

師説 古学派論考

井上 順 理

一、(宋学の本領とその批判)

盖し宋学——直接ないし狹義には朱子学をいうが、広義ないし一般的には陽明学をも併せて宋明学を総称する——とは、当時非常に盛行していた仏教即ち外来の異端に対して、本来支那固有の道と教であった儒教が、——久しく萎微沈滞の末漸くその極に達し、今や

その維持存続さえもが危懼されるようになった結果——、漸く自主的反省のもとに新しく理論武装して、その陣容ないし体系を全く新たに再構築したのであって、従つてそれは支那人の国民的自覚の所産であり、いわば支那における日本の神道又は国学のような性格のもので、その実態は要するに支那人固有の道と教を説いたもの、即ち漢民族の国民道徳を体系化したものに外ならない。而して仏教に對抗するためには、一面において仏教に劣らないだけの精緻な理論体系を構築する必要がある、——そのためには一種の煩瑣哲学とならざるをえなかつたし、又或る程度仏教理論をも採り入れざるをえなかつたであろう——、他面においては、それが仏教とその存立の基盤を異にする存在理由、即ち宗教と明確に異なる人倫道徳の教、

ないし修己治人の政教の学たる所以を高く標出する必要がある、そのために特に重視されたのが、天下の大本としての忠孝の徳、ないしとりわけ君臣の大義を高く掲げて、——この点においては、元來忠孝を重んじ気節を尚んだ、道義国家宋の建国精神と密接な関連があることと思われる——、以て脱俗出家の仏教に対抗せんとしたのである。

そこで宋学には、その内容構成上当然自ら次の二大方面があることとなる。即ち一は性理学(又は理学)——この理の一字が宋学の特色を現わす——で、いわゆる窮理を専らとし、いわば宋学の理論面ないし哲学面である。二は義理学(又は道学ないし心学)——この義の一字が宋学の生命眼目である——で、いわゆる究義(ないし義理の究明)を旨とし、いわば宋学の実践面ないし倫理面である。

さて我が国に宋学が入つたのは、周知の通り遅くとも南北朝時代とされているが、それ以来代々の大儒といわれる人達も決して少くはなかつたのであるけれども、併し少くとも宋学の理論構成即ち性理学の面において、何かを加ええたようなことが些かでもありえたであろうか。恐らくその理解受容に汲々として、——実はそれす

らも決して充分にはできないで——、とてもその精緻な理論にあえて容喙するなどということは考えもしなかったであろうし、又勿論そのような能力もなかったに違いない。(尤も、例えば中世五山禅林の禅僧達が、仏者の立場から宋学の排仏論を批判することは当然にあったのであるけれども、)結局徒らに彼地先儒の糟粕を嘗めるに甘んぜざるをえなかったのは、やむをえないことであつたという外はないであろう。由来日本人は、民族性の事実として、論理的には一種の無能力者とまではいわれないにしても、要するに論理的能力には些か欠ける点があり、——少くともその面が不得意であることだけは間違いない——、従つて近世以来宋学が奮勃として盛行し、不世出の大才偉材も次々と輩出したけれども、併しやはりその内容理論の面において、何らか格別の寄与をなしたということは、恐らくありえなかつたに違いない。特に近世初頭において宋学を首唱し、その隆盛の端緒を開いた惺窩・羅山ないしその子孫等においては、あくまで忠実に宋学中んずく特に朱子学を受容普及したのであり、従つて彼等こそ正に正統の宋学派というべきであり、その啓蒙的功績は極めて大であるとしなければならぬ、特に羅山の場合には、その無類の強識博学を以て家康以下歴代將軍の顧問に備わり、江戸幕府草創期の施政に多大の貢献をしたことはいうまでもないし、又彼は儒学以外にも神道国史等に対する造詣が極めて深く、その点後の俗儒輩とは全く較べものにならない大学者ではあつたが、併し彼の場合それは要するに文字通り兼修であつて、只羅列的にその博学の内容を構成しているにすぎず、それらの間に内面的融合をはかろうとした形迹などは、殆んど全くみられなかつたといつてよ

いであろう。かくて要するに、いわゆる宋学派の人々に関する限り、儒学全体の展開ないし発展について、特にみるべき成果があげられたということはなかつたであろう。——その点次に出てきた山鹿素行は、遂に宋学の粹からはみ出て独力で新天地を開拓し、続く古学派への橋渡しをすると共に、それから更に超出して明確な日本的自覚を強調し、そこから独特の士道論をも体系化して、日本思想上まことに注目すべき偉材であるが、残念ながらわが師説においては全く触れられていないので、筆者は別稿その学案において、詳細に考論したいと考えている——併しその代り他方義理学の面においては、元來実践の性格の強い日本人は、いわゆる義理を徹底的に究明することによつて、彼地におけるよりも遙かに多くの成果をあげて、宋学本来の面目をむしろ彼等以上に美事に發揮しえた——これにはわが国体が最もよくそれに適合する実質を具えていたからであるが——のである。(この点においては既に夙くかの建武中興が、宋学の影響によるところありともいわれ、——勿論その明証がある訳でもないであろうが、併しざりとてそれを全く否定する明確な反証もありえないであろう。当時諸般の状態から推測すれば、ありえないとは必ずしもいえないのではなからうか——、その後中世末から近世初にかけて、多方面に有形無形の影響を及ぼしていることが考えられ、特に幕末維新期においてめざましい成果をあげたことは周知の通りであるが、その典型的な学派が朱子学を宗とするいわゆる崎門学派や水戸学派であることはいうまでもない。

又近世初頭から中期にかけての大儒の中には、新しく日本独特の儒学ないし学派を提唱し、美事にそれを実現した稀代の豪傑もある

が、併しそれとても決して、その理論内容自体を展開発展させたというのではなくて、却つてそれを嫌忌し捨棄し又は逃避して、むしろその枠外に出つていわば別天地を拓いたのであって、——そこには宋学ないし論理的要請に対する無理解や誤解なども、決してなかつた訳ではないこと後述の通りであるが——、やはり日本人的非論理的ないし非哲学的性格の然らしめた結果である、といひうるのではなからうか。尚これらのいわゆる古学派ないし古文辞学派は、煩瑣理論の宋学を嫌忌する余り、そのもう一面の特色たる義理学をも全然無視し棄却してしまつたのであって、——本来理義一致するのが

