

一の日本あるのみである。老子が第十七章に於て「太上は下之れあるを知る」と説いた説明も未だ日本の國體を顯はし得ない「太上之れあるを知らず」とある老子註家の原文に依るも亦同様である。大日本帝國憲法では「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」と規定する。是れは言擧げするまでも無い。日本臣民の心の奥底に流れる「まこと」の動きである。信の周行である。

支那周代に至る迄の民族生活に於ても亦信の行はれた時代が存したことは疑ふべきであるまい。老子の書に述べた所は別に理想やユートピアで無く、其の事實を傳へたものと見ることが正しい見方である。論語にも「十室の邑必ず忠信丘が如き者あり」と説き、又「述して作らず信じて古を好む」と説いた所は決して空想や理想やユートピアと讀むべきで無い。世の學者達が斯かる眞面目な言葉を好古癖に歸したことは寧ろ獨斷ではあるまい乎。支那古代の文献に基いて精確にその民族の心の動きを考察するときは此の事實が判然と看取し得られるのである。

老子道德經の「信」から考察すれば、仁義と大道とを對し、大偽と知恵とを對し、孝慈を掲げ、忠臣を顯はし來る所は老子の本文に不似合な所がある。絶聖、棄智、絶仁、棄義も亦文字として餘りに含蓄に乏しい。その上に老子道德經の他の文章句法と調子の一致を缺くものがあるやうにも見える。それ故或は老子第十八章同第十九章の斯かる文字や語句は註文の混入と見ることも出来る。或はそれが正しい見方であるかも知れぬ。此れ等の問題に就いては篤學の士の教を俟つ。

六親の文字を以て父子兄弟夫婦を總稱することは何れの時代に始まつたことであらう。此の點も考證家の指教を請ふ次第である。周易の家下傳の家人には「家人嚴君あり焉、父母の謂なり。父父たり、子子たり、兄兄たり、弟弟たり、夫夫たり、婦婦たり、而して家道正し。家を正しうして而して天下定まる矣。」とあり、又履の象傳に曰く、「上天下澤は履、君子以て上下を辨じ、民の志を定む矣。」とあり、父子、兄弟、夫婦は家道の基本である。老子第五十四章に云ふが如く「善く建つる者は拔けず、善く抱く者は脱せず」である。又、「之れを家に脩むれば其の徳乃ち餘あり」である。それ故孝慈は平常一家の和親の上に行はれるものであり、「六親和せずして孝慈あり」と云ふ必要も無いのである。而して老子第十八章の句法は老子の論理である提反示正としても行き過ぎた所がある。

第十九章の「絶聖、棄智、絶巧、棄利」の句法も亦他の句法と同視し難いものがある。老子第三章に云ふが如く、「賢を尙ばず、民をして争はざらしむ。得難きの貨を貴ばず、民をして盜を爲さざらしむ。欲すべきを見ず、心をして亂れざらしむ。」とあるは理論としても自然である。語は淺きに似て意義は深いものがある。又、老子第六十五章に、「民の治め難きは其の智の多きを以てなり。智を以て國を治むるは國の賊なり。智を以て國を治めざるは國の福なり。」とあるは、理論としても句法としても自然な所を見る。民利百倍とか、盜賊無有とか、その斷定語の峻烈な所は老子道德經の文章とは同工異曲と言へば言へるだらうが、婉曲を缺き、含蓄を缺き、論理の立て方に於ても同じきものでは無い。或は同歸にして殊塗と見るべき乎。而して註語の混入と見るべきものであらう。莊周や惠施の間答には斯かる句法も見え

るのである。戦國騷亂の世、獨り處士横行したばかりで無く學者の論議も亦尖銳化した所がある。秦を経て漢に至つてからは思想に於ても盛周の深遠は失はれた。或は註語として戦國以後に出來たものが老子本文に編入されたか、混入したものであるかも知れぬ。

太上の政治は大道に依る政治である。之れ恰も老子第三十五章にあるが如く、「大象を執つて天下を往く、往いて而して害せず安平泰。」と云ふことに當るのである。それ故に宣傳したり、吹聴したりすることを要しない。古代の社會生活ではそれが本則であつた。老子第十七章にも已に屢述べた所であるが「猶兮其れ言を貴ぶ」とあるは此の意味である。論語里仁篇に「古者言の出さざる、躬の逮ばざるを恥づれば也」とある。又「君子は言に訥にして、行に敏ならんことを欲す。」とある。共に孔子の教旨であり、意義に於て老子の云ふ所と異なるものではない。然るに戦國の世と爲つては縦横の論、是非の議論紛として到る處に行はれる。宣傳、示威、尖銳、誇大、奇言、警句直に人人の耳目に訴へることが流行した。斯かる時代には眞の仁義は大道と同じくその意義を失ふのである。眞の智慧も亦何の照す所も無く、徒らに僞巧の爲めに悪用せられるのである。故に當時に唱へられた仁義は眞の仁義では無く、用ゐられた智慧は眞の智慧では無かつたのであらう。斯かる状態を示す爲に書かれた文章が老子第十八章であると讀むことも出来る。従つて老子の註語又は第十七章の意義を敷衍した文章と見ることが事實に近いものである。

天地人の三極を大觀してそこに周行する信を掲げたものが老子であることは、大要述べた所である。今日倫理學で云ふ徳目よりも廣く意義も亦普遍であり、深遠である。一方から言へば形而上學的の考へ方であり、一方から言へば體驗

的の修證である。仁は人倫の道である。朱子は仁を説くことが理論的であり、老子の信を説くに近いものがある。「仁者、愛之理、心之徳也」と論語に註して居る所からも之れを見ることが出来る。老子を攻撃した韓愈が、「博く愛する之れを仁と謂ひ、行つて而して之れを宜しくする之れを義と謂ふ」と説いたよりも概念が廣い。孟子は「仁の實は親に事ふる是れなり、義の實は兄に従ふ是れなり、智の實は斯の二者を知つて去らざる是れなり、禮の實は斯の二者を節文する是れなり」と言つて居る。人倫の近い所を示したのである。此れ等の諸説何れも人倫を明かにするものであるが、今一步奥義を掘めば信に達する。之れが老子の大道周行の境涯にも當るのである。此の信が薄らいで來る。世相が輕躁に流れる。之れを指して大道の廢れたものと見たものが老子第十八章である。支那夏殷周の三代から春秋戦國に至る世相は同章に斷じた世相の變遷を辿つて居る。史觀もその通りである。唯老子が豫め論理力を以て斯かる斷案を下したか、それとも老子以後、後の註家が斯かる論理的の排列を完成したか、問題は即ち此の點に歸するのである。第十九章の前段も亦略同一の觀察を爲し得べきものである。猶此の問題は老子第三十八章を解説するときに考究して見たい。

畜

東洋の社會生活でも歐米の社會生活でも、今は深く其の意義を検討して、一段の工夫を要する時である。永存の方法、貞固の眞諦、果して現代の社會や國家に適用すべきものある乎。貞固に就ては已に第三十九章に關して解説した。然し第五十九章は古色蒼然たる上代文辭の中に、疲れた者、行き詰つた者に新たな生命の泉を授ける所がある。第五十九章は「人を治め天に事ふるは畜に若くは莫し。是れ惟畜、是れを早服と謂ふ。早服は之れを重積徳と謂ふ。重積徳は則

ち剋たざる無し。剋たざる無ければ則ち其の極を知る莫し。其の極を知る莫ければ以て國を有すべし。國を有するの母は以て長久すべし。是れを深根固蒂、長生久視の道と謂ふ。」

深根固蒂の字義を見るに、深根とは根を深く下ろしたことである。地中深く根の達する樹木は容易に風などに吹き倒されることは無い。固蒂の固はかたいこと、蒂は又蒂にも作る。音は「てい」又は「たい」であり、「ほぞ」又は「へた」と訓ずる。玉篇には「草木綴實本也」とある。實の本を綴るは即ち「へた」である。固蒂は河上公本に依つたのであるが、固蒂に作る本が少なくは無い。祇は「てい」である。玉篇には「典禮切、根祇、華之根曰蒂、木之根曰祇、(もと)(ねもと) 本也」とある。陸佃は曰ふ、「根は幽に在り、蒂は顯に在り。根は則ち以て其の命を言ひ、蒂は則ち以て其の性を言ふ。萬物以て之れを測るに足る莫き之れを深と謂ふ。惟命能く此れに與かると爲す。故に深根と曰ふ。萬物以て之れを傾くるに足る莫き之れを固と曰ふ。惟性能く此れに與かると爲す、故に固蒂と曰ふ」と。草木果實の觀察から始まつて性に及び命に及んだ解説である。黄茂材は曰ふ「深根固祇長生久視の道是に於て乎在り、經に云ふ、歸根を靜と曰ひ、靜を復命と曰ふ。(老子第十六章、夫物芸芸各復歸其根、歸根曰靜、靜謂復命)と。其の道易の復卦に見る」と。黄茂材は老子第十六章及び周易復卦に對照して深根固祇を説くのである。

韓非子解老篇に「樹木に蔓根(註に蔓は長なり、横根を言ふなり。亦蔓の義ありと)あり、直根あり。直根は書(老子道徳經を云ふ)の所謂祇なり。祇とは木の建生する所以なり。蔓根は木の持生する所以なり。徳とは人の建生する所以なり。祇とは人の持生する所以なり。今理に建つ者は其の祇を持するや久し。故に其の根を深くすると曰ふ。其の道を體する者は其生日に長し。故に其の祇を固くすると曰ふ。祇固ければ則ち生長し。根深ければ則ち視久し。故に曰ふ、其の根を深くし其の祇を固くす。と長生久視の道なり」(註に、高誘曰く、視は活なり。長生久視の字、荀子榮辱篇、家語賢君篇、呂子重己、說苑修文皆有りと)。韓非は法理觀を解説する場合に參照批論することが適切と思ふが、深根固祇の意義を見るに足るが故に一讀を希望して茲に引照する。殊に高誘が「視は活なり」と讀んだのは面白い。

さて第五十九章の本文に就て彭紹纂集の、註家の意見を讀むに、

政和御註には、

「聰明知識は天なり。動靜思慮は人なり。動靜の節に適し、思慮の累を省くは人を治むる所以なり。聰明の力を極めず、知識の任を盡さざるは天に事ふる所以なり。此れを之れ蓄と謂ふ。」

とある。又、涑水の司馬光は

「蓄は精神を省蓄するなり。早復は遠からずして復へるなり。遠からずして復へれば徳を離れず以て身を修むべし。」と曰つて居る。潁濱の蘇轍は

「唯聖人は方にして割かず、廉にして劔す、直にして肆す、此れ所謂蓄なり。夫れ蓄は有にして用ひざるものなり。」

と述べて居る。臨川の王安石は

「夫れ人に視聽思有らざる莫し。目の能く視る、耳の能く聽く、心の能く思ふ。皆天なり。然れども視て而して之れを明ならしめ、聽て而して之れを聰ならしめ、思うて而して之れを正ならしむるは皆人なり。然れども形は太だ勞すべからず。精は太だ用ゐるべからず。太だ勞すれば則ち竭き、太だ用ゐれば則ち瘦す。唯能く之れを蓄たくわむで而して太勞太用に至らしめざれば則ち能く性を盡す。性を盡せば則ち命に至る。早復は命に復へるなり。」

と説いて居る。此の問題は支那古典に於ける最も究明を要する思想を含んで居るのである。周易説卦傳にある「理を窮め性を盡して以て命に至る」と云ふ文辭にも當るのである。司馬光の註にも王安石の註にも早復と見て解説して居るのは、本に依つて早復に作つてあるが、それに基いたものである。以上諸家の註では、蓄とは控へ目にする事、無理押しをしないことである。然かも蘇轍の解説の如く有にして用ゐず餘裕綽綽の境地を存するのである。

晦菴朱熹は曰ふ、

「早服は言ふところは能く蓄なれば則ち遠からずして復へるなり。重積徳は言ふところは先づ己に積む所あり、復た養ふに蓄を以てするは是れ之に加積するなり。修養者此身未だ損失有らずして又加ふるに蓄養を以てするが如き是れを早服にして重積と謂ふ。若し其の己に損するを待つて而して後養へば則ち養ふの方、以て其の損する所を補ふに足るも之れを重積と謂ふを得ず矣。早服を貴ぶ所以は早く未損を覺つて而して之れを蓄するなり。」

と。朱晦菴は修養者の工夫を説くに懇切である。「此身未だ損失有らずして又加ふるに蓄養を以てする」と云ふ所に深く意味するを要する。修養は己に失つた所を補ふだけでは何の積む所も無い。己に積む所があつて又積むのである。老子

本文に謂ふ重積徳でなければならぬ。體驗の眞理は重積徳に至つて始めて味ふことが出来る。身體の養生も損して補ふだけでは無い。積んで行く。其の上に又積んで行く、そこに健康が體驗される。精神の修養は日に積み月日に積んで行かねばならぬ。積むと云ふことは煉瓦を積むと云ふ場合とは趣を異にする。損壞亡失に至らぬ工夫である。本道を離れて横道に迷ひ込まぬことを言ふのである。遠く離れては復へり難い。遠からずして歸へる所に早服がある。本道に復へつて更に本道を進む所に重積徳があるのである。

陸佃は曰ふ「蓄は愛養の辭、韓非の所謂、其の精神を愛し其の知識を蓄する（解老）とは是れなり、蓋し精を蓄し神を養ひ、然る後以て俯して人を治めて、而して仰いで天に事うるべし。故に曰く、人を治め天に事うる蓄に如くは莫し。（解老）。と。」蓄の意味は愛し養ふにあると解説したことは留意すべきである。

達眞子は蓄の運用を説いて居る。曰ふ、

「心を一にするに蓄なれば則ち必ず動を斂めて靜に歸せん。性を一にするに蓄なれば則ち必ず意を斂めて無に歸せん。心は動を靜に斂めて然る後能く心を盡す。性は意を無に斂めて然る後能く性を正す。其の心を盡し其の性を正すは人道の盡くせるなり。人道盡くせば則ち固に以て人を治むべし矣。心靜なれば則ち其の自然に任じ、性正しければ則ち其の固有に安んず。自然に任じ固有に安んずるは天道の盡くせるなり。天道盡くせば則ち固に以て天に事うるべし矣。」

と。蓄の工夫に就て参考となるであらう。

頽潰の蘇轍は曰ふ「孟子曰く、其の心を盡し其の性を養ふは天に事うる所以なり(孟子盡心上)と膏を以て人を治むる則ち以て國を有すべしとは是れなり。膏を以て天に事うれば則ち深根固蒂なりとは是れなり。古の聖人は其の性命の常を保ち外を以て内を耗せず、則ち根深くして抜くべからず、蒂固くして脱すべからず、以て長生久視すると雖も可なり。蓋し人を治め天に事うるは内外の異ありと雖も而かも膏に若くは莫きは則ち一なり」と。

聖人性命の常を保つて始めて人を治め天に事うるの可能を道破した解説である。治人は必ずしも政治に限るべきで無い。日日大事業を經營することは治人の最も適切なるものである。斯かる人々は性命を常に保つことを心掛け膏を忘れてはならぬ。

王一清は「家を治むるに財物を輕費せず以て其の用を節すれば、治人の道得矣。身を治むるに神氣を輕耗せず以て其の性を養へば、事天の道得矣。膏は儉恪の意あり。善く身を治むる者、膏せざる所無し。目は妄に視す以て其の神を膏す。耳は妄に聽かす以て其の精を膏す。口は妄に言はず以て其の氣を膏す。心は妄に思はず以て其の眞を膏す。身は妄に動かさず以て其の形を膏す。而して膏せざる所無し。夫れ惟膏す。則ち能く内其の心を安んじ、外其の邪を閉づ。故に神心に返ることを得、心は空に合す。空も空とする所無し。以て其の元初に復へる。皆膏の力なり。服は即ち復なり。早服は其の時に及んで復へるを言ふ。若し神氣の虧損を待てば則ち之れを早復と謂ふを得ず矣。重積徳は人の身未だ損する所ならずして又之れを膏養するを言ふ。豈重積徳に非ず乎。其の用力の久しきに及べば之れを積むこと自ら厚し。故に私欲に勝つに足る所、而して克たざる無きなり。私欲克盡、惟天徳發、以て人を治むべし。以て天に事うるべし。自

然道と玄合す。之れを爲す莫くして常に自然なれば則ち終身之れを用ゐて無極の樂あるなり。其の極樂を知れば則ち造化我に在り。道の妙は心に由る。故に以て安心立命の所と爲すに足れり矣。這箇安心立命の所、若し人之れを得ば、超凡入聖も難からずと爲す矣。是れを深根固蒂長生久視の道と謂ふ。」と釋辭を下して居る。讀者は懇ろに精讀され、更に老子の本文と對照して發明する所あらんことを希望する。

天長地久の觀察から出發して團體の永存性を検討し、農業生活の強味を指摘し、深根固蒂、長生久視(活)の道に歸結する老子の思想は果して現代人に何物を教へる乎。國家としては滿蒙問題があつて以後一層正當自然な日本帝國の立場を世界に諒解せしめる時機である。國內の政治も思想も趣味も傾向も膏に復へるを忘れて、本筋から離れ、邪徑に迷ひ込んで居る場合に、老子の思想に酌む所は無いであらう乎。實に日本帝國に取つて内外共に重大な時會である。而して膏とは老子の論理では提反示正で決して消極で無く姑息で無い。社會生活では又破壊で無く妄視、妄聽、妄動で無い。元氣を蓄藏した本心の動である。

重靜

第五十九章の深根固蒂に續いて老子第二十六章を讀む。そこにも草木の喩から團體生活に於ける永存永續の意義を説いた所がある。即ち本文は、

「重は輕の根と爲り、靜は躁の君と爲る。是を以て聖人は終日行きて輻重を離れず。榮觀有りと雖も燕處超然たり。

奈何ぞ萬乘の主にして身を以て天下に輕からしむる。輕は則ち臣を失ひ躁は則ち君を失ふ。」と訓じて其の意義を釋ねることとする。

「重きは輕きの根となり、靜かなるは躁がしきの君と爲る」とは彭耜纂集の政和御註では「重ければ則ち搖奪せずして守る所あり。故に輕きの根と爲る。靜かなれば則ち妄動せずして制する所あり。故に躁がしきの君と爲る」と説いてある。即ち直に意義を求めて、根は根據、基礎と爲るもの、君は制約統制する者を指すのである。輕ければ煽動される。おだてられる。重くして守る所が無ければ秋風に散る木の葉の様に搖ぐ。奪はれる。心にも心の根ざし、志の重き落つきがなければならぬ。個人としては心の根差しが重くして容易に動かぬ石据に立つて居る。沈著剛勇が根據となり基礎となるから表面に和があり輕い所があつても顛倒しないのである。躁がしい所があつても、靜かなものが之れを押へる制約する、統制する。それ故躁がしい所が鎮まる。即ち靜かなるものが君と爲つて治めるのである。團體生活に就て主として考へて居る本章では、猶更此の意義が能く分る。常に重厚な者が輕率な者の根となり、基礎と爲る所がなければ團體は亂れる。靜篤な者が淺躁な者を押へ、統制する所がなければ團體は成立し難い。一家に就て見ても、市や町村に就て見ても大にしては國家、天下に就て見ても、重は輕の根と爲り、靜は躁の君と爲つて居るのである。

政和御註は専ら心に就て説いてあるが、葉夢得は樹木に喩へて解説して居る。

「重輕は身に在つては必ず本づく所あり、故に根を以て之れを言ふ。靜躁は心に在つては必ず制する所あり、故に君

を以て之れを言ふ。木の生ずる、拱把より合抱に至る、必ず根有り焉。然る後枝葉頼る所あり。其の根を深くせずして其の末を豊にすれば、末勝つて則ち本必ず抜く矣。故に身は以て重からざるべからず。」

と云ふ所、参考とすべきである。

穎濱の蘇轍は

「凡そ物輕ければ重きを載する能はず、小なれば大を鎮むる能はず。行かざる者は行を使ひ、動かざる者は動を制す。故に輕は重を以て根と爲し、躁は靜を以て君と爲す。」

と曰つて居る。

「是を以て聖人は終日行きて輻重を離れず」とある老子の本文は註家に依つて多少異なる見解が存する。聖人の文字を君子の文字に作るのもある。彭耜本はそれである。けれど讀方は茲に掲げたやうに讀むのが通説である。政和御註では「靜重以て自ら持すれば則ち之れを失ふ者鮮し。君子終日行いて輻重を離れず。是を以て畏塗を履んで患無し。」

と説き、碧虛子陳景元は

「輻は屏車なり又大車なり。」

と解説し、道眞曹道沖は、

「輻重は保身の寶を謂ふ。随つて資用す。須臾も離るべからざるなり。」

と論じ、達眞子は

「君子終日行くと雖も輜重を離れざる如きは、蓋し輜重に非ざれば則ち行くべからず、是れ則ち輕きは重きに本づくなり。」

と論じて居る。又清源子劉驥は

「君子の己れを處する重靜を貴び、輕躁を戒む。故に終日行いて輜重を離れずとは、輜車の重きが如く敢て其の行を容易にせざるを謂ふ。」

と説いて居る。「君子終日行不離輜重」とある老子の本文を、必ずしも君子の終日行く場合とせず。輜車の重きが如く敢て其の行を容易にしない、と説くのも亦一の考方である。然し「離は麗である、つくつと讀む」と云ふ説は老子の本旨では無からう。又「輜重は靜重の誤」と云ふ説も取り難い。

「榮觀有りと雖も燕處超然たり。」

とある老子本文に就ても文字上異つた考證がある。例へば馬叙倫の老子叢話の如き、榮觀は榮華瞻觀の意味では無く、營衛を借りて言ふのである、史記五帝本紀に「遷徙往來常處無し、師兵を以て營衛と爲す」とある營衛の義だと述べて居る、斯くて上行の「輜重を離れず」とあるを承けて言つたものと解説して居るのである。即ち行軍の場合に當るのである。又、馬叙倫は「雖有營衛、宴處惘然」とあるべきが老子の原文だと見て覈定して居る。之れも一説である。然し通説としては榮華の官觀を指したものと見るのである。故に政和御註には「榮觀は物に在り、燕處は身に在り、身安んじて然る後物樂むべし」と説いてある。

榮觀を今少しく廣く説いた者は道眞曹道沖である。「榮盛可觀の事ありと雖も其の志を移すこと能はず、游觀榮樂も係著する所無し」と曰つて居る。又、清源子劉驥は「榮觀は物に在り、燕處は己れに在り。物を以て己れを易へず、美を以て生を害せず、超然として物外に自得し、足ることを身に取る而已」と説いて居る。觀營を榮華の官觀と説く場合は主として萬乘の主に限定して治道の本義を示したものである。又營觀を廣く美しい觀もの、耳目を樂ましめるものと説く場合は團體生活を營む個人に就ても亦美しい眺めや、楽しい宴居に係著する所無く、物外に超然として心を治め身を安んずることを示したものであらう。燕處とは安らかにくつろいだ境地を云ふ。斯くて物外に超然たり得べきである。

「奈何ぞ萬乘の主にして、身を以て天下に輕からしむる。輕は則ち臣を失ひ、躁は則ち君を失ふ。」とある老子原文に就ても文字の示す如く人主の場合として解説するものと、個人の場合にも當るものとして解説するものがある。蘇轍は「君輕ければ則ち臣其の頼むに足らざるを知り、臣躁がしければ則ち君其の利に志すを知る。故に曰く輕は則ち臣を失ひ、躁は則ち君を失ふ」と説いて居る。最も無難な解説である。王雱は「人主は天下を以て根と爲す、一身の故を以て之れを輕んずべからず」と説いて居る。陳象古は「王者は天下の大を治む。當に其の重を守り、其の靜に處り以て輕浮を鎮め、以て僭躁を杜つべし、欲の縦にする所身の貪る所を以て輕忽妄動して天下を治むるの道を忘るべからず」と説いて居る。獨り黃茂材は廣く君子に就てその鍊養の工夫の如く説いて居る。河上公本では「王者の行、躁疾なれば其の

君位を危くし、身を治むる躁疾なれば其の精神を失ふ」と説き君を解して君位と見る。顧歡の道德真經注疏では、「恣情放欲輕躁日に甚だしければ外則ち國を亡し内則ち身を危くす。忠良竄逆、臣を失ふなり。宗廟傾覆、君を失ふなり」と疏して居る。蓋し河上公本に「人君靜ならざれば則ち威を失ひ、身を治むる靜ならざれば則ち身危し。龍は靜なり故に能く變化す。虎は躁なり故に夭虧す」と註して居る所を見れば、君主の場合にも又個人の治身の場合にも讀み得る所がある。

王一清は「此章、身心妄動して輕躁を生ず、人をして重靜を以て其の情を繳つねしむるを言ふなり。内重き者則ち狂妄の輕無く。心靜なる者則ち忿戾の躁無し、故に輕は重を以て本と爲し、動は靜を以て君と爲すを知るなり。古へは吉行、乘車に乗り、師行、兵車に乗る。皆輕車なり。後に重車あり。以て寢食服御の物を載す。之れを輜重と謂ふなり。而して輕車の終日行いて重車と相離れざるは輕は重を以て本と爲せばなり。然りと雖も榮觀の勝境に宴樂するも、此の心超然として、燕居無事の時の如し。宴樂遊觀の爲めに以て其の心を累せざるは、動は靜を以て君と爲せばなり。萬乘の主豈其の心身を妄動すべけん乎」等と釋辭して居る。

本章の眼目とする所は首二句の「重爲輕根、靜爲躁君」に歸する。

先づ天下國家に就て見れば、王一清の言ふ師行に喩へることが出来る。師行としては輕車である。輕車は必ず之れに續くるに輜重の重車を以てする。輜重を離れて輕車ばかり敵地に進軍することは甚だ危いのである。次に宴樂遊觀に喩へる。外物外觀の爲めに其の心を累せられる。斯くては躁と爲り、狂と爲り、萬事を顛倒し、岌々乎としてこれ危い哉

である。故に君子は超然燕居無事の時と異るところは無いと言ふのである。要するに重は輕の根と爲り、靜は躁の君と爲るからであるが、此の意義は已に述べた「中」を得る場合、又「一」を得る場合に當るのである。金蘭齋は老子第二十六章を解説して「専ら畜の修養を説くなり」と言つてある。是れは確かに卓見である。如何にして畜の實行を能くすべきかは容易なこと無。その修養を「重」と「靜」を説く第二十六章に求めたことは讀者に於て大に参考とせらるべきである。

廣く團體生活として觀るときに本章は「得一」の説明であり「一」と關聯して「中」の説明であり、又、「中」と關聯して均勢均衡の説明である。同時に調和の説明ともなるのである。河上公本には「時王之奢恣輕淫を疾むなり」と註して居るのであるが、衰周顛倒の時代を警戒して、苟くも團體生活の指導者たる王者の爲めに述べたものと解したものである。人類の團體生活には唯浮草の水流に翻弄されるやうな傾向が往々にして起るものである。政治でも社會風尙でも、流行でも種々に變轉するを免れぬ。音樂でも、舞踊演劇でも目先きを變へることは夥しい。眞に榮盛可觀の耳目を奪ふものである。斯くて輕躁あり、亂雜あり、顧歡の云ふ恣情放欲日に甚しきに至るのである。本章には斯かる場合に於ける團體指導者の蹈むべき所を説き、「一」を得、「中」に歸して團體生活の永存を全からしめる意義が見える。徐永祐は「外を制して以て中を養ふなり」と説いて居る。聞く西洋のダンスは奇に走り、表情に急にせずしも中心を顧みないが、日本の舞踊は常に中心を得て、調和整靜意義を含蓄の裡に求めしめる、と。果して事實はどうである乎。近來の世相頗る輕躁なものが多いやうにも思はれる。外を制して中を養ふことは識者の考慮を要する點であらう。元眞子の道德經本

義には「根は本なり。子曰く、君子重からざれば則ち固からずと、蓋し重からざれば則ち軽く、惟重以て輕を鎮むべし。故に重を輕の根と爲すと謂ふなり。躁は動なり、君は主なり。禮に曰ふ、人生れて靜なるは天の性なり。物に感じて動くは情の欲なり。蓋し靜ならざれば則ち動く、惟靜以て動を制すべし。故に靜を躁の君と爲すと謂ふなり。」と論じて居る。君子の行爲も學問も大に工夫を要することは孔門の學に於ても異なる所は無い。獨り孔門の學に限らぬ。現代に於ては歐米の學問、世界の學問に就ても亦考慮すべき問題が提供されて居るのである。

現代の言葉で老子第二十六章を解釋すると、輕重の問題を語るものは物理學であり、科學である。生物の問題として根と爲り、幹と爲り、枝と爲り、葉と爲り、花と爲り、果と爲り、實と爲る状態を語るものは植物學であり、同じく科學である。然かもその科學は自然科學であらねばならぬ。科學の發達は云ふ迄も無く歐羅巴人に負ふ所が多いのである。殊にガリレオ以後の歐羅巴人に有力な科學研究者が輩出したのである。北米合衆國人も亦其の祖先たる歐羅巴人に似て科學の研究や、科學上の發明に就ては見るべきものが無いとは言へぬ。

然るに靜躁の問題を語るものとしては、物理學もある。音響の研究は乃ちそれである。唯此の關係に於ては物理學に限つたもので無い。莊子は齊物論の中に、「女(汝)人籟を聞いて而して未だ地籟を聞かず、女(汝)地籟を聞いて而して未だ天籟を聞かざる夫」と説いて居る。音響の萬不同を談じながら猶歸一する所を示さんとして居る。音樂も亦靜躁の調和であらう。物理界から心界に移つて見る。茲にも靜躁がある。老子は先づ物理、植物の現象に注意を喚起して、重と輕との關係を示し更に進んで靜と躁とを對照した。

老子の時代には今日云ふ科學は未だ發達しなかつた。さばれ科學的觀察とは言ひ得ないが、物理論も生物論も社會人事を説明するに必要な程度に於ては寧ろ深い洞察があつたものである。「見素抱樸」を説くも西洋哲學に云ふ素樸實在論に止つたものでは無い。夏商周三代の文化が爛熟して文に走り質を失ひ、輕きを逐ひ重きを忘れ躁がしさに陥り靜かなるを顧みない世態が老子の時代であつたと想像される。慨世の言、警人の語、往々にして華が實に勝つて、恰も科學文明が精神文明を風靡した状態を想起せしめる。孟子や莊子の時代に至つては更に更に幾層の亂雜な社會生活が現出した。本を離れて利に眩する者、形骸の粉飾に没頭して真心の修養を忽に付する者、天下は實に雜音躁音の亂調子であつた。老子の時代は猶幾分醇樸の認むべきものが存したことであらうが、社會生活の變調な流は日に日に募るばかりであつたと思はれる。

周易の繫辭上傳に

「易に聖人の道四あり焉。以て言ふ者は其の辭を尙び、以て動く者は其の變を尙び、以て器を制する者は其の象を尙び、以て卜筮する者は其の占を尙ぶ。」

と云ふ大きな文章がある。何楷は同じく繫辭上傳に

「是故に君子居れば則ち其の象を觀て其の辭を遊び、動けば則ち其の變を觀て其の占を遊ぶ。是を以て天より之を祐

く、吉にして利しからざる無し。」

とある観象、玩辭、觀變、玩占と相應するものだと説いて居る。

五、永久性と農業生活

孔門の學問では仁者は身を殺して以て仁を爲すのであるが、老子では聖人其の身を外にして身存するのである。個人の生命はその儘にして永生なるべき乎。此の問題は科學では未だ解決し得ない。それ故 デュ・ボアレイモン (Du Bois-Reymond) にもヘッケル (E. Haeckel) にも世界の謎語として取扱つて居る。ウィルヘルム・オストワルドの『個性及不滅性』(F. Wilhelm Ostwald, Individuality and Immortality, The Ingersoll Lecture, 1906) では、不滅性は言葉そのまゝの意味では勿論人類に見出さるべきもの無く、凡ての人は必滅のものであるとは人類の経験する日常の事實である。従つて人類の不滅性に問題を向けるとき、人には其の身體よりは更に永久な或者が存する乎と爲るのであると説いて居る(同書四九頁)。近代科學に於て人間の身體や生命の問題を研究することは益々精密を加へるであらう。然し分析的研究としては遂には其の限界に到達するを免れぬことであらう。車を數ふれば車無し。身體を部分的に研究しても、心理分析や精神の科學的考察を試みても、生命は何れにか逃げ去るであらう。それ故科學の論斷は其の研究の完成を待つ外に方法は無いのである。

老子の説く所は人生の意義である。「其の身を後にして、而して身先んず」とは團體生活の先後である。「其の身を外にして而して身存す」とは同じく團體生活上の意義であるが同時に又個人生存の問題にも觸れるのである。王一清の説くが如く、「人は皆身を貴ぶ、我は獨り形を忘る。人は皆生を食ふ。我は獨り死を學ぶ。其の生を有せず。故に死地無し」と云ふことは此意義を述べたものである。人類の歴史から見ても、又現代の事實から見ても斯かる人々を數へることが出来るのである。

一例を擧ぐれば、屈平の詩賦は日月と懸り、楚王の臺榭は空しく丘陵である。然し老子の意義では詩賦や功業が永久性を帯びて後代迄傳唱されると云ふばかりでは無い。猶不可思議の或者が存する。是は知を離れる、言を超え、此境界は行と共に續く。體驗の部分として別に死地なき天地が存する如く讀めるのである。神仙譚に轉じたり怪奇な説に移り行くことは別にして、人類生活上に與へられた問題であらう。極めて眞面目な事實として取扱ふべき問題であらう。

王者政治は其の永久性永久性を持たねばならぬものであるが、それは不可思議な或者を指すのでは無い。政治の行はれる社會構成に於て現在し、感知される永久性である。老子が第七章の劈頭に述べた天長地久の意味に於けるが如き意味を持つ永久性永續性である。王一清の云ふ大公至正にして無私な政治が一の要素であることは明かなことである。侯王得一の貞は即ち此大公至正の顯現である。然し唯大公至正と云ふだけで永久性永久性に達するものでない。此等の徳の流れにも限界があるやうである。ブルジョアだのプロレタリアだのと、極めて容易に世相を説く學者の觀た所よりも人生には深刻な所がある。資本と勞働と對抗すると論ずる經濟學や社會學の理論よりも古賢の觀た人生の意義は複雑で

ある。唯論理の一本で押し付け得ない所に、寧ろ人生が知者を嘲つて居るのでは無い乎。學者の明敏な頭腦にも分析し得ない所に、寧ろ人類の團體生活が展開して居るのでは無い乎。

孟子には「君子の澤は五世にして斬^カえ小人の澤も五世にして斬ゆ^カ」(離婁章句下)と説いてある。朱子の註では、「澤とは猶流風餘韻と言ふがごときなり。父子相繼ぐを一世と爲す。三十年も亦一世と爲す。斬は絶なり。大約君子小人の澤は五世にして絶ゆるなり。」と説明して居る。假りに一世三十年として五世百五十年の間流風綽々たるものは必ずしも其の數多くは無い。農業を基本とする炊煙細かな農村には五世も十世も續いた家が存するであらう。その家としての流風餘韻は別として相當に永遠性を持つものは農業であり、農村である。羅馬が七丘から起つて歐羅巴に大を爲すに至る迄は農業に基礎を持つた社會生活であつた。其の歐羅巴を統一し地中海沿岸の他國を征服し、農業の基礎を轉じた時に羅馬の危期が見えた。此問題は大に考ふべきことである。東洋に於ても一層深く此關係を考察せねばならぬ。

經濟學者が分類する人類の經濟生活を讀むと、分類の立て方は必ずしも同一では無い。然し歴史上の觀察として經濟生活の順序を定めることは略其概を一にする。アリストテレスが政治論に述べてある經濟生活は何れも自然的勞力を使役する状態である。遊牧(ノマドコス)農民(ゲオルギコス)強奪者(リストイコス)、漁民(ハリオイチコス)、狩獵人(テロイテコス)の生活がそれである。十八世紀の歐洲の社會學派經濟學者の文獻には狩獵人、牧畜者、農民に區別したのもある。アダム・スミス(Adam Smith)は「國富論」で兵馬本部、教育本部、租庸本部(Darfonen, Education, Taxes)と云つたやうな分類をして居る。グスタフ・シエンベルヒ(Gustav von Schönberr)は生産状態から觀察して六個の類型に區分して居る。狩獵民、漁民、遊牧民、定住的純粹農民、工匠民、商業民、製造工業民と假りに譯すべき民族の經濟生活である。斯かる生活状態は世界を通じて、又人類の歴史に照して略認め得る所であらう。

此等の生活状態の中に就て、人類が農業に定著する段階に達したる時は、團體生活の永存性に強く觸れたものである。農業が生活の主要部分であるが、その農業生活と離れ難い關係で發達した商業があり、工業がある。或は一括して工匠民と言ふことも出来よう。支那では周禮などに立てた制度から見ると、農業中心であることを知り得るのである。天、地、春、夏等の諸官から、冬官考工記に至る制度は大體に於て農業生活を中心として立てたものと見ることが出来る。周禮の文獻的考證に就ては今茲に批論することを避けるが、現代に残存する文獻として、周代の制度の或者を傳へたものと見ることは疑ひ無いのである。其の周禮の春官大宗伯には「禮樂を以て天地の化を合せ、百物の産、以て鬼神に事へ、以て萬民を諧へ、以て百物を致す」とある。農業が百物の産に於て主要なことは言ふ迄もないことである。最も周代の文化が農業の定著に至る迄の狩獵、牧畜、漁業等を含むことも亦制度の上に見ることが出来る。

周易繫辭下傳では、包犧氏が結繩を作つて器と爲し以て佃し、以て漁した。佃とは獸を取ることと言ふのである。諸れを離れ取つたと述べてゐる。神農に至つては「斲木爲耜、揉木爲耒、耒耨之利、以教天下」と説いて居る。神農はその名の如く耒耜を作つて、農耕を教へたと云ふのである。鋤や鋤や農業に必要な器具を製作して農業を指導したのであ

らう。繫辭傳では「蓋し諸れを益に取る」と述べて居る、更に又「日中市を爲し、天下の民を致し、天下の貨を聚め、交易して退く、各其の所得、蓋し諸れを噉嗑に取る」と述べて居る。朝鮮の大邱には數年前迄物々交換の日中の市が存在した。民來往、交易して退く。古代の生活がその儘に保存されてあつた。獨逸の經濟學者が之を觀て大に驚き、經濟學者の具さに研究すべき價值あるものとしたことは面白いでは無い乎。今は果して如何に展開した乎。兎にも角にも古代生活が保存されて文獻の證明に寄與したことは輕々に看過すべきでない。

繫辭下傳には更に、「黃帝堯舜氏を作る。其の變を通じて、民をして倦まざらしむ、神にして之を化す、民をして之を宜しからしむ、易窮すれば則ち變じ、變すれば則ち通じ、通すれば則ち久し。是を以て天より之を右すたけ、吉利ちしからざる無し。黃帝堯舜衣裳を垂れて而して天下治まる。蓋し諸れを乾坤に取る」と述べて居る。繫辭傳の説く所も亦、狩獵、牧畜、漁業等の段階を経て、農業に定著した經濟生活を傳へたものと見るべきであらう。

山谷に發達し、湖海に臨み廣漠な大地に濶歩移動し、徜徉し、牧畜して農業に定著したる人類は、天地清寧の世界を親むべき住家とすることが出来たのである。今滿洲の一部にはアリストテレスや歐羅巴の經濟學者が説いた強奪民が跡を絶たぬやうであるが、是實に王者政治の徹底しない爲めである。王化の霑はぬ爲めである。匪賊の跳梁は古代強奪者の殘影である。然し支那に於て周時代老子に至る迄の文獻的考察では、支那住民の出發點が山谷に在つたのでは無い乎とも思はれる。連山の易があり、良の山の易がある所から出發して歸藏の易がある。坤の地の易である。之を大成し

て周易がある。周易は乾に始つて居るのである。連山に就ては連火であるとの説が近頃葛城理平氏に依つて唱へられて居る。若し火であるとするれば、繫辭下傳の離の卦に當るとも云へる。庖犧氏が離に取つたとあるのが即ちそれである。

此説き方では經濟生活の沿革には却つて合致する所もある。但し漁する生活、狩獵生活、漁業生活の状態である。此等の問題に就ては餘程研究すべきものが残るであらう。之を孰れにしても支那が前に述べたやうな發達を経たことが聯想される。而して老子の説く所は正さに此聯想を支持する文獻とも謂ふべきである。

老子は天長地久を説いたのであるが、地の徳は靜であり、厚であり、篤であり、寧である。而して地は人類生活に關して最も重要な意義を有する。萬物の生成は地上に於て實現されるのである。それ故現代の學問から言へば地理學の研究も、政治地理學の研究も地上に適用することが出来るのである。社會的生活として觀察するとき、地上に於ける經濟生活の發達の經過を考察し、團體生活の永遠性を認め、人類個人の生存の問題に就き眞面目な問題を説く境涯に達したことは、農業に定著した時代を中心としたものと言へる。

政治地理學的に觀察する者は、現代でも、古代でも、地中海の自然的地理状態を看過することが出来ぬやうである。亞細亞、亞弗利加、歐羅巴の交渉地點である地中海の沿岸の各民族は種々な關係から人類文化に貴重な資料を提供するものがある。半熱帯のナイル沿岸や、蜜溢れ乳流れたと云ふチギリスやユーフラテスの河岸地方に發達した文化や、古代希臘、古代羅馬に發達した文化は其の精神的發展に於て、禮儀教養風尚に於て、商業工業に於て、學問藝術に於て、國家生活や宗教生活に於て、歐羅巴を風靡したと言はれる（ヨーハンネス・ウユツチエケ著、地球を運ぐる戰鬪一〇九頁）

(Johannes Wütsche, Der Kampf um den Erdball. München und Berlin, 1922)

古代埃及の經濟生活は計畫もあり、順序も立つた自然的經濟生活であつた。團體生活の頂點には王者が其の位を保つて居たのである。古い王國時代からピラミッドの建てられたやうに、王者は長上の位に立つた尖端の最優者を象徴したのである。而して斯かる自然的經濟生活の根據としては民數の營養に必要な地上の産物を收穫することであつた。それ故埃及人は主として農業民であつた。多くは半自由の農業民で或は國家に隸屬し、或は大地主の從屬であつた。ナイルの氾濫が農耕地に與へた異常な豊饒と氣候の暑熱は一年の長時期を農事に費す必要は無かつたのである。河水治まつて平常に復した時、地上に種子を播き熟するを待つて果實を收納すれば足るのであつた。従つて農繁以外の期間は生活上の他の目的に用ゐられたのである。古代埃及に於て農業の外に數多き工業の發達したのも之が爲めと言はれる。農業政治は次に封建制度に發達した。金や銅も封建制度の始めには物々交換としての貨物であつた。未だ法律的の標準貨幣では無かつたのである。世界最古の歴史を持つ埃及、其の面積は白耳義王國に均しいと見られる豊饒な國土が地中海沿岸の他國と交通し、對立するに至つて自然的經濟生活を持続せしめなかつた。封建制度も遂に復た征服されて別の王國と爲つたのである。此等の關係は團體生活の永存性を研究する重要な資料と爲ることは言ふ迄もなからう。(ルーヨー・ブレンタノ著。古代世界の經濟生活 (Lajo Brentano, Das Wirtschaftsleben der antiken Welt. Jena 1929) 一頁——一二頁の參照を讀者に勧める)。アッシリヤ、バビロン、フォイニケの經濟生活は埃及と異なるものがあつた。本研究の直接の比較を控へる所以である。

古代支那が農業に生活の重點を置いたことは明かであるが「地域」も廣く氣候の變遷も複雑であり、埃及の如く豊饒な土壤ばかりでは無かつた。尙書の堯典に「乃ち羲和に命じ、欽んで昊天に若^しび、日月星辰を曆象し、敬みて人時を授く」とある。舜典には「十有二牧に咨つて曰く、食哉惟時」とある。註に「咨はまた謀なり。重んずる所は民の食に在り。惟當に敬みて民時を授くべし」とある。禹貢に載する所「厥の土は惟れ白壤、厥の賦は惟れ上の上錯^まはれり、厥の田は惟れ中の中」とあるが如き、又「桑土既に蠶し、是れ丘を降り土に宅る」とあるが如きも亦農業に重きを置いた記述である。洪範に「三に八政、一に曰く食、二に曰く貨」とあるも亦農業に重きを置いて居つたことが知られるのである。經濟學上重農主義を採るかどうかと言つた問題を批判するので無く團體生活の永存性を研究する資料として、又、老子の處世觀を究明する爲めに、農業生活が團體の中核を爲したかを見ることは、當然の過程であらう。

農業が獨り糧食の關係に於て古代支那の團體生活の要部であつたばかりで無い。社會生活上にも政治上にも農業の影響する所は甚大であつた。殊に律度量衡の如きが農業に直接し、農業に基いて發達したことは著しいものがある。律原發揮に「律度量衡の四者は、皆黍に本いて黃鐘の管より生ず、所謂律は黃鐘に始つて應鐘に終る。其の上下相生するに皆三分増損の法を以てす。度は黃鐘の長より起つて分寸尺丈を爲す。量は黃鐘の實積より起つて勺合升斗を爲す。衡は黃鐘の實積より起つて銖兩斤鈞を爲す。歐陽子曰く、律を造るには黍を以てす。一黍の廣、積て分寸を爲し、以て度を著す。一黍の多、積て龠合を爲し、以て量を著す。一黍の重、積て銖兩を爲し、以て衡を著す。三者皆黃鐘より起る。故に黃鐘を萬事の本と爲すと曰ふ。」と論じて居る。猶律原發揮の依錢生尺とある條には「黃鐘の律管之を造るに黍を以

てす。然りと雖も本邦の黍と名くる者は甚だ細小にして以て之を考ふるに足らず」とあり。註に、「本邦の黍に三四種あり、其の中なる者百粒重さ一分二厘五毫、積んで千二百黍に至つて一錢五分、大率異邦の半に居る」とある。黄鐘の如何なる黍種であるか専門家の研究に示教を待つのであるが、律度量衡が黄鐘から出で、居る事はメートル制度の單純な測量論から出たのと比較して古代人の生活に於ける農業尊重の意義も知られるでは無い乎。

