

平和主義の長所

1. 個人並に國民の生活を安全ならしむ、
 2. 平和は人性の精神的方面を重んず、
 3. 文化の建設は平和時代に成立す、
 4. 平和は藝術の保護者なり、
 5. 平和は經濟活動の順調を促進す、
- 平和主義の短所

1. 平和の夢は國民的墮風に陥り自國防策を忘れ易し
 2. 國家觀念を薄くし自國の長所短所につき自覺をにぶらしむ、
 3. 國民訓練を忘れ文化發展の諸能力を害すること多し
- 之を要するに眞理は平和主義と軍國主義との間に存し目的は平和にあります。而して武力を離れたる平和でなく正義人道を内容とせる平和主義の實現を期すべきであります。

ます。

▲参考書

- 一、萩原氏 倫理學概論
- 一、渡部氏 最新哲學辭典

二〇 人格の特性を述べて道德的生活の意義を説明

せよ、(三三豫)

一、人格の意義と特性、人格とは自覺的統一性を内相とし價值的個體性を外相とする社會的なる自由體であります。而して人格の人格たる所以の本質は精神生活をなし得る點にあります。されば精神生活の特異性は纏て人格の特性を生ずるものでありますれば左に其重なるものを擧げて見ませう。

二、精神生活の特異性、

1. 同圓異中心の生活を營み得る點、吾人は精神的存在物であるといふ方面より言ふと所謂有機的生活以上に猶同心一體的生活否同圓異中心的生活といふ意味を有して居ります。延て亦國家と國民とは精神的見地に於て一致合體しなければならぬ。さうして所謂個人主義の如き自己と他人間に離在的區別があるなどの感を起させる様などは單に個人的感情の形式的方面の固執に基くのであります。猶又此世界は多中心の構造のものであると云ふけれども其内容こそは必ず別物でなくて社會的且普遍的可能性を具へて居ります。故に彼の自己犠牲によつて國家に貢献すとの意は結局一體の本質に反してをる欲望を犠牲に供して同心一體的生活を其處に實現するの意であります。

2. 精神生活は二重性質を有す、特殊であつて同時に普遍有限即無限個體即絕對なる事であります。現實的には有限であつて特殊の個體であるけれども、同時に可能的には普遍無限であつて絶対なるものであります。是れ他生物の現實的のみに支配されると異なり人生には快苦と福祉と共存し不一致を來して居る事實があつて正しく人格

の二重性を證して居ります。倫理上本務てふ一種特別なる拘束感を起さしめる所以もさうであります。

3. 規範の概念に基いて行動し得ること、人格は理想的生活をなし得、而して其の最も根本的規範は可能的無限として若しくは内容的普遍としての同圓異中心なる精神生活そのものの無限性普遍性を自ら發展しやうとする衷心要求にあります。故に規範は單なる外部的拘束にあらずして尤も深い意味に於ける自律性を有して居ります、これ他生物と斷然區別し得べき尊嚴性を有してをる點であります。

三、**道徳的生活の意義を説明す**、道徳の基礎は各個人が自己存在の價値を自觀すると共に他人の存在價値をも認識し自他共に最大可能的に其の價値を保持増進完成する事に存し、さうして斯くする事は即ち人格の價値を認識尊重増進する所以であります。詳言すれば一には自己人格の尊重、二には他人格の尊重であつて畢竟人格の本質たる精神生活の發揮に外ありません。倫理學上の所謂自敬と他敬とであつて心理的に見る

と人格價値の自悟自證が第一歩、不可避的知的信仰による移感は第二歩であります。されば人格價値を尊重する事のみ道德的動機として普遍的妥當性を有し、此の動機より出でし行爲のみ嚴格なる意味の道德的價値を有してをります。人格價値の尊重換言すると此の特性の發揮こそ人生の奮闘道德的生活としての意義を有して居ると言ひ得るのであります。

▲參考問題

- 一、人格の尊重すべき理由を説明せよ(二二豫)
- 二、個人性と人格との區別を説明せよ(二二本)
- 三、人格尊重に就きて教案を作れ(一七豫、三〇豫)

▲參考書

- 一、吉田氏 倫理學要義
- 二、同人 倫理學演義
- 三、藤井氏 リップス倫理學の根本問題

四、萩原氏 倫理學概論

二二 倫理學上より現今我國に於ける實利的傾向の

弊害を論ぜよ、(三三豫)

一、現今の實利的傾向、過般の大戦は世界の諸國を風靡し舉つて是が參戰を余儀なくせしめられた結果世界的の空前未曾有の紛争となりました。されば漸く其の終局を見るに至つた今日、其の結果として各種の問題は著しく國際的色彩を帯び相互に大なる影響を齎らし政治問題、社會問題、經濟問題、道德問題等凡ての問題は新傾向の下に動搖して世は著しく改造の過渡期に到來しました。曩に我が國は西洋文明の輸入により自由自己の觀念を強め他方に實利的臭味を大ならしめたる状態にあつたが殊に這般の大戦の戦域の擴大戦期の長日子に亘れる結果は殊の外物質の缺乏を告げ物價は騰貴し經濟界の動搖極めて著しく進みました。此の時に當り實利實益に専らである人々は

不自然なる經濟行爲によつて暴利を占め不義なる富をも獲得して止まなかつたのでありまよ。斯る風潮の結果は利福其のものを直接の目的となすが故に上下貧富の懸隔を甚だしからしめ弱者の生活難の絶叫を始め社會上の一大問題を喚起するに至りました。偶々恒産恒心ある者の内にも世の變調に伴つて共に動搖せんとし引いて道德上の罪惡を多からしめんとしたのであります。

二、倫理學上より其の弊を論ず、此の實利的傾向は自己の物資の豊富ならん事を希圖し、自己の幸福快樂に供せんがために他を顧みない者が多い故正しく物質主義であります。功利公用を動機とするものにも非れば純粹の自利主義であります。健全なる社會の發達を眼中に置くものではなくて拜金宗であるから全く個人主義であります。穩健なる精神主義に非ず、利他主義に非ず、公善主義にも非ず。要するに此の種の實利實益の憧憬は極端なる經濟主義であつて道德主義でない事かくの如くであります處世上經濟行爲は必要であつて無視すべきものでないとは言ふけれども道義に背馳せる該

行爲は倫理學上飽く迄も非難さるゝのであります。

元來經濟と道德との關係を見るに物質の豊裕は人的生活に缺くべからざるも是のみを動機としたならば萬物の靈長たる人格の尊嚴性を傷ふこと甚だしくなります。先づ崇高なる道德を動機とし、其の内に經濟を包含して一丸となすこそ必要であります。道德は人の人たる生活の目的であつて、經濟は其の方便であります。是を蔑視するに於ては全く主客顛倒であります。

二二 良心とは何ぞや、(三三本)

一、良心の意義、良心とは道德的判断の主體にして心識であります。自他の行爲及び品性に對して正邪善惡の判断を下し更に進んで正善なる行爲をなさなければなりません、邪惡なる行爲をしてはならないと命ずる心的作用であります。されば良心は吾人精神中の特別なる能力の存在ではなくて精神の全體が行爲及び品性を對象として道德

的に活動する時にこれを良心と稱するに外ならないのです。精神の覺醒的狀態を意識と名づけば良心はやがて道德的意識であります。故に精神の三相たる知情意の宗教に對して働きたる場合に宗教心と稱し、美術に對して働きたる場合に美術心といふと共に同じく、其心たり意識たる點に於ては更に異なる所なく唯其の活動の對象に道德的事實なる行爲及品性を取扱へる相違あるばかりであります。

二、良心の本質、良心は心識であつて精神狀態であれば其の本質も極めて複雑であります。されば古來幾多の説があります、或るものは之を知性的のものとし或る者はこれを感情的のものとし或る者はこれを意志的のものとなしました。さうして同じく知性説、感情説、意志説の中にもこれを先天的に具有するとなすものあり後天的に養はれ來りしものとなすものもあります。其間何れも學說上の論争は行はれましたが今日に於ては是等の説は總べて謬論たる事明かとなり、眞理は一部に存せず三説総合の上に實在するものとなしました。

三、良心の要素、良心は道德意識であります。意識は之を知情意の三方面に分つと同じく、良心は知的要素、情的要素、意的要素の三要素より成るのであります。さうして知的要素とは道德的判斷上の知力活動を指すものであつて分ちて理想の認識と善惡の判別となします。情的要素とは行爲の事前に或は事後に勸奨、禁止、賞讃、悔恨の情の起るを指すものであります。事前に起る前者は所謂制度的感情であつて「ヒスロップ」の支配的感情「カント」の無上命法と稱するもの即ち是れであります。後者は之を審判的感情といひ通常満足の感悔恨の情是れであります。「ヒスロップ」はこれを裁判的感情といつてをります。良心の意的要素とは吾人の行爲に對する意志活動の形式を指すものであつて此の活動を分ちて思慮と善意となします。思慮とは同一の目的に達せんとする手段の考慮作用であります。善意とは自己の正善なりと信じたる事は萬難を排して實行せんとする信念と力を有する意志であつて又凡ての善事に對し常に好意を有するものであります。

四、良心の作用、良心は前述の通り吾人の道德意識の状態に外なりません。されば此の意識状態を靜的に見れば要素となり、同じく其の活動を動的に見たるときに作用と稱するのであります。故に知的作用、情的作用、意的作用の併用するは明かなこととあります。即ち知的作用とは善惡正邪の判別と判別せんとするに要する標準を求むる作用とであります。情的作用とは行爲の判断に伴ふ情的活動であつて事前事後を論ぜず發生する義務の感快感、懺惡の情等であります。意的作用とは正善に對し實行を促し、邪惡の忌避を忠言する作用であつて、さうしてこれは又實に良心活動の最終であつて徳行を立つる上に最も重要な作用であります。何となれば如何に智的作用明かであつても、情的作用如何に深刻であつても、其の實行の態を缺く時は道德上完全なる人といふ事が出來ないからであります。

五、結論、以上説述した所により良心は吾人の心的作用であつて道德判断の主體でありますれば、其の善惡正邪を識別する所頗る峻嚴であります。良心の威力及權威茲に生じしかも良心の此の不可思議なる存在の起源に關しても各種の説があつて頗る雜然たるものであります。生得説を主張するものがあり、經驗説を以て立つものがありますけれども要するに斯かる意識體の存在活動は畢竟生前の萌芽と後天的の經驗の兩者より成るものであります。即ち遺傳と境遇の賜により次第に發生進化發達するものであります。

▲参考問題

- 一、七回、十三回本試及十九豫備に同一問題あり、
- 二、何をか良心といふ之を開進する方法は如何(三・五・一六本)
- 三、良心は錯誤をなすものなりや(一八本)
- 四、良心の生得といふことは如何なる意なりや(二一豫)
- 五、良心の命令に従ふべき理由は如何(三一豫)

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、萩原氏 倫理學概論

二三三 倫理學上より自由と平等とを論ぜよ、(三三本)

一、自由の意義及種類、普通に自由とは吾人の意志欲望をして無干渉、無制限、無拘束の状態に存せしむる場合を云ふのであります。斯る自由は所謂個人主義的思想と一致するものであつて、放縱無規律無反省無責任の墮風を伴ひ易く社會の諸方面に不平等を生ずべき消極的自由であります。之に反して眞の自由とは道德的存在物としての人間の諸性能を充分に且適當に修養し發展せしむる事の自由を包含し無秩序無制限無規則でなくて寧ろ道德的理想を實現せんためには或る種類の必須條件として妨害となるべき事情の抑制禁止拒絶を當然であるとするのであります。かゝる自由は道德的に人格を實現すべき自由であつて所謂積極的自由であります、故に眞の自由は絶対的自

由ではなくて相對的自由であると云はねばなりません、尙此の外自由を自然的自由、物質的自由、精神的自由、道德的自由等の種類に分ち論ずる事が出來ると云ふけれども、要は自然的欲求や欲望や肉體的の活動であるとか、社會上の習慣制度であるとか道德的の意志活動であるとかを規制し或は充足するの狀態に外ならなくて只名稱を異にするばかりであります。

二、平等の意義及種類、平等にも法律的政治的教育的職業的人格的等の平等の種々なる相違があるけれ共、普通平等と稱へるのは所謂形式的平等とも名づくべきものであつて空間的に感覺的に皮相的に彼是對立する個人の外觀のみを見て其間何等の差異を認めません、各人に平等なる取扱を要求する器械觀的平等であります。或は物質的平等觀とも云ふべきものであつて無干渉の自由即ち消極的自由と同じく、結局個人主義思想と合致する誤れる見地であります。彼の害毒著しき共產主義の主張は實にかゝる平等觀の極端なる發現であります。然るに眞の平等は絶対的無差別ならず、有差別的

平等であつて人格觀念より出立し心理的倫理的社會的考察の結果各人格内容は必ず同一でないのであるから或る意味の差別的取扱を認め統一ある意識の主體として平等を認容する平等觀であります。即ち自己的にも對他的にも價值と權利を尊重し正義人道の觀念に立脚し義務と責任を感ずべき見地であります。

三、結論、眞の自由によつて眞の平等即ち實質的平等を各人に與へる事が出來ます。故に眞の自由の理想と眞の平等とは一致するに至るのであります。さうして斯る自由と平等は人格に基礎を有するものであつてこれは正義の徳の要求する倫理的肯定の自由平等であります。

▲參考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、渡部氏 最新哲學辭典

(二四) 倫理學上より權利と本務との關係を論ぜ

よ、(三四豫)

一、權利の意義、權利とは人格者が其の理想を實現せんために他の人格者に對して生ずる正しい自由なる要求であつて普通個人的道德的權利と社會的法律的權利の二種に分けてあります。何れにしても一定の範圍内に於て一人格が之を有し同時に他の人格が之を尊重しなければならぬ自由の謂に外ならないのであります。即ち人格に必要な屬性であります。

二、本務の意義、本務とは人生の目的即ち人格實現の爲めに採る方法の謂であつて分ちて各自が實行しなければならぬ行爲と忌避すべき行爲との二者を包含して居ります。さうでありますれば本務も權利と同じく人格に必要な屬性であります。

三、兩者の關係、斯く權利と本務とは人格の二屬性であるを以て互に表裏をなし同時

に存在して居ります。即ち本務存する所に権利なし、権利の存するを以て本務あるものであつて、要するに両者は相関的（表裏左右の如き關係）のものであつて決して前後本末の關係を有するものではありません。權利の種類と本務の種類と相對當することは之を證明して餘りあるのであります。

權利と本務の分類、

- 一、生命保存の權利と本務
- 二、自由行動の權利と本務
- 三、物品所有の權利と本務
- 四、名譽保護の權利と本務
- 五、機會均等の權利と本務

四、批評、古來法律學者中權利先に存して本務後に生ぜりと説き、倫理學者中本務先に存して權利後に生ぜりと説くものがありました。之れ兩者の眞意義を知らないために

生じた誤見であります。實にや是等の論者の如く兩者を別離して考察せんか兩者の眞意義其の物を失ふこととなるのであります。彼の自己の權利を主張するも其の本務の遂行を怠る者之れに反して本務遂行に努力しながら自己の權利を棄つるもの等は何れも兩者が人生の最高目的乃至人格に基くものであつて相互的關係の存することを自覺しないもので一種の不道德であります。

現今の勞働問題其他之に類する社會問題は凡て其起原其弊害の何れに於ても兩者の眞關係につきての謬見に依ること多いのであります。

是を要するに權利も本務も同一事項の表示に外ありません。即ち人格を基礎として成立するものであります。必ずしも相對立するものではありません。

▲参考問題

道德上の權利義務とは如何なることを謂ふや（六）

▲参考書

- 一、中島氏 教育的倫理學講義
- 二、吉田氏 倫理學演義

(二五) 進化的快樂説を批評せよ、(三四豫)

一、概説、第十九世紀の初、スベンサーを巨擘として創唱せられたる進化論的快樂説は、功利説を説明せんとするに進化論の原理を導きてなしました、即ち「社會の進化を離れて快樂てふ目的を實現する能はず」との根本主張より演繹的に善惡を定めんとするものチグラ、ベルゲマン、パウルゼン、ステイブン等之れに屬します。

二、長所、(イ)社會は有機的團體であつて、生長發達するもの隨つて人と社會とは有機的關係を有すとせる點(ロ)、進化を道德界に應用し道德も下等の所より進化せりとなし、道德の進化を明かにせし點、(ハ)、道德は個人が社會生活を營むに依つて生ずるものでありますれば道德の研究は社會的考察點よりなすべしとせる點、(ニ)、快樂

を尊重するも、それは人類の進化發展する所以の徵驗たるが爲であると説く點、(ホ)快樂は個人が社會に順應するによつて生じ、其の社會は進化するを以て快樂も之に伴ひ進化し行くとなせる點、(ヘ)、功利説の如く快樂を以て物品に比し個人の特徴と離れて測定し得らるるものと見做さない點、(ト)、極端なる個人主義を排斥せる點等。

三、短所、(イ)個人の價値を認めぬ事、即ち社會は能動的であつて個人の活動の原動力となり、個人は所動的にして無力なるを以て人間の活動は悉く社會の然らしむる所であると説いて社會萬能論を唱へ人を人格者乃至自己決定をなす者と見ないで生物と見し點、(ロ)、斯く人的活動を起動原因の結果とし目的原因の結果と見ないから人的活動に對して道德的意義を與ふる事が出来ない、隨つて道德的責任を説明する事が出来ない點、(ハ)、自然法と道德法の區別を無視せること即ち進化は自然界の事實及び法則であつて道德界の法則にあらざるに、然りとせし點、(ニ)、現實と理想とを無視せる點、即ち進化論は生物の現實に關し説明にして道德界に存する理想を口にする資格

なきに進化を以て理想とせる點、(ホ)、進化を以て生命を増進するの謂となすを以て
献身的行爲を十分に説明し得ざる點、(ヘ)、本務の觀念の説明は内的原因を無視し良
心論は起原を説明せず進化を説明して倫理學そのものの意味を亡ぼせし點、(ト)、快
樂は單に受動的に生ぜらるゝものにあらざる點、(チ)、快樂を目的とする事即ち進化
の極致に於ては「道德即ち快樂」となり最大快樂を得とするけれ共、是れ誤りであつ
て最大快樂と共に苦痛を伴ふことを知らざる點、(リ)、社會は有機體とは異なる點(社
會學上の原理)

▲参考問題

- 一、快樂説には倫理學上價值ある元素ありや否や(一四豫)
- 二、快樂説と克己説とを比較せよ(二四本)
- 三、快樂主義と自然主義との異同を論ぜよ(二九豫)

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、萩原氏 倫理學概論

(二六) 意志の自由と道德的生活との關係を論ぜ

よ、(三四本)

一、意志自由の意義、道德的判斷の對象は行爲及品性であります。さうして行爲は即ち意志活動であつて是を發生的に考察し其の過程を分析する時は先づ精神状態に缺乏を感じ苦痛を覺え之を充足しようとして幾多の目的觀念を想起し實現後の快感等を彼是觀察して始めて實現しようとする動機を生じ外部的動作を生ずるものであります。即ち自我の自ら目的を案出し自ら決定し自ら實行するものであつて實に意志活動は有原因であります。さうだけれども其の原因は決して自然界に於けるが様に起動原因に基くものでなくて自己が將來に實現しようとする目的を自己選擇し自己決定し自己實

現するものでありますれば其の點に於て自己に自由であります。即ち有原因的であつて而かも表面必然的に見える活動も其の本質根本に於ては有原因であるけれども自由であります。意志の自由とは此の點を指すものであつて古來必然論と相對論と相對立して下りません。其の各々極端なるものから初め多種多様の説多くありましたけれども畢竟意志の自由とは斯る意味を指すものであります。

二、**道德的生活との關係**、道德的生活とは自他人格の交渉關係を云ひます。自他人格の最善至良の關係とは自己人格の完成と他人格の尊重に外ありません。換言すると日常の生活に於て責任ある道德生活を爲すことであります。されば各人自己の行爲をして正善に、品性をして正善に至らしむる生活こそ、實に道德的生活の至上なるものであります。然るに若し今意志活動であつて自由にならないとすれば自己の行爲は全く責任なきに至り道德的性質を寸毫も認むる事出来ない事になります實に意志は自由であります。本來自由のもの直接的に自由のものであります。さうして吾人の行爲は有

責任となるのであります。然るに今品性を或る一部の論者の如く單に行爲の固定的習慣化せぬものであつてその發動より直接行爲を生ずるものとしたならば責任を認めない事と解しなければならぬ事となるのであります。是れ一を知りて十を知らざるものであります。品性は直接原因となつて行爲をなす場合もあります。或は寧ろ其時の瞬間に於ける意志が初めて動機を造り從來の品性の傾向を端正し或は變更して動機行爲を完成する場合も多いであります。されば行爲も、品性も共に共に意志活動であつて、さうしてそれが何れも自己決定的に責任を感じて自由に行動する所に眞の道德的生活を見るものであります。故に意志活動は有原因であつて無原因ではありません。而もその動機構成の状態は自我に關係し自己決定的自己選擇的に自由的に行動するものに外ならざれば即ち自由であります。さうして此の意志活動のかゝる有意義なる點に於て本來道德的生活は初めて依存するものであります。

▲参考書

(二七) 正義とは何ぞや之を説明せよ、(三五豫)

- 一、正義の意義、正義は之を廣義に解すれば、凡て正しい事を爲すと云ふ意味であるが、あらゆる道德を其中に包含してをります。しかし之を狹義に解すれば、公平無視自他の間に差別を設けず、自己の正當の權利を尊重する様に、他人の正當なる權利を尊重するを意味して居ります。
- 二、正義と公平無私、故に正義の要素とも云ふべきものは、公平無私と云ふことでもあります。自己に對すると、他人に對すると、社會に對すると、又自國民に對すると世界人類に對すると、其の間に何等の差別を設けないのであります。
- 三、正當なる自己の主張、かゝる正義の見地よりすると從來の日本人の缺點として正當なる自己の主張は、更に不充分であつたのであります。固より自利的自己主義の道

徳的でないことは勿論であるけれども、良心的見地に基いて、堂々と自己の權利を主張することの、正義に適へることを知らなければなりません。

四、正義と仁愛、前に述べた様に正義は飽くまで公平無私自他の間に差別を設けません、自他の權利を侵害しないと云ふ消極的態度を取るが故に、社會的道德としては、余りに冷酷に、余りに嚴格に又法則的であります。故に吾人は社會的道德の他の一面たる、進んで他人の福祉を圖るべく積極的道德——仁愛の徳の正義の徳と相俟つて始めて人類共存の目的を達するものであることを記憶しなければなりません。