宋学の立前であるから、性理学を全く捨ててしまふことは、結局義理学をも放棄することにならざるをえず、所詮宋学を捨てようとするのであるから、その生命眼目たる義理の究明も全く無視するに至るのは、固より当然である——、そのために今度は却つてそれ自らが、救うべからざる根本的な弊害を包蔵することにならざるをえなかつたのである。以下それらのことについて些か論考を加えてみたいと思ふ。

二、(仁齋学の本領とその批判)

宋明先儒の叡智を尽して、宋学が精細周到な論理を展開し、巨大な哲学体系を樹立したことは、時勢上必然やむべからざるものがあり、又それによつて儒教は新しい生命と活力を得て、その後大いに盛行することになったのであるが、併しその反面において、或いは理論が理論の為に空転し、或いは論議がとかく高遠になり、理窟のために却つて自縄自縛に陥り、或いは実事に役立たない空理空論を

徒らに弄ぶような傾向も生じてくるのは、これ又やむをえない当然の結果でもあつた。この宋学一面の弊害を鋭く指摘して、徹底的に論理や議論を排し、あくまで実事実行を尚ぶという実践的なわが國ぶりの学風を、最も典型的に提唱したのが仁齋学であつた。

彼によれば宋学は結局主知主義であつて、徒らに煩瑣な空理空論を弄んで実事を疏かにすると同時に、その心性等の説明に至つては禅仏のいうところと殆んど異ならないではないか。しかもそのような説明にたとひ千言万語を費しても、それが人生の実事に一体どれだけ役立つというのか、本来道は人情古今変らぬところそこに尽きるのであつて、それ以上の説明は更に要しないのではないか。哲学や理論から道徳が出てくるのではなくて、客観的に道は現に存するのであり、しかもそれは当然又人心に根ざした本然の徳に外ならないのであるが、かかる既に絶対的に存在しているものについては、別に説明することは不要であり、又しようとしても本来不可能なことに属する。然るにそれをしもあえて説明しようとするからこそ、却つて理論の巢窟に陥落し、以て弊害百出するに至るのであるとする。即ち例えば彼は、現に人の心に事実として存在するかのいわゆる四端心とか良知良能等——その本体が虚靈不昧であるなどとは考えない、そこまで立入る必要は全くないというのである——は、その儘始めから善心であると決めてかかるのであり、そこからしてそれを拡充することこそが現実に必要なものであつて、それ以上のことはいわれないし又いふ必要もない、況んやそれ以外に性や理のことをいふ必要は更にないというのであつて、この点まことに以て、いかにも日本人の美事な発現といつてよいのではなからうか。

尤もこれは反面からいえば、論理的にはまことに不十分であるところか、始めから理論や論理を全く無視するというのであるから、およそ哲学とか学説とかの態をなさぬものというところになろうが、併し実践第一の立場からすれば確かにそれでよいのもあつて、従つてその立場からいえば、それも亦自ら一の哲学論たりうることもなる訳で、かのいわゆる生命哲学などというのは正にそれではないか。只生々發展をのみ説く動的世界観——彼の立場は正にこれである——からすれば、それがどこから出たかというその本源は到底説明不可能であり、そうであるならば最初から説明を要しないとするのも亦当然のことであらうから、彼のいう道德論もやはり一の立派な立場であつて、——特に彼が宋学を批判しながら展開する道德論には、大いに注目すべきものがある——、その意味において彼は、儒学を新しく日本化した一学派の開祖たるに違ひないのである。尤もそうはいつても、知的論理的に納得しなければ止まないのが理性的存在たる人の本性宿命でもあるからは、必要な限りの論理的説明は所詮不可欠であるから、理論を排し説明を不要とするとはいいながらも、学としてはやはり自己の主張論理を展開しなければならぬので、實際は彼は彼なりに大いに論議を尽しているのである。そしてその論理的要請の赴くところ、結局は宋学の所論に帰着せざるをえないことにもなるのであるが、併し彼によれば、そこまで行く必要は更になく、最少限ないし適宜程よきところに止めるべきであるというのであつて、——彼は本来実行一途の人で、性格的に理窟をいうのが嫌いだつたのであらう——、要するに宋学の所論は、あくまで後儒の智巧にもとづく不要の饒舌であつて、儒教本来

の教説に違背すること甚だしいものである。然らばその儒教本来の教説とは何であるかといへば、それは畢竟聖人孔子の言行を以て標的とすべきであり、即ち具體的には論語の内容こそあくまで準則であると主張するのであるが、その強調は実に徹底したもので、他派から孔子宗論語教であるとか、孔子山論語寺などと冷やかされる所以である。

ともあれ彼は、宋学の所論に対して事毎に、そんなことは孔子はいつていないと反論非難するのであるが、そして又成程それはその通りでもあらうが、併しだからといって、それが必ずしも孔子の意に反するといふ訳でもないであらうし、中には正しく孔子の意を布衍するに最もふさわしいものもありえよう。もともと時勢の変に依つて論明展開することは必要不可欠であり、又それが学の發展に外ならないのであるが、——既に孔孟夫々大いに述べ盛んに弁じていることを忘れてはなるまい——、彼は頑なにそれを認めようとしないのである。そしてそれにはそのよさも当然にあり、又その長所強味も勿論あるのではあるけれども、併し又そこには反面の短所や弊害が潜んでいることも、亦やむをえないことという外はないであらう。

さてかくて彼は毎に孔孟の本旨に復れといひ、孟子を以て論語の注釈とする——その意味では彼は実質的に特に孟子を重用する——といふのであるが、併し事實は、孔孟既に或る程度その所言所論を異にしているのであつて、そこに時勢の相違を当然看取せざるをえないのであり、又それが一面儒教の展開ないし發展に外ならないのであるが、——尤もこれは逆にいへば、それが又理窟や議論の出發

