

ではない。恰も三度の食事毎に生理學のことを考へる必要がないと同じである。倫理の知識は、難問を解決する場合に必要となる。一より十まで一々倫理の原則に照して實行しなければならぬわけではない。倫理の研究を無益とする説は、明かに誤まつて居る。併し、研究の方法を誤まれば、無益であるのみならず、有害となる場合もある。

同一説 倫理の研究を實踐道徳と同一に解する説がある。昔、ソクラテスが此の説を唱へた。近時に至つても尙ほ主張者がある。倫理の研究は、自然に品行を善良ならしめる。悪事は、人倫道徳の不明から生ずる。人倫道徳が如何なるものであるかを知れば、人間は、必ずこれを實行する——とソクラテスは曰つた。所謂知行同一説がそれである。此の説には、眞理を含んで居る。併し、他の方面から考へて見れば、偏見たるの譏りを免れない。古代ギリシヤと今日とは、知識學問の意味が異なつて居る。當時、知識學問と云へば、主として人倫道徳に關するものであつた。知識とは、單に物を識ると云ふことでなく、今日云ふ「悟」を含んで居た。故に、品行の正しくない者は、知識があつても、倫理上の知識とは認めなかつた。學問の意味も亦然り。今日の學問には、全然道徳と關係のないものが甚だ多い。要するに、今日は、知識・學問と云ふ言葉の意味が甚だ廣くなつた。心理上から云へば、意志と知力との區別が明かになつたのである。ソクラテスの云へる知識若しくは學問の中には、常に知の働らきのみならず、意志の力が大切な要素となつて居た。今日では、意志と知力の關係が明かになつた結果、道徳と實行とが別れて來た。通俗的に云へば、道徳はよく知つても、道徳を實行しない知識即ち、常に實行する必要のない知識と云ふものが出來た。ソクラテスのやうな解釋は、當て嵌まらなくなつたのである。

近時は、ソクラテスと違つた意味で知徳の相關を主張する者がある。ヘルバルトの五道念説は、其の一例である。

また佛國の學者が唱へ出した觀念勢力説も、其の一例である。五道念説のことは、前に述べた。(西澤倫理學史參照) 觀念勢力説によれば、すべての觀念には、一種の力があつて、觀念が明瞭になれば自然に現はれて來る。故に、道徳に關する觀念が明瞭になればなるほど、其の力は、實行上の動機となる。即ち、人は、正邪善惡の觀念によつて動くものであると云ふのである。此の説によれば、教育によつて道徳の觀念を明かにすれば、道徳は、自ら實行せられるやうになると云ふのである。一面の眞理を含んだ説である。犯罪人や不良青年の中には、道徳的觀念が不明瞭のため、一時の感情に支配せられて、不正な行爲をなす者が多い。併し、一切の非行は、悉く觀念の不明から生ずると云ふ斷定も出來ない。明かな觀念を有しつゝ、悪事をなす者もある。觀念を明かにすると同時に、意志を強くすればよい。併し、知力の發達、必ずしも意志を強くするものではない。或る意味に於て、知識の發達は、却つて意志を薄弱ならしめることもある。故に、觀念勢力説を是認することは出來ない。

倫理學の實踐道徳に及ぼす影響 倫理の研究は、實踐道徳に種々の影響を及ぼす。第一は、道徳上の信念を與へる。すべての人は、最初、習慣道徳によつて支配せられて居る。即ち、幼時には、親の命ずる所を實行し、教師より教へられた所を實行する。然るに、教育を受けると、習慣に盲従することが出來ず、理性的に解釋しようとするやうになる。理性的の解釋は、道徳的の信念を生ずる。倫理の研究は、信念を強固ならしめるに最も必要である。倫理の研究しなければ、いつまでも習慣道徳の支配を脱することが出來ない。第二は、理想を統一することである。倫理の研究によつて、理想の統一が出來る。倫理を研究しなければ、理想の統一がない。人生を一貫する所の主義が立たない。理想の統一は、道徳實踐の階梯である。加之、倫理の研究は、習慣道徳に生命を與へる。風習に従つて、機械

的に實行するは、他律的である。理想から生ずる實行は、自律的である。自律的道德には生命がある。道德に生命を與へる理想又は主義は、倫理の研究によらなければならない。倫理の研究を離れた道德は、規則づくめの道德である。規則づくめの道德には、生命がない。臨機應變の處置をとることが出来ない。第三は、道德的判斷を公平にすることである。道德に關する理は、何れの時代、何れの國にも必要である。殊に、社會の變動が多い場合、社會の變化する速度が過大な時代、即ち、變遷時代、過渡時代には、其の必要が多い。從來實行して來たものの中には、何時までも保存しなければならないものが多い。併しながら、社會の進歩發達と共に改めなければならないものもある。改むべきものと、保存すべきものとの差別をつけるには、正確な判斷が必要になる。正確な判斷は、倫理の研究によつて生ずるものである。倫理學が實踐道德に及ぼす影響は、外にもまだあらうが、主要なるものみに止めて置かう。

理論倫理と實踐倫理（倫理學と實踐倫理學）前にも述べた通り、理論倫理即ち倫理學は、道德の理論的研究であり、實踐倫理又は實踐倫理學は、道德の實際的考察である。倫理と云へる語には、道德の理論と云ふ意味を含んで居る。實踐倫理と云つても、全然理論を離れたものではない。修養論とは違ふ。たゞ道德の實行的方面の研究と云ふ點に於て、實踐倫理の語が成り立つのである。一は、道德の純理論的研究、一は、道德の實行的方面の研究、そこに、倫理學と實踐倫理學との境界を置かなければならない。倫理の研究は、べしと云ふ規範の研究である。ありと云ふ存在の研究ではない。従つて、倫理は、實踐を豫想して居る。實踐の觀念を全く離れた倫理はない。純粹の理論的研究と云つても、自然現象を説明する自然科学とは、大に性質を異にして居る。純粹の理論的研究も、實行的方面の研究も、全く離れたものではない。倫理と云ふ語には、理論的の意味を含むと同時に、實踐的の意味を含んで居る。そこに、

理論倫理と實踐倫理との關係も暗示せられて居る。

倫理學上の主要問題として、通常、行爲論・良心論・標準論・本務論・徳論等を擧げる。倫理學の體系も、これ等の研究問題を中心にして成り立つ。（倫理學）以上の諸問題の中には、純粹の理論的方面に接觸したものと、實踐的方面により多くの關係をもつたものとある。例へば、良心論や標準論は、前者に屬し、本務論や徳論は、後者に屬する。實踐倫理とは、倫理學の研究問題中、特に、實踐的方面に關係の深い本務及び徳の研究であるとも云ふことが出来る。さうすれば、こゝに、實踐倫理は、倫理學の一部分かといふ疑問が起るであらう。倫理學の解釋によつては、實踐倫理を倫理學の一部と見ることが出来る。併し、同じく本務を研究し、徳を研究するにも、倫理學が、學的體系の一部として、理論的に研究する場合と、實踐倫理が、それを中心問題として、實行的方面を考察する場合とは、對象を取扱ふ態度が違ふ。倫理學と實踐倫理との關係を、全體と部分とによつて、解釋することは、當を得ない。同じ本務及び徳を、倫理學では、総合的な體系の上から、理論的に研究しようとする。實踐倫理では、倫理學の結論を、實際の社會生活に適用する方案を考へる。さうした點から、實踐倫理を倫理學の應用と見る者もある。恰かも、化學と應用化學との關係と同じやうに解するのである。全體と部分の關係と見るよりも、妥當な説である。

第二節 實踐倫理の範圍

實踐倫理では何を研究するか 前にも述べたとほり、實踐倫理は、道德の實行的方面を研究する學問である。人間

は、社會生活をして居る。道德と云ふものは、社會生活に伴つて、必然的に生じて來た現象である。如何なる道德が最も正しいかと云ふことを、倫理學が教へる。倫理學が教へた道德上の原理を、實際の社會生活に適用するには、どうすればよいかと云ふことが、實踐倫理學の任務である。倫理學の體系を組み立てる諸問題の中で、道德の實踐的方面に最も關係の深いものは、前にも述べた通り、本務と徳である。本務と徳とを境遇即ち社會生活に適應せしめる方法の研究を、實踐倫理の任務と考へてもよい。故に、實踐倫理の研究範圍は、人間の境遇即ち社會生活と、本務及び徳の實際的考察にあると云ふことが出来る。

境遇と本務及び徳 本務は、理想を實現する手段である。(倫理學)理想が定まれば、實現する手段及び方法を考へなければならぬ。其處に本務の必要を生ずる。本務は、人間が必ず實行しなければならない行爲の準則である。本務を屢々實行すれば、やがて一種の習慣を生ずる。此の習慣を徳と云ふ。本務及び徳は、種々の標準によつて分類することが出来る。本務及び徳の分類は、「倫理學」の中に述べて置いたから、茲に反覆を避けよう。人間の境遇即ち生活は、(一)個人的生活、(二)家族的生活、(三)國家的生活、(四)社會的生活、(五)宇宙的生活等に分けることが出来る。そこで、實踐的倫理の中心問題、本務及び徳も、境遇に應じて五つに分けなければならない。即ち、本務は、分れて、(一)個人的本務、(二)家族的本務、(三)社會的本務、(四)國家的本務、(五)宇宙的本務の五つとなる。徳も亦同じである。

本務及び徳に就いての一般的な説明は略し、人間の境遇に關係のある主要な問題を述べ、主徳を簡単に解説して置くことにしよう。

第二章 個人的道德

第一節 個人的生活の諸問題

自我の觀念 人間は、身體と精神とを具へ、社會的に活動する生物である。ジュームスは、自我を分けて、(一)物質的的自我、(二)心靈的的自我、(三)社會的の自我の三種とした。自我には、物質的方面と、精神的方面と、社會的方面とある。其の中で、精神的方面と社會的方面とが頗る發達して居る。人間が萬物の靈長と云はれる點もそこにある。精神的方面の特色は、認識作用が進歩し、意志の自由を有し、明白な目的觀念によつて行動し得る點にある。社會とは、家族・國家・人類等の集團即ち人格的團體の生活を云ふ。各個人は、何れもみな、此の人格的團體の一員である。故に、自己と社會との關係は、極めて複雑である。

人格は、同一性を有して居る。故に、昨日の自己と今日の自己との同一を自覺する。同一性がなければ、自己の行爲に責任を負ふことが出来ない。従つて、道德的生活は、成立しない。故に、同一性は、道德上に極めて重大な地位を有して居る。人格の同一性は、目的の觀念を基礎とする。目的の觀念がなければ、人格の同一性を思惟することは出来ない。各個人は、目的を異にする。又同一人でも、目的は、日に月に變化して行く。併し衆目的を一貫した萬人恒

常の一大目的は、人により時によつて變化しない、絶對唯一・永久不變である。故に、自我の同一性は、目的の同一性と云つてよい。自我の同一性は、目的の同一性を豫想し、目的は、意識を豫想する。故に、自我の同一性は、自我の意識を根本原理とする。自我の本質は、目的又は理想である。故に、甲の個人の目的又は理想と、乙の個人の目的又は理想とは異なる。従つて、甲の人格と乙の人格とは區別せられる。併し、自我は、自覺の昇進に隨つて範圍を擴張し、肉體的我欲の境を離脱し、個人的目的の遂行よりも、社會的目的の充足に一層大なる満足を感じるやうになる。而して、個人的自我が完全に發達すれば、心意は、全く社會的心意と相一致する。故に、完全に自覺した自我は、絶對的に相一致する。

人格の實現 自我の本質は、意識であり、目的であり、理想である。故に、自我の實現とは、目的の實現に外ならぬ。自己に具はれる本性が何であるかを發見し、日常特殊の目的を實現し、自己の全生涯をあらゆる能力の完全圓滿な調和的發展に努めるのが吾人の本務である。

靜的に觀察しても、動的に觀察しても、個人は、社會と密接不離の關係を有して居る。即ち、靜的に觀察するに、精神的方面に於ても、經濟的方面に於ても、人は孤立分離して生存することを得ない。動的に觀察するに、個人は、一定の家系の後裔たるに止まらず、人類の後裔である。晉に後裔たるのみならず、未來の人類の祖先である。

個人と社會とは、極めて密接な關係を有して居る。個人は、それ自らの裡にあらゆる性能を包含し、これを後世に傳へる。そこに人類の進化がある。人類の進化は、個人の本性の發展に外ならぬ。人格の完全な實現は、種族乃至社會の完全な發達である。

自己の心身を活動せしめることは、理想の淵源であり、同時に、理想を實現する爲めに必要な手段である。吾人は、理想を實現する手段として活動しなければならない。活動する爲めに、自己の身體を保存する必要を生ずる。精神を發達せしめる必要を生ずる。又財産の必要を生ずる。更に活動に伴ひて他人から名譽を受けるやうになる。

自己の身命に関する問題 何故に、生命を尊重しなければならないか。先づ個人的方面から考へると、生命は、理想實現の手段として必要である。而して、自己の生命は、或る程度まで、人爲によつて左右することが出来る。故に、何人も自己の生命の保存發達を圖ることが必要となる。自己の身命を無視する者は、理想を無視する者である。人たるの價値を放棄する者である。更に、社會的方面から見ると、自己の心身は、社會より與へられ、社會によつて今日の如く發展したものである。故に、個人の身命は、自身だけの所有物でない。社會との共有物である。社會の同意を得ずに害することは出来ない。併し、身命は、理想實現のために必要である。終局の目的は、理想の實現にある。生命の愛惜が終局の目的ではない。理想を實現するに、身命を捨てる必要があれば、愛惜してはならない。個人の生命は、人格實現の手段として必要である。人格は、社會的の性質を有して居る。個人の生命が、社會の爲めに犠牲に供せられる場合もある。併し、斯くの如き場合は、甚だ稀である。

生命保存の方法としては、第一に、體欲の節制を必要とする。體欲とは、飲食・情慾・休息・睡眠等自然の衝動による慾を云ふ。生命の維持、子孫の繁殖に必要である。生理的に起り、これを満足せしむれば快樂を生ずる。されど、適度に満足し、過度に陥らないやうにしなければならない。第二は、衣食住に對する注意が必要である。これは、説明するまでもなからう。第三は、運動・休息・衛生である。これも亦説明の必要はあるまい。

自殺論及び殺人論 個人生命に關して、屢々問題となるのは自殺論である。自殺は、人間特有の現象と認められる。知識の進歩と自由意志の發達とは、自殺可能の要件である。文化が進歩し、生活が複雑になるに隨つて、自殺者の數は、次第に増加する。人間以下の生物には、自殺の可能性がない。

自殺に關しては、古來、多くの宗教家や學者が倫理的批判を下した。基督教では、自殺者を世人から見捨てられたものとし、信者の墓側に葬ることを許さなかつた。ストア學派及びエピキュラス學派は、自殺を人間の特權とした。ヒュームもショーペンハウエルも自殺を辯護した。モルセリーは、自殺を生競争及び人類淘汰の結果と認め、文明社會に於ける進化の法則に従ふものとし、自殺の原因を頗る詳細に調査した。モルセリーの説は、生物學的・進化論的説明の通弊に陥れるものとして非難せられて居る。

自殺の肯定論者は、人間の意志を餘りに輕視した。人間の自殺と自然の現象とは、到底同一に視ることを得ない。如何に窮したればとて、必然的に自殺しなければならぬ理由もない。自殺する与否とは、個人の自由意志にある。自殺の直接原因は、人の品性に存する。教育を普及して知徳を涵養し、激情を制馭する意志力を涵養すれば、自殺は、自ら減ずる。

自殺是認論には、賛成し難い。併し、身命は、理想實現の手段として必要である。故に、絶對的に非認することは出来ない。他人に對して毫も利益を與ふるを得ず、却つて他人の負擔となり、自己も生命の價値なきを知り生存を苦痛と感ずる場合に、何人にも損害を蒙らすことなく、何人をも悲歎せしめないやうに自殺することは、必ずしも不正と云はれない。

次に、殺人に就いて、一言を附して置きたい。原始社會に於ては、身命權の如き、根本的權利が認められなかつた。迷信・困窮・同情等、種々の原因により、殺親・殺病人・殺兒等、各種々の殺人行爲が行はれた。殊に、戰爭の捕虜の如きは、直ちに殺される例であつた。然るに、人文の進歩と共に、かゝる慘酷な行爲は、漸く減じた。稍々進歩せる社會に於て公許せられた決闘も、今や其の跡を絶つに至つた。

財産に關する問題 理想實現の爲めに活動するには、財産を必要とする。故に、適當の方法により、財産を獲得し、且つ處分しなければならぬ。財産とは、自己の意志によつて處分することの出来る財貨である。財貨とは、人間の欲望を滿すに適當な方便物である。財産に二種ある。人工的財産と自然的財産である。人工的財産とは、勞力とを加へて、人の欲望を充すに適當なものとした財産を云ふ。例へば著作権・特許權等の如き專用權、生産せられた動産・不動産の類である。自然的財産とは、自然のままの財産を云ふ。例へば、土地・水・鑛山等の自然的財源と稱せられるもの、個人の生得的知能及び健康等の類である。人は、自己自身から生ずる利益を受け、自己自身の行爲から生ずる損失を忍ばなければならぬ。これを功過の法則と云ふ。人工的財産の根據である。又、財産は、社會的關係が獲得せしめるより以上に要求してはならない。自然的財産の根據である。

經濟的活動は、最小の犠牲によつて、最大の便益を獲得確保することを目的とする。二個の動機から出發する。第一は、積極的動機たる獲得欲、第二は、消極的動機たる貯蓄欲である。此の動機は、勤勞となり儉約となる。勤勞は、財貨獲得の主徳である。人文の發達と共に、職業の形式となる。儉約は、財産消費の主徳である。收入に應じて、自己の個人的生活・社會的地位から生ずる經濟的本務を果す能力で、吝嗇と奢侈とは、其の中間に位する。

第二節 主徳の解説

個人的生活に關係ある徳目を擧げて簡単な解説を試みたいと思ふ。徳目の全體を漏れなく擧げることが出来ない。主要な徳目だけに止める。

清 潔 古語に「健全なる精神は健全なる身體にやどる。」とある通り、清潔は、健康の基である。第一には、身體を清潔にしなければならない。第二には、衣服を清潔にしなければならない。第三には、住居を清潔にしなければならない。第四には、進んで心の清潔を保たなければならない。

古來、我が國民は、心身の清潔を尙んだ。潔癖は、我が國民性の長所であつた。古代の國民が、如何に潔癖であつたかと云ふことは、「古事記」神代卷によくあらはれて居る。此の美風を永く保つことが必要である。

節 制 「過ぎたるは猶ほ及ばざるが如し。」と云ふ。物事は、すべて適度なるがよい。己れの慾望を節して中庸を促つことを節制と云ふ。節制は如何なることにも必要であるが、殊に、飲食物に於て其の必要を痛感する。何となれば、口腹の慾は、健康を害し、生命を失ふ危険があるから。

飲食物の分量を適度にとることは、身體の健康上に最も大切である。如何に美味にして滋養に富める食物でも、一時に餘り多く食したり、時を定めずに食する時には、往々胃腸を害し、病に罹ることがある。古語にも、「飢えて死する者は少なく、飽いて死する者は多し。」とある。飲食物は、もと身體を養ふ爲めにとるものである。飲食物の

爲めに健康をそこなひ病を起すは、まことに愚かなことと云つてよい。故に、人は常に過食と間食とを避け、一定の時に適度の分量をはかつて飲食することを忘れてはならない。

規 律 きまりよく順序を正しくすることを規律と云ふ。規律のない生活は、時間を無益に空費する。規律のない生活は、己れの身持を自墮落ならしめ、身體の健康を害し、精神の氣力を衰へしめる。起床・臥床等のことから、食事・登校・勉學・休息等に至るまで、必ず一定の規律を守らなければならない。規則は、己れ一人の生活にも必要である。併し、團體生活には、尙ほ一層必要である。一人、規則を守らない者があれば、他の者が妨害を受ける。されば、己れひとりの日常生活よりも、學校等の如き團體生活には、特に規則に服従して、他人に迷惑を及ぼさないやうにすることが肝要である。

立 志 志を立てるは、成功の第一歩である。「天は自ら助くる人を助く。」と古語に曰ふ。自ら志を立て、進まなければ、理想を實現し、人たる價值を十分に發揮することは出来ない。座して幸運の至るを待つは、己れを侮辱した行爲である。志を立てるには己れの才能・健康・財産・境遇等をよく考へなければならぬ。畫才のない者が、畫家とならうとしても、決して成功することは無い。身體の病弱な者が、軍人とならうとしても到底望みはない。無謀な志を立てるのは非望である。必ず一片の空想に終る。

忍 耐 一たび志を立てたときは、如何なる困難に逢つても、よく耐へ忍んで、必ず成し遂げる決心が必要である。古語に、「事はすべて成るの日に成るにあらず。」と言へるが如く、何事によらず、少しの勞力もなしに、易々と成れるものはない。ワットは、蒸氣機關の改良に三十年の工夫を凝らし、ステブソンは汽車の發明に十五年の精力を

盡した。忍耐持久の必要を語れる適例である。力量に不相當の努力は、努力の甲斐がない。併し、「雨だれ石をうがつ。」と言へる諺のとほり、よく耐へ忍んで怠らなければ、容易に越え難く思はれた難關も、いつかは突破することが出来る。少し位の困難に辟易するは、最も意志の薄弱なものである。若し、艱難辛苦に遭遇した場合には、天が己れを力量を試練するものと考へ、よき修養の機會であると思つて、更に一層奮發努力するがよい。「艱難汝を玉にす。」と云ひ、「雨露に打たればこそ、もみぢ葉の錦をかざる時はありけり。」と云ふことを忘れてはならない。

正直 言ふ所、行ふ所、公明正大にしていつはりのないことを正直と云ふ。正直は、身を修める本である。惡事は、大凡みな不正直から起る。正直な者は、心の中に少しのわだかまりもなく、常に樂しき月日をおくる。されば、諺にも、「正直の頭には神やどる。」と云つて居る。

正直な人となるには、虚言をいつてはならぬ。虚言を以て人を欺く者は、一時都合のよいこともあるが、いつまでもあらはれずすむものでない。一たび露はれた場合には、忽ち世間の信用を失ふ。幸にして露はれずすむとも、良心の苛責を免れることは出来ない。何事もありのまゝに語るがよい。惡事をつゝむ爲めに虚言を云へば、其の虚言を蔽ふ爲めに、また虚言をいはなければならぬ。かくして度重なれば、小なる虚言でも遂には大なる惡行となる。日常の行に就いてもまた正直を守らなければならぬ。かくれた所にて行ふことは、人に知られる心配はないといふ考へで、人の見ぬ所で惡行を犯すはあさましい心がけである。古語に、「思ひ内にあらば、色外にあらはる。」と言ひ、「天知る。地知る。我知る。」と云ひ、「壁に耳あり。」と云ふは、かくれて行ふ惡事を誡めた名言である。

廉恥 己れの非行を恥づることを廉恥と云ふ。不正卑劣の行爲を少しも恥ぢない者は、良心が癱痺して居る。

廉恥心の強い者は、假令、不遇の地位にあつても、非行に身を汚すことはない。古の武士は、最も廉恥を貴び、死生存亡の間にも、決して卑怯未練な振舞をしなかつた。順境にあるときは、清節をたもつことも困難でない。されど、逆境に陥れば、種々の誘惑をうけやすい。妄りに人の甘言に迷ひ、墮落の底に沈む者が多いのは、意志の薄弱にもよれど、恥を知る心が乏しいからである。渴しても盜泉の水を呑まぬといふ意氣を失つてはならない。

自ら恥ぢて卑劣な心を制し、正しい行をなすは、最も貴いことである。外から受ける辱しめには、時に誤まれるものもある。己れの良心に省みて、妄りに毀譽褒貶に動かされないやうにするがよい。恥づべきを恥ぢず、恥づべからざるを恥づるは愚かなことである。過つて改めるほど貴いものはない。過を知つて恥づる心がおこつたならば、速に改め、更に善をなして償ふやうに心がけるのを、眞に恥を知るものといふのである。

自主自立 妄りに他の力を頼りにせず、何事も己れの力で成し遂げようとするを、自主自立と云ふ。他の力を恃みにして功名榮達を期する人ほどあはれなものはない。父兄先輩の名望權勢に依頼するものは、虎の威を借る狐の類に過ぎない。一度び父兄先輩の名望權勢が地に墜ちた時には、急に頼る所を失ふであらう。最も不安定な地位にある者である。財産に依頼する者も同じ。一度び其の富を失へば、社會から必ず敝履の如く見捨てられる。依頼心を捨て、實力で押し通す決心があれば、如何なる不運も、おそれるに及ばない。獨立自主の精神がなく、他人に依頼して、志の齟齬した時に、人を怨む者がある。腑甲斐ない話である。

人間は、相互に扶助して、社會生活を営むものである。絶対に依頼心を去ることは出来ない。幼少の間は、父母に依頼し、老いて身體の自由を失へば、子女の保護を受ける。併し、如何に幼少でも、自力でなし得ることを、他に依

頼してはならない。幼児の教育には、常によく心を用ひて、無益な干渉を避け、獨立自主の精神を枯渴せしめないやうにするがよい。また両親も、なるべく子女の手足まとひにならないやうに、働くことの出来る間は、自己の力で生活する心がけが必要である。家族制度を社會組織とする我が國では、古來家族が相互に助け合ふ風習を有して居る。其の結果、家族間の依頼心が甚だ強くなつて居る。將來大に改めなければならぬ。

勤 勉 天性愚かな者でも、勤めて止まなければ、賢くして遊惰なものよりも勝れることがある。才があつても恃むに足らず、才がなくとも悲しむに及ばない。成業の道は、勤勉にある。古語に、「人一たびしてこれを能くすれば、己れはこれを百たびし、人十たびしてこれを能くすれば、己れはこれを千たびす。果して此の道を能くする時は、愚かなるものと雖も、必ず明かに、柔なるものと雖も、必ず強し。」と云ひ、「怠らず行かば千里の外も見む。牛の歩みのよし遅くとも。」と云つて居る。在學中には、學校の課業を勵み、社會に出た後には、只管家業を勵まなければならぬ。よく働くものは、常に身體が壯健になり、元氣も旺盛になる。「使ふ勤は光り、滯りたる水は腐りやすし。」と云ふ諺がある。勤勉の習慣を養へば、働らくことは少しも苦痛にならない。却つて、愉快を覺えるやうになる。勤勉を苦痛に感ずるのは、未だ勉強が足りないからである。

如何なる事業でも、着手する前に、先づ方法を考へなければならぬ。方法がよろしきを得なければ、勤勉努力も効果を奏せず、所謂、「骨折損のくたびれまうけ。」となる。一旦着手した以上は、心を專一にすることが肝要である。日光もレンズにかけて一點に集むれば、物を燒く力を生ずる。心身の精力を一點に集め、一時に一事を行へ。同時に多くのことを行ふ者は、必ず失敗する。「二兎を逐ふものは一兎を得ず。」と云ふことがある。

謙 讓 謙讓は、また謙遜とも云ふ。我が身をつまやかにして、人にへりくだり、傲り高ぶらぬことである。

假令、傲り高ぶらずとも、優れたところをもてば、人は決して侮るものではない。加之、優れた所を包みかくして、わざとへり下り、傲り高ぶらなければ、却つて、奥床しく見えるものである。僅かばかりの才智や財産を鼻にかけ、或は、容貌・服裝の美を誇つて、人を眼下に見るほど、人の感情を害し、己れの品位を傷けるものはない。高慢は、己れの虚榮心を満足させようとして、却つて、人から疎んじ賤しめられ、我が身の辱しめを受けるものである。されば、高慢の心は、小才子または生半可通者に多い。學問あり實力ある人は、常に、謙讓である。貝原益軒は、一代の學者であつたが、人と語る時には、少しも文字を知らぬ人のやうであつたと云ふ。「能ある鷹は爪をかくす。」と云ふ諺の通りである。

儉 約 儉約は、節儉とも云ふ。無益の費用を省くことである。また儉約を行ふことを質素と云ひ、通常質素儉約などと並べて用ふことが多い。日常使用する物品には、著るしい價の差別がある。廉價な物品を用ひて、高價な物品を斥け、金錢の濫費を避けること、これ即ち儉約である。

徒らに金錢を浪費するを奢侈と云ふ。奢侈は、儉約と全く相反する。儉約は、家を起し、國を富まし、奢侈は、家を倒し、國を滅ぼす。諺に、「塵も積れば山となる。」と云ふ。一錢・二錢の小額でも、日々怠らずに節約すれば、數十年後には、莫大な財産となる。また「座して食へば千金も空し。」と云へるが如く、假令、幾十萬若しくは幾百萬の財産を有する者でも、遊食して居れば、いつかは盡くる時節が来る。況んや、金錢を湯水の如く徒費しては、朝の王侯貴族、夕べ乞食の境界に沈まなければならぬ。

國富の増加は、我が國の急務である。國運の發展は、經濟力の豊富を一の要素とする。國を富ます方法は、先づ一家を富ますにある。一家を富ますには、家族の各員が忠實に家業をつとめ、無用の浪費を避けて節約した金錢を貯蓄しなければならぬ。

儉約に似て非なるものは吝嗇である。吝嗇は、金錢を貯蓄するのみを知つて、使用することを知らない。儉約は、無用の浪費を排する。併し、貯蓄した金錢を有益の場合に使用することを厭はない。これに反して、吝嗇は、如何なる事情があつても、金錢を費消することを厭ふ。吝嗇は、最も卑しむべきものである。社會に有害不利益を興へることが尠なくない。古語に、「奢侈は祖先の財を浪費し、吝嗇は子孫の財を盜む。」とある。味ふべき名言である。

何事もつゝまやかにして傲り高ぶらざるを謙讓又は謙遜と云ひ、質實を旨とし贅澤浮華に流れることなきを儉約と云ひ、此の兩者を合せて恭儉とも云ふ。謙遜と儉約とを比較するに、前者は外に向ひ、後者は内に止まる。別々の美德であるが、心は全く等しい。

第三章 家族の道德

第一節 家族的生活の諸問題

家族の概念 夫婦・親子及び兄弟の關係ある社會を家と稱し、此の關係を有する人員の各個又は總體を家族と云ふ。家族は自然的・血縁的關係によつて生じ、人類の發展に最も必要な社會生活の單位である。人類が初めて發生した當時は、未だ寇敵の虞れもなく、飢寒の患ひもなかつた。従つて、協同せず、反目せず、混然として群棲して居た。寇敵の虞れ、飢寒の患ひを生ずるに及び、必然に協同生活が始まつた。最初に現はれた共同生活は、男女の協同生活であつた。即ち、先づ原始的の婚姻が行はれた。婚姻の結果、出産となり、夫婦・親子・兄弟等の關係が起り、家の成立となつた。故に、家族關係は、夫婦・親子・兄弟の三種に外ならぬ。夫婦關係の成立は、家庭の根柢であり、一切人倫の淵源である。

家族關係は、自然に生ずるもの、さうして、人類に特有の現象である。人以外の自然界には、絶對に存在しない。生理上から見ても、精神上から見ても、人類の幼兒期は、他の動物に比して、甚だ長い。それがために、家族關係は、人類の發展に必要な條件として發生する。人爲的に創造せられたものではない。自然的に發生したものである。家族は、社會生活の根本的形式である。家族は、各種の人類團體中、最初(又は最後)の獨立的元素である。歴史を有する人類社會に、全然獨立せる個人と云ふものは、存在しない。

家族の理想は、(一)兒童の教育、(二)安息である。人は、家の中に生れ、家の中に育てられ、家の中に安息する。家がなければ、人は生れず、生れても育たない。育つても安息の場所がない。

家庭は、協同生活に必要な諸道德の最もよき練習所である。家庭内には、無我的生活が行はれる。親子の愛は、最も濃厚な愛である。超利害的親愛である。一切の愛情の基礎となり、博愛の情の根本となる。又兄弟姉妹の交際は、

廣く社會の人との交際に必要な道德の基礎を養成する。人爲的の契約によつて成れる團體では、權利義務の關係、保護・服従の關係を主とし、秩序の維持に營々たるを常とする。それに反して、自然的・血屬的團體では、權利義務を超越した親愛・敬慕の情誼を主とし、秩序が自ら整ひ、和氣堂に滿つるを常とする。

家族の活動と社會的活動 家族の活動は、社會的活動の基礎となる。社會的生活には、(一) 社交的生活、(二) 經濟的生活、(三) 法律的・政治的生活、(四) 宗教的生活の四形式がある。これ等の生活は、何れもみな家族の生活から出發する。第一の交際的活動に就いて云へば、各種の交際中、範圍の最も狭く、親密の度の最も深いものは、家族各員間の社交である。故に、一家の各員は、苦樂を分け、喜憂を共にする。それが社交的生活の基礎となるのである。第二の經濟的活動に就いて云へば、家族の經濟的生活即ち家政は、一般に夫が生産的方面を司り、婦が消費的方面を司る。最も初歩の分業が行はれる。社會に於ける經濟的生活の基礎となるのである。第三の法政的活動に就いて考へて見る。家族は、一の自然的小國家である。家は、一定の場所に存在し、親子兄弟が住み、戸主權によつて統一せられて居る。戸主權の所在に關しては、父權説・母權説の二説がある。父權説では、夫即ち父を家族の中心とし、最高の裁判官とした。妻子は、夫乃至父の意思に服従しなければならない。かゝる父權中心の制度は、古代から今日まで格別變化しない。母權説では、母を家庭の中心と見る。古代の結婚は、群集結婚であつた。一群の男と一群の女とが結婚したのである。後に至つて、一夫一婦の制度を生じた。さうして、母の權力が一家・親族及び子孫を支配した。現行法は、何れも夫に家長の地位を與へ、權力の所在として居る。我が民法でも、妻を限定無能力者と認めた。夫も妻も道德的人格と云ふ點に於ては、全く同一である。たゞ生理的に相違して居るのみである。妻を無能力者としたの

は、一家の平和を望む趣意からである。一家に二個の主權を認むるは、夫權を尊重し、一家の和合を得る所以である。第四の宗教的活動に就いて考へる。古代のアリア人種は、祖先を崇拜した。大和民族は、今尙ほ、祖先を崇拜して居る。祖先崇拜には、家長制を必要とする。家長は、一家族を支配者し、同時に祭祀を司る。一家内に於ける祖先崇拜は、宗教的社會生活の基礎となるのみならず、一般の國民道德に、重大な影響を及ぼすものである。我が國民道德の基礎は、我が社會組織に由來して居る。我が社會組織の特色は、我が國特有の家族制度にある。我が家族制度は、祖先の崇拜を根柢として居る。故に、我が國民道德の基礎は、祖先崇拜にあると云つてもよい。祖先崇拜は、一家族を感情的に統一し、家の背景をなせる歴史を意識せしめ、崇高な觀念を惹起し、家族の活躍を促す動機となる。祖先崇拜を一種の蠻風とし、文明が進歩すれば、全く滅びて、唯一神の信仰に統一せられるものと考へる者がある。白人本位論者の誤解に過ぎない。祖先崇拜を社會組織の基礎として、益々進化發展しつゝある我が國の事實がよくこれを證明する。歐洲に於て、祖先崇拜が減じたのは、文化の進歩した結果にあらず、紀元五世紀の頃、諸民族移轉の結果、社會組織が崩壊して、崇拜すべき祖先を認めることが出来なくなつたためである。殊に、東羅馬では、財産遺贈及び信託又は死を原因とする贈與等の制度が発生し、遺言によつて任意に財産を他人に讓與することが出来るやうになり、家長權の濫用が起つた。それがために、家族制度がだんだん弛廢して、遂には、羅馬帝國の滅亡となつた。そこで、已むを得ず唯一神の信仰となつたのである。

結婚問題 家族は夫婦の存在によつて發生し、血縁の斷絶によつて滅びる。一家族の死滅は、國家社會の縮少である。人類發展の停滯である。故に、人文が如何に進歩しても、家族は、國家社會又は人類社會の單位として、永久に存

續せしめなければならぬ。

夫婦関係は、家族結成の根源である。夫婦関係は、結婚によつて成り立つ。結婚は、家族の生命に關する重大問題である。結婚は、永久的でなければならぬ。愛情に基づかなければならぬ。婚姻の道德的妥當性は、當時者の自由選擇を唯一の基礎とする。それ以外には、如何なる權力も、婚姻に道德的妥當性を與へない。婚姻が社會の利害に何等の影響を及ぼすこともなければ、青春男女は、任意に婚姻してよい。併し、婚姻は、社會に影響するところが甚だ多い。よつて、社會の承認と扶助とを要する。社會も亦婚姻者に對して適當の取扱をなす義務を有する。婚姻の成立に、種々の形式を必要とする所以である。婚姻の形式中、主なるものは、(一)儀式、(二)社會に報告すること、(三)法律的條件の三要件である。

婚姻が宗教的に是認せられた古代に於ては、離婚を絶対に不可能とした。併し、婚姻は、愛情を要件として、道德的妥當性を得るものである。故に、夫婦ともに離婚を希望する場合、夫婦間の愛情がなく、同居が全く無價値となつた時には、離婚してならないと云ふ理由もない。故に、我が國の現行法では離婚を認めて居る。

羅馬やマヌの法典では、再婚を禁じた。東洋にも、古來、再婚を厭ふ傾向があつた。これは、夫婦関係を神聖ならしめる所以である。併し、再婚禁止は、離婚後の幸福を破壊する。故に、現行法では、重婚を禁ずると同時に、再婚を認めて居る。但し、或る一定の不法な離婚者には、再婚を許可しない。

獨身生活は、自然に反する。人間の氣儘な性情には適して居る。併し、晩年に至つて、寂漠の生活をする者が多い。然るに、近世に至つて、獨身者が自然に増加して來た。其の原因は、(一)文明の進歩と共に、一夫多妻制度が廢

止せられたこと。(二)人智の發達と共に、配偶の選擇が理性的となつたこと。(三)生存競争が激烈になつたこと等である。獨身者の中には、ブルノー、スピノーザ、ショーペンハウエル等の如き大思想家もある。併し、それは、例外である。萬人の總鑑とすべきものでない。獨身は、不自然な生活である。併し、絶対に否認することも出来ない。婚姻の目的は、種族の保存にある。即ち子孫の繁殖と教育とにある。故に、此の目的を達することを得ない場合には、獨身を是認しなければならない。又或る事業の爲めに、一身を犠牲に供する目的で、獨身生活をする者も非難を免れるであらう。

第二節 主徳の解説

次に、家族的生活に關係のある主徳を擧げて、簡単な説明をしよう。家族的道德は、子の父母に對する孝行、父母の子に對する慈愛、夫婦の和合、兄弟姉妹の友愛等を主要なものとする。

孝行 父母の恩に報ゆることを孝行と云ふ。父母は、寒暑をも厭はず、寢食をも忘れ、只管子女の生育を樂しむものである。されば、子たるものが、幼少の時に父母を慕ひ、長じて父母の洪恩に報ゐんとするは、自然の人情に發する。孝行は、誠の心から生ずる人倫の大本である。故に、古來、東洋では、孝行の徳を諸徳の第一に置いた。「論語」には、「君子は、木を務む。本立ちて道生ず。孝悌はそれ仁をなすの本か。」とあり、「孝經」には、「夫れ孝は徳の本なり。教の由つて生ずる所なり。」とある。

孝の本は、愛と敬とにある。就中、愛を主要素とする。伊藤仁齋は、「孝は愛を以て本となす。」と云つた。同じ教訓を傳へた學者は甚だ多い。敬の精神が、行に現はれたものが服従である。服従とは、よく父母の命に従ふことを云ふ。併し、父母の非を遂げしめてはならない。父母の命令・行爲等に過ちがあつたら、聲色を和けて諫め、父母をして、其の過ちを悟らしめなければならぬ。愛の精神が、行爲に現はれたものは奉養である。奉養には、體を養ふことと、志を養ふこととの二方面がある。體を養ふとは、衣食を供して父母の生活を安かならしめること、志を養ふとは、父母の心を安んじて其の精神を楽しませしめることである。體を養ふのみならば、禽獸でも出来る。心を養はなければ、未だ孝道を盡したとは云ひ難い。要するに、孝道は、愛敬を本とし、服従・奉養を二大綱領とする。

慈愛 慈愛は、父母が子に對して守るべき主徳である。人の親にして、其の子を愛しない者はあるまい。父母は、其の子の爲めに、犠牲となるのも厭はぬ者である。ゲーテは、嘗て、「女は弱し、然れども母は強し。」と云つた。かよわい女子も、母となれば、子女の爲めに、往々男子も及ばぬ働らきをなすことがある。子を愛するは、自然の人情である。故に、子に對する父母の道は、殊更に高調するまでもなく、自然に行はれる。古來、孝道を説く者が多く、親の道を云ふ者が少なかつた所以であらう。父母の愛は、姑息の愛におちいりやすい。姑息の愛は、兒女をして我儘の心を増長せしめ、却つて將來をあやまらしめる。慈愛の精神に反して居る。されば、子女の躰は、寛嚴宜しきに適ひ、恩威の並び行はれることを必要とする。古人もかつて、「父子の間、小慈に溺るべからず。小よりこれを律するに、威を以てし、これを絶すに禮を以てすれば、則ち、長じて不肖の悔なし。」と云つた。味はふべき言である。嚴格に過ぎて卑屈怯懦に陥らしめるもよろしくない。併し、時には冒し難い威嚴を以て、子女の惡癖惡習を矯正

しなければならぬ。

教育は、慈愛に本づく。子女を有爲な人物にしようとする愛の精神の現はれである。教育には、家庭教育と学校教育とある。學校は、教育の機關である。併し、學校に子女を託したのみで、教育の能事終りとしてはならない。父母の一言一行は、子女の品性に多大の感化を及ぼす。故に、父母は、家庭教育の中心となり、善良な模範を示して子女を訓化指導する責任を有する。

友愛 友愛とは、兄弟姉妹が、互に、仲よく暮すことである。兄弟姉妹は、同じ父母から生れ、父母の膝下に成長する。恰も幹を同じうする枝に似て居る。互に相親しみ相愛するは、これまた人情の自然である。

兄弟姉妹の一致和合は、家門繁榮の基である。成長の後、各々別れて獨立の生活を營むに至るも、兄弟姉妹は、互に相往來して、昔に渝らぬ友愛の情を盡さなければならぬ。友愛の道は、兄弟が弟妹を愛し、弟妹が兄弟を敬ふことから始まる。兄弟は、年長者である。知識及び經驗に富んで居る。未だ世慣れぬ弟妹を愛し、懇に指導しなければならぬ。殊に、父母のない弟妹には、父母に代つてこれを養育する責任を有して居る。弟妹は、常に兄弟を敬ひ親しんで、教へをよく守らなければならない。兄弟姉妹は、親しさのあまり、互に押れ易く、争ひを生じて不和になりがちである。されば、弟妹は、常に敬と讓とを忘れてはならない。

夫婦の和 夫婦は、人倫の大本である。家も國も夫婦關係を基本として成り立つ。夫婦は、結婚によつて生ずる。結婚は、神聖な人生の務めである。輕率に行つてはならない。慎重に、眞摯に、配偶者を選択する必要がある。配偶者を選択するに當り、第一に考ふべきは、血統の純良と身體の健康である。惡疾を有する者や、身體の虛弱な者と結婚

