

第五章 社會の發達

自分は前章に於て個人につき主觀的なる自我の研究をなした、而して理想的自我實現にまで到達した。本章に於てはその自我を包含する全體としての社會につきその發生及び發達の有様を研究し最後に社會の進歩發達と自我活動との關係について論じて見たいと思ふ。而して此處では總て専門的學者の説によつて論を進めたいと思ふ。

第一節 自然社會の發生

社會は人類の發生と同時に生じたことは自分は先に述べたところである。而してその起りは極めて幼稚なることも想像に難くはない。社會の發達については自分はよき研究の材料を持つてゐない。それで此處には權威ある社會學者の研究をそのまま借用することとする。

建部博士は社會を發達的に見て自然社會と人意社會の二つに分つ、前者を更に群、

家、氏族の三段階に分つ、後者を更に部落、市、國、國際社會の三段階に分けて居る。次にその一つ一つを順を追ふて紹介しやうと思ふ。

第一段、社會の第一段は群である。群は一時的且つ確立せざる原始的共同生活である。群は群衆の共同生活の極めて疎遠初歩なるものであつて、各部は等質各部の相關不判明である、その人衆の間には何等自然若しくは人意的統制もなく人々は唯任意に集散するものである。それ故にその成立は不安定であつて一時的である斯くして群は久しからずして潰れるか若しくは更に高等なる社會状態に進むか二つの何れにか進むべき必須の運命を持つて居るものである。

第二段、群が第二段に進めば家となる。家は自然社會の稍進めるものにして婚姻母子同棲同胞關係の四者の一乃至四を備ふる血縁的自然關係の社會である。

第三段、社會の第三段は氏族である。氏は衆家の中原家即ち崇家の明なるとき此の衆家の群を名づけて氏といふのである。氏が擴大して共通原家の判明ならざるものを

部といふのである。

第二節 人意社會の發生

自然社會は以上の如くであるが、それが一段進歩するときには人意社會となるのである。博士は人意社會の發生に八つの條件を述べて居る。共濟と資用とを以て生存上の内部條件とし、資料の進歩及び運用の進歩を以て理想上の有形的條件とし情緒の満足に於ける進歩及び社會發達の方式に於ける進歩を以て理想上の無形條件とするといふのである。尙ほ社會發生の理法を述べて無秩序期と秩序期の律的發現は社會發生の通性であると言つて居る。而して人意社會の第一段は部落であつて第二段の初めは市終りは國であり、第三段は國際社會であるといふのである。

第一段部落は自然的血縁關係を素地とした人意制度の判明なる生成を以て成れる社會である。

第二段市は全然人意制度によつて體制された社會である。國は人意制度による社會

體制の完成せる社會である。

尙ほ博士は此の國を説明して諸の部落又は諸の市の相衝突して壞亂の状態になるは無秩序の第二期であつてかくて對敵防備は更にその必要を大にし、此處に於て社會の對外動力は増大し部落又は市の社會競争は激烈となり内には社會の強制を致し外には勝敗により併呑は行はれ、さてこの無秩序不判明の中に次第に統整の中心を生じて遂に判明なる渾一的大社會をなし此の大社會に於て制度は大いに發達し地域も人口も共に判明し此處に秩序第二期を呈するので、是れ即ち國と言ふものであると言ふのである。

自分はこれまで國といはずして、個人の集合團體を莫然と社會と呼んだのであるがそれは個人に對しての申分である。而して種々なる社會中國は最も完全なるもので社會の最上位（少くとも今日は）にあることは吾人の信じて疑はざるところである。上述の説明によつても國の如何に完備せるものなるか又如何に團結の強固なるものか了

解出来る筈である。自分が第三章に於て述べたる社會の定義もこの國に於て完全に當てはまるものである。

尙ほ次に吾人は社會學者のモルガンの説を借りて社會發達の條件についての研究を進めたいと思ふ。これによつて社會發達の模様は一層明白となる譯である。

第三節 社會發達の條件(モルガン著教育と社會進化)

モルガンは社會發達の條件を二つに分けて説明して居る。一つは原始的即無意的發展他は有意的發展である。而して彼は論じて曰く『社會の缺陷は單に個人個人の場合の苦難を和らぐる丈では治療せらるゝものではなく、その社會の缺陷の深く根ざせる原因を發見し、而して適當なる處置を施さねばならない』と。この言は社會といふものゝ性質をよく物語つて居るもので病根の若し社會の奥底に潜んで居るときには如何。個人々々を外科的に手術するとも何の効果もあるものではない。吾人は今日の當局者が種々の社會的疾風に對して、その病根を絶つる策に出でずして徒らに外的手術に腐

心しゐるを遺憾となすものである。今日の我國當局者はモルガン氏の如上の言に大いに反省するところがなければならぬ。

次に彼の原始的發展と有意的發展とを紹介しやうと思ふ。

(一) 原始的發展

彼は此の原始的發展を説明して初めにスペンサーは吾人に社會は單なる機械ではなく一つの生命ある成長であると教へて居ると前提し、此のことはあらゆる有機體の發展の一般的法則に係はるものであるとして居る。而してより以上の完全なる形に成長するには進化の段階的過程によつて進むもので、その初めは進歩は極めて除々である之を原始的發展といふのである。而してそれを引起すところの素因は多くして而も微小である。其れは知られざる目標に向ふところの人生の本能的探であるかも知れない而してそれは人間性に内在せる優越せんとする願望、生存競争、階級と階級民族と民族との衝突、或は悪しき氣候、不毛の土地、不快の土地に對する對抗等を指すもので

あると彼は云つて居る。而してその影響は極めて大であるけれども其處には豫見といふものはない、又斯くの如き争闘に於ては多くの苦難や浪費は免れないもので、多くの人々は心的にも身的にもその争闘の困難に妨げられて、彼等の眞の可能性を發揮して、その目的にまで達することが出来ない、又高き目的を達することの出来る精神的勢力は物質的困難に打ち勝つ爲めに低い程度に於て消耗せられ又其處には或は權力の筈が出現し、或は貧窮は彼等の氣高き精神を壓し或は樂しき精神の流を凍らすものであるといふのである。

以上は社會發達の初步なるものにあらざる、現象であつて建部博士の所謂自然社會に於ける現象に相當するものである。

此處に於て社會の各人は今や自覺し初め、一層よき組織的なる社會を建設せんと憧れ、社會は有意的發展をなすに至るのである。然し此の際といへども原始的發展は依然として行はれて居るけれども有意的發展によることは一層大である。

(二) 有意的發展

前述の原始的發展は自然世界の一般的方法であるが、人間世界に於てはそれは高い計劃によつて發展するところの大きな廣がりとなるものである。而して茲に於ては前の自然社會に行はれた様な盲目的な慘酷な生存競争は目的の有意的發展といふ形に變化するのである。

而してこれを原始的發展に比較すれば世界の物質的方面よりも道德的方面、精神的方面は高潮せられ、無意識が意識的となり、無目的は一定の目的を意識して進むこととなり、破壊的は建設的となり、壓迫は刺激となり、精神的共存となる。要するに個人的ではなく一層社會的となつて攻撃的ではなく一層全體としての親密をあらはす様になるといふのである。

自分は彼の右の説によつて社會は進歩するに従つて各個人は益目覺めて社會的となり、社會全體を目的とする様に自我は向上し、これによつて又社會は益々發達するも

のであるといふ信を強くするものである。

尙ほ彼は或人は有意的發展を原始的發展程重大視せず、又進化は無意識的自然の力によるものとなし、又意識的力もつまりは身體的本能刺激によつて偶發するものとするけれども、それは大なる誤りである、事實に於て吾々の意識的努力は無意識の力を巧に經濟的に用ひ自然の進歩を有意的に促進させて居るものであると云つて反駁して居る。

彼はまた意識的秩序ある努力は個人にとつても社會にとつても極めて重要なことは今日の精密なる社會學者の研究によつて明であるといつて居る。即ちそれは民族の自覺と共に精神的道德的思考が段々と物質力を支配することとなり、實にその民族の進歩運命は一に彼等がその資力を如何に目的的に如何に經濟的に使用するかの能力如何によつて決定せられると絶叫してゐる。

尙ほ此の有意的發展をなす重なる事業は社會改良、經濟改造、教育改造であつて之

等の重大なることは既にプラトン以來現代までの空想家の皆認むるところであると言ふのである。

以上の外彼は勞働問題に於ける勞銀や、時間について論じて居る。即ち彼等に仕事以上に廣き教育的興味があるならば機械の發明、進歩は決して個人の力を委縮せしむるものではない、機械の進歩は人に餘暇を與へ彼等の心意を擴大し彼等の生命を開發するものである、而して機械の進歩は全く人の意志の發表に外ならないと言つて居る。

第四節 社會意志

前二節に於ける建部博士及びモルガンの説によつて讀者はほゞ社會發達の條件や有様の概様を了解したことであらう。然し上述したところのものは大體に於て一個の社會それ自身を對稱として、而も具象的に述べたのである。

茲には尙ほ進んで進歩せる社會は他の社會に對して如何なる關係を保ち、又如何に

影響さるゝものであるかを社會意志といふ精神的方面より觀察して見やうと思ふ。自分は前章に於て社會は心意を有し、人格的渾一體なることを述べた。吾人は又茲に自然の順序として社會は意識體であり、同時に又社會意志の存在を主張するものである、所謂民性世論豫言等は皆この社會意志に含まるゝところのものである。自分は次に一つの社會意志は他の社會と接觸し他の社會に刺激せられ如何に發展するものであるかを研究しやうと思ふものである。

扱て社會意志發達には個人意志發達と同様、二つの過程がある、一つは進歩的過程であり、他は退化的過程である。

社會意志は衝動的より獨斷的となり、又思慮的となりその精神作用が漸次に複雑となる。へば社會が思慮したる上にて法律を制定し、政治機關を設定し、外國と條約を締結し、教育の機關を設くるが如き、或は種々規模の大なる事業を經營するが如きは有意的に努力するので、斯くの如きは社會意志の進歩的發展である。而して斯る進

歩的發展は多くは一つの社會が外部の他の社會より刺激を受くるときに成し遂げらるるものである。

次に社會意志が同様な事を永い間反覆すると漸次其の事を機械的に遂行することが出来、思慮選擇の勞を費やす必要がなくなり、努力せずして以前よりの爲し來りを遂行することが出来る様になる、斯くの如く社會が思慮を費さず單に機械的にある動作を遂行して行くので、茲に社會の風俗や習慣が形成せらるゝこととなるのである。是は確に社會意志の退化的發展といふべきものであつて、其の社會が多く外來の刺激を受くるといふことがなくして保守的に傾いて居るときに起る現象である。以上の進歩的過程と退化的過程の二作用が互に起り互に又影響し合ふて社會は益複雑なる動作を營むこととなるのである。

松本亦太郎博士は著精神的動作の中に如上の過程を巧に詳述して居られる。即ち社會には二つの要素があつて働いて居るものである。その一つは社會の本能的衝動的の

ものを維持し固執せんとするもので之は社會の習慣我である。又一方境遇の變化によつて、これまで經驗せざりし刺激を外部より受け習慣我のみにては生存することが出来ぬ様になる、其處で四圍の境遇に己を順應させる必要が起つて来る。斯くの如き場合に於ける社會精神の働を社會の順應我といふのである。而して博士は社會の進歩について次の如く論定して居る。

此の兩社會我の協同作用によつて社會は動いて行く、個人の場合に於ても社會に於ても此の一方が過大に優勢になると混亂破壊を生じ、或は停滯腐敗を生ずるのである鞏固にして、而も進歩的なる社會は此の兩要素の調和の結果として現出する。個人が外的刺激を受けてその精神内容を豊富にし、主觀化して力となし、更に新に刺激を受けて自我内容を再び擴大し、斯くすることを度重ねることによつて自我が益々向上發展し、無限の廻轉によつて無限の向上を成すことを思ふとき、社會も又同じ過程を辿ることにより無限の發展をなすことを想像するに難くはない。主觀化に滯るときは沈

滯となり腐敗となるは當然である。生命あるものは絶えざる新陳代謝によつて生々發展するものである。

尙ほ次にポールドヴィンの社會意志發展圖により如上の過程を説明しやうと思ふ。
社會意志發展圖 説明(松本博士著精神的動作より)



社會意志發展圖の起點を始め並行縦線のある所とし、社會意志の新に働き出す時期を劃する。中心より右方の横線は社會意志が衝動的に働く段階を示し中心より下の單縦線は社會意志が思慮的に働く時期を示し、中心より左方の横線は社會我の活動が習慣我にならんとする段階を示し、再び並行縦線に達して次の時代に入ると解釋す

るのである。而して矢の根は他の社會より新刺戟の來る事を示すのである。尙ほ博士は説明して此の圖の示す如く螺旋の中心點から社會は發展し始むるとすれば此の時の

社會は一定の天賦の素質を有して居ると認むることが出来る。此の素質で社會我が働くとするれば其の動いた軌道は恐らく圓形を描き一定の時期を經過すれば起點に近いところに廻り來つて前と同じ活動を反覆し同じ埒内を動く事になるだらう。然るに社會我は其の素質に従ひ活動を始むると周圍の境遇から刺激さるゝ爲め、素質に加はるものがあつて、活動の軌道が進むに従ひ漸次に中心を離れ螺旋狀を呈するに至る。

素質に環境の影響があつて一定の社會我なるものが成立するが環境に變化がないと社會我は習慣我となつて動くに過ぎない。習慣我の動く軌道は圓形になる。然るに他の異つた社會から刺戟を受け環境に變化を生ずると習慣我は破壊せられ、從來の軌道を逸し環境に順應せんとして動く、即ち順應我の働か表はれ、軌道が螺旋狀になり中心より遠ざからんとする。併し社會が何處からか、更に新なる刺戟を受くることがなければ、順應我が又習慣我と化し了るから同じ働を反覆することになる。夫れであるから社會の内容を益々豊富ならしめ複雑ならしめ其の活動の範圍を益々擴大せしめんと

せば時々他の社會より來る新なる刺戟を歓迎せねばならないと。

國粹保存は吾人も好むところではあるけれども、その極遂に排外的となり外より來る文明に對す一切耳目を蔽はんとするが如きは如上の社會意志發展の理を解せざるの無智の致すところ寧ろ憫むべきの徒である。自主的態度はもとより必要缺くべからざることなれども成長の糧となる外的刺激に面を背けるは自ら餓死を招くの業にして實に笑止の至りである。以上の理由は個人に於ても社會に於ても同一轍である。戦ひつあるものにのみ生命がある。

尙ほ松本博士は日本の過去の歴史を顧みて、日本は昔朝鮮から衣食住や宗教上のことについて學ぶところがあつて一段進歩したこと、それから支那から政治的・道德的の社會組織を學んだこと、なほ支那を経て印度の宗教思想及感情から精神的に甚大の影響を受けたこと、更に最近歐米諸國より大なる而も多方面の刺戟を受け殊に自然力を利用して道を學んだ爲めに、前代にない大發展をなしたこと、是等は我日本の社會我

は外部の刺戟に順應することが甚だ巧であるからである、此の我は今後も益々螺旋式に従ひ發展して行くだらうと考へられる、而して自己の力の稍充實して來た爲めか近來は日本の社會我は外に對ひ活動し始めたと言つて次の如く結論して居る、

『支那に對しては從來は模倣的反應をなしたが最近に於ては支那を扶殖開發する爲めに活動して居る。而して又歐米に對しても能動的に反應し初めた。斯くの如く他の社會と動反動の交換をなして居る間に社會我は益々大なるものとなり、社會我の活動が自己を生成せしむるのみならず、他の社會の發達に資するに至る。他の社會の發達に資するの度の多くなるに従ひ我が社會我は益世界に重をなすに至るのである。』

第五節 社會の發展進歩と個人活動との關係

前數節に亘る説述は社會を一單位として或は具象的に或は精神的にその發展の有様を考察したのである。而してこの社會を構成してゐる個人については一言も觸れなかつた。然し深く考へて見れば自然社會の發達も人意社會の發達も、又精神的に見たる社

會意志の發展も總てはこの社會を形成してゐる個人々々の態度、活動、目的、理想に依存して居るものである。社會の發展は個人の努力を前提としての話である。自分は第三章に於て既に個人と社會との關係について大體論をなした。今再び茲で社會の發達進歩と個人活動との關係を論じて本章を結ばねばならない。

社會を形成せる個人は社會の一人として生活してゐる。然しその一人は單なる個人の積集としての社會の一人ではない。社會の個人は有機體の一細胞であることは自分は前述した通りである。然しこんなことをいふと一部の個人主義者や誤れる人格主義者は憤慨するであらう。然し自分は個人として全體の一細胞であることを無上の光榮とするものである。クリストは汝等は地の鹽なり、鹽もしその味を失はゞ何かせんと言つた。吾人は正にこのクリストの聖言を味はつて見ねばならない。吾人は地の鹽なる人格を尊重せねばならない。總ゆる人格を尊重する所以も此處になければならない。徒らに我は人格體なりとて高ぶらんとするが如きは非人格體の甚しきものであ

る。實に彼等は人格の人格たる故を知らざるものである。吾人は細胞といはれやうと小間使といはれやうと、よしんば塵埃といはれやうと其の名目の如きは末の末の問題である。麻三斤である、無である。吾人は唯細胞として、小使として全體の爲め全人類の爲めに粉骨粹身奉仕するを以て無上の光榮となすものである、又茲に最上の満足を感じるものである。唯是丈である、而して是のみである。

個人主義者は社會を自己の生存の單なる手段と見飽くまでも自己そのものを窮極目的と見るけれども、斯くの如き信念のもとには斷じて健全なる社會は建設せられない。たとへて進歩ありとするも極めて遅々たるものである。斯くの如き社會に於ては權利思想のみ跋扈し、個人と個人との間又個人と社會との間には絶えざる争闘を惹起するは極めて自然の理である。是等は皆歴史の證して明なる事柄である。

吾人は己に個人主義は人生の目的に背反するものであると論じた。個人主義の迷蒙なるは吾人は多言を必要とはしない若し個人主義が眞理なりとせば人生がこの主義に

よつて解釋せられねばならない。然し個人主義によつては人生問題は一つも解決がつかない。生も死も、存在も總ては不可解となる。個人主義者はよく人生不可解を叫んで自殺するけれどもそれは彼等の自然の歸結でなければならぬ。人生のあらゆる問題は全體から出發して初めて意味が出て來るものである。自然といふ目から見ても全世界の男女の数がほど同じであるといふことは大なる不思議でなければならぬ。一個人としては男の兄弟のみのものもあるであらう。又女の姉妹のみのものもあるであらう。こんな單純なことについて考へて見ても個人本位は凡て不可解である。全體として見て初めて解釋がつくことになる。個人は生命を失ふとも全體は依然として存續して居る。却つて又生も死も意味を有することゝなる。梅の花は散つて實を結ばぬものも多いけれども、實を結ぶものも又多い、梅は依然として存續してゐる。

自分は個人主義の迷蒙を破る爲め意外にも岐路に這入つた。

個人主義は人類の發達心理に背反するものである。人は經驗を經、教育により自我

意識を擴大すればする程吾等の目的理想は全體へ全體へと向上するものである。社會の進歩發達はこれによつて可能とせられる。

個人主義は個人そのものを窮極目的となすが故に其處には如何なる辯解があつても知らず識らずの間に利己的となり社會は停滯し個人は又自由の發展を遂げることは出來ない。之に反して各個人は全體の進歩發達幸福を目的とし飽くまでもその理想を實現するときは、社會は自然の發達を遂げ、その結果又個人々々は眞に自由發展をなし得ることは當然のことである。吾人は過去の長き歴史を繙くときにこれ等の事實を隨所に發見することが出来る。

一體個人主義者はよく自己主張をなすのであるが、これは自己と社會とを相對抗せしむる心理から來るものである。然れども理想我は自己を全體の中に實現せんと努むるものである。

個人主義者は自己と社會とを對抗せしむるところから、主として自己を社會から自

由にせんと努力する。而してかくの如き自我の中には我儘の要素は多大に含まれて居る。自然全體そのものゝ進歩を大いに咀害することゝなる。之に反して理想我は普遍的客觀性をその内容となすが故に個人主義の如き我儘を要求することはない。理想我の自己主張は唯正義と公平あるのみである。否理想我の活動は主張にあらずして實現である奉仕である。

理想我は普遍性を内容とするが故に他我をその内容として居る而して自己丈のライフなどいふことを主張することはない。

アダムスは個人主義者は既に出來上つたものを發表せんとするが自我實現の人は可能性に注意して居る。而してその結果は個人主義者は却つて自己を縮小し自我實現の人は却つて自由を得ることゝなると言つて居る。

個人主義者といへども其は惡にしる善にしる社會に影響を及ぼすことは事實である。然し理想我は常に消極的には社會に害を及ぼさざらんことを願ひ積極的には社會

全體の進歩發達幸福の爲めに寄與せんと努力するものである。

斯くの如き理想我こそ社會全體の發展進歩を可能ならしむる唯一最上のものなる理は三歳の兒童といへとも了解するところであらう。

建部博士は社會の動因として天然の動因と人意的動因との二つを上げて居る。人意的動因を更に個人的と社會的とに分つ、社會の進歩と個人活動との關係を次の如く論じて居る。即ち個人的動機には自我的動機(利己的)、他人的動機(母の子に對する愛の如きもの)、亦我亦他的動機、無我無他的動機の四つあるとなし、而して最後の無我無他的のものを以て個人的動機の最高のものとし、之は行爲即効果であり、又無我無他的動機は自他の差別を超越し行爲即効果、理想即現實、事理合一、即ちその効果は自他の一方もしくは双方の如何に關せざるもので又之は實に立徳の動機であつて既に自他を超越せるは一切一如である、社會的動機も之に外ならないと言ふのである。博士の言ふこの境涯は社會と自己との合一したるもので、こは行爲の最上至純なるものである。

然しこれは主觀的神秘的の見方である。客觀的にこれを見れば自分の所謂理想我實現の境涯である。

博士は更に上の社會的動機を自然的と人意的とに分つ、人意的を民性、世論、豫言となして居る。而して博士によれば社會的動機の發達(これは結果としては社會の進歩發達となる)は個人的動機の發達、その超絶作用の肯否及び豫言の質及び量によると言つて居る。

即ち社會の發達進歩は人意的には全く個人的動機の發達、即ち無我無他的動機自分の所謂理想我に依據すること明白である。

自分は茲に理想我は自我進展の最高位にあつて、その實現は社會の進歩發達幸福を可能ならしむる最高活動であると論定するものである。

本章を結ぶに當り、茲にキツドの理想的感動を紹介しやうと思ふ。

彼は力の科學に於て社會的遺傳を力説し、社會全體の爲めにせんとする理想的感動

といふものを力説して居る、彼の所謂理想的感動は文字の示すが如く多少情的色彩を帯ぶるけれども要するところ自分の所謂理想我に相當するものである。

キツドの理想的感動とは次の如きものである。

『吾人の社會がその集合體を以てして世界の上に現はれ、繁榮をとげ、文明に進み行くには從來執り來りたる如き單に個人間競争に生死没頭して居ては、所詮駄目である。社會一般の爲めに個々分離の欲求をしりぞげ現在を將來の全體の爲めにせんとする理想的感動を以て、個々の満足を求めずして一般の満足を高め、之に奉仕して行かねばならぬ。即ち個人的競争観を捨てよ。社會的一般の發達を重んぜねばならぬ、之に奉仕することを精神とせねばならない。』(國民新聞所載)

第六章 個人價值評價の基準

自分は第一章に於て人は社會的理性的動物であること、第二章に於て人生は理想への努力なること、及び人生の目的は人生それ自身の發展進歩幸福であると論じ、第三章に於て個人と社會との關係を説明し、第四章に於て理想的自我は自我の最高位にあること更に進んで第五章に於て全體の進歩發達幸福はこの理想我の實現により眞に可能とせらるゝことを論定した。

讀者は恐らく前述ぶるところよりして自分が本書の主題となせる個人の價值は如何なるものであるかは大半推察が出来ることと思ふ。然し何れかといへば前述せるところは部分的であり又主觀的獨斷的であつた。而して本章以後に述ぶるところのものは本書の主眼とする個人の價值についての證明的實證論である。若し前述の部を主觀論と稱し得るならば本章以後の部は實に客觀論である。

