

新刊紹介

東洋倫理 岩波全書 西晉一郎著

由來東洋倫理と云へば、理論的には日本、支那及び印度等主として東洋に於て文化の榮えた諸民族の道德觀念を指す可きであらう。固よりは是等東洋の諸民族に於ける道德觀念を一括して東洋倫理と呼ぶとしても、是等諸民族が單に孤立して存在して居たのみであつて、夫等の間に何等文化の交渉が行はれたのでなかつたらば、夫は固より不可能であらうが、事實歴史的には是等諸民族の間に文化の交渉が行はれたのであるが故に、我々は之を一括して東洋倫理と呼んで差聞へないと思ふ。然し乍ら日本民族の道德觀念を取り扱ふものとしては、既に國民道德或は日本倫理等の學科が有り、又印度に於ては哲學及び宗教と見做さる可きものは有つたとしても、特に倫理と稱さる可きものはなかつた様に思はれる。夫故に我が國に於て通常東洋倫理と云へば、實際的には支那倫理特に儒教を指してゐる様に思はれる。西教授の此の著作も略々此の見地に立つて書かれたものであるが、唯併し夫は純粹の支那倫理或は純粹の儒教ではなくて、反つて我が國民の精神生活に重大な感化を及ぼした儒教を、我が國民の精神生活との聯關に於て考察せんとしたものである。従つて夫は又國民道德に關する著作としても見られ得るものである。國民道德に關する著作として見ら

れ得る限り、夫は又我が國民の精神生活に重大な影響を及ぼした佛敎をも其の考察に取り入れ、更には又是等日本精神を地盤として吸收されたる東洋精神を西洋精神との聯關に於て考察し、一般倫理成立の根柢から我が國民道德を考察せんとしたものである。蓋し學洋の東西に通ずる教授にして始めて成し得る企てであらう。本書の特色は、此の西洋倫理との比較に於て、又一般倫理成立の根柢から東洋倫理を、國民道德を考察せんとした點に在る。以下其の主要内容と思はれるものを検討紹介して見度と思ふ。夫に先だち此の倫理と云ふ言葉であるが、之も其の意義甚だ曖昧な言葉であつて、道德其者を指すのか、或は道德に就いての學を指すのか、甚だ領解に苦しむ言葉である。併し之は恐らく兩者を指すものであらう。即ち時としては *Ethics* を、時としては *Didactic* を指すものであらう。*Ethics* を指す場合の倫理と云ふ言葉は、略々道德と云ふ言葉と同義語であり、*Didactic* を指す場合に於ては、道德學と同意義になる。夫故に夫は實際嚴密には倫理學と呼べる可きものである。又同じく *Ethics* を指すとしても、倫理と云ふ言葉と道德と云ふ言葉との間には、幾分か差異が有るのであらうが、茲では略々之を同意義に解ずるとして、道德の研究に際して我々は少くとも三つの場合を區別し得ると思ふ。即ち道德の歴史的研究としての道德史(或は倫理史)、道德の理論的研究としての道德學(或は倫理學)及び道德の理論的研究の歴史としての道德學史(或は倫理學史)之である。然らば教授の此の著作は何れに屬す可きものであるか。夫は東洋倫理史でないのは固より、又東洋倫理學史でもない。

夫は唯東洋倫理學である。夫は固より東洋道德を整然たる體系の下に纏めたものでないにしても、而も何等かの統一聯關を示さんと志向されたものである。夫故に之は嚴密には東洋倫理學と題された方が宜かつたと思ふ。是の如き些事は暫らく措き、以下少しく讀後の所感を述べて、此の書紹介の責を盡き度いと思ふ。

教授は先づ「一、學の概念について」に於いて東西兩洋に於ける學の概念の相違を明らかにされる。西洋に於ける學の概念が理論の爲の理論の立場に終始するに對し、東洋に於ける學の概念は實踐の爲の理論安心立命の爲の、又は救世濟民の爲の理論の立場に終始する。之東洋の學の概念の根本特徴であつて、此の特徴を飽くまで助長發達せしむ可き事を主張される。「餘り理論に傾くときは空理として之を斥け、絶えず實學の本領に反省せしめることを忘れないのが、東洋の學の風である。而して此の程に自然に必然に世界人生の眞理が窮められつゝ、あるのである。蓋し眞理を離れて何物も無い、まして宗教・道德・政治等の人生の大實事は勝義に於ける眞理問題である。しかも眞理のための眞理としてでなく、畢竟安心は如何、濟世安民は如何、人倫は如何にして正しくせらるゝかと人生至要の問題を究明せんとする實行上の切實なる要求から眞理に導かれるのである、しかも右の要求に應ずるに必要な限りに於て眞理に到らんとするのである。此所に眞理のために眞理を求めると、實行上の必要から求めるのととの相違が、其の到達する眞理方面と、並にそれに達せんとする學問との相違となるのである。」(八一—九)余も教授の此の主張には何等異論無いのみ

ならず、寧ろ双手を舉げて之に贊同したいと思ふのである。哲學殊に倫理學など云ふものは、人類の實踐的要求に深く根を下したものでなければならぬと思ふ。小は個人の實踐より、大は社會の救済に至る迄、これ哲學及び倫理學の終始一貫せる根本課題で無ければならぬと思ふ。然し乍ら西洋に於ける學の概念が、教授の主張せらるるが如く、しかく千篇一律に單に理論の爲の理論に終始する立場であつたであらうか。教授によれば、中世を除いて殘り全部は、凡て理論の爲の理論に終始する立場であつたと云ふ事になるのであるが、例へば西洋古代に於けるソクラテースは如何の有つたか。プラトーンは如何であつたか。又西洋近世に於けるカントは如何であつたか。フイヒテは如何であつたか。西洋近世哲學の Begründer として認められてゐるテカルトも、*Ich mit laube nämlich stets ein brennend grosser Wunsch, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinem Handeln gemäss Klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen.* (Methodes Ph. B., Erster Teil, S. 14)と云つてゐる。其處には固より個人的では有つたにしても、而も強烈な實踐的要求によつて其の哲學的思索が動機附けられてゐることは疑ふ可くも無い。一般に實踐的要求に基づくことなくして、哲學或は哲學的思索と云ふものが、如何にして考へられるであらうか。固より「テオリア」の爲の「テオリア」と云ふ立場は、例へばアリストテレスの場合の如く、ヘーゲルの場合の如く、あるにはあつたであらう。然し乍ら夫等の人々の場合と雖も、全然實踐的要求が働いてゐなかつたか否かは疑

