

きとなりと信ずるのである。

以上は宋儒の哲學的觀察の一般態度にして退溪李氏の態度も亦實に此に外ならぬのである。彼曰はく

形氣已具。其理无朕。即冲漠無朕。豈有異邪。

又曰はく

而所謂若天地既判。萬物既生之后。則不可著無朕字者。誤矣。

是に由つて彼が觀せる所を見るに實に時間空間を離れ有無の境を脱し純然無差別の有様にして而かも現象以外に存せるにあらず天地のあらざる時も既に之れ有り天地の滅する後も亦之れ有るのである。個々の物にも亦之れ有るのである。天地にも亦之れ有るのである。而して絶えて痕跡の存するあるなく礙碍の其中に横はるあるなきと。是れ退溪李氏の觀察的態度である。

吾人は之を態度と云ひて而して純正哲學の眞理とはせない。何となれば退溪は後文論述すべきか如く心を以て宇宙の本體即ち純正哲學上の實在とする。萬象は即ち此一心の實現に外ならない。現象の方面より見れば万殊なれども實在の方面より見れば平等である。如何なる物體如何なる形氣の中にも亦此本體を觀すべく而

して本體は平等にして不二純一にして夾雜ならずとするのである。由是觀之心は即ち純正哲學の發起点にして此觀察の態度は即ち以上論述せる冲漠無朕の態度である。換言すれば此の世界は心及び其發現のみなれども主觀的には其冲漠無朕の境を觀すべしと云ふに外ならないのである。適當に曰へば此態度は心の無差別平等を觀じたるより起生し愈々主觀的考察に進みしの結果遂に全く客觀界を離れ主觀的態度の空室を守るに至れるものである。是れ余が之を以て態度と見做したる所以である。

退溪李氏觀察の態度は已に之れを獲得したるを以て吾人は自ら此態度を取りて彼が如何に理想を解したるかを見よう。

理想は万殊なりと雖彼等は皆一定不變の態形を有し千古變易す可からざるものである。是れ寧ろ形式的に觀察したる所翻つて之を本性的に觀察すれば則ち彼等は皆規範的なる一範疇の下に在るのである。換言すれば彼等の共有性は規範的なるに在るのである。玉も花も斯くあるべく魚も鳥も亦斯くあるべく君も臣も亦斯くあるべきの道がある。萬物一として其當行の道がないものはない。此規範的なる方面より見れば彼等は一つなり。万物は悉く此範疇の内に入らざるものなく今假



りに理の字を以て規範的を意味するものとなし之れが概念を作り理を以て宇宙の總腦する所となさば則ち一として此理に統一せざるものなく此純一平等なる理は例へば大海の水の如く或は波となり或は泡となり或は地を開き或は天を衝く等千状万態なりと雖其水は相互に連絡し交通するが如く然り。宇宙万物は個々獨立する者ではない。皆相互に連絡を維持する者である。退溪李氏が理の字に就て此義を明言するもの余未だ之を見ずと雖も彼が心に付て此意を表白せるもの書中屢々見る所である。曰はく。

豈待自其心推出而后爲事物之理不當云自在心者片々分來也。

又曰はく

管天下之理者心理雖散在乎万物而其用之微妙實不外一人之心

是れ心を説くものなりと雖も心は理氣を該ぬる者なる故移して以て理に對する觀念となすも決して不都合あるを見ないのである。又曰はく。

大低通天下之物只此一理重答黃仲舉

此語明かに彼が理想を抽象して規範的なる一箇の理の概念に到達したるを見るべきである。

### 第三節 氣

吾人は前節に於て理の何たるかを觀察した。然りと雖も

未有無理之氣亦未有無氣之理

即ち理と氣とは必ず實際世界に於て合成離るべからざるものにして兩者は寧ろ吾人の抽象し得たるものに過ぎずして解釋の必要に逼られ分析區別したるものなるか故に理の何たるやを知ると雖も氣の何たるやを知らざれば宇宙解釋の完全なる域に到達せる者ではない。退溪は氣を解して曰はく。

氣有生。死。理無生。死。之語。得之。以。日光照物。比之。亦善。然。日光照猶有時而無者。以有形故也。

又曰はく

蓋理之與氣本相須以爲體相待以爲用。

と。由是觀之退溪の所謂氣なるものは宇宙を構成する所以の原理にして理は見聞接觸すべからず見聞接觸すべき所の者を作るは此れ氣の作用に在るのである。然りと雖氣が即ち是れ見聞接觸す可きものと曰ふにあらず。何となれば通常吾人の耳目を襲ひ吾人の手足に觸るゝ所のもの乃至吾人の經驗する所は皆是れ理氣の合



成せる所にして氣のみではないからである。是の故に退溪の氣なるものはアリス  
トテレスの質料と同じくして理想に従つて形成せらるべき所以の資料である。  
氣には生死ありと。退溪の此説殆んど是れ古人の妄説にして物體不滅の原則に背  
反せる顯著なる謬論である。今之を辯ずる要はないのである。若し以て物體消滅  
と曰へば猶可であるが氣の生死といふに至ては斷々乎として許す可からざる謬論  
である。何となれば理氣の合成せる所の花鳥風月皆是れ消滅がないではない。即  
ち昨爛熳たる櫻花も今日は既に落花の雪となりたり、一本の燭も火を點すれば即ち  
燭と化し去るのである。然れども是れ氣の變化の致す所にあらずして形體の變化  
に過ぎないのである。一步を進めて之を云へば氣の形相の變遷に外ならないので  
ある。カントの經驗の第一比例として論せる體の常住なるものは即ち退溪の所謂  
氣である。若し氣を以て生死ありとなさば何ぞ宇宙を解釋する所以の原理となす  
に足らんや。嗚呼退溪の明晰にして而して此に及ばざる又異とするに足る。然り  
而して氣なるものは其隨伴すべき所以の一定法則を有し前に述べたる理とは絶對  
的に相異なるものである。是の故に氣か理の用をなさず又理が恣に氣を使用する  
とは出來ない。理の右せんと欲する所氣左せんと欲し氣の右せんと欲する所理却

つて左せんと欲する所もないではない。此を以て兩者の調和は極めて難いもので  
ある。然りと雖氣か斯く理に反すると有りと雖氣の本性より然るのではない。氣  
に取りては即ち無意識的なるに過ぎないのである。換言すれば氣は盲目的に活動  
して以て理に牴觸する所があるのである。故に曰はく

氣若反理時。理反隱。非理之弱勢也。

是れ氣の盲目的なる活動的なる所以を證明するものにあらずして何ぞ。又曰はく  
不困於氣。不局於形。

即ち理想か實現せんとするに當り是れと全く性質を異にし準據すべき法則を異に  
せる氣を使用せんとする故其意の如くなるを得ないのである。之を實際的方面  
から觀察すれば君臣にして君臣ならざるものがある。父子にして父子ならざるも  
のがある。又廣く方法を觀察すれば即ち玉にして結晶の宜しきを得ないものがあ  
る。鳥にして其色全く黒からざるものがある。

凡そ天下所謂偏なるものは是れ理の氣と矛盾する所より起生するものにして之を  
人にすれば七情は氣に屬し四端は理に屬す。七情の發其宜しきを得ざるは其人の  
身體の然からしむる所にして聖人の如きは理已に全く氣も亦之に隨つて全きが故



に四端の發七情の發其中正を得ざるものはないのである。

凡そ人品の高下如何んを生ずるは之れ氣よりするのである。彼等は皆純粹潔白の理を具へて居る。之れには聖人小人の別なしと雖も此理の發現せむとするに當りて即ち氣の之を阻碍するところがある。是れ小人の偏なる所である。

退溪李氏の此思想の由つて來る所の淵源を尋ねるに是れ亦朱子に淵源せずんばあらず。朱子は周子の太極圖を誤解して

◎者陽之動也。○之用所以行也。◎者陰之靜也。○之體所以立也。

となし二元論を發明して理氣の説をなした。即ち朱子の時に當り既に已に氣を以て形而下のものとなした。朱子曰はく

理形而上者。氣形而下者。自形而上下者言。豈無前後。理無形。氣便粗有渣滓。

是に由つて其然るを見ることが出来る。又曰はく

人物之生。天賦之以理。未嘗不同。但人物之稟受。自有異耳。如一江水。櫛將杓去取。上得一杓。將杓去取。上得一椀。至一桶一壺。各自隨器量。不全。故理亦隨以異。四語

即ち氣の人に由つて異なるもの亦明かではないか。

吾人は退溪の所謂氣の何たるかは略之を明かにすることが出来た。此に大に注意す

可きとがある。何んぞや。曰はく氣が彼の理の法則と全く類を異にせる必然的法則に違ふことは是れである。若し理が宇宙に於ける一切自然の法則を網羅し悉くしたる總名なりとすれば何を以て獨り氣の法則を度外に附したのであるか。此點に於て吾人は大に氣の法則の何たるかを詳かにしなくてはならないのである。

後來論述すべきが如く自然の法則と倫理の法則とを同班に列し同一視する思想の潮流は支那哲學史上遠く々々其の源を易に發したのである。即ち日月の交代四時の推移を観察して歸納的に自然の法則を得以て人道の根本を建設したのである。

此に於て人道即ち倫理の法則と自然の法則とは同班に列せらるべきのみならず全く同一なるものと觀察せられたのである。其後子思が倫理の法則の堅固にして動かす可からざる所以の基礎を建てんと欲し之を人性の自然に本け且つ倫理の本體を取りて之を誠と名けた。此儒教哲學の潮流は直瀉二千餘年宋儒の哲學思想海に注入せられたのである。彼等は此の潮流を得て之を異とし怪として排斥するをなさず寧ろ之を開展發揚する所以に悉力したのである。是を以て彼等の所謂法則なるものは倫理的法則と自然的法則とを合稱せるものにして天文なり四時なり盛衰なり榮枯なり地震なり雷風なり及び君臣なり父子なり夫婦なり兄弟なり等凡そ



今日所謂物體物理の研究する所と倫理學の對象とする所の全域に涉りて其法則若くは形式を概括せし者である。之れに對して分子物理學の域に屬する法則を以て氣の隨伴すべき法則となせし者の様である。換言すれば甲は理的法則にして乙は質的法則である。然らば則ち二者の相異何處にか在る。

天地の間歷然として形を存せるもの既に已に理氣の融合せる所であつて必ず多少の同類同屬がなくてはならぬ。是れ獨り形體に限つて居る譯ではない。行動なり變化なり禮なり儀なり凡そ塊然たる物體の云爲する處には必ず類似若くは一致の存するものがあつて單なる運動單なる變化の如きものはないのである。是の故に目ある者は縦ひ人間天然の腦力に一任し殊更に主觀的の活動を費さずとも此の間に於て無數の概括を得るものである。無數の抽象を得るものである。即ち是れ必然の勢にして抽象と云ひ概括と云ひ一切万有に常ある所以を徵證するものである。是れ等抽象的概括は一切現象の範疇とはなり既知を以て未知を推し如何なる處にも應用せざるなきが故に彼等は是を以て理想と意識し宇宙の活動万有の形式某々ならざる可からずと主觀的に案出し偶ま之れに契合せざるものあるに及んで即ち其原因を歸するに處なく遂に之を氣に歸するに至る。即ち氣を以て理に従はずとなすのである。論じて茲に至ると彼等は勢ひ氣の何たるやを思考せざるを得ないのである。

彼等は理に反する所以を以て氣の隨伴すべき法則に歸したのである。是れ彼等が出立せる方針である。必然的に到達すべき唯一の道である。縦ひ口に之を言はなくとも其思想は既に已に優々として此域に進入しつゝあるのである。即ち氣を以て理想に遵はずとなすものが是れである。今此法則を假りに名付けて氣的法則と云はう。以て前文の理的法則に對するとする。理的法則は自然的法則と倫理的法則とを合稱せるものであつて其の物の法則たる點から下した名號に外ならないのである。理的法則に就ては今再び論述する必要はないから氣的法則に付て一寸述べて見やう。

氣的法則は自然的法則にして又必然的法則である。然れども理的法則とは全然區別すべきものであつて理的法則の實現せんとするに當り之れと調和することを肯んせざるものである。然れども理的法則に比すれば頗る單純にして多種ないのである。宇宙は大體に於て理的法則の發現にして氣的法則の存在を豫想する。理的法則の實現を完からざらしむるも理的法則以外に超越するものはない。是故に氣的



法則は畢竟理的な法則内に包含せらるゝものである。理的な法則は氣的法則を豫想しなくては其實現を完全にするとは出来ないから氣的法則は即ち其れ自身に於て向内的に活動し理的な法則の如く向外的若くは外延的に行はるゝものではない。是れを以て氣的法則は畢竟夫れ自身に於て下したる名稱に外ならないのである。夫れ自身に於て下せる名稱は之を分子物理学に徴するに分子の引力である。然れども氣的法則が即ち引力なりと断言するとは困難であるけれども其活動の方針は明かに見ることが出来る。即ち向内的是れである。理的な法則の如きは即ち吾人が歴然たる物體を客觀的に觀察し其法則を定めて之を外延的に應用したるを以て之を物體物理学と云ふ所以である。さりながら前述の如く宋儒自ら分子論を知識したのではないから今日所謂分子物理学の諸法則を悉く意識せるにあらざるは復言ふを須たないのである。

#### 第四節 理氣孰れか先なるか

吾人は以上に於て宇宙の根本たる理と氣とに關し退溪李氏の思想を探求し言辭の不十分なる爲め術語の未明なる爲め言はんを欲して言ふ能はざる所を僅に發言せる所から推量するに盡力した。然れども是れ元來分析的に陳述せるものであつて

實際世界に於て此の如き二物を別々に經驗することは出来ない。是れ等のことは已に明白となつたけれども或は理を以て先となし或は氣を以て後となし兩者の發生の順序に由つて區別するものがある。

大抵此の説を唱ふるは天地創造を論ずる者にして不明白なる思想を懐くものに限られて居る。

此問題は理の字に對する觀念から直ちに論斷し得べきものである。若し理を以て物體となさば理は或は先なりといふべく若し論理的抽象的觀念なりと言はば則ち物を離れて存在することなきが故に理氣の前後を問ふ可からざるものである。退溪の思想は朱子より出で、朱子を完成した者であるから茲に先づ朱子から始めて説いて見やう。

朱子は多少は理の抽象物たり論理的物體たるを知つて居つたとは云へ未だ充分の確信はない様である。語類第一に曰く

或問先有理後有氣之說曰不消如此說而今知得會下是先有理後有氣邪後有理先有氣邪皆不可得而推究然以意度之則疑此氣是依傍這理行及此氣之聚則理亦在焉蓋氣則凝結造作理却無情意無計度



と。其知る可からずと曰ふを以て見れば彼は大に疑惑する所があるのである。然れども是此氣は依傍這理行と云ふを以て見ると氣の行動云爲は一に理の命に従ふとなすものゝ様である。朱子以爲く理の恒久不變なる點より見れば實在である。然れども理を離れて氣なく氣を離れて理なきか故に未だ理を以て先きと見做す可からざる者である。此に於て彼の思想は大に浮動して定住する所を知らないのである。或は理か先なりと云ひ或は氣理の前後を云ふ可からずとなすのである。曰はく、或問。必有是理然後有氣。如何。曰。此本無先後之可言。然必欲推其所從來則須說先有是理。然理又非別爲一物。即在乎是氣之中。無是氣則是理亦無掛塔處。氣則爲金木水火。理則爲仁義禮智。

又曰はく

先有理抑先有氣。曰。理未嘗離乎氣。然理形而上者。氣形而下者。自形而上下言。豈無前後。理無形。氣便粗有渣滓。

由是觀之。理は形而上の者にて氣の中に在る。故に前後ないことはないといふので曖昧の態度である。

又曰はく

未有天地之先。畢竟只是理。有此理。便有天地。若無此理。便無天地。無人無物。却無該載了。有理便有氣。流行發育萬物。

又曰はく

先有箇天理了。却有氣。氣積爲質。而性具焉。

即ち知る朱子の意。理は氣と離る可からざるものなれども其萬古不易より見又萬物乃至天地の創生より考ふれば先づ此理ありて萬物をして此理に依らしむるに外ならないとするのであると。

以上を參考すると如何に朱子の思想の浮動して固著せざりしかを知ることが出来る。然るに退溪李氏に至りては此弊はない様である。前述せる如く本問題を決するは畢竟理に對する觀念の如何に由るのである。だから吾人は劈頭第一に氏の理に對する解釋如何を見やうとするのである。而して李氏は曰はく。

盖理之與氣。相須以爲體。相須以爲用。然而所就而言之不同。則亦不容無別。從古聖賢有論及二者。何必滾合爲一。說而不分。則言之耶。且以性之一字言之。子思所謂天命之性。孟子所謂性善之性。此二性字所指而言者。何在乎。初非就理氣賦與之中而指此理原頭本然處言之乎。由其所指者。在理不在氣。故可謂之純善無惡可。若以理氣不相離



之故。而欲兼氣爲說。則已不是性之本然矣。

と。以爲く理は抽象し得たる結果にして客觀界の物體は理のみあるのではない。其他の方面は即ち氣である。故に曰はく所就而言と。然らば則ち李氏か理を以て先となさざることは明である。彼或は沖漠無朕を引き

天地不有之先。既有君臣之理。

と曰ふと雖是れ余が前文引用せし朱子の語中最後のものに該當するものにして論理的物體として然か論究するもの實在的本體として然か言ふのではないのである。是れ余か退溪李氏の思想は朱子より出で、朱子を完成せりと云ふ所以である。

先に李氏か理の一貫に付て下せる觀察に於て萬物は理の一部より割取するものであるとなした。然らば則ち之れ理を以て形而上の實在となすに似て居る。今理は論理的物體なりとせば李氏の思想に於て矛盾する所なきか曰はく矛盾しないのである。是れ論理的物體の理を明かにせばそれで足りるのである。凡そ論理的物體とは觀念に浮ふもの其形式的狀態より考ふれば一として論理的物體ならざるはない。必ずしも體なると用なるとは問はない。用も其形式から見れば則ち體である。随つて論理的物體と看做すべきである。今理は無實

なるものでない。本體的實在である。宇宙に於て此理あることは之を否定することは出来ない。其形式を有するとも亦否定することは出来ない。其千差万別なるとも亦否定されない。如此性質を有し如此多數に存在することは縦ひ本學的實在に非ずとするも之を論理的に觀念し能はざるの理あらむや。此觀念したる所は即ち万殊を一本に還元したるものにして吾人之を論理的なる物體なりとする。論理的物體を論理的に觀念すべきとは恰も具體的物體を具體的に觀念すると同じことである。具體的物體を具體的に觀念するとは如何なることであるか。試に一例を取つて之れを説明しやう。下アメトバより起り虫類なり魚類なり兩棲類なり爬虫類なり鳥類なり獸類なり類人猿なり乃至は人類なり之を總稱して動物と曰ふのである。是れ其共通なる點があるからである。共通なる點は元より個體々々に就て觀察すべく所謂動物てふ理想に該當するものは客觀界に於てあることはない。然るに理想を構成する所以の要素に該當するものは客觀界に充滿して居る。此の如き要素を聚めて一個の理想若くは概念と曰ふべしを構成するが故に具體的に觀念すと曰ふのである。論理的物體も亦其千差萬別の中より共通なる點を蒐集して以て論理的に統一



的に觀念するを得るのである。

或人曰はく若し理を以て論理的物體なりとなさば已に既に宇宙の實在に非ざる故之を以て宇宙を説明するのはいかなないと。けれどさうでない。凡そ論理的物體となすは是れ個人の精神作用であるから従つて主觀的にのみ存と疑ふ可からざるも理其者が宇宙に普通に存在するとは又何人も否定するとは出來ない。換言すれば理を以て論理的物體となせるは便宜上からである。人爲的に過ぎない。然るに理其者に至ては宇宙に存在してあるのである。更に詳言すれば理を論理的物體となすは宇宙を解釋するに際し個人の精神を運營する所以の條件として必要である。吾人の精神作用は必ず其條件として心像の形のみを取らしめざる可からざるが故に<sup>A=A</sup>の如きも論理的物體として考ふべきも亦同時に之を心の中に描いて居るのである。以上述べたる所に由りて李氏の理先づありと言へるは論理的物體として理を見た一時の錯誤であることが分る。故に矛盾ではないのである。

### 第五節 宇宙の本體

吾人は前節に於て宇宙を構成する所以の二方面を論述した。是れ元來主觀的に分折して宇宙を兩方面から見た者であつて宇宙其物の何たるやは見ないのである。

實際世界に於て二方面は相互に結合して寸時も離るゝことなく理獨り存せず氣獨り存せざるが故に苟も宇宙の間儼然として吾人の目を襲ひ吾人の耳を襲ふ者一として是れ理氣の合にあらざるはなく陰陽妙合の結果にあらざるものはない。然らば則ち所謂氣なるものも形而下のものなりと曰ふと雖も實際吾人の目に觸れしとなぐ吾人の耳を襲ひしとなく乃至毫も經驗せしとはないのである。然らば是れ一大假定物ではないか。蓋し理は實在のものにして抽象的ではない。氣は大假定物にして理を得て始めて吾人に現はるゝものとするれば吾人の心と物體との交通は必ず理氣の合に由らなければならぬといふとは明かなとである。曾つて述べしが如く理は多殊なりと雖皆相互に交通し總腦する所があるのである。而して萬物は理氣の合ならざるなしとすれば則ち心も亦一物なるが故に其理的方面に於て萬物と相關すると決して疑ふの餘地がないのである。然り而して理と氣とは全く渾融せるものにして其中理は全く形而上的實在なる故苟も心が客觀を知覺せむと欲せば必ず其體を氣に取らなければならぬ。(氣か知覺を取るは後文に詳かに述べてある)即ち心は氣的方面に於ても亦萬物と交通あるものである。若し論理上から心に氣



の存在せる所以を證明せむか理あれば氣あり氣あれば理あり物あれば此二を備へないものはない。故に心に理かあれば氣もなきを得ないのである。此に於て心は一切萬物と同じく理氣の合成なるとは明かである。是れ退溪李氏が心を以て理氣を兼ねるとなす所以の根本思想である。曰はく

「心統理氣」

退溪李氏の此思想に到達せるは宋儒に淵源せりと雖も其詳細は今暫く之を描き彼自身の起發點から論理上必然的に此に到達せざるを得ない所以を述べて見やうと思ふ。

古代思潮一般の傾向として先づ外界を観察するは必然の勢にして李氏も亦主觀的省察よりは寧ろ客觀的觀察に心を恣にし遂に理と氣との二を發得して之に對して以上述べたるか如き屬性を付し且つ之を統一する所以に盡力した。彼一度此見解を下し分析智識を増加せりと雖宇宙の本體を假定せざれば綜合的智識を増加せりとは曰はれない。詳言すれば以上は理氣の二に付て分拆的斷定を下し其性質を展開せるのである。此度は更に實際狀態に就て綜合的に之を研究せざれば以て宇宙を説明するには足らないと考察したのである。一切の現象は理氣の渾融である

けれども偶然的若くは特殊的にして決して宇宙の本體とするに足らない。且つや彼等は皆特殊にして普遍ならず外延的にして内包的ではない。凡そ普遍にして内包的のものを誠には是れ宇宙の本體である。然り而して理氣は宇宙の根本的要素であつて如何なるものもこの二者を免れることは出來ないと云ふ起發的からしてかれは此の兩者以外に宇宙の本體を求むるの愚はなさない。二者の融合せる處に於て之れを尋求した。二者の融合にして普遍且つ内包的なる者を探求したのである。

凡そ現象は万殊なりと雖其本體より觀察すれば即ち理氣の二に還元すべく然り而して所謂理と所謂氣との合成之を心となすのである。今夫れ心は吾人の直覺し得る處にして天下の智識是より確かなるものはなく心は一のみ而して事に應じて礙碍なく妙用亦極りないのである。其然る所以は何んぞと云ふに其體が理であるからである。然りと雖理は無形である。無感覺である。朱子の所謂理却無情意無計度のものである。形而下的實在ではないのである。然るに吾人には感覺がある。意識がある。七情がある。皆是れ心から發するものである。則ち是等現象は心の何れの方面から發するかと云ふに吾人は是を以て氣的方面に歸するのである。心



に於て理の應用礙碍なき所以を直覺し併せて感覺あり意識あり七情あるを直覺するは即ち心か理氣の二より合成せる所以の明徴にして一方面から見れば具體的であるけれども一方面から見れば無形の理である。

然りと雖宇宙の萬物は一として理氣の合成ならざるなき故に更に心のみを抽出して以て宇宙の本體となす所以の理猶未だ以て明瞭でない。何となれば未だ心が普遍的にして且つ内包的なりといふ論據を證明しないからである。以下之を詳言しやう。

抑も理氣の渾融は即ち宇宙の本體であつて一切の特殊なる現象は皆特殊なる理を表現するものにして普遍なる方面を見た者ではない。即ち理の總腦する所換言すれば統一せらるゝ所の理を觀察したものである。如此普遍的の理は獨り能く以て萬事に應合すべく萬事に應用すべきは其理の普遍なるを證明するに足るのである。如此は即ち獨り我心に於て直覺するとか出来るのである。心は理の形式を印象的(氣ある爲め)に有すると同時に理の普遍を自覺する。既に如此統一的の理あれば又之に該當すべき普遍的の氣がなくてはならぬ。理は専ら抽象せる概念にあらず本體學的の意味がある。之れと同く氣も亦普遍なる方面がある。此兩普遍なる

ものを渾融せる故心は本體學的實在たるを得ると同時に又宇宙の本體である。程子が曰はく。

一箇腔子通天地萬物只此一理。理一氣亦非二。退溪此語を引用す

今夫れ心が如此實在なりとすれば吾人は一切の現象を自覺するとは出来ないといへ其本體は即ち我心の本體と同じでなくてはならぬ。此れ理と氣との解釋から必然的に結果し來りたる所である。

由是觀之心の本體は即ち是れ宇宙の本體にして時間空間以外に超越し一切の現象之を以て其本體となさざるなく恰もショーペンハウエルが意志を以て本體となせるが如くである。

論じて茲に至れば吾人は如何に退溪李氏の思想が發達せしかに驚く次第である。此點は實に李氏哲學の終極點にして一度此處に到達せば高山の頂に昇るが如く至哲學の徑路雙眸の中に落ちざるものはないのである。吾人は尙少しく如何に退溪が其本體に就て今日哲學諸家の有せる如き明瞭なる思想を有せしかを論述しやう。退溪既に心を以て宇宙の本體となし如何なるものも心と同質ならざるなきか故に殊別ある限り又各本體あるのである。



曰へらく如此個々別々に説く可からずして一切の現象は其現象の方面より見れば殊別あれども本體の方面より見れば一にして二ならず其實現は萬にして而して多である。本體の一と曰ふは一個の意味に於て一と曰ふに非ずして單一なる意味に於て云ふのであると。例へば三角形の形は種々ある。又實際圖形の大小も種々ある。けれども其原理は一に外ならない。天下のものは個々別々である。然れども理氣の渾融なる方面から見ると則ち一である此故に天地の本體は即ち我心に歸するのである。彼程子の語を引いて曰はく。

一個腔子通天地萬物只此一理。中略故曰。一人之心即天地之心。  
又曰はく。

天下之理管於心理雖散在乎萬物而其用之微妙實不外一人之心初不可以内外精粗論也。

天地の心は即ち天地の本體である。天地の本體も理氣の合である。我も亦理氣の合である。何ぞ異なる所があらうと。以て彼が如何に精密に哲學的觀察をなせしかを知ることが出来る。本體の觀念に付き西洋の諸哲學者が曰つて置くとかあるが。其れ等は恰も朱子の意と相似て居る。是れ元來本體の觀念其物に二ある能はざる

に因するのである。



## 第二編 東洋倫理の分析

## 序言 「物」の字の使用法と情調上の立言

古い書物を見るには古い文字の使用を知らなければならぬ。例へば物と云ふ字がありますか孟子の中に「萬物皆備我」といふことがある。萬物といふことを森羅萬象といふやうに解釋すれば森羅萬象が我が心の中にあるといふことになる。森羅萬象と言へば樹木でも金石でも宇宙一切の物は皆包含されるので其森羅萬象が皆我心の中に備つて居るといふことで唯心論とするのである。「アイデアリズム」である。孟子が果して唯心論者であるかどうか疑はしい。何せかといふに孟子が唯心論者であるとすれば唯此一句より外に唯心論として見るべきものはない。只此一句だけで孟子が唯心論者であると云ふことを判断することは大早計である。……(大早計の語の出處は莊子である)孟子と云ふ人は非常に辯舌の善かつた人である。「我豈好辯哉不得已也」と自分で言つて居る。自分の根本主義を主張し、主として性善説の上に就て論じて居りますが告子と性を論ずるに當つて明かに告子の方が勝である。孟子は負けても構はぬ。最後の言葉丈は敵に言はれては残念のやうに自分の言葉

で止めておる。辯論に於ては達して居つた。そう云ふ人が唯心論を抱いて居つて唯一回しか喋べらなかつたといふことは非常に疑はしい。逆でも理解出来ぬ。其點から見ても孟子は唯心論を抱いて居つたと云ふとは疑はしい。孟子に以前唯心論を言ふた人は一人もない。支那に於て一人か二人しかない。それも孟子以前には無いのである。孟子の私淑した子思と云ふ人は唯心論者でない。そう云ふ所から考へて見ても孟子がそう云う説を懐いて居つたと云ふとは解からぬのである。そんなら此物といふ文字の意味は何う云ふ風に説明しなければならぬか。支那の書物には「物」と云ふ字は「事」といふ意に使ふことがある。淮南子には「漢の人の著であるが此書物には斯う云ふことがある。」

「荷令三十九物」萬物皆若此。此荷令三十九物と云ふことは種々の細かい命令か三十九のものかあるといふことで日本の法律は何百何物あるかといふても學校の規則は幾物あるかと云ふても解からぬ。然るに古代は之れと異なり、漢の高誘といふ人は「物猶事」と云ふ註を加へて居る。さう云ふ所を見ても物と云ふ字は事と云ふ字に使つて居る。荷令三十九物は荷令三十九の事といふ意味である。それから猶一層適切なるものは陽明全書に



