263.5
67

2

0045854000

0045854-000

２６３．５－６７

全人格的生活と修身教授の諸相

河野通頼・著

厚生閣書店

昭和２

AHF

この著作物は、著作権者不明のため、著作権法第６７条の規定に基づき、平成１２年３月２３日付けで文化庁長官の裁定を受け使用するものです。

파 5H 62

全人格的生活と修身教授の諸相

263.5-67

序

教育者の間に修身教育に對しての關心の强まつて來たことは眞に悦ばしき現象であると云はなければならない。

修身教授に內在するところの精神があらゆる教育的營爲の中心を構成するものであると云ふことは敢てパウルゼンに聞く迄もなく吾々が自己の生活を誠實に內省する時確知せられる事實なのである。

自分は教育者の間に修身教育に對しての關心の强まつて來た事實を認識すると云つたがしかし其の關心の態度に對しては未だ滿足を感ずることはできない現在に於ける教育者の修身教育に對する關心の態度は客觀的態度であると思はれる。而して其の客觀的態度は主觀的態度の生產せる客觀的態度ではなくして自意識の强調であるに過ぎないと考へられる。眞正なる客觀的態度は主觀的態度の誠實によつて生產せられなければならない。主觀的態度は自己の內部生活

の諸現象を認知することであるのと同時に自己の内奥に實在する理性の光を直觀することなのである。人間生活の藝術的研究であるのと同時に理想主義的研究である。而して其の事は人格止揚の唯一の方途でありあらゆる學術の基柢となる「人間」所產の態度なのである。修身教育研究の態度も其處に實在すべきものであつて然らざる修身教育研究は永遠に修身教育の本質に觸れることは無いであらう。

修身教育は人間生活の認容に基礎を有たなければならない。そこには必然的に人間生活の藝術的研究が要請せられて來るのである。人間生活の認容と云ふことは自然主義的生活であると考へられるかも知れないが人間生活の認容と云ふことは其の生活運動によつて對象の自由意志を顯現せしむることである。それは極めてかすかなるものではあるが本書はかゝる點に對して自覺を示して居ると考へられる。

本書の第一章は「全人格的生活」に關する叙述である。自分は「全人格的生活」を「絶對消極の生活」とも考へて居るのであるが「全人格的生活」とは人

若し右の頰を打たば亦外の頰を轉じて之に向けんとするところの合理愛の生活なのである。

第二章から第六章までは「全人格的生活」を基礎として「修身教授の諸相」を考察したものなのであるが嚴密に「修身教授の諸相」と稱ぶことは許容せられないであらう。この中には「修身教授の諸相」の中に入れるには妥當性を缺如するものもあり又こゝに包攝せられたるもの以外に幾多の「修身教授相」が存在するに違ひない。

末筆ではあるが自分は自分の如き無名の者の而も特異なる著述を屢々公刊して下さる厚生閣主岡本正一氏に對して深謝の意を表すると共に今後は一層沈潛して善き仕事を生產して岡本氏の御好意に酬ひんとする覺悟を有ちたいと思ふ。

昭和二年九月二日

著　者

全人格的生活と修身教授の諸相 ―目次―

序……一

第一章　全人格的生活……一

第一節　善人的生活……三

第二節　個人主義的生活……六

第三節　全人格的生活……一四

第二章　道徳的思索による修身教授……六一

第一節　思索の意義……六三

第二節　思索の態度に關する反省……六五
第三節　道徳的思索と「人間」の研究……六九
第四節　道徳的思索による修身教授……七七
第一項　哲學的教科としての修身科……七八
第二項　理想主義の哲學と修身教授……八七
第三章　創作による修身教授……九九
第一節　藝術と道徳……一〇一
第二節　藝術の本質……一〇四
第三節　創作による修身教授……一一七
第四章　體驗の道徳と其の教育……一四一
第一節　自我の概念……一四三

第一項　貞操の道徳……一五九
第二項　親の子に對する道……一六五
第四節　體驗の道徳と其の教育……一六八
第五章　勞働創造人の道徳と其の教育……一七九
第一節　社會思想と教育者……一七九
第二節　勞働創造人の道徳……一八七
第三節　勞働運動と勞働創造人の道徳……一九七
第四節　勞働創造人の道徳と共の教育……一九五
第一項　勞働創造人の道徳と修身教授に於ける個性尊重……一九七
第二項　內在的修身教授の新生と勞働創造人の道徳……二〇五
第三項　獨立的女性道と家事教育……二〇八
第四項　自然信仰の農業教育……二一五

目次
第二節　體驗の意義と概念の道徳・體驗の道徳……一五
第三節　體驗の道徳の諸相……一天
第六章　生活内省と其の教育……三三
第一節　現代社會相と生活内省……三七
第二節　生活内省の意義……四一
第三節　生活内省と其の教育……四九
書後……六〇

第一章　全人各的生活

第一章　全人格的生活

自分は先づ自分の思索と體驗との所産である「全人格的生活」に就て叙述しなければならない。しかしそれは「全人格的生活」をその歴史的開展に對して無關心の態度を以て叙述するのではなくして漸次に開展してゆくところの自分の「心の歴史」(Mental History)として叙述するのである。

第一節　善人的生活

自分は「全人格的生活」に進出するまでに次の二つの過程(ファオールバング)を有たなければならなかつたのである。

一、善人的生活

二、個人主義的生活

「善人的生活」とは「個人主義的生活」以前の生活であつて自己が自己及び他の「功利主義生活」より獨立してゐない生活なのである。隨つて「善人的生活」には眞正なる道德的行爲の決定者が存在しない。純粹に「與へられたる生活」に中心の依據を求めて其の生活の圈內に甸匐する人の生活が「善人的生活」なのである。それ故に「善人的生活」に於ては完全に「下化衆生」の生活が成立する。しかし「善人的生活」に於ける「下化衆生」の生活は完全に無意義であると云はなければならない。何となれば「下化衆生」の生活は「上求菩提」の生活の究竟として顯現するものであつて「善人的生活」の如き眞正なる道德的行爲の決定者を自己のうちに內在せしむることなき生活には實在しない生活だからである。於之自分はニイチエの「我慾」(Selbstsucht)が人間生活に於て有つ重要なる意味を考へざるを得ないのである。

ニイチエの「我慾」が利己主義の外觀を裝ふのは事實である。しかしニイチ

エの「我慾」は果して「利己主義的我慾」なのであらうか。

この問題の解答のためには利己主義の概念を明瞭にする必要がある。リツプスは「利己主義」(Egoismus)と「利他主義」(Altruismus)とは「物的價値」(Sachenwert)の實現に關與するものであると言つて居る。利己主義とは非人格的なるもの、實現を思ふ觀念である。利己主義者の要求の對象となるものは「福利」(güter)である。福利の追求に專念する者は快樂主義者であり幸福論者である。然るにニイチエは快樂主義者や幸福論者を否定する。

高貴なる感じ方とは我等が單に存在の享樂者であることを禁止するところのものである——それは快樂主義に反抗する。我等はそれに酬いるために何等か爲すところあらむことを欲する。然るに群衆の根本信條は人は何も拂はずに生きなければならぬといふことである——これが彼等の下劣である。

(ニイチエ「ツアラツストラ」草枕——阿部次郎氏譯)

幸福の如きは何するものぞ。余が幸福を追求せざること既に久しい。余の追求するは余の事業である。(同前、蜂蜜の借物——阿部次郎氏譯)

かくしてニイチエは快樂や幸福は奴隷の要求對象であるに過ぎないと云ふのである。而して高貴なる者の要求するものは「事業」である。事業とは自己の本質に隨順することに他ならないのである。故にニイチエにとつて「我慾」とは物的價値の飽くなき欲求を意味するものではなくしてその根柢に於て自己保存の衝動よりも「超人」生産の努力であると云ふことが可能であるであらう。「我慾」の體驗無き者はリップスの所謂「奴隷人」(Sklavennatur) たらざるを得ないと考へられる。「善人的生活」は「我慾」を體驗して更らに展開せられなければならない。

第二節　個人主義的生活

「個人主義的生活」を明かにせんがために倫理學上に於ける「個人主義」(Individualismus) に就て考察することは自分の營爲すべき當然の仕事であると考へられる。

然らば倫理學上に於ける「個人主義」は如何なる意義に於て規定せられて居るであらうか。

物質的にも精神的にも個々を以て現實となし、一切の中心と考へ、個々的存在の存續發展を企圖するもの。(哲學大辭書——友枝高彦氏)

對他的に或は多の中の一者として個人の自覺に基づき、其の權利を主張し價値的特殊性を要求するもの。(岩波哲學辭典——錦田義富氏)

自分は倫理學上に於ける「個人主義」に關する二つの一般的解釋を擧示したのであるが進んで「個人主義」の內面的分野に就ての考察を營爲しなければならない。

「個人主義」は大別して二種とせられて居る。二種の「個人主義」と云ふのは卽ち「量的個人主義」と「質的個人主義」とである。「量的個人主義」は個人としての自覺が現實的生活に止まるが故に人格の感性的自然が主となるのである隨つて「量的個人主義」に於ては個人性が發揮せられることなくして自利追求の心情のために埋沒せられて仕舞ふのである。かのベンタムが「一人は唯一人

として計算せらるべく、何人も二人以上に計算せらるべきにあらず」Every Individual is to count as one and no one as more than one) と云つたのは「量的個人主義」の根本原理である。「量的個人主義」の根本原理が個人の權利平等觀と結合するならばそこには低級デモクラシーが成立する。カントの道德もデモシラシーの道德であると云ふことが出來るであらう。それは彼の「道德的人間は人間であるが如くに萬人を平等の水準に引き下けんとするデモクラシーではなくして人をして普遍なる道德的理想に止揚せんとするデモクラシイなのである。人をして現實そのまゝ道德的なることを許容せずして自己の內面的道德律に聽從せんとするところに眞實なる道德の顯現を認承し而して總ての人にその道德に參加し得る權利を許容すると言ふ意義に於けるデモクラシーなのである。カントの道德を健全なるデモクラシーの道德であると云ふことが可能であるならば量的多數によつて萬事を決定せんとする低級デモクラシーは不健全なるデモクラシーであると云はなければならない。「質的個人主義」は理想的個性の實現發揮を目

的とするものであるがこれは理想とせられる個性の見解如何によつて「貴族的個人主義」と「人格的個人主義」とに分別することが出來る。「貴族的個人主義」にはニイチエやマロックの如きが屬して居る。「人格的個人主義」にはリップス、オイケン、ファイトの如きが屬して居る。「貴族的個人主義」は奴隷道德を拒斥して君主道德を提唱する。そしてその基礎となれる「權力意志」(Wille zur Macht)强調の結果は社會生活の協同性を無視するに至るのである。「人格的個人主義」は唯物的外面的に現代を支配してゐるあらゆる價値を人間生活より驅逐する。そして萬人に對して「人」になることを要求する。それは卽ち個性の絕對價値を主張することなのである。しかし「人格的個人主義」は社會的有機體を否定するものではない。自由なる人格の發展のためには社會的有機體は絕對に不可缺のものである。そこに「貴族的個人主義」と「人格的個人主義」との相異が存在する。

以上は倫理學上に於ける「個人主義」の考察なのであるが、次には自分の思索內容であるところの「個人主義的生活」に就て叙述しようと思ふ。

現代に於ては「個人主義」はきはめて不評判である。そのことを自分は知つて居る。しかし「個人主義」を批難する人に理解せられて居るところの「個人主義」は眞正なる「個人主義」であるであらうか。自分の認承するところによればそれは「量的個人主義」であるに過ぎない。「量的個人主義」は自己の「福利」を目的とするものである。隨つてそれは眞正なる「個人主義」とは正反對の立場に立つものであると云はなければならない。「量的個人主義」が「福利」のために個人性を埋沒するのに對して眞正なる「個人主義」は「福利」を否定して個人性を發揮するのである。かくて「個人主義」の生活者は「量的個人主義」を批難する人の「個人主義」には「個人主義」と云ふ名稱によつて「個人主義」と云ふ名稱によつて「個人主義」は實在しない。そこには唯「個人主義」に對する瞑目があるのみである。

「個人主義」の理解に對するかゝる一般的現狀を受容して自分は「個人主義的生活」に就て所思を叙述しなければならない。

佛書に「上求菩提」と云ふ語がある。自分の考ふるところによれば「上求菩提」と云ふ語に「個人主義的生活」は示現せられて居るのである。

「個人主義的生活」は「自分のことをのみ考ふる」と云ふことの本質的意義は他の生活を拒否すると云ふところに存するものではない。それは自己に於ける「自己生活の凝集と發展」とを意味する。自分の體驗と思索とによれば自己の生活は常に自己を遊離して居ると認承せられる。吾々が若し自己を遊離して居るところの自己の生活をそのまゝに放置するならば吾々の生活に與へられたる運命は自働作用を繰り返すことでなければならない。然るに吾々の生活は幾千遍自働作用を繰り返しても生活革命の喚起せられない限り「自然」を見出すことは不可能である。隨つて「自分のことをのみ考ふる」ことは生活革命の實現過程であると云ふことが出來るであらう。

「自分のことをのみ考ふるところの生活」は他の生活を拒否するものではないと云ふことを自分は先きに云つた。自分はそのことに關して一つの反省を有た

なければならない。「自分のことをのみ考ふるところの生活」が素朴單純なる「自己肯定」を意味しないことは云ふまでもないことであらう。卽ちそこには「自己否定」の作用が作用しないならば「自分のことをのみ考ふるところの生活」は「自己主張」を以てアルファとし同時にオメガアとするものであると云はなければならないであらう。しかし「自分のことをのみ考ふるところの生活」は「完全」の要求を懐き「不完全」の意識を有つ。吾々が自己の生活に於て「完全」の實現を要求するならば吾々は必然的に「不完全」の意識に沈潜しなければならない。かくして吾々の生活は普遍化せられてゆくのである。唯吾々が「自分のことをのみ考ふるところの生活」に於て他の現實的「自己肯定」の生活を否定することはあるであらう。しかしそれは自己の生活に於ける普遍性創造のためには存在しなければならないことなのであつて怪しむべきことではないのである。そしてそのことは生活の本質的作用として普遍的事實なのである。

「上求菩提」と云ふ語に對して「下化衆生」と云ふ語が佛書にある。自己の生

活に對して誠實なる人は「上求菩提」の生活に生きなければならない。「上求菩提」の生活に生きることのない人は「下化衆生」の生活を生活することは許容せられない。自分の考ふるところによれば「下化衆生」の生活は「社會的生活」である。生活の內面的樣相を問題としない人は「自分のことをのみ考ふるところの生活」に於て自己の醜惡と善美とを知らないが故に人間生活を知らないと云はなければならないのである。隨つてかゝる人は如何にその人が「下化衆生」の生活を營爲すると「號する」としても其れは人間生活に對して何等の意味をも有つものではない。要するにかゝる人は生活の滲透性に對して無自覺なる感傷主義者（センチメンタリスト）かさもなくば內面的規制を缺如する事大思想家であるに過ぎないであらう。「自分のことをのみ考ふる」ことは自己の生活の「不完全」を體認するが故に顯現する生活立場なのである。自己の生活の「不完全」を體認することは「完全」の希念を有つことである。特殊的生活の普遍的生命に對する自覺である。自己の生活の「不完全」を體認する人のみ現實的「自己肯定」の否定を實行することが可能であるのである。而して自分はそこに「全人格的生活」が顯現す

ると考ふるのである。現實的「自己肯定」の否定に於ける悲傷の體驗を有たない者は「全人格的生活」に於ける生活觀照の愉悦を味ふことは許容せられいな。生活觀照とは純粹自己が現實的自己を「味ふ」ことなのである。「味ふ」と云ふことは純粹自己が現實的自己を「受容」することなのである。かくて始めて自己の人格的生命は無限の方向を辿つて發展するのである。

如上の叙述によつて自分は自分の思索と體驗とによる「個人主義的生活」を明かにし得たと思ふ。次には「全人格的生活」に就て叙述しなければならない。

第三節　全人格的生活

「全人格的生活」は「個人主義的生活」の極限として示現する生活なのである「個人主義的生活」が實在しないならば「全人格的生活」も實在しない。然らば「全人格的生活」が自己顯現のために「個人主義的生活」を要請する必然性は何處にあるであらうか。

吾々は自己の生活を內省する時吾々は自己の生活に種々なる生活現象の實在することを知るであらう。素朴なる修養人は自己の生活に於ける種々なる生活現象に對して何等の人間的意義をも見出すことなくして規範に對して自己の生活を完全に「無」とする。自己の生活を他の現前に「無」とする素朴なる修養人の規範は外在的規範であつて內在的規範ではないのである。隨つて素朴なる修養人の規範は事實としての規範であるに過ぎない。然るに吾々が誠實に自己の生活を內省するならば吾々は自己の生活に於ける種々なる內部生活現象を發見しないでは居られないであらう。そしてその種々なる自己の生活に於ける內部生活現象はそのまゝ放置せらるべきではなくして一つの統一體として止揚せられなければならない。若し自己の生活に於ける種々なる內部生活現象を「感性」と云ふ名によつて稱ぶことが許容せられるならばそれが「理性」の命令に聽從しなければならないことは云ふまでもないことであるけれどもそれ以前に於て「感性」は自己自身の義務の遂行に貞操を保持しなければならない。然らば「感性」の有つ義務とは何であらうか。それは「感性」自身の自己發展である。そ

してそのことは「理性」の命令と矛盾するものではない。それは吾々の人格完成のために「理性」が吾々に下す命令の一つであると考へなければならない。

吾々が自己の生活に於ける種々なる内部生活現象を知ることはそれは自分に於ては「理性」の命令である。そしてそこに「全人格的生活」が自己顯現のために「個人主義的生活」を要請する必然性が存在するのである。

「全人格的生活」は善人を好愛して悪人を拒斥するところの「人格的生活」ではない。善人と共に悪人を認容する生活である。悪人を認容すると云ふことは悪人を許容することであるのではない。悪人を認容することは悪人の生活内奥に實在する「神」を信ずることなのである。悪人の生活内奥に實在する「神」を信ずると云ふことは生活組織の運動なのであつて悪人を善人ならしむることを起すことなのである。しかしこゝに顯現する善人は自己のうちなる「理性者」の直觀による善人であつて自己の内部生活に對する自覺を有つことのない素朴的善人であるのではないのである。

「全人格的生活」の概念を如上の意義に規定するならば「全人格的生活」は全人間生活に對して自由無碍の應酬性を有つものでなければならない。かく考へて來るならば「個人主義的生活」が「全人格的生活」顯現のために要請せられる意味が理解せられるであらう。

吾々は素朴なる修養人の生活を否定しなければならない。素朴なる修養人は自己の生活に於ける種々なる生活現象の夫れ夫れが有つであらうところの意義を思慮するところが無い。素朴なる修養人の生活には眞實の意義に於ける道徳の創造がないと云はなければならない。アリストテレースは「道徳は人のみにある。神と禽獸とには道徳はない」と云つた。神は純理性なるが故に超道徳であり禽獸は純意慾なるが故に無道徳であると云はなければならない。かくて道徳は理性の生活者であつて同時に意慾の生活者であるところの「人」のみにあると考へられるのである。隨つて自己の内部生活の諸現象に對して無智である素朴なる修養人の生活には眞實の意味に於ける道徳は實在しないと云はなければならない。然るに現代に於てはかゝる素朴なる修養人が眞正なる道徳人とし

て畏敬せられて居るのである。そしてそこにソークラテースが毒杯をあふぎキリストが十字架につかなければならなかつた必然性が實在するのである。吾々は言語上の智識に停止することは出來ない。吾々は人間通（メンシエンケンナー）にならなければならない自分に於ては經驗量によつて教育者が評價せられ學者が智識量によつて評價せられると云ふことは誤謬であると考へられる。自分に於ては教育者の經驗にも學者の智識にも人間通の先行がないならば教育者によつては奴隷人が作爲せられ學者によつては概念的研究が成就せられるに過ぎないと考へられるのである。「全人格的生活」は全人間生活を概念的に肯定するものではない。「全人格的生活」が自己顯現のために「個人主義的生活」を要請することは人間の「自然」にまで「全人格的生活」が滲透することを意味する。さればこそ「全人格的生活」は全人間生活に對して自由無碍の應酬が可能なのである。

「全人格的生活」は自分の體驗と思索との生産なのであるがしかしそこに生産者の個性的相異はあるにしても自分は「全人格的生活」の實在を文學上、經濟學上、法律學上に於いても認識することができるのである。「全人格的生活」と

云ふ語を文學上、經濟學上、法律學上に於ける共通の用語例を以て置き換ふるならばそれは「社會主義」と云ふ語となるであらう。しかしながらその「社會主義」は「獨立の自由」の要求にまで進轉せるものなのである。人は「獨立の自由」の要求に停止する時に於ては「完き人」となることは不可能なのであつて「創造の自由」の要求に停滯するものではなくして「創造の自由」の要求に於ては「完き人」となることは不可能なのであつて「創造の自由」の要求に自覺する時始めて「完き人」となることが可能となるのである。

「全人格的生活」と云ふ語は自分の最も愛用する語の中の一つである。自分が「全人格的生活」と云ふ語を自己の個性語として構成したのは「人間生活の藝術家」ドストイエフスキイに對する沈潜に因つてである。ドストイエフスキイには原本的なる意味に於ける惡魔性と善良性との葛藤がある。そして純なる愛の無意識がある。卽ち樹上から己を殺すものゝために祈り右の頰を打つ者に對して左の頰を出す如き深き愛がある。愛の根柢は無限に清澄でなければならない。愛の對象によつて支配せられるところの愛はその根柢に於て清澄であるとは云ひ得られないのである。清澄と云ふことは一物をも內在せしめないと云ふ意義に於

