

とか出来るのである。故に兩者の共同動作による利益は當然の歸結として平等に分配されなければならぬ。然るに從來の關係は決してさうではなかつたと悟つたのである。即ち勞働者の自覺によつて、こゝに資本家に對して自己の自由と平等との權利を主張して富の分配を公平にせんとする運動、即ち勞働問題を生起せしめたのである。

(二)勞働問題の倫理學的批評。 思ふに社會は個人の共同生活場である。共同生活場である以上、そこに生活する個人が相互扶助の實行者であることを要する。何者個人の相互扶助によつてのみ社會はその全きを致すからである。然るに社會には事實として資本家もあれば勞働者もある。兩者が相互扶助すると言ふことは資本家が出資するに對して勞働者が勞力を提供し、以てその事業を實現して行くことである。その點に於て兩者は全く對等の位置にあると言はねばならぬ。然るに從來の關係は決してさうではなかつた。資本家は徒らに自己の利益のみ吸々としてゐた。自覺した勞働者が、これに對抗するに至つたのは當然のことである。しかし、勞働者の主張の中にも正しきものばかりはない。そこでこの問題を倫理學上から批判するには兩者の立場から論ずることを便利とする。

(一)資本家に對する批評。

(イ)資本家は先づ自己の經營する事業が、勞働者との共同事業であることを許さねばならぬ。
(ロ)勞働者も一個の人間である以上、これを機械視・奴隸視することを慎まなければならぬ。即ち勞働者の人格を尊重しなければならぬ。何者、人はそれ自ら目的であつて、他の何物の手段となすべきものでないからである。

(ハ)隨てその事業による利益は適當な方法によつて平等公平に（平等と言ふことは勞働者の力量と關係的と言ふ意味で、決して惡平等を意味しない。）分配されなければならぬ。

(二)勞働者に對する批評。

(イ)兩者の關係が共同動作であることを悟つたことは正當であるが、資本家に對して偏狹なる權利（富の惡平等的分配）を主張するやうなことがあつてはならない。
(ロ)自己の勞働に對しては忠實であり、責任を重んじなければならぬ。
(ハ)權利の主張にのみ没頭して輕舉妄動してはならない。
(ニ)自己の人格者であることを自覺して、常に精神的修養をも怠つてはならぬ。

之を要するに労働問題は労働者の自覺による自由と平等との主張であるが、以上の如き批判に準據して、兩者互に相提携して行くならば、そこに兩者の營むべき正しき社會生活は實現されて行くであらう。

三四、倫理學より現今我が國に於ける實利的傾向の弊害を論ぜよ。(大正八年度豫備)

(一)我が國に於ける實利的傾向とは何か。彼の世界大戰は我が國の産業界、殊に工業社會に著しい進歩と發展とを與へたのである。それは外國に於て物資の供給(軍需品・食料その他)が著しく缺乏して、それを供給せんとしたからである。その結果内地に於ける物價は非常なる騰貴を來した。所謂「景氣のよい時代」を現出したのである。隨て工業家・商人等は、この機會に乗じて著しく實利的傾向を生じ、出来るだけ儲けようとする不當なる欲望を起して、暴利をほしいままにするに至つた。之れ我が國に於ける實利的傾向の弊害でなくて何んであらうか。

(二)批評。吾人がこの社會に生存する以上、經濟方面を尊重すると言ふことは好ましいことであ

ある。しかし、それは吾人が道德的人格を實現するてふ人生の終局目的に達する手段として、あることを記憶せねばならぬ。然るに手段としての經濟方面(實利を重んずる傾向)が主要目的となつて、所謂拜金宗を現出するが如きは斷じて不可である。何者、それは極端なる自利的個人主義であり、社會的正義・社會的道德と相容れざるものであるからである。我が國に於ける現代の社會情態は正にこの傾向を著しく鮮明ならしめてゐる。金のために金を求め、利のために利を逐ふ――それは快樂のために快樂を逐ふものである。唯物論を基調とする自然主義的のもので、精神を以て第一義的のものとする倫理・道德の上からは極端なるものとして排斥しなければならぬ。我等は人生終局の目的である道德的人格實現のための手段としてのみ經濟方面(實利)を尊重するが故に、實利のために實利を逐ふことは斷じて不可であると言ふのである。

[補]

實利と言ふ事は、其の意味次第によつては甚だ大切なことであるけれども、亦甚だ危險なる結果を來すこともあるのである。實利と言ふことを極めて廣き意味に取つて、人性を完全に實現發展することの爲に役に立つと言ふ意味に解釋するなれば、斯かる實利は、固より教育の一大眼目とならねばならないのであるが、若しこの實利と言ふことを狭く解釋して、即ち物質上の都合をよくする、經濟の都合を好くする、露

骨に言へば、金儲けの爲になると言ふことを指すものとするならば、斯かる意味の實利を主眼目的とするのは、教育の趣旨を大いに害すること、思ふのである。

然るに近時は、此狭き意味の實利を貴ぶの風が甚だ強い様である。尤も是には理由がある。以前は餘りに實利を輕蔑して居つた時が有つた。殊に教育ある社會に於て其弊が強かつた。武士は食はねど高揚枝等といふ様な言葉も有つた程である。是固より甚だしき謬見である。人性を完全に適當に實現せん爲には、物質上の要求を忘れてはならぬ。此の方面を等閑に附するといふことは不道理の甚だしきものである。されば、斯かる弊害に對する反動として、實利を重んずるの風を起すに至り、隨て又極端に實利の方面に走るといふことになりつゝ、あるのは、自然の道理とは言ふ可きであるが、去ながら、斯かる事物推移の際に處して過誤に陥らない様にと注意するのは經世家・教育家等の特に注意を要するところであらうと思ふ。今日は、尙左程甚だしき程度にまで達したと言ふのでは無いけれども、今日に於て、此事に對して注意を與へて居らないならば、後日必ず臍を噬むの悔あるだらうと思ふにより、特に老婆心の爲に一言する次第である。(吉田靜致博士説)

三五、物質的進歩の道德に及ぼす影響如何。(大正五年度豫備)

別項「五」「三四」を参照せよ。

三六、倫理上より平和主義の是非を論ぜよ。(大正七年度本試験)

(一)平和主義とは何か。平和主義は軍國主義 Militarism と相對するものである。軍國主義は戰爭の價值を高調し、自國の生存上必須の方法は戰爭であるとする。然るに平和主義は戰爭の價值を全く否定し、平和を以て人類生存の目的となすものである。隨て前者が主我的國家主義・現實主義を豫想するに反し、後者は人道主義・理想主義を豫想してゐるのである。

(二)平和主義の種類と其批評。

(一)宗教的平和主義。人は神の前に凡て平等であり、四海皆兄弟であるが故に、兄弟互に相戦ふは神慮に逆ふものである。世界の人類はお互に己を愛する如く、他人をも愛さねばならぬ。戰爭の如き残忍極むることは夢想だにしてはならぬと言ふのである。

これが宗教的平和主義であるが、この説は事實世界戰爭に於てむごたらしいまでに破壊されてゐるのである。「汝の隣人を愛せよ。」を標語とせる基督教徒が醜き動物性を發揮して互に争つたのではないか。理想としてはよいが事實に縁遠い説論である。

(二)道德的・法律的平和主義。文明國の凡ては法治國である。法の精神は正義である。隨て國際的紛議の如きも亦この正義によつて解決すべきもので、戰爭の如きは實にこの貴ぶべき正義の

冒瀆であると言ふのである。

この説も事實問題に達着すると甚だしく薄弱なものである。平和の時代に於てこそ正義は好んで口にせらるゝ標語であるが、一度利害關係の衝突するや、正義は全くその光明を失つて力に訴へて我利を通さうとするのである。歐洲戦争に於ける獨逸の態度の如きは實にその好適例である。

(三)政治的平和主義。この主義を標榜する人は政治の目的は専ら平和を維持することにある。戦争の如きは實にこの平和を擾亂する罪惡である。人間が野蠻人に復歸することである。しかし、この説から言ふと政治的理由から起る戦争の否定が出来ないと言ふ缺點をもつてゐる。國際聯盟による平和確保の如きも實に怪しいものではあるまいか。

(四)經濟的平和主義。戦争を豫想するために、各國が要する軍事上の費用は實に莫大なもので、恐らくは國費の大半を占めてゐるであらう。若し、この費用を文明發展の上に使用することが出来たら、國運發展の上に如何ばかり貢獻し得るであらうか。戦争をするとその勝敗に論なく經濟上非常な損失であるから、戦争はすべきものでないと言ふのである。

戦争をすれば勝敗の如何にかゝはらず、經濟上非常な損害であることは事實である。しかし、この説からは經濟上の理由から起る戦争の否定は出来ない。そこにこの説の難點があると思はれる。

(五)哲學的平和主義。哲學上の平和主義者は言ふのである。世界の本體は理性であつて、森羅萬象悉く同様である。四海皆兄弟で、等しく理性的生類である。この立場から第一の宗教的平和主義と同じやうに戦争を否定するのであるが、これも亦第一の平和主義と同じやうに事實としてはむしろ空想に近いのである。

x

以上述べるが如く宗教的・道徳的・政治的・經濟的・哲學的の五つの平和主義は何れも難點を有してゐる。然らば平和主義は全然價値のないものであらうかと言ふに決してさうでない。絶對の平和主義は極めて望ましいことではあるが、今日の如き國際關係に於ては決して豫想し得ないと思ふ。何者、國家が國民の犯罪を裁判し、處罰する如き機關が國際間にないからである。完全なる裁判機關がない以上、列國の間に利害關係の衝突が起れば、最後はどうしても戦争である。戦争

以外に解決の道はないのである。この意味に於て戦争も亦必要であると思ふ。個人に於ても義憤と言ふことがある。主我的な利己的な動機による侵略主義的軍國主義は固より否定しなければならぬが、あくまで國際的正義に基く戦争は豫想し得るし、又豫想せねばならぬのである。國際聯盟に於ては平和を理想とはしてゐるが、平和がこの聯盟によつて絶対に確保されるならば、列國共軍備は全然必要ないのである。然るに依然として列國共軍備を充實しつゝあることは明かにこの戦争を豫想するが故である。

これを要するに平和主義は望ましいことで、或る程度までは平和主義で行けるが、それ以上になるとどうしても戦争を豫想しなければならぬ。しかし、その戦争は決して戦争のための戦争、侵略のための戦争ではなく、正義のための戦争、世界平和のための戦争でなければならぬ。

〔参考書〕

- (一) 深作安文氏 倫理と國民道德 弘道館發行
- (二) 吉田靜致氏 倫理學演義 寶文館發行

三七、倫理學上より「威力は權利なり」との説を批評せよ。 ルカ、予備

(一)「威力は權力なり」とは何か。「威力は權利なり」とは歐洲大戰當時獨逸のとつたところの軍國主義・侵略主義・帝國主義の標語であつた。Might is right がそれである。而してこれと同じやうなことを個人として唱へたのは實にニーチエ Nietzsche (1844—1900) である。彼の超人説 ニイベルメッシュ Übermensch である。

彼は「あらゆる生物は生存の慾望を有し且つ、自己の力を發揮しようとしてゐる。道德は畢竟この生活本能を根源として發するものに外ならぬ」とも言ひ、「善は力である。惡は力の弱いことである。故に吾人は自己の力を擴大せねばならぬ。よろしく勇敢なれ、攻めよ、戦へ、神を恐れるな、死を怖れるな、卑怯未練は最惡で最醜である。」とも言つてゐる。即ち「威力は權利なり。」を標榜してゐるのである。獨逸の軍國主義・侵略主義とその性質を全く同じうしてゐる。

倫理學上から言へば力を以て善の標準と見る説である。威力を以て道德の標準としようとする力主義の道德である。或る人は「威力は權利なり。」の威力の意味が「凡ての力」であるか「力の

中の一部分であるか。「曖昧であると言つてゐるが「威力は権利なり。」と言ふ以上、それは全稱命題たること明かである。隨て威力は「凡ての力」を意味してゐると解さなければならぬ。

(二)倫理上からの批評。ニーチエの道德説はその基調がダーキンの進化論にある。即ち進化と言ふものは生存競争・優勝劣敗の結果である。お互に自分の力をどこまでも發揮し、何んの遠慮會釋もなく振舞つてをればよい。「かくすべし」「かくすべからず」などと言ふ道德に拘泥する必要はない。自分勝手に振舞つて行きさへすれば、強者だけが殘存して進化がすん／＼はかどると言ふのである。人々がやりたい放題のことをやつて行けば盛に優勝劣敗が行はれて行く。義務だの、修徳だの、同情だの、博愛だの言ふことは弱者の囁語である。——と實に極端で亂暴極る自己中心・本能満足主義の道德説を主張したのである。そして結局生存競争に勝つたものが所謂彼の超人 *Ubermensch* である。獨逸の軍國主義も侵略主義も亦全くこれとその性質を同じうしてゐると見るべきである。

この説が極めて過激思想であることは言ふまでもない。彼は進化論の一面を採つて、相互扶助 *Mutualaide* と他の一面を忘れた。元來道德上認め得べき力は人格力である。換言すれば「ねば

ならぬ」と言ふ本務の感から起る力でなければならぬ。本能の發現するがまゝに振舞ふが如き極端な力は決して道德上の権利とはなり得ない。純化された本能、理性化された本能、理想化され、道德化された本能のみよく道德的権利の意味を有する。道德上の権利には必ず本務の感を伴ふべきもので、本務以外に権利はあり得ない。隨て道德上の標語としては「人格力(本務)は權利なり」と書き改めねばならない。何者單なる威力の中には道德上認め得ない力をも内含するからである。

〔参考書〕

- (一) 吉田靜致氏 倫理學演義 寶文館發行
- (二) 渡部政盛氏 最新哲學辭典 大同館發行

〔補〕ニーチエの超人説(吉田靜致博士)

尤もニーチエが力とか、強いかいふものに理想を見出す以前に於ては、多少シヨールペンハウエルの思想の影響を受けて居つたのであります。同情・同愛と言ふことが、道德上の大切なる道であると説いたのがシヨールペンハウエルであります。ニーチエも多少その影響を受けて或る時は同情と言ふことを主張したこともありますが、其の後になつて前に言ふやうに力と言ふこと、強いと云ふことを理想として、己の思ふが儘

にやるがよい。他人などについて顧慮するには及ばぬ。同情などと言ふことは宜しくないことであると言ふ考へに變じてしまつたのであります。それから又一方に於てダーキン等が唱へました生物進化の理を應用しまして、さう言ふ自分の説を證據立てやうと企てたのであります。生物進化の理と言ふのは、御承知の如く、生存競争があり、其間に最優者殘存と言ふことが行はれて、優勝劣敗と言ふことになり、結局劣つた弱い者が段々敗滅して行き、其結果生物は進化すると言ふことをいふのである。ニーチェは進化と言ふことを大層結構な事であると考へて、それには、早く劣つた者を亡ぼすが宜い、弱い者はどし／＼片附けるが宜い、強い者が段々勝つて行きさへすれば益々進化がはかどり、進化の極致として理想の人、即ち超人が出来て来る様になる。斯う考へた。さうすると、其の進化と言ふ事を結構な者とするならば、他人を憐むとか、他人に對して同情を施すと言ふやうなことは、それだけ進化の妨をする事になるのである。弱い者を庇ふだけ優勝劣敗と言ふことがはかどらないことになるのである。弱い者があつたら之を憐まんよりも寧ろ出掛けて行つて之を倒す方がよいのである。それが進化の道德になつてゐるのである。先方は自分より強いのか、弱いかなど言ふことを心配するよりも、皆が勝手次第にやつて振舞つて居ればよろしい。ぶつかつて見て、自分の方が弱ければ倒れるだけの話である。先方が弱ければ倒すまでの話である。餘計なことを心配しないで、自己中心的に思ふ存分のことさへやつて行けば、結局それだけ早く進化がはかどり、生物進化の道理にかなひ、遂に最も強い優れた人間が最後の勝利者となつて現はれて来るのである。さう言ふ風にして、現はれ来た所の優れた最後の人を彼は *Übermensch* と言つてゐる。超人と言ふのはさう言ふ意味であります。

二、西洋倫理學史の問題

一、プラトリーの倫理學説を論述せよ。(大正五年度本試験)

〔略傳〕 プラトリー Platon (B. Q. 427—318) は希臘アテネの貴族の家に生れ、貴族的の教育を受けた。ソクラテス Socrates の門に入りて専ら哲學の研究をなし、ソクラテスの死まで八年間よく其の側にあつて師事し、其の死後は師の説を祖述した。其の後キレーネ・伊太利・シシシー等に遊學し、再びアテネに歸つてアカデマイヤの校舎に於て育英の事業に餘生を送つた。其の著書には「ポリタイヤ」「ノモイ」等がある。

(一) 概説。プラトリーはその師ソクラテスを承けついでソフィスト Sophist に反對して普遍的の眞理を立てた。ソクラテスは歸納法によつて普遍的概念をつくり道德の眞意義を立てたが、プラトリーは更に一步を加へ、徳の本質たる善の概念を認めてこれに普遍性を認めた。而してその本質をイデア *Idea* と名づけた。個々の事物は現象たるに過ぎないが、イデアは眞の實在である。而して種々のイデア中「善」を以て最高のイデアとした。而して彼から言へば凡ての事物は皆目的を有する。その目的を實現することによつて存在の意義があるのである。しかし、究竟の目的は

善であつて、他の目的はその善に到達するところの手段である。隨てこの究竟善を知ることが人生の目的であり、その目的に向つて進むのが人の務である。——とかう言ふのである。然らば人は如何にして眞の實在を知るか。それは理性のはたらきによるのである。前述の如く眞の實在はイデアであつて、經驗世界は眞の實在ではない。感情は經驗世界を知るのみで、實在を知ることが出来ない。イデアを知るのは理性のみである。然らば理性は如何にしてイデアを知るかと言ふに、理性はかつてイデアの世界にゐたものである。それが肉體と結合するやうになつてその光を失つた。しかし、過去の記憶をもつてゐるからイデアの世界にゐたことを時々思ひ出す。隨て現象界にゐながら實在の世界を認識し得るのである。これをプラトリーの想起説と言ふのである。

我々の理性は肉體（感性）と結合するやうになつてそこに色々の罪惡を生ずる。これを脱却するために吾々の精神はしばし故郷を思ひ出してこれを思慕する。これをプラトリーの思慕説と言ふのである。プラトリーの愛 Eros or love とはこれである。

然らばこの現實の世界に於てイデアを認識する方法は如何と言ふと、それは感性的形式によら

なければならぬ。善に相當する感性的形式は美である。吾々は美を愛することによつて善そのものを知る。美と善とを一致せしめたのは希臘思想の特色である。かくの如くして實現されたところの善を徳と言ふのである。徳は吾々の精神が完全に調和したところの情態である。

(二)プラトリーの國家論と人性論。彼は國家に三つの要素を認めた。爲政者・労働者・軍隊がそれである。労働者（一般人民）は國家の財源をつくるのである。爲政者は國家を安らかに平和に支配するのがその務である。軍隊は國內に亂暴者が起つた時に武力を以てこれを抑制して國家の平和を維持するのである。かくの如くして各自がその本分を盡し國家が能く治つて行く有様を稱して彼は國家的正義と言つてゐる。而して爲政者の徳を智慧と言ひ、軍隊の徳を勇氣と言ひ、労働者の徳を節制と言ひ、それに國家的正義を加へて四首徳 Four cardinal virtues と言ふのである。

人にも國家と同じやうな三つの要素がある。理性・意志・欲望がそれである。欲望は國家で言へば労働者にあたり、理性が爲政者にあたるもので、人心を支配してイデアに向ふべき部分である。意志は軍隊と同じものである。而してこの三つが正しい比例で結合した場合にそれを正義と言ふのである。即ち正義は吾々の精神が完全に調和された時の情態を言ふのである。かくして正義は

他の諸徳に統一を與へるものである。而してこの個人的正義がその範圍を越えて社會生活にも調和を與へる。故に正義の徳は單に精神上の統一をなすのみならず、社會的生活に道徳を實現するところのものである。この正義の徳が社會生活に現はれた場合に國家が成立するのである。

國家の目的は全く道徳的である。國家が完全なる形をとつた時に初めてそこに眞の善が實現される。理想的國家にして初めて正義が行はれ、最高善が實現される。——とかう説くのである。

〔参考書〕

(一) 中島力造氏 倫理學說十回講義 富山房發行

(二) この他著者が日本大學在學中の恩師得能文氏の「西洋倫理史」の筆記に負ふところが多シことを附記して置く。

二、プラトリーの倫理學說の要點を叙述せよ。(明治四十四年度本試験)

「プラトリーの倫理學說を論述せよ。」を見よ。

三、プラトリーの所謂公正(正義)とは何ぞや。(大正六年度本試験)

「プラトリーの倫理學說を論述せよ。」の所の國家的正義及び人間精神の統一としての正義と同じである。その條を見よ。

四、希臘の四元徳 (Four cardinal virtues) を述べよ。(大正元年度本試験)

「プラトリーの倫理學說を論述せよ。」中の「希臘の四首徳」を見よ。

五、スピノザの倫理學說を批評せよ。(大正十一年度豫備)

〔略傳〕 スピノザ Baruch Spinoza (1632—1677) は和蘭のアムステルダムに生る。猶太人である。幼少の頃猶太人の學校で猶太教・猶太文學を學んだ。基督教徒の迫害を受けて轉々として諸國を流浪したが、後猶太教から破門された。名をベネディクトと改め、眼鏡の硝子をみがきつゝ糊口を立て、かたはら哲學を勉強して遂に一世の大家となつた。四十四歳の時ハーグに於て歿した。著書中最も有名なものに「エチカ」Ethicaがある。

(一)スピノザの哲學說。彼は心と物とが絶対に獨立してゐるものなら、人に於て心と體とが結び

つく理由がないとしてデカルトの二元論を不合理なりとした。そして一元論を立てた。即ち彼は「心と物とは同一物である。同一物の二様のあらはれである。同一物が二屬性をもつてゐて、その一つが心となり、他の一つが物となつてゐるのである。實體（又は本體）と言ふものが延長と思想と言ふ二屬性を有つてゐる。それでこの物質界も、精神界も一つの實體の屬性であつて、永遠無窮に存するものである。」と言つてゐるのである。而してその實體は神であつて人間の心・身はこの實體の變形である。それで人には自由はない。人は必然の法則に支配されてゐる。法則は神に在つて人間はそれに従つて働いてゐるのである。而して吾々の感覚は肉體から来る。感覚から知覚が起つて来る。しかし、人間には感覺・知覚の以外に内在するところの理性がある。知覚は實體を見ることが出来ぬが理性は實體を見得る。隨て吾々は眞理を見ようと思へば理性に基いて考へなければならぬ、これが彼の知識論である。人間にはその他に意志がある。意志は理性と同一物で、知識の方面から見れば理性であるが、これを實踐的方面から見れば意志である。これに對して更に感情がある。理性によつて動いてゐれば間違はないのであるが、人は感情によつて支配され易いので苦痛や悲みに陥るのである。——彼はかう説くのである。

(二)スピノザの倫理説。彼は人生の目的は本體（神即ち理性）を認識して、その本體の具備してゐるところの法則を以て自己の行爲の標準としなければならぬ。感情に支配されてはいつまでたつても満足することが出来ぬ。理性の法則に従ふとは意志の先導を受けることである。然も宇宙の實體（神即ち理性）を認識してそれを行爲の標準にして行くには自己の存在を必要とするのである。人が自己の存在を認め、その自己が理性の示す法則に従つて行爲して行く、それが徳である。かくして人が徳を得れば——それが最大の幸福である。徳自身が幸福である。その徳を實現するために吾々は努力して行かなければならぬ。——これが彼の倫理説の主要である。

(三)批評。彼は人に自由がないと言ふ。しかし、人には内在する理性があると言ふではないか。理性が内在すると言ふことは人に自由があると言ふことである。若し人に自由が存在せず、單に必然の法則に従つて行くならば、吾々の行爲には何等の道徳的價值はないわけである。神のあやつる人形と同じである。人に内在する理性があると言ひながら、人に自由がないと言ふのは彼の矛盾であり、彼の倫理説の破綻でなければならぬ。

〔参考書〕

(一) 中島力造氏 倫理學說十回講義 富山房發行

(二) 岩波書店 哲學辭典

六、ホッブス氏の倫理說を批評せよ。(大正九年度本試験)

〔略傳〕 トーマス・ホッブス Thomas Hobbes (1588—1679) は英國マルムズバレイの牧師の子である。オックスフォードで教育を受けた後、佛・伊等を遍歴して、種々の思想家に交り、歸國後ペーヨンに知られ、その思想に親んだ。又彼はデカルトの親友とも交つて、間接にデカルトをも學んだ。多くの著書があるが、就中有名なのは「レヴィアタン」である。

(一)ホッブスの哲學說。ホッブスの倫理思想は彼の哲學の一部分であるが故にその哲學を檢覈して見る必要がある。彼は人間を分子の運動から成立してゐるものであると言つてゐる。精神も肉體も分子の運動で唯だその種類を異にしてゐるだけであると説明してゐるのである。精神も隨て彼の哲學は全く唯物論である。この唯物論の中から彼の倫理に對する考へが出て來るのである。

(二)ホッブスの倫理說。然らば彼の哲學からは如何なる倫理說が流れ出て來るであらうか。彼は

言つた。「人は運動で出來てゐて、精神と言ふ一種のものを備へてゐるのではない。人の最も好むところのものは生命である。」即ち彼の考へから言へば生命が最上のもので、その最上の生命を維持するために道徳が起ると言ふのである。

ホッブスの考によると人は皆同等のものである。そこで人は皆自己の利益を主張して自己を完全に維持發展させようとして互に争闘を續けるのである。隨て自然の有様は人間相互に敵視するのである。ところがこの自然の有様であつては互に安心して生活することは出來ない。そこで如何にしたならば平和に然も幸福に生活することが出來るであらうかと言ふことを考へる。而してこの平和を希求する天性は死を恐れるからである。自己の生命を安全に維持存続せしめようとするからである。然るに人間は一方に理性をもつてゐる。其の理性がその方法を示すのである。その方法は相互の契約である。即ち契約によつて争闘情態から平和の有様で生活しようとした。そこに三つの條件を産み出すことになる。(一)互に讓歩し合つて、能ふ限り平和に暮さうとすること。(二)向ふで讓歩する範圍と同範圍に於てこちらも讓歩しよう。(三)契約を結んだ以上互にその契約を嚴守して行かう。この契約に道徳の根據があるのであつて他に道徳の根據はない。こ

の契約を厳守して行くのが正義であり、善である。この契約に違反する時、そこに罪悪がある。随て道徳は人爲的のもので自然のものではないと説くのである。しかし、彼は更に論を進めて次のやうなことを言つてゐる。かうした契約をしてもこの契約を破棄して勝手なことをする者が出たのでは困る。そこで契約を破棄して罪悪を犯したものはそれによつて得た利益よりも更に大なる罰を與へなければならぬ。それでなければ平和は到底維持することが出来ぬであらう。そこで國家には主權者と言ふものを置いて常にその契約を履行するやうに奨励しなければならぬと言ふのである。而してこの主權者の命令は何人も絶対に服従しなければならぬ。主權者の命令に服従することが正義である。主權者の意が道徳に於ける善惡の標準となるのである。しかし、主權者はこの社會に平和を持ち來す以外のことを人民に命令することは出来ない。而して主權者は常に公平であらねばならぬ。主權者が公平であると言ふことは、人民に對する主權者の責任である。——かう彼は説いてゐるのである。

(三)批評。彼は全く利己と言ふところから唯物的に道徳の發生を説いてゐる。即ち彼は道徳を以て全く便宜的・人爲的・利己的のもので道徳の永久的・不變的(形式)のものであることや、道徳の

ために道徳を行ひ、義務のために義務を行ふと言ふやうなことは説かない。しかし、道徳と言ふものは決して偶然的・便宜的のものではない。道徳のために道徳を行ひ、義務のために義務を行ひ、そこに善のイデーを實現するのである。そこに道徳的價値を創造するのである。この點が最もホッブスの非難を受ける點である。しかし、一方彼の説は倫理學研究上に大きな問題をなげ與へたのである。それは「道徳と言ふものは不可變的のものであるか、可變的のものであるか」と言ふことである。これは彼の倫理説に影響されて起つた近世倫理學上の一大問題である。而して今日に於ては「道徳はその形式に於ては永久不變的のものであるが、その内容(方法)は時代により、社會により變化して行くものである。」と言ふことになつてゐるのである。

〔参考書〕

- (一) 中島力造氏 倫理學説十回講義 富山房發行
- (二) 桑木嚴翼氏 倫理學講義 富山房發行

〔補〕 ホッブスの法律説(桑木嚴翼博士)

