

伊藤仁齋と戴東原（承前）

（四）人生觀に就て（1）

青 木 晦 藏 稿

（四）人生觀に就て

（一）伊藤仁齋の人生觀

（イ）性論。性が人生世界の根柢たることは一元氣が宇宙の根柢たると同いで、吾人のすべての行爲は一として性に本づかないものはない。故に伊藤仁齋もその人生觀を構成するに當りては、先づ人生に就て解釋を試みて居る。そは性に關する問題を解決すれば、その他の問題はすべて解決することが出來得るからである。今仁齋の性論を考察するには（甲）性の意義、（乙）性善の理、（丙）惡の存在、の三項に分つて論述することが便利と思ふから、此の三項に就て仁齋が如何なる思想を有して居つたかを窺ふことにせよう。

（甲）性の意義。仁齋は性といふことに就て如何なる考を有つて居つたかといふに、仁齋は所謂性を以て宋儒の所謂氣質の性と同一のものと見て居つたものであるから、氣質の性と本然の性とに區

別して説くには反對した。故に仁齋は性に就て自己の解釋を試みて

性者人生所稟之質。雖各有殊。而其情無不好善惡惡。乃所謂善也。(孟子古義卷三)

と云ひ又

性生也。人其所生。而無加損也。董子曰。性者生之質也。周子以剛善剛惡。柔善柔惡。不剛不柔而中焉者爲五性。是也。猶言梅子性酸。柿子性甜。某藥性溫。某藥性寒也。而孟子又謂之善者。蓋以人之生質。雖有萬不同。然其善善惡惡。則無古今無聖愚一也。非離於氣質而言之也。(語孟字義卷上)

と云つて居る。此の氣質の性とは如何なる意味であるかと云ふに、性とは道德的現象を發現すべき心の本體で、道德性といふべきものを意味して居り、氣質とは生理的作用で、目が色を視耳が聲を聞き口が食を味ふといふが如き肉體に屬した作用を意味したものである。吾人の現實に就ていへば道德性なるものは肉體の中に存するもので、肉體を離れて別に道德性の存するのではない。是の故に之を稱して氣質の性と云ふのである。されば氣質の性とは氣質の中に存する性といふ意味となる。宋儒の所謂本然の性といふのは、此の現實の氣質の性より性のみを抽象して云ふつたもので、氣質を離れて別に本然の性といふ一性が存して居るといふのではない。故に本然の性は狹義の性で、氣質の性は廣義の性であると稱してよい。仁齋はもと現象を主とする論者であるから廣義の氣質の性のみを取りて、此れ以外に氣質の性より抽象して別に本然の性を論ずることを好まないのので、飽く

まで氣質の性なることを主張して

孟子嘗曰。犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性。與。又曰。如使口之於味也。其性與人殊。若犬馬之與我不同類也。則天下何者皆從易牙之於味也。可見孟子性善之說。本就氣質論之。而非離乎氣質而言之也。其他若曰。動心忍性。曰。形色天性也。曰。口之於味也。目之於色也。耳之於聲也。鼻之於臭也。四肢之於安使也。性也。皆以氣質論之。益分曉矣。(同上)

と云つて居る。仁齋の説を書き換へていふならば、左の如くなるであらう。

性は人の先天的に固有するもので、道德的作用及び生理的作用を發するものである。

此の説明が果して仁齋の意を得たりとすれば、此の説の中には三箇の意味が含まれて居る。第一性が人の先天的に固有するものであるといふのは、性の根原に就て説いたもので此の説は宋儒の説く所と同一であり、又古來儒學者の傳ふる所であるから仁齋の創見と見ることは出来ない。次に性中に道德を爲すべき素質を有して居ることが第二の意義で、孟子が人性を善なりと稱したのも、仁齋が人性を善なりと説いたのも之に因るものである。此の點に於て宋儒が人性を善なりと云つたのも仁齋と異なるものではない。但此の善性を特に抽出して本然の性といふ名稱を附して説いた所は同一でない。又吾人に生理的作用を爲すべき素質を有して居るものと見て、氣質を離れないで説くことが第三の意義である。宋儒が氣質の性を説くに當りて惡の起原を以て此の氣質によるものとし

たことも仁齋と異なつて居るといふことは出来ない。故に仁齋の説は第二第三の意義に於て宋儒の所謂氣質の性の意義とは殆ど異なる所を認め得ない。然らば宋儒の説と如何なる點が異なるかといへば上文に述べたるが如く、(一)仁齋は宋儒の所謂本然の性を認めないこと。(二)宋儒の所謂性は即ち本然の性で現象以上に屬し心の本體である。然るに仁齋の所謂性は現象的のもので、心の本體といふが如きものを認めて居らない。故に仁齋に在りては性は賦與せられた所よりいひ、心は思慮運用する上より云つたもので、その指す所の異なるよりその名を異にしたまでのものと見て居る。故に宋儒は性を以て先天未發のものとして居るけれども仁齋は之を已發のものとして未發の性といふことを認めて居らない。その言に

蓋孟子之學。本無未發已發之說。今若從宋儒之說。分未發已發而言之。則性既屬未發。無善惡之可言。猶水之在於地中。則無上下之可言。(語孟字義上)

といふのが是れである。故に宋儒の如く本體上より説かないで現象の上に於て性を説くことが仁齋の説の特色である。

(乙)性善の理。仁齋は孟子の説に従つて人性を以て善なるものと見て居るが、如何なる根據があつて性を善と云ふのであるか。今仁齋の説く所に據ればその性の善なる所以を説くに四箇の根據によつて居る様である。(一)道德心の存在すること。(二)人には善惡を判別する作用のあること。(三)

人には善を好み惡を惡むの情あること。(四)人には自然に善に趨く意志あること。此の四箇の理由は仁齋が性善を説くに重要な點であると思ふ。然し此の説は仁齋の創見でなく。全く孟子の説く所に本づいたものと見てよい。

