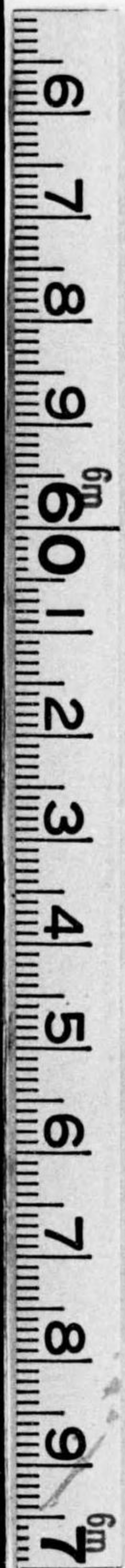


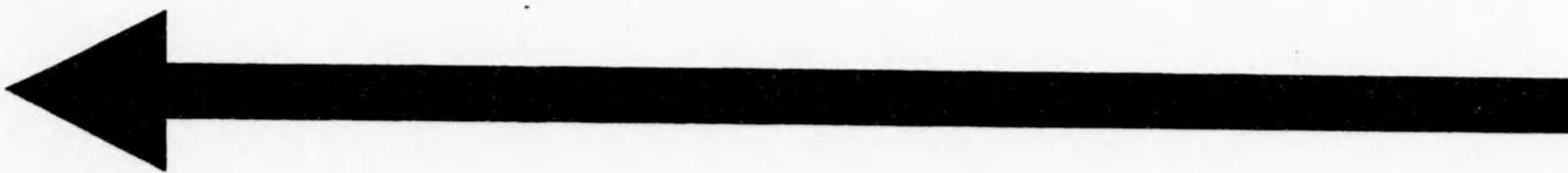
150. 8-F57ウ



1200500726611



始



150.8
F57
(6)

藤井博士全集



第六卷

新
城
大
庫

東京

玉川學園出版部



新
城
大
庫



増補改訂版を出すに際して

斯んな拙い小著も意外に江湖の御推賞を蒙り、大正九年の初版以來屢版を重ねたのである。が是迄の重版は内容には手をつけずに、たゞ印刷上の誤謬を訂正しただけであつたのである。

然るにその後、一方に於いてはファシズムが燎原の勢を伊太利半島に揚げたり、他方に於いては軍備縮小の華府會議が開けたり、一方に新自由主義の高調が聞えたかと思ふと、他方に新民族主義の力説が響いたり、世界思潮の動き方が並々でなかつたのである。それに加へて我國には癸亥の大震災などあつて爲めに我が國內の思想も幾分か動搖混亂の氣味がないでもなかつたのである。此際此國民道徳論を更に増補訂正して出しては如何かといふ、鞭撻やら、激勵やら、懲誡やらを諸方面から辱うしたのである。そこで自分もさうした氣持になり、原版に於いて意に満たなかつた文章を

改竄したり、意味の上でも緊要な自由論の部分に重大な訂正を加へたり、更に原版に遺しておいた「忠の倫理」を新たに書き足したり、原版よりも六十頁以上も増して、此に増補改訂版が出来上つたのである。これで僕の言はんと欲した事だけは、勿論十分ではないが、——僕は世界平和論に對して一矢を酬いたいと思つてをることもある——一わたり論述した。

此「忠の倫理」と、それに聯關して「國體の概念」とに就いては、先賢並に現代諸家之を論じ盡して殆ど餘蘊ない有様であるが、しかし僕は一から十までそれ等に承服するといふ譯には參りかねる。そこで此に聊か僕一流の我見を論述したのである。大方諸君子、特に此點に關して御叱正を賜はらば、其幸とする所獨僕のみに止まるまゝ。

昭和丁卯新秋國母陛下の御慶事を今か今かと七千萬民衆と共に翹望しつゝ、微臣健治郎京の室町の寓に識す。

藤井博士全集 第六卷

國民道德論 目次

序 論……………一

第一章 國民道德の意義及其の倫理學との關係

 第一節 國民道德てふ語の二義……………五

 第二節 國民道德てふ語の他の二義……………九

 第三節 沿革上より觀たる國民道德てふ語の義……………三

 第四節 國民道德と倫理學との關係……………一七

第二章 動機論

第一節 心理的快樂説……………三五

第二節 名と利……………四三

第三節 感、恩……………八〇

第四節 誠と敬……………一〇一

第三章 規 範 論……………

第一節 規範の意義及其の種類……………一三三

第二節 風 習……………一三九

第三節 法 律……………一五九

第四節 家 庭 道 德……………一八四

第五節 國 家 道 德……………二三五

第四章 國民道德と個人思想

第一節 個人思想の發展と國民道德……………二六九

第二節 國民道德と自由思想……………二八三

第三節 權利思想と國民道德……………三四一

第四節 國家と個人……………三五六

第五節 特 有 道 德……………三七五

國民道德論

序論

凡そ、人事の問題に對する吾人の態度は、これを大別して、二様となすことが能きと思ふ。即ち一は飽くまでも、信仰的態度を持して、實行するの態度であつて、他は即ち専ら探究的、檢討的の態度を持して、始終疑を挿み、討鑿してゆかうとするの態度、是である。この兩様の態度は共に必要であつて、何れを重く、何れを輕しとするとが出来ない。若し前者に偏すれば、盲信に陥り易く、後者に傾けば、動もすれば冷淡となり、又懷疑となるの虞がある。

余竊かに此の點から國民道德に關して従來論述せられたる者を見るに、洵に種々の態度があるやうであるが、第一の信仰的態度を持してゐる者が

比較的多いやうに思はれる。即ち國民道德は、或る動かすべからざる絶対の眞理であるといふ信仰の上に立つて、あらゆる枝葉と末節とに至るまでこの態度によつて説明し、解釋しやうとする者である。換言すれば、國民道德に關する從來の論説は、多く教訓的、説教的であつたといふことが能さる。この態度は、固より不可だとはいはれないが、しかしながら其方に倚ると、動もすれば偏狭となり、固陋となり、極ふ可らざるに至り勝ちであることを思はなければならぬ。斯うした態度ばかりが長く續いては、國民道德が宗教上のドグマ化する様な日が來ないとも考へられない。數年前我が日本の思想史に可なりに通曉されてゐると信じ得る一外人が、當時の我が國の思潮を罵つて、『新宗教の發明』と評したことがある。その論文の中には隨分正鵠を失つてゐると思はれる節々もあつたやうなれど、さればといつて全然取るに足りない漫罵とのみ、捨て、置いて可いとも思はれなかつた。吾等は斯うした論文を読み、更に夫の歐羅巴の中世に於ける宗教に對する學者

の状態を顧みるならば、深く反省すべきものがある。

夫の有名なるシヨールペン、ハウエルは、その著「倫理學」の表紙に標語を記して、「道德を説教するモラル プレディケンことは易く、これを建設するベグリュンデンことは難い」と言つてゐる。難易の點より見れば、これは良とに當を得たる言である。而して從來の我が國民道德の説述は、主としてその容易なる道に沿ふて爲されたものであつて、教訓である、説教であると稱へらるゝのも、全くこれがために外ならぬ。余は未だ説教するだけに研鑽を積み、確信を得てゐるものではない。否、その確信を得やうとして煩悶、慎思しつゝあるものである。乃ち姑らく研究的、檢討的方法によつて、國民道德の一般を考察し、その建設を企て、見たいと思ふのである。余の如き淺學不才、薄徳のものが、敢て其易を去つて其難に就くは、眞に身の程を知らざる烏澁の沙汰であるとの誹を免れまい。そは誰よりも私自身が最も深刻にそれを知つてゐる。けれども信仰、檢討があらゆる思想問題に對する二者擇一の態度であるならば、此の際私に許

され得る態度は後者である。即ち烏辭がましいと誹られるもつらいが、學徒的良心を欺くことは更につらい。故にこの講演は、私の「定説」とか「定見」とかいふものを諸君に説教しやうとするのではなくて、私が「現在まで調べたる限に於ては、略々かくの如く考へられる」といふことを述べるものであつて、これを端緒に諸君と共に研究して行かうといふのである。されば私も今後日を逐ふて、研究を進めゆくに從つて、今日の見解を變更すべき必要と機會とに會することもあるだらうと思ふ。

第一章 國民道德の意義及其の倫理學 との關係

第一節 國民道德てふ語の二義

(イ) 狹義——或る國民に固有又は特有なる道德。

(ロ) 廣義——國民として行ふべき道德の全體——國民道德と人類道德との異同について。

凡そ、通俗の言語にせよ、學術上の言語にせよ、其の語の意義を明瞭に限定しやうとすることは、容易な業ではない。これを學術上の専門語についていへば、それは人によつて用ひ方を異にし、又場所によつてその意味を異にする。たとへば、茲に「觀念」といふ語がある。これは心理學、倫理學、哲學等に

用ひらるゝ學術専門語であるが、そも／＼觀念とは何ぞやと問ふならば、その意義が甚だ區々であつて、之を確實に限定するとは容易でない。即、等しく「觀念」といふも、プラトーンがこれを用ひたる意味と、カントがこれを用ひたる意味とは異り、又、カントとヘーゲルともその用法を異にしてゐる。かくの如く、人によつてその用ひ方を異にするばかりでなく、又、心理學と哲學とに於ても必ずしも一致しない。かく考へて來ると、觀念てふ語も、これを明瞭に限定するとは、中々容易なとてないのである。由來、學術専門語はそれを用ふる場合には、各學者は細心の注意を拂うてその意味の曖昧不明を避けやうと努めるものであるから、比較的明瞭でなければならぬ筈であるのに、猶ほ且かゝる状態である。況して日用語に於ては、その混雜錯亂の度は一層太だしいことは想察するに難くはない。蓋日用語は學術語の如く、何人がその意義を限定したといふわけではない、極めて複雑した語脈、文脈の上から大體に理解され、而してそれが長い間の習慣で、相互の間に理解

されて來たものであるから、精確にその意味を限定しやうとなると、人々によつて甚だ區々になるのは、むしろ當然といはざるを得ない。

然らば、國民道德といふ語の意義如何。この語は必ずしも學術語ではない。さりとして又日用語でもない。或る機會、或る事情の下に、教育界、思想界に用ひらるゝやうになつたものである。その後いつしか學術語の如き形をとるに至つたと雖も、その起源に於て、太だ曖昧漠然としてゐたために、今日に於て、これを限定しやうとすると、頗る困難を感じざるを得ない。

而して從來國民道德といふ語を、學術語として用ひたる場合を調べて見ると、狹義に解釋されてゐる場合と、廣義に解釋されてゐる場合と、二つの場合がある様である。

まづ狹義の解釋に従へば、「國民道德」とは、或る國民に固有、若しくは特有なる道德を意味す（井上哲博士國民道德概論）ることとなる。随つて、この意義に於ては、我が日本についていふならば、國民道德とは、直ちに忠孝優越、即ち

忠孝が諸道德中に就いて *Primat* を持つてゐるといふこととなるか、或は忠孝一本又は忠孝一致を意味するに至るものである。次に廣義の解釋に従へば、國民道德とは人が國民として行ふべき道德の全體なり。……或る國民といふ特有に非ずして、國民として行ふべき道德の全體なり——吉田熊博士國民道德の教養、教育的倫理學及互理教授國民道德序論といふことになる。而して、この意義の中にも亦二つの異りたる意味がある。即ち、人が國民として行ふ道德は、道德の全體であるか、其一部であるかによつて、二つの意味を有つに至るのである。一は即ち吉田熊博士のそののやうな見解であつて、國民として行ふ道德以外に道德はない。國民として行ふ道德は、道德の全體であるとするもので、他は即ち吉田靜博士のそののやうに「國民として行ふ道德以外にも尙ほ道德あり、人道即ち是である」(丁酉倫理講演集第九八九九・一〇〇輯)となすものである。

國民道德が、道德の全體であるか否かの問題は、大に論議すべき餘地の存

するものであつて、吾人も亦これに關しては、後に別に一節を設けて説述究明しやうと欲するのである。が、こゝには單にかゝる問題の存在することを暗示するだけに止めておく。

第二節 國民道德てふ語の他の二義

(イ)單稱 「我が若しくは、日本の若しくは、我が日本の國民道德

(ロ)全稱 或る特殊の一國に限らず、凡そ或る國民の道德

國民道德なる語について、更に他の方面から觀察を下すならば、又二つの異りたる意味の存することを知るのである。それは即ち(イ)單稱、(ロ)全稱である。

さてこゝに「單稱」といふのは、「國民道德」の語を、或る特殊なる國民にのみ用ひんとするものを指すのである。これを例ふれば、「大石良雄」なる語は、「赤穂の家臣であつて、主君のために吉良義央の首をはねた人」といふ人にだけ當

てはまる語であるが、「國民道德」なる語についても亦これと同じ様に考へらるゝことがある。即ち、單に「國民道德」といつても、それだけで直ちにこれを「日本の國民道德」といふやうに解してしまふ用方を指すのである。

次に全稱といふのは、「國民道德」の語を、或る特殊の國民に限らず、總ての國民に適用せらるゝものと解するものである。即ち、「國民道德」を、單に特殊なる國民の道德とせずして、國民的生活をしてゐるすべてに適用せられる普通名辭であると解するものである。即ち、日本には日本の國民道德があると同じく、支那にも、ロシアにも、アメリカにも、各々支那、ロシア、アメリカの國民道德があるが、それらのすべてに適用し得となすものである。這は、「大石良雄」なる語が單稱であるに對して、「人」なる稱語が全稱であるといふのと同じ。随つてこの意義に従ふときは、特にわが日本の國民道德をいひ表はさうとする時には、「國民道德」といふ語の上に、「我が」とか、「日本の」とか、又は「我が日本の」とかいふ語を添加せなければ、その意を述ぶることが能きないの

である。而して、この語を嚴密に學術的に用ゐるやうとするならば、全稱的に用ゐることが穩當であるに相違ない。(吉田熊博士はその「國民道德の教養」に於いては、此の點について、意識されてゐるやうである。)然るに従來に於いては、狹義に用ゐた人も、廣義に用ゐた人も、多くの場合に於いては、國民道德の語を單稱名辭となし、國民道德といへば、直ちに日本のそれを意味してゐるやうに説いてゐる。だから、此の話を狹義に用ひる人は、それによつて直ちに我が日本の特有なる道德、即ち忠孝優越、忠孝一致、又は忠孝一本、忠君愛國一致等を意味せしめてゐるし、廣義に用ゐる人も、我々日本人が國民として行ふ道德の總體を、この國民道德といふ語で意味せしめてゐる。

以上に述べたやうに、「國民道德」といふ語は、廣義にも、狹義にも、又全稱にも、單稱にも用ゐられてゐる。しかしこれらの用方のうちで、孰れが正しくて、孰れが謬つてゐるなどいふことは能きない。唯だ或る人の言葉の用方であるから、その人自身の體系中に於いて一貫した意味に用ゐられてゐるさ

へすれば、如何なる意味に用ゐやうと、その人の自由である。けれども此の語の用ゐられた沿革の上からいへば、單稱で、狹義の用法が穩當であり、學術上の専門語とするには、全稱で廣義の用法が適切である様に思ふ。節を更めてこの點について聊か説明してみやう。

第三節 沿革上より觀たる國民道德てふ

語の義

明治四十三年發布の師範學校の教授要目——四十四年發布の中學校の教授要目——沿革上よりは狹義にして單稱の方が穩當にして理論上よりは廣義にして全稱の方が可なるが如し。併し必ずしも孰れならざる可らずといふことなし。

國民道德てふ語が始めて用ゐられたのは、明治時代に於いては二十年四月西村茂樹によつてであるが、しかし其後は殆ど忘れられてゐた位であつ

たが、明治時代の末期頃から、それが教育界思想界に於いて、急に非常に重要視されるやうになり、今日に於いては教育の制度の上に於いて、又その實際の上に於いて、どうしても缺くことの出来ないものになつたのである。

然らば何が故に明治時代の末期頃から、この語がそれ程重大な者になつたかといふに、それは明治三十七八年の日露戦争後に於いて、戦勝といふ空景氣に煽られてか、さては一等國の列伍に入つたといふ自惚に耽つてか、國民の意氣漸く弛緩し、頹廢し、所謂デカタンの氣分が、健全なる國民の心胸に集くうて、これを蝕まんとするに至り、同時に、自然主義だの、共産的社會主義だのといふ輕浮なる思想すら、時を得顔に擡頭瀟蔓するやうになつたのである。此等の思想の中には、わが國の所謂家族制度や、國家の成立と相容れざるものが尠くなかつた。こゝに於てかこの趨勢を察したる人は、これをその儘に抛棄しては、國家と國民とは、將來測る可らざる危難に遭遇するやも計り難いとなし、かゝる病的思想は、宜しくその幼芽の間に刈除すべしと考

へた。そしてこれを刈除するがためには、我が國家の特殊なる精神的基礎たる忠孝優越の道德を力説高調し、此を強めることによつて彼を打壊すべしとした。かやうに考へてその忠孝優越の道德思想を指稱するのに、國民道德なる語を以てし、乃ち國民道德を強調するやうになつたのである。

されば明治四十一年頃に文部省から出した文書中には、國民道德てふ語がある筈であるが、吾人の調査したる範圍では、教育法規綴込みに於て、この語の見ゆる最初は、明治四十三年五月に公布せられたる、師範學校修身科教授要目中であつて、即ちその第四學年の項下に、「國民道德ノ由來及其ノ特質」とあるものである。又、同四十三年十二月には、文部省に於いて、特に師範學校長及師範學校に於ける修身科擔任の教諭を東京に招集して、國民道德に關する講習をしてゐる。これらが國民道德なる語が、官的公文書に見えたものゝ中の魁である。民間に於ける諸方の講演や種々なる雜誌等に、この語の散見してゐるのは、それより猶ずつと以前のことであつて、三十年代に

は盛んに論議の題目にされてゐたのである。

然るに明治四十四年七月に公布された中學校の教授要目には、國民道德といふ語の代りに、「我が國道德」といふ語が使用せられてゐる。即ち、第四學年及第五學年に配せられた「我が國道德ノ由來及其ノ特質」これである。かくの如く師範學校の要目に「國民道德」として掲げられてゐたものが、僅に替年余にして、「我が國道德」の名に變更せられたのは、如何なる理由であらうか、勿論その要目にはその理由は説明せられてゐないが、しかしそは恐らく下の如き事情であつたらうと推斷し得る理由がある。蓋し我が日本の特有なる道德を表示する語としては、國民道德といふ語は餘りに漠然たる憾みがある。それよりもつと適切なもつと限定的な「我が國道德」といふ語で呼稱するに如くはないと考へられたのであらう。若し果して吾人の私見にして誤りなしとするならば、「我が國道德」も「國民道德」も共にその内容を一にしてゐるものである。しかし「我が國道德」といふは、一個の名辭としては

勿論穩當な語でないから、それは自然に消滅し、その後はやはり「國民道德」といふ語が使用されるやうになつたのである。「國民道德」はかうした沿革で用ひられてゐるのであるから、その沿革の點からいへば、單稱で狹義に此の語を使用するのが穩當であると言ふのである。しかしながら、是等の沿革上の事實から離れて、國民道德といふ語を單に一個の名辭として見れば、それは單稱よりも全稱、又は普通名辭と見るのが適當であり、單に學術上の用語としては、廣義でも狹義でも、その何れにても敢て差支ないやうに思ふ。之を要するに、國民道德といふ語は、以上に述べたるが如く種々の意味に用ひられてゐるのであるが、學問上より觀れば、その意義が區々になつてゐることは、必ずしも重要なことではない。唯だ此の問題を取扱ふ人々が、自分の體系中に於いて一貫した意味で之を用ひ、意義の區々にならぬやうに注意し、さへすればそれで可いのである。吾人にとつて重大なるは、國民道德と倫理學との關係如何といふことである。

第四節 國民道德と倫理學との關係

倫理學は可成深い自覺を以て實人生を生活せんと欲する心より出でたる知識——必然の要求より出でたる知識——國民道德は事實——事實と理論との關係——此の明白な關係を見認るに至れる原因——從來の倫理學研究者の責任——將來の研究者の心得。

そも、國民道德と倫理學とは、如何なる關係に立つてゐるか。若し國民道德といふ語の意義を、單に或る國民の間に行はるゝ道德の事實を表はすの語とすれば、倫理學と國民道德との關係は、極めて簡單明瞭である。即ち、國民道德は所與の事實であつて、倫理學はその事實に即したる理論であるといふことになる。詳しくいへば、倫理學は、人種なり、民族なり、國民なり、階級なりに行はれてゐる道德事實の正確な材料を、なるべく多く集めて、之を科學的方法で取扱つて得たる所の知識である。即ち事實は倫理學の對

象であつて、その對象がなければ倫理學は成立しないと考へられる。かくの如く考へられた國民道德と倫理學との關係は、物理現象と物理學とのその如く、生物現象と生物學とのその如きものである。即ち、物理現象といふ事實があつて、その事實に即して存在する理論が物理學であり、生物現象といふ事實があつて、その事實に即して存在する理論が生物學であるのと等しい關係に立つてゐるのである。

かういふ風に考へると、國民道德と倫理學との關係は極て明瞭であつて、些の疑念をも挿む餘地がない様であるが、然かも實際に於ては如何であるか。先年私が教員檢定委員會臨時委員として、修身科本試験の口述試験に臨み、二十幾人の受験者に對つて、這の國民道德と倫理學との關係について質問をしたことがあるが、其の際の受験者の答辯は頗る區々たるもので、確乎たる意見を持てゐたと思はれた人は甚だ尠く、明瞭なる答解を與へた人は數人に過ぎなかつたのである。此等によつて見るも、一般の人々が此の

點について有つ知識は、なほ太だしく不明確、不安定な者であるといふとが能きる。且つ又國民道德を學問的に取扱つてゐる人の間に於いても、兩者の關係は前述の如く、然かく簡單なものとは觀念せられてゐないやうである。彼等の中には國民道德と倫理學との關係は兩者は寧ろ相對立してゐる者であるかのやうに考へてゐるものさへなくはないやうである。否、少くとも倫理學は西洋種のもの、西洋思想若しくは學術に根柢を有してゐる空理であつて、従つてわが國民の實踐上には、其の甚だ乏しい者である。が、之に反して國民道德は、遼遠なるわが國史に淵源し、直接なる國情と始終してゐる所の實理であつて、従つてそのまゝに我等が實踐の準繩となり得るものであると考へてゐる。(井上哲博士國民道德概論參照) かるが故に、彼等は倫理學は單に知識慾を満足させるためにする所の遊戲であるとするならば、兎も角若し然らずして實踐の爲めにするのであるとするならば、それは殆んど用のないものであると考へる。否、そればかりではない、倫理學は

動もすればたゞ空理を教ふることによつて却つて實踐上の効果を妨げるやうになるとさへもある。だから實踐上からいへば、國民道德さへあれば足れりであつて、西洋風の空理を談ずる倫理學の如きは、むしろ蛇足である。かやうに考へてゐるのである。吾人は斯の說に對して容易に首肯するところが出來ない者であるが、かやうな考の現はれるに至つたのには、多少の理由がないことはない。