するは、己れ一代の不幸たるのみに止まらず、子孫にまで禍を残す。第二に考ふべきものは、配偶者の品性である。品性の劣等な人物と結婚すれば、生涯苦勞が絶えず、不愉快な日を送らなければならぬ。其の外に、女子は、夫たるべき人が自ら一家を維持するだけの才能ありや否やを考へることが必要である。

一度結婚して、夫婦となつた以上は、睦しく日をおくらなければならぬ。夫婦の間の睦じいのは、一家繁榮の基で、一國良風美俗の源である。されば、勸語にも、「夫婦相和し」と諭し給ふた。夫婦の道は、和を以て第一とする。夫婦の和合は、愛情が本となる。夫婦は、貞操を重んじ、互に相愛し、喜憂を分ち、苦樂を共にしなければならぬ。夫婦の間にはまた尊敬の念が大切である。餘りに親しくなつて、敬意を失ふときは、却つて不和を招く基となる。親しい間にも敬意を失はぬやうに注意を要する。

男子と女子とは、特質を異にして居る。男は強く、女は弱く、男は創造に富み、女は守成に適する。夫が外で働き、妻が内を治めるのは、男女の特質から自然に生じた結果である。それぞれ職分を守つて、本務を完うしなければならぬ。古語にも、「夫婦別あり。」と言つて居る。夫唱婦隨は、我が國古來の習ひである。國に二王なく、家に二人の主人はない。妻は、夫の命に従つて、一家の統一をはかるのが常道である。牝雞の晨を告げるは、家庭の亂れる原因となる。

第四章 社會的道德

第一節 社會的生活の諸問題

社會の概念 社會と云ふ文字は、種々の意味に用ひられて居る。通俗的には、世の中と云ふ言葉の代用をする文字である。學術上の定義も、一定して居ない。併し、社會と云へば、何人も人類の團體を思ひ浮べる。此の點だけは、諸説が一致して居る。

人類には、社交的本能が具はつて居る。故に、人間は、たゞ一人孤立して生存することを得ない。必ず相倚り相集まつて、共同生活を營む。此の共同生活の團體を社會と云ふのである。社會は、人間の天性によつて成り立つ。人間の生存に最も適した生活の様式である。

社會には、廣狹の二意義があるやうに思ふ。廣い意味では、人類の集團を悉く含む。此の意味の社會には、家も國もみなはいつてしまふ。狭い意味では、家や國のやうな特殊な形式を備へた團體は、社會の中に入れない。家は、同じ祖先から出た血屬の集合である。家長によつて統一せられて居る。國家は、政治的に結合した團體である。主權者が絶對の權力を以て、民衆を指導する。かうした特殊な形式を備へて居ない團體が、狭い意味の社會である。狭い意

味の社會は、俗語の世の中と云ふ言葉に當て嵌まる。

社會と個人 社會は、人類の生活團體である。社會は、個々の人間から成り立つ。個人は、社會構成の要素である。個人以外に社會と云ふものは、存在して居ない。更に、これを他の方面から考へて見るに、個人は、社會の中に生れ、社會の恩恵によつて生存する者である。個人は、家族の一員として生れ、家庭の中に成長する。個人の出生以前には、既に社會が存在した。個人は、成長するに當り、父母其の他の長者から、衣食住の庇護を蒙るのみならず、祖先の精神的遺産とも云ふべき文化の傳達を受ける。さうして、心身ともに發達した成人となる。若し、生れたまゝで、何等の庇護をも加へなかつたら、人間は、恐らく發育することが出来なからう。假に、身體の發育だけを全うするとも、文化人として世に出ることは、絶対に不可能であらう。故に、社會を離れた個人と云ふものは、單なる抽象的概念に過ぎない。社會と個人との關係は、以上述べたところによつて明かである。

古來、社會と個人との關係に就いて、種々の解釋を生じた。社會を特に過重する社會本位説と、個人を特に過重する個人本位説とは、常に其の主張を争つた。併し、偏した説は、何れも眞理と認め難い。

社會的生活に關係ある諸問題 前にも述べたとほり、廣義に解すれば、家族も、國家もみな社會の中にはいる。家族と云ひ、國家と云ふのは社會の一形式に過ぎない、家族は、社會の單位であり、國家は、最も整頓した社會の最高形式であるとも云はれよう。従つて、社會生活に關係ある問題の中には、家族生活及び國家生活に關係ある諸問題と共通したものが多し。又社會の成立要素が個人である點から、個人生活の問題によつて解決のつくものもある。例へば、社會の財産、社會の名譽と云つても、それは、多くの場合、自分以外の他人の財産や名譽を意味して居る。従

つて、個人の財産及び名譽の問題と同じ法則によつて説明が出来る。

第二節 主徳の解説

社會的生活に關係ある主徳は、朋友に對する信義、衆人の間に處する禮儀作法、世間一般のために必要な公德及び公益、其の他、甚だ多い。こゝにはたゞ主徳だけを説明して置く。

信義 朋友と交はるには、信義を重んじなければならぬ。信とは、心に誠があつて、言行に偽りのないことを云ひ、義とは、言行が正しくして、筋道にかなふことを云ふ。言行常に一致するも、行ふ事が不正であつては何の甲斐もない。信義を盡して、長く友情を變へない友を眞の友と云ふ。利益や方便の爲めに交はる友は、眞の友と云へない。うはべは、如何に親しく見えても、美しい友情のない交友は、些細のことから忽ち仇敵のやうに離反することがある。

信義は、約束の履行上特に必要である。如何なることでも、一旦約束した以上は、必ず履行しなければならぬ。違約は、最大の惡徳である。武士道では、約束を最も重んじた。「武士に二言なし。」「武士の一言金鐵の如し。」等の言が残つて居る。然るに、現代の人々は、古の武士の如く、信義を重んじない。違約をさほどの惡徳と心得て居ないやうに見える。違約は、輕率な約束から起る。約束する前には、よく是非善惡を考へ、履行の可否を吟味しなければならぬ。力に及ばないやうなことは、斷然拒絶するがよい。依頼を拒絶すれば、相手の感情を傷ふ恐れがある。併し、初

めに拒絶して與へる失望よりも、違約の時に蒙らしめる損害の方が甚だしいことを考へなければならぬ。

信義は、親戚間の交際にも、社會一般の人に對するにも、或は外國人に接するにも必要である。たゞ朋友の間に最も必要なものである。信義は、社會的道德の中で、最も大切なものである。聖徳太子の憲法第九條にも、「信は是れ義の本、每事信あれ。其れ善惡成敗信あるを要す。群臣共に信あらば、何事か成らざらん。群臣共に信なければ萬事悉く敗れん。」とある。

禮儀作法 吾等の交はる人々には、親疎・遠近・長幼・男女等の差別がある。また人に接するには、吉凶・禍福等の場合に從つて、態度を異にする必要がある。相手と場合に適切な言語及び動作を禮儀作法と云ふ。禮儀作法は、社會の秩序を整へ、人の心を和らげて、交際を滑らかならしめる。

日常の起居振舞、禮儀作法のないものは一つもない。道を歩むにも、戸障子を明けるにも、汽車に乗るにも、一々禮儀作法がある。禮儀作法に缺けた振舞をすれば、無禮無作法者として爪弾きされる。禮儀作法の中でも、長上に對する禮儀作法は、特に大切である。如何に親密な間柄でも、先輩に對しては、敬意を失はぬやうにしなければならぬ。禮儀作法をたゞ長上に對してのみ必要なものと思ひ、目下の者を輕蔑し、無愛想な取扱ひをするのは、大に誤まつて居る。男女の間の禮儀作法は、特に嚴格なるがよい。吉凶に伴ふ禮儀は、よく其の場合に適應するを可とする。

公德 公德とは、自己の利害によつて、一般公衆の利益と幸福とを侵さないことを云ふ。集會の時間を正しく守るも公德、公共物を大切にすることも公德である。公德は、もと私徳に對する名稱であつた。今日よりも、廣い意味を有して居た。然るに、今日では、一の徳目のやうに用ひられて居る。

社會は、人類の集團である。社會の平和は、多くの人々が協力一致して、互に他人の利益と幸福とを尊重することによつて得られる。我慾を抑へ、自利をすて、社會公衆の利益をはかることは、社會に對する個人の務めである。

公德は、多くの人々が、盡くこれを守り、社會の風俗となり、習慣となつて、始めて効果を生ずる。たゞ一人だけが公德を守つても、多數の者が守らなければ、更に効果はない。例へば、集會の場合に、一人の者が時刻を違へずに集まつても、他の人々が豫定の時間に集まらなければ、時間の厲行は覺束ない。一般の人々が公德を守る習慣を生ずれば、社會の秩序は自ら維持せられる。立札がなくとも公園の樹木を折る者はなく、警官の指圖がなくとも乗船や乗車の順序の紊れる憂ひはない。傳染病患者を隠蔽したり、患者の汚物を洗滌して病毒を蔓延させるやうなことはない。従つて、社會全體が幸福になる。元來、日本人は、公德心に乏しい。文明國民として恥づべきことである。將來を誠めなければならぬ。

公益 公益は、公共の利益と云ふ意味である。公德の爲めに力を盡し、社會の幸福を増進することを公益をはかると云ふ。たゞ公衆の利益を侵害しないと云ふだけではいけない。更に一步進んで、積極的に社會の爲めに力を盡すことが必要である。「教育に關する勅語」の中にも、「進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ」と仰せられてある。

公益の事業は、甚だ多い。學校を建て圖書館を設けるも公益である。道路を修繕し、川をさらへ、荒地を開墾するも公益である。便利な器械・器具を發明し、有益な書を著すも公益である。衛生思想を普及せしめ、風俗の改善をはかるも公益である。されど、これ等の事業は、或は深い學問を要し、或は多くの財産を要する。學問もなく財産もな

い人には、到底實行の出来ないことである。併し、公益は、決してかゝる大事業のみでない。道路の妨害物を除くも公益である。道しるべの札を立てるのも公益である。害虫を驅除するのも公益である。心がけさへあらば、女子でも兒童でも容易に行ふことが出来る。身分に應じた公益事業をはからなければならぬ。公益は、誠意誠心たることを要する。名利の念に驅られて外面を飾るのは、陋劣な心事である。如何なる事績も賞すべきものでない。

博愛 博愛とは、多くの人々に同情を寄せることを云ふ。博愛の心から人に恵み施すことを慈善と云ふ。不幸な者に對して、愛憐の情已み難いのは、人間の本性である。博愛若しくは慈善は、人間の本性から生ずる最大の美德である。赤十字社・孤兒院・養老院・感化院等の施設は、何れも博愛の精神に本づける事業である。就中、赤十字社の如きは、敵國の者までも、味方と同じくこれを看護し介抱する。最も崇高な人道的精神の現はれである。

貧しい者に金銭や物品を與へる場合には、よくその結果の可否を考慮しなければならない。金銭や物品を與へた爲めに、却つて依頼心を増長せしめ、益々墮落せしめることもある。慈善の本旨にそむくものである。慈善には、多くの場合に金銭を必要とする。併し、慈善は、金銭の多寡に關係しない。美しい心から出た少額の喜捨は、虚名の爲めに投ずる千萬金よりも貴い。古語に、「長者の萬燈よりも貧者の一燈」とある。慈善は、關係の近い者から、次第に遠いものに及ぼすのが至當である。父母兄弟の不幸を顧みずして、他人に恩恵を施すのは、順序をあやまれるものである。勅語の中にも、「博愛衆ニ及ホシ」とある。

第五章 國家的道德

第一節 國家的生活の諸問題

國家及び國民の概念 國家とは、一定の土地と人民を基礎とし、唯一獨立の主權によつて統治せられる人類社會を云ふ。故に、國家は、土地・人民・主權の三要素から成立する。主權の有無は、國家と他の團體との異なる點である。國民は、有機的統一のある人類である。たゞ單に集合せる群衆とは異なる。國土は、國民の安宅である。特有の歴史を有し、國民の精神に多大の影響を及ぼす。經濟的利益もなく、軍事的價值もなく、風景上より見ても顧みるに足りない小丘や荒野も、國民に對しては、古來の歴史を語りて、よく其の精神を動かす。

國家の起原に關しては、種々の説がある。ホッブス、スピノーザ、ロック、ルソー等は、國家契約説を唱へた。國家契約説は、國家の起原を契約に歸するものである。ホッブスは、次のやうに考へた。人は、元來利己的生物である。互に相敵視して、常に戰鬪的狀態にある。國家を組織しなければ安穩に生活することが出来ない。そこで、契約して、國家を組織した。ルソーは、次のやうに考へた。人は、元來、平和を愛し、自由平等を好む。國家を組織すれば、一層幸福な生活をなすことが出来る。故に、契約して國家を組織したのである。ホッブスは、利己を根本思想と

し、ルソーは、自由平等を根本思想として、同じく國家契約説を唱へた。契約説に共通の前提は、(一) 國家組織の以前に、自然的生活の状態があつたと云ふこと、(二) 國家は契約によつて成立したものであると云ふことである。併し、これは、事實を無視した理論的・思辨的考察の結果に過ぎない。歴史的研究の結果によれば、國家は、隨意に構成せられたものでなく、人間の生活に固有せる事實である。故に、國家組織以前の自然的状態などは、架空の虚構に過ぎない。

國家の内容は、人文の發達と共に變遷した。四段階を認むることが出来る。第一段は、群族的國家である。歴史以前の原始的形式で、水草を逐つて移轉した群族の團體を云ふ。未だ家族と民族との區別が判然として居なかつた。平時の酋長は、戦場の指揮者として勢力を有した。第二段は、民族的國家である。氏族によつて組織せられた民族の團體を云ふ。特色は、(一) 家族と氏族との別が判明せること、(二) 確定せる住所を生じたこと等である。此の時代には、一家族内に於て、家父が無制限の權力を有した。國君(民族の長)は、最も有力な氏族から選拔せられるのが例であつた。第三段は、都會的國家である。數多の民族が集合して成れる國家を云ふ。古代の希臘・羅馬がそれである。從來の人身主義が漸く領地主義となり、血族的統一が次第に政治的統一となり、統治權の實質が益々刑政的となり、國家の觀念が漸く發達した。第四段は、今日の如き近世的國家である。特質は、(一) 數多の都會と數多の地方との併合、(二) 職業的官吏と一般的公民とが別れたことであらう。君臣・主従の實力關係は、被治者・治者の法律的關係となり、所謂法治的國家となつた。

個人と國家との關係　社會と國家とが別れたのは、近世のことである。希臘の古代には、社會と國家とが全く同じ

意義を有し、社會的生活即ち國民的生活であつた。家庭を除き、國家以外に社會と云ふものがなかつた。さうして、此の時代の人は、國家によつて初めて完全な生活をなすことを得た。近世の如く、個人と國家とが對立して居なかつた。其の後、人格の觀念の發達と、時勢の變遷とにより、希臘人は、國家對個人關係の見解を修正しなければならなくなつた。これを幫助したのは、ストア哲學と基督教である。封建制度が破れて、中世の政治的秩序が亡び、教會の權威が衰へると共に、個人は、新に獨立と自由とを得るやうになつた。そこで、個人主義が益々勃興した。個人主義は、漸次極端に走り、終に無政府主義及び虛無主義となり、其の弊害が古代の國家主義に劣らないやうになつた。恰かも、其の折柄、工業上に於ける自由放任主義が、勞働と資本との闘争を激甚ならしめ、資本主義に伴ふ惡むべき金力主義が發生した。茲に於て、新たな國家觀念を生じ、眞正の國家形式を發達せしめた。即ち「國家は個人の仇敵にあらず、寧ろ親友なり。」と云ふ觀念の下に、個人と國家との關係が正しく認識され、古代の寡頭政治及び專制政治が衰へて民主主義が起るに至つた。

國家の職掌は、個人人格の發達を圖るにある。此の點から見れば、國家は、手段である。目的ではない。併し、國家全體の上から見る時は、國家も亦目的を有する一的人格である。國家は、人民を壓服しない。國家の干涉は、一人格をして他の個人の干涉より免れしめ、人格の實現を助成する。故に、國家の干涉は、各個人の人格に附隨する權利を確保する爲めに、個人性の表現を束縛するにある。國家と倫理的人格とは、根本に於て一致する。主權の意志は、市民各個の一般的意思を代表する。國法に遵ふは、自己の純我に遵ふ所以である。國法を破るは、倫理的自殺に外ならぬ。

國家の職分 國家の職分は、第一、内亂外敵の防禦である。それがために、軍隊組織・裁判組織・警察組織の必要を生ずる。第二は、事業の經營である。交通制度・度量衡制度・貨幣制度・教育制度・衛生制度・救貧制度を設けて、國民の安寧幸福を計る種々の事業を經營する。

國家の職分に關しては、(一) 絶對的國家説、(二) 自由的國家説の二學説がある。絶對的國家説は、ホブスウ、オルフ、ルソー、ロベスピエールの唱ふる所、個人は、國家に絶對的服従をしなければならぬと云ふのである。自由的國家説は、ロックの唱ふる所、國家の絶對權を否定する。個人は、元來、無制約の權利を有して居た。然るに、國家を組織する際に、權利の一部を國家に委託したものである。故に、徹頭徹尾、國家の權力に從はなければならぬと云ふ理由はないと云つて居る。要するに、國家は、個人に一定の自由を與へる。併し、同時に、一定の制限を加へる。故に、研究すべき問題は、個人に與ふべき自由、制限すべき自由如何に歸する。これに對しては、國家社會の進歩に應じて、異なる解答を與へなければならぬ。二説を調和して、國家の範圍と、個人の活動の範圍とに關して、次の如き原則を立てる者がある。「國家の活動は必須以上に及ぶ可からず。」換言すれば、「國家の活動は、個人の人格活動を侵害せざる範圍内に限らる。」以上の原則より次の如き二定則を抽出することが出来る。(一) 個人の自發的活動によつて満足な解決をなし得るものは干渉の必要なし。(消極的方面)(二) 一樣性を有し統整し易き事項は、國家の行動の範圍に入り易く、他様性を有し個人的なる事項は範圍に入り難い。(積極的方面 穩健な説である。

國民の生命 一國の主權は、最高唯一の獨立權力である。主權は、國內を統治し、國外に對して獨立を代表する。主權の威力が薄弱なれば、國內の秩序が紊亂し、國外に對して獨立を維持することが難しい。主權は、一國存亡の依

繫する所、國家の生命である。主權は、國民各個人に、無限の要求を有する。主權者が國民に對する要求は、命令・詔勅・法律等の形式をとる。形式は、異なれど、淵源及び目的は、一である。國法に違反する者は、國家の生命に危害を加へる者である。故に、國家は、刑罰を設けて、國法違反者を制裁する。國家が犯罪者を罰するは、國家の秩序を維持する爲めに、已むを得ざる手段である。畢竟、國家自衛の一路に外ならぬ。故なくして生命財産に危害を加へようとする者は、實力に訴へて排除しなければならない。法律上にも道德上にも正當防衛の是認せられる所以である。正當防衛の存在は、警察權の不備と道德心の低下とを指示する。

國體とは、主權所在の謂、政體とは、主權發動の形式である。政體は、大別して、(一) 立憲政體、(二) 專制政體の二となる。歴史上に現はれた政體及び國體は、各國の特殊な歴史によつて定まる。一長一短を有し、抽象的議論によつて是非を斷ずることを得ない。國家組織は、永久に存続するか、幾年かの後に消滅し、一層高尚な社會組織が國家に代るか、愛國心と云ふ徳は、博愛又は四海同胞と稱する普遍的道德の爲めに滅亡することはないか。これらの問題は、容易に即斷を許さない。併し、人類の道德的生活が根本的變化に遭遇せざる限り、國家は、人類の道德的生活の根本制度として存続するであらう。國家の形式は、變化することがあるかも知れない。國家そのものの消滅を信ずることは出来ない。

國民經濟論 國民經濟論は、國民の財産に關する中心問題である。國家の活動範圍は、何れの方面に於ても粗ぼ一定して居る。然るに、たゞ經濟的方面のみは、著るしく動搖しつゝある。加之、國民經濟は、國民道德と密接な關係を有する。故に、國民經濟研究の必要がある。

國家の盛衰と國民道德との間に、密接な關係があるが如く、國民の道德と國民の經濟とは、密接に關係して居る。國民經濟は、國民の發生と同時に起る。國民の起原と國民經濟の起原とは、發生の時を同じくする。國民經濟は、人間の稟賦と性向から生じた自然的產物である。國民經濟は、國民と共に生長し發達する。國民の勢力が旺盛な時に、最も完全な發達を遂げ、國民の衰頹に伴つて衰頹する。

奢侈を歴史的に觀察すれば、三期に分れる。第一期は、未開時代である。虚飾的に發現する。一度發現すれば、後世に至るまで繼續する。未開時代の人類は、慾望が極めて單純である。奢侈の痕跡を止めない。併し、これは、高尚複雑な慾望の對象があることを知らないのである。克己の徳を有するためではない。故に、遊牧の民が一度美酒を口にする時には、身を減ぼすまで耽樂する。自覺が進み、慾望が複雑となるに及び、次第に奢侈に向ふ。これを助長せしめたものは都市及び寺院、交通の發達等である。未開時代の奢侈は、素朴的・虚飾的なることを特色とする。第二期は、今日の英國人の階段に屬するものである。實利に疎遠な虚飾に向はず、寧ろ堅實にして趣味深き享樂に向ふ。第三期は、墮落せる國民の奢侈である。不道德な消費に、巨額の金錢を費消する。所謂消費の爲めに消費する。

奢侈に對しては、古代から多くの國家が種々の政策を講じて來た。古代に於ける奢侈禁止の例は、ソロンの立法及び羅馬の十二銅表である。十四世紀には、毛布の使用を制限し、十六世紀には、重に金銀及び銀製の器具の使用を制限したことがあつた。消費に干渉する法律の最もよく發達したのは佛國である。ルイ十四世は、奢侈品の輸入を禁じた。コルベアは、銀製の器具を悉く貨幣に用ひた。同じやうな例が外にも多い。

一國の中堅となるものは、適量の財産を有する者である。約言すれば、一國の元氣は中流社會にある。極富者と極

貧者は、恃むに足らない。過多の財産は、往々、人を怠惰・驕慢・虚飾・奢侈の不徳に陥らしめる。極貧者は、的確な所有の觀念を有して居ない。適當な財産の所有者は、よく勤勞し、よく儉約し、經濟的本務を全うする。フリードリヒ・ザイレル曰く、「羅馬帝國を亡ぼしたものは、小農を壓倒した大地主である。」と。羅馬は、もと、中等社會と見做さるべき自由農民のみであつた。然るに、末年に至り、これ等の農民は、苦境に沈淪して、祖先傳來の田圃を賣拂ひ、浮浪の民と化し、爲政者は、戰勝の結果、流入した過大の財貨を以て土地を買收し、大地主となつた。其の結果、羅馬は、遂に滅亡した。

非常の事變に際して、よく一國の經濟的獨立をなし得る準備が必要である。產物に富める土地の餘裕を有せず、過度の發展を期する國は、事變に對して忽ち滅亡する。國民經濟上の重要問題である。

第二節 主徳の解説

國家生活に關係ある道德の主要なるものは、國法に遵ふこと、公務に服すること、事ある時に義勇公に奉すること等である。次に簡単な解説をして置かう。

遵法 遵法とは國法に遵ふことである。國法とは、國民の安寧秩序を維持し、國家の進歩發達をはかる爲めに定められた國家の規則を云ふ。國法には、廣狹二様の解釋がある。廣義の國法は、一切の法律・命令の總稱である。狹義の國法は、憲法を除いた一切の法律・命令である。勅語に、「國憲ヲ重ンシ法國ニ遵ヒ」とあるは、狹義の國法

であらうかと思はれる。

國法は、統治者の意志の發現である。國民に對して服従を強要する。國法に違背すれば制裁を受ける。されど、制裁をおそれて國法に遵ふは、法治國民の恥辱である。自ら進んでこれを遵守しなければならない。國民は、國家の一分子である。統治者の意志に遵はない者は、國民と云ひ難い。遵法は、國家に對する當然の務めである。

服 務 服務とは、公務に服することである。公務とは、國家の統治機關の事務を云ふ。國家の統治には、立法・司法・行政の三機關を必要とする。これ等の機關の事務に従事する人々を大別して官吏・公吏・議員の三種とする。官吏は、法律及び官制によつて分配せられた政務の一部分に當るもの、公吏は、自治團體によつて選任せられ、一方に於て自治團體の事務に當り、他方に於て國家統治權の行使に當るもの、議員は、選舉によつて國家または自治團體の議決機關たるものである。公務に従事する者は、事務を執行するに當つて、常に公平にして公明正大でなければならぬ。公職を利用して私利をはかり、情實によつて事理を枉げるが如きは、公私の區別を混同し、公職を汚すものである。公務に従事する者は、統治者の代表者たると共に、被治者の位置にある。即ち、官吏・公吏たると同時に、一私人の資格をも具へて居る。公の資格を恃み、私人の務めを怠るやうなことがあつてはならない。

義勇奉公 兵役は、納税と共に、國民の二大義務である。男子が満二十歳に至れば、徴兵検査を受け、合格した者は、現役兵として召集せられる。現役を終つた者を豫備とし、豫備を終つた者を後備とし、満十七歳から満四十歳に至る間に、不時の事變が起れば、何時でも召集に應ずべきものとしてある。兵役に服するのは、男子として最大の名譽である。然るに、往々、兵役を厭ひ、種々の不正手段を講じて、忌避をはかる者がある。不忠不義の極である。武

勇に富めるは、古來、國民の誇りとするところ、國難に殉じて芳名を千載に止めた忠臣義士も尠なくない。祖先に對して恥づべきことである。兵籍に列した者は、よく軍紀に服し、上官の命を守つて、優良なる軍人となり、一旦事ある場合には、異郷の山野に骨を曝して護國の神となり、國家をして泰山のやすきに置く覺悟を必要とする。兵籍に列せざる者は、國家の守護に當れる軍人を尊敬し、直接に間接にこれを輔佐し、慰藉して、十分に其の任を全うせしめなければならぬ。

忠君愛國 我が國は、もと皇室の經營によつて成り、三千年の間に、系統的に發展して來た國家である。國家と皇室とは一體にして離れず、君に忠なれば國を愛することとなり、國を愛すれば君に忠をつくすこととなる。忠君愛國の常に相一致すること、これ我が國民道徳の特色である。

君主を尊敬し、其の命を奉じて違はざるは直接の忠である。國家の歴史・風土を尊重し、國家の意志たる國憲國法をまもり、文化の發展をはかり、外敵の侵害を防ぐは、直接の愛國である。併し、忠君愛國は、それだけで足れりしない。眞に忠君愛國の美徳を完うするには、よき國民とならなければならない。即ち、よき日本人とならなければならない。よき國民とは、總べての美徳を備へた者を云ふ。人として踐み行ふべき道徳を盡くあやまらず守る者にして、眞に君に忠なる國民と云ひ、國を愛する國民とも云ひ得る。されば、忠君愛國は、總べての徳目を總括するものと云つてよい。

第六章 人道的道德

第一節 人道上の諸問題

人道の概念 人類全體に對する道德を人道と云ふ。人は、みな理想を有する。カントの謂へるが如く、人は、人として取扱はなければならない。人道の基礎は、同情にある。同情がなければ、人道もない。原人が他の種族と接觸して起す感情は、恐怖でなければ輕蔑であつた。併し、其の間にも友誼及び款待の情が芽生えた。友誼及び款待の情は、成熟して同情となり、人道的觀念を發達せしめた。

奴隸制度と戰爭 世の中には、人道的道德に反する事實が尠なくない。奴隸制度や戰爭は、最も著るしい例である。奴隸制度は、濠洲・印度・亞弗利加・米國等に廣く存在して居る。歴史的に見れば、此の制度は、何れの國にも存在した。多く捕虜の使役が原因となつて居る。奴隸狩と稱して、外國で人狩を行ふことも流行した。遂には奴隸賣買さへも行はれた。奴隸制度の禁止を叫んだのは、基督教であつた。併し、基督教は、古代羅馬の奴隸制度には殆んど與る所がなかつた。却つて、僧正・法皇・僧侶・教會では、奴隸を使用して居た。十三世紀に至るまで、主人は、奴隸に對して生殺與奪の權を有し、奴隸を商品と同等に取扱つた。

文明國から農奴制度が消失し始めた後に、歐洲諸國の植民地では、奴隸が家畜同様に賣買讓與せられた。一八六五年、南北戰爭以後、漸く全廢を見るに至つた。

殺人は、最大の罪惡である。基督教では、人命の尊重を鼓吹し、一切の戰爭を非認した。「國民に對して劍を擧ぐること勿れ、敵に對して手を擧ぐることを勿れ。」と云つて居る。併し、絶對の無抵抗を説く神法は、國家に採用せられない。故に、態度を一變して、劍の使用も國家の存立に必要なことを認めた。十字軍の當時には、原始的基督教の平和主義は、軍事的基督教に一變した。戰爭と基督教の握手は、騎士制度と稱する現象を生じた。十六世紀以後、基督教徒の戰爭論には、是認論と非認論とが常に論争を繰りかへした。要するに、戰爭は、國家間の衝突を解決する必要な手段である。善事ではないが、全く非認し難い。國際事件が仲裁によつて統整せられるまで、戰爭を避けることは出来なからう。

國際團體の發展 古代には孤立主義や排外主義が行はれた。政治團體は、常に戰鬥的狀態にあつた。現今のやうな國際團體の思想は、未だ存在して居なかつた。國際關係は、(一)人智の發達、(二)封建制度の破滅、(三)中央集權制度の確立、(四)新航路・新大陸の發見、(五)宗教改革等によつて生じた。一六四八年、ウエストファリア條約以後に至りて、勢力平衡の思想が起つた結果、國際的共同利害の觀念を生じ、國際團體の思想が自覺の域に達した。併し、國際道德の思想は、猶ほ頗る幼稚なものであつた。外交上不正の手段を用ふることを怪しまなかつた。十六世紀にマキアベリ主義が現はれた。極端な功利主義である。目的は手段を神聖にし、好結果は違犯を辯護するものとした。特殊の國家の利害を、終局目的となし、其の目的を達する爲めには、如何なる手段と雖も擇ぶことなく、他の

國民が如何なる結果を蒙るをも顧みることなしといふ、極端な國民的利己主義であつた。其の後、勢力平衡思想が起つた。(一) 國家は、獨立及び保全を維持しなければならない、(二) 一國の勢力が強大となれば必ず他國の獨立及び保全を危くすると云ふ思想を根柢として居た。此の思想は、政治上の主義から一轉して、國際法上の原則となり、強大な一君主が不自然な勢力の膨脹を企てる場合に、他國の干渉權利を認めるに至つた。歐洲の君主中、此の思想のために野心を抑壓せられた者も少なくなかつた。ナポレオン一世の統一的政策は、地方割據の思想を打破して、國民的自覺を喚起した。また、其の武斷的・專制的政策は、諸國民に佛國の壓迫を免れようとする希望を起さしめ、國民的獨立の思想を發達せしめた。殊に、ナポレオン一世に對する數次の協同的動作は、國際關係を密接ならしめ、ウイenna會議以後に至り、國際團體の成立が益々鞏固になつた。十九世紀以後に至り、民族主義が次第に擡頭して來た。一種の自然社會を認め、土地・種族・慣習・言語等を共有する民族は、他の民族から獨立して、一國家を組織しなければならぬと云ふのである。併し、自然的社會の範圍が明白でない。且つ既に強國となれる民族が、其の治下にある他の民族に、此の主義を適用しようとするれば、國際紛議が絶えなくなる。次いで、一八七八年のベルリン會議以後に至り、帝國主義が著るしく發達した。國家を中心として國民の統一を圖り、外國に對して國力の充實發展を圖るを骨髄とするのである。

第二節 主徳の解説

人道的道德は、公正と仁愛とを基礎的の徳目として擧げなければならない。他の諸徳は、多く此の主徳から派生したものである。次に、簡単な説明をして置かう。

公 正 公正とは、他人の利益範圍を侵害せず、又他人をして自己の利益範圍を侵害せしめざる意志の態度である。所謂利益範圍とは、身命・活動・財産・名譽のことである。公正の觀念を分析すれば、(一) 自ら不正をなさざること、(二) 他人より不正を受けざることとなる。

公正の徳は、華々しくない。人の注意を惹くことも少ない。併し、人類生活の基礎をなす徳である。決して輕視してはならない。此の徳が行はれなければ、人間の社會は、成立しない。

仁 愛 仁愛とは、同情によつて他人の困苦を救ひ、其の人格を完全に實現せしめようとする意思の慣習をいふ。人道の神髓である。仁愛には制限がある。第一は、自己自身に對する本務によつて制限せられる。第二は、他人の獨立を顧慮することによつて制限せられる。第三には、特殊の個人に對する特殊の本務によつて制限せられる。仁愛に就いては、社會的道德の中に、博愛として説明した。仁愛も博愛も、文字を異にするのみ。内容は同じである。

(實踐倫理 終)

第六篇 國民道德

國民道德

緒言

私は、これまでに度々國民道德に關する著書を公にした。明かに署名した著書の外に、他の著者と共同して會名で發表したものもある。それらの著書は、何れもみな文檢受驗者のために、ありふれた國民道德論をまとめて、平易に書き改めたものである。自ら文檢に應じた時に作製したノートを整理したものに過ぎない。従つて、國民道德に關する著書は、最も初期の起稿である。後になつてから出版したものもあるが、起稿の年月は、非常に夙く、悉く獨學自修の記念と云つてよい。國民道德には、常に尠なからぬ關心をもつて居る。私見をまとめて見たいと思ひながら、既に空しく幾年かの歳月を経て、今日に至つた。其の所志も達せず、またこゝに受驗者のために、國民道德の大要を述べるに就いては、一言おこしをりをして置かなければならない。こゝに述べる國民道德は、從來、屢々公にした拙著と同じ性質のものである。現今の諸學者特に文檢試験委員の意見を中心にして、なるべく平易に明瞭に國民道德に關係のある諸問題を解説したものに過ぎない。既刊の拙著と類似の文字が多いことも、讀者の諒解を願つて置きたい。

第一章 國民道德の概念

第一節 國民道德の意義

國民道德とは何か 先づ、國民道德とは何であるかといふことから説明してゆかう。國民道德とは何であるかといふことには、これまでいろいろな解釋があつた。其の中で、最も著名な説が二つある。「國民道德は、國民の守るべき道德である。」といふのが其の一、「國民道德は、國民に特有な道德である。」といふのが其の二である。此の外にもまだ種々の説がある。併し、こゝには、これ等の説を一々擧げない。此の二つの説さへよく理解して居ればそれでよいからである。國民の守るべき道德といふことと、國民に特有な道德といふことは、勿論、大に其の意味が異なつて居る。國民の守るべき道德といへば、あらゆる實踐道德がみな其の中に含まれる。例へば、忠孝・仁義・博愛・勤勉・忍耐等は、悉く國民道德であるといふことになる。然るに、國民に特有の道德と云へば、それよりも範圍が頗る狭くなる。例へば、我が國民道德なら、忠孝一本とか、祖先崇拜とか云ふやうな、我が國にのみ特有の道德を稱することになる。

通常、國民道德と云へば、第二の意味即ち國民に特有の道德と解釋せられる場合が多い。併し、こゝでは、第一の意味即ち國民の守るべき道德と解釋して行きたい。さうして、第二の意味に於ける國民道德は、我が國民道德の特色としてこれを論ずることとする。

道德の解釋 國民道德は、國民の守るべき道德である。依つて、こゝに道德といふことを簡単に説明して置きたる。道德のことを理論的に詳しく説明するのは倫理學の任務である。(倫理學) こゝでは、たゞ其の意義だけを明かにして置く。

道德といふ文字は、古くから東洋に於ても用ひられて居た。東洋では、古來、道と徳とを分け、これを次のやうに解釋して居た。道は、萬人の共にゆく路である。徳は、行ふてこれを心に得たものである。例へば、「中庸」の五達道の如く、五倫五常の如く、多くの人々の踐み行はなければならぬものは道であり、「中庸」の三達徳の如く、實踐躬行の結果、人々の心に體得したものは徳である。以上の如く、東洋に於ては、道を客觀的に考へ、徳を主觀的に見るのである。歐米の倫理學では、かくの如く道と徳とを分けない。併し、其の解釋は、これを味はつて見ると、大體に於て同じやうなことに歸着する。即ち、道德は、人間の踐み行はなければならぬ法則であるといふことになる。

凡そ人間が集まつて棲息するところには、必ず其の間に守らなければならぬ道といふものを生ずる。此の道が道德である。人間には、男女の區別がある。男子と女子とは、其の性情を異にして居る。併しながら、男子も女子も同じく道德を守らなければならぬ。また人間は、種々の職業に従事して居る。工業に従事して居る者もある。商業に従事して居る者もある。或は農業・漁業に従事して居る者もある。職業の相違によつて、日々の仕事も全然異なつて居る。農夫には農夫の業務があり、商人には商人の業務がある。また農夫と漁夫とも其の業務は等しくない。農夫は、商人の

業務を行ふの必要なく、商人は、漁夫のなすべきことを知らなくてもよい。されど、道德は、何人もこれを守らなければならぬ。尙ほまた人間には、貴賤貧富の差別がある。富貴なる者と貧賤なる者とは、日常の生活が自ら異なつて居る。然れども、道德を守らなければならぬ點に於ては同じである。かくの如く、道德とは、職業の如何に拘はらず、貴賤貧富の差別なく、男女共に必ず踏み行はなければならぬ所の道である。これが道德の特色である。國民道德の大意を知らうとするには、先づ此の道德の意味を明かに理解して置く必要がある。

第二節 國民道德の性質

國民道德が國民の守るべき道德であるといふことは、前に述べた所によつてわかつた。併し、國民道德の性質を尙ほ一層判然たらしめるには、これを人道・倫理學說若しくは實踐道德等の内容と比較して見るを可とする。

國民道德と人道 國民道德は道德の一方面である。國民の守るべき道德を云ふ。國民道德に對して人道といふ言葉が屢々用ひられる。人道とは、人類の當然行はなければならぬ道である。故に、國民道德も人道も道德の一方面に外ならぬ。國民道德と人道とは、道德の一方面たる點に於て、同じ性質を有して居る。畢竟、道德を國民と稱する立場から見る時には、國民道德となり、人類と云ふ立場から見るとは、人道となる。たゞ觀察の方面の相違によつて、特殊の名稱を生ずるのみ。本質は同じである。併し、人道が汎く一般人類を對象とするに反し、國民道德は、特殊の國民を對象とする。従つて、人道は、國民道德よりも範圍が廣い。國民道德は、國家と稱する範圍の内に限られた道德

である。人道は、國家の限界を脱して、世界の人類を主眼とする。人種・宗教・政治等の如何を問はず、踐み行はなければならぬ道德である。

人道は、國家の限界を認めない道德である。従つて、世界主義の上に立つ。國民道德は、國家の存在を前提とする道德である。従つて、國家主義の上に立つ。然らば、國民道德は、人道と矛盾するか。此の問題を解決するには、先づ國家主義と世界主義との關係を考へて見なければならぬ。往々、國家主義と世界主義とは、衝突するやうに見える。併し、國家は、社會組織の最も整へる形式である。國家の支配を受けない單純の人類と云ふものはない。故に、人類の幸福を増進すると云ふも、要するに、國民たる世界人類の幸福を増進することである。従つて、世界主義も、實行上に於ては、結局、國家主義をとることになる。また今日の國家は、複雑な國際上の關係を有して居る。國際關係を離れて存在する國家といふものは絶對にない。故に、世界人類の幸福を眼中に置かない利己的國家主義は、國家の存続發展を目的とする國家主義本來の趣旨に反する。國家主義を十分に徹底せしめるには、世界主義と調和を保つことが必要である。國家主義と世界主義との關係を以上の如く解すれば、國民道德と人道とは、決して矛盾するものではない。國民道德は、國家を對象とし、人道は、世界を對象とする。併しながら、國民が自國の進歩發展を期するには、世界の利害を眼中に置かなければならない。人道に照して誤まりのない國民道德でなければ、眞の國民道德とは云はれない。加之、人道の發展は、正義を重んずる國民の一致協同を必要とする。國民道德が進歩して、正義を重んずる精神が發達しなければ、各國民が、互に協力して、人道的社會の實現を期することは不可能である。また理論上から見ても、人道と國民道德の間には、相即不離の關係がある。人道も國民道德も、本質は、全然同じである。物には、平

等の見方と、差別的の見方とある。道德を平等的に觀たものは人道で、差別的に見たものは國民道德である。畢竟、同一の道德が對象を異にして現はれて居るに過ぎない。國民道德と云ひ、人道と云ふも、兩者の間に、何等の杆格はないのである。

國民道德 倫理學說 倫理學說は、倫理學上の學說である。倫理學は、品性及び行爲の規範を研究する學である。倫理學は、行爲及び品性に對して、正邪善惡の判斷を下す。正邪善惡の判斷を下すには、標準がなければならぬ。標準の立て方によつて、種々の學說を生ずる。從來の倫理學說は、二種に大別することが出来る。其の一は、法則を標準とする法則標準主義である。法則標準主義の中には、外部の權力を以て法則となさんとするものと、内部の直覺を以て標準となさんとするものとある。前者を權力説と云ひ、後者を直覺説と云ふ。其の二は、目的を標準とする目的標準主義である。目的の内容によつて、更に快樂説・克己説・完成説等の區別を生じた。權力説・直覺説・快樂説・克己説・實現説は、倫理學說の最も主要なものである。(倫理學)

國民道德と倫理學說とを比較するに、第一、倫理學說は、學者の唱へ出したものであり、國民道德は、民族全體の精神的產物として傳へられたものである。第二、倫理學說は、其の學說を信するも信ぜざるも、全く個人の任意である。これに反して、國民道德は、國民として必ず守らなければならぬ道德である。第三、倫理學說には、國家と云ふものの限界がない。國民道德は、たゞ國民の間にのみ限られて居る。國民道德は、倫理學說の如く、普遍性を有して居ない。第四、倫理學說は、常に知識的・推論的本質を有し、意識的に發達する。これに反して、國民道德は、本能的・感性的の本質を有し、無意識的に發達する。

倫理學說と國民道德との關係は、理論と實際との關係に等しい。國民道德も倫理學說も共に倫理研究の一部分である。國民道德は、實踐的の方面に屬し、倫理學說は、理論的の方面に屬して居る。元來、理論と實際とは矛盾するものである。理論は、實際の經驗上に成り立ち、實際は、理論によつて確實な根據を與へられる。倫理學說と國民道德とは、互に相依り相助けて、完全な進歩發展を期すべきものである。民族全體の精神的產物として傳へられた國民道德は、動もすれば、舊慣に拘泥して保守的に流れ、時勢に適合しないことがある。進歩的・理想的なる倫理學說の指導を受けなければならぬ。倫理學說は、學者が唱へ出したものである。必ずしも眞理であるとは言へない。假に學說として論理的の缺點がないとするも、實踐躬行に際しては、國情を顧慮して適當の處置を取ることが必要になる。倫理學說と國民道德の關係をこれによつても推知することが出来る。