(二)孟子も既に云へるが如く人には惻隱羞惡辭讓(恭敬)是非の四端の心を固有して居る。此の四端の心を擴充發展すれば仁義禮智の四徳となる。此の四徳は所謂道德の大綱で、有ゆる道德を包容する所のものである。而して吾人の性にはかゝる道德的行爲の根原たるべき惻隱羞惡辭讓(恭敬)是非の四端の心を先天的に固有するものであるから、人性は善なるものと云はねばならぬと云ふのが仁齋の説である。故に仁齋の説に據れば人性の善といふのは、性それ自體が完全無缺な善であるといふのではない。吾人の性の中には道德善を爲すべき素質が存して居るからといふのである。此處が亦宋儒の説と異なつて居る。所で宋儒は性それ自體が完全純粹なる善であるから、能く道德的善を爲し得るものであると見るのである。かゝる相異點のあることは兎に角も、仁齋が四端の心の存在によりて人性の善を認めたことは明かである。故にその言に

所謂善者。就四端之心而言。非謂未發之時有斯理也。孟子曰。人之有是四端也。猶其有四體也。言四端之心。人々具足。不假他求。猶四體之有于其身。而相離不得也。而以四端之心。比四體之有于其身。則性善者。卽以四端之心言。而非本然之理也。下文又曰。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。則知孟子之意。以謂凡人必有耳目四體。而後謂之人。四端之在于吾身也。猶四體之有于其身。非天下之性皆善而無惡乎。(語孟字義卷下)

と云へるは此の理を説いたものである。仁齋は氣質の性を以て性と爲して居るから、宋儒が本然の性を以て萬人普遍同然のものと見たるが如く、性を以て普遍同然のものと爲さないで、性は人々各殊なるもので而もその中に聖凡同然の處があると見て居つた。故にその言に

盖人之爲性。剛柔昏明。有萬不同。非惟堯舜不能一之。雖天地亦不能一之。故易曰。乾道變化。各正性命。中庸曰。天之生物。必因其材而篤焉。觀其曰各正。曰因材。則性之不能無殊可知矣。人但知性之各殊。而不知亦有所同然。見孺子將入於井。必有怵惕惻隱之心。猶火之必炎上。水之必潤下。無古今。無聖愚一也。是則同。孟子所謂性善者是也。(孟子古義卷六)

と云つて居る。是れ亦その辭を略してその意を取つて云へば、宋儒の見も仁齋の説と大に異なるものではない。宋儒も氣質の性を以て萬人同然普遍のものとは云つて居らない。仁齋の所謂同然のものを抽出して本然の性と名づけしものである。但同然のものを未發的に見るか已發的に見るかに就ては、その見の異なることは上文に述べたるが如くである。差異點は此處に存するのみで此は仁齋と宋儒との間に區別せねばならぬ見解である。此は姑く之を措き、仁齋が人に四端の心の存する所より人性の善なることを立證したのは、正確にして動かすべからざる所で何人にも異論がない。清

陳の蘭甫も亦仁齋と同説で左の如く説いて居る。

孟子所謂性善者。謂人々之性皆有善也。非謂人々之性皆純乎善也。其言曰。惻隱之心。人皆有之。羞惡之心。人皆有之。恭敬之心。人皆有之。是非之心。人皆有之。父母之心。人皆有之。非獨賢者有是心也。人皆有之。今人乍見孺子將入於井。皆有怵惕惻隱之心。人皆有不忍人之心。人皆有所不忍人。皆有所不爲。孟子言人性皆有善。明白如此。云々。(東塾讀書記卷三)

是れ全く仁齋の説と同一である。蓋し氣質の性を以て性とすれば必ずその結論が同一になることは當然のことで怪むを須ひない。

(二)(三)吾人は本來惻隱羞惡辭讓是非の道德心を有して居る。故に是非善惡を判別する知的作用のあることは疑ひを容れない。此が即ち人に善性を有して居る證據である。仁齋が

孟子曰。乃若其情。則可以爲善矣。乃所謂善也。其意以爲雞犬之無知。固不可告之以善。若人之情。雖若盜賊之至不仁。然譽之則悅。毀之則怒。知善善而惡惡則足與爲善。是乃吾所謂善者也。非謂天下之性盡一而無惡也。(語孟字義卷上)

と云つて居るのは此の理である。而して知善善而惡惡は良心中の知的作用に屬するもので譽之則悅。毀之則怒は情的作用に屬するものである。而して仁齋が

盖父欲其子之賢。子欲其父之康壽。此所謂天下之同然。而古今之所同然也。凡人見當喜怒哀樂愛惡

欲者不能不喜怒哀樂愛惡欲。是天下之同然也。(仁齋自札)

といふが如きも同じく情的作用である。此の知的作用と情的作用とは如何なる惡人と雖も有する所で、此の普遍同然の心を有する所が人の性の善なる所である。故に孟子の如きも情に就て

心之所同然者何也。謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心。猶芻豢之悅我口。(告

子篇上)

といつて性の善なることを證明して居る。人には此の如く、是非善惡を判別して誤らない知的作用を有することも、善を好み不善を惡むの情的作用を有することも事實的確で、毫も疑を容れない所であるから、仁齋が此の意味に於て性善を證したのは正當な議論と見るべきである。

(四)吾人には上に述べたるが如く知情の作用を有するのみでなく、意的作用を有して居る。故に人の意志の向ふまゝにすれば人は善に趨き善を爲すべき傾向を有して居る。此の點より見ても人の性の善なることは明かである。故に仁齋は

盖水雖有清濁甘苦之別。而其就下則一也。性雖有昏明強弱之差。而其爲善則一也。故見孺子之將入於井。而皆有怵惕惻隱之心作。甘食而不受嗟來之食。好色而不接東家之處女。凡爲人者。莫不皆然。此孟子所以論性善之本旨。而發明夫子之意者也。(孟子古義卷六)

