

第二章 忠孝一致(大正九年二月十四日於廣島高等師範)

學校國語漢文學會)

頃日御會の理事の方から、近々卒業して地方へ就職さるゝ人々があるから、なにか一場の講話をしてくれとの御頼みであつたが、文學上のことは最早受持の諸先生から残る所なく聞かれたであらうし、私も此の學校では文學と方面の違つた德育科を受持つて居るから、珍しからぬ問題ながら、先づ忠孝一致と云ふことを御話致し、序を以てそれに關聯したことを一つ二つ附け加へるつもりである。

忠孝一致と云ふことは、支那でも日本でもあることなれども、日本と支那とは、國體の違ひに由つて、忠と孝との輕重即ちかるいとおもいとの差別があり、従つて忠孝一致に付いても廣狹即ちひろいとせまいとの相違があると云ふこと、これが私の申陳べんとする要點である。

新 録

忠孝の二つをあらゆる道德の大本と致すことは、日本でも支那の昔でも變はりはないが、其の二つの中で支那では孝に重きを置き、日本では忠に重きを置くのは、國體の成り立ち上、自然の趨勢であつて、其の理由をくたくしく説明するにも及ばぬから省略するとして、たゞ其の精神が昔の詩歌にあらはれたことを一つ二つ舉げて證明しよう。日本の方は萬葉集の卷二十に、防人サキモリと申して、諸國より徵發せられて、はしくへ御かためにゆく者、云はゞ下等社會の人であるが、其のものゝ詠んだ歌の中に、大君の詔ミコトノミコトにされば父母を齋瓶イハヒとおきてまゐで來にしをサキベ廣島ヒロシマ大君の詔ミコトノミコトかしくみいそにふりイハヒ石に觸れイハヒうのばら渡る父母おきてサキベ(丈部造人麻呂ヤシロノミコト)などゝ云ふのがあつて、天子様の御命令とあるからには、大事の父母をもおきざりにして來て、艱難辛苦をも厭はぬと云ふ意で、父母よりも君を一層大事に思ふ心ばえが、ありくゝと歌の面にあらは

れて居る。叔支那の方はと云へば、詩經の小雅北山の篇に、大夫不均、我從_レ事獨賢とある。孟子が其の意を釋いて、勞_レ於王事、而不得_レ養_レ父母也と云はれた。此は相應に身分あるものゝ作であるが、上の人が兎角不公平で、我ばかりを目ざして天子の御用に骨折らせるから、大事の父母を養ふことが出来ぬのは残念ぢやと述懐したのである。猶又事實の上で證明するとならば、日本では重盛公が父の平相國の朝廷にはむかはんとするを諫むる手段として、大兵を小松の邸に聚め置て、以_テ王事辭_シ家事、不以_テ家事辭_セ王事の語を引き、向背之決、自有在焉と云うて父を嚇された。ところが支那の方では、孟子が舜の父が人殺しをしたらば、舜はどうせられるであらうかとの間に對へて、竊負_レ而逃_レ、遵_レ海濱_ニ而處_レ、終身訢然樂_レ而忘_レ天下と云はれた。此等を對照しても、日本は父母に孝行よりも君に忠義と云ふ方に重きを置き、支那は何事よりも父母の孝養に重きを置いて居る

ことがわかる。

右の次第であるから忠孝一致と云ふことも、彼と我と共に有ることなれども、自ら廣いと狭いととの相違があつて、彼の忠孝一致は狭く、我の忠孝一致は廣い。その理由を説明する爲に、先づ忠孝一致を甲と乙とに分け、甲を異時の觀、乙を同時の觀と名づくる。

異時の觀とは、忠と孝とを時を異にしてながめることで、親に事ふるとききの孝を、君に事ふる時に振り向ければ忠となると云ふ意味、それをつづめて言へば孝を移せば忠と爲ると云ふことである。此の事は、孝經にも以_テ孝事_レ君、則忠と云ひ、事_レ父、故忠、可_レ移_レ於_レ君と云うてあり、後漢書にも孝經緯の文を引いて、求_レ忠臣、必_レ於_レ孝子之門とあり、大戴禮(曾子立孝)にも、未_レ有_レ君而忠、信_レ可知_レ者、孝子之謂也とある。我邦の書としては、弘道館記述義に、忠孝一本の意を説明して、於_レ父曰_レ孝、於_レ君曰_レ忠、所以盡_レ其誠、則一也と

ある。此は彼我共通で、日本でも支那でも同じことである。同時の觀とは、忠と孝とを時を同じくしてながめることで、それを大別すれば(一)には君に對して忠なるのが、とりもなほさず父母祖先に對して孝となるので、つゞめて言へば、忠即孝と云ふことである。(二)には父母祖先に對して孝なるのが、とりもなほさず君に忠となると云ふので、つゞめて言へば、孝即忠と云ふことである。其の中の孝即ち忠とは、孝は徳の本にして、上下和睦の基ゆる、上たる君が下たる臣民に孝道を教へ、孝行を奨勵せらるゝことは、古今東西に互つてかはりの無いことで、我朝で云はゞ、文武天皇の大寶中、孝謙天皇の天平寶字中、清和天皇の貞觀中等には、いづれも孝道を御奨勵の爲に孝經を臣民一般に讀誦せしめられ、其の他孝子に對しての旌表恩賜は數限りなく見えて居て、美濃の孝子などに付ては、其れが爲に年號まで御改めになつた程である。此の御

趣意は御歴代を一貫してまゐつて、明治天皇の教育勅語にも、臣民の徳目として、父母に孝と云ふことを第一に御掲げなされた。さすれば我々臣民が父母に孝行をするのは、とりもなほさず天子の御教へを守り、天子の思召にかなふわけで、孝が即ち忠となるのである。かやうなことは、支那歴代の天子も随分怠りなくやつて居る様であるから、此も彼我共通と云ふべきである。扱忠即ち孝と云ふことについては、その理由を五通りに分けるが、其の中に彼我共通するものもあり、共通せぬものもある。(一)忠は親より受けたる我身を立派なものにするがはから孝となる。此は孝經に、立身行道、以顯父母、孝之始也とある。其の立身行道と言ふのは、親からもらつた我身を立派なものにするのである。曾子の言に、身也者父母之遺體也、行父母之遺體、敢不敬乎、事君不忠、非孝也、戰陳無勇、非孝也とあるは、全く其の意を敷衍したもので、君に仕へて忠義を盡し、戰爭

の節は命を差し出して國の爲にはたらくのが、親に對しても孝であると云ふことである。宗良親王の御歌に「我ながら我もなつかしなき人の、わきてのこせるかたみとおもへば」とある。つまり我身は我身に非ずして、親の身の延長であるから、大切に修養し、君國に對して立派な功を立てるのが、とりもなほさず親に對しての孝であると云ふのである。此は彼我共通である。

(二) 忠は親の名譽を顯はすがはから孝となる。此は前に引いた顯父母と云ふことがそれである。禮記に國人稱願幸哉有子如此、所謂孝也已なるとあるのも、其の内のことである。明末の凌義渠が節に殉ずる時、書を父に上つて、盡忠即所以盡孝、能死庶不辱父と云うたのも、此の意である。近き例を擧ぐれば、乃木將軍の忠義によつて、其の父の十郎と云ふ人までの名が顯れたと云ふのは、將軍の忠が、其の父の十郎を顯したのである。

る。此も彼我共通である。

(三) 忠は親の心を安んじ親の志を繼ぐがはから孝となる。孝經に、事親者居上不驕、爲下不亂云々とあるは、親の心を安んずること、中庸に、夫孝者繼人之志、述人之事者也とあるは、親の志を繼ぐことをば云うたものである。然しこれは我邦では、皇統が一系であつて、君臣の名分が一定して居るから、吾が親の事へて居た皇室も吾が今事へつゝある皇室も同一であるによつて、子たる我々が皇室に忠を盡すのは、親々の志す所親々の喜ぶ所であるから、我々の君に忠なのが、とりもなほさず親に孝となるわけで、忠孝の一致することは永世不易であるが、彼邦に於ては一致することもあり、一致せぬこともある。例へば明末の忠臣の子が清朝に事へて忠義を盡したとせば、其の親が喜ぶであらうか、喜ばぬであらうか。此は親の仇とする所の人に臣とし事へて其の爲を圖るのである。

るから、親が喜ばぬどころではなく、残念千萬に思ふであらう。されば君に對しては忠と云はれるけれども、親に對しては不孝者となるのである。かやうな場合は、爲_テ下_ト不亂ではなく、寧ろ亂を作して君にはむかふ方が、君には不忠であるが、親には孝行となるわけである。それ故に、此の箇條は、外國に於ては太平がついて、親も子も一系の君に仕へる場合には、忠孝一致であるけれども、革命を中にはさんで親と子が異代の君に事ふる場合には、忠と孝とがまるで一致せぬことになる。此が彼と我と共通せぬ第一であつて、我邦にはいつでもあてはまるけれども、彼の國にはあてはまることゝ、あてはまらぬことゝがある。

(四) 忠は親のみならず祖先に對しての孝である。此は孝の字を豎に祖先まで引き延ばして云うたので、我邦にはいつでもあてはまるけれども、外國にはあてはまらぬことがある。例へば清朝の中程以後に在つて、

清朝の天子に忠を盡すのは、清朝に仕へた近き祖先に對しては、其の志を繼ぐと云ふがはから孝と云はれるが、清朝を仇とした遠き祖先に對しては不孝となる。革命の亂を起して、清朝の天子に敵たふのは、清朝には不忠なれども、遠き祖先の志を繼ぐとしては孝である。即ち近き祖先に對しては忠孝一致するが、遠き祖先に對しては忠孝不一致となる。先般清朝の亡びたことに付ては、種々の原因があらうけれども、此が主要なる原因の一つであると思ふ。殊に滿洲は、從來支那人が夷狄視して居た人種であるのに、其の人種が威力を以て漢人種を抑壓して居たので、漢人中の心ある者は遠き祖先のことを思ひ出して、始終不平を懷いて居たであらうから、其の壓力がゆるむや否や、蹶起して倒滿興漢の旗を、方々にひらめかしたのは、當然のことである。然るに我邦は清麻呂公の云はれた通り、開闢以來、君臣分定るで、幾千年來一の皇室を戴いて來た

のであるから、我々が皇室に忠を盡すのは、父母及び近き祖先の志をみたすばかりでなく、千年二千年以前の祖先の志にもかなふわけで、それ等に對しても孝となるのである。教育勅語に、爾祖先の遺風を顯彰するに足らんと仰せられたのを、私はかやうな意味に解するのである。水戸の會澤懋齋が、新論の中に、孝敬之心、父以傳子、子傳孫、繼志述事、雖千百世、猶如一日、孝以移忠於君、忠以奉其先志、忠孝出於一と云うたのも、此の意である。これが彼我共通せぬ第二である。

(五) 忠はたゞ祖先のみならず、吾が太宗に對しての孝である。此は孝の字を横に太宗までひろめたのである。太宗とは大本家と云ふことで、畏れ多くも皇室をさすのである。此も外國では其の皇族即ち君主の一族に限ることであるが、我邦に於ては、六十餘州の人民は、大抵皇室から分れ出たものであり、さうなくとも、皇室又は皇室から分れた人民と血族

關係があつて、とくに我邦の血統に同化したものであれば、畏れ多くも皇室は我々國民の大本家であらせられる。それ故に我々が皇室に忠を盡すのは、即ち我々の大本家に孝を盡すことになるのである。今上陛下が御大禮の時の勅語に、義は則ち君臣にして、情は父子のごとく、以て萬邦無比の國體を成せりと仰せられたのも、此に由つてのこととて、此は昔の雄略天皇の詔に、義乃君臣情兼父子と仰せられたと同じ御趣意である。此が雄略天皇ごろの大昔(無論これより前も此の通り)から、二千年後の今日に至るまで、事實として一貫してかはらぬと云ふことは、誠に萬邦無比の目出度き國柄と申すべきである。彼邦の隋の高祖にも此に類する語があつたけれども、例の口さきばかり筆さきばかりで、事實としては少しも行はれて居らぬ。此が彼我共通せぬ第三である。

以上陳べたことは、忠孝一致を異時と同時との二つに分け、更に同時を

孝即ち忠と忠即ち孝との二つに分け、更に又忠即ち孝の理由を五つに分けて見ると、其の中の、異時の觀と同時中の孝即ち忠と、忠即ち孝の第一第二は、彼我共通であるが、第三第四第五は共通するもあり、せぬもあると云ふこと、此が私の云ふ廣いと狭いとの意味であつて、要するに忠孝一致と云ふことが、國體の相違によつて、彼には狭き意義となり、我には廣き意義となるのである。吉田松陰が士規七則に、君民一體、忠孝一致唯吾國爲然と云うたが、此は廣き意義に於ける忠孝一致であつて、狭き意義の忠孝一致は、外國にもあるが、廣き意義の忠孝一致は、我邦の外には無いと云ふことである。

私の忠孝一致に付いての意見は、これ迄に於て大體陳べ了つたが、これに對して疑を抱く人があるから、其のことを少し辯じよう。それは外ではない、昔は大和民族ばかりで、人種にまざりがなかつたから、此が宛て

はまるけれども、現今では臺灣も朝鮮も、我が版圖に入つたから、此等新附の民には、宛てはまらぬと云ふのである。此については、諸君は定めて笑はるゝであらうが、私は今に至つても、宣長や篤胤の、我邦は世界の本つ國で諸外國はすべて我が神々の御末であると云ふ説を信じて居る。殊に朝鮮は、上代に於て、内宮家として、我邦に屬して居たことがあるのみならず、太古に於ける素盞雄尊の御手の迹が（古事記云、伊邪那岐命詔須佐之男命、汝命者所知海原矣）今にのこつて居ると云ふことであるから、なに差置いても、同尊の神社を、彼の地に立て、民心の歸向を定めたと思ふ一人である。臺灣滿洲なども古代に於ける我邦との關係に付て、多少取り調べたことがあるが、それは他日に譲ることにする。兎も角我々日本人は、此の日本國は世界の國々の本つ國と云ふ自信を以て、如何なる國の人々も選り嫌ひなく受け容れると云ふのが、古代からの國

是であつた。祈年の祝詞にも、天能壁立極、國能退立限、青雲能靄極、白雲能降坐向伏限、青海原者棹柁不干、舟艫能至留極、大海原爾舟滿都都氣氏とか遠國者八十綱打挂氏引寄如事とか、雄大にして宏遠なる思想があらはれて居る。其の思想が事實となつて、支那人であらうが、朝鮮人であらうが、どこから來たものでも、どし／＼受けこんで夫々優待し保護し來つたので、徳川三百年の鎖國政策、維新前に唱へられた攘夷説などは、我邦本來の國是に反す。彼の歐米諸國が、他國の人民を奴隸として畜生あしらひにした様な残酷非道なことも見え、又皮膚の黄白によつて人種の區別を立て、入れるの拒むのと苦情を云ふやうな狭苦しいことはなかつたのである。黄色であらうが白色であらうが、乃至銅色黒色であらうが、世界にあるとあらゆる人類は、残らず八百萬の神の御末であると思へば、所謂四海同胞であつて、一視同仁であらねばならぬ。殊に朝

鮮とか臺灣とか云ふのは、土地も相接し、皮膚も同色で、上古以來の關係もあるのであるから、新附の人民の現在に於ける感情は、兎も角も、我々大和民族たるものが、毫末の隔意もなく、差別もなく、只管懇切と公平とを以て交際し、又教育上に於て上古以來の本末關係を徐々に曉したならば、其の内には全く我邦に同化して、眞心から吾が皇室を戴く様になるであらう。此等は云はゞ大團體の歸化人とも云ふべきであつて、古代の歸化人と、數に於ては多いと寡いと、差別があれども、事情に於ては同一であるから、當局者の仕向け、我々の交際次第で、古代の歸化人同様に、漸々精神的に我が國體に順應して、末々は廣き意味に於ける忠孝一致をあてはめ得るやうになるであらうと思ふ。

序を以て猶辯じたいことがある。私が本居などの説に従つて我邦を世界の本つ國とするのは、我邦の古典を信じての事である。我邦の古典と

云はゞ、古事記日本紀古語拾遺等であるが、其の中に信すべき所と、疑はしき所とあるから、其の信すべきを信じて、其の疑はしきは闕くと云ふのが、私の古典に對する態度であつて、本居や平田のやうに徹頭徹尾一概に信するわけではない。然し此等の古典は他國の創世記などに較べてみれば、餘程信すべき部分が多いやうである。先づ天之御中主神からして、高御產巢日神、神御產巢日神、それより宇麻志阿斯訶備比古遲神、天之常立神、國之常立神、豐雲野神となり、宇比地邇神、須比知邇神となり、角杙神、活杙神となり、意富斗能地神、大斗乃辨神となり、游母陀流神、阿夜訶志古泥神となり、然る後に伊奘那諾尊、伊奘那冊尊の御出生となつて居て、開闢當時の状態を、神の御名によつて明かに叙述したるは、他國の創世記に比類を見ざる所である、それよりして諸冊二尊の妹脊の御唱和、諸國の御經營、天照大御神の皇孫瓊瓊杵尊に三神器を御授けの上皇位

の無窮を御祝しの詔、此等は、總て私の固く信する所で、其の間に人倫の大本、名分大義の淵源、及び我邦が本つ國であることが明らかにあらはれて居るのである。然るに中古漢學流行の時代に、此等の處には一向目を注がずして、浪りに彼邦の出たらめの言を信じ、吾が皇室は吳の太伯の子孫ぢやと云ふ様なたわことを云ひ出す者が出來た、それを書物に載せて發表したのは、後醍醐天皇の御時の僧圓月と云ふ者であつたが、さすがに天皇が直ちに其の書を焚き拂つて、圓月を御とがめなされた。此は彼國の魏略晉書などから取つたものであらうが、それが無稽の言であるのみならず、日本人として尤も不埒千萬なことである。此の説は其の當時の親房卿の正統記にも、其の後の兼良公の日本記纂疏にも駁説があるところを見れば、其の書は焚かれたけれども、其の説は餘程廣く傳つたものと見えて、徳川時代の初め林羅山なども、一時は其の説を

信じた様子が見える。(羅山集二十五には之を取り、三十六には之を駁す、蓋し始め取つて後改めしならん)然るに山崎闇齋水戸義公などの烈しき論駁に由つて、今では一笑の値もないことになつた。ところが近頃は又洋學の流行につれて、輕々しく西洋人の言を信じ、我邦の祖先は、外國から移住した者ぢやと云ふ者が出來だした。尤も西洋人は、大抵舊約全書の創世記を信じて居るから、舊約の説を本位として、そんなことを云ふのも無理のないことであるが、日本人が、其の國に舊約以上の結構な神典がありながら、それを捨て置き、西洋人に口をあはせて、圓月の二の舞をするのは、何たることであらうか。最近又人類學とか考古學とか云ふことが西洋から渡つて來て、少しでも我邦の風俗や器具が外國に似た事があると見れば、それを證據として、我々の祖先は、南洋から來たの、大陸から來たのと云ふものがあるが、私の目から見ると、此等はまるき

り主客顛倒であつて、私は寧ろ其の似たることを證據として、此方の神様が向ふへ往つて開かれたのぢやと主張したい。然し此は畢竟水掛論で、はてしがつくまいと云ふものもあるが、同じ水掛論ならば、此方から水を掛ける方へまはりたいたいと思ふ。其の上人類學とか考古學とか云ふものも、まだ未成品と見えて、人種の説にしても、日本人が他から移住したと云ふかと思へば、同種類の人間は外に無いから原住民であらうとも云ひ、アイヌ人が先住民ぢやと云ふかと思へば、日本人の方が先ぢやとも云ひ、又一つ二つの堀出しものがあるたびごとに、其の説が時々變つて來る様である。こんなあやふやなことを以て、三千年來の傳説を打ち壞すべきではあるまいと思ふ、且、事と品によつては、皇室の威嚴、國體の基礎にも、影響を及ぼす様なことになるから、慎重の上にも慎重を加ふべき筈であるのに、輕々しく斷定し、容易に發表して、世の中の人を惑

はすのは、私は圓月以上の罪人であると思ふ。然し此等の學者から、私の意見を聞いたならば、時代後れの頑固ものとか、排外的の危険思想とか云ふであらうが、私としても、決して之を楯にして外國を蔑視し、外國人を排斥すると云ふのではなく、我々日本人は、是で以て確乎たる信念を固めて、妄に外國の風潮に搖かされざると同時に、あくまでも一視同仁的の雅量を以て、包容的平和的に外國と交際すべき理由を認め、又其の責任を感じる様にありたいと思ふのである。猶又序を以つて、も一つ申添へることがある。忠孝の二つに於ては、支那は孝を重じ我邦は忠を重じ、忠孝一致については、支那は狭き意義、我邦は廣き意義と云ふことは、前に云うた通りであるが、此は國體の相違によつて、自然に別れるのであるから、強ち、此方がよくて向ふが悪いと云ふことではない。故に向ふの國に湯武の攷伐などと云ふことがあるのも、國體上に於て當然のこ

とである。然しそれを我國へもつてきて、實現しようとする者があつたならば、それこそ天地不容の大逆賊と云はねばならぬ。

それでは我邦の様な思想は、我邦丈であつて彼邦には絶對的にないかと申すに、私はさうとも云はれぬと思ふ。こゝが多くの學者の心付かぬ處である。孝經鉤命訣と云ふ緯書に、孔子の行在孝經、孔子の志在春秋と云ふことがある。この緯書と云ふものは、皆々は信が置かれぬものなれども、此の言は誠によく孔子の心を言ひ抜いたものであると思ふ。支那の國體では前に云うた如く孝に重きを置いて、云はゞ孝本位であるから、孝經にも、孝徳本也、教之所由生也とあり、論語にも、孝弟也者、其爲仁之本與とあつて、孔子も實行の上では始終孝の道に重きを置かれたことは明かである。然し孔子の志は春秋に在りて、孔子の理想とする所は、主として春秋にあらはれて居る。扱其の春秋は如何なるものかと云へば、

春秋、以道名分(莊子)とある通り、君臣の名分を正して周の天子を尊ぶと云ふことが、其の書の重なる目的である。先づ劈頭第一に、元年春王正月とある。此の時分は丁度今時民間で、舊曆が行はれて居るやうに、周の天子の定められた曆がありながら、民間では殷の曆夏の曆を用ふるものあつたことは、左傳等の諸書に見えて居る。又孔子一己の考へとしては、夏の曆が用ひたいと思つて居られて、論語にも、行夏之時と云はれてある。それにも拘はらず、春秋の真初に春王正月とかゝれた、即ち夏の曆でもなく殷の曆でもなく、周の天子様の御正月であるぞと云ふので、ここに早や尊王の大義が表れて居る。又晋の文公が周の天子を召び寄せたことについて、以臣召君、不可以訓と云つて、筆を奮つて天王狩于河陽とかきかへられた。其の他かゝる例は、春秋の内には、數限りもなくある。論語の中で見ても、泰伯の三以天下讓と(殷に讓る也、弟に讓るとするは

非)文王の三分天下有其二、以服事殷とを至徳とほめられた。孔子が人を評せらるゝに至徳と云はれたのは、此の二人丈である。又伯夷叔齊のこゝとを、求仁得仁とほめ、舜と武王の樂を評して、舜の樂は盡美盡善たれども、武王の樂は盡美せども、未盡善と云はれた。又孟子に孔子の言として、天無二日、民無二王の語が引かれてある。此等の處を總合して考ふれば、孔子は周の天子をどこまでももりたて、四海一統、萬世一系の國體に引き直さうとする志があつたものと思はれる。其の一生涯艱難辛苦して、魯衛齊宋陳楚等の諸國を遍歴せられたのも、皆周室をもち直さんが爲であると思ふことは、藤澤東咳の泊翁家言に論じてあつたが、此の説は至極卓見であると思ふ。叔此の思想は、孔子が始めて發明せられたかと云ふに、私の考では、此は伏羲文王の易に乾を首とし坤を次としてあるところに淵源したので、孔子の繫辭傳の初に天尊地卑、乾坤定矣、卑高