古律經傳附考には、仲夏紀大樂篇に「音樂の由來する所は遠し矣、度量に生じ太一に本く。」とある。而して度量が黄鐘に起り、黍を以て標準に取つたものとすれば音樂と農業との關係も亦輕々に扱ふべきでは無い。

遊牧民の生活、それは必ずしも安定したもので無い。印度の山にも、レバノンの山にも、鷲の翅を張り擴げるに似たシーダアの森林が遊牧民の心を樂ましめるものがあるであらう。さはれ牧民としての安住は期し難い。印度四族の中ビシャ族の供養布施は農業に負ふ所が多いことであらう。地上の生活に於てげに農業は安定の要素を人類に與へて息まぬ。山に攀ぢ谷を踰え、見るも眩ばゆき絶頂を走るアルプスの獵夫、澤畔に絲を垂れ、湖面に網を打つ水郷の漁民、それ等の生活には剛勇もあり、活躍もあり、悠長もある。さはれ農業生活の安定には比較すべくも無い。殊に永遠性に於て猶更である

禮記の王制に「凡そ民材を居くには、必ず天地の靈氣稟賦に因り、廣谷大川制を與にす。民其の間に生ずる者は俗を異し、剛柔輕重遲速、齊を異にし。五味、和を異にし。器械、制を異にし。衣服宜を異にす。其の教を脩めて、其の俗を易へす。其の政を齊へて其の宜を易へす。中國戎夷五方の民皆性あり推移すべからず」と論じて居る。王制は秦漢の際に於て學者が周以前から變遷して來た各民族の社會生活を觀て立言したものであらう。故に各民族には風俗や生活の異なるに從つてそれ々安居、和味、宜服、利用、備器があると説くのであるが、眞の生活の安定を凡てに認めたものでは無い。

故に一步を進めて次の如く述べる所がある。「凡そ民を居くに、地を量つて以て邑を制し、地を度つて以て民を居く。地邑民居、必ず參して相得るなり。曠土無く、遊民無く、食に節あり、事に時あり、民咸な其の居に安んじ、事を樂み、功に勸め、君を尊み上を親む。然る後に學を興す」と云ふのであるが、食に節あり、事に時あり、とは即ち農業に定著し、農業を中心として工商生活にも亘る居民安定の方針を眼目としたものである。學を興し學を立てることに於て永遠性の保障が考へられるのである。

禮記月令には孟春の月に「天子乃ち元日を以て穀を上帝に祈る。乃ち元辰を擇び、天子親から耒耜を載せ、之を參保介と御との間に措き三公九卿諸侯大夫を帥ゐて、躬ら帝籍を耕す。天子は三推、三公は五推、卿諸侯は九推す」と説いて居るのであるが、農業を重んじたことが見ゆるのである。

斯くして農事を飭ましめ、經界を正し、農民をして惑はしめないのである。次に來るものが舞樂である。月令には、

「是月や樂正に命じ、學に入り舞を習はしむ。乃ち祭典を修む。命じて山林川澤を祀る。犠牲は牝を用ゐることなからしむ。伐木を禁止す。巢を覆ぶることなからしむ。孩童胎天飛鳥を殺すことなからしむ。麝することなからしめ、卵することなからしむ。大衆を聚むることなからしめ、城郭を置くことなからしむ。骼を掩ひ齒を埋む」(孟春一月)と述べてゐる。農業生活と舞樂の關係を見ることが出来る。周代に於て果して禮記や呂子春秋に傳へるやうに嚴密な行事があつたかと云ふことは、今日に於て知り難い所であるが、文獻に就て考察する限りに於ては治者が農事の爲めに苦心慘憺たるものがあつたと云ふことは否定し難いのである。而して音樂を重んじたことも亦農業生活に關係の深い所があることは、社會生活上大に研究すべきことであらう。

歐羅巴の文化は音樂に親しみが深い。然し東洋の古代と比較しては到底同日の談では無いやうにも思はれる。戦後の歐羅巴、次で北米合衆國の音樂やダンスは如何なる方向に展開しつゝある乎。映畫はどうであらう。トーカーはどうであらう。日本に今流行する洋樂は正しいものもあるであらう。卑俗なものも少くは無い。或は都市の生活を何れの方面に導きつゝある乎。農村生活に如何なる影響を及ぼしつゝある乎。老子第十二章には「五色人の目をして盲せしむ。五音人の耳をして聾せしむ。五味人の口をして爽はしむ。」と説いて居る。現代の日本に於ける音樂には老子が當時の衰周の五音に就て感じたやうな雜音が無いであらう乎。農村に於ける民謡俚謡、その耕されることの絶無なばかりでなく、農業生活と交渉も無く、農村に何の親しみも無い他の音樂に亂されて居る所はないであらう乎。日本の音樂、是れ大に考慮を蒙すべき問題であらねばならぬ。

王者政治に永遠性を期する爲に農業生活の安定は必要であつた。農業生活の安定には樂も亦甚だ緊切である。禮の樂記に「故に樂は一を審にして以て和を定む。物を比して以て節を飾る。節奏合して以て文を成す。父子君臣を合和し萬民を附親する所以なり。是れ先王樂を立つるの方なり。」とある。紀大奎は之を説明して、「是に由つて金石統竹干戚羽旄の諸物、相比し相應す。合して文を成す。故に中聲は君の如くにして而して陰陽六律は之が臣と爲る焉。中聲は父の如くにして而して陰陽六律は之が子と爲る焉。而して萬舞の抑揚節に中たるは則ち萬民の相親み相附くが如きなり。此れ先王樂を立つるの方なり」と云つて居る。

紀大奎は又、淮南子天文訓に「故に黃鐘の律九寸にして、宮音の調因つて之を九にす。九九八十一、故に黃鐘の數立つ。黃は土徳の色、鐘は氣の種ゆる所なり。」とあるを解して「其の始めに言ふ、黃鐘の律九寸、因つて之を九にす。九九八十一と。是を以て九分を寸と爲し、九寸を尺となす。蓋し縱黍八十一分を用う。縱黍八十一は横黍一百分を得。此れ其の分寸取數の法、呂氏と稍異ると雖も而かも其の律分の長短を爲す猶異らざるなり。」と述ぶる所がある。自然の植物から來る律の人類生活に親みある所以である。

老子に於て、夏商周の三代に互る民族生活が、何れも農業に重きを置いたことを證する文獻は必ずしも乏しくはない。農、工、商と相關聯して所謂工匠の發達を見たものである。周代の封建に於て、健實な農業の基礎を築いた爲めに政治

も順當な進歩を見ることが出来たのである。學は興り、人倫五常の道を明にすることを得たのもそれが爲めである。而して個人の修養も鍛練も亦斯かる農業基本の團體生活中に工夫する可能性があつたのである。要するに農業と團體生活の永存性の密接な關係は、周に至る迄の支那古代生活に徴して知ることが出来るのである。

農業と工匠が高等な文明の經濟上の根據と爲つたことは明かである。人類學者の研究した所では古代に於て斯かる農業や工匠の發達は他の種族を奴隸にすることに由つて可能があつたと言ふのである。狩獵民には奴隸と云ふことは知られて居なかつた。牧畜民の間に奴隸は牧畜の爲めに又は轉賣の爲めに所持されるに至つた。奴隸の制度は斯くて發生した。而して戰鬪者と勞働者の區別も茲に發生した。生れながらの氣儘な人類、何等高等な禮儀や良俗を有せぬ人類は戰鬪を好み、狩獵を好み、強奪を好む。氣儘な人類の誇は血であつて、汗では無かつた。タシタス (Tacitus) の記述したゲルマン民族は恰も斯かる生活を送つて居つた。而して他の蠻民生活も概ね類して居たものである。

希臘人には政治的に他民族を支配する事と同じやうに奴隸が正しいものとせられたのは必然であつた。オイリピデス (Euripides) は希臘人が蠻民を支配したことを正しいものと思つた。何となれば蠻民であることと奴隸であることは同意味であつたからである。ソクラテースは奴隸を以て道徳に反するものとは認めなかつた。唯優遇せよと命じたのみである。プラトーンは希臘國民は希臘人を奴隸にすべきでないと言つた。それは希臘生民を愛し、同民族を奴隸とするこゝから終には希臘人が他國人の奴隸に爲ることを憂へてさやうなことを防がうとしたからである。ヘルドットウヰツヒ、

オルトマン政治人類學一九七頁) (Ludwig Volkmann, Politische Anthropologie, 1903.)

支那にも奴隸は存在した。黎民の生活は純然たる奴隸でなくても、奴隸の存在したことは事實である。然し支那の農業は奴隸から發達したと一概に斷言し得るであらう乎。已に述べた文献の上では奴隸に由つて農業工匠が發達したと見ることが唯其の勞働の數量の關係から判斷するに過ぎぬ。農業工匠の進歩發達は意義深く又精神的であつた。周易繫辭傳の説く所でも到底之をゲルマン民族や希臘民族に比し難いものがある。埃及に在つた殘酷な奴隸の制度とも比し難いのである。聖人があり、賢者があり、親切に熱心に指導したのであつた。民の時を授くる制度、民の生活に同情する制度は寧ろ農業を愛好し、農業に定著する民族の發生した獨立の根據を備へ居るのでは無い乎。此問題は深く講究すべき重要事項である。

ヴォルトマンは農業を保護することは純粹な獨逸民族の保存の爲めに必要だと説いて居る。又彼はカール・マルクスが歴史は人間性の繼續した變化である、と主唱した命題を、マルクスの理解した意味に於ては誤謬であると指摘して居る。歴史の中に於て、普遍的人間性は其の生物學的及び心理學的特性の關する限り變化するもので無いと彼は論じて居るのである。(政治人類學二四六頁三二五頁)

農業の發生進歩に就て東洋に於ては、其の有する文献と歴史と現存の事實に基いて、別に研究すべきものが存する。

人類の生存、經濟關係を廣く觀察する場合に於ては商業も工業も製造業も貿易業も大切なものであり、緊要なものであることは言を待たぬ。殊に現代の文明に於て、列國對峙の經濟生活に於て農業の一點のみに偏すべきで無いことは素よりである。廣い産業、製造工業、水産、鑛業等國家に取つて何れも缺くべからざるものである。然し老子の處世觀に於て個人の修養、聖人の工夫を研究するとき、その社會生活が果して如何なるものであつた乎。その團體の永存性が保障されてあつた乎。と云ふ問題を考察することが意義解釋上當然の關聯を持つのである。禮記の王制に「學を興す」とあるが如く、老子第七章に云ふ「是以聖人後其身而身先、外其身而身存」とある聖人の行は即ち修道の大なるものである。斯かる修道の可能な社會は永存性を有する團體生活を前提とせねばならぬ。所謂天長地久の如き團體を得るとすれば理想的とも言ふことが出来る。それ故に先づ團體生活の永遠性を研究して、農業の關係が決して忽にすべきで無いことを説述したのである。素より當時の社會生活に於ける經濟問題であるから、團體の進歩發展に伴ひ他の生産事業や分配問題も考察すべきことを忘れてはならぬ。然し茲に主題を爲すものは團體生活の永存性に在ることを第一要件とするのである。

六、原治的政治形式

人類生活の展開は原始の小規模な状態には止まらない。若し年華の流れに後れて常に原始の状態に止まるものがあるれば、それは蠻民族である。農業に定著すると云ふことは決して何等の進歩も見ないと云ふことでは無い。無端の落木蕭蕭として下り、不盡の長江滾滾として來ると云ふ支那揚子江流域の住民も、昔ながらの原始民ではあるまい。華鴻銘の云ふ所では支那には宋時代の風俗があつて唐時代の風俗は滅びて居る。日本の京都や奈良に却て唐代又は其の以前の風尚や生活様式が保存せられて居るとの事である。管公の唱へた和魂漢才と云ふ言葉もあるが、中心に嚴密な大和魂を有しながら、風尚や生活様式は或は唐代又は其の以前に似たものがあるかもしれぬ。

進歩する國家は善い物を保存する。善い物を保存する割合は善い進歩と正比例するであらう。保存の出来ない所には進歩は無い。進歩は保存の延長とも言ひ得ることである。保守と進歩とは相一致する鑲の兩端である。進歩ばかり見る進歩は無い。それは恰も抵抗の無い運動と似たものである。無限に動いて居るから運動のないのと異なる所はない。保守の可能量は進歩の可能量であらねばならぬ。常夏の南洋には冬が無く、冬ばかりの北洋には夏がない。春もあり夏もある所に秋もあり、冬もあるのである。唯新たなものに向つて走ることが、眞の意味の進歩ではない。その基準が無いからである。

農業の定著は果して奴隸の制度化から起つた乎。又は契約から起つた乎。歐米學者の見る所と東洋の見る所は必ずしも同一の説明に歸結されて居ない。ルドウィツヒ・グンブローウィツツ (Ludwig Gumplowitz) は波蘭の歴史家タツドイス・ウオイチェシヨフスキイ (Thaddeus Wojciechowski) や埃及研究家アドルフ・エルマン (Adolf Ermann) の著書を引照して埃及並に波蘭の政治形式を説明して居る。約して言へば、兩國共に勝利民族と平和な被征服民族との存在

せる證跡がある。従て最古の政治形式は、外來の征服者と武器無き平和の住民とから組み立てられた。城廓に住む少數の戦勝者は、土著民多數の費用と負擔とで生活した。斯くて歲月を経るに従つて兩者の間に平和的秩序を生じたと見るのである。

私は拙著「法律と道徳との關係」(明治三十八年出版)に於て霸道に於ける法の觀念を論じ、法度を以て二元對立の法であると斷じ、上述の學説を引照したのであるが、今茲に參考の爲めに其の一部を叙述する。(同書一四一頁至一六四頁。昭和八年八月修補再版一五〇至一五四頁。昭和十年九月修補三版一五〇至一五四頁参照)。

埃及でも波蘭でも一階級の捷者があつて山上の城砦に占據した。此處から自由の無い住民の平陸を支配した。支配階級は郷土民ではなかつた。被支配地に襲來して之を征服した外來者であつたことは、打ち消し得ない歴史上の確定事である。斯かる事實は單に波蘭や埃及に限るべきでない。

若し斯かる第一の類似に應ずる第二の類似がありとする。捷者が形勝の地(アヴァールの連珠砦を考へ見よ)に據り、城壘の險に據つて安全を恃んだとする。此の現象は或る同一の原因に基くものがあるべきである。その解説には敢て困難を感じない。外來の征服者である戰鬪群は郷土民に對しては壓倒的に少數であるべきである。従つて各地に散布して多數の住民に對し孤立すれば生命の安固を期し得ない。それ故斯かる危険を冒すこと無きは明白である。彼等は之が爲めに密集協同の生活を營み、堅固な城壘の下に保全の途を講ずるは當然であらねばならぬ。従つて此等の城砦は戰術上重要な地點に築造されたのである。

海島の如き、大川又は絶澗の如き、攻略容易でない峻嶺の如き天然の儘では近寄り難く、そして山を繞る水流は近寄る敵を攻撃するに利便な難攻不落の地であつたことと思はれる。斯かる天險に據り巧に組織した急迅脱兎の如き突撃に由つて平陸の住民を強壓する。捷者に缺くべからざる糧食を徵發する。城砦には防禦に要するだけの番兵を置く。他の全守兵は防備の無い地方を襲撃する。貯藏の糧食や必需品の掠奪は容易である。此の手續で戰鬪群は城砦に據り、防備のない温良な平陸の住民の費用に於て生活する。是れ實に最も原始的な政治形式である。然し此の程度に達した場合は城砦の占據者が平陸の外に在つて苟も手足の及ぶ限り何れの方面に對しても掠奪強取した前時代に比すると既に一段の進歩を示したものである。(政治人類學評論第一年一卷ルドウィツヒ・グンブローウイツツ論文「最古の政治形式」*Politisch-Anthropologische Revue I Jahrg, Nr. 1 Ludwig Gumplowicz, Die ältesten Herrschaftsformen.*)

法律に關する説明は、老子の法理觀を開示する際に讓るのであるが、支那に發達した霸道や歐羅巴の政治形式は概ね斯かる徑路を取つて今日に至つたものであらう。現在滿蒙に於ける社會生活の状態はグンブローウイツツの云ふ掠奪強取時代の遺物であり、幾分其の次期の政治形式に似たものもある。未だ以て文明の平和論を適用し難いのである。日本は斯かる未開野蠻の地域に於て、王化の政治を行ひ、眞に平和を愛好する平陸の住民に文明の德澤を潤さんが爲めに、貴重な犠牲を拂ふのである。英國でも佛國でも北米合衆國でも此の眞相を解しない筈が無からう。若し解し得ないとすれば、唯歐米學者の研究に依る政治形式や社會生活の様相を知るに止まつて、東洋に於ける眞の王者政治を研究しないからであらう。滿蒙開發の使命と、滿蒙に於ける條約上の利權を日本に對して承認しながら、此の貴重な目的の爲めに

日本の負擔する任務を妨げることは却て條約違反では無い乎。東洋に於ける社會生活と農業定著の問題とは王者政治に到達することに於てのみ其の眞の意義を擱むことが出来るのである。而して今此の大事業は民國には保留されて無かつたことを知らねばならぬ。

團體内の生活の安定と共に農業は漸次發達したことであらう。更に又農業の發達は團體生活の安定を促すものであつた。農業生活者と城砦生活者との間に攻守防衛の職能と糧食租庸の職能が交換的に働いたものであるか、又は兩者の間に契約關係が成立したものであるか。人類學者は此等の問題に就て研究する所も無いではない。政治形式としては斯く職能や生活状態を異にして對立した住民の融合から成立したものもあるであらう。されど之を以てやがて世界最古の政治形式又は支配形式の全部とするのは速斷と言はねばならぬ。異つた種族の遭遇した場合、戰鬥群と平和民と接觸した交渉は人類學者の研究した政治形式を取ることが多かつたことであらう。されど一民族にして勇者と仁者と智者とを並有した發達を経験しないと誰か斷言し得られやう。現に支那古代の文献でも、其の他の東洋の歴史でも一民族内に於ける知能技量性格等各方面に發達するものを見るのである。

團體生活に於ける分業の段階を進展せしめた歴史は單に二元對立の政治形式よりも更に複雑である。統一統制の政治が成立したことは寧ろ二元對立よりも一元的發展の段階とも見ることが正しい。東洋に於ける人倫國家の成立が即ちそれである。一元の優越した發達は他の住民を包摂する。必ずしも戰鬪的征服に限るべきでない。王者政治の發展は征服や克服で無く、徳化の著るしい例である。徳化は王化である。王化に霑ふことは他の住民、異民族の人道的同化である。尤も此場合でも數の多少の問題では無い。人類學者の研究が往々にして力の對抗ばかりに捉へられる。少數が多數に優越することは戰鬪に限ると斷定することが唯人間の物質的職能を見るに止つて、精神的の感化を閑却するに坐するのである。奴隸の使用が殆んど人類の如何なる團體生活にも波及したやうであるが、王者政治の配下では甚だしい差別は無い。假りに差別はあつても優遇されることが多かつたと言はれる。古代埃及が異民族に對して政略的に苦役を科した場合の如くでは無いのである。

王者政治は王化の政治である。同化の政治である。既に説述した純眞善良な意義の大同政治である。印度に於て摩拏法典の示す三階級の政治とも異なる所がある。階級では無く、王者の大徳に基く億兆一心の政治である。奴隸の發生は今日に於ても猶研究すべき問題は存する。支那の黎民、印度の四姓中の最下級に置かれたシュッドラ、日本王朝時代の良賤奴婢、此等の間には類似點もあり、相違點もある。然かも王者政治は斯かる差別を超越し銷磨し統一する政治である。農業の定著が奴隸制度の發達に負ふ所が多いとしても、奴隸をその儘に捨て置くことが王者政治の意義では無い。半自由の民を認め、自由自作の民を認めて進むのである。北米合衆國の移民が東洋を排斥する場合の如くでは無い。

老子第七章は王者政治を本義として、天地長久の意義を藉りた所に考察すべきである。眞の王者政治は永存性を有する健實鞏固な團體であらねばならぬ。純眞な人倫國家はその理想に最も近いものである。然し自然を説く老子として必

すしも純真な人倫國家で無くも王者政治に達し得ることを認めたものである。而して王者政治の行はれ得べき論理は社會生活としても王者政治の規範を具備することを認めたものである。此の場合に於ては黄茂材の説いやうに「其の身を後にするとは世に處する所以なり。其の身を外にするとは道を體する所以なり」と云ふに當るのである。現代の世相、示威と宣傳と煽動とを知つて他を顧みるに餘裕無きとき、自己推薦と競争と排他との流行するときに於ても、老子の説いた道は滅びるもので無い。浮生電影の如く、倏忽にして變ずるものである。紅黄紫白、絢爛眼を奪ふ百花も孰れか秋に逢はで果つべきである。團體永存の工夫、聖人常住の修練は蓋し人類に與へられた最も貴い課題であらう。

老子は天地の關係を觀て天長地久と説いた。人類團體に天地の影響程甚大なものは少くないのである。老子の時代では物理論もあり、天體の研究もあり、地理もそれぞれ考察されたであらう。然し此れ等の科學的研究は素より今日に比すべくも無い。唯その天地を以て域中即ち無稱の四大と爲す所から見て、通常云ふ所の現象觀測の方法論に依つたもので無く、専ら意義を説いたことが分るのである。自然現象として能く水を説き風を説く。空を説かず、日を説かざるも、空や火の日常生活に於ける意義は時として無であり、時として光である。老子第五章に橐籥(ふいご)を喩に取つた所から見れば、空も火も極めて行き渡つて考へられたものと推測し得るのである。然も元素の考へ方は印度や希臘とは異つた所がある。自然を説くも意義に重きを置いたものであり、知を以て喩すよりも行を以て喩す所も亦大に異つた點である。

團體永存は人類文化の持續から見ても須要緊切であらねばならぬ。社會的に觀れば最小團體は家である。最大の團體は天下である。然かも此れ等團體の間に在つて最も意義深きものは民族を基本とする國家である。老子第五十四章は永存性から出發した團體觀である。

善建者不拔、善抱者不脫、子孫祭祀不輟。

第五十四章に就ては既に述べた所もあるが、劈頭の語は即ち「善く建つる者は抜けず、善く抱く者は脱せず、子孫祭祀を輟めず」と云ふのである。河上公本では「建は立なり、善く道を以て身を立て國を立つる者は引いて抜くことを得べからず。善く道を以て精神を抱く者は終に抜引解脱すべからず。人の子孫と爲り能く道を脩むること是の如くば長生不死世世以て祭祀を久しうすれば先祖宗廟絶ゆる時なし。」と説いてある。

斯かる永存性を有する團體は農業に關聯するものであり、又農業定著の社會生活を觀たものである。從て老子第七章の意義が又農業生活に基く團體安定の状態に於て達成されることも老子の考察上必要な事實である。それ故第七章と對照して第四十六章を讀めば一層其義が明白と爲るのである。第四十六章は、

「天下道有れば、走馬を却けて以て糞す、天下道無れば、戎馬郊に生ず、罪は欲すべきより大なるは莫し、禍は足るを知らざるより大なるは莫し、咎は得るを欲するより大なるは莫し、故に足るの足ることを知れば常に足る」と云ふのである。老子當時の農耕法も知られるのであるが馬耕で耕耘の行はれたことであらう。

本章に就て碧虚子陳景元は「却は屏去なり。糞は治田なり。郊は交なり。二國相交はるの境を言ふなり。天下道有りと

は時の泰を謂ふなり。兵甲寝み息む。人多く本を務め、戸は農桑を競ふ。走馬の武功を屏去して、治田の常業に歸す。天下道無しとは時の否を謂ふなり。強弱相陵ぎ、人皆業を失ふ。習、戦争を尙び、自然に戎馬郊境の上に生ず。」と説いて居る。陳碧虚の見方は廣く時の泰否から出發する。之を現代で云ふならば世界大戦争の後を受けた即今の實狀にも適用し得るのである。今は時の泰では無い。時の否である。國際聯盟や不戰條約や九國協約は未だ根本的に此の時の否を解し得たものではない。歐羅巴に經濟上の不安がある。米國にも不安がある。印度にも不安がある。滿蒙に於ては隣國郊境の不安の爲めに、日本の正義が動いて居るのである。若し隣國が有道の場合であるとすれば何の不安も無いのである。

本章を説くに治國と治心と相關的に見る者もある。清源子劉驥は曰く「莊子の所謂野馬塵埃は馬を以て氣に喩ふるなり、楊子も亦言ふ氣とは善惡の馬に適する所以也歟と、氣の盛衰は心の動靜に繋る。心靜かなれば氣正しく、心動けば氣奔る。有道の士、其の心既に靜かに、其氣徐ろに清く、其の息自ら減す、従つて滅じて無に至り、凝然自ら定まる。故に走馬を却けて以て糞す、糞は其の根本を糞するなり。其の歸根反本を謂ふなり。天下道無ければ、道を忘れ物を逐ふ。其の心既に動き、其の氣自ら奔る。嗜慾氣邪、妄想氣亂、故に戎馬郊に生ず。莊子の所謂塵埃は馬なりとは亦此の謂なり。」と又參考にすべきである。達眞子は「走馬は亡戰の馬なり、戎馬は備戰の馬なり」と説いて居る。

知足

老子第四十六章の意義は知足即ち常に足るといふことを心境に求めたやうにも見える。

故知足之足。常足。

とあるが故に現代語で云ふならば認識が知に當るのである。足ると云ふことを認識すれば、常に足るといふ趣旨に讀める。此の趣旨でありとすれば、足ることの認識があればそれで常足と云ふ心境に達するのであらう。常足は安心の境地である。それ故に常足の境地では咎も無く、禍も無い。世の中にさまざまの罪があるが、欲すべきの心境が罪の最も大きなものである。基督も此の欲心が即ち欲の果と異なるもので無く、やがて同じ罪であることを説いて居るが、老子の云ふ、

罪莫大於可欲

とあるも全く符節を合すると言つても宜い。そこで此の大前提を今一步深く考へる時は、それは唯認識ばかりでは無い。

欲すると云ふことは認識ばかりで無く、或ることを行はんとするのである。知ると云ふも知らざると云ふも只管に知識認識の領域に居るのでは無く、心の動きを示して居るのである。心が或方面に動く、或方向に動く。是は本章で云ふ「知らざる」と云ふことに當る、心が安んずる。心が清靜にして動かない。是は本章で云ふ「知る」と云ふことに當るのである。注者の中には王龍溪の言葉を引用して居る者もある。

「纔に向ふ所有れば便ち是欲、纔に著する所有れば便ち是れ妄、既に向ふ所無く、又著する所無ければ便ち是れ總て無を學ぶ。本色と爲す。」

と云ふのである。後段の文字に就ては異つて居るものもある。又、「無を學んで本色と爲す」と讀むことも出来よう。然し眼目としては、所向無く所著無きもの、所謂大道本來無所染であるから「總て無を學ぶ」を以て一句とするが通じ易い。最も龍溪が云ふ學とは老子第四十八章に説く「爲學日益」とある學では無く、寧ろ「爲道日損」の爲道に當るものである。

老子第四十八章の「損之又損」とある辭句は即ち龍溪が云ふ「無を學ぶ」の方法である。河上公本では「情欲を損して又之を損す、漸去する所以なり」と註して居る。斯くて無に至る。向ふ所も無く、著する所も無いのである。従つて又認識と云ふ知の働きよりも心の働きであり、行であらねばならぬ。

第四十六章の「故知足之足常足」は「足るを知るの足るは、常に足る」と讀むことも亦一の意義を爲すのである。即ち足には知足の足と云ふのがあると思つたので、各人皆その分に應じて守るべき畛域を知るの故である。斯くて足れりと爲し、その分に安んずることを知ることは、即ち常に足ると云ふことに當るのである。

知足と讀めば、幾分知的の響きがある。「足之足を知る」と讀めば足ると云ふ心境、心の動靜、所向、所著と云ふ行的の意義を摺むことになる。それ故「足るの足ることを知れば常に足る」と讀むの例を示したのである。

老子第四十四章に

「知足不辱、知止不殆、可以長久」

と云ふことを説いてある。即ち「足るを知れば辱しめられず、止るを知れば殆からず、以て長久なるべし。」と云ふのであるが、此の意味は河上公本の註にもある如く、「知足の人は利を絶ち欲を去り其の身を辱かしめず」と云ふ客觀の見方である。第三十三章に「知足者富」とあるも亦同じく客觀の見方である。第四十六章の「知足之足」は客觀的に見たものでは無く、主觀的に見た上に心の動き、行の意義の擴充から究極して、常足の絶對境を説いたものと言はねばならぬ。而して此の境地に達することは天地の間に孤立する一人で言ふのでは無い。團體人で云ふのである。亂國亂世即ち天下無道の場合の團體人で言ふのでは無い。國に秩序があり、生民は其の業に安んじ得る生活を前提とする。老子の説を玩味すれば農業に定著して、恰も陳碧虛の云ふ治田の常業に歸した所謂天下有道の團體人で行ふことを得べきものである。老子第七章の天長地久、第四十六章の常足、第五十四章の「善建者不拔」、第四十四章の「可以長久」等の文章語句に就て精讀すれば、老子の見た團體生活は農業に定著した世相を背景に描き出されたことを斷定し得るのである。

老子は第五十三章に於て

「田甚蕪、倉甚虛」

と云ふことを説いてある。河上公本では「農事廢れて耕治せず、五穀傷害して國に儲無し」と註して居るのであるが、田園は荒蕪し、國內に何の貯も無いと云ふが如き政を爲すことを指したものである。農業の定著は種々な意味に於て團體生活に永存性を與へる。その最も著しいものは糧食である。衣食住の三者は經濟學者に聽く迄も無く團體生活の要件

である。現代の國家經濟に於て、殊に對外貿易に於ては流通貨幣が必要である。もし又金貨が貨幣の本位でありとすれば、金貨の流出缺乏は國家の産業を危険に導くものであるが、古代の社會生活に在つては、糧食の窮乏が最も強烈に團體生活を脅かしたものである。農業定著が團體生活に永存性を寄與すると云ふのも亦糧食の問題に繋がる所が多い爲めである。

歐羅巴に於ける團體研究家の中には、「東洋の大國例へば支那印度の如き、それらの大國が政治の上から見れば決して立派なものとは言へない、行政に於ても不十分であり、自治に於ても不完全である。けれど團體が能く數千年に亙つて存在する。その原因は何處にあるであらう。之を歐羅巴諸國の興廢衰滅と比較すれば、蓋し東洋古國が農業に重きを置いたからである」と説く者もある。

農業と團體の永存性との問題は重農主義とか貿易主義とか云ふ經濟學上の主義の問題では無い。人類の社會生活に於ける事實の問題である。活ける生存の關係として究明すべきものである。哲人でも政治家でも人類の團體生活を眞面目に考へるときに、永存性に觸れるのである。永存性に觸れるときに、農業生活に無關心であり得ない。詩經の詠じた生活には農業に密接したものが少くは無い。歐米にも田園詩人があり、農村の荒廢を嘆息した詩人がある。活ける生存の關係として深い意義が農村生活に含まれたことを見るに足るものがあるであらう。

私は大正二年六月の頃「國家及び國家學」と云ふ雜誌に「農民の海外發展は遂に絶望乎」と題する論文を載せたことがある。移民問題の米國にやましかつた時期である。老子の研究と直接の關係は無いが既に老子に於て團體の永存性に觸れて居ることを指摘しつつ本研究に農業問題を掲揚するからには、或程度迄此の問題に言及することは讀者の認容を請はねばならぬ。

當時私の論じた所は相當に長文であるが、今其の一部を茲に再録して一讀を煩はすことにする。

前の大統領にして今の進歩黨領袖ルーズベルトは、米國の富源擁護に就各般の研究を企て、農業の開發、田園の生活等に至る迄他の政治家に率先して計畫する所あり、帝國主義を稱ふる所米國の團體的發展を永續せしむることを工夫思念する所、農業の發達に依らざるべからざることを看取したるもの如し。此思想は獨りルーズベルトのみならず米國政治家中に在りては頗る趣味を以て涵養せられつつあるものに似たり。彼等は葡萄牙、西班牙の如き一時商權を以て世界を壓したる盛運より一轉して漸く貧弱國に傾かんとしつつある歴史を探查し、立國の政策としては商業の必ずしも最安全なるものに非ざるを悟れるもの如し。西班牙等の國民がクロンダイクの鑛山に富の眼を眩耀せられつつありし間に新英蘭に上陸したる英民族が著實なる農業に従事し、土地に定著して自然の所生を樂み、遂に亞米利加合衆國の基礎を爲すに至りたる事實を今更の如く驚嘆しつつ益益農業の必要を感じたる所あり。

「伊太利の偉業及沈淪」の歴史を著して農業立國の精神を謳歌したるゲーグリエルモの書は多く米國政治家學者の讀む所となり、之と前後して東洋諸國が政體に於ては非議すべきもの多きに拘らず、能く數千年の團體を持続するは一に農業本位に在りて論ずる獨逸學者の説も亦米國政治家の耳目を刺戟したるものなるべく今や米國政治家中農業と國家團體の持續問題に就きて大なる注意を拂ふ者決して尠少なからざるなり。(拙著、俸湫論集四二九、四三〇、四三一頁)

歐米の學者政治家が農業問題に對しては思慮を運らすことは著しいのであるが、特に團體持續の關係に於て農業生活を研究することは目覺めた所があると云はねばなるまい。唯東洋諸國と言つたやうに一般的に概括して政體に非議すべきものが多いに拘らずと附言した所は、主として支那や印度を指したものでらしい。而して論結の順序を誤つて居るが、團體持續と農業の關係に著目した事は能い觀察である。東洋では早く既に團體生活を意識し、團體生活の意義を把持し、其の永存性の實現として農業を取扱つたのである。必ずしも本位とか主義とか言ふのでは無い。人類團體進歩の過程に於て農業定著の關係が永存性と形影の如く互に相隨ふことを意識したのである。政治が其の意識に指示されたのである。聖賢や思想家が其の政治の現實を觀察して更に一段の深き生活を教示したのである。

管子の牧民篇には、

「凡そ地を有し民を牧する者、務は四時に在り、守は倉粟に在り、國に財多ければ則ち遠者來る。地辟らけ舉れば則ち民留處す。」

と云ふことを劈頭に述べて居る。管子の文獻的考察に就ては多くの古書の如く種々の意見もあるが、富國強兵の霸道から立論した所が眼目と見られる。而してそれが爲めにも農業の緊要なことを道破したことは永存性と、直接では無いが古代支那民族の農業生活を傳へるに足るものがある。管子の治國篇には、

「夫れ富國多粟は農に生ず。故に先王之を貴ぶ。」

とあり、又

「農夫修歲の作は以て自ら食するに足らざるなり。然れば則ち民は本事を捨てて末作を事とす。民本事を捨てて末作

を事とすれば則ち田荒れて國貧し矣。」

と説いてある。農業生活や農民の狀態が推知し得られる。而して「先王貴之」とある語義はマルクス學派の經濟的説明に云ふ搾取と云ふ意味では無い。

東洋の農業生活と英國や露西亞の農業生活との間には頗る逕庭がある。歐羅巴の農業生活には資本勞働の對抗狀態も存したことは疑ふべきで無い。永存性の關係から農業生活を見なかつたことや、統一統制の團體生活を意識する餘裕の無い迄相互の對抗對立、所謂東洋に云ふ霸道の政治が全局面を支配したことは、現在の農業を極めて貧弱なものに逐ひ遣つたのであらう。此の狀態は東洋の霸道政治よりも慘酷である。埃及の他民族壓迫にも似たものが存する。

チー・イー・マークスの「土地及び國家」には英國の農業勞働者に就て語る所がある。「幾世紀の重みに腰を屈めた農業勞働者は草搔きを踏んだ儘大地を眺める。代々の空しさは彼の顔に刻まれ、浮世の重荷は彼の背に懸かる。」と歌つた詩人の句がヒュー・エドワーズの序文に掲げてある。(T. E. Marks, *The Land and the Commonwealth, with an Introduction by J. Hugh Edwards, M. P. London 1913*)第一章は、幾百年の間英聯合王國の土地は少數特權者の專占的所有に置かれたと云ふことから始まる。斯くて一般農民はげに農業に伴ふ天然の歡樂を味ふことの出來ぬ勞働者の群に過ぎなかつた。勞銀は低い。住宅は憐れむべき狀態である。と言ふやうなことが叙述されて居る。ロイド・ジョージ (Lloyd George) が農業問題を取つて獅子吼してから各方面に反響を與へ、政治家の實際問題と爲つた事情を説く所がある。而して農民

窮乏の一例としては「農業労働者は我等の全體社會體系に於て最も哀傷すべき姿である。僅にその憐むべき住家を唯一の且恃み得べきものゝ終局と爲し、生活の耐へ難い状態に於て弛み無き望み無き勞苦に投げられて居るのである。幾世紀の間彼は壓制された、否定された。欺瞞された。今漸く物の數に加へられやうとして居る」と主張したジョセフ・チエンバーレン (Joseph Chamberlain) の言を擧げて居る。而して此の見解は一八八五年に公表されたが實質上今日 (一九一三年) も變つた所は無い (土地及び國家三九頁) とマークスは説くのである。

英國の農業労働者に就ては研究すべき多くが存する。資金は低い。生活程度は自然他の労働者に影響しながらも比較し得べくも無い。海外移住の農業地から農産物が輸入される。スポーツと少數専占者との爲めに土地は奪はれる。斯かる生活状態から自然英國の團體生活に大きな影響を持ち來つたのである。工業國民としての英國、貿易國民としての英國が、農業問題に眼を轉じた譯でも無からうが、農業労働者の生活問題と農業に必要な土地問題とに就て眞面目な研究を高唱するに至つたことは、蓋し團體永存の研究者からは見逃し得ない態度と言はねばならぬ。ホールの著「戦後の農業」(Sir Alfred Daniel Hall, Agriculture after the War, London 1916) と題する書中にも英國の農業に關する實際問題が取扱はれて居る。

英國の海外所領としては印度やカナダや濠洲など随分廣い農業地がある。此れ等の諸領は自治を欲する。自治で無いとしても國內の農業労働者に對しては農産物の輸入に由つての絶えざる脅威である。英國の農業が既に述べたやうに農民を壓迫したとすれば、貿易通商と監除との威力を以て四百餘年の間世界に覇を唱へた英國の今後は果してどんな政治

上の經綸政策を擇ぶことゝなるであらう乎。労働問題と併せて農業労働者の生存問題を講究する英國の現状は従前の重農政策や、穀物課税の當否の問題や、自由貿易是非の問題などに比較し得ない程深刻な眞面目な國民生存の現實に當面して居る。團體生活の永存性は農業定著に關係があるとして、其の理論の基礎付けは何處にあるであらう。唯農業でさへあればその團體は永續すると云ふ譯ではあるまい。農業に一種の神祕力があつて團體生活を永存せしめると云ふことでは無い。擊壤鼓腹の農民生活は已に太古の話である。詩經に歌はれた「蟋蟀堂に在る」四季樂天の人生觀も團體間の競争が激甚となつた場合には物語にも似たやうに想像されるであらう。見るも憐れな状態に置かれた農民に猶人間としての活力の喘ぎながらも存することは素より神祕でも無く魔力でも無い。けれど平和安全の生活を基準として考察すれば、擊壤鼓腹から浮生の重荷の脊に懸かる生活状態を通じて、農民に與へられた最も確實な天然の保障がある。是れは農民と自然との間に流通する保障である。凶歳不作の稀れな場合を除いては、天然は農民を欺かない。常に信が存在する。虐政苛税の虎よりも猛烈なものが農民を苦しめない限り、農民は信の上に立つ。工匠も信の上に立ち、商業も信の上に立つ。而して農民は生存直接の産物を得ることに於て天然との間に流通する信の上に立つのである。熱帯地方、半熱帯地方、温帯地方とそれぞれ區別があつても天然は農民を欺くことが少ない。信は常に保たれる。工匠の信は物理的であり、化學的である。その生存の關係に於ては人力が媒介する。商業の有無相通することが即ちそれである。此の關係に於て商工共に信に立つのであるが、人と人との間に成立する信であり、對人的の信である。農業の、直に生存上の關係に於て對天然的の信であることゝは異なるのである。農業定著が團體生活の永存性に密接するのは此の奪ふべからざる「信」に在ると見る。

老子では天、地、風、水に就て語る所が多い。光に就ては、和かな光を語つて居る。此れ等の天然から判断する人類生活は略々想像が付くことであらう。氣候としては温帯、日光も和かである。風としてはその怒る場合は常態とは見て居ない。第二十三章に「飄風は朝を終へず」とある一句が之を説明する。水としても亦狂瀾怒濤では無い。静平の水を見て居るのである。第八章に「上善は水の若し、水善く萬物を利す」とある文辭が即ちそれを語る。天地長久の世界、氣は温、光は和、水は利として人類生活の環境を描けば、老子が農民生活に於て永存性の問題を深く考察したことも亦當然であらう。

現代の生活は素より農業に限ることを許さない。各國の人口問題は生活の標準に變動を與へる。人口の多少と生活標準の高低が移民を迎へたり、拒んだりする。カール・ケルセイは其の著「社會の物理的基調」(Carl Kelsey, *The Physical Basis of Society*, 2nd ed New York London 1928)に於て

亞米利加の移民政策が第十九世紀に於ける外國人歡迎から現代の排斥政策に轉換したことは、人種的偏見に捉はれた所も確にあるが、多數集團の入國に由つて生活の標準を低下することを恐れるのが根據である。是は多量な平和的移民の時代が終局したことを暗示する。將來の世界の政治家は人口問題の地方的解決を見出すか、否らざれば從來の大戦も一寸法師の程度にほか見えない大戦争に逢著するであらう。國際聯盟はこんな問題を考へる用意がある乎、(二四一頁)と言つてゐる。

現代に於て廣く國民の生存問題を考へて見るならば、農業生活だけでは素より解決の出来るもので無い。農業生活と謂つても、工業や製造業と謂つても、氣温と關係して能率に異同のあるべきことも考へらるゝことである。ケルセイは地上に於ける人類の持續する繁榮は農耕地の廣狭、金屬其の他の必需品の供給、動力、石炭、電氣等の資源に繋る(同書同頁)と言つて居る氣温と農業との關係は云ふ迄も無く密接なものである。斯くて現代の國民生活は商業、貿易、工業、製造業等に負ふ所が甚大であるが、團體生活の永存性から考へて農業問題、或は農民生活に特有な長所の見出さるべきものがある。而して斯かる事實に就て古聖賢がどう觀察したか、老子の數章に照して之を究明することが、老子を読む上に無益ではない。ケルセイも都市生活と農村生活を比較して居る。彼れは器械力を用ゐる都市工業が人口を一定處に集中した爲めに生活の方法と状態とに變化を引き起したことを指摘し、住家とは唯眠る場所である、工業は労働者を併せて工場に連れて行つた、と論じて居る。彼は又言ふ、農村の家族は別々に一家を建る。家に對する心遣や、土地に對する心遣は、老いたる家族にも様々な仕事を授けることが出来る。食料は殆ど全部又衣服も調度もそれらの郷土で製造される。清き泉は井に湧く。乳は牝牛から出る。空氣は潔い。夜は静かだ。幾マイルを繞る隣人は皆知り合である。貨幣の用は少ない。それ故現金も多くを要せぬ。醫者や、説教者や、商賈や、何れも皆お馴染である。協同の助け合は仕事のエキストラ(常例超過の場合)に當つては法規として行はれる(同書四七〇頁)と、是れ恰も老子第八十章の小國寡民にも似た境地である。

老子は必ずしも農業に團體生活の永存性があると言つたのではないが、老子の説く道の本領に似たものが多分に農業

生活に含まれて居る。天然に對して親しみの深いこと、素樸であること、信が天然に對しても人に對しても行はれること、此れ等は農業生活に特有な所で、聖人でも智者でも之を動すことは出来ぬ。人類生活が複雑になり、文物燦然たる世界が現出しても、信を失ひ、素樸を離れ、自然の親しみが無くなつたとすれば聖人も智者も施す所は無い。支那太古には素樸な農業生活が発生して團體生活が長く持續されたのであつた。そこで農業生活と團體の永存性が結び付いたのであるか。一段突つ込んで考へると、斯かる農業生活には信が周行して居り、道の人心に於ける動きが最も多いのである。斯かる境地にあれば民利は自ら擧がり、孝慈は自らはれ、盜賊は自ら止むのである。

第三章 天 と 人

一、天

天と言ふ意義に就いて三代以後秦漢に至る迄の文獻に徴して考へて見れば、是れ決して簡單なものでない。墨子は鬼神上帝に天意を求めたものである。孟子の性善は何れにその意義を求めたものであらう。荀卿の師法は何れにその根據を求めたものであらう。而して此れ等の意義が「學」と如何なる關係を持つであらう乎。少しく此の問題を考へて見ることには必ずしも無用ではない。

司馬遷の史記に據れば「荀卿は濁世の政、亡國亂君相屬し、大道を遂げずして、巫祝に營し、禮祥（禮は崇、たゞり。祥はさいはひ）を信じ、鄙儒の小拘、莊周等の如き、又猾稽俗を亂すを嫉む。是に於て儒墨道德の行事興壞を推し、序列し數萬言を著して卒す」とある。荀卿の時は既に濁世の政であり、亡國亂君頻々として起伏したことが事實であらう。是に於て一面には性善を否定し、然かも他面に於て禮を説き、師法の化を説き、禮義は聖人の偽に生じたと言つたものであらう。従つて荀卿の學には、心理にも倫理にも其の根據を求めることが出来ない。唯一箇の努力であり、師法を求め