といつて居る。此に所謂爲善といふのは意志の作用である。吾人の意志も善を爲すべきの素質を有

して居るのは論するまでもないことである。

以上述べた所で仁齋が性善を立證して居る大要を説いたが、仁齋は自己が氣質の性を以て性とする見地より、宋儒が孟子の性善説と孔子の性相近也の説とは立説の根柢が異なつて居ると論じたのにも反對して居る。故に序にその大略を述べて置きたいと思ふ。朱子の説に據れば孟子も氣質を認めて居らないのではないが、その性善を論するに當りては専ら本然の性を以て云つて居る。然るに孔子の所謂性相近といふのは氣質を兼ねて云つて居ると云ふのである。故に孔子の説に對しては

此所謂性兼氣質而言者也。氣質之性固有善惡之不同矣。然以其初而言。則皆不甚相遠也。(論語集

注卷九)

と云ひ、而して孟子の説に對しては

本然之理。則純粹至善而已。所謂天地之性者也。孟子所謂性善謂此者也。若夫子此章論性。而以相近而言。則固指其氣質而言之。(論語或問)

と云つて居る。然るに仁齋は之に反對して孔子が相性近也と説かれた論旨も、孟子が性善を論じた趣意も同一で、皆氣質の性を云つたものと見て居る。その言に

孔子曰。性相近也。習相遠也。此萬世論性之根本準則也。而孟子宗孔子。而願學之。其旨豈有二乎哉。孟子固言。物之不齊。物之情也。可知其所謂性善也者。則述孔子之言者也。然後儒以孔子之言。爲論氣

質之性。孟子之言。爲論本然之性。信如其言。則是非孔子不知有本然之性。孟子不知有氣質之性者乎。非惟使一性有二名。且使孔孟同一血脉之學。殆若涇渭之相合。薰蕕之相混。一清一濁不可適從。(語孟字義卷上)

と云つて居るのは此の意を説いたものである。仁齋が孔孟同説と見たのは如何なる理由に本づいたものであるか。その説に據れば

夫天下之性。參差不齊。剛柔相錯。所謂性相近是也。而孟子以爲人之氣稟。雖剛柔不同。然其趨于善則一也。猶水雖有清濁甘苦之殊。然其就下則一也。蓋就相近之中。舉其善而示之也。非離乎氣質而言。故曰。人性之善也。猶水之就下也。(同上)

と云ふのである。故に孔子の説は氣質の不同に就て云ひ、孟子の説は不同の中に就て同然のものを舉げて云ひ、その説く所に多少の相異點は存して居るけれども、共に氣質の性に就ていつて居ることとは、二家の同じき所であると云ふのが仁齋の説である。然れば孔孟共に氣質の性より論ずるものとしても、その論旨に多少の相異點のあることは認めねばならぬ。又孟子が氣質の性の上よりいふものならばその言に

口之於味也。目之於色也。耳之於聲也。鼻之於臭也。四肢之於安佚也。性也。

と云へる。次に

有命焉。君子不謂性也。(以上盡心篇下)

と云つて君子が之を性と謂はずと説いたのは何如なる理由であるか、此等は仁齋の説の難點といはるべき所であらう。

(丙)惡の存在。性が善なるものであるとするならば、惡は何によりて存在するのであるか。是れ性善論者が必ず説明せねばならぬ所である。若し惡が性中に存するものとするならば、性善を説きながら自ら性善惡兩在説に陥らざるを得ないことになる。若し又性以外に惡の存するものとするならば、性善論としては成立するけれども性以外の何處に存するか、その説明に困難せねばならぬ。是れ古來の性論者が均しく説明に苦しむ所である。然らば仁齋は如何にしてこの難點を説明し去つたか。是れ余の考査せねばならぬ所である。今仁齋の説を検するに左の論がある。

孟子之意。本非謂天下之性皆善而無惡也。就氣質之中。而指其善而言之。非離氣質而論其理也。而其所謂善者。就四端之心而言。非謂未發之時有斯理也。(童子問卷下)

然らば性中に惡の存在することを認めたことは明白である。仁齋は更に進んで

天下之衆。間或有生而無目者。或有耳不聞者。或有四體不具者。其無有四端之心者。亦猶如此。如高陽氏不才子。子越椒。羊舌氏之類。是已。猶有人之形。而無耳目四體者。然人而無耳目四體者。億萬人中之一二耳。人而無四端者。亦億萬人中之一二耳。故曰天下之性。皆善而無惡。當以意理會之。(同上)

と説いて居るが、生れながら四端の心を有せざるものは、仁齋のいへるが如く億萬人中の一二に過ぎないから、此は例外として見ればよい。然し一方には四端の心を有して居るけれども、一方には惡心を有して種々なる惡行爲を爲すものは、比々皆然りといふ程に多くある。甚しきものは禽獸に異ならぬ惡人も社會には存して居る。此に就ては仁齋は如何に解釋して居つたか。彼が周子の説を擧げて

周子以剛善剛惡。柔善柔惡。不剛不柔而中焉者爲五性是也。（語孟字義卷上）

といへる所を見れば、仁齋は人の氣質に剛惡柔惡あることを認めて居つたことは明かである。然らば人の惡は氣質に本づくものと謂はねばならぬ。是れ仁齋が非謂天下之性盡一而無惡也。と説いた所以であらう。此に至つて仁齋の説はその結論よりいへば善惡兩在論といはねばならぬことになる。然し仁齋の説は惡の存在を論することが甚だ不徹底であることは、孟子の惡の説明の不充分であると同じである。性の善なるを説く以上、又社會に惡の存在する以上は之を説明せねば其の議論が不徹底に陷るは當然のことである。仁齋が

耳目口鼻之欲。與生俱生。皆天之所與我者。而人之性也。故聖人不甚惡之。但在以義與道裁之焉耳。所以孟子曰寡欲。而未嘗曰無欲。蓋寡其欲焉。則視聽動作。能合其節。而仁義之良。亦得其養焉。（孟子