さて個人の價値を決定するに當り如何なる見地に立つは最も妥當であるか。こは極めて難且つ重要な問題である。

第一節 價値について

價値とは何んであるか。價値には經濟的價値、美的價値、宗教的價値、人格價値或は道徳的價値等種々あるであらう。然し今茲ではそんな個々の細別的な價値吟味の研究をなす考はない。又そんな研究は著者の今の目的ではない。

唯茲では一體價値觀念といふものは何うして起るかといふことを調らべたいのである。自分は價値觀といふものは主觀の好み、欲求、目的、理想といふものが必ず基礎となつて成立するものであると思ふ。其等の觀念は常に價値觀念の背景否根底をなし居る。例へば或行爲が賞讃に價するといふことはその行爲がその評價する主觀の好み或は目的、理想に一致するからである。従つてある行爲が價値ありといふことはある目的に適合することを意味するものである。即ち價値觀念は廣い意味に於て必ず目

的觀念に依據するものであるといふことが出来る。

第二節 最高價値

個人とはいふまでもなく社會の一要素としての人格體を指すのである。人格體とはその要素として生物的方面、精神的方面、社會的方面の三方面を内容として居るものである。尙ほ精神的方面は更に知情意の三方面を含むものである。

扱て斯くの如き内容を有せる人格體には必ず好みや、目的、理想の觀念が備はつて居る。故に價値判斷の能力は必ず人格體には備はつて居る。

扱て普通價値評價の對稱となる觀念には快苦、美醜、眞偽、正邪、善惡、の五種がある。快苦の判斷は感覺によるもので行爲の規定としては最も初歩なるものである。然れども他の規定條件にして等しきときは人は快をとりて苦を捨つるものである。之は感覺的判斷ともいふべきものである。次に美醜については、是も他の條件にして均等なるときは人は美をとりて醜を捨つるものである。之は美的判斷ともいふべきもので

あつて行爲判断の一條件である。眞偽の判断に至つては眞をとりて偽を捨つるは行爲判断の條件となるは論を俟たない。これは論理的判断ともいふべきものであつて行爲判断中重なるものである。正邪は行爲判断に影響するは無論のことである。

自分は今茲に決定せんとする價値は人格體なる個人の價値についてである。而して人格體の價値判断の對稱となるのはその活動に於てである。人格體の活動それは行爲である。従つて個人の價値はその行爲によつて定まるものである。

然るに行爲判断には前述の如く種々なるものがある。もとより其等の判断は他の條件を等しくするときには快をとり美をとり眞をとり正をとるとは當然である。然れども實際問題としては行爲判断をなす際は等の觀念は吾等の眼前に雜然として立ち並び吾等の多くはその取捨選擇決定に迷はさるゝのである。吾等はその優劣の判定をなすに苦しむものである。其の一を取らんとせば他を捨てねばならないことが多い。然らば實際問題としての最高判断は何んであるか、そは言ふまでもなく善惡の觀念で

ある。人格體は複雑である。分析的に見れば種々なる方面がある。然れども人格體は一の渾一體である、而も統一體である。人格體は統一體なる以上全人としての目的理想を有して居ることも當然である。人格體が理想をもつてゐる以上彼等の最高判断は又善惡の判断でなければならぬ。この善惡判断は即ち倫理的判断である。吾人は行爲を種々なる方面より批評し又評價することが出来る。然し最後の評價は全人としての評價でなければならぬ。此際吾等の評語は善か惡かである。吾人人格體の最高目的は理想である、理想に合する全人の行爲は善であり之に反する行爲は惡である。吾等は如上の種々なる判断の衝突を見るときには總てを捨て、善惡の判断に歸らねばならない。善惡は實に行爲判断の最高評語である。そは吾等の理想は無二の生命であるからである。

第三節 道德論

抑道德とは何をいふのであるか。道德は善惡の觀念を中樞としてゐる。善惡は價値

觀念である。價值觀念は必ず目的觀念を基礎として居る故に道德は目的のあるところに存在するのである。而も道德の成立する爲めの目的は社會的共通的の目的でなければならぬ。即ちその目的は普遍的のものでなければならぬ。社會の普遍的の目的は人生それ自身の目的である。吾人の所謂理想である。吾人は人生の目的は全體の進歩發達幸福にあると論述した。故に吾人をしていはしむれば道德はこの人生の目的を達成する爲めの法であり道であるとなすのである。自然道德は純社會的のものであるといふことになる。即ち全體の普遍的の目的に適合する行爲は善であり之に反する行爲は惡である。

個人主義には眞の道德はあり得ない筈である。そこには共通の目的がないからである。否彼等には吾人の意味する全體としての有機的なる人格的なる社會がないからである。

單獨なる一個人の世界には道德は斷じてあり得ない。家庭あるが故に、兄弟あるが

故に親子あるが故に師弟あるが故に社會あるが故に全體あるが故に道德が存在するのである。道德は對他的關係に於て初めて成立する、向上して全體と關係する。然るに今日の倫理學者に對己道德なるものを主張するものがある。例へば自己の身體の健康の爲め節制するはそれであると言ふのである。けれどもこれは極めて皮層的見解である。成る程直接的にはしか考へらるかも知れないが少しく根本へと反省して見ればそれが社會（少くとも自己以外に係はる）に關係し居るは何人といへども悟り得るところのものである。苟しくも自己の身體に對して道德的責任觀をもつといふことは其處に社會的觀念が既に存在するからである。即ち意識の内容として社會的のあるものが存在するからである。たゞ自らはそれを自覺せぬまでである。若し全然社會的の意識の存在せざるところに身體の健全に對し氣付こうところありとせばそれは單なる自己保存の本能の表はれであつて道德と稱すべきものではない。如何なる場合に於ても道德意識の存在するところ其處には必ず幾分かの社會的意識の存在するものである。吾人は

全體の爲めに働かねばならない。或は何々の爲め、よしんば自分の爲めといふものは社會的なる自己の爲めに働かねばならぬ故身體の健全をはからねばならないのである。身體それ自身には何等道德的意義はなく、形式的に見れば全く個人的である。然しこの個人的身體は社會の中に入り、社會的交渉を開始するや直ちに道德的意義を有することとなる。要するに道德は個人が他に對するとき又全體に對するとき起るもので單獨個人には存在しない。従つて善惡の意識は全く社會的のものである。

人格活動の最高價值判斷の評語は善惡であり、善惡の意識(即道德)は社會的のものであるとすれば、人の價值といふことも又自ら社會といふ舞臺に於て初めて考へらるる概念である。然るに今日世人の人の値打を評價する言を聞くに、或人は富者なるが故に、或人は強大なる體格を有するが故に知あるが故に所謂人格者(形式的)なるが故に價值ありとなすのである。即ち富そのもの、體格そのもの所謂人格(形式的)そのものを價值と見るのである。然れども是れは誤りであつて心理學的にいへば觀念聯想の現

象である富は社會的善事業に用ひて初めて價值あり、知識も身體も人格も皆社會的に役立つことに於て價值を有することとなるのである。吾等は此處に何うしても社會を忘るゝことは出来ない。快樂は樂む主體と材料との關係交渉によつて生ずるものである。然るに人は觀念聯想によつて材料そのものを以て快樂と見做すのである。然し事實樂む主觀主體なくしては快樂はない筈である。

右の事實同様に人は單獨にそれ自身としては何等の意義も價值もない、人の行爲は社會といふものと關係交渉して初めて價值判斷の對稱となるものである。又實際に於て人の行爲は社會を離れては(對稱とせずには)存在しない。人の行爲の價值は結局社會的に決定せらるゝことになるのである。

この意味よりして見れば社會を離れて獨善的修業をなすが如きは何等の意義も價值もない、然れども彼等は再び來つて社會に出で眞乎社會的活動をなさんとする意志を抱懷するに於てはその修業や大いに意義あり價值ありといふべきである。前者と後者

の差違實に霄壤も雷ならざるものありといはねばならぬ。キングは彼の著教育と社會の中に道徳は全く社會的のものであると論じて居る。次にその一節を紹介して見やうと思ふ。

『蓋し道徳は根本的に社會現象たることは今日既に疑ふべからざる事實と認められて居る。社會生活に俟つことなくば倫理學上の原則乃至教訓は何等の意義をも發揮して來ない。凡そ行爲の規則が徐々に發生進化し來たるのは全く社交により、人々相互の協力及び競争に依ること明である。初歩の道徳律は如何なる野蕃人の社會生活に於ても明かに存して居る。例へば狩獵戰爭食物分配等の法則より野營の形式を規定し青年の行爲特に長上先輩に對する行爲を規定する諸種の法則に至るまで一として備はらざるものはない。而して是等諸法則は畢竟人間の社會生活の直接なる結果に外ならぬ。若し假りに野蕃人が社會的生類でないとするれば斯やうな諸法則は彼等の相像だもせざる所況んやそれを履行するなどは思ひもよらぬことであらう。實に野蠻社會の面接

的社會關係から高尚なる道徳律は發生したものであり、吾人の善惡の概念や、徳不徳の概念や行爲の標準の道徳的觀念等も亦それから發生し來つたものである。野蠻社會の兒童は周圍の實際的社會生活に参加することによつて道徳教育を受けるのであるが、如何なる文明時代の兒童と雖も總て此の例に洩れない。而して是れは今日の兒童に就いても依然として眞理である。何等かの活力を有し而も正邪を識別する總ての觀念や、高き道徳と強き理想とのあらゆる概念は一として社會を媒介として生ぜざるものはない。而して母たり、遊び仲間たり、友人たり、將たまた歴史上の人物たるを問はず、兎に角他の人々の行爲を實際に見又考察することによつて此等の觀念乃至概念は明確となり又有力となる。』

又デュルケームに従へば道徳は法則より成るが此法則を破るものは批難され罰せられ之を守るものは稱讚される。却つてこの事實は行爲自身に固有のものとして理解されることは出來ない。行爲から出た結果として理解されるべきものである。此の點から

見ると道德の法則は社會心の表現であるといふ事實を語るもので此法則を守るといふことは個人がその一部をなす社會全體によつて個人に要求さるゝといふ意味に於て義務となるのである。……換言すれば道德的行爲の目的は人間的であるが、個人的ではないといつて居る。若し道德が個人的のものであるならば個人個人が勝手に定めてよい、又勝手に破つてもよい譯である。斯くの如きものは果して道德としての價值權威があるであらうか。道德は道德としての權威を有する爲めには何うしてもそこに社會一般といふ基礎觀念普遍性がなければならぬ。道德は萬人公認のものでなければならぬ。快苦や美醜は主觀的であるかも知れない。然し道德は絶対に客觀性普遍性を有するものでなければならぬ。普遍性のなき道德は單なる習慣か氣儘勝手主張に過ぎない。何時かは道德としての生命を失ふべきものである。君に忠をつくし、親に孝をつくし、同胞を愛し、人類の爲めに奉仕することは道德である。それは普遍的の要求であるからである。茲に初めて道德は當爲として存在し得るのである。

而して道德が社會に存する所以のものは社會そのものに共通の即普遍的の目的即理想があるからである、その社會即全體の理想に一致し理想の實現に貢献する行爲を善となし、價值ありとなすのである。これに反するものは總て惡である。故に個人の眞の價值はその活動行爲が如何にその全體の目的理想に寄與せるかに依つて評價せられねばならない、即ち個人の價值は飽くまでも社會的見地より決定せられねばならない。

第四節 主觀價值と客觀價值

前節述べたる如く個人の價值は社會的一般的全體の見地より決定せらるゝものである。これは即個人の客觀的價值である。自分は個人の眞の價值はこの客觀的價值に存することを堅く主張するものである。然るに世には客觀的價值なるものは存在せぬ、存在するものは主觀的價值のみであるといふものがある。然らばこの主觀的價值なるものは如何なるものであるか。又客觀的價值との關係は如何なるものであるか又全然相反するものであるか。自分は次に是等の問題について論を進めやうと思ふ。

普通主観價值論者の主張を聞くに價值があるかないかといふことは結局その人の主観によつて定まることではないか、然るに個々人の主観の内容は萬人萬種である、その理想も亦萬種でなければならぬ、故に客觀的價值とか普遍的價值などといふものは存在し能はぬものであるといふのである。然し彼等の立場は明に個人主義の立場である。彼等は主観の内容に普遍性を求むることをせない。成る程主観の内容は萬人萬種ではあるが、その内容は社會的のものである。主観の内容は社會的なる以上其處に普遍的の理想を求めて得られぬ譯はない。部分的なる點に於ては一致を見出すことは難いではあらうけれども、全人として理想を求むるときは自ら其處に普遍的客觀的の理想が発見せらねばならない。若し其處に普遍的の理想が発見し得られぬとせばその主観自らの修養經驗の未熟の致すところである。未だ全人としての人間に到達せぬものである。主観の到着點は大我である。大我は普遍的のものである。故に普遍的理想は大我によつて初めて発見せらるゝのである。斯くの如き理由を以て大我の以て主観價值

となすところのものは同時に必ず又客觀價值、普遍價值である。何故なれば大我は本來普遍我なるが故に大我の主観價值は當然客觀價值と一致せねばならないからである。故に主観價值はよし主張さるゝとも眞の公平なる窮極主観價值は必ず普遍的のものである。

又先天的理性主義者は人は本來先天的にその本性として普遍的の理性を備へて居るが故に人の價值はその理性に従ふにあるとなすのである。カントの如きはその第一人者である。然れどもこの主義は未だ人生の眞の目的に到達して居ない、何んとなれば理性に従ふとは未だ形式的の言ひ分に過ぎない、人生の目的はその理性の示す内容である。而して又彼等の唱ふる理性といへども決して先天的のものではなくして、經驗的、社會的のものである。カントは唯理性は人間性中無二の信賴者なるに驚嘆して、その先天説を唱へたので、百尺千頭一步を進めて眞に理性の起原を探究せざりしは全く傳統に捕はれたるが爲めである。然し自分はこれを以てカントの學者的價值を疑ふ

ものではない、却つてその理性を高潮せるところにカントの價值を認むるものである。兎に角理性は經驗的社會的に成つたものとせば、その理性の決定する人生の理想も又普遍的社會的のものでなければならぬ。故に事實に於ての理性的生活は社會的であり普遍的である。理性の命する理想は普遍的である。之はカントの無上命法によつても知り得る事實である。理性主義者はその普遍性を意識せざれども彼等の以て價値ありとなす行爲は矢張客觀的に價値あるものである。それは普遍性を特質とせる理性のなす行爲であるからである。

デユルケームは普遍の眞理は其の個々の意志の協同と同じものである。一語でいへば吾等の中に超個人性が存在して居るといふことは實は吾の中に社會的の或者（社會性）があるといふことであるといつて居る。故に理性に従ふといふことは形式的ではあるが眞に理性の命する窮極に於ての行爲は普遍的價値を有することとなる。唯それは主觀に鎮坐し形式的に思考するが故に理性の命に従ふを以て價値ありとなすのであ

る。次に又所謂人格主義者は個人の人格の完成を以て唯一の價値行爲となすのである。その人格の人格たる所以の内容を吟味するとき之も矢張社會的普遍的のものであることが了解せらるゝのである。即先天的理性主義者のいふ理性も人格主義者の唱ふる人格も共に彼等は意識するとせざるとに係らず、その内容は社會的普遍的のものである。少くとも形式的に全人的満足を覺ゆる理性主義者人格主義者の活動行爲内容は普遍的であり普遍的價値を有するものである。故に彼等先天的理性主義者も、人格主義者も、又合理的なる主觀價値論者も内容實質方面より出發するならば共に客觀價値即普遍價値の存在を認めねばならぬ譯である。事實彼等の日常に於ける行爲を見るに主義としては理性の發現、人格の完成を目的として居るけれども實際に於ては個人活動の社會的普遍的なるものを價値ありと認定するのである。即ち萬人は社會的（社會の目的を助くる）に活動せる個人の行爲、社會的に人格を完成せんとする行爲を以て價値ありと認むることになる。

個人的傾向を支持する先天的理性主義者及び人格主義者等の以て主観價值となすところのものもその眞なるものはその内容に於て社會的普遍的であるとすれば自我の内容を社會的普遍的と認むる自分の所謂理想的自我の以て主観價值となすところのものは當然社會的普遍的價值でなければならぬ。即ち理想我の主観價值は此處に於て普遍的客観價值と一致するに至る。斯くの如き價值こそ眞の價值といふことが出来る。このことは第七章及び第八章に於て一層確實となる。

個人の眞の價值は客観的普遍價值でなければならぬ。然しこの普遍價值は上に述べたる理想我の決定する主観價值と合一するところのものである。それは理想我の内容は純社會的であり、大我であり普遍的であるからである。

ヘーゲルは吾人の心を内観すれば二種の意志作用がある。即ち自己的要求より起る意志と社會的要求より起る意志とがあつて常に吾人の心中に戦つて居る。一方は自我であり他方は普遍我である。或は之を小我大我と云つてもよい、この兩種意志の孰れ

が重きをなすかによつて其の人の道徳的價值が定まる、即ち普遍我を以て小我を抑制する人程道徳的に價值ある人となるといふのである。彼の大我は自分の所謂理想我に相當することは前述の如くである。ヘーゲルの大我の決定する主観價值は明に客観價值と一致するところのものである。

自分はこれまで屢個人の價值はその個人が社會全體の目的即全體の進歩發達幸福に貢献する程度によつて定まるといつた。果して然らば斯くの如き命題は眞に普遍妥當なりや否やは證明を俟つて初めて確定せらるゝ譯である。自分は第七章に於てこの命題の妥當なることの主観的論證をなし、第八章に於てその客観的論證をなさんとするのである。

第七章 個人價值評價の主觀的論證

價值は目的觀念を基礎背景として居る。即ち價值は目的に依存する。故に主觀的には人の價值評價はその主觀の目的理想によつて決定せられる。換言すれば主觀的に如何なる人を價值ありとなすかの問題は、その主觀の理想は如何なる性質のものであるか、何の程度のものであるかによつて解答せられる。斯くの如き主觀の價值は千差萬別であらう。然し吾人の以て主觀となすところのものはその主觀の窮極なる理想的の、のでなければならぬ。即ちその主體が自分の所謂理想我でなければならぬ。理想我の以て價值ありとなすところのものは主觀的には最も信頼するに足る價值である。而してその價值は如何なる経路によつて求め得らるゝかといふに、それは理想我の最高理想によつて得らるゝのである。尙ほその内容を述ぶるならば理想我の最大満足は人間活動として如何なるものであるかによつて知らるゝのである。即ち主觀の最大満足は

その主觀の價值觀を物語るものである。果して然らばこの理想的なる主觀價值は如何なるものであるか、理想我の以て眞に價值ありとなす行爲は如何なるものであるか、理想我の以て主觀的に價值ありとなす個人は如何なる人間であるか。

第一節 主觀憧憬の目標

主觀の以て憧憬する活動行爲は種々雑多である。個々の人生觀によつて雑多なる價值評價がこゝにあらはれる。然し結局は個々人の理想によるのである。然らば人の理想の初歩なるものは何んであるか、生殖慾や、生存慾より起るものは動物的本能にして未だ理想となすことは出来ない。次の段階は發展慾より起り來るもので初めて人間的といへる。最初に現はるゝものは自己發展若しくは自己完成の個人的のものである。而して是等の個人的のものは消極的には利己的となつて理想は下向する。然し積極的なものは利他的となつて理想は益々向上し遂に理想我に達するのである。果してこの言が眞であるや否やを證明する爲めに自分は此處に心理學研究第九十九號に載せられ

た『子供の觀たる善とは何ぞや』といふ實驗の結果を借りやうと思ふ。もとより子供の自我は訓練せられてはゐない。然し子供の心は成人よりも比較的純である、故にその評價も比較的純である。或意味に於て神に近い。それ丈公平である。

兒童に課せられたる問題は『あなたの一番善いと思ふことを御書きなさい』といふのである。

自分は兒童の見たる善はその主觀の理想であるとなすのである。無論子供の答は學校に於ける教科書などに特別に影響されて居るかも知れない。然しこれが爲めに一概にこの實驗の無價値を叫ぶ譯にはゆかない。否々吾等の理想は總て經驗によつて、廣い意味の教育によつて教育せられたるが故に外界の刺激を受けたるが故に構成せられたのである。然し是等の細かき吟味に至つては吾人の到底よくし得るところではない。自分は唯兒童の天真爛漫なる心理に信頼するものである。この實驗は小學生千七百六十七人(男女共)に試みたのである。實驗者はその結果を次の四つに分類して居る。

- (一) 自己發展の善事
- (二) 親子同胞の善事
- (三) 社會的善事
- (四) 國家的善事

實驗者は右の一つ一つについて男女別に詳細に數を上げて述べて居られるが、こゝには直接の必要はないから除くこととする。唯茲にその結果の大體と最後の統計表を借りて立證の材料としやう。

(一) 自己發展の善事に屬するものは
勉強。學問。行儀。健康。運動。先生の言ひつけを守る。キリストを信ずる。よい子供となる。元氣。言葉遣を丁寧。善事を積むこと。儉約。早起。人にほめられる。大臣になる。立派な人になる。誠實。良心に恥ない。善友と親む。苦學。勇氣。よき習慣をつける。

其 の 他	國 家 的		社 會 的		視 子 同 胞		自 己 發 展		計
	女	男	女	男	女	男	女	男	
									一、二學年
		一	二	七	五	八	八	八	三、四學年
		一〇	二	三	五	一	九	八	五、六學年
			二	三	五	一	八	八	
六	一	二六	一四	二六	二四	二	六五	九二	
		六四	二二	二六	二	二	四五	四二	
		五三	一九	二二	八九	四	五七	四二	
		三三	二九	二二	八九	五	五七	四二	
		八〇	二九	二五	二五	三	一九	二七	
		一〇六	三三	二五	二八	四	一九	二七	
八	三	八〇	三三	二五	二八	四	一九	二七	

(二) 親子同胞の善事に属するものは
 用達。孝行。親の言ひつけを守る。母の言ひつけを守る。兄弟仲よくする。弟を愛す。子守。親を喜ばす。掃除。祖先を尊ぶ。

(三) 社會的善事に属するものは
 困る人を助ける。親切。正直。友達を助く。幼者をいたはる。友達と仲よく。慈善。共同。公益。忠告。博愛。生物を憐む。

(四) 國家的善事に属するものは
 國家的善事としては忠義。戦争に出る。愛國。富國等があるけれどもその大部分は忠義である。男子一〇六中一〇〇まで、女子八〇の中七八までは相共に忠義である。

その數字上の結果は次の如くである。

計	
男	女
二五二	一六八
三九六	三四八
六八	三一五
九三六	八三一

右の結果によつて見るに兒童の見る善事即ちその理想は如何に社會的對他的であるかが知らるゝ。而してこの實驗に於て注意を要することは第一の自己發展の善事といふことである、實驗者はこれを他の三つと區別して居るけれども、(分類としては至當である)この善事中勉強、學問、健康、等の解答者に對して今一應『何の爲めに』といふ問を發するならば必ずや、その答は(一)、(二)、(三)、(四)の何れかの善事に屬するものが得らるゝと思ふ。

斯く解して此の實驗を見るときは兒童の理想要求は殆んど全部對他的もしくは社會的であるといふ得る。尙ほ右の實驗に於て今一つ注意を要する點は下級學年程理想とする世界の範圍は狭く上級に進むに従つて理想の世界が擴大することである。これによつて見ても自我の經驗が増せば増す程擴大すればするほど彼等の理想も又擴大する

ことを知るのである。故に人の理想はその健全なるものはその住む世界全體の目的の爲めに貢獻することにあると斷言し得ると思ふ。理想は教育と修養と經驗とにより次第に高く次第に大となるものである。

尙ほ此處にラツセルの實驗を上げて主觀憧憬の目標を示さう。

彼は八才より十一才までの兒童につき心理的實驗をなしたのである。その問は

『自ら經驗せることにて最も麗はしき行と思へるものは何か』である。

その結果を見るに三六四三人の中一二八は未だ何等經驗なしと答へ四九八は不得要領なる答、例へば建築を見しもの、足にて玉突せる事などを上げて居る。然し全體中一五三五は獻身的行爲の答案であつた。その中特に七三二は溺死者を救助するのを見たといふ答である。三五三は馬の走るのをとめたのを見たこと、三一は狂犬を殺すのを見たこと、六〇八は慈善心の答案。五三五は紛失物を所有者に返す行爲を述べ、一三九は動物を助くること、四九は貧兒の養護、三九は喧嘩の仲裁を上て居る。而して

