

明治における儒教の評価

柴 田 実

わが国における儒教、とくに近世の儒教は歴史的にいかに評価せられるか、いいかえれば、それは日本歴史のそれぞれの時代にいかに関わり、またその後の社会・文化の上にかかる影響を及ぼしたかの問題は、日本思想史におけるもっとも基本的な問題として、従来から種々論議されてきたところであるが、今日ひろく、いわば学界の通説のごとく行なわれているのは、それが近世のいわゆる幕藩体制を思想的に基礎づけ、封建的秩序を正当化するイデオロギーであったとする解釈である。それに対して、その事實はあえてこれを否認するのではないが、近世儒学には、別に西欧の近代精神と契合する一面があって、それが日本を江戸時代の封建体制から明治以後の近代日本への内的発展を準備し、可能にした。約言すれば、江戸時代の儒学は日本近代化の重要な要因の一つであったとする別の評価が一部の間に唱えられていること周知のところであろう。二つの見解は決して互に矛盾するものではなく、むしろあらゆる歴史事実について認められる表裏の二面とも見られるが、われわれ日本思想史学徒の立場からすれば、今日ではもはやそのような大まかな概括

的評価にいつまでもとどまっているのではなく、近世儒学を代表する個々の思想家について、より密度高くより堅実に論理的な分析を試みて、これをその置かれていた時代の政治的・経済的乃至社会的な環境との関連において捉えるのでなくてはならないと思う。ただそれに先立って、われわれは明治時代に、今日われわれが有している儒教評価の二面がすでに存しており、それがまたその時代のもっとも緊要にして真摯な問題としてあったことを想起するとともに、思想史の研究が決して、ただ過去の思想自体の究明のみでなく、深く現代の問題を問題とするところから出発すべきことを思うのである。

—

儒教が過去の（維新前の）日本人によって、いかに受容・理解され、その生活・倫理の形成の上にいかに大きい役割を果たしてきたかについてはしばらく措く、それは明治維新とともにはじまる新しい日本の社会にあつてにわかに厳しい批判の前に曝された。維新以前にあつても、一部の蘭学者または開明思想家の間には、西洋文化と

の対比において儒教の欠陥を指摘したものが必ずしもなくてはなかったが、なおその多くは「彼方の学のごときは、ただ其形と器とに精し」、「所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものはいまだあずかり聞か」ざるものと考へ（新井白石、『西洋紀聞』）、「器械芸術

で、代りに新しい時代の女子教育の理想を示したところにもかれの反儒教的信念が窺われる。

取_三於彼_一、仁義忠孝存_三於我_一」（橋本左内）と称して、みずから儒教的道徳についてこれを疑い、あるいは非議するものはなかった。しかしながら維新後、開国進取の国是を定め、旧習一洗、文明開化のモットーの下に滔々として泰西の思潮が入って来るとき、鎖国下封建社会の支柱であった儒教の倫理は、もっぱらその不合理や形骸化を暴露して、批判排撃の対象となる。「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」との有名な言葉をもって、四民平等の新時代の魁となった偉大な啓蒙家福沢諭吉は、その少年時代に受けた儒教主義の教育に対して、生来反抗的で、それに従順であった兄とは対照的であった。その『福翁自伝』の中には、幼時過つて藩主の名の書かれた反故を踏んで兄にとがめられ、臣子の道に反するようにいわれたのに納得ができず、藩主の名はおろか、神名の記されたお札をば足下に踏んだり、便所に持って行つたりしたことや、兄弟の間で生涯の志を述べ合つたところ、兄が「死に至るまで孝悌忠信と唯一言」答えたのは対し、かれは「日本一の大金持ちになつて思ふさま金を使つて見やうと思ふ」と述べたことなど、興味ある逸話を伝えているが、かれは終生に亘つて儒教の重んじた身分的秩序や權威主義を否定し、それに代る個人の独立自尊と、それを裏付ける条件として知識見聞をひろめ財産や信用を増すことの要を説いたのであつた。晩年、男尊女卑の觀念に立つ『女大学』に痛烈な批評を加え