て息むことが無いと云ふに止まる。荀卿の言に「學は惡にか始まり、惡にか終る。曰く、其の數は則ち誦經に始まり、讀禮に終る。其の義は則ち士と爲るに始まり、聖人と爲るに終る。眞に積み力むること久しければ則ち入る。學は没するに至つて而して後止むなり。故に數を學ぶは終あり。其義の若きは則ち須臾も舍つべからざるなり。之れを爲すは人なり。之を舍つるは禽獸なり。故に『書』は政事の紀なり、『詩』は中聲の止まる所なり。禮は法の大分、類の綱紀なり。故に學は禮に至つて止む矣。夫れ是れを之れ道德の極と謂ふ。禮の敬文や、樂の中和や、詩書の博や、春秋の微や、天地の間に在る者畢せり矣」(勸學篇)と述べてある。斯くの如く學は努力であり、師法の化である。尋常人は自ら師と爲ることは出来ぬ。自ら聖人と爲ることは出来ぬ。けれど努力怠らざれば士と爲り、進んでは聖人とも爲ると云ふのである。

荀卿の師説。然らば師はどうして出来る乎。聖人とは何んな者乎。荀子の書に「問ふ者曰く、禮義積僞は是れ人の性なり。故に聖人能く之れを生ずるなりと。之に應へて曰く、是れ然らず、夫れ陶人は埴を埴(土をこねる)して而して瓦を生ず。然れば則ち埴を瓦とするは豈陶人の性ならんや。工人は木を斲りて而して器を生ず。然れば則ち木を器とするは豈工人の性ならんや。夫れ聖人の禮義に於けるや、たとへば亦陶の埴して而して之れを生ずるなり。然れば則ち禮義積僞は豈人の性ならんや。凡そ人の性は堯舜と桀跖と其の性一なり。君子と小人と其の性一なり。今將さに禮義積僞を以つて人の性と爲さんとする邪。然れば則ちまた曷んぞ堯禹を貴ばん。曷んぞ君子を貴ばん矣哉。凡そ堯禹君子を貴ぶ所のものは、能く性を化し、能く僞を起し、僞起りて而して禮義を生ずればなり。然れば則ち聖人の、禮義積僞に於けるや亦猶陶の埴して而して之れを生ずるがごときなり。此れを用つて之れを観る。然れば則ち禮義積僞は豈人の性ならんや。桀跖小人を賤む所のものは、其の性に從ひ、其の情に順ひ、恣睢に安んじ、以つて貪利爭奪に出づればなり。故に人の性惡なること明けし矣。其の善なるは僞なり。天は會(會參)審(閔子審)考己(殷高宗の太子)に私して、衆人を外にするに非ざるなり。然り而して會、審、孝己は獨り孝の實に厚くして而して孝の名に全きは何ぞや。禮義を慕むるを以ての故なり。天は齊魯の民に私して而して秦人を外にするに非ざるなり。然り而して父子の義、夫婦の別に於ける、齊魯の孝具し敬文なるに如かざるは何ぞや。秦人の性情に從ひ、恣睢に安んじ、禮義を慢するを以つての故なり。豈其の性異らんや矣哉」(性惡篇)と述べてある。即ち堯禹や君子は、能く性を化する、能く僞を起すからであると云ふのである。性を指して惡と云ふことは危矯の言である。性は性でも無い善でも無い。聖人は創作と分別と思慮と努力とに依つて、性から善を出すと論するならば、或は藝術家が獨創の力に依つて美術を製作すると云ふに似たものがある。然し性の惡を化することは如何にして可能である乎。此の師化の可能な所以に就いて荀卿の説明は透徹したもので無い。

荀子にも、或程度まで心理上の名辭を解説したものがあつた。「散命の人に在るは」と冒頭して、心理に關する一般概念を示したものが存するのである。荀子の書に據れば「生の然る所以は之れを性と謂ふ。生の和生する所にして、精合し感應じ、事とせずして而して自然なる之れを性と謂ふ。性の好惡喜怒哀樂之れを情と謂ふ。情然かくして而かも心之れが擇を爲す。之れを慮と謂ふ。心慮りて而して能く之れが動を爲すを僞と謂ふ。慮積み焉、能習ひて焉、而かる後に成る、之れを僞と謂ふ。利に正(當て)て而して爲す。之れを事と謂ふ。義を正して而して爲す、之れを行と謂ふ。知る

所以の人に在るは、之れを知と謂ふ。知りて合する所ある之れを智と謂ふ。智の能くする所以の人に在るは、之れを能と謂ふ。能くするの合する所ある、之れを能と謂ふ。性の傷ふ之れを病と謂ふ。節の遇ふ、之れを命と謂ふ（正名篇）と説いて居る。若し生の然る所以が性でありとすれば、必ずしも悪とは断じ得ないのである。それ故に正名篇に於て論ずるが如くだとすれば、荀卿の見た心理過程も、亦當時に考へられた他の學者聖賢の心理過程と甚しき懸隔ありとも見えぬ。唯その偽の解説に於て、人為の成れる所を指した場合と、恰も現代の心理學に云ふ「意志」の撰擇の作用に當るものを指した場合とがある。撰擇する心には感覺もあり、情の感ずる所を分別する働きもある。而して之れが慮であると云ふときは、性惡篇に云ふが如く必然に恣睢に安んずるものではない。ここに荀子性惡説の正名篇の解説と一致しない所があるのでは無からう乎。

蘇軾は、「荀卿は喜んで異説を爲して譲らず、敢て高論を爲して顧みざる者なり。其の言は愚人の驚く所小人の喜ぶ所なり。是れに由つて之れを觀る。意ふに其の人となり必ずや剛腹不遜にして自ら許すこと太だ過ぎたり。彼の李斯は又特に甚しき者耳」と論じて、李斯が荀卿に學んで遂に書を焚滅し、古聖王の法を變ずるに至つたことの故あるを知つたと嘆じて居る。韓退之が「大醇にして小疵あり」と評したのと意見を異にした所がある。恐らくは蘇軾の言が當つて居るものであらう。

荀卿の性惡説は人の生れの儘の傾向を指して立言したものである。或る意味に於ては獨逸語の衝動（Impuls）に似た

所がある。性は靜かなもので無く、好惡喜怒哀樂がある。斯くて情と爲る。それ故性も情も共に人の心現象を經驗的に觀察したものである。性惡篇に「今人の性、生まれて而して利を好むことあり焉。是れに順ふ。故に爭奪生じて而して辭讓亡ぶ焉。生まれて而して疾惡あり焉。是れに順ふ。故に殘賊生じて而して忠信亡ぶ焉。生まれて而して耳目の欲あり、聲色を好むあり焉。是れに順ふ。故に淫亂生じて而して禮義文理亡ぶ焉。然れば則ち人の性に從ひ、人の情に順へば、必ず爭奪に出で、犯分亂理に合して而して暴に歸す。故に必ず將きに師法の化、禮義の道ありて然る後に辭讓に出で、文理に合して而して治に歸せんとす。此れを用つて之れを觀る。然れば則ち人の性惡なること明かなり矣。其の善なるは偽なり」と論じて居る。性情の一面の動きは經驗的に觀て斯かる場合が多いことであらう。けれど又他の一面には辭讓もあり、忠信もあり、文理に進むもある。經驗的に觀て然る場合は少ないことであらう。けれど若し此の少ない方面の性情の動きが無ければ、荀卿の説く師法は何れから起り、禮義は何れから生ずると云ふべき乎。

荀卿は他の説を批評して一面觀だと言つて居るが、知らず荀卿も亦性情の一面の動きを見て、他の一面を顧みないのでは無い乎。天論篇に「萬物各其の和を得て以つて生じ、各其の養を得て以つて成る。其の事を見ずして而して其の功を見る。夫れ是れを之れ神と謂ふ。皆其の以つて成る所を知り、其の無形を知ること莫し。夫れ是れを之れ天と謂ふ。唯聖人は天を知るを求めずと爲す。天職既に立ち天功既に成り、形具して而して神生じ、好惡喜怒哀樂滅す焉。夫れ是れを之れ天情と謂ふ。耳目鼻口形能、各接するありて而して相能くせざる（互に用を相爲す能はざる）なり。夫れ是れを之れ天官と謂ふ。心は中虛に居り、以つて五官を治む。夫れ是れを之れ天君と謂ふ。」と論じて居る。茲には性を説か

すして、天情を説き、天官を説き、心の中虚に居つて、五官を治めることを説いて居る。而して又、「天に常道あり矣。地に常數あり矣。君子に常體あり矣。」と論じて居る。斯かる常體は専ら經驗の達した由るべき道を指すものであらう。同じく天論篇に、「若し夫れ志意脩まり、德行厚く、知慮明かに、今に生まれて而して古に志す。則ち是れ其の我に在る者なり。故に君子は其の己に在る者を敬して而して其の天に在る者を慕はず。」と説いてあり、又、「天を大として而して之れを思ふは、物畜して而して之れを制するに孰與ぞ。天に従ひて而して之れを頌するは、天命を制して而して之れを用ゐるに孰與ぞ。」と説いて居る。此れ等の言説は經驗論を高調したものである。然かも單に衝動の原初を以つて直に惡であり、惡に走るものであると論ずる理由とはならぬ。即ち性惡の理由とはならぬ。故に荀卿が性惡を論じたのは一面觀に過ぎない。天論篇に、「萬物は道の一偏たり。一物は萬物の一偏たり。愚者は一物の一偏たり。而して自ら以つて道を知ると爲すも、知ること無きなり。慎子は後に見るありて先に見る無し。老子は誑(屈)に見るありて信(伸)に見る無し。墨子は齊(ひとし)きに見るありて畸(ひたし)からざるに見る無し。宋子は少に見るありて多に見る無し。後ありて而して先無ければ則ち羣衆門無し。誑ありて而して信無ければ則ち貴賤分たず。齊あり而して畸無ければ政令施さず。少ありて而して多無ければ則ち羣衆化せず。書に曰く、好を作すること有ること無かれ。王の道に遵へ。惡を爲すこと有ること無かれ。王の路に遵へと、此れ之れを謂ふなり。」と論じて居るが、他に對する批評も必ずしも肯綮に當らないが、荀卿自ら性惡説の一面に偏したことは、彼れの論法を以つて彼れの説を批評し得て餘りありでは無い乎。之れが爲めに經驗説に立ちながら師法の根據を解説し得ないのである。

荀子の天。荀卿の觀察では天は自然界の天に止まらうとしたものである。天論篇に、「天行常あり。堯の爲めに存せず。桀の爲めに亡せず。」とある。又同篇に、「天に志(知)る所は其の見象の以つて期すべきものに已(止)まる矣。地に志る所は其の見象の以つて息すべきものに已まる矣。四時に志る所は其見象の以つて事とすべきものに已まる矣。」とある。何れも現象としての天である。實驗も出來、觀察も出來る、自然界の天である。而して荀卿は經驗と客觀とを學の基礎としたから、別に聖人の學に於て天を知るを求めないものとした。客觀、經驗、人爲の工夫に重きを置くことが荀卿の學と認められる。それ故天は比較の對照とは爲るが、直接に聖人の學の基礎とは爲らぬ。儒效篇に、「百王の法を脩むること白黒を辨するが若く、當時の變に應ずること一二を數ふるが若く、禮を行ひ、節を要へて而して之れに安んずること四枝を生らすが若く、時を要へ功を立つるの巧みは四時を詔(告)ぐるが若く、平正和民の善、億萬の衆にして、而して一人の若し。是くの如くんば則ち聖人と謂ふべし矣」と説いてある。是れは、衝動に思慮分別を交へて、能く百王の法を脩め、努力工夫して政を平かにし民を和ぐるの善を擧げ、億萬の衆にして恰も一人のやうに親附することを得る者は聖人であると言ふ意味である。斯くて荀卿の學は人爲の努力に重きを置き、自然科学の領域以外に天に互る所が無く、専ら經驗説に基いたものである。既に述べたやうに、衝動の一面の開展を見て、性惡を説いたことは危くもあり、偏したものである。多くの經驗説の陥る弊害に陥つたものと言はねばならぬ。然かも荀卿の時代に於ける世相に影響された所もあるであらう。

孟子は仁義を説き、性善を説き、四端を説き、良知良能を説き、理義を説いて居る。孟子は體驗に基いて此れ等の理

義を究明したものであらう。荀卿のやうに客観と経験とのみに學の出發を求めたもので無い。西洋哲學に云ふ觀念論に似た所もある。見やうに依つてはプラトーンの說にも比較することが出来る。然し嚴密に認識問題を研究して、ここから體系を組み立てた譯でも無い。それ故西洋哲學の認識論を振りかざして孟子を論ずることは今の場合之れを避けねばならぬ。唯荀卿と立場を異にして居り、人生の意義を擲むことに於ては、體驗に基いたものである。滕文公章句下に在るが如く「其の心に作れば、其の事に害あり。其の事に作れば、其の政に害あり。聖人復た起るも吾言を易へず矣」と云ふことは孟子の大きな體驗を語つたものである。心と事と常に不離一體の關係がある。人生を深刻に觀察する者は必ず此の關係を強説する。宗教家も能く此の關係を道破して教誡するのであり、藝術家も亦此の關係を看取して人人の心を擒へるのである。近時の刑法學者が主觀主義と唱へる所も亦此の心と事との不離一體の關係を指示するものにな外らぬものである。孟子は體驗に於て高い所があると言はねばならぬ。程伊川は「孟子才高く、之れを學ぶも依據すべき無し」と謂ひ朱晦菴は「孟子説き得て能なり。甚だ仔細ならず、只是れ他が才高く自ら那の地位に至る」と謂つて居るが、孟子に對する眞の識者では無い。寧ろ仁齋の見た所に争ひ難きものがある。或は體驗に就いては朱熹のやうに、又荀卿のやうに客観に重きを置かなかつたかも知れぬ。然し孟子の體驗は決して輕んずべきで無く、才の致す所と論評し去るべきでない。

朱子語錄に、「格物の二字最も好し。物は猶事の如きなり。須らく事物の理を窮格すべし。盡處に到れば便ち一箇の是一箇の非あり。是なれば便ち行ひ、非なれば便ち行はず。凡そ自家の身心、文字を講論し、事物に應接す。各各體驗し漸漸に推廣す。地歩自然に寛濶ならむ。曾子の三省の如し。只管此の如く體驗し去る。皆須らく體驗して一箇の是非を得べし。」と説いて居る。此の體驗の意義には窮理もあれば、日常人事の實踐もある。朱熹は是非の究明に重點を置いた。格物窮理は或は西洋科學の研究に到達することが、その歩むべき本筋であつたことであらう。此の問題が秦漢以後の支那に於て、殊に唐宋以後に於て十分の研究を積んでゐたとすれば、東洋文化を驅つて西洋の物質文明に至らしめなかつたのであらう。これには長所もあり、短所もある。然し心の體驗、人事の實踐に於ては獨特の優越がある。而して孟子の體驗はその學に於て天に對する一種の確信を懐かしめた。孟子に云ふ天は荀卿の云ふ天の如く自然界の天ばかりでは無い。孟子に「萬章曰く、堯天下を以て舜に與ふと、諸れありや。孟子曰く否、天子は天下を以て人に與ふる能はず。然らば則ち舜の天下を有するや、孰れか之を與ふ。曰く、天之を與ふ。天之を與ふとは諄諄然として之れを命ずるか。曰く否。天言はず、行と事とを以て之に示す而已矣。」と説き、又「曰く敢て問ふ、之を天に薦めて而して天之を受け、之を民に暴して而して民之を受くとは如何。曰く、之をして祭を主らしめて而して百神之れを享く。是れ天之を受くるなり。之をして事を主らしめて而して事治まり、百姓之に安んず、是れ民之を受くるなり。天之を與へ、人之を與ふ。故に曰く、天子は天下を以て人に與ふる能はず」(萬章章句上)と説いて居る。孟子の説く天は自然界の天で無く、事物自然の理法でも無く、殊に人ばかりでは無い。民意ばかりでは無い。其の言中、「之をして祭を主らしめて而して百神之を享く、是れ天之れを受くるなり。」と云ふは、天に就いて意を推定し、心を推定し得るのである。

孟子に、「天の此の民を生ずるや、先智をして後知を覺さしめ、先覺をして後覺を覺さしむるなり。予は夫れ民の先覺者なり。予將さに斯の道を以て斯民を覺さんとす。予が之れを覺すに非ずして誰ぞや」(萬章章句上)、と説いて居る。

茲にも天は自然界の天で無く、理法で無く、斯民でも無い。天は高い意思的存在のやうに見える。殊に孟子は、「故に天の將さに大任を是の人に降さんとするや、必ず先づ其の心志を苦め、其の筋骨を勞し、其の體膚を餓し、其の身を空乏にし、行ひ其の爲す所を拂亂す。心を動かし、性を忍び、其の能くせざる所を曾(増)益する所以なり」(告子章句下)、と論じた。此の天も亦自然界の天で無く、理法で無く、斯民でも無い。更に、「其の心を盡す者は其性を知る。其の性を知れば則ち天を知る矣。其の心を存し。其の性を養ふは天に事ふる所以なり」(盡心章句上)と説いて居る。此れ等の言説を考へ、孟子の安じた所を見れば、孟子の學は天意と無關係では無い。而して天意を知るには性の善を知らねばならぬ。天意に事うるには性の善を養はねばならぬ。孟子の學の剛健な所はこゝから湧いて來るのである。孟子の學の活き活きとした所も亦ここから發するのである。孟子の人倫學が人格的な所も亦こゝから起るのである。

儒家の「性」と老子の「信」とに如何なる關係がある乎。孟子は性善を説き、惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端を論じた。近思錄の道體類の卷に程伊川の言を載せてあるが「性は自然に完く具はる。信は只是れ此れある者なり。故に四端に信を言はず」と云ふ所に特に注意して考へて見ると、老子の信に甚だ近いものがある。程子は孟子の四端に註して、「四端に信を言はざるは、既に誠心あり、四端となるときは則ち信は其の中に在り矣」と述べて居る。茲には更に概説して、「信は只是れ此れある者なり」と論じてある。「只是有此」とは存在であり、遍く存する意味であらう。即ち老子に云ふ信と同じ所を見たものである。それ故専ら信に基いて觀察すると四端は信を生地として、ここに色彩を現はすやうなものである。その仁と爲り、義と爲り、禮と爲り、智と爲るは各分立して居るが、信の生地の上に萌え出たものとも言ひ得るのである。

孟子の卓見は特に性善を抽出した所に於て大に後の學者に刺撃を與へたのである。荀卿の性惡論を始めとして種種の意見や批評が出た。善惡混合の説も出た。而して遙に宋儒の性理を拓開せしめた所もある。宋儒が本性の善を斷すると共に、氣稟に混じては善もあり、惡もあり、従つて氣稟を併せて性を見るときは惡が無い譯では無い、濁水も亦水と言ふを妨げないと同じものである、されど水の本は清めるやうに、性は始めは善である、性の中に元と善惡の兩物があつて、相對して生ずるものでは無いと説いた如きは、孟子の性善説を根本に於て認め、合せて學者用力の敏勇を勧め、澄治の功の廢すべきで無いことを示したものである。荀卿が性惡を論じて師法の化を力説したものよりは理路井然である。

上代支那の學は治に至るの學であつた。屢述べたやうに學は即ち王者の學であつた。然るに世相の變遷は王者をして起らしめざるに至つた。治に至るの學も亦治を興し得ないものと爲つた。人の墮落が本か、學の本筋を離れたのが本か、此の問題は簡単に説き去り難い。唯學が末技末節に走り、眞に己を脩め心を養ふことが出來ず、學者自ら僞學に陥り、世を紊り、人を惑はし、天下の憂患を知つて之れを救濟するのでは無く、却つて自己にも他人にも多數にも憂を多からしめるに過ぎないものと爲つたことは疑ふべくも無い。是れ老子に「絶學無憂」の説かれた已むなき所以でもあらう。

孟子は明かに此の經過を説明した譯では無いが、孟子の説を玩味すれば、學の或るものは其の人無くして亡びるに至

つた徑路が考へられるのである。眞の學は亡びた。表面學として教へられたり、學ばれたりするものは正しいものではない、世を誤るものである、人を惑はすものである、政治を害するものである、煽動するものである。魅惑するばかりでは無く、禍亂を企てしめるものである。風俗を破壊するものである。事茲に至つてはまことの學を立てる爲に、僞りの學を絶つことも大切であるが、まことの學の意義を整へ之れを集大成することも亦最も肝要なことである。然し是れ亦其人無ければ出来ぬ。老子は僞りの學を絶ち、僞りに陥る學を避けて、道を脩め「我」を養ふ工夫を説いた。孔子は學の亡びたのを慨いて、まことの學即ち聖學を集大成して、學に新たな方面を指示したのである。是れは孟子の説と併せて宋儒の説を見れば分明する。

孟子の説では、孔子の時既に王者の迹は熄んだものである。而して孔子は眞の聖人であるに拘らず王者の位に與らなかつた。孔子には一層大きな使命が備へられた。三代の學は王者の學であつたから、その中心を爲すものは政治上の主宰者の學である、他の學者は主宰者を各般の方面に於て輔翼する學を脩するのである。こゝに支那三代の學の特徴が認められる。然るに衰周の世に於て、戰國諸侯の對立する時代に於て、最早王者はその眞の意義に於ては存在しなかつた。學者も亦王者に干めたのでは無かつた。各その學んだ所、習つた藝を以て諸侯に干めたのである。戰國處士の從横の談議は何れも現代に云ふ就職の爲めの學藝であつた。従つて又一藝に秀でた者を集め、その勢力を張るに苦心し、將門に將あり、相門に相あり、と云ふ調子の孟嘗君や又春申君などもあつた。學は求職の競争と爲るに及んで王者の學とは其の意義を異にしたものである。新かる場合に先ちて、王者の意義が政治關係の外に於ても、嚴然として存在すること

とを事實上に證明することゝ爲つた者は孔子であつた。易（繫下）に云ふ、位は聖人の大寶である、と云ふ命題の意義が變化したのである。位は政治上の主宰の意義に重きを置いた。然し孔子に至つて政治上の位に超越して、猶別に個性獨特の位の認められる事實が展開した。こゝにも亦學の意義が新たなものを擱んだものである。近思錄の觀聖賢類の卷に、程明道の言を擧げて居る。その言葉は仲尼、顔子、孟子の觀察ではあるが、學と王との新たな意義を示したものとして讀むを妨げない。曰く、「仲尼は天地なり、顔子は和風慶雲なり、孟子は泰山巖巖の氣象なり。」と云ふのである。

孟子の天には「意」の存在が考へられることは既に述べた所である。然らば天意は如何にして之れを判斷する乎。孟子は泰誓篇を引いて、「天の視るは我が民に自（從）つて視る。天の聽くは我が民に自（從）つて聽く。」と結んで居る（萬章章句上）。我が民の視、我が民の聽く所に従つて王者は天意を判斷すると云ふ意義である。天に就いての見方考へ方は獨り孟子ばかりで無く、聖賢の究極の依據する所のやうに見える。荀卿の見方は客觀的であり、物理的である。されど眞に人倫の根柢を明にしようと努力した聖賢は、天に意の存在を認めたものであらう。孟子が民の視聽に従つて天意を判斷する考へ方は、その性善説を主張する所から見れば、必ず斯くあるべきことであらう。直に理では無い。然し天意と民の視聽とはそこに脈脈として相通する所があると言へるであらう。民の視ること、民の聽くことに従ふと云ふのは、直に民意を以て天意に換へたものと謂ふべきで無く、天意の判斷の資料と爲るのである。又民を以て直に天としたものでも無い。此の點は王道と霸道との標識とも爲し得べきである。周易坤の六二に、「敬以て内を直くす、」とあるが、此の敬の意義は「意」的存在に對する態度を表はす所がある。朱子は、「一心の主宰、萬事の根本」と論じ、主宰觀に立脚したの

であるが、それにしても意の無い主宰は考へ難い。仁齋は、「敬は尊崇奉持の謂、按ずるに古經書に或は敬天を説き、或は敬鬼神を説き、或は敬君を説き、或は敬親を説き、或は敬兄を説き、或は敬人を説き、或は敬事を説く。皆尊崇奉持の意」と論じて居る。徂徠は、「夫れ敬の本は諸れを敬天に本づく。而して程子諸れを心に求む、豈古學ならんや」と説いて居る。旁以て天に意の存在を考へた聖賢があり、而して孟子も亦其の一人と見るべきである。然るに管仲の政治では天とは百姓であり、民心であつた。説苑の建本に、「齊の桓公管仲に問うて曰く、王者は何を貴ぶ、曰く天を貴ぶ、桓公仰いで天を視る、管仲曰く所謂天とは、蒼蒼莽莽の天を謂ふに非ざるなり、人に君たる者は百姓を以て天とす」とある所に於て、管仲の考へ方は他と異なるのであり、管仲が霸道の雄者たる所以も視はれる。孟子の天に關しては幾段の嚴密な研究を要するのであるが、天に對する體驗は孟子に安んずる所を與へ、進む所を與へ、向上する所を與へる「意」の存在であつたものとも考へ得るのである。而して孟子は茲に王者の學の根柢を置いたものであらう。公都子との問答はその参考とするに足るのでは無い乎。曰ふ、「耳目の官は思はずして物に蔽はる。物、物に交れば則ち之れを引くのみ。心の官は則ち思ふ。思へば則ち之れを得。思はざれば則ち得ざるなり。天の我に與ふる所の者を比し、先づ其の大なる者を立つれば則ち其の小なる者は奪ふこと能はざるなり。此れ大人と爲る而已矣」(告子章句上)と。孟子の云ふ「我」に與へた天は天理と云ふよりは寧ろ天意であらう。論語に「學んで思はざれば則ち罔くわう、思つて學ばざれば則ち殆あやう」(爲政篇)とあるが、暫らく朱註に従つて、罔は昏しと讀み殆は危しと讀む。此の論語の本文と孟子の言とを對照して考へれば、孟子の學も亦思ふ所から出發する。斯くて大人と爲る、賢聖の域にも達すると言ふのである。西洋科學は知から出發する。發見所に知の動きがある。斯くて研究と爲り、發明とも爲り、發見とも爲る。然し大人と爲り、賢聖の域に達する爲めには、その學は思ふ所から出發する。是れは即ち孟子の曰ふ如く、「其の心を盡す者は其の性を知る也、其の性を知れば則ち天を知る矣。其の心を存し、其の性を養ふは天に事うる所以也」(盡心章句上)とあるとも對照して考察すべきである。

「古大學義」に「慮つて而して后能く得」とある本文を解説して「慮とは、明覺の精義に至るを謂ふなり。能く得とは明覺の至、始めて以て至善我れに在りと言ふべきなり。中庸は善を明にし身を誠にす。孟子は心を盡し、性を知り、天を知る。心を存し、性を養ひ、天に事ふ。程氏諸門人は天理の學を體認す。皆此の一段の功夫に同じ」とあるが孟子の學に就いて參考すべき明解である。然し程門天理の學の體認と孟子との間には天に對する考へ方に於て必ずしも同一で無い所がある。最も宋から明に及んでは理に重きを置く傾向は著しい。而して天意は人心と融合し契合する。遂に復た天意は人心そのものの中に顯はれ來ると見るに至つた。古大學義に「心此れに止まれば則ち物我渾融、宇宙一身、明德親民一以て之れを貫く」と説いてある。又、王陽明の「親民堂記」は既に大學古本の大意を具へたものと言はれるのであるが、その篇中に、「人は天地の心なり」と説き又、「人惟至善の吾心に在るを知らずして其の私智を用ひ、以て之れを外に求む、是れを以て其の是非の則を昧まし、横ちやう鶩決裂人欲肆にして天理亡ぶるに至る」と説き、又「明德親民にして至善に止らざれば其の則を亡ふ矣、夫れ是れを之れ大人の學と謂ふ、大人は天地萬物を以て一體と爲すなり」と説いてゐる。王陽明に至つては最も強く性善を説き、西洋哲學に云ふ所の汎神論的に良知を高唱する。親民堂記に「天命の性、粹然至善、其の靈昭不昧なるは皆其の至善の發見はつげんなり、是れ乃ち明德の本体にして所謂良知といふものなり」と論

じて居る所はその一例である。

程伊川は「乾は天なり、天は乾の形體なり、乾は天の性情なり。乾は健なり、健にして息むことなき之れを乾と謂ふ。夫れ天は専ら之れを言ふときは則ち道なり、天且つ違はずと云ふ是れなり。分つて之れを言ふときは則ち形體を以て之れを天と謂ふ。主宰を以て之れを帝と謂ひ、功用を以て之れを鬼神と謂ひ、妙用を以て之れを神と謂ひ、性情を以て之れを乾と謂ふ」と説いて居る（近思錄道體類）。主として周易に就いての解義であるが、天を以て道としたものである。されど未だ以て易に於ける天を悉く抱括した意義を擲んだものと言ひ難い。孟子の天とも異なる所があり、陽明の如く汎神論的でも無い。猶天に就いての研究は極めて大きな問題であるが、孟子に關する限りに於ては此の程度に止める。

直接に孟子の關係としての天は、一と先づ解説し了つたが、猶一般に考察する。天に就いて程伊川の易傳を引用したのであるが、便宜上漢文大系本の近思錄道體類に在る文辭に依つた。然し、「天は乾の形體なり」とあるは活字の誤りか、それとも乾の語を用ゐたものがあるのか、此點に疑ひを起した。朱烈、訂梓本の重鐫近思錄集解では「天者天之形體」とある。「天は天の形體なり」であつて、乾の形體では無い。康熙壬午の修國維の序ある周易程子傳には、「乾は天なり、天者天之形體」とある。一程全書徐氏刻本にも、「天は天の形體」とあり、周易折中の程傳を引いた所にも同じく、「天は天の形體」と爲つて居る。その集説には「此の乾卦は本以て天に象る、天は乃ち諸の陽氣を積んで成る。故に此卦は六爻皆陽畫の成卦なり。之れを天と謂はずして之を乾と謂ふは、天は定體の名、乾は體用の稱なればなり」と云ふ解説を掲げて居る。是れは孔穎達の言である。又、蔡清の言に「成形の大なる者を天と爲す」とあるを載せて居る。折中引用の朱子本義にも「陽の性は健なるを見る、而して其の成形の大なる者を天と爲す」とある。それ故に唯天と云ふときは、天の形體を指したものであらう。従つて「天は天の形體なり」とあるが正しい。

單に天と云ふときは、形體上の天である。而して成形の最大なものである。周易王弼の註には「天也者、形之名也。健也者、用形者也。夫形也者、物之畧也。」と説いてある。是れ天を以て形の名と解したものである。天の形體に關する研究は、天文學となり、星學となり、物理學となり、天體物理學となるべきものであらう。支那では上古から斯かる方面の研究に就ては、近代に於ける歐洲科學の如く精密と複雑とに互り得なかつた。されど書經にも周易にも天の形體に關する觀察は重んぜられて居つたものと考へ得べきものが存する。書經の堯典に「乃ち羲和に命じ、欽んで昊天に若ひ、日月星辰を曆象し、敬んで人に時を授く」とある。尙書釋天には茲に揚げた虞書の解説を擧げて居る。「若は順ふなり、昊天は廣大の意」と説いてあり又次に「正義に昊天は混然の氣なり、昊天は廣大なりと、爾雅釋天に云ふ、春を蒼天と爲し夏を昊天となし秋を旻天と爲し冬を上天と爲すと、毛詩傳に云ふ、尊んで之れを君とすれば則ち皇天と稱し、元氣廣大なれば則ち昊天と稱し、仁覆下を闕あはれめば則ち旻天と稱す、下降して監するよりすれば則ち上天と稱す、遠きに據つて之れを視る蒼々然なれば順ち蒼天と稱すと。爾雅は四時の異名、詩傳は事に隨つて稱を立つ。此れ堯の敬んで四天に順ふを言ふ。故に廣大を以て之れを言ふ。」と説いてある。秀水の盛百二は之れに加へて「百二按するに、若ふとは天に順つて以て合することを求む、天を強いて以て人に従はしむるに非ざるなり、爾雅に夏を昊天と爲すとは夏は大なればな

り、萬物夏に至れば則ち盛大なり、此れ氣化の大に就いて言ふなり、若し歴象に度数を主とすれば此に昊天は宜しく形體の大に就いて言ふべきなり」と附言して居る。天とは形體であり、成形の大なるものである。斯くの如く物理的に觀察することが、支那上代の政治に於ける大切な職務であつた。支那の天文は此の意味に於ては政治の關係はあつても、觀察研究の上からは純物理的と見るべきであらう。従つて天とは數を紀する所以の書、象とは天を觀る所以の器と云ふのである。唐虞羲和の法は秦火に遭つて傳はらないと云ふのであるが、天文に對する研究が數の推算と天象の觀察とに依つて行はれて居つたことは事實と見てよからう。

尙書釋天に「梅氏文鼎の歴學源流論に、世愈降つて歴愈密なり。而して其の大法則は唐虞の時に定まれり。今夫れ歴の歩する所に四あり。曰く恒星、曰く日、曰く月、曰く五星。治歴の具に三あり。曰く算數、曰く圖象、曰く測驗の器。是の三者に由つて以て前の四者の躡離^{てうぎ}臍盈縮交食遲留伏逆掩犯の度を得。古今歴を作る者七十餘家、疎密代に殊に、制作各其の法を異にす。具さに考へて而して知るべきに在り。然れども大約三者之れを盡せり矣。堯は羲和に命じて日月星辰を歴象し、舜は璇璣^{あきらか}を在^{あきらか}して以て七政を齊ふ。歴は算數なり。象は圖なり。渾象なり。璇璣玉衡は窺測の器なり。故に曰く唐虞の時に定まるなり」とあるを掲げて居る。此れ等の天文研究は支那に於ける獨立の發達に係る乎。埃及やカルデヤや巴比崙などの占星術と比較して優劣はどうである乎。若しさうした研究が出来たならば、頗る有益であり、興味も多からう。唯支那上代に於て、天文は直に政治に關係があり、民人に交渉が深く、人に時を授ける意義の存したことは、天の考察に於て其の物理論、數理論に發達することが割合に遅かつた譯ではあるまい乎。天文や星學や數學は素より専門篤學の偉人に研究を待たねばならぬ。世に既に東洋天文學に就いての著書がある。然れども此の方面に開拓すべき所は少なからぬであらう。殊に日本の人々が世界の如何なる方面にも交渉を持つ時に於て、東洋古代の曆象に關する研究は無益ではあるまい。

天文學、物理學で研究する天は周易で云へば成形の大なるものである。形體以外の天として人事に深い關係を持つ天とは何を指す乎。此の問題は固より簡単に説明し得べきで無い。日本に於ても、支那に於ても天に就いて語る者は必ずしも少なくは無い。詩人のやうに天を嘆美する者もある。或は天に訴へる者もある。天を呼んで「我」の凡てを擧げてそこに究極を歸せしめる者もある。然し天に對する各方面からの觀察を説いたものは、周易の研究に於て見ることが比較的に多いのである。而して程子の説の如きは、天に就いて考へられた諸方面を擧げたものと謂はねばならぬ。即ち天は専ら言ふときは道である。主宰と見て云ふときは帝である。功用を見て云ふときは鬼神である。妙用を見て云ふときは神である。性情を見て云ふときは乾である。と説いてあることは既に述べた所である。天に就いては始めは形體の大なるものとして考へたものであらう。日月や星體や、風雲や、霜露や何れも天に見る現象であり、渾然一體を爲すやうにも見え、又變化不測、端倪すべからざる中に、自ら定まつた動きがあり、恰も命令一途に出でるやうにも見える所もある。程子が「主宰を以て之れを帝と謂ふ」と説いたのは即ち斯かる觀察からであらう。然れども宋儒以後の天の意義に關する見方は、その道と云ふ方面に重きを置いたやうに考へられる。孟子に於ては天意を認めた所があるやうに見えることは、既に述べたのであるが、道として天を考へたのは、無形の天に就てある。周子は、無極にして太極と説い

たのであるが、朱子は之れに説解を付して天と云ふ意義との關聯が當然あるものと考えたやうである。即ち朱子は「上天の載は無聲無臭にして、而して實に造化の樞紐、品彙の根柢なり。故に曰く無極にして太極と、太極の外に復た無極あるに非ざるなり。大極動いて陽を生ず、動極つて靜、靜かにして陰を生ず、靜極つて復た動、一動一靜、互に其の根となる。陰を分ち、陽を分ちて兩儀立つ焉」と云つてあるが、その上天と云ふのは天の意義から見たものである。朱子は又、「太極の動靜あるは是れ天命の流行なり」とも説いて居る。(宋濂溪周元公大成集、太極圖説)

周子は、「天は陽を以て萬物を生じ、陰を以て萬物を成す。生は仁なり、成は義なり」と述べて居る。此の天は道の意義である。故に又、「天道行はれて萬物順ふ、聖徳脩つて萬民化す。大順大化其の迹を見ず、其の然るを知る莫き之れを神と謂ふ」と述べて居るのである。朱子は之れを解説して、「天地聖人其道一也」と結んだ。天地人を道に於て歸一せしめたのである。而して道を意義の上から精神的に見た場合にどう説明するかと言へば、誠と云ふの外は無い。周子は「誠は聖人の本なり。大なるかな乾元、萬物資つて始む、誠の源なり。乾道變化して各性命を正す。誠斯に立つ焉。純粹至善の者なり。故に曰く一陰一陽之れを道と謂ふ。之れを繼ぐものは善なり。之れを成すものは性なり」(通書、誠上第一)と説いて居るが、此れ等の文字を玩味すれば、天地人を歸一せしめる道は即ち誠である。而してその誠は即ち純粹至善である。乾の意義上の解説であり、天の意義上の體驗を語るものである。それ故に純粹至善である。純粹我の意義上の表はしかたである。朱子は「誠は至實にして無妄の謂、天の賦する所、物の受くる所の正理なり」(通書、順化第十一)と説いて居るが、理と云ふは純粹至善と云ふの優れるに如かずである。朱子は理を説いて却て誠を離れる

虞がある。王陽明は良知を説いて人と物とを共に至善の流れの中に融會せしめやうとする。周子に至つては顔子の學を説いて聖學の工夫を示した。然かも結論としては孟子の學に近づいたのである。周子は「顔子は一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り、人は其の憂に堪へず、而して其の樂を改めず。夫れ富貴は人の愛する所なり。顔子は愛せず求めず、而して貧に樂むは獨り何の心ぞや。天地の間至貴至愛の求むべくして異なるある乎。彼は其の大を見て而して其の小を忘る焉爾。其の大を見れば則ち心泰なり、心泰なれば則ち足らざる無し、足らざる無ければ則ち富貴も貧賤も之れに處する一なり。之れに處する一なれば則ち能く化して而して齊ふ。故に顔子は亞聖なり」(通書顔子第二十三)と説いて居る。是れ實に孟子の學である。已に引用した公都子との問答に就いて考察すれば、その大人の學に當るのである。

天は乾であり、道であり、誠である。朱震の周易集傳に「乾に息まずと言ふは天に配するなり、坤に厚德と言ふは地に配するなり。兩者誠のみ、獨り乾に於て誠と言ふは、誠は天の道なればなり」と説いて居る。「誠は天の道なり」とは中庸の教である。程明道は、「至誠以て化育を贊すべき者は以て造化を回すべし」と説き、至誠と天と、素と二物に非ざるを示すものがある。而して同じく程明道が、「天は理なり、神とは萬物に妙なるよりして言を爲すものなり、帝とは主宰の事を以て名く」と論じて居るのは、天地萬物の間に一貫する易簡の理を認め、天に於てその最も遠はざるを見たものであらう。故に又、「天地萬物の理に獨無し、必ず對なり、皆自然にして然り、安排するに非ざるなり」(二程全書卷十一)と説き天地間孤立の無いことを示したものであらう。「無獨、必有對」はアインシュタインの相對性原理とは見方も考へ方も同一で無いのである。寧ろ萬物の間に誠の流れ居ることを見たものである。程伊川は、中庸の「誠は天の道なり」と説いて「誠は理の實然、一を致して易ふべからざるものなり。天下萬古人心物理皆同じく然る所、一あつて二

無し。前聖後聖符節を合するが若し。是れ乃ち所謂誠なり。誠は即ち天道なり。天道に則無く思無し。然れども其中に、其れ自然を得るのみ。聖人の誠は天に一なり。天は即ち聖人、聖人は即ち天なり。仁義に由つて行ふ。何の思勉か之れあらん。故に従容中道にして迫らず。之れを誠にするは、人を以て天に求むるものなり。誠を思うて之れに復へる。故に明にして未だ善に窮まらざるあれば必ず誠を擇ぶ、未だ至らざるあれば執る所必ず固し。善は擇ばず、道は精しからず、執ること固からざれば徳は將さに去らんとす。學問思辨之れを求むる所以なり。行之れに至る所以なり。之れに至るに、人一たびすれば己は百たびし、人十たびすれば己は千たびするに非ざれば以て氣質を化するに足らず」(二程全書經說卷八)と言つて居る。周子の說にも、二程の說にも考へ方に於て老子に似た所がある。然し學としての究極は孟子の性善説を基調としたものである。従つて荀卿の性悪は素より取らないのであるが、氣質の化を説くことに於いて學者に努力を勧めて止まぬ所に、程子の親切を認めねばならぬ。

孟子の學は天の與へたものを比較して思ふ、慮る、而して其の大なるものを立てる。思ふと云ふことは孟子の學に於ては最も緊要なことであり、大切なことである。程明道は、「視聽思慮動作は皆天なり。人は但其の中に於て眞と妄とを識得するを要する爾」と謂ひ、又「天は理なり、神は萬物に妙にして、言を爲すものなり、帝とは事を主宰するを以て名づく」(二程全書十一卷)と謂つて居る。視聽思慮動作は天とあり、天は理であるとすれば、或は心理學的に考察し、研究すべき理ともなるであらう。然かも理であるからそこに眞もあり、妄もあるであらう。視にも正視あり、眞視あり、之れに反して幻視もあり、錯視もあらう。宋學に至つては學は義理となり、理となり、眞安の體得と爲る。學は益々知識の方向に展開した所もある。けれど孟子では知であり、眞でありと言ふよりも、思であり、大なるものを立てると云ふことである。王陽明は良知を掲げて聖人の覺を唱へ、寧ろ孟子に近づいた所も見えるのである。

中庸には、「天の命する、之れを性と謂ふ」と掲げた大斷案がある。天の命する所、即ち命であり、令である。命すると謂ふことは一般的には人類の共存生活に於て、人と人との間に於て見聞する事實である。將軍の士卒に命するが如く主人の雇人に命するが如きは即ち其の例である。埃及の昔から最近に至る迄存在する奴隸制度に於ける主人の命の如きは、殆んど無制約的であり、絶對的である。無上命法と云ふ場合には、その形式に於ては無制約的であり、絶對的である。中庸に云ふ所の天の命に於ても、此の無制約的、絶對的の命を指示するものである。而してその命が即ち性であると云ふことは、人に就いて先天的に具備する心の或る「動き」を指したものであらう。右に動くか、左に動くか、上に向ふか、下に向ふか、何れにしても單純な靜止でない。朱子は、「命は猶令のごときなり、性は即ち理なり。天は陰陽五行を以て萬物を化生す、氣以て形を成し、而して理も亦賦せらる焉。猶命令のごときなり。是に於て人物の生ずる、各其の賦せられる所の理を得るに因つて、以て健順五常の徳を爲す。所謂性なり」と註して居る。性は靜かなやうにも見え、動く所のあるやうにも見える。唯それ理の一字を以て説明したことは、之れを理に統言したと云ふに過ぎない。最も天と謂ひ、性と謂ひ、命と謂ふだけでは、カントの哲學に於て究明した形式主義に歸著した迄のことである。恰も普遍的に誠と云ふのと別に異なる所は無い。而してその形式を充たすべき人生の眞實の「あらはれ」は果してどうであらう乎。茲に大きな問題が提供されてあるものと言はねばならぬ。

孟子は「水は信に東西を分つ無し。上下を分つ無からん乎。人性の善なるは、猶水の下くきに就くが如きなり」(告子章句上)、と論じて居る。東西の方角は分つ所が無い。されど上下は分明に分つて必ず下流する。水は必ず低きに從つて流れる。是れ恰も人性の善なると同じ意義であると言ふのであらう。即ち孟子は性を以て單に靜止した理と見たのでは無い。心の動きを見たのである。而して常に善に向つて動く所のその「動き」を見たのである。論語に「子曰く人の生や直し」(雍也第六)とあり、唯直しと云ふときは、靜かな「ありさま」を形容したやうにも見えるが、恰も水の下くきに就くが如く、草木の延びて空に中し天に參するが如く、唯直しと云ふ「ありさま」の形容では無く、直き方向に延び行くことを指すものであらう。茲にも人の心の「動き」を見たものである。次に「子曰く、憤せざれば啓かず、悱せざれば發せず、一隅を擧げて、三隅を以て反へざれば、則ち復せざる也」(述而第七)とあり、是れ亦、學者の心の「動き」を説明したものである。朱註には「憤とは心通するを求めて未だ得ざるの意。悱とは口言はんと欲して未だ能はざるの貌。啓は其の意を開くを謂ひ、發は其の辭を達するを謂ふ」とある。通ぜんことを求めるものがあり、言はんと欲するものがある。即ち心に動き言に發する學者の工夫である。孔門の學に於て常に心の「動き」を重要視することを示す。皇侃の註では一層明である。「憤は學者の心、義を思ひ、未だ得ずして憤憤然たるを謂ふ也。啓は開く也。悱は學者の口、諮る所あらんと欲して未だ宜ぶる能はず、悱然たるを謂ふ也。發は發明也。」と解説して居る。茲に「思ふ」と謂ひ、「諮る」と謂ふ所は、確かに孔門の學の本義に觸れた所がある。