▲參考書

吉田氏 倫理學演義
萩原氏 倫理學概論

(二八) 功利主義を批評せよ、(三五豫)

一、功利主義の意義、功利主義とは快樂を究竟目的となし乍ら利己にも利他にも偏せず自他の快樂を圖つて一舉兩得を期しようとするものでシジユキツクに従へば「最大多數の最大快樂を求むるを以て道德の目的となす」説を意味するのであります。換言すれば此の説に従へば如何なる状態にあるに係らず客觀的に正しい行爲とは社會全般の上に最大多量の快樂を與ふる所の行爲であります。故に善惡の標準は獨り行爲者自身の幸福ではなくて多數人の幸福であります。従つて功利主義は行爲者と此行爲の影響を蒙るものとの間に何等の區別を立てないで兩者を同一位のものとして最大多量の快樂を持來さねばならないと命ずるものであります。畢竟するに此の説は快樂説の變形であります。其主唱者が特に功利主義なる名稱を附けたのは快樂は變動し易きを以て功利即ち利用厚成或は幸福を以て道德の標準としたものであります。

二、功利説の眞價、功利説の長所は人間の結果本位の要求を満足せしめる點に存して居ります。換言すると人間の苦樂感を根據として其上に具體的、現實的、量的なる學

説を建設した點に存して居ります。即ち人間の欲求を中心として積極的、進歩的、社會的學説を主張せる點にあつます。従つて其缺點は人生乃至道德の一面觀に偏して居る點であります。人生の本質はかかる結果本位の要求と共に心術本位の要求をも有して居るものであるから眞の道德は件の二要求即人生の全的要求を満足せしめ得る底の一層包括的のものでなければなりません。故に功利説は無價値誤謬の説と云ふべきものでなくて寧ろ不完全少價値のものと評することが出来ます。

三、功利説の缺點、功利説は二重の誤謬を有して居ります。一は快樂説に立脚する誤謬であつて他は最大多數の最大幸福といふ主張に伴ふ誤謬であります。さうして件の二誤謬は等しく其の不完全なる心理觀に原因して居ります。詳言すると彼等は人性の本質を以て感情となし人の中心欲望は快を求め苦を避くるにありとなしたるのであります。さうだけれども人は理性的動物であつて求快避苦の感情の他に人格的存在として最善至良なる生活を營まんとする全的要求を有し究竟理想の到達のためには眼前低

劣なる快樂を犠牲にし多大の苦痛を受けても尙意としない高尚な部分を具有してをります。功利説が快樂説に立脚する限りは到底件の缺陷を脱する事が出来ません。

第二缺陷は最大多数の最大幸福といふ功利主義の題句に就てであります。これは第一に快樂説と扞格します。何となれば快樂追求欲は全然利己的のものであるに此派の主張する所に依ると人生最も望ましきは自他孰れを問はず要するに最大多数の最大幸福であるとなし自己の快樂より寧ろ一般的幸福に有益なる行爲を善と見るが如きはミルやシヂウキツク等の如何程辯解に努むるとも矛盾であつて到底自己の快樂を捨て、一般の功利を追求しなければならぬ義務の合理的根據を缺く事明かであります。第二の誤謬は快樂乃至幸福を以て量的のものとし精密に計算比較し得るものとなす事でありませぬ。快樂幸福は主觀的狀態であるを以て自己の快樂幸福でさへ到底精密なる計量は不可能であります。まして社會一般の快樂幸福といふが如きは尙更の事でありませぬ、此缺陷は進化論者の如く生物學的社會學的要素を採用するも到底救助し得るもの

でありませぬ、第三の誤謬は最大多数の最大幸福といふ中心主張其れ自身の中に矛盾撞着を包含する事でありませぬ。換言すれば最大多数と云ふ事と最大幸福といふ事とは同一價値を有するものでありませぬ。何となれば快樂説の立脚地から見ると幸福を受くるものの員數よりも寧ろ幸福の總量を以て肝要のものとなさねばなりません。即ち最大多数は最大幸福と相併べて獨立の標準となすことが出来ませぬ。

各説に對する短評

1. ハートレーの聯想的功利説。

- (イ)、感覺的乃至聯想的心理説の不備。
- (ロ)、快樂説の根據としての心理的利己説の誤謬。
- (ハ)、道德起源論即利己説と道德標準論即快樂説との調和の不完全
- || 聯想的解釋の不備。
- (ニ)、快樂に質の差を許せしは快樂説と撞着す。

2. ベレーの神學的功利説。

- (イ)、快樂の差を量のみとせる誤謬。
- (ロ)、利己的快樂説と功利説との不調和
- || 利己的

動機と道徳法との結合を神意に基くとせる缺點。(ハ)、他律主義なる點。(ニ)、利己主義に根據する點。

3. ベンザムの功利説。

(イ)、快樂の差を量的として質的差異と快樂の本質は主觀的なる事を忘却し之を計算し得るものとせる誤謬。(ロ)、最大多數の最大幸福の意義不明。(ハ)、人生の本質を利己的とし乍ら自己の快樂以外一般的快樂を追求すべしとせる根據、即ち利他的行爲の義務根據の薄弱。行爲の究竟目的の不明(自己の快樂か社會の快樂か) 制裁論の不完全。他律説の誤謬。

4. ミルの功利説。

(イ)、快樂の質に差を加へしは快樂論者としては自家撞着。(ロ)、一般的快樂追求の義務根據の薄弱。自己の快樂を追求する事が個人の善なる故に一般の快樂を追求すべしといふ主張の矛盾。道徳的理想の起源を聯想律に依て説明する事の不備。心理上の事

實と倫理的義務との混同、社會的感情説即内心の制裁と快樂説との矛盾。公共善を追求する動機を説明して其義務の意義を説明せず。(ハ)、快樂計算可能の證明は不十分なる事。

5. シデユウキツクの合理的功利説。

(イ)、功利説の成立すべからざる事を證明せるものは氏の説なり。(ロ)、自明の三原理の不完全。(ハ)、理性と感性との調和不備。ベンザム及ミルの失敗せる一般的快樂を追求すべき義務の起源及根據を直覺的理性にて説明せんとする事の失敗即ち直覺説と快樂説との調和不完全。

6. スペンサー、スチーヴンの進化論的功利説。

(イ)、道徳的觀念の遺傳的説明の不備。(ロ)、厚生乃至社會の健全といふが如きは道徳の標準としては不明瞭なると共にそれと快樂との關係を論ずる點は不完全。(ハ)社會と個人との關係に對する謬見。社會の重視。(ニ)、厚生と快樂との不調和。

▲参考問題

- 一、功利主義に如何なる種類ありや、之を論ぜよ(二二豫・二五豫)
- 二、ベンザムの功利説とミルの功利説の異同如何(三二豫)

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、大西氏 倫理學
- 三、藤井氏 リツプス倫理學の根本問題

(二九) 人道主義と國家主義との調和如何、(三五豫)

- 一、人道主義の意義、人道主義とは正義仁愛の立場より差別觀念を離れて、廣く世界人類の爲に盡すといふことであります。
- 二、國家主義の意義、國家主義とは自己の屬する國家を第一義に置き、國家に對する防害を除き、更に國家の隆盛發展の爲めに、個人及他國民の利益を第二義に置くをい

ふのであります。

三、兩者の調和、眞の人道主義と國家主義とは調和一致するものであります。世には全然國家を無視する漠然たる人道主義あると同時に亦單に自國の爲めのみを圖る主義的國家主義がありますがこれは共に誤つてをります。世界に於ける諸多の國家は皆人道實現てふ一大使命に其の存在の意義を有してをります。而して又諸多の國家は各自の歴史組織特長に應じて各々異つてをる方面から人道を實現しなければなりません。人道實現てふ神聖なる大事業は、國家的生活を離れて人道を實現せんとするが如きは事實上不可能であります。故に吾人は先づ國家の一員として、自己の屬する國家を強力ならしめなければなりません。次にこの強力なる國家を通じて其歴史組織特長に應じて、その獨特の方面より人道實現の爲めに努力しなければなりません。こゝに始めて人道主義と國家主義とが完全に一致調和するものであります。我國の如き卓越せる國體、優秀なる歴史強固なる組織を有せる國家に於ては、特に人道實現てふ一大使命

に對して重大なる責務を有するものであります。

▲参考問題

國民道徳と人道との關係如何(三三本)

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、渡部氏 最新哲學辭典

(三〇) 自然主義の倫理説は如何、(三五本)

此の説の中心となつて居る思想は人の行爲は自然的衝動より起る、即ち自然を立脚點としたもので唯物的器械的で絶對主義或は人本主義に反して居るものであります。従つて個人主義となり快樂主義となるのであります。

イ、人の行爲を唯物的器械的に觀たる倫理説でホッブスの如き此の主張でありま

す。即感覺に快不快を伴ふ人は此の快、不快を豫期して欲求及嫌惡の念が生じます。あらゆる活動は此の欲求から來り自己保存を助くるものは快感を與へ然らざるものは不快を與ふ。人の欲求する處のものは善であります、佛のラ、メトリ。ホルバツハの如き稍々異なつて居りますが、利己主義なる點は同一であります。

ロ、ルソーなどによつて説かれた所の自然の理想とする説で人間は元來自然的自由の境涯にあつたもの、人爲的に不自然に傾き家族を作り家を造り財産を蒐め、社會を結び制度法律を定めた、従つて人間の享有せる自由は滅び文明は呪ふべきものとなりました。社會の發達に伴つてそこに闘争があり階級の競争がある之れ知力の發達に伴ひたる結果で自利、私欲、殘酷は皆社會制度の不當より來るが故に知力を排して感情を尊重しなければなりません。義とは感ずる事であります。善を感ずる感情は良心であります。良心の判斷には誤りなく良心の下に行動する一切の欲望は善であると云ひます即ち自然性之れ善なりとの説であります。

ハ、進化論的快樂説、之れも一種の自然主義であります人類の進化といふ自然理を根元としたもので、自然淘汰によつて適者は生存し、不適者は滅ぶの思想より來り人は快樂を目的とするけれども社會的の快樂でなければなりません。人の進化發展に資する行爲は快樂を伴ひます即ち人類生存進化の法則に適したる行爲即善であります。之れはスペンサーによつて唱へられた説であります。

▲參考問題

- 一、快樂主義と自然主義との異同を論ぜよ(二九豫)
- 二、進化的快樂説を批評せよ(三四豫)

▲參考書

中島氏 倫理學十回講義

(三二) 倫理學上より現今の労働問題を批判せよ、(三五本)

一、概説、現今の労働問題の中心思想は人格の尊重にあります。労働者が人格的に覺めたに由るのであります。有産階級と無産階級の競争で財産を人生の根本原理と見るに對し、労働を原理と見、労働者を器械視したるを純一個の人として觀ぜしめやうとするのであります、従つて之に附隨して特權の獲得富の分配といふ事が含まれて居ります。それが運動に表はれて賃銀値上、八時間労働制主張、公休日の要求、工場委員制の問題、労働組合の組織聯盟等となり之れが直接行動として果た間接行動として表はれて居ります、之を倫理學上より見るに人格尊重、公正、博愛、から又勞資兩面から考察しなければなりません。

イ、労働者側に對し、人格の觀念の發達と共同責任觀念を振起せしめねばなりません。自己の職業に對し一層の自覺があり社會的に責任のある事を覺らなければなりません。意志は自由であるから自律的自主的でなければなりません、他より束縛を受けてはなりません。正義の感を持し行動は自利的であつてはなりません。茲に於て、主

張は正々堂々私利を加へず、階級的自利を加ふるも不可であります、他の煽動誘惑は排斥すべく、妄動すべきではありません、運動の方法結果が他の社會の迷惑になつてはいけません、徒らに有資階級を蔑視するの偏見を持してはなりません、又自卑自屈も不徳であります。又運動に就て人格の表現は國家を通じてでなければなりません。

ロ、資産階級に對し、労働者に對する態度は人格尊重博愛的でなければなりません、労働は尊ぶべき無形の資本であります。本人及家族が人として立ち得る丈の資力は労働者に與へねばなりません。事業によりて得たる成果の分配は公正を標準としなければなりません、一生を全うし得る爲めに必要なる休息、仕事の分量、種類、救濟法を講じ之に伴ふ必要な施設は等閑に附してはなりません、資本家の資力の浪費其他の公私の不徳は慎まなければなりません。労働者と同様階級的利己主義も排斥しなければなりません。

▲参考書

吉田氏 倫理學演義

(三三二) 宗教と道德との關係を論ぜよ、(三六豫)

一、宗教と道德との關係、從來種々の意見行はれしも、結局大別して二種とする事が出来ます。其一は宗教と道德とは各々獨立するものであつて、何等其の根柢を等うせずと論ずるもの、其の二はこれに反して、兩者の關係に不可離のものありと論ずるもの、これでありませす。各人は左の如き見地より、後者に賛意を表するものであります。但し謂ふところの宗教は形骸のみとなりたる既成宗教ではありません。

二、神性と人性との交渉、彼の神佛は、實に人性に内在する神性の投寫であります。神佛は現状よりすれば超絶的であると云ふけれ共、これを内含的に見る時は、人性に存する無限性の發現であつて、決して神佛は人性と離在することの出来ないものであ

ります、換言すれば人性に存する内在的の神性が、種々の境遇に應じて種々の神佛を生ぜしものであつて、此の見地よりすると、彼の多神教の如きも單なる各目に過ぎないのであります。吾人は此の渾一的であつて同心一體的否同圓異中心的なる人格其ものを人性の方面より見る時、道德生れ、

三、神性の方面より見て宗教生ず、とすべきであります即ち宗教の根本義は神性を透して見たる人格其のものに外ありません。吾人は人格を離絶せる絶対主義の宗教觀は斥けなければなりません。翻つて考察するに道德の本質は、良心主義によつて行爲するところに存して居ります。抑も良心は人格に内在せる人格の無限性の聲であります。此の點より見て、

四、宗教と道德とは一致す、とするのであります。即ち良心に對する敬虔的態度中に眞の宗教存し、又眞の道德存す、吾人は現代思潮の傾向より察して、かゝる道德の宗教化、宗教の道德化を希望して止まないものであります。

▲参考問題

宗教と道德とは分離すべからざるものなりや(六)

▲参考書

- 一、萩原氏 倫理學概論
- 二、渡部氏 最新哲學辭典

(三三三) 社會主義を批判せよ、(三六本)

(一) 平等觀上の謬、社會主義者は社會人類を絶対的平等視し其の形式方面ばかりでなく内容方面までも一切平等と誤り一代にして百萬の財を集め得る手腕家も徒食して父祖の名を穢せる遊蕩兒も、一代の師表となれる人も警察の注意人物も同一視する如きは絶対平等觀に基く誤りで元社會は相對的平等であつて其の形式方面は平等なるも其の内容方面に於ては百人百色の差等あるを知らない謬見の罪であります。又此の絶対

平等は自由に關しても同じ誤謬を生ずるのであります。自由と言へば總て絶對的に平等なるものと誤認し意志の自由有るものも、無きものも、責任觀念あるものも無きものも一切を平等視し自由開放を叫び惡平等の弊に走せ差別ある平等相對的の平等觀を知らないのであります。所謂差別は平等の健實なる見解に如かないのであります。

(二) 社會觀上の謬、社會主義者は社會は氷炭相容れざる階級があつて互に相闘争するものであると誤認し、貴族對非貴族の闘争資本家對労働家の闘争等と言ひ兩者は遂に相ひ親しむべき時なく社會は闘争を以て始まり闘争を以て終り常に闘争を以て始終すべき悲惨の修羅境に墮せる者と誤信してをります。元々社會は闘争を以て始終するものでない相互扶助相互併立のものであつて貴族は非貴族に依つて生活し非貴族は貴族によつて導かれ、資本家は労働者によつて生産し労働者は資本家によつて衣食し得るもの互にその長を出し短を補ひ以て人生を全くする事を得るものであります。兩者は元同心一體觀に基くべき者にして社會主義者の社會觀は不健全なる社會觀たるを免

れませんが、個人即全體、特殊即普遍、有限即無限の自覺的社會觀に覺醒し健全なる社會觀に基かなければなりません。

(三) 社會統一秩序保持に害あり、社會主義者は極端なる惡平等觀、不健全なる社會觀に基くもの故國家社會の統一秩序保持の上には極めて弊害多きものであります、理論上げかりでなく社會主義者の直接行動は誠に恐る可き行動に出づる事あります、不敬事件、労働争議等看過すべからざるものが多い。又歐米にても其の徒の直接行動は實に暴を以て暴に代ゆるの愚を語るもの多くあります。

(四) 畏所、個人主義者が個人の價値、個人の特長の發揮公正の觀念を高め來り遂には極端に井蛙固陋の見に陥り利己的となり社會の制度を輕んじ秩序公益を顧みず其の弊亦大ならんとせるのに反省思慮の機會を與へ、眞に健實なる社會を實現するの光明を與へし間接的の利益は看過する事の出來ない所であります。

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、渡部氏 最新哲學辭典

第二 西洋倫理學史に關する問題

(一)「カント」の所謂『無上命法』の意義を説明せよ、(二九豫)

『無上命法』とは道德律の特色を言ひ現はした語であります。詳しくは、カントに従へば、道德律は必然乃至不許不の形を以て現はれる自然律と異なり、當然乃至不可不の形を以て現はれ、随つて其れは個人にとつて格率たると同時に普遍律即ち命法でなければならぬ蓋し道德律は自由意志を有する人格の行ふ實踐理性の自律であつて而かも命法中或る條件の下にのみ有効なる假言的のものでなくて、絶對的に有効なる無

條件的直言的のものであるからであります。實にカントに従へば、道德律は苟も理性的なるものの何人も必ず服従しなければならぬ法則であつて、其處には寸毫の條件もなければ又除外例もないのであります。然らば何故實踐理性の自律が意志に對して命令の形に於て現るゝかといふに、吾人は一面實在界に屬する點に於て理性を有すると共に、他面現象界に屬する點に於て感性を有し、且この二者は必ずしも常に調和するものにあらざるが故に、吾人の意志は理性に規定せらるゝと共に又感性の規定を受くることもあります、随つて意志も亦必ずしも其の法則に従ふものではありません。而かも理性の命令たる道德律は、感性の好惡に係らず、絶對的威嚴を要求するが故であります。要するにカントの趣旨は、自己の主觀的の意志決定の原理を普遍的妥當性のあるもの即ち萬人の意志決定の原理として差支なきものたらしめることを要求するものに他ならないのであります。而して此の見解は畢竟カントが道德を以て義務と考へ、これを性向と區別し、善惡と便不便とを區別し、徳と福とを區別し、道德性と合

法性とを區別し、更に結果本位の見方を排して心情本位乃至形式主義の道德觀を主張し、その大本を以て善意即ち道德法に従ふ意志にありとせる主觀道德說形式道德說乃至嚴肅主義の中心を形造るものであります。

▲參考問題

- 一、十七回本試に同一問題あり、
- 二、カントの倫理說の概要如何(六)
- 三、王陽明の良知とカントの實踐理性とを比較せよ(二一本)
- 四、カントの倫理說を叙述し、之を批評せよ(二二本)

▲參考書

- 一、吉田氏 倫理學演義
- 二、桑木氏 倫理學
- 三、萩原氏 倫理學概論
- 四、中島氏 倫理學說十回講義

(二) プラトリーの倫理說を論述せよ、(三〇本)

一、概説、氏は師ソクラテスの學說の真相を繼承せるものであつて其の學說はソクラテスとソフィストとの對峙に端を開いて居ります。さうして氏の哲學は倫理的基礎の上に建てられしと共に氏の倫理說は人性論上に建てられたものであります。換言すれば人性論に立脚し眞の認識によつて眞の道德を實現するを目的とせるものであつて其の中心は倫理的實踐的であります。之實に彼の倫理說が其の哲學體系上最高であつて核心的の地位を占むる所以であります。さうして其の倫理說の特色は著しく理想的、神秘的、唯的色彩に富み近世自我實現說の淵源と見做すべきものであります。

二、人性論、人間の靈魂にはイデアに類する方面と非有に類する方面とあります。イデアに向へる高等の部分は理性であつて形體に繋がる、劣等の部分には上下の別即ち氣概と物欲とあります。氏は此の三者を圓滿ならしめるために道德にも之に應ずる三

德を要すとして理性には智慧、^(淑)氣慨には勇氣、^(貞)物慾には節制を當て更に靈魂全體の圓滿としての徳を公正と名づけました。之所謂四元徳であるとしてあります。

三、國家論、國家の目的は全く道德的であつて全國民をして有徳なる生活を送らしむるを本分とします。然して國體は人間を擴大したものであれば人間靈の三部分である理性、氣慨、物慾の三者に相當する治者、軍人、人民の三階級を有し各階級亦智慧勇氣、節制を以て特殊の徳となします。公正が國家全體の徳たる事も依然の通りです。國家の理想は哲學者を主腦とするものであつて、其の究竟の目的は國民をして形體的緊縛を解脱して神的生活に向はしむるにあるのであります。さうして個人の完成は國家の助けに依つてのみ可能であります。

四、至善論、プラトンは觀念を以て實在と見更に善を以て最高觀念であるとししました。詳言すると人生究竟の目的は現在の感覺的欲望の羈絆を脱して宇宙の本體であるイデアの世界に到らんとするにあるのであります。即ち本體界たるイデアの理想を現

象界である日常生活の間に實現して神の如き人間に達せんとするにあるのであります。彼の倫理説は目的論的世界觀と結合し一面解脱説であると共に他面自我實現説の面影があります。要するにプラトンは感覺知覺を超越して居る永劫不變の絶對界即ちイデアを以て道德的知識の對象となし斯の如き純一無雜の實體を至善と見、且件の至善を日常生活に實現するを以て道德の本旨と斷じたるものであります。斯くして彼れはソフィストの道德人爲説に反し道德の客觀的妥當性を保ちやうとしました。

