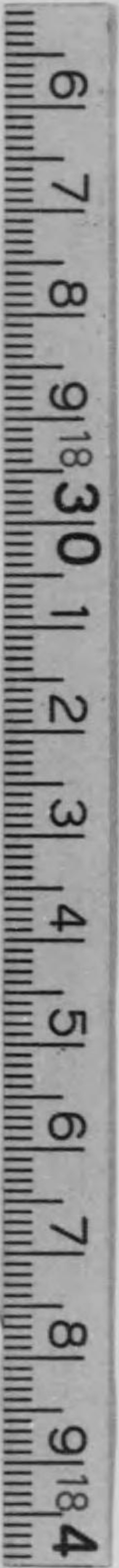


275
55



始



275-55

文學博士吉田熊次著

國民道德の教養

東京 弘道館發行

大正
2. 11. 20
内交

帝國教育會開催の夏期講習會に於て講演
せしものを訂正して上梓せるものなり。國民道德の研究た
る實に國家教育の樞軸にして、苟くも教育に従事するもの
皆これに就いて明晰なる觀念を有し、これを以て教育活動
全般の羅針盤となさざるべからず。然るに我が國にありて
は未だ其の運に至らざるものあるが如きは實に我が教育
界の一大缺陷といはざるべからず。

序言

本書は昨年八月、帝國教育會開催の夏期講習會に於て講演
せしものを訂正して上梓せるものなり。國民道德の研究た
る實に國家教育の樞軸にして、苟くも教育に従事するもの
皆これに就いて明晰なる觀念を有し、これを以て教育活動
全般の羅針盤となさざるべからず。然るに我が國にありて
は未だ其の運に至らざるものあるが如きは實に我が教育
界の一大缺陷といはざるべからず。

余先年來、此の問題に就きて考究する所ありといへどもな
ほ意に満たざるものも少からず。特に本書を印刷に付せん
とするに際し、第二回歐米旅行の期に迫りて十分に推敲鍛

練を積むに暇なかりしは余の最も遺憾とする所なり。然れども本問題の研究の一日も忽にすべからざるを思ひ敢てこれを世に公にすることとせしなり。

本書の校正は舉げて文學士福井晋太郎氏に依囑せり。氏はなほ本書の第六章及び第七章の修正をも擔任せられたり。爰に明記して其の勞を謝す。

なほ本書の附録の中『國定修身教科書編纂の趣意並に教授上の注意』は數年前帝國教育會の講習會に於て講義せしものを藤原喜代藏氏の手入を経て『帝國教育』に掲載せられしものなり。他の三篇もまた『東亞之光』哲學雜誌『丁酉倫理會倫理講演集』に掲載せしものなり。併せて藤原氏及び此等の諸

雜誌の好意を謝す。

大正二年九月十二日

吉田熊次

國民道德の教養 目次

第一章 道德的意識の性質	一頁
第一節 緒言	一
第二節 道德的意識とは何ぞ	一六
第三節 善とは何ぞ	二一
第四節 價値の種類と心理	二八
第五節 倫理的善と心理的善	四二
第二章 道德的確信の要素	五五
第一節 確信と信念	五五
第二節 信念の要素	六一
第三節 信念の通有性	七三

目次

第三章 我が國民道德の發達(上)

第一節 國民道德の意義……………八四

第二節 我が國民道德とは何ぞ……………九八

第三節 道德の起源及び道德の進歩……………一〇三

第四節 我が國民道德の源泉……………一二二

第四章 我が國民道德の發達(下)

第一節 我が國固有の道德の性質……………一一六

第二節 印度思想の影響……………一三〇

第三節 支那思想の影響……………一三六

第四節 西洋思想の影響……………一四五

第五章 我が國民道德の特質

第一節 我が國民道德の特質の意義……………一五一

第二節 我が國に於ける社會組織の特質……………一五四

第三節 徳目の種類に表れたる特質……………一六七

第四節 結論……………一八四

第六章 我が國民道德の科學的基礎

第一節 自律的道德と我が國民道德……………一九一

第二節 動機論と我が國民道德……………一九六

第三節 人格と我が國民道德……………二〇六

第四節 歐洲に於ける個人思想の發達……………二一四

第五節 輓近倫理學説と個人本位……………二二七

第七章 我が國民道德の哲學的基礎

第一節 哲學の定義……………二三二

第二節 哲學の區分……………二四一

第三節 哲學と倫理説……………二五二

第四節 我が國民道德の哲學的基礎……………二五八

第五節 我が國民道德の適用範圍……………二六六

第八章 我が國民道德に關する信念の教養……………二七二

第一節 概言……………二七二

第二節 國民道德に關する信念の種類……………二七五

第三節 我が國民道德に關する信念教養の原理……………二八〇

第四節 宗教及び哲學と我が國民道德……………二八六

附録

第一、 國定修身教科書編纂の趣意並に教授上の注意……………二九一

一、 修身教科書編纂の根本原則

二、 道德教育、國民教育の意義及其相互關係

三、 従來の修身書と現行修身書との相違點

四、 修身教科書の任務と其活用範圍

五、 各學校の訓練規程は主義の一貫を缺く

六、 徳目配當に關する諸問題

七、 人物基本主義か・徳目基本主義か

八、 實行の習慣と品性陶冶

九、 例話の性質利害及其取扱方

十、 例話選擇の標準

十一、 外國人の例話必ずしも排斥すべからず

十二、 具體的なれ

十三、 例話と訓示との配合如何

十四、 何故に尋一の兒童用書を編纂したるか

十五、 徳目選定の具體的説明

十六、 「忠義」の觀念を授くる場合如何

十七、 概念上の關係にて課の順序を定むる必要なし

十八、 反覆練習の必要

十九、 幼童は必ずしも徳目の順序による必要なし

二十、 歴史的の教材を多く用ひたる理由

廿一、 教材の不足と教科書の取扱

廿二、 説話要領を如何に活用すべき乎

廿三、 修身教科書取扱の秘訣は何か

廿四、 教材は具體化して授くべし

廿五、 教科書以外の例話を附加することの可否

廿六、 新教材を挿入してもよき場合

國民道德の教養

廿七、教材敷衍の程度

廿八、根本問題は教師の人格

廿九、國民道德を基礎とすべし

三十、新制高等小學第三學年用書に對する

世評を駁す

六

第二、『輓近倫理思潮の傾向』……………四一〇

第三、『哲人主義』……………四二六

第四、道德思想の革新……………四五五

目次終

國民道德の教養

文學博士 吉田熊次著

第一章 道德的意識の性質

第一節 緒言

此度の講義の目的は主として我が國民道德の教養に關するものであります。我が國に於ける國民が守るべき道德を如何にしたならば能く國民全般に教へ養つて行くことが出来るかと云ふことを論究するのが主眼であります。而して此の御話を致しまするには、順序と致しまして廣く道德現象、殊に道德意識に關する方面を穿鑿致しまして、抑々道德といふものは

何ういふもので、又其の道德を行ふといふには何ういふ心持が必要であるか、何ういふ風な性格が必要であるかといふことを穿鑿致しまして、其の理論的穿鑿の結果、國民をして國民道德を守らしむるには何ういふ風にすべきかといふことを御話しやうと思ふのであります。故に本講義の目的は教育上の實際の問題に密接に關係して居るのでありますけれども、御話は何處迄も學術的に致して見たいと云ふ考であります。それ故此の暑中には少々御氣の毒かも知れませぬが、幾分か難しいやうな抽象的の理窟めいたことが多くなるかと思ひます。ところで先づ其の研究の仕方に就て一言御断りをして置きたい。

道德の議論は種々ありますが、此の議論の仕方に又種々な態度がある。或は道德の講釋をするとか、或は道德に關する説法をするとかいふ態度で、滔々と道德上の議論を自分の信じて居る宗教なり、理想なりから割出して、獨断的に論ずることも出來ます。或は又自分の信じてをる哲學説のやう

なものを立て、置いて、それから割出して道德の議論をすることも出來ます。私は元來さういふ研究法を執ることに賛成しないのであります。私は何處迄も日常の經驗を基礎とし、道德に關する事實を根據とし、其の事實の中に含まれて居るところの原理原則を分析的に討究して、道德に關する學説を築上げたいといふ希望を持つものであります。私の研究の仕方は經驗的であります。所謂哲學的研究法といふものは餘程違ふのであつて、成るべく吾々の實際生活を根據として、それから出發して研究を進めて行かうと云ふのであります。更に細かに私の研究の態度を明かにするためには、現在我が國に行はれて居る道德に關する議論を種類別に致しまして、比較研究をすることが必要であると思ひます。

道德に關する議論には種々ありますが、其の最も多いものは常識論であります。國民道德の論をするにも、随分常識論が餘計に入つて居る。我が國民は斯うすべきもの、斯うしなければならぬものと常識的に確信を持つ

て居る。即ち自分の道德意識を根柢としまして、常識を以てかくあるべしと判断するのである。普通の人の道德論は通常是であります。斯る常識的道德論に對しまして學術的に道德の議論をする人がある。之を假りに學術的道德論と名を付けて置かうと思ふ。之は常識を以て道德の論を定めないうで、其の間に學理的考察を施し、斯ういふ原理に依つて道德は斯うすべきものだといふやうに秩序を立て、理を詰めて道德の議論をするのである。學者として道德の議論をするにはどうしても學術的道德論でなければならぬ。常識的に國民道德は斯うだといふことを論ずるのは學者のすべきことでない。故に常識的國民道德論に就ては爰に論評をしない。

學術的道德論の中にも種々の種類がある。其の中の一を命名して獨斷的道德論と言はふと思ふ。此の獨斷的道德論と云ふのは、自己の信じて居る根本の考を基礎と致しまして、それから割出すのであります。此の種の道德論を更に小別することが出来る。獨斷論の或者は宗教家などが執つ

て居る獨斷的道德論でありまして、自己の宗派の根本原理を獨斷的に假定し、或は神は全知全能のものであるとなし、神は人に默示を與へて、神の意志のある所を斯う示したからそれに従ふのは道德であると説くが如く、其の宗派が執つて居る教義を最初から假定してしまつて、其の教義が果して真理であるか、間違つて居るかといふが如き穿鑿をしないのであります。それを絶對の真理として、それから道德を割出すのである。此の如きは一種の獨斷的道德論でありますが、併し是を常識論とはいひませぬ、矢張り一定の理を詰めて論じて居りますから、學術的道德論になるのであります。それから宗教的獨斷説を用ゐない迄も、昔の聖賢の教を基礎とし、それをオーソリティーとして道德を説くことがある。聖賢とは聖人或は賢人を指すのであります。孔子が斯う云ふた故に道德は斯うすべきものであるとか、孟子が斯う説いて居るから道德は斯うでなければならぬといふやうに、聖賢の教を獨斷的に假定し、其のまゝ眞として之を受取り、それを根據として道

徳の議論を割出すのでありますから、是も獨斷的道德論といはなければならぬと思ふ。其の他或は一國一家に於て定めて居る家訓教訓を基礎として道德を説くのも、獨斷的道德論に入ると思ふ。是に對する學術的道德論は云ふまでもなく批判的道德論と云ふべきものである。批判的道德論とは其の名の示すが如く、批判に依て物の原理を觀、道理を穿鑿し、其の穿鑿の結果斯うすべきものと根本の説を定めて行くのであります。獨斷説の如く、誰が斯う言つたといふやうなことを基礎として道德を説くものとは大いに性質を異にして居ります。それ故に學術的道德論として眞の價值あるものは批判的道德論でなければならぬ。獨斷的道德論の如きは實は眞の學術的研究とは言へない。是等を總て學術的といふことは、幾分組織的に道德を説くからであります。けれども眞の學術的道德論は批判的のものでなければならぬのであります。處が此の批判的道德論の中にも之を二つに區別することが出来る。其の一は哲學的道德論で、他の一は科學的

道德論であります。

哲學的道德論といふのは、哲學の原理を根本として道德を説くのであります。従來多くの道德論は殆ど皆哲學的道德論であつたと言つても宜いのであります。今日倫理學説として最も勢力を得て居る所のものに就て考へて見ましても、其の元は大抵哲學的道德論といふものから生れて來て居る。例へば今日我が國のみならず亞米利加及び英吉利の道德論を支配して居るといつても宜い實現説の根源を調べて見ましても、それを唱出した人は哲學者である。即ち英吉利の哲學者グリーンは其の人で、グリーンが書いた倫理書を見ましても前篇は全く哲學論である。其の哲學説を基礎として道德論に進んで行つて居るのである。さうしてグリーンが執つた道德説の源を尋ねると、カント及びヘーゲルの思想を英吉利風思想に焼直したのである。此の如くカントやヘーゲルの道德説といふものは、今日の倫理學界に非常な勢力を及ぼして居りますが、是等も同じく哲學的の

ものであります。尤も哲學と云ふ意味は人に依て多少其の意味を異にして居る。カントのいふ哲學の意味はヘーゲルのいふ哲學の意味とは違ひます。其の他の人の説も多少皆少しづつ違ひますが、過去に於ける歐羅巴の學者の道德説といふものは、大體哲學的道德論であつたと言つて宜からうと思ふのであります。

次に批判的道德論の中にも科學的立脚地より道德説を立てやうとするのがある。私は之を科學的批判的道德論といひたいのであります。科學的道德論とはどういふ意味かと言へば、之を通俗的に解釋すれば、哲學者の如く吾々の經驗以上の根本原理より出發して議論をする事を主にせずして、吾々の經驗を基礎として論じて行くのが、先づ科學的道德論の目標であるといつて宜しい。尤も論理的に科學とは何ぞや、哲學とは何ぞやといふ問題はモット複雑して居るから其の解釋は此所ではせぬ。それは別問題としても、即ち科學の定義は如何様にあらうとも、科學的道德といへば何人

もそれを聽いて然りと承認することの出来るだけの論據を以てする道德論であります。従つて此の種の道德論は自然の勢として經驗を基礎とするものでなければならぬ。此の種の道德論は哲學的道德論の如く證明が出来ないところの原理を元として想像的に道德を論ずるものではなしに、何人にも眼に見え、能く道理の解るところの經驗を土臺として論ずるものであるといつて宜からうと思ひます。尤も科學的道德論と言ひましても、科學に色々の種類がある如く、其の道德論にもそれ／＼違ひがあります。例へば生物學といふやうな科學を基礎として道德を論ずる場合に於ては、自ら生物學的道德論になります。又社會學といふ科學……是は科學として今日成立つて居るとか居らぬとかいふ論がありますが、爰では社會學といふ科學が成立つて居ると假定して、社會學を根據として論ずる道德論は、科學的道德論の中でも社會學的道德論になる。又心理學といふものも一の科學として今日存在して居るといひ得るのであるが、それを根據として

道德を論ずる場合には心理學的道德論となります。斯様に道德に關する科學的議論は種々に別れて居ります。而して今日に於ては尙哲學的道德論が勢力を占めて居るといふことは前にも申した通りであります。例へば獨逸に今尙生きて居るヴント教授などは餘程經驗を主として倫理及び心理を説く人でありますけれども、それでも未だ哲學的の肌合を全部脱することは出来ませぬ。同じく獨逸の倫理學者リッブス教授の如きは心理學を非常に重んじ何事も心理的に説き、心理學を根本として道德説を説くことに努めて居りますけれども、それでも其の根柢にはカント流の哲學がある。先年亡くなられましたパウエル教授の如きは、寧ろ歴史的研究に重きを置かるゝ人でありましたが、それでも哲學的の肌合を脱して居りませぬ。亞米利加に於て今日の倫理學界の泰斗とも言はれるドゥキ教授、又近く亡くなりましたゼームス教授の如きも、何れも經驗を尊重するといひまするが、其の中には矢張り或種の哲學的色彩があると思ふのであり

ます。尤も之に對して英吉利のスペンサー、スチーブン、佛蘭西のギエロー、フイエー等の純經驗的倫理説も無いではありませんが、其等の勢力は決して哲學的倫理説と拮抗するだけの勢力を得て居りませぬ。我が國の道德論を見ましても、矢張り同様の傾向があると思ひます。それであるから、私の此度御話をするのは、我が國に於て普通行はるゝところの道德説とは餘程肌合を異にして居るものと御承知を願ひたいのであります。

私の執る立場は前にも申しましたやうに、常識的道德論に對すれば學術的道德論であります。又學術的道德論の中では獨斷的道德論に對して、批判的道德論を執る積りであります。又其の批判的道德論の中で何を根本とするかといへば、哲學的道德論を執らず科學的道德論を取るのである。而して科學的道德論の中でも生物學的道德論でもなければ、社會學的道德論でもなく、心理學的道德論とでもいふべきものを試みやうと思ふのである。勿論道德に關する議論は規範を定むることが大切であるが故に、心理

學とか生物學とかいふやうな物の状態を説明する學問だけでは道徳論全體を組立てることは出来ませぬ。其の間に自ら規範的の要素は這入つて來ますが、私はまづ心理的に科學的に批判的に道徳を論じて見たいと思ふのであります。何が故に斯る考を起したかといへば、私は私の窮理心の要求から、年來斯ういふ感じを持つて居るのであります。今日に於ては種々の人が大分やかましく道徳を議論して居りますが、其の根本概念に就ての心理的分析が極めて不精密である。例へば道徳上斯うせねばならぬと言ひますが、道徳上斯うせねばならぬといふのは何ういふ心理的判斷であるか、如何なる心理の原則に随つて斯うせねばならぬといふ意識が起るのであるかといふことの研究はなされて居らぬやうに思ふ。此の研究がないので、獨り教育上の參考にならないのみならず、道徳論を爲す上に於ても非常な間違を生ずる基になると思ふのであります。先づ其の教育上の見地より論じて見れば、吾々がどんな心持になつた時に或る行を善とするかと

いふことの研究が積んで居らぬと、生徒をして或行に對してそれは善なりと認むる心持を持たしむることは出来ませぬ。即ち如何なる心持になる時に吾々がそれを善とするかといふ心理的分析が付いてをらなければ、生徒をして正當なる道徳的意識を有せしむる事は出来ませぬ。それ故に倫理學者が種々の説をなしても、然らば教育上どうしたならばさういふ風に兒童を導いて行く事が出来るかといふと一向に解らない。是は教育の立場から見ても甚だ遺憾である。これ私が道徳上の觀念及び道徳上の原則を心理的に分析して見る事の必要を感じたる一因であります。次に道徳に關する議論は世上に頗る多い。善とは斯ういふもの、惡とは斯ういふもの、人は斯うすべきものといふ道徳の理想若くは道徳の標準に關する議論が多々ありますが、如何なる心持の時に人は斯うすべきものかといふ心理的分析が付いてをれば、何故に甲の人が直覺説を固持し、何故に乙の人が功利説を執るかといふことが能く解る道理である。ところが道徳意識に關す

る心理的分析がなく、互に自分の心持だけを主とするから自然に水掛論になる。いや斯うしなければ道德の理想に合はない、いやそれは違ふ、斯うだと互に言ひ合ふのみで、更に其の上に進んで、其等の考の起る根源を説明することは出来ませぬ。此の如くにしては倫理學の研究上より見ても常に不精密、不十分たることは免れないと思ふのであります。故に私は倫理學の研究上よりしても先づ以て心理的研究に依て倫理上の觀念や概念を分析しまして、如何なる心持のときに斯ういふ道德意識が起るか、如何なる心理上の原理に随つて斯ういふ道德的觀念が起るかといふことを明かにする必要がありますのであります。此のことは常に倫理學の研究に必要な許でなく、實に輓近に於ける學術の進歩、殊に精神科學に關する研究の進歩の根源でなければならぬと思ふのであります。これ私が此度斯る態度を執つて國民道德の教養を論じて見やうとするに至つた所以であります。

序に私は教育の研究に就ても之と同様な意見を持つて居るものである。

教育は説明の學問でなく規範の學問であるといふことは、私の久しく主張する所で、今日と雖も自分の説を變へて居るものでない。従つて教育學は心理學のみで出来るものでないといふ説も少しも變りませぬ。併し心理的に教育上の觀念を分解した上で、それを教育上の原理に依て包括するでなければ價值ある教育説は出来ぬと思ふ。心理學といふものは非常に應用の範圍の廣い學問であるが、従來の教育學なり、倫理學なり、哲學なりが不十分で、まだよく進歩しない原因の一は、是等の學術の前提として、或は豫備として、心理的分析を十分に試みなかつたからであると思ふのである。今日及び將來の精神科學の進歩は先づ心理學を應用して、其の根本概念を明瞭に分析し、然る上に學術の性質に應じて其の學術特有の體系を組織するに在りと思ふのであります。唯此度の話は自分の考を出来るだけ通俗的に述べて見ようと思ふのであつて、學術的論證の十分なる所はこれを他日に譲らうと思ふ。随つて他日之を補正するの必要が起ることであらう

と考へて居りますが、今日申上げるところのものは、自分が疑なく確かなることと信じて申すのであります。

第二節 道德的意識とは何ぞ

此の問題に就て先づ意識とは何ぞといふことを論じなければならぬ。是も意識そのものゝ議論をすることは心理學及び哲學の仕事でありまして、種々な解釋があるけれども、私の執る經驗的事實を基礎としての解釋よりすれば、意識とは吾々の心意活動の全般を指すものであると解釋して足るのであります。意識といふのは吾々が或事を欲し、或事を感じ、或事を知るといふやうな精神活動を含んで居るものでありまして、吾々の精神活動の全體は即ち意識活動であると考へて然りと思ふのであります。何人も心に浮んだところのことであるならば、それは意識の働、意識の現象と見做してよいのであります。晩近に至りまして意識事實に對して無意識事

實といふことを大變重んずるやうになりました。斯る思想は變體心理學などの研究以後殊に八釜敷いふやうになつた。無意識事實とは言ひ換れば自分の意識しない、即ち自分の精神活動であるといふことを認知することの出来ないところの所謂意識以下にある精神活動を指すのである。此の種の精神活動といふものは範圍の極めて廣いものである。即ち意識事實とは精神活動の一部だけであつて、尙此の意識事實以外に大部分の無意識的精神活動があると斯う考へるのである。私は決して此の説を否定しようとするものではない。寧ろ或はさうかも知れぬと考へるものである。但しさうかも知れぬといふだけで、それが全然意識に上らないならば、さういふ精神活動が有るか無いかも分らない譯である。さういふ無意識事實といふものが有るだらうと云はるゝときは既に意識界に入つて居る譯であります。先づ想像によつて全く吾々の意識に上らない精神活動があると斯う假定してよからうと思ふ。兎に角吾々が自分の精神活動が

自己の活動であると自覚するだけでは皆意識事實に属するのであります。而して此の意識事實といふものが道德に關係して働く場合を名づけて道德的意識といふのであります。

道德的意識といふのは良心とか、靈魂とかいふ特別なものがあつて、意識界の一部分に割據して居るものと見るべきではない。私の道德的意識といふのは意識全般の活動である。意識界といふものは一の纏つたものとして働いて居るものである。其の意識界が道德に關係して働く時に之を道德的意識といふのであります。道德に關係して働くといふのは、斯うすることが善だとか悪だとかいふ風に知識的に働く場合もある。又斯ういふことをしたいとかしたくないとか、斯ういふことをすべしとかすべからずとかと云ふ風に感情及び意志の側が主として働く場合もある。而して吾々の所謂道德的意識といふものゝ働も、更に其の奥を覗いて見れば、其の多くは無意識的精神活動といふものが原因となり、それを助けて居る