問であり、假りに夫等の人々の場合に於て全然實踐的要求が働いてゐなかつたとしても、然し乍ら夫だからとて西洋哲學一般が、其の中世に於けるものを除いて、悉く「テオリヤ」の爲の「テオリヤ」の立場に終始したとされるのは、如何なるものであらうか。教授は「我々にあつては元來學は一あるのみで、倫理道德の學は政治經濟を餘所にしては學たる所成さず、また宗教藝術の事も其の中に具備せなければ眞に人間道德の學とは言はれぬ」(二五)と言はれてゐるが、倫理學が政治學と密接なる聯關を有つてゐることは、既にアリストテレスの場合に於いて見られ得る所である。(和辻教授・倫理學・一〇七)固より西洋哲學が如何に實踐的要求に基づいてゐたにせよ、夫に於ける實踐の概念は嚴密なる論證によつて基礎付けられた實踐の概念であり、其の限りに於いて東洋哲學が人類の實踐に對して端直に指針を與へてゐるのと尙幾多の選庭有るを免れないであらう。教授の主張も此の限りに於いて正當と領かれる。孔子の教説に對して理論的基礎を與へんとしたと云はれてゐる「中庸」の如きも、「喜怒哀樂未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。中也者天下之大本也。和也者。天下之達道也。」(第一章)と云ふが如き「中」「和」の概念に對し、又「天命之謂性。率性之謂道。脩道之謂教」(同上章)と云ふが如き「性」「道」「教」の概念に對して規定を與へてゐるとしても、然も其の全篇の内容を爲すものは、依然として個人及び國家に關する實踐的教説であり、其處に何等例へばカントの「實踐理性批判」に於けるが如き道德的意識に就いての綿密なる分析を見出すことは出来ぬ。東洋哲學に於

いても全然思辨が無い譯ではないのであるが、唯夫が飽く迄實踐の背後に隠れて了つてゐるのである。此の限り教授の主張も定に正當と領かれる。唯然し乍ら之のみを以て學の概念を規定せんとするならば、其處には未だ幾分かの問題を残しはしないであらうか。實踐的色彩が濃厚であることは、東洋哲學の、而も尊重すべき特徴ではあるにしても、然し乍ら現代の如く、文化の交渉が世界的となつて來た時代に於いては、是の如き學の概念のみを以てして、果して凡ゆる學を包括することが出来るであらうか。哲學殊に倫理學が實踐的動機に基づいてゐなければならぬのは當然として、科學殊に數學及び自然科學の如きは如何であらうか。固より數學は自然科學の研究に、自然科學は醫學・工學・農學等應用自然科學の研究に役立つであらう。又役立つなければならぬのである。然し乍ら數學及び自然科學の研究者は夫等の事を眼中に措かず、唯純粹に學の爲の學の立場に立つて其の研究を行はなければならぬのである。而して是の如くして始めて夫は其の實用性を有らるのであり、夫等をして實用性を發揮せしめんとすれば、一應其の實用性の背後に退いて、純粹に學の爲の學の立場に立つて其の研究を續行しなければならぬのである。教授も此の學の爲の學の立場を一つの立場として承認されてゐる限り、余は必ずしも之に抗言するものではないが、更に人類の實踐に密接なる聯關を有する社會科學と雖も、夫が眞實に學たり得んが爲には、一應其の實用の目的から離れて、純粹に社會現象其物に没入して之を研究しなければならぬであらう。斯くすることによつて夫

は始めて反つて其の實用性を發揮することが出来るのである。單に科學のみならず、哲學殊に倫理學等も、夫が實踐に對する目的を果さんが爲には、一應其の本來の目的から離れて、純粹に學の爲の學の立場に立つて研究しなければならぬと思ふ。夫が反つて人類の實踐に對して最もよき原理を與へることとなるのではあるまいか。一般に學は固より單に「テオリア」の立場に終始するものではないが、然し乍ら夫は又單に實踐の立場に終始するものでもない。夫は現象其者に没入して夫を其の根柢から理論的に組織することに、現象を指導する人類の實踐に原理を與へるのである。田邊教授が認識と實踐との相互對立に於ける統一を説かれるのも此の意味に於いてではないかと思はれ(哲學的思惟と道徳的實踐「通論」六九頁)、一般に「テオリア」と實踐との關係は、斯く考へるのが妥當なのではないであらうか。更には又實踐的色彩の濃厚なことが東洋哲學のよき特色であるとしても、然し乍ら日本文化が世界文化の水準に迄高められなければならない現代に於て、教授の如く單に東洋の學風を讚美せられるのは如何なるものであらうか。其のよき學風が保存發達せしめられなければならないのは云ふ迄もないが、然し乍ら夫のみにては今後日本の文化は世界的水準に迄高まることが出来ないであらう。實踐の概念を確手たる論理の上に基礎附けた事は、寧ろ西洋の學風のよき傾向であつて、殊に懷疑的傾向の強い現代日本の青年にとつては、此の嚴密なる論證による實踐の概念の基礎附けは必要であると思はれる。夫は又一方日本文化を世界的水準に迄高める所以にもなるの

である。適量稍々もすれば實踐に疎からんとする現代日本の學風に對して、實踐的色彩の濃厚な東洋の學風を強調せられる教授の主張は、多分に傾聽すべきものがあると思ふ。

然らば哲學或は倫理學を實踐の原理に就ての學であるとして、夫は具體的には何に就いての學になるのであるか。夫は略、Smith, Hegelに就いての學とるのである。「二、倫理の成立」、「六、眞理と教學」及び「八、義理の究明」等の諸項が之に當てられる。教授は先づ「Virtue (眞理)」と「Sittlichkeit (道徳)」との區別に就いて論究される。「眞理そのものは唯そのまゝのものであつて、建設もなく、破壞もなく、善もなく、惡もなく、正もなく、邪もない。眞理は建設を俟つて始めて眞理たるのではなく、また破壞せられる様なものは眞理ではない。(一五二)教授に於ける眞理の概念は略々 Kant's Ethik (ハ自然)の概念と同等になる様である。斯くして水流れ、花開き、鳥飛ぶのが其眞理とせられる。此の眞理概念の當否は暫らく措き、教授が眞理と道徳との區別を論ぜられる所は寔に正當と思はれる。「眞理の中に就て人智を用ひて所謂人の道を立てるのである。其の人智といふも畢竟また眞理そのものなのである。しかも眞理の中にあり乍ら、眞理を用ひて、眞理のままでは見られない世界を構造するのが人間の人間たる所であつて、古來之を人は天地の心なりとも、天地の性人を賞しとなすとも言つた。(一五三)教授に於ける眞理と道徳との區別は略々自然と人爲との區別に歸し得ると思ふ。眞理が自然其物であるか否かは別として、兎に角道徳が人爲のものであることは明らかであると思は