福沢の儒教批判が主としてかれのプラグマティックな社会見地よりするものであつたのに対し、より内面的に、より宗教的な見地に基いての批判は、明治キリスト教界の先覚の一人小崎弘道によつてなされた。かれの『政教新論』（明治十九年）は、その名の通りに、今や「改革の時代」に當つてわが国の政教はいかにあるべきかとする問題意識に立つて試みられた儒基両教論であるが、そこにおいてかれは、儒教が本来、国家の治安、天下の太平を目的とした一種の社会法ともいわるべきものであつて、厳格な上下の身分秩序を前提に、徳教と礼樂・刑政とをその内容にし、それを挙げて一人の君主の責任に歸し、その理想をば過去に求むるものであると、その性質を概括した上、その利害を考え、儒教主義のもつとも不可なるところとして次のように断言する。

「（儒教は）人為を以て社会に厳格なる貴賤尊卑上下の區別を立て、一般の人民を凡て愚蒙幼稚視し在弱過り易き同等の人類（引用者注）君主を指すに無上の權力を与へ、政治・宗教・學問及其他一切の人事を以て其人に一任する」ものであつて、今日の新社会には適しない。文明改進、社会開蒙の結果、今日では君臣の關係は變じて政府人民の關係となり、男女夫婦の關係、家族の制度もまた往昔とその趣を異にするに至つてゐる。儒教隨一の教である忠孝の教えのごときも、「詳細にこれを究むるときは、啻に眞の道徳と爲す可からざるのみならず、寧ろ開明の進歩を害するものと云はざるべからず」

とまで明言している。このような発言が当時において、いかに強い衝撃を人々に与え、その反撥を買うべき勇氣あることではあったかは、今日それを読むものの想像以上のものがあつたかと思われる。

しかしながら小崎の儒教批判のうち、このような社会的見地に立つ所論よりも、かれが基督者としてさらに聴くべきは、より宗教的立場に立つて、「我は善を知つて之を好むも尚ほ惡に従ふ」と告白せざるをえない人生の真境を深く反省し、いわゆる儒教的オプチミズムを誤としている点であろう。儒教は性善を説き、人は道を知れば必ずこれに従うものだとして教訓を重んずるが、善惡の区別と知愚の区別とは決して同じでなく、過失と罪惡ともまた同じでない。道徳を維持するには必要なものは權威と感化力の二つであつて、儒者のいうように上に聖賢の君あつて賞罰政刑の權威烈日のごときのある場合には、よく民の風俗敦厚なることをえようが、そのような王者を見出すことは数百年に一度も期し難く、政教一致の今日に行なわれ難いことを知れば、儒教の理想は所詮唐虞三代の昔語りに過ぎぬ、というのである。まことに儒教の弱点を鋭く衝いて余蘊なきものといえよう。

こうした風潮の中で、しかしながら儒教を擁護し、これをもつて依然政教の基本をなすべきであるとする論者もまた決して少なくはなかつた。例えば西村茂樹のごときその代表の一人であつた。かれも明治の初期にあつては西周らとともに明六社を興した開明主義のチャンピオンであつたが、後に修身学社を創めて教科書の編纂に当り、『婦女鑑』などを出すに至つてようやく保守的傾向を強め、『日本道徳論』（明治十九年）においては明白に儒教に基づいた新しい道徳