点になり、従つて又弊害の根源にもなるのであるけれども——、彼はこのような孔孟の差違についてもあえて認めようとはしない。例へば彼は、孔子の性相近と孟子の性善論を同一視しているが、これは明らかに彼の誤といわねばなるまい。何とならば、孔子がいつてゐるのはあくまで教育上からの立言で、そこで性の善悪をいつてゐるのではないのに対し、孟子のそれはあくまで鬪異の立場から、まともに性の善悪を論じているのであるから、それはあくまで善悪の認識問題であつて、かかる認識論は彼の經驗論からは所詮成立しないのである。又例へば周知の通り孔子の仁に対し、孟子は特に仁義の併称を強調したのであり、従つてこの義の強調に実は孟子の特色があるこというまでもないのであるが、彼はこの点について果たしてどこまで意識していたのであろうか。というのは、もしもこの点に彼が注目したならば、彼の所論は恐らくもつと別の展開をせざるをえなかつたのではなからうか、とも思われるからである。義とは要するに差別であり、異端（特に墨子の兼愛説等）に対して、正統儒教の道徳論を宣明するために、特に孟子が主張したのがこの義であり、さればこそ又宋学においても大いにこれを活用して、仏教の無差別平等説に対して義理の究明を以て對抗せんとしたのであり、かくてもともと宋学の本源は実に孟子に外ならないのである。してみれば同じく孟子を宗としながらも、その所論学派を異にする所以は、所詮義の一字にあるといわざるをえないのであり、そしてこのことは後にも論ずるよ様に、徂徠学の場合にもそのまま當はまることである。

ともあれ、仁義道徳は「根於人心、存於風俗」という、これが理

論を要しないという仁齋学の理論的根柢である。道徳はあくまでエトスとして客観的に存在するのであり、しかもそれは本来人心に根ざす本然の徳でもあつて、要するに道は人情古今変らぬ所にもとづくのであり、——聖人は人情一般の程よき所にもとづいて教を立てている、いわゆる「以不忍人之心、行不忍人之政」のが聖人であるとする——、又それに尽きるとするのであつて、それ以上のことはすべて不要であるが、それを知るのには聖人の教によるのであり、その教によつて実行すれば万事足れりとするのである。理論としてはまことに不徹底な中途半端であるが、反面それだけ自ら實際的でもあつて、要は孔孟の教その儘を実行すればよいのである。結局宋学が理ないし人類普通の道を掲げて、どちらかといへば意志必然論の立場をとるのに対し、彼が程よき所即ち教に止まるべきであり、理論や説明はやむをえざる時に限るべきであるとして、必然の理をとらないのは、他方からいへば、彼の説がいわゆる意志説であり、自由意志を認めるからである。上るも自由下るも自由、程よき所に止まるというのは意志の自由であるが、その止まる所が教であるというのであるから、教がそこから生ずることになる。教とは規矩準繩であり礼義であり日常の法則であるが、それが聖人の教であるからいわゆる前言往行であり、即ち歴史であつて、その限り極めて具体的なものであるが、これを捨てて哲理を求めると具体性がなくなることになる。而してかかる規矩準繩で制すれば（即ち導けば）、情欲もその儘道徳的なものになるという。宋学では天理と人欲とが二元的に対立し、人欲を滅せば天理が現前するというが、彼によれば人欲も天理と別のものでなくなることに、即ち理氣一元

的ということになる。而して聖人の教によって仁義道德を知るのであるから、知よりも信が先になり、かくて信から知が出てくることになるというのも、いかにも日本的な考え方といってよいのではなからうか。

さてともかく彼は宋学理説の弱点を鋭く攻撃し、そこに自己の拠り所を立てようとするのであるが、然らば全く対立して共通性はないのかといえ、彼が事毎に反対し攻撃する割には、実は両者には却って案外に共通する面も少くはないのであって、これはもともと論理の必然として、共通一致の基盤があればこそ対立しうるものであり、もしそれが全くありえないならば、既に対立の余地も必要もない訳であるから、激しく対立するのは却ってそれだけ親近性があるという当然の帰結でもあらうが、もう一つには、彼の論理がいつでも不徹底で中途半端な所に止まっている——いわゆる程よき所に止まる——からでもあらう。従って彼の方向を更に徹底してむしろ異質の新天地を拓いた徂徠からすれば、仁齋も宋学なりといわざるをえないものがあつたのである。

さて宋学では人とは人倫なりといい、就中特に君臣関係を主とし、従って政治論や国家論が表に出てくるし、——この点やはり宋の国柄と関連があるのであらうが——、又そこで強調される義理の徹底究明から、やがて国体論や尊王論も噴出してくるようになって、その点に特に重要な意義が認められるのであるが、仁齋学においては、五倫の中では特に孝悌のみを強調し、君臣の義は殆んどいわない。——この点彼の出身が市井の商家であつたことと恐らく関連があるのではなからうか——。即ち彼の所説はあくまで個人的道德

論であるから、ここからは温厚篤実の人格者や高潔廉直の君子人は育つかも知れないが、かの国体論や尊皇論は全く出て来ないし、又撥乱反正の大事業を興すなどという活力も生じてこないであらう。いわば正に太平の学であり、無事の世の教ということにならうか。

尤も彼その人は、本来は相当の気概をもつた性格の人であつたらしいのであるけれども。尚更にいへば、彼が専ら倫理の普遍面のみ注目して、その特殊面をみようとしなかつたこと、即ち孔孟の教える人倫の道がその儘万古普遍の道であるとして、それが実は支那の国民道徳たるものに外ならないことをみなかつたこと、又折角孔子という歴史的人物を把えておりながら、しかも眞の歴史観念が欠如していた——事実彼には歴史の観念がない、これが彼の最大欠点である——こと等々は、まことに惜しみて余りあることと思われ。要するに単に歴史の結果だけをみてその由来をみていなかつたのであり、支那と日本との相違を認めず、又認めようとしなかつた——もつと遡れば、孔孟の時代と後代との相違も認めようとはしなかつた——のである。尤も彼の所論を拡大すれば、当然歴史主義となりえたことはいうまでもなく、又彼自身わが国の支那に勝れていることを認めている点もあり、更に又いわゆる忠信の道は、独りわが国においてのみ眞に行われているともいっており、この点次の徂徠のように、全く支那一辺倒の人ではなかつたようであるけれども。尚又彼は論語を宇宙第一の書として無上に尊信していたのであるから、いわば論語に自由を得ていた訳で、この自由の境地はその基盤が何であらうと貴重であり、恐らくこれが一転すれば、やがてそれは国民精神展開の契機ともなりうるに違いないし、事実後に國