古義卷七）

といへる所に據れば耳目口鼻の欲は人の生れながら有するものであるから之を無くすることは出来ない。又之を無くする必要はない。然し義と道とを以て程よく之を裁制せねば惡となるを免れないと云ふに在る。然らば惡の起るのは義と道とを以て欲心を裁制せないで欲心の起るがまゝに放逸ならしむる所に在るといはねばならぬ。かく見るは仁齋の意でないかも知れないが、結論は此に至るものと思ふ。果して此の如しとすれば仁齋の性論は善惡俱存説となるが楊雄の善惡混在論とは異なつて居る所がある。楊雄に在りては善も惡も根本的に存するものと見て居るから主客の差別がない。然し仁齋に在りては、善は惡も根本的に存在するもので主であるが、惡は義と道とを以て裁制せない時に起る一時の現象で客である。更にいへば欲心そのものは先天的に固有するものであるけれども、必ずしも惡なるものではない。只道義の裁制を失つた時の現象たるに過ぎないが爲めである。此の點は仁齋の説と楊雄の議論と區別すべき主要なる點である。此も余の推測した所であるから仁齋の意に中るか否かは知るべからざることであるが、その歸結はかく見ざるを得ないと思ふ。

(ロ)道德論。仁齋は宇宙を以て一元氣と爲し之を活動的に寫象した事は前に述べた如くであるが、仁齋は此の如き思想を有して居るから、人生論に於ても同一の思想を以て論じて居る。性を以て氣質の性と爲して活動的のものとなし、宋儒が性を以て本然の性と爲し未發的のものとしたるに對して痛く反對したのも之が爲めである。此が仁齋の學說の宋儒の論に區別すべき主要なる點である。

而して宋儒を以て老佛の説より脱化して寂靜主義を執つたものと見たのが、(其の實宋儒は寂靜説にあらず)その活動主義を唱へた主因たることは動かすべからざる所である。此の活動主義は延いて道德論にも及び、悉く活動的に解釋して居る。此が亦仁齋の説の特色ある所である。而してその因りて本づく所は宋儒は道德の本體に根原して説き來るに反して、仁齋は現象を主としてそれ以上に入ることを以て老佛の思想として排斥する所に在る。余は仁齋の説を攻究するに當りては(一)道及び德。(二)仁義禮智。(三)性德の辨の三項に分ちてその説の特色のある所を述べようと思ふ。

(一)道及び德 余は嘗て東洋哲學の學質及定義を説いて東洋哲學は道の學なり。更にいへば道の全體統一の學なりと説いたことがあるが、仁齋の見たる學問も亦同じく學の要は道に在るものとして居る。その言に

學問以道德爲本。以見聞爲用。孔子曰。有顏回者好學。不遷怒。不貳過。可見聖人以修道德爲學問。而非若今人之以道德爲道德。以學問爲學問也。(語孟字義卷下)

と云ひ又

學問當識聖人立教之本旨如何。……聖人專尊道德。而存心養性。皆以道德爲之主。夫有充滿天地貫徹古今。自不磨滅之至理。此爲仁義禮智之道。又此爲仁義禮智之德。所謂道德爲最尊者是已。

(同上)

と云つて居る。故に仁齋の説に従へば吾人の學問の對象となるものは道で、(徳も此の中に含まる)道は即ち仁義禮智の道が是れである。故に道を外にして別に學といふものはない。此の説に據れば仁齋の所謂道は、即ち仁義禮智であるから、主として所謂道德的方面より云つたもので、徂徠が主として政治的方面より説くものとは異なつて、その説は道德が根柢となつて居ることが知り得らるゝのである。

(甲)然らば仁齋の所謂道とは如何なるものであるか。仁齋は之を二方面より觀察して居る。その言に據るに

道猶路也。人之所以往來也。故陰陽交運。謂之天道。剛柔相須。謂之地道。仁義相行。謂之人道。皆取往來之義也。又曰。道猶途也。由此則得行。不由此則不得行。所謂莫由斯道也。及道也者不可須臾離也。是也。盖取於由此則得行之義。惟以其足以往來。故不得不由此而行矣。雖有二義。實一理也。(語孟字義上)

と云つて居るのが是れである。此は字義の上よりの説明で、畢竟人の常に行ふべきものが即ち人の道と云ふことになる。故に是は文字の上より形式的に説明したものでその内容如何には説き至つて居らない。是に於て仁齋は道の内容に就ては左の如く説いて居る。

問何謂人外無道。曰。人者何。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友也。夫道者一而已。在君臣謂之義。父

子謂之親。夫婦謂之別。昆弟謂之叙。朋友謂之信。皆由人而顯。無人則無以見道。故曰。人外無道。何謂道外無人。曰。道者何。仁也。義也。禮也。智也。人囿于其中。而不得須臾離焉。離焉則非人也。故曰道外無人。凡說天地之外。古今之遠。而無資于人倫。無益于天下國家之治焉者。皆邪說之魁也。(童子問卷上)

此に據れば道は形式でその内容は仁義禮智であり君臣父子夫婦昆弟朋友の間に行はるゝ親義別序信である。聖人の道が此の仁義禮智、親義別序信の外に出でざることは、彼が屢々稱道する所で彼の教の知り易く行ひ難からざる簡易直截のものたることが知り得られる。仁齋はかく道即ち仁義禮智を以て人を離れて存するものでなく人即ち道、道即ち人と見て居るが、時には道が人を離れて自然に客觀的に存在して居るが如く見て居ることもある。即ち

蓋性者以有於己而言。道者以達於天下而言。易曰立人之道。曰仁與義是也。故有人則有性。無人則無性。道者不待有人與無人。本來自有之物。滿于天地。徹于人倫。無時不然。無處不在。豈容謂待人物各循其性之自然而後有之耶。(童子問卷上)

と云つて居るのは、此の理を説いたものである。此の説に據れば上文に引ける所の人外無道。道外無人の説とは矛盾して居る所がある様に思はれる。然し仁齋が此の説を爲したのは性道相對していつたもので、性道相對していへば性は吾人の心に生れつきて固有して居る主觀的のもので、道は之を行爲に發して客觀的に顯はしたものであるから、之を區別したるまでにて、人を離れて天地自然に