ホッブスの考へでは人間は利己的である。人は利のために相争ふものである。相争ふから社會の秩序が混

亂する。かくて生命にも危難が及び、資財も忽に押領せられる恐がある。かくては各人互に安全に生活することが出来ない。利を欲する慾、これは満足させたい。併し大慾は無慾に如かずで、この慾を得んかとならば少しく慾を制する必要がある。此の利慾のために約束を設くる。然るに此の約束には劍を要する。約束も劍がないと、此の約束は所謂徒法空文となるのである。然らば劍とは何ぞやと言ふに、制裁即ち法律を強行する一の主権者を設くることである。而してこの主権者に一切を任ずるのである。この主権者の強行制裁が法律である。法律によりて道德の標準を立てる。故に法律以外には道德の標準なしと言ふのである。

七、カントの所謂「無上命法」の意義を説明せよ。(大正四年度豫備)

〔略傳〕 インマヌエル・カント Immanuel Kant (1724—1804) は獨逸のケーニヒスベルヒに生れた。父は鞍工で家は非常に貧困であつた。九歳の時敬虔派の學校に入學、次で同地の大學に入り、最初は神學を研究したが後、哲學・數學・物理學等を専攻した。一七五五年ケーニヒスベルヒの大學の教授となり、これより一七九七年に至る四十二年間一日の如く、其の職に盡した。氏は極めて規則正しい生活をなし、食事・散步・就學等の時刻を定め、終生一日も違へなかつたと言ふことである。氏は古今に卓絶せる大哲學者で、哲學に關する數多の著書がある。就中、純粹理性批判・實踐理性批判・判斷力批判を最も有名なものとする。

(一)カントの理性と道德。カントは言つた。「人には知識がある如くに道德がある。」知識が純粹

理性と感覺とによつて出来るが如く、道德も亦理性より發生する。同じ理性のはたらきが一方では知識を構成し、他方に於て道德を發生するのである。而して、吾々人類の生活を支配するものに二つあると言ふ。その一つは幸福であり、他の一つは道義である。自己の本務であるが故になさねばならぬと言ふ道德的道義より、自己の本分をなすと言ふのはその根據が理性にある。然るに自己の幸福であるが故にと言ふ條件のもとになすのはその根據が感性にあるのである。然るに人の本性は理性である。故に人は常にこの理性の命するところに従つて行動しなければならぬと説くのである。

(二)道德的原理としての無上命法。そこで彼は次の如きことを言つてゐる。「汝の意志の格率が、普遍的法則となり得るやうに行動せよ。」これをわかり易く言ふならば、吾々の行爲を世間一般の人々が、それ／＼自分の道德上の主義として實行しても、それがそのまま道德的標準に合致するやうにせねばならぬと言ふのである。即ちこれが彼の道德の原理である。而してこの道德的原理は、吾々の理性から發するので感性を根據とする幸福から來るのではない。理性の命令そのものであつて何等その間に「……であるが故に」とか、「……の爲め」と言ふ條件づきではない。こ

の理性の命する道德的命令を彼は無上命法（又は無上命令）(Categorical Imperative)であると言つてゐる。無上命法とは最上の命令、その上に何等の條件がないと言ふ意味である。道德のために道德を行ひ、義務のために、義務を行ふのである。有用性を條件とするプラグマチズム流の道德説とは全く異なるのである。人にはこの無上命法と言ふ道德律が存在するために、人は自由でなければならぬと言ふ、彼の「自由論」がこゝに發するのである。

〔参考書〕

(一) 中島力造氏 倫理學說十回講義 富山房發行

(二) 同文館 哲學大辭典

〔補〕 カントの倫理說 (桑木嚴翼博士)

カントの考へでは、我々の知識中に普遍妥當性と必然性とは、經驗によりては得られない。即ち經驗は人々個々別々であるから一般普通とか、是非かくなければならぬとか言ひかねる。例へば味覺などは人によりて差別が多い。故に一般的意義を有する道德法則は經驗を待たずして人々の認識するところと言はねばならぬ。又道德律は必然性を有してゐる點に於て他の規則と異り、其の命令は無條件的である。例へば、衛生の規則とか、商業上の規則とかならば、其れ其れ條件付きで遵奉すればよい。然るに道德規則には、此の假定條件が斷じて無い。商業上の規則は利益を、目的としなければ守るを要せぬ。併し道德には左様

な假定は要らぬ。若し強いて假定とか、條件とかを併べて立てることを要するなら「人として立つには」「人たらんと欲せば」乃至「人の子としては」等の句に歸するので、かゝる條件は別に條件として掲げるまでもない。故にカントは道德律は無條件的、即ち斷言的命題の形で顯はされるが、他の規則は假言的命題であると言つてゐる。即ち道德以外の規則は「若し何々ならば何々すべし」といふ形だが、道德律には「ならば」がない。此の點から道德律を斷言的命令といふ。かく道德律は一般的必然的とすれば、從て經驗の材料なくて説くことが出来るものでなければならぬ。經驗がなければ、其法則に内容材料が無くなる。故に道德律は純然たる形式的のものとなつて、一々の場合に當てはめて内容が出来ることゝなる。即ち道德律は猶ほ代數學の式の如きものでなければならぬ。其の根本的形式的法則をカントは次の如き意味で顯した。即ち「汝の行爲の規則をして一般立法の原理の如くならしむるやうに行へ。」と言つた。是れ即ち自己の行爲が一般性を有する場合を善とし、之に反する場合を惡とするので、全く形式的であるが、個々の内容を充實すれば、直ちに實際の場合にあてはめられる。

〔補〕 カントの哲學說 (篠原助市氏 教育辭典による。)

純粹理性の批判に於て彼は從來の模寫說 (精神は實在の真相を寫すものなりとする説) を根本的に破壊し、凡て經驗の世界は純粹自我 (之を意識一般とも言ふ) の統一作用によりて構成せられたるものなりとし、此の統一の先天的形式として時間・空間及び十二種の範疇を立てたり。從つて吾人の認識し得る經驗界は現象の世界に限り其の背後にある實在即物自體は認識の領域外にありとし、從來の形而上學を排斥せり。次に實踐理性の批判即ち倫理學に於ては、有名なる無上命法を以て道德の基脚とし、人は義務のために義務を行ふべく、善は他の何物の方便たらず、夫自身善なり。絶對的に善なるものは善き意志の外になしとし、意志の自律と自由とを強調し、人格の尊重すべきことを唱へて道德上の嚴肅説を立て、最後に判斷

力批判に於て、美の本質に無關心 *Interstless* にありとし、自然美に於ては自然は自己の法則に従ひながら（必然）吾人をして無關心の快感を起さしめ（自由）藝術美は自由なる創作にしてしかも自然の如くならざるべからず。故に美は認識の方面に於ける必然（純粹理性批判の所説）と意志の方面に於ける自由（實踐理性批判の所説）換言すれば、機械觀と意匠論との合一を暗示するものなりとし、斯かる合一は有機體に於ても之を想定することを得）これによりて其の哲學の最後の統一を求めんと試みたり。

八、ベンザムの功利説とジョン・スチュアルト・ミルの功利説との異同如何。

（大正七年度豫備試験）

〔略傳〕

（一）ベンザム Bentham (1748—1832) 英國の哲學者、彼は父の勸めに従つて十二歳の時、オックスフォード大學に入り、法律學を修めたが、後哲學を研究した。その著「道德及び立法の原理の序論」は有名である。

（二）ジョン・スチュアルト・ミル John Stuart Mill (1806—1873) ミルは詹姆斯・ミルの子。幼兒家庭に於て父の教育を受けた。十五歳の時フランスに渡り、同地の大學で科學の研究に従事すること一年。後官吏となりその餘暇に於て著述に従事した。その著書に「功利學」論理學大系「經濟學原論」等がある。

（一）功利説とは何か。功利説（又は普汎的快樂説）(Utilitarianism or Universal Hedonism)は快樂説の根據に立つて人類一般の快樂乃至幸福をその目的とする一種の倫理學説である。しかし、

快樂説を根據とすれば自利説（個人的快樂説）のみ成立するもので功利説は理論上成立は不可能である。何者、快樂には「現在の瞬間に於ける自己の快樂の外にはない。」からである。

（二）ベンザムの功利説。彼は幸福を以て人生の目的とした。然もその幸福は個人的のものでなく所謂**最大多數の最大幸福** The greatest number of the greatest happiness である。隨て道德上善惡の標準はこの最大多數の最大幸福である。彼は考へた。人は苦と樂とに支配されてゐる。ところが誰も苦から逃避して幸福に向はうとしてゐる。故にこの人生に於て幸福を増すことは善であり、これに反するものは惡であるとかう言ふのである。而して、善をなし惡を避けしむるために四つの制裁がある。（一）自然の制裁。（二）法律の制裁。（三）社會の制裁。（四）宗教上の制裁がこれである。この四つの制裁は人に善をなさしめるためのものである。

それから又吾々の善惡を定めるに他の四つのものがある。それは（一）其の働それ自身。（二）其の働をした場合。（三）其の意向、其の人の志の向いてゐる點。（四）意識。この四つに照してその行爲が人類の最大多數の最大幸福の原理に適つてゐるか、をらぬかを定める。又人の爲すことには、種々の動機がある。色々原動力がある。其の原動力が現れて來る時に、動機が出て來るので

ある。其中で最大多数の最大幸福と言ふ原理に適合する動機は、慈善とか、仁愛とか言ふ、他人を利益する、他人を愛する動機によつてなした行爲が最もよい。第二には名譽心から出たことが、最大多数の最大幸福原理に適合してゐる。第三には個人的愛情、他愛の心より起る行爲。第四が宗教的の動機である。——かくして人は如何にすれば最大多数の最大幸福を得ることが出来るかを研究するのが倫理學の職能であると言ふのである。徹頭徹尾「最大多数の最大幸福」を以てその目的とするのである。

(三)ミルの功利説。ジョン・スチュアルト・ミルはベンザムの功利説を承け繼いだ。しかし、そのまゝに承け繼いだのではない。元來ベンザムは單に「最大多数の最大幸福」と言ふことを道德の目的とし、隨て善惡の標準としたのである。言ふところの幸福には性質上の區分はないのである。性質上の區別なく「最大多数の最大幸福」を主張したのである。ミルはこの點を改良した。即ち「人は満足した豚であるよりも、不満足であるソクラテスであることを好む。」と述べて幸福に性質上の區別を立てたのである。同じ幸福の中にも劣等なものもあれば、高尚なものもある。我々は劣等な幸福を捨て、高尚な幸福、優等なる快樂を獲得すべきである。隨つてミルから言

へば人生の目的及び善惡の標準は「最大多数の高尚なる最大幸福」であると言ふことになるのである。「最大多数の最大幸福」と言ふ原理そのものは兩者全く同じであるが、その幸福及び快樂に對し、前者は性質上の區別を設けないのであるが、後者はそこに判然たる區別をする。こゝにベンザムとミルとの功利説の上に異同があるのである。

〔参考書〕

- (一) 吉田靜致氏 倫理學要義 寶文館發行
- (二) 中島力造氏 倫理學說十回講義 富山房發行

九、グリーンンの倫理説を叙述せよ。(大正十一年度本試験)

〔略傳〕 トーマス・ヒル・グリーン Thomas Hill Green は英國ヨークシア洲のバツキンに生れ、オックスフォード大學、パリオル・カレッヂ等に學びパリオル・カレッヂの倫理學の教授となつた。英國に於ける新カント派の權威者で、自我實現説 Self realization theory を唱へてシデユウキツクの直覺的快樂説、スペンサーの進化論的快樂説と共に第十九世紀の英國倫理界に鼎立した。著書中「倫理學序論」 Prolegomena to Ethics が最も名高い。

(一)概説(哲學説)。グリーンの哲學説は絶対的唯心論である。宇宙には時間・空間を超越したところの唯一絶対の精神が存在し、その精神の顯現が萬物であると言ふのである。隨て認識の成立には必ずこの精神的原理の存在を認めなければならぬ。即ち主體なる精神が、感覺を統一することによつて認識は成立するのである。彼は此の宇宙の統一者を神的自意識 Divine self consciousness と言ひてゐる。

(二)倫理學説。彼の倫理學説は自我實現説である。彼の自我實現説は言ふまでもなく彼の絶対的唯心論の哲學から來てゐる。彼に従へば人生の目的は自我の實現 Self realization にあるのである。言ふところ自我の實現とは物的組織の桎梏から脱却して、永久精神の再現を企てることである。即ち吾人に内在するところの神的自意識の實現にある。隨て自我實現は可能性の實現である。

人には欲求がある。欲求を満足することは自己を満足させることであり、自己を満足させることは善である。かくして永久の自己満足が自我實現であると言ふことになる。而して自我の實現は社會を透して行はるゝが故に個人の善は同時に社會的善であり、治善である。しかし、完全に實現

せられたる自我は未だ考へ得られない。何者、吾人は刻々に自我を實現しつゝやむときがないからである。

更に進んで彼は自由意志論を主張してゐる。吾人の行爲は動機に由來し、動機は自己決定的をその特徴とするが故に意志は自由であると言ふのである。

グリーンの自我實現説は我が國に於て非常に同情を得てゐる。しかし、心理的善と倫理的とを混合してゐることや、彼の哲學と倫理學との間に矛盾あることなどはその短所である。我が國に於ける倫理學の權威吉田靜致博士は自らグリーンの自我實現説の改良者であると言つてをられる。

[參考書]

○三浦藤作氏 西洋倫理學史 中興館發行

[補]

個人的倫理學説の缺點は、個人の値打を重んじ過ぎて社會の觀念を缺く所にある。之に反して、普汎的倫理學説の短所は社會を眞實のものと見做し、個人を虚偽のものと做し、個人をば社會發展の道具と見做してしまふところにある。進化論的快樂主義が出るやうになつて、社會を一つの有機的團體と考へ、個人を

ば之を組立てる要素と見て、單に個人の快樂ばかりでなく、又一般公衆の快樂を圖らねばならない事を論ずるやうになつた。是は個人的倫理學說の根本的誤謬を正したものであつて、其の功績は之を○することが出来ない。が進化論的快樂主義は惜氣もなく、人類を動物と見、人類生活を動物的生活となし、人類を支配する原理は總て動物全體を支配するものとして居る。之れは此の說の短所である。此の短所に注意して個人と社會との兩者に眼を注ぎ、人類と動物とキチンと別ち、感性的生類としての人類は動物と少しも相違はないが、理性的生類としての人類は大層、是に違つてゐる。人類には「自識」があるけれども、動物には是がない。感性的の充足は快樂であるけれども、自識のそれは快樂以上のものである。社會的生活の下に理想的自我を實現するのが人類の目的であるとなしたのは、英國のグリーンが唱出した自我實現主義である。此の主義は比較的理論上の困難少く、又實踐上の効力も決して乏しくない。今日内外多數の學者が此に同情を寄せて居るのは固より當然のことである。(深作安文博士)

〔補〕グリーン學說の總括(荻原擴教授説)

1. 人は宇宙精神の部分的顯現なること、
2. 人の最高理想は圓滿なる自己實現に存すること、
3. 個人と社會とは一體兩面の關係を有すること、
4. 治善は自他の實現なれば、之を至善とすべきこと、
5. 治善實現の道は、日常普通の徳を具備するにあること、

10. 西洋に於ける古代と近代との倫理學の異同を記せ。(明治四十四年度本試験)

(1) 古代に於ける倫理學の特色。西洋古代に於ける倫理學はソクラテス Socrates (B. C. 470-399) の時代にその起原を有すると言つて差支ない。それ以來「人智の發達」宗教的の束縛のなす「他國との交通」等の原因により、政治・教育・法律等に確乎たる基礎を興へんとして倫理學の研究が初つたのである。而してそれがアリストテレス Aristoteles (B. C. 384-322) の時代に至つて一科獨立の科學となつた。

而してその特色とも見るべきもの、即ちその研究問題は主として人生の究竟目的(即ち至善論)であつた。即ち人は何のために生存してゐるのであるか。目的其のもののために求むる最後の目的は何か。と言ふ問題である。その問題を解決せんとするのが古代希臘に於ける倫理學の主要問題であつた。ソクラテスが理性を實現することを以て人生の最高理想と考へたるが如き、プラトーンが、その意を承けてこの世にイデアの世界を實現してそこに理想的國家の建設を倫理の根本問題とせしが如き、アリストテレスが、幸福 Eudaimonia を以て人生究局の目的としたるが如き皆然りである。

それが中世に至つて宗教問題の研究に移り、倫理は安心立命の學となり更に近代に至つたので

ある。

(二)近代に於ける倫理學の特色。倫理學の研究對象は近世に至つて一變した。近世の倫理學は彼の英國のホッブス Hobbes に始つたと言つてよからう。ホッブスが倫理研究を始めたのは法理學・政治學の必要上のためで、古來のそれの如く人生の目的と言ふことには何等觸れてゐないのである。而してホッブス以後に於ては倫理の研究對象は良心の起原の問題となつた。即ち良心は先天的・生得的のものであるか、乃至は經驗的のものであるかと言ふ問題である。それに道德標準論が加つて來たのである。彼のスペンサーの進化論的功利説の如きもこの時代に起つた。

更に歐羅巴大陸に於てはデカルト Descart. から近世哲學の研究が始り、同時に倫理問題の研究が始つたと言つてよからう。この時代に至つて倫理學は主として科學的倫理學と言ふ方面に傾いた。而して今日に於ける倫理學の問題は道德意識論(良心論)であり、次に理想論(人生究竟の目的に關する論)である。次は徳論(人は如何なる品性を備へねばならぬかの問題)次は本務論(人には如何なる本務があつて亦、本務は何故に實行せねばならぬかの問題)等である。即ち古代希臘の人生の目的論に加ふるに良心論・徳論・本務論等を加へて以て綜合的研究・調和的研究を重んじてゐる。

じてゐる。

(三)兩者倫理學説の比較。古代・近世に於ける倫理學研究の問題については簡單に以上の如く説述したのであるが、これを要するに、古代に於ける倫理學は總じて仙人的・非世間的・退隱的であつたが、近世に於ける倫理學は概して、社會的・活動的方面を尊重してゐると言ふことが出来る。即ち獨り己れを全ふするのみならず、大いに社會的活動を重んずる。(無論これは單なる實用的の意味ではなく、その間には理想的方面もあるのである。)

〔參考書〕

- (一) 中島力造氏 倫理學説十回講義 富山房
(二) 哲學大辭典 同文館

三、東洋倫理學史の問題

一、儒教の所謂天とは何ぞ。(大正十一年度本試験)

天の思想は儒教に於ては昔から今日に至るまで政治・道德・宗教の根本思想となつてゐる。儒教に於てはこの天を單に有形の「青空」と見ることもある。しかし一方から言へば天は天上界の神である。その神を「皇天」とも「上帝」とも「皇天上帝」とも言ふのである。蓋し天は宇宙の根本原理であつて、萬物は天の配在によつて生ずるのである。故に天はシヨツベンハウエルの「意志」と同一のものである。詩經の大雅烝民篇に「天烝民を生ず、物あれば則あり、民の彝イトクを乘る、斯の懿イトク徳を好む。」とある。即ち天は萬物の母で、人も亦この天の生んだものである。こゝに天人合一の思想が起つて來るのである。而して天は自ら生じた所の人類の發展を希ふが故に常に之を監視し、保護する。そこで人類中の最も聰明叡知なものを萬民の君とし、萬民の先王として、天の代理者として、萬民を治めさせるのである。君臣の關係はこゝから起つて來る。儒教の政治・道德・宗教は實にこの天の思想にその源を發するのである。やがてこれが儒教の天命説である。しかし、天命は常がない。その善なる所に移る。孔子は「天徳を予に生ず、桓魋其れ予を如何せんや。」と言つてゐる。「天命常なし、只徳を是れ助く。」と言ふのはこゝである。儒教に於ける君臣の關係は相對的である。儒教が易世革命を許すのはこゝに根據を有する。我が國に於ける君臣の

關係は實に絶對尊嚴なるものであつて、儒教の天によつては説明が出来ない。

中庸に「天命之を性と謂ひ、性に率ふ之を道と謂ひ、道に率ふ之を教と謂ふ。」とあるが性は即ち天を指したのである。更に下つて宋儒は天を理と解した。荀子の如きは天を自然と解し、全くこれを物理的のものとして説明してゐる。

要するに儒教に於ける天は實に萬物生成の本源であり、人類を支配する主宰者である。一面には物理的に解され、一面には政治・宗教・道德の根本として考へられ、この兩者が相依存してこゝに初めて儒教の天の説明が全きを得るのである。

〔参考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 服部宇之吉氏 東洋倫理綱要 大日本漢文學會
- (三) 渡部政盛氏 最新哲學辭典 大同館發行
- (四) 岩波書店 哲學辭典
- (五) 今村博士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

二、孔子の所謂仁とは何ぞや。(大正七年度豫備)

〔略傳〕孔子、名は丘、字は仲尼、周の靈王二十一年魯の昌平郷陬邑に生る。長じて周公の道を開き、先王の道を學び、苟も一技一藝のある者にはその何人を問はず就て學んだのである。子貢が「夫子は常師あることなし。」と言つたのはそのためである。年三十六歳の時亂國魯を逃れて齊に行つた。孔子が齊の景公に「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり。」とて政道を教へたのはこの時である。後魯に歸つて司寇(司法大臣)になつた。後魯を去つて天下を周遊し、再び魯に歸つて著述と育英の事業に従事し、周の敬王四十二年七十三歳で歿した。孔子にはその門人が非常に多く「弟子三千人、身六藝に通ずる者七十餘人」と言はれてゐる。就中、顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓・冉有・季路・宰我・子貢・子游・子夏を孔門の十哲と言ふのである。

(一)概説。孔子は儒教の開祖である。孔子は「述べて作らず、信じて古を好む。」と言つて堯舜を祖述し、文武を憲章したのである。孔子の教は上代の思想を承けて「修己治人」と言ふことにあつた。彼の説くところは宗教でもなければ、思索悟道でもない。道德至上主義であつて、その中に政治も宗教も一切を包括してゐる。それ故孔子の教を徳教とも言ふのである。而してその道徳の中心は仁の一字に盡されてゐる。

(二)孔子の所謂仁とは何か。孔子の仁とは何であるか。孔子は論語の中に仁を色々に説いてゐる。しかし、仁そのものゝ概念について述べるところがない。唯だ仁を治める方法、仁者の心理を説いてゐるに過ぎない。例へば子貢が「一言にして以て終身これを行ふべきものがありますか」と問ねた時、彼は「夫れ恕か。己れの欲しないところを人に施してはならぬ。」と言つた。曾參に向つては「我が道一以て之を貫く。」と言つた。曾參はこれを「忠恕である。」と解してゐる。又有子は「其の人となり、孝悌にして上を犯すものは鮮い。上を犯さぬ者で亂をなすものは未だかつてない。君子は本を務める。本立ちて道が生ずる。孝悌なるものは仁をなすの本である。」と言つてゐるが、これも「孝悌」を仁の始めと見てゐる。又孔子は顔淵に向つては「克己復禮」を以て仁を説明し、樊遲が仁を問ふた時には「人を愛することである。」と述べた。

以上述ぶるが如く仁に對する解釋は實に雜多である。論語中仁を五十八種類に説いてゐると言ふのである。しかし、孔子の仁を考へるには宋の程子の説のやうに、廣義の仁と狹義の仁とに分けるがよ。

(一) 狹義の仁——仁・義・禮・智(或は智・仁・勇)

(一) 廣義の仁——孔子が理想とした仁で、その中には大切な徳を含んでゐる。

孔子が弟子に教へた仁は狹義の仁で、廣義の仁は何人にも許さなかつたのである。

廣義の仁は凡ての徳を統御するところの究局理想で、一言にして定義することは極めて困難なことであるが、要するに廣義の仁は「忠恕」と言ふ愛の徳を要素として、その上に智も勇も兼ね、文藝才能等の圓滿に完成した統一的の徳であると言ふことが出来るであらう。

〔参考書〕

(一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

(二) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

〔補〕孔子の「仁」とは何か。(遠藤隆吉博士説)

孔子の精神に於て、如何なる意味のものであるか。之を三方面から觀察することが出来る。第一は内容の方面、仁の中に如何なるものを含んでゐるか。第二に統一の原理、仁と言ふものは一切の道徳を統一してゐること。第三は仁と言ふに對する孔子の心持、孔子が如何なる心持を有つて居つたか、斯の如き三方面あるが、之に付ては別項仁の部を見るべく茲には唯だ其の心持と言ふものに付て述べて見よう。

孔子が絶えず仁々と言はれて居つたけれども、孔子の脳髓の中には必ず一種の心持があつたであらう。(中略)孔子は如何なる場合に於ても仁と言ふ心持を持つて實行されて居つた。であるから仁は孔子の脳髓を

離れたことの無い心持である。如何なる心持であつたか、他人には到底分らない、何ぜかと言へば、心持は其の人の主觀的狀態であるからである。(中略)

仁と言ふ心持は分らない。唯だ仁と言ふ聲を聞くのみである。或は仁と言ふ中に包含されて居る所の内容は知れるけれども、仁其のもの、心持は孔子自身でなくては到底分からぬものである。そこで後世の解釋と言ふものが起つて來るのである。其の解釋の中に於て自分が體認したところよりする者もあるし、又體認とまでは行かなくとも少くとも此く感ぜられると云ふ所からするものもある。何れにせよその解釋は概念的であり得ない。必ず感情的なものである。隨て極めて眞面目である。(以下略)

今吾人は孔子の仁の概念を分析して見ようと思ふ。

(一)孔子の心理狀態の統一なること。「吾が道一以て之を貫く。」夫子の道は忠恕のみ。」

(二)仁者の情調。「仁者は山を樂しむ。」仁者は靜かなり。「仁者は憂へず」

(三)仁は意的要素を含む。「知之れに及べども、仁之れを守る能はざれば得ると雖も必ず失ふ。」

(四)仁は愛を包含す。「人を愛す。」

(五)仁は孝弟の徳を包含す。「孝弟は其れ仁を爲すの本か。」

(六)仁は恭敬忠を包含す。「居處恭、事を執ること敬、人と忠なれば夷狄に之くと雖も棄つ可からざるなり。」

(七)仁は剛毅朴訥を含む。「剛毅朴訥は仁に近し。」

(八)仁は勇を包含す。「仁者は必ず勇あり。」

(九)仁は恭寛信敏惠を包含すること。

- (一〇) 仁は好悪の力を有す。「仁者は能く人を好み、能く人を惡む。」
- (一一) 仁は知の力あること。
- (一二) 仁は莊重の徳を包含す。
- (一三) 仁は敬の態度を有す。
- (一四) 仁は恕を包含す。
- (一五) 仁は愛他の徳を含む。
- (一六) 仁は實行を重んずること。
- (一七) 仁は政治の能力を包含する。「桓公諸公を丸合し、兵車を以てせず、管仲の力なり。其の仁に如かんや、その仁に如かんや。」
- (一八) 仁は繼續的なること。仁は斯く諸種の徳を有し、殊に客觀的態度や、情調に於ても一定する所あるが故に永く仁の心的情態を維持することは、甚だ困難である。孔子の弟子中、顔回は德行に於て最も秀いでたるものであつたが、尙孔子より見れば「回や其心三月仁に違はず。其餘は則ち日月に至るのみ。」と言はるゝを免れなかつた。仁は君子唯一の理想である。「君子仁を去つて惡くにか名を成さん。君子は終食の間も仁を違ふことなく、造次も必ず是れに於てし、顛沛も必ず是に於てす。」るものである。仁は君子の徳である。小人の與り知る所でない。

三、孝弟也其爲仁之本與（論語學而篇有子の語）を説明せよ。（大正三年度豫備）

有子の言に「其の人と爲りや、孝弟にして上を犯すを好むもの鮮し、（殆んどないの意）上を犯すを好まずして亂をなすを好むものは未だこれ有らざるなり。君子は本を務む、本立ちて道生す、孝弟なるものは其れ仁を爲すの本か。」とある。「孝弟也其爲仁之本與」とはその最後の言である。有子は孝弟を以て孔子の仁に達する始めであると述べてゐるのである。孔子は個人的の道德（家庭の道德）を擴充して更に仁を社交的のものとして説明したのである。舜は司徒の契きに命じて父義・母慈・兄友・弟恭・子孝の五教を家庭道德としたのであるが、孔子の仁はこの五教よりもつと意味の廣い社會的・社交的のものである。有子が「孝弟はそれ仁をなすの本か。」と言つてゐるのは、孝弟それ自身は決して仁そのものではないが、親に事ふる所以を以て、君に事へたら、それは忠である。兄に事ふる所以を以て長上の者に事へたらば、一般社會は必ず平穩無事に治つて行くのである。即ち孝弟は仁そのものではないが、孝弟を推し廣めて行けば仁となると言ふのである。