この中男女の別は不明であるけれども少くとも七四九は女性、一六九〇は男性にして殊に女性は慈善につき述ぶるものが多いと云つて居る。

上の二つの實驗によつて見るに人の理想は如何に對他的であり、全體적であり、又その經驗の増大につれ理想の増々擴大せられ遂ひに自分の所謂理想我にまで到達するものであることが理解せらるる譯である。

『利己心は動物的遺傳にして他愛心は文明的遺傳也、他愛心は文明の親和力なり。公德心社會道德の發現、國民道德、こは他愛主義の道德の進化と見るを得、人類は社會的生活をなすこと、茲に幾千萬年也、他愛心は従つて第二の天性となれり』(林博士) 自分はこの第二の天性を可能性と見たいのである。

第二節 一切の恩

純理を除外して考へて見ても人は總てのものに感謝するといふことは自然の情である。人は一切のものに恩を蒙りつて居る。故に一切のものに對する感謝といふことは

人が靜に自己を内省するとき當然湧き來る人間特有の心情である。これは一切の恩に感ずる自然の感情である。人間としては最も麗はしき感情の一つである。尤も恩に感ずるまでの過程について考察をめぐらすならば相當の論理も見出されるであらうがそれは自分の今必要とするところのものではない。此處では唯感謝の情はノルマルな人間に自然に起り來るの願はしき崇高なる感情であることを言ひたいのである。

吾々は社會の中に生れ、社會の中に育ち、社會の中に働き社會の中に死するのである。而してその間物質生活に於ても精神的な生活に於ても總て社會の恩惠によつて居るのである。客觀的に之を見るならば社會は全く相互扶助である。一言にて之をいふならば吾人は社會に依存して居る、これは疑ふことの出來ぬ事實である。この事實を自覺するとき人は何うしても社會に對し感恩の情の起らざるを得ない。若し感恩の情の起らぬものありとせばそれは人生の半面のみを見て居る人である。人は恩を感ずるときは必ず感謝の表現となり、その對稱に對して奉仕するといふことになる。この恩に感ず

るといふことは主観憧憬に大なる影響をなすものである。吾人は家庭の恩を感ずるとき家庭に感謝し家庭に奉仕せんとする。國家に恩を感ずるとき國家に感謝し奉仕せんとする。或は自然に或は神に或は宇宙にと夫々に對し恩を感ずると同時に感謝し奉仕せんとする。一切に恩を感ずるとき一切に謝し一切に奉仕せんとする。我等の自我が擴大すればするほど奉仕の範圍は擴大することとなる。古來の大宗教はこの教を骨髄としてゐる。教の最上なるものである。自我が擴大し而して人格が絶對的統一を見るとき其處には反省と感謝と奉仕あるのみである。武者小路實篤氏が嘗つて改造雜誌に述べて曰く。

『職業の撰擇をする時、利益は少くもより人間に役立つ貴き仕事を撰擇すべきである。そしてその撰擇の仕方はその人の價値が露骨に顯はるゝのである。……義務を果すことは名譽なことである、人々はこの名をよろこばない。しかし眞の人間は權利をふり廻すよりは義務を靜かに果すことによるこびを感ずる』

第三節 理想の極地（主観憧憬の極地）

人の主観要求は一步一步と進展するものである。而して最後の理想（理想化する可能性ある）に到達する。主観要求の進展は社會的經驗や教育の程度によつて漸次に歩を進め、遂ひに理想要求に到達する。これを具體的に申せば人の主観理想の極地は全體の進歩發展幸福の爲めに全自我を捧ぐることであり、人は茲に最後の安住の天地を發見するのである。

主観憧憬の過程に關し本章第一節に紹介したる兒童の善の研究實驗者はその結果に對し次の如き評を下して居る。

『吾人はこの實驗によつて學年の進むにつれて兒童の意識の経過を見ることが出来る、親子同胞に關するものは男女相共に不定であるが國家的のものは男子は不定で女子は漸進的である。自己發展は年と共に男女何れも退歩的であるが、これに反して社會的の善事は男女共に概して漸進的傾向を示して居る。これは兒童の意識界に社會に

關するものが植えつけられ自己と社會との關係が漸次密接となる爲めであらう。』

この評語によつても知らるゝ如く自我意識が擴大するにつれ理想が擴大せられ遂に全體を目標とし全體の爲めに奉仕するを窮極理想となすに至るものである。自分は尙ほ進んでこのことを確證せねばならない。

もし人格主義者は自己人格の完成を以て目的となし、自己が窮極であつて全體が第二義であるならば吾人は大いにその否を鳴らすものである。何んとなれば人間は全我の統一に於て所謂理想の境地に於ては自己一人の完成を以ては安住することは出来なからである。彼等の目的が眞に全體にあるならば吾等は人格主義に大いに共鳴するものである、名稱の如きは吾人の問題とするところではない。事實人格主義にしる個人主義にしるその徹底せるものは必ず全體の爲めに働くことになる、個人本位は一轉して全體本位となる。

釋迦にしる基督にしる孔子にしる、彼等は動もすれば個人主義者と見做される。而

して彼等は種々雑多の教を説いた。然れども衆等の中心教理は何んであつたか。彼等の一貫の道は何んであつたか。曰く慈悲ではないか、曰く愛ではないか。曰く仁ではないか、吾人はこの大聖の言に耳を傾けねばならない。慈悲といひ、愛といひ、仁といひ一つとして社會的ならざるもの他愛的ならざるものはない。それは純社會的純他愛的のものである。傳教大師は叡山に於て道心といふことを力説した。曰く『己れを忘れて他を利用するは慈悲の極である。之即ち道心である』と言つた。又その道心の所有者を彼は國寶と稱した。

印度ウパニシャット思想の極地は『余は梵なりそは汝なり』といふことであつた。個人即ち特殊が普遍に徹すると、は必ずこの叫びとなるのである。自我は無となり、普遍となり、神にまで還元する。

武者小路氏曰く『利己心は優れたものにとつては兒戯に等しい。人間を愛すること、人間をなくして叶はぬ一つに結びつけることだ。人間を日向の人間にすることだ、自分

の足で人類の上に立たすことだ。他人の獨立をさまたげずに自己の獨立と自由を樂ませ、自己の個性を發揮させることだ。人類の爲めに自己を生かし切らすことだ。自己を生かし切る瞬間に人は神を見るものだ。」と。

人は修養の結果神にまで到達し得る。佛になり得る人、見神の實驗の出来る人は必ず全我を全人類に捧げ得る人である。

キングは人の理想的境地即ち主觀憧憬 極地を次の如く言つて居る。

『若し活躍たる眞の全體だに存するならば凡そ個人活動の正しき目的はその全體に奉公する外に求め得られぬものではあるまいか。各自がその狹隘であり又純然たる一個の利害を高遠なる團體の要求の爲めに犠牲に供する場合程人間的であり且つ又幸福である境地はない』(キングの著教育と社會)

又曰く『最も完全なる自己實現は熱烈なる自己感情の中に團體の目的を抱容し且つその目的成就の爲めに一生奮闘し得る如き人士にして初めて出來得るところである』

誠に至言といふべきである。キングの右に述べたる自己實現こそ眞の理想的自己實現である。是即ち主觀理想要求の極地である。

西田博士は善の研究中に『若し我々の慾望の中より其他愛的要素を去つたならば殆んど何物も残らない位である。我々の生命慾も主なる原因は他愛にあるを以て見ても明である。我々は自己の満足よりも反つて自己の愛する者又は自己の屬する社會の満足に由りて満足されるのである。元來我々の自己の中心は個體の中に限られたる者ではない。母の自己は子の中にあり、忠臣の自己は君主の中にある。自分の人格が偉大になるに従つて自己の要求が社會的となつてくるのである』と。

以上の諸學者の言によつて見るも主觀の理想要求即ち全我の大満足の境地は自己を全體の目的の爲めに生かし切らすことであることがわかる。即ち自己憧憬の極地は全體の目的を意識しその目的の爲めに全自我を捧ぐるにある。この事實は明に理想我の以て價値ありとなす個人は全體の目的の爲めに貢獻する自我であることを證明するも

のである。

シエラー曰く『全體たらんと努力せよ。そして若し汝がその力を缺くならば全體の部分たれ、而して忠實にそれに奉仕せよ。』

第八章 個人價值評價の客觀的論證

個人の普遍的價值は客觀價值でなければならぬ。本章に於ては一般衆人は果して如何なる人を眞に價值ありとなすかといふ客觀論をなすのである。而して前屢繰返したる個人の價值が果して眞なりや否やを論證する積りである。自分はこれを個人價值評價の客觀的論證となすものである。此處では主觀的獨斷論は一切さけて只管冷靜なる科學的實驗によらんとするものである。

前第七章に於て紹介したる兒童の見たる善とは如何なるものかといふ實驗に於て、の高學年程社會的國家的善事を理想とする様になるといふ評語よりしても本章の結論がほぼ推察が出来ることである。然し前章の問は主觀的又部分的でその問も又個人價值とはやゝ間接なるが故に萬人を首肯せしむる事は出来ない。

幸ひ茲に米國モンタアナ大學のベートマンといふ人の兒童の理想についての實驗

があるので（教育學術界三十三卷）第一に是を論證の材料としやうと思ふ。次に青年の理想について文學士行之豊田氏が岡山師範生徒について實驗せる報告がある（心理學研究）ので之を第二の材料とし、而して最後に自分の小實驗を上げて證明せんとするものである。

第一節 兒童の見たる『學ぶべき最も好める人物』

（ペートマン氏實驗）

彼は緒言の中に次の如く言つて居る。『此の兒童の理想については以前已に多くの人によつてなされ、教育上に少からぬ貢獻をなした所で、それらの人々の調査研究の結果は概略に於て明かに一致して居る。然し一部分には爭論を惹起して居る點もある。兎に角兒童の理想の相違は種々の環境の相違、地理的關係、年月の経過による相違、教育の影響等雜多の感化を受けるものであるから、最も廣い、而も確實なる調査の結果を俟たねばならぬ』と。

（一） 調査の方法

彼はミツヅリ及びモンタナ二州の小學兒童一二〇〇につき試みた。實驗の方法は三組に分つて或一組を個々に口頭によつて調査して居る間に他の組は特定の用紙に應答を種々書き入れるといふ様にし發問としては次の二條を本として調査して居る。

- 1 自分の學ぶべき最も好める人は誰か。
- 2 其の人を好める理由

調査中兒童が他の兒童の模倣をしたり、戯れを言つたりする事のない様に教師の助力により之を防止した。而して調査の結果を纏め其の好める人物の種類を次の四つに分類した。

- （1） 兒童の熟知せる人物
- （2） 一般の人物（歴史上の人物）
- （3） 假作人物

(4) 宗教上の人物

而して彼は其の結果に於て男女兒及び混合の各に就き其の比例を求めた。實驗の結果の分類及びそれに對する氏の大體の批評を上ぐれば次の如くである。

(一) 結果

(1) 兒童の熟知せる人物

兩親、兄弟、從兄弟、朋友、校長及び教師に關するものを含む。

其の結果を概観するに熟知の人より好める人物を撰擇した兒童は年齢の長するに従つて急激に減小し八〇%より一八%に降下して居る。而して十四、五才に至りて皆無となる。彼は之を明に理想的人物は教育經驗をつむにつれて歴史的一般的人物を求むる様になるものであることを示すものであると言つて居る。このことは自分が前七章に述べたる實驗の結果と全く一致するものであつて兒童の理想的人物は漸次に社會的一般的價值あるものに昇上するものであることを表明するものである。幼兒は教育經

験の程度が低いので自然直接熟知せる人物を選ぶのである。

(2) 一般的人物(歴史及び同時代の人物)

この類に屬する理想的人物を上たる兒童の率は前者と反對に年齢と共に上進して居る。即ち其の理想の人物を歴史上又は同時代の一般の人人に求めた率は男子に於ては六才の一七%より十五才の八〇%に進み、女子の五%より四三%に進んで居る。要するに總數の五八%は男子、四二%は女子で占めて居る。全體に對しては男女合して實に五〇、五%の多數を占めて居るのである。

彼はこの類の理想は最も普遍的と見るべきであると言つて居る。尙ほ彼は此の類に屬するものの率を他の英、獨等と比較して次の如く表示して居る。

ピカリフォルニア	〇	一四	三〇	五〇	六〇	六八	七五	七六	八三	八三	九〇	〇
ミネソタ	〇	一四	三〇	五〇	六〇	六八	七五	七六	八三	八三	九〇	〇
ペンシルヴァニア	一六	一九	三九	五四	五	六八	八〇	七六	八三	八三	九〇	〇

男 子		女 子	
(一)ワシントン	19.5%	(一)ワシントン	12.6%
(二)リンコルン	8.3%	(二)リンコルン	6.8%
(三)エディソン	3.2%	(三)ロングフエロ	2.5%
(四)ロングフエロ	2.4%	(四)ローザ・ボンビ ユール	1.8%
(五)ルーズベルト	1.6%	(五)マリー・ピワク フオールド	1.7%
(六)ウイルソン	1.2%	(六)ナイチン ゲール	1.0%
(七)コロンブス	1.1%	(七)ビートーヴエン	0.8%
(八)ロツクフェラー	0.9%	マルタ エディソン	
(九)ゲーザルス モーリス	0.4%	(八)エル・エム・オー ルコツト コロンブス	0.6%
		(九)メンデルゾーン	0.5%
		アリス・キヤリー グレースダーリ	
		(一〇)ング エリザベス女后	0.3%

而して彼は此の類に屬する率は米國が最も多く之は米國學者の一致するところであ
ると言つて居る。
次に彼の實驗にあらはれたる此の一般的人物及び是を撰擇せる兒童の率を上げれば次
の如くである。

州名	ド イ ツ	ロ ン ド ン	モ ン タ ナ	テ ネ シ ー	ニ ユ ー ジ ア ー ジ イ
六	〇	〇	七〇、五	〇	〇
七	五	〇	二〇、五	八	二四
八	一六	二二	三七	二四	二九
九	一九	一五	四〇、五 五九、五 五五、五	三三	四四
十	三三	二八	二八	四八	五二
十一	三三	四五	四五	五三	五九
十二	四五	五三	六五、六 六六、五	六〇	六六
十三	四八	五六	五六、五	六三	六九
十四	四〇	〇	六九、八 八〇、五 五〇、五	五七	〇
十五	〇、二 九、二	〇	〇	六五	〇
合計				四六	〇

尙ほ右の外第二番第三番に好める人物をも上げて居る。(此處には消略する)

(3) 假作的人物

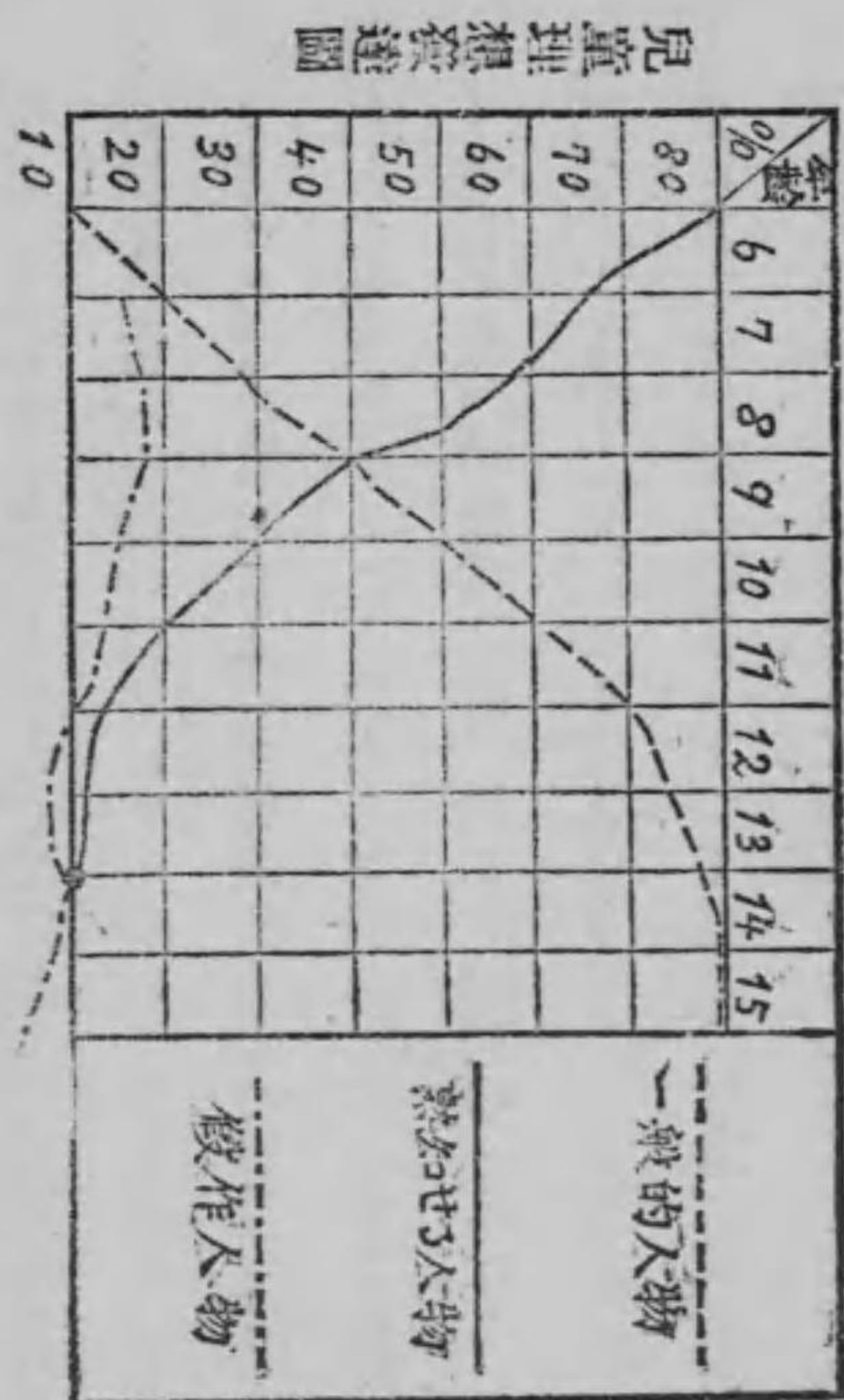
此の類に屬する兒童の率は極小數で不同が非常に甚しい。其の率は全兒童の中八%でこの中の男子は其の六・二五%を占め女子は一%に位すると言つて居る。

(4) 宗教上の人物

宗教上の人物より理想の人を選べるものは最小數であつて僅に男子十人女子十一人に過ぎないといつて居る。然しこれは兒童の思想が幼稚で又精神生活が貧弱なるが爲めに精神力の偉大なことその感化力の偉大なことを眞に理解してゐないからであらう。成人に於ては確に此の種の人物を選ぶものが多いと思ふ。

尙ほ彼は兒童の理想は年齢によつて如何に發達するの如くを以てして居る。兒童總數八三一五人について、

左の圖はミネソタ、カリフォルニア、ニュージャージー、及びモンタナ州に渉る八三一五の兒童につき其の選擇した理想の類中熟知者、一般的人物につき發達の状態を示したものである。又圖表中の假作人物は四〇八二につきての研究である



彼は圖表に就て説明して曰く『一般的人物の率は學校教育の年度の進むに従つて正則の線を描きつゝ増進して居る事を知る、又假作人物の小さいのを見ると兒童の讀物は彼等に感化を及ぼす力の甚だ微弱なる事を知る』と言つて居る。

自分は彼も明言して居る如く第二の即一般的人物を以て普遍的のものと認むるもの

である。

而してこの種の理想人物として選ばれたる人物を見るに總て皆何等かの形に於て、その國家社會（全體の爲めに）の爲めに奉仕することに氣付くのである。尤も此處で一考考へねばならぬことは是等理想人物の價値を評價する際、その理想人物自らの動機果して如何といふことである。然し此のことは萬一評價者にしてその對稱とする理想人物にしてその動機不純、即ち名利的のものなるに氣付くときは其の人物の價値は低下するとも斷じて高まることはない。

兎に角右の實驗の結果によつて見るに兒童は經驗の擴大せらるゝにつれ、國家社會の爲めに貢獻せる人物を以て價値ありとなすものであるといふことが知られた譯である。自分の所謂全體の爲めに自我を實現する人程兒童も價値ありと認定するのである。次にこの實驗にあらはれたる選擇の理由につき吟味を初めやう。

無理由のもの六歳には五〇%、十二歳には皆無。莫然たるもの（善良なるが故にの類）

は年齢の進むにつれて減する。最も多いのは矢張道德的資格及び條件を理由としたものである。彼は選擇の理由として特別の價値或は名聲を擧げた兒童は幼いものには少いが、十一歳以上では最大の率を占めて居ると言つて居る。

實 例

十二才の女兒 ルイザー、メイイ、オールコットは容貌が美しく且つ價値ある女流作家で幾多女兒の心中に健全なる思想と大望を吹き込み、南亞戰爭の時看護婦として働いた國民の恩人である。

十一才の男兒 ワシントン是最初の大統領で其性質は眞實親切で、偉大で、獨立戰爭に大功を立て、幼時は將來の大統領となる位あつて困難に打ち勝つたから好きである。

十一才男兒

余は父を好む、余の父は貧乏であるが正直で眞實であるから。

八才の男兒

ワシントンを好む、何んとなれば彼は合衆國の建設者で且つ自由の

扶殖者であるから。

十三才の男兒

余はリンコルンを好む、合衆國の名譽ある大統領であるから。

十四才の男兒

ヘンリーフォールドを好む、彼は自己の工場を共有のものと心得、工場員と利益の分配を共にし、彼等の爲めに、模範たる家庭を作れる故に。

十三才の女兒

私はリンコルンを好む、何んとなれば彼は勇敢であつて、吾々の父母と仰いでも善良であるし、又苦學したから。

以上の答に見るにその理由は甚だ貧弱である。單に人物の名聲にとらはれた傾もある。然しこれは前既に述べたる如く兒童の思想の幼稚なこと殊に道徳的知識の貧弱なる爲め熟慮的答をなすことが出来ない爲めである。それにしても『幾多女兒の爲めに』とか『看護婦として働いた國民の恩人』とか、『親切で偉大で獨立戦争に大功を立て』とか、『合衆國の建設者で』とか『工場員と利益の分配を共にし』とか、の理由が其の大部分であるところから見ても兒童は矢張全體の爲めに、少くとも隣人たる同胞の爲

めに身を捧ぐる底の人物を價值ありとなすものであるといふことが肯かれる。然し大體に於て兒童にとつては理想の人物を選ぶことよりも、その理由を述べることが遙かに困難である様に思はれる。然しこのことは兒童に限つたことではない、一般に知識の低いものほどさうである。之に反して人は知識を得經驗を増すときには彼等の價值ありとなす理由は明に國家社會の爲め全同胞の爲めにつくせる恩人であるからであると答ふるに相違ない。

尙ほ本實驗は直接に『如何なる人は眞に價值ありや』といふ問ではなくして『自分の學ぶべき最も好める人物』を出して居るけれども、大體に於て兒童の學ぶべき最も好める人物はその兒童にとつて眞に價值ありと認めらるゝ個人を意味すると見て差支なからうと思ふ。

第二節 青年の最も崇拜する偉人（岡山師範生徒

に對する實驗）

茲に掲ぐるところのものは青年學生に對する實驗である。これは嘗つて心理學研究に載せられたもので文學士行之豊田氏が岡山師範生徒三六一名について思想に關する調査をなしたものの一部である。氏は本實驗の目的を述べて居るが茲には消略するこゝとする。問題は七つでその第四問は愛讀書二つを舉げよ。第五問は最も崇拜する偉人は誰かといふのである。自分はこの二問の結果を借りて論證の材料としたいと思ふ。尙ほ本實驗に於て生徒にその答案に學年、年齢、家庭の職業、同胞何人の何男と附記せしめ、姓名は記さしめなかつたと云つて居る。