のかも知れませぬ。例へば神社の前に立つとどうしても禮拜せねば心が濟まぬやうな道德的感情が起る。どうしても禮拜せねば心が濟まぬと自分の心に感ぜられるのは道德的意識であります。それは道德的意識の働でありますが、斯る道德的意識が起るためには、其の奥に吾々に分らない、吾々の認識に上らない所の過去になされたる精神活動の經驗といふものが尙勢力として私の精神内部に潜んで居つて、どうしても其の神社に禮拜せねばならぬぞと意識界を壓迫して居るのかも知れませぬ。即ち無意識的精神活動といふものが内部に在つて、それが或度迄意識界を支配し、意識事實を形成するといふことがあるのかも知れませぬ。併しながらそれがどう云ふものかといふことを明かに申すことは、意識に上らないから分らないのであります。兎に角道德的意識といふものは、前申した様な性質を持つてをるのであります。吾々の精神は皆統一的に働いてをると解釋して、それが道德に關する知識なり、感情なり、意志なりとなつて働く場合を道德

的意識の働と斯う名づけるのである。此の如く道德的意識といふことも經驗的事實に基いて言ふのでありますから、哲學的に靈魂とか實在とか、本體とかを假定し、道德的意識又は良心は是等の者の現れであるといふやうなことはないひませぬ。吾々の心の經驗として斯くすることが道德上正しいといふ所に向つて働く場合を道德的意識といふのであります。斯る道德的意識に最も著しく現れるものは、善及び惡の意識、正及び不正の意識であります。而して善惡正邪の意識は皆相連關するものであるが故に、道德的意識の問題はやがて善意識の問題となるのである。故に次には進んで善といふ意識は如何にして起るか、善といふのは如何なる心意状態であるか、即ち善といふ觀念の基礎如何といふことを分析的に研究して見たいと思ふのであります。是に就て常識的に論ずることも出来るし、學術的に論ずることも出来る。又獨斷的に論ずることも出来るし、批判的に論ずることも出来る。而して私は先づ心理的に其の分析を試みようと思ふのであ

ります。

第三節 善とは何ぞ

抑々善とは何ういふことであるか。哲學的にいへばカントの言つた如く本體界の自我が現象界の自我に下す所の命令を實行するのが善である。善といふ意識は經驗界の自我に對する本體界の自我の命令を意味する。而して此の本體界の命令といふものは純粹の意志である。純粹の意志即ち經驗的要素の混りの無い意志といふものは、それ自身絶對善であると斯ういふのである。斯る説明よりするときは所謂自我實現なる語の意味もよく分るのであるが、斯る説は果して眞實であるかどうかは證明のしやうがない。唯さう見るべきである、そう見ると都合よく説明がつくといふ見込を立てるのに過ぎない。而して斯る研究法は所謂哲學的研究法といふべきもので、私の此度執る所の態度ではない。私は經驗的事實より出發す

るのであるから、善といふ吾々の心の経験が如何なる心理的基礎の上に置かれるものであるかといふことを、吾々の心理的経験を基礎として分析して見たいと思ふのであります。

凡そ判断に二の種類があるといふことは心理學者の言つて居るところであります。其の一は事實判断で、他の一は價值判断である。事實判断といふのは自分の経験で、是は斯うだといふ事實在りのまゝを判断するのである。例へば此處にある聴衆が熱心に講義を聴いてをるか聴いて居ないかといふことを、事實ありのまゝに自己の経験のまゝに判断するのは事實判断である。然るに價值判断と云ふのは事實判断では満足せずして、更に其の價值を眞善美等の標準に照して再び吟味をするのである。道徳的判断は其の價值判断に屬するものである。而して善といふ意識は價值判断の結果として生ずるものといふべきであります。爰に斯ういふ行があると判断するだけでは道徳上の善といふ意識は起らない。さういふ行は如

何にも價值ある行であるといふ考が入つてそこで善といふ意識が起るのである。茲に一人の小供があつて、常に親に能く事へるとすると、さういふ事實があるといふことを認め、さういふことを此の小供がして居るといふことを判断するだけでは未だ善意識といふものが起らない。この小供は如何にも感心な小供であるといつて、其の小供のした行に對して批評を加へ價值を定むるところで始めて善意識といふものが起る。それ故に善といふ意識は價值判断に基くもので、即ち價值に關する意識である。又惡といふのは善の裏であるから、これまた價值判断によつて起るものである。元來善といひ惡といふのは漢語であります。これを我が國語にて云へば、よしあしとか、よいわるいといふことである。よいと云ふのは何ういふことであるかと云ふと、これは稱賛する意味で、即ち價值ありとするのである。稱賛するといふのは其の物の價值を認めて其が如何にも貴いといふ價值判断であるに相違ない。故に吾々が或行を善い行だと心の中に感ず

るといふのは、或行は價值ある行だとして、其の行爲に對する價值判斷をするだけのものが吾々の精神中にあるから、そこで其の行に向つて善意識が働いて來るのである。小供が親に孝を盡し、君に忠を盡すといふことは、親に孝行な行、君に忠義な行をすることが價值ありと認むるところの善意識が、小供の頭腦の内に働いて出來るのである。それ故に道徳の教養といふことは要するに善意識の教養でありまして、兒童に確かなる善意識を養ひさへすれば、道徳的性格は作つて行くことが出來る譯である。

然るに此の價值判斷といふことは、批評判斷である。物に價值を附けるといふ事は、それが價值が有るか無いかを批判して後に價值を附するのである。ところが批判といふことは種々の立場から之をすることが出来る。随つて價值の附け方も亦一様ではない。價值があるといふ場合にも、それは何から見て價值が有るかといふことを考へなければ、本統の意味をなさぬ。例へば此の時計は宜い時計だといふのは、時計の價值を定めたのであ

るが、それも種々なる意味に取れる。普通の場合に於ては經濟上の立場から價值判斷を下す。此の時計は能く役に立つ時計である、有用の時計であるといふ經濟上の立場から價值をつけるのであります。併し是はよい時計だといふ價值判斷を美的見地よりすることがある。左程實用には適せぬが如何にも形がよいとか模様がよいとかの爲にさう評價することがある。君の時計は感心せぬといふ場合には、藝術的觀察から見ると満足と與へないためにさう評價することがある。行爲に對する評價でも同様である。成程奇抜だなどといふ場合には、多少冗談の意味も這入つて居るが、奇抜だとか素的だとか或行爲を評價するのはどういふ意味でいふかと吟味をして見ると、道徳上の立場から其の行爲の價值を判斷するのではなく、一種の藝術的立場からさう評價する場合がある。日常生活にしても、多數の人が集つて居る時に、随分奇抜なことをして喝采を博することがある。斯る場合の喝采は即ち稱讚を意味するものであるが、それは決して道徳的見地

から喝采をするのではない。一種の藝術的に面白い所から喝采をするのである。俠客とか何とかいはるゝ人の義侠的の行には随分奇抜な所があつて、吾々は何となく心の中に一種尊敬の情を起すを禁ずることが出来ない場合がある。これは何故に然るかといふと、道德的評價も混じては居るが、主として吾々の心の中にある美的感情がそれに依て満足せられるからであります。即ち美的見地よりして批評判断をなし、さういふ行が價值ありと自分に感ぜられる故に、其の行を何となく尊く思ふのである。是に反して誠に面白くなく、地味で、美的でないもの、即ち美的見地よりは左程の價値の無いものでも、道德的見地から見ると如何にも價値ありと感ぜらるゝものもある。質素なる生活に價値を付け、これを尊敬するが如きは其の一例である。此の如く見地が違へば批評も違ふ。少くとも善しとか惡しとか物の價値を付けると云ふことも、立場によつて色々違ふ事を明かにして置かなければ、善意識の性質を明かにする事は出来ない。而して善とい

ふ言葉はいろゝの場合に共通に使はるゝのである。經濟上の價値を示すためにも善といふ言葉が使はれる事もあります。藝術の上から見て價値ありとする場合に善といふ言葉が使はれることもある。此の小説はよく出来て居る、あの芝居は誠によいといふのは藝術上の立場から見ての價値判断であるのであります。而して道德上に於ても亦よしといふ言葉を以て價値のある事を現すのでありますから、善といふのは道德上の評價をも現すものなることは言ふ迄もないのであります。此の外眞偽といふ言葉は事物の識別の見地から價値を定めるものである。眞といふのも稱賛の意味が含まれて居る。稱賛といふのはそれが或目的に適ふが故に價値があると思はるゝことである。眞とは知的判断の上に於て尊敬に價値することを意味するのであります。經驗的の立場から見ると、善も眞も價値判断の産物で、吾々の意識状態に於て共通なるものがあるものであります。美といふものも善及び眞と共に價値判断の結果として生ずるものである。

利不利便否といふのも經濟上の價值判斷によつて定まるものである。要するに善惡正邪といふのは道德上の價值判斷である。美醜といふのは藝術上の價值判斷である。眞偽といふのは論理上の價值判斷である。希臘に於て眞善美は一なりと考へたのも一理ある事と言はねばならぬ。けれども物の價值を認むるには種々の見地の違ひがあるとしたならば、それぞれ區別を立つべきは當然である。美的見地より價值を認めれば美とし、道德的見地よりそれを認めれば善とし、論理的見地よりそれを認めれば眞とするのである。

第四節 價值の種類と心理

吾々の意識といふものは一の纏つたる統一體でありまして、之を知情意に區別すると云ふことは、研究の便宜のために區別するのであります。常に知と情と意とが合併して意識といふものとなり、意識は全體として働い

て居るのであります。其の意味に於て總ての價值判斷の中に知情意が共に含まれてをるといふことは明かである。けれども知情意の三方面の中で何れの方面が最も多く價值判斷に現れて來るかといふことは研究を要する問題である。世の中には斯ういふ論をするものがある。一體心といふものは知情意全體が合して働くのであるから、價值判斷に知識が餘計に働くとか、感情が餘計に働くとかいふのは間違である。價值判斷は知情意全體が働くのであるから、それを分析することは不合理であるといふ論である。斯る論は一往尤である。價值判斷は如何にも意識全體が働くのでありますけれども、意識全體の中で何の方面が主に働くかと云ふことは更に一步進んだ研究に屬するのであります。前に申上げた所の眞善美といふやうな價值の種類が違ふに従つて、知情意の中で何方が主として働くかといふことが違ふやうに思ふ。先づ知的方面が主に働いて價值を定めるといふのは、言ふまでもなく眞といふ價值判斷の場合に現れて來る。論理

的價值判斷といふものは知が主になるといつて宜からうと思ふ。例へば此所に聴衆が何人居るか、二百人居るか二百五十人居るかといふことを判斷する場合に、知的方面、即ち識別的方面が主として決定をするので、感情を主として決定することは出来ない。どうも氣に食はないことがあるから二百人居りさうだけれども百五十人にしようといふことは眞を目的とする價值判斷としては許されない。此の如く眞といふ價值判斷に於ては、どうしても冷靜なる知の判斷といふものに餘計に依らなければならぬと思ひます。尤も此の場合にも少しも感情が働いて居ない譯ではない。又意志も全く入つて居らぬといふ譯ではない。例へば議事でも開きまして甲乙二派に分れた際に、甲の説を可とする者は起立を願ひますと議長が宣告する時に、多數の起立があると議長は過半数と認めますと宣告しませう。其の時に反對論者は過半数でないと抗議を申込むことが往々ある。其の抗議は何であるかといふと、議長が宣告した判斷を批判するに、眞といふ立

場から價值判斷を下して間違つて居ると考へるが故に、議長の宣告に對して抗議を申込むのである。さういふ場合に事實は過半数あつても反對黨はどうも少数であるらしいといふ感情が餘計に働くが故に、惡意無しに過半数でないといふ本心から信することがある。これ即ち感情に支配されて、自分の眼が眩むのであるが、此の種の評價は眞といふことを目的とする價值判斷としては採るべからざるものである。極端に認識論上から言へば、此所に時計が一つあるといふことを認識し、それを眞と判斷するにも、感情が基になつて居るともいへる。成程さうかも知れませぬ。此所に時計が一つあると云ふ判斷を下したとすると、自分の感情がそれで満足するでなかつたならば、確かに此所に時計が一つあるといふ判斷を眞として受取ることは出来ない。それ故に眞といふ價值判斷にも感情が少しも入つて居らぬとは言はぬが、心理的に分析して見ると、知の働が勝つて居るといふのである。

經濟的價值判斷に於ても、私は寧ろ知識的方面が餘計に働くと考へる。通常物の經濟上の價值を定めるのは感情であるとして居る。此の時計は十圓の價值があるといへば、それで以て十圓だけの快樂を與へるものとしてをる。又之と同じく桃が一つ五錢するといへば、それは經濟上五錢だけの感情を満足させる。五錢だけの快樂を與へるから、五錢するのであると斯う言ふのであります。昔も今も經濟學にはさういふ論がありまして、快不快に依て經濟上の物の價值を定めるとして居る。私は強ち斯る説を否定しようとは致しませぬ。けれども經濟的價值判斷と云ふ事は何方かといふと感情そのものよりも、それを知識に依て計算する方が主となることを忘れてはならぬと思ふ。先づ損益といふ觀念に就て考へて見ると、これは明かに知的評價である。而して損益は經濟的評價の中樞である。斯ういふ事業を經營すれば利益になるとか、斯ういふ事業をすればどう云ふ報いが來るかといふことを考へて、價值を判定するときには何時でも計算と

いふことが主になる。經濟は感情的にやつては成功せぬ。所謂經濟家は冷靜でなければならぬ。冷靜といふのは知の本領であつて情の敵である。感情で計算を定めたなら大變である。冷靜なる知識を以て因果關係とか、影響とか結果とかいふことを考へなければ計算は確かに出來ぬ。是等の事情によりて斷案を下せば、經濟活動には知的方面の活動が重に働くと謂はなければならぬ。これ倫理學上に於ても、快樂説は主知主義となる所以である。尤も快樂説にも種々ありますけれども、現在の自己快樂説といふものは、感情本位で行きますが、快樂説が發展して合理的快樂説とか公共的快樂説とかいふものになると、どうしても計算といふことが餘計入つて來る。故に倫理學史を見ても、理性主義の發達したときは快樂主義が起つて居る。十八世紀の理性主義の發達した當時に於て、一般學者の道徳論は功利説に傾いて居つた。これ快不利の觀念は經濟的色彩を持つて居るからである。それ故に論理的價值判斷と經濟的價值判斷とは、知識を主

として居ると思ふのであります。

次に藝術上の價值判断といふのは感情を主としてをる。之は言ふ迄もない。或は景色を眺め、或は音楽を聴き、或は繪畫を見まして、それが佳いか立派であるとか、美しいとかいふことを評價する場合には、知識よりも感情が主となつて働くに違ひない。尤も此の場合とても全く知識が働かないとは言ひませぬ。殊に美に關する價值判断の教養には知識が必要である。教育上に於て藝術に關する知識を興へることは、藝術の趣味を養う一的手段である。例へば繪畫に關する趣味を養はうとするには、繪畫にはどういふ流派があつて、それにはどういふ特徴があるといふやうな知識を授けることに依つて繪畫に關する趣味を養ふことが出来る。けれども直接に美感を養はうとする場合には、直接に美に接し、美的経験を積み重ねばならぬ。即ち美なるものを見るとか、自分で繪を描いて見るとか、自分で音楽を奏して見るとかするのである。景色の佳い所に行けば知的判断を些も交

へずに恍惚として見とれてしまふ。所謂美に打たれるとはそれである。これ明かに美的評價の状態でありますが、其の間には知的判断は少しも混らない。物と自分が一體になつた瞬間に最も能く美的享樂を感ずるのであります。カントが美學の論をする場合に、利害とか、物欲とかいふものが起つて來れば美的感情は起るものでない。物質を離れたところに美的感情は起るものである。美は即ち假象に宿るものである。經濟的方面の考察を全く取除けてしまはなければ、眞の美的感情は起るものでないと言つて居る。カントの此の説は如何にも一理ある言と思ひます。美といふ價值判断は主として感情の價值判断であつて、感情といふものは其の瞬間に於ける直接経験を基礎とするものであるから、知的判断とか意志判断とかいふものの加はらない方が美的判断として最も優れたものになり得る次第であります。其の意味に於て私は美的評價といふものは感情が主として働くと云ふのであります。

然らば道德の價值判斷は何が主になるであらうか。此の場合に於ても尙感情が主にならなければならぬといふ人があります。成程さうらしいところもある。譬へば親に孝養を盡す子供に對して、それは誠に感心な子供であると評價する場合に、親に孝養を盡すは道德上善なり、故に此の子は善い子供なりといふやうに、理窟的に評價する人は無い。兎に角親に孝養を盡すといふ行を見て、直接に、即ち自分には何とも分らない所の一種の感情に依り、此の子供の行を尊ぶ心が先に立つてア、感心だと評價するのであるから、感情が加はるといふことは無論であります。併しながら知識の加はることも亦明かで、親に孝養を盡すことが善いといふことを判斷として知らなければ、どうしても孝行を尊ぶ情は起らない。故に少くとも知識も働き感情も働くと言へるが、併しながら道德的價值判斷に於て最も根本となつてゐるものは感情及び知識よりは、寧ろ意志の働と言つてよいと思ふのであります。

抑、善を欲するといふのはそれが善なるが故に之を欲するに非ずして、欲するが故にそれを善とするのである。近頃の倫理學書を読むと皆さう書いてある。言ひ換れば自分が親に孝行をしようといふことを思ふのは、親に孝行することが善いといふことを知るがためではなくして、自分が親に孝行をしようとする意志があるから、親に孝行することが善であると認めるのであるといふのであります。吾々の欲求するといふ意志の働が先づ有つて、然る後に價值の觀念が生ずるのである。價值が定まつて、それに向つて意志が働くのではない。此の説は或程度までは確かであると言はなければならぬ。普通の倫理學の説明に依ると、善といふことは目的に適ふといふことである。善といひ正といふ言語の使分をしても、善とは目的に適ふ行、正とは法則に適ふ行であつて、善といふ概念は要するに目的に適ふといふことであると言つて居る。それだけは間違が無いことと思ひます。ところで吾々が或目的に適ふ行とは何であるかといへば、目的といふこと

は普通の言葉からいふと知で定めるものであるから、先づ知があつてそれに意志が働いて居るかの如く考へられるけれども、此の場合に於ける目的に適ふとか適はないとかいふのは、知識が先づあるのではなくして、意志が先づあるのだといつた方が正しいと思ふ。意志が先づあるとは何であるかといふと、どうしても親に孝行をしようといふ意志の傾があつて、即ち意志の欲求が先づあつて、其の欲求に満足を與へるやうな行爲、其の欲求に適ふやうな行爲であればそれを價値ありと吾々が認むるのであります。親に孝行することを善とするには、必ず先づ自分の意志の中に親に孝行したい、親に孝行しようといふ意志の傾がなければならぬ。自分にさういふ意志の傾の無い者は、親孝行の人を見ても少しも感心しませぬ。例へば日本人は君に對して非常に敬虔の情を持つて居るが、日本人の忠君の行といふものを、外國人が見聞しても日本人がそれを見聞して感ずる程それを價値付けることが出來ない。例へば君主を全く持つてゐない亞米利加とか佛

蘭西とかに於ては、日本人が如何に熱心に君に對して厚き感情を持つて居るかといふことは十分に理解されなれぬと思ふ。獨逸人なり英吉利人なりは多少理解が出來ると思ふが、それは日本と似た様な國柄であつて、彼の國人自ら君主に對して敬虔の情を持ち、君に忠ならんとの意志が多少出來て居るが故である。

要するに評價といふものは意識の満足であります。意識の満足といふ中にも、道徳的意識の満足といふことは道徳的意識が根本となつてをる意志の満足に依て出來て來るものである。故に道徳上の價値判斷は感情にも關係し、知識にも關係しますけれども、主として意志に關係すると解釋する方が正當であらうと思ふ。即ち吾々が傳記を讀んで、太閤秀吉は偉いと感ずるのは、自分に多少太閤秀吉的の行を爲さんとする意志が無意識的に内部に潜んで居るからである。秀吉の傳記を見ると如何にも自分の意志と相合する所があるに依て自分の意志に満足を與へる。其れ故に、秀吉

は偉いと評價するのであります。即ち英雄崇拜に就ては、崇拜する所の人に依て崇拜者の人格といふものが推計らるゝのである。自己の意志の傾と一致する所ありて、しかも我よりも偉大なりと感ぜらるゝ所の人物に對して吾々は常に尊敬するのであります。故に道徳的價值判斷は主として其の人の意志の働に依るものと見なければならぬ。即ち意志の方面の満足に依て定まるものであると解釋すべきものである。屢々繰返したやうに、吾々の意識は知情意が皆結合して働いて居るのであるから、どの場合にも知情意が共に加つて居るけれども、其の根本となつて働くものは美的判斷と論理的判斷と道徳的判斷との場合に於て違ひがあるといふのであります。

斯様な道理を明かにして置くことは德育上大切であるのみならず、道徳に關する理論として非常に大切であると思ふ。教育上に於て徳性を養ふことを以て單に知識を興へることと解するのは間違である。徳性を養ふ

上に知識が全く役に立たぬとは思はれぬが、道徳上の知識を授けただけで兒童の徳性を養成し得たりとするのは間違である。感情に關してもそれと同じで、眞に道徳的人格を養成しようとするれば、専ら其の人の意志を道徳的にすることに注意しなければならぬ。知識は意志の方面を適當に指導して行く補助機關に過ぎない。又感情は適當に定められたる道徳的知識を力強く援護して行く刺激作用に過ぎない。此の見地が定つてをると、をらないと依て德育上手段を異にして來る。又道徳上の議論をする場合にも非常に違つて來る。人が斯うするのは善なりとか惡なりとか論じて居りますが、其の善とし惡とする根柢は寧ろ盲目的なる意志の満足に依るものであるといふことが解つてゐないと、互に争ふて無用の喧嘩をする。例へば甲乙二人が道徳上の議論をする時に、甲は自己の持つて居る意志の傾を根柢として善惡の觀念を定め、それを元として議論をする。乙は乙の持つて居る意志の傾を根柢として善惡の觀念を定め、それを元として議論

をする。而して意志の傾が元盲目的のものであるといふことを考へず、
自分も他人も同様に善悪といふ事を解するものとして道德の論をして、
議論の治りやうがない。先づ御互の道德觀念の根柢が定つて來れば、そ
で始めて一步進んで道德の研究をすることが出来る譯である。それ故に
道德に關する價值判斷は寧ろ意志が根柢となつて居ることを理解するこ
とは、道德の研究上非常に大切なることゝ考へるのであります。