國民道德と實踐道德 實踐道德は、實生活に現はれた道德である。倫理は、道德の根本原理である。故に、倫理と實踐道德とは、もと一體をなして居る。たゞ原理の方面と實踐の方面との差別があるに過ぎない。根本的に截然たる區別があるのではない。

國民道德は、實踐道德と同じである。されど、實踐道德と云ふ時には、あらゆる人類を通じた道德の實際的の方面を言ひ、國民道德と云へば、國民と稱する範圍内に限られた道德の實際方面を言ふものである。畢竟、國民道德は、國民生活を本位として見た實踐道德に外ならぬのである。

第三節 國民道德の基礎

國民道德には、如何なる學術的基礎があるか。國民道德の學術的基礎は、學者によつて説明の方法が異なつて居る。左に井上博士の著「國民道德概論」により、國民道德の哲學的基礎・心理學的基礎・倫理學的基礎・社會學的基礎・人類學的基礎・歴史的基礎・宗教的基礎等を簡単に述べよう。

哲學的基礎 哲學上では、總べてのものに差別と平等の兩方面を認めて居る。さうして、差別と平等とは、別々のものにあらすして、不可分離の關係を有するものとした。差別のある所には平等あり、平等ある所には差別がある。差別即ち平等、平等即ち差別、差別と平等とは同一物の兩方面であつた。此の差別觀・平等觀を道德上に推及すれば、道德にも亦差別と平等との兩方面がなければならぬ。道德の平等的方面は、人道であり、差別的方面は、國民道德である。差別・平等は、別々のものでない。道德其のものは一である。たゞ、平等的方面から觀て、人道と云ひ、差別的方面から觀て、國民道德と云ふに過ぎない。人道と云ひ、國民道德と云ひ、同じ道德である。同一物を兩方面から見て區別した名稱に外ならぬ。此の差別觀・平等觀が國民道德の哲學的基礎である。

心理學的基礎 心理學上から云へば、人間の精神は、知・情・意の三方面から成り立つて居る。さうして、最も根本的な精神作用は、意志作用である。意志は、目的に到達しようとする努力である。人生は、絶えず自己經營のために活動する意志作用の連続に外ならぬ。さうして、自己經營は、進んで一家經營となり、一國經營となる。國家經濟

は、意志活動の到達すべき最高の標準である。國家經營上、最も必要な國民教育の骨子を成せるものは、國民道德である。かゝる點に、國民道德の心理的根拠を認めることが出来る。

倫理學的基礎 道德は、理論上から觀れば、世界共通のものである。併し、實踐上から觀ると、國々によつて多少の相違を生ずる。何となれば、各國は、何れも境遇を異にして居る。境遇に適應しなければ、道德の實行は、不可能だからである。そこで、道德には、人道と國民道德の差別を生ずる。これが、國民道德の倫理學的基礎である。

生理學的基礎 生物學上から觀れば、人類には、二種の根本的欲動がある。自己保存の欲動と種族保存の欲動である。其の中でも、自己保存の欲動は、最も根本的なものである。故に、人間は、自己保存の爲めに榮養を要し、生存競争を生ずる。併し、自己には、際限がある。或る一定の時期を経過すれば死亡する。そこで、種族保存の欲動を生ずる。此の種族保存の欲動は、國家の自衛發展となる。國家の自衛發展上、必然に生じて來るものは、國民道德である。故に、國民道德は、人類の根本的欲動の上に根ざせるものである。

社會學的基礎 社會學上から觀れば、古代民族の生活狀態を二種類に分けることが出来る。一は遊牧民族、一は農業民族である。遊牧民族は、定住の故郷を有せず、轉々として移動する。繼續的觀念を有して居ない。これに反して、農業民族は、一定の土地に土着して居る。繼續的の觀念が頗る強い。遊牧民族と農業民族との間には、自ら風俗習慣に相違を生じ、特殊の國民道德が發祥する。家族制度や、祖先崇拜等の國民道德は、何れも農業民族特有のものである。遊牧民族の間には、絶對に存在しない。我が國民は、農業民族である。萬世一系の皇統を戴き、開闢以來、今日に至るまで、二千五百有餘年、系統的發展をしたのは、全く此の國土に定住して、農業生活を續けて來た結果

である。かくの如く、國民道德は、民族の生活に伴ひ、當然發生して來るもので、社會學上、確實な基礎を有して居る。

人類學的基礎 人類學的に觀察すれば、各民族は、それぞれ特殊の氣風や性質を有して居る。此の特殊の氣風や性質が所謂國民性と稱せられるものである。國民性は、國家によつて相違して居る。國民道德は、國民性の上に成り立つ。換言すれば、國民道德は、民族特殊の氣風・性質に由來するものである。こゝに國民道德の人類學的基礎が存在する。

歴史的基礎 國民道德は、民族の性向に由來する。併し、また、歴史的事實の影響を受けることが尠なくない。我が國の國民道德は、明かに支那・印度及び西洋各國の文化から多大の影響を受けて居る。國民道德が歴史的基礎を有することは自ら明瞭であらう。

宗教的基礎 宗教には、國民道德の基礎たるべきものと、却つて國民道德を破壊するものとある。我が國民道德と最も關係の深い宗教は、神道であつた。外來宗教の中では佛教・基督教等の影響を認めなければならぬ。それらの宗教は、或る點に於て、國民道德と矛盾する點もあつた。併し、一方では、國民道德の内容を豊富にした。宗教が國民道德の内容を形成する點に、國民道德の宗教的基礎を認めざるを得ない。

第四節 國民道德の發生原因

道德は、世界普汎のものである。然るに、國によつて、特殊の國民道德を生じて來るのは、何故であらうか。換言すれば、國民道德の發生原因は何であらうか。一言にして答へるならば、國情の文字によつて蔽ふことが出來よう。併し、國情の文字は、餘りに抽象的である。尙ほ少しく具體的に詳論しなければならぬ。

國情とは、各國特異の事情である。一國が他國と異なる所以のものである。國家成立の態様から、國民の日常生活に至るまで、殆んど際限がないほど多い。併し、國民道德の發展に最も重大な關係を有するものを擧ぐれば、(一)境遇、(二)國民性、(三)歴史の成績の三であらう。

境遇 其の國の地位、主として氣候・風土等の地理的關係を總括して境遇と云ふ。各國は、其の存在する位置によつて、地理的關係を異にして居る。溫帯にある國は、氣候が溫和で、四季の變化があり、土地が豊穰で、草木が繁茂して居る。天然の恩恵を受けることが最も多い。寒帯にある國は、寒氣が烈しく、一年中、氷雪に蔽はれて居る。不毛の曠野が續き、天恵が極めて薄い。熱帯にある國は、炎暑が骨を溶かすやうに鋭く、密林・綠野が遠く連なり、其の間に猛獸毒蛇が咆哮して居る。同じ溫帯の圏内にある國でも、我が國のやうな島國もあり、支那のやうな大陸もあり、伊太利のやうな半島もある。或はまた山岳の重疊した交通の不便な國もあり、千里の沃野を江河が縦横に貫流せる國もある。かくの如き地理的關係は、國民生活に重大な影響を及ぼし、それぞれ特異な國民性を形成する。個人に就いて考へて見ても、山間の人と、海邊の人とは、非常に性質が相違し、都會の人と、田舎の人とは、一見して區別することが出来る。一國內に生存する個人間でも、地理的關係によつて、かくの如く、個人性に相違を生ずる。國家間に於て、國民性に異同を生ずるのも當然であらう。此の特異の國民性の形成は、やがて國民道德の發生

となるものである。

國民性 國民道德は、たゞ地理的關係のみで發生するものでない。同一の土地に住んで居ても、民族が異なれば、それぞれ特殊の文化を生ずる。それは、國民性によるものである。國民性と文化との間には、極めて密接な關係がある。國民性は、文化發展の一原因をなして居る。國民性が、國民の境遇に對して、反應を現はす所に、特異な國民道德が發生して來る。故に、國民性も亦、國民道德發生の原因である。國民性は、國民の地位境遇によつて影響を受けることが多い。併し、國民の地位境遇のみが國民性形成の唯一原因ではない。根本原因は、民族の先天的素質によるものである。

歴史の成績 世界の各國は、何れも國家成立の體様と、歴史を異にして居る。歴史の成績も亦、國民道德發展の重大な一原因である。同一の民族が、同一の氣候風土を有する國土に生存しても、過去の歴史によつて、國民道德の性質に大なる相違を生ずるものである。我が國が世界各國に比類のない道德を有するのは、我が國の位置が極東に偏在し、二千五百有餘年來、金匱無缺の歴史を有するためである。

第五節 國民道德の發達

前に述べたとほり、國民道德は、國民の境遇と國民性と歴史によつて生ずるものである。次に、我が國民道德が如何にして發生し、如何に變遷して今日に至れるかを、歴史的に略述しようと思ふ。

古代の國民道德 我が國民道德は、遠く神代の昔に發した。神代のことは、明かにわからない。併し、最古の文獻たる「古事記」や「日本書紀」等によつて察するに、我が國民は、當時、未だ外國思想の影響を受けず、固有な性情のままに、自由な自然的生活を營んで居たものと思はれる。従つて、此の時代の我が國民は、勇敢にして淡泊であり、清淨潔白を好み、祖先崇拜の念が厚かつた。祖先崇拜の念に、自然崇拜の思想が加はつて、敬神の風を生じ、何事も神意によつて決すると云ふやうになつて居た。當時の社會に於ては、神が一切の日常行爲を他律的に規正する唯一の權威であつた。神に仕へる爲めに、太占・禊祓・祈禱等の儀式が起り、疑はしいことがあれば、先づトして神教を仰いだ。稍、降つては、神事を主り祭典を司る官吏も置かれ、中臣・齋部の二族が世々これに當つた。此の祖先を敬慕し、厚く神を敬ふ我が固有の信仰を神道と云ふのである。

應神天皇の御代に至り、儒教が傳來して、我が國の文教に著しい影響を與へた。従つて、國民道德も亦儒教から種々の影響を受けた。「古事記」履仲天皇の卷に、仁又は義等の如き儒教の徳目が現はれて居るのは其の一例である。然れども、儒教は、元來、我が國民道德と根本思想を異にして居ない。我が國民道德は、たゞ儒教を材料として發展したのみである。根本精神には、何等の變化をも及ぼさなかつたのである。

儒教の傳來後、二百餘年を経て、佛敎が渡來した。佛敎の教義と、國民道德とは、根本思想を異にして居た。それがために、傳來の初め、蘇我氏と物部氏との間に軋轢を生じた。然るに、排佛論者たる物部氏が滅亡してから、だんだん隆盛になり、王朝時代に至つては、非常に多くの歸依者を出した。佛敎の普及に従つて、因果應報の思想が、次第に我が國民の心を浸蝕した。其の結果、殺伐に傾かうとする國民性を軟化して、慈悲仁愛の情を養ふと共に、何事

も前世の宿縁とあきらめて咎めず、凶惡を制裁する力を鈍らしめた。併し、佛教は、日本の國民精神を根本的に改めることを得ず、追々日本化して、却つて、我が國民思想の發達を助け、固有の道徳に、深い哲學的根柢を與へることになつた。行基・良辨・玄昉の本地垂迹説、最澄の山王一實神道、空海の兩部習合神道等は、何れも佛教の日本化的傾向を示すものである。（日本書紀）

中世の國民道徳 王朝時代の末には、藤原氏の一族が、互に政權を争ひ、私利私慾の爲めに國事を忘れた。それがために、天下が次第に亂れ、風俗が頹廢し、道徳上の暗黒時代となつた。歴史を通じて、此の暗黒時代ほど國民道徳の衰へたことはなかつた。不道徳な事柄が頻々として行はれた。私家の爲めに皇室を凌ぐ者もあつた。子にして父母を忘れる者もあつた。兄弟垣に閨ぐが如きことは、敢て珍らしくもなかつた。併し、かくの如く墮落しても、國民道徳は、全く滅びてしまはなかつた。藤原氏の滅亡と共に、武士階級の發生となり、武士道の基礎が整つた。武士道は、武士の間に行はれた道徳である。武士道の名稱は、武士階級の發生と共に生じた。併し、武士道の精神は、日本の國民性に胚胎したものであつた。日本民族の出現と同時に生じ、歴史を一貫して流れて居たのである。鎌倉時代に至り、源頼朝が鎌倉に幕府を開いて、天下を支配し、大に武士の訓練を重んじたので、武士道が一新生面を開いたに過ぎない。

王朝時代の末に、僧の源信が、他力教を唱へた。俗耳に入りやすく、當時の人情にも合して居たから、忽ち平民の間に勢力を得たが、鎌倉時代に至つては、同じく他力教の系統に屬する源空の淨土宗、親鸞の淨土眞宗の新宗派が相次いで現はれた。殊に、親鸞は、僧侶の肉養妻帯を許し、世間普通の道徳を説いたので、從來、超自然的の色彩をもつて居た佛教が、著るしく現實的となり、益々民間に普及して來た。親鸞と相對して日蓮と稱する傑僧が現はれて、法華宗を唱へ出した。法華宗も亦現世的宗教に屬し、當時の腐敗した社會を救ひ道徳を維持した。其の效績は、前の二宗に劣らない。淨土宗・淨土眞宗・法華宗等が、専ら平民の間に多くの歸依者を出して居た時、武士の間には、禪宗が目を眩うて盛んになつた。禪宗は、もと主觀的の宗教で、禅思三昧、直覺的に人生の真相や宇宙の本體を體得して、即時に直接佛と融合せんとするものである。何事も直截簡明を貴び、死生の巷に出入する機會の多い武士の間に、此の宗教の歸依せられたのは、理由のある事と云はなければならぬ。

鎌倉幕府が滅亡して、建武中興の世となつた。然るに、足利尊氏の謀叛により、久しからずして、天下は、再び麻の如く亂れた。然かも、當時、武士道は、著るしく廢れ、極端な利己主義のみが跋扈して居た。かゝる間にも、楠木正成・北畠親房を始めとし、多くの勤王の士が出て、一身を顧みず皇室の爲めに盡して、我が國民道徳のために、萬丈の氣を吐いた。

足利時代には、亂世が続いた。殊に義滿・義政が、風流韻事に耽つて、政治をおろそかにし、重税を課したので、民は、塗炭の苦しみを嘗めた。加之、義持・義教以後には、族黨相闘ぎ、君臣相争ひ、社會の風紀が著るしく亂れた。故に、足利時代には、特にすぐれた思想家も出なかつた。儒教は、衰微の極に達し、五山の僧侶が、漸く其の命脈を維持した。神道は、次第に佛教化し、神社に社僧と云ふものを置いて、佛事を行はしめるやうになつた。此の時に當り、神道史上の偉才ト部兼俱と稱する者が出て、唯一神道を唱道した。

近世の國民道徳 徳川時代に入つて、時勢は、更に一變した。家康は、天下を平定すると同時に、文事の興隆を以

て、治國經世の要道となし、熱心にこれを奨励したので、一度び奈落の底に沈んだ文教は、再び勃然として復興して來た。徳川時代に於て、國民道徳に最も甚大な影響を及ぼしたのは儒教である。儒教は、隆盛の極に達し、碩學鴻儒が彬々として輩出した。著名な儒者を挙げれば、朱子學派には、藤原惺窩・林羅山・新井白石・室鳩巢・中村惕齋・山崎闇齋・貝原益軒等があり、陽明學派には、中江藤樹・熊澤蕃山・大鹽中齋・佐藤一齋等があり、古學派には、山鹿素行・伊藤仁齋・伊藤東涯・荻生徂徠等があつた。これ等の諸學者の中には、儒教を本位として、我が國民道徳を説き、我が神道及び武士道等をも斥けた者さへある。例へば、荻生徂徠は、聖人の道の外に、神道も武士道も存するものにあらずとした。かくの如く、我が國特有の國民道徳を認めず、外來思想に心酔した者には、外を尊び内を卑しむの心が甚だ強かつた。徂徠が我が國を「聖人なき國」として自ら卑しめ、孔子の贊を作つて、其の終りに「日本國夷人物茂卿拜手稽首敬頭」と書いたのは有名な話である。佐藤直方も亦儒道心酔者の一人である。「我が邦神武造業の初めより、君相子夫、皆戰陳攻伐を以て上策とし、聖賢の大道を知らず、功利を先にして仁義を後にする弊、人々皆然り。其の沿習の甚だしき、遂に楠木正成を以て智仁勇の徳ありとし、源義經・新田義貞・武田信玄・豊臣秀吉の徒を以て、武夫の表軌と爲し、常に刀劍を帶び、以て日常不虞の備と爲す。其の志す所の域以て見るべし。一儒士我が邦武夫の尙ぶ所また必ずしも異邦聖賢の道に同じからざるありと言つて、これを張皇して初學の輩を誑す。亦悲しむべきかな。」と云つて、忠臣義士までも排斥した。併しながら、儒者の中には、儒學を信じ、孔子を尊びながら、尙ほ我が國の尊い所以を説いた者も尠なくない。淺見綱齋が、「我が國天地開けて以來、正統續き、萬世君臣の大綱變ぜざること、是れ三綱の大なるものにして、他國の及ばざる所にあらずや、其の外、武毅丈夫にて廉耻正直の風天性に根ざす。是れ我が國の

勝れたる所なり。中興よりも數聖賢出で、吾が國をよく治めば、全體の道徳禮儀何の異國に劣ることこれあらん。」と云へるが如きは、其の一例である。また水戸學派も漢土の文明を尊重しながら、決してこれに心酔せず、其の善を擇んで師とし、不善を捨て、取らず、古より我が國に傳はれる忠孝一本の道徳思想を以て國民の常道となし、強固な國家主義を唱へた。

此の時代に、儒教は、神道と結び付いて、出口神道・垂加神道の如き新しい神道が起つた。出口神道の創唱者は、出口延佳、垂加神道の創唱者は、山崎闇齋である。神道が、かくの如く、或は儒教を混じ、或は佛敎と合して、漸く純粹の精神を失なつたのを見て、これを再び古の純粹な神道に反さうとする運動が起つた。此の運動に力を盡した者は、加茂真淵・木居宣長・平田篤胤等の國學者である。これ等の國學者は、我が國の古典を研究し、大に我が國粹を説き、漢土文明心酔の風を排した。

源頼朝が其の基礎を築き上げた武士道は、長足の進歩發展を遂げた。從來の武士道は、一の實行的精神として、たゞ武士の間のみ行はれた。然るに、此の時代には、思想上より批判を加へる者が出た。武士道を説いて著名な學者には、山鹿素行がある。

徳川時代の學者には、朱子學にあらざれば陽明學、陽明學にあらざれば古學を奉じ、只管漢土の思想の註解のみに力を注いだ者が多かつた。然るに、何れの學派にも偏せず、廣く神・儒・佛の説をとり、且つ經濟思想を加へ、高遠な理論に走せず、實踐躬行を旨とした者があつた。二宮尊徳がそれである。尊徳の教へを報徳教と云つて居る。また徳川時代の平民教育に最も効績のあつたものには心學がある。心學は、京都の人石田梅巖が創めて唱へ出したもので

ある。神・儒・佛三教の思想を採り入れ、なるべく俚耳に入り易い俗語や俚諺を用ひて、無學文盲の輩に處世の道を説いた民衆道德である。

徳川家光が基督教を嚴禁してから、外國との交通は、殆んど杜絶した。然るに、たゞ和蘭のみは、我が國と通商貿易を許されて居た。八代將軍吉宗の頃、青木昆陽が、始めて和蘭の學術を學んだ。洋學移入の嚆矢である。青木昆陽の門から、前野良澤・杉田玄白等が出た。當時これ等の蘭學者によつて傳へられた洋學は、醫術・天文・砲術・兵學等の如き、科學及び其の應用に關するものであつた。蘭學者は、何れも西洋文明の進歩を賞讃し、文質彬彬として、利用厚生之道に適へるものとした。然るに、水戸學派や國學者の一派は、西洋心醉者に對して極端な攻撃を加へた。水戸學者の一人藤田東湖は、西洋人を目して禽獸同様であると罵倒した。併しながら、時勢の力は、阻止することが出来なかつた。洋學を研究するものが日毎に多くなり、洋學者の中には、佐久間象山・橋本左内の如き國家の前途を憂ふ國の志士も續々輩出した。

文教が目を趁うて盛んになると共に、國民の知識は、次第に高まつた。その結果、久しい因襲的生活により、殆んど無意識的に經過して來た民族精神に一大自覺を生じ、遂に明治維新の大改革を促がすに至つたのである。

戦近の國民道德 明治の初年に至り、鎌倉幕府以來、武門の手に移つて居た政權が、再び皇室の許に歸した。加之、數百年來の國是たる鎖國主義を捨て、諸外國と修好條約を結んだ。驚天動地の大變動であつた。封建制度の崩壊と共に、武士の階級が減びて、所謂四民平等の世となつた。武士階級の消滅と共に武士の間に發達して來た武士道は、國民全體に普及した。所謂武士道の骨髓とも云ふべき忠義の觀念は、封建時代の君主に盡す至誠の情から、轉じ

て國家を中心とする尊皇愛國心となつた。

外國との交通が頻繁となり、歐米諸國の文化が駁々として侵入した。徳川時代の蘭學者が研究したのは、主として西洋諸國の科學及び其の應用方面に止まつて居た。然るに、明治維新以後には、政治・文學・藝術等、あらゆる方面の新思潮が一時に傳へられた。歐米の文明の進歩を悟り、自國の文物制度が未だ遠く彼に及ばないことを知つてから、西洋崇拜熱が天下を風靡した。其の結果、西洋のもの云へば、理由を問はずに、採用し模倣しようとする者が多くなり、國民思想に對する破壊的傾向さへも現はれて來た。例へば、神・儒・佛の教へは迂遠であるから、信仰の價値がない。それよりも便利な基督教に就くがよい。天皇は、先づ自ら基督教の洗禮を受け、國民の首唱者となつて、億兆を改宗せしめなければならぬと云ふ者、或は人種改良の爲め、外國人と雜婚せよと叫ぶ者等、極端な思想を唱へる者が出た。加之、婦人の束髪や洋装が流行し、男女交際の風俗を生じ、夜會・舞踏會等は、頻々として各地に催され、見るに忍びない醜態も現はれた。西洋心醉の弊風は、國民教育の上にも及び、國體の異同、國民の境遇の差別を眼中に置かず、米佛等の修身書を直譯して、其の儘教科書に使用するといふ有様であつた。外國の道德書には、臣道のことか説いてないから、我が國の教育に於ても、忠君の徳目を授ける必要はないといふ者があつた。君臣の大義の如きは、野蠻曖昧の風俗に外ならぬと論ずる者もあつた。また米國や佛國の憲法を焼き直し、英國の立憲政治を其のまゝ我が國に採用しようとする者もあつた。甚だしきに至つては、民主・共和を理想とし、革命を是認する者さへもあつた。かく極端な歐化主義の瀰蔓せる半面には、頑迷な保守主義者も現はれた。斬髮を以て夷狄の風となし、洋服着用者を禽獸同様として誹り、文明の利器さへも排斥した。歐化主義と保守主義とが互に相争つて、紛擾に紛擾を重ね、混亂に混

亂を重ねたので、國民は、適從する所を失なつてしまつた。こゝに於て、我が國民道德の前途を憂慮する者は、それぞれ意見を發表して、日本國民に訴へたが、一個の私見によつて一國の輿論を定めることは不可能であつた。偶々此の時に「教育に關する勅語」は、下賜せられた。これ明治二十三年十月のことである。明治初年以來、五里霧中に彷徨して居た我が國民は、こゝに永遠の前途を照らす光明を認めることが出來た。此の勅語によつて、我が國民道德の大本が定まつた。我が國民の思想が統一した。云ふまでもなく、此の「教育に關する勅語」は、我が國民道德に關する唯一の經典である。國民生活の目標を示す燈明臺である。

第六節 國民道德の要素

我が國は、其の地位が遠く東洋の海上に離れて居た爲めに、古來、外國との交通がひらけなかつた。故に、外國思想の侵入も割合に遅かつた。最も夙く國民思想に影響を及ぼしたものは、支那思想と印度思想であつた。明治維新以後に至り、西洋諸國と交通するに及び、歐米の思想が懸河の如く浸入して來た。故に、今日の國民道德は、四要素から成つて居る。四要素とは、即ち、(一)國民固有の思想、(二)支那思想、(三)印度思想、(四)西洋思想である。國民固有の思想に就いては、既に大要を述べたから、次には支那思想・印度思想・西洋思想の特質を述べて、我が國民固有の思想に如何なる影響を及ぼしたかを明かにしよう。

支那思想 支那思想の中では、儒教と道教とを擧げなければならない。就中、儒教は、我が國民思想に最も大なる

影響を及ぼした。儒教とは、支那の歴史的道德である。支那民族と同時に發祥した。儒教思想の大成者は、孔子である。儒教が初めて我が國に傳はつたのは、應神天皇の御代である。應神天皇の御代に、百濟の大儒王仁が來朝して、「論語」十卷、「千字文」一卷を奉獻したのが記録に残れる儒教傳來の初めである。儒教は、身を修め、國を治め、天下を平にすることを理想とした。我が國古來の道德思想と少しも矛盾しない。従つて、我が國に傳來するや、忽ち全國に普及して、大に我が國民道德の進歩發達を助けた。これまでは、忠孝仁義の教へも、五倫五常の教へも、我が國民の間に存在して居た。併し、日常生活の間に自ら生じて來たものであるから、徳目もなく、甚だ不整頓を極めた。然るに、儒教の傳來により、始めて忠孝仁義或は五倫五常の名稱を生じ、國民道德の内容が頗る豊富になつた。

儒教の中には、我が國民思想と相反するものも含まれて居た。易世革命思想の如きは、最も著るしい例である。易世革命思想は、古代から支那に傳はつて居たが、最も明白にこれを唱へ出したのは孟子であつた。孟子の說に曰ふ。人は、天命のある所に従はなければならない。天命の存否は、人民の歸嚮と離反とによつて分れる。故に、人心を得た者は、天命の存するもの、即ち、有徳の君である。されど、人心の歸嚮を離れた時には、天命が既に去つたのである。故に、君主は、其の地位を失ひ匹夫となる。かくの如き人民の離反によつて君主の地位の存亡を定め、暗に人民の謀反を認容した民主主義は、皇位を絶對的に神聖なものと認める我が國體と全然相容れない。其の他、忠義の觀念が極めて薄弱なことも、儒教の思想と我が國民道德と一致しない點の一である。支那と我が國とは、社會の組織が等しくない。支那にも家族制度はある。併し、日本の如く、國家全體が一家の體制をなして居ない。従つて、支那では、非常に孝の徳を重んずるが、其の割合に忠義のことを云はない。寧ろ忠義よりも孝行を重んずるの風がある。我が國で

も、勿論、孝の大切なことを認める。併し、忠は、孝よりも尙ほ一層重いものとして居る。儒教の中には、以上の如き我が國體に反する危険思想も含まれて居た。併し、これ等の危険思想は、我が國民道德に何等の害をも及ぼさなかつた。我が國民は、外來思想に接しても、決して國民の本領を忘れず、却つて、彼れの長所を採り短所を棄て、我が國民道德の發達を圖つた。されば、儒教が如何に普及しても、易世革命の思想が我が國體を傷つけたことはなく、忠義の觀念を薄弱ならしめたこともなかつた。

印度思想 儒教に次いで、我が國民道德に尠なからぬ影響を及ぼしたものは佛教であつた。佛教は、印度の釋迦が創めて唱へ出した宗教である。佛教が我が國に傳來したのは、いつの頃であるか明かでない。正史に傳はる所によれば、儒教の傳來を距ること二百年後、欽明天皇の十三年(紀元二二二年)に、百濟王聖明禮が、怒喇斯致契ヌリシチケを遣はして、釋迦牟尼佛の金銅像一軀、幡蓋經論を獻上したのが、佛教傳來の嚆矢となつて居る。佛教の教義は、厭世觀の上に成り立つて居る。世上一切の事物は無常である。人間萬事苦惱の種子ならぬものはない。而して、此の苦惱の由つて本づく所は、我に執着し物を渴愛する迷にあるから、此の迷を打破すれば、一切の苦惱は去つて眞如に達するものであると云ふにある。我が國民思想と全く反して居る。故に、傳來の初め、崇佛・排神の二派が、烈しく衝突した。遂に崇佛派の勝利となつて、次第に普及し、王朝時代には、隆盛の極に達した。

佛教思想の浸潤に伴ひ、從來、たゞ現世にのみ執着して居た我が國民は、漸く眼を來世の彼岸に注ぐやうになつた。同時に、勇壯活潑、殺伐に傾いた國民の氣風は、佛教思想の爲めに軟化し、優柔墮弱の風を馴致した。併しながら、時日を経るに従つて、佛教は、次第に日本化して來た。本地垂迹説の發生、山王一實神道・兩部習合神道の出現

等は、何れも、佛教の日本化的傾向を示すものである。本地垂迹説は、聖武天皇の御代に、行基・良辨・玄昉等が唱へ出した。天照大神も印度の毘盧遮那佛も、同じ日輪を稱するもので、神佛は同體である。本であり、眞如である佛が、迹を日本に垂れて神と現はれたものであると説いて、すべてを佛に歸入含藏せしめたものであつた。山王一實神道の創唱者は、傳教大師(最澄)である。佛法を王法及び神道に配合して、我が國民の氣風に應化せしめたものであつた。兩部習合神道の創唱者は、弘法大師(空海)である。國常立命・伊弉諾尊・伊弉册尊等、一切の神祇を、禪宗の教義たる金剛界・胎藏界の兩部の理で説明し、佛教を我が國の風俗習慣に順應せしめたものであつた。其の他、鎌倉時代に、親鸞上人が、現世主義の思想を佛教に加味して、僧侶に肉食妻帯を許したのも、佛教の日本化を語る一つの例であらう。かくの如き佛教の日本化は、我が國民の同化力が強く、外來思想の爲めに、固有の精神を奪はれないことを證明するものに外ならぬ。佛教の教義は、幾分か我が國民の思想を緩和した。併し、これが爲めに、我が國民は、厭世思想に溺れて、現世的活動に興味を有する樂天的性情を失はなかつたのみならず、却つて、佛教を日本化して、長所のみを採り、短所を捨て、國民道德發達の助けとしたのである。

西洋思想 徳川幕府が鎖國政策をとつてから、久しく、我が國民は、歐米諸國の文明に接する機會がなかつた。明治維新後、鎖國の解禁と共に、西洋の思想が滔々と浸入して來た。西洋思想の中には、種々の思想を包含して居た。其の中に、我が固有の道德と根本的に相容れ難い二箇の流れがあつた。其の一は、個人の價値を重んじ、個人を本位として總べての問題を解決せんとする個人主義、其の二は、社會を本位とし、個人よりも社會を重んずる社會主義であつた。國家を中心とし、忠義を道德の神髓とする我が國民思想とは、全く方向を異にして居る。其の外にも、實利主

義・自然主義等の如く、我が國民には、頗る目新らしい多くの思想が、一時に没入して來たから、國民思想が動搖したのも無理はない。西洋思想が、國民思想に對して、如何なる感化影響を與へ、國民道德を如何に變化せしめるか、今日は、尙ほ過渡時代にある。併しながら、同化力の強い我が國民は、やがて必ず西洋思想の長所を採つて、我が固有思想の短所を補ひ、新文明を創造するに至るであらう。其の結果、國民道德が更に一層進歩することは明かである。既に、今日でも、同化的傾向は、諸方面に現はれて居る。

第七節 國民道德の内容及び特色

國民道德と教育勅語 我が國民の守るべき道德即ち國民道德の大本は、「教育に關する勅語」の中に示されて居る。「教育に關する勅語」は、明治二十三年、教育社會に賜はつたものである。極端な歐化思想と、それに反抗する頑迷な保守思想との間に、激しい争ひが起り、國民が適從するところに迷つて居た時に、國民道德の大本を示し給ふたのが、「教育に關する勅語」であつた。故に、此の「教育に關する勅語」の外に、國民道德の標準となるものはない。我が國民道德の内容が如何なるものであるかと云ふことは、「教育に關する勅語」の中に、如何なる徳目が含まれて居るかと云ふことに歸着する。「教育に關する勅語」の第二段には、我等の日常踐み行ふべき、四種の本務に屬する徳目の主要なものが悉く列擧してある。即ち、父母に孝に、兄弟に友に、夫婦相和するは、家族に對する本務である。朋友相信じ、恭儉己れを持し、博愛衆に及ぼし、公益を廣め世務を開くは、社會に對する本務である。學を修め業を

習ひ、智能を啓發し、徳器を成就するは、自己に對する本務である。國憲を重んじ、國法に遵ひ、一旦緩急ある時義勇公に奉ずるは、國家に對する本務である。これを表示すれば左の通りである。

- (一) 家族に對する本務
 - 1 父母に孝に
 - 2 兄弟に友に
 - 3 夫婦相和し
- (二) 社會に對する本務
 - 4 朋友相信じ
 - 5 恭儉己れを持し
 - 6 博愛衆に及ぼし
 - 7 公益を廣め世務を開き
- (三) 自己に對する本務
 - 8 學を修め業を習ひ
 - 9 智能を啓發し
 - 10 徳器を成就し
- (四) 國家に對する本務
 - 11 國憲を重んじ國法に遵ひ
 - 12 一旦緩急あれば義勇公に奉じ

「教育に關する勅語」の中には、本務の種類が盡く列擧せられて居ない。たゞ極めて重要なもののみが掲げられて居る。併し、自己に對する本務の中に、「徳器を成就し。」とあるから、一々の細目は、其の中に含まれて居るものと云つてよからう。また本務の中には、「孝」の文字があつて、「忠」の文字がない。我が國では、孝よりも忠を重んず

る。然るに、忠の文字が明示してない。思ふに、我が國では、忠と孝とが一本になつて居る。君に忠なれば、父母に孝、父母に孝なれば君に忠である。況んや、勅語の中に示し給へる四種の本務を過つことなく行へば、それ大より大なる忠義と云ふものはない。故に、忠義は、孝行とか博愛とか云へる徳目と同じ徳目でなく、國民として守るべき徳目全體の總稱と見るべきものであらう。

國民道德の特色 道德は、人間の實踐躬行すべき法則である。國民道德は、實踐道德を國民の立場から見たものに外ならぬ。故に、世界各國の人々が守らなければならない道德の外に、全く種類を異にした國民道德と云ふものが存在して居るのではない。日本人の守る道德も、支那人の守る道德も、歐米人の守る道德も、同じ道德である。併し、國情が異なるに従つて、道德上に多少特殊な色彩を帯んで来る。即ち國民道德の特色と云ふものが現はれる。國民道德を狭義に解釋する時には、此の特色のみを國民道德と認めることになるのである。

我が國民道德の特色中、特に擧げなければならぬものは、(一) 忠孝一本、(二) 忠君愛國の一致、(三) 祖先崇拜の盛んなことの三である。

忠孝一本 忠孝一本と云ふのは、君に忠なれば孝、父母に孝なれば忠、忠と孝とが常に一致することである。如何にしてかくの如き道德を生じたか。云ふまでもなく、それは、優秀な我が國體に由来する。我が國體は、萬世一系の天皇が天下を統治し給ふ純粹の君主國體である。萬世一系の皇統は、忠孝一本道德の淵源と云つてよい。また我が國の社會組織は、家族制度である。國家の全體が大家族の如き組織をなして居る。これもまた忠孝一本の道德の起れる所以である。忠孝一本に就いては、後にまた詳述するであらう。

忠君愛國の一致 愛國とは、己れの國土を愛することである。我が國では、忠君と愛國とが常に相結合して離れない。我が國は、もと皇室の經營によつて成れるものである。諸外國の如く、多くの人民が集まつて、統治者を選擧したものでなく、權力ある者が、他國を滅ぼして、其の領土を奪ひ取り、自ら主權者となつたものでもない。天祖が自ら此の國土を開いて、國の基を定め給へるものである。故に、我が國では、國家と皇室との存在が別々に離れて居ない。忠君愛國の相一致する所以は、こゝにある。諸外國の中には、往々忠君と愛國とが衝突して、國を愛する爲めに君主を放伐し、或は君主の爲めに、國家の休戚を犠牲に供するが如き例もあつた。我が國とは、全く國がらが相違して居る。

祖先崇拜 我が國には、祖先崇拜の美風が非常に盛んである。我が國民のやうに、祖先を崇拜敬慕する國民は、世界にない。祖先崇拜は、家族制度の精神たるものである。家族制度の存在しない國に、祖先崇拜の美風はない。而して、家族制度は、國民の境遇によつて生ずる。我が國が島國にして農業民族であることは、我が國に家族制度の發達した主要な原因と思はれる。祖先崇拜に就いては、後に詳しく述べることにしよう。

第二章 國體

第一節 國體の意義

國體とは何か 國體の語源は、遠く支那の「管子」及び「前漢成帝記」等に出て居る。併し、古書に現はれた國體は、今日用ふる國體と意味を異にして居る。今日の所謂國體は、國家組織の體制を云ふ。通俗的に云へば、「國がら」と云ふことである。國家組織の體制とか「國がら」とかいふ語は、頗る漠然として居る。尙ほ一歩進んで其の意義を明かにしようとすると、こゝに種々の解釋を生じて來る。國體の解釋は、大體これを廣狹の二様に分けることが出来る。國體の意義を廣く解釋する者は、國家組織の全體として居る。倫理學上の國體は、主として此の廣義の解釋によれるものである。國體の意義を狭く解釋する者は、國家組織に於ける主權存立の體様として居る。國法學上にて云ふ國體は、此の狹義の解釋によれるものである。

國法學上では、主權存立の體様の上から、國體を君主國體と民主國體との二種に分ける。君主國體とは、特に定まれる一人の者が主權となつて、其の國を治める國體を云ひ、民主國體とは、定まれる主權者がなく、人民の中から代表者を選んで、假に其の國を統治せしめる國體を云ふ。我が國は、君主國體である。萬世一系の天皇が主權者となつ

て、世々人民を統治し給ふのである。

國體と政體 尙ほ國法學上では、政體と云ふ言葉を國體と併用する。政體とは、統治者が政治を行ふ爲めに設ける所の組織の體様を云ふものである。通例、これを專制政體と立憲政體とに分ける。專制政體とは、主權者が獨斷で政治を行ふもの、立憲政體とは、憲法の規定により、立法・司法・行政の三機關を設け、これ等の機關をして相互に混同せしめることなく、主權者の委任した範圍の政務を行はしめるものを云ふ。我が國では、立憲政體を採用して居る。

第二節 國家の性質

國家の要素 國家は、一定の土地と、一定の人と、これを統治する主權とを要素とする團體である。故に、國家は、土地・人民・主權の三要素より成る。而して、土地を領土と云ひ、人民を國民と云ふ。領土とは、主權の完全に及ぶ區域を指す。領土の内にあるものは、盡く主權者の支配を受ける。國家は、他の權力が領土を侵すことを絶対に許さない。たゞ治外法權と稱して、外國の君主・公使若しくは軍艦等は、他國の領土内でも其の國の主權に服従するに及ばない。また條約等により、外國人の刑事及び民事に關する裁判は、其の國の領事をして行はしめることが出来る。國民とは、國家組織をなせる一定の人である。國民は、主權に對して絶対に服従しなければならない。外國に滞在する場合でも、國民たる身分を有する限り、本國の主權に服従を強要せられる。主權とは、國家を統治する力を云ふ。國家が國家自身を支配する意志の力、國家固有の力である。國家の外に存するものではない。主權は、自主獨立であ

る。自己の力によるの外、何物にも支配せられることはない。主権は、唯一最高のものである。國家は、一小部分たりとも、主権の統治の外に立つことを許さない。主権は、統治權とも稱する。學者に依つては、主権と統治權とを區別する者もある。また實際に於ても、主権必ずしも統治權にあらざる場合がある。併し、我が國の如き君主國では、主権と統治權とは、常に一致して居る。

國家の目的 國家は、多數の個人が、有機的に統一せる團體である。單なる群集とは異なる。國家を組織せる國民の間には、共通の目的が存在して居る。若し、共通の目的を有せず、たゞ個々別々の目的を以て、任意に活動するのみで、統一歸着する所がなければ、假令何百萬・何千萬の人が集まるとも、國家とは言ひ難い。國家と云へば、必ず國民間に共通の目的があつて、統一せる組織のあるものでなければならぬ。國家の目的と云ふは、畢竟、國民の目的に外ならない。然らば、國家の目的は、何であらうか。學校の目的は、教育上のことに限られ、寺院の目的は、宗教上のことに限られて居る。其の目的は、何れも特殊の範圍に止まるのみならず、他の目的を達する方便に過ぎない。例へば、教育の目的は、國民の智徳を發達せしめ、國家を富強ならしめるにある。然るに、國家の目的は、これと趣を異にし、人類の社會生活を総合的に完成せしめるのである。従つて、其の目的は、全般に亘り、且つ他の目的の手段となるものでない。

國家は、永久に存続する團體である。個人には、死滅と云ふことがある。併し、國家には豫め滅亡の時期が定まつて居ない。歴史上には、一度榮えてやがて滅亡した國家もある。滅亡した國々は、滅亡する弱點を備へて居たからである。總べての國家が同一の徑路を辿るといふものではない。優良な條件を具備した國家は、永久に存続して、益々健全な

發達をなすものである。

國家成立の二形式 國家と云ふものは、如何にして成立するものであるか。人は、相集まり協同して生存しようとするものである。個々の人々が單獨に生存することは出来ない。國家の成立は、人間固有の性情に基づくものである。されど、國家組織の様式には、二様の區別がある。一は、自然的組織、他は、人爲的組織である。國家の自然的組織とは、血族團體が次第に發達して、やがて國家の體形をなすものを云ふのである。最初には、先づ父母兄弟の如き、血縁の連なれる者が集まつて家族をなし、家族は、やがて氏族となり、部族となり、遂に國家の組織をなすに至るものである。此の形式によつて成れる國家は、國家として最も自然的に發達したものと云つてよい。我が國は、自然的組織によつて成れる國家の模範的實例である。國家全體が一つの大家族をなして居る。國家の人爲的組織の中には、種々の様式がある。或は強者の征服によつて成れるものもある。或は相互の任意合同に基づいて成れるものもある。或は母國から岐れて獨立せるものもある。或は各國の聯合によつて成れるものもある。成立の様式によつて、それぞれ多少の趣きを異にして居る。併し、主権者の生ずる前に、人民の團體が存在して居た點は相等しい。従つて、此の種類の國家は、自然的組織によつて成れる國家よりも、主権者の權力が弱くて、人民の勢力が強い。