方法

最も簡便で一般的に出来る筆答式質問法を用ひた。大正八年九月十八日第一校時を割き問題の説明及び解答に對する簡單なる注意を講堂に集めて與へたる後上記の問題を印刷したる用紙を各教室にて配布しその余白に筆答せしめ、而して之を整理したのである。師範學校の生徒があまりの儘に自己を發表し得ないやうな傾向があるから眞實

に大膽に各自の考を書かしめる様特に留意したのは無論互に暗示し合はないやう意を用ゆることを怠らなかつたと言ふてゐる。

姓名	學年	四	三	二	一	二部	乙講	合計
乃木大將傳	4	4	3	5	9	2	1	24
樗牛全集	4	4	9	5	1	0	1	20
日々の修養	1	1	1	8	4	1	3	18
向上(雜誌)	3	5	5	4	4	0	1	18
自然と人生	0	2	1	1	2	6	4	15
吉田松陰	2	1	6	2	0	0	1	13
思ひ出の記	0	3	1	1	3	0	3	10
ナポレオン傳	2	6	1	0	0	0	0	9

次に第四問に對する答案の結果を上ぐれば上の如くである。

自分は然しこの結果に對しては別に批評を加へやうとは思はない。只第五問に對して參考までにこゝに記載しやうと思ふ。

右の結果に於て乃木大將傳の二四、や樗牛全集や吉

年	四	三	二	一	部	乙講	合計	百分比
偉人	16	11	9	20	16	2	74	20.5
乃木大將	13	14	7	6	3	3	46	13
吉田松陰	5	8	8	9	3	3	36	10
西郷隆盛	5	4	8	8	2	6	33	9
ペスタロッチ	4	6	5	9	3	4	32	9
二宮尊徳	1	6	3	1	2	0	13	4
ナポレオン	1	4	3	0	1	5	13	4
日蓮	0	0	1	6	0	3	10	3
豊臣秀吉	16	16	24	15	21	12	104	
其他及び書のかざるもの								

田松陰などの上げられてゐることも注目に價するものである

第五問（最も崇拜する偉人は誰か）の整理。（上圖の通）

- 其他のもの
- 釋迦⁴。基督³。
- 楠公³。福澤諭吉³
- 伊藤博文³。孔子³
- 菅原道真²。上杉謙信²。山鹿素行²。

ビスマルク²。明治大帝。和氣清麿。徳川光圀。大石藏之助。中江藤樹。熊澤蕃山。伊藤仁齋。井伊直弼。諸葛孔明。佐倉宗五郎。頼山陽。廣瀬中佐。高山林次郎。板垣退助。大隈重信。加納治五郎。澁澤榮一。後藤新平。原敬。床次竹次郎。ツエペリン。シヨールペンハウル。ロイドジョージ。ウイルソン。トルストイ。ホイットマン等は¹。行之學士は右の結果について七項に分つて批評を加へられて居る。今此處にその二三を紹介して見やうと思ふ。

(1) 乃木大將が最も人氣がある。國家主義的思想の盛んなことは乃木大將、吉田松陰、西郷隆盛が最高點であるによつても知られる。

(2) 然し乃木大將、吉田松陰、西郷隆盛の三者は單なる忠君愛國者としてトであるが爲めにのみ崇拜されるのではない。三人共に後に育英の業に身を委ねたことに注意せねばならない。乃木大將傳中でも『恩師乃木院長』が喜ばれることが之を語つて居る。又次の崇拜者がペスタロッチであることから推し量られる

(3) 教育の神ともいはるゝベスタロッチが崇拜されることは謂あることである。年々記念式が行はれる、然るに同じく記念式を行ふ東洋の聖人孔夫子を崇拜する者は一年生に二人あるのみである。あまり押賣された爲めであらうか、此の支那の聖人は今日の青年に（師範學校生徒のやうな保守的の青年にすら）もう働かれたのであらうか。

以上は行之氏の大體の感想である。然し是はその學校の教師の思想信仰等にも大なる關係があるので一概にもいへぬのである。

然し何れにしても又その感想批評は如何様であつても上掲の整理表を見るに青年の理想人物は乃木大將、西郷隆盛、吉田松陰、ベスタロッチ、二宮尊徳に集中してゐる、而して彼等は何れも小なる自我に打ち勝つて廣く國家の爲め社會の爲め育英の爲め隣人同胞の爲め自己の全部を捧げたる人物のみである。彼等には些の私心もない利己心もない。青年の以て偉人となす所以も恐らく此點にあるに相違ない。故に此の實驗

の結果も亦個人の客觀價値はその個人が如何に全同胞の爲めに、全國家社會の進歩幸福の爲めに貢献したるかの程度にデベンドするものであることを證據づけるものである。尤もこの實驗に於ても問は「崇拜する偉人」とあるが故に直ちに此を以て價値ある人と同一視することは出来ないけれども先づ大體類似のものと見てよからうと思ふ。

第三節 何んな人がほんとうに偉いのですか

(自分の小實驗)

最後に此處に自分の小實驗を上げやうと思ふ。此の實驗は前第四章第四節自我實現の節に於て紹介したる發展欲研究に關する實驗と同時に試みたものである。

大正九年一月東京千駄木町小學校第三學年生百二十五名に試みたるものである。

問題は「何んな人がほんとうに偉いのですか」といふのです。

自分の考では直接に「價値ある人とは」といふ問を出さうかと思つたのであるが尋常三學年生には價値といふことが難解だらうと思つて單に「偉い」とし、その代りに

『ほんとうに』と念を押ししたのである。

(一)、結果を五つに纏めた

(1) 君には忠義親には孝行をつくす人。國の爲めになることをする人。世の中の爲めになることをする人。よき日本人。

(2) 偉い人の名のみを上たもの(乃木大將、二宮尊徳等の如し)

(3) 孝行をつくす人(孝行のみを上たもの)

(4) 學問が出來、親切で行儀よき人。正直な人。からだの丈夫な人。

(5) 其他

(二) (1)に屬する實例、

イ、君には忠義をつくし父母には孝行をつくす人がほんとうにえらいので

あつて渡邊さん見たいな人がえらいのです(男)

ロ、近所の人達には親切にし、父母に孝行をつくし、又國の爲めになるこ

とをした人が一番偉いのです。

ハ、父母に孝行する人、天子様に忠義をつくす人が偉いのです、勉強する人も偉いのです(男)。

ニ、學校では先生の言ふことを聞いてうちではお父様さんやお母さんのいふことを聞いて國の爲めにつくすのがほんとうに偉いのであります。

(女)

ホ、しやうじきでけんそんでほかの人にしんせつをつくし天子様や國のためにつくす人がほんとうに偉い人です。(女)

而して總數百二十五人を上の五つの結果に分類して見ると次の如き數となる。

(1)及び(2)の合計が 五四人

(3)に屬するものは 二四人

合計七八人

(4)に屬するものは 四〇人

(5)に屬するものは 七人

今(1)(2)(3)を合計すると實に七八人となる(4)に屬するものも第二次的問例へばなせ學問の出来る人は偉いのか、何せ親切な人が偉いのか。何せからだの丈夫な人が偉いのかといふ發問をなすときはその答は必ず(1)(2)(3)の何れかに屬する答を得ることと思ふ。低學年なるが故に孝行とか、學問ある人、親切な人、行儀よき人などを上るもの多いのは又自然である。この理由は前度々述べたる如く兒童の意識範圍が狭小であるからである。兒童の自我は自我の初歩である、訓練を経ぬ素朴的なものである。それにも係らず兎に角此の實驗に於ても大多數の兒童の見たる『ほんとうの偉い人』即ち價値ある人は依然として國家社會同胞の爲めに奉仕する人であることが明白であ

尤も是等の實驗の結果を以て直ちに論證の材料とすることには大なる弱點がある。即ちそれは自分は前章にも述べたる如く兒童の心は或意味に於ては白紙にも似たるも

のであつて學校に於て教師より教へられたるところを其儘に何等の熟慮反省批判もなく答ふるものではないか、又青年にしても單純に世評にのぼる人物を選択するものではないか、名聲によつて動かさるゝのではないか、其處には何等の眞面目なる批判は行はれていないではないかといふ反駁論がありさうである。自分といへどもこの反駁論に對して無下に反對するものではない。又事實唯單に名聲に捕らはれてするものもあることは否まれない。然し實驗としては是以上の仕事は出来ない。唯此處に反對論者に一考を煩らほしたい一事がある。それは外でもない。學校教科書や世評に上る程の人物は既にその社會の衆人が認めて偉人となし價値ありとなすところのものではないか、社會の先覺者ではないかといふことである。

第四節 主觀價値と客觀價値の合一

自分は以上三節の實驗によつて個人の客觀價値を探究した。而してその獲物は矢張眞に價値ある人間は全體に奉仕する人間、國家社會同胞の爲めに貢献する人物である

といふことであつた。又第七章に於て探究したる個人の主観價値も窮極するところ今茲に述べたる客観價値そのものと同一なるものであつた。此の合一には何等の不思議もない。何んとなれば理想的自我の主観内容は全然社會的客観的普遍的であるからである。大我は即ち社會我客観我普遍我であるからである。

西田幾太郎博士は善の研究の中に「眞の完全なる善行」を説明して次の如く言つて居る。

『我々と全く意識の根抵を異にせる者があつたならば兎に角、凡ての人に共通なる理性を具した人間であるならば、必ず同一に考へ同一に求めねばならぬと思ふ。勿論人類最大の要求が場合によつては單に可能性に止まつて、現實となつて働かぬこともあるであらう、併しかゝる場合には要求がないのではない、蔽はれて居るのである、自己が眞の自己を知らないのである。』

右に述べた様な理由に由つて、我々の最深なる要求と最大の目的とは自ら一致するものであると考へる。我々が内に自己を鍛鍊して自我の眞體に達すると共に外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的と合ふ様になる之を完全なる眞の善行といふのである。』

實に吾人の理想も憧憬も此處に盡きて居る。最大最深の理想要求も此處にある。美も聖も此の境地である。極樂安住の世界とは是である。天國も極樂淨土も此處にある。眞の自我も眞の人間も此處に發見せらるゝのである。

自分は再び此處に西田博士の説を借りやうと思ふ。

『善を學問的に説明すれば色々の説明はできるが、實地上眞の善とは唯一つあるのみである、即ち眞の自我を知るといふに盡きて居る。我々の眞の自己は宇宙の本體である。眞の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本體と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も實に此處に盡きて居る。而して眞の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力を自得するにあるのみである。而して此の力を得

るのは我々の此偽我を殺し盡して一たび此世の欲より死して後蘇るのである。(マホメットがいつた様に天國は劍の影にある)。此の如くにして始めて眞に主客合一の境に到ることが出来る。これが宗教、道德、美術の極意である。基督教では之を再生といひ佛敎では之を見性といふ。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットに畫家として腕を示すべき作を見せよといつてやつたらジョットは唯一圓形を描いて與へたといふ話がある。我々は道德上に於てこのジョットの一圓形を得ねばならぬ』

右は自分の所謂理想我に到達せんとする方法を主として説いたのである。偽我を殺し盡すことも、再生することも皆眞の自我に到達せんが爲めである。自分の所謂理想我に到達せんが爲めである。實に我等人間の最深の要求最大の要求はこの再生にある主客合一にある。理想我に到達するにある。

然らばその理想我の内容は如何なるものかといへば實に全體の爲めに全同胞の爲めにやむにやまれぬ大和魂の誠心を以て奉仕せんとする底の自我である。我等人間は此

の理想我たらんと努力せねばならない、絶えざる修養の目標も此處になければならぬ。人類の進歩もこの理想我の貢献によつてなされたことは人間歴史の證明して明なるところである。政治家に教育家に、實業家に學者に、この種の人物の多ければ多いほど國家社會の進歩幸福が増大せらるゝのである。故に人間たるものは自分の所謂客觀價值發揮を以て唯一の生命となし、地獄に落ちるとも決して後悔なしといふ信念を以てこの理想我實現に向つて勇往邁進せねばならない。又當然かくなすべき(ゾツレン)當爲の問題である。第一義とは此をいふのである。

身體の健康も知識の習得もこの第一義遂行の準備條件である。此の第一義務遂行の準備條件なるが故に又健康も知識も貴重なのである。

私の目的は全體同胞の進歩發達幸福にある、この目的を擔ひ

この目的の實現に奮闘するは個人である、我である。

附記、尙ほ個人價値評價に關しては動機、結果、時代及び場所等についても研究

せねばならないのであるが本書の如き小冊子では到底述べ盡すことは出来ないからこれ等の問題は他日に譲らうと思ふ。

第三編 餘 論

第九章 教育の目的

自分は本書に於て述べんとしたることは個人の價值についていあつた。而して該研究は前章を以て終つたのである。然し自分はそれ丈で筆を措く譯にはゆかない。何せといふに抑自分はこの書をもつたせんとした動機は今日一般教育者の叫ぶ教育目的論に關して少からざる不満を抱いて居たところからである。そこで自分は考へたのである教育の目的を定むるにはそんなに六つかしいのか、自分としてはそんなに六つかしく考へるよりも先づこんな研究から出發したら何ういふものか否その才が近道じやないかと考へた。それは外でもない、一體價值ある人間とは何んな人間であるか、これが學

術的に決定せられたならば教育はその價值ある人間を作ることとを目的とすることが最も妥當ではないか、即ち教育の仕事は普遍的に價值ある人間を作るにあるのではないかと。

こんなことから遂ひにこの文を書き初めたのである。それで自分としては何うしても一通り教育の目的論を眺めて見ねばならないのである。

第一節 教育の目的（形式論）

教育の目的として古く行はれたのは宗教を基礎としたるもので、中世に於て多く行はれた。次に起つたのは哲學を基礎としたるもので之は近世新人文主義の唱へたるものである。而して近代のものは實に科學的基礎の上に立つものである。

抑教育の目的は教育の性質任務により定むべきものであることは當然である。この意味よりして教育の目的は一つの時代と次の時代との間に行はるゝ各般の文化の傳達受授に外ならない。これは一方より見ればその時代の最良の文化の傳達受授である

が、他方より見るときは個人の意識の内容を陶冶するといふことである。（吉田博士）

扱て十九世紀の初めに於て行はれたる新人文主義者の説を見るに教育の目的は個人の有する性能の多方面的調和發達にありとなした。然しこれは全く人格の形式的方面であつてもとより何人といへども形式論としては異論のあらう筈はない。然し如何なる性能の發達を以て調和的發達となすかは大いに議論の餘地がある。即ち人格の内容問題である。教育の眞の目的は内容によつて決定せられねばならない。然らずして單なる形式論を以てその目的となすが如きは誠に莫然論たるの誹を免れない。この意味に於て近世の新人文主義者の説に大なる缺陷ありといはねばならない。

次に然らば如何なる内容を有せる人格を作るべきであるかといふ問題であるが、之は理想的文化の規定と一致すべきもので、結局教育の窮極目的は人生觀が之を規定する原理とならねばならぬことになる。

即ち教育の目的は人生觀の如何によつて或は現世主義、超現世主義となり、或は自

然主義超自然主義となり、或はその理想とすべき社會組織に關して社會團體を本位とするもの個人を本とするものが出る譯である。

人生の理想を定むるに當つては自然主義も現實主義もある意味に於てとらねばならない。何んとなれば人類生活の中より現實的生活を取りのぞいては人類生活はあり得ないからである。

扱て吾人の一切の活動は自我のあらはれである。この自我を現はすことは人性の根本要求であつて、これは唯現實の生活に於てのみなし得るのである。故に吾人は吾人の理想を絶えずこの現實生活の間に實現するを以て理想の人生となすべきである。超俗的生活は人性を無視するものである。

又教育の目的を定むるに個人本位をとるか團體本位をとるかは最後の重要な問題である。然しこのことに關しては自分は前序論に於て屢々述べたる如く、人は本來社會的のものであつて、たとへ意識は形式的には自主的であつても、その内容は全く

廣く自然及び人類社會を包含するものである。而して人は絶対に單獨孤立の生活をなし得ぬものである。要するに社會團體の一員としての理想を人生の理想とすることは人類の本質的要求に基くものといふべきである。而してこの社會團體中最も直接に個人の意識の内容となり主觀的要求に關係するものは實に國家である。故に教育の目的は國家的に定めねばならぬといふことも當然である。

以上を總合するに教育の目的を定むるに當つては現世的現實的を基礎とし團體本位によるべきこととなる。従つて教育の目的を定むるには是等のものを根本觀念となさねばならない。けれども眞の内容としての教育の目的を設定するには之丈では不充分である。無論現世的團體本位は基礎觀念である。然し教育の目的を確定するには此等の基礎觀念の上に更に理想を立てねばならない、即ち現世的團體そのものの理想を明にせねばならない。團體の理想それは何であるか。

團體それ自身の發展進歩幸福である。故に教育の目的は一方常にこの理想主義の立

場を取らねばならない。この理想あるが故に、この理想に導かるゝが故に現世も現世となり得る。若し教育の目的が現世主義に惰するときは教育の目的は生命なき骸骨たらしざるを得ない。

第二節 歐米教育學者の教育目的論

自分は教育の目的について此處に自分の考を述べて見たいと思ふのであるが、純粹に自分の考を述ぶるに先つて何うしても此處に歐米の教育學者の唱ふる目的論及び本邦教育學者の唱ふる目的論を一瞥せねばならない。

然し教育學者といつても總てを網羅する譯にはゆかない。それで此處では代表的の學者を選んで彼等の教育目的論を調べて見やうと思ふ。

コメニウスは教育の目的は神の小像たる人間の本性として知識と徳性と敬虔の三性質を發揮するにありとなした。彼は自然界の經驗と推理とに重きを置き實物につき意味を理解することを主張したので、この方面に於ては大いに當時の傳統的思想を乗り

越したものといふことが出来る。然し根本は基督教思想であつて神の意圖が彼の中心思想であつた。この點から見ると彼の目的論は或意味に於て全體的宇宙的であつたといふことが出来る。然し大體それは形式論であつた。

ロックは白紙論を主張して有名であつた。従つて彼は經驗及び自然界に重を置いた。

ルソーはロックの影響を受けて自然主義の立場をとつた。然し兩者の間には大なる相違がある。ロックは理性などにはあまりに重きを置かなかつた。ルソーは意識的には理性をあまり叫ばなかつたけれども、彼の自然主義の内容は殆んど理性的色彩を以て蔽はれて居る。この故に史家はロックを客觀的自然主義と呼びルソーを主觀的自然主義と呼んで居る。ルソーは主觀的に理性的人間を以て普遍的人間となし、又これがノルマルな、自然な人間であるとし、教育は斯くの如き理性的自然人を作るを以て理想とせねばならぬと主張した。人は動もすれば自然主義といへば直ちにルソーを例に上

るけれどもこれはルソーを知らざるもの甚しいものである。ルソーの説は成程自然主義である、然し所謂自然主義ではない。ルソーの説は理性主義的本體論に立脚せる自然主義である。故にエミールを讀みたる人は誰でも、その合理的氣分の意外に濃厚なることに驚かざるゝであらう。只時々は兒童期は兒童期の爲めに存在するといふ様な考へから兒童の時々の快樂をほしまゝにさせた様な向もないではないが、こは全く當時の社會一般の風潮に反抗せんがために反抗したものであり、又文學者特有なる所謂思ひ付が多大にあらはれて居る爲めである。それ故ルソーの説には前後至るところに矛盾が多い。

自分はルソーの説は部分的には眞理を認むるものではあるけれども彼の理性先天説には反對せざるを得ない。自然彼の自然主義的傾向にも反對せざるを得ないのである。然し彼の人は醫師や軍人や政治家となる前に先づ人間となれといったことに對しては歸る意味に於て大いに共鳴するものである。

ヘルバルトは教育の目的として例の五道念の完成を叫んだ。五道念とは内心の自由、完成、好意、正義、報償である。以上の五道念を完全に養ふことは倫理的性格をもつ所以で又倫理的性格をもつことは教育の理想である、従つて五道念を完全に養ふは教育の理想であるとしたのである。然し彼の説は大體に於て所謂人格的形式論であつた。又従つて個人的な傾向を取つたのである。けれども五道念の一つ一つを考へて見ると總て社會的である、報償にしる正義にしる、好意にしるそれである。窮極理想なる内心の自由の如きは東洋の所謂誠心である、天地に恥ぢざる、矩を踏えざる底の境涯である。かく解し見ればヘルバルトは個人的であるといふもののその内容を些細に吟味して見れば全く社會的全體的といはざるを得ない。内心自由の境涯は所謂主客合一の境地である。

教育神ベスタロッチは社會的教育主義の元祖である。彼の教育目的論は前述べたる人々の目的論に比し遙に一頭地を抜いて居る。彼は形式と内容とを明確に區別して述

べて居る。彼によれば教育の目的は一方より見れば個人の性能の調和的發達であるが他方より見れば家及び國家といふ團體の爲めに充分なる働をなし得る人間を作るにあるとなした。實に彼は社會的教育主義の主唱者である。これに比しナトルプは同じく社會的教育を主張したけれども彼の實際は個人の人格完成が目的であつて社會はこの手段として必要であるとなしたのであるから、此の意味に於て彼を眞の社會的教育主義者であるといふことは出來ないと思ふ。

ペスタロッチは學說の如く實行した人である。彼は元來人類同胞を救ふといふ理想に燃えて居た。初めに政治家法律家にならうとしたのもそうした理想の表はれである、然し遂に教育事業に身を投ずる様になつた、これも彼の理想の然らしめたところで、彼はこれによつて人類を愛し人類を救はんとしたのである。ペスタロッチのペスタロッチたる所以も實にこの鐵をも解かさねばやまぬといふ人類愛の精神とその熱烈さにあるのである。ペスタロッチの生命は愛と熱とであつたのである。無論方法上か

ら見ても他を抜んで居た點もあるけれどもそれ等は彼にとつては何等重要事ではない、否實際に於ては彼は寧ろ失敗者であつたらう。現に彼の教育事業は至るところで失敗に終つたではないか。或時は姑息な愛によつて或時は經濟思想の缺乏から。教育事業としては只最後のエフアルトン生活はやゝ成功して居るのみである。これは經驗の結果であらう。然しペスタロッチの吾等後人を啓發し感奮興起せしむる所以のものはその事業の成否ではない、實に汲めども汲めども盡させぬ貧兒孤兒人類に對するその愛である、熱である。彼こそは自分の所謂理想我の化身である。今日教育界の行き惱みを救済する方法は吾、人共に彼ペスタロッチの精神に蘇み更へるより外に道はない。自分は此處に一切の人間に向つて『ペスタロッチに歸れ』と絶叫するものである。

尙ほ次に最近歐米教育學者の説を瞥見して見やうと思ふ。

實驗教育學者として知られて居るソルンダイクの説を見るに、彼は吾々は自然を利用し、人類に有用にならねばならぬといつて相互扶助を説き、尙ほ道德に對する批評

に於ても有用や、奉仕を主張して居る。而して完成については人のあらゆる力の完成には反対して居る。即ち悪傾向を完成することは無意味であつて調和的發展に役立つのみ必要である、人類に必要なものは寧ろ共有として、全體としての構成員として働くところの力であると言つて居る。右の説によつて見るに彼の考は明に社會的人物を作るを以て教育の目的となすものと推量してよいと思ふ。

社會的教育學者として聞ゆるオシイエは適應といふことを力説して社會學者や倫理學者の見解に對して批評をなし、それ等の人の説と自分の説とは一致してゐると言つて居る。即ち社會學者は人は社會的存在物である、而して人間の幸福は社會的見識及び社會的善意を得ることに依存するものであるとなし、又倫理學者は個人は社會力に影響されぬものはない、この事實を去れば抽象的のものとなる、思想の如何なる感情も皆社會力に依存するものであるといふのであるが是等より考へ見れば個人は社會的反作用を開発するものである、即ち適應はそれではないか、近代科學によれば是は當然

の結果ではないかといふのである。彼は生理學、社會學、心理學の立場より論じてゐるのであるが、又多大に生物學的の色彩を帯んで居る。社會的ではあるが、又社會の一人としてといふ傾向も多大にある。