「事父母是一物」といふ句がある。之れ王陽明の句である。若し之を以て物と云ふ字を森羅萬象といふ意味にすれば父母に事ふことは森羅萬象であるといふので分らぬ。さういふ所を見ても父母に事ふるといふのは一つの事である。其事といふのはどう云ふ意味であるかといふと倫理といふことである。孟子の此「萬物皆備我」といふことは萬の事が皆我に備はる。日常人に應接したり種々の事を實行するのは皆倫理であるが其れ等が自分の腹の中に備はつて居るといふ先天良心論である。そうすると孟子の其外の部分と調和するので「萬物皆備我」といふことは萬の倫理が我に備はつて居るといふことである。又中庸の中に

「誠者物之終始。不誠無物」

とある。是も矢張り物といふのは倫理といふ意味である。誠といふものは倫理といふものゝ終りと始めとである。誠の了見がなかつたならば倫理を實行することが出来ぬ。中庸の中に

「誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。不思而得」

とある。誠であれば思はないでも得とある。中庸は心を誠實に持つと云ふことを根本とした。孔子の道は忠恕といふて腹の中にて人の思遺りをして嘘を言はないと

言ふことである。忠恕を一言にしたものか誠である。で忠恕といふ道があれば一切の倫理は行ふことが出来る。子思の考では誠といふものがありさへすれば倫理は實行することが出来る。誠といふ了見が無かつたならば倫理を實行することが出来ぬ。誠といふものを解して倫理の本體であると。さういふ事を書いて居つたが能く落ち付いて考へて見ると誠といふものは物即ち倫理の本體だ。さういふ所を見ても物といふ字は古い書物には違つた意味に用ゐられて居る。それと同時に孟子の唯心論者でないといふことも解かるだらう。

それから東洋倫理學を建設して見て東洋倫理學は特色がないならば東洋倫理學を建設する必要はないだらうと思ふ。西洋にて普通言ふ所の倫理學があれば澤山だと思ふのである。然るに西洋の倫理學にない所の特色が東洋の倫理學の中に存在して居る。然らば其特色とは何ぞやといふに左の三種に歸するを認めるのである。

第一、東洋倫理學は情調の方面に立てられて居る格言が多い

第二、精神修養法が特別に發達して居るといふと

第三、東洋道德の綱目は西洋道德のそれと其概念を異にすると

で此第一は充分に了解することが必要であるから茲に其の詳細なる説明を試みや



先づ感情の情調といふ方から述べて見やう。抑も情調といふことは感情の調子と云ふことで平たく言へば「心持ち」といふことである。どんなものに對しても心持ちといふものは存在して居るだらう。愉快不愉快といふ丈でないどんなか心持がある。例へば山を見た時の心持と水を見た時の心持と違ふのである。高い山を見た時には非常に崇高なる觀念が起るだらう。人間でも鋭い人を見る時にはあの人はどうも氣の許せぬといふやうな心持になり、極く心の穏かな人に對しては靜かな河を見た時の様だ。隅田川の波のないやうな状態に見える。或は心を形容して明鏡止水など云ふやうな工合に人間の心は無形であるが山とか川とかの有形のものゝやうに形容する。あの人の心は山のやうである。彼の人の心は河のやうである。斯う云ふやうに比較が取れる所が妙ではないか。それは何であるかと云へば即ち情調である。心持の比較が取れる。西洋館であると矢張り日本の掛物よりか西洋の油繪の方が似合う。西洋館に半唐紙へ山川を書いたものを掛けても似合はない。矢張り横に擴がつて居る油繪や水彩畫の方が似合うのである。西洋館には日本の小さい額を持つて來ても似合はない。樂器なればオルガンやピアノの方が似合うのである。一體何故そうであるかと云へば心持の上で判斷してそう感ずるのである。それから極く色の黒い頑丈の男はコスメチックを塗つても思ふやうに能く見えない。自分が望む程には矢張り人が見て呉れない。それは心持の上に於て人間に對する情調といふものである。是は殊に教化といふことに必要である。其人間に對する情調といふものが無かつた時には教化といふもの行はれない。で何事に對してもそつといふ譯である。之を圖で表はして見やう。

似合  
 甲に對する情調 同一  
 乙に對する情調

此兩方が同一なる場合には似合はうのである。それから又

不似合  
 甲に對する情調 不同  
 乙に對する情調

此處が解からなければ到底支那の書物は分らない。余は明治三十六年に支那思想發達史といふものを書いたが其時には此事は言はんと欲して言うことが出来なかつた。情調と言ふ言葉を使はなくては東洋倫理學を説くことは出来ないと云ふことが解かつて來た。例へば西洋館なら西洋館に對して其心持がどんなものなら



うと言つて見れば腹の中に在つても好い工合に言ひ表はすことが出来ぬ。概念なら言へるけれども心持ちだから言へない。是は油繪とか水彩畫に對して情調は似た所があり同一の所があると云ふ場合には似合うのである。西洋館を見るといふと何處から何處までも堅牢でどつしりとして居る。日本の家を見ると田舎の家などは輕くて風でも吹くといふとふわ／＼と飛ぶといふやうに思はれる。そう云ふ處には油繪は適しない。油繪はがつしりとして居るから矢張り西洋館に掛けるに似合はう。油繪を以て日本の家のふわ／＼して輕いやうな所に掛けても日本畫を西洋館のがつしりした所に掛けたと同じく情調といふものが不似合である。日本の繪といふものは矢張り木造の日本造の家が似合う。さう云ふ具合に情調といふものが存在して居る。それから教化といふことは矢張り人物に對する情調で殊に自分の塾の先生に對しては塾生の腹の中に情調があつて自分の塾の先生はどういふ風の容貌であつてどう云ふ態度でありどう云ふ遣り方の人でありどう云ふ心持の人であるといふことを絶えず心に浮べて居る。さう云ふ人であると云ふ情調を心の中に有つて居る。そこで先生の容貌態度遣り方などに感染するといふことになる。それが教化といふことだらうと思ふ。情調といふものがなかつたならば

教化といふものは行はれないと思ふ。教化といふものは努めて仕ても出来ぬものである。自然に見做ふのが教化或は感化である。情調といふものは通じて行はるゝものである。外の例を以て言へば情調といふものは斯ういふことである。發音に就て余は社會學の現象の方で研究して居るが發音といふものは耳で聽いても非常に強い音と弱い音とあるだらう。強く重く聽へるのと軽く聞えるのとあるだらう。ハ行は軽く聞える。濁音はダ行でもガ行でも重く聽える。サ行は何だか鋭く聞える。ナ行は優しいやうに聞える。斯の如く二種類あるのである。其心持は人間の性質と並行して居る所があるやうに見える。男子の方は一般に濁音を多く使ふ。エネルギーが多い。女子よりも強いから重い聲が出る。それから優しい人は鋭い音を使はない。京都の人は一體に優しい。京都の女には餘程似合ふ。關東の女は暴つぼくて不似合である。關東では「ありませぬ」といふが京都の「ありまへん」の方が優しい。關東の「ちつと」よりも「ち」と引いた方が優しい。外國の例を引いて見ると獨逸人は非常に勢力旺盛なる國民である。獨逸では中年者が非常に多くなつたが之に反して佛蘭西では中年者が少なくして老人が多い。統計の上から見て兩國はさうなつて居る。それで發音がそれに並行して居る所が妙である。獨逸は非



常に濁音が多い。佛蘭西の音は非常に軽い。濁音の多い國は勢力旺盛である。日本なども矢張り發達の上から考へても古代より段々に發音に濁音が殖えて來たやうである。今日では濁音が非常に多い。それに並行して日本は臺灣を取り、朝鮮を保護國とした。如斯國力を發展して居るのである。何に對しても情調と云ふものは有つて居るものである。で此の感情は各人の心持ちといふより外ないと思ふ。う云ふやうな情調から出た言葉が支那には澤山ある。西洋人は理屈に適つたことではなければ言はない。西洋の學は皆理屈の上から言つて居るのである。西洋哲學は理屈攻めである。東洋の哲學は感情である。老子莊子の如き哲學者も或は孔夫子も感情で議論をして居る。感情から立てた其言葉の一二を言つて見れば、仁者樂山、智者樂水といふことがあるが是れなども矢張り情調といふ言葉を用いて解釋しなければ出來ぬ。仁者は泰然自若として悠々遶らざる所がある。山といふものを見るといふと種々のものを包含して動かない。山が動いたといふことは滅多に聞かない。泰然自若としたさう云ふ所が如何にも能く仁者に似て居る。そこで仁者は山を樂しむといふので樂しむと言ふ字の意味はそこにあるのである。さうでなく若し之を理屈的に解釋すると必ず孔夫子に反問する。先生仁者は山を樂しむと

講義せられるけれども果して仁者は山が御好きですかと。斯う言はれると其時は孔子も困つたであらうと思ふ。智者は水を樂しむといふことは智慧のある人は圓轉自在のものである。才流るゝが如しなどと云ふこともある。で才といふものは働くものである。又智慧といふものも働くものである。共に活動するものである。其智慧の活動するのが丁度水の流れ易いやうなものである。それが爲めに智者は水を樂しむと言ふたのでそれを智者は水に似て居るといふて矢張り理屈の上から解釋して反問して見た所が孔子は答辯に困るだらう。大久保彦左衛門は日本では非常に智者であつたけれども水も好きでなく山も好きではなかつたらう。それは感情の上情調の上から言はれたに過ぎないのである。また一例を言へば莊子は眞人息以踵といふて居る。眞人は悟りを開いた人でさう云ふ人は踵で息をして居る。然るに普通の人は口で呼吸をする。眞人は足の裏で息をするといふので一寸聴くと非常に不思議のと言はれたものである。眞人は急せらない。物に動じない。感じない。暑ければ暑いなりにして居り。寒ければ寒いなりにして居り。暑くも暑くもそれは構はぬ。ハハと口で息をすると通常の人と同じやうで急せる所が見えるであらう。犬などはハハと口で息をする。踵で息をするといふとは靜かにして



居る形容である。即ち真人といふものに對する情調である。真人を見るといふと如何にも靜かにして居る、其の心持を形容して踵で息をして居るといふのだ。此外情調から出た言葉がある。

## 第一章 東洋の徳目

### 第一節 仁

仁の字は「人」と「二」から成つて居る。二は二である。であるから仁は二人相偶するの義であるとは古來からの説である。六書正譌に由れば元は二に从び人に从つて居る。(凡字は古の人)仁は人に从ひ二に从ふて居る。之れ天に在りては元となし人に在りては仁となすのである。(元は一元の氣)で人の萬物に靈たる所以は仁であると言つて居る。字書に仁は古文「志」に作るといふことがある。之れ何れも人の集合に關することである。然らば仁の字は社會的生活をなす上に於て必要なる心得又は徳義を指せる者であるか。仁の字が何時頃出來たかといふことは明かではないが若し如上の道德を意味するものとすれば恐らくは周の始め頃であらう。何となれば尙書の中に三徳、六徳、九徳等の名目や又は道德上の種々の名目あるにも拘は

らず仁の字は一もないからである。仁の字は全今文尙書の中にて只一個所あるのみである。即ち周書金縢周公の語に曰はく。

予仁にして考に若ふ

とあるのか是れである。祖宗に柔順といふことである。此連絡から見ると仁は「ツクシム」若くは「親切」と云ふが如くにして他人に對するの語である。又詩經鄭風叔于田に「不如叔也洵美且仁」とある。此れ亦「ツクシム」の意であるといふ。即ち字の本義と一致して居る。されば仁の字は多分周の始め頃に他人に對する徳義を表はす爲めに作られたものであらう。孔子以前に於ては仁と云ふ言葉は重要なものとは見られない。其概念も極めて狭く且つ淺きものであつた。仁仁と騒ぎ出すに至りたるは實に孔子以後のことに屬して居るのである。老子が「大道廢れて仁義あり」と云はれた即ち其の仁義などの文字の矢筈しく言ひ立てらるゝは後世のとなるを證するに足るのである。孔子は何故に突然仁を以て第一の要義となし之れに廣大無限の意を包含せしめしか。孔子時代に仁の字が大に流行せしとの證左もなく又從來仁の字が廣大無限の意味を有して居つたともない。孔子の友とせし齊の晏平仲の著と稱する晏子春秋中には仁の字は屢々用ひられて居る。さりながら之れとて



も孔子の影響を受けて然かりしものなるやも測られない。且つ晏子春秋其者が後世の偽作である。今参考の爲めに同書中に見えたる仁の字の意味を検討せんに先づ其主要なる句は左の如きものである。

能以て上を膽らし民を益するに足り而して爲さざる者之を不仁と謂ふ。不仁にして名を取る者は嬰未た之を聞くを得ざるなり。卷四(政治的才幹)十一

晏子は仁人なり。上に忠にして下に惠なりと謂ふ可きなり。同十(忠君慈愛)四

誠に亂なくして而して國人以て有りとす。則ち仁人存せざればなり。請ふ國に令して晏子の在るを言はむ。同十(徳望)(長人安民の徳)八

公喟然として嘆じて曰はく。夫子之を釋け(罪人を)夫子之を釋け。吾が仁を傷くると勿れ。卷一(長人安民の徳)十九

晏子は仁人なり。亡君を反へし危國を安んじ而して私利せず。下略(卷二(政治的才幹)公明正大)十一

仁人固より心多きか。晏子對へて曰はく。嬰之を聞く。愛に順つて懈らず。

以て百姓を使ふ可し。強暴不忠ならば以て一人を使ふ可からず。一心以て百君に事ふ可し。二心以て一君に事ふ可からず。仲尼之を聞いて曰はく。小子

之を識るや。晏子は一心以て百君に事ふるものなり。卷二(廿九)

當の細人變じて化せず。貪にして假を好み勇を高くして仁を賤む。卷二(六)

以上の言句に由りて見れば仁は忠君愛國公明正大政治的才幹徳望長人安民の徳慈愛等の諸概念を包含し殊に政治に關する者なるを知る。晏子が「一心」と云てるは恐くは仁のとなる可し。仲尼の嘆稱せし所以である。晏子の仁の觀念は餘りに政治的にして此點に於て恰も徂徠の仁説を聞くが如き感がある。然るに晏子春秋は明かに後世の偽作である。戰國以後の著作なるとは疑ふ餘地がないのである。只だ此れにて如何に古代「仁」の字が君主(施政者)の徳として解釋せられたかと云ふとは知ることが出来る。其他左傳の中には仁の字は澤山ある。次の如きものである。

仁に親しみ鄰に善きは國の寶なり。卷六年五(父の諫言)

君子の曰はく。酒以て禮を成す。繼ぐに淫を以てせざるは義なり。君を以て

禮を成し淫に納れざるは仁なり。莊公廿二年(君子の言)

宋公疾む。大子茲父固く請ふて曰はく。夷は長にして且つ仁なり。君夫れ之を立てよ。公子魚に命ず。子魚辭して曰はく。能く國を以て讓る。仁孰れか大ならむ。臣及ばず。且つ不順なり。遂に走つて退く。僖公九年



宋の襄公位に即く、公子目夷を以て仁となす。左師となりて以て政を聽かしむ。是に於て宋治まる。同年上

慶鄭か曰はく。施に背くは親なく、災を幸ふは不仁なり。食を愛むは不祥なり。隣を怒らすは不義なり。四徳皆失ふ。何を以てか國を守らむ。四年十

以上は左傳の卷ノ一より卷ノ十五に至るまでに表はれたる仁の字である。卷十六以後にも澤山あるけれども一々列擧する必要はないだらうと思つて止めた。

以上は皆孔子以前の事に係れども一概に之を以て孔子以前の仁の字が重く見られたとの證據とはなすに足らないのである。何となれば左傳は孔子の門人左丘明の作と稱せられるからである。孔子以後の作なるとは明かであるから孔子の仁説に由りて影響せられ比較的安價に仁の字を用ひしやも測られない。又記者か古人の言を引用する際にも仁の字のなき所にも此の字を當て倣めしとはなきや疑はしいのである。但だ第一の如きは一の成語として確實らしく思はれるのである。此の言は論者は或は言ふであらう。孔子の門人ならば仁の字の重大なるを知るが故に濫用するとはあるまじ、記者自身が述べる場合には濫用といふとがあるかも知れないが古人の言を引用する場合には左様のとはあるまじと。是れ誠に一理ある

言である。けれども論者と雖も斷言するとは出来ない場合であつて吾人は濫用でないかと疑ひ、論者は確實なりと疑ふのである。要するに「疑ひ」の程度である。國語の中にも仁の字は澤山ある。

且つ禮は忠信仁義を觀る所以なり。忠は分つ所以なり。仁は行ふ所以なり。信は守る所以なり。義は節する所以なり。忠に分てば均しく、仁に行へば報い、信に守れば固く、義に節すれば度あり。分つて均しければ怨みなく、行つて報あれば匿くるとなく、守固ければいやしくもせず。節して度あれば携れず。若し民怨みずして匿きず。令イナシクもせずして動いて携れざれば其れ何事か濟らざらむ。中能く外に應ずるは忠なり。施すと三たび義に服するに仁なり。禮を守りて淫せざるは信なり。禮を行ふて疚しからざるは義なり。臣晋の境に入るに四者失はず。臣故に曰ふ。晋侯其れ禮を能くせりと。周語 襄王

是れ疑ふ餘地がない譯ではない。忠信仁義など、宜い加減に文章を飾つたのではないか。其れ迄疑へば悉く信せざるに如かずと云ふことになる。此文、中四者など、數まで示してある所から見ると先づ確實とせんければならない。又襄王十三年に怨みを章かにし、利を外にするは不義なり。親を棄て翟に即くは不祥なり。怨



みを以て徳に報ゆるは不仁なり。夫れ義は利を生ずる所以なり。祥は神に事ふる所以なり。仁は民を保つ所以なり。不義なれば利阜アツクらず。不祥なれば福下らず。不仁なれば即ち民至らず。古の明主は此の三徳を失はざる者なり。故に能く天下を光有して百姓蘇寧し、令聞忘れざりき。周語中

是れ亦賊らしくある。仁か民を保する所以などと言ふは注意す可き所である。又簡王八年の條下に

吾れに三伐あり。勇にして禮ありて之を反するに仁を以てせり。吾れ三び楚君の卒を逐ひしは勇なり。其君を見れば必ず下りて趨りしは禮なり。能く鄭伯を獲て之を赦せしは仁なり。周語中

此れ亦疑の餘地は少ないのである。仁を以て「メグミ」「ナサケ」の意味に用ゐたのである。其次ぎに

夫れ仁禮勇は皆民の爲シテなり。義を以て用に死する之れを勇と謂ひ、義を奉じて則に順ふ之れを禮と謂ひ、義を蓄へ功を豊かにする之を仁と謂ふ。

とあるは仁の字を以て大になすあるとを意味したのである。以上は周語の上と中との中にある仁の字である。此れ以外にも澤山あるが此れ亦必要はないと思は

れる。此外管子の中にも澤山あるが之れは偽言であるから述べない。

以上述べたる所を以て見るに仁の字は種々の意義に用ひられ孔子以前に於ても用ゐられたのである。其意味を擧ぐれば左の如くである。

慈悲深い。鄭伯を獲て之を赦す

事業を爲す。義を蓄へて功を豊かにす

民を保つ。仁は民を保つ所以なり

實行する。仁は行ふ所以なり

正しき行爲をする。君を以て禮を爲し淫に納れざる仁なり。三たび義に服するは仁なり

人情ある。災を幸ふは不仁なり

長人安民。公子目夷を以て仁となす。親仁善隣は國の寶なり

前述の如く此れ等の引用文は必ずしも孔子以前の言葉と見られない者もある。けれども孔子以前に仁の字が諸種の内容を有せしとは吾人之を信せざるを得ないのである。故に余は孔子が仁仁と言つて之れに多大の意味を包含せしめたのは突然の譯ではないと思ふのである。孔子以前には孔子の如く仁を以て唯一高尚の徳とする思想があつたかどうか吾人は文献の上では之を徴する者がないから先づなか



つたと断定する。釋迦が慈悲を説き、耶蘇が愛を説いた様に孔子は仁の一字を撰んだ。釋迦や耶蘇が慈悲や愛を説いたのは宗教家的立脚地に適合したものである。孔子が仁を説いたのも其政治的・道德的立脚地に適合して居るのである。孔子の仁の性質も此邊から其大體の傾向を定めるところが出来る。

孔子が「たび仁の字を説いてより後世の學者之れを口にするものが多い。今吾人は之を分類して説明し様と思ふ。

(一) 孔子の仁。

(イ) 仁は孔子の唯一なる原理なると。此れは孔子が弟子等と到る處に仁を話して居ると容易に之れを人に許さないことに由つて知ることが出来る。去れば孔子は一個の仁の字を説くと稱せられて居る。仁が孔子に取りて唯一根本の原理あるとは其論語全體の説話より知り得る所であつて殊更に一二言を引いて之を證明するの必要はないのである。

(ロ) 仁は統一的概念なると。多くの内容を包含すると同時に統一せられ其上共通性を以て貫徹せられ居るは仁の性質である。西洋哲學の言葉に殊に美學上の言葉に「複多に於ける統一」(Unity in plurality)と云ふとがあるが仁は之れのみではない。

實に共通性あるによりて統一せられ居るのである。何に由りて之を證明するかと云ふに先づ第一に孔子の言によりて之を知る。論語に曰はく。

子曰はく。予れ言ふ無からむと欲す。子貢曰はく。子如し言はざれば則ち小子何を以てか述べむ。子曰はく。天何をか言はむや。四時行はれ百物生ず。

天何をか曰はむや。九卷

是れ朱子の解釋せる如く聖人の一動一靜妙道精義の發にあらざるなき者。此に仁と言はざるも孔子の心理状態の統一せられたる處あるは此れに由りて見る可きである。又曰はく。

子曰はく。參か。吾か道一以て之を貫く。曾子曰はく。唯。子出づ。門人問ふて曰はく。何の謂ひぞや。曾子曰はく。夫子の道は忠恕のみ。

此れは孔子の道は一貫する所即ち共通性に由りて統一せられ居るを言へるものである。而して曾子は之を忠恕と解釋したのである。曾子の解釋が當れるや否やは別問題である。「吾か道一以て之を貫く」といふ言葉は子貢に向つても述べられたが子貢は何の應答もなかつた。曾子の忠恕と解釋したとに由つて如何に孔門の學者が實行を重じたかといふとは知ることが出来る。何となれば孔子の學問と言へば仁



に極まつて居る。然るに曾子か仁と言はずして忠恕と言ひしは己の實驗せる所から言つたのに外ならぬ。忠恕は曾子が自身に認め得たる處である。忠恕は一種の感情である。孔子か「一以て」と言ひしに曾子は忠恕の二字を擧げて之れに答へた。即ち忠恕は二個の道德でなく單に一種の道德的感情であることが解かる。夫れは夫れ迄として兎に角孔子の政治的道德的思想は統一する而かも共通の性質に由りて統一せられて居つたことが解かる。

(ハ) 仁は一種の情調を有すると。吾人を以て之れを見るにと言ふ迄でもないが智慧の秀いでた人は水の如く、情勢の燃えた人は火の如く、高尚なる性格の人は富士山の如く思はれる此を名けて情調とするのである。孔子の心にも亦此情調が起つたものと見え左の如きことを言つて居る。

知者は水を樂しみ仁者は山を樂しむ。知者は動き仁者は靜かなり。知者は樂しみ仁者は壽なり。三卷

仁の字には廣狹の二義がある。廣義に於ては一切の道を含むが狹義に於ては含まない。去れども此場合の仁は廣義の仁である。知者は一般に仁の徳を有する者、知者は知の一徳に於て優ぐれたものである。而して知者は水、動、樂等の情調に似合ひ、

仁者は山、靜、壽等の情調に似合ふて居るのである。又孔子は知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れずと述べて居る。此の憂へずと云ふは仁者の態度を示したものである。宋の儒者の言葉を藉りて言へば天理の正しきに安んじて居るが故に憂ふることがないのである。兎に角前の山を樂しみ、靜かに、壽なり等の言葉と比較して考ふる時は餘程興味があるのである。

(ニ) 仁は禮樂を以て其一要素となすと。孔子が禮樂を好まれたとは言ふまでもない。否寧ろ孔子の學問は禮樂であつたと云ふことが出来る。其生長オビタカに於ても餘程禮を好まれたものと見える。史記世家に「兒となり嬉戲常に俎豆を陳ね禮容を設くとあるは之れである。夏の禮は吾れ能く之を言へども杞徵するに足らない。殷の禮は吾れ能く之を言へども宋徵するに足らない。文獻足らないが爲めである。足れは吾れ能く之を徵せん。など、言はれしは孔子が禮の研究に熱心せし一端を知るに足るのである。去れば孔子の禮義の正しきことは一通りではない。到る處で禮を説き禮に據つて居る。「七十にして心の欲する所に従ひ距を越えず」と言はれたのも即ち自ら禮義正しくなることを言てるに外ならない。斯るが故に禮は仁の徳に達せし一大手段たりしとは言ふまでもなく、出來た上から見れば禮が仁の一大要素



であるとは言ふまでもない。故に第一の高弟顔淵仁を問ひしに答へて克己復禮と謂ひ更に其目を問ひしに答へて

禮に非らざれば視る勿れ。禮に非らざれば聽く勿れ。禮に非らざれば言ふ勿れ。禮に非らざれば動く勿れ。六卷

と言はれた。視聽言動は人の行動である。而かも其形式をして皆禮に合はせしめようとする。去れば主觀的なる仁の發現する一方面的は禮たると疑ふ可からざる所である。(同じ問答の中には仁の主觀的活動なるも由る。人に由らむや)而して「人にして不仁なれば禮を如何にせん、人にして不仁なれば樂を如何にせん」と言へるに比較して考ふれば仁の發現が禮たるのみならず其 Vice Versa も亦眞理である。即ち禮は仁を待つて始めて其作用を全くす可きものであると言ふとが解かる。是の故に余は禮を以て仁の一大要素と斷するのである。

又禮は如何に緻密のものであつたか左の例に徴して解かる。論語に曰はく。

子大廟に入り事毎に問ふ。或人曰はく。孰れか鄭人の子(孔子を指す)禮を知ると言はむや。大廟に入りて事毎に問へり。(甚だ疑はし)子之を問て曰はく。是れ禮

なり。論語二卷

大廟に入り事毎に問ふの一事すら已に禮の一條なりと云ふに至りては如何に禮の微細なるかを知るに足る。又孔子か

君に事へて禮を盡くす。人<sub>二</sub>以て諂へりと爲す。二卷

と言へるは如何に禮か恭敬なるやを知るに足る。要するに君子博く文を學むで之を約するに禮を以てせば亦以て畔かざる可し(三卷)とあるが如く禮は客觀的發現である。然らば何物の發現であるか。曰はく。仁の發現である。

禮が仁の一要素であるとは以上に於て明かなる可しと信ずる。他の方面から見れば禮は仁に由りて能く到達せられ得べきものである。禮を實行しつゝある時は自然に此仁の徳に近くのである。禮と仁とが如何に親密の關係を有するやは夫の周禮を一讀すれば則ち明かとなるであらう。周禮の中には今日所謂官制租税のとり儀式道德の<sub>二</sub>に至るまで網羅せざるはない。乃ち周禮を學ぶ時は一方に於ては此制度を實施したのである。一方に於ては之を實施する丈の人物とならむとするの量見を引き起すであらう。即ち實踐的政治的の道德家となるや疑ふ可からざる所に屬して居る。

次に「人にして不仁なれば樂を奈せん」と言へる句に由りて明かなる如く樂も亦仁



の發現である。故に或る場合には、由(指す路を)が瑟奚んぞ丘か門に於てせんと言つて、瑟の音色の仁の徳に叶ひしや否やを判じたともある。

序に附け加へて言ふ可きは詩經である。詩經は孔門に在りては最も必要なる科目の一で孔子は之に付て

小子何んぞ夫れ詩を學ぶなきや。詩は以て興るべく、以て觀る可く、以て羣す可く、以て怨むべし。之を邇くしては父に事へ、之を遠くしては君に事ふ、多く鳥獸草木の名を識る。

と言ひ詩經の道德上、智識上、修養上、重要なるを述べた。即ち仁の一大要件であるとは疑ふ可くもない。仁は大徳であるから一切を包含して居る。「以て興るべく、以て觀るべく、以て羣す可く、以て怨むべし」など云へるは如何にも起居動作の微妙なる所を形容したる者といふ可きである。からして仁の詩を以て一大要件となし居るとも亦疑ふ可からざる所である。故に論語に

子の雅言する處は詩書執禮。四卷

ともある。或は又

詩に興り、禮に立ち、樂に成る。上同

とも書いてある。詩は最も下地で之れにて言語人情を養ひ禮を以てキッパリ行動の形式を立て樂にて之を和げ行かうと云ふのである。此處を取りて彼の「子夏の間ふて曰はく。巧笑倩たり、美目盼たり、素以て絢をなす、何の謂ひぞや。子曰はく。繪の事は素より後にす。曰はく禮は後か。子曰はく。予を起す者は商なり。始めて興に詩を言ふ可きのみ」(二卷)の一間答に比較する時は如何に孔門の教育法が仁を以て下地となし禮を以て上塗りの位置に當るものとなすかを知るに足るのである。

(ホ) 仁は意的要素を含むと。仁の中に意志的分子の包含せらるゝとは疑ふ可からざる所である。孔子曰はく。

知之れに及べども仁之れを守る能はざれば得ると雖必ず失ふ。知是れに及び仁能く之れを守れども莊以て之れに濫(のび)まざれば民敬せず。知之れに及び仁能く之れを守り莊以て之れに濫めども之れを動かすに禮を以てせざれば未だ善からざるなり。八卷

此れ知と仁とを對照するは一は形式的一は力學的の區別を設くるを知るに足る。尤も茲に仁と云へるは狹義である。何となれば仁者は必然的に禮義に由る可きと前述の如くなるに今は仁と禮とを判然分つて必らずしも禮に由らざる如く立言せ