れる。夫故に荀子が「人之性惡明矣。其善者偽也。」(性惡)と云つた時、善は虚偽(虚偽)のもの、と云ふ意味ではなくて、夫は人爲(artificial)のもの、と云ふ意味になるのである。人性が悪であるか否かは別として、道徳が人性に對して一定の規範を立てて、之に従つて行く可き事を教へるのは事實である。夫が反つて眞實の意味に於ける人性に還る所以ともなるのかも知れない。眞理と道徳との此の區別に關する教授の意見には異論はないが、唯然し乍ら水流れ、花開き、鳥飛ぶ自然其儘が眞理であらうか。之には一應疑問があると思ふ。眞理は固より對象其者に無關心に、主觀の思惟に依つて構成されたものではないであらう。然し乍ら又對象其儘が決して眞理なのではなく、此の對象を主觀の思惟に依つて構成或は把握したものが即ち眞理なのではないであらうか。換言すれば、主觀の思惟によつて構成或は把握されたる對象の存在根據との一致に於いて見られたる對象の存在、夫が即ち眞理なのではないであらうか。固より此の對象の存在根據が、主觀の思惟から獨立に存在するものであるか、或は主觀の思惟を俟つて始めて我々に顯現し得るものであるかは暫らく措き、眞理と雖も何等か主觀の構成或は把握作用を俟つことなくしては成り立ち得ないものではないであらうか。固より均しく主觀の作用を豫想すると云つても、眞理と道徳とは自ら區別があり、道徳は恒に必ずしも眞理其者ではないであらう。此の眞と善との區別の問題は、非常に困難な問題であつて、到底一朝一夕にして解決出来ないものであるが、兎に角 Wahrheit と Sittlichkeit との間に區別の有ることは認

めなければならぬと思ふ。其の限り教授の主張も正當と思はれる。余は唯教授の眞理概念に對して疑問を提出したのみである。而して道徳が人間によつて作られたものである限り、夫は歴史的被制約性を免れないとされる。「されど眞理と正善との區別を辨へざるものは、只管眞理の上に正善の標準を求めんとし、而して眞理は普通一般のものとするが故に、正善の標準もまた普通一般的であると思ひ做し、道徳的價值論は哲學の所謂普通の妥當性を有つべきものと誤想する。」(一六七—一六八)教授の主張せらるるが如く、道徳は決して普通妥當のものではなく、時代と國土によつて異なるものであらう。然し乍ら夫は單に道徳に限つた事ではなく、眞理も亦然るのではないであらうか。夫は眞理の概念に就いての教授の考へと我々の考へとが違ふ所から由來するものとして、道徳の歴史的被制約性を、教授は我が國に道徳の上に適用され、我が國民道徳を外國の道徳を以て律す可からざることを主張される。「しかも我が我たる所、我が我がの國たる所、我が國の國たる所、我が國民道徳が外國の道徳を以てのみ律す可からざるものであることは、余も充分之を承認するのではあるが、唯然し道徳の歴史的被制約性を是の如くに適用されて、國民道徳の特殊性を主張せられるのは、如何なるものであらうか。國民道徳が特殊性を有たなければならぬのは固よりとして、夫が歴史的に制約されてゐるものであるが故に、反つて夫は歴史的變遷に従つて推移し、國民歴史の進歩と共に、其の國民の道徳概念も進歩すべき

ものではないであらうか。斯く見來るならば、我々は國民道德の特殊性を充分保持しつゝ、而も夫が時代と共に進歩すべきものなることを承認しなければならぬと思ふ。

然らば次に東洋道德の内容を爲すものは如何なるものであるか。教授は茲に夫婦、親子及び君臣の三者を擧げられる。一般に君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友は古代支那に於ける五つの基本的な社會關係であり、「中庸」にも「天下之達道五。所以行之者三。曰。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇三者。天下之達德也。所以行之者一也。」(第二十章)と云つてゐるのであるが、教授は單に前三つの關係のみ問題とされて、後二つを省略して居られる。夫は扱て措き、此の三つの社會關係に對する教授の思想を検討して見よう。

教授は先づ夫婦及び親子道德に就いて論究される。「相愛し相求むるは勿論、又其の愛求に於て互に忠實であり、共同生活の營みに於て互に相補ひ相助け、かくして兩者共に幸福なると共に其の間に互に感謝の念さへ起り、子女の生育に於て結合は益々深くなり子女に於て自己の肖像を見、一家族的人格の表現を夫婦親子の間に期する。かくの如くに造立せられたるもの、之を夫婦の倫理といふに何の差支へも無いであらう。」(四六) 教授に依れば之が西洋に於ける夫婦の概念であり、而して一應夫でよいとされる。ヘーゲルも「夫婦」に就いて、「夫婦は直接なる客觀道德的關係として第一に自然的生動性の契機を含む。而も實體的關係として、其の總體に於ける生動性を、云はゞ類及び其の過程の現實態として含

む。併し自覺に於いて第二に只内面的なる或は即自的、に存在する、而して正に夫故に其の現實存在に於ては只外面的なる自然的兩性の統一が、精神的なる、自覺的愛に變化させられる。」(Recht, § 10)と云つて居り、西洋哲學に於ける夫婦の倫理の基礎附けは、略々是の如くなつてゐる様に思はれる。教授も其の點に就いては何等異論無い様であるが、唯教授は是の如き夫婦の概念に基づいてゐる夫婦中心主義の西洋の家族觀念を我が國民道德に輸入することを問題とされる。而して我が國民道德に於ける家族觀念は飽く迄も親子中心主義に基づかなければならない事を主張される。「一般に人間の性として男女の男女たる理、親子の親子たる理は通じて一であるは言を俟たざること乍ら、如上夫婦を以て家の本とすると、親子を以て家の本とするとに於て既に倫理の成形其の趣を異にするの大端を見るのである。」(五六) 教授によれば、西洋に於ける家族觀念は個人主義に基づくものであり、従つて夫は夫婦中心主義に基づくものであるが、東洋に於ける家族觀念は團體主義に基づくものであり、其の限り夫は親子中心主義に基づくものであり、男女の愛は親子の慈にまで發展せしめられなければならぬことを主張される。西洋の家族道德に於いて果して親子の觀念無きか、東洋の家族道德に於いて果して夫婦の觀念なきか、夫は余の熟知せざる所であるが、兎に角西洋に於ける家族が主として夫婦中心の家族であり、東洋に於ける家族が主として親子中心の家族であることは承認しなければならぬと思ふ。然らば我々は今後國民道德の原理として何れに重きを置いて進む可きであ