遺傳研究を以て有名なる佛國のギユョーの考は、頗る生存本位である。教育とは生存の條件にまで新時代を適合せしむる技術であるといふのである。それ故彼によれば個人の要求と社會の要求とは互に補充すべきもので凡ての教育の目的は個人的にして同時に社會的でなければならぬ、社會生活と調和する個人を作らねばならぬと言ふのである。而して教育の目的を次の三つに分つて居る。

(一) 種族に適合する且つ有用なる個人のあらゆる性能の調和的開發

(二) 其人に特有なるものとしての性能の開發。但し社會組織を破らぬ範圍にてせよといつて居る。

(三) 其社會共存を破壊する様な傾向や本能を取り去ること

彼の説は教育の目的は個人的にして同時に社會的ならざるべからずとして二種の目的を同時に立て、而して所謂調和を主張して居るので多小曖昧不徹底の嫌なきにあらねども、上の三目的によつて見るに明に種族の爲めにといふことを言ひ、又個人の特殊的性能の充分なる實現及び消極的には團體に有害なるものを排除せねばならぬと主張してゐる點より察するに、彼は明には個人は社會の進歩の爲めに自我を實現せねばならぬとは云つては居ないが、はいそれに近いと見做してよいと思ふ。

フユエーは大體ギユョーの説を受けついで居るけれども彼は明に社會國家團體の發展の爲めといふことを主張して居られる。この故に彼の説はギユョーに比し遙に旗色鮮明であり且つ徹底的である。彼は國民は一つのオルガニズムであり、其處には一種の集合意識が存在する、教育の最後の目的は種族、國民性、祖國の發展を確保すべきにあると言つて居る。

第三節 本邦教育學者の教育目的論

更に進んで本邦教育學者の唱ふる最近の教育目的論を一瞥して見やうと思ふ。

東京高師教授大瀬博士はその著教育學教科書中に曰く『教育の目的に付きては便宜上之を個人及び社會の二點に分けて論究せんとす』と。又曰く『尤も吾人は徳を以て人の品性の中堅とし教育上最も之を重要とするも、之に知と美を加へて始めて眞の品性をなすものなれば、品性の上には三者各特別の價值を有すること疑なし、吾人は此の意義に於て教育の目的は知徳美の調和に在りと云ふ』。

博士の目的論は個人と社會との二つを目的として居る様であるが、明にその一致點を説明してゐない、又知徳美の調和と云つて居るが之は全く形式論であつて、その窮極目的たる内容論を知ることが出来ないのは遺憾である。

森岡常藏先生は人の權利といふことを頻りに主張して居られる。其著教育學講義の中に『個人が自己を主張するのは自然に得來つた權利である。個人が社會に對して讓歩するのは其の義務と見ることが出来る。權利といふは何故かといふに天は吾人に與

ふるに『我』といふものを以てした。『我』は自然個有のものであるか、或は經驗に依つて出來たものであるかの形而上學に屬する問題はこゝに避けて兎も角『我』といふものは個人が各有して居るのである。しからばその『我』を主張するのは天理の然らしむる所と見て宜しからう。足で歩み、手で攫むは天理の然らしむるところであると同じく『我』を主張するも天理に従つて行くので先づ自然の權利と見ることが出来る。次に義務と云ふは何故かと云ふに如何なる社會にあつても個人が相讓歩し相貢獻するのでなければ社會は成り立つことが出来ない。社會といふ觀念の中には自ら個人が讓歩するといふことを豫定するものであるから先づ社會に對して個人が讓歩するを義務と見て宜からうと思ふ』。

氏の右の權利と義務の説明によつて未だ氏の目的論を知らざる讀者といへどもほゞ推察が出来ることと思ふ。右の説明によつて見るに氏は個人がその權利を主張するを以て人間としての第一義であると考へて居るやうに思はれる。義務の如きは僅に社會

に對して其の成立の可否を懸念するところより餘儀なく讓歩するものと見て居る。恐らく氏にとつては義務は人間にとつて第二義第三義であらう。氏は教育の目的は個人と社會の調和にあるとなして居るが兎に角上の氏の説明より見るときは氏は明に個人を主とし社會を従もしくは個人の手段と見て居る様に思はれる。足を以て歩み手にて攫むは天理の然らしむる所以とするならば何故に氏は人間は人間の本分義務（自分の理想我）を盡すを以て天理と爲さないのであるか。氏は吾人より見れば寧ろ消極的の人間、權利主義の人間を以てノルマルの人間となし、吾人の以て積極的ノルマルの人間と見做す社會人類全體の爲に奉仕する理想我の人物を以て消極的の人間と見做すのではないか。氏は人生觀として自然主義を支持するものであるかはたまた理想主義を保持するものであるかそは自分の不明に屬して居る。然し著の中にあらわれてゐる丈では調和説の様である。然し自分は人間といふものは理想主義に立脚せねば急ち現實に惰し、惰落に向ふものであると信じてゐる。現實主義はもとより調和説といへど

も既にそれは情落の一步ではないか。吾人は理想主義に憧憬してこそ現實に於て漸く調和を保ち得るものである。理想主義は健全なる思想である。努力奮闘なき社會は生命なき屍である。

氏曰く『教育の真正なる意識は實地と理想との調和である。つまり實地に疎からざる理想家、若しくは理想に流れざる實地家を作ることを目的としなければならぬ』自分は氏の所謂理想の如何なるものであるかを知るに苦しむものである。人は目的を定めて是に向つて突進するは理想あるが爲めではないか。人間は如何にもがいても生ある以上現實をのがれることは不可能であるから、理想に流れるなどいふことは概念上に於てのみであつて實際問題としては杞憂に過ぎない。

尙ほ氏は前には權利を主張したけれども却つて又次の如く言つて居る。

『今のところでは國家團體が高尙なる社會である、それ故に國家の利益の爲めには個人は如何なる犠牲をも高價とはしない、生命をも犠牲にして國家の爲めに盡して怪し

まないではないか。』

吾人は今氏のこの説を見而して前述の氏の所説とを對稱するとき、氏の所謂『我』の主張たる天理の然らしむるところたる權利と社會に讓歩する義務との何れが主なるか、何れが人間としての第一義務であるかの判断に迷はざるを得ない。

むべなるかな氏は教育の目的として次の如く言つて居る。

『以上を約めて言へば教育の務めは個人的見地或は社會的見地の何れか一つに依つて決すべきものではない。どちらの一つに偏しても正鵠を失する。極端に個人の方面から教育を主張する者は固より不可である。又極端に社會の方面から教育を唱導するも亦不可である。この二方面が共存すること即ち個人性と社會心との調和的發達を務むべきである。この調和的發達を務むることが即ち教育の目的とならなければならぬ』

氏の所謂『極端』なるの一言には自分も又賛意を表するところである。然し實際生活に

於て盾矛し勝な二つの窮極目的を打ち立て、それを調和するが如きは果して人事のよくなし得るところであるか。自分はかくの如き説を以て一束に所謂學者的調和説と名づくるものである。吾人は人の子を教育するに當りてこの調和説に面してその手心に心を勞することの意外にも大なるものあるを思ふものである。殊に理想に忠實なる教師に於て然りである。

尙ほ此處に一つ吾人の注意を要することがある。それは犠牲といふ言葉についてである。犠牲といふ言葉を註釋なしに用ひて居る人は多くは個人主義者である。彼等は個人主義を以て正しき人生觀となすからである。然し吾人より見れば、これは大なる誤りである。彼等の以て犠牲と呼ぶところのものは眞の人間にとつては、多くは人間の第一義務を果したに過ぎないのである。それはやむにやまれぬ要求である。理想の實現に過ぎない。

附記、森岡先生の所謂權利は『全同胞の爲め』に主張する權利であれば、自分は

前説を取消すものである。

溝淵進馬先生は教育の目的を次の三つに分けて居る

- (一) 教育に於ては社會の内に生存することが出来る能力を個人に與ふることを務めなければならない、之が教育の第一の目的である。
- (二) 教育に於ては兒童をして其環境を理解し之に對する趣味を抱かしむる様にせんければならぬ、之が教育の第二の目的である。
- (三) 教育に於ては社會の生存發達に必要な個人の性格を養成することを務めてゆかなければならぬ。之が教育の第三の目的である。

氏のこの目的分類は一見巧みにして且つ公平の様である。然し自分の疑問とするところはその第一の目的第二の目的第三の目的といふその順序である。第一の目的とは直接の目的といふのか。若し然らずしてその順序が目的の重大さを示すものとせば吾人は大いに反對せざるを得ない、何んとなれば吾人より見れば氏の所謂第三の目的こ

そ教育の窮極目的であるからである。第一第二の目的は寧ろその手段として重要である。

氏の所説も矢張全體より察するときは所謂學者的調和説に適さない。氏は次の如く説明して居る。

『既に述べて置いたやうに社會は個人が集つて有機的關係をなしたものであるから個人を外にしては社會はないのである、それで個人の發達は同時に社會の發達となるのである。随つて前に擧げて置いた教育の二つの目的を達することは個人を發達せしめ其の性格を高尙にすると同時に社會を發達せしめ、其の品性を高むる所以である。然るに社會の生存發達の爲めには此の外に個人が社會の爲めに自己を犠牲にすることがなければならぬ。言葉をかへて言ふならば個人は公共心を有つて居らなければならぬ。之は社會の生存發達の必要條件であつて公共心の盛なる社會は必ず榮へ公共心の弱い社會は衰微を免れない。公共心は此の如く社會の生存發達に缺くべからざるばかりでない、若し個人が公共心を有つて居なかつた時には社會は成立しなかつたのである』。

若し氏にして公共心は社會の生存發達に缺くべからざるものであり、又若し個人が公共心を有つて居なかつたときには社會は成立しなかつたのであるといふことを眞に徹底的に信じて居たとしたならば何故に氏は第三の目的を以て教育の窮極目的となさぬのであるか。個人の公共心の發達によつて社會の生存發達が可能であり、公共心によつてのみ社會の成立が可能であるとしたならば教育の目的はこの公共心を發達せしむることに盡きて居るのではないか。個人を發達せしむる爲めにも其の性格を高尙にする爲めにもこの公共心を發達せしむる以外に道はないではないか。社會の生存發達の爲めに個人の發達（形式的）が問題となるのではないか。又公共心を度外視して性格の高尙は可能であるか。然るに氏は態々『社會の生存發達の爲めには此の外に云々』と言つて居る。これによつて見るも氏は教育の目的として明に個人と社會とを二つと

して併立せしめて居る。

次に谷本博士は新教育學講義の中に小學校令第一條に對する改正案を述べて居られる。曰く『小學校は兒童心身の發達に留意して體育知育情育意育を施し、殊に道德教育、國民教育、人道教育、宗教教育の基礎並びに其の公民的生活に必須なる普通の知識技能を授くるを以て本旨とす』と、

博士の目的論の内容豊富なるには實に感服の外ない。博士は個人の發展完成といふことを頻りに唱へて居るので一見個人主義を主張して居るのではないかとの疑念を抱かしむる點なきにしもあらずであるが（一般から個人主義と目されて居る）、個人主義者としてもその内容に於ては自分の所謂理想我實現説に甚だ接近して居る。殊に右の提案に於ても人道教育とか公民的生活とかを明に述べて居られる點からしてもその精神は推し量られると思ふ。將して博士は次の如く言つて居る。

『私の教育の理想とするところは斯ふいふのです、各個人が其の個人性を充分に伸ば

して夫で以て國家の爲めになり、社會の爲めになる様にするといふのが夫れが理想である』又曰く『名高い人必ずしもよい人でない。よい人とは個人性を擴張して世の中の爲めになると云ふことでなければならぬと思ふ』この説の如きは全然自分の考ふるところと同一である。博士の理想の人物は矢張自分の所謂理想的自我である。

澤柳博士は實際的教育學の中に前記谷本博士の小學校令改正案に對する批評をなして曰く『文字上の差異はあるが實質上大した差はない。尤も公民的生活に必須なるの一事を終りの句となせるはその内容に於て多少相違あるが如く吾人に思はれる』と。然し谷本博士の改正案は小學校令第一條とは餘程相違してゐると思ふ。何せなれば博士は心して人道教育、宗教教育、公民的生活に必須なる、を附加したのではないかと思はれるから。

澤柳博士は『大した違はない』と言はれて居るが、この事は恐らく澤柳博士の小學校令第一條に對する解釋によつて居ると思ふ。澤柳博士は小學校令第一條は個人的要求

と社會的要求とを調和したものであると明言して居られる。曰く『今さら社會的教育學と個人的教育學とが論争するのは空論に過ぎない』と。この言によつて見ると博士も矢張個人的目的と社會的目的とを併立させて正當なりと見做して居る一人である様に思はれる。博士は小學校令第一條を説明して曰く『國民教育道德教育といふのは社會的教育學の主張を入れたものである、而して生活に必須なる普通の知識技能を興へ及び身體の發達に留意するは個人的教育學の主張に重を置いたものである』といつて居る。

無論右の様な説明解釋もつかぬことはないであらう。然し自分の見るところでは果して國民教育や道德教育は『普通の知識技能』や『身體の發達』なしに可能であるか否國民教育にも道德教育にも共に右の二者は必須條件ではないか。若し右の二者を無視したならば國民教育も道德教育もその内容は共に空虚となるではないか。それにも係はらず尙ほ且つ小學校令第一條を個人的と社會的とに分離して解釋せねばならないか。自分は寧ろ國民生活、もしくは社會生活はその窮極目的であつて身體の發達や、普

通の知識技能を授くることはその手段であると見做すを以て至當となすものである。強いて博士の如く個人的と社會的との兩目的を兩立せしむるならば、それは小學校の教育は半ば利己的に半ば利他的に教導するものであると曲解せられても反駁の術はあるまい。世の中に利己主義者が多くなつて來た。源は何處にあるのか、自分は未だその眞源を發見することが出來ないで居る。

田中義能先生は最新科學的教育學の中に明快なる目的論をなして居る吾人の大いに共鳴するところである。而も實際的具體的の論である。曰く『我教育に於ては我國民をして國家社會の一員として充分に此の任務を全ふし得しめ、遂に彼等をして悉く皇祖皇宗の遺訓を體認せしめ、以て國民の大理想たる皇運扶翼の業を遺憾なく全ふせしむるを要す。是れ實に教育の目的也』と。

次に吉田熊次博士は著社會的教育學の中にその目的論を述べて居られる。博士はその著の示すが如く社會的教育主義者である。曰く『教育の目的は人をして人間らしき

活動を充分發揮せしむると云ふことである。而してその人間らしき活動を充分發揮せしめやうと云ふことである。而してその人間らしき活動を充分發揮せしめやうと云ふには先づ社會に同化せしめ、而して社會を改善進歩せしむるにある。又曰く『社會的
教育學よりすれば教育の第一の要件は人間の活動を大ならしむること、第二の要求はその活動をして社會的にならしむるといふことである。』『要するところ教育の大目的は未成熟者をしてその分に應じて最も大なる社會的活動をなさしめ最も人間らしき生活を送らしむるにあるのである。……それは教育の目的と云ふものは被教育者を社會的に活動せしめればそれで充分であると思ふ』

教育の目的としては博士の主張は明に一貫して居る、又正當であると思ふ。然し自分の博士に對する不満の點はその論據についてである。博士はその論據としては人の意識の内容が社會的なるが故に教育の目的も社會的でなければならぬといふのである。意識の内容が社會的であるが故に自ら教育の目的も社會的でなければならぬといふ

いふそれ丈の博士の説に對しては何ら異存はない。然し意識の内容が社會的なるが故に其の點より直ちに萬人に向つて、斯るが故に人は社會の改善進歩に貢獻すべしと要求し得らるか。無論間接には論據となつて居るけれども直接の論據としては如何なるものであらうかと思はれる。萬人に向つて人は社會の改善進歩に貢獻すべきものであると號令せんとするには何うしても先づ個人と社會との關係を論じ、又個人活動と社會の進歩發達との關係を論じ、こゝに人生の理想目的を提示し、人の進むべき道は當然理想主義(自分の理想我の實現)でなければならぬとの提議あるのみである。此處に當爲が成立することとなる。自分は淺學をも省みず大膽にも諸先輩の諸説を批評した。然しもとより何等私怨のある譯ではない。只學說に對して忌彈なき感想を述べたまでである。暴言多謝。

第四節 自分の目的論

最後に此處に自分一個としての見地より教育の目的を提言して見やうと思ふ。無論

前節の批評によつてもほゞ推察が出来ることと思ふ。自分は本書に於ける本論に於て實驗的に證明したる個人の價値を基礎概念として目的論を立てんとするものである。自分は序言に於て述べ置きたる如く、若し學術的に客觀的個人の價値なるものが決定せられたならば教育は被教育者をしてこの價値を發揮せしむる様教導するより他にはないと思ふ。そこで教育は自分の所謂理想的自我を作ることをして目的とせねばならぬと提議するものである。然しこれはもとより教育の窮極目的であつて直接の目的としては身體の發達、知情意の圓滿なる發達にあるは言ふまでもない。茲に自分の目的論を概括して述べやうと思ふ『教育は被教育者の身體の發達に留意し知情意の圓滿なる發達をはかり國家社會の發展進歩幸福の爲めに活動する(貢献する)人物を養成するを以て目的となす』

尤も解釋の仕様によつては知情意の圓滿なる發達にて目的は盡されて居る筈である。然しそれは形式的であるが故に最後に内容を述べ以て教育の究意目的を明示した

譯である。

第五節 目的論主張の論據

自分の教育の目的論の論據は全く前述の序論及び本論にある。今此處にその概略を繰返さうと思ふ。

人には社會性のあること及び普通の人間は國家社會の恩に感じ報恩感謝の情の起るのは當然である。而して眞の學術的論據としては社會的教育學者のよくいふ人の意識の内容は社會的であるといふことがその一つである。確かにこの論據から人は社會の一人として社會的生活をすべきであると主張することが出来る。けれども意識の内容が社會的なるが故に直ちに人は社會の目的即ち社會の進歩發達幸福の爲めに貢献すべしと提言することが出来ない。何んとなれば事實個人主義者といへとも社會の一人として社會を手段として社會的生活をなして居るのである。若し社會的教育主義者にしてこの意味に於ける社會的生活を理想とするならばその目的論の論據としては、意識

の内容が社會的であるといふ丈で足りるかも知れない。けれども社會の改善進歩を目的とせよとか、最大なる社會的活動をなすべしといふが如き主張は意識の内容が社會的であるといふこと丈から直ちに導き出されぬと思ふ。

自分が理想主義を主張する所以は實に此處にあるのである。即ち人生の目的は人生それ自身の發展進歩幸福であつて、これは自分の所謂理想我の實現によつて可能とせられ、又その結果各個人は増々發展進歩し得るものである。而してこは全く人間的要求性に一致するものである。かるが故に人は各この社會全體の目的の爲めに即ち全體の進歩發達幸福の爲めに貢献すべきである、自我を實現すべきであると主張することが出来る。即此處に當爲としての主張の論據が成立するのである。尤もこの理想我もそのよつて來るところは意識の内容は社會的なるが爲めであるが、當爲として主張する爲めには何うしても一歩進んでその理想主義によつて來る所以を明にせねばならない。

第六節 誤解され易き諸點

次に自分の主張に對して種々誤解があることと思ふから最後に少しく辯じて置かうと思ふ。

第一 個人を無視（人格を）しはせぬか。

自分の主張は人の人たる所以を遺憾なく發揮すること即ち個人として最高なる理想我の實現を以て目的とするが故に右の誤解は無くなる譯である。若し強ひて反對せんとするものありとせばそは修養の足らざる輩か、利己的個人主義者である。

第二 個性を無視しはせぬか

自分は社會全體の進歩發達幸福の爲めに役立つ一切の個性を遺憾なく發揮することを希望するものである。又これによつて初めて社會の發展も幸福も可能とせらるゝのである。但し社會の目的に反する我儘なる放縱なる個性は拒否すべきである。これは如何なる個性尊重者といへども異議はないと思ふ。

第三 人をして社會的に自覺せしむるより個人的に自覺せしむる方正當なりとの説

右は個人主義者の徹頭徹尾主張するところである。自分といへども人は先づ自我を徹見せねばならないといふことには何等異論はない。否、人は眞に自己の何んであるかを知つてこそ、そこに強き力ある自我を実現することが出来るのである。その意味に於て人は誰しも必ず一度は此の過程を踏まねばならない。殊に自己一身を修め得ずして徒らに天下國家を論ずるが如きは自分の大いに排斥するところである。彼等は單なる利己主義者に過ぎない、名譽奴隸に過ぎない。然し人間の究意目的とするところは何んと言つても矢張天下國家でなければならぬ。

自分は前已に我を知ることよりもその何であるかを知ること即眞の我を知ることがより重要事項であると論じた。而して眞に我を知ることの出來たものは必ずや社會全體の目的の爲めに全我を捧げんと要求するものである。人間の最後の理想目的も實にこゝになければならない。故に教育の目的としてもこの最後の目的を眞の目的として立てねばならない。決して中途もしくは準備的の目的を以て教育の眞の目的としては

ならない。

第四 營利的の仕事に於ては『社會全體の爲め』といふことを目的とすることは出來ぬといふ説。

こんなことは實業家などにはさもあるべきことである。彼等は『社會の爲め』といへば直ちに君の御馬前に討死するとか慈善事業をなすとかのみを聯想するのである。然しこれは彼等の根本的の迷蒙である。人は自己の職務を放棄して社會の爲めに盡す必要は毛頭ない。それは或意味に於ては罪惡である、それは社會秩序を打ち破るからである。吾等の職は天職である。人は皆各のつびきならぬ地位にあつて社會の目的を分擔しその務を果して居るのである。天職に忠實なることは同時に社會全體の目的を果すことになるのである。商人もよし、藝術家もよし、學者もよし、政治家もよし。經濟事業可なり、精神的事業可なりである。唯重要なるは社會は相互扶助であること、社會の各人は社會全體の目的の一部一部を義務として擔ふて居るものであるといふ自覺である

此の自覺と共に自己の職務は直ちに社會的となり眞に生命あるものとなる。又事實無自覺たりとも多少は社會の爲めになつて居る。そこで或論者はかく無自覺にして尙ほ社會の爲めになり居るとせば強ひて自覺せしむるの要はないではないかといふのである。

此處に吾人の注意せねばならぬ大事な事件が潜んで居る、なるほど無自覺にしても尙ほ社會の爲めになつて居るけれども自覺者によつて社會の進歩發達は一層促進せしめらるゝものである。而して無自覺者はやゝもすれば利己的個人主義に走り、そこに暴利、僞善、詐欺は流行するのである。之に反し『社會全體の爲め』に自覺せる者は消極的には社會に迷惑をかけはしまいか害毒を流しはしまいかと恐れ積極的には社會の爲めに善事を爲さんと心掛くるものである。前者と後者とは實に天地の差である。吾人は暴利詐欺によつて營利の業を營まんとするものを社會を毒化し破壊する惡魔として此の地上より退治せねばならない。商人は正當の利によつて商人たるの職を完ふし得るも

のである。今日の商人は第一に相互扶助の精神に目覺めねばならない。人は誰しも己の活動能力の發揮に相當せる報酬を期待すべきである、大なる活動をなせるものは大なる報酬を受くるは當然である。けれども報酬は吾人の重要事項ではない、吾人の第一義は社會全體の爲めに働くことにある。報酬は結果である、生活の手段に過ぎない。吾等は唯社會全體の爲めに全我を捧ぐればよいのである。吾等は事の本末を顛倒してはならない。報酬や名譽やバンは末の末の問題である。

第十章 補 説

第一節 カントの人格主義

歐洲大戰後嶄然として其擡頭を現はしたる大思想はデモクラシーである。デモクラシーは政治的に經濟的に教育的に色々の意味を持つて居ることと思ふ。けれども自分はこの詳細なるデモクラシー意義論をなすのではない。只デモクラシー思想のよつて起り來れる源を探ねて見たいと思ふのである。

デモクラシー思想はその源を探ねて見たならば随分古いであらう。或は歴史の初まりから已にその萌芽があつたともいへやう。然しこんなことを言つても讀者はその要領を取らへ得ないであらう。矢張デモクラシーとは一體どんな思想を指すのであるかといふ意義論を言はねばならぬことになつた。それで自分は此處に極めて概括的にデ