られたからである。去れば仁には廣義と狹義と二義あるものとしなければならぬ。假令狹義にしても意志的要素を包含して居るならば廣義の仁も單に形式的知識の者でないことが分かる。殊に孔子が

知者は惑はず。仁者は憂へず。勇者は懼れず。 五卷

と言へるも亦狹義の様であるけれども「憂へず」と云へるは最も善く仁の意志的感情的態度を見るに足るのである。又論語の中に

知之れに及べども仁之れを守る能はざれば得ると雖必ず失ふ。 八卷

とあるは同じく仁の知に對して意志的感情なるを見るに足るのである。  
(へ) 仁は愛を包含すると。樊遲仁を問へるに孔子答へて曰はく。「人を愛す」と乃ち仁の中に愛なる感情的要素の包含せられ居るを見るに足るのである。後世仁愛と曰へるは此意味を云てるものであるが仁の全體でないとは明かである。

(ト) 仁は孝弟の徳を包含すると。論語の中に有子の言として左の如きことが言つてある。

君子は本を務む。本立て道生ず。孝弟は其れ仁を爲すの本か。 一卷

此れは有子の言であるけれども孔門の教育法を伺ふ者とするのが出来るであらう。

即ち仁者は必ず孝弟でなければならぬ。孝弟は仁徳の根本であると言ふのである。孝弟が土臺となる位であるから仁は餘程眞面目である。だから容貌などの飾りはしない。「巧言令色鮮矣仁」と言ふて居る。

(チ) 仁は恭敬忠を包含すると。樊遲仁を問ふ。孔子曰はく。

居處恭。事を執ると敬。人と忠なれば夷狹に之くと雖棄つ可からざるなり。 七卷

(リ) 仁は剛毅朴訥を包含すると。孔子曰はく。

剛毅朴訥は仁に近し。

巧言令色の正反對なるか故に仁の主要なる要素たるを疑ふ可からざる處である。

(ヌ) 仁は勇を包含すると。孔子曰はく

徳ある者は必ず言あり。言ある者は必ずしも徳あらず。仁者は必ず勇あり。

勇者必ずしも仁あらず。 七卷

仁は勇を包含すれども勇は仁を包含せず。

(ル) 仁は恭寛信敏惠を包含すると。子張仁を孔子に問ふ。孔子曰はく。

能く五者を天下に行ふを仁となす。之れを問ふ。曰はく。恭寛信敏惠。恭なれば則ち侮らず。寛なれば則ち衆を得。信あれば則ち人任ず。敏なれば則ち功



あり。惠なれば則ち以て人を使ふに足る。九卷

仁徳あるものは是れ等五徳を天下に行ふを得るのである。

(ヲ) 仁は人情を包含すると。宰我か三年の喪は長きに過ぐるが故に之を短縮せんを乞ひしに孔子は其人情にあらざるを責めて後に曰はく。

予は不仁なるか。子生れて三年。然る後父母の懐を免る。夫れ三年の喪は天下の通喪なり。予や三年の愛其父母にあるか。九卷

以て仁の字の用ひ方を見るべきである。

(ワ) 仁は好悪の力を有すると。孔子曰はく。  
惟仁者能く人を好み、能く人を悪む。

人を好悪するは仁者と雖之れあるのである。只其公正を得るのみ。

(カ) 仁は知の力あると。宰我孔子に問ふて曰はく  
仁者は人之れに告げ人の井に入らむとする者ありと欺ける者ありと雖之れに従ふ可きか如何。

と。孔子曰はく。

何爲れぞ其れ然らむ。君子は逝く可きなり。陷る可からざるなり。欺く可き

なり。罔す可らざるなり。三卷

仁者は真正直一方のものではない。其知も意も非常なる發達をして居るから人情に従つて行動するとあるも能く理非を洞察するか故に之れが爲めに沈没せらるゝとないのである。

(ヨ) 仁は莊重の徳を包含すると。孔子は  
君子重からざれば則ち威あらず。一卷

或は又

之れに臨むに莊を以てすれば則ち敬。一卷

と云ひて莊重の必要なるを述べた。即ち莊重の必要なるを以て見るべきである。

(タ) 仁は敬の態度を有すると。仲弓仁を問へるに答へて曰はく。六卷

門を出てはは大賓を見るが如く、民を使ふに大祭を承くるが如くす。  
乃ち己を敬み、輕舉妄動せず。而かも動容周旋禮に中らざるなきを言ふのである。

(レ) 仁は恕を包含すると。子貢が  
一言以て終身行ふ可きものあるか

と問へるに對へて



其れ恕か。己れの欲せざる所人に施す勿れ。八卷

と言ひて恕の必要なるを述べ仲弓の仁を問へるに答へて

己れの欲せざる所人に施す勿れ。六卷

と言ひて恕の大切なるを教へた。

(ツ) 仁は愛他の徳を包含すると。恕は己に之を豫想すると固よりなれども此外積極的に之を言ひ表はした者かある。子貢の間に答へて

夫れ仁者は己れ立たむと欲して人を立つ。己れ達せんと欲して人を達す。能く譬を取る。仁の方を謂ふ可きのみ。三卷

と言へるに由りて明かである。

(ツ) 仁は實行を重ねると。司馬牛仁を問ふ。孔子曰はく。

仁者は其言ふや詗す。六卷

之を爲すは難し、之を言ふは詗するなきを得んや。六卷

と。又樊遲の仁を問へるに答へて

仁者は難きを先にし獲るを後にす。仁と謂ふ可し。三卷

と言はれた。實行を重ねるの氣象を見るべきである。

(チ) 仁は政治の能力を包含すると。之れ管仲を以て仁者となせるに由りて見る可きである。子路曰はく

桓公公子糾を殺し、召忽之に死す。管仲死せず。曰はく。未だ仁ならざるか。

子曰はく。

桓公諸侯を九合し、兵車を以てせず、管仲の力なり。其仁に如かんや其仁に如かんや。

即ち兵車を以てせずして諸侯を九合せし所乃ち仁徳あるを見ると云ふのである。

又子貢が

管仲は仁者にあらざるか、桓公公子糾を殺し、死する能はず、又之れに相たり。

と言へる時孔子の曰はく。

管仲桓公を相け諸侯に覇となり天下を一匡す。民今に至りて其賜を受く。管仲微かりせば吾れ其れ髮を被り衽を左にせん。豈匹夫匹婦の諒をなすが如くならむや。溝瀆に自經して知るなきなり。七卷

此に由りて仁の政治的意味あるを見るべきである。

(ナ) 仁の内の諸徳一覽表。以上述べたる所を要するに左表の如くである。

東洋倫理學 第二編 東洋倫理の分析 第一章 東洋の徳目 第一節 仁

二四九







仁は理想であるから

仁に當りては師に譲らず。

又仁の爲めには身を殺すとあり。

伯夷叔齊などは餓死したけれども、本より仁の爲めに死せしを以て毫も恨む所はないのである。去れば仁は人の理想で人の心の中に在る者である。だから聖人君子となりし時は随意に之を行ふとが出来るのである。

仁遠からむや。我仁を欲すれば斯に仁至る。四卷

と言はれた所以である。

(二) 孔子以後仁の解釋。孔子以後仁の字の解釋は種々に分たれた。今之れを列擧すれば左の如くである。

(一) 「イタミ」「アワレム」愛する等の情的要素を主とする者。孟子は測隱の心は仁の端なりと云ひて「イタミアワレム」心を以て仁となした。小兒の井に入らむとするを見て測隱の心ありと言はれたのは其明證である。彼が仁政と云へるも亦此人情に本ヅイタ者を言ふのである。

伊藤仁齋の「慈愛の徳、遠近内外充實通徹至らざる所なき之れを仁と謂ふ」語孟字義上二十二

も亦同斷である。又曰はく。

「仁者の心は愛を以て體とす。故に其心寛にして偏ならず。樂しむで憂へず。

衆徳自ら備はる。云々皆一の愛より流出で、自ら衆徳を成すか故なり。」同二七

由是觀之。仁齋は愛情に重きを置く者である。韓退之は其著原道に於て「博く愛するを仁と謂ふ」と解釋して居る。是れ同斷である。

(二) 道德實行を以て仁となす者。中庸に「仁は人なり、親を親しむを大なりとなす」とあるが即ち是れである。孟子にも「仁の實は親に事ふる是れなり」とある。

(三) 長人安民となす者。日本物徂徠の説是れである。徂徠は其著辨名に於て之れを述べて居る。曰はく。仁は「長人安民の徳を謂ふのである。然れども徂徠は仁を以て一切の徳を包含する者とはしないで聖人の一徳に過ぎないとして居る。

蓋し聖人の徳、備はらざるなし、何ぞ惟々仁のみならむ。故に仁は聖人の一徳なり。

即ち徂徠の説は仁は天下を統一する所以の徳に外ならない。

夫れ君とは群クンなり。是れ夫れ人を群して之れを統一する所以のもの、仁にあらずして安んぞ能くせんや。







今日の清朝に當り嚮に改革派の首領として三十三歳を一期として棄市せられた譚嗣同なる人の仁學と云ふ書がある。仁を以て元性兼愛(子墨)性海(佛)慈悲(佛)靈魂(耶)等と同一視した。

### 第二節 勇 附三德六德九德の名稱

智仁勇は三德として合稱せられて居る。故に仁に次いで、は智若くは勇に付て述べなければならぬ。が今暫く德目に付いて述べて見たいと思ふ。

智仁勇を並び稱するは後のとで其れ以前にも三德六德九德などと並らべてある。尙書皋陶謨に九德の目がある。

寬而栗 ユタカ イツクシク 心弘くして威もあると

柔而立 ツヤシク 柔順にして而かも確シつかりし居ると

愿而恭 オカシク 謹み深くして恭しきと

亂而敬 オカシク 天下を亂マシむる才能ありて而も敬あると

擾而毅 オカシク 馴れ々々しけれども果毅なる所あると

直而溫 オカシク 徑直なれども溫和なると

簡而廉 オカシク 簡易にして而かもかどの締まり居ると

剛而塞 ツヨク 剛健にして篤實なると

強而義 ツヨク 強勇にして義を好すると

其次ぎに直ちに

日に三德をあきらかにして夙夜をさめ明かにすれば家をたもつ。日に嚴に六德をつゝしみつゝしむで事をあきらかにすれば邦を有タつ。あわせ受けて敷き施し、九德成事とすれば俊父官に在り云々

茲に三德六德九德とあるが、九德は前の九德で三德六德は其中の三又は六を擧げたに過ぎない。洪範にある三德は一種特別で

正直

剛克

克克

である。知仁勇の三德に比較して見ると大に興味がある。其れから次ぎに周禮に六德と云ふがある。其文に曰はく、

大司徒郷三物を以て萬民を教ふ。而して之を賓興す。一に曰はく、六德。知、仁、義、忠、和。



周禮のは必ずしも信ずるとは出来ないけれども少くとも古代に此れ等三徳六徳九徳等の一定不變の者でなかつたことが分る。

仁義禮智信と五つ並らべる様になつたのも漢時代の事である。之に付ては五常の部に於て述べよう。知仁勇の三者は中府の中には天下の達徳なりとして並べられて居る。論語にも、知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れずとある。即ち既に知仁勇の三者を並べ稱せられたことを知ることが出来る。然らば何時頃の時代より知仁勇の三者が並べられたのであるかと云ふのに、之に就ては明かに知ることが出来ないけれども、古書に「知仁武」と此三者を並べ稱して居る者がある。之を見れば未だ知仁勇とはしないで、知仁武とせられて居つたとも分る。それで孔子の言葉に於いては知仁勇と此三者が並べ稱せられて居るので、遂に三徳として一般に社會の間に稱へられて了つたのである。論語の中に知仁勇三者に就て述べたものは澤山にある。

今知仁勇三者に就て之を考へて見るのに非常に面白いことがある。謂ふのは此等三者は人間精神の三方面を代表して居ると云ふことである。知は即ち智識の方面であるし、仁は即ち感情の方面である、而して勇は即ち意思の方面である。知ると云ふ働きは知に屬するし、感ずると云ふ働きは情に屬する、それから動くと云ふ働きは意思に屬する。知ると感ずると、動くとの三者は不知不識の間に人間の精神を支配して來て、遂には斯の如く知仁勇と別れるやうになつたのである。此事は孔子の語に於ても明かに之を見ることが出来る。即ち、知以て之に及べども、仁以て之を守る能はざればといへるが如きは、即ち知と仁とを對照して、一方は知る働き、一方は實行の方面に立ち入りて之を心に保存する働きと見たのである。日本に於て三種の神器といふことがあるが、之亦甚だ興味の有ることである。古來三種の神器を以て知仁勇の三徳に配して居るが、之亦非常に面白いことであらうと思ふ。天照太神の御心持では必しも知仁勇の三者に充てた譯ではあるまいけれども、兎に角日本人の精神中に不知不識の間に知仁勇の三者を聯想せしめたことと云ふことは疑ふべからざる所であらうと思ふ。鏡は玲瓏透徹として一點の曇りなく、物來れば之を映じ、物去れば亦隨つて影が無いと云ふやうな有様で、人間の智識が明鏡止水の如くで、物の來るに隨つて之を映じ、物の去るに隨つて敢て抗抵しないのに能く似て居る。そこで以て智識を以て鏡に譬へてあると同時に、鏡を見ると云ふと不知不識の間に其玲瓏透徹なる所より智識の冷かなることを思ひ出すのである。冷かなる心を以て判斷す



ると云ふのは、即ち明瞭なる智識を以て判断すること、感情の雲によりて妨害せられないで判断すると云ふことを意味するのである。この冷かと云ふ言葉が即ち鏡といふ言葉に對しては適切なる形容語であると同時に、又智識に對しても適切なる形容語であることは各人口常の經驗に於て知つて居る所である。

次に意思に就ては如何と云ふに。彼の劍といふのは即ち一刀兩斷で、武斷的なるものを截斷するものであるが、この武斷的なる所は、彼の國語の晉語中に「知仁武」とある其の「武」に該當するものであつて、或方面から言へば則ち勇氣とも見ることが出来るが、この勇氣と云ふものはドウしても意思に關係のあるものである。意思の強い人は即ち勇氣の有る人である。勇氣と云ふものは兎に角實行の方面に關係のあることは明かな話であるが、實行と云ふことは必ず意思を待たなければ行はる可からざるものであるからして、勇氣と云ふものが意思に關係あり、他の一面に於ては劍に關係のあると云ふことも亦普通の人の脳髓中には聯想せられることであらうと思ふ。であるからして劍を見たり聞いたりすれば、必ず一刀兩斷とか、武斷とか、或は勇氣とか實行とか云ふことを聯想して來るに違ひない。で兎に角劍の性質といふものが斯の如きものであるからして、人間の脳髓の中に印象せらるゝときには以上の如き

諸種の聯想を惹起して來るものである。此故に三種の神器の中の劍は日本人の精神中に不知不識の間に勇氣といふ觀念を吹込んだものであると云ふことは吾々の信じて疑はざる所である。

次に玉に就ては如何と云ふに、一體玉と云ふものは、溫順玉の如しなど、謂はるゝやうな工合に、光澤があると同時に非常に柔らかな圓滿なものである。光澤があるといつても鏡の如くに玲瓏透徹と云ふやうな工合ではない、又劍の如くに武斷的のものでもない。柔和であつて且つ光もあり、さうかと云つて非常に柔かい譯でもないからして所謂人當りの好いものである、この人當りの好いと云ふ所が即ち感情に當るのであつて、この人當りの好い所を見ると云ふと自然に自分自身の心持が人當りが好くなるのである。であるからして玉と云ふものを見ると云ふと不知不識の間に先づ柔らかな感情若くは仁の徳を養成するやうになつて來る、必しも仁とは言ふことは出來ぬけれども、兎に角人間として社會に立つ以上、他の人に對して必しも圭角を立てずに、玉の如く溫順に、柔和に相互生活を營むことが出来るやうになつて來るのである。であるからして玉と云ふのは單に一つの符號であつて、此玉と云ふものを見ると云ふと乃ち人間の精神中に必ず道德的の感情を惹起して來るものである。



此故に日本に八尺瓊勾玉が傳はつて居ると云ふことは、不知不識の間に日本人の精神中に一種の柔和なる温順なる社會的感情を惹起したものであらうと云ふことは吾々の信じて疑はざる所である。

此故に日本の三種の神器は、其初に於ては必しも知仁勇の三徳を代表せしむると云ふのではないであらうけれども、兎に角之れを心理學の方面より見て不知不識の間に知仁勇の三者を聯想せしむるものであると云ふことは、普通の智識ある者の一様に認むる所であらうと思ふ。デ日本に三種の神器の傳はつて居つたと云ふことが即ち日本の道徳を維持する所以の根本的原動力となつて居つたものであらう、而も二千餘年前の古代に於て今日より見た知仁勇の三方面に當ると思はるゝ、若くは智情意の三方面に當ると思はるゝ所の寶物を、長く我が國寶として傳へられたると云ふことは非常に興味のあるところである。斯の如くにして日本に三種の神器の傳はつて居ると云ふことは、其れ自身道徳上の意味有るかの如くである。少くとも智情意の三方面を代表して居るものであると見るのが必しも誤つて居らぬと云ふことが出来る。

智情意の三方面を區別すると云ふことは、是れ實に普通の事柄であつて、決して怪むべきものではないのである。吾々の通常の經驗に於ても、知ると云ふ働きもあるし、行ふと云ふ働きもある、又感ずると云ふ働きもある。デ此等の三種の働きに注意する機になると云ふことは、是れは普通の智識であつて、殊更に取分けて言ふべき性質のものでもない。支那の學者でも大概この三方面には氣が着いて居るのであつて、今述べた孔子の「知之に及べども仁之を守る能はず云々」といへるが如きは、一方に智の作用、一方に意の作用を認められたものである。王陽明や程伊川などが知行合一の旨を唱へて居ると云ふのも、つまるところは智識作用と意思作用との二方面を認められたのである。又「之を知つて而して樂む」といふやうな所は感情の方面を認められたものである。智識、感情、意思の三方面に注意するのは、支那に於ては斯の如く顯著なる例があるのである。それから西洋に於ても亦此三方面が不知不識の間に人の注意を惹いた様である。ソークラテースが智識は即ち徳であると謂ふたのは、即ち一方に於ては智識、一方に於ては徳、即ち實行の要素と兩者を認められたものである。然るに西洋に於ては此等の三方面が別々の人によりて代表せられて居つたと云ふことは大に注意すべきことであらうと思ふ。即ちソークラテースは非常に智識に重きを置いて居る。素よりソークラテースは非凡な人であつて、單に之を智識のある人と見ることは出



來ないけれども兎に角當時盛に起り來つたる所の詭辯家に反對して、智識の求め得べきことを主張し、智識其者の研究に非常に重きを置いたのであつて、兎に角智識の重要なことを人に知らしめたものである。所が他の一面に於ては有名なる耶蘇教が發達して居る。耶蘇教は愛情を以て根本原理として居る、愛情が世の中に於ける最も重要な精神現象であると云ふのである。であるからして智識はソークラテースによりて代表せられ、感情は耶蘇教によりて代表せられて居つたのである。所で更に他の一面に於てはストア學派の説がある。ストア學派は所謂禁慾主義を採る位であるから意思に重きを置いたのである、實行的の哲學系統であつて意思其者に重きを置いてあるが、ストア哲學がローマに行つて大に光彩を放つたと云ふことは必しも怪むに足らない現象である。羅馬の國民は、哲學上の思想は極めて乏しいけれども、實行上の思想は甚だ盛である。羅馬は實行的の人種であると云ふことは西洋人の常に謂つて居る所である。今ストア學派は實行的の哲學であるからして、之が羅馬に入りて非常なる隆盛を來したことは必しも怪むに足らないであらうと思ふ。であるからして西洋に於ては、智識と感情と意思とは、三種の人々若くは三種の學派によりて各々代表せられて居つたのであつて、是の如き關係より初めて精

神を智情意の三方面に分析して研究すると云ふ論が起つて來たのである、心理學上の三分法は斯の如き意味のものである。以上の如き理由あるに依りて、智情意の三方面の分類は古今東西の社會に於て一様に認められたものであることが分かると同時に、知仁勇の三者は最も自然の分類であると思ふことも亦隨つて分かつて來る。そこで只智情意の三方面に該當するものと云ふだけであれば非常に簡單で濟むけれども、其の三方面に該當する所のものゝ概念が又大に注意すべきことである。例へば知仁武といふのと知仁勇といふのと非常に其の意味を異にして居る、即ち勇といふことと武と云ふこととは全然その意味が違つて居る。今吾人は、仁に就ては既に説明したからして、更に進んで勇に就て簡單に述べて見やうと思ふ。

武といふのは單に武斷である。けれども勇といふのは單に軍隊のみに限つたことではなくして、義を見て爲さざるは勇無きなりといひ、以て勇氣なるものゝ倫理的意味あるものなることを示されてある、或は孟子の中に「自反つて縮ければ千萬人と雖も吾往かん」と云ふことが書いてあるが、之又如何に勇氣の點に於て重要な倫理的意味あるものであるかを知ることが出来る。アリストテレスの倫理學に於て



は「勇氣」が列せられて居るけれども、此「勇氣」は寧ろ「武」に該當するのであつて、「勇氣」に該當するのではない。何となれば「アリストテレス」の原語によれば「勇氣」は「アンドライヤ」であるが、この「アンドライヤ」と云ふことは單に戦争に出て敵に脊中を見せないことと云ふ「勇氣」を指すのである。つまり「軍事的勇氣」である。所が「支那」の「勇氣」は之れと違つて倫理的意味のある者である。倫理を實行すると云ふのが其れ自身一つの「勇氣」であるのである。倫理に従つて如何なる困難をも避けないと云ふことが即ち一つの「勇氣」になるのである。是に由つて之を觀れば「支那」の「勇氣」は倫理的意味の有るものであるし、「アリストテレス」の「アンドライヤ」は單に戦争に關して意味有るものである。此點に於て「勇」と「武」との區別を發見する事が出来るであらうと思ふ。

日本の物徂徠が「勇」を解して居る所を見るのに、全く「勇」と「武」とを同一に見て居るやうである。今其言の一節を引用して見れば左の如くである。

勇も亦聖人の大徳なり、天下の事に於て懼るゝ所なきを謂ふなり。蓋し聖人の徳は其大なるものを擧ぐれば仁知之を盡せり。而して又勇を擧げて以て之を三にするものは、君子は武備なかる可からざるを以てなり。故に經に於ては商書に在りて湯の徳を贊し、初めて勇知の稱あり、以て見る可きのみ。周官大司馬

あり、六卿事有りて而して出づ、皆將軍たり。兵を農に藏す、男子生れて弧を懸く、三代の君子は皆劍を帶べり。詩に曰く、文武吉甫と。孔子曰く、文事有る者は必ず武備有り。傳に曰く、國の大事は祀と戎とに在りと、豈然らずや。然るに君子は將たるものなり、其勇豈武夫兵卒の比ならんや。是れ其勇を養ひ其徳を成す所以の者は必ず仁に於てし、必ず禮儀に於てす。故に孔子曰く、仁者必ず勇有り。と。子路上勇を問へば即ち答ふるに上義を以てす。又曰く、勇にして禮なければ則ち亂ると云云、天下事なければ則ち之を禮儀に用ゐ、天下事有れば則ち之を戦勝に用ゆ。之を戦勝に用ゆれば則ち敵無し、之を禮儀に用ゆれば則ち順にして治まる。外敵無く、内順治す、是れ之を盛徳と謂ふ。古の道然りと爲す。

子思中庸を作るに及び知仁勇を以て三徳と爲し、専ら之を學問の道に用ゆ、是れ或は一道なり。戰國よりして後文武其實を殊にし、秦漢よりして後文武其官を殊にす、唐宋よりして後又其政を殊にす。故に今の學者倣つて以て常と爲し、武は逢掖の事に非すと謂ふ、而して古意隠れたり。遂に子思の言を執り而して儒者の勇は専ら之を學問に用ゆと云ふ。是れ一を執りて百を廢するものなり。學者之を察せよ。

（名辨）



由是觀之古代の勇は専ら武に限られて居つたものである。けれども子思の頃から初めて學問の方にのみ用ゐられるやうになつたのである。然れども孔子が「義を見て爲さざるは勇無きなり」と曰ひ、又「勇にして禮無ければ則ち亂る」と曰へる所などより之を考へれば、勇は單に戰場にのみ限られるものでないと云ふことは、之を想像するに難からぬのである。少くとも今日東洋に於て一般に「勇々」といつて居るものは戦争上の勇氣のみを指すのでなくして、一般に實行的の方面に就て敢爲の徳を指すのである。

### 第三節 知

凡て徳と云へば倫理を實行する所の能力を謂ふのであつて、其人の品性若くは人格に關係する所の方面を謂ふ。それであるからして、徳といへば必ず智情意の三方面を包含して居るものであると云ふことは自ら明かなる話であらうと思ふ。假令智情意の三方面を平等に包含しないにせよ、其人の人格の一部を構成するものとして、道德上の意味の有るものであるからして良心に關係の無いことではないのである。其故に智識の有るとか無いとか云ふことは必しも之を道德の問題と爲すことは出來ない。智識が無いからと云つて不道德といふことは出來ないであらう、智識が如

何に多く有つても不道德の人間は世の中に澤山存在するのみならず、智識の有る方が却つて不道德の者がある位である。今日の思想より見れば、智識其者を以て之を徳目と數へることは到底不可能のことに屬する。然るに古代の人は智識其者をも亦之を道德の一つに數へて知仁勇の三者と對照して居る。其理由如何と云ふに、人間には智識がなければならぬ、智識がなかつたならば如何なる善事をも實行することが出來ない、又悪事をも之を避けることが出來ない、善を爲し惡を避くる皆智識を必要とする所からして、知を以て道德の一つに數へて居るのである。即ち智慧がなければ不自由で困ると云ふ所からして不徳として居るのである。けれ共是は便宜上の論若くは常識上の論であつて、道德論の本義より論じたならば非常におかしな事柄に屬する。彼のソークラテスが智識は即ち徳であると謂ふたのは是とは意味がちがつて居るからして、智識即ち徳と解釋したならば少しも差支ないのである。であるけれ共、單に智識といふことだけであつては到底之を以て徳と數へることは出來ない。

然らば古人の所謂知といふものは如何なるものであるか。伊藤仁齋は之を解釋して倫理的の智識として居る。今其言を引用せんに、曰はく。



聖人の所謂知と後儒の所謂知とは竝然として同からず。所謂知とは己を修むるより人を治むるに及び、家を齊ふるより天下を平かにするに及ぶ。皆有用の實學にして泛然として事に事物の末に従ふ者にあらざるなり。大學に所謂格物致知の法、誠意より起つて平天下に至つて止むを觀る時は、即ち其所謂格物致知なるものは又誠意以下六條の外に出でずして一草一木の察にあらず。と然れども、知を以て後世の儒者の解釋する如く良知の意味と爲すは恐らくは不穩當であらうと思ふ。古人の所謂知と云ふものは決して良知の意味ではない。中庸の中に、或は生れて之を知り云々とある其意味であらう。此點に於ては伊藤仁齋又詳かに之を辨して居る。孔子の時未だ良知の説はない。であるから知者といひ、單に知といふ、皆良知を指すのではない。若し知の字を以て良知を指すものとしたならば、知者は惑はず云々の知の字を奈何すべきか。此故に知といふのは單に倫理的ばかりでなく今日の俗語に謂へるが如く、所謂智慧といふことであつて、智慧が即ち人間に必要だと云ふことを謂つたのである。けれ共、智慧は其作用が極めて廣く、單に倫理の事ばかりではない、何事に對しても皆智慧が必要である。けれども道德論を以て根本として居る支那の哲人君子は單に之を道德の方面に限つたのである。併

ながら必しも其明かな範圍がある譯ではない。孔子が、知者は惑はずといひ、知者は水を樂むといふ、皆單に道德者として之を觀察しただけではなく、一般に智慧のある人として之を觀察したのである。若し智慧が即ちソークラテスの曰へるが如く、徳であつて、皆道德に關係のあるものとして仕舞つたならば、知者といへば則ち道德家と云ふことになつて仕舞つて、仁だの勇だのと云ふことを言ふ必要がなくなつて來る譯である。然るに孔子が、知以て之に及べども仁以て守る能はず云々と云ふたのは、智慧といふものは單に形式的のものである、仁は此に活動の意味があると云ふやうに解釋して居るのであるからして、どうしても此知といふ字は智慧といふ字に解釋せぬければならない。古人は智慧を以て徳の一つに數へたのであつて、此事は今日より觀れば甚だ不合理である様であるけれ共、前に言つた様な便宜論の上から起つたことであつて、已むを得ないことであらうと思ふ。

で實際人間の生活に於て智慧は必要なる一條件である。いかに正直であると雖も若し何等の智慧が無かつたならば社會に對して貢獻することは出來ないであらう。智慧は時々悪い働きをすることもある。けれ共是は他の徳が缺けて居るから悪いのであつて他の徳が缺けて居らぬければ智慧の有る位好いことはないのである。



智慧其者の社會に必要なことは今更言ふ必要はないのであつて、智慧を増加する、智慧を持つて居ると云ふことは、人間として生活する以上是非共望ましき一つの條件と謂はなければならぬ。そこで智慧を以て徳とした古人の説は少く不合理な所があるけれども吾人は之を度外に置くことは出来ぬ。で兎に角古人は人間に智慧の必要あることを奨励したものであるとして、吾々は之を今日に應用して、廣く智慧を世界に求めると云ふ維新の大詔にも參照して、智識發展の途を講じたいと思ふのである。

#### 第四節 誠

誠は眞心と云ふことである。詐りのなき状態である。隨て思慮勉強を待たないものである。故に誠は殊更に爲す可らざるものである。先王孔子の教に忠信ありて誠無き所以のものは以て教と爲す可らざるが故である。誠を言ふことが盛なるに至りたるのは實に子思が中庸を作つた以後の事であるとは古來からの説である。然らば子思が中庸を作つた以前に誠の説が全く無つたのであるかと云ふにそうでは無い。曲禮には禱詞祭祀は誠を貴ぶとある。誠は得て爲す可らざるものなれども禮に由りて之を行ふ時には自然に誠が至たるものであると見え、孔子も、誠で無