以陳、貴賤位矣とあるのは、其の意を發揮せられたものと思ふ。されば此の思想は、孔子以前に在つては、伏羲文王泰伯伯夷叔齊など、段々續いて來たのを、孔子が慥にそれを受けついで、十分に發揮せられたので、云はゞ彼邦の國體には合はぬ思想であるが、孔子はむりからも其の思想を推し立て、彼の革命の國體を一變しようとする志があつた。即ち我日本のやうな國體にしようかと云ふ理想があつた。(論語に、夷狄之有君、不^{コトクナシ}如^レ諸夏之無^キ也とあり、道不行、乘^レ桴^ニ浮^ニ于海とあり、子欲^ク之^ニ九夷とあるは、或は我が日本のことを指し、又日本に來らんとする意なるかも知るべからず)

然しながら元來が革命の國體であるによつて、其の國體に相應する一筋の道も、云うて置かねばならぬから、易の革の卦の象傳に、天地革而四時成、湯武革命、順^ニ乎天^ニ而應^ス乎人^ニと云ふのがある。此の革命の思想は、孔子

以前では、書經詩經などに多くあらはれて居り、孔子以後では、孟子荀子などが其の筋を受けついで。此の思想は彼の國體に相應じた道であるから、孔子も否定せずして易傳にのせて置かれたが、孔子の理想とせらるゝ道はそれではなくして、寧ろ天尊地卑乾坤定矣^ルの方に在つたのである。されど終身沈淪して、勢力ある地位を得られなかつたから、理想は竟に理想に終つて、それを實現するに至らなかつたけれども、其の一筋の系脈が細々ながら後世に傳つた。其の系脈の絲口としては、先づ春秋の三傳を擧げねばならぬ。三傳とは左氏傳公羊傳穀梁傳のことで、其の説には固より異同があるが、主として孔子尊王の意を發揮したことは同一である。漢に至つては董仲舒、此は公羊の系統を引いた學者で、春秋繁露と云ふ書があり、其の武帝に上つた賢良對策と云ふものは、漢書にも載せてあつて、盛に春秋大一統の義を主張して居る。又黃生と云ふ學

者があつて、景帝の前で韓固生と湯武のことを議論して、湯武、非受命、乃弑也、桀紂雖失道、君上也、湯武雖聖臣下也、臣下不能匡君之過而誅之、非弑而何と云うた。又太史公と云はれた司馬遷、此は董仲舒から春秋の學を受け、春秋に繼いで史記を作つたことは、其の自序に出て居るが、其の史記の世家に太伯を始めとし、列傳に伯夷を始めとしたなどは、大に意味のあることで、慥に孔子春秋の深旨を得て居ると思ふ。降つて唐に至つては韓退之、此は伯夷頌を作つて、力を極めて伯夷、叔齊の特立獨行を賞揚し、拘幽操を作つて文王の心事を推しはかり、臣罪當誅、今天王は聖明と歌つた。宋に至つて程伊川が其の拘幽操をほめて道得文王心出來、此文王至德處也と云ひ、蘇東坡が武王非聖人論を作り、大膽に武王の紂王を伐つたことを批難し、朱子が論語の注や文集語類に於て、大に孔子の微意を闡發し、又通鑑綱目を作り、春秋の筆法に倣うて、名分大義を明に

せられた。其の他唐の顔真卿とか宋の文天祥とか云ふ如き、國難に當り君の爲に命を捨てた人、即ち靖獻遺言に載せてある様な忠臣義士と云はるゝ人々は、皆此の一脉の思想を受け繼いだものと見るべきである。元來支那は革命の國であるから、君臣の情誼が極めて薄かるべき筈であるのに、古今の歴史を見ると、國難の際などには、意外にも忠臣義士が多數に出て居るのは、如何にも不思議な現象であるが、よくよく考へて見れば、すべてこの一脉の思想が、精神上に潜流して居て、それが事に觸れて勃發したのであつて、孔子の理想は、當時には行はれなかつたけれども、其の影響が數千年に及んで、多數の忠臣義士を出したとすれば、孔子の世道人心に於ける功勳は、實に偉大と云ふべきである。扱其の思想が明朝まで繼續して、明末には殉節の士が殊の外多かつたのは、朱學王學が行はれて、其の思想を啓發した結果と見える。清朝に入つてからは

考據の學が盛に行はれて、學問がまるで骨董的となり、それが爲に此の思想が消耗したものと見えて、清朝の亡ぶるときには、殆ど一の殉節者も出なかつた。此は清朝の初に當つて、表には朱子學を用ひたけれども、深く明朝の遺臣の反抗を恐れて、朱學の骨髓たる名分説を磨滅せんとして、春秋をときかへたり、綱目をつくりかへたり、暗に考據學を獎勵したりしたのが、後來忠節の衰ふるもとゝなつたので、云はゞ自繩自縛と云ふべきである。それは兎も角儒教に於ける君臣關係には、慥に二様の意義がある、私は假に一を相對的を一を絶對的と名づける。相對的の意は書經詩經を始めとして多數の書物に見えて居るが、其の意は、呂晚村の天生民而立之君臣、君臣皆爲生民也、臣求君以主治、君求臣以輔治、總有箇天在、故位曰天位、祿曰天祿、天秩天討、非君臣之所得而自私也と云ひ、君臣之義、原由天下而有と云うたので、(四書講義)盡して居る。此は民と云ふも

の天と云ふものを目的にながめての關係であるから、其の目的がはづれると同時に、其の關係が絶えるわけ故、湯武の攷伐も差支なきことゝなる。これが私の云ふ相對的關係である。

絶對的の意は、程伊川曰く武王伐紂、伯夷、只知君臣之分不可不知、武王順天命、誅獨夫也、遺書、游定夫曰、君臣之分、猶天尊地卑、中庸輯略、朱子曰、天下之義、莫大於君臣、其所以纏綿固結而不可解者、是皆生於人心之本然、而非有待於外也、文集隴西李公祠記、又曰、父子之仁、君臣之義、莫非天賦之本然、民彝之固有、彼獨以父子爲自然、而謂君臣之相屬、惟出於事勢之不得已、夫豈然哉、跋宋君忠嘉集、又曰、文王之事紂、惟知以臣事君而已、都不見其他、茲其所以爲至德也、答范伯崇書、此等の諸條を綜合してみれば、君臣の關係は、天尊地卑の理に本づきて、天賦の本然民彝の固有より發し、纏綿固結して解くべからざる者なれば、臣たるものゝ眼中には、たゞ君あるのみ

にて、毫も其の他を見ず、君に事ふると云ふ其の事がそのまゝ、目的であつて、民とか天とか云ふことは少しも眺めぬのである。若し伯夷や文王が民の爲と云ふことをながめられたらば、武王を諫むるにも及ばず、首陽に餓死するにも及ばず、天下の三分一を有ちながら、民を苦しむる殷紂に服事しては居られぬ筈である。然るに文王も伯夷も、此等の事にわき目をふらず、たゞ一筋に臣下の道を貫ぬかれた。これが私の云ふ絶対的關係である。君臣關係には儘に此の相對絶対の二通りあつて、相對は彼の國體に相應の道、絶対は彼の國體に不相應の道である。道に此の兩筋ある以上は、忠と云ひ義と云ふ字にも自ら深淺の兩意義があるべきで、孔子の言にも、此の兩意義を具へ、朱子の解釋にも、此の兩意義を備へて居ることは、諸經の本文と注釋とに、博く涉り審に玩うてみれば、わかることである。

然るに後來の學者はたゞ君臣以義合とか忠是就不足處説とか云ふ様な淺い方の解釋ばかりに目をつけて、一概に朱子の説、孔子の道を批評するのは、聊か粗漏ではあるまいかと思ふ。若しも淺い方の意ばかりならば、孔子が泰伯文王を至徳と云ひ、伯夷叔齊を得仁と云はれまじき筈である。要するに儒教には、彼の國體に相應した普通の道と、彼の國體に相應せぬ特殊の道と、兩筋になつて流れ行はれて居たことは、疑を容れざることである。それが其のまゝ、我邦へ入つて來たのであるが、彼に不相應なのが我に相應、彼に相應なのは我に不相應と云ふので、我に不相應な方は、自然的人爲的に淘汰せられて、相應な方ばかりが着々實現せられて、我が國體の基礎を固むる上に、非常なこやしとなつたのである。應神天皇の十六年に論語がはいつてくるや否や、其の影響が直に事實上にあらはれ、其の後に至つても歴史上數へ盡されぬ程であるが、其の

内の重なるものを擧げてみようならば、聖徳太子の御定めになつた十七憲法の第十二條に、天無雙日、國無兩王とあり、其の御女上宮大媛姫王カムツミヤオホイラツメノミコが蘇我氏の專横を御憤りあつて、天無二日、國無二王と云はれ、大化新政の詔にも、君無二政、臣無貳朝とあり、中大兄皇子の上奏中にも、天無雙日、國無二王とある。此等はもとより我邦に固有の思想とは云ひながら、其の文字言語は、孟子の外禮記の中に三ヶ處もあるから、曾子間に孔子曰、天無二日、土無二王、嘗禘郊社、尊無二上、喪服四制に、天無二日、家無二尊、以一治之也、坊記に子曰、天無二日、土無二王、家無二主、尊無二上、示民有君臣之別也、其の内のどれかを御とりなされたのであらう。其の中大兄皇子は天智天皇のことで、天皇が皇太子の時に鎌足公と南淵先生の所へかよつて周孔の道を御學びになり、孔孟と云はずして、周孔とある所に注意すべし、その途中で御相談をなされて、共に逆臣の入鹿を御討伐にな

つた。それを私の師匠の佐藤牧山が、于嗟乎从南淵先生遊、所讀書無是夫子春秋と詠じたが、或はさうであつたかも知れぬと思ふ。又和氣清麻呂公が宇佐の神勅を受け、逆僧道鏡を折かれた事も、幾分か儒教思想を帯んで居たと思はるゝことは、其の宇佐へ赴むかるゝ時に、有路豊長が、道鏡登天位、吾將從伯夷而遊と云うたれば、清麻呂誓死而往と、大日本史に出て居る。此の豊長が赤松子とも云はず、黄石公とも云はず、伯夷と云うた所に注目すべきである。また菅原道真公が、儒家の出身で、宇多天皇の御信任を受け、藤原氏の專横を抑へんとして、流謫せられ、其の謫所で作られた去年今夜の詩は、いかにも文王姜里の面影がある様である。又重盛公が以王事辭家事、不以家事辭王事の語を引いて、父を諫められた事は、前にも云うたが、此の二句は、春秋公羊傳哀公三年の處に出て居るところは、殊に注意すべき點である。たとひ盛衰記作者の粉飾とするも、公の

精神は慥に此に在る也其の後鎌倉の中比より、朱子の書が渡來して、神道にも佛教にも影響を與へた形迹があつて、明惠とか日蓮とか云ふ僧は、幾分か朱學の名分的思想に觸れて居たかと思はるゝ節がある。後醍醐天皇の御時に至つては、宮中に於て愈々四書の新注や韓文が、玄惠法印によつて講習せられた。

是れが抑々建武中興の原動力になつたので、當時の公卿として、藤房親房の二公、武家として正成義貞高德の諸將は、大抵其の影響を蒙つて居られた形迹が見える。殊に親房公の正統記は、孔子の春秋、朱子の綱目に倣つて作られたので、正成公の精忠も、儒教殊に程朱學の思想が加つて居たやうにも思はれる。戰死の前に正行正氏正季に與へられたる文に、論語中庸を引かれ、又諸士をして四書を讀ましめられしことあり降つて徳川時代に至つては、上には後光明天皇の朱學御崇信新注御採用の

ことあり、尾張敬公水戸義公の名分大義を主張せらるゝあり、下には山崎闇齋の大和鑑大和小學拘幽操附録、淺見綱齋の靖獻遺言等を編著して、絶對的臣道を鼓吹するあり、其の思想の發現として、水戸の大日本史となり、竹内式部の事件となり、山縣大貳の企謀となり、其の後黒船の來航によつて、一層激發して、幾多勤王の志士を出し、遂に維新の大業を成就するに至つたのは、固より我國神代以來固有の精神が骨子となつてのことながら、儒教殊に程朱の學が、之と融合し之を幫助したことは、事實上否定すべからざることである。

近日の新聞を見るに、三宅雄二郎氏の説として、儒教にも危険思想があると云ふことがあつた。此はいかにも其の通りのことで、前にも云うた革命とか攷伐とか云ふことは、慥に我邦にとつて危険思想に違ひない。然し、我々の祖先は、比較的取捨の選擇を誤らず、我が國體を忘れて彼に

旨従するやうなことが少なかつた。我が國で始めて儒教を研究せられたのは、稚郎子皇子であるが、皇子が百齊の阿直岐王仁に就て儒教を御學びになつてより程なく、高麗から上つた表文が無禮であるとして御引裂きになつた。聖徳太子は儒佛の教を學んで我邦に御布植なされた方であるが、隋國への國書に、日出處天子、致書日沒處天子、無恙と御書きなされ、又彼への報書として、東天皇敬白西皇帝と御書きなされた事がある。此等は君臣の道には關係はない様であれども、其の學ぶ所に引かされて、國體を忘れ主客を誤るやうな事のなかつた證迹である。孝徳天皇の大化新政と云へば、丸きり唐の制度を模倣なされたものの様に思ふ人があるが、決してさうではなく、其の間に取捨折中の苦心が認められる。又其の前後には、石川麻呂の先以祭鎮神祇、然後應議政事との上奏があり、天皇の惟神我子應治故寄、是以與天地之初君臨之國也との詔があ

り、彼國の長所を採用せらるゝ場合にも、其の骨子となるべき我が國體を君臣ともに暫時も忘れられなかつたことがわかる。世に菅家遺誠と云ふものがあつて、其の内に和魂漢才とか、彼邦革命之風尤可加思慮也とか云ふ言がある。此は後世假托の書ではあらうけれども、菅公の遣唐使を廢止された手振を見れば、かゝる考が實際あつたことと思はれる。故に革命とか攷伐とか云ふことを、我邦にも應用が出来るとした者は、古今の儒者としても極めて希であつて、徳川時代など漢學が盛に行はれた時でも、其の毒に中つた學者は僅かに四五人しかなかつた。譬へば胃の腑の丈夫な時は食物に毒があつても、消化力が盛であるから、其の力で毒氣を排出して、滋養分だけを吸収する様なものである。私は儒教を信奉して居る者であるが、儒教に毒のあることは決して否定せぬ。總て外國から來たものは、向ふの人には藥であつても、こちらにとつては

毒となることがある。此は儒教ばかりでなく、印度の教でも西洋の學でも其の通りである。維新前後には、最早洋學が大分流行して居たが、佐久間象山とか橋本左内とか云ふ人々は、洋説をとり入れながらも、其の毒にあたらなんだ様であるが、今時の人々は其の消化力が弱つたものと見えて、外國の思潮に觸れると、直に心酔して、すぐに中毒する。かやうに消化力が弱つた時は、餘程精神上の食物を選択する必要があるのに、舶來の初物と云ふと、何でも飛びつき食ひつくのは、誠に困つたものである。近頃流行性感冒と一緒に、デモクラシーとか云ふ精神的微菌入りのものがはいつてきて、それが歐米の文明國の流行ちや先進國の思想ちやと云ふので、善からうが惡からうが、國體に合はうが合ふまいが、それを口に唱へねば時代後れであるかのやうに、多數の人が我一と、ぐひ呑みする内に、大分方々で吐き下しをして居るやうである。昨今は又クロ

ボトキンとかの説を雑誌の上で紹介したとか、宣傳したとかで、やかましい問題になつて居る。私は其の説を讀まんから、いかなるものであるか一向に知らぬが、兎に角我が國體に合ふものならば、なんでもかまはぬけれども、若しも國體に合はぬものならば、打ち捨てゝは置かれぬことである。或學者が、それを辯護して、クロボトキンは無政府主義を直に實現しようとするから危険であるが、それを理想とすることは、差支はあるまいと云うたが、私の考へでは直に實現するは勿論のこと、そんなことを理想として將來に實現しようとするのも、不埒千萬であると思ふ。春秋公羊傳に、君親無將、將而必誅焉（莊公三十三年）と云ふことがある。此は君親に對しては、手を下して害するのは勿論、害せんとする意思があつても誅すべきぢやと云ふ意である。されば無政府などと云ふことを、將來の理想とするのは、即ち我が國體の破壊をはかるものであれば、

春秋の法を以てすれば、無論誅罰を免れぬ筈である。又大學に於ける學者の研究は、どこまでも自由を保たせねばならぬと云ふ説が起つた。此は一應尤なことである。私なども頑固ものではあるが、徳川時代に、山鹿素行が聖教要録を作つたから幽閉するの、竹内式部が靖献遺言を講釋したからからめとるの、林子平や高野長英や渡邊華山等が西洋の事情を世間の人に知らせたからふんじばるのと云ふ様なことを、今の世に再現したいと云ふのではない。然し思想の自由と云ふことも、程度問題である。例へばこゝに強盜は人間の天賦的本能の發展であり、姦通は神聖なる戀愛の徹底であつて、法律上に於て罰すべき理由はないなど、哲學とか論理とかでこね上げて宣傳するものがあるとしたならば、それでも學問上の自由と云つて、不問に附したものであらうか。若しもクロポトキンの説が、無政府主義であつて、露西亞の過激派のやうな情態

に馴致すべき性質を含んで居るとせば、それこそ強盜や姦通よりも有害の度が一層甚大である。然るに害があらうがあるまいが、善からうが惡からうが、大學の教員として云ひ出すことは、絶對的に自由を與へて、少しも干涉すべからずと云ふことならば、大學と云ふものは、時と場合によつて危険思想の製造所となるものであるから、早速たたきつぶしてしまふがよい。そんなものに昇格などは、こちらから御免である。然し此の自由と云ふことは、私はそんな意味ではあるまいと思ふ。想ふに自由と云ふことをはき違へて我儘勝手の意味としたのであらう。此は強ち學者ばかりの罪ではなくて、從來の當局者も幾分か其の責を分かつたねばなるまいと思ふ。ある時はそんな氣風をたきつける様なことをして置きながら、かやうに燃えひろがつてきてから、俄にあわてゝ消止め様としたとても、中々手におへるものではない。そこへいつては却つて

自由説の本家本元たる外國人の方が、意外に機宜に適した方法をとつて居る様である。近頃の新聞を見るに、亞米利加では禁酒令を斷行して、上戸黨の自由を束縛し、又危険思想を抱くものを容赦なく取締ると云ふことである。此等の仕方は、外國のことながら時と場合によつては學ぶべき仕方ではあるまいか。外國盲從のハイカラ連は、此等のことを何と見るか、意見が聞いて見たいと思ふ。兎もあれ我々日本人は、日本の國體と云ふことを本位として、慎重に外國の文化を詮衡し、取るべき所は取り、捨つべき所は捨て、益々我が文明を進めてゆくべきである。同じく忠孝一致と云うても、支那の一致と日本の一致とは、廣い狭いがあると同様に、同じく正義人道と云つても、他國人の正義人道と日本人の正義人道とは、幾分か違はねばならぬ筈である。我々は其のけじめを熟と心得て、無暗に向ふの流義に盲從し、それが爲に我が國體をきずつけ、我

が國礎を危くする様なことのないやうに注意せねばならぬ。かやうな事に付ては、我々の祖先は比較的注意を怠らなかつた様であるのに、近頃はどうしたとか餘程注意が緩んで來た様であるから、杞憂の餘りついでに此の事にまで言ひ及んだわけである。此の學校に學ばるゝ諸君は、何れも出で、教育上の要路に立たるゝ方々であつて、其の中にも、國語漢文の科は、別して精神教育に關係が深い様であるから、何卒國家の爲に大に御注意御努力あつて、私の杞憂をして眞の杞憂たらしめられんことを偏に希望する次第である。

第三章 夫婦相和(大正六年六月廿五日、於名古屋婦人會)

頃日御會の幹事の方から、何か講話をしてくれとの御依頼でありましたが、私は昔の舊い事ばかり詮議して居て、今の新しい事は一向に知りませんから、たつて御斷を致した處、舊いことでもよいから是非にやつ

てくれと云ふことであつたから、押強く罷り出た次第であります。扱私の本日御話ししようとするのは明治天皇の教育勅語中の夫婦相和と仰せ置かれたことに付て、私の見地から拜釋して見たいと思ひますが、其の前置として、昔の聖人が教へ置かれた夫婦有別と云ふことに付て、少しく申し陳べます。

凡そ人と人との交際、即ち人倫の道は、君臣の間柄でも、父子の間柄でも、夫婦の間柄でも、其の要を括つて申さば、愛と敬との二つにつゞまります。愛は真心から人をいつくしむこと、敬は真心から人をうやまふことである。其の愛と敬との本に溯つて見れば、愛は天の徳にして陽に屬し、敬は地の徳にして陰に屬する。人は天地陰陽の氣を受けて生じたもの故、おのづから愛と敬との二つの性質をもつて居る。其の二つの性質があらはるゝ分量度合は、對する者によつて色々とかはりがあります。

兎も角此の二つのものがほどよく調和した處で、君臣でも、父子でも、兄弟朋友でも、むつまじくくらすことの出来るものであるが、別して夫婦の間柄は此の二つの内が一つ缺けると、まるきり成り立たぬものである。ところが夫婦の間には、生理的に自然の牽引力をもつて居るものであるから、愛情と言ふ事は、さのみ教へずとも出来るものであるが、兎角に敬の方が缺け易いと言ふので、昔の聖人が五倫の道を立てるに當つて、夫婦有別と教へられました。有別と申すは、相敬して相狎れずとあつて、互にうやまひ合つて、なれ／＼しくせぬことでもあります。此は愛敬の中で尤も缺け易い敬の方をとりたてゝ注意したものであるが、愛と敬とはもと／＼持ち合つて存するものであるから、或西洋人が今の愛せざるは曩の之を過愛せしより外に理由あらずと云つた通り、あまり愛が過ぎて敬がぬけると、其の愛も長くつゞかず、心易立ての結果、愛相

づかしとなり、しまひには、夫妻反目と云つて、互ににらみあつていりくむ様になるものである。此は親子でも兄弟でも朋友でもその通りであるが、夫婦の間が尤もいちじるしいのである。そこで水戸の義公が、此の夫婦有別と云ふことを説明して、嫁娶シヨウインの夜、媒人待女房饗膳ナカウドマチニヤウボウなにくれと程々の禮をつくし、たがひに衣紋キヌつくるひ、たしなみふかく、九献クの盃コップかはし、新枕ニヒマクラとりくニヒマクラに、後朝キヌの對面キヌも、なにとなく物はづかはしくたしなみあへる心もち、やがて別なり。これ自然の道理にして、他の教によらず、其の心もちひを後々までも忘れずば、夫婦ながくむつまじくて相よかるべし。されど年月ふるまゝに心やすさの過ぎて、互に物はづかしきたしなみうせて、氣隨キになりもてゆくより、さまキあるまじきふるまひをもし、むくづけき詞もいひあひ侍るぞかし、聖人そこを憂へたまひて、かの自然の道理なる物はづかはしきたしなみの情にもとづきて教を