けるそれであるのではない。超概念的世界なるが故に清澄なのである。全人間生活を内在せしむるが故に清澄なのである。かゝる高純なる愛の境地を自分は「全人格的生活」と云ふのである。

文學上に於ける「社會主義」の主張は「個人主義文學」に對立するものであると考へられる。そして文學上に於ける「社會主義」は無產階級文學者によつて主張せられるところのものなのである。無產階級文學の問題は廣い藝術上の問題としての意味に於てはこの問題は既にマルクス主義藝術學の建設者としてしられて居るゲー・ウエー・プレハーノフ（一八五七——一九一八）の論文の中にも取扱はれて居るのであるが文學上の重要なる實際問題として論議の題目となるに至つたのは一九一八年サキエート・ロシヤ形成後のことであると云はなければならない。

然らば無產階級文學とは如何なる文學であらうか。片上伸氏は無產階級文學の意義に關して次の如く述べて居られる。

しかしながら無產階級文學が何であるかの問題に就いては、サキエート・ロ

シヤの批評家の間にも區々の解說があつて必ずしも一致してゐない。無產階級文學は專ら無產者自身の創造するところの文學であるとする解釋も相應に行はれてゐる。「無產階級の詩歌」のフリーチエ教授や、無產階級文學者の一團「クーズニッツア」などの解釋はこれに屬する。無產階級文學が專ら無產階級自身の事であり、隨つてその生產は無產階級の手によつて行はれるのが至當であると云ふ意味では、何人も上の解釋に異存はないであらう。しかしながら無產階級の文學が純粹の無產階級の手に成つたもののみを意味するものであるとすれば、一つの熱烈な極端の主張としては受け容れられるが、事實の上では疑問を生じて來る。純粹の無產階級とはこの場合何を意味するかそれは工場に働いてゐる勞働者でなければならないのであるか。文學の創作と工場での勞働とが果たしてどのくらゐ併立するであらうか。恐らく勞働の間に短かい抒情詩か何かを書くくらゐがせいぜいではあるまいか。それでは純粹の無產階級文學者といふのは、嘗て自ら工場に働き、今では何年も專ら文筆に從事してゐるといふやうなものを意味するのであるか。もし無產階級

文學の製作者を嚴密な意味で無產勞働階級と限ることになると、いろいろかやうな疑ひが生ずる。

文化の他の部面には、これを文學に比べると大分以前から無產階級のためのものとなつてゐるのがあるのだが、その無產階級のための文化が、必ずしも常に無產階級自身の手で築き上げられたものとは限られてゐないのである。無產階級學藝の基礎を作つたマルクスにしてもエンゲルスにしても、また無產階級の文化のために大いに力を盡くしたところのラッセルにしても、リープクネヒトにしても、リュクセンブルグにしてもプレハーノフにしても、人類の史上に於ける最初の無產階級革命の指導者レーニンにしても、すべて皆インテリゲンツイヤであつて、いはゆる純粹の無產階級出身でさへもなかつたのである。新らしく起こる階級は、必ずしも自分に必要な文化要素を常に自分自らの手で作るとは限らない。やがて滅びゆく階級の中のすぐれた代表者でありながら、自分の生れて來た境地との關係を斷つて、決然として新らしい社會的勢力の味方になつてしまふやうな人々の力を、新らしく起こる階

級が、自分に必要な文化の創造のために利用するといふことは、いくらもある事實である。新らしい階級の發達の初期に於いては、尙更かやうなことは珍しくない。この事實は、また一面無產階級文化が舊來の文化の傳統を批判して活用し攝取するといふことをも意味してゐる。また更に舊文化の存立して居る間に、既に何程かづつ新文化の萠芽が現はれて來ることの可能をも意味してゐる。

サモブイトニクによると、無產階級文學者は必ずしも彼が勞働者の間から出たからさうなのではない、彼は別の階級から出たものでもよい。彼が無產階級文學者であるのは、彼が無產階級の見地に立つてゐるからである（レレーキッチの引用による）。而かもかく云ふサモブイトニク自身は少年の頃から勞働者として苦んで來たところの、眞に無產階級出身の詩人である。レレーキッチの云ふところによると、しかし、事實上無產勞働階級出身の詩人であつて、現在自ら工場で働いてゐるとしても、その作るところの詩は、全く神秘象徵派の形骸を出で得ないものもある。また、常にその題材を勞働者の生

活にとつて來ても、その取り扱ひや觀察のしかたが、全く舊時代のものであつて、無產階級的人生觀と沒交涉なものもある。これに反して、その出身はインテリゲンツイヤであつたりしても、その觀かたや考へかたが、無產階級的であるものもある。この例としてはデミヤン・ベードヌイがあげられる。また、その題材を常に有產階級の生活からのみ取つて來て、一度も勞働者の生活を取り扱つたことのない作者でありながら、尙且つ無產階級文學の作者といはれ得るものがある。それはその作者の有產階級に對する態度が、無產階級の見地に基いてゐるからである。或ひはまた、遠く十六世紀の過去にさかのぼつて、たとへば千五百二十五年のドイツに於ける農民運動とか宗敎改革とかいふやうな事實を題材として小說を書くとする。それでもその作者の見地が無產階級的である場合に於いて、その作品は無產階級文學であり、その作者は無產階級文學の作者であるといへる。かやうにして、作者個人の素情とその取り扱ふところの題材とは、必ずしもその作品と作者との階級所屬を決定する標準とはならない。それはひとへにその作品の性質によるのである

（尤もしかし、無產階級文學の大部分はその素姓の上からも勞働者が多いと云ふのが殆ど確かな事實ではあるだらう。それは極めて自然なことである。しかしまたそれとともに、無產階級文學者の幾割かは他の社會階級、主として農民の間から出て來るといふことも、全く已むを得ないところである）。（レーキッチ「無產階級文學創造の道」による）。

無產階級出身だと云ふパスポートが、無產階級文學の通行券に必ずしもならないといふことは、マイスキイは勿論、サキエート・ロシヤ文壇の最左翼を代表するレーキッチによつてもひとしく認められてゐる。即ちレーキッチによれは無產階級文學の通行券はその性質によつて與へられると云ふのでありマイスキーによれば、無產階級文學を他の種の文學と區別するものは、その「社會的藝術的の面貌」であるといふのである。（片上伸氏著「文學評論」五三——五七頁）

如上の引用によつて認承せられるが如くに無產階級文學の意義の把握は人によつて區々であつて普遍的意義が確立せられて居ると云ふことは不可能である

と云はなければならないであらう。しかしながら吾々はその故を以て無産階級文學をして文學以前の存在として拒否してはならない。かの自然主義文學の見出した「眞實」は家常茶飯の「眞實」であつて吾々の要求の對象とすべき「眞實」ではあり得なかつた。そのことは動かすことの不可能なる事實である。けれども自然主義文學は文學の社會的機能を發揮した文學であつた。自然主義文學は意志の文學であつたのである。自然主義文學が意志の文學であつたと云ふことは無産階級文學と共通なる個性的色彩であると云ふことができる。而して無産階級文學が意志的であると云ふところには自分の無産階級文學に關する考察の中心問題が內在すると自分には考へられるのである。無産階級文學は文學上に於ける「社會主義」の主張なのである。自分の考ふるところによればそれ故に無産階級文學は「最後の一人の者」にも生存權を供與せんとする思想——「全人格的生活」を其の中心生命としなければならない文學なのである

然るに現在に於ける無産階級文學の生命は「全人格的生活」にまで開展せられてゐるであらうか。

自分の認識に誤謬がないならば現在に於ける無産階級文學は「獨立の自由」に對する自覺は有つが「創造の自由」に對する自覺を有たない。隨つて「全人格的生活」にまでの開展が成遂せられて居ないと云ふことは云ふまでもないことなのである。

自分は「個人主義文學」を以て眞實なる文學であると思惟する者ではない。文學が感情の所產であると云ふことは何人をも否定することをしないであらうしかし文學所產の感情はテーテンスの心意活動の三分法に於ける知、情、意の感情であるのではない。文學所產の感情は意志の世界への反省を有つ。故にそれは個人的、特殊的感情ではなくして普遍妥當の感情なのである。かくてこそ文學は個人の獨斷的規定を超越して普遍妥當の實體として顯現することができるのである。

自分は文學上に於ける「社會主義」が「個人主義文學」に對する反省と觀望とによつて顯現したものであると云ふことを否定することはできないであるがそれが「沈潛のこゝろ」によつて意志の世界にまで展開せられることを誠實に

希念しなければならない。しかし自分の希念する意志の世界に於ては既に「社會主義文學」も「個人主義文學」も實在しない。そこに實在するものは吾々の生活に於ける混沌を征伏し雜多を止揚して吾々に人格的光輝を創造せしむるであろうところの眞實なる文學のみである。

現代人にとつて現代社會生活の不調和の樣相は客觀的現象であるのではない現代人にとつて現代社會生活の不調和の樣相は自己自身の問題である。この現代人の苦惱に對して感傷主義の文學や樂天的空想の藝術は權威と生命とを有つものではない。現代人の苦惱の前には誠實・深刻の生命を有つ文學が要求せられるのである。

自分は無產階級文學が一切の生活問題の內面的包含的意義に自覺して人格的生命にまで滲透する文學として止揚的成長を成遂せんことを希念する者なのである。

自分は先きに「社會主義」の主張は經濟學上に於ても見出されると云つた。然らばそれは何人の經濟學に於てであらうか。それは英國ギクトーリヤ王朝時

代に於てヂェイ・エス・ミル及びトマス・カアライルと共に同國の社會批評壇の三星と云はれて居るところの有名なる Unto this Last の著者ジョン・ラスキン (John Ruskin 1819—1900) の經濟學なのである。

ラスキンは富裕なる酒類販賣業者の子として一八一九年二月八日ブルンスウイックスクエヤのハンター街五四番に生れた。一八三三年から一八四二年までに於て非凡なる藝術批評眼を顯示した。其後數年間彼は研究のために大陸に滯在したがその間に於ける中心の仕事はイタリー藝術への沈潛であつた。一八五八年ケンブリッヂ美術學校の教授となり、次で一八六七年ケンブリッヂ大學の講師となり、一八六九——一八七九年及び一八八三——一八八五年に至るまで前後一二ケ年間オクスフオルド大學の美術の教授となり、又數年間ロンドンのラーキングメンス、カレッヂに講師としての仕事に從事した。晩年はブラントウッドに於ける自己の所有地に日を送り一九〇〇年一月二十日同地に於て永眠した。

正統派經濟學の根本思想は次の二つのものによつて成立してゐると考へられ

る。

a、資本主義的經濟組織の永遠性の主張

b、資本主義的經濟組織下に於ける各個人の利己的活動の是認

社會主義經濟學者は正統派經濟學者の根本思想の一つであるところの「資本主義的經濟組織の永遠性の主張」を否認することによつて資本主義經濟學に反對しラスキンは正統派經濟學の他の一つの根本思想であるところの「資本主義經濟組織下に於ける各個人の利己的活動の是認」を否認する點に於て資本主義經濟學に反對するのである。自分は今は社會主義經濟學は一つの學として成立し得るや否やと云ふことは問題でなければならないと考へられるのである。何となればそれはラスキンの經濟學が建設の方面にではなく破壞の方面に中心を有つと考へられるからである。しかし吾々はそれを以て直ちにラスキンの經濟學に對して懷疑を有つ早急を愼んでラスキンの經濟學に沈潛しなければならない。

ラスキンの經濟思想を知らんと欲する者に與へられる材料は彼の Unto this

Last 並に Munera Pulveris の他には存在しないであらう。「經濟學の第一原理に關する論文四篇」と註する Unto this Last を主として自由主義の經濟學に對する論難であると考ふることができるならば「經濟學の諸要素に關する論文六篇」と註する Munera Pulveris は新らしき經濟學のシステムを建設せんとする營爲であつたとみることができるであらう。

ラスキンの Unto this Last が一冊の書物として生産せられたのは一八六二年ラスキンの四二歳の時であつた。それまでのラスキンは社會評論家ではなくして藝術評論家であつた。そこに吾々の誠實に注意すべき一つの事實がある。そしておそらくはショウがラスキンをして「大なる經濟學者の一人」と云つたところの根據はその一つの事實にあると云ふことが出來るであらう。然らばその注意すべき一つの事實とは何であらうか。

自然はそのまゝでは藝術ではない。自然が藝術となるためには藝術家によつて批判せられなければならない。そしてその批判に基いて構成せられなければならない。そこに始めて藝術の生產があり得るのである。自然がそのまゝ藝術

であると考へられることもあり得るであらう。しかし忠實に考察するならばその場合に於ても自然がそのまゝ藝術となるのではなくして藝術家の美の形式が自然の存在形式と一致するのであつてそこにも藝術の批判的構成作用が營爲せられて居るのである。

ラスキンの生涯は八〇年であつた。されればラスキンはその生涯の半に於て批判の對象を自然から社會へと轉移せしめたのであつた。ラスキンが藝術評論家である限りニイチェの云ふ意味に於ける「心理學者」でなければならない。そしてそのことはそのまゝに放置せらるべきでない。そこには人をして「心理學者」たらしむるものがある。それは人間生活の統一作用としての理想主義である。而してそれは徹底的なる人生批判の可能根據である。人が「心理學者」であると云ふことは自己が全人間生活に對する滲透者であると云ふことであり、そして理想主義によつて生動すると云ふことであると考ふることができる。

かくて自分は社會評論家としてのラスキンの新生が如何に深刻に藝術評論家

としてのラスキンに內面的關係を有つかを知ることが出來るのである。そしてこのことが先きに云つた注意すべき一つの事實なのである。

凡そ人が人として價値ある活動を營まんがためには人は「藝術家の魂」を有たなければならない。「藝術家の魂」を有たない人が如何に外觀上花々しき活動を營むとしてもそれは自己の內面的心證に因るものでないが故に價値ある活動であると許容することはできない。吾々は外に膨るゝことを喜悅する「社會改善家」であるべきでなく自己の「生」に誠實に沈潛するところの人でなければならない。そこには「藝術家の魂」を有つ者の悲壯なる運命があるのであるがしかし吾々はその悲壯なる運命を生活するところに自己の生存の意義を見出すのである。

於之自分は Unto this Last と Munera Pulveris とに示現せられて居るラスキンの經濟問題に關する思想に就て考察を營みたいと思ふ。Unto this Last と Munera Pulveris との中心を構成して居るものはラスキン自身 Unto this Last の序文において述べて居るが如くに富（又は價値）に對して眞の定義を與へそして經濟學

の眞の使命を闡明せんとしたところに存するのである。

ラスキンは Unto this Last の中に於ても Munera Pulveris の中に於ても物の價値は「生に益すること」によつて決定せられると云つてゐるのである。故に物の價値は二重のものとなつて示現する。その一つは「固有價値」(Intrinsic Value)であり他の一つは「有效價値」(Effectual Value)である。

ラスキンは Munera Pulveris の中に於て「固有價値」を次の如く說明して居る。

固有價値とは一定の物が生を支持し得る絕對的の力である。(ラスキン著「ムネラ・プルヴェリス」二〇四頁)

次に「有效價値」の意義に關しては次の如く述べて居る。

固有價値が實現され得るためには其の享受者が一定の狀態を具ふる必要がある。食物や、空氣や、花が人間に對して其の十全の價値を發揮し得るためには、消化や、呼吸や、認識やの諸機能が人間の方に完全に具つてゐなければならぬ。故に有效價値の生產は、常に二個の要件を含む。第一は、本質的

に有用なものゝ生產であり、次は之を使用するための能力の生產である。固有價値と之を享受し得る能力とが出會つた時に、始めて有效價値又は富が存在する。固有價値が存在しないか、又享受能力が存在しないかするならば、そこに有效價値は存しない。卽ち富は存しないのである。(ラスキン著「ムネラ・プルヴェリス」二〇四頁)

かくの如く消費の重視と云ふことはラスキンの經濟思想の中心なのである。そのことはラスキンが Unto this Last の中に於て次の如く述べて居るのによつて明瞭に知ることができるのである。

經濟學の最終目的は、消費に關する善き方法と、消費の大なる分量を得るに在る。云ひ換ふれば、あらゆる物を用ひ、しかもそれを高尙に用ふるにある。(石田憲次氏譯「此の最後の者にも」一九九頁)

國民經濟の理想を實現せんがためには有用なるものを生產しなければならないことは云ふまでもないことなのであるがそれにも增して必要なることは國民をして眞正なる道德人たらしむることである。眞正なる道德人のみ物を本質的

意義に於て使用することが可能なのである。ラスキンが正統派經濟學の根本思想の一つであるところの「資本主義經濟組織下に於ける利己的活動の是認」を否認する理由はそこにあるのである。かくてラスキンは所謂舊派の經濟學を罵つて「暗黑の學」(Science of darkness)または「一個の私生學」(a bastard science)と云ふのである。各個人の利己的活動をそのまゝに放置するならば吾々の人生は如何なる狀態となるであらうか。各個人の利己的活動をそのまゝに放置するならば吾々の人生は暗黑の世界とならざるを得ないであらう。然らばラスキンの經濟學の根本思想は何であるであらうか。それは舊派の經濟學が「利己」(Self-interest)を以て根本的出發點としたのに對してラスキンの經濟學は「犧牲」(Self-sacrifice)を以て最高原理とするのである。

ラスキンはかゝる見地から生產者と消費者とに對して切實なる態度を以て社會的義務を說くのである。卽ち生產者に對しては最良の貨物を最廉に供給すると同時に勞働者に對しては親心を以て對しなければならないと云ふのである。又消費者に對しては貨物を最善の方法を以て使用するの義務を說き奢侈は一大

罪惡であると云ふのである。吾々はかゝる點に於てラスキンの內省の非凡なるを知ることができる。

以上自分はラスキンの Unto this Last と Munera Pulveris とに於ける經濟思想の概要の叙述を終つたつもりである。

ラスキンの經濟思想は人間の有つ利己心の制限なき活動を拒斥する。ラスキンが舊派の經濟學を「暗黑の學」と云ひ「一個の私生學」と云ふのはラスキンが人間の有つ利己心の制限なき活動を拒斥するが故である。かくてラスキンの經濟思想は自他包含の一體意識の上に立つのである。ラスキンの Unto this Last の中に於ける次の叙述はそのことの明確なる表明であると見ることができるであらう。

假に巡洋艦の艦長が彼自身の子を普通の水兵の地位に置くことを正しいと考へたか、或は何かの都合でさうすることを餘儀なくされたとする。その場合に彼が彼の子を取扱ふであらうやうに、彼は常に彼の部下の人々の各の者を取扱ふの義務を有する。同じやうにまた、工場の主人が彼自身の子を普通

の職人の位置に置くことを正しいと考へたか、又は何かの都合でさうすることを餘儀なくされたと假定する。その場合に彼が彼の子を取扱ふであらうやうに、彼は常に彼の使用人の各の者を取扱ふの義務を有する。これは經濟學上の此の點に關し與へられ得るところの、有效な、眞實な、實際的な唯一の規律である。(石田憲次氏譯「此の最後の者にも」四八頁)

ラスキンの經濟學は人間の有つ利己心の無制限なる活動を是認するヂョン・スチュアト・ミルの所謂「舊派經濟學」(old school of political economy)ではない。又「獨立の自由」の要求を以て停止するところの「社會主義經濟學」でもないのである。河上肇博士は「資本主義經濟學の史的發展」の中に於てラスキンの經濟學を「人道主義經濟學」と云つて居られるのであるがそれはラスキンの經濟學がマルクスによつて科學的基礎を有つやうになつた「社會主義經濟學」の如く社會意識の上に立つものでありながら倫理的色彩を有つが故であると考へられる。自分は河上肇博士によつて「人道主義經濟學」と稱ばれるラスキンの經濟學を凝視することによつてラスキンの經濟學が經濟學上に於ける「社會主義」

であることを知るのである。しかし自分の思惟する經濟學上に於ける「社會主義」は「社會主義經濟學」と交錯する點はあると考へられるのであるがそれは深刻なるものではないのであつて經濟學上に於ける「社會主義」と「社會主義經濟學」とが同一なる本質的意義を有つものであると云ふ證左にはならない。卽ち經濟學上に於ける「社會主義」は「獨立の自由」を有ち而して「創造の自由」にまで開展せるものなのであるが「社會主義經濟學」は「獨立の自由」にて停止する。

自分の受容と反省との意義に於て云ふならば經濟學上に於ける「社會主義」には「全人格的生活」が實在する。ラスキンは「此の最後の者にも」と云ふ。自分はそこに「全人格的生活」の顯現を體認するのである。

次に考察したいと思ふのは法律學上に於ける「社會主義」に就てである。

法律學上に於ける「社會主義」は牧野英一博士の主張せられるところの「刑法上に於ける主觀主義」に於て見出すことができる。

然らば牧野英一博士の「刑法の主觀主義」とは如何なる意義を有つものであ

らうか。

しかし自分はその問題に對する十全なる解答を果すことはできない。それは自分の貧しさが牧野英一博士の刑法に關する高著の數多くに沈潜することを阻止するからである。

かの朴烈事件が政治問題として論議せられてゐた頃牧野英一博士は「朴烈事件」なる一文を公にせられ法律學者として法律的方面からの此の問題に關する考察を示された。

自分は牧野英一博士の「朴烈事件」の中から「刑法の主觀主義」の顯示があると自分に思惟せられる部面を次に用してみやうと思ふ。

かつて、難波大助の事件の時、世の人が、わたくしに問ふに、その刑の法律上如何なるべきかを以てした。わたくしは之に對して次の如く答へた。大助なる者が斯の如きの擧に出たと云ふことは殆んど理解され難いことである。おそらくは、彼は心神耗弱者でもあらうか。若ししかりとすれば、彼の刑は懲役十年に下り得るわけである。（刑三九第二項）又或は、大助なる者の經歷