モクラシーを自分が如何に解して居つたかを言つて見たいと思ふ。自分はデモクラシー思想は一言にしていへば人格尊重、人間尊重の思想であると思ふ。然しこれは概括的に形式的にその要領を述べたのであつて、内容の方面からいふならば政治的に經濟的に教育的に色々の部分的意味を含んでゐると思ふ。然し前にも述べた通り自分としては意義論はこゝに必要とせないのである。それで此處では此の思想の要領をとらへてそれを中心思想として論を進めて行かうと思ふのである。それでデモクラシーを人格尊重の思想と解するときには、歴史上此の思想の勃興は致るところに見出さるのである。古くはギリシヤ思想にそれがある。人は萬物の尺度なりとか、又ソクラテスの汝自らを知れの思想は或意味に於て確かに人格尊重の思想と見ることが出来る。それから中世のクリスト教の『人は皆神の子である、神の前には萬人は平等である』といふ思想は人格尊重の鮮かなる思想である。それから十八世紀新人文主義の先天的理性主義者の思想は總てこれ人格尊重の思想と見ることが出来る。而して世界史を今達観し

て見ればこの思想が次第に勢を増して來て居る様に思はれる。一體自我の自覺めの第一歩は人格の叫である。人の社會はその進化の過程に於て自我に自覺むることは意外に早いものである。自我に自覺むるとは或る意味に於ては全體に自覺むることである。然るに一方社會といふものは一般に保守的なものであつて習慣は重んぜられ事物は固定し遂に階級を生じ茲に人間社會に於ける人爲的大不平等を現出するに至る。こゝに於て理性の所有者なる優れたる人間が出て、正義や自由や平等や博愛を叫ぶこととなる。こゝは社會進化の自然の過程である。眞實なる自我、至誠燃ゆるが如き自我の叫びは只正義あるのみである、博愛あるのみである、自由平等あるのみである。吾人は宗教史、哲學史、人間進化史の至るところにこの大事實を發見するのである。今日の史家、哲學者、教育者、政治家は此の大事實を何んと見るか。吾人はその叫びのかくも遠く且つ古きにもかゝはらず今日尙ほ依然としてその昔のまゝに喧々囂々として論議せらるゝの事實を見、驚歎その度を越えてむしろ奇怪の感に打たるゝものである。人生の理想目的

はそんなに六つかしいのか。理想の社會はそんなに不明なのか。自分は資本家は何うであらうと労働者が何うであらうと精神が何んであらうと物質が何んであらうとそんなことは問題ではないと思ふ。吾等の求むる理想の社會は出來得る限り萬人に満足と與ふるの社會である。皆んながよければよいのである。それ以外に理想もへチマもないのである。然し自分は味噌とクソとを混同する様な悪平等を主張するものではない。讀者は自分の所謂『出來得る限り』と『萬人が満足する』と言ふ言葉に注意を向けて貰ひたい。萬人が全人的に思惟して認むるところの社會は公平なる正義の社會である。自ら勞を厭ふもの、怠るものは落伍すべく努力奮闘するものが榮ゆる世は公平正義の世である。けれども貧しきが故に學ぶことが出來ず、單に富者なるが故に治者となり、有徳の士がその徳を發揮することの出來ぬ社會は不合理の社會である。理想の社會は個人の天賦の能を遺憾なく發揮せしめ、その能力の正當に認めらるゝの社會でなければならぬ。萬人は何等かの形に於て全體の爲めに奉仕する可能性を持つて居る。人格

の人格たる所以も實に此處に存するのである。デモクラシー思想の根本も此處に發生してゐる。

自分はカントの人格主義を論じやうとして意外にも岐路へ這入つた。然し兎に角デモクラシー思想の源は遠く二千年の昔にある。これが世紀を重ねるに従つて益勢力を得て來たのである。然し近代に於て特にこの思想を刺激し再燃せしめたるは實にカントの人格主義である。

『汝及び他人の人格を敬し、目的其者として取扱へよ決して手段として用ゆる勿れ』とは實にカントの教へであつた。

扱て近世の大工業組織は勞働者なる貧苦の階級を生じ、資本家なる富者階級を生じた。又一方女子は永く男子に屈從し又有色人種は白色人種の壓迫に苦しんだ。斯くして閨々の中に二十世紀の幕は開かれた。果然歐洲大戦勃發し、各人は男といはず女といはず各その力量を發揮した。而して遂に自己を知ることが出來た。斯くして先に沈黙

を守れるものも今は聲をなすに至つた。此處に勞働問題起り、婦人問題起り、人種問題が起つた。而して一見是等の問題は名を異にし品を異にして居る様に見ゆるけれども少しく根本に歸つて考察して見れば何れも皆同一思想なるデモクラシーの現れであることを知るのである。而してこの思想の源を探ぬれば自分が前に述べたる如く實に二千年の昔にあるのである。然し直接の原因は何んとしても大戦そのものである。けれども凝視するものは誰しも氣付くであらう、現代デモクラシー思想の有力バックは實に右述べたるカントの人格尊重の教であることに。

カントのこの教が如何に今日の勞働者や貧者や女子を鼓舞激勵したことであるか。彼等は實にこの聖哲カントの名を聞く毎に隨喜の涙を流したことであらう。そは無理からの自然の過程である。成程又人格はそれ自身目的である。

然し此處で吾人は無條件に彼等の隨喜の涙を承認する譯にはゆかない。彼等の總ての涙は眞實なる人間に徹しての涙であつたか。自分は彼等の多くの涙を單にブルジョ

ア階級の壓迫に對する反作用としての呪咀の涙ではなかつたかと危ぶむものである。讀者よ誤解なきを願ふものである。吾人は現代プロレタリア否一般弱者に對して理解なき程無知ではない筈である。けれども世を憂ふるものは達觀せねばならない。彼等の資本家に對する呪咀も又止むを得ないことであらう、然し彼等が斯く對立對抗せねばならぬに至つた抑の源は果して奈邊に存在してゐるのであるか。吾人の研究事項が此處に潜んで居るのである。人格尊重もとより可なりである。自分は前已に述べたる如く人格尊重の點に於ては敢て人後に落ちぬと自任するものである。

自分は此處に於て何しても今一步研究の歩を進めなければならぬ。そは何故に人格は目的そのもので決して手段としてはならぬ程左様に貴重なるものであるかについてである。こゝに當然人格とは何ぞや眞の人格の内容如何の問題が起り來るのである。吾人は此の問題に答ふるに再びカントその人の教を借りやうと思ふ。そは彼の『無上命法』である。無上命法は個人が全體に對するときの當爲の意識である。實に人格は

無上命法の主體なるが故に貴きこと無二なる譯である。カントのこの教によつても人格の内容は明に社會的全體的なることが知らるゝのである。自分は如上の論議を確證せんが爲めに此處に三度カントの教を借りやう。そは「爾の格率が毎に一般的法則となり得る如く行爲せよ」といふことである。カントのこの教は何を意味するのであるか。吾人の理性が「毎に一般的法則となり得る様に行爲せよ」と教へ、而して同時にこれが無上命法であるとすれば、人格はその内容に於て全く社會的全體的であるといはねばならない。かく研究し來れば人格の貴重なる所以も實にその内容の社會的全體的なるに存すといはねばならない。若しカントにしてこの『無上命法』と『爾の格率が云々』の體驗がなかつたならば恐らく「人格をして目的そのもの云々」の提言を見なかつたことであらう。故に吾人はカントの『汝及び他人の人格云々』の提言に酔ふ前に氏の『汝の格率が毎に一般的法則云々』及び『無上命法』に目覺めねばならない。前者は單なる形式的發言に過ぎない。それ丈解釋は自由である、従つて誤解もされ

易い、又頗る個人的となり易い。今日勞働者のあるものやガイダーの多くはカントのこの形式的提言を唯一の武器として戦つて居る。彼等は徒らに自負心を高め、他を排斥し、プロジョア階級を呪ひながら自ら却つて利己的個人主義に墮落して居る。これは誠に暴を以て暴に代ふるの類であつて理想の社會は實に得難いかなである。自分は前に述べたる今日の多くの階級の對抗對立は只この利己的個人主義に原因するものであることを信ずるものである。吾人人類社會の將來を憂ふるもの、理想の社會の建設を祈願するものは先づカントの『爾の格率が云々』及び『無上命法』に徹せねばならない。然る後に初めて『汝及び他人の人格云々』の眞意を體得することであらう。

人格の尊き所以は決して單に人間なるが爲めではない、利己的なるが爲めではない、又單に思慮的であるが爲めではない、それは實に理性を有し全人類の爲めに奉仕する可能性を有するが爲めである。故に人間にして若しこの理想なく只管に利己をこれ事とするものありとせばそれは禽獸と何等擇ぶところはない、人間とは名のみであつて、人

格の二字を冠するの資格なきものである。

第二節 自分の爲めと他人の爲め

本年の丁曾倫理講演集二月號に大島正徳學士は『自分の爲めと他人の爲め』といふ題で氏の人生觀の一部を紹介せられた。自分は現に右の問題に關係したことを考へて居つたので非常な興味を以て比の一文を讀んだ。無論内容は自分の日頃考へて居たところと殆んど符切を合するが如く一致して居つた。即ち氏の眞の考はあの文の結論に明にあらはれて居る。次に先づその結論を紹介して見やう。

『是を要するに自分の爲めにと言ふ事が遂には他人の爲めにと言ふ處に貫徹する事に依つて眞に自分の爲めの意義が解り、又他人の爲めにする意味を其の間に見出し得て全き満足を感じる譯である。扇の要は斯くの如く末廣がりに擴大されて自分の意義を知るのである。言ひ換へれば他を自らの中に發見し、自ら他に突き抜ける事に依つて、人々の意義を見出し得る譯で、茲に自他相即不離の理は理解出來るであらうと思ふ。』

それでこの結論丈から考へて見ると、吾々個人の行爲の目的といふものを次の如く解してよいと思ふ。我々の行爲の目的とするところは結局他人の爲めである、而してその他人の爲めにするといふことに於て自分が満足を感じるのである。只それ丈でよいのである。今一つ言葉を換へて言ふならば吾々の行爲の目指すところは他人の爲めである、それを自分がなすのである。それで吾々が一度自分がなすのであるといふ自覺に立つたならば吾々は側目もふらずに他人の爲めに進んでよいことになる。これで人生觀が一貫して居る、此の上強ひて自分の爲めといふことを考へ直さねばならない理由はない。なせなれば吾々が修業して道德意識が完成すれば大島學士も言はれて居る様にかくの如き自分は他人の爲めに善事をなすことに最大の満足を自分が感ずるからである。それで自分からいへば行爲を指導する意識としては『自分の爲め』を目的として前方に眺めてはならない、前方に眺むる目的は何うしても『他人の爲め』でなければならぬ。さうでなければ背反する目的を二つ併立させて前方に眺むることに

なつて人はこゝに二重生活若しくは矛盾生活をせねばならない。目的は他人の爲め、この目的を自分が果すのだと見る方が自然ではないでせうか。氏は扇の要と末廣がりに例へて居るが要としては末廣がりを前方に眺めて末廣がりの爲めに萬全の策をとればそれで扇が立派に扇の働をなすことになるのである。

大島學士は自分が右に述べた意味の人生觀をあの論文に發表しやうと企圖したことと思ふ。然し讀者の中にはあの論文を早のみ込みに讀んでア、結局自分の爲めにする事が他人の爲めになることになるんだ。だから自分の爲めに行爲してよいのだ。甚しきは態々他人の爲めなんといふことを考へる必要はないんだと合點した人はないだらうか。自分は何んとなんこんなことが心配になつた。又日常よく常識あるといはる人々の言として右の種類の會話を聞くことが多いのである。それで此處に再び大島學士のあの文の所々の言葉を借りて氏の考へを紹介し併せて自分の考を明にしたいと思ふ。

氏は先づ『吾々が日になす行爲の目的は千差萬別ではあるが、併し大別して纏めて考れば結局、自分の爲めと他人の爲めと言ふ問題になつて來ると思ふ』と述べて居る、吾々は色々、人生問題や社會問題で惱まされるが多くの人の少くとも理想に忠實ならんとする人の惱みの行つまりは此處である。一體自分は自分の爲めに生きて居るのであるか社會の爲めに生きて居るのであるかといふ煩悶に到達するのである。大島學士は次の如く言つて居る。『既に自分と他人といふ事を茲には區別して考へたのであるから、自分の爲めと言ふことゝ、他人の爲めといふ事とが、常に何事にも相比例する様に、吾々の行爲がなり得るものであるならば、自分の爲めと他人の爲めであると答へた丈で問題は解決されて了ふ譯である。併しながら斯様に自他の爲めに等分に其の行爲が遂げられると言ふ事は、寔に困難であつて、勢或はヨリ多く自分の爲め、或はヨリ多くの他人の爲めと言ふ處に傾かざるを得ないのである。又、人には學說の上に於ても、俗見の上に於ても自分主義他人主義もあり得る位であるからして、其の性質性格上に自

分の爲めとか他人の爲めとかの何れかにヨリ多く傾くと言ふ事のあるのは疑はれない事實である。斯く一方に傾きつゝ其の儘に心に何等の迷もなく、亂れもなく落着いて居られる事ならば、傾くに任せて其の儘に生活し得る事であるが、併しながら吾々お互に反省して見た時に於ては一方に傾くのが當然と思はれる場合もあるが、又少からずその行爲の不當であり、心得の間違つて居る事に氣付き、心が亂れ迷ふ事を経験せざるものもあるまい。茲に於てか此の間に立つて、自分の爲めと他人の爲めと言ふ事を大體前提した上に立つて、其處に如何なる調和點を見出すべきかと言ふ事は、理論上の問題としても、實際修養上の問題としても人々の苦しむ處の問題であると思ふ。以上の様な考へからして氏はその調和點を見出さんと努めたのである。然らば氏はその調和點を何處に求めたのであるか曰く『惟ふに人々は互に内省して見るならば斯る問題に苦しむときには、自分とか他人とかの一方に偏して立ちとどまり切れぬ事に氣が附くであらふと思ふ。假りに其の一方に立つて徹底すとしても、其の間に於ては自分乃至他人を

豫想し、他方にまで突き抜ける事に依つて、其の一方に差支なく立ち得る根據を見出して居るのであらうと考へる。然らば一方に立つといふ事は、他方を考へずに立つのではなくして、他方まで考へ抜けて立つ事である。其は自分の爲めと言ふ場合に立つにしても、或は他人の爲めと言ふ立場に立つとしても、さうであると思ふ。故に簡單に一方に立つて居ると言ふ事が言へるのではなくして、實は相互に、一方が他方に突き抜けつゝ立つて居るものであると言ひ得るのである。』又曰く『以上の論點を簡單に言ひ直すならば、吾々は自分の爲めを求めて、其の奥底に他人の爲めと言ふ意義を見出し、又他人の爲めと言ふ事を求めて其の奥底に眞實の自分の爲めと言ふ意味を悟り得て、安心する事が出来ると思ふ。』又曰く『即ち自分の爲めと他人の爲めと言ふ兩義が相即不離に相通する處に依つて吾々は究極の満足を心に味い得るのである』

以上の説明で讀者はほぼ大島學士の論旨を了解せられたことと思ふ。自分は以上の説明丈については何等の異存もない。形式論としてはこれ以上の説明は出来ないこと

であらう。然し只自分として此處に問題とせねばならぬことは、又立入つて質問せねばならぬことは吾々が實際行爲するに當つて何れを究極目的とするのかといふことである。或は一つとも目的とするならばそれは果して可能であるかといふ疑問である。氏は何れか一方に立つて他方につきぬけつゝ立つといつて居るが、果してそれは如何なる意味であるか。自分には少しく疑問である。自分の爲めといふ立つ場に立つて他人の爲めに突き抜けつゝ立つといふこと、又他人の爲めといふ立場に立つて自分の爲めに突き抜けつゝ立つといふことは如何なることを意味するのであるか。又以上の二つの場合の何れが正しいのであるか、又何れの立場を主にしてもよいのか。此處等が自分の疑問とする點である。成る程氏は具體的の例を上げて各の立場から出發して他の立場にまで突き抜けて説明はしてゐるが、それが何れを立場にして出發しても歸するところは同じであるといふのか。若し自分の爲めと他人の爲めとを互格のものとするならば自分は大いに反對せざるを得ない。何せなれば事實問題として『自分の爲め』といふ

意識が自己を指揮する内容と「他人の爲め」といふ意識が自己を指揮する内容とは大いに趣を異にして居るからである。然らば氏は敢て眞の自分の爲めと念を押すであらう。さてそうなると議論は別問題となる。然し何んといつても事實自分と他人或は自己と社會とは同一のものでもなければ互格のものでもないのだ。何か他の爲めにするのが吾等の理想である、その理想を實現するのが自分である、これを自分の爲めにする。と解するならばその見方は如何なるものであらうか。自分が此節の最初に述べた如く矢張り吾々の目的は他人(全體)の爲めにするにあつて、それを自分が自分である、修養した人は此處に眞實の満足を感じるのだと、解釋した方が正當ではないか。大島學士自身の實際的例證が何より之を裏書して居る。氏は初めの例證として他人の爲めにといふことを出發點として居る。而して其の歸結點を何處に求めて居るかといへば「他の爲めに善い行ひをすると云ふ其の事が、自己の善を爲す事であるといふことになる」又「他人の爲めになす事が自分の爲めになすべき善事である」と言つて居る。これが人間の

而も修養したる人間の到達點であつて要するに他人の爲めにすることを自己の最大満足とする理想主義即ち道德的の自我實現説である。又氏は他の例證として前と反對に自分の爲めにといふ立場を出發點として他の爲めに突き抜けたる内容を如何に説明してゐるかこれこそ將に吾等の活目して見るべき大文字である。「斯る自己主義に囚はれたる心を去り、狭い自己意識から解脱して自己は單に自己の爲めに存するのではなく、却つて大いに他人の爲めに存する、一切万人の爲めに存するのである、我は凡てのあなたに捧げられたるものであるといふことを思ひ來ることによつて、濶然として大いなる天地を見出したるが如き觀があるであらうと思ふ。自己の小さき穴に囚はれたる處から自己を開放し、一切の人間愛の爲めに我の凡てを捧げ、悉くを人の爲めに捧げたる身であると言ふことを考へることによつて、心の苦みはとれ肩は軽く心は廣く一種晴やかな歡喜の味を見出すことが出来るのであらうと思ふ。即ち己れの爲めといふ執着の念を放棄し、悉く他人の爲めに犠牲になると言ふか、博愛の心と言ふべきか慈悲

の心といふべきか、仁と言ふべきか、愛の心といふべきか、然ういふ心に立ち直るといふことによつて、却つて自己再生の感があるのであらうと思ふ。即ち唯自分の爲めに何かを持つのでなく、他の爲めに之を與へる意味に於て獨り他からして貰ひ、愛せられることを思ふのでなく、他の爲めにし、他を愛することによつて、即ち一切に自己の心を捧げるといふ心持ちに於て晴やかなる世界を見るやうな感があるのであらうと思ふ。茲に於て『自分の爲め』に計るといふことも、結局はそれが一轉して『他人の爲め』に計るのであるといふことの意味の中に見出されて、我々は大なる満足を見出すのである。即ち我々が一定の職業をとり、勉強し、労働し、その自己の爲めに靦慚と働くことも思ひ及んでは悉く他人の爲めで近くは家族の爲め遠くは人類の爲めにと言ふ風に考へ直して、自己の爲めにするといふ生活に大いなる意義を見出す、大いなる活氣を發見する譯である』

以上の二つの例は明に我々は單に自分の爲めにといふ考へで行爲することは不合理

であるといふことを物語るものである。何せなれば自己の爲めにするといふ意識では自己そのものが満足出来ないからである。満足は只自己の爲めといふことを他の爲めと考へ直すことによつて得らるゝのである、して見れば我々は行爲するときは自分の爲めにするといふ考へは間違つて居るので、初めから他人の爲めに、一切人類の爲めにするのだと考へた方が遙かに正當ではないか。態々自分の爲めにと考へずとも自分^がが^なす^のだ^といふ^こと^で人間は満足が出来るものである。これは我々の經驗に徴して明である。若し又紛骨碎身社會の爲めに働いてさて自ら省みて寂寞を感じる様な人があるとすれば、それは未だ人間の理想は其處にあり、人間の眞の満足も其處にあるのだとふ自律的自覺に到達してゐない證據である。それは修養の未熟なるが爲めである。我々の理想は何處までも全體の爲めにあらねばならない。然し社會といふ目から個人を見る場合には飽くまでも個人の天賦の能を發揮せしむるに自由でなければならぬ。それ故に個人と社會との一致點は只各が各の立脚地に立つての個人の社會化社會

の個人化に見出さるゝのである。

それから此處で一つ書き添へて置きたいことは自己満足には二種あるといふことである。個人主義者はよくこれを同一視せんとする。例へて申せば他人に態々迷惑をかけて満足を感じる場合がある。又他人の爲めに善事をなして満足を感じる場合もある。個人主義者は是等は何れも自己満足といふ同一現象であると見るのである。それで人間の行爲は如何なる行爲であつても右の二種の以外には出でないので個人主義者はよく人間は結局自分の爲めに行爲して居るのである、即ち人間は竟畢自分の満足の爲めに行爲して居るので要するところ自分の爲めである、この意義に於て個人主義は人生觀として正當であるといふのである。成程一應は最もな論議である。然し以上は全く形式論に過ぎない即ち形式的に人の行爲を見れば如何なる理想的な行爲でも皆個人的と言ひ得る。なせなれば高尚なる行爲ほど全我の満足がその歸結であるから。けれども人の行爲を内容の方面から見ると雲泥の差がある。例へば今述べたる満足の二つ

の例であつても形式的に見れば同じく自己満足である。然し内容から見ると香壤の差がある。一方は本能的利己的自己満足である他方は道德的普遍的満足である。吾等は本能的の満足と他人に善事をなしたときの満足とを嚴密に區別せねばならない。満足といふ形式が同一であるけれども内容に於ては上下の差である、南北の相違である。而して吾等は行爲を評價するときに單に形式的の見方をしてはならない。必ず内容實質の方面から評價することを忘れてはならない。而して吾等は主義を立つる場合にも曖昧なる形式主義を避けて内容主義を採用せねばならない、此處に主義は旗色鮮明となる。そこで内容的に觀察すると前の例の中前者は(本能的)利己的個人主義となり後者は全體主義もしくは利他主義となる。同じく自己満足主義ではあるが一方は自然主義であり一方は理想主義である。後者まで個人主義と稱することは吾人の忍びざるところである。吾人は此の意味に於て所謂人格主義をも内容の方面から眺めたいのである。さすれば正しき人格主義は何うしても自分の所謂全體主義理想主義とならざる

を得ない。人格主義者は飽くまでも形式的見方をとつて個人主義を主張するならば吾人は人格主義者には飽くまで反対するものである。人間の理想目的は内容主義によらねばならない。吾等の主義は内容の上から定めねばならない。

リップスは著倫理學の根本問題の中の利己主義と利他主義の章に今右に述べたる自己満足の二種を明に區別して述べて居る。その要點を次に摘録して見やう。

『利己主義者は主張して曰ふ、人間のあらゆる動機は最後の根柢に於ては必然的に利己的であると。若しさうだとすれば利己主義が唯一の可能なる道德原理となるであらう。あらゆる道德的要求は「利己主義者となれ」といふ一句に約されて了ふであらう。唯附加さるゝところは「賢明なる利己主義となれ」と云ふことのみである。事實上汝の主我的利益に貢献するものは何ぞ、あらゆる個々の場合に於て最も多くこれに貢献するものは何ぞ、これを熟思せよ、といふのである。』かく氏は利己主義者の言ひ分を前提として扱てその思想が果して正當か、人は唯利己主義者に過ぎないのかと述べ具體