学樹立の要を力説したのであつた。そのいうところによれば、およそ道徳を説くものは数多いけれども、これを概括すれば、世教と世外教（宗教）との二種類に分つことができる。世教は道理を主とし、世外教は信仰を旨とするものであつて、支那の儒道と欧州の哲学とは前者、印度の仏教と西国の耶穌教は後者となることができよう。而してわが国にあつては、世教・世外教ともに相繼いで他国から入来り、その中、仏教は上下ともに行なわれ、儒道はひとり上層社会にのみ行なわれ、その勢力大いに仏教には及ばなかつたが、三百年以前から儒道がひろく武門の間に行なわれ、その階級が上に立つて、政治・法律とも、儒道に根拠してその制度を定めたので、仏教はただ下層人民の信仰にとどまることとなつた。然るに維新の初め旧物一洗の際に當つて、従来士分の尊奉して道徳の標準としてきたところの儒道をも廢棄してしまつたので、日本中等以上の人士は道徳の根拠を失ひ、人心の一致がなく、民の道徳もようやく頹敗の兆を萌すに至つた。このまま放置するならば、国家の存立も危きに至るであろう。そこで今、新たに日本に道徳の教を立てようとするには、世教と世外教とをいづれをとるべきかといへば、それは世教でなければならぬ、というのは今日人智ますます開け、神異を信ずるの念は日に消し、道理を信ずるの念日に益しつつあるがゆゑに、下層社会といへども世外教に対する信用を、おいおいなくして行くであろう。その上宗教は同教相嫉む性質があり、仏教と耶穌教とはたがい相敵視するものがあるから、そのいづれかが全く滅びてしまふまでは、平和を期待することができないであらうからである。

それでは世教の中何を用うるを宜しとするかといえは、儒道も哲学も、ともにその一を専らに用いることは不適當であり不可能である。「吾が一定の主義は二教（儒教・哲学）の精粹を採りてその粗雑を棄つるなり。二教の精神を採りて其形迹を棄つるなり。二教の一致に帰する所を採りて其の一致に帰せざる所を棄つるなり、」と説かれる。すなわち、かれの立場は決してただ従来の儒教をそのまま復興して、それに準拠しようというのではなく、その欠陥を反省し、その弊害を取除いて、新しい儒教というよりも新しい日本道徳を打立てようとするのであって、それには西洋哲学の長とするとともに学ばなければならないという。かれが専ら儒道のみもって日本道徳の基礎となしえないとする理由は五つあり、

- 一、儒道の理論は近代科学と背馳するところがある。
 - 二、儒道は禁戒の語が多くて、勸奨の語が少ない。
 - 三、儒道は尊属に利にして卑属に不利である。
 - 四、儒道は男尊女卑の教多く男女の際を論ずるに公平でない。
 - 五、儒道は尚古主義的であって、今日の時勢に適しない。
- これらの諸点はさきの小崎弘道の指摘したところとほとんど変わるころがないが、しかし西村茂樹はいう、それらは決して儒教の本質的欠陥というべきものではない。西国の哲学にもまた別の欠失がある。

- 一、知を論ずるに重くして行を論ずるに軽い。
- 二、哲学には治心の術なし。
- 三、哲学者は皆古人の上に出んことを求めて、ことさら異説を立てて古人の説を排撃する。

四、哲学には幾多の学派があり、学派ごとに道徳の原理が同じでない。

と、こうした比較校量の後に、かれは上述のように二教の一致するところを求めて、それは儒道にいうところの誠であるとして、『中庸』や『大学』によりつつ、その趣旨をさらに敷衍するのであって、全体としてその主張はどこまでも儒教を根底とするものであるといえよう。

このような『日本道徳論』はその論理が極めて単純、粗本であり、またそのいわゆる世外教（宗教）―仏教についても耶蘇教についての理解はまことに浅薄にして、かつ一面的に過ぎるといわざるをえないが、それにもかかわらず、なおその発想法―その問題とするところ、その取上げ方とは、かれと同時代においてのみならず、今日においてもなおしばしばそれと同巧の考え方が繰返しなされていることを思うならば、それは今我々の課題とするところからも決して無視し難いものであるといわねばならないと思う。かれの立場を一般化していえば大きな社会変革と新しい異質文化との遭遇によってひき起こされた伝統的価値観の崩壊・喪失に対していかに新しい道徳を樹立しにかに新しい価値を創造するかという、その時代の強い要請に対して、歴史的に問題のよって来るところを考え、喪われた伝統を回復し、それをさらに新しい生命あるものに蘇えらしめようとするものであって、そうした努力はひとりかれのみならず明治時代を通じて一貫して識者によってなされてきたところであった。そのもっとも公的な現われが他ならぬ『教育勅語』であった。