るか。夫を單に教授の主張の如く西洋の家族觀念を全然排除して、從來の東洋の家族觀念をのみ強調すべきであらうか。親子中心の家族觀念が東洋道德の主要内容を成してゐるのは固より乍ら、我が國が既に個人主義社會を現出せしめて居る以上、我々は我々の家族觀念を單に親子中心の夫にのみ止めて置く可きであらうか。否夫に止めて置かうとしても時代は其處に止まらないであらう。我々は固より極端なる個人主義、從つて又極端なる夫婦中心の家族觀念を強調するものではないが、然し乍ら又夫婦よりも親子にプリマートを置く親子中心の家族觀念を強調するものでもない。夫は矢張夫婦中心の家族觀念に近づいて行くであらう。夫婦中心の家族觀念に近づいて行つた所で、親子の觀念は決して夫によつて薄らぐものではなく、否寧ろ夫が眞實の夫婦中心の家族であるならば、子は反つて親を親として敬愛するに至るであらう。教授は上述の如く家族に於ける横の關係よりも縦の關係を重視され、而して次に親子關係より君臣關係を演繹せんとする。(五六參照) 余は假りに教授の是の如き理論を國家、家族として規定したいと思ふ。教授は親子關係を儒教道德に從つて父子關係と云つて居られるが、元來親子關係を父子關係と呼ぶのは、父系主義社會の支那の風習の影響を受け、封建主義時代の日本の社會に通用した觀念であらうが、現代日本の社會の如き個人主義社會に於いては、之を親子關係と云へ換へた方が宜いと思ふ。此の親子關係よりの君臣關係の類推は、非上博士の所謂總合家制度論であり、(新修國民道德概論第三章) 在來の國民道德論者の日本國家論は、凡て略

々此の見地に立つて樹立されてゐる様であり、而して夫で説明出来る部分も固よりあるにはあるであらうが、唯然し乍ら其の組織の非常に複雑化した現代日本の國家に於いて、是の如き國家家族説が果して如何なる範圍まで妥當し得るかは何問題であると思ふ。強ひて國家組織を家族組織から類推せずとも、國家組織は國家組織として論じて行けば宜いのではないであらうか。

一般國民道德の内容が是の如きものであるとして、然らば次に政治及び經濟を、國民道德の立場から、如何に解決するのであるか。「三、政教一致」、「四、經濟道德一致」及び「五、祭政一致」等の諸項が之に當てられる。教授の根本主張は特に是等の諸項に於いて顯著に現はれてゐる様と思はれる。夫故に、余は次に教授の此の政治及び經濟に對する思想を検討して見度いと思ふ。

日本に元來、宗教と見做す可きものがあつたか否かは別として、兎に角道德と宗教とが現代哲學に於けるが如く、しかし截然と區別されてゐなかつた事は事實であると思ふ。教授が「我が國に於ては國體がそのまま宗教であり、道德である。祭政一致、而して政教一致、これ國そのものが宗教道德の顯現であることを意味する。」(一三四)と云はれるのも此の意味に於てであらう。余は此の見地から教授の政治思想、經濟思想を一瞥して見度いと思ふ。

教授の政治思想は略々「孔子」の所謂德治主義に基づいてゐる様である。孔子が「爲政以德。譬如北辰。居其所。而衆星共之。」(爲政)と言ひ、又「道之以政。齊之以刑。民免而無恥。道之以德。齊之以禮。有耻且格。」(同上)と言つてゐるのを、教授は其の儘我が

國民道徳に適用されて、我が國の政治を主張せんとする。「千政萬法、皆德」の一つを以て行はれるからは、政治そのものが徳の天下に流行することであり、即ち一國にあつては國民各徳の中に養ふことである。これ政治がそのまま徳教である。教とは嚴密には徳教のことである。故に政教一といふ。「七二」元來徳治主義と法治主義とは、古代支那に於ける二大政治思想であつて、孔子の徳治主義に對して韓子の法治主義が唱へられたのであるが、政治の理想は固より道徳になければならない。國民の道徳的陶冶になければならない。教授の此の主張も此の限りに於いて正當と領かれる。唯併し夫は飽く迄理想であつて現實ではない。理想的に然かなければならぬと云ふことと、現實的に然うであると云ふこととは別なのである。日本國家の政治が徳治主義に基つて爲されなければならぬのは固よりとして、余は之に何等異論がないのみならず、寧ろ政教一致即ち政治と道徳との一致は國民の切に冀ふ所であるが、唯然し乍ら問題になるのは、現實の日本國家の政治が、果して道徳との一致に於いて爲されてゐるか否かと云ふことである。神武天皇は日本國家を建設されるに當つて、「夫れ大人の制を立つ、義必ず時に隨ふ。苟くも民に利有らば、何ぞ聖造に妨はむ。且た當に山林を披拂ひ宮室を經營りて、恭みて寶位に臨み、以て元元を鎮むべし。上は則ち乾靈の國を授けたまふ徳に答へ、下は則ち皇孫正を養ひたまふ心を弘めむ。然して後に六合を兼ねて以て都を開き、八紘を掩ひて宇と爲むこと、亦可からずや。」紀。卷三岩波文庫版・二四—二五頁(傍點筆者)と宣はせられ、道徳を

根柢として以て政治を運用せんとことを意圖して居られる。夫は明らかに教授の所謂徳治主義政治思想であり、我々は茲 明瞭に神武天皇の政治理想を見上ることが出来ると思ふ。唯問題になるのは、現代日本の政治が、果して神武天皇の此の御意に副つて行はれてゐるか否かと云ふことである。教授は日本國家の政治理想を直ちに其の政治現實と同一視されてゐる様であるが、之は明瞭に區別すべきものであると思ふ。日本國家の政治理想が徳治に在るのと同よりとして、唯然し乍ら夫は其の政治現實が、其の徳治であることと云ふことにはならないのである。教授の徳治主義政治論は第一理想的に然かあるべきものを現實的に然かあるものと混同された點に於て、第二徳治主義政治論を權利主義者に向けるに專らにして、徳治主義の根本精神に則つて行く可き政治家に向てられてゐない點に於いて如何かと思はれる。教授は、彼の權利思想と此の道徳精神とは兩立しない性質のものである。かかる兩立せざる思想精神を一心の中に共存せしめるといふことは、一心の主を失ひ、一箇しかあり得ない性質のものたる信念を缺き、畢竟彼の道徳精神も只空言に過ぎぬといふことを暴露して居る。「(七八)と云はれ、フランス的或はイギリス的權利思想を極力排撃して居られる様であるが、余は固よりフランス的或はイギリス的權利思想を其の儘我が國民道徳に輸入しやうといふのではない。教授の云はるる如く、我が國には君權のみあつて民權はないとも云はれ得るであらう。然も余が茲に主張せんとするのは、君權に對立する民權ではなくて、君權によつて保證された民權である。此の民

權は果して國民によつて充分行使されてゐるであらうか。固より道徳の問題は權利の問題を以つて盡きはしないであらう。然し乍ら權利の問題を含むことなしに、道徳の問題は成立しないのである。夫は人間が單に理想的人間ではなく、現實的人間であることに因るのである。人間が單に理想的人間ではなく、同時に現實的人間である限り、道徳に權利の觀念を導入することは、人間の生活にとつて必要である。夫がやがて道徳を保護する所以にもなるのである。法律も此の意味に於いて國民生活にとつて重要な意義を有するものであると思はれる。教授は西洋の同等思想と東洋の平等思想とを別けられ、(八二參照)平等思想が彼我の區別を忘却するに對し、同等思想は夫れを強調すると云はれてゐるが、單に平等思想のみにては現實の社會問題は解決出来ぬ。現實の社會問題の解決には矢張り同等思想を必要とするのである。固より教授も「權利は國憲國法に本づき、國憲國法は國民の父母たる人君の仁徳の民に違する範圍秩序の制定である」と明瞭にすれば、權利の相互尊重は忠愛の國民道徳の中にあることを知るのである。「(八八〇)」と云つて居られ、權利の觀念を全然否定されるのではない故に、余も必ずしも教授に抗言するものではないが、教授の徳治主義政治論は、權利主義者に向つてよりも、先づ一國の政治家に向つて強調される可きであらうか。一國の政治家に向つて、日本國家政治の根本精神である徳治主義を強調する可きではないであらうか。權利主義者に向つての論難は、夫れより後に爲されても宜いのでないであらうか。之を要するに余は必ずしも教授