存するものと見たのではあるまい。盖し主觀的に存するものも之を客觀化して云ふことは常にあり得ることである。況んや道は主觀より發して客觀に表現するものであるから、人を離れて客觀に存するが如き感を爲すこと少からざるに於ておや。孔子が道不行。乘桴而浮海と云はれ、又邦有道……邦無道と云はれたるが如きは、道の客觀に存するが如き感を禁じ得ない。盖し人の主觀を離れないものも、他より之を觀るときは客觀に存するが如く感ずるのは、道に對する時のみでない。忠孝仁義の如き主觀的のものも、之を客觀化することは常に有る得る所の事實である。故に此は咎むべきことでない。然し不待有人與無人の語は弊害がある。仁齋の所謂道は人の道を指したものであるから、人の無い所に道の存すべき理由はない。此は朱子が道を主觀的に見たるのに反對せんとして思はず云ひ過ぎたものであらう。

(乙)仁齋は又道を以て普遍的に存在して居るものと見て居る。此も古聖賢の思想を繼承したもので仁齋獨創の見でないが、然し能くその意味を悉して居る。

道者人倫日用當行之路。非待教而後有。亦非矯揉而能然。皆自然而然。至於四方八隅。遐陬之陋。蠻貊之蠢。莫不自有君臣父子夫婦昆弟朋友之倫。亦莫不有親義別叙信之道。萬世之上若此。萬世之下亦若此。(語孟字義卷上)

と云ふのは前に所謂滿于天地。徹于人倫。無時不然。無處不在。と同じく道の時間的にも空間的にも

人生に遍満して存在することを説いたものである。仁齋は更に此の意を繰り返して

孟子曰。道若大路然。豈難知哉。所謂大路者。貴踐尊卑之所通行。猶本國五畿七道。洎唐十道宋二十三路上。自王公大人。下至於販夫馬卒。跛奚瞽者。皆莫不由此而行。唯王公大人得行。而匹夫匹婦不得行。則非道。賢知者得行。而愚不肖者不得行。則非道。故曰若大路然。只在於安焉與勉焉之別而已。

(同上)

と云つて居る。以上述ぶる所に據れば(一)道といふのは形式で人倫日用當に行ふべき路たる上に就いていひ、(二)その道の内容は即ち仁義禮智。信義別叙信である。(三)而して此の道は人の主觀より發して客觀的に顯はれて行爲となるもので人を離れて存するものでない。(四)又此の道は人生の存する限り古今に亘り東西に涉りて普遍的に存在するものであると云ふのが仁齋の道に對する思想である。

(丙)仁齋の道に對する觀念は此の如くであるが德に對する思想は如何。盖し德には二種の意味がある。一は人が先天的に得たることを意味するもので、一は人が修爲の結果後天的に得たることを意味するものである。此の二義は古來傳ふる所で朱子が德是得于天者(語類卷六)と云ひ、又德者得也。行道而有得於心也。(論語集注卷二)と云つて居るのは此の二種の意味を説いたものである。然るに仁齋は主として第一義のみを取つて力説して居る。故に朱子の所謂德者得也云々に對して之が駁

論を試み、

若以德爲得之義。則德是待修爲而後有。豈足盡本然之德哉。語曰據於德。中庸曰知微之顯。可與入德矣。是等德字。皆有道字之意。便指仁義禮智之德而言。(語孟字義卷上)

と説いて居る。然し朱子は修爲の方面のみに就て云ふのではなく、先天的具有の方面よりも説いて居るから、その説は完備して居る。且朱子が修爲上より説いたのも先天的に固有せざるものを矯揉して得たと云ふのでないから、仁齋の此の議論は誤つた見解と云はねばならぬ。且仁齋が四端の心を擴充して得たものを以て仁義禮智の德と名づけたる所より見れば、朱子が修爲の結果得たものを德と名づけたのと同じの意味になる。何となれば四端の心を擴充することは修爲の力によるものであるが爲めである。故に仁齋も他の所では

聖賢論仁義禮智之德。有自本體而言者。有自修爲而言者。其自本體而言者。若書曰以義制事。以禮制心。及論語曰我欲仁斯仁至矣。孟子所謂仁人之安宅也。義人之大路也。……皆是也。其自修爲而言者。若四端之章。及人皆有所不忍。達之於其所忍。仁也等語。是也。本體云者。即德之本然。謂天下古今之達德也。修爲云者。乃指人能修仁義禮智之德。而有於其身而言。(同上)

と云つて居る。此の説に據れば全く朱子の説と同一の見である。故に仁齋が朱子の説を駁したのは甚だ粗漏の所爲と云はねばならぬ。

仁齋は道德の二字を區別して

道德二字。亦甚相近。道以流行言。德以所存言。道有所自導。德有所濟物。中庸以君臣父子夫婦昆弟朋友之交爲達道。以知仁勇爲達德是也。(同上)

と云ひ又

德者仁義禮智之總名。中庸曰。知仁勇三者。天下之達德也。韓子亦曰。吾所謂道德云者。合仁與義言。是也。然謂之德。則仁義禮智之理備。而其用未著。既謂之仁義禮智。則各見於事。有迹之可見。(同上)

と説いて居るが、德とは吾人が心に具有して居る所より云ひ、道とは德の外に發して行爲に現はれた所より云つたものである。蓋し吾人は先天的に仁義禮智の德を具有して居る。此が機に應じ事に觸れて外に發現して仁愛の行爲となり宜しきを辨別する行爲となり。尊卑上下の秩序を得て少しも踰越せる行爲、是非を分別する行爲となりたる時は之を道と稱するものである。故に德は主觀に存するもので道は客觀に現はれたるものと稱しても不可なることはあるまい。是れ仁齋が仁義禮智を以て或は道と爲し或は德と爲した所以である。故に仁齋の言に

仁義二者。實道德之大綱。萬善之總腦。智禮二者。皆從此而出。猶天道之有陰陽。地道之有剛柔。二者相須相濟。而後人道得全。(同上)

