単に説いて居る。要するに陽明は我が心の良知を究めるのが中心點である。さういふやうに心といふことを中心にした教で無論心學である。儒教倫理に於ける心の位置は斯ういふ風に移つて來た。

性の意義—性と情

次に性のことに移る。説文に「性人之易氣。性善者也。从心青聲。」情人之會氣有欲者。从心青聲。」とある。是に關係があるから引く。此説文の見方は性と情といふものを對立して見たもので、性は善、情は惡と判然とは言はぬけれども、無論情惡を意味して居るのである。性は人の易即ち陽の氣であつて情の方は人の會即ち陰の氣である。陰陽といふことは陰は靜かなもの陽は動くものと見る。而して靜なるものは善なく惡なし、善なく惡なき故に善、動くものは善あり惡ありと見る。又陰は暗黒と陽は光明と結び付く。其點から見ると性陰情陽といふことは性を惡、情を善と見ることになつて前に言つた見方とは矛盾する。専ら明暗の方から見ると性は陽、情は陰、従つて性は善、情は惡といふことになる。斯く性善情惡と性情對立させて見ることは孟子や荀子の性情に關する見方とは全く違ふ。孟子も荀子も性情

一致である。孟子が性善と見るのは情善なるが故に性善と見るのであり荀子が性悪といふのは情悪なるが故に性悪といふのである。何れも性と情とを一致して見て居る。漢に至ると對立させて見る。説文もそれである。又古い書物を見ると性と性といふのは「生れる」といふ字と同じ意味に使はれて居る場合が随分ある。左傳に天地の性といふことがあるが、それは天地の生ずるところのものといふ意味で草木も人類も皆含んで居る。孟子に見える告子と云ふ學者は「生之謂性」といつて居る。荀子正名篇に性情二字に就いて定義を下して居るのを見る。と生の字を以て性を説いて居る。又左傳に「民失其性」とある性の字も生の意味である。其外にもまだ例はある。要するに性は生れた儘に人の有するところのものである。他の語を以て言へば生れた儘で人に具へて居るものをいふのである。左様なものが大別して二通りある。一は生物又は動物としての人に生れ乍らに具つて居るもので即ち生物的本能又は動物的本能である。他の一つも人間として生れ乍らに具つて居るもの、即ち社會的・道德的本能其のものである。斯様に性に二通りの對象物がある。支那には古くから此二つの見方があつたのである。即ち尙書の召誥といふ篇に「王先服殷御事、比介于我有周御事、節性惟日其邁」とある。此の節性の二字が今の場合に關係がある。もう一つは詩經に「傳爾彌爾性、似先公

曾矣」とある。此の場合彌性の二字が關係するのである。彌の字に就いては終の意味に解し性の字は生の意味に解し、彌性を「生を終る」即ち天壽を終ることとする説があるが彌の字は「弛める」の義とする方が良い。性は字の儘に讀み、彌性を「性を弛める」の義とする。弛めるとは節するの反對で、今の言葉で言へば發達とか實現とかいふことの意味である。實現すべきものは人の社會的・道德的本能のこととなければならぬ。次に詩經の「天生烝民、有物有則、民之秉夷、好是懿德」を引いて社會的・道德的本能が人に具つて居ることの證明としようとする説が多いが、右の詩の句を孔子が説明したものとして孟子が引用せるものには民之秉夷と好是懿徳との間に故の字が一字ある。其處で詩の意味は人が其の本心を失はなければ忠信孝弟等の美德を嘉みするといふことになる。此れはすぐに社會的・道德的本能が人に具つて居るといふ意味ではなしに人が努力修養して其の本心を失はなければ善となると云ふ意味で、其の語を以て直ぐに人の性は善なりといふ證據には出來ないと思ふ。もう一つ性を論ずる證據に引かれるのは「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知、百姓日用而不知」といふ周易繫辭上傳の語である。此處に道といふ字があり其次に之に繼ぐものは善なり之を成すものは性なりとあるから、是が即ち性のこと