第三節 國體の特色

國體は、國民の境遇や國民性と共に、國民道徳の生ずる淵源である。よき國體は、よき國民道徳を生じ、よき國民

道徳は、國家の存立を益々鞏固ならしめる。我が國體は、世界に比類のないよい國體である。特色を次に述べて見よう。

皇統一系 我が國は、開闢以來今日に至るまで二千五百九十餘年の久しい間、皇統が連綿として渝らない。我が國では、萬世一系の天皇が世々主權者として、人民を統治し給ふ。皇統をうけつぎ給へる君でなければ、主權者たることが出来ない。故に、主權の存在が極めて明白である。「大日本帝國憲法」第一條にも、「大日本帝國ハ萬世一系ノ天皇コレヲ統治ス」とある。萬世一系の皇統は、開國當時に於ける天照大神の瓊々杵尊に下し給へる神勅の中に現はれて居る。此の神勅の御聖旨が二千五百餘年の歴史を一貫して、明治年間に至り、初めて憲法の明文となつたのである。

君先民後 我が國では、皇室が國民に先立つて存在した。初めて國土の經營に任じ給うたのは、伊弉諾・伊弉冊の二尊である。我が國の歴史は、諸冊二尊から始まつて居る。天照大神は、二尊の命を奉じて高天原を治め給ふたが、御孫瓊々杵尊に三種の神器と天壤無窮の神勅とを賜ふて、此の葦原の中國を治めしめ給ふた。瓊々杵尊は、天照大神の命により、日向の國に降臨し給ひ、我が國に於ける帝業の緒を開き給ふた。其の後、神武天皇の時に至り、東征の師を起し給ひ、途すがら皇軍に双向ふ土賊を征伐し、遂に中國を平定して、都を大和の國の橿原に奠め、天皇の御位に即いて、建國の大業を全うし給ふた。かくの如く、我が國は、人民よりも皇室が先きに生じ、皇室の經營によつて成れる國家であることが明かである。西洋には、君主よりも人民が先きに存在した國家が多い。かかる國では、人民の權力が、動もすれば、主權者を壓倒することがある。これ西洋諸國に屢々革命の起る所以である。然るに、我が國では、

君臣の分が極めて明かである。天皇の權力は、絶對無限にして侵すべからざるものとなつて居る。「君々、臣々。父々、子々。」とは、孔子が嘗て齊の景公に答へて、君臣父子の分を説いた言葉である。我が國では、孔子の教へが殆んど理想的に行はれて居る。

君國一體 我が國では、皇室と國家とが一體となつて居る。我が國は、皇室が國家に先だつて存在し、且つ數千年の間皇室を中心として發展して來た。其の結果、君主と國家とが全く一體となり、到底分離し難いものとなつた。歐米諸國では、君主と國體とが全く離れて居る。君主は、寧ろ國家の機關たるの體がある。故に、憲法の如きも、人民から請願して制定したものが多く、臣民の權利義務を定めると同時に、君主の權利義務をも定めた。何となく君主の權力が憲法によつて制限せられて居るやうに見える。然るに、我が國の憲法は、優渥な天皇の思召によつて制定せられた。従つて、天皇の權力が國家の權力である。國家の權力は、即ち天皇の權力である。

君民一家 我が國では、國家の全體が一大家族の體系をなして居る。我が國の皇室は、國民全體の大宗家であり、國民は、皇室の末流を汲む支家である。故に、我が國では、君主と臣民との間に、特別の親しみがある。歴代の天皇は、赤子の如く、臣民を愛撫し給ふた。雄略天皇の詔の中に、「義は乃ち君臣、情は父子を兼ぬ。」とある。我が國に於ける君臣の關係を一言に盡せるものである。西洋諸國では、絶えず易世革命が行はれた。さうして、其の都度に、君主の系統が變更した。従つて、君臣の間には、たゞ治者・被治者と云ふ形式的關係があるのみに過ぎない。君主は、常に人民から權利の制限を受けないように考へ、臣民は、絶えず君主の壓制政治を免れようと力めた。君臣の間に、血を見るやうな忌はしいこともあつた。國民の反感を買つて、非業の刃に斃れた君主もある。我が國のやう

に、國家全體が大家族の體系をなし、君臣の間に父子の情を有する國は、世界各國に一つもない。

君民一徳 我が國では、君臣が擧つて、皇祖皇宗の遺訓を奉じて來た。歴代の天皇は、祖宗の遺訓によつて仁政を施し給ひ、臣民は、同じく祖宗の遺訓を守つて、忠君愛國の至情を國家に捧げて來た。臣民の踐み行ふべき道德は、天皇も亦これを行ひ給ひ、天皇の守り給へる道德は、臣民も亦これを守つた。されば、明治天皇の御製にも、「國民はひとつ心にまもりけり、とほつみおやの神の教へを。」とある。加之、明治天皇は、「教育に關する勅語」の中に於て、臣民の守るべき徳目を示し給ひて、最後に、「爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ咸其徳ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ」と仰せられた。かくの如く、君徳と民徳とが殆んど相一致して居るのは、君臣が同一の源から出で、道德的に成立した國家に特有の現象である。

第四節 國體と國民道德

特色のある國民道德は、特色のある國體に由來する。國體は、國民道德の生ずる源である。特色ある我が國體から、特色ある國民道德を生じたのは當然である。次に、我が國體と國民道德との關係を略述する。

萬世一系の皇統と忠孝一本 萬世一系の皇統からは、忠孝一本の道德が発生した。忠孝一本の道德は、全く萬世一系の皇統を基として發達したものである。萬世一系の皇統を中心として、系統的に發展して來た國では、皇室に忠義を盡せば、父母祖先の意志を繼承することになる。故に、忠義は、同時に孝行となる。また、反對の側から云へば、

父母の命に従つて家業を勵むのは、國富増進の最良手段である。故に、孝行は、同時に忠義となる。かくの如き忠孝一本の道德は、我が國の如き萬世一系の皇統を載く國にのみ特有の事實である。支那のやうに、屢々皇統の變更する國では、絶對に見ることが出来ない。何となれば、屢々皇統の渝る國では、現在の皇室の爲めに忠義を盡すのは、祖先の意志に反することになるからである。現在の君主は、祖先の仕へた皇室を覆へしてこれに代つた者、若しくは其の後裔に屬して居る。従つて、祖先の爲めには仇敵である。祖先の仇敵に對して忠義を盡すのは、最大の不孝と云はなければならぬ。さりとして、祖先の意志を重んじ、其の功業の恢復をはかれば、現在の皇室に對して反旗を翻すことになる。臣下の身分として不忠の極みである。萬世一系の皇統を載く我が國では、千載の後までも忠と孝とが矛盾しなす。

君民一家と忠孝一本 我が國では、國家全體が家族の關係をなして居る。國家全體が家族の體系をなせば、君臣の間に父子の情を生ずる。故に、忠と孝とは、たゞ君に對すると父母に對するとの相違を有するのみ。内容には、少しも變りがない。同一の誠を以て、君に對すれば忠となり、父母に對すれば孝となるからである。國家全體が家族の形をなして居れば、家と國との差は、單に規模の大小に過ぎない。國を縮少すれば家となり、家を擴大すれば國となるので、君主としての天皇に對する忠は、大家長としての天皇に對する孝となるものである。其の他、尙ほ我が國民に祖先崇拜の念が特に發達して居ることも、此の君民一家の國體に由來するものである。

君先民後と忠孝一本 我が國では、皇室が人民よりも先きに存在した。故に、君臣の分が極めて明かであり、同時に、天皇の權力が甚だ重いのである。されば、我が國では、忠義の徳がすべての道德の上に位して居る。勿論、忠

義と孝行とは、矛盾しない。併し、何れを重しとすれば、孝行をすて、忠義をとらなければならぬ。國家は、一の大家族である。家は、其の大家族中に含まれた小家族に過ぎない。國家全體を一大家族として系統的に發展せしめようと云ふ國家の理想に矛盾する小家族の利益は、犠牲としなければならぬからである。百行の本とも云はれる孝の徳よりも、忠は尙ほ一層重い。其の他の徳に至つては、また喋々するまでもないのである。

支那には、古來、一種の民主的思想が流れて居る。天は民を生み、これを統治せしめる爲めに、君を立てたものであるから、民望を有することを天意に適ふものとした。民意を失へば、もはや君主にあらずして一夫に等しい。これを誅罰するとも不忠ではないと云ふ民主思想が流れて居たために、上下數千年の間は、幾度も國體に變動を生じた。今日に至つて民主國體が現はれて來たのも決して偶然でない。我が國には、君主の權力が絶對である。君君たらずとも、臣は臣たるの本分を盡さなければならぬ。我が國で、かくの如く、忠の重んぜられるのは、君先民後の我が國體に由來するものである。我が國の君主は、常に、億兆を愛撫し給ふた。絶對の權力を濫用して、人民に臨み給ふたことはない。人民に對し給ふ皇室の態度は、常に、優渥を極めた。臣民が皇室尊敬の念を深くしたのも道理である。これ等の事情は、忠孝一本の道德を益々發展せしめた。

君國一體と忠君愛國の一致 我が國では、君主と國家とが常に一體となつて居る。故に、君に對する忠義は、直ちに愛國の事實となり、國を愛することは、聽て君に忠義を盡すと同じ結果を生じた。支那とは、全く事情が違ふ。支那では、忠君と愛國の間が一致せず、伯夷叔齊のやうな愛目を見る者が尠なくなつた。また西洋諸國には、國家を愛するために、暴威を振ふ君主の罪を數へ、死刑の宣告を下した例もあつた。君主國の中にも、忠君と愛國との一致

しない國が甚だ多い。君國一體の我が國に於てのみ、始めて忠君と愛國とが常に一致する。

第三章 國民性

第一節 國民性の意義

國民性とは何か 個人にそれぞれ特殊の性格があるが如く、國民にも亦それぞれ特殊の性格がある。個人特殊の性格を個人性又は個性と云ひ、國民特殊の性格を國民性と云ふ。日本の國民と支那の國民とは、同じく東洋人種である。人情・風俗・習慣等に、似た所も尠なくない。併し、兩國の間には、氣風・性格の異なる點が多い。國民性とは、此の國民特殊の氣風・性格を云ふのである。

個性と國民性 個性と國民性との關係に就いては、個人主義を唱へる者と、團體主義を唱へる者と、解釋を異にして居る。個人主義の見解によれば、國民は、個人から成れるものである。個人の外に國民と稱するものはない。故に、國民性を、個人性の抽象と見る。これに反して、團體主義者の見解によれば、國民は、一の普遍的實在である。此の實體が國民に現はれて國民性となる。個人の性質の抽象ではなかつた。要するに、個人の性質を抽象して一致した點のみを總括しても、それが直ちに國民性となるものとは言ひ難い。多數の個人が集合して共同生活を營む時に

は、個人心理の外に社會心理の支配を受ける。個性を有する人類が、集まつて一の國家をなす時には、個性の抽象以外に、一種特別な性格を形造るものである。故に、國民性は、個性を基礎として成れるものである。併し、個性の共通點を集めたものの總稱ではない。

第二節 國民性の由來

個性の由來 個性は、遺傳と境遇とによつて成立する。遺傳とは、生前に於て父祖の有する特質をうけつぐことを云ひ、境遇とは、生後に受ける内外の刺戟をいふ。内界の刺戟とは、個人が自ら内部の精神上から感ずるものを云ひ、外界の刺戟とは、自然界から受ける無意識的影響又は教育等によつて與へられる意識的感化を云ふ。故に、個性は、一面に於ては、先天的に成り、他面に於ては、後天的に成れるものと云つてよい。何人も天稟の素質を有し、生れながらにして賢愚顯鈍の差別を有して居る。併し、修養の結果により、愚鈍な者も、或る程度までは、其の才能を發達せしめることが出来る。これに反して、天性如何に伶俐な者でも、修養を怠れば、非常な天才にあらざる限り、徒らに其の才能を枯死せしめる。天稟の素質と習得の結果とが、相互に影響して、始めて個性を生ずるものである。

國民性の由來 國民性も亦個性と等しく、國民特有の先天的素質と、後天的に受ける境遇との二要素によつて成る。國民特有の先天的素質は、國民性の萌芽である。先天的の素質がなければ、國民性は、生じない。併し、此の萌芽は、境遇によつて様々の變化を受ける。かくの如く、先天的素質と境遇とが相互に影響して、茲に始めて國民性となる。

境遇と國民性との關係は、地理的事情が國民性に及ぼせる影響によつても明かである。例へば、我が國の如く、面積の狹隘な島國の國民は、統一力が強く、應化性に富んで居る。併し、氣宇が狭少で、所謂島國根性を脱し得ない。加之、風光明媚・地味肥沃な國土に生れた我が國民は、樂天的性情を有し、現實生活を謳歌して居る。併し、其の反面には、深遠な思索を缺き、且つ獨創力に乏しい缺點を有して居る。

第三節 國民性の長短

我が國民性の長所 我が國民性の長所としては、(一)潔白性、(二)快活性(樂天性)、(三)統一性(同化性)、(四)應化性、(五)淡泊性、(六)現實性、(七)感激性、(八)鋭敏性、(九)節度性、(一〇)進取性を擧げることが出来る。

潔白性 潔白性とは、清潔を愛し、不淨を忌む所の性質を云ふ。日本人は、精神的にも物質的にも最も潔白を貴ぶ國民である。日本人の如く入浴を好むものは、世界各國に稀であると云はれて居る。これ日本人が身體的潔白を尙ぶ一例である。また、日本人は、最も恥辱を知る國民である。古の武士は、一度び不淨の汚名を受けて、其の身分が立たなければ、切腹して身の潔白を表明することとした。切腹は、たゞ我が國にのみ存在する風習で、我が國民の精神的潔白を尙ぶ最もよい一例である。我が國民の潔白性は、遠く神代の昔にあらはれた。建國當初の我が祖先は、目に不潔不淨の物を見る時には、身體も汚れ、精神も汚れるものとし、清い流れを選んで其の身を清め、或はま

た特別の儀式を行つて、精神の不淨を去る方法を講じた。かくして、禊・祓と稱することが起つて來たのである。

快・活・性 (樂天性) 快活性とは、陽氣にして元氣のある性情を云ふ。我が國民は、最も樂天的性質を有し、印度民族の如き悲觀的傾向を有して居ない。笑癖は、日本人の一特色であると云はれて居る。また我が國の人々は、最も櫻花を愛する。櫻は、最も濃艶な花である。快活な我が國民が、櫻を喜ぶのは、當然のことと思はれる。其の他、我が國の國號を日本と云ひ、日章旗を國旗とする等、みな我が國民の快活な性情の表現である。快活性・樂天性を有する國民は、困難に屈せず、積極的に活動しようとする傾向を有して居る。併し、動もすれば、淺薄皮相に流れ、浮調子のことをして喜ぶ弊がある。

統・一・性 (同化性) 統一性とは、外來の文明を吸収して、咀嚼消化する力である。又これを同化性とも云ふ。古來、我が國民は、支那文化・印度文化・西洋文化を融合同化して固有の文化を創造した。同化は、模倣と違ふ。外來文化を盲目的に模倣することではない。よく咀嚼し消化して、自國に利益あるもののみを採り、外來文化を滋養分として、自國の文化を發達せしめることである。我が國民も、初めて新しい文化に接した時には、只管模倣をつとめようとしたこともあつた。併し、程經ては、必ず冷やかにそれを批評し、採るべきものを採り、捨つべきものを捨てた。一概に嚙下して、中毒するやうな愚かな事はしなかつた。

應・化・性 應化性とは、周圍の境遇に順應する性質である。同化性に似て居る。文明の進歩に従つて、次第に周圍の事情が變化して行く。かゝる際に、なるべく早く新しい境遇に順應するものは、優者となり、これに反するものは、劣敗者となる。應化性は、生存競争に打ち克つ上に、極めて必要な國民性である。我が國民は、最も應化性に富

んで居る。數百年間、封建制度の下に姑息の生活を營んで居たにも拘はらず、一朝明治の新政となれば、直ちに新しい境遇に應化し、僅々數十年の間に世界の一等國になつた。

淡・泊・性 淡泊性とは、身分不相應の欲求なく、思想も生活も單純簡易なることを愛する國民性を云ふ。我が國民は、衣食住を始め、日常の調度・器具等、すべて瀟洒・單純・素朴を好む。些細なことを心にかけ、いつまでも人を恨み惡むが如きことは、極めて罕である。此の淡泊な性情は、藝術・文學・美術等にも現はれて、自ら一種の特色ある精神文化を發達せしめた。俳味・茶味等の如き、洒脫な趣味は、外國人の味はひ得ないことである。

現・實・性 現實性とは、現世生活を本位とし、空理空論を排する性情を云ふ。古來、我が國民は、高遠な推論を厭ひ、現實の生活に興味を求めて活動した。儒教が我が國に普及したのは、現世本位の教義が、我が國民の性情に適したからである。佛教の如き出世間的思想も、我が國では、淨土宗の如き現實的の教義と化した。現實性は、國家の進歩發展に最も必要な國民性である。併し、餘りに現世生活に拘泥し過ぎ、目前の利害のみを考へ、遠大な理想を立て、永久の發展を遂げる思想に乏しいと云ふ缺點がある。

感・激・性 感激性とは、外來の刺戟に對して感激し易い性質を云ふ。即ち、外部の刺戟を敏速に感じ、それに對して、直ちに何等かの反應を現はす所の性質である。文明の進歩に最も必要な國民性であるが、外來の思想や風俗にかぶれて、自己の立脚地を失ふことがある。古來、我が國民の中には、往々、自己を忘れて、他國の思想や風俗に心酔した者があつた。徳川時代の儒者の中には、儒教の思想を責んで、極端に支那の文明を崇拜した者が多い。就中、荻生徂徠一派の如きは、最も甚だしいものであつた。明治維新後に於ける歐化主義の流行も、國民性の缺陷を物語るよ

い例である。

鋭敏性 鋭敏性とは、物事を鋭敏に了解する性質を云ふ。我が國民は、案外複雑なことでも、速かに要點を了解することに長けて居る。鋭敏性も亦我が國民の長所であるが、動もすれば、餘り小利巧になり、遠大な規模を缺くことが多い。日本人に深遠幽奥の思索のないのは、鋭敏性に伴ふ一大病弊であると思はれる。

節度性 節度性とは、中庸を愛する國民性を云ふ。我が國民は、古來、大事に臨んで、輕舉妄動をせず、よく衆議を凝らし衆智を集めて、萬事にあやまりのないやうにした。聖德太子の憲法中に、「大事はひとり斷すべからず。必ず衆と共に宜しく論ずべし。」と定め給へるは、我が國民の節度性を十分に言ひ表はしたものである。上下三千年間、系統的に發達して來たのは、國民の節度性によることが少なくない。

進取性 我が國民は、古來進取の氣象に富んで居た。天孫が此の葦原の中國に降臨し給へる神話は、我が國民の進取性を物語るものである。阿部比羅夫・阪上田村鷹の蝦夷征伐の如き、神功皇后の三韓征伐の如き、豊臣秀吉の朝鮮征伐の如き、これを當時の世の中の有様から察すれば、何れも一大遠征で、我が國民の進取の氣象が盛んな事を思はしめるものである。また足利時代に於て、朝鮮・支那の沿海を荒した倭寇の如きも、我が國民の進取性を遺憾なく發揮したものと云つてよい。徳川幕府が鎖國政策をとり、邦人の海外渡航を禁止した爲めに、我が國民の進取性は次第に衰へて、消極的・退嬰的の傾向を生じて來た。併しながら、かくの如く海外渡航の全く絶えた時でも、我が國民の進取性は、全然滅びなかつた。濱田彌兵衛の如き、山田長政の如き、伊達政宗の如き、幾多の怪傑を出した。

我が國民性の短所 何事でも長所には、短所が伴ひ易い。國民性の長所には、それぞれ缺點を伴つて居る。長所に

伴へる短所に就いては、既に述べた。次に、我が國民性の根本的缺點のみを擧げる。(一) 狭小性、(二) 浮薄性、(三)

依頼性、(四) 姑息性、(五) 虚榮性、(六) 主我性等がそれである。

狭小性 狭小性とは、何事につけても規模の小さい國民性を云ふ。所謂島國根性と云ふものである。我が國民の狭小性は、境遇から生じたものであらう。我が國は、遠く東洋に偏した狭小な島國である。然かも數百年の間、鎖國政策をとつて、海外の諸國と交通せず、外國の文明に接觸しなかつた。島國根性を生ずるわけである。

浮薄性 浮薄性とは、流行を趁ふ所の國民性である。何事にも熱し易く冷めやすいのは、我が國民の通弊である。例へば、新しい思想に接すれば、實質・内容を顧みず、直ちに歡迎する。さうかと思へば、忽ち弊履の如く棄てて、他の新思想・新學說に趣く。轉々として流行を追ふ。此の輕薄な性質に妨げられ、眞摯な研究を缺くことが多い。

依頼性 依頼性とは、妄りに他人の力にすがつて、自己の生存を維持して行かうとする性質である。日本人ほど依頼心の強い國民はない。日本の家庭を見るに、子女は、父母に依頼し、老年の父母は、子女に依頼する。貧しい者は、富貴な縁者に依頼し、國民は、政府に依頼する。日本人が依頼心の強いのは、社會組織と政治の方針によるものである。家族制度の社會組織では、一家の中にある者が、相互に愛育保護を受ける。従つて、此の國民的弱點を助長するやうになる。また我が國の政治は、古來、支那の風に倣つて、「民は依らしむべし、知らしむべからず。」と云ふことを以て根本主義とした。人民は、たゞ、爲政者の命令に服従すればよいと考へ、一切を政府に委任して顧みないと云ふ習慣を生じた。

姑息性 姑息性とは、眼前の利害のみを考へ、遠大な計畫を立て、進む精神に乏しい國民性を云ふ。我が國民

は、器用である。何事も頗る巧妙に模倣する。併し、永續的の事業を計畫する才能が甚だ乏しい。例へば、水害地の土木工事を起すにも、多くは、一時の間に合はせの防禦を施し、根本的に災害を除く工夫をしない。従つて、年々歳々、洪水のある度毎に被害を蒙る。國民の姑息性をあらはす一例であらう。學術の研究等にも、此の姑息性がよく現はれて居る。

虚榮性 虚榮性とは、實業よりも虚名を求めようとする國民性をいふ。我が國民は、名譽を重んずる。名譽を重んずるのはよい。併し、我が國民は、多く實力以上の虚名を望む。着實な計畫を實行し、其の結果、自然に生ずる名譽を求めるやうな眞摯な考へが尠ない。我が國の文學者や政治家等の階級には、特に、虚榮に富める者が多い。

主我性 主我性とは、規律を無視して、自己の思ふが儘に行動することを欲する國民性を云ふ。我が國民の中には、秩序もなく、規律もなく、時間の觀念もなく、衛生の注意も顧みない者が多い。日本人は、文明國の中で、公德心の最も乏しい國民と云はれて居る。流行病を隠蔽し、水道・井戸端で汚物を洗ひ、會合の時間を違へるやうなことは、到る所で見受ける。家族制度の齟らせる弊害かとも思はれる。家長の支配を離れ、社會的に生活する經驗に乏しいからであらう。勿論、それが唯一の原因ではあるまい。

第四節 國民性と國民道德

國民性と國民道德 人文の發達と國民の境遇とは、密接な關係を有して居る。併し、國民の文化は、境遇のみを唯

一の發達原因としない、假令、同じ境遇の下にあつても、これに據る民族の異同によつて、文化の質に多少の相違を生じて來る。例へば、日本民族が英國の土地に據つたとしても、今日のアングロ・サクソン文化を造り出したかどうかは、頗ぶる疑はしい。かく同じ境遇にあつても、民族が異なれば、文化の質に特殊の色彩を帶んで來るのは、國民性の相違によるものである。國民性は、人文發展の基礎となる。如何なる文化も必ず國民性の上に萌芽を生じて來る。人文現象の上から見ると、國民性は、國民の境遇よりも根本的の要素である。勿論、國民性は、國民の境遇によつて規定せられることが多い。併し、人文發達の原因としては、境遇の上に位する。國民性が境遇に反應して、特殊な文明の發達となるのである。故に、國民道德の發達も、國民性を措いて語ることは出來ない。殊に、國民道德の特色といふものは、直接・間接の原因を國民性の上に發して居る。

我が國民性と國民道德 我が國民性と國民道德との關係は、前に述べた國民性の長所・短所によつて自ら明かであらう。併し、一二の例を擧げて左に説明して置かう。

我が國民は、現實性を有して居る。従つて、開國以來、國家を中心として活動して來た。三千年間の系統的發展は、現實性に基づくものが少なくない。また、我が國民は、快活性を有して居る。如何なる事變に際會しても、決して厭世悲觀の心を起さない。忠君・愛國・武勇等の美德が生じて來たのは、偶然なことでない。また、我が國民は、潔白性を有して居る。不淨を忌むことが死よりも甚だしかつた。正直・廉潔・廉恥等の美德が、此の潔白性の上に生じて來たのである。

第四章 忠孝一本

第一節 忠の意義

忠孝一本は、我が國民道德の根本的特色である。忠孝一本の道德を論ずるには、先づ忠孝の意義を明かにしなければならぬ。忠孝は、忠義と孝行の二徳を併せた名稱である。

忠の解釋 忠とは、君主に對して、眞心を盡すことである。併し、嚴密に考察すれば、忠には廣狹二様の意義を含んで居る。廣義の忠は、眞心の意味に解釋せられる。論語に「爲人謀而不忠乎」とあるは、廣義の忠である。眞心即ちシンセリター (Sincerity) フイデリター (Fidelity) 等の意味を含んで居る。狹義の忠は、眞心を推して、君主に對することである。忠は、通常、此の意味に用ひられる場合が多い。

前にも述べたとほり、我が國では、忠君と愛國とが一致して居る。君に對して眞心を盡せば、國土を愛することとなり、國土を愛すれば、君に忠義を盡すこととなる。我が國家は、君主の經營し給へるものである。君主と國家とは、密着して離れない。忠君と愛國とは、常に一致する。

支那の忠と日本の忠 古來、日本人の如く、忠君愛國の念に富んだ國民はない。支那人は、日本人よりも忠義の念

が乏しい。それは、國體の異同によるものである。支那にも忠君の概念は存在して居る。殊に、宋明の時代には、忠君が大に重んぜられた。併し、支那の忠と、日本の忠とは、概念上に著しい相違がある。朱子は、嘗て忠を説いて、「君臣是義以合、世之人便易得苟且。故於此說忠。是就不足處說。」と言つた。然るに、我が國では、君臣の關係が義合のみによつて成立して居ない。雄略天皇の遺詔に、「義乃君臣、情兼父子」とある。君臣の關係は、義合のみならず、父子の情を兼ねて居ると云ふのである。我が國と支那とが、如何に忠君の概念を異にして居るか、これによつても明かである。支那では、建國以來、禪讓放伐・易世革命が屢々起り、其の度毎に皇室の變動を生じた。故に、或る時代の忠君は、國の滅亡と共に消失した。我が國のやうに萬世一系の皇統を中心として、系統的に養はれた忠君とは、厚薄の差が甚だしい。

第二節 孝の意義

孝の解釋 孝の意義にも廣狹の二種がある。孝經に、「夫孝、天之經也。地之義也。民之行也。天之經而民是則之。」とあるは、孝を廣義に解釋したものである。廣義の孝は、天地の法則、世界の原理に外ならぬ。併し、今日では、かくの如き廣汎な意味に用ひない。自己の依つて來たる所、即ち父母を尊敬し、奉養することを云ふ。たゞ現存せる父母を尊敬し奉養するのみにはあらず、祖先に對する尊敬をも含んで居る。故に、祖先崇拜も孝の一と云ふことが出来る。間接の孝とも稱すべきものである。

孝道の基礎 孝の徳は、情を本とする。父母を敬愛するのは、人情の自然に出づるものである。此の世の中で、親子の情程切なものはない。古歌にも、「人の親の心はやみにあらねども、子を思ふ道に迷ひぬるかな。」とある。父母は、子の爲めに、一身を犠牲にするも厭はない。人間の成長は、父母の賜である。父母の恩は、鴻大にして測り難い。父母の恩誼を忘れるやうな子は、人間と云はれない。併し、孝は、恩誼に對する返報でない。恩あるが故に、孝を盡せと云ふならば、子を愛しない無慈悲な父母には、孝の必要がなくなる。實に由々しい道徳上の一大事である。孝道の原因は、恩誼の有無によるものでない。止むべからざるの人性の自然に出づるものである。孝道に就いては、既に「實踐倫理」の中にも簡単に述べた。こゝには省略することにしよう。

第三節 忠孝一本

忠孝一本の意義 忠孝一本は、またこれを忠孝一致とも云ふ。忠孝一本の言葉を始めて用ひたのは、水戸學派である。併し、同じ意味のことは、頗る古くからあつた。菅原道眞の「菅家文章」には、「忠孝之教可同。孝子之門。必有忠臣。臣子之道何異。」とある。また支那では、「孝經」の中に、「資於事父以事君」「以孝事君則忠」「君子之事親孝。故忠可移於君」等の言がある。忠孝一本が我が國民道徳の根本的特色なることを、最も明白に述べた者は、吉田松陰である。松陰は、「士規七則」の中に、「君臣一體、忠孝一致、唯吾國爲然。」と云ふ有名な一句を掲げた。

欠

欠

た。羅馬帝國の破壊には、多くの理由があつた。併し、最も有力な理由は、家族制度の廢滅にあつた。羅馬を征服して、羅馬に代つた日耳曼民族は、文化の程度が、羅馬に及ばなかつたので、却つて征服した羅馬の感化を受けた。併し、家族制度の精神のみは、全く傳はらなかつた。それがために、歐洲の社會からは、永遠に家族制度が影を潜めた。

東洋の家族制度 東洋諸國では、古來、我が國を始めとして、支那にも、朝鮮にも、家族制度が存在して居た。殊に、最も完全な家族制度の形式は、我が國に傳はつた。我が國の家族制度は、既に述べたとほり、二種の組織を有して居る。一は個別家族制度、一は綜合家族制度である。支那の家族制度は、我が國の家族制度と異なる。各自の家族から成れる小家族制度のみが存在し、國家全體を家族とする大家族制度がない。

我が國の家族制度は、其の起原が極めて古い。上古に於ても、既に、家長權が発生し、長子の相続が行はれ、祖先崇拜が重んぜられて居た形跡がある。「大寶令」の中には、明かに「戸主」を家長となし、武家時代の「貞永式目」「武家法度」等にも、總領制度を定めて居る。總領制度は、家長權の存在を示すものである。明治維新後、「民法」制定の際、特に、家の觀念を法文によつて認められたのは、古來の風習を重んじたためである。

第五節 家族制度と個人主義

家族制度破壊の原因 羅馬の家族制度を破壊した主原因は、基督教の平等主義であつた。基督教は、一切萬人に對

して平等の権利を認める個人主義である。家族制度は、團體主義である。基督教の爲めに家族制度が滅亡したのは、個人主義が團體主義を壓倒したものと云つてよい。

我が國では、今日でも、尙ほ完全な家族制度の遺風が存在する。併し、此の遺風は、日毎に崩壊しつゝある。我が國の家族制度を破壊する原因は、勿論、一二に止まらない。けれども、最も主なるものとして、個人主義の蔓延を擧げることは、何人も異論なからう。

個人主義は、個人を以て實在とし、價値の標準とする。従つて、個人の存續發展を重んじ、個人の自由を唱へ、社會的權威に反抗しようとする。極端な個人主義に至つては、個人のみを眞の存在とし、社會を空名に過ぎざるものとした。個人主義の起原は甚だ古い。紀元前六世紀の頃、既に、希臘の文學や、美術等に萌芽を現はした。著るしく發達したのは、近世紀の初めである。佛國革命の當初には、益々盛んになつた。個人主義の思想は、倫理・哲學・法律・教育・政治・經濟等、あらゆる文化の中に包含せられて居る。

明治維新以來、個人主義の思想は、次第に我が國民思想を浸蝕した。我が國に、個人主義の勃興して來た原因は、これを兩方面から觀察することが出来る。第一は外來思想の影響である。明治維新以來、滔々として我が國に浸入して來た諸般の文化に伴つて、自ら個人主義思想も傳播した。個人主義思想を我が國に輸入したものは、法律・宗教・文學等であつた。歐洲諸國の法律は、何れも多く個人の權利を規定した。法律思想の輸入と共に、個人主義が入り來るは、當然である。歐洲諸國で最も勢力のある宗教は、個人を平等視する基督教であつた。基督教の平等觀は、自ら個人主義傳播の媒介となつた。歐洲諸國の文藝には、極端な個人本位の人生觀に立脚したものが尠なくない。歐洲の文學

の紹介は、自然に個人主義を助成した。第二の原因は、社會狀態の變動である。殊に商工業の發展と交通機關の發達とは、著るしい原因であつた。商業は、個人の利益を中心とする。商業の發達に伴つて、個人主義の思想が流行することは、自然の勢ひである。工業の目的も同じく個人の利益である。加之、近年、産業組織が變じて大工業組織となり、昔日の家内工業が次第に滅びた。それがために、家族制度の風が廢れて個人主義が猛威を振ふやうになつた。次に、交通機關の發達によつて、移住が便利になり、郷土を離れて、他郷に轉々流浪する者が多くなつた。自然、反家族的傾向を生じ、祖先崇拜の念が薄らいだ。個人主義の思想が起らざるを得ないのである。

個人主義の長短 個人主義の長短は、家族主義の長短と全然相反する。個人主義の長所は、家族主義の短所、家族主義の長所は、個人主義の短所である。

個人主義の長所は、**第一、人格の尊嚴を認めること**。家族制度では、家長の權力が強大となり、往々、家族の人格を輕視した。個人主義では、個人の人格を絶對無限に尊重した。**第二、自主獨立を重んじたこと**。個人主義は、家族主義のやうに依頼心を起させない。何事も自己の力で、運命を開拓しようとするやうになる。

個人主義の短所は、**第一、利己主義に流れ易いこと**。極端なものに至つては、社會の秩序を顧りみないやうになる。**第二、輕薄に流れ易いこと**。祖先のことも、兩親のことも思はず、甚だしいのは、親子が互に他を犠牲に供して顧みないやうになる。西洋諸國には、往々ある例である。

要するに、個人主義には、穩健なものと同極端なものがある。穩健な個人主義は、個人の人格を尊重し、獨立自尊の念を養ふ。極端な個人主義は、社會の秩序を害し、多くの罪惡を醸成して、國力の衰退を招く。恐るべきもので

ある。

個人主義と家族主義 個人主義は、個人を本位とし、家族主義は、團體を本位とする。正反對の思想である。併し、全然調和しないものではない。極端な個人主義は、社會組織を破壊する。故に、實行上不可能である。強ひて實行しようとするれば、人類は、自然に自滅する。自家撞着に陥る。家族主義も極端に主張する時は、時勢に適應しないものとなつて、種々の弊害を生ずる。故に、家族主義も常に時勢に適應するやうに變形しなければならぬ。かくの如く變形した家族主義と穩健な個人主義とは、長短相補充して、結合一致する點がある。

すべての有機體は、これを組織する分子が完全に分化しなければ、十分に發達することが出来ない。社會を有機體と見る説には、異論がある。併し、社會は、個人を要素として成り立つ。社會の分子は、個人である。個人が完全に發達しなければ、社會は進歩しない。各個人が完全に才能を發揮して、個別的特色を帯べば帯ぶるほど、社會は、益々鞏固なるものである。茲に於て、個人主義と家族主義との調和が必要になる。我が國の如く、家族主義を本位として居る國でも、個人主義の長所を採り、家族主義の短所を補ひ、社會を健全に發達せしめなければならぬ。

第六節 家族制度と社會主義

社會主義と個人主義 社會主義は、社會を本位とし、個人的活動を、社會公共の目的に従位たらしめようとする説である。個人主義とは、全然反して居る。社會主義にも穩健なものと極端なものとある。最も極端なものになると、

社會のみを實在とし、個人を假象と見る。社會は海洋であり、個人は波浪である。海洋を離れて波浪はないと云つて居る。さうして、個人の自由競争を避け、私有財産の徹廢を叫ぶ。社會主義の發祥は、貧富の懸隔に起因する。貧富の懸隔は、個人主義の發展によつて生ずる。個人主義が發展すれば、個人間の自由競争が激烈となる。其の結果、富める者は益々富み、貧しい者は益々貧しくなり、社會の統一が破れて、所謂社會問題が起るやうになる。其の社會問題を解決しようとするのが社會主義である。社會主義の理想は、土地資本の公有、生産の公共的經營等にある。社會主義の發生は、個人主義の缺陷を證明するものである。

社會主義と家族主義 社會主義も、家族主義も、同じく團體主義である。時には、家族も一個の小社會と見做される。さう云ふ意味では、家族主義も、社會主義の一種である。家族主義は、社會主義の概念に包括せられる。併し、社會主義と家族主義との間には、大なる相違がある。社會主義は、團體主義である。けれども、各個人の利益を終局の目的として居る。これに反して、家族主義は、團體其のもの存續發展を終局の目的とする。又社會主義は、社會の成員たる個人を平等のものとする。然るに、家族制度は、家族の間に階級的區別を認める。例へば、父と子の間には、階級的の差別がある。社會主義は、平等の觀念に立脚し、家族主義は、階級的觀念に立脚する。そこに、家族主義と社會主義との相違がある。

個人主義と社會主義と家族主義とを比較して見よう。個人主義の目的は、個人の利益幸福にある。而して、個人主義は、自由競争に放任し、個人の力量才能を十分に發揮せしめて、此の目的を達成しようとする。社會主義の目的も個人の利益幸福にある。併し、手段が全然違ふ。個人間の自由競争を避け、團體の一致結合によつて同じ目的を達

しようとする。家族主義の目的は、團體の存続發展にある。社會主義とも個人主義とも目的が違ふ。併し、社會主義のやうに、團體の一致結合によつて、目的を達しようとする。三主義の相違點と共通點は、以上述べたところによつて明かであらう。

第七節 家族制度の將來

家族制度存続の必要 家族制度に長所と短所とあることは、前に述べたとほりである。長所と短所とを比較して見ると、短所は、容易に矯正することが出来る。併し、長所は、家族制度でなければ、求め得られない。故に、家族制度は、將來も存続發展せしめる必要がある。殊に、我が國民道徳の根本的特色たる忠孝一本の道徳は、綜合家族制度に胚胎する。忠孝一本の道徳は、我が國を今日のやうに進歩發展せしめた主要原因である。家族制度は、永久に維持しなければならぬ。

家族制度の改善 今日の家族制度には、種々の弊害がある。弊害は、速かに除去しなければならない。そこで、家族制度改善の必要を生ずる。従來の家族制度は、動もすれば、家族の人格を輕視した。一家を統率する家長が、或る種の権利を行使するのはよい。併し、専制は、慎むべきことである。殊に、人格の尊嚴は、倫理學上でも認めて居る。假令、家長であるからとて、子女を冷遇し、虐待するやうな、非人道的行爲は、絶対に禁止しなければならぬ。次に、従來の家族制度は、個人の自由を妨害した。今後の我が國民に最も必要なことは、海外發展である。自由の

束縛は、海外發展の妨害となる。徒らに家族の自由を束縛する制度はよろしくない。今後は、大に自由を尊重し、思ひのまゝに活動せしめることが必要である。勿論、家族の自由には制限がある。絶対の自由を許すことは出来ない。次に、従來の家族制度は、獨立心を缺乏せしめた。此の點も速かに矯正する必要がある。父兄は、子女を教育して、獨立自尊の氣風を盛んならしめよ。子女は、父兄に依頼心を起すな。老後に、子女の養育を受けるはよからう。併し、働らき得る限りは、自ら衣食する覺悟がなければならぬ。要するに、従來の家族制度を改善して、個人主義の長所を採り入れ、人格主義の家族制度を建てる必要がある。

第六章 祖先崇拜

第一節 祖先崇拜の意義

祖先崇拜とは何か 祖先崇拜とは、文字の通り、祖先を崇拜することである。祖先の靈に對する感恩報徳の念に基づいて起る。故に、祖先崇拜は、靈魂不滅を豫想するものである。肉體は死しても、靈魂は、永遠に滅びず、靈妙な作用を營んで、子孫の生活を冥護すると云ふ考へから、祖先の儀式を營み、供物を供へて、功業を偲ぶ所に、祖先崇拜の風習を生じて來るのである。

祖先崇拜には、祖先の血統を重んずることと、祖先の意志を尊ぶことと、二様の意味が含まれて居る。吾人は、祖先の血統を受継いだ者である。吾人が今日あるは、全く祖先の賜と云つてよい。同じ血統から出た後裔が、始祖を崇拜するは、自然の人情である。吾人の祖先は、子孫の爲めに遺業を垂れ給ふた。吾人は、祖先の意志を尊重しなければならぬ。祖先の意志を尊重し、發展せしめることは、當然の任務である。かくの如く、祖先の血統を重んずることと、祖先の意志を尊ぶことによつて、祖先崇拜は、成り立つて居る。

二種の祖先崇拜 祖先と云ふ語の中には、二つの意義を有して居る。一は、始祖と云ふ意味、一は、死したる長者と云ふ意味である。個別家族制度に於ても、綜合家族制度に於ても、二様の意味が認められる。綜合家族制度の始祖は、國祖即ち天祖であり、長者は、國家の功臣である。國祖は、初めて我が國土を經營し給ひしもの、我が皇室の祖先に當らせられる。故に、國祖の崇拜は、歴代の天皇が重んじ給ふた所である。教育勅語の中にも、「皇祖皇宗の遺訓」と仰せられてある。加之、皇室では、常に、祖先の祭祀を行ひ給ひ、宮中に賢所を設けて、大廟と共に崇敬し給ふた。祖先崇拜の模範を、常に皇室が示し給ふたのである。功臣とは、國家に功勞のあつた人々を云ふ。我が國には、古來、忠臣義士が非常に多い。これ等の忠臣義士は、多く神社として祭られ、我が國民の爲めに尊崇せられて居る。我が國の神は、宗教上の神と趣を異にして居る。何れもみな由緒正しき歴史的人格の靈である。

第二節 祖先崇拜と國民道德

祖先崇拜と國民の生活 祖先崇拜は、自然の人情に基づくものである。人間社會の存在する所には、必ず祖先崇拜の事實がなければならない。併し、國民の生活状態によつて、此の風習が全く痕跡もないやうに廢れた國も少なくない。定住の故郷を有せず、浪々として諸國をさまよひ歩く遊牧民族の間には、此の風習が残つて居ない。祖先崇拜は、農業生活に伴ふものである。

我が國は、遠き神代の昔から、豊葦原瑞穗國と云はれて居る。氣候溫和、土地肥沃、最も農業に適した國である。美しい國土に定住して、我が國民は、世々農業を營んだ。我が國民が祖先崇拜の念に富めるも道理である。或る人は、祖先崇拜を、祖先に對する恐怖の念から生ずるものと解釋した。希臘人は、祖先の忿怒をなだめ、冥譴を請ふ爲めに、犠牲を供へた。併し、我が國の祖先崇拜は、祖先に對する感恩報徳の念によるものである。恐怖の意味等は、全くない。

祖先崇拜と國民道德 祖先崇拜は、祖先に對する尊敬愛慕の念より生ずる。一種の孝である。父母に盡すを直接の孝とすれば、祖先崇拜は、間接の孝と云はれよう。祖先崇拜は、家族間の結合一致を鞏固ならしめる。一家族は、何れも同じ祖先の後裔である。同じ根幹から別れた枝葉に等しい。此の觀念が常に家族の一致團結を促がす。綜合家族制度にあつては、一致團結の精神が、やがて國家の爲めに、一身を犠牲にしても顧みざる忠君愛國の至情となる。祖先崇拜は、淳厚の氣風を養ふ。祖先に對して感謝の意を表はすと共に、家族相互の間に、親愛の情と責任の感とを強くし、一般社會の民情を厚からしめる。