五、修養法乃至解脱法、至善實現の第一歩は消極的のものであつて哲學の研究によつて肉體的欲望を去り清淨純潔となつて所謂哲學的自殺を遂げた後美を認め高尚なる美的快樂例へば音樂等の訓練によつてイデアの世界に住する如き氣分を養ひ斯くして遂に眞の觀念界に到達する積極的工夫をしなければなりません。さうして斯くの如き修養の極致は神に接近して眞に幸福なる生活を送るを得るとなし快樂を輕視するに至りました。此の思想は觀念中最高なるものは善即ち神の觀念であるが肉慾のために墮落

した現實生活に於ては到底之を實現し得ないと、之れ氏の神秘的厭世的見解及善美の一致を理想とする希臘の統一的調和精神の發現に他ありません。

六、**徳論**、氏は徳を二分して眞の徳と普通の徳となし、前者は至善即最高觀念に關する眞知識を得たもの、換言すれば眞乎の解脱者の理性の最高活動である哲學的理性によつて得らるゝ徳であつて、後者は第二級の人に屬して居る習慣的徳即智慧勇氣節制公正等の習慣と實踐とによつて養はるゝ所謂市民的徳であります。

▲参考問題

プラトンの倫理説の要點を叙述せよ(二五本)

▲参考書

- 一、中島氏 倫理學說十回講義
- 二、北澤氏 倫理學史綱

(三) プラトンの所謂公正とは何ぞや之を論ぜよ、(三一本)

一、**概説**、プラトンはソクラテス氏の學説の真相を繼いだ學者であつて理想的、神秘的、唯心論的色彩に富める哲學者であつて氏は倫理説を人性論上に築かうとし人性の組織を國家の組織と同一であると考へました。さうして國家は政治家、労働者、軍隊の三要素を必要とし、人性は理性、慾性、激性の三要素から成つて居るとし、是れ等の徳を慧知、節制、勇氣と稱し三者の融合統一ある状態を公正と稱へました。勿論此の四種の徳は夙に希臘の社會に流布せるものであつて四種徳、四元徳と稱へましたのを氏の心理觀に依つて組織立てたに過ぎません。

二、**知仁勇並に誠との比較**、東洋に於て稱へらるゝ知仁勇と四首徳とは全體の構想上其の軌を一にし支那に於て知仁勇を三達徳と稱へ、三者の調和統一的状態を誠とするは四主徳と類似して居ります、即ち公正と誠とは極めて類似たるものであります。

三、**公正と人格の自由との比較**、人格は其精神的方面に於て知的要素、意的要素、情的要素を含み、且つ知情意が完全に活動する處に人格の自由の存して居るのは恰も慧

知は知的要素に慾性は情的要素に激性は意的要素に相當し、公正は人格の自由に相當するから四主徳は獨り古代の希臘にのみ行はれたものではありません。今日と雖も名稱を異にするのみで其の實際は行はるゝものと云ふべきであります。

四、結論、公正は慧知、節制、勇氣の完全圓滿な徳であるけれども、仁愛の分子を含む事は少ない、それで中世基督教的倫理學者は愛望信なる三徳を唱ふるに到りました。然るに東洋に於ては仁を以て諸徳の根本としました之れ西洋古代の倫理説が知的であつて東洋及西洋中世の倫理説が情的である所以であります。

▲参考問題

プラトリーの倫理説を論述せよ(二五本・三〇本)

▲参考書

- 一、中島氏 倫理學説十回講義
- 二、北澤氏 倫理學史綱
- 三、萩原氏 倫理學概論

(四)「ベンザム」の功利説と「ジョン、スチユアルト、

ミル」の功利説との異同如何、(三二豫)

一、概説、二氏共第十九世紀の初期英國に於て公衆的快樂説を唱導した倫理學者であります。而して當時社會の進歩特に著くなり法律制度風習道義上に一大變化を必要とする際でありますれば、其の社會諸方面の改良の標準として從來の出世間的直覺的反實用的道德主義を以て満足されません、其の缺點と矛盾を指摘し之を修正補足しやうとして採用されました學説であります。ベンザムは自利的功利説を唱導し、ミルは同情的功利説を稱へました。

二、二氏の功利説の類同點、二氏の學説とも公衆的快樂説即ち功利説なる點に於て共通點を主張せるものと見ることが出来ます。

1. 人の發動は快樂と苦痛に依つて支配され人生には苦樂以外に人を動かすものな

いと考へ快樂は欲求の第一の對象であるとなせる心理學說なる點。

2. 快樂苦痛は分量を認知し得るばかりでなく其性質をも確知し得るとなし其れによつて行爲の善惡正邪を識別し得るとなす點。

3. 自己と同じく他人の快樂苦痛を計量し得ると見る點、

4. 最多人數の最大快樂を主張せる點。

5. 自利と他利との關係に關する功利的説明を同情により法律により教育により解決せんとせし點。

6. 社會を以て個人の集合と見る個人本位の社會觀を採用せる點。

三、二氏の差異點

1. ベンザム功利説と其の特色。

人類は快樂と苦痛とに支配せらる。而して此の二者は吾人のなすべき事を限定すると同時に吾人の爲すべき事を指定する主權者であります。道德とは畢竟快を得苦を避

くる方法であつて快樂を生ずる行爲は善、然らざるものは惡であるとなりました。されば人生究竟の目的は最大多數の最大幸福を得るにあります。而して其の快樂を發生する淵源を自然的政治的道德的宗教的の四制裁とし、分量の差異のみ存し其價値は四要件即ち強度繼續確否遠近の四者によつて計量をなす事を得としました。

イ、是を要するにベンザムの功利説の他に比して特殊なるは最大多數の最大快樂幸福を以て倫理の根本原理と假定し、之を實際に應用する一種特別の方法を示せる點にあります。即ち快樂苦痛を計算する方法を論述して所謂『道德の算術』なる方法を主張せる事。

ロ、法理と倫理とを同一の原理の上に建設され得るものと假定研究せる事。

ハ、快樂の種別を認めない結果氏の所謂快樂又は幸福は感覺的快樂の如く見ゆる傾があつて又自己の快樂の増加を以て根本的のものとなす如き傾きを示してをる事。

ニ、學說の根本に理性感情の兩本位の混合を見る事。

ホ、極端なる個人主義を主張し各個人は一人と算すべきものにして何人も其れ以上に當らないと説述せる事。

2. ジョン、スチュアルトミルの功利説と特色。

人の欲する所は快樂であつて人の忌む所は苦痛であります。個人の快樂は個人の善であります。公益はあらゆる團體の善であります。個人の最終目的や道德的行爲の動機は制裁より來る。現實に於ける個人の快樂は到底公益に比例しません。此の場合に幸福を得んとするには個人の私利は捨つべきであります。而して快樂は量のみ計算してはなりません、寧ろ其の質に重きを置かなければならない。「豚となりて満足するよりも人となりて不満足なるこそ優れ」と、尙便利と正義との調和を計らんとして幸福は便利であるけれども正義でない。幸福の分量の多少によつて正義の感が生ずるので、即ち便宜を與ふる事柄の非常に重大な時、生命社會安寧の如き正義の感が起ると。制裁に就てもベンザムの唱へたる四個の制裁を度外的制裁とし其れ以上に内心の制裁を

説き、同胞一體の感を自然の情操と見社會的の感情として之を併説しました。之を要するに其の特色は、

イ、快樂苦痛の評價上に於て分量上の差別外に性質上の差別を主張せる點。

ロ、道德的制裁として外的制裁及び内的制裁の兩者を擧げて一般の幸福を増進せしむべき動機を設けし點。

ハ、正義と功利の觀念の調和説明、正義の法則を遵守するは社會公共の福利を増進する最良法であります。換言すれば正義は最も効力多き功利であるからであります。

權利の保護とは安固を意味し而して吾人の幸福は安固を第一條件とします。即ち正義の徳は功利の二字に歸着するとせし點。

四、結論、之を要するに二氏共に「最大多數の最大快樂」を主張し功利説と稱せらるゝ點に於て一致し、其の漸を追ふて修正されたる所に二氏の差異があります。

▲參考問題

一、「ベンザム」「ミル」「スペンサー」の功利論を説明せよ（六）

二、「ベンザム」「ミル」「シヂウキツク」三氏功利説の異同を論ぜよ（二一本）

▲参考書

一、中島氏 倫理學説十回講義

二、吉田氏 倫理學演義

三、萩原氏 倫理學概論

(五) ホッブス氏の倫理説を批評せよ、（三四本）

一、倫理説の叙述、

イ、立脚地、ベーコンの歸納法を徹底的に應用し、更に人生は求快避苦のものであるとなし、自然の光に依て國家及道德の原理を解釋して利己的快樂説を主張せるものがホッブス氏であります。さうして彼の論理説の根底となるものは唯物論、機械論、利己主義道德及國家の後天人爲觀等の思想であります。

ロ、人性論、彼は人性を全然利己的のものとなし各人は自己保存の動機である、私利私欲を唯一の目的とし、肉欲の満足は勿論利他心といはるゝ親切憐愍の情をも利己心の變形に過ぎないとし、『人性は凡て狼の如く原初の社會は争闘の社會であります』といつて居ります。さうして其原因は無限の欲望に對して、欲望の對象は有限であつて且各人の欲望對象は大底同一なる點に存して居ります。之れ人性の自然的狀態であつて此には法律も道德もなく只利己心の満足ばかり最高至上の原則であります。故に此の自然狀態に於て若し人の道があるとしたならば、それは單に暴力と詐欺とのみであります。即ち強者は利己のために暴力を用ひ知者は詐欺を行ひます。しかし斯の如くでは却つて各自の利益を全うし難きを以て理性は『己の欲せざる事を人に施す勿れ』といふ法則が利己に最好都合である事を發見するに至り相互の利己心を満足せしめんがために平和を維持し、相互推讓し最後に協同契約をなすべしとするに至りました。

ハ、國家契約説、各人の幸福安寧を保ち其の自己保存を完成するは相互の讓歩を要

します。かくして其の自由と欲望とを制限して相侵さないとするがために契約によつて成立せるもの即ち國家であります。さうして件の約束を有効ならしむるものは法律であつて且之に服従せしめんがためには萬人の信任する只一人の主權者を要す。されば主權者の意志は絶対であつて其の意志表示たる法律は一切價値の源泉及最高標準であります。故に主權者の行動には正邪善悪なく國民は君主に絶対的の服従をなすべく絶対君主專制は最良の政體であります。

二、道德價値、されば正邪善惡徳不徳の別は其れ自身に絶対的價値のあるものではなくて法の認めたる範圍に於てのみ有價値であります。従つて國家及法律がなかつたならば道德もありません。宗教も亦ありません。換言すれば道德は利己心満足のための平和の方便であります。正と不正とは法の許すと否とによつて定り善は一般に有利なるものであつて至善は自己保存に最有效なるものであります。斯くして氏は道德の起原を人爲的後天的に見且道德の價値を相對的となし所謂君主道德説乃至權力説を立つるに至りました。

二、批評、氏の根本缺陷は人性論心理説の誤謬にあります。詳言すれば人は如何なる原始的状態に於ても氏の意味する様な純利己的のものではなくて利他心をも本具するものであります。従て人の原始状態及社會國家の成立も氏の解する様な過程を有するものではありません。さうして氏が道德價値の相對觀乃至後天的人爲的起源論乃至法律と道德との關係に關する癡論も等しく件の誤れる心理觀と基礎を置くものであります。要するに氏の倫理觀は極めて獨創と暗示とに富み殊に道德を神學より分離して之に學理的基礎を與へ即ち道德の心理的研究の端緒を開いて後世の倫理學者に大なる影響を及ぼし且個人の利害と社會の利害との關係の極めて密接なる事を説ける等推稱すべき長所も少くないけれども其の幼稚極端なる點は到底見逃し難き缺陷であります。之氏が獨立なる一大倫理學者として尊敬に値せずして却て後世の倫理説乃至實際政治上に對する影響の多大なる點に於て注目すべき所以であるとして居ります。

▲参考問題

一、二十二回豫備に同一問題あり、

二、徂徠とホッブスとの倫理説の異同を論ぜよ(八)

▲参考書

一、大西民 倫理學

二、中島氏 倫理學説十回講義

三、萩原民 倫理學概論

六 スピノザの倫理説を批評せよ、(三六豫)

一、序説

1. 和蘭に生る。ホッブス其他十七世紀の哲學を包攝して、デカルト哲學を補正して發展せしめました。

2. 氏はデカルトの三元論の成立し難きを見て一元論を立てました。心物は實體の

二屬性であつて、實體は思想と延長とを有すと、

3. 人は實體の變形であります。故に自由なく必然の法則によつて支配せらる。實體は其の自身の法則にて活動するのであります。

二、論理説——主智的自己保存説、

1. 人生目的は理性によつて實體を認識し、其の實體の法則を行爲の標準として幸福を得るにあります。

2. 徳の本は自己保存にあります、自己保存せずば、如何にして實體の法則に従つて本務を實行し得べきか。

3. 徳は夫自身にて幸福であります。徳の報ひとして幸福來るものではありません。

4. 社會契約説を説き共和政治を賛成しました。

三、批判、

1. 彼の哲學傾向は、主知説の濃彩あり、これ嚆豪時代として當然であるけれども

眞の哲學は主知に一偏するものではありません。

2. 自己保存説は、結局利己主義、主我主義と共通の難點を有す。虐げられたる彼にこの自己保存説あるは實に興味深い所であります。

3. 彼は人格の特性が、同心一體的、同圓異中心的、具體普遍なるに想到せず、自己中心的主義の誤謬に陥つのであります。

4. 社會契約説は、ホッブスを襲へるものであつて、何等歴史上の事實に根柢を有しない妄説であります。

▲参考書

- 一、中島民 倫理學說十回講義
- 二、北澤民 倫理學史綱

七 ぐりーんの倫理説を叙述せよ、(三六本)

一、立脚地、新カント派の基礎の上に立てる絶対唯心論者であつて、内容なき空虚のカントの形式説と動物的生活に墮せしめんとする快樂説との調和圓滿なる理想の實現を招來せん事を目的としました。

二、倫理説、人生の目的は自我の實現に在り。自我は心靈界に屬し吾人の心靈は有限相對的なるも元無限絶對的である萬有心靈の再生であります。無限絶對なる心靈は神性にして永久意識として宗教上の神と同一であります。此永久意識の再生自我の満足は道德的の善であつて自我實現は道德理想であります。自我の實現とは吾人本性の可能性を多大に發見するものであつて、自我の實現は社會を通じて可能なるものであつて個人と社會とは一體兩面の關係を有し個人我の實現を通じて社會我の實現も可能であります。自我の實現はやがて社會改善の實現で自我の實現は倫理上に至善となり得る所以であります斯くて改善實現の道は日常普通の徳を具備するに在りとなしました。

▲参考問題

グリーンの自材實現説を叙述して之を批評せよ

▲参考書

- 一、吉田氏 倫理學要義
- 二、桑木氏 倫理學
- 三、大島氏 フアイト倫理學原論

第三 東洋倫理學史並四書に關する問題

一 誠者物之終始。不誠無物の意義を説明せよ、(二七豫)

誠を以て宇宙萬物の本體であるとするのは子思の見を餘りに實在論的に解釋しだもので正しい解釋とはされない、誠は寧ろ倫理的乃至觀念論的のものであるからであります。即ち物の終始といつても其は萬物を發育する力といふ意味は勿論靜的の本體といふ意味でもないのであります。物は寧ろ事即ち人生の倫理的活動であります。而し

て『終』と云ふのは倫理的活動の歸決點即ち最終標準乃至最高の規範であつて『始』とは倫理活動の出發點即動機であります。随つて『終』は誠の客觀的普遍的方面を示し、『始』は其の主觀的個的方面を指すものであります、随つて凡そ物即ち倫理活動として是認すべきものは誠以外にあり得ないのであります、是れ即ち『不誠無物』といふ所以であります。

▲参考問題

二十四回豫備に同一問題あり

▲参考書

- 宇野哲人氏 四書講義大學
- 宇野哲人氏 四書講義中庸
- 漢文大系四書
- 宇野氏 支那哲學史講話

二 天命の道德上に於ける意義を論ぜよ、(二七本)

天命とは天の命令の義であります。而して天の解釋の異なるに従ひ天命に二つの異義が生じました、即ち天命を以て有意的主宰者たる天の命令であるとすると、無意的必然的なる自然の運命と見るものとこれであります。さて第一の意味に於ける天を根柢とする道德思想は自ら天其のものを人格化して神若しくは神的のものとし、これを以て道德の根源、最高標準乃至絶對的價值とし、随つて他律主義、決定主義、超越主義、絶對主義、宇宙主義となるはいふ迄ないことで更に天そのものを完全圓滿乃至全知全能のものとするために自ら樂天的となり宗教的となるものであります。而して支那古代の倫理思想の如きは、この意味に於ける拜天主義であります。さうだけども、天を中心とする道德思想は必ずしも超越主義に止まるものではありません。何となれば、間中にも天命を奉戴し天の代理を行ふものがあると解することが出来るから

であります。斯くして支那の古代に於ては王者を以て天の命を受けたるものとし、更に天命の如何を察知するは、民がこれに歸向するか背違するかに依るものとし、更に國利民福を増進することが天命なりとすることによつて寧ろ人本主義に止らず、民主思想乃至功利思想をさへ生ずるに至りました、甚だしきに於てはこの天命思想が根柢となつて、禪讓放伐の思想をさへ生ずるに至りたることは支那の歴史の明證する所であります、次に第二の如き意味に於ける天命を根柢とする道德思想は、いふ迄もなく決定的、宿命的、他律的、無爲的、機械的乃至厭世的となるものであります。蓋し人生は個人乃至人間の力の如何ともなす事の出来ないものであつて、即ち只運命の力によつて支配せらるゝものであるとなすがためであります。併しながら、天命を斯くの如く運命といふ意味に解しても運命其のものを善意に解して、即ち全く必然的、決定的、機械的のものとしないうで、寧ろ人爲の最善を盡せば、運命も亦或る程度迄良好なる方面に向はしむる事が出来るとなす時は、必ずしも宿命的悲觀的となるのではなく

て、寧ろ努力的改善的、自由創造的随つて又幾分樂天的運命觀となる様になることは、支那の孔子の倫理觀乃至易の倫理觀などに徴して理解し得る所であります。以上要するに、凡そ道德は、人間の意思の自律によつて與へられたる素質及び境遇を改善することを根本條件とするものでありますから、必然的、決定的意味に於ける天命といふ如きものを重大視してこれに囚はれることは、道德上決して望まじき事ではない。即ちたとひ天命の性質を善良のものと解するにもせよ、不良のものと解するにもせよ、人間の努力或は人間の本性を中心としないで、斯くの如き超越的のものに據る道德思想は決して望まじきものではない。只天命の本質を道德的に理解することによつて人生そのもの、或は宇宙そのものの性質をもこの道德的なる天命に支配せらるゝといふ意味で道德的のものを解し、且これを確信する結果として道德乃至道德生活の客觀的妥當性と尊嚴とを肯定することは決して不可なりとしてはなりません。即ち所謂『人事を盡して天命を待つ』といふ意味に用ふる限りに於てのみ、天命は道德的價値

を得るものであります。而して儒教倫理に於ける天命の意義は結局一面は道の本源であつて一面は修己の極致に於ける信念を見る所に存して居ります。即ち勉學力行の極致として天の人に賦與したる道の本體に合致し天人一致の妙境を見るに至るのが道德の本旨であるといふのであります。斯くして天命は儒教倫理の根本義となるに至れるものであります。

▲参考書

- 一、服部氏 東洋倫理綱要
- 二、同人 孔子及孔子教

三 孝弟也者其爲仁之本與 (論語學而篇有子の語)
を説明せよ、(二八豫)

一、字義、(イ)孝弟、孝は服従、養志、愛敬、幾諫の四要素を含める人倫最高の徳な

ると共に天の經であります、地の誼也といふ如き形而上學の意味をも含んで居りますけれども要するに子の親に對する愛であります。

(ロ)、弟、兄に對する愛。悌であります。孝に次いで愛の大なるもの。

(ハ)、仁、仁は孔門一貫の道。愛を以て本根として居ります。

二、**意義**、仁は道德の至上、愛の至極であります。而して愛は親子の愛、兄弟の愛より大にして密接なるものではありません、随つてこの愛を完からしむることが仁の本たる所以であると云つて居ります。而して斯く別愛を立てしところ孔子の仁説が墨子の兼愛説と異なる所以であります。即ち最も身に近きもの即ち父兄に孝弟を盡す心を推して他に及ぼせば仁に叶ふと云ふ義であります。一言にすれば孝弟特に父母に對する愛は仁の本であると云ふにあるのであります。然るに程子は仁は性、孝弟は用なりとし、孝弟を以て仁の一部にして仁其のもの本には非ず、只仁を行ふことの本たるのみとなし更に「爲仁之本與」といはずして『爲仁之本與』といへるは孔子の本旨

を傳へたるものに非ずして宋儒一流の解釋であります。取つてはなりません。

▲参考書

宇野氏 四書講義大學

宇野氏 四書講義中庸

漢文大系

四 東洋論理に於ける功利説を擧げて之を批評せ

よ、(二八本)

一、**概論**、東洋倫理といへば主として日本支那印度等の倫理思想を意味するけれども、印度の倫理思想は著しく反功利的即ち超現實的、宗教的なるがため功利説を見出すこと難く、日本倫理説は支那の倫理思想の感化影響に俟つ所が多いから、主として支那の倫理思想を檢覈するを以て至當とします。

二、功利説の意義、功利説とは快樂幸福乃至利益の増進を以て道德の究竟の目的としながら、個人にも一般にも偏せず、凡ての個人を一と見て所謂『最大多數の最大幸福（快樂利益）』を獲んことを主眼とする目的的内容的量的結果的倫理觀であります。

三、東洋倫理に於ける功利説の種類、功利説には聯想的、心理的、經驗的、合理的、直覺的、進化的、化學的等の數種の區別が存して居ります。東洋倫理に於ける功利説の主なるものは先づ支那に於ては、第一儒教中孟子乃至墨子の主張せる治國平天下の説であつて精神的、心術的、内面的、徳治的功利主義ともいふべきもの、第二は荀子法家（即ち管仲、晏嬰、李悝、商鞅等乃至陽明等）の唱導した、物質的、外面的、事功的、法治的、富國強兵の功利主義であります。次に日本に於ては、第一に荀子より出でたる荻生徂來の道は禮樂刑制即ち制度文物の總稱なりとして法と徳とを調和しようとする利用厚生論と、第二に陽明學より出でたる熊澤蕃山の事功本位政治本位の功利的倫理觀、第三に二宮尊徳の報徳教即ち唯物的經濟本位の功利的倫理觀との別が