環境においてあはれむべきものがありはしないであらうか。その結果として彼が思想に混亂を招いたとするならば、酌量すべき情狀がそこにあり得るわけである。若ししかりとすれば、かれの刑はまた懲役十年に下り得るわけである（刑六六）。又もし、その兩者が共にかれに存するならば、その刑は懲役五年に下り得るのである（刑七二）と。

當時、一部の士は、わたくしのかくの如き言を以て、無用のことを人に教へるものとしたことであつた。わたくしは、わが刑法の規定がしかく制定されて居ることを、人の問ひに對して答へただけであつたが、しかし、わたくしは無益なことをしたとは信じなかつた。第一には、わが刑法は、決して死刑を唯一のものとして居るのではない。もし犯人を殺すことなくしてしかもこれを死刑に處したとおなじ効果を擧げ得るならば、むしろ犯人を殺さないことが、わが刑法の趣旨であるとして理解せらるべきではあるまいか。刑法第七十三條は單に死刑に處すと規定してその形式に甚だ嚴格なものがあるがしかし、刑法は、他の種々の規定において、その唯一刑たる死刑といへども

相當に調節せらるべきことを認めて居る。この意味において、刑法は、犯人が犯人として刑法上責めらるべきものであると同時に、犯人もまた人として刑法上保護せらるべきものであることを認めて居るのである。刑法の慈悲深いこの一面は刑法の特質として常に理解せらるべきところであり、さうして刑罰權の主體たる國家の本質、價値乃至社會的使命のいづこに存するかは、これを基礎として考へらるべきものであると、わたくし共は信じてゐる。

更に、第二に、わたくしは、刑法の規定のかくの如きであると云ふことを考へて、裁判所と社會全體とが、自己の十分なる責任において大助なる者に對する刑を定めねばならぬと思つたのであつた。裁判所はもとより刑法のかくの如き規定を知つてゐたのである。從つて、その刑を云ひ渡したことについては、法律のかげにかくれて辯解をすることはないはずになつてゐる。社會一般もまた、そは法律上當然のことであつたとし、或はやむを得ないことであつたとして、安價なあきらめに自ら慰むべきでないとわたくしは考へた

のであつた。立憲國に於けるわれ〳〵民衆は、みづから十分自由に事件の社會的意義を考量して、その合理的な判斷の下に、裁判所の宣告を批判せねばならなかつたのである。

わたくしは、一部の士が、當時、わたくしの法律論を無用視し、むしろ或は有害視して、死刑の宣告を待ちどほしがつたことを不思議に思つた。世の中の人が法律に暗いのをいゝことにして、死刑を以て法律上異論なきものとなさんとしたのは、法律を理由として法律以上の主張をなさんとしたものとも云ひ得られよう。又、慈悲深き法律の一面をおほつてひたすらに法律の嚴格性を强調せんとしたものとしては、わが進歩せる刑法をいたづらに中世の威嚇主義にかへらしめんとしたものとも云ひ得られよう。(大坂毎日新聞一五六九四號)

その年齡とその經歷環境とが朴なにがしをして虛無主義とやらを懷かしめることになつた。なにがしの信念は由來すでに久しいといはれるけれどもそ

の年齢は二十一二歳に過ぎないといふのである。その思想はかたくして拔くべからずとも傳へられてゐるが、一に境遇の結果に過ぎないと云ふのである。廿歳前後は思想の動搖の最も甚だしいときである。これを適當に敎化するの途はないものであらうか。境遇の結果に出づる行爲は境遇の變更によつてこれを將來に避けしめることが出來る。何とかしてその境遇に改善をしてやることができないものであらうか。その敎化し得べきものを敎化し、その改善し得べきところを改善することができるならば、そこに國家が最高の道德として行動するありがたさが成立するのではあるまいか。法律は明かにこれを認めて居る。これを爲すは第一次に裁判所の任務である。(大坂毎日新聞一五六九五號)

以上自分は牧野英一博士の「朴烈事件」の中に於て自分に「刑法の主觀主義」の顯示であると思惟せられる部面を摘記した。

法律が其の一面として嚴格性を有ち而してそれを發揮すると云ふことは當然のことなのであるが法律の生命が嚴格性にのみ存すると云ふ思惟に對しては吾

々は共感することはできない。自分の考ふるところによればかゝる思惟の營爲者は素朴の心情を抱懷せる者であるに過ぎないのである。法律は其の一面として嚴格性を有つが他の一面に於いて慈悲深きものなのである。しかしそのことの全人格的體認は誠實なる內省人によつてのみ可能であると云はなければならない。

牧野英一博士の「朴烈事件」に實在する中心心情は刑法の嚴格なる方面と同時にその慈愛深い本旨を宣明せんとせられるところにあると思はれる。而してそこには「刑法の主觀主義」の本質的意義が實在すると自分には考へられるのである。

更らに牧野英一博士の「法律に於ける進化と進步」と「最後の一人の生存權」とから「刑法の主觀主義」の顯示せられて居る部面を見出して摘記しようと考へる。

刑法に就いて一言したい。從來刑法の基礎觀念として認められたものは、謂ゆる應報刑主義であつた。應報刑主義とは、刑罰を以て犯罪に對して、正

義の要求に基いて因果應報の爲めに科するものであるとする思想である。換言すれば、刑罰は犯罪に因る責任の解除方法であるとされたのであつた。斯くの如き考へは、個人主義的なもので、社會といふ立場からしては全く意味のないことであつたのである。此の刑法思想は固より文化史上重大なもので世は之によつて中世の擅斷的な刑罰組織より脫却し、以て系統ある近世の刑法の下に棲息し得るやうになつたのである。しかし、謂ゆる正義本位の刑法は二箇の點に於て改正を促されることになつた。第一に、其の刑法の下に於ては犯罪の減退がなかつた。殊に社會は累犯の增加について驚かされたのであつた。かくの如くにして刑法の社會防衞的作用と云ふことが高潮せられることになつたのである。第二に、犯罪及び刑罰に關する人類學的心理學的及び社會學的な研究の進歩に因つて、犯罪人の特別な心理及びそれに對する刑罰の感應と云ふやうなことが明かにされるに至つた結果、從來の刑事組織即ち責任解除主義の刑罰制度は之を止めて、謂ゆる社會防衞主義の刑法を作ることになつたのである。其の結果として主觀主義の刑法理論が主張されることになつた。第一に、例へば刑の執行猶豫と云ふのがそれである（刑二五乃至二七）。輕微なる犯罪については輕微なる應報あるべしとするのが從來の主義であつたが、輕微なる刑罰即ち短期自由刑は却つて犯人を惡化するものである。從つて之に對して刑の執行猶豫と云ふ制度を認めることにしたのである。第二に、例へば累犯加重刑である。累犯加重をなすにも、從來は其の犯罪の大さに對し比例を失はざることに努め、舊刑法の如きに於ては一等を加重すると云ふことにして居たのであるが（舊刑九一乃至九三）、新刑法は之を改めて刑期二倍に至ることを得ることにした（刑五七）。之に依つて常習犯人は之を十分社會から離隔することができるやうになつたのである。第三に例へば新刑法は刑期の裁量範圍を擴大した。從來は重罪、輕罪、違警罪の區別があつてそれに對する刑罰が定まつてゐた。然るに、刑事責任の輕重は犯罪事實の大小に依るべきでないといふことからして、重き殺人の如きも、上は死刑より下は懲役三年に下ることを得るやうになつた（刑一九九）。輕き竊盜の如きも、低きは懲役一月であるが、高きは十年、さうして累犯の場合には

二十年に上ることを得るやうになつた（刑二三五）。第四に、例へば保安處分といふことが主張せられることになつた。社會防衛の立場から謂へば、一般の犯罪人の外に、少年犯罪者や犯罪精神病者やなども亦之と同視せねばならぬ。唯一般の犯罪人と是等特殊の者との間の差異は、其取扱方法に存するのである。かくの如くにして、少年裁判所問題とか、精神病者の監置とかいふことが新たに問題になつたのである。少年法が大正十一年法律第四十二號として公布せられ、大正十二年一月一日から實施せられることになつた。

是等の問題は、謂ふまでもなく共同生活の圓滿といふことを基礎として、主張せられることになつたので、十九世紀當初の個人主義的思想に比較すると、大きな變革と謂はなければならぬのである。（牧野英一博士著「法律に於ける進化と進歩」四二——四五頁）

少年法案の趣旨とするところは、不良少年に對して社會的同化政策を全うしようと云ふのである。不良少年を良化して、社會の一成員としての其の生存權を擔保し、同時に吾人の團體生活の向上に對して其の寄與を爲すの機會

を作らうと云ふのである。斯くの如き考は、刑法の基本觀念として謂ゆる新派の理論を採る者の夙に主張するところであつて、決して珍しい見解ではないが——さうして、わたくし共は、此の理論をひとり少年法に固有なものと考へず、刑法一般についてさうでなくてはならぬものだと信ずるものであるが——兎に角、不良行爲に對する制裁卽ち法律的効果の本質を謂ゆる應報にありとした從來の思想に對しては大きな反逆であるのである。わたくしは、思想上の此の大きな反逆を宣明したものとして、少年法案の通過を興味あることであり、愉快なことであると考へるのである。

少年法案は此の大きな反逆の適用として不定期刑を採用し、且つ死刑及び無期刑を斥けた。死刑無期刑（追放の形式に於て）は、刑罰として最も原始的なものである。さうして、刑罰を應報と解する限りに於ては最も本質的なものである。しかし、今や、少年の不良行爲に對する法律的効果が應報思想と隔離せねばならなくなつた結果としては、死刑は第一に斥けられねばならない筈である。無期刑亦しかり。さうして、其のコロラリーとして、不定期

刑が當然に採用されねばならなくなつたのである。少年に對する良化手段の効果を豫め一定して置くなどといふことは、固よりできないことである。不定期刑の採用と云ふことは、勿論の事項たること、わたくし共には餘りに明白なのであるが、しかし傳統的な思想に對しては、甚だ大きな變革であるのである。

少年審判の手續の簡易化といふことが又少年法の特色である。手續の簡易化と云ふことは、手續を輕視した意味でないこと、之は云ふまでもない。之は手續のために事態の眞相を蔽はれしめないやうにしようといふ意味のものである。蓋し、刑事訴訟に於ける一般の手續には煩瑣な形式を踐まねばならぬものが多い。之は裁判官の擅斷に對して個人の自由を擔保する爲めに發達したもので、歷史上、政治上によほど根柢のあるものではあるが、其の歷史的意義は、今日では漸次失はれつゝあるのである。刑事立法に於て裁判官を信賴するの趨勢は近來特に著しい。刑罰裁量の範圍の廣いわが刑法は此の傾向を代表するものであるが、少年法案は此の傾向に向つて更に勢を加へるも

のである。斯くの如くにして、少年法の運用は最早形式的な法律問題でなく實質的な社會問題であるのである。

手續の簡易化と相俟つて裁判官の素人化といふことが亦注意すべきである。少年法案に於ては裁判官を審判官と稱して居る。審判官は判事から兼ね、又判事を兼ねることができる。しかし、判事に非ざる者の審判官も亦あり得るのである。之を裁判官の素人化と稱する。此の素人化は謂ゆる素人裁判官即ち陪審制のやうなものとは全く其の趣を異にするので、寧ろ少年問題に關する本當の玄人をして其の審判の局に當らしめる意味のものである。判事は法律的裁判官としては玄人であるにちがひない。しかし、少年審判官としては寧ろ素人である。故に、審判官を判事以外に求めると云ふことは、審判を全く專門化せしむるの謂になるのである。わたくしの考へるところは、刑事訴訟一般、殊に少年審判に於ては、事實を形式的に論ずると云ふことが問題でなく、事實に現はれた具體的關係、殊に不良者の人格の處置につき、具體的に合理的な方法を探求せんとすることが要點になるのであるから、審判官は

一層專門家でなければならぬのである。但し、其の專門家は枯淡な法律乃至科學の專門家でなくして、共の法律乃至科學の造詣に加ふるに、常識と、誠實と、道德的情操と、人道的熱意との豐富な人でなければならぬのである。（同前二四五——二四九頁）

わたくし共は、既に久しく刑法の主觀主義なるものを唱導して居る。主觀主義とは、科刑の基礎を、犯罪と云ふ事實に求めないで、犯人と云ふ人格に求めようといふのである。社會の秩序を維持するが爲めには十分に犯人を處罰せねばならぬか、同時に刑は常に犯人に必要なる限度に止まらねばならぬさうして、しかく科するところの刑罰は、應報としての害惡を科して責任の解除を目的とするのでなく、改過遷善を促して、犯人を社會に同化せしめようとするものであるとするのである。（牧野英一博士著「最後の一人の生存權」五九——六〇頁）

以上の摘記によつて吾々は牧野英一博士の主觀主義の刑法理論の如何なるものであるかを認識することができると考へる。

自分は牧野英一博士の「刑法の主觀主義」を法律學上に於ける「社會主義」であると云つたのであるがそれは直接行動を主張する社會主義でもなくテロリズムを讃へる社會主義でもないのである。それ等の社會主義とは嚴密に區別せられなければならない「社會主義」なのである。直接行動を主張する社會主義やテロリズムを讃へる社會主義はその個人的自覺が外面的生活に止つて人格的生命に對する覺醒を有たないものである。それ故に直接行動を主張する社會主義やテロリズムを讃へる社會主義には中心生活が創造せられてゐないのである

自分は牧野英一博士の「刑法の主觀主義」を考へる度に親鸞聖人の神秘的なる次の語を思ひ出さざるを得ない。

善人なほもて往生をとぐいはんや惡人をや。しかるを世の人つねにいはく惡人なほ往生す、いかにいはんや善人をやと。（歎異鈔）

自分には牧野英一博士の「刑法の主觀主義」には親鸞聖人のその語に實在するところの「慈悲」が實在すると思はれる。親鸞聖人に於ては「慈悲」は絕對者の姿である。人間の有つ熱誠なる內省力は必然的に自己をして自己の人間愛

に絶望せしむるに違ひない。自己が自己の人間愛に絶望するとき想念せられるものが親鸞聖人の「慈悲」なのである。親鸞聖人の「慈悲」に於ては吾々は完全に愛せられると共にまた完全に愛することができるのである。

牧野英一博士は次の如く述べて居られる。

惡人なればこそ佛は之を救ふのだといふ教へがある。教への眞義はわたくしの敢て論じ得るところでない。しかし、現代の刑法は、少年法を手はじめとして、其の教へのまゝに發展して行くものとしか解せられない。（牧野英一博士著「最後の一人の生存權」六一——六二頁）

今までの法律學者や法の運用者は法の有つ嚴格性の方面にのみ囚はれて法の有つ慈悲深き方面に對しては殆んど關心を有たなかつたと思はれる。しかし自己の生活に對して忠實なる法律學者や法の運用者に於ては法の一面であるところの嚴格性によつてのみ人生に對することは自己の內面的心證が許容しないであらう。パスカルは「人は云はば一本の葦で自然の中で最も跪弱なものに外ならぬ」と云ひ、フランチエスコは「此の世には亡びないものはない」と云つた。法

が人生を對象とするものである限り法律學者や法の運用者は人生の不完全を知らなければならない。人生の不完全を知ると云ふことは客觀的對象として知るのではなくして主觀的創造として知るのである。自己を知ることが人生を知ることである。人生に顯現するあらゆる生活現象は自己に實在するのである。そしてそのことを知るためには吾々は自己の生活を誠實に內省しなければならない。自己の生活を誠實に內省することのない人は自己の中に他の生活現象を見出すことはないのである。かのメレトス、アニユトス、リユコンがソークラテースに對して保持したところの思想は「事大思想」であつてかゝる人は自己體認を缺如せる者である。自己を知ると云ふことは人生に顯現する生活現象と人生の究竟とを知ることでありそしてそれは人生を愛することであるに他ならない。人生の有つ醜惡に悲傷しながらも人生を愛しないでは居れないであらう。

しかしかゝる人生の體認は自己の生活に對する無情熱なる意味に於ける客觀

的態度によつては可能ではない。それは自己のうちに人生の不完全と純粋性とを體認するところの內面的勇猛心卽ち「個人主義的生活」に於いてのみ可能である。カントは人は「沈潜」することによつてのみ一切眞理の基底であるところの普遍の世界を知ることが出來ると云ふ意味のことを云つて居るがカントの「沈潜」は人生の不完全と純粹性とを自己に於て體認するところの「個人主義的生活」であると自分には考へられるのである。

法の有つ嚴格性を以て法の精神の全部であると承認して少しも疑念を抱懷することのない法律學者や法の運用者は「個人主義的生活」の圈外にあると云はなければならない。極めて唐突なる對照ではあるが自分はかゝる人の生活からよりも近代英文學に於ける耽美主義者と稱せられて居るウオルター・ペーターの A prince of court Painters や Marius the Epicurean アーサー・シモンズの The Fool of the World に深い人生の相を見出すことができるのである。云ふまでもなく吾々はペーターやシモンズの生活世界を自己の生活世界とすべきではないのであるが人生に對する「體驗的」であるところは「個人主義的生活」の圈外にある

法律學者や法の運用者よりも人生に對する眞實なる態度を保持するものであると云ふことができるであらう。「個人主義的生活」の圈外にある法律學者や法の運用者は人生の有つ「闇黑」と「寂寥」とを知ることができない。故にかゝる人は人生に對して一面的應酬を爲し得るに過ぎないのである。法は他に慈悲深き一面を有つ。自己の生活によつて法を生產することのない法律學者や法の運用者は法の慈悲深き一面を見出すことができない。そして法の嚴格性を强調するの結果は進歩せる法をして中世の威嚇主義に逆轉せしむることになるであらう。吾々は從順と誠實とを以て自己の不完全に沈潜しなければならない。吾々が從順と誠實とを以て自己の不完全に沈潜する時吾々は普遍の世界に進出することができる。かくて始めて吾々は人生のすべてに對して應酬することが出來るのである。法もまたかゝる生活によつて研究せられ運用せられなければならないと自分には考へられるのである。

自分は犯人が犯人として刑法上嚴責せらるべきものであると同時に犯人もまた人として刑法上保護せらるべきものであることを主張せられるところの牧野

英一博士の「刑法の主觀主義」から「個人主義的生活」と「全人格的生活」とを見出すのである。「全人格的生活」は「個人主義的生活」の極限として示現する生活なのであつてそれは法の最高次の原理なのである。

自分は先きに牧野英一博士の「刑法の主觀主義」を法律學上に於ける「社會主義」であると云つたのであるが、そのことは牧野英一博士の「刑法の主觀主義」の自分に於ける受容に卽して云ふならば「全人格的生活」に他ならないのである。

自分は牧野英一博士の「最後の一人の生存權」に於て牧野英一博士が藝術に對して誠實に關心して居られることを知つた。藝術は人生の批判である。吾々が誠實に藝術に對して關心すると云ふことは人生の不完全を知ることである。しかし藝術は人生の批判に止まるものではない。人生の批判を基礎として人生を創造するものである。卽ち人生の批判的創造が藝術である。人生の不完全を完全たらしむるものは何であらうか。それは「愛」である。「愛」は「全人格的生活」である。しかし眞正なる「愛」が單なる感情ではないが如くに「全人格

的生活」にはカントの所謂「理性者」(die Vernunftigen Wesen)が實在するのである。自分が牧野英一博士の藝術に對しての誠實なる關心に對して深き愉悅を感ぜざるを得ないのは人間的教養の上から考察してのことなのである。人間的教養とは自己の生活に中心を創造せる者の人間のあらゆる生活現象に對しての理解である。人間的教養の創造者のみ眞に人生を愛する者である。それは人生の不完全の認識に基く責任感からではなくして人生の不完全を自己の中に內感するが故である。かくて自分は法律學者や法の運用者に對して藝術に對する沈潛を希念したいと思ふ。

自分は如上の叙述に於て「刑法の主觀主義」の意義を示現し得たと考へるのであるがこゝに一つの應用的問題が殘されて居る。それは「刑法の主觀主義」による教育の反省なのである。自分は其の問題に對してすこしく考察して置きたいと思ふのである。

然らば「刑法の主觀主義」は教育の如何なる點に對して反省を要求するのであろうか。自分の考ふるところによればそれは教育の精神に對してである。

ホップスの哲學說によつて立てられたところの刑罰上の威嚇主義に比較するならば「刑法の主觀主義」は顯著なる進展であると云はなければならない。然るに教育上に於ては果たして刑罰上に於けるが如き生活原理の全人格的なる革新があつたであらうか。今日教育上に於て行はれて居るところの教育罰は威嚇を以て中心目的として居はしないであらうか。敵本主義の精神による教育罰ではないであらうか。若し今日の教育上にかゝる事實が存在するならばそれは教育の逆轉であると云はなければならないのである。

自分は自分の叙述が細微の點にまで行き渡つて居ない遺憾を有つのであるがこれを以て「全人格的生活」に關する叙述を終つた。「全人格的生活」は自分の修身教授の根本基底である。

次に自分は「全人格的生活」を根本基底とする自分の「修身教育の諸相」の考察に轉移しなければならない。

河上肇　資本主義經濟學の史的發展
御木本隆三　「ラスキン研究」彼の美と經濟
石田憲次　カアライル研究

第二章　道徳的思索による修身教授

第二章　道徳的思索による修身教授

第一節　思索の意義

吾々は外的に種々なる生活現象と交渉を有ち内的に豊富なる生活内容を自覺して居るのである。

かゝる内外種々なる交渉・自覺を有つ吾々が若し自己の生活に於て中心生活を創造することなくば吾々は自己の内外に實在する感性的自然と結合して自己に於て享樂的生活を成立せしめるかさもなくば虚無思想の因とならざるを得ないであらう。