の徳治主義を説難するものではない。吾寧ろ日本國家政治の本質が其處に置き度いと思ふのである。唯然し夫は飽く迄法治主義を其の中に包攝した徳治主義でなければならず、而して其の徳治主義は先づ一國の政治家によつて體得されなければならないことを主張し度いのである。

教授は更に祭政一致論に於いて宗教と政治との一致を主張される。「獨り我が國に於て純一無雜に眞理が實となつて居る。寧ろ國の祖神ほとりも直さず天地創生の神であり、天地の初めは即ち國の初めである、天とは天神であり、天神は祖神である。支那の所謂天人合一は我にあつては神人合一、神人合一は祖孫一體に外ならぬ。故に敬天と崇祖は全然一である」(八二八)教授が天神と云はれ祖神と云はれる神々は神道に於いて祭られてゐる神々であらうか。夫等の神々の教説に於いて政治的なるものが含まれてゐる限り、教授の宗教政治一致論も固より當然の理語であらう。唯今少しく三三三三に政治を含める宗教、宗教を含める政治に就いての神々の教説を示して頂き度いと思ふ。兎に角我が國に元來宗教が有つたとして、夫は政治との嚴密なる區別はなかつたと思はれる。神の命令の實現が即ち國家の政治の運用であり、國家の政治の運用が即ち神の命令の實現である。其の限り宗教が即ち政治であり、政治が即ち宗教であることに毫も異論が無い。教授の祭政一致論も此の點に於いて毫も正當と思はれる。唯然し夫には、現實の政治が彼の神意に即つて運用されて行くと云ふことと前提條件としてゐるのである。國神の命令を自覺して、其の

命令の實現に向つて努力する時、其處に始めて祭政一致と云ふことが云はれるのである。之は個人の場合も同様であつて、現實の個人の中には成程理想の個人が宿つてゐる。其の限り理想人即現實人とも云はれ得るであらう。然し乍ら夫れは現實の個人が其の儘理想の個人であると云ふ意味ではない。現實の個人が自己に於ける理想の個人を自覺して、其の實現に向つて努力する時、始めて現實人即理想人と云ふことが云はれ得るのである。宗教と政治との關係に就いても、同様の事が云はれ得ると思ふ。教授の祭政一致論も正に此の意味に於いてのものでなければならぬと思ふ。

教授の祭政一致と云はれ、政教一致と云はれるもの、之を要するに國家の宗教或は國家の道徳と國家の政治との一致と云ふことになるであらう。而して我が國に於ては元來宗教と道徳との區別なき故に、余は假りに之を一括して國家精神或は日本精神と呼ぶことが出来ると思ふ。然らば此の本來の國家精神或は日本精神は抑々如何なる内容を有するものであるか。現代の政治家或は教育家によつて日本精神と云はれる所のものは、抑々如何なる内容を有つたものであるか。余は夫が決して凡ての外國精神を排除して、單に自國に固有なる精神のみ指すものではないであらうことを知るのである。若し然うであるならば、夫は甚だ狹隘のものとなり、時としては何者をも殘さぬかも知れない。日本精神が其の發達の歴史に於いて、よく支那精神或は印度精神を採り入れ、更に現代に至つて弘く西洋精神をも採り入れつゝあることは、夫の

發達にとつて寧ろ望ましき事であつて、日本精神は夫によつて何等減びざるのみならず、寧ろ然うしなければ、夫は世界精神の發達に後れやがて夫自身死滅して了ふのである。教授は「東洋的に對して西洋的として、大に其の性質を異にする文化は、果して從來儒佛が我が國に取り入れられた如くに取り入れられ得るものであらうか。否現に大に取り入れられつゝあり、それによつて我が國は大に利しつゝあるが、同時にまた大に顧慮しなければならぬもののあることを今に於て漸く氣つきつゝある。」(二)と云はれてゐるが、我々は固より西洋精神も其儘我が國民精神に採り入れようと云ふのではない。其の國土を異にする西洋諸國の精神は、固より其儘我が國民生活に適用さる可くもないであらう。然も世界各國の交通が日々國際的となり、我が國が西洋の物質文明を十二分に採り入れつゝある今日、我々は其の精神的方面に於いて獨り之を採り入れないでよいものであらうか。日本精神が西洋精神を採り入れると云ふことは、決して夫によつて自己の本質を没却することを意味するのではなく、反つて之を採り入れることによつて其の内容を豊富にし、より高次の立場に於いて自己の本質を自覺することの意味するのである。かくすることに由つて日本歴史は世界歴史と共に發達することが出来る、日本國家は文化國家として世界に存立することが出来るであらう。かくすることに由つて始めて國民精神は其の存續を保つことが出来るのである。否かくしなければ國民精神は其の存續を保つことが出来ないのである。教授の所謂「教」と云はれるもの、夫は決して固定的なものではなく、

時代の推移と共に推移すべきものではないであらうか。我々は其の不變性を忘却してはならないと同時に、其の可變性を忘却してはならないであらうか。教授が政治法律經濟道德藝術學問宗教等が見て國家によつて統一されなければならぬと云はれるのは固より至當の言ながら、夫は尙一應吟味を要する。政治法律、經濟が國家によつて統一されるのは、夫が國家生活の現實形態である限り、固より當然の事であつて、余は之に何等の異論もない。唯然し乍ら學問藝術道德宗教は些か之と事情を異にする。夫等も國家によつて統一されるのは勿論であり、現實に又夫等は國家によつて統一されてゐるのであるが、唯然し夫等は國家生活の理想形態である。國家生活の理想形態である限り、夫等のものを統一し得る國家は、其の背後に理想的なるものを *raison* してゐる國家でなければならぬ。是の如き國家にして始めて例へば教授が「ただ冷やかなる智を以て捉へた人情世態は、悪政治家が私意を遂げるために利用せられ得る知識の對象たる人情世態に過ぎない。」(一〇一)として、國家の政治に與る政治家に對して批判を施すが如きことをされても、決して國家の統一を破らないことになり得るのである。藝術は直接國民の實踐に關係なき故、暫らく之を例外として、道德學問宗教が國家に忠なりと云ふのは、正に此の意味に於いて無ければならぬ。夫は國家の本質に對して忠なのである。従つて現實國家が若し其の本質から逸離してゐる場合には、之を其の本質に還す可く努力するのが、道德家學問家宗教家としての忠になるのである。扱へ次に藝術と國家との關係