あります。

四、批判、

(イ) 東洋倫理に於ける功利説の特色は、西洋のそれの如く快樂説乃至利己説個人主義若くは愛情を根柢とするよりも寧ろ利他主義國家主義社會主義を基礎としたるものであります。(ロ) 西洋の功利主義は經濟學の原理に基づけども、東洋の功利主義は寧ろ政治の原理に基づくものが多くあります。即ち道德の原理としてよりも寧ろ政治政策治民法たるの觀があります。(ハ) 隨て其れは必然に道德の應用的實質的一面を現はせども、寧ろ結果的外的なるを以て眞の道德を去ること遠き觀があります。但し孟子墨子等の功利説かは最も高義の功利説であつて純粹なる功利説といひ難く。博愛仁慈の精神を以て學説の根柢とし、徳治即法治乃至道德即功利と見たるは確に一個の長所たるを失はない。殊に墨子の説には幾分宗教的内面的要素を根柢とせる所あるは他の功利主義者の説に比して確に優れるものであります。苟家

法家の説は道德の本質的部分を逸して富國強兵、乃至法治（刑政）主義を取り偏に國家の維持と發展とを保つ手段としたのは時代の趨勢上當然の事ながら偏に、功利利益のみに走りて道德を富國強兵の手段とせるは純粹道德立場より見れば、完全なる道德主義といふ事が出来ない、殊に其の説に人情の溫みを缺き凡て打算と法則とに依らんとしたのは最も大なる缺點であります。

（二）我が國の功利主義の中、徂徠の説は、功利説に乏しき我が國の倫理説中にあつては確に異色とするに足り、且其の學説の内容も一般の常套的倫理説より優る點あれども、幾分外面的乃至末梢的に偏し且利己的人性觀、乃至道德人爲觀を懐けるは弱點であります。蕃山の説も亦事功的方面に於て一般倫理説に優れる長所を有して居ります。殊に宗教的思想と功利的思想とを結合せる點に於てさうであります。二宮尊徳の功利説は其の根柢を經濟思想の下に置けると、其の經濟觀と宗教思想とを巧に調和し、且功利思想と主觀的徳性とを結合せる點に於て特色を有して居りま

す。只其の利己主義的人性觀は缺點であります。

▲参考問題

儒教は理想主義なりや將た功利主義なりや（三三本）

▲参考書

- 一、宇野氏 支那哲學史講話
- 二、宇野氏 四書講義中庸
- 三、服部氏 儒教と現代思潮

五「誠者、天之道也、誠之者人之道也」の意義を

説明せよ、（二九豫）

獨り天地の道が誠であるに止まらず、人の本性も亦誠でありますれば人間は天性のまゝでも誠に叶ふべきは天道の自然であるけれども、これは只至聖であつて始めて爲

し得ること常人は只自己の努力の最善を盡してのみ此の誠に達する事を得るもの
 あります。即ち天性の誠なるものは其行は安行なるが故に勉強を用ひないで道に中
 り、其の知は生知なるが故に思索を待たないで道を得從容として道に中るに反し、常
 人の努力勉強して誠ならん事を求むるものは其の知は未だ思はないで得る事が出来な
 い。必ず精密に善惡を識別して其の善なるものを選び、其の行は未だ勉めないで中
 るが出来ない。必ず其の擇びたる善を專一に固守して失つてはならない。陳三山曰く
 『善擇ばざれば誤つて人欲を認めて天理とすることあらん、執る事固からざれば天理
 時として人欲に奪はるる事あらん』と。之即ち天地人性の根本たる誠を人の努力によ
 つて體得し實現する時には自ら倫理道德に合するといふのであります。換言すると誠
 は或る意味に於て先天的のものであるけれども人道即ち倫理的活動を俟つことなしに
 は實現されない。是を人間の努力によつて實現するのが即ち道德であるといふのであ
 ります。更に別言すると、本質的に見ると誠は必然的のものであるに對し道德は此の

必然的のものに自由的要素を加ふるのであります。要は人道即ち道德は人性に本具す
 る天の道を意志乃至努力によつて實現するにあるといふ義であります。併しながら翻
 つて思ふに天の道を以て宇宙の本體となすは中庸の本旨ではありません。寧ろ天の道
 とは聖人の性を意味し人の道とは賢人の性を指すものと解するのが一層よいのであり
 ます。即ち聖人の天性が至誠なるに對して賢人は自己の努力によつて誠に到らんとす
 るものであります。而して賢人が誠之の道は擇善固執の工夫にあるのであります。

▲參考書

- 一、漢文大系四書
- 二、宇野氏 四書講義大學
- 二、宇野氏 四書講義中庸
- 二、宇野氏 支那哲學史講話

六 倫理學上より大學の三綱領を説明せ

よ、(二九本・三四豫)

三綱領とは『在明明徳』『在親民』『在止於止善』をいひます。今朱子の見解と近代思想とを比較しつゝ之を説明し、更に三綱領相互の關係に及ばんと致します。

一、朱子の見解と近代思想『在明明徳』、明徳とは人の天賦にして虚靈不昧克く衆理を具し萬事に應ずるものであります。之實に天性の自然なるも人には常に氣稟あるが故に人欲の蔽ふ所となり時に其明を昏くする事があります。故に人は修爲によつて人欲を去り天理の靈光を放たしめなければなりません。されど今日の思想上より見る時は明徳は猶良心の如きものであります。其萌芽は先天的なるを認むるも斯る具足なる先天良心を認むることは至難であります。又良心を明にするに就ても人欲を全然天理の反對性を有する如く見て之を去らんと勤めしが如きは誤りであります。復性に就て

は東涯の復性辯に明かなる如く道化の頂點を萌芽に認むるの不自然を含んで居ります。又人欲を去つて天理の公に歸せんとするが如きは克己説に歸すべく従つて理性以外の他の要素を度外視するものであつて今日の良心説の知情意の協動的現象と見るとは相許すことの出来ない所であります。されど明明徳が處世上必要なること恰も良心の修養が社會生活に必要なると同様であつて又修爲に依つて發達するといふ點も亦同じであります。

『在親民』朱子は親を新となし舊を革むるの意となしました。即ち明徳を明かにしたる上は單に自己を守るに止らないで更に之を人に推及して其舊染の汚を去り天下の人民を一新せんとするにありとしました。之今代の人格は擴張性を有し自己の人格を投出して社會を特殊化せんとする思想に近く道を社會的に立するもの即ち公共善の増進に努むるに等しくあります。

『在止於至善』、至善を事理當然の極となし明明徳、親民も此處に至つて遷らざる地で

あつて、換言すれば天性の極を盡し一毫も人欲の私なきを云ふと。大觀すると道を個人的に社會的に修め結局至極の地に止るは道德的品性の成就せられたのに近く、品性の成就是自己の欲する處矩を踰えざらしむるのであります。その價值固より論がないとは云ふけれども、朱子の意の如くであるならば至善の極地はストアの不動心と近く無情念的となり冷索冷莫となり圓滿なる人格思想と一致を缺くの嫌あるを免れません。

二、三綱と八目との關係、格物、致知、正心、正意、修身の五目は要するに自己を修むるもの即ち明德を明にする所以であつて、齊家、治國、平天下の三者は在親民に歸するもの、在止於至善とは兩者を統一した状態であります。換言すれば明德を明にするは個人的修養であつて私徳であります。在親民は社會的公共的善の増進するもので公徳であります。此の私徳も公徳も共に至善に止れる状態即ち道德的品性に歸結して完きを得るものであります。教育勅語の御精神を拜察するに先づ私徳を修め進んで

公徳を修め以て忠良なる日本臣民たるの徳器を成就すべきを諭させ給へるものであります。要するに朱子の見に拘泥せんより達觀して其意を汲まんが却て儒教本來の目的である修己治人の大精神は明確であつて今日の學說と何等矛盾ないものであります。

▲參考問題

十七回豫備及二十六回豫備に同一問題あり、

▲參考書

- 一、宇野氏 四書講義大學
- 二、宇野氏 支那哲學史講話
- 三、服部氏 東洋倫理綱要

七 中庸に所謂性道教とは何ぞや、(三〇豫)

一、性道教の出所、「天命之謂性率性之謂道修道之謂教」これ子思が中庸の開卷第一に高唱せる所であります。之を性道教の章と稱して中庸中の重要な箇所であります。

而して此の句は又「誠者天之道也誠之者人之道也」の句に對應するのであります。

二、子思の學說と性道教、當時孔子の學徒に對して老子派がありました。老子の説は絶對無限なる宇宙の原則を以て道となし「道兮通非常道名兮名非常名」となし如何にも深遠幽邃なる學說の様な觀あるのに反し、孔子の道は人道なり人倫道德なり甚だ卑近であつて深遠を缺く如き觀があります。此に於て子思其の道を繼承するに及び異端に對し其の學を統整し之に哲學的根據と深遠なる理論を附しようとした。中庸の書一篇は此の爲めに出でたるものであつて子思は道を以て天道人道となし道の本源天に出で人道は天道より來るものとなし、支那固有の天命說によつて巧に孔子の教に哲理を附し異教に相對立せしめました。従つて性と道と教の關係は子思學派の根本であつて同時に中庸の精神のある所であります。

三、天命之謂性、儒教の道とする所の人倫の道（君臣父子夫婦兄弟朋友）は人性に固有なるもの即ち性にあります。而して之の性は天の賦與する所に出づとして劈頭天を

掲出して老子の自然の道に對しました。蓋し支那固有なる思想、天乃至天命を藉り來つて性の出づる根柢を之に求め以て性の尊嚴を加へ、仍て以て人倫の道の根據をこゝに求めんとしたるものでありませう。抑も性とは個人の先天的に生と共に享くる所の者でありますれば猶今日の本能と言ふ様なものであります。然らば吾人の性となすべき本能には一般生物に共通な食慾性慾より人類特有な社交性道德性に至るまで種々なるものを含むとなさなければなりません。而も苟も道を立て教をなさんとするものは先づ此の方面の本能即ち性に着眼しなければなりません。子思が天命之謂性とは即ち是であつて人性を論ずるの義に合ふものと謂ふべきであります。

孟子が四端の性を創唱して性善説を唱導したのは有名な事であるが、其の性善説はすでに孔子の中に萌芽を認める事が出來、中庸の「天命之謂性」に至つては殆ど明かに提唱せられたるもので孟子之を敷衍したに外ならないと言つてよいのであります。此の性を天命に出づとなし従つて性善を認むる思想は一般に東洋思想を一貫せる

もので、孟子以前にあつては萌芽的に認めました、それが宋儒に至つて先天的良知説となり、王陽明に至つて良知説となつて現はれました。

四、率性之立謂道、既に性を天より演繹して其の尊嚴性を與へたるが故に次に道即ち儒教の道を掲げ來つて此の道たるや天命より出づる性に率ふもので、老子自然の道とは同じではありません。蓋し儒の道は人道五倫であつて君臣の道父子の道、夫婦の道兄弟の道朋友の道を其の主なるものと致します。是れ儒教が道德教として現在の社會的實際に最も特色を發揮した所以で、儒教の長所も亦此の點に外ならずして深遠なる哲理の如きは子思の企劃は別として是を儒教に求めることの出來ないものとして居ります。さへかくの如き人倫は是人間の自然の性に出づる事明かであつて「天命の謂性」に對しては未だ俄に承認を與へざるものとしても「率性之謂道」に至つては直ちに認めなければならぬと信じます。斯く人倫關係に於て圓滿障礙なく總括統一する所以のものは孔子が以て仁となせるものであります。子思が以て誠となせるものであり

ます。「形式より言へば中庸であります」此に於て性は又誠となります。「誠は天の道なり」とは即ち是であつて「天命之謂誠」と「誠者天之道也」とは表裏をなして居ることを知ることが出來ます。従つて「率性之謂道」と「誠之者人之道也」とは相表裏し此に前後照應首尾相通じて中庸一篇堂々たる大議論たるを味ふことが出來るのであります。

五、修道立謂教、既に性を立て道を明にしたるを以て教即ち子思が祖述する所の孔子之教の趣旨を述べました道即ち天命に出づる所に性に率ふるの道を修むるのみ眞の教とこそ謂ふのでありませう、自然（絶對）と言ふが如き人性に交渉なき道を修むる教（異端）に之を教と稱することが出來ないと、論斷明快筆鋒當るべからざるを覺えしめました。

六、結論、要するに性道教は中庸一篇の主旨であります特に其の中にて道は最も重きをなすものと信じます。蓋し子思の意は其の道をして天と結合せしめんとし其の聯縛

物として性なるものを提唱して其の目的を達しよく中庸の生命を失はしめないで、又以て儒教の趣旨を闡明し併せし儒教に系統と哲理とを與へたものと謂ふべきであります。

▲参考書

- 一、宇野哲人 四書講義中庸
- 二、服部氏 東洋倫理綱要

八 王陽明の良知説を説明せよ、(三〇本)

一、序説、宋學勃興以來人心と道心、理と氣とは全く相分れて二となり、所謂窮理は外物の探究、形式的の知識に外ならずして本心の善とは何等の關係なき事となるのであります、此に於て窮理と本心の善とを結合する所以の思想は起らざるを得ません、陸象山の心即理の説は此の點に於て意義あるものであります、王陽明は陸象山の心即

理に基礎を置き更に一步を進めて致良知を創唱し遂に知行合一説に至つたのであります、蓋し知行合一説は既に程伊川が唱導したのであります、しかし伊川の合一説は人心道心の別があつて支離的傾向あれば大に光彩を放つ事が出来ません。象山の心即理は未だ合一説に至らない、此に於て陽明は良知説を提唱して其等の説を完成したのであります。

道心 || 知行合一説

程伊川
人心

良知説 || 陽明學、

陸象山 || 心即理、

二、心即理、朱子が理氣二元論を立て理を以て宇宙萬物を生ずる所以の原理、氣を以て理に率つて鑄型せらるゝの質料となし、更に心は氣に屬するものとすとも或は理氣の妙用になるともなせるが故に、理は心に關係なく遙により以上の價值がありました心即理の説は即ち此の心を引上げて理に合致せしめしものであつて心を以て一箇大至

の理を具ふるもの、義理は此の活動の様式であるとなし、個人差の生ずるは氣稟の清濁即ち氣質によるのみとなしました。

三、良知説、既に心即理となす以上更に一步を進めて良知の存在を認むるに至るべきは當然であります。良知とは今日の良心、先天的良心の意味であつて生れながらに完全に吾人に具備せる倫理の根本であります。『知善知惡是良知』と言ひ大學に所謂致知の知は良知を指すのであると、良知を以て未だ發動せず靈昭不昧なる心にして倫理の根本となし、更に推論して宇宙の根本萬物の本體となしました、即ち草木瓦石の如き亦凡て良知の發現せるものであると。

四、知行合一説、心即理を立て先天的良知を認むれば必然知行合一説に歸依するのであります、陽明は此の間に意を掲出しました。虚靈不昧なる良知が感應して動くものを意となします『知あれば意の生ずる事物の美味を知れば直ちに之を欲するが如し』さうして既に意あれば必然的に行爲に表はるゝものであります、即ち倫理的行爲は人

性の必然に發現するもの、其の淵源は先天的に人性に具備しないものではありません。故に行爲と意と知とは三者同一體であつて、唯々態相の異なるのみと言ひました。

知(體) || 意 || 行(用) 即ち知 || 行、

『知之真切篤實なる所即ち是れ行、行の明覺精察なる所即ち是れ知』、『知是行之始、行是知之成』と、知と行との一物の表裏をなすことの意以て明かであります。

五、修爲法、

1. 誠意、『無善無惡是心之體、有善有惡是意之動』と言へる如く、意の動く所に惡を生ずとなせる故意は修爲上甚だ重要であります。意の動を慎みて眞の動く所即ち是れ倫理であるに至つて、意は誠の状態に達するのであります、これ陽明修爲法の根本であつて大學の始教を朱子が格物にありとなせしに反し陽明は誠意にありとなせる所以實に此にあるのであります。

2. 致知、『知善知惡是良知』と言へるが如く意の善惡を知るは良知であれば良知を

明かにするは第一に必要な事であります。大學の良知の知を以て朱子は知識となせるに反し、陽明は良知となし、従つて朱子が外物によつて知識を増さんとせるに反し、陽明は内心の開拓に重きを置きました。良知を明かにせんには善を好み悪を惡みて實行することが大切であります。即ち致知とは善惡を識別するばかりでなく是を好惡するに至らしめなければなりません。

3. 格物、陽明によれば物は意中にある所のものであります、格るとは意中に在るものに就き良知が善と認むるものは之を正し行ひ惡と認むるものは之を正し去ると言ふ事であります。父兄君師に仕ふる底の倫理の如き、詐偽、害君の惡の如きこれであります、即ち良知を明にしその惡を知つて之を去り、其の善をとつて實行にあらはすに至るを格物と云ひます

▲参考問題

一、王陽明知行一致の説と「ソクラテス」知徳合一の説とを比較せよ（八・一五本）

二、陽明の學は如何なる點に於て朱子の學と異なりや（一二豫）

三、王陽明の四句訣を論ぜよ（一九本）

四、王陽明の良知とカントの實踐理性とを比較せよ（二一本）

五、陸象山と王陽明の倫理説とを比較せよ（二四本）

▲参考書

宇野氏 支那哲學史講話

(九) 孔子の一貫の道と忠恕との關係、(三一豫)

一、孔子の學説、孔子の學説は孔子以前の教即ち堯、舜、禹、湯、文、武、周公等の教の集り大成せるものであつて原始儒教を完成しました。而して孔子教の要領は大體に於て政治道德の二方面に歸することが出來ます。即ち政治上に於ては特に種々なる制度儀式に重きを置き道德上に於ては種々なる徳に重きを置きました。さうして是等

の制度儀式及び諸徳を統一する真髓が即ち一貫の道であります、其の特色は著しく現世的であつて活動的樂觀的で、實踐的、自然的（道德の標準を自然界に求めし意）であります。

二、一貫之道の語の所、

1. 子曰、賜也、女以予爲多學而識之者與、對曰然非與、曰非也、予一以貫之（衛靈公篇）

2. 子曰、參乎吾道一以貫之曾子曰唯、子出、門人問曰何謂也曾子曰夫子之道忠恕已矣（里仁篇）

三、一貫の語義、一は一理の意（皇侃朱子の見）
貫は通なり（朱子）

四、一貫の道の意義、孔子の道は千變萬化其の機一ならずとは云ふけれども決して區々なるものではなくて、一理を以て天下萬事の理を統貫し居るとの意であります。倫

理學上の語にて云へば道德の原理を以て諸徳が統一せられて居ると云ふ意であります。然らば其の所謂道とは何でありますか。

五、孔子の所謂「一貫之道」の解釋。

1. 忠恕なりと云ふ説、

唱導者——曾子「夫子之道忠恕已矣」

同意者——支那、漢唐儒者、清朝の考證派

日本、宇野明霞、伊藤仁齋、物徂徠

反對者——宋儒、以爲らく、「忠恕はこれ二なるを以て一と云ふべからず、忠恕は淺近に失す」

批評——忠恕の二字は狹隘であつて、孔子學説の全體を掩ふに足りません。孝悌仁義等の諸徳は幸に之を演繹する事を得るも種々なる儀式制度の如きは到底これを説明する事が出来ません。曾子の解釋は孔子の直弟なるが故に正當なりと云ふ事は不

可であります。忠恕は一貫の道に近いけれども忠恕即ち仁を以て一貫の道とするこ
とはできません。

2. 理即ち一貫之道なりと云ふ説

唱導者——朱子、『聖人之道渾然一理。而泛應曲當。用各不同』(論語集註卷二)

批評——孔子に宋儒の所謂理の思想なき事明瞭であります。

3. 誠なりと云ふ説、

唱導者——全祖望、『一貫之通。不須注疏。但讀中庸。便是注疏。一者誠也天地一誠
而已矣。』

批評——此説は孔子と子思との間に論語と中庸との間に毫も思想上の齟齬ある事
がないとしたのに基いて居る語見であります。

4. 仁を以て一貫の道に充てんとする説

唱導者——仁齋『忠恕二者、乃求仁至要聖學之所成始成者也』、即ち竊かに仁を以て

一貫の道に充てんとする者であります、

同 —— 徂徠。『仁、先王之一德也故謂先王之道仁盡之則之可矣。』徂徠に至つては明
瞭に仁を以て一貫之道となした。

批評——『仁』は一貫の道の一方面であります。

5. 『一』即ち一貫の道なりと云ふ説、

唱導者——龜井南溟、

批評——『一』は一貫の道の形式であつて内容ではありません。一貫の道を解釋し
て單に『一』であると言ふのは、これ尙解釋しないと等しい者であります。

六、結論、然らば即ち孔子の所謂『一貫之道』とは何であるか。孔子『一貫の道』は
仁なり、禮なり、中庸なり、としてあります。仁禮中庸は各別個のものではありません
ん、さうして中庸とは過不及なく偏倚なく、久しきを経て易らない道であつて一貫の
道の形式的方面であります。又禮とは制度儀式作法等の外面的表章であります而して

仁に至つては廣狹二義存し廣義の仁は君子の理想諸徳統一原理であつて慈愛、利澤、克己重厚、忠恕等の内容を含み、狹義の仁は所謂慈愛の義であつて共に一貫の道の質料であります。されば禮は外面的、仁は内面的であつて此の中『仁』を最も重んじて居ります。忠恕は仁の一方面であつて一貫の道、實踐上の最も手近き手段であります。即ち表示すれば次の如くであります。



▲参考問題

論語一貫の義如何(八・一〇豫・一七本)

▲参考書

- 一、漢文大系 四書
- 二、服部氏 孔子及孔子教
- 三、宇野氏 四書講義中庸

(110) 孟子の所謂義とは何ぞや、(三一本)

一、概論、孟子は孔子の孫子思の後を承けて聖人の教を傳へたるものであつて、孔子教學の根本を仁となしたのに對し仁義を併稱しました。其の學説は惟善説に基く四端説を以て根據となして居ります。即ち論じて曰く人の性は善なり。發して四端となる惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は智の端なりと。惻隱、羞惡、辭讓、是非の四を以て仁義禮智の端としました。而して又曰く仁義禮智之を略すると仁義のみと。以下少しく之につき論じませう。