と云つてある。仁齋に在りては仁義は即ち道德、道德は即ち仁義で、仁義と道德とはその意味を同

一にするものと見ねばならぬ。更にいへば仁義禮智と道と徳とはその意味同一のもので、その存する所によりてその名を異にするものである。

以上述ぶる所を概括すれば（一）徳は先天固有の意味で（二）その徳の内容は約して云へば仁更に分ちていへば仁義又之を分析していへば仁義禮智である。（三）道と徳との區別は道はその社會に行はるゝ上より云ひ、徳は之をその心に具有する上より云つたものである。

（二）仁義禮智 （一）孔子の思想の紹述を以て任じて居る仁齋は、孔子と同じく、人生の理想とすべき最高至上の道を以て仁と爲して居る。孔子の所謂仁も愛情を以て根柢となして居るが如く、仁齋も仁は愛情の發現して内外遠近透徹充實して至らざる所なく遍からざる所なきものとして居る。此の點に於て心之徳愛之理を以て仁と爲せる宋儒殊に朱子の説とは大に異なる所がある。故に仁齋は仁に定義を下して、

慈愛之徳、遠近内外、充實透徹、無所不至之謂仁。（語孟字義卷上）

と云つて居る。此の定義は盖し孔子の仁者愛人と云へる説より來たもので、愛の普遍的なものが即ち仁であると思へば誤りはない。仁齋は更に此の義を敷衍して左の如く説いて居る。

慈愛之心。渾淪通徹。從内及外。無所不至。無所不達。而無一毫殘忍刻薄之心。正謂之仁。存於此。而不行於彼。非仁也。施於一人。而不及於十人。非仁也。存乎瞬息。通乎夢寐。心不離愛。愛全於心。打

成一片。正是仁。故德莫大於愛人。莫不善於伎物。孔子以仁爲學問宗旨。蓋爲此也。(董子問卷上)
仁道の大なること此の如きものであるが、仁齋は更に此の論を説き進めて

仁之爲德。豈可以言盡口悉乎。王天下則及于天下。君一國則及于一國。主一家則及于一家。爲父則及于其子。爲夫則及于其妻。爲兄則及于其弟。爲弟則及于其兄。以此治身。則身修矣。以此處事。則事成矣。我能愛人。人亦愛我。相親相愛。如父母之親。如兄弟之睦。無行而不得。無事而不成。……故仁者道德之大本。學問之極致。天下之善。莫過於此。(同上)

といつて居る。仁齋が仁の極功を述べて天下に王となり一國に君となりて仁を行ふの意義と云へる所を見れば、個人道德より一國天下の政道に及びて仁の普遍周到を説いて居ることは明かである。蓋し仁齋に在りては道德と政治とは二者は異なるものでなく、その根柢は同一不二のものである。故にその極致に至つては之を區別し得ないのであらう。而して仁の結果かく滿天下に及びて一民もその德澤を蒙らざるものなきに至るも畢竟吾人の胸中に有する一點の愛情の擴充せられて周遍となつたのに過ぎないものである。その言に

仁畢竟止於愛。愛實德也。非愛則無以見其德也。苟有一毫殘忍刻薄伎害之心。則不得爲仁。故學至於仁。便爲實德。種々善行。皆其推也。仁之德。其餘波溥哉。(同上)

と云へるは此の理を述べたものである。此に據れば仁齋の説は主情説で、情を以て所_レ有道德の根源

としたものである。仁齋がかく主情説を主張した所は確に孔孟の主情説を繼承したもので、孔孟の正脈を得たものと稱することが出来る。此の點に於て仁齋の説は宋儒の主知説と異なる所がある。余は嘗て道德の心理的根柢に於て孔孟の主情説は、宋儒に至りて主知説となり、陽明も同じく主知説を取りて變遷を経たることを説いたことがある。此の變遷は動かすべからざる所で、今日に在りては孔孟の主情説に復歸しなくてはならぬと思ふ。此の點に於て仁齋の説は當を得て居る。仁齋は愛情が四端萬善の生ずる根源たることを説いて左の如く云つて居るが、此れ亦孔孟の眞を得たものである。

一愛之所到。衆善自生。故曰惻隱之心。仁之端也。猶原泉之混々。雖爲洄爲沚。爲淵爲湍。奇態萬千。不可名狀。皆一水之流派也。盖仁者以愛爲心。故其心自平。其心自平。故寬裕容物。寬裕容物。故從容不迫。從容不迫。故樂而不憂。樂而不憂。故泰然自安。泰然自安。則無施不可。無行不得。此仁道脉絡。相因之序。不可以一德名之。(同上)

此れ仁がすべての道德の根源たる所以である。以上述ぶる所によりて略々仁齋が仁を以て人生最高至上の理想として人の求むべき最も重要なものと爲して居つたことが窺ひ得らるゝと思ふ。

仁者人道之大本。衆善之總要。(童子問上)

盖仁者聖門學問之宗旨。而外仁無所謂學問者也。(同上)

と云ふが如き妙味津々として盡くるを知らざるの概がある。

(二)仁齋は人生最高の目的としては仁を説くことが常であるけれども、時には之を分析して仁義と爲し、更に之を分析して仁義禮智とすることがある。その言に云ふ。

人道之有仁義。猶天道之有陰陽也。外仁義。豈復有道乎。而仁之包義。則猶陽之統陰也。故孔子以仁爲宗。而以義爲輔。(童子問卷中)

而して孔孟の學問仁義禮智の四德に在ることを述べては、

孔孟千言萬語。雖至多端。莫不總括於仁義二字。自親親充之。而至朋友鄉黨所識疎薄之人。慈愛之心。周徧浹洽。無所不底。而無一毫殘忍忮害之念者。謂之仁。自一取舍間充之。而辨別分明。苟非其義。則祿之以天下。而不顧者。謂之義。他卓行緯績。雖有可取。然少於仁有闕焉。則皆不足爲德。於義有缺。亦不足稱之。智者知斯二者。而不去是也。禮者節文斯二者是也。皆仁之推也。仁義之所以爲孔孟學問之宗旨者。以此也。(童子問卷中)