いものを甚だ悪んで

喪三日而殯、凡附於身者、必誠必信、勿之有悔焉耳矣。

三月而葬、凡附於棺者、必誠必信、勿之有悔焉耳矣。

と云つて居る。郊特牲も亦天を祭るには饋を用ふ。天の徳は誠である。饋を用ふるは是れ誠を貴ぶが故であると云つて居る。然れども誠に就いて始めて道徳的思想を多く説述したるものは無論子思の中庸である。以下同書中に見えたる誠の字の意味及此徳に關する倫理學上の概念に就いて檢べて見やう。

中庸の中には誠の字は澤山用ひられて居て其意味の内容も色々である。凡そ天下國家を治むるには九經あり。之れを行ふ所以の者一なり。凡そ事豫めすれば即ち立ち。豫めせざれば則ち廢る。言前に定れば則ち殆かず。事前に定れば則ち困まず。行前に定れば則ち疚しからず。道前に定れば則ち窮せず。

下位に在つて上に獲ずんば民得て治む可らず。上に獲るに道有り。朋友に信ならずんば上に獲ず。朋友に信なるに道あり。親に順ならずんば朋友に信ならず。親に順なるに道あり。諸れを身に反らしめて誠ならずんば親に順なら



す。身に誠なるに道有り。善を明にせずんば身に誠ならず。第二十章 章句十四

茲に九經を行ふ者一とあるは誠を指して云うたのである。是れ政治道德論的見地より誠を解説したるものにて誠を以て實に九經の實として居ることが分かる。而して遡源的解説を以て上に獲るの道を推究して「誠身に至り。「誠身に至るの道を説きて「誠身を得るの要件は至善の所在を洞察して善の本質を明かに知得認識するに在り」と見たものであると云ふことが出来る。是れ大學に

其國を治めんと欲する者は先づ其家を齊ふ。其家を齊へんと欲する者は先づ其身を修む。其身を修めんと欲する者は先づ其心を正うす。其心を正うせんと欲する者は先づ其意を誠にす。其意を誠にせんと欲する者は先づ其知を致す。

と云へると同じく誠の用功を政治的に求め誠の原因は善惡を辨別して至善を知るの知識作用に係かるとして居るものである。(此誠意及誠身に就いては仁齋は身を以て心と相對せしめ。徂徠は身を以て道藝と相對せしむ。誠に對する解釋に於いて兩氏は其説を異にして居る。)

誠は物の終始。誠ならざれば物無し。是故に君子は之れを誠にするを貴しと

爲す。第二十五章 章句十七

之れを誠にするとは善を擇んで固く之れを執るものなり。第二十章 章句十四

是れ誠は物象を識別し善惡を辨別し惡を斥け善を選擇し且之れを實行する道德上の能力を指して云へるものにて。「之れを誠にす」とは意志を用ひて意識的に理想を實現するに在ることを述べたるものと云ふべきである。然るに此實行を主眼としたる道德主義の標準として居る所は天の道である。故に又下の如くに云つてある。

誠は天の道なり。之れを誠にするものは人の道なり。第二十章 章句十四

是れ天の道と人の道とを區別し同時に兩者の關係を述べたるものにて天道は人道の模型。人道は天道の一分を模寫したるものであるとして居る思想が見える。是れ中庸の初めに

天の命之れを性と云ふ。性に率ふ之れを道と云ふ。

と云へる思想に照應して居る點である。此の如く誠は實に天の道である。故に天の道に従うて行動して居る人間は誠に到達して居る人間であつて。即ち誠を意識し誠を會得して居る所の人間である。誠を會得して居る所の人間は即ち人の道を體得して居る人間であるが故に其行ふ所倫理的ならざるものはあり得べからざる



譯である。即ち誠を得たる者は聖人なることを説いて

誠は勉めずして中り。思はずして得。従容として道に中るは聖人なり。第二章 十句

とあるが是れである。是故に上に述べたる所より倫理は又誠より流れ出つるものであるとも見ることが出来る。即ち誠は倫理の源泉にして同時に又其理想極致である。至善の標準は實に誠に合して居るや如何に由りて定めらるゝことを得べしと考へたのである。然るに子思は又誠の性と教とに對する關係を説きて下の如くに云つて居る。

誠より明かなる之れを性と謂ふ。明かなるより誠なる之れを教と謂ふ。誠なれば則ち明かなり。明かなれば則ち誠なり。第二十一章 章句十五

心が誠になつて居て而して其倫理を知得するのは性である。倫理を知得し由りて以て誠を致す所以のものが教である。誠あれば倫理を知識せざる無く倫理を知識すれば誠ならざる無きことを説述したるものである。

唯天下の至誠能く其性を盡すことを爲す。能く其性を盡せば則ち能く人の性を盡す。能く人の性を盡せば則ち能く物の性を盡す。能く物の性を盡せば則

ち以て天地の化育を賛く可し。以て天地の化育を賛く可ければ則ち以て天地と參はる可し。第二十二章 章句十六

又曰く

至誠の道は以て前知すべし。國家の將に興らんとするや必ず禎祥あり。國家の將に亡ひんとするや必ず妖孽あり。著龜に見はれ四體に動く。禍福將に至らんとするや善必ず先づ之れを知る。不善必ず先づ之れを知る。故に至誠は神の如し。第二十四章 章句十六

又曰く

故に至誠息む無し。息まざれば則ち久し。久しければ則ち微あり。微あれば則ち悠遠。悠遠なれば則ち博厚。博厚なれば則ち高明。第二十六章 章句十七

是れ至誠の妙用積化の力を述べたるものにて誠なる道德原理の實現の効果の偉大にして測られざることを説示したものである。是れに由りて考ふれば誠なる徳目は其主要の屬性として多くの他の道德原理を其中に包攝統一する所の道德的統一性を十分に顯はして居るものと云ふべきである。

以上述べたる所を以て見れば誠の中には道德上の種々なる意義が含まれて居るの



である。今其意味を概括すれば略々下の四項に歸着するものゝ如くである。

- 一、誠は天の道なること
  - 二、誠は倫理の源泉なること
  - 三、誠は倫理の大本なること
  - 四、誠の用功は道德の効果を總括して居ること
- 序なれば前に掲げたる仁齋と徂徠の誠に對する考説に就いて茲に少しく叙べやうと思ふ。

仁齋は誠に對する解説として下の四條を擧げて居る。語孟字義下卷六 丁七丁參照

(イ) 誠は實なり

朱子は誠を解釋して眞實無妄之れを誠と謂ふと云つた。仁齋は一毫の虚假無く一毫の偽飾無きが誠である。誠は則ち實なりと云つた。此點に於いて仁齋の解釋は甚だ朱子の解釋に類似して居る

(ロ) 之れを誠にすとは理に當る者を固執するの謂なり。

之れを誠にすとは忠信を主とする其意甚だ近けれども功夫自ら同じからず。之れを誠にすとは理に當ると否とを選擇して其理に當る者を固執するの

謂なりと云つて居る。

(ハ) 誠は道の全體なり。

誠は仁義禮智並に孝悌忠信の本原である。誠ならざれば仁仁に非ず、義義に非ず、禮禮に非ず、智智に非ず、孝弟忠信も亦孝弟忠信たることを得ず。故に誠ならざれば物無しと説いた。

(ニ) 誠は聖人の道なり

聖人の道は實理に非すと云ふこと莫し。誠は即ち實理にして佛氏に空と曰ひ老氏に虚と曰ふが如くであると云つて居る。

徂徠は其著辨名に於いて誠の字を種々なる意義に解いて居る。今同書に就て誠の意味を抽出すれば左の如くである。辨名上卷四 三以下參看

- (イ) 誠は天地の徳なり
- (ロ) 誠は鬼神の徳なり
- (ハ) 誠は性の徳なり
- (ニ) 誠は聖人の徳なり
- (ホ) 誠は天の道なり



(ハ) 誠は人の道なり

(ト) 誠は内(性)と外(道)とを合するの道なり

誠は天地聖人の徳なれども匹夫匹婦と雖も其性に得る所は皆思はずして知り勉めずして能くするが故に性の徳である。然れども性は人が天に得る所なるが故に誠は又天の道である。天の道は人が學習の力に由りて思はずして得。勉めずして能く中することを得るが故に誠は即ち又人の道であると解釋して居る。徂徠は「不忠而得不勉而能」を以て誠の特性なりと考へた。故に其解釋に従へば悪も亦誠であると云ふことが出来る。徂徠が習悪成性者悪亦誠矣と云つて居るのは即ち吾人が最も注意を要すべき點であると思ふ。

以上は子思の中庸や其他仁齋徂徠の書などに見えて居る「誠」の概念であるが、之れに由りて誠が古來如何に重要視せられて居つたかが分る。外國に於ても誠は尊重せられて居る。即ち「詐りがない」とか「信實だ」とか云ふ意味に於て發表せられて居る。誠の重要なことは固より言ふ迄もないが東洋では子思の影響に由りて意外に重要なものと見られて居るのである。

### 第五節 恕

恕も亦支那に於る大徳の一つである。俗語にて云ふ「思ひ遣り」である。之を文字の上から見れば恕は「如」と「心」とで成つて居る。「心」は吾が心のとて、他人の心を見ると吾が心の如くせよ」と云ふのが其本義である。先方の人の心を察して之を吾が心に引き較らぶるのである。故に己れの欲せざる所之を人に施すとなく、己れの欲する所又之を人に施さんとするのである。徂徠曰はく。

恕なり

と中庸に曰はく。

忠恕道を違ふと違からず。之を己れに施して願はざれば亦人に施すなかれ。と。此くて恕に兩義あり。

- (一) 己れの欲せざる所は人に施す勿れ。(消極)  
 (二) 己れの欲する所之を人に施せ。(積極)

假りに分析すれば積極消極の二義がある。けれども共に自分を中心として他人に對する關係である。同情とは別種の作用である。何んとなれば同情は先方を中心にして自己に起る所の心的状態であるからである。即ち同情は先方の人の有様に



同情するのだ。所が恕は我が心の欲する所欲せざる所を以て之を他人に及ぼすのだ。主とする所が違ふて居る。

恕は俗語にても「恕する」など云ふ様に一面には「寛宥」と云ふ意味を有つて居る。恕の心あるものは人を待するにも刻薄でない。恕の意味を推演するときには中々重大である。仁齋曰はく。

苟も人を待するに、其の好悪する所如何其の處る所爲す所如何と付り度つて其心を以て己れが心となし、其身を以て己れが身となし、委曲に體察し之を思ひ之を量るときは則ち人の過ち毎に其の已むを得ざるに出で、或は其の堪る能はざる所に生じ、而して深く之を疾み惡む可らざる者あるを知り、油然霽然として毎事必ず寛宥を務めて刻薄を以て之を待するに至らず。人の急に趨り、人の艱を拯ふと自ら已むと能はず、其徳の大なる、自ら限量す可らざるものあり。孔子曰はく身を終るまで以て之を行ふべしと。亦宜ならずや。語孟字義 從下三

仁齋が「人の急に趨り人の艱を拯ふ」云々と云へるは同情と恕とを混同した者であるけれども若し恕を廣義に解するときには必ずや同情をも包含せしむばあらず。即ち己れの欲する所欲せざる所を以て他人に及ぼさんとするのであるから他人の心を

付度するに相違ない。若し然かするときには他人の窮境を見ては己れ其の窮境に在りたらむときは他人の己れに同情せんとを欲する。此の心を以て他人に同情を表する。からして同情は自然に恕の内に存在して居る。

故に恕の大徳なると疑ふ可らざる所である。故に門人孔子に問ふて一言にして終身之行ふべきものあるかと言へるものありし時孔子は之に答へて

其れ恕か

と云ふた。又中庸には

忠恕道を遠ると遠からず、諸れを己れに施して願はざれば亦人に施すと勿れとある。恕の字は此く重大の意味あるがために仁と餘程相近きものである。何に由りて之を知るか。

(一) 孔子が吾が道一以て之を貫くと言ひし時、曾子は其の一を以て仁となさずして忠恕をなせしと。(一は勿論仁なるべきに仁と言はずして忠恕と言へるは曾子は己れの體達し得たる所を以て答へたのである。)

(二) 中庸に忠恕道を遠ると遠からずとあると。

(三) 孔子曰はく。夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立つ、己れ達せんと欲し



て人を達す。能く近く譬へを取る。仁の方と謂ふべきのみ。と。然るに此の思想は恕に近似せると。

(四) 孔子、仲弓仁を問ふに答へて「己れが欲せざる所は人に施す勿れ(恕の思想)と言ひしと。

以上に由りて恕の字の義の廣大にして仁に近かりしを知るに足る。今日本の俗間に於ては恕の字を解して「思ひ遣り」となし、「思ひ遣り」のある人となき人とを區別し、之を以て人の美德となすのである。

最後に一言すべきは恕の最も社會的なる徳たることである。人に對して其人のためを計り、又は其人に同情するは社會的關係を強固にする所以であつて最も重要なことに屬するのである。社會の平和結合は之に由りて維持せらるゝ。故に一切の徳は大概社會的の意味を帯びて居るものであるが此位社會的の意味を帯びたものはないのである。

## 第六節 謙讓

論語に「子禽、子貢に問ふて曰はく。夫子是の邦に至るや、必ず其の政を聞く、之を求めたるか、抑も之を與へたるか」と言へるに對して子貢答へて曰はく

夫子は温良恭儉讓、以て之を得たり、夫子の之を求むるや、其れ諸れ人の之を求むるに異なるか(卷一)

と。此に「讓」と言へるは名詞であるか、動詞であるか、學者間の異論もあるが余は此に朱註に従ひ、名詞となし、謙遜の意味に解釋せんとする。謙遜は即ち謙讓で二語同意である。遜も讓も共に「ゆづる」と訓む字で、謙遜、謙讓共に同意である。

謙讓は俗語にては「へりくだる」と云ふとで古來東洋に於ては非常に之を奨勵した者である。唐の朱仁軌の「終身畔を讓るも一段を失らず」とは知れ渡りたる格言であるが即ち謙遜を教へたものである。東洋に於いては餘りに謙遜を教へたために日本人などは宴會の席に出ると遠慮して容易に其の席に即かない。會主は時刻の餘り後るゝに閉口するものが多い。謙遜も茲に至りては甚しので過ぎたるは猶ほ及ばざるか如しとは之を言ふのであらう。故に謙遜にも程度のあるとであらうと思ふ。

而して古來最も謙遜を奨勵した者は老子と周易とである。周易の地山謙三三の卦の象に

天道は盈るを虧いて謙に益す。地道は盈るを變じて謙に流ぐ。鬼神は盈るを害して謙に福す。人道は盈るを惡むで謙を好む。謙は尊ふして光り、卑ふして



謙ふ可らず。君子の終りなり。

と言ふてある。謙は傲慢の反對、又滿るの反對である。「下に就く、へりくだる」ひか  
い目にするなど云ふのが「謙」の心持である。又老子の書中には謙の意味が最も強く  
發揮せられて居る。老子は

上善は水の如し。水の善きは萬物を利して而して之れと争はず。

といひ、又

江海の能く百谷の王たる所以の者は其の善く之に下るを以てなり。故に能く  
百谷の王たり。是を以て聖人は民に上たらむと欲し、必ず言を以て之に下る。

民に先たむと欲し、必ず身を以て之に後る。是を以て聖人は上に處れども民

重しとせず云云(第六十)

といふて居る。「人に下る」を獎勵したのである。同様の意味が他の言葉に於て言ひ  
表はされて居る。曰はく。

天の道は其れ猶張れる弓の如きか。高き者は之を抑へ。下き者は之を擧ぐ。

餘りある者は之を損し、足らざる者は之を補ふ。天の道は餘りあるを損じて足  
らざるを補ふ。人の道は則ち然らず。足らざるを損して以て餘りあるを奉ず。

孰れか能く餘りありて以て天下に奉せん。唯有道の者なり。第七章

此れ、一見すれば平等主義を獎勵した様であるけれども、其實は盈るを厭ふたのであ  
る。高く傲れる者は終りなく、下く謙するものは終りに大成するを述べたのである。

故に林希逸の語にも

天の道は盈るを惡んで謙を好む

とある。老子の思想は固より謙ばかりではない。凡て柔下、謙等を以て大効を收む  
る所以の方便と考へたのである。故に曰はく。

天下の柔弱は水より過ぎたるはなし。而して堅強を攻むるものは之れに能く  
勝つとなし。其れ以て之れより易きはなし。弱の強に勝ち、柔の剛に勝つと、天

下知らざるなければ、能く行ふとなし。故に聖人の云はく。國の垢を受く。  
是を社稷の主と謂ふ。國の不祥を受くる。是を天下の王と謂ふ。正言は反す

るが如し。第八章

老子は此くして謙遜の大利なるを主張した。老子の影響の大なりしと共に、又一般  
に東洋に於ては謙遜が非常に獎勵せられて居つた。謙遜の反對は傲慢で傲慢な人  
間は至る所に排斥せらるゝ。謙遜は自分を「へりくだる」のであるから、一面に於ては



他の人を持ち上げるようになる。けれども諂ふのではない。又他人を殊更に賞揚するのでもない。故に他人の怒ることはない。傲慢な人間は他人を眼中に置かないので他の言葉を以て言へば他人を踏み付けにするのである。此を以て傲慢な人間は至る處に悪感情を貰ふに至るのである。

### 第七節 恭敬

恭敬の二字は別々に見るべきである。恭は「ウヤウヤシ」と云ふとで人に對する態度の亂れず、其人を如何にも尊敬するが如くに見へるのである。けれども其の心なければ茲に至るとは出来ない。

敬は「ウヤマウ」と云ふとで曲禮にも「毋不敬、毋不敬」と語が重ねて述べてある。人を敬する者は必ず其心は專一のものである。例へば人を敬禮しながら、人の容貌の美醜や衣服の精粗などを判断しつゝあるは心に敬といふとがなからである。敬禮しつゝあるときは更に餘念なく、一心不亂に其人を敬さなければならぬ。故に敬は「ツ、シム」とも訓み。宋の程子以後には此字に「主一無適」の四字を當て倣めた。主一無適とは今一事を爲しつゝある、又は爲さんとする時には精神を其事にのみ専らにして他の事に移るとの無き様にせよと云ふ意味である。其の位であるから敬の字

は心を專一にすると云ふ意味もある。

兎に角恭敬の二字は東洋に於る大徳の一である。身を持するに必要欠く可らざる徳である。

### 第八節 中庸

(一) 通俗の意味。中庸は日本支那に於る重要道徳の一つである。俗語に於ても中庸と云ふとは盛んに行はれて居る。酒を呑むにしても餘り呑み過ぎては宜くない。中庸を得よ。絶對的に呑まなくても宜くない。中庸を得よと云ふた様に中庸と云ふ言葉は

程宜きと

極端ならざると

加減宜きと

と云ふ意味で解釋せられて居る。此の意味に於て中庸なる言葉は日用交際の上に缺く可からざるものである、何んでも人間は中庸を愛する。けれども此意味に於る中庸は兩極端の中央と云ふとであるから、其兩極端は惡るい者と見做したのである。大酒も惡るい、禁酒も惡るいと云ふた様で。極端は即ち極端で、宜くないのである。其他兩極端の例を擧げんか。早起きと、朝寢、多言と、沈黙、勉強と、怠惰、浪費と、吝嗇



皆極端では宜くない。

何事に由らず過度だと思はるゝ所には直ちに中庸と云ふ言葉を持つて來るとが出来る。親に孝を盡くすは人間第一の義務であるけれども或る場合例へば父の病氣を看護するが如き時に當つても自己の身體を害する様な極端なことをしては宜くないと云ふ様に孝の場合にすら之を應用する事が出来る。忠にしても同じことで其の遣り方に由りては極端だと思はるゝともある。極端といふは即ち悪い事で隨て中庸と言へば程、加減の宜いこととなる。此點に於てはアリストテレーヌの徳の解釋と似て居る。アリストテレーヌに據れば徳は兩極端の中間(メンテレーヌ)である。例へば

勇氣(冒險、亂暴)と憶病との中間

慈仁(吝嗇)と浪費との中間

なるが如し。アリストテレーヌの「メンテレーヌ」は中間と云ふことに外ならない。「メンテレーヌ」と云ふ文字に中庸の意味はない。兩極端の中庸と云ふのは當らない言葉だ。隨て之を譯して中庸となすとは出來ない。中庸と云ふ言葉は程が宜い、加減が宜いと云ふ意味を包含して居るけれども中間と云ふ文字には其意味はない。日本の俗

語にしても中庸は徳だが中間は單に中間と云ふことに過ぎない。中庸と云ふ文字を以て「メンテレーヌ」を譯すのは當らない。「アリストテレーヌ」の徳の概念には程が宜いと云ふ意味、即ち中庸の意味はある。換言すれば「アリストテレーヌ」の意味に於て徳には程の宜いと云ふ意味もある。けれども「メンテレーヌ」と云ふ文字は中間の位置を指す丈で其の内容を指さない。故に此の文字丈には中庸と云ふ様な深い意味はないとせなければならぬ。

(二) 支那古書に於る意味。程子の解釋に、

偏ならざる之を中と謂ひ、易はらざる之を庸と謂ふ。中は天下の正道、庸は天下の定理

とある。此れ中庸を解して道となしたのである。宋の陳古靈も亦中庸を解して道とした。曰はく、

君子の道は正以て之を持し、通以て之を行ふ。正は道の經、通は道の權。二者相用ひて而して成る。孰れを正となす。曰はく、中庸是れなり。孰れを通となす。曰はく、時に隨ふの義是れなり。

と。他の一説は中庸を解して徳となした者である。孔子曰はく、



中庸の徳たる其れ至れるかな。民鮮き久し。(論語 卷三)  
とある。中庸は果して道か、果して徳か。道と徳との二方面から観察することが出来る。通俗の意味に於る程の宜い、加減の宜いとは確かに包含されて居る。其如何に重んぜられしやは左の諸句にて分る。

仲尼曰はく。君子は中庸をす。小人は中庸に反す。君子の中庸や君子にして時に中す。小人の中庸に反するや、小人にして忌憚するなきなり。(中庸)

子曰はく。中庸は其れ至れるかな民能くする鮮き久し矣。(同上)

子曰はく。人皆予れを知なりと曰ふ。驅りて諸れを罟獲陷阱の中に納るゝも之を辟くるを知るなし。人皆予れを知と曰ふ。中庸を擇らむで期月も守る能はざるなり。(同上)

子曰はく。回が人となり、中庸を擇らむで一善を得れば則ち拳々服膺して而して之を失はず。(同上)

子曰はく。天下國家をも均ふすべきなり。爵祿をも辭す可きなり。白刃をも蹈むべきなり。中庸をば能くす可らざるなり。(同上)

子曰はく。前君子は中庸に依り、世を遯がれて知らず、而して悔ひず、唯だ聖者之を能くす。(同上)

中庸は古代に於ても此く重んぜられた。詰り一面から見れば中庸其者が天下至公の道となるので、換言すれば一切倫理の標準である。又他の一面から見れば程の宜い人と云ふ様に其入に固有の徳とも見られるのである。

### 第九節 莊と威

孔子曰はく。

君子重からざれば則ち威あらず。學べば則ち固ならず。論語 卷一

即ち重もくしいとを奨励したので又同時に威のあるとを必要としたのである。

孔子の門人は孔子を稱揚して

子温にして厲し、威ありて猛からず。恭にして安し。論語 卷四

と云ふて居る。又威のあるとを述べて居る。人間は一方には極めて温和でなくてはならぬけれども他の一面に於ては威があると云ふとが又必要である。「重々しい」と威とは孔子の言にもある通り相互關係あるものである。莊は如何と云ふに論語に曰はく。

季康子問ふ。民をして敬忠にして以て勸めしむ。之を如何んせん。子曰はく。



之に臨むには莊<sup>⑤</sup>を以てすれば則ち敬し、孝慈なれば則ち忠なり。善を擧げて不能を教ふれば則ち勸む。論語 卷一

朱註に莊は容與端嚴を謂ふなりとあるが今日の俗語にて言へば峇ぼ莊重の意味である。見るべし、莊重の古代に於て獎勵せられしを。

### 第十節 正直

正直の貴重せられざるの國なく、貴重せられざるの時なし。去れば支那の古代に於て洪範に三徳の目あり、其の一に正直がある。正直の反對は詐曲で之れ許りであつたならば社會は成立するとは出來ない。唯だ正直に付いて注意すべきは餘まり正直過ぎて人情を破らざるべきと是れである。即ち人情又は自然の倫理其者を以て標準とすべきと是れである。葉公、孔子に語て曰ふ。吾が黨に正直なる者あり、其父他人の羊を盗みし時、其子は却て父の犯罪の證人に立つたと。其時孔子の答に曰はく。

吾が黨の直き者は是に異なり。父は子のために隠くし、子は父のために隠くす。

直きと其中に在り。論語 卷七

假令父が悪くても子たるものは之を隠くしてやり、子が悪くても父は之を隠蔽

してやる。此くするは人情の自然である。正直などと云ふとは言はずして自ら其中に包含せられて居ると言ふので「直きと其中に在り」は非常に妙味のある言葉であると思ふ。

### 第十一節 其他の徳

其他徳の種類は澤山ある。「忍」堪、「不愠」和、「直」の如き一々列擧し來れば殆んど枚擧の邊がないとでも云ふべきである。其上徳と道とは頗る相類似し、見様に由りて徳とも見られるし、又道とも見らる者もある。「忠」にしても忠の徳と云へないとはない。孝徳などは常に見る言葉である。

客觀的に各人に共通なる行爲の形式として見る時は道と謂ふべく、主觀的に其人の精神の一部を構成し、其人の能力として見たる時は徳と謂ふ。例へば孝も各人の實行すべき法則として抽象的に考ふれば道で、常に能く孝を行ふ人に就て其人の能力として見れば其人に孝徳ありと謂ふべきである。又中庸の如きも道とも徳とも見らる。故に本章徳目として述べたる所も大體の上より區別した者と思ふべし。以下論ずる所の道も矢張之れと同じとて常識の上で道と思はるる者を述るのである。



## 第二章 道

### 第一節 五常に就て

五常と云ふ文字の始めて書に現はれたるは周書泰誓の下である。其文に曰はく。

今商王愛狎侮五常。荒怠弗敬。自絶于天。結怨于民。

であるけれども其如何なるものなるかは審かてない。且つ泰誓は或は偽善であつて従つて此文字の作られたるも後世のことであるかも知れない。

で仁義禮智の四者を併稱するは孟子に始まつたのである。即ち之を以て四端の先天的に人性に備はつて居るものとなした。去りながら未だ五常と云ふ名稱は無かつた。五常の文字は漢に至りて頻りに用ゐられて居る。であるけれども其指す所は一定して居らない。司馬遷の史記には樂書史記第二十四卷に於て五常と云ふ文字が用ゐられて居る。其文に曰はく。

鄭衛の曲動きて心淫なり。其調和し諧合するに及びてや鳥獸盡く感ず。然るを况んや五常を懷き好惡を含むをや。自然の勢なり。

こゝに五常と云ふも何を指して居るか亦明かでないのである。同じ樂書の終りに

宮商角徵羽を以て仁義禮智聖に配當してある。即ち宮は脾を動かして正聖に和し商は肺を動かして正義に和し角は肝を動かして正仁に和し徵は心を動かして正禮に和し羽は腎を動かして而して正智に和するのである。であるからして樂は内には正心を輔くるの外には貴賤を異にする所以であるとしてある。之れに由つて見ると太史寇の五常と云へるは仁義禮智聖の五つを指したやうである。斯くの如く仁義禮智の外に聖を提供するのは孟子に於ても亦之を見ることが出来る。孟子の言に曰はく。

仁の父子に於けるや。義の君臣に於けるや。禮の賓主に於けるや。智の聖者に於けるや。聖人の天道に於けるや。

と云つて居るが即ち之れである。

由是觀之。前漢の始めに於て五常に配する者は尙ほ未だ仁義禮智信の五者とは限られなかつた様である。然るに其後漢儒一般の説として仁義禮智信を以て五常と稱するやうになつた。

抑も五常なる名稱の由りて起る所を考ふるに水火木金土の五行に影響せられたやうの觀をなして居る。五行説盛なる漢に於て五常の盛に唱へられたるは全く五行



説に其原因を有して居るらしいのである。先秦時代の哲學に於て書經の泰誓は之を除外例として一つも五常の文字を發見することは出来ない。孟子は盛んに仁義禮智を言て居るけれども孔子は論語に子四を以て教ふとある如く。文行忠信なる四を以て教條となしたものである。荀子は子思孟子五行を作つたと言つた。けれども嘗つて五常を作るとは謂はない。此の故に先秦時代に於ては五なる數は五行の場合の外は普通に用ひない様である。漢に至り五行説次第に勢力を占め一切の現象は皆五なる數に由りて支配せられて居るものだとするに至つた。

抑も五行説か何故に斯く勢力を得たるかと云ふに種々の原因もあるが其一は漢の徳か土で土は五の數であつたからである。彼の賈誼か數は五を尙ぶとなし官制を始めとし悉く五の數にあてはめんとしたるは以て其一般を推察せしむることが出来る。五行説の信仰は古代よりあつたが漢に至りては一層深き信仰を得天下公然の思想となつて了つた。

今試に五行説に由り一切現象が其中に網羅攝收せらるゝことの一般を示せば左の如くである。

(一) 五五五五五五五  
声色方時變常數

木角青東春脾仁八

火徵赤南夏肺禮七

土宮黃中土用心信五

金商白西秋肝義九

水羽黑北冬腎智六

即ち漢の儒者は仁義禮智信の五者を以て五常となし之を五行に配當した。然らば五常なる者は果して仁義禮智信なるかと云ふに一面に於ては漢の孔安國の孝經の註には父慈子孝、兄友弟悌、婦順を以て五常となしたのである。即ち所謂五常なるものは其内容に於ては必らずしも相一致せざるものなることを知ることが出来る。更に他の一面に於ては父子君臣夫婦兄弟朋友を以て五常となすものがある。こゝに至りて五常の内容は漢の頭に於ても已に一致せざることを知ることが出来る。仁義禮智信の五者を以て五常となすは漢に生まれりと雖も宋儒に至り元亨利貞の四徳と共に四徳五常と並稱せられ學問の第一義とせらるゝように成つたのである。人倫道德の要旨を還元して五となす説は必ずしも根據が無いではない。即ち書經舜典中に五品五教の句がある。曰はく。