だと解釋する人もあるが、予は是はさういふことでないと思ふ。一陰一陽之れ道といふのは前に述べたやうに陰陽が往來消息することに依つて自然現象が起る。萬物が生ずるといふ、それを道と稱した。それは自然の作用である。自然に現はれる所の働きで之に繼ぐは何かと言ふに天の働きに繼いで行く者である。即ち天の仕事人間が代つて完成する。中庸には天地の化育を賛すとある。兎に角天地の物を生ずる。其天地の物を生じ完成するといふ天の仕事に繼いで天の仕事を完成するのは人のことである。そこで之に繼ぐものは善なりといふのは人間が繼いで行くのである。善なりといふのは即ち人間が繼いで行くといふのは、物を破壊するといふことを好む性が人間の本性であれば繼ぐことは出来ない。人間は破壊性が本性でないので即ち働きが本質であるから繼ぐことが出来るのである。それで善と稱したのであらう。之を成すものは性なりといふのは繼いで而して物をして出来上らしむる即ち萬物をして皆其性を遂げしむるのは各々其ものの性に依る、植物は植物、動物は動物と皆各自の性に依つて其性を遂げしむる、人間が勝手に決めた規則に動物でも植物でも當筈めて人間の思ふ通りにして生を遂げしむるのでなくして、各自の性に従つて生を遂げしむるといふのである。之を成すものは各自の性である。此の二つの字は善は人の善、性は總てのもの性の性である。之を二つ結付け

て性善と見ることは出来ない。孟子の所謂性善は之を結付けたものだと解釋することは出来ない。能く是が性善の證據に引かれるが性善の證據にならない。次に孔子に至ると「性相近也、習相遠也」と言つて居る。此の語は習相遠しといふ句に重きが置いてあり性を論ずる爲に言はれたのでなくして習の重んずべきを言ふ爲に言はれたのである。故に孔子が性をどう見たといふ見方を見るに足らない。併し性相近しといふから是は何を言つたかといふと無論道徳的本能の方から言はれたものだと思ふ。唯是だけの言葉でははつきりしない。宋の學者に言はせると性を説いたものとしては甚だ不完全なものである、所謂本然の性を言つて居らぬと言つて居るが是は本然の性に近いものであらう、動物的本能の方から言はれたものでないが、孔子の意味は習ひ相遠しの方にあらうと思ふ。中庸に至ると「天命之謂性」といふことが中庸の一番初めにあつて眞向に性を道徳的本能の方から見て言つて居る。後の方に行くといふ字が幾等も現れて居るが其中で「自誠明謂之性、自明誠謂之教」とある。この性は聖人の性を謂ふたもので一般の人の性を論じたものではない。初めの天命の所は「天命之謂性」とあるが此處の所は「謂之性」となつて居り文字の順序が違つて居る。即ち是は聖人の性を言つたものである。兎に角論語中庸に斯様な風に段々道徳的本能の方から性を見る見

孟子性善説
孟子の性

方が現はれて来て居る。其系統に依つて發達したものが孟子の性善説である。確かに孟子の性善説は儒教の根柢にある所の思想を取出して之を明かにしたものであらうと思ふ。孟子離婁下篇に「舜明_二於庶物、察_二於人倫、由_二仁義_一行、非_レ行_二仁義_一也。」といふ句がある。性善説の煎じ詰めた所は此處になる。仁義に由つて行ふ、仁義を行ふにあらざるとは人の性に具はれる仁義に由つて行ふのである。人性以外にある他の權威が定めた所の仁義を行つて行くのではない。自分の性に具はつて居るものに由つて行つて行くのである。仁義は人の性に本來具はれるものなりといふ孟子の説である。是が孟子の性善説である。併し此に謂ふ仁義はどんなものであるか、完全なる徳と見たのであるかどうか。荀子や董仲舒は完全の徳を以て言つたと解釋して居るが、それは誤解である。孟子の意味はさうではない。人の性に具はつて居る仁義は左様な完全無缺なる仁義ではない。孟子は擴充といふことを説いて實現を主張する。發達を説くのである。即ち仁義は可能性として人に具はつて居る。人に具はつて居る所の其仁義を發達擴充せしめて始めて完全なる仁義になると説くのである。兎に角可能性として人に具はつて居る其仁義に由つて行うて行く。仁義は性外にある權威の定めたる規則や命令に依り制裁を恐れて行つて行くのでないと言つて居る。是が性善説であるが、そこで性といふ

