

特 276

15



* 0040500000 *

0040500-000

特 276 - 15

教育科学叢書

大日本学術協会・編著

モナス

第2編

昭和10

AHA

336

特276
15



大日本學術協會編著

教育科學
叢書
第二編

日本教育史

東京 毛 十 又 發 兌



259.5-128

はしがき

日本人の教育原理は日本の歴史と文化とを根抵としてのみ、唯一眞實のものたり得るであらう。歐米の文化や教育史は決して、日本教育の第一原理をもたらずものではない。それは方法的寄與にとどまることを忘れてはならぬ。しかるに日本の教育研究者も教育者も、歐米教育に心酔するのあまり教育方法論の指導原理を、彼に求むるのみならず、教育理想を教育精神をまで彼に求めんとしたことは、明治以來の實相であつた。

然るに最近頓に歐米依存の傾向から、魂の故郷としての日本、日本特有の文化への復歸が叫ばれ、教育界に於ても日本人の教育は日本の歴史と文化とを他に、して本質的なもの、原本的なものはあり得ないといふ、自覺が萌し、日本教育の本質と使命とを闡明するために、日本教育史研究の風潮が全教育界に擡頭して來たことは、堅實なる日本教育の發達上喜ぶべき現象である。

明治以來日本教育の潑刺たる研究熱は、歐米教育史の考究に於ては、歐米人を

も驚嘆せしむるものを成してゐるに反して、日本教育史の研究に於ては、極めて遅々として振はず、教育學者の極めて多いに比して、日本教育史の研究を以つて任ずる者の尠きは遺憾の極みである。

本書は如上の風潮に際して、日本教育研究家のために何等かのよすがたり得たいといふ考へのもとに上梓されたものである。而して本書は大體左の如き意圖のもとに執筆されたものであることを讀者各位は諒解してほしい。

第一に實際教育の局にある人々にして、日本教育の發達を如實にしたいと念願する人、文檢教育科の日本教育史の参考書として全般的内容をもつものを求むる人、師範學校に於て日本教育史を講ずる人々等のために著はしたものである。

第二に教育現象が社會現象である點に省みて、各時代の概念を闡明し、教育史研究の時代的考察を圖つた。

第三に本邦教育の思想及實際に多大の影響をもたらした支那の太古及上古の文物・制度思想にして教育上關係あるものはかなり詳述して、日本教育史の理

解につとめ、一面東洋教育史の綱領を叙することにつとめた。

第四に支那思想と共に日本教育史の發達に貢献した印度思想についても相當の敘述を圖つた。

第五に教育は文化の傳達擴充を旨とするものである點から、本邦文化史に細心の注意を拂ひ、之れとの關涉につとめた。

第六に教育思想を敘述するに當つてはその教育思想の基調としての哲學說倫理說を闡明ならしむることに留意した。而して現代的意義に於て取扱に深淺あらしめた。

第七に日本教育史の全部を對象とした。即ち、思想史、制度史、實際史に互つて繁簡の差こそあれ、一樣に現代的生命を中心として論述した。

第八に之を要するに本書は文化史、思想史、基調に立つ日本の教育全史であるといふことを眼目とした。

以上の意圖をもつて成れる本書は教育科學叢書第二編として、既刊の最新教育學概論、最新教育思潮、日本教育行政法論とは極めて緊密なる關係をもつもの

である。更に近く上梓せらるべき西洋教育史と相待つて、現代日本の教育に史的背景を與へんとするものである。
本書編述の企圖が、日本教育に關心を有する人々にとつて、汲みとられることを得ば幸甚とするところである。

昭和十年春

著者識

目次

緒論	一—三
第一節 教育史研究の意義及價值	一
第二節 教育史の範圍及び資料	二
第一章 太古の教育	一三—三三
第一節 太古の教育通觀	一三
第二節 日本思想の核心	一四
第三節 性情と境遇	二〇
第四節 惟神の道	二六
第五節 太古の教育	二九
第二章 上古の教育	三四—三五
第一節 儒教の傳來と教育	三四
第二節 佛敎の傳來と教育	四八

第三節 聖德太子と教化……………六五

第二章 奈良時代の教育……………七—一〇〇

第一節 時代の概観……………七

第二節 太寶令と學制……………八

第三節 家庭教育と社會教育……………六

第四章 平安時代の教育……………一〇〇—一三三

第一節 時代の概観……………一〇〇

第二節 中世の教育……………一〇四

第五章 鎌倉時代の教育……………一三三—一六六

第一節 時代の概観……………一三三

第二節 鎌倉時代の新興宗教……………一三六

第三節 武士道と教育……………一三〇

第四節 家庭教育……………一五七

第五節 學校及び社會教育……………一五九

第六章 室町時代の教育……………一六七—一九〇

第一節 時代の概観……………一六七

第二節 室町時代の教育……………一八〇

第七章 徳川時代の教育……………一九一—四六六

第一節 徳川時代の文化概観……………一九一

第二節 朱子學派の教育……………二二三

一 朱子學の發達……………二二三

二 藤原惺窩……………二四四

三 林羅山……………二四八

四 松永尺五……………二五二

五 木下順庵……………二五三

六 室鳩巢……………二五三

七	中村 惕齋	二五五
八	貝原 益軒	二五七
九	朱子學派の功績	二六七
第二節	陽明學派の教育	二六八
一	陽明學の發達	二六八
二	中江 藤樹	二七九
三	熊澤 蕃山	二八八
四	三輪 執齋	二九〇
五	中根 東里	二九三
六	大鹽 中齋	二九五
七	佐藤 一齋	二九九
八	陽明學派の教育說批判	三〇一
第四節	古學派の教育	三〇三
一	伊藤 仁齋	三〇四
二	伊藤 東涯	三二三
三	荻生 徂徠	三三六

四	大宰 春臺	三二七
第五節	折衷學派の教育	三三一
一	細井 平洲	三三一
二	片山 兼山	三四三
第六節	兵學派の教育	三四五
一	山鹿 素行	三四六
二	吉田 松陰	三五四
第七節	獨立學派の教育	三五九
一	二宮 尊徳	三五九
二	三浦 梅園	三七〇
三	帆足 萬里	三七九
四	廣瀬 淡窓	三八二
第八節	皇道學派の教育	四〇四
一	古典學派の教育	四〇五
(一)	加茂 眞淵	四〇五
(二)	本居 宣長	四〇六

(三) 平田 篤胤	四〇七
二 關齋學派の教育	四〇九
(一) 山崎 闇齋	四〇九
(二) 水戸學派の教育	四一一
(一) 徳川 光圀	四一一
(二) 藤田 東湖	四一三
四 史學派の教育	四一六
第九節 心學派の教育	四一七
第十節 幕府の直轄學校	四一九
一 昌平坂學問所	四一九
二 徽 典 館	四二七
三 駿府明新館	四二八
四 日光學問所	四三八
五 佐渡國修教館	四三九
六 長 崎 聖 堂	四三九
七 和學講談所	四四〇

八 開 成 所	四四〇
九 醫 學 館	四四一
一〇 醫 學 所	四四二
一一 精 得 館	四四三
一二 陸 軍 所	四四三
一三 海 軍 所	四四三
一四 學 習 院	四四三
第十一節 諸藩の學校	四四四
第十二節 郷學・漢學塾	四四四
第十三節 寺小屋教育	四六八
第十四節 社會 教育	四六八
第十五節 洋學の發達	四六八
第十六節 女子 教育	四八〇
第十七節 徳川時代の教育批判	四八四

第八章 明治時代の教育

第一節 明治時代の概観……………四八六

第二節 教育制度の發達……………五二四

第三節 教育思想の發達……………五五六

第四節 明治時代の教育家……………五六五

以上

日本教育史

大日本學術協會



論

節 教育史研究の意義及價值

教育史は社會的現象の一種であるところの教育事實の歴史である。教育てふ事實には、教育の實際と教育に關する理論との二面が包含せられてゐる。されば教育史は社會現象の一種である教育の實際と理論の變遷發達を敘述するものである。現今の教育は過去數千年間に於ける教育の理論と實際とが、相承け相繼いで、漸次改善發達して來たところの結果である。されば今日の教育を正しく理解するには、勢ひ其の由來するところを知らねばならぬ。これ教育の起源に遡り、其の根柢を知り、それが如何にして進歩發達して今日に至つたかを明らかにせね

ばならぬのである。こゝに教育史研究の意義があるのである。春山作樹博士は本邦教育史研究の意義なる論文（教育）に於て「教育史は各時代の教化理想と其理想實現の爲めに採られた方法の記憶と反省である。而して其理想とは我民族の發見創造した所の價值である。價值は無限である。無限の價值は一民族の中に悉く顯現する者ではない。各民族は其民族性に随つて甲或は乙の方向に於て特殊の價值を發見し創造し、特殊の民族的文化を建設する其文化が其民族の間に於て繼承される爲めの努力が教育活動である。ギリシヤ人は藝術と哲學とを創造した。ローマ人は法律と戰術とを創造した。いづれも民族性に随つて其任務を果したのである。其處に彼等の歴史的意義が存在してゐる。中略。各民族は其民族性と水土即環境に應じて、特殊の價值を發見し創造するが、其發見創造の過程は教育史に於て最明になされる。教育が文化繼承の社會的活動である點から考へるならば自明の理である。茲に教育史研究の意義が存在する。中略。本邦教育史について考へるならば、日本民族が世界文化の發展に對して有する特殊の使命を發見するには教育史研究が必要であるといふことになる。平安朝の風雅な文道、鎌倉時代以後の剛健な武道は俱に日本民族の全理想を構成するに缺くべからざる要素である。物質的實利主義に囚はれ又民族の價值發見創造が民族中に於ても、特殊の階級に於て先現はれ来るものであることに心附かない學者は詩歌管絃を専らにした平安朝貴族の教養を一概に文弱といふ一語で斥けるであらう。其では教育史の研究は出来ない。中略。一時代の教育には偏する所のあるを免れない。其偏する所は次の時代に於て補修せられる。補正する者は民族精神である。此民族精神の動勢を知る者は將來を察することが出来る。しかし科學は説明すれども豫

二

言せずといふ信條を有する學者は將來を察することを拒絶するであらう。之を拒絶する人にとつては教育史研究は意義を有しない。」と、論じてゐる。又、高橋俊乘氏は「日本教育史研究の意義」なる論文（教育）に於て「上略。我が邦人特異の文化性は道德のみならず、政治にも宗教にも文學藝術にも學問にもどの方面にも現はれるものである。勿論日本人の國民性に適した方面と不適當な方面とがあらうが、過去の長い歴史を眺めて見ると、大體にどの方面にも適してゐるやうである。しかし政治方面には日本人獨特の道德能力があり、他の方面にもそれぞれ獨特の文化能力がある。故に我が國が他の國や民族に對して獨特の政治史や宗教史等を持ち得るのである。さうして特異な文化性そのものが、如何にして養成され發展させられたか、この點の究明こそ日本教育史の眞の任務であらうと信ずる。中略。今日の我が國の教育の發達は西洋の一流國に比して優るとも劣らないであらう。この盛大な發達は維新後、朝野官民のうまさる努力の賜物ではあるが、努力を加へて發展せしめうる地盤は立派に江戸時代に出來てゐた。江戸時代に出來た地盤は江戸時代に突然に出來たのではなく、室町時代の教育的努力の結果であり、室町時代のそれは鎌倉時代の教育的努力の果實である。量も質も昔へ遡るほど貧弱になるが、結局太古から日本人が教育的努力を續けて來たことは明かである。」と、述べてゐる。

二、教育史の價值

教育の有する價值は、即ち其の内在價值と效用價值とによつて定まるものである。教育史を價值的に見て、其の効果を宣揚することはとりもなほさず教育の史的方面を宣揚することにして、教育に従事するものが、一般教

三

育學以外に教育史の研究を必要不可欠のものとしてせられてゐることは、教育を研究する者の何人も熟知するところである。

教育史は教育の思想學說及び實際の歴史であるから、現在の教育を理解し、且つ將來の教育理想を建設し、或は教育の方法を考案する上に、學校制度の組織を規定する上にも參考たり得ることは明かである。

(一) 教育史の價值に對する疑問

教育史は古代よりの教育事實の變遷發達を記述するものであるが、教育の科學的乃至哲學的研究といふことは近代になつて起つたところであるから、昔の非科學的な單なる教育上の經驗とか意見とか、果して現代の教育者に價值をもたらすものであらうか、この點については甚だ心細い感をもつのである。且又教育の科學的哲學的研究といふことは、日進月歩の有様をもつて止まるところのないものであるから、現今の教育の理論及方法といふものは、十分に學術的研究を遂げられたものといふことが出来る。故に過去の教育上の事實調査を試みたところで、それがいくばくの價值があり、効果が生ずるかといふことについての疑問がないでもない。

教育の實際について見るに、教育史の研究は、どれほど深くなされてゐるかを見るに、今日行はれてゐるところの教授法とか、管理訓練といふものは、過去の教育上に於て經驗業績をとり入れて出來たものではなく、殆ど新しい工夫になつたものが多いのであるから、教育者の中にも、之をそのまま模倣的に學んで、單に器械的に修練することに甘んじて、教育史の價值を十分に活用しない者も決して少しとはしない。かくの如くして教育史

は何の爲に研究するものであるか、將た實際教育に何程の效果をもたらしてゐるかについては、一應疑念をいだかざるを得ぬのである。

(二) 教育史研究の價值

(イ) 教育史研究の直接的價值 教育史はこれを價值的方面から見ると、直接的間接的の二種に大別し得る。教育史を學習することによつて、教育の理論及び實際の縦の流れが明瞭になり、學習者の教育觀が系統的本質的にまとまつて來るものであるから、教育上に於ける諸多の理論や方法を取捨批判する上に、又是等を新に組織立てる上にも非常な價值のあるものである。

教育を一個の學として構成するには、一はそれが理想の方向を指示する爲に、倫理學、社會學、美學、宗教學、論理學、歴史學等、即ち廣義の文化哲學を必要とし、他は其の自然的狀態を明かにする爲に、生物學、生理學、心理學等をかくべからざるものとする。前者は即ち規範的部面に屬し、後者は則ち説明的部面に屬するが、教育を史學的に研究することは、教育の理想を定むる上に其の根本的基礎を明かにせんがためである。教育の研究に史學的方面を重視するやうになつたのは、比較的近世のことである。近頃教育の古典的研究が勃興し來つたのは教育上に於て教育史研究の重要さが認識せられて來た結果である。

過去は如何にありしかの、歴史を明らかにすることは、現在は如何にあるかの、事實を根本的に鮮明するよすがとなるものであり、現在の事實を究明することは、將來如何にあるべきかの理想を決定することにあらねばな

らぬ。かゝる理由からして、教育の眞價値は、發展的進化的現象としての教育の本質を過去現在に互つて闡明すると共に、將來の方針を確立するところに存するのである。されば教育を創造的進化的現象として重視し取扱ふ所に、教育史の生命があるのである。

如上の意味に於て、單に自己の経験に頼つて教育を行はうとするものの、如何に暴舉に近いかを知ることが出来、教育史の價値を明識するに至るものである。

教育に關する思想乃至理論といふものは、一般思想と相關聯し、種々なる變遷を経て今日に到つたものであるが、其の思想は如何なる要求、如何なる事情の下に發生したか、又如何なる沿革變遷を経て今日の段階に達したものであるかを明らかにすることによつて、貴重なる傳承的見解を知り、豊富なる思想を養成することが出来るのである。又、東西古今に於ける教育成敗の事蹟を詳かにするものであるから、偏見我執を去り、博大徹底せる識見なり批判力を會得するをもつて、教育の實際に當つて、よく前者の覆轍を避け、先人の試みたる研究考察に徒勞を敢てすることなく、又妄りに新思潮や新學說に迷はされることなく、舊思想や舊學說を陋守するが如きことなきをうるものである。

教育史を研究することによつて、教育思想を豊かにし、教育識見を有することとなるから、實際の教育に従事しては、たえず健實優秀なる向上發展の一路を辿ることが出来、常に有效著實に改善を企てることが出来る。これ教育上に於ける史的觀念の積極的發動にして、將來を慮りたるによつて生ずるものである。

又、教育者が教育の原理と方法とを會得し、確乎たる識見を樹立して、より新しい方針を將來に案出することの必要は勿論であるが、すべての方法はその精神に基づくものである。されば教育者の情操をもたず、教育者の精神の修養が出来てゐなかつたならば、如何に方法に於て巧みであるとも、其の目的を達成することは至難である。教育とは人を陶冶することであり、人の根本は精神にあるのであるから、精神に呼びかけることは至難な教育といふものは、教育に似て然らざるものである。而して精神に呼びかけるには、精神をもつてせねばならぬ。これ教育者にとつて精神修養たる所以である。教育史を研究することも、精神修養の一手段たり得るのである。即ち古來偉大なる幾多の教育家が、教育の爲めに獻身的に盡した其の生涯、思想、學說、人格、事業等に接することによつて、自ら教育的興味を惹起し、かくして徹底せる人生觀の下に、専心教育の爲につくさんとする教育的情操を有ち、教育的精神の修養を全うし得るものである。

教育史上に於ける古今東西の大教育家の燦然たる事蹟を敍し、其の熱烈なる活動の状態を述ぶるを以つて、是等を學ぶ間に、不知不識に、大教育家の鞏固なる信念、高邁なる心情、不撓不屈の大精神に感化影響せられて、教育者としての人格を向上するに至るものである。

(ロ) 教育史研究の間接的價値 知的衝動、研究心を満足せしむるものは、學術研究を他にしてはあり得ない。教育史が一個の學術として存する以上、之を研究することは、學術研究の興味を満足せしむるに十分の價値あるものである。

又、教育は人類發生の當初より如何なる社會にも存在したこと、其の職能は常に社會全般に關係して居るのであるから、社會を組織してゐる個人は、皆悉く教育によつて養成せられたるものである。されば社會の盛衰消長は直接間接に教育の效果如何に負ふところのものである。されば社會の發達を知り、社會の理想を究めて行く上に、大なる價值効果のあるものである。

教育史研究の價值觀に就て、高橋俊乘氏著「日本教育史」の序文に於て小西重直氏は次の如く述べてゐる。「教育史も人生史の一部である。而も教育そのものゝ生活は、常に向上的な理想と理想實現とを、人間の人格其のものゝ發達に求め、夫れにはまた夫々發達の順序もあるのである。教育史は或る意味に於て人格發達の過程の一面である。さうして人格發達の過程は、人類の發達、國家社會の發達と密接不離の關係に居るものであるから、教育の制度や其思想の變遷を研究することは、世界的には人類の向上に關する研究であり、一國民の上より見れば一國民の發展に關する内面的研究である。

歴史上の事實は過去のものであるけれども、其底に流れてゐる生命は現代や未來に尖端を現はしつゝある所の意味の連鎖である。従つて歴史の研究も、其意味の側より見れば、決して過去の世界に限られたものではない。教育化の進展は刻々に其歴史を造り造られた歴史はまた次の歴史を造りつゝあるのである。斯様な創造的性質を有する歴史は價值ある歴史である。創造の尖端を見ざる出來事は時と共に葬られて行く所の生活なき過去の死物である。斯様な意味に於て教育其のものゝ生を創造して行くものである。

教育界の中で、論述さるゝ所のものは、主として時代を指導する教育教化の制度や思想の變遷であるけれども、これは教育史の全體ではない。中略。英雄の歴史、偉人の歴史は民衆の歴史と相俟つて一體の人生化をなすものであらう。民衆の文化、民衆の習慣乃至民風といった様なもの、又教育教化の理念が民衆によつて意識的又は無意識的に生活化されたものである。所謂時代の教風といった様なもの、又教育教化の理念が其時代の一般の教育者や民衆によつて生活の中に具體化されたものである。前の理念は次の理念を直接に生み出す事となるけれども、理念の生活化の實際的狀態は、また清新な理念を生み出す所の力強き動機を暗示するものである。

斯様な意味に於て少くとも現代の教育者は自ら歴史を造りつゝある一員であり、自ら新理想を暗示し來る力であるのである。従つて教育者が教育史を研究する事は、教育的活動を全體として研究するばかりでなく、全體の一部としての自己自身を研究しつゝあるのである。其の結果は全體と自己との關係を了解する事になるのである。教育史の研究は過去の研究ではない。現代は未來の研究に意味を有するものである。それは教育者自身が自己を研究する事であると見られ得るのである。斯様にして吾々はシュプランガー等の言うてゐる様な凡ての中に存在し、又、凡てを超越するの全體と云ふものゝ精神を了解することが出来るのである」と。

教育史の攻究に於ける歴史的な理解について乙竹岩造氏は次の如く論じてゐる。「哲學を攻究しようとする者は、それに屬する個々の事項を裁別し得る爲めに、哲學を有たなければならぬ。そして哲學を有たうとするものはそれを歴史的に理解しなければならぬ」といつた、シュライエルマツヘルの言葉は、之を其の儘に教育史と教育

學との關係に當て箴める事が出事。然し文化蕃殖たり活動たる教育の事相は、其の背景たる社會の舞臺、其の母胎たる一般の文化を離れては、決して本統に描出されたるものではない。却つて文化進展の大きな流れに棹して、教育の生活關聯を深く眺め込む事によつてのみ、眞の教育史的理解はなしとけられるのである。中略。歴史的理解といふことからは種々の問題が派生するが、就中一つの重要なものは、過去と將來との關係といふことである。歴史的理解はいかに十分に理解されても、それは過去及現在の理解に外ならないのであるが、どうして將來を考へることが出来るかといふ點である。これに就ては多くの人は、過去は現在に引續き、又現在は將來に引續くのである。或る所に立切つて眺めるから、そこを現在とし、そこより以前を過去とし、そこより以後を將來とするだけであつて、過現未は畢竟一如であると、斯う簡單に考へ去るのであるが、歴史的理解の原理は、茲に一つの説明を加へるのである。即ち茲に理解といふことの妙論があるのである。それはどうかといふと、いかにも、過去は過去であつて現在ではなく、又現在は現在であつて將來ではない。けれども過去の理解は過去ではなくつて現在であり、現在の理解は現在に止まらずしてよく將來を推定させるものである。即ち歴史的理解に於ては、過去及び現在は將來と結合するのである。但しその意味は、單に因果の關係によつて將來が察知されるといふだけの意味ではなく、寧ろ、歴史的の意識及び文化脈絡の意識が、精神的攻究者に向つて倫理的將來の問題を測る所の現在の體驗を展開させる所の基礎なのである。即ち斯うしなければならぬ。斯うしたいものであるといふ生きた力が生ずるのであつて、茲が理解の理解たる所以である。若しこの生き／＼とした力が働かないなら

ば、その理解は血の通つてゐないもので、言はゞ實のならないあだな理解である。ニーチエは過去の裁きは將來の裁きである。將來の建設者として、又現在の知悉者としてのみ、過去は彼に理解される。といつたことがあるが、それは眞によく過去を理解した者にして、現在の知悉者なら將來の建設者たる事が出来るといふのであつて、歴史的攻究の大切な所以は茲にあると思はれる。テオドル・リットも亦、歴史的理解は過去から現在を理解するだけではなく、又現在から過去を理解するのである。理解されるべきものは、根原に於ては、單なる過去でもなければ、單なる現在でもなくして、實に過去となり、現在となる所の内在である。といつてゐるのは、妙味豊かな言葉である。教育史の攻究に於ても、吾等は、唯走馬燈の如くに吾等の眼前を過ぎ去る繪卷きとしてのみ眺めてはならない。即ち唯々種々の事實を知りて記憶を増すだけであつてはならない。歴史的理解を働かせてそこに教育的意義内容を掴まなければならぬのである。斯くしてこそ、教育の史的攻究はその學的攻究と兩々相助けて、吾等の陶冶考察を完了させることが出来るのである。自分が最初にあげたシユライエルマツヘルの言葉が、教育史と教育學との關係に當箴めることが出来るといつた事も、實にこれである。」と。

第二節 教育史の範圍及び資料

教育史に於て取扱ふべき範圍は極めて廣汎にして、又其の關係するところも頗る多様であるが、大體教育實際の變遷發達、教育理論の變遷發達、教育家の活動、教育の時代的人文的背景の方面とすることが出来る。

(一) 教育實際の變遷發達 教育の實際は教授、訓練、即ち教育手段方法と、教育制度との兩野に互る。されば之等が如何に變遷し、如何に發達し來つたかを究明しなければならない。それにはまづ教育の實際は、當時の教育の理論と如何なる關係交渉を有せしかを明らかにせねばならぬ。又、當時の社會組織、文化の程度、民族精神等の諸現象と頗る密接な關係を有するから、この方面も並せて考へることが必要である。

(二) 教育理論の變遷發達 古來教育の理想方法に關して學者教育思想家等の諸説はかなり發表せられてゐる。而して教育の理想乃至目的と實際乃至方法を論理的に構造組織し、之を敘述したるものは即ち教育の理論である。一時代に於ける教育の理論は、縦に其の前時代の學說思想に關聯し横に其の時代の思想全般に影響せらるゝものであるから、教育史は宜しく是等の有機的關係に留意し、教育の理論が如何に發達し、如何に變遷し來たかを究明せねばならぬ。

(三) 教育家の活動 教育の實際といひ理論といひ、これ皆教育家の献身的活動の結果になるものである。教育史は、古來幾多の教育家が一身を犠牲にして、教育の改良發達につくした尊き事蹟を敘述し、教育の思想乃至事業の眞の根本は一に教育家の人格、體驗に存するものであることを考究するものである。

(四) 教育の時代的人文的背景 教育てふ事實は、如何なる社會にも存在する社會現象であるから、教育の實際即ち教育の制度、方法、施設等は生きた社會的事實にして、それを支配してゐるところの原理原則は、とりもなをさず、生きた時代精神であり、社會意識である。教育の理論も其の時代思想の一種であり、一部にして、其の

進歩の發展は、一般社會の思想的影響を免れるものではない。と共に又其の時代の社會的國家的方面の事情たる政治、經濟、宗教等の諸事情をも考慮に入れて居らねばならぬ。そは教育の思想は是等學說の要素を包含するところの社會意識、時代思想によつて指導せられ、基礎づけられるものであるからである。

次に教育史の資料として取るべきものは大要左の如くである。

- (イ) 教育に關する制度法律
- (ロ) 學校其の他の報告書類
- (ハ) 教育家及教育關係者の傳記
- (ニ) 教育思想に關する著述
- (ホ) 教育文藝
- (ヘ) 間接資料 文明史殊に國家制度、道德、風俗、習慣等の歴史。哲學、宗教、藝術の歴史。

第一章 太古の教育

第一節 太古の教育通觀

我が國の太古は文字なく典籍がなかつたから、教育上の施設としての學校や家塾のなかつたことは勿論であつ

たが、自然の間に知らず識らず、家庭生活や社会生活の中にあつて、習慣、規則、傳説等によつて教育が行はれたものである。所謂習俗による教育が隱約の間に家庭又は社会に於て行はれたものと見るべきである。

教育の内容としては、農業や工業等の如き職業的陶冶が重要なものであつたが、宗教的・道德的陶冶もかなり重視せられてゐたやうである。其の教育の方法の如きは極めて幼稚で、大部分が見馴れ聞馴れといふ工合であつた。即ち家長が其の家族に、或は老人が若者に折に觸れ時に觸れて、口碑、傳説、習慣によつて傳へたものであつて殆ど模倣による教育であつたのである。

教育の内容をなせる傳説・口碑・風俗・習慣・規則といふ文化内容は、民族の性情と境遇との所産であり、創造であるが、是等兩者は互に密接不離の關係を有して居るものである。民族の性情を知らんとせば、之が進化發展したる民族の道德的觀念と其の人生觀とを闡明ならしめねばならぬ。又民族の境遇はその自然的環境と社会組織なり國家組織によつて理解する必要がある。即ち太古の教育の基調をなすところの精神は、當時の民族の性情と、境遇によつて培養せられたものであり、更に我が國教育の基礎淵源をなすところの精神も、また自ら此の時代にありといふべきであらう。

第二節 日本思想の核心

原始日本人に就いて、有史以前の父祖の遺傳性を繼承せる准先天的部分を解剖し出すといふことは困難のこと

であるが、太古に遡れば遡るほど其の性情が單純に族制的に勇敢であつたことは推量するに難くない。族制的に勇敢なる素質、これが天神高皇産靈尊より伊邪那岐命・伊邪那美命までの所謂國土經營といふ征服的表明となつて現はれたものに外ならない。而して、天照大神に到つて一つの輝かしい平和時代に達した。此の間、「忠」を核心とする道德と「性」を核心とする非道德との思想上の争闘がかなり根強く行はれて來たやうに思はれる。

一、「性」を中心とした非道德

原始時代の性的生活を非道德として不道德とはせぬこと、理由探求にあつて、首めに思ひあたることは、其の性的所作が白日の下に平然と行はれてゐたといふ事實である。これはまさに道德以上の眞を行ふ自然さで行はれたもので、少しも羞恥心を添へてをらぬ。我が國創世記の重要な一節伊邪那美命の唱和のごとき、此の考へを以て見てをれば、決して古事記の尊嚴を害するものではないのである。まづ男女二柱の神が高天原から天浮橋を降りて來られたとき天沼矛を下をかきまはさると其處に地面が出來たと想像する。そこに八尋殿を見立てる。そして「誘ひ君」と「誘ひ姫」とがたがひに身體の部分を報告しあふ。それから天の御柱を中心にして、

汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はんと詔りたまひ、約り竟へて廻りますとき、伊邪那美命まづ

あなにやし、えをとこを

と言りたまひ、後に伊邪那岐命

あなにやし、えをとこを

と言ひたまひき。各々言ひたまひ竟へて後に、其の妹に女人を言先だちて良はずと曰ひたまひき。然れどもくみどに興して水子蛭子を生みたまひき。此の子は葦船に入れて流し去つ、次に淡島を生みたまひき。是も亦子の例には入らず。是に二柱の神議りたまひつらく、今吾が生めりし子良はず。猶天神の御所に白すべしとのりたまひて、即ち共に参上りて、天神の命を請ひたまひき。爾に天神の命以て、ふとまににト相へて詔りたまひつらく、女を言先だちしに因りし良はず、亦還り降りて改め言へと言ひたまひき。かれ爾ち反り降りまして、更に其の天の御柱を先の如柱を廻りたまひき。是に伊邪那岐命まづ

あなによし、えをとめを

と言ひたまひ、後に妹に伊邪那美命

あなによし、えをとこを

と言ひたまひき。(古事記)

此の唱和の精神は、そのまゝ上代の性的舞蹈である歌垣の中に注ぎ込まれてゐたものと見える。又、歌垣存在の理由が、上代の性的生活の稍々群婚に近いものであつたといふことにも存するのである。大國主命に對する嫡妻須世理毘賣、八上比賣、沼河比賣の如き一夫多妻の觀はあるものゝ其の妻たることも相當不安定なもので、かゝる准群婚時代にあつて母系制度の重んぜられることは當然である。しかし、社會生活の存する所、道德の存せざることはない。と同時に、育児の關係上や又職業世襲上の都合から家庭が出来、其の平和や秩序を維持する必要

から、准群婚時代が過ぎ、歌垣の衰微となるのであるが、とにかく上代の性的生活は極めて淡如たるもので天真爛漫、むしろ當然あり得べきことをあらしめたといふ感じで行はれてゐたことがわかる。故にこれによつて毫も古代日本人の純潔を害することは無いのである。

天照大神の御宇にあつては、「忠」を核心とする道德と、此の「性」を核心とする非道德との交錯時代をなしてをられたといふことに氣付く。即ち一方「神勅」をめぐる思想的團結が始まると同時に、大神が天石戸に閉てこもりましたとき、

天兒屋命、ふとのりとごと嚙ぎ白して、天手力男神、戸の掖に隠り立たして、天宇受賣命、天の香山の天の日影を手次に繋ぎ、矢の眞橋を鬘として、天の香山の小竹葉を手草に結びて、天の石屋戸に汗氣を伏せて、踏みとどろこし、神懸りして、胸乳を掛き出で、裳緒をほとに忍垂れき、かれ高天原動りて、八百萬神共に咲ひき。(古事記)

とある如く、身體の性的部分に就いても、現代の吾々が日の光を感ずるのと殆ど同じ位な非道德的淡泊さを以て感じてゐたのである。随つて男女の組合せは極めて自由であつて、所謂父の知れざるための母系制度時代を演出しだしてゐる。故に西晋の陳壽の編纂にかゝるといはれてゐる魏志の倭人傳に「耶馬臺國は女が支配してゐた。」とあるのも、其の邊の消息を匂はせたものに相違あるまい。

二、「忠」を核心とする道德

ところが一方には、赫々たる天照大神の神勅が下される。これは、はじめ素盞鳴尊が此の國を主宰なさるべき筈であつたが泣きいさちてのみおいでになつたから、つひに御父の神伊邪那岐命に逐はれなすつて、あとは嫡流たる天照大神の御子孫が治められることになつた。そこで、天忍穗耳命を降さうとなさつたが、其の御子の邇々藝命が御生れになつたにより此の君を代りとして降下なされようとするとき、下されたもので、

葦原千五穗秋瑞德國は吾が子孫の王たるべき地なり。爾皇孫就きてしらせ、寶祚の隆なること天壤と窮無かるべし。

といふ建國の精神を象徴されたお言葉である。吾が子孫の王たるべき地といふところに族制政治の情誼的宣誓があり、寶祚の隆なること天壤と窮無かるべしといふところに吾が國民の理想は世界を包容してその恩澤に浴さしめんとする意金を現はされたものである。族制政治に於て、天皇の民を治め給ふといふことは我が赤子を育むことであつたので、實際人民は、天皇ほど頼りになり親しみ易き御方はなかつたのである。吾がために平和を齎らして下さる大御力で、血統上の關係から湧く内面的親愛の情を敬虔な態度で捧げまつるより外は無かつたのである。この點が日本對外國の特異點となるのである。すなはち革命による單なる結び付きが君主の權力を生じ其の君主權行使のために權利義務を主張し虐げられたる關係に於て人民は服従するといふ外面的結合とは全然その軌を一にしてをられぬ日本の君臣の結合は内面的で、切り離すことの出来ない「情誼」の觀念を要素とするものである。故に、此の日本精神から見ると、親はその子にまづ忠ならんことを祈りその忠なる心を推して孝なる

ことを願ふものである。しかるに外國の多くはその原始的結合に於ても、まづ親を愛せよその親愛の心を移して君を愛せよと要求したであらう。これは忠が孝の特質をも包容してゐる日本の思想と、孝の君に對する移植を以て忠と見做してゐる外國の思想との根本的差異でなければならぬ。日本思想に於ける「忠」の觀念は父子の如き「情誼」といふ特徴を具備して胎生したのである。吾が國の君臣の關係は、實に父子の關係を兼ねたるものである。故に忠は一面より觀れば孝であつて、孝も亦忠である。この忠孝の觀念が日本の倫理思想の精粹として發達したのである。そこで、外國思想に於ける「忠」の觀念に父子の如き「情誼」を缺くものがあるとすれば、日本此の比較的完全なる思想を以て世界を包容し、其の包容主義によつて世界を潤澤せしめる義務があるとする神勅の御意志である。殊に吾々の祖國の父祖が他民族を容易に同化し得る素質を本有してゐたことの幾多の史的證明をあげ得るに於ては、この神勅のあることが偶然でなかつたことを信ずることが出来る。此の考が天皇より天皇へと繼承されるところを見ると、現實の天皇意識を離れた大御力となつて感じられ、それを體得する天皇は超人であらせられると信ずる。原始時代の日本人にとつては、此の大御力はやがて世界を包容する靈魂の力であり、臣下は情誼といふ混和劑を以て忠の心をこの靈魂の力の中に注ぎ入れ、一體となつて生動するところの實在を形成する。この實在の分身となつて活躍する人間には、肉體の死することはあつても、靈魂の死はないのである。故に、人は死しても靈魂は「虚つ御魂」となつてみまかりあがり、天地間に遊離して自由に飛翔し得、且つ幽界から優に此の現實世界を透視出来るものと信ずる。そこで、人の死後は數日の間、「歌垣」様のことをして靈

魂をも慰め、自らをも慰める。

二一〇

是に於て、靈魂を慰めるのに「歌垣」様の性的舞蹈をすることが最も自然であると所謂非道德的淡泊さを以て考へてゐる。これはよかつたが、これに羞恥心が萌してくると、非道德が非道德で済まなくなつて來た。この羞恥心の萌しはすべての性的生活は平氣であつたにも拘らず、分曉だけは良人にも見られることを忌んでゐるところから發したのではあるまいか。此の萌しがなく、性的生活が全然「忠」を核心とする道德圏外に立つてゐるときはよかつたのであるが、一旦萌しが見え今迄の非道德観が不道德傾向を以て目せられるやうになつてくると、そこに性的生活が忠の觀念と相容れ難い淪落觀を齎らす。そのために「性」を核心とする非道德が「忠」を核心とする道德に思想的に征伏されようとする傾向を生ずる。これが原始日本に於ける純日本思想の核心である。

第三節 性情と境遇

先天的に父祖の遺傳性を繼承してゐる古代日本人が、純日本思想の核心として前述の如き性情を持つてゐたならば、此の性情は種々なる境遇の影響によつて一層その特色を鮮明にすることゝなる。この「性情に影響する境遇」には自然境遇（風土）と人爲的境遇（族制）とがある。

一、自然的境遇

山河秀麗、かの大陸に於けるが如く人心を威壓黙殺せしめるやうな大山河もなく、春夏秋冬の推移はむしろ人

に無上の法悦を感じしめる。かくの如き風土に恵まれてゐる國民が現世主義であり、日々の生活を愉快に考へてゐることは當然である。どちらかといへば悠々「生」の享樂に陶醉出来る方であるし、そこから新らしき「生」の力の派生を要求して生々主義となる。此の生々繁殖の思想は伊邪那美命が伊邪那岐命の違約を憤つて「一日に千頭の青人草を失はん」といつたのに對し、伊邪那岐命は「一日に千五百頭を生まん」と答へてゐるのは確かに此の生々主義の表明である。而して、かゝる風土に置かれたる古代日本人は、極樂に阿彌陀佛の御蔭を蒙らうとしたり、天國に上つて上帝の恵を受けようとする如き、唯心的悟道や未來に於て救はれようとする恩命的に生きる考へ若くはその萌芽といふやうなことは認められない。唯あるがまゝに現世を開拓し、思想上の産物でなく、生活上の産物を殖さうとしてゐたことは無理もない。