契。百姓親まず。五品遜はず。汝司徳となりて敬んで五教を敷け。寛に在つてせよ。(舜典)

と、五品五教の何たるやは今日からして之を知ることは出来ない。蔡沈の註に據れば五品は父子君臣夫婦長幼朋友である。五教は父子親あり君臣義あり夫婦別あり長幼序あり朋友信ありと云ふ五つの者である。又書經皐陶謨に五典と云ふところがある。曰はく。

天有典を叙す。我五典を勅しくして五ながら悖よくせよ。(皐陶謨)

五典は同じく蔡沈の註に依れば君臣父子兄弟夫婦朋友である。兎に角道德を還元して之れを五となさんとする思想の古代に存在して居つたことだけは知ることが出来る。蓋し人倫道德の卑近にして最も必要なるは父子兄弟夫婦朋友君臣である。故に社會の平和を圖らむとするには、先づ是れ等の倫理に注目しなくてはならない。五個の個人的關係は必ず抽出されなければならない。此思想を繼續したる者は即ち孔安國の如き五常説である。仁義禮智信を以て五常となすの説は全く孟子が仁義禮智を以て四端としたのに基くのである。兎に角五常の名稱は漢以後に確定した者である。

## 第二節 忠の概念

忠の字は中ちゆうに从しんひ心しんに从しんふ。己れの心の眞底を盡くすことを云ふ。此點は古來より解釋の皆一致する所である。忠の字は忠信又は忠恕と熟字されて用ひらる。論說の中にて、言忠信行篤敬なれば蠻貊の邦と雖も行はれん(卷八)とか、忠信を主とす(卷一)とか、忠信丘ちゆうしんか如ごとき者あり(卷三)とか、子四を以て教ふ文行忠信(卷四)とか云ふ様に用ひられて居る。其外曾子の言として、夫子の道は忠恕のみ(卷二)とある。忠信は己れの眞心を以て偽りを言はさること、忠恕は眞心を以て人に思ひ遣りをなすことを言ふのであつて古代に於る重要な道德であつたのである。忠恕の熟字は曾子の言の外に中庸に「忠恕道を違ると遠からず諸を己に施して願はざれば亦人に施す勿れ」とある。其外未だ思ひ當らない。忠恕とは詰り「思ひやり」と云ふことで主とする所は恕の字にある。中庸の言葉を見ても明かである。忠信は忠も信も似寄つた意味でつまる所眞心しんしんで偽りのないことを云ふたのである。伊藤仁齋の語孟字義や徂徠の辨名などには長々と述べてあるが支那道德の概念を明にするためには以上で十分であらふと思ふ。忠信の二字は忠恕の語よりも一般に用ひられて居る。左傳の中にも



風に采繁あり。雅に行葦洞酌あり。忠信を昭かにするなり。(隱三傳)。心徳義の經に則らざるを頑となし、口忠信の言を道はざるを嚚となす。(僖二十四年傳)などある。忠信の二字は古代に於る道德の一つであつたのである。けれども忠の字は其字義に於ても君に對する意味はない。況して忠信とか忠恕とか熟字するときは必ずしも君に對する意味に限られて居るのではない。今日に於ても忠實と熟字するときは君に對する意味に限られて居ない。他の一面に於いては古代に於ても忠は君に對する徳義として解釋せられたこともある。左傳僖公五年傳士薦の言として云へるあり。曰はく。

官を守り命を廢するは不敬なり。讎の保を固するは不忠なり。忠と敬とを失は、何をしてか君に事へん。

と。又同九年傳荀息、晋の獻公に對するの語に曰はく

公家の利、知りて爲さざるなきは忠なり。往を送り、居に事へ耦ながら俱に猶するなきは眞なり。

と。此れ亦君に對する者である。又僖二十三年傳、楚子の言に曰はく。

晋の公子廣にして儉、文にして禮あり。其從者肅にして寛、忠にして能く力む。

と。以上は二三の例に過ぎないけれども亦以て忠の字の古代に於て對君の意味に用られしことを證明するに足る。今吾人が茲に於て述べんとする所は此の意味の忠である。假りに之を狭義の忠と名づけ、以て廣義の忠に區別せんとする。廣義の忠とは君に事ふることのみには限らず一般に心の眞底を盡し、毛頭偽りの量見を出さざるを云ふ。狭義の忠は支那に於て將た又日本朝鮮に於て如何なる内容を有つて居るか。之を述べんとするのが抑も此の項の目的である。

(一) 兩義の忠の關係。廣義の忠を以て君に對するときは狭義の忠となるのである。即ち君に對するに眞心を以てするは第一必要條件である。然しながら此で忠の内容を盡した譯ではない。未だく、澤山ある。即ち眞心を以て彼事をなし、此事をなすと云ふ様に君に仕ふる行爲に澤山の種類があると同時に、君に對して眞心ある者は其の心達ココロに於ても彼の様ならねばならんとか此様ふならねばならんとか云ふ様に色々の心達ココロも必要である。

(二) 國體に由りて忠の概念を異にすること。君主に對する人民の概念は國によりて不同である。之によりて忠君の概念も亦大に異ならざるを得ないのである。平重盛は、忠ならんと欲すれば孝ならず、孝ならんと欲すれば忠ならず、スナナゲラと言ひて忠孝不兩



全を嘆した。今日の人情にては如何んするか。忠君は日本に於ては重要な倫理の一である。何人も忠ならざる可らざるのである。而るに今父が此を缺きしとせんか。是れ糾さざる可からざる者である。父を撃つは子の情として忍びざる所に屬すれども父の非を糾すは忍びざる所でない斷行すべきである。口舌の上にて間に合はなければ相當の手段を設けても之を止めなければならぬ。此場合に於て注意すべき唯一の條件は父を撃つのではない。父の非なる部分を糾すと云ふ事である。君の命令とあらば父を撃つこともあらふ。然しながら矢張り此の心持を以てすることが必要である。日本は萬世一系であるから忠と云ふ倫理に付て疑ひの起る場合はない。皇室に對する忠は倫理中最も重大な者と見られて居るのみならず。如何なる場合に於ても萬世一系の皇室に對して忠を守らなければならぬ。然るに支那に於ては歷朝の興敗あるがために前朝に忠なる者は此朝に忠ならず、此朝に忠なる者は前朝に忠ならずと云ふ場合が起つて來ることがある。文天祥や鄭成功は其實例である。其れ丈支那の天子の價值が輕いのである。日本に於ては天子と臣民とは天地割判以來區別があるけれども支那では天子と我と元は同等である。特別な事情から司配者となり服従者となつた許りだ。天子は一人と限つた譯でもない。故に支那に於る人民と天子との關係は萬世一系の天子との關係ではなく、何某と云ふ家(少し極端であるが)との關係である。此の如き譯であるから、忠と云ふ道は支那に於ては其程強き者とは思はれない。文天祥が忠義であるからとて之を批難する者もある。鄭成功が忠義だからとて清朝の者は之を頑民と見做して居るのである。故に忠君と云ふ道德的概念が最も重要視せられ様筈がない。(藤田東湖記述乃若西土ノ條下)論語は支那第一の道德の書であるけれども忠君の概念を述べた所は誠に少ない。少くとも忠君を特に奨励すると云ふことはない。孟子も支那第一の書であるけれども天子を指して匹夫と言ふたこともある。

之を支那道德發達の由來から考へて見ても支那に於ては日本の皇室の如き尊き家柄がなく、萬后渾沌として居つた。であるから、社會自然の趨勢として、夫婦父子等の倫理が先づ發達し、而る後君臣なる關係が出來た。故に支那の倫理は自然的に發達した者である。彼の顔之推が兄弟箴に於て

夫れ人民ありて、而して後夫婦あり。夫婦ありて、而して後父子あり。父子ありて、而して後兄弟あり。一家の親此の三のみ。

といへるは縦ひ兄弟を説くための前置きなりとはいへ、日本人の口よりは出まじき



ことである。以て支那の「忠君」の概念の何たるやを見るべきである。日本に於ては皇室に對する關係は萬古不易であるから、忠といふ概念は動搖することがなかつた。併し忠は此く主人に對する心遠であるから、日本に於ては天子の忠は何人も缺く可からざるは勿論なるが、封建時代に於ては諸侯に對するの忠もあるし、僕の主人に對するものもある。諸侯や主人に對する忠に付ては多少の混亂もあつたかも知れないが、皇室は萬世一系にして寸時も動くことはないから忠の道德的概念は斷然として維持せられて居つたのである。古來道德を言ふ者一人として忠の最も重要なことを言はない者はない。朝廷の命令最も行はれざる平將門の反せんとするや、其弟將平諫めて曰はく神器の尊き窺窺す可らずと。僧道鏡の神器を窺はんとするや、和氣清磨身を以て之れを救ふを得た。此れ等は忠なる概念の如何に本邦人の腦裏に印象せられ居りしかを知るに足る。幕府以來の覇者の興敗は兄弟喧嘩の様な者で、仕始めたために行き掛り上中々止めなかつた。北條亡びて足利興り、足利亡びて織田、豊臣、徳川の面々並び起つた。然れども其間子として親を忘るることのない様に皇室を忘るると云ふことはなかつた。北畠親房の神皇正統記や織田信秀、毛利元就等の獻金は之を徴するに足る。皆積極的の證據である。消極的の方

面に於ては武門は相互には争つたけれども一人の朝廷に向つて弓を彎く者はなかつた。日本人の一般の腦中には皇室の概念は非常に強かつたのである。去れば忠の重要なこと云ふ迄もなく、教育勅詔にも爾臣民克く忠に克く孝にとある。忠の相場の日本支那に於て大に異なる者あるを見るべきである。

(三) 忠の概念の内容。君に忠なる者は君に對して眞心を呈する者である。君の爲めを謀るに於て盡さざる所なく、心に疚しき所なきを言ふのである。支那日本忠の強度には變りはあるけれども其内容に至りては變りはないのである。元來忠でも孝でも廣狹の二義がある。廣義に解釋するは忠の中に孝もあり、孝の中に忠もある。此れは世間で普通に言ふ所である。即ち眞に孝と云ふ心懸のある人は君に仕へても忠なりである。又忠ならざれば孝を傷かんことを恐れて之を行ふのである。此に至りて忠と孝との根本概念乃至一般に道德の何者なるやに就て述べなければならぬ。

忠と言ふ行爲を分析するときには其の動機の急尖鋒に當る者は君と云ふ概念である。即ち君のために働くこと云ふのである。此點に於ては父のために働くこと云ふのは全く別である。君のためと云ふときは父のことは全く若くは比較的忘却せられ



て居る。父のためを謀ると云ふときは父が主で其他の者は従である、全く若くは比較的に忘却せられるのが當然である。忠と言ひ孝と云ふ。皆動機である。之を圖にて示せば左の如くである。

忠 君——父其他一切の倫理  
孝 親——君其他一切の倫理

忠に在りては君を思ふ際には父と云ふ概念は忘却して居ることもある。然れども君の爲めを思ふと同時に平素父を思ふの情がある。其の情の思ひ出さるることあるは當然である。主とする所は君に在る。君を思ふは父のためだからと云ふのは忠君の概念ではない。親孝の概念である。君を思ふて其の爲めを盡すと同時に父のためにもなると思ひてなすのは忠君の概念が稍々擴められた場合である。忠君と矛盾することもなく又調和出來ないこともない。元來忠とか孝とか云ふことは動機である。動機は一方より見れば動機、一方より見れば標準概念である。故に忠と言へば第一に主とする所が君であり、孝と云へば第一に主とする所が親と云ふ様になるのである。此點が忠孝の概念の主要なる點であらふと思ふ。故に忠の概念の中に孝の概念を含み、孝の概念の中に忠の概念を含むことも出来る。

含むと云ふのは君の爲めを考へ居ると同時に何分か父のためを考へ居るか、又父のためを考へて居ると同時に何分か君のためをも考へて居るのである。但た此意味に於て忠孝は調和せられ得べきである。

忠は如何なる倫理なるかと云ふに國家經營上に最も必要な者である。古代部族的生活をなせし時、部族の長は諸方を攻掠し、牧畜を略奪し、範圍を擴張し、其の効臣を褒するに土地又は家畜を以てした。此くして君臣の關係の最も必要を感じるに由り忠義は最も獎勵せらるるに至つた。定住的生活をなすに及むでも此關係は重んぜられて居る。是れから見ても忠の國家維持に必要な者たることが分る。忠は感情を包含するや否や。感情は人に接して起るものである。少なくとも人に接すると起り易いものである。特別の人はさてをき、君主の面も見ただことのない人は君に對する感情は殆どない。忠と云ふ倫理に對する感情があるのみである。尤も日本の如き國體に在りては君主と臣民との關係は支那や朝鮮に於けるが如くない。故に君主に對する感情も之れあり得べきであるが、父や友人に對するが如き感情があることはない。忠と云ふが一種の習慣たり、倫理たるがために之を實行するのである。孝や友に在りては感情の方が主である。古來の倫理習慣と云ふ意



味がなくても父に對しては自然に孝を盡くし、朋友に對して自然に情を盡くすのである。人情と云ふ者は接近して居る人の間でなくては起ることは出來ない。是故に忠に於ては人情は比較的薄いのである。

最後に極く廣義の忠は忠經に言へるが如く、其心を一にするを謂ふので此以外に内容はないのである。一體概念は普遍的なれば普遍的なる丈其内容は少ない。忠も廣義に解釋せらるるときは單に其心を一にする丈と云ふことになつて了ふ。忠經に云へるが如き聖君の忠とか、兆人の忠とか言へるが如きは廣義の忠であるが、其内容は極めて少く、單に其心を一にすると云ふことに外ならないのである。狹義の忠は此外に君に對して忠と云ふ内容を包含して居るのである。

### 第三節 孝

孝といふ字は爰といふ字に从び子に效つて居るのである、爰は天下の動に效つて居るのである、(易の繫辭傳)であるからして孝とは子の親に對する道德である、支那に於ては孝といふ道德は最も重要なものだと觀察せられて居る。であるから忠君と云ふ觀念が論語や孟子などで述べられて居ることの極めて少なく、或は甚だ不親切であるのに反して孝といふ字は屢々反覆せられて居るのみならず、隨分丁寧な解説

せられて居る、此點は稍々我日本と異なる所である、日本に於ては忠は最も重要視せられて居つて如何なる道德も此の前には屈伏せざるを得ない、一切道德の中に於て最も重要なものである、然るに支那では孝が最も重要なものと見做されて居つて孝經にも夫れ孝は徳の本なり、教の由つて生ずる所なりとある。又論語にも有子の言として君子は本を務む、本立ちて道生ず、孝弟は夫れ仁を爲すの本かと書いてある。此の外孝といふ字は到る處に説明せられて居る。以上の二句にあつて如何に孝の根本的であつて且つ重要なものであるかを知ることが出来るだらう。

前に述べた様に忠は習慣的の意味に於て若くは人間の義務として感せらるゝものであるから感情と云ふ要素は比較的薄いけれども孝に至つては中心的事實である。人間の恩愛は父母に如く者はない、親子の關係程親密なる者はないのである。であるから親に對する感情は最も濫かであつて最も激しい者である、即ち孝に於ては子の感情が中心となつて居る、孟子は大孝は終身父母を慕ふ、五十にして慕ふ者は我れ大舜に於ても之れを見る、(卷三、卅七)と言つた。孟子の言は最も能く孝の意味を表はして居る。如此感情が中心となつて居らなかつたら孝は到底成立するとは出來ない。



孝は子の感情を中心として父母の爲めを思ひ努力する處の道德である。忠との關係は團體の如何によつて異なるものである。忠孝の重さ加減が略ぼ相似たる國に於ては忠孝不兩全の議論も起るが、忠と孝との重要な程度が明かに分かつて居る國では斯んな議論の起るとは絶えてない。各人皆其國の倫理系統を意識して之れを胸中に藏し之に隨つて行動せねばならぬ。而かも違ふ者がある時には努めて之に服従せしめなければならぬ。況んや父母に於ては若し其倫理系統に従つて行動せざる時には努めて之れを行はしめなければならぬ。是れ即ち父母をして不義不道の位地に陥らしめざる所以であつて孝の道である。此意味に於て忠と孝との關係は其の團體の如何に由つて多少の差あるものだけでも略ぼ孝なる道德は何處迄も父母を動機として其爲めに行動するものであるといふ所以を知る事が出来るだらう。それならば孝なる道德の内容は更に之れを分析する事が出来るかと云ふに非常に複雑にして非常に多くの概念を包含して居る事を發見するだらう。今左に之れを述べて見よう。

(イ) 身體髮膚を全くすると。

孝經に身體髮膚之を父母に受く、敢て毀傷せざるは孝の初めなりと書てある。

常時に方つて猥りに身體髮膚を傷けざる様にするは小さい事のようにだけれども此れが爲めに父母の心を傷ましめ、其感情を害することを恐れて、猥りに毀傷せざる様にするは孝なる概念の中に包含せらるべき第一の孝道である。只孝經の文意は今述べたるよりも客觀的である。即ち單に身體髮膚をのみ毀傷せざるを以て孝だとなすのである。吾人は茲に父母なる動機が入る可きものだと思ふ。論語に孔子の言として父母は只其疾を憂ふと書いてある。子供の病氣に付て父母は其の心を痛めるとは實に非常なものであるから自己の病なき様に努むるといふとは古代に於ては孝行の一方法として認められて居つた。孝の概念に取りては極めて親切な事である。

(ロ) 尊敬の情を有つて居ると。

是れ亦孝子の至情に出づるものである。子游が孝を問ふたら孔子の曰ふのに今の孝は是れ能く養ふと云ふ犬馬に至るまで皆養ふとあり敬せずんば何を以て別たんや(卷一、八)と。又孟懿子が孝を問ふた時に孔子答へて違ふと勿れと言つた。攀遲が其意を問へるに答へて生之に事ふるに禮を以てし、死して之れを葬るに禮を以てし、之れを祭るに禮を以てす(卷一、七)と言はれた。蓋し尊敬の情



ある者は必ず禮がある。禮は儀式的であるから家によりては假令尊敬の情があつても必ずしも嚴重に禮を行ふことがない。けれども相應の禮は親子の間の尊敬の情を保存する上に於て必要と見るべきものである。其れ以上の事は家の習慣地方の習慣によつて決せらるべきものだと思ふ。

(ハ) 父母の養を致すと

父母を養ふといふとは孝と云ふ概念の中で必要なるものゝ一つである。であるから古代に於ても孔子が今の孝は之れ能く養ふと曰つた様に此觀念は存在して居つたのである。夫れ故に古から出で、遊ふものは時を定めて父母の安否を問ひ温諒の情態に就て心を致すの習慣があつた。此故に父母に養を致すといふとは固より明かなのである。孔子は犬馬に至るまで克く養ふありと言つて養ふ位のは自明の事とした。是は文明國の人情として必ず爾かあるべき所である。彼の老人を捨つると云ふ習慣は古代の或る地方には存在して居つた。之れ社會の經濟上の狀況が然らしめたのであらう。けれども文明の狀態に達したる社會に於ては決して斯う云ふことはないのである。

(ニ) 父母に承順すると

或る場合には父母を諫むると言ふとは勿論必要であるけれども父母の意に逆はず常に温和の容貌を以て之れに事ふるとは亦孝の一端である。子夏孝を問ふに孔子答へて、色難しと云つた。以て此の人情を見る可きである。

(ホ) 父母の名を顯はすと

孝經に身を立て道を行ひ名を後世に掲げ以て父母を顯はすは孝の終りなりと書いてある。即ち自己の人格を磨きこれに由つて父母の名を擧げんとするは孝といふ概念の中で最も重要な者である。父母を顯はすといふとは父母の生命をして長からしむる所以である。富貴の人と雖死して黄泉の客となれば其名全く湮滅に歸す者が多い。萬象沈々たる半夜にして思ひ茲に至らば轉た痛惜の情に堪へざるものがあるだらう。之れに由つて觀れば父母の名を顯はし之を不朽に傳ふる者は夫れ孝の至れる者ではあるまいか。

(ヘ) 父母の道を守ると

論語に父在せば其志を見、父没すれば其行を見る。三年父の道を改むるとなきは孝と云ふ可しと言ふと書いてある。父の道とするを廢するは子の情として忍びざる所である。凡そ何事によらず父母のなせし所のものは非常の害



がない限りは之れを保存せんとするのは父母其物の精神をして永く存在せしむる所以であつて子の情として爾かあらざる可からざる所である。

(ト) 父母の志を繼ぐと

父母の道を守るといふと同じ意味ではあるが父母の志を繼ぐとは孝の概念の最も大なる要素である。凡そ人類は皆其死を厭ふ者である。さりながら若し自己を客観視するを得て其客観的自己の永久に存在するを得たならば肉體の死亡は比較的軽く感ぜらるゝだらう。であるからして子を産んで己れに類する時は客観的の自我を發展して幾分か安心するを得る者である。若し自己の事業が後世に残らうものなら一層安心立命の地に到るを得るものである。志を繼ぐ者ある時には假令死んでも尚ほ死なない様なものであるから父母の志を繼ぐといふとは父母の生命を永くし、父母の精神的人格をして光彩を放たしむる所以であつて孝子の至情爾からざる可からざる所である。

(チ) 一般に自己の名譽をなすと。

社會の立ちて非常なる人格となり、一世の人に尊敬せらるゝ様になるのは孝の最も大なる者であらふ。孝の感情の強い者は遊惰になるとはない。孝の感情

の強いものは人と争ふともしない。社會に對して悪事をするともない。故に支那の古諺にも「忠臣は孝子の門に出づ」と云ふてある。孝の感情の強い者は必ず自己自身を大切にして父母の光榮を大ならしめんと心に懸るものである。

左傳の「大義滅親」と云ふ筆法は日本には當然當愆まるとである。然し感情の上から見て孝位大切な者はないであらう。孝經に「五刑の屬三千、罪は不孝より大なるはなし」とあるのは實に人情の美點を穿ち得た者であらうと思ふ。故に余も亦嘗て學生の三綱領を定め「讀書澄心を第一となす」「孝を主となす」「勇往邁進を貴しとなす」とした。所が外國に於ては孝は日本に於けるが如く重要視されて居ない。此れは家庭の組織に因るのである。亞米利加にては夫婦の愛情を以て本位として居る。子供が泣いても夫婦にて遊びに、外出することは珍らしくない。親として子に對する感情も薄いから、子として親に對する感情も薄からざるを得ない。此の如き社會的慣習の起りしとに付ては種々の原因があるであらうが耶蘇教が慥かに其の一つをなして居る。耶蘇教は一體に愛と云ふを奨励したが殊に新約全書の中に「父を棄て母を棄てゝも寧ろ爾が妻を戀ふべし」と云ふてある。此れが大原因と推定せざるを得ない。尙之に付ては他の部に於て述べる機會がある。



#### 第四節 禮

三一八

禮とは極めて廣い名稱であるが古代に於ては仁義禮智信など常に禮が引き合ひに出された。今日の言葉にて言へば禮義人情行儀である。其の範圍は極めて廣い。周の時には經禮三百威儀三千と云ふて三千三百の禮があつたと云ふとである。勿論大數を擧げて其夥きとを形容したに過ぎないであらふが若し三千三百を實にすれば今日の民法刑法などを合せた程である。古代の禮は人情の至美を盡くした者で之れに由りて人間行爲を規制せんとする者である。

孔子が禮を好まれしとは他の處に述べた如くである。仁者は徹頭徹尾禮に由るものと信じて居つた。一番弟子なる顔回仁を問ふに答へて曰はく。

禮にあらざれば視る勿れ、禮にあらざれば聽くなかれ、禮にあらざれば言ふ勿れ、禮にあらざれば動くなかれ、己れに克ちて禮に復る

と言ひ、又  
貧にして樂み、富むて禮を好む者に若かざるなり。(卷一)  
と言ひ。又孝に付ても

生之に事ふるに禮を以てし、死之を葬むるに禮を以てし、之を祭るに禮を以てす

(上同)

と言はれた。子貢告朔の餼羊を去らむとせしに孔子曰はく、

賜や爾は其羊を愛すれども我は其禮を愛す。(卷二)

と言はれた。當時の禮が單に形式的でなく人情の美を盡くした者なることを示めさんに、有子の言に

禮の用は和を貴しとなす、先王の道も斯れを美となす、小大之に由る。(卷一)

とある。和とは註に據れば從容不迫の意である。以て禮の意味を知ることが出来る。又大廟の祭祀の時などは一々のことを知つて居つても一々之に問ふを以て禮とするなど云ふとも如何に禮の人情の美點を發揮した者なるかが分る。左の論語中の一節を見よ。

子、大廟に入りて事毎に問ふ。或る人曰はく。孰れか鄭人の子禮を知ると謂ふか。大廟に入りて事毎に問へりと。子之を聞いて曰はく。是れ禮なりと。(卷三)

又

禮と云ひ、禮と云ふ、玉帛を云はんや。樂と云ひ樂と云ふ。鐘鼓を云はんや。(卷九)  
と云ふて禮の根柢あることを述べられて居る。故に禮は客觀的の形式ではあるけれ



ども一面には人情あるのである。寧ろ人情發表の形式と云ふべきである。禮と關聯して茲に一言すべきは禮儀である。前に云ふが如く禮は人情發表の一形式と見ることが出来るが禮として見はるゝ人情の發表には一定の模型を規定するの必要がある禮儀と云はるゝものが即ち是れである。換言すれば禮儀は禮の行はるゝ道である。故に禮を思念すれども禮の道に由ることを知らざる者は禮儀に於て缺けたる者である。禮としては同じ者も禮儀としては時と處を異にする者がある。小笠原流で八ヶ間敷禮儀も外の流儀では其れ程に思はず此方では禮儀に適つた積りで爲た事でも先方では禮儀を知らぬとて怒ることの有る様なものである。孔子の恭にして禮無ければ則ち勞す。慎にして禮無ければ則ち憚ると云つたのは禮を修むるの心を訓へたものであつて、荀子の高を相して以て瘠を毀つ是れ姦人の道なり禮義の文に非すと云つたのは禮の儀則を説いたのである。『伏羲氏始めて嫁娶を制し儷皮を以て禮と爲す』。又周武王太王季文王を追主し先公を祀るに天子の禮を以てす。とある禮の意義は一般の禮法を指して云ふのであつて禮の儀形を示したものは見られない。禮儀は朝廷に於いては殊に必要である。其文を擧ぐれば左の如くである。

漢の高祖十月を以て歳首と爲す。色赤を尙ぶ。叔孫通に命じて朝儀を起さしむ。七年長樂宮成る。諸侯羣臣朝す。十月平明に先んじ謁者禮を治め引て次を以て殿に入る。五倫書君道 卷八ノ三

諸侍殿上に坐す。皆伏して首を抑す。尊卑の次を次す。起つて壽を上つる。觴九行す。謁者言て酒を罷めしむ。御史法を執つて儀の如くならざる者を擧ぐ。輒ち引去りて朝を竟へ酒を罷む。一人敢て謹諱して禮を失ふ者無し。

同上 卷八ノ四

元世祖至元六年詔して初て朝儀を起す。時に秉忠奏して曰く。樂以て相須つ無ければ則ち禮備はらず。樂師鄭忠に詔して律運譜に依りて諸々樂歌を被らしむ。同上 卷八ノ八

太祖皇帝中書省臣に謂て曰く。朝廷の禮は上下を辨じ名分を正す所以なり。……今文武百官朝參奏事未だ禮儀に閑はざる者有り。是れ禮法殿陛に嚴ならず。何を以てか朝廷を肅へむ乎。同上 卷八ノ九

禮儀は本來社會的性質を有するが故に朝儀の如く決して政治的に箝束せらるゝこと無くして廣く禮儀作法と連稱せられて道徳的意義及尊嚴を得るに至つた。今日



禮儀は一面には行儀作法として殊に女子には必要である。禮儀作法で維持されて居る相互の交際は没禮儀に由りては破壊されて了ふ。けれども禮儀は時と處とにて變るものであるから之れに注目するのが必要である。

### 第五節 父嚴の由來

支那の儒教にては父嚴と云ふことを云ふ。日本に於ても一般に此の潮流がある。其の由來する所を考ふるに全く氏族制度に其根柢を有つて居るのである。民族制度とは如何なるものかと云ふに古代の社會は皆氏族と云ふ團體をなして居つた。氏族は英語では *clan* と云ひ、希臘語では *gens* と云ひ、羅典では *gens* と云ふ。羅馬の歴史を讀むだ人は必ず此の「ゼンヌ」と云ふ文字に氣付いたであらうが、即ち氏族團體を指すので此氏族團體の集合が羅馬の都會を構成して居つたのである。

日本の古史に於て高皇產靈尊は子一千五百を有し、太國主神は子百八十人を有すなどとあるのは即ち實際の子を指したのではなく一族の人を指したのである。一族の人数が百八十人とか又は一千五百人とか云ふのである。昔しは一族の人の事を皆子と云ふたが其の習慣は今日でも残つて居る。即ち神社の華表を見ると云ふと必ず「氏子連中建之」としてある。即ち今日の氏子は眞正の氏子ではない。只だ其町

内に住むで居る人は其町内の鎮守を以て氏神となすので其町内に住むで居る者は皆其鎮守の氏子である。故に眞正の氏子ではないけれども氏子と云ふ言葉は今日まで保存せられて居るのである。