的の例を以てこの邊の論議を進めて居る。

『二つの場合を對立させて見る。水邊を通つて子供の水に陥れるを見るとする。自分はこれを救ひ得るかも知れない。併し自分は自分の健康のために疑懼する。その爲めに自分は子供の溺れるに任せて置く。もう一つの場合には自分は水中に飛び込む。さうして自分の生命を冒して子供を救ひ上げる。自分は子供を救つてその親に返し與へるためにこれをするのである。』この事件に關して氏は次の如く述べて居る。『第一の場合に自分は疑ひもなく利己主義者である。併し第二の場合にもまたさうであるか。此の問題にも然りと答へた道德學者がある。彼等は云ふ、何故に汝は水中に飛び込んだか。疑もなく、子供を救ふと云ふ觀念が子供を溺れさせて置くと云ふ觀念よりも高い程度に於いて汝を満足させたからであらう。従つて汝の行爲を導いたものは自己の満足である。さうしてその行爲に於いて自己の満足を求むる者は利己主義者であると。』この利己主義道德學者の言に對して『この中には正當なる思想が含まれてゐる。子供を救ふ

と云ふ觀念がこれを溺れるに任せるといふ觀念よりも多くの満足を得なかつたならば、確かに自分はその子供を救はなかつたであらう。……あらゆる意識せられたる意欲は此處に嚴密に規定せられたる意味於いて必然的に満足を目標とする。而もそれは或人の満足ではなくて意欲者其の人の満足である。此處には避くべからざる心理的必然性がある。人間の意欲と人間の満足とは常に此の如き法則的聯關を保つてゐるのである。』と述べて居る。而して結局意志作用を規定する動機といふものは終極目的の觀念に外ならないと言つて居る。即ち主として終極目的到達の觀念が終局目的の不到達の觀念よりもより多くの満足を得るといつて居る。

尙ほ氏は此處に再び前に歸つて嚴密なる批判を加へ、自己の所信を述べ、前述の二種の満足には對立の本質的な差別があると言つて居る。

『此處まで來て再び振回つて「利己主義」のことを考へる。若し子供を救ふことと、その両親の喜びとの觀念を満足させるために、唯そのために溺れむとする子供を救ふ

ことも亦利己主義と呼ばれるならば、利己主義とは前に述べたる心理的事實の別名に過ぎない。此の如き概念は倫理學上全然無價値なるのみならず、又用語例に反するものである。利己主義と言ふ言葉を慣例に従つて自然な意味にとる時、上述の子供を救ふ行爲は利己的ではなくて全然非利己的である。倫理學上の用語例に従つて「利他主義」を直接に利己主義に對立するものと解すれば、それは利他的である。

然らば利己主義と云ふ言葉の倫理學上價値ある意義は如何。意欲の目標が満足の場合と結合してゐることは何時でも變りがない。然し自己の健康を慮るために溺れむとする子供を放置する時、意欲の目標は自己の健康の保持である。之に反して子供の生命を助けてこれをその両親に返し與へむが爲めに子供を救ふ時、意欲の目標は子供自身の生存の喜びと子供を所有するその両親の喜びとである。此處にこの對立の本質的な差別がある。前者に於て人の求むるところは單純に自己の満足である。後者に於いて自己を満足せしむるものは他人の幸福である。自分の満足は他人の満足を計らい、他

人の満足に分關することによつて生ずる同歡である。此の如くにし、利己主義と利他主義との對立は自己の満足を目標とするとせざるとに存するにあらずして、その満足の性質の差異に存するのである。』

今日個人主義を主張せんとするものはやゝもすれば單に自己満足といふ形式的方面のみを見て一切の人間行爲を利己主義といふ名を以て呼ばうとしてゐるが、それは實質内容に注意せざる淺薄の徒である。而して内容方面より見るときは今リツプスが述べたる通り満足には性質の差異がある。これが即ち利己主義と利他主義の違である。吾等は主義を定むるとき形式と内容を混同したり或は同時的に併立（互格に）させてはならない。如何なる行爲でも行爲の主體は常に自我である我である、けれども行爲の内容は千差萬別である。

第三節 ロイスの忠義哲學

ロイスは彼の著忠義哲學に於て、忠義が適當に定義せられるといふと、忠義に於て

道德律の全部が充足せられる、諸君は忠義の合理的概念の周圍に、諸君の全道德的世を本當に集中することが出来るのであるといつて居る。斯く申して彼は我々の行爲を指導する理想觀念は忠義であるといふのである。他にも色々の概念もあるがそれらの中で特に我等の全我を動かす合理的理想概念は忠義であるといふのである。忠義といふ言葉以外に我々の理想行爲を意味する概念はないといふて居る。正義とか、仁愛とか、勤勉とか知識とか、精神的な生活とかいふものは、皆啓蒙せられた忠義の語に於て、之を定義することが出来るといふのである。然らばその忠義とは如何なることを言ふのであるかと言ふと、彼は忠義とは『人が名義の爲めに自ら進んで、實踐的に何處までも自己を獻げる（名義に對する個人の自進的、實踐的、全然的獻身）』といふ意味である。人が忠義となるには、先づ第一に、自分が忠義となるべき何か或名義がなくてはならぬ。第二に自ら進んで何處までも（自進的、全然的）此の名義の爲めに自己を獻げなければならぬ。而して第三に、自分の名義の爲に堅忍不拔に働くことに

依つて持續的、實踐的に此の獻身を表はさなければならぬ。實際、祖國の爲めに生死する愛國者の獻身、宗教的殉難者の獻身、難船の際堅忍不拔に船の爲、船員救助の爲に出來得る限りの力を盡し、自分は最後迄船に留まり、已むを得ざる場合には船と共に沈む覺悟の船長の職責に對する獻身等は、忠義の實例である。』と言ふのである。即ち彼の言ふ忠義といふのは自身の意志の承諾する全我の推賞する理想（彼の名義）の爲めに自ら進んで全然的に自己を捧げることの意味するのである。然らば次に彼の自己を捧げんとする名義とは如何なるものか、即ちその忠義を喚起するに足る名義とは如何なるものかと云ふに『先づ第一に、忠義な人に自分の私我よりも大きい様に思はれる随つて或點に於て、自分の純個人的意志以外にある様に思はれる或物である。次に第二に、此の名義は、個人的友情とか、或は自分の家族とか、或は國家とかいふものが或場合に代表する様な、さういふ何か或社會的連鎖に依つて、自分と他の人々とを結び付けなければならぬ。であるからして、忠義な人が獻身する名義は人格的であつ

て（何となればそれは自分自身と他の人々との兩方に關係して居るからである）同時に非人格的、或は純人間的見地より考へるならば、寧ろ超人格的（何となればそれは多數の自我恐らくは莫大多數の自我を、何か或一層高い社會的統一に結合するからである）である様に、自分に思はれる或物である。』といふのである。即ち彼の名義といふのは自己よりもより偉大なるあるものであり、而も生命ある統一あるものであり人格あるものである。即ち彼によれば忠義が要求するところの名義といふのはこれを言葉を換へていへば多くの自我の一生活に於ける統一ある人格體のことである。彼は尙ほ次の如く云つて居る。『諸君は單に非人格的な抽象觀念に忠義となることは出來ない又單に集合として見られた、多數の個人の集合に忠義となることも出來ない。されば苟くも、忠義の對象の存する所には必ず多數の自我の一生活に於ける統一といふものがある。此の統一こそは、忠義となる心掛のある以上、人が實際それに對して忠義となり得る名義である。而して多人數の斯ういふ統一は、人格をば單に人間だと解して

居る人には、何か非人格的な或は超人格的な或物の様に思はれるのであるが、それは他でもない、此の統一がその結び付けて居る別々の個人全部より、より以上のものであるが爲めである。然かも此の統一は實際多數の自我の統一であつて、随つて單に人工的の抽象觀念ではないのであるから、又大いに人格的であるのである。』

かく彼の忠義となる名義が多數の自我の人格的統一體であるとすれば、ロイスの理想はこの多數の自我の人格的統一體に自進的、實踐的、全然的獻身をなすことであると言ひ得る、是が彼の忠義である。言葉を換へて言ふならば自分が本書に於て初めより終りまで一貫して主張せる理想觀である。即ち自我が人格體である全體の爲めに獻身的奉仕をなすことがロイスの所謂忠義である。此の意味に於て自分はロイスの忠義哲學に大いに共鳴するものであり且つ又大なる讃辭を呈するものである。

人が修養すればする程思索すればする程、自我意識が擴大すればするほど吾等の理想は何うしてもこのロイスの忠義に到達するのである。意識の狹隘な修養の未熟のも

のは、多數の自我の集合を單なる集合と見做し、彼等には人格的統一體が意識せられないのである。

リッブス曰く、我等は又自己の素質と世界に於ける我等の位置とによつて最も實現するに適する目的にその力を集注する義務を持つて居る。凡ての人は同一ではない。故に個人がそれ／＼の地位に於いて社會的全體の中に織り込まれ、それ／＼に分業を以て全體の文化的使命に貢獻することの可能と従つて義務とが生じて來るのである。

第四節 觀念力

自分は今迄で雑多な方面から論を進むる間には、言はんとするところを述べつくした氣がする。讀者も又自分の眞實の何邊に存するかをほど了解せられたことであらう。けれども尙ほ此處に一つの重大な問題が残されて居るのである。これが又多くの人の疑點として居る問題である。それは外でもない。個人主義者はよくいふのである、『個

人の目的は全體の進歩發達幸福にあるとしても、それは個人完成の手段に外ならない、それによつて結局個人が完成するのではないか、そによつて人格が完成するのではないか。して見れば人は究竟目的を自己完成に置いても差支はないではないか。人生の目的も結局自己の爲めではないか、自己が完成すれば社會も自ら完成することになるから自己が究極目標で差支ないではないか」と。一應は尤もな議論である、否な形式論としてはそれは當然である。強制的社會奉仕に疲れたる青年や、壓制的政治のもとに悶々たる若者等の只管に如上の個人主義思想を禮讚するも又自然の勢である。暴君的團體、暴君的社會に對する反抗としてはさもあるべき現象である。或は又識者といはるゝ人々の中にも往々人格的個人主義といふ美名に眩惑せられて、この種の個人主義を讚美するものさへある。吾人はしかく容易に人格的個人主義に讚意を表することは出来ない。自分は本章第一節カントの人格尊重の節に於て又第二節自分の爲めと他人の爲めの節に於て單なる人格主義や個人主義は吾等人間の人生觀として又理想

としては不適當なりと斷言した。然しその論據は形式論としては人格主義も個人主義も成立するが、一體その形式論は人生の理想を示すには不適當である、吾等の目的理想を示すにはその實質主義内容論によらねばならぬからといふのであつた。然し此處では他の論據からこの人格主義や個人主義に反對するのである。そは觀念は一種の力であり、力は吾人の行爲を指揮するものであるといふ信念に立脚するものである。一體吾人は吾人の究竟目的を「自己の爲め」と觀念するか、「全體の爲め」と觀念するかは吾人の行爲を指揮する觀念としては將に天地の差があるのである。(人格主義、個人主義、團體主義、の名稱の如何に係らず)

觀念は力である、吾人は觀念によつて動かさるゝのである、意識的に又無意識的に「全體の爲めに」といふ觀念の吾人を動かす方向と「自己の爲めに」といふ觀念の吾人を動かす方向とは正に正反對である。

此處に於て個人主義者が「眞の自己の爲め」とか「人格的」とか、又は「社會的な

る。自己の爲めとかいふ但し書きによつて強辯しやうとするのである、然し、よしそれによつて多小の調節が出来たとしても窮極に於て『自己の爲め』といふ觀念である以上其主義に徹すれば徹するほどそれは『全體の爲め』といふ觀念の指示するところと反對の方向をとる譯である。遂ひに純然たる個人主義或は利己的個人主義とならざるを得ない。其主義者の行爲は當然社會を第二義即ち手段とする行爲となり、或は又社會に對して動も反動もなき獨善者となり、或は社會に對する不平家となり、極端なる利己主義者となり、遂に社會に大害毒を流すに至るは自然の勢である。之に反して『全體の爲め』といふ觀念を以て行爲する人は常に消極的には他人に社會に迷惑にならない様念頭に觀じ、積極的には多少にても社會の爲め世の爲め、人類の爲め、善事をなさんと念願するものである。斯くの如き觀念の所有者を多く有する程その社會は健全となり、幸福となり絶えざる向上をなし得るのである。

反對論者は或はいふであらう。斯くの如き主張は畢竟全體にとらはれたる思想で

斯くの如き主張はやゝもすれば自我を無視することになるのである。けれどもそれは大なる錯誤である。何んとなれば。事實『社會の爲め』に働き出す主體、本尊は實に自我に外ならない、自我なくしては萬事休するの態である。自我は意識せらるゝとせられざるとに係らず常に行爲の主體である。故に此の際特別に自我を意識に浮べぬからとて斷じて自我を無視することにはならない。自我を意識に浮べ（小我を）ぬときこそ事實に於ては却つて利己的小我が無視せらるることとなり、吾人の所謂理想我は却つて自由に飛翹する天地を得ることになるのである。

もとより行爲三昧、理想三昧といふ見地より見れば如上の議論は兒戯に類する譯である。實に全體にもしくは自己に捕らはれたる論議である。

藝術家はよく道德的行爲を『爲めにする』行爲として無目的の美的行爲と區別せんとする。けれども『爲めにする』行爲といへども、行爲最中は實に無我であり、三昧であり、美的である。その際は『爲めにする』意識はよし潜在的であるとしても決して

て意識的ではない。唯道德的行爲は常に出發點に於て明瞭に『何々の爲め』にと意識するのである。然し藝術といへども、美的行爲といへどもその出發點に於ては幾分か必ず『爲めにする』の意識が存在する譯である。宗教的行爲又然りである。

勿論『全體の爲め』を意識の對稱としてゐる間は捕はれて居る、然し『全體の爲め』三昧になるときはそれは藝術であり、宗教である。自分は次節に於て此の論を少し試みたいと思ふ。されど、意識的計劃的とは人間的といふことの別名である。人類社會の進化も、文化の發達も、實にこの意識的計劃的なる人間的行爲によつて成し遂げられたることを藝術家も宗教家も忘れてはならない。

第五節 神は何處に在りや

宗教的生活は天國を信することにあるのか、西方極樂淨土を信することにあるのか或は又單に魂靈の不滅を信するところにあるのか。それは人を勝手の信するところで今此處に其の一に決定するの必要もないであらう。然し少くとも宗教といふものを使

命が本質が其處にあるとすれば宗教といふものはあまりに利己的なもので、個人的なものではないか。自己一人の極樂參り、自己一人の安心、何んたる利己的所業ではないか。然し自分はかく申して宗教そのものを罵倒するものではない。宗教は知的なものではなく、感情に立脚するものであり、自力よりもむしろ他力なるが宗教的であると信する自分は、宗教のさうした信仰を無下に非難するものではない。否宗教の必要缺ぐべからざること、宗教なき（宗教の定義にもよる）人間は淺薄なる人間、眞面目ならざる人間であることを經驗する自分は、此の世のあらゆる人間に信仰を進むるのである。然し自分が今此處で問題として居ることは、少くとも宗教といふものが若しも靈魂の不滅や極樂參りのみを大事とするものとせばあまりに醜い不甲斐のないものであることを嘆するものである。

宗教の本質はそんなところにはあるのではないだらう。自分は宗教の本質は神と人間との交通であると信するものである。これを學問的にいへば無我で（佛教的）ある、

主観客観の合一である。唱ふれば神も佛もなかりけり南無阿彌陀佛の經驗これが宗教生活ではないか。然しこれを心理學的に分柝して見れば自己が神に合一するとは自己が自己の良心に合一するといふことである。自己の良心を外部に投射して人格化し只管にこれに歸一せんとするのが宗教生活である。自己が自己の良心に合一せんとする生活が宗教生活であるとすれば、宗教の本質は結局道德生活良心生活であるといはねばならない。自我が絶對的統一を得たる時、小我が大我に歸一したとき小宇宙が大宇宙と合體したときに無我に徹したときに人は神を見るのである、佛を見るのである。否神となるのであり佛となるのである。これを神秘的に、藝術的に見るとき我即神とか我即宇宙とか、我即梵なりそは汝なりとか、有にして無とか、内にして外とか、一にして多とか、色にして空、々にして色とか、隻手の聲とか、狗子無字とか、色々雑多な華やかな言葉が用ひらるゝのである。或は天上天下唯我獨尊となり、或は道となり、生命となり、眞理となり、無限となり、絶對となる。然しこんな神秘觀は自分

の重要事とするところのものではない。何んとなれば言葉にあらはす丈それ丈悟に臭味があるからである。自分の重要事とするところは全我の統一満足であり、良心との合一である。神即良心との合一が宗教でありとせば宗教もつまりは全自我の大満足（形式的）がその理想である。然し事實問題としてこんな境涯が果して何うして得らるゝか、大問題である。自分が此處に研究したいと思ふことは此の問題である。自分の經驗（見聞）の範圍では、人は小我に死して大我に生くるとき、利己的煩惱を斷滅して大死一番するとき、この身の總てを神に捧ぐるとき、この身このまゝ神を見るのであると知つて居る。即ち言葉を換へて申せば人は自己の全部を神に捧ぐるとき全宇宙に捧ぐるときに神に接するのである。自分は前に自我の全部を全體の爲めに捧ぐることが吾等の理想であると宣言した。事實自分にとつてはこれが即ち神に接するの唯一の道であるのだ、自己に捕らはれてゐる間は人間は斷して神を見ることが出来ないものである。小我が少しでも残つて居ては悟り得るものではない、大安心は得られるもの

ではない、身を捨て、こそ浮ぶことが出来るのである。我々は此處で初めて無我愛に徹することが出来る。生活としては、真となり美となり、善となり聖となる。慈悲仁愛の生活も此處に開展せられる。この境涯は實に生活の極地である。

西田幾太郎博士は至誠について次の如く論じて居る。(善の研究中)

『個人の至誠と人類一般の最上の善とは衝突することがあるとはよく人のいふ所である。併しかくいふ人は至誠といふ語を正當に解して居らぬと思ふ。若し至誠といふ語を眞に精神全體の最深なる要求といふ意味に用ゐたならば、此等の人のいふ所は殆んど事實でないと考へる。我々の眞摯なる要求は我々の作爲したものではない、自然の事實である。眞及び美に於て人心の根本に一般的要素を含む様に、善に於ても一般的要素を含んでゐる。フアウトが人世に就いて大煩悶の後、夜深く野の散歩より淋しき己が書齋にかへつた時の様に、夜靜に心平なるの時、自らこの感情が動いてくるのである。』

東洋道德のモットーは至誠である。而して人はやゝもすればこれを一般的要求と矛盾するものであるかの様に解してゐる。然しこの事實は今右に西田博士が説明せられた様に大なる誤りである。至誠とは一切の私心を放棄したる純無垢の境涯である。自我が一切を包容したるとき自我自身が始めて至誠を體得することが出来る。故に至誠は必然的に普遍性をその内容とするものである。然らざるものは似而非なる強情なる自我心である。博士は眞及び美に於て人心の根本に一般的要素を含む様に善に於ても一般的要素を含んで居るといつて居るが誠に至言であるといはねばならない。至誠の至誠たる所以は實に普遍性を其の内容とするが爲めであつて、此處に又無上命法たる權威も備つて來るのである。

自我が普遍性の内容によつて燃燒せられ、この自我を全體に捧げんとする境涯が即ち至誠である。良心の命に従ふといふもこれである、真心の叫びを聞くといふもこれである。宗教生活に於て言ふ、自己を神に捧ぐるといふのも、東洋流の至誠事に當る

と同一、この我を全體我に献ぐることを意味するものである。

島本學士は著人格の出發に於て部分心と全體心の節を設け宗教上の救濟も道德上の最高善に達したといふことも要するところは部分心たる自我が全體心たる神を體驗しその全體心を以て我が心とするといふことに外ならないと言つて居る。自分は今この節を結ぶに當つて學士のこの部分心と全體心の一節を紹介して讀者の熟讀玩味を乞ふものである。少くとも自分にとつては學士のこの一節は金玉の文字であるを以て一切拙劣なる蛇足的説明を除いてそのまゝ記載しやうと思ふ。

『人の先天的に持つて居るところの罪惡と云ふものは果して如何なるものであるかと云ふに、之を今日の哲學や亦倫理學等から云へば人は皆必ず部分心と云ふものを持つて居る。部分心と云ふことは全體心と云ふことに對する意味である。我々が宇宙全體の心といふものを知らないで、只だ己れ獨りの利己的精神で日々生活して居ると云ふことである。其の宇宙の大精神を我々が體驗することが出来れば即ち全體心を知つた

と云ふのである。之の全體心が所謂神の心である。

抑も、宇宙間の總ての事物は恒に其事物の全體性を得て始めて完全になるを得るのである。例へば我々の手足と云ものが今身體全體から離れて其れ丈けを獨立に考へたときには何の價値なく、又何等の意味のないものとなる。其の手足は身體全體に奉仕することによつて、初めて手足自らの價値を持つようになるのである、甚だ奇抜な例であるが、今此處に人間と云ふものを知らない世間の者があつて、突然片手が路傍に落ちて居つたとすると、其の者は夫が果して何んであるかと云ふことを理解することが出来ない。或者は犬の尻尾であると云ひ、或は木片であると云ひ色々の解釋をして見るが遂に人間の手足であると云ふことが判らない。其の時に人間を知つて居るものが来て、之は人間の手であると云ふことを判断したとすれば、其の者の其判断は既に人の身體を全體として理解して居つたから直ちに手であるといふことが判つたのである。斯くの如き點から、部分は總て全體を離れて存在するものではない。手足とい

ふ身體に取つての部分は身體全體を離れては全くその存在の理由を失ふのである。又此處に一つの土瓶がある。其の土瓶の蓋を離して見るときには、何等價値の無いものと見らるゝけれども、土瓶の一部分として、其の蓋を見る時に初めて其の蓋が價値を持つのである。之等を以て考へて見ても、總て物の部分と云ふものは、全體を得てそれ自らの價値を持つのである。此の關係が宇宙全體から考へて見ると、宇宙も亦一つの一大價値的全體として見ることが出来るのである。即ち宇宙は一つの造物主の全體的目的によつて作られて居ると見ることが出来る。然るに人間はその宇宙全體の目的を忘れて、只己れ一個の私利私慾を常に満さんとしつゝある。人の部分心といふのは即ち之である。この部分心、即利己一遍の精神を以てその宇宙の目的に反對するときに、それが罪惡である。之に反してその部分心を全體心に歸向せしむることが宗教上の救濟であり、道徳上の善である。

佛教に於ては昔から法といふことを云ふ。法といふことは謂はゞ宇宙全體に行はれ

ところの一大價値關係を云ふのである。その法といふことから法悦といふことが云はれる。法悦といふことはその價値的全體的關係を我々の身に體驗するとそれによつて云ふに云はれぬ喜悅を感じる。これを法悦といふ。其の故に法の悦といふことは言ひ換へればこの宇宙を造つたところの神や佛の心を味ふといふことである。この佛の偉大なる心を味ひ得た人は、從來その人が持つて居つたところの利己一遍の部分心が次第に無くなつて廣大無邊の佛の慈悲、神の恵を味ふことが出来る。基督教に於ても、これに似よつた考へがある。即ち神の人類に對する無限の愛は我々が教會普遍の精神を學び得たときに、初めてそれを體驗することが出来るといふのである。總てこれらの考は總て宗教上のみならず、道徳上に於ても等しく言ひ得るところである。我々が社會生活をする際に只己れ一個の利慾のみを目的とせず、常に社會奉仕の精神を以て、社會全體の爲めに盡す心があれば、これが即ち國家に對する忠の心である。云はゞ國家に對する法の悦を實現する心の働である。この忠の心を持つた人は必ず喜

んで國家の爲めに献身することが出来るのである。

この宗教上の法のみならず道徳上の法を實際我々の生活の上に應用するときには、その精神を種々なる手段によつて實現することが出来る。例へば今日、文明國は總て法治國であると云はれる。その法といふ意味は矢張りこの佛法の法の意味であつてその法を條文の上に現はしたものが所謂法律である。即ち法律の根本は宗教上及び道徳上の救済の意味から來て居る。即ち現今の社會に若し法律がなかつたならば、總ての人々は皆部分的の利慾心を増長させて、それが爲めに社會は大混亂に落ち入る。又社會の平和を破壊する。社會の平和を維持する爲めには矢張り宗教的の法の精神が必要缺くべからざるもので、その精神が今日の法律となつたのである。