第三節 神社崇拝

神社とは何か 我が國は、都鄙到る處に、神社が存在する。全國の神社總數は、十四萬以上に達して居る。神社には、社格と稱するものがある。社格は、官社・府縣社・郷社・村社の四段に分れて居る。さうして、官社には、官幣社・國幣社及び別格官幣社等の區別がある。維新前に、神祇官から幣帛を供進した神社を官幣社と稱し、國司から幣帛を供進した神社を國幣社と稱した。此の沿革上の名稱が尙ほ今日でも残つて居るのである。今日では、神祇官・國司等はない。故に、官幣社は、宮内省から幣帛を供進し、國幣社は、國庫から幣帛を供進する。別格官幣社は、明治維新以後、生じたものである。楠木正成・和氣清麿・新田義貞・三條實萬等の如き、國家の功臣を祀つた神社が多い。別格官幣社の幣帛は、帝室から供進せられる。以上擧げた別格官幣社・官幣社・國幣社の三社を稱して官社と云ふ。官社の外に、尙ほ府縣社・郷社・村社等がある。府縣社は、府縣内の人々の崇敬する神社、郷社は、一郷の人々の崇敬する神社、村社は、一村の人々の崇敬する神社を云ふ。外にまだ無格社と稱するものがある。社格を有して居ない神社である。

神社の性質 神社は、公衆の參拜を要件とする。公衆の參拜を許さないものは、國法上神社として認め難い。神社の性質に關しては、宗教上より解釋する者もあり、哲學上より解釋する者もある。解釋の相違によつて、神社の性質にも種々の異論を生ずる。國法上から云へば、神社は、帝國の神祇を奉齋する營造物である。國法上の見地に立て

ば、神社は、宗教と混同すべきものでない。我が國にも、嘗ては、神祇官と稱するものがあつて、一切の神社行政事務を取扱つた。維新以後、神祇官の廢止と共に、神社並に宗教に關する事務は、悉く教部省に移つた。教部省の廢止により、内務省の所管となり、社寺局と云ふ一局の中で、神社と宗教との行政事務を取扱つた。明治三十二年、社寺局は、廢止となり、別に神社局及び宗教局の二局が新設せられた。神社局に於ては、神社のことを掌り、宗教局に於ては、宗教に關することを取扱ふやうになつた。神社と宗教とが全然獨立したのである。神道と神社とを同一に見てはならない。神道は宗教である。神社とは性質が違ふ。

神社と祖先崇拝 神社には、祭神と云ふものがある。祭神には、天照大神の如き、神代の神々もある。神代以後の天皇や皇族もある。國家に勳功を樹てた忠臣もある。民族の祖先もある。舊藩主の如き地方の功勞者もある。生前は、みな普通の人間であつた。死後、神社に奉祀せられて、祭神となつたものである。基督教の神や佛教の佛とは、根本的に性質を異にして居る。神や佛の如き絶對乃至實在の意味を含んで居ない。要するに、祭神は、何れもみな我等の祖先である。故に、神社に參拜するは、祖先の厚德功業に對して、追慕感謝の意を表する祖先崇拝の一種に外ならぬ。我が國は、皇室を宗家とする大家族である。國家の爲めに功業を残した故人を奉祀する神社を崇敬するは、子孫が祖先を崇拝すると、同じ動機から出て居る。故に、神社崇拝は、祖先崇拝である。宗教的動機から出たものではない。道徳的動機から出たものである。

第七章 神道

第一節 神道の性質

神道とは何か 神道とは、我が民族の信仰する國家的宗教を云ふ。基督教や佛教の如く、個人の主唱に成れる宗教と異なり、日本の民族性が顯現した宗教である。

神道の根本思想となるものは、我が國の神話である。我が國の神話には、民族の一大理想が含まれて居る。神話の骨子をなせるものは、天照大神が皇孫瓊々杵尊に下し給はつた神勅である。曰く、「葦原千五百秋之瑞穂の國は、これわが子孫の王たるべき地なり。爾皇孫就いて治めよ。寶祚の隆んなること、當に天壤と與に窮りなかるべし。」と。如何にも雄大な理想が含まれて居る。天壤無窮の一語は、國家の將來に對する一大豫言である。神話や豫言の傳はれる國は多い。併し、我が國の神話の如く、國家的であり、且つ積極的な豫言を含んだものはない。例へば、印度の波羅門教では、カルキと稱する未來佛の出現を豫言した。未來に於て世の中の腐敗が甚だしくなつた時に、カルキと云ふ佛が出て、世の中を救ふと云ふ豫言である。併し、かゝる豫言が果して適中するか否かは疑問である。佛教も亦未來佛の出現を豫言した。佛教の未來佛を彌勒と云ふ。彌勒は、五十六億七千六百萬歳の後に出現すると云ふ。餘りに

茫漠たる數である。猶太では、救世主の出現を豫言した。されど、此の豫言は、基督の出現によつて充された。日本の豫言は、印度の如く曖昧ならず、又猶太の如く消極的でない。國家的であり、積極的である。

神話の骨子たる永遠無窮の神勅が、宗教的着色を帯んで、神道となつたのである。我が國民は、神勅を思ふ毎に、我が國體の優秀を自覺した。事ある場合には、必ず神勅の御趣旨を心の中に浮べ、粉骨碎身、報國を誓つた。そこに養はれた偉大な信念が、神道である。故に、神道は、國家の運命と密接に關係して居る。我が帝國の存在する限り、不朽の生命を有するものである。

神道の宗教的性質 然るに、神道が宗教であるか否かに就いては異論がある。或る者は、宗教的性質を認め、或る者は、これを否定して居る。神道の宗教的性質を否定する者は曰ふ。神道は、宗教として餘りに幼稚である。他の基督教や佛教に比すれば、教義に深遠な點がない。又曰ふ。神道には開祖がない。特別の經典もない。と。以上の理由によつて神道の宗教的性質を否定することが出来るであらうか。神道は、他の宗教に比して、比較的幼稚な點もある。併し、宗教に共通の性質を備へて居る。宗教でないとは云ひ難い。而して、神道を宗教上から見ると、神道の所謂神は、基督教の神や、佛教の佛とは、全く其の性質を異にして居る。基督の神や、佛教の佛は、吾人々類の生活と全く離れた超越的なものである。然るに、神道の神は、みな吾人の祖先である。即ち、神と吾人との間には絶對的な隔りを有して居ない。斯くの如き宗教を神人教と云ふ。また、神道には、多數の神々があつて、これ等の神々が宇宙の森羅萬象となつて現はれて居る。如何なるものにも、其の勢力の表現を認められる。かくの如き宗教を汎神教と云ふ。故に、神道は、宗教上から云へば、神人教に屬し、汎神教的傾向を有するものである。

第二節 神道の變遷及び流派

神道の起原 神道は、日本民族性の顯現によつて成れる國家的宗教である。神話に現はれた天孫の神勅を中心思想として居る。故に、その起原は、頗る古い。日本民族と同時に發生したと云つてよい。而して、此の宗教は、祖孫相續の精神を骨子とし、祖先の祭祀を最も重んじた。神武天皇は、四方の賊を平定して、大和の橿原の宮に即位し給へる時、鳥見山に皇祖大神の祭祀を営み給ふた。此の歴史的事實は、神道の根本的精神を最もよく示せるものである。

純神道と俗神道 元來、神道は、純眞な民族精神の發露によつて成れる國民特有の大道である。然るに、儒教・佛教等の如き外來思想の傳來と共に、一種の新らしい現象を生じた。これ等の外來思想と結合して、教義を一變したのである。外來思想と結合して成立した神道を俗神道と云ひ、俗神道に對して、我が固有の神道を純神道又は古神道と云ふ。本章に於て、單に神道と云つたのは、純神道のことである。俗神道は、山王一實神道・兩部神道・唯一神道・出口神道・垂加神道等を云ふ。外にも役小角えんのわづかの如く、道教を基礎として神佛の調和を試みた者もある。泰澄・勝道の如く、靈山の神祠に對する信仰を利用して兩者の融和をはかつた者もある。神・儒・佛三教の調和を企てた者は、甚だ多かつた。

古神道派 俗神道は、儒佛の思想を加味して、神道の内容を豊富ならしめた。併し、餘りに儒・佛の思想に淫して、動もすれば、我が國固有の神道を忘れようとした。そこで、これ等の混成神道を斥け、純粹な古道の眞面目を發揮しようとして一種の新らしい運動が起つた。其の一派を、古神道派と云ふ。前驅をなした者は、荷田春滿であつた。春滿の思想は、加茂眞淵から本居宣長に傳はり、平田篤胤に至つて大成した。古神道派が古道の尊ぶべきことを主張し、敬神の道を明かにした爲めに、國民は、我が國體の優秀な所以を自覺した。古神道派によつて高められた尊王愛國の精神は、やがて明治維新の大改革を促す精神的原因となつた。神道が國體と密接な關係を有し、國運の消長を左右する國家的宗教であることは、此の例によつて證明せられて居る。

十三派神道 古神道が盛んになると共に、俗神道も次第に勢力を得て種々の新派が陸續として起り、遂に今日の十三派神道となつたのである。十三派神道とは、(一)神道本局、(二)大社教、(三)扶桑教、(四)大成教、(五)實行教、(六)黒住教、(七)修成教、(八)神習教、(九)御嶽教、(一〇)禊教、(一一)神理教、(一二)金光教、(一三)天理教等の各派を云ふ。これ等の各派は、何れも神道の一派である。中には、純神道の精神を全く離れたものもある。今日では、神道と云へば、直ちに、此の十三派神道が思ひ起される。

第三節 神道と國民道德

神道は、我が民族の信仰が、そのままにあらはれた國家的宗教である。神道そのものが國民道德の特殊な形式であると云つてよい。神道にあらはれた思想を道德上から觀察して見よう。

祖先崇拜 祖孫相續の精神を離れて、神道を解することは出来ない。故に、神道は、祖先崇拜を以て本義とする。

神道に於ては、祖宗の功業を讚美し、祖神に關係ある所に社殿を設け、常に、祭祀を營んで居る。祖先崇拜は、我が國民道徳の一大特色である。而して、此の特色は、神道の本義である。神道と國民道徳とが、全然相一致して居るとは、此の一例によつても明かである。

潔 白 神道では、潔白と云ふことを非常に重んじ、心身の不淨を去る爲めに、フトマニシキハラヒ太占・禊・祓・祈禱の儀式を以て、神に仕へる方法として居る。潔白を尊ぶは、日本の國民性の長所の一つである。日本の國民が潔白を尊んだ事實は、遠く神代の頃から存在する。國民の潔白性は、身體上に現はれて清潔を好む習慣となり、精神上に現はれて正直・清廉・誠實等の諸徳となつた。何れも我が國民道徳の特色である。神道には、我が國民の潔白性が、其の儘に現はれた。故に、たゞ神に仕へる儀式が具はれるのみならず、引いては、これ等の諸徳をも重んじたのである。殊に、誠實は、神道道徳中の主徳とも云はれて居る。心の中に一點の邪念をも挟まず、誠の心を以て神に祈れば、神は、やがて人の靈の中に入り來り、神人の交通が行はれるものとした。

智 仁 勇 神道では、智・仁・勇の三徳を重んじた。智・仁・勇の名稱は、儒教と共に、我が國に傳つた。併し、此の三徳は、既に神道道徳の中に備はつて居た。神道に於ては、精神のことを魂と云ひ、魂を荒魂アラシマニギハヤヒ・和魂ニギハヤヒの二つに分ち、荒魂は、勇敢な精神を意味し、和魂は、平和な精神を代表するものとした。而して、此の和魂を更に分ちて幸魂サキマクシメ・奇魂オチシメの二種とした。これを徳の上から思えば、荒魂は勇に相當し、和魂の幸魂は仁、奇魂は智に相當するものであると云ふべきである。

三種の神器と智仁勇 天孫瓊々杵尊が、此の國に御降臨の際、天照大神の授け給へる三種の神器は、智・仁・勇三徳の象徴とも見るべきものである。即ち、鏡は明かである。これに映するものをして一毫の私をも許さない。恰かも智の徳に似て居る。玉は溫和である。觸れるものに情味を感じしめる。恰かも仁の徳に等しい。また、劍は、銳利である。剛毅の氣が溢れて居る。恰かも勇の徳に相當して居る。

三種の神器は、代々の天皇が御親授あらせられる。最も尊い寶である。古來の學者中には、此の神器に就いて、種々の解釋を試みた者が多い。北畠親房は、其の著「神皇正統記」の中に、鏡は正直、劍は智慧、璽は慈悲の象徴であるとし、此の三徳は、身を修め國を治める要道であると云つた。雨森芳洲は、其の著「橋窓茶話」の中に、璽は仁、劍は武、鏡は明なりとし、明以てこれを燭し、武以てこれを斷じ、仁以てこれを成す。これ等三器は、もと經にして、鄒魯の學は、我が註脚であるとした。中江藤樹・熊澤蕃山・山崎闇齋・山鹿素行・水戸學派の諸學者は、何れも三種の神器を以て、智・仁・勇の三徳をあらはすものとした。

第八章 武士道

第一節 武士道の本領

武士道とは何か 武士道とは、武士の間に發達した道徳のことである。武士道と云ふ名稱は、足利時代の末頃から

あつたと云ふ。最も廣く行はれたのは徳川幕府の頃である。武士道と云ふ特殊な形式の道徳は、武士階級の出現と共に發生した。併し、武士道の精神は、太古から我が民族の間に流れて居た。日本人は、武勇に富める國民であつた。而して、君の爲め國の爲めには、身命をも惜しまないといふ健氣な志を有して居た。此の勇敢な氣象が武士道の精神である。封建時代に至り、此の精神が武士階級の間に現はれて、武士道と云ふ特殊な形式の道徳を生じた。故に、武士道の精神は、日本の國民精神である。日本の國民精神、俗に所謂大和魂と武士とは、たゞその名を異にするのみ。精神は全く同一である。

武士道の本領 武士道の本領は、忠君愛國の精神にある。武勇を尊ぶと云ふも、畢竟、君の爲め國の爲めに身命を捧げて働くことと云ふ意味である。徒らに血氣の勇に逸ることではない。古來、眞の武士は、血氣の勇に逸ることを忌み嫌つた。君國の爲めに身命を惜しまないのが、武士道の本領である。武家時代に至り、社會組織の變動と共に、君國に對して眞心を捧げる念は、主君を思ふ至誠の情となり、主君の爲めに盡し、主君の爲めに殉ずることを武士道の大本と心得るやうになつた。併しながら、これは、武士道の本領でない。たゞ時代の變遷に従つて、形式が一變したに過ぎないのである。

武士道の特徴 武士道は、日本の民族精神が特殊な形式となつて現はれたものである。従つて、武士道の特徴と云つても、國民性や國民道徳の特徴を繰りかへすに過ぎないが、主要なるものを擧げて概括的に説明して置かう。

第一に、武士道は、實踐躬行を本體とする實行的精神である。理論的に組み立てられた學説ではない。古の武士は、自己の是と信ずる所、死を賭して實行した。そこに武士道の面目が存する。

第二に、武士道は、鞏固な意志を重んずる。實行を本體とする武士道から見れば、當然の結果である。古の武士は、常に意志の鍛練をはかり、死生の巷に出入しても容易に利害得失に心を動かさなかつた。

第三に、武士道は、本務の遂行を貴ぶ。古の武士が最も重んじたのは、「義」と云ふことであつた。義の爲めには、死をも厭はなかつた。「大義親を滅す。」と云つて居る。義とは、本務のことである。本務の遂行を貴んだことは、武士道の一特色である。

第四に、武士道は、犠牲の精神を中心とした。理想を貫くためには、我を没し我を無みした。併し、徒らに死を輕んるものではなかつた。本務の遂行と生命の保存とが兩立しない場合には、生をすて、死を擇んだ。即ち、死を以て道を踏み、義を以て生を律したのである。

武士道は日本特有のものなりや 我が國の武士道に似たものは、他の國にもあつた。例へば、支那の名臣・烈士、就中、文天祥の如きは、生命を顧みず國事に盡瘁した。其の壯烈な活動は、武士道の權化とも思はれるものであつた。併し、彼等は、時勢に促がされて、餘儀なく身命を棄て、國事に奔走したかの感がある。日本の武士の如く、積極的に活動したのではなかつた。日本武士の活動と同一に見ることは出来ない。西洋にも我が武士道と似たものがある。ストア學派の教義の如きは、嚴肅峻烈な點に於て、頗る我が武士道に類して居る。併し、ストア學派は、一の思想的哲學である。理論を重んずる傾向が著るしかつた。實行を重んじた武士道とは、全く異つて居る。中世には、騎士と稱するものがあつた。俠氣を尊んで、弱者を扶け、強者を挫いた。武士道の精神と似て居る。併し、騎士は、婦人を尊重し、婦人のために身命を捧げることを任務とした。武士道には、全然ないことである。要するに、日本の武

士道は、世界に比類のない特有の道徳と云つてよからう。」

第二節 武士道の發達

武士道は、民族精神の顯現である。日本民族の發生と起原を同じうする。さうして、今日までも續いて居る。過去數千年間に於ける武士道の變遷を左の四期に分けて概説しよう。

第一期 上古より鎌倉時代に至るまで。

第二期 鎌倉時代より徳川時代の初葉まで。

第三期 徳川時代の全體に亘る。

第四期 明治維新以後今日に至るまで。

第一期の武士道 太古のことは、正確に知る史實がない。併し、武士道の事實は、神代に存在して居た。經津主・武甕槌の二武神が、天祖の命を畏みて、大國主命に勧め、領土を天孫に献上せしめた神話には、明かに武士道の精神が現はれて居る。神武天皇が國家統一の大業を完成し給ふてから、文臣と武臣との家柄が分れた。中臣・忌部の二氏は、文臣となつて、政治を輔佐し、大伴・物部の二氏は、武臣となつて、皇室警固の任に當つた。そこで、武士道は、武臣の間に發展した。武臣は、名譽を重んじ、武勇を尊び、本務を忠實に遂行し、武門の名を擧げることが最も重んじた。物部・大伴の二氏は、世々武臣として朝廷に仕へたが、その中に、大伴氏が衰へ、物部氏のみが榮えた。物部

氏は、武事のみならず、政治上の大權までも左右するやうになつた。然るに、佛教の傳來と共に、蘇我氏と争ひ、敗れて、遂に滅亡した。武士道の家柄が減びたので、武士道は、一大頓挫を來した。加之、佛教の教義が漸く民心に浸潤し、我が國民の樂天的・現實的國民性が、厭世的・出世間的色彩を帯んで來た。それがために、武士道は、益々衰退した。併し、我が國民性は、外來思想の爲めに、根柢から覆へされなかつた。一時衰退したやうに見えた武士道は、平安朝の末に至り、源平の勃興となり、再び勢力を盛りかへした。

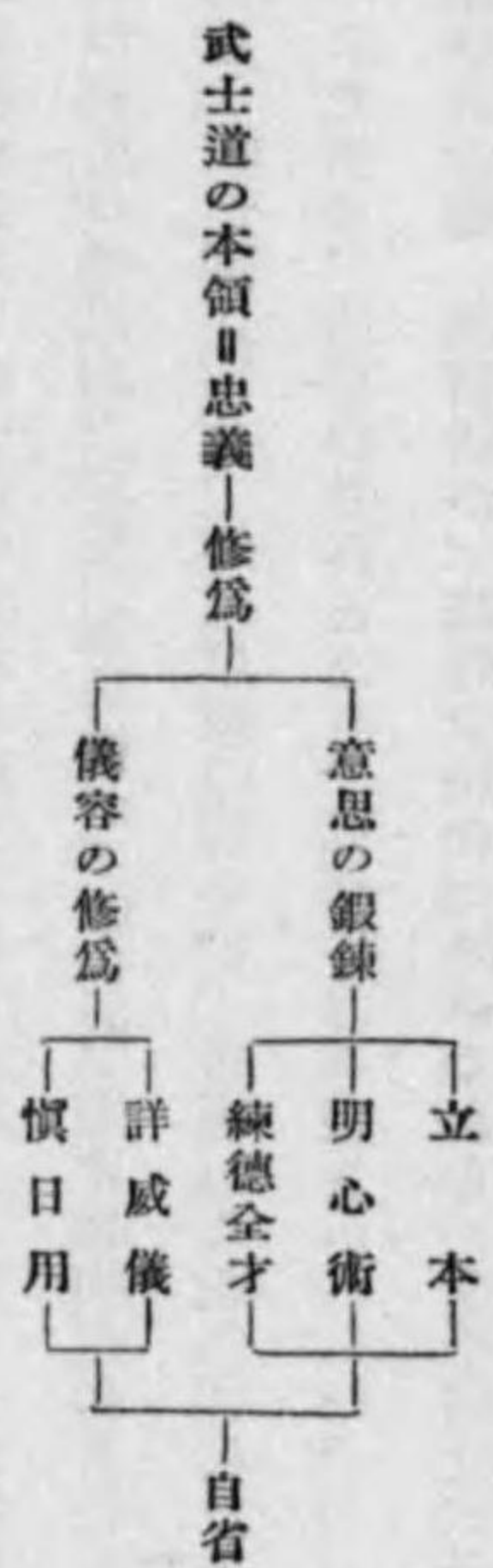
第二期の武士道 源頼朝が、幕府を鎌倉に開いてから、武士道は、新紀元を開いた。頼朝は、平氏の滅亡に鑑み、武士に對して、次の事項を戒告した。(一) 武術の鍛錬、(二) 卑怯未練を戒む、(三) 質素勤儉を守るべきこと、(四) 然諾を重んずべきこと、(五) 主従互に恩義を忘るべからざること、(六) 死生相結托すべきこと、(七) 譜代の勇士を隨兵とすべきこと。頼朝の戒告によつて、今まで衰頹の極に達して居た武士道は、俄かに活氣を呈した。故に、頼朝を武士道中興の祖と云つて居る。

源氏の滅亡後は、北條氏が源氏の事業を繼續した。頼朝が基礎を定めた武士道は、益々發達した。北條氏が滅びて足利氏の世となり、足利氏が滅びて織・豊二氏が起り、遂に徳川の天下となつた。然かも、鎌倉幕府に端緒を開いた武士道の精神は、少しも衰へなかつた。源氏の運命は、甚だ短かつた。併し、頼朝の事業は、明治維新まで繼續したのである。

吉野朝時代には、楠木正成・北畠親房・名和長年・新田義貞等、多くの忠臣が、國事の爲めに斃れて、武士道の歴史に、輝やかしい色彩を添へた。武士道の實行的精神が、最もよく顯はれた時代である。

第三期の武士道 徳川家康が天下を統一してから、久しく続いた乱世も終つて、漸く平和な時代となつた。従來、戦鬪攻伐によつて、實際的に發達して來た武士道は、平和の時代に入つて、次第に理論的となり、武士道に關する學派を生ずるに至つた。亂世の武士が専ら武のみを重んじたのに引き換へ、文と武とが調和せられるやうになつた。これが第三期の武士道の特徴である。

武士道を學問的に説明し、永く後世に傳へる道を開いたのは、山鹿素行であつた。山鹿素行は、儒學者であり、且つ兵學者であつた。素行の武士道論は、(一)立本、(二)心術を明にす、(三)徳を練り、才を全ふす、(四)自省自戒、(五)威儀を詳にすべし、(六)日用を慎む、の六綱領を掲げ、更に詳しく細目を示した。本を立て、心術を明かにし、徳を練り才を全うすることは、意思を鍛練する方法、威儀を詳にし、日用を慎むことは、儀容を整ふる方法である。故に、山鹿素行の武士道は、忠義を以て本領とし、意思を鍛練し、儀容を整へるにあると云ふことが出来る。概括すれば左の通りである。(詳細は、「日本倫理學史」参照)



山鹿素行の系統からは、山鹿高恒・津輕耕道・大道寺友山・山鹿素水等の學者が出て、武士道に關する著書を遺した。

山鹿素行の薰陶を受け、當時の社會に武士道を實行した大石良雄の如き人物も出た。又遠く素行の學を紹いで起つた者に吉田松陰があつた。幕末多事の世に生れ、一身を犠牲にして、皇室中心主義を實行した維新の志士である。

水戸學派も亦、徳川時代の武士道に大なる影響を及ぼした。水戸學派とは、徳川光圀の「大日本史」編纂事業を中心として集まれる一團の學者である。「大日本史」は、一の歴史に過ぎない。併し、普通の修史事業とは異なりて、大義明分を明かにし、國民道徳を正しきに導かうとするのが目的であつた。

外に加茂・本居・平田等の國學者、頼山陽の如き民間の史論家も、各、獨得の見地から國體に關する意見を發表した。それがために、大義明分が明かになり、武士道の眞精神を自覺する者が多くなつた。従來、たゞ主家に報ゆることのみを武士の道と心得て居た者も、漸く國家の爲め、皇室の爲めに身を捧げることが、眞の武士道であることを知つた。其の結果、遂に封建制の破壊となつて、明治の新時代が出現した。

第四期の武士道 明治維新の大改革と共に、封建制度が崩壊して、久しく武門の手にあつた政權は、再び朝廷に還つた。封建制度の瓦解と共に、武士の階級が減びて、四民平等の世となつた。併し、武士階級の消滅と共に、武士道は、滅びなかつた。武士道は、日本の國民精神である。武士階級の存在しない古代から、日本民族の血潮の中に流れて居た。武士階級が消滅しても、なくなる性質のものではない。たゞ封建時代には、殆んど武士の専有物の如く思はれた武士道が、ひろく一般社會のものとなつたまでである。換言すれば、もと日本國民全體のものであつた國民精神が、封建時代に武士階級の専有物の如くなり、明治維新に至つて、再び古の如く國民全體のものとなつたに過ぎない。武士道の本質から云へば、封建時代の武士道は、却つて變則的に發達したものである。武士階級の滅亡は、

武士道の滅亡とならず、寧ろ武士道を正道に戻したものと云つてよ。

第三節 武士道と國民道德

武士道と國民道德 武士道は、特殊な形式をなして現はれた日本の國民道德である。故に、武士道と國民道德とは、本質を同じうし、名稱を異にするのみに過ぎない。武士道と國民道德の關係は、既に述べたところによつて、極めて明白である。次に、武士道の徳目を吟味して、尙ほ一度兩者の關係を他の方面から證明して置かう。

武士道の徳目 武士道に於て最も尊重する徳目は、忠孝・武勇・清廉潔白・誠實信義・質素儉約・禮儀節度・慈愛等である。武士道の内容は、これらの諸徳から成り立つて居る。

忠 孝 武士道は、大義の爲めに、身命を犠牲に供して顧みない没我的精神である。忠の一字を眞髓として居る。同時にまた父祖の名を辱しめぬようにした。忠孝兩全が武士道の理想である。平重盛の行爲は、此の理想を遺憾なく示せるものである。我が國民道德の根本的特色たる忠孝一本は、武士道の眞髓と相一致して居る。

武 勇 古の武士は、剛勇を好み、卑法未練を卑しめ、敵にうしろを見せることを最大の耻辱とした。卑法者と罵られることは、死にまさる苦痛であつた。武將の中には、士卒に向つて武勇の必要を訓へた者が多い。加藤清正が家中へ訓令して、「學文之事可入精、兵書を読み、忠孝の心懸専用たるべし。詩聯句歌をよむ事停止たり。心きやしや風流に成てよわき事を存知候へば、如何にも女のやうに成ものにて候。武士の家に生れてより太刀・刀をとつて死

する道本意なり。常に武士道の吟味せざれば、いさぎよき死は仕にくきものに候間、能う心を武事に刻むこと肝要に候事。」と云へるが如きは、其の一例である。

清廉潔白 武士は、深く體面を重んじた。「武門の恥辱」「弓矢取る身の恥」と云へる言葉は、殆ど武士の日常生活を左右する程の力を有して居た。若し汚名を受けた時には、切腹をして心の誠を表明することを習慣とした。

誠實信義 誠實信義も亦武士道の一主徳であつた。「早雲寺殿二十一箇條」の中に、「上下萬民に對し、一言半句にても虚言を申すべからず。苟にもありのまゝたるべし。そらごと言つくれば、くせになりてせらるゝなり。人にやがて見限らるべし。人に糺され申ては一期の恥と心得べきなり。」とあるが如きは、誠實を尊ぶ武士氣質のよく現はれたものである。また古來「武士に二言なし。」と云ふ言葉がある。一たび約束したことを破り、其の操守を變ずるは、武士としてあるまじきこととしたのである。

質素儉約 源頼朝が會つて藤原俊兼の華美な装ひを見て大に怒り、俊兼の佩刀を取り、其の袂を斷つて叱責したことは、有名な話である。「貞永式目」「建武式目」にも、第一に此の儉約を誡めて居る。細川頼之は、近習を訓誡して、「遊樂を専として職の行を次にせんものは國賊なり。」と云つた。その他、儉約をすゝめ奢侈を誡めた例は、甚だ多い。

禮儀節度 武士は、禮儀を正しくし、粗忽尾籠の振舞を卑しんだ。鎌倉權五郎景正が、「弓箭に當りて死するは武士の本望なり。足にて顔を踏まるゝは武士の恥辱なり。」と云つたのは、禮儀正しい武士の面目をよく現はして居る。

慈・愛 武士は、武勇と共に慈愛の徳を重んじた。物のあはれを知るは、眞の武士の本領と見做されて居た。熊谷直實が敦盛を討ちとり、世の中の無常を悟つて、法然上人の弟子となつた話は、情を知る武士の一例として、人口に膾炙せられて居る。

要するに、以上掲げた武士道の主徳は、いづれも我が國民道徳中の最も主要なる徳目である。武士道が國民道徳と同じ内容を有して居ることは、これによつて益々明かである。

第四節 武士道の將來

時代の趨勢と武士道 武士道は、我が國民性に根ざし、二千五百有餘年の間、系統的に發展したものである。勿論、時には消長があつた。併し、全く滅びてしまつたことはなかつた。明治維新以來、時勢の變動につれて、武士道に反する種々の事情が現はれて來た。それがために、武士道の發達は、著るしく妨げられた。武士道に反する種々の事情とは何であるか。第一は、思想上の影響、第二は、社會上の影響である。歐米諸國と我が國とは、根本的に社會成立の状態及び國民の境遇を異にして居る。従つて、歐米諸國の思想の中には、武士道の精神を根本から破壊する不健全な思想も尠なくない。極端な社會主義、極端な個人主義、肉慾本位の自然主義等は、特に其の著るしいものである。明治維新以來、これ等の思想が、文藝・美術或は宗教等を通じて侵入して來た。武士道の衰退は、免れ難い運命である。明治維新以來、我が國では、社會上に種々の變動を生じた。商工業の發展の如き、最も著るしい例であ

らう。商工業は、利益本位の業務である。利己主義に流れやすい。これに反して、武士道は、利害を度外視した犠牲的精神である。且つ團體主義を標榜して居る。古の武士は、金錢を賤しみ、金錢のことを口にすることを無上の耻辱とした。然るに、商工業は、富を得ることを第一の目的として居る。商工業の發展と共に、武士道が衰へて行くことは、自然の勢ひである。

將來の武士道 今日では、武士道の精神が次第に衰微の傾向を示して居る。武士道は、過去に於て、我が國運の進歩發達に多大の貢獻をした。我が國が開關以來嘗て一度も他國の侮蔑を受けたことのないのは、我が國民が、事ある場合に、身命を捨て、國の爲めに盡したからである。我が國民に武士道の精神がなかつたら、印度の如く、埃及の如く、波蘭の如く、ホヘミヤの如く、みじめな亡國の憂目を見なければならなかつたであらう。武士道は、我が國民の最も持むべき利器である。國際間の生存競争は、日毎にはげしくなつて行く。今後の我が國にも亦極めて必要である。我が國民は、益々武士道の精神を盛んにしなければならぬ。武士道の振興を叫ぶはよい。併し、封建時代の武士道を復活せしめようとするは、謬まれるも甚だしい。舊式の武士道を改めて、新しい武士道を起すことが必要である。新しい武士道と云つても、別にこれまでの武士道と根本的に異なるものではない。武士道の眞髓は、萬世を通じて少しも變化しないのである。舊式の武士道の缺點を補足して、今日の時勢に適合せしめたものに過ぎない。

武士道の改造には、先づ從來の武士道の缺點を明かにすることが肝要である。左に、改造すべき將來の武士道に就いて、簡単な意見を述べて置かう。

第一は、人格觀念を明かにすることである。從來の武士道は、人格の觀念が明かでなかつた。動もすれば、人格に

對する尊重の念を缺いて居た。人格は、人の人たる所以のものである。最も尊い價値を有して居る。されば、今後の武士道は、人格の觀念を明かにして、これに對する尊重の念を深めなければならぬ。

第二は、權利の觀念を補ふことである。從來の武士道は、個人の權利を無視した所があつた。人格尊重の念を缺ける結果である。犠牲的精神を尊重したことはよい。併し、其の反面に、個人の權利を無視し、絶對の服従を強ひるといふ缺點があつた。今日の時勢とは、全く容れ難い。將來の武士道は、權利の觀念を補ふことが必要である。

第三は、人道の觀念を加味することである。武士道は、國家を中心として發達した。従つて、何事も國家本位に考へ、世界的思想の上に立つて居ない。今日は、時勢が一變した。封建時代の如く、國內のことのみ没頭して居るわけにいかない。世界の舞臺に立ち、列強に伍して活動する上には、人道尊重の觀念を加味する必要がある。さうしなければ、必ず世界列國の好意を失ひ、自國の存立を危くするに至るであらう。武士道は、人道と相反する道徳でない。人道を加味すると云つても、全く新しい要素を加へるのではなく、たゞ從來の武士道を時勢に適合せしめるまでのことである。

第四は、經濟思想を加へることである。從來の武士道は、經濟思想を缺いて居た。武士は、貨財のことを口にするのを恥とした。「武士は喰はねど高楊枝。」と云ふ諺がある。不義の富貴を斥け、清廉・潔白を尊ぶのはよいが、絶對に金錢を卑しむことは、今日の時勢に反して居る。今日の如き生存競争のはげしい世の中に、金錢のことに無頓着では、生存を保つことが出来ない。加之、國家の政策から見ても、國富を増進するは、今後世界の國際競争場裡に立つて、優勝の地位を占めるに最も大切な要件である。將來の武士道には、經濟思想を加味しなければならない。

第五は、理論的根據を與ふることである。武士道は、我が國民性に根ざし、實行的精神として發達した。従つて、理論的根據が薄弱である。徳川時代に至り、山鹿素行其の他の學者により、幾分か系統的に秩序正しく研究せられたが、まだ確實な根據を與へられたものとは言ひ難い。武士道を發達せしめるには、理論的根據を與へることが最も必要である。

(國民道徳 終)

第七篇 四書大意

四書大意

緒言

四書と云ふのは、「大學」「中庸」「論語」「孟子」の總稱である。古來、儒教の經典と認められ、聖人の道を知るには、必ず讀まなければならぬものとなつて居る。

四書の中でも、「論語」と「孟子」とは、語録若しくは言行録と云つた性質のものである。これに反して、「大學」と「中庸」とは、儒教の思想をやゝ組織的に述べたもので、自ら前の二書と性質を異にして居る。「大學」と「中庸」とは、もと單獨の書物になつて居らず、「禮記」といふ書物の中の一編になつて居た。然るに、宋の時代に至り、儒教を哲學的に研究する傾向が起つて來た時、儒教思想の系統を明かにする必要を生じたので、程明道及び程伊川と云ふ兄弟の學者が、「禮記」の中から、「大學」と「中庸」とを拔萃して、これを今までの「論語」「孟子」の二書に配した。そこで四書といふ名稱がはじめて出來たのである。

四書は、單に儒教の經典であるのみならず、東洋道德の原據とも云ふべきものである。これに關しては、いろいろ

と考へて居ることもあるが、こゝでは、本講座の目的に叶ふやうに、たゞ其の大意のみを述べることにしたい。四書の研究をするには、如何なる順序によるべきかといふことも、昔から問題になつて居る。併し、先づ「論語」によつて、孔子の思想の概要を明かにし、それから、「大學」「中庸」「孟子」といふ順序に進むことにしよう。

第一章 「論語」大意

第一節 「論語」の解題

「論語」の名稱及び編者 「論語」は、孔子及び其の弟子の言行を記録せる書物である。「論語」の名稱に就いては、種々の説がある。或る學者は、「論語」の文字に解釋を加へて、「論は倫なり、理なり、次なり、撰なり。」といふやうに説いて居る。他の學者は、かくの如く文字の意義に拘泥せず、孔子が其の弟子や他の人々の間に答へた語を論撰した書物といふ程の意義に解して居る。恐らくそれが適當な解釋であらう。

「論語」を編纂した者は、何人であるか。これにも亦諸説がある。何れにしても、「論語」が孔子の門人の手によつて編纂されたものであることだけは明かである。門人の中の誰がこれを編纂したかといふことはつきりしないのである。皇侃といふ學者は、孔子の歿後多くの門人の弟子が總がよりで編纂したものであると言つて居る。これに反し

て、鄭玄の如きは、孔子の門人の中の仲弓・子遊・子夏を以て「論語」の編纂者とした。また柳宗元は次のやうに考へた。孔子の門人の中では、曾子が最も年少者である。然るに、「論語」の中には、曾子の死のことが記してある。さうして見ると、「論語」は、曾子の門人の編纂したものであらう。程朱學派の人々もこれに似た解釋をした。「論語」の中には、有子と曾子のみが子を以て稱せられて居る。従つて、これは有子及び曾子の門人の手に成れるものであらうといふのである。其の外にも「論語」の編纂者に關する説は、非常に多いが、一々擧げる必要もないから、これを省略することにしたい。要するに、「論語」の編纂者が何人であるかと云ふことには、定説がないのである。たゞ孔子の門人及び門人の門人等の手によつて編纂せられたものであらうといふ外はない。

「論語」の内容 「論語」には、「魯論語」「齊論語」「古論語」の三種類がある。「魯論語」は二十篇、「齊論語」は二十二篇、「古論語」は二十一篇より成り立つて居る。今日、普通に「論語」として傳はつて居るものは、「魯論語」である。「魯論語」二十篇の名稱を擧ぐれば、學而第一、爲政第二、八佾第三、里仁第四、公冶長第五、雍也第六、述而第七、泰伯第八、子罕第九、鄉黨第十、先進第十一、顏淵第十二、子路第十三、憲問第十四、衛靈公第十五、季氏第十六、陽貨第十七、微子第十八、子張第十九、堯曰第二十といふ順序になつて居る。此の篇名は、何れもみな本文のはじめの文字を採つたものである。例へば、學而篇は、「學而時習之、不亦說乎。」といふ一句の最初の二文字によつて名づけたものに外ならぬ。以上の二十篇中、倫理思想の研究上、特に必要あるは、學而第一、公冶長第五、鄉黨第十、先進第十一、微子第十八、子張第十九、堯曰第二十等の各篇である。

「論語」は、孔子及び其の弟子の言行録である。恰かもこれは基督教の聖書によく似て居る。従つて、古來、實に

多くの註釋書が出た。其の書名を一々列挙することも出来ない程、「論語」の註釋書は多い。其の中でも鄭玄・何晏・朱子等の註釋書は、最も有名なものである。殊に、朱子の「論語集註」は、四書の研究者が必ず讀まなければならぬ書物の一つに成つて居る。鄭玄・何晏の古註に對して、朱子の註を新註と云ふ。我が國に「論語」の傳はつたのは、正史の示す所によれば、應神天皇の十六年である。此の年、百濟から「千字文」と共に「論語」を獻納した。當時は、専ら古註が用ひられて居たが、後伏見天皇の頃、朱子の新註が歸化僧によつて傳へられた。徳川時代に至つては、我が國の學者の註釋書が非常に澤山出た。伊藤仁齋の「論語古義」、物徂徠の「論語微」、大田錦城の「論語大疏」、安井息軒の「論語集說」等の如き、支那の學者の註釋書を凌駕するやうな名著も續々と現はれたのである。

第二節 孔子及び其の門人

「論語」は、孔子及び其の門人の言行録である。故に、先づ孔子及び其の門人に就いて一言して置きたい。これは、「論語」の大意を了解するに極めて必要な事柄であると思ふからである。

孔子の略傳 孔子は、魯の人である。周の靈王の二十一年十一月に生れた。此の年は、西曆紀元五百五十一年、我が朝の綏靖天皇の三十一年に當つて居る。名を丘、字を仲尼と云つた。祖先是、宋の人である。魯といふ國は、嘗て周公の封ぜられた所であつたから、其處には、周公の遺された禮樂が傳はつて居た。孔子が常に周公を理想的人物として尊敬せられたのは、一面にさうした郷土的の關係もあつた。孔子は、生れながらにして非凡の才を有する人であつ

た。併しながら、生知安行の聖人ではなかつた。幼少の時から禮儀を重んじ、修養を怠らず、遂に大聖の境地に到達したのである。孔子は、成長後、官職に就いた。職務に對して極めて忠實、到る處、良吏の名聲を博した。孔子には定まつた師といふものがなかつた。一藝一能ある者は、何れもみなこれを師として先王の道を學ばれた。だんだんと其の名聲が高まり、二十三・四歳の頃には、弟子になつて其の門に學ぶ者が多かつたと云はれて居る。其の後、孔子は周の國に赴き、其の國の文物制度を調査し、且つ老子に禮を問はれた。歸國して弟子を教導して居る中に、魯の國が大に亂れたので、郷關を去つて齊の國に逃れた。齊の景公は、かねて孔子の名を聞いて居たから、招いて政を問ひ、且つこれを登庸して國政に參與せしめやうとした。併し、臣下の者に反對者があつたので、孔子を登庸することは中止した。孔子は、やむを得ずまた魯國へ歸つて來た。歸つて來ると間もなく魯國に用ひられて、大に其の政治的手腕を發揮したが、魯國の發展を恐れる他國の妨害を受け、思ふやうに抱負を實現することも出来なかつたので、去つて再び天下を周遊した。さうして、各地の君主に爲政の道を説いたが、其の理想を容れる者がなかつたので、六十八歳の時、また魯國に歸つた。それから、全く仕官の志を絶ち、著作と教育とに其の身を捧げ、周の敬王の四十一年に七十三歳を以て歿した。

孔子の門人 孔子の門人は、其の数が非常に多かつた。三千餘人と稱せられて居る。其の中、六藝に通ずる者七十餘人、特に傑出した者が十人あつた。即ち徳行の方面に優れた者として、顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓の四人を挙げ、政事の方面に優れた者として、冉有・季路の二人を挙げ、言語の方面に優れた者として宰我・子貢の二人を挙げ、文學の方面に優れた者として子游・子夏の二人を挙げ、通常これを孔門の四科十哲と稱して居る。併し、此の十哲の外に