と云つて居る。仁齋は宋儒の如く專言(廣義)の仁と偏言(狹義)の仁とに分つことはない。然し仁齋が一箇の仁を掲げ、此を以て人生の極致人道の最高至上として、義禮智の德は勿論すべての道德をその中に包含せしむる所より云へば、此の意義に於ける仁は廣義の仁即ち專言の仁と稱するも不可なることはない。而して仁齋が一個の仁を分析して仁義と爲し仁義禮智とするは狹義の仁即ち偏言

の仁と稱して然るべしと思ふ。その言に仁の義を包ぬるは猶陽の陰を統ぶるが如しと云ふが如き、この意味を有することを窺ひ得らるゝのである。仁の意義は上文に詳に之を述べたが、義禮智の三徳は如何なる意味を有するかと云ふに、仁齋は之を説明して左の如く云つて居る。

慈愛之徳遠近内外充實通徹無所不至之謂仁。爲其所當爲而不爲其所不當爲之謂義。尊卑上下等威分明不少踰越之謂禮。天下之理曉然洞徹無所疑惑之謂智。天下之善雖衆天下之理雖多。然仁義禮智爲之綱領。而萬善莫不自總括於其中。故聖人以是四者爲道德之本體。而教學者由此而修之也。(語孟字義卷上)

此の解釋は孔孟の旨に従つて爲せるもので、仁の解釋が孔子の仁者愛人より出でたるは、前に述べたるが如くであると共に孟子にも本づいて居る。仁齋は孟子の人皆有所不忍達之於其所忍仁也人皆有所不爲達之於其所爲義也といふ語を愛して居つたから、その意味によりて仁義の解釋を爲したことは明かである。故に語孟字義にも四端の章と人皆有所不忍の章とに就て之を求むれば、仁義禮智の理に於て自ら釋然たらんと云つて居る。

以上述ぶる所を總括していへば、(一)仁齋は人生至上の目的とすべきものを仁となし、(二)仁より義を抽出して仁に配して仁義となし、(三)更に仁を分ちて仁義禮智となし、此を以て人生の所有道德を説明したるのである。故に仁義禮智の四徳となすも實は一の仁の内容を示したものに過ぎな

いので、一仁がすべての道德を包括して居る。此が仁齋の所謂人道の大本、衆善の總要たる所以である。

(三)性德の辨 (甲)仁齋は仁義禮智は性なりや將た德なりやと云ふ問題に就ても、宋儒と見解を異にして居る。宋儒は仁義禮智を以て性の名となせるが、仁齋は仁義禮智を以て德の名として居る。此はもと孟子の四端説の解釋の相異より起つたものである。孟子はその著に於て

惻隱之心。仁之端也。善惡之心。義之端也。辭讓之心。禮之端也。是非之心。智之端也。(公孫丑篇上)
と云つて居る。朱子は之を解して

惻隱善惡辭讓是非情也。仁義禮智性也。心統性情者也。端緒也。因其情之發。而性之本然。可得而見。猶有物在中。而緒見於外也。(孟子集注卷二)

と述べて仁義禮智を以て性と爲し、惻隱善惡辭讓是非を以て情と爲し、吾人の性に仁義禮智の四者を先天的に固有して居るのが、事に觸れ機に應じて外に發現して惻隱善惡辭讓是非の情となる。故に惻隱善惡辭讓是非の心は、内に存する仁義禮智の性の端緒が外に現はれたもので、仁義禮義は本で惻隱善惡辭讓是非は末であるとして居る。然るに仁齋は之に異なり

端本也。言惻隱善惡辭讓是非之心。乃仁義禮智之本。能擴而充之。則成仁義禮智之德。故謂之端也。先儒以仁義禮智爲性。故解端爲緒。以爲仁義禮智之端緒。見於外者誤矣。(孟子古義卷二)

と述べて居る。故に仁齋に據れば惻隱善惡辭讓是非の心が、吾々の天性に存して居つて之が根本となり、之を擴充すれば仁義禮智の徳を成すものであるから、惻隱善惡辭讓是非の心が本で、仁義禮智は末であると云ふことになる。故に此の説と朱子の説との相異點は、仁義禮智が本であると云ふのと、仁義禮智が末であるといふのとに在る。之を圖によりて表はせば左の如くなる。

性
仁——惻隱之心
義——羞惡之心
禮——辭讓之心
智——是非之心

朱子の解

性
惻隱之心——仁
羞惡之心——義
辭讓之心——禮
是非之心——智

仁齋の解

孰れの解釋が孟子の本旨に合うて居るかは姑く論せず。二家の説には大なる差異點の存することは明かである。然るに仁齋は徳に就ては本體上と修爲上の兩方面より見て居ることは、上文に述べた如くであるから、本體上より云へば仁義禮智は性に固有する徳とも云ひ得るではあるまいか。故

に仁齋も左の如く述べて居る。

蓋人之性不善。則欲成仁義禮智之德而不得。唯其善。故得能成仁義禮智之德。故謂仁義即吾性可也。謂吾性即仁義亦可也。但以仁義爲性中之名。則不可也。所謂毫釐千里之差。實在於此。(語孟字義卷上)

仁齋が論じて此に至れば、宋儒と仁齋との説の相異はその間寸を以てすること能はざるもので、宋儒も仁義禮智は性之名也とも云つて居るが、仁義禮智は性也とも云つて居るから、仁齋が仁義は即ち吾性なりと云ふと幾何の相違あるか。特に吾性は即ち仁義なりと云ふに至つては宋儒の説と殆ど異なる所はない。仁齋は仁義禮智を以て道德の名として

仁義禮智四者。皆道德之名。而非性之名。道德者以徧達於天下而言。非一人之所有也。性者以專有於己而言。非天下之所該也。此性與道德之辨也。(語孟字義卷上)