『教育勅語』はその発布に至る過程に明らかなように、右の西村

茂樹の『日本道德論』とはほとんど全く同じ動機より出て、元田永平らを中心に起草せられたものであって、その基本的な考え方は、新しい国民道德をわが国の歴史的国体にもとづいて示そうとしたものであるが、その具体的な内容はほとんどすべて儒教的諸観念によつて貫かれている。ただに、父母への孝、兄弟の友、夫婦の和、朋友の信、また身を持するの恭謙といった諸徳目が儒教的であるばかりでなく、親より疎に及ぼし、己を修めて後公益世務に及ぶとする、その順序がまた全く儒教の説くところに従っている。もっともその中「国憲ヲ重ンジ国法ニ従ヒ」の一条だけは普通の儒教の教説には見られぬところで、もとより決してそれに背馳するものではないとしても、単なる儒教思想の所産とは見なし難いとの反論もあるであろう。確かにその文言は元田の草案にはなかったところを、伊藤博文、井上毅ら近代立憲国家の建設を理想としていた開明派の人々の意見を容れて、後に加えられたものとせられている。その他知能の啓発、公益の増進をうたっているところにも、その内容が封建的儒教道德そのままでないことがいえられ、全体として勅語の内容は、その動機やその草案起草者個人の性格から予想されるころよりむしろはるかに普遍性をもった、近代的教訓となり、その言葉のとおりの一応「コレヲ古今ニ通ジテ誤ラズ、コレヲ中外ニ施シテ戾ラズ」というにははじめものとなつたと評せられる。

もし果してそうならば、われわれは『教育勅語』をもつてわが国における儒教的伝統の精粹を鑑め、その精神を継承拡充して作られた最高の道德基準ということもできるであらう。確にかつてはそうように考えられ、あるいは強いて考えようとしたこともあつ

た。明治の忠良なる臣民のイメージはそこに完全に描かれている。

しかしながらそれは何よりも、道德とは各個人の内面的自発性に基づくべきものと考えることなく、勅語の權威によつて上からあるいは外からこれを強いようとするところに、まずその致命的欠陥があるとしなければならぬ。もともと冒頭にいうところ、わが国民の道德がわが国体に淵源し父祖の実跡にもとずくものであるとするのは、道德を全くアブリオリに至上命法として説くのでなく、それを具体的に歴史と伝統の中に求めようとしたもので、その意図にはじゅうぶん尊重せらるべきものがあるとはいへ、そのいわゆる国体の観念や歴史観は正しく神話的フィクションの上に立ち、古い共同体的国家観、すなわち「義ハ君臣ニシテ情ハ父子ヲ兼ヌ」といわれる家族的國家観に基礎をおくものといへば、それなればこそ、文につづく諸徳目が、上の前提にもかかわらずなお上から、あるいは外から強制と受取られて、内からその生命に触れ、その底から自覚されてくる生命力を伴ふものにならざるを得なかった。そのみでなく『勅語』は、個人の抱く罪の意識や靈魂の問題、死後の問題等総じて宗教に関わることがらは全く触れられていない。その点に關しては起草の過程においてさきに述べた井上毅らが政教分離を建て前とする近代國家の立場を正しく理解し、政治は個人の信教には立入るべきではないとする限界をよく心得ていて、そうした虞れある文言をチェックしたことが、知られているがそれはともあれ、それがために勅語が十分な内容をもちながら、人をして内から感奮してその簡条を実践せしめるように駆り立てる力——さきに小崎弘道が用いたことば仮れば感化力——に乏しいことは上に述べたとおりで

ある。『教育勅語』は戦後、勅語としての失効を宣言されたが、その点の如何にかかわらずそれが今日求められる人間像の要請にまず失格するとされるのもまたそれ故でなければならない。

二

以上述べてきたように、儒教の伝統は明治維新においてすでに一たび死滅に近い打撃を受け、その後『教育勅語』に形を変えて、その延命が図られたといえるが、その成果は必ずしも所期のとおりではなかった。とはいえわれわれは儒教の伝統なるものをもって明治の人々が考えたように、しかく狭く忠孝の道德、義勇奉公の精神にのみ限ることなく、歴史的にそれに基いて発展し、自覚されてきた合理主義の精神や人間観、また厳密には儒教とは区別されるべきものながら、わが国においてはつねにそれと形影相伴って発展し来ったところの老莊的乃至禪的自然観等にまで拡げて考えるとき、その命脈は少くとも明治・大正の時代にあつてはなお脈々鼓動をつづけるものがあつたことを認めなければならない。