立て給へり。」と云はれた、此は安藤爲章の年山記聞に出て居りますが、それを松平樂翁公が花月草紙や關の秋風に引かれて、歌につゞめられたのが、包ツツましましき新手枕の心をば、妹背の道の末も忘れなと云ふのであります。此で聖人の教への夫婦有別と云ふことは、略々御分りになつたと思ひますから、此から勅語の夫婦相和の拜釋に移ります。

前に申した通り、聖人が夫婦有別の教は、愛敬の中の敬の一方を擧げられたのであるから、云はゞ夫婦の道の半分であるが、勅語に夫婦相和と仰せられたのは、夫婦の道の全體を御示し遊ばされたので、一の和の字の内に愛と敬との二つが具はつて居ります。一寸拜見すると、和はやはらぐであるから、愛の一方の様であるが、能々詮議して見ると、敬の方も其の内に含んで居ります。和の字は、字書に順也、溫也、調也、諧也ト、ナツカナフなどとおつて、もとは飲食の味のほどよくととのふこと、甘いばかりでもととの

はず、鹹いばかりでもととのはず、甘と鹹とほどよく入り交つた處で、其の味がととのうて人の口に適ふ。丁度その通りで、夫婦は異體同心とも云ふべきものであるから、互に隔意なく打解けて相愛することは無論であるが、其の愛の度が過ぎて狎々しくなると、夫婦の情合がととのはずして不和になる。平等と差別で云はゞ、愛は平等的であり、敬は差別的である。平等の中に差別あり、差別の中に平等あるの道理で、相愛するなかに相敬するの意を失はず、相敬するなかに相愛するの意を失はず、愛と敬とが工合よく入りまじつた處で、夫婦の情合が程よくととのうて、うるはしき好みを長久に繼續することが出来る。中庸にも、喜怒哀樂の節に中るを和と云うてある。中節とは、程にはまることであつて、此の和の字には程と云ふ意味のあることがわかる。其の程と云ふことをあぢはつてみると、此の和の字の中に愛と敬とを具へて居ることがわ

かる。

此迄は夫婦双方の間に愛敬のいりまじる上から、和と云ふことを総合的に説明しましたが、これより男女性質の差異點から、和の字を説明して見ようと思ふ。論語の中に、孔子の言として、君子和而不同、小人同而不和(子路篇)とあつて、和と同とを對して言うてあります。又左傳の中に晏子の語として、和如和羹、濟其不及、以洩其過、同如以水濟水、誰能食之、若琴瑟之專一、誰能聽之とあります。此等は汎い辭ではあるが、夫婦の間柄に尤もよくあてはまります。あなた方が割烹の上で御經驗の通り、醤油と水と程よくまざつたところで、旨い吸物が出来るが、水に水を加へたのでは、水つばい一方で食べられない、それに反して醤油の上に醤油を加へて煮つめたのでは、これも鹽からくて食べられぬ、琴曲にしても、ツンとかシャンとか云ふ音ネいろが程よくいりまじつた處で、面白くきかれ

るが、ツンならばツン、シャンならばシャンばかりでは、まるでものにならぬ。人間も丁度その通りで、男ばかりでもいかず、女ばかりでもいかず、男と女と相須ち相輔けて、始めて圓滿な生活がなり立つのであります。元來男と女とは身體の構造がちがひ、従つて其の性能がちがふに由つて、各々長所と短所とのあるのは自然の道理である。儒教では何ごとにも陰陽と云ふ字をあてはめますが、其の陰陽にあてると、男は陽に屬して剛いもの、女は陰に屬して柔かなもので、男も女も各々一方に偏して居ります。そこで男の強みを女の柔かみで濟ひ、女の柔かみを男の強みで濟ひ、強みと柔かみが濟ひ合つて程よく調和致すところに過不及なき圓滿な家庭が出来る。是れが即ち勅語に所謂相和すると云ふのである。支那の昔の諡法と云ふものにも、不剛不柔ナラフナラフ曰和とあるが、此も剛柔の一方に偏せずして、相調和することを云うたのであります。扱其の剛い

とはどんなことか、柔かいとはどんなことかと云ふに付て、具體的に一二の例を挙げようならば、(一)夫は外へ出でてはたらくを任務とし、妻は内に居て守るを任務とする、此は易經家人の卦の象傳に、女正位乎内、男正位乎外、男女正天地之大義也とあります。(二)父の子に對するは嚴正を主とし、母の子に對するは、慈惠を主とする、此は左傳に載せた大史克の言に、父は義母は慈とあり、禮記の表記に、父尊而不親、母親而不尊とあり、西洋人の言にも、父は嚴に由り、母は慈に由り、命令する所の威權(父)と、撫慰する所の説諭(母)とを併せ、要求する所の決心(父)と、寬緩なる所の堅忍(母)とを併せ、茅塞を開く所の智識(父)と、荼苦を慰むる所の愛情(母)とを合せ、以て其の子に施すとあります。つまり男は男の性能に従ひ、あくまで剛くして男らしく、女は女の性能に従ひ、あくまで柔かにして女らしくするものが、却て男女兩性を固結せしむる所以である。此の事を易の睽の

卦の象傳に、男女睽^{シテ}而其志通^{スル}也とあり、象傳に、君子以同^{ニシテ}而異とあり、西洋人の言にも、男女能力の差異あるに由り、同一の方法を以て行ふを得るものに非ず、夫に在りては、保護勉勵勇氣決心に現はれ、婦に在りては、優緩謙遜堅忍柔順に現はる。而して此の差異あるは、却て兩意兩智の一致を固くすべきのみとあります。然らば男は強いの一點張、女は柔かなの一點張でよいかと云ふに、さうばかりではいかぬのである。強いなかに柔かなところを奥に含み、柔ななかに強いところを奥にふくむでなくてはならぬ、此は易に所謂陽中有陰、陰中有陽の理であつて、晏子の言にも、夫和而義、婦柔而正とあり、佐藤一齋の言志録にも、父道は當嚴中存慈^ス、母道、當慈中存嚴とあるのは、其の意を言うたものである。又男でも時として柔かなるべきことがあり、女でも時として剛かるべきことがある。女としての例を擧ぐれば、夫君に死に別れて、一家の經濟を持ちはる場

合には、男勝りと云はるゝほどにあるべきである。又國家危急の際に當つては、糧食の運搬、傷病の看護は勿論、場合によつては武裝して娘子軍を組織すべきこともある。殊に節操と云ふことは、婦人にとつて尤も大切であつて、上田甲斐子の歌に、何事も風に柳の心にて、節ばかりは松に「ならはん」とあるが、誠に尤な歌で、此の場合に當つては、平生のやはくして居るに似ず、凜然たる氣象を以て之に臨むべきである。

右は男女性質の剛柔に由て任務の剛柔を生じ、任務の剛柔は兩性を固結せしむる所以なること、又剛中に柔有り柔中に剛有る事、又剛なる者の柔なるべき時あり、柔なる者の剛なるべき時あることを説明したつもりであるが、此等のことも、要するに愛と敬とが種々の形をとつて發現するのであつて、悉く一の和の字に含まれて居るのである。婦人の節操の如きも、やはり夫に對する愛敬の誠心より發したもので、云はゞ男

子に對する平等の愛を、夫と他人とによつて嚴しく差別するを原理とするから、矢張和の字の範圍を出でぬことである。されば勅語の夫婦相和の一句は、實に廣大深遠であつて、あらゆる夫婦の道はのこらず之に包括せらるゝのである。

これで勅語の夫婦相和と云ふことの意味はほと説き了つたから、此から相和するの効驗即結果を少し陳べようと思ふ。禮記の禮運に、夫婦和するは家之肥也とある。肥と申すは、からだのふとるが如く家の富み榮えることである。夫婦の間に相愛し相敬し、各々其の性能に従て任務を盡くすことが出来れば、家庭の折合もよく、子供の教育もとゞき、番頭も正直にはたらき、家業も益々發展して、身代が日に／＼ふえるのは、丁度無病息災で衛生に注意する人は、其のからだに段々肥えふとつてくると同様である。それに反して、夫は妻をふみつけ、妻は夫をあなどり、旦那

はやけになつて、毎夜藝者ぐるひをする、細君はあてつけに毎日芝居見物に出かけると云ふ様になつてくれば、子供は云ふことを聞かず、番頭は帳じりをくらし、家業は失敗を重ね、身代は日に／＼衰へて、巨萬の財産もまた／＼間に無くなると云ふ例は、此の市中にいくらもあつた様である。此は固より夫婦和せざる結果として家が瘠せたのである。猶又世の中には、似たもの夫婦と云ふことがあるが、よい方に相似たのならばよいが、時としては夫婦どうしがわるい方に相似て家をつぶすこともある。夫が奢りを極めて、妻が諫めずして助長する、妻がはですきでも、夫が戒めずして獎勵する、かやうな家庭では、収入がいくら有つても、夫婦そろひの虚榮心であるから、のこらず呉服屋や料理店へ投げ込んでしまつて、忽ちに家が疲弊し瘠せるのみならず、金策のつまつた揚句に、不正なことをはたらいて法律上の罪人となる、此の例は近頃東京

あたりの歴々に幾組もあつた様である。此等は双方か合意的態度をとつて居るのであるから、夫婦相和と云へるかと云ふに、前の和而不同同而不和の言にあてゝみると、此は同であつて和ではない。和でないどころでなく、寧ろ和の正反對である。左すれば、不和と云ふにも二通りあつて、夫婦いりくむのも不和、悪い方にあひ氣するのも不和である。此の二通りの不和な夫婦が多数になると、家が瘠せる丈ですます、それが一國に影響して、その國を瘠らす様になる。申迄もなく家をよせたのが國で、家を積んで國と名づけるのであるから、國の富むと云ふのは、多くの家の富むことであつて、其の家の富むと瘠せるとは、夫婦の相和すると相和せざるとに由るのである。夫婦の和すると和せざるとに就ては、夫と妻との双方に義務があることは勿論なれども、榮華物語にも、男は妻からなり(初花卷)とあつて、男といふものは、まへさきはあらいが、存外にも

ろいもので、大方は妻に制せられ感化せらるるものであるから、古今の歴史上に於ける治亂盛衰は、家でも國でも大抵は婦人から起ることが多い。拿破崙が新に國を攻めようとする時には、先づ間者を放つて婦人の様子を視察せしめ、婦人に勤儉の風が行はれて居ると聞くと、攻めることを中止したと云ふことである。現今の獨逸が世界を敵にとつて、今日まで持ちこたへて居るのは、種々の理由もあるが、婦人の勤儉が其の一原因であると云ふことは、近頃の新聞や雑誌にも出て居る。又露西亞の皇室が俄に滅亡したのも、皇后の不心得から起つたと云ふことである。此等の近き例で考へて見ても、婦人の勢力が、善惡に拘はらず、一家より一國に影響して、偉大な結果をあらはすことがわかる。其の影響の偉大なる丈それ丈、婦人の責任の重大なることがわかるのである。我邦古代の婦人が勤儉であつたこと、節操の貞しかつたことは、上古の

神典を始めとして、六國史並に萬葉集の歌などにあらはれて居るが、中古以來、大分くづれて來て、藤原時代徳川時代などは尤も甚しかつた。ある歴史家は徳川幕府の滅亡は、婦人の奢りが原因であるとさへ云うて居る。御一新以來は、西洋の學術思潮がはいつて來て、婦人の様子も大分變つて來た様であるが、私は其の中に善い事もあり、悪い事もあると思ふ。私の善いと思ふことは、(一)常識が發達して交際の上になつた事。(二)實用的技藝の進歩した事。(三)陰鬱な氣分がぬけて精神の快活になつた事。(四)子女の教養上に秩序の立つた事。(五)慈善事業公共事業の行はるる事。此等のことは、慥に善い方であるから、今後益々發達する様にありたいと思ふ。私の悪いと思ふ事は、(一)男女打交つて舞踏などをする事。(二)戀愛の小説、性慾の著書の行はるる事。(三)猥褻なる芝居の行はるる事。(四)華靡なる服飾化粧品が行はるる事。(五)男女性質の差異を無視して、婦人

の任務を怠る事。此等のことは、風俗上又は經濟上、非常に有害であつて、第一勅語の御趣旨に悖ることと思ふ。其の理由は、一々申し陳べるまでもなく、前に拜釋した夫婦相和の一句に照らし合はさるれば、自然御分りになるべき筈である。然し世の中には、私の拜釋を附會穿鑿と思ふ人があるかも知れぬが、明治天皇の御製の内に「たゞしくもおひしげらせよ教草、をとこをみなの道をわかちて」と申すのがある、此の御製を拜玩すれば、天皇は慥に男女の性質任務の差異を御認めになつて、世の中の教育者たちが動もすれば其の差異を無視することを深く御心配なされた趣を窺ふことが出来る。又昭憲皇太后が男女同權と云ふ題にて御詠み遊ばされた御歌に、「松が枝にたちならびても咲く花の、よわき心は見ゆべきものを」と申すのがあるが、此も全く天皇と同様の思召である。男の強きを松に、女の弱きを花に御比類遊ばされた所が、即ち天皇の仰

せられた男女に於けるたゞしき道であつて、儒教の陰陽剛柔説の趣意も、全くこれに外ならぬのであります。

儒教では男は剛女は柔、剛は陽に屬し柔は陰に屬するとすることは、前に申した通りであるが、更に又陽は尊く陰は卑しと云ふところから、男尊女卑の語が、孔子家語などに見えて居る。(佛教の經文、基督教のバイブル、希臘羅馬の古哲の書などにも、此の意あり、儒教に比して一層峻烈なり)此の男尊女卑と云ふことが、今時の新人とか云ふ人達には氣に入らぬと見えて、女子を奴隸視するとか、機械視するとか、女子の人格を認めぬとか云うて、やかましく攻撃する様であるが、私の見る所によれば、男尊女卑といふことは、決して女子の人格を否定するものではない。男も人であり、女も人であり、人としては無論同格なれども、その人と云ふ内に、剛と柔との差異があり、その差異を陰陽にわりあてると、自ら尊卑の

等差があると云ふことで、此は男女の間のみに限つたことではなく、君も人であり、臣も人であるが、君と臣には自ら尊卑の等差があり、親も人であり、子も人であるが、親と子には自ら尊卑の等差があり、兄も人であり、弟も人であるが、兄と弟には自ら尊卑の等差があり、其他天地日月鳥獸草木土石、ありとあらゆる宇宙間の物は、一として陰陽のはたらきならざるものはないから、一として等差のつかぬものはないのである。其の等差を無視すると云ふことになる、君も臣も同等、親も子も同等、兄も弟も同等と云ふことになつて、倫理と云ふことも、道德といふことも、さつぱり成り立たず、世の中の秩序も筋道もめちやく／＼になつてしまふわけである。近來の危険思想などと云ふものの中には、随分かやうな考があるが、畢竟此等は平等を知つて差別を知らぬ惡平等と云ふべきである。儒教の上では、理一而分殊(程伊川)とあつて、平等の中

に差別を認め、差別の中に平等を認めるので、男尊女卑と名分上には差別すれども、人格と云ふ上からは無論平等を認めて居る。殊に夫婦の間に於ては、君臣父子などは違つて、殆んど同等にながめて居る。儀禮喪服傳に、夫妻は一體也、牝合也。牝は半なり、二つの半體相合して一體となる意とあり。禮記の郊特性に、同牢而食、同尊卑也とあり。禮記曲禮の注に、妻之言、齊也。以禮見問、則得與夫敵體とある。此等の語を綜合してみれば、陰陽剛柔の上から云はゞ、男尊女卑であれども、男女牝合して一體の夫婦となる上から云はゞ、尊卑を同じくすと云ふのである。(具體的事實は儀禮禮記等に見ゆ、但し昔は支那でも日本でも、家族主義の結果、家の系統に重きを置きて、不孝有三、無子爲大(孟子)とか、大夫置妾重繼嗣也(白虎通)とかあつて、身分によつては、正妻の外に妾を置き得ることゝなつて居た、此は當時に在つては已むを得ざることであらうが、(和漢とも男

子なきが爲めに、國を禡はれ家を絶つこと、其の例極めて多し)それが後後になると、已むを得て己まざる放縱男子が出来、又種々な惡弊がこれより起る患があるから、(舊幕時代の御家騒動の十中八九は是)現今の世としては、貴賤を通じて一夫一婦の制度が至極よろしいと思ふ。此の事は、古人も考へ付いたかと思はるるとは、吉備大臣の私教類聚目錄に、(拾芥抄)莫娶兩妻事と云ふ科條がある。此は漠然たる辭であるが、或は貴賤に通じて此の制を用ひんとする意があつたかも知れぬと思ひます。尙又孔子が論語の中(陽貨)に、女子與小人爲難養也と云はれたのをつかまへて、女子を小人になぞらへたのは不都合ちやと云ふ者がある。此はまるきり論語を誤解して居るのである。(論語の中に、世人の誤つて口實とせる者、此の章及び民可使由之、不可使知之の章なり、可使知は能使知の意、不可使は不能使の意にして、孔子はむしろ不能使知を遺憾とせら

れたるなり。然るに不可不可を命令語にとりて、民を愚にすることとするは大謬なり、此の意は朱注に所引の程説に明かなり、近時島田篁村翁谷干城氏なども辨じ置きり。其の他内則に所謂七年男女不同席の席は、しきものなるを、室の意にするも、いちぢるしき誤也。此の章は、孔子が婢僕に對することを云はれたので、女子とは下女のこと、小人とは下男のことである。故に朱子は小人を僕隸下人と注せられた。元來君子小人は位を以て言ふこと、徳を以て言ふこと、あるが、此の章の小人は、位を以て言うたのである。若し徳で言うて姦惡の小人とせば、孔子としては速かに放流し屏遠せらるべきであつて、難養ヒなど、云ふ様ななまぬるいことのあるべき筈はないから、此の小人の下男をさして居ることは明かである。その下男と對しての女子なれば、女子の下女をさして居ることも明かである。然るにこの女子を汎き意味にとつて、孔子はすべての

女子を姦惡の小人になぞらへたなど、云ふは、不吟味千萬である。孔子が下男下女に對しては、養ひ難しとして、莊以涖之、慈以畜之（朱注）と云ふ様な態度をとられたであらうが、夫婦の道としては、固より一體とし敵體として尊卑を同じうせられたことは、儀禮禮記などに載せた通りであつたらうと思ふ。

儒教では、男尊女卑と云うたり、夫婦尊卑を同じうすと云うたりして、一見矛盾の様であるが、一は名分上よりながめ、一は人格上よりながめたので、云はゞ差別中に平等あり、平等中に差別あるの理である。然し男尊女卑と云ふことが、どうしても面白くないと云ふことならば、姑くそれを差し置いて、姑く尊卑を同じくする方ばかりを取つてもよいが、尊卑が同じいからと云つて、其の任務までを混じてはならぬ。然るに今の新しい婦人達は、兎角に任務の差別を無視する傾向がある。今までは女

にやらせて見ぬからであるが、女なればとて、男のすること位出来ぬ筈はないと云うて、兎角に男のすることを作りたがる、尤も同じく人間であるから、むりに練習を積みれば男のすることが出来ぬこともあるまいけれども、女には女の性質に適應した任務があつて、例へば家を守るとか、子女を養育するとか云ふ様なことは、男には不得手で女に適應した任務であるのに、その適應した任務を打捨てておいて、やれ文化運動、やれ政治演説と、一日中外へ出てとびまはつて居て、内では亭主が仕事を休んで子供のもりをするとか云ふ様な向きが、東京あたりでは大分ある様に思ふ。此等は男女の任務を全く顛倒したものである。かやうなことになるつてくると、亭主も毎日留守番と云ふわけにはいかぬから、他人を雇つて子供の世話をさせるか、子女養育所でも出来たらば、それへ入れて置くかせねばならぬ。さうなつてくると、夫婦親子が箇々別々になり、

家と云ふ觀念が薄らいて來て、夫婦相須ち、親子相親む情が段々に減退して參り、いざと云ふと互に權利を主張する様になる。此の權利と云ふことは、今の人はくちくせに云ふが、私などの舊いあたまでは、權利と云ふことは、已むを得ざるにもちだすべきことで、それよりは義務と云ふこと、進んでは、やむにやまれぬ愛敬の眞心と云ふことに重きを置きたいと思ふ。殊に家庭などに在つては、互にたしなみさしひかへるところより、其の親みの度が益々加はるものである。水戸義公が、物はづかしくたしなみあへる心持を忘れずば、夫婦ながくむつまじく愛相よかるべしと云はれたのも、このことである。然るに一寸としたことにも、細君が權利を主張して、亭主をやり込めると云ふことになる、平生女房の履物をそろへると云ふまでに進んだ習慣のついて居る亭主ならば格別、大抵の男は、むつとして、其の場はそれで濟んでも、此が爲めに愛

情が甚しく滅殺するものである。夫婦の間は互に遠慮し合ひつとめ合ふ所を、互に心に感じ合ふとき程愛情の濃かなることはない。殊に夫として、妻の己を愛しながらも、はづかしげにして露骨でなく、意見を云ふにしても、たしなみぶかくして、あら／＼しからざる態度に對して、しんから愛情が湧き、しんから感謝の念を起すものである。古來の賢婦人が此の態度に由て、夫の善行を奨勵し、夫の惡心を悔悟させた例は、いくつもあることである。婦人の感化力は此に至つて實に偉大なものであつて、道德上に於ても非常に尊い價值がある。それに付て思ふに、尊卑と云ふことにも、道德上と名分上の二通りがある。君尊臣卑でも、父尊子卑でも、男尊女卑でも、すべて名分上のことであるが、道德上から云はゞ、君たる紂王よりは、臣たる文王の方が遙かに尊い。父たる瞽瞍よりは、子たる舜の方が遙かに尊い。それと同じことで、名分上からは男尊女卑と云

ふことがあつても、道德上から云はゞ、其の心得次第で、男尊女卑とも、女尊男卑ともなるわけで、現今でも道德上女尊男卑の家庭が随分ある様である。私は之を道德上の絶對的自由と名づける。此の自由は名分に即して、名分を超越するもの、これを言換ふれば、差別を離れずして、平等を得ると云ふことである。今の東京あたりの婦人達も男女同權とか、婦人解放とか云ふ様な相對的外面的のことには、かり骨折るよりは、少し絶對的内面的のことに注意してもらひたいと思ふ。然し今と昔とは、時世のちがふにつれて、家庭の事情も餘程變つて來たから、私の様な頑固なものでも、昔の女大學の形式のまゝを今の人達に宛てはめようとは思はぬ(根本的精神はかはらねども)又今の人の云ふ婦人の自覺と云ふことも、或る意味に於て、或る程度までは、許容するのみならず、寧ろ奨勵するのであつて、前に擧げた常識發達以下の五ヶ條の如きは、慥に今の方

が昔より優つたことであるから、益々のびたゝせたいと思ふ。且昔は世の中が單純であつたから、學問としても讀み書き算用、進んだ所で女四書、鑑古今和歌集位ですんで居たが、今は複雑な世の中で、婦人の任務も段々ふえて來ましたから、事情の許す限り、高等の程度まで學問する必要がある。然し學問と云うても、婦人の性能に適すると適せぬとがあり、又其の任務に必要なると必要ならぬとがあるから、可成其の性能に適し其の任務に必要なものを擇むべきである。婦人の任務も色々あるが、其の重なることは、夫を輔けて圓滿なる家庭を作る事、子供を生み育て、拔目なく教育する事、それをつとめて云はゞ良妻賢母となる事である。今の人は良妻賢母と云ふとは、や舊式道德として、如何にも消極的の様に思ふが、家庭が集まつて國家となり、子供が生長して國家を料理する様になるのであるから、國家の禍福盛衰は、婦人の心得の如何に