第五節 倫理的善と心理的善

道德の研究に於ては、倫理的善と心理的善とを區別する。而して心理的
善とは其の人が唯自分の心理事實として善と思つて居るだけのものでは
つて、それを倫理的に批判して善とするだけの價值を持たぬものと言ふの
である。倫理的善と申すのは其の反對で道德上絶體にさうあるべしとす
るだけの客觀的價值を持つて居るものである。而して倫理學上に於て尊

ぶべきものは倫理的善に限るものである。他の言葉を以ていへば心理的
善といふのは主觀的に、その人限りに善と評價するもので、客觀的効驗性を
持たぬものである。例へば茲に一人の迷信者があるとして、其の人は神の
御心に適ふが爲に神に人間を犠牲として捧げなくてはならぬと考へて、或
人間を神に捧げると假定する。此の場合に於て、其の人の心理状態を穿鑿
すると、其の人は自分のすることは善だと考へてやつて居る。即ち心理的
には、其の人は善と考へて斯ることをなすのでありますが、今日の倫理學に
照らして考へると、其の人だけ善と思つて居るので、實は善たるの價值を持
つて居らぬ即ち客觀的効驗性を持つて居らぬ。其の人だけが善と思つて
居るが、他の人も學んで之を善とするだけの價值がないのである。さうい
ふのを心理的善と云ふのである。倫理的善と申しますと、何人も争ふこと
の出来ない價值を持つて居る善をいふのである。他人に親切にするとか
親に孝行をするとかいふことは、即ち倫理的善である。心理的善と倫理的

善との區別を明かにすることは、道德の教養上極めて大切である。世の中には此の區別を明かにしない爲に、飛んでもない間違つたことを爲す人がある。例へば自分獨りで此の場合斯くすべしと思ひ込めば、それを以て直ちに倫理的善と考へることがある。虚無黨とか無政府黨とかでも、其の主義を信じてをる所の人は、倫理的善によつて行動して居る積りでをる。併し其の實是等の人の持つて居るのは心理的善の觀念で、倫理的善ではないのである。此の如き極端なる行爲に至らなくとも、日常生活に於てそれに類似したことが澤山ある。例へば或る青年が理想といふことを間違つて解釋し、自分勝手にこれを極め、熱心にそれを實行しようと思へることがある。斯る場合に於ても青年自らは理想を實行するので、絶對的に善なる行爲をなすのであるかの如く考へてをる。併しながら實は心理的善を直ちに倫理的善と考へ誤つて居る場合が多いのであります。倫理的善と心理的善との區別は善を善とする心理の上に相違があるのでなくして、其の

内容の相違に基くものである。間違つた内容、即ち客觀的價值を持たない所の内容を善と考へるのが心理的善である。倫理的善も、それを善と考へる點に於ては、即ち心理的には前者と違ひはないが、其の内容は客觀的價值を持つてをるものである。其の區別をしないと随分惡意がなくても惡事をすることがある。眞面目で誤つた事をするのは、多くは此の區別が明瞭でないからである。道德教養に従事する者は特に此の點に注意しなくてはならぬ。

斯様に申しますると、世の中には反對する者がある。前から申すやうに價值判斷は、全意識の集中に依つて極まるものである。意識全體がそれに集中して、どうしても之れより外に考へられないといふ風でなければ善だと評價はしないのである。道德に關する價值判斷の根本は意志であると云つても、人の心は意志も感情も知識も一緒になつて働くものであるから、意志が主になつて居る場合にも感情及び知識も、其處に集中して居る譯で

ある。故に倫理的善と心理的善とを分つことは出来ない。何せならば、吾々が或行爲に價値を附けるといふ場合には如何なる場合に於ても、自分の全意識を其處に集中して價値を附けるのであるから、何時も心理的善でなければならぬ。心理的善を離れて、即ち主觀的の善意識を離れたる客觀的の善意識といふものはない。吾々が善とする所は要するに自分がそれを善だと心理的に評價することより以上に進むことは出来ない。即ち一切の價値判斷は主觀的である。善意識といふものは悉く主觀的のもので客觀的の善意識といふものはない。主觀的ならざる客觀的といふものは誰がそれを極めるのであるか。自分以外の人があるか。それを極めるといふならば、それは他人に價値判斷を任せるのであつて、他律的評價である。斯る評價は道徳上の價値判斷としては價値なきものである。要するに道徳上の評價といふものは絶對的のものであつて、しかも自分の善意識を以て評價するより外に道がないのであるから、絶對的のものであると同時に心理的で

又主觀的のものである。心理的善と倫理的善とを區別し、主觀的價値判斷を離れたる客觀的價値判斷でなければ、倫理的に價値がないといふのは、要するに價値判斷の心理作用を理解せざるものであるといふのが、反對論の要點であります。なほ例をあげて是等の反對論を説明して見れば、爰に一人の青年があつて、自己の理想を實行せんと努めて居るならば、其の人の考により是が最善の理想であると主觀的に判斷して行くより外に道徳上正當なる道はない。親が斯う云ふから斯うしよう、兄が斯ういふからそれに従はうとするならば、それは他律的に他人の説に盲従するのであるから、道徳上の價値判斷としては實に價値のないものである。人格體としての價値判斷は自分の人格より生せるものでなければならぬから、此の意味に於て主觀的で心理的であるより外に價値判斷のしようがないといふのである。斯る反對論は學者間にもあるので、又世人を誤る基である。

私は前に申したやうに、吾々の善意識そのものは心理的であり、又價値の

判断其のものは主観的であると云ふことは始めより認容するものであつて、決してそれには異論がないのであります。又自分で極めたる価値判断でなければ価値はないといふ事に就ても異論がない。要するに全意識を傾注して物の価値を極めるといふことは立派なることであつて、斯る工夫を積むことは即ち徳性涵養の第一義でなければならぬ。併し私の特に主張する所は意識の統一といふことは色々の形に依つて出来上るものであつて、吾々の全意識を傾注して極めた所の価値判断も色々の内容を以て出来るものであるといふことである。例を以て言へば或人は如何に考へて見ても酒より旨いものはないと考へるかも知れぬが、他の人は其の反對に如何に考へても菓子より旨いものはないと考へるかも知れぬ。而して眞面目にさう考へる人の心理状態を分解すれば、共に全意識を傾注して価値判断をなして居るのであるが、甲の人は酒に向つて自分の全意識を傾注して、其處に絶対の価値を置き、乙の人は菓子に向つて全意識を傾注して其處

に価値を置くのである。主観的に之を見れば酒を以て最も旨きものとする人も、菓子を以て最も旨きものとする人も、共に心理的條件に於ては相違がないが、其の内容に就て考へれば、一方は酒を旨いとし一方は菓子を旨いとする様に非常に相違がある。善惡の判断に於ても、是と同様であつて、自己の全意識を傾注して之を善とする時には、何時でも主観的には同じ状態にあるが、或者は酒を以て最も価値ありとし、或者は菓子を以て最も価値ありとするが如く、道徳的評價の内容實質に於ては人毎に相違がある。而して其の内容の中には今日の學術研究に於て最も正しき内容と認められて居るものもあり、又明かに不合理と認められて居るものもあり得る。前者は客観的に価値を持つてをる善意識で、後者は其の人限りに価値を持つのである。其の人一人だけしか承認し得ない価値判断をなし、他の人の承認することの出来ない内容に向つて価値判断をなす場合を、心理的善意識といふのである。心理的善意識を離れて倫理的善意識があるのではない。

心理的善意識の中に其の内容上倫理的のものと非倫理的のものとがあるといふに過ぎないのである。例へば或人は忠孝に全意識を傾注して、忠孝を以て道德上最高の善と考へる人もあらう。又或人は佛蘭西の革命時代の思想たる自由平等博愛といふことを以て道德上最高の善といふ風に考へる人もあらう。而して全意識を集中するといふ心理状態に於ては、即ち心理的善意識としては是等の二人の道德意識の間に何等の相違はない。けれども其の内容を検査すると違つて居る。公平に人生の事實から考へて、どちらの方が客觀的に價值ある善意識とすべきかは、其の人達の主觀的狀態たる心理的方面の調査に依つて決定せらるべきではなく、其の内容の研究に依つて極るのである。今日の學術研究の結果何う考へて見ても、忠孝を善とすることは合理的であると認めねばならぬならば、忠孝を善とする意識は倫理的善意識と言ふべきである。自由平等博愛といふ革命時代の思想が、間違つたる人生の解釋に基いたもので、今日の學術研究上承認す

べき性質のものでないと極つたならば、自由平等博愛といふことを善とする意識は、心理的善ではあるが倫理的善ではないと言はなければならぬのである。倫理的善は心理的善の外にあるのではないけれども、心理的善の中に内容上二つの差があるといふのである。如何なる種類の内容を有するものを倫理的善とすべきかといふことは、何を以て道德の理想とすべきか、何を以て善惡の標準とすべきかといふ一歩進んだ議論に依つて極まるのである。兎に角吾々は心理的善と倫理的善との差のあることを明瞭にして置かなければ、倫理上の議論を徒らに紊亂せしめるのである。

世には理想を實現することが直ちに善と考へて仕舞ふ人があるが、之も同様の誤謬を起すものである。理想の内容を考へないで、理想を實現するといふ主觀的心理状態だけを考へて、理想の實現が其のまゝ倫理的に價值があるといふ風に考へると、心理的善と倫理的善とを混同すると同様の過に陥るのである。また自分の持つて居る理想の内容だけを客觀的に價值

ありと極めて、それに違ふ所の内容を持つて居る理想を實現しようとする人を理想を重んじない人と考へるものがあれば、是れ亦間違の甚だしき者と言はざるを得ない。西洋の或倫理學書を読んで、それで道德の理想を極め、それと違つた説を執る人を指して理想を解せざるもの、又は誤りたる理想を有するものとなすも幼稚なる誤解である。そうして其の本が忠孝を理想の内容として居らぬので、其の本に説いて居る所を盲信して、忠孝を重んずるは理想を輕んじ方便を主とするものであるなどと自分極めに公言するが如きは評價の性質を了解せざるの言である。自分の説に違ひ自分と理想の内容を異にするが故に、其の人は理想を無視するといふやうに考へるのは非常に危険なる間違であると思ふ。西洋の或倫理學書を読んで其の主義に従つて、眞面目に行を勵む人も理想を追ふて行く人である。斯る心掛の人は主觀的には尊ぶべき者で、心理的には非難すべき點のない善意識を持つて居る人である。けれども忠孝を勵むことが道德上最も正し

き道であるといふ信念の下に、其の行動を進める人があれば、それは西洋の或倫理學書に従つて眞面目に行を勵む人と同様に完全に理想を追ふて行く人である。西洋風の行をすることだけが理想を重んずるのであつて、忠孝に依ることは理想に依る所以でないと速断し、我が國民道德に依ることは倫理學そのものの道理に背むか、の如く考へるならば、それは學者として甚だ見識の足らざる者と言はざるを得ない。眞面目に忠孝の教を勵む者も、心理的には完全に善意識を持つて居り、完全に理想を追ふ人である。唯其の理想の内容は西洋の或倫理學書を読んだ人のと違ふのである。要するに道德の價值判斷の中にも、内容と形式との二つを分けて考へることが極めて必要である。善を善として眞面目に善を追ふといふ心持は善意識の形式である。善意識の形式的方面は倫理的評價に於て缺く可らざるものであつて、此の條件が備はるといふことは眞面目なる意味に於ける道德判斷の必要條件であります。尤も此の必要條件を超越して、無意識的自

然的に善を行ふやうにもなりますが、これは善意識の形式的條件以上に進んだ人のことであつて、普通の場合に於ては眞面目に善を追ふといふことは道德上尊ぶべきことである。けれどもそれと善意識の内容とは之を區別して考へなくてはならぬのであつて、善意識の形式に於て同一であつても、其の内容に於て非常に違ふものがあり、善意識の内容に於て違つて居ても、其の形式に於て同一なるものがあるといふ事を忘れてはならぬ。言ひ換れば歐米の道德と我が國の道德とを比較すれば其の差異が何處にあるかと云ふと、形式の方面にあるに非ずして内容の方面にあるのであります。即ち理想を實現するといふ善意識の形式の側に於ては東西共通であるが、理想の内容に於て彼と我と違ふ所があるが故に、内容の善悪は別の立場に於て批判しなければならぬのである。

第二章 道德的確信の要素

第一節 確信と信念

道德的意識が道德の實行に於て價值あり効力あるものとなるは如何なる場合であるかといふと、道德的確信といふものを得た場合である。善意識が實行となつて現れるに必要な一つの條件は、道德的確信となつて善意識が働いて來ることにある。斯くすることが善である、斯くすることは惡であるといふことを單なる價値の認識として之を知つて居るだけでは、道德の實行上左程役に立たない。それが確信といふ状態に進んで、どうしても自分は是より外に考へられない、是より外に仕様がなないといふ信念に進んで始めて道德的評價といふものが道德の實行となるのであります。故に道德的確信の性質を明かにし、道德的確信を教養することは道德的教

育上最も大切な事項と謂はなければならぬ。所が従來道徳的確信といふことに關する研究は極めて不充分のやうに思ふ。と言つて此度申上げることは私も未だ充分なりとは申しませぬが、兎に角此の方面に注意を用ひたいといふことだけは、少くとも私の骨折りであるといふことを認めて御貰ひ申したのであります。

道徳的確信といふことの心理的條件及び之を教養する研究が付かない間は、有效なる徳育は望まれない。道徳的知識は教養に依つて養へるが、道徳的確信といふものは是だけではまだ養はれないのであります。然らば道徳的確信とは何ぞ、抑も確信とは何ぞといふことを先づ以て明かにしなければならぬ。此の確信といふ語を私は翻譯語として使ふつもりであります。漢語として之を使ふといふ考ではない。即ち確實に信するといふやうな漢語の意味として使ふのではなくして、英語に云ふ所のコンビクション (Conviction) の翻譯のつもりであります。而してコンビクションとい

ふ言葉は確信と譯すより仕方がない。所が此の確信といふ言葉に縁の近い一の言葉がある。それは何であるかといふと信念とか信仰といふ言葉である。信仰といふ言葉は元と宗教上に使ふ言葉であるが、信念といふことになると廣く一般のことに使ふ言葉と思ふ。而して信念に相當する原語は英語のベリーフ (Belief) である。さうして此のベリーフといふ言葉も矢張り二様の使ひ方がある。一つは専ら宗教上にて使ふので信仰の意味となり、一つは一般に哲學心理學倫理學等に使ふので廣く信念の意味となる。而して宗教上に使ふときは信仰と譯し、普通の學術上の言葉としては信念と譯するのが宜いのであります。そこで確信といふことと信念といふこととは何處が違ふかといふと、是も翻譯語でありますからさう極つたことでもありません。外國語でコンビクションといふ場合とベリーフといふ場合との相違として擧げて居る普通の説明に依ると、二つとも固く信するといふ點に於ては相違がない。或事を善とし、或事を惡とし、又

或事を美又は醜とするといふやうな、價值判斷をなす上に於て、深く信ずる所があるといふことを現す場合には、コンピクシオンであらうがピリーフであらうが共通であります。唯コンピクシオンといふ言葉は何が故に之を信ずるかといふ信念の原因或は信念の理由といふものが、稍々明瞭に意識せられた場合に用ひられる。言ひ換れば確信といふのも信念の一種であるが自覺せられてをる所の信念を確信といふのである。斯うすることが善である、斯うすることが悪であると唯信するだけなら信念であります。が、何故斯うすることが善であるか又は悪であるかといふ理由を自覺してをる場合には確信といふのであります。而して確信も信念も共に價值判斷に關係してをるものであつて、事物の評價に關係してをるものであるといふことは云ふまでもないことである。

爰に一言して置かなければならぬことは、信念とか信仰とかいふ言葉は、昨今非常に流行してをる言葉である。獨り流行してをるのみならず信念

とか信仰がなければ、道徳も倫理もないといふまでにいはれてをるのであります。如何にも信念のない道徳は價值のない道徳である。唯信念といふ言葉は信仰といふ言葉と縁が近いが爲に、信念といふことを宗教上の信仰でも意味するが如く考へ、道徳も宗教に依らなければ價值がない、道徳其のものには信念とか信仰といふものはありやうがないものであるかの如く考へるならば之れ大なる誤である。是は心理的に經驗的に分析する思想力の缺乏を證明するものであつて、道徳であらうが藝術であらうが論理であらうが、皆信念といふものが根元となり得るものであつて、信念は決して、宗教や哲學の専有物ではないといふことだけは、諸君と共に明瞭に意識すべきことと思ふ。宗教家などが動もすれば信念を吾が物顔にして、自分等だけ信念を持つて居ると考へ、宗教や哲學に頼らざる者は信念を持つことは出来ぬかの如く言ひますのは、實に道理に適はない仕打であります。確信といふものは要するに根據の明瞭になつてをる信念でありますから

確信を持つて居るといふことは信念以上であります。信念が意識的になり自覺的になり自律的になると確信が起るのである。それであるから確信を持つて居るのは、信念以上のものを持つてをる譯である。而して道德は確信に基いてなされるべきものであつて、道德を眞面目に行ふといふことは、懸て確信を持つてをるのでなければ出来ぬことであるが故に、教育勅語に基く道德には確信が伴はないといふ如き道理はない。此の如きことがあるならばこれは其の人が教育勅語に關する確信を持つてをらない故で、自分は教育勅語に基く道德を確信を持つて教へられぬといふことを告白するに過ぎない。理論上教育勅語には確信と信念が結び付き得ないものであるかの如く考へるのは全くの間違である。信念といふものは思想上形式に關する規定であつて、全意識が或物に向つて集中することに依つて起るものである。たとひ内容上に相違があつてもそれに伴ふ信念は、一なのである。

第二節 信念の要素

然らば信念の要素といふべきものは何であるか。信念又は確信の要素といふものは何であるか。言ひ換れば或事を深く信ずるといふのはどんな心の働に依つて起るのであるか。確信も信念も意識上の出来事である。意識上の出来事であれば、意識の中の如何なる要素が確信及び信念を定むる上に大切なものであるか。斯ういふことが次の問題であります。先づ意識を知情意の三方面より眺めまして、確信とか信念とかいふものは其の何れの方面が根柢となつて起るものであるかを考へて見たいと思ふ。

信念に關係しての研究は餘り古く起つたものでないが、英吉利の哲學者のヒューム(Hume)といふ人は、其の論文に於て所々に信念の議論をして居ります。ヒュームといふ人は經驗派の哲學者で、人間の理解に關する研究等に於て信念即ちピリーフといふことの説明をしてをります。ロツク

(Look) などにも信念といふことの議論はあるやうであります。尤もヒュームの信念の説明は宗教上の信念に關係して居るものではない。それとは全く縁のない所の物の實在に關する信念に就ての研究である。例へば此のランプを眺めまして此處にランプがあると信するのは一種の信念である。ヒュームは物の存在に關する信念は如何なる心の働に依つて起るかといふことを研究したのである。是は道徳上の信念の研究ではないけれども、この道理を推して道徳上の信念の要素をも明かにすることが出来るのである。

ヒュームは信念即ちピリフといふものと假想即ちヒクシヨン (fiction) といふものゝ區別を論じて居る。假想とは實際無い物を有るかの如く心の中に考へ浮べることといふのである。例へば此の部屋に氷の柱も何も立つてゐないのに、それが立つて居るかの如く考へるのは假想である。此處にランプがあるとか水差があるといふことを信するのは存在に關する

信念であるが、有りもしないものを有りと思ふのは假想である。而して假想と信念との區別が何處にあるか、心理上如何なる點に二つのものを區別すべき根據があるか。此の根據の説明は、實に信念の心理的根柢の説明になるわけでありませぬ。而してヒュームは此の問題に對して信念といふ方には、或一種の情緒或は感情が附いて居るといふ意見である。例へば氷の柱が此の部屋にあると假想した場合と、此處に水差があると信する場合とを比較すると、信念の起る方には必ず其處に一種の感情がある。即ち自分はどうしてもさう思はなければならぬといふ一種の感情が附加して居る。故に存在に關する信念の根柢は一種の感情にあると考へたのであります。此處に氷の柱があるといふことを假想する場合に於ても、意識の中には氷の柱といふ觀念が浮んで來る。此處に水差があると信する場合にも同じく水差といふ觀念が浮んで來るのである。けれども水差といふ觀念に或種の感情が附加はるに依つて、それが確に此處にあるといふ信念に

なるのである。此の感情が伴はなければ信念とはならないといふのであります。そこで一般的に押擴めていへば信念とは要するに觀念に或種の感情が結び附かることに依つて出来るものである。信念の要素は即ち感情であるといふことは言つて居るのであります。従つて信念を起させるにはどうすれば宜いかといふと、要するに或種の感情を起さしむれば宜いのであります。而してヒュームの考では感情或は情緒を惹起すといふことは、自然の状態に依つて自然にさうするより外に途がない。人爲的に外部よりこれを惹起すことは出来ない。故に信念を作るためにも自然の状態を作つて、さういふ感情の起るやうにするより外に仕方がない。即ち心に特別な状態を作れば自然に信念といふ感情が出来て来るものである。これをヒュームの言葉で云へば心にパテキュラースチエーション (particular situation) を作ることに依つてピリーフと云ふ感情が起るものである。單なる想像に依つて作られたるものは決して信念とはならない。併しなが

ら想像の作用を以て、信念を作る所の感情を強くすることは出来る。想像は信念を作らないけれども、信念を助けるものである。想像が附加はると、信念が一層力強いものとなつて吾々の實行を支配するに至らしむるものである。かういふのはヒュームの信念涵養論であります。兎に角ヒュームは信念の要素の中心となつて居るものは感情であると解して居るのであります。而して此の説には他の學者の賛成もあります。即ちバジホット (Bagehot) といふ人は確信の情緒、即ちエモーション、オブ、コンビクション (Emotion of Conviction) といふ言葉を用ひて、確信の要素は一種特別な情緒であると説いてをります。

ヒュームは信念の心理的説明を稍々組織的に試みましたが、更に一層組織的に信念の研究を致した者は英吉利の心理學者のペイン (Pain) であります。ペインは幾多の著書の中に信念のことを論じてをる。ペインの考に依ると、信念の中には知識も這入つて居るし感情も這入つて居るが、其の主

となるものは何であるかと云ふと實行即ち意志であるといふ説であります。例へば太陽は毎日東から出でて西に没するといふことを信ずる場合に、斯る信念が單なる知識だけであるとしたならばさういふ信念は起らない。太陽は西から出でて東に没するといふことは觀念としては持つことが出来るが、それを信ずる譯に出来ないのは、實行のこれを證明するものがないからである。又單なる感情を以て信念を作ること出来ぬ。例へば今日は暑くて困るから雨でも降つてモウ少し涼しくなれば宜い、さうなつたら嗚ぞ愉快であらう、さうしたいものであると思つた所で、即ち雨が降るといふ信念は起らない。要するに信念は單なる感情だけでは起るものでない。信念は意志の作用に依つて起るもので、事實上さういふことが行はれるといふ實行上の證明に基くものである。實行の出来ない人或は實行しない人を指して彼の人は信念に乏しいといふのも斯る道理に基く