二、義の意義、義とは正義又は公正の意味を含むものであつて、董仲舒の正我と言

へるを以て本義となします。乃ち權利思想であります。仁の積極的平等觀を根柢としたのに反し義は論理的たるのであります。

三、孟子が時に義を提唱せる理由、

1. 支那國民性は本來權利思想に富むでをります。支那には古來權利の文字なくして權利の事實存すとせられたる所以であつて其の事實は之を彼國の社會組織並に一般思想界に認むることが出來ます。されば孔子は特に其の缺陷を補へやうとして仁を力説し以て國民を善導せんことに努めました。固より孔子の所謂仁は基督教の所謂愛の如く無差別的のものでなくて仁中自ら義乃ち差別を豫想しました。然るに孟子は其の一面のみを提唱するの不可なるを悟り仁と共に義を併せ説くに至つたのであります。
2. 尙孟子が義を強く提唱せる所以は當時楊子の爲我の説、墨子の兼愛の説普く天下に行はれて動もすると孔子の仁の眞義を誤らるゝの恐れがありました。乃ち墨子兼愛説は所謂無差別平等の愛であつて楊子爲我の説は極端なる個人主義でありました。

然るに孔子の仁は愛を意味するけれども其間差別を認むるを以て墨子の愛と同一視すべきではありません。義を認むと云ふけれども之を仁の中に求むるを以て楊子の爲我と混ざることが出來ません之を以て孟子特に仁と共に義を提唱して孔子の仁と墨子の兼愛を區別すると同時に楊子の爲我と混ざらざるを力説しました。孟子の二子を評せる言に曰く墨子の兼愛は父を意味し楊子の爲我は之れ君を意味すと。以て其の眞意を知るべきであります。

四、結論、要するに孟子の所謂義は當時の時代思潮に對抗するの必要上特に孔子の眞意を鮮明せるものであります。さうだけれども、支那國民性の缺陷を矯正しやうとするために唯仁の一字を以てせる孔子の精神は孟子に依つて破られたものといふべきであります。

▲參考書

一、漢文大系

- 二、服部氏 孔子及孔子教
- 三、宇野氏 四書講義中庸
- 四、三島章道 和譯孟子

(一一) 孔子の所謂仁とは何ぞや、(三二豫)

- 一、仁の一字は孔子教義の根本真髓であつて、孔子が洽く天下を周遊して熱心に説いた所ののであります。
- 二、然らば孔子の所謂仁とは何ぞや。是れ一言以て説くことは頗る至難とする所であります。何となれば孔子の所謂仁とは其意味極めて廣大であつて論語の中にも五十餘箇所に散見し而も其の意味決して同一でありません。専ら弟子の才能に應じて其の説明を異にして居るからであります。
- 三、顔淵の問に對しては「克己復禮爲仁」と云ひ、樊遲の問に答へては「能行五者

(恭寛信敬惠) 於天下爲仁矣」と云へる等。容易に其の一を以て定義し難きを知る事が出来るでありません。

四、さうだけでも今強ひて之が解釋を試んか、曾子が孔子の一貫の語を解して夫子の道は忠恕のみと説破したるは蓋し仁の意義を最も適切に解し得たるものであります。

五、中庸に「忠恕違道遠施諸己而不願亦勿施於人」とあります。之又仁の解釋であります。蓋し忠恕とは「思ひやり」若しくは同情を意味する語であつて朱子が仁を解して「心の徳、愛の理」と云つたのも之に同じであります。

六、然らば仁は人倫交際上他人に對して親愛を施すを以て根元の意義となすこと疑ふべからざるところであります。忠恕即ち「思ひやり」は人倫道德の最大要素とも云ふべきであります。佛教に慈悲を説き、基督教に博愛を説けると同じく孔子が忠恕を主とする仁を説いたのは大いに稱すべきことであります。

七、要するに仁の意義は極めて廣大であります。かくて仁は諸徳の統體萬善の根原であつて孔子が終生説いた教は悉皆仁を以て統一貫するものであります。仁は孔子教の精髓儒教の樞紐であります。

▲参考問題

- 一、孔孟の所謂仁とは何ぞや(六)
- 二、孔子のいはゆる仁を倫理學上より論ぜよ(一六本)

▲参考書

服部氏 孔子及孔子教
宇野氏 支那哲學の研究

(一一一) 朱陸の倫理説の異同如何、(三二本)

一、概説、朱子が曠世の大儒を以て居敬窮理を説いた際心即ち理を掲げて之に對抗し

たのは陸子兄弟であります象山は實に末弟であつて陸子一派の學説を大成せし人であります。二者共に宇宙と人生との關係を研究して教の本を性に求め、理を普遍的に見て先天良心論を主張し、爲學の目的は徳行にありと解し、其の解く所頗る佛教の影響を受けたような一致點を見ますが、其の思想の根本的立脚地に於て、或はその學風に於て、研究の方法に於て、二者の位置を頗る鮮明ならしむべき差異點多々あります。今之を太極説、心理説、修養法の三つに分ちて概記させよう。

二、太極説、朱子に於ては太極説は其の純正哲學の基礎であつて重要な位置を占むるも、象山に於ては實踐窮行を重んじて之を重視しない。其の結果周子の太極説に就いても前後七回の論争駁撃を行ひ、象山は太極圖説は周子の作でないとなし、朱子はそれに對し四項の回答を提示したが、兩者共に頗る要を得ずして終りました。老子に基き易及五行を加味して稍窮せる概がありました。

三、心理説、象山は唯心論理であります、心は即ち理であつて唯無二となし、理氣合

一論をなしました。随つて書經の人心道心の語及び樂記に見ゆる天理人欲の語に就き、心を人心道心の二つに分ち、道心は即ち天理、人心は即ち人欲となすを不當としました。されば道心とは道體より言ひ、人心とは人に備はるより云ふものであつて道心は大我人心は小我であると稱へて居ります。又性に就いても其の説明頗る不精密を極め、情性心才等四者の關係に於ても何等の相違を認めません。強いて言ふなれば天に在るもの性であります、人にあるもの心であります、聖賢は教に急であつて斯かる相異の文句を用ゐしものであると稱へ、其論簡單明瞭であります。然るに朱子は理氣二元論を取り、心は理氣二元の妙用になり。道心は理に基き人心は氣に基くとし、道心は勿論天理であるけれども人心の正しきを得るもの、天理正しきを得ないものは人欲であるとなりました。且つ性に就ても本然氣質の二に分ち前者は理より生じて至善純一後者は氣より生ずとなし、情性心才の四者に就きても精密な見解を有し、心は一身の、主宰であつて衆理を備へ萬事に應ずるもの、其體は性であつて其の用は情である

となし、即ち性情を總制するものとなしました。蓋し朱子の學説は稍々繁瑣に流れたけれども象山に於ては亦餘りに簡單でありました。

四、修養法、象山は其修養法を一言にして盡して孟子の「大なるものを立つることなり」との言明を祖述して、是修養の工夫全體であると主張しました。即ち彼の説によると心即理であるを以て吾人の心は天理であつて聖賢の心であります。故に吾が心を明かにすれば可なりとなしました。或は之を心と云ひ性と稱し理と名づくるも畢竟同一物であつて、孟子の所謂存心養性も易中の窮理も異名同義に外ありません、會宅之に與ふる書中明言して曰く「昔の聖賢の言は大抵割符を合せり、蓋し心は一心にして理は一理なり、至當一に歸し精義二なく此の心此の理は唯一無二にして孔子の一貫の道も一而已矣と稱せるも此の心を指せるものなり」と。されば窮理は窮身であると。頗る簡易なる工夫と稱すべきであります。然るに朱子は居敬窮理の二綱を擧げ涵養と窮索と互に相俟つこと車の兩輪、鳥の兩翼の如くであると稱へたけれども、就中特に窮索を

重んじて中庸の所謂道學を説きました。さうして象山に於ては尊徳性を重視しました。是兩者の修養法に明確なる差異をなす所であります。

五、結論、之を要するに象山の學說に於ては直截簡明なる理氣合一論をなし、心即ち理として心に二なきを主張し學術上よりも實行上頗る有効なる主義を説述しました朱子に於ては學風稍々繁衍であつて理氣二元論を採つて心と理を辨別し、人心道心を明別して窮理を先にし後に居敬を標榜して修養を説くに至りました。

▲参考問題

十一回 本試及十六回豫備に同一問題あり。

▲参考書

宇野氏 支那哲學史講話

(一三三) 格物致知に就きて知れる所を記せ、(三三豫)

一、出所、大學八條目、

二、解、諸家同じからず、その最も主なる朱王二子の解を述べませう。

イ、朱子の解、致は「推極むる」、格は「至る」物は「事即ち遍く天下の事物」であります。吾が知識を推究めやうと欲したならば、天下個々の事に就きて其の理を究めなければなりません。人心の靈能は如何なる微妙の理でも知り得ないと云ふ事はない。さうして天下の事は皆理の現れなるを以て、知識の完備しないのは事物の理を究むることの不十分なるによります。學者須く天下の事に即きて其已知の理に依つて、益々推究して未知の理に及ぼし、以て理の本に達しなくてはなりません。果して此の方法で一生の間に理の本に達する時があるか、曰く或る程度迄窮理の工夫を積めば、一旦豁然として、貫通即ち大悟徹底することが出来ます、と。此の解の根柢は心外有理先知後行の思想であります。

ロ、王子の解、致は「至る」知は「良知」格は「正」物は「事」又は「念頭」であ

ります。吾が良知に至らんと欲せば事毎に就いて不正を正し、以て正に歸さねばならぬ。悪を知つて悪を去り、善を知つて善に就く、皆知行合一であります。良知は照明靈覺なるものであつて、是非善惡を判別し、さうして心外無理、心即理なるを以て良知の照明ならざるは、爲善爲惡的工夫の不足なるに由るのであります。學者唯良知に至るを以て大頭腦となすべし。良知照明したならば万理自ら我に具る窮理を要せずと。此の解の根柢は心外無理、知行合一の思想であります。古來解知の解其の數甚だ多いけれども、何れも格致の工夫の後に誠意出づとしてあります。

▲參考問題

格物致知に就きて朱子と陽明とは如何に解釋を異にするや(一四本)

▲參考書

- 一、宇野氏 四書講義大學
- 二、宇野氏 支那哲學史講話

(一四) 儒教は理想主義なりや將た功利主義なり

や、(三三本)

一、儒教の意義、支那の歴史的道德の自然に發達して成立したものであつて、修身齊家治國平天下を理想としてをります。故に倫理學にして政治學を兼ねたものであります。支那民族と起原を同うし、此の教義を集大成したものは孔子であります。故に普通孔子を以て儒教の祖としてをります。然れども孔子の始めて唱導したものではありません。

二、儒教は理想主義より、西洋哲學の論ずる所は専ら認識の問題即ち所謂眞理の問題であります。支那思想のは善の問題であります。善の問題に於て天理の流行發現を究め盡さなければ、手も出せなければ足も出せぬといふならば人間は遂に善を知ることとも、善を行ふことも出來ぬことになり、故に善を知ることが出来る、善を行ふ事

が出来るといふ立ち場に立たなければならぬから脱然貫通説を持つて來たのであります。此の脱然貫通説とは佛教の頓悟の説から得來つたのであつて儒教本來の思想ではありません。即ち人が天理の流行發現を研究すること或る程度に至ると（或る程度であるから具體的に又一般的に此處までと限つて定めることは出來ぬ）——脱然として貫通し、万物の表裏、精粗、悉く明になるといふのであります、即ち或る程度まで経験を積むと其の經驗の實によつて未だ經驗せざることが全部悉く知り得られるといふのであります。此くて經驗主義でありながら懷疑説に陥らないで、論理上不徹底ではあるが天理は知り得る、理想は捉へ得るといふことで結局理想主義になつて居ります。

▲参考問題

東洋倫理に於ける功利説を擧げて之を批評せよ（二八本）

▲参考書

一、服部氏 儒教と現代思潮

二、同 人 孔子及孔子教

三、一條忠衛 人格主義の社會觀

四、教育學術會 文檢 四書研究
受驗用

（一五）「莫見隱。莫顯乎微」の義を説明せよ、（三四本）

一、字義、隱は暗所、心の中を指す。見は現はる、顯も又然り、共に吾が心の知る所、十分あらはるゝを云ふ。微は細事、一念の動くを云ふ。

二、意義、道は處として在らざるなきを以て、君子は常に戒懼して天性の自然を失はざることを努む（本句の前の句）故に幽暗の處たる心の中、又、細微の事たる一念の發動は其痕跡未だ現はれなくとも、意念一度發して善惡の機既に動き必ず應て外に現はれなければ止まない。大學に誠_ニ於中_ニ形_ニ於外_一と云へる如く、心の中の真相は自ら外貌に著はるゝものであります。人は未だ之を知らなくとも自己は獨り明かに之を知

り、天下の事之より顯著なる事はない（以上本句）故に君子は獨を慎まなければならぬ。本句を倫理學上より説明すると良心の知的作用は自己の企圖意動機に就きて其の善惡を判斷し、之と同時に情的作用は善はなすべく惡はなすべからざることを信ぜしむ故に、良心の權威を強く感知して惡しき企圖、決意、動機を有してはならない。良心は總ての人に、總ての場合に存在する以上、即ち良心が存在する以上、心中の企圖、決意、動機は人こそ之を知らないけれども良心、即ち、自己は明かに之を知つて居る況んや良心の審判的感情に依つて一層明白になり、又、外にも現はれます。朱子が天下之事無_レ有_レ著見明顯而過_二於此_一者と云へるは至言であります。尙朱子の所以遇_二人欲於將_レ萌而不_レ使_レ其潛_二滋晴_一長於隱微之中_一以至_レ離_レ道之遠_レ也。の語玩味しなければなりません。

▲參考問題

九回、十三回本試及十九回豫備に同一問題あり

▲參考書

漢文大系 四書

（一六） 宋儒の所謂「居敬窮理」の意義如何、（三五豫）

宋儒の所謂「居敬窮理」とは、其の修養法を説いたものであります。居敬とは一を主として適くことなく、自己の徳性を涵養する所以であつて、中庸の所謂尊徳性。孟子の所謂存心養性であります。居敬窮理を詳説した朱子は、敬の一字を聖門の第一義として堯が天下を始めたのも、孔子の所謂克己復禮も、其他聖賢の千言萬語皆敬の一字であるとなしました。程子の後の學者に功あるも此の敬を説きし故であると。敬には内外の二方徳があります。内は心を存して少しも怠らない所の省察の方徳で、外は起居動作を慎む所の靜坐であります。然れども朱子は無念無想坐禪入定は之を死敬と名づけ、彼の所謂敬は動靜を貫き、事ある場合も一貫する所のもの即ち活敬であります。窮理

とは廣く事々物々の理を窮察して知識を廣むることであつて、中庸の所謂道問大學の所謂致知格物であります、致知格物の方法は廣く眼前の事物を見るも可、經書を讀みて其の意味を思索するも其の一方法であります。さうして居敬窮理は互に相待つべきものであつて車の兩輪鳥の兩翼の如きものであります。

▲參考問題

格物致知に就きて知れる所を記せ（一四豫・三三豫）

▲參考書

宇野氏 支那哲學史講話

(一七) 儒教と「ストア」哲學とを比較せよ、(三五本)

儒教は西曆紀元前約五百年孔子によつて大成せられ、「ストア」哲學は同前約三百年「ツエノシ」によつて唱へられたもので、或る點に於て余程類似して居ります。

イ、「儒教」は孟子によつて稍哲學的となり宋に至つて余程哲學的になつたけれども倫理を説き、實踐道德を主眼とした「ストア哲學」此研究の主眼も倫理道德にありました、宇宙を支配する道即神の理法を知り従ふのが人の務むべき道であります。

ロ、性善、孟子一派によつて説かれた性善説と同様「ストア」にも「自然に従ひて生活せよ」とは彼の格言で自然生活を善とし徳としました、物欲は人性の自然に反するもので悪であります。

ハ、宇宙、孔孟に於ては宇宙については説きません、天を人格的に見ました。程朱に於ては宇宙を支配する原理原則とし根本に於て理氣二元論（伊川）及一元論及（朱子の如き）等種々の説があります。

「ストア」は宇宙の實在は物體で人の靈の性質も物體としました。物體に働ける力を「理性」Logos とし「火」とし神としました。即ち一元的であります。

ニ、天人合一、「儒教」の「天命之謂性、率性之謂道」——（中庸）「誠者天之道也誠之

者人之道也」(同)「知其性則知天矣、存其心養其性、以所以事天也」(孟子)と

要するに天の性に從ふが人の道であるとの思想で聖人の道も小人の道も一であると言いた、「ストア」の前述の神即火即理性が本體で之れに從ふは人の道である共に人性天性を一としたことが酷似して居ります。

▲參考問題

一、日本武士道とストア主義とを比較せよ(一八本)

▲參考書

- 一、中島氏 倫理學說十回講義
- 二、宇野氏 支那哲學史講話
- 三、服部氏 東洋倫理綱要

(一八) 孟子四端說を論述せよ、(三六豫)

一、序說、孟子は孔子を祖述して、後世亞聖と稱へられ、東洋哲學史上の重鎮であり

ます。其の政治家としての手腕亦見るべきもの多くあります。孟子時潮を救はんとし、仁義を説き、王霸を別ち、梁齊を遊説せしも意を得ず、退いて萬章の徒と孟子七篇を作つて、知己を後世に俟つたのであります。

二、四端とは何ぞや、彼が學說の根本思想は性善説であります、彼は性善説を演繹歸納兩面より解釋しました。有名なる四端説は實に其の歸納的説明であります。謂へらく「惻隱之心仁之端也、善惡之心義之端也、辭讓之心禮之端也、是非之心智之端也」と四端とは即ち惻隱、善惡、辭讓、是非、の四にして之より仁義禮智の四德發出するとなしました。

三、端緒と端本に就きて、然るに端の解釋に二様あります、一は朱子の説く所であつて、孟子の良心は生得的のもの、始めより仁義禮智の完全なる觀念を藏し、事に觸れて其の端緒あらはるとなし、磨心除欲すると復性すると考へました。仁齋はこれに反して、孟子の良心を生得的完全にあらず、擴充的完全の萌芽であるとししました。故に

端を端本とし儒教は本來復性の説となし朱子は異端を混じたりと辯難しました。四端擴充説よりすると端本の方穩かであると云ふけれども、性善説よりの必然的歸結としては、先天的良心説となり四徳天賦説とならなければなりません。

▲参考問題

七回に同一問題あり

▲参考書

- 一、漢文大系 四書
- 二、宇野氏 支那哲學の研究
- 三、服部氏 東洋倫理綱要

(一九) 儒教の所謂天とは何ぞ、(三六本)

儒教本來の思想は万物先づ生じ、最後に人類生ず。人翻つて天を見天を宇宙の主宰者と考ふに至りました。此の必然觀機械觀より一轉して目的觀に變じ天を人格的に考

へ天は非常に偉大なる天徳を具ふと考へました。天徳とは天既に萬物を生じ殊に人類をして各々其の生存を全くせしめんとするに至りました。人は生れて動物的本能があつて冥く、道德的可能性弱きより天は聰明叡智有徳者を選んで君と爲し、天に代つて民を治め師をして民を教へしめました。以て冥き者に國を開かしめ、弱き者をして強からしめました。斯くて元首は民の利益、幸福、安寧を以て政の本とせんと考へた様なものであります。吾々の仰ぎ見る蒼々たる空ばかりでなく、宇宙萬物の原因と觀たる天は自然法を内容とせるものと、宇宙の主宰者と觀たる天とあります。要するに儒教の所謂天とは儒教の根本的信條であります、數學が數の假定の上に成立し、倫理學が人格の假定の上に成立すると同一の根本假定、根本信條であつて、此の假定信條の上に儒教の教へは成立するものであります。今主宰者としての意義を考察すれば、天は萬物を生育せしむるものとしまず論語陽貨に「天何をか言はんや四時行はれ萬物生ず天何をか言んや」とあり、天は聖人に命じて萬民教養せしむ、論語八佾に「天下道

なきや久し天將に夫子を以て木鐸となさんとす」と。孟子には天が民を降し之が君を作り、之が師を作ると。天は善を賞し惡を罰す、論語八佾に「罪を天に獲れば禱る所なし、又予の否なる所は天之を壓てんと又、天命を畏る」ともあり。天は人の運命を支配す。論語に死生命あり、富貴天に在り之を如何ともなし難しと。又之を亡はん命なるかな斯の人にして斯の疾あるや、斯の人にして斯の疾あるやと、又五十にして天命を知ると又天命を知らざれば君子たる無しと、又天をも怨みず人をも尤めず下學して上達す我を知るものはそれ天か。又孟子には命に非ざるなし其の正を順受す是の故に命を知るものは巖牆の下に立たずと。又天の未だ斯の文を喪さざるや匡人其れ予を如何にせん。又天徳を手に生せり桓魋其れ手を如何と。

其他禮記中に天理の語あり、孟子の義理の心は倫理上の善惡を知る道德的理智にして先天的の天理であります中庸には天之命是を性と謂ひ性に率ふ之を道と謂ふ道を修むる之を教と謂ふと性をば天命に依ると見たのであります。宋儒に至り天理を宇宙の

本體原則として萬物悉く理の發現と見ました、之れ孔孟の教は可能性の發達實現なるも宋儒の教が天理の發現と見た物違なる點であります。之天理は流行發現自由でありましたが人に至つて肉體即ち氣物質より動物的事能作用現はれ人欲物欲利欲生じ之に打ち克てば天理は完全に發現することを得るのであります、之に打ち克つての方法は經驗主義直觀主義とに依るのであります。

▲参考問題

天命の道德上に於ける意義を論ぜよ(二七本)

▲参考書

服部氏 東洋倫理綱要

同人 孔子及孔子教

第四 日本倫理及學史に關する問題

(一) 山鹿素行の倫理學說を叙述せよ、(二七豫・三五本)