も子張・曾參・有若・公西華其の他優秀な人々が少なくなかつた。

顔淵は、孔子の門人中、第一の君子であつた。孔子と同じく魯の人である。後世から亞聖と稱せられて居る。孔子も生前に屢々これを賞讃した。不幸にも三十歳の短命を以て病歿した。閔子騫は、孔子から孝を以て賞められた清廉の士であつた。彼も亦魯人である。其の他の人々、何れもみな特色のある人物であつた。「論語」の中には、これ等の門人の言行を通して、其の個性が極めて鮮かに描き出されて居る。「論語」を読む者は、何人もみな孔門の人材が如何に多士濟々たりしかを痛感するであらう。併し、孔門の人々は、何れもみな師説を祖述するのみに止まり、創見ある説を遺さなかつた。蓋し、これは、孔子の教學の根本精神に則れるものかと思ふが、顔淵の如き孔門第一の君子と云はれた者でさへも、學説の上に見るべきもの全くなきことを、聊か寂しく思はざるを得ない。

第三節 「論語」の中心思想

孔子の思想と「論語」 孔子は、晩年に至り、著作と教育とに其の全力を捧げた。故に、孔子の遺著として今日に残れるものは少なくない。「易」「詩」「書」「禮」「春秋」等は、最も有名なものである。併し、これ等の書物は、何れもみな古來の諸説を集大成したものに過ぎない。自説の發表を避け、古來の聖賢の道を祖述し、文武を顯彰することは、孔子が常に標榜した所である。孔子は、終生これを遵守した。従つて、孔子の著書によつて、孔子の思想を知ることが出来ない。孔子の思想は、僅かに其の言行を録した「論語」によつて間接にこれを察し得るのみである。「論

語」の中心思想は、要するに、孔子の教學の根本精神に外ならぬ。儒教の本義を知らうとするには、どうしても先づ此の「論語」を精讀しなければならぬのである。

孔子の思想の特色 孔子が其の門人に向つて、常に力説したものは、平易な實踐道德であつた。孔子は、儒教の大成者である。儒教とは堯・舜・禹・湯等の如き古代支那の聖賢に發祥せる一種の實踐道德教に外ならぬ。孔子は、其の傳統的の思想を大成して、學説の體系を組織した者である。新らしき思想、新らしき學説の提唱者ではない。それは、孔子が常に自ら言明して居る所である。儒教の理想は、修身齊家治國平天下といふやうな言葉に盡されて居る。即ち、先づ一身を修め、それを一家に及ぼし、更に一國に及ぼすといふのが、教義の根本精神である。かくの如き實踐道德教の大成者たる孔子の思想が自ら實踐道德の範圍に止まることは當然であらう。「論語」の中に現はれて居る孔子の思想、即ち孔子が其の門人に向つて常に反覆力説したものは、其の大部分が實踐道德に關係した事柄である。高遠なる理論、實際生活に關係のないやうな知識、さうしたものを孔子は説かなかつた。故に、「論語」に現はれた孔子の思想の大部分は、道德論と政治論である。宗教論や形而上學的な哲學説といふものは殆んどない。宗教論として見るべきものには、僅かに天命に關する説と祭祀に關する思想とがあるのみである。また世界觀・人性觀等に關する説を哲學説と云へば言へないこともない位のものである。

孔子は、其の教學を門人に向つて説くに當り、門人の個性に適應した教授を試みた。同じ徳目を説明するにも、これを聽く者の天分や才能や性格等を考へて、種々の例を用ひ、種々の言葉を費やした。此の點に於て、孔子は、全く天稟の教育者であつた。殊更に努力して個性に適應した教授をしようとしたのではなく、日常多くの門人に接して居

る間に、自ら彼等の個性を洞察し、其の質問等に對して適切な應答が出来るやうになつて居たかの如くに思はれる。

「論語」の中には、天才的教育者としての面影が躍動して居る。

「論語」の中心思想 「論語」の中心思想即ち孔子の中心思想である。孔子の中心思想を知らうとするには、これを「論語」の中から求めなければならない。

「論語」の如き断片的な言行録の中から、中心思想を摘出すことは、困難な問題である。併し、「論語」を讀んで見れば、孔子が其の門人に向つて力説した教學の主眼點が何れに存するかと言ふことは、これを察するに難くない。諸學者の説を参照して、何れが最も穩健妥當な解釋であるかを明かにしよう。

孔子は、「論語」の中に、「一貫の道」といふ言葉を漏らして居る。「衛靈公篇」に曰く、「賜や、女子を以て多く學びてこれを識る者となすか。對へて曰く、然り。非なるか。曰く、非なり。予一以てこれを貫く。」また「里仁篇」に曰く、「參乎。吾が道は一を以てこれを貫く。曾子曰く、唯。」かくの如く、孔子は、其の教學の根本思想に「一貫の道」なる語を用ひて居る。併しながら、孔子は、一貫の道が何であるかを明言しなかつた。よつて、こゝに一つの謎が残されたのである。これに對して、後世の學者は、種々の解釋をした。

道の解釋 孔子の教學の根本思想たる一貫の道が何であるかを明かにするには、先づ道の觀念に就いて一と通りの解釋をして置くことが必要であらう。道の解釋にも古來諸説が唱へられて居る。其の第一は、道を世界の原理とした朱子の説である。朱子は、其の著「論語集註」の中に於て、「道は事物當然の理なり。」と言つて居る。これは、道の意義を最も廣く解釋したものである。「易」の「繫辭傳」を孔子の著書とすれば、道の意義をかくの如く廣義に解す

ることも、全然誤まりであるとは云へない。「繫辭傳」に現はれた天人合一思想によれば、道德の原理は、當然世界の原理に包容せられることになる。さうすれば、道も亦世界の原理と認めなければならないのである。併しながら、「論語」には、道の意義をかくの如く廣く解釋したところがない。第二は、道を道德の原理としたものである。此の説の提唱者は頗る多い。朱子も亦此の説の唱導者の中に入る。朱子は、道を以て世界の原理と認めると共に、またこれを道德の原理と解した。「道は、則ち人倫日用の間當に行ふ所のもの是なり。」と「論語集註」の中に言つて居る。第三には、道を政治の原理と解した者がある。物徂徠が「辨道」の中に於て、「孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。」と言へるは、政治の原理を以て道となせるものに外ならぬ。道を世界の原理と解釋するのは、餘りに其の意味を廣め過ぎたものと思はれる。併しながら、これを道德の原理とし、また政治の原理とするは、餘りに狭く局限し過ぎた感がある。孔子の教學が道德と政治とに亘つて居る點から考へて見れば、道は、道德の原理であると同時に政治の原理でなければならぬ。道を以て道德・政治の原理と認める第四の説を最も妥當な見解と信ずる。「論語」の中には、道を道德の原理としたところと政治の原理としたところとある。「雍也篇」に、「誰かよく出づるに戸によらざる。何ぞ斯の道に由ることなきや。」と曰ひ、「公治長篇」に、「君子の道あり。其の己を行ふや恭、其の上于事ふるや敬、其の民を養ふや惠、其の民を使ふや義。」と曰へるは、道を道德の原理と解釋したものである。「雍也篇」に、「齊一變して魯に至り、魯一變して道に至る。」と曰ひ、「季氏篇」に、「天下道あれば、則ち禮樂征伐天子より出づ。天下道なければ、則ち禮樂征伐諸侯より出づ。諸侯より出づれば、蓋し、十世にして失はざること稀なり。大夫より出づれば、五世にして失はざること稀なり。陪臣國令を執る三世にして失はざること稀なり。」

と稀なり。天下道あれば、則ち政大夫にあらず、天下道あれば、則ち庶人議らず。」と曰へるは、道を政治の原理と解釋したものである。かくの如く、「論語」の文字の中に、道の意義が屢々、道德・政治の二方面に使用せられて居るところを見ても、道に道德の原理と政治の原理とが含まれて居ることは明かであらう。

一貫の道とは何ぞや。道は、道德の原理であり、政治の原理である。然らば、孔子の根本思想たる一貫の道即ち道德と政治とを通じた根本的原理といふものは何であらうか。前にも述べたやうに、孔子は、一貫の道といふ言葉を屢々漏らしながら、一貫の道が何であるかを明瞭に述べなかつた。弟子の間に對して答へたところを見ると、人によつて其の答を異にして居る。こゝに於て、一貫の道が何であるかといふことは、數千年來、學者の議論の種子となつた。今日までに現はれて居る説は甚だ多い。其の中の主要なものを擧げて見れば、第一は、一貫の道を以て忠恕と解する説である。孔子の門人曾子が此の解釋をした。曾子は、孔子の門人中でも學才・識見ともに著るしく秀でた人であつた。彼は、嘗て孔子から、「參乎。吾が道は一以て貫く。」の一語を聴き、唯々として退出した。外の門人には、其の意味が少しもわからなかつた。其處で彼等は曾子に向つて師の言葉の意味の説明を求めた。つまり師が一を以て貫くと言はれた其の道は何であるかといふことを曾子にたづねたのである。それに對して、曾子は、次のやうに答へて居る。「夫子の道は忠恕のみ。」曾子は、一貫の道を忠恕と解したのである。忠はまごころを意味して居る。恕は己れを推すことである。曾子が一貫の道を以て直ちにこれを忠恕と解した理由は明かでないが、恐らく平素から師の言行や自己に對する態度等を考へ合はせて、かくの如く直覺したのであらう。一貫の道を忠恕と解するのは、其の解釋があまりに狭過ぎるといふ意見が多い。第二は、理を以て一貫の道と解した者がある。朱子の説がそれである。朱子

は、自己の哲學の根本思想たる理を以て一貫の道に充て、「聖人の心、渾然一理。」云々と言つて居る。併しながら、かくの如き形而上學的解釋には異論が多い。孔子の説は、前にも述べた通り、平易な實踐道德論である。朱子の謂へるが如き哲學思想の上に立つて一貫の道を考へて居たものでない事はいふまでもない。第三には、一貫の道は、一であるといふ説がある。龜井南溟が此の説を唱へて居る。龜井南溟は曰ふ。「何をか一と謂ふ。曰く、二なく三なきなり。天一を得て以て清、地一を得て以て寧、人一を得て以て貞、鬼神一を得て以て靈、一の徳たるや至れり矣。」一を以て一貫の道とするのは、一貫の道の内容を明かにしたものでない。かくの如き解釋は、解釋せざるに等しいといふ非難がある。第四には、誠を以て一貫の道とした者がある。全祖望の説がそれである。次のやうに言つて居る。「一貫の説、注疏を須ひず、但し中庸を読む便ちこれ注疏なり。一は誠なり。天地は一の誠のみ。其の物たる二ならず。」全祖望の説は、「中庸」と「論語」とが思想上に於て毫も齟齬しないものと見ての立論である。此の説にも亦異論が少なくない。第五には、仁を以て一貫の道とせる説を擧げることが出来る。伊藤仁齋も物徂徠もみな此の説に屬して居る。物徂徠は、最も明瞭にこれを主張した。先王の道は、仁の一徳に盡きて居る。孔子が一貫の道と云へるも、畢竟此の仁に外ならぬ。仁以外に一貫の道といふもののあるべき筈がないと言つて居る。仁齋は、物徂徠程明瞭に述べなかつた。彼は、曾子の解釋を是認して、忠恕を一貫の道とした。併しながら、忠恕が一貫の道たる理由を述べるに當つて、結局は、仁が一貫の道であることを豫想した。其の外にも、仁を一貫の道とした學者は、少なくなかつた。

一貫の道の解釋には、以上の如く種々の説がある。果して然りとすれば、何れの解釋を以て最も妥當と認めること

が出来てあらうか。孔子の所謂一貫の道が何であらうかを考へるに當つて、先づ第一に注意しなければならぬのは、孔子が其の弟子に向つて最も力説したところの道徳が何であつたかと云ふことである。蓋し其の根本思想は、明かにこれを語らないとしても、必ず常にこれを力説するものである。これは、たゞ孔子のみに限つたことではない。何人に於ても同じである。「論語」の文字を讀んで見ると、孔子が其の弟子に向つて、最も熱心に説いたのは、先づ第一に仁である。「論語」の中には、仁といふ文字が到るところに現はれて居る。孔子が仁を説くに當り、如何に熱心な態度を以て其の弟子に對したかは、「論語」を精く時、讀者の痛切に感ずるところであらう。仁を以て一貫の道と解する説には、耳を傾けなければならぬ根據がある。少なくとも、此の解釋は、他の解釋よりも、多くの妥當性を有して居る。然らば孔子が熱心に力説した徳目は、たゞ仁のみであらうか。決してさうではない。孔子は、仁の外にもいろいろの徳目を説いて居る。如何なる徳目を最も熱心に説いて居るか。曰く、禮。曰く、中庸。曰く、忠恕。然らば、一貫の道を考へるに當つては、これ等の徳目に就いても、一應の吟味を試みなければならぬ。これ等の諸徳を吟味するに當つて、直ちに感ずるのは、これ等の諸徳がそれぞれ孤立したものでないといふことである。例へば、禮といふも、それは、仁と全然無關係なものでない。また中庸といふも同じく仁に關係を有して居る。忠恕に至つては、寧ろ仁の内容の一方面を云ふものではないかといふ感が起る。孔子は、仁と言ひ、禮と言ひ、中庸と言ひ、忠恕と言つた。それは、別々の名をもつて居る。併しながら、同じ根本思想の形を變へて現はれたものではないか。否、同じ思想を種々の方面から眺めて、別々の異名を附したに過ぎないものではないか。例へば、仁とか禮とか言へば、それは、或る道徳の内容である。仁は、内面的に見た内容であり、禮は、外面的に見た内容である。これに反して、

中庸といへば、それは、或る道徳の形式的方面を意味して居る。また忠恕と云へば、これには、著るしく實踐的の意味が含まれて居る。例へば、仁といふやうな徳は、内容の方面から見た道徳の名稱である。併しながら、此の仁を實踐する場合には、自ら忠恕といふやうな徳によらなければならぬ。かくの如く考へて行くと、孔子の所謂一貫の道も、粗ぼ其の輪廓が明らかになつて來るかと思ふ。即ち孔子の所謂一貫の道は、これを形式の方面と内容の方面から考へることが出来る。形式の方面から言へば中庸であり、内容の方面から言へば禮であり仁である。而して、禮は其の外面的方面、仁は其の内面的方面である。これを表示して見れば、



といふことになる。前にあげた忠恕は、仁の實踐的方面と見てよい。これは、既に多くの人々によつて是認せられて居る説である。獨創的の新しい解釋ではない。

孔子の所謂一貫の道は、中庸・禮・仁等を總括した一つの抽象的な名であることがわかつた。此の一貫の道の各方面に屬する中庸・禮・仁等の諸徳に就いて、次に簡単な説明をして置くことにしたい。

中庸とは何ぞや 中庸は、單に中と呼ばれることもある。中庸又は中が支那の道徳思想史上に占めて居る地位に就いては、後にもこれを述べる機會があらう。兎に角、支那では、古來、中庸又は中の思想が非常に重んぜられ、これが道徳及び政治の大本となつて居たのである。支那上古の聖賢たる堯・舜・禹其の他の人々は、中庸の徳を最も尊重し、

此の徳により、天下の民衆に臨んだ。然らば、此の中庸とは、如何なる徳であらうか。これは、通常用ひられて居る中といふ言葉の意味と殆んど同じである。此の言葉に變つた深い意味があるやうに思ふのは、甚だしい誤解である。或る人は、中庸の文字に對して、次の如き解釋を下した。中とは過不及なく偏倚なきこと、庸とは常即ち久しきを経て易らざるの義である。かく解釋すれば、中庸は、二つの徳を合したものである。即ち中と庸とは其の意味を異にして居るもの、意味を異にした二つのものが集まつて、中庸の徳が出来て居るやうに考へられる。孔子は、果してかくの如き意味に中庸の文字を使用したであらうか。それには大に疑ひが起る。中と庸とをかくの如く別々にしてしまふのは、正しい解釋と認められない。此の解釋が正しいものと認められないことは、既に多くの學者がこれを明言して居る。孔子は「論語」の中に於て、度々此の中庸を論じた。「雍也篇」に曰く、「中庸の徳たるや、それ至れるかな。民鮮きこと久し。」此の一語によつても、孔子が中庸の徳を如何に重んじたかといふことを容易に知ることが出来る。孔子が「論語」に用ひて居る中庸は、前の如き中と庸と別々の意味を含めるものを合併したものと思はれない。文字の意義に拘泥して、中は何であるとか、庸は何であるかと云ふのは、孔子の眞意に反するものと考へられる。要するに、孔子の中庸は、支那の古聖人の屢々力説せる中の觀念を幾分か内面化した點も見えるが、大體の精神に於て變はりはない。自説を唱へず、古聖人の思想の祖述を以て主義となせる孔子の精神から推しても、それは自ら考へられることである。

禮とは何ぞや 孔子は、「論語」の中に於て、禮のことを屢々反復して居る。禮とは何であるか。これを簡単に言へば、制度・儀式・作法等の外面的表章である。換言すれば、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友等の分を品節し、以て社會の

組織を維持するものである。孔子は、其の門人に向つて、常に禮の必要を説いたのみならず、自らよくこれを實行した。孔子は、非常に禮を好める人であつた。孔子の禮を好めるは、恰かもそれが天性の如くに見えたと云はれて居る。其の好めるところ、必ず上達せざるを得ない。孔子は、自ら禮を好んで、熱心にこれを研究したので、遂には禮の達人と稱せられるやうになつた。彼は、禮ある者を貴び、禮なき者を嫌つた。孔子が周公を深く敬慕したのは、外に理由もあつたに相違ないが、周禮の制定者であるといふことを第一の理由として居る。周公は、周禮を制定した聖人である。故に、孔子は、深く周公を敬慕したのである。孔子は、禮を知らない者を常に卑しんだ。管仲が禮を知らないと云つて、孔子は、管仲の器を小人であるとした。孔子の在世當時は、社會の制度が非常に紊亂して居た。禮のやうなものは、殆んど行はれなかつた。孔子は、これを非常に憤慨し、時々、激越な言葉を發して、多くの人々を誡めた。「八佾篇」のはじめの方に、「八佾庭に舞はず。是れを忍ぶべくんば孰れをか忍ぶべからざらん。」と言つて居る。また同じ篇に、「禘既に灌してよりは、吾これを觀るを欲せず。」と言つて居る。禮なき者は、如何に高貴の身分の者でも、痛撃して止まなかつた。これに反して、禮ある者は、大にこれを賞揚した。「周は二代に鑑み、都々乎として文なるかな。吾は周に従はん。」と云つて居る。孔子は、或る時、定公から、「君臣を使ひ、臣君に仕ふる、これを如何。」とたづねられた。孔子は、「君臣を使ふに禮を以てし、臣君に仕ふるに忠を以てす。」と定公に答へて居る。禮も亦孔子が初めてこれを唱へ出したものではない。禮を重んずるのは、支那古來の傳統的思想である。併し、此の禮の意義は、時代によつていくらかづ變はつて居る。「周禮」の禮は、制度の意義、「儀禮」の禮は、儀式の意義、「曲禮」の禮は、作法の意義を含めるものである。故に、古代に於ては、禮と云へば、制度・儀式・作法のやうな

全く外面的なものを指して居た。然るに、孔子の時には、これがやゝ内面化して居る。前に引用した定公の間に答へた言葉を見ても、それがよくわかる。孔子は、君が臣を使ふ道を禮とし、臣が君に仕へる道を忠とし、禮と忠とを相對せしめて居る。かく相對せしめて居るところを見れば、禮は、もはや制度とか儀式とか作法とか云ふやうな外形的の事柄を離れて、内面的な徳になつて来る。勿論、まだ禮が純然たる内面的の徳にはなつて居ない。かくの如く、内面的な解釋を加へながらも、また古來の傳統的解釋に従つて、外面的な意味に用ひて居る。外面的の法則であつた禮が、漸く内面的の徳に移り行かうとする傾向を、孔子の思想の中に認めることが出来るのである。此の傾向は、孔子の思想を承け繼いだ孟子によつて更に一層進められた。孟子は、禮を仁や義や智のやうな内面的な徳と並稱し、これを主徳の一に數へて居る。

仁とは何ぞや 仁は、孔子が最も熱心に鼓吹した徳である。孔子の教學の極致が仁の一語に歸着することは、多くの學者の説が一致して居る。「論語」の一卷を精讀して見ても、自ら其の感が起るのである。一貫の道を直ちに仁と見る者があるのも無理はないと思はれる。仁も亦孔子が新しく創造した徳目ではなく、古代から傳はつて居るものである。もと此の仁は、其の字義によれば、「仁は人に並び、二に並び」と言はれて居る。即ち、仁は、二人が相偶するの意味である。「六書正偽」といふ書には、次の如く述べてある。「元は二に並び人に並び。仁は人に並び二に並び。これ天にありては元となり、人にありては仁となる。元は一元の氣、仁は衆徳の總にして、人の萬物に靈長たる所以は仁なり。」支那は、文字の國と云はれて居る程、文字といふものが豊富であつて、其の文字の解釋にも一々やかましい字義などが附いて居る。如何なる文字でも、一々其の字義通りの意味に用ひられて居るものとは云はれないが、

仁を字義によつて解すれば、人が社會的生活をなすに必要な徳義といふやうなことになるかと考へられる。参考のためこれを知つて置く必要がある。實際に於て、仁が如何なる意味に用ひられて居たかと云ふに、それは、意味の一定した用語になつて居なかつたやうである。場合によつて其の意味が多少異なつて居る。「詩經」には、これを行ひの美名の如く解釋したところがある。即ち、大叙段を賞揚した言葉に、「洵に美にして且つ仁なり。」といふやうな文字がある。然るに、「周禮」には、仁を一の徳名として居る。即ち、仁を知・聖・義・忠・和と並稱し、これに六徳の名が附してある。かくの如き、字義の詮索や、古來の用語に關する吟味は、あまり必要のないことであるから、これ位にして置いて、孔子が仁を如何に重んじたかに就いて一言し、次に、孔子の仁には、如何なる意味が含まれて居るかの中心問題に進みたいと思ふ。

孔子が仁を最も重んじて居たことは、何人にも容易に仁者の名を與へなかつたといふ一事によつても明かである。孔子は、多くの門人を有して居た。其の門人の中には、徳行のすぐれた者も少なくなかつた。孔子は、常に其の門人の徳行を賞揚した。併しながら、決して仁者の名を與へなかつた。孔子の門人の中でも、顔回は、特に徳行を以て聞えて居た。孔子も顔回の人物に就いては、他の門人に向つて屢々賞揚した。然るに、「雍也篇」を見ると、孔子は、次の如く言つて居る。「回や、其の心三月仁に違はず、其の餘は、則ち日に月に至らんのみ。」云々。顔回ほどの人物でも、僅かに三月仁に違はざることを得るのみである。故に、これを仁者といふことは出来ない。其の餘の者に至つては、尙ほ更のことである。孔子が仁を重んじて、其の門人に仁者の名を與へなかつたことは、以上の言葉に最もよく現はれて居る。孔子は、たゞ門人に仁者の名を與へなかつたのみならず、自分にも仁者を以て任じて居なかつた。

「述而篇」に、「聖と仁の如きは、即ち吾豈敢てせんや。」とある。孔子の仁者に對する態度が如何に謙遜であるかは、此の短かい文字の中によく見えて居る。聖人とか仁者とか云ふものは、到底自分等の及ぶところでないといふのである。後世から古今に類のない大聖人・大仁者の如く尊崇せられて居る孔子も、自分には決して聖人とか仁者とかいふ自負心をもたなかつた。孔子が仁者として許したのは、支那古代の聖人たる堯・舜・禹・湯・文・武・周公と、微子・箕子・比干・伯夷・叔齊・管仲等の如き數人の賢人のみであつた。仁者となること亦難いかなといふ感が起る。

孔子がかくの如く重んじた仁とは、如何なるものであらうか。孔子の仁は、勿論傳統的な思想を襲いだものである。併し、單純な字義を其のまゝ承認したものではなく、また古來の用語例に拘泥したものでなかつた。傳統的に傳はつて居る仁の内容を深めて、これを道德の根本原理としたものであらうと考へられる。孔子は、道德の根本原理に仁の文字を充てたのである。これを外の言葉で云へば、仁は、孔子の理想である。孔子の仁も、勿論、これを一種の徳と見ることは出来る。併し、仁の徳は、孝行とか友愛とか云ふやうな他の徳目と全然其の性質を異にしたものである。孝行とか、友愛とか云ふ徳目は、其の徳目の概念もはつきりして居る。例へば、孝行と云へば親に盡すことである。孝行の細案に至つては、種々の異論もあらうが、孝行と云へば、大體に於て一致した概念が何人の腦裡にも浮んで来る。然るに、孔子の仁の如き道德上の理想になると、其の意味が非常に廣い。仁とは何ぞやと云つても、簡單にこれを定義することが困難になる。仁と名づける一つの徳の中に、幾つかの徳が含まれて居る。従つて、孝行や友愛の徳を説明するやうに、一言でこれを盡すことは出来なくなる。孔子は、門人に向つて、最も熱心に仁を説いた。併しながら、孔子の説いた仁の意義は、時と場合によつて異なつて居た。孔子は、先天的に立派な教育家の性格を有する人であつたから、道德上の理想を説くに當つて、常に相手の人物や環境に適應するやうな訓話をした。樊遲といふ者が仁をたづねたら、孔子は、人を愛することだと答へた。然るに、子張の問に對しては、よく五者を天下に行ふことが仁であると答へた。子張には其の意味が十分に分らなかつたので、重ねて五者を天下に行ふとはどうすることであるかとたづねた。孔子は、次の如く、これを説明して居る。五者とは恭・寛・信・敏・惠の五つを云ふ。恭ならば妄りに人を侮らない。寛なれば即ち衆望を得ることが出来る。信なれば必ず多くの人々から信頼される。また敏なれば即ち功があり、惠なれば以て人を使ふに足る。云々。子張に答へたところによれば、仁とは、恭・寛・信・敏・惠の五つの徳を併せたものであつたのである。孔子は、また次のやうに言つて居る。「君子親に篤ければ、則ち民仁に興り、故舊遺れざれば、則ち民渝からず。」「それ仁者は己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人達す。」「己れに克ちて禮に復るを仁となす。一日己れに克ちて禮に復れば、天下仁に歸す。仁を爲すこと己れに由るのみ。而して人に由らんや。」其の外にも、仁を説明した文字は、非常に多いのであるが、こゝには、それを一々引用することも出来ないから省略して置く。以上の文字を読んで見るだけでも、孔子の仁が非常に複雑な概念を含めることがわかるのである。かくの如く、孔子は、仁を最も重んじ、聲を大にしてこれを鼓吹したが、仁の概念を明瞭に語らなかつた。恐らくそれは明瞭に語ることが出来なかつたであらう。何となれば、前にも述べたやうに、仁は、道德上の理想であつて、單獨な徳目と性質を異にして居るからである。孔子の心の中に燃えて居る道德的理想、それに對して、孔子は仁といふ名を附して居たので、これに簡單な定義を與へることが出来なかつたであらう。とにかく、孔子は、自ら力説高唱した仁に明瞭な説明を與へず、人によつて種々様々の答へをして置いたので、後世に至つて、こゝに一つの問題を生

第一章 論語大意

じて来た。孔子の仁とは果して如何なるものであらうかといふことである。これは、「論語」を思想上から研究しようとする者、孔子の學説を闡明しようとする者にとつては、極めて重大な問題である。

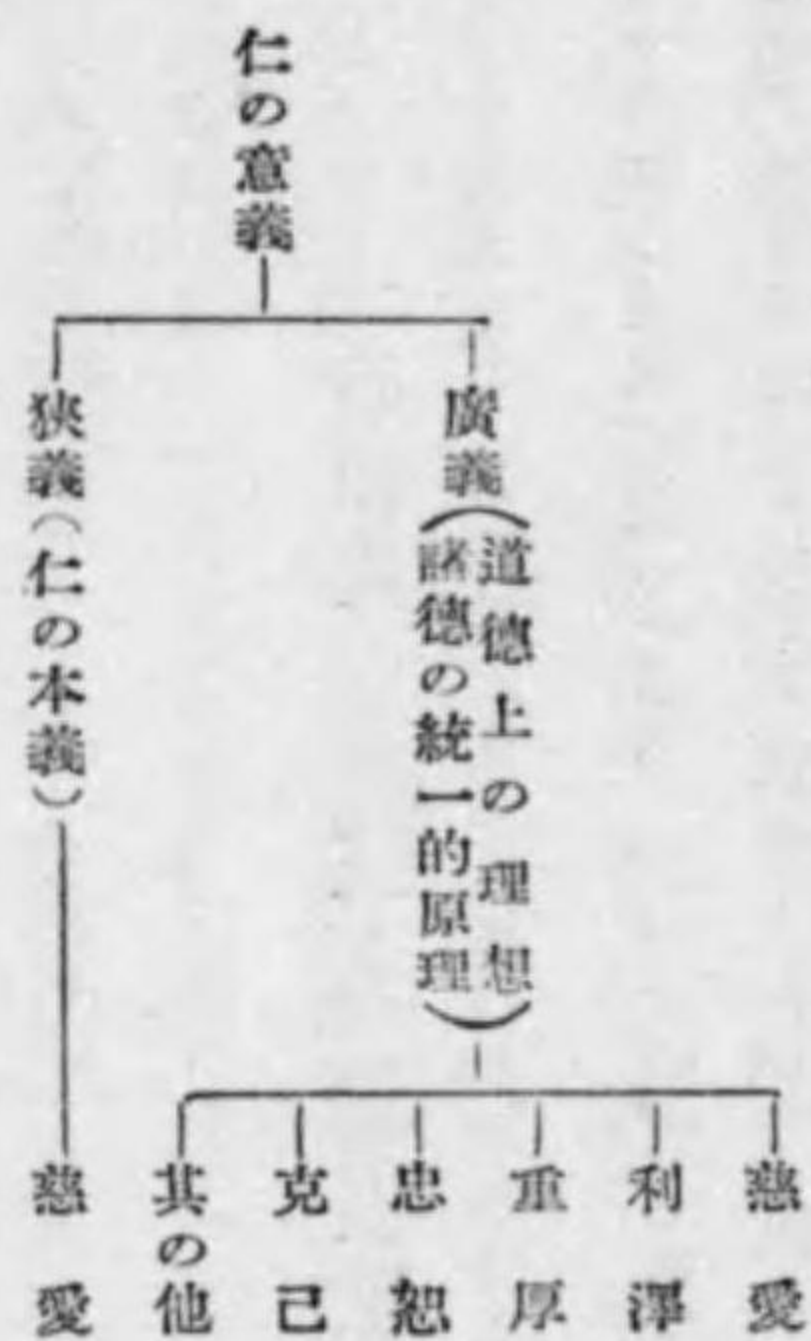
孔子の仁に對して、解釋を試みた學者は、今日までに其の數が如何に多かつたことであらう。其の中には、孔子が全く考へても居なかつたやうな解釋を下して居る者もある。宋の儒者の解釋などがそれである。程明道及び程伊川、其の學統を傳へた朱子は、儒教を哲學的に説いたので、仁に對しても亦頗る難解な哲學的解釋をした。程子は、仁を生道とし、朱子は、仁を心とした。朱子は、仁を論じて、「天にありては、萬物を生成する力、人にありては、一切倫理を實行する力。」と言つて居る。程朱の學説は、平易な實踐道德教に過ぎない儒教を深遠な哲學に築き上げてしまつた。東洋思想の發展といふ點から云へば、其の功績を認めなければならぬ。併し、儒教には、程朱の説いたやうな哲學的な思索もなく、深遠難解な哲學も含まれて居なかつた。孔子の仁にも、決して程朱の言へるが如き本體學的の意味はなかつた。孔子の仁の解釋としては、甚だ當を得ないものであつた。かくの如き本體學的な解釋は、たゞ宋儒のみが試みた創見である。其の他の學者は、何れもみな仁を實踐道德の原理又はあらゆる道德の中の主徳といふやうに解釋して居る。例へば、孟子の如きは、仁を以て、人に忍びざる心と解し、「惻隱の心は仁の端なり。」と言つて居る。また韓退之は、これを博愛の意味に解し、伊藤仁齋は、これを慈愛の意味に解して居る。物徂徠の解釋は、其の學説の根本思想たる功利主義の上から出たものである。彼は、仁を以て、安民長人の徳として居る。併し、仁を實踐道德的に解釋した點は、前の諸家と同じである。これ等の解釋を一々吟味して見ると、何れも全然誤まれる説ではない。孟子が惻隱の心を以て仁の端とし、仁とは人に忍びざるの心であると云つたのも、仁の一面を道破して居

る。仁は、或る點から云へば、明かに孟子の考へたやうな情的の心境である。また仁を博愛であるとか慈愛であるとか云ふ説は、尙ほ一層よく當つて居る。今日でも仁と云へば、先づこれ等の徳が想ひ起される。仁を安民長人とした解釋にも、否定し難い道理がある。多くの人々のために利益をはかることは、たしかに仁である。これ等の諸説は、何れもみな仁の解釋として、全般的を外れたものでない。たゞ其の缺點は、其の解釋が餘りに狹隘に過ぎることである。例へば、仁を安民長人の徳とするのはよいが、安民長人の徳のみを仁と限定するのは間違つて居る。仁には、もつと廣い意味があるやうに思はれる。少なくとも、孔子の仁には、安民長人以外の領域が存在して居る。依つて、茲に、仁の意義をもう少し廣く總合的に解釋した者もある。最も手近い例を擧げて見れば、網島梁川氏や蟹江義丸氏の説がそれに屬して居る。網島氏は、孔子の仁を廣狹二意義に分けた。廣義の仁は、一切諸徳の主となつて、それを統御する究極の理想即ち道德の統一的原理である。かくの如き廣義の仁は、其の内容を明かに掲げることが困難であるが、所謂完成若しくは圓現といふ言葉によつて、其の意義を把握することが出来る。狹義の仁は、知・勇の二徳と並稱せられるもの即ち仁愛これである。網島氏の「春秋倫理思想史」中には、孔子の仁に對して以上の如き解釋が下してある。蟹江博士も亦仁に廣狹の二意義あることを認め、廣義の仁には、慈愛・利澤・重厚・忠恕・克己の五意義が含まれて居り、狹義の仁は、其の中の慈愛のみを指すものであるとした。網島氏の説も蟹江博士の説も大體に於ては似て居る。網島氏は、廣義の仁を完成若しくは圓現と云つたやうな言葉で漠然と現はすより外はないと考へたのであるが、蟹江博士は、これに尙ほ少しく細かい概念分析を試みたに過ぎない。これが兩者の異なる點である。孔子の仁を廣狹の二意義に分けて見ることは、穩當な説と云つてよからう。孔子の仁が孔子の理想であることは、前に述べた通りである。此

の理想の中には、種々の徳目が含まれて居る。併し、其の中には、自ら中心となるものがなければならぬ。孔子がそれを明瞭に述べて居ないにしても、特にこれを力説したり、またはこれを重んじたものによつて、其の中心となつて居るものを考へることは困難でない。そこに仁愛若しくは慈愛といふやうな中心徳目を擧げることが出来よう。韓退之や伊藤仁齋などが慈愛や博愛等の徳目を擧げて、これを孔子の仁に充てようとしたのは、其の中心徳目に着眼したものである。これ等は、何れもみな誤まれる説ではない。廣義の仁、狭義の仁といふやうに、緻密に考へなかつただけのことである。仁愛とか慈愛とか云ふやうな徳目が孔子の仁の中心になつて居ることは、既に多くの學者がこれを是認した。たゞ網島氏や蟹江博士のみではないのである。仁愛とか慈愛とかの徳目になると、其の概念も餘程はつきりして来る。狭義の仁は、容易にこれを想ひ浮べることが出来る。然るに、廣義の仁に至つては、其の概念が甚だ漠然として居る。結局、網島氏の説のやうに、完成とか圓現とかいふ言葉に現はして置くより外はあるまいが、孔子の思想を検討するに當つては、尙ほ少しく「論語」の文字によつて概念の分析をして見る必要がある。蟹江博士が廣義の仁の中に、慈愛・利澤・重厚・忠恕・克己の五つの意義あることを認めたのは、仁の内容の具體的な觀方として、大體正鵠を得たものかと思はれる。廣義の仁が孔子の理想である以上、それは、諸徳の統制原理に外ならぬから、必ずしもかくの如く意義を限定することも出来なからう。此の五つの意義の外にも種々の意義を含んで居るに相違ない。併し、「論語」の文字によつて考へる時には、廣義の仁に含まれた徳目として、先づこれ等のものを擧げなければならぬ。少なくとも、これ等の諸徳が廣義の仁の内容の主要な部分を構成して居ることは明かである。よつて、此の説は、大體に於て、是認すべきものと思ふ。たゞ茲に誤解してはならぬことがある。廣義の仁の中から五つの意義を擧げて

來たからとて、廣義の仁が此の五つの意義にのみ限定せられて居るものでないといふことである。若しもこれを誤解して、廣義の仁を五徳の包括的原理の如く考へる者があつてはならない。

以上述べた仁の意義の理解を便ならしめるために、これを表示して見れば次のやうになる。



廣義の仁の中に含まれて居る以上の諸徳に就いて聊か説明して置きたいと思ふ。慈愛といふ語の意味は、普通に用ひられて居る通りである。即ち、慈愛とは、いたみあはれむことをいふ。不幸な者や弱き者に憐憫の情を寄せることが慈愛である。孔子が樊遲に答へたところの如きは、明かに仁を慈愛の意味に解したものと云つてもよい。彼は、「人を愛す。」と簡単に明言して居る。利澤といふのは、安民長人と同じ意味である。仁の功利的解釋に外ならぬ。重厚といふ語の意味も亦普通に用ひられて居る通りである。これは、輕薄といふことの反對を意味して居る。彼の剛毅朴訥を以て仁に近きものと見た場合などは、仁を重厚の意味に解したのである。忠恕に就いては、別に述べたからこれを反覆しない。克己とは、其の文字の示せるが如く、己れに克つことである。こゝに己れといふのは、私欲を

意味して居る。己れに克つことは、私欲に克つこと、換言すれば、私欲を制することである。故に、克己は、制欲と同じ内容の徳である。孔子が、「己れに克ちて禮に復るを仁とす。」と言へるが如きは、明かに仁の中に克己の意味が含まれて居る。

要するに、孔子の仁と謂へるものは、孔子の道徳的理想である。其の理想は、慈愛の徳を中心として重厚・忠恕・利澤・克己其の他の徳を總括したものである。かくの如き徳を體得せる者は、道徳上の理想的人物である。即ち、それは聖人と名づくべき者である。聖人の境地に達することは、常人の至難とする所。古來、此の境地に達した者は、堯・舜・禹・湯以下の數人に過ぎない。孔子が其の門人に對して容易に仁者の名を與へず、自分にも仁者を以て任じなかつたことも道理である。

第四節 孔子の倫理思想

「論語」の中心思想に就いては、前節に略ぼこれを概説し盡した。進んで孔子の倫理思想を検討して見たいと思ふ。儒教は、實踐道徳教である。儒教の説く所、倫理説にあらざれば、概ね政治説である。「論語」の中心思想として概説したのも、結局、倫理説其のもの、政治説其のものに外ならぬ。こゝに孔子の倫理思想といふも、觀方を變へて、前に述べたことを組織立てるに過ぎない。

「論語」は、断片的な孔子の思想の集成である。孔子の倫理思想は、「論語」の中に述べ盡されて居る。併しなが

ら、其の倫理思想には、體系といふものが少しもない。其の門人に對して、機會ある毎に教訓を與へた断片的の語録が組織も系統もなく羅列してあるだけである。次に述べやうと思ふのは、此の語録の中から、孔子の道徳的理想及び實踐道徳に關する意見を選択して總括したものである。

理想論 これは、既に述べた「論語」の中心思想によつて盡きて居る。孔子の道徳的理想は、「論語」に所謂一貫の道である。一貫の道とは、即ち仁であり、禮であり、中庸である。仁と云ひ、禮と云ひ、中庸と云ふ、其の名を異にして居るが、其の實は同じ一貫の道である。同じ一貫の道の三方面が仁・禮・中庸と名づけられて居るに過ぎない。其の三方面の中に於て、最も中樞的な地位を占めるものが仁であることは、前にこれを詳述した。故に、孔子の道徳的理想は、仁の一字を以てこれを蔽ふことが出来るのである。

仁の極致に達した者は、孔子の理想的人格であつた。孔子は、これを聖人と云ひ、仁者と云つた。常人が此の理想的人格に達することは、頗る困難であつた。何人も容易に達し得られないやうな理想は、理想其のものとして仰げば、甚だ高遠である。併しながら、かくの如き高遠な理想は、實踐道徳上の目標とならない。恰かも空の日の如く、高嶺の花の如き感がある。故に、實踐道徳の上から見ると、尙ほ少しく卑近な目標を定めて置く必要がある。何人でも修養によつて容易に到達することの出来る目標を示し、此の目標に到達するやうに萬人を鞭撻して努力せしめなければならぬ。依つて、孔子は、こゝに尙ほ一つの理想的人格を假定し、これを君子と名づけた。君子は、修養の結果によつて、常人が到達し得る理想的人格である。君子といふ言葉は、昔から種々の意味に用ひられた。時には、位の高い人を君子と呼ぶこともある。併し、孔子の所謂君子がかかる意味の君子でないことは、明かである。徳の高い人格

者、これ即ちこゝに挙げた孔子の所謂君子である。

本務論 實踐道德に關する孔子の意見の中、先づ第一に本務論を一瞥して見ようと思ふ。倫理學上に於て本務と云ふのは、道德上の理想に達する手段である。道德上の理想に達すること、換言すれば、道德の理想を實現するには、如何なる方法によるべきか。これが倫理學上の本務論の中心問題となるものである。此の問題は、自然に本務の分類といふことに觸れて来る。歐米の倫理學史上にも、本務の分類には、種々の説が現はれて居る。支那の倫理學史は、歐米のそれと同じやうに、倫理學上の諸概念が發達して居ない。本務の觀念といふやうなものも、倫理學的體系の上から考へられては居なかつたが、本務の分類に關する思想は、かなり古い時代からあつた。本務の分類の淵源は、勿論、孔子以前にある。「堯典」といふ古い書物に、五典又は五教等の文字が見えて居る。これ等の文字は、本務の分類と認めることが出来るのである。殊に、此の五教といふのは、後の人々の繼承する所となつて、其の名目の如きも次第に變遷した。「左傳」には、五教の名目として、父誼・母慈・兄友・弟襲・子孝等を掲げて居る。「左傳」の五教は、たゞ家庭道德の要目を列擧したのみに過ぎない。本務の分け方としては、甚だ不完全なものである。「周易」の「家人卦」には、「父々。子々。兄々。弟々。夫々。婦々。而家道正。」としてある。即ちこゝには家庭の道德として最も必要な夫婦の道が加はつて居る。孔子の本務論は、明かに以上の諸説の影響を受けたものである。齊の景公から政を問はれた時に、孔子は、「君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。」と答へて居る。これは、「論語」の「顔淵篇」にある有名な言である。「周易」等には、たゞ家庭の道德だけを列擧したが、こゝには、君臣の道德を取り入れて居る。さうして、家庭道德がたゞ父子の道德にのみ限定せられた。併しながら、父子の間の道德は、家庭道德の中心を