かゝる見解は、そも／＼國民道德といふことが、我が教育界思想界に提唱せらるゝに至つた最初から、それら提唱者の思想裡に伏在してゐた動機であつたかのやうに思はれる。即ち國民道德といふとを始めて教育界思想界に唱道し出すと同時に、當局は倫理といふ語を、極度に思ひ嫌つたものゝやうに見えた。即ちこれを實際上當局の所爲について見るに、從來中學師範高等女學校、實業學校、專門學校等に通じて、一主要學科であつたところの倫理といふ學科目をば、すべて修身と改めてしまつたことである。是は偏へ

に倫理といふと、如何にも理窟めき、西洋めいて宜しくない、之れを修身と改めるに如くはないといふに基因したものらしい。余は學科名としては、むしろ倫理とするを可と思惟するものであるが、茲には今このことについて詳細の論議をなさうと欲しない。が、かゝる當局の態度はこれのみに止らず、更に明治四十三年十二月文部省は國民道德講習會(師範學校修身科擔任教諭及學校長召集)を開催して、その講師を直接修身科に關係のない學科を専攻してゐる博士教授たちに依囑して、おきながら一面には當時帝國大學に於いて倫理學の講座を擔任してゐた人をさへ擧げなかつたのである。この奇異なる現象も亦、國民道德の講習には倫理學の要はないといふ思想の表はれであつたらうと察せられる。此くの如く、國民道德を力説高調するに至つた官憲の思想には、當初から既に國民道德と倫理學とは、互ひに相反し、若しくは相對立するものと考へ、實踐上には倫理學は何等の能なきものとする傾向があつたやうに見える。而してこの思想の傾向は、その後

絶えず一部の思想家の間に流れてゐるやうである。私は、かゝる思想は正しく一の謬見であつて、倫理學と國民道德との關係を、正當に理解してゐるものではないと思ふ。依てこの點について更に少しく考察を進めてゆきたいと思ふ。

そも、倫理學とは如何なる學なりやについては、その見解區々にして定まらない。けれどもこれを大體よりいへば、倫理學とは道德生活又は道德事實の中に潜在せる理法を究明する學科であるとなす點に於いては、如何なる學派の人々にも異議のない所であらう。然らば斯くの如く道德事實についてその理法を究明しやうとする心は如何にして起るものであるか。即ち、倫理學研究の動機は何であるかの問題を生ずる。これに關しても亦種々異なる見解があるのであるが、余はこれを大要二つの方面に分つて考察することとする。

(一)單なる知識慾のために爲やうとするものであつて、言はゞ一の好奇心

から道德に疑を挿み、其の疑を解かうとして倫理學を研究するに至るもの即ち一種の論理的遊戯の如きものである。

(二)人生といふものを、能ふ限り深く、能ふかぎり自覺的に生活せんとする希求、止むに止みがたき切實なる要求より起り來たるもの、即ち一言にしていへば、倫理的動機とも名づくべきものである。

尤も、倫理學といふものを既に成立したところの、嚴然たる一科學として觀れば、他の諸々の科學と同様に、その目的とする所は「眞理」にあるが故に、倫理學は倫理上の眞理を見出しさへすればそれで可いのであつて、實踐上の効果などは必ずしも之を顧慮するに及ばぬ。併それは單に學を學として觀た時の考察であつて、研究者その人の動機から見れば、それとは異なる見解がある。即ちそうした人は、深い自覺のある生活、意義あり、價值ある所の生活を爲やうとする、眞摯なる實踐上の要求に促されてゐることが多いやうに思はれる。また専ら倫理學上の成書によつて、斯學を研究するものに

就いてみても、一二或る特殊の目的のためにするものを除けば、その大多數は、事實の裏に潜在してゐる理法を釋ね、其の理法を把持し、竟にこれに則つて、自覺的に深い意義ある生活を生きんことを索めんとするものゝ如くである。即ち倫理研究の動機は、倫理的動機に出ることが多く、従て此の意味に於いて、倫理學は深刻なる實踐上の要求から發足した知識であると言つても決して不可なる所がない。

かくの如く倫理學なるものを觀念した上で、翻てこれと國民道德との關係如何を考察してみやう。國民道德が、或る國民の間に行はれてゐる道德であるとするならば、その國民たるものは、必ずその道德に循て生活してゐるものであり、又必ず然かせざるを得ないのである。若しその際に於いて深くその意味を考察するともなく、何等の疑惑を起さずに生活し得るならば、則ち止むけれども、若しこの國民道德なるものは、如何に生起し、如何に變遷し、又何故にこれに循はなければならぬか、といふやうな疑問が一度び

その念頭に發すれば、これを解決するといふことは、苟くも意味ある生活を送らうと欲すもののためには、必須のことである。而してこの解釋なるものこそ即ち倫理學である。井上博士は、その「國民道德概論」に於いて、國民道德は一面之を歴史的に研究し、他面之を批判的に研究しなければならぬと言はれてゐる。洵に至當の言であつて、國民道德を研究するといふ以上、是非さうなくてはならぬ筈である。然るに其の歴史的研究や、批判的研究やは、それが即ち倫理學なのである。即ち、歴史的研究はこれ道德の起源發達の研究であつて、批判的研究はこれ道德の意義・價値の研究である。勿論、精確なる倫理學を建設せんには、唯或る一つの國民道德だけを、その研究の資料に取るだけでは、勿論不十分であつて、既に述べたやうに、あらゆる國民あらゆる民族、あらゆる人種、乃至あらゆる階級の道德を採取し、それ等をすべて倫理研究の資料としなければならぬ。たゞ自己が屬してゐる國民の道德は、その實踐生活に直接に關係せる者であり、又たとひ意識的ならずと

も自分の最もよく知つて居るべき筈のものであるから、自國民の道德は倫理研究の資料として、他のものに比べては最も適切な者であるといふとは出来る。されば此に一の倫理學があつて、それが自國の道德をだに満足に説明することが能きぬ者であつたならば、それは倫理學として太だ不完全な者であつて、又一般的に深い實踐的要求から出た知識であることをも認容することが能きぬのである。かくの如く考ふれば、國民道德と倫理學とは一派の論者がいふやうに、決して相背反し、矛盾し、若しくは杆格するものではなくて、既に述べたやうに、生物現象と生物學との關係の如きものであつて、即ち事と理との關係と見るべき筈である。即ち兩者の關係の第一點として、前節に述べたやうに觀るべきである。

以上に述べた關係は、極めて明瞭なもので、一點疑義を挿むべき間隙もないのである。然らば、何故に一派の人々が、これ程の明瞭なる關係をも誤認するやうになつたかといへば、勿論かく誤認した方にも責任はあるけれども

も、亦從來の所謂倫理學者、即ち研究者の側にも、その責任なしとは言ひ難いのである。其譯如何となれば從來所謂倫理學書として世に公にされた者は、多くは西洋諸國の某々の成書を摺摺折衷して出來たものであつて、自分自らでアルバイトしたと見做され得べきものは、甚だ稀である。又、多少自己自身の勞作アムバイトに依るものであつても、その取つた資料の多くは外國のものであつて、わが日本の事實を材料とした者は多くはないやうに思はれる。かうした事情からして、倫理學といへば、それは兎角西洋種のものであつて、これを以て直ちに我が道德を説明しやうとすれば、何となく生硬不熟であつて、何處かに支障のあるやうに感ぜられ、迂遠にして取るに足らぬ様な思ひがするのである。是はひとり斯學の門外の人が然かく考へるばかりでなく、多少この方面に考慮を重ねた人も亦、然か感ずる様になつたのである。そこで、かうした倫理學に對して、「東洋倫理學」といふものさへ組織せられるやうになつたのである。由來學問には國境なしと言はれてゐる。日本の

物理学とイギリスの物理学とに如何の差異がある。数学は如何、生物学は如何等と考へ來れば、西洋倫理学といひ東洋倫理学といつて、これを甄別するが如きは頗る不道理な現象のやうに思はれる。けれども物理学、生物学などの如き自然科学と、倫理学の如き人事に關する學問とは、自らその性質を異にする所がある。自然科学に於ては國境なしといふことが可能であるけれども、人事に關する學問は、必ずしも然らざる。この意味に於いて、西洋倫理学に對して東洋倫理学が唱へらるれたものとすれば、そこにその存在理由はないとはいへない。然るに、東洋倫理学を主張する者が、西洋倫理学を以て、一に空論虚説吾人に用の無きものとなし、ただ東洋倫理学の存在のみにして十分なりとなし、西洋倫理学の研究を無用視するに至つては、これ明かに排外的思想の反映と見るべく、その褊狭迂愚、且つその不誠實、眞に笑ふに堪へたりといふべく、吾人の到底首肯しがたき所である。吾人が東洋人として、東洋の道德的事實に基いて倫理学を建設せんとする

場合には、西洋に於いて、その道德的事實に憑つて建設したる倫理学を度外視せず、よくこれを参照することは、實際的效果と、理論的歸結との十全を期する上に於いて、最も必要なることは言ふまでもないことである。されば所謂倫理学なるものが、實踐上には何等力あるものでないといふ誤認を生ぜしむるに至つたについては、從來の倫理学研究者も、亦正にその一半の責任を負荷すべきものといひ得るのである。

こゝに於いてか、吾人は修身科に於いて、單に國民道德を授けさへすれば、倫理学の如きは殆んど不必要のものであるかの如くに説く所の思想も、亦甚だ謬れるものなることを知るのである。わが國民道德は斯の如きもので、斯の如き歴史的發展を経て來たものであるといふことだけを説いて、それで有徳篤行の人を作り得るとは言ひ難いのである。わが國民道德といへば、普通には或は神道、或は武士道、その他のものをも擧げるのであるが、その根本的特徴といへば、忠孝優越、忠孝一致又一本等をいはねばなるまい。

然るに此の忠孝は我が國の道德に於いて甚だ重要なもので、我が國の教育が之を以てその大本としてゐることは、明治初年以來今日に至るまで、毫も渝ることがないのである。忠孝こそはまことに確乎不拔の教育上の大方針なのである。明治二年の太政官の布告、明治五年の學制の頒布、明治十四年の小學校教員心得等みなこの旨趣を明かにし、殊には、明治二十三年十月かの教育に關する勅語が煥發せられて以來、わが國の教育は層一層力をつたへ、この方面に注ぐやうになつたのであつて、かの明治二十四年十一月十七日に出された文部大臣の訓令の如きも、極力聖旨の徹底を激勵されてゐるのである。この訓令の中には、國民道德といふ語は用ゐられてゐないが、「殊ニ尊王愛國ノ志氣ヲ發揚シ」とか、「小學校ノ修身ハ教育ニ關スル勅語ノ旨趣ヲ奉體シ本邦固有ノ道ヲ基礎トシテ」とか、「人ノ人タル所ノ道國民ノ國民タル所ノ義」とか、それと同じやうな意味の語が度々用ゐられてゐる。此の如く忠孝を以て教育の大本とすることは、終始渝ることなきわが國教育の根

本方針である。従てわが國の學校といふ程の學校、教員といふ程の教員であつて、忠孝の重要なことを説かないものは一もない筈である。然かもかくまでにして得た教育上の効果は果して如何であるか。

それは觀方の如何によつて、或は偉大なる効果を收めたとも言ひ、或は豫期した程度には及ばなかつたとも説き、或はその効果が毫末もなく、忠孝の思想と感情とは却て年々動搖し泯滅に赴いてゐるとも論ずる。然らば倫理學は實踐上には無刀であつて、それにはその國民道德を鼓吹するのみを以て足れりとする一派の人々は、この効果を如何に觀てゐるのであらうか。彼等は常に現今の青少年の人達の間には、忠孝の觀念と感情とが、漸を逐うて薄らいでゆくといふやうな慨歎憂慮の口吻を漏らしてゐるのである。果して然らばこれ彼等が從來の修身教育の効果を甚だ怪しく思つてゐることを裏書きする事實である。更に進んで之をいへば、唯だ忠孝の大切なことばかりを説く所の修身教育は、大して効果の擧らないものであること

を自認した事實であらねばならぬ。然るに今日復た彼等の忠孝の觀念感情が動搖したといふので、狼狽してこれを訓誨するに他に道はないと、徹頭徹尾忠孝の道を説得しやうとするのは、これ彼等自から失敗なりと認めてゐる方法を、そのまま再び踏襲せんとする者であつて、實に迂愚極まれる方針、又は畫策といはねばならない。されば、彼等の從來の修身教育の效果如何といふ事實の認定が正しいとすれば、彼等の今日の國民道德の唱道は愚なる方針であるといふことになり、彼等の今日の方針が正しいとすれば、彼等の事實の認定が誤つてゐるといふことになるのである。吾人を以て之を觀れば、彼等の事實の認定も全然正しいとはいへず、幾何か誤れるところあり、又彼等の今日執る所の方針も、すべて是認することが能きず、更に幾分の考慮を費さなければならぬ所あることを感ずるのである。しかし此の點を詳しく論ずるのは、國民道德と倫理學との關係てふ當面の問題から、餘り遠く脱線する虞があるから、今はこれを措いて、たゞ前述の如く、單に國民

道德を鼓吹しさへすれば、倫理學は不必要であるといふ一派の思想は、全然誤謬であるといふ結論を、その派の人々に考慮して貰ふことを望んでをく、更に進んで考ふるに、今日國民道德の書として擧げられてあるものを通觀して考察すると、その國民道德てふ者は、單に事實とのみ觀らるべきものでなく、一種の倫理的見解を加味してゐるものと考へられなければならぬ。何となれば、例へば神皇正統記にしる、中朝事實にしる、此等は皆國民道德の書に相違ないのであるが、又同時に皆一定の倫理的見地から書かれた者である。一定の倫理的見地から書かれたとすれば、よしやそれは組織的系統的でないとしても、やはり倫理的研究に入つて居るものといはねばならない。即ち神皇正統記も中朝事實も、國民道德の書にして、同時に倫理的意見を加味した處のものである。此の點から觀ても、所謂國民道德と倫理學とは、決して對立的な者でなく、事實とその理論との關係であることが明かな譯である。だから、今後倫理學を研究するものは、大に西洋に於ける研

究を參考すべく、而かもそれを不可動の眞理なりと做すことなく、大にわが國の道德上の材料を取つて、更に獨立の研鑽を遂げるやうにし、國民道德を言ふものも亦、自己の立場を自覺して彼等も亦一の倫理研究者であると思ふやうにしなければならぬと思ふ。

第二章 動機論

第一節 心理的快樂説

その主張要點——その解剖——心理的快樂説と道德的動機

倫理學史を繙くものは、そこに「吾々人間の意思を動かすところの根本動機は、快不快の感情である。而してこの快不快の感情は、唯一無二の動機であつて、これ以外に吾人の意思を動かすべき動機は絶無である」と主張する一種の學説あるを看過することが能きまい。吾人はかゝる一派の學説を總稱して「心理的快樂説」と名づけてゐる。而して倫理學上にも同名の快樂説と稱せられる説あるが、此倫理學快樂説は多く心理的快樂説を以てその基礎となし、發足點としてゐる。ギリシア時代に於けるアリスチッポス、エピクローソスの如き、近世に於けるホッブスの如き、ベンサムスの如き、その例で

ある。即ち、ホッブスは其の著「レヴァイアサン」に於て、「人間の本性は利己的のものである」といふことを第一の命題とし、而してその利己的なるものゝ生ずるは、人が凡て快樂とする所を求め、苦痛とするところを避くるに基因する」と述べ、又、ベンサムは、「自然はわれ／＼人間を、快といひ不快といふ二主権者の支配下に置いた。故に吾人は、たゞこの快不快の二の主権者によつてのみ動かさるゝものである」(道德及立法の原理)と言つてゐる。

嘗に西洋倫理學者に於いて然るのみならず、東洋にも、亦、心理的快樂説を以て倫理的快樂説を組織した學者がある。楊子の如き、荀子の如きそれである。楊子爲我説に曰ふ。曰く、「人間は飽くまで利己的なものである。設令、自分の毛髮は、僅かにその一毫を抜くことによつて、社會に多大の利益を與へ得ると考へらるゝ時に於てすら、他人の爲めには、これを敢てしないものである。何となれば、これ自分に苦痛を與ふるからである」と。以て彼の爲我説が、極端なる心理的快樂説なることを知ることが能きやう。荀子も

亦「人の性はもと惡である」と言つて居る。謂ふ所の「惡」とは、畢竟「利己」といふことに他ならない。即ち荀子の説は、人間の本性は利己的即ち惡である。たゞ教養によつて、利他的即ち善となることが出来る。けれども、その利他即善たるは、吾人の本性ではなくして、教養によつて得られたる者なるが故に、それは僞であると言ふのである。所謂僞とは即ち人爲といふ意である。斯く、荀子が、自己に快樂を與ふる「利己」を以て人間本然の性となしてこれを出發點となし、自己に苦痛を與ふるもの、即ち「利他」の如きを以て之を僞としたいといふことから見れば、彼も亦心理的快樂説を其發足點としてゐることを明かに知ることが能き。

かくの如く、從來倫理的快樂説を樹てた人々は、多く心理的快樂説に立脚してゐるのであるが、その主張の要點たる、人は快を求め不快を避くるものである」といふ命題には、なほ曖昧な點が多く存する。そも／＼人間の意思がはたらくには、必ず二つの要素を必要とする。一は即ち「目的の觀念」であ

つて、他は即ち「目的の觀念に對する興味」である。而して「目的の觀念」は知的なものであつて、「目的の觀念に對する興味」は情的なものである。然るに意思は、この知的の要素と情的の要素とが合同して作用するでなければ活動するものではない。然り而して、所謂心理的快樂説に於て言ふ所の快不快は、果してその孰れについていへるものであるか。「目的の觀念」についての快不快か。さては「目的の觀念に對する興味」についての快不快か。此が心理的快樂説に存する所の不明な點である。

ミユイアヘッドは、その著「倫理學初步」に於いて「快樂の觀念 (Idea of Pleasure) といふこと」と「觀念に對する快樂」 (Pleasure in Idea) といふこととは、截然區別しなければならぬと説いてゐる。これやがて吾人が前に述べたる「目的の觀念」と「目的の觀念に對する興味」との二つに該當するものである。即ちミユイアヘッドに従へば、目的の觀念はよしやそれが快樂なりとするも、それは事實眼前に感ぜられつゝある快感ではなくして、快樂の觀念である。觀念

に對する快樂は、之に反して現に今感じつゝある所の快樂を指すのである。若しも心理的快樂説の、人は快を求め不快を避くるものであるといふ説にして、それは行爲の目的について説けるものなりとしたならば、それは謬説である。何となれば、吾人の行爲の目的は、必ずしも常に快樂ではないからである。かの聖人・君子・志士・仁人乃至殉教者等の、直接目的とする所は決して快樂そのものでないからである。「論語」に「君子は義に喩り、小人は利に喩る」といへる如き、又孟子梁の惠王に答へて「王何ぞ必ずしも利と曰はん、たゞ仁義あるのみ」と喝破せしが如き、聖賢の目的とする所、又一般人の目的とする所、必ずしも常に自己の快樂や利益にあらざることを示せるものである。かく吾人の目的とする觀念は多種多様であつて、單に快を求め不快を舍くといふに限らない。かるが故に、若し吾人の目的觀念は快か不快かのみであるとするのが心理的快樂説であるならば、その説は謬見である。

然らば取捨苦は「目的の觀念に對する興味」に就いていつた者とすれば

どうか。その場合には心理的快樂説は正しい。何んとなれば人は如何なる目的觀念を立てるにもせよ、その目的觀念は常に其人が其場合に比較的最も多くの満足と與ふるものならんと豫想したる者であらねばならぬ。即ち君子と小人とが各其目的を立てる場合に、君子は君子らしき目的を立て、小人は小人相應の目的を擇んで、その目的は同じではないが、しかし皆比較的最大の満足と與ふるならんと豫想したる點に於いては、兩者に於いて敢て異なる所がないのである。その他如何なる人に就ていふも皆同様であつて、彼等の立てる目的は、それ／＼異なるが、しかしその目的は、銘々皆比較的最大の快樂と與ふるならんと豫想する點に於いては同一である。今、甲乙兩人があつて、甲は正義の道に就き、乙は不義の路を辿つたとせよ。この場合に於いて、甲は不義よりも正義の方に、乙は正義よりも不義の方に、比較的最大の満足を感じたといふに過ぎない。かの楠木正成が嶮嶮至難、兩風競はざるに當つて、なほ能く誠忠を盡したのは、彼にとつて不忠を冒すよ

りも忠義を抽んずる方に、より多くの満足を感じたからである。周邊に群がる艱難の如き、この満足に比して言ふに足らなかつたからである。之に反して、尊氏が順逆の道を誤り、敢て不忠の擧に出でたといふのは、畢竟彼にとつては權勢利祿を得ることが、他の何ものにも勝れて満足であつたからである。故に、人は自己相當の目的を擇んで行爲するものであるといふことが能きる。而して、自己が比較的最も多くの満足を感じるといふことは、即ち其の目的觀念に對して興味を感じずるといふことである。而して興味とは應て快樂の感情である。されば、甲乙丙丁各々その目的觀念を異にすると言ふも、その目的觀念に對する興味に至つては同一である。聖凡賢愚によつて軒輊あるものではない。蓋しこれ快樂といふ一の感情に他ならぬいからである。故に、若し心理的快樂説にして、「吾人の意思を動かす所のものは、目的觀念に對する興味、即ち満足といふ一の快樂の感情である」と考ふるものならば、それは明かに心理上の眞理を語るものとして、心理學の是認

する所となるのである。即ち、快不快を目的の觀念に對する興味に即して説明せんとする心理的快樂説は、心理學上に於て眞理であることは明かである。

然れども、心理的快樂説は心理學的には眞理であり得たにしても、それが直ちに倫理的快樂説を是認する論據にはならぬ。蓋し忠義や不忠義、正直や不正直の如き目的觀念が、それ等を目的と立てた所の人々に對し、比較的最大の満足と與へるならんといふのは、唯、全く快樂といふ形式的方面を見たとに過ぎないので、内容の方面は全くこれを閑却せるものである。然るに、道德上の價值といふものは、其の目的觀念の如何によつて、差別を生ずるものである。忠なるか、不忠なるか、正直なるか、不正直なるか等の、内容の異なるに従ふてそれ、道德的價值が異なつてくるのである。故に、倫理の方面からすれば重要なものは目的觀念の内容であつて、其の形式的方面は必ずしも重大なものでない。かるが故に、心理的快樂説が心理學的に眞理な

ることを承認せられたにしても、之が直ちに倫理的快樂説の立脚點を固めることが出来るのではない。心理的快樂説と、倫理的快樂とは全く別個の學説である。

そこで興味を感じたる目的觀念が行爲の動機であるとして、そうして其意味の動機から道德上の善惡が生れて來るものであるとして、然らば我が國民が常に興味を感じ來つた目的觀念、即ち我國民道德上の動機は如何なるものであつたか。これ次に論述せんとするところである。