ここに儒教の合理主義とよぶところのものは、その世俗主義とともに、儒教のもっとも大きい特徴の一つであることは上にも一度述べた。それは「怪力乱神ヲ語ラズ。」といい、「未ダ生ヲ知ラズ、イヅクンゾ死ヲ知ラン。」といわれるように、超自然のことを語らず、死後の生を説かぬという、ただネガティブな意味においてそうであるばかりでなく、易や朱子にみるようにより積極的に宇宙万有を貫いて働く理の存在を信ずるものであつて、その語のもっとも本質的な意味において合理主義であつたといえる。それがヴォルテー

ルに代表されるフランス啓蒙思想家の合理主義にも影響するところがあつたことは歴史上周知の事実であり、またそれで近代自然科学の立場と相通するものがあつて、とくにわが国にあつては、科学がヨーロッパから受け入れられる前提をなしたことは、つとに杉田玄白がその『蘭学事始』において述懐しているところである。本来、朱子学において形づくられた窮理学という語がそのまま Physics の訳語として今日の物理学の意に用いられようになつたのはその例といえよう。ひとり江戸時代の蘭学者に限らず、明治大正時代のわが国のもっともすぐれた科学者たちは、多くその幼少時代に儒学的教養を身につけた人々であつた。加藤弘之らによつて代表される明治の理学者たちは、スペンサーやコムトラとともに、進化論の立場から儒教よりむしろキリスト教を批判して、その虚誕迷蒙を難じたのであつた。しかしながらより興味ある事實は、明治の多くのクリスチャンにとつて、その信仰は儒教的教養の上に築かれたというか、あるいは儒教的精神の拡充として求められたことであつた。古くは横井小楠や中村敬宇など、かれらはまだほんとうにキリスト教に改宗したわけではなかつたが、いずれも陽明学の教養の上に漢訳のクリスト教書を通じて、上帝に基く西洋の正教の意義を知つたのであつたが、その後いわゆる熊本バンドに加盟した人々も皆そうであつた。前述の小崎弘道のごときも、おくれてそれに加わつた一人であるが、その言葉を借りれば、儒教はひつききょう正しい天然の宗教に至る階梯準備と見なさるべきものであつた。

その純粹に倫理的な信念と、熱烈な愛国心によつて明治・大正期を通じてもっともひろくわが国知識人の間に大きな感化を及ぼし

た内村鑑三は、その『余は如何にして基督教徒となりし乎』の中で、その幼時「四書・五経は殆ど各節を誦んずることが出来た」立派な儒学者であつた父から、全く儒教的な教育を受け「支那諸聖賢の倫理的・政治的教訓を理解することは出来なくとも、其の教の全体的の感じに感化された」ことを告白している。かれのきまじめでストイックな性格と潔癖で廉恥を重んずる心情とは、正しくこの幼時の儒教的教訓によつて養われたものと解せられる。(たとえ後年、聖書を通じてそれがさらに強められたといふにしても。)かれはこの書についてキリスト教国民に「代表的日本人」として西郷隆盛・上杉鷹山・二宮尊徳・中江藤樹ならびに日蓮上人の五人を選んで、これを紹介するに際し、「これは現在基督教徒たる余自身の接木せられてゐる砧木いしきの幹を示すものである」といつた。(『代表的日本人』独逸語版跋)五人のうち日蓮一人を除けば他は皆儒教的伝統を承いだ人々であるが、それらとみずからのキリスト教の信念とを接木と砧木との關係に凝したことは、さきの小崎弘道が儒教をもつて基督教に至る階梯と考えたよりもより一そう適切な比喩といえないであらうか。けだし階梯といふ準備というとき、それはその目的とするところより一段低く、かつ未熟であることを含意し、その上段に昇り、その完熟をみた場合にはもはやその用なきもの、価値なきものとして見棄てられて然るべきものであらう。しかしながら接木に対する砧木は決してそのようなものではない。それは合わせて一本の樹であり、全体として生きている。なるほど美しい花実が接木になるとしても、それは常に砧木からその養分を吸収し、よき砧木に接木することによつてよく成熟するのであることを思わねばなら