と説いて居るが、仁義禮智が發して人の行爲に現はるゝ上より云へば之を道德と云ひ、普遍的のものであるとすることは誤りたる見解ではない。然し仁義禮智が吾人の性に與へられて具有する上よりいへば、性の名と云ひ得るではあるまいか。又道德の普遍性を有することは仁齋の如くであるけれども、性も亦普遍性を有するもので聖賢も常人も同じく有するものである。仁齋は道德を客觀的に見、性を主觀的に見たるが爲めに此の如き區別を爲したものであらうが、その見方に依りては道

徳も主觀的のものである。故に此の議論は仁齋は自ら宋儒と區別すれども、實は大なる相違と見ることは出来ない。若し此に區別すれば仁齋は常に仁義禮智を以て客觀的に存在する普遍的のものと爲す傾向のあるに反して、宋儒は仁義禮智を以て主觀的のものと爲し、發して外に實現して客觀的のものとなるとして居る點に存する。然し此も嚴密に區別し得るものではない。

(乙)その他にも仁齋の説と宋儒の説との間に相違して居る所があるが、此は前の説と相關聯する問題である。宋儒は人の理性の本體は完全無缺なもので(所謂純粹至善)あるが、私欲の蒙蔽の爲めに惡となるを免れないものとして居る。然るに仁齋は人には完全無缺なものになるべき可能性を有するのみで、初めより完全無缺なものではない。故に修養を加へて擴充發展せしむれば、仁義禮智の徳を成して完全無缺なものになると見て居つた。故に宋儒の説に據れば惡を爲すのを私欲の蒙蔽と爲し、仁齋は道德心の發達しないで不完全なるが爲めに惡を爲すものとするのである。宋儒の説を以て良心完有説と云ふならば、仁齋の説は良心發達説と云ふことが出来る。此の良心完有説と良心發達論とは東洋に於て二大潮流を爲して居る。宋儒の説は宋明性理學派の人々の唱ふる所で、王陽明の如きも此の點に於ては朱子と異なつて居らない。而して仁齋の説は所謂古學派に屬する人々の等しく唱ふる所で、山鹿素行以下の學者も戴東原等も此の説と同一である。仁齋の言に據るに

四端者。吾心之固有。而仁義禮智。天下之大徳也。四端之心雖微。然擴而充之。則能成仁義禮智之徳。而

足以保四海。猶火之始然。星々焉耳。扇而熾之。可以燎原。泉之始達。涓々焉耳。疏而導之。則可以放海。故知擴而充之。則仁義之心。日就月將。其勢自有不可遏者矣。孟子嘗言人皆有所不忍。達之於其所忍仁也。人皆有所不爲。達之於其所爲義也。所謂達者。卽擴充之謂。而擴充學問之事也。

と云つて居る。此の説は仁齋の力を極めて説く所で仁齋特有の議論である。是れ宋儒の復性説とは異なつて居る所のあるは勿論で、要するに宋儒の説に反對したものである。その子東涯に至りては復性辨を著はして宋儒の説を駁しその家學を闡明することに務めた。

原其出胎墮地之時。呱呱而已。蠢々而動。不知是非。不辨好惡。及不識父母。若欲復其性之初耶。則固無惡之可除。亦無善之可長。惟其蠢々之中。可以爲善之本具焉。故其稍長也。分是非。辨好惡。見父母。則知親之。見兄長。則知敬之。此人性之所以爲善而非物之所能及。可爲聖賢之本。胚胎於此。所謂良知良能是也。苟有以養之。則可以成仁義禮智。不然則雖有可成仁義禮智之德之本。而不能成仁義禮智之德。故聖人使人就其四端之本心。擴而充之。以得成其德。

と云ふのが是である。その父仁齋の説を一層分りよく説いたもので、此れが發達説の要點である。人の無智蒙昧なものより漸次發達して仁義禮智の大德を成すことは、仁齋父子の説く所の如くで、少しも事實に相違して居る所はない。故に何人も之に反對するものはあるまい。宋儒と雖も恐らくは之に反對することはなからう。宋儒も幼少なる兒童の現象を見て見在の心理狀態を完全無缺なりと

説いたことはない。宋儒の所謂復初といふのは幼少の時の状態に復れといふのではない。此の初の字は本體を意味したもので、復初とはその人の心の本體即ち性に有する所を實現せよと云ふことである。之を現今の語を以ていへば理化することゝ見ればよい。仁齋はもと活動主義を執つて居る人であるから、随つて良心發達説を主張したのは當然である。

夫草木生物也。流水活物也。雖寸苗之微。然養之而不害。則可以參雲。雖源泉之小。然進而不已。則可以放乎四海。人心亦然。養而不害。則可以與天地並立而參矣。（語孟字義上）

と云へる仁齋の説は東涯の

譬有二顆松子。方發生之時。蔭之腴壤。則不日而孳甲拆矣。莖葉抽矣。日月以烜之。雨露以潤之。則日長年茂。可以爲千尋之喬木矣。今夫觀萌芽之生。謂可爲千尋之喬木。則可矣。謂之即千尋之喬木。可乎。

（復性辨中篇）

と云ふ論を生じたが、此も前に舉げた説を譬喩によつて説いたに過ぎない。仁齋も東涯も宋儒の所謂復初の初を誤解して生初の義に解いたが爲めに此の説が起つたものである。要するに仁齋は人には側隱羞惡辭讓是非といふ四端の心の微善を有して居るのを擴充發展せしむれば、仁義禮智の大徳を完成することが出来るもので、能く此に到達すれば所謂善之至極なる所に達したものであるから、人生の極致であると云ふ説である。畢竟宋儒は本體の上より説き、仁齋は現象の上より説く所に大

なる相違がある。而して仁齋の説の特長も亦此に存して居ると云つて誤りはないと思ふ。以上仁齋の人生觀の概要を述べ終つたから、請ふ更に戴東原が如何なる人生觀を有せしかを攻究して仁齋の説との異同を考へて見よう。(未完)