第二節 名 と 利

町人道——町人道の動機——心學者の教訓。

町人道と市民道との調和——「算盤と論語」——一般普通人の動機——

快樂と人生——利の道德的動機としての不十分。

武士道——武士道の動機——事例。

武士道と紳士道——名譽の意義及其の要素——その種類 (イ)消極的、

(口)積極的——眞の名譽心と虚名心又は貪名心——眞の名譽心と虚名心——武士道の名譽心——虚名心又は貪名心の弱點。

顧みれば、我が國の道德史の上には、赫々として千古を光らし、昭々として萬代に通ずべき一條の道がある。武士道即ちこれである。而してその武士道と相對して、又牢固として覆へず可らざる一筋の道がある。町人道即ちこれである。

古來わが國では、「百姓町人」といひならはされてゐる。されば町人といふ語の中には、商人と工匠とを含めて居るのだらうけれども、工匠に對しては、別に「諸職人」といふ稱呼もあるから、町人といへばまづ商人を指すものと見て差支なからうと思ふ。かくて町人道はやがて商人道である。この商人道たる町人道も、既に古くから發達し傳承し來りたるものであらうけれども、その顯著なる發達を遂げたのは、唐土や南蠻やと交易をした場所や、或はある特殊産物を以て大に勃興した場所に於てであつたやうである。即ち

攝津大阪、泉州堺、九州博多、それについては北國の三國などが前者の例で、伊勢松阪などは後者の例である。此等の都市に在ては、所謂町人道は大に活氣を呈してゐたのである。就中、大阪市の如きは大體上からいつて古來政治上の理由によつて發達した都であるといふよりは、むしろ専ら天下の素町人の都として、漸次發達して來たものであると見るのが、比較的事實に近い言であらうと思ふ。勿論大阪市と雖も、豊公の時代に築城して、堺の商人を移したり、徳川時代に至つて、松平下總守が伏見より町人を招いた等、政治的權力の發動によつた所もあるにはあるけれども、それは極めて微々たるものであつて、主として天下の素町人の都市として今日に及んでゐる。故に、當然の結果として、町人道は大阪市の土壤に培はれて、特異なる發達を遂げるやうになつたたのである。

然らば所謂「町人道」とは如何なるものであるか。一言にしてこれを言へば、町人道とは利得を其の目的觀念とするの道である。即ち利得といふ目

的觀念に對して、比較的最大の満足を感じる所のそれである。單に利得といへば、精神的利得といふこともあるは勿論なれども、此に所謂利得とはいふまでもなく物質上の利得である。更に露骨に之をいへば金錢の取得を目的觀念とするものが、これ即ち町人道なのである。

近松門左衛門は、その戯曲「山崎與次兵衛壽の門松」に於いて、與次兵衛がその店を息子に譲つて、自から淨閑と名のつて隱居してゐたとき、息子にかゝる不慮の災が起つたことがある。ところが、その災といふのも淨閑が多少の出金をしてやりさへすれば免れることの能きるものであつた。岳父治部右衛門將基に事よせ、客はい淨閑にその事を諷した時、猶それにも耳を藉さず、毫厘の金をも吝んで、「侍の子は侍の親が育て、武士の道を教ゆるゆゑに武士となり、町人の子は町人の親が育て、商賣の道を教ゆる故に商人となる。侍は利得を捨て、名をもとめ、町人は名を捨て、利得を取り、金銀をためる。是が道と申すもの。如何なる大病難病も、病には療治種々あり、國

法で取らるゝ命には、人參で行水させても、いかな／＼助からねど、金銀ては助かる。命の買はるゝ金銀、大事の寶といふことを與次兵衛めが知つたれば、此難儀は仕出さぬ。なんぼう惜み貯へても、死んでは帷子一枚とは、此淨閑も知つたれども、死ぬるまで金銀を神佛と尊ぶ、是が町人の天の道。金の罰のあたつた奴、まだ此上に惜氣もなう金出して、如何なる天罰大難にかな遭ひ居るか、可愛い程猶出しかねる。云々」と言はしめてある。聊か當時の町人道の如何なるものなるかを具體的に窺ふに足りる。

こはもとより一戯曲の語る所、無論事實を誇張せる節もあらうと思はるるけれども、金銀を惜むこと太だしく、終生これを神佛と尊ぶといふ思想は、當時大阪町人の間に存在し、活躍してゐたのである。然らば、町人といふものは、常に悉く金銀のみを神佛と崇めて居たのかといふに、必ずしも然うでなかつたことを知るに足るものがある。例へば、手島堵庵の「わがつゑ」の中に、次の如き一節がある。

金銀貯へる心得のはなし

金銀は重き寶なれば、身のため、無益の奢りに用ゆる事は、一厘半錢たり共深く惜みて費すまじき事なり。世事を助くるには、金銀なくては難儀多し。我が身も貧窮にせまりては、心ならぬ不義も出来るものなれば、相應の蓄へなくてはならず、然れども、人の爲世の爲になるをもつて寶とする金銀を、却て人をいたため世の害をも顧みず、只己が爲にまうけためんとするは、大きな辟事にて、論ずるに足らぬことなり。さればとて金銀を蓄へざるも亦不心得なる事なり。身の奢りだにせざれば、相應の蓄へはなるべき事なり。扱蓄へ置き、何の用ぞといへば、銘々商店に付ても、不慮の損銀、或は火難水難など、いろ／＼の事ある時の用意なり。たとひ我が身何事なくとも、一家一門より出入方、または熟魂の知音までも、手に合ふ程の事、助にならんと、の爲なり。身のため人の爲、益にたつ事をきらはず、金銀多く積置きたりとも、用に立たぬものなれば、誠に石瓦同然のちもひ

なるべし。其上石瓦は、盗人望みなきものなれば、持主も心安かるべし。金銀は盗人の望む所なれば、斯の如くおしき心より、石瓦同然の金銀多く積て、番をする心、さぞ苦しからんとおもはれ侍る。又同じ書中に

金銀多く蓄へあるはあしき話

老人曰、金銀多く蓄へあるは、悪しきものなり。或小商人、不慮に銀四五十貫目譲りうけ、別して此男、元來持習はぬ金銀多く見て、急に廻したく思ひ、俄に工夫もなく、商買仕廣げけるに、只二三年に、皆掛にとられ、それから氣が大きになり、元の小商も出来ず、難儀なる身とぞなりける。又京都にて名有る町家の息子、身代仕舞て後、ある人に物語りしける由、其物語に曰く、我若年の時、父母におくれ、伯父手代共の看坊にて、年十六歳迄、我身上何程の分限といふことをしらざりしに、十六歳の時、初めて伯父、身上の勘定を見せて申けるは、商賣に用ゆる金銀の外に、享保銀の時節六百貫目、無用

の銀蓄へあり。是は家内多く人を使ひ、夥しき金銀取扱ふ事なれば、自然の用意なりとて、親代より取除置かれたり。いつ迄も、此格式變らざる様に身代持べしと、念頃に申されける時、我等若輩の心にて、不圖存候は、此方の身上、扱もよき身上なり。少々金銀遣うたりとも、聊身上のいたみにもなる事なしと思ひ、それより少し宛遣ひかけしに、後には遣ふ事が上手になりて、めつきりと遣ひ、何千貫目か知れぬ身上のうへ、六百貫目を添へてつかひ果し、終は見世手代まで賣て、算用が足らぬ身となりぬ。是偏に蓄へありし生銀まがね六百貫目の慈悲が讐になりて、我等に罰があたり候とぞんじ、あきらめ、今は悔しく、なんと語られし、實にさもありぬべし。

といへる、又は「商人は先祖よりの商賣を一筋におもひ込み、金銀をまうけんと思ふは、よからぬ話」などがある。これらによつて見るときは、如何に町人であるといつても、金銀を神佛とばかり崇めてゐたのでないことを知ることが能きやう。

けれども、堵庵の説く所は、何事も控へ目にすべきことを専一とし、百萬兩の身上を擁するものも、その三分の一の三十萬兩にて商賣するといふ、退嬰的消極的なる「京町人」を相手とし、その氣に適ひ、又その考に投ずる様に言つたのである。随つて「大阪町人」の積極的にして、取れるものは必ず取る、轉んでもたゞは起きないといふ風なるのは、町人道に於いても、多少異るといはねばならない。是に於いてか、淨閑を以て大阪町人の化身と考へ、堵庵の説く所を以て「京町人」の氣分を表白せるものと見ることが能きる。然り而して町人道は金をまうくる事を以て、その目的觀念としてゐる。この金銀をまうくるといふことは、彼等町人てふ階級に許されてゐたのである。故に、堵庵の説く所も、金を儲けることは町人の道なれど、強いて多くを欲するに及ばぬといつたゞけである。彼と雖も、町人道が金錢の利得を目的とするの道なることは、些かも疑ふことなく、否認することがなかつたのである。町人に守るべき町人道のあること、此の如くなると同時に、百姓、諸職人等

にも亦各々踏むべき道がある。即ち、各々家業に精勵してその産を殖し、親から傳へられた以上の財産をその子に遺してやることをば、第一の目的としたのである。従つて、彼等も亦家産を増し、金銀を能ふかぎり多く獲得するを以て、處生の道だと考へて居たのである。こゝに於てか、利得を行爲の目的觀念とせるものは、單に町人のみではなくて、百姓も諸職人も亦同様であつたことを知ることが能きる。山鹿素行の「語類」卷二十二士道篇に、

己が職分を知れ

師嘗曰、凡天地の間、二氣の妙合を以て、人物の生々を遂ぐ。人は萬物の靈にして、萬物人に至て盡く。こゝに生々無息の人、或は耕して食をいとなみ、或はたくみて器物を作り、或は互に交易利潤せしめて、天下の用を足らしむ。是農工商不得已て起れり、然るに士は耕さずして食ひ、造らずして用以賣買せずして利す。其故何ぞや、我れ今日此身を顧るに、父祖代、代弓馬の家に生れ、朝廷奉公の身たり。是を以て耕さず、造らず、沾らずし

て士たり。士として其の職分なくんばあるべからず。職分あらずして食用足らしめんことは遊民と云ふべし。是れ能く心を付けて我身に就いて省み考ふべき所なり。凡そ士の職といふは、其身を顧み、主人を得て奉公の忠を盡くし、朋輩に交りて信を厚くし、身の獨りを慎んで義を専らとするにあり。然るに身に父子兄弟夫婦の交あるは、天下萬民なくんばあるべからざる人倫なりと雖も、農工商は其職業に暇あらざるを以て、其道を盡すを得ず。士は農工商の業をさし置き、此道を専らとして、三民の間、苟くも人倫をみだらん輩をば、速に罰して、以て天下に人倫の正しきを待つ。

と説いてゐる。これによりて考へると、百姓や町人や諸職人等は、武士とは明かに別異の階級のもの、従て其等の踏むべき道は、士の守るべき道、即ち人の人たる道とは多少別異のものであると、認容されてゐたことが知れるのである。即ち農工商の人達は各々その職分に精勵して、利得を收めさへす

れば可いものであつて、武士の道とは自ら異つた者であるといふ當時一般の思想は、町人道をして愈々金銀至上主義をとらしめるやうに立ち至つたのである。

以上は階級制度の漸く硬化しつゝあつた徳川時代の町人道を叙述したものであるが、今日ではその制度はすでに打破せられて、四民平等になつてゐる。然らばその事と同時に、此利得を目的觀念とする動機も亦共に消滅に歸してしまつた者であらうか。若しくは不用又は有害なものとして打ち棄てられてしまつた者であらうか。是れ余が次に研究せんとする所の問題なのである。

第一利得を目的觀念とする動機存在の有無。

社會の制度が一度改更せられて、四民等しく天地の恩恵と人類の交情とを受くるに至つた現代に於て、階級制度に隨伴したる利得を目的觀念とする動機は、なほ存在するか否か。吾人はこの疑問に對して立るに「然り」と

答ふることを憚らないのである。蓋し這の動機の存在するがためには、その存在すべき理由があるからである。そも、人は悉く自己保存の欲望を有つてゐる。而してこの欲望たるや、一朝一夕の所産にあらずして、吾人々類が動物以來、讓渡せられ、繼承し來りしものであつて、深き、根柢を有するところのものである。従つて今忽焉としてこれを滅絶せんことは到底不可能のことである。單り不可能なるのみならず、これを剿滅せんことは時に却つて恐るべき慘禍を人類の上にもたらすことあるを知らなければならぬ。既にこの根づよい欲望が明かに存在してゐる。而も人類はこの自己保存欲を遂求するの手段として、更にある欲望を發露するものである。衣んとし、食はんとし、住はんとする欲望即ちこれである。而して這の衣食住の三者はこれを購ふに金錢を以てせなければならぬ。然らば則ち金錢は衣食住三欲の象徴シムボルと見るべきではないか。言ふまでもなく金錢、だにあらば、欲する所を衣、欲する所を食ひ、欲する所に住はんと容易で

あるからである。されば、金錢を求むるの心は、同時に、自己保存の欲望と相一致するといふことが能きる。

かうした譯で、たとひ階級制度が倒壊しやうが、しまいが、四民が平等にならうが、なるまいが、そんな事に頓著なく、なほ利得を目的觀念とする動機は存在する。否、恐らく長い／＼將來に互つて、自己保存の欲望のその影をかくさぬ限り、痕を絶たないものであらう。

第二、利得を目的觀念とする動機の必要の有無。

利得を目的觀念とする動機が、今日なほ儼乎として存在し、且つ今後といへども到底根絶する能はざる底のものたることは、既に前項によつて明かにせられたる事實である。然らばこの事實は、吾人々類にとりて果して如何なる旨趣を有するものであらうか。そは全然不必要のものであらうか。死力を盡くしてもなほこれが滅絶をはかるべきものであらうか。吾人はこの點に關して「否」と答ふるに躊躇する者ではない。何を以て然るか。

(一)試みに見よ、今日大多數の人が日夜孜々として營み、汲々として勞する所以の眞の動機は那邊に存するのであるか。恐らくはこれ利得を贏ちうるを以て目的とするものであらう。たとひ唇頭にはこれを卑下して塵芥の如くにいひなす人も、その心底を察すれば、そこに利得を目的とする動機の潜匿せることを認むるに難くはないであらう。況んや平凡常庸の徒に在つては、その親より讓られたる財産を如何程増殖し得たかに満足し、自己が不自由なく生活し得るを以て安心し、妻子眷屬をして路頭にさまよはしむるの慘を除き得るを以て足れりとし、乃至それらのために、粒々辛苦し、銳意奮闘するは、何等珍とし、奇とするに足らないのである。果して然らば、通常世間の人々がなす行爲の動機は、利得を目的とするものを除き去らば、剩す所殆どこれあらずといふべきである。彼の俚諺の「短氣は損氣」「一文吝みす所殆どこれあらず」といふべきである。「朝起三文の徳」「かせぐに追の百知らず」「花より團子」「辛抱する木に金がなる」「正直の頭に神宿る」等の如きは皆明かに、利得の念が、人間行爲

の動機たることを豫想しそれに關する教訓を意味せしめたる者ではないか。

(二)現今社會國家の情勢を察するに、人口益々増殖して、生存競争愈激烈に生活は日を逐ふて逼迫し、至る所に生活難の悲しき叫びが響きわたつてゐる。わが國の如き現前世界戦争の餘勢を浴びて、一方には所謂成金なる一團が、はか分限の豪奢を恣にしてゐるとはいへ、他方には或る地方の知事が地方長官會議の席上に於いて、公然政府當局に對して生活難を訴へてゐる。加之その成金なる者も、眞に權花一朝の夢に過ぎずして、倒産破産相尋ぎ、窮乏は今や全國一般のものとなつたのである。此際國民が勤儉質素ならずんば、啻に一身を保つ能はざるのみならず、亦實に國家の禍である。

(三)更にこれを社會的の他の一面から見れば、人々が利得てふ觀念を以て、世に處してゆくことは、社會自體のために亦必要なのである。何となれば、人々各々利得の觀念を以てはたらくが故に、社會に分業が行はれ、競争が起

るのである。而して、この分業と競争とは、今日の産業を發達せしむる主動力であるといふことは、アダム・スミスが不朽の名著とたゞえらるる「富國論」に於いて道破したることであつて、爾來學界の通説である。従つて今日の産業組織を維持するためにも、又、將來の産業組織を發展せしむるためにも、共に必要不可欠のものたることは、何人も容易に首肯し得る所であらうとおもふ。

(四)利得の念にして此くの如しとするならば、人類が若しこの念慮を缺かば、一朝にして原始生活に退歸するか、然らざれば或は吾人の生存が脅威せらるゝかの、何れかにならなければならぬ。このことは敢て新しき説明を加ふるまでもなく、以上に述べたる二三の點を思ひ合はすれば自から理會せらるゝこととおもふ。

凡そこれらの四個の事由に就いて見るに、一と二とはその個人的方面より見たる必要であり、三と四とはその社會的方面より見たる必要である。

こゝに於て利得を目的觀念とする動機は、これを個人的方面よりいふも、將た又社會的方面より察するも、共に不必要とは言ふ可らざるものである。即ち利得の念は、ひとり昔日の階級制度に於ける百姓町人のみならず、現今の平等な社會に於ても、吾人は一個の國民として有たなくてはならぬところの動機なのである。けれども、昔時の百姓町人が有つてゐた利得の念と、今日吾人が一國民として有たざる可らざる利得の念との間には、自から逕庭がなければならぬ。蓋し、階級制度の配下にあつた當時に於いては、「人」といふは士のみであつて、百姓町人の如きは、恰も此人に準ずる準人の如きものと考へられてゐたのである。従つて、人の踐み行ふべき道は、士のみこれを守るべく、準人たる百姓町人は、之を完全に守り行ふ必要がなかつたのである。即ち當時に在つては、利得を目的觀念とする動機は、「或る特殊の階級に許される特殊の道」として認められたものである。されば、諺にも「商人と屏風とは直ぐでは立たぬ」といつて居る。これによつて、利得のために

は、真直ぐにては立たぬことを、商人といふ特殊階級に許されたる道德と認めてゐたことを知ることが能き。大阪の一商人曾て、銀行から金の融通をうけたことがあつた。返済の期日に至つて、返済すべき金員を懐ろにして銀行に赴きながら、不慮の禍のために調達することができなかつたから、暫らく返済の期を延ばしてもらひたいと乞うた。けれども銀行は強硬に返済を迫つたので、しぶしぶ、懐中の金を出して返した。銀行員は憤然とした面色でその不都合を詰つたが、彼は平然として、「自分は商人だから」と答へて去つたといふ話がある。これらは、正に「商人と屏風とは直ぐでは立たぬ」といふ諺を、文字通りに行つたものである。以てかゝる思想がいかに彼等商賣人の胸裡に浸潤せることの深きかを見るに足らう。

まことに彼等は特殊階級に容されたる道として、金錢を尙ぶこと神佛の如く、財寶を愛しむこと生命の如くであつたのである。而してこの極端にまで金錢を愛惜するの心は、やがて、彼等をして吝嗇ならしめたのである。

西鶴の「日本永代藏」世間胸算用等をみれば、あくまで金錢に愛着し、厘毫の末に至るまでも儉約せんことを欲した町人の氣質が覗はれる。「日本永代藏」卷二には、京都の商人の吝嗇ぶりを次の如く表はしてゐる。

町並に出る葬禮には、是非なく鳥部山におくりて、人より跡に歸りざまに、六波羅の野道にて、奴僕もろ共、苦參を引いて、これを陰干にして、はら薬に
なるぞと、只は通らず、跪く所で燧石を拾ひて袂に入れける。

又。

東寺あたりの里人、茄子の初生を目籠に入れて賣來るを、七十五日の齡是たのしみの一つは二文、二つは三文に値段を定め、いづれか二つとらぬ仁はなし。藤市はひとつを二文に買ひていへるは、今一文で盛りなる時は大いなるがありと。心を付ける程のことあしからず。

と言つてゐる。更に「胸算用」卷一には、使のもの急ぎ宿にかへりて、海老の高きこと一一つ四匁八分一を申せば、

親父十面つくりて、われ一代のうち高いもの買うたることなし。薪は六月綿は八月、米は新酒作らぬ前、奈良晒は毎年益過ぎに買置き、年中現銀にして勝手のよき事許、此以前親父の相はてられし時、棺桶一つ桶屋まかせに買ひかづきて、今に心がりなり。伊勢海老がなうて年のとられぬといふ事あるまじ。ひとつ三文する年、ふたつ買うて算用を合すべし。ないもの喰ふといふ年徳の神は御座らいても苦しうない事、四匁が四分にても、沙汰のない事と機嫌悪し。

など、言つてゐる。町人等が金錢に對する思想は、これによつて明かに知り得るではないか。これを要するに、彼等町人が金錢に對する感情は頗る鋭敏であつた。同時に頗る執念であつた。而してこれ町人に許されたる道として、恬として恥づる所を知らなかつたのである。けれども、これ既にくり返して言つたやうに、昔時階級社會に於て、一種の特權を剝奪せられたる特殊階級に與へられたる、他の一種の特殊道である。今日「人」としてあら

ゆる自由と権利と幸福とをたのしむことを得る時代の國民間に在つて、認容せられ、支持せらるべき性質のものではない。利得の觀念を動機とすることは、もとより必要なことも曩に述べた所である。たゞそれ吾人は飽くまでも品位と教養とある國民として、又、品位と教養とのために力むる國民として、決して恥かしからざる程度に於て、この利得の念をはたらかせるだけの自制がなければならぬ。利得の念に先だち品位の感がなくてはならない。金錢を思ふ前に教養を願ふ心がなくてはならない。これやがて、實業界の耆宿澁澤子爵が「論語と算盤」の説をせらるゝ所以であらう。「商人は論語等を顧みやうとはせず、却てかくの如きに従へば損失を招くといつて居る。けれども自分の四十年間の經驗に徴すれば、これは誤謬である。右に論語、左に算盤、然り、論語に従うて、仍ほ且つ算盤を保つことは不可能でない」といふ子爵の主張には、長い而して深い經驗から湧き出た確信の光がほの見える。吾人は、品位ある國民生活を生きんがために、この論語と算盤、

換言すれば、道徳と經濟との關係を如何にすべきかについて、居常細心の考慮を拂はなければならぬのである。然るに一部の人々は金錢とか富とかいへば、それ自身汚いものと考へて、士君子たるものは、そんなものには手を觸れざるは勿論、口にさへすべきものでないやうに説くものがある。是は二本の足の一本を切り捨て、残りの一本で立たうとするやうなもので、洵に無思慮な輕擧といはねばならぬ。道徳と經濟との調和といふことは、今後の國民生活上、眞に喫緊のことで、必ず實現せしめなければならぬ。國民道徳を説くもの、徒に過去を語るに厚くして、此の現在將來の緊要問題を考ふるに薄きは、明日の暮しのことを顧みずして、徒だ祖先の偉らさを吹聴して、獨り悦に入つてゐるやうなものである。

既に言へるが如く、利得を目的の觀念とする動機は、消滅もせず、又不要でもない。これを精鍊し、純化し、啓培することによつて、國民生活のより善き展開を期することが能きる。けれども、利己心といふものは、その根柢頗る

深く、その勢力は頗る強烈である。而も動機として、傾向として、悦ぶ可らざる性質のものである。若しこれを自然のまゝに放任しをけば、いよ／＼生長し發達して、竟には抜く可らざる弊害を生ずるに至るものである。而してその弊とする所の主なるものは、略ぼ次の四である。