孔子の仁は實に凡ての徳を包括するところの道德の根本原理で所謂「一貫の道」である。しかし、その包括的な仁は家庭の道德を實行することによつて漸次社會的に擴充されて行くのである。

有子が孝弟を以て仁の本としたのは孔子のこの考へを説明したものである。孔子の仁は博愛主義をも意味するのであるが、家庭道徳より社會道徳へ、近より遠へ及ぼすのであつて、墨子の兼愛の説とは明かに區別されるべきものである。

〔参考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

四、孔子の一貫の道と忠恕との關係如何。(大正六年度豫備)

(一)「一貫の道」とは何か。孔子の道徳の根本極致は何であるか。——それは言ふまでもなく「仁」の一字に歸するのである。かつて孔子はその弟子曾參に向つて「參哉我が道一以て之を貫く。」と説明された。こゝに「一貫の道」の出所がある。孔子の所謂「一貫の道」と言ふことは非常に六ヶ敷いので、色々の議論があるが、要するところそれは仁でなければならぬ。何者孔子の道は如何なる場合に於てもこの仁と言ふことによつて終始一貫してゐるからである。

(二)忠恕とは何か。曾參は孔子の教「參哉我が道一以て之を貫く」——その一貫の道を忠恕と解釋したのである。即ち彼は「夫子の道は忠恕のみ。」と言つてゐる。忠とは誠心誠意である。まごころである。恕は「心の如し」で同情を意味する。思ひ遣りである。

(三)「一貫の道」と「忠恕」との關係。一貫の道は仁である。忠恕は思ひ遣りである。蓋し仁は慈愛の徳である。慈愛の徳から仁を演繹するとどうしても忠恕と言ふことになる。仁は眞心から人を愛することである。斯くして忠恕は仁と密接の關係がある。中庸には「忠恕道をさること遠からず。」とある。孟子は「強恕して行ふ、仁を求むるこれより近はなし。」と言つてゐる。鬼に角忠恕は仁に餘程近いものである。孔子はこの忠恕を以て仁に達する方法としてゐるのである。

〔参考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中筆記)

〔補〕

參乎、吾道一以貫之、曾子曰唯、子出、門人問曰、何謂乎、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。(論語)

【補】孔子の一貫の道（遠藤隆吉博士説）

孔子は論語中二度一貫と云ふ詞を用ひてゐる。一つは弟子曾參に向つて言はれた「參乎吾道一以貫之」であるし、一つは子貢に向つて言はれた言葉で「予一以貫之」斯の如く論語の中に二度一貫と云ふ詞が存在してゐる。儒教一貫と云ふ語も矢張り孔子の詞から取つて來たのである。孔子が一貫と云ふ思想を持つて居られたと云ふことは疑ふべからざる事實である。ところが、曾子に至りても矢張り一貫と云ふ思想を持つて居つた。即ち孔子の間に對して「夫子之道忠恕而已」と言はれたのである。曾子の考では孔子の教は畢竟忠恕で一貫することが出来るのである。其の後子思が誠と云ふ一字を持つて來た。此の誠と云ふものも矢張り一貫の意味である。「不誠無物」「大なるかな聖人の道、洋々として萬物を發育す」とあるが如き皆此思想である。其の次に中庸と云ふ詞であるが、矢張り一貫の道を示したものである。論語の中に、孔子の詞として「中庸の徳たるや、至れる哉、民鮮し久し」とある。是亦一貫の思想である。荷子の儒教篇に「百王道一是矣」と書いてある。文字の上から見ても明かに一貫の思想を示して居るものである。又數百年を下つて宋の程明道は仁を持つて來た。即ち仁を以て一貫の道としたのである。（中略）孔子が仁を解釋した詞に斯う云ふことがある。「仁者己欲立立人、己欲達達人」それから「仁者先難、後獲」是等の詞を見ると、孔子の仁は非常に恕に近いのである。それであるから、曾子が忠恕のみと云はれたのは誠に意味のある詞で、孔子の仁を解釋する詞が忠恕を意味し、曾子の解釋が忠恕であるとすれば、孔子が「吾道一以貫之」と言はれた其の「一」と云ふのは仁であると云ふことは略々想像することが出来る。吾人は斯の如き證據を與へて而して後、孔子一貫の道は仁であると言ふのである。

五、孔子の道と老子の道との異同を論ぜよ。（明治四十四年度豫備）

（一）孔子の道とは何か。孔子の道とは所謂「一貫の道」である。「一貫の道とは一言にして言へば仁である。」「仁」及び「道」については別項「孔子の仁」及び「孔子の所謂一貫の道」の條を参照せよ。

（二）老子の道とは何か。

【略傳】老子姓は季、名は耳、字を伯陽と言ふ。陳の苦縣厲郷曲仁里の人である。孔子の先輩で周の守藏實の吏であつた。後官を辭して函谷關を出て西方に行き、遂にその何處へ行きしかを詳にしないのである。

道は老子の倫理説の根本概念である。然らば老子の所謂道とは何であるか。彼は道を指して宇宙の本体であると言つた。老子の道はあらゆる差別・相對を超越した絶対無差別的のものである。そこには最早や善・惡・大・小等の差別はない。時間を超越して始なく、終なく、又宇宙に遍漫してゐる。空間を超越して恍惚として一なるものである。隨て吾人の認識を超越して、吾人の五官を以ては經驗することは出来ない。これを老子は虚無とも言つてゐる。しかし虚無と言つてもそれは皆無と言ふことではない。恍惚たる中に物があり、象がある。「道の物たる惟れ恍、惟れ惚、惚たり、恍たり、その中象あり、恍たり、惚たり、その中物あり」と言つてゐる。而して之の道が天地萬物の本源である。「無名は天地の始、有名は萬物の母」と言ひ、名もなく、形もない恍惚た

る本體から天地が生ずる、天地から萬物が生ずる、又天下の萬物は有より生ずる、有は無より生ずるとも言つてゐる。周易は本體を太極として活動的のものとしてゐるが、老子は本體を虚無にして靜止的のものと見てゐる。

之を要するに老子の本體は絶對的・超時間的・超空間的なものであつて我々はこれを認識することは出来ないけれど、恍惚として存立してゐる。これを虚無とか、道とか言ふのである。而して道を實現するためには、有限である現象界を脱して、無限なる本體に合一することである。それがためには清靜恬淡でなければならぬ。

「我が大患ある所以は、我が身あるがためなり。我が身なきに及んでは、我れ何の憂かあらん。」と言つてゐる。即ち人は肉體があるために、物欲があるのである。故に人は名利を捨て、智慧を捨て、無欲恬淡にならねばならぬと言ふのである。更に無爲自然を説いて、「人は一切の約束を捨て、無爲自然にならねばならぬ。」とか、「道は無爲にして爲さざるはなし、なざるは大いに爲す所以である。」とも言つてゐる。更に彼は謙下不爭を説いて「功成り名遂げて、身退くは天道である。」とて、人の心の謙虚でなければならぬことを主張してゐる。

要するに彼の道は有限の現象界を去つて、無限の本體に合し、永久中滅、天地と共に長久なることである。

(三) 兩者の異同

(一) 老子の道は概念的・思辨的・哲學的・絶對的・出世間的・消極的であるが、孔子の道は具體的・實際的・相對的・世間的・積極的である。

(二) 即ち孔子の道(仁)はその内容を具體的に説明してゐるが(或は恕と言ひ、克己復禮と言ひ、孝悌と言ひ)これを概念的に説明するところがない。隨て彼の説は實際的であり、相對的であるが、哲學的・概念的のところがない。(後子思が天人合一を以て孔子の道の根據にしたのは老子に拮抗するためである。)

(三) 隨て孔子の道は實踐躬行を重んじ、實際道德の内容を指示した點に非常な効果があつた。これに對して老子の説は學究的・思辨的・出世間的であるが故に、實際道德としてはその内容が甚だ貧弱である。

〔参考書〕

(一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

(二) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

六、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」の意義如何。(大正元年度本試験)

(一)出典。この句は「中庸章句序」の中に出てゐる。即ち「其見_ニ於_ニ經_ニ、則_レ允_ニ執_ニ厥_ニ中_ニ者、堯之所_ニ以_レ授_ニ舜_ニ也。人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中者、舜之所_ニ以_レ授_ニ禹_ニ也。堯之一言、至矣盡矣。」とある。全文は書經大禹謨中にある。しかし、この四句十六字は宋學に於ては之を虞廷の傳心訣と言つて尊重措かざるものである。

(二)意義及説明。この句中「允執厥中」は堯が天下を舜に譲らうとした時の訓誡の言葉である。人心・道心以下は舜が禹に傳へたところである。人心(本能・衝動)とは肉體の影響を受けたところの心である。吾人が外界の刺戟を受けると、肉體の欲のために迷ひ易いので「人心惟危」と言つたのである。

道心とは吾人が本來具有するところの道義の心(理性)である。道心が物欲(肉體の欲)に蔽

はれると道徳は實行されなくなる。即ち道徳と言ふものが衰へて来る。そこで「道心惟微」と言つたのである。「惟精」の精は人心と道心とを明瞭に區別することであり「惟一」の一とは本心の正を守つて失はぬことである。隨て「惟精惟一」とは道心を堅く守つて行けと言ふことである。「允執厥中」の允とは眞實、中とは中庸即ち時宜に隨つて過不及なきことである。

〔參考書〕

○宇野哲人氏 中庸

大同館發行

七、「莫見乎隱、莫顯乎微」の義を説明せよ。(大正九年度本試験)

(一)出典。中庸第一章の中頃にある句、即ち「是故君子戒_ニ慎_ニ乎_ニ其所_ニ不_レ睹_ニ、恐_ニ懼_ニ乎_ニ其所_ニ不_レ聞_ニ。莫_レ見_ニ乎_ニ隱_ニ、莫_レ顯_ニ乎_ニ微_ニ、故君子慎_ニ其_ニ獨_ニ也。」とある。

(二)意義。幽暗のところ、微細のことは、その痕跡が未だあらはれなくても、意念が一度發して善惡の機が既に動き、必ずやがては外に露見せざれば止まず、所謂中に誠あれば外に形はるゝものである。人未だこれを知らざれども、自分は獨り明かにこれを知り、天下のこと此より顯著

なるものはないのである。

(三)倫理學上の説明。これは良心の絶対性、良心の權威を認めてゐるのである。我々に内在するところの良心の命ずるところは絶対的の權威を有するものであるが故に、吾人は如何なる場合もこれに従順でなければならぬ。そこに道德の意義と價值とがあると言ふのである。

八、中庸に所謂「性・道・教」とは何ぞや。(大正五年度豫備)

中庸は孔子の孫子思の著述するところである。所謂「性・道・教」とは中庸中に掲げてある「天命之を性」と言ひ、性に率ふ之を道と言ひ、道に率ふこれを教と言ふ。」に發するのである。

蓋し子思は道の本原を天に求めた。天の命ずるところが性である。性は天賦の本性である。先天的に人に具有するのである。性は天であるが故に、人は天であるところの性に率つて己を律して行きさへすれば道(孔子の所謂仁)に合するのである。天道即人道、人道即天道——子思の天人合一論がこゝに發するのである。而して子思は之を名づけて誠であるとした。「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。」と言ふのはこゝである。斯くの如く人の本性は誠であるから、

人は唯だその本性に率つてそむくことがなければ、自然に道にかなつて行くのであるから、別に教育の必要もなければ修養の必要もない。道に合すること即ち教である。——とかう説くのである。性・道・教は子思によつて以上の如く説明されてゐるのである。

〔参考書〕

○宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

〔補〕

天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教、道也者、不可須臾離也、可離非道也、是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞、莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也、喜怒哀樂之未發、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、致中和、天地位焉、萬物育焉。(中庸)

九、「誠者、物之始終、不誠無物」の意義を説明せよ。(大正二年度豫備)

「誠は物の始終、誠ならざれば物なし。」と讀む。これは子思の「中庸」中にある言葉である。彼は天道即ち人道と考へ、「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。」と言つてゐる。而して、獨り天道・人道が誠であるばかりでなく、萬物の本性悉く誠の顯現である。「鳶飛んで天に戻

り、魚淵に躍るが如き、草木の四時に開落するが如き皆誠の發現である。」と説く。即ち誠は天人合一、物我一體の樞機であると言ふ意味である。(別項「誠者、天之道也、誠之、人之道也」及び「中庸に所謂「誠」を説明せよ。」等を参照せよ。)

一〇、「誠者、天之道也、誠之者、人之道也」の意義を説明せよ。(大正三年度本試験)

「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。」と讀む。孔子の孫、子思の著書「中庸」中にあ
る語で、子思が孔子の道(即ち仁)を敷衍して天人合一論を説き、天道即ち人道と考へ、誠を以
て宇宙の本體とし、而して人にはこの誠が本性として先天的に賦與されてゐるから、その性に
て誠を實現して行かなければならない。誠を實現して行くのが道徳であると説いたのである。(詳
細は別項「中庸に所謂「誠」を説明せよ。」を参照せよ。)

〔補〕

誠者天之道也、誠之者人之道也、誠不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也、博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。(中庸)

一一、中庸に所謂「誠」を説明せよ。(明治四十四年度本試験)

(一)中庸とは何か。中庸とは孔子の孫の子思が老子の一派に對抗するために作られた著書であ
る。孔子の學は中正平易、永久不變に行はるべきものであると言ふので「中庸」と名づけたので
ある。

〔子思の略傳〕 子思名は汲、魯に生れた。壯年の頃衛につかへ、再び魯にかへつて穆公に重ぜられた。そ
の學は孔子の弟子曾參から出てゐる。

(二)誠とは何か。子思は孔子の道を説くや、單に仁と言ふばかりで、何等概念的に深い根據を
與へなかつた。隨て老子の「人は天地自然の道により、無爲恬淡でなければならぬ。」と言ふ如何
にも根據のありさうな説に壓倒されるやうな傾がある。これを補はんがために「中庸」を著して
天人合一を説き、道の本原は天に出づるとした。彼が中庸の開卷第一に「天命之を性と言ひ、性
に率ふ之を道と言ひ、道に率ふ之を教と言ふ。」と言つてゐる。性は天賦である。人が天賦の性に
率へば即ち道であると言ふのである。天道即人道、人道即天道——之を子思は「誠」と名づけた。

「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。」とも言つてゐる。

獨り天地の道が誠であり、人の性が誠であるばかりでなく、事々物々悉くその本性は誠である。彼が「誠は物の始終、誠ならざれば物なし。」と言つてゐるのはこのためである。

要するに子思は天地萬物を一切道徳的に觀察し、隨て聖人の至誠は天道に參し、天功を亮くと見て、そこに天人合一を説いてゐる。既に我々の本性は誠である。人は己の本性に率つて行きさへすればよい。然るに人には賢愚の區別がある。隨て凡ての人が本性の誠に率つて行くことが出来ない。聖人は生知安行勉めずして中り、從容として誠に合するのであるが凡人はさうは行かぬ。然らば凡人は如何にして、その本性を知ることが出来るか。如何にして誠をその身に實現することが出来るか。そこに子思の修養論が起つて來るのである。子思はその方法を示して「擇善固執するのみ。」と言つてゐる。善く擇ぶには學知の必要がある。又善を固執するには、善に率つて敏く之を行はなければならぬ。故にこれに利行の必要がある。之の學知利行が修養の二大眼目である。而して博學・審問・慎思・明辨は學知の工夫であつて、篤行は固執利行の工夫である。かくして人は學知利行を勉めてやまないならば必ず誠に到達することが出来る。人が誠の究

極に達するならばその情態を稱して中和と言ふのである。「喜怒哀樂の未だ發せざるを中といひ、發して皆節に中るを和と言ふ。」とはこれである。

〔補〕

修養の工夫として彼は（子思）尊徳性・道問學の二綱領を擧げてゐる。徳性を尊ぶと共に學問によらんとするので、この二者は必ず併行しなければならぬ。問學の方は、更に之を博學・審問・慎思・明辨・篤行の五つに分ける。博學・審問の二は人に學問するので、外的知識である。慎思・明辨は自ら思辨するので、内的知識である。篤行はこれを實行すること。之を圖にすると。



次に尊徳性の方としては、彼は慎獨の工夫を擧げてゐる。内に省みて疚しからず、屋漏に愧ぢずといふが、その著手の所である。（宇野哲人氏支那哲學史講話による。）

〔參考書〕

(一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

第二篇 最近拾貳箇年問題解説

(一) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

一一、孟氏の四端説を論述せよ。(大正十一年度豫備)

〔略傳〕 孟子名は軻、字は子輿。周の烈王四年鄒(山東省鄒縣)に生れた。彼は孔子に私淑した。幼にして「慈母三遷」の教を受け、長ずるに及んで子思の門人について學んだ。天下を治むるの志があつたので梁の惠王・齊の宣王を説いたが用ひられず。仁義・王道を説いたが世に容れられず、退いて門人に問答して孟子七篇を著した。赧王二十六年歿。

(一) 孟子の四端説の心理的根據。 性善論は孟子の倫理説の根本思想である。彼は性善説を説くに當つて演繹・歸納の両面からこれを説明してゐる。子思の「誠を以て本性とする。」説より演繹して「人の性は善でなければならぬ。」と述べ、更に歸納的に心理的の根據から性善説を述べてゐる。即ち人は何人も「惻隱」「羞惡」「辭讓」「是非」の四者を先天的に具有すると言ふのである。この四者を彼の所謂四端説と言ふのである。

(二) 四端とは何か。 四端とは言ふまでもなく惻隱・羞惡・辭讓・是非の四者である。惻隱とは——「人に忍びざるの心」である。こゝに赤子があつて、今將に井戸に落ちようとしてゐる。それを見

れば如何なる人でも、走つて行つてこれを救はうとするのである。この「救はうとする心」は純眞なものでそこには何等の名譽心もなければ利己心もない。即ちその眞心の發露である。即ち人には斯の如くして「人に忍びざるの心」がある。惻隱の情がある。と言ふのである。而してこの「惻隱の情」は「仁」の端であると言ふのである。それと同じやうに「羞惡の情」は「義」の端であり、「辭讓の情」は「禮」の端であり、「是非の情」は「信」の端である。人にはこの四端が先天的にある。随つて人の性は善であるべきものだと言ふのである。これが彼の所謂四端の説で、彼の性善説の歸納的・心理的説明である。

(三) 批評。 彼の性善説に對する疑問の第一は人の性が先天的に善であるならば惡はどうして起るかと言ふことである。性善ならば惡は起り得ない筈ではないか。然るに彼は一方性善説を唱へながら「物欲」を立て、惡の説明をしてゐる。これは彼の説の矛盾と言ふべきである。

〔參考書〕

○宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

〔補〕

惻隱之心仁也、羞惡之心義也、恭敬之心禮也、是非之心智也、仁義禮智、非自外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣。(孟子)

人皆有不忍人之心、先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣、以不忍人之心、行不忍人之政、治天下、可運之掌上、所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心、非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也、由是觀之、無惻隱之心、非人也、無羞惡之心、非人也、無辭讓之心、非人也、無是非之心、非人也、惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義之端也、辭讓之心、禮之端也、是非之心、智之端也、人之有是四端也、猶其四體也。(孟子)

一三、孟子の所謂「義」とは何ぞや。(大正六年度本試験)

孟子は四端を擴充して完全なる仁・義・禮・智の四徳とするが、その根本は仁・義の二字につきる。仁とは同情であり、愛情である。

今義とは如何なるものであるかを考察して見ると、義と言ふ字は「羊に从ひ我に从ふ」羊は生來善良なものであるから、義は我を善美にする。己の本分を盡して我を美にする意味である。我と言ふ考へ、自我の精神が義の根本である。孟子の盡心篇に「其の有にあらざるなり、而して之

を取るは義にあらざるなり、その道にあらざるなり、之を祿するに天下を以てするも願みざるなり、繫馬千駟も受けざる、その義にあらざるなり、その道にあらざるなり、一介以て人に與ふる、一介にて人に取らず。」と言つてゐる。一舉一動己の本分の上から考へて己を正しくして行くのである。又我を美しくすると言ふ考へから自然自己を尊重すると言ふことになる。他人の人格をも尊重するのであるが、自己の人格をも大いに尊重して之を傷けず、あくまで自己の權利を主張するのである。

今これを仁と並べて考へて見ると「春秋繁露」に「仁は人なり、義は我なり、仁を言へば必ず人に及ぶ、義は必ず由中制斷するなり。」と言つて、仁は人、義は我とし、仁は人を愛し、義は我が良心にてよろしきに制斷し、己の分を盡すことである。又同書に「仁の法は人を愛するにあり、我を愛するにあらず、仁は人を主とす、義の法は我を正しうするにあり、人を正しうするにあらず」ともある。即ち仁は人を愛することを主眼とし、義は己を正しくすることを主眼とするのである。人と我と相對する時、親愛の情を以て一致和合し、人我合一するのが仁であり、人と我との區別を明にし、己の本分を盡すのが義である。隨て義からは個人主義となる。仁と義とは大體

かくの如き相違がある。

然らばこの義を實行するには如何にすべきであるか。それについて孟子は「そのなさざる所をなすなく、その欲せざるところを欲するなし、斯の如きのみ。」と言つて、己の良心にてなすべからず、欲すべからずと命ずるところのものをなさず、欲しないのである。而して言ふところの良心は我々に先天的に存在してゐる。その命令に服従すれば義を實現することが出来ると言つてゐる。

斯の如くして孟子は人と人との和合する方面に於て仁を説き、人と人との分を明かにする方面に於て義を説いてゐる。この二つがあつて社會の秩序を保ち、道德を實現して行くことが出来るのである。

〔参考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 今村學士 東洋倫理(著者日本大學在學中の筆記)

一四、倫理學上より大學の三綱領を説明せよ。(大正三年度本試験)

一五、大學の三綱領を倫理學上より説明せよ。(大正元年度豫備)

一六、倫理學上より大學の三綱領を論ぜよ。(大正九年度豫備)

(一) 大學とは何か。「大學」は所謂「四書」の中の一つで大學教育の要領を述べたものである。その著者は明でない。

(二) 大學の三綱領とは何か。大學の開卷第一にある「大學の道は明德を明かにするにあり、民を親にするにあり、至善に止るにあり。」がそれである。而して言ふところの三綱領は更に格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下の八條目によつて説明されるのである。

(三) 倫理學上よりの説明。三綱領を倫理學上から説明する前に先づこの三綱領と八條目との關係を説明して大學の趣意の在るところを考察しなければならぬ。八條目中の格物・致知は學問をすることである。誠意・正心・修身は個人道德の實行である。かくして學問・德行は自己を治むるの所

以でありこれが明德を明にする所以である。

齊家・治國・平天下の三條目は自己を完成した上更に進んで人を治めるの所以であり、民を親にする所以である。

斯の如くして自己を治め、人を治め、以て至善（最高善）に止まるを以て究局理想とする。そこに人格の完全なる實現があるのである。

蓋し人は何人と言へども社會に生存するものである。而して社會に生存する以上は先づ個人的道德を實行すると同時に社會的道德の實行者であらねばならぬ。何者社會を離れて個人なく、個人を離れて社會はないからである。即ち人は何人も個人的自我であると同時に社會的自我である。社會的自我であるところの個人の行爲及び品性が如何にあるべきかを研究するのが倫理學である。而して「如何にあるべきか」の道德的標準に従つて自己を實現して行くところに（即ち善の最高イデエを實現する。）人生の目的がある。大學に所謂「明明徳」「親民」は道德の標準である。その道德の標準に従て至善を實現する、そこに人生の目的を置くのであるから、倫理學上から言つて最も正しい教育の方法であると言ふことが出来るのである。

〔補〕

古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は先づ其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先づ其の家を齊ふ。其の家を齊へんと欲する者は、先づ其の身を修む。其の身を修めんとする者は、先づ其の心を正しうす。其の心を正しうせんと欲する者は、先づ其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先づ其の知を致す。知を致すは物に格るにあり。物格りて後知至り、知至りて後意誠に、意誠にして後心正しく、心正しくして後身修り、身修まりて後家齊ひ、家齊ひて後國治り、國治りて後天下平なり。（大學）

〔參考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 遠藤隆吉氏 東洋倫理學 弘道館發行

一七、朱陸の倫理説の異同如何。（大正七年度豫備）

(一) 朱子の倫理説は如何。朱子はその宇宙論に於て周子の太極圖説と、伊川の理氣二元論とを綜合してゐる。即ち宇宙の本体は太極であり、太極を以て理氣二元を綜合しようとしてゐる。

朱子は又その心理説に於て、人性を本然・氣質の兩性に分け、本然の性は人も聖人も萬物も同じ

である。氣から言へば物より人の方がすぐれ、同じ人間中でも聖人の氣が最もすぐれてゐる。而してこの氣質は修養（道德を行ふこと）によつて變化することが出来ると言つてゐる。

彼は以上に述べたところの彼の宇宙論及心理論を根據としてその倫理論を論述してゐる。彼は居敬・窮理を以て倫理を説明しようとしてゐる。居敬とは徳性を涵養することであつて中庸の尊徳性、孟子の有心養性である。窮理とは廣く事物の理を究めて知識を廣めることである。中庸の道問學、大學の格物致知である。更に彼は敬の一字を以て聖門の第一義諦としてゐる。而して敬に内外の二方面を認めてゐる。即ち省察（內的方面）と靜座（外的方面）がこれである。省察とは常にその身の行動を慎むことであり、靜座は精神收斂に効があるとする。

彼は斯の如くその修養の方法として、居敬窮理の二つを擧げてゐるが、寧ろ窮理（知）を先にして實行を後にしてゐる。これが彼の所謂「先知後行」の説である。

理を明かにして然る後これを行ふのである。理を知らずして實行するは妄行であり、理を知つて實行しないのは徒知であると言つてゐる。徒知と妄行とは共にとるにたらないのである。

(二) 陸象山の倫理説は如何。彼は「心即理」の説を立て、「此の心此理、實に二あるべからず。」

と言つてゐる。我が心が理である。然に理は宇宙の本體である。故に我が心も亦宇宙と相通するのである。道心は天理であり、人心は人欲であると言ふが如きは天人を二物と見るからであるとして非難してゐる。

隨て彼の倫理説は我が心が天理であるから別に修養の方法はいらないと言ふのである。しかし、吾々は私欲の爲に蔽はれてゐるから修養する必要があると言ふのである。而して心を蔽ふところの私欲を稱して、主觀的には氣稟の清濁、客觀的には惡習慣（即ち科擧）及び悪い學風であると言つてゐる。隨てこれに注意することが道德であると言つてゐる。

(三) 朱子倫理説の異同

(一) 朱子は太極圖説を哲學の根據としてゐるが、象山は太極を極論することなく、實踐躬行を重んずる。

(二) 象山は唯心論で、心即理の一元論を説いてゐるが、朱子は理・氣二元論（道心・人心）を主張してゐる。

(三) 朱子は居敬窮理中殊に窮理を重んじてゐるが、象山は我が心即ち理で、理は聖人の心であ

るから、唯だ我が心を明かにすればよいと言つて甚だ簡明である。中庸の語で言へば朱子は道問學を重んじ、象山は尊徳性を重んじてゐるのである。朱子の倫理説は哲學的・思索的であるが、象山の方は實行を重んじて、その説は極めて短刀直入的である。

(四)最後に兩者の共通點を言へば兩者共に氣稟の清濁を認められた點である。人欲を制して理を明にすることを以て道德であるとした點である。

〔参考書〕

○宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

一八、宋儒の所謂「居敬窮理」の意義如何。(大正十年度豫備)

(一)居敬窮理の根據。倫理説の根據として「居敬窮理」を明かに立てたのは朱子である。しかし、朱子は居敬窮理を程伊川から祖述したのである。伊川はその修養法として「涵養須用敬、進學在致知」と述べてゐる。敬は朱子の居敬であり、致知は朱子の窮理である。即ち伊川が内面的修養として敬を用ひ、外面的方法として致知を主張してゐる。朱子の居敬窮理はこゝに根據を發

してゐると見ることが出来るのである。

(二)朱子の居敬窮理とは何か。居敬・窮理は朱子倫理説の中心である。即ち彼の修養論の二大眼目である。居敬とは「一を主として適くことなき」の情態、伊川の主一無適である。自己の徳性を涵養することで中庸で言ふ尊徳性であり、孟子の存心養性に當るものである。窮理とは中庸の道問學であり、大學に所謂格物致知である。即ち廣く事々物々の理を探究して知識を獲得することである。

彼は更にこれを説明して敬を以て聖門の第一義諦として、敬を内外の二面から説明した。内面的方面としては省察(心を正しくして行動を慎しむこと)を重んじ、外的方面として靜座を重んじた。(精神的修養に効ありとした。)