ことは二通りに孟子は見る。即ち動物的本能と道德的本能であるといふことを明白に孟子は言つて居る。即ち盡心下篇に「口之於_レ味也、目之於_レ色也、耳之於_レ聲也、鼻之於_レ臭也、四肢之於_レ安佚也、性也。」とある。人の動物的本能から見ると良い物を見たい面白い物を聴きたい甘い物を食ひたい良い物を嗅ぎたい少し骨を折つたら休んで樂をしたといふのが動物的本能から當然起る。是が性である。所が孟子は「有_レ命焉、君子不_レ謂_レ性也。」といつて、それを性と言はぬ。命ありといふのは休みたいと思つても君の爲め親の爲め乃至國家の爲め働かなければならぬ。草臥れたから休まうといつて休んで居られない甘い物が食ひたいと思つても食へない場合がある。併し之を己の本能が要求するから是非食はなければならぬといふことを言へば泥棒をしても人の物を奪つても食ふことになるが、そんなことは君子はしない。そこで命といふものがあつて必ずしも本能の要求する所を満足することが出来ないものであるから、そこで君子は之を性と言はぬ。性即ち本能の要求と言へば何處までも要求するが君子は理義を考へて行くから性と言はない。性ではあるが君子は性とは言はない。君子の性といふものは何かといふと仁義禮智を言ふのである。孟子は更に「仁之於_二父子_一也、義之於_二君臣_一也、禮之於_二賓主_一也、知之於_二賢者_一也、聖人之於_二天道_一也、命也。有_レ性焉。君子不_レ

謂「命也。」といつて居る。是は色々説明があるやうであるが予は下の如く解釋する。仁の父子に於けるといふのは親子の間といふのは恩愛といふものを主とする。所が舜の親に於けるやうな場合がある。舜がどれ程心を盡して親に事へても親が喜ばない。舜は困つて田を耕す時に旻天に向つて號泣したと言はれる。併し後では舜の至誠に感じて父母が善くなつたと言ふけれども善くなるまでは舜は非常に苦しんだ。即ち親子の間に於ける仁即ち恩愛といふものが行はれない。斯んな場合が能くある。子は骨折つて親に事へるが其誠が親を感ぜしめないうで仁が行はれない場合がある。義の君臣に於けるといふのは臣が禮を盡し道を正して君に仕へるが君がそれを喜ばない。或は小人悪人が居つて君の明を惑はしたり讒言したりして此方が誠を以て盡しても君からは始終悪く見られて、君臣の間に義といふものを行ふことの出來ない場合がある。禮の賓主に於けるといふのは主人が賓に對して禮を盡しても誠の心でやつても客の方がそれを十分に受けないことがある。此方の誠を十分汲取つて呉れないので禮が成立しない。知の賢者に於けるといふのは賢者を知つて而して之を用ひようとするのに明が蔽はれて賢者を知り得ない。或は邪魔をするものがあつて賢者を擧げ得ない場合がある。聖人の天道に於けるといふのは孔子は五十にして天命を知り天より大なる使命を授けられて