一、總說、程朱の學獨り映盛を極めた時に當り、古學を唱へ、洙泗の淵源に道德の本義を索めやうとして所謂復古の學乃至古學を唱道したものは山鹿素行であります、詳言するなれば、氏は程朱の學が其の極端に走つて編へに默座澄心の消極的寂靜的工夫に没頭し、著しく個人的主觀的に流れた當時の風俗に憤慨し、孔孟を尊崇し、社會と實用とを離れて道德を説くべからずとなし、社會的實踐的功利的にこれを論じ、高尚なる理論を避けて出来るだけ通俗的に説明しやうとし、活動的實用的學說を主張し、更に日本民族思想の發揮と道德の顯揚とを主眼とし、以て武士道中興の祖となるに至りました、斯くして氏は宋儒を異端として極力之を非難しましたが朱子ばかりは尊崇しました、而して氏の倫理説は氣質一元的の性説即ち『總じて云へば心、分ちて感通知覺するものは性、發動するものは情』といふ性説を根柢とするものであります。

二、倫理説

(イ)性情の修養、氏に従へば、性は感通知覺するのみ、道德の正邪善惡を感通するが如きことは幾多の經驗の結果、本然の性が形を變じて倫理的性を形成するに至れるものであるとしました、斯様にして氏は復性復初説、生有道念説を排して他律的教權を重んじ、經驗によつて得た所の性によつて反省し、知行合一を希圖するに至りました、更に、氏は從來の説に反して、情を以て徳行の根柢であるとなし、情の修養の極めて重要であることを力説しました、即ち氏に従ふと性は形而上のもの、情は形而下のもの兩者平等に發展して始めて知行合一すべしといふにあります。斯くして氏は一步を進めて性情の修養法に三種ありとなし、第一に聖人道統を標的とすること(これ客觀的他律的教權を重んずるのであります)第二に格物致知によつて性を開發すること、第三に自省によつて情(愛惡發動)の修養をなすことこれであります、

(ロ)道德論、氏に従へば義と利とは君子と小人との差別點があるとなし、即ち君子

は義を以て利となし小人は利を知つて義を知らないと説きました、更に聖學と異端との別も亦義と利との別も他ならずとなしました。斯くの如く氏は義を主としたけれども、必ずしも全く利を排するものでなくて、寧ろこれを重んずべきことを論じ、殆ど功利主義者の口吻すらある程でありました、更に氏は徳と才とを並稱し、徳を以て内面的修得、才を以て外面的發用と見ました、換言すれば正心修身の條理を身に兼ねたのは徳であつて齊家治國平天下の公利を外に施したのは才であるとなし、才徳兼ね備へたのを全徳といひ聖人と稱へました、氏は又道德を以て日常行爲の間にありとなしたばかりでなく、學問の目的も實踐躬行の道を知るにありとなし、且仁を以て最大徳即ち五常を兼ねるものとし、聖人の教はこれを以て極度となすとする見地より仁を以て學問の主義綱領としました。

(ハ)國體論、氏は尊王愛國の念に富み、風俗民性を重んじ、我が國の國體を以て支那に優れるものとして、これを中國といひ、中朝と稱し、又は中華文明の土と呼び

た。「中朝事實」「武家事記」を著し、祖國の起源を明らかにし、國體の尊嚴を力説しました。

(ニ)武士道論、素行の名を不朽ならしめたものは武士道の鼓吹であります、彼は單なる武士道論者たるばかりでなく、彼自身武士道の權化でありました、即ち氏は兵學者であつて儒學を攻究し、儒學と兵學とを打つて一丸とした結果が武士道論に結晶したのであります、而してその要點は『武士は其の身を顧み、奉公の忠を盡し、朋友の信を全うし、獨を慎み、義を勉め、學を習ひ、遂に天徳の自然人道の本意を自得するに至るべく、常に意を正し、儀容を整へ、當事を全うすべし。換言すれば、忠義を以て本領となし、常に意志の鍛練、儀容の修養をなすべし』といふにありました。斯くして氏は我が皇祖皇宗が武を以て國民道德の基礎となしたまひしは士道形成の所以であるといふ信念の下に武士道鼓吹に全力を注ぎました。

▲参考問題

一、十八回豫備、三五回本試にも同一問題あり。

二、山鹿素行の倫理説と伊藤仁齋の倫理説とを比較せよ(二二豫)

▲参考書

井上氏 日本古學派の哲學

(二) 日本の倫理思想の特色如何、(二七本)

一、國民道德の意氣、道德には普遍的永久的の部分と特殊的變化的の部分とあります。國民道德とは特殊的變化的方面を意味するものであつて各國々民道德の差は境遇、性向、歴史の三條件に原因するものであります換言すれば國民道德は如上三條に即し國民の共同經驗の產物として無意義的に發展し來つたものであれば國民的自家保存上最も有効なる道德であることは勿論であります従つてこれは國民の一日も離れる事の出來ない乃至容易く他のものを以て代へ難い權威と價值とを具有する歴史的道德

であります。

二、特色、

1. 形式的、(イ)根本思想は古今一貫する事、(ロ)諸種の思想即ち儒教、佛教、西洋思想等を包括すること、(ハ)是等の諸思想を本來の我が倫理思想に同化すること、(ニ)其の基調に於て、積極的、活動的、現世的、形式的、精神的、情調的、實踐的、國家的、家族的、長者主義、男子本位、義務本位、差別的なる事、

2. 内容上、國民道德の特色と同一であります。

三、結論、以上略述せし如く我が國の倫理思想には種々の特色があります、併し乍ら特色は必ずしも凡て長所ではありません、事實に於て以上の特色中缺點となすべきもの少なくありません、例へばあまりに唯心的なる事、長者本位、男子本位なる事、家族的國家的義務的に偏する事、非科學的、非理說的なること、依頼心、慣性心強き事、潔癖に偏し執着心乃至意志の弱き事、階級思想明白に過ぐる事、餘りに形式に囚はる

る事、非實利に偏すること個人觀念、人格觀念、權利觀念、法律觀念、自由自活の觀念が不明薄弱なる事等は其の主要なる缺陷であります。而して是等は時代の趨勢に鑑み諸外國殊に歐米諸國の倫理思想を參酌して順次匡正助長し以て國民の諸要求を完全に充たす事を得る倫理思想となさなければなりません。

▲參考問題

- 一、日本民族中に古今を一貫せる道德的特色ありや如何、之を論證せよ（一九豫）
- 二、國民道德の特色如何（二九豫）

▲參考書

井上氏 増訂國民道德概論
明治敎社 文檢用國民道德要項

(三) 貝原益軒の論理説を論ぜよ、(二七本)

一、學風、初め朱陸兼有の意ありしも晩年意を翻して朱子學を尊崇し孔孟の嫡傳として居ります、然し性の二元を採らないで唯氣を認容したのは聊か異であるといはなければなりません。彼又學問の純一無雜を唱へながら却て陸王に近き所がありました。古學に接近して居る所もありました。従つて關齋一派の様に偏狹固陋でなかつたのであります。

二、唯氣論、理氣是れ一物、朱子理氣を二物となすは不可であります、一物分ちて二物としてはなりません、即ち氣なきの理がなく理なきの氣がない。故に其先後を分つてはならない、歸する所は理は別に一物にあらず、乃ち氣中の條理に他ならない。と此點陽明仁齋に等しく、従つて朱子の理を以て太極となすに反し氣を以て太極となし。本然氣質の兩性を認めなかつたのであります。

三、事天地論、儒敎本來の思想たる人道を天道から演繹し來つて道德的模範を宇宙の運行に取り、即ち倫理の本源を天に出づとなして居ります。故に實踐道德の第一義と

して此の論があります。曰く天地は大父母、其の人類に於けるや其の恩大なり、故に報恩として天地の心を體して遵奉せざるべからず。是れ天地に對する孝、然れば天地の心は如何にして認む可き、天地萬物を生々す、此の心即ち生なり。人類生を以て心とすれば即ち仁なり。故に仁を盡すの法は五常の法に循ひて同類を愛し禽獸草木に及ぶ。と即ち天地の心を生又は愛に認識して之を人類の道德としました。

四、知行併進説、行ふべき事を知らなければ之を行ふ事が出来ない。行ふ事が出来なければ知つて居る事が全く無用に屬します。知ると行ふことを比較するに行ふは即ち目的であります。知るのは畢竟行ふがためであります。故に知るに非ざれば何事も行ふ事が出来ません。知る事も眞に行つて眞に知る事が出来ます。されば行ふ事進む事が出来るならば知る事も亦進み、知る事が進むならば行ふ事亦進む事が出来ます。是れ氏の知行併進説の主張であります。然しながら知行を分ちて二物となす上には、縦令兩者の間に密接なる關係を認めても朱子の知先行後を出ないのであります。

五、國體的觀念及倫理の形式と内容、舉世滔々支那を崇拜せる中に卓然として國體の重んずべきを痛論しました曰く『夫帝本邦帝胤萬世傳繼不易。此一事可爲吾國之一大美萬世不易之法而中華暨諸夷之所以不及也』と更に又曰く『綱常倫理は天下の經常なり。萬世に亘り四夷に通じて變易すべからず。夫の禮法制度の如きは古今の宜しきを異にし華夷俗を異にし時に従つて相同じからざるは自然の理なり。然るに時俗土地の宜しきを測らず、妄りに中華の古禮を執りて本邦の今の世に行はんと欲するは固陋の甚だしきものなり』と、彼の説、國體の尊嚴を保てると共に倫理の形式と内容とを明に區別して居ります。當時の日本に於て此の見解のあつたのは實に珍らしい所であります。

▲参考問題

貝原益軒の倫理説を叙述せよ(二六本)

▲参考書

(四) 中江藤樹の良知説は如何、(二八豫・三二本)

一、概論、氏は三十三歳迄全く朱學を奉じ其後王學に一變し我國陽明學派の鼻祖となつて居るが決して朱子を排斥したのではなくて、態度公平寸毫も黨同伐異の念がなかつたのであります。氏の學問は専ら倫理を攻究して之を實行するにあつたので其の宇宙論神靈説の如きも倫理を闡明せんがためのものであります。されど氏は在天の靈を信ずる事極めて深く、又心法を重んじ操行を尊び實踐躬行の一方に偏する事甚だしかつたから其學問は宗教的色彩に富む事著しくありました。氏の良知説の基礎をなすものは唯心的・一元的世界觀に立脚する上帝論であります。詳言すれば氏は無極にして、太極、至誠にして至神なるもの即ち世界の根本實在を以て上帝となし且こは理氣二性を屬性となし其の妙合によつて造化行はるとしました。即ち氣たる形は變るけれども理

たる心は平等であります、理は氣の帥にして氣は理の卒、二者本一、故に上帝は理氣の合せるものであります、然して上帝は心的實在であつて人にありては良心明德良知となります。斯く上帝は良知にして、我方寸の裏にあるを以て之を自反慎獨によつて發見擴充すると天地の間に充實します。蓋し藤樹の意は我が良知は世界の根本實在たる上帝と同一體であつて即ち太極に他ならずとなす一元的心的宇宙觀を説けるものに他ならないのであります。

二、良知説、藤樹の良知は萬人の本具する所であつて天より受くる所としました。加之良知即ち神明、上帝、天であります。良知は個體の主人であつて上帝は世界の主人であります。然るに個體の主と世界の世とは同一體であつて最上の神靈であるから氏の良知は佛教の如來と同一視すべきものである事は氏自ら良知を如來と稱するを以ても知る事が出来ます。尙氏は良知を種々の點から考察して居りました。

(1) 良知は本善なる性也。(2) 良知は理即ち天理也。(3) 良知は機也。即ち

人天合一の關鍵也。(4) 良知は心、道心、本心、真心也。(5) 良知は眞吾也。(6) 良知は誠也。(7) 良知は獨也。(8) 良知は明德也。(9) 『中庸』の中は良知の異名なり。(10) 良知は天性の特稱なる孝也。(11) 天君は良知の異名也。(12) 天道は良知也。(13) 良知は至善也。(14) 良知は悅樂也。(15) 良知は光明也。(16) 良知は仁也。(17) 良知は禮也。(18) 良知は全知即ち一切知也。(19) 良知は遍一切處也。(20) 良知は長在不滅也。(21) 良知は聖人也。

之を要するに藤樹の良知は我方寸の中にあつて行爲の規定となる所よりいへば經驗的であると云ふも世界の實在と同一點たる所より言へば先天的であります。良知は件の兩面を具有するが故に天人合一の樞紐たると共に又聖凡の分岐點であります。即ち君子小人の別は只其良知を操りて之を存すると否とにあるのであります。然して世界の本體としての良知は善惡の別なく只經驗界のものとしては善であります。故に我胸中只良知ならば惡はありません。藤樹は惡の起因を以て意即ち意念にありとし即ち意

念あれば執着あるを以て差別の偏見に陥り良知蔽はれて昏昧となります。故に聖凡の別は一面より見ると意の有無にあるとしたものであります。良知は理氣を融合せる本體であるが別ちていへば良知は理なるを以て意は氣に淵源するのであります。而して氣は本善にして惡なく只其偏倚する所即ち我身の欲に執着する所を指して意といふのみであります。君子尙此意ありと雖もそれは良知の誠に依て律せらるゝが故に小人とは異なるのであります。斯く意は良知と兩立し難きものでありますれば修養の要は格物致知によつて良知を明かにし意欲を排するにあります。藤樹は又萬人良知を本具するといふ見地より知識は悉く我内にあるを以て外界に求むるの要なく我にあるものを發達せしむべしといひ自己の本體たる良知を知るを知識に至れるものとし先天的知識を以て眞知と見做して居ります。斯くして氏は更に一步を進め善惡の標準は良心にありといふ點から動機論を唱へ神人合一物我一體内外瑩徹を説き修風の工夫として慎獨及格物致知を擧ぐるに至りました。

▲参考問題

- 一、二十五回本試に同一問題あり、
- 二、中江藤樹の倫理思想を叙述せよ(一二本)
- 三、中江藤樹の孝説を叙述せよ(三六豫)

▲参考書

井上氏 日本陽明學派の哲學

(五) 閻齋學派の特色如何、(二八本)

一、閻齋學派とは何ぞ、閻齋學派とは山崎闇齋の學説を傳へた一派であつて淺見綱齋派、佐渡直方派、三宅尙齋派及玉木葦齋派の四派を指すのであります。而して前三派は朱子學派であつて最後の一派は神道學派に屬するのであります。蓋し闇齋の學説中その朱子學說的方面を繼紹し、他はその神道的方面を祖述せるが故であります。

二、闇齋の學説、闇齋の學説は南學系統より出で、純然たる朱子學派を代表するものであつて、單に朱子の學を祖述するに過ぎないけれども朱子の如く學理の攻究のみを以て能事了れりとなすものではなくて、朱子學を以て唯一の眞理とし、實行を以て究竟目的とし、隨つて其の學説は理論上よりも寧ろ實行上に於て優るものであります。而して氏の學説中特色とすべきは、程朱の説を本として立てたる所謂敬内義外の説と宋儒理氣の説によつて、神道を解釋した結果、新説を唱道して我が國體の尊嚴を闡明し、大義名分を正さうとした垂加神道、との二つであります。

三、闇齋學派の特色、(イ)形式的特色。(1)堅く師説を奉じて新機軸を出すことをせざる。こと。(2)實踐躬行を重んじて詞章記誦を務めざる。こと。(3)多く筆記によつて師説を傳へ以て秘傳とする風のありしこと。而して前二點は闇齋の人格の感化力の偉大なりしことと教育法の劃一的なりしこととの結果であつて、第三點は闇齋學其のものが實行を重んずることを主眼とせる結果であります。(ロ)内容的特色。(1)神道を根本主義と

し、朱子學を以てこれを扶翼せる水戸學派と調和し易き傾向を有せしこと、(2)神道説の骨子となりしものが、尊王愛國の精神たる結果この精神にて諸學派を一貫して一個の特色となれること。(3)宗教的色調顯著なること。

▲參考問題

- 一、山崎闇齋の倫理説を叙述せよ(一六豫・二四本・三一豫)
- 二、開齋學派の國民道德に於ける影響如何(三五豫)

▲參考書

井上氏 日本朱子學派の哲學

(六) 伊藤仁齋の倫理説と物徂徠の倫理説の異同を論

ぜよ、(二九豫)

一、概説、仁齋も徂徠も共に古學を唱導しました故其の根柢に於ては同一であるけれ

ども、本來徂徠は仁齋に刺戟せられて立ち、これに反抗して起つたものであるから其の所説殊に倫理説は率ね反對の地位にある

二、類同點、

- イ、二者等しく宋學を排し直ちに洙泗の淵源に接しようとして古學を主張した。然れども徂徠は古文辭によつて古學を修むるの要を論じて居るが仁齋はさうでない。
- ロ、二者等しく宋儒の寂靜主義に反して活動主義即ち擴充主義、積極主義乃至樂天主義を主張した、但し仁齋先づこれを唱へ徂徠之に和した。
- ハ、二者共に宋儒の本然氣質の兩性を立つる二元論を排して氣質一元論を主張した。

三、差異點、

- イ、仁齋は仁義を以て道となし、徂徠は禮樂を以て道とした。
- ロ、仁齋は功利主義を非とし、徂徠は功利主義をとつた。

ハ、仁齋は道を以て自然に出づとし、徂徠は全く人間の作爲に出づとした。即ち仁齋は道は仁義及び禮智であると道破して宋儒が道を理及び性とを混同して哲學的のものとする説を排し、尙この道を活動的のものと解して人間の作爲せるものでなく、先天的存在であるとせるのに對し、徂徠は禮樂（刑政）を以て道と解し、荀子の道徳人爲説を取つて客觀的に解した、

ニ、仁齋は道と徳とを同一視し、精しく云ふと道を發動作用とし徳を内容となし、道も仁義、徳も仁義、兩者決して別物でないとして、徂徠は道と徳とを分離し、道即ち禮儀は先王の作爲であつて、外部的であるから徳でないとして解するの對し、徳は各個人が禮樂の力に依つて身に得る所のものであつて大は仁智、小は藝能を以て安民の用に供するものとした。即ち仁齋は仁義禮智を以て徳の名としたのに對し、徂徠は仁智のみを徳として禮義を道とした。

ホ、仁齋は徳性を尙び私徳を重んじたのに對し、徂徠は主として社會的道德乃至政治を尙び私徳を蔑視した。更に別言すると、仁齋の倫理説は動機説、主觀説、心情説、形式説に傾くに對して、徂徠の説は結果説、客觀説、功利説、目的説に偏してをる。ヘ、仁齋は聖人を學ばんとし、徂徠は單に聖人を學ばんとする事を非としたばかりでなく、聖人を以て制作者であつて且聖人でなかつたならば知る事が出來ないとした。

ト、仁齋は大學を斥け中庸を疑つたが、孟子を大に尊信した。徂徠は子思、孟子を共に斥けて荀子を尊んだ。

チ、仁齋は君子を目的とし、徂徠は豪傑を目的とした。

四、要結、これを要するに二氏倫理説の差は結局人格の差であります。即ち仁齋は君子人乃至人格の人たるに反し、徂徠は才人豪傑乃至事功の人である結果として、一は主として内面的個人的の思想を懷抱し、他は主として外面的、社會的の學説を主張する様になつたのであります。

▲参考問題

第十四回豫備に同一問題あり。

▲参考書

井上氏 日本古學派の哲學

(七) 伊藤仁齋の倫理説を叙述せよ、(三〇豫)

一、概論、氏は始め専ら朱子の説に左祖しましたが、後で宋儒性理の説を以て孔學の正統を得たものでないと断定し、所謂古學を主唱する様になりました。然して訓話詞章を事とせず、専ら道義を講明することを任務とし、眞の知は眞の道德にあるとなし、實行を重んずる點は氏の學問の骨髄であります。要するに氏は當時の學風に反して起り、禪莊の理及宋儒理性の學を排し、論孟二書を推尊し社會を離れて道德を説くものでないとなし、學行一致乃至知徳一致説を唱へました。さうして氏の倫理説は其

の一元氣論、宇宙の生々觀乃至氣先理後説等の宇宙觀及人生觀等に根據を有する故率ね宋儒の學相に正反して活動主義、擴充發展主義、積極主義、樂天主義であります。従つて宋儒老佛を以て盡く異端となし甚だ其の排斥に努めました。

二、道は仁義なり、儒教の主義本領は道に歸すべきも、宋儒は『道即性性即道』といひ『性即理』といひ性理道の三者を混一して哲學的のものとし意義分明を缺くに當つて仁齋は道は即ち仁義なりと唱破しました。而して氏は仁義中に禮知を包含せしめ社會の要旨を論じて曰く「千言萬語至りて多端なりと雖も仁義の二字に總括せずといふ事なし……仁に於て闕くる事あれば即ち徳とするに足らず、義に於て闕くる事あれば亦之を稱するに足らず知とは斯の二者を知りて去らざる是れなり禮とは斯の二者を節文する是れなり皆仁之堆なり仁義孔孟學問の宗旨たる所以のものは此れを以てなり」と。之を以て見れば仁義は道を總括的に言へるものであつて委しくいへば仁義禮智であります。然れども仁義は主にして禮知は之より派生するものとなし更に進んで仁の

一字が一切を包容するとして居ります。故に曰く『仁とは人道の大本衆善の總要、仁の義を包める日猶陽の陰を統ぶるが如し故に孔門仁を以て宗となして義を以て輔となす』と又曰く『王道固より仁義の兩者に出でずと雖も然れども之れを論ずれば則ち一の仁字之を盡せり』と、要するに氏は仁義は約すれば仁となり推せば仁義禮智となり更に擴めば衆德萬善となるもの而かも之即ち道なりとなし且此道を以て宋儒のそれとは異なる生々化々の妙を形容する所以のものでありますれば、活動的であつて平生行爲の間に存し社會を離れて道ある事なく須臾も離るゝ事の出來ない事道路の様であるとなし『常道は即至道なり』といひました。従つて學問を以て道德となし且其要は仁義を知るにありとしました。