ものである。例へば忠孝の行は正しいといふことを知識として持つてをつても、自分がそれを行はなければあの人は忠孝に關する信念が薄いといふ。若し忠孝を實際に行ふときは、其の人を指して忠孝に關する信念を持つてをるといふ。是等の事例を以て見ても信念と實行とは結び付いて居ることが分るのであります。要するに信念とは意志の作用に依り、實行に依つて極まるものであつて、單なる知識及び感情で極まるものでないといふのである。尤も感情とか想像とかいふやうなものは信念の働きを大ならしむる上に助けになるは云ふまでもないことであつて、此の點に於てはヒュームと同説であります。けれども信念といふことは事實さうであるといふ實行が主になつてをるからして、意志が本體となつて居るものなればならぬといふ點はヒュームと違ふ點であります。尤もペインは鳥渡見ると自分の説に合はない様に見える場合もあり、又實際例外もあるとしてをる。例へば酒を飲んでならぬ、殊に肥つて居る人は酒を飲んで

ならぬといふことは知識としては充分知つてをる、即ち酒の身體に害があるといふことは或程度までは信じてをるが、併し實際酒を飲むことを止めることの出来ぬ人がある。此の場合には信念と實行とが平行しない様に見える。酒の害といふ事は信じて居るけれども、實際酒を禁ずることが出来ぬ。即ち實行が伴はないから意志の實行といふものと信念といふものが離る可らざるものだといふ事は言へぬと非難をする者もある。それに對してペインは斯う言ふてをる。信念といふことは意志の實行が根柢となるといふとは如何なる場合に於ても事實である。けれどもそれよりも更に一層力強い動機が他に現れる時には、信念が實行となつて現れない事があると云ふのである。言ひ換れば酒を飲むと身體に悪いといふことは實行に依つて信じて居るから、さう信じて居る間は酒を飲まぬと考へるに違ひない。然るにそれよりも一層大なる他の動機、即ち感情が働く信念に逆つて酒を飲むのである。例へば目の前に酒を見るとどうしてもそ

れを飲まずにをれなくなる。酒の香を嗅ぐと其の方の刺激が強い動機となり、それに打負けるから、之がために酒を飲むのは有害であるから飲まないと極めた信念が崩れるのである。それであるから、此の如き例はペインの説を破ぶるものではなく、唯ヨリ大なる動機のためにヨリ小なる動機が打負されて、確信が實行に現れて來ないだけである。ペインは説明して居るのであります。其の他意志が實行せんとする瞬間にあつても感情の爲に妨げられて實行に現れない場合もある、又知識の爲に妨げられて實行と確信とが平行しない場合もある。けれども原則としては確信の根本の要素は意志であると言つて居るのであります。

先年亡くなりました米國のジェームス (James) 教授も信念に關する説をなして居る。ジェームスは信念といふことは實在を認める心の状態又は心の作用であると言つてをる。即ちリアリティー (reality) を認める心の作用に依つて信念が起るといふのである。而して信念の中にも多くの程度の

差があつて、或者は絶対的なる強き信念を有し、或者は極めて力の弱い信念しか持つて居らぬ。兎に角信念といふことは認識に關するもので、知の働に依るものとしてある。心の働は勿論知情意に聯結して居りますが、信念といふものの主なる要素は知であると言つて居るのであります。心の本質を知と見る人は、信念の主要素は知と考へなければならぬ。ジェームズ、ミル (James Mill) なども信念の根柢は知であるとして居る。是等の人は知を主として信念を見て居るといつて宜しからうと思ふ。此の外倫理學者心理學者哲學者として亞米利加の教育界に於て最も勢力のあるドウキ (Dewey) といふ人は寧ろ綜合的的態度を執つて居る。其の説に依ると信念は其の性質からいへば寧ろ情緒的のものであるが、信念を實驗するものは意志即ち欲望であつて、信念の内容から觀れば知であるといふのであります。それであるからドウキの説に依ると信念には知情意の三者が包含せられて居るといふ事になる。即ち知情意の三者が皆信念の要素で、是等のも

のが合して始めて信念が出来るといふのである。

以上述べ來れる説明は皆それ／＼理由がある。又どの説を取る人でも信念は知識ばかりで出来るとか、感情ばかりで出来るとか、意志ばかりで出来るといふものはないので、三者は皆關係して居ることは認めて居る。唯其の中のどれが主になるかといふ點に關して意見が分れるのであります。而して私に於ても別に名説も持たぬのであるが、以上の諸説は孰れも不十分の様に思へる。私の考によれば信念は何處にも起るものであると思はれる。感情でなければ信念が起らぬとか、意志でなければ起らぬとか、知でなければ起らぬとか、三者が兼ね備はらなければ起らぬと劃一に極むべきものでない。感情に關しても信念が起り知に關しても、意志の働に關しても、三者が連合しても信念が起ると見るのが正當であると思はれる。前々申來りました如く吾々の意識作用といふものは、知情意の三方面を常に備へて居るのであるから、知が主となつて居る信念といふ場合にでも、情も意

も共に働いて居ります。而して知情意の孰れかが主とならなければ信念が起らないといふものでない。知が主となつて起る信念もあり、情が主になつて起る信念もあり、意志が主となつて起る信念もある。即ち知的信念情的信念、意志的信念等の種類があるのであります。又特別に知情意の一方が主とならずに三者が平等に働く信念もある。ドゥキーの説明は此の如き場合に最もよく適合するのである。而して前章に述べたるが如く、評價の中にも知が主となる場合と情が主となる場合と意志が主となる場合とがあるが、道德に關する評價は意志が主となるものである。それと同様に道德に關する信念の主なる要素は意志であると考へる。何故なれば道德的信念そのものは意志に就ていふのであるからである。國民道德の教養を研究するにも先づ思を此處に致さなければならぬ。精しくいへば真理に關する信念は知が主なる要素となり、文學美術に關する信念は感情が主となり、道德に關する信念は意志が主となる。而して宗教に關する信念

には感情が主となるものが多いが、其の中には知も意志も著しく加つて居る。哲學に關する信念は當然知が主となるべき筈であるが、中には寧ろ感情が主となつて居るものもある。これ哲學的信念と宗教的信念とは本來は大に性質を異にすべきものがあるにも拘らず、歐米には兩者の間の極めて接近せるものがある所以である。

第三節 信念の通有性

信念の共通の性質は何であるか、信念をして信念たらしむる共通の働は何であるかといふのは次の問題である。元來信念といふも意識の活動に過ぎない。意識の仕事に過ぎないのであります。どんな種類の意識活動が信念を構成するのであるかといふのが問題であります。私は之に對する答は極く簡單で然るべしと思ふ。然らばどんな答かといふと、吾々の意識が充分緊密に統一すればそこに信念が起ると思ふのである。さうして

意識の統一が強ければ強い程信念が固くなる。而して信念は特別なる精神の産物でなくして、意識全體の産物であります。或宗教家が考へて居るやうに不可思議なる作用があつて、人に信念を與へるのでなくして、吾々の經驗の中に現れて來る精神活動全體、即ち意識全體が統一して出來るものである。而して其の統一を破らざる限り、其處に信念が存在するのである。故に信念といふのは心の靜止的狀態を意味するものであり、疑惑といふのは心の不統一と心の動搖とを意味するものである。此の點よりすれば知は寧ろ信念を破るものであり、感情は常に信念を助くるものである。而して習慣によつて意志に一定の傾向を與へることもまた信念を起す所以である。要するに意識の統一と心の鎮靜といふことは信念の通有性であると思ふ。

然らば信念は何によりて生ずるかといふに、吾々が或る事柄に就て信ずるといふことは、新にそれが出來るのではなくして、意識の本性として自然

に存在するものと考ふべきであると思ふ。意識は其の性質として統一を求むるものである。統一といふことは意識本來の傾向であるが故に、吾々が或事物を信ずるといふこと、即ち意識が或事物に向つて統一するといふことは意識本來の傾向である。即ち信念は新に外部よりつけ加へられるものでなくして、意識の本性に基いて起るものである。意識の性質よりいへば信念は本來の有様であつて、疑ふといふことを却つて後に起るものである。故に吾々は信念の發生の原因を問ふ必要はない。信念は意識活動に附隨して居るもので、疑ふといふことを新に生じ來るものであると見るべきである。例へば此處に水差があることを吾々が信ずるといふことは、視覺に依つて知覺しその刺激を精神内部に送り、茲に水差といふ觀念が心の中に浮んで來るのである。さうすると意識の性質として此處に水差があるといふ事を必然的に信ずるのである。何か特別な手段を加へるでなければ此處に水差があるといふことを信せしめることが出來ぬとい

ふのではない。意識に浮んで来るものはどんなものでも先づ以て信ずるのが意識の本性である。これ意識は統一性のものであるからである。意識はそれに反対の経験に遭遇せざる限りは、何物をも其のまゝ取入れて統一の材料に供するからであります。

善とか悪とかいふ道徳的價值判断をする場合に於ても同様である。子供は何故親に孝行をすることが善であるかといふて、孝行をすることを善と信ずる理由を特別に穿鑿するものでない。子供に向つて親には孝行をすべきものであるぞと教へるものがあれば、子供はそれを聴くや否や先づさう信ずるものである。又親孝行の手本を示す者があつて、親孝行の實例が意識の中に這入れば、子供は直ちに其のまま受取つて斯うすべきものと信ずるのであります。要するに信念は外から附加ると考ふべきものでなく、意識に上るものは皆信念となる傾向を持つて居るものであるといふのであります。信念は自然の要求である、意識本來の要求であると言つても

宜いのであります。然るに何等か特別の工夫を凝さなければ信念が起らないといふ風に考ふる人があるが、それは信念の本質を解せざるものである。宗教に依らなければ信念が起らないとか、哲學によらなければ信念が出来ないとかいふのは皆誤りである。其の反對に子供の意識に上る一切の刺戟は皆信念となる傾向を有するものと見なければならぬ。これは私一人の見解ではない、彼のペインの如きは私の考へたより餘程前から斯様に言つて居ります。ペインの言つた言葉を英語で讀んで見ますと……

A single experiment is enough to constitute belief; what we have done successfully once, we are ready to do again, without the smallest hesitation…… we are all faith at the outset; we become sceptics by experiences…… we begin with unbounded credulity, and are gradually educated into a more limited reliance.

斯う云ふのである。「唯一回の経験といふものは信念を構成するに充分である。」是は即ち私の云はんとする所であります。唯一回の経験即ち鳥

「世帯」イハヒ、こゝに五、こゝに
以、信念と云ふは、

一、信念を得たる信念は、
えんを密に保つべきなりといはれ
るべし。

吾等の信念、唯、かゝるといふのみ
に在り、(其の強弱は、吾等の
心算) ちかぢ、他の疑念、
打ち勝つ程、かゝるといふ
も、信念といはれ、たし、

渡事物に觸れて一度経験すれば、此處に信念が起るものである。其を押擴めて言へば子供が身體を崩して居たときに教師に身體を眞直ぐにしなればならぬと云はるれば、子供は身體は眞直ぐにしてをるべきものといふ信念を持つものである。ペインは尙之を説明して「若し吾々が或事を爲して一度成功すると、聊かも遲疑することなくそれを再びせんとする傾向を持つものである。」といつて居る。例へば手を伸した所が時計が取れたとすると、斯ういふことが一度目的を達すると、其の後は手を伸ばせば必ず時計が取れるものだと思へて、それを繰返す傾を持つものであるといふのである。而して一度の経験で信念を形成するに充分であるが其を反覆することに依つて、信念を愈々固くするものである。併し経験を二度反覆したから信念が二倍になるとか、三度反覆したから三倍になるといふものではない。信念の強度は一度二度の反覆では左程強くなるものでない。五十度も反覆して始めて二倍だけの強い信念が得られる位なものであつて、反

覆の度数と信念の強度とは正比例をするものではない。併しながら反覆に依つて信念の度が強くなるといふことは事實である。ペインは又「吾々は初めは皆信念を持つが経験の結果として懷疑を持つ」ともいひ「吾々は無限の信念を以て初まり、次第に信念を制限する様に教育せられる」とも云つて居る。即ち種々雑多の経験に遭遇するに従つて、次第に疑惑を生じ信念を薄くするのである。家庭或は學校の教育に於て斯うすべしと教へたことが、兒童の頭に信念を作らないといふのではない、其に反對の経験に遭遇するので始めて兒童に疑惑が起るのである。兒童が教へられたる道徳を實行しないやうになり、正しくない道徳觀念を持つやうになるといふのは教へられたることと矛盾せる経験を積むからである。然らば道徳に關する信念の薄きは教育の咎にあらずして、それに反對する経験の咎である。學校教育が信念を與へ得ないのではなくして、それを破壊するものがあるからである。これを考へずして學校教育は信念を與へることが出来ぬと

か、國民道徳だけでは信念が出来ないとかいふのは全く事理を辨せざるの致す所である。経験の少き兒童は總じて信念が厚い。社會の複雑なる經驗に遭遇して次第に疑を狭むのである。青年時代に懷疑者が多いといふことには他に生理的・心理的事情もあるが、又一は以上の道理の然らしむる所である。彼等がいろ／＼の人の話を聴き新聞雜誌等を讀んで自然に兒童期に於ける信念に反對せる経験を積むのである。布伦タノ (Brentano) も斯う言つて居る。「吾々が意識界に取入れる事物は二つの方法に依つてなされる。其の一つは單に其に就て考へる、即ち其の觀念を持つといふことだけである。他の一つは其を承認する、即ち信するか、それを拒むかすることである。」と。即ち布伦タノは意識に上るものには單に觀念となるに止まるものもあるが、又信念として受取られ又は拒絶せらるるものがあると説くので、ベインの説を少しく制限はして居るが、畢竟するに信念は直接に意識の内より起るものであるといふことだけは認めて居るのである。

而して私の見る所によれば、單に觀念たるに止まるものは未だ十分に意識の中に這入つたものと見ることが出来ぬもので、其の觀念が類化せられ統合せらるれば必ずそれを信するか、それを拒むかに進むものと思ふのであります。

然らば信念を養ふに少しも反對の經驗に遭遇せしめない様にさへすればそれで宜しいか、鞏固なる信念は如何にして形造らるるか、これ次に來る問題である。信念そのものは矛盾なき經驗、即ち單純なる經驗に依て起るのであるが、鞏固なる信念は矛盾を通り越して統一の域に達せる複雑なる經驗に依りて生ずるものである。何等の困難に遭遇しない場合よりは、幾度か困難を経た後に起つた統一の方が力が強い。子供が信念を持つて居るとは言ひますが、其の信念といふものは極めて單純で又極めて根柢の深からざるものである。これを原始的確信 (Primitive Conviction) といふのである。幾度か統一が破られて懷疑に陥り、然る後にそれに打ち勝つて立てら

れたる統一に基く信念は堅固なる信念であつて、これを反省的確信 (reflective conviction) といふのである。信念そのものは意識本來の性質より起るとは言ひますが、それに反省作用が加はり、疑惑を通り越して然る後に再び築き上げられたる信念は眞の信念である。故に信念の教養といふことは、極く單純なる経験を與へて反對の経験を與へないといふことで盡きて居るものではない。此の如きは信念を弱くする傾を持つもので、固き信念を與へる爲には一度は懷疑に陥らしめ、思辨作用と反省作用とに依つてそれを再び統一せしめることが必要である。言ひ換れば兒童をして一度過去の経験を疑はしむるといふことは、却つて信念を固くする所以であります。これ兒童の持つてをる信念よりは大人の持つてをる信念の方が鞏固である所以である。併し又大人には兒童よりも信念の乏しきものがあるのもこれが爲めである。各種の経験に打ち勝つて意識の統一を計ることが鞏固なる信念を養ふの道である。學校の兒童が世の中に出ると、反對の事例

を経験しない譯にはいきませぬ。成るべく反對の事例を知らせないで世の中に出すといふことは、一方から見ると信念を養ふ上に便利な方法のやうでありますけれども、一方から言へば極めて危険な方法であります。けれども妄りに雑多なことを知らしめて徒らに兒童の信念を破り、何等の信念なしに兒童を世に出すといふことは更に一層危険である。兒童の信念を破るべきか破るべからざるか、若し信念を破つたならばどういふ方法で再びそれを統一すべきかといふことの工夫をするのが、教育者の任務である。要するに信念には原始的のものと反省的のものとあつて、信念の教養にもまた各々其の方法を異にすることを忘れてはならぬ。而して反省的信念は理性に基くものなれば、我が國民道徳に對して鞏固なる信念を有せしめん爲めには、先づ我が國民道徳の本質を理解しなければならぬ。これ次章以下に於てそれを論ずる所以であります。

第三章 我が國民道德の發達(上)

和
9.3.26
始

第一節 國民道德の意義

先づ國民道德といふ言語の意義に就て説明を致したいと思ひます。先年以來國民道德といふ聲は盛んに起つて居るやうでありますが、其の意味に至りましては、人に依りて多少の相違があるのであります。私が茲に我が國民道德の發達といふことを説きまするに當りまして、先づ自分の使ひまする國民道德といふ言葉の意義を明かにして置く必要を認めるのであります。國民道德の定義に關しては重なる者が凡そ三つあるやうに思ひます。第一説は國民道德を以て個人道德に對する名稱と考へるのである。個人として守るべき道德といふものに對して、國民として守るべき道德がある。之れが即ち國民道德であると解するのであります。他の言葉を以

て言へば國家を構成するところの一員たる國民が國家に對して守らなければならぬ道德を國民道德といふのである。此の説に依りますと國民道德といふものゝ外に個人道德といふものがある。國民教育に於ては國民道德を教養しなければならぬが、それと同時に個人道德をも養ふことを忘れてはならぬといふのであります。私は斯る解釋に賛成する事は出来ぬ。若し之を文字の意味より論じて國民道德とは國民としての道德であるから、國家關係の道德を意味すべき筈であるといふならば、此の解釋も一説であるかも知れませぬ。けれども國民道德の内容實質の例を考へて來ますると、國民道德と個人道德とを分離せしめ、互に獨立のものとして對峙せしむることは實際に於て適當でないのであります。試に論者に向つて國民道德とは如何なるものを指すかと問ひましたならば、それは忠孝を尊ぶ道德であると答へるであらう。而して其の忠孝といふ字の「忠」は如何にも國家の君主に對する道德でありまして、國家關係の德であるといつて宜いけ

れども、孝は必しも國家に對する徳ではない。若し之をジャーネーの論理書の分類に致しますれば、孝は家族的道德であります。即ちファミリー・モラルである。故に國民道德は忠孝を内容とするならば、これを對國家道德であるといふのは自己矛盾である。況んや教育に關する勅語の第二段に示されたる所に依れば、天壤無窮の皇運を扶翼する爲には「父母ニ孝ニ以下」「義勇公ニ奉シ」迄の諸徳を實行しなければならぬ。而して皇運扶翼は忠君に外ならないから、我が國にありては忠の中には修學とか習業とか智能啓發とか徳器成就とか恭儉己を持すとかいふ個人道德は悉く含まれて居るのである。それであるから國民道德の外に個人道德があるといふ説は事實に合はないのである。此の意味に於て私は國民道德と個人道德とを對峙せしめる説を採用すべからざるものとするのである。

中も畏れ多いことではありますが、教育に關する勅語を御下しになつた天皇陛下は、今は明治天皇と申上げねばならぬ時期になつて居るのであり

ます。假令明治の御代が大正の御代となつても、吾々教育者が教育勅語に對する態度の上に何等の變更を來すべきものではない。此の事は吾々教育者の深く心に銘して置くべきことである。教育に關する勅語は勅語にも示されてある如く「皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ」道であります。即ち我が國民道德であつて、我が國と共に榮え行くべき道德である。又其の實質の上から見ても古今中外に通ずるの大道であつて御代の變ると共に變更せらるべき性質のものでない。又教育に關する勅語を下し賜つた明治天皇は明治の御代を知召す元首として之を下されたのでありまして、明治の御代を知召さるゝ天皇は萬世一系の皇位を踐まらる我が國の元首としての詔である。即ち我が國を統治せらるゝ主權者としての大詔であります。故に、我が國の統治權の存在と共に效驗性を持つものである。一個人が内證事として世の中に公にした書類の如きものではない。今上天皇陛下に於かせられても矢張り同じ御心にてあらせら

るゝことゝ察し奉るのである。例に引くも相當せぬか知れませぬが、明治天皇の御代に御發布になりました法律其の他の諸命令は、年代の改ると共に其の効力を失ふものでないことは言ふまでもないことであります。勅語は法律と同じ手續を経て居るものではなく、全く御一人の御思召に出たるもので絶対のものであるが、臣民が之を服膺すべき點に於ては、法律も同様であります。若し今後に於て天皇陛下が教育に關する勅語に代るべき新しい勅語を下されて、新に教育の方針を御示しになるといふことがある場合には別事ではありますが、それ迄は當然教育に關する勅語を根本として國民教育に従事すべきであります。恰も法律の改正の出るまでは、前の法律が有効であると同じ意味であります。世の中には今上天皇陛下は軍人には特に勅語を下し賜つたのに、教育に關しては別に勅語が出ないから、何だか不安の念を懐くが如きものもある様である。けれども大正元年七月三十一日の踐祚後朝見式に於ける今上天皇陛下の勅語は教育者の取

るべき方針を御示しになつたものと見るべきである。陛下は此の勅語の中に於て先帝の御鴻業を御稱賛遊ばされ、祖宗ノ宏謨ニ遵ヒ憲法ノ條章ニ由リ之レガ行使ヲ愆ルト無ク以テ先帝ノ遺業ヲ失墜セサラムコトヲ期ス』と御述べになつて居る。陛下は明治天皇の御遺業を御繼ぎになるのであるから、我々教育者は明治天皇に對し奉りし心を以て今上天皇陛下に仕へ奉り、明治天皇の下し賜へる勅語を根本として今上天皇陛下の治下に於て教育の効果を擧ぐべきであります。

國民道德に關する第二の見解は、これを國際道德に對するものと解釋する説であります。國民道德は國家道德である、國家限りの道德である、國家内に於て行はるゝ道德である。それは國際間に行はるゝところの國際道德と對立していふべきものであるといふ説であります。此の説も一應尤もな點もありますけれども、私は賛成することが出来ませぬ。第一に國際道德といふ場合と、國民道德といふ場合とは、道德に關する態度が違ふので