の問題であるが、教授は藝術を道德と、道德を國家と結び附けることによつて、藝術と國家を結び附けんとされ、藝術をも道德化するとは、詩歌音樂が忠愛から發して、忠愛の眼に萬象を映ずることである。(一五)と云はれてゐるが、之も今一應吟味を要すると思ふ。藝術は元來何等かの目的を定立して、夫の宣傳の爲に創作さるべきものではない。夫は飽く迄も藝術家の純粹衝動によつて創作されるものである。其の結果として夫は時として觀照者の何等かの感情、觀照者が國民である場合は、其の國民の忠愛感情を喚起することがあるかも知れない。併し夫は其の結果であつて、其の目的ではない。我々は此の藝術の目的と結果とを混同してはならないと思ふ。國民の純粹感情を喚起し、従つて其の精神生活に寄與するものは藝術であらう。國民は藝術によつて其の純粹感情を喚起され、従つて其の精神生活を高揚せしめられ、其の結果忠愛なる國民となり得るであらう。其の限り藝術は忠愛の爲の藝術と云ふことになるかも知れない。唯然し夫は結果として是の如くなるだけであつて、藝術の目的は決して始めから茲に在つてはならないと思ふのである。固より此の事は藝術が決して忠愛の道德をテーマとして取り扱つてはならないと云ふのではない。唯忠愛の道德を道德として取り扱ふのではなく、飽く迄も之を藝術化して、藝術の立場に於いて取り扱はなければならぬと云ふことを言ふのである。

余は上に於て略々教授の政治思想を考察した。余は次に教授の經濟思想に就いて検討しなければならぬ。教授は先づ唯物論に

對して批判を加へられる。「唯物的世界觀、唯物的人生觀、乃至唯物的歴史觀は自然の眞意を見逃すとともに餘りに人爲を頼みにする結果却て遂に人間の自信を失つたものである。自然に對して鏡く人爲を當らしめ、自然の征服などと言ふ人間中心のである西洋思想の中からこそ、唯物論、自然主義が生れるのである。」(九九—一〇〇) 教授が茲に唯物論と云はれるものは、十八世紀のイギリス的或はフランス的機械的唯物論を指されるものであらうか。それとも現代哲學に於ける辯證法的唯物論を指されるものであらうか。余も唯物論に就いては未だ多く知るものではないが、兎に角唯物論と云つても、少くとも以上の二種を別たなければならぬと思ふ。然る時教授の此の唯物論批判は、寧ろ十八世紀のイギリス的或はフランス的機械的唯物論に對するものとなる様に思はれる。教授は天人對立の思想と天人合一の思想とを鋭く對立せしめられ、天人合一の立場に立つ東洋思想には唯物論の發生する餘地が無いのに對し、天人對立の立場に立つ西洋思想にのみ唯物論の發生する餘地があり、現にまた發生してゐるとされる。余は教授の所謂天人關係を假りに、自然(Nature)と人間(Mensch)との關係として規定することが出来ると思ふ。然る時教授が東洋思想は自然と人間との合一の立場に立つ思想であり、西洋思想は自然と人間との對立の立場に立つ思想であると云はれるのも一應道理の有ることである。東洋に果して自然に對立する思想なきか、西洋に果して自然に合一する思想なきかは余の熟知せざる所であるが、兎に角西洋思想が主として自然と人間との對立の立場に立つ

思想であり、東洋思想が主として自然と人間との合一の立場に立つ思想であることは認めなければならぬと思ふ。然る時我々は教授と共に、西洋の自然觀の上に立つ、機械文明、將又唯物論に對して排撃の聲を擧ぐ可きであらうか。東洋の自然觀には固より捨つ可からざるものがあり、余も決して此の事を無視するものではないが、然し其事は又、西洋の機械文明に對して排撃の聲を擧げることの意味するでもない。排撃するにもしないにも、日本が日々之を取り入れてゐるのであるから仕方が無いと思ふ。又夫で宜いと思ふ。機械文明を採り入れること自身は何等悪い事ではない。機械文明を採り入れることによつて、靈魂の故郷を忘れて了ふことが悪いのである。靈魂の故郷を忘れさへしなければ、機械文明を採り入れて宜いのみならず、今後は恐らく機械文明其者の中に精神生活の立場を認めて行く様にならなければならぬと思ふ。機械文明は、若し夫が眞面目な意味に於いて採り入れられたものであつたならば、夫は決して國民の精神生活に對し、害を爲さないのみならず、寧ろ眞面目な精神を有する者のみが、眞實に機械文明を採り入れて、よく之を利用して行く事が出来るであらう。固より教授も「しかし物質文明は、これを主人とするから鬭争破壊に陥るので、之を用ゐる精神道德の主人を得れば、其の弊か受けずして其の利を得ることが出来る。」(二〇六)と云はれ、余然は機械文明を排撃されるのではない故に、余は必ずしも教授に抗言するものではないが、教授は西洋思想に於ける自然と人間との對立の思想から、西洋思想に於ける人間と人間との對立の思想

を演繹され、以て西洋の社會道徳を説明せんとする。而して其の代表的なるものとしてイギリスの功利主義が擧げられる。「自利の道を講究すること久しく、個人主義に徹底して鍛錬せられた歴史を有つイギリス人は、適宜相當に他の利を眼中に置ることが各自の利を獲る長計であることを實地に學んだ。」(二〇八)教授によれば、個人主義に立脚した西洋の社會道徳は、飽く迄も私の觀念を離れざるものであり、之に反し自然と人間との合一、従つて又人間と人間との合一の立場に立つ東洋の社會道徳は、飽く迄も私の觀念を没して公に奉仕する立場であるとせられる。「個人主義の上に築かれた公衆の公は數多の私、數多の私の集りであることを忘れてはならない。之に反して我々の意味する公とは私を棄てた所、無私の所に成る公である。公に奉仕することは私を棄てた所、(二〇九)然し果して然うであらうか。西洋の現實主義道徳論は正に然うであらう。然し西洋の理想主義道徳論は然うではないのである。例へばカントは道徳の問題から幸福の問題を全然捨離すべき事を論じ、幸福の原理としての *Generalität* と、道徳の原理としての *Universalität* とを嚴密に區別してゐる。(拙稿・批判主義に於ける自由の問題「八」参照)教授の所謂西洋道徳に於ける公の觀念は、カントの所謂 *Generalität* の原理に當り、是の如きものは、カントも既に却けてゐるのである。夫は是の如き原理が眞實の意味に於ける道徳觀念を基礎附けることが出来ないからである。夫故に教授の右の批判は西洋の現實主義道徳論に妥當しても、其の理想主義道徳論には妥當せず、更に又教授の所謂私を没して公に奉