論語に「子曰く、性は相近し也、習は相遠し也」(陽貨第十七)とあり、而して又「子曰く、唯上知と下愚とは移らず」(同上)とある。近しと謂ひ、遠しと謂ひ、移らずと謂ふ。此れ等の言葉は何れも心の動きを述べたものである。氣質とか、氣稟とか、性理とか性善とか、或は心の質量を論じ、或は心の形式を説くことも、考に出發する學としては、固より然るべきである。宋學は佛教や西方の學に接觸して「考の學」に近似する所が少くは無い。それ故に程伊川は「性は即ち理なり。天下の理、其の自る所に原づくに未だ不善ならず」(近思錄道體類、二程全書十九卷)と言つて居る。朱熹の説も程子に基いて「性は即ち理なり」と云ふのである。されど、「思の學」に於ては、斯かる概念的のことを究明するよりも、寧ろ心の動きを見るのである。論語に「子川上に在り、曰く逝く者斯くの如きか、晝夜を舍ず」とあり、又「子曰く、三軍も帥を奪ふべき也、匹夫も志を奪ふべからざる也」(以上共に子罕第九)とある。思の滾々として盡きざるを述べ、志の奪ふべからざるを説く。中庸に云ふ所は「考の學」で無く、概念の説明でも無い。それ故に、「性に率ふ、之れを道と謂ひ。道を脩むる、之れを教と謂ふ」のである。率ふと云ふ心の動き、脩むると云ふ心の動きに重點があるのである。大學に云ふ「至善に止まる」とあるのも亦心の動きを指したのである。只靜かに理を見て、立言したもので無い。

程子も朱子も理の考察に努力した。「思の學」は「考の學」に轉化しやうとした所もある。時代の風尙でもあり、自然界の研究の進歩でもあり、恐らくは印度や希臘や歐羅巴の學問の影響もあつたことであらう。而して理の基礎としての古典の根據は、説卦傳の「窮理盡性、以て命に至る」とある文章であらう。程子は「窮理、盡性、至命は一事なり。

才に理を窮むれば便ち性を盡す。性を盡せば便ち命に至る。木の以て柱と爲すべきが如きは理也、其の曲直は性也、其の曲直たる所以は命也。理、性、命は一なる而已。理や性や命や、三者未だ嘗て異なることあらず。理を窮むれば則ち性を盡す。性を盡せば則ち天命を知る矣。天命は猶天道のごとき也。其の用を以て之れを言へば則ち之れを命と謂ふ。命とは造化の謂也。理は則ち須く窮むべし。性は則ち須く盡すべし。命は則ち言ふべからず。窮と盡とは只是れ命に至る也。(周易程朱傳義卷之二十四說卦傳)と論じて居る。程子が窮理に重きを置くことは恰も朱子が格物に重きを置くに似て居る。宋儒の時代に於て如何に此れ等の問題に眼を向ける必要の存した乎を示すものでは無からう乎。されど窮理と盡性と至命とを唯一方面から見ると、唯一方途から考へる。斯かる場合に於てその倫理學は往々にして嚴格主義に傾き易いものである。嶮峻孤峭、時として近づき難いものがある。古木寒鳥、終に人生の見解が狭きに失する。柳は緑、花は紅、人世に繪畫あり、音樂あり、唯一の理に要約し來らば却て失ふ所があるであらう。張橫渠は、「程子只窮理、便ち是れ命に至るを説く亦是れ大快に失す」と論じて居る。大に味ふべきの言である。惠棟の周易述には、詩の烝民を引いて性命の解説に資する所がある。「天烝民を生ず、有物、有則、民の、彝を乗る。是の懿徳を好む。鄭箋に曰く、天の衆民を生ずる、其の性物象あり、五行仁義禮智信を謂ふ也。其の情法とする所あり、喜怒哀樂好惡を謂ふ也。然り而して民執持する所常道あり美德あるの人を好まざる莫し。」(易微言下、性命の條)とある文辭を掲げて居る。問題は複雑であるが、性の概念的説明では無く、寧ろ心の動きとしての性を説いたものである。張橫渠が、「心は性情を統ぶるものなり」(横渠語録一)と説いたのも、餘りに理の一面に傾くを見た爲めであらう。東銘の砭愚、西銘の訂頑ある所以である。要するに、理の一點だけでは「思の學」の解説としては不十分である。

11. 禮 (11)

顔回は無上命法では無く、禮を執つた。顔淵の勝れたことは後の學者の異口同音に説く所である。周子は、通書志學の章に於て、「聖は天を希(望)み、賢は聖を希み、士は賢を希む。伊尹、顔淵は大賢なり。伊尹は其の君の堯舜ならざるを恥ぢ、一夫其の所を得ざれば市に撻たるゝが若し。顔淵は怒を遷さず、過を貳びせず、三月仁に違はず、伊尹の志す所を志し、顔子の學ぶ所を學ぶ。過ぐれば則ち聖、及べば則ち賢、及ばざるも則ち令名を失はず」(周公大成集卷之三、近思錄爲學類)と説く。更に又、顔子第二十三章に於て、「顔子は一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人は其の憂に堪へず、而して其の樂を改めず。夫れ富貴は人の愛する所なり。顔子は愛せず求めず。而して貧に樂むは獨り何の心ぞや。天地の間至貴至愛の求むべくして異なるある乎。彼は其の大を見て而して其の小を忘るのみ焉爾。其の大を見れば則ち心泰かなり。心泰かなれば則ち足らざる無し。足らざる無ければ則ち富貴貧賤も之れに處する一也。之れに處する一なれば則ち能く化して而して齊ふ。故に顔子は亞聖なり」(大成集同上)と説いて居る。前に大賢と謂て其の大を見れば則ち心泰かなりと云ふは、老子第三十五章に、「大象を執つて天下に往く。往いて害せず安平泰」とあるに似た所がある。老子の此の本文は後に解説する順序であるが、顔子の學にも、孟子の學にも立言措辭相似たものゝあることは注意すべきである。而して周子が泰の文字を用ひたことも意義のあることであらう。程伊川は、「孟子は才高し。之れを學ぶも依據す

べき無し。學者須らく顔子を學ぶべし。聖人に入る近しと爲す。力を用ゐるの處有り」と。文公曰く、學者學び得て錯まらざるを要せば、須らく是れ顔子を學ぶべし」と云ふことが語録に載せてある。孟子に對する批評に於て、依據すべき所無し、と云ふは直に同意し得べきに非ず。然れども「顔子を學ぶべし」と云ふに至つては大に傾聽すべきであらう。

崔述は大に顔子の學を尊崇す。洙泗考信餘録に於て劈頭顔子を掲ぐ、曰く「顔子は聖人に幾し。曾子は傳道の功あり。故に之を先きにす」と。而して顔回に關する文獻を擧げて以て顔回に關する訛傳は是正し、その善を顯はして後學に益する所が多いのである。顔回の如きは世界の學界に於て極めて稀な大賢であり、亞聖であらう。而して又其の世に傳はる所以も類例に乏しい。大抵弟子に依り、門人に依つて世に顯はれる聖者賢人が世の常例である。ソークラテースがプラトーンやクセノフオーンに依つて傳へられるが如きである。然るに顔回はその師孔聖に依つて傳へられたのである。是れ誠に奇しきこと、言はねばならぬ。今、崔述の掲げた順序に従つて文獻を辿るも亦顔回に關する實跡を知るに足るであらう。考信餘録には、「顔無繇字は路、路は顔回の父、父子嘗て各時を異にして孔子に事ふ」と云ふことを以て先づ顔回の父を掲げ次に「顔回は魯人なり、字は子淵」とあるを掲げて居る。何れも史記の仲尼弟子列傳に依つたものである。文獻を辿れば自ら顔子の人と學とが明かとなるが故に、崔述は此の順序を踏んだものであらう。殆んど東西に比類の無い傳を持つ顔子に就いては、崔述の苦心した資料に疎つことが最も安全であらねばならぬ。今須らく此の順序に従つて文獻を記述する。

顔子は亂世に當つて陋巷に居る。一簞の食、一瓢の飲、人は其の憂に堪へず、顔子は其の樂を改めず(孟子)。此れに附論として論語雍也篇の文章を擧げ、更に先進篇の孔子の言を擧げて居る。顔子の樂、顔子の賢は孟子の明言した所である。而して韓詩外傳に云ふ顔淵が東野畢の馬の佚せんとしたことを魯の定公に説いた、との誤を正して居る。次には、「子匡に畏す。顔淵後る、子曰く吾女(汝)を以て死せりと爲す矣。曰く子在せり回何ぞ敢て死せん」、論語先進第十一と、あるを掲げて家語の誤を論じて居る。次に「顔淵仁を問ふ。子曰く、克己復禮、仁と爲す。一日克己復禮すれば天下仁に歸せん焉。仁を爲すは己れに由る。而して人に由らん乎哉。顔淵曰く請ふ其の目を問はむ。子曰く非禮、視る勿れ。非禮、聽く勿れ。非禮、言ふ勿れ。非禮、動く勿れ。顔淵曰く回不敏と雖も請ふ斯語を事とせん矣(論語顔淵篇)」、とある問答を掲げ、崔述は進んで「按ずるに聖門の學、仁を求むるより要なるは莫く、聖門の人、顔子より賢なるは莫し。乃ち孔子は顔子の問仁に告ぐるに此れを以てす。則ち是れ天下の理、更に此れより高く此れより遠きもの有ること無し。」と論じて居る。眞に崔述の言ふ通りであらう。殊に孔門の學に於て、顔子の問仁は實に學の至要のものであり、最も大なるものである。而して孔子之れに告げて、「己れに克ちて禮に復へる」と言へるは、孔門の學の神髓を明かにしたものであらう。克己は歸する所、道に於ける大小の比較に於て其の大なるものを選ぶのである。而して其の標準は一に之れを禮に求めたのである。視聽言動は君子の日常に於て最も慎むべきもの、茲に君子の言行が要約される。易に云ふ「言行は君子の樞機なり」とあるも亦如何に言行の容易にすべきでないことを示したものである。而して視聽言動、禮に非ざれば施用する所が無い。即ち禮はカントの言ふ無上命法に當り、實踐命法に當るものである。禮は孔門に於ては軽いものではない。顔回は亂世に處し陋巷に居る。人の憂に堪へざる場合に、獨り憂へざるばかりで無く、その樂を

改めない。思の學は正さしく完全の域に達したものであらう。茲に於て乎始めて禮に立つことが出来るのである。顔子の學を究明するに當つて禮に關して多少の解説を加へることは、後に老子の禮と比較することに於ても連繋がある。崔述は禮に就いては茲に述べない。而して前掲の如く、天下の理此れより高く此れより遠き者はあり得ない、と論じ、引き続きいて、「後儒之れ此れを求めず、乃ち好んで心性を言ひ、尤も心性を虚空微渺の間に求めんことを好む。是を以て其の論益精にして其の行事に於ける益當さに馴致すべき所無し。良知頓悟の説、因縁以て起つて而して吾道の流れて禪學と爲らざるもの幾んど希れなり矣。豈理に精粗無くして而して功に深淺あるを知らんや。之れを淺くすれば以て過を寡くすべくして、之れを深くすれば即ち以て深を極め幾を研くに足る。顔子の立つ所所有つて卓爾たるが如きは、固に皆我れを約するに禮を以てするより來れる也。吾は世の學者の篤く孔子の言を信じて、高遠徴し難きの説を爲すを務め、以て自ら誤る勿らんことを願ふ也。」と論じて居る。

崔述が、孔夫子の顔回到傳へたる克己復禮、即ち己れに克ちて禮に復へる、此れが仁である。と云ふ仁の問題を取つたとは、蓋し崔述の體驗に基くものがあつたことであらう。崔述は「天下の理、更に此れより高く此れより遠きもの有ること無し、」と斷じて世の學者に仁を行はんことを勸めて居る。而して仁の理は、「之れを淺くすれば以て過を寡くすべくして、之れを深くすれば即ち以て深を極め幾を研くに足る、」と説いて學者を勵して居る。

再び顔淵に立ち戻つて儒家の評語を聞くことにする。

その禮の問題に就いては暫らく之れを後に譲り、崔述の顔淵に對する讚歎の言を通り、その間に多少の卑意をも加へ

て見よう。洙泗考信餘録は顔淵問仁の後に附論を掲げて居る。

「子曰く、吾れ回と言ふ終日違はず、愚なるが如し。退いて其の私を省みれば、亦以て發するに足る。回や愚ならず」

(論語爲政篇)

ニュートンには幾何學の公理は當然のことであつて、何の説解を聽かず、直に會得されたと言はれるが、聖門の學に於て顔回は、孔安國の言ふ如く、「孔子の言に怪しみ問ふ所無し。默して之れを識る愚者の如し」であつた。孔子は先づ以て顔回を推稱されたのである。此の章は大體に於て朱註が誠に良い。即ち朱註には「違はずとは、意相背かず、聽受あつて問難無きなり。私とは燕居獨處を謂ふ。進見請問の時に非ず。發とは言ふ所の理を發明するを言ふ。愚之れを師に聞く、曰く、顔子は深潛純粹、其の聖人に於ける體段已に具はれり。其の夫子の言を聞くや、默識心融、觸處洞然、自ら條理あり。故に終日言ふも、但だ其の違はざる愚人の如きを見る而已。退いて其の私を省みるに及び、則ち其の日用動靜語黙の間、皆以て夫子の道を發明するに足り、坦然之れに由りて疑ふ無きを見る。然る後其の愚ならざるを知る也、」とある。理と謂ひ、條理と言ふ所は宋學の見であるとの批判も出よう。或は孔安國の註のやうに、「其の退還して二三子と道義を説釋するを察するに、大體を發明す。其の愚ならざるを知る也。」と云ふ所が孔夫子の意のある所かも知れぬ。唯面白いことは、「吾與回言」の四文字、孔門の學問は問答であり、對話であり、請問があり、問難があり、希臘の學者のながくしい對話では無いが、聽受にも自ら段階の存したことであらう。學に於ける聖門教育の方法を知るに足る。「吾れ回と言ふ」、今の教育家此の工夫を以て學生と語る必要が蓋し多いことであらう。

次には又

「子曰く、回や我れを助くる者に非ざる也。吾が言に於て説ばざる所無し」(論語先進篇)

を掲げ、次には又

「子曰く、之れに語りて惰らざる者は其れ回也與」(論語子罕篇)

を掲げて、同じく孔夫子の推稱を明にして居る。此れ等の意味は論語に就いて讀み且味はれんことを望むのである。崔述は進んで顔淵が孔子の門弟中に在つて、最も學を好んだ者であることを論斷する。即ち「是れに由つて之れを言ふ、顔子の至る所は固より諸弟子の班すべき所に非ず、故に今顔子に於て獨り表して之れを出す。敢て古聖賢に於て妄りに其の間に低昂する所あるに非ず、誠に篤く孔子の言を信じて、敢て己れが見を以て之れに參せざる耳。」と云ふのである。茲には唯其の結論を擧げるに止めて、崔述の最も力を濺いだ論語の二ヶ條を掲げて、崔述の論を聽くこととする。

「顔淵邦を爲るを問ふ。子曰く、夏の時を行ひ、殷の輅に乗り、周の冕を服す。樂は則ち韶舞、鄭聲を放ち佞人を遠ざけよ。鄭聲は淫に、佞人は殆し」(論語衛靈公篇)

夏の時とは夏の時代の曆である。殷の輅(音路)殷の時代の王者の乗る車である。周の冕とは周の時代の禮冠である。韶は舜の作つた樂と言はれる。崔述は朱子の論語に註した所を論難して居るが故に、先づ朱註を擧げる。即ち「顔子は王佐の才なり。故に天下を治むるの道を問ふ。邦を爲むると曰ふは謙辭なり。夏の時とは、斗柄初昏建寅の月を以て、歳首と爲すを謂ふ也。天は子に開け、地は丑に開く。人は寅に生る。故に斗柄此の三辰を建つるの月、皆以て歳首と爲すべく、而して三代迭に之れを用ゐたり。夏は寅を以て人正と爲し、商は丑を以て地正と爲し、周は子を以て天正と爲

せり。然れども時以て事を作す。則ち歲月は自ら當に人を以て紀と爲すべし。故に孔子嘗て曰く、吾れ夏の時を得たり焉、と、而して説者以て夏小正の屬を謂ふと爲す。蓋し其の時の正と其の令の善とを取つて、而して此に於て又以て顔子に告ぐるなり」と云ふのが朱註である。

崔述は云ふ、「朱子の論語集註に云ふ、夏は寅を以て人正と爲し、商は丑を以て地正と爲し、周は子を以て天正と爲せり。然れども時以て事を作す。則ち歲月は自ら當に人を以て紀と爲すべし。故に孔子嘗て曰く、吾れ夏の時を得たり焉、と。余按する上古の歴は本と子に生まれり。故に歴法必ず冬至を以て歴元と爲す。猶月の必ず朔に始まり、日の必ず半夜に始まるが如き也。其の後聖人歴法を修明し、四時を區畫し、中星晷影を考驗して、而して冬至は乃ち三冬の中に在り、中分二と爲すべからず。且閉藏の候に當り、亦發號施令の宜しとする所に非ず。故に易へて而して丑を建て、又易へて而して寅を建つ。但三代の世三正並び行はる。殷周の歴も其の先皆授くる所あり、相沿ふ已に久し。故に湯武命を革むるも皆之れに因つて改めず。猶之れを徹する武王に始まらずして公劉に始まるがごとき耳。初より天地人を以て三正を分てるに非ざる也。且孔子の夏の時を取るも、固に其の建寅に因る。其の歴の密なるを以てなり。春秋經傳載する所を觀るに、閏を失するもの一にして足らず。日食の朔に於てせざるもの亦多し。知るべし、周歴の疎にして夏に及ばざるを。第以て其の建寅に取ると爲すは、猶聖人の意に於て未だ盡さざるが如き也」と。崔述は主として曆法に關する朱註を難じ、而して孔子の建寅に因るは夏の曆の密なるが爲めだと論するのである。孔子の學は長を採り、密に由る必ずしも古に泥まず、寧ろ其の長する所を選んで大成するを示す所がある。

曆論は別として朱子が、「顔子は王佐の才なり」と断じた所は卓見と謂ふべきである。仁齊は克己復禮の章に於て、「顔子は王佐の材、故に天下に仁するの道を以て之れに告ぐ。實に四代の禮樂を損益して以て邦を爲むるの間に答ふる者と相表裏す焉。」と解説して居る。蓋し顔子を以て唯孔門の一學究と見ることを戒めるに十分である。崔述の言ふ所では、「論語哀公問に、弟子孰れか學を好むと爲す。孔子對て曰く、顔回といふ者あり、學を好む。怒を遷さず、過を貳びせず。不幸短命にして死せり矣。今や則ち亡し。未だ學を好む者を聞かざる也と。哀公の問は孔子魯に歸れるの後に在り。此れより後る、四五年にして孔子即ち卒す。果して顔子と抗行すべき者あらば孔子必ず擧げて以て哀公に告げしや明かなり矣。孔子の言斯くの如くなれば則ち是れ孔子早く、顔子は他人の及ぶべき所に非ざるを、論定せるなり矣。」と述べるのであつて、大に首肯すべきものがある。程明道は云ふ、「仲尼は元氣なり。顔子は春生なり。孟子は秋殺を并せて盡く見る。仲尼は包ざる所無し。顔子は違はざること愚なるが如きの學を示す、後世に於て自然の和氣あり、言はずして化する者なり。孟子は則ち其の材を露はす。蓋し亦時然る而已」(近思錄觀聖賢類)と時の上に觀察した所は卓見である。然し顔子を見ることに於て必ずしも十分で無い。

崔述は次に左の章を擇んで居る。

「顔淵喟然として歎じて曰く、之れを仰げば彌高く、之れを鑽れば彌堅し。之れを瞻れば前に在り。忽焉として後へに在り。夫子循循然として善く人を誘ふ。我れを博むるに文を以てし、我れを約するに禮を以てす。罷めんと欲すれば

も能はず。既に吾が才を竭せり。立つ所あつて卓爾たるが如し。之れに従はんと欲すと雖も由る末きのみ」(論語子罕篇)

意味の大意は論語の註本に従ふ。唯茲には崔述の論ずる所を掲げる。

「漢人は黃叔度を稱して顔子と爲し、宋人は程伯淳を以て顔子に擬す。余按するに、顔子の聖人に幾き所以は、其の徳の崇きこと言を待たず。其の堯舜禹湯文武の道に於ける、亦必ず深く見る所あり。故に孔子は夏の時、殷の輅、周の冕韶舞を以て之れに語る。徒に蘊藉和平、氣象雍容を以て人に勝れりと爲すに非ざる也。但其の不幸早世、未だ建白する所有るに及ばず。世に用ひられ使めば必ず能く風を移し俗を易へ、創制顯庸、天下を唐虞三代の隆に措かむ。即ち世に用ひられざるも、而かも著書立説、孔子の道を發明する亦必ずしも孟子の下に在らじ。他人の望むべき所に非ざる也。彼の叔度は吾れ其の人に勝るもの何れに在るを知らず。程子に即ては資穎、學純、後學を啓迪して聖道に功あらざるに非ず。然かも建白する所、皆尋常賢臣循吏の能くする所、此れ或は其の位の卑きに因つて其の長する所を盡すを得ず。而して其の持論教人亦未だ孟子に方べきの二三を見ざる也。然れば則ち二子は其蘊藉和平、氣象雍容を以ての故に此の品題有るに過ぎざる耳。寧んぞ顔子にして僅に是の如きのみならん乎。蓋し漢末の流風漸く氣度を尙び、魏晉に至つて遂に専ら風采を以て人物を度量權衡す。以て萬事理せずして劉石の禍あるに至れり。宋も亦頗る此の風ありき。是を以て亦靖康の亂ありし也。而して宋以後儒者遂に周程張朱を以て之れを顔曾思孟に擬ぶ。其の顔孟を視ること亦太だ淺し矣。夫れ顔孟は孔子を下ること一等耳。三代以下吾れ未だ孟子如き者あるを見ざる也。則ち亦必ず能く顔子の如き者ある無き也。而して乃ち紛々之れを擬し、聖賢の眞、天下に白らかならざるに致る。故に之れを附論する、此の如し。」

と言ふのが崔述の言であり、誠に堂々たるものである。

聖賢の學は天下を治めるのである。大道を天下に敷いて坦々として衆人に歩む所を授けるのである。進んで道に向ふ時があり、退いて道に復へる時がある。平和の治は向ふ時であり、仁慈の爲めに惡逆を膺懲するは、退いて道に復へる時である。撥亂反正と云ふことは治平に復へる作用である。克己復禮には此の意義も亦含まれて居る。江聲の論語竝質に

「克己復禮爲仁。說文解字に曰く、克は肩也、詩の敬之に曰く、佛ほに時れ仔肩、と毛傳に云ふ仔肩は克也。鄭箋に云ふ仔肩は任也、と。蓋し肩は重任を擔荷する所以なり。克は肩と訓ず、則ち亦任と訓す矣。克己復禮は己れが身を以て禮を肩任する也。復と言ふは、不善有れば未だ嘗て知らずんばあらず、之れを知れば未だ嘗て復た行はざる也。周易に所謂遠からずして復する也。克己復禮、仁以て己れが任と爲す矣。故に仁と爲す也。孟子曰く湯武は之れを身にする也、とは克己の謂也。又曰く湯武は之れに反する也、とは復禮の謂也。此の説諸れを先師惠松崖先生に本づく。必ず此の説の如くば乃ち下文の、仁を爲すは己れに由る、と一貫す。若し俗解に依れば則ち二の「己」の字兩義を成して相應せず矣。」

と説いて居る。克己復禮は論語に於て極めて意義深い章である。顏淵の學に於て禮とは何ぞや。是れ大問題である。江聲は、前に己れに克ち、と讀み、後に己れに由る、と讀んでは一字の己れの文字を二様に解することとなり、相應しないから、己れが身を以て、と讀んだのである。是れ亦参考とすべきであらう。

江聲が引用した詩の敬之は、毛詩卷第十九、清廟之什詒訓傳第二十六、周頌の中にある。一章十二句から成つて居る。江聲の着眼點は毛傳には、「仔肩は克也」とあり、鄭箋には、「仔肩は任也」とある。それ故に又克は任であると解釋した所に力強いものがある。斯くて克己復禮の四字は、己れが身を以て禮に任するのである。肩するのである。禮と云ふ重任を擔荷するのである、と見たものである。前にも述べたやうに、此の讀み方は卓見と謂ふべきである。今茲に敬之の全章を掲げて、唯仔肩の二字ばかりで無く、一章の意義に於て江聲の發明を促したものがあつたことを推察し、以て讀經の苦心を知ること無益ではなからう。一章の全意義としては、毛詩に「敬之は羣臣戒を嗣王に進むる也」とある。

「敬之敬之。天維顯思。命不易哉。無曰高高在上。陟降厥士。日監在茲。維予小子。不聰敬止。日就月將。學有緝熙于光明。佛時仔肩。示我顯德行。」

は詩の章句であるが、訓讀は容易では無く、又多少讀み方の同じからざる所もある。解し易いものを選んで左に之れを掲げる。

「敬つめや、敬つめや。天維あまれ顯あまかなり思おも（助辭）。命は不易なる哉。高々として上に在りと曰ふ無かれ。厥その士ことを陟降して。日に監みて茲に在り。維れ予小子。聰く敬ます止と（助辭）。日に就し月に將ゆ（行）ひ。學は光明に緝熙する有らん。佛ほとけ（大）に時れ仔肩す。我れに顯かなる徳行を示せ。」

毛詩鄭氏箋には、詩の註として次の如く説明して居る。

「顯は見なり。士は事なり。箋に云ふ。顯は光。監は視也。羣臣王に見みえ、政に即くの事を謀る。故に時に因つて之れを戒めて曰く、之れを敬め哉。之れを敬め哉。天は乃ち光明なり。惡を去り、善に興みす。其の命は吉に凶に、變易せざる也。天は高くして又高く上に在り、人に遠ければ畏れずと謂ふこと無かれ也。天は其の事を上下す。日月を轉運し其の行ふ所を施し、日月瞻視して近く此に在るを謂ふ也。」

是れは詩の前段である。

「小子は嗣王也。將は行ふ也。光は廣き也。佛は大也。仔肩は克也。」

こゝ迄は毛傳の意義である。毛傳では「佛時仔肩」とは「大にこれ克つ」と云ふ意味に解して居る。

「箋に云ふ。緝熙は光明也。佛は輔くる也。時は是れ也。仔肩は任也。羣臣成王を戒むるに、之れを敬めよ、之れを敬めよを以てす。故に之れを承くるに謙を以て云ふ。我れは小子耳と。之れを敬む之を敬むの意に聰達せず。日に就し月に行ふとは、當に之れを習ひ以て浸を積むべきを言ふ也。且光明あるの光明者に學ばんと欲すとは、賢中の賢を謂ふ也。輔佛是れ任んじ、我れを示道するに顯明の德行以てせよ。」

是れ詩の後段に就いて鄭氏の解する所である。朱子集傳の見解は異なる所があるが、今は讀詩が主たる目的でないから之れを省く。唯、仔肩は任であると解した所は鄭氏箋と同一である。克と任との意味を江聲は茲に根據せしめた。此の詩の意義は、王者の政の深みに達し、王者の學の本を擲んだものである。江聲が毛傳鄭氏箋を比較して、克已復禮の解說到資したことは、大に學者を啓發したものと謂はねばならぬ。

禮とは何である乎。此の問題は儒學に於ては大きな意義を有する。論語の中にも禮と云ふ語は相當に多いのである。孔門の學に於て六藝あり、禮が其の中の一に居ることは、既に述べた所である。今日に傳つて居る所の禮書、たとへば儀禮、小戴禮記、大戴禮記、周禮等に據つて見れば、禮が人類の共同生活に於ける法則であり、準繩であり、規矩であることが知られる。左傳の隱公十一年の條には、禮の範圍とも見るべきものを説明した文章がある。私は會て、「法律と道德との關係」と題する拙著に於て之れを論じたのであつた。

「禮は國家を経し、社稷を定め、民人を序し、後嗣を利する者也。」

と云ふのである。國家、社稷、民人、後嗣の問題に互るものが禮でありとすれば、禮の範圍必ずしも狭からずである。而して古代支那に於ては三代既に禮が存した。論語に

「夏の禮吾れ能く之れを言ふ。杞微するに足らざるなり。殷の禮吾れ能く之れを言ふ。宋微するに足らざるなり。文獻足らざるが故なり。足らば則ち吾れ能く之れを徵せん矣。」(論語八佾第三)

とあり、又同じく

「子張問ふ。十世知るべきや。子曰く、殷は夏の禮に因る。損益する所、知るべきなり。周は殷の禮に因る。損益する所、知るべきなり。其れ或は周に繼ぐもの、百世と雖も亦知るべき也」(論語爲政第二)

とある。是れは夏殷周に行はれた禮を概観して説いたものである。現代語で云ふならば、制度も法律も含んで居る。されど同じく上代支那にも存在し、後に刑名法術と轉化したものは、その本質に於て異なる所がある。現代の制度法律も唯外部からの強制に依り、外部の制定と見る場合は、禮と本質を異にする。

克己復禮、仁と爲す。此れは本質に於て禮は仁を離れたもので無いことを示して居る。孟子に、「仁の實は親に事うる是れなり。義の實は兄に従ふ是れなり。智の實は斯の二者を知つて去らざる是れなり。禮の實は斯の二者を節文する是れなり」(離婁章句上)とある。禮は仁義の二者を節文するのである。若し禮が仁と離れたものとすれば、節文は出来ぬ。孟子はそれ故に又、「人を禮して答へざれば其の敬に反へれ」(同上)。と説いて居る。而して仁と禮と共に心に存して常に表裏相助け動止相應することに就いては、孟子は、「君子の人に異なる所以は其の心を存するを以てなり。君子は仁を以て心を存し、禮を以て心を存す。仁者は人を愛し、禮ある者は人を敬す」(離婁章句下)。と説いて居る。趙註では心に存すと解して居る。或は通説であらう。然し心の動きを見る場合に於ては、「心を存す」と見ることが却つて仁の働き、禮の働きを明にすることが出来る。孟子に、「淳于髡曰く、男女授受するに親らせざるは禮與。孟子曰く、禮也。曰く嫂溺るれば則ち之れを援くに手を以てせん乎。曰く、嫂溺れて援かざるは是れ豺狼也」(離婁章句上)とある。あによめが溺れた場合に、禮に男女授受するに親らせずとあるが故に、之れを傍觀して顧みない。と云ふは豺狼である。それ故に親ら手を援いて之れを助ける。是れは仁の心の動きであり、又禮に背くものではない。斯くて人としての心を存するのである。是れ即ちその一例である。而して仁と禮と形影相應する所に、禮の特徴を見るのである。禮は此の意義に於ては既に外部外形のもので無く、その本質は心に備はると見たことが明かであらう。周易、坤の六二に「敬以て内を直くす」とあり。是れ又禮の心に備はることを知るべきである。

永樂七年五月の序ある「聖學心法」と題する書に、心學曰く

「經禮三百。曲禮三千。一言以て之れを蔽ふ。曰く敬せざる毋かれと。亦心を以て言ふ也。」(同書卷一)とある即ち禮は心に根ざして、外部から強制されるものでないことが分明する。

聖學心法は全部で四卷から成る。主として君道を明かにする爲めに、聖賢の言を集めたものである。周易、書、詩、大戴禮、孝經、春秋左氏傳、禮記、中庸、孟子、論語、その他多數の載籍に互つて居る。

第一卷は、統言君道、であり第二、三、四卷は、君道に就いての用心、用務を分類して掲げてある。第四卷には、君道の外に父道、子道、臣道を掲げて居る。明の成祖の序文が本書の成立の趣旨を能く語つて居る。成祖の集めた所に係る。

「古の帝王、天下を平治するに、至要の道あり。訓を子孫に誥すに不易の法あり。經傳に載す。見るべしと爲す矣。」と云ふに始まる。而して後段に至つて

「凡そ前の諸事、吾れ既に聖賢の言を集めて以て訓と爲す。正心、脩身、齊家、治國、平天下の要道に於て、大略已に是に見る。昔の聖帝、明王、賢士、君子より、或は生れながらにして知り、或は學んで至る。故に其の言の微妙なる、皆日用に切にして離るべからざる也。吾が子孫誠に能く遵つて之れを行はざらば、以て治を爲すに足らん。吾れ撥るに、功微に徳薄く、智淺に才疎なり。屯に遭ひ難を履む。危くして後に安し。回慮却つて顧み、寤寐戰兢、鴻基を負荷し、惟失墜せんことを恐る。恒に思ふに天下は神器也。之れを保つこと最も難しと爲す。善く之れを保てば則ち完く、善く之れを保たざれば則ち壞ぶる。一の瑕聖あれば則ち敬裂之れに隨はん。」

と説かれてある。次に

「欲縱なれば則ち怠荒に至り易く、心侈れば則ち必ず危亡に至らん。故に道を以て欲を制し、理を以て心を制す。庶くは過を寡くするに幾からん。是れに由つて、仰思俯察、默識潛探、古聖賢の道を求め、以て己れの善後に資す。自ら生れながら知るの質に匪ず。復た學んで知るの功を歎く。徒聖を希むと云ふ。望んで未だ見ず。其の極に造詣する能はず。道は以て謀を詒すに足る無く、言は以て訓と爲すに足らず。姑く其の近似するものを述べて以て篇端に序す。吾が子孫をして先づ吾が言を觀せしむ。然る後是の篇を觀よ。吾が言を觀ざれば則ち以て吾れの用心を見る無けん。吾れの用心を知らざれば則ち聖賢の闢奥を窺ふ能はざらん。其の吾が言に取法するを欲するに非ず。實に其の聖賢の言に取法するを欲する也。法を聖賢に取れば則ち萬世にして弊無し。此れ吾れの倦々として戒を子孫に致す所以のもの也。」

と諭されて居る。

道を以て欲を制し、理を以て心を制す。是れは發しては禮となるものとも見られるのである。宋儒の後を受けて、禮を見るにも亦理に基く所が多いのである。されど禮の中心本體は敬と見たのである。秩序を基本とする人類の共存生活に於ては、敬を以て最も貴しとする。敬無ければ上下亂雜である。故に又成祖の序文には次の如く語て居る。

「夫れ禮は治國の紀なり。樂は人情の統なり。是の故に先王禮を制す。上下を序する所以なり。樂を作る。民俗を和する所以なり。禮に非ざれば以て立つこと無き也。樂に非ざれば以て節すること無き也。民に教ふるに敬を以てするは、

禮より善きは莫し。民に教ふるに和を以てするは、樂より善きは莫し。禮樂興れば則ち天地泰にして君臣正し。刑罰中つて而して長養遂ぐ。故に曰く、禮樂刑政、四達して悖らざれば則ち王道備はる矣。天下を治むるは必ず禮樂を脩むるを先きにす。夫れ天地は尊卑の位也。君臣は貴賤の等也。尊卑の義明かに、貴賤の等辨すれば則ち天地定つて陰陽和し、人倫序して名分正し。」

治道に於ける王者の用意を述べて後世の鑑とすべきものがある。殊に、「民に教ふるに敬を以てするは、禮より善きは莫し」と説く所に禮はその根源を外部に求めたのでは無く、心に求めたことが明かである。次に又名分の貴ぶべきであり、踰越すべきでないことを教へ、更に士を集むるに禮を以てすべきを説いて居る。世間往々にして、名分を忘れ、明りに限界を踰越して天下を驚かすことがある。斯かる名分の踰越は大に戒慎せねばならぬ。名分の立たない國は亂國である。又、利を以て人を集め、權柄の爭奪を事とするものがある。斯かる人々は禮を顧みないものであり、治道の要諦を知らぬ者である。序には

「孔子は爲政を論じて、必ず正名を先にす。春秋王法を紀して、必ず謹分を嚴にす。天下を治むる者、必ず此れに明かなれば則ち君臣正しく、父子親しみ、夫婦別に、長幼順なり。上以て下を統べ、大以て小を維ぎ、卑以て尊を承け、賤以て貴に事すれば則ち朝廷の義明かにして禍亂の源塞ぐ矣。人君の臣下に於ける、必ず之れを遇するに禮を以てし之れを待つに誠を以てす。是の如くならざれば、以て賢者の心を得るに足らず。夫れ君獨り治めず、必ず臣に資る。大臣を敬するは、己れを屈するの謂に非ざる也。道の是に在つて、民の觀望する所のものなるを以てなり。是の故に下を待つに禮あれば則ち天下の士鼓舞して相従ふ。下を待つに禮無ければ、則ち天下の士履を納めて遠く去る。故に

叢茂れば鳥藏れ焉。淵深ければ魚萃り焉。禮蕃ければ賢士歸す焉。賢士歸すれば、則ち百姓戴く焉。是の如くして治道彰れず、禮樂備はらず、教化成らざるは未だ之れ有らざる也。」
と論じて過亂の源を塞ぐ道を示して居る。

禮、刑と相對して、王者の治を致すので、あるが。

刑も亦歸する所は心に基くものと見て居る。即ち序に説く所は次の如くである。

「嚴刑峻法ありと雖も、以て頑暴の惡を止むるに足らず。故に賞罰は明君の慎重にして敢て以て忽にせざる所也。刑は聖人之を制して以て奸慝を防ぐ也。民をして刑を見て罪に遠ざかり、善に遷つて過を改めしむ。この故に刑は殺を主とすと雖も、而も實は生の道あり焉。何ぞや、蓋し奸を禁じ暴を革むるは、至愛に存し至仁に基く。之れを制するに禮を以てして之れを施すに義を以てす。始めや、刑を明かにして以て教を弼け、終りや、刑は刑無きに期す。先王の敬んで五刑を用ひるや、一には則ち欽めと曰ひ、二には則ち慎めと曰ふ。以て用刑の敢て以て輕からざるを見る。故に天下に濫獄過殺無くして、民中に協はざる罔し、安を久しうし治を極むる所以也。」
刑の意義は至愛至仁に出づべきことを説く、是れ眞に千古の卓見と謂はねばならぬ。

餘談ではあるが、經濟問題としては大に誅求を戒めて居る。

「財聚れば則ち民散じ、財散すれば則ち民聚まる。世に此れを知らざる者あり。指克の吏を用ひ、鉄錘として之れを取

り、寸寸として之れを斂め、民の膏を剝き、民の髓を竭し、以て其の上を悦ばす。之れを謂つて能く財用を増養する」と曰ふは、是れ其の君を欺くなり。善い乎君子の言に曰く、民は邦の本なり。財は民の心なり。其の心傷けば則ち其の本傷く。其の本傷けば則ち枝幹凋瘁して根柢廢拔す矣。財用を理むる者、斯に鑒みざるべけんや。」
王者の政治は搾取主義では無い。而して又現時の一部論者が言ふ資本主義でも無い。「民は邦の本なり。財は民の心なり」と云ふ所に一段の玩味を要する。

次には兵のことを説いて居る。

「兵は聖人之れを制して以て不虞に備ふる也。蓋し已むことを得ずして之れを用ふ。故に曰く、先王徳を耀して兵を觀さす。と。然れども暴を除き亂を救ひ、四征服せざれば、天討を奉行し、以て百姓を安んずるに、必ず先づ武を用ふ。故に黄帝に涿鹿の戰あり。夏后に甘扈の誓あり。武王に牧野の師あり。天下の既に平ぐるに及び、戈を戦め矢を囊む矣。誕に教化を脩め、以て四海に訖る。必ず先づ文を用ふ。大禹の文教を敷き、成湯の人紀を修め、有周の常道を陳するが若し。是の故に武を以て文教を廢すべからず。亦文を以て武備を弛むべからず。文武並び用ふるは、長久の術なり。夫れ兵は以て黷すべからず。黷せば則ち玩び、玩せば則ち敗る。苟も國の虚實を察せず、敵の強弱を謀らずして、惟戰ふことを是れ務むれば、國ち國危し矣。聖王の兵を治むるや、之れを教ふるに禮義を以てし、民をして其の上を親むことを知らしむ。子弟の父兄を衛り、手足の頭目を捍ぐが如し。死を致して危きを畏れざるなり。用ゐて以て征伐すれば、則ち勢萬全に出づ。故に曰く、技擊は以て武卒に遇ふに足らず。武卒は以て銃士に直るに足らず。銃士は以

て節制に當るに足らず。節制は以て仁義に敵するに足らず。」

武誠を説き、武訓を説いて堂堂たるものがある。殊に「聖王の兵を治むるや、之れを教ふるに禮義を以てし、民をして其の上を親むことを知らしむ。」と云ふが如きは古聖王の治兵を明かにしたものである。

三、禮(二)

禮は聖王が制度に表したときは、外部的の性質をも備へる。然し禮そのものは心の中に存する乎。外部から來る強制乎。或は直ちに我れに示された無上命法乎。支那上代から宋儒を経て元明に至る迄には、沿革もあり、變遷もあり、學者の説く所も必ずしも同一では無い。殊に刑名家、法術家の論は多くは唯外部的の法則に過ぎない。唯夫れ儒學に至つては、禮は心に淵源せしめるのである。而して老子に於ては或は儒學よりも更に一段の深きに達した所もある。此の問題は後に論及することとする。論語に

「有子曰く、禮の用は和を以て貴しと爲す。先王の道斯れ美なりと爲す。小大之れに由る。」(學而第一)

とある。註の讀み方にも幾分異なる所がある。今は禮の解説として朱註に依る。

朱註には、「禮は天理の節文、人事の儀則なり。」とある。若し文字通りに讀めば、禮は外部的の客觀的存在である。朱子は果してどう見たものであらう乎。理に求める。理は心に備はると見たものである乎。此の點を一應確める必要がある。

らう。語類に

「節は等級也。文は直截ならずして回互の貌。是の裝束好きを得。升降揖遜の如し。天下當然の理あり。但此の理は形影無し。此の禮文を作す。一箇の天理を畫き出す。人と看る。規矩以て憑據すべきあらしむ。故に之れを天理の節文と謂ふ。」

とあり。是れだけでは、その畫き出した一箇の天理が、客觀存在か、主觀存在か、明確では無い。論語の朱註には「蓋し禮の體たるや、嚴なりと雖も、然かも皆自然の理に出づ。故に其の用たるや、必ず從容として迫らざるを、乃ち貴ぶべしと爲す。」と説いてあり、禮の體用を解説するも、それ以上に出でた所が無い。

朱子文集(性理大全三七卷性理九、参照)には幾分詳しいものがある。

「天の民を生ずる各與ふるに性を以てす。性は物有るに非ず。只是れ一個の道理の我れに在る耳。故に性の體たる所以は、只是れ仁義禮智信の五字なり。天下の道理此れより出でず。後世の性を言ふ者多く佛老を雜へて言ふ。性の字を將つて知覺心意と作して看了する所以、聖賢説く所の性の字の本旨に非ざる也。五者の中、所謂信は是れ個の眞實無妄底の道理。仁義禮智の如きは皆眞實にして無妄なる者也。故に信の字は更に説くことを須ゐず。只仁義禮智の四字は、中に於て各分別あり。仁は是れ個の溫和慈愛底の道理。義は是れ個の斷制裁割底の道理。禮は是れ個の恭底摠節底の道理。智は是れ個の分別是非底の道理なり。凡そ此の四つの者人心に具はる。乃ち是れ性の本體なり。」

茲に至ては、朱子道理と云ふも、禮は他の仁や義や智と向じ心に具はると説いて居る。孟子の「萬物皆我れに備はる

矣（盡心章句上）と曰ふにも似た所があり、論語に、「子曰く回や其の心三月仁に違はず（雍也第六）」とあり、又孔子の言として、「七十にして心の欲する所に従へども、矩を踰えず」（爲政第二）とある意義にも近いのである。即ち禮は敬を中核とし、仁とも義とも離れないものである。而して歸する所は心に具はるものであり、我れに備はるものである。斯くて其の最も美しい例としては、心と距との一致であり、主觀客觀の合一であり、主觀の客觀を淨化したものである。斯く儒學の禮を見て克己復禮を仁と爲す所の、顔回の禮も亦心に深い根柢を有することが斷じ得られる。

敬と云ふことは秩序に對する人心の發端である。敬に就いては既に述べた所であるが、禮に於て最も大切な心の動きである。聖學心法には、經禮三百、曲禮三千、心を以て言ふのである、と心學に説いたところは前に引用した。禮記の禮器篇には、「禮に大あり、小あり、顯あり、微あり。大は損すべからず、小は益すべからず。顯は揜おぼふべからず、微は大にすべからず。故に經禮三百、曲禮三千、其の致一なり。未だ室に入らんとして戸に由らざるあらざるなり。」とある。「其の致一なり」とは之れを敬と謂ふことも出来る。之れは恰も前に引用した心學に説く所である。正義には、「其の致一なりとは、致とは至なり、一は誠なり。三千三百の多と雖も、之れを行ふは皆至誠に須つ。故に一と云ふなり。若し大を損して小を益し、顯を揜うて微を大にすれば、皆至誠を失ふなり」と解して居る。正義が誠と謂ひ、至誠と謂ふは素より、禮の素地を見たものであり、至誠は人間相互の關係に於て、仁と爲り、敬と爲るものである。

王陽明は「夫れ禮は天理なり。天命の性、吾が心に具はる。其の渾然全體の中にして條理節目泰然具はる。是の

故に之れを天理と謂ふ。天理の條理、之れを禮と謂ふ、是の禮や其の外に發見（現）すれば即ち五常百行酬酢變化語默動靜升降周旋隆殺厚薄の屬あり。文を言に宣して章を成す。之れを爲に措して行を成す、之れを冊に書して訓を成す。炳然蔚然其の條理節目の繁、窮詰すべからざるに至る。是れ皆所謂文なり。是れ文とは禮の外に見はるるものなり。禮とは文の中に存するものなり。文は顯にして見るべきの禮なり。禮は微にして見難きの文なり。是れ所謂體用一源にして顯微間無きものなり。是の故に君子の學たるや酬酢變化語默動靜の間に於て其の條理節目を盡さんことを求む焉。他に非ざるなり。吾が心の天理を尋ねることを求むるのみ焉耳（王陽明全集十四卷）と言つて居る。天理と云ふときは頗る空漠のやうでもあるが、その説く所を玩味すれば、條理であり、節目であり、文である。此の中に秩序と云ふことが自ら見得られる。而してそのものが天理として心に具つて居ると言ふのである。禮の體と云ふか、本性と謂ふか、之れを説くことに於ては別に朱子と異なる所は無い。朱子が仁と關聯する所を見、恭敬揜節底の道理と見た所に禮の質量とも云ふべきものを示して居る。