かゝる混亂・雜多の生活を征伏し止揚して純一なる生活たらしむるものは「思

索」である。「思索」は中心生活の生産者である。吾々の生活は「思索」によつて全人間生活を包含し組織して「清澄」となるのである。

然らば「思索（思辨）」(Spekulation)とは何であらうか。自分は哲學上に於ける其の語の意味をすこしく研究して而して自分の「道德的思索による修身教育」に於ける「思索」の意義は思考の方法、思考の對象によつて異なる。

「思索」の意味を明かにしようと思ふ。

經驗的智識を賤劣として徹底的に先天的思考のみによつて哲學を建設せんとしたるフィヒテ、シエリング、ヘーゲル等をば思辨哲學者と稱する場合に於ては「思索」は經驗的思考に反對して先天的思考の意に用ひられて居る。又直接的經驗に基礎を有せず精確なる推理作用の範圍をも超越して空想的自然に流れたる思考を「思索」と稱することもある。輕蔑の意味に於て使用せられる場合の「哲學者の思辨癖」と云ふ語には如上の意味が含まれて居ると考へられる。

以上二つの「思索」の意味は思考の方法によるものなのであるが次の二つの「思索」の意味は思考の對象によつて起る「思索」の意味なのである。

吾々の精神活動が自己の外界に向はずして自己の內界に向ふこと即ち自己を「觀想」(Contemplation)すること、若しくは物質的對象に向はずして精神的事物を「觀想」することを「思索」と稱することがある。又概念による間接的論理的認識に對して直接に直觀すること、即ちギリシヤ語の「テオーリア」を Spekulation と譯することがある。

哲學上に於て取扱はれて居る「思索」の意味は凡そ如上の四つのものなのであるが自分の「道德的思索による修身教授」に於ける「思索」の意味は自己を「觀想」すること若しくは精神的事物を「觀想」することの意味に於けるそれなのである。

第二節　思索の態度に關する反省

過去及び現在に於ける吾々の思索の態度は「論理的思索」に限定せられて居たと言つても失當のことではないであらう。然るに吾々は「論理的思索」のみ

によつて事物の眞相を究明することができるであらうか。ケーベル博士は何故に其の晩年に於て哲學に對してよりも藝術に關して深く關心せられたのであらうか。

自分の考ふるところによれば事物の眞相は「論理的思索」のみによつて究明せられるものではないのである。カントは客觀の實在を拒否した。然るにも不拘「物自體」(Ding an sich)の考へを除去することはできなかつた。吾々は「論理的思索」のみによつては事物の眞相を知ることはできない。

ベルトランド・ラッセルは云つて居る。

理知は調和的であつて物を調節するだけの役目を演ずるものなのである。創造の力があるのではない。純粹論理の世界にあつてすら、新らしき創造の地點に至るのは、やはり何と云つても內觀である。直觀である」(B. Russel—Mysticism and Logic. p. 13)。

事物の眞相には叡知の世界があり神秘の殿堂がある。この事物の眞相に於ける叡知の世界・神秘の殿堂を知らんがためには「論理的思索」によつては不可能

であつて內觀や直觀によらなければならないとラッセルは云ふのである。「論理的思索」は事物の眞相の周邊を低徊するにすぎない。事物の眞相の中心卽ち叡知の世界・神秘の殿堂に直進するものは內觀であり直觀である。かのベルグソンの哲學は生命主義の哲學とか直觀主義の哲學とか云はれて居るがその包含的姿相の反省に隨つて考へるならば神秘主義の哲學と稱ばるべきものであらう。

しかしかく云ふとしても自分は「論理的思索」を否定せんとするものではない。誠實の內に罩められて居ない直觀が如何に吾々の生活を享樂主義的生活に誘惑するか。このことは充分に反省せられなければならないことなのである。終局のない課題を實現するそこに眞實の「文化生活」の示現があるに不拘吾々の追求する「文化生活」は單なる感情的生活であるに過ぎないのである。それはそこに生活內容に對する形式的規定がないからである。「論理的思索」が缺如して居るからである。

かくて事物の眞相は「論理的思索」と「直觀的思索」との結合融解によるな

ければ究明せられないのである。若し「論理的思索」と「直觀的思索」とに階級的差等を附與せんとする人があるならばその人は哲學の本義が「生活によつて生活を充足する」と云ふところに存在するのを忘失して「哲學者」たらんとする要求を抱懷せる人であるかさもなくば淺果報なる直觀の甘美に耽溺せる人であるかであらう。プラトーンは「イデヤの認識は直觀である」と云つた。しかしプラトーンは「直觀的思索」と「論理的思索」とに階級的差等を附與せんとしたのではなくして「論理的思索」と「直觀的思索」との事物の眞相究明に對して占むべき位置を明かにしたのであると考へなければならない。ケーベル博士が其の晩年に於て哲學に對してよりも藝術に關して深く關心せられたと云ふ事實は自分に對して「論理的思索」のみによつては事物の眞相の究明が不可能であると云ふことを證示する。而して其のことは過去及び現在に於ける吾々の思索の態度が「論理的思索」に限定せられて居たことを意味する。「論理的思索」の沈潛は「直觀的思索」の發見であり「直觀的思索」の反省は「論理的思索」の要請である。かくて吾々の思索は純化の方途を辿るのである。自分は過

去及び現在の吾々の「論理的思索」の態度に對して反省的心情を抱懷するに過ぎない。

第三節　道德的思索と「人間」の研究

自分は道德的思索の態度を「人間」の研究者パスカルに就て學ばなければならないと考へる。

義人プレイズ・パスカルの「パンセ」(pens,es)に次の一節がある。

余は抽象的學問の研究に長い時日を送つて來た。而してこれに關して持ち得られる交友の少數と云ふことがそれを余に嫌はしめた。余が人間の研究を始めた時に、此等抽象的學問が人間に適當でないと云ふこと、余がこれに通じて居るので、他人がこれに無知であるためにするよりも遙か多く自分の狀態に就いて迷はざるを得ないと云ふことが分つた。余は、他の人々がこれを知ることの少いのを咎めることは止めた。だが余は、少くとも人間研究に就

いて多くの同好者が見出されること、考へた。而してこれぞ人間に適當なる眞實の研究だと考へた。余は間違つてゐた、これを研究する者は幾何學を研究するよりも更に少い。人が他の事柄を研究するのは、如何にして此のことを研究すべきかを知らぬが爲めである、だがその上それが人間の持たなければならぬ學問ではないため、彼の幸福であらんが爲めには無知である方が更に好いためではないか。(柳田泉氏譯「パスカル感想錄」九九——一〇〇頁)

このやうなパスカルの告白は吾々の道徳的思索の態度に對する一つの重大なる提議でなからなければならない。

自分はパスカルのこのやうな告白が吾々の道徳的思索の態度に對して重大なる提議であることの意味を明かにする前にパスカルに於ける「人間」に就て考へてみなければならない。

カントの「先驗理想主義」(Transszendentaler Idealismus) の根本精神を論理的に徹底せしむることによつて道徳問題を解釋せんとする新カント學派の倫理學者の中にヘルマン・コーエン (Hermann Cohen 1842—1918) が居る。コーエンは「カ

ント倫理學の基礎づけ」(Kants Begründung der Ethik) や「純粹意志の倫理學」(Ethik der Reinen Willens) 等に於て自己の倫理學說を論述して居るのであるがコーエンに據れば倫理學の對象は「人間」(menschen) である。しかしコーエンに於ける倫理學の對象としての「人間」は自然界の一事象たる「人間」を意味するものではない。「單一態」(Einzelheit) の範疇に適用せらるべき相對的團體としての家族又は社會で數態」(Mehr heit) の範疇に適用せらるべき「個我」及び「多數態」との綜合たる「全一態」(Allheit) の範疇に屬する「人間」である。「存在」(das ein) としての「人間」なのである。「當爲」(Sollen) としての「人間」ではなくしてしかしパスカルに於ける「人間」はコーエンの倫理學の對象となるべき「人間」ではないのである。コーエンの倫理學の對象となるべき「人間」は理念としての「人間」なのであるがパスカルに於ける「人間」は絶對に具體的なる現實である。

於之自分はニイチェの「超人」とリップスの「人」とに就いて考へなければ

ならない。

自分の考ふるところによればニイチエもリップスも人間の生活内容の一部局をも否定せずして其の極限の出動を希求する。

ニイチエは「ツアラツストラ」の中に於て「人間の矮小」を嘆いて人間に對して次の如く要求して居る。

もつともつと悪く、もつともつと善く（生田長江氏譯「ツアラツストラ」）

「人間の矮小」とは何であらうか。それは生活内容の貧弱を意味する。生活内容の貧弱は人をして實踐的危險に誘惑する。人が其の生活内容に於て貧弱である場合人は他の生活に對して主觀主義者たらざるを得ない。このことは正しく實踐的危險なのである。何となれば主觀主義者は眞正なる道徳人の生活を其の生活内容とすることを許容せられざるからである。他の生活を自己の生活内容とすることなくして他の生活を律せんとすることは明かに「獨斷」であるからである。ニイチエの「もつともつと悪く、もつともつと善く」と云ふ語はかくの如き道徳的自覺を内有するものであると考へなければならないであらう。

リップスが「倫理學の根本問題」の中に於いて述べて居る次の語に包有せられて居る思想も亦ニイチエの「人間の矮小」に對する嘆きと要求と同一なる思想であると認識すべきものであると考へられる。

惡人とは其の實意慾せざるものである。精神上の貧乏人、弱虫、病弱者である。彼は此等のものである程度に從つて益々惡人である。（阿部次郎氏著「倫理學の根本問題」八七頁）

しかしながらニイチエやリップスが單に生活内容の極限の生動を人に對つて要求することに停滯するものであるならばニイチエもリップスも自然主義的要求を要求するに過ぎないと云はなければならない。思ふにニイチエもリップスも生活内容の極限の生動を人に對つて要求するのではあるまい。ニイチエもリップスも生活内容の極限の生動を人に對つて要求するのは事實である。しかし兩者の思想はそこに停滯しない。そこから更に開展する。極限の生動を營むそれぞれの生活内容はそれぞれの使命と位置とを有たなければならない。そしてそれはそのまゝに放置せらるべきでなく「理性」によつて統一せられなければはならな

い。かくて顯現するのかニイチエに於ては「超人」であり、リップスに於ては「人」である。

自分は二樣の「心理學者」の存在を考ふることができる。

人は意識や精神の熱心なる研究者を「心理學者」と稱んでゐる。自分はかゝる意味の「心理學者」を「心理學者」と稱ぶことに反對を唱ふる何等の理由をも見出さない。しかし自分はかゝる意味の「心理學者」の他に一種の「心理學者」の存在を考ふることが出來るのである。その「心理學者」は人間の生活內容に對する廣きそして同時に深き理解者を云ふのである。吾々の注意の瞳の內的轉向は吾々をして自己の生活に於ける種々なる生活現象を發見せしむるに遑ひない。自己の生活に於ける種々なる生活現象を知ることは單にそれは自己を知ることのみではなく直ちに眞實なる人生を知ることになるのである。人生の途上に於いて吾々が面接するところの悲劇の大部分は人が眞實なる自己を——隨つて眞實なる人生を——知らざるところより生起すると考へられる。

パスカルの研究對象とせられるところの「人間」はかゝる意味に於ける「心

理學者」である。そしてそれはニイチエの「超人」でありリップスの「人」であると考へられる。

パスカルは「不完全なる人間」に沈潜した人である。そして「普遍の世界」を見出した人である。

パスカルの「人間」の研究には「功利主義」の否定が實在する。事實吾々が「不完全なる人間」に沈潜せんがためには純粹に「功利主義」を否定しなければならない。吾々が自己に於ける「功利主義」を否定し得ないならば吾々は「不完全なる人間」と稱する沈潜に於ける「闇黑」と「寂寥」とを恐れる。吾々が「功利主義」を否定し得ないとき「我」と「我」とは分離する。沈潜は「我」との結合融一である。そこに一切眞理の基底であるところの「普遍の世界」が開顯するのである。

かくてパスカルに於ける「人間」の研究は吾々の道德的思索の態度に對して一つの重大なる提議でなければならない。

吾々は自己の道德的思索は人間生活の或る部面を捻象して始めて可能である

と云ふ信仰を懐いては居なかつたであらうか。道徳を生活の統一だと云はれる場合に於いても吾々はそのことの對象を全人格的人生とは考へないで抽象的人生であると思惟して居はしなかつたであらうか。

然るに吾々の道徳的思索の對象としての人間生活はその一部局でも捻象せらるべきではない。一部局でも捻象せられたる人間生活を對象として生産せられたる道徳は眞實には道徳ではなくして「道徳的」なるものであると云はなければならない。道徳が生活の統一であると云ふのは人間生活の無限なる開拓の方向に對して云はれることであつてそれは半全的人生を對して言はれることではないのである。

吾々が人間生活の全内容を知ることはそれは人生を知ることである。「不完全なる人間」に沈潜して「普遍の世界」を知れるの人は全人格的に人生を愛しないはで居れないであらう。かゝる人をこそ眞に自由人と云ふべきである。

パスカルに於ける「人間」の研究は自分の道徳的思索の態度に對して如上の反省と自覺とを與へてくれる。

第四節　道徳的思索による修身教授

自分は修身科を小學校に於いての唯一の哲學的教科であるを考へて居る。修身科に對してかゝる思念を抱懐することは感情的愛國心に對して理性的愛國心を顯現せしめ中心なき浮游の生活に對して中心生活を創造せしむることになるであらう。しかし自分は小學校に於いて學問としての哲學を取扱はんとする者ではない。自分の志向は人間生活に於ける哲學の實踐的本義を考へ而して兒童に對して「人生に對する態度」を發見せしめんとするに他ならない。

一、哲學的教科としての修身科

二、理想主義の哲學と修身教授

自分は「道徳的思索による修身教授」に對して抱懐する自分の精神を次の二つの事項の考察によつて具體的、實際的に示現せんと考へる。

第一項　哲學的教科としての修身科

「哲學的教科としての修身科」の實際的姿相は如何なるものであらうか。云ふまでもなくこのことは普遍的なるものではないであらう。人は「統一に對する希求と內面化の熱愛」とを抱懷する。それ故に自分のこゝに提示する方法も個性的生産でなければならない。このことは自分に於ては修身書の各課から道德的思索問題を見出さしめそしてそれによつて道德的思索を營爲せしむることなのである。

高等小學修身書女生用卷一第十三課によつて「哲學的教科としての修身科」の實際的姿相に關して說明してみようと思ふ。

第十三課　職業

人は一定の職業を有せざるべからず。職業には其の種類多けれども、皆國の爲世の爲に用をなすものにして、之に從事するは人たるの本分を盡す所以なり。中にも農工商は國民の多數が從事する職業にして、其の發達の如何は國家の盛衰に關係すること大いなり。

凡そ職業に從事するには、責任を重んじ、誠實勤勉なるを肝要とす。誠實勤勉なる者は、其の業に熟達し、世人の信用を增進し、又國家を利すること大いなり。父祖傳來の職業ある家に生れ、其の家を繼ぐ者は、成るべく家業を繼ぎて之を改めざるを宜しとす。新に職業を選ぶの必要ある者は、己が能力を顧み、父兄、先輩に謀るなど、十分に考慮して之を決定すべし。かくて一たび定めたる職業は輕々しく之を改むることなかれ。

己の職業は之れを尊重し、又常に樂しんで之に從事すべし。世には己の職業を賤しく思つて、他人の職業を羨む者あれども、これ甚だ不可なり。正當なる職業に從業する者の、世人より貴ばるゝと否とは、其の執る所の職業の如何によるにあらず、其の人の精神の正しきと否とによるものなり。されば人々己の精神を正しくし、專心其の職業に當りて、之が進步を圖るべし。

職業は一家の主人たる者の主として經營すべきものなれども、妻は又夫を助

けて、其の家業に勵み、相共に之が進歩を期すべきなり。然れども職業の種類によりては、妻の直接に夫に助力すること能はざるものあり。かゝる場合には家家の事情によりて、裁縫、手藝、養蠶、養鷄など、女子に適當なる副業を營み得る者は、之に從事するを宜しとす。

自分はこの課から次の如き道徳的思索問題を見出すのである。

1、職業の概念

職業の意義に關しては種々なる見解があつて殆んど歸一するところがないやうに見える。或人は營利の目的を以て爲される一切の繼續的勞働を職業とよび又或者は收益を目的とするものでないとしてもそれが結果に於て收益の事實を示現するものであるならば職業であると考へて居る。

然らば職業とは何を指すであらうか。自分はこれを「生活の資料を得んがために行ふ一切の繼續的勞働」と考へるのである。故に自己の職業に忠實であることは國家の經濟的發展を企圖する所以となるのである。又かゝる唯物的考へ方の反省によつて職業を生活の手段として考ふることなく生

活の目的として考へる宗教的立場に立つ人もあるであらう。

2、職業に從事する理由

a、宇宙全に對する自己使命の實現。

b、自己生存のために。

c、自己の道德的成長のために。

d、家族扶養のために。

e、社會に對して。

3、職業選擇上の注意

a、健康の思慮。

b、自己能力の反省。

c、資力の考慮。

4、社會の狀勢の思慮

しかしこのことは社會の流行的形態に支配せられることを意味するのではないのである。それは社會の狀勢を斟酌して理想主義的態度を保持する

ことである。

5、家業に就ての考慮

自分は家業の繼承と云ふことを一極に固陋なる慣習であるとして擯斥することはできない。

熟練・經濟と云ふが如き見地からも家業繼續の重要性は見出されるのであるがそのことよりも自分に於ては超越的意志に對する自覺によつて家業の繼承を人情自然の內容として直觀するところに深い意味が存在すると考へられる。人情自然の中にベーメの所謂「物なき靜けさ」(Stille Ohne Wesen)を直觀する人に於てのみこの深い意味は體認せられるであらう。人情自然を平俗なる生活として拒斥する人はその人自身が平俗なる生活者であることを自證するものであると云はなければならないであらう。反抗心や反動的態度は自意識的感情の所產であつて永遠性を有つことはできないと考へられる。

6、勞働は神聖である——と云ふことの意味。

勞働は神聖であると云ふことは如何なる勞働をも神聖であると云ふ意味ではないと考へられる。自己の個性が發揮せられることなくして影も形もなく物質的欲望のために埋沒せられる勞働をも神聖であるとは云ふことはできないであらう。

勞働自體は神聖でもなく醜惡でもないものであると考へられる。勞働の實體は吾々の人格である。されば勞働は神聖であると云ふ語には人格的要求の實在することが考へられる。隨つて自己の人格的生命の發揮せられた勞働のみ神聖であると云はなければならない。

7、職業に對する德

職業に對しては種々の德が必要であらう。しかしそれ等の德の究竟は「誠實」である。「誠實」は生活內省によつて自己の裡に直觀せられるものであつて外的價値を目的としたる精神の動きであるのではない。人格價値の境地であり良心の叫びなのである。

8、報酬に就て

現代人の生活苦は吾々の中途半端な推測や反省を許容しないまでに深刻なものであると考へられる。

内務省社會局の調査によれば本年（昭和二年）一月以降六月に至る上半期中の全國勞働爭議の總件數は五百六十二件に及んで居るがこれは現代人の深刻なる生活苦の示現として考へられなければならないことである。

しかし自分は生存權の問題にまで押し迫つて居る現代人の生活苦を受容して尙ほ第二義的なものであることを考へざるを得ない。勞働が宇宙全に對する使命の發揮であるならば吾々は報酬に對して感恩の實感を懷かなければならないであらう。しかしこのことは人の生活動向が外物價値に對つて居る場合に於ては體認せられる精神ではないのであるが故に人は自己の生活動向を外物價値から內部價値へ轉向せしめなければならない。卽ち思索人となり內省人とならなければならない。かくすることによつて人は本源的に勞働創造人となり感恩の生活者として新生すると考へられる。

9、婦人の職業

現代人に於ける婦人問題を細別するならば三十一の多數に上る。（大正十二年五月「修身研究」所揭有原未吉氏「婦人問題一束」）それ等の婦人問題はすべて婦人の男性に對する「反抗心」に基調を有つものであると考へられる。「反抗心」は自由意志に對する自覺の淺薄乃至缺如によつて生起するものである。故に「反抗心」に支配せられて居る所の人は自己の背後に「寂寥の世界」を開拓して居るところの人である。そしてこのことは一つの人格的悲劇である。この人格的悲劇は人が「寂寥の世界」の開拓に對して無意識である場合一層その悲劇性を深めるものなのである。

自分は婦人問題を婦人の自由意志に對する自覺の問題であると云ふ意味に於てのみ承認する。而して少數の獨立的・創造的なる婦人が共感せられる態度であることを信ずる。婦人が男性に對して「反抗心」によつて生活するとき婦人の有つ個性は其の「反抗心」の中に埋沒せられて仕舞ふ。婦人の個性が婦人の男性に對する「反抗心」の中に埋沒せられて仕舞ふとき婦人の生存は其の獨自性を喪失すると云はなければならない。

されば婦人は自己の個性に對する自覺を有たなければならない。婦人の生存の意義は婦人が自己の個性に對する自覺を有ちそしてその極限の發揮に努力するところに盡きる。若し婦人の自己の個性に對する自覺と而してその發揮に對して障碍を加へる男性があるとするならばそれは婦人のみの敵ではなくして婦人と男性との共通の敵でなければならない。何となれば婦人と男性とは各自の協力意志の實現によつて全き人生を創造しなければならないものである以上婦人の自己の個性に對する自覺と而して其の發揮に對して障碍を加へる男子は全き人生の創造に對して障碍を加へることになるからである。婦人は自己の個性に歸還しなければならない。そのことは自分に於ては「家庭生活の發見・創造」を意味する。リップスの云へるが如く婦人は家庭に於いて最高の職業を見出すことを原則としなければならない。