なすものである。此の道德に家庭道德の全體を蔽はしめたものと見ることも出来る。孔子に至つて、本務論の範圍が擴大せられたことは、注目すべき道德思想の發展である。此の本務論は、子思の著と云はれる「中庸」に於て、尙ほ一層整頓し、孟子に至つて大成し、五倫の名稱を稱じたのである。「中庸」には、「君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。」とある。これは「中庸」の五達道として知られたものである。後にまたこれを論ずる機會もあらうと思ふが、とに角、此の五達道によつて、孔子が齊の景公に答へた道德の要目は、更に一層完備したものととなつて居る。孟子は、「中庸」五達道の形式を改めて、「父子親あり。君子義あり。夫婦別あり。長幼序あり。朋友信あり。」といふ語句を充てた。これが即ち孟子の五倫である。儒教に於ける本務の分類は、こゝに名實ともに整備したのである。五倫は、儒教思想の研究上に輕視することの出来ない地位を占めて居る。

徳論 必ずしも孔子のみではないが、儒教の説くところ、其の大部分は、實踐道德であつた。これ即ち儒教が實踐道德教と言はれて居る所以である。「論語」を読んで見ても、孔子が其の門人に説いて居るものは、日常卑近の實踐道德にあらざれば、政治論に止まつて居る。かくの如く、儒教は、實踐道德を中心として成り立つたものである。多くの徳目を擧げてこれを説明して居るが、今日の倫理學上に謂へるが如き徳論の觀念は、其の割合にはつきりして居ない。此の點に於ても、西洋の倫理思想と東洋の倫理思想との相違がよくわかるのである。孔子は、「論語」に於て、非常に多くの徳目を説明して居る。併しながら、徳の分類と云ふやうなことになる、殆どこれを顧みなかつたかの感がある。孔子の意は、門人等に道德を教へ、これを實踐躬行せしむるにあつた。徳目の學術的分析や、如何なる分類が正しいかといふやうなことの吟味は、孔子の考へて居なかつたものである。併し、孔子にも徳目の分類

といふことが全然なかつたのではない。例へば、「論語」の、「憲問篇」に、「君子の道は三、我れ能くすることなし。仁者は憂へず。知者は惑はず。勇者は懼れず。」とある。これは、一種の徳目の分類と見れば見られぬこともない。君子と云ふのは、前にも述べた通り、實踐道徳上の理想的人物である。此の君子となるには、三つの道があると云ふのである。其の三つの道は、仁者となりて憂へざること、知者となりて惑はざること、勇者となりて懼れざることである。換言すれば、知・仁・勇の三者を體得することである。こゝに謂ふ仁が狹義の仁であることは云ふまでもない。「憲問篇」の中にある前述の語は、理想的人格たる君子の屬性の説明であると同時に、實踐道徳上の三主徳の地位を明かにしたものである。これを徳の分類と見ることも不可能ではない。かくの如き三徳の分類は、孔子以前にも行はれて居た。孔子の創見ではないのである。子思は、孔子の説を繼承して、「中庸」の中に、「知・仁・勇の三は、天下の達徳なり。」と言つて居る。これを「中庸」の三達徳と云ふ。三達徳は、五達道と共に「中庸」の骨子をなせるものである。併し、三達徳の分類は、子思以後にこれを憲章する者が出なかつた。五常又は五徳と云ふやうな分類の方が勢力を得た。五常とは、仁・義・禮・智・信の五つの徳目を云ふのである。孔子は、未だかくの如き徳目の分類をして居ない。孔子は、たゞ其の道徳的理想たる仁を力説したのみである。孔子の仁に義を加へて、仁義を並稱した者は、門人の曾子であつた。曾子は、孔子の仁の中に、義の含まれて居ることを認め、仁の中から義を布衍して來たのである。此の仁義の説を襲ぎ、更に一層これを發展せしめた者が孟子であつた。孟子は、曾子の仁義説に一步を進めて、仁・義・禮・智の四徳を擧げた。其の後、董仲舒は、孟子の四徳に信の一徳を加へた。こゝに於て、はじめて五常の説が確立し、長く徳目の分類として、儒者の間に傳へられたのである。故に、五常説の淵源は、孔子の思想に發して居る。

孔子の唱へ出したものではないが、孔子の思想に含まれた道徳の觀念が自ら發展して、かくの如き分類となつたのである。

孔子が道徳原理の研究者でなく、實踐道徳の鼓吹者であることは、既に幾度もこれを述べた。孔子は、常に學理よりも實踐を重んじた。彼は、口に實踐道徳を説いたのみならず、自らこれを實行した。道徳思想の組織的・系統的研究は、彼の本領とする所でなかつた。支那固有の道徳思想を大成し、これを人に教へ、自ら實踐躬行することを以て、彼は、其の終生の任務とした。彼を道徳學者と見るは、誤まつて居る。彼の貴きは、道徳の實行主義者たる點にある。

孔子は、道徳の實行主義者である。故に、其の實踐道徳論も極めて卑近な家庭道徳から出發して居る。近きより遠きに及ぼすこと、これ即ち孔子の實踐道徳論の要旨であつた。此の點は、實行主義者として甚だ徹底して居る。孔子は、家庭道徳を最も重んじ、これを以て治國平天下の基礎と考へた。即ち爲政の大本を家庭の中に發見したのである。かくの如き孔子の徳治主義を最も組織的に述べたものは、「大學」の一巻である。

孔子が家庭道徳の中心徳目としたのは、孝と弟とであつた。「論語」の、「述而篇」に、「弟子入りては則ち孝、出でれば則ち弟。」と言つて居る。孝とは父母に仕ふること、弟とは兄弟に仕ふることである。其の中でも、孔子が特に重んじたものは孝であつた。「孝經」の中に、孔子の思想として傳ふるものに曰く、「それ孝は徳の本にして、教の由つて生ずる所なり。」又曰く、「五刑の屬三千、罪不孝より大なるはなし。」これ等の文字は、孔子が孝の徳を如何に重んじたかを最もよく語るものである。

孔子は、孝の内容として、(一)服従、(二)養志、(三)幾諫の三つを挙げた。服従とは、父母の志に背かざることである。「論語」の「爲政篇」に、孟懿子が、孝を問へる答へとして、「違ふ勿れ。」の一語を掲げて居る。此の答へは、甚だ簡單である。樊遲が孔子に面會した時に、孔子から其の話が出た。孟孫が孝道を我れに問ふたから、これに答へて、「違ふ勿れ。」と言つて置いたと語られた。樊遲は、「違ふ勿れ。」の意味を解することが出来なかつた。其處で孔子に向つて、「それはどういふわけですか。」と問ふた。孔子は、次のやうに答へた。「生きては、これに事ふるに禮を以てし、死しては、これを葬るに禮を以てし、これを祭るにも禮を以てせよ。」云々。要するに、「違ふ勿れ。」といふのは、「父の志に違背してはならない。」と云ふことである。「論語集註」の卷一に、「違ふ勿れとは、理に背かざるを謂ふ。」とある。「論語集註」の説は、甚だ牽強附會である。孔子の思想には、宋儒の考へたやうな理の觀念がない。従つて、「違ふ勿れ。」を、「理に違ふ勿れ。」と解釋して、形而上學的意味を加へるのは、實踐道德の實行者をもつて自任する孔子の主義に反して居る。「違ふ勿れ。」の意味は、もつと日常卑近の道德に觸れたものとして考へなければならぬ。これはたゞ「父母の志に違背してはならない。」といふ位の意味に考へた方が正しからうと思ふ。「學而篇」の中に、「父在せば其の志を觀、父歿すれば其の行を觀る。三年父の道を改むるなきは、孝と謂ふべし。」とあり、「子張篇」にもこれに似た文字がある。これ等の文字の意味から考へても、「違ふ勿れ。」の意味は、明かに、「兩親の志に違ふ勿れ。」といふことに解釋される。孔子が孝道を唱へた當時の支那は、封建制度であつたから、其の服従主義もこれを是認することが出来た。然るに、其の後、社會の組織が一變して、郡縣時代となつてからは、「父の道を改めてはならない。」といふやうな思想を容れることが出来なくなつた。かくの如き極端な服従主義は、時代の

趨勢と扞格するやうになつたので、孔子の言葉に新しい解釋を加へて、時勢と調和せしめようとする者が出来た。皇侃の如きは、其の一人であつた。次に、孔子が孝道の内容の一つとして挙げた養志とは如何なることであるかと云ふに、これは、其の文字によつて明かなるが如く、父母の志を養ふといふことである。たゞ父母の身體を養ふだけではいけない。其の志を養はなければならない。これが孔子の主張の要點である。勿論、父母の身體の方面はどうでもよいと云ふのではない。身體の方面に注意することは當然である。それは、殊更に其の必要を説くまでもなく、世の中の人々がみな知つて居る。世の中の人々の中には、父母の身體を養ふことのみを以て孝と考へる者が多い。それは誤まつて居る。身體を養ふのみでは孝と云へない。身體と共に志を養ふのがほんたうの孝行である。孔子が養志を説いた精神は、さうした點にあると思ふ。「論語」の「爲政篇」に、「子游孝を問ふ。子曰く、今の孝は、これ能く養ふを謂ふ。犬馬に至るまでよく養ふことあり。敬せざれば、何を以て別たんや。」とある。身體を養ふだけならば、犬馬のやうな動物でも出来る。父母の志を養はなかつたならば、人間は、犬馬と選ぶところがないといふ意味である。志を養ふといふのは、如何なることであらうか。これは、父母の心を安らかならしめることに歸着する。即ち、消極的には父母に心配をかけないこと、積極的には、父母の心を樂しませることである。「論語」の里仁篇にある「父母在せば遠く遊ばず。」といふのは、父母の心を安んぜしめる養志の一例に外ならぬ。其の外に、孝道の内容として孔子が挙げた幾諫と云ふのは、色を和らげて、靜かに父母を諫めることである。孔子は、孝道の要素として服従を挙げた。父母の命令には服従しなければならぬ。併しながら、父母の命令は、いつも必ず正しいものと限つて居ない。時には父母の命令が道に違へることもある。かゝる場合には、子たる者、如何にすればよいか。これは、當然考へな

ければならぬ問題である。此の問題に對する答へとして、孔子は、茲に幾諫といふことを擧げたのである。如何なる人間でも、其の言行が常に絶對善であるとは云はれない。善人にも時には過失といふものがある。況んや、人間の世の中は、善人のみによつて成れるものでない。父母の行爲が善道に反する時に處する子女の態度を明かにして置くことは、孝道を論ずる場合に、最も必要な問題である。要するに、幾諫は、變に處する孝道とも云ふべきものであらう。幾諫に就いて、孔子は、「論語」の「里仁篇」に、「父母に事へて幾く諫む。志の従はざるを見れば、また敬して違はず、勞して怨みず。」と言つて居る。幾諫は、父母の非行を諷めて善道に導くことである。父母の如き長者に諫言を呈する場合は、注意の上に注意しなければならない。激しい言葉を用ひたり、不快の情を色にあらはしたりして、父母を威壓するやうな態度を示すのは、孝道の中に反するものである。父母の過失、父母の非行は、温顔を以てこれを諷め、敬意を失はないやうにして、父母を善道に導かなければならない。如何に諷めても、父母が其の諫言を容れない時はどうするか。父母に向つて不敬の言葉を吐いたり、努力の徒勞に歸したことを怨んではならない。これが孔子の所謂幾諫の要點である。

孔子は、孝を重んずる結果、三年の喪を主張した。支那の古禮には、喪期を三年として居た。孔子は、此の古禮を尊重し、これを祖述したのである。爾來、三年の喪は、儒教の一定説となり、多くの學者がこれを承繼した。三年の喪期は、餘りに長過ぎる。社會の組織の簡單な時代には、かくの如く喪期を長くしても、別に差支へなかつたであらうが、世事の複雑になつた社會に於て、これを實行しようとすれば、それがために人間の活動力が著るしく妨げられる。故に、三年の喪には、反對者も亦尠なくなつた。孔子の門人宰我の如きは、孔子の生前から既に此の喪期の長

過ぎることに氣づき、師に向つて質問をして居る。併し、孔子は、三年の喪期の短縮説に耳を傾けなかつた。後世に至つて、孔子の三年喪期説を極力排斥し、大に薄葬説を主張したのは墨子であつた。孔子が喪期を長くしたのは、明かに孝を重んずる精神から出たものである。併し、かくの如き説は、實行上困難と云ふよりも寧ろ不可能に屬して居る。故に、儒教の最も盛んな時でも、實際に於て、三年の喪に服するといふやうな例は、殆んどなかつたのである。

孔子の孝道論を祖述して、其の趣旨を尙ほ一層明瞭ならしめた者は、門人の曾子である。曾子は、名を曾參と云ひ、孔子よりも、四十六歳の年少者であつた。はじめには孔子から愚鈍な者と思はれて居たが、修養努力の結果、最も有力な孔子の思想の傳統者となつた。曾子は、單に孝道論の祖述者たるに止まらず、孝道の實踐者として聞えて居る。曾子が天性極めて孝心の深い人であつたことは、「論語」をはじめとして、種々の書物に記された言行によつて明かである。一説によれば、「孝經」は、曾子の著書だと云はれて居る。「孝經」は、孝道に對して、最も詳しい説明を試みたものである。古來、儒教の古典として頗る汎く讀まれて居る。我が國でも嘗て此の書を各戸に一冊づゝ備へて置くやうに政府から命じたこともあつた。「孝經」が曾子の著書であるかどうかといふ問題には異論もある。併し、曾子の孝道論が、「孝經」に現はれて居る孝道論とよく似て居ることは事實である。曾子の孝道論は、「大戴禮記」の曾子十篇の中に出て居る。曾子の孝道論は、孔子のそれを襲用してこれを整備したものである。曾子も亦孝道の内容として服従・愛敬・養志・微諫等を擧げた。これ等の綱目は、大體に於て孔子の説と同じである。併し、曾子は、孔子の思想に一步を進め、孝を以て一切の徳の根本とし、且つ形而上學的の意味を加へた。曾子は、次のやうに言つて居る。「居處莊ならざるは孝にあらざるなり。君に事へて忠ならざるは孝にあらざるなり。官に莅みて敬ならざるは孝

にあらざるなり。朋友信ならざるは孝にあらざるなり。戰陣勇なきは孝にあらざるなり。」云々。曾子の説に従へば、忠も信も勇も其の他の徳も悉く孝の中に含まれてしまふのである。換言すれば、孝は、一切諸徳の包括原理である。曾子は、また曰く、「夫れ孝は天下の大經なり。」云々。此の言葉には形而上學の意味が含まれて居るやうに思はれる。かくの如きは、孔子の未だ全然道破しなかつた説である。「孝經」の中にも、孝を以て諸徳の根本となし、且つ孝に形而上學の意味を附與して居る。「孝經」に曰く、「孝は天の經なり、地の誼なり、民の行なり、天地の經にして民これに則る。」云々。「大戴禮記」中にある曾子の説と粗ぼ一致して居る。「孝經」には、孝道の内容として、服從・愛敬・奉養・諫諍等を擧げた。これも亦曾子の説と殆んど同じである。「孝經」と曾子の孝道論との間に、思想上の聯絡があることは、一讀してこれを知ることが出来る。「孝經」が曾子の著書でないとするれば、曾子の説を紹述した門人の著作に相違あるまい。とに角、孔子の孝道論が發展して曾子の孝道論となり、「孝經」の孝道論となつたものと見てよからう。

修爲論 東洋の倫理思想には、修爲論といふものが頗る重要な地位を占めて居る。修爲論といふのは、道德上の理想に到達する工夫である。東洋の倫理學者は、何れもみなこれに多くの言を費やして居る。蓋し、この修爲論は、東洋倫理思想の特色の一つであらうかと思ふ。

孔子の理想は仁である。此の仁に到達する工夫として、孔子は、博文約禮を擧げた。博文約禮といふのは、其の文字の示して居る通り、博く文を學び、禮を以てこれを約することである。仁に到達しようと思ふには、先づ博く文を學ばなければならない。即ち、多くの書物を読んで知識を收得することが必要である。併し、たゞ博く文を學ぶだけ

では、其の知識が淺薄なとりとめのものになる。別の言葉で云へば、雜學に陥り、所謂物知りになり易い。そこでこれを禮によつて約するを生ずる。併し、たゞ禮のみを重んずることも出来ない。博く文を學ばずして、たゞ禮のみを重んずれば、虚禮に流れ、窮屈になり易い。博く文を學び、これを禮によつて約することが必要である。かくして初めて禮に到達することが出来る。孔子は、「論語」の「顔淵篇」に、「君子は、博く文を學んで、これを約するに禮を以てすれば、また呼かざるべきか。」と言つて居る。顔淵も亦同じやうな言を述べた。「論語」の「子罕篇」に、「顔淵喟然として歎じて曰く、これを仰げば彌々高く、これを鑽れば彌々堅く、これを瞻れば前にあり。忽焉として後にあり。夫子循々然として善く人を誘む。我を博むるに文を以てし、我を約するに禮を以てす。罷めんと欲して能はず、既に吾が才を竭す。立つ所ありて卓爾たるが如し。これに従はんと欲すと雖も由なきのみ。」といふ一節がある。

孔子の倫理思想に対する批評 「論語」に現はれて居る孔子の倫理思想は、以上述べたところによつて、其の大意を明かにすることが出来たかと思ふ。此の倫理思想に対する所感を簡単に述べて参考に供したいと思ふ。

孔子の倫理思想の長所の方面を擧げて見ると、第一は、其の根本思想が理想主義に基づいて居ることである。世の中の道義が非常に頽廢した春秋の時代に於て、理想主義の旗幟を明かに掲げ、淺薄低級な功利主義や快樂主義を斥け、社會の綱紀を振興した點から云へば、孔子は、實に人道的の戰士に等しい。孔子の倫理思想の長所は、何と云つても此の理想主義の上に立脚して居ることである。孔子は、其の理想を仁と云ふ文字によつて表はした。孔子の仁が非常に廣い意味を含んで居ることは、前に述べた通りである。其の廣い意味の仁には、明かに悅樂の要素も含まれて

居る。故に、孔子の理想主義を極端な嚴肅説と見ることは出来ない。孔子は、卑俗な快樂を追ひ、低級な欲望に走る者を誠しめた。併しながら、人生の悅樂を悉く斥けてしまふやうな枯淡な道德説に與みしなかつた。孔子の倫理説の長所の第二は、人格主義を根柢として居ることである。孔子は、個人の人格の完成と云ふことを道德の出發點として居る。孔子は、道德の第一歩として、先づ己れを修めることの必要を力説した。而して、各個人が己れを修めることは、やがて一家の平和を招き、一國の安寧を齎らすものと見た。修身齊家治國平天下は、一貫した道德の體系であつた。故に、孔子の人格主義を、個人主義と混同してはならない。孔子の倫理説の長所の第三は、實踐道德を重んじたことである。孔子が其の門人に向つて説いたものは、現在の社會に生存する者が一日も缺如することの出来ない實踐躬行の道であつた。孔子の倫理説は、道教の道の如き超現實的な哲理でもなく、宋儒の性理説の如き形而上學的な理論でもなかつた。仁人若しくは君子と云へるが如き理想的な人格を掲げて、仁義孝悌の日常道德を鼓吹し、世道人心に多大の影響を與へたことは、孔子の倫理説の特徴の一つであつた。理想主義・人格主義の上に立脚して居ること、實踐道德を重んじたこと、これが孔子の倫理説の長所の中の最も根本的なものであつた。細かい點に於ては、其の外にも尙ほ種々の長所を有して居る。こゝにはそれを省略したい。

次に孔子の倫理説の短所と認むべきものを列擧して見よう。これも亦極めて主要なものだけに止めたい。如何なるものにも、長所の反面には、必ず短所を伴ふのが例である。孔子の倫理説も亦其の例に漏れない。孔子の倫理説の短所は、第一に、其の理想主義に伴へるものである。孔子は、理想を過去に求めた。従つて、孔子の理想主義は、一種の尙古主義となつた。尙古主義の缺點は、過去の世界のみを讚美して、現在及び未來の生活を輕んずる爲めに、其の

思想が常に消極主義・退嬰主義に傾くことである。總べて文化と云ふものは、人間が前途の光明を翹望して、積極的・進歩的活動を續けて行くところに發達するものと云つてよい。過去の世界に憧れて消極・退嬰主義に傾けば、文化の發達を期することが出来なくなる。孔子の倫理説には、此の尙古主義の缺點が潜んで居る。第二の短所は、其の人格主義に伴へるものである。孔子は、人格の完成と云ふことを人生の目的とした。至高の善を人格の完成と見た點は、所謂人格實現説の主張と一致して居る。併し、彼の所謂人格とは如何なるものであるか。其の概念が甚だ不明瞭である。孔子は、聖人若しくは君子等の名によつて理想的の人格を云ひ表はした。併し、其の聖人若しくは君子と云へる理想的な人格の概念を分析しなかつたので、孔子の所謂人格は、概念が頗る曖昧として居る。これは、孔子の倫理説の短所と云はなければならぬ。第三の短所は、其の實踐主義に伴ふものである。孔子が餘り實踐道德の鼓吹に力を注いだ結果は、自ら哲學的思索を缺くことになつた。必ずしも孔子のみには限らない。古來、實踐的方面を過重する者は、多く思索的方面が空疎に流れ易いのである。孔子の倫理説は、それを最もよく語れるものであつた。孔子の學風から見れば、其の學説に哲學的思索が缺けて居ることは、寧ろ當然と云つてよからう。孔子は、日常道德の實踐躬行を學問の要諦とし、道德の原理を思索的に推究したり、倫理學説を體系的に組織したりするやうなことは、極力これを排斥したからである。孔子の學風から生じた結果ではあるが、學術上から見れば、これも亦短所の一つに數へなければならぬ。

以上は、孔子の倫理説の長所に伴ふ短所の例であるが、其の他にも尙ほ見逃すことの出来ない種々の短所がある。即ち短所の第四として、孔子の倫理説が形式主義に走り過ぎたことを擧げてよからう。三年の喪を唱へたことなどは

最も適切な例である。孝道を重んずる精神から、喪期を長くしたことは、理論上に於て何人も異存のないところであらう。併し、總べての人々がみなかくの如き長期の喪に服することになれば、個人の生活上にも、社會の發達上にも、尠なからぬ妨害となるに相違ない。同じ儒學の流れを汲む學者の中からも、三年の喪期に反對する者が少なくなかつたことは、前に述べた通りである。餘り形式に拘泥し過ぎたと云ふことは、慥かに孔子の倫理説の短所の一つであつた。短所の第五として擧げなければならないのは、學説に不備な點の多いことである。これは、短所の第三として擧げた哲學的思索の缺乏と云ふことに關係して居る。孔子は、道德的品性の發達した教育家であつた。道德思想を理論的に研究し、思索的に整頓し、體系的な學説を組織する所謂道德學者ではなかつた。「論語」の如きは、一種の斷片的な教育記録に過ぎないのである。最初から道德説を系統的に述べようとして著はしたものではなかつた。「論語」の一卷に現はれて居る道德思想を倫理學の體系の上から見れば、不備な點がある筈である。茲に一々それを指摘する必要はないが、例へば、「論語」の中にある本務論や徳論に於て、最も其の感を深くせざるを得ない。本務と云ひ、徳と云ひ、何れも道德の實踐的方面に關係して居る。實踐躬行を重んずる孔子の學風から云へば、特に精密な考究を要する部門と云はなければならぬ。然るに、「論語」に現はれて居る孔子の本務論や徳論は、甚だ不完全なものである。孔子の本務論と云へば、齊の景公に答へた「君々。臣々。父々。子々。」と云ふ言葉によつて、僅かに彼の考へて居た本務の内容を察し得るのみに過ぎない。かくの如く、單に君臣父子の關係を列擧しただけでは、本務の分類として完全な形式を備へたものと云ひ難いのである。孔子は、其の門人に向つて種々の實踐道德を説いて居る。併しながら、徳目の分類や徳目相互の關係等に就いては、頗る曖昧とした點が多い。「論語」に現はれた孔子の徳論は、其

の本務論と等しく、これまた甚だ不完全なものとは云はなければならぬ。以上は、單に一例を擧げたのみに止まるが、これによつても、孔子の倫理説に不備な點の多いことを察し得るのである。孔子の倫理説の缺點の一つとして、學説其のものに不備な點の多いことを數へるのは當然であらうと信ずる。

第五節 孔子の政治思想

道德に次いで、孔子が最も力説したものは、政治に關する問題であつた。修身齊家治國平天下を標榜せる孔子の教學に於ては、道德説と政治説との間に極めて密接な關係を有して居たのである。

理想論 孔子は、仁の實現を以て政治上の理想とした。孔子の説によれば、仁は、道德上の理想であると共に、政治上の理想であつた。道德と政治とは、同じ理想の上に成り立つて居るものであつた。政治上に於て仁を實現するとは如何なることであらうか。孔子は、治國平天下の文字を掲げて居る。治國平天下とは、堯舜以來多くの聖賢が常に政治上の理想とした標語である。孔子がはじめて唱へ出した新説ではない。古來、此の治國平天下と云ふ文字には、二様の意味が含まれて居た。其の一は、民を教へ導いて道德的に發展せしめること、其の二は、民を富ましめて生計を安定せしめることであつた。古代に於ては、此の二様の意味即ち道德的意味と功利的意味とが合體して居た。「書經」の「大禹謨」に、「徳は惟れ政を善くす。政は民を養ふにあり。水・火・金・木・穀・土惟れ修め、正徳・利川・厚生惟す。」とあることによつても明かである。然るに、孔子は、此の道德的意味と政治的意味とを分ち、特に、道德的意味を重

んじた。孔子は、政治の目的として民をして道徳的に發展せしめることを最も必要とした。併し、民の生活を安定せしめることを全く不必要とは認めなかつた。孔子は、治國平天下の道徳的方面を力説し、罕に功利的方面をも主張した。孔子は、季康子が政治を問へるに對して、「政は正なり。子帥ゆるに正しきを以てすれば、孰れか敢へて正しからざらん。」と答へた。孔子は、政を正と見たのである。正は民を正すと云ふことを意味して居る。民を善導して道徳的に發達せしめることを政治の目的と見たことは、此の一語によつても明かである。

方法論 孔子は、治國平天下の理想を實現する手段として、徳治主義の政治を唱へた。孔子は、徳治主義の政治を以て治國の要道としたのである。徳治主義の政治とは、如何なる政治であるか。孔子は、「論語」の「爲政篇」に次の如く述べて居る。「政を爲すに、徳を以てすれば、譬へば、北辰其の所に居て、衆星これに共むかふが如し。」云々。徳治主義とは、徳を以て天下を治めることである。統治者が先づ自己の徳を修め、其の徳によつて天下の庶民を率ゐることに外ならぬ。孔子は、嘗て季康子が、「若し無道を殺して有道に就かば如何。」と問へるに對して、「子政を爲すに、焉んぞ殺を用ひん。子善を敬すれば、民も善ならん。君子は徳の風、小人は徳の草、草これに風を上くはうれば、必ず偃す。」と答へたことが、同じく「論語」の「爲政篇」に出て居る。統治者が徳を以て接すれば、民は必ず善良な人間のみとなり、上に背くやうな無道の者がなくなる。恰かも草が風の爲めに靡くやうに、民は、有徳の君主に服従する。刑罰を課して無道を懲らしめるやうな必要はなくなると云ふのである。孔子は、徳治主義萬能論者であつた。

孔子の徳治主義は、古來、支那に傳はつて居る修己治人の思想を最も明白に言ひ表はしたものであつた。徳治主義の政治説は、法治主義の政治説に反對し、統治者の修徳を以て政治の要諦として居る。孔子が統治者の修徳を如何に

重んじたかと云ふことは、「論語」の中に屢々反覆した文字によつて明かである。例へば、「子路篇」に、「其の身正しければ、令せずして行はれ、其の身正しからざれば、令すと雖も從はず。」と曰ひ、「苟なほに其の身を正しくせば、政に従ふに於て何かあらん。其の身を正すこと能はずんば、人を如何にせんや。」とあるが如きは、統治者の修徳より外に、治國の秘訣を認めないものである。また「爲政篇」に曰ふ。「これを導くに政を以てし、これを齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥づることなし。これを導くに徳を以てし、これを齊ふるに禮を以てすれば、恥づること有りて且つ格る。」云々。これは、徳治主義を讚美して、法治主義を排斥したものである。孔子は、常に政治の要路にある者の心得を説いた。「論語」の「顔淵篇」に曰ふ。「これに居て倦むことなく、これを行ふに民を以てす。」と。政治家は、誠心誠意を以て政道の爲めに盡さなければならぬ。政治家が政道に倦むと云ふことは、國家の紊れる本である。孔子は、政治家に向つて倦むと云ふことを深く誡めた。子路が嘗て政道に就いて問ふた時にも、孔子は、「倦む事なかれ。」と答へた。

禮樂を重んずる孔子の思想は、政治説の上にもよく現はれて居た。「論語」の「子路篇」に次のやうな一節がある。子路曰く、衛の君、子を待ちて政を爲さば、子將に奚なにをか先とせんとする。子曰く、必ずや名を正さんか。子路曰く、是れあるかな、子の迂なる。奚ぞそれ正さん。子曰く、野なるかな由や、君子は其の知らざる所に於て、蓋し闕如す。名正しからざれば則ち言順はず、言順はされば則ち事成らず、事成らざれば則ち禮樂興らず、禮樂興らざれば則ち刑罰申らず、刑罰申らざれば則ち民手足を措く所なし。故に、君子はこれに名づくれれば必ず言ふべきなり。これを言へば則ち必ず行ふべきなり。君子其の言に於て苟くもする所なきのみ。」云々。先づ名分を明かにしなければ、

善政は行はれないと云ふ意味である。名を正すことは、禮樂を興す所以であり、禮樂を興すことは、善政に達する道であると考へたのであつた。孔子の徳治主義に於ては、統治者の修徳を以て政治上の根本問題と見たのであるが、禮樂によつて民を徳化することを必要とした。徳治主義は、また一面に於て禮治主義であつた。

孔子は、殖産と教育とを政策の二大綱領とした。孔子は、産業を發達せしめて民の生計を豊かならしめ、且つこれを教育することの必要を説いた。「論語」の「子路篇」に曰く、「子衛に適く。冉有僕たり。子曰く、庶^{おほひ}なるかな。冉有曰く、既に庶なり。又何をか加へん。曰く、これを富ます。曰く、既に富めり。又何をか加へん。曰く、これを教へん。」云々。孔子は、また嘗て子貢が政を問へる時に、「食を足し、兵を足し、民これを信ず。」と答へた。更に、子貢が、「必ず已むを得ずして去らば、斯の三者に於て、何をか先にせん。」と反問した時に、「兵を去らん。」と答へた。孔子は、治國平天下を道德的意味に解釋したが、功利的意味を全く輕視しなかつた。統治者の徳によつて民を徳化することを政道の要諦と見たが、民の生計を安走することの必要をも説いた。

孔子の政治思想に對する批判 孔子の政治説の長所と云ふものを擧げて見れば、第一は、政治上の理想が道德上の理想と一致して居ることであらう。孔子は、民を道德的に發達せしめて、道德的國家を實現することを政治上の理想とした。單なる富國強兵を理想とした法家の政治説とは、大なる相違を有して居る。道德的國家の實現は、政治上の理想として甚だ妥當な見解である。春秋時代には、社會の綱紀が紊れて、諸侯が互に虎視眈々として勢力の扶植に全力を傾けて居る時であつた。かくの如き時勢に出で、道德的國家の實現を理想とする政治説を唱へた高遠な識見に敬意を表せざるを得ない。第二の長所は、政治の方法として徳治主義を主張したことであつた。統治者の人格と禮樂と

を以て民を善導する徳治主義を唱へ、法律や刑罰によつて民を威壓する法治主義を排斥したのは、政治と云ふもの本質から考へも正しい意見と思はれるが、當時の世の中に於てそれを提唱した意氣を壯とせざるを得ない。

以上の如き長所に伴ふ短所を數へて見れば、先づ第一は、餘りに民の道德的發達を重んじ過ぎた爲めに、經濟的方面を説き足らなかつたことである。孔子は、民の生計を豊かならしめることを全然無視したわけでもない。罕には此の問題に説き及んで居る。併し、道德的方面に比較し、經濟的方面を非常に輕んじたことは明かである。第二の短所は、徳治主義に偏して法治主義の効果を殆んど認めなかつたことである。政治の方法としては、徳治主義の方が勿論優つて居る。併し、天下の民は、必ずしも善良な者のみとは限らない。殊に、世の中が複雑になれば、社會生活の上に種々の面倒な問題が起り、爲政者の徳とか、禮樂とか云ふやうなものだけでは、民を統治することが出来なくなる。こゝに法律や刑罰の必要を生じて来る。彼の法治至上主義とか、重罰主義とか云ふ政治説が極端な暴論に過ぎないことは云ふまでもない。併し、法律や刑罰の意義を正當に解釋し、これを適宜に利用することは、實際政治の要路に當る者にとつて甚だ必要であらう。法律や刑罰の意義と價值とを正しく解釋すると云ふ點に於て、孔子の政治説には、稍々不備の點があるやうに思ふ。其の他にも尙ほ種々の長所や短所があらう。こゝには、最も主要なもののみを掲げたに過ぎない。

第六節 孔子の教育思想

教育者としての孔子 孔子は、支那思想界の大立者である。併し、單なる思想家ではなかつた。高遠な救世済民の理想を描き、其の理想を實現する爲めに、東奔西走した人道的闘士であつた。彼は、學者・思想家の天分と、政治家・事業家の才能を兼ね備へて居た。常に心の中に燃えて居たものは、經世治國の熱情であつた。故に、彼は、決して現在の世の中に於て實現し難いやうな空理空論を説かなかつた。彼の學説が平易な實踐道德教に止まつたのも、彼の人格、彼の理想から考へて見れば、當然のことであつた。彼は、耿々たる理想を實現する爲めに、天下を歴遊して四方の諸侯を説いた。併し、堯季の世の中に於ては、彼の説く平易な實踐道德をも、尙ほ迂遠なものとして斥けた。理想の行はれざる中に、だんだんと老境にはいつて來た。そこで、彼は、餘命のある中に、自分の理想を一字によつて書き残し、さうして、それを後世に傳へようとした。如何にも孔子の面目がよく躍動して居る。孔子は、早くから、周圍に集まる門人に向つて道を説いた。晩年に至り、仕官の志を絶つてからは、尙ほ一層子弟の教養に力を盡した。晩年は、著作と教育とに全我を投じたのである。故に、孔子は、學者であり、思想家であり、政治家であると共に、また、著作家であり、教育家であつた。殊に、教育家としての孔子に就いては、傳へなければならぬものが多い。孔子は、實に古今獨歩の大教育家であつた。孔子の如く、教育家に適した性格を有し、教育的精神に富み、且つ實際教育上の手腕を具へた人物は、東西の歴史を通じて、其の例が極めて尠ない。

教育家として最も必要な性格は、知・情・意の圓滿な發達である。孔子は、知的生活も、情的生活も、意的生活も、常人に卓越して居た。加之、此の三方面が最もよく調和して居た。孔子の知的方面に於ける卓越は、晩年に至るまで、好學心の強かつた事實がよくこれを證明して居る。孔子が、「易」の研究を始めたのは、五十歳に近い頃であつた。

然かも、これを熱心に研究したことは、葦編三絶の文字によつても明かである。孔子は、常人に優れる學才を有する人であつた。併しながら、決して生知安行の聖人ではなかつた。終生を通じて、自學自習し、古今に冠絶せる博學多識の思想家となつたのである。孔子は、「論語」の「公治長篇」の中に於て、「十室の邑、必ず忠信丘の如きものあらん。丘の學を好むに如かざるなり。」と言つて居る。其の好學心の旺盛なことが思ひやられる。然かも其の旺盛な好學心は、終生を通じて變はらなかつたのである。孔子の知的生活に於ける卓越は、これ以上に言を費やすまでもない。次に、情的生活の方面を観るに、孔子は、深厚な慈愛心を有し、美的感情・宗教的感情に富んで居た。彼は、常に、溢れるやうな慈愛の心を以て其の門人を導いた。冉伯牛の疾を憫れみ、「斯の人にして斯の病あるか。」と云つて嘆じ、顔淵の訃音に接しては、「天予を喪はせり。」と云ふ悲痛な言を漏らした。また母の死を傷しみ、三年の喪を終へたる後にも、尙ほ悲嘆の涙に暮れて居たことが、「論語」の中に傳へられて居る。次に、孔子が如何に鞏固な意志を有する人であつたかと云ふことを語る事實は、一々これを枚擧するに遑のない程多い。孔子の生涯、孔子の事業其のものが絶大なる意力の表示であると云つてよい。孔子は、自己の信念を貫徹する爲めに、多年の間諸國を遍歴した。其の間の辛酸は、筆紙に盡し難いものがあつた。生命の危きを感じたことも、二度や三度ではなかつた。かくの如き死生の巷に出入しても、彼は、決して其の信念を枉げなかつた。嘗て、桓魋と云ふ者が、危害を加へようとした時に、「天德を予に生ず。桓魋それ予を如何せん。」と云つて、泰然自若として居た。また匡人の難に遭つた時にも、「天の未だ斯の文を喪はざる、匡人それ予を如何せん。」と云つて、少しも怖れなかつた。運命に其の身を託して、敢て周章狼狽せざる所、薄志弱行の徒では、到底眞似も出來ないのである。孔子は、知的生活・情的生活・意的生活の三

方面が、以上の如く常人に卓越して居たのみならず、其の三方面がよく調和を保ち、人格に極めて圓滿の相が現はれて居た。「論語」の「述而篇」に曰へる「子温にして厲、威ありて猛からず、恭にして安。」の數言は、よく孔子の性格を道破せるものである。孔子の一言一行は、よく其の圓滿な性格を象徴せるものであつた。孔子の言行は、頗る常識に富み、決して狂狷に流れなかつた。孔子は、古聖相傳の根本思想たる中庸の紹述者たると同時に、其の實行者であつた。孔子の性格が教育者に適して居たことは、以上述べた所によつて明かであらう。

教育家は、教育者に適した性格を有する上に、熱烈な教育的精神を有し、實際教育上の才能に長じて居なければならぬ。孔子は、此の教育的精神とか、教育的才能とか云へる方面から見ても、大教育家の名を辱しめない人であつた。孔子が多くの門人を教導した態度は、實に教育的精神の權化を思はしめる。彼は、嘗て、「學びて倦まず、教へて厭はず。」と言つたが、寔に此の言は人を欺かない。「論語」の一卷は、これを教育的方面から見れば貴い教育記録である。彼は、教育を以て最も尊重すべき人道的事業と認め、自己の理想を實現する最善の手段を教育の普及發達にあるものと考へて居たやうである。孔子が實際教育上の才能に長じて居たことも、「論語」によく現はれて居る。孔子は、多くの門人の人物を觀察して、其の特質を十分に了解し、個性に適應した教育を施した。既に述べた通り、同じ質問に對しても、門人の人物や境遇によつて種々の解答を與へて居る。個性教育は、今日の教育社會に於ても尙ほ動かすことの出来ない教育上の根本原理である。孔子は、既に春秋の古に於て、これを實際に試みて居る。天稟の教育的才能を有するものでなければ出來ないことである。

孔子の教育説 孔子は、特に教育説と云ふものを述べて居ない。併し、彼は、最も優れた實際教育家であつた。多く

の門人に對して、熱心に聖賢の道を説き、且つ身を以てこれを薰化した。故に、彼の言行録の中には、教育に關する意見が少なくない。教育思想家の乏しい支那に於ては、教育史上に光りを放てる教育思想家の一人である。「論語」に現はれて居る孔子の教育思想を、教育目的論と教育方法論とに分けて、其の大要を述べることにしよう。

教育目的論 孔子の根本思想は、前にも述べた通り、仁の一字に歸着する。仁は、孔子の理想であつた。それは、道德の根本原理であり、且つ政治の根本原理である。教育の目的も亦此の理想の外にはなかつた。孔子は、仁を以て理想とし、仁に到達した理想的人格を仁者と名づけた。併し、此の仁者は、常人の容易に到達し難い境地であつた。よつて、彼は、君子と稱する實踐上の理想的人格を擧げた。君子と云ふのは、知情意の三方面の調和的に發達した人格であつた。修養によつて何人でも到達することの出来る理想的人格、それが即ち君子である。孔子は、此の君子の養成を教育の目的とした。教育上の究竟目的としては、勿論、仁者を豫想したのである。併し、常人の到達し得ない超越的な目的では、實際教育の進路を示す目標として、甚だ不便である。故に、實踐上の理想的人格たる君子の養成を教育の目的としたのである。君子は、知情意の調和的に發達した理想的人格である。併し、其の人格の構成要素の中で、彼が特に重んじたのは、道德の方面であつた。従つて、君子は、道德的人格を意味するものとなり、君子の養成と云へば、道德的人格の完成と云ふことに歸着したのである。此の點から見れば、孔子の教育説は、道德主義の教育説又は人格主義の教育説と云つてよからう。

教育方法論 孔子が其の門人に授けた唯一の教材は、先王聖賢の道であつた。此の先賢の道を記載したものは、易・詩・書・禮・樂・春秋の所謂六經である。孔子以後、長く孔門の教科書として用ひられた。特に、「詩經」と「書經」と

は、必要な教科書となつて居た。これ等の事實によつて、孔子の教育方法観を察することが出来よう。先王の道を書物によつて教へること、先王の道を實踐躬行し、模範を示して子弟を徳化すること、教育の目的を達することは、結局此の二つに歸着した。

孔子は、教育の可能を認めた。彼は、「論語」の「陽貨篇」に於て、人性を論じ、「性相近く、習相遠し。」と曰ひ、更に、「上智と下愚とは移らず。」と斷言して居る。また、「論語」の「季氏篇」には、「生れてこれを知る者、上なり。學んでこれを知る者、次なり。困んでこれを學ぶ、又其の次なり。困んで學はざる、民これを下となす。」と言つて居る。人性に上・中・下の三種を認め、其の上と下とは變化せざるもの、中は變化するものと見たのである。彼が教育可能論者であつたことは云ふまでもない。併し、彼が自由に其の性を變化せしめ得るものと見たのは、通常の才能を有する人間のみであつた。上智と下愚と 移らざるものとして居る。故に彼は制限的の教育可能論者である。

孔子は、知識・技能の注入を排して、専ら理性の開發を重んじた。「論語」の「述而篇」に「憤せずんば啓せず、排せずんば發せず。一隅を學ぐるに、三隅を以て反さずんば、則ち復たびせざるなり。」とある。孔子が常に其の門人をして、自發的に知識を追求せしめようとしたことは、「論語」の中に屢々現はれて居る。孔子が個性の發達に深い注意を拂つたことは、前にも述べて置いた。「論語」に記載せる門人との對話中には、孔子の個性教育説を實例によつて示したやうなものがある。孔子の教育意見に就いては、尙ほ外にも傳へることが多い。茲には、此の簡單な叙述のみに止めて置かう。