禮と云ふものが外部からの強制的法則で無く、或は又治者一時の命令でも無く、仁に向ひ、義に向ひ、秩序に向ひ、敬を行ふ心の動きであるとするれば、是れは無上命法と謂ふことも出来る。單に理と謂ふことの靜的考察よりも、心の動きを決定する、即ち秩序に向つて、義に向つて、仁に向つて動く心そのものであるとも謂ふことが出来るのである。孔子が顔回に説いた克己復禮は即ち斯かる意義であらう。茲には實に幾多の大切な問題が含まれて居るのである。

同じく心と言ふも、その心は性に就いて見て居るのである。恰も朱子の解説の如きはその一例である。性であり、道理である。而して禮は天理の節文であり、人事の儀則である。性は道理であるが、知覺心意ではない。それ故に朱子は寧ろ心とは言はないで、性と謂ひ、道理と謂つたのであらう。禮は是れ個の恭敬擡節底の道理と云ふ所に、朱子の立場が見えるのである。然し仁義禮智の四つの者が人心に具はると結んだ所から見れば、人の心と汎く云ふのであつて智覺心意では無いと述べたのであらう。而して朱子が、禮に於て恭敬を掲げ來つたことは、大に注意すべきことである。ここには人の心の動きばかりでは無く、人格の動きを發現したものと謂はねばならぬ。敬と云ふ意義に就いては諸儒の間にそれぞれの意見がある。

東涯は敬に關する朱子の説を擧げ且批判してその異なる所を述べて居る。即ち

「朱子曰く、敬の一字、聖學の始を成して終り成す所以の者也、と。又曰く、敬は一心の主宰にして萬事の根本也、と。胤按するに、持敬の説は、程子に本いて、而して其の用力の方、嘗て主一無適を以て之れを言へり矣。嘗て整齊嚴肅を以て之れを言へり矣。其の高第の弟子則ち曰く、常惺惺の法則、曰く其の心收斂、一物を容れず、と。朱子其の説に據り、其の大旨を括つて之れを言ふこと此くの如し。諸聖賢の言を原ぬるに、夫子治國の要を語るときは、則ち五事兼ねて擧ぐ。而して事を敬する其の一に居る。樊遲仁を問ふに答ふるときは、則ち三事併せ擧ぐ。而して事を執つて敬、其の一に居る。君子に九思あるは、則ち事敬を思ふ、其の一に居る。大學五事を擧げ、文王の徳を稱するとき、則ち人君と爲つては敬に止まる、其の一に居る。蓋し古者の人を教ふる、恭敬忠恕等の目、彼此互に擧げ以て言

を爲す。敬は特に其の一事のみ耳。先儒の學、専ら心を重んず。故に收斂整肅、昏昧を致さざるを以て敬と爲せり。而して曰く、聖學の終始、學問の根本、と此れ其の異なる所以也。(古今學變卷之下)

と云ふのである。朱子は東涯の指摘した如く、敬に重きを置いた。その茲に至つたことは果して心に重きを置いた爲めである乎。抑も亦程子を始め朱子の講學の人格的態度に由つたのである乎。此の問題は一概に斷定すべきでない。唯朱子に於て、禮の解説に恭敬を特に掲げたことの深い理據のあることだけは、認めざるを得ない。而して一心の主宰にして萬事の根本なり、と言ふときは敬に人格の動きを發現したと見ることも、不當では無からう。

王陽明が「夫れ禮は天理也」と説いたことは既に述べた。性を以て、渾然全體の中にして條理節目森然畢く具はる、と見た所は中庸から悟つて來たものであらう。然かも禮を理と見る場合に於て猶思ひ及ばざる所を氣遣はねばならぬ。傳習録に

「愛問ふ。先生博文を以て約禮の功夫と爲す。深く之れを思ふも未だ略を得る能はず。請ふ開示せよ。先生曰く、禮の字は即ち是れ理の字。理の發見(現)して見るべきもの、之れを文と謂ふ。文の隱微にして見るべからざるもの、之れを理と謂ふ。只是れ一物のみ。約禮は只是れ、此の心純にして是れ一箇の天理たるを要す。此の心純にして是れ天理たるを要せば、須らく理の發見の處に就いて功を用ゐるべし。親に事うるに發見(現)するの時、親に事ふる上に就いて此の天理を存するを學び、君に事うるに發見するの時、君に事うる上に就いて此の天理を存するを學び、富貴貧賤に處するの時、富貴貧賤に處する上に就いて此の天理を存するを學び、患難夷狄に處するに發見(現)するの時、

患難夷狄に處する上に就在して此の天理を存するを學ぶが如し。作止語黙に至るまで處として然らざる無し。他の發見の處に隨つて、即ち那の上面に就いて、箇の天理を存するを學ぶこと、這れ便ち是れ博く之れを文に學ぶもの、便ち是れ約禮的功夫なり。博文は即ち是れ惟れ精。約禮は即ち是れ惟れ一なり。(傳習錄徐曰仁所錄)

と云ふ問答が載せてある。禮と文と理と一物である。心純にして天理その儘であれば、その理の事に當つて現はれ來る所は即ち天理である。而して人事百般の活きた問題に觸れて、種種の様相に接しても、その事事物物に就いて、心の純にして天理その儘であることを失つてはならぬ。歸する所、博文約禮は惟れ一である。斯くて又ここからも中に復することとなる。徐愛は茲に至つて更に問を發した。惟れ精、惟れ一から直に中の問題に歸結せずして、人心道心の關係に思を致したのである。天理を存するを學ぶと云ふ時に、心が何の凝滯も無くすらすらと之れに進んで行くのである乎。或は又思に小大あり、正あり、不正あり、邪あり、惡あり、容易に邪しま無し眞面目に達し得ないものがあるのでは無からう乎。徐愛が問を發したのは蓋し苦心の存する所が見える。

「愛問ふ。道心は常に一身の主と爲つて、而して人心は毎に命を聽く。先生精一の訓を以て之れを推せば、此の語は弊あるに似たり。先生曰く然り。心は一也。未だ人に雜らざる之れを道心と謂ふ。雜ゆるに人偽を以てする之れを人心と謂ふ。人心の其の正を得るもの即ち道心。道心の其の正を失ふもの即ち人心なり。初めより二つの心あるに非ざる也。程子謂ふ、人心は即ち人欲。道心は即ち天理と。語分析するが若くにして而して意實に之れを得たり。今、道心は主と爲つて、而して人心は命を聽くと曰ふは、是れ一つの心なり。天理と人欲は並び立たず。安んぞ天理主と爲り。人欲又從つて命を聽くもの有らんや」(傳習錄同)

王陽明は、正を以て道心人心の分岐を説き、「中」とは言はぬ。けれど前に引用した渾然全體の「中」と云ふ解説から見れば「中」に歸結したと見ても能いのである。唯此の場合に、「惟れ精惟れ一、尤に厥の中を執れ」とある「中」にも至らず、中庸の「中」にも説き及ばなかつたことは、禮の本質は必ず實踐を要請するものであり、朱子の言ふが如く、道理ではあるが知覺心意では無いと云ふ點も慮らないとは限らぬ。

王陽明は黃勉之の間に對しては性に率ふことが道であると説いて居る。

「問ふ、道心と人心と、先生曰く、性に率ふ之れを道と謂ふ。道は便ち是れ道心なり。但些かの人的意思を著して在らば便ち是れ人心なり。道心は本是れ無聲無臭。故に微と曰ふ。人心を依著して行ひ去らば、便ち許多の安穩ならざる處あり。故に惟れ危しと曰ふ」(傳習錄黃省曾所錄)

是れ精一であり、又中庸である。王陽明は天理を掲げ來つて一元的の解説を試みたのであるが、その實踐の問題に至つては中庸に遡らざるを得なかつた。

「顔子は怒を遷さず、過を貳びせず。亦是れ未發の中あつて始めて能くす」(傳習錄薛尙謙所錄)

と説いて居る。而して顔回を以て聖學の正派と斷じた所から見れば、今一段遡つて究明する必要が無かつたとは言へぬ。陸澄の問に對して答へた所は王陽明の顔淵觀であらう。

「問ふ、顔子没して聖學亡ぶと。此の語疑無き能はず。先生曰く、聖道の全きを見んとする者惟顔子のみ喟然一嘆を觀

て見るべし。其れ夫子循循然として善く人を誘ひ、我れを博むるに文を以てし、我れを約するに禮を以てすと謂ふ。是れ見破の後此の如く博文約禮を説くは如何ぞ是れ善く人を誘ふや。學者須らく之れを思ふべし。道の全體は聖人も亦以て人に語り難し。須らく是れ學者自ら修め自ら語るべし。顔子は之れに従はんと欲すと雖も由る末(なき)のみ。即ち文王の道を望んで未だ見ざるの意なり。道を望んで未だ見ずとは乃ち是れ眞見。顔子没して聖學の正派遂に盡くは傳はらず矣」(傳習錄陸元靜所録)

顔淵に於ては、禮に就いて簡單に天理を推して論じ去ることが出来るであらう乎。心と謂ひ、性と謂ひ、天理と謂ふ。専ら理知の論證に止つて居ることを容さない。孔子は顔淵を謂つて、「惜いかな、吾れ其の進むを見る、未だ其の止まるを見ざるなり」(論語子第九)と、嘆稱して居る。學のどんなものである乎と云ふことが、此の孔子の惜まれた言葉からも察し得る所が無くてはならぬ。

四、禱

漢書の禮樂志には「故に孔子曰く上を安んじ民を治むるには禮より善きは莫し、風を移し俗を易ふるは樂より善きは莫しと。禮は民心を節し、樂は民聲を和す。政以つて之れを行ひ、刑以つて之れを防ぐ。禮樂政刑四達して悖らざれば則ち王道備はる矣。樂は以つて内を治めて同を爲し、禮は以つて外を修めて異を爲す。同じきときは則ち和親す、異なる

ときは則ち畏敬す。和親するときは則ち怨無し、畏敬するときは則ち争はず。揖讓して天下治まるとは禮樂の謂なり。一二者並び行ふ。合して一體と爲す。畏敬の意見は難きときは則ち之れを享獻辭受登降跪拜に著す。和親の説よろこびあはれ形は難きときは則ち之れを詩歌詠言鐘石箏弦に發す。蓋し其の敬意を嘉みして其の財賄に及ぼさず。其の歡心を美しとして其の聲音に流れず。故に孔子曰く禮と云ふ玉帛を云はん乎哉、樂と云ふ鍾鼓を云はん乎哉と。此れ禮樂の本なり。故に曰く禮樂の情を知る者は能く作す、禮樂の文を識る者は能く述す。作者は之れを聖と謂ひ、述者は之れを明と謂ふ。明聖とは述作の謂なり。王者は必ず前王の禮に因つて時に順ひ宜を施す、損益する所あり、民の心に即いて稍々に制作す。大平に至つて大に備る。周は二代に監みるあり禮文尤も具る。事爲の制曲さに之れが防を爲す。故に禮經三百威儀三千と稱す。是に於て教化浹洽し、民用つて和睦して災害生ぜず、禍亂作らず、囹圄空虚なること四十餘年。孔子之れを美として曰く郁郁乎として文なる哉吾は周に従はんと。其の衰ふるに及びてや、諸侯は法度を踰越し、禮制の己を害することを惡みて、其の篇籍を去つ。秦の滅學に遭うて遂に以つて亂亡す」と論じて居る。猶前後の文章を通讀すると、六經の意義や王者聖人の苦心も察し得るのである。禮樂志は禮樂を主として立論したものであるが、六經の中の禮とし樂としての社會生活に於ける働きを、周時代の實生活に照して説明した所に注意すべきである。

周代の世相、人心の變遷は識者をして種々の考究を促したものと見える。孟子の仁義性善の立論、荀卿の性惡隆禮の主張等を見ると恰もその根本に於ては正面衝突をして居るのである。然も兩者共に教に重きを置くことは、人倫生活が教に依つて明かにされ、以て治國にも平天下にも達し得ると考へたものと言ふことが出来る。けれど萬象の變化人生の

行事驚嘆すべきがあり、戒慎色を變すべきがある。春秋に災祥を書し、左氏徵驗を見て占筮を載せて居る。崔述の如き考證家でも、補上古考信録に就き、「竊に謂へらく、上古を談するもの惟易春秋傳古に近しと爲す、而して其の事理も亦正に近しと爲す。此れを以て百家の謬を證す。或は亦廢すべからざる者あり。故に余易春秋傳の文を雜へ取りて以て上古の事を補ふ」(考信録提要)と説いて居る。之れが爲めに單に人倫究明の範圍に止まつたばかりでは人心の平靜が期し難く、落つかぬ處があつた。論語には「子怪力亂神を語らず」とあるが、猶孔子にも三畏があつた。天命を畏れたことは明かである。老子第二十章にも、「人の畏るる所は畏れざるべからず」と言つて居る。論語には又、「子の慎む所は齊、戰、疾」(述而第七)とあり、「子の疾病なり、子路禱らんと請ふ、子曰く諸れありや、子路對て曰く之れあり、誅に曰く爾を上下の神祇に禱ると、子曰く丘の禱ること久し矣」(同上)とあり、「子曰く然らず、罪を天に獲れば禱る所無きなり」(八佾第三)とある。此れ等の文章は孔子に於ても亦畏るゝ所があり、禱る所があつたことを示すものである。而して人倫究明の範圍にばかり限局したものは無い。それ故、孔子の教はその學の領域に在つては人倫の範圍に止つたものであらうが、人生觀に於て未だ一切を盡して他は毫も顧みなかつたと言ふ譯ではない。論語に、「子川上に在り、曰く、逝く者斯くの如き夫、晝夜を舍めず」(子罕第九)とあり、程子の云つたやうに、水は流れて息まず、物は生じて窮らず、易に云ふ自強不息の大決心も亦此處から起る。然も亦天地の悠久を思ひ潛然として涙の下らざるを得るであらう乎。人倫の究明、道德仁義の實行に就いて人倫以上に思を及ぼすことは無いであらう乎。孔子の説く所に見ても、その或るものに就いて無關心ではない。唯その詳しきを語らず、語るを欲せず。而して異端と定めたものに關する限りに於ては、「異端を攻る斯れ害也已」(爲政第二)と謂つて居り、又「民の義を務め、鬼神を敬して之れに遠かる、知と謂ふべし矣」(公冶長第五)と云ふ所から見ると、異端や鬼神に關する問題に互らないことを以て、知なりと認めたとである。然し孔子の時代は此立場に止まるを禦ぎ得ないやうにも考へられる。墨子の鬼神論などその實例である。

論語には、祭に就いて孔子の述べた所が、特に禮として重きを置いてあるやうに見える。禘のことも説いてあれば、唯、祭のことも説いてある。註には禘は王者の大祭であると謂ひ、又、祭は先祖を祭るのであると謂つて居る。祭神の場合には孔安國は百神を祭るを謂ふと註し、程明道は外神を祭るものと註して居る。禘も祭も禮として之を説いたものであらう。而して敬と誠を主眼とするものであらう。朱註圈外にも范氏の説を掲げてあるが、「君子の祭は七日戒し三日齊す。必ず祭る所の者を見る。誠の至りなり。是の故に郊には則ち天神格り、廟には則ち人鬼享く。皆已に由りて以つて之れを致すなり。其の誠あれば則ち其の神あり、其の誠無ければ則ち其の神無し、謹まざる可けんや。吾祭に與らざれば祭らざるが如し。誠は實たり、禮は虚たるなり」と云ふのである。是れは「祭る在すが如く、神を祭る神在すが如し。子曰く吾祭に與らざれば、祭らざるが如し」とある八佾篇の註語である。敬と誠とが禮としての祭に於て緊切なことを説いたものであらう。

論語に於ては、祭に就いての心掛けを説き、敬の必ず伴ふべきこと、誠の必ず充つべきことを明にして居る。里仁篇には、「父母に事うるには幾諫す(氣を和けて諫むる)、志の従はれざるを見ては又敬して違はず、勞して怨まず」とある。公冶長篇には、「子、子産を謂ふ、君子の道四あり焉。其の已を行ふや恭、其の上に事うるや敬、其の民を養ふや惠、其

の民を使ふや義」とある。雍也篇には、「樊遲知を問ふ、子曰く民の義を務め、鬼神を敬して之れに遠ざかる、知と謂ふ可し矣」とある。此れ等の辭章を玩味するとそこに敬の意義が略認め得るのであるが、敬は何れも長に對し尊に對する心掛けであり、心構へである。鬼神を敬して遠ざかると云ふことは、包咸の註として、「鬼神を敬して瀆せず」とあり、瀆と漬とは同一文字である。皇侃は、「漬は猶數近也」と註して居る。されば遠ざかるとは度多く近づいて瀆すことの無い意味であらう。程註には、「人多く鬼神を信するは惑なり、而して信ぜざる者は又敬する能はず。能く敬し能く遠ざかる、知と謂ふ可し矣」と論じて居るのであるが、之れでは却つて論語の意義では無い。謂はれの無い疑惑の對象を、鬼神と言つたのでは論語の意味は通じない。禮として祭として崇敬する鬼神は、怪力亂神の神で無いことは明かである。禮樂二教に於て此の程度の鬼神は論語に説くが如く認められたことであらう。敬は恰も大人君子を敬するが如く長上父母を敬するが如く人倫の上に行はれる敬と意義を異にしたものでは無いやうに解せられる。それ故に論語に云ふ鬼神は人倫日常の經驗の範圍に於て、敬を行ひ得る者と云ふ意味であらう。従つて論語の鬼神は、人類の行爲に對して賞罰を報ゆる存在の意味とは思はれぬ。吉凶禍福の問題は寧ろ天道の究明に待つべき所があつたのでは無からう乎。論語に、「夫子の性と天道とを言ふは得て聞く可らざる也已矣」(公治長第五)とあり、又「罪を天に獲れば、禱る所無きなり」(八佾第三)とある。而して孔子は之れは畏るべきものであるが、説くべきものと爲さなかつたやうに見える。斯くて聖門の學は完全に上達されること類回の例の如くである。老子第七十九章にも、「天道親無し常に善人に與みす」と言ふことがあり、人倫學に比して廣くもあり、根據も異なる所があるが鬼神としての賞罰は説いて居らぬ。

然るに墨子の鬼神説に至つては趣を異にする所がある。老子の云ふ道徳、孔子の説く人倫學の範圍を超えて居ると考へられる。墨子の言に「昔三代の聖王既に歿するに至るに逮びて、天下義を失ひ、諸侯力正(征)す。是を以て夫の人の君臣上下爲る者の惠忠ならざる、父子弟兄の慈孝弟長貞良ならざる、正長の治を聽くに強めず、賤人の事に從ふに勉めざるを存せり。民の淫暴寇亂盜賊を爲すに、兵刃毒藥水火を以つて無罪の人を道路率徑(率徑は術徑、術は車道、徑は歩道)に邀へ人の車馬衣裘を奪つて以つて自ら利する者竝に作ること此れ由り始まる。是を以つて天下亂る。是れ其の故何を以つて然るや。則ち皆鬼神の有と無との別に疑惑し、鬼神の能く賢を賞して暴を罰するに明かならざるを以つてなり。今若し天下の人をして偕に若し鬼神の能く賢を賞して暴を罰するを信ぜしむれば則ち夫れ天下豈亂れんや。今無鬼を執る者は曰く鬼神は固より有る無しと、且暮以つて天下に教誨することを爲し、天下の衆を疑ひ天下の衆をして皆鬼神有無の別に疑惑せしむ。是を以つて天下亂る。」(明鬼)とある。三代の聖王が歿した後は諸侯は力征に任じて顧みる所が無い。道徳の標準も仁義人倫の教學も施す術を失つた。善人は賞せられず、悪人は罰せられない。力任せの強い者勝ちである。暴力盜賊は横行する。大道にも小徑にも車馬衣裘を奪ふ匪徒が出沒する。即ち天下は亂である。國に士も無く賢も無く、唯傲ふ所は亂賊である。墨子の所染篇にあるやうに「蒼に染むれば則ち蒼となり、黃に染むれば則ち黃となり、入る所の者變れば其の色も亦變る。五入必(畢)れば則ち五色と爲る矣」と云つた状態である。墨子の云ふ所では學を絶つ迄も無く、世は甚だしく亂れた。聖王の禮樂刑政も行はれない。獨り善を賞し惡を罰する者は鬼神であるが、世に無鬼説を執つて衆を惑はす者がある。畏れる所が無いから亂は此處から起る。それ故に小は一郷一里から、大は國家天下に傳へられる鬼神賞罰の事實を擧げて、無鬼説の妄を示さうとしたのが此の墨子明鬼篇の理論の一端である。

又、「且つ昔は虞夏商周三代の聖王と雖も其の始めて國を建て都を營むの日、必ず國の正壇を擇び、置きて以つて宗廟と爲し、必ず木の脩茂なる者を擇び、立て、以つて叢社と爲す、必ず國の父兄の慈孝貞良なる者を擇びて以つて祝宗と爲す、必ず六畜の膾肥倅毛を擇びて以つて犠牲と爲し、珪璧琮璜、財を稱り度を爲し、必ず五穀の芳黄なるを擇びて以つて酒醴粢盛を爲る。故に酒醴粢監は歳と上下す。故に古聖王の天下を治むるや故(固)より必ず鬼神を先にして人を後にする者は此れなり」(明鬼)と論じて居る。是れは三代の聖王が鬼神を祭つたと云ふ事實を擧げて理論の他の一端としたのである。支那上代に於ける祭の意義は果してどうであつた乎。周代に至つてその意義は如何に變化した乎。鬼神に就いて論語の示す所は支那上代の祭の意義を聖門の禮教に照して醇化したものである乎。宗教學上の研究から見た祭の意義はどうである乎。何れも重要な問題であるが、今それらの研究には直接の關係が無いから之れは措くこととする。たゞ墨子は當時を亂世と見て、究局の救済を鬼神の賞罰に求めたことは、現代ソビエツト共産國のやがて求めねばならぬ結論のやうにも考へられる。大道無く人倫の無い社會は墨子の云ふ諸侯の力征その儘であらう。

墨子の鬼神を論じたのは、宗教としての考でも無く、宗教學上に根據したのも無い。専ら天下の政治から觀察したものである。殷王紂が富は天下を有つて居たが、上は天を語り鬼を侮り、下は天下の萬民を殃殺した、その外殘虐無慈悲な政治を行つたものであつた。是に於て天は乃ち武王をして明罰を致さしめた、と云ふ意味のことが墨子明鬼篇に書いてあるのは其の一例である。

又、同篇には、「今天下の公王大人士君子、中實に天下の利を興し天下の害を除かんことを務めれば明神の有るが當りや將さに尊明せざる可らざるなり」と結んで居る。レーニンレニンは宗教は阿片だと言つて、露西亞の宗教を排棄しようとした。みた。共産主義の唯物觀で天下の治平を求めようとして居る。此状態は墨子が説く支那周代や殷の紂王の政治に似たものが無いであらう乎。尤も宗教と政治とは其の人心に交渉する範圍も領域も同一で無い。「カイゼルのものはカイゼルに與へ、神のものは神に與へよ」と云ふこともある。それ故宗教は別問題とする。

専ら政治上から國家社會の安寧慶福を求める場合に、墨子の云ふが如く、天意鬼神に賞罰の淵源を歸した見方が支那上代に存したやうである。墨子に、「夫れ天は林谷幽間人無しと爲すべからず、明必ず之れを見る。然り而して天下の士君子の天に於けるや忽然として以つて相儆戒するを知らず。此れ我が天下の士君子小を知りて大を知らざるを知る所以なり。然らば則ち天亦何をか欲し何をか惡む。天は義を欲して而して不義を惡む。然らば則ち天下の百姓を率ゐて以つて事に義に従ふは、則ち我れ乃ち天の欲する所を爲すなり。我れ天の欲する所を爲せば天も亦我が欲する所を爲さむ。然らば則ち我れ何をか欲し何をか惡む。我れ福祿を欲して而して禍祟を惡む。若し我れ天の欲する所を爲さずして而して天の欲せざる所を爲せば、然らば則ち我れ天下の百姓を率ゐて以つて事に禍祟の中に従ふなり。然らば則ち何を以つて天の義を欲して而して不義を惡むを知る。曰く天下義あれば則ち生じ、義なければ則ち死す。義あれば則ち富み、義なければ則ち貧し。義あれば則ち治まり、義なければ則ち亂る。然らば則ち天は其の生を欲して而して其の死を惡み、其の富を欲して而して其の貧を惡み、其の治を欲して而して其の亂を惡む。此れ我が天の義を欲して而して不義を惡むを知る所以なり。」(天志上)と論じて居る。

然らば義とは何である乎。義の意義は政である、政は正である。論語に「夫れ政は正なり、子帥ゐるに正を以てすれば、誰れか敢て正ならざらん」(顔淵第十二)と云ふ季康子の政を問ふに對する孔子の答がある。老子にも亦正を説いた所があり、老子の正に就いてはその法理觀を述べる場合に説かうと思ふので今迄正の問題は残して置いたのである。茲でも老子の正を解説するのでは無く、主として政に關する限りに於て正を擧げたのである、而して論語に説く正の意義は名分を正すことを主眼とする。論語に、「子曰く苟くも其の身を正しうす矣。政に従ふに於て何かあらん。其の身を正しうする能はざる、人を正しうするを如何」(子路第十三)とある。論語の正の意義は斯かる場合に於て政と關係が深いのである。

墨子に於ても亦義の意義を示して居る。政であり、正であることは別に異なる所は無い。然し一步突き込んで正の意義は何處にある乎と尋ねると、論語とは同一に見るべきで無い。論語では主眼とする所が名分である。子路篇に「名正しからざれば言順ならず」とあり。又、「其の身正しければ令せずして而して行はれ、其の身正しからざれば令すると雖も従はず」とあり、又、「齊の景公政を孔子に問ふ。孔子對へて曰く、君君、臣臣、父父、子子、」(顔淵十二)とある。名分の正すべきを説いたのである。されど墨子に在つては、正とは兼愛相利に歸するのである。快樂主義又は功利主義と考へるには未だ精確でない所がありとも言へるだらうが、一種の幸福説を採るものと見得るのである。

少し長いが墨子の言を讀むこととする。曰く且夫れ義は政(正)なり。下よりして上を政(正)すこと無し。必ず上より

して下を政す。是の故に庶人力を竭して事に従ふ未だ己を次(恣)にして政を爲すことを得ず。士ありて之れを政す。士力を竭して事に従ふ。未だ己を恣にして政を爲すことを得ず。將軍大夫ありて之れを正す。將軍大夫力を竭して事に従ふ。未だ己を恣にして政を爲すことを得ず。三公諸侯ありて之れを政す。三公諸侯力を竭して治を聽く。未だ己を恣にして政を爲すことを得ず。天子ありて之れを政す。天子未だ己を恣にして政を爲すことを得ず。天ありて之れを政す。天子の政を三公諸侯士庶人に爲すは、天下の士君士固より明かに知る。天の、政を天子に爲すは、天下の百姓未だ之れを明かに知るを得ざるなり。故に昔三代の聖王、禹湯文武、天の、政を天子に爲すを以て明かに天下の百姓に説かんと欲す。故に牛羊を牯(飼)ひ、犬豕を豢(養)ひ、潔く糞酒醴を爲り以て上帝鬼神を祭祀して福を天に求祈せざる莫し。我れ未だ嘗て天下の、福を天子に求祈する所の者を聞かざるなり。我れ天の、政を天子に爲すことを知る所以の者なり。故に天子は天下の窮貴(極貴)なり。天下の窮富(極富)なり。故に富且貴を欲する者は、天意に當りて順はざるべからず。天意に順ふ者は、兼ねて相愛し、交もごも相利して必ず賞を得。天意に背くは、別れて相惡み。交もごも相賊して必ず罰を得。然らば則ち是れ誰れか天意に順ひて賞を得たる者ぞ。誰れか天意に反いて罪を得たる者ぞ。子墨子言つて曰く、昔三代の聖王、禹湯文武は此れ天意に順つて賞を得たるなり。昔三代の暴王、桀紂幽厲は此れ天意に反いて罰を得たものなり(天志上)とある。此の説明は猶續いて居るが、墨子に就いて参照せられたい。

上帝鬼神を祭祀して福を天に求祈すると解した所に、墨子の幸福説があり、その福とは富且貴に當るのであり、富且貴に至らうとする者は天意に順はざるべからずと云ふのである。而して天意に順ふ者は兼ねて相愛し、交もごも相利し

て賞を得ると云ふのである。それ故墨子の云ふ天意とは、上帝鬼神の意と云ふ意味であらう。禮記の禮運には、「昔は先王未だ宮室あらず。冬は則ち營窟に居り、夏は即ち檜巢（薪柴を聚めて巢居としたもの）に居る。未だ火化あらず。草木の實鳥獸の肉を食ふ。其の血を飲み、其の毛を茹（食）ふ。未だ麻絲あらず。其の羽皮を衣る。後聖作るあり。然る後火の利を脩め、金を范（形範を爲くつて金器を鑄ること）し、土を合し、以つて臺榭宮室牖戸を爲くり、以つて炮し、以つて燔し、以つて亨し、以つて炙し、以つて醴醕を爲くり。其の麻絲を治め、以つて布帛を爲くり。以つて生を養ひ死を送る。以つて鬼神上帝に事ふ。皆其の朔（初）めに従ふ。」と説いてある。養生送死は社會生活であり、鬼神上帝に事するは禮である。禮運には、續いで、「故に玄酒室に在り、醴醕戸に在り、粢醴室に在り、澄酒下に在り、其の犧牲を陳ね其の鼎俎を備へ、其の琴瑟管磬鍾鼓を列ね、其の祝嘏（祝は主人の爲めに神に告ぐる辭、嘏は戸の爲めに福を主人に致すの辭）を脩む。以つて上神と其の先祖とを降し、以つて君臣を正しうし、以つて父子を篤うし、以つて兄弟を睦しうし、以つて上下を齊ふ。夫婦所あり。是れを天の祐（福）を承くると謂ふ」と説いて居る。禮運の説く所は墨子の書と似た所が少なくは無い。墨子の明鬼説は、事實を記述したやうな所もあり、推論的に斷定した所もあり、又一般の禮として上帝鬼神を祭つた所に根據する所もある。當時の無鬼論に對して、明鬼説を高調し、政治の實際に於て、賞罰の便るべきものが無く、恰も匪賊兇徒の横行に任せて一般民衆の歸趨に迷ふものがあり、唯是れ禮に實行された上帝鬼神の祭から正すことを考へたものであらう。周代の混亂状態を知るべき資料とも爲ることであり、又祭の意義を究める上に參考とも爲ることであらう。老子第二十章に云ふ「人の畏るゝ所」とは如何なるものである乎。その解説の爲にも一應調べることを要するのである。清代の革命に奔走した學徒が希臘や西洋哲學説に附會した解説では必ずしも支那古典の意義を盡したものは認め難い。

墨子の見た所では當時の天下は亂と稱する外は無い。民には三患がある。飢者は食を得ない。寒者は衣を得ない。勞者は息を得ない。世相は險惡である。大國は小國を攻める。大家は小家を伐つ。強は弱を劫す。衆は寡を暴す。詐は愚を欺く。貴は賤に傲る。寇亂盜賊並び興つて禁止すべからざるものがある。斯んな場合に猶當時の王公大人は只管樂に耽つて民の衣食の財を虧奪するも顧みる所がない。之れでは樂は非とすべきである（墨子非樂上）と論じて居る。獨り樂ばかりで無く、禮を排撃する所も亦少なくは無い。非儒篇の如きは即ち其の例とも見るべきである。今、墨子の書に就いて論ずれば、眞の禮、眞の樂は已に其の影を潜めたものである。世は極度に混亂して人事一として便るべきものは無い。若しありとすれば鬼神に依る外は無い（明鬼下）。天意を慎み、天意に依り従ふの外は無い（天志中）。と云ふことを高調して居る。學の弊を痛感した所も見るのである。されど其の説く所は徒らに時弊を指摘排撃するに急であつて、眞の學を立てたのでも無く、眞の道を示したのでも無い。鬼神論も亦宗師を認めて深く高いものがある譯でも無く、兼愛相利を説いても人々の心に奪ひ難き平和を授け得たものでは無い。それ故、祭祀を説いても、雲の鎖して水の潺湲を聽くものが無く、又進んで深きは人心の奥に訴へ、高きは天界の眞秘を披いたものとも言へぬ。然し周代に於ける學の傾向、世相の描寫に於て支那上代の思想と比較研究する場合には蓋し缺くべからざる資料である。

孟子は楊墨を闢いて仁義を宣揚した。人倫に重きを置いて性善を掲げた。朱熹は學の工夫を説いて居るが、その中で

孟子に基くよりも顔回に依るが適切だと教へたと云ふことが語録にもあるが、何れにしても孟子の決心は偉大なものであり、論難の點に至つてはまことに博辯宏辭である。堂々として人倫性善の大旆を執つて天下に論陣を張つたことは壯觀の限りである。王道を勸説し、仁に由り義に由つて行はゞ天下を治むること之れを掌上に運らすべしと主張したのである。荀卿は孟子に反對し、その性善説を攻撃した。孟子曰く人の性善なりと、曰く是れ然らず。凡そ古今天下の所謂善とは正理平治なり。所謂悪とは偏險悖亂なり。是れ善惡の分のみ。今誠に人の性は固より正理平治なりと以へる邪。則ち有(又)悪んぞ聖王を用ゐん。悪んぞ禮義を用ゐん矣哉。聖王禮義ありと雖も將た曷んぞ正理平治に加へん也哉。今然らず人の性悪なり、故に古は聖人、人の性悪なるを以つて、以つて偏險にして正しからず、悖亂にして治まらずと爲す。故に之れが爲めに君上の執を立て、以つて之れに臨み、禮義を明にして以つて之れを化し、法正を起して以つて之れを治め、刑罰を重くして以つて之れを禁じ、天下をして皆治に出で善に合せしむるなり。是れ聖王の治にして禮義の化なり(性惡篇)と論じて居る。荀卿の見た所は善惡の基準を客觀に置いたのである。正理平治は客觀であり、偏險悖亂は客觀である。人の性は悪であるが故に唯捨て、置けば正理平治には至らない。偏險悖亂に走る。それ故、禮義、法正、刑罰の制度を設けて治に出で善に合せしめると云ふのである。荀卿の云ふが如くば、聖者や王者が起り得ない筈である。假りに一般人は悪いとして、聖者や王者は性惡から何うして王者と爲り、聖者と爲り得たか。悪い者が外から抑へられたり、教へられたりしたとするも如何にして治に出で善に合せることが可能である乎。

心の動きに於て善に合し治に出で向上する何物か々與へられるか授けられてあるか、備はつてあるので無ければ、惡

から善に轉することは至難では無い乎。此れ等の問題に就いては宗教的の解決もあらう。倫理的の説明もあらう。而して孟子は大きく人の心に於て萬人に遍在する四端の説を述べたことは、茲に改めて言ふ迄も無く、孟子の大きな體験を語るものである。孟子に、「人皆人に忍びざるの心ありと謂ふ所以は、今人乍ち孺子將さに井に入らんとするを見れば、皆悚惕惻隱の心あらむ。交りを孺子の父母に内るゝ所以に非ざるなり。譽れを郷黨朋友に要むる所以に非ざるなり。其の聲を惡んで然るに非ざるなり。是れに由つて之れを觀れば、惻隱の心無きは人に非ざるなり。羞惡の心無きは人に非ざるなり。辭讓の心無きは人に非ざるなり。是非の心無きは人に非ざるなり。惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は智の端なり。人の是の四端あるや猶其れ四體あるが如し。是の四端あつて自ら能はずと謂ふ者は自ら賊する者なり。其の君能はずと謂ふ者は其の君を賊する者なり。凡そ我に四端ある者、皆擴めて之れを充たすを知る矣。火の始めて然(燃)え、泉の始めて達するが若し。苟も能く之れを充たせば以つて四海を保んずるに足り、苟も之れを充たさざれば以つて父母に事うるに足らず(公孫丑上)とあるは千古の大文である。孟子の四端の説は、朱熹の復初説に據るも、仁齊の擴充説に據るも、陽明の良智説に據るも、我に備はる性善を摺み來つて確乎動かすべからざるものがある。

歐米の識者も此の四端を玩味せよ。日本の支那に對する防衛的義心は直に諒解されるであらう。政黨政治家よ此の四端を玩味せよ。紛々たる毀譽も疑念も忽ち氷解するであらう。教育家よ此の四端を提げて學生を指導せよ。青年の血氣はその躍動すべき正當の軌道を失ふことはあり得ないであらう。四端は學に先つものであり、先驗的に心に存するもの

であり「我」に備はるものである。荀卿の勸學隆禮も素此の心に備はるものが無ければ役に立たぬ。荀卿の倣師も、禮儀も、治正も、刑罰も人として我として心として孟子の擷んだものが無ければ何の施しようもあるまい。孟子は斯くて人倫政治を理想したのである。荀卿の時代に及んでは一層の努力を要するものがあつた。四端は塞がれ、偏險悖亂の世態が現實の動きを見せる。心の工夫に止まつては居れぬ。性善に安んずることも危い。茲に於て師法を求める。禮儀を立てる。治正を起す。刑罰を重くする。斯くて學は益其の本流を離れることの已むを得ざるに至つた。然し衰周に於て王者の學漸く頽廢して思想の混亂を來すことの恰も濁流滾々として來る状態は、孟子の時に在つて既に交易ならぬものがあつた。孟子に「聖王作らず、諸侯放恣、處士橫議し、楊朱墨翟の言天下に盈つ。天下の言、楊に歸せざれば則ち墨に歸す。楊氏は我が爲めにす。是れ君無きなり。墨子は兼愛す。是れ父無きなり。父無く君無きは是れ禽獸なり。公明儀曰く、庖に肥肉あり、厩に飢馬あり、民に肌色あり、野に餓莩あり。此れ獸を率ゐて人を食ましむ。楊墨の道息まず。孔子の道著はれず。是れ邪說民を誣ひ、仁義を充塞すればなり。仁義を充塞すれば則ち獸を率ゐて人を食ましむ。人將さに相食まんとす。吾此れが爲めに懼れ、先聖の道を閑り、楊墨を距ぎ、淫辭を放ち、邪說作るを得ざらしむ。其の心に作れば、其の事に害あり、其の事に作れば、其の政に害あり。聖人復た起るも吾言を易へず矣。昔は禹洪水を抑へて天下平かに、周公、夷狄を兼ね猛獸を驅りて百姓寧し。孔子春秋を成して亂臣賊子懼る。詩に云ふ戎狄は是れ膺ち、荆舒は是れ懲らす。則ち我に背て承くる莫しと、父無き君無きは是れ周公の膺つ所なり。我亦人心を正し邪說を息め、諛行を距ぎ淫辭を放ち以つて三聖を承けん欲す。豈辯を好まんや。予已むことを得ざるなり。能く言ひて楊墨を距ぐ者は聖人の徒なり」(滕文公章句下)と論じて居る所を十分に玩味すれば、當時の世態がありと見える。今の言葉で孟

子の立場を表せば孟子は思想戰の必要を力説したものであり、自ら思想を以つて思想に對する論陣を張つたものである。目今の世界は果してどうであらう乎。國際的に見て能く聖王の大業を以て任ずる國家が無ければならぬ。

墨子も孟子も荀子も均しく世態を憂ふことに於て厚いものがあつた。その學は憂患を救済することに終始する。苦集滅道の四諦を説き、常樂我淨の心境に安んじた印度佛者の出世間觀とは、その時代の政治に於て、社會生活に於て、異なるものがあつたからでもあらうが、觀點を同じうしたもので無い。けれど世間苦を拔除する爲めに、憂患を救済する爲めに努力することに至つては何れも眞面目である。世態を蔽へる憂患と、その憂患を救はんとする學者の憂患とが熾烈を極める。而して墨子の鬼神天意の觀察も、孟子の性善仁義の闡明も、荀子の倣師隆禮の言説も共にその學を基礎付けるものである。然かもその立つ所に於て同じからざるものがあり、末流に至つてはますますその距離が遠くなるのである。斯くて恰も思想戰の展開が始まつたやうにも見える。戰國以後に於ては此の傾向は著しきを加へたものであつた。漢書藝文志に云ふが如く、墨家あり、名家あり、法家あり、陰陽家あり、縱橫家あり、農家あり、小説家あり、雜家あり各々その門戸を張つた。儒家は學問の本流を棹すことに勉め、道家は學を絶つて道の自然に反へさむと説いたことは既に此れ等の事相を遡つた以前に、看破した爲めでもあるであらう。

墨子を以て一概に功利主義や社會主義を唱へたものと「きめ」つける譯にも行くまい。前世紀から今世紀に掛けて歐羅巴に發達した思想や社會制度に似たものが、支那周代に於て存在したとは言ひ得るであらう。されど歐羅巴人の説いた現代の社會主義や共產主義や、それらの主義を已に古に於て實現した社會生活が存在したとは見ることが出来ない。

禮記の禮運に説いた大同の世と謂つたやうなものは、康有爲などから見れば、支那現代の社會生活革新の標本として何等かの考案とはなるであらう。然しそれが直にレーニンの共產社會では無い。社會學の研究家に取つては、古代の社會生活の現實か想像かを傳へた資料として參考上有益であることは云ふ迄もない。墨子の説に就いて見ても、兼愛相利は快樂説から出た功利主義では無い、又最大多數の最大幸福と云ふやうな數論的觀察から出た功利主義でも無い。既に一言した如く一種の幸福説ではあらう。然し天意鬼神と云ふのであるから單一な理論的説明では盡し難いものがある。例へば墨子の書に、「禹の有苗を征するや以て富貴を重ね福祿を干め耳目を樂ましむることを求むるに非ざるなり。以て天下の利を興し天下の害を除かんことを求む。即ち此れ禹の兼なり。子墨子の所謂兼なる者と雖も、禹に於いて求む焉。且唯禹誓然りと爲すのみならず、湯説と雖も即ち亦猶是のごときなり。湯曰く、惟れ予小子履、敢て玄牡を用ひ、上天後に告ぐ。曰く今天大に旱す。即ち朕が身履に當る。未だ罪を上下に得るを知らず、善あれば敢て蔽はず、罪あれば敢て赦さず。簡ぶこと帝の心に在り。萬方罪あらば即ち朕が身に當る。朕が身罪あるも萬方に及ぼすこと無かれと。即ち此れ湯貴きこと天子たり、富天下を有つ、然れども且つ身を以て犠牲と爲し、以て上帝鬼神に詞説するを憚らざるを言ふ。即ち此れ湯の兼なり。子墨子の所謂兼なる者と雖も、湯に於て法を取る焉（兼愛下）とある。聯帶でも萬民萬方を聯帶せしめない。又善と謂ひ惡と謂ふのであり、單純な快樂では無い。その他、法儀を説き、政は正であると説き、天子諸侯大夫士から萬民の差別を認めた所は社會主義の見方と同一では無い。

五、樂

程明道は「必ず關雎麟趾の意あつて然る後周官の法度を行ふべし」と述べた。詩の意が無ければ禮法は行はれ難い。思ひ邪しま無きは詩三百篇の意義である。程伊川は「古詩三百篇の如きは皆古人之れを作れり。關雎の類の如きは家を正すの始めなり。故に之れを郷人に用ひ、之れを邦國に用ひて日に人をして之れを聞かしむ」と説いて居る。關雎も麟趾も云ふ迄も無く詩經の周南の始篇と終篇である。詩の治道に緊切なことは誠に明白であらう。而して古の詩は樂と離れないものである。詩滅びて獨り樂ばかり健全な發達は出來ない。樂にして健全な發達が出來なければ、詩の滅びた場合と同じく政治は危いものである。程明道、程伊川の言は現代に於ても大に其の意義を新たにしているものがある。

周濂溪の樂説

周元公の書に、古は聖王禮法を制し、教化を修め、三綱正しく、九疇叙いで、百姓大に和ぎ、萬物咸若ふ。乃ち樂を作りて以つて八風の氣を宣べ、以つて天下の情を平にす。故に樂の聲、淡にして傷らず。和して而して淫せず。其の耳に入り其の心に感じて淡且つ和せざること莫し焉。淡なれば則ち欲心平かに、和すれば則ち躁心釋く。優柔平中は徳の盛なるなり。天下化中は治の至れるなり。是れを道の天地に配すると謂ふ。古の極なり。（通書樂上。近思錄治法類）と

論じて居る。古の聖王が禮法を制定し、樂を作り、天下民人の情を平にした政治を説いたものがある。刑罰や禮法はその根柢に於て樂を要する所以を明にして、王者の學の行き届いた所を示したものである。

又是れに續いて同書に、「後世禮法修らず、政刑苛索、欲を縦にし、度を敗り、下民困苦す、古樂は聽くに足らずと謂ひ、代ごとに新聲に變ず。妖淫愁怨、欲を導き悲を増して、自ら止むること能はず。故に君を賊し父を棄て、生を輕んじ倫を敗つて禁すべからざる者あり矣。嗚呼樂は古は以つて心を平にし、今は以つて欲を助く。古は以つて化を宣べ、今は以つて怨を長す。古禮を復せず、今樂を變せずして至治を欲する者遠し哉。」と結んである。周元公は能く孔孟の心を千五百年の久しきに見たもので、その書は爛として日星の如くであり、家藏し人誦すと言はれた宋儒である。その著書に就いてその言を見れば、獨り孔孟の意義を十分に酌み取つたばかりでなく、樂の論は墨子の見た所にも似たものがある。

程明道が詩を重んじたことは、前頁に引用した關雎趾の語に依つても明かである。徐氏刻本では二程全書三十九卷外書十二卷に在り、陳氏刊行本では二程全書四十二卷外書十二卷に在る。葉采の近思錄集解では、「周公」と言はず「周官」と言つてある。臨川の吳澄も其の著三禮攷註に於て、周禮綱領と題した所に「周禮を用ひし者、王莽前に敗れ、王安石後に敗れたり。周禮行ふべからざるに非ざるなり。成周の時、其の法度典章自ら承流宣化す、執法奉公上は朝廷より下は閭里に至り、外は郡國に至るまで其の相處ること閭門の内の如し。故に五人の長と雖も亦皆賢士なりき。是を以て