自分に於て見出されたる道徳的思索問題は以上の如きものである。兒童に於ては自分に於て見出されたるすべての道徳的思索問題を見出すことは極めて困難なることであると云はなければならない。故に吾々は兒童と協力して兒童をして自主的に道徳的思索問題を發見せしめ道徳的思索を營爲せしめなければならない。

第二項　理想主義の哲學と修身教育

「理想主義の哲學と修身教育」に關する論述を營まんとする以上は「現代に於ける理想主義の哲學」に就て論述しなければならないと考へられるのであるがそれに關しては既に朝永三十郎博士の「近世に於ける「我」の自覺史」があり西田幾多郎博士の「現代に於ける理想主義の哲學」があるが故に自分は何等組織的なる叙述を爲すことを爲さないであらう。

「理想主義の哲學」の一般的概念は超感的なるものを追求目的とする哲學であるとせられて居る。而して「理想主義の哲學」は「現實主義の哲學」に對立するものであると考へられるが故に自分は先づ「現實主義の哲學」の根本精神を列擧し次に「理想主義の哲學」の根本精神を比較考

察せんと考へる。

1、外觀的である。
2、經驗的である。
3、唯物論的である。
4、事物の特殊的方面より考察する。
5、物的價値を尊重せんとする。
6、特殊的眞理を取扱ふ。

「現實主義の哲學」の根本精神は上の如きものなのであるがそれに對立する「理想主義の哲學」の根本精神は次の如きものなのである。

1、內觀的である。
2、思辨的である。
3、唯心論的である。
4、事物を普遍相の方面より考察する。
5、人格價値を尊重するものである。

6、普遍的眞理の方面を取扱ふ。

以上の如く比較するならば「現實主義の哲學」と「理想主義の哲學」とは其の考察の對象を異にすることが認識せられる。しかし二つのものゝ對立は既に共の二つのものゝ對立を統一するものゝ實在を豫證するものである以上「現實主義の哲學」と「理想主義の哲學」とは互ひに相補翼し合ふ性質を有つと考へられるのである。

古來理想と現實との關係に就ては二種の見解が行はれて居るのである。一は理想をして現實を超越すると云ふ見解であつてプラトーンが之に屬し一は理想をして現實に內存するものであるとする見解であつてアリストテレースは之に屬する。

美學は「美」の學である。隨つて「醜」の學なるが如くに現實は理想に對し理想は現實に對して始めて存在の意義を有つものであると考へられるのである が超越論に於ては現實と理想とは全然沒交涉であると考へられて居る。されば超越論は謬論であると云はなければならない。內存論に於ては現實生活には理

想の要素が内存する。故に吾々は其の理想の要素を把握して理想を構成し而してそれを追求することによつて人生の意義を創造せんとするのである。

故に吾々は超越論に左祖することは不可能であつて内在論に共感しなければならないのである。

かゝる見地よりして吾々は過去及び現在の修身教授に對して如何なる批判を有つべきであらうか。

過去及び現在の修身教授は「現實主義の哲學」に支配せられて居たと云ふことが出來ると思ふ。「現實主義の哲學」に支配せられて居たところの過去及び現在の修身教授はあらゆる點に於て「功利的」であつたと云ふことは否むことの出來ない事實である。然るに吾々の人生生活の意義は所謂成功利達にのみ存するのではないのであつて特殊的個人としての自己を普遍的個人としての自己たらしめんと努力精進するところにあると云はなければならない。そこに吾々が「理想主義の哲學」より學びべきところが存すると考へられるのである。

然らば吾々の修身教授が「理想主義の哲學」より學ぶべきは如何なる點であ

るであらうか。自分はその事を次の四つの點であると考へる。

1、哲學的精神と修身教授

自分は「哲學的精神と修身教授」の考察を營む前に哲學の概念を明かにしなければならない。

「哲學」(Philosophie)とは何であるであらうか。

ウキンデルバンドの「哲學概論」(Einleitung in die Philosophie)によれば哲學は次の如き問題を包有するものである。

哲學
- 理論門
  - 認識論（知識）
  - 形而上學（實在）
    - 本體論
    - 宇宙論
- 實踐門（價値）
  - 倫理
  - 審美
  - 宗教

かゝる意義に於て哲學は古くから最も根本的なる學問卽ち「學問の學問」

(Science of Science) と稱ばれて來てゐる。哲學は學問であつて統一せられた
る概念的智識である。「生命さながらの相」(Lebendiges leben) は哲學ではな
い。ベルグソンは哲學を直觀的智識であると云ふけれども直觀的智識は哲
學の內容とはなつても哲學ではないのである。若しベルグソンの云ふが如
くに直觀的智識を以て直ちに哲學であると云ふならば哲學と藝術、宗教と
は區別することが不可能であると云はなければならない。

哲學は實在の根本概念を明かにすると共に當爲の根本概念をも研究對象
とするものである。故に哲學は宇宙人生の最高原理の學問であると云ふこ
とができる。

哲學の概念が如上のものであるとするならば「哲學的精神」とは何であ
るであらうか。

「哲學的精神」が所謂成功利達を要求する精神に反する精神であると云ふ
ことは哲學の概念の考察によつて明かにせられたと考へる。自分の考ふる
ところによれば「哲學的精神」とは自己の生活の上に眞理を體現せんとす

るところの精神である。ウヰンデルバンドはカントを述べんとして「孤獨
寂寥は偉人の運命である」と云つた。何れの時代に於ても自己の生活の上
に眞理を體現せんと要求する者は孤獨寂寥の人たらざるを得ないのである。

過去及び現在の修身教授は「現實主義の哲學」に支配せられて居た結果
「功利主義者」を以て共の生活目標として來たのである。從つて自己の眞生
命を見出さんとして不斷の哲學的精進を持續する者の生活に關しては何等
の關心をも拂はれなかつたのである。

自分は「現實主義の哲學」の有つ眞理を否定せんとする者ではない。し
かしながら吾々は例へば「正直は一生の寶」と云ふ格言の意味を說述する
にしても功利的に說述し過ぎては居なかつたであらうか。兒童の生活は認
容せられなければならないのである。吾々は兒童の生活を認容することに
よつて兒童の生活をして自己の良心の聲に聽從するところの生活を營爲せ
しめなければならない。そこに兒童の生活の純正なる發展が見出されるの
である。自分は現代社會の「長くなつて寢そべること」(ヒ・アウスストレッケン) の醜惡の相に面接

する度毎に「哲學的精神」の萬人の胸底にまで滲透してゆくことを念願せざるを得ないのである。かの感情的愛國心も「哲學的精神」の滲透によつて眞正なる愛國心へと轉向すると考へられるのである。

2、理性の直觀と修身教授

「理性」とは單なる理知であるのではない。「理性」とは心理學者の云ふ知情、意の背後に實在して知、情、意を知、情、意たらしむるものである。經驗的なるものではなくして先驗的なるものなのである。

道徳の眞の意義は自己が他から支配せられるところには顯現しない。支配せらるべき自己が支配すべき自己を支配するところにも見出されない。道徳の眞の意義は自己を支配するところに存在する。支配すべき自己が支配せらるべき自己を支配するところに見出されるのである。カントが「理性の自律」と云ふのはそのことであると考へられる。

然るに過去及び現在の社會生活に於ては道徳は客觀的他律の世界に存在すると考へられて來た。そのことは自己の注意の矚を自己の外部に放置した結果として生起したる判斷である。道徳は自己の外部に存在するものではなくして自己の內部に實在するものである。自己の內面的統一、自己の內面的發展が道徳なのである。

それ故に吾々は過去及び現在の修身教授に於けるが如く兒童に對して徒らなる外面的教訓をいとなむことなく兒童をして自己の內なる理性を直觀せしめなければならない。

3、普遍相の把握と修身教授

普遍は特殊を離れて存在するものではない。直接經驗は特殊のみを呈すると云ふ哲學者があるけれども特殊と經驗し得るのはそのうちに普遍を感じて居るからである。特殊は其の裏面に必ず普遍を藏し普遍の活動は特殊を生むのである。普遍と特殊とを別物とするが故に實相に遠ざかると考へられる。

自分は特殊相を凝視することを拒否したいとは思はない。しかし吾々は特殊相の凝視に止つてはならない。然るに自分の認識するところによれば

従來の修身教授は特殊相の凝視に止つて普遍相の把握が行はれて居ないと思はれる。そのことは從來の修身教授が傳統的なる國家觀念に對して何等の批判的態度を保持して居なかつた事實によつても認識せられることなのである。

例へば「古道大意」の著者は「我御國は、天神の殊なる御惠によつて、神の生みなされて、萬の外國等とは天地懸隔な違ひで、引比べにならぬ結構なあり難い國で、尤神國に相違なく、又我々賤の男賤の女に至る迄も、神の御末にちかひないでござる」又曰く「萬國を御開闢なされたのも、皆神世の尊き神々にて、其神たち悉く此の御國に御出來なされたことなれば則御國は神の御本國なること故に、神國と稱すは、實に宇宙擧ての公論なること、更に論なきことなり」と言つて居る。

「古道大意」の著者の抱懷する如きかゝる國家思想は既に消滅して居るものゝ如く考へられるかも知れないが事實に於ては現在に於てもかゝる國家思想の抱懷者は決して僅少であるのではない。

しかしかゝる感情的な國家思想は果して吾々の容認すべき眞正なる國家思想であるであらうか。自分は先きに普遍と特殊とを別物とするが故に實相に遠ざかると云つた。感情的國家思想は特殊的方面のみに關心した結果生れ出たる國家思想であると考へられる。吾々は自國を愛しなければならない。其の事を否定する人は吾が國民であることは許容せられないであらう。しかし吾々は如何に自國を愛すると云つても自國の有つ普遍相を忘失してはならない。自國を愛する愛が自國の有つ特殊相を忘失するものであるならばこれは盲目的愛であるに過ぎないのであつて對外的にはお國自慢となり排外的態度とならざるを得ないのである。吾々は自國を愛すると共に他國に對して友愛を有たなければならない。

しかし事物の普遍性の把握にまで兒童をして至らしめるためには過去及び現在の修身教授はそれが外面的活動にのみ關心する限り無力であると云はなければならない。されば吾々は兒童をして個々斷片の特殊的現實に膠着せしめることなく自己の「理性」にまで歸還せしめなければならない。

かくてこそ吾々の修身教授は普遍的生命を有つと云ひ得られるのである。

自分は「理想主義の哲學」の修身教授に於いては兒童の道徳意識の發達を思慮することなくして内觀的態度を保持するならば遂には兒童の生活をして支離滅裂の悲慘なる狀態たらしめたり或は人間が地上の生活を生活して居ると云ふ確實なる事實を考へることなくして現實を離れて空虚の生活を營ましめたりしてはならない。「理想主義の哲學に立つ修身教授」と云はれて居る修身教授の現實の樣相が往々にしてかゝる點に缺陷を有つて居はしないかと考へられる。既に云ひ古された言葉ではあるが吾々の眼は天上を仰ぐとも足は地上を離れてはならない。

三木　清　パスカルに於ける「人間」の研究
小原國芳　修身教授の實際
西田幾多郎　現代に於ける理想主義の哲學

第三章　創作による修身教授

第三章　創作による修身教授

第一節　藝術と道徳

過去に於ては藝術と道徳とは不斷に爭鬪的形態を以て對立し來つたと考へられる。卽ち道學者は藝術の中に人間生活の極限なき墮落を認識すると云つて藝術を拒否し藝術家は道學者の教說する道徳を以て石の如く固陋なるものとして嘲笑した。

自分はそれ等の事實を對象として靜かに思索を回らす時それ等の拒否や嘲笑の中に相互の本質に對する完全なる把握が行はれて居ない事實を認承せざるを得ないのである。

藝術が若し人間生活の解剖放置であるならば人は藝術の中に於て人間生活の極限なき墮落を認識するに違ひないであらう。それと同樣に道德が若し豐富なる人間性を拒否して成立するものであるならば道德が石の如く固陋なるものとして嘲笑せられることは當然の運命であると云はなければならない。

しかし藝術は道學者の云ふが如く人間生活の極限なき墮落を生命とするものであるであらうか。道德は藝術家の云ふが如く石の如く固陋なるものであるであらうか。

自分の思索によればそれ等の認識は明かに誤謬である。然も其の誤謬の基因は自己自身の中に實在するのである。道學者が藝術を以て人間生活の極限なき墮落であると云ふ場合道學者の意識する道德は主觀的自律に存するものではなくして客觀的他律に存するものなのである。藝術家が道學者の敎說する道德を以て石の如く固陋なるものとして嘲笑する場合藝術家の抱懷する藝術は人間生活解剖放置の藝術であると考へられるのである。

かくて道學者にも藝術家にも自己の胸奧に開展せる普遍の世界に對する自覺

が實在しないのである。從つて道學者の敎說する道德も藝術家の表現する藝術も「眞」なるものと云ふことはできないのである。

然らば吾々は藝術と道德との眞なる關係を何處に求むべきであらうか。

自分は藝術と道德との關係を次の如くに考ふるのである。

藝術 { 生活の開拓 / 生活の深化 }

道德 { 生活の深化 / 生活の開拓 }

自分に於ては藝術も道德も共に「生活の開拓」と「生活の深化」とによつて構成せられるものなのであるが藝術に於ては「生活の開拓」が主となり道德に於いては「生活の深化」が中心となるのである。それ故に「生活の開拓」をのみ生命とする藝術は自分に於ては眞の藝術ではないのであつて開拓せられたる生活は深化せられなければならないのである。かくて始めて眞の藝術たり得ると考へられるのである。道德は藝術の如くに「生活の開拓」を以て生命とする

ものではないが「生活の開拓」を拒否しては道徳は固陋なるものとならざるを得ないであらう。しかし道徳は豊富なる人性の内容を統一するところに創造せられるのである。開拓せられたる生活の統一に道徳は示現するのである。

かくの如く考察して來るならば藝術と道徳とは爭鬪の形態を以て對立することなくして他の學問や宗教と共に吾々の人格のうちに並存して吾々の人格をして高揚・躍進せしめるものと考へられるのである。

第二節　藝術の本質

「創作による修身教授」に關する考察を營む場合に於て「藝術の心境」を明にすることは不可缺の緊要事であると考へられる。それ故に本節に於ては「藝術の心境」に關して所思を述べたいと思ふ。

然らば眞實なる「藝術の心境」は如何なるものであるであらうか。

吾々は自己の好愛する藝術作品を以て直ちに眞實なる「藝術の心境」の示現せられたる藝術作品であると云ふ人の說唱を肯定すべきであらうか。吾々は自己の好愛する藝術作品を以て直ちに眞實なる「藝術の心境」の示現せられたる藝術的作品であると云ふ人に「藝術の心境」に對しての心理的事實の實在することを認識する。しかし心理的事實は彼と吾とに於て相異するものである。卽ち心理的事實は普遍妥當性を有つものではないのである。從つて吾々はかゝる人の說唱に對して肯定を與ふることは出來ないのである。

しかしその事はかゝる場合に於ては眞實であると云ひ得られるであらう。それは自己の好愛する藝術作品が直ちに眞實なる「藝術の心境」を示現せる藝術作品であると說唱する人の生活が「理性的生活」であるならば自己の好愛する藝術作品が直ちに眞實なる「藝術の心境」の示現せられたる藝術作品であるとの云ふことが何等の顧慮をも必要とせられることなく承認せられなければならないのである。それはその人の「好愛」と云ふことは單なる心理的事實であるのではなくして普遍的個人の「好愛」だからである。ナトルプの所謂「新らしき

客觀」に對する自覺を有つ人の「好愛」だからである。

ベルグソンなどは直接經驗を以て直ちに哲學であると云ふけれども哲學の合理的委相は直接經驗にあるのではない。直接經驗は意識の內面的必然性によつて自己を合理的委相に改造しなければならない。

かゝる考へ方は「藝術の心境」に關する考察に關しても要求せられる。藝術は藝術的對象の感覺的受容によつて生產せられるものではない。藝術の生產は藝術的對象の感覺的受容を更らに反省せるものであると考へなければならない從つて藝術は超感覺的なるものとなるのである。感覺によつて受容せられたる藝術的對象が更らに反省せられ普遍妥當の合理的委相として示現するところに藝術の生產があるのである。

於之自分は「藝術の心境」に關する諸說に關する考察を營みたいと考へる。

或る人は「藝術の心境」を「虛無」(Nihilismus)であると云ふ。

「虛無主義」は藝術上に於てのみでなく哲學上、政治上に於ても存在する哲學上に於ける虛無主義はゴルギヤスに於けるが如く一切の知識と規範との客觀性

を否定すると云ふ意義のものなのである。政治上に於ける虛無主義は無政府主義と緊密なる聯絡を有つものなのであるがしかし無政府主義と同一なるものであるのではない。この主義はバアクニンやクロポトキンの無政府共產の思想に基いて生起せるものであつてカーカール、デイルの所謂「露國の國民運動」なのである。藝術上に於て考へられて居る「虛無」とは哲學上の虛無主義とも政治上の虛無主義とも區別せられるものである。藝術上に於ける「虛無」は自他包全の委相であり組織化の愛なのである。

「藝術の心境」を「喜劇」であると云ふ人もある。

しかし「喜劇」と云ふのは單なる(Comedy)であるのではあるまい。「觀喜」と「悲哀」とを超出せる心境のことであると考へられる。

「藝術の心境」を「神秘」(Mysticismus)であると云ふ人もある。

自分の考ふるところによれば「神秘」を體認せんと要求する者は誠實なる內省人でなければならない。デカルトは「我思ふ故に我存す」(Cogito ergo sum)と云つた。その語は內省の究竟を示現せるものであると考へられる。內省の究竟

として示現する者は「神秘」である。「美しき思索者」プロティーノスは思惟の範疇を超越しすべての實在の基なる唯一の眞實在を「一者」(to hen)と云つて居るがそれは「神秘」であると考へられる。

ラッセルは「神秘と論理」(Mysticism and Logic)の中に於てすべての科學は神秘的内觀の有つ確實性によつて正しきものに導かれなければならないと云ふ意味のことを述べ而して「神秘思想」の特徴として次の四つの事項を擧げて居るのである。

1、「啓示」(Revelation)「内觀」(Insight)或は「直觀」(Intuition)とも云はるゝもの〻可能を信ずること。

2、「唯一」(Unity)に對する主張。

3、「時」の否定。

4、「惡」の否定。

「神秘」とは譯のわからないほんやりしたものであると考へられて居る。「朦朧」のことであると思はれて居る。しかし「神秘」とは譯のわからないほんやりしたものでもなく「朦朧」のことでもないのである。「神秘」は何よりも譯のわからないほんやりしたものを嫌ひ「朦朧」を忌むものである。吾が國の神秘派の詩人の中には譯のわからないほんやりしたものや「朦朧」を以て「神秘」であると思惟して居る詩人も居るがそれ等は生活の内面的停滯を「神秘」と云ふのであつて内省自覺によつて體認せられたる眞の「神秘」ではないのである。「神秘」とは火の如き生命の體驗そのものであるベルグソンの「純粹經驗」であるりリッケルトの「概念以前の世界」なのである。吾々の自我に於ては自己が自己を省るのである。省られたる自己は省る自己である。かゝる内面的活動の無限なる連續をフィヒテは「事行」(Tathandlung)と云つて居るのであるがフィヒテの「事行」も「神秘」であると云ふことができるであらう。

「神秘」は疑はんとしても疑ふことのできない「絶對者」である。然らば如何にして吾々は自己の生活のうちに「神秘」を見出すことができるであらうか。

自己の生活のうちに「神秘」を見出さんがためには吾々は自己に對して誠實なる「批判」を有たなければならない。吾々が自己の内部生活の諸現象を見出

し而してそれを批判してゆくとき吾々は自己のうちに「神秘」を見出すことができるのである。

以上自分は「藝術の本質」に關する諸說に就て叙述するところがあつた。自分の觀るところによれば諸說は共通に「藝術の本質」に對して獨自の見解を示して居るのは事實であるが哲學的反省・論理的思索に缺如する點を有つが如くに自分には見える。

先きにも述べしが如くに藝術は藝術的對象の感覺的受容によつて構成せられるものではない。藝術が藝術的對象の感覺的受容であるならば藝術は單なる快不快の感情によつて支配せられるものであると考へなければならない。然るに自分の考ふるところによれば快、不快の感情は藝術的感情の內容と云はるべきものである。藝術的感情は單なる快、不快の感情を超出したる感情なのであつてそれはPhantasieと云はれるものであり「先驗的感情」と稱さるべきものであると考へられる。フアンタヂー或は先驗的感情と云はれる感情は自己目的的な藝術的法則によつて內的に藝術を構成してゆくのである。それ故にフアンタヂ

ー或は先驗的感情は生活感情でもなく個人感情でもないのである。即ち藝術は主觀と客觀とを超出したる根本主觀の創造であると云はなければならない。而してそこに藝術の創造的進化が開展すると云ふことができる。されば藝術は個人感情の承認に終命すべきものではなくしてすべての人の感情に承認せられなければならない。即ち藝術は客觀的に妥當するものでなければならないのである。

かゝる點に關して土居光知氏は次の如く述べて居られる。

渾沌の世界を征服して秩序の世界に高めること、これが古今に通じて變らざる精神の努力であつて、哲學はかの純粹持續の境に入つて體驗するを以て終局とせず、それを透明な合理的な姿に改造し普遍的價値にまで高めることを以て任務として居る如く、藝術的活動も形象を以て渾沌を制しつゝ內面から照らされ、享樂的調和を得た、生ける秩序の世界を確立することである。