明媚なる風土が影響して日本古代の倫理思想の特色を成さしめたものに潔白、勇敢、慈愛がある。

潔白 山水快美の自然觀が淳朴なる上古の人に對して善惡の觀念を誘發してゐる。即ち風物の美醜が人心に快不快を感じさせるのと同様に人心に善惡を感じてゐること、

素盞鳴尊對へて曰く、吾元より黒き心なし。天照大神復問ひて曰く、若し然らば、將に何を以て爾が赤き心を明かさんとするぞ（日本書紀）

はそのよき例である。又、濁き清きなどいふ言葉も用ゐてゐる。而して、「黒き心」は「汚き心」のことで、上古の人には惡又は罪を意味してをつた。無論心の濁惡ばかりでなく體の汚穢も亦罪として非常に忌まれた。そこで

古くより此の不淨を除く方法即ち禊とか祓とかいふことが行はれたのは、此の重き罪、咎、穢をはらひ棄て、身體をも心魂をも清淨にして潔白にすべき嚴重なる神術であるとして、きよめの精神の發露に外ならぬ。この禊の初めに伊邪那岐命が、火之迦具土神を産んだために亡くなられた伊邪那美命の跡を慕つて黄泉に行き一火燭して殿の内を見たところ、蛆たかれとろいでるたのに驚かれて逃げかへり、穢き國に行つて汚れたといふので筑紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊をなすつたといふのに起因するらしい。かくして潔白なる心を持たうといふことが、心の中に疚しい心を持たないで誠心を實現させ、その偽りなき良心の明に照して、君父に仕へようと心掛けたものである。

勇敢 島國民は自然交通の便を有つてゐる。舟行の便は勿論、際涯のない大陸を行くのと違つて山野を行くにも易く跋渉出来る。これが進取の氣象を醸成することゝなることは同一國土の中にあつても山地の住民は比較的整居生活をし、海邊の住民が遠征を好むことによつても推して知ることが出来る。この進取的氣象が發露して勇敢となり、其の勇敢が後に説く族制的境遇の影響をうけると更に「尙武」思想となる。天孫降臨、神武東征、日本武尊の東征、神功皇后の三韓征伐の如き武勇に富めるはたらしきをされたといふことは、皆この勇敢な氣象のあらはれに外ならぬ。

慈愛 勇敢で非常に武勇を尙んだが、残忍性を持つことは好まぬ。これは溫和なる風土の影響が精神的に及んでゐるからである。日本の神話は西洋のそれほど血腥くない。歸化人に對しても温情を以て接してゐる。これが

世界をも包容し得られるところの同化性を日本人が本有してゐることを證明するものである。同じく人を殺さなくてはならぬ場合が生じたとしても、支那人のその如く殘虐を極めない。

が、こゝに潔白、勇敢、慈愛を通じて半面觀をしておかなければならぬ。それは、潔白を好むことが矯激となると潔癖性となり、勇敢が輕卒となり、慈愛が感濁となることである。かうなると其の弊害も又大きい。例へば潔癖性あるがために、折角歸化人まで包容する温情を持ちながら或る部落を卑しむといふことをしたり、輕卒なる進取主義のために傳統上の美を弊履の如くすてしまつて顧みなかつたりすることである。

二、人爲的境遇

日本の國家の體制は、其の太古に於ける初相の當初から、一大家族を形成し、國民は超權力超利益の天皇意識の下に、皇室に對しては全く從順であつた。族制中天祖の直系たる皇室によつて國家が經營され、皇室はとりもなほさず國家の中心で、この中心を圍繞しつゝ情誼的に發達し來つたものが、すなはち我が社會組織である。國家組織即社會組織これは恐らく我が國にのみ許されたる特色であらう。

今、上古の族制を顧みるに、皇別諸氏には臣を賜はつて大臣がこれを統括し、神別諸氏には造姓を賜はつて大連がこれを統括し、此の姓によつて氏族の尊卑を次第した。

そして、一家一族は皆一定の職業を世襲したのである。すなはち、神事を司つたものに中臣、忌部兩氏があり武事を司つたものに物部、大伴兩氏があり武器を業としたものに弓削部、矢作部、楯縫部があり文事畫事を業と

したものに史部、書部があり縫織を業とするものに織部、服部、衣縫部があり、石作氏は石、鏡作氏は鏡、玉作氏は玉を作り、膳氏は膳部を、酒部は醸酒を事とした。かくして各部民は家々のその定職をはげみながら、臣連の支配をうけ、其の臣連は更に大臣大連の支配をうけ、大臣大連は天皇に直隸して政事に與かつた。つまり、一社會をあげて族制政治を形成し族長が行政權を行使する一團體をなしたから、いづれの場合にも社會上の地位と政治上の地位とが一致してをつたのである。これが大化の改新によつて其の外形を革めるけれども矢張其の精神に於ては變化を生じなかつた。近世までつづつてきた門閥的感情はその餘波であつたのである。

此の皇室は大宗家であつて臣民はその支流であるといふ關係の下に忠孝の觀念が生じ、其の現實の皇室及び臣民もかつては祖宗の皇室及び臣民であつたといふ關係の下に崇祖の觀念が生じ、いづれも我が國民思想の倫理的基礎を成したわけである。

忠孝 君臣の關係が血統上の關係をも含む我が族制組織に於ては、「忠」の觀念は綜合實に對する自然の愛情の發露である。故に又、大君が仁政を施す場合にも何等其の間に政略的意味の介在することのない慈父の情からなされるのである。無論人君としての威嚴も保つて居られるし又臣民も敬虔の誠をいたしてをるのではあるが、いかに其の間の結び付きが自然的で且つ情誼的である。こゝに忠の本質が存するので、所謂「義は乃ち君臣、情は乃ち父子を兼ぬ」と雄略天皇の仰せられたとほりである。孝は又單位親に對する親愛の情でこれは世界のいづれの國に於ても持ち得る感情であらうが、此の孝の觀念が忠の觀念と一致融合して其の間に革命思想の介在を許さな

いといふところに我が國思想の特質が存するのである。孝謙天皇の詔に、

大伴佐伯の宿禰は、常もいふ如く、天皇の朝廷に守仕奉ること、かへりみなき人等にあれば、汝等の祖どものいひけらく、海行かば水づく屍、山ゆかは草むす屍、大君の邊にこそ死なぬ、徒には死なじといひ來る人等とも聞召す。こゝを以て遠天皇の御世を始めて、今朕が御世に當りても、内の兵と思召して、ことはなも遣はす。かれこゝを以て、子は祖の心なすいし子にはあるべし、この心失はずして明き淨き心を以て仕へ奉れ

とあるのは、「父祖の跡を繼ぐことが孝であり且つ忠である」ことをお諭しになつたもの、因みに、忠の觀念の中には海行かばの勇敢即尙武の心と明き淨き心即潔白の要素をも含み、更に常もいふ如くといふいみじき言葉によつて象徴されたる慈愛の心で君臣を結び付けて居ることをも要素として居る。故に純日本思想は「忠」の觀念によつて統括されてゐたといふことがわかる。而して、父祖の跡を繼ぐことが忠であるによつて、忠臣にして始めて孝子たり得るといふ考にも到達し得るのである。忠と孝との關係はつまり大我と小我との關係らしい。

崇祖 天皇の仁政が祖宗の遺志を繼ぐことであり、臣民は父祖の跡目を繼いで天皇の命に服すといふことになれば、勢ひ、其の結び付くところは祖先といふことになる。こゝに祭政一致の基礎觀念が生じ、崇祖の精神となつて現はれる。そこで、人間の靈魂は身體とともに朽果てることはなく愈々くしびなる作用をなすと考へた古代日本人にとつては祖先の靈魂は即ち神である。故に、崇祖の精神は敬神の念であり、敬神の念の表明として祭祀の禮を供へて、祖先の靈に對する敬慕の情と報恩の志とを遣るといふことになる。その派生觀念としては

祖先の靈に捧げる供物、子孫の生活材料となる五穀の多く取れるやうにといふことを、其のくしびなる靈魂の前に購るといふことになつて、祈願の念が湧く。以上祖先崇拜の精神が祭祀となつて現はれ、祭祀が政治上に重要な意義を持つやうになつたのであるが、其の基礎になつてゐる觀念を割つて考へて見ると、「孝」の延長に外ならぬのである。

第四節 惟神の道

純日本思想を懐いてゐた祖先の遺風、これを惟神の道といふ。即ち惟神の道とはおのづからなる神の道（落合直澄の説）といふことで、上代の神々の作らし、習慣をいふ義に外ならぬ。これが日本人にとつて倫理上自然の大則となつてゐることも諾はれる。

惟神の道を簡單に神道といふ。神道といふ名稱は上古から存在したものではない。後に儒教佛教など、日本固有の思想とを辨別するために、周易より探つて名づけた名稱であるといふ。

一、神道の形式的方面

祭政一致が、神道の形式的顯現として重要な部分である。皇室の天祖を祭りその天祖の意を承けて國の政治をとるといふところから、政治といふことはとりもなほさずマツリゴト（祭事）といふことになるのである。今祭事に用ひる祝詞式に載せられた祝詞を見るに祖宗の御遺訓どほり萬民のためよかれと祈ることが政治の御主意で

あつて、決して天皇御一身の幸福を祈りたまふといふやうなことは見えてをらぬ。神の憲に従つて上代の神々の作らし、習慣を遵奉するところに「祭」の傳統的意義があり、これによつて臣下が祖先の意を體現して天皇のために盡さうとする心を統括なさつてゐる。いはゞ祭は君臣一體の楔機で、眼前に祖先の靈魂の存在を體認しつゝ如何なる離散すべき事情が生じても、神かけて君臣一體の心を收斂する機會を祭といふものが與へてゐるのである。祭によつて祖先と共棲してゐる觀念を濃かにする信仰は、日本人の精神を規制する力となつてゐたのである。故に上代の我が國民は從順、平和で極めて忠良なる臣民となることが出来てゐた。これは國を擧げて一家族であるところの族制組織の然らしめたもので、權利義務などを要求して相搏噬することを職とする國柄とは全く異なるのである。「蜻蛉島、倭の國は神柄と、言舉せぬ國」といはれてゐるのも、權利義務の強要を必要とせぬ意味で、そこに一貫する情誼的結合心があり、これがやがて敬神と忠孝との一致となるのである。

而して、敬神と忠孝との一致を離散せしめようとする心、此の心を罪と稱するのである。無論身體上の穢れなども罪といふのであるが、罪のうちで重要な罪はかゝる一致を裏切る心である。そこで、大祓祝詞中に

天つ神は天磐門を押披きて、天の八重雲をいつのちわきにちわきて、聞こしめさん、國つ神は高山の末、短山の末に上坐して、高山の伊穂理、短山の伊穂理を搔別けて聞こしめさん。かく聞こしめしては、皇御孫命の朝廷を始めて、天下四方國には、罪といふ罪はあらずと科戸の風の天の八重雲を吹放つことの如く、朝の御霧夕の御霧を朝風夕風の吹掃ふことの如く、天津邊に居る大船を舳解放ち體解放ちて大海原に押放つことの如く、

彼方の繁木が本を燒録の敏録持ちて打掃ふことの如く、遺る罪はあらじと祓ひ給ひ清め給ふ……とある如く、内心の清澄潔白を求めて、明き淨き心で、皇室と共に國の經綸に盡さうとする、「祓」といふことが生じた。祓は國家經綸に對する消極的方法であり、其の積極的方法としては尙武といふことがある。上古は兵農一致で、人民は貴賤となくすべて武事を修練し武威を張つた。神武天皇の登美毘古を撃ちなさつたときの御歌、

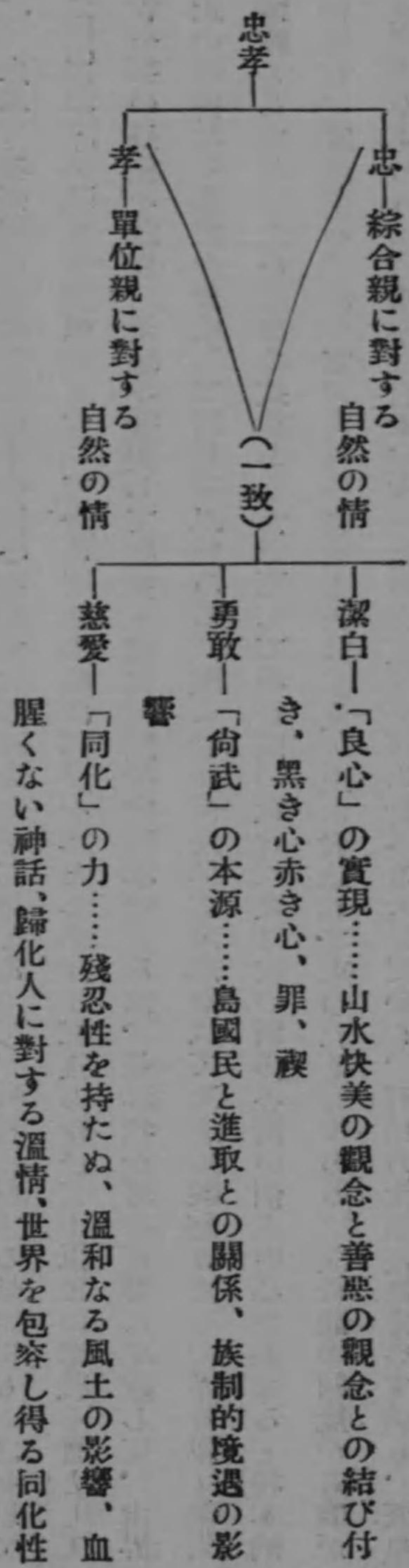
みつみつし、久米の子らが、粟生には、臭菲ひと本、そ根がもと、そ根芽繁ぎて、討ちてし止まん。
みつみつし、久米の子らが、垣元に、植ゑし、藁、口ひやく、われは忘れず、討ちてし止まん。

にも、兵農を事としてゐたことが窺はれるのである。或る一定の期間農事につとめて糧食を蓄へては又討滅に向はれるらしい。尙武も亦上代政治の要道であつて、神を祭る際にも兵器を用ひ、軍陣に忌食を据ゑ、忌矢を射たなどは皆此の尙武の禮を現はしたものに外ならぬ。

二、神道の内容的方面

忠孝を統括原理とする崇祖、潔白、勇敢、慈愛といふ古代日本人の間に現はれた道德思想をいふのである。これに就いては前に詳述して置いたからそれを参照されたい。

崇祖——「孝」の延長……祭政一致の基礎觀念、靈魂の不滅を觀念して祖先に致す敬慕の情、報恩の志、祈願の念



三種の神器の象徴せる意義

神道に就いて、是非附言しなければならぬことは三種の神器に對する解釋である。神道に於ては精神を荒魂、和魂の二つに分け、更に和魂を幸魂、奇魂の二つに分ける。これを奇魂、幸魂、荒魂の順に並び直して見ると儒教の智仁勇に相應することがわかる。故に三種の神器がこの三徳の象徴として、夙に原始日本人の間に發達した道德思想を物語つてゐるものである。

第五節 太古の教育

一、太古の教育理想

(一) 敬神 我が國太古の教育は極めて詳でないとはいへども、敬神を以つて主としたことは明白である。敬神は建國の要義にして、民族の教化理想であつたことは、かの寶鏡の大詔によつても明らかである。太古の政治は祭政一致を要とし、神に仕ふることが、やがて上に使ふること、同義であつたのである。即ち民族の日常生活そのものが政治であつたのである。故に日常生活する事々物々が殆ど太占、石占、盟神探湯、禊祓、祈禳、祓禱、禁厭、盟約等によつて神教に訴へて之を決したのみでなく、政令、刑賞すら神慮に基づいて行はれたのである。殊に族制を重んじたところからして、家々では氏の祖先の靈を崇拜し、氏上の靈即ち氏神を祀り、報本反始の誠をいたしたことは、永く傳はつて、今日我が國の特色たる敬神崇祖の美風をなすに至つたのである。これ太古に於て既に民族の間に敬神の教育が中心勢力を占めて自然の間に行はれたものである。

(二) 忠孝 我が國民道德の精髓中の核心を爲す大精神は忠孝二道であつて、教育に關する勅語にも、之を以て「國體の精華」「教育の淵源」と宣うて居る。上天皇は仁愛を本とし萬民を慰撫し給ひ、下臣民は忠義を旨として萬世一系の皇室を戴き、至誠を披瀝して皇室・國家に獻身的に奉仕するは、是れ我が國の萬邦に卓越して、世界無比の善美なる國體を形成して居る所以である。實に我が國民は古來忠を以て至上の義務となし、孝を以て絶對の情誼として共に之を最高の道德とした。而して我が國の社會組織は彼の西洋各國の個人中心主義なると根本的に相異し、家族中心であつて、古來一貫せる氏族制度の上に發達して來つたものである。故に此の制度から我が國家組織を眺むれば、皇室は日本民族の始祖の正系を踏み給へるものだから、國民の大宗家に當つて居り、天皇

は日本國民と云ふ一大家族の元首にましますのである。故に國家統治の上より見たる君臣の關係は義に於ては君臣であつても、情に於ては猶ほ父子の關係を有するものがある。忠と云ひ、孝と云ふも、其の本義に於ては敢へて變ることがない。忠孝兩道は二にして即ち一である。

神武天皇が御即位の翌年、先づ鳥見山に皇祖天神を祭りて大孝を申へ給ひしは申すも畏いが、天孫降臨此の方宮闕御衛の重任であつた大伴氏の祖、家持が「大伴の、遠つ神祖の、その名をば、大久米主と、負ひ持ちて、仕へしつかさ、海ゆかば、水づく屍、山往かば、草むす屍、大君の、邊にこそ死なめ、かへりみはせじと言ひ立ちますらをの、清きその名を、古ゆ、今の現に流さへる、祖の子どもぞ、大伴と、佐伯の氏は、人の祖の、立つることだて、ひとの子は、祖の名斷たず、大君に、服ふものと、いひつける、ことのつかさぞ、あつさ弓、手にとりもちて、つるぎ大刀、腰にとりはき、朝のまもり、ゆふのまもりに、大君の、みかどのまもり、吾を措きて、また人はあらじと、いや立てて、おもひしまさる。」(萬葉集)と詠じて其の一族を戒めし如きは、民の君に對する忠義の心の如何に熾烈なるかを現はして居ると共に、「忠臣は即ち孝子であるぞ。」との意が強く明示されて居るのである。

(三) 武勇 我が古代の民族は頗る武勇に勝れて居つた。尙武の精神は我が日本人の先天性である。神代に於て伊邪諾・伊邪冊の二神が天之瓊矛劍をとりて國土を經營し給ひしことや、天孫の降臨に際し、大神が三種の神器の一として寶劍を授け給ひ、武装せる天忍日命・天久米命が弓矢を携へ數多の部屬を率ゐて護衛し奉つたこと等

は、我が國の武によつて建國せられたる證左である。其の他神武天皇の中國經營、日本武尊の西征東伐、四道將軍の派遣、神功皇后の新羅征伐等は何れも古代日本人の武勇を物語る著しい例である。加之、上古は兵農一致で所謂國民皆兵の制度であつたから上下一般に武事を鍛錬し、狩獵に力め、武器を愛蔵した。殊に舞踏によりて勇壯の氣象を養成した事などは、我が古代人のいかに優美の情操陶冶にも力念したかゞ知られて床しさの限りである。

(四) 清廉 秀麗温和なる風土の影響感化を受けた我が民族は清廉潔白を尊んで不潔不淨を排けた。此の潔癖性は唯々に自然・物質に對して善惡の評價をなしたのみならず、精神界に對する價値觀念となつた。たとへば心にも赤黒又は清濁の區別をつけて「赤き心」と稱へ、「清き心」といつて共に之を善とし、「黒き心」又は「きたなき心」を惡といつた。日本書紀に

素盞鳴尊對へて曰く、吾れ元より黒き心なし。天照大神 また問ひて曰く、若し然らば將に何を以て爾が赤き心を明かなさんとするぞ。(中略)もし吾が生めらん子、これ女ならば、濁き心ありとおほせ。若し男ならば清き心ありとおほせ。

とある。太古の民族は物質といはず、精神といはず、常に清廉潔白を喜び、不潔不淨を罪惡として卑しめ、之を除かんことをとめた。かの宗教的儀式に用ひた祓とか禊とかは何れも此を除く爲めであつた。

此の民族固有の性癖は後來種々の美德となつて現はれた。清廉潔白で曇なき心は「まこと」であり、まことの

心は君臣の間の道德的關係として現はれ、仁となり、忠となる。又親子の間に現はれては慈愛となり、孝行となる。兄弟の間に於ては友愛の道となり、夫婦間に於ては愛敬の徳となり、朋友の間には信義の徳として現はれて來るのである。

二、太古の教育方法

太古の教育の實際は、偶發的であり、自然的であり、行き當りで行はれるといふ工合であつた。教育理想を意識的・自覺的に教育して居たのではない。自然の中に漠然とその理想が働いてゐるにすぎなかつたのである。

太古の教育は家庭と社會とに於て行はれてゐたものである。その當時は職業を世襲して居つたのであるから、子弟は家庭にあつて家長その他大人の職業を見倣つて、職業についての知識や技能を習得したのである。氏族は氏神を祭つて居つたから、子供等は自然と祖先崇拜、祭祀の典例、親子兄弟夫婦の道について宗教的・道德的生活を心得したのであるから、家庭は實に教育の道場であつたのである。

社會に於ける教育は如何といふに、語部によつて語り傳へられる神話傳説が、教育の中心となつたのである。語部は皇室の御世系や歴代天皇の御事蹟とか偉人の功業や諸種の神話傳説を、口から口へと代々語り傳へて、朝廷の儀式に召されて朗讀したものである。

太古に於ける女子教育について、特別の方法は傳へられてゐないが、史傳によれば女子も男子の如く、武勇にすぐれてゐるところからすれば、おそらく男子の教育に準じたものであつたらうと思ふ。

第二章 上古の教育

第一節 儒教の傳來と教育

一、儒教傳來の概観

我が邦に文字の傳はつたのは應神天皇の即位十六年とされてゐる。文部省藏版佐藤誠實著「日本教育史」によれば、神功皇后、新羅を征伐して、新羅、高麗、百濟等の國、皆吾邦に服従し常に土物を貢して、彼此相通ぜしかば、知識を交換して、大に文明に向ひしかど、未だ文字と稱すべきものは有らざりしに、應神天皇十六年に、百濟より王仁を貢し、竝に論語十卷、千字文一卷を進れり。吾邦に文字ある、實に此に昉り、文學漸く起る。時に百濟人阿直岐、王辰孫も亦來りて、書籍を傳へ、大に文風を開けり。皇子菟道稚郎子は、此等の人を師として諸の典籍を習ひしに、通達せざることなかりしかば、高麗の表文を讀みて、其無禮を憤り、其使を責めて、其の表を破れり、王仁は漢高祖の苗裔にして、西文氏の祖なり、又此時、漢靈帝の遺孫なる阿知使主、百濟、高麗の間に寓せしが、深く聖化を慕ひ、其子都加使主と相共に歸化せり、是れ東文氏の祖にして、亦文學に功ありしならん」と、又、繼體天皇の世に百濟から五經博士段揚爾を貢した。百濟からは其の後毎々學士を貢し、交替して之に代らしめてゐた。五經とは詩、書、易、禮、春秋であつた。



推古天皇の世には留學生を隋に派遣するようになり、儒教は愈々盛んになつた。

二、孔子と其の思想

孔子の時になると王化は全く廢れて恢復すべくもない。一旦彼は堯舜の道、周公の禮を恢復して救世の實績をあげようとしたが、すでにその努力は水泡に歸すべき社會状態にあることを感悟し、外形上の修理はもうどうにもかうにもならなくなつたのを看破すると、いきほひ彼は人心の奥底から改造してかゝらなければならぬことを知つた。かくて彼が人心を根本的に先王の道即ち堯舜以下先王によつて經驗されたることを内容として天命に順應し仁政を施し得るやうにするために個人の人格を完成し延いて人を治める道を講じる努力精進に向はしめるやうに考へたのが、孔子教——所謂「儒」の創設である。この時彼が儒道に一貫した倫理上の根本原理としての「仁」を創唱した。

この孔子の「仁」の思想の先覺となつたものは周公である。周公は周の成王の輔弼として立派な政治家で且つ立法家であつた。詩經書經を透して見るに周公の思想に天、仁、義、忱、性などの觀念が培はれてゐたことが明かに觀取される。この思想が私淑者孔子の唱道によつて儒教の主なる外縁となつたのである。

(一) 孔子の生涯と性格

孔子の名は丘、字は仲尼、周の靈王の二十一年に魯の昌平郷、陬邑に生れた。父は淑梁紇、母は顔徵在、幼少の頃から嬉戯するに俎豆を陳ねて禮容を設けたといふから、たとへ生知安行の聖人など、買被ることはしないに

しても倫理上の天才肌の人であつたやうに思はれる。孔子は哲學者とはいへない。人格本位の人道教の建設者であることは、孔子の死後十年ならずして生れたソクラテス（西紀前六世紀）によく酷似したところがある。孔子も初めから「堯舜を祖述し文武を憲章しよう」としたのではない。自分の抱懐してゐる主義をどうか政治的手腕に現はさうとしたものである。

孔子魯にあつて季氏の委吏や司椽の吏となつて相當の實績をあげたが、三十六歳のとき亂を避けて齊に行かれた。齊の景公は季孟の間を以て待遇しようとしたが晏嬰に故障を持たれて果さなかつた。後に魯に返り定公に用ひられて中都の宰となり司寇に進んだ。孔子は一見圭角少く圓滿な人格者であつたことは事實であるが、毅然たる決斷力をも示してゐる。かつて齊が夾谷の會見を要求して來て示威的に壓伏しようとしたときなどには孔子は終始魯君の側にあつて齊の進めた僥倖僥倖の隙を、「匹夫諸侯を愛惑するものは重罪に行ふべきものである」といつて立ち之を誅した。又宰相の事を擯行するやうになつたから七日目、少正卯を直ちに誅した。又魯の孟、叔、季三公族の采邑をこぼつて公室を強くした。しかし、後に齊が懼れて女樂を送つて邪魔を入れ魯を亂したためにつひにこゝを去らねばならなくなつた。これから政治道德の實現を企圖したところの孔子にとつては實にまゝならぬ天下の周流が始つた。試みに彼が閭々のさすらひの旅の経路を記して見れば左の如くである。

魯—齊—魯—衛—蒲—衛—曹—宋—鄭—陳—蒲—衛—晉(行かうとした)—衛—
陳—蔡—葉—蔡—楚—衛—魯。

かくして孔子の政治上に施さんとする「仁」の實行は失敗に終つた。つひに「川上の歎」となつて現れた。

最後に魯に歸られたのは六十九歳のとき、それからは専ら堯舜を祖述し文武を憲章して六經（易經書經詩經春秋禮記樂記）を大成された。晩年には易を好まれて萃編三よび絶たれたといふ。これは孔子が後年に哲學的趣味を覺えられて來たことを證するものであるが、それも端緒に於て萬事堯がついて、周の敬王の四十一年に七十歳にして歿した。死に先だつて顔淵、子路が死んでをる。孔子の墓が泗水の支流洙水のほとりにあるから孔子の學を洙泗の學ともいつてをる。

附。孔子は殆ど全生涯を通じて勇猛なる人道主義者であつたが、晩年易に奔つたのは求道純粹の心からではなくその頃から強いあきらめを経た退嬰酒脱を心に思ふやうになつたからではなからうか。そこでやはり極々の晩年は老子流の思想に傾てるはしなかつたかと思ふ。上れば孔子流の「世間」を見、下れば老子流の「退嬰」を思ふ、これは悲境不遇に處する支那人の通弊であつたらしい。たとへ研究の年月が短かつたにもせよどうも韋編三たび切れてもまだ易以上に出なかつたところを見ると趣味中心の愛讀に耽つてゐたのかも知れない。その證據としては孔子がかつて治國上のことで問答をしたとき琴を鳴らしてゐた門人「點」の「暮春には春服既に成る、冠者五六人童子六七人、沂に浴し舞雩に風し詠じて歸らん。」（先進篇）といつたことに滿腔の賛意を表してゐる中に閃いてゐる。これは單なる治國上の意味ばかりではなかつたやうに思はれる。して見れば「六十にして耳に順ふ」といはれ「七十にして心の欲するところに従へども矩を踰えず」といはれた意味も古來の解

釋以外に別個の意味があることがはつきり汲み取れるやうに思ふ。すなはち矩とは漸く「世間」に對する執着から離れて來た洒脫心法をいつたのではなからうか。

(二) 孔子の一貫思想

「仁」とは孔子が一切の倫理思想を統一せんとする主觀的徳目であり政治徳徳の理想である。孔子が仁を創唱したことは先王の道を幾分學理化さうとするところの傾向を生じてはゐるが、まだ眞に系統立てることはしなかつた。ところで、孔子はこの「仁」を儒教徳徳の總名としただけで極めて巍然と發表してゐるために、孔門の諸子はその眞義を掴まうといろいろに解釋した結果つひに翕然たる學海の一大潮流となつたのである。孔子自身がすでに「仁」の定義に就いて的確なる意味をあげてをらぬ。が、要するに忠恕を行つて時には犠牲をはらつてまでも社會に恩澤を施すことに法悦を感じる心でもし逆境に立つた場合には勇氣を以て、心にゆるみの出來さうな場合には克己をもつてこの心の實現を敢行することである。忠恕が「仁」の核心をなすものである。孔子がかつて曾子に向つて「參や我が道一以て之を貫く」といつたとき、孔門中第一のキマジメ者である曾子が直下の會得によつて主觀的に眞我と同情との融和であるところの「忠恕」(マゴコロとオモヒヤリ)のみと直覺した。曾子のこの解釋は「仁」の主觀的方面を直覺したものであつて「仁」の全容を體認したものとはならぬであらうが、それでも忠恕が「仁」の核心をなすことは明かである。孔子にこの一貫思想のあつたことは子貢に向つても同じやうなことを言つてをられるのでわかる。即ち「賜や汝子を以て多く學んで之を識る者となすか」と問はれたとき

に子貢が然りと對へると「非なり予一以て之を貫く」と諭されてをる。

(三) 「仁」の意義

「仁」とは孔子の等殺的愛他主義を標榜する倫理上の主觀的徳目である。而して忠恕がその核心をなすことは前述の如くである。忠恕の心の現れである博愛を社會的に實現するにはまづ自らの知情意の完全なる調和を基礎とする人格の安成を俟つた上で眞我の知り悦び欲するところを人に盡すのでなければならぬ人に盡す場合には先づ近親に施し然る後に廣く他人に及ぼすのである。前述の曾子との問答によつても「仁」に對するこれだけの意味は知り得らるゝのであるが、さて如何なる定義を下すべきかに至つては孔子自身も的確な言明をしてをらぬので、孔子の抱懐してゐたこの「氣持」を總覽することは随分困難を感じるようになる。ために古注では常識的見地から「一善行の大名」としか説かず、朱子は哲學的見地から「心の徳、愛の理」と説き、日本でも徂徠は政治的見地から「安民長人の徳」と解し、仁齋は倫理的見地から「慈愛の徳」と解して甚だ區々である。

朱子の心の徳といつたのは人格完成を意味するものらしく、愛の理といつたのは完全人格の反映として現れる恕の湧く本心(實體)をいふものであらう。徂徠の説は子夏流の解釋をうけて客觀的に過ぎ精神方面の缺除を示してをり、仁齋の説は曾子流の解釋をうけて主觀的情調的である。然らば「仁」を如何に見るべきかといふ前にも述べた如く等殺的愛他の本義——忠恕を社會的に實現する際に社會の恩澤を施すといふことを目的としその行施に當つて非常に法悦を感じもし逆境に立つたやうな場合には勇氣を以てこの人道的意氣を旺盛にし以上の實

現に努力精進する。而して其の根本動力であるところの自身をば常々克己を以て檢束してゐるといふことらしい。猶恩澤を施す場合には犠牲的精神がなくては叶はぬことである。



忠恕 「仁」の本義。自我の内にある忠「マゴコロ」の實現と完全人格の反映たる恕（オモヒヤリ）の心とをいふ。

「己れの欲せざる所人に施すこと勿れ。」子曰く、「夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんとして人を達す。」忠は對他的實現をするに敬となる。恕は慈愛の徳と同義。

誠心 忠を完成するための「仁」の個人的實現（自我實現）要素であることは法悦、克己、勇氣と同じ。所謂剛毅朴訥仁に近しの私なき信實の心の強きこと。

法悦 道を行つて心廣く體胖なれば必ず法悦を感じる。逆境に立つた場合にも天命を感じて安心立命の域に入る。道を行ふ上の努力と持久との原動力である。「仁者は憂へず。」

克己 制欲。禁欲に非ず。「己れに克ち禮に復るを仁となす。一日己れに克ち禮に復れば天下仁に歸す。」

勇氣 徳の個人的實現をはかるにも、天下を徳化するにも、障壁のあることを豫想してかからなければならぬ。實際の事件に遭遇しては對他的實現をするものであらうが其の期に臨んで遽かに勇なることは出来ない。平生の心術練磨が必要といふ意味に於て修己法の中に置く。

恩澤 恕を完全せしめるための「仁」の普遍的實現要素であることは次の犠牲の心と同じ。仁政を施し利用厚生を講じて安民長人の徳を樹てる。政治と教育との二方面にたづさはり「己れを成して進んで人を成し猶進んで物を成し終に天工に代つて天地の化育を贊する」子曰く若し王者ありとも必ず世（三十年）にして後に仁ならん」

犠牲 利他の心、利己的の心強くてはかなはぬことである。「志士仁人は生を求めて以て仁を害することなし身を殺して以て仁を成すことあり。」

附。「仁」の諸説

蟹江義丸氏



仁—慈愛の徳

- 一、忠恕—(真心と思ひ遣り)
- 二、恩澤—(人民に及ぶ恩澤)
- 三、勇氣—(私欲の念を制す)
- 四、悦樂—(心に楽しく思ふ)

加藤盛一氏

至誠無私 巧言令色鮮やかな仁あることや。剛毅木訥仁に近し。

對己 克己勇剛 仁者は必ず勇あり。克己復禮。

愛 敬 門を出で、は大賓を見るが如くし民を使ふには大祭を承くるが如くす(敬)。己れの欲せざる所人に施す勿れ(愛)。(孔子が仲弓に對へて恕なりといへるその恕はこゝにいふ愛なり。論語に於ては十中の七八はこの意味に仁をつかへり。)

對他 犧牲利他 濟世救民 子貢曰く如し博く民に施して能く衆を濟ふ有らば如何仁と謂ふべきか。……夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立て己れ達せんと欲して人を達す……。志士仁人は生を求めて以て仁を害するなし身を殺して以て仁を成すあり。

(四) 博文約禮

博文約禮とは「仁」に到達する修養方法である。孔子はかつて顔回に教へて「博く文を學び之を約するに禮を以てす」といつた。博く文を學ぶことはまづ「仁」に入る關門であるがその博學といふことが統一のない雜學になると困るから之を約するに禮を以てしなければならぬ。尤も禮も虚禮に流れ形式ばかりを尙ぶことになるといけないから、殊更に約といふ意味に充分の重きを置いて考へなければならぬ。孔子自身から云はしめれば博文とは詩經書經を學ぶことであつた。故に孔子の雅言する所は詩書執禮である。執禮の意味は約禮と同じである。かつて顔回が「仁」を尋ねたときに「克己復禮」を勧めたのも同じ意味である。子の伯魚に對しても詩書を學び、禮を執ることを勧めてをる。けれども孔子の意志を繼いで博文約禮の修養方法を最も整理したものは子思である。子思はその中庸說中に徳性と問學の二綱領をあけて「仁」(誠)に達する道を指示し、禮を以て檢束することを説いてゐる。後に講述するところの子思のこの「誠に達する道」に對する方法論は最も孔子の博文約禮の本旨を得たものである。博文約禮の本旨に従つて孔子のつた教育方法は斷章取義であつた。孔子は二十三歳頃から多くの弟子をもつやうになつたらしい。が、その弟を導く方法は啓發主義で殊に古今の佳句を拔萃してきてこれに立派な倫理的意義を有たせる。「唐棣の華偏として其れ反る、豈爾を思はざらんや」の如き句をも教育上の方便につかつて門人を教訓してをる。さうした斷章取義を標榜してゐるうちにも人々の個性に應じた臨機處置を探り助長補短の訓誨をなした。

(五) 孔子の「天」に對する觀念。

孔子の教は政治道徳を主とするものであるから、宗教的要素は極めて少ない。故に天に就ても唯准實在として觀念してただけで、宗教的に偶像し神格化するところまでは決して行つてゐない。しかし、根本思想に天といふ觀念をおいて知命上の對象としてをつたことは明かである。論語に

顔淵死す。子曰く、噫天予を喪ふ。天命を喪ふ。(先進篇)

子曰く、天徳を予に生ず。桓魋其れ予を如何せん。(述而篇)

天の將に斯文を喪はんとするや、後れて死する者は、斯文に與るを得ず。天の未だ斯文を喪はざるや、匡人其れ予を如何せん。(子罕篇)

祭るは在すが如くす。神を祭るは神在すが如くす。(八佾篇)

子疾病なり。子路禱らんことを請ふ。子曰く、諸有るか。子路對へて曰く之有り、誅に曰く、爾を上下神祇に禱ると。子曰く、(さういふことならば)丘の禱るや久し。(述而篇)

子の慎しむ所のものは齋、戰、疾なり。(述而篇)

孔子曰く、君子三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らずして畏れざるなり。大人に狎れ、聖人の言を侮る。(季氏篇)

子曰く、命を知らざるは、以て君子たる無きなり。(堯曰篇)

死生命有り。富貴天に在り。(顔淵篇)