(一)人間が下品となり卑劣となる。

(二)人間が伶俐となる。

(三)人間が私欲的となる。

(四)竟に積極的に他人及團體を犠牲に供して、私利を圖るに至る。

これ、古來苟くも法を宣べ、教を立たる人にして、未だ利己心の忌むべく、怖るべき弊と害とを説かざるものなき所以である。されば、吾人は人の意思、勇氣、志望等を沮喪せしめざる限度に、これを抑制し支配し、それが常に正しくはたらく様に仕向けなければならぬ。

「利」と相對して、古來我が國民生活を支配し、國民の心情を動かす主力とな

つてゐたものは、「名譽」であらう。「利」が町人道の中心動力たりしに對して、名譽は武士道の真髓であつた。武士道に於ける凜乎たる行爲は、悉く名譽を重んずるの動機に發してゐるといつて大過あるまい。名譽は之を大にしては祖國の名譽、一家一族一門の名譽、之を小にしては一身の名譽に至る迄、苟くもその道を辱しめざらんことを顧念したることは、我が三千載の歴史を緝く時、その何れのベイヂの上にも、殆んど見られざることなき事實である。いま更にこゝに管々しく述べる必要はあるまい。

武士が名を惜しみ、譽を重んじた思想は、町人の間にも感傳して、萬治年間の金子借用の證書の文句にさへ顯はに記されてゐる。曰く、

萬一此銀子返濟不申候はゞ人中に於て御笑ひ被成候とも其節一言の申分無之候。

又、かの「忠臣藏」によつて著はれた天川屋儀兵衛、天野屋利兵衛が、亡君のために誠忠を抽んでんとせる赤穂義士に同情し、これに對する信義を立てんが

ためには、自から水火の苛責に逢ひながらも、秋毫も屈する色なく、天川屋儀兵衛は男でござる」と傲語して、能く義士の秘密を嚴守したりしが如き、天晴れ武士の魂を體したるものである。これ畢竟するに、名を愛しみ、譽を尊ぶ武士道の精神が磅礴として、その時代に瀰蔓し、一般人をもおのづから之に觸れしむるに至つたものであらう。

げにや武士道は、たとひ時代と共にその外形に於いて暗遷・黙移を免れなかつたにせよ、つねに國民の精神生活の眞髓となり、その進行の指南車であつた。今やこれを外にしては、世界の列強をして、武士道の聲價に酔はしめ、日本の精華こゝに在りとし、日本即武士道、武士道即日本なるかの如く思はしめるに至つた。武士道は、まさに日本及日本人の一表徴である。

けれども前段既に述べた如く、今や日本は明治維新の大變革を経て、封建時代の遺習から自由にせられ、四民平等の權義を賦課せらるゝやうになつてゐる。此時に當つて、武士道が、往日ひかしあつたまゝに、その形を有つとは能き

ない。事實に於いても亦その形を見ることは能きないのである。然らば武士道はその形と共にその精神をも失つたてあらうか。名譽を重んずるの動機はその影を絶つたてあらうか。又、それが必要なことだらうか。これらの質疑に對して、吾人は曩に吾人が「利」の念の存在の有無、乃至その存在の必要の有無に關して答へたと同様の答をなさなければならぬ。

第一に、名譽を尙ぶの心は、武士たるの階級道德としては、或はその姿を没したゞらうけれども、品位ある國民としての其れは、嚴然として吾等が心に生き、又、生さんとしてゐる。然らば、所謂名譽とは何であるか。

パウルゼンは名譽を定義して、「社會に承認せられたる自己の價値である」と言つてゐる。これによつて見るときは、名譽には二つの要素が存在する。

(一)社會の評價、(二)自己の價値、即ち是である。更に名譽について考察すれば、これに二つの種類がある。(イ)消極的名譽、(ロ)積極的名譽、是である。

消極的名譽といふのは吾々凡人の有する名譽のことである。蓋し、概し

て名譽と稱へらるゝものは、勳等爵位が高いとか、或は巨額の財産を有つてをるとか、兎に角世間の口や筆にかゝることの多いものを指してをる。けれども勳等も爵位もなく、又一向世間に聞えないものでも、みな一定の名譽をもつて居る。かゝる人の有する一定の名譽が即ち消極的名譽である。例へば、何村の何某が、その村の公民たる場合には、彼は即ち其の村の公民たるの名譽を擔つてゐるといふべく、又、全國十五六萬に及ぶ初等教育者は、たとひ如何なる邊陲の地にあるも、又、未だ曾て文部省や地方長官から表彰されたことなき、全然無名の人であるにしても、彼にして、知識德行に於いて初等教育者たる資格を有するものならば、明かに初等教育者たるの名譽を具へてゐるものである。かくの如く、何等積極的のものがなくとも、自から負へる名譽を否むことは能きない。消極的名譽といふものは、即ち是である。然らば、積極的の名譽とは如何なるものであるか。これ言ふまでもなく、既に消極的の名譽を有するばかりでなく、國家社會に何等かの貢獻をなし

それが認められて、その名譽の聞ゆることである。勳等爵位といひ、財産といひ、聲價といふものは、やがて此等を彰はせるものである。

吾人は次に名譽を欲する心、即ち「名譽心」について、少しく説述してみやうと思ふ。

名譽心も亦二つの方面から観ることが能きる。即ち、

(一)眞の名譽心―自己の實價相當に社會に承認せられんことを欲する所の動機

(二)虛名心又は貪名心―自己の實價以上に社會に承認せられんことを欲する所の動機

是である。吾人が品位ある國民として有つべき名譽心は、必ずや第一のもの、眞の名譽心でなければならぬ。これなきものは即ち恥を知らざるの徒である。腸の腐つた輩である。世にこの種厚顔無恥の徒輩が横行し縦走するほど、厄介にして、且つ禍害の夥しきことはない。個人としてはその

人倫を傷り、社會の人としてはその秩序を紊るものは、最も多くこの種の鼠輩である。屑々たる彼等の生活、言ふに足らざるが如くにして、而もその餘響の深く遠き量るべからざるものがある。

試みに武士について見よ。彼等が造次にもその名を惜しみ、顛沛にもその譽を念としたるは、そも／＼何に因るか。たゞこれ彼等が彼等の本領、武士たるの面目を傷けざらんとする一念に出づるのみ。されば武士に對して、苟めにも、犬侍腰拔、祿盜人等と侮辱されたる場合は、彼等はその侮辱を忍ぶことが能きない。乃ち耿々たる廉恥の心は燃えて、忽ちに腰間三尺の秋水を拂つてこれに應酬せなければ止まないのである。敢然として己を屑うする這の氣稱して廉恥といふ。眞の名譽を念ふものゝ去るべからざる道である。武士の生命はこゝに宿されてゐたのである。

廉恥の心は、後世いつしか金錢利祿に對するものとのみ解せらるゝに至つたけれども、その初めは、恥を知つて、能く武士たるの體面を維持せんとす

る希求に出たのである。かくの如く、名譽を念ふの心は、廉恥を尊ぶの心と相伴ふものなるが故に、最も緊要なものといはなければならぬ。

次に吾人は名譽の對象物についても考察を加へなければならぬ。これは時代の推移により、社會の變化につれて異なつて居る。或る一つの社會生活圏に入れば、彼等の目的物とする所に、各々種別がある。所謂仲間仲間によつて、名譽の對象物を一にして居ない。車夫仲間には車夫仲間の名譽とするものがあり、職人仲間には職人仲間の名譽とするものあり、商人は商人間に、軍人は軍人間に、各々その名譽とするところのものがあつて、同様ではない。又、現代の社會と過去の社會とについて見ても、其の名譽の對象は異つて居る。然らば、現代の社會に於て、一般に名譽の對象とする所のものは、如何なるものであるか。現代は一に物質萬能の時代だと言はれ、黄金崇拜の社會だと唱へられてゐる。素よりこれは一面を誇張したものであつて、半面には精神的對象に對する希求あり、愜悦はあるけれども、概して言

へば、人は多く前者に傾く風がある。住宅はつねにその輪奐の美を争ひ衣服はひとへに華奢の装を競ひ飲食は一にその盛美を漁らんとし、財産は専らその鉅きを誇らうとしてゐる。別荘と自動車と、三越と寶石商と、乃至は旅行と骨董とが、時代風尚の唯一対象なるかの如き觀を呈して居ることは、掩ふ可らざる趨向である。かくの如き社會の裏面には、必ずや眞摯なる名譽心かその勢を剝がれつゝあることも、亦争ふべからざる事實である。國家國民のために、決して慶ぶべきことといふことは能きない。吾人は孔夫子が惡衣惡食を恥づるものを貶したり、又左丘明の恥ぢた所のものを自分も亦恥とするといはれたことなどを參酌して、眞に恥づべきことと恥づべからざることとを甄別して、時代の尙好を指導するの覺悟がなければならぬ。

眞の名譽心の外に「虚名心」又は「貪名心」と稱すべきものゝ存することは、叙上の論程によつても明かなことであらう。這の心は、實に自己の眞價を省

察することなくして、一向に自己の名聲の世間に傳知せられんことを求むる所の心であつて、即ちこれ僞の心である。而してこの僞の心も亦一種ではなからぬ。

(一)には街氣若しくは稚氣といふべきものであつて、徒らに冒險を誇り大食を街ふの類であつて、邪氣を離れたるものである。

(二)には漫りに小題を大做し、針小を棒大して、社會に吹聴し、以て自己の虚名を博せんとするもの。

(三)には自己を擧げんがために、他を貶すもの。

である。これら共に警むべく、憎むべきものであるけれども、就中、自己のため、に他者を貶黜せんとするものゝ心事に至つては、惡みてもなほ餘りあるものといふべきである。嫉妬といひ、排擠といひ、陷穽といふが如き、みなこの心事の發現である。苟くも君子人たる者は之を口にするだに恥づる所である。要するに虚名に逸り、貪名に熱する者は、自家の修養を無視する者

なるがゆゑに、百害あるも一利なきこと、多く言を要しないことである。
 ○そもく廉恥の心とは、既に言へるが如く、命を捐ても身を潔うするの
 心である。玉となつて碎くるとも、瓦となつて全きを恥づる心である。一
 言にして言へば、心のけがれを忌む心である。この聖く、貴き心が、いつしか
 時代の暗流に觸れて、誘はるゝまゝに汚され、濁らされてゆくのではあるま
 いか。否、今や現に然くされつゝあるのではあるまいか。吾人をして漫り
 に悲歌哀調にむせぶものとなす勿れ。眞摯卒直にして、砌礎自奮、最も公明
 なるべき壇場に於いて、學生々徒の不正事件の頻發するは、實にこの廉恥の
 心の痲痺せることを示す一現象ではあるまいか。而してこの不正事件は
 まことに取締り難いものであつて、小學校ではいざ知らず、中等程度以上の
 學校に於いては、陰に陽に頻りに行はれて、太だしきは、最高學府といはるゝ
 帝國大學に於いてすら、時にこの種の破廉恥漢を見るが如き、心のけがれを
 もけがれとせざる心を一掃する能はざるは、良とに憂ふべき限りである。

而してこの廉恥心より發する名譽心は、義務なるが故に義務を盡くすと
 いふ、本務感と相契合するものである。かの明治四十三年四月十五日、周防
 新湊沖に於いて、第六潜水艇が沈没した時、艇長佐久間大尉がとつた行動は、
 疑もなく、この本務感と名譽心とが相合一したものである。余は大尉の遺
 書を掲げた新聞の切抜を、日常携帯する手帳の間に挟んでポケットへ入れ
 てゐた。今は水交社から出したその寫真版の頌與をうけて常に座右に置
 いてゐる。私は大尉は近頃珍しい人物であると、つくづく感心したので
 ある。又今でも感心してゐるのである。思ふに、軍人が彈丸雨飛の戦場に
 蒞んで、身命を賭して、死生の境に驀進するは、必ずしも難事ではあるまい。
 けれども平時の演習に當つて、圖らざるの危難に遭逢し、而も死に至るまで、
 よく艇長としての本務を遂行するは、是はなかく凡骨の能くなし得ざる
 所と言はねばならない。佐久間大尉は、一面に於いて帝國軍人たるの名譽
 を願ひ、他面に於いては、陛下の艇、帝國の艇を託されたる責務を感じ、その

何れもを忽にせざらんとしたればこそ、かくは人の能し難き所を爲し遂げたのである。その沈勇と剛毅とは、傳へて後昆に芳はしく匂うて居る。吾人は、單にその沈勇と剛毅とに服するのみならず、その壯烈なる決意の最期を思ふ時、一種莊嚴の氣に打たれざるを得ないのである。かく觀ずる時には、名譽心は本務感と相合致するに至つて、始めて十全なる動機となり得るのである。

嘗て日露戦争の當時、軍人が戰場にはたらく動機は、名譽なり否義務なりとして、佐藤陸軍少將と浮田法學博士との間に論争が行はれたことがあつた。思ふにこの論争は、佐藤少將の所謂名譽の觀念と、浮田博士の所謂義務の觀念との如何なるものなるか、又その兩者の關係の如何なるものなるかを明かにすれば、然かく錯雜することはなかつたやうと思はれる。蓋し、軍人が戰場に出て、干戈を交ふるは、軍人としての本務の感即ち義務のため、に義務を行ふの念と、同時に名譽を欲するの心の發動によるものである。

ねばならぬ。

翻つて思ふに、社會の評價と自己の眞價とは、必ずしも常に相一致するものではない。換言すれば、社會は常に必ずしも自己の眞價に恰當する評價を下すものではないのである。所謂「石が流れて木の葉が沈む」こともあるのである。されば、名譽を以て最高至上究極の動機とする時は、失望落膽竟に天を恨み人を尤むるに至ることがないとも限らない。従つて名譽を至上究極の動機となすことは能きない。這の間の消息を喝破せるものは西郷南洲の遺訓である。曰く、

命もいらす、名もいらす、官位も金もいらぬ人は、始末に困るものなり。この始末に困る人ならでは、艱難を共にして、國家の大業は成し得られぬなり。

と。寔に尤な言説である。

第三節 感恩

感恩報謝——佛教の報恩思想——儒教の報恩思想——武士道に於ける報恩思想。

恩の意義(廣義狹義)——廣義の感恩の考察——哲學的考察——仁と愛——報恩と施恩との一致——その弱點。

狹義の感の恩考察——好意——良果——報償衝動の一種——報償衝動の消極的積極的。

感恩心についての異論——感恩と社會の組織氣分——感恩心の鋭鈍道徳的動機としての報恩心。

およそ如何なる人間と雖も、その施されたる恩に感じて、何等かの行動に出づることは有り得べく、又、有らざる可らざることのやうに思はれる。けれども、野蠻未開の人間について觀察し、記録したる人の中には、却つて彼等がかゝる感恩の精神を懷いて居らないと言つて居るものがある。今エス

ターマルクの書に、輯録されてゐるものを見るに、イグルリックのエスキモト民族の如きは略ぼ次の如くである。

「彼等エスキモト民族の間では、感恩とか感謝とかいふことは、殆んど見ることができないのみならず、絶対に知られてゐない様である。彼等は態度にも、言語にも、動作にも、また容子のの上にも、毫もそれを表はさない。たゞ何かを施されるれば、奇異なる満足の叫びを擧ぐるにすぎない。彼等の病める者を醫し、死せるものを葬り、すべてに衣服と食物とを施し、男には武器、女と子供には裝飾品を惠むなど、心を盡くしてやつても、未だ彼等の心に感謝の念をよび醒ますに足らないのである。甚しきは、飢餓に苦しめるものを救つてやつた人が、彼等の豊かなるときには、却つて惠みあたへた食物の量と質とのために、譏笑せられるのである。」

又、アイジアンについて記されたものを輯録しては、次の如く説いてゐる。

「若し彼等土人の中に病む者があつて、これに醫藥を施すときは、彼は次

ぎに食物を與へらるゝものと決めこんでゐる。空腹を充たさるれば次に天幕を要求する。天幕をも得れば、やがて彼はその欲するところのものを要求する自由がある様な風をする。そして若しその極めて不合理な要求も、それが拒絶せらるゝ場合には、太だしくこちらを侮蔑するのである。

かくの如く、野蠻未開の地を探險し、旅行したる人々によつて記述せらるるものゝ中には、彼等野蠻未開人には何等感恩報謝の念の認められないことを録してゐるのがある。けれども、諺にも「鳩に三枝の禮あり、鳥に反哺の孝あり」と言はれてゐる。禽獸すら恩に感ずるものを、況して萬物の靈長といはるゝ人に於いてをやである。如何に野蠻未開のものとも雖も、全く恩に感じないといふことは信じ難い。これ或は探險家、旅行家の觀察に誤謬があるか、若しくはたとひ誤謬なしとするも、その結論に缺陷があるのであるまいか。そこでエヌターマークはこの結論を以て疑ふべきものとし、次

の如き説明を試みて居る。

(一)野蠻人等は憐れむべき哉、屢々文明人に欺かれて來た。白人が探險家、旅行家として、野蠻未開の地に到るや、必ず土人を欺いて、自己の利益を得んとするに汲々としてゐる。故に、旅行家が藥や食物や天幕を與へても、彼等はこれを以てまた、自分等を欺かんとする好餌にすぎずと思惟し、従つて感恩の態度を表はさない。

(二)野蠻人相互の間の生活風習を察するに、彼等は極めて器械的な、動物的な生活を營んでゐる。随つて、親切、博愛等の舉動を特に示すことはないのである。彼等自身の間にて既に、かくの如くである。従つて時に施さるゝ文明人よりの恩に對しても、特に感謝の情を表はすことを爲ないのであるまいか。

(三)恩惠に浴したる者をして、それに感じて報謝をなさしめんがためには、恩惠を施す人に於いて多少の自己犠牲がなければならぬ。感恩報謝の

心はこの自己犠牲あるによつて起り来るものである。然らば彼等未開人に接觸する文明人は、果して何等かの自己犠牲を拂つて恩恵を施してゐるだらうか。否、彼等の施恩は自己の利益を得んとするの他、殆ど何物もない。即ち所謂恩を沾らんとする者である。野蠻人等がこれに對して感恩報謝の情を起さざるは、むしろ當然であつて、何等怪しむに足らないのである。

(四)自己の勞働に對して與へらるゝ報酬は、これ當然の所得である。だからこの底のものに對しては、恩を感じ、報謝を思ふものは殊に尠い。既に言へるが如く、野蠻人の生活は器械的で、動物的である。一種の共産的生活を營むものなるが故に自他の區別がない。自己の要求する所のものは、それが何人のものであらうと取つて差支ないと思つてゐる。従つて、たとひ他人から施與せらるゝとがあつても、之を當然のものと、おもひ、殊更に感恩報謝の心を起さないのではあるまいか。かく考へ來れば、野蠻人に感恩心があつりやなしやを決定するのには、少くとも以上の四點を考慮しなければなら

ないといふ意味を論じて、エスターマークは容易に旅行家探險家の結論に同意を表はさうとしない。而して、若し如上の四條件さへ満足に充たさるゝならば、如何なる野蠻人と雖も、必ずや感恩報謝の心を起さずにはゐまいとさへ言つて居る。若し果してエスターマークの論ずる處にして眞ならば、感恩報謝は廣く人類に通じて存在する精神であつて、人間の行爲を動かす有力なる動機でなければならぬ。而かも此心は特に我が日本人の間には、著るしき發達を遂げて來た處の心であつて、國民道德上重要な意義を有つてゐるものである。

武士道に於ける感恩の表現は、その名譽を尊ぶの事實と共に、史上至るところに匂ふ芳ばしき花である。武士道の歴史は一面から見れば、主君の恩に感激し、報謝のために忠勤を抽んでたるものゝ美譚史である。而してかかる美譚は、ひとり武士道に於いてのみならず、町人道に於いても又百姓道に於いても、等しく認められたることである。これらの事例は、今一々こゝ

に列擧するには餘りに多すぎるばかりである。

由來忠孝は日本民族を象徴するほどに、重大なる道德であるが、これを行ふ所の主なる動機は、畢竟這の感恩の心に外ならない。山は裂くるも、海はあするも、君恩の厚さに感激して、これが報謝をおもふ心は忠君の動機である。海よりも深く、嶽よりも高きは父母の恵みであるとなし、これに報ゐんとするは、孝行の動機である。是に由つて之を觀るに、我等日本人の意思を動かす最も重大なる動機の一は、此感恩報謝の念であると謂つて、敢て大過ないと信ずる。

偕て此の感恩の思想は、全然そ性質を異にする二つの種類に區別されなければならぬ。一は則ち計算關係、取引關係より來る所の感恩思想であつて、他は則ち打算關係を離れたる、純粹な感恩思想である。計算關係、取引關係といふは、他人より施與せられたる恩惠の程度によりて、その報謝の程度を異にしやうとするの思想であつて、之に反して純粹な感恩思想とは、施さ

れたる恩の大小多寡に拘はらず、たゞ恩惠をうけたといふその事のために報謝する者をいふのである。例ば晋の豫讓が、顔に漆を塗りつけ、炭を呑んで啞となり、以て主人の讎を報じたことは、支那では一の復讐美談とされてゐるけれども、わが日本では

彼れ范中行氏に事へし時は、范中行氏我を遇するに衆人を以てす。故に我これに報ゆるに衆人を以てすと言ひて怨を報ぜず。其の後智伯に事へし時は、智伯我を遇するに國士を以てす。故に我れ之に報ゆるに國士を以てすと云ひて、身に漆さし、眉を去り、癩と成り、乞食に化け、非人敵討の所作事、彼が忠義は現銀商算用詰の仕打なり。芝居好は譽もやすらん、實の武士には無い事。

と言つて、決して美談とは稱へないのである。是は言ふまでもなく、彼が行爲を現銀商算用詰といふて、その打算的感恩を卑下したのである。成程之を是は由良之助殿のお詞とも覺えませぬ。僅か三人扶持取る拙者めでも

千五百石の御自分様でも、繋ぎました命は一つ、御恩に高下は御座りませぬ」と満場を唸らせる「忠臣藏」の平右衛門の臺詞に比べると、如何にも比べものにならないのである。此平右衛門の言は無論戯曲子の作文であらうが、其作文が何故にさう感激を一般の人々に起さしめるであらうか。そは他でない、彼等が日本人意識を捕へて之を具象化した爲めでないか。則ち豫讓の感恩は打算的の感恩であり、平右衛門の報謝は純粹なる報謝である。而して這の利害の打算を離れたる、純粹無垢な感恩報謝は、わが日本民族の間に育成せられ、醇化されて、幾多忠勇義烈な行爲の動機となつたのであるが、更に外來思想の影響をうけて、一層その根柢を強固にするに至つたのである。外來の思想とは、他でもない、佛教及び儒教のそれである。

佛教は、あらゆる天啓教の中に在つて、感恩報謝を説くこと最も懇切叮嚀を極めたものであつて、或る意味から觀れば、一種の報徳教であるといつても敢て過言でない。佛者が諸種の經論に於いて、その恩を説くや或は三恩