（土居光知氏著「文學序說」四頁）

見ると云ふことが常識の考ふるが如く肉眼を以て對境を寫すのではなく、

感覺を通じて與へられたるものゝ內面的展開であり、質的統一であるとすれば、形象も從つて超感覺的のものとして了解されなければならぬ。（前掲書一六——一七頁）

土居氏は藝術を以て享樂の具解脫の媒介物とせず形象を以て渾沌を制し雜多を止揚して純一に憧憬する活動と考へて居られる。而してそれはギリシャの藝術家が理想とした心「晴朗」(Heiterkeit) なのである。「晴朗」とは何であらうか。それは人生のあらゆる矛盾・葛藤を超出したる人格的光輝なのである。

吾々はラファエルの聖母の顏に其の顯現を見る幸福を有つことができるであらう。

如上の考察によつて自分は「藝術の本質」を明かにすることが可能であつたと考へる。即ち「藝術の本質」は「先驗的感情」「純一」「晴朗」等と稱せらるべきものであると云ふことができる。

然らばそれ等のものは如何にして生產せられるものであらうか。

其の問題に就ては今迄に度々面接したのであつたがそれはすべて斷片的なる

接觸であつたと考へられるが故に次に綜合的考察を試みんと考へる。

自分は藝術的活動を以て人間の特殊的能力なりとし或は美を外的存在として現象界に美的現象を見出さんとする藝術の實驗科學的研究に反對し又藝術の本質的理解を其の享樂味讀に置くことに對して論理的思索の缺乏を指摘し深き體驗の基礎に立つて精到の論理的思索と鋭き批判的態度との融一せる境地を自己の內面に抱懷して「藝術の本質」を「晴朗」にあると云はれる土居氏に從つて自分も「藝術の本質」を「晴朗」に存すると考へ而して「藝術の本質」が如何にして生產せるかと云ふ問題に關する考察をすゝめんと考へる。

自分は第一節に於て藝術を次の如く表示した。

藝術 ｛生活の開拓 / 生活の深化｝

自分の考ふるところに從へば「晴朗」は「生活の開拓」の究竟として示現するものなのである。然らば「生活の開拓」とは何であらうか。

吾々は人生の最初源に立てる者ではない。吾々は幾代とも數知れない祖先を

有つのである。其の幾代とも數知れない吾々の祖先は純粋に自己一人によつて自己一人の生活を營爲したのではない。必ずや自己の環境として他の生活を領有したに違ひない。隨つて自己と他との關係交渉は自己の個性を他のために奪取せられ他の個性を自己の內に連れ込みしに違ひない。現在の吾々はかゝる祖先の生活の漸次的發展として存在するのである。自分が「生活の開拓」と云ふことを考ふるのは人間生活に對する如上の思惟に基づくものなのである。

「生活の開拓」可能の問題は如上の思惟によつて明かにせられる。

「生活の開拓」は自己の內面的生活を對象として行はれるのである。吾々が自己に對してナイーヴな態度を保持して居るならば其處に於ては「生活の開拓」が問題にせられることはあり得ないと考へられる。それ故に「生活の開拓」を營爲せんとするならば吾々は自己に對してナイーヴな態度を保持することなく內省的態度を保持しなければならないのである。

吾々が自己の生活に對してナイーヴな態度を保持することなく內省的態度を保持するならば吾々は自己の生活から種々なる生活現象を發見するに違ひない。

吾々が自己に對してナイーヴな生活態度を保持して居た時代に於て他にのみ存在する生活現象であると認承せし生活現象も自己の生活のうちに生動するを意識するに至るのである。

ドストイエフスキイは「殘忍の天才」と云はれて居る。ドストイエフスキイが「殘忍の天才」と云はれるのは如何なる意味であらうか。それはドストイエフスキイが人間の內部生活の諸現象に對して遂巡することなく面接したと云ふ意味のことでなければならない。ドストイエフスキイは人間生活を思ふ存分解剖した。人間生活の深底に潛在する秘密の感情までも容赦なく殘忍なほどドストイエフスキイは解剖する。ドストイエフスキイが「殘忍の天才」と云はれる意味は此處に存在しなければならない。しかし於之吾々が全人格的に注意しなければならないことはドストイエフスキイが「殘忍の天才」であることに終命して居ないことである。ドストイエフスキイは「殘忍の天才」であるのと同時に「聖愛」の示現者である。「聖愛」は一切の「女性的なるもの」の否定によつて示現する。ドストイエフスキイが「聖愛」の示現者たらんとして「殘忍の天

才」とならなければならなかつた因由が其處に存在する。しかしそれはドストイエフスキイの作爲であるのではない。それはドストエイフスキイの「自然」なのである。

ドストイエフスキイは「變態心理」の作家であるとも云はれて居る。このことはドストイエフスキイを「變態心理」の作家と云ふことによつて藝術家としての價値を引下けんとする意圖であると考へられる。しかしドストイエフスキイは「變態心理」の作家であるのではない。ドストイエフスキイが「心理學者」なるが故である。多くの作家と云はれるのはドストイエフスキイが「心理學者」は知つて居る。しかしドストイエフスキイが「心理學者」であると云ふ意味の「心理學者」をば知らないその差異がドストイエフスキイを「變態心理」の作家と認承せしむるのであると考へられる。多くの人はドストイエフスキイに關しては主觀主義者である。隨つて多くの人は所謂「敎養俗人」ではあるかも知れないけれども「人間的敎養」を保有しないと云はなければならない。

ドストイエフスキイに於ける「殘忍の天才」は「生活の開拓」であり「聖愛」は「生活の深化」なのである。

かくの如く開拓せられたる生活は其の儘に放置せらるべきではない。開拓せられたる生活が其の儘に放置せられるならばそれは自然主義の生活であるに過ぎない。於之「生活の深化」が要請せられるのである。而して「生活の開拓」と「生活の深化」とは分離せる生活作用ではなくして一體的生活作用なのである。

藝術の本質としての「晴朗」は「生活の開拓」の究竟として示現するものでなければならない。かくて始めて藝術は「人間生活の肯定」となり「全人格的生活」として考へられるのである。

第三節　創作による修身敎授

前節に於ける考察によつて明かにせられたるが如く藝術の本質は「晴朗」に

存する。而して「晴朗」は「生活の開拓」の究竟として示現するものなのである。

然らば藝術の道徳生活に有つ意義は如何なるものであらうか。

自分は藝術の道徳生活に於いて有つ意義を「體驗の道徳」に見出すことができると考へる。「體驗の道徳」は「生活の開拓」を離れて存在するものではないそれ故に人間生活に對して「獨斷」を有つことがないのである。「體驗の道徳」は豐富なる人性の內容を統一するところに見出されるのである。

に對立する道徳は「概念の道徳」なのである。「概念の道徳」は藝術を否定して成立するのである。藝術を否定して成立する道徳は自己の一部局によつて示現せられたる道徳なるが故に豐富なる人性の內容を拒否するものであると云はなければならない。從つて「概念の道徳」は人間生活に對して「獨斷」を有つのである。

西田幾多郎博士は藝術と道徳との關係に就て次の如く述べて居られる。

私は豐富なる人性の內容を否定する如き道徳觀に反對するものであるが美なるものが直ちに善であるかの様に考へる藝術至上主義に同意することも出

來ない。且私は眞の美は眞や善と離れたものではない。內容なき手先の藝術は眞の藝術ではないと思ふものである。美と善との問題は自ら眞善美の關係を論ずる様になつた。(西田幾太郎博士著「藝術道徳」序)

西田博士は「生活の開拓」を否定する道徳が眞正なる道徳とは云ひ得られないが如くに「生活の深化」を否定する藝術も亦眞正なる藝術であるとは云ひ得られないと云はれるのであると自分に考へられる。

吾々はかのラスキンの美と徳との關係に就いての所見をコリンウッドの The Art Teaching of John Ruskin やラスキン自身の Lectures on art などによつて知ることが出來るのであるがラスキンも亦美の爲の美を排拒し藝術至上主義を嫌惡し藝術に對して道徳的意義を要求して居るのである。かくてラスキンに於ても「生活の開拓」を否定する道徳が眞實なる道徳でなきが如くに「生活の深化」を拒否する藝術も亦眞實なる藝術ではないと考へられて居るのである。

「人格」とは何であらうか。

「人格」(Person)とは「人格性」(Personality)の主體である。カントは人格を自律

的意志、絶對無上の價値を有する目的自體であると考へて居る。

自分に於ては人格に關する考察を營む場合に於ても「生活の開拓」は重要なる關心の對象となる。

「生活の開拓」を問題とすることのない人は共の人が如何に俗衆より高き人格として禮讃せられるとしても自分は共の人格を信ずることはできない。しかし自分は人生の途上に於て人間の內部生活の諸現象に對して全く目を瞑ることによつて形成せられたる人格の保持者卽ち善人としての人格者の存在を知る。そしてかゝる善人としての人格者が善人の前に至上の權威を有つことの事實を知る。然るに善人としての人格の人間生活に有つ權威は人間生活の傳統的一部局に對してであるに過ぎない。然もかゝる權威は人間生活の全部局に亘る生活革命が行はれる場合脆くも崩壞しなければはならないものである。

如上の考察によつて藝術の道德生活に有つ意義は明かにせられたと考へる。

自分が「創作による修身教授」を行はんとする要求を抱懷するのは兒童に對して「生活の開拓」を行はしめ而して「體驗の道德」を創造せしめんとする意

圖に他ならない。

過去及び現在に於ける修身教授の有つ道德觀は「概念の道德」であつた。それ故に過去及び現在に於ける修身教授は僞善者かさもなくば僞愚者を產出したと云はれても其の事を否定することはできないであらう。然らばそれは何處に其の因由を有つであらうか。自分の觀察するところによればそれは教育者が與へられたる生活の圈內を露疑いもなく匍匐して居て自己の內面的要求に聽從することを爲さなかつたからである。自己の生活を全然外在的權威の支配に委して居たからである。

然るに吾々は何時までも超越的生活のうちに靜かに目を瞑つて居ることはできない。吾々の個人的思索は自己の生活を外在的權威の支配に委すことの如何に自己に對する不忠實なる所爲であるかと云ふことに目を醒して來た。而して眞正なる道德は外在的權威に追隨するところに存在するものではなくして自己の內的創造に實在すべきであると云ふ眞摯なる要求を抱懷するに至つたのである。

自己の生活に對するかゝる自覺はまさしく「生活の開拓」による「體驗の道徳」の創造なのである。

自分は「創作による修身教授」の材料によつて今すこしく「創作による修身教授」に關する所思を述べんと考へる。

次の創作は秋田雨雀氏の「三人の百姓」と云ふ童話である。

昔ある北の國の山奥に一つの村がありました。その村に伊作、多助、太郎右衛門といふ三人の百姓がありました。三人の百姓は、少しばかりの田を耕しながら、そのあひ間に炭を燒いて、三里ばかり離れた城下へ賣りに行くのを仕事にしてをりました。

三人の百姓の生れた村といふのは、それは〳〵淋しい小さな村で、秋になつて山が一面に紅葉になつた頃、城下の人達がそれを見に來る外、何の取柄もないやうな村でありました。然し百姓達の村にはいるところに大きな河が流れてゐて、その河には秋になると、いはなやまべが澤山泳いでゐました村の人達はみんな樂しさうに元氣で働いてゐました。

伊作、多助、太郎右衛門の三人は、ある秋の末に、いつものやうに背中に炭俵を三俵づゝ背負つて城下へ出かけて行きました。二人が村を出た時は、まだ河の流れに朝霧がかゝつて、河原の石の上には霜が眞白に下りてゐました。

「今日も、はあお天氣になるべいてや。」と、伊作は橋を渡りながら、一人言のやうにいふと、ほかの二人も高い聲で、

「そんだ、お天氣になるてや。」

と調子を合はせて、橋を渡つて行きました。二人はいつものやうに、炭を賣つてしまつた後で、町の居酒屋で一杯ひつかける樂しみのほか、何の考もなく足を早めて道を歩いて行きました。

伊作は丈の高い一番丈夫な男だけに、峠を登る時は、二人から一町ほど先を歩いてゐました。多助と太郎右衛門は、高い聲で話をしながら坂を登つて行きました。二人は濱へ嫁に行つてゐた村の娘が、亭主に死なれて歸つて來たといふ話を、さも〳〵大事件のやうに力を入れて話してゐたのでした。

峠を越すと廣い平原になつて、そこから城下の方まで、十里四方の水田がひろがつて田には黄金の稲が一面に實つてゐました。

「伊作の足はなんて早いんだんべい！」

と多助は太郎右衛門に云ひました。

「あゝした男あ、坂の下で一服やつてる頃だべい。」

と、太郎右衛門は笑ひながら答へました。多助と太郎右衛門が、峠を越して平原の見えるところまで來た時、坂の下の方で伊作が一生懸命に二人の方を見て、手を振つてゐるのが見えました。

「何したんだべいな？伊作あ、おらを呼んでゐてばな。」

と多助が云ひました。太郎右衛門も顔をしかめて坂の下を見下しました。

「早く來い、早く來い……面白いものが落ちてるぞ！」

と伊作の聲がきこえて來ました。

「面白いものが落ちてるだつてよ。」

と、多助が笑ひながら云ふと、太郎右衛門も大きな口をあいて笑ひました。

「伊作の拾ふんだもの、ろくなものでなかんべいになあ！」

と、太郎右衛門はつけ足して、多助と一所に少し急いで坂を下つて行きました。

坂の下の方では伊作は、さも、もどかしさうに、二人の下りて來るのを待つてゐました。

「だまされたと思つて急ぐべし！」

と、多助は炭俵をがさ〳〵させて走つて行きました。太郎右衛門は根がしつこくない男でしたので、多助に後れて、一人で坂を下りて行きました。太郎右衛門が伊作のゐたところへ着いた時には、伊作と多助とは大事さうにして何か持上げて見たりさはつて見たりしてゐました。

「何あ、落ちてるんだてよ？」

と、太郎右衛門は間抜な顔をして、二人の立つてゐる間へ顔を突込んでやりました。

「見ろ、かうしたものあ、落ちてるだてば。」

と、伊作は少し身體をのけて、太郎右衛門にも見せました。

「ははあ、これあ、きたいな話でねえか！」

と、太郎右衛門は叫びました。三人の前には、生れてから三日ばかりたつた一人の赤兒が、美しい布に包まれて捨てられてゐるのでした。伊作の話では伊作の最初に見つけた時は、赤兒はよく眠つてゐたといふことでした。

「一體何處の子だべいな？いゝ顏つきをしてるのにな！」

多助は赤兒の顏を見て、

「それさ、いゝ着物を着て、ただ者の子ぢやあんめいよ。そんだとも、うつかり手をつけられねえぞ。かゝり合ひになつて牢屋さでも、ぶつこまれたら大變だ。さはらぬ神にたゝりなして云ふはで。」

と附足して云ひました。

「さうだとも、不憫でねえか、獸にでも見つかつたら、食はれてしまふでねえか？」

と、氣の弱い太郎右衛門は云ひました。

「子供は不憫には不憫だども、勿體ねえ着物つこを着てるでねえか？」

と、平生から少し慾の深い伊作は、赤兒を包んでゐる美しい包を解いて見ました。すると赤兒の腹のところに、三角にくけた腹卷が卷きつけてありました。すると赤兒の泣くのも耳にはいらないと云ふやうに、その財布を取上けて、片方の端を持つて振廻して見ると、その中から小判がどつさり出て來ました。それを見て多助も太郎右衛門もびつくりしてしまひました。

「なんてたまけた話だ！」

と、多助は青い顏をして太郎右衛門を見ると、太郎右衛門は今までこんな大金を見たことがないので、膽をつぶしてしまつて、がた〳〵ふるへてゐました。

伊作の發議で兎に角三人はその赤兒を拾ふことにきめました。

「この金は兎に角おらが預つて置くことにすべい。」

と、伊作はさつさと自分の腹へ卷きつけようとしましたので、それを見た多助は、大變に怒つて、伊作と喧嘩をはじめました。そこで伊作は仕方がない

ので、小判を十枚だけ多助に渡しました。そして太郎右衛門に五枚だけ渡して、

「お前は子供がないはで、この子供を育てたらよかんべい。」

と云ひました。太郎右衛門は、その時、伊作に向つて、

「おら、子供が不憫だはで、つれて行くでも、金が欲しくて子供をつれて行くんでねえ。」

と云つて、どうしても金を受取りませんでした。多助はもし太郎右衛門が受取らなければ、その五枚も伊作に取られてしまふのを知つてゐるので、是非受取るやうにすゝめたけれども受取りませんでした。伊作は、太郎右衛門がどうしても受取らないので、その中の二枚を多助に與れて、後の三枚を元の腹巻へ入れて腰に巻きつけてしまいました。多助も後二枚だけ餘計にもらつたので、まんざら悪い氣持もしませんでした。三人は城下へ行くのをやめてその日は自分の村へ歸つてしまひました。

太郎右衛門は拾つた子供をどうして育てゝ行かうかと、道々心配して歸つて来ましたが、家へ歸つておかみさんに赤兒を見せると、子のないおかみさんが大變喜んでくれたので、ほつと安心しました。併し、伊作に口止めされてゐるので、小判の話などは一言も云ひませんでした。「もしお金のことが發覺すれば三人は同罪で牢屋へ行くのだ。」と、伊作は馬鹿正直な太郎右衛門に言含めて置いたのでした。

太郎右衛門と太郎右衛門のおかみさんとは、この赤兒を見てゐるうちに、今まで一度も感じたことのないやうな嬉しい氣持になつて来ました。おかみさんは、太郎右衛門に向つて

「この子はお寺の子でねえかしら?」

と云ひました。そのわけは、赤兒を包んでゐる布は緞子といふ立派な布で、おかみさんが城下のお寺で、一度見たことがあるからといふことでした。

「馬鹿な女子だな、何してお寺で子供を捨てべいな!」

と、太郎右衛門はおかみさんを叱りつけました。

その晩太郎右衛門夫婦は、大きな釜に湯を沸して、厩の前で湯をつかはせ

てやることにしました。おかみさんは、何氣なく赤兒の帶をほどいて、厩の方へつれて行かうとすると、大きな振袖の中から一枚の紙片が落ちて來ました。

「なんだべい！」

と云つて、その紙片を亭主の太郎右衛門に渡しました。太郎右衛門はそれを拾つて見ると、その紙片に下のやうな文句が平假名で書いてありました。

「ゆえありて、をとこのこをすつ。なさけあるひとのふところによくそだて。よばぬうちに、なのりいづるな、ときくれば、はるかぜふかん。」

この平假名を讀むのに、夫婦は一晩費してしまひました。太郎右衛門が讀んだ時と、おかみさんが讀んだ時と文句がちがふので大變困りました。

「何しろ拾つた人に、親切にしてくれろつてことだべい。」

と、太郎右衛門が云ふと、おかみさんも

「そんだ、そんだ。」

と同意を表しました。

二人はその晩、拾つた赤兒をかはり番こに抱いて寢ました。赤兒の柔かい肌が觸れると、二人とも何とも言表はし難い快感を感じました。夜になつてから、赤兒は二度ほど泣きましたが、二人はその度に、甲斐々々しく起上つて、あやしてやつたり、おしつこをさせてやつたりしたので、朝方になつて大變よく眠りました。おかみさんが早く起きて、雨戸を開けると、そこから明るい太陽が遠慮なくさし込んで來ました。おかみさんは、急に自分が偉い人間にでもなつたやうな自慢らしい氣持がするので、不思議に思はれる位でした。

太郎右衛門も太郎右衛門で、自分に抱かれて眠つて居る子供の顏を見てると、その子がほんたうに自分が產んだ子供のやうな氣がするのでした。

「見ろ、この子はなんていゝ顏をしてるだんべいな！」

と、太郎右衛門は、朝の支度にかゝつてるおかみさんを呼んで、子供の顏を見せました。

「ほんたうね、いゝ顏つこだこと。こんな子供に百姓させられんべいか？」

とおかみさんは子供の寝顔を見て、つくづくといふのでした。

太郎右衛門が、子供を拾つたといふ噂は、村中一ぱいにひろがりました。夕方になると、村のかみさん達や子供達がぞろ〳〵揃つて捨兒を見に來ました。そして餘り美しい兒なので、みんな驚いてしまひました。そして、

「太郎右衛門さんとこあ、なんて仕合はせだんべい。」

と、口々に云ひはやしながら歸りました。

これまで太郎右衛門の家はただ正直だといふだけで、村では一番貧乏で、一番馬鹿にされて暮したのでしたが、子供を拾つてからは、大變賑かな幸福な家になつてしまひました。併し、太郎右衛門の家には田畑もないのに、子供が一人殖えたので、貧乏は益々貧乏になりました。併し、太郎右衛門は一度も不平を云つたことがありません。田を耕してゐる時でも、山で炭を燒いてゐるときでも、太郎右衛門は子供のことを思ひ出すと、愉快で愉快でたまりませんでした。

「早く仕事を終へて、子供の顔を見たいもんだ。」

と、心の中で思ひながら仕事をしてゐました。

子供の名は朝拾つたので、朝太郎とつけましたが、その朝太郎も、もう四才になりました。顏立こそ美しいが始終田畑や山へつれて行くので、色が眞黒になつて、百姓の小供として恥しくないやうな顏になつてしまひました。無論着物なども百姓の着るやうなものを着せてゐるので、ほんとに太郎右衛門の子供だといつても、誰も不思議に思ふものがない位でありました。