以上の三部類に別けた例證に就いて考察して見るに、孔子は時々相對的現象差別の世界から脱してより以上の大いなる世界に定住することをつとめたものであることは窺知される。それは特に逆境に立つた場合例へば桓魋とか匡人に襲はれた場合にも、一時的悲觀はあるがそのあとからすぐ頓着せず自然を樂しむところの安心立命的言辭を吐露してゐるのもわかる。しからば最初の部類に通じて見える天の觀念と、中の部類に通じて見える神の觀念との間にどういふ關係があるかといふに此の點に、就ては平田篤胤も「孔子曰く君子は天命を畏る小人は天命を知らずして畏れざるなり。又、罪を天に獲れば禱る所無きなり。又、天を欺かんや。又、我を知る者は夫れ天か、」などと云へり、形なく情なき者をいかで我を知るとは云ふべからん……といつてゐる如く、孔子も天上に寶物の神在して世の中の萬事を主宰してをられると見たかも知れぬ。さうすれば極めて宗教味が出て來るのであるが、北方人種の性格をかなり克明に持つてゐる孔子は、これに就てはさう徹底してをらぬ。すぐその裏から

季路鬼神に事ふることを問ふ。子曰く、未だ能く人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん。敢て死を問

ふ。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。(先進篇)

子は怪、力、亂神を語らず。(述而篇)

子曰く、鬼神を敬して之を遠ざく、知ると謂ふべし。(雍也篇)

といつて、反對的牽引をして、實物の神の遊離を許さなくし、天の觀念中に包容させてしまひ、更に天をも運命若くは最大限の許容として運命を司る實體位までにしてしまふ。それが、さきの三部類中の最後の部類に通じて見える天命の觀念である。何か偉大なる力を描き出して安心立命の對象とする、これが天であり、其の天に對して順境に立つたときは至善に止まることを感じ逆境に立つたときは強いあきらめを感じるものが天命である。故に天命とは「天を對照とする運命」觀に外ならぬのである。この邊を逍遙してしまつて天の觀念が神格化偶像のところまでには届かなかつたところに、孔子の北儒的性格も窺はれれば、又、儒教がつひに完全なる宗教となり得なかつたといふ結果を齎らすことになる。要するに孔子は天といふ觀念を置いて、准實在の世界に悠々自覺してゐたものである。

(六) 教育の理想

孔子の教育説として特別に纏つたものではないが、所々に散見するところによれば、教育の目的は、仁を體得した人物の養成にあつた。仁は人なりといつてゐるところからしても、理想的人物は仁を體得した人であると思つてゐた。かく仁を體得した人は、正しく自己の身を修めらるはいふまでもなく、家を齊へ、國を治め、天下を平にすることが出来るのである。それで教育の理想を修身、治國、平天下に置いてゐる。

(七) 教育の方法

孔子は理想的人格を有せる大教育家である。孔子は、子弟に授ける教科としては六經六藝である。六經とは易詩、書、禮、樂、春秋をいひ、先王聖人の道を記載せるものである。就中詩經と書經は孔門の教科書にして常に最もよく活用せられたものである。

然も教育の可能を信じ、「性相近也、習相遠也」と、身を以て倦まず厭かず子弟を懇切に導き、我が子に於けるが如くであつた。又、「不_レ憤不_レ啓不_レ悱不_レ發。舉_ニ一隅_ニ不以_三隅_ニ反_レ則、不_レ復也。」と、教授の方法は注入的劃一的でなく、啓發的個性的であつた。又「視_ニ其所_ニ以、觀_ニ其所_ニ由、察_ニ其所_ニ安。人焉廋哉。人焉廋哉。」とは孔子が個性觀察の方法を示したものである。子弟が奮發して自學しようといふ考へがなかつたり、物の一隅をあけて示した時に、他の三隅を思ひ合すようでなければならぬといふので、其の啓發的教授は劃一的なものではなく各人の個性に即するものがあつた。

三、儒教の影響

儒教の徳目として説かれてゐる智仁勇の三徳或は仁義禮智信の五常は、名稱こそなかつたが、我が國固有の精神に存在してゐる道義であつた。神道にては我が民族の精神を荒魂、和魂の二つに分け、又和魂を幸魂、奇魂の二つに分けて、荒魂は荒々しく強き心、幸魂は優しき柔和な心、奇魂は奇しく明かな心としてゐる。之は儒教の名を借りれば、荒魂は勇、幸魂は仁、奇魂は智に相當してゐる。

神道は我が國民固有の道徳思想の精神である。儒教の教義とまことに一致附合してゐる。即ち我が固有の精神

に倫理的説明を與へ之を體系化し、國民教化の上に大なる影響を及ぼした功績として重要な方面である。しかし儒教が一般民衆の思想に影響を與へたのは、それ以後のことである。

第二節 佛教の傳來と教育

一、佛教傳來の概観

佛教の傳來についても、史上に現はれたる事實としては、欽明天皇の十三年—紀元五五二年に百濟の聖明王が釋迦牟尼佛の金銅像一軀と幡蓋若干、經論若干を献上したのに初まる。尤も、繼體天皇の朝に南梁の司馬達等が歸化してこれを傳へたことがあつたが、その時の人は、もろこしの神と稱して尊崇しなかつた。それが、聖明王の献上した佛像の相貌端嚴なること、其の紹介の言葉のよかつたことに刺戟されて問題となりかけたのである。紹介の言葉は佛の功德を禮讚する言葉であつて、

此の法は、諸の法の中に於て、最も殊勝なり。解し難く入り難し。周公孔子も尙知ること能はず。此の法能く無量無邊の福德果報を生じて、乃ち無上の菩提を成し辨ふるに至る。譬へば、人の意に隨ふ寶を懐きて、用ひるべき所にしがひて、盡く情のまゝなるが如し。此の妙法の寶も亦然り。祈り願ふこと情のまゝに乏しき所なし。且つそれ遠きは天竺より爰に三韓におよぶ。教のまゝに奉持し、尊び敬はざるはなし。(日本書紀)

といふのであつた。天皇は此の表を聞召して、一旦は歡喜踊躍され、朕昔よりこのかた未だ會てかくの如き微妙

の法を聞くことを得なかつたといはれたが、さて其の佛教の採否といふことになるに充分慎重の態度をとられて群臣に歴問された。其の諮詢のお言葉は、

西蕃の献れる佛、相貌端嚴もはらまだ會て看ず、禮ふべしや否や

といふのである。是によつて見れば、佛像の人の心をうつ相貌端嚴さに百濟王の眩惑的な禮讚の表とが、外面的に崇佛心を誘起したことは明かである。そこで、蘇我稻目は、

西蕃諸國一に皆禮ふ、豊秋つ日本豈ひとり背かんや。

と對へ、物部尾興は

我が國家の天下に王たるは、恒に天地社稷百八十神を以て、春夏秋冬祭り拜むを事とす。方今改めて蕃神を拜まんこと、恐らく國神の怒を致し給はんことを。

と奏してをる。是に端なくも稻目を中心とする崇佛黨と尾興を中心とする排佛黨とが、例の疫病問題——此の迷信的信條を提けて相反目することとなつた。即ち佛を虐待した後に出て來る疫病は三寶の祟りであるといふことになり、其の反對の場合には國神の祟りといふことになるのである。しかしながら、此の裏書をして居るところの崇佛黨の外來思想を同化せんとする急進派と、排佛黨の外來思想を排斥せんとする保守派の思想的の争ひである。

然し時勢は到底舊套をのみ墨守することを許さず、佛教は漸次弘通するに至つた。殊に佛教の日本化について

は聖徳太子の努力によるものが多かつたのである。

二、佛陀以外の印度思想

佛陀観は、佛陀以外の印度思想バラモン教ジャイナ教の有我思想の上に立つて、無我思想を標榜して立てられたものである。有我思想とは何が、世界のものが皆物と心の二元を以つて成立してをるけれども物は分析出来るが心は分析出来ない、これは梵といふ宇宙の本體が心即ち我となつてその儘這入り込んだものであるから分析出来る筈がない、この意味に於て心を實在としての「我」として認める思想を有我思想といふのである。佛陀観はかゝる實在としての「我」を認めない。所謂諸法無我として常住なるべき我的實在性を認めないのによつて諸行無常である。この無常觀の上に立つて我々が如何に教はるべきかを説くものが即ち無我思想である。

(一) バラモン教

バラモンは世襲的僧階級を指すもので印度の四階級の一、刹帝利(士) 毘舍(農工商) 首陀羅(奴隸)の對稱である。この僧階級で奉ずる轉變説の主體を梵といふ。唯一の梵が變化して雑多の世界を生ずることを轉變といふので、吾々も此の轉變によつて成立つたものである。かくして生じたものは物と心とから出来てゐる。ところが物は梵が轉變して出来たものであるが心は梵がそのまま、這入つたものである。この心をバラモンでは「我」といつて實在そのものであるとする。故に現實の生存だけで満足し得ないとき吾々は理想的要求をおこして眞の「我」となつて活きることを欲する。それには物としての肉體の束縛から脱却しなければ我即ち梵の本質に返ること

とが出来ないから其の邪魔になる肉體から遠ざかる方法として修定といふことをする。この修定主義の定は禪定のこと、靜慮と同義語である。靜慮を修することによつて肉體より遠ざかり實體たる梵に生きようとするものである。

(二) ジャイナ教

實體としての「我」を肉體から離して孤立せしめようとすることは概念上の分析であつて實際上可能のものではない。ジャイナ教が苦行主義によつて物たる肉體から離れようとし概念上の分析を實際化して眞の「我」に返らうとするのは根本的の矛盾を持つてゐることは明である。この考のおこる抑々の始めは積聚説にあるらしい。宇宙及び吾々を形成してをる物と心とそれから非心非物たる虚空とに就いて考へるに物は地水火風の各要素が積聚してなつてゐるが心たる「我」は實體そのものである。この場合虚空は非心非物のものであるから問題外として物たる肉體をあくまで苦しめれば心の「我」のみに蘇ることが出来ると考へるのである。この苦行にとるべき方法は斷食である。ただし斷食といつても或る期間絶食しては採食し又絶食しては採食するものであるから結局一時的のものである。宇井伯壽氏はバラモンもジャイナもそのいづれもが物たる肉體から離れた「我」を實現するためにとる修定主義、苦行主義がもし完全を期するとならば死ななければ駄目であるといつて、かゝる有我思想の闡明に對する三つの缺點をあけてをられる。一、死を目的する 二、一時的である 三、手段を目的としてしまつて轉變説、積聚説の實體觀に本づいて常住なるべき「我」の實現方法であるといふことを忘れてしまふか

らである。しかし、此に尙一考すべきことは「我」が實體たる以上現象たる吾々がいくら努力したとしても現象が實體となるわけにはいかない。

佛陀觀が、當時のあらゆる有我思想から懸絶してしまつて無我思想を説く根據はこゝにあるのである。

三、佛陀の根本思想

釋尊は西紀前四〇六年に生れ四八四年に入滅してをられるといふから孔子より少し後の人である。釋尊のたてた佛説の主要なる點は實體としての「我」を外道のものが説くやうには認めないといふことにある。それは實在とか實體とかいふものが無いといふ意味では無論なく、外道の考へてゐるやうな「我」の常住性を認めないといふのである。常住でない「我」を常住だと考へるところにバラモンなりジャイナなりの誤りがあるとするのである。所謂諸行無常であるのに人には常住を求めらるる欲望がある。これを「愛」といふ。愛を持てるが故に一切皆苦である。釋尊の説が常住の實體を認めなかつたといふことはすべてのものを關係の上に認めるといふことになるのである。この關係といふことを縁起といふのであつて、今縁起説に隨つて解釋すると物と心とは切離すことの出来ない關係にあるから佛敎の根本思想に於ては物と心とを統合してしまつて其の全體を心とするのである。これを後の大乘佛敎に至つて一心真心眞如實相……などといふのである。この域に達した人を悟めた人といひ絶對完全位に於ける人格を具有したことになるのである。

物と心とを統合して全體を心とすることを又中道と呼ぶ。釋尊が中道を欣求されて菩提樹下に悟入された時そ

の心鏡にうつし出されたものは衆生現前の如是相たる十二因縁であつた。十二因縁とは無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老、死と轉變するところの衆生の現前相である。この十二因縁を釋迦が順逆二觀されたといふことは人間の現前相をあらゆる方面から見透して内生活を深められたといふことにある。が結局はこの因縁解除をして中道に向つて悟入しなければならぬ。

中道に入る修養法が所謂苦集滅道の四諦觀である。

集諦は愛(欲望)のことで苦諦の原因となり道諦は八聖道でこれによつて修行すれば苦が減するといつて滅諦を結果とするのである。

四諦説のうち道諦即ち八聖道が最も重要なもので、正見正思正語正業正命正精進正念正定を指すのである。(見は自分の説になつたこと業は行爲動作「身口意」、命は生活、精進は努力、定は深く觀念することを意味する)釋尊はこの道諦の宣説をなさんために衆生の前へ師表として立つたのである。道諦たる八聖道の修行によつて生老死、所求不得、五蘊の苦諦から解脱することを宣説することを以て人間としての釋尊は終るのであるが、終ると共に月日は流れて面接指導を受けたことのない又弟子からは超人陀佛として考へられることになる。すると超人たる佛の出現と入滅に絡らむ佛陀觀といふものが生じてくる。出現に絡らまる考とは絶對完全位に於ける人格―佛陀が現世に出現するには出現するだけの善因が前世にあるのだと觀じるので、此の考を推延すると現世に於ける善惡因も亦來世に於て善惡果を結ぶものであると考へるやうになる。これを因果律といひ、因果律即ち善因善

果惡因果を説くことを輪廻説といふ。又佛陀が何故に人間の形を取つて出現して來たかといふにこれは大乘的にいへば願生惡趣といつて人間を濟度するには人間の形をとつてくるのが最も都合がよいので願つて惡趣に生れたのである。しかるに一般人間たる吾々は願生といふことは出來ない、因果律により業因によつて生れて來てをると考へるのである。(業は行爲)次に入滅に絡まる考とは、因果律よりいふと非時の死といふものはないのに超人たる佛陀が八十歳で死ぬといふことはいかにも合點の行かないことになるのであるがこれは化縁完了して覺行究滿したからこのよい時機を見計らつて後世のためには遺法をのこしておき任意捨命したと考へるのである。(化縁の化は教化、覺は覺他の覺で衆生を濟度する意味)而して佛陀出現に絡まる佛陀觀の相異と教法維持の考によつて大乘と小乗とに別れる基調が出來たのである。

第一に佛陀の出現を因果律上に置いて觀るか否かに於て大乘と小乗とが別れるのである。大乘より見れば佛陀の出現は願生で斷惑行因である。(行因は修行の意)超人的要素たる三十二相一身相と十八不共佛法一心力とを有する佛陀がわざわざ人間として生れて來たといふことは一般の因果律から推すことは出來ないと見て願生をいふのである。願生のもものはこれを無漏身といふ。ところが小乗より見れば願生をいはない、業生のもものはこれを有漏身といふ。又因果律に特例を設けぬために最小限度の煩惱を留めて出現したといふので伏惑行因を説く。第二に佛陀入滅後佛陀觀を教法とし傳承維持しようとするのが小乗で、佛陀觀を理法とし型にかまはず根本主意の上に立つて活用して行かうとするのが大乘である。故に小乗は割合に固定的で大乘は發達的である。

かくの如く大乘と小乗とに別れる、抑々の素因は人間佛陀に重きを置くか超人佛陀に重きを置いて考へたかといふ所に存する。人間佛陀に重きを置いて考へるときには佛陀の實身といふものは無漏心プラス有漏身といふことになるのである。無漏は眞如としての實體、故に戒、定、慧、解脱、知見の五分の功德を積むときは、佛の實體に合することが出來ると觀するのである。

上座部派と大眾部派

佛敎が宗派として存續する上に必要な要素は佛法僧の三寶である。僧は僧伽である。教法の傳承維持をし敎權を確立するために僧伽として團體組織をしたのである。法は遺法で、佛は佛陀即ち釋尊である。ところが釋尊入滅後佛陀を無くするわけにも行かぬからこれを僧伽のうちから求めることになつたのである。此の四阿含經を所依とする敎團は主として釋尊の直弟子であつた。これらの人々は釋尊の言行を模範保證として清淨の生活を行つたのである。この敎團のうち智徳圓滿なるものが長老として敎團を支配したのである。だから此の部派を長老部派ともいつた。傳によると何でも釋尊入滅後大迦葉が代つて統御し阿難、末田地、商那和須、優波毘多……などが次々と傳承したとのことである。ところが佛滅後百年で大眾部派の分裂を見るに至つたのである。上座部派が佛陀を現實の人即ち人間佛陀と見るに對して、大眾部派は眞如の體現者即ち超人佛陀として考へるものである。佛の本地を理法であるとして佛陀を活用し上座部の如くつまらぬ戒律をさわぐことなしに佛陀觀の根本主義に復らうとする一派である。故に彼等の主張は「諸の如來の語は皆法輪を轉ず佛は一音以て一切法を説き給ふ如來の

である。それは吾々の考へ得られるやうな實在——をいふものではない。彼は有爲を捨て、無爲を求むことを非難したのである。つまり小乗の見る法身（理||實在）を有爲法として見ることを觀念としたものである。龍樹のこの考は「華嚴經」に啓沃されるところが多い。

龍樹の派をうくるものを中觀派といふ。中觀派の中堅人物は清辯である。清辯は空理を法身とし空智を報身とし利物所現を變化身として一應は三身説を立てゝゐるが、その究極のところは於て無得の正觀を説いてゐる。吾々の考は相對的範圍を出られない。故に學人をして相對から離れて絕對に入れしむるなればそれが無得の正觀であるとする。故に師匠はすべてを否定する立場に立つて徒弟を導くによつて例へば隻手の聲をきけと出題するとすれば此の題によつてあらゆる考を云はしめ一切を否定しおしまひには口のきけない所の狀態に迄行き着かせる。此の狀態を鼠入錢筒といふ。そして其のはてに於て解答を許すといふことにする。故に三身説は立てゝも結局は不得空の一説となつてしまふのである。

彌勒、無著、世親と瑜伽行派。彌勒は金剛般若波羅蜜經論の頭に法身、報身（受用身）、化身の三身を説いてゐる。又ある場合には法身を自性身——（眞如と智——自受用身）とし、報身を受用身——食身——（他受用身）とし、化身を生前の佛陀、變化身とした。かくの如く彌勒が龍樹の法身をわけて法報二身としこれに劣應身に於たる化身を合せて初めて三身を認めたことは一段の進歩である。それが更に無着に至つてその著、攝大乘論の中に法應化三身の名が用ゐられ合眞開應論が説かれてゐる。無着も亦「空に著すれば空も亦物である。」といつてゐるから三身

にわけて考へることも佛陀に對する解釋上のことで法の究竟たる自覺覺他の眞諦を闡明せんとする結果に外ならない。これは他の大乘派の人々に就てもいふべきことである。無着が合眞開應論の代表的のものであると共にその弟子世親は開眞合應論を代表して法應化三身説をなしてゐる。更に法身を報佛……如々とし、應身を報佛……大定智慧（自受用、他受用）とし、化身を應佛、應化佛……生前の佛陀、變化身とした。法身の眞如は理であると考へることであつてこれが最後の發達を示すものでなければならぬ。

世親後四百年までは彌勒、無著、世親の研究をつゞけて來る。此の派を瑜伽行派といふ。後になつて護法の説が瑜伽行派の代表的のものである。護法は法身を總名として理智五法を性となした。之を開眞合應して自性身（眞如）受用身（自受用、他受用）變化身（無量隨類化身）の三身説とした。護法より先、支那天台宗に於てこれとは全く關係なくして矢張同じ開眞合應説を説く。

大乘派に於ける究極の教説

宇井伯壽氏の説

「一切衆生悉有佛性」を目的として佛性を修得する。完全なる人間となるには對立の考を棄て、絕對に融合する。而して、すべてを自分のうちに包括する。しかし、衆生の佛性を法身又は三身の照應に於て考へていけば、衆生成佛のみに限らず草木成佛も出来る。この場合草木とは他の一切をあらはす象徴的の言葉である。歸着點は一切のもの、成佛をいふのである。

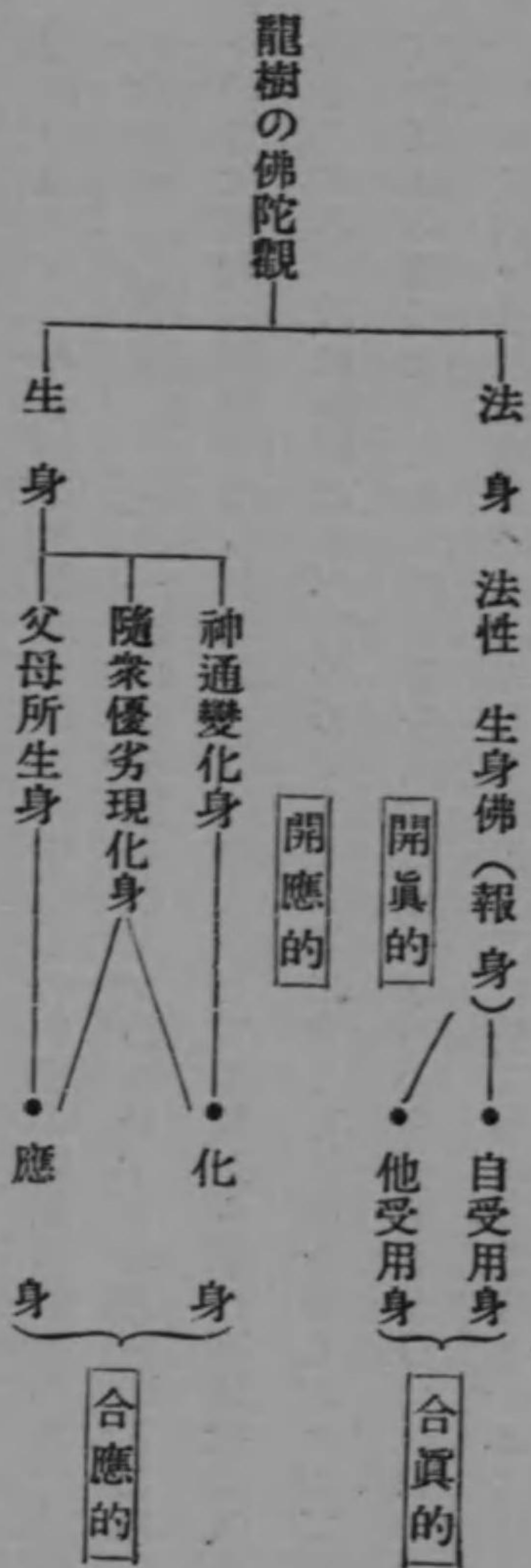
色身は實に邊際なし如來の威力亦邊際なし諸佛の壽量亦邊際なし」といふやうな理想派的色彩を持つて來たのである。この大乘部派の説くところが大乘佛教となるのである。因みに云ふ、上座部派に重要視されてゐた戒律とは殺生、虚言、竊盜、邪淫、飲酒の五戒をつゝしむことが主となつてゐるものである。

四、大乘派の人々と佛陀觀

大乘派は眞如に就いても實在として認めず、もし現象の外に斯の如き本體があるとすれば現象たる吾々はいくら悟入成道しても本體となるわけには行かない。即ち成佛の不可能を説くこととなるのである。そこで眞如といふは本體でなく、「物、心」を覆ひ統合したやうな觀念を指すものである。だから眞如の外に諸法があるのではなく諸法の外に眞如があるでもない。凡夫であり佛であるといふことも裏から見れば凡夫であるが表から見れば佛であるといふやうに觀じるのである。そこで二而不二、不二而二といふやうな眞理觀を立てるのである。この考を基點として大乘の最後に發達した説が所謂法身、報身、應身を説く三身説である。今はこの三身説に至るまでの經路を辿つて見よう。

龍樹と中觀派。龍樹を大乘教のはじめの人の如くいふ者があるが、彼の著大智度論に般若、法華、華嚴などの大乘經から引用した文句の多いところを見ると誤りであることが譯る。西紀一五〇—二五〇位の間に於て彼は佛陀を理想佛即ち超人と見てゐる。而して經文に説くところの不思議は佛陀觀の中心思想たる報身(智)を説くのであるから吾々の想像出來ない所まで進んでなければ智としての完全を得ないわけになる。報身の意味するところの

ころは大智の外に大智のはたらきたる功德即ち大悲及び大定(禪定)の考をも包含してゐる。そこで自然現象までも大悲の信仰より見れば佛の利益である。松吹く風もホトケの説法の聲であれば柳は染む觀音微妙の姿といふことにもなるのである。結局大乘の考では理智不二であることを説くことになるのである。龍樹の大智度論に著れた佛陀觀を見ると彼は以上のやうな觀念論的態度に立つて大乘教の粹たる三身説の出發點を示してくれたものである。尤も彼自身の提唱したものは法身生身の二身であつたが四身にも五身にも採れるやうな融通點を持つてゐる。



龍樹の中論は此の上に更に彼の空觀を仕立てた重要な經文である。一切皆空といふ彼の思想の空は物なしといふ意味ではなく、吾々の考へるやうな、實在的に考へる實在といふものはないの意味である。大聖の空法を説くは、諸見を離れんがためである。有爲法(現象として觀る)に即して眞實の無爲(實在)を體認せんとするもの

である。それは吾々の考へ得られるやうな實在をいふものではない。彼は有爲を捨て、無爲を求むことを非難したのである。つまり小乗の見る法身（理||實在）を有爲法として見ることを觀念としたものである。龍樹のこの考は「華嚴經」に啓沃されるところが多い。

龍樹の派をうくるものを中觀派といふ。中觀派の中堅人物は清辯である。清辯は空理を法身とし空智を報身とし利物所現を變化身として一應は三身説を立て、あるが、その究極のところは於て無得の正觀を説いてゐる。吾々の考は相對的範圍を出られない。故に學人をして相對から離れて絶對に入れしむるなればそれが無得の正觀であるとする。故に師匠はすべてを否定する立場に立つて徒弟を導くによつて例へば隻手の聲をきけと出題するとすれば此の題によつてあらゆる考を云はしめ一切を否定しおしまひには口のきけない所の状態に迄行き着かせる。此の状態を風入錢筒といふ。そして其のはてに於て解答を許すといふことにする。故に三身説は立て、も結局は不得空の一説となつてしまふのである。

彌勒、無着、世親と瑜伽行派。彌勒は金剛般若波羅蜜經論の頌に法身、報身（受用身）、化身の三身を説いてゐる。又ある場合には法身を自性身（眞如と智—自受用身）とし、報身を受用身—食身（他受用身）とし、化身を生前の佛陀、變化身とした。かくの如く彌勒が龍樹の法身をわけて法報二身としこれに劣應身にあたる化身を合せて初めて三身を認めたことは一段の進歩である。それが更に無着に至つてその著、攝大乘論の中に法應化三身の名が用ゐられ合眞開應論が説かれてゐる。無着も亦「空に著すれば空も亦物である。」といつてゐるから三身

にわけて考へることも佛陀に對する解釋上のことで法の究竟たる自覺覺他の眞諦を闡明せんとする結果に外ならない。これは他の大乘派の人々に就てもいふべきことである。無着が合眞開應論の代表的のものであると共にその弟子世親は開眞合應論を代表して法應化三身説をなしてゐる。更に法身を報佛……如々とし、應身を報佛……大定智慧（自受用、他受用）とし、化身を應佛、應化佛……生前の佛陀、變化身とした。法身の眞如は理であると考へることであつてこれが最後の發達を示すものでなければならぬ。

世親後四百年までは彌勒、無着、世親の研究をつゞけて來る。此の派を瑜伽行派といふ。後になつて護法の説が瑜伽行派の代表的のものである。護法は法身を總名として理智五法を性となした。之を開眞合應して自性身（眞如）受用身（自受用、他受用）變化身（無量隨類化身）の三身説とした。護法より先、支那天台宗に於てこれとは全く關係なくして矢張同じ開眞合應説を説く。

大乘派に於ける究極の教説

宇井伯壽氏の説

「一切衆生悉有佛性」を目的として佛性を修得する。完全なる人間となるには對立の考を棄て、絶對に融合する。而して、すべてを自分のうちに包括する。しかし、衆生の佛性を法身又は三身の照應に於て考へていけば、衆生成佛のみに限らず草木成佛も出来る。この場合草木とは他の一切をあらはす象徴的の言葉である。歸着點は一切のもの、成佛をいふのである。

同じく大乘のうちにも異解がある。權教では實在(理)と現象(智)とは全く別なもの、智は現象であり理は主観であつてこの二つは平行線の如き關係にあると説く。故に權教では吾々は智によつてホトケになることは出来ない。法相宗、三論宗などが其の部類に屬する。實教では知るといふことは本來ホトケに成るといふことである。尤も知—成の間には修行といふことを必要とする。修行を介して智は必ず理に到達すると考へる。俱舍宗、成實宗、華嚴宗、天台宗、眞言宗、分通大乘たる律宗などがこの部類に屬する。

開真合應の三身説。法身は理(眞如そのもの)を指す。報身は智(大定大悲大智の智)を指すが智を功德と見てよい。智は法悦に住する自受用身と他のものが受け用ゐる智慧他受用身とに分つ。これは理智不二なるが又不二而二なる所以を示すものである。應身は利他徳用をいふ。十地といつて十段の修行を積んだ地上菩薩は勝應身であるが理をすぐ受用することの出来ない凡夫畜生は劣應身である。理と自受用身とは同義に解せられ、他受用身と勝應身とは又同義に解せらる。



金子大榮氏の説

修道の究極理想は佛陀と成ることである。修道の内容を分析すれば解行向の三つとなる。解の究極は眞如を全現とすること、行の究極は佛性成熟して正しく佛陀と成ること、向の究極は無窮に作佛することである。この現成作の三形式によつて彼の法、報、應の三身説は定立せられた。即ち、法身は法そのものを自己とする現佛で、報身は行に酬報せる成佛で、應身は自在に衆生を化益する作物である。

法身—眞如或は如來藏

如來藏は一切衆生の有する眞實主觀。眞如は此の主觀によりてのみ直觀し得る純粹客觀。

報身—願行成就の佛陀—自受用、他受用

釋尊は報身佛としてその所説の眞理を法身佛とする。法身は報身の本體、應身は法身の分身。

應身—應現佛の認識

淨土に於ける求道の菩薩は穢土に於ける應現佛。有縁の善知識は皆應現の佛陀。

五、教育法

釋迦は沈思的にして、極めて豊富な想像力を出す、意志の強固なる人であり、かくの如き資性をもつて宇宙人生の深奥なる問題に直面し、之を解決するためには、幾多の誘惑や苦惱と闘ふて、よく宇宙人生の眞相を悟得し以つて深遠雄大なる人格を造り上げたのである。

釋迦一代の教説は實に、彼の偉大なる人格を通じて現れたる眞理の靈光であつた。されば如何なる反對者、又は惡逆無道の者といへども、彼の人格に觸れ、その教説に接しては、自己の是非を悔ひ改め、以つて佛門に歸せざるを得なかつたのである。又凶賊指鬘外道の徒も慈悲忍辱の教へを聞いて佛門に入り、阿闍也王の如き父殺しの罪ある者も佛に歸依して居り、其の他異教徒たりし三迦葉、目犍連の如きもその人格に感化せられて弟子となつたのである。「比丘等よ、この事を私が知りもせず、悟りもせず經驗もしないで説いたならば、それは適當なことではあるまい。しかし私は自ら知り、自ら悟り、自ら經驗したことであるから、こゝにいふ樂の感覺は捨てよ、又は受けよと命ずるのである」と説いてゐる。

釋迦は十重戒、四十八輕戒を作つて弟子を戒めてゐるが、それは必ずしも一律に守らしめんとしたものではない。「比丘等よ、私は總ての比丘に對つて、放逸ならぬように行へとは言はぬ。何ぜならば、既に成すべきことを成し終り、重荷を下し、目的を果して解脱した阿羅漢は、成すべきことを成し終つたので、放逸に陥る事はないからである。然るに無上の安穩を望みつゝ進み行く比丘は、法に適ふた座臥を用ひて、善知識に近づき、官能を制へ、心を修むれば、この現在に、出家の目的を果すことが出来るであらうから、私はこれらの比丘に對つて放逸ならぬように行けよと云ふのである。」と

よく人を見て法を説いてゐるのである。又、多數の弟子達には、三業に惡を作らず、有情をいためず、正念に空を觀すれば無益の苦みはまぬかるべし、との三箇條を研究せしめてゐる。

釋迦は弟子達に對して、自ら道を求めんとすることをすゝめてゐる。教團の戒律についても、自發的に反省せしめて懺悔するといふ方法をとりせてゐる。

六、佛教の影響

佛教傳來の當初は、宗派的に別れるといふことはなかつたのであるが、段々と僧侶の入唐して歸朝するに及び各々一派を起すことゝなつた。奈良朝以前の宗派には三輪宗成實宗法相宗俱舍宗華嚴宗戒律宗があつた。しかし成實宗俱舍宗などは大乘實教ではあるが大乘權教たる三輪宗法相宗の各々附屬宗旨として研究されてゐるに過ぎない。大乘權教に於ては理を無爲法師即ち實在として取扱ひ智を有爲法師即ち現象として取扱ふ、故に智をどこまで進めていつても全く別なものである理に到達融合することは出来ないから、絶對の理であるところのホトケそのものには、如何に吾々の叡智を以てしても成ることが出来ないといふのである。其の大乘權教の中でも三輪宗は、高麗の僧慧灌がこれを唱へ推古天皇の朝に始めて日本に宗門を開き、聖德太子の師慧源の如きも三輪の亞流だといはれてゐる。この三輪とは印度佛教中觀派の祖であつた龍樹（西紀一五〇—二五〇位）の中觀論十二門論及び其の弟子の提婆の百論を所依にして立てた宗旨である。龍樹の「一切皆空」の説に隨へば、吾々に現はれてゐる世界以外に實在の世界といふものは認めないのである。物心を包容する心といふものが實在—眞如であるから、吾々は修行して主靜をつとめればホトケに成ることが出来るとするものである。中觀派の中堅人物清辯は「無得の正觀」といふことを説いて、吾々の考は相對的範圍を脱し切れないからホトケになれない、宜しく相

對的の考を棄て、一切の相對から離れて絶對に入れ、これが無(所得)の正觀であるといつた。其の何れから觀ても吾々の持つてをる世界はゞ心を實在と見るものであるが、三論宗などの權教になると實在は吾々の心以外にある實體を認めてゐることになる。よつてホトケ其の者にはなれないが、ホトケの状態に入ることは出來ると説く。即ち吾々の心上に眞如の光明を失ひ、本來持つてをるところの清深涅槃の心が漂没して現れないのは、悉く生、滅、一、異、去、來、斷、常の八種の邪執に本づく迷想の致す所である。故に此の迷想を打破して念頭無一物になり得れば「眞如の状態」に迄は入ることが出来る。佛教の本旨は此の轉迷開悟といふことにある。轉迷開悟するには苦諦集諦滅諦道諦の四諦の妙理即ち因果律を會得してかゝらなければならぬ。すべて過去の業因(愛慾)の集結「集諦」に因つて吾々は生老死所求不得五蘊の苦しむ即ち吾々の住する世界一切苦「苦諦」をうける此の一切苦を八聖道「道諦」に因つて滅却「滅諦」し中道に立つ。中道に立つとは眞如を體得してホトケの状態に入ることである。

そこで、八聖道とは正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八修行法をいふのである。これを逐譯していくと、眞理を見究めてはつきりと自分の説にし、邪念することなく、虛妄の言辭を弄しない、そして身口意の三業をつゝしみ心に考へたことを身口に現はし、生活をし、努力をし、思つて善法を忘れず、最後に深く觀念するといふことになる。この八聖道を修して到るところの涅槃の眞境とは、萬想寂滅して、無常の風に襲はれず、生死の波に浸されざる眞如の絶對境である。大體に於て思辨的要素を餘計にもつて、結局は佛教

の本旨を出世間的で悲觀論を根據として立つてゐるものと言はざるを得ない。

これをわが日本固有の思想の現世的で樂天觀を基調としてゐるところに比較すると本質的の差がある。佛教思想でも日本固有の思想でも慈悲を説くことは共通するけれども、佛教では八聖道の如き個人の忍辱的生活に重きを置き過ぎるために日本の崇祖、勇敢の觀念とは大體に於て抵觸する。潔白は兩者共通のものとしても、日本固有の思想の核心たる「忠孝」の觀念が血族愛の自然純情に出で、其の實現に當つては極めて勇敢に奮進的氣勢を示してをるのに、佛教思想はむしろこの勇往邁進の氣勢を控へ目にして外に向つて發せず、却つて内心の觀照によつて「轉迷開悟」せんとするところに内省的氣分といふものを尊重してゐる。こゝに例の出世間的との根本的差異點をもつもので、儒教思想の如くおいそれと融合せしめるわけには行かないのである。これを探つて自家樂籠中のもとし思想上の融合を敢てせしめるには、どうしても佛教の方を立ろに日本化したる佛教としなければならぬのである。これをしもし例の同化性は、何時の間にか成し遂げてゐるのだから一驚を喫しないわけにはいかない。しかしながら、國家生活をする上に名分の觀念を超脱した消極主義の回避を敢てしてゐたことゝ、報本反始の意味を以てする神道の祭祀の如き當時の避禍受福の祈願を事とする佛教行事に眞に一致することの困難であつたことゝは、兩者をあくまで對立的地位に置かしめるものと考へるより外はない。

第三節 聖德太子と教化

一、聖徳太子の行迹

推古天皇の御宇に、はじめ、儒佛の影響を受けたる初期の本邦道德の大成者とし、文化的理想の遂行者として、當時の世相から争鬪の事實を除き去らうとし、民衆教化に専心された人が聖徳太子である。一説には太子は内典を高麗の僧惠慈に、外典を博士覺智に學ばれたといふことである。幼少の頃より儒佛二教によつて教育されて來た太子が、國家君權人民氏族に對する解釋を儒佛思想の基礎の上に於てなされたといふことは無理もない。しかし、此の點に就いては、後の十七條の憲法中にも述べる筈であるが、太子は個人的教養は完全に近かつたとしても、國家的教養には頗る疑義を挿むべき筋がないでもない。天王寺を立てた時、敬田院、悲田院、施藥院、療病院を附屬させ、片岡に飢人を見ては歌を詠じてこれを憐まれ、獸獵に代へるのに、藥獵を以てしたることなどは太子の心の慈愛に充ちてゐたことを證するものであるけれども、其のあまりに外來思想に心酔され過ぎたかの感あることは、崇峻天皇に對する蘇我馬子の弑逆を看過しなされたことである。天皇が馬子の驕暴を憤られて彼を除かうといふ下心を太子にうちあげられたとき、太子は奏して