由るとも云はれるわけで、妻たり母たるの任務は、極めて重大である。然るに今の新人と云ふ連中は、羈絆の解放だの、經濟の獨立だのと云うて、兎角に良妻賢母のがはから奪ひ去つて、職業教育とか獨立生活とか云ふ方へ向け様とする傾きがあるのは、誠に困つたものである。尤も現今では、女學校も女工場も澤山出來た世の中であるから、女教員の必要、女工の必要もあるによつて、家庭の事情とか、非凡な天才とかであれば、かやうな人達も無くてはならぬが、云はゞ婦人としての變則であつて、正道とは云はれぬ。此等のことは、却つて最近の西洋人の方が、餘程目覺めて來た様であるのに、我邦の新人達は、まだ夢中になつて居る。これは、丁度都會から髪飾り縞模様、田舎に傳つて來て、田舎で大流行の時分は、本元の都會は、はやすたつて居ると云ふ様な趣きではあるまいか。それは兎もあれ、我々日本人は、明治天皇の教育勅語の御趣旨を標準として

奉體し、外國の思潮に對しても、それに合ふものは取り、合はぬものは捨て、一時の流行に搖かされぬ様にすべきであつて、婦人としてはどこまでも婦人の任務を盡して國家の福利隆盛を圖ることが、第一の心掛けで無ければならぬ。

御話しがだん／＼とひろがつて参りましたが、要するに勅語の夫婦相和すの範圍内のことであります。此に付ても、此の一句が如何に多くの意味を含蓄してゐるかを御承知になりたいと存じます。現今は世界の大戰争でありますから、婦人方に於ても、内ばかりに居らるゝわけには参らず、或は傷病者の看護、或は恤兵品の蒐集などに奔走なされねばならぬ。此も時にとつての婦人の道で、即ち男子を輔けて國家に盡すのであるから、矢張和の字の内にこもつて居ることでもあります。現今の形勢では、多分我邦始め聯合國の勝利に歸して、程なく平和の時代が來るで

ありませう。然し平和になつたから、それでよしと云ふわけには参らず、種々新なる難問題が起つてくるかも知れぬので、こゝ暫くの間は、我邦に取つて危急存亡の秋とも云ふべきであるから、男子も婦人も益々心を合せ力を協せて國家の爲めに盡さねばなるまいと思ふ。且私は砲火の戰爭よりも寧ろ思想の戰爭の方が一層恐るべきものと思ひますから、今日の御話は、戦時に於ける婦人の任務と云ふことよりも、勅語の一句に含まれたる全體の意味を説明して、思想の混亂を未然に防ぎたいと思つたのであります。然し此の御會などは、歴々の方々の御集りで、至つて堅實な主義を御執りになると承はつて居りますから、私の申上げた事等は、とくに御承知で已に御實行のことゝ存じますが、其の以外の人々には、随分心得違ひの人もありませうから、何卒あなた方からしてより／＼御指導になりたいと思ひます。又勅語の夫婦相和と云ふ御言

葉は文字通り男子と婦人との雙方への御教訓であるが、現今の男子として其の思召にかなはぬことがいくらもあつて、寧ろ婦人方よりは一層多い様である。これが抑々近頃の同權論者獨立論者の起る一の原因となつたとも思はれる。此に對しては私も大に申し條がありますが、本日は婦人方に對しての御話でありますから、それ等のことは總て省略致します。

第四章 朱子の仁說(大正六年四月八日、於名古屋甲辰會)

孔子の言行録として、古今の學者に信を措かれる書は、論語であります。其の論語二十篇の中には、道德の名目が種々あらはれて居るが、其の内仁と云ふ字に尤も重きを置かれた様子が見えます。随つて仁の字の解釋は、古今の儒者が、第一に骨折ることであつて、學派々々によつて色の定義をつけて居ります。其の重なるものを擧げてみれば、朱子は性

の上でとき、仁齋は徳の上でとき、徂徠は功の上でとき、並河天民は情の上でとき、ましました。が、何れも其の一方だけでは、論語の中でさへ差支へて通せぬところがあります。そこで私は此等の諸說を評して皆是なり皆非なりと申す。其のわけは、仁の字は論語の中でも、色々につかはれて居て、性について云ふもあり、徳について云ふもあり、功に就て云ふもあり、情に就て云ふもあり、其の人其の場合に因つて、教へられた言に體用深淺の差別があるから、それを一律にながめて、一の定義を以てすべてを推し徹さうとするのは無理である。譬へば此に馬がある。或人は其の腹を認めて馬と云ひ、或人は其の足を認めて馬と云ひ、或人は其の背を認めて馬と云ひ、或人は其の首を認めて馬と云ふ。首も背も足も腹も、馬には違ひはないが、皆其の一部分であつて、全體ではない。丁度其の通りで諸家の仁說は、何れも仁の一部分であつて、仁には違ひないから、皆是な

りと云ひ得る。さりながら仁の全體を通觀したのでないから、皆非なりとも云ひ得る。そこで太田錦城(仁説三書)が、最後に出て、諸方面から考證したあげくに、仁は善なりと定義を下した(是より先き宋の邢昺が論語の疏に仁は善行の總名とあり)此は諸家にくらべて先づは無難のやうであるが、ばつとしての切でない。之を前の譬にあてると、馬の全體を籠ごしにながめて、ばつとしたすがたを認めた様なものである。それに比すれば、朱子でも仁齋でも徂徠でも天民でも、部分的ではあるが、兎も角しつかと實物をつかまへて居る様である。それ故私は朱子仁齋徂徠天民の説について、一々精しく研究した上で、之を總合して完全なる仁説を組織したいと思ふ。そこで先づ第一に朱子の説を研究して見ましたから、其の概略を御話します。

朱子の説は、論語學而篇第二章の孝弟也者其爲仁之本與の注に、仁者愛

之理心之徳とあります。(孟子首章の注には、心之徳愛之理とあり)愛之理とあるのを偏言之仁と申し、此は仁の一字を義と禮と智との三つに對して、生れ付たる道理の一部分とするのである。心之徳とあるのを、專言の仁と申し、(偏言專言は、朱子の或問に出づ)此は仁の一字のうちに義禮智を包括して、生れ付たる道理の全體とするのである。

愛之理とは、愛の根と云ふが如く、愛の心の由つて生ずる根本である。愛はいつくしむと訓じて、情に屬するが、其のいつくしむ情の起ると云ふのは、なせかとならば、性のうちに仁と云ふ道理があるからのこと。性のうちに仁の道理があるから、それが事に觸れ物に接していつくしむの情となつてあらはれるので、例へば君に接しては君をいつくしんで忠となり、親に接しては親をいつくしんで孝となり、其の他妻子に接しては妻子をいつくしむ、朋友に接しては朋友をいつくしむ、其のいつくし

む情のしみくとして、やむにやまれぬ味を、孟子には、人皆有_二不忍_一人之心とも、惻隱之心、仁之端也とも云うてあります。惻隱とは、身にしみて、あかはいや、あゝいとしやと思ふ心で、それが仁の道理の物に接し事に觸れてあらはるゝこぐちであるから、仁之端と云うたのである。さすれば物に接していつくしむの情がおこると云ふのは、其の性に仁の道理があるからのもので、譬へば砂糖の甘いと云ふのは、嘗めぬさきからそれに甘みを持つて居るからのこと、梅の實の酸いと云ふのは、くはぬさきからそれに酸みを持つて居るからのこと、草木が芽を出し花を開くこと、それと同じで、物に接し事に觸れて惻隱慈愛の情の發するは、其の惻隱慈愛せざる前から、惻隱慈愛すべき性質を持つて居るからのことである。其の惻隱慈愛すべき性質を、朱子は未發之愛と云はれて居る。其

の意は未だ愛せざる前に最早愛すべき持前が具はつてあると云ふことと、愛之理とはそれを言ひ換へたまでである。扱其の愛之理即ち未發之愛が、どうして人の性のうちにあるかと云ふに、朱子は仁説に之を説明して、天地以_レ生物爲_レ心者也、而人物之生、又各得_レ夫天地之心、以爲_レ心者也と云ひ、又仁之爲_レ道、乃_レ天地生物之心、即_レ物而在、情之未發、而其體已具、情之既發、而其用不窮と云うて居らるゝ。元來儒教に所謂天地と云ふものは、近頃一種の科學者の云ふが如く、機械的盲目的ではなくして、精神あり意思ある者であつて、されど基督教などの如く人格を具へたるものとは見ず、寧ろ人格以上の靈物と見るなり。其の精神意思はどうであるかと云はゞ、萬物を生じたい生じたいと云ふ心からして生じくしてやまぬものである。それを易の繫辭傳に、天地之大德、曰_レ生、生生之謂_レ易とも云うてあります。又易の中に天地の徳を分けて元亨利貞の四つと

してある。其の内の元を四時にわりあてると春にあたります。春になると、春風が吹く、春雨が降る、氣候がほか／＼と暖かで、草木の芽が出、枝が伸び、花が開く。それを近思錄に、萬物之生意最可觀ナリルニ、此元者善之長也、斯所謂仁也道體篇明道言と云うてあります。されば此の生物の心を、天地では元と云ひ、人では仁と云ふ。つまり人が天地に生せられて、其の生物の心即ち元の氣をうけて、ぬつくりとしたあたゝかみ、なま／＼としたうるほひを、其の本性に持つて居るので、それを未發之愛とも、愛之理とも云うたものである。其の愛之理は、元の亨利貞に對するが如く、義の宜しうするの理、禮の敬しむの理、智の是非をわかつの理に對して云ふのである。それが心に持つて居る道理の一部分であるから、偏言之仁と申します。

心之徳とは、人の心に持つて居る道理と云ふ意で、此は愛即ちいつくしむの理ばかりでなく、義即ち宜しうするの理、禮即ち敬しむの理、智即ち是非を分つの理までを包括して、心に持つて居るあらゆる道理を總稱するのであるから、專言之仁と申します。さすれば偏言之仁と專言之仁とは、別なものであるかと云ふに、決してさうではない。これは前に引いた孟子に、人皆有不忍人之心の事例として、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心云々と擧げてある。此は勿論文面の如く惻隱のことであるが、それについて由是觀之、無惻隱之心非人也、無羞惡之心非人也、無辭讓之心非人也、無是非之心非人也とあり、惻隱ばかりでなく、羞惡辭讓是非の三つまでもひき出してある。之を味うてみると、惻隱があとの羞惡辭讓是非の三つを含み、仁が義禮智を包ぬることがわかる。朱子の語類に、惻隱之心、頭尾都是惻隱、三者頭是惻隱、尾是羞惡辭讓、是非若不是惻隱、則三者都是死物、蓋惻隱是一箇頭子、羞惡辭讓是非、便從這裏發來とあ

り、また惟是有惻隱之心、方會動、若無惻隱之心、都不會動、却不成人とあります。惻隱はあゝたまらんと真心から溢れ出で、つくるひもなく、人見えもかまはんであつて、此のあゝと云ふのが、あと三つの骨子になる。羞惡は、あゝはづかしい、あゝにくい、あゝで成り立ち、辭讓は、あゝ受けられようやのあゝで成り立ち、是非もあゝよいあゝわるいのあゝで成り立つ。此のあゝがぬけると、心にはそれほどに思はぬが、恥ぢた態を見せるの、實はほしいけれども、人前をはゞかるの、心ではよいと思はぬがよいと言つておく、わるいと言つておくと云ふ様なことになつて、本當の羞惡でも辭讓でも是非でもなく、全くつくるひであり偽善である。唯このあゝたまらんと云ふ誠心が骨子となり土臺となつてこそ、眞の羞惡辭讓是非が成り立つ。此のあゝたまらんと云ふのが惻隱であつて、其の惻隱が羞惡辭讓是非の土臺となることを考ふれば、仁が義禮智をか

ぬることがわかる。之を食物に譬ふれば、仁は鹽味の様なもの、吸物でも焼物でも浸し物でも、其の品はかはれども、鹽味はそれを貫いて居る。鹽なくては何物も成り立たぬ如く、仁が無くては、義も禮も智も成り立たぬのである。更に溯つて天地の上で云はゞ、春は生じ夏は長じ秋は遂げ冬は固まると分れて居れども、畢竟一の生の字で包括することが出来る。夏の草木をしげらすも、生じたものを長ずるの、秋の木の實を結ぶも、生じたものを遂げしむるの、冬の木の葉の落ちるも、來春生すべき精氣が内にみちてふるき葉をつきおとすの、春夏秋冬、元亨利貞と分れて居れども、實は生々の氣が貫いて、一の元の字の小分けである。故に易の文言傳にも、元は善の長也とある。丁度君長が衆くの臣民を統攝するが如く、家長が衆くの子弟を總括するが如く、一の元の字があとの三つを統攝し總括するのである。此等のことを考へてみれば、偏言と云ふも專言

と云ふも、畢竟觀様のちがひであつて、つまりは同じもので、別々のものではないと云ふことがわかる。譬へば大和と云ふは偏言、日本と云ふは專言なれども、どちらとも我邦のことになり、東京政府と云へば偏言、日本政府と云へば專言なれども、どちらとも我が政府のことになるやうなものである。

以上は朱子の説の概略を述べたつもりであるが、朱子の説の程子に本づいたことは、朱子も云うて置かれた通りで、朱子の説は即ち程子の説である。然るに程子の高弟の内にもはや程子の意を取違へたものがある。それは楊龜山と謝上蔡である。龜山は萬物一體を以て仁を説き、上蔡は知覺を以て仁を説いたが、いづれも程子の本意にたがうて居ると云ふので、朱子が仁説一篇を著はしてこれを辨せられ、それを親友の張南軒に見せらるゝと、南軒もやはり取違へてゐたので、それから數回往復

して議論せられた手紙がある。それを山崎闇齋が仁説の附録として仁説問答の一書を編輯しました。これは崎門大切の書の一として、講義類もしたゝかあります。其の大意をかいつまんで申さば、龜山の萬物一體説は、仁の結果即ち仁のはたらきの巾を云ふにはよいが、それで仁の正面眞味をとくことは出來ぬと云つて、孔子が子貢の博施濟衆（ハクシキキウシュウ）の問に答へて、己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也（己雍也篇）と云うて教へられたことを證據に引いて、萬物一體の説は、子貢の見地に陥あり、人をして漠然として歸宿するところなからしむと論駁せられた。（陽明の大學問亦龜山と同弊なり）又上蔡の知覺を仁とする説に對しては、仁の智を包むことは勿論であるが、それで仁の字をとくことは出來ぬと云つて、程子の覺不可以訓仁の語を引き、若し知覺を以て仁にあてれば、氣を張り心をあせつて、ぬからぬ様にとのみ求めて、ゆつたりと落

付き、むつくりと温かな趣を失ふと論駁せられた。兎角仁はもと我身我心にはえぬいたもの故、身や心を土臺とし立脚地として、親切に體認すべきもの、又あたゝかにして冷えぬもの、うるほうてかれぬものと看るのが、朱子の説である。其の朱子の眞意を得たのが、さすがに闇齋で、仁説問答の序は、文は拙なれども、見識は卓越して居て、仁之意思滋味親切處など云ふ語があり、孔子の我欲仁斯仁至矣の語を引いて、嗚呼旨哉と結んだのは、餘程深く其の味を會得した様子がみえる。又嘗て仁は老女の様なものと云うた。なるほど婆さんが孫の病氣にでも出逢つて、あゝいとしいと云うて、ポロリと涙をこぼす様なさまが仁である。此はかうした理詰めぢやと云ふのは、最早仁でない。義理と禪かゝねばならぬでは仁でない、かゝらずに居られぬのが仁である。兎角仁を説くには理窟をきらふ。あゝいとしい。あゝたまらんと眞心から湧き出づるでなくては、

仁とは云はれぬ。此はかうすべき筈ぢや、此はかうせねばならぬと云ふやうなのは、仁でない。まして名聞のためとか利得のためとか云ふ念慮が少しでもまじれば、猶更のことである。儒教の仁と云ふことは、かやうに誠心から湧き出で、極めて温かみのある極めて潤ひのあるものであるのに、近頃の人は、儒教は乾燥無味である、殊に朱子學は理窟一偏であると云ふ批評があるが、此等はまるきり本當に研究したことがないからのごとで、私の考へでは、世の中の教と云ふ教の中で、儒教ほどあたたかなうるほひのある教はない。其の味ひを人性の上から十分に發揮したのは、さすがに朱子であると思ふ。

儒教の外に教と云へば、佛教基督教が重なるものである。佛教の慈悲、基督教の愛が、儒教の仁に似て居ると云ふものがあるが、此はそれに違ひはない、併し私の考へでは、釋迦は智のすぐれた人であるから、慈悲と云

ふ内にも、方便が加はり伶俐巧みがまじつて、儒教のやうにすなほでない、基督は情の盛んな人であるが、其の情が、餘程峻烈で、極端に馳せる様な趣があつて、儒教の様に穩當でないと思ふ。然るに基督教者などは、儒教の仁も佛教の慈悲も冷かであるが、基督教の愛はあたゝかであると思ふ。うて、あたゝかな愛を同教の專賣特許の様にして居るが、私の目から見ると、其の暖かみが宗教家だけにいやらしい處、氣味のわるい處がある。殊に佛教でも基督教でも、義と云ふことが闕けて居るから、墨氏の兼愛と、同様の弊に陥るるが、儒教の仁には義が伴うて居るから弊がない。朱子の言にも仁只是流出底、義是合當做底、如水流動處是仁、流爲江河、滙爲池沼、便是義、如惻隱之心、便是仁、愛父母、愛兄弟、愛鄉黨、愛朋友、故舊、有許多等差、是義とある。此が儒教の主義で、孟子に親親而仁、民、仁、民而愛物、盡心上とあるも其の意である。仁は平等的、義は差別的、平等と差別と相對し

て相濟ふによつて、墨氏の如く無差等の弊に陥るらぬ。更に一步を進めてみれば、平等中に差別ありで、仁の内にもはや義をふくんで居る。朱子の師の李延平に、當理而無私心則仁矣の言があつて、朱子も論語の注に引用せられ、朱子學では大切な言となつて居る。世には事が理に當つても心に私のあるものがある。世間で慈善家とか道德家と言はるゝ人の大半は、此の内へはいる。又心に私がなくても、事の理に當らぬものもある。此は前に申した婆さんが孫をあまやかす様なことである。夫故に事の理に當ると心の私なきと揃ふでなくては、本當の仁とは云はれぬのである。此等は仁の字の中に義を含ましてみたものである。前に申した偏言專言にあてると、仁を義に對してみるは偏言、仁の中に義を含ませてみるは專言であつて、偏言の方では、義と相對して持ち合になり、專言の方では、仁の中にはや義を含んで居るから、何れにしても無差等惡平

等に陥る患はないのである。

私は此までに於て朱子の仁説に就て一通り御話したつもりであるが、朱子の説は中々精密であつて、私の研究のとゞかぬところもあり、辭の足らぬところもありますから、委細のことは、仁説問答、玉山講義附録、會津正之公編及び語類文集で御覽になりたいと思ふ。終に臨んで一寸補述致したいことは、私は朱子は性の上で仁を説くと云うたのは、其の重んずる所から申したまでで、朱子は徳や功や情を全く認めんと云ふことではない。朱子は仁を體用に分けて、性に具ふる所を體とし、情に發する所を用とせられたことは、前に引いた仁説にある通りである。朱子は猶又愛を離れて仁を説くの非なることを懇に辨じ置かれ、愛之理と云ひ未發之愛と云ひ、性の上で説くときにも、兎角に愛の情をはなさぬやうに注意せられ、なかには専ら情の上でとかれたのもある。孝弟也者其

爲仁之本與でも、仁の字の始めて見えた所であるから、愛之理心之徳と體を主として注せられたけれども、本文の仁の字は用の上で説かれたことは、注の仁道自此而生の語及び語類の這箇仁、是愛底意思、行愛自孝弟始の言でもわかる。(孟子首章の仁の字傲此)又徳でとかれた例は、公冶長篇雍也仁而不佞章の注に、仁道至大、非全體而不息者(徳)不足以當之などがそれであり、功でとかれた例は、憲問篇桓公殺公干糾の章の注に、管仲雖未得爲仁人、而其利澤及人、則有仁之功矣などがそれである。さすれば朱子の説だけでも、略々仁の組織が出来るやうであるから、山崎派などでは、朱子の説は完全無缺にして、毫髮の遺憾なき様に云うて居るが、公平な眼を以て見渡すと、どうしても體の方性の方へかたよつて居て、徳でとくべき處、功でとくべき處までも、兎角に性の方へひきつけてとく病がある。此は私の平素申す通り朱子は性天道の派流であるから、免

かれぬわけであるが、孔子の真相、仁の全體をとくとして、幾分か偏した所があつて、十分とは云はれぬ様である。それ故に私は朱子の説ばかりでなく、其の外の諸説をも、論語を始めすべての經書の文に引當て、一々研究した上で、それを総合して、一の完全なる仁説が組織してみたと思ふのであります。

第五章 天命(大正五年五月二十八日於乙卯會)

一口に天命と云へど、古來から色々の分類があつて、孟子には、正命非正命に分ち、(盡心上)莊子には大命小命に分ち、(列禦寇)孝經援神契には、受命遭命隨命に分ち、(禮記祭法疏)王充論衡には、國命人命壽命祿命に分ち、(命義)程子張子は、命と遇とに分ち、又正と變とに分ち、(全書)大塚退野は、理命氣命偶命に分ち、(孚齋存稿)或は部分に付て、或は全體に付て、種々様々に説かれてあれども、余は先づ朱子の言によつて、之を二つに大別して、(一)

は理の命(二)は氣の命とする。(論語子罕章の語類に、命只是一箇命、有以理言者、有以氣言者云々)理の命とは、天より人に授けられたる仁義禮智の道理であつて、中庸に天命之謂性(首章)とあり、左傳に民受天地之中以生、所謂命也(成公十三年劉康公の言)とあるのがそれである。氣の命を更に二つに分け、(一)には天より與へられたる氣質の清濁厚薄(孟子盡心下に、仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、智之於賢者也、聖人之於天道也、命也有性焉。君子不謂命也とあり、朱注に、程子曰、仁義禮智天道、在人則賦於命者、所稟有厚薄清濁とあり、或は值遇の命數を以てとくは非なり)(二)には天より下さるゝ命數の吉凶禍福(俗に云ふ運命のこと)とする。今は理の命と氣質とのことは姑く置いて、氣の命の中の命數と云ふことに付いて、少しく陳べて見ようと思ふ。

扱其の命數を更に又二つに分けて、(一)には自然の氣數、(二)には人爲の氣

數とする。

自然の氣數とは一陰一陽の自然に運行すること、造化で云はば、寒暑の往來、晝夜の交代などであるが、人事で云はば、吉凶禍福治亂興廢の自然に循環するのがそれである。之を古書に求めば

易繫辭傳云、吉凶者貞勝者也。

賈誼曰、禍之與福兮、何異糾纏。(漢書本傳)

孟子曰、天下之生久矣、一治一亂、氣化盛衰、人事得失、反覆

相尋、理之常也。(滕文公下)

などがそれである。

人為の氣數とは、善を爲せば福を得、惡を爲せば禍を得ることである。之を古書に求めば

書大禹謨云、惠迪吉、從逆凶、惟影響。湯誥云、上天福善禍淫。

咸有一德云、惟吉凶不僭在人、天降災祥在德。

伊訓云、作善降之百祥、作不善降之百殃。

孔子曰、詩云、皇皇上天、其命不忒、天之以善、必報其德。(王肅曰、逸詩也)禍亦如之。(家語六本)

大學云、詩云、惟命不于常、謂善則得之、不善則失之矣。(傳十章)

中庸云、大德必得其位、必得其祿、必得其名、必得其壽。(十七章)