三、道德の意義、氏は道を發動作用とし徳を内容資質となし道も仁義、徳も仁義、兩者決して別物に非ずとしました。

四、仁義禮智、仁義は總名であつて詳言すれば仁義禮智であります。氏は孟子に従て

此の四徳は先天的に有するものであつて擴充すれば完成するものと見宋儒の之を以て性となすに反し道德の名としました。蓋し氏は性を以て個人的のものとし徳は普遍的の價値あるものと見且所謂四端を以て人の本性にあるものとし四徳を以て包容的實在としました。斯く四端を性とし仁義禮智を徳として兩者を區別するの意は明らかであるけれども、兩者は如何に區別せらるゝか乃至仁義は性であるか否かの點については遂に明快なる斷定を下さなかつた。然して前述の様に義は仁より出で禮智は仁義より出づるを以て仁は盡く之を包含し且仁は愛を意味するが故に氏の倫理説は差別を含む無差別的博愛を目的とする人道的博愛主義即ち個性を完成して更に治國平天下に及ぶ主義である事は明らかであります。要するに四端は各自の具有する本然の善であつて未だ實現されない自我であります。然して四端の擴充せられて仁義禮智となるとなせし點に於て氏の發展主義乃至自我實現的傾向は最明瞭であるといつてよいのであります。

▲參考問題

- 一、仁齋の倫理思想を叙述せる（一二豫・二五豫）
- 二、伊藤仁齋は如何に仁義を解せしや（一五本）
- 三、伊藤仁齋先生の倫理説とカントの倫理説とを比較せよ（一六本）
- 四、宋儒の學説と伊藤仁齋の學説との異同を論ぜよ（一七本）
- 五、伊藤仁齋の倫理説と朱子の倫理説との異同を論ぜよ（二〇豫）
- 六、伊藤仁齋の倫理説とグリーンンの倫理説とを比較せよ（二一豫）

▲参考書

井上氏 日本古學派の哲學

(八) 山鹿素行の國體論は如何、（三〇本）

一、當時の儒者が滔々として支那を崇拜し、之を中國中華と稱し、自ら東夷を以て甘

んずるが如き狀あるに反して、素行は復然時流に抜き、日本を以て支那に優れりとなし、之を中國といひ、中朝といひ、又中華文明の土といひました。「中朝事實」「武家事記」を著して、大に我が國の起源を明らかにし、國體の尊嚴を力説しました。

二、氏は『本朝は天照大神の御苗裔として神代より今日まで其正統一代も違候事無之云々、民安く國平に萬代の規模立て、上下の道明かなるは是れ聰明聖知の天徳を奉ぜざるにあらずや、況や勇武の道を以ていはゞ三韓を平げて本朝へ貢物をあげしめ、高麗をせめて其王城を陥れ、日本の府を異朝に設けて武威を四海にか々やかす事、上代より近代まで然り、本朝の武勇は異朝まで恐れ候へ共、終に外國より本朝を攻取候事はさて置き、一ヶ所も彼處へ奪はるゝ事なし、されば武具馬具劔戟の類、兵法軍法戰略の品々彼國の非所及是れ武勇の四海にまされるにあらずや、然れば智仁勇の三は聖人の三徳なり、此三徳一もかけては聖人の道にあらず、今此三徳を以て本朝と異朝とを一其しるしを立て校量せしむるに本朝はるかに優れり誠にまさしく中國と云ふべき

所分明なり、是れ更に私に云ふにあらず、天下の公論なり云々』

三、即ち彼は、我邦は萬世一系の皇統を仰ぎ、且上下の分明なることに於ては世界に其の比なく、武勇に於ても智仁に於ても遙かに外國に優つてゐるからして、之を中國と稱するは當然であると主張し、當時の儒者が異國の國體に心酔し、我國體を侮蔑せるを倒逆の甚しきものと概嘆して止まなかつたのであります。

四、彼の言は決して架空のものでないことは、維新以後今日に至るまで、事實に於てよく證明せられてゐます。そして今や我國體の世界無比なることは、全世界より認められてゐるのであります。

▲参考問題

山鹿素行の倫理説を叙述せよ（一八豫・二七豫・三五本）

▲参考書

井上氏 日本古學派の哲學

(九) 山崎闇齋の論理説は如何、(三一豫)

一、概論、氏は朱學を奉じたけれども、朱子の様に學理の攻究を以て能事了れりとなすものではなかつたのであります。單に朱學を唯一の眞理とし、實行を以て究竟目的となしました。故に氏も其の學説も共に學理上よりも寧ろ實行上に於て勝つて居りました。即ち氏は博聞深究よりも寧ろ識見を養ひ、徳行を修め名教を維持するにあるから躬行を重んじ教養を説くと共に克己制欲を唱へました。氏は朱學を尊崇する念強き結果として佛教を異端として排斥する事甚しく陸王も亦之を排しました。要するに氏は純乎たる朱學者であつて且道德家、教育家であると云つてよいのであります。従つて其倫理説の根據及主張の大體は朱子に異なる所なく、只其特色とすべき點は所謂「内義外の説と垂加神道を主唱して我國體の尊嚴を闡明し大義名分を正した點であります。

二、敬内義外の説、氏は程子の敬以直内義以方外合内外之道也又曰敬義夾持直上達天

徳自此の言に基き敬内義外の説を立てました。即ち我が内界を正直にするに敬を持するを以てし我が外界を方正にするに義に由るを以てし内外兩界を併せて之を道徳に歸せしめやうとしました。換言すると彼は道徳を内部的のものと外部的のものに分つことカントに類似して居ります。即ち彼の内部的である敬はカントの格法に相當し彼の外部的である義はカントの道徳的理法に相當するのであります。さうだけれども茲に闇齋の敬内義外の説に於て注意しなければならぬのは綱齋直方等の反駁する内外の眞義に就てであります。詳言すると彼の敬先義後説の眞意は敬は我が内界を直すの謂であつて修身正行の始めであらうとし、先づ敬によつて修身二行を成し得たならば更に進んで社交的に道徳を實現しなければなりません。是に於てか義によつて我が外界を方正にするの要が出来ました。換言すると、私徳先づ成りて而して後公德の成るを期す可しといふにあるのであります。即ち闇齋は身を内とし家國天下を外とせる事明であつて孔孟程朱の眞義は直方一派の心を内として身を外と解す説よりも寧ろ氏に

よつて傳はつたといふべきであります。要するに闇齋は敬と義とを以て道徳の核心となしたのは勿論であるけれども敬を以て修身正行の大根本大本源となし義に先んずるものとなす點より見ると氏自ら「一以て之を貫くものは敬也」といつた様に敬を義に比して一層重大視したのは明かであります。

三、文武と仁義との關係論、氏は文武を以て仁義を行ふの具としました。曰く文武は仁義の具であると云ひ、仁を以て之を行ひ、行はれない所があつて義を以て之を通じたならば則ち人道斯に立ちますと。氏の意蓋し文は仁を實行するの具、武は義を實行するの具、さうして仁を行ふは本來の目的であるけれども其の前程として先づ義を行ふものであるとするにありますが。

四、垂加神道附國體視、氏は朱學を尊崇せしと雖も能く我が建國の精神を體し、國家の尊重すべき事を自覺し、晩年宋儒理氣の説に依つて我神道を解釋し即ち大極圖説を旨とし神代開闢説を因として神儒を習合し以て垂加神道を建説するに至りました。之

れ氏が我が國體の尊嚴を闡明せんとする動機から出たものであります。氏が國民的精神の明かであつた一事は「孔孟攻め來らば之を擒にして以て國恩に報ぜん」と言つた事によつて證明する事が出來ます。かくして氏は更に敬神尊王神皇一致の根本的精神に基いて或は萬世一系の天理を説き或は皇胤の神聖を説き或は唐土の禪讓放伐を痛斥し更に本邦中國論さへ主張するに至りました。

▲參考問題

一、第十六回豫備、第二十四回本試験に同一問題あり。

二、山崎闇齋の敬内義外の説を論ぜよ(二〇本)

▲參考書

井上氏 日本古學派の哲學

(一〇) 大宰春臺の倫理説を述べよ、(三一本)

一、學派及び學風、太宰春臺は信州飯田の人、古學派物徂徠の門に學び其の高足であります。大方徂徠の學説と學風とを繼承したと云ふけれども尙一家の言をなせる點少なくありません。乃ち物徂徠が徒に古文辭を尊び、支那風を喜び、道德を輕んじたに反し、德行を尊び、徒なる支那崇拜を排して皇國の尊嚴を認め、又古文辭學の弊を指摘した點は眞に出藍の感があります。

二、學説、前述の如く春臺は徂徠の門に學び、其の學風に於ては多少の相違があるけれども、學説は殆ど徂徠の説を祖述したに過ぎません。乃ち、

1. 古文辭の研究を以て古學研究の階梯とせし點、
2. 道と徳とを分離し道は先王に屬し徳は我に屬すとなせる點、
3. 聖人は學んでも出來ない、孔子は聖人の道を大成して後世に傳へたものとなせる點、
4. 氣質は不變であるとせし點、

5. 道德の標準を立て、先王の道に従ふは正、功利は善なりとし、正邪と善惡とを區別せる點、

等は其の主要なるものであります。さうだけれども徂徠の學說に比し一步を進めた點も亦少なくありません。乃ち痛く孟子を排撃して、仁義四端の說は聖人の意でないとなせし點及び宋儒の理氣の說を以て佛老を混へたものとして痛撃せる等は其の著しきものであります。

三、結論、之を要するに春臺は確かに物門の駿足でありました。殊に徂徠が夷を以て自ら任じ皇國の儒者たるの面目を失したのに反し、徳行を重んじ徒らに支那風に坳むを排したのは眞に偉となす所であります。さうだけれども師其の人を得なかつたため偉材徒らに朽ちたる感少なくありません、眞に惜しむべき事であります。

▲參考書

井上氏 日本古學派の哲學

(一一) 大鹽中齋の所謂太虛說の意義を説明せよ、(三三本)

(一) 太虛論、太虛は宇宙精神の本體であつて、又吾人の心の本體であります、即ち良知と同一物であつて心境の靈明澄徹なる點よりかく名づけたのであります、太虛は宇宙の本體なると同時に我心の本體であるから、吾方寸にして虚ならば、此の虚は直ちに口耳の虚と通じ、口耳の虚は直ちに身外の太虚と通じて一となり、さうして際限なく四海を包括し、宇宙を包容して、捉捕する事の出来ないものであると、中齋は斯の如くにして人天合一の樞紐を執へ來つたのであります。太虚は即ち我方寸中に存し、我方寸は太虚を包容す、是を以て中齋は身外の虚を以て我心の本體とし心外の悲喜、總べて我心中の事件としました、陽明が所謂「心即ち理なり、天下又心外の事心外の

理あらんや」と其歸を同らす、若し形より言へば身心を裹み心本と身内にありと雖も若し道より言へば心身を裹み、身反りて心内にあり身を以て心内にありとするものは常に超脱の妙を得て我れ物を役し、物のために役せらるゝ事がない、然れども若し我心にして慾あらば塞がる塞がれば虚にあらず虚にあらずれば頑然たる一小物にして即ち小人であります。

常人の有する所の方寸の虚も聖人の方寸の虚と異なる所がありません、氣質に至つては清濁昏明の差があつても方寸の虚は同じであります、是故に何人も欲心を打拂つて太虚に歸すれば、天其の心あり、聖人と何を擇ぶ所がありません、即ち如何なる人も聖人の地位に達せんと欲せば達し得らるゝのであります、聖人は即ち言あるの太虚にして、太虚は即ち言はざるの聖人であります。

(二)、太虚に歸するの道、如何にして太虚に歸すべきか、必ず誠意慎獨より入らねばなりません、誠意なれば忿懣恐懼好樂憂患する所ありません、即ち悉く情欲を一掃して

太虚に歸する事が出來ます。若し一の情欲と雖も中に存するあらば太虚ではありません、心太虚に歸せざれば必ず動く、何となれば形あるものは、凌雲の喬嶽、無底の大海と雖も必ず地震に動揺す、然しながら地震は太虚を動かす事は出來ません、故に心太虚に歸して始めて不動を語る事が出來るのであります、又形質あるものは大なりと雖も限りあり、而して必ず滅す、形質なきものは微なりと雖も涯りがありません。之を要するに中齋は胸中一切の妄念を絶滅して、些の情欲を留めなかつたなら、即ち心己に太虚に歸せりとなし、聖人の地位、此れに外ならずとせるものであります。

(三)、太虚より一切の事物も又一切の道德も分出する事次の如くであります。

心境の靈明澄徹なる状態と形而下學的の空虚と同一視す、

宇宙論—一元論

太虚(宇宙精神の本體)天心、聖人

良知(吾人の心の本體)無極の眞、心の精神、先天識

太虚の善惡を識別する能力、

▲参考書

井上氏 日本陽明學派の哲學

(一一一) 物徂徠の倫理説は如何、(三四豫)

一、概説、徂徠の學は一に李王の古文辭に參同し、二に仁齋の古義學に啓發せられて成立せしものであるけれども又荀子に依據する所甚だ多くありました。さうして彼は一方に於ては「聖人の心は唯聖人にして後之を知る亦今の能く知る所に非ず得て推すべきは事と辭とのみ」と謂つて古聖人の事辭を承繼することのみ自己の本分となし機械的職務的に考へました。故に彼は思索的哲學的攻究を排斥し空理空論を厭ひ「詩書は辭なり禮樂は事なり義は辭に存し禮は事にあり故に學問の要は早く之れを辭と事とに求めて高く之を性命の微議論の精に求むべからず」と斷じました。されば地方に於て其の辭と事とを辨明する必要より古語學的研究を事とするに至り、其の結果考證的

經驗的に道を始め徳性さては政治教育をまで究明して自然に物質論又功利主義を立つるに至りました。此に於て荀子を利用し遂に仁齋を凌駕するやうになりました。

二、倫理説、

1. 道論、道とは何であるか、道は禮儀又は禮樂委しくいふと、禮樂刑政を以て稱し、道は統名であつて、主に政治法度の總稱であります此の外に道がないと、全然客觀的外部的に觀察して居りました。又道を人爲的のものとし先王の造つたものであつて天地自然のものでない「先王天に則り天下を安じ利用厚生を爲さんがために作意建設し、しかも其の後幾多の聖人によつて成就したものであります」と云つて居ります更に又道を治民の方法と釋し或は仁を至大なりとなす、又は文なり術なりとも稱し頗る功利的に道の根本なる所を解釋して居ります。又性説に關しては荀子の如く性惡を明かに主張しない「先天的の性に率つて以て道徳を立つ」といつて寧ろ性善に傾けるの跡があります。

2. 徳論、徳は道と別物とし「道は先王に屬し徳は我に屬す」といつて道の社會的であるのに反し個人的に解し、又「仁智は徳也禮儀は道也」と曰ひて道の形式的なるに對し活動的に釋しました。畢竟徳は道又は性又は學に依つて身に自得したる所を曰ひ、仁と智が之れであるとなしてをります。さうして仁は長人安民の徳たり、天地の大徳たる生を好むの徳たり、君主たるべきの徳たり又聖人の徳であります。智は人の長所を知るを以て大とし又事物の理を知る能力を云ふのであつて亦聖人の一大徳であります。其の至極を中和の徳となします。禮といふも此の中を教へ樂といふも此の和を教ふるもの、共に徳の則たるものであります。さうだけれども普通の人の徳は唯一技一藝の材のみに止まり各々安民の用に供へるに過ぎないものであります。

3. 性質論、彼は「人の氣質は天の賦する所豈變ずべけんや」とも「性易ふべしといふものは非也」ともいつて氣質と性とを同一視し其の變化すべきものでない事を主張したのは宋儒孔孟に異り荀子に範をとつたものであつて空前の斷案であると云つてよいのであります。

4. 標準説、彼は卓然として正邪の標準を確立して「先王の道に循ふ是を正といふ先王の道に循はざる之を邪といふ」とも「先天の道は規矩準繩なり」「先天の道は禮樂なり」といつて宋儒に反し標準を客觀的に求めた他律主義と云つてよいのであります。しかしながら善惡に就いては汎く之れを解して「先王の道にあらずと雖も凡そ以て人を利し民を救ふべきもの皆之れを善といふ」と説いて正邪と矛盾する様な趣があります、しかし先王の道は禮樂であつて禮樂も利用厚生を目的とするものでありますれば畢竟人を利し民を救ふ事に歸します。故にその目的は同一であつて只廣義狹義の區別があるばかりであります。

5. 功利説、徂徠は「仁は民を安んずるにあり智は人を知るにあり是れ即ち徳なれ共畢竟は政治なり」となししかも明かに國民の風俗習慣を改良することは聖人の大道徳であつて禮樂は實に其要具であるとなし、又仁齋の活物説に賛じて「人は活物な

り」と絶叫し政治上人を重視し引いて儒教も儒學も全然政治經濟を以て本領となすものとの見解を持して居りました。

6. 宗教的見解、天を敬し天を禱り天に一任する所に安心立命の境を得ようといひ不可知の天を以て道德の根柢としました。

三、結論、要するに徂徠の説は結果を重んずる倫理説であつて粗漏欠陥少くはありませんが、功利主義を立て、實利的觀念活動的思想を鼓吹し、公德を重んじ、利他的積極的氣風を養成しやうとして専ら社會的道德を主張しましたのは實に特筆すべき點であります。

▲参考問題

一、伊藤仁齋と物徂徠との學説の異同を論ぜよ（一四豫・二九豫）

二、物徂徠の倫理説を批評せよ（一七豫）

▲参考書

井上氏 日本古學派の哲學

（二三） 中江藤樹の孝説を叙述せよ、（三六豫）

一、序説、（イ） 藤樹は日本陽明學派の鼻祖であつて、江州小川村に生れ德行を以て名高い人であります。世人呼んで近江聖人と稱しました。（ロ） 藤樹の學説は究極倫理の研究であつて。宇宙論、神靈論に至る迄然りとなす。

二、孝説、（イ） 彼は孝に廣大無邊の義を有せしめて、謂へらく孝は先天的に世界に實生し、人類の行爲によつて發達し來つた倫理的秩序であるとなしました、（ロ） 孝は斯く廣大なるを以て「天地萬物皆孝より生ぜり。」即ち孝は世界萬物を發生せしむべき根本的實生であります。（ハ） 彼は陽明學を修めて良知を論じました。然して孝はかく遍一切所の性を有するを以て、彼の良知と同一のものとなりました。（ニ） 忠の徳は孝に包含せらるるとし「忠本孝中一端」となしました。是忠孝一本論であつて如何に

孝を重視したかを知る事が出来ます。

三、結論、藤樹の孝論はかく廣大無邊の域に達しました。しかも彼が母に對して孝養甚だ厚かつた點より觀察すると理論の實踐に及ぼせる影響の大なるに驚かざるを得ません。實に理論と實際とは彼に於て圓滿に一致して居ると謂はねばなりません。

▲参考問題

- 一、中江藤樹の倫理思想を叙述せよ(一二本)
- 二、中江藤樹の良知説は如何(二五本・二八豫・三二本)

▲参考書

井上氏 日本陽明學派の哲學

(一四) 儒教の我國文化に及ぼせる影響を論ぜよ、(三六本)

一 儒教とは支那に自然に發達し來れる歴史的道德であつて孔子之を大成し、修身齊家

治國平天下を目的とする教であります。

- 一、儒教渡來當時。應神帝の御宇(紀元九四五年)百濟の王仁來朝し、論語十卷、千字文一卷を獻ず。天皇王子菟道稚郎子をして之を學ばしめました。其の拜天の根本思想家族制度血族團體現世的活動的思想は能く我國の道德思想と一致し漸次傳播しました。當時皇子は皇兄との御位を譲り合ひ遂に御自害あらせられました。之れ皇子が家系を重んじ皇長子に天祖の御位を踐祚せしめられたのであります。又皇兄も即位ましく仁徳天皇は極めて御仁慈に渡らせられ三年の御免租、池溝の御修理。土木事業に至るまで御注意下され御親らは御質素に渡らせられし等著しき御影響と存じます。
- 二、聖徳太子時代。聖徳太子の所謂十七條憲法の御制定であります、就中第二條三寶崇敬の項の外は皆儒教に基く教訓にして天に二日無く國に二王なしの如きは皇位擁護であつて斷じて叛逆の臣なからしむる御企てであつたのであります。
- 三、推古天皇の御宇。小野妹子を隋に遣はし直接支那の文化を移入せんとし、又南淵

請安、高向玄理僧旻等の留學生を送りました。

四、孝徳天皇の御宇。遣唐の留學生二百五十餘名の齎らす所に基き大化の改新を行はせられました。其の制度の如き彼れに負へる所大であります。

五、天智天皇の御宇。初めて學校を設けられ、文武天皇の御宇には大學國學を定められ、明經博士を置かれ又私學校勃興しました。天皇紀國紀臣連伴國造古事記六國史も漢字にて書かれました。

六、平安朝時代。嵯峨天皇文學を好ませられ白氏文集文選和漢朗詠集等は當時文化の核心をなしました。

七、源平時代。玄慧の太平記、平家物語等は儒者によつて書かる。

八、鎌倉時代吉野時代。武士道等の事實に系統的徳目を附し其の内容を豊富にしました。又北畠親房の如き戦亂中に能く尊王の大義を忘れず神皇正統紀等を書きて大義明分を教へました。

欠

MISSING

二、國民道德の意義、國民道德とは或る國民に特有なる道德であります。換言すれば凡て道德には普遍的永久的方面と特種的、變化的方面とを有するが國民道德は後者を指すものです。而して國民道德を形成する根本條件となるものは國民乃至國家の境遇性向、歴史であります。實に國民道德は上記三條件を根柢とした國民の共通的產物であるといつてよいのであります。

三、二者の關係、斯くの如く國體も國民道德も國民性と國家の境遇と歴史とを離るゝ事が出来ない。且つ國家の本質即ち内面的性質を形造るものなるを以て兩者は極めて密接なる關係を有して居ります。否實は或る意味に於ては同一であることさへ云ふ事が出来ず。蓋しすでに述べた様に國體は國家の道德的價值なると共に國民道德は之を根柢として、詳しくは此の國家の價值に關する自覺を根柢として成立するものであるからであります。倒まにいへば價值ある國民道德あつて始めて國體の尊嚴を維持し増大することを得ると共に、國民道德はやがて國體の生産なりといはなければなりません。

ん。是れを事實に徴するに我が國の國民道德は我が國独自の國體即ち萬世一系の皇室を有し、統一ある民族によつて形成せられ堅實なる家族制度存在し君民一體の事實を有するといふ如き特殊の國家の體系を根柢源泉として構成せられたるが如きは是れであります。更に萬世一系の皇統が國體乃至國民道德の根柢たる所以は政體の變化によつて國體も國民道德も其の根柢に動搖を感じない點より見て明かなるとであります。更に我が國體の特色たる綜合家族制度即ち君主にして又國父たる國體は國民道德の特色たる家族主義忠君愛國の一致祖先崇拜等の根柢となりたる點より見て二者の關係が實に内面的であつて必然的であること明らかであります。