学が発祥した所以も、恐らくそのような思想的土壤に因るものであったのではなからうか。

彼の学説に対するその他の批判論考を最後に項目的に附記しておく。

◎ 彼には敬天の思想——支那古代政教の根本としての——が全くみられないが、このことはそれだけ彼の学説には偏りがあるということになるのであろう。

◎ 宋学がカントの理性哲学であるのに対して、彼の学説はシュエライエルマツヘル——尊敬の情を本とする——的な実証哲学である。

◎ 宋学がフイヒテの義務論と同様であるのに対し、彼の学は正にフォイエルバッハの徳論に相当する。

◎ 彼の学を推し進めて行けば、結局プラグマチズムになる。

◎ 知と在とは一応区別しなければならぬが、彼はこの区別をしていないのである。

◎ 宋学が常に自己に対する学を説くのに対し、彼の学は常に他人に対するもの——孝悌も忠恕も対他的——である。

◎ 彼の学はあくまで倫理哲学であって、かのいわゆる哲学（純正哲学）ではない。

三、（徂徠学の本領とその批判）

仁斎の古学を更に徹底したのが徂徠であるが、彼の学説は結局（客観的標準としての）礼を根本とする。云わく、「夫子常以礼教人、而不言中」と。中（中庸とか未発の中とか）というような抽象的なものではなくて、客観的な礼こそ基準でなければならぬ、礼は

仁義より生じ、又仁義を存するの功あり、凡そ礼程広大なものはなく、日常生活から治国平天下に至るまで、全てに亘るのであるから、この礼の研究が学問の全体に外ならぬが、その礼はすべて載せて六經にある——故に学問は六經の研究に尽きるとする——、そして「六經之道、平正通達、万世人倫之道備矣」という。（それに対して論孟は、その六經の起った根本を説いたものという。）六經の道とは要するに唐虞三代の道であるが、それが万世の標準であるという。一面随分乱暴な立言ではあるが、併しそのいわんとする所はよく分るので、即ち例えば宋学のいうように、単なる理論や哲学——それはあくまで主観的なものであるから——では標準にならないのであって、確實なる標準はあくまで客観的なものでなくてはならない——元來道は一人の哲学者が研究して作ったというふうなものではなく、又個人の窮理などということ云々すべきレベルのものでないものである——が、この点歴史的成果としての事物（文物制度即ち礼）ならば紛れる余地は全くない訳であり、しかもいわゆる六經の道——そこには高遠な哲学や抽象的な理論が説いてあるのではなく、ただ史実ないし事實が述べてあるだけであるから、動移変改の余地は全くありえない——は、聖人の作為であるからそのまま古今に通ずる道である——聖人とは本来天人を接続する者であり、天意を受けて人類の爲にそのような普通の道を作爲しうる非凡な能力をもった者（いわば超人）をいうのであり、しかもそのような聖人達が数千年に亘り、その全能の限りを尽して作爲したものがいわゆる唐虞三代の道に外ならないのであるから、それはそのまま万世の標準になりうるのである——とするのである。そしてその文

物制度、それが即ち事であり物であるが、それらはすべて辞で述べたのであるから、かくて古の辞を研究することによって古の事物を明かにすることこそ其の学問であり、即ち学問の要は辞と事に求めて、それ以外に高く性命の微を求めたり議論の精を尽すことではないとするのである。彼のかかる歴史主義は、確かに学問の一大方面を主張したものであり、その点彼の見解はまことに勝れた一面をもっているとはいふまでもないが、併し反面において、哲学や理論の必要を否定することにおいて一大欠陥をもっていると共に、又彼の歴史主義そのものにおいても、実は大きな矛盾を包蔵していること後に論ずる通りである。

そこで彼の所論をもう少し詳細に検討してみなければならぬ。先ず彼のいわゆる学問は、上述の如く古文辞の研究、即ち古の言語を習つて六経の研究をすることであり、それによつてのみ客観的に事實の研究が可能であり、そこからえられた事ないし物としての礼こそ、客観的標準として人の万世依るべき道であるとするのであるから、その立場はあくまで客観主義に立脚するのであり、そこに単に主観的な人の性情を中心とし、そこから専ら窮理を事とする宋学の主観主義——窮理ということとは自ら窮めて納得することであるから——に対する絶大な優位性を高唱するのであるが、併しこのような主張が果たしてどこまでいいうるものかどうか。というのは彼が聖人の教を信じ、その道を唯一絶対とするのは、その根本前提に聖人に対する絶対の敬信があつてのことであつて、——云わく「学問之道、以信聖人為先」と。即ち彼は何よりも先ず歴史を信じ聖人の

教を敬信しているのである。そうでなければ、何等論理的説明をせずしてその客観性ないし正当性普遍性を主張することはできないはずであるから——、しかも敬信といへば実は最も主観的な情意の問題ではないか。してみれば彼の客観主義こそ実は最高の主観主義に外ならず、——本来歴史には古今があり殊があるから、それだけ主観的なのである——、逆に主観的といわれる宋学窮理の立場こそ、——自ら窮めて納得するということは、知の対象即ち理を向うに見ているからであり、理とは本来古今なく歴史なく、最も普遍的かつ客観的なものであるから——、却つてより客観的であるともしえることになるからである。

ともあれ彼は歴史を信じ聖人の教を敬信した。歴史主義は本来この敬信の情を本とするのであつて、——顧えば支那古代における政教の根本は、実にこの敬（敬天）にあつたのであり、後に広瀬淡窓も強調するように、これこそ実に儒教の根本思想であつた——、歴史とはもともと存統の道であり、生命の連続を尚び父子祖孫の一体を主とするから、その行きつくところはしよせん孝ということにならざるをえないが、客観主義の唯物論者であり、後にいう如くすべての徳を外面化した彼も、さすがにこの孝だけは外面化することができず、却つてこれを至徳として、「唯孝以通神明、感天地、和順天下、自孝悌始」という。宋儒のいう心や性情のことを嫌ひ、万事外面主義形式主義をもつて一貫する彼が、このような語を使用するのはいかに不似合のようにも見えるが、併しそれだけ孝の徳には、他にみられない特別の意味があることの反証といつてよいであらうか。（ここにこそ、孝を以てその哲学の根本原理とした藤樹学