話變つて、あの太郎右衛門と一所に子供を見つけた伊作と多助は、どうしたでせう？二人はその後だん〳〵仲が惡くなつて、いつでも喧嘩ばつかりしてゐました。伊作はある年の夏橋のほとりに小さな居酒屋をこしらへましたが、村には一軒も酒屋がなかつたので、この居酒屋が大層繁昌して、だんだんまうかつて行きました。伊作は今では田を耕したり、炭を燒いたりしないでも、立派に食べてゆかれるやうになりました。多助はその頃村の端に小さな水車小屋を持つてゐましたが、毎日伊作の店に寄つては、酒を飲んだり、ほし魚を食べたりして、少しも勘定を拂はないで、それが土臺になつて、二

人はいつも喧嘩をしました。二人は喧嘩をしたかと思ふと仲直りをし、仲直りをしたかと思ふと、また喧嘩をしました。村の人達には、どうしてあんなに仲の好かつた伊作と多助が、こんなに喧嘩をするやうになつたのか誰も知りませんでした。

朝太郎が四才になつた秋のはじめに、城下の代官様が大勢の家來に空駕籠を護らせて、この淋しい村へやつて來ました。村の人達は膽をつぶして行列を見てゐました。すると代官様の一行は、庄屋長左衛門の家へどや〳〵とはいりました。庄屋は顔を眞青にして代官様の前に出ました。

「まだ紅葉にはお早うございますが、一體どういふ御用でおいでなさいましたか、どうぞ御用を仰せつけくださいませ。」

と、庄屋は疊に顔をつけて挨拶しました。すると、代官様は笑つて、

「實は今日は妙な相談があつて來たのだが、相談にのつてくれるだらうかね」

と言ひました。長左衛門は益々恐縮して、

「これは誠に恐れ入ります。御代官様の御相談ならば、どんなことでも御相手

になりませう。どうかなんなりと仰せつけください。」

と云ひました。

「早速だが、この村に朝太郎といふ男の子がゐるそうだが、その子供をもらひ受けるわけには行かないだらうか？」

と、代官様は云ひ出しました。

「さあ……」

と云つたきり、長左衛門は何とも後の句が出なくなりました。何故といひますと、太郎右衛門が朝太郎をこの上もなく愛してゐるのを庄屋はよく知つてゐるからです。

「實は……」と長左衛門は恐る〳〵代官様の顔を見て、「あの子はわけあつてあの太郎右衛門が拾ひ上げて、これまで育て〻參りましたもので……」と云ひかけた時、代官様は、

「それは私も知つてゐるのだ。知つてゐるからこそお前に相談をするのだ。實はあの朝太郎といふ子は、殿のお世繼の吉松様といふ方なのだ。さあ、かう

申したらさぞ驚くだらうが、一寸した殿のおあやまちから、あのお子が悪者の手にかゝつてお果てなさらなければならない破目になつたのを、色々苦心の末に、この山奥にお捨申して、律儀な百姓の手に御養育いたさせたのだ。その證據は御子を拾ひ上げた者が所持してゐる筈だ。兎に角、一刻も早く吉松様にお目通りいたしたい。」

と、大變真面目な言葉で云ひました。

庄屋の長左衛門もはじめて事情がわかつたので、早速太郎右衛門のところに行つて、神棚に入れて置いた書物を出させ、太郎右衛門と朝太郎を同道して代官様の前に表はれました。

すると、代官様と家來達は、ちやんと室の外までお出迎へして、朝太郎を床の間にすわらせ、丁寧にお辭儀をしました。太郎右衛門は庄屋から大體の話はきいて來たやうなものゝ、この有様を見て、びつくりしてしまひました朝太郎は何も分らないので、みなの顔をきよと〳〵見廻してゐるばかりでした。

この日の夕方、日のかげる頃を見計つて朝太郎の吉松殿は、牡丹に丸の定紋のついた立派な駕籠に乘せられて、城下の方へ連れてゆかれました。そして、その代りに莫大な金が太郎右衛門夫婦に殘されました。

「何てお目出度い話だ、お前とこの朝太郎が殿様であるんぢやないか。」

と、庄屋の長左衛門が駕籠の見えなくなつた時、太郎右衛門に云ひますと、太郎右衛門は眼に涙を一ぱいためて、

「何が目出度かべい……庄屋様、後生だはで殿様がいやになつたら、いつでも遠慮なく家さ戻つて來るやうに云つてやつてくれへい！」

と言つて、涙をとめどなく流しました。

秋田雨雀氏の「三人の百姓」には「生活の開拓」が行はれて居る。自分は若しこの童話が單に「兒童の心理に適合せるもの」であるならばこの童話に「生活の開拓」が行はれて居るとは云はないであらう。自分は過去及び現在に於て「兒童の心理に適合せるもの」として推奨せられて居るところの幾多の童話を知つて居る。しかしそれ等の童話の殆んどすべてが自分には「兒童生活への追隨」

でないものはなかつた。「兒童生活への追隨」とは何であらうか。童話が兒童の興味を喚起する職能を有つことは論を待たない。しかし其の興味は末梢感覺的なるものではなくして內生の成長に對する愉悅でなければならない。然るに過去及び現在に於て「兒童の心理に適合せるもの」として推奬せられて居る幾多の童話は兒童の末梢感覺的なる興味を目標として創作せられたるものなるが故に兒童の內生への要求を蹂躙して「現實的虛無主義者」たらしむるに違ひない。かゝる意味に於て過去及び現在に於て「兒童の心理に適合するもの」として推奬せられる幾多の童話は「兒童生活への追隨」であると云はなければならない。

吾々の道德は人間生活の一部局に依據して他の生活に對して支配的立場に立つ道德ではなくして全人間生活に對して體驗的基礎を有つ道德でなければならない。而して全人間生活に對しての體驗の方途は「生活の開拓」の他には實在しない。「生活の開拓」の行はれてゆくところに人間生活への體驗はいとなまれてゆくのである。

吾々は「生活の開拓」の行はれて居る創作を以て修身教授を行ひ兒童をして「體驗の道德」を創造せしめなければならない。

松原寬　宗教文化の創造
ラッセル　神秘と論理

第四章　體驗の道徳と其の教育

第四章　體驗の道徳と其の教育

第一節　自我の概念

「體驗の道徳と其の教育」に於ける基本概念は「體驗」と云ふことであらう。而して體驗は「自我」の概念を前提とすることなくしては完全に概念することは不可能であると考へられるが故に自我の本質を明かにせんがために自分は先づ自我の概念に關する僅少なる考察を營み次に自我の自覺史に就て簡單なる叙述をなさんと考へる。

「自我」(Das Ich)とは何であらうか。

ヒュームは自我を「知覺の束」であると云ひハクスレは「現象の總和」であ

ると云つた。純粋分析の立場に立つて自我をみるならば、自我はそのやうに考へられなければならないものであるかも知れない。しかしながら具體的綜合的立場から考へるならば自我は疑はんとしても疑ふことのできない實在なのである。

自我の最も外部的なる要素は個體としての肉體であると云ふことができるであらう。しかし更らに思惟するならば自我は個體としての肉體にとどまらずして經驗的主觀としての生活者であることが考へられる。

自我は個體としての肉體にとどまることなく經驗的主觀としての生活者であると考へられる。然らば經驗的自我が最後のものであるとするならば經驗的自我が十人十色のものであるであらうか。

經驗的自我が最後のものであるとするならば經驗的自我が十人十色のものである限り吾々には客觀的妥當性を要求するところの道德や眞理の成立することが考へられなくなるのである。於之我々は自我が普遍性を有つことを考へなければならない。かくて自我は特殊的であつて同時に普遍的なるものであると考へられて來るのである。而して特殊的方面から考ふるならば自我は諸行無常で

あつて從つて吾々の生活には道德的責任も義務意識も實在しないことになるのである。それ故に諸行無常の自我の奥底には不變の自我が實在して居なければならない。その不變の自我は卽ち普遍的自我であつて普遍的自我は吾々が經驗によつて把捉せんとしても把捉することの能はぬものである。先驗的なるものである。かくて特殊卽普遍が自我の本質と云ふことになるのである。

然らば今にして特殊卽普遍の實在として考へられる自我は哲學史上如何なる自覺の過程を有つものであらうか。

自我の自覺は集合生活に於ては行はれ得べきものではなくして個人的思索の生活に於て行はれるものなのである。

嚴密なる意味に於ける自我の自覺はデルフオイのアポロンの神殿に揭げられた「汝自らを知れ」(gnothi Seauton) を自己生活の標語としたところのソークラテース (Sokrates 470—399. B.C) を源泉であると云はなければならないであらう。

ソークラテース以前にも集合生活によつて孚育せられ來つたところの個人精神の覺醒は存在したと云ふことはできるであらう。けれどもそれはたゞ自覺が經

驗的覺醒に終命して居ると云はなければならない。

ソークラテースは從來外的宇宙に向けられて居たところの哲學的思索を自己の內部に轉向せしめたのである。而して自己生活の內省を以て自己生涯の使命と確信して生活したのである。それ故にソークラテースは普遍我の反省意識の抱懷者卽ち最も純粹なる意味に於ける「自覺人」であると云ふことができる。

「ソフィスト」(Sophist) は「人は萬物の尺度」であると云つた。「ソフィスト」の「人」と云ふのは客觀的權威を排拒するところの「人」を其の背後から規制するもソークラテースの「人」は「ソフィスト」の「人」なのである。けれど「人」なのであつてそれは卽ち「理性」なのである。

ソークラテースも「人は萬物の尺度」と云ふ語を認めたのであるが、それは「ソフィスト」の云ふ個人的自由の意味に於ける「人」ではなくしてソークラテースの「人」は個人的自由を規制するところの「人」なのである。自然的・個人的「人」ではなくして自律的・超個人的「人」なのである。それ故にソークラテース は創造人と云ふことができ「ソフィスト」は停滯人であると稱ばれなければならない。

ソークラテースの「理性」の發見と「理性」に對する信仰とはプラトーン (Platon 424—347. B. C) に至つて顯著に其の生活面を開拓した。ソークラテースに於ては「理性」は倫理上の規範としてのみ考へられて居たのであるがプラトーンに至つては眞・善・美の三者を包括するに至つたのである。かくてプラトーンの「イデヤ」は生れ出たのであるがソークラテースの理性の自律の觀念は純粹に發展するところの機會を失つて半自然的半規範的性質を保有するに過ぎなくなつた。かくて古代哲學は終つたのである。

近世に於て始めて自我を哲學の中心問題としたのはロック (John Locke 1634—1704) であると云ふことができるであらう。それ故にロックは古代哲學に於てソークラテースの占めたるが如き位置を近世哲學に於て占むべきであると考へられるのであるがソークラテースの「人」とロックの「人」とは同一なるものであるのではなくしてロックはソークラテースの如く理性の自律の觀念を有せずしてロックの「人」は「ソフイスト」の「人」の如く自然的、心理學的「人」

なのである。

然るにカント(Immanuel Kant 1724—1804)の「批判哲學」(Kritische Philosophie)は人間の立法的機能の考察を以て哲學の中心問題としたのである。カントも「人は萬物の尺度」であると云ふ語を認めた。しかしカントの「人」は「ソフィスト」やロックの「人」ではなくしてソークラテースの「人」の如く個人的自由の背後に實在して個人的自由を規制するところの「理想人」なのである。かくて嚴密なる意味に於ての自我の自覺はカントを始祖とすると云ふことができると思ふ。

カント以後の變遷は如何になつたであらうか。

カントの自我說を形而上學的に基礎づけた者はフィヒテ(Johann Gottfried Fichte 1762—1814)であらう。フィヒテは其の根本原理を「純粹活動」即ち「事行」(Tathandlung)に求めた。これ即ちフィヒテの自我なのであつてこれはカントに於て論理的要請に過ぎなかつた意識一般を形而上化して終極の宇宙原理として止揚せるものであつて何者の制約をも受けない絶對自由

の活動なのである。

カント哲學の根本精神を繼承して之を復興せんとする現代哲學にマールブルヒ派・西南獨逸學派がある。マールブルヒ派・西南獨逸學派に於てはカントが其の「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft)で確立したところの先驗的自我の義と類比的に解して實現せられんことを要求する一箇のイデーを以て自我と考へて居るのである。

以上自分は自我の自覺史に就いて概叙するところがあつたが自我の概念は特殊的なるものであつて同時に普遍的なるものであり經驗的なるものであつて同時に先驗的なるものであると云ふ所に歸結せられると考へられる。かくて紀平正美博士が「畢竟自我なるものは我等が諸種の關係に於ける中心のみ」(教育大辭書七七五頁)と云はれることも其の內容的意義に於て理解せられるのであらう。

客觀的妥當性を要求する道德、眞理の基底としての自我の自覺は集合生活に於て可能であるのではない。集合生活は人間の自意識によつて形成せられて居

る生活である。自我の自覺は個人的思索に於て行はれなければならない。誠實に自己の生活に沈潛せんと欲求する者は集合生活を離脫しなければならない。集合生活を離脫することは孤獨になることである。孤獨になることは純粹になることである。「雜多」(Mannigfaltigkeit) の中に「統一」(Einheit) を要求することなのである。

然るに現代の教育に於ては其のことが思慮の對象とせられて居るであらうか。自分の觀察するところによれば現代の教育に於ては集合生活を離脫することが許容せられない。それで居て「自主」を云ひ「創造」を說く。自分に於ては自主も創造も集合生活を離脫することの他にはあり得ないのである。集合生活を離脫することなくして自主と創造とがあるとしてもそれは考へられたる自由であり創造であるに過ぎない。考へられたる自由と創造とは、眞の自主と創造とではないのである。其處には「概念」はあるけれども「體驗」はない。隨つてそこには自卑し阿諛し屈讓し盲從せんことを欲する人卽ち「奴隸人」は居るけれども眞實の價値が心に滲み透つて居る者卽ち「君主人」は居ないのである。

第二節　體驗の意義と概念の道德・體驗の道德

「體驗」と云ふことは主知的傾向・抽象的見方に對する內面的要素の力說であり綜合的見方の高調であると考へられるがそれは今や教育界・哲學界の流行語となつて居るかに見えるのである。

然らば「體驗」(Erlebnis) とは如何なる意義を有つ語であらうか。

自分は先づ體驗の語義を明かにせんと考へる。

「體驗の哲學者」とも云はれて居るディルタイ (Wilhelm Dirthey 1834—1911) の研究者として知られて居る勝部謙造氏は體驗の語義に關して次の如く述べて居られる。

體驗といふ語は獨逸語の Erlebnis の譯語である。英語には丁度これに該當するやうな特殊な語はない樣である。大抵 Experience とか又 life といふやうな語を用ゐて、この體驗といふ日本語に當る樣な意味が充してある。然らば

その獨逸語の Erlebnis といふのは如何なる意味の語であるかといふに、これは er-leben と云ふ動詞が名詞になつたものである。此場合 er は意味を強めるための接頭語であつて、從つて最も大部分な處は leben 卽ち「生くる」「生活する」と云ふ語にある。然らば通常獨逸語に於いてこの erleben といふ語はどういふ場合に用ゐられるのであるか。これは矢張りこの leben と云ふ意味に用ゐられる。それから第二に何か或る事柄に就いて矢張りそれを知る迄存命するといふ意味に用ゐられる。例令ば「吾々の存命中に無線電話はまだまだ長足の進歩をするのを見るだらう」といふやうな場合の「生きながらへて見る」といふ意味をこの er-leben といふ語で表はすのである。以上の二つは此語の本來固有の語を示すものであるが、其他にもう一つこれから轉じた場合の用ゐ方がある。それは此語の第三の意味であつて、自分自身で經驗する或は多くの事件に遭遇するといふやうな場合を表はすのである。

以上三つの場合の內現代の我々が哲學や教育の問題に就いて體驗といふことを云爲する場合には、云ふまでもなくこゝにあげた第三番目の場合が最も

近いものである。然しながらこゝに擧げられてあるのは、只此語の外面的な意味に過ぎない。語義の詮嚴必ずしもかゝる深遠なる學術語の內容を示すものではない。（大正十四年九月「學校教育」所載「體驗とは何を意味するか」）

自分は體驗の語義に關する勝部謙造氏の包含的なる解說に對して更らに何事かを附加すべき必要を認めない。それ故に直ちに體驗の意義に就ての考察に轉移せんと考へる。

體驗とは內面的直接的な經驗の事實卽ち生の統一的活動である。

デイルタイは吾々の具體的精神現象は衝動的であつて生起し發展し消滅するものと考へかくの如きものを體驗と云つて居る。リッケルトも主客の未だ分れない認識以前の經驗を體驗と呼んでゐる。かゝる人の考へからするならば純粹經驗を以て實在の眞相であると云ふかのベルグソンも體驗を說くものであると考ふることができるであらう。

然らば經驗とは如何に異なるであらうか。

「經驗は人を鈍麻にする」と云ふ言葉がある。此の場合の思惟の對象とせられ

て居る經驗と云ふことは自働作用を反覆することであつてすこしも創造的なる意義が含蓄せられて居ない。無情熱の意義に於ける客觀的生活であると云ふことができる。或る種のプラグマチストはかゝる經驗を以て自己の生活原理とするかも知れないが吾々はかゝる經驗を以て自己の生活原理とすることはできない。かゝる生活にはウオルター・ペイターの所謂「熱意をもつてなされる觀照」が必要とせられるのである。

經驗を如上の意義に解するならば體驗は經驗の純化せられたるものであつて經驗よりも高次的の實在であり具體的のものであると云ふことができる。更らに考へてゆくならば經驗が知的活動の一面に偏倚したるものであるのに對して體驗は知情意の全人的活動作用であると考へられる。故に經驗は外的な經驗であるのに對し體驗は內的純粹經驗であると云ふことができるのである。

如上の考察に於て自分は體驗の意義と經驗の意義とに就て考察し以て兩者の相異を明かにすることができたと考へる。

然らば吾々の精神生活に對する概念的考察ではなくして「生」の具體的根源

に肉迫して直ちに其の核心にまで深く入り込んでゆくと云ふ生活態度は吾々の道徳的生活に對して何等の關與をも有つものではないであらうか。於之自分は「概念の道徳と體驗の道徳」とに就て考へてみなければならない。

「孝經」に「夫孝德之本也」とあり「後漢書」には「孝百行之本、衆善之始也」とあるのであるが云ふまでもなくそれ等の語には儒教に於ける孝道の精神が示現せられて居る。自分は儒教の說くところの孝道の精神に對して異論を唱へやうとは思はない。然るに儒教に於ける孝の教は眞正なる文化人に對して愉悅を喚起し得るであらうか。自分は儒教の孝の教が眞正なる文化人に對して愉悅を喚起し得るにはそれが傳統的になつて居るのを認識せざるを得ない。傳統と云ふことの眞の意義があらゆる外部的なるものを捨棄して後にのこる實體の受容を意味するものであるならば自分は傳統のなるものを捨棄しなければならないと考へる。しかしながら儒教の孝の教が傳統的であると云ふ場合のそれは實體の自覺に對する情熱の缺如を意味する。從つてそれは外部的なるものゝ受容の意味となるのである。かくして儒教に於ては道徳の意義が「客觀的他律」にあると

考へられて來るのである。然るに道徳の意義は「客觀的他律」にあるのではなくして「主觀的自律」にあるのである。カントの純粹理性の根本法則「汝の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るやうに行動せよ」も「主觀的自律」の立場なのである。

吾々は與へられたる「孝」を以て「孝」とすることはできない。吾々の要求する「孝」は自己の主觀的精進によつて見出されたる「孝」でなければならないのである。先きにも云へるが如くに自分は儒教の說く孝道の精進に對しては異論を有つものではない。自分は儒教に於ける主觀的精進に對する沈潛と認識との缺如を卽ち「客觀的他律」を認容することはできないのである。自分は自己に於ける立法機能に於て生産せられたる法則に支配せられなければならない。支配すべきものに支配せられてはならない。資本家の「溫情主義」や勞働者の「反抗心」はシルレルの所謂「止まる愛」に關係を有たないものであるが故に支配すべきものが支配せられて居るのである。夫の「專制」や妻の「隷從」も亦その適切なる例證である。かゝる人の道徳は「概念の道徳」であり「奴隷人の

道徳」なのである。

吾々の道徳は高い自己が低い自己を支配するところに生産せられなければならない。人は思惟以前に於ては主客未分の渾然たる統一なのであるが自己の內面的必然性によつて分裂して意識の世界となりそこに高い自己と低い自己とが生産せられるのである。而して高い自己は低い自己を支配するのである。それは人間性の內面深く喰い入るところの生活であつて其處には「體驗の道徳」があり「君主人の道徳」が見出されるのである。

カントの實踐哲學を特に顯彰したフィヒテは「權威に從つて行動するものは良心なき者である」と云つた。しかし自律を保持し創造すると云ふことは極めて至難なる事である。しかしながら一度自己の眞生命に目覺めたる者は惡戰苦闘の中にも深き內面的愉悅を感じ自己純化の道を辿るであらうことを自分は堅く信ずることができるのである。

アンニー・リーマン・シーヤアーも次の如く言つて居る。

燃ゆる火、輝ける光とも思はれる理想が人にある限り、彼はそれを得又は

實現せんと、努力するのみではない。遂には其の下に跪くようになり、果てはそれがためにはどんな苦勞も厭はず、水火も辭せないまでになる。(The Dynamics of the Spiritual life. p. 10.)。

第三節　體驗の道德の諸相

自分は先きに「體驗の道德」の意義を明かにするところがあつた。自分に於ける「體驗の道德」は自己の「主觀的精進」によつて見出されたる道德であるに他ならない。故にこれは眞正に自己が自己を支配するところに生起する道德即ち自律の道德なのである。