あります。道德と申しますれば人の行ふ道德であつて、道德の主體は個人である。道德の客體も亦個人であります。尤も團體に對する道德といふこともありますが、それは間接で、原則としては道德の主體も、道德の客體も人格體即ち個人である。道德は人格と人格との間の關係に就て成立して居ります。ところが國際道德といふ場合には、國と國との間に成立するものである。此の場合に於ける道德といふ觀念は道德といふ觀念を籍り來つて假りに用ふるもので、道德本來の性質を大に變更して居るものである。尤も今日の或國法學者は國家は人格であるといふことを言ひます。成程これを人格と見ても宜しいでありませうから、國家が道德の主體となると考へることは必しも不當ではないが、個人が道德の主體になるといふ場合と、國家が道德の主體になると云ふ場合とは考方が違ふといふのである。従つて兩者を對峙せしめるといふことは正當でない。兩者は若しこれを許すならば、寧ろ兩立すべきもの、即ち類の違つた道德であつて、同種の道德

の内別ではない。若し又國際道德といふ言葉をして一國の個人と、他國の個人との間の道德と見るが如きは前に述べたる國際道德とも餘程意味を異にするものである。孰れにしても國際道德と國民道德とを互に獨立のものとして相對峙するのは不合理であると思ふ。

次に國民道德といふ言葉を人類道德に對する言葉と解釋する説がある。此の説は第二説と稍々近いのでありますが、唯國といふ事を目的とせずして廣く人類一般に對して守るべき道德、即ち人類道德と國民道德とを對峙せしめるのである。國民道德とは國家道德で、人道即ち人類道德と相對峙せしむべきものであると見るのである。元來人道といふ言葉は非常に曖昧な言語である。人道といふ文字は支那にも用ひられて居る言葉で、其の場合には通常人倫五常の道を指して人道と解して居る。それであるから漢文字の人道と云ふ言葉は必しも人類共通の道德といふ意味ではない。併しながら西洋の翻譯語としての人道といへばどんな國に屬する人もど

んな身分の人でも、男子たると女子たるとを問はず、人類共通に守るべき道徳を人道といふのである。此の意味に於ける人道と支那人の説く人道とは大に違ふのである。即ち一方は人間本位の道徳、他は社會本位の道徳であります。而して人類道徳、即ち人道と國民道徳とを對峙せしむることも正當とすることは出来ぬ。何故ならば我が國民道徳の中には人類共通の道徳も多々含まれて居るからである。博愛を衆に及ぼすが如きは人類共通の道徳ではないか。前にあげたる個人道徳も人類共通の道徳ではないか。朋友に信にといふことも人類全般に用ひて何等差支はないのである。要するに人道即ち人類道徳と國家道徳とを相對峙せしむる見方は、道徳を抽象的に分類して之を人為的に相對峙せしむるものである。若し國民道徳を以て國民の行ふ道徳の全部を指すと解すれば、即ち具體的に道徳を見るときには個人道徳も人類道徳も皆其の中に含まるゝのである。以上の如き見解の起るのは道徳を抽象的に見るより生ずる謬見であると謂はな

ければならぬ。

私の解する國民道徳といふ意義は極めて簡單である。國民道徳とは國民として守るべき道徳の全部を意味する。國民として守るべき道徳は悉く國民道徳の中に含まるゝものと解するのであります。随つて我が國民道徳の中には個人道徳も人道も含まれて居る。何故ならば吾々日本國民としては身體も大切にしなければならぬし、知徳も磨かなければならぬし、人道も信んせねばならぬからである。勅語に智能を啓發し徳器を成就しと御示しになつてある如く、自己修養は國民としての務であります。又朋友相信じ博愛衆に及ぼしと御示しになつてある如く、正義仁愛も我が國民道徳の要素でなければならぬ。國民道徳の外に人道があるとか、國民道徳以上の道徳は人道であるとか、國民道徳には人道が含まないと考ふるの如きは皆道徳を抽象的に考へて、思想上に於てのみ分析し抽象し得られる人道といふものを、獨立して存在し得るものゝ如く考ふるより生ずる謬見であ

る。人類道德即ち人道といふものは獨立して存在するものではない。國民道德の中に含まるゝものゝ中で、人類共通に守るべき道德を指して人類道德即ち人道といふのである。私の意味する國民道德を離れて何處に人道のみが存在して居りますか。國民道德といふものを國民として守るべき道德全部と解する以上は、それは最も複雑なるものであつて、所謂個人道德も人類道德も其の一部を構成するに過ぎない。否、詳しくいへば個人道德も人類道德も我が國の事情に依つて特殊の制限を経て渾然たる道德體系をなせるものが即ち我が國民道德であります。

然らば國民道德といふ言葉をさういふ風に使ふことは他に用例があるかと、反問する人があるかも知れませぬ。全く同じ意味に使つた例ではないが國民教育といふ場合は稍其の近い用例である。國民教育に個人教育人類教育を含まぬかと問はゞ誰も然りと云ふことは出来ぬであらうと思ふ。國民教育とは國民全體が受くべき教育で、國民としては何人も持たね

ばならぬ知徳を授くる教育である。従つて其の中には個人的修養も入つて居れば人道的修養も入つて居る。健全なる日本人として受けねばならぬ教育の中には健全なる一個人として持たねばならぬ修養も、健全なる人類として持たねばならぬ修養も皆入つてゐなければならぬ。國民として何人も持つべき道德全部を國民道德といふのは、國民として何人も持つべき修養を授くるを國民教育といふと同類の用例である。それに就て屢々問題となりますのは小學校令の第一條の解釋である。小學校令の第一條には、『小學校ハ兒童身體ノ發達ニ留意シテ道德教育及國民教育ノ基礎並其ノ生活ニ必須ナル普通ノ知識技能ヲ授クルヲ以テ本旨トス』とある。小學校教育は道德教育と國民教育の基礎を授くるといふ風に道德教育と國民教育とを並べてあるから、國民教育以外に道德教育といふものがあつて、國民教育の中に道德教育は入らず、道德教育の中に國民教育は入らぬ様に見える。併しながら道德教育を含まない國民教育は有りやうがない。又國

民教育を含まない道德教育といふものも有りやうはない。國家に對してどんなことをしても宜いといふ教育は眞の道德教育といふことが出来ない。要するに國民教育と道德教育とを並べて書いてあるのは不都合である。何故かやうな不都合な書き方を小學校令に於て用ゐたかといふと、私には理由があると思ふ。斯る書き方は明治二十三年の小學校令より始まつて居るのであるが、二十三年の小學校令は獨逸の或る教育令の文案を翻譯した部分が多いのであります。而して獨逸に於ては國民教育と道德教育とを並べて書いて居る例は少くない。而して其の道德教育といふのは彼地に於ては宗教的道德的教育といふのであつて、國家的關係を顧慮せざるものである。それに對して國民教育即ち國家的關係に基く知徳の教育を並べて置くのである。何故に獨逸に於ては道德教育と國民教育とが二つに分れて居るかといへば、是は歐洲に於ける思想變遷の然らしむる所である。獨逸に於ける普通人の意識より致しますれば、宗教的道德的教育と

いふのは人類共通のもの、少くとも基督教國民には共通のものである。故に獨逸に於ける道德教育といふ場合は我が國に於ける教育勅語本位の道德教育とは全然趣を異にして居るのである。獨逸の小學校令に於ける宗教的道德的教育といふのは、即ち基督教的道德的教育を指すのであつて、吾々のいふ國民道德を指すのではない。獨逸人として守るべき道德全體を含んで居るのではなく、其の中で或宗教、或哲學が教ふる所の特殊の道德の教育だけを指して居るのであります。そうして國民的生活に關係する他の部分の教育を國民教育と云ふのである。それ故に獨逸の思想よりすれば國民教育と道德教育とを並べて書いても不都合はない。併し今日の道德觀からすれば甚だ不都合な書き方でありませう。國家關係を認めない道德といふものは、決して完全なる道德と言ふことが出来ぬ。人たるの道を道德と云つても今日の文明國民たるものは人たると共に國民にして、兩者は不可分のものである。希臘の衰亡時代に於けるが如く自分の國家のな

き希臘民族の如き有様に於ては國民を離れて人たる道を尊ぶといふことも一理あることではあるが、今日の文明國民はそれと全く事情を異にして居ることを忘れてはならぬ。要するに道德教育とは世界的のもので、國家とか國民とかいふことを顧みざるを當然とすると思惟するのは古風な考で、又實に誤つて居る見解であります。

第二節 我が國民道德とは何ぞ

次に我が國民道德といふ風に「我が」といふ言葉を加へるときは何うなるであらうか。我が國民道德といふことは、自分の國の國民道德といふことであるから、此の言葉を用ふる人の國に依て其の内容が違つて來る。日本人が我が國民道德といへば、日本國民として守るべき道德の總てを指す。佛蘭西人が我が國民道德といへば、佛蘭西國民として守るべき道德の總てを意味する。之と同じく亞米利加人、獨逸人等に就て云ふも各々其の國民

として守らざる可らずと信ずる道德の總てを我が國民道德と言ふのであります。さうすると、我が國民道德といふことは、國に依て其の内容を異にすることを認めねばなりません。尤も其等の間に共通の部分が有つても差支はない。人或は元來道德には國の觀念は無い、我が國の道德、外國の道德といふのは不都合であるといひますが、これは考様によることで何等不都合はありません。若しそれが不都合ならば、我が國民とか彼の國民とかいふのも不都合である。既に我が國民といふものが存在すれば、我が國民が守つて居る道德があるべきである。彼の國民が存在して居れば彼の國民の守つて居る道德があるべきである。さればとて我が國民道德と他の國民道德とは全然別なものでなければならぬといふことは毫もありません。例へば一の國語は他の國語と如何なる點に於ても共通なる點があつてはならぬといふことではない。現に佛蘭西語といふのは佛蘭西の國語であるが、それが白耳義の國語でもあり、瑞西の一地方の國語でもある。英語は英

吉利の國語であると共に北米合衆國の國語である。加之佛蘭西語と英語との間には共通の單語や語法がある。否、印度ゲルマン民族の言語には多くの共通點がある。之れ許ではなく苟くも言語、即ち人間の使用する言葉には大體に於て共通點が甚だ多いのである。各國民が有する國民道德間の異同もこれに似て居る。其の國其の國で多少の相違があると共に又大に共通の點があるのであります。兎に角我が國民道德と他の國民道德とを相對して言ふことが不都合だと云ふ理由はないのである。而して何を以て我が國民道德とするかといふことに關しては其の國に依て多少特殊の穿鑿を要するのであります。

我が國に於ける國民道德とは、教育に關する勅語に御示しになつてある道德を根本として居るといふだけで説明が盡きて居ると思ふ。而して勅語に示されたる道德たるや、古今中外に施して悖らざるものでありますから、勿論外國の國民道德の中にも含まれて居るものであります。即ち勅語

の道德は日本限りのものではない。併しながら我が國民道德全體としては外國の國民道德と趣を異にする所があるのである。其の違ひが何所に在るか云ふに、一一の徳目を比較すれば違はなくとも、全體の組織の上に相違を生するのである。例へば同じ材料を以て積木をやつても、其の重ね工合に依て出来上りはいろ／＼になる。勅語の中に示されてある道德の徳目を一一考へ來れば是れ古今中外に施して悖らざるものでありますけれども、其の組合の工合が國々に依て多少違ふのである。我が國の道德は外國に全く類のない特殊の道德であると考へたり、我が國の道德は全然他の國の道德と同一であると考へたりするのは何れも正しくない。一方から見れば我が國民道德は外國のそれと共通のものであります。一方から見れば外國のそれと違ふたものである。

茲に注意して置かねばならぬことは、我が國民道德とは何ぞといふ問題に答ふるに二つの態度のあることである。其の一は理想論として我が國

民道德の内容を決定する場合で、他の一は事實論として我が國民道德の内容を決定する場合があります。我が國民道德とは我が國民として守るべき道德といふことでありますから、理想論としての我が國民道德は其の人の理想に依て違ふ譯である。若し其の人が個人主義を奉ずるならば、我が國民道德は個人主義でなければならぬと答へるでありませう。若し社會主義を奉じて居る人であれば、我が國民道德は社會主義でなければならぬと答へるでありませう。又家族主義を奉ずる人であるならば我が國民道德は家族主義でなければならぬと答へるでありませう。其の他進歩主義の人は進歩主義、保守主義の人は保守主義でなければならぬと答へるであらうと思ふ。此の如く理想論としての我が國民道德に関する意見は其の人の主義、其の人の理想、其の人の學說に依つて違ふのであります。併しながら事實論としての我が國民道德の論は、何人でも勝手に變更することの出來ぬもの、即ち何人も公認するものでなければならぬ。何故なれば事實

は一であるからであります。若し其の事實に関する認識にして誤りなければ、何人がそれを見ても別々に解釋せらるべきものではない。今日は帝國教育會内の最高温度が華氏の何度であつたかといふことは誰が見ても一定のものであつて、人に依つて其の認識が違ふといふことはない。それと同じ事で我が國民として古來守り來つた道德はどういふ種類の道德であつたかといふことは事實論としては、人に依りて異論の起るべき道理がありません。何人も承認せねばならぬ共通の客觀的事實がそこに在るのであります。私が我が國民道德と云ふ場合には、事實論としての我が國民道德を指すものと御承知を願ひたい。而して其は何であるかといへば、勅語の中に示されたる道德がそれであると答へるのであります。

第三節 道德の起源及び道德の進歩

次に道德の起源に就て御話するのでありますが、其の前に道德といふこ

とに關する概念を明かにして置く必要があります。何を道德と云ふかに就ても前に申上げたやうに、常識論と學術論との區別があり、學術論の中にも哲學的と科學的との別があります。哲學的に道德といふことを解すると、理性の或固有の働に出づるものを道德といふのであります。カントが理性の命令を道德と云つた様に哲學上の原理から道德といふことを定めて來るのである。ところが私の執り來つたやうな學術的に、又其の中でも經驗的心理的に道德といふことを解しますれば、道德とは意識活動より生ずるものでありまして、斯う云ふことは人間の行として價值があると考へてそれを實行すれば之が道德であります。即ち道德とは善惡の意識に基づく活動を指すのでありまして、善惡の意識は人の社會生活の間に當然起るものであります。自分一人居る所には斯うする事が善いとか惡いとかいふ意識は殆ど起らない。尤も全く起らないことはありませぬが斯うすべしと云ふ道德觀念は十分に發達しない。二人以上相對する時に、人と人

との間に於て守るべき則を認むることが即ち道德の根源であります。従つて幾人かの人々が社會をなして生活する所には必ず道德といふものがあるのである。此の意味に於て道德は、如何なる人類社會にも存在して居るのであります。又如何なる國民にも如何なる人類にも如何なる時代にも、苟も人類としての生活があるところには必ず道德があると見なければならぬ。又學者も俗人も無學者も無教育者も皆一樣に何等かの道德を持つて居るのであります。仁義の行がないものを指して、道德のないものと云ふが如きは、仁義的の道德の觀念がないと云ふに止まつて、何等の道德も無いと言はるべきではない。苟も或民族が存在して居る以上は茲に必ず其の民族に道德といふものがある。國民道德の淵源は實に茲にあるのであります。即ち國民として守るべき道德は外から教へられるものに非ずして、其の國民の生活の間に自然に湧出るものである。我が國民道德の起源もまた此の理に依つて解すべきである。

道德は如何なる社會にもあるとするならば、道德の優劣は如何にして定めるかといふに、それには先づ道德の要素を分析して、孰れの方面を如何に比較してこれを決定すべきかを明かにせねばならぬ。道德の要素は之を二の方面より考へることが出来る。其の一は道德の主觀の側から考へるので、他の一は道德の客觀の側から考へるのであります。道德の主觀とは何かといへば、道德的行爲を爲す人であり、道德を行ふ人の心持といふものは、道德の一要素である。又、道德の客觀とは何かといふに、道德的行爲の爲すものであつて、即ち道德の内容であります。前者は道德的行爲の要件ともいふべく、後者は道德的事實の要件ともいふべきものである。而して、道德の優劣といふことは、道德の主觀的要素の上にもあり、又、道德の客觀的要素の上にもあるのであります。例へば、或人は深い考を持たずに、唯皆がさういふ事をする、と惡むいとするが故に、自分もさういふ行爲をしないとか、又は人の眞似をして機械的に或る行爲をするとかいふことがある。

社會の風俗習慣に左右せられて盲目的に行ふ行爲の如きは、其の一例である。又、上長の命令に依りて機械的に或る行爲をなすが如きも、其の一例であります。それに反して、自分自から道理を考へて、さういふことはすべきものではない、斯ういふことはすべきものであると判断して、即ち自分の良心の命令に基いて、道德の行をする人があります。是等は何れも、道德の主觀に關する區別であります。簡單に言へば、道德の主觀が他律的に働く場合と、自律的に働く場合とがある。前の場合は他律的で、後の場合即ち自己の良心の判断に基いて行動するのは、自律的であります。而して、道德の主觀に關しての進歩とは、何を意味するかといへば、他律的に道德を實行することより、進んで自律的に道德を實行するに至ることであり、即ち、道德の主觀的要素に關しては、自律的と他律的との別があるが、進歩せる道德は、自律的でなければならぬ。これは孰れの國民道德に就ても同様であります。

幼稚なる道德的判斷は其の心持を問ふことなく、只外形に現れたところの動作だけを見てなすものであります。例へばあの人が善いとか悪いとかいふことを判斷するにも、其の人の心持を問ふよりも形だけに就てなすものである。小兒が善惡を判斷する時に其の人がどういふ心持で斯ういふことをしたかといふことは考へない。只外形に於て自分を助けて呉れるとか、自分に物でも持つて來て呉れれば、それだけで善い人と判斷する。小供の道德的判斷は外部的であります。それが段々進歩して來ると内部的動機といふものを道德的判斷の對象とする。而して道德的判斷をなすのに外形的より内面的に進むのは道德の主觀的要件を顧慮することであるから、即ち道德の進歩の印であります。何れの國民道德の進歩不進歩を論ずるにも是丈の事は變りが無い。我が國に於ても外國に於ても國民道德の進歩としては、他律的より自律的に進むべきである。外部的動作を見て判斷するより、内面的動機を見て判斷するといふことは道德の進歩であります。

ります。

是等は何れも道德の主觀的要素に關するもので、道德の形式に關する考察であります。而して道德の客觀的要素といふのは道德事實そのもの、内容で、やがて善惡の行爲の内容上の要件である。此の方面のことになると國により時代によりて一定しない。然らば道德の客觀的要素に關する進歩不進歩は何によつて定まるかといふと、これは道德の標準に關する理想の價值によつて定まるのである。例へば昔の人は自分に危害を與へる者があつたならば、直ちにそれに對して復讐することが正當であると考へて居つた。當時に在つては復讐することを善と考へて居つたけれども、今日に於てはそれを惡と考へるやうになつたといふことは、道德の内容の變遷に基くものであります。それから又た昔は友達には親切にせよ、敵には慘酷であれといふ教が行はれて居つた。それが段々進歩して敵と雖も濫りに苦しむる勿れといふ教に進んだ。これも道德の内容の進歩で即ち道

徳の理想の進歩であります。

私のいふ我が國民道德の進歩とは、其の形式的方面に就ての進歩を云ふのではない。道德の主觀的方面の進歩は萬國共通のものであつて、我が國限りの事情があることを許すものでないから、此の方面を特別に穿鑿する必要がないのであります。我が國民道德の進歩といふ場合には、國民道德の内容の進歩を意味する。何故に私が斯ることを申すかと云ふことに就ては理由のあることであります。世には忠孝主義といふのは他律的道德であつて、自律的道德ではないといふ論をする人があります。それは全く道德に關する概念の區別のない人の議論と思ひます。自律的とか他律的とかいふことは道德行爲の形式に關する議論であつて、其の内容に就ての議論ではない。忠孝を本位として道德を行ふべきか、或は自由平等を主義として道德を行ふべきかといふことは、道德の内容即ち道德の理想に就ての議論であります。それ故に忠孝主義の道德は他律的に行ふことも出來

れば自律的に行ふことも出來る。それと同じ關係に於て自由とか平等とかいふ道德の理想を實行するにも他律的にすることも出來れば自律的にすることも出來る。忠孝主義の道德といへば必ず他律的道德であると考へるのは間違である。忠孝は道德の理想として尊きものであると自分の心から信じ、良心の判斷に基いて忠孝主義の道德を行ふ人は自律的に道德を行ふ人である。即ち道德の主觀的要素を完全に備へて居る人である。自由とか平等とかいへば大變高尚な道德のやうでありますけれども、それも他律的に之を行ふことも出來る。例へば自分には心から自由とか平等とかが宜いといふことは解らぬが、世間でそれを持囃すから自分もそれで行はうといふ人は、他律的に自由平等主義を行ふ人である。本心から自由平等の正理なる事を信じて之を實行する人は自律的に道德を行ふ人であると同様に、本心から忠孝の正理なることを信じてそれを實行する人は自律的に道德を行ふ人である。兩者は俱に道德の主觀的要素に關しては最

も優秀なる域に達したる人で此の方面に於ては優劣の差はないのである。忠孝主義が我が國民道德で、他律的道德である、僞善的道德であるといふやうに考へるのは全く道德觀念の不精密なる所より起るものである。

第四節 我が國民道德の源泉

我が國民道德とは我が國民の道德の理想事實を意味する。而して道德の理想とは時代に從つて種々複雑になつて來るものであります。今日吾々の持つて居る道德の理想は、非常に複雑なるものであります。我が國民としては斯うすべきものといふ道德思想の中には、幾分か歐羅巴的の道德觀念が入つて居る。是は明治維新以後の外國文物の影響である。次に吾々の道德思想の中には支那の思想が加つて居ることも亦説明を要せぬ事である。少くとも徳川時代にては儒學を措いて、他に學問が無いといふ勢でありました。儒學といふ中でも朱子學派が最も榮えて居たから其の

思想が我が國民道德の中に入つて居ることはいふまでもない。故に支那思想といふものも亦吾々が今日持つて居る道德思想の源泉であります。吾々が直接漢籍を讀まなくても、昔の學問に依て支那の思想が傳つて居りますから、吾々の道德的觀念を解剖して見ると支那の思想が入つて居るとは言ふまでもない。次に我が國は佛教の感化が極めて大でありますから、佛教思想を通して印度思想の影響を受けて居るといふことも言ふまでもない。それで印度思想も我が國民道德の源泉としなければならぬ。然らば是に止まつて居るか、今日の吾々の道德意識を形成して居るものは以上の三の源泉の外にはないかといふと、それはなほ一つ有る。未だ外國思想の影響を大に受けなかつた時代の本邦固有の道德がそれであり、本邦固有の道德思想の存在は、私の執り來つた立場からいへば疑ふべからざる事柄である。何故ならば、凡そ或民族が社會に生存して居る限りは、必ず何等かの道德思想がなければならぬからである。未だ佛教が來ず、儒教

が來ず、西洋思想が來ないからと言つて我が國に道德が無いといふ譯はない。必然の道理として其の間には民族固有の道德が發達して居なければならぬ。それで我が民族固有の道德思想といふものが我が國民道德の根幹でなければならぬ。我が國には民族固有の道德が出來て居つたのである。そこに印度思想、支那思想が來て影響を與へ、終に西洋思想が來て更に影響を與へたのである。故に我が國民道德の大本は何所にあるかといへば、我が民族固有の生活の中になければならぬといふのであります。