存立の基礎があったことはいうまでもない。)そして勿論この点を重視して更に展開すれば、行きつくところ結局は孝即仁とする孟子の原点に返らざるをえず、そうなればそれこそ正に宋学の主張するところと殆ど異なることになるから、彼(仁齋)もまたそうであったが)はそこまで行くのを避けて、聖人之言の範圍内に止まっていけるけれども。

さて宋学が理を主張するのに対して、それは要するに主観的見解であり、主観的な見解には定準がないから、理で善悪を決めることはできないし、小理をいくら積んでも全体の理にはならないのであるから、かくて宋儒のいわゆる窮理の説は誤であつて、理というなら実は始から全体の理をこそみななければならないのだが、そのような能力をもった者こそ即ち聖人なので、そこで聖人の作つた道こそが教になるのであつて、それが礼であり又義である。云わく、「理無形、故無準」そこで「礼以教中、樂以教和、先王之形中和也」故に「礼以制心、義以制行、是先王之妙術也」と。漠然たる無形のもので修養せよといつても実効は上らぬから、そこで礼という有形のもので心を制し義で行を制することが必要になるというのであるが、これはまことにその通りで、その意味では必ずしも彼の独壇場とはいえず、似たような語は既にかの明道にも見えるようであるが、要するに着実下手のところがなければ教育にはなりえないというのである。即ち彼は強ち理を排するのではないが、理といわずに義といつている訳で、義とは客観的標準ということであるが、それは本来は自ら特殊なるべきものである——「人各見其所見、而不見其所不見」——から、そこで聖人が全体を見て人生を統一する則を

立てたのであつて、それが礼義に外ならない。故にこれで統一すれば天下は治まるのであるから、要するに学問は礼義を学ぶことにあるのであつて、その然る所以の理を窮めることではない。もともと聖人の教を捨ててから、そこで自ら窮理しなければならぬことになるのであるが、併し考えてみれば、自分で窮理するということは、実は自分が聖人以上のことをするということになるのではないか、そんなことができるはずはなく、たとい程子や朱子がいくらもがいてみても、聖人以上のことが分るはずはなく、もし分ろうと思えばしよせん礼義を実践躬行するしかないではないか。してみれば、聖人の教たる礼義を先ず実践することが根本であるのに、それをせずして窮理するとは正に逆ではないのか——いいかえれば、理を知つて後に行うというならば、哲学を修めてから道徳を行うということになるのか——という論法である。確かに人々窮理を主とすれば、結局は歴史は不要になる訳で、この弊は当時よりもむしろ今日の方がますます甚だしく、今や聖人の教も歴史の教訓もすべて忘れ去られてしまつた観があるが、併し実は窮理も研究ももとより歴史の一部であり、歴史の中でのみ行われるのであるから、事の本来を顛倒してはならない訳で、ここところは彼のいうところも大いに心して傾聴すべきであらう。ともあれかくて彼の歴史主義には一種のラシヨナリズムがあり、そこで窮理に代つて、物の義を尋ねるのが眞の学であるという。而して文物制度にもる義を尋ねる為には、古辞古言を知らねばならぬとするそのいわゆる古文辞学は、実に彼の一大創見であり、彼が全く前人未踏の新天地を開拓した稀代の大学者であつたことは、万人の齊しく認めるところであるが、

併しその反面において、彼の学説にはいろいろの矛盾や欠点があることも、見脱す訳にはいかないのである。

先ず彼は、義は物に属するから故に物を捨てて義のみを採るというが、実はこれが間違いの本になるのではないか。何とならば、本来は物についてこそ求めなければならぬはずだからである。且つ辞で物を知るといふが、物の義は辞では分らないのではないか。物の義は単なる字義では知られえないはずだからである。そこで結局彼の学とは、要するにただ物と名とを結合するだけのことになるのではないか。彼の学が一面高く評価されながらも、同時に強く非難される一因も実はこの点にあるのであろうし、更にもっと根源的には、成程彼の所説は学問の体系としては一貫しているけれども、彼には人間として一貫しない点があるのではないか。特に彼は、礼に就くは義は本来実践によるしか分らないと強調したのであるが、そしてそれは確かにその通りに違いないと思われるが、併しそれならばそれをあくまで実際に実行したのかという点、彼は弟子達にもそれを実行させてはいないのであって、ただ学説としてそれを強調したというに止まっているのであるから、空虚の言としてしよせん不徹底なものとならざるをえないことはいうまでもなく、況んやかかる口舌の徒の末流がいかに迂腐の徒を輩出したかは、まことに思ひ半ばにすぎないものがある。そしてその実行実践という点においては、むしろ宋学者や仁斎及びその学派の人々の方が、遙かに多くの成果をあげていることは事実が示す通りである。そこで結局、実行の必要なことを最も強調した徂徠及びその学派が、最も実行をしなかつたというまことに皮肉な現象を露呈している訳であるが、然らば

その根本がどこにあるかといえは、しよせんそれは眞の信の欠如にあるといわざるをえないであらう。眞に信ずること篤ければ、行わざるをえないのが信の本義だからである。しかもその信こそ実は彼の学説の根本大前提であつたこと、上述の通りであるが、併しただ学説で主張するのと、それを実際に躬行するのは全く次元が異なるのであって、学説とか研究とかはもとより知の作用であるが、信ずるとは正に意志の作用であり、信ずればこそ実行するのであるから、実行しないというのは、それだけ信が不足していることの明らかな証拠であらう。そしてこの信がなくなるからこそ、理論や学説の必要も生じてくるのであって、そこからして礼と義との接続も離れ、義や理の学が發達することにもなるのであろう。ともあれ彼のこのあり方は、世の学者一般に通ずる弊害を、最も端的に示す一つの典型ではないであらうか。