其使命を遂行する爲に非常に骨折つたが、死ぬまで其使命を全うし得なかつたやうな場合をいふのである。是等は皆命である。但自己の努力が足りない爲めにさうなるのであらば命とは言へぬ。自己が如何に努力をしても、さういふやうに行かない場合があるから、それを個人の自由意思を超越する所の天の決定であると言ふ。併しながら、仁義禮智は皆人の性である。人間の本能であるから、君子は容易に天命だと云ふて諦めてしまはない。何處までも力を盡して、以て性の實現を期するのである。斯様に孟子は二つの本能を認めて居る。而して「君子所性、仁義禮智根於心云云」とある。孟子の當時には性論が色々あつたと見えて、告子上篇に孟子の門人公都子が問うた言葉に、告子は「性無善無不善也。」といふて居るとある。朱子の解釋では告子は度々論鋒を變へて居る、初め孟子に打つたが孟子から攻撃されて破られたから又變へて掛つて屢々説を變じて居ると言つて居るが、予の見る所では變じて居らぬ。譬喩の取り方が悪いが説は變じて居らぬ。要するに告子は性に善無く不善無しと主張して居るのである。所が告子と説のちがふ或る人は「性可爲善、可爲不善。」と云つて居る。是は詰り明君聖王が上に居つて教が明かであると人民が善くなる、所が暴君暗君が國を治めて居ると人民が皆悪くなる、即ち人といふものは教へ導くことの如何に依つ

て善にもなり悪にもなるといふのである。個人を指して言ふのでなく民について言つたのである。もう一人の議論は「有性善、有性不善」といふもので、生れながら性善に生れた人もあり性不善に生れた人もある、教育や習慣やそんなもので善になつたり悪になつたりするのでない、と斯ういふことを言ふ人もあつた。此ういふ三通りの議論がある。然るに孟子は斷乎として性善を主張して居る。上記三説の中で第二説は王充の論衡本性篇に「周人世碩以爲、人性有善有惡：云々：作養書一篇。」とあるに善く似て居る。是は人の性に善なる分子と惡なる分子とがあり、其善の方を養つて之を伸ばして行くと善になる、惡の方が増長すると惡になつてしまふ。詰り教の仕方に依つて善にもなり惡にもなると云ふのである。孟子は告子と議論を上下して居るが告子の議論を聴くと是は一體議論をする價值がない。告子は「生之を性と謂ふ、食色性なり。」で動物的本能を性と言つて居るのであるから孟子とは性の觀點が違ふ。随つて議論が成り立たぬ筈である。告子は又斯ういふことを言つて居る、仁は内なり義は外なりと。別な言葉で言ふと仁は人の性に具はつてある、義は人の性には無いと言ふ。是は何か孟子と議論をして敗けたものだから少し説を變じたとも見られるが、變じたものではないやうである。告子に言はせると仁といふことは善とも惡とも差別する必要がな

い、義といふものになると始めて善惡の區別が附くといふ。仁は唯愛であるとするれば、愛するといふことは廣く言へば犬や猫が子を愛するのも仁である、犬や猫が子を愛するのに善惡の價值を附けるべきものでないであらう。さうすると人が子を愛するとか親を愛するとか愛するだけであれば別に善惡の判斷は附かぬ、それを前述したやうに理義といふものの型に入れて、さうして愛といふことが人の道である、父として當に子を愛すべきものである、子としては當に父母を愛すべきものであるといふ風に、愛を理義の型に入れて型から出して之を人の道と立てれば始めて價值の判斷が付き善といふことになるが、唯自然に生れながら人は人を愛するものであるとすれば自然の愛としては別に善とも惡とも言ふ必要はないものである。孟子は仁ばかり内ではない義も内であるといふ。元來仁内義外は告子が始めて言ひ出したものか何か分らぬが墨子の中にもさういふ議論がある。但それは墨子の主張ではなくして他人の説を批判して、一種の矛盾であると云つたものである。仁は人を愛する、義は人を利すると斯ういふ方から言へば仁義皆内である。愛を受ける人又利を受ける人の方から言へば仁義皆外である。然るに仁は愛する人の方から言ひ義は義を受ける人の側から言つて居るので一種の矛盾であると墨子は批評して居るのである。仁内義外は何人の説か分らぬ。管仲の著