歐羅巴の思想の流を考へる時にも只今私が申したやうな風に考へなければならぬ。第一歐羅巴の道德思想の淵源の一は、言ふ迄もなく基督教を通して來れるヘブリュー思想である。歐洲の思想風俗習慣を支配する上に於て基督教の勢力は非常に偉大なるものである。第二には希臘羅馬の思想である。希臘羅馬の思想が歐羅巴の社會に影響を及ぼしたとは、支那の思想が我が國に影響を及ぼしたと同様であります。けれども歐洲今日

の思想界には他になほ一つの源泉がある。それは即ち各民族固有の思想であります。民族固有の風俗習慣を根柢として見なければ西歐羅巴今日の思想なり文物なりの解釋が付かぬ。即ち西歐羅巴固有の思想といふものが西歐羅巴今日の思想の源流であるといふことになつて來た。然らば我が國に於ても本邦固有の思想のあつたことは當然といはねばならぬ。而して是等は孰れも道德の内容に關する影響の源泉である。故に私は先づ是等の諸源泉を窮明し、以て我が國民道德の正體を明かにしようと思ふ。

第四章 我が國民道德の發達(下)

第一節 我が國固有の道德の性質

道德とは人と人との間に成立する法則でありまして、其の國の社會組織に依つて自ら其の間の道德の性質も異なるものである。従つて我が國固有の道德の性質を明かに致しまする爲には、我が國固有の社會組織を明かにしなければならぬ。即ちどんな風にして我が民族は生存して居つたのであるかを明かにせねばならぬ。而して我が國の社會組織を精密に社會學的に研究致すことは、自ら専門的事業に屬するのであるが、吾々が我が國民道德の性質を明かにするが爲には、我が民族固有の社會生活の特色を明かにせねばならぬ。それだけのことを窺ひ知らうとするには、又必ずしも専門的の考察を用ひる必要がない事と考へます。第一に、我が國の社會組

織は簡單なる言葉を以ていへば種族的である。或一定の種族が一定の土地を占領して其處に自然的に生活するのと能く似て居るといふのである。即ち同一の血統に屬する一群の人類が一團となつて同族的に生活して居つたのであります。其の長となるものは其の種族の長、即ち血族上の長者でありまして、同族のものを統御して居つたのである。恰も吾々の家族の中に、家の長たる戸主が家族の者を統御して行くと同じ形に於て一族を統御して居つたのである。そうして其の部落の長は即ち大なる一族の中心であり、宗家でありまして、全體として種族的團體的生活をなして居たものであると考へることが出来る。之を具體的事實の方から申しますれば、皇室の御先祖たる天孫を中心としたる大和民族が其の御子孫を主權者に戴き、民族相協力して一つの團體となつて生存して居つたといふのであります。勿論我が國の人民の中にも神別とか皇別とか蕃別とかいふ區別のあることは諸君の御承知の通りであるから、總ての人民が、即ち日本の國

土に住して居た人民全體が、唯一の祖先から分れて來たと考へることは出來ない。神別とは天孫降臨の時に天孫に従つて來ました神々から別れた方々を言ひ、皇別とは其の後の代々の天皇から別れた方々を言ひ、蕃別とは其れ以外の血統を受けて居るものをいふのである。其の中でも神別と皇別とは共同の祖先より出てたるものであるか何うかに就ては社會學歴史學上の問題であつて、それ／＼専門的研究を要するのであります。けれども私の前の斷定は是等の研究とは直接に關係がないのである。我が國の人民の中に異人種の混じて居るといふことは争ふべからざる事實であるけれども、我が國の社會組織は人種的差別を基礎としては居ない。大和民族以外の異人種も我が國民となればこれを同族として取扱ひ、恰も全國を一族と見做して社會組織を定めた。異人種に屬するものもまた大和民族に同化して一族の如き心持となつて生存して居つたといふのである。それであるから國民の意識の上に於ては我が國土に住んで居る人民は、血族

的團體であるかの如き觀念を以て生活して居つたといふのであります。

第二に既に此の如き意味に於ける種族的生活をなして居たといふことがいへますならば、其に附隨して起つて來る我が國特殊の社會組織がある道理であります。それは何かといふと我が國民は現世的生活を本位として居つたといふことである。現世本位の人生觀を有する民族は、此の世の中に於ける生活状態を楽しみ、現世に於ける活動を十分に發達せしむることを主義として生活する。凡そ人生觀には二つの主義がある。其の一つは現世主義で他の一つは出世間主義である。前者をば自然主義といふならば、後者は超自然主義であります。そうして現世主義の方は現在の此の世の中に於ける生活を楽しみ、それを榮えしむることを主義として行く。出來るだけ自分の力を發達させ、自分の力で出來るだけのことをしようといふ考を起すのが、現世主義の生活である。是に反して出世間主義の生活とは、此の世の生活は元來價値なきものであるからどうでも宜い。理想と

して望まじきは彼の世にあるから、現世以上の生活が理想で、現世の如きは其の方便に過ぎないと考へる。故に前者にありては眞面目に現世の生活を重んずべきも、後者にありては心底より現世的活動を尊重し得ない。若し現世に於ける活動中重んずべきものがあるならば、之は來世に於ける生活の手段となるものに限るのである。従つて後者にありては常に現世を罪惡に滿てるものとなし、現世に對して不満を懐くのである。我が國民本來の理想はそれとは大に趣を異にするもので、現世を重んじ現世を樂んで居つたものであるといふのであります。是は我が國の歴史を讀んでも直ぐ分ることである。代々の君主は常に皇威を四方に擴げること力められて居る。皇威を四方に擴げるといふのは即ち我が國民の發展を企圖せられたものであつて、雖て現世的活動を重んぜられた證據である。若し彼の世といふことが理想であつたならば、國威を海外に輝かすなどといふことに骨を折らるべき道理はない。勿論我が國にも昔から宗教思想はなか

つたとはいへぬ。我が國には神様もあり又來世といふことも言はぬ譯ではない。神代からして來世の觀念はあつたのであるけれども、來世といふものを理想として、現世の生活を其の手段とし、犠牲とするといふやうな考は毫もなかつたのである。即ち來世を理想として現世を俗惡視するが如きことは少しも見えぬ。否、却てよみちの國は忌はしきものとせられてをる。我が國の神様は現世を愛せられ、又神様自身と人間との區別は明瞭でないのである。それで或學者は我が國の古神道は神人教であるといふて居る。即ち神と人との境がハッキリせぬ宗教であるといふのであります。これまた我が國民の現世的であつた證據になる。此の點に於て希臘羅馬の上古時代はよく我が國に似て居る。希臘人も羅馬人も本來は現世的民族で、希臘の神様もまた神人教的である。兎に角現世的といふことは我が國固有の民族的理想で、やがて又我が民族の特性とすべきである。

第三に我が民族は活動的である。是は種族的で、現世的であるといふこ

とから當然出て来る結論であります。種族的生活をなして現世主義を取つて行くといふことになれば、どうしても活動的ならざるを得ない。仕事をせずになつとして居るとか、茫然として居るとか、黙想して居るとか、いふことでは民族の進歩も現世の發展も出来ない。我が民族が活動的であつたといふことも上代の歴史を見れば分るのである。事實上我が民族といふものは常に活動發展を理想として居つた。進取的で進歩的で進んで止むことを知らない民族である。教育史を繙て見ても希臘の教育主義と中世の教育主義とは大體に於て正反對である。希臘の教育主義は活動的である。これ希臘民族が現世主義で自然生活を理想として居たからである。然るに中世の教育主義は活動的ではなく、禁欲主義である。何故ならば現世に於ける欲望を出来るだけ抑えようとしたからである。これ來世主義より来る正當の結論である。要するに我が國本來の社會組織及びそれに伴ふ國民思想は活動的で進歩的現世的であつたのである。

それに附隨して起る第四の特色といふべきものは、我が民族は樂天的であるといふことであります。樂天的であるといふのは色々の事情から起つて来るものでありますが、現世的であり活動的であるといふことであれば、其の結果どうしても現世を悲觀することは出来ない。若し悲觀的であるとすれば現世本位の生活は出来なくなる。又現世的活動といふことも出来なくなるのであります。尤も現世に於て劣敗者の地位に下れば、現世主義より悲觀主義に移ることもあるであらうが、我が民族は常に他の壓迫を受けず、又山川風土の喜び味ふべきものが多かつたから、自然に現在主義で樂天主義になつたのである。此の點に於ても希臘民族が樂天的であつた事と大變能く似て居る。希臘民族も羅馬民族も大體に於ては樂天的であつた。少くとも本來の社會組織が續く間はさうであつた。何故ならば希臘羅馬は一方に於て氣候は宜く、住んで居るに都合が宜く、又他の人種の勝利者であつたから、此の世の中が楽しくて仕方がなかつたのである。我

が民族もさうであつたのであります。我が國の土地は地味もよく氣候もよい。其の上に我が民族は他の民族から壓迫せられるといふことがなく、常に發展してよく其の目的を達し、國威を諸方に輝すことが出来たから、愈々樂天的になつて來たのである。自分の目的が達せられる場合には何人も樂天的になる。悲觀的に陥るといふのは何か自分が欲するものが得られないからである。樂天主義は優勝者に多く悲觀主義の劣敗者に多きは自然の心理現象である。

以上の特質を有する我が民族の道德意識も亦當然之れに相當するものでなければならぬ。我が民族は種族的であり現世的であるが故に血族關係を重んずる。従つて祖先を尊び、忠孝の念に厚からざるを得ない。何故なれば忠とは民族の團體の長に對する敬虔の念に基き、孝とは狭き一族間に起る自然の人情に基くものであるからである。吾々の一家が圓滿に家族的生活をなして居れば、必然の理として子は親を尊び祖先を敬ふの念が

起つて來る。又一族のものが相和合して生活をなして居れば、必然の理として其の長を敬慕するの念が起らざるを得ぬのである。故に忠孝の觀念は我が國固有の民族状態に基いて起つたものである。我が國民道德の根本思想は他から來たのでなく、我が國社會組織の中から湧出したものである。次に我が國民道德に於ては武勇を重んじたのである。現世に於て仕事をしよう活動をしようといふ意志が民族にあれば、武勇を以て尊ぶべき徳と考へるのは自然の道理である。其の他忍耐とか清潔とか友愛と云ふが如き外國より傳はりしものにあらずして本邦固有の社會組織と民族的理想とに基いたものが甚だ多いのである。

尙茲に一言して置くべきことは、男女間の道德に關しても本邦固有の道德思想があつたといふことである。然らば何う極まつて居つたかといふと、日本に於ては種族的生活と現世的生活とに附隨して男子が女子を絶対に卑むといふことはない。男女の關係は餘程自由であつて、女子もまた餘程

見識を持つて居つたものであります。自然的生活は男子も女子も一團となつて生活するのであるから、男子が特に権利を持たなければならぬといふことはない。男子も女子も自由に交り樂天的に活動的に此の世の中に生活して行くといふことは、民族の理想に合して居たのである。けれども男子と女子との間に何等かの秩序があつたか、若しあつたとすれば何方が上に位するもので、何方が下に位するものであるかといふに、男子が女子の上に立ち、女子が男子に従ふものとなつて居つたやうに思はれる。伊弉諾伊弉冉の二尊が此の地に降られ、天の御柱を廻つて伉儷の式を擧げられた時に、男神は左から、女神は右から廻つて會はれた。そうして最初女神から『あなにやしえをのこを』と聲を掛けられた。あなにやしえをのこといふのは嗚呼立派な君であるといふことで、賞讃の言葉であります。其に對して男神から『あなにやしえをとめを』と御答へになつた。所が、女神先づ唱へて男神がそれに和するのはよくないといふので、再び天に昇つて天神に教

を乞はれ、改めて男神が左から、女神が右から御柱を廻り、男神が『あなにやしえをとめを』と唱へられ、女神は之に和して『あなにやしえをのこを』と對へられ、そこで伉儷が出来たといふのである。是で見ても神代の男女間に秩序のあつた事が分る。勿論此の話は神話でありますから、事實ではないですが、斯る神話の傳る以上は我が民族の思想は斯の如きものであつたことだけは明かである。歴史家は、之を事實でないと否定しませうが、思想家の立場から見るとさういふ傳説が傳はつたやうで、我が民族の思想を窺ふに足るのである。そこで男女の何れを主とするかといふと、我が國では男子を主としたものと解釋しなければならぬ。けれども我が國の女子も餘程活潑であり又一般に重んぜられたことが分る。垂仁天皇の時には女子にして部落の長たるものもあつた様に見える。或人は之を以て社會學上の所謂母系組織の社會状態であつた證據といふけれども必ずさう解釋しなくとも宜い。部落の長たる男子が早世した時には、其の妻が代つて部落を

率ゐるといふことも考へられることである。神功皇后の三韓を征伐せられたのも之に類する事情に出でしものである。兎に角斯る事實があつた事を見ても、我が國の女子は或場合に、一族の長となることも出来ると認められて居たことが分る。今日の民法にては女子には戸主權がないが、我が國の上代にては女子にも戸主權があつたらしい。英吉利は自國に女帝が多いのは英國が女子を尊敬する證據だといつて誇つて居りますが、それを誇るなら我が國も其の誇を分つことが出来る。又九州地方には女子にして部落の長となり一族を率ゐた例も多くあつた。加之夫婦して共に兵を起した者があることも傳へられて居る。又神武天皇の御東征の時には長髓彦が女軍を用ひたといふことがある。女坂といふ所に女軍を置いて皇軍を防いだ。それに對して皇軍に於ても女軍を編制してそれを襲ふたといふこと分る。是等の事實を綜合しても我が國の女子の如何に元氣であつたかといふことが分る。要するに我が國の上代に於ける女子は餘程活潑で

あり又權利もあつたものである。併し普通の場合に於て男子を凌ぐことをせずして、男子が主で女子は従であつたやうである。我が國の女子が汚らはしいものと見られて居らぬことは、神に仕ふることが女子の仕事の一となつて居つたのを見ても分る。例へば日本武尊の叔母倭姫は伊勢神宮の祭主をして居られた。大和の笠縫の邑に天照大神を祭られた時にも女子が祭官であつた。若も女子といふものが後の世で考へて居る如く汚らはしいものであるといふ考があつたならば、最も神聖なる神を祭る役に女子を用ひるといふことはない筈である。又神の御告げのある場合にも多くは女子に神が御告げになつて居る。催眠術にかゝるのは男子よりも女子に多い様に、女子は一種の心理作用で、さうなり易い傾があるのか知れませぬが、兎に角女子は神に接する資格のあるものであると考へられたことだけは事實であります。若し女子が下劣な者であるとか罪業の深いものであるとかいふ考があつたならば、神聖なる神を祭る役に女子を用ひると

いふことはない譯である。女子にして柔弱に陥り虚飾に走り、男子の玩弄物となりて怪しまざるが如きは本邦固有の國民道德に背くものである。唯上代に於て男女間の操行の嚴肅ならざるもののあるのは、歐米の上代に於けると同じく我が國に於ても道德觀念の缺點とせざるを得ない。

第二節 印度思想の影響

我が國固有の道德思想は、印度思想及び支那思想の渡來に依つて其の影響を受けた。先づ其の中の印度思想に基く道德的影響を考へて見よう。元來印度思想は我が民族が從來取つて居つた所の生活及び人生觀と一致するものであるかどうかを考へて見なければならぬ。而して此のことも亦特殊の専門的研究に屬するものであつて容易に斷定することは出来ませぬけれども、印度思想は現世的であるか、印度の民族は現世的生活を理想として居つたかといふと何うもさうでない様に思へる。パウエルゼン教授

の説に従つて人生觀を自然主義即ち現世主義と超自然主義即ち出世間主義とに分類しますれば、印度思想は猶太思想と同じく超自然主義に屬するものであると思ふ。波羅門教の如きは最もよくこれを表すものである。佛教は波羅門教を改革したもので、多少面目を改めて居るけれども、其中でも小乗佛教は著しく出世間的であると思ふ。即ち現世に於ける欲望を禁制し、現世的活動に涅槃を認むることをしない。此の點に於て根本的に我が國固有の道德と其の主義を異にするものである。然るに大乘佛教になると稍々其の趣を異にし、出世間の中にも現世を棄てずして、煩惱即ち菩提とまで説いて居る。而して我が國に傳はりました佛教の最初のもとは小乗であつたけれども、大に我が國に廣まりました。佛教は大抵大乘佛教であり、しかも愈々日本化して我が國狀に合することに努めたのである。それであるから佛教が最も盛んであつた時代に於ても、尙祖先崇拜の風と敬神の精神とが盛んであつた。推古天皇の御代であつたと思ひますが

昔の神々を祭る禮を廢してはならぬといふ詔があつた。孝謙天皇の御代に於ても、家々に孝經を供へしめられた。これ本邦固有の社會組織の變らざる以上、佛教が我が民族意識を變へて仕舞ふことが出来なくして、寧ろ佛教の方が日本化したのである。聖德太子の憲法十七條の中には篤敬三寶といふやうなことがあるが又大に儒教的日本の道徳が含まれて居る。親鸞上人とか弘法大師とかいふやうな人々は、我が國に佛教を盛んならしめる上に力のあつた人達であるが、是等の人々の唱へた佛教は餘程日本化したものであつた。兩部神道は弘法大師の眞言宗より出たものである。又僧侶に肉食妻帯を許すといふ、随分思切つた現世主義を佛教に入れたのは親鸞上人である。歐羅巴の中世に於ても基督教の僧侶は悉く獨身であつた。基督教中でも舊教に於ては今尚僧侶に妻帯を禁じて居る。然るにルーテル始め宗教改革者、即ち新教にては僧侶にも妻帯を許すことになつた。そこで或人は惡口を言つて、彼等が宗教改革を唱へたのは妻帯したいから

だといふ。これは冗談でせうが兎に角僧侶の妻帯は新教の改革によつて出来たのである。基督教に於ても新教にあつては、厭世主義とか超自然主義といふものを餘程脱却して居る。中世に於ける基督教が希臘羅馬の現世的自然主義的思想の影響を受けて生れたものは即ち新教である。而して佛教中の新教と云ふべきは親鸞上人の開いた眞宗である。傳教大師も天台宗を比叡山に開いて、鎮護國家道場と稱した。出世間的の印度思想より出てたる佛教が現世主義の産物である所の國家を鎮護するといふは如何にも矛盾して居るやうであるが、日本化し現世化した佛教が其の本山を鎮護國家道場と稱したからとて少しも不思議はないのである。弘法大師も東寺を開きまして教王護國寺と唱へた。王を教へ國を護るの寺といふのは、現世主義的機關を保護するといふことであつて、印度思想とは全く別種のものとなつて居ることは辯ずる迄もない。禪宗の榮西の如きも興禪護國論といふ本を著はして居る。是等は皆佛教が日本化したといふこと

の證據になる譯である。

故に印度思想が我が國民道徳に及ぼしたる影響は割合に少い。けれども印度思想に基く佛教的思想は、我が國固有の道徳思想に何物かを附加したことは争ふ可らざる事實である。中にも内省的情緒の方面の陶冶には非常に効果のあつたことと思はれる。現世に於て圓滿に生活して居る者は、人生問題に就きて深く考へることがない。人生の意義であるとか宇宙に關する見解であるとかいふやうなむづかしいことは多く考へず過ぎるものである。然るに何かの困難に遭遇し現世に關して疑を懐くに至つて始めて思想を練り深き情操を養ひ内部的な人格を養成するものである。我が國固有の道徳思想は、餘りに順境なる民族の間に發達して居たのであるが、佛教趣味が加はることになつてから、心底からものあはれを感ずるとか、同情慈善といふやうな、やさしき道徳的情操を發達せしめたのである。我が國に於ける武士といふものは、外國より傳つたものでなくして、我が民

族の間に自然に發生したものであるが、一方には極めて武骨な頑固な風があると共に、一方に於ては一種の情を持つて居つたのは、佛教的影響に基くものではあるまいか。尤も自然的生活の間にも優しき感情が養はれ、同情慈愛の情緒も存するのではあるが、其の方面を一層深く陶冶したのは佛教の感化であらうといふのである。要するに佛教が我が國の道徳思想に及ぼしたる影響は、新なる徳目を加へたといふよりも、寧ろ道徳的情操に關する徳目を一層深く陶冶することに効果があつたのである。かくして同じ行をなすにしても道徳の主體たる人格の心持の上に差違を生ずる様になつたのである。殊に佛教に於ては謝恩といふことを嚴に教へて居る。謝恩の念其のものは我が國固有の道徳にもあつたのであるけれども、其の方面の情緒が佛教のとは大に異なる所があつたと思ふ。例へば親に孝行するとか君に忠義を盡すとかいふことにしても、謝恩の念が深く入つて是等の徳を一層優美にし一層内心的のものとした。一般に敬虔の情の如きは佛

教的感化を受けて最も著しく發達したものである。唯佛教は印度固有の道德主義を強く主張しなかつたが爲に徳目に關して我が國固有の道德と相争ふことをしなかつた。唯是等に加ふるに道德的情操を以てしたのである。これ佛教の盛んなりし時代に於て我が國民道德に關する争論の起らなかつた所以であると思ふ。尤も佛教は少しも道德の内容に關して影響を及ぼす所がなかつたといふ譯ではない。中には現世主義に反對して出世間主義を説き世の無常を訴へて厭世主義に陥つたものもあつたらうと思ふけれども、佛教そのものが我が國情に同化し來つたので大なる思想上の衝突が起らなかつたといふのである。

第三節 支那思想の影響

次に我が國の道德思想の一大源泉である支那思想の影響に就て申して見ようと思ふ。支那本來の道德思想は我が國のそれと甚だ近いものがある。

る。第一支那の社會組織は大體に於て家族本位で、血族的團體生活を中心として居るやうに思へる。支那に於ける民族の理想は、來世的或は超自然的でなくして、確かに現世的で又自然主義的である。此の自然主義といふのは自然の有様を尊んで行くことと云ふことで、支那の思想の根本は自然界に存する秩序の觀念である。又支那民族は活動的であります。春秋戰國時代の有様を考へて見ても現世的で活動的であつたことはよく分る。又支那民族は自ら誇稱して中華と稱して居るほどの樂天家であつた。是等の事情を考へますれば當然の理として我が國固有の道德思想と支那のそれとは相近かるべきであります。

我が國の道德思想は儒教に依つて養はれたのではなく、支那に於て發達した儒教の道德が我が國固有の道德思想と、其の主義を同じくするものが多かつたのである。これ儒教が我が國に用ひられ、我が國の道德思想の上に容易く影響を及ぼすことが出來た所以である。我が國固有の道德思想は