―父母師僧三寶―といひ或は一恩―佛恩―といひ或は四恩と稱して、多少相出入してある所があるけれども、その最も普通なるものは四恩である。然らば謂ふ所の四恩とは何であるか。これも亦經論によつて一つでない。或は父母師長國王施主といひ、或は天地師國王父母といひ、或は父母衆生國王三寶といつてゐる。而して此の父母衆生國王三寶と説いてゐるのは心地觀經であつて、是が四恩の最も普通なるものである。此の佛教の四恩思想がわが國本來の純眞な感恩思念と相響應し、一層これを高調し、痛感せしめるやうになつたのである。法華經の行者日蓮は、その「開目抄」に於いて「夫れ一切の衆生の尊敬すべきもの三つあり。所謂主師親、これなり。」と言つてゐる。而して此の「開目抄」は、日蓮の最も圓熟した思想を、最も系統的に開陳した者として、彼の著作中、最も重なる者の一つである。日蓮はその他「主師親御書」の卷頭に

「釋迦佛は、我等が爲には主なり、師なり、親なり。獨りして救ひ護ると説

き給へり。」

九〇

と述べてゐる。日蓮の所謂主は 天皇を指して居る。即ち主—天皇、師、親の三者を以て、人間の尊敬すべき最も大切なるものと思惟したのである。又「報恩鈔」には、

「夫老狐は塚を後にせず。白龜は毛寶が恩を報ず。畜生すらかくの如し。いわうや人倫をや。されば古の賢者豫攘讓」といふものは、劍を飲みて智伯が恩にあて、こう(弘)演と申せし臣下は、腹をさひ(割)て、衛の懿公が肝を入れたり。いかにいわうや、佛教を習はんもの、父母、師匠、君恩を忘るべしや。」

といふ意味のことを述べた。これを以て觀るも、佛教が如何に感恩報謝の糖神を強調したかを知ることが能きるではないか。

次に儒教も亦、わが國本來の感恩報謝の念慮を深長ならしむるのに、與て力があつた。たゞ儒教に在つては、感恩といひ、報謝といふ字句をそのまゝ

てに見ることは極めて罕であるけれども、その精神に至つては、時には仁、時には義といふ中に包含されて、汎くそこに説かれてゐる。我國の儒者は、能くその潜在的意味を發揮して、盛んに之を説いてゐる。今その一二例を擧げて見やう。

貝原益軒は彼の「五常訓」卷二に於いて、

「人は父母より生ずといへど、其の根本をたづぬれば、皆天地の恩によりてうまると。うまれて後一生の間も亦、天地のめぐみによりて身を立つること、猶おやの氣をうけてうまれて後も、おやのやしなひによりて人となるが如し。是誠にきはまりなき大恩ならずや。此の故に天地を以て大父母とす。天をば父と稱し、地をば母と稱す。人は天地の子なり。まことに天地の恩のきはまりなきこと、海山を以てたとへがたし。天地の恩の報ひがたきこと、子として父母のむくひがたきと同じ。人は萬物の靈なれば、なでか天地の恩の大なることを知らずすぎぬべきや。」

九一

といひ、又、

およそ、人は、かりそめの一飯の恩一物のめぐみをうけてだに、その心に銘じてわすれざるべきことわりなるに、かほどきはまりなき天地の大恩をうけながら、それをさとらずして、はかなき世のならひにまよひて、天道にそむき、人道を行はず、其の大恩の萬一をも報ぜずして、身ををはりなんと、いと口をし。

とも言つて居る。以て益軒が、如何に報恩てふことを重要視せるかを窺ふに足りる。是は益軒の説であるが、獨り益軒に止まらず、わが國の儒者は、皆盛に報恩のことを説いてゐる。それ等の中に就いて、最も顯著なるものの一つはかの「報徳教」である。謂ふ所の報徳教は二宮尊徳の教説を指すものであつて、その根本思想は徳に報ひるのが道德の根本、即ち修身齊家治國平天下の根本であると説く所の説であつて、尊徳は分度と推讓との二を以て論の骨子としてゐる。彼によれば、此の分度と推讓とは、實によつて以て身

を修め、家を齊へ、國を治め、天下を平らかにする所以の道である。然らば、何が故にその分度推讓をなすかといふに、こは天地人三才の徳に報いんが爲である。故に報徳教に於いては、天地人三才の恩に報ふるのが最も根本的な動機であつて、又實に最も根本の道なりとするのである。かくの如く報徳を以て立教の根本精神とせる報徳教も、亦、儒教の精神に涵養せられたもので、こゝに、吾人が報徳教について興味と意義とを感ずるのである。

吾人は如上によつて、感恩報謝の念が、わが國民の行爲を動かす所の重要な一動機たることを覺ることを得た。然らばこの感恩報謝の倫理的考察は如何。これ今や進んで試むべき吾人の研究題目である。

試みに之を辭書(言海)に質すに、「恩」といふ字は「メグム」と訓じられてゐる。國語の「メグム」は、芽ぐむであつて、木が芽を吹き出すことをいふたものである。冬眠せる植物が、陽春の氣にはぐゝまれて芽ぐんでくるといふことは、その生命が漸次に發展してゆくことを表はして居るものであらう。若し

萌芽を發するといふ句の意味が、上述の解釋に従つて、果して誤りなしとするならば。而して恩に於ける「メグム」の義が、草木の「芽ぐむ」より轉化したものとするならば、「恩」とは、或る者が他の者に生命を與へ、又は生命の發展を助くるといふ意味の事であと見ることができる。かくの如く恩惠の意義を解するならば、恩といふ語は、自から廣義と狹義との二義に區別されなければならぬ。廣義の恩とは「すべて、或るものゝ生々發展に助けになるやうに與へられたる結果は、すべて恩である」といふことが能きる。即ち、旱天連日、田畑龜裂し、作物枯死せんとする時、驟かに沛然たる喜雨臻つて、萬象鮮かに甦へりくれば、吾人はこれを稱して雨露の恵みといふ。即ちそれは廣義の恩である。例へば前に述べたる尊徳の所謂三才の恩の如きは、即ち廣義のものである。「報徳外記」の下卷に曰く、

「我が道は徳に報ずるにあり。何をか徳に報ずるといふ。三才の徳に報ずるなり。何をか三才の徳といふ。日月の運行、四時の循環、これによつ

て萬物を生滅せしむ、これ天の徳なり。草木百穀生じ、禽獸魚鼈生じ、これによつて人の生を養はしむ、これ地の徳なり。王侯天下を治め、大夫士人邦家を守り、農は耕し、工は造り、商は有無を通じ、これによりて人生を完からしむ。これ人の徳なり。嗚呼三才の徳は大いなるかな。之に報ひざるべからず。

かやうに尊徳は恩といふとを廣義に解してをる。さて恩をかく廣義に解する時は、吾人は、自然的環境なり、社會的環境なりから、時々刻々莫大なる恩澤を享けてをる。即ち吾人が僅に一枚の衣服を著るとの能きるのも、原料を供給するものがあり、織るものがあり、縫ふものがあるお蔭に由てである。而して又此等原料供給者、機織者、裁縫者等が生存し得るのは、天地自然があるからである。此他吾人が一粒の米を口にし得るも亦同様である。天地の恵みによつて、百姓之れを作り、商人これをあきなふ。かくてわれ／＼が之れを購ひ之を食ふを得るので、皆これ天地衆生の恩惠である。

かくの如く、吾人は、天地衆生の恩恵から出来てゐる所の衣服食物家宅等を享けて生活して居る。これやがて恩を享くるの生活である。而して吾人は、教育者であるが、吾々が教育の事に従て、日々兒童に對し種々訓練をしたり、教授をしたりするのは、是れやがて被教育者たる兒童に對し、恩を施しつゝある所の生活で、是は謂ふ所の施恩の生活である。かく觀ずるときは、吾人が日常の生活は一方には恩を受けながら、他方には恩を報じつゝある生活であつて、受恩と施恩とが同時に並行して行はれてゐる所の生活である。而してこの事は、單に人類社會にのみ存することではなくて、廣く自然界にも存する理法である。

かく恩を受くること、即ち受恩と、恩に報ふること、即ち施恩とが同時に行はれてゐる所の生活は、受恩施恩一體無二の境涯であつて、天地一切の庶物の上に行はれてゐる原理である。則ち天地一切が、受恩と施恩とを一致せしむる組織を有つてをるものと觀なければならぬ。是に於いてか受恩

と施恩が倫理學上の一哲學的原理(a philosophical principle)とならざるを得ない。夫の近江聖人とたたへられた中江藤樹は、その實行的生活に於いて頗ぶる孝行であつたやうに、彼はその著『翁問答』に於いては、孝を以て倫理學上の一哲學的原理となし、之を以て一切の道德を統一し、天地の主宰となしてゐる。即ち父母の恩と、その恩に報ゆる孝とを以て、世界原理 (Weltprinzip) としたのである。

這の受恩施恩の思想は、眞摯なる考究を要する價值ある問題である。此問題に就き先づ考察しなければならぬ點は、若し夫れ宇宙一切の者が、受恩施恩の關係によつて組織されてゐるとすれば、害惡なるものは、宇宙に存在し得ないといふことになりはせぬか。然るに事實存在すとせばそれをば如何に説明し得るか。人間には人間の罪障あり、自然には自然の害惡がある。宇宙一切の創造者が、全知全能百徳圓滿の神であるとすれば、罪あり惡あることは、餘りに拙く、醜き業ではなからうか。抑かゝる罪惡の起源と、そ

の存在の理由とは何であるか。この罪惡に關する理論的研究を試むる學問は、即ち、Theodiceeといつて、ライブニッツなどが大に究明した處である。又人類社會には、激烈なる生存競争が行はれて居る。人生は一面から之れを觀れば、「人間は人間に對して神である」(Homo homini deus est)と同時に、他の一面に於いては「人間は人間に對して狼である」(Homo homini lupus est)。即ち人間は表から觀れば、受恩しつゝ、施恩しつゝある菩薩であると同時に、裏から觀れば、弱肉強食を事とする豺狼である。

次に受恩施恩の哲學的原理を、實行の動機として考ふる時には、一切のものが皆無差別とならざるを得ない。即ち我と共にある所の一切衆生、皆これ神なりとせんか、然る場合には吾人が理由なく他人より毆打されたとしても、其の毆打者を禮讃しなければならず、故なく財産を横領されても、その横領者に感謝しなければならぬ。世には、かゝることを教説する宗教もある。而してかゝる思想は甚だ簡明ではあるけれども、併し決して實人生

の全體を解釋し、説明することが能きるものでない。蓋し人間は、平等の世界にばかり住んでゐるのでなく、差別の世界にも住まなければならぬ。この差別の世界に住めばこそ正義の確立をも觀るのである。されば結局は無差別平等の生活に到達しなければならぬ所の、此受恩施恩の絶對觀は、差別の世界にも住まはねばならぬ所の、吾等現實的人間の満足し得る世界觀でない。而して斯の如き世界觀は、廣義に解釋されたる恩から、當然歸結され得る世界觀なりとせば、吾人はその廣義の恩を、そのまま倫理上の原理とすることが出来ぬ。従て倫理上の原理としての恩は、他の意義のものに之を求めなければならぬ。そは廣義に對する狭義の恩である。然らば、その狭義の恩とは如何なるものであるか。

或る人が、善良なる意思を以て、何等かの行爲を他人のために爲し、そしてその結果が良好であつた時に、爲されたる者は爲したる者に對して恩を感ずる。この際の恩は狭義の恩である。即ち狭義の恩とは、示されたる好意

と、その良好なる結果とに對する感謝の念を生ぜしむる所のものである。然らば善良なる意思、即ち好意とは、如何なる意思を指すか。例へば世人が他人に對して金品を施與する場合に、其動機は種々なるものである。即ち

(一)利害の打算からするものがある。今、自分が他人のために施與してゐて、後日、それに對して報償を得ようとする心である。

(二)虚榮心からする者もある。世間から慈善家博愛家と賞めらるゝことを喜ぶ心である。けれどもかゝる利己心、虚榮心等は、是は謂ふ所の、眞實の好意でない。眞實の好意とは、

(三)ほんたうに親切な心、思ひ遣りのある動機で、他に雜り氣のないものを指すものであつて、これあつて始めて「めぐみ」が恩たることを得るのである。これが狭義の恩である。這の狭義の恩を受けた時に生ずる、感恩報謝の念は、これを報償衝動(Vergeltungstrieb)の一種と見ることが能きる。

報償の衝動には、(一)益に對して報ずるもの、即ち積極的報償衝動と、(二)害

に對して報ずるもの、即ち消極的報償衝動との二種がある。害に對して報ゆるの心、これやがて刑罰を生ずる心理的基礎であり、益を受けて之れに報ゆるの心、これ即ち感恩である。而して、この感恩の動機は、

(一)對他的位置の自覺から生ずる。即ち吾人は或は天地から、或は自然から、或は衆生から恩を受けて居ることを自覺し、これに報わなければならぬとあもふ心である。

(二)對他的位置の自覺は、延いて吾人を謙讓の心に導く。即ち恩を感じることによつて、自然に自己の弱小を自覺し、己を虚しうして恩を思ふに至るものである。それと同時に、

(三)恩恵を施してくれたる人に對しては、自然に尊敬するの念を起すものである。

(四)社會生活に、滋潤の味あらしめる心。利害の打算や商賣的駆引の交際は、自然社會生活を無味乾燥ならしめ、又極く切り詰めた餘裕のない冷冽な

ものとするが、感恩の心はさうした者とは全然別に、社會生活をして潤のある、温みのある、氣持のいいものにならしめる。従て又感恩心は、

(五)利害得失以上に超然たるの念慮。

等から發するものである。かるが故に這の感恩の動機は、人間の道德的生活に取りて、頗る重要なものである。さりながら、恩を施す所のものが、その施恩の個條等について巨細にかぞへ立つるが如きことあれば、受恩者は却てそれに對して反動的な、いやな感じを懷くこともありがちのことである。是等の事は倫理上必ず注意しなければならぬ。

第四節 誠と敬

誠の意義——その功德——その不備。

敬の意義——その功德。

「マコト」といふは、眞事、或は眞言である。うそ、いつはりのない心である。

うそ、いつはりには、何等か隠すところ、蔽ふ所があり、暗いところ、陰の所があり、作つた所、拵えた所があるが、「マコト」には、陰もなければ日向もない。炎もなければ涼もない。作もなければ偽もなく、八面玲瓏として透徹玉の如き心である。飽くまでも「明るい」心である。罪惡汚穢、それらの「けがれ」などの微塵もない心である。

此の誠は、我が國民道德に於いては、或は赤き心、或は直なる心、或は清々しき心など、稱へられて、古來最も重要な動機の一つとされてゐたものである。明治十五年一月四日、明治大帝が、帝國軍人に下し賜ひしところの「軍人勅諭」の中にも、

「右の五ヶ條は軍人たらんもの暫も忽にすへからずさて之を行はんには一の誠心こそ大切なれ抑此の五ヶ條は我軍人の精神にして一の誠心は又五ヶ條の精神なり心誠ならされは如何なる嘉言善行も皆うはへの裝飾にて何の用にかは立つへき心たに誠あれは何事も成るものそかし」

と仰せられてある。實に難有き御言葉であつて、獨り軍人たるものゝみならず、吾等國民一般、擧つて肝に銘じて忘るべからざる御言葉である。

斯くの如く「マコト」は、我が國民道德の重要な動機の一として、古來繼承されて來たものであるが、猶、外來思想によつて一層助成發達せしめられたことも疑ふべくもない。謂ふ所の外來思想とは、支那から傳來せる儒教思想をいふのである。儒教は通常、仁又は仁義の教なりといはれて居る。けれども或る意味からすれば、儒教は「誠」の教であるとも言へる。受恩施恩が倫理學上の一哲學的原理なりと考へられたが如く、儒教に於いては、誠が一つの實踐哲學的原理なりとさへ考へられてゐる。即ち「中庸」に於いては、誠はまさしく一つの世界原理なりとされて居る。「中庸」に曰ふ。

「誠者自成也。而道自道也。誠者物之始終。不誠無物。」

又、

誠者。天之道也。誠之者。人之道也。誠者不勉中。不思而得。從容中

道。聖人也。誠之者。擇善而固執之者也。

その他至るところに誠を説いて居る。而して謂ふ所の誠とは、物各その本性に率ふことを意味してをるものである。宇宙の森羅萬象を育ぐゝんで萬古易ることなきは太陽の誠である。風雨霜雪の誠である。禽獸魚鼈草木等がその自然のまゝに生々發展するのは、是亦彼等の誠である。鳶が高く天に舞ふのも、魚が深く淵に躍るのも、これみな彼等の誠である。柳の緑なるも誠であり、花は紅なるも亦誠である。「中庸」に

天命之謂性。率性之謂道

とある。而してその道に従ふのがやがて誠である。

かく「中庸」に觀ゆるが如き世界原理としての誠は、こは廣義の誠であつてこれに對して儒教には別に狹義の誠がある。「大學」に見えてゐる誠は、即ちそれである。「大學」に曰ふ。

「所謂誠其意者。毋自欺也。如惡惡臭。如好好色。此之謂自慊。故君子

必慎其獨。」

自己が自己の心を飾りもせず、矯もせず、欺もせず、感じたるまゝ、活動に出
てるのが誠である。随つてこれを中庸の所説と比較するに、「僞らず、包まず、
陰さず、蔽はず、本性のまゝにあれ、まゝになせ、それが誠である」といふ點に於
いては、相共通してゐるけれども、一は天地一切に亘つて存在する世界原理
と觀、他は人間の意思に局限して觀る點に於いて異なつてをる。

誠は、かく廣狹何れの意義よりするも、儒教の間に重要視せられたがため
に、後世の儒者亦切りにこれを論じ、日本の儒學者も同じくこれを説いてゐ
る。山鹿素行は、彼が「聖教要録」に於いて、

「已むことを得ざる之を誠といふ。純一にして雜らず、古今上下易ふべか
らざるなり。維天の命於穆として已まざるなり。聖教は未だ嘗て誠を
以てせずんばならず。道や徳や仁義や禮樂や、人々已むことを得ざるの
誠なり。」

といひ、又その「語類」第三十七卷に於いては、

「誠なる者は已むを得ざるを謂ふ。純一にして雜駁ならず、古今に通じ、上
下に亘る。必然、易ふべからざるなり。」

と説いてゐる。要するに自己の心の已み難きをいへるものであつて、「毋口
欺也」といへると異語同想である。

これを要するに、誠とは、自己に忠實なるの謂である。知識の生活に於い
ても、情感の生活に於いても、はた又意思の生活に於いても、包まず、藏さず、矯
めず、伴らず、ありのまゝに自己を暴露することである。而して這の自己が
自己に忠實であることは、一見した處では何でもないやうなことであつて
實は甚だ困難なことである。そは人は動もすれば利害の打算に驅られた
り、或は世人の思惑を憚つたり、或は種々の誘惑に引かれたり、或は威嚇され
てそれに屈したりするため、毅然として自己を立て通すことが出來ず、自
己を欺くに至るのである。されば、誠の心を貫徹せんがためには、飽くまで

も鞏固なる意思を有たなければならぬ。即ち一誠を持して自己をありのまゝに立て通さんが爲めには、富貴にも淫せられず、貧賤にも移されず、威武にも屈せられることのない、孟子に謂ふ所の大丈夫の心事がなければならず、又時には刀鋸鼎鑊甘きこと飴の如しと感ずる底の、文天祥のやうな氣概もなければならぬ。かく考察すれば、「マトコ」の心は勇の徳と密接してゐる者であつて、勇を離れた誠は唯一種の願望として意識されるばかりで、行爲の有効なる動機となることが出来ぬことが明かである。而して前述の孟子や文天祥などの説いてゐる所の大勇猛心や大不動心は、どこからどうして起きて来るものであるかといへば、それは公といふことから起きて来るものである。即ち自己の信念は萬人の信念であり、又萬代の信念である。自己の行ふ所は縦令、聖人出づとも決して易へることのない行であるといふ、至公至正の大確信から来るものである。この大確信に住して一毫の私を雜へざるが、それが即ち至誠である。心一たび此境地に往するを得ば、そ

こに無限の祝福が湧き来て、心は光明を以て満されるやうになる。而して人が「自慊」とか「心廣體胖」とか「歡喜」とか「法悦」とかいふ語によつて表はしてゐる所の心境も、恐らく今述べたのと異なる所あるまい。

しかし自己を欺かざること、即ち自己に忠實なることが誠であるとして更に思索を進めると、道德の説明としては、誠だけでは不十分であつて、どうしても猶他の原始的動機を併せ取らねばならぬことを發見する。それは如何なる次第かといへば、自己を欺かざるが誠であるとして、然らば謂ふ所の「自己」とは何であるかと問ふのである。此の際色食の慾の主體が自己であるとしたならば、その色食の慾情の發動するまゝにそれ等を満足させるのは、それは誠であらねばならぬ。果して然らば餓ゑたるものは食うて飽かず、男女はその性慾を肆にして、足ることを知らず、世は低劣なる自然主義の跋扈跳梁するところとなり、人倫紊れ、綱紀弛むに至るも、やはり「マコト」の結果なりとせざるを得まい。事此に至れば誠ある者が却て道德を破壊する

といふ結論になつて来る譯である。素行は語類第三十七卷に於いて、門人から發せられたる如上の意味の質問に逢着し、頗る窮したる答をなしてゐる。亦以て誠は自己を欺かざることであるなどと、たゞ形式的に解釋したるだけでは満足が出来ず、その謂ふ所の自己の内容をも規定するでなければ以て道德的動機とすることが出来ない。而してその内容を規定するに至れば、誠一つで立つことが出来ず、更に他の動機を併用せざるを得ないやうになることを観ることが出来るであらう。

然らば謂ふ所の自己とは何であるか。それは個我でない、私我でない、小我でなくして、何處へ出しても通ずる所の、而して何時になつても易らざる所の大我であり、普遍我である。さてその謂ふ所の「自己」が普遍我であるとすると、そこには誠ばかりでなく、その他に猶一種の原始的動機が生れる。それはその普遍我に對する「敬畏」の感情である。

「敬畏」とは敬ふそのもの即ち能敬と、敬まはれるそのもの即ち所敬との間

に生ずる感情である。能敬は現實の自我であつて、所敬はその普遍我である。又所敬は自我に對して權威である。自我が普遍我の權威に對すれば自然にそれを敬し、畏れるの情が自我の中に現れて来る。此敬畏の動機は誠のそれとは異なるもので、而かもそれと相並んで最も重要な道德的動機を形成してをるものである。之を我が國民道德に觀るに、或は神を敬ひ君を敬ひ、遠つ祖を敬ひ、長上を敬ふなどいはれて、古來重要な徳の中に數へられてゐた者であるが、別に同じくこの敬を重んずる儒教思想の移入せらるゝに及んで、一層深刻なものになつたことも疑ふことの出来ないところである。

支那に於いては敬は夙くから用ゐられてをつて、「禮」にも、「詩」にも、「易」にも敬といふ字が見えてをり、「論語」には最も屢用ゐられてある。勿論、それ等用ゐられたる敬字は、すべて同一の義でなく、個所によつてその意味を異にしてゐる。しかし支那哲學の發達した後世に於いて此等の敬字に眼をつけ