さてかく彼の説に矛盾が生ずるのは、他面からいえば、実は本来儒教倫理学とは相容れないはずの功利主義が、彼の所説の中には極めて顕著にみられるからである。例えば仁の解釈についてみて、朱子はもとよりこれを内面的ないし個人的なものとした——云わく「仁者愛之理、心之徳也」「仁者心之全徳也」等——し、又仁斎も、仁愛を仏教にいわゆる慈愛と殆んど同一視したが、それらに対して、彼は全く外面的ないし社会的なものとして、「仁者謂長人安民之徳也、是聖人之大徳也」と。そして又云う「合而言之道也、人之道非以一人言、必合億万人而為言也」「君者合億万人者也」と。ここには四民が共存共榮する社会、即ち市民社会ないし利益社会の考え方が現わされており、——このことは、時代的にみてまことに注

目すべきことであらう——、そしてそこにおける倫理の根本原則は、いわゆる最大多数の最大幸福の功利説と全く同様であるといつてよいであらう。(かのベンタムやミルが功利説を展開したのは、彼より百年以上も後のことであることを思えば、彼がいかに傑れた思想家であつたかということが理解されよう) 彼は人々がその共同社会に存立するためには、本来それに対する適性——社会的本能ともいへべきもの——をもつていなければならないと考へ、それを基にして人間の群居を統一する徳(「道」術)を仁と規定するのである。即ち更に云わく、「夫君者群也、是其所以群人而統一之者、非仁平安能焉」と。即ち仁とは、安民の術即ち政治の道具ということになるのである。一体功利主義によれば、道徳は皆手段——すべて最大多数の最大幸福を実現するための手段——にならざるをえないが、一旦手段となればも早夫れ自身には価値がないことになるのは当然で、要するに道とは、安民の筋道たる礼楽刑政の術にすぎないのである。(道とは総称したもの、術とは一々具体的ものをいう) このような道徳——道徳は単なる政治の手段にすぎないという——が、大いに問題の存するところであることはいうまでもなく、特に儒教倫理学とは根源的に相容れないむしろ異端の考え方であり、ここからして彼の末流が腐敗いうに忍びない状態に流れて、多く世の指弾を受けるに至つたことも当然のことであらうが、併し彼が独力で既にこのようないわば西欧の近代思潮を開拓していたということは、まことに驚嘆すべきことであり、事の良否成敗は別として、彼の不世出の異才ぶりにはやはり舌を巻かざるをえない。

さて更に彼の徳論をみてみよう。彼によれば、徳は才(材)であ

るといふ。徳とは道を歩いて行く力、ないし道を理解することであるといふのであるから、正にギリシヤにいわゆるアレテーの謂であつて、要するに安民の術を実行する力備ということに外ならない。「徳立而材達」ともいふ。即ち材達が目的であつて、徳立はその手段といふことに外ならない。「礼楽以養之、然後成仁徳、礼楽皆得、謂之有徳」、即ち安民実現の力備を具えていることが仁徳であり、政治的才能をもっている有能な人、ないし役立つ人こそ有徳の君子人である——内面的な人格性ないし道徳性の有無をいっているのではない——といふのであるから、彼の道徳観がいかに外面的なものであるかは改めていうを要しない。要するに仁は安民であり、安民の道具手段が徳である。(仁も徳の一であるが、就中最大の徳であるとする) 而して礼楽刑政は組織であり、その組織を運用するのが材であるから、かくて徳は材なりとするのである。彼云えらく、宋儒は仁を以て愛之理心之徳として全く内面的なものとしたが、それは実は仏老と全く同じではないか、仁を心のこととすれば、釈迦も孔子も異ならないことなるう。第一儒教は本来政教の学といひ、道とは即ち治国の道ではなかつたのか、孔子も時には仁を功といひ、又かの管仲に仁を許したのも、もともと安天下之功をこそ採つたのではないか、仁とは本来仁政をいうのであり、されば仁と政とは元来切り離せないではないか、というのである。これはまことにその通りで、これに対しては恐らく宋儒も仁齋も文句のいいようがないであらう。併しかかる彼の考え方が偏つた一面観、即ち単なる外面観にすぎないものであることはいうまでもなく、——尤もそれだけに又よく當つているのであるけれども——、要するに礼の徳

を讚美してその主体を仁としたのであるが、併しその礼は本来あくまで固定したものであるから、実はその礼を制する意義を尋ねて義を知らねばならないのであって、かくてこそ始めて時の変にも応ずることができるのであり、されば又義がそのまま直ちに道徳を現わすことにもなるのであるが、彼はこの点を見脱しているのであつて、かくて彼に欠けているのは義の一字である——逆に朱子学ではこれを最も重要視したのであるが——ということになる。特に彼は君臣の大義などということとは全くいわない。先王の道は安民の術、これは仁者のみ任じうるのであって、臣の義とは、しよせんただその与えられたものを確實にするだけのものとなる。云わく、「然君統其全、臣任其分、各有所事、千差万別、非義則不能、故以義為君臣之道也」と。ここには一応義ないし君臣の義が強調されているようにみえるけれども、それは全く形式的外面的な解釈であつて、實質的には道徳が全く没却されているのであるが、併し逆に、真に君臣の義を明らかにして、それで以て彼のいわゆる安民も實質的により可能になる別の一面もあるのであるが、——宋学のいわゆる君々、臣々、父々、子々というような——、彼はその面については全く考えていないのであって、従つて彼の考え方は、自己の説に都合のよい一面、ないしはただ目先だけの一面をもみ見ていて、——従つてその面においては確かにすぐれた達見も多くみられるのではあるけれども——、決して全体を見ているのではないのである。

彼の形式主義外面主義は、更に次の忠・誠の解釈においても端的に現われてくる。即ち仁齋が忠信を極めて重要視したことは上述の通りであるが、それに対して彼は「忠或以事君言之、或專以聽訟言之」という。即ち忠とは一面裁判官の仕事であるというのであ