孟子曰、禍福無不自已求之者。(公孫丑上)

などがそれである。
而して人為の氣數は、時として自然の氣數を制することが出来る。其のわけは、氣數に、人力を以て動かすべからざる者と、動かすべき物とがある。前者を有定の命と云ひ、後者を無定の命と云ふ。

李穆堂曰、命之說有二、有有定之命、有無定之命、人之所值、有盛必有衰也、

有衰必有盛也。當其盛不能遽使之衰。故曰天將興之、誰能廢之。(左傳)當其衰不能遽使之盛。故曰天之所廢不可支也。(同上)

此命之有定者也。盛者不遽就衰、而君子不敢不憂其盛。衰者不遽復盛、而君子必有以救其衰也。故曰命也有性焉。君子不謂命也。(孟子)の命の字、氣稟を以て言ふ、穆堂値遇の命數とするは非なり。此命之無定者也。有定之命有四。曰天下之命、曰一國之命、曰一家之命、曰一身之命。無定之命亦有四。(原命)

人爲の氣數を以て自然の氣數を制するは、無定の命の場合である。

詩、大雅文王篇云。周雖舊邦、其命維新。

程伊川曰。天命不可易也。然亦有可易者。如修養之永年、世祚之祈天永命、常人之至於聖賢、皆此道也。(全書)

薛敬軒曰。命雖在天、而制命實在己。(讀書錄)

又曰。亢極之治、唯聖人有道以持之、使不至於傾。如堯之治極矣、時當衰也。有舜則能持其盛。舜之治極矣、時當衰也。有禹則能保其治。乃知治亂相尋無端者、理之常。然或當衰不衰、當亂不亂者、聖人斡旋之力也。(同上)

蔡虛齋曰。人之善者、或能吉其凶。其不善者、則能凶其吉。(易蒙引)

有定の命の如きは、人爲の氣數を以て制せんとすれども、多少の影響はあるにしても、之を挽回することは、大體に於て不可能である。

李穆堂曰。天下之盛也、禹湯文武以致治、其衰也、孔子孟子莫能救之。國之盛也、齊桓晉文、因之以霸、其衰也、公儀子爲相、子柳子思爲臣、魯之削滋甚。(孟子)家之盛也、父作而子述。(中庸)其衰也、反是。身之盛也、道之將行也。其衰道之將廢也。(論語)此四者命有定而君子俟之、莫敢怨尤焉。(原命)

されど宇宙の自然は無限であり、人生の知識は有限であるから、聖人賢人たる孔子孟子と雖も、其の命の有定なるか無定なるかを知らるゝこ

ともあり、知られぬこともある。故に其の命の動かすべからざることを知らずして、只管己の所當爲たる義を盡し、其の事の成らざるに及んで、始めて天也命也と知つて、之に安んせらるゝこともあり、又命の動かすべからざることを知つて、其の事を中止せらるゝこともある。

史記云、孔子將西見趙簡子。至於河而聞竇鳴犢舜華之死也。臨河而歎曰、美哉水、洋洋乎、丘之不濟此命也夫。

などがそれである。又命の動かすべからざることを知りつゝも、所當爲の義を盡し、結果の無効なることを承知しながら、骨折つてやまれぬこともある。

論語云、君子之仕也、行其義也。道之不行、已知之矣。(微子篇)

などがそれであつて、命の如何を問はず、唯々義にのみ注目せられたのである。これは儒教に於て古今を一貫した思想であつて、國變の時など

には、著しくあらはれるものである。孔子以前で云はゞ、王子比干の諫死、伯夷叔齊の餓死、孔子以後で云はゞ、諸葛亮顔真卿文天祥の忠義は、皆此の筋である。

宋史云、天祥被執。元將張弘範曰、國已亡矣、殺身以忠、誰復書之。天祥曰、商非不亡、夷齊自不食周粟。人臣自盡其心、豈論書與不書。元丞相博羅曰、爾立二王、竟成何功。天祥曰、立君以存宗社、存一日、則盡臣子一日之責、何功之有。曰、既知其不可、何必爲。天祥曰、父母有疾、雖不可爲、無不下藥之理。盡吾心焉、不可救則天命也。

此の父母有疾云々の言は、孔子の行其義云々の語と、境遇の相違はあれども、全く同一の趣旨である。我邦で云はゞ、楠公の戦死なども、此の筋である。儒教に於ける聖賢の言は、數限りなけれども、其の要領を括つてみれば、

盡義於己、而俟命於天。

の二句につゞめ得る。(中庸に、居易以俟命とあり、孟子に行法以俟命とあり、妖壽不貳、修身以俟之、所以立命也とあり、莫非命也、順受其正、盡其道而死者正命也などとあるは、皆此の意なり)之を換言せば、可知の義を行つて、不可知の命に安ずると云ふことである。(佐藤一齋曰、理有可測之理、有不可測之理、要之皆一理也。人當安於可測之理、以俟於不可測之理、是人道也、即天命也)故に孟子にも、

孔子主癰疽與寺人瘠環、是無義無命也。

とあつて、義と命とを並べ舉げてあり、許魯齋の言にも、

凡事理之際有兩件、有由自己底、有不由自己底、由自己底有義在、不由自己底有命在、歸于義命而已。(遺書)

とあつて、義と命とを對説してある。然しながら人生の所當爲としては、

義は絶對的であつて、ある時には義により、ある時には命に順ふと云ふので無い。自然の氣數に順ふも義なれば、自然の氣數を制するも義であり、命の動かすべき時と、動かすべからざるときと、動かすべからざることを知る場合と、知らざる場合とに共通して、義は一貫して居らねばならぬ。(義に偏言と專言とあり、茲に義と云ふは、專言なり、義に嚴正の意と圓活の意とあり、茲に義と云ふは、此の兩意を兼ね)故に程伊川は

賢者唯知義而已、命在其中。

と云ひ、又自ら之を解いて

聖人更不論利害、惟看義當爲與不當爲、便是命在其中也。

と云はれた。但し聖人と雖も動かし得べからざるを知らぬことがあると云へば、聖人でも智の至らぬ所があると云ふ批難を免れぬ様であるが、此が所謂有限無限部分全體の差別であつて、聖人と雖も部分的有限

的の人生たる以上は、無限なる宇宙の全體をのこらず知ることの出来ぬのは、其の筈である。故に聖賢は、宇宙全體たる天命を至靈至神なるものとして、常に敬虔の心を以て之に對せらるゝのである。

書益稷云。勅^{イマシメテ}天之命^ヲ。惟^レ時^ニ惟^ニ幾^{ニス}。

咸有一德云。天難^{マコトシ}謀^シ。命靡^{ケレバ}常^{ナリ}。

無逸云。寅^ツ畏^シ天命^ヲ。

詩大雅板篇云。敬^ス天之怒^ヲ。無^ク敢^テ戲^シ豫^ヲ。敬^ス天之渝^ヲ。無^ク敢^テ馳^シ驅^ス。

周頌我將篇云。我其夙夜^ニ敬^ス天之威^ヲ。于時保^シ之^ヲ。

同敬之篇云。敬^ス之敬^ス之^ヲ。天維顯^ニ思^ハ。命不^レ易^シ哉^カ。

などゝあり、論語に孔子が君子の三畏を擧げて、天命を畏ると云ふことを第一に置かれたのも、(季氏)此の意である。聖人は如此、天命を畏敬せられるけれども、只管天に禱つて救ひを乞ひ福を求むると云ふことは無

いのである。(此其の外教などゝ異なる所)上に引いた詩書の文を見ても、古代の聖賢は、人事即ち所當爲の義を盡すことを、とりもなほさず天に事ふる仕方として居られたことがわかる。孔孟の事としては、論語に、孔子の疾病なるとき、子路が神に禱らんと請ふに對して、丘之禱^ル久矣と云はれ、孟子が存^ス其心^ヲ。養^フ其性^ヲ。所以事^ス天也と云はれたのを觀れば、此の意が明瞭であつて、此の丘の禱ると云ふのも、心を存し性を養ふと云ふのも、平生に於て所當爲の義を盡すことである。聖賢は如此、此最善の努力を以て人生の所當爲たる義を盡して、其の後の成りゆきはすべて天命に任せ、て之に安せらるゝ故、(諸葛孔明後出師の表に、鞠躬盡力、死而後已、至於成敗利鈍、非臣之明所能逆觀也とあるも、其の意也)如何なる困難の境界に在つても、其の心が常に泰然として、憂へ苦しむと云ふことは更に無い。易繫辭傳云。樂^シ天知^ル命^ヲ。故不^レ憂^フ。

程伊川曰。人之於患難。只有一箇處置。義盡人謀之後。却須泰然處之。とあるのが、其の意であつて、畢竟義を己に盡して、命を天に俟つと云ふことに歸着するのである。

湯誥に、上天福善禍淫とあるにも拘はらず、世の中には、善人にして禍に罹り、悪人にして福を享け、君子が困窮して小人が繁榮することがある。俗人は此に由つて、天道の是耶非耶を疑ひ、(史記伯夷傳)宗教家は、之を口實として、三世因果の説を主張するが、儒教の學説を綜合してみれば、此等の理由は、立所に解決せらるゝと思ふ。余は其の理由を分けて八つとする。

(一) 時運の否泰 否は亂世にて、小人の榮え君子の衰ふる時である。泰は治世にて、君子の榮え小人の衰ふる時である。世の中に一治一亂の循環するは、寒暑晝夜の相代るが如く、自然の氣數にして、免がるべからざる。

命數である。若し亂世に遇はゞ、小人は惡を爲ながら福を得、君子は善を爲ながら禍を得るは、時運の然らしむる所にして仕方のないことである。

易象傳云。否者小人道長、君子道消也。泰者君子道長、小人道消也。

家語云。孔子厄于陳蔡。子路愠曰。昔者聞諸夫子曰。爲善者、天報之以福。爲不善者、天報之以禍。今夫子積德懷義、行之久矣。奚居之窮也。子曰。汝以仁者爲必信也。則伯夷叔齊不餓死首陽。汝以智者爲必用也。則王子比于不見剖心。汝以忠者爲必報也。則關龍逢不見刑。汝以諫者爲必聽也。則子胥不見殺。夫遇不遇者時也。賢不肖者才也。君子博學深謀而不遇時者衆矣。何獨丘哉。且芝蘭生於深林、不以無人而不芳。君子修道立德、不爲窮困而改節。爲之者人也。生死者命也。(在厄)

陸桴亭曰。盛世則君子多福、而小人多殃。衰世則小人多福、而君子多殃。即

易、否泰陰陽消長之理也。譬之於水。清水則宜。濁水則宜。濁水之魚。此可以觀氣運也。(思辯錄)

原東岳ガ筆疇ニ云。或曰。堯舜の子の不肖なること如何。余應之曰。易謙象傳云。天道虧ケル益ニス。謙ニ鬼神害シテ盈ス。福謙ニ。此天道盈虛の理にして、聖人天を論ずる秘奥の語なり。堯誠に神聖の徳を以て在位五十載に至れり。黎民阻レ餓ニときは、則后稷あつて之を富饒にし、水患あるときは、則ち大禹あつて九州寧居せり。萬方協和し、四表にあらはれ及で、四海億兆、欽戴すること日月のごとし。堯の心意於是十分なるべし。其功富皆大に極まつて、古今及ぶことなし。此聖人の盈滿なり。舜側陋より升つて即位たまへり、天子の二女嬪御するに至れば、四海萬姓、猶更歌舞自得するによりて、其の功富堯より尙全盛なり。此亦聖人の盈滿なり。天道自然にこれを虧損するの理あつて、其子各不肖なるに至ること、天道盈虛の妙

自然に人事に應ずること如此なるものあり。堯舜神智、命に達し、天を知り、謙虚の心無限といへども、其時勢虧損したまひがたき所あるべし。故に其子不肖に至る所を覺悟したまひて、舜禹を擧てこれに帝位を譲りたまへるなり。

(二) 人物の表裏謙傲　うはべに善人らしく見ゆるも、其の實は惡なることあり、うはべに惡人らしく見ゆるも、其の實は善なることあり、又君子にして驕亢傲慢なる者あり、小人にして儉節謙抑なる者あり、如此者は、禍福の報應が、世人の預期する所に反することのあるものである。

魏勺庭曰。凡爲惡於冥々、欺人於昭々。行濁言清、掩過飾非、以欺世盜名之人。縱能逃王法、混清議、而爲天地鬼神之所誅。理不誣也。(左傳經世鈔)

廣瀬淡窓曰。世有善賢而禍者。其人必剛而自矜也。否則在高位也。否則名譽太顯也。此其數盈矣。雖欲無缺得乎。又有姦惡而福者。其人必柔而能屈

也。否則儉節也。否則有施於人也。此其數損矣。雖欲無益得乎。(析玄)

(三) 父祖の積善積惡 小人にして福を享け、君子にして禍に罹るものあるときは、當人のことは姑く置き、其の父祖の善惡を調べて見るべきである。近く例をとれば、あの様に不養生をして、なせ健康を保ち得るか、あの様に衛生に注意して、なせ羸弱を免れぬかと云ふときには、其の父祖の體質に注目すべきである。あの様に奢をして、どうして身代が支へるか、あの様に節儉をして、どうして貧乏がつゞくかと云ふときには、父祖の遺産に注目すべきである。それと同じで、あの様に悪いことをして、どうして人がとり合ふか、あの様に善いことをして、どうして人に嫌はれるかと云ふときには、父祖の遺徳を調べてみれば、其の理由のわかることがある。

易文言傳言積善之家有餘慶積不善之家有餘殃

說苑云。貞良而亡、先人餘殃。猖厥而活、先人餘烈。

李穆堂曰。欒武子治晉國、人思之如甘棠之思。召公故其子桓子、貪欲無藝、宜及於難、而賴武之德、以沒其身。及懷子改桓之行、修武之德、宜可以免、而罹桓之禍、以亡於楚。蓋皆家所積使然耳。(原命)

二宮尊徳曰。父祖爲善、子孫受福。猶春種而秋報也。而其善大則其報長、其善小則其報短。猶醃菜之多鹽者保數月、少鹽者不保數旬也。父祖爲惡、子孫遭禍亦然。

(四) 子孫に及ぼす殃慶 父祖の善惡の己に及ぶ如く、己の善惡が子孫に及ぶは、當然のことである。于公が門を大きくして、子孫の富貴ならむ事を預定し(前漢書)王祐が三槐を植ゑて、子孫の三公とならんことを預言したのは、(邵氏聞見錄)此が爲である。

菜根談云。問祖宗之德澤。吾身所享者是。當念其積累之難。問子孫之福祉。

吾身所貽者是。要思其傾覆之易。

月田蒙齋曰。善賢而得禍者。焉知非千百世祖先爲惡之應耶。苟不然。則千百世之後。子孫必享善賢之報矣。其姦邪而得福。安知非千百世祖先善賢之報耶。苟不然。則千百世之後。子孫必受姦惡之報矣。(隨筆)

(五) 後世に傳はる芳臭 諺にも人は一代、名は末代とあるが、君子は芳名を末代にのこし、小人は臭名を末代に流す。尊氏は成功したれども、姦賊の名が千載に傳はり、楠公は失敗せられたれども、忠臣の名が萬世に傳はつた。芳臭の名と云ふものが、人世の好惡することたる以上は、之を禍福として數ふることが出来るわけである。

蒙齋曰。善賢者、天下後世皆知尊慕之。姦惡者、天下後世皆知賤惡之。則善惡之報、固有不待後者矣。(隨筆)

(六) 憂患に生きて安樂に死す 吳は安樂を以て亡び、越は憂患を以て興

り、羅馬の衰亡したるは、國民の安樂に耽るにより、魯西亞の崛起したるは、國王(ペートル)の憂患を忍ぶに由るは、古今東西の歴史の證明する所である。たゞに國のみならず、家に於ても、人に於ても、然らざるはなく、古來偉人の大業を成すものは、大抵憂患を経歴し來つたものである。されば憂患は禍の如くにして、實は福である。安樂は福の如くして、實は禍である。

孟子曰。天之將降大任於是人也。必先苦其心志。勞其筋骨。餓其體膚。空乏其身。行拂亂其所爲。所以動心忍性。曾益其所不能云云。然後知生於憂患而死於安樂也。(告子下)

又曰。人之有德慧術知者。恒存於疾疾。(盡心上)

張橫渠曰。患難憂戚。玉汝于成也。(西銘)

管子曰。宴安。酖毒。不可懷也。(左傳閔公元年)

(七)禍福之感、人に随つて同じからず。常人は富貴を以て福とすれども、君子は道德を以て福とするの類を云ふ。

王陽明曰。君子以忠信爲利、禮義爲福。苟忠信禮義之不存、雖祿之萬鍾、爵以侯王之尊、君子猶謂之禍與害。如其忠信禮義之所在、雖剖心碎首、君子利而行之、自以爲福也。(答毛憲制書)

王龍溪曰。聖賢認禍福、與常人異。常人以富壽爲福、以貧夭爲禍、以生爲福、以死爲禍。聖賢惟反諸一念、以爲吉凶。念苟善、雖顏之貧夭、仁人之殺身、亦謂之福。念苟惡、雖蹠之富壽、小人之全生、亦謂之禍。非可以目前禍福論也。

(本集)

李二曲曰。存心若正、身雖貧賤患難、而自反無愧、無異三公之貴、陶朱之富。心若不正、身雖富貴亨通、而自反多慚、無異囹圄糞穢中也。(二曲集)

(八)應報の遲速隱顯 遲速とは、應報の速に至ることと、或る事情に妨げ

られて遅く至ることとあるを云ふ。隱顯とは、應報の迹のあらはれて明かに知れることと、知らずくの間に行はれて慥にわからぬこととあるを云ふ。(法華玄義に、四句の感應をとく。一に顯機顯應、二に顯機冥應、三に冥機顯應、四に冥機冥應。)

程伊川曰。天之報應、皆如影響、得其報者、是常理也。不得其報者、非常理也。然而細推之、則須有報應。但人以淺狹之見求之、便爲差互。(全書)

蘇東坡曰。吾聞之申包胥曰。人衆者勝天。天定亦能勝人。(史記にのす。詩の正月篇、視天夢夢、既克有定、靡人弗勝とあるは包胥の本づく所なり)世之論天者、皆不待其定而求之。故以天爲茫茫、善者以怠、惡者以肆。善惡之報、至於子孫、則其定也久矣。(三槐堂銘)

薛敬軒曰。天道甚可畏、感于此則應于彼、但有淹速不同耳。(讀書錄)
又曰。人於善惡、必有其報。但人以淺近之見、窺測天道、便見茫昧、差爽而不

可_レ信(同上)

盧疏翁坐右銘。大書一天字。其下細注六字云。有記性、不急性、^{ナラ}較耕錄

宋人螢雪雜說云。善惡到頭終有報。只爭來早與來遲。(陔餘叢考)

以上に於て八つの理由を列擧したが、此の八つの理由は、余の臆説でないことは、引用した古人の語を見て知るべきである。世の中に、善人の禍に罹り、惡人の福を享くることのある理由は、此の八つのうちの一つ又は二つ三つをあてはめて考ふれば、解決せられざることとは無いのである。然るに俗人が妄りに天道の是非有無を疑ひ、宗教家が三世因果地獄極樂を設けて説明するは、畢竟伊川の所謂見る所の淺近褊狹なるによるのである。

史記の伯夷傳に、天道是耶非耶とあるのは、先づ疑問を設けて、後に論斷するの文法で、云はゞ文章の一波瀾に過ぎぬから、此によつて司馬選を

懷疑論者と斷定するは酷であるが、後世齊梁頃に至つて、全く天道の應報を無視した説がある。齊の茫縝などは、應報は全く偶然であつて、たとへば落花の飛んで卓子の上_レに落つるも、廁の中に落つるも、すべて偶然であつて、花に因果處報は無い様なものであると云うた(神滅論)。此は儒教の側として、佛教の三世因果説を駁したものであるが、極めて粗淺なる考へであつて、却て儒教の眞意を失つて居ると思ふ。世の中に眞の偶然と云ふことは一も有り得べきものではない。如何にも偶然であり、突然であり、不合理であつて、勘定のたゞぬ様に思はるゝことも、仔細に其の發生の跡を尋ねてみれば、或程度までは其の徑路をたどり得らるゝものである。(現今の科學哲學は、まさに其の徑路をたどりつゝあり、學術の進歩とは、其の徑路の従前より多少明かになりて、偶然と思はるゝことの減少したることなり)然し善惡應報の因果關係などは極めて複雑

なるもの故に、聖人と雖も、たどり得らるゝことゝ、得られぬことゝあるが、聖人はたとひ得られぬとても、直に妄断して偶然とはせられず、寧ろ此によつて天道の測られざるを感じて、益々敬天の心を引き起さるゝのである。

佛教の三世因果説は、因果の關係に於て、明界で解決し難きことを、幽界に互つて説明したもので、佛教は徹頭徹尾因果説と云ふべきである。此の因果と云ふことは儒教に於ても否定せざるのみならず、矢張根本思想の一となつて居る。但し儒教では因果とは云はずして感應と云ふ。感應の字は、易の咸の卦の彖傳に二氣感應とあるが、出處で、二氣とは剛柔即ち陰陽のことである。(法華經科註に、因縁者亦名感應とあり、高梁溪も、佛氏因果之説、即吾儒應感之理と云へり、應感の字は、禮記の樂記に見ゆ) 程明道曰、天地之間、只有一箇感與應而已、更有甚事。(近思錄)

程伊川曰、凡有動皆爲感、感則必有應、所應復爲感、所感復有應、所以不已也。(同上)

佛教の何事も因果に歸着すると同様に、儒教でも天地間のすべてを、感應の二字につづめたものである。それは一陰一陽の對待流行するを原理として、時間空間を兼ねたものであつて、感應の字は因果の字に比して、やゝ活氣を帯んで居る様であるが、因果は靜字、感應は動字、因果の字が普通一般に行はれて居るから、姑く因果の字を用ひて説明する。扱この因果には、異時(易説には、之を流行と云ふ、時間的なり)と同時(易説には、之を對待と云ふ、空間的なり)とあれども、これ時を以て分つ者なり、若し數を以て分たば、一因一果、多因一果、一因多果とすべし、若し形を以て分たば、同類異類とすべし、姑く異時の因果について、儒教と佛教との差別を云はゞ、儒教には、大因果と小因果とを認むれども、佛教には小因果ば

かりで大因果を認めぬ様である。大因果は多人共通的のもので、八つの理由中の時運の否泰に當り、小因果は、人々箇別的のもので、其の餘の七つに當る。其の中の第三は父祖に及び、第四は子孫に及んで居るが、儒教では父祖も子孫も皆己の身の延長と見るから、小因果の内へ入るべきである。此の分類法は、余の創見ではなく、已に莊子や王充の論衡にも見えて居る。

莊子云。達大命者隨。達小命者遭。(列禦寇)

莊子の「大命」と云ふのが、余の云ふ「大因果」にあたり、其の「小命」と云ふのが、余の云ふ「小因果」にあたる。此の事は、先儒も已に心付いて居る。(莊子の諸註、多くは慣々取るに足らず)

陸象山曰。當世鉅公言命。余答曰。道之將行也。歟命也。道之將廢也。歟命也。(論語)

鉅公矍然曰。足下所言者大命也。吾所言者小命也。此其說出於蒙莊。余因嘆鉅公博洽。出言有稽。据如此。(全集、贈黃舜咨)

所謂鉅公は、何人を指したか知れねども、象山も其の説に服して異論はなかつたのである。

論衡云。聞歷陽之都、一宿沈而爲湖。秦將白起、坑趙降卒於長平之下、四十萬衆、同時皆死。萬數之中、必有長命未當死之人。遭時衰微、兵革並起、不得終其壽也。朱衛陳鄒、同日並災。四國之民、必有祿盛未當衰之人。然而俱災。國禍陵之也。故國命勝人命。云々(命義)