法律が宗教上の法の精神から現はれて居る實例を述べて見ると、例へば我國の徳川時代に於ては未だ警察制度が不完全で、又法律も極めて不備であつた、その結果徳川時代の人々は武士は言ふを俟たず、一般人民といへども旅行する様なきには必ず一

刀を挾んで行つたのである。何せならば途中に雲助ゴマの蠅の如き惡漢が到るところに居つて旅人の懐中を狙つて居る。それが爲めに、これを防禦する爲めに一刀を必ず腰にする必要があつた。然るに現代は法治國になつた爲めにその徳川時代の各人もつて居つた刀を全く全排して、只巡查一人のみがこれを持つて居る。その巡查は今日國民の數千に對して一人位の割合であるからそれ丈刀の必要がなくなつた。之は法の威力が益々完全した證據であつてこの法の關係即ち價値の關係が次第に完備して行くにつれて、その巡查の劔も亦次第に廢することが出来る様にならうと思はれる。之を裏面からいへば總ての人が利己的精神を尠くして、少しでも社會全體の平和を望む様になれば、世は總て部分的利己心の行爲が爲くなり、次第に理想的の社會になる。その理想の社會には最早や一つの刀も一つの鐵砲も必要がなくなる筈である。それが法の精神が地上に實現したといはれるのである。若し斯くの如き時が來たらば人の世は恰ら神の世になるのである。

然し以上の法の精神を此の世に實現する爲めには單に消極的に法の精神を理解した
丈では充分でない。其の法の精神、即ち全體心を我々が身に體驗して積極的に之れを
社會に實行すると云ふ處まで進まなければならぬ。法の精神即ち神の全體心を此の世
に實現する爲めには、一度は我々が宗教的の意味に於て神の心を味はなければなら
ぬ。其は恰も己れの家庭に於て兄弟仲好くし、家庭の幸福を維持せんとする爲めには
己れが一度親の心に立戻つて、其の親の心を己れの心とし、之れを以て兄弟互に睦じ
くすると云ふことで初めて眞の家庭の平和を得ることが出来るのである。總じて人間
は生れながらに部分心の爲に苦しめられて居る。之れを一度神の全體心に立戻つて此
社會に生れ變るならば、初めて眞の博愛、又人類愛を感ずることが出来るのである。此
の博愛の精神を佛教の方では回向と稱する。回向と云ふことは此の宇宙を造つた處の
佛の處に立戻つて、再びその慈悲心を以て此の世に出で來ると云ふことを云ふのであ
る。此の回向を卑近な例を以て云へば、村夫子が一つの小さい村に於て掩程の學者は

天下にも少なからうと部分心を以て誇つて居つた。其が一度東京に出て見ると、偉い
學者が澤山居つて、到底己れの學問が自慢するに足らないと云ふことを感ずる。其心
を以て其村夫子が郷里に歸つて來るとすると從來己れと競争して最も憎むべきものと
した誰彼も最早己れの憎むべき敵でなく、反つて愛すべき友であると云ふことが心づ
き、其以來は専ら村全體の爲に共に力を盡す様になる之が一種の回向である。從來の
部分心が廣き東京に出ると共に次第になくなつて、遂に博愛的精神を以て村人を見る
様になるのである。是が宗教的にも又道德的にも人が救濟せられたと云ふのである。
抑吾々の部分心が全體心へ進む爲めには、日常其の部分心に打勝つ最も男子らしき
精神が必要である日常の我々の心には絶えず部分心が強く現はれて吾々を苦しめる。
その部分心は多くは人間の本能を通して現はれて來る。本能は常に我々を刺激して已
の利慾の爲めに心を驅使する。此本能的の衝動に打勝つて神や佛の全體心へと立戻ら
んとする爲めには、我々は絶えず禱の生活、精進の生活を續けなければならぬ。日夜部

分心に責めらるゝときに神に禱つて少しでもこの部分心を退け、神の御心に適はしめ給へと禱らなければならぬ。これが我々の向上の生活である。この禱の生活を續ける間に次第に神の全體心が心に體驗して、終には部分的利慾が薄らぎこれと同時に人類全體を愛するところの眞の博愛の悦が身に體驗して現はれて來る、その際この全體心を以て社會の人々を見るときには、最早や其處には誰一人として己れの敵となるものはない何んとなれば敵となるといふことは己れの心に部分心があるからである。この部分心が無くなつて愛の心に満つた時には、最早や相對的世界に住するのではなくして絶對の世界に住するのである。その時には社會の人類は皆無差別に見える。尊敬と慈愛の目を以つて人々を見ることが出来る。即ち人を眞の人格者として取扱ふことが出来る。その時は社會は只人格の交であつて、所謂カントの「目的としての王國」として理想界が恰ら眼前に實現して來るのである。斯くして人格より出發したる我々は再び人格の世界に歸つて來たのである。この心の一大過程は眞の人間生涯の道德的修養である。

あつて人類は只この天の賦與した一大使命を果す爲めに生れて來たと見ることが出来るのである。』

第六節 生活及び個性

自分は今やこの稿を終へねばならぬことゝなつた。讀者は或は自分の思想の餘りに理想的であると思はれたかも知れない。然しこゝが根本的見解の相違である。自分は第二章に於て既に人生は理想への努力であると論定した。而してまたこれまで機會ある毎に、理想主義に立脚せざる生活は已に惰落であり、現實主義は固定であり、退歩であると論じた。實に努力向上は人生生活の生命であり、花である。理想への努力なき人生は生命なき骸骨であり、羅針盤を失へる船の如きものである。前節述べたる如く島本學士は、日夜部分心に責めらるゝときに神に禱つて少しでも此の部分心を退け神の御心に適はしめ給へと禱らなければならぬ。是が我々の向上の生活である。と云つて居るが我々が此の世に於て少しでも人間として生甲斐のある生活をしたいと願

ふならば絶えざる理想への努力を忘れてはならない。人間が希望を失ふときは滞りではなくして最早や退歩であり闇である。元來人間は停滯する傾を以て居る。吾々は絶えず反省をつらげて理想へ理想へと努力するところに向上發展を見、生き甲斐を味ふことが出来るのである。故にこの際理想は如何程高くとも決して高過ぎるといふことはない。殊に吾人は絶えざる理想への努力を忘れてはならない。青年は、否一般に人は一時的には目覺めて感奮興起するところがあつても、これが仲々繼續しない、これが凡夫の儂さといふものである。理想を繼續すると否とによつて人間に甲乙の差別が生じて來るのである。今日黨派心をこれ事とし或は私利私情に翻弄せられて、世の非難を受くる政客といへども彼等の青年時代は、必ずや今日の青年が彼等を叫彈するが如き切齒扼腕の慨があつたことであらう。それが時経る間にいつしかこの純なる一筋の理想が夢と消え去つて情實のまにまに現實を理想と誤認するに至つたのである。現代の若人はこの點に反省するところがなければならぬ。理想への絶えざる努力こ

れが人間の精神的生命である。

然らばかくの如き理想への努力は現實生活を如何に解釋して行くのであるか。自分はこの論を進むるに當り、人のよくいふ『人は食ふ爲めに働くか、働く爲めに食ふか』といふ問題について考へて見たいと思ふ。或人はそんなことは問題にならない、何れでも解釋は自由ではないか、食ふ爲めに働くと云つたところが、働く爲めに食ふと云つたところが五十歩百歩ではないかといふかも知れない。然しこれはしかく輕々に片附けらるゝ否片附くべき問題ではない。なせなればその何れをモットとするかはその人の人生觀の現はれである。而してその實際社會に結果するところは實に黑白の相違である。なる程人間は食はねば生きられない、こんな事實は生物現はれて以來の大原則である、三歳の童兒といへどもよくこの事實を知つて居る、否知らずして自ら實行して居る。生物たる以上はこの原則に従はなければ生物たることが出来ないのである。斯くの如きことは貴重な時間を費してまでも態々教師が壇上から叫ばねばならない問題で

あるか。自分は断じてその必要を認めぬものである。斯くの如きことは教育を俟たずして人自ら悟り切つて居る。けれども自分は食ふことが賤しいことであるとか、食はなくとも生きられるとかいふことをいふのではない。食はなければ生きられないが然しそれは断じて人生の窮極目的ではない、食ふことは働く爲めの準備として、手段として大事なことであるといふことを主張するのである。働くことが、人類の爲めに働くことが吾等の窮極の目標でなければならぬ、働く爲めに、營養をとる爲めに食ふのである。働くことが目的であつて、食ふことはその準備である。吾等はその事の本末を顛倒してはならない。何せ自分はこんな判り切つた問題を今更らしく論議してゐるのであるか、読者は恐らくその愚を笑ふかも知れない、然しそれはあまりに淺薄な觀察である、あまりに現代に盲目的な仕打である。自分には現代の實生活が眼前にまざ／＼と展開されてならない。現代人の多くは自分は敢て大部分といふ『皆食ふ爲めに働いて居る』と。この事實を讀者は何んと見るか、理論としては働く爲めに食ふとい

ふことが一點の疑もないにも係らず、事實はその反對を實行してゐる、少くとも食ふ爲めの意識に動かされて働いて居る。自然この働が利己的となるのである。自分の悲しむ點はこの理論と實行とは現代に於ては全く没交渉となつて居る事實である。自分は今柏崎中學に一教師として修身の授業を受持つて居る。二、三日前次の問題について生徒（二學年）の考へるところを調べて見た。その問題は『食ふ爲めに働く』といふ思想について各自感ずるところを述べよ。といふのである。そして自分は教室ではいつも人間は食ふ爲めに働くのではないぞ働く爲めに食ふといふ風に考へねばならぬ、と口やかましく言ひ聞かせて居つたのである。それにも係らず次の様な意味の答案が八十名中七八名あつた。而もはつきりと思ひ切つて正直に告白して居る。無論自分は平常生徒には答案は總て自分で眞實であると考へたことを書かねばならないといつて居る。今次にその七八名中の代表的のものを此處に書いて見て讀者の一考を煩はしたいと思ふ。

『食ふ爲めに働くか、働く爲め食ふか、私は食ふ爲めにはたらくと思ふ。百姓は食ふ爲めに働いて居る、働かなければ食はれぬから働く、結局は食ふ爲めに働く。又例へば労働者、先生、會社員等一般の者は皆食ふ爲めに働くと思ふ。百姓に例へて云つた通り働かねば食へられぬ。食へねば死ぬ、だから食ふ、結局は食ふ爲めに働くと思ふ。併し先生の説明を聞くと働く爲めに食ふ様に考へられるが働かずにゐれば食はれない食はれぬから仕方なしに働く、併し働く爲めに食ふか食ふ爲めに働くかの問題は働く爲めに食ふ方は聞きよいと思ひます。』

自分はこの答案によつて大いに教へらるゝところがあつた。讀者よこれは自分の教へ方が不徹底だからであらうか、(不徹底な點もあつたらう)それとも又社會の力であつたらうか。自分等の考へて見ねばならない點は此處にある。自分はこの答案を見て仲々の名作であると思つた。彼の言は將に現代人の心理を代表して餘りあるものである。それは働かずにゐれば食はれないと云ふ考へから、直ちに、だから結局食ふ爲め

に働くのだと云ひ殊に食はれぬから仕方なしに働くと言つた心情は何んたる雄辯であるか。一面的觀察ではあるが中學二年生としては相當な論理を踏んで居る。然し自分にとつて興味ある問題はこの結局食ふ爲めに働くといふ結論を導き出す爲めに先づ第一に働かずにゐれず食はれないといふ命題を頭に浮べるといふ心理状態がそれである。これは一人中學生のみの問題ではない、實に萬天下の人々は多くこの心理状態によつて動いて居るのである。而して吾も人も共に當然なりと許してゐる事實である。今日學生も學者も皆この社會事象に眩惑せられて一種の錯覺を起して居る、而して萬人皆當然事として怪まない位である。自分は生徒がこんな答案を書くのも無理はないと思つたけれども讀者よ、これは正しい健全な思想であらうか。自分はこんなことを言つて自ら清しとするものではない。この問題は吾も人も共に眞面目に考へねばならない大問題ではないか。讀者よ、この思想は決して全人格の満足する認容する心理内容ではないではないか。そは、この生徒の同じ答案の上に現はれて居る事實である。即ち

彼は最後に併し……働く爲めに食ふ方は聞きよいと結んで居る。聞きよいと述べたのは自我が満足すること即自己の良心が満足することを意味したのである。事實人間は他人のこうした利己的行爲は決して心よく許すものではない。他人を自己の意識の對稱とするときは却つて利他的行爲を強要して止まないものである。現代の比較的純なる青年が賀川豊彦や西田天香を讚美する所以はこの心理状態である。理想としては利他的献身的奉仕を謳歌しながら、而も自己の行爲が利己を一步も踏み出ないといふことが現代の大々の悩みであり缺陷である。筆者の聞きよいの一言は苦心の告白であると思ふ。客觀的には正當に價値を評價しながら、自らの辿らんとする否辿りつゝある行爲は總て利己的である。對稱としては献身的人物を憧憬しながら主觀的の行爲は皆本能的である。本能的の行爲は世間的ではあるかも知れないが、社會が之を是認して怪まないといふ事になれば社會自らは決して理想的のものとはならない。今日色々の社會問題を惹起して居るが、此等の改造は單純な常識的な改造案や安價な制度では斷じて

不可能である。この改造は只此の社會の要素たる個人個人がその利己的本能的態度を改めて總ての人々が理想主義を謳歌する様になることの外には覺束ないことである。

次に吾等は理想主義を信奉し、理想主義の爲めに働くことを人生の目的とする場合に、吾等の個性を如何に見るべきであるか。自分はこの個性問題について少しく考へて見たいと思ふ。一體社會といふものは一つの組織的統一體である。而してその組織の内容は種々雑多である。仕事としてこれを見るととき數限りのない種類から出來て居る。然し其れ等の無數の種類の仕事からして社會といふものが成立して居る。而してその中の一つの仕事でも缺けるときは社會は組織に缺陷を生ずる譯である。それ故に社會のあらゆる仕事は質に於ては同位の價値を以つてゐるものである。而してその無數の仕事をして仕事たらしむるところのものは畢竟するに各人の個性である。吾々は各々他と換へ難き獨特の個性を以て居る、それでこの個性を持つて吾々は社會の獨特の仕事に參與し、社會全體の爲めに奮闘し奉仕することになるのである。社會は組織的

統一體なるが故に社會のあらゆる仕事は相互的依存的である。これを現代語で言ふならば相互扶助である。相互扶助なるが故に社會はどの一つの仕事をも蔑視する譯にはゆかない、否あらゆる仕事は缺ぐべからざる社會の要素である。此處に於てこの社會の仕事を果す個性に絶大の價値を認めねばならぬことになる。社會には政治家も軍人も教育者も醫者もなければならぬ大工も左官も百姓も學者もなければならぬ。ありとあらゆる職業は皆缺くべからざるものである。それは社會といふものは組織體であり、相互扶助的依存的であるからである。社會の構成要素たる個人個人がこの事情關係を眞に體得し、我こそはこの職の最善を果さんと眞摯なる態度に出づるとき個人の職業は初めて此處に天職となるのである。吾人はこの天職觀に目覺め、吾等の個性をこの天職の爲めに遺憾なく揮發するところがなければならぬ。

けれども自分が此處にいふ個性は單なる心理的個性ではなく實に理想を體現する人格的個性である。吾人のよく聞く個性についての論議は主としてこの二種の個性の混

同から來て居る。心理的の個性はそれ自身では善惡の對稱となるものではない。なせなればそれは一つの本能的傾向である。この心理的の個性が理想によつて統一せられるとき茲に人格的の個性となり初めて價値を有することとなる。故に吾等は單なる心理的個性の伸長に賛成することは出来ない。吾等は常に社會的理想を忘るゝことは出来ない。これを平易に述ぶるならば吾等は社會全體といふことを無視し、社會理想を忘却して單に個性なるが故に個性を尊重してはならない。個性の尊き所以は社會の爲めに、社會理想の實現者として顯現するところにあるのである。普遍の上に立脚せざる個性主張は單なる我執に過ぎない。普遍を忘るゝが故に盲目的であり、往々人を損ね世を害するものである。却つて人格の破滅を來すことゝなる。佐藤熊治郎氏はその著文化と教育上の諸問題に次の如く述べて居る。

『自己を意識し、自己に獨特なものを意識するものでさへあればそれで人格としての個性の所有者であるのであらうか、決してさうは言はれない。人格的の個性は理想に

よつて統一された個性でなければならぬ、さもなければ單なる主觀的の偏執や我儘
身勝手と區別し得ないことになる。假に或種の動機から世人の非難攻撃には一切耳を
藉さず、只管巨萬の富を蓄積することに向つて猛進する者があるとす、さすれば彼
の行動の一切が其の熾烈な目的によつて統一され、其の個性は最も鮮かな個性として
我々に映する。けれども是は人格の核心をなす個性ではない。寧ろ單はる主觀的の偏
執に過ぎない。統一の原理となる理想は良心の自覺し、義務意識の自認し、實踐的認
識の肯定するものでなければならぬ、其の最も高いものは孔子の忠恕、カントの定言
命令の如きものでなければならぬ。されば自己に獨特なものによつて自己を他から區
別して意識する自己が、自己の個的主觀性を脱して普遍的な理想を見出した時に人格
になり、人格的個性になる。自己に獨特なものも理想を見出さずしては人格的個性に
ならない。それは單なる主觀的の片寄に過ぎない、心理的には個性と呼び得ても價值的
見地からは個性とは言はれない。自己に獨特なものが同時に普遍的の理想を見出した

時に始めて其の獨特なものによつて人格的個性になる自分限の問題でも若くは他人と
關係した問題でも、自分としては此くせざるを得ないと決意するのは、自己が理想に
統一されて自己を自覺し、自己に獨特なものを選択原理として決意するのである。尙
ほ彼は個性は今日教育上誤用され勝ちであること、そしてそれは個人と社會との眞の
關係が如何なるものであるかを理解せぬところから來るものとなし、要するところ
社會の理想を自己に擔ふて立つ者にして始めて人格と言ひ得ると論定して居る。曰く
『個性が人格の核心をなすと云ふ言説は動もすれば、教育上に誤用され易い、子供の
個性に對して側から猥りに羈束を加ふべきでないといふ主張の如き其の一例である。
猥りに羈束を加へることはもとより慎まなければならぬ。けれども子供に對しても無
制限な自由を與へ得る譯のものではない。將來事を社會的に考へて處理すべきは勿論
幼い現在に於ても社會的に行動するよう訓練されなければならぬ。我々は既に個人と
社會とは相即不離であることを認めてある。他人からの異別を意識する個人が理想の

自覺によつて人格となるといふことも社會に於てのことであり、社會を通じてのことであり、社會によつてのことである。社會なく他人との意識の結合なくしては異別の意識も理想の自覺も起り得ない。自己と社會とを任意の結合として考へるものには、自己の理想は社會と没交渉であり得るかも知れないが、社會を人格の結合と解するものには個人の理想は社會の理想でなければならぬ。社會の理想を自己に擔うて立つ者にして始めて人格と言ひ得る。人格はその個的主觀性を脱した、社會的超個人的の自我である。』尙ほ以上を要約して次の如く言つて居る。

『人銘々有つて生れた或種の傾向は其の儘では善でも惡でもない、單に理論的に此くあるとして認識せらるゝだけである。理論的に此くあるとして認識さるゝものが所謂心理的個性である。心理的個性其のものは評價の對象ではない。之を社會的超個人的の理想に照らして觀る時始めて評價の對象になる。單なる事實としての心理的個性を理想を體現する人格的個性に高めるのが教育である。その手段として子供の個性に自由

を興へることを要するのである。而して手段は目的によつて規定されなければならぬ。若しも手段の中に目的の實現を阻害する因子の表はるゝ場合には當然與へた自由が制限されなければならぬ、即ち自由と共に羈束を加へることも必要になる』と。

今日個性尊重の氣運は旺盛であるが吾等は單なる心理的個性をそれ自身として價値あるものとしてはならない。吾人の窮極目的は社會の理想である。この社會理想を實現する爲めに個性を發揮するのである。即ち普遍的社會理想を羅針盤として特殊なる個性をその方向に體現して行くのである。それ故吾々は日常個性を尊重するといふ場合には必ず社會の爲めとか、社會理想といふものを念頭より離してはならない。それ故單なる心理的個性が社會の爲めにならないとき社會理想に背反するときは當然これに羈束を加へるか、或はその方向を他に轉せしむることを工夫せねばならない。教育の職分も此處にあると思ふ。佐藤氏は手段は目的によつて規定されなければならぬといふのはこれをいふのである。これを要するに吾人は個性問題を論ずる場合にも先づ

社會全體の目的如何を決定し、次にその理想を實現する、體現者なる個性について論議するところがなければならない。社會の進歩の爲めに人類の幸福の爲めに人類相愛の爲めに、個性を生かし切らすときに個性の眞の價値が發揮せらるることとなるのである。

(終り)

大正十二年七月十三日印刷
大正十二年七月八日發行

個人價値論……泉附
正價金參圓

著作者 高木秀一
發行者 辻本經藏
印刷者 平山泉
製本者 大津金藏

東京市神田區永富町八番地
東京市神田區永富町八番地
東京市牛込區新町十九番地

發行所
東京市神田區永富町八番地
振替口座東京五八一八〇番
電話神田貳九五九番

教育研究會

製複許不

溝口印刷所印刷

跋

教育の皮相末技的研究は既に過去つて今や深き科學的研究の新時代を劃せんとす改造社會の教育は須らく新興の教育學に於いて其の規範と光明とを見出すべし今後の教育者は常に日進月歩の教育學的新智識に依つて年來の研究的渴望を露せざるべからず弊會茲に鑑み本邦最高學府出身者たる少壯の有爲の學士諸先生を煩し夫々專攻各分科の執筆を乞ひ更に斯界最高權威者之の周匝なる監修校閱を仰ぎて教育學の全分野を網羅せる本邦叢書の刊行を試み洽く我教育界に提供せんとす蓋し此の種の叢書出版は歐米教育界に於ては敢て珍とせざるも本邦教育界としては眞に空前の新企圖たるを失はず實にこれ最新教育學研究の精華にして兼ねて又新進教育學者苦心の力作たり以て本邦初出の一大教育學體系と稱するも溢言に非ざるべし而して本叢書の發刊は幣會の理想にして茲に之を實現するに至れるは誠に悦ぶ所なり

教育研究會主 辻本經藏



最新教育學叢書 全十五卷

特別製本 堅牢
背革上製 美本
函入各冊分賣ニ應ズ

監修

文學博士 吉田熊次先生
文檢委員 中島半次郎先生
文學博士 小西重直先生

特色

最新教育知識の寶庫
新教育學建設の壯舉
東西學士苦心の結晶

- | | | | | | | | | |
|------|-----------|---------|----|----|----|------|----|---|
| □第一卷 | 文學士 松月秀雄著 | 個性教育 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第二卷 | 文學士 松濤泰巖著 | 全我活動の教育 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第三卷 | 文學士 上村福幸著 | 知能測定法 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第四卷 | 文學士 阿部重孝著 | 藝術教育 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第五卷 | 文學士 入澤宗壽著 | 新教授法原論 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第六卷 | 文學士 林謙次郎著 | 歐米教育史 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |
| □第七卷 | 文學士 田制佐重著 | 教育的社會學 | 正四 | 價六 | 判金 | 特別製本 | 拾本 | 錢 |

目 2-220

- 第八卷 文學士 龍山義亮著 □ 教育制度の新潮 四六判四百頁函入
正價金參
- 第九卷 文學士 岡部彌太郎著 □ 教育的測定 近 刊
- 第十卷 文學士 永井龍淵著 □ 訓育新論 近 刊
- 第十一卷 文學士 伊藤融典著 □ 教育學要論 近 刊
- 第十二卷 文學士 高橋俊乘著 □ 日本教育史 近 刊
- 第十三卷 文學士 大庭儀三郎著 □ 各科教授の新潮 近 刊
- 第十四卷 文學士 高木秀一著 □ 教育價值論 近 刊
- 第十五卷 文學士 大村桂巖著 □ 教育哲學 近 刊

□ 陸軍教授文學士 大村桂巖著 □ 教育學汎論

菊判ボプリン上製
正價 貳圓八拾錢
送料 拾八錢

252

258