儒教を藉りて、一層發達し一層圓熟したのである。我が國の道德思想が支那から傳つて來たと考へるのは甚だしき皮相の見解である。成程儒教の影響は非常に大なるものであつたであらう。大寶令を見ても總ての制度文物は唐制に則つて居るから、儒教の影響も非常に多かつたことは疑ふことが出來ない。況や學問といへば儒教を意味し、道德といへば孔孟の教を意味せしが如き徳川幕府時代に於ては支那の道德思想の外に我が國固有の道德思想などのあることに思ひ至らざるは已を得ぬことである。けれども我が國の道德思想は漸じて儒教に由つて作られたと解釋すべきでない。道德とは元來如何なる社會にも存在しなければならぬものであつて、儒教の渡來以前には我が國に道德思想がなかつたと解するのは論理の許さぬ所である。忠孝仁義の教、五倫五常の教は我が國にもあつたし、支那にもあつたのである。唯是等の道德に關する教は支那に於てヨリよく發達して居つたから、支那の經書を藉りて、我が國固有の道德思想を精密にし豊

富びしたのである。私は決して儒教の影響に對する感謝を惜むものではない。ありませぬ。けれども我が國民道德は儒教によつて作られたと考ふべからざることだけは十分明瞭にして置かねばならぬと思ふのである。儒教の道德と我が國固有の道德とを比較すれば、其の間に全く相一致せざるものがある。支那に於ては忠よりも孝に重を置くが如きは其の最も著しきものである。これ全く彼我の社會組織が大體に於て相類似して居るが、又其の間に大なる相違があるからである。先師根本通明翁の説に依ると、儒教の道德は易に基て居る。易は誰が作つたかといふと、昔から黃帝が作つたといふて居る。兎に角易は支那民族固有の思想を述べたものと思ふ。而して易の道德思想を見ると我が國の道德思想と非常に能く似て居る。根本先生の説に依ると、易の理を推して行けばどうしても君主は萬世一系でなければならぬ。それは兎に角にして易の教に依ると、父たる道母たる道、子たる道、兄たる道、弟たる道をよく説いて居る所は全く我が國の

道德と一致して居る。けれども孝經には「孝は徳の本なり」とある。鄭玄は之に註を加へて「人の行孝より大なるはなし、故に徳の本なりといへり」として居る。故に支那の道德觀念よりすれば、忠孝の中で孝が最も大なる徳である。我が國に於ては其の反對に忠は最も大なる徳である。勅語にある忠の觀念の如きは一切の道德を包括するものとなつて居る。我が國に於ては忠孝は一致して戻らないが、之は忠に合せざる孝は孝とならないからである。然るに支那では孝を以て最大の徳として居る。これ彼我の道德上極めて大なる差違點であります。何故に斯る差違が生じて來たかと云へば、支那には我が國の如く全國を一族とすることが出來ず、又萬世一系の皇統がないからである。即ち支那には部分の家族主義があつて、全國を一團となしての家族主義がないからである。此の點は國民道德を論ずるものゝ看過すべからざる要點であります。

孔孟の教と我が國民道德との差は、孔孟の教は封建的であつて且つ貴族

的であるといふことであります。孔子は如何なる時代に於て道德を説いたかといふと、皆さんも御承知の如く、孔子は春秋戰國の世に生れて戰亂を鎮定する爲に古の聖人の道を祖述したのである。故に儒教は支那民族の自然の生活状態を根柢として居りますが、孔孟の教には當時の王侯貴族の道が重に説かれてあるから、自然士大夫以上の人を本位として、其等の人の道德を説いて居る。此の如く上に立つ者が本位になつて居るから下の者には不利益な様な教も出て來る。これ儒教が服従主義の道德であるといはるゝ一原因と思ふ。種族的社會組織を基礎とする道德も或意味に於ては階級的と云はなければならぬ。種族的生活をなして居る以上は其の種族の長があり、屬員があり、其の間に幾多の身分上の差等がある。一家にあつても一家の長があり、一家の屬員があり、父あり子あり兄あり弟ありといふ風に、それゝ身分上の差等がある。けれども是等の身分上の差等たるや同族間の秩序を保つに止まり、封建時代に於ける士族平民の區別の如き

絶對的のものではない。従つて種族的社會組織にありては、身分上の差等を認むると共に、同種族の一人として平等なるものがあることをも認める。即ち差別的方面と平等的方面とを認めるのである。例へば我が國にありては、臣民たるものは悉く陛下の赤子として平等的方面を持つて居る。これを人爲的に士族とか平民とか區別するのは本來の社會組織の精神に合しない。然るに封建制度なるものは人爲的の階級組織を基本とするものであつて、全國一族の精神とは一致しない。而して孔孟の教は士大夫以上に道を説いたのであるから、動もすると我が國の社會組織に應ぜざるものがある。これ孔孟の教といへども盲従すべからざる所以である。斯る事情を考へずに孔孟の教の弱點を我が國民道德本來の弱點の如く思ふものあらば、實に大なる誤謬といふべきである。

此の如く考へ來れば儒教は我が國民道德に貢獻した所も多いが又それを毀はした所もある。封建制度なるものは儒教の道德には合する制度か

も知れぬが、我が國本來の道德思想からいへば適當なる制度ではない。殊に儒教の影響に依つて最も迷惑を蒙つたのは女子に關する思想である。儒教にありては「女子と小人とは養ひ難し」と見て居る。儒教が女子を卑しめた原因は何處にあるかに關しては種々の説があらうが、其の一原因は封建制度及び春秋戰國時代の事情と關聯して居ると思ふ。一體戰爭は女子の價値を少くするものである。女子は平時にては相當に役に立つが、戰爭の際には割合に役に立たない。今日の如き組織になつた戰爭に於てこそ女子の仕事も少しはありますが、昔のやうな戰爭にあつては女子の働く場所は殆どない。それであるから戰時に於てはどうしても女子は輕蔑されるやうになる。それから封建制度によりて社會の階級を嚴重に維持することになると女子に口をきかすことを忌むのであります。是等の事情よりして儒教に於ては女子を卑下することが甚だしい。藤原氏時代迄の女子は餘程快活で且つ自由であつた。此のことは源氏物語や枕の草紙を

書いた女のことを思へばよく分ることである。然るに源平時代より鎌倉幕府時代に至つて次第々々に女子は社會の裏面に押込められ、足利時代を経て徳川時代になりましたは女子の地位は極端に卑しめられたのである。尤も徳川時代に行はれた女子教育書とか、女子に對する教訓書等には相當の理由あり價值あるものもあるが、餘りに女子を卑下したといふことは争ふべからざる事實である。今日に於ても其の餘弊が残存して女子を卑しむことが我が國固有の風であるが如く思ふたり、女子自らも世の飾物となりて虚榮に甘んずるが如きは悲しむべき誤解である。此の點に於ても吾々は支那思想の悪影響を認めざるを得ない。けれども男女の間に秩序を立つるといふことは我が國固有の道德思想であつたからして、孰れの點に於ても儒教は我が國民道德と根本的に相違するといふことはなかつたのであります。従つて儒教と我が國民道德の衝突といふことはなかつたのである。

第四節 西洋思想の影響

西洋思想が我が國に入つて來ましたのは主として維新以後のことであつた。而して最も早く又最も多く我が國の道德思想に影響を及ぼしたものはミルの功利説的倫理觀と十八世紀に於ける佛國の理性主義とであつた。福澤諭吉翁の思想の如きも功利主義的のものであつた。ミルの自由論や政治論や功利説は早く翻譯せられて世人の愛讀する所となつた。ルッソーの民約説とかモンテスキューの法律の精神とかも傳つて來て居る。即ち明治初年に傳はつた西洋思想といふのは是等のものであつたから、我が國民道德に對しては根本的破壊の種を蒔いたのである。

凡そ外國の思想が他の國に這入つて來ますには必ず國語を通して來なければならぬ。従つてどんな西洋の道德思想が我が國に移入せられたかを考へるには、どんな外國語が明治の初めに我が國に擴つて居たかを考

へて見る必要である。我が國に始めて這入つて來た西洋語は蘭學であるが、蘭學は多く醫學に關して居つたもので、道德思想に關しては左程の影響を及ぼさなかつた様である。而して其の次に擴まつたのは佛蘭西語と英吉利語である。英吉利語と佛蘭西語とは明治初年に於ける外國文物輸入の關門でありました。従つて我が國に傳つた西洋思想は英吉利思想か亞米利加思想か或は佛蘭西思想であつた。それが佛蘭西の十八世紀に於ける、理性主義と英國の功利主義とであつたのであります。

是等の西洋思想の最も熱心に唱導したのは個人の自由といふ事である。我が國に於ては自由とか權利とかいふ思想は著しく現はれてゐない。何故ならば我が國の道德思想は全國を一族と見做して互に仲能く睦しく親しく相寄り相助け合つて行かうといふことが理想であるからであります。自己の自由を主張しようとか勝手をいふとか、自分に都合の宜いやうな權利を主張するとかいふやうな忌まはしい考は我が國固有の道德思想には

這入つてゐなかつた。我が國民道德の本旨は寧ろ自分の權利を捨て、も他の爲に盡さう、自分の都合を押へても全體の爲に宜い様にしようといふのである。之を倫理學上の觀念の分類でいへば、我が國の道德は、正義よりは仁愛といふ方が主になり、功利主義や理性主義に於ては正義が主になつて居る。元來正義といふ言葉にも二様の解釋がありますが、兎に角正義といふと各々自分の分を守つて他の分を侵さないと共に、自己の分を尊重することになる。故に自己の權利を主張することは正義の觀念に於ては之を許して居るのみならず、寧ろ正義の命令するところである。所が仁愛の觀念に於ては自己の權利とか自由とかを主張せぬ。自分は金を澤山持つて居るが、自分がそれを持つだけの理由があつて持つて居るのであるから他人に與ふる理由はないといふのは正義の觀念である。けれども仁愛の觀念からすると自分の財産は自分のものであるから、自分で之を使ふのは自分の權利であるといふことを主張せずして、進んで自分の財産を他人に

分けてやることを善とするのである。故に仁愛の精神からすると権利の主張といふ念は這入つて來ないし、又自由を主張するといふ念も這入つて來ない。丁度それと同じやうに我が國固有の道德思想といふものは、元々互に助け合ふとか他の爲を計るとかいふことを理想として居るのであります。親にはさういふことをする権利があるとかないとか、子供と雖も是だけの事をする自由の権利があるとか何うとかいふのは、我が國民道德の本旨ではない。それよりは子供からいへば出来るだけ親の爲に盡し、親からいへば成るべく子供の爲に盡してやるといふのが理想である。實際は國民各自の権利を互に尊重し、互に他の自由を認め合ふといふことが含んで居るけれども、それを標榜して道德を立てようといふことはせぬといふのであります。所が佛蘭西の革命時代の理性主義とか、英吉利の功利學派の個人主義とかいふものは、個人の自由と個人の権利といふことを根本として

道德論をする。是に於て道德思想上の混亂は避くべからざるの勢となつたのである。

十八世紀に於ける理性主義は現世主義であり活動主義ではあるが個人本位の人生觀を有するものである。個人は理性體として絶對のもの、平等のものであるとは彼等の根本的ドクマである。ミルの功利主義は最大多数の最大幸福説ではあるが、其の社會觀は機械的のもので、社會を以て平等なる個人の機械的集合と見て居る。故に其の人生觀もまた個人本位である。然るに我が國民道德は社會を以て團體的のものとし、血族的有機的結合を社會の理想的状態として居る。それであるから此の種の西洋思想と我が國民道德とは根本的に其の主義を異にして居るのであるから、思想上の衝突は到底免るゝことが出來ない。それに新に入つて來た基督教の中にも平等と自由とを唯一の道德となすものがあつた。かくして明治時代に於て始めて我が國民道德は開關以來の混亂を生じた。それが再び歸一點を

見出したのは明治二十三年に教育に關する勅語が下されてからのことでもあります。それも急には十分に世人に理解せられなかつた。否今日と雖も我が國民道德は未だ全く鎮定して居ないといふことを斷言するに憚らない。我が國民の道德意識は未だ無秩序の状態にあると云つても然るべきであります。勿論教育上に於ては明治二十三年以後勅語に依つて國民道德を統一して行かうと試みて居りますが、一般社會には未だ十分其の効果を及ぼすに至つて居らないと信ずる。

第五章 我が國民道德の特質

第一節 我が國民道德の特質の意義

我が國民道德の特質とは何ぞ、抑も特質とは如何なる意味であるか。我が國民道德の特質と云ふと、それは我が國特有のもので、他の國に類のない道德、即ち日本限りの道德を指すものと解する人もある様であるが、さう簡單にいひなすべきではない。元來道德は國に依つて特質があると考へるのは適當であるかどうか問題である。若しも道德を解して人の人たる道とするならば、何の國の人でも皆一樣に人の人たる道に據るべきである。従つて何の國民の守るべき道德も共通のものでなければならぬ。他國に類のない國民道德などといふものはあり得べからざるもので、何の國民道德も同一のものでなければならぬといふ論も起ることゝ思ふ。特に十八

世紀の理性主義や、カントの哲學的直覺説よりすればさうなるのである。けれども私の解釋し來れるが如くに道德を社會事實として解釋するときには社會組織の異なるに従つて道德の上にも相違を生せねばならぬ道理である。我が國民道德の特質といふのは要するに我が國の社會事情の特質に基く道德の性質を指すのである。従つて我が國民道德は外國に行はるゝ道德とは全く別種のものであるといふのではない。唯我が國に行はるゝ道德上の特有なる性質を明かにせんとするのである。

我が國民道德は教育に關する勅語に示されて居る徳目を中心として居るもので、是等の徳目は古今に通じ、内外に施して戻らぬものである故に、我が國民道德も一つ一つに徳目を検査する時は萬國共通のものである。又さうあるのが當然である。何故なれば、何處の國といへども社會をなす限りは、社會組織に於て共通のものがあるからである。教育に關する勅語に示されたる徳目の如きは社會の理想的狀態を基として出來上りしもので

あるが故に、苟くも社會をなす以上はその國に是等の徳目の行はれぬ道理はないのである。併し同じく社會をなして居る國々にあつても其の社會組織を詳に點檢すれば、その間に國々趣を異にするものあるは争ふべからざる事である。單に政治上の關係より見ても、君主國もあれば共和國もある。君主獨裁の國もあれば立憲君主國もある。従つて社會事實としての道德は國々少しづつ、其の趣を異にして來る。たとひ徳目の上にては共通であつても其等の徳目の中で孰れを根本とすべきか孰れに最も重きを置くべきかといふことが違つて來るのである。其の上にて其等の徳目を組合する工合、即ち徳目配當の原理ともいふべきものが、國によつて違つて來るのである。我が國民道德の特質といふものは實に是等の點より生じ來るのである。否、獨り我が國民道德のみならず、孰れの國の國民道德の特質でも同じ理由に依つて生じて來る。即ち世界各國の國民道德には共通なる點と特殊なる點とがある。而して我が國民道德の特質が何處にあるかを

明かにするは當今の問題であります。

第二節 我が國に於ける社會組織の特質

我が國民道德の特質を調べるには、どうしても我が國に於ける社會組織の特質を調べなければならぬ。即ち我が國體の特質を考へることが必要であるといふのであります。社會組織の状態は國に依り地方に依つて、少しづつ違ふものである。従つて道德といふものも國により地方によつて少しづつ違つて來る。然らば我が國に於ける社會組織の根本原理は何であらうか。

我が國は萬世一系の皇統を戴いて居るといふことは確かに我が國體の特色で、即ち我が國に於ける社會組織の特質であります。之を他の國と比較して考へれば其のことが直ぐに分る。例へば亞米利加合衆國も世界の文明國で社會的團體的組織をなして居るが、彼處には萬世一系の皇統に依

つて統治せられたる社會組織と云ふものがない。英吉利には皇統はあるが萬世一系でない。又其の國の起りし有様並に皇室と國民との關係等を考ふれば、我が國の如き社會組織は世界に類がないのである。どの文明國も人類の社會であり、社會的團體的のものでありますけれども、我が國の如く特殊の主權者を戴いて居る社會關係はないのである。而して我が國の君主が徳を樹つることを理想として居らるることは、勅語に示させ給ふ通りであつて、君は民を子の如く思はれ、我が國民と共に徳を勵み行を正しくして、我が民族の發展を唯一の理想として居らるるのである。これ實に我が國に於ける社會組織の根本的特質といはねばならぬ。

次に我が皇室は我が民族の宗家として尊敬せられて居るといふことも我が社會組織の特質である。我が國民は皇室を中心としたる一族の者が集つて居るかの如き思想感情を以て生活して居る。我が國民中に歸化人等のあることは前章にも述べた通りであるが、我が社會組織としては總て

を同族と見做して居る。其の間に種族的階級を設けぬのである。外國の中には澤山の異人種が居つて互に軋轢するとか、同人種間にも一國の中に歴史を異にする小國家があつて諸方に國民道德の中心點があるとか、國民全體が雜然たる集合に過ぎずして、何等の精神的統一の中心點がないとかいふ國柄のある事は現實の事實である。我が國は是等の國柄とは全く趣を異にして居る社會組織を持つて居る事は、争ふべからざる事實であります。而して斯る社會組織の中に生活して居る吾々が、それと全く趣を異にして居る他國の社會組織に適合する道德に盲従するといふことは道理に合しない仕方である。例を以ていへば櫻の木も梅の木も共に木の一種であるから、木としては共通の性質を持つて居るに違ひない。我が國も亞米利加合衆國も同じく是れ國家であつて、社會的團體的存在物であるから其の間に共通の點や似たやうな點のあることは自然の理である。けれども梅の木を培養するには梅の木を培養する法則あり、櫻の木を培養するに

は櫻の木に相當する手當を要するが如く、國によりて國風に多少の相違を見るべきは理の當然である。それを斯ういふ風にすると櫻の木がよく榮えるといふ手當を、梅の木に施したなら、梅の木は却つて弱るかも知れぬ。又梅の木に施す手當を櫻の木に施しても、櫻の繁榮は望まれないかも知れぬ。之と同じく人類生活の間に正當と認められる道德法則であるからといつて、甲の國の法則を乙の國に其の儘移すのが當然であると考ふべきではない。尤も櫻にも梅にも共通なる手當のあることは、恰も勅語の徳目が萬國に通ずるやうなものであるが、又其の間に差異の存することをも忘却してはならぬのである。兎に角我が國は皇統と皇室といふものを中心として居る特殊の社會組織を持つて居る。又人民の側に就ていへば各々家々に就いてそれ〴〵特殊の團體的關係が認められて居る。即ち我が國は大にしては國家を一團となし、又小にしては家族を一團となして居る。即ち特殊の家族的國家的組織を有する國柄であります。斯ういふことは外

國には鳥渡例がない。外國に於ても一家の人達が一つの建物の中に集つて生活して居るといふ點に於ては變りませぬが、大いに我が國に於けるそれとは趣を異にするものがある。我が國に於ける一家の人々の生活状態と、外國に於ける一家の人々の生活状態とを比較すると、其の間に共通の點のあることはいふまでもない。我が國の家にも親があり、子があると同様に、外國の家にも親もあり、子もある。けれども彼我の間に特殊のものあることを忘れてはならぬ。或意味に於ては我が國に於けるが如き家といふ思想は、外國にはないといつても宜い。家といふ言葉を外國語に翻譯するには非常に困る。マア直譯すればハウス(house)といふのでせうが、ハウスといふと建物の様に聞える。尤も或場合には系譜といふ意味に使ふ。殊に貴族の間には何々ハウスといふことがあつて、其の場合に於てハウスといふのは餘程我が國の何々家といふのに近いのであるが、普通の人は決してさういふことは言ひませぬ。所が我が國に於ては誰も彼も何々家に屬

して居る。而してその何々家といふのは其の部員を結び付けて行く所の抽象的觀念としての無形の團體である。加之家名を重んずるといふ場合に何を意味するかといふに、其の家の内の一人を指すのでなく、無形の團體としての家の名譽を重んずるのである。父の名譽とか子の名譽とかを重んずることはよく分らうが、其の家の名譽を重んずるといふことは殆ど外國人の頭には這入らないことと思ふ。言ひ換れば同じく家族的團體生活をなして居りましても、我が國と歐米とは家の組織状態が違ふのであります。故に此の點に於ても我が社會組織には特殊的性質が有る。又我が國の家族制度なるものは、何千年以來の長き歴史を持つて居るもので、我が國民生活の根本となつて居るものである。斯る事實の存する以上は、其の間の道德思想に於ても、歐米諸國と違ふものがあるのは當然であります。其の上に我が國に於ては小なる家の上に大なる國がある。そうして一國が恰も大きな一家であるが故に、小なる家々が個々獨立して統一する所

のなき有様とは違ふ。小なる家の存続といふことは大なる家、即ち國家に從屬するものに過ぎぬ。『大義親を滅す』といふ言葉は支那の言葉であり、我が最もよく我が國の社會組織に相當する言葉である。要するに一家といふものを社會の單位と認めるのは、我が國の社會組織の特色であるが、又其の上に國といふ大なる單位があるのである。尤も斯くいふと随分反對論もあらう。そんな舊弊なことを言つても通らない、現行民法を見よ、家といふものをどれだけ認めて居るか、民法は人民の日常生活を規定制限するものであるが、其の間にどれだけ家に關する特殊の規定があるか、我が現行民法と外國の民法とを比較して、どこが違ふかと、斯ういふやうな論をなす人があるかも知れぬ。成程世に非難のある如く、我が現行民法は、隨分我が國從來の社會組織と全く一致しないやうな點もあることは事實のやうであります。是等のことは専門的研究に屬すること、私には能く分りませぬが、併しさういふ説を聴くと尤ものやうに思はれることもある。例へば

若し無形の團體として家と云ふものを認めるならば、戸主及び家族の個人の所有の外に、家といふものゝ財産をも認むべきではないか、所謂家産といふものを法律で認めてはどうかといふ説もある。我が國の道德觀念から行けば、或制限の下に家産を認めて、戸主が勝手に使ふことも出来なければ、家族の人々が勝手に使ふことも出来ない所の、其の家が存続する限り存続する所の家産を保つといふことは、我が國の社會組織に相當する制度であらうとも考へられる。我が國には斯る考を起した人もないではありませぬ。嘗て下總地方で活動した所の大原幽學といふ人の計畫した仕事の中には、家産制度のやうなものがあるのであります。此の人は家産制度のやうなものを拵らへようとして計畫したが、貴族の中には昔から家産といふものがあつた。家祿といふのがそれに相當する。これは家産とは餘程性質が違ひますけれども、兎に角家全體の所有の財産といふものがあつたのである。所が今日の現行民法では家産といふものを認めて居ない。家の

財産といふものは皆家の中の個人の所有となつて居る。これなども改正を要するのかも知れぬ。然るに西暦千九百七年に改正になつた瑞西の民法には家産に類したものが認められた。瑞西は共和國で我が國とは全く社會組織を異にして居る國であるが、此處では必要を認めて一種の家産制度を規定したといふことであります。此の如き有様で我が國の現行民法は家族主義の思想とはキチンと合はぬところがあるかも知れませぬが、それにも拘はらず、尙我が現行民法には幾多の特色がある。それは何であるかと申しますると、家督相續といふことを認めた點である。是は外國にはない制度であります。歐米には遺産相續といふものはあるが、家督相續といふものはないといふことである。而して家督相續とは何であるかといふと、家を監督する家長即ち戸主權の相續でありまして、之がやがて我が民法が家といふ團體を公認したことになるのである。但し其の戸主の權力關係に於て、未だ充分に我が國の社會組織に相當して居らぬといふ非難