論衡に所謂國命は、余の云ふ「大因果」に當り、人命は余の云ふ「小因果」に當る。但し國命の國の字は一國を指した様であるから、陸桴亭は

三代以前。凡爲聖賢者。無不富貴壽考。三代以後則不然。此是大氣運所在。勝着命運也。故曰天命勝國命。國命勝人命。(思辨錄)

と云ひ、國の上に更に天命を加へた。此の天命は、李穆堂の所謂天下之命に當る。而して余の所謂大因果は、天下の命、一國の命、一家の命を該ぬるのである。

佛教に正報依報の説がある。正報は別業所感とし、人々造受不^{ルガ}同故にと釋し、依報は共業所感とし、多人同造同感故にと釋する。此はちよつと見たところでは、所謂大因果小因果の説と同意の様なれども、其の實は大に相違して居る。其の理由は、

(一) 儒は天地を主として、人を天地中の一物とする。佛は人を主として、天地を人の心識の所造とする。故に張橫渠は、

釋氏不知天命而以心法起滅天地(正蒙)

と云はれた。然し此は佛教の一部で云ふことであつて、さうでない説もあると云ふものもあるが、余は佛教全體に亘つて、兎角に我が心を本位

として居ると思ふ。朱子が性のことを論じて、以天地爲主と以我爲主とを以て儒佛を分たれたが、(文集答連嵩卿書)余は此の因果説にもそれを應用することが出来ると思ふ。

(二) 儒の所謂國命等は、天地に寒暑晝夜のある如く、人生に少老生死のあるが如く、國家其のものゝ大因果である。縦ひそれが各自の小因果の合體して成るものとするも、其の小因果は箇々別々にして、一樣なるべき筈は無い。然るに佛教の共業所感は、多人衆同様の所業あるが爲に、同一の時、同一の處に出合はせて、同一の果報を受くると云ふのであるが、長平に坑にせられた四十萬人の中には、善人もあり悪人もあり、其の善にも種々あり、其の惡にも種々あつて、寸分違はぬ所業ありとは思はれぬのに、それが同一の時と處に於て同一の果報を得たるは、何故であるか。それは兎もあれ、同一の時と處で果報を受けるとは云へど、其の所業は

人々個々に在ることなれば、云はゞ多数の小因果が、一時一處に勘定を濟したと云ふだけで、大因果とは云はれぬわけである。

程伊川曰。佛氏不識陰陽晝夜古今。安得謂形而上者與聖人同乎。(全書)

(三) 儒は顯界に於て、父祖を過去とし、己を現在とし、子孫を未來とするに對し、佛は一人の身に就き、顯幽兩界に亘つて過去現在未來をとき、其の報應を順現報受(現世)順次生受(後生)順後次受(隔世)などに分つ。故に佛教にては、絶對的に自業自得を主張して、無有他作自受、自作他受と斷するが、儒教に於ては、大多數は自業自得なれども、たまには他作自受も自作他受もあることになる。時運の否泰は勿論のこと、祖先の作した善惡の報を己に受け、己の作した善惡の報を子孫に受けしむるなどがそれである。

會澤懋齋曰。世代移りて幾生死すとも、血脉連綿として一氣流通する

こと、父祖と子孫と、一身に異ならず。父祖は前身にして、子孫は後身也。天竺西洋などの國には、かくの如く父祖と己と子孫と眼前に三世あることを知らずして、一種荒唐の説を設て、人の世の外に過去未來の別世界ありて、現在と合せて三世なりと、意想を以て構成す云々。(退食閑話)

余は此等の理由によつて、佛氏の説には小因果ばかりで大因果はないと斷するのである。

然るに莊子は、大命小命の言で見ても、慥に小因果の外に大因果のあることを知つて居る。然しながら、唯々バツと知つたと云ふだけで、それに對する仕方が、まるで儒教とは違つて居る。儒教では、其の命を有定と無定とに分け、(後儒の説に出づるも、其の意は己に古聖賢にあり)其の有定なると無定なるとに拘らず、義と云ふものを人生の所當爲とし、命に順

ふも、命を回すも、すべて義を標準として行ふのであるが、莊子の方には、第一儒教で云ふやうな義と云ふものがなく、義と云ふ言はあれども、儒教の義と異なり、又總べての事柄を有定と認めて、只管それに放任するので、其の放任することを隨と云ひ、遭と云うたものである。隨とは、天命のまゝに隨つてさからはぬこと、遭とは遭ふ所のまゝにして、のがれ様とせぬことであるから、畢竟莊子は、自然の氣數のみに注目して、人爲の氣數を認めず、自然の氣數は到底人力を以て動かすべからざるものとして、初からそれに放任すると云ふ主義である。

高梁溪曰。天地間。感應二者。循環無端。應是受命之事。感是造命之事。左傳云。國君造命。不可委命。唐書。李泌曰。主將造命。不當言命。聖人祈天永命。皆造命也。我繇命造。命繇我造。但知委順。而不知盡道。非正命也。遺書一。

天木時中曰。聖人推之於天。故自處舒泰。勉其當勉。故處事嚴密。管商之徒。

急於立功而不推之於天。莊列之徒謂成敗皆有算而不勉其所當勉。故或陷于卑汚。或馳于高遠矣。(命說)

此が儒教と莊子との分岐點であつて、莊子はつまり委順主義、不勉主義である。此は莊子ばかりでなく、楊子列子などの根本思想も、皆これである。此の思想は、列子莊子の書に到る處見えて居るが、其中、楊朱篇、力命篇、列子、大宗師篇、莊子などに、尤も著しくあらはれて居る。

此に反して墨子荀子などは、人爲の氣數にのみ注目して、自然の氣數を認めぬ説である。墨子の書には、非命の篇が上中下あつて、その中に

實欲天下之富而惡其貧、欲天下之治而惡其亂、執有命者之言、不可不非、此天下之大害也。(非命上)

桀之所亂、湯治之、紂之所亂、武王治之。當此之時、世不滄^{カハラ}而民不易。上變政而民改俗、存乎桀紂而天下亂、存乎湯武而天下治。天下之治也、湯武之力

也。天下之亂、桀紂之罪也。若以此觀之、夫安危治亂、存乎上之爲政也、則夫豈可謂有命哉。(同下)

など、あつて、世の中に運命など、云ふことはあるもので無く、如何なる事業でも人の力次第に出来ること云ふので、云はゞ人力萬能と云ふ様な主義であるから、莊子にも、墨子のことを、日夜不休、以自苦爲極(天下篇)と云うてある様に、只管難行苦行をすることになつて、泰然として命に安ずると云ふ様な餘裕は、絶えて無いのである。荀子はそれほどではなけれども、其の天論に、

大_{トシテ}天_ヲ而思_フ之_ハ、孰_{イッレ}與_レ物_ヲ畜_{ヘテ}而制_{スルニ}、或_ニ裁_之之_誤之_{。從_{ツテ}天_而頌_{スルハ}之_{、孰_{イッレ}與_レ制_{スルニ}天命_而用_之之_。}望_シ時_而待_之、孰_{イッレ}與_レ應_シ時_而使_之云々。故_{オキテ}錯_ク人_而思_フ天_則失_萬物_之情_。}

など、あつて、やはり人爲の氣數に重きを置いて、自然の氣數を輕視する趣がある。

右の如く楊子列子莊子の主義は、自然の氣數の一方に偏し、墨子荀子の主義は、人爲の氣數の一方に偏して、何れも中正を失つて居るが、孔孟の主義は、此の二つを兼ねて居て、所謂可知の義を行つて、不可知の命に安んじ、一面には、終身孜々として道を行ふを事とし、老死に至るまで努力をつゞけられ、一面には、天を楽しみ、命に安んじ、泰然として懊惱せられなかつたのは、誠に大中至正の道ではあるまいか。

西洋にも古來必然説と自由説との争ひがある様であるが、余の所謂自然の氣數は、必然的であり、人爲の氣數は、自由的である。(西洋に所謂必然は、多くは外的壓迫、即ち物理上の因果に止まれども、余は之を擴めて、内的發動、即ち心理上の因果に及び、所謂自由は、多くは意志の發動に止まれども、余は之を擴めて發動の結果に及ぼす。)自然の氣數と人爲の氣數とを云ふは、必然自由併立説にして、人爲を以て自然を制すと云ふは、必

然自由調和説と云ふべきである。

然れども更に一步を進めて考ふれば、自由も亦一種の必然であつて、畢竟必然の範圍を脱することは出来ぬ。何となれば宇宙間の事物が陰陽二氣のはたらきたる以上は、一として感應因果の法則をはづれることは出来ぬ筈で、我々が自由と思ふ其の自由も、矢張り必然に孕まれたるものであらねばならぬ。されど宇宙は無限にして、人知は有限なれば、大原上即ち哲學的に於ては兎も角も、立教上即ち倫理的に於ては、事實上からしても、必要からしても、自由を認めねばならぬ。若し必然と云ふことのみに注目すれば、何事も定まりごとくする宿命論(宿命の字、大無量壽經四十二章經等に見ゆ)に陥つて、さつぱり活動の力を失つてしまふであらう。楊子列子莊子などがその内である。若し又自由と云ふことのみに注目すれば、墨子荀子及び西洋の自由論者などは上等として、下等

としては、むやみに非分の望みを立て、勝手な事を働き、志を得るときは、其の上くと欲心が増長して、厭き足ることを知らず、志を得ざるときは、世を怨み、人を尤め、終身戚々として安心の期がないであらう。

李穆堂曰。人不能爲聖賢者、病在信命不及。以利爲可趨、害爲可避也。利害之心勝、則雖天性之良、聖人之訓、不足以止其趨避之妄、而終身於皇々戚戚之中。又病在過於信命、以爲命既有定、修德未必獲福、爲惡未必獲禍也。弱者任運無爲、如無舵之舟而聽其所之。强者如橫流之水、東潰西決、而莫可防過。弱者欲其自強爲善而不能、强者欲其回心嚮道而不能也。(原命)

故に孔孟は、徹頭徹尾、盡義於己、而俟命於天を主義とせられたので、それを必然自由の言葉にあて、云はゞ、必然にも偏せず、自由にも偏せず、自由と必然とを併立して調和したものと云ふべきである。

或耶蘇教徒が、孔子を批評して、宿命論と自由意志論とを一身に兼ね備

へて、兩頭の蛇の如し。是實に矛盾の由て起る所なりと云うたが、私の目から見れば、此が實に孔子の道の大中正にして、宇宙の眞理を包羅し、東西古今の諸哲に卓絶したる所であつて、其の所謂矛盾は、矛盾に非ずして調和であると思ふ。奥平棲遲庵(名は定時、稻葉默齋の門人にて、佐藤直方派なり)が龍門遺響録に、

或曰。問ふ堯舜の世は、治極而入亂の時也。雖然聖人處置の宜き、終に亂に至らずして能く其の治を永くするは、是聖人の妙用にして、以人回天もの也と。如何。答へて曰。主人事而言之、則是聖人之妙用、以人回天と謂ふべし。若主氣數而言之、則衆聖人の繼き起るは、此れ氣數の猶盛にして未だ衰に至らざるもの也。其の亂に至らずして能く治るも、亦是氣數のみ。宜しく峰嶺の看を爲すべし。在吾人、則當知有命而信之、知有義而勉之耳。孟子曰。莫非命也、順受其正、盡矣、復何疑。

とあるのは、實に孔孟程朱の深意を得た説である。其の主人事而言云々は、所謂自由を認められたもので、立教上の觀であり、主氣數而言云々は、必然の立場から云うたので、大原上の觀である。猶ほ又同人が理の命氣の命のことを論じて、

幸田君(名誠之、野田剛齋の門人、亦直方派にして棲遲庵の先輩なり)嘗て定時に告げて曰。氣命理命、其の分ありと雖も、其の落着は一也と。定時の愚、當時其意を會する能はずして、竊に疑之。爾後此義心に往來すること數十年、而後始めて能く其義を會して無疑。或曰。如何。曰。難言。只一陰一陽之謂道の語に於て能く會せば、則ち理命氣命の二致なきを知るべし。宜深致思(同上)

と云つた。是れ亦孔孟程朱の奥旨を得たる者で、崎門の三派各々長短あり、直方の派流は、放縱の弊あれども、道體上に於て、往々見到るの説あり)

朱子の所謂離合看にあてれば、其の分あるは離看であつて、落着の一なるは合看である。朱子が論語の命の字に於て、五十知天命（爲政）は、理を以てとき、子罕言利與命與仁（子罕）は、理氣を兼ねてとき、語類（畏天命）季氏は、理を以てとき、不知命無以爲君子也は、氣を以てとかれたが、余の見る所では、知天命と利與命與仁とは理氣を兼ねてとき、畏天命と不知命とは氣を以てとくべきであると思ふ。然し此等は皆理氣を離看した上のことであるが、合看の方から云はゞ、理の命も氣の命も畢竟落着を一にして、決して、別物ではないのである。扱其の離看は、立教上から見たもので、倫理的であり、合看は、大原上から見たもので、哲學的である。儒教は倫理を主としたものであるから、孔孟程朱に於ても、合看の意を十分承知しながら、子罕章の語類、命只是一箇命の語、味ふべし（大抵離看の方の見地から分別して説かれたのである。故に余の本日の講話も、大體に於て離

看の立場より説明した積りである。合看の理由、及び離看と合看との關係に付ては、他日を待つて更に申し述べたいと思ふ。

第五編 理 氣

第一章 總 論

理氣の論は、儒教の根本問題であつて、宋朝以來、幾多の學者が、腦漿を絞つて、種々様々の説を立て、互に辯争して居る。此等の學説を一々説明し批判することは、到底一朝一夕には爲し得られぬこと故、それは他日に譲るとして、今は只、余が研究の結果として構成したる、組織の大綱を陳ぶるに止むる。(此の組織は、余の創造に係るも、其の趣旨名義は、大抵古人の書に據る)

余は理氣に對して、二通りの立場を定めて觀察する。

- (一) 大原上の觀
- (二) 立教上の觀

大原上の觀は、天(廣き意義)本位とも云ふべく、宇宙全體を立場として觀察するので、今の言で云はゞ、眞に對する研究にして哲學の分際に屬する。立教上の觀は、人本位とも云ふべく、我々人類を立場として觀察するので、云はゞ善に對する研究にして、倫理學の分際に屬する。(西洋に眞善美の説あり、余謂ふ、眞善の外に美なく、眞は宇宙の美、善は人類の美なり)古來理氣の説に、兎角矛盾があり、徹底を欠くは、此の立場の區別が明かならぬからのことである。(程朱の書と雖も、間々此の立場を混ざる者あり、或は未定の説、或は記者の誤ならん、讀む者これを精擇せざるべからず)

第二章 大原上の觀

大原上の觀としては、先づ理と氣とを體用に分ち、其の體用の關係を、異時と同時に分つ。

第一圖
 理——體——絕對——形而上 } 異時の觀
 氣——用——相對——形而下 } 同時の觀

理は體にしてもとであり、氣は用にしてはたつきである。而して體たる理は先に在り、用たる氣は後に在るとして、時の先後を分つを異時の觀と云ひ、體たる理は用たる氣の中に具はるとして、時の先後を分たぬを同時の觀と云ふ。

周易繫辭上傳第十一章に

易有太極、是生兩儀、

とあり、周濂溪の太極圖說に、之を解釋して、

無極而太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極復動、一動一靜、互爲其根、分陰分陽、兩儀立焉。

とある。太極とは、至極の理と云ふことである。至極の理は、絶對であり、形

而上である。形而上とは、形無きの意である（繫辭上傳に、形而上謂之道、形而下謂之器とあり、通俗には物質を形而下と云ひ、精神を形而上に當つれど、易に云ふ形而上は、それよりも一層嚴密なる意義にて、精神にも知情意のはたらきありて、思量にも言語にもほせ得れば、やはり形而下の内とし、形而上とは、中庸に所謂無聲無臭、佛書に所謂言語道斷、心行所滅の意なり）故に之を無極とも云ふのである。無極とは、極たる形なしと云ふこと故に、無極而太極とは、無形而有理（朱子語類）と云ふ意であつて、太極の上、別に無極があるわけではない。兩儀とは、陰陽の氣のことである。陰と陽との二つに分れるから相對である。動靜の形あれば形而下である。此の絶對形而上の理は、體であつて、佛教の眞如、西洋哲學の實在に當り、相對形而下の氣は、用であつて、佛教の萬法、西洋哲學の現象に當る。但し多少の相違あることは勿論である。

其の體用の關係に、異時同時の二觀あることは、三宅尙齋の圖說筆記に見ゆれど、其の意は、已に近思錄集解に載せたる蔡節齋の説にあらはれて居る。節齋は朱子の説を歴引して、其の要を括り、

主太極而言、則太極在陰陽之先、(異時)主陰陽而言、則太極在陰陽之內、(同時)蓋自陰陽未生而言、則所謂太極者、必當先有、(異時)自陰陽既生而言、則所謂太極者、即在乎陰陽之中也、(同時)

と云うた。(猶ほ本書に就て全文を看るべし)

同時の體用は、用のまゝに體、體のまゝに用、體と用との同時に存在すると云ふので、佛教の萬法即眞如(色即是空も同意)西洋哲學の現象即實在(多即一、變即不變、特殊即普遍も同意)などの説と似通つて居て、誰れしも合點することであるが、異時の體用に至つては、疑ひを挿む者が少なからぬ。其のわけは、程伊川の言にも、動靜無端、陰陽無始(近思錄道體篇)とあ

つて元來氣と云ふものは、宇宙に遍滿して、一毫の空隙なく、一動一靜と無限に繼續して、一息の間斷なき者なれば、氣の以外に、理を容るゝ餘地のあるべき筈がないから、太極が陽陰の先に在るとは、如何にしても受けとれぬと云ふのである。之に對して尙齋の説明に、

太極立前天地而生、今天地、前天地是無極太極之所立歟、今日之昨日、今年之去年、皆太極所立、而理之先乎氣者如此、

とある。されば今日の理は昨日の氣の中に立ち、今年の理は去年の氣の中に立ち、今天地の理は前天地の氣の中に立つと云ふので、理が氣に先だつとは云へど、氣を離れて理ばかりと云ふ時は無いのである。佐藤直方は、又理氣の先後を座敷に譬へて、座敷の無い前から座敷の理はある(薛敬軒曰、如未有宮室、已有宮室之理、とこれ直方の本づく所なるべし)と云うた(學話筆記)。尤も座敷の立つに付ては、必要とか便利とか云ふ主人

の意思、木や竹の材料、土地の環境、大工左官の手間などは、座敷の出来る理由(理の用)であれども、此等の理由によつて、座敷が出来ると云ふ根本理由、即ち理由の理由(理の體)があらねばならぬ。其の理由の理由が太極に當るのである。されど、此等の説は、時間の先後を認むるに由て成り立ち得るが、理氣の本來から云はゞ、理も無限に繼續し、氣も無限に繼續するから、云はゞ無限の時間とも云ふべきである。然るに、今理氣に先後を分つと云ふのは、畢竟無限の時間に對して、強ひて限度を刻むことにならざる換言せば、我々の思想上に於て勝手に先後を假定するのである。故に朱子の説にも、

理氣本無先後之可言。然必欲推其所從來、則須先有其理。然理又非別有一物、即存乎是氣之中。(語類)

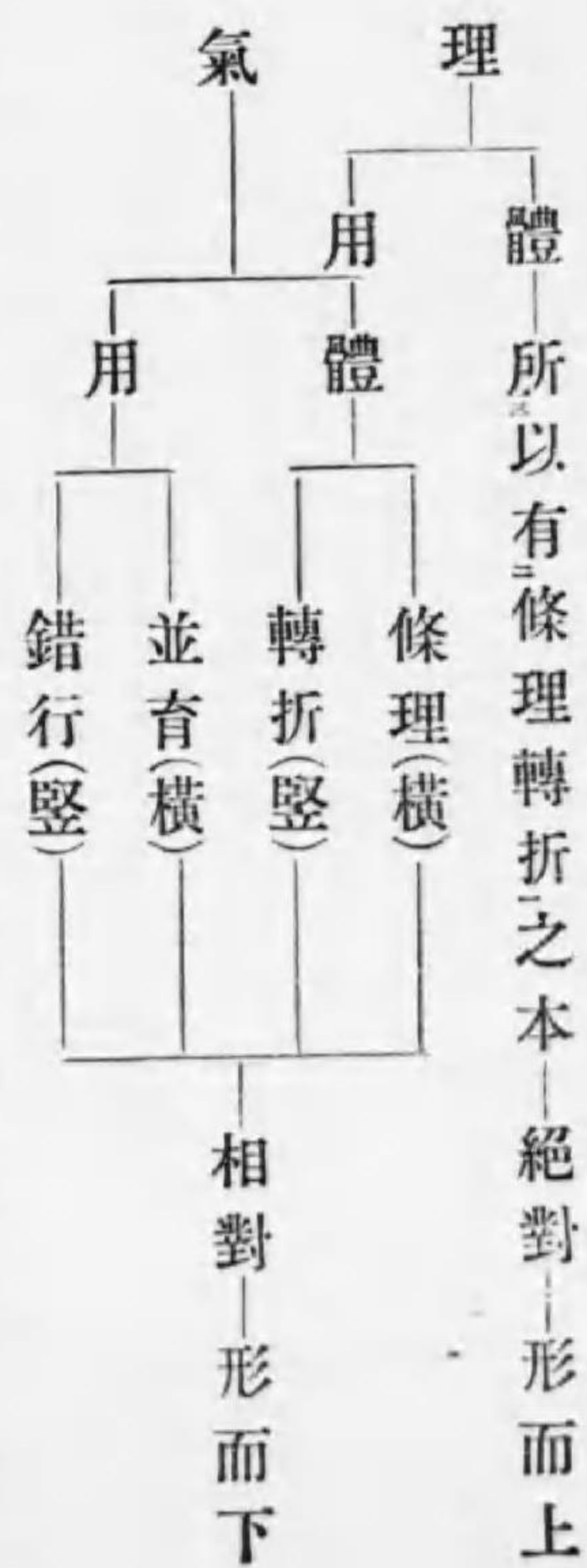
理與氣本無先後之可言、但推上去時、却如理在先相似(同上)

とある。其の意は、理氣本來の全體から云はゞ、固より先後の分つべきなきも、我々がそれに對して推想する上には、時の先後を描き得るといふのである。さりながら、更に一步を進めて考ふれば、宇宙間の萬物は、一として理氣のはたらきで無いものは無いから、我々そのものが、即ち理氣全體に於ける部分であり、其の我々が斯く推想すると云ふことが、取りもなほさず理氣の部分的現はれであるによつて、それが主觀的に成り立つと共に、客觀的にも成り立ち得るわけである。何となれば、我々が主觀的たると同時に客觀的の部分であり、云はゞ客觀的(全體)の部分(思想)と部分(對象)との間に、推想そのものが構成せらるゝからのことである。されば假定とは云へど、其の實、假ではなくて眞であると云はねばならぬ(此の意は結論にも云へり、参照すべし)。

次に理と氣とに各々體用を分つ(理の用は氣の體なり、譬へば、己れの身

が、親に對しては子、子に對して親なるが如し。

第二圖



條理とは、筋々の立つて亂れぬこと、云はゞ空間的(横)であつて、之を易にあてれば、交易(對待)の義である(交易の名にて、條理の間に聯絡あることを思ふべし)轉折とは、それからそれへと變化してやまぬこと、云はゞ時間的(豎)であつて、之を易にあてれば、變易(流行)の義である。