古代に於ては氏族が社會的單位であつた。換言すれば人間は皆氏族なる團體中に生活して居つたのである。今日の如く獨立せる家族とてはない。今日では家族が社會的單位である。然し古は氏族が一個の團體で單位であつた。之れには男子が長となつて統御して居る。兎に角百人二百人以上の團體を統御するのであるから長たる者は自ら嚴ならざるを得ない。今日の家庭の父が常に溫顔以て其子に對するが如くなることは出来ない。古代の氏族の長の其一族に臨むは恰も君主の如くである。去りとして其一族は皆血縁のあるものであるから、純然たる君主の如くでもない。言はゞ今日の君主と今日の家庭の父との中間位に當るものである。従て今日の家庭の父の様に溫かでない。之れがため父嚴と云ふ習慣が起り來つた。周易家人の卦に、

家人有嚴君、父母之謂也。

とある。父母の母は付け加へた丈で父が主意である。父を指して嚴君と云ふた所



が大に注意すべきである。而して

#### 父嚴母慈

と云ふことが支那の倫理となつて了つた。要するに氏族制以來の習慣である。日本にも父嚴と云ふ習慣は古來あつたが儒教の傳來と共に益々其基礎を作つて了つた。けれども此れより以後は此の習慣は漸く變じて父親も嚴と云ふ一方でなく大に温かになるのであらうと思ふ。

#### 第六節 母慈に就て

西洋では父親よりも母親の方が子供に對して嚴であると云ふものである。未だ其説の果たして當れるや否やを詳かにしない。但だ東洋に於ては古來

#### 父嚴母慈

を以て一般標準として居る。今暫く古來五倫若くは五常として傳へられたる五箇の倫理箇條(徳よりも寧ろ道に屬する)に付いて一言せんに、父嚴母慈と云ふ具合に列擧すれば其以下は

#### 兄友弟悌子孝

と列らべられる。孔安國の古文尙書註には父嚴の代りに父義とある。

#### 父義母慈兄友弟共子孝

是れである。此れは家庭倫理とでも名づくべきものであるが、舜典中の五典の文字の解である。同じ五典の文字の解が宋の蔡沈の註には

#### 父子有親君臣有義夫婦有別長幼有序朋友有信

となつて居る。蔡沈の註の方が普通に行はれて居る説である。けれども兩者共に五倫と言はず、五常と言ふて居る。五倫五常の名稱の一定せざるを見るべきである。其れは其れ迄として母慈と云ふことは東洋の立説である。母の愛と云ふことが子供教育の上には極めて重大なることである。但だ愛に溺れざるを要するのみである。眞正の慈ある母の訓言は子供は能く聽従するものである。余は一紳士が幼時慈母に喫煙するを見られ、

汝の父は餘程年老ふる迄喫煙することはなかつた

と言はれた爲深く感銘し、其後斷煙したのを目撃した。同紳士は、又、母の戒めを聞いて禁酒した。眞正の慈母は子供に對して非常の感化力あるものである。父嚴の意味も今日の人は餘程注意するの必要である。單に苦い顔をして子供を叱責するのが嚴の意味ではない。大綱目を締めて平生温顔を以て居るのが宜いのであらう



ふと思ふ。

### 第七節 夫婦有別

夫婦有別と云ふとは支那の教である。孔子は

唯だ女子と小人とは養ひ難し

と言はれたが詰り女子は狎れ易いために夫婦の間に之を戒めたのである。故に支那では男女室を同ふせずとも言ひ、又夫婦車を同ふせずとも云ふ。皆狎れ過ぎて牝雞の晨するを憂へたのである。夫婦の間は單に愛の一方では治まらない。敬の字も入らなくてはならない。夫は妻を愛し、妻は夫を愛し且つ敬せなければならぬ。

夫婦の關係に就て古來支那に説く處は之を今日に應用するとの出來ない者が多い。先づ妾を畜ふるとは儒者には少しも責めてないが今日の思想でないとは言ふ迄もない。今支那の夫婦關係に關する思想を擧げんか。

孔子曰はく婦人は人に伏すなり。是故に專制の義なく三従の道あり。家に在りては父に従ひ、人に適いては夫に従ひ、夫死すれば子に従ふ。敢て自ら遂るなし。教令閨門を出さず。事饋食の間に在るのみ。(支那の婦人の内氣主義は即ち是れである。けれども今日の婦人は外に出で、交際するとも或る場合には必要である。)

是故に女は日に閨門の内に及ぶ。百里にして喪に犇らず。事擅に爲るとなく行獨り成すとなく、參り知りて而して後動き、驗すべくして而して後言ふ。晝は庭に遊ばず。夜行に火を以てす。婦儒を正す所以なり。

女に五の取らざるとあり、逆家の子は取らず。亂家の子は取らず。世刑人あるは取らず。世惡疾あるは取らず。父を喪ふ長子は取らず。(此れは孔子の婦人撰擇法である。世刑人あるとは朱子の解に據れば一世位刑人ありしを指すのではなく、世々刑人を出だし、其惡の改む可らざるものを言ふ。最後の父を喪ふ長子は取らずとは父なく兄なき長女は娶らずとの文意なるが朱子は其何故かを解する能はずと言ふて居る。)

婦に七去あり。父母に順ならざるは去る。子なきは去る。淫なれば去る。妒めは去る。惡疾なれば去る。多言なれば去る。竊盜すれば去る。(子なきは去る、多言なれば去る、の如きは殘酷と言ふべきである。)

三の去らざるとあり。取る所ありて歸する所なければ去らず。(自己の娶りし



時は父兄ありしが今や已に死亡せし者は去らず。三年の喪に與り更るは去らず。(舅姑を喪ひ三年の喪迄も経過した者は去らず。)前きには貧後に富貴なれば去らず。(自己が富貴になれば糟糠の妻を棄てず。)

道路男子は右に由り女子は左に由る。

男は内を言はず、女は外を言はず。祭にあらず、喪にあらずれば器を相授けず。其相授るは則ち女受るに篋を以てす。其れ篋なければ則ち皆坐し、男女共に地に坐し、之を地に奠て而して後取る。

外内井を共にせず。漏浴を共にせず。寢席を通せず。乞假求めたり借りたりするを通せず。男女衣裳を通せず。

夫在らざれば枕を篋に歛め、篋席を褥にし、器して之を藏す。

男女櫛枷を同ふせず。(衣を掛くるもの)敢て夫の揮施に懸けず(同上)敢て夫の篋筒に藏めず。敢て漏浴を共にせず。

男女行媒あるにあらずれば名を相知らず。幣を受るにあらずれば交らず親ます。(此くあるべきなれども今日には行はれ難かるべし。)

妻を取るに同姓を取らず。(此れは支那の習慣であるが日本の現在にては従ふ

を要せず。)故に妾を買ふに其姓を知らざれば即ち之を卜す。

父女を送りて之に命じて曰はく。之を戒めよ、之を敬めよ。夙夜命(舅姑及び夫の)に違ふと勿れ。

母衿を施し(小帶を着せると)帨を結び(佩巾を着けしむ)曰はく。之を勉め、之を敬め。夙夜宮事(家中)に違ふと勿れ。

左の二事の如きは最も男女の別を嚴にしたるものである。

摯を執りて以て相見るは敬んで別を章かにするなり。(昏禮の時摯には鴈を用ふ鴈を執りて以て相見る)男女別ありて然して後父子親し。父子親しくして然して後義生ず。義生じて然して後禮作る。禮作て然して後万物安し。別なく義なきは禽獸の道なり。

禮は夫婦を謹むに始まる。宮室を爲て内外を辨す。男子は外に居り、女子は内に居る。宮を深くし、門を固ふし。閭寺之を守り。男母は入らず。女は出でず。(此く家内外を以て之を區別することが果して可能なるか)

此く男女の區別は矢筈しく言ひ立てられて居つたが、人情に近からぬ節もある。今日には到底行はるべからざるものも少くない。殊に一方には此く男女の區別を言



ひながら一面に畜妾を公許するは家庭の紊亂と云はんよりも如何に男子が自己の權力を濫用したかを知るに足る。妻妾の數が多いから自然夫婦の區別も嚴重にしなければならなかつたのであらふ。支那乃至東洋に於る夫婦の關係は一般に言へば女子は男子に一步を譲り、女子は内を守り、男子は外を司るのであつた。此れは今日とても殆んど變らない。易の家人の卦に曰はく

家人、女位を内に正ふし男位を外に正ふす。男女正きは天地の大義なり。

支那では夫婦の關係を嚴にして家庭の紊亂を防がんとしたのであるが此點丈は之を今日にも應用すべきものである。詩經の首めに關雎の詩があるのも詰り夫婦の關係を言ふたのである。又前述の周易家人の卦に、

家を有つを闕ぐ。悔亡ぶ。

とあるが結婚の始めに於て夫婦の大義を正うすれば、即ち家庭紊亂の憂はないのである。

### 第八節 婦人の地位

此れ又大に注意すべき問題である。元來婦人の地位は其の社會の人の婦人に對する考如何である。東洋に於て一夫多妻の行はれて居つたとは已に婦人の地位の低

かつたことを證明するものである。堯が舜に二女を妻はした。娥皇女英と云ふ。當時尙未だ妻妾の區別はなかつた。況して其れ以前に於てをや、黃帝に四妃があつた。嫫祖、女節、彤魚氏の女媧母となす。此れ亦單に元妃次妃と云ふのみで妻妾の別はなかつたのである。虞思、夏の少康に妻はすに二姚を以てしたが又嫡庶の分はない。日本古史に於ても一夫多妻は明かに見へて居る。日本紀に云はく

天稚彥、勅を受けて來り降る。則ち多く國神の女子を娶り、八年を経るも以て報命するとなし

と。即ち多く娶ると云ふは一夫多妻である。當時に於ては妻は其家に止まり、夫が茲に通ひ來るものありき。故に大國主神、高志の國の沼河姫を寵せし時、其嫡后嫉妬してよめる歌に云はく。

八千矛の神の命や、我が大國主こそは男にいませば打見る島の崎々、掻き見る、磯の崎落ちず、若草の妻持たせらめ、我はもよ女にしあれば汝をきて男はなし、汝をき夫はなし

と。一夫多妻の例證を擧ぐるは此れ以上は不必要である。三國史記に據るに高句麗瑠璃王三年、二女を娶りたりしに二女相ひ争ひ一女は國に歸へれり。此れ亦上下



の別なかりし者の如くである。此く妻妾の區別は始めはなかつたが其後漸くにして此を生じて來た。日本にては「つまめかけ」と云ふ。「つまめかけ」も亦一夫多妻の中に入るべき者で吾が國にて封建時代支那にては現今迄妾は公然許されて居る。妻は妾より位置の高いは固よりであるが男子の權力の濫用と云ふ點は蔽ふことは出來ない。男子が女子を占有したいと云ふ者があると同時に婦人にも其男子を占有したいと云ふ考のあるは元よりである。然るに妾を畜ふるは婦人の感情を害するに非常なる者で嫉妬を起さぬ者のある筈はない。男子は斷然之れを拒絶せんとするのには男子の暴斷であることは固よりである。

元來畜妾が公然許されて居つたのは一は男子の權力濫用が其の基礎をなして居つた者であらふが一は氏族制度より家系を重んずるがためである。即ち子供のなきは祖先の祭りを斷絶する所以で氏族制にありては不幸の大なる者である。子供を得るために妾を置くと云ふことは其理由の一つである。故に妻にして子なきは去ると云ふことが支那の習慣であつた。此の如き理由があるにせよ、子供があつてさへ畜妾するものもあり、又妻を持ち直ちにして畜妾するものもある所より見れば畜妾は要するに男子の權力濫用である。

然らば何に由りて畜妾の習慣がなくなつたかと云ふに此には種々の理由がある。

一、西洋の影響。西洋各國の裏面は暫く之を措き、表面は一夫一婦が嚴に行はれて居る。表面を謹むは文明の裝飾である。吾が邦に於て西洋との交際上其體面を維持するため一夫一婦を定めた。

二、一般に同情心の發達。此れは西洋に一夫一婦の行はれる様になつた原因であるが、文明の進歩と共に交際が頻繁になり、人間の心が廣くなり、一般に同情心が發達して來た。即ち同情と云ふことが社會上の一種の道德となつた。之れがため婦人に對する同情も出來、一夫一婦になつたのである。日本にても法律上は早くより一夫一婦が行はれて居るが社會が一般に進歩し同情心が發達してから民間に畜妾の風が少くなつたのである。

三、人格の觀念の發達。一夫多妻は男子自身に之を考へて見ても婦人を愚弄した者なることは明かである。所が近來は人格の觀念が發達して人を道具に使ふ可らずと云ふ様になつて來て、次第に一夫多妻に影響して來た。一體封建時代に於ては人格の觀念は發達しない。階級制度の嚴なるため身分の輕い者は人格なきものゝ如く見なされた。人を殺して言ひ披きさへ立てば其れで濟



むだものだ。恰も蟲類を殺したのも同様であつた。殊に甚きは穢多非人の稱迄あつたのである。夫婦の關係に付いても夫は場合に由りては妻を殺すことすら出来た。維新以來文明の進歩は社會的交通を促がし、社會的交通は人格の觀念を促がす様になつた。人格の觀念の發達せるために婦人の地位も追々上る様になつたのである。

四、婦人の職業の發達。經濟は一家經營の基で之れが確立しなければ一家は成立しない。經濟を維持するものが婦人なれば婦人の權力の強いは固よりである。若し男子が經濟を維持すれば男子に權力のあるは固よりである。通例の場合男子が維持するから男子に權力のあるは固よりである。然るに近來に至りては婦人の職業は追々發達して來て社會に於て必要不可闕の者となつた。殊に男子では出来ない職業もあると云ふので婦人は社會的に非常に有力なる位置を占むる様になつて來た。之れがため婦人の地位は社會的に追々上昇して來たのである。

五、女子教育の發達。女子教育の發達が婦人の地位を高むるに與つて力あることは疑ない處である。昔しの婦人は一體に無教育である。貞淑の婦人は多いが學問技藝の教育あるものは少い。貞淑は婦人第一の徳ではあらふけれども之れ丈では日用の事を辨することが出来ない。日用の事を辨せなければ其れ丈役に立たない。役に立たなければ其れ丈卑く見られる譯である。所が學問技藝の教育は女子に迄普及されて來たから婦人の地位の上つて來たことは寧ろ當然の結果であらふと思ふ。

日本に於る婦人の地位も追々高まつて來たが其は單に外國の影響といふのではない。以上の如き諸條件の下でなり來つたのである。婦人の地位が高くなれば一夫一婦も自然に行はれて來る譯である。文明時代の婦人は一夫多妻を以て満足し居る程自ら見ると卑きものではない。實に婦人の地位が高くなつて來るのは喜ぶべき現象で、社會は一概に多くの人格を増加し得た割合である。人格の卑いものが社會に多いのは誠に嘆すべき次第である。今文明の餘澤で婦人の地位の上り來るは恰も春陽に逢ひたる種子が一面に地上に發芽するが如く其勢沛然として一概に多くの人格者を社會の表面に現出することとなるのである。

此く婦人の地位は上昇し來り一夫一婦は天下の習慣となり來つたが矢張り婦人は男子に對して一步を讓るが至當であらふと思ふ。男女同權と云ふことは少し話し



は變るが到底行はれない話である。何んとなれば男女は其體格に於て異なつて居るから、婦人に許せない権利がある。例へば軍人の権利の如き到底之を婦人に許すことは出来ない。故に男女同權と云ふことは殆んど自明の理として行はれない。必然的に男女異權である。固より男女の權限を定るは弊害のなきを見計らひ方便的に行ふものであるが、出来る限り女子に多くの權利を與ふるは文明社會自然の要求であらふと思ふ。

男女同權は到底望み得べからざることであるが、此は法律上の話して社會上に於ては男女の人格に變りはない。只だ社會上女子は男子に對して一步譲るは相當のことであらふ。天に二日なく、國に二君なく、一家に二主なし。牝雞の晨を報ずるは家を治むる所以でない。故に夫は妻の上に立ちて愛情を以て之を監督し、妻は夫に對して愛を有すると同時に敬を有すると云ふことが一夫一婦の今日と雖も適當の所であらふと思ふ。孔子女子と小人は養ひ難し、近くれば則ち狎ると云ふたが、此の狎れると云ふのは上下の區別の付かなくなることで此くなると云ふと一家は治まらぬ。故に夫婦の間愛は必要であるけれども如何しても敬も必要である。妻が敬するには夫が矢張り夫らしくしなければならぬ。龜山の語に

嘗みに晝を以て之を妻子に驗し、以て其行の篤きと否とを觀るなり、夜は之を夢寐に考へ以て其志の定まると否とを驗するなり。

と言へるは夫たるもの、座右の銘である。

### 第九節 朋友

朋友に信ありと云ふは支那の倫理である。朋友は西洋の古代に於ても重要な道と見られ、「オイリビデース」「デモステテース」等の言葉にも注意すべき者が少なくない。之れと同じく、支那に於ても朋友は非常に重大なるものとせられ、彼の大きに於ては小冊子とも見るべき論語孟子中朋友に論及したるもの甚だ多い。孔子の言葉に「己れに如かざる者を友とする勿れ」とある。若し之を確守したらむには朋友は同輩のみにて己れに優るものもなきに至るべしと掛念せられるけれども、孔子の言葉は單に「己れに如かざるものに同化せられざる様にせよ」と云ふ意味に解釋すべきものである。己れより劣れる者は之を導く様にせよと云ふ意味は豫想されて居る。即ち世間普通の人情を盡くし得たものである。朋友と交るときには夫婦間に於ると同じく狎るゝを嫌ふ。故に敬がなければならぬ。孔子が「晏平仲善く人と交る久ふして之を敬す」と言はれたのは即ち此處である。朋友と雖も狎るゝときは疎んずるに至る。



故に孔子は「朋友に敷すれば斯に疎んせらる」と云ふて居る。朋友は互に善を攻むるものであるから、孔子は「朋あり遠方より來る、亦樂からずや」と云ふて其快樂を述べて居る、又如何なる人を友とすべきかに付ては益者三友損者三友と言はれて居るが、益者とは直き者、諒なるもの、多聞なるものである。皆自己に取りて益あり。損者とは便僻なるもの、善柔なるもの、便佞なるもので皆自己に取りて損あり。朋友の重んぜられしことを見るべきである。故に朋友に對して盡くす所も亦少くない。朋友が死んでも歸する所がない時は我が家に於て殯(葬式)せしむると言へるが如き是れである。

朋友忠告の道に付て注意すべきことがある。子貢友を問ひしに孔子曰はく「忠告して善く之を道き、不可なれば則ち止む自ら辱むることなかれ」と。忠告して餘り烈し過ぎて自ら辱めを取るが如きこと勿れと云ふのである。

### 第十節 西洋の熟字に當て倅められたる東洋倫理

#### (一) 家庭倫理

今支那に發達せる倫理上の熟語を取りて之を今日の言葉に翻譯すれば先づ家庭倫理としては

父	嚴	父は嚴なるを尙ぶ。
母	慈	母は慈愛の情を以て其子に接すべし。
子	孝	
兄	友	兄は弟に對しては之を親切にすべく、
弟	悌	兄に對しては之を敬愛すべし。
夫婦別		<small>夫は狎るゝを厭ふ。故に須らく別あるべし。教育教語には夫婦相和しとあるが今日の時勢には教語の御趣旨ならざる可らず。</small>

一家に於ける倫理の名目の此く發達せしは大に注意すべき所に屬す。西洋には此の如く精密なる道の名目の發達を見るに至らなかつた。而して日本の思想も略ぼ此の如きものであつた。

#### (二) 國家倫理

國家倫理としては忠君が第一義である。然れども忠君の概念は支那に於るよりも日本に於て發達した。支那に於て「君君たり臣臣たり」とあるは即ち君は君らしく臣は臣らしくせよと云ふことを教へたのである。「君君たらざれば臣臣たらざらず」と言へるは支那とても常道と云ふことは出來ない。君君たらざると雖も臣臣たらざるべからずと云ふのが支那に於ても常道と云ふべきである。況んや日本に於てをやである。



臣民各其一定の職分を有つて居る。其一定の職分を守らなければならぬ。莊子

に 老人庖を治めずと雖も尸祝樽俎を越えて之に代らず(近遊)

とあるは大度量を披きて各其職に盡くすべきことを言ふたのである。義務の觀念は東洋に於ては非常に發達したから國家倫理は割合に發達した。

### (三) 社會倫理

社會に對する道德に於ては種々なるものがある。

信 明友信ありと云ふは五常の一つに數へられて居る。

恕 孔子は一言にして終身之行ふべき者は何んぞやの問に對して其れ恕かと答へた。恕は同情と近きものである。

博愛 孔子の言として弟子入りては則ち孝出で、は則ち弟謹んで信、汎く衆を愛して而して仁に親くともある。汎愛の二字は大に注意すべきである。論語に云はく「司馬牛憂へて曰はく。人皆兄弟あり、我獨り亡し。子夏曰はく、尚之を聞く。死生命あり、富貴天に在り、君子敬して失なく、人と恭ふして禮あらば四海の内皆兄弟なり。君子何んぞ兄弟なきを思へんや」と

ある。直ちに之を四海同朋主義と云ふことは出來ないけれども餘程社會的なるを見るべきである。又樊遲仁を問ふに孔子答へて曰はく人を愛す。

兼愛 此れ實に墨子一家の言であるけれども其の非常に社會的なるを以て特に此に注意するの必要がある。今吾人は墨子の説に付いて此に述ぶる所なくむばあらず。凡そ社會に戰爭あり衝突あるは吾人の憎惡の觀念に本づく者である。若し此の觀念を取り去る時は大夫は君を犯すことなく、子は父を惡むことなく、敵國相制することなく、而して下は太平なるべきである。憎惡の觀念を亡くすは尤も必要なることながら、更に進むで他人を愛するときは一層善く此の目的を達することを得べきである。我れを愛するは各人の本性として自然であるが之れと同時に他人を愛せよ。則ち他人の物を奪ひ來りて以て自ら厚ふするが如きことなかるべし。其言に曰はく。

盜は其室(自己の)を愛して異室(他人の室)を愛せず。故に異室を竊むで以て自ら利す。賊は其身を愛して人を愛せず。故に人を賊して以て其身を利す。此れ何んぞや皆相愛せざるより起る。大夫の家を相ひ亂り諸侯の國を攻むる者と



雖も亦然り。大夫各家を愛して異家を愛せず。故に異家を亂りて以て家を利す。諸侯各其國を愛して異國を愛せず。故に異國を攻めて以て其國を利す。天下の物を亂る、之を具ふるのみ。此れ何に由りて起るかを察するに皆相ひ愛せざるより起る。若し天下をして兼愛し、人々其身を愛する若くならしめば惡んぞ不孝不慈を施さん。兼愛下

墨子の所謂兼愛は之を絶對の愛、又は無差別の愛と云ふべきである。各人にして眞に能く此くの如くなることを得たらむには天下は太平なるべきである。故に又天下兼ねて相愛すれば則ち治まり、相惡まば則ち亂る」と云ふて居る。此の無差別的の愛は其れ自身何人に對しても差別はないのであるから他の言葉にて言へば「平等の愛」である。故に曰はく「愛無厚薄」と。

墨子は又無差別の愛と差別の愛とを精密に區別して以爲らく、愛は普遍的なり、大小遠近の別あることなし、譬へば圓(圓)と云ふが如し、宇宙の間圓は一にして二つない。大小の別はあるけれども圓と云ふ點に於て變りはない。何人に對して同様の愛を有すべきである。「凡そ人を愛する、小圓の圓と大圓の圓と同じ」と言ふて居る。又「人を愛するは周く人を愛するを待て而して後人を愛すとなす」と言ふて居る。周愛と

は此を愛したとか彼れを愛したとか云ふ様に特別の人を愛するのではない、一切の人を平等に愛し、同一の愛情を捧ぐるのである。兼愛は一に周愛と名づく。愛は結合の原理である。社會は之に由りて平和を得べきは勿論である。然れども人間は愛する一方であると云ふと自然に狎れる嫌ひがある。愛は他人と我との間隔を滅るぼさんとするものである。間隔が絶對的になくなつたならば狎れて治まることは出來ない。多少の間隔を保存する必要がある。此間隔を保存せんとするものは何んぞや。恭之れである。其言に曰はく。

我れ之を鈎するに愛を以てし、之を揣るに恭を以てす。鈎するに愛を以てせざれば則ち親まず。揣るに恭を以てせざれば則ち速かに狎れて而して親まず。則ち退き離る。故に交、相愛し、交、相恭す。猶相利するが若きなり。問答

愛と恭とは相待ちて以て用を濟す所の二大原理である。此れ等二大原理がありて後天下は太平である。墨子の兼愛説を見るときは常に恭を對照して見るのが必要である。墨子の兼愛説は到底行はる可らざるものであるが其如何に社會的なるかを見るべきである。愛已に社會的である。況んや兼愛に於てをや。墨子の説は非常に社會道德を重んぜし者といふべきである。



其の社會道德として注意すべきは老子の書中に在る「徳を以て怨みに報ふ」の一句である。老子流にすれば怨みのある人に對しても徳を以て報せんとするのであるが此れは寧ろ極端である。故に或人が此句を以て孔子に問ひし時孔子は「何を以て徳に報いん」と言ひ、怨みに徳とすれば徳には徳以上でなければならぬが徳以上とてはない。故に怨みに報ずるには須らく直きを以てすべしといふ意味であつた。孔子の此の言葉の中には他人の徳を忘れざるを、之に報すべきを、怨みに對しては執着するなきと等の意味がある。最後に孔子が「事を約して信用を節して人を愛す」と言はれたのも亦社會倫理の一つと見るべきである。

### 第十一節 儒教の倫理箇條

今本章を終るに臨み、便利のため儒教の書物にある所の教義、又は聖人の威儀などの後世人の標準となる者を列擧す。

「人知らずして慍らず亦君子ならずや」君子重からざれば則ち威あらず「己れに如かざる者を友とする勿れ」過てば則ち改むるに憚る勿れ「終りを慎み、遠きを追ふ食は他を求むることなく、居は安きを求むるなし」事に敏にして言に慎む「貧にして樂み富むで禮を好む」思ふこと邪なし「君子は器ならず」先づ其言を行ふて而して後之に従ふ「君子

は周にして比ならず、」之を知るを之を知るとなし、知らざるを知らずとせよ、「多く聞て疑はしきを闕き、慎むで其餘りを言へば則ち尤寡く、多く見て殆しきを闕き、慎むで其餘りを行へば則ち悔寡し、言尤め寡く行、悔寡く、祿其中に在り、「義を見て爲さざるは勇なきなり、「富と貴と、是れ人の欲する所なり其道を以て得ざれば處らざるなり、「貧と賤とは是れ人の惡む所なり、其道を以て得ざれば去らざるなり」「過を觀て斯に仁を知る」士道に志して惡衣惡食を耻るものは未だ興に議するに足らざるなり「賢を見ては齊しからむを思ひ、不賢を見ては内に自ら省るなり、「文質彬彬、然る後君子」喪ある者の側に食すれば未だ嘗て飽かず。「此日に於て哭すれば歌はず、不義にして富且つ貴きは我に於て浮雲の如し、「釣して網せず、弋して宿を射す、「君子は坦として蕩々、小人は長戚々孔子温にして厲、威ありて猛からず、恭にして安し、「過てば則ち改むるに憚る勿れ、「諾を宿することなし」君子は人の美を成し、人の惡をなさず、小人は是れに反す。

「君子は恭にして驕ならず」剛毅木訥は仁に近かし、「貧にして怨むなきは難く、富むで驕るなきは易し、「臧武仲の知、公綽の不欲、卞莊子の勇、冉求の藝の如き之を文るに禮樂を以てすれば亦以て成人たるべし」古の學者は己が爲にし、今の學者は人の爲



めにす、「人の己れを知らざるを患へず、其の能はざるを患ふるなり」、「直きを以て怨みに報じ、徳を以て徳に報ず」、「天を怨みず、人を尤めず、下學して上達す、我を知る者は其れ天か」、「幼にして孫弟ならず、長じて述るなく、老いて死せず、是を賊となす」、「君子固より窮す、小人窮すれば斯に濫す」。

「直なるかな、史魚、邦道あるも矢の如く、邦道なきも矢の如し、君子なるかな、蘧伯玉、邦道あれば則ち仕へ、邦道なければ則ち卷いて之を懷にすべし」、「志士、仁人は生を求めて以て仁を害するをなく、身を殺して以て仁を成すとあり」、「人遠慮なければ必ず近き憂あり」、「躬自ら厚ふして薄く人を責むれば則ち怨み遠かる」、「君子は義以て質となし、禮以て之を行ひ、孫以て之を出し、信以て之を成す、君子なるかな」、「君子は世を没するも名の稱せられざるを疾む」、「君子は矜にして争はず、群して黨せず」、「君子言を以て人を舉げず、人を以て言を廢せず」、「衆之を惡むも必ず察し、衆之を好むも必ず察す」、「過ちて改めざる之を過ちと云ふ」、「君子道を憂へて貧きを憂へず」、「君子に三戒あり、少き時、血氣未だ定まらず、之を戒むるは色に在り、其の壯なるに及むでや、血氣方に剛之を戒むるは闘に在り、其の老ふるに及むでや、血氣既に衰ふ、之を戒むるは得に在り」、「君子に三畏あり、天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る、小人は天命を知らずし

て畏れざるなり、大人に狎れ、聖人の言を侮る」、「君子にして九思あり、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、疑は問はむを思ひ、怨には難きを思ひ、得るを見ては義を思ふ、「善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯を探るが如くす」、「色厲にして内荏なるは之を小人に譬ふれば、其れ猶穿窬の盜の如きか」、「道に聽て途に説くは徳を之れ棄るなり」、「君子勇ありて義なければ亂をなす、小人勇ありて義なければ盜をなす」、「唯女子と小人とは養ひ難しとなす、之を近くれば不孫なり、之を遠くれば怨む」。