はありますけれども、兎に角既に家督相續といふ外國に類例のない規定を設けられて居ると云ふことだけでも、我が國には外國と異つた社會組織があることの證據となることと思ふのである。

斯く私が申しましても我が國の社會組織の本領は、封建時代の家族制度の如きものと解釋しまして、それを何處までも存續しようといふのではない。世の中には自分勝手に家族主義の内容を極め、それを批評して、我が國の社會組織そのものを批評し了れりとして居るものもあります。私はさういふ議論とは全く無關係であつて、我が國の社會組織の一特質として、家を社會の單位と認めて居るといふ事實があることだけをいふのである。而して社會の單位としての家及び家の法律的關係とか、社會的關係とかを如何にすべきかといふが如きは、今日以後の社會の有様に應じて、多少の變遷を來すべきが當然のことと思ふのであります。例へば昔ちよん鬚に結つて居た人が、散髪になるのは當然である如く、多少の變遷はいふまでもな

いが、兎に角我が國には家族主義といふ特殊の社會組織があるといふことを明かにして置けば宜いのであります。若しさういふ社會組織が存続するだけの理論的價值を持つて居れば、それは何處までも存続すべきである。昔からある制度だから宜いとか悪いとかいふことは學術上の議論にはならない。又家族主義が合理的であるといふことになつても、其の内容を如何にすべきかといふことになる。又特殊の研究に屬するものであつて、舊來の家族主義には今後採用すべからざる弊があるといふことになつても、適當の内容に改善せられたるものであれば、非常によいものであるといふことになるかも知れぬ。兎に角我が國の社會組織の特質として以上の數箇條を擧げることが出来ると思ふのであります。

此の如き特色を持つて居る社會組織の中に存続する道德思想は、自然の勢ひとして特色を持たねばならぬ。従つて我が國民道德に特色のあるといふことは當然のことです。而して過去に於ける我が國の道德の

特色が、將來とだけ存続せらるべきかといふことは理論的批判を俟つて極ることです。併し只一言付け加へて置きたいことは、我が國民道德と外國に行はるゝ道德との關係であります。我が國民道德は特殊の社會組織に基て起るものとすれば、我が國民間には能く當嵌るか知れませぬが、外國人に對してどんなにそれが適用されるかといふ問題が起ると思ふ。我が國の如き特殊の社會組織の中に存続する道德は、それと異なる社會の中に住める人には、どういふ風に適用せらるゝかといふ疑問が起る。併し私の考では我が國民道德は決して排外的思想を持つ者ではないと思ふ。寧ろ我が國民道德の主義で何人にも對して往かうといふのが、我が國從來の國是であつたと思はれる。言ひ換れば外國人に對しても内國人に對すると同様な考を以て接し、其の間に特殊の區別を設けずして、一視同仁で往かうといふのであります。我が國民は一族となつて相寄り相助け、上の者は下の者を愛し、下の者は上の者を尊ぶのであるが、其の主義で外國人にも

接し、外國人も自國人同様に取り扱ふといふのが本旨と思ふ。我が國の中には異人種は澤山這入つて居る。例へば朝鮮から移住した人もあるし、支那から歸化した人もあらうし、又南洋等から漂泊した人もあるであらう。是等の人に対して特別な取扱ひは從來して居らぬ。皆我が同胞と見做して平等に取扱つて居る。此の主義より行けば新附の民即ち朝鮮人や支那人の如きも我が同胞として平等に取扱ふべきは勿論、歐米人に對しても我が同胞に對するの心を推して同等の交をなすべきである。我が國民道德には未だ嘗て人種的差等を認めて居らぬと思ふ。従つて外國人に對して不親切にするといふやうなことは、我が國民道德からいへば思ひも寄らぬことである。我が國民道德は特殊の社會組織に基いて生じたものであるといふと、如何にも排外的思想でも持つて居るやうに聞えますけれども、其の實は決してさうではないことを明瞭に理解して居らなければならぬのである。

第三節 徳目の種類に表れたる特質

然らば如何なる種類の道德が我が國民道德の特質を代表するのであるか。教育に關する勸語に於ては我が國民道德は、古今東西共通であると宣言せられてある。して見れば我が國民道德には我が國限りの徳目として擧ぐべきものはないのであります。併しながら我が國に於ける社會組織の中には他國のそれと共通性のあることを認めると同時に、又それと趣を異にして居る處の特殊性をも認めることが出来る。それと同様の意味に於て、我が國民道德は世界共通のものであると言ひ得ると同時に、我が國民道德の中には世界無類のもの、他國に類例のないものがあると言ふことがいへると思ふ。言ひ換れば同じ徳目でもその社會組織が違ふに依つて、徳目の意味合が違つて来る。即ちその内容が違つて来るのであります。故に新しく特別なるものを提げて、これが我が國民道德の特質であるとい

ふよりも、萬國共通の徳目の内に於て其の内容と意義とが、他と異つて居るといふのである。即ち徳目の組合の工合と徳目系統の中に於ける一つ一つの徳目の占むる地位とが違つて來るのである。即ち其の中のどれを主とするか、どれを従とするか、或はどれを本とするか、どれを末とするかといふ點に於て國々に特色があるのである。今便宜のため他の國に行はれて居る道德に於ては割合に目立たずして、我が國民道德の中に於て特に目立つものを、二三擧げて見れば次のやうなものであらうと思ふ。

先づ吾々人民の側を離れて、我が國の君主の徳として居られるものを考へて見ると、そこにも我が國道德の特質がある。而してこれは國民が履み行ふのではなくして、君主が履み行はれるものでありますから國民道德とはならぬが、間接には國民道德の源となるものである。それは勅語に御示しになつてある如く、我が國に於ては君主の徳と臣民の徳とは一つである。勅語にも皆其の徳を一にするといふことを理想とせられて居るのであり

ますから、君主の徳を充分に理解することに依つて、臣民の徳をも理解することが出来るのである。而して我が國の君主の徳といふのは、勅語に「皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」といふことで明かであり、我が國の君主は我が國を創開せらるゝに當つて規模宏大なる正道を以てせられ、又代々の君主は徳を樹つることを務とせられたのである。其の徳を樹つること深厚なりとあるは、どういふ意味であるかといふに、漢學者の多くは之を解釋して、恩徳を臣下に樹つること深く且つ厚いといふ風に解釋して居る。即ち我が國の君主は代々人民に恩恵を施さるゝことを念とせられたと説くのであります。我が國の君主が臣民を愛憐せられたるは明かなる事實であつて、斯ることも徳を樹つること深厚なりといふ中に含まれて居るは疑ふべからざる事實であるが、それだけでは我が國の君主の徳を蓋ふものではない。それだけならば支那にも歐米にもある。我が國の君主はそれ以上に國民道德の樹立者であり、國民道德の實行

者である。徳を樹つるとは自ら廣く、道德を積まれ、又これを臣下にも示されるの意味である。崇神天皇の詔に曰く

惟我皇祖諸天皇等、光臨宸極者、豈爲一身乎。蓋所以司牧人神、經綸天下、故能世闡立功、時流至德。今朕奉承大運、愛育黎元、何當聿遵皇祖之跡、永保無窮之祚。其群卿百僚、竭爾忠貞、並安天下、不亦可乎。

此詔に依つて見ても、皇祖諸天皇等が、御位に御即きになるのは、御自分御一人の爲でなくして人と神とを司り祭つて、天下を經綸せんがためである。我が國の君主は御自分御一人のためでなく、天下を經綸するため御位に上らせられるのである。従つて御自分の御ためといふことよりも、民族全體の繁榮といふことを念とせられて居るのであります。我が國の官僚は此の聖旨を翼賛し奉るべきである。我が國は家族的國家的團體を以て組織せられて居るのであります。故に、君主の臣民に對する御考は、恰も一家の長が家族の者に對するが如く、或は親が子に對するが如きものであります。

す。併し君として臣下を愛護するだけならば萬國共通であるが、我が國の君主は民族と特殊の關係にあるが故に、愛護の情にも特殊のものがあるのである。即ち我が一族として我が赤子として愛護せらるゝのであります。兎に角勅語にある徳を樹つるといふことは、廣く道德を立つるの意味に解すべきであつて、恩徳といふが如き道德の一部分に限るものと見るべきではない。其の理由は同じ勅語の中にある徳器を成就しといひ、皆其の徳を一にせんと宣へる所の徳といふ意味も廣く道德を指されて居るからである。况んや勅語の中には斯の道は皇祖皇宗の遺訓にして子孫臣民の俱に遵守すべき所とも宣へるを思へば、我が國にありては君民一徳にして君は徳を以て理想とせられ、臣民もまた聖旨を受けて徳に勵むことを旨として居る。此の如きは實に我が國民道德の特質といはなければならぬ。此の如く解釋を致しますれば益々我が國の君主の徳といふものは、他に類を求め難いのである。若し強て類を求めますれば、プラトーンの理想國の

司政者に近いのである。プラトーンは哲學者として理想國を描いた時に、其の司政者は善をこれ念とする哲學者でなければならぬとした。プラトーンの理想國の理想的司政者は偶然にも我が國に於て實現せられて居るといつてもよいと思ふ。

我が國は國を擧げて一家をなし居るが故に、君主は民族の御手本である。君主が民族全般に御手本を示されるのであるから、苟くも人の長たるものは、其の部下の者に對しては常に手本となることを念とすべきである。既に君民一徳である以上は、臣民間に上下の別を立て各々特殊の道を守るといふことはあるべからざることである。元より人各々其の分によつて務を異にすべきも、上下心を一にし互に相輔佐し相助力して一團となることを忘れてはならぬ。我が國民道德は下を壓するの道德であるといふが如きは、實に我が國民道德の精神を解せざるものである。全國を一族一家とする道德主義よりいへば、上の者が下の者を抑壓するといふが如きはある

べからざることである。我が國民道德よりすれば人の上に立つ者は、其の部下の者を愛護するのみならず、部下のものに對しては自ら善の手本を示さなければならぬ。即ち我が民族中の小なる團體の長たる者は、我が國の君主が我が民族全體の長としてなされる所のものを見習ひ、君主が臣下に對して抱かせらるゝ聖旨を畏みて、自己の部下に對すべきである。家長たる者は家族を愛護するは勿論、家長自ら身を正し道を行ひ、善を進め善を理想として、範を家族の者に垂るべきである。學校に於ても校長たる者は獨り自分の監督する生徒とか、職員とかを愛護するのみならず、自ら身を正し道を行ひ善の理想を實行して自ら範を示さなければならぬ。會社の長とか官廳又は自治團體の長とても同様である。否總ての臣民は此の心を以て自己の部下のものに臨まなければならぬ。これ實に人の上たるものに關する我が國民道德上の本務である。然るに斯る美風のあることが多く世人に知れ渡らずして、却て我が國民道德を壓制的とか貴族本位とか批評

する者を生ずるに至つたのは、極めて残念なることである。思ふにかゝる誤解の起りは、封建時代に起りし一時の誤解せられたる國民道德の觀念が、今尙全く去らないためであらう。下を壓制するといふことは、我が國の如き社會組織に於てはあり得べからざることである。個人主義の社會制度に於てこそ人の上たるものは勝手なる行動を敢てして、顧みざることがあり得る道理であります。

我が國民道德の特質の最も主なるものとして、世にやかましく云はれるのは忠孝の觀念である。忠孝の觀念も絶対に外國にないといふことは言はれない。殊に孝と云ふ觀念の如きは、何れの國にも存在して居る道德であります。茲では實踐道德の講釋をするのでないから、一々實例をあげて申上げることにはせぬが、希臘の道德思想を考へて見ても、ソクラテスやプラトーンなどは皆親に孝行を盡くすことを大切なる徳として居る。又極く近いところで言へば、佛蘭西に於ける修身書を見ましても、子の親に對する

務を教へる時には必ず孝といふことを説くのである。尤も孝といふことにソックリ當て嵌る言葉はないが、子の親に對する務の中には、我が國に於て孝といふ徳に屬する心得を教へて居るのである。獨り佛蘭西ばかりでなく、英吉利に於ても修身教授主張者の多くは、皆孝といふことを其の中に教へてゐぬものはない。獨逸の如く直接に修身教授を施さぬ國に於ては孝といふ觀念を道德上の教訓として正面より兒童に授けて行くことは出来ませぬが、それでも讀本の材料などを調べて見ると、矢張り孝行は立派なる道德的行爲、模範的行爲として擧げられて居る。そのみならず之を彼の地に於ける實際の道德事實に就て考へて見ても、又彼の地の人々の持つて居る道德意識に就て考へて見ても、子が親に孝行を盡すを善いこととして賞讃せざるものはない。我が國に於ても親に對して子は斯ういふ心掛を以て仕へるといへば、誰もそれは結構なことである。善いことであるといつて賞讃するのであります。要するに孝といふ觀念は道德觀念として文

明國共通のものであつて、我が國丈に孝といふ道德觀念があると考ふべきものでは斷じてありませぬ。眞に勅語にあるが如く古今内外に通ずる道德觀念であります。けれども我が國の如く孝を重要視するといふことになると、他に類似は少ないのである。中には支那の如く孝を以て總ての道德の根本と見る國がある。此の方は餘り孝を重く見過ぎるので、我が國民道德とは一致しない。孝を以て道德の最高原理とすることは我が國民道德に於ては認められないのであります。我が國に於ては忠孝と並べ、孝の上に忠を加へて居る。詳しくいへば我が國に於ては孝と言ふ徳よりも、忠といふ徳の方が重いことになつて居る。忠は孝よりも一層根本的のものであると解釋しなければ、我が國民道德の本質を明かにすることは出来ぬのである。此の如く支那に於ては孝を餘り重く見過ぎるのであるが、歐米各國になると其の反對で孝といふ徳を重んずることは重んじますけれども、之を以て重要な道德とは認めない。歐米にありては道德の根本は寧ろ

愛にあるとして居る。それ故に孝といふ徳は萬國共通であると同時に、國々によつて國民道德中に於ける地位を異にして居る。而して我が國民道德がこれを主要なる徳目の一に數へるといふことは、我が國民道德の特質の一であります。

忠といふ徳になりますと、最も著しく我が國民道德の特質を示すものである。我が國の道德と支那の道德とは餘程性質を異にして居るといふことは前にも述べた通りであるが、中にも忠といふ文字の解釋に於て餘程其の相違が激しく表れて來るのであります。支那人の文字の上からの解釋に依ると、忠といふのは心が中を得ることであつて、中庸を得たる心の働、或は心の働の中心に當るものを忠といふのである。例へば後漢の馬融の忠經といふ本に書いてある忠の定義を見ると、『忠者中也至公無私』とあります。漢學者は忠の本質として誠といふものを當てゝ居るが如きも、恐くは斯ういふ思想から來たものではないかと思はれる。忠者中也至公無私といふ

ならば、誠と云ふても宜ければ、中庸といふても宜い譯である。兎に角物に處するに當つて公平無私にして私の交らないことを忠と解して居るのである。けれども斯る解釋は我が國に於ける忠といふ觀念とは決して同一でない。何故なれば若し物の宜しきを得て、至孝無私なるものを忠といふならば、正直も忠であれば正義も忠であり、其の他吾々の行に於て、其の宜しきを得たる所のものは皆忠といふことになる譯であります。かゝる解釋は餘りに忠と言ふ概念を廣くし過ぎたものであつて、此の如き概念は決して我が國の忠には當らない。我が國の道德觀念としての忠は君主に對しての本務を完ふするものでなければならぬ。尤も支那の忠といふ徳の解釋の場合に於ても、二様に使はれて居る。例へば論語に「臣事君以忠」といふことがあるが、此の場合の忠は臣たるものゝ君に對する務で、稍々我が國民道德としての忠に相當するのであります。併しこれとても全然相同じといふ譯には往かない。臣といつても封建時代に於ては其の部下の侍を意味

する。従つて封建時代に於ては、國民全體を指して臣といふことは殆どない。忠と云ふのは國民全體が國の元首に對する徳ではなくして、國民中か或者が自分の仕へてゐた主人に對する徳である。此の意味に於ける忠ならば支那は勿論、歐米の中にも例が少くない。例へば歐羅巴の中世に於て封建制度の行はれた時に、君に代つて戦死したといふ様な美談は澤山にある。歐羅巴の武士道といふものを調べて見ても、苟くも武士たるものは自己の仕ふる君のために盡し、武勇に於て君以上でなければならず、又君の身に危険がある場合には身を挺して救はなければならぬと戒められて居る。此の如く或特別な身分の者が、君のために盡くすことを忠といふならば、忠といふ徳は歐羅巴にもあるのである。所が我が國に於ける忠といふのは全國の者が、悉く皆一天萬乗の君に對し奉つて奉公を致すことを忠と云ふのである。此の意味に於ける忠は他國には殆ど類例のないことゝ思ひます。支那に於て果して斯る概念が十分に徹底して居つたか何うか疑は

しい。或場合には支那にもあつたか知らんと思はれるふしもあるが、併し我が國の如く一般的になつてゐなかつたと思ふ。歐羅巴に至りましては更に其の類例の乏しきを覺ゆるのである。併し乍ら歐羅巴に於て此の意味に於ける忠といふ教がないといふ事は、蓋し斯る事情に基くことと思ふ。それは近代の文明國には決して忠君の事實にも、忠君の教訓にも乏しくない。獨逸の如きは特に其の著しきものである。唯道德上の教訓書等に其の記述が欠けて居るのみである。國民に忠といふ觀念があるかないかといふことと、忠君に關する道德上の教訓があるかないかといふことは全く別な事である。今日何の君主國を見ても國民が君主に對して尊敬の念を持たぬことはないと思ふ。事情に依り國柄に依つて君主に對する尊敬の念を缺いて居る人も多少あるか知らぬが、國民一般としては凡そ文明國に列する君主國であれば、國民は必ず君主を尊敬し君に對して忠を致すの念があると思ふ。要するに忠といふ徳も我が國限りのものではない。唯

我が國に於て特殊の發達を遂げて居るといふのである。これ又我が國の社會組織の然らしむる所である。英國等にも此の種の觀念がよく發達して居りますけれども、特殊の社會組織と特殊の歴史とを持つて居る我が國の如く、深厚なることは出來ないのである。

最後に我が國の道德の特質を代表する所以のものは、世に囂ましく論せられて居る忠孝一本又は忠孝一致の思想であります。而して此の思想こそ恐らく他國に類例を見ざるものであらうと思ふ。忠孝一致の説明に關しては色々の説があるが、私の解する所は極めて單純である。何を忠孝一本又は忠孝一致と云ふかといふと、眞面目に君に對して忠を盡す場合に於て、其の忠なる行は同時に孝なる行ともなるといふのが忠孝一致の理であります。即ち行が一つで徳は二つに跨るのである。世の中には忠孝一致の説と忠孝一本の説とを分けて、忠孝一本とは斯う、忠孝一致とは斯うと區別をして説をなして居る者があるが、私はさういふ區別は實際に於て存

在する譯でないと思ふ。忠孝一本といふのは漢語風の熟語で、忠孝一致と全然其の意味を一にするものと思ふ。世には忠孝一本の説明として、父母に孝なるの心は祖先に孝なるの心となり、祖先に孝なるの心は民族の大祖先たる皇室に孝なるの心となりて、即ち忠となるのであると解し、前に私が述べた所のものは、忠孝一本の説ではなくして、忠孝一致の説であるといふのである。けれ共これ恐くは高等小學第三學年用書の解釋を除りに巧みに試みたる結果であるかと思はれる。同書とても決して忠孝一本と忠孝一致とを區別した譯ではない。所謂忠孝一致といふことの我が國に十分に行はるゝは、我が國に於ける特殊の社會組織によるものであると云ふことを説き明かしたに過ぎぬことと思ふ。兎に角我が國にては君に忠ならざるものは、我が民族の意志に反するが故に孝となることは出来ぬ。何となれば孝とは民族の意志を承繼いで來て居る所の父祖の理想に適ふことであるからである。又父母に孝を盡すと云ふことは、父母の心を安んじ父

母の名を完ふすることにあるのであるから、我が民族の意志を正當に代表するやうにせねばならぬ。さうすると孝はどうしても君に忠なることを忘れてはならぬのである。且つ又我が國の如き社會組織にあつては忠は大なる孝、孝は小なる忠ともいふべきもので、忠孝の一致は當然の理である。故に世に所謂忠孝一本の理といふのは、世の所謂忠孝一致の理を起す所以の基礎となるのでありまして、二つのものは別々に兩立するものではない。道德上の概念としては忠孝一致だけで十分であります。さうして忠孝一致の思想は外國に類例を見ることが出来ぬといふのは、外國が我が國と社會組織を異にして居るからである。我が國は勅語にも御示しになつてあるが如く、よく勅語に示めされたるいろ／＼の道を守るときは、君に對し奉りては忠良なる臣民となるが、其の上に祖先の遺風を顯彰するものであるが故に、即ち祖先に對しては孝となるのであります。而して忠孝一致と云ふのは、勅語の御趣意を其の儘簡單なる言葉に移したに過ぎないのであり

ます。

第四節 結論

要するに我が國民道德の特質は、我が社會組織に基いて居るものである。而して我が社會組織の特質は所謂家族的國家主義で、國家を擧げて一團となし、同族の如くに相依り相助くることを理想とし、しかも全體としての目的のために、個人の私の利害を犠牲にすることを辭せぬのである。上に立つものも下に立つものも、國民全體が一團となり一體となりて働き、内は以て民族の進歩を計り、外は以ていづれの國の美風をも採用せんとするのである。而して此の種の社會組織は平等主義に對して差別主義であり、絶對主義に對して關係主義である。即ち國民は皆同族である、皆陛下の赤子であるといふ思想の中には十分に平等主義と人格尊重主義とが這入つて居れ共、その上に國民全體の上を顧み、民族全體としての進歩發展を最高原理

とするが、個人の價値を絶對平等のものとはせず、個人の自由を最高原理とはせぬのである。かくして社會生活上の差別的關係の方面を重んずるといふのが、我が國社會組織の根本の特質であつて、我が國民道德の特質も皆此の最高原理より導き出されたものと解すべきである。

差別的關係の方面に重きを置くと、個人の絶對的平等的方面に重きを置くことにては、道德思想の上に著しき相違を生ずるのである。茲に親子二人あるとして、二人の守るべき道德を極める際に、親と子との間にある特殊的關係を認め、それに依つて極めて行くのと、親も人なり子も人なりといふ平等的關係に重を置いて、道德を極めるのとは全然趣を異にして來るのである。我が國民道德は親と子との特殊的關係に重きを置くが故に、親子の間の道德としては正義とか人道とかの上に、孝とか慈とかいふことを主とするのである。個人個人の人格といふことに重きを置くと、親といへども正義を無視してはならぬとか、子といへども全然服従すべき理由がないとか