條理の字は、朱子の説に本づいたのである。吳吉齋王陽明伊藤仁齋などが、理者氣之條理と云ふことを、如何にも創見らしく云うて、朱子を攻撃

して居るが、理を條理とすることは、もと／＼朱子の説である。

理是有條理、有文路子(語類)

理如一把線相似、有條理(同上)

道訓路。大槩説人所共由之路、理各有條理界辨(同上)

既謂之理、則便是箇有條理底名字(文集)

などゝあり、又條緒の字も用ひられて居る。

問理在氣中發見處如何曰如陰陽五行錯綜不失條緒便是理(語類)

此等は、全く氣中の條理を意味したものである。

轉折の字は、羅整庵の困知記に、

理是氣之理、當於氣之轉折處觀之、往而來、來而往、即是轉折處也、とあるのを採つたのであるが、これも整庵の創見ではなく、程朱の書に、處々此の意が見えて居る。

伊川の

屈伸往來只是理(近思錄道體篇)

朱子の

寒暑晝夜闔闢往來、而實理流行其間。(語類)

などもそれである。

此の條理轉折は、空間時間の差別はあれども、何れも相對的であり、形而下であるから、理としては用である。然しこれが理の字の原義であつて、(理はもと玉のすぢめの義、それより木のもくめのことゝもなる語類に、理是那文理、如木理相似と)古來普通に理と云へば、多くは此の意義である(韓非子解老篇に、短長大小方圓堅脆輕重白黑之謂理)から、朱子も其のままに用ひられたのであるが、朱子は又更に溯つて、其の條理轉折ある所以の本を指して理とせられたことがある。此の理は絕對的であり、形

而上であつて、易の大極そのものである(形而上を理と云ふ、亦形而下より推本したものである。高梁溪曰く理有何形、因其發見、知其有如是之條理、故謂之理と)例へば

太極只是一箇理字。(語類)

極是道理之極至。總天地萬物之理、便是太極。(同上)

太極圖、只是一箇實理、一以貫之。(同上)

以其無器與形而天地萬物之理無不在、故曰無極而太極。(文集)

などがそれである。要するに朱子の理の解釋は、相對的と絕對的との二層になつて居て、それを體と用とに分つことが出来る。是れが其の學說の周匝完密にして、高上の域に達した處である。然るに吉齋仁齋などの説は、所謂知其一而不知其二と云ふもので、其の説が自然に朱子の範圍内に在りながら、得意らしく朱子を攻撃するのは、誠に笑止千萬である。

並育と錯行とは中庸第三十章の

辟如四時之錯行、如日月之代明、萬物並育而不相害、道並行而不相悖、に據つたのである。柳は緑、花は紅、鳶は飛び、魚は躍り、萬物それ々に發育して、各々其の性を遂ぐるを、並育と云ふ。春は變じて夏となり、夏は變じて秋となり、秋は變じて冬となり、冬又變じて春となる、循環して互に行はるゝを錯行と云ふ（五行に相生相克あり、近時ダーウインの優勝劣敗説は、相克の一面を見、クロポトキンの相互扶助論は、相生の一面を見る、共に並育錯行の範圍を出でず）。並育は條理のあらはれ、錯行は轉折のあらはれであるから、條理轉折は理に於ては用なれども、氣に於ては體であり、並育錯行は氣の用である（之を第一圖に當つれば條理轉折並育錯行、共に氣の内在り、其の皆形而下に屬するを以てなり）。言を換へて分りよく云はゞ、條理轉折は、總ての事物の理由であり原因

である。並育錯行は、其の事實であり結果である。例へば花が咲く、鳥が鳴く、春が來る、秋が來るは、並育錯行であつて、事實であり結果であるが、擧事實があれば、其の理由が無くてはならず、結果があれば、其の原因が有らねばならぬ。其の理由原因が條理轉折である。事實結果は、直に五官に接觸して感覺の對象となる。花が咲けば、誰でも目で見、鳥が鳴けば、誰でも耳で聞き、春が來秋が來れば、誰でも身體に感ずるものであるが、何故に花が咲くか、何故に鳥が鳴くか、何故に春が來秋が來るか、と云ふ理由原因に至つては、最早感覺の分域を越えて、思索の對象となる。古今東西無數の學者のあらゆる研究は、概ね此の分域内の仕事であるが、其の理由原因には、外感もあり内發もあり、順動（俗に習慣性と云ふ）もあり反動もあり、同時のものもあり（條理に關す）異時のももあり、（轉折に關す）種複雑なる事情が纏繞して居て、到底其の全部を知り盡くすことは出

來ぬ。古來の學者が、幾多の研究を積んで、數限りなき學說を發表して居るが、決してそれで盡きたとは云はれぬ、まだく研究の餘地があるから、現今猶ほ學問の進歩人智の開發を叫びつゝあるのである。然し理由原因即ち條理轉折は、知り盡くされぬとは云ひながら、相對であり形而下であるから、我々の思索の對象として、それからそれへと研究を進めることが出来るけれども、理由の理由、原因の原因、即ち條理轉折ある所以の本に至つては、所謂言語道斷心行所滅で、思索の及ばざる所、言語の到らざる所である。それを濂溪が無極而太極と云はれたのである（中庸第十二章費而隱參看）佛敎の道歌に、

眞如とは如何なるものと人間は、墨繪にかきし松風の音
とあるのも、此の消息を漏したものである。

されば太極とか眞如とか云ふものは、到底我々の及ばぬことで、畢竟無

用の空談に過ぎぬかと云ふに、さうでは無いのである。人類は相對であり、相對は有限であるから、我々の思索は、結局條理轉折に限られて、其れ以上に及ぶことが出来ぬと云ふは、一應尤もな考であるが、更に一層立入つてみれば、有限と云ふことは、畢竟無限の豫想によつて成り立つもので、無限と云ふ思想がなくば、有限と云ふ考の起る筈はない。故に我々が自ら有限と認むる内には、おのづから無限の思想が含まれて居るわけである。其の含まれたる思想の現はれとして、我々人類は、其の目的と手段とは種々様々であるが、都べて有限に安んぜず、無限を追求して之に同化せんとする傾向がある。科學者が、經驗的に學問の極致を探らんとするも、哲學者宗教家が、直覺的に絶對の理想を立て、又は神佛に歸命趨向するも、徹底不徹底の差はあれども、皆此の無限の思想の發露である。此の無限の思想が、即ち宇宙の無限と融合一致すべき窮竟的思想

であつて、其れが各自精神の根抵として固有せられて居ることを、朱子は萬物各具一太極(圖說解)と云はれたのである。

基督教では、儒教の太極の場に、人格を具へた天帝を建てる。此は宗教として愚民を導く上には、便利でもあらうが、窮竟の思想としては、不徹底を免れぬ。同教では、天帝を最上の因と云うて居るが、其の天帝は何に因つてあり得るかと云ふ問題が遺る。これに對しての辯解が種々試みられて居るが、未だ我輩を首肯せしむる程の説は見當らぬ。

太極を氣とするのが、從來の儒家老家一般の説であるに、(漢書律歷志、周易乾鑿度、韓康伯易注、及び魏の何晏、晋の顧榮、唐の孔穎達等なり。莊子大宗師に所謂太極は、北極を指す、與此不同、其れを理とみられたのが朱子の卓見で、即ち古聖賢の眞意を得られた處、又哲學上に高き地位を占めらるゝ處である。朱子の考では、理は一なもの、(朱子曰、太極只是一箇實

理、氣は分るゝもの、(朱子曰、氣則無不兩者、程伊川曰、理一而分殊、李栗谷曰、理通而氣局、理通者天地萬物同一理也、氣局者天地萬物各一氣也)理は絶對であり、氣は相對であり、相對の二氣は太極と云ふに足らず、絶對の理こそ太極と稱し得ると云ふので、太極是理、陰陽是氣(朱子語)と斷定せられたものである。然し氣と云ふ中にも、天地陰陽の未だ分れざる時の一元氣(從來の諸家、多くはこれ指す)は、一では無いかと云ふに、其の一元氣の一は、前天地の分れたりしに對し、又今天地の分れたるに對し、云はゞ二に對するの一、即ち相對的の一であつて、やはり陰陽動靜に配屬せらるべきものである。相對的の一は、窮竟的ではなく、窮竟的は、總てを超越し總てを包含したる絶對的の一でなくてはならぬのである。若し又天地の已に分れたる現在に於て、天地を始め總ての一ならざるものを束ねて一氣とすると云はゞ、此は一氣とは云ひながら、最早や一種の

姿を臙げながら認めたと云ふことになるのである(例へば萬物一體の如く、四海兄弟の如きは、一理の普遍的あらはれとして、尤も顯著なるものなれども、已に形而下に涉れば、直ちに一理とは云はれずして、之を一理の姿と云ふべし。蓋し一理なるが故に一氣なり。其の一氣なるは其の一理なるに由る。薛敬軒曰く、萬物惟其同一氣、故皆同一理と、これ氣よりして理に溯るものなり。余則ち謂ふ、惟其同一理、故皆同一氣と、要するに、理よりして氣に及ぶも、氣よりして理に及ぶも、筆舌の次第にして、理氣の本來に先後あるに非ず)。

從來の諸家が、太極を氣としたのは、都べて老子に淵源したもので、換言せば儒と老とを混同したものである。老子の第四十二章に

道生一、一生二、二生三、三生萬物、

とある。其の一と云ふのは一元氣であつて、彼れに所謂太極のことであ

る(林希逸注に一、太極也と、孔穎達易正義に太極謂天地未分之前、元氣混而爲一、即是太初太一也、老子云道生一、即是太極也、混元既分、即有天地、故曰太極生兩儀、即老子云一生二也)而して其の一の上に道と云ふものがある。道は無のことである。故に第四十章に有生於無とある。列子天瑞篇に、

夫有形者生於無形、則天地安從生。故曰有太易、有太初、有太始、有太素。太易者未見氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。

とある。是は老子此章の好注脚であつて、太易は老子の所謂道に當り、太初太始太素は老子の所謂一の字の小分けである。故に乾鑿度の注に、
太易無也、太極有也、太極自無入有、

とあるが、此等は、正しく老子の意を得た説である(韓康伯何晏無を以て

太極とするは非也。そこで陸象山兄弟は、濂溪の無極而太極をも老子の意なりとして之を斥けた。ところが朱子は決して然らずとして往復辯論せらるゝこと數回にわたつた(文集類語にあり。山崎闇齋の大家商量集に之を輯載せり。要するに象山は無極太極を二つに看、朱子は一つに看るの相違なり。今平心に圖説を讀むに、下文に無極之真を以て、二五之精と對説し、眞の字を太極の字に代へて、無極と連用せられたる所を見るも、無極即太極の意にして、朱説の濂溪の旨を得たること明かなり。後來伊藤東涯の管見、並木栗水の質疑等、紛々の説あれども、都べて取るに足らず。毛奇齡の遺議の如きは、諸書を歴引して此の圖の道家に出づるを證す。余謂ふ、圖たとひ道家に出づるも、濂溪修正して之が説を作る、何ぞ易理を説くに妨げあらん。且つ書を讀む者は先づ理の當否を問ふべし。果して理に當らば、其の傳來の如きは、必ずしも深く求めず。其の中に

不言無極、則太極同於一物、而不足爲萬化之源、不言太極、則無極淪於空寂、而不能爲萬化之根。只此一句、便見其下語精密微妙無窮。(答陸子美)

上天之載、(無聲無臭)是就有中說無、無極而太極、是就無中說有。(答陸子靜)老氏之言有無、以有無爲二。周子之言有無、以有無爲一。(同上)

など云ふ言がある。此等を玩味すれば、朱子の意見を窺ふべく、又儒老根柢の相違を見るべきである。其の就無中說有と云ひ、以有無爲一と云ふは、所謂無形而有理の謂にして、儒家の太極の老家の虛無(唐の僧杜順曰く、周易爲眞無、老子爲虛無と、佛家ながらも、看到的語と云ふべし)佛家の眞如(小乗は眞如を立てず、法相の眞如は、凝然不作諸法なり。性宗以上に至り、始めて眞如緣起を説けども、理の字の意なし。高梁溪曰く、聖人之學所以異于釋氏者、只一理字と)とは、自ら虚實死活の別あることを思ふべきである。

世に又易の太極生兩儀圖説の動而生陽、靜而生陰の文を見て、儒教を評して太極分化説とする者があるが、是れも儒教の太極と老家の太極とを混同するによつて誤つた者である。老家の太極は、氣を指すから、一が二に分れ、二が三に分れ、乃至千に分れ、萬に分ると云ひ得るので、此は儒教の方でも、あながち否定はせぬが、(道生一の一句は全然否定すれども)、儒教の太極は、氣では無くして理を指すのである。理は一にして分つべからざるもので、分つべきものならば最早氣であつて理とは云はれぬのである。伊川が理一而分殊と云はれたのも、氣によつて千萬に分れたのに、一々理が具はつて居ると云ふ意で、(李栗谷曰、所謂理一分殊者、理本一矣、而由氣之不齊故隨所寓而各爲一理、此所以分殊也、)其の理のあらはれ(條理轉折)は、事々物々によつて種々様々に分るれ共、理其のものに於ては、(所以有條理轉折之本)萬事萬物に共通したる一である。朱子の圖説

解に、萬物統體一太極と、萬物各具一太極とあるが、各具一太極と云ふも、統體一太極と同一の太極であつて、質に於ても量に於ても、少しの變りもないから、朱子が無假借と云はれた、無假借とは、所在渾完(室鳩巢圖述)の意である。要するに、太極が氣としてはたらく上から云はゞ、種々様々に分るれども、理としての太極そのものは、徹頭徹尾聊かの増減分合も無い筈である。且つ老家の方は、太極も氣、陰陽も氣であつて、氣と氣との關係故、太極(一)と陰陽(二)とに先後あれども、儒教の方では、太極は理、陰陽は氣であつて、理と氣との關係である。理と氣との關係は、體と用との關係である。體と用とは相伴うて離れぬものなれば、理の一なるも無始無終、氣の分るゝも無始無終であらねばならぬ。理氣の本來から云はゞ、先後のあらう筈はないのである。(我々の推想よりすれば、先後あれども)此事を李栗谷が

理氣非有先後之可言也。第以氣之動靜也。須是理爲根柢。故曰太極動而生陽。靜而生陰。若執此言以爲太極獨立於陰陽之前。陰陽自無而有。則非所謂陰陽無始也。最宜活觀而深玩也。(聖學輯要)

と云うた。兎角生の字が誤解を招き易いから、徐岩泉も、生字太硬、不必牽泥と注意した。朱子も已に誤解を防がん爲めに、

太極動而生陽。靜而生陰。不是動後方生陽。靜後方生陰。蓋纔動便屬陽。靜便屬陰。動而生陽。其初本是靜。靜之上又須動矣。所謂動靜無端。今且自動而生陽處看去。(語類)

太極之動便是陽、太極之靜便是陰。(同上)

など、云うて置かれた。此等の諸條を玩味せば、儒家の太極分化説に非ざることは明かである。

繫辭上傳第五章に

一陰一陽之謂道

とあり、朱子の注に、

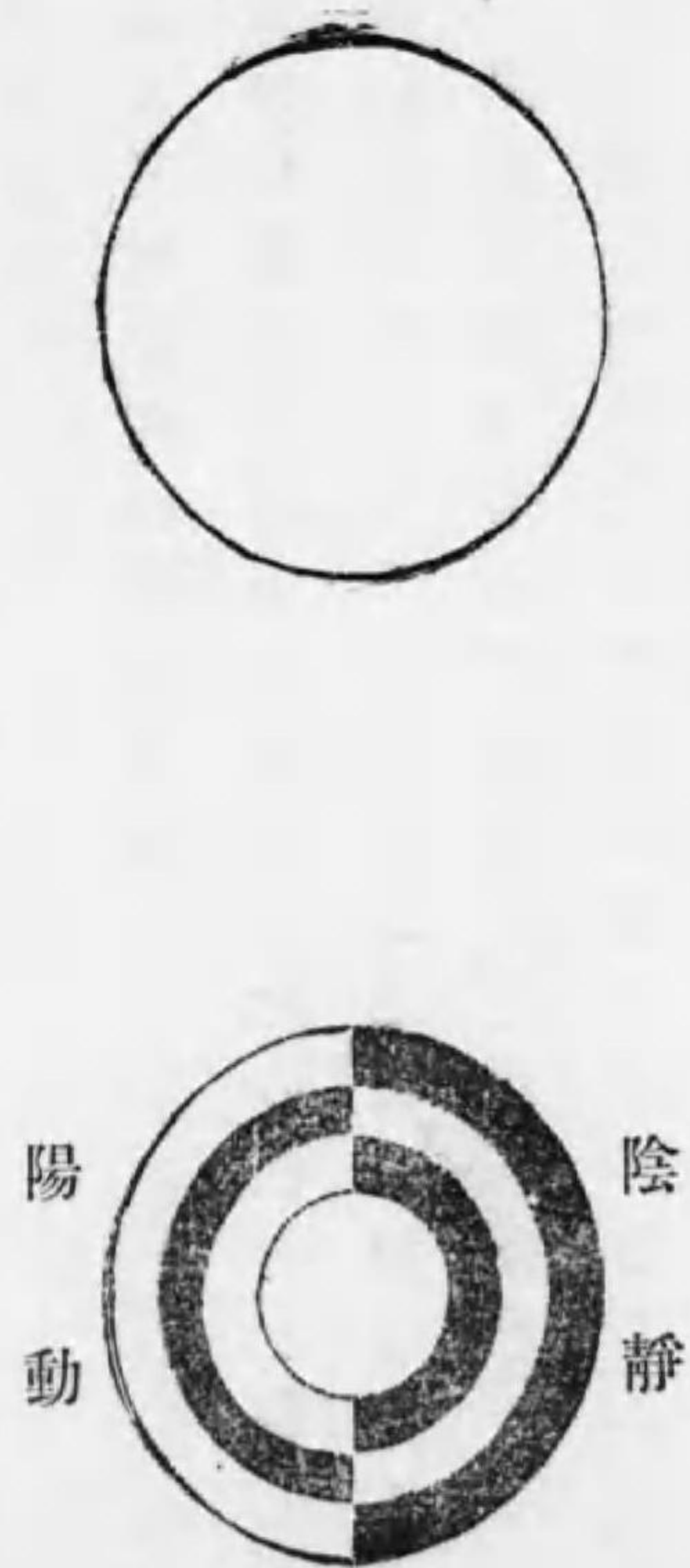
陰陽迭運者氣也、其理則所謂道、

とある。吉齋仁齋などが力を極めて此の注を攻撃して居るが此等はすべて朱説の全體に亘つて十分に吞込まぬからのこと、と思ふ。語類に

一陰一陽之謂道、陰陽何以謂之道。曰當離合看。

とある。此の離合看と云ふことに注目すべきである。朱子の理氣説は、此の離看合看の兩面をそなへて居るのである(人心道心、本然氣質も皆然り)。離看とは氣を雜へずして理を説くので絶對的であり、合看とは氣を離れずして理を説くので相對的である。朱子の此の注は、離看を主としたものであるけれども、其の字の中に合看の意が含まれて居る。元來理と氣とは相離れぬもの故、朱子曰、理是氣之理、氣是理之氣、理外無氣、氣外

無理、相對を離れて絶對のあるべき筈はなけれども、相對の氣と云ふだけでは、思想の窮竟、道理の至極でないから、萬物の總會、萬事の標準（太極の極の字、至極、總會、標準の三義を兼ね）とはせられぬ。そこで相對の氣から絶對の理を引き抜いて示したのが、太極圖の最上の○であつて、それを説明したのが、無極而太極の一句である。



陽 動

陰 靜

朱子の圖解に、○、此所謂無極而太極也。所以動而陽靜而陰之本體也。然非

有以離乎陰陽也。即陰陽而指其本體、不雜乎陰陽而爲言也。◎、此○之動而陽靜而陰也。中○者其本體也云々、

とある。此の上の二圈が、朱子離看の根據であり、次の二圈が合看の根據である（明道は合看を主とし、伊川は離看を主とす、朱子は之を並用す。語類に

太極圖、無極而太極。上一圈即是太極、但挑出在上。

とある。山崎闇齋が、ある時多くの門人に向つて、六經中に氣を離れて理ばかり云うた語があるかと問ひ試みたのに、誰れも尻込みして答ふるものがなかつた處、佐藤直方が進み出で、易有太極の一句を擧げれば、闇齋が非常に喜んだと傳へられて居る。此は朱子の挑出在上の意を得たものである。挑出在上とは、元來氣中にあるものを摘み出して上にかゝげたと云ふことである。稻葉默齋が、陰陽と云ふ水の中に太極と云

ふ鮒が居たのを、孔子が釣り上げて太極と云はれたと云うたは(圖說講義)面白い譬へである。(此の譬へ面白けれども、水と鮒とを別ちたるは未だ切ならざるに似たり、然れども濂溪の本圖第二圈に於ても、亦太極と陰陽とを中外に別寫するを免れざれば、あながち此の譬へのみを尤むべからず、朱子濂溪の像に賛して曰く、書不盡言、圖不盡意と、圖且意を盡くさず、況んや譬をや、これが朱子の離看の意であつて、合看の説は、勿論諸處にいくとも見えて居るが、能く／＼考へてみれば、離看合看は所謂一にして二、二にして一である。然るに吉齋仁齋などが、朱子は理と氣とを別物にあつかはれた如くに思うて、あれこれ、やかましく云ふのは、畢竟離看の表面だけを見て、朱説の全體、朱子の眞意を吞込まぬからのことである。(近世の學者、貝原益軒の大疑録を見て、益軒晩年の見も仁齋に同じとす、然れども慎思録卷四を按ずるに、夫子及程伯子渾融而説者、固

有深意、然伊川朱子之分開説者、亦隨時順宜云々。又曰、宋儒專説理字、與氣對了、近世異學之輩出、謂只可謂之道、不可謂之理、此亦固陋之甚云々。異學之輩は、正しく仁齋等を指すなり。其の説不徹底なりと雖も、決して程朱に反抗する者に非ず。年譜云、正徳四年八十五歳、先づ慎思録を脱稿し、尋で大疑録を脱稿すと。余嘗て疑ふ同年の作にして意見の相違如此なるべからずと。後、三上是庵の壬申雜録を見しに、大疑録は太宰の僞作也、聞諸桃洞老侯とあり。此の説或は然らん。太宰は手癖惡しき學者也、産語を作つて徂徠を欺きし手並を思へば、益軒の筆眞似をして世を欺くことも爲しかねまじきなり。近頃の學者が、此等の説にそばえたものと見えて、朱子は二元論など、云ふは、笑ふべきの至である。朱子も立教上に於ては、理氣の對立を説かれたことがあれども、大原上に於ては、決して理氣を別物に看られなかつたことは、少しく朱子の書を見ればわかる筈

である。

大原上より觀れば、凡そ宇宙間に有りと有らゆる物事、榮枯盛衰、成壞生死、順逆常變、正邪善惡、一として道理のはたらき即ち太極の現はれで無いものはないのである。佛教の道歌（一休の作と傳ふ）に、

引寄せて結べば柴の廬かな、解くれば本の野原なりけり

と云ふのがある。此は世の中の物事を、四大假合とし、夢幻泡影として、五蘊皆空とか、本來無一物とか云ふ様な處に歸着したものであるが、儒教の大原上から觀れば、結んで廬となるも道のはたらき、解けて野原となるも道のはたらきで、一として眞實ならざるは無いのである。明道の言に、