て、此方面に儒學を發展させたのは、周子・二程子・朱子等である。彼等は、大に此の敬を尙んで、これこそ儒門に於ける存養の工夫の極致であるといふ程に高調してゐる。然らば、彼等はそれを如何に解して居たかなれば、「主一無適なり」と道破してゐる。主一とは心を或る一事に集注統一することはいひ、無適とは心を放漫ならしめないやうにすることを指してゐる。主一は之を積極の方面から説き、無適は之を消極の方面から述べたもので、つまり同一の事柄を表裏両面から説明してゐるのである。偶以て先哲此字に意を用ゐることの深かつたことを示すものである。然らばその敬は如何なる作用をなすものであるかなれば、敬なれば心が靜虛になる。心が靜虛になれば、衆理を具した虚靈不昧の性理が、一切の私慾の雲翳を排して、さながらにその姿を表はして来る。即ち存心養性とはそのことをいふのである。さて性理がさながらにその姿を表はし來れば、萬事に處して滯ることなく、而かも眞直ぐに事を捌くことが出来る。それが敬の妙處である。程朱學

に於いては、かやうに敬を解してひどく之を重要視してゐる。是は佛教の坐禪から少からぬ影響をうけたものであるといはれてゐるのであるが、朱子自らが敬に聯關して既に靜坐といふことをさへ説いてゐる。かやうに支那に於いては、古代から近世まで一貫して敬畏の動機は重視されてをつたものであるが、それが我が國に攝取されて我が國古來の「ウヤマフ」又は「カシコム」といふ動機と一致し、以て我が國民道德の重要動機として發達するに至つたのである。而して同じ儒者の中でも朱子學を奉じた所の人々は、特に盛んに之を唱道したのである。今一々それ等を引證するの煩を避けるが、こゝに唯一つ彼の砥行植節、崎門第一を以て稱せられ、其日常の佩刀の鐔に「赤心報國」の四字を鐫してゐたので有名な、淺見綱齋の「聖學圖講義」の中の一節を擧げて見やう。「されど知らんとする我心なければ知らず。行はんとする我心なければ行はぬ。何ても心でせざることなし。それで身を離れて實知實行なければ、心をはなれて身もなし。されば其心が常住身に

放れて存せざれば、知らず様も、行はず様もなし。故に平生此心の己に失はぬ様に守り養て、知行の根本主宰とするを敬と云ふ。凡そ知らんとして理を吟味し行はんとして理を踐るも、心の身を離れて覺えなければ、知ることもうかとし、行ふことも身につかず。庶人より天子に至るまで、人倫日用の義理、知行の身にあるかなきかは、惟々心の存亡にあることなれば、根本の守、一心の死生、一身の得失、一息の間より萬事に應ずるに至り、敬にはなることなし。それゆゑ心の守を敬として、知るも行ふも一に根本要領となる。是れ固より心法の血脈、唐虞三代孔曾孟周程張朱、平生衣服飲食の如に示の方也云々』と、倡説周密を極め、所論要諦を盡くしてゐる。程朱及程朱學派の人々の敬の思想は、大體此の所論以外に出てゐない。

程朱學に於ける敬は、我が國語の「うやまふ」といふ意味よりも、むしろ「つゝしむ」といふ意味に近いやうである。「うやまふ」といへば他動詞であつて、そこには必ず「能敬」所敬の對立がなければならぬことは前に述べた通りである。

が、右に引用したる綱齋の文中の敬には、その對立が豫想されてゐない。むしろ自動詞としての「つゝしむ」といふ意味に近いのである。元來經書殊に論語などに於ける「敬」字の用方を廣く歸納して見ると、「敬」字其物に他動自動の二様の遣方がある様である。例へば「敬事而信」や「又敬不違、勞而不怨」其「其」事上也「敬」やに見えてゐる敬は、他動詞の「ウヤマフ」といふ方の意味であつて「爲禮不敬」や「居敬而行簡」や「臨之以莊則敬」や等に見えてゐる者は、自動詞の「ツツシム」といふ方の意味である。而して「ウヤマフ」の敬と「ツツシム」の敬とは意味に於ても互に相流通させてゐたのであらう。朱子も或場合には「畏」字を以て「敬」と解いてゐる所もある。

敬は虔と熟して「敬虔」といふ語にもなる。「敬虔」といへば殆んど宗教的情緒である。微塵も放慢荒蕩な心がなく、純一無雜な真心を以て神に對し、佛に向ひ、その救を求め、その恩を謝するの心は、是れやがて敬虔の情緒である。山家集の著者が我が大廟の大前に跪拜した時の情緒は正しくそれである。

だから朱子は又敬を神明の前に跪いた時の心地だと解いてゐる。凡そ世に是れほど潔い、最程高い動機といふ者は、殆ど他に観ることの出来ないほどの者である。されば古今の大哲カントも亦敬を以て唯一な道德的動機であると説いてゐる。朱子とカント、東西地を分ち、古今時を異にして、而かも齊しく敬を力説高調したことは、如何にも其意味の深いことを吾等に暗示する者の如くである。

然らば其敬まはれる者、即ち所敬は何であるか。儒教ではそれは「天」であり「命」であり、若くは「理」であると説いてゐる。それに對してカントはそれは「倫理法」更に之を具體的にいへば「人格者」であると明言してゐる。謂ふ所カントの「人格者」は、一個の理性的存在體(vernünftiges Wesen)であつてそれは他の何物とも交換することの出来ない、自己目的體であつて従てそれ自身の内實的價值、即ち絶對の價值を有てをり、而してそれ自身に品位と尊嚴とを具へた、自主自由な存在體である。而してカントに従へば凡ての人間は、貴賤

貧富等の經驗的條件の如何に拘はらず、すべて皆此人格者の顯現であつて従てその點に於いては萬人すべて皆平等であるといつてをる。斯くの如く人間はすべて人格者であるから、何人でも吾は人格者なりといふ自覺に徹底することが出来る。而してその自覺に徹底すれば、自ら其品位と尊嚴とを體驗して、それに對して敬畏の感情を起すものである。而して其敬畏の情こそ、唯一な道德的動機であると説いてゐる。

さて現代人に最も缺如してゐる動機の一は此の敬畏の動機である。世人既に之を論じ、我が當局亦之を認め、従てつとめてこの情緒を養成せんことを獎勵してゐるのである。目下我が教育界に宣傳されてゐる所の所謂敬神崇祖の訓育策は、實に此の思想に胚胎して生れたものである。餘談ながら此の訓育策について考察するに、其効果未だ大に擧がるに及ばずして、其聲早く我が教育界に絶たんとしてゐるが如くに見ゆる。若し果して然らば是れ何の爲めであらうか。私一己の見を以てすれば、崇敬の念その者

が、現代人の心に混びてをるが爲めでなく、その崇敬の對象たる神祖の觀念が未だ現代人の心の奥にある琴線に觸れることが出来ない爲めである。現代人は傳統的教説を盲信すべくあまりに懐疑的である。習俗的慣行を遵奉すべくあまりに反省的である。そこで今卒然として神を敬すべし、祖を崇むべしと説いた處で、容易に之を受付けるものでない。必ずや謂ふ所の神とは何であるか、祖とは何であるかと反問し來るのである。而してその反問に對して答へられなければ勿論、たとひ答へられたとしても、それで直ちに崇敬するとは限らぬ。却て第二段の質問として、然らば何故に崇敬しなければならぬかと逆襲する。そこで又その逆襲に對して相當な説明を與へ、彼等はそれで満足したとすればそれで崇敬するかといふに、それでも駄目である。何となれば懐疑は底のない泥の海である。動けば動くほど何處までも深く深く沈み行くものなからである。だからたゞあるを幸に取て喰付つけたやうに、卒然として神を敬せよ、祖を崇めよといった處で

それで現代人に崇敬の情を養はしめ得るものでない。然らば崇敬涵養の法なきか。曰く否。懐疑そのものには底がないがしかし懐疑のみが人間の心を占領してゐるものでない。懐疑に對して信念がある。懐疑は進み信念は止まる、古に所謂「至善に止る」敬に止るの止るは皆それを指したものである。止る處あればこそ立つことが出來、立つことが出來ればこそ、生命の躍進がある。理論哲學からいつても、實踐哲學からいつても、懐疑は底のない海であり、端のない環である。底抜けになつて何處へ往くか分らなくなるか、若しくはぐる／＼循環して止め度がなくなる。それと、彼の止る處とは矛盾したことである。だから古來如何に懐疑の信條に住した人だといつたところが、彼が生きてゐる限りは、その生きてゐるといふそのことが懐疑を打ち破つてゐるのであつて、畢竟彼は彼自らで矛盾の生活をしてゐるものである。故に懐疑的な、反省的な現代人に對して、その止まる處を得しめやうとするのには、彼等自身の懐疑のメスで、彼等自身を解剖せしめる

に若くはないのみならず、それを他にしては他に道がない。換言すれば彼等をして自覺せしめ、又自覺せしめ、更に又自覺せしめ、蒜の皮を剥ぐやうに、一皮づゝ皮相の自分を剥ぎ取つて、實相の自分、眞如の自分に直接せしめるよりほかに道はない。而してその「實相の自我」又は「眞如の自我」こそ懷疑の刃の止まざるを得ない處で、それが所謂「權威」といふものである。甚だくどいやうであるがこの權威が吾人の止まる處否止まらざるを得ざる所のものである。然らばその止まらざるを得ないところの權威たる實相の自我、又は眞如の自我はどんなものであるであらうか。それはカントが謂つた處の「人格者」之を程朱の學問からいへば彼等の所謂「性理」がそれである。吾人が一たび其實相の吾、眞如の吾に端的に觸れた時には、吾の心中に自らその實相我を敬畏するの情が湧いて来る。而してそこに我等の懷疑的活動は卒然として止んでしまつて安住の定止地點が現はれて来るものである。而して此境涯に來ると、今まで鬼と見えてゐたものまでがすべて佛となつ

て見えるやうになる。今まで隣人に對して或は怨んだり、或は妬んだり、憎んだりしてゐた諸有情緒は忽然として消え失せて、その代りに高潔な敬畏の情のみが其生を充たすやうになる。かやうに崇敬とか尊敬といふ感情はたゞ自己を敬するといふ處にのみ存在する所の感情であつて、他人を尊敬したり、又神や祖先やをも崇敬することが出来るのは、この自己を尊敬する心、即ち自敬の心を推し擴めてのみ出来ることである。自敬の體驗ない、他人又は神佛の尊敬、即ち他敬は、それは眞實の尊敬ではない、諂である。されば敬神崇祖の精神を涵養せんには、眞に敬畏する心を涵養しなければならぬ。眞に敬畏する心を涵養せんには、自然に敬畏の對象となる者に直面せしめなければならぬ。即ち尊貴莊嚴なる眞我に直面せしめなければならぬ。成るべく眞我に直面することを避けて、銘々の心眼を盲するやうにしておいて、そうして敬神崇祖の情を養はんとするのは、猿轡をはめておいて而して發聲を迫ると同様である。敬神崇祖を説くもの、深く思を此に致

さなければならぬ。

道徳的動機としての敬畏の感情は、かくの如く甚だ重要なものであるが、併し程朱學の敬に對しては従前から反對説も多く唱へられて居る。而してその反對する重なる個條は、この敬に拘泥し過ぎると、兎角固苦しく窮屈になつて、鑄型にはめられた人間になつてしまふやうな傾がある。所謂色莊となり拘迫となり、固陋となり、執滯となりて、愉悅和樂、寛宏の味が乏しくなるやうになるといふ處に存してゐる。是は始めから程朱學に反對の人々はいふ迄もなく、始めは程朱學を信奉してゐた人迄が後には唱へた處の説である。例へば貝原益軒の如きはその一人で、彼の「大疑録」は、此點から朱子學にたいして疑を書いた處の書物である。かやうに敬に對する反對論については吾人は更に覃思研覈しなければならぬのである。

第三章 規範論

第一節 規範の意義及其の種類

規範とは行爲の規矩となり模範となる所の社會的規則をいふ
其の種類三。(イ)風習。(ロ)法律。(ハ)道徳——シュタムラー氏の見解
——三者の關係(禮と法)

規範と熟した語が、古來わが國に存在し、使用せられてゐたか如何うか、私はその語を調べて見たことはないが、私共がその語を用ゐる場合には、外國語の Norm を翻譯したものと見てゐる。然らばその Norm とは如何なる義かといへば、それは中々込入つた意義を含んでゐる語であつて、若しこれを哲學的に解釋せんとするときには、この研究それ自身が、一の哲學體系を構成しなければならぬほどである。随つて吾人はこゝに姑らくそうした哲

的説明を措いて、只經驗界の事實を表はす所の語として考察して見ようと思ふ。

Norm は元來ラテン語の Norma から出たるものであつて、それは(一)標準又は規矩。(二)常態(即ち norma から normal が出てゐるが、Normal は abnormal に反對する語である)との兩つの意義を包含して居る。故に、Norma という語は一面に於いては吾人の行爲の規矩となり、標準となり、他面に於いてはそれが又やがて常態であるといふ義を含んでゐるといふことが能きる。しかしながら、行爲の規矩となり、標準となるものは、必ず右に述ぶるが如き意味のノルマにのみ限つた譯のものでない。個人の習慣の如きもそうした性質を具へてゐるものである。それだから、行爲の規矩となり、標準となるものといつただけでは、まだ十分ノルマの特質を表はしたものと云ふことは出来ぬ。その規矩、標準には、社會一般が自分達を律するものとして之れを奉ずるといふ性質が含まれてゐなければならぬ。随つてそうした

意味のノルマから派生されたといふ所の規範を定義すれば、規範とは、行爲の規矩となり、模範となる所の社會的規則なりと言ふのが最も穩當のやうに思はれる。試にアイヌラー氏の「哲學辭彙」などについて見ても、亦略これと同様の解釋が施されて居る。

さて右に述べたるが如き意義に於いての規範として、吾人の日常行爲を律して居るものには、種々の種類のものがあつて決して一種ではないが大別すれば之を三種に分つことが能きる。曰く、(一)風習、(二)法律、(三)道德、これである。

風習 吾人は日常風俗とか慣習とか言ふ語を使用して居るが、是等は極精密なる點になると、多少異なる所もあるやうなれども、大體に於いては略ぼ同じ意味の語である。而して吾人がこゝに風習と呼ぶところのものも、是亦それ等と略同一事實を表はす所の語であつて、適當にはそれ等の兩語を併せ意味するものであるといつた方が可いやうに思ふ。然らば風習(Sitte)

とは如何なる義かといへば、グントは「風習」とは、或る國民或は民族の間に形成せられたところの、吾人の有意的行爲の規範である」と定義し、又、イエリン グ (Herings) は「國民生活の中で形成せられ、個人の行爲を拘束するところの習慣である」といひ、更に、エスターマークは「從來の定義によれば、風習とは、公有の習慣と解せられて居る。即ち、或は人種的又は國民的社會や、一社會の或る階級等、一定の範囲内に行はるゝ習慣のことを指して居る。しかし、風習は、單に習慣であるばかりでなく、同時に習慣以外の或者である。それは單に或る行爲の様式の反覆といふだけではなくて、行爲の規則である」と觀念して居る。此等が風習の普通の定義であつて、而かも皆廣義の定義である。若し風習をかやうに廣義に解する時には、道德も法律も、みなその中に包含せられるのである。語を換へて言へば、道德も法律も、それは皆風習の一種であつて、其風習が或る一定の形式を備へれば、それは法律となり、他の一定の形式を有すれば、それは道德となるといふのである。

法律 古來、人間には自然に一定の権利があつて、其権利を本として成文法律が出ると唱へた一派の人々がある。所謂自然法家、又は、天賦人權論者と稱せらるゝものがそれである。この派の人々の見解によれば、成文法律は此自然の権利を保護するを目的として、主權者が任意に之を作つたものである。従つてこれを存するも、又これを廢するも、將た之を變ずるも、それは全然主權者の任意な自由であるといふのである。けれどもこの思想には、少くとも、次の三個の疑問が懷かれる。

(イ) この思想は、事實に背反してゐないだらうか。蓋法律は全然無から作り出されたものでなく、風習といふ事實を基礎として、それから編み成されるものではないか。

(ロ) 假りに法律の改更、存廢は、主權者が、既存の事實たる風習など、沒交渉に、全然任意の自由で之をなし得るものであるとしたならば、そうした法律は果してどうして實際に行はれ得るだらうか。若しそれが行はれると

せば、それは甚だ不可思議のことではなからうか。

(二)法律が斯くの如く任意につくられるとすれば、それが如何にして一定の權威を有し得るに至るのであるか。

これ等重大なる弱點を有する自然法家の思想は、そのまゝの形ではやがて破滅の悲運を見なければならなかつた。そしてその代として前世紀の三十年代頃に至つて、所謂歴史派なる法律學上の一派が勃興して來たのである。この派の見解に従へば、法律は國民の歴史的發展を基礎として、それから自然に生れたものであるといふのである。詳言すれば、茲に一國民があれば、それに獨特なる國民精神といふものがある。而して其の國民精神の内容は甚だ雜駁な者であつて、その中には國家の生存發展にとつて、必要缺くべからざるものもあり、又それ程重要ならざるものもある。法律はその必要不可欠のものに、或る一定の手續と形式とを與へたものである。かういふ説である。されば此説では法律とは、吾人國民の間に、現に存在し

てをり、又法律とならぬ以前に於いても、既に存在して居た所の精神の中で、國民生活上最も重要な意義を有つてゐるものに、一定の手續によつて一定の形式を與へた者であるとするのである。私はこの説には多分の眞理が含まれてゐると思ふ。

さて一言で法律といつても、詳しくいへば、其の中には「成文法」と「慣習法」との二種類がある。成文法とは、或る立法上の手續を経、一定の形式を以て、人民に公布されたる法律であり、之れに反して慣習法(又は不文法)とは、一民族の間に行はれつゝある所の一定の慣習が、慣習上自然に法律となつて居る者をいふのである。茲に法律となつて居るといふのは、裁判所の判決例を指すのである。蓋し裁判所の判決は、國家の意思を表示するものであるから、その判決例は自然に法律の形をなすものである。即ち法律そのものとなるのである。

斯くの如く法律には成文法と慣習法との別があつて、其の姿を異にして

ゐることはあるが、しかし苟くも文明國家であつて、何等かの形に於いての法律を有たないといふ國家はない。随つて文明國民たるものは、一日たりとも法律に従はざるの生活を營むことはないのである。吾人の生活は、自らなる法律的生活である。吾人は一々の日常行爲を法律の條文に照らし、て其價値を批判するが如きことをして居らぬのは事實である。又普通の人は種々な法典の條文そのものを知らずにさへゐるものも決して珍らしくはないのであるが、しかし實際はいつでも法律的生活をしてゐるのである。民法や商法の法文を知らずに生活してゐるからと言つて、それで法律的生活をしてゐるものでないと斷ずるが如きは固より淺薄皮相の見解であつて、全く取るに足らぬ論である。教育に關する勅語に「常ニ國憲ヲ重シシ國法ニ遵ヒ」と宣らせたまへる如く、吾人の日常生活は、須臾も法律の圈外にあることができないのである。

道德 道德といふ語には規範としての意味と、價値としての意義との二

つある。こゝに説かんとするは規範としての道德の意味であるが、それは「吾人人間の當然踐むべきものとせられたる道」といへば、略其要を盡くして居ると思ふ。かくの如く觀念されたる道德は、前述の風習や法律など、酷似せるもので、單に此客觀の方面から是等を區別することは實に容易でないのである。蓋し風習といふ語を、極めて嚴格に狹義に解釋するときは、道德と殆んど同一のものと見ることが能きからである。若し強いて兩者を區別するならば、道德とは比較的變化し難いもので、風習とは比較的變化し易いものといふことが能きやう。例へば結婚を例に取つていへば、文明國民の間に於いては一夫一婦は夫婦と云ふ男女關係に關する通義であるといへば、それは道德であつて、翻つてその關係を結ぶ方式は之を何ういふ方式であるか、神前か佛前か、乃至は舊來のまゝに唯媒酌人と親戚との前に於いてするか。そのいづれにするもそれは風習の問題であるといへやう。従つてその何れの方式によるも必ずしも不可はないのである。一夫

一婦が夫婦の道であるといふが如きは比較的變化し難く、その夫婦關係を開始する方式の如きは、比較的變化し易いのである。規範としての道德と風習とは、強いて差違がありとすれば、それは此邊にありといはざるを得ない。しかし是とて絶対的の差別でなく、單に程度上の相對的差異たるに過ぎない。即ち道德(規範としての)といつた處で絶対的に不變のものでなし、風習といつた處で、さう日々夜々に變るやうなものばかりでない。法律と道德(規範としての)との關係も亦如上の様なもので、人の生命、身體、名譽、財産に關することでも、公の安寧秩序に關することでも、文明國民の法律の規定は、大抵その道德規範としての)と一致して居る。だからこの兩者を區別することも甚だ困難である。以前は法律は消極的規定で、道德は積極的規定である杯と云つて、兩者を區別してゐたものであるが、近時の各文明國家の立法例は、段々積極的になつて來て、此の區別すら甚だ曖昧なものになりつゝある。兎に角風習と法律と道德とは、之を客觀的規律として見た場合には甚

だ區別し難いものである。

更に稍詳しく規範としての道德の意義について述べて見よう。凡そ物あれば、必ずそれに即してその物の當に踐まざるを得ざる理由があるものであり、事あれば、必ずそれに即してその事の當に然らざるを得ざる道があるものである。此の事物當行の理が即ち道である。かの『是以立天之道曰陰與陽。立地之道曰柔與剛。立人之道曰仁與義』(易說卦傳)の如き、『乾道坤道』(易繫辭傳)の如き、『一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也』(同上)の如き、『天命之謂性。率性之謂道。』(中庸)の如き、『志於道』(論語)の如き、又は『朝聞道』(同上)の如き是等の場合の道は、みな此事物當行の理を指すものである。故に朱子などの道猶路也との解釋は至極その當を得て居るものである。若し道は事物當行の理であると解すれば、それは吾人人間にのみ限局されたものではなくして、森羅萬象のすべてに具はるものであると云はざるを得ない。既に人があれば必ず人たるの本性がある。その本性

に率ふことが即ち道である。斯くの如く道は物の本性に率つたものであつて、而して其本性なるものは比較的變化せざるものであるならば、その道なるものも比較的に變化を受け難いことも肯かれる譯である。素行の「聖教要録」卷中には、

『道者。日用所共由當行。有條理之名也』云々
とあるも亦之れを示せるものである。

然るに道に對して是等と別途の解釋を試むる者もある。即ち道は本具の性に率ふ當然の路ではなくして、聖人が吾人衆生をして守らしめんがために作爲したるものであると解するのである。荀子の如きは即ちこれであるが、わが國に於いても、荻生徂徠はこの説を奉じて、彼の「辨道」の中に『道者統名也。舉禮樂刑政凡先王所建者。合而命之也。非離禮樂刑政。別所謂道者也』