而して、この居敬・窮理の二つは兩々相俟つてその完全を期することが出来るのであつて、若し、その一を缺く時は、人生の目的を完全に達することは出来ないとしたのである。

〔参考書〕

(一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

(一) 遠藤隆吉氏 東洋倫理學

弘道館發行

〔補〕

學者工夫、唯在居敬窮理二事、此二事互相發、能窮理則居敬工夫日益進、能居敬則窮理工夫日益密、譬如人之兩足、左足行則右足止、右足行則左足止。(朱子)

一九、格物致知につきて知れる所を記せ。(大正八年度豫備)

(一) 格物致知の出典。格物・致知は「大學」の八條目中の最後の二條目である。前の六條目についてはそれ／＼説明があるのであるが、この二つには説明がないので、後世之に對して色々の説が出てゐる。就中朱子と王陽明の解釋が主なるものである。

(二) 格物致知に對する朱子の説。「朱子は格物致知を解釋して、知を致さんとすれば、事々物々についての理を窮めねばならぬ。天下の事々物々にはそれ／＼理が備つてゐるから、その理を追究してやまなければ、遂には萬物の表裏精粗を知り得るとした。而して朱子の考は次の四項目にまとめられる。

(一) 大學の始教は格物・致知にある。

(二) 物とは天下の事物である。(事物とは天地間にある萬事萬物である。その萬事萬物には各々理が備つてゐるとするのである。

(三) 格とは窮格の意味である。

(四) 知は後天的知識である。(而して、萬物の道理を致せばその知を致すのである。)

(三) 格物致知に對する王陽明の説。陽明は自己の哲學「心即理」からこれを説明して朱子に反對してゐる。彼の考を要約すれば次の通りである。

(一) 大學の始教は誠意である。

(二) 物は意のあるところである。(即ち、意が親に事ふるにあれば、親に事へることが物、意が君に事ふることになれば、君に事ふることが物である。)

(三) 格はこれを正すの意である。

(四) 知は先天的の良知である。

以上述ぶるところの二説は何れも自己の哲學から解釋したもので決して妥當なものであるとは思はれない。

蓋し大學に所謂「物」は大學の教科の名で六藝（禮・樂・射・御・書・數）を指すのである。その教科を修得するのが致知である。

〔参考書〕

(一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

(二) 岩波書店 哲學辭典

二〇、王陽明の良知説を説明せよ。(大正五年度本試験)

〔略傳〕 王陽明名は守仁、字は伯安、餘姚の人である。性甚だ豪邁、幼少の頃より四方經略の志があつた。彼は死生の間に幾度か往來して大いに悟るところあり、遂に一家の學を組織するに至つた。嘉靖七年五十七歳を以て病死した。著書には「傳習錄」がある。

(一) 陽明の「心即理」の説。彼は陸象山の説を祖述して「心即理」であると言つてゐる。即ち曰く「物の理は我が心に外ならない。我が心を外にして物の理を求めても物の理は得られない。物の理を遺して我が心を求むれば、我が心何物であらうか。」と。而して彼は朱子が事々物々について物の理を窮めんとするのは、理と心とを二つにして考へるのであるといつて反對してゐる。

(二) 陽明の良知説とは何か。彼は彼獨得の「心即理」の根本思想から良知説を述べてゐる。彼は良知を説明して心の本體であると言つてゐる。「心の虚靈明覺なるより之を良知と名づく。」とも言つてゐるのである。「心即理」は絶對であり、永遠不滅であるから——良知も亦絶對不變のものである。彼は亦良知を以て「未發の中」「太虚」なども言つてゐる。我が國の大鹽中齋が「太虚説」を説くのは根據がこゝにある。

人は生れながらにして良知を有するのであるが、物欲に蔽はれて良知を明かにすることが出来ない。そこで「良知を致す」必要があるのである。「良知を致す」とは知つて必ずそれを實行することである。而して彼は更に論を進めて言ふところの「致知」は「格物」にあるとするのである。格とは正である。物とは意のあるところである。即ち格物は大學に所謂「誠意」であり「誠」である。隨て「致知」は「格物」であり「誠意」であると言ふことになる。而して「誠意」であるためには我が心の良知を事々物々に致さねばならぬと言ふ。そこに彼の「事上磨練」と言ふ説が出て来る。而して「事上磨練」即ち事々物々に良知を致すには「靜座」することを以て第一としたのである。

〔参考書〕

○宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

〔補〕

夫物理不外於吾心、外吾心而求物理、無物理矣、遺物理而來吾心、吾心又何物耶、心之體性、性即理也。

心者身之主也、而心之虛靈明覺、即所謂本然之良知也。

良知者、心之本體、即前所謂恒照者也。

吾心之良知、即所謂天理也。

外心以求理、此行之所以二也、求理於吾心、此聖門知行合一之教。

知之真切篤實處即是行、行之明覺精察處即是知、知行工夫、本不可離(以上陽明)

二一、儒教は理想主義なりや將た功利主義なりや。(大正八年度本試験)

(一)儒教とは何か。堯・舜・禹・湯・文・武・周公等によつて立てられたところの政治・宗教・道德上の説を孔子が集大成したのである。儒教の思想は太古からあつたのであるが、普通には孔子を以て儒教の開祖とするのはこのためである。この教學を儒教と言ふのである。儒教は老子の道學と相並んで、支那の哲學・倫理の二大思想である。

(二)理想主義とは何か。理想主義 Idealism とは——哲學上からこれを解釋すれば一般に超感覺的のものを追究目的とするものであり、倫理學上から言へば、道德的理想の絶對性を主張するものである。西洋で言へばカント派の哲學・倫理思想がそれである。

(三)功利主義。Utilitarianism とはシジュウイツクの言葉をかりて言ふならば社會に於ける「最大多數の最大幸福」を人生の目的とする哲學・倫理學上の主義である。西洋で言へばベンサム・ミル・シジュウイツクの倫理説がそれである。

(四)儒教は理想主義か、功利主義か。孔子は人生の最高目的を仁とした。而して、同じく仁と言ふものを廣義と狹義に解したやうである。廣義の仁は絶對的のものであるが、廣義の仁は人々によつて實踐窮行し得るもので修己治人を主としたものである。孔子の仁を狹義に解すれば孔子の

倫理思想は理想主義であると解することが出来るが、仁を廣義に解する時は功利主義であるとも言ひ得る。しかし、廣義の仁を實行することによつて狭義の仁（絶對的なもの）に達する手段と見るならば孔子の倫理説は全體としても亦理想主義であると考へられる。大學の三綱領（明明徳・在親民・在止至善）は正に孔子の理想主義なることを立證するに足るものである。中庸に所謂「誠」も亦絶對的なものである。更に下つて朱子の理氣二元を立て、宇宙の絶對を理と見た點や、陸象山・王陽明等が心即理の一元論を主張して宇宙の本體を理と言ふ絶對的と見た點等から考へれば儒教は實に——絶對的な理想を目標とする倫理説であるが故に理想主義であると考へることが出来る。儒教に説く修己治人の説などから言へば（大學の八條目の如きも同じ）功利主義であるとも判断することが出来るが、その修己治人と言ふ功利的な手段を透して至善を實現し、理を實現し、誠を實現し、良知を明かにするのであると解するのが妥當である。隨て理想主義は儒教の精神であると言ひ得るのである。

〔參考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

- (二) 遠藤隆吉氏 東洋倫理學

弘道館

- (三) 岩波書店 哲學辭典

三三、儒教と「ストア」哲學とを比較せよ。(大正十年度本試験)

(一) 儒教 Confucianism とは何か。堯・舜・禹・文・武・周公等によつて立てられた所の政治・宗教・道徳の説を孔子が集大成した。この教學を儒教と言ふのである。儒教は老子の道學と相並んで支那の哲學・倫理の二大思想である。

(二) ストアの哲學 Stoicism とは何か。ゼノン Zenon (B. C. 340-265) によつて創始された倫理・宗教中心の哲學派で、希臘・羅馬に勢力を得た。ゼノンはキプロス島に生れ初め、商業に従事し産を失ひ三十歳の頃アテネに遊び、キニイツク、メガラの兩學派について研究した後ストア學派を開いたのである。

(三) 儒教とストア哲學との比較。ストア學派は他の希臘哲學に比較して見ると餘程東洋の思想に似通つた點があるのである。

第一に天（神）の思想であるが、儒教に於ては天は萬物の根源である。「天萬民を生ず。」るの
 で、萬物は天の配在によつて生ずると説くのであるが、ストア學派に於ても亦天を説く。彼等が
 「天然に従つて生活せよ。」——Living according to nature. ——と言つてゐる。天然に従つて生
 活せよと言ふことは、天然の法則、即ち天理に従つて生活せよと言ふのである。彼等は實にこの
 天（神）を以て天地萬物の第一原因と見た。英語の Reason 又は彼等の所謂 Logos と言ふもの
 をその根本に假定してゐるのである。この點は餘程儒教と似通つてゐる。

次にストア學派はこの天（神）即ち理によつて實踐道德を説明してゐる。人は理を備へてゐる。
 自ら理性を備へてゐることを自覺してゐる。人が萬物の靈たる所以は實にこの理を備へてゐる點
 である。感情は人の本性ではなく、偶然的の附屬物であると言ふのである。この點孟子が性善説
 を唱へて一方に性欲を立てたのによく似てゐる。ストア學派では吾々は理性を備へてゐるのであ
 るから、感情から來る快樂を求めることなく、本性の理性を發揮すべきであると言ふのであるが、
 これは孟子が物欲を拒否して、善なる性の發揮を主張したのと全く相一致してゐると思はれるの
 である。

次に兩者共宿命論的のところがある。儒教に於て天を重んじ天命説を主張するのは或る意味か
 ら言へば全く宿命論である。ストア學派が宇宙主義を唱へて一種の宿命論を信じた所によく似て
 ゐる。儒教に於ても、ストア學派に於ても一方宿命説を信じながら、他方に於て實踐道德（兩者
 共禁欲主義である）の可能を説いてゐるのは實は矛盾であると思ふ。しかし、理論上のことゝ、
 實際上のことゝは必ずしも一致して行かない證據と見れば許されないこともないのである。

之を要するに儒教と、ストア哲學とは非常によく似てゐるのであるが、これは偶然の一致であ
 つて決して、互に影響し合つたのではない。なる程儒教もその當初に於ては、單に實踐的のもの
 であつた。（孔孟時代）しかし、後子思・朱子・陸王の時代に至つては全く哲學になつたのである。
 子思がその中庸に於て「誠」を説き、朱子が理氣二元を唱へ、陸王が心即理の一元を唱へた如き
 で、ストア派が理の一元を主張したところ、何れもその哲學を根據としてゐる。而して、この哲
 學を根據としてこゝに實踐道德を導き出してゐる。即ち何れも天人合一を信じ天である理を明か
 にして行くところに道德を求めてゐる。

中庸に所謂「天命之を性と言ひ、性に率ふ之を道と言ふ。」と言ふのは、ストア學派の「自然に

従つて生活せよ。」と言ふのと全く一致するのである。

〔参考書〕

(一) 中島力造氏 倫理學說十回講義 富山房發行

(二) 岩波書店 哲學辭典

(三) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行

二三、東洋倫理に於ける功利説を擧げて之を批評せよ。(大正三年度本試験)

(一) 東洋倫理とは何か。東洋倫理と言へばその語義上よりこれを解すれば、東洋諸國に於ける倫理の總稱を意味する。しかし、普通學者の研究するところの發表を見れば東洋倫理即ち支那倫理である。東洋と言へば印度も這入り、日本も這入るのであるが、印度は哲學・宗教の發達したところ、實踐道德・倫理の研究は極めて薄いのである。日本の倫理も獨得のものがあるが、それは支那思想の影響を受けて文字の上に發達したものである。隨てこゝには東洋倫理即ち支那倫理として説明するであらう。

(二) 東洋倫理に於ける功利主義。

(一) 儒教の功利主義的傾向。儒教は大體に於て理想主義であるが、その内容中には功利主義を含む點が多いのである。修己治人・治國平天下の説の如き多分に功利主義的傾向を有するのである。しかし、儒教はあくまで理想主義であつて功利主義は至善を實現する手段であると思はれる。

(二) 墨子の兼愛説。墨子は社會學者であつて、社會人民の安寧幸福を人生の根本目的として彼獨得の兼愛説を主張してゐるのである。墨子の考へによると、人の父を愛すれば、他人も亦自分の父を愛する。——人の父を愛するは自分の父を愛する所以であると言ふから純粹の他愛ではなく、利己的の愛他である。これ彼の説を以て功利主義なりと言ふ所以である。

〔批評〕 墨子は社會學者であるから、社會の安寧幸福を以て人生の目的とした點は大いに諒としなければならぬ。しかし、彼の兼愛説は誤られ易い。又彼が儒教が禮樂を重んじて、徒に當時の社會に迂遠なる説をなしたるに對して、禮樂を輕んじ、勤儉を主として物質的に社會を救はうとしたのは實際的道德としては甚だ當を得てゐたと思ふ。

(三)名家の功利主義。(管子・商鞅) 管子はその政治論に於て、民を富ますこと、民を教ふること、神明を尊敬することを治國の三綱領とし、特に民を富ますことを力強く主張したのである。「食廩満ちて禮節を知り、衣食足つて榮辱を知る。」との彼の言は最も人口に膾炙してゐる。この點に於て彼は社會の安寧幸福をその目的として民を富ますことを第一義とした點は正に功利主義である。

〔批評〕 春秋戰國の時代にあつて最も適切な説をなしたのは法家であると言はれてゐる。管子は桓公に仕へて天下の覇たらしめた勳功者である。富國の法を講じたのは時代に適合した處置である。倫理説は時代を救ふ實行力のあるものでなければならぬ。

商鞅は秦の孝公に仕へて大功を立てた。彼の政策は富國強兵である。而してその方法としては農本主義を採用して大いに國富増進の計を立てたのである。強兵の方法としては信賞必罰主義で、勇氣ある者は大いに拔んでられるが怯懦なるものは罰した。

〔批評〕 商鞅の政策によつて天下は強大になることが出来たが、信賞必罰を極端に行つたので人民が非常に殺伐になつた。當時の事情としてやむを得ないであらうが、この政策は寧ろ彼の冷酷

なる天性から出たもので仁愛などと言ふ愛の精神に乏しい。これは功利主義の陥り易い弊である。

〔参考書〕

- (一) 宇野哲人氏 支那哲學史講話 大同館發行
- (二) 遠藤隆吉氏 支那哲學史 金港堂發行

四、日本倫理學史の問題

一、山鹿素行の倫理説を叙述せよ。(大正十年度本試験)

〔略傳〕 素行名は高祐、字は子敬、通稱は甚五左工門、素行又は因山と號した。父はもと伊勢龜山の藩士、素行は仁齋・徂徠等と共に江戸時代に於ける古學派の代表者である。殊に素行は文武兩道を兼備してゐた名家である。幼少の頃から江戸に出で、九歳にして林羅山の教を受け、十五六歳の頃既に大學・論語等を講じたと言はれてゐる。儒學は言ふに及ばず、兵學・神道・老・佛等にまで及んでゐた。後淺野家に聘せられ、再び江戸に歸るや、「聖教要録」の著述によつて幕府の忌諱に觸れた。爲めに淺野家に預けらるゝこと十年、その間に於ける感化として赤穂の浪士を産んだと言はれてゐる。六十四歳江戸の淺草に歿す。その著書中

名高いものは「聖教要録」「武教小學」「武教全書」「中朝事實」等である。

(一)素行の宇宙論。素行はその宇宙論に於て「天地には開闢はない。既に開闢がない。故に未判の論もない。天地は本天地、萬世以前又天地、萬世以後又天地、更に消長増減がない。」と論じてゐる。即ち宇宙長在不滅の論である。彼は更に外形の消長以外に消長せざる内容の存在をも論じてゐる。

(二)素行の道德論。彼は君子と小人との別は義と利とにありとして次の如くに論じてゐる。「人は知も多い。故に欲も亦多い。欲は充してはならぬ。君子は義を以て利となし、小人は利を知つて義を知らぬ。」と。しかし、彼は他の所に於て、利の重んずべきことを論じて、今日の所謂功利主義の如き論をもなしてゐる。即ち「人の心は皆利を好み、害を惡む。これを好惡の心と言ふのである。この心によつて教を立て遂に聖人の極を述べてゐる。——この利害の心あらざれば死灰稿木にして人でない。云々」と述べてゐる。しかしこの利は私利ではなく私利以外に公利のあることを述べたので義を重んずることゝ必ずしも矛盾しないのである。

[補]

彼はこの外に「國體論」「武士道論」の如き名論をなし以て我が國民道德に偉大なる影響を及ぼしてゐるが故に参考のために補つて置く次第である。

[國體論] 彼はその著「武教小學」の序に於て「學は物に格り、知を致さんが爲めである。異國の風俗に效はんがためでない。」と論じ、當時に於ける異國(支那)崇拜を排して自ら日本を稱して「中國」又は「中朝」と稱して日本の寧ろ支那に優る點を指摘してゐる。實に當時の卓見と言はなければならぬ。更に彼の「配所殘筆」には「本朝は天照大神の御當裔として、神代から今日まで、その正統一代も違はず、國平に萬代の規模を立て上下の道の明かなことは聰明聖知の天德を奉じてゐるからである。況んや、勇武の道を以て言はゞ、三韓を平げて本朝へ貢物をあげしめ、高麗をせめてその王城を陥れ、日本の府を異朝に設けて武威を四海にかがやかした。——外國から本朝を攻取たことはさて置き、一ヶ所も彼處へ奪はれたことはない。」と言つて我が國體の尊嚴を述べてゐる。

[武士道論] 彼はその武士道論を組織的に論述してゐる。即ち(一)立本。(二)明心術。(三)練德全才。

(四)自省。(五)詳威儀。(六)慎日用の六章に分け更にそれを詳細に説明してゐる。

(一)立本——知己職分・志於道・在勤行其所志

(二)明心術——養氣在心・論養氣・度量・志氣・溫籍・風度・辨義利・安命・清廉・正直・剛操

(三)練德全才——勵忠孝・據仁義・詳事物・博學文

(四)自省——自戒

(五)詳威儀——母不敬・慎視聽・慎言語・慎容貌之動・節飲食之用・明衣服之制・嚴居室之制・詳器物之用・總論禮用之威儀

(六)慎日用——惣論日用之事・正一日之用・辨財寶受與節・慎遊會之節

蓋し武士道は神・儒・佛三教の融合調和によりて出来たところの我が國特有の道德である。素行の學說中最も樞要なるものは實にこの武士道論である。素行が我が國民道德に及ぼせる影響は蓋し甚大なものと言はなければならぬ。

〔參考書〕

○井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行

二、山鹿素行の國體論は如何。(大正五年度試験)

徳川時代初期の學者が滔々として支那にかぶれ、異國崇拜・異國盲信の情態にあるにあつて、獨り群儒を抜いて我が國體の尊嚴を主張し、我が國のために萬丈の氣焰をあげたる者を山鹿素行その人とする。

當時の學者が支那を稱して「中國」と言ひ「中華」と言ふに對して彼等は自ら日本を「東夷」と稱した。これに對して素行は我々大日本帝國自らを稱して支那に優れる神國となし、以て「中朝」「中國」「中華文明の土」と呼んだ。以てその意氣の甚だ盛なるを見るに足るのである。彼即ち曰く「國國に於て、異國の俗を慕ひ、或は禮儀を學ぶに異國の風を用ひ、或は祭禮をなすに異國の

様を用ふる。是は皆その理を究めない誤りである。學は物に格り、知を致さんがためである。異國の俗に效はんがためではない。況んや士たるの道、其の俗殆んど異國の俗を用ふる必要がない」と道破してゐる。異國の國體に心酔して、我が尊嚴なる國體を無視してはならぬと言ふのである。更に彼はその著「配所殘筆」に論じて「本朝は天照大神の御苗裔として、神代から今日まで其の正統一代も違つたことがない。國平に萬代の規模立て上下の道の明なことは聰明聖知の天德を奉じてゐるからである。況んや勇武の道を以て言はゞ、三韓を平げて本朝へ貢物をあげしめ、高麗をせめてその王城を陥れ、日本の府を異朝に設けて武威を四海に輝がした。——外國から本朝を攻取たことはさておき、一ヶ所も彼處へ奪はれたことはない。」と言つてゐる。蓋し彼は徳川時代に於ける皇室中心主義の先驅、尊王論者のさきがけである。その國民道德に及ぼせる影響も亦僅少ではない。

〔參考書〕

○井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行

三、伊藤仁齋の倫理説を論ぜよ。(大正九年度本試験)

〔略傳〕 仁齋名は維楨、字は源佐、仁齋又は古義堂と號してゐた。寛永四年京都の堀川に生れた。十一歳にして大學を讀み「治國平天下」の章に至つて「今の世の中で斯の如きことを知るものがあらうか。」と歎じた。而立の歳近づくに及んで學大いに進んだ、家人の反對があつたが斷然商賣を辭して學問をばげんだ。後彼は「大學は孔子の遺書でない。」と考へ、宋儒性理の學を捨て、古學派を開き、直接孔子に接せんとした。是に於て門戸を開き、生徒を教授し、其の塾をも古義堂と稱したのである。時に年三十七八。著書には「論語古義」「孟千古義」「中庸發揮」等がある。門弟子に加里遂に三千を以て數ふるに至つた。寛永二年七十九歳にて歿す。

(一)仁齋の哲學(宇宙論)。彼は宇宙を以て一元氣とし、一元氣を以て一大活物とした。純然たる一元論である。斯くして彼は一元氣を以て世界の根本主義とし、凡ての現象をこれによつて解釋しようとしたのである。而して彼はこの一元氣を以て動勢的に見、得意に活動主義を鼓吹し、氣先理后説を主張して宋儒の理先氣后説に反對した。更に萬古無窮論を主張し、生々主義を唱へた。即ち天地を一大活物となし、生々化々の發展あるのみにして、死々滅々の事實を否定し、積極主義・樂天主義を唱導したのである。

(二)仁齋の倫理學説。

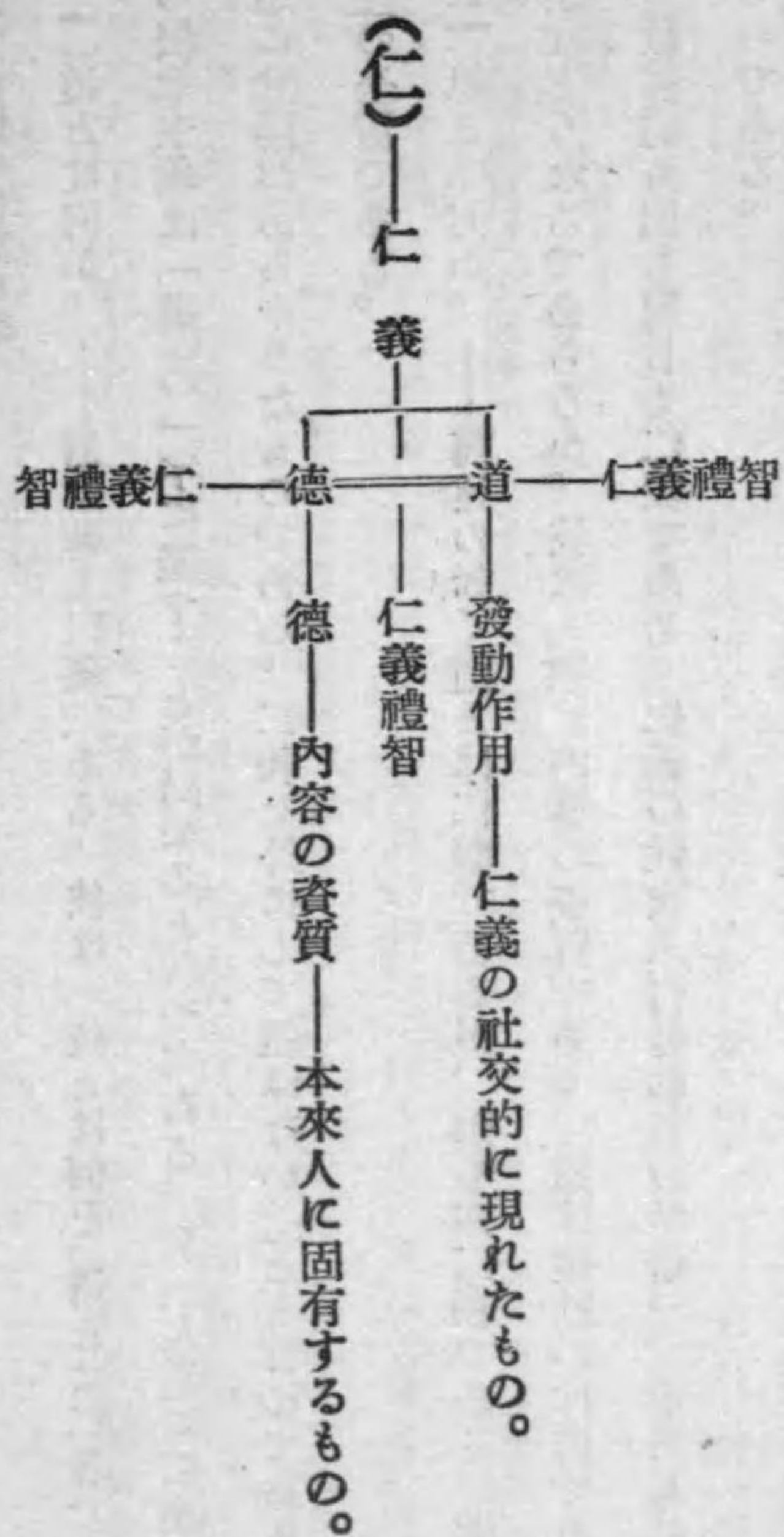
(一)道とは何か。——道は即ち仁義である。彼は「道とは何ぞ、道とは仁義である。」と言ひ儒教の根本主義は「道」の一字に盡すことが出来ると言つてゐる。又「人道に仁義のあるのは猶ほ、天道に陰陽があるやうなものである。仁義を外にして道はない。」とも言つてゐる。即ち「仁義」は「道」の全體である。

(二)徳とは何か。——前述の如く道とは仁義であるが、徳も亦仁義である。然らば道と徳との區別はどうなるであらうか。彼は「徳は内容の資質であり、道は發動の作用である。」と述べてゐる。故に道も徳も同じく仁義である。仁義の社交上行はれるのが道で、本來人に具はるのが徳であるのである。

以上の説に於て道徳は仁義であると言ふことがわかる。然し、仁義はこれを詳しく言へば仁・義・禮・智の四者となる。そして、更に「天下には善が衆いが、しかし、仁・義・禮・智がその綱領である。而して、萬善は自ら其の中に總括される。故に聖人はこの四者を以て道徳の本體とし、學者をしてこれによりて、これを修めしめるのである。」と述べてゐる。斯くして彼が當時に於て仁・

義・禮・智を説いたのは實に破天荒であり、暗夜に燈火を得たるの感があつたのである。

斯の如くして彼は仁・義・禮・智の四者を説くのであるが、その中仁義を以て主とし、更に進んでは仁の一字が一切を包容するとしたのである。彼が「仁とは人道の大本、衆善の總要」と言つたのはそれがためである。隨てこれを表示すれば次のやうになるのであらう。



〔参考書〕

○井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行

〔補〕 素行と仁齊との對照（井上哲次郎氏の説）

（一）素行は仁を以て五常を兼ねぬとし、聖人の教は之を以て極度となすと論ぜり。然るに仁齊も亦仁を以て聖門學問の主義綱領とし、此を外にして學問なしと論ぜり。

（二）素行宋儒の敬を専らとし、寂靜無事に陥るの弊を論ぜり。仁齊亦一の敬の字を守れば、乃ち可なりと言ふは大に聖人の意にあらずと論ぜり。

（三）素行は天地に開闢なし、未判なしとて、天地創造の説をとらず、仁齊も亦萬古無窮論を唱へて、天地に始終なし、開闢なしと言へり。

（四）素行は天地生々息出ことなきを論じ、生々主義を道破せり、仁齊も亦生々已まざるは、即ち天地の道なりと論じ、生々主義を唱道せり。

（五）素行は宋儒の學は、大槪禪佛を混入するものとして之を排斥せり、仁齊も亦宋儒の學は老佛の説を取るものにして、孔孟の眞面目にあらずとせり。

〔評〕 素行と仁齊と殆ど同時に起り、宋儒の寂靜主義に反對して古學を主張し、多くの點に於て暗合するもの、豈亦奇ならずや、思ふに二人のもの偶然日本民族の思想を代表して、其の先天的に要する所の活動的發展の主義を唱破せるなり。是れ日本民族の特質の顯現なりと見做すを得べきなり。

四、伊藤仁齋の倫理説の特色を論ぜよ。(大正五年度豫備)