であるといふ管子にも仁は内より發し義は外から出て來るといふ議論がある。是で見ると告子が始めて之を唱へたのでなく前からあつたのではないか。兎に角仁は人の性に具はつて居る、義は人の性に具はつて居ないといふのである。告子は何故に義が外だといふか、孟子は頻りに仁は親を愛すること義は兄を敬することと長上を敬することと言つて義を敬で説く。目上の人や父兄を敬ふと孟子は言ふが、兄や目上は即ち自分より年が多い、年が多いといふこと其れは向ふの人の資格である。其人が自分より先に生れたから自分の兄である。自分より前に生れたから年が多いのである。長上であるといふことは其人がそれだけの資格を有つて居るから其れに對して此方が敬を行ふ。即ち敬を行ふ本は其人の資格ではないか、さうすれば義は外にある譯である、然るに孟子は云ふ、それはさうでない、我が心の敬を行ふのであるから敬は内だと言つて居る。そこで孟子の所謂性善は何かと云へば、前に述べた如く可能性の實現と發達、即ち孟子の語を以て言へば四端の擴充といふことに過ぎない。盡心上篇にある「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也」といふのは孟子が性善を唱へる根據になつて居る。即ち所謂四端といふものは良知良能、即ち是は人に生れながらに存するものだと見るのである。良知良能の良は習慣に依り教育に依つて後天的に出來た

公孫丑上篇に見ゆ

ものではなく先天的に具はれるものといふので良知良能といふ言葉を使つて居る。又「今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也」といつて居る。こゝで乍の字又孺子といふ字に注意しなければならぬ。彼は己の嫌ひな奴、不都合な奴だからあんな奴は溺れても構はぬといふので、ひよつと怵惕惻隱の心が起つても外の念が起つてそれを抑へてしまふかも知れぬ。赤ん坊であれば恩も怨も無い。その井戸に落ち掛かるのを見てハツといふ心が起り直ぐ飛んで行つてそれを救ふてやる。それが所謂怵惕惻隱の心である。而して其の心は赤子の落ちかかるのを見た途端に起つたもので、打算は總て含まれて居ない。唯直覺的に又反射的に其の心が起つたのである。即ち見る途端に起つて來たといふことは全く人に具はつて居る本能が孺子が井戸に落ちるのを見たことによつて刺戟されて、直ぐ考へもせず利害の打算もする暇なしに起つたのである。此の心は正しく本能から直接起つたものである。他の場合であると本能から起つたか利害の打算から起つたか、色々問題が混雜する。それも本能から起つたと言つても一方でさうでないと言へるが此の場合は乍ち起つたので而も赤ん坊のことであるから利害の打算もない。即ち之に依つて怵惕惻隱の心を發する其本になる本能があるといふこと

が分る。其本能の作用を擴充即ち發達實現すれば、それが仁になるのである。是と同じやうな具合に羞惡の心・辭讓の心・是非の心があり此四の心が仁義禮智の端である、其端を擴充すれば宜しいと孟子はいふ。譬へて言ふと火が少し燃え掛つて居る、水がちよろ／＼源から流れ出して來たやうなもので、洵に小さいものであるが段々養つて行くと、詰り薪をくべてやつて行くと大きくなるし水が段々流れて行く中に方々から水が加はつて大きな河になる。本は小さいものであるが、其小さいものを養つて行くと終ひに仁義禮智になる。それを擴充であると説く、發達實現であると説く。そこで端とは何であるか、朱子の解釋に依ると端は内にある完全なるもの的一端が一寸出たのだと説く。仁義禮智といふ完全なる徳が人に生れながら具はつて居るが、其完全なるものが今赤ん坊が井戸に落ちるを見た時に一寸怵惕惻隱の心となつて現はれたのであるといふ風に朱子を見るけれども、それはどうも孟子の所謂端ではない。それならば火は始めて燃えるのではない、地球の中に大きな火が燃えて居て噴火山から火が燃え出すとかいふ風にでも説かなければならぬ。然し孟子はさう説いて居らない。所謂端は火が始めて燃え、泉が流れ出したものであつて、大きな本から一寸出て來た、とは説いて居らない。孟子は之を擴充するといふのであつて朱子とは合はない。孟子の所謂端