三綱五常は聖人すら行ひ難し。陽九百六は愚臣害を爲す。如今、大臣驕臣と謂ひつべし。佛教には六波羅密あり、その中に忍辱を亦佛深く誨へ給へり。臣願はくは、陛下この功德を行ひて、能く推移することあるべし。樞機の發するは榮辱の主なり。陛下口を鎖ちて妄りに發動したまふこと勿れ。

といはれてをる。馬子の内命をうけた東の漢直嗣が愈々天驕を犯し奉つたとき、太子はこれを聞きなまつて、大

いに哭し

陛下愚兒が言を用ひたまはず。これ過去の報なり。唯恐らくは大臣もその報を脱がれずして、その報忽ちに至らんことを。駒は言を言ひたるものなりと雖も亦免れじ

といはれてをる。太子は、馬子等醜類の掃をなし直接に報を加へようとはされずに、却つて因果律による自然の應法に任せ、あまりに忍辱に過ぎてをられたことは、日本固有の思想に照して見て、到底懷抱し得べからざる思想である。又此の太子の默過に對して、朝廷の臣僚が一人もこれを非議するの鼻に出なかつたといふのを見ても、當時の道德思想の變遷に如何に甚だしいものがあつたかといふことがわかる。

二、憲法十七條

憲法十七條は、聖徳太子（用明天皇の第二皇子、厩戸皇子）が推古天皇の十二年—紀元六〇四に制定されたものである。憲法といつても所謂立憲國の憲法などは、頗る趣を異にしてゐるもので、二種の思想上の訓誡である。

一に曰く、和を以て貴しとし、忤ること無きを宗と爲せよ。

人皆黨あり。亦達するもの少し。これを以て或は君父に順はず、乍ち隣里に違ふ。然れども上和下睦、事を論ずるに諧ふときは則ち事理自ら通じ、何事か成らざらん。

二に曰く、篤く三寶を敬せよ。

三寶は則ち四生の終歸、萬國の極宗なり。何の入誰の人か此の法を貴ばざる。人尤も惡鮮し。能く教ふれば

これに従ふ。それ三寶に歸せざれば、何を以てか狂を直うせん。

三に曰く、詔を承けては必ず謹めよ。

君は則ち天、臣は則ち地、天は覆ひ地は載す。四時順行し、萬氣通することを得。地天を覆さんと欲すれば則ち壞を致すのみ、是を以て、君言へば臣承り、上行へば下靡く。故に詔を承けては、必ず慎め、謹まざれば自ら敗る。

四に曰く、群卿百僚禮を以て本と爲せよ。

それ民を治むるの本は禮にあり。上禮せざれば下齊はず、下禮なければ必ず罪あり。是を以て、君臣禮あれば位次亂れず、百姓禮あれば國家自ら治まる。

五に曰く、餐を絶ち欲を棄て、明かに訴訟を辨せよ。

それ百姓の訴は一日千事尙爾り。況んや累歳をや。頃、訟を治むるもの、利を得るを常と爲す。賄を見て讒を聽く。便ち有財の訟は石を水に投するが如く、乏者の訴は水を石に投するに似たり。是を以て、貧民は則ち由る所を知らず、臣道も亦こゝに於て闕く。

六に曰く、惡を懲らし、善を勸むるは古の良典なり。

是を以て、人の善を匿すことなく、惡を見ては必ず匡せよ。それ詔詐は即ち國を覆すの器たり、人民を絶つる鋒鋦なり。亦佞媚の者上に對しては則ち好んで下の過を説き、下に逢へば則ち上の失を誹謗す。それかく

の如きの人は、皆君に忠なく民に仁なし。これ大亂の本なり。

七に曰く、人各々任あり。掌ること宜しく濫れざるべし。

それ賢哲官に任すれば、頌音則ち起り、姦者官にあれば禍亂則ち繁し。世に生れながら知るは少し、克く念ひて聖となる。事大小となく、人を得れば必ず治まり、時緩急となく、賢に遇へば自ら寛なり。これによりて國家永久にして社稷危きことなし。故に古の聖王は、官のために人を求め、人の爲めに官を求めず。

八に曰く、群卿百僚早く朝し晏く退け。

王事鹽きなく、終日盡き難し。是を以て遲朝は急あるに違はず、早退は必ず事盡きず。

九に曰く、信はこれ義の本、毎事信あれ。

それ善惡成敗、信にあるを要す。群臣共に信あれば何事か成らざらん。群臣共に信なければ萬事悉く敗れん。十に曰く、忿を絶ち瞋を棄て、人の違ふを怒らざれ。

人皆心あり。心各々執あり。彼れ是ならば則ち我れ非なり。我れ是ならば則ち彼れ非なり。我れ必ずしも聖に非ず、彼れ必ずしも愚にあらず。共にこれ凡夫のみ。是非の理詎ぞ能く定むべけん。相共に賢にして愚なること、環の端なきが如し。是を以て、彼れ人は瞋ると雖も、還りて我が失を恐れ、我れ獨り得と雖も、衆に従ひ同じく卑へよ。

十一に曰く、功過を明察し、賞罰必ず當てよ。

日者、賞は功に在りてせず、罰は罪に在りてせず。執事群卿宜しく賞罰を明かにすべし。

十二に曰く、國司國造百姓に斂すること勿れ。

國に二君なく、民に兩主なし。率土の兆民、王を以て主となす。任する所の官司は皆これ王臣なり。何ぞ敢て公と與に百姓に賦斂せんや。

十三に曰く、諸々の官に任する者、同じく職掌を知れよ。

或は病み、或は使し、事に關することあり。然れども知るを得るの日は、和して曾て識る如くし、その與かり聞かざるを以て、公務を妨ぐること勿れ。

十四に曰く、群卿百僚嫉妬あること勿れ。

我れ既に人を嫉めば、人も亦我れを嫉む。嫉妬の患はその極を知らず。所以に智己れに勝れば悦びず、才己れに優れば則ち嫉妬す。是を以て、今五百歳の後賢に遇ふとも千載を以て一聖を待ち難し。そた聖賢を得ざれば、何を以てか國を治めん。

十五に曰く、私に背き公に向ふは、これ臣の道なり。

凡そ人私あれば、必ず恨あり。恨あれば必ず同ぜず、同ぜざれば則ち私を以て公を妨ぐ。恨起れば則ち制に違ひ法を害す。故に初章に云ふ上和下睦とは、それ亦この情なり。

十六に曰く、民を使ふに時を以てするは、古の良典なり。

故に冬月間あれば、以て民を使ふべし。春より秋に至り、農桑の節、民を使ふべからず。それ農せず桑せざれば、何を食し何を服せん。

十七に曰く、大事は獨斷すべからず。必ず衆と論すべし。

小事はこれ輕し。必ずしも衆すべからず。唯、大事を論するに違んでは、もし失あらんを疑ふ、故に衆と相辨す、辨すれば則ち理を得。

此の憲法十七條を通覽するときに、族制的政治も長い年代を歴て來てゐる中に弊害を生じ、諸氏が軋轢し各族長が驕暴を極めてゐる、其の時弊を救はんとする意企に出でることがわかる。即ち第一條の「和」―上和下睦……第十五條の「上和下睦」の語となつて現はれてゐるのがそれである。まづ太子の憲法中に日本固有の思想を其の儘採用したと思はれる點は此の二箇條である。他は皆、儒教の教理若くは佛教の教理を借りて、其の時弊を救はうとするものである。殊に佛法に關しては唯の一箇條ではあるが、第二條の篤く三寶を敬せよといつたあとに、三寶は四生の終歸、萬國の極宗といひ佛法に歸せずんば何を以て枉を直うせんといつて最高の讚辭をあたへて極言してゐるところを見ると、太子の道德思想の中心が佛教にあつたことがわかる。であるにも拘らず、國家生活を上するに、まさか名分の觀念を超越した佛教的消極主義の回避を敢て説くわけにはいかないから、つひに儒教の教理を借りて來て此の憲法の殆ど全面を覆ふやうな都合になつたものである。

かくの如く儒教の教理を多く借り來つて説明を加へたといふことは、儒教に現はれたる支那思想の現世主義な

ところが、日本固有の思想に契合するところが多いからである。しかし、其の融和すべからざる一點が「君臣の關係」に對する解釋中に存したことは斷つて置かなければなるまい。何となれば憲法第十六條の民を使ふに時を以てするといふことは孟子にも出てゐる句であつて、かつては稚郎子の時代になされなかつた孟子的研究も、この頃になると相當考究されてゐたものと見えるからである。君臣の關係に就いて日本思想と支那思想との矛盾する點、

詩に云はく、殷の未だ師を衰はざる、克く上帝に配す。よろしく殷に監すべし。衆命易からずと。衆を得れば則ち國を得、衆を失へば則ち國を失ふを道ふ。この故に君子に先づを慎しむ。徳あらば人あり。人あらば士あり。……大學

齊の宣王問ひて曰く、湯桀を放ち、武王紂を伐しことありや。孟子對へて曰く、傳に有り。曰く、臣その君を弑す、可ならんや。曰く、仁を賊ふ者これを賊といふ。義を賊ふ者これを殘といふ、殘賊の人これを一夫と謂ふ。一夫紂を誅せるを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり……孟子

衆民を手つけるだけの聖徳あれば天子となれるとある上は、其の當然の歸結として聖徳衰へば革命を是認するとする解釋の生れてくるのは當然である。かゝる支那思想と、日本固有の思想即ち國家の統治權は天祖より授けられたるもので其の直系たる天皇によつて天壤と與に窮りなく承継せざるべきものとする考へとは、全然相容れないものである。しかし憲法十七條中にはまだこの調和をいかにすべきかといふ風にまで、其の頃の思潮が進んで居

らぬ。これは佛教思想に對しても同一の態度であつたともいへる。むしろ、不調和の部分はそのまゝとして置いて役立つ考へだけを借りて來たといふ風であつた。

猶、有賀博士は、太子の憲法の思想で日本固有の思想に抵觸する點を、大體次の三項に互つて説明して居る。十七條の中崇神敬祭の條は一つもない。葦神の胸臆見るべしとは舊來の歴史家も既に論じた所である。抑々神武建國以來、日本天皇が庶民に君臨するのは祖宗の遺訓を續いでこの權を代々傳へ給うたのに因る。我が君權の源は祖宗に發して居る。然るを何ぞや、聖徳太子はその憲法第三條に於て、詔を承くれば謹んでこれを奉ずべき旨を説きながら、一言も祖宗のことに及んでゐない。尤も第六條に國家永久にして社稷危きことなしとはあるが、漢文に於ける常言で、特に日本の祖宗を重ずるの言とも見えない。却つて、支那古代の哲學に見えたる天覆地載の理に依つて、君主の尊載すべきことを説かうとしてゐる。これ最も奇異なる一點であつて、又一方より見れば、祖宗より傳ふる君權に關する理論に於て、變動の起らうとしてゐることを證するのに足りる。その義は他でもない、夫の大伴、物部、蘇我の諸氏が、相繼いで權勢を得て、終に制すべからざるに至つたのは、全く族制の上より、多くの土地民を私有したのに因る。故に族制を重んずるのは、大臣大連が過分の權勢を得るに至つた原因を重ずることに外ならないから固より得策でない。是に於て、太子は易の理を授引して君權を説かうとしたものである。その意のあるところは明かであるといへども、亦日本に於て、一時に族制の關係を全廢することは、國民團結の根本を抜き去るに等しかつたのである。

次に最も著しいことは、國中の土地人民を擧げて、一の團體を結成するものとなし、この團體の利益の爲めには一氏一家の利益を犠牲にするの義務あることを明示したことである。從來は天皇所領の人民といへば、御名代の民、歸化の民、没收の民等があつたのみ。その他は諸氏の私民であつて、これを國家の公民と看做すことはなかつたのを、憲法十七條に至り、始めて頻りに、百姓の字を用ひ、諸氏の私民に至るまでも、國家の公民の如く論じたのは、甚だ注目すべき一點である。この點は、當時の社會組織と大に趣を異にする所があるから、もし日本書紀に憲法十七條を載せておかなかつたならば後世の歴史家は殆んどその實物であるかどうかを疑つたかも知れない。例へば第四條に「百姓禮あらば國家自ら治まる」といひ、第五條に「百姓の訟」といひ第六條に「國家を覆す利器となし、人民を絶つる鋒劍と爲す」といひ、第七條に「國家永久」といふ。皆一氏一族よりも、國家全體、人民一般の重すべきことを云ふものである。第十二條に「國に二君なく、民に兩主なし、率土の民、王を以て主となす。任するところの官司は皆これ王臣なり」といふに至つては、斷然當時の事實に相違せるものであると謂はなければならぬ。何となれば、土地も屯田を除く外は、天皇の外に、領主即ち國造、縣主等があり、人民も御名代の民、歸化の民等を除く外は、天皇の外に、主長即ち伴造、首、直等があるのを上古一般の制としたことは前述の如くである。蘇我氏の物部氏を滅するや、物部守屋の土地を寺領と爲し、その子孫從類凡そ二百七十三人を寺婢とした。是れ物部氏の私領地であり私有民であつたからである。國家の公領公民であつたとすれば必ず他の策があつたであらう。法令を以て私民を廢したのは、明かに大化二年の

大詔にある。然れども實際は推古天皇の時に於て、既に之を廢し、或はこれを廢し得べき勢をなしたものであつたかは未だ詳かでない。

三、佛教の獎勵

太子は厚く佛教を崇めたまひ、自ら佛典を講じ、經典の疏を著述せられた。又飛鳥の法興寺、難波の四天王寺、大和の法隆寺等の造營にも力を注がれたまうた。

四、學問の獎勵

太子が學問を獎勵せられたことは、佛典經典の研究其他文化の向上に必要な感ぜられしと、支那に劣らぬ文化國家たらしめんとする念願にあつたものである。太子は國史修撰の事業をも始められた。神武天皇即位の年を決定して、茲に國史年代の基礎を定め、更に天皇記、國記の記録をもつくられた。

又、太子は小野妹子を支那に遣はす等、文物の輸入をはかれたまうたことは、文化史上の劃期的企圖であつたといはねばならぬ。

奈良に法隆寺學問所を起して、本邦學校教育の起源となされたことは、教育史上特筆すべき事蹟である。



第三章 奈良時代の教育

第一節 時代の概観

一、大化の改新

聖徳太子の時、大陸との交通が直接に開かれ、其の文物制度が我が國に輸入せらるゝに及んで、之が直ちに社會、政治の改造に利用せらるゝ所があつた。即ち我が社會組織・政治機關の舊制度の積弊に堪へずして、之を改造せんとするの機運が、大陸制度の輸入によつて促進され、此の採用が、即ち舊制を破壊し、改造の目的を達し得る適切なものとなつたのである。聖徳太子は憲法の第三條に於て君臣の名分を明かにし、更に同第十二條に「國に二君無し、民に兩主なし。率土兆民、王を以て主となす」と仰せられ、氏族制度の舊組織打破に向つて宣言の布告をされた。茲に端を發した社會、政治の改造は大化の時、中大兄皇子と云ふ政治上に於ける太子の後繼者を得て其の實現を見たのである。大化の新政に就いての詳細は一般歴史に譲ることとし、茲には教育に直接に影響ある社會状態・思想傾向に就いて、革命勃興の誘因を索ぐつて見よう。

二、氏族制の弊害

我が上古の社會組織は氏族制であつて、氏には氏上があり、其の氏に屬する土地人民を私有し、更に天皇は此

の氏上を統括し給ひ、必要に應じ、氏上に命じて其の氏族を徵發し國事に従事せしめられた。別に又天皇直屬の土地人民ありて、氏上の如く之を支配されてゐた。

人民の社會生活が單純な時代には、此の制度は社會組織上、國家統治上適當であつたが、人口増加し、生活複雜となり、加之、外國との交通繁くなり、人智の發達するにつれて、此の制度には種々の弊害が生じて來た。族長(氏上)の勢力が増大して、恣に多數の人民を使役し、或は皇威を凌駕するが如き横暴の振舞多く、遂には政治の實權を握つて朝廷を恐れず、畏くも天皇の虚位を擁せしむる如きに至つたのは其の弊の最も甚だしいものである。推古・舒明・皇極の三朝に仕へた蘇我氏の專横は其の適例である。然るに鎌足の如き忠臣現はれ、中大兄皇子と結んで蘇我氏を滅ぼし國家の危機を救つた。之ははしなくも、族長政治の積弊を打破し、以て天皇中心の理想を實現せんとする政治的・社會的革新の端緒となつたのである。

三、新政と外來思想

蘇我氏の滅亡によつて其の端を發した皇室中心の社會的・政治的革新の理想は、大化の改新となつて現はれた。先づ從來各氏族が私有私役した土地人民を回收して、之を國家に取上げて天皇直屬のものとした、而して新に職官の制度を設けそれ〴〵實施された。元來氏族制は我が國建國以來の社會組織であつたが、族長が土地人民を恣に私有せしが爲め、其の餘弊が延いて政治上に及び、政權を獲得して、遂には蘇我氏の如き者を生じたので、御稜威が冒瀆され、天位を空しからしめたるやうに立ち到つたのである。實に臣下が土地人民を私すると云ふこと

は、天祖の御心に違ひ、建國の大精神に背くものであることは孝徳天皇の詔に昭々乎として明示されてゐる。即ち大化元年八月、「天神の奉け寄せたまひしまゝに、方今始めて萬國を修めんとす。」と國司等に詔り給ひ、同年四月の詔には「惟神も我が子活らむさとことよせさせき。こゝを以て天地の初めより君と臨らす國なり。はつ國しらし、皇祖の時より、天下大同都べて彼是なきものなり。」と宣ひてよく大御心を現されて居る。

新政が思想的には餘程儒教の影響を受けて居る。天皇が臣下に賜ひし詔中に「常に上古聖王の跡に違ひ天下を治むべし」との一節あるが、上古の聖王とは支那上代の堯舜の兩王を指し給へるものなるべく、又「まさに信ありて天下を治むべし」と仰せられて居るが、之れ當に儒教の徳目を爲政の信條とせられたものであらう。新政の中心人物であらるゝ所の中大兄皇子と中臣鎌足は、支那思想の大家南淵請安につきて學ばれたのであるから、新政の精神綱領が支那思想によつて出来たものである。唯に政治の組織方針のみならず、風俗制度の上にも支那式が大なる影響を與へられて居た。

四、大化改新後の教育

改新後、隋唐への留學生次第に多くなり、彼地の文物制度が頻りに我が國に輸入される、孝徳天皇より御一代を経て中大兄皇子が寶祚を受け天位に即かれた。これ第三十八代天智天皇である。天皇は専ら政治の向上と教化の興隆とに力を注がれた。天皇が學校を設け、歸化人鬼室集斯を學職頭に任じ、博士學生等を置いて教授を始められたが、これ日本に於ける學校の起源である事はすでに述べた通りである。次に又四十代天武天皇は更に之を

擴張して京師に大學を置き、諸國には國學を設け教育の普及に力を盡された。四十二代文武天皇の朝に有名な大寶令の發布されて、學制は漸く整頓され學校の組織は空前の發達を見た。

五、奈良時代の社會及び思想

大化の改新によつて氏族政治は廢止されたが、猶未だ地方には土地人民を私有して勢威を振ひ朝廷の命に従はざる豪族があつた。これ新政の精神未だ十分に普及徹底せないう爲であつた。仍て文武天皇の慶雲三年(皇紀)の詔を始めとし、元明・聖武の朝にも屢々詔を下して、土地の占有、人民の使役を恣にするべからざることを誡められたが、どうも彼等の自覺乏しく、政府の威令行はれず、勢力は依然として牢乎であつた。

當時の社會状態は一般に未開で、生活の程度は甚だ低級であつたやうに思はれる。元明天皇の和銅四年に始めて鑄錢の事が行はれたが、人民は錢の利用を知らず、相變らず物々交換を行つてゐるので、朝廷では蓄錢叙任の令を出して大に錢の獎勵をしたのである。いかに人智が幼稚であつたかを想察せらるゝではないか。又當時の農民は一般に生活の程度甚だ低かつたことは、百姓で地郷に流宿する者の多いこと、飢寒に陥入る百姓の少くないことを憂へられて發せられた産業獎勵の詔勅に現はれてゐる。未開であり人智の幼稚であつた社會には又種々の迷信が行はれた。政治上には祥瑞、神託、陰陽道等を過信し、一般民衆の間には以上に關したものの、外に、呪禁、妖怪、仙人の思想等についての迷信が可なり強く行はれた。其の弱點に乗じて似而非佛者が續出し人心を惑はしたので、之を取締る詔も時々發せられた。

佛教は大化以後、皇室の獎勵扶助によつて愈々盛んになつた。天武天皇が、親しく飛鳥寺に行幸して三寶を禮拜し、又詔を以て、諸國の家毎に佛像を作り佛像及び經を具へ、以て禮拜供養すべしと宣へるが如き、持統天皇も之を繼承して、熱心に佛法を奉ずべきことを公卿等に詔し給へるが如きは、共に皇室の崇佛心の如何に濃厚なりしかを思はるゝことであらう。奈良時代に入りては此の傾向が一層強くなつて、聖武・稱徳兩朝には其の頂點に達した。併し乍ら皇室の尊信歸依の念の厚きに比して、一般人民の佛教に對する態度は割合に冷淡であつた。元正天皇・聖武天皇は屢々詔を出し、又人を遣はして地方の状態を視察せしめ、或は國司等の怠慢を叱責督勵されたので、其の後次第に地方にも普及した。されど當時の信仰歸依は佛教の奧義を正解してのものではなく、現世の福德を招き、目前の災難を免れんための拜禮であり祈願であつた。朝廷の佛教獎勵も略々同様の考へからであつた。現實的・樂天的・實際的の日本人には蓋し當然の精神態度であつたことと思はれる。かゝる皮相なる信仰の結果迷信の生じたことも少くない。地獄極樂の存在するものであることは、僧侶でさへ信じて疑はない者が當時少くなかつた。

佛教の影響の概略は以上の如くであるが、儒教の影響と其の普及も著しいものがあつた。天智天皇が大學を創設せられ授業を始められたのは、皆支那の制度(唐制)によつたものである。又必修書として論語・孝經を指定した。孝謙天皇も家毎に孝經一冊を備へしめ、屢々孝子節婦の表彰も行はれた。既に以前にも述べた通り、儒教の教義は天命説による君臣觀を除けば、我が固有の精神と背馳するものでない。否、却て我が國民精神を組織して

其の體系を形成するに大なる力があつた。大寶令の學制は實に完備したものであつたが、矢張り唐制の模倣であつた。學校の目的は官吏の養成であり、入學資格に嚴重な制限があつたから、一般多數の人民の爲には門戸が閉されたものであつた。従つて儒教も案外に行互らなかつたかと思はれる。しかし教育を受けた者の中から能文者や詩才が現れた。古事記が元明の朝に、日本書紀が元正の朝に成り、その他にも風土記の如き著作の現れたのは、何れも皆教育の効果を物語る證故である。當時の學者思想家として有名なるは、先づ吉備眞備を第一に數へ擧げ、其の他に粟田真人・藤原清河等の如き人々がある。

六、神儒佛三教の調和

佛教は皇室の獎勵によつて漸次普及傳播した。はては政治上にも顯然たる勢力を得た。稱徳天皇の御代には神道よりも儒教よりも優勢なる位置を占むるやうになつた。しかし一般人民には敬神排佛の念が未だなほ盛んであつたから、朝廷では頻りに佛道歸依の方法を講じ、神佛二教の調和を講じられた。我が固有思想は深く國民に根ざす所あるとしても、然く進歩したものでなく、殊に形式的に見るべきものがない。故に同じく宗教的のものとしても、決して兩立せぬではなかつた。皇室中心の國家的信仰を得てからは、兩教は著しく調和しつゝ進展した佛教それ自らも我が國情や國民性に和合するやうに幾分づゝ變化を遂げられて行つた。

元來我が國の神は神話傳説上より見て餘程人間的であつて、神としての性質よりも寧ろ人間的性質が多分である。決して全智全能の神でない。多くは祖先神の神であり、然らずとも人間性に富んでゐる。畢り佛法で云

ふ諸天善神のやうなものであるが、之は矢張り人間と同地位で、唯々神と云ふ丈に人間と異つて佛法を護ることが出来る。佛法を尙び悦ぶに於て人間と變りはない。かゝる諸天善神と我が國の神祇とは本質的に似てゐるから割合に結びつき易いのである。神佛習合の思想は本地垂迹説に由来するものであるが、此の説は既に佛敎と婆羅門敎との間に行はれ、支那にても相當環境化し固有の思想に調和し來つたもので、我が國でも夙に之を唱道する者があつた。かゝる點は崇佛家であらせられた歴代の天皇をして益々其の念を昂めしめたので、一層神佛の接近を容易ならしめたのである。然し此の時代では、本地垂迹説と稱する迄に僧侶の研究は進んで居なかつたやうである。單に形式的の研究に過ぎなかつたと思はれる。之は後代に於て發達し組織化したのである。

神佛習合の端緒を開いた如く、儒佛二敎も亦自然に接近和合して來た。淳仁天皇の詔勅中に「濫りに殺生せず、よく貧苦を矜むを仁と爲す。諸の邪惡をたちて、諸の善行を修むるを義となす。上に事へて忠を盡し、下をなで慈あるを禮となす。遍く庶事を知りて是非を斷定するを智と爲す。物に與して妄ならず、事にふれて皆正しきを信と爲す。」云々と宣へるが、これ佛法の思想を述べて儒敎の敎義に結付けられたものである。儒佛の調和が思想的實際的になつて居ることが、之に徴しても推察し得るのである。

要するに此の時期は、大化の改新と云ふ政治上、社會上の大革命が從來の地方分權制度を廢し、中央集權制度にしたのであるが、そは一部新人の企てたことであつて、一般國民が自覺して行はれたのでない。國民全部を平均すれば、未だ道徳意識に於ても、知識程度に於ても、レベル Level の至つて低い時代であつたのである。大寶

令の制定發布でも同様であると云ひ得る。で、氏族制度は表面は破壊されたやうでも、永い間の根柢が牢として残つて居るので、不正なる氏族が法網を潜つて又々擡頭して來た。氏族制度の逆轉の素因は既に早くから備つてゐた。此の好例は藤原氏一門の勃興である。藤原氏は此の時代に於いて潛勢力を養ひ、漸次に威權を振つて、遂に後代に跋扈するに至つたのである。

外國との交際は可成りに繁く、唐よりの輸入文化が熾然として光を放つてゐたが、我が固有の文化とは固く同化してゐなかつた。教育に於ても同じ状態にあつた。唐に於ては庶人にまで許した教育制度は此の時代に輸入せられて、上流貴族に限る特權的教育に化したのである。

第二節 大寶令と學制

一、大寶令と學制

大寶令は文武天皇の大寶元年(皇紀一三六二)(西紀七〇二)に發布された。之は曩に忍壁親王・藤原不比等等に命じ、唐制に依據して制定されたもので、律六卷・令十一卷よりなつて學制も其の中に含まれて居る。是れ我が國最初の教育令であつて、又世界に於ける最古の教育令である。大寶令の一部たる^{學令}には大學・國學に關する種々の規程がある。學制を詳述するに先立つて、支那古代の學制を一應瞥見することとする。

二、支那上古の教育

支那は世界最古の教育國と言はれて居る。其の教育記録は周代以後であるけれども、其の以前より明らかに教化事業が行はれて居た事は種々の事蹟によりて之を知られる。即ち、伏羲氏の書契を造り、嫁娶を制したる如き、黃帝の衣冠を制定し、曆を作り、算數を定め、文學を造り、律呂を調製したる等の如きである。文字は蒼頡に命じて作らしめたと傳へられて居るが、實は彼一人の手でなつたものでなくして、當時既に行はれた文字を集成したものであると言はれて居る。而して未だ當時は筆墨紙を發明されないので、文字は竹木に書かれたものであると傳へられて居る。

當時に於ける教化の理想は、有徳の人が天命を受くべしと云ふ信念に含まれてあつた。此の理想の確立は堯舜に至つて現れた。堯は黃帝の後に帝位につくや、道徳を政教の要旨とした。即ち羲・和二臣に命じて日月星辰を曆象し人時を授けしめ、教化に力を用ゐることが甚だ大であつた。堯は其の子丹朱が不肖であつたから、徳高き舜を民間より擧げて之に位を譲つた。舜能く堯の天下を承けて國事を攝し、堯の徳治主義を益々發揮した。舜又新に官制を設けた。則ち禹を司空とし、棄を后稷、契を司徒、皋陶を士、垂を共工、伯益を虞、伯夷を冢宰、夔を樂典、龍を納言とした。以上の諸官制中司徒の官は教育行政の機關である。茲に於て始めて教育専門の官が置かれたのである。秩宗は亦教育に關する官である。舜、司徒契に命じて曰く「契百姓不親、五品不遜、汝作司徒敬敷五教在寛」と宣した。百姓とは民庶を稱し、五教とは父義・母慈・兄友・弟恭・子孝を指すのである。

舜の時、既に學校の設けがあつた。上庠(大學)及び下庠(小學)を國都に置いたが、禹の代に至つて東庠(大學)

西庠(小學)を國都に設けた外に、郷學(校)を置いた。當時の學校は禮樂學藝を授くる外に、祭老の典を擧げて人民に孝弟の道を教へた。禹は教化に意を用ふる事深厚であつて、其の事を處するに貌恭・言從・視明・聽聰・思敏の五事を敬用し、正直・剛克・柔克の三徳を尊尙したので、天下萬民皆其の徳に服した。其の後、殷の湯王に及んで、國都に右學・左學が有り、郷校に三庠があつた。右學は即ち大學であつて、左學は即ち小學である。校序・庠は何れも郷學を言ふのである。

(一) 周朝の興隆

舜に次いで位に即いた者は夏后氏禹である。禹は堯舜に次ぐ聖人として後世から多大の景仰を受けて居る。禹の歿後は其の子の啓が踐祚した。啓は有徳にして能く禹の仁政を繼承して民心を收攬した。其の子孫相繼いで王位を踐んだが、悖徳暴戾なる桀王に至つて民心全く離れ、殷の湯王に亡ぼされた。湯は賢臣尹の輔佐によりて仁政を施したが、其の後裔紂王暴逆にして衆望を失ひ周侯發に討たれて自盡した。殷は湯より紂に至るまで帝位に在りし者三十一世、六百二十八年にして滅びた。是より先き、周の初先、棄の子孫は世々夏の後稷(農官の名)であつたが、夏の衰ふるや戎狄の間に竄せられ、古公亶父に至り、岐山に邑し其の國を周と號した。其の孫文王殷に仕へ、仁政を施し、賢才を擧げ、士を尙ぶの風があつたから、諸侯次第に之に通じ、伯夷・呂望等の賢人亦之に従つた。太子西伯發、呂望を太師となし徳を修むるに努めた。後、西方の諸侯を率ゐて殷を討滅した。武王發が天下を一統するや、都を鎬京を定め大に宗族・功臣等を冊封した。即ち呂望を齊に、弟の周公旦を魯に封じた。又

道を箕子に尋ね、箕子より洪範を授けられた。武王天下を治めて幾何ならずして崩じたが、弟周公旦及び召公奭其の緒を失墜せしめず、能く武王を輔けて政を攝した。周公旦は文武秀れ、禮を制し樂を作り、諸制度を更新した。故に周の文物制度が燦然として起つた。

(二) 春秋及び戦國時代

されど年代を経るに従ひ、綱紀漸く弛み、其の王室も亦次第に衰兆を現はして來た。王室が衰微すると共に、内諸侯の勢ひ増大して其の政令行はれず、外、犬戎が絶え間なく邊境を脅した。十三代平王の時に至り、犬戎の侵略を防ぎ得ずして、累代の都鎬京を捨て、洛の王城に遷都した。此の以後の周を特稱して東周と云ひ、此の時代を通例春秋時代と云つて居る。春秋時代に至つては、周朝は殆んど全く勢力を失ひ、諸侯は互に權勢を擅にして相争ひ、恰も群雄割據の有様となつた。威烈王より以後は周の皇室の威令全く行はれず、配下の諸侯は各々政令を異にし、且つ干戈を動かして相互に權勢を争ひ、天下は弱肉強食の修羅場と化した。此の時代を世に戦國と云つて居る。威烈公より安王・烈王・顯王・慎親王を経て赧王に至り、遂に秦の爲めに滅ぼされた。即ち、周は武王より赧王に至るまで、實に三十七代、八百六十七年(皇紀前四六二年—皇紀四〇五年)にして亡びた。

(三) 周末の思想界

周末即ち春秋・戦國の時代に至つて、支那民族の思想は著しく發展し、あらゆる思想が百花の研を競うが如く燦然として世に現れた。世は苜蓿と亂れ、血醒さい劍刃の巷から靈火と光る思想が續々と現れたのはそも何の理由があるだらう。

(イ) 思想勃發の因由 先づ第一には言論及び思想が著しく自由になつた爲である。周の綱紀が弛むと共に、言論思想を制する刑罰は悉く其の權威を失ひ、何人も其の所見を自由に發表し得るやうになり、異材をして其の驥足を伸展せしむるに十二分な環境であつた。次は周末戦亂の世は、萬民塗炭の苦しみを嘗めて安定の生活をなし得ず、精神上亦限りなき不安動搖に襲はれて居る有様だつたので、志ある人士は驟起して新思想を唱へ、人民を此の慘況から脱せしめようとした。第三は各國の間に競争が烈しくなると國家の地位實力を維持する上から人材を登庸する必要に迫られたので、賢良の者の爲には登龍門が開かれたのである。是に於て匹夫と雖も學才識見の秀れた者は、忽ち王侯の親任を得て、國政に參與する事が出来るやうになつた。其の結果、學識高邁の者は争つて思想上に一大旗幟を翻へすわけになつたのである。

(ロ) 儒・道兩教と諸子百家 周朝の末期に起つた諸多の思想中、儒教と道教とは正に當時の二大思潮であつた。儒教は孔子を中心とする思想で、道教は老子を祖とする思想である。兩思想は全く相反せる人生觀の上に立てられたものである。孔子の所説の要點を云へば、亂世の理由を禮儀道德の頽廢に歸し、禮儀道德を復興せしめれば、天下を救済し得るものとした。然るに老子の説は人間が相攻争するのは多慾なる爲めであるから、慾望を絶つて無爲自然の大道に立歸れば人心治まり天下自ら平かになるものと言つた。孔子の教を奉ずる徒に曾子・孟子・荀子等があり、老子の流に楊子・莊子等がある。又儒道一教の外にも、種々様々な新思潮が勃興した。

乃ち墨家に墨子、法家に管中、商鞅・韓非、名家に公孫龍・惠施、陰陽家に子章・鄒衍、兵家に孫武・吳起、醫家に扁鵲・倉公等があつて、所謂九流百家の學が續々と現はれ、支那教學史上無比の大發達をなした。

(四) 周代の教育的傾向

周代に於ける教育の目的は、要言すれば修己治人の士を養成するにあつた。其れが爲に施す主要教科は知・徳・體の三要素よりなる六藝(禮・樂・射・御・書・數)であつたから、教育の要領を得たものであるが、禮樂のみを重んじ過ぎて、射御書數を輕視したが爲めに、遂に文弱遊惰の弊風を醸成した。當時は所謂經禮三百、典禮三千、制度典章、繁雜を極めたので、士大夫は終生玉帛鐘鼓の間に局踏追從して治政の方法を考究する道が見出されなかつた。周朝の衰へたのもまたむべなる哉である。

(五) 周の學制と教育

周代に於ける教育は、政治方針に基く制度によつて定まつたものである。周は天下の諸侯を公・侯・伯・子・男の五等に區分した。而して中央政府には天・地・春・夏・秋・冬の六官を設け、各官の長を卿と云ひ、其の下に大夫・士等の屬官があつた。六官中教育を司るは地官であつて、大司徒と稱する職である。次に學制を大學・小學及び諸侯の學校に分つて記述して見よう。

(イ) 大學 國都にあつて之を五區に分つてある。其の中北區(上庠又は虞庠と云ふ)は書を教へ、南區(成均と云ふ)は音樂を、東區(東序又は東膠と云ふ)は武を授け、西區(瞽宗又は右學と云ふ)は禮を教へ、中央の

一區即ち辟雍は饗宴及び儀式を行ふに使用する。生徒は天子・公卿・大夫・元士の子弟及び地方から選ばれたものである。天子・公卿・大夫の子弟は、先づ豫め師傅につきて三徳・六行・六儀・六藝を學び、成學の後大學に入つた。又當時「科擧の制」があつた。即ち地方選抜の仕方は、先づ郷遂の長官が三年毎に、己が部下より賢者(德行に秀づるもの)及び能者(六藝に長ずるもの)を選出し、之を秀士と名づける。秀士にして司徒に選まれた者を選士と稱し、大學に入るを許された。選士學成れば造士と云ひ、其の名を司馬に通知して登用に備へた者を進士と稱へた。司馬は進士の才能を論定し、試みに事業を行はしめ、後爵祿を與へた。大學の教官は春官、宗伯の屬官、大司樂であつて修業年限九ヶ年である。

(ロ) 小學 太子・國士及び貴族の子弟等が學ぶところで、三徳・六行・六儀・六藝に通ぜしめるを目的とし、修業年限は七ヶ年である。其の種類は州(一萬二千五百家)に庠あり、黨(五百家)に序あり、閭(二十五家)に塾がある。

(ハ) 諸侯の學校 諸侯の國にも大學・小學の設けがあつて、太學を泮宮と云ひ、國都の大學よりは規模が小さい。就學年齢については古來異説が傳はつて居る。即ち八歳で小學に入り、十五歳にして大學に入るものと、十三歳にして小學に入り、二十歳で大學に入るものとの兩説がある。次の朱子の語は當時の教育狀況を如實に示せるものと言はれて居る。