伊藤仁齋の倫理説については別項「伊藤仁齋の倫理説を論ぜよ。」を参照されたい。こゝには單にその特色を簡條書きに書くにとどめる。

仁齋倫理學説の特色

(一)活動主義——仁齋は宋儒の寂靜主義に反對して、活動主義を鼓吹した。即ち、人生と言はず、世界と言はず、凡てこれ等を活動的に見たのである。活物と見たのである。道と言ひ、性と言ひ、心と言ひ、皆活物、生々やむところなき發展であると見た。これ彼の學説が當時に於て異采を放つた所以で、彼の倫理説の根本的特色である。

(二)随つて彼の活動主義からは、生々主義(連續的發展の絶えざる姿である)積極主義(宋儒の如く、佛教の如く消極的、退嬰的のものでない。進んで生々發展せんとする活物そのもの、活動そのものに意義があり、價值がある)樂天主義(佛教の如く悲觀的・厭世的・超世間的でない。現實の社會に於て道德を實行して完全なる人格を實現せんとするのである)等を産む。

之を要するに彼の倫理説の特色は、活動主義・生々主義・積極主義・樂天主義であると言ふべきである。

五、物徂徠の倫理説は如何。(大正九年度豫備)

(略傳) 徂徠名は雙松、字は茂郷、通稱を總右工門と言ふ。寛文六年江戸に生れた。幼少の時より神童の譽高く、五歳にして文字を知り、九歳にして詩を作つた。十三歳の時林家の門に入り程朱の學を受けたが、偶々父事に坐し、共に上總に流謫された。その間に大いに讀書し、二十五歳の時再び江戸に歸つた。そして芝増上寺の門前に寓居し講筵を開いて程朱の學を講じた。後柳澤候、及び八代將軍吉宗に仕へ享保十三年六十三歳で病歿した。著書の中最も著名なものは「辨道」「辨名」の二つである。その他には「譯文箋」「讀荀子」「大學解」「中庸解」「論語微」等がある。

(一)概説。徂徠は古學を修めるには必ず古文辭を研究せねばならぬとする。故に彼の學説は一名古文辭學と言ふのである。又學と共に文辭をも一切古風にせんとするが故に復古學の名もある。徂來の道德上の見解は荀子にその淵源を有する。彼は「荀子は思孟の忠臣である。」と言つてゐる。徂來が性惡説を豫想し、禮・樂を重んずるが如き、其の功利主義を主張するが如き、道は聖人

の作つたものであるとするが故に何れもその源を荀子に發してゐると見ることが出来るのである。

(一) 徂徠の道德論(倫理説)

(一) 道とは何か。徂徠は「道」を以て禮・樂(詳しくは禮・樂・刑・政)であると主張した。即ち道は客觀的に存在するもので人性にその根底を有するものでないと主張してゐる。即ち彼は「禮・樂・刑・政を離れて、別に所謂道と言ふものはない。」と言つてゐる。道は禮・樂であると言ふことは「道は人民を治めるに必要な制度文物を總稱する。」ものだと言ふことになる。彼が禮の起原を論じて「人には生れながらにして欲がある。欲して得ざれば、求めることが出来ぬ。求めて度量分界なければ、争はざるを得ない。争へば亂れる。亂れれば窮する。先王は其の亂を惡んだ。故に禮儀を制して以て之を分ち、以て人の欲を養ひ、人の求めを給し、欲をして必ず物を窮めず、物をして必ず欲に屈せしめなかつた。兩者が相持して長ずればそこに禮が起るのである。」と言ふのはそのためである。彼は又道を以て世を治める治世者の具だとした。若し然りとすれば道と言ふものは政權を有する者にのみ必要で一般人民には必要のないものとなる。これ道德の根本義に

反してゐるものと言はねばならぬ。要するに彼の所謂「道」なるものは利用厚生に出發するもので徹頭徹尾功利主義である。

(二) 徳とは何か。徂徠は仁齋の如く道と徳とを同一物と考へず、寧ろ兩者相分離するものと考えた。即ち徳は各個人が禮・樂の效果によつて身に得たところのものである。彼が「道は先王に屬し、徳は我に屬す。」と言つたのは即ちこの謂である。而して徳は大にしては仁智、小にしては一技一藝の材、以て安民の用に供するに足るものであるとした。

x

彼は以上の如く道德を解してゐる。彼に隨へば道德の標準は先王の道に従ふことである。而して聖人の遺した禮樂をこの世に實現することである。「先王の道に循ふ、これを正と言ひ、先王の道に循はないのは邪である。」と言ひ「先王の道は規矩準繩である。」と言つてゐる。而してその根本とする倫理思想は功利主義——利用厚生を尊ぶのである。隨て道德の終局するところは政治であり、人を利し、民を救ふことである。

〔參考書〕

第二篇 最近拾貳箇年問題解説

- (一) 渡部政盛氏 最近哲學辭典 大同館發行
- (二) 篠原助市氏 教育辭典 寶文館發行
- (三) 井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行
- (四) 哲學辭典 岩波書店發行

(補)

徂來の學派を古文辭學派又は護國學派と言ふ。門人中最も有名なるは大宰春台・服部南郭・山縣周南・安藤東野等にして、就中經術には春台・詩文には南郭を推す。護國學派は享保より、天明に至る數十年間江戸を中心として其の勢關の東西に及び、最も隆盛を極む。されど徒に文辭の末に走り、往々にして素行の修まらざるものを出せるが如きは、徂徠の教育法亦與りて罪なしとせず。(篠原助市氏教育辭典六二頁)

〔補〕 仁齋と徂徠との學說の異同(井上哲次郎氏說)

(一) 同點

- (一) 仁齋も古學を主張し、徂徠も古學を主張す。
- (二) 仁齋先づ活動主義を主張して、徂徠亦從つてこれに和す。
- (三) 仁齋唯々氣質の性のみ主張し、徂徠も亦然り。

(二) 異點

- (一) 仁齋は仁義を以て道となし、徂徠は禮・樂を以て道となす。
- (二) 仁齋は古文辭の要を言はされども、徂徠は古文辭を以て古學の階梯としなせり
- (三) 仁齋は功利主義を非として、徂徠は功利主義を採る。
- (四) 仁齋は道を以て自然に出づとし、徂徠は全く作爲に出づとせり。
- (五) 仁齋は徳を尙び、徂徠は政治を尙ぶ。
- (六) 仁齋は窮理をなし、徂徠は窮理をとらず。
- (七) 仁齋は聖人を學ばんとし、徂徠は聖人は學ぶべからずとした。
- (八) 仁齋は孟子を尙び、徂徠は孟子を尙ばず。
- (九) 仁齋は仁・義・禮・智を以て徳の名とし、徂徠は然らず。

六、伊藤仁齋の倫理說と物徂徠の倫理說の異同を論ぜよ。(大正四年度豫備試驗)

「伊藤仁齋の倫理說」の條と「物徂徠の倫理說」の條とを比較し、更に著者が「補」として徂徠學說の後部に附加したる、井上博士の說を參考として學者自ら工夫するを可とする。

七、太宰春臺の倫理説を述べよ、(大正六年度本試験)

〔略傳〕 春台名は純、字は徳夫、春台はその號である。信州飯田の人である。春台長じ中野搗謙に程朱の學を修めた。後徂徠の名を聞き、程朱を捨て、護園の門に入り古學に歸したのである。春台が初めて徂徠に對面した時、扇面、釋迦・老子が並んで立つてゐるところへ孔子だけ半ば伏してゐる貌を圖して、徂徠にその贊を請ふた。徂徠はそれに贊して曰く「釋迦空を釋し、老子虚を談ず、孔子伏して笑ふ。」と。春台徂徠の才を賞して遂に入門したのであつた。彼はその性質端正、時には寧ろ峻烈を極むることすらあつた。しかしながら至誠よく德行を重んじた點は徂徠の及ばざるところである。その著書には「聖學問答」六經略説「辨道書」文論等がある。

春台はその學說晩年に至つてやゝ一家の見を立てたが、その大體に於ては師徂徠の祖述に過ぎない。而して徂徠が禮樂を重んじてその心術を問はぬ點を一層徹底せしめた。即ち曰く「凡そ聖人の道は、人の心底を論ずることは決してない。聖人の教は外より入る術である。身を行ふに先王の禮を守り、事に處するに先王の義を用ひ、外面に君子の容儀を具へたものを君子と言ふのである。」と。

又曰く「内心は如何にもあれ、外面に禮儀を守つて犯さぬものを君子と言ふのである。」と。そ

の心事思ふべきである。蓋し斯の如き道德説は人に偽君子たらんことを強ふるものである。道德説としては最も低級且つ嫌ふべきものでなければならぬ。彼もと道德を以て自ら任じてゐたのであるが、護園の弊風に染り遂にこゝに至つたことは誠に遺憾千萬である。又曰く「天性にてなすことは、何事も表裏なく、内外洞徹して一致せる者である。天性とは人々の生れつきたる本性である。何事も教を待たず、習に因らず、勉強を用ひず、無心無念にて天然自然にてなすことは皆天性のしわざである。是れを名づけて誠と言ふのである。中庸の旨である。」と。これ所謂本能・衝動の満足主義を唱導するものである。心理的善を以て直ちに倫理的善たらしめんとするものである。自然のまゝをもち來りて直ちに價值を賦與せんとするもの、道德の見解として誤れること日を見るよりも明かである。本能・衝動は自然の情態である。自然の情態が理性によつて統御された時、そこに道德的價值の存在を認識するのである。殊に中庸に所謂誠とは決して本能・衝動の満足主義ではない。中庸には「獨りを慎む」と言ふことがあるではないか。心中より徹底せる誠意(理性)によつて始めて道德は成立するものである。若し春台が言ふ如く「天性にてなす」とを眞なりとすれば、天性にてなす吾人の行爲には道德の價值判斷をなすことが出來ないわけ

はないか。この點春台の誤解であること言ふまでもない。

〔参考書〕

○井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行

八、中江藤樹の良知説は如何。(明治四十四年度本試験、大正三年度豫備)

九、中江藤樹の良知説を論ぜよ。(大正七年度本試験)

〔略傳〕 藤樹名は原、字は惟命、通稱を與右衛門と言ふ。藤樹はその號である。慶長十三年近江國小川村に生る。十一歳にして大學を讀みて大いに感じ「聖人豈に學に學んで至らざるべけんや」と。勉勵大いにつこめ學大いに進む。藤樹は人となり非常に親孝行であつた。ために大洲より仕を辭して専ら母に孝養した時に年二十七歳。自ら學を修むると同時に、育英の事業に従事し、慶安元年四十一歳にて死す。初め藤樹は朱子學を信奉したが、後陽明の學を修め、知行合一の説を爲し、躬行實踐を先にし、文辭を後にした。藤樹を稱して近江聖人と言ふ。故あるかなである。その著書多く就中「翁問答」「盤草」「孝經啓蒙」等が名高い。有名な弟子に熊澤蕃山がある。

(一)概説。藤樹は我が國に於ける王學の鼻祖である。しかし、決して朱子を排斥するものではない。「朱は大儒と言ふものがあらう。彼は賢者である。王子は文武の士であると言ふであらう。

彼も亦賢者である。」と。

藤樹の學問は倫理中心、道德中心主義である。或は宇宙論、或は神靈論等もあるが、これ等は何れもみな理の根底となるものである。然るに彼は在天の神靈を信すること固く、然も實踐躬行を偏重するが故に、その學説は知的考察を主とする哲學と言ふよりも寧ろ宗教とも言ふべきものである。

彼はその宇宙論に於て一元的世界觀を立て「無極にして太極、至誠にして至神なるものがある。即ち上帝である。」とて、萬有精神とも言ふべき世界の實在を認めてゐる。而して理氣を上帝の二屬性とし、その兩者妙合するところに上帝を認めるのである。この點スピノザの一元論に甚だ相似てゐる。彼曰く「理氣は妙合して間がない。是もと二物ではない。理あれば氣がある。彼と此とはあれば俱にある。須臾も分離することは出来ない。」と。更にその神靈論に於て上帝を認め、上帝は世界の實在であつて、然もそは個人の心と相通するものであるとしてゐる。即ち曰く「人は小體の天であり、天は大體の人である。」とはこの謂である。

(二)藤樹の良知説。「良知説」は彼の心理論の根據であり、倫理論の根據である。彼は人類は如何

なる人でもその中に良知を有するものであるとした。而して言ふところの良知と言ふものは人に本来具るもので言はゞ天帝の人に與へたものである。與へられたものであると言ふのみならず「良知は即ち天である。神明である。上帝である。」と言ひ「知は天理の貞徳で、心の神明である。」とも言つてゐる。彼は又大學に所謂明德を以て良知となし「明德は上帝の人に在るもの」とも言つてゐる。而して良知は個人の精神に内在すると同時に天帝そのものである。良知は個人の主であると同時に世界の主である。そこに彼の神靈論の根據が存在してゐる。斯の如くして彼は良知を天帝そのものとし、大學に所謂明德と同一物であると論じてゐるが、猶この良知を色々の方面から考察してゐる。即ち「性（人の天性）は良知であると言ひ、良知は天理である」と「理」と「良知」とを同一視し、「良知即ち心」「良知は眞我」「良知は誠」「良知は自反慎獨」「中庸に所謂中は良知」「孝は良知」「天君は良知」「道は良知」「良知は善」「良知は大安樂」「良知は光明」「良知は仁」「良知は禮」「良知は全知」「良知は廣大無邊にして一遍一切處である。」「良知は長在不滅である。」「良知は聖人である。」——等と言つてゐるのがそれである。

此を要するに彼は良知を以て大體から言ふと今日倫理學上の所謂「良心」と同一に考へてゐた

と言ふことが言へると思ふ。殊に良心に對する最も妥當な見解でなければならぬ。何者、人の良心はその素質を先天的に有し、それが經驗及び教育によつて正當且つ完全に發達するものであるからである。即ち彼は良心の素質の先天的に内在することを主張し、然もそれを學問・教育・實行によつて眞にそがあるべき情態に達せしめようとしたからである。而して、彼の道徳的判斷の標準即ち善惡の標準は實にこの良知である。

良知に率ふものが善であり、之に反するものが惡である。彼曰く「良知は即ち善である。良知を致さば善が常に心の主である。」とはこのことを言つたのである。これによつて藤樹が今日倫理學上に言ふ動機論者であることは明かである。彼の倫理に關する思想はすべてこの「良知の説」より演繹されて來るのである。

〔参考書〕

○井上哲次郎氏 日本陽明學派の哲學 富山房發行

一〇、中江藤樹の孝説を叙述せよ。（大正十一年度豫備）

〔略傳〕 中江藤樹名は原、字を惟命これなかと言ひ、通稱は與右衛門と言つた、藤樹はその號である。近江國の小川村に生る。幼にして大學を讀み「聖人豈可不學即至焉乎」と、大い勉學これつとめた。

藤樹は實に日本に於ける陽明學派の鼻祖とも言ふべき者である。其の目的は、王陽明の如くに一元的世界觀の上に立ち、心を以て學問の第一義とし、知行々一を信じ、學問は心を正すにある、とした。著書の重なるものは「翁問答」「鑑草」「孝經啓蒙」「大學解」「中庸解」等である。

藤樹は「孝」の意義を極めて廣義に解釋した。即ち彼は孝を以て世界の實在としたのである。

孝經心法に曰く「孝は天地未畫の前にある太虚の神道である。天地人萬物は皆孝より生じたのである。」と言つてゐる。蓋し、彼は孝を以て理氣を合一したところの天地の本體であると考へたのである。随つて孝は彼の所謂良知と一致することになるのである。即ち彼はその著書「孝經啓蒙」の初めに「孝者天性之殊稱也」と言つてゐるが、天性とは言ふまでもなく彼の良知である。故に彼の所謂孝と稱するものは良知そのものであると言ふことが出来るのである。

然らばその良知とは如何なるものであるか。彼はその心理論に於て如何なる人も良知があるとした。而してこの良知は人が天から受けたものであり、獨り天から受けたのみならず良知は即ち「天」であり「神明」であるとした。佛教の所謂「如來」と同一のものである。何者、如來は宇宙の本

體で如何なる人も迷妄さへ打破すれば、直ちに内在する如來に到達し得るからである。

〔參考書〕

○井上哲次郎、日本陽明學派の哲學 富山房發行

一一、大鹽中齋の所謂太虚説の意義を説明せよ。(大正八年度本試験)

〔略傳〕 中齋姓は大鹽、名は後素、字は子起、通稱を平八郎と言ふ。中齋はその號である。寛政五年阿波の國脇町に生れた。中齋は幼少の時から文武を兼修し、後「與力」の業をつとめ、獄吏・囚徒の間に生活するに及んで大いに學問の必要を感じ、江戸に行き林家の塾に入り、儒學を究めて學大いに進み常に他の模範とされてゐた。後陽明學を修む。大阪の與力となり、天保の飢饉に暴學を企て天保八年その亂中焚死した。時に年四十四歳。その著書に「古本大學剖目」「洗心洞記」等がある。

(一) 概説。彼は初め林家について朱子學を修めたが後陽明學を主張した。寛政「異學の禁」以來學者屏息して異學を唱へるものない間にあり、決然として王陽明の學を主張したのは實に中齋に於てのみこれを見ることが出来る。學者の本分を盡したものと云ふべきである。而してその學説、陽明の如く「致良知」を説かないわけではないが、その主とするところは所謂「歸太虚」の

説である。

(二)「歸太虚」の説とは何か。歸太虚の説は中齋の哲學説である。歸太虚は天人合一を説くものである。即ち太虚は我が方寸中に存在してゐる。我が方寸は天帝であるところの太虚を包容してゐるのである。隨て太虚は陽明・藤樹等の言ふ良知である。即ち天人合一の樞軸をとらへたるものである。しかし、我が心にして欲があると、太虚はふさがるのである。塞がればそれは既に太虚でない。太虚はカントの所謂理性であり、物欲はカントの所謂感性である。隨て理性であるところの太虚の太虚たる所以は聖人も小人も同一である。たゞ、太虚をおほふところの物欲をはらつて心太虚に歸すればその心は天であり、聖人であるのである。

然らば言ふところの太虚に歸する方法は如何。彼曰く「人心が太虚に歸するには慎獨克己より入るのである。若し慎獨克己よりして入らなければ、禪學の虚妄、所謂毫釐千里、故に心學者動もすれば之を誤るのである。」と。即ちその意を誠にし、その獨りを慎むことが太虚に歸する方法である。人がこの太虚を有しなければ物欲におほはれたところの小人となる。人はこの太虚に歸してはじめて不動を語ることが出来るのである。今日で言ふ本能とか衝動とか言ふものが、

彼の物欲であり、今言ふところの理性が太虚である。物欲の太虚化、即ち本能衝動の太虚化をこに人生の意義と價值とがあると言ふのである。

〔参考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 日本陽明學派の哲學 富山房
 (二) 渡部政盛氏 最新哲學辭典 大同館

二、貝原益軒の倫理説を叙述せよ。(大正元年度豫備、大正二年度本試験)

〔略傳〕 益軒名は篤信、字は小誠、通稱は久兵衛と言ふ。益軒又は損軒はその號である。寛永七年九州筑前に生る。九歳にして始めて書を読み、學大いに進む。益軒幼にして體質が虚弱であつたから、深く衛生に注意し、醫學を研究した。二十八歳の時京都に遊學し、力學三年學大いに進む。歸國の後は文學を以て國主に仕へ職にあること四十年、その間諸國を遍歴することを樂しみとしてゐた。七十一歳にして再び上洛し、専ら著述に従事し、正徳四年八十五歳で歿す。

その著甚だ多く「慎思錄」「大疑錄」「自娛集」「初學知要」「自警編」「小學備考」「近思錄」「五常訓」「大和俗訓」「和俗童子訓」「初學訓」等殆んど枚舉に遑がない。

(一) 概説。 益軒はその最初に於ては陸象山・王陽明の學を好んだが、後(三十六歳の時)翻然とし

て陸・王の非をさとり、専ら朱子學を奉ずるやうになつた。しかし、彼は徹頭徹尾朱子學を尊崇したのではない。例へば朱子が本然・氣質の二種を分けて二元論を主張したに對して彼は單に唯氣論を立て、氣質の性のみを立て一元論を主張したるが如きである。彼がその著「大疑錄」に於て「理氣は決してこれ一物である。朱子は理氣を以て二物となした。是れ吾昏愚迷ふて未だ信服することの出來ぬ所以である。」と言ふのはそのためである。

(二)益軒の倫理説。益軒は人道を天道から演繹して來て道德的模範を天地の運行にとつたのである。即ち倫理の根源を天地に求めたのである。隨て實踐道德として「天地に事ふる」ことを重んじ、以て吾人の行爲の模範をそこに求めた。然らば言ふところの天道とは何んであらうか。彼はそのことについて次のやうに述べてゐる、「天地生物の心は皆人が受けて、その心とする。それは所謂「仁」である。生と仁とが天と人にあるの別はあるが、その理は異らぬ。故に仁をなすのは、天地の大徳に奉若する所以である。」と。而して「仁をなすと言ふことは人倫を愛することである。蓋し、天地は物を生じて、其の生ずるところを愛する。譬へば父母に於けるが如きである。」と。隨て「天地に事へるの道は、五常の性に率つて、人倫を愛するにある。」と。

中、父母に厚きを以て、最も重しとなす。蓋し父母は人倫の本である。これを厚うしなければならぬ。」と論じてゐる。

故に仁をなすのは天地の心を遵奉する所以である。仁をなすの法は五常の本性に率つて同類を愛し、更にその愛を禽獸草木にも及ばさうと言ふのである。天地の心を「愛」に求め、愛を以て人類の道德となすのである。「人は父母の家にゐては父母に専ら孝を盡し、君に仕へては君に専ら忠を盡すべきが如く、天地の中にあつては、天地につかへ率つて仁をつくさねばならぬ。」とも言つてゐる。

更に彼は王陽明の知行合一論に對して、知行並進説を述べてゐる。即ち「人は先づ行ふべきことを知らなければ、これを行ふことは出來ぬ。知ることが出來ても、それを行ふことが出來なければ、知ることとは無用となるであらう。知ると行ふと言ふことを比較すれば、行ふことは目的である。知ることが畢竟行ふために知るのである。故に行の方が重い。しかし、先づ知るにあらざれば、何事も行ふことは出來ない。知る所もこれを行つて後、眞にこれを知ることが出来る。知ることを進めれば、行ふことも亦進む。行ふことが進めば、知ることが亦進む。是れを知行並進

説と言ふのである。」と言つてゐる。

〔参考書〕

(一) 井上哲次郎氏 日本朱子學派の哲學 富山房發行

(二) 渡部政盛氏 最新哲學辭典 大同館發行

〔補〕 具原益軒の倫理説 深作安文博士「倫理と國民道德」に依る。

(一) 神國論。

○我日の本は上古より神のなり出給ひ、神の治めし國なれば昔より此國を名付けて神國と稱す。(神祇訓)

○日の本は東方にありて、陽氣盛なる故、造化の清秀をあつめて、氣あつし。こゝを以て神國と稱す。(同上)

(二) 國有道徳論

○神代は世すなほに人あつし。神ありて國を守り給ふゆゑ、下民も見習て教へざれ共道に近し。刑罰なけれど、とがにおちいる事稀也。民の心すなほなれば上代より己が國に仁・義・禮・智・信の性の五常の名なく、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の五倫の教なし。五倫・五常の教なきは夷狄の風俗なれど、倫常の教なくして道行はれし事は諸夷にまされり。(同上)

(三) 君子國論

○本邦風氣淳美。可_レ爲_二善國_一也。稱_二君子國_一。不_レ亦宜_一乎。(慎思錄)

○後漢東夷傳曰。君子曰_レ夷。仁而好_レ生。天性柔順。明_二以_レ道御_一。至_レ有君子不死之國。山海經曰。君子國衣冠帶_レ劔。篤信曰。古人以_二君子不死之國_一爲_二日本_一。夫日本雖_レ在_二島夷之中_一。其俗比_二之中華及西蕃諸夷_一。仁而壽。稱_レ之爲_二君子不死之國_一亦宜哉。(同上)

(四) 幸論

(一) 時氣正しきこと。

(二) 穀食美なること。

(三) 器服備はること。

(四) 民俗淳きこと。

(五) 法律嚴なること。

(六) 外侮なきこと。

(七) 文字に通すること。

(五) 忠孝論

○孝を以て仁を行ふの本とし、人倫の道の初とす。聖人の道は五倫の道をあつく行ふを以てむねとす。なかにつきて、父母に孝をつくすを五倫の初とし、百行の本とす。故に古の君子は、孝において尤もあつく行へり。よろづ才行うるはしくとも、孝におろかなれば、其餘は見るに足らず、故に、人の子たる者は、まづ父母につかふる道を、早くまなびて知るべし。孝の道にうときは、おろそかなることの至なり。(初學訓)

(六) 國體論

○如_二香邦_一、自_二神武帝取_レ寓内_一已降。至_二今日_一帝曾按續。永踐_二寶祚_一。後世雖_二號令不_レ出_二于朝廷_一。然世有_二

君臣上下之分_二而不_レ相僭亂。其存_レ厚之道雖_二萬世_一可_レ知也。文獻通考載。宋太宗雍熙之年。日本國僧裔然至。上聞_二其國王一姓傳繼。因謂_二宰相_一曰。此島夷耳。乃世祚遐遠。蒙古之道也。此亦可_レ以爲_二夷狄之有_レ君不_レ如_二諸夏亡_一也。夫本邦之帝胤萬世傳繼不_レ易。此一事可_レ爲_二吾邦之一大美事萬世不易之法。而中華暨諸夷之所_レ以不_レ及也。(慎思錄)

〔補〕 益軒と仁齋との學說の異同

- (一) 仁齋は古學を主張し、朱子を攻撃したが、益軒は朱子を尊崇して必ずしも古學を主張しない。
- (二) 仁齋は宋儒の靜寂主義に反して活動主義を主張したが、益軒は必ずしも活動主義を主張しない。
- (三) 仁齋は道を以て仁義としたが、益軒は氣を以て道とした。

一三、山崎闇齋の倫理説は如何。(大正六年度豫備)

〔略傳〕 闇齋名は嘉、字は敬義、通稱は嘉右衛門、闇齋はその號である。京都に生る。(元和四年)幼にして穎悟、稍々長じて狷悍無頼、父の淨因之を憂へ、之を比叡山に託す。後土佐の吸江寺に學び小倉三省、野中兼山等と相交り谷時中に師事し、程朱の學を治めた。時に年二十五歳。萬治元年江戸に遊學、井上侯に仕へ、後會律侯保科正之に聘せられて賓師の待遇を受け學大いに進む。晩年に於て神道を出口延佳・吉川惟足に學び自ら垂加神道の一派を開いて朱子學の神道化をなした。天和二年六十五歳にて死す。闇齋は純然たる教育家で子弟實に六千人と言はれてゐる。就中淺見綱齋・佐藤直方・三宅尙齋等が名高い。(崎門の三傑)著書には「垂加文集」「續垂加文集」「土金傳」「龍雷傳」「神代風葉集」「仁說問答」等頗る多い。

(一) 概説。 闇齋は朱子學を以て唯一無上の學說と信じ、これを實行するを以て日常の目的とした。而して朱子を信すること恰も宗教家の神を信するが如く、學者と言ふよりも寧ろ宗教家の如き人であつた。斯の如くして彼は忠實に朱子の學を信じてゐたのであるが、決して徂徠の如く日本人としての精神を失つたものではない。彼かつてその弟子に問ひて曰く『方今彼邦孔子を以て大將となし、孟子を副將となし、騎數萬を率ゐ、來りて我が國を攻むる時は、吾黨孔孟の道を學ぶ者はこれを如何にするか。』と。然るに弟子中これに答ふるものがなかつた時、彼は「不幸にして若し此厄に逢はゞ、吾黨、身堅を被り、手鋭を執り、之れと一戦して孔孟を擒にし、以て國恩に報するであらう。これが即孔孟の道である。」と教へたのによつて、彼が既に當時に於て大膽に國家的思想を道破してゐたことがわかる。

(二) 闇齋の倫理説。 山崎闇齋は道德の本據を敬義の二字に求めた。即内界を正直にするに敬を以てし、外界を方正にするに義を以てした。獨逸のカントが、道德の骨子に「格法」と「道德的理法」の二者を認めた如く、彼も亦道德に内部的のもの(敬)と外部的のもの(義)とがあると見た。「敬以直_レ内。義以方_レ外。敬義夾持。出入無_レ悖。」は蓋しその説明をなしたものであると考

へられる。而して家は個人的道德、義は社會的道德とした。然も社會的道德は個人的道德の完成後に期すべきものであるが故に敬を以て先とするのである。そこで闇齋は敬を以て修身正行の大根本としたのである。彼曰く「夫れ聖人の教、小大の序ありて、而して一以て之を貫くものがある。それは敬である。」と。