次に自分は「體驗の道德」の次の二つの相に關する考察を營みたいと考へる

一、貞操の道德

二、親の子に對する道

自分は「體驗の道德」の相を其の二つに限定せんとする意志を有つ者ではない。たゞ自分の現在の心情に直接性を有つものを考察の對象として選擇したに過ぎない。

第一項　貞操の道德

過去及び現在に於て行はれて居る貞操觀念は「私有財產」の思想と「部族本位」の思想とに固く結合せられて居たと考へられる。

妻は夫の私有財產として取扱はれて來たのである。私有財產は其の所有主に隷屬しなければならない。妻は夫に隷屬しなければならない。それ故に妻は夫より肉體的にも感情的にも貞操を要求せられるのである。

夫ある妻が他の男性と肉體的關係を結んだ場合其の部族の血統は失はれて仕舞ふのである。それ故に部族は妻に對して貞操を要求する。

かゝる貞操觀念は果して道德的價值を有つものであらうか。其處には全然道德的價值は實在しないとは云はれない。他律的道德としての價值は實在するであらう。そのことをさへも身に體することのない人は人と云ふことを許容せら

れないと考へられる。例へば天皇に對して「反逆」と「姦通」との罪を犯した佐保姫の行爲は現代人の道德意識からするならば斷然たる拒否を受けなければならないであらう。しかるに古代人は「善惡の彼岸」にあつたが故に佐保姫の行爲を「美くしき行爲」として賛えたのである。かゝる特殊の事例に關しては吾々は特殊の事例としての明かな判斷を有たなければならない。

しかしながら他律的道德は支配すべきものが支配されるところに生ずる道德である。人は自己が自己を支配すべきであるのに他によつて支配せられる時其處に他律的道德が生れ出るのである。かくて對他的に保操には眞實なる道德的意義は存在しないと云はなければならない。對他的に保持せられる貞操には形式のみあつて內容は實在しない。然るに眞實なる貞操は內容と形式との完全なる一致でなくてはならない。

自分はこゝでカントの「道德の自律性」に就てすこしく考へて置きたいと思ふ。

普通には「自律」とは支配すべきものが支配すると云ふ意味に考へられて居

る。然るにカントに於ける自律性は支配すべきものが支配すると云ふ意味に止まらないでそれは道德其のもの、自律と云ふことである。カントは自我の本質を「理性」に求めた。「理性」の中に我の我たる所以のものが實在する。そして道德は我の第一義的活動に他ならない。その意味に於て道德的活動は「理性」の自律的行動でなければならないと云ふのである。

眞の道德が「理性の自律」にある限り夫のために保持せられる貞操は眞に道德的價値を有つものであるとは云ひ得られないのである。

生理的眞理や心理的眞理によつて貞操を守らんとする者も居るであらう。しかし生理的眞理や心理的眞理より直ちに道德上の命令を導き出すことは不可能であると云はなければならない。

貞操は自己に忠實なることの他には實在しないと考へられる。自己に對するロヤルティーの情操が貞操なのである。云ふまでもなくこゝに於て云ふところの「自己」とはカントの「理性者」なのであつて「感性的自己」なのではないのである。

自己に對して忠實なる者は「自己批評の愛」を有たなければならない。カントは種々なる方面から幸福說や神學的道徳に對して反對して居る。自分の考ふるところによれば其のことはカントが自己に對して「自己批評の愛」を抱懷して居たことの證示である。自己に對して「自己批評の愛」を保持する者でないならば自己をして純粹性に止揚せしむることはできない。自己に對して「自己批評の愛」を保持する者は自己をして「全人」として生誕せしめ得るが故に自己が自己に對して「嘘」を云ふことが許容せられない。卽ち自己分離が行はれ得ないのである。吾々の希求するところの貞操は自己に對して「嘘」を云ふことによつて成立する對他的貞操ではなくして嚴然たる自律意志の發現としての貞操なのである。

貞操が自律意志の發現として對象を絶して實在するものであるならばそれは男子も女子も共に守らなければならないものである。隨つて貞操を女子のみ遵守すべき道徳であると考ふることは謬見であると云はなければならない。現に吾々は夫の貞操義務に關する問題に對して大審院が次の如き判決を與へたのを

知るのである。

婚姻は夫婦の共同生活を目的とするものなれば、配偶者は互に協力して其の共同生活の平和安全及幸福を保持せざるべからず。然り而して夫婦が相互に誠實を守る事は、共の共同生活の平和安全及幸福を保つの必要條件なるを以て、配偶者は婚姻契約に因り、互に誠實を守る義務を負ふものと云ふべく配偶者の一方が不誠實なる行動を爲し共同生活の平和安全幸福を害するは、卽ち婚姻契約に因りて負擔したる義務に違背するものにして、他方の權利を侵害するものと云はざるべからず。換言すれば、婦は夫に對し貞操を守る義務あるは勿論、夫も又婦に對し共の義務を有せざるべからず。民法第八百十三條第二號は夫の姦通を以て婦に對ずる離婚の原因と爲さず、刑法第百八十三條も又男子の姦通を處罰せずと雖も、是れ主として古來の因襲に胚胎する特殊の立法政策に屬する規定にして、これあるが爲めに婦が民法上夫に對し貞操義務を要求するの妨とならざるなり。（國民新聞による）

この大審院の判決は男尊女卑の傳統思想に基柢を有ち夫婦の貞操義務に差等

の存在することを當然とする舊道徳の直卽の表現である現行法の不合理を明證するものであると考へなければならない。而して新道徳思想の勝利を祝福せざるを得ないのである。

貞操を自律意志の發現として對者を絶して獨立の價値を有つものであると云ふならば或はそれは「日本固有の家族制度」の破壊であるとして憂懼する人があるかも知らない。しかし家族制度は日本關關以來一定不變のものであるであらうか。封建的家族制度はそれ以前數千年の社會的進化の結果として生起したものである。されば家族制度は一定不變のものではなくして時勢の推移と共に變遷して來たものでありそして將來も進化すべきものであると考へなければならない。現に「日本固有の家族制度」は抽象的なる觀念としては存在するものであつても事實としては存在しなくなつて居ると云ふ人もあるのである。家族制度が時代の變遷に連れて變容（モディフィカチオン）するは自然のことであつて愼しむべきことではないのである。

第二項　親の子に對する道

過去及び現在に於て「子の親に對する道」のみ說かれて「親の子に對する道」の考へられなかつたのは何故であらうか。それは人に生活に對する批判的態度の缺如して居たからであると云はなければならない。生活に對する批判的態度の缺如するところには人格的生命に對する自覺は生れ出はしない。そしてそこに示現せられるところの國民道徳に於ては親に求むべきものを子に求め師に求むべきことを弟子に求め夫に求むべきものを妻に求むると云ふ矛盾撞着の姿相を呈するのである。かゝる矛盾撞着の現象形態は人の生活が自己の本質を遊離せる時示現するものなのである。

親の愛が純粹經驗の事實であると云ふことは何人をも否定しない事實であらうと思ふ。しかしながら親の愛は如何に純粹經驗の事實であるとは云へそのまゝに於ては私欲であると云はなければならない。不合理なるものであると云はなければならない。

然らば不合理なる親の愛は如何にして合理化せられるのであらうか。

不合理なる親の愛は反省作用によつて合理化せられるのである。反省作用は本能的生活には存在するものではない。吾々の生活が本能的生活から高次の生活へと止揚せられてゆくに連れて反省作用は強く吾々の內に作用するのである かくて反省作用は自己發展の作用であると考へられるのである。

この反省的立場を通らない親の愛は永遠に不合理なるものであると云はなければならない。

不合理なる親の愛が合理化せられるためには反省的立場を通らなければならない——と云ふことは「生活革命」の要求であるに他ならない。自分の考ふるところに從へば「合理的愛」は「自然」に實在するものである。ドストイエフスキイが「虐げられた人々」に於て示現せし「合理的愛」は「カラマアゾフの兄弟」に於けるが如き原本的なる惡魔性と善良性との葛藤の後に顯現するものであつてそれは「自然」に於ける「愛」なのである。「自然」とは自然主義者の云ふ「自然」であるのではない。自然主義者の「自然」は日常茶飯の「自然」

であるに過ぎない。「多くの經驗の所有」と云ふことも「自然」であると考へられて居る。しかし自分の考へて居る「自然」は「多くの經驗の所有」の意味に於ける「自然」でもない。

吾々が自己の注意の瞳を自己の內部に對して向けるならば吾々は自己內面の深底にまで突き入らんとする衝動を感ずるに違ひない。それは何故であらうか それは自己の內面的要求が自己の內部生活の不合理の樣相を放置することを許容しないで征服し統一せんとするからである。そして自己の內面的要求が自己の內部生活の不合理の樣相を征服し統一しきつた狀態——それが自分の考ふるところの「自然」なのである。

親の不合理なる愛が合理化せられるためには親の生活に於ては「自然」にまでの「生活革命」が行はれなければならない。

かゝる合理化せられたる親の愛が子に對して注がれる時子は孝子となるのである。孝子とは親に對して心配をかけないとか衣食住の心配をさせないと云ふが如きところに停止する人ではない。孝子がかゝるところに停止する人では

ならばその孝子に注がれたる親の愛は功利的愛を出でない愛であつて合理化せられたる愛であるとは云へないのである。親が子に對して普遍的生命を見出だしめんとするならば自身先づ自己の生活の内に普遍的生命を創造しなければならない。

以上述べしが如くに「親の子に對する道」は親の不合理なる愛を合理化せしむることの他には實在しないと自分には考へられるのである。

第四節　體驗の道徳と其の教育

現代の社會相を一つのイズムに基礎づけるならばそれは「利己主義」であると云ふことができるであらう。利己主義が自我の最も不健全なる狀態であり從つて吾々の容認すべき生活態度でもないと云ふことは今更云ふまでもないことであるであらう。

然らば吾々は如何にして利己主義を超克すべきであらうか。

自分は吾々が利己主義を超克せんとするならば吾々は自己「一人」にならなければならないと考へる。自己「一人」になると云ふことは他の生存を否定すると云ふことではなくして自己をパスカルの所謂「織弱き蘆葦」として體認することなのである。自己をパスカルの「織弱き蘆葦」として知ると云ふことは自己の「不完全」を知ることであるに他ならない。一度自己が自己の不完全を知るならば自己は自己の完全を全人格的に希念しないでは居れないであらうかる生活態度は一般に「個人主義」と稱ばれて居る。

「個人主義」が「自己主張」即ち「排他」に其の本質を有つものであるならばそれは「個人主義」と稱ばれることを嚴然として拒否するであらう。若し「個人主義」が人間生活の究竟に對する自覺による現在生活の焦點を指示するものであるならば自己「一人」になると云ふことは「個人主義」と稱ばれて可能なるべき生活なのである。

個人が社會を離れて實在し得ないことも社會が個人なくしては存在し得ないことも——即ち社會と個人とが一體關係にあると云ふことは萬人認承の事實な

のである。自分はそのことを否定せんとする痴愚の所爲を演ぜんとはしない。唯自分は思惟と心情との融一卽ち全人活動によつて一切を認識せんと欲求する者である。

自分は自己「一人」になることに「上求菩提」の生活のみでなく「下化衆生」の生活の實在することを體認するのである。自己「一人」になると云ふことは生活の進點を云ふのであつて生活の究竟地を包含して云ふのではないのである。

自分には個人的思索に關する何等の思慮をも拂はれることのない道德上の教說は人をして「奴隷人」たらしむるに過ぎないと考へられる。凡そ人が奴隷人となるのは一切の生活現象を概念的に受容するからである。自己「一人」になることを自己の生活過程として有つ者には其の人には眞實の價値が胸の深底にまで滲み透つて居るのである。かゝる人は社會的名聲・社會的地位・物質的富裕等の物的價値によつて自己の生活の發展形式を混亂せしむることはない。かゝる人は自己內外に於けるあらゆる物的價値・物的心情から獨立し自己創造の生活を營爲して居るのである。

誠實に個人的思索を營んだ者は一切の生活現象を概念的に受容することなくして全人的に把握するのである。全人的に把握することは「體驗」することである。かくの如く自己の內面的心證によつて生活する人のみ「體驗の道德」を創造することができるのである。

吾々は「體驗の道德」所產の生活から現在に於ける修身教育を觀察するとき如何なる感想を有つであろうか。

自分は現行尋常小學修身書教師用に注意の瞳を注いでみる。

卷三に「正直」と云ふ課がある。

說話要領の結末に「人は正直ならざるべからず。正直は時ありて已に不利益なるやうに見ゆることあれども、これ一時のことにして決して永久の不利にはあらず。」とある。

正直であることは自己にとつて不利益であるが如く考へられる時があるが然しそれは一時的現象であつて永久的現象ではない。故に人は正直でなければならないと教說せられて居るのである。

正直とは眞實無妄の心である。良心の命令に聽從するの生活なのである。正直であることによつて信用を得ることも自然の事實として考へられる。しかしその信用が利益を目標として實存するものであると教說せられるとき自分はそれを功利的教說であると云はざるを得ない。

更に卷四に「禮儀」と云ふ課がある。

說話要領の初頭に「禮儀を守るは世に立ち人と交るに大切なることなり。禮儀を守らざるときは、人より賤しまれ、又人をして不快の念をいだかしむべし。」とある。

道德的理想の實在しない社會には禮儀は實在しない。「鳩に三枝の禮あり」と云ふことがあるがこの事は禮儀ではなくして習慣なのである。それは道德的理想に對して關係を有たないものである。

かくの如く禮儀をして人格の發現として考へて來る時自分は其の教說が功利的色彩に濃厚であることを認承せざるを得ない。

尋常三年・四年の時代は父母・教師に對する絕對依憑の時代であるとは云ひ得られないけれどもそれより顯著なる變轉を示現せざる時代であると考へられるが故に功利的なる教說を批難すべきではないとも云ひ得られるであらうけれども然し吾々は兒童の精神生活の包全的肯定の上に立つて兒童をして自己の內に人格價値の境地を體認せしめなければならないと考へる。

高等小學修身書女子用卷一に「貞操」と云ふ課がある。

其の訓辭の中に「抑々貞操は女子の生命とも云ふべきものなれば、死を賭しても之を守らざるべからず。若し之を守らざるときは、才智も容色も復た稱するに足らざるなり。」とある。

そこには新道德の精神による貞操觀念の更改に關する營みは實在しなくして「事大思想」が實在する。

「事大思想」は生活の外展の要求せられるところに胚生する思想なのである。そこに於ては道德的良心と實生活とを結合せしめて生活を止揚すると云ふ態度が實在しない。かのトルストーイの偉大さは其の道德的良心と實生活とを結合して自己止揚に沈潛せしところにあると考へられる。それ故にトルストーイの

生活は自己のうちに不斷に罪惡と醜惡とを發見することであつた。しかしそれによつて吾々は直ちにトルストーイをして「罪惡の人」「醜惡の人」として評價すべきではないのである。トルストーイが不斷に自己の生活のうちに罪惡を發見し醜惡を見出したと云ふことはその事はトルストーイの生活が自己の至純性への還歸を意味して居るのである。吾々の人格はトルストーイの如き生活態度によつてのみ外延的にも內包的にも發展することができるのである。

貞操は「事大思想」によつて體認せられるものではなくして人生に對する反省的態度によつて體認せられるものなのである。「事大思想」は人をして人生恐怖の心情を抱懷せしむるに過ぎないであらう。

自分は修身書に「功利主義」と「事大思想」との實在することを述べた。自分の觀察するところによればそれは單に教科書に實在するのみでなく教育者の生活態度がかゝる傾向に置かれて居るのである。されば修身書に於ける「功利主義」と「事大思想」とに對する自分の批判的考察は直ちに教育者の生活態度に對する批判的考察であると云ひ得られるのである。

然らば吾々は如何にして「功利主義」と「事大思想」とから自己を救濟して自己をして人格生活を營爲せしむべきであらうか。

そのためには吾々は反省缺如の自己意識の集團に永遠の別離を告げて自己に客觀的妥當性を創造することである。人格生活の事實が共處に實在する。

左右田喜一郎博士も云つて居られる。

吾等は所謂成功せんがためにのみ活くるのではない。吾等は文化の歸趣に朝せんとして文化價値の實現を努むる人格として生きんとするのである。各限られたる範圍に於ける、文化所產の創造にたづさはる事を通して、個人人格の絕對的主張に普遍妥當性を與へんとするに就て、吾等人生の意義は盡きて居る。」(左右田喜一郎博士著「文化價値と極根概念」六二頁)

まことに個性の徹底、人格の完成——そこに吾々の生存の意義はあるのである。

スピノーザは何故にパルフの選擧侯カール・ルドウイクのハイデルベルヒ大學

の正教授への招聘をも辭退したのであらうか。それはスピノーザが自己「一人」の生活を希求したがためであると考へられる。普遍者の個體化に誠實であつたがためであると考へられる。

朝水三十郎　近世に於ける「我」の自覺史
勝部謙造　デイルタイの哲學

第五章　勞働創造人の道徳と其の教育

第五章　勞働創造人の道徳と其の教育

第一節　社會思想と教育者

吾々は社會思想に對しては何等の反省をも懐かないでよいであらうか。社會思想は人の生存權に對して深大なる關與を有つものなのである。社會思想が人の生存權に對して深大なる關與を有つもつものであるならば社會思想は教育者に對して全人格的なる反省を要求する權利を有つと云ふことが考へられる。

初期の社會主義者「ロバアト・オウエン」(Robert Owen. 1771—1858)は社會改造を「力によらず道理によつて」(not by necessary evil) 實現せんとしたのであるが自分はオウエンの「力によらず道理によつて」と言ふ語の中から社會改造に對す

るオウエンの心情を直觀することができる。然らばその心情は如何なる心情であるであらうか。

それは「温健」であり「道徳的」である。かゝる「温健」であり「道徳的」である社會思想は社會改造思想として一般的承認に値するものであるであらうしかしながら人生に對して全人格的反省を有つものはその「温健」と「道徳的」とを承認することはできないに違ひない。何となればその「温健」と「道徳的」とは人間の全人格的反省の發見である内面的心情に對して關與を有たず自意識によつて成立せる「温健」であり「道徳的」であるからである。

河上肇博士が「學生檢擧事件について」和辻哲郎氏に寄せられた一文の中に次の一節がある。

あなたはロシャの革命によつて澤山の人のいのちが犧牲とされたことを指摘して居られます。私はそれほどでも無かつたのでは無いかと思ひますが、しかし、たとひさうであつたにしろ、吾々は同時に他方において、今度の世界戰爭においても亦た、實に遙に多くの人々のいのちが犧牲にされたことに

眼を覆うてはなりますまい。ところで何故かやうな戰爭が起たか？いふまでもなく、マルキシストは、その根本原因を資本主義的な社會組織に見出してゐるのですが、――さうしてその解釋は勿論あまたの贊成されぬところだらうと察しますが、――何れにしても、現在の社會組織を維持してゆくためにも亦實に夥しき人間のいのちが犧牲にされねばならぬと云ふことは、現に眼の前に起つてゐる事實ですから、あなたも認められなければならぬでせう。世界大戰爭の慘禍、それはあまたの眼に神の榮光を以て映じ、ロシャ革命の犧牲、それはあまたの眼には殘虐なる獸性として現はれる。左樣なことはありますまい。だが戰爭のことはよしませう。吾々はただ吾々の住んで居る社會の平常の狀態を眺めて見ませう。吾々は、そこに、――今日の經濟組織のもとに、その組織の來縛のために、――日々無數の人々が天壽を全うせずして死にゆくことを認めねばなりません。近代の醫學が如何に進歩しても、その恩惠が、國民の最大多數を占めてゐる無産者に及ぶところの極めて僅かであるといふことは、トルストイの愁訴を聽くまでもなく、吾々自身が眼で見

耳で聞き得る事實であり、醫學者ならびに醫師のすべてが否認しないところであると、私は考へますが、單にこの點にのみから見ても、今日の社會は、人間の力で助け得られる人のいのちが——なかんづく無產階級に生まれ落ちる極めて多くの小兒のいのちが——犧牲とされることによつて維持されて居るのです。それによつて維持されてゐるのではないと云はれるかも知れませんが、それはブルヂョア階級による獨占の必然的反面で、かゝる獨占は多數者の犧牲によつて始めて維持されてゆくのです。かくて吾々は、如何にも平和に見ゆる（それは現象形態です）現在の經濟組織のもとにおいて、日々無數の嬰兒の死體、小兒の死體、勞働に疲れ果てたる人々の遺骸が、實に日ごと無數に積み重ねられつゝあることを知るのです（これが事態の眞相です）。もしあまたの言葉を借ることを許されるならば、そこには「巨大な犧牲」が常に拂はれてゐるのであり、「大仕掛けな人間殺戮」が組織の壓力により絶えずぢり〳〵と行はれてゐるのです。かくて此の場合にも、事物の眞相はそれと逆な現象形態によつて蔽はれて居ます。それゆへ眞の科學としての社會科

學は、生ける現實の社會に向つて鋭利なるメスを振ひ、その眞相を隱蔽せる諸々の現象的外皮をひきむき、その內的聯絡のうちに伏在するところの、病根の本源を暴露しなければなりませぬ。そこに病理學の使命があり、且つその病理學の基本理論に基づいて、一定の臨床醫學が生まれるわけでありませう。（河上肇博士著「社會問題研究」第七十五冊）

オウエンの如き「溫健」な「道德的」な社會改造の心情を以て妥當なる社會改造の心情であると思惟する人は河上肇博士の叙述に接するならば「看過」するかさもなくば「過激」であると云つて拒否するに過ぎないであらう。

然らば「溫健」とは何であらうか。「道德的」とは如何なる意義を有つものであらうか。自分は「溫健」と云ふことを「愛」に「道德的」と云ふことを「道德」に對立せしめて考察し而して「溫健」と言ふことゝ「道德的」と云ふことゝの本質を明かにしたいと考へるのである。

パウロは吾々に「愛」の分析的考察を示して居る。

愛は寬忍をなし又人の益を圖るなり愛は妬まず誇らず驕傲らず非禮を行は