人生八歳則自王公以下至於庶人之子弟皆入小學而教之以洒掃應對進退之節、禮樂射御書數之文。及

其十有五年。則自天子之元子衆子以至公卿大夫元士之適子與凡民之俊秀皆入大學而教之以究理正心修己治人之道此亦學校之教、大小之節所分也。

(六) 當時の家庭教育

周代に於ける大・小學の學制及び教育状態は既述の通りであるが、又當時既に胎教及び家庭教育に就いての對切な意見が現はれて居つた。胎教に就いては「列女傳」と云ふ書に「古者婦人妊子。寢不側。坐不邊。立不蹕。不食邪味。割不正不食。席不正不座。目不視邪色。耳不聽淫聲。夜側令懼。誦詩道正事。」とある。

家庭教育は極めて厳格な干涉主義のものであつた。輒ち生後養を能くする頃から教へ導き、六歳に達すれば數と方名とを教へ、七歳より男女同席せしめず、八歳に至れば門戸の出入、食事の際には必ず長上に後れしめて謙讓の徳を教へ、九歳になれば日を數ふる事等の日常生活に關するものを實地に授けた。

三 太寶令の學制

(一) 大學令と國學 太寶令に見るに學校は大學と國學があり、大學は五位以上の子弟と史部の子を教ふるところにして、之を京師に置いた。而して、七位、八位の子も請願すれば、入學することを得たが、初位の子や庶民の子は請願するとも入學することは許されなかつた。といふのは五位以上は勅授、七位・八位は奏授、初位は判授であつたから之の別があつたのである。

大學は大學寮の管轄にして、寮には頭、助、大少允、大少屬がある、此の寮は式部省に屬して居つたから、式

部省に於て總管してゐたのである。

國學は國毎にあつて、郡司の子弟を教ふるところであつて國司が之を管掌してゐたのである。然し、大宰府の學業院は、兩筑、兩豐、兩肥の學政を司るのであつた。

(二) 釋奠 大學は國學には、春秋二季に釋奠があつて孔子を祭つた。大學の釋奠は、祭り了つてから學生から博士に對して、經義を質問し或は詩を賦し、討論する事もあつた。秋の釋奠には内論義があつた。内論義といふのは禁裏にて經義を討論することである。

(三) 教官 大學の教官は、大寶の制には博士一人、助教二人、音博士二人、書博士二人、算博士二人あつた。博士、助教は經書を教授し、學生を講議することを掌り、音博士は音を教へ、書博士は書を教へ、算博士は算術を教へるのである。當時は博士や助教は經書を教ふるばかりでなく紀傳、法律等をも兼ね教へたものである。然るに後になつて文章博士、明法博士、直講等を置いたので、博士を明經博士といひ、明經博士、助教、直講は經書を教へ、文章博士は文章紀傳を教へ、明法博士は法律を教へた。後には明經博士、助教、直講、音博士、書博士は清原、中原二氏の人を以つて任じ、明法博士は坂上、中原の二氏が任じ、算博士は三善、小槻の二氏が之に任ずることとなつた。文章博士は其の位階が諸博士の上につて、大臣や納言に進んだ人もあつた。

國學には國博士があつて、國司から郡内の人をとり、或は傍國の人をもとり、非業博士といふものもあつた。非業といふのは不當業といふことで、試験に合格したものでなく、素讀だけを試験し、式部省が採用して、之を

諸國に用ひたものであるから、學事には關はらないで事務をとつてゐた。又、遙授の國博士といふものもあつた。之は京師の官職に居つて、遙に之を兼攝したものである。

(四) 學生 大學の學生は四百人を以つて限りとし、國學の學生は國の大小によつて多少の別はあつたが、大國は五十人、上國は四十人、中國は三十人、下國は二十人であつた。其學生は普通は十三歳以上十六歳以下の聰明なる者をとつた。

初めて學に入る時には、皆布一端を以つて束修として、其の師に贈り、初に素讀を受け、後に義に講ずるのである。

大學は諸王五位以上の子孫を教ふるを主としたが、其の他は、年の多少によらず、すべて試験を加へ、一經に通じてから學生とし、入學の前後にかゝはらず、長幼によつて序と爲した。

凡て學生には庸及び雜役を免じ、常に食を給し、書籍を借覽せしめ、學校にて樂を作らしめ、雜戲することを禁じた。

(五) 試験 素讀にも講義にも試験があつた。何れも休暇の前日に博士が行つた。

學校の休暇は一箇月三日あり、十日ごと一日であり、官吏は一月に五暇あつた。それは學生をして學業に勉めしめんとすることによるものである。

(イ) 素讀の試験 これは十日内に千字を讀み得るに至つて、之を行ふもので、千字中から三字覆ひて闇讀さ

せ、闇讀することの出来ないものは決罰する。決罰といふのは答を行ふことである。十日の内では休暇の日と試験の日を除く八日として、一日に百二十五字を素讀することとなり、試験は文字を覆ひて讀ましむることからすれば、單に素讀させたばかりでなく、其の文を闇誦するに至らしめたものである。

(ロ) 講義の試験 休暇の前日に六千字の内に大義三條を試み、三條の中で二條以上に通ずるものを及第とし、一條に通ずる者及全く通ぜざるものは、斟量して決罰した。講義には一年の試験もあつた。それは毎年七月行つた。此の場合には、大學は頭、助、國學は國司の藝業優長なる者が試み、問も答もすべて口舌をもつてしたものである。試験の法は、一年の學業を通計して、大義八條を問ひ、その優劣を判するものである。八條の中六條以上に通ずるものを上第とし、五條、四條を中第とし、三條以下を下第とした。三年連續して下第であるものと、在學九年にして、貢舉に堪へないものは退學とされた。

(ハ) 擧用法 大寶の制は、學者を擧用するに六道があつた。曰く明經、明法、秀才、進士、書、算にして、全然唐の制によつたものである。而して之が貢舉は、大學若くは國學から、大政官に擧送して、出仕せしむることとて、擧送の前に試験があつた。二經に通ずる者は其の内の大義十條を試問して、八條に通じてから送るのである。三四經に通ずる者は試問の數を加へた。

國學生は二經に通じても、尙學習せんとするときは、國司から式部省に送り、省で得第の上で大學生とする。貢送の後にも式部省で試験する。秀才進士は卿、輔の前で大學博士が試みる。

(七) 明經道 明經道は經書を修むる科にして、經書は卷帙の多少によつて大中小とする。禮記、左傳は大經、毛詩、周禮、儀禮は中經、周易、尚書は小經である。學生の二經に通ずるといふのは、一大經、一小經に通じ、或は二中經に通ずることであり、三經に通ずるといふのは、大、中、小經各一に通ずること、五經に通ずるとは必ず、二大經に通じ、其の他六經に通ずることである。そして孝經と論語とは必ず兼ね通ぜねばならぬものとした。出仕を求むる者は、二經以上に通ずる者たるべく、貢擧の後に試験を経て、上々・上中・上下・中上と分ち、其以下を不第とした。而して叙位は上上第には正八位下に、上中第は從八位上であつた。又二經の外に他の經に通ずる者は更に位階を進めた。當時の位階によれば、五位以上は封戸、位田又は位祿、資人を賜はり、其蔭親族に及して、位に叙し、罪を減じ、課役を免ぜしめた。七位以上は流形を犯すときは、一等を減ぜられ、其餘罪は位記を出して之を償ひ、銅や錢をもつて之を贖ひ、八位は罪を減ずることは出来ないが、償ふに位記をもつてし贖ふに財をもつてすることを得た。又八位以上は調・庸・雜徭をまぬかれ、初位は庸・雜徭をまぬかれた。すべて官ある者は、職封・職田・季祿の類をたまはつた。

(八) 紀傳道 紀傳道は、支那の歴史を學び、かねて文章をよくするものにして、秀才・進士・文章生は、皆そのえらむに應ずるのであつた。紀傳道は文章・紀傳を兼ねたが、主として三史・文選の諸書を學び、日本紀を御前に講ずることは極めて稀であつた。

(イ) 秀才 秀才と進士とは、講説に長ぜずして、經義に明といふではないが、文藻に閑ひて、其才・科目に應ずべきものあるときは舉送した。舉送の後に式部省で卯の時に策を授け、その日にをはらしめた。策とは、文詞をかく簡で、秀才は方略の策二條を試み、進士は時務の策二條を試みるものである。方略とは、明三氏族^一及辨地震といふ如き類で、すべて支那の故事を擧げたもので、甚だ對し難いものなれば、秀才には博學高才の者をつた。方略の策とは、文と理との高尚なると平易なるとによつて、上々より中上までの四等を及第とし、それ以下を不第とした。上々は正八位上に叙し、上中は正八位下に叙した。

(ロ) 進士 進士は時務の策を試みるのみでなく、文選爾雅の中の文字を覆ひて閱讀させた。時務といふのは、治國の要務で、其題は化俗、及教^レ民といふようなものであつた。其策は文順ひ義愜へるものを取り、甲乙の二第とし、甲第を從八位下、乙第を大初位上に叙し、其餘は不第とした。

(ハ) 文章生 文章生を進士とし、文章得業生を秀才といつた。文章生、文章得業生の外に擬文章生があつて、二十人を限度として大學寮の官人と博士とが其史文を試験して、之に補した。

文章生は春秋二仲に、擬文章生の詩賦を試み、下第以上を取り、奏聞して之に補した。文章生は二十人のうち二人を得業生とした。

文章得業生は、文章生のうちから試験して之をとり、時服・食料をたまはつた。文章得業生は補し了りて更に學ぶこと七年以上にして、博士の擧をまつて、課試すべき狀を録し、式部省に申し、省から太政官に申し、宣旨をもつて之を命ずることになつてゐた。

この課試を秀才の試といひ、方略の策を試みることであるが、秀才の試みは容易に應じ難きものであつた。それは慶雲から承平までの二百余年間に及第した者は僅かに六十五人であつたといふ。

(九) 明法道 明法道は法律を學ぶことである。その貢擧は本邦の律令に通達し、品行方正なるものをとつた。律令合せて十條を試み、甲乙二第を大部位上下に叙した。叙法は明經より下つて、書・算と同じであつた。

(一〇) 書道 書學生は、寫書の上中以上の者を以て貢擧した。筆迹の巧秀なるを以て宗とした。令には書を以て六科の一つにあらしめたが、後には貢擧も事止むとなり、書博士があつて書を教へるのみであつたから、四道の中に數へられぬようになつた。

(一一) 算道 算道は算學に従事する者で、算生の貢擧は、術理を辯明するものを取り、九章三條・海島・周髀・五曹・九司・孫子・三開重差・各一條合せて九條を試験し、全通するのを甲とし、六條に通ずるを乙とした。殊に九章を重んじ、よしや六條に通ずるものでも、九章を落すときは不第とした。又綴術、六章を試みることもあつた。これも六章を落すときは、六條に通ずるとも不第とした。

算生の國博士に任ずるには、漢晉書の律歷志・大衍曆議・九章・六章・周髀・定天論に通じて後に、之を補した。これは算生をして曆術を兼ねしむるためであつた。

第三節 家庭教育と社會教育

一、家庭生活と教育

萬葉集卷三「勝鹿の眞間娘子の墓をすぎし時山部宿禰赤人の作める歌」に「賤機（たひま）の帯（おび）ときかへて、伏屋建て、妻問しけむ」云々とあるを考へると、夫婦の別居は前代より繼續して行はれてゐたやうである。併し其れも漸次生活上の不便等から同居に向つて來て居ることも、萬葉集に見えて居る。又上代は母權中心で子女は多く母の名を負うて居たが、此の時代から乳母の名を負ふ事が行はれてゐる。これは恐らく夫妻同居するによつて、同じ母に子が多く産まれると母名を子に負はしては子供の名の區別が分らなくなるから乳母の名を子に負はしたのであらう。大寶以後は一家の主は父親になつて父權中心に進んだのは、支那の制度組織を模した爲である。しかし尙ほ氣分や感情の上に母系を重んずる事が習慣的に残つて居たらしい。それは父母を呼ぶに母を先に呼び、母親のみを「おや」を稱へて居たことが、天平頃迄續行された等でも推せられる。父母を並べて「おや」と稱するやうになつたのは、漸く奈良時代の末期からである。

かゝる生活の状態であつたに加へて、下層民中には子供を賣買する風習があつて、それを爲政家さへ恬として顧みなかつた。いかに當時は未だ低級な家庭生活であつたかゞ分る。従つて教育的の考とか施設とかは一般の家庭には何等見るべきものがなかつた。唯々兒童の遊戯や玩具に就て云へば、少女等はお手玉遊び、少年等は鋸太刀を佩いて駒に跨つて勇しく遊んだ等の事蹟があつて、性別相當の遊戯が行はれたやうである。

されど貴族上流の家庭では餘程家庭教育を重視したやうである。寧ろ大學教育よりも重じた。即ち貴族等は私

邸に學者を招いて其の子女に學ばしめた。従つて學者達は大學に教へる以外に弟子をとつて儒學を教授した。吉備眞備の如きは孝謙天皇の太子に禮記と漢書を教へ申し上げたとある。又官から命じて出來た家塾もあり、民間にも私塾があつて、中々塾的教育が振つたやうである。

其の他貴族の家庭に盛んに行はれたのは、音楽と書道とである。天平六年二月の記に「朝、天皇朱雀門に御して歌垣を覽給ふ。男女二百四十余人、五品已上の風流ある者皆交雜す。その中に正四位下長田王、從四位下栗田王（其の頃の雅樂頭である）門部王、從五位下野中王等を頭となし、本末を以て唱和す。」（續記）とあるに徴しても其の愛玩の一事を知ることが出来る。當時の邦樂は餘程唐樂化されてゐたものらしく、雅樂寮養成の樂人の種別などに此の一面を推察せられる。書道の盛大も記録（續記）に見え、當時の朝臣官人等の修養の一つとして必習したものに違ひない。書風は唐朝によらず六朝風を好み、晉の王羲之父子が理想的標準であつた。石上宅嗣は詩文にも巧であつたが、草・隸の書道の達人であつた。

二、社會教育

氏族制度の破壊に伴ふ庶民の解放は、彼等に精神的墮落を來した。第一に我が固有の理想的大精神であつた祭祀に對する信仰心が乏しくなつたらしく、朝廷では非常な御苦心を拂はれ、天武の朝に伊勢神宮を二十年毎に改造する制度を定めたり、敬神祭祀に力を盡されたのは之が爲である。さればと云つて、知徳の低い惡しうした彼等には、眞摯な崇佛心を有してゐたのでもなく、却つて怪奇神仙邪教などの迷信に陥つてゐたので、朝廷では極

力佛教を奨励されたが、此の陋習惡風を救ふ一策であつたかと思はれる。武勇の精神も年々に衰へ、天武天皇などが御熱心に武勇を勵まされたことを拜察すると、當時は餘程劣弱になつて了つたやうである。

されど中央集權の成功に伴うて、聖武の朝頃は帝權は著しく擴大され國家的結合が頗る鞏固になつた。隨つて忠君愛國の精神も大いに發達した。書紀や續記に國家を「みかど」と訓じてある所を見ると、此の頃は忠君と愛國とが略々同一觀念であつたらしい。忠君愛國は國民第一の理想ではあつたが、朝廷で奨励されたのは寧ろ支那思想の影響を受けた孝悌貞順であつた。大寶令に支那流其の儘の表彰規程が賦役令に載つて居り、續日本紀には貞婦孝子の表彰されたのを澤山記録してある。殊に孝に關する徳行の表彰獎勵が最も多いやうである。爾來忠君愛國と共に孝行貞節が善美なる我が國民理想であるやうに國民一般に思はれて來たのは、此の時代に於ける朝廷や先覺者の民衆教化に努力された實であらねばならない。

教育制度は上流貴族社會に偏してはるたが、國府や、それに伴ふ國學、國分寺等の地方文化的設置は、地方民の智徳を或る程度迄は開發したことであらう。次に成年の男子は毎年出京して十日間公役に従ふ規定があり、諸國の壯丁は出京して衛士となり、國々に於ては軍團の兵となる定であつた。九州に於て防人となつたのも又東國の壯丁であつた。是等の公役も或る程度迄文字、思想の普及となつたことと思ふ。

以上は一般的に觀て社會的教化になつた事柄の概況であるが、特に社會教化的施設として擧ぐべきは、石上宅嗣の獨力經營した芸亭と稱する公開圖書館である。宅嗣は奈良朝末の文人の首と云はれた人であるが、其の舊宅

を捨て、阿しゆく寺とし、寺内の一隅に儒書の文庫を設備して、好學の徒に公開したもので、本邦に於ける公開圖書館の嚆矢である。

100

第四章 平安時代の教育

第一節 時代の概観

平安朝の初め數代の間は皇威も振ひ、政治も行互つて上下豊かに天下は泰平であつた。外國との交際は奈良時代程ではなかつたが、それでも度々留學生が渡航した。學問藝術は前代よりは遙に進んだけれども、尙武剛健の精神は次第に衰へて、優艶華麗な女性的文化が燦爛として輝いた。

一、氏族制度の餘弊

氏族制度、閥族政治は大化の改新によりて打破された譯であるが、それは外面的形式的に過ぎずして、實は多年牢固として其の根幹を張つてゐた階級意識は、各氏族間に依然として強い因習を有つて、内面的には門閥主義をどうすることも出来なかつた。かの大寶令が官學入學資格を門地門閥によつて制限を加へ、蔭位蔭官の制を設けたるが如きは門閥主義の基礎の上に立つてゐるものである。此の主義によれる制度は平安時代に至つて益々露骨になり、攝關其の他の官位は皆藤原氏一門の手に歸し、又經學は三善、菅原、法律は大江、中原、醫學は和氣と

云ふが如く、總べての學問も職業も門閥家に占有せられて來て又氏族制の昔に還つた。其の他大寶令には郡司の任は一代制度であつたのが、聖武の朝には佛教普及上、國分寺の造營を奨励せられるに當り、功績多き者に世襲を許された爲めに一層氏族制度を強くした。

二、藤原氏の繁榮

閥族の優は言ふ迄もなく藤原氏である。鎌足の功績が其の子孫をして高位榮職につかした。不比等以下屬々其の女を皇室に入れて皇后となし奉り、己れ等は天皇の外戚として勢を振ひ、政權を壟斷し、藤原氏に非ざる者、或は藤原氏に關係なき者は如何なる才物でも用ひられなかつた。

藤原氏一族一門の繁榮せし頃は、外患なく内憂なく、四海波靜かに泰平無事の世が續いたから、藤原氏は思の儘に振舞つた。朝臣は漸次軟弱となり、女性的で斷乎たる意氣なく、政治に倦みて花鳥風月に詠じ、歌舞宴樂に耽つた。所謂彼等は貴族的享樂の中に陶醉し、纖弱な官能的慾求の虜となつたのである。

三、當時の教育

此の頃の教育は儀例に通じ故事を知り、詩歌管弦に堪能な心情を有つ人物を要求した。従つて實人生に益なき遊戯的非實用的な形式を飾る爲の教育であつた。教育法も官吏養成に適切な知育に偏したもので人格的一般的陶冶には缺けて居つた。然も其の教科は支那の學術制度を殆んど其の儘とつたものであつて、記誦・詩賦に巧な漢才を養成するを主眼としたものである。

文化は益々中央に開展されたが、地方は愈々閉却された。國學はすたれ國分寺は衰へ、學田の制も行はれぬに至つた。貴族中心の文化であるから、貴族のみが天から恵まれた人間として、思ふ儘な生活をし修業もしたが、一般庶民は格段に貧弱な生活をして、修養等は思ひもよらぬ有様であつた。従つて教育の民衆化など云ふ點に於ては、此の時代に何等見るべきものがなく、全く失望せざるを得ない。僧侶も前代に於ては庶民の爲に盡した人もあつたが、此の時代の僧侶は貴族的な生活境遇を求めて、一般平民の爲に盡力した業蹟は極めて少い。空海などでさへ斯る證跡はないとさへ言はれてゐる。

四、武士の起原

平安朝時代の貴族文化は、彼等貴族の生活振と共に後來永く貴族社會の行事風俗の範をなした。それが又民衆にも引まつた。當代に出來た彼の『古今集』は後の歌人の手本となり、『源氏物語』は又我國文學の精粹と後代に推獎されてゐる。藤原氏の衰勢と共に中央地方の政治は亂れて來ると、賣官の風さへ行はれて、斯かる輩が地方へ出ると、地方官を蔑視し、秩序規律を破るやうになる。地方制度が全く解體しきると、地方の豪族は一族郎黨を率ゐて自衛の方途に出た。良民も亦之に附從して生活の安全を期した。武士の起原は即ち斯くして生じたのである。

武士の興起と共に其の統領となつた者は奢侈を極めたので、そが延いて地方の文化の發達に多大な貢獻をした。従來は都と雲泥の差のあつた地方も追々文化の惠に浴するやうになつた。奥羽の豪族であつた清原氏が建立

した烏羽天皇の天仁二年（皇紀一七六九年）の中尊寺經藏や、崇徳天皇天治元年の同寺金色堂などは、工藝美術の粹と謳はれる本邦文化史上の代表的建物である。

五、佛教の趨勢

此の時代の宗教も貴族的であつた。庶民の爲の佛道を勤修せず、専ら朝廷や上流の爲の祈禱であり、修道であつたから、勢ひ彼等の欲する理想的生活は、貴族社會のそれであつた。僧侶の社會的地位も朝廷の厚き尊信歸依を蒙つた結果、甚だしく高まつたから頭才は競うて寺院に集つたのであるが、一面其の弊として専横無道の僧侶も輩出したのである。又當時の佛教は前代のそれに類し、眞に教義の眞諦を極めた者の信仰でなく、現世の安寧幸福を禱る方便として歸依したのであつて、現世的信仰の範疇を超えたものでなかつた。

六、儒教の隆昌

儒教は前代に引續き隆盛に赴いた。桓武天皇を始め其の後御歴代の天皇で文教に御努力なさつた方も少くない。學校の隆盛、殊に私學・家學の勃興、學者の輩出、記録に關する著書の多く現はれた事等、全く當代に於ける文運の繁榮を象徴するものである。又神儒佛の三教は此の時代に至つて、益々接近し融合するに至つた。先づ神佛習合は前代に於て本地垂迹説の萌芽を生ぜしめたが、此の時代に至つて最澄・空海の二大名僧によつて、更に發展し組織的な本地垂迹説となつた。儒佛二教の關係を見るに、當時の儒者は多く思想の研究を離れて唯々文章の末技にのみ走つたから、思想的には何等見る可きものなく、却つて幽玄深遠な佛教思想に征服されてゐたや

うである。儒者の中にも佛教に歸依した者の甚だ多かつたことや、教義を説くに佛教を加味したことや、中には佛書を講義した者のあつた事等はよい證故であらう。

第二節 中世の教育

一、歴代天皇の文教獎勵

御遷都によりて所謂王朝政治を革新し給ひし桓武天皇は、御心を深く教育にも注がせられ、奠都の年、勸學田として、越前の水田百二町歩を大學寮に増置し給ひ、又一面には遣唐留學生の舉を激勵せられた、平城天皇は御即位の始め、諸王以下五位以上の子弟にして、十歳に滿つるものは悉く大學に入らしめて教育を行ふやう命じ給うた。淳和天皇は三傳三禮につき善道眞貞刈田種繼・安野眞繼等に討論せしめ給ひ、滋野貞主・良岑安世等に「經國集」二十卷を勅撰せしめ、更に貞主に命じて「秘府略」一千卷を編まし、清原夏野に「令義解」十卷を作らしめられた。又自ら學殖に富ませ給ふ天皇もあらせられた。嵯峨天皇は能書の大家にして、詩文に長じ給ひ、經史に精通され、仁明天皇は諸子百家の書を讀解し、親しく「尙書」を講じ給うたことさへあつた。斯くの如く歴代皇室の文教獎勵は、益々學校を隆昌に赴かしめ、著名の學者の輩出も頻々たるものであつた。此の時代に於ける有數なる博學として聞えたるは、菅原道眞・清原夏野・小野篁・菅原清公・紀夏井・橘廣相・善淵愛成・菅原道眞・三善清行・紀長谷雄・大江匡房等である。著書は「日本紀」の後を承けて續々撰修された。續日本紀・日本後紀・續日本後

紀・文德實錄・三代實錄等である。

二、私學の勃興

此の時代は官學たる大學・國學の外に私學が起つた。然も隆々たるもので官學に對抗して敢へて遜色なきの觀があつた。之は頗る注目すべき教育上社會上の現象である。大學・國學は官吏養成を目的としたもので、大體に於て門閥主義をとり、入學資格等もそれによつて定められたものである。併し上流社會一般の子弟を平等に入學させて教授するのであるから、我が國古來よりの習慣である所の、同氏族の者の間に其の家傳の職業を授けると云ふ精神とは全く相反して居る。貴族本位と云ふものゝ、一般的に郡縣制度を背景として居るから、氏族本位の教育制度ではないのである。職を世々に相傳へ行くと云ふ氏族制度の習慣とは全然一致しない所の施設であり、制度であるによつて、茲に自ら氏族制度本體の私學校の簇出を見るに至つたのは寧ろ當然の現象である。もつとも其の私學校の組織階級を模倣したものであるが、氏族制度の精神に基いた所の教育所たる點に於ては、他に類例のない獨得のものである。其の重なるものに、弘文院勸學院・學館院・繪藝種智院・獎學院・文章院等がある。

(一) 弘文院 大學別當であつた和氣廣世が、父清麻呂の遺志を繼いで、同族の子弟の爲に設けられたもので、校舎は廣世の私邸で、内外の典籍數千卷を藏し、壘田四十町を附して維持費とした。創立の年月は大寶令發布より約百年後即ち明曆十八年以後で、延喜の頃廢滅したと傳へられてゐる。

(二) 勸學院 左大臣藤原冬嗣が、所領の食邑千戸を割きて、同族中の貧しき者の子弟を教育すべく設けたも

のである。創立は嵯峨朝の弘仁十二年、場所は三條の北、大學寮の南、弘文院に接近し、之が別當には藤原氏にして辨官たる者を任じた。此の學院は最も榮え「勸學院の雀蒙求を囀る」の諺さへ出來た程で、藤原氏一門の繁昌したのは、一は此の院に於て多くの顯才を養成したからであらう。

(二) 學館院 嵯峨天皇の皇后が、其の弟右大臣橘氏公と計りて設けたるもので、同族の者を教ふる所である。嘉祥三年の創立で、經史を主として教へた。橘氏が衰へると藤原氏の人々によつて經營された。

(四) 獎學院 元慶五年在原平の設立になり、左京三條通の北、壬生の西にあつて始め嵯峨源氏の人を別當として管理せしめてゐたが、崇徳天皇の保延六年、村上源氏である中院右大臣雅定が、鳥羽上皇の勅命を奉じて之が別當に就任してから、引續いて中院家の管理する所となつた。以上四院は大學に附屬せる寄宿舎の如きもので、之を別曹と稱して居たと云ふ説がある。

(五) 綜藝種智院 綜藝種智院は僧空海が、淳和天皇の天長五年(皇紀一四八七・西紀八一七)に、左京九條堀川通の藤原三守の宅地を得て建てた所のもので、承和年間、空海の入寂と共に滅びた。其の間僅か十年に滿たなかつたやうであるが、之は純粹の私學校と稱すべきものであつた。設立の趣旨によれば、唐には閭塾と稱する學舎が村毎にあり、郷學と云ふものが縣毎にあつて少青年を教導してゐるので、よく教育が一般の子弟に行亘つてゐる。然るに我が都には一大學あるのみで、閭塾に類すべきものがない。故に貧家の子弟の教育が出來ないから、こゝに一院を建て、普く無學者を教へてやると云ふのであると言明して居る。此の院の圖書は佛書の外廣く

經書を備へ教師には僧侶と俗人とを併せ用ひ、佛教の外に儒教をも教授した。綜藝の名は之より生じたものである。入學者は建立の趣旨にあるやうに、貴賤貧富を問はず許した。これ我國に於ける小學校の權輿(物の始り)とも、又宗教學校の濫觴とも見ることが出来る。

三、家學の興起

大學の教育は前代以來盛大を極めつゝあつたが、嵯峨天皇の弘仁年間以後私學が勃興すると共に漸次其の勢力を失つた。殊に當代の中期に至り藤原氏が全勢を極めた頃からして、總べての官職は世襲となり、政治・經濟・學問・藝術は藤原氏の意の儘に動かされたので、朝官たる道々の博士も世襲になつた。此の時になつて大學は始ど頽廢に歸して了ひ、所謂大學諸道の學を以て一家をなし、之を子孫に傳ふる所の家學が興起したのである。これ藤原氏の權勢に伴ふ氏族本位思想の復活的顯現である。家學の重なるものは經學即ち明經道の清原家・中原家・史學及び文章學即ち紀傳道の菅原家・大江家、法律家即ち明法道の中原家・坂上家、數學即ち算道の三善家・小槻家等である。是等の家學は學術が氏に固着し、氏族本位になつたから、教育の普及を狭少にし、一般人の學問に對する自由研究を殺ぎしこと幾何なるを知らず、之が極、遂に末期になると師承祕傳と云ふ事さへ行はれ出したのである。此時分に文化の沈滞と云ふ社會現象を生じたのも寧ろ當然の趨勢であつたらう。尤も一面から見れば、家學の繁榮は純粹の専門的知識藝能を後世に持續せしめたと云ふ功績は没することは出來ない。此の後學校の變遷少くなかつたが、高倉天皇の治承元年京に大火があつて、大學寮は私學と共に灰燼に歸し復興するに至らなかつ

た。唯々獨り家學のみが私立専門教育所の觀を呈して居た。後、頼朝幕府を鎌倉に開くや、是等の子孫を招いて政治の樞機に參與せしめた。

四、菅原道眞

平安朝時代に於ける藤原氏一門の繁榮は、大化改新による族制打破の徹底的には行はれなかつたことを證明するものである。爾後族制政治の餘波は、門閥政治の事實となつて現はれてゐた。即ち攝關其の他の重位は藤原氏でなければ就くことが出来ない。只僅かに法律を大江、中原二氏、經學を菅原、三善の二氏、醫學を和氣一氏が世襲することはあつたが、其の他はすべて悲境の地位に置かれたのである。かゝる悲境の地位に置かれたものゝ間に胎生したものが所謂隱遁思想である。隱遁思想は頭を丸めて僧形になることである。これ世間に對する無常觀と佛教の無常觀とが結び付いて、忍辱生活の表象となつて現はれ此の僧形を探つたものである。僧形になつたものは最早世事にはかゝはらぬのである。されば藤原氏一門の中にあつても皇后若くは中宮冊立に絡む勢力争ひの生ずるに及んでは、花山院を強いて御髮を下しまるるほどの不臣を敢てし、隱遁を強ひる思想をも生じたのである。

藤原氏一門に専占せられて社會的地位をつくることを背景に持つことを失つた學問は、衰微の極に達した。そこで大學が衰頹して、和氣氏の弘文院、藤原氏の勸學院、橘氏の學館院、王氏の淳和獎學院、菅原氏の文章院などの私學が興つたけれども、學問の不統一は益々甚だしく且つ、當時の修學法は稚拙な六朝駢儷體の文章を作る

ことに汲々としてをつたために、識徳を養ふやうな餘裕は與へられなかつたのである。當時の所謂文章生なるものは此の作文の外に、十日間の素讀教授に於て文字を暗誦せしめられ、後に字を覆ひて暗誦してをるかどうかを調べられる試験法を通過して來たものである。是より先私學の興る以前、大學には學田の設があつて經營され孝謙天皇の御代に方ける公廳田二十町（これは學生増す毎に公廳田を増加する）を承け繼いで、其の後、越前の渡官田百餘町、山城の公田三十餘町、河内の田五十五町を勸學田として寄せられてをつた上に、大炊寮から給せられる五十の飯料米及び常陸國から納まる八百束の利稻の米料までも併せ有つてゐたものが、醍醐天皇の延喜年間になると、唯大炊寮の飯料米と山城國久世郡の遺田七町とを手當の財源とするに局限さる破目になつてしまつた。これでは數百の學生を教養することは殆ど及びもつかぬ。それでも成功の望の深かつた頃は飢寒の苦を忘れて猶學んだものだが、時代の反映は、つひに大學を逆置坎壕の府とし究困凍餒の郷と化せしめてしまつた。そのため父母相戒めて、子弟を學館に齒せしめる勿れといふに至らしめた。よつて、南北の講堂は鞠まりて茂草となり、東西の曹局は闇として人無く博士等は試験の時が至るごとに只權門歴名によつて薦め、才の高下は問題になくなつた。こゝに於て、學問は社會的地位を與へることなどは愚か、生活的保證をすら與へなくなつてしまつた。所謂腐儒の世に輕んぜられる時代となつたのである。かくして平安朝後半期に於ける青雲の途に事を缺く此の時代の藤原氏に非ざる人々が非現實思想を抱き隱遁生活に入る傾向を生ずることは自然の成行に任せてゐるものよりは、比較的良好素質を持つてゐる者に多かつたやうに思はれる。

藤原氏一門が閥閥を擁して閥閥の陋態を演じてゐること、それ以外の他族の人々に生々發展の氣の打ち果てた結果として、時代に理想といふものがなくなつた。これが低俗なる性的生活に趨る時代の特質を生んだ原因である。男女間に於ける離合關係はわづかの愛着關係によつて維持されたのみで、其の間に道德觀念を殆ど挿んでゐないと云つてよい。享樂のための結合であつて、愛着の絆が切れれば、いつでも離散して別の結合關係を生ずるといふ有様であつた。事實は一夫多妻であつたが、これは一定期間内に於ける時を同じうしての話で、結果は離婚時代となつてしまつた。その間にも一縷の愛着關係が、或は三角關係を生じた場合とか、或は特別に愛寵された人に別れたやうな場合とかに、悲戀の結果、出家となるべきふとした機縁を與へたものである。而して、此の愛着關係が、藤原氏一門にあつては其の權力關係を一層複雑にしたことも實際であつた。

(一)菅原道眞と所謂「和魂漢才」説

權力と愛着との渦捲關係の中に立つて、其の救世主として選ばれ、却つてその渦中に溺れた形となつてしまつたものに菅原道眞がある。道眞は貞觀年中の得業生で、天慶の初に式部少輔となつて文章博士を兼ね、仁和年中讃岐守と遷つた。阿衡の事件に處して數月の紛紜を一朝に解決したので、宇多天皇の信任を得、寛平三年には藏人頭に進められた。藤原氏以外の人の榮達としては實に違例であるのと同時に、其處には政治的に別個の深い意味もあつたらしい。同五年に敦仁親王を皇太子に立たせられるときも、その議に與つたものは獨り道眞のみであつたといふ。それより參議、式部大輔、左大辨勘解由長官、春宮亮と昇進し、女衍子を入れて女御となした。同

六年遣唐使を命ぜられたが奏してこれを廢めた。醍醐天皇の昌泰二年つひに右大臣となる。ついで宇多法皇の思召を以て萬機を道眞に專決せしめようとしたとき藤原氏の嫉妬は絶頂に達した。つひに女御衍子を種に廢立を圖つてゐるといふ時平一派の讒言を得て、延喜元年大宰權師に左遷され、同三年二月筑紫で薨じられた。其の大納言時平と共に機務に參したときに裁決流るゝが如しといはれた權大納言時代の道眞には、當代政治上の人才中に於ける第一流相を具現したものと見える。平安朝前半期の人に往々かゝる政治的傑出人物を出してゐることは、藤原氏の獨壇上となる前期であつたからでもあらう。道眞の性格に就いては世上兎角の議論もあるが、まづ當代に於て一頭地を擡げたものとして差支あるまい。

和魂漢才説。爾後の日本の各時代の紛糾せる思想界を統制する原理として重大視されて來た和魂漢才といふ名言が、普通には菅公の言葉として信ぜられて來た。しかし、此の名言は菅公の言葉でなく、偽作たるべき菅家遺誠に竄入された言葉であるといふことは、加藤仁平氏によつて剔抉された。迷妄的に傳統のみを重んぜんとするものには、とても此の名説はすゝめられまい。一寸考へただけでは折角の菅公の箔がとれ、國民道德の傳統的精彩が取去られはしまいかと、一時眼の眩むのを覚えるのであるが、さて翻つて考へて見ると、何も迷妄的に傳統のみを重んずる必要はない。偽作は深く偽作として、のこつた眞理の前に精進すればそれでよい。さう思ふと此の名説が、すつと將來になつて出るよりも現在に出たことによつて、我々は早く救はれたといふ畏敬の念を抱くものである。

氏は其の著「和魂漢才説」に於て、菅家遺誠二卷の偽作なること、その一卷の終りに於ける凡そ神國一世無窮の玄妙なる者は、敢て窺ひ知る可からず。漢土三代周孔の聖經を學ぶと雖も、革命の國風深く思慮を加ふ可き也。

凡そ國學の要とする所、論古今に涉り天人を究めんと欲すと雖も、其の和魂漢才に非ざるよりは其の闕奥を關ふこと能はず。

といふ兩章の竄入であること、を論證し、學的に重大なる意義を投じた。其の所説によると、菅家遺誠の偽作はほど足利中葉以後末葉迄の間に行はれたものであらうと推測され、又兩章の竄入は文政の初頃から天保の末頃迄の間に行はれたものであらうと推測されてをる。而して、其の論證としては屋代弘賢本の第一卷末に神國一世章はなく、國學所要章は

凡國學所要雖亡論涉古今究天人自非和魂漢才不能其闕其闕奥矣

異本によりて此に記しつけ候

とあつて「異本云々」の文句と本文の「其」の挿入字以外は朱書の張紙であることを手始めとして、六人部是香の唱へた谷川士清の日本書紀通證以後に現はれたとする意見神國一世章の偽造に關する意見及び兩章の入れ場所の拙劣なりとする意見をあげ、是香が尾代弘賢本を實現しなかつたために立論上の誤謬もあつたことを指摘し、更に黒川春村の説をあげて確めてをる。春村は菅家遺誠の偽作たるべきことを論證して後、次のやうに云つた。

是に就て尙不審なことあり、さるは往年嘉永のはじめに、京師の官人座田某、此中の二章を石に刻みて北野の社頭に建つといへる、其摺本を獲て披き見しに、

凡神國一世無窮之玄妙者……

と見えたり、こは前件に載る文を後人の筆削せしか、或は本より異本なるか、文義は頗るさきのにまされど、豫て我見し五六本には、いまだ此文と等しきを見ず、いともいとも不可思議なりけり。