第七節 孔子の哲學思想及び宗教思想

最後に附記して置きたいのは、孔子の哲學思想と宗教思想である。既に屢々述べた通り、孔子が最も重んじたものは、道徳の實踐躬行と云ふことであつた。故に、孔子の學説は、其の大部分が倫理説と政治説とである。哲學や宗教に關する説は、甚だ少ないのみならず、殊更にこれを避けたやうな文字も見える。例へば、「論語」の「先進篇」を見ると、次の如き一節がある。「季路鬼神に仕へんことを問ふ。子曰く、未だ人に仕ふる能はず、焉んぞ能く鬼に仕へん。敢て死を問ふ。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。」如何にも孔子の面目が躍如として居る。其の生涯を通じて、一日も孔子の頭腦を離れたかつたものは、實踐道徳の向上をはかつて、現代の社會を改造すると云ふことであつた。孔子が東西に奔走して諸侯を説いたのは、云ふまでもなく、此の大理想の實現を期するにあつた。晩年に至つて、多くの著書を公にしたのも、文筆によつて同じく理想を實現する爲めであつた。孔子の思想は、常に現代の社會と云ふものから離れなかつた。死後の世界とか鬼神とか云ふやうな直接經驗の範圍外に屬することを考へて居る暇が無かつたのである。孔子が殊更に哲學や宗教に關する議論を避けた理由は、以上に引用した「論語」の一節がよくこれを語つて居る。孔子は、好んで哲學や宗教を語らなかつた。併し、哲學上・宗教上の意見を有して居なかつたのではない。彼は、「論語」の中に於ても屢々天に關する信仰を述べ、人性の本質を論じたのみならず、「易」の「十翼」の中に於て、世界觀を説いて居る。世界觀や人性論は、これ即ち一種の哲學思想である。また天に關する信

仰は、宗教思想と云はれぬこともない。

孔子の世界観及び人性観 孔子の世界観は、「繫辭傳」の中に現はれてゐる。「易」の「十翼」が何人の作であるかと云ふことに就いては、今日でも尙ほ種々の異論がある。併し、「繫辭傳」だけは、これを孔子の作と認めて居る者が多い。「繫辭傳」を孔子の作にあらずとするも、其の中に、孔子の思想が包含されて居ることは、何人も否定し難いのである。蟹江博士の「孔子研究」の中にも、「余は、繫辭傳は、孔子以後の儒家の手に成れるものなれど、其の中には、孔子の晩年の思想を包含すと断定するものなり。」とある。「繫辭傳」によれば、宇宙の根本原理を太極と云ふ。太極は、分れて陰陽の二原理を生じ、陰陽の二原理は、更に消長變化して萬物を生ずる。これが「繫辭傳」に現はれて居る宇宙の生成論である。「繫辭傳」には、また曰ふ。「一陰一陽これを道と謂ふ。」陰陽の二原理を道と解釋したのである。然らば、其の道と云ふのは何であらうか。「易の書たるや、廣大にして委く備はる。天道あり、人道あり、地道あり。」とある言に徴すれば、道には、天道と、地道と、人道即ち天地人の三道が含まれてゐるものと云はなければならない。天道とか、地道とか、人道とか云へるが如き觀念は、如何にして生じ來れるものであらうか。西洋に於ても、東洋に於ても、古代の人類は、日常見聞せる事實を思索の根據として、宇宙觀や人生觀を築き上げたのである。支那古代の人類は、日月星辰の如き天體から、風雨雷電の如き天地間の現象から、禽獸草木の如き自然物等に至るまで、人間の感覺に觸れる事實を委く採りて材料とし、其の中に存在する法則を、其の當時の知識によつて知らうと力めたのである。其の結果、天には天道あり、地には地道あり、人には人道ありと云ふ結論に達したものはれる。天地人の三道は、古代人の感覺に觸れた經驗的事實から發見した天地自然の法則であつた。「繫辭傳」に於

ては、天地の道を以て人道の規範とした。これは、孔子の思想を吟味するに當つて注意しなければならぬことである。「明_三天之道、而察_三民之故。」とある。此の場合の天は、人に對して謂へる天であるから、天地を合せたものと見てよい。故に、これには宇宙と人間とが同じ法則によつて成れるものであること、天地の道即ち人の道であることの意味が含まれて居る。東洋の人天合一思想は、孔子に於ても、其の世界觀の歸着點を示せるものであつた。「繫辭傳」の世界觀等を「論語」の大意の中に説くのは、どうかと思はれるが、孔子の思想を系統的に考へるに當つては必要なことである。

孔子の人性論は、既に教育説の中にも大要を述べて置いた。人性論は、東西兩洋ともに、古來哲學上・倫理學上及び宗教上の重大問題となつて居る。而して、其の人性論の根本問題は、人性果して善なりや否やと云ふことである。これに就いては、三種の異説が現はれて居る。其の一は、人性を善なりとする性善論、其の二は、性善論に全然相反する性惡論、其の三は、性善論と性惡論との中間に立つ折衷説である。孔子の人性論は、其の中の何れに屬するであらうか。前にも述べた通り、孔子は、性善論に立脚しながら、一つの例外例を認めた。此の點から見れば、孔子の人性論は、折衷説の中に置くことが出來よう。孔子は、「論語」の中に於て、幾度か人性の善なることを明言した。「人の性や直」の一語は、孔子の人性論を最も簡單に述べ盡せる言葉である。併し、孔子は、別に、「性相近し、習相遠し。」と曰ひ、更に「唯だ上智と下愚は移らず。」と言つて居る。詳細に考察すれば、「論語」の中には、少しづつ、思想の矛盾がある。これは、「論語」のやうな性質の書物には免れ難い缺點である。生前の言行を多くの弟子が記憶によつて記述した書物には、其の弟子の記憶から生ずる誤謬もあらうし、また前後の連絡がわからなくなつて、或る一つの語だけ

が残つたやうな例もあらう。さうでなくとも、言葉で思想を發表する場合には、臨機應變に適當な解答を與へて行くことが多い。それが前に述べた意見と矛盾して居るかどうかと云ふやうなことを深く考へないものである。「論語」でも、「聖書」でも、其の書物の性質から言へば、其の中に多少の矛盾があることはやむを得ないものと思ふ。「論語」の中には、「教あり、類なし。」とあるところもある。此の言葉から見れば、上智と下愚を認めるのは、明かに矛盾して居る。類と云ふものがなく、たゞ教へによつて人に種々の差別を生ずると云ふならば、これは、一種の教育萬能論である。性の上智と下愚とがあつて、此の者だけは移すことが出来ないとすれば、教育の萬能を否定する説になる。思ふに、通常の才能を有する者は、環境によつて、これを善にも導き、惡に陥れることも出来るが、特別の天才と白痴はどうにもならない——と云ふのが孔子の人性論の眼目で、「教あり、類なし。」と云ふのは、通常の性の者のみに就いて概説した意見であらう。上智又は下愚と云へるが如き除外例を認めた點に於て、孔子の人性論は、後に至つて發展した性三品説の淵源をなせるものである。孔子の人性論を繼承して、最も明瞭な性三品説を唱へたのは、唐の韓愈であつた。韓愈は、性と情とを區別して、これを各々上・中・下の三等に分けた。韓愈の説によれば、性とは、生れて既に存するもの、情とは、物に接して生ずるものであつた。併し、性と情とは、全然種類を異にした別々のものではなかつた。兩者の間には、極めて密接な關係を有し、性の上なるものは情も上、性の中なるものは情も中、性の下なるものは情も下であるとした。韓愈は、性及び情の上・中・下等に就いて詳しい説明をした。孔子の人性論が韓愈に至つては、明白な性三品説になつて居る。孔子の人性論は、暗に人性を三種に分てるもの、韓愈の人性論は、明かに人性を三種に分てるものであつた。

天の信仰に關する孔子の意見 天の信仰は、支那の古俗である。古代の支那人は、天を信仰するの念が厚く、宇宙の萬物は、悉く天の支配を受けるものとして居た。甚だしきに至つては、國家の統治者たる君主さへも、天の命を受けて此の世を治めるに過ぎないものとした。君は、天意によつて任命せられたものであるから、天命を畏み、天意に従つて、萬民を治めなければならぬ。若し君が天意に背いた政治をすれば、天は、種々の災難を下してこれを懲戒する。懲戒しても、尙ほ改めなければ、天命は、其の君から離れてしまふ。天命が離れてしまへば、君はもはや君でない。故に、民がこれに服従する義務もなくなる。古代の支那に於て、如何に天命が重大な意義を有して居たか、此の一例によつて明かである。かくの如く、天に對する信仰を重んじた支那に生れ、古代の思想を祖述せる孔子が、天を深く信仰したことも亦當然と云はなければならない。孔子は、「論語」の中に於て、屢々天に對する敬虔の心を吐露して居る。其の例を擧げて見よう。「子罕篇」に次の如き一節がある。「子の疾病なり。子路門人をして臣たらしむ。病間に曰く、久しいかな。由の詐を行ふや、臣なくして臣ありとす。吾れ誰をか欺かん。天を欺かんや。」又「季氏篇」に曰ふ。「君子に三畏あり、天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らず、而して畏れず。大人に狎れ、聖人の言を侮る。」これ等の言に徴するも、孔子が天命を畏敬し、天命に従ふことを道德の本源として居たことがわかるのである。孔子は、生涯の中に度々危難に遭遇した。或は桓魋の難と云ひ、或は陳蔡の厄と云ひ、何れも孔子の生命に危きを感じた程の重大事件であつた。然るに、孔子は、かくの如き場合に、泰然自若として毫も素志を變更しなかつた。かゝる危急存亡の場合に於ける孔子の沈勇は、これを天に對する信仰によつて生じたものと見てもよい。「天徳を予に生ず。桓魋それ予を如何せんや。」と云へる一語は、天に對する信仰心が、如何に強く孔子を

鼓舞激勵したかを語り盡して居る。

孔子は、天を如何に解釋したかに就いて、一言して置きたい。「論語」の中に現はれて居るところによれば、孔子の天と謂へるは、聰明な識知と強大な意志とを併有せる宇宙の主宰者であつた。決して蒼々たる有形的の天を指すものではなかつた。天は、聰明な識知を有して居る。故に、如何にするともこれを欺くことは出来ない。天は、強大な意志を有して居る。故に、天の命する所に従つて行動すれば、何人も妨害を加へることを得ない。これ等の事柄は、前に引用した「論語」の語句に徴しても明かである。孔子は、天を人格的の主宰者とし、只管にこれを畏れ敬つた。然るに「繫辭傳」に於ては、宇宙の實在を活動的原理と解した。こゝにも亦思想の矛盾が現はれて居る。此の矛盾に關しても、種々の説がある。「論語」の思想と「繫辭傳」の思想との矛盾を理由として、「繫辭傳」が孔子の作であることを否定した者もあつた。蟹江博士の「孔子研究」には、此の問題の解釋に三種の説明ありとした。第一は、これを年月の差異によつて説明するもの、第二は、公教的及び秘教的に説明するもの、第三は、孔子自身の精神の保守的要素と進歩的要素とによりて説明するものである。蟹江博士は、第三の説明を採り、次の如くに結論して居られる。「凡そ人間は、識知と感情とを具足し、而して、識知は、其の進歩的要素にして、感情は、其の保守的要素なり。孔子の天と云ふ語を發せるは、多く其の危急に際せる場合、若しくは其の悲哀に禁へざりし折なり。而して其の生々といひ、大極と云ひしは、其の哲學的思索に外ならず。されば、孔子は、其の感情的生活に於ては、宇宙の實在を人格的に寫象し、其の識知的生活に於ては、これを非人格的に寫象せしなり。宗教は、主として感情に其の基礎を有し、哲學は、主として識知に其の根柢を有す。されば、又孔子は、宗教的には天と云ひて、これを人格とし、哲學的には大極と云

ひて非人格とせしともいふことを得べし。かく論じれば、此の解釋は、第一・第二の解釋とも密接な關係を有して、且つ最も穩當なる説明なるを知るべし。」一説として掲げて置くことにする。今日ではまだ定説と云ふものもないから、其の中で、最も妥當な説と認めるものを採らなければならない。孔子の哲學説と宗教説との間に存する矛盾は、孔子の思想上の矛盾中、最も大なる矛盾の一つである。

孔子の哲學説や宗教説を一瞥して感ずることは、これ等の諸説が、何れも道德説や政治説の基礎となつて居ることである。孔子の實踐的學風は、哲學説や宗教説の上にもよく反映して居る。孔子の學風は、徹頭徹尾、實踐躬行を重んずるものであつた。

第二章 「大學」大意

第一節 「大學」の解題

「大學」の名稱及び著者 「大學」は、もと「禮記」の中の一編であつた。唐の韓愈が「原道篇」の中に推奨してから有名になつた。此の書物が單行本になつた年代は明かでない。併し、宋の仁宗の天聖八年に、進士試験に合格した王拱辰に此の書を賜ふたと云ふ記事が遺つて居るから、既に其の頃單行本になつて居たことが明かである。また司馬光

は、此の書の註釋を書いて居る。併し、此の書が最も尊重せられるやうになつたのは、二程子及び朱子の力である。二程子は、大にこれを表彰したのみならず、「大學」の本文に錯簡あることを認めて定本を作つた。其の後、朱子は、更にまた經傳を分け、章句を定め、これを「中庸」「論語」「孟子」と並べて四書の名を與へた。それから、此の書は、最も尊ぶべき儒教の經典となつた。我が國でも清原頼業の如く、早くから「大學」を尊重して居た者があつた。清原は、高倉天皇の御代の侍讀であつた。故に、朱子と略ぼ同時代の人である。勿論、當時、朱子の「四書集註」は、我が國に渡來して居なかつた。然るに、清原は、「禮記」を讀む毎に、「大學」「中庸」の二篇を賞揚し、これを表彰して二經となさば、天下の至寶となるであらうと云つた。

「大學」の書名には、如何なる意味があるか。此の書名の解釋に就いては種々の説がある。其の第一は、大學を博大の意味に解するものである。漢の鄭玄は、「名づけて大學と云ふは、其の記博學以て政を爲すべきを以てなり。」と云ひ、隋の劉玄は、「博大聖人の學」と云ひ、宋の司馬光は、「夫れ章を離ち句を誦ち、疑を解き結を釋くは、これ學の大なるものなり。」と云つて居る。第二は、大學を大學に於ける教科の意味に解するものである。朱子は、「大學章句」の劈頭に於て、「大學の書は、古の大學を教ふる所以の法なり。」と明言して居る。大學の語は、「禮記」の中にも屢々現はれ、何れもみな學校を指して居るから、朱子の解釋を以て正しいものと見る説が有力である。併し、大人の學と云ふ意味も明かに含まれて居る。

「大學」が、何人の著書であるかと云ふことは明かでない。これにも種々の説がある。鄭玄や孔穎達等の學者は、「大學」の著書に就いて自説を述べて居ない。漢賈逵の言として傳ふるものによれば、孔伋宋に窮居して、先聖の學明かならず、帝王の道墮ちなんことを懼れ、「大學」を作つて以てこれを經とし、「中庸」を以てこれを緯としたのであると云ふ。此の説に従へば、「大學」は「中庸」と同じく子思の作と云ふことになる。清の毛奇齡は、精密な考證をして此の説を反駁した。朱子は、大學を經と傳とに分ちて曰ふ。經文は、孔子の意を曾子が述べ、傳文は、曾子の意によつて門人がこれを作れるものである——と。朱子は、「大學」を曾子及び其の門人の手に成れるものと解したのである。これにも亦反對説が多い。伊藤仁齋は、次の如き説を唱へて居る。「大學」の書は、詩書二經に熟して、未だ孔門の宗旨を窺はざる齊魯の諸儒の作である。其の學問を説く處には、孔孟に詭する所がある。然るに、齊家・治國・平天下を説く處に至つては、津々として味はひがある。これ即ち詩書二經から來れるものである。戰國時代に、大學を齊魯の諸儒の作と云つたのは當つて居る。云々。「大學」を以て孔門の宗旨を窺はざるものとしたのは、甚だ極端な説であつて、これまた反對者が多い。かくの如く、大學の作者に就いては、種々の意見があつて、何れの説を採ることも出來ない。併し、「大學」の本文の中に、「曾子」の言を引用して居るところから考へて見れば、孔子の門人七十子よりも後の人の作であらうと思はれる。

「大學」の註釋書は、其の數が非常に多く、一々茲にこれを列舉することが出來ない。其の中の最も有名なものを二三舉げて見れば、朱子の「大學章句」及び「大學或問」金履祥の「大學疏義」王陽明の「大學古本旁法」及び「大學問」胡謂の「大學竄眞」眞德秀の「大學衍義」丘濬の「大學衍義補」伊藤仁齋の「大學定本」物徂徠の「大學解」大鹽平八郎の「古本大學刮目」太田錦城の「大學原解」等である。これ等の註解は、古來、「大學」研究者の必讀書となつて居る。就中、特に廣く讀まれて居るのは、朱子の「大學章句」である。「大學章句」は、宋の大儒朱子が、

程伊川の説に基づき、自己の見識を以て章句を分けたものである。章句は、經一章、傳十章になつて居る。傳の五章、格物・致知の解が不足であると云つて、彼は、補傳を作つた。此の補傳は、朱子學上から見れば、極めて必要な文字であらうが、「大學」の全文に照合すれば、蛇足に過ぎないと云ふ者もある。朱子自身も、後には補傳を作つたことを悔いたと云ふことである。元明以來、朱子の「大學章句」が一般に行はれ、これを「大學」の定本の如く認めて居た時に、王陽明は、古本大學の正しきことを主張して、當時の人々を驚かした。併し、古本大學には、錯簡あるものとして、朱子の章句を採る者が今日でも尙ほ多い。章句の分け方等に就いては、種々の異論もあるが、大體に於て適當なものと認められて居る。

「大學」の内容 前に述べた通り、「大學」は、大學の教科である。大學は、大人の學、換言すれば、爲政者の學を指して居る。天下の指導者たるには、如何なる修養が必要であるか。「大學」の一卷は、此の問題に對する解答である。而して、其の根本思想は、修己治人の一語に盡きて居る。修己治人の思想は、堯舜以來、儒教道德の眞髓として傳はれるものであつた。孔子も亦明白にこれを紹述した。「大學」の中には、次の如き文字を發見することが出来る。「天子より以て庶人に至るまで、豊是に皆修身を以て本と爲す。其の本亂れて末治まる者あらず、其の厚うする所の者薄うして、其の薄うする所の者厚きは、未だこれあらざるなり。」此の文字に徴しても、「大學」が孔門の遺著たることは明かであらう。

「大學」は、修己治人の根本思想に、最も系統的な解釋を加へた。それが三綱領及び八條目なるものである。「大學」一卷の内容は、此の三綱領及び八條目の説明に外ならぬ。三綱領とは何であるか。八條目とは何であるか。これ

に對して、次に簡単な説明を加へることにしたい。

第二節 「大學」の三綱領

「大學」の開卷第一に曰ふ。「大學の道は、明德を明かにするに在り。民を親あやたにするに在り。至善に止まるに在り。」これを平易に解釋すれば、大學の教育の要旨、即ち大人の學問には、第一、明德を明かにすること、第二、民を親にすること、第三、至善に止まることの三つの道があると云ふことになる。此の三つの道即ち明明徳・親民・止至善を「大學」の三綱領と稱するのである。

明明徳 明德を明かにするとは、明德を天下に明かにすると云ふ意味である。然らば、明德とは何であらうか。徳は得である。明は、徳の赫奕かくよくたるを形容せる語である。明德を解して、古註には、道を修めて得たる光明の道とし、朱註には、先天本具の性とした。朱子は、説明して、「明德は、人の天に得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具して萬事に應ずるものなり。」と言つて居る。人の天に得る所は、徳の字の解、虚靈不昧は、明の字の解である。朱子は、虚なるが故に衆理を具し、靈なるが故に萬事に應ずるものと考へたのであつた。明德の文字は、古くから用ひられて居る。傳の首章には、其の例が擧げてある。即ち、「康誥」には、「克く徳を明かにす。」と云ひ、「太甲」には、「誕たの天の明命を顧みる。」と言ひ、「帝典」には、「克く峻徳を明かにす。」と言つて居る。故に、明明徳は、古來、聖王が天下を治める根本的の大法に外ならぬのである。

要するに、明德を天下に明かにすると云ふことは、先づ自己の徳を明かにし、天下の人々を徳化し、四海泰平の實を擧げることであつた。即ち修己治人の思想のあらはれである。

親 民 親民に就いても亦古註と朱註とは、其の解釋を異にして居る。古註には、親民の親を親愛の意味に解釋した。此の解釋によれば、親民とは、天下を治める地位にある者が、民を親愛することであつた。然るに、朱註には、親民の親を新と解釋した。親民とは、民を新にすることである。民を新にするとは、民の道德を進めて面目を一新することを云ふ。これが朱註の解釋である。

傳の第二章には、「湯の盤の銘に曰く、苟こゝろに日に新に、日に新に、又日に新なり。康誥に曰く、新民を作す。詩に曰く、周は舊邦と雖も、其の命維れ新なりと。是の故に、君子の極を用ひざる所なし。」とある。此の文字は、親民の註釋と思はれる。茲には、新の意味に解してある。故に、親民は新民であると云ふ朱子の説を是認する者が多し。

親民とは、天下の人心を道德的に一新することである。爲政者は、先づ己れの徳を修めなければならぬが、徳を修めたならば、更にこれを多くの人民に及ぼすことが必要である。自己の徳を修めて、これを天下の人々に及ぼし、道德的に人心の一新をはかる——と云ふのが親民の語に含まれた意味であつた。故に、明明徳と親民とは、同じ内容を異なる文字によつて表はせるものに過ぎない。明明徳も親民も、共に修己治人と云ふことに歸着する。たゞ明明徳は、道德の方面より云ひ、親民は、民衆に及ぼす感化の方面より云へるものに外ならぬ。

止至善 至善とは、善の至極を云ふ。君の仁、臣の敬、子の孝、父の慈、友の信等を指すのである。然らば、至善

に止まるとは、如何なる意味であらうか。古註には、止至善を解して、「善をなして、至極に達せざれば、以て民を治むべからず。一出一入、操守なければ以て民を化すべからず。故に、至善に止まると云ふ。」と言ひ、朱註には、「至善は、事理當然の極なり。こゝに至りて遷らざるの地なり。」と言ふ。朱子の説によれば、至善とは、天性の極を盡し、毫も私慾なき状態であつた。明明徳及び親民も、茲に至つては、もはや遷らざるもの、換言すれば、明明徳及び親民の極致であつた。

古註も朱註も、至善を道德の極致と見た點は一致して居る。要するに、止至善とは、道德上の義務として當然行ふべき所を行ひ、當然踏むべき道を踏んで到達せる不變不動の心的状態を指すのである。「大學」の中には、至善に止まるの結果を次の如き文字で述べて居る。「止まるを知つて後定まる有り。定まつて後能く靜に、靜にして後能く安く、安くして後能く慮り、慮りて後能く得。」至善に止まることを知れば、志の向ふところが一定して、心の動搖がなくなる。心が靜かになれば、一身が安らかになり、何事に當つても熟慮することが出来るから、過ちもなくなる——と云ふ意味である。「大學」には、更にまた傳の三章に於て、止至善の境地を詳しく説明して居る。其の文字を次に抄録して見ると、「詩に云く、邦畿千里惟れ民の止まる所。詩に云く、緡蠻たる黃鳥、丘隅に止まると。子曰く、止まるに於て其の止まる所を知る。人を以てして鳥に如かさるべけんや。詩に云く、穆々たる文王、於緡うしやう黷じつにして敬して止まる。人の君と爲つては、仁に止まる。人の臣となつては敬に止まる。人の子と爲つては孝に止まる。人の父と爲つては、慈に止まる。國人と交つては信に止まる。詩に云く、彼の淇澳を瞻れば榮竹猗々たり、斐たる君子有り、切するが如く、磋するが如く、磨するが如し。瑟たり、侗たり、翫たり、喧たり。斐たる君子あり、終に誼ぎるべ

からず。切するが如く、磋するが如しとは學を道ふなり。琢するが如く、磨するが如しとは、自ら脩むるなり。瑟たる偶たりとは威儀なり。斐たる君子あり。終に讀るべからずとは、盛徳至善民の忘るゝ能はざるを道ふなり。」とある。これ等の文字に就いての解釋は省略するが、止至善の状態が、如何なるものであるかを最もよく述べ盡したものであると思ふ。

第三節 「大學」の八條目

「大學」の中には、前に述べた修己治人の道德思想を尙ほ一層具體的に説明して曰ふ。「古の明德を天下に明かにせんと欲する者は、先づ其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先づ其の家を齊ふ。其の家を齊へんと欲する者は、先づ其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は、先づ其の心を正しうす。其の心を正しうせん」と欲する者は、先づ其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先づ其の知を致す。知を致すは物に格るに在り。」其の意味を略説すれば、「古の君子で、明德を天下に明かにしよう」と欲した者は、先づ其の國を治めた。其の國を治めよう」と欲した者は、先づ其の家を齊へよう」と欲した者は、先づ其の身を修めた。其の身を修めよう」と欲した者は、先づ其の心を正しうした。其の心を正しうしよう」と欲した者は、先づ其の意を誠にした。其の意を誠にしよう」と欲した者は、先づ其の知を推し極めた。知を推し極めるには、物に格ることを必要とした。」と云ふのである。此の意味を約説すれば、明德を明かにし、民を新にし、至善に止まる方法としては、格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治

國・平天下の八條目によらなければならないと云ふのである。「大學」の中には、更にこれを反覆して、「物格つて後知致る。知至つて後意誠なり。意誠にして後心正し、心正しうして後身修まる。身修まつて後家齊ふ。家齊つて後國治まる。國治まつて後天下平かなり。」と言つて居る。これは前の言を逆に繰り返したのみである。此の(一)格物、(二)致知、(三)誠意、(四)正心、(五)修身、(六)齊家、(七)治國、(八)平天下を稱して「大學」の八條目と云ふ。八條目は、畢竟、修己治人の根本道德の具體的な實踐方法に外ならぬのである。此の八條目に就いて、次に簡単な説明を試みよう。

格物・致知 「大學」の八條目中、「誠意」以下の六條目に就いては、「大學」の本文に詳しい解釋が出て居る。然るに、「格物」及び「致知」の二條目に就いては説明がない。たゞ、「子曰く、訟を聴くは、吾猶ほ人の如きなり。必ずや訟なからしめんか。情なき者は、其の辭を盡すことを得ず。大に民志を畏れしむ。此れを本を知ると謂ふ。」と傳の四章にあつて、傳の五章には、「此れを本を知ると謂ふ。此れを知の至りと謂ふ。」とあるのみに過ぎない。「大學」の本文を通讀して行くと、如何にも此の處には何か説明の文字が不足して居るかの如く思はれる。朱子は、此の處に次の如く補傳を加へたのである。「右傳の五章、蓋し格物・致知の義を釋す。而して今亡ぶ。問る嘗みに竊かに程子の意を取つて、以てそれを補つて曰く、所謂知を致すは物に格るに在りとは、吾の知を致さんと欲せば、物に即いて其の理を窮むるに在るを言ふなり。蓋し、人心の靈、知あらざる莫し。而して、天下の物、理あらざる莫し。唯だ理に於て未だ窮めざるあり。故に、其の知盡さざるあるなり。是を以て、大學の始教は、必ず學者をして、凡そ天下の物に即きて、其の己に知るの理に因つて、益々これを窮め、以て其の極に至らんことを求めざる莫からしむ。力を

用ふるの久しきに至つて、一旦豁然として貫通すれば、則ち衆物の表裏、精粗到らざるなく、吾が心の全體、大用明かならざるなし。此れを物格ると謂ふ。此れを知の至りと謂ふ」以上の補傳は、朱子が自説を根據として、格物・致知に解釋を加へたものである。朱子の解釋には、學説としての價值もあり、また儒教の古典に對する朱子の見識も認められる。併しながら、「大學」の本文中に、かくの如き補傳を勝手に挿入したのは甚だ不合理である。此の補傳に就いては、朱子の獨斷を排斥する人が多い。若し、此の補傳を無用とすれば、「此れを本を知ると謂ふ。此れを知の致りと謂ふ。」の二句は、如何に解すればよいかと云ふ問題が起る。これにも種々の説がある。此の二句は、經文の末に置けばよいと云ふ説もある。

格物・致知に就いては、朱子と王陽明とが全く異なる説を主張した。故に、朱子學と陽明學との相違を明かにするには、格物・致知に關する兩者の解釋を吟味する必要がある。朱子の説は、前に引用した補傳の中にも述べ盡されて居る。朱子の説によれば、格物・致知とは、一事一物に就いて理を究めることであつた。個々の事物を觀察研究して、それから確實な知識を求めることであつた。朱子は、次のやうに云つて居る。致は推極である。知は尙ほ識の如し。吾が知識を推極して、其の知る所盡さざるなきもの、それを致知と云ふのである。格は至である。物は猶ほ事の如し。事物の理を究至して、其の極まる處を欲して到らざるなきもの、これを致知と云ふのである。朱子の説から云へば、格物・致知とは、學問によつて知識を集積すること、即ち前に述べたやうに、或る一つ一つの事物に就き、正確に其の理を窮め、次第に知識を集積することであつた。これと全く異なる解釋をしたのは陸象山である。陸象山は、格物の意義を解釋して、外部から我に何物かを附與することであると云ふ説を排した。窮理と云ひ、格物と云ふのは、

自ら有する所を意識することである。即ち心の善を發揮することである。決して外部から我に附加することではな^い。かくの如き解釋は、朱子の學説と全然其の立脚地を異にして居る。朱子の説と陸子の説とが、種々の方面に於て悉く其の方向を異にせるは、其の出發點たる根本思想に相違あるが爲めである。此の陸象山の説を承け、更に一層發展せしめたものが王陽明であつた。王陽明は、知を以て先天的の良知とし、致知を以て先天的良知を明かにすることとした。王陽明の説によれば、格物とは、此の先天的良知を明かにする方法である。格物の意味を次の如く解釋した。物とは何であるか。曰く、事である。凡そ意の發する所には、必ず其の事がある。父母に仕へ、君に仕へ、朋友と交はり、子を受するが如き、これみな事である。また人を欺き、父母に孝順ならざるが如き、これも亦事である。王陽明は、善行も悪行も悉くこれを事としたのであつた。格とは何であるか。曰く、正である。不正を正すことである。惡を去ることである。要するに、王陽明は、格物の意味を解釋して、善行を力め、惡行を避けることとしたのであつた。人間は、總べてみな先天的に良知を本有して居る。事毎に不正を正し、以て正に歸すれば、先天的良知を明かにすることが出来る。これは、王陽明の知行合一説から來れる必然の結論であつた。

朱子の理氣二元論と、王陽明の先天良心論とは、支那の近代思想史を彩る二大哲學思想である。朱子は、宇宙の本體を太極とし、太極の性質を述べて、時間及び空間を超絶した無始無終、永久不滅の實在とした。朱子は、此の太極を以て理とした。太極は理であり、理は太極である。萬物の底に横はる實在として見れば太極であり、氣と相對した宇宙の原理として見れば理である。太極は唯一の絶對であり、理は氣と相對した原理である。理は必ず氣と相對して存するもの、理あれば氣あり、氣あれば理あり、理なき所に氣なく、氣なき所に理なし。理氣の二元は、これを相對

的に區別し得るのみ。別々に離れた一物となつて居るものではない。理は常に氣中に存在して居る。氣の外に存在して居るものではない。畢竟、理氣は同一物である。朱子は、以上の如く、太極を以て理氣二元の綜合を企てたが、結局、理氣二元論を脱することを得なかつた。彼は、太極を以て理とし、理と氣とが同一物であることを極力主張したが、それは、形式上の綜合に過ぎなかつた。理と氣とは、依然として對立した二個の原理であつた。此の理氣二元論は、朱子の人性論の根據となつた。朱子は、人性を本然の性と氣質との性に分け、本然の性は理より生じ、氣質の性は氣より生ずるものとした。理は、絶對の善である。故に、此の理より生ずる本然の性は、自ら至善純一である。氣には清濁がある。故に、此の氣より生ずる氣質の性には、善惡及び凡愚の差別が出来る。氣の清を稟けて生じたものは、聖となり善となり、氣の濁を受けて生じたものは、凡となり惡となる。朱子は、人性の聖凡及び善惡の別を氣の清濁に由来するものと見たのである。朱子の説によれば、本然の性は、善であり聖であるから、仁・義・禮・智・信の諸徳は、其の中に具はつて居る。然るに、氣質の性が此の絶對善なる本然の性の發揮を妨げる。本然の性を日月に譬ふれば、氣質の性は雲霧に等しい。雲霧に蔽はれる時には、日月も其の光を發することが出来ないやうに、氣質の性に妨げられると、本然の性も善なる本性を發揮し難い。故に、本然の性を發揮するには、氣質の性を變化せしめ、其の濁を除かなければならない。これが朱子の氣質變化説である。此の氣質變化説は、朱子の修爲論の基礎となつて居る。朱子の説によれば、氣質の性を變化して本然の性を發揮すれば、容易に惡を轉じ善となすことが出来るものであつた。朱子は、格物・致知を其の修爲の工夫の一つと見たのである。

王陽明の根本思想は、心即理説であつた。心は即ち理である。理は、際限なく宇宙に遍滿し、秩序井然として、一絲も亂れず存在して居る。此の理と云ふものがあるから、天地萬物の間に自ら秩序を生じ、人類の間にも亦自ら彝倫が備はるのである。理は、我が心に備はつて居る。心は即ち理である。隨つて、我が本心を明かにすれば、天地萬物の理は、炳然として明かになる。宇宙間の一切現象を貫く理は、畢竟、我が心の活動様式に外ならぬから、我が心を極むることによつて、宇宙間に於ける總べての理を知ることが出来る。「これ物理は我が心に外ならず、我が心を外にして物理を求むれば、物理なし。物理を遺して我が心を求むれば、我が心また何物ぞや。」と言つて居る。王陽明は、理一元論者である。朱子の理氣二元論を次の如く攻撃して居る。「心と理とを析つて二と爲す。而して、精一の學亡ぶ。世儒の支離なる、外刑名器數の末に索めて、以て其の所謂物理なるものを明かにせんことを求む。而して、吾が心即ち物理にして、初めより外に假るなきを知らざるなり。」云々。心即理説は、これを他の語にて曰へば、先天良心論である。王陽明は、良心と云はず良知と云ふ文字を用ひた。心は即ち理である。故に、宇宙の理は、我が心に備はつて居る。従つて、心の本體は、虚靈明覺な良知であると云ふ。彼は、心の本體が虚靈明覺であるところから、これに良知の名を附したのであつた。王陽明の説から云へば、人間の心の中には、先天的に良知が備はつて居ると云ふことになる。此の良知を明かにすることを、彼は、修爲の根本問題とした。王陽明の修爲論は、致良知の一語に歸するのである。以上の如き根本思想に基づいて、彼は、「大學」の格物・致知を解した。彼の説によれば、「大學」に所謂致知とは、此の良知を明かにすることであつた。朱子の考へたやうに、經驗的に個々の事物の知識を集積することではなかつた。従つて、格物の意味も亦自ら異なつて来る。先天的に備はれる良知を明かにするには、善と惡とを識別する力を養ひ、善とする所を好み、惡とする所を惡み、善を行ひ惡を避ける習慣を作るやうに、心を修養しなければ

ばならない。かくの如き修養をなすには、格物の必要がある。格物とは物を格することを云ふ。物とは意のある所、格とは正を意味して居る。故に、物を格することは、意のある所を正すこと、換言すれば、心の非を正すことに外ならぬ。心はもと天理である。従つて、絶対に善なるものである。併しながら、此の心が物に感じて、發して意となる時には、氣の偏正によつて善惡の別を生ずる。こゝに於て、善なる意を生じた時には、直ちにこれを實行し、不善なる意を生じた時には、これを矯正する必要を生ずる。不善なる意の矯正は、これ即ち格物である。故に、格物とは、また意を誠にすることであると云つてもよい。

以上述べた所によつて、朱子と王陽明との根本思想の相違、此の根本思想の相違によつて、格物・致知の解釋に異論を生じた理由は、略ぼ明かになつたことと思ふ。これは、朱子と王陽明の學說の異同を考へるにも、格物・致知の意味を明かにするにも、極めて必要な問題と信するから、茲に一言した次第である。

格物・致知の解釋をしたものは、朱子學者や陽明學者のみにあらず、其の外にも獨得の意見を發表した者が少なくない。物徂徠は、「辨名」の中に、次の如く論じて居る。「物とは教の條件なり。古の人、學を以て徳を己に成さんことを求む。故に、人を教ふる者は、教ふるに條件を以てし、學者また條件を以てこれを守る。郷の三物、射物の五の如きこれなり。」云々。郷の三物とは、知・仁・聖・義・忠・和の六徳、孝・友・睦・婣・任・恤の六行、禮・樂・射・御・書・數の六藝を云ひ、射の五物とは、和・容・士・皮・和・頌・興舞を云ふ。徂徠の説は、朱子の説とも王陽明の説とも大に異なつて居る。徂徠は、教の條件を以て物と解釋したのである。「大學」の教科たる六藝の如きは、物の中でも特に重要な地位を占めて居る。六藝に通曉することは、格物の第一義であつた。

朱子や王陽明の解釋は、其の根本思想たる性理學に囚はれて、やゝ牽強附會の點がある。朱子の理氣論、王陽明の心即理説、何れもみな獨得の形而上學説である。朱子により、王陽明により、始めて組織せられた一種の哲學である。かくの如き哲學を根據として儒教の教義を解釋し、儒教の教義を哲學的に發展せしめた功績は、大にこれを認めなければならぬ。併し、孔子の學説は、既に屢々繰り返へしたやうに、平易な實踐道德教である。朱子や王陽明の考へたやうな深遠な哲學思想の上に成り立つて居るものではない。故に、「大學」の著者が朱子や王陽明の説の如き意味で、格物・致知の文字を用ひたものでないことは明かである。此の點では、寧ろ物徂徠の解釋を穩當と認めなければならぬ。

誠意・正心 誠意とは自ら欺かず、自ら謙くすることである。誠意に就いては、本文の中に次の如く説明してある。「所謂其の意を誠にすとは、自ら欺く毋きなり。惡臭を惡むが如く、好色を好むが如し。此れこれを自ら謙くすと云ふ。故に、君子は、必ず其の獨を慎しむなり。小人間居して不善を爲す。至らざる所なし。君子を見て後、厭然として其の不善を拵ひて其の善を著はす。人の己を視ること、其の肺肝を見るが如く然り。則ち何の益かあらん。これを中に誠あれば外に形はると云ふ。故に、君子は、必ず其の獨を慎しむなり。」云々。以上の解説によつて明かなるが如く、「大學」に誠意と謂へるは、我が身を修むるに當つて、其の本心を欺かぬことである。善を知り惡を知れば、全力を盡して善を爲し、惡を避け、決して、自己の本心を欺くやうなことをしてはならない。惡を惡むことは、惡臭を惡むが如く、善を好むことは好色を好むが如く、惡を避け善を爲すことに、力を盡せば、其の結果は、自ら精神的の満足を得るに到る。これが意を誠にすると云ふことである。自分の本心を欺いて居るかどうかは、他人の知らざる

所、たゞ自分のみが知つて居る。故に、君子は、己れ獨りの知る所を慎しむ。小人閑居すれば、不善を爲す。小人は、獨りを慎しむことを知らず、自ら己れを欺くのである。併し、小人といへども、其の本心には、善の善たり惡の惡たることを知つて居る。故に、君子に接すれば、俄かに驚いて其の不善を蔽ひ、善を著はさうとする。けれども、心の中に潜める惡は、容貌や動作の上に現はれるから、到底これを蔽ひかくすことが出来ない。心の中の真相を、自ら欺くことは、誠に愚かである。「大學」の中には、更にまた次の如く曾子の名言を引用してこれを力説して居る。「曾子曰く、十目の視る所、十手の指す所、それ嚴なる乎。富は屋を潤ほし、徳は身を潤ほす。心廣く體胖かなり。故に、君子は、必ず其の意を誠にす。」云々。意を誠にする。即ち、本心を欺かぬやうにすれば、敢へて天地に恥づる所はない。心も身體もゆたかになる。本心を欺けば、これを如何やうに包みかくすとも、蔽ひつくすことは出来ない。十目の共に視る所、十手の共に指す所は、嚴にして畏るべきものである。故に、君子は、必ず獨りを慎しみ、其の意を誠にする。

王陽明の説から云へば、此の誠意は、致知・格物と共に、修爲の根本問題であつた。王陽明の心即理説によれば、心は天理である。人間は、悉く善惡を識別する虚靈明覺な良知を備へて居る。故に、人性は善である。たゞ物欲と云ふものがあつて、此の善なる性を蔽ふので不善を生ずる。不善は、意念が動いて物欲に向ふ時に生ずるものであると解釋した。従つて、修爲の根本問題として、善なる本性を蔽ふ物欲を制することが必要になる。王陽明は、此の物欲を制する方法として、意を誠にすることを擧げた。意を誠にすれば、善なる本性が自ら其の光を發するものとした。然らば、意を誠にすることは、如何なることであらうか。王陽明は、これを次の如く解した。意を誠にすることは、

意の發する所に就いて、これを正すことである。意の發する所が善ならば、好色を好むが如くにこれを好み、意の發する所が惡ならば、惡臭を惡むが如くにこれを惡む時、意は必ず誠となり、心は必ず正しくなるものである。「心の本體は、もと正しからざるなし。其の意念發動によりて、而る後に正しからざるなり。故に、其の心を正さんと欲する者は、必ず其の意念の發する所に就いてこれを正す。」と言つて居る。

次に、正心とは、忿怒・恐懼・好樂・憂患等の情に支配せられず、心の正を失はざることである。本文の解釋を見るに、「謂はゆる身を修むるは、其の心を正すに在りとは、身に忿懣する所あれば、則ち其の正を得ず。恐懼する所あれば、則ち其の正を得ず。好樂する所あれば、則ち其の正を得ず。憂患する所あれば、則ち其の正を得ず。心焉に在らざれば、視れども見えす、聽けども聞えず、食へども其の味を知らず。此を身を修むるは、其の心を正すに在りとは、謂ふ。」とある。心を正しうするには、忿怒の情を去らなければならない。忿怒の情があれば、心がそれに動かされて正を失ふ。次に、恐懼の情、好樂の情、憂患の情等を去らなければならない。これ等の情も亦忿怒の情と同じやうに、心を動かして其の正を失はしめる。併し、これ等の情は、如何なる人にもみな存して居る。人心には自然に備はれる感情である。故に、これ等の情を適度に制することが極めて必要になつて來る。これ等の情を適度に制せず、發するがまゝにして置いたならば、心は、常に其の正を失つてしまふ。心を正しくするとは、畢竟、以上の如き感情を制して、適度にこれを發せしめることに外ならぬ。若し、心が正を失つてしまへば、心は、もはや無いと同じことである。従つて、物を視ても見えす、聽いても聞えず、食ふても味がわからない。心を正しうすることが如何に必要であるか、「大學」の本文中にある以上の言葉が最もよくこれを説いて居る。