り、要するに先方の情を体することこれが忠であるとする。いわゆる「尽己之謂忠」などというのは後世の作りごとにすぎない、そんなことではなくて、「言必有信」ということ、いいかえれば約束を守ることに外ならないが、このようになるのは結局その前提に、国家は大きな信用組合のようなものであるとする考え方があつて、あり、そこから「民無信不立」に対する独特の解釈も生じてくるので、こうなればしよせん信も政事の科目に外ならない訳である。併し信は実はもつと根本的に大切なものであり、芸術と道徳を區別し、歴史と哲学を区分する大本、真を實ならしめる最も真實なるもの、否、この人生社会を成立せしめる根本契機たるものであつて、無信不立とは、正にこの根源的事実に対する孔子の断言であることは、改めていうを要しないであらう。次に誠についても、彼はこれを機械的ないし生理的な働と同一視して、「習悪成性者、惡亦誠矣」というが、これでは他人の物をみて泥棒根性を起すのも誠であり、饑えて食し喝して飲むのも皆誠ということになるが、このような考え方が、かの宋学のいうところとかに次元が異なることか。彼のいう誠とは、いわば天然自然ということ、ないし人の造らえごとでないというだけのこと、それならば人よりも禽獸の方がより誠であるということにもなつてしまふのではないか。もとよりそのような一面があることも強ち否定はしないけれども、併し少くとも儒教倫理における誠の論としては、余りにも淺薄にして一面的な強弁にすぎるといわざるをえない。

ともあれ彼は、本能的自然的のものと精神的人格的のものとの區別を全く無視し、内面的なものもすべて外面的にみる。即ちあらゆる主観性を排して客観的な物の側面に立ち、得意の古文辞で古書をすべて外面的に解釈し、そこから破竹の勢で唯物論を展開した。勿

論それは丸切りの詭弁ではないけれども、併しそれら外面的なものの背後に精神的なものがあるのをすべて捨て去って、宋儒のいわゆる慎独とか一念の微などということを事毎に悪く貶すのであるが、併し慎独ということが非常に大きな活動の本になり、一念の微というところがいかに大切なことか。いわゆる幾は善悪なりで、一念の兆すところに直ちに善悪があり、そこで幾を慎しむことになる、ここから慎しまなければは後の祭りとなるからである。そしてかく心に尋ねれば、本来正邪善悪は判然として紛れることはないのであるが、彼はこの心を無視して良心も良知も一切認めようとなしな。従って残るところは畢竟安民ということで、結局すべては安民の爲の方便となり、そこで正邪善悪の別が判然としなくなってくるのである。即ち心を無視して事功の上に求めれば、無量の段階が生ずるのは当然のことであり、かくて善に無量の段階があり、従って又悪にも無限の程度があるということになるのである。そこで彼は、宋儒が是非善悪を寸毫も仮借しないことを大いに非難して、本来人皆夫々その才に応じて用いられるべきであるから、「大者大生、小者小生、豈不欲小者大生邪」、即ち「君子以成徳、小人以成俗」、要するに大小良悪も和風甘雨を以て長ぜしめればそれでよいではないか、そこで「故学寧為諸子百家曲芸之士、而不願為道学先生」と彼一流の皮肉をこめる。成程彼のように、全く政治の立場からすればそれでよいのかも知れない。併し教育とか道徳の立場からすれば、そんなことをいってすましてはいる訳にはいかなないのであって、一念の微を慎しむなどというとはいかにも迂遠のようであるが、かの撥乱反正の大事業などというのも、結局はここから出発するのであり、逆に秋霜烈日の気魄を以て尊皇の大義を鼓吹する等という精神の昂揚は、彼等の学徒とは全く無縁のことであった。

顧えば彼の歴史主義の立場からすれば、本来当然に古今東西の相違を認めなければならぬはずであるのに、あえてそれを認めようとせず、只ただ支那古代先王の道を万世の道として立てるのみであり、又孝を重視し祖を崇ぶことは強調しながらも、それが自己の祖先や国家民族の祖先とは全く接続しない——否、その事にさえ全く気がついていないかみえる——ことについては、何とも奇怪至極という外はない。結局はいわゆる学者の通弊というしかないのかも知れないが、何れにしても以て当時儒学者達の大酔心酔が、いかに根深いものであったかを思い知らせるものがある。そしてこのことは、彼は一応歴史主義の立場を堅持してはいるけれども、実は結局歴史の性格を十分に把握してはいなかったということになる。道は聖人の作為というけれども、その実態は要するに、漢民族の習俗にもとづく支那の国民道徳に外ならないことを十分に見ぬけなかつたのである。尚彼の所論には、哲学ないし学説や理論に対する大きな誤解があることはいうまでもない。抑々哲学とは、その歴史に宿る一般の理をみるだけであって、哲学上の原理から民族の所産を演繹するなどということではないといわざるをえないであろう。そしてその所論は正に本末顛倒しているといわざるをえないであろう。そして宋学は我見（主観的憶見）を立てて議論していると非難するけれども、実はその点こそ新興の学たる宋学の宋学たる所以があるのであって、それこそ正に歴史的所産に外ならぬのであり、又他面、そのいわゆる主観性についても、それをあえて主張しなければならぬ理由と必要とがあつたのであって、本来主観性が常に必ずしも意義がないのではなく、むしろ真に人を動かすものは元來主観性なのであって、歴史的にみても、宋学が実際に大いなる力を發揮しえたのは、正にその純然たる主観性の故であつたことをみ

るべきであり、他方、彼の主張した古学ないし古文辞学即ち訓詁の学は、いかにも客観的であり、且つ学派としては実に盛大を極めたのであるけれども、併し実事において世道人心を維持し、ないしは人や歴史を動かす力とは遂になりえなかつたのである。この点もし彼がその学を真によく活かし、単に客観的のみに止まるのでなくそれをよく主観化したならば、ということとは、即ち彼のいうところがあるままわが国の歴史の上に転用されたならば、それは確かに偉大な成果をあげたに違いないのであるが、彼が只客観的な議論のみに止まり、却つて自己疎外してわが国歴史に全く接続しなかつたことは、まことに残念であつたという外はない。尤も後の国学者達の採つた方法は、徂徠学の方法と全く同様——理論を斥けて只管古の事を信ずるといふ歴史主義——であつたから、彼の学風が国学勃興の原動力になつたことは見逃せない事実であり、その意味では後の国民精神の振興に甚大な影響を及ぼしたことになるのであるけれども、併しそれはあくまでその方法論においてであつて、決して内容所説そのものではなかつたことは、この際銘記されなければならぬであらう。