以上は孔子の言葉で、今日に當て箴めても大略行爲の標準とすべきものである。今更らに孟子中の二三の言葉を引用せむ。

「其聲を聞て其肉を食ふに忍びず」、「鳥の死なんとするや、其鳴くや哀し、其聲を聞くとときは哀憐の情に打たれて之を食ふに忍びない」、「民は恒の産なければ則ち恒の心なし」、「恒の心なければ放辟邪侈爲さるなきのみ」、「惟だ仁者能く大を以て小に事ふるとをなす」、「仁者は度量寛きが故に大國を以て小國に事ふるとを甘んずるなり」、「民の樂むを樂む者は民も亦其樂を樂む、民の憂を憂ふるものは民も亦其憂を憂ふ、樂むに天下を以てし、憂ふに天下を以てす、然り而して王たらざるもの未だ之れあらざるなり」。



「吾が浩然の氣を養ふ」浩然の氣の何なるやは暫く之を措き、何んとなく一種廣大なる清新なる、俯仰天地に愧ぢざる底の氣魄を聯想せしむ、隨て修養に大効力がある、人皆人に忍びざるの心あり、「大人は言、必ずしも信あらず、行、必ずしも果せず、惟だ義の在る所」<sup>ヒヨク、シツサイ</sup>「聲聞の情に過ぐるは君子之を耻づ」<sup>ヒヨク、シツサイ</sup>「君子終身の憂あり、一朝の患なきなり」<sup>ヒヨク、シツサイ</sup>「善を責むるは朋友の道なり、」大に爲すあらむとするの君は必ず爲さざるの事あり、<sup>ヒヨク、シツサイ</sup>「機變の巧をなす者は恥を用ふる所なし、」人に若かざるを耻ぢざれば何んぞ人に若くかあらむ」。

以上は孟子の言なるが孟子は孔子と異なり其言往々圭角あれども大賢人の言として吾人を誘導し、啓發し、又行爲の標準となるものが多い。一體支那の賢人は机上の空論を弄するものでなく、着實に之を行ひ、何等か體達なる所ありて、其の見地より言葉を下すのであるから卑近なと言ふ様でも意味深長である。孔子の「人不知而不愠、不亦君子乎」なる言など味へば味ふ丈意味が出て来る。程伊川が「自分は十七八の時論語を讀むで已に其意味を知つたけれども長じて後之を讀むで意味の益々深長なるを覺ふ」と言はれたのは實に同感である。吾人は支那第一の倫理道德の書たる論語孟子の斷片零句、必ずしも哲學系統の内に組み込まれない様な者でも之を棄るに忍びず、以上の如く列舉して以て讀者の參考に供した。

### 第三章 道德の一致

#### 第一節 道と徳

以上道と徳とを區別して説いたが此區別は嚴密には立ち難い。先づ大體の標準より言ふて見たならば、道は萬民共に踏み行ふの道で、言はゞ客觀的形式的である。所が徳は得なり、行て心得る之を得と云ふとある様に徳は其人の心の中に存する能力で言はゞ主觀的勢力的である。此れが大體の區別であるが随分疑問がある。それは孝は道か徳か、孝の徳と云ふともないではない、恕は道か徳か、人に對する道でもある様だが又一面から其人の徳の様にも思はれる。是れを如何となす。

茲に於てか吾人は更に一段進むで一層精緻に此區別を説いて見なければならぬ。親には此く此くすべしと其の行爲の形式を示めたものが道であるとは何人も疑はない。所で親に對する此れ等の道を總括した名稱が孝である。故に孝は道で徳ではない。けれども親に對する此等の道を實行し、親に對する感情の厚いものもある。特別に親孝行の人もある。此の如きは其人に特別な點であるから、孝が一つの



徳である様に思はれるのである。けれども能く分析して見れば親に對する愛情尊敬などのために道を実行するのである。換言すれば他の徳あるがために孝の道を実行するのである。一つの道を実行するには之に感情の伴ふを要す、感情がなければ之を実行するとは出来ない。故に一の孝に就ても道として之を観察するとも出来るが又其道が其人に由りて實行せらるゝや否やと云ふ方面からも之を観察する事が出来る。此の後の部分は徳であるが徳は孝の一部ではない、孝を実行するにも忠を実行するにも必要な其人の能力である。忠孝などが道であるとは善く分るが、恕や敬などが道か徳か一寸區別し難い。恕は思ひやりと云ふので此の種の行爲を總稱した者とすれば道である、けれども思ひ遣ると云ふとは其れ自身同情愛情等であるとして見れば自然に心の内部から起る活動で徳である。故に嚴密なる區別を立てるとは出来ないけれども大體の標準として、道は客觀的形式的で徳は主觀的能力的である。道は外から附加したものであるが徳は内部から自然に起り來るものである。

所で道と徳とに區別なく、一箇の實踐的の根本原理を立て、此れに由りて一切の道德を實行せんとした者がある。此根本原理から見れば徳も道も其中に包含せられて居るのである。今日の言葉もて言へば此根本原理は智情意の三方面を具へて居る。此れある人は一切の徳を具へ一切の倫理を實行し得るのである。此れが支那道德の一大特色であるが、左に之を述べて見よう。

## 第二節 孔子の仁と曾子の忠恕

孔子が非常に大きいものとして了つた所の此の仁と云ふものは如何なる意味のものであるか、此の仁に對しては之を三方面から觀察することが出来ると思ふ。第一は内容の方面である、仁の中に如何なるものを含んで居るか、内容の方面である。第二に統一の原理と云ふ方面である、仁と云ふものは一切の道德を統一して居る原理である、其の方面である。第三は仁と云ふ字に對する孔子の心持である、孔子が如何なる心持を有つて居つたか、其の心持である。斯の如き三方面であるが、此の三方面も亦た一々述べることになる、非常に長いのであつて、其の内容であるとか、統一の原理であるとか云ふ事は爰に述べぬ、唯だ其の心持と云ふものに付て述べて見たいのは、孔子が絶えず仁々と云ふことを言はれて居るからには、孔子の脳髓の中には必ず一種の心持があつたであらう。其の心持と云ふものはどんなものであつたか、此の點が抑々後世の疑問である。兎に角孔子は我道一以貫之、如何なる場合に於ても



一定の心持を持つて實行されたに違ひない。即ち君に忠を竭すにせよ、親に對して孝を盡すにせよ、又は朋友に交るにせよ、或は人と談話を交るにせよ、又は人の談話を聞いてチャンと座つて居る場合にせよ、如何なる場合に於ても仁と云ふ心持を持つて實行されて居つた。であるから仁と云ふ一種の心持は孔子の腦髓を離れたことの無い心持である。之を心持と謂ふのである、如何なる心持であつたか、其の心持と云ふものは到底分らない。何せかと云へば心持と云ふものは其の人の主觀的狀態である、孔子自身の心持であるからして、如何なる心持を持つて仁義忠孝等或は其の他一切の倫理を實行されたか、兎に角一切の倫理と云ふものは何百何千と澤山あらう、それ等澤山のものゝ實行する際に唯だ一つの心持を持つて實行された。詞の上で云へば仁と云ふ一字に歸着するけれども、其仁を云ふのはどう云ふ心持であつたか、心持其のものに至つては後世より理解することは出來ない。唯だ内容であるとか、即ち仁と云ふ文字の中に如何なるものが包含せられて居ると云ふ事や、又は仁と云ふものは一貫の原理であると云ふことは固より分つて居るけれども、然らば孔子の心持はどう云ふものであるか、其の一段になると、是れは孔子自身でなくては分らない。丁度佛教の悟と同一である。碧巖集に斯う云ふことがある、三級浪高魚化龍、

癡人猶辱夜塘水。と云ふのは彼の孟津であるが、浪が非常に高い、その波を超えて上に登り上つた魚は龍と化すことが出来る、既に龍となつて行つて了つたけれども、馬鹿な人間はまだ魚が下に居るのであらうと思ふて水を探つて居る、既に魚は龍宮に行つて了つた後とを一生懸命に探つて居る。月を見ずして指を見て居る。丁度それと同じことである、仁と云ふ心持は分らない、唯だ仁と云ふ聲を聞くのみである。仁と云ふ中に包含されて居る所の内容は知れるけれども、仁其のものゝ心持は孔子自身でなくては到底分らぬものである。そこで後世の解釋と云ふものが起つて來るのである。予は此れ等後世の解釋を分けて二様とする。一つの解釋と云ふのは即ち孔子の心持はどう云ふ心持であるか、其の心持を探らうと云ふ方面である。他の一つは孔子の仁と云ふものは如何なる内容を有つて居つたか、又如何にそれが統一されて居つたか、統一と云ふものと内容と云ふものと其の方面より研究しやうとするものである。今假りに前の心持を研究せんとするものを名けて之を實行的の解釋とする、後のものを名けて理論的の解釋とする。

此の實行的の解釋と云ふものは孔子の仁を解釋する上に於ては非常に有力なものである、儒教一貫の義と云ふのは即ち此の點に存在して居るのである。どう云ふ種



類であるかと云ふに、孔子の精神が呑込めない、それを呑込まうとしたのであつて其の第一は曾子である。即ち夫子之道忠恕而已此の一つの詞である。孔子の道は仁と云ふことは誰でも分つて居らう、此の處が非常に必要である。仁と云ふものは一貫の道であると云ふことは如何なる時代の人と雖も之を承知せぬ者はあるまい。二千餘年を隔てゝ居る今日に於ても孔子の道は仁であると云ふことは承知して居る、それを門人である曾子が夫子の道は仁と言はないで忠恕而已と云ふた、其處に意味がある。若し二十世紀の人間にして單に學問の方面に馳せて居る所の者ならば、夫子の道は仁のみ、左様に答へたであらう。そこを曾子は忠恕のみと答へた、着實である。曾子と云ふ人は眞面目な人で實行家である、孔子は「參也魯」と言はれた、其の位眞面目な人であるから實行の上にて得る所があつたに違ひない。其の實行の原理は何ぞやと言へば、即ち忠恕であつたのである。曾子は忠恕と云ふものを以て一切の倫理の根本と考へたのである、言換へて見ると如何なる事を實行するにも皆忠恕である。例へば君に對して自分の道を盡さうとするも忠恕である、親に對して自分の志を盡さうとするも矢張り忠恕である、朋友と交るにしても皆忠恕である。忠恕と云ふものは即ち曾子の體達せる或は體認せる所の根本原理である。であるから忠

恕は曾子の心持を示して居る、曾子は何時でも忠恕と云ふ心持を實行したのである。此の點が非常に値打のある所である。中庸の中には「忠恕距道不遠」と書いてある。忠恕と云ふものは果して孔子の言はれた仁と云ふ心持と同じであるかどうかは分らないけれども、曾子自身の心持から見れば忠恕は一貫の原理であるのである。其の心持と云ふものが非常に必要であつて、之を疎かにしては儒教一貫の義と云ふのが分らぬであらうと思ふ。

### 第三節 子思の誠

更に進んで子思になつた。子思は誠の一字を掲げて參つて、如何なる事を實行するにも誠の心持でなければならぬ、即ち親に孝、君に忠、一切の倫理を行ふには誠からやれ、誠から實行しなへすれば間違ひはないぞ、斯様に言はれた。それ故に子思は中庸の中に於て誠の方面からいろいろ説明して居る。子思の倫理學に於ては誠が一切の倫理の根底である、であるから自分の腹の中を誠にしなへすれば如何なる倫理でも自から行はれざることは無いと、斯様に考へたのである。それ故に誠と云ふ一字は單に理論の上からのみ見てはならぬ、子思其の人の心持であつた、心持と云ふのがそれが又必要なることである。



子思が誠の一字を提供したのは即ち之を以て倫理の本體となしたのである。誠ならざれば物なしと云ふは誠なる本體の存在に由りて物即ち倫理が存在し居ることを述べたのである。誠は物の終始と云ふは誠は一切倫理の終りをなし又始めをなす者と云ふと詰り倫理の本體と云ふとである。物とは前にも云ふた通り倫理の意味で現象の意味でない。誠のない所に倫理のあり様なく倫理のある所に誠のないともないのである。「大なるかな聖人の道洋々乎」として萬物を發育すと云ふたのも詰り倫理は誠に由りて行はるゝものだ」と云ふとを明かにしたに過ぎない。之を常識の上より考へんに倫理は詐りの量見にては出來ない。必ずや誠の量見よりせなければならぬ。倫理學に動機論と云ふのがあるが動機さへ正ければ結果は悪くとも倫理的に善であると云ふのである。今誠の説も之れと少く似て居つて、誠さへあれば則ち一切の倫理は自然に行はるべしとなすのである。故に誠は倫理の本體であるとして誠は天の道なりと言ひ此の誠に到達するは人間第一の義務なりとして之を誠にするは人の道なりと言ふて居る。誠に到達しなへすれば一切の倫理自然に行はるゝが故に誠は勉めずして中り思はずして得と云ふてある。兎に角誠が倫理の本體で誠と云ふ心持で實行すれば間違はないとなすのである。

#### 第四節 程明道の仁 生道

子思が死んでより孟子は如何であるかと云ふと、矢張り自分の腹の中に體達し若くは體認する所があつたやうに思はれる。けれども私の見る所では孟子よりは更に千餘年を下つて宋の程明道に至つて此の一貫の心持と云ふものが明瞭に認識されたと云ふ、と云ふのは程子と云ふ人は斯ふ云ふ事を云ふて居る。仁は生道である、人間が仁と云ふものを持つて居るのは丁度身體が活動するのと同じことである、人間の不仁であるは丁度身體の麻痺したると同じことである、さう云ふ事を云ふて居る。仁と云ふのは生ずる意味である、程明道と云ふ人は左様な譯であるから如何なる事を實行するにも物を生じさせてやる、發しさせてやると云ふ精神を以て實行して居つたものである。で程明道が殊更に仁は生道なりと言はれた所に體達若くは體認したと云ふ心持が見えるのである、であるから明道などと云ふ人は輕々に聖人の道を説くのでは無い、自分の腹の中に體達體認する所があつて述べた譯であらうと思ふ。

蓋し能く孔子の意を得た者は程明道其の人である、故に明道の仁に就ても少く精密に説かんに其弟伊川が明道の行狀を作つて先生生千四百年之後得不傳之學於遺經



と曰へるは當つて居る。明道が周茂叔に學びしとは二程の語に由りて明かである。故に其の太極圖を受けざるにせよ其の窮禪客程子の語なる語に由りて見れば周茂叔の禪的思想に由りて影響せられたとは疑ふとは出来ない。明道が千四百年の後に生れ能く孔子の眞意を得たのは何故だらう。蓋し彼れは當時佛教が根本原理を提唱したのに促されて唯一根本原理を求めんと勉めたらしい。伊川が先生爲學自十五六時間汝南國周茂叔論道遂厭科舉之業慨然有求道之志未知其要泛濫於諸家出入於老釋者幾十歳と曰ふたので分る。當時其の思想未だ定らなかつたが返求諸六經而後得之と稱せられる。六經とは禮樂書易詩春秋是れである。其の中で彼れが學問の最根柢たるべき者は易である。故に曰はく聖人用意深處全在繫辭詩書乃格言二程全書と。此の故に彼れは易に於て其の思想を求めた。易は支那に於て最も哲學的な書物である。宇宙生成の源を論じて餘す所がない。故に尤も哲學的なる明道の思想に合ふたのである。曰はく。

生々之を易と謂ふ。是れ天之以て道と爲す所也。天は只だ是れ生を以て道と爲す。此の生理を繼ぐ者は只だ是れ善なり。便ち一元的意思有り。元は善之長なり。萬物皆春意あり。便ち是れ之を繼ぐ者は善也。之を成す者は性也。

成は卻て他の萬物自ら其性を成すを待つて須らく得べし。

と、故に明道以爲らく元は即ち元氣にして善であると。又曰はく。

一陰一陽之を道と謂ふ。自然之道也。之を繼ぐ者は善也。道有れば則ち用有り。元は善の長也。之を成す者は卻て只だ是れ性。各性命を正す也。故に曰はく、仁者之を見て之を仁と謂ひ、智者之を見て之を智と謂ふ。宋元學案 十三、十六と。又曰はく、仁は體也、義は用也。同、二、十一と。仁を以て萬物の本性とする意は明かに見ることが出来る。

伊川が仁即性也二程全書 四、十九、十五と道へる者は明かに明道の思想を表す者である。故に明道の思想に於ては仁と性と元氣とが同一なのである。此れ大に諸子と異なる所で、明道の性説が注意を價する點である。曰はく、生之を性と謂ふ。性は即ち氣。氣は即ち性。生之謂なり二程全書 三、二十三と。性即氣の一語は元氣を指すのである。此の故に性は善である。然らば則ち惡は如何にして生ずるか、此れ彼れが解釋に苦しむた所で、試みに其の言ふ所を聽くに、譬喩を以て説明して曰はく。

皆水なり、流れて海に至る迄濁らざるものあり。此れ人力にて然るにあらず、流れて未だ遠からずして濁るの多きあり、少きあり。清濁同じからざるも濁れる



者を以て水となさざる能はず。此の如くなれば人にて澄治の功を加へざる可からず。故に力を用ふる敏にして勇なれば疾く清み、力を用ふる緩怠なれば遅く清む。其の清めるに及んで則ち只だ是れ元初の水なり、亦清めるを將ち來りて濁れるに換却するにあらず、濁れる者を取り出して一隅に置くにあらざるなり。水の清きは性の善なるが如し、故に是れ善と惡と性中に在りて兩物相對して各自ら出で來るにあらず。二程全書 一、十三

と。又曰はく。

人生氣稟理に於て善惡なき能はず。然れども性中元此の兩物ありて相對して生するに非ざるなり。幼より善なるあり、惡なるあり。是れ氣稟自ら然り、善は固より性なり、然れども惡も亦之を性と謂はざる可からざるなり。と。(善も惡も皆性なりとする、頗る邈然として居る)。又曰はく。

生之を性と謂ふ、人生れて靜かなる以上は説示する能はず、之を性と説く時は便ち已に性ならざるなり。凡そ人性を説くは只是れ繼之者善也を説くなり、孟子人の性善と云へるは是れなり、夫れ所謂之を繼ぐ者は善とは猶ほ水流れて下に就くが如し。

と。然れども水が下に流るゝを以て善とするのと、水が濁り又は清むを以て善惡を喻ふるのとは譬喩を混同せるものである、故に明道が性論の理論は成立しないと言ふべきである。性は既に元氣である、元氣は宇宙の間に充盈する元氣である。此の點は張橫渠に似て居る、けれども張橫渠は靜的に説き、程子は動的に説いた、其の絶對であるのは無論である。此の觀念を基底として彼の定性書一篇は稿せられたので、其の性の絶對を論ずるに曰はく。

所謂定とは動も亦定、靜も亦定、將迎なく、内外なし、苟も外物を以て外となし、已を牽きて之に従ふ時は、是れ己が性を以て内外ありとなすなり。且つ性を以て物に外に隨ふ時は、其の外にある時に當り、何者か内に在りとなさん。是れ外誘を絶つに意ありて性の内外なきを知らざるなり。

と。既に内外を以て本を二にするとときは定を語ることは出來ない、性に内外なきは性の主觀客觀を超越せる所以、即ち絶對であつて、彼れが修身學の基底である。仁は即ち元氣、即ち性なるを以て其の絶對なること固よりである、但だ性は元氣を靜的に觀而して仁は元氣を動的に觀たのに外ならないのである。彼れが識仁篇は此の觀念を基底として論せられし者である。其の仁の絶對なるを論ずるに曰はく。



仁は渾然として物と體を同ふす、義禮智信皆仁なり。二程全と。書二、五又醫家の比喻を以て説きて曰はく。醫書に手足の痿痺するを以て不仁となす、此の言最も善く名狀す、仁者は天地萬物を以て一體となす、己に非ざるなし、手足不仁なる時は身體の氣貫かざるありて、己に屬せざるあり、故に博く施して衆を濟ふは聖人の功用なり。三同と。仁が宇宙の一貫的絶對であるの意、此に於て見るべきである。二程子の語、仁を説く者凡そ數十條、一として斯の意でないのはない其の、

若し夫れ至仁の若きは天地を一身と爲す、而して天地之間品物萬物、四肢百體と爲す。夫れ人豈に四肢百體を視て愛せざる者有らんや。聖人は仁之至也、獨り能く斯の心を體するのみ、易んぞ嘗て支離多端にして之を自外に求めんや。

と言へるが如き、其の最も適切なる者である。宇宙の乾元の氣は即ち性にして即ち仁である、故に性は即ち道でなくてはならない、曰はく、道は即ち性也、若し道外性を尋ね、性外道を尋ねれば、便ち是れ聖賢天徳を論ずる所以にあらず。二程全と。書一、一然らば即ち彼れが心に關する見解如何と問ふに、人心、道心の別ある者となした。道心は元氣を人身の主宰として觀たのに外ならない、故に道心は其の本性を言へば、則ち天理である。二程全、十一天理は即ち道なり、人の心は此の性を知了せざる者なし、唯人欲は蔽は

る、時は天徳を忘るゝに至る。二程全、書十、八故に人欲去る時は心即ち天理となる。曰はく、曾子簞を易ふるの意、心は是れ理、理は是れ心、聲は律となり、身は度となるなり。四、二と凡そ心は活動底の物である、其の存在に於て力學的でなくてはならない。今明道の所謂天理は即ち性であつて、即ち元氣である、故に心も亦元氣であつて従て力學的實在たることは勿論である。此くして明道の仁は性、心、道、理等の廣大なる意味を有つて居るが實行上の原理として常に「生道」と云ふことを念頭に止めて置いたのである。殊に其一元論的解釋は理論的には破綻もあるは實行上修養上には渾沌圓満で明道其人の人格を現はして居る。

### 第五節 横渠の太虚

張子自身の言葉を以てするも、太虚は空間を指したのである。此の以外に彼は一つの氣を假定して居る。氣は形而下の實際に存在する所のものであるし、太虚は單なる空間である。故に彼自身の言葉にも、氣の太虚に昇降するは尙氷の水に凝釋するが如しとある。して見れば太虚と氣との別あることは明かである、然れ共他の處に於て彼は之を同一物として居る。仰いで空間を見れば到る處として氣の充滿せざる所はないのである、然れ共至る處玲瓏透徹して居る。この玲瓏透徹して居る處が



太虚の虚の字と情調上の聯絡がある。言ひ換へて見れば、虚の字は虚明若くは虚空と綴る文字であつて、虚明虚空といふことは何となく一種玲瓏透徹の感情を伴ふものである。この玲瓏透徹の感情は氣の性質でなければならぬ。何となれば氣其者が玲瓏透徹であるからである。此に於てか彼は情調上の聯想より氣の性質を以て玲瓏透徹となし、隨て太虚となして居る。太虚は氣の本體とは彼の言葉である。太虚とは猶本性と謂はんが如くである。

然るに彼は更に進んで、太虚が即ち氣であると謂ふて居る。若し太虚を以て氣の本性としたならば、太虚と氣とは別々ではないからして、太虚即ち氣と謂ふても妨ないのである。宇宙間には唯太虚なる一氣が有るのみである。是れ實に彼の最後の結論である。由是觀之、太虚は形而下の實在であつて宇宙間に充滿して居る者である。此者の凝集披散が即ち萬物の生成し或は消滅する進動である。萬物は凝集によりて生じ、披散によりて消滅する。天といひ地といひ、此の氣の凝集に過ぎないのである。彼は地を以て純陰の氣の凝集したるものと爲し、天を以て浮陽の氣と爲して居る。さうして天地共に動くの説を執つて居る。地道説とは云へぬけれ共、天地共に動くの説であるからして非常に興味の有ることである。

人間も亦太虚なる氣の凝集して出來たものであつて、太虚の玲瓏透徹なる性質が即ち人間の本性を組織するのである。この本性以外に太虚の有形的方面、即ち太虚の物質としての方面が人間の形體に傳はるのである。此の形體に傳はるものが即ち氣質の性を組織するのである。前者を本然の性といひ、後者を氣質の性といふ。本然の性とは太虚の玲瓏透徹なる性質を受けたものであるし、氣質の性とは太虚の謂は、肉體的方面を受けた者である。氣質の性は人々同じでない、けれ共玲瓏透徹なる性質は萬人變る所はないのである。此説は一種特別のやうであるけれ共、兎に角情調より來たものと看なければならぬ。言換へて見れば、玲瓏透徹なる言葉は虚明虚空と情調上の聯想を保ち、虚明虚空と倫理の如き精神的なる論理的なる概念と又聯絡を保つて居るのである。つまり情調の上より倫理と太虚とを聯想したのである。

然らば如何にして是れが行爲の標準となることが出来るかと云ふに、人間は自己の心を太虚に一致せしめなければならぬのである。之亦情調上の議論であつて、大鹽平八郎が心を太虚に一致せしむると能く言ふて居るのもツマリ是れである。己の心が公明正大になり公平無私になつたならば、自ら太虚に一致したやうな心持が



して來る、太虚に一致したやうな心持がしきへすれば倫理に合することが出来るのである。理論としては太虚其者が倫理であるけれども、之を今日の倫理學的の解釋としたならば、太虚に一致したと云ふ心持が、即ち人間をして公明正大ならしめ、公平無私ならしめ、随つて自己が習ひ得たる倫理を實行するが如き心持になつて來るのである。是故に太虚の如きは明道の仁若くは孔子の仁の如き道德を實行する所以の唯一の標準ではないけれ共、又此者が道と徳との聯絡物にもなつて居るのである。此點に於て太虚説は大に意味のあるものと謂はなければならぬ。

一體徳と道との關係を保つところのものは、必ずや感情的の要素を包含するものでなければならぬのである。何となれば、倫理も徳も共に自己の心に關係したものであるからして、之れを調和する所のものが單に智識にのみ偏してはならない、智識にのみ偏するものは到底徳を容るゝだけの餘地はないのである。横渠の太虚も、一面より考へれば單に哲學上の概念の如くであるけれ共、其の哲學上の概念其者が情調即ち感情の調子より發せられたものであるからして、倫理と徳と調和することが出来るのである。

## 第六節 象山の心即理

陸象山は心即理といふことを謂ふて居る。この心といひ理といふものゝ概念は、程明道の所謂仁若くは道の概念であつて、力學的、活動的なるものである。力學的、活動的なる上に、今日の言葉にていへば精神的意味のあるものである。兎に角心と云ふのであるからして精神的意味あるのは勿論であるけれ共、其精神的意味のあるものが、一面に於ては宇宙の本體即ち理であるのである。此に於てか心即理といふ三字が倫理と徳とを調和する所以の要素になつて居るのである。陸象山の考によれば、吾人は先天的に只一ツの心が有るばかりである。人に二つの心はない、只心が有るばかりである。其の心と云ふものが慾の爲に妨害せられて大なる働きを爲すことが出来ないからして、此の慾を去らなければならぬのである。象山が、他人は、只益さんことを力むれども、自我は唯滅せんことを力むと言ふて居るが、つまり朱晦庵の如き人を指したので、朱晦庵の如きは、智識を増積せんことを力むるけれども、自分は單に我が先天の心の垢を去らんと力むと云ふ趣意である。彼が、六經皆我が注脚といふたのも、六經は皆自己の心の事を書いたものである、先天的なる良心の説明をしたのであると云ふ意味に外ならない。是故に象山は唯我が心を守るのみである。この心を守つて、さうして倫理を實行することも出来るし、又之に依て自己の徳といふ



ものが成立して居るのである。であるからして、心即理の三字は徳も倫理も皆其中に包含せしめて居るのである。言換へて見たならば、倫理は其中に法則として存在して居るし、徳は心其者の中に能力として存在して居るのである。心即理なる言葉は實に意味深重なるものである。

斯の如く倫理と徳とは一個の理の字若くは心の字によりて融合せられて居るけれども、是れは特別に先天良心論を信する者でなくては實行することが出来ないものである。否寧ろ心なるものに非常なる意味を附してあるものであつて、此點が即ち今日の人に必ずしも當て嵌む可らざる點で、特に注意すべきである。デこの理の字の宋代に於ける意味は一個特別であつて、他に於けるものとは大に異つて居るのである。斯の如き理の字を取らなければ象山の説は成立しないのである。かくして象山の説と云はんよりは寧ろ宋時代の一個の説である、宋時代の一個の説が即ち徳と道とを調和するやうに出來て居つたのである。此故に宋時代の歴史的の説を承認せざる者は必しも象山の説を受取ることは出來ないのである。

### 第七節 陽明の良知

明の王陽明は一個の良知を立てた。陽明の學問には三綱領がある、知行合一、致良知、

心即理と云ふのが是れである。心即理は即ち象山の説であつて、知行合一と致良知とは自己の發明した所である。良知とは何ぞやと云ふに、つまり宋の時代の理の字に外ならぬ、又象山の心に外ならぬ。之を違つた方面より見て理といひ又心といふたのである。今如何に陽明が同じものを違つた方面より見たか、陽明自身の言葉を引用して見れば左の如くである。曰はく。

性は一のみ、其形體より之を天といひ、主宰より之を帝といひ、流行より之を命といひ、人に附するより之を性といひ、身に主たるより之を心といふ。心の發するや、父に遇へば則ち之を孝といひ、君に遇へば則ち之を忠といふ。是より以往無窮に至る迄唯一性のみ。と、

又曰はく。「道は即ち是れ天」と。又曰はく。

夫れ良知は一なり、其妙用を以てして謂へば之を神といひ、其流行を以てして謂へば之を氣といひ、其凝聚を以てして謂へば之を精といふ。曷ぞ形象方所を以て求むべけんや。と、

由是觀之、良知といひ、神といひ、氣といひ、理といひ、道といひ、天といふものは皆是れ同一物である。殊に注意すべきは、理の字と氣の字とが一樣に用ひられたことである。



程明道は、理は即ち氣といひ、氣は即ち理といふて、一元論的立脚地の上に立つた。其以後程伊川より理氣の二者は分れて、理は形而上氣は形而下とせられて居つた。而して數百年の後王陽明に至りて再び理氣の二者が合一して一元論となつて仕舞つた。是れ大に注意すべき所であつて、今陽明自身の言を引用して見れば。曰はく