と。(加藤仁平氏著、「和魂漢才」説の一部を引きて立論す。)

和魂漢才の語義に就ては、「實に魂は和にかため、學問の才方は漢人風に氣をこまかにつけねばならぬこと」とする平田篤胤の説に従つておいて差支あるまい。而して、偽作たる此の和魂漢才の名言が、後來の日本に於ける諸思想を統制する原理となつた驚嘆すべき力を生じてゐるのである。一方、當の菅公は左遷の途次、急遽山崎に於て和魂漢才の思想とは行き方を異にする出家をしてゐるのである。こゝにも争はれぬ時代の風潮が見えるのである。

道眞の一定は實に至誠の二字につきる。彼は宇多醍醐の兩朝に仕へ奉り、配所に貶謫せらるゝとも皇恩を忘るることなく、人を怨まず、自分の不運を嘆ずるのみであつた。かくの如きは實に彼の人格の崇高さを示すものである。道眞の主たる事蹟としては、宇多天皇の侍講となつたこと、醍醐天皇にお仕へして國政にあづかりしこと、遣唐使の廢止を建議せしこと、類聚國史や新撰萬葉集を撰せしことや、紅梅殿といふ書庫を設けて、秀才進

士を出せしこと等を擧ぐる事が出来る。

五、最澄と空海

天台眞言二宗の盛行に、各の本地垂迹説が與つて力あつたことは言ふを俟たない。本地垂迹説は夙く支那にも行はれたものであるが、我が日本に於ては前述の僧泰澄、僧行基、橘諸兄の唱道が初であつて、是を承繼いて全く理理的根據の上に組織立てたものが天台宗の祖最澄、眞言宗の祖空海である。

(一)最澄

最澄は日本天台宗の開祖傳教大師である。近江の人、幼にして出家、唯識を習ひ經論を採つた。延暦七年根本中堂を比叡山に創立したが、後入唐して僧道遂に一心三觀の旨をうけ僧順曉に密教の理をうけて、同二十四年に歸朝、天台宗を弘めた。此の際最澄は支那天台山の山王を移して比叡山の守護神としたが、比叡山にもと大山祇の命が祀つてあつたので、佛と國神との調和を計る必要が起きて、山王一實神道を唱へたものである。これに一つの傳説を用ひてゐる。或る日最澄が念願を抱いて小比叡の嶺に上つた、すると日輪の如き三光が現はれたので凝視するとその光の中に釋迦、藥師、彌陀の三尊を認めることが出来た。そこで名を問ふ、と應へて豎の三點に横の一點を加へ横の三點に豎の一點を添ふといつて、光明は其の儘空に上り去つた。この豎横云々の謎を文字に現はすと山王となる。山王は支那天台山の山神で、一實とは法華經の「諸佛世に出づるは唯此れ一事實」の句に本づいたもので、國神といへども本地諸佛の垂迹したものであると説いたのである。彼の説によれば本地釋迦、藥

師、彌陀三尊は我が國に垂迹して大己貴命、大山祇命、應神天皇の三神となつたとするものである。無論此の三神も亦支那天台山の山王と共通するものと考へ、そこで三佛と三神とは異名同體たるのみならず一身同體となつて一實圓融の境に歸するものと説くのである。猶、最澄は神佛の默契を説いて左の如きことをいつた。昔人壽二萬歳のとき釋迦が都率天に住して大海を見た。海中に梵音がある。訪ねて其處に至るとその梵音は一枝の蘆に止つて海中に浮んでゐる。時にその蘆が化して一島となつた。これ即ち比叡山なる大宮權現垂迹の地であると。此の如き説方は元亨釋書になほ二三見えてゐる。

(二)空海

空海は日本眞言宗の開祖弘法大師である。讃岐の人、幼にして穎悟、矢張延暦中入唐して慧果に學び密教の秘奥を極めて歸朝、眞言宗を弘めた。弘仁七年高野山に金剛峯寺を開く。眞言宗では、金剛界(精神)と胎藏界(物質)とを以て萬有を説く金剛胎藏を總有し萬有を包容する本體は二にして一、即ち金胎一致の説で、その本體を大日如來とした。大日如來は即ち毘盧遮那佛即國常立命であるといつて此處に佛神を結合した。一切の諸法は此の兩部より成れるもので、同じ本體より派生したものであるから、諸神即諸佛であると説く。故に佛法王法は習合すべき性質のものであると説く。これを兩部習合神道といふ。空海は此の如き意旨の下に極めて巧妙に説話してゐる。即ち大神宮と佛との關係を説いて、此の神の佛を忌むは、昔日域の地未だ成らず大海渺々たるとき、神宮は天上にあつて下の海底を見せられるのに大日如來の印文があつた。神宮怪んで鋒を下して印文を搜つ

て引上げられると、その點滴が露の如く迸散した。そこで魔王波旬が此の滴りの露、地とならば、末世必ず佛法を興さん我れこれを壞たんと欲す。」といつて天から飛降りた。その時神宮は波旬をむかへて「此の地は我が有なり。我れ三寶を忌んで敢て崇敬せじ、願くは丈夫慮ることなかれ」といはれたので、波旬は還つた。勿論神宮のいはれた言葉は波旬を還すための方便であつたに違ひない。これによつて神宮は内に佛乘に歸し外に釋衆を拒む態度に出られた。しかしながら眞實に於ては我が國の佛教は神宮の内助によつて興つたものである。その表面沙門を忌むのは波旬を賣つた遣方なのである、而して神宮と魔王との約に因つて僧を近侍せず、經を染紙といひ僧を髮長といつて外佛法を忌むやうには見えるが實は内三寶を守る。これは神明を都率天たる高天原より起り、日月を大日の印文のあつた海底より起るとなし、内宮外宮兩部の大日に習つてゐるのでも明かであるといつてゐる。此の外元亨釋書を見ると内宮外宮の構造までも一々佛説に合せてゐる。かくの如く、本地垂迹説は空海によつて極めて組織立てられると同時に、愈々俗耳にも入り易くなつて來た。

最澄と空海とが本地垂迹説を大成してから、佛教思想は本來の面目を失つたかどうかは問題であるがとにかく日本の國民性に著しく適合するやうになつたことは事實である。敬神の念に抵觸することなしに容易に排佛の關門を撤することの出來たのは本地垂迹説のお蔭である。消極的出世間主義の佛教思想であつたものが、一變して現生活を尊重し道徳を完全に實行せしむべき教理となつたのである。

六、家庭生活と女子教育

支那文化の影響を深く受けた當代では父母を同位置に見ることが多かつた。時には「紫式部の子大貳三位」と云ふやうに父を呼ばない例もあるが、之は極めて稀例である。むしろ父を母より上位に見るやうな場合があつた。神樂歌の韓神に「わが生は皆人知らず、父が方、母が方も神ぞ知るらん、神ぞ知るらん。」云々とある。之が萬葉集なら母を先に言ふに相違ないのであらう。夫婦同居の風が次第に擴まつて來た。夫が妻の家へ通ふ習はしも未だに残つて居た。故に別居の時に産れた童子の養育については、殆んど母親一人の責任であつたことは勿論である。上流では胎教と云ふことや生後の教育については餘程努力したやうである。従つて此の時代としては兒童の觀察については仲よく現實的に緻密に觀察して居る。兒童に對する愛情の發露あるにも又感すべきものがある。平安朝半ば以後の物語・日記等にそれ等が現れてゐる。

此の時代は支那文物崇拜の思想の漲つて居る世の中だから、學問も漢文學に限られて居た。上流の者は生れ乍らにして高位高官に就かれるのだから、學問は官吏になつた後に働きぶりを見せる爲に修業したのである。立身出世の爲にする苦辛慘愴の勉學とは比較にならない態度である。謂はゞ身の飾りとする爲の修學に過ぎなかつた。従つて文章學が最も喜ばれた。詩文の巧妙が第一の得意で、然らずんば記誦の學に努力した。詩文の中でも聯句を好んだものである。朗詠集は畢り此の聯句の秀逸なるものを纂蒐したものである。

女子は漢文を學ばないのが慣習であつた。故に漢學を男文學、假名を女文學と云ひ、男子は漢文を書き、女子は假名を書いたものである。漢學の知識ある者を才又は漢才あると云ひ、それを應用して物事を處理して行く力能

を「たましひ」又は和魂・大和魂等と稱へた。之は當時に於ては、後世の如く國民的精神とか忠勇義烈の志操とかをさしたるものではないと云はれて居る。漢學に次いで管弦の道を修練する事が士人の大切な修養と心得た。漢詩文に巧でも此の藝道に拙なる時は輕蔑されたものである。當時は之を「遊の道」と稱し、次は書道を尊んだ。是等は何れも凡そ六歳頃より學習せしめたものらしい。

註(一) 三つばかりなる稚兒の急ぎて這ひ來る道に、いと小さき座などの有りけるを目さどに見つけて、いとをかしげなる指に捕へて、成人などに見せたるいと美し。あまにそぎたる(顔面は肩まで他面は首までかみを切り揃へたる垂髪) 稚兒の眼に被ひたるを搔きはやらで、打ち傾きて物など見たるいと美し云々。をかしげなる兒のあからさまに(暫く、かりに)抱きて愛しむ程にかひつきて寝入りたるもらうたし(美し)云々。八つ九つ十ばかりなる男の子の聲をさなげにて文讀みたる、いと美し。(枕の草紙)

(二) 『土佐日記』には紀貫之が、土佐に在任中に死んだ女兒を追慕して「女兒の爲には親幼くなりぬべし。」と慨いてゐるが又

世の中に思あれども子を戀ふる思にまさる思なきかな
と詠じてゐる。

(三) 凡そ成長して頗る物情を知る時、朝は書傳を讀み、次に手跡を學び、其の後に諸遊戯を許す。但し、

鷹犬・博奕は重く禁遏する所なり、元服の後未だ官途に趨かざるの前も其の爲す所此の如し。「九條殿遺誠」

上流の女子としては、習字・歌道・彈琴の三つが最も重要な學問であつた。女子の結婚なども歌の贈答によつて極まつたものである。故に歌の巧拙、書の能否とは大いに女子の運命に關係した。紀貫之の娘は七歳で作歌したとあるが、一般の家庭でも早きは六、七歳頃より作歌の練習をさせたものらしい。習字の練習法は先づ假名を一字づゝ離して書き、次に續け方を練習し、次に漢字を習つた。即ち習字には「放ち書」と「續け書」とある。放ち書には「いろは歌」の出來る以前には「あめつちの詞」と云ふ一連四十八字を習ひ、次に簡易な和歌などの續け書に移り、是等が濟めば「古今集」「詠集」等を自由に練習したものらしい。斯くの如く習字を順序を立て、稽古したやうに、他の彈琴、作歌、作詩文、經傳の研究等も、易より難に進む順序で學習したやうに思はれるのである。

次に男子も女子も有職・故實・典例を覺えて、朝廷や貴族の複雑な形式的生活に過のないやうにと努めた。泰平久しく打續くと行儀作法の法式をこれ大事として、苟も此の嗜に外れることは士大夫の大いなる恥辱と思つて居た。此の外、女子は機織・染色・裁縫にも熱心な修業を積んだ。「大鏡」卷五によれば皇女でも裁縫に堪能な方があつた。又「落窪物語」に落窪の君が、後に太政大臣の北の方に出世するが、幼時は繼母に責め虐なまれて、いつも妹の疇着を縫つて居たことが載つて居る。

我が國古來の習俗は女子を輕んじたものでない。寧ろ奈良朝以前迄は母を父より重視した傾向が歴々としてある。親と云へば母を指したものである。それが儒佛二教の渡來後、漸次其の思想が人心に浸潤して、次第に男尊女卑の風を馴致した。従つて其の教育は温順靜肅を旨とし、活潑な動作を嚴禁した。故に女子は温良貞淑を尙び、文學の如きも専ら所謂女文學である假名を使用し、才學ある者と雖も、深く自ら韜晦することを無上の美德と心得た。彼の紫式部の如き當代隨一の才媛が、目に一丁字を知らぬ風をして過ごしたと云ふ有名な逸話があるのである。

七、平安期に於ける教育の要約

平安朝時代の教育は前代に同じく、官吏養成を主目的としたものであるから、教育の恩典を蒙つたものは、殆んど全く貴族や上流の子弟に限られて了つて、下層庶民の子弟に對しては教育の機會均等が與へられなかつたのである。唯々僅に空海が綜藝種智院を開設して、庶民の爲の教育を施したに過ぎない。併し乍ら其の歿後間もなく廢滅して了つたので、活動期間が僅々十年に満たなかつたやうであるのが、洵に惜しむべき事であつた。前述の如く教育の目的は官吏養成にあつたが爲、其の方法も概説すれば單に出仕に必要な知育に偏して、人物を陶冶すると云ふ方面を輕視した。即ち修學の理想は徒らに記誦を重んじ、詩賦に上手で、漢才に長ずるにあつた。教科は明法道に於て本邦の律令を學んだのであるが、それさへ唐制に模倣したものである。

(參考) 奈良、平安時代に於ける教育の狀況を述べよ

奈良平安時代は、本邦に於ける學校教育の制度が初めて整頓された時代であるが、そればかりでなく我邦最初の教育令であり又世界に於ける最古の教育令である學制が大寶令中に含まれて文武天皇大寶元年(西紀七〇二年)に發布された記憶すべき時代である。例して奈良平安時代に於ける教育は、この大寶令を基礎としてゐるのである。今當時の教育狀況を略説すれば、

一 この時代の教育は、官學私學共に貴族を對象としての高等教育であつて中流以下の庶民又女子に及ばなかつた。發令及制定は總て唐制を模倣して官學は官吏の養成を主とし科擧の方に依つてゐる。故に當時の教育は儒教の精神によつて人格を陶冶すると云ふことよりか寧ろ紀傳文章に長じ漢才に巧みなものを唯一の理想とした。大學の教育は一時盛大であつたが、私學の勃興によつて衰頹したけれども私學は門閥の用に供されて教育の本義にもとるところがあつた。而して之に加るに家學が大いに振つて清原家、中原家、大江、三善家等は私立専門學校の如く、明經、明法、紀傳、算の諸道をその教科とした。

二 前述の如くこの時代の教育理想によつて、文章記傳に秀でた人を出すことを目的としたから、學術は退歩したけれども、國文學は大いに發達した。就中假名の創作があつてから其の頂點に達し和歌集の勅撰について紀貫之の「土佐日記」藤原兼家の「蜻蛉日記」紫式部の「源氏物語」清少納言の「枕の草紙」等國文學の粹と稱へら

れるものが出、又傑出せる女流作家の輩出は驚嘆すべきもので特記すべきものである。故に當時の女子教育が儒佛兩教の影響によつて温良貞淑常に一といふ字をさへ知らない風をするのを女子の美德としてゐたとは云へその効果が認められた徴である。

三 併し又儒佛二教が漸次普及されると共に、社會教化の事業が起つて、聖武天皇の時代には諸國に國分寺を建設されて一般民衆の教化をはかられた。

又孝謙天皇の朝には三層の小塔を一百萬基を建て、其の中に陀羅尼經を納めて印本の基を造り、菅原道眞の紅梅殿のやうな圖書館もこの當時起つた。

其他、社會教育施設として、施藥院、悲田院等も有名である。

第五章 鎌倉時代の教育

第一節 時代の概観

一、平氏の滅亡

平安時代の末期、専恣驕奢を極めた藤原氏一門の内部的破綻から、天下の綱紀が亂れると、諸國に争亂續出し、到る處に弱肉強食の修羅場を現出したが、遊惰文弱に慣れた朝臣の力では之を如何ともする事が出来なかつ

欠

MISSING

第七章 徳川時代の教育

第一節 徳川時代の文教概観

一、文教奨励の本領

徳川幕府の施政方針は、家康の崇文主義の根柢の上に確立された。應仁以來、君臣父子の間に於ける倫理思想の頽廢して骨肉相食むに至つた原因はいづれにあるか。家康はこれを人倫の不明に歸したのである。人倫の道を明かにするには勢ひ聖門の道即ち儒教思想によらなければならぬと考へた。儒教思想を體得するためにはまづ文を崇ばなければならぬ、是によつて見れば家康は馬上に天下を取ること、文に依つて守成することを兩つながら知つてゐたものと云へる。家康の百箇條別書に「我が少時は敵國を征伐し父祖の讎を報いんとする願のみなりき。西譽（高僧聖聰のこと俗名千波西譽）の教に逢ひ、民を救ひ國を安んずる志、天理なる事を知りてより、一途に今日に至る。子孫永くこの志を繼ぐべし。違背いたすに於ては我が子孫にあらず、民は國の本たる事を能く心得べき事」とある。かくの如く先見の明があつたから、かなり奸策を施して天下を籠絡瞞着してゐたにも拘らず其の素地に於て徳川十五代の地盤を固うする力があつたのである。又歴代の將軍も彼の意志を繼承して、文教を奨励したから、今迄殆ど僧侶の手に専屬してゐる、且つ眠つてゐた宋學研究をして、急進的な發達を遂けしめることが出

來たのである。

一九二

(一) 宋學研究の勃興

宋學研究は、朱子學の發展を専らにした。これはかつて家康が朝鮮征伐に際し肥前の名護屋で始めて藤原惺窩に接して道を聴き大いに悟るところがあつたのに起因してゐる。それより彼は、文祿二年に又江戸に於て「大學」及び「貞觀政要」の進講を惺窩より聴取してをるし、更に、慶長四年になると上京して惺窩の教を受けてゐる。惺窩は陸王老佛の説をも混同してをつたけれども其の主とする所は朱子學であつたから、その惺窩の重んぜられた結果、朱子學は官學と目せられるに至つたのである。此の惺窩を祖として興つた學派はいはゆる京都朱子學派である。

京都朱子學派とは、南村梅軒を祖とする土佐朱子學派とそれよりは稍々後れて起る大阪朱子學派及び水戸朱子學派とに對して名づけられた名稱である。但し、こゝに注目すべきことは朱子學が幕府を擁護する立場に立ち又幕府が朱子學を擁護しつゝ進んで來たものであるのに、水戸朱子學派の大日本史編纂を中心とする我が國古史研究の講明がはしくも國民的反省を促し、古神道學派の講明と相俟つて、國民思想を統一し、外來思想としての「儒」派尊重の惡弊より洗ひだした尊王思想の勃興を來たし、つひに武士道の一缺陷「忠」の觀念の對象錯誤より救うて、はじめて天皇意識を對象とする武士道の大成を期せしめたことである。これは徳川時代を一貫して主流をなした學派であるが、其の間、陽明學派、古學派、折衷學派及び考證學派、獨立學派、古神道以外の神道

學派、心學派を出して各派共に精彩を發してゐる。

從來日本の思想は殆ど時代精神としてのみ發達して來たものが、此の徳川期を劃して、各派の人々は各自獨特の學說を有することとなり、哲學史上にはじめて個人の學說を羅列し得る劃世期時代に達着し得たのである。この素因を成したものは實に家康である。一面觀よりすれば徳川幕府は學問の發達によつて倒壞したものであるが又他の一面觀よりすれば學問の背景によつてあれだけ續くだけの武士道的結束が出來たのである。是を以て觀れば家康の守成に對する定見に間違ひはなかつたのである。寛政異學の禁令を出さなければならぬほど學問の傾向が幕府自家のために不利となり、つひ自家の分身たる水戸朱子學派の主張の下に倒れたといふことは時代の趨勢であつて家康の罪ではない。

家康の文教獎勵の成績を一層顯著ならしめたものは、木・銅の活版である。尤も、後陽成天皇は深く教學にお志があつて慶長二年に綿繡段同四年に日本紀神代卷を印刷せしめられてをる。これを慶長勅版といつて家康の慶長四年に刊した孔子家語同五年に刊した貞觀政要・三略及び關原の役後に刊した東鑑・周易と共に、皆木版活字であつた。家康は元和元年になつて初めて銅版活字で大藏一覽を印刷し其の翌年に群書治要を印刷してをる。群書治要は支那に於ても久しく散佚してをつたもので、殊に其の内に收めてある鄭玄の註の孝經などは支那にも亡びてをるのを逆に日本から支那人が手に入れていつてこれを刊行する有様であつた。家康の死後に於て元和七年後水尾天皇が同じく銅版活字で皇宋事實類苑を印行なさつてをる。かくの如く上下舉つて學問の普及に勉めら

れたことがこの印書の模様によつても窺はれる。我が國には印書は古來稀であつた。高麗朝鮮には夙くから木・銅の活版があつてその印書は往々我が國にも流入してをつた。で、邦人は活版のことを朝鮮版に模倣して植字版若くは一字版と稱へてゐた。銅活字の輸入はたしか朝鮮征伐の所獲らしい。活字印行のこと、朝鮮及支那よりの舶來の典籍とが學問殊に宋學研究の振興に貢獻したことは白明の理である。こゝに於て儒教思想の普及は、徳川時代の倫理思想に影響して、儒教によつて潤飾されたる武士道の大成を見るに至つたのである。

(二) 武士道の大成

封建の制度は、何といつても武を本體として國を立てるものである。守成の要具としての文の必要を感じたとはいへ、本體は矢張武士道にある。儒教思想は此の本體たる武士道を潤飾して、時代的新鮮味を加へたに過ぎない。つまり人間には古い殻を厭ふ癖があるので時代化の刺戟を多からしめるために、形式を替へることの必要に逼られたものである。これは幕府初期に於ける武士道と儒教思想とが渾融しきつてはをらない點を、左の徳川時代の初期武士道の經典とも見るべき家康百箇條の條文中に見出し得るのも明かである。

- 一 武威に傲り帝位を蔑にし、天地君臣の禮を濫るべからず。凡そ國を有つ職分は民を多祥ならしむるにあり。先祖を輝かし子孫を榮えしむるにあらず。湯武の聖徳もこの旨を主とすべしと知るべし。
- 一 文武皆仁より出づ、千經萬機と雖もその理同じ。治國平天下の法こゝにありと知るべし。
- 一 本朝は神武顯明の地なれども、文學異域に劣れり。よろしく學校を設け、これによりて國家の盛を鳴らさ

しむべき事。

- 一 萬國の辛みな帝位の不徳に歸す。天下の不平みな將軍の不肖に歸す。徳は共に一心にあり貴賤隔てざるの地なり。上たる者暫くも遺失すべからざる事。
- 一 仁天下に及び、即ち内外尊鄙を隔つることなし。日月の照らす所、淨穢を阻てざるなし。聖人これにより法を立て、親疎の次第階級三綱八條確乎として抜くべからざるの規たり。一人天下に將たれば則ち諸士皆臣たり。西海を臣とするに非ず。他家當家外様旗本差あり、他家はみな時の權柄によるものなり。譜代の士は由緒當家にあり。その先祖一に忠勤の士なり。記録に載する所明かに見るべし。その親愛他家に越え、他家憤らざるもの、その本に本づくに由るなり。乃ち天理なり。將の法なり。士の道なり。仁の術なり。志これを懈る者は我が子孫にあらざる事。
- 一 劍管中に舞き夷狄を伏從するを劍徳となす。鞘を離るれば則ち劍徳と稱すべからず、武は懷抱に潜み敵軍を屈服するを武徳となす。陣を出づれば即ち武となすに足らず。將軍の任たる者、尤もこの理を明かにすべき事。
- 一 守をしへの如くなれば則ち賊徒窺ふ能はず。然れども異域本朝その守るところを破らるゝを察するに、皆酒を嗜み、色に耽るの間より出でざるはなし、止むを得ずこれに溺るれば自殺して職を破るべき事。
- 一 我れ少年より金銀珠玉を寶とせず。唯善を以て寶となし、自然この職分に至る。學べば則ち祿その中にあるの金言を感戴廢せず、我が志を繼ぐべき事。

一世に大丈夫と稱せらるゝもの忍の一字を能くす。忍は則ち私慾を制するなり。喜怒憂思悲恐驚の七種、皆ここに出づ。これに溺れざる則ち忍なり。我れ未だ大丈夫ならずと雖も、忍の字を持つこと久し。我が子孫我が人となりを慕ふことあらば、五典九經の外、忍を守るべき事。

- 一 治世に亂世を忘れざる言を以て、譜代士に策り、武備懈るべからず、その身に於て慎しむべき事。
- 一 劍は武士の靈なれば、失脚の人に於て許さざる事。
- 一 武家仕付方行跡の準繩、本朝の禮式として後小松院の御宇、細川、一色、小笠原等の三家に勅し製成せしむ。尤も敗るべからざる事。

以上は家康百箇條の抜萃であるが、これを通覽して、武士道が徳川時代の初期に於てすでに儒教に潤飾されつつ大成の氣運に向へるものであることが出来る。しかしながら、儒教そのまゝの「仁」「帝位の不徳」「三綱八條」「天理」「善」などの思想と日本魂そのまゝの「神武顯明」「淨穢」「譜代」「自殺」「劍は武士の靈」などの思想とが平行線上にあつて、まだよく融和してをらぬところに初期としての特徴がある。もう一つ注意すべきことは戦國時代の武士道に根強く影響してゐた佛教思想が唯僅かに「忍」の一字によつて葬り去られてしまひ随分濃厚な關係にあつた「冥加」の觀念から離れて、「本務」遂行の念の強烈になつたこと、君及び民の意識の擡頭しかけて來たことである。尤も、家康自身の奥底を割つて見れば天皇の勅慮に隨ひ人民を聰明ならしめることは本意であるとは考へてをらなかつたであらう。道教思想を短的に輸入して來たやうな「民の愚」を欲求した

であらう。彼は譜代の臣と幕府との結果を固めて外様の士に對する牽制を全うするために武士階級の儒的聰明を欲求したものとしか思はれぬ。平民階級は武士階級に盲従すべく却つて無智なる方が都合がよかつたのである。さういふ下心でありながらも、君及び民に説及しなければならぬところに時代の力といふものゝ働き掛けてゐることがわかる。極めて附隨的に取扱つたつもりも君及び民の意識が後に擡頭して、時代精神の本流をなしたところに、我が國民性の「反省及び自覺」に聴きことが知られるのである。

君及び民の意識の擡頭と共に、從來狭められて來たところの忠孝の觀念が復古的に擴大された。本朝は天照大神の御苗裔で、聖明睿智の天徳をいたゞき、萬世の規模の確立してゐることに氣付いて來たのである。これが山鹿素行の著「忠朝事實」の現はれる所以である。忠孝の觀念を天皇意識にまで引上げていつて、其の大節を全うするところに武士道の本旨があると考へるやうになつたのである。是に於て、從來の武士道の大缺陷が救はれると同時に、武士道が武士階級を突破して一般社會に光被し所謂社會道徳として立ち得る資格を具へて來たわけである。すなはち、武士道の大成が完全にされたわけである。しかし、それは大局の破綻を免れたといふ意味であつて、家康の百箇條中に「金銀珠玉を賣とせず」の項目のある以上、歐洲文明の影響をうけて「利益」を中心として説く時代が來れば、其處に一つの矛盾が生じてくるわけである。

二、武士教育

(一) 男子教育の機關

(1) 昌平黌

一九八

徳川時代に於ける建學の創始は、家康の設立した伏見の圓光寺である。それから家光は寛永七年江戸忍ヶ岡の池五千三百五十三坪を林羅山に與へて、學問所を開かせた。羅山は因つて書院、塾舎を建造したが、この地に廟宇をいとなんで孔子の像を安置したものは尾張の國主、徳川義直である。寛文三年林鶴峯が家綱より拜領した號によつて名づけ弘文館と稱した。弘文館には經、讀書、文、史、倭學の五科を置いた。元祿三年に幕府の力で弘文館を湯島昌平坂の上六千坪の地に移して孔子の殿を營んで總稱して湯島の聖堂といつた。綱吉が大成殿（孔子の殿の名）の額を書いて林鳳岡に賜つた。

これより昌平黌—湯島聖堂は幕府の直轄となつて、林氏私塾の性質を失ひ、つひて鳳岡は祭酒（學政を司る長官……大學頭）となつた。其の翌年廟宇が落成して愈々釋奠（孔子の祀）の日となる綱吉自身出掛けていつて經義を講じた。それから、聖堂で親しく講義すること數回、鳳岡に對する賚賜も甚だ厚かつた。時に宴をたまはつて綱吉自身猿樂を舞つたこともある。廟宇の落成した年、鳳岡が大成殿の外門にあつてをる仰高門の束舎に講ずると聽講するもの三百餘人、全部を舎中に入れるわけには行かず、地に蓆を敷いて坐らせ其處で聽かせたといふことである。

安永年間から天明年間へかけて古學派、陽明學派等に壓服されたのと、林氏の學が程朱に純粹でなくなつたのとでさすが官學の朱子學も萎靡として振はなかつた。それと林氏の數世相繼いでをるうちに學政も意外に弛廢し

宿弊も多くなつた。寛政二年家齊は松平定信の言を容れて柴野栗山、岡田寒泉を聘し、幕府の儒官とした。幕府の儒官として昌平黌の學政を助けたのである。其の比、林氏は鳳岡の玄孫錦峯が祭酒になつてゐ、學生の支糧として月糧百口をあてがはれ、錦峰にも亦三十口の手當があつた。ついで又、尾藤二洲、古賀精里が儒官に聘せられた。これらの儒官は皆教授に従事した。

昌平黌の部門は經義、史學、時務、作文の四科で、教科書は小學、四書、五經、左傳、國語、史記、前漢書後漢書通鑑綱目、資治通鑑等である。學生は通學生、寄宿生の二種があつて、授業料は一切ない。

一、入學。僧、道、工、商、樂伎、優雜及び君父を離絶したまたは氏名詐稱者は、入學を許さず。但し工商の篤志にして本業を棄つる者は入學を許す。

二、行儀。生徒は篤實退讓なるべし。國政を議するを得ず。

三、修業。歴史、作文、すべからく四書、小學より進むべし。敗俗、非聖及び新奇怪異の書を読むべからず。義理を討論し、精微を講窮するはすべからく必ず依據あるべし切に無稽の臆語を禁ず。

定信は、林氏の學が程朱に純粹でなくなつたのを責め、遂にその家嗣の絶えたのに乘じ、幕府の特旨を以て岩村藩主松平乘蘊の子、衡を養子として錦峰の後を繼がせた。これを林述齋といふ。述齋は學校の制を改革することに於て頗る貢獻した。今掲げた學規の如きも、寛政五年即ち述齋が林氏の養子となつた年に制定したものである。ついで同九年には昌平坂學問所と改稱し、學糧を百三十口とし林氏の祿を増し従來は士庶を限つてゐなかつたの

に此の度は幕府關係の人の書を教授することに定めた。是に於て今迄は幕府の直轄とはいへ實際は半官半私の姿であつたものが、純然たる官校となつてしまつた。なほ幕府の學校には、甲府の徽典館、駿府の明新館、日光學問所等があつて漢學を教授し、又開成所では洋學を研究し、和學講談所では盲人塙保己一を召して其の門生と共に、史料編纂及び國典の校刊に従事させた。洋學を研究しなくてはならなくなつた理由も、黒船の海鷲に接して人心が西洋諸國の事物事情を知らうと希つたからで、其の動機からいへば、和蘭陀化物と呼ばれた前野良澤を盟主とする杉田玄伯、大槻玄澤などの考と變りはない。これは自然に開くべき時代の氣運といふもので抑へようとして抑へられるものでないのであるが、幕府の本旨からいへば、かう思想的に展開されて行くことは實は好ましくないものであつた。封建制度維持の精神からいへば、是非共從來の朱子學を一意順奉し、これを正學として昌平坂學問所の學弊を匡し、なるべく「日本」といふ國家的自覺に觸れるやうな研究は避けなければならぬ筈である。

栗山、二洲などの博士が、執政の人々と定信と協力して、殆ど極端と思はれるほど、寛政異學の禁の徹底に力めたのも、此の意に外ならぬ。しかし時勢に變化されて、新しい學說の世に現はれることは、人工を以て牽制壓伏することは出来ないものである。

(ロ) 諸藩の學校

諸藩の學校は一に幕府の學制に倣つて設立したものである。金澤の明倫堂、名古屋の明倫堂、山口の明倫館、

鹿兒島の造士館、熊本の時習館、廣島の修道館、佐賀の弘道館、水戸の弘道館、岡山の閑谷學校、會津の日新館、仙臺の養賢堂、和歌山の學習館、福岡の修猷館などがその著名なものである。いづれも學則を立て、準繩するところを示してをるが、もともと所謂正學と目せられてゐる朱子學を遵奉してゐるものであるから、同一轍に出て朱子の白鹿洞書院掲示を採用してゐる。實際、君及び民の意識に觸れずに對己對他の修養法を講じ、武士道を儒教的に潤飾し闡明しようとするためには、朱子の此の學規が最も妥當してをり殆ど完璧に近いからである。

學規

白鹿洞書院掲示

父子親あり。君臣義あり。夫婦別あり。長幼序あり。朋友信あり。

右は五教の目なり。堯舜契をして司徒たらしめ敬んで五教を敷べしめたるは即ち此れ是なり。學とは此れを學ぶのみ。而して、其の之を學ぶ所以の序も亦五あり。其の別左の如し。

博く之を學び、審かに之を問ひ、慎んで之を思ひ、明かに之を辨じ、篤く之を行ふ。

右は學を爲すの序なり。學問思辨の四は窮理する所以なり。夫の篤行の事の若きは則ち修身より以て處事接物に至るまで亦各々要あり。其の別左の如し。(處事接物とは世事を處理し人に接すること)

言、忠信、行、篤敬。忿を懲し欲を窒ぎ、善に遷り過を改む。

右は修身の要なり。

其の義を正して、其の利を謀らず。其の道を明かにして、其の功を計らず。

右は處事の要なり。

己れの欲せざる所、人に施す勿れ、行うて得ざるあれば、反りて諸を己れに求む。

右は接物の要なり。

熹、竊かに古昔の聖賢の人を教へ學を爲す所以の意は、之をして義理を講明し、以て其の身を修め然して後推して以て人に及ぼすに非ざるは莫し。徒に其の記覽を務め詞章を爲して、以て聲名を釣り祿を取得せんと欲するに非ざるのみ。今人の學を爲す者は則ち既に是に反せり云々。

(二) 女子教育の目的

封建制度の世に於ける自然の趨勢として、女子の地位を認めることはしてゐない。「女子の屈從」を強ひる、これは社會の制度が然らしめたところへ持つて來て、儒教思想の刺戟があり、女子は高擧して夫を凌ぎ人に驕りてはその身の利にならないといふ考を一層強くした。女子の學は習字、詠歌、裁縫、機杼、音曲、(三味線及び箏)舞踊、聞香、活花、作法の類である。内、三味線及び踊は下層階級のことと屬し、裁縫も上流階級の婦人は自らしい習慣となつてゐた。習字は七歳より始めて假名、漢字の順に授け、まづ淫靡なき古歌を多く讀ませて風雅の道を知らしめる。其の間に階級によつては實用的知識をも併せ授ける。それから孝經及び論語の各首篇、曹大家の女誡などを讀ませて孝順貞操の道を教へる。そして十歳からは無聞と外へ出さない。故にこれらの教育は一

切家庭にあつてなされるわけである。女子教育の本領は、實用的知識以外には淫佚を去つて風雅に就くところ品性陶冶を講ずることに盡きてゐるといつてよい。

女大學

女子教育の權威は、貝原益軒であつた。徳川時代女徳の基準を示して遺憾ないものは其の著「女大學」である今、其の大意を掲げることとする。

親のをしへ。女子は成長して他人の家へ行き、舅姑に仕へるものであるから、男子よりも親のをしへを忽せにしてはならない。寵愛し過ぎて恣に育てると、他家に行つて奉仕の苦痛に堪へられなくなる。容姿よりも心。女は容よりも心の勝れるを善しとする。女は唯和ぎ順うて貞信に、情深く靜なるを淑しとする。男女の別。男女は席を同じくせず、衣裳も同じ處に置かず、混浴を避け、渡しすることを忌み、夜行には必ず燭を燈すこと。女は父母の命(令)と媒約とにあらざれば、交らず親まず、縦令命を失ふとも心を金石の如く堅くして義を守らなければならない。

夫の家を我が家とする。嫁を歸るといふは我が家に歸るといふ事で、一旦嫁したらばその家を出ないといふのを、女の道とする。七去といつて、嬖(夫の父母)に順はざる女、子なき女、淫亂なる女、悋氣なる女、惡疾ある女、多言なる女、盜竊ある女は離縁してよい。内、子なき女に就ては婦人の心正しく行儀よく妬む心なければ去らずともよいといふことを附則としてゐる。七去は聖人の教、これに抵觸しないやうにつとめなければな

らぬ。一度嫁してその家を出されては、縦令ふたゝび富貴な夫に嫁しても、それは女の一生の恥である。婢に孝行。夫の父母は我が親よりも厚く孝養する。舅姑が憎み誹るやうなことがあつても怒り恨んではならぬ。夫を主人と敬ふ。婦人は別に主君はない。婦人の道は人に従ふにある。夫に對する顔色言葉つかひ慙慙に謙り和順であることを第一の勤とする。女は夫をもつて天とする。返々も夫に逆ひては天の罰をうける。操守。家事に心を用ふるよ。茶酒などを多く飲んだり歌舞伎、小唄、淨瑠璃などを見聞きしたがつてはならぬ。宮寺等多く人の集るところへは四十歳より内はあまり行つてはならない。迷心。巫人などに迷ふな。人間の勤めをよくすること。

婦人の缺陷。五疾といつて和ぎ順はぬこと。怒り恨むこと。人を誇ること。物を妬むこと。智慧の浅いことは十人に七人は必ずある。中にも智慧の浅いために五疾も發る。男に及ばない是等の缺陷を持つてゐるものであるから何事も夫に従はなければならぬ。萬事夫を先たて、我が身を後にし、過は改め、侮られても憤らず、よく物に堪へて行けば、夫婦の仲自ら和ぎ行末長く連れそふことが出来る。

三、庶民教育

(一) 寺子屋(手習師匠)

平民階級の町人百姓は寺子屋に入つて手習師匠につき、僅かに書草の傳書を得るに止つた。往昔、寺院道場で兒童に文字を授け教化をなしてをつたが、徳川期中葉以下之を專業とするものが出たので、これを寺子屋とい