といひ又、

『先王之道。先王所造也。非天地自然之道也。蓋先王以聰明睿知之德。

受天命。王天下。其心一以安天下爲務。是以盡其心力。極其知巧。作

爲是道。使天下後世之人由是而行之。豈天地自然有之哉』。

と述べ、更に「辨名」には「道者統名也。以有所由言之。蓋古先聖王所立焉。使天下後世之人由此以行。而已亦由此以行也。辟諸人由道路以行。故謂之道。」と説いて居る。所謂統名とは、禮樂刑政の四者を統括せる名稱であるとの意であらう。さすれば、禮樂刑政の外に別に道なるものゝあるべき道理がない。而してこの四者は古聖先王の定めたものなるが故に、道も亦古聖先王の作爲したところのものであるといふのは當然の論理である。かくの如く、道については自然存在説と聖人作爲説との兩様の解釋はあるけれども、是は其起源に關する異説であつて、道を以て吾人人類が、必ず踐むべきの軌道であるとする點に於ては、兩者全く相一致して居るのである。かくの如く、吾人が日常生活に於ける行爲の規範には、風習法律道德の三

者がある。以下私は聊か此等三者の總括的研究を試みやうとおもふ。ハルレ大學のローマ法教授シタムラー氏は、その著『經濟と法律』に於いて、社會生活を分つて内容と形式との二相となし、經濟を以てその内容に屬せしめ、法律及び外的規^{イッソレリヤ}律(道德をも含む)を以てその形式に屬せしめて居る。即ちこれを表示すれば次の如くである。

社會生活	内容	經濟
形式	法律	外的規 ^{イッソレリヤ} 律(道德をも含む)

而して、彼の見解に従へば、社會の進歩發達は、此社會生活の内容と形式とが相合致するか、若しくは相反對するかによつて規定せらるゝものである。而してその法律及外的規^{イッソレリヤ}律といふは、これやがて吾人が前に述べたところの風習、法律、道德の三者に相當する。シタムラーの此説は社會の進展を説明するのには甚だ具合の良い説であつて、彼は之れを以つて巧みに現代の

資本主義の社會を説明し、且今後如何になり行くべき筈であるかといふことを論じて居る。兎に角是等の三者を社會生活の形式と見るといふことは甚だ面白い見方である。(私は此の説を基礎として、社會生活の内容と形式と題し、丁酉倫理會講演集に述べたことがある。就いて參照されんことを乞ふ。)猶是等の三者は前にも述べたるが如く、これを總括考察するときは、頗る區別し難いのである。例へば、夫たり妻たるものは、共にその品行を慎しまねばならぬといふことは、或はこれを風習ともいふべく、又法律の定むる所であるともいふべく、更に又道德の命ずる所であるともいふことが能さる。(勿論我が國の現行の法律上では、有婦の夫が他の女と通ずることがあつても之れを罰する規定はないけれども)。

此等の風習、法律、道德の三者が、截然たる區別を得がたいといふことは、之れをその起源より觀する時は、當に其然るべきことを想察し得るのである。即ち支那に於ける「禮」は、吾人の言ふ所の「風習」に相當するものであるが、此の

「禮」の中には、所謂法律(民法や刑法)らしいものもあれば、儀式の如きものもある。従つて「禮」は、風習、法律、道德等の、未だ分化しなかつた時代にそれ等の全部を指したものであるといふことが能き。換言すれば法律、道德はみなその禮から分化、發展し來たものといふことが能きるのである。

何れにもせよ、風習、法律、道德の三者は、吾人の國民的生活の規範をなすものであつて、極めて重要なものである。吾人は、以下更に節を更めて、聊かその各々について研究して見ようと思ふ。

第二節 風 習

風習の意義——風習の權威——風習の社會的職能

風習に服従する上についての心得。——(一)眞の風習と似而非風習

とを區別すること——(二)良風美俗と惡風陋俗とを區別すること——

(三)保守的にならぬやうにすること。——教育者たるものゝ責務。

風習の存續傳播をなす所の原因——(イ)模範(ロ)模倣(ハ)強制

一民族・一國民・一社會・一地方、若しくは一社會的階級等、或る個人を超越したる一團體又は一區域に、一般的に行はるゝ慣習であつて、個人の行爲の規範となるものを稱して「風習」といふことは、既に前節に於いて説いた所である。さて此の風習なるものは、個人に對して異常に偉大なる權威を有つて居るもので、個人はどうしてもこれに遵由せず居られない程、強い壓迫を感じるものである。人間の生活といふ點から見れば、極めて些細なる

ことに於てすら吾人は猶常住風習てふ無言の脅威の前に額づいて居るのである。見よ。何人か今日世に憚りなくその衽を左にしやうとするものがあるか。又男子にしてその髪を總髪にしたり若しくは結髪にしたりするに於いて、聊かも躊躇しないものがあらうか。かゝる些末事に於いてすら然うである。その他のこと推して知るべきである。加之時としては道理に於いては謬れることであり若しくは全然無意義のことである事柄でさへそれが風習として社會に行はれてゐる限りは、強い力を以て吾人を壓迫するものである。所謂種々の迷信の風習はそれである。かくの如く吾等は絶えず世間に對して名狀しがたき壓迫を感じ、思惑を顧慮し、きまりわらさ、を覚え、それやこれやが皆合して一種の威壓として感ぜられるのは、畢竟みな風習の無言の權威の發動せる結果に外ならない。

往昔社會學や人類學などのまだ十分開けなかつた時代に於ては、唯想像によつて野蠻未開の民族は銘々皆勝手の行動をなし、無規則無節制の生活

をなし、弱肉強食の狀況を呈してゐたものゝやうに思はれてゐたのであるが、其後彼等の探検調査が行届くに從つて、それは全く空想から出た誤であつたことが發見されたのである。野蠻未開の民族の生活といへども、決して無規律無節制なるものでなく、却て案外井然たる秩序を有つてゐるものである。而して其秩序を與へてゐるものは何であるかなれば、それは實に風習である。野蠻未開人は風習を以て絶対的權威となし、それに盲從して何等怪しむ所ないのである。彼等は何故といふ理由を問ふことなく、唯風習なるが故に風習に遵ふのである。彼等は風習は自分達の遠い遠い祖先から遵守し來つたもので、而して自分達に傳來したものであるからといふので、それに服従するのである。彼等は自分達の現在の生活上の便・不利・不利などには拘はらず、絶対にそれに服従するのである。多くの場合に於いて彼等は共產生活を送つてゐるのであるが、而して其共產生活は今日の社會主義者などが理想として居るものよりも遙に立派なものであるが、さう

した生活を行ふことを得るのも、全く風習の威力によつてである。風習が野蠻未開の民族に絶大の權威を有し、彼等がそれを恪守するの狀態は、眞に想像以上である。風習は野蠻未開の民族には、同時に法律であり、道德であり、彼等の行爲を規定するすべてである。

風習は獨り蒙昧種族の間に於いて絶大なる勢力を有つてゐるのみならず、道德や法律やが既に分化して、それ等が各獨立の權威として個人の行爲を律する文明社會に於ても亦比倫なき威力を現はしつゝあるのである。彼等は直接に個人の行爲を支配するのみならず、法律や道德をも左右し得るの力を有つて居るのである。例へば獨逸などに於いては、決闘は法律の禁じてゐる所なるに拘はらず、軍人や學生などの間には風習として公々然行はれてゐる。又ローマ法などに於いては、裁判官の心得として「風習の命ずる所と法律のそれとが相扞格したる場合には、裁判官は宜しく風習に従つて裁判すべし」と示されて居たのである。我が國に於ては、室鳩巢などは

其著「駿臺雜話」卷二に於いて「風俗は政の田地」と題して、

「しかるに天下國家には、風俗といふものばかり大切なるはなし。君上の威は天の如く、其恐るべき事は雷の如し。たれか背くべきなれども世話に大勢に手なしといふやうに、一世の風俗には勝がたし。さる程に號令法度もそれにて一過は改るやうなれども、つひに風俗にけをとされて、あまねく下へ達しがたく、ながく末まで遂げざる程に、たゞ局面ばかり取傳へて、はては風俗のなりになりてやむぞかし。たとへば風俗は田地なり。政は穀種の如し。たとひ嘉穀の種にても、地ごしらへあしくしては、そだちがたし。そのごとく善政良法といへども、風俗とゝのはずして行はれがたし。穀類のそだゝん事を欲せば、地ごしらへするにしくはなく、政令の行はれんことを欲せば、風俗をとゝのふるにしくはなし。」

と言つて居る。これらは、皆明かに、風習の勢力の絶大にして、君主の威嚴又は法律命令の力を以てしても、容易く易へ難きことを語れるものである。

かやうに風習は社會的に權威を有つてゐるものであるが、それが一社會の民心を統一し、其團結を鞏固ならしめる爲には甚だ必要である。風習は最も確定的な而して最も強壓的な社會精神の發現の一つである。天性社交性——ダードは之を模倣心と名づけた——を具へてゐる人間は、如何うしてもそれを分前せずにはをられない。社會の風習に従はずにゐては、いつまでも其社會から仲間外れにされてゐる感じがして、孤獨寂寥の感を禁じ得ない。偶には社會圏外に出て、白眼世上の人を見ることもあるし、又さうした事の必要な場合もあるけれども、それは自分が社會から遠ざけられたのでなくして、却て自分から社會を遠ざけたのであつて、孤獨の感をしない處か、却て内心一種の誇を感じる位である。けれどもさういふとはむしろ稀有のとであつて、普通の場合に於いては社會一般の仲間から外されることは、常人の堪へ難いとするのである。そこで人間の模倣心は知らず識らずの中に作用して其風習に従ふやうになるのである。其風習に従て而

して後初めて社會の一員となつた心持になり、何等一般から疎外されてゐるやうな氣が消えて、安心を覺ゆるのである。ロツスは此心を風習||模倣心といつて居るが、此風習||模倣心を刺激し、之を興奮せしめ、作用せしめるのが風習である。それだから風習は民心を統一し、社會の團結を鞏固にするのに、與つて力あるものであるといつた所以である。

斯くの如く風習は社會の團結を鞏固にする所の社會精神の發現なるが故に、社會としては是非共個人を之に服従せしめねばならず、個人としては必らずそれを遵守しなければならぬものである。しかしながら其風習に服従するに當つて、吾人の當さに注意しなければならぬ個條が、少くとも三ヶ條ある。其第一ヶ條は、眞の風習と似而非風習とを區別するところである。風習は其通俗の用方に於いては外延が甚だ漠然たるものであつて、種々雑多の似而非風習がその中に混在せしめられてゐる。例へば眞の風習カヌクムと、一時のコンツェンシヨナリテイとは異つてゐる。ロツスは前者は、祖先から子

孫へ、世代から世代へ縦に傳へられる傳統で、後者は同時代のものゝ間に、横に傳へられる傳統であると説明してゐる。然るに風習の用方では此兩者をも混同してゐることが多い。又風習は慣習(Usage)や習慣(Habit)とも異つて居る。グントやイエリングは慣習(Usage)といふのはある地方々々に行はるゝ部局的風習である。たとへば甲乙の地方によつて異なる所の結婚式の方法や、五節句の仕方などはその一例である。次に習慣(Habit)は、其外延が更に部局的のものになつて、終に個人的のものとなつたものを意味する。たとへば毎朝離床後直ちに散歩するとか、散歩する時には常に一書を携ふるとかいふやうな、個人々々の仕來りをいふものであると説明して、その區別を説いてゐる。然るに此區別をすら混同することがある。最後に風習は流行(Fashion)とも無論異つてゐる。流行(Fashion)は、甲地方から乙地方へ、乙地方から丙地方へと、漸次傳播するものであり、さうして甲地方から乙地方へ傳播した時には、甲地方では却て漸次衰勢になることもあり、依然と

して強勢な場合もある。しかしいづれにしても皆一時的のもので、時に從て次第に變化するものである。かやうに彼等は説明してゐる。此流行の如きも頗る偉大なる壓迫拘束の力を有つてゐるもので、たとへば女子の結髪の如き、本來からいへば結髪そのものが可笑しいものかも知れないが、しかし時々異つた形が異常なる力を以て流行する。そして、それに從はないものがあると、何となく人の目に立つし、又其人自ら何となく仲間外れになつた感じがする。乃ち人々は皆自然に其流行の形に結髪するやうになる。是は單に結髪の一例を挙げたのであるが、其他衣服の色なり、模様なり、仕立なり、皆流行があつて、同様に強壓を個人に加へるのである。こゝに於てか人々相競ふてその流行を追はうとする。それらの中には甚だしき無理算段をしてまでもこれに倣はうとする。一方に於いては模倣慾は盛であるが、併しそれを満足せしめんには資方の乏しき者のために模造品乃至偽造品が現はれて來る。かゝる生活が繰り返されて、こゝに始終新しい流

行が行はれるのである。(なほ此の事に關しては、明治三十八年の「東亞の光」所掲拙稿「流行の哲學」に詳述してある。就いて見られんことを望む。)

斯やうに流行も強い壓迫力を有つてゐる一種の社會精神であるけれども、是亦風習とは其性質を異にしてゐるものである。然るに風習といふ語の俗用に就いては、之とも混同してゐることがある。だから嚴密なる意義の風習には是非服従しなければならぬものであるが、それと混同されて居る似而非風習とはよく區別しなければならぬ。しかし所謂コンヴェンションでも、慣習でも、やはり社會精神の表現たるが故に、それが甚しい弊害の伴つてゐない限り、否それがあるが爲に社會生活が却て圓滿に鞏固にせられる限り、それに服従するのは當然である。

風習に服従することについて第二に注意すべきことは、能く風習の内容を吟味して、眞に服従すべき價值あるものと、然らざるものとを區別し、前者は之れを尊重して之に服従するも、後者は必ずしも之を尊重せず、必ずしも

之に服従せざるやうにすることである。凡そ風習の中には、之を倫理上より考察して價值ありと思はれる良風美俗と、殆んど價值なしと見られる弊風陋習とある。たとへば、東京の職人仲間の間に行はるゝ文身の如き、彼等の社會に於ては強大なる壓迫力を有つてゐるもので、之を爲さざれば仲間に對して如何にも幅が利かないのである。そこで彼等仲間は競て身に文するやうになる。又或る地方に於いては、結婚の當夜、若者等が相集つて花嫁をその路に要して惡戯を加へたり、また婚家に亂入して酒肴を強請したりする風習が、今日猶ほ行はれてゐる處がある。之に類した事が猶是等の外に一社會、一階級等に多く行はれてゐるのである。是等は決して良風美俗といへない。此の如き者に服従するのは、却て倫理上の過誤であつて、むしろ之を排斥打破しなければならぬ者である。しかし是等は風習にあらずして慣習であるとも考へられる。たとひ慣習であるにしても、それは改良すべき筈の慣習である。其他音問、贈答、接待等の方面に於いて、各人が風

習として怪しまず行つて居る事柄のうち、大に改良しなければならぬと思はれる者が随分ある。(丁酉倫理講演集所載太田秀穂氏論文「行ひ易き道徳」を参照されんことを乞ふ)。又迷信から來て居る所の「禁厭祈禱方角縁起」「日」などの中にも甚だしい陋風惡習と認むべきものが澤山ある。是等も皆打破改良すべきものであつて服従すべきものではない。

風習に服従する上について最後に注意しなければならぬことは風習の起源に關しては種々の説があつて、未だ定説と稱すべきほどのものがないといつて可いのであるが、しかし多くの場合に於いて風習は社會の性質や、境遇や、文野の如何に應じて、その人倫を正し、秩序を整へ、隣保郷黨の交際を圓滑にし、以て社會の團結を鞏固にすべく起つたものであるとする點に於いては、専門の諸家略その見を同じうして居る。風習の起源果して斯くの如きものであるならば、社會の性質、境遇、文野の變ずるに従つてその風習の變ずるのも當然の道理な譯である。然るに風習が一たび風習として傳統的

に傳へられると、それは固定的のものとなつて、中々變化しやうとしない頑固なものとなるものである。即ち風習は頗る保守的な固定的なものである。風習の性質此の如きものであるから、若し之を墨守して時勢の變遷と共に移ることを知らない時には、全く頑迷固陋となつて、世の進歩を阻害することゝなるのである。それ故此點に注意するとが甚だ肝要である。例へば一旦嫁して後、不幸にして寡婦となつた女は再婚すべからずといふは一般の風習である。「女大學」は「婦人は夫の家を我が家とする故に、唐土にては嫁を歸るといふ。我が家に歸ると云ふ事なり。縦夫の家貧賤なりとも夫を怨むべからず。天より我に與へ給へる家の貧しきはわが仕合の凶しき故なりと思ひ、一度嫁してはその家を出でざるを女の道とすること古聖人の教なり。云々」と説いてゐる。「女大學」は徳川時代の女子の經典であつて、貴賤の別なく皆之を奉じたものである。然るに明治の世となつてから此再婚否認を陋風なりとし、之を反對するものが現はれた。福澤氏の「女大

學評論』の如きは實に其尤なるものであつたといつて可からう。然るに爾後日露戦争が起つて、それが爲めに澤山の若い寡婦が生じたので、それまでには單に理論上の問題であつたものが、爾來急速の解決を要する實際問題となり、女子再婚問題は實踐道德上の一燒點となるに至つた。

さて女子は再婚しても可いものか、將た悪いものかといふに、是は何れにしても絶對的にはいへぬことである。即ち絶對的に可いともいへず、又絶對的に悪いともいへぬ。我が國に於いても再婚に關する思想は大體からいへば之れを非認する方に傾いてゐたとはいへやうが、始めから一定して決して變化せざるものであつたとはいひにくい。今日では法律でも或る一定の條件の下には女子の再婚を認めてゐるし、又再婚しても血統の上から將た社會の秩序の上から考察して、必ずしも不都合なことばかりであるといへず、却て其當人及社會一般の福祉に貢獻する場合もある。さうした場合には、一概に再婚不可をいはず、却てそれをする方が可いのである。

それを從來の惰性におのみ支配されて頑固に再婚を非とするのは、所謂柱に膠するものであつて、世の變遷進歩と共に推移する所以でない。是は單に一例を擧げたに過ぎぬのであるが、すべて其通りであつて、曾ては良風美俗であつても、後にはそれが變化してそうでなくなることがある。是れは大に注意すべきことである。

特に教育者たるものは、此風習について甚大の注意を拂はねばならぬ。第一教育者は被教育者の個性を開發すると同時に、努めて其地方色を鮮明にしなげばならぬと唱へられてゐる。謂ふ所の地方色を鮮明にするとは、果して何の謂であるか。そは恐らく地方地方に特有なる風習、嚴密に云へば慣習を保存し、之を發揮するといふことであらう。果して然らば、若し其保存し、發揮するに價值あるものを保存し、發揮するのであつたならば、固より當然のことであり、又大に賞讃すべきことであるけれども、若し地方固有の慣習なりとて、世の進歩、變遷に伴はざるが如き、所謂弊風、陋習をも、地方

色の名に於いて之を保存し、發揮せんとするが如きは、決して稱すべきことでない。されば教育者は常に此點に注意し、風習の内容に就て一々之を批判的に吟味し、其保存、發揮すべきは之を保存、發揮し、其擯斥、廢絶すべきは之を擯斥、廢絶しなければならぬ。又常に社會の變遷推移に注意し、地方地方の風習をして之に順應するやうにしなければならぬ。教育者は學校内に於いて被教育者を訓へ導くべきものであると同時に、學校外に於いて社會一般を誘導感化しなければならぬ。否、社會一般を誘導感化することなくしては、學校内に於ける作業も十分其功績を擧げ難い。故に教育者たるものは、學校内の教育者たることばかりを期せず、同時に少くとも一郷一黨、否、全國民の教育者を以て自ら任ずるの大抱負がなければならぬ。況んや近時男女の青年團なる者が都鄙の間に勃興しつゝある今日に於いては、其指導、誘掖は是亦實に教育者の任務であらねばならぬ。

然らば、風習は如何にして保持、傳播せられるか、次ぎにその點について説

明しよう。風習の保持、傳播は、(イ)模範と、(ロ)模倣と、(ハ)強制とによつて起るものである。模範とは風習を身に體して之れを實行し、而して他をして之に倣はしめる處のものをいふのである。然らば其模範となるものは誰れかといへば、それは父母、長者であらねばならぬし、又職業の上から云へば、教育を業とするものなどは専らそれであらねばならぬ。グントなどが云つて居るやうに、風習は個人の習慣から段々變遷して起ることもあるものである。それゆゑに一郷一黨に好模範のあるとなひとは、風教の興廢に甚大の影響を及ぼすものである。されば父母、長者等は、此點に就て細心なる用心をしなければならぬ。室鳩巢は前に引用した「風俗は政の田地」といふ題目の中に猶次の如くに説いてゐる。「されば風俗の本は人君の身にあり。人君たる人、身を修めて下を化するといふは、古今不易の道なり」といひ、又「風俗を維持することは、君一人の力にては及び難し。時の執權をはじめもろもろ官長として群下の上に居る人、各君の意をうけて身を修め、行を慎みて、人の

手本となるやうだにあらば、其下にたつ人々のづから恐るゝ事あり、恥る事ありて、法令もきくべき程に、風俗も改まりてゆくべし云々。しかしたとひ好模範ありとても、人に之に倣ふの精神なければ、その好模範も畢竟床の飾物に過ぎないこととなる。然るに人には強烈なる模倣心がある。此模倣心のあるが爲めに社會生活も可能になるとさへいひ得る位である。現にフランスのタードは模倣を以て社會生活の基礎原理としてゐる。タード(Tard)は「吾人の社會生活は、反覆といふ一般的法則の、特殊の場合に現はれたものに他ならない」と言つて居る。此の反覆といふ一般法則が、自然現象界にあらはれては波動となり、有機界にあらはれては遺傳となり、而して吾人人類の社會生活にあらはれては模倣となつて居る。此の如く人には強烈なる模倣心があるので、人は一定の雰圍氣の中に置かれると、知らず識らず其周圍の模倣をなし、一般人と同様の状態にならねば已まぬ者である。恰度空氣が氣壓の高い處から低い處へ、壓力が平均するに至るまでは流れ

て已まぬやうなものである。夫の流行の如きも、畢竟するに此模倣の法則の現象の外のものではない。曾て英國の社交界で、鎖なしの時計をもつことが甚だしく流行したことがあつた。それは時の英國皇帝エドワード七世が、未だ皇太子殿下で在らせられた時、さる劇場に臺臨あらせらるゝに當つて、時間切迫の爲めに時計に鎖をつけることを忘れ、そのまま臺臨せられたのに基因したといふとである。此一のエピソードや、又これに類した他の多くの挿話によつて、風習や流行やの行はるゝは、いかに人間の強い模倣心によるかといふとを窺ひ知ることが能きる。模倣心は、個人意識、即ち自覺の發達の幼稚なる間には一層強く作用するものである。即ち兒童は大人に比してこれに影響せられることが遙かに強い。加之模倣心其の者は盲者である。唯他を模倣しさえすれば可いのであつて、其模倣されるものゝ善惡美醜を別けて、その善良なるものは之を模倣し、醜惡なるものは之を斥けるなどといふことはない。従て彼等兒童をして良風美俗を繼承し、之

を發揮せしめんとせば、努めて良風美俗を振起して、その雰圍氣をして常に
 淨く正しくあらしめなければならぬ。是れ學校などに於いて、良校風の振
 起の訓育上甚だ重要な所以である。