とは物の始まり又は芽といふ字である。芽であれば微なるもの弱いものである。それを段々大きくして完全にして行くべきものといふので端と言つたので、それで孟子は擴充といふことを説いて居るのである。即ち「人皆有_レ所_レ不_レ忍。達_レ之於其所_レ忍仁也」と言つて居る。誰にでも人に忍びざるの心があるが、金を一萬圓やるから何か悪い事をせよと言へば、それをして金を貰ふ者がある。其場合に敢て金の爲めに悪いことを爲さないのを爲さざる所を爲す所に達するといふ、これが義である。「人能充_レ無_レ欲_レ害_レ人之心、而仁不_レ可_レ勝用_レ也。人能充_レ無_レ穿窬_レ之心、而義不_レ可_レ勝用_レ也。」と言つて居る。穿窬とは人の家の壁に穴をあけ又垣を越えて人の家に忍び込み物を取ることである。それをしないと云ふのは人に損害を掛けるといふ方から見たのでなく自分が左様なことをしない。即ち自己の人格を尊重する方から言つたのである。それが義であるといへば義に自己の人格尊重の意味がある。もう一つ孟子が面白いことを言つて居る。「人能充_レ無_レ受_レ爾汝_レ之實、無_レ所_レ往而不_レ爲_レ義也」と言つて居ることである。爾汝といふのは「オイ貴様」と呼ばれるのである。他人から「オイ貴様」と呼ばれ、其れを受けない、他人から輕蔑されることがあつて輕蔑されるならば受けるより仕方がないのであるが、それを敢て受けないだけの實が己にある。これも自己の人格尊重のことで

即ち義である。斯様に孟子が達すると謂ひ充たすといふのが即ち擴充のことである。では是はどうして達するか充すかと言へば外に無い、心の官は則ち思ふといふ其働きである、理義に依つて思ふのである。孟子の所謂擴充は理義に依つて思ふといふことに依り擴充するのである。左様にして擴充して行くと、小さな芽小さな本である所の端が段々養はれて遂に完全な仁義禮智になる。仁義禮智になつて見た所で始めて是は本來我に具はつた所のものだといふことが分る。孟子が言ふやうには牛山といふ山がある、昔は立派な木が生えて居つたが人が、皆木を伐つて秃山になつた。それを昔から木が無いといふのは間違つて居る。假に木は伐つてしまつてもあとに蘗が生へるから其蘗を大事にして置けば雖も何十年経てば立派な山になり初めの如き林になるのを、折角蘗の出た所で牛や馬を連れて行つて蘗を食はしてしまつたり踏み躪つて行くから折角出た蘗が生長しない。人間もさういふものである。普通の人には晝間醒寤して居ると靜かに内に省みて己れの善い惡いといふことを反省する暇は無いが、夜に暇な時に靜かになると良心が働いて來る。良心が働いて來ることになれば朝早く起きた時には心が清々しく餘り慾張つた惡い心も無しに善い心が幾らか芽ざして居る。朝早く起きて善い心が芽して居るのを、それを大事にして大きくして行けば丁度牛山の蘗の如くに大き