法度嚴なりと雖も而かも甚だ寛に、詳なりと雖も而かも甚だ簡なり。天下の大、百官有司の衆にして而かも之れを行ふこと掌握の上の如し。蓋し其の精粗本末兼ねて之れを擧ぐるのみ。王莽、安石の時何如にして前古已墜の典を擧げて之れを旦暮の間に行はんと欲したる乎。子程子曰く、關雎趾の意ありて然る後以つて周官の法度を行ふべしと、此れ本を知るの説なり」と論じて居る。近思錄集解と同じく周官の文字を用ひて居る。何れにしても同じことであるが、程兄弟や、朱熹は周公と見たものであらう。現に三禮攷註にも引用してあるが、文公語錄に、「周禮の一書は周公の以て立つる所許多の條貫皆是れ廣大の心中より流れ出づ」と述べて居る。大體に於て周公の作と見たものである。攷註には、文中子に在る、唐の太宗の言をも引用して居る。即ち太宗が魏徵を召し、「朕昨夜周禮を讀む眞に聖作なり」と曰はれたと云ふ文章である。即ち周公の法度であるが、之れを行ふには關雎趾の意が無くてはならぬと云ふのである。

程顥は又、「學の興るは詩より先きなるは莫し、詩に美、刺あり。之れを歌誦して以つて善、惡、治、亂、廢、興を知ると説いて居る。次に又、「禮は立つ所以なり」と説いて居る。論語に、「禮を知らざれば以て立つこと無きなり」とあるのと同意義である。然し斯かる禮は、法度典章であり、元の臨川の吳澄が言つたやうに、上は朝廷から下は閭里に至るまで、之れに據つて以て立つべきものである。されどその禮の能く行はれる爲に、詩が興つて居らねばならぬ。詩と禮との關係はそれ程密接なものである。王者無くては詩は興らぬ。詩無くては禮は行はれぬ。禮無くては樂は亂れざるを得ぬ。詩や禮や樂や、それ等の向かつた所、志した所は王者の志と離れないものであつた。而して王者は常に天を目標として起たなければならぬ。

詩は志を言ふ。その組み立てに於ては辭があり、文がある。然かも王者の志は天意を害しないことであつた。孟子は咸丘蒙に説詩の心得を示した。「故に詩を説くには、文を以て辭を害せず、辭を以て志を害せず、意を以て志を逆ふ。是れ之れを得たりと爲す（萬章章句上）」と言つて居る。詩を説くにも意が無ければならぬ。程明道は歌誦に依つて詩を知ると説いたが、孟子は意を以て志を迎へると言ふのである。

「學の興るは詩より先なるは莫し」と述べた程明道の言は、たしかに支那上代の學の本義を示したものである。眞と妄とを識得すると云ふよりも、思を誠にする、思ひ邪ま無し、と云ふが孟子の云ふ大を立てるさながらの道である。程明道も、曲禮に云ふ所の「敬せざることを母れ、儼として思ふが若くせよ、辭を安定にせよ、民を安んずる哉」とあるを掲げて更に、是れは君徳であり、君徳は即ち天徳であると説明して居る。次に又、思ひ邪ま無し、とある論語の句を引いて居る（二程全書十二卷）。程明道は、詩に於て王者の學の本領を悟つた所が多い。然らば天は理であると論じた理は、逆に理は天であり、天は視聽思慮動作であると説いて、却つて孟子の學を闡明し得ることであらう。思は實に王者の學を興す始めであらねばならぬ。古今集の序はまことに名高いものであるが、「やまと歌は人の心を種として、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、事わざしげき物なれば、心に思ふ事を、見る物きく物につけていひ出せるなり、花になく鶯、水にすむ蛙の聲をきけば、いきとしいけるものゝいづれか歌をよまざりける。力をもいれずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり。この歌、天地の開けはじまりける時より出できにけり。」など繰り返して、くりかへし、讀んで益々其の意義の深い所を味ふことが出来る。

殊に「心に思ふ事」と云ふ一句眞に東洋學の意義を傳へたものである。王者の學は「思」から始まる。「知」は學の一部に止まるのである。

詩を一種の悟と見て詩と禪とを比較した者もある。是れは、思ふと云ふことを、念に近づけ、念を心界の或る働き、殊に知的の分別と見、更に悟に近づけたものでは無からう乎。嚴滄浪の詩辯に「禪家者流、乘に小大あり、宗に南北あり、道に邪正あり。學者須らく最上乘具正法眼に従つて第一義を悟るべし。小乘禪、聲聞、辟支果の若きは皆正に非ざるなり。詩を論ずるは禪を論ずるが如し。漢魏晉と盛唐の詩とは則ち第一義なり。大曆以還の詩は則ち小乘禪なり。已に第二義に落つ矣。晚唐の詩は則ち聲聞、辟支果なり。漢魏晉と盛唐との詩を學ぶは臨濟下なり。大曆以還の詩を學ぶは曹洞下なり。大抵禪道は惟妙悟に在り。詩道も亦妙悟に在り。且つ孟襄陽は勞力韓退之を下る遠きこと甚しくして、其の詩獨り退之の上に出づるは一味の妙悟のみ。惟悟乃ち當行と爲し、乃ち本色と爲す。然れども悟に淺深あり、分限あり。透徹の悟あり、但だ一知半解の悟あり。漢魏は尙し矣。悟を假らざるなり。謝靈運より盛唐諸公に至る透徹の悟なり。他悟る者ありと雖も皆第一義に非ざるなり。吾が之れを評するは僭に非ざるなり。之れを辯ずるは妄に非ざるなり。天下に廢すべきの人あるも廢すべきの言無し。詩道是の如きなり、若し以て然らずと爲さば則ち是れ見詩の廣からざる參詩の熟せざる耳」と論じて居る。大雅の詩の「思」に觸れた所から一轉して悟に行つたものであらう。一念三千と云ふこともあり、教外別傳の禪に云ふ悟は素人に分る筈は無いが、「思」の學は禪に近づく所もあるであらう。宋儒より以下往々禪にも佛教にも無影響であつたとは言へない。其の文に於て、其の言に於て、當時に於ける佛道の流風や、

道教の實際を見て、論難を加へた所も少なくは無い。又或は佛老と謂つて一括して批判もして居るのであるが、學の究極の意義を闡明して彼此優劣又は相違を示したものと見難いのである。

皆川淇園は天明六年に、『易原』序を書いて居る。その中に云ふ。「夫れ易は天下の至大なる者也。孔子歿してより斯の道湮晦殆んど二千三百年矣。而して乃ち今復た世に顯はるるを得る者、蓋し余少時より清朝先儒毛奇齡の著す所古今通韻、辨七均の説を讀み、乃ち大に發する所あるを得たりと云ふ。是れを以て之れを思ふ。此れ豈方今會々海の内外俱に昇平を樂み、文運將さに大に興らんとして而して以て之れを得たるに非らざらん耶。然らずんば、顧ふに余の庸愚、寧んぞ能く之れを聞くを得ん乎。之れを要するに天時にして人事に非ざる也。」とある。易の註解を著した學者は少くは無い。唯淇園の易原に於ては聲律に就いて詳しいものがある。私は韻學に於ては全く傳へられた所が無い。

近頃韻鏡の研究も亦篤學の士に依つて開拓されたやうであり、誠に好いことである。然し私としては別に學ぶ所も無いのであるが、周易の究明に於て音聲の問題が全然閉却されたものとは考へられない。支那上代の人類交通に於て、殊に君臣の應對等に至つては言語の上に重きを置かれたとも見られるのである。それ故詩に於ても、書に於ても決して音聲音韻を忽にせられたものとは言ひ得ないことであらう。易原には、十二律生七均圖と云ふものが掲げられてある。其の他にも圖もあり、解もある。而して、「七均とは聲物の終也。然れども其の能く終る者、亦既に之れを始むる者あるなり。是れを以て易の開物や、成卦や、皆先づ其の聲の均を立つ。均の類七。曰く宮、曰く商、曰く角、曰く徵、曰く羽

曰く變宮、曰く變徵。宮は反喉入鼻の音也。商は舌を以て上齶を抵するの音也。角は舌を誦して中に居らしむるの音也。徵は衝唇接齒の音也。羽は闔唇の音也。變宮は入鼻の音也。變徵は懸舌嚮齶の音也。」と説いて居る。猶、淇園は、「六十四卦其の卦象を成す所は、専ら其の名聲音を以て主と爲す。而して今世古を去ること已に遠し。則ち今傳はる所の音、一二の訛轉無しとせず。然り而して聲音の書あるは、宋の顧野王之玉篇に始まる。其の前聞ゆる無し。則ち先周の聲音其れ亦討究するに由末きのみ。然りと雖も今且經文の辭理に據りて以て之れを思ふ。亦以て今音の非を知るべきものあり。」等を論じて居る。聲音の關係は蓋し淇園の解説に於て大に参考とすべきものがあるであらう。

老子の解釋は寛政九年であるから、或は既に易原等周易に關する解が出て居り、又「老子の書を解くが如きは其餘緒のみ」と富士谷成基が序して居るのであるから、老子第二十章に於ては、音聲の問題に觸れる所が無く、恰も他の解者のやうに、簡単に、「且つ善惡の分、本と多からず、其の間は譬へば唯阿の聲の相遠からざるがごとき耳」と述べたものであらう。特に淇園の解釋を讀んだのは、その易原等に於て發明した聲物の見解と相並んで周代の學の傾向を一層審かに、且つ其の時代の真相に徹して老子の意義を究明することを、讀者に注意する趣旨に外ならぬ。

老子の意義としては、音聲の問題も面倒に言へば際限が無い。そればかりで無く、鄭聲もあり、五音人の耳を聳せしめるものもある。此れ等は却つて人生憂患の基を造るものでは無い乎。然かもその本を正せば、唯と阿と相去るいくばくぞ。禮の問題、應對の問題等も亦論ずれば容易なものでは無い。所が樂と言へば鐘鼓ばかりに耳を奪はれる。禮と言

へば玉帛に目を奪はれる。是れ論語にも孔子の歎いた所である。老子の見た所も亦異なる所はない。同じく人生の憂患を除き得ない。此のことを強調したものであらう。

禮記の内則に、「子能く食を食へば、右手を以てするを教ふ。能く言へば男は唯し女は愈せしむ」とある。言葉の始め能く物言はむとする始めの時に、男には唯と發音させ、女には愈と發音させる。共に是れ應答語である。文字の前に、音符の前に、聲があり、音があり、韻がある。唯の音聲を發せしめることや、阿の音聲を發することは、恭があり、慢がある。現代では音聲の研究も綿密と爲つて音韻學も音聲學も進んで居ることであらう。假名遣に就いて種種な意見があり、又羅馬字を以て國語を言ひ表はすことに就いても意見が分れて居る。周代にも韻の研究があり、聲の調節のあつたことは疑の無い所である。詩が起り、樂が盛んに、禮が行はれた時代に音聲、音韻が不問に置かれたとは考へられないことである。然もそれ等の研究が單純に便利主義に基いたもので無く、學者、聖賢その道の苦勞人の利欲を離れた研究から燦然たる文化としての發展を見たものであらう。

我が現代の國語の調査に於ても、活字や文字の上から論議する前に音聲や音韻を正すことが肝要ではあるまい乎。支那周代に於ては必ず音聲音韻が嚴密に正されたものであらう。それが禮と爲り、樂と爲り、相當に複雑なものであつたやうに考へられる。淇園は周語を引いて聲のことを説いて居る。云ふ、

「周語に曰く、古の神聲、中聲を考へ、而して之れを量つて以て制し、律を度かり、鐘を均し、百官軌儀とす。之れを

紀するに三を以てし、之れを平にするに六を以てす。十二に成る。天の道なり。又曰く黃鐘は、六氣九徳を宣養する所以なり。と蓋し今我が邦稱する所の黃鐘は即ち古の黃鐘なり。其の聲は人の胃上口に生ず。之れに次ぐ背に大呂太簇を生じ、其の下に夾鐘姑洗仲呂を生ず。則ち背中に正當す。蕤賓林鐘は腹背の間に當つて而して最下と爲す。其の前上、隣下に夷則南呂を生ず。其の次に無射應鐘を生ず。圓にして之れを六分す。其の三に因りて又之れを九分す。則ち九六の合なり。九の分に當るを陽律と爲し、六の分に當るを陰呂と爲す。而して九六の錯會する者は、特に之れを別つに呂名を以てす。律に非ざるを明にするなり。呂は皆對偶、律皆孤奇、亦乃ち陽奇陰偶の數なり。」

と。淇園は聲に律があり決して亂雜なもので無いことを示し、又、聲の生ずる人身筋肉の動く關係を説いたものである。淇園は易原に於て之れを明にしたもので、もともと周易の解説である。従つて直に之れを取つて老子の解説と見ることが出来ない。然し周代に於て日常の應待交通にも、萬民統御の政治にも聲に重きを置いたことが知られるのである。

序に音樂聲律の政治上に重ぜられたことを見る爲めに、淇園の引用した周語景王二十三年の條を讀むこととする。伶州鳩の景王に對する答である。

「臣之れを聞く、琴瑟は宮を尙び、鐘は羽を尙び、石は角を尙ぶ。匏竹は利制す。大は宮に踰えず、細は羽に過ぎず。夫れ宮は音の主也。第(次)以て羽に及ぶ。聖人樂を保して財を愛す。財以て器を備へ、樂以て財を殖す。故に樂器重き者は細に従ひ、輕き者は大に従ふ。是れを以て金は羽を尙び、石は角を尙び、瓦絲は宮を尙び、匏竹は議を尙ぶ。革木は聲を一にす。夫れ政は樂に象る。樂は和に従ひ、和は平に従ふ。聲以て樂を蘇(和)げ、律以て聲を平にす。金

石以て之れを動し、絲竹以て之れを行ひ、詩以て之れを道き、歌以て之れを詠じ、匏以て之れを宣べ、瓦以て之れを賛け、革木以て之れを節す。物其の常を得るを樂極と曰ひ、極の集る所を聲と曰ひ、聲應じて相保するを蘇と曰ひ、細大踰えざるを平と曰ふ。是くの如くして之れが金を鑄、之れが石を磨き、之れが絲木に繫け、之れが匏竹に越し、(註に「匏竹に越して以て笙管と爲す。越は之れが孔を爲くるを謂ふ也。樂記に曰く、朱絃にして踰越す。」とある)之れが鼓を節して、之れを行つて以て八風を遂ぐ。是に於て乎氣は滯陰無く、亦散陽無し。陰陽序次し、風雨時に至り、嘉生繁祉し、人民蘇利し、物備りて樂成り、上下罷れず。故に樂正と曰ふ。」

とある。之れは司樂官の州鳩が王に對へて曰つた所の一部である。聲が樂と爲り、樂が政に影響する。それ故聖人は樂を保して財を愛する。その財を愛するは器を備へる所以であり、その樂を保するは財を殖する所以である。國語は亂れ、國音は濁り、樂は躁音と爲り、ジャズと爲り、鄭聲と爲り、徒らに人の耳を聳てしめるものと爲る。斯かる樂に象つた政は果して何處に向ふことであらう。

聲は禮に取つても、樂に取つても極めて大切なものである。然るに老子は、聲音の初めに遡つてその本源を掘んで、「唯阿と相去ること幾何ぞ」と説いたものであらう。學の立て方、學の考へ方で複雑變化限りの無いものがある。顛倒亂雜殊更に順逆を誤るものがある。樂を聞いて心を失はしめる。思を亂さしめる。樂を保し之れを安んじて財を愛するのでは無く、樂を破壊する、安んずる所なからしめる。斯くて秩序は亂れる。財を愛しないで破壊する。財は殖するどころでは無く、種種の名目を付けて之れを奪取する。結局は民用の不足を來すことと爲る。眞面目に天職に盡す者は

影を潜めることと爲る。かうした社會状態は誠に危険なものであらう。世俗の學は概ね此の状態に陥る虞がある。若し斯かるものが學だとすればそれは絶つべきであり、又學を絶てば憂無しと言ひ得るのである。老子は人類の日常生活に於て最も手近かな應待の言葉为例に取つて唯と阿との區別はそれぞれ異つた感じを興へ、異つた方向に進むのであるが、その初に於ては相去る所が無いことを示して、人人の注意を促したものである。

老子第七十七章を解説する場合に、惠棟の周易述、易微言下にある文章を引用した。此の時にも亦周語の茲に掲げた兪州鳩の言を惠棟が参照する儘に参照した(二二三頁)。律と中との關係を示す爲めであつた。次に第七十七章から第三十九章に還つて、中と一との關係を研究した。第二十章では「聲」から出發する。人類の社會生活を營む最も大きな媒介は「聲」であらねばならぬ。鳥の群がる場合にも聲がある。鳥の鳴く聲は詩にも歌にもよまれる。大小の獸類にも聲がある。鹿鳴と云ふこともあり、獅子吼と云ふこともある。けれど鳥獸の群がつて生息することも、魚の群がつて生息することも此れ等の動物の聲に依るのでは無く、他に大きな群生を營ましめる本能があるのである。人類に於てもその聲ばかりが群生の事態を決するのでは無い。然し聲に最も強い媒介があり、特權があることは争はれないことである。民族には民族の固有な聲があり、言語がある。文化は民族固有の聲に基因するとも言ふことが出来るのである。

國際間の交通、異民族間の外交、世界それぞれの國家の對外關係は相互の意志を發表する場合に、聲に依らねばならぬ。言語文章に依らねばならぬ。現今では國際聯盟があつたり、國際會議があつたり、諸國家、諸民族の間の平和の交通は頻繁である。然も國際法は近世歐羅巴の産物である。國際語としては初めは佛蘭西語が用ゐられた。國際聯盟會議から

は英吉利語、或は北米合衆國も入れて英語が用ゐられ、佛蘭西語と共に國際語と爲つたと云ふことである。何れ將來日本語が國際語と爲るべき日が無ければならぬ。

聲は『いぶき』である。氣合である。最も能く民族の天性を言ひ表すものである。日本人には日本人の『いぶき』がある。『おもていぶき』があり、『うらいぶき』がある。『いぶき』は獨り呼吸と解するだけでは十分でない。日本人の聲が宇宙八紘に延びることは、日本民族の精神の雄大を示すものである。聲や音は誠に意義の深いものと言はねばならぬ。素より日本民族としては外國の音も聲も言語も文章も學んだのである。是れからも亦學ぶべきである。けれどそれは、日本民族の聲音の純正を飽までも保持した上でなければならぬ。外へ延びる、日本民族の『いぶき』を遠くへ及ぼす。それが爲めには他民族の聲も音も言語も文章も知らねばならぬ。斯くて日本の聲を研くことは避くべきことでは無い。然し誤つて自他を顛倒してはならぬ。

平田篤胤の伊吹於呂志には随分思ひ切つたことが説かれてあるが、その中に、

「さてまた世の生儒者等、此美しき皇國語をば用はず、とかく我語で、物云ひたがることぢやが、是も先師本居先生の、漢字三音考と云ふ書を著はして、夫に具に論置れましたが、實に鳥獸の音韻に同じことと云ふ。夫は諸越の人の物言ひは、先づ第一に、鼻にかゝる音が多く、殊に御國などと違て、彼國は、字音が、即ち言じやに依て、其意味の、細に訣りさうな處を、却て甚だ不無理なことで、此事は、長崎聞見録と云ふ書にも記して有ますが、吾御國の言よりは、大きに用が便せぬと云ふ。夫は長崎に來て居る唐人どもが、應待いたすに、仕形をするで云ふ。其仕形を交へんでは、通

じがたいことと云ふ。そこで唐人どもが、長崎へ來て、かの御役所で御用談を便せらるゝに、如何に入組んだる評議をするにも、閑靜にして、諸事速かに事の便するを見聞して、大きに感じて、我國朝廷に於て、縉紳家政治を命令するにさへも言語に手まね足まねを相接へてしづかならず。況て理論を決斷いたす時などは、倍倍噪がしく、漸やうのこととて其事が解る所を、貴國の御役人中が、言語(ものいふ)さまを見るに、諸事しづかで、斯やうにすらすと便すと云は、感ずるに堪へたることぢやと、きつく感心すると云ふことと云ふ。但し夫も、正直な唐人どもは、かやうに感じも致すが、とかく唐人と云ものは、負吝みなもので、自分の國の不勝手なることは語らぬもので、云々概して、外國人等の言語とは、同じ日にも云へぬ程正しいと云ふ。是ぢやに依て、外國の語は、言語の體用本末を誤つて、言靈の妙用に應はず、活用に疎いで云ふ。其我語の、字音ことばが入り交つて以來、御國の語が、大きに悪くなつて、今は大かたの人が我語やら、御國語やら、解らぬやうに成て結局その我語を、立派なことのやうに、心得て居る人さへあるで云ふ。夫は忘れしましたと云ふべきことを『失念と云へば立派な物忘れ』と云たる如く、字音で云ふと云ふ意見がある。老子の第二十章で解けば、その『唯』と云ふことは靜かにして正しい國語の如きに當るのである。又その『阿』と云ふことは外國語の如きに當るのである。聲音を正し、言語を靜かにし、言靈の妙用に應ぜしめることは現代の急務である。

唯と阿と相去ることは初めに於ては近い。それ故に初めに就いて見ることは『得一』であり、『一』である。然れどもその離れた場合、隔つた場合には所謂千差萬別で管に相異なるばかりで無く、世相を亂し、人心を惑するに至るものである。

善と悪、註釋者の言に従つて美と悪とに就いても『得一』の場合、『一』の場合に於ては相去ることいかん、であり、中とも爲り、美そのものでもあるのである。日本の考へ方として例へば、『みこと』は命でもあり、み言でもある。又み言は『まこと』でもある。けれど若し誠が失はれる。み言が亂れる。かうなる場合には命としての『みこと』は、言と人格と異なることにも爲る虞がある。聲音、言語、文章が眞の道を歩まないときは、それを築き上げる學は決して人生の憂患を除き得ないのである。美に出發する藝術も學も亦毫も異なる所は無いのである。茲にも『一』と『多』との分離があり、分離に至る過程に『一』のままに進み難い場合がある。その世相として現はれた種種の状態は既に解説した所に就いて略知り得べきであらう。

第四章 學

第四章 學

一、自然への反逆

「大道廢れて仁義あり。智慧出でて大偽あり。六親和せずして孝慈あり。國家昏亂して忠臣あり。」(老子第十八章)
文字に就いては諸本に多少の差異のあることは毎時述べる通りである。「智慧」とあるのもあり、「知慧」とあるのもあり、「慧智」とあるのもある。宇惠の考訂本には「慧智」とある。馬叙倫の云ふ所では「聚珍版弼本に慧智に作る」とある。「孝慈」は「孝子」に作つたのもあり、叙倫の叢話には「忠臣」を「貞臣」に作つてある。且、范應元の注、「世本多く忠に作るは、蓋し諱を避くるなり」と云ふを引いて居る。又、「孝慈と作る文辭に對しては忠貞と對した文であつたらう」とも云つて居る。王弼本では六親は父子兄弟夫婦と説いてある。

彭紹纂集の政和御註では

「道を失して而して後に徳、徳を失して而して後に仁、仁を失して而して後に義。仁以て人を立て義以て我を立てて而して道を去ること遠し矣。韓愈聖人道德の意を原ねず、乃ち仁義を以て定名と爲し、道德を虚位と爲し、老子の仁義

を小とす其の見小なり云々」

と解説して居る。陳碧虚は

「仁義は不足に生ず。是れ猶泉の涸れて魚相與に陸に處り、相响するに沫を以てし、相濡するに沫を以てするがごとし。

江湖に相忘るるに如かず」

と論じて居る。穎濱の蘇轍は

「大道の隆なるや仁義は其の中に行はれて、而して民知らず。道既に廢れて而して後仁義見はる矣。」

と説いて居る。彭紹は此の章の解説に就いて蘇轍の註は全部之れを引用した所から見ると、蘇轍の解説に公正な所、包容の廣い所があるからであらう。蘇轍は「智慧出有大偽」の句を解して、

「世は道を以て萬物を統御するに足るを知らざる也。而して智慧を以て之れに加ふ。是に于いて民始めて偽を以て之れに報ゆ矣。」

と云つて居る。彭紹本の註では「世は道の以て萬物を澹足するに足るを知らざる也」と引用してあるが統御と澹足と何れが蘇轍の本分であつたか學者の参考に資し又識者の教を請ふ爲めに兩語を掲げた次第である。蘇本の欄外に茅鹿門の言を引いた所がある。「天に造化あり、聖人教化を以て之れを裨す。地に生育あり、聖人養育を以て之れを裨す。兩曜に明あり、聖人文明を以て之れを裨す」と云ふのである。更に又「大道の公を爲す純朴にして偽無し。人人士君子の行あり、忠臣孝子は皆衰亂の世に生まる。絶て無くして僅に有り、故に名を得るなり。此れ老子衰周の時に處し、傷今思古憤世の詞なり。」とある。鹿門の言を擧げてある。六親の句に對する蘇轍の註は頗る苦心の痕跡を示した明文である。

「六親の方に和する、孰れか孝慈に非ざらん。國家の方に治まる、孰れか忠臣に非ざらん。堯は不孝なるに非ざる也。而して獨り舜を稱するは瞽瞍無ければ也。伊尹周公は不忠なるに非ざる也。而して獨り龍逢比干を稱するは桀紂無ければ也。涸澤の魚、相响するに沫を以てし、相濡するに濕を以てす。江湖に相忘るるに如かず。」

と云ふのである。末段は陳碧虚の言とも相似て居り、莊子の想を學んで居るが、封建の社會と封建以外の天地と官場の生活と江湖の生活とを對比した意味も見える。

老子第十八章は大きな問題を後世に抛げたとも言へる。突如として此の文章に接すれば驚く者もあり、怒る者もあるであらう。周代文化の顛倒偏傾を極めないで一意聖賢仁義の學を講ずる者から見ればそこに激越な辭藻に堪へ得ないであらう。されど靜に世相の變遷を眺め、徐ろに人事の交錯を觀れば老子が説いた所は寧ろ世を思ふ親切心から出たと謂はねばならぬ。第十九章の「見素抱朴」も第二十八章の「朴散則爲器」も意義としては毫も異なる所はない。唯人世に應用して種種相を端的に説破し、警醒の親切が加はつたものである。故に清源子劉驥は、

「純樸殘はざれば孰れか犧樽を爲くらん。白玉毀たざれば孰れか圭璋を爲くらん。道德廢せざれば安んぞ仁義を取らん」と言つて居る。黄茂材は曰く、

「人の道を立てて仁と義と曰ふ。老子は方さに將さに人累を擺去して造物者と遊ばんとす。故に仁義を言はず。仁義を惡むに非ず、夫の仁義を徇へて而して大道を知らざる者を惡むなり」

と。是れ周易說卦傳の文を引き、仁義は人の道である、人倫の道であるとの意義を明にすると共に、老子は單に人の道

人倫の道を説いたのでは無く、天地人の三極に通じ、造化の先に周行する道を説き、人世の煩累を超越して大道に依ることを示したと云ふ趣旨であらう。道に關する意義の究明は周代に至つて或は最高潮に達したとも考へられる。而して老子の大道は深遠な意義を含むものであり素より他を排する爲めに立てたものではない。體驗から出た究極言である。

程大昌も亦莊子の言を引き、至徳の世は即ち大道未廢の時である。端正相親むは其の仁義を爲すや大なるものである。特に未だ此の名を立てず則ち亦其の迹を著けず。故に道見はれて而して仁義見はれざるのみである。易あつて以來、扈洪立則凡そ陰陽剛柔の事に效する者聖人其の實に因つて而して之れを命じて、是の如くして仁と爲し是の如くして義と爲すと曰ふ。仁義立つて而して道の無は皆有に著はる。元氣の陰陽に播くが如し。人其の陰陽たるを知つて而して復た其の元氣たるを見ず矣、であると論じて居る。易と老子と對稱して論じた所は大に留意すべきである。

老子第十八章の意義は或は第十七章に含まれて居ると言ふことが出来る。第十七章は既に解説した所であるが、要は「信」を治道の根本としたものである。

「信足らざれば信せざるあり。猶今其れ言を責ぶ。功成り事遂ぐ百姓皆我が自然と謂ふ。」(第十七章)

「信」を體得して輕輕に言説せず、斯くて事功の擧がる所に太上の政治がある。是れ實に治道の根本である。第十八章は太上の政治が行はれない状態を云ふのである。大道は太上政治に於て人人の間に「信」の周行することを指示した言葉である。仁義は周易說卦傳にあるが如く、大道の自然そのものには無い。人の道である。人倫の道は説くことを要す

る。教へることを要する。庠序學校を要する。孟子の性善説に従つても學ぶこと教へることが必要である。荀子の性惡説に假るとしても教へること學ぶことは猶更必要である。「信」には智慧の働く場合に、その反面に大偽が伏在する。

「智慧出でて大偽あり」とはその意味である。人倫の道から人倫國家が起る。六親は人倫の結成である。血脈を基本とするが同姓不娶、異姓不養の禮が規定する人倫の結成である。大道の和が行はれる六親の間には、孝も慈も言擧げする要は無い。國家も亦人倫國家である。太上の政治が行はれて、事功の擧がる所に昏亂は見ることが出来ない。別に忠臣の現はれる状態では無い。此の意義は諸家の註解で盡されて居る。

斯く觀て來ると第十八章は無くとも第十七章から直に知り得る所である。茲に老子道德經の世に出でた年代の問題が第十七章や第十九章や第三十八章の有無に由つて考證家の見逃し得ない資料と爲るのである。既に述べたやうに老子は孟子に後れて出來たものだと言ふ説がある。その基く所は仁義と連續して兩語を用ゐることは孟子から始まる。その以前には仁義を連用しない。唯周易の說卦傳に仁と義と連續して説いて居るに過ぎない。と云ふ意見のあることは前に紹介したのである。

老子道德經に於て仁義を連續して用ゐた所は第十八章の「大道廢有仁義」第十九章の「絶仁棄義民復孝慈」第三十八章の上徳、上仁、上禮等の語及び失仁而後義の句法である。第三十八章に就ては句法竝に意義を十分に究明すべきであるが今試みに仁義兩語の連用に關する限りに於て他の兩章と對照する。

仁義の連用は果して孟子から始まつたとする。論語に於て孟子の如く連用した例は無い。孔子は唯仁の一字を説いて孟子は仁義の二字を高唱した。しかし孔子の時にも義が無いではない。然も孔子が特に『仁』に重きを置き、人倫の基礎を『仁』に求めた所に孔子の卓越した所が存すると思はれる。孟子に至つては仁を説いたが更に義を説くことに重點を置かねばならなかつた。茲に孟子の毅然たる儒行があつたのでは無い乎。荀卿は又禮を持して立たねばならなかつたのである。春秋から戰國に推移した支那周代の世相は聖人賢者をして斯かる徑路を取らしめたものであらう。

老子は政治に於ても『信』を以て一貫する。それ故、第十八章の全部、第十九章に於ては、「見素抱樸、少私寡欲」の兩句を除いた他の文章、第三十八章に於ては、首句の「上徳不徳」から「失義而後禮」の句に至る迄は之れを闕如しても、老子道德經の意義を見ることに於て毫も凝滞する所はない。唯老子に於て論理として、認識論として哲理觀として、考へる場合に此れ等の語句がその論理の展開として老子の意義を釋明する段階と爲るのである。老子の研究に當つて此の關係を明かにして置くことが順序であらう。而して又、第十八章を解説する場合が能くその時を得たものと思ふ。

崔東壁の説の如く老子を全然否定し去ることは正論とは考へられない。假りに仁義を連用することが孟子以後であると云ふ事實が確定したとするも、老子の第十八章、第十九章、第三十八章に就いて果して老子の述べた所説その通りであるか否かの議論は起し得るのである。従つて之が爲めに老子全篇を通じて孟子以後揚子の徒の假託したものだと論じ

去る譯には行かぬ。現存する老子道德經の各本の中でも八十一章もあればそれよりも章數の少ない本もある。嚴君平が云ふやうに、上經四十、下經三十有二、合せて七十二章とする説もある。此れ等の問題は既に述べた所でもあり、又老子の處世觀に對する直接の研究ではないが、仁義の兩文字連用の爲めに老子の全篇を指して孟子以後のものとして斷定し難い理由として一層周到の考證を要求して置く次第である。儒墨の争の激烈となつたのも孟子以後であらう。司馬遷が云ふやうに世の老子を學ぶ者は則ち儒學を細しりぞけ儒學も亦老子を細しりぞけたことも事實であらう。その異なる所に立てば互に争ふことも亦已むを得ないのである。然し本流を究め、根柢を明にすれば儒學と老子とは必ずしも背反するもので無く、相互に助成し、啓發すべき所も亦少くはない。唯學派の争の爲めに人類至上の苦心と親切とが後代に残した善いものを破壊することは戒めねばならぬ。夏商周三代の文化から天地人の三極を一貫して人生の奥義を究め、老子は『信』の一字に、孔子は『仁』の一字に、孟子は『仁義』の二字に、荀卿は『禮』の一字に重きを置いたことは聖賢の立場を示すと共に大きな世相の變遷があることを語るものと謂はねばならぬ。

『信』は天地を繋ぎ、『仁』は天下を繋ぎ、『義』は國家を繋ぎ、『禮』は人生を繋ぐ、孔子は魯に生れて周の天下に輝き、孟子は陬人として戰國諸侯に仁義を説き時に或は王道を勸説した。荀卿は戰國人主に隆禮の要を諭したのである。獨り老子に至つては周に拘せず、諸侯に依らず、人主に求むる所も無かつたのである。將さに隠れんとしたるが爲め乎。抑も亦不爭の道に潜みたるが爲め乎。司馬遷が傳へた所の眞偽は暫らく別とするも老子の迹を現存の道德經から辿れば所謂「龍に至つては吾れ能く其の風雲に乗じて天に上るを知る能はず」との言に近い所がある。それ故に老子道德經の解

説に就いては老子の捉はれない態度を以て、その意義を究明することが望ましいことである。斯くて「信」の意義を釋ねて、老子の憤世の言にも徒らに學派や對人的の意見を發表したのでは無く、何れも老子の「信」から發したものであることが出来れば、老子の研究は一層公平となり得るであらう。

黄茂材の説く所は、大道廢れ、儒墨の争始まつた後に老子の書が出たものと見て居る。第十八章の文章は或は虚心に解釋して斯く見ること出来るであらう。黄茂材の言は次の如くである。

「六親和せず而して後、舜は孝を以て名あり。國家昏亂して而して後、比干は忠を以て顯はる。大道既に裂け、儒墨相攻めて而して後老子の書出づ。天下をして常に太古鴻荒の世の如くならしめば、吾れ知る老子昧昧然として其の影響を知る莫し。何の書か之れ作る可けん哉。」

即ち黄茂材の云ふ所では儒墨相攻めた後に老子の書出づ、とするが故に崔述の意見の如く老子の書は孟子以後に出たものと見たと解し得られるのである。

仁義の二字連用と老子第十八章第十九章、の絶聖棄智から盜賊無有まで、第三十八章の一部は、老子道德經の他の文章語句と比較して孟子以後の文脈、儒墨相攻めた時代を経て生れた考へ方のやうに觀察することは、始めに述べた如く有力な所があるのである。然し此れ等の文章の中には老子本文の釋註が混入したもので無いかと考へることも容易に排斥し得ない所である。例へば第十八章全部及び第十九章の「盜賊無有」までは釋註の混入では無からう乎。而して第十

九章の「此三者」とあるは第十七章の、「其の次ぎは之れを親み之れを譽め、其の次ぎは之れを畏れ、其の次ぎは之れを侮る」とある三者を受けた文章では無からう乎。斯くて同章の「信不足焉有不信」の語句の下に此三者以下の文章を接続して讀めば必ずしも其の意義が通じない譯でも無い。最も第十七章の「猶兮其貴言、功成事遂、百姓皆謂我自然」とある後段の三句は、章首の「太上不知有之」の直下に接続して讀むべきものと爲るであらう。前後の諸章と對照して潜思、老子の意義を推究するときは斯かる考へ方も起つて來るのである。

倪元坦の老子參註では八十一章本の第十七章第十八章第十九章を一括して、第十六章として解説して居るのであるが、之れは文章の意味から見た所もあり、又文章の含む論理から見た所もあると思はれる。即ち第十七章の解説としては、「上古の世、大道無爲、民は其の上有るを知らざるなり。其の次は仁義の君を謂ふ、民は之れを親むこと父母の如し、仁義益著るるに及べば則ち但だ之れを親むのみならず、而して又之れを譽む矣。其の次は智慧の君を謂ふ。民は之れを畏ること神明の如し。其の次は智慧窮して而して大僞起れば則ち民は之れを畏れず、而して又之れを侮る矣。信は大道の實なり。大道の實足らざる所有るに自り、則ち君の民に於ける其實を以てせざる者有り焉。是に於て一たび降れば則ち仁義を用ゐ、再び降れば則ち智慧を用ゐて而して大僞是れより起る矣。」

と言つて居る。以上は第十七章、「太上不知有之」から「信不足焉有不信」までの解説である。「大道の治」を第一とし一降して「仁義」と爲り、再降して「智慧」と爲ることを解く所は、歸する所第十八章を以て第十七章を説明したものであり、第十八章が第十七章の如き簡古な且つ含蓄の深い古文と云ふよりも平易にして語義の浅い註釋語に適するからで

あらう。

次に第十七章の「猶兮其貴言、功成事遂、百姓皆謂我自然」と云ふを解して

「此れ太上之れ有るを知らざるの事を言ふ。猶兮は前章（第十五章倪本第十三章）に見ゆ。遲疑退縮其の言を貴重す。聖人は不言の教を行ふなり。不言の教を行へば則ち無爲の事に處する知るべきのみ。功成り事遂ぐるに至つて、百姓我が自然と謂ふ。而して之れを爲すを知る者莫し。則ち孰れか得て而して之れを親譽せんや」

と言つて居る。倪元坦の読み方は、前述の如く「猶兮其貴言」以下の句を章首に接続したものである。虚心に讀むと茲に到達することは識者の一考を煩はす所である。

八十一章本の第十八章は倪元坦は直に上章に接続せしめ、別章としない。而して「大道廢れて仁義有り、智慧出でて大偽有り」の二句を註解して

「上文の、之れ有るを知らず、は大道なり。之れを親譽するは仁義なり。之れを畏るるは智慧なり。之れを侮るは大偽なり」

と説く。更に「六親和せずして孝慈有り、國家昏亂して忠臣有り」の二句を註解して、

「此れ上文に因つて而して之れを推言す。六親は父子兄弟夫婦なり。六親方さに和すれば孰れか孝慈に非ざらん。國家方さに治すれば孰れか忠臣に非ざらん。未だ嘗て獨り其の爲有るを見ざるなり。無に因つて而して其の有を見る。世の

愈趨いで而して愈下るを知る矣。」

と論じて居るのである。斯くて第十九章も亦併せて解説して八十一章本の三章は倪註では其の第十六章を爲すのである。倪元坦の読み方には大に啓發せられる所がある。孔老會見の問題や、老子道德經の作られた年代は現存の老子道德經を讀み、其の意義を究明する爲めには必ずしも解決せねばならぬ要件では無い。けれど此れ等の問題解決の唯一の資料と考へる意見に對して猶究明の餘地の存することを知るべき資料と爲るが故に識者の批判を請ふ所以である。

註語と見ても老子の意義を示すことは別に異なる所は無く、老子本文と見れば、學者の問題に逢著することも亦必ずしも無理とは言へぬ。それ故、傷今思古憤世の言と讀むか、又は聖人の教化や養育や文明の功を説いて他方に此の強い言葉を緩和すること茅鹿門の批評の如きを要するであらう。河上公章句本では歸震川の言を欄外に掲げて居るが、天有形質の形質の二字が凌以棟批點本の蘇註欄外の鹿門の言と異つて居る。即ち「天有造化」と云ふこと已に引用した所である。

王一清は唯第十八章の釋辭として普通に説いて居る。即ち傷世思古の語と見たのである。

「道は天地の先に生じ、仁義を涵し而して智慧を潜む。若し仁義に任して而して智慧に徇へば、則ち淳を離れ樸を喪ふ。而して大道廢る矣。殊に知らず、仁義有れば則ち奸狡有り、智慧有れば則ち詐僞有り。忤逆不和有りて然る後孝慈あるを知り、奸邪亂國ありて然る後忠臣あるを知る。此れ大道行はるれば則ち仁義隱れ、大道廢れば則ち仁義彰はるるを言ふ。仁義を潜めて而して智慧を屏くるに若くは莫し。則ち奸狡其の智を逞うする所無く、詐僞其の情を用ゐる所

無し。六親自ら和すれば、民安んじ國治る。則ち孝慈忠臣在る所を知らず。民風を淳樸に反へし、太古の自然に復す。而して大道行はる矣。此れ亦一時傷世思古の語なり。」

現存の老子第十八章としては、此の釋辭は簡潔にしてその要を得たものと言ふことが出来る。河上公註に、「政令行はれざれば上下相怨み、邪辟權を争へば乃ち忠臣ありて其の君を匡正するなり。此れ天下太平なれば仁義を知らず、盡く無欲なれば廉を知らず、各己れを潔くすれば貞を知らざるを言ふ。大道の君仁義没し孝慈滅す。猶日中盛んなる時衆星の光を失ふが如し。」とあるが是れ亦相似たものであらう。玉弼の註には、「若し六親自ら和し、國家自ら治まるときは、則ち孝慈忠臣其の所在を知らず矣。」とあるが亦同一の考へ方である。河上公の註の、「日中盛時衆星失光」と云ふは能き比喩である。複雑なものも能く調和すれば簡單である。太陽の七色もその調和から見れば白色ではない乎。ベルグソンは二つの光線の交渉から暗黒の生ずるは、種々の複雑な概念が磨滅した時に、器械論で主張する單純を得る例であると云つて居る。道德世界の單純、無爲、淳樸はその内容に於ては多數の同一系列に分化すべき複雑を含むのである。複雑は混雜を意味しない。藏暉である。王一清の云ふ仁義を涵し、智慧を潜めたものである。

老子第十七章の、「信足らざれば信ぜざるあり」との一句は或は註語とも見えるのである。然し老子の本文として通説に従ふ場合には意義としては「信」を解説したものであるが故に、錯簡と見るべきでは無く、直に第十七章の「猶令其貴言」に連続せしめず、寧ろ第十九章の、此三者の句を以て之れを受けたものと見るべきものであらう。

老子第十八章、第十九章、第三十八章の文章は漢代の文章に似たものか考ふべき所もある。文子の説く所と比較すれば一層此の疑を増すのである。現存の文字を漢時代の作としての前提から立論するのであるが、文章も意義も似た所がある。文子の道原篇に、「夫れ至人の治や、其の聰明を弃て其の文章を滅し、道に依り智を廢す」とあるが如きはその例である。又、文子の道德篇に、「文子道を問ふ。老子曰く、夫れ道は小さく之れを行へば小さく福を得、大いに之れを行へば大いに福を得、盡く之れを行へば天下服す」とある文章の如きは道の功用を説いたものであるが、老子道德經と比すれば辭藻甚だしく淺近と謂はねばならぬ。又、「文子徳仁義禮を問ふ、老子曰く、徳は民の貴ぶ所なり、仁は人の懐く所なり、義は民の畏るる所なり、禮は民の敬する所なり。此の四者は聖人の萬物を御する所以なり。君子徳無ければ即ち下怨む。仁無ければ即ち下争ふ。義無ければ即ち下異る。禮無ければ即ち下亂る。四經の立たざる之れを無道と謂ふ。無道にして亡びざる者は未だ之れ有らざるなり。」とある。此の文章は老子第三十八章の意義にも句法にも類して居るのである。更に又、文子は「夫れ信は君子の言なり、忠は君子の意なり。忠信内に形し、感動外に應ず。賢聖の化なり」と説いて居る。此の文章は老子第三十八章の後段の意義に當ると見ることも出来るのである。

現存の文子を以て全部漢代に成つたと斷ずるは酷でもあり、無證據でもあらう。然し假りに漢代に成つた文章と見れば、老子の第三十八章は漢代の作と見るべきであらう乎。韓非子の解老篇に既に、「上徳不徳、是以有徳」等の句あるが故に、漢代の作と見ることは固より正しいとは言へない。殊に韓非子には、「故に曰く、失禮者忠信之薄也、而亂之首乎。」とあるが如き老子第三十八章の句を引照した所から見ると、同章が韓非子前に儼存し且重きを爲して居つたことも察し得るのである。果して然らば本文の錯簡、註語の混入も韓非子以前、戰國に遡るものである。

老子第三十八章に、「夫禮者忠信之薄而亂之首也」とあるは直に禮を斥けたものと解して老子を非難する論據に用ひられて居るが、此の章は専ら文化發展の順序を述べ忠信を根源とするは禮の本質であることを前提とし、その節文の末梢にある場合を論證したものと云ふべきである。それ故此の語を以て老子が禮の本質を排斥したと斷言するは誤解であらう。猶法理的に觀察する研究は別の機會に譲りたい。

老子第十八章の解説から圖らずも考證家の領域を借用した氣味がある。殊に老子本文の原形に就いては考慮すべき點は存するのである。此れ等の問題は疑點として篤學の士の教を俟つ外は無い。唯第十八章や第十九章や第三十八章の爲めに道德經全篇を通じて楊子の假託と見たり、老子道德經の出でた年代が孟子以後、儒墨の争以後と見るは未だ確實の説とは爲し難いのである。

私が幸に日本に生まれて老子の研究に時會を與へられたことは、支那の學者のやうに學派の争や、其の師説に捉はれない特權を恵まれた譯である。讀者と共に此の特權を有することは感謝すべきことである。獨り是れは老子の研究に限つたことではない。世界の各方面から日本に資料を供したり、日本文化に貢献しやうとする宗教に、道德に、科學に、藝術に、政治に、法律に對してわれ等は實に此の偉大な特權を持つのである。此の特權を棄てて徒らに捉はれた解説や意見や、流風に夢醉することは大に戒めねばならぬ。斯くて始めて採長補短の實を擧げることにも出來、廣く善良なものを世界に求めることも出來るのである。最も特權の運用は常に謙虛の心を以て之れに當ることが必要である。