最後に王朝の別について、仁齋も徂徠もやはり論じているが、支那でいう王朝の論を日本にもつてくるかどうか。徂徠は、孟子が王霸を分けたのは、諸侯に徳で号令することができず力を振りた者を覇と説いた。決して周の王室を尊んだ訳ではない。そういう觀念は既に戦国時代には早くからなくなつていたのである。然るに後世孟子の言をとり違えて、徳治・法治といふことをいひ出した。法の背後には力が必要で、力がないと法はもたない。そこで仁齋もやはり王霸の別を徳治法治と考へ、仁徳で政をするのを王者とした。

これは本に溯れば孔子の語にある訳で、論語に「道之以政、齊之以

刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以礼、有恥且格」とあり、孟子も仁齋もこれがちょうど、かの齊桓晋文と文王武王とを区別したものだといふのであるが、併し徂徠は、桓文の時には礼はあつたのだから、孔子の言は必ずしも王覇の別をいふたものではないといふ。孟子の所言と比較してみても、徂徠のこの観方は當つていふと思われ。元來孟子には、周の王室を尊ぶといふことはなく、誰でも仁政を行ひさえすればそれが王者であるといふ。孟子の書が日本人としては注意を要する点である。孟子によれば、王道とは仁政のことである。そして君臣の義についてもやかましく論じており、又孔子の春秋を亂臣賊子は懼れたといふ。併しその臣にして君を弑する者ありといふので、君臣の義とは諸侯と大夫、或いは大夫と家来とを又君臣とみている。それで周王が著わしたものであるとは、孟子は解してゐないのであり、それは又当然のことでもあつたらう。仁齋の解釈も同様で、必ずしも周の王室には限つていない。併し孔子の春秋は必ずしもそうではないのであつて、かの通書に孔子を讚嘆したところが二ヶ処あるが、一は春秋を作つたことを讚美し、その主意は「春王正月」と周室の尊ぶべきことを述べたこと、即ち春秋で万世王を尊ぶべきことを示したことで、——もう一ヶ処は人道ないし人間性を説いたことだといふ——、後世歴朝の帝王が孔子を尚ぶのも報恩であるとも周子はいつてゐる。併しそれは孟子の所説や仁齋の解釈とは違つてゐる。一体歴史論といふものはいろいろの立場や解釈があるもので、歴史が国脈を維持するといふものも、結局はその人の精神のおき方によるのであらう。資料を調べて事實はかくの如くであるといふのは面白いかも知れぬが、ほんとの歴史観といふもの

は、やはり資治通鑑や通鑑綱目であろうと思う。併し何れにしても王霸の論は、どうしてもわが国の天子と將軍には当はまらないであろう。たといいくら仁政を以て臨んでも、將軍は臣下である。北宋泰時は仁政を施したが、王とはいわない。従つてわが国の場合は、いわゆる法治徳治では解けないのであつて、聖徳太子のいわゆる「天無二日、国無二王」というのも、次に王者が出ればよいので、その裡には万世一系はこもつていない。元來眞の主といふべきもの、即ち王の王たるところは統一にある。率土の兆民、王を以て王と爲すである。もとより仁政と離すこととはできないけれども、併し統一という根元は、仁政を施す施さぬとは別のものであつても、仁政を施さねば天皇は天皇でないといわれぬ。要するに王とは眞の主ということであろうが、眞の主は歴史上の事実としては日本だけであり、ここがわが国の万国に勝れた所である。西洋の國家論としてはヘーゲルの國家論は無類のもので、それ以前にはないものであるが、そんな考えがどこからきたか？ 彼によれば君主は國家の絶頂であり、それは有るものを無いものにするのでできる力があるものの、即ち法に問われた罪人を許す、これは単に法の立場からいえば正にありうべからざることであるが、それを一言で赦す、そこに君主の絶対権があるという。そしてそれはもとより仁という内容とは離れているのである。(本來からいえば、かかる絶頂は単に國家ばかりではなく、実は何にでもある。絶頂とはもとと統一ということ、我々は常に絶対と直接しているのであり、それが我々の一言一行である。我々が言行する瞬間は絶対そのもので、人間の根柢が宗教であるといふのはそのことである。一念にして無量の罪を滅する、そこに宗教が成立するのであつて、それが我々の根柢に横たわつていたのであり、それと直接した時に、我々は自ら主となる人

間となるのである。) 國家においてもその主があるのであつて、その君主の決断にはも早善悪はない。一旦決断した以上は絶対のものであつて、そこに善悪がひつついていゝのではない。いろいろの内容をもつてきて比較論議をこらす、併しそれを決するものは君主の決断のみ。評議で決めたのではない、否、たとい評議で決めても、最後は君主の一断。そしてその時は國を挙げて皆その決に従う。それは善なるが故に従うのではなく、君命なるが故に従うのである。かの西銘はこの絶対といふことを説いたもので、張子はやはり程朱を出るところがあるように思う。父母は不完全であるが、天が完全であるといふ。併し天が完全とは人間には分らぬ、天道はか否か、歴史を終るまで分らぬ、畢竟信である。日本の忠孝はこれが本である。絶対性、親のいふことが善いか悪いかといふのではなく、親のいふことであるから、又君の命であるから従うといふのである。忠孝は理に左右されない。統一はそういう理の次元ではない。このことが國柄に現はれてゐるのはわが日本だけである。勅命なれば是非を問はず、世界人道など問題ではない。かういふことは、断片的にはもとより他の國にもあるが、國柄全体としては、歴史の事実として現はれてゐるのは日本である。それからみれば、支那の王霸など論ずるに足らぬもので、そういうことで我が國を論ずべきでないと思う。

[未定稿]

(附記)

本稿は、恩師故西晋一郎先生の講義手録(講義題目は別)の一部を、筆者なりに急遽整理要約ないし粉飾翻案したもので、もとより文責はすべて筆者にある。