學禪者以爲草木鳥獸、生息於春夏、及至秋冬、便却變壞、便以爲幻、故亦以人生爲幻。何不付與他物、生死成壞、自有此理、何者爲幻。（遺書）

とあり。稻葉迂齋が、

會者定離、生者必滅とて、空なものの無常なものと思ふは、おろかなること也。定の字必の字が、すぐに太極本然の實なる處也。氣に盛衰生滅ある筈のこと也。其の理や實也。四時の移り、變るをみ、人の生死盛衰をみ、つらく、無常の見に落つるは、太極の本然を知らぬ故也。花の開落、人の生死、同じく天地のはたらき也。天地が死物ならば、花の散ることもなし。さるほどに、^{アサガホ} 槿の花を造り花にして、日のあたる處に十日置いても枯れぬ也。眞の花は、晝までほまたぬ。惣體色々に變化するが、天地の天地たる處也。彼所謂無常我所謂常の語、恒者非一定之謂の語、可思合。（與小杉執政）

と云ふは、皆此の意を道破したものである。藤樹曰、瞿曇迷而入山、又迷而出山。然し佛家にも、花はさくく、成佛、葉はちるく、常住とか、生死の中

に佛あり、生死は佛のいのちなりと云ふのがあつて、一概には云はぬ様であるが、心迹を照合して(明道曰く心迹一也豈有迹非而心是者)よくよく調べてみれば、畢竟は空に墮ちる。東澤瀉が、

佛法三藏十二部五千四百八十卷、一言以蔽之曰空、初亦說有說無、己而非有非無、又己而非非有非非無、翻弄到底、唯一箇空而已(證心錄)

と云うたのは、誠に我が心を獲た説である。眞如と太極との相違も、此によつて推知すべきである。

古今の宗教家哲學者が、解釋に苦しむ問題は、惡の起原である。基督教などは尤も困難を極め、佛教の三難通釋も(起信論など)亦不徹底を免れぬ。然るに儒教の大原上から觀れば、此の問題は容易に解決せられる。太極が兩儀に分れて、一陰一陽と相對的にはたらく以上は、天があれば地のあるべき筈、晝があれば夜のあるべき筈、大があれば小のあるべき筈、美

があれば醜のあるべき筈、されば善があれば惡のあると云ふことは自然の道理であつて、善も道理のあらはれ、惡も道理のあらはれである。明道の言に、

事有善有惡、皆天理也。天理中物、須有善惡。蓋物之不齊、物之情也。(遺書)とあり。朱子の言にも、

天下之物、未嘗無對。有陰便有陽、有仁便有義、有善便有惡、有語便有默、有動便有靜。然又却只是一箇道理。(語類)

とあるのは、善惡を陰陽相對の上から説明したものである。然るに明道には又、

天下善惡皆天理。謂之惡者、非本惡、但或過或不及便如此。(遺書)の言があり、朱子文集にも、

善惡雖相對、當分賓主。天理人欲雖分派、必省宗孽。

とある(趙致道の言にして、朱子之を是とす)。此等は善惡相對の上に於て、更に本末賓主宗尊を分つたものである。此は易の陽尊陰卑(繫辭傳、天尊地卑乾坤定矣、陽全陰半(奇は偶を統べ圓は方を包む)の理に根據を有して居るから、固より大原上にも成り立つことなれども、多少立教的の趣を帶んで居る様である。朱子の何叔京に答ふる書に、

謂因天理而有人欲則可。謂人欲亦是天理則不可。蓋天理中本無人欲。惟其流之有差、遂生出人欲來。

といひ、明道の後條を引いて證明せられた。此は立教上から推すときは、自然に如此説かねばならぬのである(大原上より云はゞ、人欲亦天理也。扱何故に流れて差を生するか、何故に過不及が出来るかと推しつめれば、それは大原上でなくては説明が出来ぬのである。

第三章 立教上の觀

立教上の觀としては、先づ理を氣の體として、之を客觀的と主觀的との二つに分つ(大原の觀は全體的なれば、主客の分つべき無きも、立教の觀は部分的なれば、自ら主客の分あり)

第三圖 理體
 客觀的—元亨利貞
 主觀的—仁義禮智
 所以有條理轉折之本—絕對—形而上

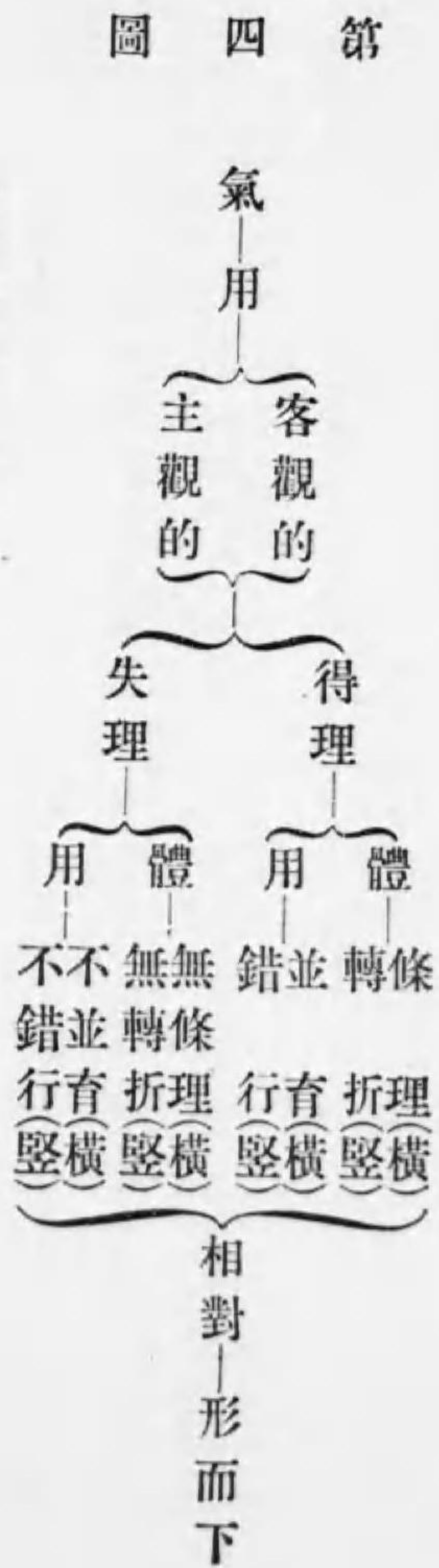
朱子小學書の題辭に、

元亨利貞、天道之常。仁義禮智、人性之綱。

とある。凡そ天地間に於ける造化のはたらきは、元亨利貞の四つにつまらる。元のはじむる、亨ののびたつ、利のとぐる、貞のかたまるは、所謂條理轉折にして、相對であり、形而下であるが、其の條理轉折ある所以の根本原理は、絶對であり、形而上である。此は天地間のこと故、客觀的と云うたのである。扱其の元亨利貞の理を人の身にうけて性となつたのが、仁義

禮智の四つである(元の理をうけて仁の性となり、利の理をうけて義の性となり、亨の理をうけて禮の性となり、貞の理をうけて智の性となる)。仁のいつくしむ、義のよろしくす、禮のつゝしむ、智のさとするは、所謂條理轉折にして、相對であり、形而下であつて、性のあらはれなる情であるが、其の條理轉折ある所以の根本原理は、絶對であり、形而上であつて、情のもとなる性である。此は人類間のこと故、主觀的と云うたのである。(人性に仁義禮智を分つは、用に驗して體に名づくる者なり。此の意、文集答何叔京答陳器之答林德久の三書に詳なり。李安溪曰く、言性以四德蓋亦自發用之後、而推本其本體、分別而名狀之、爾性則冲漠無朕、烏有所謂四者哉。是故聖賢唯以善名之、不可加一辭と、朱子の旨を得たる者と云ふべし、造化に於ける元亨利貞も亦同じ、是の絶對形而上の根本原理は、客觀と主觀とを問はず、皆純粹無垢完全無缺なるものなれども、あらはれて氣と

なるに及んで、清濁偏正の差が出来(明道の所謂過不及なり)に由つて、善惡の別を生ずると觀るのが、立教上即ち人本位の觀方である。(宇宙を本位として觀れば、清濁偏正共に理のはたらきなれども、人類を本位として觀れば、理を得ると得ざるとあり、其の物同じくして其の觀異なるは、一は全體上よりし、一は部分上よりすればなり)次に氣を理の用として、之を理を得ると理を失ふとの二つに分ち、其の二つに各々體(用中の體)と用(用中の用)とを分つ。



客觀的たる造化を以て云はゞ、理を得るとは、元亨利貞の理を得ることである。理を得るときは、條理あり、轉折あり、並育し、錯行して陰陽の正を得るのである。(之を造化の善とも云ひ得)理を失ふとは、元亨利貞の理を失ふことである。理を失ふときは、條理なく、轉折なく、並育せず、錯行せずして陰陽の正を失ふのである。(之を造化の惡とも云ひ得)朱子の、

陰陽各有清濁偏正(語類)

如冬寒夏熱、此是常理、當如此。若冬熱夏寒、便是失其常理。(同上)

以陰陽善惡論之、則陰陽之正皆善也、其^{クハル}皆惡也。(文集)

と云はれたる如きは、皆立教上の立場より、陰陽の理を得ると得ざるとを推定したものである。(若し本原上より云はゞ、陰陽の正を得ると得ざるとを問はず、皆理を得るものと云はざるべからず。語類又云。陰陽五行皆善。又云。陰陽之理皆善。又云。有善惡、理却皆善と)陸象山の語録に、

人亦有善有惡、天亦有善有惡、豈可以善皆歸之天、惡歸之人、
とあるは、徹底した論である。(程朱の説中、時として不徹底なる者あり、精
擇を要す)

主觀的たる人類を以て云はゞ、理を得るとは、仁義禮智の理を得ること
である。理を得るときは、條理あり、轉折あり、並育し、錯行するものである。
理を失ふとは、仁義禮智の理を失ふことである。理を失ふときは、條理な
く、轉折なく、並育せず、錯行せぬものである。例へば君に仁の心があり、臣
に忠の心があり、父に慈の心があり、子に孝の心があるは、條理であり、(夫
婦長幼朋友傲此、朱子答王子合書云、以人所共由而言、則謂之道、以其各有
條理而言、則謂之理、其曰則不出乎君臣父子兄弟夫婦朋友之間)其の心
が身の行にあらはれて、君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり、各々其の
分を盡し、各々其の所を得るは、並育である。時に隨ひ、變易して道に適ふ

べき心懸けあるは、轉折であり、其の心懸けが身の行にあらはれて、出處進退各々其の當を得るは、錯行である。是れ皆氣の理を得たる者にして、所謂善である。之に反して、君に仁の心なく、臣に忠の心なく、父に慈の心なく、子に孝の心なきは、條理なき者であり、時に隨つて道に適ふべき心懸けなきは、轉折なき者であり、其の心が身の行にあらはれて、上下相凌ぎ出處義に違ふは、並育錯行せざる者である。是れ皆氣の理を失へる者にして、所謂惡である。

要するに人のうけたる理は、純粹無垢完全無缺のものにして、萬人一樣（孟子の性善はこれを指す）なれども、人のうけたる氣が人々によつて清濁齊しからぬによつて、其の理のまゝにあらはし得るものもあり、あらはし得ざる者もあつて、茲に善惡の差別が生ずるのである。其の事を、朱子は大學章句の序に、

自天降生民、則既莫不與之以仁義禮智之性。然其氣質之稟、或不能齊、是以不能皆有以知其性之所有而全之也。

と云はれた。此の清濁善惡の齊しからざる氣を以て、純粹完全の理と對説したのが、本然の性、氣質の性の説であり、其の濁惡なるものを以て、純粹完全の理と對説したのが、氣質を變化して本性に反るの説、人欲の私に克つて天理の公を全くするの説である。此等は、皆立教上の立場から云うたものである。此の立教上の立場が、即ち倫理學の成り立つ所であつて、倫理學は善惡の對説を除いては存立し得べからざるものである。儒教はもとく倫理を主とする教であるから、古來の聖賢、孔曾思孟を始めとして、其の説の十中の九否百中の九十九までは、立教上のことで、大原上に及ぶものは極めて希である。經書としても、易傳中庸の中に、二三箇處大原上の意がほの見えて居るだけで、論語孟子などには、先づは

無いと云つてもよい。然し天道とか天命とか云ふ内には、大原的の意も自然含まれて居る様である。それも性與天道不可得而聞也とか、子罕言利與命與仁とかあつて、孔子のめつたに言はれぬことで、門人も容易に聞かれぬことゝなつて居る。降つて宋代に至つて、周程張朱などの大賢が續々出られて、多くの書物も出來たが、大原上に及んだ處は、極めて少ない。たゞ程明道には、前に引いた善惡皆天理など云ふ思ひ切つた説があるが、これも全書を通じて僅かに三四個處に過ぎぬ。朱子の如きは、浩瀚なる著書の中には、大原上に及んだこともたまには見えて居るが、經書の解釋などには、務めてそれを避けて、始終立教上に立脚して居られた。例へば中庸第十二章の

詩云、鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也。

の所の語類に、

釋氏亦言發見、但渠一切混亂。我儒須辨其定分、君臣父子皆定分也。鳶必戾於天、魚必躍于淵。

とある。清初の朱學者陸稼書が、李光地の飛躍即是道否の間に答へて、

飛躍是氣、其飛躍之是處乃是道。(何義門讀書記)

と云うたのは、此の意を發揮したものである。又中庸首章の、

道也者、不可須臾離也、可離非道也。

の語を、楊龜山が

寒而衣、饑而食、日出而作、晦而息、耳目之視聽、手足之舉履、無非道也。

と解したのは、朱子が見て、これでは釋氏の作用是性の失に墜ちると云ふので、

衣食作息視聽舉履皆物也。其所以如此之義理準則乃道也。(或問)

桀紂亦會手持足履目視耳聽如何便喚做道。若便以爲道、是認欲爲理也。

(語類)

と辨正せられた。此の事に付て尙齋が、

楊氏之說、不爲全無此意。但專言之、則爲有弊耳。(筆記)

と云うた。尙齋は朱子確信の學者であるが、此の楊氏の説は、大原上としては成り立ち得るから、朱子の説あるにも拘はらず、絶對的には否定せずして、たゞ其の立教上に弊害があると云うたのである。作用是性は、佛教中禪家の見地で、傳燈錄達磨傳に、

如何是佛、曰見性爲佛。如何是性、曰作用是性。如何是作用、曰在目曰視、在耳曰聞、在鼻嗅香、在口談論、在手執技、在足運奔。

とある。近世朱學派の方栢堂が之を批判して

作用不是性。作用合乎天理而無私心、方是性中發用。(方栢堂遺書)

と云うたのは、全く陸稼書の説と同意である。此等を對照して見れば、儒

教と禪家との差異點がわかる。

作用是性の見地は、禪家のみならず、天台の娑婆即寂光、煩腦即菩提も、華嚴の一切諸法無非佛體も、眞言の當相即道、即事而眞も、大同小異であつて、何れも直ちに大原を模索し、それで以て教を立てようとするから弊害がある。元來佛教は藏通別圓の四教に分れて、(天台の説による)別教では煩腦を掃つて菩提を見ると教へて、多少の區別が立つて居るが、圓教となると、煩腦即菩提とか、邪正一如善惡不二とか云うて、全然明け放しになる。此は大原上としては兎も角も、立教上には大に弊害がある。(佛教にも圓融門行布門などの分ちはあれど、その行布門なるものも工夫著實ならず)故に儒教の聖賢は、大原上の旨を深く悟りながら、容易に口にあらはさず、恒に善惡正邪を分つて教を立てられたのである。然るに王陽明に至つては、

無善無惡心之體(四言教)

天地生意、花草一般、何曾有善惡之分。子欲觀花、則以花爲善、以草爲惡、欲用草時、復以草爲善矣。此等善惡、皆由汝好惡所生。(傳習錄)

など云ふ説がある。此は又佛家の不思善、不思惡、是本來面目、老子の知善之爲善、斯不善已、莊子齊物論の是非を齊うし、死生を一にするの意と相類似して、一種の大原論である。其れを直ちに立教上に應用したのであるから、其の弊害が已に門人の王龍溪等にあらはれ、後來龍溪の一派が猖狂妄行に流れたことは、史上の事實の證明する所である。

第四章 結論

以上に於て、大原上の觀と立教上の觀との大略を陳べたつもりであるが、其の差別の要點をつゞめて云はゞ、立教上の觀は、條理轉折あり、並育錯行するを理を得るとし、條理轉折なく、並育錯行せざるを理を失ふと

する。此は人類を本位として、人類の立場から眺めたものである。大原上の觀は、條理轉折のあるとなきとに拘はらず、並育錯行するとせぬとを論せず、一切の事物をのこらず理のはたらきとする。此は宇宙を本位として、宇宙の立場から眺めたものである。つまり人類からながめて、條理なく、轉折なく、並育せず、錯行せずと思ふことも、宇宙全體から眺めてみれば、是れも亦一種の條理轉折並育錯行であつて、決して理を離れたものではないとするのが、大原上の觀である。要するに、立教上では、善を理とし、惡を非理とするが、大原上では、善惡皆理となるのである。此の大原上のことは、孔孟も程朱も萬々承知のことなれども、學問未熟の者に聞かするときは、弊害があるから、めつたに言はれなかつたのである。然し弊があり、害があるとは云へど、眞理は眞理であるのに、其れをかくしついで、方便とも云ふべき立教上の事ばかりでは、飽かぬ心地がすると

云ふ人もあらうが、更に深く考へてみれば、立教上のことゝても、決して方便でもなく、假定でもなく、眞實至極の道理である。何となれば宇宙は包體であり、人類は部分であるが、部分は全體の部分であつて、全體を離れた部分はなく、全體は部分の全體であつて、部分を離れた全體はないわけ故に、我々人類があることを善として取り、あることを惡として捨てる。と云ふのが、即ち宇宙全體の部分的あらはれである。全體は全體のままにあらはるゝもので無くして、必ず部分としてあらはるゝものであれば、此の部分的あらはれが、人類としての眞理たると共に、宇宙の眞理と云はねばならぬ。扱其の善とするは、善とすべき理によつて善とし、惡とするは、惡とすべき理によつて惡とし、(陽明花草の事を以て云はゞ、花を善とし草を惡とするは、花を觀る時の善惡なり、草を善とし花を惡とするは、草を用ふる時の善惡なり、善とし惡とする對象物は、時によつ

て變ることあれども、善とし惡とすることは變らずして、各々其の理あるなり、而して其の理の標準は、主觀的理性と、客觀的理法とによつて定むる(格物致知)のであるから、人類の所當爲としては此の外に無いわけである。且つ善を善とし惡を惡とするの觀念は、宇宙の陰陽に深き根柢を有したる者であつて、宇宙に陰陽の相對ある以上は、其の内に孕まれたる人類に、善惡相對の觀念あるは、理に於て然るべく、また然らざるを得ざることである。故に我々人類の立場としては、常に善惡相對の上に立脚し、務めて善を擇んで實行し、惡を察して排除すると云ふのが、部分たる人類の分際として、當然の行爲であつて、即ち人類の本分を守つて、宇宙の眞理に順應する所以である。(人類の分際を以て善惡を撥無するは、越權踰分の沙汰と云ふべし。)

まれて居る筈である。前にも云うた如く、理は一なもの氣は分るゝものであるから、氣によつて分れた事物は、千にも萬にもなつて居れども、其れに具はつて居る理は、共通し一貫して分つべからざるものである（論語一貫章參看）故に我々の部分的相對的の意志行爲の中にも、一々全體の絕對的の理が含まれて居るわけであるから（語類に、理只是一箇理、擧著全無欠闕、言着忠恕、則都在忠恕上、言着忠信、則都在忠信上、只爲這箇道理自然血脉貫通）我々が其の意思行爲を徹底すれば、全體的絕對的の理が、自ら部分的相對的の上にあらはるゝものである。且つ我々人類は、宇宙全體に對しての部分であれども、萬物の靈（書經）とも云はれ、天地の心（禮運）とも云はれて、其の心の中には、自ら宇宙全體の理を具へて居るから、孟子に萬物備於我矣とあり、部分の其の儘に全體をあらはし得るのみならず、更に又部分を超越して全體を心界に浮べることが出来る。儒

教の太極は勿論、佛教の眞如、老子の玄牝（第六章）列子の疑獨（天瑞篇）莊子の眞宰（齊物論篇）等（西洋哲學に於けるソクラテースの神、プラト一の理想、スピノザの本質、カントの自覺、ヘーゲルの觀念理想なども此の類歟）虚實偏全の差はあれども、概して全體を心界に浮べたものである。此等のことは、理論的推究に由つても、一通り考へ得られぬではなけれども、眞個に領得せんとすれば、默坐澄心、一念を動かさず、見る所なくして見ざる所なく、得る所なくして得ざる所なきの境に至つて、始めて全體的絕對的の趣味を體驗することが出来る。儒教の未發之中（中庸）佛教の坐禪、老子の觀妙（首章）常無欲以觀其妙（列子の九淵）黃帝篇（莊子の心齋）人間世篇など深淺精粗の別はあれども、何れもこれに關したる工夫である（神道の鎮魂、西洋の冥想も、此の類ならん）。

以上はおもに主觀的のことを云うたが、轉じて客觀的學術界の模様を

見渡すに、天地間の萬物が、演釋的にそれからそれへと分析せられて、精を窮め細を極むると共に、歸納的に追々纏まつて、有機と無機との境界の撤せられたるが如き、物質と勢力との區別の除かれしが如き、元素の差別を性質的とせずして數量的とするが如き、萬が千と爲り、千が百と爲り、終には一のあるものに統一せられんとするの傾向があり、森羅萬象が、相依り相須ちて、一の孤立するものなく、互に相關聯して、組織あり活氣ある大宇宙を形づくつて居るさまが、彷彿ながら認めらるゝに至つた。宇宙の全體を知り盡くすことは、我々人類として永久に不可能なるべきも、有限なる部分が、無限なる全體に向つて漸次發展して、其の區域を擴大しつゝあることは、疑ふべからざる事實である。されば我々人類としては、一面には直覺的に絶對無限の面影を體認して、天人融合の趣を領得し、一面には經驗的に益々知識を開き、愈々實行を勵み、子夏の

所謂日_ニ知其所亡_一、月_ニ無忘其所能_一（論語）の仕方に依り、其の上其の上の進歩發展を圖り、此を以て己を處し、此を以て人に施し、（中庸云、盡人之性、盡物之性、以贊天地之化育、堯典云、亮天功、易傳云、財成天地之道、輔相天地之宜、以左右民）愈々益々道德上（廣き意義）の區域を弘めんことを務むべきである。孔子が人能弘道、非道弘人（論語）とも云はれ、篤信好學、守死善道（同上）とも云はれ、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至（同上）の熱心を以て人よりは既聖矣と呼ぶるゝにも拘はらず、學んで厭はず人を教へて倦まずとある（論語孟子）如く、孜孜汲々として終身教學に従事せられたのが、乃ち聖人の聖人たる所以である。陽明の言にも、聖人之上善無盡とあり、（傳習錄）濂溪の言にも、士希賢、賢希聖、聖希天とある（近思錄爲學篇）此の天を希ふと云ふことを、ざつと見れば、其れ迄のことであるが、能く／＼あちはつてみれば、實に無量の含蓄、無窮の妙味があると思ふ。

儒教道德及其原理 終

大正十一年三月二十五日印刷
大正十一年四月五日發行

儒教道德及其原理
【定價金壹圓八拾錢】

著作 服部 富三郎

發行 育英書院
右代表 目黑甚七

印刷 白井赫太郎

著作權所有

印刷所 精美堂

發行所

東京市牛込區白銀町二十九番地
振替口座(東京)七四二番
東京市京橋區南傳馬町二丁目
振替口座(東京)二八〇九番

育英書院
目黑書店

終