ない。人間の精神的成長においても事情は全く同様でないかと思われる。確かにいわゆる宗教的回心なるものは一旦明確に既往の信仰を棄て去り、それを全面的に否定することなくしてはありえないであらう。しかしそれは果して形式論理的にしかく簡単に割り切りえられるものであらうか。内村自身決して「一日にて回心しなかつた、余の回心は遅々として漸次に進行した」といつている。そして最後にかれがみずからを「基督教徒と称ぶに必要欠く可からざるもの」と考へている『基督教』の根本教義を信ずる」に至つたとき、勿論かれは自覺的には神道からも儒教からも完全に抜け出ていたといわれるであらうが、これを裏からいへば、かれの中の儒教的なものは、そのキリスト教的自覺を通じてより高められ、より強く生かされることとなつたといふのではないであらうか。かれのキリスト教がたとへばその無教会主義の一点からも明らかのように、ヨーロッパやアメリカのキリスト教のオースドキシーからみて著しく個性的色彩の強いものであつたことは、おそらくそのように解してこそ正しく説明せらるべきものであらう。

三

わが国における儒教的伝統の遺産は、上述のように、明治時代新しく西方から入つてきたところの近代科学やプロテスタントキリスト教の砧木として生かされただけでなく、さらに広く文化の諸方面にその影響をとどめた。例えば鷗外や漱石の文学にみる高貴な精神といい、中江兆民や河上肇の政治的・社会的言行に見る不羈の魂性といい、その外に現われるところと、その内にあつてこれを育成し

たものとの関係は、正しくさきの内村鑑三らに見るところと同じものがあつた。今、それらの個々について実証的にこれを理解することはとうてい紙幅の許さないとあるが、しばらく漱石一人について少しく立入って、その点を考えて見たい。

明治大正のいわゆる文豪の中、その生前死後にわたり、国民の各層からもっともひろくもっともふかく敬愛せられたもの、漱石に如くものはないが、その漱石が、かれの作品——ただ小説のみにとどまらず評論はもとより、俳句、漢詩等を通じて描き出した人間像は、果していかなるものであつたか、そもそもまたそういう作品を生み出した漱石その人はいかなる人間であつたか。それに適確に答えるための鍵となるものはその晩年好んで口にしたところの「則天去私」なる言葉であらう。「天ニ則ッテ私ヲ去ル」と云うこのわずか四箇の漢字が意味するところはすこぶる含蓄的で、漱石が真に何をいおうとしたものであつたか、またどうしてそういう境地に達するに至つたかというところまでを綿密に吟味することはなかなかの大仕事であるが、さし当り岡崎義恵氏の労作に助けられつつ、摸索すれば、氏はまず松岡譲氏がかきとどめた漱石自身の言葉、

（則天去私とは）つまり普通自分自身という所謂小我の私を去って、もっと大きな謂わば普遍的な大我の命ずるままに自分をまかせるといったやうな事なんだが、さう言葉で言つてしまつたんでは尽くせない気がする。その前に出る和普通えらそうに見える一つの主張とか、理想とか、主義とかいふものも結局ちっぽけなもので、さうかといつて普通つまらないと見られてゐるものでもそれはそれとしての存在が與えられる。つまり観

る方からいえば、すべてが一視同仁だ。差別無差別といふやうな事になるんだろうね。

という説明をさらに細かく検討して、それは突然起こつた不幸に対してこれを平靜に眺めるといふ、ただ情緒的・氣分的な面だけでなく、公平であること、正しくあることがなければならぬ、則天去私の内容はただ一段高い立場に立つての「一般的な憐愍」とか「真当な意味に於ける博大の心」とかというに尽きない。ある意味ではもっと残酷なものをも含んだ「枯淡」なもの、知的なものであると解して、漱石晩年の詩句「空中独唱白雲吟」に見る虚懷・寂寞を重視すべきことを論じている。まことに注目すべき解釈といえよう。