くなり立派な林になつて行く。それを一向養はないで朝起きた時に少し善い心のあるのを忘れてしまつて一日惡い事をして居ると何時までも善い心にはならぬ。而して、人間には元來仁義禮智は無い、人間は慾張つた自分の利益を欲すとか自分の都合ばかりを考へる心しかないのだといふのは丁度牛山の木を伐つてしまつて木が無いから此山は昔から秃山だといふのと同じことである。要するに孟子は四端を十分に擴充して仁義禮智の完全な徳になつた所で始めて此徳が本來人に具はつて居る所謂性であるといふことが分ると謂ふ。擴充しないでは性であるといへない譯である。従つて孟子の所謂性は宋學者の言ふやうに性の本體を捉へて此性善なりと斯ういふ風に議論したものではない。單に直覺的の心を以て謂ふもの故、所謂情である。即ち孟子は情の善なることに依つて性を善と論じたので孟子自らさう謂つてゐる。要するに性の本體を捉へて善といふのでない。即ち孟子のは性情一致説である。

第六章 心 と 性(其の三)

次に荀子の性惡説に就いて述べよう。荀子は性惡説の外、述べべきこと多いが荀子の性惡

篇に「人之性悪、其善者偽也。」とある。其の論據は此句の直ぐ次に見えるやうに「從_二人之性、順_二人之情、必出_二於爭奪、合_二於犯分亂理、而歸_二於暴。」と斯ういつて居る。其意味は孟子の言葉を借りて言へば則ち「其の情に若_レへば乃ち以て惡を爲すべし」といふことになる。而して荀子の所謂性といふものは孟子の所謂性とは指す所のものが違ひ人間の生物的本能である。其性より發する情に従へば、爭奪の結果を生じ犯分亂理のことになつて暴に歸することになる。即ち限ある所の物を人の限なき慾で争ふことになるから必ず争奪になる、争奪になれば社會の秩序平和が害せらるる、それでは各人が皆其の生を遂げることが出来ないやうな結果になつてしまふ。左様な結果を善と言へるかといへば、明に惡である。左様な惡は何から生ずるかといへば性の儘に刺戟に應じて働いた働の結果がさうなる。即ち情は確に惡である。情の惡である以上は其の情の生ずる本體なるものも惡であると言つて宜しいといふ譯である。

然らば其の善なるものは偽なりとは何であるかといふと、正名篇の定義に「情然而心爲_二之擇、謂_二之慮。」とある。情が然りとするといふのは情が喜ぶことである。情が喜ぶと言へば腹の減つた時分に美味しい物を見ればそれを好み喜び目の前に美しい色が來ればそれを喜ぶ

といふ風に詰り情が然りとして喜ぶ、其時に直に其儘に行動しないで一時それを抑へて置いて心が取捨選擇を爲す、則ち孟子の所謂心の官が思ふといふ働を爲して情の欲する所を満足させ宜しいか宜しくないかといふことを考へ然る後にそれを決定する、それが慮である。そこで「心慮而能爲_二之動、謂_二之偽。」とある。此の能の字は名詞であつて副詞ではない、能は働くといふ程の意味であらう。心の慮る所によつて天然に備はつて居る所の働がそれが爲に働いて行く、それが偽である。是は偽といふことの一通りの定義である。荀子は一つの文字を二様に説明して居る。即ち其次にもう一つ説明がある。唯一遍慮つて能是が働を爲すのも偽である。所が「慮積焉、能習焉」であつて、反覆してそれを爲して「而後成、謂_二之偽。」となる、それも偽である。人の性に就いて其の善なるものは偽なりといふ時の偽は後の意味である。即ち慮積み能習うて反覆して而る後に出來上つた所のもの習慣によつて遂に本性が出來上つたやうなもの、それを偽といふ。すると是も偽といふ字が使つてあるが「いつはり」ではない。此の説明で見ると他の者から強制されて已むを得ず爲すのではない。心が自分で自ら働いて情の喜ぶものがあつた場合に其情の喜ぶ所に従ふか或は従ふべからざるかを自分で決定する、其心の決定する所が度々反覆されて出來上つたものが偽であるから、偽もやは