理は氣の條理、氣は理の運用。條理なければ則ち運用する能はず、運用なければ則ち亦以て其所謂條理を見ること無し。

と又曰はく。

生是れを性と謂ひ、生の字は即ち是れ氣の字。猶ほ氣は即ち是れ性と謂ふが如きなり。人生れて靜なる以上は説く可からず。才に氣即ち是れ性と説けば則ち既に一邊に落在す。是れ性の本原ならず。孟子の性善は是れ本原上より説く。然るに性善の端は須く氣の上に在りて初めて見得べし。若し氣無ければ亦見るべき無し、測隱、羞惡、辭讓、是非、即ち是れ氣。と。

由是觀之、彼が氣と性若くは理とを同一にしたことは明瞭である。陽明の良知説はツマリ理一元論であつて、其理を種々の方面より見たのである。其の假定したる所の理とは何ぞやと云へば、やはり力學的、形而上學的の實在である。陽明は良知なる

言葉に就て其が一切萬物に普遍なることを述べて居る。草木瓦石の良知は即ち是れ人の良知、人の良知は即ち是れ草木瓦石の良知を述べてある、是れ實に先天唯心論と見るべきものである。此の良知を根據として一切の倫理を實行せんとするのである。かうして此の良知なる言葉の中には、やはり一面に智識の力も有ると同時に、一面に之を行實するだけの力も有るのである。倫理と徳とは亦此に於て融合せられて居るのである。東洋に於ては、斯の如く倫理と徳とを融合した所の一個の力を假定する。是れが非常に興味の有る所であらうと思ふ。

#### 第四章 修養法

##### 第一節 主一無適

此の言葉は宋の程子の道破せし者で精神修養上最も重要な者である。主一は一事を主とすることを言ひ、無適は他に心を適かしむることなきを言ふ。主一無適は一事に専心注意しつゝある時は氣を他に移さざるを言ふのである。一事に専心なるは中々注意せなければ出來ないことであつて、又一に之を敬とも言ふ。伊川の言に曰はく。



所謂敬とは何んぞや。一を主とするの謂なり。所謂一とは何んぞや。適なきの謂なり。且つ主一の義を涵泳せんと欲するとき、一ならざるときは則ち二三なり。敢て欺かず、敢て慢せず、尙ほ屋漏に愧ぢざるに至るは、皆な是れ敬の事なり。

一事を思ふときは此れ以外に心を移す可からず、自然に注意集中の習慣を養ひ以て妄想紛亂の憂ひを除き得べきである。何事によらず、日常のことは一々此心得を以て行ふべく、明道が文字を書くが如き其一例である。明道自身之に付て左の如く言ふたことがある。

某字を寫すとき甚だ敬む。是れ字の巧みなるを要するにあらず。只だ是れ學なり。

朱子亦曰はく。

一其中に在り。點々畫々意を放てば則ち荒る。妍を取れば則ち惑ふ。所謂一は則ち敬なり。

李退溪亦曰はく。

明道字を寫すとき甚だ敬む。固より字の巧みなるを要するにあらず。亦字の

巧ならざるを要するにあらず。但だ字を寫すに敬なるのみ。字の巧拙は其才分に隨て自ら就る所あるのみ。

此くの如く萬事を敬むとき如何なる場合に於ても周章狼狽せざる底の人格を生ずるに至る。例へば李延平の如き是れである。朱子の語に據るに「延平始めは豪邁底の人にして夜醉ふて馬を馳すること數里にして歸る。後來工夫漸く積み、一二里を行くも委蛇緩歩して室中を行くが如し」又「人を呼び二三聲にして至らざるも疾呼することなし」又「人の家に行き床上畫幅あるを見るも直ちに首を上げて見ることもなく、徐るに就て之を見るのみ」。此れ等は如何に主一無適の心懸に従て實行しつゝあるかを知るに足る。

尙他の方面より見れば主一無適は敬の一字に歸するが故に元の許魯齋は「千萬人中に在りと雖も常に己れあるを知る。是れ持敬の大略なり」と言ひて、心を放散せしめざることを教へた。若し此の心懸あるときは彼の周章狼狽倉皇措を失するが如きことはない。又輕舉妄動左支右吾するが如きこともない。敬は必ずしも一事あるときのみに限らない。事はなくとも成立し得べき精神状態である。事なきときは湛然として安靜而して別に動くことを勉めないし、事あるときは其事に専らにして



他に心を向けない様にするのである。朱子曰はく。

主一は只是れ專一なり。事なければ則ち湛然として安靜。而して動くを務めず。事あれば則ち事に随ひ變に應ず。而して他に及ばず。(約書 呂子)

敬の心的状態は他念なく、放散することなく、妄動することなく、湛然として秋池の如くなるべきである。程伊川曰はく。

敬すれば則ち自ら虚静。虚静を把て呼むで敬をなす可からず。若し此を免れんと欲せば惟だ是れ心主あるべし。如何が主となす。敬にして已。主あれば則ち虚し。虚なるは邪に入る能はざるを謂ふ。

心が此状態に達するときは邪も亦入ることが出来ない。故に明道の呂與叔に答ふる書に曰はく。

又虚器を水に入るが如し。水自然に入る。若し一器に實するに水を以てし、之を水中に置くときは水何んぞ能く入り來らん。蓋し中に主あれば則ち實す。實すれば則ち外患入ること能はず。自然に事なし。

此状態に於る精神は喜怒哀樂をして妄發せしめない。故に一方より見れば中の状態である。明道曰はく。

敬して失無ければ便ち是れ喜怒哀樂未だ發せず。之を中と謂ふ。敬は中と謂ふ可からず。但だ敬して失なきは中なる所以なり。

要する所は各事各物に當りては固より事なきの時と雖も主一無適を心懸くべきである。主一無適の四字は要するに敬の一字に在る。其直接の要件は自己の努力勉強に在るのみ。左の一段は以て此節の結論となすに足る。

或る人曰はく。敬は何を以て功を用ふる。曰はく、主一に若くは莫し。季明曰はく。胸嘗て思慮定まらざるを患ふ。或る人曰はく、一事を思ふて未だ了らず、他事麻の如しと又如何。曰はく、不可なり。此れ誠ならざるの本なり、須らく是れ習ふべし。習ふて能く專一なるときは便ち好し。思慮すると事に應ずるとに拘らず。皆一を求むるを要す。

之を今日の心理學上の言葉に直せば敬は一方では注意方を養ひ、一方では禁示作用を養ふ者である。前者は積極に一途に集中すること、後者は消極的に禁示作用によりて聯想をして起らしめず、以て前の注意をして愈々益々明かならしめんとするのである。注意集中するときは頸部の筋肉は硬直し、身體は直立す。去れば注意の後には疲勞を感ずる者である。故に敬の状態に在りては勢ひ身體の姿勢を正さ



るを得ない。姿勢を正しくしないときは心は散慢たるに至る。故に伊川曰はく。

安んぞ箕踞して心慢ならざる者あらん。近思錄

朱子曰はく。

持敬の説、必ずしも多言せず。但だ整齊、嚴肅、嚴威、儼格、容貌を動かし、思慮を整へ、衣冠を正ふし、瞻視を尊くす等の數語を熟味し、而して實に工を加ふれば、則ち所謂内を直ふするもの、所謂主一なるもの、自然に安排することを費やさず、而して身心肅然として表裏一の如し。朱子文語集編 卷四十八枚

此に至りて「敬即ち主一無適」の心的状態と容貌との關係不可離のものあるを知る。去れば伊川は呂與叔が間居中と雖も儼然として危坐するを見て敦篤なる者として之を稱揚した。

### 第二節 靜坐

此く身體の態度の精神修養に取りて必要なものあるが爲めに朱子が靜坐を獎勵したるは勢の自然である。靜坐するときには精神は次第に落ち付き來る者である。去れば朱子が「明道延平皆人に靜坐を教ふ、看來れば須く是れ靜坐すべし」朱子文語集編 卷四十八枚と言つた様に皆靜坐を獎勵した。「謝顯道、明道先生に扶溝に従ふ。明道一日之に

謂て曰はく。爾輩此に在りて只だ顯が言語を學ぶ。故に其學と心と相應せず。蓋んぞ行はざると。顯道其意を問ひしに曰はく。

且つ靜坐せよ

と。「伊川は人の靜坐せるを見れば便ち其善く學べるを嘆せりと云ふことである。靜坐の功力は精神を落ち付けて煩思慮を避けしむる點に在る。朱子が「閑思慮を走作せしむること勿れ、則ち此心湛然として事なし」と言へるは是れである。朱子は又方さに靜坐と謂ふときは但意思をして靜かならしめば則ち了すと云ふた。要するに靜坐の効力は此處に在るのである。然れども靜坐は仕事のない時に實行し得るのみである。靜坐を以て一件の工夫となし、坐禪の如くするのは朱子の意ではない。又人には君臣父子朋友の道盡くさる可からざる時期がある。其時にも自分は暫く靜坐して居るから出來ないなどと言ふのは朱子の意ではない。朱子文語集編 卷四十八枚 二十枚 又た朱子の語に據るに靜坐は坐禪入定の如く決して思慮を斷絶するのではない。心を收斂するのみである。故に一面に於ては眞理を體察するのみである。靜坐涵養とは正さしく朱子の意味を表はした言葉である。同上二枚 故に自己の行ふべきとあらば直ちに立て之を行はなければならぬ。「専ら靜坐を務めんとすれば一邊に



墮落し去る。只だ此心を虚くし、動にも静にも時となく處となく、戒謹恐懼の力を致すべきである。同上故に「静坐して未だ物に接せざる時にも此理湛然として清明、其事に遇ひて應接するに及んでや、此理亦隨處に發見せらる」同二十枚此様にすべきである。此く述べ來りて見れば静坐と敬とは客觀主觀表裏をなす者である。敬の客觀的方面は一言では形容出來ないけれども静坐は其中の一つであつて而かも此に由りて敬が助長せらるゝのである。此點より見れば静坐は敬よりも一層適切なる修養法である。けれど其應用は寧ろ狭いばかりでなく、精神的でない。故に朱子は左く言ふて居る。

某舊し李先生を見るに嘗て教へて静坐せしむ。後來看得るに然らず。只是れ一箇の敬字好し。同上四十四枚

去れど静坐も亦坐禪入定の如く精神修養上必要なる一方法である。

### 第三節 坐禪入定

坐禪は其れ自身修養法の最も重大なるものゝ一である。身體は姿勢を正しくし、有機感覺の精神を亂攪するものを治め、以て平安ある精神状態に至らしむるものである。一度此習慣を養ひ得たる曉には精神は亂されんとするところもあるも其状態を思ひ

起すとに由りて又平安なる状態に復する事を得る。坐禪の事は「普勸坐禪儀」坐禪用心記等に詳かである。如何にして感覺を平安ならしむるか又單に主觀的に精神を鎮むる事にのみ苦心せず、外界の境遇其の者を撰擇せんとしたるか用心記の中に曰はく「あらゆる技藝術道醫方占相皆當に遠離すべし、況んや歌舞妓樂誼諍戲論名相利養悉く之に近くべからず。頌詩歌詠の類自ら淨心の因縁ありと雖も好み營む事なかれ。文章筆硯擲下して用ひざるは是れ道者の勝鬪なり。是れ調心の至要なり。美服と汚衣とは共に着用すべからず。美服は貧を生じ又盜賊の恐あり。故に道者の障難となる若しくは因縁あり若しくは人の施與するあるもしか受けるは古來の嘉蹤なり。縦ひ本より之あるも又照管せざれ。盜賊劫奪すとも追尋し恚惜すべからず。汚衣と舊衣とは浣洗補治して垢膩を去り淨潔ならしめて而して着用すべし。垢膩を去らずんば身冷かにして病發す。亦障道の因縁たればなり。然るに身命に管せずと雖も衣足らず食足らず睡眠足らず是を三不足と名く。皆退惰の因縁なり。一切の生物堅物乃至損物不淨食皆食すべからず。腹中鳴動し心身熱惱して打坐に煩あり。一切の美食耽着すべからず。唯身心煩あるのみにあらず。貪念未だ免れざる所なり。食は唯氣を支ふるに取り味を嗜むべからず。或は飽食して



打坐すれば發病の因縁なり。大小の食後輒ち坐する事を得ず、暫く少時を過ぎ乃ち坐すべきに堪へたり。凡そ比丘僧は必ず食を節量すべし。食を節量する者は分を涯るなり、三分の中二分を食して一分を餘すべし。一切の風藥胡麻薯蕷等は常に之を服すべし。是調身の要術なり。凡そ坐禪の時牆壁禪椅及屏障等に靠倚すべからず。又風の烈き所に當つて打坐する事なかれ、高顯の所に登りて打坐する事なかれ。皆發病の因縁なればなり。もし坐禪の時に身或は熱するが如く、或は寒きが如く、或は滑かなるが如く、或は堅きが如く、或は柔かなるが如く、或は重きが如く、或は輕きが如く、或は驚覺するが如きは皆息の調はざるなり。必ず之を調ふべし。調息の法は暫く口を開張し、長息なれば則ち長にまかせ、短息なれば短に任せ、漸々に之を調へ、稍々に之に隨ひて覺觸來る時、心自然に調適す、而して後鼻息は通するに任せて通すべきなり。心若し或は沈むが如く、或は浮ぶが如く、或は朦なるが如く、或は利なるが如く、或は室外通見し、或は身中通見し、或は佛身を見、或は菩薩を見、或は知見を起し、或は經論に通利するが如き、是等の種々の奇特種々の異相は盡く是れ念息不調の病なり。もし病ある時は心を兩趺の上に安んじて而して坐す。心もし昏沈する時は心を髮際眉間に安んず。心もし散亂する時は心を鼻端丹田に安んず。居常に坐する時は

心を左掌の中に安んず。若し坐する久しき時は必ずしも安心せずと雖も心又散亂せざるなり。復た古教の如きは照心の家訓と雖も多く之を見之を書き之を聞くべからず。多き時は皆亂心の因縁なり。凡そ身心を疲勞するは盡く發病の因縁なり。火難水難風難賊難及海邊酒肆姪房寡女處女妓樂の邊並ひに打坐する事なかれ。國王大臣權勢の家多欲名聞戲論の人にも亦近づき住する事を得ざれ、大佛事大造營は最も善事となすと雖も坐禪を専らにする人は之を修むべからず。說法教化を好む事を得ざれ。散心亂念之れよりして起る。多衆を好樂し弟子を貪求する事を得ざれ。多行多學することを得ざれ。極明極暗極寒極熱乃至遊人戲女の所に打坐する事なかれ。叢林の中善知識の處、深山幽谷之れに依止すべし。綠水青山是れ經行の所、盤邊樹下是れ澄心の所なり。無常を觀して忘るべからず。是れ探道の心を勵ますなり。坐禪は須らく厚く敷くべし。道場は須らく清潔なるべし。而して常に香を燒き花を獻すれば護法善神佛菩薩影向して守護するなり」と。

以上は道を求むるものに教へたる所で極めて深切丁寧なるものである。之によりて以て内外の影響より起る種々の感覺を去らんとすること隨て外部の條件に注意せんとするを見るべきである。坐禪しつゝ眞理を考へ禪學の問題を解釋せんとす



る事は別とし、單に呼吸を數へ數を數へて以て得る結果も亦實に大なるものがある。即ち之によりて或る點までは諸種の聯想を去り精神を平安ならしむる事が出来る。數を數へ呼吸を數ふる事に慣るれば他の事柄に臨む時も精神は大に平靜になる。種々の聯想は全く消失して了ふのである。此故に吾人は坐禪其物の精神修養上に非常なる効果ある事を知る。支那の儒者も亦往々にして坐禪を奨励して居る。

#### 第四節 忍の一字

我慢即ち忍の一字は心學に於ても非常に尙ばれて居る。「ならぬ勘忍するが堪忍」といふは善く人口に膾炙して居る。孔子は魯の大夫たる季氏が僭越にも天子の禮樂たる八佾を其庭に舞はしめたるを見て大に憤られ、是をも忍ぶべくんば孰れをか忍ぶ可からざらん」と云ふた。忍ぶと云ふけれども非常なる不倫のことを看過するは善くないことである。子の父を科し、妻の夫を無にし、臣の君を蔑するが如き皆忍ぶべからざるものである。故に忍は重要なる道德ではあるけれども場合に由りては破裂すべきである。忍の一字は何事に對しても應用し得べきものであるが所謂東照宮庭訓は最も注意すべき文字であらふと思ふ。

人の一生は重荷を負て遠き道を行くが如し。急ぐべからず。不自由を常と思へば不足なし。望おこらば困窮の時を思出すべし。堪忍は無事長久のもととひ、怒は敵と思へ。勝事許り知りて負くる事を知らずば、害其身にいたる。己を責めて人をせむるな。及ばざる事は過ぎたるよりまされり。

#### 第五節 絶對の概念を作る

絶對と云へば直ちに「平等無差別」「超越的」「無限」「自由」等の聯想を惹き起す。故に不斷絶對を思念するときは心が廣くなり白眼にして世上の人を見る様になる。遂には絶對に一致したの神に合體したのと云ふ様な有様になる。(客觀的に絶對があるか神があるかは別問題として)兎に角自分の情調がそいふ有様になる。自分で拵へた絶對の概念に對する情調が次第々々に固執し、遂に自己の性格を變化し、何時でも此く感ずる様になることが出来る。哲學の研究は他の學問の研究と異なり精神修養になるのは全く之が爲めである。他の物理學や數學は如何に之を研究したればとて此の世界を離れしむる様なことはない。其處は哲學の哲學たる所以であらうと思ふ。

今支那に於ても亦此の種の思想は澤山あつた。乃ち莊子が眞宰を假定して之を保



全せんと勉めたるが如き其一例である。そして莊子の哲學に限らず、一體哲學と云ふ者は某々の人の哲學と云ふことになる。けれども一般に言へば絶対の概念其者は前述の如く「平等無差別」「超越的」「無限」「自由」等の聯想を引き起す者である。只だ個人個人の哲學に於て絶対の見方が變つて居るのみである。即ち程明道の仁の概念と莊子の眞君と違て居るし、陽明の良知と横渠の天とも異つて居る。

莊子が齊物論に於いて是非邪正等紛々の論は畢竟相對的の類にして各々自己の標準を以て是となし、又は非となすのみ。是とする者あるが故に非あり。非とする者あるが故に是ありと云ふ様には是非の論は畢竟相對的の論である。同じ七個の椽子であつても朝三つ暮四つ遣ると言へば則ち怒り、朝四つ暮三つ遣ると言へば則ち喜ぶ。見る方面が違ふから或は怒り或は喜ぶのであるが知者より見れば實に馬鹿げた話である。世の是と言ひ非と言ふ者も亦此類で各々其狭き見解を以て議論しつゝあるに過ぎない。而して其大同の者あるを知らないのである。此大同に氣付き、之に立脚地を置くときは悠々自適し、綽々として餘裕あらざるなしと云ふ有様になる。

程明道の仁は道性、氣等と同體異名で、哲學上の本體である。併かし一方には倫理的の意味もあるので、即ち人に性となり居るときは人をして社會的に其處を得せしむるが如き行動を爲さしむる者である。定性書と識仁篇との二篇は即ち此の旨意を述べた者で、定性書は性は絶対無限であるから、己れの内と云ふこともなく、又外と云ふこともない。性に率ふは即ち絶対無限至公至平の道に従ふことなるを述べ、識仁篇は此の仁の如何なる者なるかを知るべきを述べたのである。故に明道の仁の哲學を奉ずるときは恰も絶対無限の後楯を有つて居る様な心地がするのである。己れは全く傀儡の地位に當るのである。随つて凡百の行爲皆な確信を以て實行することが出来るのである。天地は物を生ずるを以て心となす。人も之を心得、天地と共に仁を實行するのは恰も天地と共和的活働をなすつゝあるが如き心地し、公明正大、堂々正々の行爲をなす様になるのである。此れは明道哲學より來る修養上の利益である。

西郷南州の言に心を天に一致せしむると云ふことがあるが、詰り天は公明正大公平無私等の情調を引き起すものであるが、其れ等の情調を發達せしめ、之に由りて自己の性格を作るべきことを言ふのである。「天」のこのみを中心に浮べ、或は仰いで蒼々焉たるところを眺め、或は山嶺に登り親しく其の壯大なる所を考察するときには必ず



修養上に利益あるのである。王陽明の良知は今の所謂良心である。少くとも良心の最も微妙なる點のみを指すのであるが之を以て萬物に普遍にして先天的實在的となすから今日の所謂良心の權威よりも甚だ強い權威を有つて居る。故に陽明の良知に従ふときは又同じく普遍的、絶對的、靈明透徹等の情調に化せらるゝ様になるのである。

要之。實在を不斷念頭に浮ぶるときは自然に其情調に化せられ、自身の性格が變動するに至る者である。故に哲學の研究は其れ自身一種の修養法であると同時に彼の廣大なる天又は太虚等を心の中に浮ぶるも亦必要條件である。

### 第六節 自然のまゝにする風を養ふ

凡べて物事は其の自然に放任して、之に隨て之を掣するときは大に掣し易い者である。所謂柔術の法に於ては敢て我が力を用ふるとなく、敵手の力に放任し、其力の赴く所に隨て其勢ひを輔け、自ら倒れしむるを以て標準とする。此れ實に處世法上及び精神修養上注意すべき一要件である。自然放任主義は支那の古代に於て列子、莊子、楊朱の徒に由りて唱導せられた。此れ等の中列子、楊朱等は皆人爲を否定し自然のみであるとした。即ち管仲、鮑叔の交りも管仲が故らに交つたのではない、交らざるを得なかつたのだと云ふて居る。此の絶對主義の結果は人情を無視することもある。例へば彼の莊子の書中に在る、人死しても天の自然であるとするが如き是れである。莊子の書に言へるあり曰はく。子桑戸の死するや孟子反、子琴張、毫も憂慮の色なきなりと。列子曰はく。

以て生くべくして生くるは天の福なり。以て死すべくして死するは天の福なり。 (分命)

以て其の思想を伺ふべきである。故に此思想は人情と云ふ方面に於ては至らざる所もあるけれども、處世法上、修養法上に於ては非常の長所があるのである。即ち自然のまゝにして之を掣せんとすることは是れである。列子の中に虎を食ふ者に付て其事が述べられて居る。曰はく。

虎を食ふ者は全物を以て之に與へざるは之を碎かんとして怒るが爲めなり。其饑飽を時にし、其怒心を達せしめ、敢て之と逆はず、又順つて之を喜ばしめず、而して虎の人を見ること其の儕の如くなる者は是れなり。

虎を食ふの術はやがて人を掣するの術であり、敵を掣するの術である。壺丘子曰はく、屈伸物に任じて我に在らずと。我意を張らず、何處迄も柔和しにて機に乗じて其



勢に従て之を掣肘すべきである。

### 第七節 喜怒哀樂未發の中

中庸に「喜怒哀樂未だ發せざる之中と云ふ、發して皆節に中たる之を和と云ふ」といふことが書いてある。此の句より修養の効を積んだ者が澤山ある。此の句の意味は要するに感情を未發に防がふとするのである。喜怒哀樂の將に働かんとするやまだ其外に顯はれないのに乗じて理性的に其是非正邪を察するのである。元來感情といふものは衝動的のものであるから其發するや理性の許可を待たないのである。ために往々にして後悔を残すことがある。故に感情の働かんとするに當りては前後を考慮すると云ふことは最も必要なことである。習慣の結果は終に如何なる場合に於ても感情の爆發することはない様になる。

此の方面に於て努力すれば夫れ自身に於て個人の内省力を増加し向内的傾向を來たし人をして深厚の態度を保たしむる者である。であるから之を未發に察せんとするは程伊川の門人楊龜山から代々傳はり來れる修養上の秘訣である。羅從源李延平は最も詳かに此眞理を説明した。延平は「靜中に於て大本未發の時の氣象を體認し分明なれば其事を處し物に應じ自然に節に中ると言つた。

李延平は宋の學者に一般なるが如く先天良心論を奉じたものである。従つて其點は今日の思想から見ると或は承認するとは出來ないけれども其他の點即ち情慾の發せざるに先だつて合理的に考ふるの習慣を養ふことや默座澄心等の工夫は今日と雖も用ゆべき方法である。延平は又「學問の道は多言に非ず唯だ默然澄心天理を體認すれば之れ一毫私慾の發と雖も必ず退き聞かんと云ふことを曰つて居る。

### 第八節 虛的無的靜的の情調

未發の中に注意する時は主觀的向内的反省的習慣を養成するものである。然るに更に一步進んで言つて見たならば常に自己の心を虛なるが如く無なるが如く將た靜なるが如くならしむるは修養上の一法である。

此の情調は老子の教ふる所で成る可く圭角を去り自立つことを止め機を見て立ち勞力なくして功の多きを希望するに至るのである。此情調に至る時は外部より見て小兒の如く何等爲す所がない様である。けれども凡て事の微なるに乘じ細なるに乗じて之れを謀らうとするのである。であるから虛的無的靜的の情調は處世上政治上軍事上に於ても皆必要な所の心掛である。

先に述べしが如く何事によらず自然の儘に隨つて之れを掣しようとするのは修養



上の一方法であるには相違ないが是れ寧ろ客觀的方法であらう。で此處で述べた所は直ちに其心を虚的無的靜的ならしめむとするのであつて以上のに對すれば主觀的方法である。

然らばどうして此の情調に達することが出来るかと云ふに自然界の現象に就て觀察し深く心に記するより外ないのである。老子は天地の進動に於て此の情調を發見することを得た。即ち飄風の起るも單に一朝にして止み驟雨の來るも亦一夕にして止む。止めば則ち天地寂々として亦舊の如し。此靜なる状態が即ち天地の天地たる所以であつて虚的無的靜的の情調に叶つて居るのである。又老子は「三十幅一轂を共にす其無に當て車の用あり土を埏して器となす其無に當て器の用あり」と言つて車や器は皆其無なる所を以て根本として居るものであると云ふことを述べた。凡そ是等の觀察をなす時は自然に自己の情調をして虚的無的靜的ならしむることを得るのである。而して更に彼は虚的無的靜的の符號として江海と水とを擧げた。謂へらく江海の百谷に王たる所以の者は其能く之に下るを以てなりと。又謂へらく上善は水の如し水の善きは萬物を利して之と争はざるに在りと。即ち彼は水や江海は己れを低き所に置いて顯はれざるを力め他の者と相争ふことがない。即ち

最もよく虚的無的靜的の情調に叶ふことが出来る者とした。であるからして人間は江海及水の此性質を體して處世上政治上軍事上其他一切の行動をなすべきである。此方法に従ふ時は卑近なる利害關係を度外視して世に處することが出来る。功成り名遂げて身退くは天の道なりと謂つた様に自己の終りを全ふせんとする思想や若しくは最後の勝利を得んとする思想は老子の實踐哲學から除き去るといふことは出来ない。之を要するに虚的無的靜的の情調は修養上の一目的である。

### 第九節 艱難に遭遇すること

艱難は人間の試金石である。多くの艱難に遭遇するも屈せず撓まず遂に其の志氣を貫徹する者でなければ到底一技一藝に長し若しくは一大事業を企つる事は出来ない。幾度か辛酸を嘗めて志愈堅しと云へるが如く如何に艱難に遭遇するも百雷の目前に落つるありとも騒かず驚かず以て素志を貫徹するの意氣がなくてはならない。艱難に遭遇するは確かに精神修養の一法である。

平日妖怪を談じ敢て恐れざるも以て勇ありとするに足らない。友人相會して火鉢を廻りて妖怪を談ずるも又以て勇とするに足らない。此の如き境遇にあつて妖怪恐るゝに足らずと云ふのは一切の人皆そうである。然るに身其の境遇に入りて猶



且つ恐れのないものは殆んど無い。深更山林に入り神社墓地の間を過ぐる時は身粟を生ずるであらう。然るに幾度か之を経験する時は初めて落付く様になるものであるが其は幾度か経験を積んだ結果である。

社會上の現象は種々雜多であつて自己の心身に被むる運命の流れは實に慘憺たるものがある。決して彼の暗夜に山林に入るが如き一時的の苦痛とは比較にならない。或は數十日間苦心慘憺たることもあるであらふ。此等の艱難を排して以て所期に進まなければならぬ。要するに自己の志一つである。であるから種々の艱難に遭遇し以て自己の心身を鍛練しなければならぬ。かく幾度か艱難を経由する時は必ず非常なる精神修養を成すことが出来る。艱難に遭遇することなく所謂順境にのみ生長した者は一度一大事に遭ふと忽ち心氣沮喪し半途にして挫折するに至る。此故に孟子嘗て曰く天將に大任を此人に下さんとするや必ず先づ其心志を苦しめ其支體を勞し其體膚を饑ゑしめ其身を窮乏にすと。是れ以て千古の格言とすべきである。古來英雄豪傑の士は其身を貧窮に起し千辛萬苦を経て其目的地に達した者である。日本の俗諺にゐるかはい子に旅させよと云ふのは肉體上の事を云ふたのであるが亦此精神を得た者であるである。であるから苟くも不屈不撓

の精神ある者は艱難ある毎に之を艱難として見ないで天の我才を試むる者であるとして觀察すべく又或は自己を試むるの機會であると考ふべきである。斯の如くなる時はよく艱難の外に立つて泰然として之を處置することが出来るのである。

### 第十節 怒を制止すること

一朝の怒に其の親を忘るゝは孝にあらずと古人も言へる如く怒氣紛々として起る時は理否の分別もなくなるもの故其間に爲したることは後に至りて悔ゆることが多い。怒りて利益あることは少い。怒を抑へ理を明かにするのが必要である。明道曰く。

凡そ人の情發し易くして制し難き者は惟だ怒を甚しとなす。怒る時に於て避かに其怒を忘れて理の是非を觀る。此れ前賢大公順ひ應ずるの要法なり。

怒る時に於て怒を忘れて理の是非を觀るは俗に所謂心を取り直すのである。それでも若し先方の人が悪いと思はれる時は依然として怒は解けないであらう。此時は如何するかと云ふことは明道の此句の中には教へてない。明道の此句は要するに怒の謹むべき事と怒の際には翻然怒を忘れて理の是非を考ふべきことを教へたのである。實に忿怒を慎むは精神修養上最も重要なとであつて朱子の語録中にも