（岡崎義恵『漱石と則天去私』新版四四九）

われわれにとって当面の問題はどのような漱石の則天去私観がいずこに由来し、また今日われわれにとって何を教えるか、の点にある。この四字の漢語はそのままの形では古典の中にその出所を見出すことが出来ず、その意味で漱石の造語であることは問題はないが、則天といい、去私という、その天や私の伝統的な儒教の觀念に基づくことは、これまた疑を容れないことと思う。岡崎氏は則天、去私それぞれの出典を求めて『論語』（泰伯易）「巍々乎唯天為大、怛堯則之」、『漢書』（天兼地人則天以下、呂氏春秋）「去私篇」、「管子」（心術上）「潔其宮、開其門、去私毋言、神明如存」等を挙げ、とくに漱石の天の觀念の中に單に普遍的な慈愛の意味のみでなく、老子の「天網恢々疎而不失」というごとき場合の天の意を含んでいることを指摘された。言葉の嚴密な意味においては老子や管子の思想を儒教的伝統とよぶことには、異議もあらうが、すで

に上にも述べたようにわが国における儒学の長い伝統の中にある、それらは広義の儒教の中に包摂されてあった。同様のことは漱石の則天去私の觀念に到達する上により多く影響があったと見られる禅の思想についてもこれを言うことができる。漱石は比較的若年のころから禅に親しみ『門』をはじめいくつかの作品の中でも、禅の境地を描いているが、ここでは大まかにそれをもひろく儒教的伝統ということばの中に包含せしめて論を進めたいと思う。というゆえは、漱石にあっては、いなひろくわが国の一般社会にあっては、禅というものの、必ずしも仏教の一セクトとして純粹に排他的に学ばれるのではなく、むしろ儒学的教養（厳密に云えば漢字の知識）の上にそれを併せて摂取され、兩者ともその究極のところは唯一つの道を求むるにあるとされているので、ここには便宜その基礎にあるものとして儒教についていうだけのことである。

もし儒教なるものを狭くただその政治・倫理説に限って解するとき、人間の内面的欲求としての芸術および宗教的なものは、ふつう老莊思想と仏教の中に求められて来たのが、西洋思想に触れるまでの日本の文化的伝統であった。それらはもちろんその源泉というべき老子や莊子をはじめ、仏教の経論（但し漢訳）や語録に直接ふれて、それから導かれたものも少なくはないが、同時に歴史的にそれから影響を受けて、日本で成立し、あるいは日本のものとなった文学や美術——例えば俳諧とか水墨画とかいった形で後世よりひろい層に伝えられたものも多く、ひとり漱石と限らず明治の作家・思想家たちのために、その精神的成長の土壌としてあったのである。周知のように漱石は若年のころから子規とともに俳句に熱心であり、

数多くの秀句を遺している。そこには芭蕉以来のさび、しおりの伝統があり、また新たに子規によって提唱された写生の美学もあって、そういうものまでもことごとく儒教的伝統というものの中に包摂せしめる意は毛頭ないが、芭蕉の俳諧の成立にはいうまでもなく唐詩の感化があり、漱石はまたみずから漢詩の制作に従い、それによってその芸術的心境の純化を求めたのであって、それがまた禅の境地と契合するもののあることを知っていたのは、わが国にあっては実に五山文学以来の伝統であった。そうした俳味と禅味とを兼ねた『草枕』などに展開されるかれのいわゆる「余裕のある小説」の芸術論には、同時に西洋の美学が否定的に反映しているが、それら一切のものを包みながらなお、それを越えたところに見出されたのが則天去私であった。従つてわれわれが今それをば現代のわが国における儒教的遺産の一つとしてその台帳のはじめにまず書き込もうとするのも、あくまで極広義のそれであつて儒教なるものをもつばらその原始的な形体あるいは孔孟の所説の枠の中にのみに限ろうとする人々からは、もとより多くの異論の出るであらうことはじゅうぶんに予想されるところである。しかしながら、このような観点から私見を推進めて後日発表の機会を待たいと思う。