二、學とは何であるか (一)

學とは何であるか。孟子の學に對する見解は已に述べた。論語にも學に就いて教へた所が少くは無い。毛奇齡は、「學に虚字あり。實字あり。學禮、學詩、學射御の如き此れ虚字なり。志於學(學に志す)、可與共學(與に學を共にすべし)、念終始、典于學(念ふこと終始、學に典ねなる)の若きは則ち實字なり矣。」と言つて居る(四書改錯卷十八)。更に又、「學は道、術の總名なり。賈誼新書に逸禮を引いて云ふ。小學は小道を業とし、大學は大道を業とす。道を學ぶを以て言へば則ち大學の道は、格、致、誠、正、脩、齊、治、平、是れなり。術を學ぶを以て言へば則ち學正四術を崇ぶ。凡そ春秋には禮樂、冬夏には詩書皆是れなり。此れ則ち學なり」と説いて居る(同書)。大學の道は歸する所、王者天下を平にするの道である。詩書禮樂は術であり、藝である。毛奇齡の説く所は斯くの如く道と術とに區別して居るが、夏商周三代の學が果して截然その通りであつたか、此の問題は一概に斷言し得ないかも知れぬ。然し大體に於ては要を得た所がある。論語に、「君子博く文を學び、之れを約するに禮を以てすれば、亦以て畔かざるべき矣乎。」とある文に就いては、皇侃は、「君子廣く六籍の文を學び又禮を用つて自ら約束す云々」と註して居る。六籍の文とは蓋し後世から言ふことであらう。論語八佾には「繪の事は素を後にす」とある。四書改錯には「後素とは、素、後に在るを謂ふなり。衣裳を繪するの事、先づ青赤黃黑の四采を布き、而して白采後に在り。虞書十二章に云ふ所の五采を以て章かに五色を施

すとは其の次第此くの如し。故に考工に曰く、繪畫の事は素功を後にすと、素功後に在り其の註を正すを謂ふなり。」と説いて居る。鄭玄の解する所と同趣である。樂や禮の外に繪畫も亦術と見ることは無かつたのであらう乎。老子の文章からは之れを含むものと言ふことも考へ得べきである。

伊藤東涯は、古今學變上に於て、「胤按するに、古より聖人學ばざる無きなり。故に舜は問ふことを好み、好んで邇言に察す。禹は昌言を拜す。學と言はずと雖も、亦皆學の事なり。商の傳説、高宗に告げて曰く、惟れ敷(教)ふるは學の半ばなり。念ふこと終始、學に典(常)なる。と學の名は始めて此こに見ゆ矣。」と論じて居る。説命は增多二十五篇の中であり、尙書の原文で無いと論ずる者が少くは無い。崔述の如きは、「説命微子之命蔡仲之命君陳畢命君牙冏命九篇皆命也。顧命文侯之命と皆類せず」と言つて居る。又「命詞九篇に至つては淺陋尤も甚し、之れを文侯之命に較ぶるに猶且遠く其の下に出づ、況んや顧命をや」と論じて居る(古文尙書辨偽卷一)。然し東涯が引く所の「惟れ敷ふるは學の半なり」と云ふ一句は、王者の學を説くことに於て意義の見るべき所がある。毛奇齡は古文尙書を回護したのであるから、説命の「念終始、典於學」を擧げて學の實字を示す例としたことは當然なことであらう。東涯も引き、毛奇齡も擧げた、説命の前掲文章は商代の學の状態を語つて居ることが事實でありとすれば、學に就いての名義を生じた譯である。東涯の言ふ所では舜の時も、禹の時も學とは言はないが、學の事は存して居つたのである。されど斯かる考證上の問題は今遽にその眞偽を決し難い。若し尙書説命の句の如くで無いとすれば、學としての名義は果して東涯の論ずる所の如く見得ないかも知れぬ。然し事實として王者の治道に苦心慘憺たる所から學の起つたことは蓋し争ひ難い所であらう。夏商周の

三代に於て學は王者の業であつたことは、學の意義を定める爲に確實な基準を與へるものである。然かも老子の學と孔門の學との間に相異なる所あるは、三代の政治に對する摺み所に於て必ずしも同一で無いからであらう。

學に就いて精確に意義の決定があつた譯では無いのであるが、術があり、藝があり、研究があり、練習があり、斯くて現代の自然科学に相當するものは多くは實驗と製作とに於て進歩したものであらう。藝術としては、音樂もあり、繪畫もあり、金屬製品もあり、陶器の製作も目醒ましい熟達があつたものと見える。孔門の六藝、禮樂射御書數は藝術でもあり、學でもあつた。殊に老子から見れば多くは學と云ふ中に屬したものであらう。陶器の製作は餘程古代に遡るのである。史記の五帝本紀に、「舜歷山に耕す、歷山の人皆畔を讓る、雷澤に漁す、雷澤上の人皆居を讓る、河濱に陶す、河濱の器皆苦窳せず」とあることは有名な話である。今此の文章の中特に、「河濱に陶す、河濱の器皆苦窳せず」とある事項を考へて見たい。陶器は支那に於てはその製作が甚だ古代に發達したことを證する文献である。堯舜の時代は空像を綴つたものの如く論定して歴史上の事實を疑ふ者も無いではない。然し現代に至つて或は支那上代文字の研究から、或は考古學上の研究から、支那上代に優越した文化の存した事實は漸次立證されるものがある。陶器の製作の如きも亦其の一例と見るべき資料たるを失はぬ。司馬遷は傳説に依つたか、又は確たる文献に基いたか、何れにしても、舜の製陶が組惡で無く、病瘦の無かつたことを傳へたのである。而して當時已に製陶工藝の發達したことは疑ふことは出來ぬ。

地質學及び考古學上の研究では殆ど五千年前即ち新石器時代の後期に當つて、陶器を藏する地層が支那に發見された

ことを證明する。歴史家は支那の此の時代は野蠻と見るのが多いのである。然るに北支那では熟練した陶匠の製作した色彩を施した陶器が此の地層に発見された。陶壺の多くは陶匠の磨輪に掛けられたものであり、材料は繊細な粘土である。陶匠は酸化鐵を加へて硬くすることをも知つて居つたものである。出土した断片を分析して、それらの陶器は一千一百度から一千四百度の熱力で焼かれたことを示す。斯くて北支那新石器時代の陶磁は世界の他の何れの場所で発見された同時代のものよりも優れた品質であると専門家は論證して居る。(ドクトル・アンデルスソンの所説)。然らば舜帝の製陶に關する周馬遷の史記は信憑すべき價值を増した譯である。周禮冬官考工記に「搏埴之工、陶旗(倣)、有虞氏上陶」とあり、「有虞氏は陶を上とす」、即ち舜の陶器を尙んだ事實を示した辭句である。郝敬の周禮完解に「陶人爲甗(甗、甗人爲甗、有虞氏風朴。用瓦器。尙陶。)」とあり、虞舜は製陶に經驗を有した者でもあり、その成品を尙び、製陶の發達したことも亦推察される。

老子には別に陶器、陶工、窯業のことを明言して居る謂ではない。されど「善之與惡相去何若」と云ふが如き考へ方は、單に倫理問題としての善惡に限定したもので無く、美惡の問題を含むものである。之れは既に述べた註家の意見に基いても知ることが出来る。従つて百工の藝術として古代文化の認められたものは、何れも此の考へ方の中に包含されるのである。郝敬の如きは周禮の成立に就いては大きな疑を持つて居る。周公の制作と云ふことは否定するのであるが、猶戰國時代の製作と見て居るやうである。而して冬官考工記の解釋に關しては一種の見解を立てて居るに拘らず、「有虞氏は風朴、瓦器を用ゐ、陶を尙ぶ」と述べて居る。何れも上代文化が人類の生活に深い關係を持つものであり、然かも陶

器を尙んだ虞舜の世相に於て製陶の藝術が發達したことは、支那上代の學術の研究上忘れ難い所である。而して老子の云ふ簡古な語裡にも亦斯かる藝術の品階、評價の時代論に對する老子の發問が認められるのである。史記に於て、舜の時代に河濱に陶した人類生活を傳へた言葉は、老子の文章と對照して考究すれば、水村の生活を想はしめ、次いで又農業生活をも聯想せしむるのである。夏の時代には木匠の發達、車輪、舟輿等の製作が行はれた。周の時代に及び、政治の進歩、萬民生活の安定と共に、百工藝術の發達は著しいものがあつた。茲に老子第二十章の「善と惡と相去ることいかん」と云ふ問題が起るのである。倫理學の試験問題と解釋しては一向その意義は通じないのである。倫理問題が嚴密に論議されたのは、老子以後のことであらう。

虞書には、「在璿璣玉衡以齊七政」とか「輯五瑞」とか「五玉」とか云ふことが載せてある。「璿璣玉衡を在らかにし、以て七政を齊ふ」と云ふ時は、天文測定の器械を精確にして、日や月や五星の運行を觀察したことを書いたものであるが、天文觀測の問題は別として、璿即ち美珠や玉の使用が考へられるのである。五瑞の瑞は信であり、蔡註に「公は桓圭を執り、侯は信圭を執り、伯は躬圭を執り、子は穀璧を執り、男は蒲璧を執る。五等諸侯、之れを執つて以て符を天子に合す。而して其の信否を驗するなり」とある。圭は上部の尖つた下部四角の玉であるが、註者は周代の制度を引いて説明して居る所から、虞舜の此の制度に就いては學者の問題とするには理由の無い譯では無い。然し今其の問題とは離れて、珠玉に對する使用、加工、彫琢等特別な藝術が發達したことは老子時代に於ては疑問の餘地は無い。詩經にも、論語にも玉や圭のことが見えるのである。論語に白圭の喩あり、詩の淇奥に「如圭如璧」とあり。又「如切如

礎如琢如磨」とあり。此の方面の藝術も大に發達して居つたことであらう。老子道德經にも「珠璣如玉」(第三十九章)とあるは既に述べた所である。

石器、土器、玉器、金器、此れ等には政治の要具もあり、日用の生存に缺くべからざるものもあり、音樂の用に供するものもある。支那夏商周三代に亙る百工の進歩發達は、今後其の方面の研究の精密なるに連れて益々明白となるであらう。人類の生存を根據として考へるときに、此れ等百工の問題を不問に置いては、社會生活の真相が掴めるもので無い。それ故冬官考工記の研究は、學者の一層力を濺いで之れに當るべきものであらう。人間生活の外面向つて展開するとき、人類集團の生活が益々密度を加へるときそれ等の生活上に必須な器物は、優れた人々に依つて種々工夫されるであらう。斯かる優越の人人は、考工記でも、周易でも聖人と唱へて居るのである。而してその製作上の藝術は即ち術であるばかりで無く又實に學であらねばならぬ。然も此れ等の學は「信」の上に立つべきものである。術と言へば所謂技工であり、欺くことがあり、虚を以て實に換へることがある。従つて愈よ出でて愈よ信を離れる傾向がある。是は人工の偽りが天工の信を奪ふのである。術と爲るときにその轉化は必ず起る。斯くて遂に信を離脱して偽りに流れる。百弊は此處から發生する。自然界の變化も亦信を奪ふやうに見えるものもある。されば仔細に究明するときそれは決して信を離れるもので無い。學も亦其の根柢に於ては信を離れない。されば學の增多や、華美や技巧は人生に憂を多からしめるのである。老子が絶學無憂と云ふのは斯かる場合に考へられる。

夏商周三代の學は大要に於て一貫する所が存したことであらう。天地人の三極に通ずる道を考へたことは上代支那に於ける生存の要件として大切なことであつた。或は地に重きを置き、或は天に重きを置き、或は人に重きを置いた。時代の變遷に因り、人口の増加に因り、民族の移動に由り、定着した生活の永續に由りそれらの變化を見た所もあらう。何れにしても天を考へ地を考へ人を考へ、斯くて人々の歩むべき、人間の心の動くべき方向を指示する道を認めたことは、支那上代の學に就いての意義を語るものである。而して此の學の名義は果して説命にあるが如く「數ふるは學の半ばなり」とあるに文獻的の起源を有するか。若くは又他に起源の證すべきものあるか。此れ等の問題は主として考證家の研鑽に委ねる。而して學の意義は夏商周三代に於て相通する所があり、然かも制度の上には特徴を以て現れ來つたことは文獻的にも、理論的にも或る程度迄證明されることであらう。今廣汎な文獻に亙つて學の意義を繹ねることは私の能くする所では無く、篤學の諸賢に待たねばならぬ。

孟子の言は已に引用したが、少しく詳しく之れを見れば、庠序學校を設爲し以て之れを教ふ、庠とは養なり、校とは教なり、序とは射なり、夏に校と曰ひ、殷に序と曰ひ、周に庠と曰ふ。學は則ち三代之れを共にす、皆人倫を明にする所以なり。人倫上に明かにして、小民下に親む。王者起るあれば、必ず來りて法を取らん。是れ王者の師たるなり(滕文公章句上)と云ふのである。孟子の説く所の學は王法を明にするものである。王法は王道である。趙註では「學は則ち三代名を同じうす、皆之れを學と謂ふ、人倫を學ぶ、人倫は人事なり」と説いてある。孟子の説いた所は、三代共に學と云ふ名を同じうした。と云ふのであるか、それとも學の意義を同じうしたと云ふのであるか、こゝでは寧ろ學の意

義を同じうしたと云ふことであらう。而して王者の事であることは三代を一貫したものであることも見える。而して孟子は特に、學は人倫を明にする所以であることを高調したのである。

論語に、「可與共學、未可與適道、可與適道、未可與立、可與立、未可與權」(子罕第九)と云ふことがある。此の、「可與共學」の學とは毛奇齡の説では實字である。一般の讀み方は、「與に共に學ぶべし」とあるが、或は「與に學を共にすべし」と讀む方が善いかも知れぬ。論語には學と道とを別けて説いて居る。朱熹は、「可與者、言其可與共爲此事也」と註してある。「與に共に此の事を爲すべきなり」との意味だとすれば、少しく具體的に學を見たものであらう。安井衡は、「學者共師同窓、有問難切磋之義、故獨言與共、可與共學者、有志者也、可與適道者、信道篤者也是二者謂學」と論じて居る。従つて「與に共に學ぶべし」と讀んだものである。學ぶこと、道を信じて篤きこととの二者を學と謂つて居る所は参考とすべきである。學と云ふ意義には、或ることを學ぶ、と云ふ一面がある。又、學ぶべきものと方法とを合せて一つの精確な研究對象を指示した一面があるのである。後者は道と云ふことにも爲るのである。即ち對象と方法とを合せた學は道である。單に學ぶと云ふとき、即ち毛奇齡の云ふ虚字に當る場合は學ぶ働きと見ることが出来る。毛奇齡は論語朱註に、「學の言たる效なり」とあるを難じて、實字の學を虚字として説いた、と言つて居る。又論語の「文を學ぶ」の句に就いても、「詩書六藝の文を謂ふ」と註したことを、難じて居る。

毛奇齡は、「宋人六藝を識らず、祇周官に據り禮樂射御書數の六物を以て之れに當つ。知らず、此れ六藝に非ず、晚周禮を言ふ者の一家の言に係る。偏く之れを群經に考ふるに一も合するものなし。問其の實を案するに、古六藝家あり、

先聖傳ふる所の經文を取りて之れを解斷す、之れを定めて六と爲し、名けて六藝と曰ふ。孔子の經解に詩教、書教、易教、禮教、樂教、春秋教あり、共に六教なり、皆藝を以て名づく。淮南泰族訓に云ふ、六藝は科を異にして道を同じうすると、經解の六教是れなり。」と云つて居る。

毛奇齡は又論語に、「子曰、加我數年。五十以學易、可以無大過矣」(述而第七)とある本文に就き、朱熹の註を難じて居る。朱熹が五十の文字は卒の誤であらうと云つたのを論駁したものであり、論旨も亦鋭い。更に進んで「蓋し學易は六藝の一なり。古は詩、書、禮、樂、春秋、易を以て六藝と爲し、亦六學と名づく。而して之れを學ぶ者は則ち十五より大學に入つて始む、三年毎に一學に通ず、三十に至つて而して五學已に立つ。惟易は則ち時として學ばざる無し。漢書藝文志に云ふ所の、五學は猶五行の更遞して事を用ひるがごとく、而して易は則ち天地と始終を爲すものなり。故に古者四十にして強、仕ふ、五十にして官政に服す。六十に至れば則ち親ら學ばず矣。夫子三十五にして即ち齊魯の間に游仕し、五十にして中都の宰と爲る。未だ五十に至らざれば則ち游仕の際猶易を學ばんことを思ふ。所謂易は則ち時として學ばざる無きものなり。蓋し將さに此の官に入るの年を假りて、經を窮むるの年と爲さんとするなり。惟此れを過ごして親ら學ばざるを恐るゝなり。五十は學を終るの限なり」(四書改錯十五)と説いて論語の大問題に對して明快な解決を試みたのである。而して詩、書、禮、樂、春秋、易を擧げて六藝と爲す旨を説いて居る所は前に述べた、學文、の條と同一である。

毛奇齡は、學文之れを詳しく言へば即ち論語學而篇に「子曰、弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力則以學文」とある本文に於て、朱熹の註に「文とは詩書六藝の文を謂ふ」とあるを論難したのであるが、その一部は前に説いた所である。然るに六藝に就いて毛奇齡は強い主張をして居り参考とすべき所も少なくは無いから、學文、の條に於てその論じて居る所を引用するも無益ではあるまい。毛奇齡の言ふ所に據れば「六教の解する所其の文甚だ夥し、孔子は前後各遺つる所有り。劉向其の簡編を校し、其の子歆をして之れを輯成せしめ、六藝略と名づく。而して班固藝文志を作り、尙其の數目を核することを得。云ふ有り、凡そ六藝一百三家、序九種と爲す、其の説三千一百二十三篇ありと。此れ周秦の間に在りて、目睹手輯兼ねて編冊の指數すべき有り、並に儒者一言彼我各の見を以て是非を争ふべき者に非ず。是を以て孔子世家に謂ふ、孔子六藝を成す、書を序し易を質し詩を刪し禮を定し樂を正し春秋を脩す。六藝全備、而して之れを以て人を教ふ。則ち詩書禮樂に通ずる者、弟子蓋し三千焉。身六藝に通ずる者七十二人と。四經に通ずる者多くして六經に通ずる者寡きを謂ふなり。乃ち漢より以後凡そ一經に通ずる者は之れを一藝に通ずると謂ふ。儒林傳に博く六藝の文を學ぶとあり、淮南三術訓篇に孔丘六藝の論に通ずとあり、皆六經を指して言ふ」と説いて居る。史記伯夷列傳に「夫れ學は載籍極めて博きも、猶信を六藝に考ふ。詩書缺けたりと雖も、然れども虞夏の文知るべきなり。」と喝破して居る。此の六藝は六經であり、六教であり、毛奇齡の論を支へるものであらう。禮樂射御書數の説よりも詩書禮樂春秋易を以て六藝と見ることが、孔門の學の意義を定むる上に於て正しいことと考へられる。

毛奇齡の引用した漢書藝文志には「六藝の文、樂は以て神を和す、仁の表れなり。詩は以て言を正す、義の用なり。禮は以て體を明にす。明とは著見なり、故に訓する無きなり。書は以て聽を廣む、知の術なり。春秋は以て事を斷す、信

の符なり。五つの者は蓋し五常の道相須つて備はる。而して易は之れが原と爲る。故に曰く、易見るべからざる時は則ち乾坤或は息むに幾かし矣」と論じてある。史記や漢書に依つて考ふるときは六藝は主として孔門の學であり、孟子の言ふ人倫を明かにする學科の區別である。而して又實に人倫學の方法を合せて包有するものである。支那上代の學は素より孔門の學に限つたものでは無い。六藝は孔門以外に於ても亦之れを研究したものである。藝文志の説く所では、「古の學者は耕して且養ふ。三年にして一藝に通ず。其の大體を存し、經文を玩ぶのみ。是の故に目をを用ゐること少くして徳を蓄ふこと多し。三十にして五經立つなり。後世經傳既に已に乖離す。博學の者又多く聞いて疑しきを闕くの義を思はず、而して務めて義を碎き難ぜらるゝを逃れ、便辭巧説して形體を破壊す。五字の文を説くこと二三萬言に至る。後進彌以て馳逐す。故に幼童にして一藝を守り、白首にして而して後に能く言ふ。其の習ふ所を安くして、見ざる所を毀し。終に以て自ら蔽ふ。此れ學者の大患なり」と云ふのである。學者の弊害を痛切に指摘して居るばかりで無く、論語に云ふ所の「弟子入つては則ち孝、出でゝは則ち弟、……行つて餘力あれば則ち文を學ぶ」とある孔子の述ぶる「學」の方法を裏書するものである。殊に學者の病根を示し大患を論じた所は老子の「絶學無憂」と其の軌を一にするものであらう。

周代の學は人倫學に止つて居ない。恐らくは現代の學者が分類するが如き殆ど一切の研究を含んで居たものであらう。嘗に知的研究、知的解説に終始する學術ばかりで無く、實踐に重きを置く道德仁義の學が中樞を作つて居たものと思はれる。是れよりして學は益分岐して門流次第に繁きを致したものであらう。藝文志の記する所は要を得て居るもの

がある。「儒家者流は蓋し司徒の官より出づ、人君を助け、陰陽を順にし、教化を明かにする者なり、文に六經の中に遊び、意を仁義の際に留め、堯舜を祖述し、文武を憲章し、仲尼を宗師として以つて其の言を重んじ、道に於て最も高しとす」とある。次に其の弊を説いては「然るに惑へる者は既に精微を失ふ。而して辟する者は亦時に隨つて抑揚して道本に遠離す。苟くも以て衆に譁して寵を取る。後進之れに循ふ、是を以て五經乖析し、儒學衰に衰ふ。之れ辟儒の患なり」と言つて居る。道家に就いては「道家者流は蓋し史官より出づ。成敗存亡禍福古今の道を歴記して、然る後に要を乗り本を執り、清虚にして以て自ら守り卑弱にして以て自ら持することを知る。此れ人に君として南面するの術なり。堯の克く讓(讓)るに合ふ。易の謙謙、一謙して四益ありと、此れ其の長する所なり。放者之れを爲すに及びては、則ち禮樂を絶去し仁義を兼棄せんと欲す。獨り清虚に任せて以て治を爲すべしと曰ふなり」と説いて居る。此の外陰陽家あり、法家あり、名家あり、墨家あり、縦横家あり、雜家あり、農家あり、小説家あり、學も亦廣い哉である。

藝文志には、「戰國の從術眞僞分爭す。諸子の言紛然殺亂す。秦に至つて之れを患へて乃ち文章を燔滅して以て黔首を愚にす」と叙して居る。劉子玄の史通に、漢書家を論じ「漢書の如きは西都の首末を究め、劉氏の廢興を窮め、一代を包舉し、一書を撰成す。言皆精練、事甚だ該密なり。故に學者尋討すれば其の功を爲し易し。爾自り今に迄る、斯の道を改むる無し」(卷一)と説いて居る所から見れば、漢書の藝文志に就いても信憑力が強いと言ひ得るのである。老子の時に於ては已に幾多の學術があり、動もすれば本流を亂し、根柢を離れ、苟も王者をして憂患を増さしめる状態が著しかつたことであらう。英國が道家を説いて「此れ人に君として南面するの術なり。堯の克く讓るに合ふ」と斷じた所は

卓見と言はねばならぬ。老子道德經に云ふ學は王者の意義に基くものである。無憂の憂も亦王者の憂患を指すものと見ることが出来る。而して絶學は個人の場合にも考へ得べきであるが、之れを王者の經綸工夫とすることに於て重い斷案の意義が讀めるのである。茲に學を絶つのが主では無く、憂を去ることが主たるの意義も亦考へられるのである。

三、學とは何であるか(二)

學は秦以後に至つて複雑に互つた所がある。孟子の述べた人倫を明にする學術の範圍には限局されない。同じく人倫學に就いても必ずしも簡明では無かつた。六藝の學に於ても素より孔子の時の如くではあり得ない。然し斯かる間に於ても學者は學の爲めに苦心した所があつた。學の意義と研究の方法とに於て人倫の究明に重きを置いたことは、それぞれ文獻に於て見得るのである。六藝の六教であることは已に述べた所であるが、禮樂射御書數を説いたものも無い譯ではない。徐幹の中論治學篇に、「故に先王教官を立て、國子を教ふるを掌る。教ふるに六徳を以てす、曰く智仁聖義中和、教ふるに六行を以てす、曰く孝友睦婣任恤。教ふるに六藝を以てす、曰く禮樂射御書數。三教備而人道畢る矣」と説いてある。大體にては周禮に基いた立言であらう。それ故、六藝に就いては二様の見方があり、孔子の學としては已に述べたやうに、詩、書、禮、樂、春秋、易が正しいことであらう。

大學の學科目としては六藝である。然らば學ぶと云ふことは何である乎。毛奇齡の云ふ學の虚字に當る場合である。朱熹は論語の學而篇に註して、「學の言たる效なり、人性皆善、而して覺に先後あり、後覺者必ず先覺の爲す所に效ふ。乃ち以つて善を明にして而して其の初に復すべきなり」と説いて居る。白虎通には、「學の言たる覺なり、知らざる所を悟するなり。故に學以て性を治め、慮以つて情を變ず、故に玉琢かざれば器を成さず、人學ばざれば道を知らず」(辟雍篇)と解してある。白虎通の此の句は論語學而篇の註にも引用されてゐる。知らざる所を覺悟すると云ふときは、獨り見聞を廣めるばかりでは無い。學以つて性を治め、慮以つて情を變ずと云ふことは簡單に似て、その含む所は決して簡單では無い。性に就いて朱熹は人性皆善と述べ、孟子の性善説を取り、復初説を採つて居る。荀子は勸學を説き、「君子は其の人に近づくより便なるは莫し。禮樂は法にして説かず、詩書は故にして切ならず、春秋は約にして速かならず、其の人に方(倣)して君子の説を習へば則ち尊にして以つて世に徧周す矣」(勸學篇)と論じて居る。荀卿は性惡を説き、孟子の性善説と正さに反對であることは人々の知る所である。彼れは性惡説を提げて學の必要を論じ、殊に、師法の化を重んじたのである。學ぶと云ふことに就いては性善説の學者の説く所と別に異なる所は無いが、荀卿に據れば學ぶより外に向上の途無く、従つて絶學では憂患を去ることは不可能であり、勸學を高唱した所以である。荀卿は、「故に木は繩を受ければ則ち直、金は礪に就けば則ち利、君子博く學びて、而して日に己れを參省すれば則ち智明にして而して行に過無し矣。故に高山に登らざれば天の高きを知らざるなり。深谿に臨まざれば地の厚きを知らざるなり。先王の遺言を聞かざれば學問の大なるを知らざるなり。干、越、夷、貉の子、生れて聲を同じくし、長じて俗を異にするは、教の之れをして然らしむるなり」(勸學篇)と論じて學の以て已むべからざることを主張してゐる。

先王の遺言と云ふ所に荀卿の學の意義を求めねばならぬ。荀卿の性惡はその當時の世相人心を基準として立論したものであらう。性惡篇に、「凡そ性は天の就なり」と論じ、「學ぶべからず、事とすべからず」と論じた所から見れば、必ずしも人の本性を以て惡と斷じ得ない。それ故に「學ぶべからず、事とすべからずして、而して人に在る者之れを性と謂ひ、學んで而して能くすべく、事として而して成るべきの人に在る者、之れを僞と謂ふ。是れ性僞の分なり」と説いたのであらう。性は例へば自然であり、僞は例へば人工である。本性は動かし得ないが、人工は模倣し得る、矯正し得ると云ふ趣旨であらう。「今、人の性生れて而して其の朴を離れ、其の資を離れ、必ず失して而して之れを喪す。此れを用つて之れを觀る。然れば則ち人の性惡なること明かなり矣」(性惡篇)と論じて居るのであるが、是れは孟子の言ふ「性」では無く、荀卿の云ふ「天の就」では無く僞であり、人為であり、人工であり、物に對する心の動きの一面である。若し人性にして眞に惡なりとすれば學ぶべき先王も無く、その遺言も無かるべきではない乎。先王あり、聖人あり、遺言あり、學んで以て智も明かに、行に過無きを得るは、性の善なるが爲めであらう。若し人生にして眞に惡なりとすれば、人類それ自體では向上の塗が無い。救濟の方も無い。是れはなか／＼大問題であり、一朝一夕の論議で議し得べきものではない。荀卿の云ふ性惡は、師法の化、を認めるものである所から見れば、本性に就いて云ふのでは無く、外物に對して變化し得る心の或る動きを説いたものに過ぎない。現代語で云ふならば、人工とか人為とかに當るものであらう。

外物に對して變化し得る心の動きは、學の方法に依つては混雜にも爲り、浮華にも流れ、幾多の弊害を生ぜしめる。

又只管に知見の趣く所に従つて奇巧を求めることも爲る。斯かる場合は、學は徒らに末枝末葉に走るばかりであつて誠に危いものである。荀卿はそれ故に、師法を求めたものであらう。老子は斯かる學を絶つことに由つて、憂無からしめることを考へたのである。然も老子と、荀卿とは根本に於て人生觀を異にして居る。老子に於ても「善と惡と相去る若何」と説いた所は或は不思議不思議の心境を見たやうにも讀み得ないでは無い。然し老子は茲に心境を説いたもので無く、善惡美醜の判断を問題としたものである。而して信から出發する老子の考へ方は性を善と見たものである。それ故人工に基き、人爲に由る學の雜多を厭ひ、煩瑣を卻け、絶學無憂の斷案を下したのである。而して老子に云ふ學は官能見聞に依る増多の學を指示したものであり、孔門の學の正しいものに至つては固より之れを絶つものではあるまい。孔門の學は孔子に至つて集大成したものであり、老子の道と比較して著しく人倫に限局したものであるが、その人倫の全きを求める努力は老子と異なる所は無い。

支那上代の學は王者の理想から淵源した。身を脩め天下を平治することが王者の理想であつた。學はそれ故に個人の關係ばかりで無く、國家の關係であり、天下の關係であつた。社會に現はれ來る幾多の藝術は常に王者の顧念する所であり、關心事である。王者とは其の位に當る聖人の事を言ふのである。王者は位に在つて萬民を率ゐる、指導する、生活に平安を確保することを怠らない。茲に王者の憂患がある。教は此の憂患からその眞の意義を得ることに爲る。學は本來に於ては王者の憂患から教としての意義を擷むことと爲つた。聖人の苦心に止まる場合は學は藝であり、術であり藝術の畛域に開拓の自由を領して、そこに分界を立てたのであらう。然し之れだけでは未だ以て王者の學では無い。王者の學は國家を見る、天下を見る、萬衆を見る。王者の學は萬民を安んずることに在る。學は即ち王者の憂患の心から出でて天下萬民の憂患を消滅する教であり、經である。學そのものの示す所が憂患では無い。懷疑では無い。破壊では無い。混沌では無い。

老子の時に於て世に謂ふ所の學は多岐に互つた。王者の眞の意義を明にする學は、煩瑣に流れ、巧智に包まれ、虚偽に蝕まれて、その本來の泉から清さを酌むことが妨げられた。個人に益無く、天下に害を流すことも甚だ激しかつたのであらう。斯くて學は憂患そのもののやうに爲つた。此處に至つて「絶學無憂」の斷案を下したものであらう。而して學の源流に遡つて正さしきに反へさしめることが、老子の藝術に對し、世相に對し、衆人や俗人や一般人の生活に對する批判であり斷定である。嘗に批判であり、斷定であるばかりで無く、實に「我」の本領を示す工夫であり、經綸である。

周初には王者の學が備つて居つたものと見える。老子はその醇なもの靜なものを擷んだのである。信に立つて道を大觀した。それ故禮に就いてもその本を突き留めたのであり、樂に就いてもその源を探り求めたのである。孔子も亦王者の學を脩得したことは素より何人の疑をも許さぬ。その學に於て人倫の顯揚を重んじたことに於て高いものであつた。周初の文化が斯かる聖者の思ふが儘に導かれたものとすれば、周の天下は更に又別乾坤を示し得たであらう。然るに老子は隠れ、孔子も亦「道行はれず、桴に乗り、海に浮ばん」(論語公冶長第五)と叫ぶの世相であり、後世唯其の遺教に依つて道を究め仁を明かにするの偉業を仰ぐことと爲つたのである。

四、學の方法。思ふといふこと

支那上代の學の意義は大要述べた所であるが、學の方法に就いては、曲禮(上)には、「人生れて十年を幼と曰ふ、學ぶ。二十を弱と曰ふ、冠す。三十を壯と曰ふ、室あり。四十を強と曰ふ、而して仕ふ。五十を艾と曰ふ、官政に服す。六十を耆と曰ふ、指使す。七十を老と曰ふ、而して傳ふ。八十九十を耄と曰ふ。七年を悼と曰ふ。悼と耄とは、罪ありと雖も、刑を加へず焉。百年を期と曰ふ、頤やなふ。大夫は七十にして事を致す。若し謝するを得ざれば、則ち必ず之れに几杖を賜ひ、役に行くには婦人を以てし、四方に適くには安車に乗り、自ら稱して老夫と曰ひ、其の國に於ては則ち名を稱し、國を越えて問はば焉、必ず之れに告ぐるに其の制を以てす。」とある。又、内則には、「六年にして之れに數と方名とを教ふ。七年にして男女席を同じくせず、食を共にせず。八年にして門戸を出入し及び席に即き飲食するに、必ず長者に後くる。始めに之れに讓を教ふ。九年にして之れに日を數ふることを教ふ。十年にして出でて外傳に就き、外に居宿し、書計を學ぶ。帛の襦袴せず。禮は初に帥しなふ。朝夕に幼儀を學び、簡諒を請肄す。(註に、簡は書篇の數、諒は言語の信實、請肄は長者に請うて之れを習學するなり、とある)。十有三年にして樂を學び、詩を誦し、勺(即ち酌)を舞ふ。成童にして象を舞ひ、射御を學ぶ。二十にして冠し、始めて禮を學ぶ。以て裘帛を衣るべし。大夏を舞ひ、悼く孝弟を行ひ、博く學びて教へず。内にして出さず。(註に、其の徳の美を中に蘊蓄して、自ら其の能を表現せざるを言ふ、一説

に言いて人の爲めに謀畫せざるを謂ふ、とあり)三十にして室あり、始めて男事を理す、博く學びて方(常)無く、友に孫まごづて志を視る。四十にして始めて仕ふ。物(事)を方(常)にし、謀を出し慮を發す。道合へば則ち服従し、可ならざれば則ち去る。五十にして命ぜられて大夫と爲り、官政に服す。七十にして事を致す。凡そ男の拜は左手を尙(上)にす。」とある。論語に、「子曰く、後生畏るべし、焉んぞ來者の今の如くならざるを知らんや、四五十にして聞ゆる無き、斯れ亦畏るるに足らざるなり」(子罕第九)とある四五十の根據も亦此の學の方法に無關係では無いであらう。而して内則篇に、「謀を出し慮を發す」とあり。此の慮は學に於て重く見たことも知り得べきである。論語に、「唐棣の華、偏として其れ反せり而、豈爾を思はざらんや、室是れ遠し而。子曰く、未だ之れを思はざるか、何の遠きことか之れ有らん」(子罕第九)とあり、學びの上に、「思」の極めて痛切なものであることを説いたものである。程子が此の意義を解して、「聖人は未だ嘗て易きを言つて以て人の志を驕らしめず、亦未だ嘗て難きを言つて以て人の進を阻まず、但未だ之れを思はざるか、夫れ何の遠きことか之れあらんと曰ふ。此の言極めて涵蓄あり、意思深遠」と言つて居るのは、聖人の意の深い所を洞察したものである。

論語に「孔子曰く、君子に九思あり、視は明を思ひ、聽は聰を思ひ、色は溫を思ひ、貌は恭を思ひ、言は忠を思ひ、事は敬を思ひ、疑は問を思ひ、忿は難を思ひ、得を見ては義を思ふ」(季子第十六)とある。學と思との關係を見るに足るであらう。學は一面から見れば、思の工夫とも言ひ得るのでは無い乎。詩が學を興すことに於てその先きなるものと云ふことは、教育學者も考ふべき所である。歌はどうして教へるか、音樂は幾歳からどうして習はしめる乎。斯んな順序

を心理學の研究から組みたてた學者もある。バトラー博士の如きはその一例である。又世界大戰後の教育に就いて苦心した英吉利の教育家の中にも、音楽の教授法に就いて、唯生徒の凡てに一律一體に歌はしめ、習はしめるのは、詩や樂の眞の趣きを會得せしめ難い。一代の名人に請うて時時歌はしめ、奏でしめるに越したことは無いと論じて居る者もある。

上代支那の學の方法に關する文献の記する所は、何れも一致して居る譯では無い。彼れ此れ多少の差異がある。毛奇齡の説は六藝の組み立てを考察する時に已に述べた。程伊川は學に就いて次のやうに語つて居る。「古は八歳にして小學に入り、十五歳にして大學に入る。其の才の教ふべき者を選んで之れを聚め、不肖なる者は之れを農畝に復へす。蓋し士農は業を易へず。既に學に入るときは則ち農を治めず。然して後士農判かる。學に在るの養、士大夫の子の若きは則ち養無きことを慮らず。庶人の子と雖も、既に學に入るときは則ち亦必ず養あり。古の士は、十五より學に入り、四十に至つて方さに仕ふ。中間自から二十五年の學あり。又利の趨くべき無きときは則ち志す所知るべし。須らく去つて善に趨くべし。便ち此れより徳を成す。後の人童稚の間より已に汲汲として利に趨くの意あり。何に由つてか善に向ふことを得ん。故に古人必ず四十にして仕へしむ。而して後、志定まる。只衣食を營むは却て害無し。惟利祿の誘、最も人を害す」(近思錄教學類、二程全書十六)と。支那上代の生活が、經濟組織にも關係があり、制度にも關係があることは論を待たない。然も學は王者の學に出發し、社會生活は常に王者の苦心經營に指導せられたものである。而して學の方法も亦此の事實から政治上の制度、社會的の組織に深い連絡を保持して發達したものと考へられる。ここに學の意義が

存するのである。學が破壊でなく建設であり、絶望でなく安定であることは、此の意義に根柢することを忘れてはならぬ。

思ふと云ふことは、分析的にその作用を決定し難い。生ける「我」の存在意義である。知と情と意とに區別する見方では、思ふと云ふことを残す所無く含み得ない。意にも、情にも、知にも通じて統觀した「我」の特殊な精神作用である。パスカルの思考やデールカルトの默想に於て「考へる」と云ふことに似通つた所もあるが、それよりも統觀的な精神作用である。考へると云ふことは、知的作用であり、疑であり、又は疑に對する釋疑であり、證明である。思ふと云ふことは知ばかりの作用ではない。統觀する精神の作用であり、その作用の顯はれであり、分析を許さぬものであり、我の實證の第一段階とも見得べきものである。思は聖賢の學を辿つて、その深き慮りに達する。大學に云ふ所の、「止るを知つて而る後に定まるあり、定まつて而る後に能く靜かなり、靜かにして而る後に能く安んず、安んじて而る後に能く慮る、能く慮つて而る後に能く得る」とあるは、慮の大切なことを示したものである。

大學指掌に「今既に安んずる矣の境に至れば、命を心に聽く。則ち虚にして而して明かなるもの、智慧日に生じて而して心は理と相入るなり。心順に境に受くれば則ち暇あり且豫めする者、幾務自ら熟して而して心と事と相通するなり。吾其の能く慮るを知る矣。此の如くして何んぞ得るに難きことあらん也哉」と説いて居るのであるが、慮るの順序に就いて所謂體會を語るものである。古大學義に於ては、靜はその心の澄寂を謂ふのであり、安は其の心の泰豫(やすらか

さ)を謂ふのであり、慮は明覺の至精義を謂ふのである。と述べて居る。思を導いて此の慮に至らしめる所に、大學の教が支那上代の學の方法を語るのである。

思ふ、慮る、諮る、謀る、等の意義は學としての工夫であり、人事、社會、政治の上にもそれぞれ進んで行く心構へであり、一人から數人、數人から多衆に及ぼす種種の段階である。思は既に論語を引いた所に、如何に學として緊切であるかが明かであらう。慮は大學に説く通りである。虞書にあるが如く、「帝曰く、四岳に咨ふ」とある咨と諮とは同じ意味で、はかるとも、問ふとも讀む文字である。又、謀は、論語に「必ずや事に臨んで懼れ、好く謀つて成る者なり」(述而第七)とある文字を云ふのである。謀ると云ふことは多くは軍事に用ゐられる、論語の此の條も、子路が、「子三軍を行らば則ち誰れと與にせん」と發問した時の答である。一萬二千五百人の三倍の軍を動かす時に、好く謀る、謀を好んで成る、と孔子の教へた所に、謀の意義を發見すべきである。軍事は眞劍である。一の誤算、遺算があつては償ひ難き損害を生ずる。謀の大切な所以である。然かもその最も餘裕ある慮から出發することが、最も安全の立場にあるのである。國家の政治も、國際政治も亦異なる所は無い。能く思ふ能く慮る、能く謀る、斯くて政治の機微を掴み得るのである。二三の野心家や、粗暴な政治家が獨斷専行することが流行すれば、その政治は失敗に終る。恃むに足りないことに歸する。斯くて政治の信用を回復し難い所に迄墜とし行くのである。

西洋の學問では思ふと云ふことよりは考へると云ふことに傾く。假りに自然科學と精神科學と分けて研究するとして

その兩科學の研究の出發點に於て判別すべき所を求めるとは未だ十分に注意を惹かぬ。然し學者が、本能とか直覺とかを研究して、人類に於ける心の作用の起源と見るべき場合を究明するに従つて、幾分か從來の態度を改めて行く所が見える。例へば前にデーカールトの事を一言したが、彼れが一切の認識の始めとして究明した簡易な直覺の名高い格言、に就いての檢討の如きが即ちその前驅を爲すものではあるまい乎。一般に云ふ所の『我れは考ふ、それ故に我れは存在する』(cogito ergo sum コギトオ・エルゴ・スム)と云ふ推論である。ジョージ・デツプリーの研究に據ると、人格的同一性 (personal identity パーソナル・アイデンチテイ)、或は寧ろ不變我は自然的に確實なもので無く、長い教育に依つて達せられ、多數の場合では慣習に依つて確實にされる。現實の出發點は、我れでも無く、汝でも無く、彼れでも無く、彼女でも無いが、未だ『考へる』とは呼び難い或るものが進行して居ると云ふ意味を持つ『コギタート』(cogitatio)と云ふことである。そこには何かの氣づき (英語アウェアネス awareness) がある。之れに續いて原始的の好奇心が起る。が未だ氣づきの起源に就いて心的の疑問を爲す程度に達しないものが、茲に云ふ『コギタート』に當るのである。デツプリーは斯く説いて、簡単な直覺の最も簡単な形式として假定すべき正當な結論は恐らく次の如きものだらうと言つて居る。

コギタート (cogitatio)。氣づきの状態。

クワイツド・コギタート (quid cogitatio)。何を氣づく乎。

センチエンス・コギタート (sentiens cogitatio)。何かを感じて氣づく、或は考へる。

クワイツド・センチット (quid sentit)。何を感ずる乎。

コギタンス・センチット(cogitans sentis)。考へるものを感じる。

エルゴオ・スウムス(ergo sumus)。そこに我れらの二つがあるでは無い乎。

ノン(non)。否。

モベオ(moveo)。我れは動く。

エルゴオ・スム(ergo sum)。それ故に我は存在する。と云ふのである。猶彼れはデールカルトを尊敬するが、彼れの體系の中樞的命題を維持し得ない。人格的存在も我我の意思も始原的直覺のものでは無い。これ等は進んだ直覺の諸主體であり諸客體である。それは更に小さい從屬的事實から數多き推論で確められた後の事實である(ジオジ・ペンネイ・デツプリー著。本能及び直覺、一九二九年版一〇九頁一一〇頁)

George Binney Diblee, *Instinct and Intuition. A Study in Mental Duality*, p. 109—110.