又彼は仁・義は文武を實行する具であると見た。文は仁を實行する道具であり、武は義を實行する道具であると見た。

更に彼に於て忘れることの出来ないのは、その晩年に於ける垂加神道の唱導である。彼は我が國在來の神道を宋儒理氣の説によつて説明したのである。闇齋が我が國體の尊重すべきものであると考へてゐたことは疑ふことは出来ない。即ち「蓋し天地の間、唯理と氣とのみにして、神は理の氣にのつて出入するもの。故にその氣正しければ、その神も亦正しい。」と論じてゐる。

【参考書】

- (一) 井土哲次郎氏 日本朱子學派の哲學 富山房發行
- (二) 有馬祐政氏 日本倫理史 博文館發行

一四、闇齋派の國民道德に於ける影響如何。(大正十年度豫備)

(一)闇齋學派とは何か。山崎闇齋の學派は、闇齋の死後四分派を生じた。(一)淺見綱齋の學派。(二)佐藤直方の學派。(三)三宅尙齋の學派。(四)玉木葦齋の學派がこれである。

斯の如く闇齋學派は四分派を生じたが、そこには共通の特色がある。左の三箇條がそれである

- (一)堅く師説を奉じて新機軸を出さぬ。
- (二)實踐道德を重んじたこと。
- (三)師説を筆記して、以てこれを秘傳としたこと。

(二)闇齋學派の國民道德に於ける影響。闇齋學派が國民道德に及ぼせる影響の第一として學ぐべきことは(直接ではないが)彼の水戸學派に及ぼせる影響である。彼の水戸學派が大義名分を明かにして、大いに我が國民道德の振作に與つて力あつたことは今更言ふまでもない。蓋し水戸學派の根本主義は神道と朱子學とである。闇齋の學は即ち朱子學の神道化であつたのであるからこれが水戸學派と調和するは怪しむに足らぬ。闇齋學派の三宅觀瀾・栗山潜峰・鵜飼鍊齋の三人が水

戸公に仕へたのもそのためである。その結果竹内式部・山縣大貳の如き勤王家を出したことは闇齋學派の國民道徳に於ける影響として特筆大書すべきことである。更に闇齋學派が國民道徳に及ぼせる影響として忘れることの出来ないのは、維新の大功業に關係のあつたことである。蓋し維新の大功業は、勤王家の戮力協心によつてなし遂げられたものであるが、その勤王家は正に闇齋學派から出たのではないか。綱齋の「靖献遺言」は實に勤王の精神の表現である。更に水戸學派が維新の大功業に率先して大功業を成遂げたのは闇齋學派の力が與つて力大なりしは前述の通りである。況や闇齋學派の式部を経て京師間に多くの勤王家を出したではないか。東久世・岩倉等は皆式部の信仰家であつたのである。これによつてこれを見れば、闇齋學派の我が國民道徳に及ぼせる影響の如何に大なるかは明瞭なる事實である。

〔參考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 日本朱子學派の哲學 富山房發行
- (二) 渡部政盛氏 最新哲學辭典 大同館發行

一五、闇齋學派の特色如何。(大正三年度本試験)

別項「山崎闇齋の倫理學說」及び「闇齋派の國民道徳に於ける影響」を参照して學者自ら工夫するを可とする。

一六、水戸學派の國民道徳に於ける影響如何。(大正八年度豫備)

(一) 水戸學派とは何か。水戸學派は水戸義公(光圀)より、明治維新まで約二百三十年間續いてゐる。明暦三年光圀始めて彰考館を設け「大日本史」を編述するために彼の三宅觀瀾・栗山潜峰・安積澹泊・朱舜水(明の遺臣)等の儒者を集めた。大日本史編述の目的はその主とするところ大義名分を明かにするにあつた。即ち國家的道徳の闡明にあつたのである。隨て其の學あるの後栗山潜峰の「保健大記」三宅觀瀾の「中興鑑言」等國體上に關する幾多の著書が出た。

義公歿後五六十年を経て先に掲げたる儒臣は悉く物故した。隨て修史の事業も多少衰微の有様であつたが、その時に當つて立原翠軒と言ふものあり、水戸公に仕へて史館總裁となり、大いに

義公の事業を繼承した。その門下に藤田幽谷・青山延子等がある。幽谷の子には彼の有名なる藤田東湖があり、金澤安・豊田天功等と共に尊王愛國の精神を鼓吹し、大いに世道人心に影響を及ぼした。

殊に東湖は水戸烈公（齊昭）を輔けて、奮闘努力よく維新の政治的變動を助成したのである。斯の如く見て來る時には水戸學派には自ら二つの中心がある。一は義公を中心とし、一は烈公を中心とするものである。

(二)水戸學派の國民道德に於ける影響。蓋し水戸學派は既に前述せる如く、「大日本史」編纂と言ふ修史事業によつて大義明分を明かにし、以て國家的道德（即ち國民道德）を確立することが目的であつた。而して義公を中心としたる水戸學派前期に於ては道德の確立によつて大いに世を益したのである。殊に潜峰がその著「保健大記」の如きは實に水戸學派の中堅とも稱すべき名著である。その主張の要點は「三種の神器の在否を以て人臣の向背を定めねばならぬ。」と主張して南朝の正統なるを立證し、國民を覺醒せしめたのである。觀瀾の「中興鑑言」も亦大義名分を明かにするに與つて力あつたものである。

水戸學派の後期は前期の志を繼承してその應用方面に發展したのである。即ち前期の如く單に國民道德の根本を確定するにあらず。進んで、確定されたる道德の實行方面に向つたのである。これを要するに水戸學派が我が國民道德に及ぼしたる影響は實に國民道德にその理論的基礎を與へてこれを實行に導き、以て大義名分の存するところを明かにした點に顯著なる功績を認めなければならぬ。

義公中心
三宅觀瀾
栗山潜峰
安積澹泊
朱舜水
國民道德の根本的確立。

○水戸學派事業——大日本史の編纂によりて大義名分を明にする。

青山延干
青山延光
藤田東湖
烈公中心
會澤慈齋
國民道德の政治的・實際的應用。

【參考書】

○井上哲次郎氏 日本朱子學派の哲學 富山房發行

五、國民道德の問題

一、倫理學と國民道德との關係如何。(大正六年度本試験)

(一)倫理學とは何か。倫理學とは「社會的なる個人の行爲及び品性が如何にあるべきかを論定する科學」である。(吉田靜致博士の説)しかし、倫理學の定義は人によつて異なる。随つて異つた定義から色々の倫理學説が流れ出て來ると言ふことは言ふまでもない。(詳しくことは倫理學の部「倫理學と哲學との關係」を参照せよ。

(二)國民道德とは何か。國民道德とはその國の歴史・境遇・國民性等によつて發達したところの、その國特有の道德を言ふのである。(詳しくことは別項「國民道德と人道との關係」の條参照)

(三)國民道德と倫理學との相違點。(明治教育社編「國民道德要領」による。)

	國民道德	倫理學
1. 成立主體上より觀て	民族全體の精神的產物	個人の唱道
2. 範圍上より觀て	國民間に限る普遍的	世界的なり普遍的ならず
3. 本質上より觀て	本能的・感情的	知識的・推論的
4. 發展の上より觀て	無意識的に發展す	意識的に發展す

(四)倫理學と國民道德との關係。倫理學は理論の研究である。それは學問であり、科學である。しかし、國民道德は理論ではなく實踐倫理に屬する。即ち倫理學の實踐的の應用方面を擔當するところの使命をもつてゐる。前述せる如く倫理學説は世界的であるが、普遍的のものではない。世界何處の國民も守らねばならぬと言ふ理論ではない。無論理論そのものが、直ちにその國民に應用される場合もあるが、その理論をそのまま應用しては不都合の場合がある。儒教は日本に輸入されて大いに我が國民道德の内容を豊富にしたのであるが、支那に於て許されてゐる禪讓放伐・易世革命の思想は斷じて道德として日本に應用することは出來ないのである。又ミュールヘッドの倫理學説はかつて日本に流行したのであるが、その中に論ぜられてゐる「動機善なれば弑逆も

亦不可なるなし。」の如き理論は西洋に於てはいざ知らず、日本に於ては断じて許すことは出来ない。随て倫理學説を應用しようとする時には、その倫理學説と日本の國體とその時の社會の情態（境遇）とをよく考へて見る必要があると思ふ。さうすれば、そこには必ず倫理學と國民道德との關係あることを發見するのである。

之を要するに倫理學は道德の基礎となる理論的方面で常に國民道德を指導するものであると言ひ得るのであるが、それには種々雑多な説があるから、それを取り入れる場合には我が國體と社會の情態とを考へ、我が國民道德の内容を益々豊富なものにし、然も我が國民理想を益々實現するに力あるものを選定しなければならぬのである。

〔參考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行
- (二) 明治教育社編 國民道德要領
- (三) 桑木巖翼氏譯 倫理學(ミュールヘッド) 富山房發行

二、國民道德と人道との關係を論ぜよ。(大正五年度本試験、大正八年度本試験)

(一) 國民道德とは何か。我々は何人も人である以上は社會に生活してゐる。社會に生活してゐる以上は必ずその社會に道德といふものが存在してゐる。この社會の道德を無視するならば、遂に社會の拒否するところとなつて生活は不可能になるのである。しかし、この道德と言ふものは社會により國家により特殊な發達をなすものである。支那には支那の國民道德があり、英國には英國特有の、米國には米國特有の國民道德がある。それと同じ理由によつて我が國にも我が國特有の國民道德が存在してゐるのである。蓋し國家によつて、各々特殊の歴史を有し、特殊の境遇を有し、特殊の國民性を有するからである。斯の如くして特殊の國民が特殊の歴史・境遇・國民性等をその背景としてその國家に於て實行するところの道德を國民道德と言ふのである。

(二) 人道とは何か。人道とは讀んで字の如く、人の人たる道である。人類一般の者が當にかくあるべしとして實行するところの道である。然らば如何なるものを人道と言ふのであるか。それには色々の説がある。博愛であるとも言ひ、誠實であるとも言ひ、仁義であるとも言ひ、慈悲で

あるとも言ひ仁愛であるとも言ふのである。斯の如くして博愛・仁義・誠實・慈悲・仁愛等は何れの國人にも普遍的に守らねばならぬ道德である。即ちこの地球上に生存する人間であるならば何人も當に守らねばならぬものである。

(三) 國民道德と人道との關係。然らば國民道德と人道とは如何なる關係を有するであらうか。それは言ふまでもなく兩者は全く一致するのである。以上に述べた如く人道は一般人類を透して普遍的に遵守せらるべき道德であるが、それは實行される場合には必ず特殊なる國民道德として行はれるのである。人道と言ふものは國民道德を透して抽象的に考へることが出来るだけであつて、決して具體的に存在してゐる道德ではあり得ない。隨て人道は國民道德を離れては考へ得られないものでなく、又國民道德も人道を離れては考へ得られないのである。然るに世には往々にして人道と國民道德とを二元的に考へて、兩者が各別々に存在してゐるかの如く考へる者があるが、これは大きい誤りである。何者國民道德を普遍的・抽象的に考へた時そこに人道があり、人道を具體的・特殊的に考へた時、そこに人道があるからである。

〔補〕

國民道德は人道と云ふものと決して矛盾するものではなく、必ず一致するところの性質のものであります。國民道德は人道と全然異つたものではない。やはり人道の特殊の顯現である、かう見なければならぬ。國民道德を離れて人道などと言ふものあらう筈はない。何處へ行つても特殊の國民はかない。つて、特殊の國民が集つて世界の人類を成してゐるのであります。世界の人類は特殊の國民より成立つて居ります。人道は一般人類の當行の道でありまして、誠に普遍的の性質を有して居りますけれども、どうしてもそれを實行するに當つては特殊となるのであります。(井上哲次郎氏の説)

〔參考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行
- (二) 深作安文氏 國民道德要義 弘道館發行

三、人道主義と國家主義との調和如何。(大正十年度豫備)

- (一) 人道主義とは何か。人道主義とは正義・博愛・自由・平等の立場より、差別的觀念を撤廢して、一般世界人類のために活動しようとする道德主義である。
- (二) 國家主義とは何か。國家主義とは自己の從屬するところの國家を立脚地として、凡ての活動をこの國家と言ふ觀念から出發しようとする主義の總稱である。

(三)人道主義と國家主義との調和。人道主義と國家主義とは決して矛盾するものではない。正しき國家主義(理想的國家主義)は正しき人道主義を透して實現せられ、正しき人道主義は正しき國家主義を透して實現されるのである。これは個人と社會(國家)との關係と同一である。個人の正しき發展がそこに立派なる社會を實現し、正當なる國家を成立せしめるのである。世には國家主義と人道主義とは全く矛盾するかの如く考へる者がないではないが、それは大なる誤である。我利々々な偏狹的國家(自然主義的國家主義)主義は人道と矛盾するのであるが、我が國の如き人道主義を以て國民理想とする人道的國家主義は全く、人道主義と一致するのである。人道主義そのものと言つても差支ないのである。唯だこゝに注意すべきことは人道主義を以て國家を無視した世界主義と誤つてはならないと言ふのである。人道主義は國家主義を豫想しての人道主義であるから、國家を無視するやうな人道主義は考へ得られないのである。人道主義は常に正當なる國家主義を透して實現されるものであり、そこに人道主義の意義と價值とがあるのである。

〔參考書〕

(一) 波部政盛氏 最新哲學辭典 大同館發行

(二) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

(三) 藤井健治郎氏 國民道德筆記(大正八年度帝國教育會夏季講習)

四、國民道德と國際主義との關係を論ぜよ。(大正十一年度備試驗)

(一)國民道德とは何か。國民道德とはその國の歴史・境遇・國民性等によつて發達したところの、その國特有の道德を言ふのである。

(二)國際主義とは何か。國際主義とは英語の Internationalism の譯語である。而して、言ふところの國際主義は偏狹なる國家主義に對立して最近著しく唱導されるやうになつたのである。これが教育の方面に現はれては國際教育の問題となつてゐる。その主義とするところは偏狹なる國家主義を超越して、そこに博愛・人道・平等等を主張するのである。國際主義の唱導されるに至つた直接の原因は言ふまでもなく、彼の世界戦争である。世界戦争によつて、偏狹なる國家主義(帝國主義・軍國主義・侵略主義)の醜體を眼のあたり見せつけられ、これではならぬと言ふ自覺が起つたのである。

(三) 國際主義と國民道德との關係。以上述ぶるが如く、國際主義の道德(人道)はその起因が偏狹なる國家主義を打破するにあつたのである。隨て正當なる國家主義(理想的國家主義)は何等國際主義と矛盾するものではなく、寧ろ兩者は全く一致してこゝに世界の平和、人道主義の實現を見る事が出来るのである。況や我が國の如く人道主義を中心とする國民道德の如きは何等國際主義と矛盾することなく、國民道德の實行が直ちに國際主義の道德となるのである。即ち正當なる國民道德以外に別に國際主義と言ふものは考へられないのである。隨て各國が理想的な國家主義を標榜して、そこに國民道德を實行して行くならば、特に國際主義を高調する必要はないのである。(別項「人道主義と國家主義との調和如何。」「國民道德と人道との關係を論ぜよ。」等參照)

〔參考書〕

○井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

〔補〕 國民道德と人道との調和(深作安文博士説)

國民道德は國民として當に行ふべき道德でありますが、吾々は自己以外に世界各國のあることを忘れてはならぬのであります。隨て、世界の道德即ち人道の存在を認めねばならないのであります。人道を無視し

欠

欠

示すが如き附屬的特色を澤山にもつてゐるのである。

(二) 國體と政體との分離。國體とよく似た言葉に政體と言ふことがある。政體は主權行用の形式である。我が國では國體は一定不變であるが、政體は社會の事情によつて變化する。武家時代には主權の行使は武家が代つてやつたのであるが今日では立憲政體である。かやうに政體は色々變化し得ると言ふことが、我が國體の一つの附屬的特色である。他國に於ては國體と政體とは大體に於て一致してゐるのが常である。

(三) 忠君愛國の一致。我が國に於ては、古より君臣の分は明かに定つてゐるのであるが、君臣その祖先を一つにするが故に、君に忠なる所以は、直ちに愛國となり、國を愛する所以は、直ちに君に忠なる所以となるのである。忠君愛國の一致は他國に於てこれを見ることは出來ないのである。

(四) 祖先崇拜の觀念。祖先崇拜は血統を重んずるところから發生する。即ち萬世一系の皇統を重んずるところから祖先崇拜が起つて來るのである。

(五) 家族制度の觀念。家族制度の基礎も、萬世一系の皇統と言ふ國體の根本的特色から來る觀念であり、我が國民道德の事實である。我が國に於ては君民同祖であるから、皇室は本家であり、

國民はそれから派生したところの分家である。而して、個別的家族制度が集つて、綜合的家族制度をなし、こゝに皇室を中心とする忠君愛國の精神が出て來るのである。

(六)君臣の分明なること。これは以上の事柄がわかれば最早や説明する必要のない程明かな事實である。時に無道の臣の出たこともあつたが、さう言ふ場合には必ず忠臣が出て大義を明かにしたのである。例へば道鏡の如き無道の臣が出た時に清鷹が出て「我國家開闢以來、君臣定矣、以臣爲君、未之有也、天之日嗣、必立皇緒、無道之人、宜早掃除。」との神託を得て彼を朝廷より驅逐したのである。

之を要するに、我が國體の特色は萬世一系の皇統を中心として、以上の如き附屬特色を合せ、加ふるに國民が古來よりよく統一して以て今日の如き我が國の發展を來したのである。斯の如き特色を有する國體を他國に見出すことの出來ないのは言ふまでもない。吾々はこの尊嚴なる國體を益々發展せしめて以て、大いに國威を海外に發揚しなければならぬ。

〔參考書〕

(一) 井上哲次郎氏 國民道德概論

三省堂發行

(二) 深作安文氏 國民道德要義

弘道館發行

〔補〕我が國體の特色(深作安文博士説要領)

一、我が國體は嚴密なる意義の君主國體である。

二、皇統一系。皇祖の神勅は我が皇統の一系をお定めになつたものでありまして、是に依りまして、如何に我が皇統が神聖なるものとなり、如何に我が皇位が金剛不壞のものとなつたかといふことは、我が帝國憲法に現はれて第一條の「大日本帝國ハ萬世一系ノ天皇之ヲ統治ス。」とありましたのによつて分るのであります。

三、君先民後。我が國の初めは君主先づ在はして、然る後に國家が構成せられたのであります。

四、君民一家。我が國にありましては、君主と人民との關係は君臣たると同時に父子であつて、御歴代の天皇に於かせられては、何れも深く人民を愛撫し給ふたことは、恰も慈母の赤子に於けるが如く、人民が君主を仰慕し奉ること、猶ほ赤子の慈母に於けるが如くであります。

五、君民一體。

六、君國一體。我國は皇室が中心となつて出來たものでありまして、皇室と國家とは一體を成し、到底、之を分離することは出來ませぬ。若し假に國家から皇室を分離したとしますれば、恰も頭を失つた身體のやうなものである外はないのでありませう。而して我が國の主權は皇位に存し、皇位は常に皇統に存しますからして、我が國では君主と國家とは全く一體であります。

八、國體と國民道德との關係如何。(大正三年度本試験)

九、我が國體と國民道德との關係如何。(大正七年度豫備)

(一)國體とは何か。法律上から言へば、國體とは主權の所在によつて定まる。主權の所在が君主にあれば、それは君主國體であり、主權の所在が國民にあれば、それは民主國體である。然るに我が國の國體は萬世一系の皇統を基礎として成立してゐるのである。而して萬世一系は皇祖の神勅であり、我が帝國憲法によつて保證されてゐるのである。一體「國體」と言ふ言葉は支那から傳つたものであるが、日本の國體の内容を言ひ現はす言葉は他の國にはないのである。教育勅語の英譯中に「國體の精華」を Fundamental character of Our Empire と譯してゐるが、これは決して適譯ではないと言ふことである。即ち英語には我が國の意味する「國體」と言ふ言葉がないのである。前述せる如く國體と言ふ言葉は支那から來たのであるが、支那で意味する國體は非常に淺薄なものである。

それから國體とよく似た言葉に「政體」と言ふ言葉があるが、政體は主權が統治を行ふ爲めに

設ける組織の體様で、これには立憲政體と、專制政體とがある。

(二)國體と國民道德との關係。我が國の國體が萬世一系の皇統にその基礎を有し、確固不拔にして、世界中他國にその類を見ることは決して出來ないのである。斯の如く萬世一系の皇統は我が國體の根本的特色であると同時に、我が國民道德の淵源である。何者、その國の國體は、その國の國民道德が如何にあるべきかを決定するところのものであるからである。我が國に於ける祖孫相續・祖先崇拜・綜合的家族制度・忠孝一致・忠君愛國等の國民道德は實にこの美しき國體を基礎として三千年の間一貫して發達したところのものである。

然も言ふところの國體と國民道德とは決して機械的關係ではなく、どうしてもさうなくてはならぬ、さうあるべきものとしての必然的・内面的關係にあるのである。

斯の如く國體は國民道德の出發點となり、國民道德は尊嚴なる國體を維持存続せしめるところの使命をもつてゐる。然るに我が國體は三千年の昔皇祖の神勅としてその無窮なることを豫言せられ、明治に至り、憲法第一條によつて更にその無窮を確保せられてゐるのであるから、將來に於ける國體と國民道德との關係も亦無限に存續維持せられ、その間に我が國運は隆々として發展

して行くのである。

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行
- (二) 明治教育社編 國民道德要領 大同館發行
- (三) 同文館 哲學大辭書

〔補〕 國體の語源。

四正五官國之體也（管子君臣篇）

儒林之官、四海淵源、宜明於古今、溫古知新、通達國體故謂之、博士、否則學者、無述焉。（前漢成帝記）
國體の語は、廣狹二様に用ひられ、廣義に於ては、國體とは、一定の有様を以て存立せる國家組織の全體を言ふ。人の筋骨血肉が一定の系統を以て組織せられたるを身體と稱するが如く、國家の組織全體を國體と稱す。狹義に於ては、國家組織に於ける主權存立の體様をさして云ふものなり。法學者は通常此意味に於て、國體の語を用ふ。（亘理章三郎氏説）

10. 國民道德より天壤無窮の神勅の意義を説明せよ。（大正五年度豫備）

（一）天壤無窮の神勅とは何か。天壤無窮の神勅とは日本紀にある「葦原千五百秋之瑞穗國是吾子孫可王之地也、宜爾皇孫就而治焉。行矣、寶祚之隆當與天壤無窮者矣。」を言ふのである。この中

に含まれてゐる内容を考へて見るとその第一は「我が國の統治者は永久に皇孫でなければならぬ。」と言ふことであり第二は「人民の生活情態をよく詳にして、それに適從したところの仁政を施して王者の態度をとらねばならぬ。」と言ふことであり、「さうすれば天下は永久に隆盛になるであらう。」と言ふのが、その第三である。

（二）神勅の國民道德上の意義。以上の意味から考へて見ると、この神勅は天照大神によつて下されたところの我が國に對する一大豫言であり、そを一貫する精神は實に國家主義的であり、積極的である。井上博士が「これはどうしても日本民族の大理想を言ひ現したものであると思ふ。要するに、日本民族の國家に對する積極的の大理想を最も能く言ひ現はしたものである。」と言はれたのは實にそのためである。

我が國民道德の一大特色たる萬世一系の國體は實にこの神勅の豫言に淵源し、過去三千年の間この神勅の下に我が國家は實に隆々として發展して來たのである。而して將來も亦天壤と共に窮りなく連續發展して行くことは言ふまでもない。教育勅語中に「天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ。」とあるのは同じくこの神勅から出てゐるものと拜察されるのである。

君臣の分もこの神勅によつて明かにされ、隨てこの神勅によつて我が國特有の綜合的家族制度を生じ、そこに忠孝一本の特殊なる國民道德が發達したのである。この意味に於てこの神勅は、我が國體の淵源であり、國民道德の根據である。

然もその豫言的なる點に一種の宗教的意義を有し、遂に神道と結合し、而してこの神道と國民道德とは深い關係を結ぶに至つたのである。言ふまでもなくそれは單に宗教としてでは無く、國家の運命と關係する點に、神道の生命があるのである。彼の水戸學派が朱子學と神道とを調和して目覺しき活動をしたのは、實にこの神勅を背景としてゐたこと言ふまでもない。

之を要するに皇祖の神勅は、實に我が國體の淵源・國民道德の根據である。やがてそれが我が國の徳治的國家主義の標榜となり、國民の積極的な一大理想となつて過去三千年の美しき歴史の成績を形づくり、尙ほ將來も天壤と與に窮り無く國家の隆盛を致す根據となるのである。

〔參考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行
- (二) 同文館發行 哲學大辭書

一一、「君臣一體、忠孝一致、唯吾國爲然」の意義を説明せよ。(明治四十四年度本試験)

(一) 出所。「君臣一體、忠孝一致、唯吾國爲然」は吉田松蔭の士規七則中の第二であつて、我が國體の精華を直截簡明に説明したものである。「君臣一體、忠孝一致は、我が國に於てのみ然りとなす。」と讀むのである。

(二) 君臣一體とは何か。我が國は建國以來上は皇統連綿として萬世に亘り、下は家族制度によつて祖先崇拜の觀念に厚く、祖孫相續の道を守り、その下に血族相和合してその繁榮幸福を増進して來た。然も我が國の家族制度は他國のそれとは全く類を異にし、國家を擧げて一大家族制(綜合家族制度)をなし、これを統率せらるゝのは實に萬世一系の天皇である。

天皇と國民とは義に於ては君臣であるが、情に於ては全く親子である。斯くの如く君臣の分は太古より明かであるがその間柄は全く親子の關係であるが故に、天皇は常に國民を見ることが赤子の如く、國民が天皇を見ることが全くその父の如くであつた。隨て國家一大事變のある時には國民は擧つて一命を捧げて天壤無窮の皇運を扶翼し奉り、三千年の歴史は炳として今日に維持され

て来たのである。

これ即ち「君臣一體」たる所以である。

(三)忠孝一致とは何か。忠とは至誠以て君に事ふることであり、孝とは至誠以てその親に事ふることである。而して言ふところの忠孝一致とは君に忠なる所以は、親に孝なる所以であり、親に孝なる所以は君に忠なる所以、即ち忠と孝とは全く一致すると言ふ義である。然らば如何にして忠孝は一致するのであるか。

太古より我が國に於ては君臣の分が明かであるが、天皇と國民とはその祖先を同じうするが故に、皇室は國民の本家であり、國民は皇室の分家である。分家たる吾々の祖先は、常に本家たる皇室に對して忠誠の誠を致して今日に至つた。國民が皇室に對して忠誠を致すことは實に我等祖先の著しき意志である。隨て我等がこの美しき祖先の意志を遵守して、至誠以て君に事ふることはやがて祖先に對する孝であり、祖先に對する孝はやがて皇室に對する忠誠である。即ち忠と孝とは全く一致するのである。

(四)吾國爲然とは何か。「君臣一體」「忠孝一致」は、實に我が國に於てのみ眞理であつて、こ

れを他國に見ることは出来ないと言ふのである。即ち「君臣一體」「忠孝一致」は我が國民道德の精華であり、一大特色であると言ふのである。支那の如きは同じく家族制度であるが、決して皇室と國民とは一體でない。殊に支那は天命を重んじ、易世革命を許すが故に、上に萬世一系の天子を戴くことなく、常に轉々として皇室の變異を見るが故に、君に忠なる所以は必ずしも、親に孝なる所以ではなく、親に孝なる所以は必ずしも君に忠なるの所以ではないのである。之を要するに「君臣一體」「忠孝一致」は決して他國に於てこれを見ることは出来ない。我が國の歴史が産んだところの特殊なる道德であるが故に、そこに初めて「唯吾國爲然」と言ふことが出来るのである。

〔参考書〕

- (一) 文檢受驗同志會編 國民道德綱要 三友堂書店發行
- (二) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

〔補〕

壹、天照皇大神の神器を、天孫瓊々杵尊に傳へ玉へるや、寶祚之隆與ニ天壤ニ無窮の御誓あり。されば漢土天

然の臣道は吾知らず。皇國に於ては、寶祚素より無窮なれば、臣道も亦無窮なること、深く思ひを留むべし。更に又祈年祭の祝詞に謂へる、狹國は廣く、遠國は平く、島の八十島墜事無、また遠國は、八十綱打掛て寄如事などいふこと、徒に考ふべからず。臣道何にぞと問はば、天押日命のことたてに海行ば水つく屍、山行ば草むす屍大君のへにこそ死なめ、のどには死なじ。是なん道ならん。(吉田松蔭「坐獄日録」中より。)

一一、吉田松蔭の國體に関する見解如何。(大正元年度豫備)

別項「君臣一體、忠孝一致、唯吾國爲然」の條を見よ。

一二、我が國體の道德的意義を説明せよ。(大正十年度本試験)