▲參考問題

我國體の道德的意義を説明せよ(三五本)

▲參考書

井上氏 增訂國民道德概論

明治教育社 文檢 受驗用 國民道德要項

(六) 儒者は三種の神器を如何に道德上より説明せ

しか、(二九本)

一、意義、三種の神器とは上古より我が神皇の正統なる事を明かにせんがために傳へられたる所の爾玉、鏡、劍の三種の實器をいひます。
二、儒者の説明、儒者の多くは三種の神器を以て智、仁、勇の三達徳を表はせるものと解して居ります。例へば

1. 井澤蟠龍、「三種の神器は神代の經典なり、古は字もなく書もなければ、此の三種を作りて教とし、皇孫に示し神器のたとへの三徳を守り給はゞ實祚の隆えんことまさに天壤と極りなかるべしとの御教也」と、

2. 北畠親房、「鏡の如くに分明なるをもちて天下に照臨し給へ、八坂瓊の廣かれるが如く曲妙をもちて、天下にしろしめさせ、神劍をひつさげて順はざるものを平げ給へと救ましませしけるとぞ」と、
3. 中江藤樹、「神代には未だ文字あらざりしを以て物によりて人の徳を象り給ふ。即ち能く萬物を照し辨へずといふことなき徳をば鏡を鑄させて之れに象り給ひ、寛裕溫柔慈悲の徳をば玉を磨かせて之れに象り給ひ、堪忍の力強くして物を破らず神武にして不殺の徳をば劍を打たせて之れに象り給ふ、唐土の聖人は之を智仁勇といへり其の意相等し」と、
4. 熊澤蕃山、「三種の神器は神代の經典也。上古には文字なきを以て器を作りて象とす玉を以て仁鏡は智劍を以て勇の象としたまへり。至易至簡道德學術の淵源なり」と、
5. 山鹿素行「玉は溫仁の徳を鏡は致知の知を劍は決斷の勇を表はす。而して其は

皆天神の玉誠より出でしなり。上古三徳の名あらず。されど此の徳を表はす靈器備れり。而して靈器には其の成功あるを以て天神の功器といふべし。聖主之を用ひて内其の叡心を鑒み外其の治教を制す。之れ即ち神代の遺教なり」と

三、結論、要するに儒者は智仁勇を以て道德となし、神器を以て此の徳を象徴せるものとし、斯くして此の三器を寶器とせる我が國體の精華を稱し、我が國運の隆昌をトせんとせるものであるとして居ります。

▲参考書

- 一、井上氏 増訂國民道德概論
- 二、同 氏 日本朱子學派の哲學
- 三、明治教育社 文檢 國民道德要項
受驗用

(七) 國民道德上より天壤無窮の神勅の意義を説明

せよ、(三〇豫)

一、神勅、天祖天照大神御孫瓊々杵尊をして吾國土を經營せしめ給はんとなし即ち宜はく「此の國は吾子孫の君たるべき地なり爾皇孫往いて治めよ寶祚の隆えまさんこと天壤と共に窮りなかるべし」と是即ち天壤無窮の神勅であります。

二、國民道德上より此の意義を説明す。

1. 神勅は吾國體の基礎たる萬世一系の皇統を宣言せらる。
2. 神勅は國體の不變即ち永久の君主國を標榜せられ此の君主國が王道德治主義によつて無窮に發達すべきを豫言せらる。
3. 神勅は吾が建國の事情を明示せらる。即ち先づ皇室ありて後臣民あり皇室を中心として國土の成立民族の發展あるを明にせり。

4. 神勅は忠君と愛國との一致を示さるゝこと前項によりて明かなり。
5. 神勅は個人的ならず社會的ならず國家的なり。即ち明白なる國家的にして明白なる國家主義を標榜せり。
6. 神勅は消極的保守的ならず積極的進取的なり。
7. 神勅は厭世的出世間的ならず現在の經營的にして活動的なり。
8. 神勅は日本民族の大理想を言ひ表はせる一大豫言なりと言ふべし。
9. 神勅に表はれたる民族的國家的發展的大理想は事實の上に着々實現せられて吾民族は次第に發展し吾國家は愈隆盛に赴けり。
10. 神勅の精神は我民族活動の大精神にして古今を通じて一貫せり。聖徳太子の十七條憲法といひ、明治天皇の教育勅語といひ、立憲國としての憲法殊に其第一條と言ひ凡て是神勅の精神に外ならず。

三、結論、要するに神勅は我が優秀なる國民道德の眞體骨子であります。神勅の精神

が一面には萬國無比なる國體を形成し一面道德方面に現はれて國民道德となり、宗教的方面に表はれては神道となつたのであります。民族的國家的活動的發展的なる積極的一大豫言たるの點に於て又此の豫言が着々實現せられて三千年發展の歴史をなせる點に於て斯くの如きは實に世界何れの國に於ても見る事の出来ない所であります。されば神勅は決して過去のものに非ず、之を以て歴史上の遺物たり過去の記念物たりとしてはなりません。吾國家は實に神勅の精神によつて光輝ある國史の成跡を擧げて過去に發展したと同時に、更に此の精神を以て大いに將來に活躍しなければなりません。輓近國家主義の勃興著しきは實に神勅に裏書するの感があります。しかし極端なる主我的國家主義軍國侵略主義の如きは亦神勅の精神ではありません。時勢の要求する所は神勅の精神に他ありません。吾國家吾民族は此の精神によつて將來永久に發展を期すべきものであると信じます。

▲參考書

井上氏 增訂國民道德概論
教育學術會編 文檢修身科受驗法
受驗用教育勅語講義

(八) 國民道德と人道との關係を論ぜよ、(三〇本、三三本)

一、國民道德の意義、國民道德とは國民特有の道德であります。蓋し道德には一定不變の形式的方面と、時處位によつて變化發展する内容的方面とあります。國民道德とはこの特殊的内容的變化的方面であつて詳言せば國民固有の性向と地理的境遇と國民發展の歴史を異にした各國民の間に自然的歴史的に發展した其國特殊の道德を指すのであります。従つて國民の自己發展上特殊の價值と權威を有する具體的道德であつて一日も缺くべからざるものであります。

二、人道の意義、人道とは所謂人の道であります。一般人類として當然行ふべき普遍的廣汎なる道德であつて、古來或は仁愛となし、或は仁義となし或は信實と稱して諸

説あります。前述道德の形式的不變的方面であつて時處位に關して共通不變なる道德であります。

三、國民道德と人道との關係、

1. 兩者は矛盾衝突して決して兩立し得る者に非ずとなす説があります。之に又二ツあつて一は極端なる國家主義者で他の一は極端に走れる世界主義者宗教家でありす、前者は國際間の道德を否定する説と相通するものであつて國家は唯其れ自身の繁榮と發展を計る以外他に何等顧る要はありません。即ち國民道德（極端なる且つ偏狹なる）にのみよつて専ら自國の富強にのみ焦慮するの謂であつて後者は廣汎なる人道以外に道德を認むる事なく、國民道德乃至國家的色彩を全く無視するものであります。

2. 兩者は決して矛盾衝突するものに非ずとの説、

1、國民道德は人道の特殊的顯現であつて、其の關係は恰も普遍名同即ち人道と固

有名同即ち國民道德とに於けるが如くであります。

ロ、國民は離れて人は存在せず、人に非る國民はないのであるから國民道德を離れて人道は存在しません、人道に依らない國民道德は決してないのであります

ハ、一般的普遍的なる人道も之を實行するに當つては必ず特殊なる具體的道德即ち國民道德によらなければなりません。

ニ、嚴密なる意味で道德實行の方法は各個人の性質經歷境遇によつてそれ／＼自己他人國家、社會に對する關係を異にするから各々差異がなければなりません、一國民にあつては又境遇性向歴史を同じうするが故に道德實行の方法にも共通を有すべき事又明かであります。

3. 實際に於て矛盾するが如き感あるは如何、

1、差別に偏して平等を顧みない偏狹固陋國民道德、世界の正義公道を顧みない國民道德に依る場合は兩者の矛盾を來するのであります。

ロ、平等に偏して差別を顧みない抽象普汎の人道、博愛を偏重して國民道德を顧みない人道に依る時は之亦兩者の衝突を來すものであります。

4. 要するに眞の國民道德と眞の人道とは決して矛盾衝突するものでありません。之を形式的抽象的一般方面から見れば人道は國民道德を包括し之を内容的具體的特別の實行的方面から言へば國民道德は人道を包含するのであります。兩者の矛盾を説くは其對立を認むるが故であつて、こゝに述べた様に相包攝する關係にあつては矛盾を來さないのであります。

四、結論、然らば國民道德と人道と何れが重いか、是極めて重大であつて、而も極めて簡單なる問題であります。吾人は一般人類に對すると、吾國家國民に對すると何れが深い直接の關係を有するか、少なくとも現時に於て吾人個人に對し最も直接なる關係を有するものは國家に過ぐるものはありません。近時國家主義の勃興せる誠に故ある所であると言はねばなりません。さうだけれども人道を無視し世界の公道正義を顧

みない國家主義、主我的國家主義の謬れる事は亦明かであつて人道と調和するの國民道德、世界の公道を重んずるの國ばかり永遠に發展存續すべきものと信じます。

▲參考書

井上氏 增訂國民道德概論
明治教育社 文檢用國民道德要項

(九) 日本の國民理想に就きて意見を述べ

よ、(三一豫、三二本)

一、序論

1. 國民の意義、國民とは國家生活をなす人民であります。さうして各國民は總ての點に於て密接なる關係を有して居ります。

2. 理想の意義、理想は現實に對する語であつて現實の事實上に思考想像によつて

- 一、國民道德の特色如何（二五豫・二九豫）
- 二、我國體の特色を論ぜよ（三三豫・三四本）

▲參考書

井上氏 增訂國民道德概論
明治教育社 文檢受驗用國民道德要項

(10) 倫理學と國民道德との關係如何、(三一本)

一、國民道德の意義、道德には形式と内容とあつて前者は不變的のものであるに反し後者は時代と社會とに應じて變化發展するものであります。國民道德とは道德の特殊なる内容方面を意味するもので詳言すると境遇、性向、歴史を異にする各國國民の間に自然的歴史的に發展した其の國特殊の道德を指します。従つて國民道德は國民的自家保存上最も有價値なる具體的道德でありますから一日も離るゝ事の出來ないもので

あると共に容易に他國の道德を以て代へ難き特殊の意義と權威とを有するものである事は勿論であります。

二、國民道德と論理學説との相違點、

(1)、國民道德は民族の共同生活の間に乃至國民の繁榮と共に自然的無意識的に發展し來つたものであるに反して倫理學説は學者の個人的意識的研究によつて發達せるものであります。従つて前者は傳習的感情的本能的であるけれども、後者は批評的合理的進歩的のものであります。

(2)、國民道德は實用的實際的のものであるに反し倫理學説は必ずしも實用乃至實際的效果を以て直接の目的とはしません。純理學的に研究せらるゝものであります。従つて前者は凡て國民の自家保存の必要上過去に發達せるものであつて其の應用は狭く國民間に限られ、後者は濶大であつて其の應用を將來に期する結果前者の保守的であるのに反し進歩的であります。

構成せられた、現實の到達すべき完全なる状態であつて吾人の思想信仰の對象となるものであります。

3. 國民理想の意義、個人に理想ある如く國民にも理想があります、之を國民理想と云ひます。此は現實の國家換言すると特色ある歴史的國家に立脚して自他の國の事實思想等を資料として構成されたものであつて國民の思想信仰の對象であります。

二、日本國家の特色、我が國家の特質は我が國史に現はれて居る、第一天壤無窮の御精神神勅を以て我が國の歴史が一貫せられ居ること、特に萬世一系の皇室を中心とせること、さうしてそれが繼續的發展をなせることは是れであります。

三、本論

1. 日本國民の理想に就きての正しき説、我が國家の特質を十分に發揮する事によつて其の發展を圖り、之を通じて世界の文化に貢献し其の平和を圖り人道を實現す

るにあるのであります。換言すると究竟の目的は世界の平和にあるけれども直接の目的は國家の發展にあります、之を世界的國家主義と云ひます。

2. 此の主義實現の可能、世界的國家主義は我が國に於ては古から實行せられました。我が國史を一貫する天壤無窮の御神勅の精神を分拆して拜察するに霸道即ち侵略主義の思想なくして、王道即ち徳治主義従つて平和主義の思想のみ存し居ることを知る事が出來ます。此の御精神は永く我が皇室の御精神として存し、近くは明治の初年五ヶ條の御誓文として現はれ、次で教育勅語中に「之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」の御言葉として現はれ、更に戊申詔書中に現はれ、其の他宣戰の御詔勅にも現はれて居ります、斯く我が國が既に世界的國家主義を實行し來れるを以て此の主義發展を日本國民理想として之を實現する事は可能であるばかりでなく最も適切なる所であります。

▲参考問題

- 一、國民道德の特色如何(二五豫・二九豫)
- 二、我國體の特色を論ぜよ(三三豫・三四本)

▲参考書

井上氏 増訂國民道德概論
明治教育社 文檢 受験用 國民道德要項

(10) 倫理學と國民道德との關係如何、(三一本)

一、國民道德の意義、道德には形式と内容とあつて前者は不變的のものであるに反し後者は時代と社會とに應じて變化發展するものであります。國民道德とは道德の特殊なる内容方面を意味するもので詳言すると境遇、性向、歴史を異にする各國國民の間に自然的歴史的に發展した其の國特殊の道德を指します。従つて國民道德は國民的自家保存上最も有價值なる具體的道德でありますから一日も離る、事の出來ないもので

あると共に容易に他國の道德を以て代へ難き特殊の意義と權威とを有するものである事は勿論であります。

二、國民道德と倫理學説との相違點、

(1)、國民道德は民族の共同生活の間に乃至國民の繁榮と共に自然的無意識的に發展し來つたものであるに反して倫理學説は學者の個人的意識的研究によつて發達せるものであります。従つて前者は傳習的感情的本能的であるけれども、後者は批評的合理的進歩的のものであります。

(2)、國民道德は實用的實際的のものであるに反し倫理學説は必ずしも實用乃至實際的效果を以て直接の目的とはしません。純理學的に研究せらるゝものであります。従つて前者は凡て國民の自家保存の必要上過去に發達せるものであつて其の應用は狭く國民間に限られ、後者は濶大であつて其の應用を將來に期する結果前者の保守的であるのに反し進歩的であります。

(3)、國民道德は差別的特殊的であつて倫理學説は普遍的一般道德であります。國民道德は具體的のもの乃至道德の實際的方面なるに反し倫理學説は道德現象一般について抽象的に其の本質を論究するもので其の理想的方面であります。

三、國民道德と倫理學説との關係、國民道德といひ倫理學説といひ要するに等しく道德現象の一部面に過ぎません。換言すれば國民道德は道德の特殊的具體的一面を力説せるものであつて倫理學説は其の普遍的抽象的一面を高調せるものに他ありません。従つて二者の關係は勿論矛盾的のものでなくて離るべからざる補合的關係を有するものであります。詳言すると國民道德と沒交渉なる倫理學説はなく又倫理學説に全然矛盾する様な國民道德は存在の餘地あるべき理ありません。前者は後者に其材料乃至内容を供給し後者は前者に存在の價値を擔保すべき理論的根據を與ふるものであります。即ち國民道德は倫理學説を根據とし其批判と指導とに従つて自己の短所缺陥を助長改善する事によつて時代と共に益々進歩して其本來の目的を達する事を得るのであります。

ります。倫理學説は又各國民道德の提供する材料を内容として研究の歩を進むる事により一層包括的であつて且實際に近い價値あり權威ある學説たる事が出來ます。之を要するに國民道德と倫理學説とは互に表裏となり唇齒輔車の關係となつて一方には國民道德を一層理論化する事によつて其の根柢を鞏固にし他方には倫理學説を更に具象化する事によつて其の内容を豊富にし兩々相提携補合して以て道德と人生との改善進歩をはかるべきものであります。従つて國民道德のみを以て足れりとするも或は倫理學説以外國民道德存在の餘地がないと思惟するものも等しく其の謬見たる事を免れ得ないものであります。

▲參考書

井上 氏 增訂國民道德概論

明治教育社 文檢用國民道德要項

(一一) 我が國體の特色を論ぜよ、(三三豫、三四本)

一、國體の意義。國家とは國家組織の體裁即ち國家の根本的性質并に體系の大體であります。或は國柄とも稱するのであります。而して此は専ら建國と共に實現發達進歩し主權の存在は實に其の中軸根柢をなし之によつて其の種類の如何をも判別明辨せられ、さうして其の内容を規定するは其の國の歴史であります。即ち一人の特別なる主權者皇位に君臨し之を奉戴する時は是を君主國體、數人の主權者あるときは貴族國體特別の主權者無き時は民主國體と謂ふが如きものであります。更に國體とは單に法理學上より見らるべきものではありません。廣く各種の方面から之を論じ其の觀念の真相を闡明し攻究しなければならぬと云ふけれども就中國家の道德的價値を意味せる國體の道德觀は實に重視すべきものであります。

二、我が國體の特色、我が國は君主國であつて其の特色は萬世一系の皇統を中心とし

て國家舉つて一大家族の體系をなせる所にあります。即ち歷代聖帝は天祖の皇統を繼承せられ皇統の連綿たる事將に二千五百八十餘年の繼續に及んで其の永久不變は他に其の比を見ません。而かも皇室は國民に先つて存し、國家は皇室によつて經營せられ帝室は歴史的に法律を超越して所謂君先民後の特色をなし、國體は全く政體と分離して政體の變動は少しも國體に影響しません。又陛下は統治者として總攬の任に當らせらるゝばかりでなく國家と稱する一大家族の家長の地位にあらせられてよく蒼生を愛撫せられ、畏くも皇室は宗家、各自は其の末流君臣の關係はやがて同時に父子の關係であります。所謂君臣一體、君民一家として國家全體の有機的發達を遂げ來つたのであります。されば我が國に於ては古來君臣の分明別し忠君と愛國とは一致し忠孝は一致となり、國民道德の根本的特色を君德一致發揮したのであります。しかも我が國の如く個別家族制度の上に綜合家族制度の一大體系をなせる國家にあつては祖先崇拜の風著しく表現し、亦是と同一精神たる謝恩の情愛の濃厚なる事は自然の道理であります。

す。斯くして我が國民は歴史あつて以來一貫して統一體を維持し來り獨立の國民として其の血統は勿論純一なる精神を繼續し未だ嘗て他民の爲めに侵略せられたることありませんさればこそ國體を一貫して生ずる國民道德の大道も別趣の美德を形成し共約國體である民主國であつて屢々易世革命の連行頻出せらるゝ幾多諸外國の國體と著しい差異を見るは當然であります。具原益軒も依つて以て本邦七美説を記し、一、時氣正しき事、二、穀食美なる事、三、器服備はる事、四、民俗正しき事、五、法律嚴なる事、六、外侮なき事、七、文字に通ずる事、等を擧げ期土の美觀を述べました。

三、諸種の國體との對比、今金甌無缺である我が國體の特色を鮮明ならしめんがために尙外國と比較して見ませう。

1. 我が國は自然的國體であつて歐米諸國に見る様な人爲的合意的國體に比し霄壤の差ある事之れであります。我が明治大帝の欽定憲法發布せらるゝ以前已に其の確乎不動の國體の根本精神が不成文律として存せし事は天祖の天壤無窮の神勅が一大信條

とされたに徴して明かでありませう。

2. 權力主義の國體に非ざること、專制的侵略的霸道的なるもの古來多く君主國中に見ると云ふけれども、我の王道主義であることは亦遠き天祖の神勅にも表はれてをります。

3. 功利主義の國體に非ざる事、民主國體を建設せる國家には人民直接の福利を眼目となすが爲め勢ひ功利的考察に支配さるゝと雖も、我は建國以來人道的國家主義であつて一貫したる精神主義の國體であります。歴代の天皇は皆王者であつて且つ民主主義にわたらせらる、即ち天子は人民のため、軫念せられ人民は君國のために盡し如何なる犠牲をも拂はんとして居ります。此の純粹な道德的動機が我が國體の基礎をなす事之れであります。

四、結論、之を要するに我が國體は自然的國體であつて、一元的國體、人道的國體であつて、統一的國體、而も精神的國體とも稱してよいでせう。更に其の道德性を攻駁

せんか人道主義王道主義國家人格主義民本主義精神主義等の觀念を列擧し得べく、又別言したならば我が國體は優秀であつて鞏固永久で特異尊嚴であつて純正なる道德的國體であると斷言することが出來ます。

▲參考問題

- 一、我國體と國民道德との關係如何（二九本・三二豫）
- 二、我國體の道德的意義を説明せよ（三五本）

▲參考書

井上氏 增訂國民道德概論
明治教育社 文檢 國民道德要項
受験用

(一一一) 水戸學派の國民道德に於ける影響如何、(三三豫)

一、水戸學派の學風、水戸學派は水戸の義公より始まり餘勢延いて維新以後に至つて

終ります。其の間實に二百三十餘年であつて、前期には義公後期には烈公を中心とします。義公嘗て史記の伯夷傳に感憤し修史の志がありました。茲に儒教を崇び倫を明にし名を正し以て國家の藩屏とならんとしました。故に此の派に集合せる影響又少なくありません。即ち學風は、1. 朱子學を崇奉すと雖も其の目的は寧ろ皇道を本領として大義名分を明にす。2. 此派は大日本史編纂の大事業を中心として其間皇統を是非し人臣を褒貶するを以て共同的企劃となす。にあります。

二、前期義公中心時代の特長、義公彰考館に多くの世の儒臣を集め編史により國家的道德を闡明せんとしました。公自撰の碑銘に「正潤皇統是非人臣輯成一家之言」は之を證して明かであります。而して此の目的は事實として大日本史上に現はしめました。即ち神功皇后を后妃傳に列し大友皇子を本紀に掲げ、南朝を以て正統とし、神器の京都に入るに及んで始めて皇統を後小松帝に歸するが如き其の重なるものであります。栗山潜鋒の保健大記、三宅觀瀾が中興鑑言等は全く公の精神を汲み大義名分を論