仕する道徳觀念は、東洋の理想主義道徳論に妥當しても、其の現實主義道徳論には妥當しない様に思はれる。例へば揚子が「古之人捐一毫利天下。不與也。悉天下奉一身。不取也。人々不損一毫。人々不利天下。天下治矣。」(列子・揚朱)と云つてゐるが如きは如何なるものであらうか。其處には教授の所謂私の利益の爲に公に奉仕すると云ふ觀念すらもない。況んや私を没して公に奉仕するなどいふ觀念は全然無いのである。夫は公の爲に私を犠牲にしな——夫が私を存してであらうと、或は私を没してであらうと——と共に、又私の爲に公をも犠牲にしないといふ徹頭徹尾獨立獨立の立場である。是の如き思想家の存在を教授は如何に考へられるであらうか。私を没するのは東洋道徳なるが故に然うなのではなく、理想主義道徳なるが故に然うなのであり、私を存するのは西洋道徳なるが故に然うなのではなく、現實主義道徳なるが故に然うなのである。固より理想主義道徳論が東洋道徳の主潮であり、現實主義道徳論が西洋道徳の主潮であると云はれるのならば問題は又別であり、而して教授の意味せられる所も其處に在るのではないかと思はれるのであるが、何れにせよ、教授は私を存する道徳を廢棄して私を没する道徳の上に國民道徳を基礎附げんとされる。「相手の約束履行を待たして互に繁榮の計り合ひをしようといふのでは眞の共存共榮は始まらない。共存共榮は表面である。或は結果である。其の根柢には共に存榮するものを一にする主人が居なければならぬ。」(一一一)斯くして教授の社會道徳論は共存共榮説であり、而して教授は此の理論を根柢として國民の經濟生

活を説明せんとする。教授が蓋に共存共榮と云はれる所のものは、私が汝の爲に私を没し、汝が私の爲に汝を没して共に存し、共に榮えると云ふのではない。彼が私の爲、汝の爲に彼を没し、私と汝が其の彼を根柢として共存共榮するといふのである。斯くして臣と臣とは、臣の爲に自を没する君に依つて共存共榮し、子と子とは、子の爲に自を没する親に依つて共存共榮するといふことになる。然し乍ら資本家と労働者の共存共榮の爲に自を没する人とは如何なる人であらうか。一般に私と汝とは唯、私の爲、汝の爲に自を没する彼の活動を期待して、自らは活動しなくても宜いものであらうか。寧ろ私が彼の意志を意志とし、汝が彼の意志を意志とすることによつて、私と汝とは共存共榮して行くのではないであらうか。即ち私と汝とは、私の爲、汝の爲に自を没する彼を根柢として共存共榮すると云つても、結局は私が汝の爲に私を、汝が私の爲に汝を没することによつて共存共榮するのではないであらうか。若し然うでなければ、現實に彼が興へられてゐない場合、例へば資本家と労働者との關係の如き場合には教授の所謂共存共榮が不可能になると云はなければならぬ。即ち窮極する所一人一人が彼になることが要求されてゐるのである。教授の云はれる所も此の意味ではないかと思ふ。扱て是の如く一人一人が彼になることは果して可能であらうか。夫は固より理想ではあらう。然し乍ら現實は甚だ之に遠いのである。固より自を没して徹頭徹尾彼の立場に立つた人は、例へば耶穌の如く、釋迦の如く宗教的天才と云はれる人々に有ることは有つた。孔子、ソーク

ラテースの如き道德的天才、更には又生涯思想家に没頭した幾多の思想家は之に屬するであらう。然し乍ら之を以て一般人間に強ふるのは如何なるものであらうか。一般人間が聖人たり、哲人たりん事は固より望ましい事ではある。然し乍ら夫を強ふるのには恐らく無理であらう。従つて一般世間の道德としては、矢張私を存することを承認しなければならぬと思ふ。私を存すると云つても夫には固より限界の有ることであり、汝の存立を犯さない範圍に於いてである。此の私と汝との共立する限界點が彼になるのではないかと思ふ。一般に人間は *Substanzliches Wesen* であり、又夫であればこそ夫は始めて人間であるが、唯然し自利 (*Substantes*) を追求するにも、其處には限界が有るのであつて、汝の存立を危くして迄も自利を追求することは許されないのである。出世間道徳に於いては、徹頭徹尾自利の觀念を没して、唯利他の爲に働く可きであり、而して假りに自利が有るとしても、此の利他が即ち自利になるのであるが、是の如きことは、世間道徳に於いては通用しない。世間道徳としては矢張自利の追求を承認しなければならぬのである。唯然し其處には限界點が有るのであつて、汝の利を犯さない範圍に於いて私の利を追求するのである。其處には何等か私の利と汝の利とを限界附ける客觀的標準が無ければならぬと思ふ。夫は例へば法律によつて規定されてゐるが如きものであらうが、更に嚴密には道徳によつて規定されるものである。即ち道徳の範圍内に於て自利を追求するのである。道徳を追求することと利益を追求することは、全然相兩立せざるものである。

か、或は或る程度迄兩立し得るものであるか、是の如き問題は容易に解決出来ない所であるが、何れにしても兎に角道德の限界を守ることば要求されなければならないと思ふ。即ち私と汝とは Simliches Wesen である限り、共に自利を追求して對立してゐるのであるが、私と汝とが Ubersimliches Wesen である限り、相互に道德の限界を守つて一致するのである。此の客觀的標準が彼になるのではないであらうか。或は私と汝との間には何等の一致點もないのであらうか。例へば資本家の利益と労働者の利益とは絶対に對立するもので、其處に何等の一致點もないものであらうか。是の如き難問は余の未だ解き得ざる所である。兎に角我々の現實の社會生活に於いては、私と汝との對立を或る程度迄承認し、然も夫が何等かの限界點で一致してゐることを豫想しなければならぬと思ふ。教授の共存共榮と云はれるのも、此の意味に於いてのものならば理解することが出来る。然らずして私が全然汝の爲に私を没し、汝が全然私の爲に汝を没すると云ふことは、宗教の立場に於いては、兎に角道德の立場に於いては成立しないのである。夫は或は背後に Euseu なる可き Idee ではあらう。然し乍ら夫は現實の社會生活の原理では有り得ないのである。教授は「學術と機械とのあらゆる加工變化の媒を經過すると、其の原料は結局天恵であり、學術も機械も勞力技術もまた遂に夫を離れて存せざるものたることを知れば、工場の勞働も品物の生産も天地生育の理に洩れず、機械の運轉も貨物の輸送も萬物共榮の意を寓せねばならぬ。これを經濟道德の一致とする。」(一一三)と云はれ、

所謂天人合一論の上に道德と經濟との一致を主張して居られる様であるが、若し經濟と道德との一致と云ふことが説かれ得るとすれば、夫は余が前に述べた様な意味に於いてでなければならぬと思ふ。