我が國體の根本的特色は萬世一系の皇統である。この萬世一系と言ふ國體の觀念から、國民道德が流れ出て來るのである。萬世一系の皇統を永久に維持存続すると言ふ國民理想から祖孫相續・祖先崇拜の道德を生じ、君民同祖であると言ふところから綜合的家族制度を生じ、綜合家族制度から、忠孝一本・忠君愛國の道德を生ずるのである。即ち我が尊嚴なる國體が我が國に於けるあらゆる國民道德の根據であり、本源である。こゝに我が國體の道德的意義を生ずるに至るのである。

而してこの尊嚴なる國體から流れ出るところの國民道德は決して人道主義と矛盾するものではなく、否人道主義そのものである。皇祖の神勅中に「しらせ」と言ふ言葉があるが「しらせ」と言ふことは徳治主義であり、王道主義であり、人道主義そのものである。教育勅語中にある「斯の道は」と言ふのは王道主義であつて「古今に通して謬らす之を中外に施して悖らす」とは王道主義即人道主義であると言ふことである。我が國民道德が人道主義で一貫してゐるが故に、三千年の過去から、未來永劫までも隆々として國運の發展を見るのである。(詳細は別項「我が國體の特色」「國民道德の特色」等を参照して讀者自ら工夫するをよしとす。)

〔參考書〕

○井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

一四、神道の國民道德に及ぼせる影響如何。(大正二年度豫備)

(一)神道とは何か。神道は我が國民性の顯現したところの國家的宗教である。而してその基礎はどこにあるかと言ふと、言ふまでもなくそれは皇祖の神勅の神話に出發してゐる。別項にも論述したるが如く、神勅は一種の豫言である。豫言であると言ふ點に神道なる宗教を生じたのであつて、それが祖孫相續、祖先崇拜となつて現はれたのである。

祖孫相續・祖先崇拜は實に神道そのものゝ骨子である。而してこの神道は佛教の如く出世間的・厭世的でなく現世的・樂天的な、換言すれば積極的・活動的な宗教である。これが我が國民の一大理想であつたのである。

(二)國民道德とは何か。國民道德とは我が國の歴史・境遇・國民性によつて發達したところの、我が國特有の道德を言ふのである。

(三)神道の國民道德に及ぼしたる影響。前述の如く神道の骨子は祖孫相續と祖先崇拜の二つの觀念である。この兩者を離れては神道を考へることは出来ないのである。而してこの祖孫相續の尊い精神が萬世一系の皇統として我が國體の基礎をなしてゐる。歴代の天皇はこの遺訓(皇祖の)を遵守し、皇室と國家の御繁榮を圖つて今日に至つた。

祖孫相續の精神は又一方に於て祖先崇拜となつて現はれてゐる。祖先崇拜も亦神道の骨子をなすものである。神武天皇が即位の時祖先を祭られたのもこの精神から出てゐると言はなければならぬ。かくして神武天皇より千年の間は古神道によつて國運が發展して來たのであるが、欽明天皇の時代に佛教が輸入せられ、遂に神佛合體となり、(山王一實神道・兩部神道等) 惟神の道は幾分その面影を失つたのであるが、徳川時代に至つて神道は再びその舊狀を回復して古神道の昔にかへつた。これには、賀茂真淵・本居宣長・平田篤胤等の國學者が與て力あつたのである。

斯の如く神道は永い間に色々と變遷して來たのであるが、その精神は祖孫相續であり。祖先崇拜であるが故に、神道が國民道德と深い關係を有することは言ふまでもない、殊に以上に擧げた徳川時代の國學者が古神道を復興して國體の尊嚴・忠君愛國の精神を鼓舞したるが如き、更に闇齋の垂加神道が水戸學派に及ぼしたる影響、その結果として、水戸學派の國體宣揚に大いなる活動をなしたるが如き、更にそれが明治維新に於ける志士を輩出するに至つた間接の原因となれるが如く、これを國民道德の上から見るならば、その影響は實に偉大なるものであつたと言はなければならぬ。

〔参考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行
- (二) 明治教育社編 國民道德要領 大同館發行
- (三) 文檢同志會編 國民道德綱要 三友堂書店發行

〔補〕 神道の意義 (深作安文博士説)

正史に載する所の神道の意味に二通りあります。一つは神祇崇敬の道でありまして、一つは爲政の原則であります。然れども、所謂神道なるもの、意義は、是等よりも更に高大でありまして、建國此方、古今を一貫して存する日本民族の自國發展の理想を宗教的に把住したものであります。即ち、建國祖神の建國の理想を尊び、神祇の威靈を仰ぎ、皇室の尊嚴と國體の優秀とを擁護し、國家の進歩發展を圖る民族的信仰であります。

一五、神道について知れるところを記せ。(大正十一年度本試験)

(一) 神道とは何か。 神道は我が國民性の顯現したところの國家的宗教である。而してその基礎は皇祖の神勅の神話にある。皇祖の神勅は一種の豫言であつてその豫言であると言ふところに宗教的の意味がある。神道の骨子は祖孫相續と祖先崇拜とである。

(二) 神道の起源と其の發達。 神道は日本民族性の顯現であるが故に、民族の發生とその起原を一つにしてゐる。而して、天孫降臨より、神武天皇の時代を経て欽明天皇の御宇に至るまで約一千年の間には何等外國の思想によつて左右されなかつたのでその間に於ける神道を古神道又は純神道と言ふのである。

然るに欽明天皇の十三年百濟より佛教を傳へるに至つて佛教と神道とは互に相調和混肴して、こゝに新なる神道を生ずるに至つたのである。傳教大師の山王一實神道、弘法大師の兩部習合神道の如きがそれである。

神道は佛教のみならず、儒教とも混合して、卜部兼延の唯一神道、出口延佳の出口神道、山崎闇齋の垂加神道等を生ずるに至つたのである。

斯の如くして我が國特有の古神道は佛教・儒教と混合してやうやくその本質を失はんとするや、これを復古しようとする運動が起つた。賀茂眞淵・本居宣長・平田篤胤等の古道が即ちそれである。

(三) 國民道德と神道。 本項の最初に論述して置いた通り、神道の骨子は、祖孫相續・祖先崇拜の二つである、而してこの二つはその根據が萬世一系の皇統にあるが故に、神道は我が國體と密接

な關係を有するのである。

蓋し祖孫相續の精神は我が國體の基礎であり、この精神があつてこそ、我が國が過去三千年の間隆々として進化發展して來たのである。即ち神道の根本精神がよく國民の間に徹底してゐたからである。將來無窮に發展せんとする我が國は、國民の間に一層、神道の骨子であるところの祖孫相續の念を厚くし、以て國運の發展に資すべきである。

〔参考書〕

(一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

(二) 同文館發行 哲學大辭典

〔補〕

日本に行はる、神道は大凡これを三種類に分つことを得、其の第一は國體神道なり。日本の國體を信仰の側より見たるものなり。第二は神社神道なり。神社の儀式崇拜等にも神道存在す。宗教としての神道は、神社を除外しては、眞に了解すること能はず。神道の宗教心は、各神社に現はれたるものなり。第三は宗派神道なり。これ大社教・御嶽教の如き、種々の宗派をなしたる神道なり。(井上哲次郎氏説)

一六、國民道德に於ける儒佛二教の影響を論ぜよ。(大正三年度豫備)

(一) 國民道德とは何か。我が國の國民道德とは、我が國の歴史・境遇・國民性によつて發達したところの、我が國特有の道德を言ふのである。而して、太古に於ける我が國民道德は即ち神道であること言ふまでもない。神道は祖孫相續・祖先崇拜をその骨子とし、樂天的・活動的・積極的な我が國民性の顯現であつた。しかし、それはその後外國から輸入された儒教・佛教によつて大なる影響を受けて發達したのである。

(二) 儒教の影響。儒教は支那の孔子によつて集大成された教學である。儒教が我が國に輸入されたのは、應神天皇の御代百濟から王仁の來朝したのに始まるのである。しかし、儒教の根本思想は我が國古來の國民道德(神道)と何等矛盾するところはなかつたのである。即ち儒教が仁義を重んじ、忠孝を尊び、五倫・五帝を道德の中心としたるが如きは全く我が國の神道とその精神を同じうしてゐたのである。我が國には古來より斯の如き道德が發達してゐたのであるが、文字がなかつたために、それを系統的に論ずるやうなことはなかつたのであるが、儒教の輸入によつて、古來より嚴存してゐた道德に系統を立てることが出來、その内容を益々充實することが出來た。この點に於て儒教が我が國民道德に及ぼしたところの影響と言ふものは實に大きいのである。

しかし、儒教は全然日本の國民道德と一致したと言ふことは出来ない。支那が忠孝を重んじてゐながら、必ずしも忠孝一致を説いてゐない點や、天命を重んじて、易世革命を道德上許容してゐる點の如きは決して我が國民道德と相容れることの出来ぬものである。

(三) 佛教の影響。 佛教は印度の思想で、それが支那を経て、欽明天皇の御代に我が國へ渡來して來たのである。佛教は儒教とはその趣を非常に異にしてゐる。即ち我が國の神道が樂天的・現世的・積極的であつたのに反して、佛教は著しく厭世的・出世間的・消極的であつたからである。この點から大いに我が國民道德と矛盾する點があつたのである。隨て佛教の渡來當時は朝廷に於ても大いに論争があつた。しかし、後佛教が隆盛になるに及び、一時大いに惡影響を及ぼしたのであるが、漸次佛教は我が國の神道と融合同化して、我が國民道德の發達を促進したのである。殊に佛教が我が國民道德に影響を及ぼした點は、その情緒的方面である。元來我が國民道德は順境なる國民の間に發達したものであるから、その内面的・反省的・情緒的方面に缺けてゐる點があつたのであるが、佛教はこの點を補つて、我が國民道德を從來よりも一層助長せしめたのである。この點我が國民道德に於ける佛教の影響を多としなければならぬのである。

之を要するに、我が國民道德は儒教によつて、その内容を著しく豊富にし、更に佛教と同化して、その長所を攝取し、そこに我が國獨得の國民道德を發達助長せしめたのである。

[参考書]

○井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

一七、儒者は三種の神器を如何に道德上より説明せしか。(大正四年度本試験)

(一) 三種の神器とは何か。 天照大神が天孫降臨の際お授けになつた八咫鏡・八坂瓊曲玉・草薙劍の三つを言ふのである。

(二) 儒者の説明。

(一) 北皇親房の説。 親房は鏡を以て正直、玉を以て慈悲、劍を以て智慧とした。即ち彼曰く「鏡は一物をたくはへず、私の心なくして、萬象を照すに是非善惡の姿あらはれずと言ふ事なし、その姿に従ひて感應するを徳とす、それ正直の本源なり、玉は柔和善順を徳とす、慈悲の本源なり、劍は剛利決斷を徳とす、知慧の本源なり。」と。

(II) 一條兼良の説。兼良は三種の神器を以て一心の標幟なりと説き、唯心説によつて、心即神、法即道となし儒佛二教の一致を説いた。即ち曰く「三種の神器は神書の肝心、王法の樞機なり、儒佛二教一致の道理も亦此の外にあらず。」と。

(III) 中江藤樹の説。藤樹は三種の神器を以て智・仁・勇であるとした。即ち曰く「神代には未だ文字あらざりしを以て、物によりて人の徳を象り給ふ。即ち能く萬物を照し辨へずと言ふことなき徳をば、鏡を鑄させて之を象り給ひ、寛裕溫柔慈悲の徳をば玉を磨かせて之に象り給ひ、堪忍の力強くして物を破らず神武にして不殺の徳をば劍を打たせて之に象り給ふ。唐土の聖人は之を智・仁・勇といへり。其の意相等し。」と。

(IV) 山鹿素行の説。素行も亦三種の神器を以て智・仁・勇の三徳の象徴と見てゐる。即ち曰く「玉は温仁の徳を、鏡は致知の知を、劍は決斷の勇を表はす。」と。

之を要するに、親房が三種の神器を以て正直・慈悲・智慧の三者を表はすものとしたが、これは餘程佛敎的の説明が這入つてゐる。一條兼良も亦同じ。然るに山鹿素行、中江藤樹の如きは全

く儒敎の立場から、支那の所謂智・仁・勇の表象であるとして見てゐる。即ち我が國の古代に於ては文字がなかつたから、智・仁・勇の三徳を物によつて説明したのであると言ふのである。

〔參考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 日本古學派の哲學 富山房發行
- (二) 同 日本朱子學派の哲學 同
- (三) 同 日本陽明學派の哲學 同
- (四) 有馬祐政氏 日本倫理史 博文館發行

〔補〕 山鹿素行の神器論(中朝事實上卷神器章) 天孫天降時。天照太神。乃賜八坂瓊曲玉。及八咫鏡・草薙劍三種寶物。一書云。天照天照太神・高皇靈尊。乃相語曰。夫葦原瑞穗國者。吾子孫可王之地。即以八咫鏡及草薙劍二種神寶授賜皇孫。永爲天璽。所謂神璽・劍・鏡是也。矛玉自從。

謹按。是皇代受授之三種神器也。蓋八坂瓊曲玉者。櫛明玉命所造之瑞玉也。(櫛明玉。又名羽明玉。又名天明玉。伊弉諾尊子。八咫鏡者。石凝姥神所鑄之鏡也。(石凝姥天糠。戶命之子。作鏡遠祖也。)草薙劍者。在大蛇尾之寶劍也。共有大功于此國。而玉可表温仁之徳。鏡可表致格之知。劍可表決斷之勇。其所象其所形。皆天神之至誠也。此時未嘗有三徳之名。而自非存其名義而已。又有

此靈器之相備。唯非有_レ此靈器而已。又有_レ此靈器之成功。最可_レ畏之甚也。竊按_レ三器者 天神之功器。三德之全備也。聖主用_レ此而內鑒_レ其 睿心。外制_レ其治教。是乃 神代之遺勅乎。(以下略)

一八、家族制度の將來につきて意見を述べよ。(大正九年度豫備)

(一)家族制度とは何か。家族制度とは家長制度を意味するのである。即ち家長(戸主)が一家を統率して行くところの組織である。我が國の家族制度には(一)個別的家族制度(二)綜合的家族制度の二種類がある。

個別的家族制度に於ては家長(戸主)が一家を統率して行くのであるから、その下に生活するところの家族は、家長の命令・同意によつてその行動を律せられるのである。この點に於て西洋の家族と日本の家族とは甚だ相違してゐるのである。古代に於ける氏族制度も亦この精神と同一なものである。この家族制度は祖先崇拜と深い關係をもつてゐる。そこで祖先崇拜が我が國民道德の特色であると同じ理由で、家族制度も亦我が國民道德の特色である。即ち祖先の血統を重んずると同時に祖先の祀を大切にすると云ふところから起つたのである。隨て家を繼承して行くと言

ふことゝ、祖先を祀ると云ふことゝは家長の特権であり、義務である。かくして、血統の繼續と、祖先崇拜とが家族制度を組立てたのである。そこで、祖先崇拜と家族制度とは密接不離の關係にあるもので、祖先崇拜は家族制度の精神的方面であり、家族制度は祖先崇拜の形體的方面であると言ふことが出来るのである。而して家を愛すると言ふことが、擴充され、やがてそれが愛國心となるのである。それは我が國の如く君民一體の國體に於ける特色である。

綜合家族制度と言ふのは個別家族制度が全部統一された國家を意味する。これも亦我が國體の特色から出て來るところのもので、綜合家族制度に於ては天皇によつて統一されて行くのである。

(二)家族制度の長所と短所。

(一)長所

- (イ)家族制度は共同一致の精神を涵養するによらしむ。
- (ロ)同情心・犠牲的精神の養成によらしむ。
- (ハ)系統的發展の精神を深からしめる。

(ニ)愛國心養成の出發點となる。

(ホ)謙讓・制欲の徳を養ふによらしむ。

(三)短所。

(イ)家族の人格を無視し易し。

(ロ)家族の自由を束縛し易し。

(ハ)獨立的精神の缺乏。

(三)家族制度の將來。以上述ぶるが如く家族制度には長所と短所とがある。隨て吾人が將來の家族制度を考へる時、その長所を益々發揮することは言ふまでもないが、その長所を發揮助長せしめると同時に、その短所を改善して行かなければならぬ。人はそれ自身に於て目的物であつて、決して他の手段となるべきものでない。徒に家長の權力を以て家族の人格を無視するが如きは慎しまなければならぬ。殊に世襲的職業を固守して、家族の自由發展を阻止するが如きは決して當を得たるものではない。出來得る範圍に於て子女の自由活動を許すことは將來に於ける家族制度の最も考慮すべき點であらう。

獨立自尊の精神の乏しいのも從來に於ける家族制度の缺乏である。これは一方から言へば家族制度の長所から來る所の缺點であるとも言へる。何者、家族制度に於ては家族の共同動作を尊重するが故に知らず知らずの間に他を依頼する精神を生ずるのである。獨立自尊の精神を涵養するためには或る程度に於ける家族の自由活動を許さなければならぬ。

以上述ぶるが如く、家族制度は我が國民道德の一大特色であるから將來に向つても大いに存続すべきものであるが、その精神中にその缺點を補ふべき部分を附加してその本質を益々發揮するやうに力めなければならぬ。

〔參考書〕

(一) 井上哲次郎氏 國民道德概論 三省堂發行

(二) 明治教育社編 國民道德要領 大同館發行

〔補〕 西洋と日本の家族の差異點 (井上哲次郎氏説)

(一) 日本の家族には戸主即ち家長がある。が西洋の家族は皆平等で戸主がない。

(二) 日本には家督相續があるが、西洋には財産相續のみあつて家督相續はない。

- (三)日本の家族は親子本位であるが、西洋の家族は夫婦本位である。
- (四)日本の家族は永久系統的であるが、西洋の家族は一代限りである。
- (五)日本の家族は有機的であるが、西洋の家族は集合的である。

一九、日本の國民理想につきて意見を述べよ。(大正六年度豫備、大正七年度本試験)

(一)概説。個人に一定の理想がある如く、國民全體にも一定の理想がある。理想とは現實の情態に不満足を感じて、より完全なる情態を憧憬してそれに到達せんとする欲求の對象となるべきものである。

我が國民の理想は古く天照大神の神勅にあらはれてゐる。即ち君臣一體にして、天壤無窮なる國體を維持存続して永久に進化發展せしめて行くところに國民の理想があつたのである。然るに今や、諸外國より種々なる思想が輸入せられて、國民の理想が甚だしく不鮮明になつてゐると思ふ。こゝに於て吾人は古を顧み、更に將來をながめ、こゝに國民の理想を確實に定めて置く必要があると思ふのである。

(二)日本の國民理想とは何か。

(一)國家主義。日本の國民理想の第一はそれが國家主義であると言ふことである。この精神は古く皇祖の神勅にあらはれてゐる。蓋し個人の存続は國家によりて保證せられ、個人と國家とは常に密接なる關係を有するのである。國家を離れて獨り個人の存続發展を期することは出来ない。この點に於て我が國家の如きは實にその基礎が堅いのである。それは君臣一體で、國家を擧げて一大家族制をなしてゐるからである。

(二)人道主義。(王道主義) 人道主義は世界共通の道德である。教育勅語中に「斯ノ道ハ實ニ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」とはこの謂である。神勅中に「可王」や「就而治焉」は即ち徳治主義、王道主義のことである。徳治主義・王道主義は實に今日の所謂人道主義である。この點に於て我が國民理想は英・米・佛等と全く一致するのである。

(三)民主主義。民主主義は即ちデモクラシーである。これを政治上に解すると、廣狹二義ある。狹義に解すれば共和政治となり、廣義に解すれば人民本位、(人道の考より來る。)の政治となる。共和政治は我が國體と矛盾するのであるが。これを人民本位の政治と解するならば、我が國の王

道主義と一致するのである。この精神は古來から我が國に存するのである。即ち歴代の天皇は人民のための仁政を施されつゝ今日に至つたのである。

(四)精神主義。我が國に於ては古來より民本主義・人道主義があり、且つ功利主義や權力主義を超越したところの精神主義があるのである。この點よりよく國民理想を考へなければならぬ。この點が今の日本は不鮮明である。これを鮮明にして行くことが現代に於ける國民理想の重要な點であると言はなければならぬ。

(五) 平和主義。元來日本の國は「浦安の國」と言つて平和を尊重した國である。戦争をしてもそれは萬やむを得ない時にのみやつたのである。平和主義と言ふ言葉は新しいのであるがその事實は古くからあつたのである。

之を要するに、我が國民理想は國家主義・人道主義・民本主義・精神主義を意識してこれを鮮明にして行くことである。そして、この主義を鮮明することによつて、萬世一系の國體を永久に維持發展せしめることにある。

〔参考書〕

- (一) 井上哲次郎氏 國民道德筆記(大正八年度帝國教育會夏季講習)
- (二) 雜誌「東亞の光」第十四卷第二號(井上哲次郎氏説)

二〇、國民道德上より「中朝事實」若くは「中興鑑言」を論ぜよ。(大正三年度本試験)

(一) 中實事實とは何か。中朝事實は山鹿素行の著述で、彼が赤穂謫居中の作である。上・下二卷よりなつてゐる。上卷は天先・中國・皇統・神器・神教・神治・神知の七章より成り、下卷は聖政・禮儀・賞罰・武德・祭祀・化功の六章よりなつてゐる。

(二) 國民道德より見た中朝事實。素行は中朝事實の序文に次の如く言つてゐる。
恒觀ニ蒼海之無窮ニ者。不レ知ニ其大ニ。常居ニ原野之無畦ニ者。不レ識ニ其廣ニ。是レ久而狃也。豈唯海野乎。愚生ニ中華文明之土ニ。未レ知ニ其美ニ。專レ嗜ニ外朝之經典ニ。嚶々慕ニ其人物ニ。何其放心乎。何其喪志乎。抑好レ奇乎。將尙レ異乎。夫、
中國之水土。卓ニ爾於萬邦ニ。而人物精ニ秀干八紘ニ。故神明之洋洋々。

聖治之繇イソク。煥乎文物クワン。赫乎武德ケツ。以可比イヒ天壤テンニ也。今歲冬十有一月。編ヒ皇統之實事クワンニ。令シ兒童コウニ誦セ焉ヲ。不レ忘ル其本ニ云フ爾ガ。

この序文によつて略げその内容を知ることが出来るのである。即ち本書によつて彼は我が皇統の無窮にして、我が國體の萬邦に冠たる所以を明かにしたのである。

即ち彼が上卷第二章に於て「懿哉本朝開闢之義。悉因イソク神聖之靈ニ。是乃實天授ニ之人與ニ之也。故皇統有ニ億兆之系。終與ニ天壤無窮ニ矣。」と言つてゐるのはそれである。

蓋し當時の學者は滔々として支那にかぶれ、異國崇拜、異國盲信の情態にあつたのである。

當時の學者が支那を稱して「中國」「中華」と言ふに對して自ら日本を「東夷」と稱した。然るに素行は我が大日本帝國自らを稱して支那に優れる神國となし、以て「中朝」「中國」「中華文明の土」と呼んだ。以てその意氣の甚だ盛んなるを見るのである。

要するに素行の「中朝事實」は支那崇拜・支那盲信時代に於ける一大警鐘として當時の國民精神を鼓舞作興したる點に於て國民道德上偉大なる効果を治めたるは言ふまでもなく後世に於ける國民道德の規準となつたのである。近代に於ける吉田松蔭・乃木希典の如きは實に素行の思想を實

行したる人と言ふべきである。

〔參考書〕

○有馬・黒川兩氏 國民道德叢書第一卷 博文館發行

〔補〕

此の書は専ら神道の事を論ぜる書にて、漢文を以て記せり。天地・中國・皇統・神器・神教・神知の七章を上卷とし、聖政・禮儀・賞罰・武德・祭祀・化功の六章を下卷とす。凡そ十三章あり。(中略)

中朝事實は「武家事記」と同じく赤穂謫居中の作に係り、中朝事實先づ成り、次いで武家事記成れり。中朝事實の序に龍集巳酉とあり、即ち寛文九年の作なるを知るべきなり。(井上哲次郎博士)

六、教案の問題

〔注意〕 教案は容易のやうで仲々時間を要することを豫想してかゝらぬといかん。隨て充分練習をして置く必要がある。知つてゐることを普通の文章に書くのは樂であるが、さてそれを教案の形に書き改めることになるのと六ヶ敷い。こゝに掲げた答案例は決して上手なものとは思つてゐない。幸に参考文を掲げて置いたから、各自それによつて作製して見るとよい。形式の

如きも色々やつて見たが自分でも不満に思ふものばかりである。教案の問題だけは全部解説する勞をはぶいて五つだけにして置いた。澤山あつてもさう大した参考にもならないと思つたから。くれぐれも中等學校の修身教科書に眼を通して置くべきである。

一、法律と道德との關係に就て教案を作れ。(大正十一年本試験)

(一)題目 法律と道德

(二)時間 二時間

(三)學年 中學第五學年

(四)目的 法律と道德との關係を明かにし、道德が法律を内含し、人生至上のものであることを知らしめるのが目的である。

(五)區分 第一時。(一)法律の意義と法律上の義務。(二)合法の行爲と有徳の人。(三)法律は消極的、道德は積極的。(四)合法行爲必ずしも善行にあらず。

第二時。(五)道德は法律の看過するものをも問ふ。(六)法律には必ず服従すべし。(七)

道德は本、法律は末。(八)法律の効力は道德に負ふ所多し。(九)道德は法律よりも尊し。

第一時 ○月○日 ○曜日 第○時

教法

(一)豫備—法律と道德について既有觀念の整理

(二)目的指示

(三)教 練

(一)法律の意義

(二)法律上の義務—兵役の義務・納税の義務・其他の義務(生命・財産・名譽・賣買・貸借・雇傭等契約の權利義務)法律上の義務は強制される。法律上の義務は道德上の本務である。

(三)合法の行爲と有徳の人—合法の人必ずしも有徳の人ではない。道德は法律以上のものを要求する。

(四)法律は消極的、道德は積極的—法律は社會の秩序を紊すことを禁じ、道德は進んで社會

第二篇 最近拾貳箇年問題解説

の進歩を圖るべしと要求する。

(五) 合法的行為必ずしも善行でない。——法律上正當な権利の主張も道徳上非難されぬ場合がある。

(四) 設問

(一) 法律と道徳と異るところはどこか。

(二) 法律上正しい権利の主張が道徳上非難されるとは如何なる場合か。

(五) 應問

第二時 ○月○日 ○曜日 第○時

教法

(一) 豫備

(一) 復習

(二) 目的指示

(二) 教授

(六) 道徳は法律の看過するものまでも問ふ。——法律は全然結果論であるが道徳は動機をも重んずる。

(七) 法律には必ず服従しなければならぬ。——法律の要求するところは言ふまでもなく道徳上からも之を要求する。況んや立憲國の法律は國民代表の定めたるものである。

(八) 道徳は本、法律は末。

(九) 法律の効力は道徳に負ふ所が多い。——法律は道徳の存在によつて効力がある。

(一〇) 道徳は法律よりも貴い。——法律は道徳中に内含する。然も道徳は法律よりも根本的のものである。

(三) 應問 (全體に亘つて)

(四) 教科書朗讀

(五) 設問

(一) 法律の効力が道徳に負ふところが多いとはどういふわけか。

(二) 道徳が法律よりも根本的であるとはどうしてか。

第二篇 最近拾貳箇年問題解説

(II) 結局道德と法律とはどういふ關係にあると言ふのか。

〔參考〕 道德と法律 (澤柳政太郎氏中學修身書卷五)

法律は行爲の規則にして、道德も亦行爲を律す。然らば二者の關係差別は如何。

抑、我等國民が法律の定むる所に従ひ、兵役の義務と納税の義務とを有することは、我が帝國憲法の規定する所なり。其の他我等は法律の規定に依り、種種の義務を負ふ。他の生命、財産、名譽を尊重して敢て毀損せざるべきは言ふまでもなく、賣買、貸借、雇傭等契約の權利義務より、父母妻子扶養の義務に至るまで皆法律の規定する所なり。法律は更に善良の風俗、又は公の秩序を害する行爲をも禁ず。而して法律の規定は何人に對しても其の違反を寛假せず強制して執行す。是等法律上の義務は道德上に於ても之を義務と云ふ。道德上國法に違ふとは即ち此の謂なり。

人よく法律を遵守せば、更に其の上に加ふる所なかるべきか。法令を遵守せば其の行爲は合法と稱すべく、法律は此の上更に求むる所なきや言を待たず。然れども之を道德上より考ふるときは未だ以て足れりとせず。蓋し法律は如何に完備すとも、各人行爲のあらゆる場合を盡すものにあらず、唯國家の安寧秩序を維持する爲に必要なことを、或は禁止、或は命ずるに過ぎざる本