西洋流に云ふ考へること、意志することと確然に分界を立てて、本能や直覺が考に屬する乎、意志に屬する乎。知の方面乎。意の方面乎と云ふ分析的研究を試みることも學問として、その所謂科學として、爲すべき過程ではあらう。然し東洋の學に於ては、その分析の結果を待つ迄も無く、又必ずしも待つ必要は無く、心の働き、心の動きを認め、その或る起點から統觀的に學を組織するのである。恰も西洋科學に於て疑が一つの起點であるやうに、而してデールカルトが『疑』に『考へる』ことに自我の存在を推論し、それから彼れの學を體系して行つたやうに、東洋學で『思』に出發することはそこに堅い根據を示したものである。然し學としては多く知に偏し易いものである。知から理に移り、理を讀

んで學と見る。斯くして理知を積んだ者が學者であると云ふのが世間の普通の見方である。之れは論語に云ふ所の、「學んで思はざれば殆し」と云ふに當るものである。知の累積が出来ても人が出来ないからである。思は慮であり念である。或は思と念慮との間に多少の段階は存する。然し學者或は念慮として、そこに工夫するものも無いではない。陸象山は「念慮の正不正は頃刻の間に在り、念慮の正しからざるは、頃刻にして之れを知る。即ち以て正すべし。念慮の正しきは、頃刻にして之れを失ふ。即ち是れ正しからず。此の事皆其の心に在り。書に曰く、惟れ聖も念ふこと罔ければ狂と作る。惟れ狂も克く念へば聖と作る。然れども心念の過、形迹を以て指すべきものあり、形迹を以て指すべからざるものあり。今、人にして人を慢侮するの心あれば則ち慢侮の色、慢侮の言あり。此れ形迹を以て指すべきものなり。又慢侮の心あつて而して僞つて恭敬の容色を爲し、言語反へつて莊重の若きあり、此れ則ち形迹を以て指すべからざるものなり。」と論ずる所がある。是れは念慮に基いて人を鑑別することを説いたものである。自己の『思』の場合から、他人の『思』他人の『念慮』にも推し及ぼすべき場合を説いたのである。然し斯かる問題は應用の例であるが、『思』に就ては今少しく究明を要する。

思ふと云ふことに就いて、中庸に立ち戻つて調べて見る必要がある。誠と思との間に何等かの連絡がある乎、と云ふ問題である。中庸に云ふ所の「誠は勉めずして中たり、思はずして得、従容として道に中たる聖人なり」とある文章である。朱子は既に述べたやうに、聖人の徳として天の賦する所を受けた正理の誠と見たのである。それ故に又「聖人の徳は渾然天理、眞實無妄、思勉を待たず、而して従容道に中たる。則ち亦天の道なり。未だ聖に至らざれば則ち人欲の

私無き能はず。而して其の徳たる皆實なる能はず。故に未だ思はずして得る能はず。則ち必ず善を擇んで、然る後に以て善を明にすべし。未だ勉めずして中たる能はず。則ち必ず固く執つて然る後に以て身を誠にすべし。此れ則ち所謂人の道なり。思はずして得るは、生れながら知るなり。勉めずして中たるは、安んじて行ふなり。善を擇ぶは、學んで知る以下の事、固く執るは、利して行ふ以下の事なり。」と解説して居る。中庸本文と對照して讀むことが必要であるが、その細かな所を別として、聖人は思はずして得る者、生れながら知る者であり、それ以下は思ふこと、學ぶことに依つて得る者であると云ふ問題である。

徂徠は鄭玄の「誠と言ふは天性なり、これを誠にするは學んで之れを誠にするものなり、身を誠にするに因つて大至誠あるを説く。」とある言を引いて、「此れ漢儒古來相傳授するの說なり」と述べて居る。而して更に「蓋し凡そ人先王の道を行つて能く誠心ある者は、之れを天性に得、故に誠は天道と曰ふなり。力行の久しき、習以て性を成す。則ち其の初め誠心無き者、今皆誠心あり。是れ人力の爲す所、教の至る所なり。故に之れを誠にするは人の道と云ふなり。」と論じて居る。斯くて徂徠は朱熹が天道を以て聖人と爲すに至れるは、大に子思立言の意を失ふと難じ、子思は性に本づく者の誠心あるを言つて、老氏に抗したものであると説いて居る。徂徠が誠心ある者は、之れを天性に得たものと論じ、其の初め誠心無き者も、力行の久しき、習以て性を成し、誠心あるを説くに至るは、必ずしも非難すべきで無い。されど朱熹の說を駁して、「其の固く執るに當つて、烏んぞ能く誠心あらんや」と言ふことは、却つて朱熹に及ばざることを示すものである。殊に徂徠は、中庸の開卷、天命之謂性、を説き、「老氏の徒、動もすれば天を言ひ性を言ふ、而して聖

人の道を説つて偽と爲せり。故に子思性に本づき、天に本づき、以て聖人の道偽に非ざるを明にするなり。」と論じたるが如き、又、「孔子の時に至つては、民猶聖人の尊信すべきを知る。是れ其の勸諭の言無き所以なり。老氏の徒出づるに及び、然る後民の聖人を信する者衰へたり。老氏又性を語り天を語つて以て之れに勝たんとす、而して後民始めて惑ふ。故に子思已むことを得ずして、亦諸れを性に本づけて而して諸れを天に推せり。老氏に抗して而して世に勸むる所以なり。」(中庸解)と論じたるが如きは、老子に就いても研究の足りない所を示し、子思の中庸立言の本旨に就いても穿鑿不十分である。徂徠の學は或は管子に或は荀子に依據する爲め、寧ろ中庸の意義を失ふ所があるので無い乎。

陸象山は「天理人欲の言、亦自らは是れ至論ならず。若し天是れ理、人是れ欲ならば、則ち是れ天人不同なり矣。此れ其の原蓋し老氏に出づ。樂記に曰く、人生れて靜かなるは天の性なり。物に感じて動くは性の欲なり。物知つて之れを知り、而して後好悪形はる焉。躬に反へすこと能はざれば天理滅びん矣。と天理人欲の言、蓋し此に出づ。樂記の言、亦老氏に根す。且専ら靜は是れ天性と言ふが如くんば、則ち動は獨り是れ天性ならざる耶。書に云ふ、人心惟れ危く、道心惟れ微なり、解者多く人心を指して人欲と爲し、道心を天理と爲す。此の說是に非ず。心は一なり。人に安んぞ二心あらんや。人よりして言へば則ち惟れ危しと曰ひ、道よりして言へば則ち惟れ微なりと曰ふ。念ふこと罔ければ狂と作り克く念へば聖と作る。危きに非ず乎。無聲、無臭、無形、無體、微に非ず乎。因つて言ふ、莊子云ふ、眇乎として小なる哉以て諸れを人に屬せしむ。警乎として大なる哉。獨り天に遊ぶと。又曰く、天道は人道と相遠し矣と、是れ分明に天人を裂いて二と爲すなり」(象山全集三十四、語錄上)。と論じて居る。樂記の文章に就いては多少異なる所があるが、大意に差支は無い。象山の説く所は、徂徠に比して稍優る所がある。老子に就いても、或る程度迄は見るべき所を

見て居るのである。宋儒の説を見るに、老子に近い所が多くある場合にも、老子を攻撃するものがある。是れ又時代の風潮と言ふべきであらう。それは何れでも本研究の關心事では無い。陸象山が「心は一なり」と斷じ、念ふことの深淺厚薄に基いて學の意義を説いた所は、卓見と言はねばならぬ。朱熹は人欲の見を持したが、猶思ふこと勉めることに因つて誠に達することを説いたのは、『思』の學に緊切なことを否定するものでは無い。

周易の繫辭上傳に「易は無(無)思なり、无爲なり。寂然不動。感じて、遂に天下の故に通ず。天下の至神に非ざれば、其れ孰れか能く此れに與からん」とある。惠棟の周易述には、「天下何をか思ひ、何をか慮らん。同郷にして殊塗、一致にして百慮、故に爲す所無し。其の靜にして専らなるを謂ふ」とある。朱子の本義には、「易は蓍卦を指す。无思无爲とは其の无心を言ふなり。寂然とは感の體。感通とは寂の用、人心の妙、其の動靜も亦此の如し。」と説く。思ふことの無い状態、朱子は無心を言ふと説いて居る。然し感することは正しいのであり、誤る所はないのであり、斯くて天下の故(こと)がら)に通ずるのである。或る意味に於ては、本能や直覺を説く歐米の學說に大きな參考資料を供するものであらう。邵子は、「无思无爲とは、神妙致一の地なり、所謂一以て之れを貫くもの、聖人此れを以て洗心し、密に退藏す。」と説いて居る。此の場合には中庸に説くが如く、誠であり、勉めずして中たり、思はずして得る、ものである。周易折中の案では、「其の皆寂然不動の中に感通して、其の事物を知るは『思』に出づるに非ず、其の成文定象は『爲』に出づるに非ざるを以てなり。」と説いて居る。此れ等の解決は易に深き者で無ければ爲し得ない所である。程子は此條に就いて、「老子曰く無爲と、又曰く無爲にして爲さざる無しと、爲すあるに當つて無爲を以て之れを爲す。

是れ乃ち有爲の爲なり。聖人易を作る。未だ嘗て無と言はず。惟无思なり无爲なりと曰ふ。此れ夫の作爲を戒むるなり。」と説いて居る。程子が作爲を戒むると言つたことは、學の意義を究めて、深い所があると謂はねばならぬ。思ふこと、思ふこと無きと、茲には恰も積極と消極との差違があるやうにも見える。けれどその意味では無い。思ふと云ふことも、誠に至らねばならぬ。學としては誠に至る『思』を基準とするのである。徒らに作爲する『思』は學に基いて誠に導かねばならぬ。是れは孟子の云ふが如く、其の大なるものを取るものである。斯く見るときは、思と無思とは同一體に在るのである。是れは例へて見れば、數のやうなものである。一は思の萌して心の動いた場合である。それから思が種々に分かれて行くのは、二となり三となり進んで百千萬に達するやうなものである。けれどその一は又零にもなる。それから微分的に幾段にも分れる。恰も無思なり無爲なりの境は、數に於て零の境のやうなものである。學と道との意義はこゝから導き得るのである。韓康伯は、「夫れ象を忘るゝ者に非ざれば、則ち以て象を制する無し。數を遺る者に非ざれば以て數を極むる無し。至精は籌策無くして亂すべからず。至變は體一にして周からざる無し。至神は寂然として應ぜざる無し。斯れ蓋し功用の母にして、象數の由つて立つ所なり。故に曰く至精至變至神に非ざれば則ち斯れに與かるを得ざるなり。」と説いて居る。蓋し象を忘れ、數を遺るゝ所に、思の眞の深い意義が潜むのである。洗心とも言へやう。密に退藏するとも言へやう。然し是れは、思の意義である。本能や直覺を動物の研究から人類に推及しようとする歐米一部の研究とは一致するものではない。

尙書の中に、思と謂ひ、念と謂ひ、謀と謂ひ、謨と謂ふ文字が屢々用ひられて居る。臯陶謨の謨は謀である。謨ること明かに、彌(み)くること諧ふ、と云ふ言葉が載せてある。又「慎み厥(そ)の身修り、思永く」と云ふ臯陶の答が載せてあ

る。

洪範の五事。洪範には、五事を掲げ、「一に曰く貌、二に曰く言、三に曰く視、四に曰く聽、五に曰く思、貌に恭と曰ひ、言に従と曰ひ、視に明と曰ひ、聽に聰と曰ひ、思に睿と曰ふ。恭は肅を作し、従は父(をさまり)を作し、明は哲(あきらか)を作し、聰は謀を作し、睿は聖を作す。」と述べてある。茲で特に問題とするのは、謀であり、思である。洪範では木火土金水の五行を述べ、次にこゝに記した五事を説いて居る。蔡註は貌言視聽思の五事を五行に配して、「貌は澤、水なり。言は揚、火なり。視は散、木なり。聽は收、金なり。思は通、土なり。」と説き、人事の發現する先後の叙だとも言ひ、「人始めて生るれば、則ち形色具はる矣。既に生るれば、則ち聲音發す矣。既に發して而して後能く視る。而して後能く聽く。而して後能く思ふなり。」と云ふのである。人事發現の順序が、心理學的に觀察して果して此の通りであるか、或は異つて居るか、それらの問題は残るのであるが、「思」と云ふことに重きを置いたことは茲にも見ることが出来る。洪範では「謀」は他の意見、指示に聽く意味を持たせてある。それ故に、聰は謀を作すと言つて居る。更に又、「汝則ち大疑有らば、謀乃ちの心に及ぼし、謀卿士に及ぼし、謀庶人に及ぼし、謀卜筮に及ぼす。汝則ち従ひ、龜従ひ、筮従ひ、卿士従ひ、庶民従はゞ、是れを之れ大同と謂ふ。」と説いて居る。然し「思に睿と曰ひ」「睿は聖を作す」と説いて此の場合には、能く思ふことは聖と作り、通ぜざる所は無いと見たのである。而して思ふと云ふことが、心に即刻に働くときは念と見ることが出来る。康誥に、「王曰く、嗚呼封、汝念へ哉」とあるが如き、又多方に、「惟れ聖も念ふこと罔ければ狂と作る、惟れ狂も克く念へば聖と作る」とあるが如きは所謂念終始であり、思ふことの絶えざる働きの寸時も忘れ難きことを示したものである。陸象山は、既に書の此の問題に觸れて説いたことは述べた

所である。中庸には、「博く之れを學び、審かに之れを問ひ、慎み之れを思ひ、明かに之れを辨へ、篤く之れを行ふ」と云ふことがある。思と辨とは頗る近い所に置いて見るべきであるが、辨には知の働きが強いのである。思を以て直に歐羅巴の思辨哲學と同一に論ずべきで無い。荀卿も、「人の人たる所以は何ぞや、曰く辨あるを以てなり(非相篇)」と説き、知の辨別を掲げて居る。然し聖人の學は「思」に重きを置いてある。それ故に、詩に始まつて易に究極するのである。

五、道德感官説と無上命法

洪範にある五事から思の問題を研究する場合に於ては、支那上代の學は體驗を重要と見たことが分明する。詩から始まつて易に究極する六藝の學は體驗の最も純正なものとも言ひ得るのである。然し洪範に於て五行と五事とを説いて居る所は、視聽言動思慮の間に人事や道德の判斷を爲す或る職能が備つて居るものと見たのでは無いかとも推せられる。恰も歐羅巴殊に英國に發達した道德感官(moral sense)説の如きものでは無い乎。シャフツペレー(Shaftesbury)やハチソン(Francis Hutcheson)やアダム・スミス等は、道德感官説に就いて苦心したものである。五官に類似して特別の道德感官から道德上の知覺を得ると云ふ説である。私は曾て道德感官説を以て直覺説に列したのであるが、最近學者の研究では直覺説と同一に見るべきで無いと言つて居る。例へばジェームス・マルチノー(James Martineau)は其の一人であると言はれる。而して道德感官説はカントや其の他の學者の批判に依つて維持し難いものとなつた。理性の作用が無

れば、道德感官と云ふことは確たる立場を持ち得ないと云ふのである。ジエームス・ボナーの研究では五官としては野蠻人と文明人との間に必ずしも大差は無い。道德知覺に於て大に異なる所は理性に基く批判的職能の力に歸すべきである。而して批判的職能は感官にも感情にも屬さない（同氏著道德感官一九三〇年版二五三頁*）と説いて居る。西洋哲學では理性と云ふことが批判の原理として重きを爲すものである。周代に於ても、『理』と云ふ考へ方は存在した。然し宋儒に至つては、理は恰も歐羅巴哲學に云ふ所の、理性に近い所があるやうにも見える。歐羅巴哲學では人生に最も緊切な道德問題に就いても、道德感官説や、直覺説や、功利説や種種の意見が立てられた。然しカントの言ふやうに、道德と云ふ場合に、格言なり、法則なり、法律なりとして普遍的に人々を導く規範が認められない。經濟問題から、經濟學者の或觀點から社會生活も異常な脅威を感じる。社會や國家の崩壊すら危ぶまれる。此の場合に於て、理性の上のみ立つ批判論だけでは素より十分では無い。カントの道德格言も尊重すべきであるが、東洋學に於ては、それ以上のものが存在することを新たに警告したのである。洪範に説く所も單純な感官説のやうなもので無く、又唯理性の批判的立場から組み立てられたものでも無い。學には批判が必要である。然し批判ばかりでは學は成立しない。

* James Bonar, Moral Sense.

既に説いたやうに、道心と人心との區別を立て、性誠の天道觀と情欲の人生觀とを對せしめたことは、人倫道德の展開の過程に於て簡單な『思』から遡つて『性』に及び『命』に至る研究を示すものである。性は天ともなり、理とも考へられた。先づ支那上代から盛周の文化を経て、戰國先秦に至り漢魏六朝から隋唐宋元明等の變遷はあるが、道德に仁義に又禮法に學者の述べた意見を極めて大觀して比較すると、漠然ではあるが、斯かる問題が繰返されて居るのである。

周代に於て既に此の問題が根本的に取扱はれたことは、老子の書に徴しても、論語、孟子に就いて見ても明かである。詩賦や文章の發達の徑路を調べても、漢以後、印度や巴比崙や波斯や小亞細亞一般や其の他地中海の文化に接觸したものがあつたとして、それ等の文化に對する支那文化への反省として研究されたものがあるとして考へて見ても、斯かる傾向が常に學者の問題と爲つて居たのである。日本の學者が漢學を取扱ふ場合に於ても亦同一の問題に觸れざるを得なかつた。仁齋でも徂徠でも東涯でも、その他の學者でも多く此の問題を輕視しなかつたのである。明治以後歐米の學問を研究した人々が、更に此の問題に就いて深く研鑽を積み、此れ以上大に東洋學の意義を發揮されることであらう。

歐羅巴の例では、第十四世紀の中頃から第十七世紀に至る迄、隨分大きく想像藝術（ファンタジイ・クンスト）の時代が榮えた。諸多の藝術は地上に住む人間の内部生活を其の深みへ深みへと耕して行つた。斯くて自然界にも人生にも意義を與へ『美』を洽ねからしめたのである。唯音樂の地位が此の過程に於て認められなかつたやうに言はれるが、ペトラルカ（Francesca Petrarca）やローペ（Lope Felix de Vega Carpio）やセルヴァンテス（Cervantes）やシエークスピア（Shakespeare）などの詩作は此れとの關聯があつた。詩作に於ける想像の力は、音樂と繪畫との連合の働きを假りて人間の求める最高の意義を發揮する。歐羅巴の此の時代は人生にその豊かさや活力とを與へたものである（ディルタイ著體驗と詩作 W. Dilthey, Das Erlebnis und Dichtung 一九二二年版二頁三頁）。東洋學に於て『思』に比較すべきものは歐羅巴では『想像』であつた。東洋では『思』から學の組み立てがあつたが、歐羅巴では唯藝術として發達した。詩作であり、繪畫であり、音樂であり、ドラマである。ガレリオ（Galileo）やケプレル（Kepler）から科學が起り、哲

學も新たな研究を始めた。科學は科學の取る道を幕地に進んだ。哲學は寧ろ想像又は空像に對する反動のやうでもあつた。それゆゑ理を重んずる。哲學に唯理主義とか、合理主義とか、一切を理に基いて説明する研究がある。啓蒙哲學の發達は十八世紀に於いて著しかつた。之れは今改めて言ふ迄も無い。東洋に於て既に古く經驗した徑路に似たものが、文藝復興期に歐羅巴にも起つたことを對照したに過ぎない。然し歐羅巴の學は果してどう展開した乎。之れに鑑みて東洋學には新たにどの方向に開拓すべき畛域が存する乎。老子の絶學無憂とどんな關係が考へられる乎。宋儒が理を重んじたことは更に他に何等かの新生面を開かせる所がある乎。それ等の資料として猶一步を進めて、歐羅巴の學の傾向を調べることは無用ではあるまい。

近世の歐羅巴に於て、批判哲學を大成して、學にそれぞれの定向を與へやうと試みた者はカント (Immanuel Kant) である。カント研究家は云ふ、「カントは一切の粉碎者であると共に、獨逸觀念論の開拓者である。認識論に於ても、倫理學に於ても、偏頗な合理主義や經驗説の克服者たることを示した。耽溺派は獨斷主義に對し、感情や懷疑に對して、學的思考を設定した。彼れの著作には高く秀でた目標が存する。人間の理性と又文學の可能との限界に就いて警告を受けずに誰れも、組み立てた原理の周行 (妥當) 要請の正しさを證明すべく之れを踏破することは出来ない。啓蒙哲學の完成者であり、克服者であるカントは、彼れの倫理學に於て道德的自律と無上命法との認識を我らに與へた。彼れは道德的の思 (ウオルレン) の氣高さ、人間に對する畏敬、義務の嚴肅を布告した。彼れは倫理學に於ける彼れの總括した哲學の建設に由り、理論的理性に對する實踐的理性の優越 (第一義) の認識に由つて輝いて居る」(ヘルドルフ・デュンハ

ウプト著カントに於ける道德、國家及び法律一九二七年版一一九頁)と。已に述べた所であるが、英國には道德感官説があり、ジョン・ロックの經驗説があり、デービット・ヒュームの懷疑説があり、その上に歐羅巴一般に亘つて、文學には想像や空像や耽溺や人人をして歸趨に迷はしめるものもあつた。宗教の改革と科學の新研究は思想界に幾多の波紋を投げた。カントの哲學は斯かる場合にその鋭い批判性を發揮したものであらう。而して彼れは批判と共に建設にも力を盡したのであつた。先づ倫理學の方面に於てカント哲學と支那周代の學との對照に資する爲めに、カントの學説に就いて私の如き素人研究者にも幾分か了解し得る問題を一二解説して見たい。専門の學者が、微に入り細を穿つて、カントの學説を研究する場合は素より比較し得べきものでは無く、誤謬があれば是正を冀つて止まぬものである。

* Rudolf Dinnhaupt, Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant.

カントの實踐理性の批判に於て純粹實踐理性の分析と題する第一篇第七節の純粹實踐理性の根本則は有名なものである。「汝の意志の規箴 (格言) が毎時も直ちに普遍的立法の原則として周行し得るやうに行動せよ」(キルヒマンのカント全集二卷三五頁)と云ふ根本則である。今一つは、無上命法の言ひ表はし方であるが、「それ自らを直ちに普遍的の自然諸法則として對象に持ち得る規箴に従つて行動せよ」(同全集三卷道德形而上學原論 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 六三頁)と云ふのであり、それは直ちに善き意志の公式を形成するものである。規箴とは目的であり、公式であり、本質的のものであり、それ自らの目的であり、相對的、專私的の目的を制限すべき條件 (制約) として働く格言である。一方に於ては立法と謂ひ、一方に於ては自然諸法則と謂つて居る。何れも固意專制のもので無いことを示したものである。道德形而上學原論は實踐理性批判よりも三年程早く出版されたやうであるが、自然諸法則 (Naturgesetz) と

云ふ用語に爲つて居る。同書には凡ての規箴(格言)の持つべき三要素を擧げてある。

その一は、本性(形式フォルム Form)である。之は普遍性を謂ふので、茲に道德的命令の公式が言ひ表される。即ち規箴としては恰も普遍的の自然法則が周行するやうに周行するものを撰擇することを要するのである。前に云ふ自然諸法則とは此の意義である。之が根本則の方では、普通の立法の原則(Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung)と爲つて居るのである。カントは此の場合に「意志は經驗的の制約から離れて、言ふ迄も無く純粹意志として、唯法則の形式に由つて規定されると考へられる。而して此の規定根據が凡ての規箴(格言)の最高の制約と看做される。」と説明した。普通の立法の原則とはその意味であらう。要素の二は、質量(マテリア Materie)である。クルヒマンの版でも、規箴(マキシメ Maxime)の文字が用ゐられてあり、アボットの英譯脚註に、ローゼンクランツ版にもハルテンスタイン版にもマキシメと讀んであるが、明かにマテリア(質量又は實質)の誤りだと言つて居る。或はさうであらう。之は目的を指して云ふのである。次の要素の三の條に、形式又は本性(フォルム)と實質又は質量(マテリア)が相對して用ゐられて居る。理性的の本體がその性質上有する目的、それ自らの目的を質量と言つたのである。要素の三は、凡ての規箴を公式に由つて完全に規定することである。それは、凡ての規箴がそれ自らの立法に依り、自然界の王國に於けるが如く、目的の可能的王國に一致せねばならぬ、と云ふことである。カントは親切に、倫理法則に入らうとする人は、その行動を既に述べた三つの概念に従つて指導させ、斯くて恰も直觀(直覺)に出でしめるやうにすることが有功だと説いて居る。近きより遠きに、卑きより高きに及ぼして、名教の中に自ら樂地を生ぜしめる工夫に當ることであらう。

カントの道德公式又は道德律は無上命法と云ふのであるから、單に個人的の立場から觀察した場合に、その個人に取つて必ず行ふべきものであることは云ふ迄もない。道德は個人の地位を無視し得ないが、國家社會に就いても素より離るべからざる關係がある。カントの見方は個人から出發して居る。そこで道德公式に就いて既に述べた三要素が含まれて居るとしても、個人から出發する所にカントの立場がある。カントの見た人類は純粹の個我的存在であり、その固有の理性に聽き、その固有の自律を規定する個人である。團體とか他人とか多數とかを説くが、それは精神的團體と云ふ譯では無い。民族の深い精神的生命の團體と云ふ意味でも無い。人類の理性的方面はカントには先天的法則的の規定の體系を示すものである。斯くて彼れは理性的の普遍法則性の法規に達したが、國家概念は原子論的のものに止まつた。(デューンハウプト著カントに於ける道德、國家及び法律一二二頁)。故に此れ等の問題に就いてはカント以後の學者の見解と對照して、更にカントに對する研究を新たにする必要がある、されど今の場合に於ては、カントの自律論を玩味して、之れを東洋聖賢の學と比較することの順序を踏まねばならぬ。

道德法則の自律と云ふことは、言ふ迄も無く倫理學上の大問題である。人格乎、器械乎、精神的生命乎、物質的活動乎、此れ等の問題を究明する必要がありとすれば、此の問題を閑却し去る譯にゆかぬ。デューンハウプトはカントの倫理學に於ける自律と他律の問題を詳しく研究して居る。彼れの著書がその別名を有して居ることは、之れが爲めである。彼れは大意、「倫理學上當爲の認識の淵源は人間それ自らの中に見出され得べきか、人類の精神はその上に倫理學を基礎付ける爲めに十分にして安全な基礎を供するか、此の點の究明が残る。此の究明に於ては人類は全く自己の上に置かね

ばならぬ。どんな精神的の力でも、どんな或る種の他律でも彼れの行爲を倫理的とし又は非倫理的として表示し得べきで無い。人類は完全に自律で彼れの思ふべきこと及び爲すべきことを決定すべき筈である。斯くて彼は奥深く潜む聲、それは彼れを彼れの義務に従はしめるが、その聲に、彼れの良心に、彼れの理性に呼び掛けねばならぬ。此れ等は經驗の外に在るもの即ち先天的に存在するものであり、唯經驗に由つて確認されるものである。是れ恰も人類の精神的であること、即ち精神的に完全であると云ふ理念に基くものであるが、此處から倫理性を推論することに由つて、別に假設を要することも無く、安全な事實の可能性の方へ向ふべき努力が認められる。」(同氏著書二三頁二四頁)と言つて居る。

デューンハウプトはカントの倫理的命令の自律の思想は、その以前の倫理學上の究明に對して、原則的に異つたものであることを指摘して居る。人類が自律的に且自己の責任に由り善と惡との間に自由な選擇を以て決定し得ると云ふ思想は古代から幾度も論ぜられ又アリストテレスの哲學の影響で廣く歐羅巴の思想の中に保存された。けれど善も惡も外部から立法され規定された。カントは更に大膽に、人類に善と惡との間の自由な決定に於て善に道德上の獨立に至らしめる自由を與へやうとしたばかりで無く、善と惡との標準を人類の悟性の中に置いた。即ち人類に對して外部的に善と惡とを求めたものでは無く理性の表象に依つてそれ自らに定めた意志の中に移したのである。斯くて彼には自律の思想が全倫理學體系の中心點であると云ふのである(同氏著書三二頁)。カントの認識論の體系には物自體の基礎付けに由つて形而上學的下建築がある。われ等の意識的職能の生産として現れ來り空間と時間とに排列された官能世界の背後に、われらに感應するが認識し難い對象の世界が存在する。こゝから倫理學の必然的形而上學的の創設への架橋が出来る。

殊にカントはその固有の我に認識の出來ない悟性的の我を設定した。斯くて倫理學體系に於ても人類の區別として思考體「ヌーメノン」と現象「フェーノメノン」としての二つが存在する。倫理學に於ては此の區別が大きな意義を持つのである、カントは専ら「ヌーメノン」としての人類(悟性的の我、本性我)に向いた。現象として感官的存在としての人類に由る倫理的要請の實現の可能性は顧みなかつた。最も自律の概念にしても純粹理性批判の研究が生地と爲つた。カントには人類の意識が先天的規定、範疇及び直觀形式の體系と見えた。人類にはそれ自らの意識に由つて、範疇に生地として備はる統覺(アッペルツェプション *Apperzeption*)が、一切の存在を認識論的に統一に歸結せしめるのである。それ故に、感官的直觀に於ける雑多な所與は必然的に統覺の根源的な綜合的な統一に屬するのである。而して人類は感官世界の現象の一としては、それ自ら唯の統覺に依つて認識される。一面に於ては現象として、他面に於ては一定の機能(フエルモエゲン *Vermögen*)に於ける關係に於て本性我として認識されるのである。此れ等の機能は悟性と理性である。(同氏著書三三頁三四頁)

カントの倫理學に於ける見解は、東洋の道德仁義の學問に似た所が尠少では無い。無上命法と謂ふもの、自律と謂ふもの、義務と謂ふもの、是れ等はカントが苦心の結果に成る倫理學上の考へ方である。然しカントは理性に擒へられた氣味がある。實踐の問題に就いても彼れは理性を離れることが出來なかつた。唯實踐理性に於て第一義を認めたものである。それ故にカントの批判には理性が何處へも附きものである。倫理學に於てカントは論理學に於けるよりも優越の地歩を與へた。何ぜかと云ふに、一切の關心は究極に於て實踐的である。且思辨的理性(スペクラチーフエイク・ヤヌ

ンフト)の關心ですら唯制約されたものであり而して實踐的運用に於てのみ完全であるからである(同氏著書三五頁)。斯くの如くカントが倫理學に優越性を認め、純粹實踐理性に第一義を考へたことは、確かにその眞面目と學的努力とを語るものである。之れ無くしては、カントが如何に批判に長じ、如何に精密に理性の限界を究明しても、東洋の聖賢と對照するには餘りに人間としての體驗が空疎である。と言はれても已むを得ぬものがあつたかも知れぬ。東洋の學が「思」から出發して、慮となり、謀となり、謀となり、常に天下を見、國家を見、民人を見、億兆を見て經綸を立て、道を求めたものと比較して、カントがその倫理學に於て説いた所は、茲に學者の究明としては貴ぶべきものがあるのである。然しカントは飽迄學究的であり、實踐問題を説いても理性を離れない。認識を見通がすことはない。之れがカント哲學の特徴である。

無上法法としての倫理法則の命令形式はカントの考では、精神的、感官的の性質を備へた人類に依つてのみ成立するのである。即ち人類は本體(ヌーメノン)としては理性の世界に屬し、それ自ら意識した道德法則の自由性の原因律(カウザリテート)に基き、その倫理法則を自己の意志の中に把握する。又人類は現象(フェノメノン)としては感官の世界にも屬するが、倫理法則に適從する意志は、一切の感官的本能に對立して働く。斯くて、その意志に由つてのみ本能を指導せしむべきものとするのである。對象の認識に於ける純粹理論的理性が普遍に周行する判斷の先天的根據であるやうに、普遍周行性と且つ普遍拘束力とが實踐理性の目標でなければならぬ。何んとなれば實踐理性も、それ自ら純粹理性であるから、理論的理性と同じ認識機能に基くものである。實踐理性はそれ自ら對象の認識に向ふのでは無く、事

る諸對象は與へられたものとして假設するのである。實踐理性は意志の上のみ向けられる。意志は「思はれるもの」とは獨立に、素よりそれとは關聯はあるが、理性の機能として「思はれるもの」を實現することに、換言すれば理性に適應せしめることに努力するのである。斯くの如く普遍拘束力と普遍への可能性が倫理的の思、倫理的の行爲の目標であり、道德法則の本質である。此れ等の無制約的の普遍性は意志の自律から明かとなる。何んとなれば唯自律に由つてのみそのことが可能であるからである。若し意志の中に何にかの規定理由が介在したとする。斯くて意志の自律が、倫理法則の活動の表示としてのその純粹が何にかの願欲、何にかの目的に由つて影響を受けたとする。そのときは「思」は最早純粹な倫理的のものとしては現はし得ない。(同書三五頁三六頁)

「自律、即ち倫理は己れに備はつた本質からのみ立法的に生成し得るものであり、又倫理的な法則はそれ自らに於て拘束力があると云ふ思想を提唱したことは、體系の中核思想として論難を容るべき餘地は無く、カントの不滅の功績である。然し此の自律を實行理性に轉向せしめたことは眞の倫理と矛盾せしめる。」とデューンハウプトは論じて居る。それはかりで無く、彼れは更に一步を進めて、「倫理學上の形式主義を正しいものとして立てること、倫理の規定にはそれが唯一の満足すべき方途であるが、カントはそれが爲めに倫理的の「思」の目標としての普遍周行性の要請から離れねばならなかつた。倫理的思考を形式的に擱むことに於て倫理生活に幾多の趣を生ずる。而して常に法則の周行が維持されるのである。又倫理的の「思」がその深みとその自由な規定に由つて、人類を自然的法則の羈絆から解放すると云ふ思想は、氣高い偉大さである。にも拘らずカントは倫理を理性の法則として解釋した。法則に適應する必要からのみ服従さるべ

きであり、それが爲めにのみ普遍的周行を持つものと見た。倫理的形式主義を斯く見ることは、倫理的行為の豊かさ麗かさを破壊したものであり、人生から隔絶した嚴格主義に終局したものである。」(同書三六頁三八頁)と論じて居る。

倫理的忠孝を形式的に摺むと云ふ意味は、直に倫理の本性を考へると云ふことである。形式(フォルム)とは東洋的に云へば、本性と見て却て了解し易い。水の性は下くきに流れると云ふ類である。中庸に、誠は天の道なり、とあるは本性を考へたことであり、倫理的思考を形式的に摺むと云ふことに當るのである。而して倫理的の『思』がその深みとその自由な規定に由つて、人類を自然的法則の羈絆から解放すると云ふことは、中庸に、之れを誠にするは人にあり、と云ふ意味に當るのである。それ故に氣高い偉大さが認められるのであらう。『自由』と云ふことは、東洋の考では『誠』と見るべきである。自由は決して放縱散漫の意味で無く、『思』の純正な比較であり、その大なるものを立つる選擇である。カントは理性の間に循環して居た。理性的の普遍法則性の法規に達したこと、倫理的思考を形式主義に摺んだことはカントの功績であるが、然しそれ以上の天地に出づることが出来なかつた。『思』に萌す千萬無量の人生の豊かさ麗かさは遂にその倫理學に適當な場所を得ない。國家概念も原子論的に止まり、倫理も個性の嚴格主義に孤立して名教樂地の領域を十分に耕し得なかつたのである。

第五章 自然への復歸

一、絶 聖 棄 智

「聖を絶ち智を棄つれば民利百倍す。仁を絶ち義を棄つれば民は孝慈に復す。巧を絶ち利を棄つれば盜賊有ること無し。此の三者は文にして足らず、故に屬する所あらしむ。素を見、樸を抱き、私を少くし、欲を寡くす。」(老子第十九章)。本章の眼目は末段の二句である。「見素抱樸、少私寡欲」に存するのである。團體生活で言ふならば純眞な農業生活はやがて見素抱樸であり、少私寡欲である。然るに聖智、仁義、巧利と宣傳し吹聴するときは、此の三者は文のうはずべりである。紛飾であり、電燈廣告であり、ネオン・サインである。此ればかりでは足りない。質が無い。實が無い。然らば先づ文飾を去るが善からう。質實を守るが善からうと云ふ意味である。

王註には「聖智は才の善なり、仁義は人の善なり、巧利は用の善なり。而して直に絶と云ふは文にして甚だ足らず、之をして屬する所あらしめざれば以て其の指を見はすこと無し。故に此の三者以て文にして未だ足らずと爲す。故に人をして屬する所あらしめ、之を素樸寡欲に屬すると曰ふ。」と説いて居る。河上公註には「聖の制作を絶ち、初に反り元を

守る、五帝象を垂れ蒼頡書を作るも三皇の結繩無文に如かず。」と注してある。茲に制作と云ふ文字を點出して來たことは大に面白い。碧虚子陳景元は、「河上公曰ふ、五帝象を畫き、蒼頡書を造るも、三皇の結繩無文の治に如かずと、莊子曰ふ、小智を去れば則ち大智明かなりと、經に曰ふ、智を以て國を治むるは國の賊」(經とは老子道德經第六十五章を指す)と説明して居る。同意味である。河上公註や碧虚子の意味では制作を去つて自然に反へれと言ふのであり、王註では文ばかりで甚だ足りぬものがある。質を文に屬(附著)せしめることが必要だと解するのである。

穎濱の蘇轍は「未だ仁にして其の親を遺つる者あらざるなり、未だ義にして其の君を後にする者あらざるなり、仁義は孝慈を爲す所以なり矣。然れども其の衰ふるに及びては仁義の名を竊んで以て世に利せんと要む、是に于て子にして父に違ふあり、而して父にして子を虐するあり、此れ則ち仁義の迹之を爲すなり、故に仁を絶ち義を棄つれば則ち民は孝慈に復す」と曰つて居る。

涑水の司馬光は、「屬は著なり、聖智、仁義、巧利は皆古の善道なり、後世徒らに之を用ひて文飾と爲して内誠足らざるに由り、故に三者をして皆名に著して而して其の實を喪はしむ」と曰つて居る。老子の文章は正面から當ると強過ぎる所がある。唐の韓退之が老子を咎めたのも茲に在る。然し老子の本義は、第十九章で言ふならば「見素抱樸、少私寡欲」の二句に存するのである。其餘は時弊に憤る所があつて警鐘を叩いたものとも言へる。第八十章の小國寡民は農業生活の單位を描寫したやうにも見えるのであるが、「民をして復た結繩して之を用ひしむ。」と云ふ意義が河上公や陳碧虚

の註に「三皇の結繩無文に如かず」と轉化されたものであらう。團體生活の單位は抽象的に意義で示せば「見素抱樸少私寡欲」であり、少しく具體的に描寫すれば第八十章の小國寡民である。團體生活が此の單位を擴充し展開すれば、聖智は眞の聖智としての周行を見、仁義は眞の仁義としての周行を見、巧利は眞の巧利としての周行を見る。老子の文章の奥を究明すれば此の意義が讀み得るのである。唯聖智、仁義、巧利の文を見て其質を顧みない所に世の誤謬が生ずる。

穎濱の蘇轍は曰ふ、「世の此の三者を貴ぶは以て天下の不安は文の不足に由ると爲すが故なり。是を以て或は之を聖智に屬し或は之を仁義に屬し或は之を巧利に屬せしむ。蓋し將に文を以て之を治めんとするなり。然り而して天益々以て不安なり。曷ぞ其の本に反へらざる乎。見素抱樸、少私寡欲にして天下各其の性に復す。三者ありと雖も之を用ひる所無し矣。故に曰く我無爲にして民自ら化す、我靜を好んで民自ら正しく、我事無くして民自ら富む。我無欲にして民自ら樸なりと。此れち聖智の大、仁義の至、巧利の極なり」と。蘇子由は老子峻峻の語義を和かに説明したものである。陳象古は「少私寡欲は絶ち棄つるの機要なり」と言つて居る。體驗から出た説明である。河上公註には「素を見るとは當に素を抱き眞を守り文飾を尙ばざるなり。抱朴とは當に其の篤朴を見て以て下に示すが故に法則とすべし」と説いてある。茲に法則とあるは注意すべき用語である。「見素抱樸少私寡欲」は行であり、議論では無い。而して團體生活人の心に道の動きを周行せしめる支配者の行である、文飾を用ひず。行を以て示す。それ故團體生活人は法則し得ることゝ爲るのである。法則は「行」に始まり「信」に周行する。周行して危からざる所に法則性がある。老子第七章に「故能成其私」とあるも亦法則的周行である。

天長地久から團體や個人の永存性に及び、永存性から農業生活に及び、農業生活から「見素抱樸少私寡欲」に及ぶことと爲つた。樸を説明する順序としては老子第二十八章を讀むことを要し、更に第五十九章を讀んで一層強く團體の永存性に關する老子の意義を究明することを要する。第五十九章には「是謂深根固蒂長生久視之道」と云ふ文辭がある。應に第七章の天長地久に對する大斷案と謂ふべきである。是れは循環論法では無く、天體の運行して其の始に復するのと比すべきである。

第十九章の「見素抱樸少私寡欲」に就て臨川の王安石は「素を守ると言はずして素を見ると言ひ、樸に返ると言はずして樸を抱くと言ひ、無私と言はずして少私と言ひ、絶欲と言はずして寡欲と言ふ。蓋し素を見て然る後以て素を守るべく、樸を抱いて然る後以て朴に返るべく、少私にして然る後以て無私なるべく、寡欲なれば則ち欲する所を見ざるに致る」と曰つて居る。王安も能く老子を讀んだ後に時の政治に與つたならば新法にも失敗せず、賢者を苦しめるやうなことは無かつたであらう。兎にも角にも犀利な觀察を有して居たことは彼の詩を見ても分るのであるが、その觀察が餘り細かい。涑水の司馬光や穎濱の蘇轍の觀察と較べて殊に其の感が深い。茲に引用した註解にしても梯子禪に似た所が無いでもない。

素とは白いもの、日本の金蘭齋は「素はかざりなき白木也」と説いて居る。木ならば白木、絲ならば白絲である。白色の純を以て喻へたものである。それ故、素を見ると言つた方が自然に近いのである。素を守ると言つては理窟に陥る。

のである。樸に就いても返ると言ふよりも抱くと言つた方が自然である。金蘭齋は「樸は山の新木にして元氣のあつきもの也」と説いて居る。樸に關する註解は數多あるから左に掲げやうと思ふが、文字から言へば生地（きぢ）であり白木である。木そのものは「ほふのき」である。それ故返へると言ふよりも、抱くと言ふが自然に近い。老子の認識論上の立場にも關するから讀者の注意迄に一言する。

樸

樸の文字及び意義を知る爲めに老子第二十八章を讀みたい。

「其の雄を知り其の雌を守り天下の谿と爲る。天下の谿と爲れば常德離れず、嬰兒に復歸す。其の白を知り其の黒を守り天下の式と爲る。天下の式と爲れば常德忒はず、無極に復歸す。其の榮を知り其の辱を守り天下の谷と爲る。天下の谷と爲れば常德乃ち足る、樸に復歸す。樸散すれば則ち器と爲る。聖人之れを用ゐれば則ち官長と爲る。故に大制は割かず。」

此の章の大意は彭耜纂集の政和御註並に陳碧虛の註に依つて知ることが出来る。「聖人用之、則爲官長」の句は王弼本では「聖人之れを用ゐて則ち官長を爲す」と讀んで居る。「樸は眞なり、眞散すれば則ち百行出で、殊類生ず、器の如きなり。聖人は其の分散に因りての故に之れが爲めに官長を立て、善を以て師と爲し、不善を資と爲し、移風易俗、復た一に歸せしむ」とある。他の註家は概ね前に掲げたやうに讀んで居るが、前後の文章からそれに従つた。

政和御註では、「雄は剛を以て物に勝つ。雌は柔静のみ。聖人の智は物に勝つ所以を知る矣。而して自ら柔静に處す。萬物皆往いて資る焉。而して置しからず。故に天下の谿と爲る。谿は下りて而して流水赴く所なり焉。蓋し壯を用ゐずして之れを持するに謙を以てすれば則ち徳は性と與に常に合して離れず。是れを全徳と謂ふ。故に曰ふ、常德離れず嬰兒に復歸すと。氣和にして暴ならず、性醇にして未だ散ぜざるは嬰兒なり。孟子曰ふ、大人は其の赤子の心を失はずと。白は以て徳の著しきに況へ、黒は以て道の復へるに況ふ。聖人自ら明徳を昭にして黙す、道と與に會して一疵有る無し。天下是なれば則ち是れに倣ふ、推すことを楽しんで厭はず。故に天下の式と爲る。正にして妄信せず、四時の差志或るごと無きが如し。是の若きは終し難く窮し難し、未だ始めより極有らざるなり。故に曰ふ、常德志はず、無極に復歸すと。書、洪範に於て王道を言つて、其の有極に歸す、と曰ふ。老氏は言ふ、天下の式と爲る者は無極に復歸す、と。極は中なり。有極は徳の事に見はるゝもの、中を以て至れりと爲す。無極は徳の道に復へるもの、致(至)るべからざるなり。天下の谷と爲るとは、谷は虚にして能く受く、應じて藏せず。徳此に至れば則ち至れり矣。盡せり矣。以て加ふるもの有るべからず矣。故に曰ふ、常德乃ち足る、と。樸は道の常體、樸に復歸すれば乃ち能く道を備ふ。夫れ孤寡不穀にして王公自ら以て稱と爲す。故に樸を抱いて而して天下賓す。」と概説して居る。其の觀察の及ぶ所は天下である。社會は極めて廣いのである。老子の説く所は樸に復歸するを高調するも寸毫の争鬪を言はず。社會構成、社會機構に就ての洞察は現代に於ける社會研究家が主張する一面觀と頗る趣を異にすることを知らねばならぬ。

碧虚子陳景元は「雌は尊顯なり強梁なり先なり。雌は卑微なり柔弱なり退なり。夫れ有道の士己れの尊顯を知り人の

先に出で之れを縦にすれば則ち強梁生じて禍患至る矣。乃ち身を卑微に處し、其の柔弱を守り、謙退下位して天下其の徳に歸服すること水の流れて深谿に入るが如し。既に心宇は谿の如し。是れ能く其の常德を保ちて身に離れず、剛躁の欲心を去り、性に復へり嬰兒に歸ればなり。嬰兒は其の怕然淳和に諱ふ、是非都て泯するなり。谿は水の川に注ぐ谿と曰ふ。有道の士己れの心宇谿の如きを知れば則ち虚室に白を生じ昭々明了す。乃ち其の淵黙を守り、之れを持して自晦し、光をして曜かざらしむ。此れ天下の法式と爲るべし矣。人既に法式に模楷するは是れ其の常德差忒する所無きを見ればなり。徳差忒せざれば將さに道と與に冥の極なり。極は其の深きこと窮極すべからざるを言ふなり。人の歸服して法式に楷模する所是れ己れの尊榮民の先に在ればなり。當に其の卑辱を守り勝し自ら汚れて衆垢を受くべし。此の若くば則ち天下の歸心水の深谷に投するが如し。夫れ器量谷の如ければ是れ内徳充足す。徳充ちて無名なれば則ち道の樸に復歸するなり。樸は材器を隠して藏用するなり。谷は水の谿に注ぐを谷と曰ふ」と解説して居る。

又黄茂材は「夫れ道は虚無恬淡清静無爲超然として群物の上に出づ。之れを雌と謂ふも可なり。何を以て雌と爲す。之れを白と謂ふも可なり。何を以て黒と爲す。之れを榮と謂ふも可なり。何を以て辱と爲す。蓋し道は退藏を欲す。世に眩耀する所有るに非ず。其の雄を知ると雖も乃ち自ら處するに雌を以てす。其の白を知ると雖も乃ち自ら處するに黒を以てす。其の榮を知ると雖も乃ち自ら處するに辱を以てす。故に能く天下の谿と爲る。以て行ふべきなり。天下の式と爲る。以て法るべきなり。天下の谷と爲る。以て容るべきなり。」と述べて居る。行、法、容の三字を見るがよい。