管子が「倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱。」(牧民)と云つてゐるが如く、世間一般の人間の生活に採つては、矢張經濟が根本となるのである。聖人に採つては道德が根本であらう。然し乍ら民衆に採つては經濟が根本となるのである。道德と經濟とは素々相離す可からざるものであらうが、若し同時に二原理を追求することが不可能であるならば、民衆に採つては矢張經濟の原理が重要なものとなるのである。勿論經濟の原理に忠實であるからと云つて、全然道德を無視することは出来ず、又道德の原理に忠實であるからと云つて全然經濟を無視することも出来ない。然し乍ら何れにプリマートを置く可きかと云ふならば、民衆の場合に於いては經濟であると思ふ。夫故に民衆の道德生活、精神生活を高めんとするならば、矢張先づ其の經濟生活を確立すべきであらう。固より之には幾多の問題が有ることであり、經濟生活が確立して始めて精神生活が確立するのか、精神生活が確立して始めて經濟生活が確立するのか、恐らく此の兩者は是の如く機械的に分離して論ぜらる可きものではないであらうが、兎に角民衆の生活に採つては經濟が根本となるのではあるまいか。教授が「然し所謂恒産なければ恒心がないといふのは、恒心が暫く曇るので、民衆を對象とする政治に於て衣食住の物質的の生活の安固を先とするは勢ひ然らざ

るを得ない。」「(一一五)と云はれるのは、此の意味に於いて賢明であること云はなければならぬ。一國の政治家の根本目的は、矢張民衆の經濟生活の安定に在ると思ふ。現實の經濟組織の分析も其の意味に於いて必要であらう。聖人と雖も全然物質的根柢を缺いては、其の教説を弘めることが出来ないのである。況んや民衆に於いては、其の物質生活を安定することなくしては、到底其の精神生活を確立することが出来ないのである。夫故に余は恒に、觀念論は聖人の生活を基礎附ける哲學であり、唯物論は民衆の生活を基礎附ける哲學であると思つてゐる。教授は「産業文明が齎した毒を爬羅剔抉して其の慘狀を隈なく描き出し、大自然が附與した人生の之に反抗する叫喚の聲を天にも響けと揚げたものが、蓋し夫の論理井然たる唯物哲學の大結構の正體ではなからうか。畢竟これは邪路に陥れる人生が自らを呪ふ苦悶の聲である。人生に「眞」あればこそ此の苦悶があり、此の叫喚を發する病める生命は自ら痛むは正しく生命であるからである。我々は此の聲の深刻なるを聞いて深く生命に反省し、此の聲の大なるを聞いて大に生命に同情し、生命の流れ行くべき正道順路を尋求すべきである、呪に共鳴して生命を益々邪路に陥らしむべきでない。」「(一〇五—一〇六)と云はれ、全然は唯物論に對して理解を缺いて居られる譯ではないが、兎に角將來社會問題を論究するに際しては、唯物論の研究は重要な契機を構成するであらう。

世界には一つの理法が支配する。此の理法を洞察して、夫に則つて生活して行く所に、人類の歴史生活が成立するとも云へるで

あらうか。教授が「自然現象自身は盈虚消長するが、其の裡に盈虚消長する所以の理があつて、この理そのものは盈虚消長しない。この理を見るものは只人間のみである。故にこの理を見てこの理を實にする人間は自然物としては消長存亡しても、歴史として長在することが出来る。即ち理を見て之を實にするものを精神といふので、精神にして始めて永久性を有つ。その發現が歴史である。(一一九)と云はれるのも此の意味に於いて道理の有ることであり、教授の此の歴史概念は流石に教授の思索の深さを思はせるものであるが、然し乍ら我々が茲に洞察すべき法則は單に自然法則のみならず、又歴史法則をも含むのではないであらうか。自然法則を自覺して自然の利用に向つて努力する所に種々の産業生活が成立するのであり、夫も素より人類の歴史生活の一部を形成するものではあらうが、人類の歴史生活は更に歴史法則を洞察して夫に則つて生活して行く處に成立するのではないであらうか。固より此の歴史法則が如何なるものであるかは種々論議の有る所であらうが、兎に角教授が理と云はれる所のは、是の如きものをも含まなければならず、否寧ろ主として是の如きものでなければならぬと思ふ。即ち夫は世界を支配する理法であるであらう。此の理法を洞察して、夫に則つて生活して行く所に、國民の歴史生活が成立するのではないであらうか。而して此の理法は恒に發達して止まざるものであり、此の理法と共に發達することが國民歴史の發達する所以であり、夫故に國民歴史の指導者は、恒に此の理法の探求に務めなければならないのである。

余は上に於いて略々西教授の東洋倫理を檢討紹介し得たと思ふ。其の内容は右に於いて考察した如く、必ずしも我々を首肯せしめるものではないが、而も夫が終始一貫した信念を以て貫かれてゐる點に於いて、又東洋倫理が如何なる内容を有つたものであるかを網要的に伺はしめる點に於いて一讀の價値ある著作と云ふことが出来るであらう。附録「朱子學・仁齋學・徂徠學について」は、序言及び儒教の傳來、支那宋學について、程朱學說の概要・仁齋の學・徂徠の學の五項に分れて居り、夫等は日本道德思想史の研究者に採つてよき參考となるであらう。是の如き東洋倫理の著作に接して感ずることは、西洋哲學專攻の士が、恒に東洋哲學への顧慮を怠らず、而して哲學者及び倫理學者の根本任務は、恒に一國の國民の精神生活の指導に在ることを自覺して頂き度いといふことである。

最後に恒に日本文化の發展の爲に盡瘁されつゝ、ある岩波茂雄氏に對して敬意を表するものである。一三四・八十一（中林嘉太郎）

雜 錄

デイルタイと現代の獨逸哲學

ユーリウス・シュテンツェル

(一)

デイルタイの七十八年に亙る長い實り豊かな生涯に、思想上、彼が負ひ、彼に負ふところの者には、ヘルムホルツ、トライチケ、シェーレル、ウーゼネル等、多方面の有力な學者がある。プロシアの名門出の政治家ヨルク・フオン・アルテンブルク伯との交友は往復書簡集一冊を残し、ホフマンシュタールの如き詩人も人間として又學者としての彼に追悼文を書いてゐる。學派といふやうなものには建設しなかつたが、各方面に於て、彼の思想を、自立的に繼ぐ有力な弟子達がある。暫しの知人にも、終生忘れられない印象を、或る者にはその生涯に決定的な影響をさへ與へた。それにも拘らず、彼の影響はあまり廣汎でなく、又著書も大した外的成功を收めてゐない。それは、彼の思想の深遠なことにもよるだらうか、主として、かゝる外面的なことには全く拘れなかつたからである。四十歳の時、母宛に書いたやうに、科學と文化の危機によつて心を奪はれ、それに貢賦せんとする彼にとつては、個人の榮譽などは全く問題にならなかつたのである。だから、一九一一年歿した時には、彼の著作にはとつくに絶版になつてゐるものもあ