り。

然るに人の行爲は國家社會の安寧秩序に關するものみに止まらず、進んで國家の隆昌を圖る行爲あり、又社會の幸福を増進する行爲あり。法律は是等の行爲につき規定する少きも、道德は之を主眼とす。法律は「人に深切なるべし」「寛大ならざるべからず」とは命ぜず、又、「謙遜なるべし」「自重せざるべからず」とも命ぜず。然れども道德は是等を以て萬人の當に爲すべきこととなす。法律は社會の秩序を紊すことを禁じ、道德は進んで社會の進歩を圖るべしと要求す。しかのみならず、或る種の行爲は、道德上不正不義たること明かなれども被害者の起訴を待つにあらざれば、法律は其の罪を問はざることあり。又法律の規定は如何に細密なりとも、尙幾分の間隙を存するが故に巧慧にして、恥を知らざる輩は、巧に法網を潛りて、私利私慾を逞しくすることあり。されば法律上の罪人たらざるものも、道德上より之を見れば純乎たる罪人たるもの少かりし。吾等は決して法律上の罪人たらざるを以て満足すべきにあらざるなり。

更に進んで考ふれば、法律上正當とすべきことも道德上非難すべきことあり。例へば損害の賠償を要求し、之に應ぜざるときは、直ちに法廷に訴へて自己の權利を主張するが如き、法律上に

ては毫も非難すべきことにあらず。されど「人に對して寛大なるべし」との徳義より見れば、法廷に訴へてまでも自己の權利を争ふと云ふが如きは、たとひ甚しき不徳にあらずとも幾分非難せざるを得ざる場合なきにあらず。固より大なる損害に對し正當の理由に依り之を法廷に訴ふるが如きは、道徳上に於ても正當となす場合あるは勿論なり。唯自己の權利は必ず之を主張して已ますと云ふが如きは、法律上咎むべきことなきも、道徳上より非難すべき場合少からざるなり。但し法律上正當の要求なれども、道徳上より見れば非難すべきが故に、我は他の要求に應ぜずと云ふが如きは、法律上不通の説たるは勿論道徳上に於ても亦大いに非難せざるを得ず。人は寛大ならざるべからず、故に他人は我に寛大ならざるべからずとは云ふべからざればなり。

法律は行爲の規則にして、動作に現はれたる以上は、其の動機の善惡をも問ふものなれども、心に懷抱するのみにて未だ動作に發せざるものは之を問ふことなし。道徳は未だ動作に現はれずとも、既に決意せる以上は其の動機の善惡を判斷して、其の責任を問ふ。例へば害意ありて未だ行爲に現はれざるものは、法律の間はざる所なれども、道徳は之を非難するが如し。

法律に對しては人各意見あるべし。或る法律は社會の安寧秩序を維持するに必要ならずと考ふ

るものもあるべく、或る規則は道徳上より見て不必要なりと思ふものもあるべし。されど其の法律規則の存せる間は必ず之を遵守せざるべからず。これ國家の要求する所たるは勿論、道徳も亦之を要求す。何となれば人人其の見所依りて異議を挟み、之に服従することを肯んぜずば、社會の安寧秩序は遂に維持するに由なければなり。況や立憲國の法律は、國民の選出したる代表者の協賛を経たるものなれば國民の之に従ふは自ら定めたる法律に自ら従ふものにして、之に違背するは甚だ謂れなきに於てをや。正當の手續を経て、法律の改正を企つるは可なり、否法律の改良は常に之を念とせざるべからず。唯如何なる法律も、法律として存在する以上、必ず之に服従せざるべからず。ソクラテスが冤罪を受けて牢獄に投ぜられ、死刑の宣告を受くるや、其の弟子等は牢獄を脱して難を他國に避くべしと慫慂して已まざりしが、彼は諄諄として國法の遵奉すべき所以を説き、弟子の深厚なる同情を斥けて、從容死に就きぬ。これ千古の美談とする所なり。

更に道徳と法律との關係につき一言すべきことあり。道徳は本にして、法律は之に基くものなること是なり。古は道徳に反せる法律も往往にして存したりしが、今は殆んど斯かることなし。蓋し道徳に基かざるものは、たとひ一時法律としての効力を有すとも、久しからずして、廢止せ

らるゝに至るべければなり。

尙一言すべきは、法律の精神の十分に貫徹せられんがためには、國民の道德の發達を要する。是なり。法の條文如何に綿密なりとも、國民にして苟も免れて恥づる所なく、巧に法網を潜らんとするときは、法律は如何に強制力ありとはいへ、半ば其の實效を失ふべし。斯くの如く法律は道德に基くものにして、又道德の力を須ちて初めて其の効力を全うするものなり。

之を要するに、法律、規則の命ずる所必ず之を守るべしとは國法の要求する所なり。而して道德は同じく之を要求するのみならず、更に其の上に善を爲さんことを要求するものなり。法律は尊重すべく、決して輕視すべきものにあらず。

二、經濟と道德との關係につきて教案を作れ、(大正七年度本試験)

(一)題目 經濟と道德

(二)時間 二時間

(三)學年 中學第五學年

(四)目的 經濟と道德との關係を明かにし、兩者の調和するところに眞の道德があることを知らせるのが目的である。

(五)區分 第一時。(一)欲望と經濟と道德。(二)經濟と道德との調和。(三)信用と經濟界の活動。

第二時。(四)經濟と道德の一致を認めないのは誤謬。(五)産業の發達と道德の進歩。

(六)雇傭關係と道德。

第一時 ○月○日 ○曜日 第○時

教法

(一)豫備——既有觀念の整理

(二)目的指示

(三)教授

(一)欲望・經濟・道德について。——經濟の起原は人の欲望に發する。不斷の欲望は人間活動の根源である。欲望はすべて善でない。そこに道德が生ずる。經濟と道德とは最初から關係的。

第二篇 最近拾貳箇年間問題解説

(一) 經濟と道德との調和。——經濟と道德とは本来矛盾するものでない。經濟至上主義も道德至上主義も共に誤り。兩者の調和するところに眞の道德がある。

(二) 信用と經濟界の活動。——經濟界と信用、信用と道德。道德と經濟との關係。

(四) 應問

(五) 設問

(一) 道德と經濟とは何故に調和せねばならぬか。

(二) 經濟界に信用の必要なことは何を語るか。

第二時 ○月○日 ○曜日 第○時

教法

(一) 豫備

(一) 復習

(二) 目的指示

(二) 教授

(四) 經濟と道德の一致を認めないのは誤である。——兩者相反すると考へるのは封建時代の舊思想である。

(五) 産業の發達と道德の進歩。——産業の發達は知識の進歩と同時に道德の進歩を要求する。

「衣食足りて禮節を知り」「貧すれば窮し」「窮すれば濫す。」——これは經濟の道德に及ぼす影響である。

(六) 雇傭關係と道德。——産業の發達と資本家、資本家と労働者、労働問題の解決は道德問題である。

(三) 教科書朗讀

(四) 應問

(五) 設問

(一) 「衣食足つて禮節を知る」とは何を語つてゐるか。

(二) 労働問題は如何にして起るか。

(三) 労働問題の解決はどうすればよいか。

第二篇 最近拾貳箇年間問題解説

〔参考〕 道徳と經濟（澤柳政太郎氏中學修身書卷五）

經濟の起源は人の欲望にあり。欲望とは不足の感覺と、此の不足を充たさんとする願意と、之を充たすに足るべき目的の觀念とを含めるものなり。渴すれば飲を欲し、餓うれば食を欲し、食に飽けば衣を欲し、衣食足れば更に其の美を欲す。往古未開の世にありては人の欲望の種類甚だ少かりしが、文明の進むに従ひ、其の種類も漸加し、其の程度も増進と來りぬ。此の不斷の欲望こそ、實に人間活動の根源となるものとして、これを充たさんが爲に、秩序ある行動によりて事業を營み、爰に謂はゆる經濟現象を生ず。然るに人の欲望には善きもあり、惡しきもありて濫りに充足することを許さず。而して其の善惡を辨別して取捨を決するは、道徳に外ならず。されば經濟と道徳とは初より離るべからざる關係ありといふべし。

經濟現象を大別せば、富の生産、分配、及び消費の三つとなる。而して是等は皆正當なるものならざるべからざるや言ふまでもなし、即ち皆道徳に適ふものならざるべからず。道徳の許さざる富の生産、分配、及び消費は經濟上よりも斷じて排すべきものなり。されば此の兩者は根本的に調和せざるべからざるものとす。

更に之を實際に見るも經濟界の活動に最も重要なものは信用なれども、其の信用なるものは素これ道徳上のことなり。故に民衆の道徳發達せざるときは、信用生ぜず、道徳にして進歩せば信用は自ら高まるべし。然り而して信用衰へば、金融凝滯して、經濟界の活動は其の敏活を失ふべし。此の點亦經濟と道徳との關係の極めて密なるを見る。

若し夫れ經濟は金錢上のことなり、道徳は之と相關せずと思ふものあらば、これ大なる謬なり。産業の幼稚なりし時代に於ては、或は斯くの如き觀を呈せしことなきにしもあらざりしが、産業の進める今日に於ては經濟と道徳とは兩兩手を携へて進まざるべからず。かの經濟と道徳とは全然相關せずとし、甚しきは二者相反するが如く思ふは、封建時代の舊思想に外ならず。

産業の發達が道徳の進歩に負ふ所多きは又他の方面に於て見るを得べし。生産に従事するものが忠實に業に服すと否とは、其の生産費の多少及び製品の良否に關係すること極めて大なり。知識が産業の發達に必要なことのみを認めて、道徳も亦重要な關係あるを知らざるは未だ徹底せざる見なり。然り而して我が實業界の現状を顧みるに、正當の勤勞を卑みて暴富を僥倖せんとする傾向なきにあらず。殊に被傭者の如きは人の監視なくば輒ち懈怠し勞役を省かんとするもの

如し。斯くの如き弊風を除かんとするには一に道徳心の向上に待たざるべからず。衣食足りて禮節を知り、貧すれば窮し、窮すれば溢するもの經濟の道徳に及ぼす影響に外ならざるなり。

産業の發達は大企業の興起となる。被傭者たるもの忠實業に服すべきは言ふまでもなければども傭主たるものも亦被傭者を遇すること深切ならざるべからず。單に法律條例に違背せずといふのみに止まらず、力を盡して被傭者の幸福にし、且つ其の向上の途を開くべし。彼の工場法の如きも唯傭主の誠意を俟ちて始めて其の眞精神を發揮することを得るものなり。人は知遇に感じ情に捉へらる。傭主にして深切ならば被傭者も亦進んで傭主の利益を思ふに至るべし、其の結果は事業の發達となり雙方の利益を増進すべし。資本家、企業家に道徳心の必要なるは勞働者に於けるよりも更に大なり。

經濟と道徳との關係は、廣く、之を一國の上に見るも亦近く之を一身の上にかふるも、其の密接なることは同一なり。實に經濟と道徳とは、常に其の起源より見て、互に相關係し、理論上より見て互に相調和すべきものたるのみならず、又之を實際に徴するも相離るゝことを得ざるなり。

三、意志修養に就て教案を作れ。(大正二年度本試験)

(一)題目 意志の修養

(二)時間 二時間

(三)學年 中學第五學年

(四)目的 意志の性質を明かにし、意志の修養が生活上極めて必要なことを知らしむるを以て目的とする。

(五)區分 第一時。(一)精神の存在とその作用。(二)意志の意義及び其の性質。

第二時。(三)意志の修養の仕方。

第一時 ○月○日 ○曜日 第○時

教法

(一)豫備

1.精神作用につき既有觀念の喚起及び整理をする。

2. 目的指示。

(二) 教授

(一) 精神の存在とその作用

1. 精神とは何か。(心意活動の存在は人類の特色であることを悟得させる。)
2. 精神の作用にはどんなものがあるか。

一) 精神の知的作用とは何か。

——事物を認識し、事理を理解する作用——

(II) 精神の情的作用とは何か。

——種々の事物につきて生ずる快・不快の感——

(III) 精神の意的作用とは何か。

——行爲を決定する作用——

(四) この三者は決して分離して存在してゐるものでなく密接な關係を爲してゐるものである。

(二) 意志の性質。

1. 人の行爲は總て意志の發現であるとする事が出来る。(こゝで主意主義の心理學及び哲學の梗概を説明する。)

2. 隨て如何なる知識、如何なる感情を養つても意志が薄弱では、遂に正善なる行爲の實現とはならぬ。

3. 人をして困難に堪へ、障礙を打破せしめるものは勇氣・忍耐である。

4. 勇氣・忍耐は鞏固なる意志の現はれである。

5. 道徳上・事業上人をしてその目的を實現せしむるところのものは鞏固なる意志である。こゝに意志修養の必要がある。

(三) 意志修養の段階。

1. 意志修養の第一段は善良なる習慣の養成である。

——善良なる決心を幾度も繰返す中には、それと反對の決心をなすことが事實上不可能となる。

2. 意志修養の第二段は理想の設定である。

——理想の系統を發達させることは意志修養上極めて大切なことである。こゝに善良なる環境を必要とするのである。

3. 意志修養の第三段は經驗による善良なる品性の確立である。——これには理想のまゝに行爲する習慣をつくる必要がある。而して意志の發動が理想のまゝに、習慣的に行はれるやうに、一定不變の姿をとるやうになつた時これを品性と名づける。品性の確立した人は如何なる事情の下にあつても、統一ある行爲をなし、決してその處置に迷ふことがない。

整理

一、教科書朗讀。

二、主要なる設問。

1. 精神の作用には如何なるものがあるか。
2. 特に意志修養を必要とする理由如何。
3. 意志修養の段階は如何。

三、應問

〔參考〕精神の修養（井上博士中等修身書卷三）

人が萬物の靈たる所以は、高尚なる精神を有するに由る。されば精神の修養に努むるは人の人たる所以を全うする道なり。修養とは自己の努力に依りて精神の諸作用を鍊磨し、以て其の發達を圖るを云ふ。

精神の作用には種々あれども、知能・感情・意志の三つに分類するを得べし。而して是等は全く分離せる作用にあらずして、互に密接なる關係を有せるものなり。知能は事物を認識し、事理を了解する働きなり。感情は種々の事物に就きて生ずる快、不快の感にして、意志は行爲を決定する作用なり。

かくて修養も亦知・情・意の三方面に涉る可きは言を俟たず。學問を研究し、知識を收得するは、知能の作用にして、道徳上善惡を識別するも亦知能の働きなり。我等が學修に従事するは、主としてこれが爲なれば、我等は學校に於ける課業に精勵する外、自修によりて知能の發達を圖らざるべからず。而して人の精神には自然に知識の慾あること、猶身體に飲食の慾あるが如し。され

ば我等は知識慾を善用して、此れが收得を活潑ならしむる事肝要なり。尙世に處し事に當るには、學問以外に常識あるを要す。常識を養はんが爲には見聞を廣くし、世情に通ずる事に心掛けざる可からず。

感情は快樂及び苦痛の感性に本づくものなり。人は此の感性ありて苦痛を避け、快樂を求めんとするが故に、幾多の慾望を生ず。慾望は我等の行爲を誘起する原因にして、社會百般の事業は畢竟慾望の結果に外ならず。斯く慾望は人の自然の性に基くものなれども、其の中には野卑なるものと、高尚なるものとあり、或は肉體的のものと精神的のものとあるが故に、自然に放任して善惡を區別せざる時は、品性を汚し、或は身を滅すに至る。

其れ故に我等は野卑なる慾望を誘起するが如き感情、例へば嫉妬・忿怒の如きものは務めて之を抑制し、高尚なる慾望を誘起するもの、例へば同情・仁愛の情、善を好み惡を憎むの感情等は、之が發達を圖らざる可からず。尙感情に就いて一般に注意すべきは、よく其の中正を保ちて、激烈に至らしめざることは是れなり。蓋し感情其の中正を失ふ時は、往々公平なる判斷を失ひ、背理の舉動に出づる事多きを以てなり。感情の中正を得んが爲には理性の力を養ふべし。理性とは物の

道理を考ふる働きなり。

人の行爲は總て意志の發表なり。故に如何なる知識を貯へ、如何なる感情を養ふとも、意志薄弱なる時は、遂に正善なる行爲を見る事能はず。野卑なる慾望を抑へ、陋劣なる感情を制し、以て善を行はしむるは、即ち意志の作用にして、謂はゆる薄志弱行は畢竟意志の鞏固ならざるに基づくものなり。

人をしてよく困難に堪へ、障害を打破せしむるものは、勇氣・忍耐なり。若し之なくば、如何なる事業にも成功を見る事能はざらん。而して勇氣・忍耐とは、意志の鞏固なることに外ならず。其れ故に道德上、事業上、人をして其の志す所を實現して、よく其の目的に到達せしむるものは、皆意志の鞏固なるに由る。されば此の力を涵養するは修養上最も重要な事に屬す。

知明かならざれば事理に暗く、感情鈍からんには世に生きて味なく、意志薄弱なれば身を立て道を行ふ事能はず。精神の三作用は何れも大切なること斯くの如し。其れ故に我等はよく是等諸作用を平均に發達せしめんことに注意せざる可からず。其の何れに偏するも圓滿なる人格を養成する事能はず。何となれば精神の諸作用のよく調和して發達せし所に、始めて圓滿なる人格は現

はるるを以てなり。

四、社會奉仕につきて教案を作れ。(大正十年度豫備)

(一)題目 社會奉仕

(二)時間 二時間

(三)學年 中學第五學年

(四)區分 第一時。(一)社會の意義。(二)人類の社交性。(三)個人と社會。

第二時。(四)社會奉仕の意義。(五)社會奉仕の道。(六)社會奉仕と職業。(七)個人と社會の利害。(八)捨私奉公。

(五)目的 社會共同生活の意義を説明し、社會奉仕の必要なる所以を明かにするを以て目的とする。

第一時 〇月〇日 〇曜日 第〇時

教授要項

(一)社會の意義——社會的本能に基いて自然に形成される人類の共存生活團體。

(二)人類の社交性(群居本能・社交本能等より説明する。)

(三)個人の社會(個人と環境)

1. 人は社會の中に於てのみ生活する。

2. 人は社會に於て他の人と交際することによつて成長する。(取り且つ與へる(Take and give) ことによつて)

3. 社會生活の最上は國家生活である。

——文化(科學・道德・藝術・宗教……)の發達と個人に於ける權利・義務の確立は國家によつて發展維持せられる。——

第二時 〇月〇日 〇曜日 第〇時

教授要項

(四)社會奉仕の意義——社會共同の利福を増進するために努力すること。

(五)社會奉仕の道。——我等が社會より受けてゐる恩惠は廣大無邊である。我等は共同責任の上か

らあらゆる手段をつくして社會のために奉仕せねばならぬ。

(六) 社會奉仕と職業。

1. 自己の職業による社會奉仕は極めて卑近なるもの。
2. 自己の職業と文化の促進。
3. 無職業者は一種の道德的罪惡である。
4. 自己の才能に應ずる適當なる職業の選擇。

(七) 個人と社會の利害。

——個人の利害を後にして社會の利害を先にするは社會奉仕の要件である。——

(八) 捨私奉公。

——捨私奉公の精神は社會奉仕の根本、一切の公共事業・慈善事業の淵源もこゝにある。——

〔參考〕 社會奉仕(井上博士中等修身書卷四)

我等が社會より受くる恩惠の廣大無邊なるより見るも、將た共同責任の見地より云ふも、我等は能ふ限り、社會共同の利福と進歩との爲に努力する所なかるべからず。即ち我等は社會の爲に

有らゆる手段を盡し、有らゆる方法を講じて奉仕することに心懸けざるべからず。

社會に奉仕する道は多々ありと雖も、其の最も卑近なるものは、自己の職業に由るにあり。社會には各種の職業あり、之に由て有形無形の財を生産し、一は以て各員の生活を維持し、一は以て社會の文化を促進す。されば苟も社會の一員にして若し如何なる職業にも従事することなくんば、是れ他人の膏血に由て衣食し、他人の心血に由て享樂しながら、之に報ゆるの道を知らざる忘恩の徒か、然らずんば他の勞苦慘禍は毫も之を意とせざる冷血漢にして、何れも社會に棲息する資格を缺けるものと言はざるべからず。世には相當の資産を擁して衣食に窮せずんば、敢て職業に従事する必要なきもの如く考ふる者あれども、こは大なる誤解にして、職業は單に衣食調達の爲のみならず、又實に社會生活の維持發展と其の文化的向上の爲に缺くべからざる要道なり。其れ故に我等は自己の才能に應じて適當なる職業を選擇し、之に勵精して社會に奉仕し、自ら助け人を助け、進んでは文化の創造に寄與し、以て社會開發の爲に盡瘁する所なかるべからず。尙社會奉仕の實を擧げんが爲には、個人の利害を後にして社會の利害を重んずること肝要なり。元來個人の利害と社會の利害とは一致して互に背反するものにあらずと雖も、單に物質上の利害

のみを顧みる時は、個人一時の利害は社會の永遠なる利害と必ずしも常に一致する者にあらず。而して個人の利害は、其の關係する所狭小にして、其の存すること暫有なりと雖も、社會一般の利害に至りては、其の關係する所極めて廣大にして、其の存する事も亦比較的久遠なり。この狭小にして暫有なるものを捨て、廣大にして久遠なるものにつくこと、之を私を捨てて公に奉ずと謂ふ。抑、個人が自己の利害を捨てて社會の福利を圖るは、徒らに個人を失ふものにあらずして、却つて之を社會の大に推譲して、其の生命を永遠ならしむる所以なり。而して之を古今の歴史に徴するに、この公共的精神盛なれば、則ち其の社會は繁榮に赴き、この精神衰ふれば、則ち衰亡に陥るを觀る。されば公共的精神は、社會生活を營むが爲に、缺くべからざる絶對の要件なりと謂ふべし。

實に捨私奉公の精神は、社會奉仕の根本にして、一切の公共事業、慈善救済の道も之に由つて初めて企圖せらるるを得べし。されば我等はよく此の精神を體得し、有らゆる機會に於て社會奉仕の實を擧げ、以て社會の一員たる責務を全ふせんことを心懸けざるべからず。

五、國交について教案を作れ。(大正二年度本試験、大正七年度豫備)

(一)題目 國交

(二)時間 二時間

(三)學年 中學第五學年

(四)區分 第一時。(一)國際關係のうつ。(二)和親。(三)協同と競争。

第二時。(四)戰爭。(五)局外中立。(六)通商と信用。(七)外國人との交際。

(五)目的 世界の大勢より國際關係を明かにし、國際道德の必要なる所以を知らしめることを以て目的とする。

第一時 〇月〇日、〇曜日 第〇時

教授要項

(一)國際關係に就いて。

1. 國際關係は個人と社會との關係の如きもので、個人が社會を離れて孤立することが出来ない

と同じやうに、國家も亦孤立すべきでない。——そこに國際關係を生ずる。

2. 五洲一家・四海同胞である。

(二) 和親に就いて。

1. 和親の中心は正義であり、人道である。
2. 權謀術數は和親に反する。

(三) 協同と競争。

1. 協同による福利の増進。

通信・交通機關の聯絡・赤十字社・學術に關する萬國會議・國際聯盟等。

2. 競争による各國家の進歩發達。

——國家間に競争の必要なことは個人間のそれと同じである。——

第二時 ○月○日 ○曜日 第○時

(四) 戦争。

1. 世界の平和は最も望ましいことである。

2. しかし、國家が權利を主張し、利益を保護する上に於て、他の國家と衝突を生じたる場合には、やむを得ず戦争を開始する。

3. 戦争と人道とは矛盾しない。

(五) 局外中立。

1. 局外中立の意義。

2. 局外中立を宣したる時の國民の心得。

3. 國際的の事項は一人の行動でも、國家間の問題となることがある。これに關する本務を盡すは國家に對する本務を遂行することである。

(六) 通商と信用。

1. 通商は國家の生存上重要事項である。

2. 通商と列國間に於ける經濟的競争。

3. 通商上必要不可欠のものは信用である。

4. 大局に眼を注ぎ、眼前の小利に迷ふは通商の要諦でない。

5. 通商上の信用と國家の盛衰。

(七) 外國人との交際。

1. 外國人との交際は國際的正義を中心としなければならぬ。
2. 外人に對してはその身體・名譽・財産を尊重し、禮儀を守り親切を盡さねばならぬ。
3. 排他的理想は正義・人道にもとるものである。

〔參考〕 國交（井上博士中等修身書卷四）

國家は各、獨立せりと雖も孤立せるにあらず。蓋し孤立は、長短相補ひ、有無相通することを不能ならしめ、斯くて相互の不便を來し、進歩を妨ぐるを以てなり。されば交通不便なりし時代は暫く之を措き、文明の今日に於ては、互に門戸を開放し、列國交際の途を開き、條約を交換し、通商貿易の規程を定め、各大公使を派遣して、此に自國を代表せしめ、以て和親の基礎を定むるに至れり。是の故に、各國の人民互に相往來して、物産を交換し、或は學術・技術を修むる等彼我の交際益、親密に赴き、眞に五洲一家・四海同胞と異なるなきに至れり。

國家の間は、互に其の獨立と權利とを重んじ、又和親を厚くするを以て肝要なりとす。和親を

保つには、世界の公道に則り、信義を以て相交らざる可からず。權謀術數を以て外交の方針と爲すが如きは、一時の利益を得ることあらんも、永遠の福利を致す所以にあらず。畏くも 先帝陛下を始め奉り、今上陛下に於かせられては、特に列國との和親に重きを置かせ給ひ、帝國議會の開會に際しては、毎に勅語の中に是の事を仰せ給ふ。

國際間は常に和親を以て旨とするのみならず、事業の性質に由りては、彼我協同して以て相互の福利を増進せざるべからず。通信・交通機關の聯絡、赤十字社同盟を始めとし、學藝に關する諸種の萬國會議の如きは、已に以前より行はれ尙大戰後勞働其の他各種の問題に關して列國の會議は絶えず開催せられ、世界一般の、福利の爲に荐りに畫策せらるるに至れり。是れ人道の上より見るも、各國互に提携し盡瘁すべき事に屬す。

然れども和親協同の肝要なると共に、國際間には、種々の方面に於て、競争の必要生ずるは個人に於けると異なる所なし。是れ自立自營の爲、若しくは自國の進歩發展の爲めに爲すものにして、列國の併存せる以上、必然の結果と云ふべし。只夫れ其の競争たるや、宜しく公明正大なるべし、決して陰險卑劣なるべからず。

今や世界は大戦の惨害に鑑みて、戦争防止の爲に各種の方策を講じつつあり、又國家としては飽くまでも平和を尊重して其の確保に努力すべきものなりと雖も、國家が權利を主張し、利益を保護する上に於て、他の國家と衝突を生じたる場合には、開戦の已むを得ざるに至ることなきを保し難し。然るときは、國家は正當なる手段を盡して勝利の目的を達する爲に努力せざるべからずと雖も、之れを移して個人に及ぼすは不可なり。蓋し戦争は、國と國との衝突にして、人と人との闘争にあらざればなり。故に捕虜・創傷等の如く、已に戦闘力を失へる者及び非戦闘員に對しては、決して危害を加ふべからず。又交戦地に於て人民の生命・財産等に損害を加ふるが如きは最も慎むべき所なり。

又他の國家と國家との間に戦端を開き、我國が之に對して局外中立を宣告したる時は、國民は嚴正に之を守り、他の交戦國の何れに向つても、戦時禁制品と目せらるるものを供給して、私に之を扶助するが如き行爲あるべからず。

凡そ國際的の事項は、一私人の行動に過ぎざるものと雖も、是れより生ずる結果、延いて自國の全體に影響するが故に、是に關する本務を盡すは、國家に對する本務を完うする所以なること

を知るべし。

國と國との關係上、最も重要なものは通商なり。通商は、常に關係國相互の有無を通じ、利益を交換する方法なるのみならず、實に列國生存競争の手段なり。其れ故に若し通商にして振はざらんには、平和の際、到底經濟的競争に打ち勝つこと能はざるべし。されば商工業に従事するものは、廣く世界の市場に注意し、速大の職見を懷き、以て國家の利益を増進せんことを圖らざるべからず。

通商貿易に關して、國民の最も注意すべきは、信用を重んずるに在り。商業は、總て信用を以て基礎となし、信用を失ふときは、是より生ずる損害は常に一個人に止まらず、延いて國家の體面に關するものなり。然るに我國の商人の弊として、往々目前の小利に迷ひ、粗製濫造の商品を輸出し、又は約束の期限を怠り、或は其の他不正の手段を用ゐる等の事ありて、國民の信用を傷け、國産の價値を墜し、其の販路を妨げたること、決して其の例に乏しからず。深く自ら省みて、戒むる所なかるべからず。

外人と交際する場合には同胞間の交際と同じく、其の身體・財産・名譽等を尊重し、禮儀を守り、