たのである。幕府の趣旨からいふなれば平民階級の學問は政治及び風俗に害があるによつて只平民をして屈服に安んじさせておくには平民階級の教育はあまり問題にしない方がよく、寺子屋に一任して、之を保護することは甚だ稀であつた。しかし、此の頃一般教育の特質として、師弟の契を君父に比してをつたから兒童は師匠を畏敬することは親のやうであつた。師匠は多く其の地に土著し、父兄も亦之を尊信することが極めて厚かつたから、父兄をも併せて訓諭することすらあつた。そこで、武士道の精神は、いつも此の機關を通して町人百姓にまで及んだのである。各藩の學校は、たとへば福岡の修猗館の如く卒、陪臣、平民、僧侶の入學を許さず、平民の文學は風俗を害すといつて一時其の藏書を學校へ寄附させたといふやうな遣り方が普通であつたが、賢君の聞えある池田光政の遣り方だけはさうでなかつた。寛文七年領内各地に手習所百二十有餘を置き、これに費用を給して村民の子弟を學ばせた。後にはこれを閑谷學校(備前)に併合した。閑谷學校は寛文八年の創立で、藩から學田を給し其の地の民七十餘家をもつて専ら學校にのみ給し、他事の課役には預からしめなかつた。故に、この閑谷學校には他領よりの入塾者さへもあつた。

寺子屋用の教科書は、實語教、童子教、諸往來、古狀揃などであつた。古狀揃の中の「初登山手習教訓書」に就て、其の拔萃を掲げることとする。

右大體は合戦出立に異ならず。その故如何。初心の兒童登山の時は、武士の戰場に向ふが如し。師匠は大將軍なり。硯墨紙は武具の類の如きなり。卓机は城郭の如し。箒は打物太刀長刀の如きなり。文字一々書き浮べ習

ひ覺ゆること、譬へば、武士一人して大勢擁護る城郭に忍び入り大敵を亡ぼすが如く、猶もつて一大事なり。しかも、名譽を天下に顯はし他の所領を知行し、一身を立つるのみにあらず從類眷屬を扶加すること、弓箭の高名末代の面目なり。……幼稚のとき師命に隨はず親の仰を恐れず、未練第一にして寺を逃げ下り一字一文を學ばず、譬へば寶の山に登りて空しく金玉を得ざるが如し、藝能なきが故、毎座赤面至極なり。才智なき故、所々に於て萬人の誹謗を受くる者なり。將又敵人に向ふ武士、臆病第一にして合戦の場を逃げば、その恥辱一期の間通れがたく雪ぎがたし。……手習と合戦とを以て同じきか。故に初學初心の兒童等まづ此の理を専らにし、萬事を抛ちて手習學問を勵むべきものなり。……大略この趣を以て、心あるの少年は諸道藝能を嗜むべきものなり。仍りて教訓書件の如し。

(二) 心學道話

心學道話は、文化文政の頃民間に其の講釋が行はれ、教化に裨益するところがあつた。尤も開祖石田梅巖は夙く吉宗の時代に唱出してをるが、後に手島堵庵、中澤道二、柴田鳩翁などが出てをる。當時、梅巖堵庵道二の三人を尊んで三先生といつた。

心學者の講釋は僧侶の傳道巡化する道り方によく似てをつた。されば其の平民教化にあづかつて有效だつたことは、儒者の講釋などの比ではない。この心學道話は陽明學を基礎とし、禪家悟道の理、神道の報本反始の教を加味して、平民道德の建設を高調したものである。なほ支那道教の末流に於て唱道された禍福吉凶の天人感應説

をも加味してをるらしい。とにかく、學問といへば經書類を講ずるより外なかつたといふ時代にあつて實踐道德として處世の道に觸れてゐたといふだけでも流行性を持つてゐたに相違ない。ところへ、階級制度に最も適當な投藥をして武士は武士、町人は町人、百姓は百姓と各々その本分とする道があると説き、義の本質に觸れるといふやうなことはせずに、簡單直截おまけに巧な比喩を以て、多少利己主義ではあるが、利を以て義に進ませる法を講じたのだから、武士階級への普及は著しいものがあつた。

四、宗教上の感化

(一) 佛教の感化

特殊の政治的手腕を持つてゐた家康は、其の百箇條別書に「自我身を神國に受くるもの儒、釋、仙道等の外國の教を以てこれを先にしてこれを専らにせば、即ち暫く我が主人を擱き忠を他人の主に通じが如し。これ本を失ふの理にあらずや。……」といつて、是等外教を政策上輔佐の地位におかうとする意圖を暗示してゐる。故に儒教を政治上に利用し、佛教を徳育上に利用したのである。この意圖は基督教の普及によつて一層刺戟され、基督教を抑壓する必要から、佛教は更に奨励された。

家光のときに至り、天草の亂は幕府の此の政策的奨励を愈々煽り立て、佛教に特別の保護を加へ、庶民の信仰を嚴重に取締ることになされた。而して、説教によつて人心を佛教に支持せしめればかりでなく、戸籍事務さへ佛寺に委託し、各宗の本山を定めて末寺を統率させ、各寺をして檀家の生死葬祭を掌り、人別帳を作つて私宗門

の信者でないことを證印せしめ、諸藩及び諸代官に宗門改役を設けて異教に走らぬやうにさせた。此のために佛教は非常な権力を生じたが、又権力確定に伴ふ僧侶の奮勵心の消耗も大きく、つひに情落腐敗の素因をなした。しかしながら、隨分名僧智識も出て、世道人心に大きな影響を與へたものもなかつた。それらの名僧には、天海、觀彥、慈雲、澤庵、白隱、鐵眼、鳳澤などがあつて、大抵釋意を以て儒道を説き目的とするところは社會的感化にあつて、其の手段をば問はなかつた。更に、慈雲の如きは儒道神道をも包容してひたすら教化を務め一世の思想を啓發した。平安朝時代の僧侶が社會とは没交渉で個人の解脱を説くことのみを能事としてつたに反し、本期の僧侶は實踐道徳を説いて社會的貢獻をすることを第一義とし、佛教の日本化がすっかり完成されたかの觀があつた。

(イ) 澤庵

業とは萬人のなすわざなり。業に善惡あり、善を善業といひ、惡を惡業といふ。そのもと身口意の三業より出づ、身三口四意三名これより起る。殺生偷盜邪淫これ身三の業、妄語綺語惡口兩舌これ四の業、貪欲嗔恚愚痴これ意三の業、所謂十戒なり。しかも身口のも意を離れてはなさぬものなれば、畢竟は意業なり。故に貪嗔痴の三毒とて意業を一切の惡業の本となす。……この世は夢なり、久しかるべからず。財寶多くあつめ持ちて悦ぶと雖も、枕の夢に金を得て實の金と思ひ悦ぶこと限りなければ、覺むる時金にあらざるが如し。夢の中にはこれは夢なりと知らぬものなり、覺めて後こそ夢とは知れ。……一能をよく修業すれば一能の智者なり。

その能の上には愚なし。これ愚を剝がして智を現はしたる人なり、かくの如く一切の上は一切の愚あれども、修業すれば一切の愚皆剝けて、一切の智現はる。道は一切にわたるものなれば道をあきらむれば、一切の上には智明かなり。……(玲瓏隨筆)

(ロ) 白隠

立つにも居るにも、ひよこくひよつくばかりが、人ではないぞよ。魚めや鳥にも劣るといはれちや、一分立つまい、本に誠に立たずと思へば、本へ還つて孝悌忠信、行ひめされて人とおなりやれ。本に皆様神に成るにも、佛に成るにも、人から成らねば成り様が御座らぬ。本に誠に面倒な事ない。いの字もろの字も知らない祖父様も、ゑの字とすの字も分らぬ婆様も、南無からたんのう如是我聞、一字の阿蘭陀交りの長物語は、必ずよしなよ。それより平日たやすく慈悲心、正直、勘忍の三つをもつて、出る息入る息無理せぬ様にと、工夫をめされよ。しかつめらしくも、手に取りめさるゝ念珠は百八、出る息入る息数珠くりめさるゝ根本が天晴、阿彌陀の正體なるぞや。あんまり近くてあきれたことだよ……(大道ちよほくれ)

(ハ) 慈雲

道は古今たがはず、首上に位し足本に位す。前後別あり左右所定まる。上を敬ふ、詔諛ならず、下をめぐむ、姑息ならず。隣里睦して朋黨にあらず。夫婦和して愛に溺れず。家にして家と、のひ、國にして國治まる。これより上をいはば、色聲の外に遊んでよく禮樂の主となる。人倫を超過して則を萬世に垂るゝなり。眞實語あ

り。教を待たずして子弟孝順し、令いまだ下らざるに庶民教に歸す。必ずや訟なからしめんか。一言天下の法となる。……その徳ありてその位に居る。その功あつてその祿を食む。讓をうけてその家に主たる、幸に遇てその財に富む。もし傲る心あれば、これなきにしかず。今日にして今日に足る、更に來日を期せず。此の處にして此の處足る、別に外を求めず、生涯こゝに全し。よく三界の主となる。これ人の此の世に在る、業は報を知らず、報は業を知らず、これ知らざる處に道存して滯らず、塞がらず、この中樂あり、間斷なく缺失なし。謬れば憂ふ、道こゝに没す、迷へば瞋る、樂こゝに失ふ、没せず失せず、浩然として天地の間に俯仰す。……わが神道は更に大なりとす。狹霧のはじめ浮橋のいにしへ、實に萬邦の興起を致す。この中この國、東海に居して天孫降り止る。高千穂の寶鋒、今に現存す。皇祚天壤と共に盡くることなし。文武諸官神裔相繼ぐ。彼の支那野蠻の比すべきにあらず。これに依て謂ふ、神道もとより正智見の儀なり。國全く、不邪見の式なり。ともにも道をいふべし。物外の理なく、理外の物なし。理をそなへて物位に居す。一々塵中に法界を見る。物に託してその理全ければ、諸佛の内證智は今日凡愚の起行に遠からず。それ唯孝か、孝は萬行の本なり。經に云く、父母、師僧、三寶に孝順せよ。孝順は至道の法なりと。又云く、もし人父母に孝なれば、帝釋天王つねに汝が家に在す。大梵天王常に汝が家に在す。如來正偏智者つねに汝が家に在すと。これ人天命に順じて天福を享す。神を享してその心邪曲ならず、これを直心とす。經にはく、直心これ菩薩の道場、十善これ菩薩の道場なり。……(十善法語)

(二) 基督教の感化

壓制政治及び形式的佛教の蔓延に倦み、一切の因襲習慣から脱却した自由の新天地を憧憬する。尙、戰國時代裡にあえぐ人々は權威ある思想上の指導者を持たないために、人々は思想的に自由奔放になつてゐた。これが天文十八年(紀元二二〇九)イエスウィット教の宣教師サビエーが來朝宣傳につとめた際、僅か三十年間に全國的に波及した所以である。織田信長が京都に南蠻寺を建て、宣教を許可したのは、しかしながら頑強な本願寺の僧徒を挫かうとしたに外ならぬといふ理由を持つてゐたらしい。つまり社會相の反動として基督教の平等主義が普及を見るにいたつたもので、その傳初一薩摩の人の先導に因つて、薩摩から瞬く間に全國的に波及し、遠く會津の邊にも教會を見たのである。イエスウィット教は西班牙人イグナシアス、ロヨラの創唱に繫り羅馬教の一派である。羅馬法王に絶對服従をなす義務を持つてゐる、この義務を果すこと即ち神に對して盡す義務と考へ、これを基調として通常の宗教的主義をも遵奉することにしてある。そこで、此の派の宣教師はいたる所に學校を建て、育英事業にもたづさはれば、軍隊組織の教會を作つて武力で布教を力附けやうとしてゐるので、侵略的危險性もち得ることは明かである。つまり信仰地域は事實上法王の支配下にあるものである。だから蒲生氏郷、伊達政宗、大村純忠も羅馬に使者を送つてゐるのである。

大村純忠は熱烈なる信者のよき一例である。その領内の神社佛閣を破壊し神體佛像はこれを悉く焚棄した。そしていふには、「予が偽教の迷霧を拂つてくれたのは全く神の慈悲あるによる。耶蘇信者たることは王位の重きも

及ばない……」爵位の標剣を持つて國を治めんよりも寧ろ十字架を握つて僧侶となる方がよい。」と述懐してをる。純忠は禮拜堂に入つて説教を聞く場合には、常人と異なる座席につくことを肯じない。耶蘇信者はいかなる生活も奮むときにも、宗門上に關することは上下の區別がないといひ、小民たりと雖も、王より遠ざからしめることは欲しなかつた。

京畿に於て、厚く信者に遇せられた基督教も、宣教師の傲慢不遜と宗旨の危険性を潜めてをることにより、信長にも忌避され、天正十五年には秀吉の布教禁止の令も出た。ついで、慶長十年には家康が「伴天連門徒禁制なり。もし違背あるの族は、忽にその科を通るべからざる事」の令を下した。和蘭陀人の上書が同十六年にあつて、基督教徒に覬覦の念があるものとし、宣教師を追ひ有馬晴信の封を奪つて死を賜ひ、前田氏の臣内藤如安等百餘人を捕へて呂宋に追放した。又或る時は人をして關西の信徒を追捕したり、僧侶を九州に派遣して佛教宣傳を試みたりした。幕府の探知と外人の密告とにより宗旨の危険性を痛感しあらゆる手段を講じてその掃蕩につくした結果、寛永十四年殘餘の信徒が島原に據つて亂を起した。これが一層幕府の忌諱に觸れることとなつて、宗門改めの制と宗旨人別帳の嚴施となり、全國の庶民に對しては皆佛の一宗旨を信奉すべき宣告が出た。

第二節 朱子學派の教育

一 朱子學の發達

一、曾子と孝經

曾子は孔子教の主觀派をうけ繼いだ、儒教思想の主觀的情調方面の一種の氣持を汲んで所謂「道」なるものを直覺的に體認したものと觀られる。かくの如き傾向を生じたことは、一面彼の謹直と至孝との性格の致すところであつた。謹直であつたことは孔子が「參や魯(キマジメ)なり」といはれたのも又彼自身が「吾れ日に吾身を三省す。人の爲めに謀りて患ならざるか。朋友と交りて信ならざるか。傳へて習はざるか。」といつたのでわかる。至孝であつたことは彼がよく父母に仕へた話が孟子、韓詩外傳、說苑などに載つてゐる、又彼の將に死なんとするに際して門弟子を召し「予が足を啓け、予が手を啓け、詩に云ふ戰々兢兢として深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如しと。而今而後、吾れ免るゝかな小子」といつて父母の遺體を傷けなかつたことを喜んだのもわかる。とにかく此の性格と日頃の蘊蓄とがはたらきかけて嘗て孔子が「參や吾が道は一以之を貫く。」と提唱されたときに直下の會得をして「唯」といつて引き下ることが出来たのである。あとで門人が不思議に思つて何の謂ぞと質問すると「夫子の道は忠恕のみ」と説明した。忠恕が眞我の胸底より迸り出たところの同情を意味することは前述した。大戴禮の曾子十篇によると、彼は孝道を論じて「服從、愛敬、養志、微諫」の四道あるといひ、且つ「孝を百行の本」といつた。又彼には百世の龜鑑とするに足るべき曾子特有の名言が多い。

曾子曰く、以て六尺の孤を託すべし、以て百里の命を寄すべし、大節に臨んで奪ふべからざるなり、君子人か君子人なり。(論語、泰伯篇)

士は以て弘毅ならざるべからず、任重くして道遠し、仁以て己が任となす、亦重からずや、死して後已む、亦遠からずや。(論語、泰伯篇)

孝經。宋の胡寅の説が穩當とすれば、孝經に曾子が孔子に「孝」を問ひ直し退いて門人と語つたものを曾子の門人が輯録したものである。孝經の二種—古文孝經は魯の恭王のとき孔子の舊宅から發見したもので、玄斗文で書いてあつたが今は傳はらない。今文孝經は河間の顔芝之が藏匿しておいて秦火を免れしめたもの唐の玄宗の御注孝經が出るに及んで一層世に行はれた。今文古文の大いなる差異點は古文に闈門章があつたが今文には無いといふことである。孝經の孝論—大體曾子の説に符節を合したやうになつてゐるが、唯々曾子の孝に服従、愛敬、養志、微諫の四道があると説いてゐるのに對して孝經は服従、愛敬、奉養、諫諍の四道を説いてゐる。これを比較して見ると父母への奉養に關して「志を養ふ」必要を認めてをらぬし又孔子の幾諫、曾子の微諫を説いたのに比して諫諍を説いてゐる。これは孝經の孝論が曾子の孝論に對してよほど圭角を生じて來てゐることを示すものである。が、父母の遺體を毀傷せざることを孝の始めとし、更に天子諸侯卿大夫庶人の孝道について詳論し、孝を百行の本と總括してゐる點は曾子の意見と同じである。只最も注意すべきことは孝經が祖先の祀を尊んで「祖先の鬼」の説を立てゝゐることである。

祖先の鬼は其の子孫の祀でなければ享受しない。是を以て子孫を斷つといふことは絶大の不孝であるといふのである。孝は百行の本—孝は人の性情中に本有してゐる親に自然の道念である。此の孝行する所以の道念を君主

に對して實現すれば忠である。故に忠孝は一本である。而してあらゆる道德觀念はかくして孝の擴充より生ずる。よつて孝は百行の本である。加之孝は實に天の經、地の誼であるといつて形而上的の意味をも附隨してゐる。支那の如き、ともすれば一家の中にあつても個人的分離をしたがる傾向ある家族主義の國は、かうして家族的團結を計つたものと見える。

大學の三綱領及び格物致知

大學は中庸と共にいづれも禮記中の一篇であつた。宋以前別行本はなかつたが、朱子に至つて儒教の道統授受上の關係をつける必要上より大學を曾子、中庸を子思の作とし朱子自らは大學章句、中庸章句を作つてこれを禮記中より抽出し經として推重表章した。この大學、中庸に論語、孟子を加へて四書といふのである。しかし、中庸は子思の作としても大學は恐らく曾子の作ではあるまい。多分曾子門人の作であらう。

三綱領。開卷の初に「大學の道は、明德を明かにするに在り、民に親むに在り、至善に止まるに在り。」とあるこの明明徳、親レ民、止於至善。を大學の三綱領といふ。

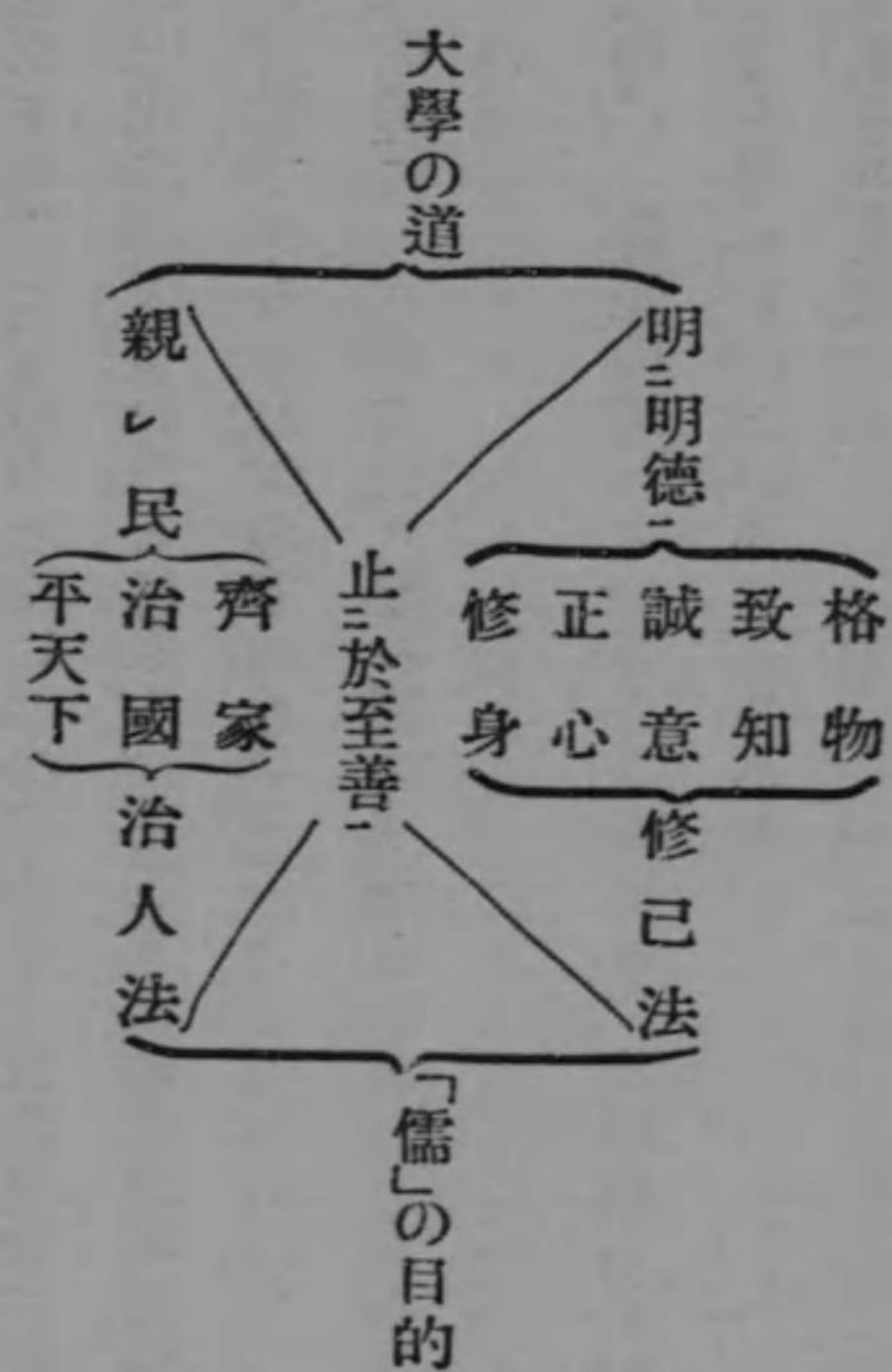
三綱領は教育、政治の任にあたる者の心得べき主なる綱領を示したもので、後漢の鄭玄の説に隨へば、道を修めて光明の徳を身に得ること、此の身に得たる徳を天下に章明し民を化し天下を治めんとするに當つて在上者として民を治めんとする者は民を親愛することを要すること(この場はシタシムと讀む)、善有つても至極に達しなければ民を治めることは出来ないし又一出一入操守無れば民を化することが出来ないから至善に止るとの

意味である。朱政の説に随へば、親民は民習の舊の汚を去つて一新せしめること（この場合はアラタニスと讀む）であると説いてゐる。とにかく、明明徳は修己法で親民は治人法をいつたので、加藤盛一氏のいふところによると、至善に止るとは國家社會をして理想郷に定止せしめることである。儒教的修養が修己的獨善のみでよいのではなく、必ず人に及ぼす長人安民的の意味をも含んでゐることはこれによつてもわかるのである。

八條目。三綱領の次に「古の明德を天下に明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、其の身を修めんと欲する者は先づ其の心を正しくす、其の心を正しく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在り。物格りて而して後知至る、知至りて而して後意誠なり、意誠にして而して後心正し、心正しくして而して後身修まる、身修まりて而して後家齊ふ、家齊ひて而して後國治まる、國治まりて而して後天下平なり。」とある。この格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下を大學の八條目といふ。

三綱領と八條目との關係―前掲の三綱領は儒教の目的であつて、在者の道を明かにしたものである。この三綱領の實績をあげるためには八條目の修養法の實施によらなければならぬ。八條目のうち格物より修身までは「明明徳」のための修己法であり、齊家より平天下までは「親民」のための治人法である。程朱は大學の道を初學徳に入るの門としたけれども、決して徳に入るの門戸階梯のみに止つてはゐない。儒の所謂道を個人的に實現し普遍的

に實現するところの政治道德相關の理を説いたものである。そして其の目的を貫徹した擧句には至善に止まるといふのである。これを大學の道といふのは大學教育の要領趣意としたからである。



格物致知

大學中に格物致知の解釋のないのは闕損したものであると解して、朱子はこれが補傳を作つた。朱子の説によればいはゆる知を致すは物に格るに在りといふことは「人心の靈は知らざることなく天下の物は理あらざることなし」であるから今日一件を窮め明日も亦一件を窮めて其の理を探究していけば知を致すことが出来る。更に既知の理をつかつて益々窮理の範圍を擴げてゆけば其の極「一旦豁然として貫通し衆物の表裏精粗知らざるなく、吾

が心の全體大明かならざるはなし」の域に達することであると云つてゐる。そこで格物致知を大學の始教であるとした。この場合物とは「天下の事物」、格とは「窮理」、知とは「後天的に得たもの」を意味するのである。ところが王陽明は彼一流の哲學的見地「心即理」の立場から解釋して物とは「意の在る所のこと」、格とは「正す」、知とは「先天的にあるもの」を意味するといつてゐる。

これは朱子派研究法の廣汎にすぎることゝ難じて、意中に思ふところのものを正して先天的教智を實行に現れる迄啓沃することであると説いたのである。此の見地に從へば、學問といふことは「格す」といふ作用を助けるための研究に過ぎないことになる。そこで彼は大學の始教は誠意であるから、別段格物致知の解説が大學中になくても當然であるとしたのである。

附。周禮に「六徳六行六藝を郷の三物といふ」とある。この説に從へば大學の所謂物とは六藝を指すことになる。

又大學に「潔矩の道」といふことがある。これは「上に惡む所は以て下に使ふなかれ、下に惡む所は以て上に事ふることなかれ。」といふことである。

二、子思と中庸説

子思は孔子の孫で伯魚の子である。名を伋といつて中庸を著した。彼の著述は中庸一書のみではなく二十二篇あつたといふことであるが、今は亡佚して傳はらない。其の學は曾子派の系統を引いて、壯年の頃衛に仕へ後魯

にかへり糴公に事へて賓師の待遇をうけた。

彼は、孔子の所謂「仁」が割合に哲學的根據に乏しくそれに引替へ老子の所謂「無」が天地自然の道に基づいて比較的深遠な哲理の上に立脚してゐることを見届けて、これは一つ孔子教にも學的根據の深さを附與しなければならぬと考へたらしい。

彼が孔子の所謂「仁」に當るものを「誠」と名付け、誠は天道なり之を誠にするは人の道なりと説破したのもこの老子教に對する對抗精神の閃き見とることが出來よう。彼が誠を以て天道とし且つ人の本性としたことが天人合一の樞機を作つた。そこでこの域に達すること即ち大學の所謂至善に定止した域にいたることを中庸といつたのである。この場合彼の中庸説はアリストテレスのテオリヤの生活に近い解釋となる。すなはち人間の本性であるところの純粹理性のはたらきをつゞけていくといふやうな見解に立入らうとしたものである。單なる快樂に對する無感覺と耽溺との中間―節制と同義語に考へ得らるゝ中庸（矢張アリストテレスの説）とは稍々其の趣を異にしてゐるものである。子思の中庸説に就いて注意すべきことは、一切の倫理が皆人の「性」に率つて作られたといふ先天良心論の萌芽を出したことである。これが後に孟子性善の説を成す所以でもあり、又儒教の教理を深める上にも系統立てる上にも有力な端緒を開いたのである。

中庸の「誠」と「性、道、教」

中庸の開卷第一に「天の命を性と謂ひ性に率ふを道と謂ひ道を修むるを教と謂ふ」と提唱して人の本性には天

道を稟受してをるから其の天道に率つて行ふことが人道で、その人道に導き入れることが教育の本旨であると説いてをる。しからば天道とは何か、これが中庸の眼目、倫理の本體であるところの「誠」である。つまり天道を誠と名付けたのである。誠は物の終始、誠ならざれば物なしといった子思の口吻を以てすれば誠は實に人類及萬物の本性であり天人合一、物我一如の樞機であるといはなければなるまい。かゝる誠の域に達することを又中和ともいつた。中とは先天良心の未發の状態、和とは其の既發の状態をいふのである。随つて中は體、和は用の關係にあることが知られる。尤もかゝる儒教の理想を表章するところの誠は理想論上より思索したものであるけれども、更に方法論上より考究して中を不備不倚過不及なきの徳と見ることも出来る。この場合はこの不備不倚の徳を體用することが誠に到達するところの道となるのである。

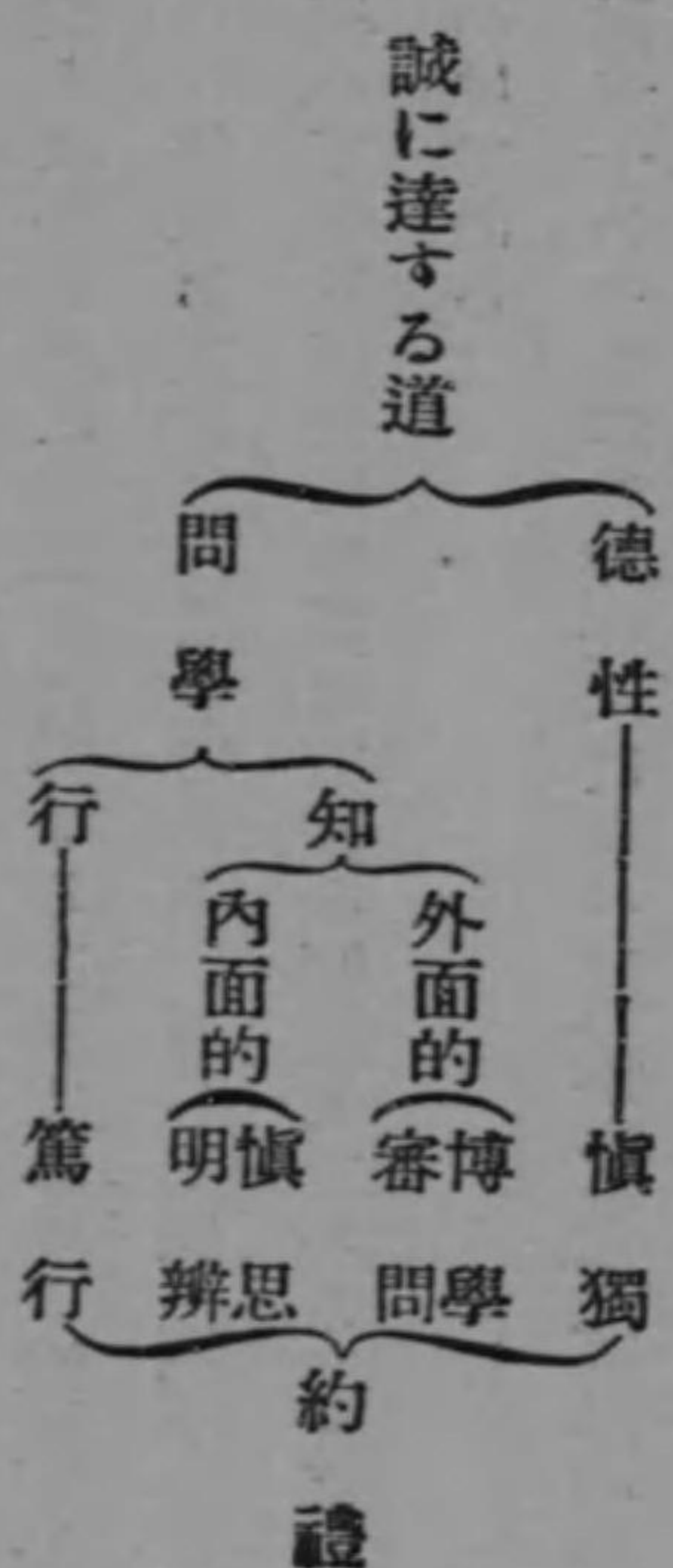
人の「性」は天賦であつて天の命するところは誠である。故に性に率へば「道」に叶ひ、其の道を修めることをば「教」といふ。性に就いては獨り人の性のみが誠であるばかりでなく萬物の本性悉くが誠である。因つて誠を體得するものは能く己れの性を盡すばかりでなく物、人すべての性を盡すことが出来て天地の大本を知ることが出来る。斯の如く性は天の道で且つ人の本性である以上天道即人道の關係が成立し、中庸中の「誠は天の道、之を誠にするは人の道なり」といふ考へが生れてくる。そこで人の性が天の道を稟受して來てるとすれば、人は我が本性のまゝに行へば自然と「道」に合致するわけのものであるがさういかぬ。それは人の本性は元來天賦であつても人の典型に生知安行のもの學知利行のもの困知勉行のものなどの三様式があるから矢張修養の必要があ

るといつて「道を修むるを教と謂ふ」と説いてゐる。尤も生知（生れながら知る）の者にはその必要はないが學知のもの困知の者には大いに其の必要があるといつてその修養上の工夫を徳性と學問との二綱領に分けて大いに組織立つた方法を述べてゐる。

誠に達する道「徳性と學問」。中庸は修養上の工夫として「徳性を尊ぶこと」と「學問に道ること」との二綱領をあけてをる徳性を尊ぶといふことは内に省みて疚しからず、屋漏に於て愧ぢざる底の慎獨の工夫をすること、學問に道るといふことは博學、審問、慎思、明辨、篤行の五旨を體して勉強することである。更にいへば博學と審問とは外面的に知識を獲得する方法であり、慎思と明辨とは内面的に知識を獲得する方法であり篤行は其の獲得した知識を實行することである。而して以上の工夫を積む傍ら、禮を以て檢束してゐることを忘れてはならぬと極めて切實痛快に學問の方法を明述してをる。これは孔子の博文約禮の本旨を得た上に更に系統あるものとしたわけである。

猶朱子の白鹿洞書院揭示に隨へば、博學審問慎思明辨の四つを總括して窮理とし、これに篤行とを相對せしめてこの二つの修養に力めるのは五倫（父子君臣夫婦長幼朋友の間の道）を明かにする所以であると教示してゐる。そこで博學とは博く學問すること、審問とは博く學問して理の探究をしただけでは獨斷になる恐れがあるから師友について問ひたゞすこと、慎思とは問ひたゞすと共に自分でも考へること、明辨とはかくして進むべき方向を明かにすることである。篤行に就いては修身、處事、接物の三項に分つて、修身法では言忠信行篤敬懲忿窒欲遷

善改過をあげ、處事法では義利の辨（其の義を正し、其の利を謀らず）道功の別（其の道を明かにし、其の功を計らず）をあげ、接物法では己れの欲せざる所人に施す勿れと行ひて得ざるあれば反りて諸を己れに求むとをあげてゐる。接物の物は人の意味であり、道功の別の功は結果を意味するもので儒教は結果を目的とするものではないことを説いたものである。



附。中庸には五倫説と三達徳をも説いてゐる。五倫説には孔子尊王の思想に基づいて君臣の關係を父子夫婦兄弟朋友の關係の第一位においた。三達徳とは智仁勇をいふ。

三、孟子の「義」と性説

孟子は孔子の生國魯に隣接する鄭の人であつた。なんでも三歳のとき父を亡ひ、慈母三遷の教によつて、大賢になつたといふ。名は軻といつた。しかし、彼は純熟の君子といふ性格ではなくて覇氣に充ちた能辯家であつたらしい。道統よりいへば子思の系統をうけ繼いだ者である。

仁義説。孟子が「仁は人の安宅なり、義は人の大路なり」といつて仁義を並稱した理由は何處にあるか、これは當時の流行思想墨子の兼愛説、楊子の爲我説に對抗して自學の確立を意圖するためであつた。一方墨子の兼愛が無差別平等愛を説くものである、これが孔子の所謂仁の思想差等的愛他主義に甚だ紛れ易いため義を力説した。義とは人倫の差別を認むること、その根本觀念——事物それ自體に存する當然の道理に隨ひ差別をつけて事の宜しきを制することから派生した道徳觀である。而して、義は道理を遂行するところの實踐理性の無上命法である。この差別といふところに力を置いて墨子の向ふを張つたのである。ところが一方楊子の爲我が極端なる利己主義を唱へて完全に人は人、我は我の差別を主張した。そこで孟子は又立返つて人類相互の愛で同情もなければならぬと仁を提唱した。

しかし、墨子の方が楊子よりも盛行してをつた關係から殊に義の方に重きを置きつゝ仁義を並稱したわけである。仁義を發揮して修己治人の徳を積み徳政を施して自然利用厚生の利澤に民を浴せしめることを王道とし、單に力を以て富國強兵の策を弄することを霸道とし、彼はこの王霸の言を提げて頻りに梁の惠王や齊の宣王などを説いて廻つた。が、世が世として彼の仁義王道に眞に耳を傾けるものはなく却つて迂遠で事功に切實でないとの批難をすうけた。そこで其の容れないことを悟り切ると退いて門人萬章の徒と討論編述して孟子七篇（内篇）を制作した。漢志に十一篇とあるから猶四篇（外篇）あつたものと見える。又制作に就いては門人の輯録になつたといふ説もある。其の文章は論語とは違つて言論極めて縦横自在で精彩を放つてをり優に百世の儀型として矜式

するに足りる。孟子の生れたのは周の烈王四年で、二十六年八十四歳のとき彼の政論家的生涯を終つたわけである。

二二四

性善説―(四端説)

孟子の性善説は、子思が誠は天の道で人の本性にも具つてゐるといつて先天良心論の萌芽を示して置いただけであつたものを一歩進めて性善と直覺(究極の意味に於ては)したものである。が、性善であることを肯定するために中庸に誠即ち人の本性であるといつてあるからさうでなければならぬと演繹的に論述してゐる。性善なる證據には、萬人同性で天より賦與された性は聖凡の區別がない。たとへば口の味に於ける、我が甘しとするころのものは人も甘しとし、我が鹹しとするころのものは鹹しとするではないかといつてゐる。又歸納的には人に四端があるではないかといつてその肯定を確めてゐる。四端とは「惻隱の心は仁の端、羞惡の心は義の端、辭讓の心は禮の端、是非の心は智の端」をいふのである。皆心理的根據から性善なることを確めたもので殊に惻隱の心とは「人に忍びざる心」であつてこの肯定説に最も力あるものとして例證をもあげてゐる。

その例證とはかうである。孺子が今井戸に落ちさうになつてゐる場合誰でも急遽走つていつてこれを救ふではないか、此の時の心持は父母に交を内れようとする所以でも譽を郷黨朋友に要めようとする所以でも孺子の發する聲を惡んでさうするのでもない。只人間の本有する同情の心即惻隱の心が救はなくては承知しないで自然に走つていく氣持にならざるを得なかつたのである。かくの如く演繹的に推論しても歸納的に推考しても人の性は善

でなければならぬと結論した。そこで「惻隱の心は仁の端なり、羞惡の心は義の端なり、辭讓の心は禮の端なり、是非の心は知の端なり。」といつた孟子の四端説は人性中に仁義禮智の心が全部として本有されてゐることを説くものではない。仁は「仁の端本」として義は「義の端本」として……存することを説くものである。端本とは芽生といふ意味でこれを擴充してゆけば完全なる仁義禮智を具有するやうになるといつて、所謂擴充説を唱へた。ところが當時人の心が孟子のかくいふ如きものなれば何故亂臣賊子相繼いでかくの如く相争つてゐるかといふ非難に接した。孟子は之に對しても交例證をあげて辯明してゐる。その例證はかうである。昔牛山の木は甚だ美であつた。美しく繁茂してをつた。が、一旦斧を以て之を伐採してしまふ、跡へ萌蘖ひこばえが生えない譯でもないが之とても牛羊を放つて嚙取らせてしまふ、而して牛山には木がない、濯々たる秃山ではないかと評するのと同じである。「斧斤牛羊」のはびこつてゐる間は「牛山の木」は見えないのである。この場合斧斤牛羊は「物欲」で牛山の木が「性善」に當るものである。戦國時代の如く物欲のために人々が相鬭争して性善がくらまされてゐたともそれが人の心の善でない證據とはならないのであると駁してゐる。

先天良心論―(養氣説)

孟子が性善説を創唱し自己の學問の根柢としたことはどちらかといへば動機論で近い。人の性情に四端―惻隱、羞惡、辭讓、是非の心を本有し性善なることを主唱する關係上、孟子の所説は勢ひ先天良心論と爲らざるを得ない。そこで彼は四端の發露を知、意の方面より觀て良知良能といひ、良知良能の起因する本體を本心と名づけ

た。これが孟子の良知説であつて倫理學上の直覺説に屬すべきもの、この場合本心とは良心のことである。彼のこの良心の明を求めることを又放心を求めるともいつてゐる。孟子盡心章に、人に學ばずして能くする所の者は、其れ良能なり。慮らずして知る所の者は、其れ良知なり。孩提の童も其の親を愛するを知らざるものなし。其の長ずるは及んでや、其の兄を敬するを知らざるなきなり。親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。他無し、之を天下に達するなり。

とあるのは此の間の説明をしたものである。吾々に先天の良心あるは吾々の意識が世界組織の一部であるからである。吾々の意識が世界組織の一部である以上個人の意識を啓沃すれば個人の本有する先天の良心を擴充して世界の絶對的意識に合致することが出来、かゝる心境を以て行爲すれば俯仰天地に愧ぢざる域に達することが出来る。孟子は之を名づけて浩然の氣といつた。然らばこの浩然の氣を養ふ方法如何といふに、これに就ては孟子の公孫丑章にあるからそれを拔萃して考察することしよう。その章を見ると、

孟子曰く、我れ四十にして心を動かさず、といつて所謂「不動心」の提唱をなし、この心を體得したものは、昔曾子、子襄に謂ひて、曰く子勇を好むか、吾れ嘗て大勇を夫子に聞けり。自ら反して縮たはからずんば、褐寬博と雖も吾懼おそれざらんや。自ら反して縮ければ、千萬人と雖も吾れ往かん。

とある如く、「勇氣」と結び付くことが出来る。こゝで曾子、夫子（孔子）を持ち出すのは東洋人の尙古辭に絡む心理を穿たうとしたもの、褐寬博は匹夫である。自ら反省して正しといふ強い觀念を得れば千萬人と雖も吾れ往

かんといふやうな氣概を持つことが出来る。これは例の不動心の勇氣となつて現はれた結果である。こゝで一寸告子を引合ひに出して、告子は「言に得ざれば心に求むる勿れ、心に得ざれば氣に求むる勿れ」といひ、すべて不動心を保持するためには道理の穿鑿してはいけないといつてゐるが、孟子はこれと反對の説をなして、

夫れ志は氣の帥なり。氣は體の充なり。夫れ志至り、氣は次ぐ。故に曰く、其の志を持し、其の氣を暴する勿れ。

といつて、勇氣は意志の主宰を受けてゐる。故に意志を鍛鍊することによつて不動心を得ると説く。しかるに、其の志を持し其の氣を暴する勿れといつたのは、氣と志とは相對的關係にある故、志が主宰者であつても、氣一方に偏するとつひに志を無みすることになる。つまり暴勇は意志の力を蹶かせるものであると考へたのである。そこで愈々不動心を養ふ段取りに入るわけであるが、これに就いて、孟子は

曰く我れ言を知る、我れ善く吾が浩然の氣を養ふ。（敢て問ふ。）何をか浩然の氣と謂ふ。

曰く、言ひ難きなり。其の氣たるや、至大至剛、直を以て養ひて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。其の氣こゝろなるや、義と道とに配す。是無ければ餒うなり。是れ集義あつの生ずる所の者、義襲あつひて之を取るに非ざるなり。

といつて其の修養論に説及してゐる。即ち、この章では不動心を形容して浩然といつてゐる、この浩然の氣を得るためには、言を知るといふことと集義の結果であるといふこととを二綱領とすると説く。言を知るとは古聖賢

の言を知ること、其の研究の對象は經典である。集義とは善行を積む結果得たる道義心の蓄積をいふのである。言を知る結果は如何なるものが義—善行であるかといふことがわかり、而して、集義即ち積善の結果、長い間の修養となつて一種の自分の性格化となれば、浩然の氣を體得することが出来るのである。

浩然の氣—

外………知言 經典の研究

内………集義 道義心の蓄積

これを孟子の養氣説といふのである。何をか浩然の氣といふ。曰く言ひ難きなり。といつてゐる所にも孟子の先良良心論の直覺的なることを證明する言質を提供してゐる譯である。孟子はかくの如く積極的に良心の擴充と浩然の氣とを説いてゐるが又消極的に寡欲と夜氣を存することを説いてゐる。夜氣とは夜寢たときの森とした氣持ちで純潔を象徴した言葉である。以上孟子の説の要點を見ると「人間の理性は世界理性の一部として吾々の精神に宿つてゐるもの」とするストア學説によほど近似した點を發見する。

四、程明道

程明道は河南洛陽の人で、名は顥、字は伯淳であつた。天性非凡、四五歳のとき詩書を誦んじ十歳のとき詩作をしたといふ、周濂溪に學ぶ。儒家の生れではあるがそれから老、釋を研究すること十年、再び儒家に返つて六經に沈潜した。孔孟の學を千四百年後に煥然として明かならしめたことは偉績といはなければならぬ。しかし其の明かならしめたといつても、近代支那哲學の基調の下に斯文を興起することを己れの任とするものであつ

た。神宗の熙寧年間、御史に任せられ、屢々上疏して事を論じた。後、王安石と合はずして去つた。神宗の元豐八年に年五十四で卒した。著はす所明道文集五卷及び遺書、外書などがある。

理即氣論（一元論）

明道は、乾元の一元氣論者であつた。其の基づく所は易の「本來一元氣ありて以て宇宙を生成す」といふにあつて、陰陽の二氣を統一する根本原理が此の乾元の一元氣にありとしたのである。この立論の基礎には又佛教の啓沃のあることも忘れてはならぬ。即ち大乘教の有爲法に隨つて、實在即現象の教理を轉用したものである。大乘教に於ては實在は法身（理）であり、現象は報身（智）である。「智」は現象なるが故に「氣」と見ることが出来る。理智不二の大乘思想に頭を突込んだ彼が理即氣論を唱へる一元氣論者となることは當然の歸結とせねばならぬ。而して、此の一元氣は宇宙一切の活動の根本である。倫理的に觀て仁とか善とかいふも皆此の一元氣即ち理に外ならぬ。理は即ち道なるが故に、その道なる點に於て一致するからである。故にかくの如き見地に基ついて述べる宋儒の説を道學ともいつた。此の考を宇宙に迄遡るときは「天地は本一物、地も亦天である。又地は唯天中の一物である」といふことになり、尙、人生觀に推延するときは「天人合一の楔機を誠とし、又物我を一體とし死生を一如とする」といふことになる。

明道の性説及び倫理觀

萬物は理たる一元氣より進展した陰、陽二氣の相交はることによつて生じたものである。が、人と禽獸草木と

異なる所以は、其の二氣交合の度に偏正の別あるところから生ずるのである。即ち中正の氣を稟ければ人となり氣偏するときは人以外の物となる。そして氣の偏し方にも種類があるから禽獸となり、草木となるのである。而して中正の氣を稟ける者には推理力生じ、氣偏する者には推理力が生じないといふのである。

彼は乾元の一氣即ち理を稟けて生れた儒を性といひ、「性即氣、氣即性、性氣無二にして相離れざることを説いた。そこで、「性を論じて氣を論ぜざれば偏はらず、氣を論じて性を論ぜざれば明かならず、之を二にすれば是ならず」といつた。而して、人に更に善惡の別の生ずるのは、此の一元氣を稟ける偏正の度を異にするからで、本來ならば人の性はあくまで善であるべき筈である。しかし、凡人は物欲のために此の本來善を蔽はれるから、天性のまゝの清らかさを保ち得ぬのである。そこで凡人程「敬以て内を直うし、義以て外を方にする」修養法を積まなければならぬと説いた。其の裏には聖人はあくまで本來善其の儘を具有してをるからといつて修養法を論を説くものである。理即性、性即善を説く彼にとつては、惡の成因に就ては徹底を缺くものがあつた。そこで彼は惡も亦理といつて一寸自家撞著を來すことゝなつた。

附。「敬以直内、義以方外」に就いて

敬は人欲を絶ち主靜を事として内面的に心を直くしつゝ至善に達するやう心掛くことをいふのであるが、此の事に就いては朱子の所へいつてもう少し根本的説明を試みたいと思ふ。

義とは孟子の段に於て一寸觸れて置いたやうに「事物水それ自體に存する當然の道理に隨ひ差別をつけて事の

宜しきを制する意味から派生して人倫の差別を認める道德観である。「人倫の差別を認める」といふことは孔子の所謂差等的愛他主義をいふもので、吾々はまづ近親の者に愛他の心術なり行爲なりを行施し、然る後に、親より漸次疎に及ぼすことを心掛けの基準としつゝ、博愛行爲を進めて行くことである。以上の見方は實踐倫理から觀た日常道德に即する義の解釋であるが、孟子の所謂義には之れ以上にもつと根本的な意義を持つてゐた筈である。その事に言及する前にまづ「人倫の差別を認める力」を吾々は如何にして得られるかといふに、それは知言（古聖賢の言を對象として道德觀を深めること）と集義（其の道德觀を深めること）によつて道義心の蓄積をすること）によつて心眼を開き其の結果として正當に差別し得るだけの良心の力といふものを啓發することになるのである。而して、此の道德觀がいつも心にはたらかけて強き意志の力となり結局確固たる道義の勇となつて現はれたときに義の根本義が達せられたるわけとなる。因に古聖賢を對象とするといふことは經典の研究をすることになるのである。そこで義の根本義からいふならば道義の勇を鍊るといふ自我實現的方面の修養となるのであるが、人倫の差別を認める道德の行施といふことになれば普遍的實現方面の意味となり所謂外に對する方しさを得るために注意を拂はなければならぬこととなる。是れ義以て外を方すといふ意味であつて、常識的に解するならば他人に對して方しきやり方をするといふ意味である。尤も、かゝる見地に隨つて行爲を進めてゆくうちに自ら義の本義に戻つて來て道義の勇に基づく正しきやり方の敢行により自己を外面的に覺醒して來るやうになることは勿論である。こゝに於て義（正當行爲）を以て外面から自己を正すことゝ

なるのである。

五、程伊川

程伊川は明道の子で、名は頤、字は正叔であつた。明道と共に道學の主腦であつた。矢張周濂溪に學ぶ。嚴正は彼生來の素質禮法に非ざれば動かなかつたといふ。大學に遊んでは顔子好學論を著して胡安定を驚嘆せしめ、安定の採用によつて學官に立てられた。後哲宗の侍講に拔擢されて天子輔佐の大任に當つてゐたが、唯々篤學好古、誠を以て本とし論孟學庸を以て標指としたばかりでなく、動止語默、師道を以て自ら任じ、あまり嚴格過ぎ、蘇東坡と隙を生じ遂に洛川二黨の争を惹起して、涪州に貶謫せられた。徽宗の天觀元年に卒す年七十五、著はす所易傳、文集、經說、遺書、外書などがある。

理氣二元論

伊川の哲學の中心點は理氣二元論にある。二元的の立論は、既に周濂溪の太極圖說にその端緒が見えてゐる。凡そ宇宙間の現象とあらゆる物象の活動とを觀るに何等かその間に法則のあることに氣付かぬものはあるまい。そこで、宋儒は此の法則ある現象そのものを理と名づけるものと現象間の法則を出すところの實在を理と名づけるものとの二派に別れた。前者は、佛教に於ける大乘教の實在論、現象即理の一元論プラス道教の「無」の一元觀の影響をうけて起つたもので伊川の兄程明道及び後に説く陸王學派がそれである。是に於て程明道は面白い位置に立つてゐる。彼は程朱學派に縁を引いてゐるやうでもあるし、又陸王學派の先驅をなしてゐるやうにも採れるの

である。これは其の人の性格素質にもあるが學說成因の動機となつた影響を道教の一元論に置いたか、儒教「易」の二元論に置いたかにもよることであらう。次に現象間の法則を出すところの實在を理と名づける後者は、佛教に於ける小乗教の實在論、現象に對して理（眞如—實在）ありとする二元論プラス易の「陰陽」二元論の影響をうけて起つたものである。實在に對する小乗教の取扱ひ方は無爲法であつて、現象に對して眞如といふ常住の實體ありとする見方である。無論佛教が無我思想（我は實在）の上に立つた教理であるが、これは人間及び物のうちに「我」を認めないといふ諸法無我（法は物）の意味で、小乗教の現象たる智的に觀念し出したる吾々及物の外に眞如といふ客觀的實體を認めることはあつたのである。かく考へ來れば伊川の學說にこの小乘的二元觀の影響したことは何人も肯定し得ることと思ふ。而して、伊川の見解につけば此の理といふものを客觀的實體と考へ、理は萬物の準據する道の實體であるといつた。そこで道の考へを形而上にまですゝめていけば結局道即理となるのである。以上は理に對する見解であるが、其の理は陰陽する所以のもの、そこで陰陽は理によつて活動する質料の本になるものでこれを氣といつた。しかしながら、理は氣をはなれて別に存するものでなく、氣の消滅したところにも理のみが存する筈もない。理氣相依つて眞存するものであるといつて理氣の相關性を認めてゐる。

伊川の性説及び倫理觀

理を稟けたるものは性で、氣より稟けたるものは才である。性は理てふ天道—實在に即するもので中庸の所謂「誠」孟子の所謂「善」であるが、才は氣に清濁あるによつて必ずしも善とは限らない。これは陰陽の妙合が萬

物の質料となる際に陰陽の妙合の工合で清濁が起るといふのである。そこで萬物は生成する際、氣によつて先づ形(質料)をなし、理が賦與されて其の精神となるが、人間はそのうちで秀氣を享けて生じたものである。同じく秀氣といつても、其の秀氣のうちに差等があつて又清濁の別があるから、善惡の別を生ずる。これを氣質の性といふ。氣質の性に對して理に基づくものは本性善と稱して、本然の性といふ。これ理氣二元論に基ついた性説である。併し、氣稟の昏濁は養うて善化することが出来る。孔子の上智と下愚とは移らずといつたのは、下愚の者が自暴自棄するために感化され得ないといつたもので修養すれば敢て移らない、即ち感化されないことはないといふ意味に解してゐる。伊川の修養法は「涵養は須らく敬を用ふるべし、進學は致知にあり。」の二句に盡きてゐる。彼は敬を主一無適といつて精神の外物に移されぬやう自ら莊重の念を持つることだといつてゐる。それには靜坐がいと云つて、明かに「道」「佛」思想の影響と見るべき方法を説いてゐる。この敬を説くところは兄の明道によく似てゐるが、さて致知を説くところは相違してゐる。致知に就て格物を説くあたりは全く朱子の前提をなしてゐる。而して二程子を協力同心して聖學の唱道にとめたので洛學は非常に盛行した。けれども、其の性質素質の差によつて立説の基づく所に多少の相違點のあつたことは己むを得ない。明道は直覺的に孔子の「仁」而も哲學的「仁」を體得せんとするところにむしろ陸王學派の前身とも見るべき傾向を示し、伊川は其の持敬致知を唱道するところに大儒朱子の學說の本を開いてやつてゐる。

六、朱子

朱子は閩中の婺源の人、名を熹、字を元晦又は仲晦といつた。幼時穎悟、たしか三歳のときの事であつたかと思ふ、初めて物言ふ頃目を指して何に附くか更に又天は何に附くかと父に問うて驚かしたといふ。其の後博學審問、儒は固より老、釋に至るまで悉くこれを究めた。十四歳で父を喪つたが、そのとき父の遺言によつて、籍溪、劉白水、劉屏山に學び、十九歳で進士に及第し二十四歳のとき李延平に見えた。こゝに彼の學說の基礎が成立し、延平の學の空疎なるを知つて、つひに伊川門下の學風の著實なる繼承者且つ大成者となつた。南宋の淳熙二年呂東萊の紹介によつて陸象山と鶴湖に會したことはいづれ述べる通りであるが、後、白鹿洞書院を復舊した。韓侂胄の權力を振つた際、僞學と稱せられたが、彼は諄々と説いて迫害を顧みなかつた。七十一歳で慶元六年に歿してゐる。彼は周子、張橫渠、二程子の四家を尊信して近思錄を著した。又彼の説を親ふのに都合のよい書は朱子語類である。其の他、易本義、啓蒙、大學及び中庸章句、或門、論孟集註、論孟集議、小學、通鑑綱目、伊洛淵源錄など著すところの書が極めて多い。

理氣二元論

朱子の本體論は、周子の太極説と伊川の理氣二元論と綜合したものである。彼は宇宙の本體を太極とし、太極を以て理氣二元を綜合しようとした。こゝで彼の説に注意を拂つて置かなければならぬことは、彼が太極と稱した宇宙の本體が理であるのに更に理氣二元といつた理は何かといふことである。當然理といふからには同じでなければならぬのに改めて理氣二元といつた理は、太極即ち實在たる理が其の儘各物の間に這入り込んだものを指

すのである。太極の理は實在として宇宙を覆うてをるのであるが、其の理と同質のものが世界意識として吾々(物を云ふ)の心の中に流れ込んでるものをも亦理といつたのである。この後者の意味合ひに於ける理は各物の間に存在するものでこれは各物の準據するところの道である。更に萬物を生成する材料(必ずしも具象的のものばかりではない)となるところのものを氣といつた。材料といつても單なる物質でないことは今も述べた通りで、これは物活論的意味合ひを持った物質をいふのである。而して理と氣とは相依つて存し、氣無き所の理はなく、理なき所の氣はないといつてゐる。更に理を闡明するために彼は粟の例を採つてゐる。理は粟の如きもので此處に一粒の粟があつて時けば數百粒數千粒數萬粒となるが粟たる氣質に於ては依然として些の變化もない。此の如く萬物一切に存する所の理は皆同じ實在と同質のもの故結局「理即太極」でなければならぬと説いてゐる。

太極 (理……實在) — 理 (實在の分身)……形而上の道
 — 氣 (物活的材料)……形而下の器

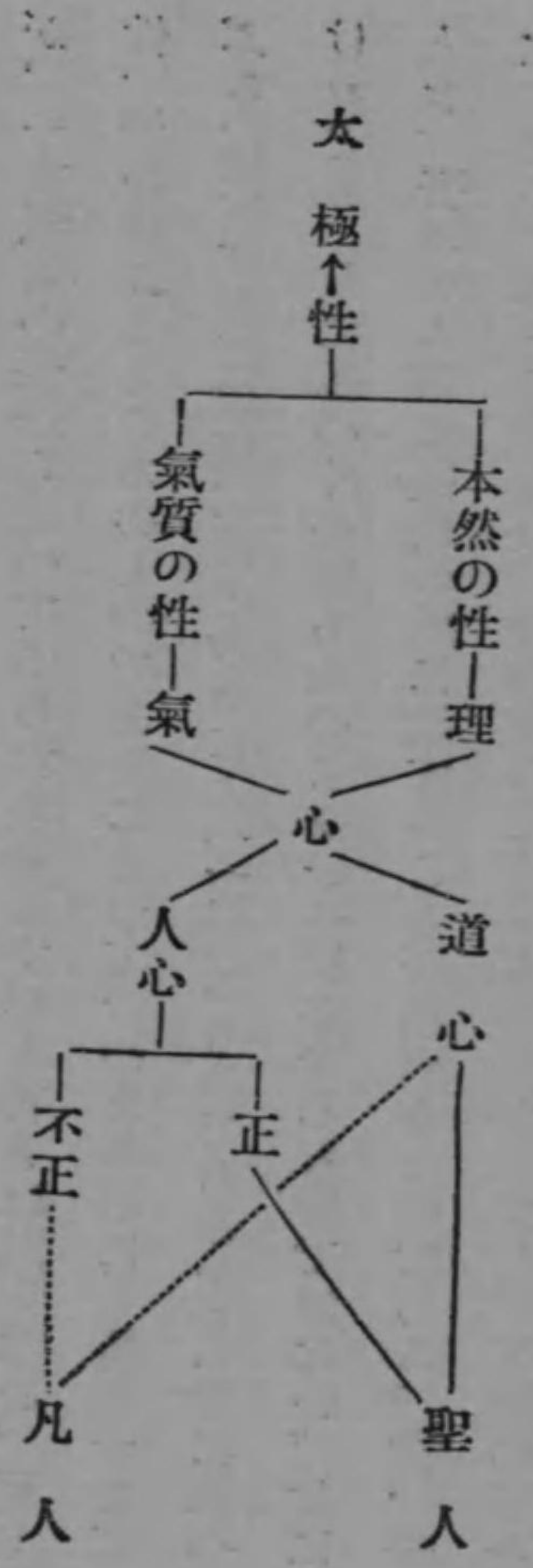
加藤盛一氏の説

太極……天地萬物の理……(形而上の道) — 天地 — 氣……(形而下の器) — 萬物

朱子の性説「道心及び人心」

朱子は人性を本然の性及び氣質の性に別けて説く。理よりいへば萬物一源であるから、聖人凡人及び物に至るまで區別はない。これを本然の性といふ。氣よりいへば聖人の氣は清く、凡人の氣は濁つてゐる。これを氣質の性といふ。これ伊川の説を祖述したもので、立論上此の二者を分けて説いてゐるが、實は本然、氣質の兩性が各々獨立するものではなく相依り相俟つて存するものである。なぜなれば、本然の性は理の未發状態をいふので、氣質の性は理の既發状態をいふもので、既發状態となるときに清氣を稟けたものは善となり濁氣を稟けたものは惡となるのである。勿論本然の性(理)ばかりから成つてゐるものならば性は當然善であるべきであるが、一方斯の如き氣質の性(氣)があつて清濁あるために性に善惡が生ずるといふことになるのである。そこで性が外物に接するときは感し發して情となる。ところでこの情も人性が本然の性ばかりから成つてゐるならば善であるが、一方氣質の性から成つてゐるため情必ずしも善とは限らない。而して心とは如何なるものかといふに吾々の性、情を統ぶるところのものであるによつて、つまり心にも善惡が生じるわけである。心が此の如く情、性を統ぶる、換言すれば理氣一元の妙用によつて成るものであるから、理に基づく心即ち道心よりいへば純粹至善であるけれども、氣に基づく心即ち人心よりいへば必ずしも善ではない。位に人心の正を得て天理たる道心を發揮するとき、吾々の人格は完成の域に達することが出来るものである。猶、朱子語類に次の如く述べてゐる。「性は之を水に譬ふ。本と皆清なり。淨器を以て之を盛れば即ち清し。不淨の器を以て之を盛れば則ち臭し。汗泥あせの器を以て之を盛れば則ち濁る。本然の情は未だ嘗て在らざるにあらず」と。味ふべき言葉である。然らば如何にして人

心の正を得て天理たる道心を發揮すべきかは次の修養論に於て説くことになつてゐる。(氣稟説)



朱子の修養論「居敬窮理」

朱子の修養論の二大綱領は、居敬と窮理とである。居敬は二程子の説を祖述し大學の明「明德」ならしめんため
の心術の工夫及び中庸の尊「徳性」の工夫を明かにしたもので、窮理は大衆の格物致知と中庸の道「問學」とを彼一流
の識見に基づいて闡明しようとしたものである。

敬は聖門の第一義「内、心を生じて怠らず。外、起居動作を慎む」ことである。換言すれば省察と靜坐とにあ
る。尤も彼のいふ靜坐は所謂禪定的の死敬をいふものではなく、靜動中を一貫して行ふ活敬と稱するものであ
る。これはかつて伊川及び明道の倫理觀を講述するときに一寸觸れて置いたもので、敬とは主一無適といつて外
物に移されぬやう自ら莊重の念を持つること、換言すれば主靜を事として内面的に心の方しくしつゝ、至善に達す

るやう心掛け我が徳性を涵養することであるといふ考へを更に祖述展開したものである。何故に内心を存して怠
らず」といふ風に主靜を事として内省するかといふに吾々の本然の性は理の未發状態にあるものであるから、靜
かに省察してなるべく理そのまゝを體得しようとする努力である。それに引換へ。氣質の性は理の既發状態
にあるものでこれは氣稟の清濁によつて善惡に分れてゐるが、更に人間を惡ならしめる所以のものは人欲である
から、其の人欲を絶たなければならぬ。そこで居敬とは人欲を去つて理を體得すること、それには主靜的内省
によつて本然の性を存し、人欲を絶つて氣質の性を清くしなければならぬのである。

併し、朱子一流の特色のある卓説は居敬でなく、窮理である。彼の窮理説は經驗論に屬するもので、事物に存
在する理を窮索して知を致すことで、彼の意見に従へば大學の致知格物の致は窺ひること、知は知識を云ひ、格
は至るとよみ、物は事物に存在する理といふことになつて、知識を窮めるには事物に存在する理に至ることであ
るといふ風に解するのである。是れ彼の思想が知本論的であるとか主知主義であるとかいはれる理由であつて、
彼の作つた大學の補傳にも、

「知を致すは物に格るに在り。いふこゝろは吾が知を致さんと欲するものは、物に即きて其の理を窮むるにあ
り。蓋し人心の靈、知あらざることなし。而して天下の物、理あらざることなし。惟理に於て未だ窮めざる所
あり。故に其の知盡さざるあるなり。是を以て大學の始教、必ず學者をして凡そ天下の物に即き、其の已に知
る理に因つて、益々之れを窮めて以て其の極に至るを求めざるならしむ。力を用ゐることの久しく、而して

一旦豁然として貫通するに至つては、衆物の表裏精粗到らざるなく、而して吾が心の全體大用明かならざるなし。此れを物に格るといふ。

と述べてゐる。而して、知行即ち窮理と篤行とは相俟つべきもので、これを實踐倫理の主要條件としてゐるものであるが、いづれを前にしいづれを後にすべきかといふ順序を以て論ずることになると先づ知つて後に行へど主張してゐる。これを朱子の先知後行説といふ。かういふわけで、彼は事物一切及び經書等に就いて、今日一件を窮め明日亦一件を窮めて次第に習熟し、其の間に存する理を探索することを主張した。

朱子のこの修養論を最も整理闡明したものは白鹿洞書院揭示である。

白鹿洞書院揭示

父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り。

右は五教の目なり。堯舜契をして司徒と爲らしめ、敬んで五教を敷べしめたるは、即ち此れ是れなり。學とは此れを學ぶのみ。而して其の之れを學ぶ所以の序も、亦五有り。其の別左の如し。博く之を學び、審かに之を問ひ、慎んで之を思ひ、明かに之を辨じ、篤く之を行ふ。

右は學を爲すの序なり。學問思辨の四者は、理を窮むる所以なり。夫篤行の事の若きは、則ち修身より以て處事接物に至るまで、亦各々要有り。其の別左の如し。言は忠信、行は篤敬、忿を懲し慾を窒ぎ、善に還り過を改む。

右は修身の要なり。

其の義を正して、其の利を謀らず、其の道を明かにして、其の功を計らず。

右は處事の要なり。

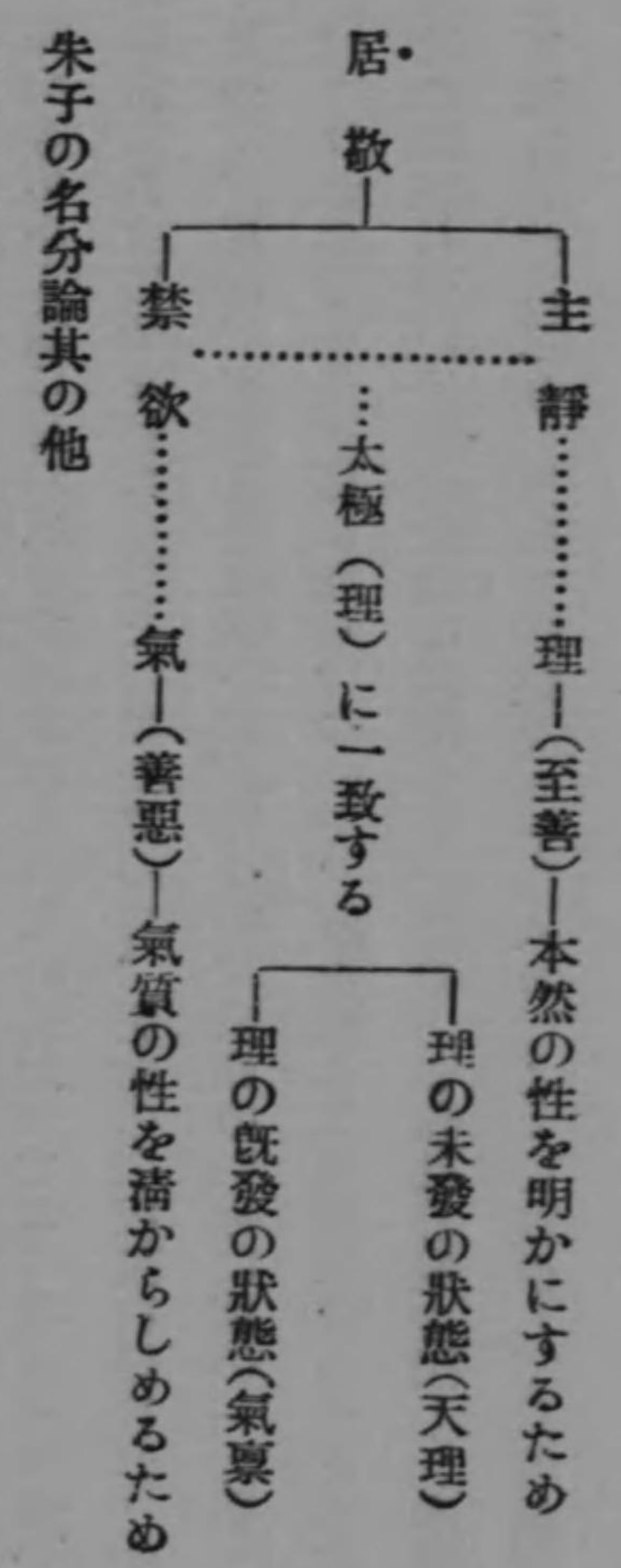
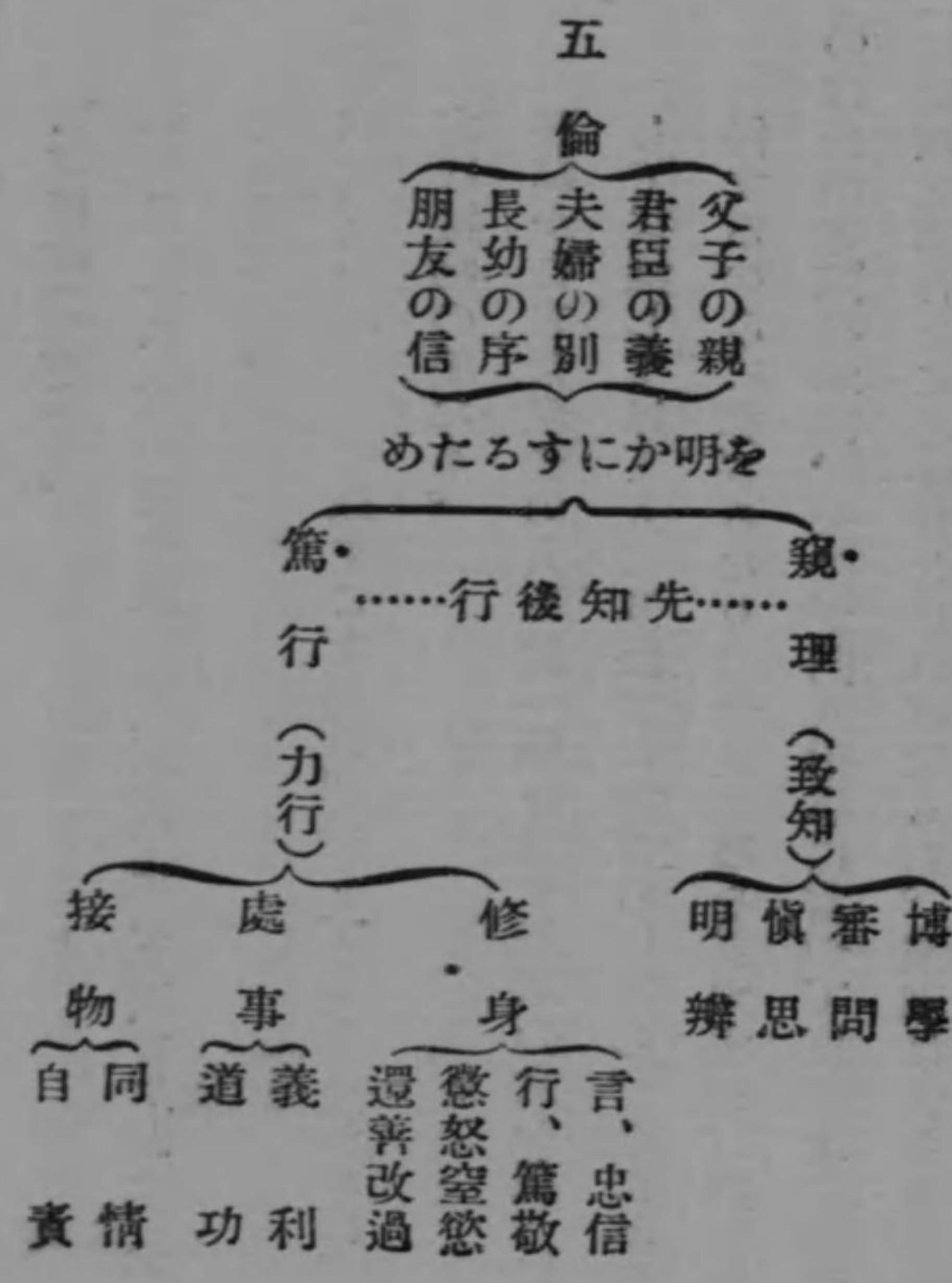
己の欲せざる所、人に施すこと勿れ。行うて得ざる有れば、反りて諸を己に求む。

右は接物の要なり。

熹竊かに古昔聖賢の人を教へ學を爲す所以の意を観るに、之をして義理を講明し、以て其の身を修め、而して後推して以て人に及ぼすに非ざるはなし。徒に其の記覽に務め詞章を爲り、以て聲名を釣り、祿を取得するのみに非ざるなり。今人の學を爲す者は、則ち既に是に反せり云々。

この白鹿洞書院揭示は、朱子が門人指導に當つて修養上の綱領を示したもので、先づ五倫（五教）を明かにするには親理と篤行とに心掛けなければならぬ。親理は知を致さんための勉強で博學審問慎思明辨の四研究法を得心すべきである。博學だけでは獨斷に陥る心配があるによつて師友に問ひ責すこと、これが審問である。が、翻つて自分でもよいかわるいか内省する、これが慎思である。而して自分の進むべき方向方針といふものを明かに知る、これが明辨である。此の如くして愈々致知が出来たらば次には實行に移して努力する、かくすることを篤行といふのである。篤行に就いては更に修身處事接物の三項に亘つて其の必要を説いてゐる。修身は修己法であつて言・行は忠信・篤敬且つ情操陶冶としては懲忿窒慾還善改過といふ易に準據した意見を立て、をり、次に日常の

對社會的出來事を處理するには義(公で正しい)を旨として私利を謀らず正しき道程を踏んで行ひ其の功(結果)を考慮してからとりかゝるやうなことをしないこと。これは董仲舒の意見を酌んでゐる。更に人(物)に接する場合の治人法としては同情と自責とを以てすむといふ風にする。己の欲せざる所人に施すこと勿れは論語の言葉で同情を説いたもの、自責は治人上思ふやうにならぬ事柄に接しても自らの不徳を省みて人の罰にはしないといふ内省の力と達觀したところがなければならぬと説く。以上講述し來つたところを要約すると次表の如くなる。



朱子の名分論其の他

彼は通鑑綱目を著して大義名分論を唱へた。資治通鑑に於ては作者の司馬温公が北宋の人なるを以て、北宋を正統とするために魏を正統とした。これ魏は中原を支配したといふ理由によるものである。然るに朱子は自分が南宋の人であるから温公の説をその儘繼承したのではない。依つて道理に於て正しいからといふ理由の下に蜀を正統とした。これは一種の排外的思想を根柢として國民思想の作興を鼓吹したもので、其の影響は日本の神皇正統記(北畠親房著)大日本史(水戸家撰)にも現れてゐる。

又、朱子とカントとを東西に相對峙して哲學及び倫理の集大成者として比較して見ることもあながち意義のないことでもあるまい。本體論に於ては、朱子もカントも二元論で、前者は理氣二元を説き後者は物如二元を説く。倫理説に於ては、朱子は理(太極)に冥合することを理想として主靜と禁欲を説くのに對し、カントは無上命法てふ實踐理性の示す法則を認め感情を去ることと人格を尊重することを修養方法と心得た。以上は略々兩者