模倣の外に風習の傳播を助くるものは強制である。而してこれには内
 的強制と外的強制との二種類がある。外的強制といふのは、社會が自から
 手を下して、制裁を加へることであつて、内的制裁とは、個人の良心からのそ
 れを指すのである。夫の社會の風紀を紊り、秩序を壞る等、すべて社會の風
 習に離反せんとする者に對しては、或はその名譽地位を剝奪し、或はその所
 屬團體又は組合より除名し、或は個人的交際を絶つ等のとによつて、彼等に
 精神的痛棒を喫はしめ、以て彼等自ら、内よりの正しき淨き聲に傾聽せしめ
 んとするものである。即ち個人精神の覺醒を強制するの謂である。社會
 的に見れば強制であるけれども、個人的に見れば自己の覺醒である。良風
 美俗の維持及び普及發展には、最も根本的なる楔子といふことが能きると

思ふ。(社會の制裁と個人の良心との關係については、『哲學雜誌』所載、拙著
 『社會の制裁と個人の良心』を參看されんことを乞ふ。)

第三節 法律

法律の支配——法律の複雑となりゆく理由——無過失損害賠償論——

立憲國の意義——法治國の意義——儒家の法治觀——

法律と道德との關係——その假定的原則的説明——赤穂義士の例——
 結論。

既に第一節に於いて述べたるが如く、凡そ國家的生活をなせる國民は、成
 文法とか、習慣法とかの別異はあつても、必らず何等かの法律を有つて居ら
 ないことはない。而して其法律を行爲を規定する所の規範の一種として
 ゐないことはない。

我等日本國民も所謂法治國の國民として——其法治國の意義の詳しい説

明は後に之をするが——近世的意義の完備した法律を持つやうになつたのは、實に明治以後のことであるが、しかし廣義の法律は、古代から之を有つてをり、且之を遵守してゐたものである。古くは大寶令の如き、武家時代の式目の如き、又徳川の百ヶ條の如きそれである。此等の法律は法律とはいふものゝ、之を現代のそれに比較すれば其分科も明瞭ならず、條文も完備せず又方式も不定で甚だ難駁なものであるが、しかしそは法律の進化上當然の事柄である。法律は之を圖式的にいへば國民精神の顯現たる風習の一部が、或る一定の立法的手續を経たるものを指すものである。されば國民精神が比較的簡單であり、其國民精神の發表される社會が比較的單純であれば法律も亦從て簡單であり、社會の組織が複雑となり、國民の思想が精密となり、各個人間の關係及個人と國家との關係が煩瑣になれば、法律も亦それについて複雑、精密、煩瑣になるのは當然のことである。從て斯の如きは我が國に限つた事實ではなく、實に世界共通の事實である。

例へば吾人の今日の私的生活に就いて稽ふるも、吾等は必ずしも一々民法の條文を諳んじてそれに則つて生活してゐるといふ譯ではないが、しかしながら自然にそれに遵つてゐるのである。そこで翻て一度民法を見ると、その規定や實に微を穿ち細を極めたるもので、之を古代中世のものに比較すると、殆んど比較にならぬ程完備したものである。斯様な煩瑣なものが、どうして行はれてゐるであらうかと自ら怪しく思ふ位である。而かも其實は大概銘々行つてゐる事柄である。これは畢竟それだけ我等の私的生活は複雑になり、各個人間の權利義務の關係が繁雜になつて來たことによるのである。昔は漢の高祖その國を建つるに當りて、法三章を以て民を治むべしと言つたのは有名なる事であるが、その時代はそれでも宜かつたのであらうが、今日は最早やそんなことでは到底國家を統治することが出來なくなつて來たのである。兎に角文明國民は、成文法、習慣法の別はあり、簡單複雑の差はあるが、必ず何等かの法律を有つてをり、それに服従してゐ

ないといふことはないのである。

然るに世には法律が益繁くなり、緻密になるのを観て、それは末世のほかない状態であつて、實に長大息すべきものであるとするものがある。一切の文化を呪ふ所の老子や、ルツソー流の思想を懐いてゐるものは、特にさういふことをいふのである。しかしながらそれは社會の文化的生活の發達の理由を知らざるものゝ言であつて、敢て取るに足らぬ。法律が緻密になり、複雑になるのは社會の文化の發達上、實に自然の過程であつて、人力で如何ともし難いものである。然らば如何なる自然の過程によるものであるか。吾人は此に少くとも四つの事情を擧げることが出来る。

(一)權利思想の發達は、近世の社會に於いて最も顯著なる事實の一である。人々相互に自己の權利を保持し、且つこれを主張せんがためには、勢、精微なる法律の規定を設けて、その衝突、扞格を防止しなければならぬ。これの一。

(二)駁々たる社會の發達に従うて、人と人との交渉關係はその度益々繁雜となり、その範圍いよ／＼擴大せらるゝに至つた。その人事關係を規定する法律が、それにつれて漸を逐ふて複雑煩瑣となり來るのは、當然の歸趨であらねばならぬ。これその二。

(三)今や世界に國するほどのものは、鎖國孤立の地位を保つことが出来ない。又それに安んじ得るものでもない。精神的に物質的に必らずや國際關係に觸れなければならぬ。従つてその日夜に交渉ある列國が緻密なる法律を有する限り自國のみそれと懸隔して、到底相容れべくもないやうな簡單なる法律を有つてゐることは出来ぬ。殊に内地雜居が國交際の原則として行はれてゐる今日に於いては、各國の法律は各其特有の性質に根ざしてゐる差異のあることは勿論であるが、幾分かづゝ相互に平均して行く傾向あるのは、是亦當然なことである。これ第三の事情。

(四)人動もすれば、法律は兎角拘子定規となり、柱に膠するの弊に陥り易

きを謂ふが、是は如何にも尤もなことである。けれども又一方から見れば、纏綿たる情實關係の外に立つて、秋霜烈日寸毫も假藉するところなく、公平無私の判断を下す者も亦法律である。されば極めて複雑なる又非常に繁劇なる人事交渉の中にあつて、情實の故に條理を紊らず、私曲の爲に公安を害はざらんとすれば、勢公平なる法律の裁定に依らざるを得なくなるのである。これ社會の人數が大數となり、其關係の繁劇となるに従て、法律の完備を要する第四の事情である。

如上の理由によつて考察すれば、人間の思想、社會の組織、及其內的外的の關係が複雑となるに従ひ、法律が次第に複雑となり、完備するやうになるのは、洵に自然の趨勢であつて、不得已事である。特に輓近に於いては法律は愈精密となり、其範圍は益擴張される傾向がある。それは、昔時に於いては、法律はたゞ單に國家の安寧秩序を維持するに必要な限度に止るべきものと考へられてゐたのである。即ち法律の職能は、消極的のものと思惟せ

られ、積極的に國民の利益幸福を増進するを企圖するは、むしろ道德の範圍であつて、法律の關與する所でないとせられてゐたのである。然るに輓近に至つてかく道德の職分なりと做されてゐたところの積極的企圖をも、法律の領域内で規定すべき者とされるやうになつたのである。それは近時頻りに唱道せられ、現に諸國の立法例に表はれてゐるところの、無過失損害賠償の思想である。

此の無過失損害賠償の思想は、民法に於いて發達してゐるものである。この思想に依れば、過失によりて他人に損害を及ぼしたる場合は、勿論その損害を賠償する責任があるけれども、全然無過失の場合に於いても、他人に迷惑をかけた場合には、その賠償の責に任せなければならぬと云ふのである。輓近人の耳目を駭かしつゝある大工業の發達は、危険なる藥品や器械等の使用を必要ならしめ、従つてそれらの危険物が不慮の災禍を招來すること日に多きを加へてゐる。かくて招來せらるゝ不慮の損害に對しても、

工場主はその賠償の責任を負ふべきものとせらるゝのである。これ近時法律上に重要な一地位を占めつゝある思潮であつて、我が國に在つても、寄席、湯屋等に關する取締規定、所有物權の他人に及ぼす關係の規定、その他商法、鑛業法等の上に、この思想が幾分顯はれてゐるのである。けれどもこの思想の特に發達せるものは西洋諸國の法律であつて、その詳細は、岡松博士の「無過失損害賠償論」に明かである。該書によれば、フランスの一學者の如きは「損害賠償の責に任ずべきや否やは、無過失か有過失かが問題ではなくして、その損害を惹起した原因の所有者が、金を有つて居るか否か、問題となる者である」とさへ言つて、之れを立法上の原則としやうとしてゐるといふことである。かくの如きは畢竟、法律に於いても、積極的の規定を設けんとする傾向の一表徴である。

かやうに法律は社會上の諸般の變遷發達につれて、社會統制上の一大勢力となりつゝある。然るに一部の人はかゝる状態になりつゝある現代を

もつて是は實に慨嘆すべき澆季の世であると悲觀するのは、それには幾分理由のあるには相違ないが、しかし法律の斯くの如くにならざるを得ざるに至つたのにも十分の理由のあることなれば、我等は徒らに悲觀するをやめて、可成それを正當に適用することを努めなければならぬのである。

かくの如く法律は、國家生活を爲す所の國民の行動の一規範として、風習や道德と相並んで存在するものであるが、今日は特に或は法治國といひ、或は立憲國といつて、そうした體制が國家生活の常態であり、又其最も優秀なる様態であると考へられてゐるやうである。此等の概念は國民生活上緊要なものであるから、聊此に説明しよう。

第一に立憲國といふ概念を解剖せんに、立憲國とは憲法によつて統治されてゐる國家を謂ふのである。然らば憲法とは何ぞといへば、靜的には國家組織の根本體制を規定し、動的には國家各部の行動の範圍權限を限定してゐる所の國家の根本則である。換言すれば、一には統治權の所在を確定

し、二には統治権の行使に一定の規律あらしめ、三には臣民の権利を保障し、國民としての行動に一定の規律あらしむることを規定したものである。更に之れを具體的に説明すれば、我が日本帝國の統治権は天皇の總攬し給ふ所であつて、天皇は統治権の主體である。而して天皇が此國家を統治するのは、常に憲法の條章に率由遊ばされることになつてをり、一方に於いては、我等臣民の権利及び義務を規定し、國民としての行動に一定の則あらしめてゐる。是が我帝國憲法の大趣意である。

次に立憲の政治と人民の參政權との關係について倫理上から考察せんに、歴史上の事實を離れて極めて純粹なる理論からのみいへば、立憲の政治と人民の參政權とは必然相結合すべきものといふ道理はなく、人民に參政權を與へぬ立憲政治といふものもあり得る道理である。換言すれば立憲的專制政治といふものもあり得る譯である。然しながら世界の歴史上にそうした事實は絶えてない。それは憲法を制定して之を布くといふ必要

は、最も多くの場合、又最も重大なる場合として、人民に參政の權を與ふべきか否か、與ふべしとせば如何なる規定、如何なる方式の下に與ふべきか、是等の問題を解決しなければならぬ時に起きたものである。従て憲法を制定する時には、人民の參政權といふことが、必ずそれに書き上げられるやうになつたのである。

然らば人民の參政權は倫理上から觀て果して如何なる旨趣を有つてゐるものであるか。我が帝國憲法に於ける參政權は、天皇の御政治を翼賛し奉る權利といふことに理解されてゐる。即ち我等人民の知識道德は、我が帝國の政治に參與し得るだけに成長發達したるによつて、銘々其分に應じて天皇の御政治を翼賛し奉るといふ趣意である。若し我等人民の知識道德が幼稚であれば、そうした事は出來る譯はないが、兎に角其負擔に堪ゆるに至つたので、天皇は憲法を布いて我等に參政の權を與へさせられたのである。故に參政權は一つの權利であるが、觀方によつては我日本の事を我

等自ら始末をしなければならぬ義務であるともいへるのである。即ち我等は參政權を得たことによつて、大なる義務を課せられたのである。

我等國民が參政の權を與へられたといふことは、我が國の歴史あつて以來、明治になつて始めてのことである。我等は宜しく明治大帝が我等に參政權を與へ給ひし聖意を奉體し、赤心を披瀝して共に任務を盡くさねばならぬ。猶此點に聯關して論ずべきことがあるが、そは之を第四章に譲り、今はこれだけに止めておく。

次に法治國てふ概念について説明しよう。法治國とは人民の私的及公的生活に於ける種々の關係を、すべて權利義務の關係なりと觀て、之を法律によつて規定し、支配せんとする所の國家の行動上の組織をいふのである。然るに法治國といふ概念は、時として徳治國といふ概念と對照して用ひられる處からして、屢法治國とは唯法律のみを以て一國統治の具となし、人民の行動に對する唯一の規範となさんとする所の國家の組織をいふもので

あるかの如く理解せられることがある。換言すれば法律萬能であつて法律さへあれば風習も要らず、道德も用ない國家組織であると理解せられるとがある。法治國を斯くの如く觀念するのは、固より大なる誤解である。

國大に人多く、事繁くなつては、其都度／＼に適宜の處置を取ることには困難であつて、勢、法制を立て一般的に之を律せざるを得ざるに至るのは當然である。それ故近世國家は皆法治國になつたのは無理からぬ事である。しかしながら其法治國といふは、法律さへあれば風習も道德も共に必要なしといふのではない。法律は之を表現せられたる點より見るも、又之を心理的方面よりいふも、共にその範圍に局限せられたる所があつて、是のみで國家を統治し、社會を規制し、人々をして安寧福祉の生活をなさしめることは難いのである。

先づ之を其表現の上よりいへば、第一に、國家の法律は當該國家以外に其効力を及ぼさないし、第二に、一國內に於いても、一たび明文として示された

る以上は、そこに自からなる制限を受けて居る。設令、法律の解釋には、或は類推解釋を許し(民法)或は之れを容さない(刑法)といふ如く、多少廣狹の差異があるとはいへ、兎に角一旦成文として規定せられたる後に於いては、其類推の範圍の如きは知れたものであつて、甚だ窮窟な、杓子定規になり易い。即ち法律は時としては或は過ぎ、時としては或は及ばざる所がある。従て時としては餘りに嚴に過ぎて人を誤り、時としては餘りに緩になつて事を紊るやうなことになる。之に反して道德には國境がない。即ち一國內に局限せられたものでないと同時に、又何等成文に規定せられたものでもない。變通自在、能く人と事と場合とに處して圓融無碍なる處分をなすことを得るものである。

次に之を心理的方面から見ると、法律は國家の權力を恐るゝの念慮を以つて、その拘束力の根源としてゐる。換言すれば、法律に違反すれば國家の權威からして、一定の制裁を受けなければならぬ。かういふ恐怖又は拘

束の念が、法律に遵ふ主なる動機なのである。従つてそこに一種の局限の存することは争はれない。然るに道德は本來自由の心を以てこれを守るのである。さればその規範に準據する心に於いて、既に兩者の間に大なる徑庭がある。故に論語にも

子曰く、之を道くに政を以てし、之を齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥づるなし。之を道くに徳を以てし、之を齊ふるに禮を以てすれば、恥づるありて、且格し。

といつてある。即ち法律の一途によつて民を治むる時には、これを免れて恥づる所なく、單に表面上の服従を事とし、未だ衷心より國家に奉仕するものがないやうになるといふのである。古來儒教に於いてかくの如く法律のみを重視して、國家を統治せんとするところの、所謂法家者流(刑名家)を卑下したのは、全くこれに本づくのである。孔子も亦法家者流の始祖管仲を評して『管仲微りせば、吾れそれ髮を蒙り、衽を左にせん』といつて賞揚した

る一面に於いて、『管仲の器は小なる哉』といつて貶毀し去つたのである。山鹿素行の如きも『語類』第三十五卷に於いて、大要下の如く述べて居る。『管子といふ書は、先儒が既に考へたやうに恐らくは其の全部は管子の手になりたるものに非ざるべし。されど本書によりて彼の言動の如何なりしかを知るに足るべし。』とて『管仲者一世之雄才。而九合之力。一霸之功。非人之可及。而其學雜駁不正。其器尤小不大。其知甚陋不明也。故其書太卑。管子之書。全雖不出其手。其言行必如此。其書貪功苟利。無萬世之可法。人君之可鑑。天下之可則。是管仲於功業可稱。於器識局陋也。』と又曰く『不因聖學。則不知道德。不知禮樂。故輔君建功。多以刑法。管仲相桓公。勝敵輔政。九合諸侯。專盟會正名法。竟以緊法爲要。商鞅之毒。李斯之禍。皆此餘流也』と論じてゐる。眞に其通である。

私は最後に法律の規範と道德のそれとの關係を考察して、以て本節を終らうと思ふ。理想的にいへば、法律と道德とは、必ず相衝突しなければなら

ぬ性質のものではない。何となれば、眞に正しい法律であるならば、それは必ず道德の承認せるものであるべき筈であるからである。けれどもこれは理想的の法律、理想的の道德の場合であつて、實際に於いては兩者互ひに相扞格するところのあるは、我等の屢睹聞する所である。然らば本來相合致すべくして離反し、協調すべくして衝突するのは抑如何なる事情に由るのであるか。私は此には主として次の二項を挙げたいと思ふ。

(一)既に言へる如く、道德は不文の律である。不文なるが故に能く時代の推移、社會の變遷に伴つて變化し適應しゆくことが能きる。之れに反して法律は、明文によつて定められたものであるから、いかにその解釋を自由にするも、なほ膠柱のきらひなしとはいひ得ない。かくて法律は動もすれば時勢と相伴はず、境遇と相副はざるやうになるのである。これ法律と道德とが時に相背反するの觀を呈するに至る事情の一である。

(二)第二の事情として數ふべきものは、全然これと反對なる場合である。

抑、法律は一時代の國民精神中に存在するところのものを、成文として規定するのを本則とするものである。而も人事關係の彌々複雑なる時代に於いては、嘗に一國內のみならず、國交際上の關係の事情をも顧慮しなければならぬといふことがある。そうした場合には、國內の事情としては多少無理であるなど思はれることでも、之を法律として規定しなければならぬことがある。我が國が彼の條約改正の爲めに、即ち不對等の條約を改めて對等のものとし、治外法權——領事裁判權——を撤廢して、國家の體面を完うせんが爲めに、一切の法典の改正と完備とを取り急がなければならぬ必要があつた。そこで法典調査委員會を設けて、これが調査立案をなさしめ、急に之を制定する様にしたのである。かうした場合に在ては、唯我が國民精神とか、我が國情とか、國俗とかばかりを顧みてゐる譯には行かず、廣く萬國の法規をも參照しなければならず、加之それに參與した學者達も、各其學んだ所に偏するといふこともある譯で、出來上つたものは、頗る鵠的のものとなる

を免れない。彼の現行民法に於ける親族篇、相續篇の如きは、後に改正されて始めて現在のやうになつたのであつて、其前の民法では人事篇といふものであつた。然るに其人事篇なる規定は餘りに我が國俗國情に悖つてゐるといふので、其施行を延期して、其間に急いで改正を加へ、而して現行の如くにしたのである。されば其舊民法の人事篇の如きは如何に我が國の實際の事情と離れてゐたものであるかは容易に察知し得べく、從てそれはいふまでもないことであるが、現行の親族篇、相續篇にした所が、極適切に我が國俗に合つてゐるといへぬ個條もあり、又「家」及「戸主」の位置なども十分判明してゐるとはいひ難い。此は法律は時として其當該國の國情と相違ふことのある事情の一例として擧げたものであるが、此他我國には猶大寶令の如き顯著なる例もある。かやうに法律は周圍の事情から餘儀なくされて當該國の實際の事情と懸け離れるに至ることとなるものであるが、道德の方は、無論絶無とはいへぬものにした所で、之を法律に比すればかやうに餘

儀なくされることが割合に尠い。そこで法律と道德との間には自然に懸隔が生じ齟齬が出来るやうになつて、兩者必ずしも相一致しないことになるのである。仔細に云へば兩者の懸隔を生ずる原因は此他にもあるがしかし重なる事情は右の如きものであつて、此等の事情の爲めに法律と道德とは時として相扞格するやうになるのである。

之れを要するに、道德の要求する所は、内心に於いて是なりと信じたることを行ひ、善なりと確信したることを斷行し、不善なりと思惟したることを斷乎として拒斥するに在る。之に反して法律は外的權威を以て、吾人に臨み、吾人に要求するものである。こゝに兩者が時に確執を演ずる緣由がある。果して然らば吾人はこの間の關係を如何にすべきか。これがあるがまゝに放任すべきか、乃至はそこに何等かの調停を試むべきか。これ次に吾人の考察を施すべき所である。

さて如上の事情によりて若し道德と法律とが相衝突扞格した場合には

我等は如何にすべきであるか。法律に遵ふて道德を閑却すべきか、將た道德を重んじて法律を軽く見るべきか。かうした問題に遭遇するのである。此の問題たるや其解決甚だ困難であつて、一概に之を規定すれば却て杓子定規となつて或は甚だしく危険となり、或は甚だしく迂濶なものとなるのである。が、試みに斯くの如き場合に取りべき個人の態度を列擧して見れば、次の二個の事情は之を原則らしきものとする事が出来るであらう。

第一、法律の規定とする所が若し不正なりと信ぜらるる場合には、我等は其法律を改正するの舉に出なければならぬ。さりながら、其規定を不正なりとするまでには、十分なる調査と精密なる研究と、慎重なる考慮とを要する。又必ずしも法律規定を不正なりと信じないでも、其法律の命ずる様にしてのみゐては、却て國家社會を危殆に瀕せしめる結果となることを憂へて、非常に緊急逼迫した場合には、敢て知りながら法律違反の行爲をなすことがあつた。

第二には、たとひ法律の明文として實存するものといへども、時代が懸絶し、事情が變遷してゐるがために、事實に於ては殆んど死文空法に等しく、これを守らずとも、實人生の生活に何等不良なる結果を齎らさないばかりでなく、強いて之を行へば却つて曲事を助成するやうなことがある。これらの場合には法律であつても殆んど法律たるの實を有せざるが故に、知らず識らずに之に違反してゐて、而かも人多く之を怪まざるやうな場合もある。

以上二つの場合の中前者は故意に法律違反の行爲をなさうとする場合であり、後者は知らずそれを爲す所の場合である。従つて前者の場合に於ては世間一般が其法律違反的の行爲たるを意識するも、後者の場合に於ては、殆んど何人も其法律違反たるを意識せずにある所のものである。だから後者の場合には殆んど法律違反を以て目する事は出来ない。従つてそうした場合には何等問題は起らないが、唯前者のやうな場合には、そうした法律違反の行爲は倫理上果して是認せらるるものであるか否や、若し是認

せらるゝとせば、それは如何なる理由に依るものであるか、かういふ問題が起さるのである。

元祿十四年の大石良雄等赤穂浪人の復讐事件は其最も適切なる一例である。當時徳川政府は其當時の法律によつて、私の争闘たる復讐は之を禁じて居たのである。故に法律の見地から云へば良雄等の行爲は違法の不當行爲であつて、當然國法によつて處罰すべきものである。しかしながら觀方を代へて道德的見地から之を見れば、父の仇は俱に天を戴かざるものであるといふのが儒教の教で、而かも君主は其父に準ずべきものである。其君主の爲に仇を報じたのは聖人の教を奉じたもので、寧ろ大に賞讃すべきものでこそあれ、之を非難すべきものでない。かやうに考へられるのである。此の二つの見解には當時各有力な代表者があつて、互に論難相努めたものである。荻生徂徠、及稍時を後にしては太宰春臺の如きは前者の代表者であつた。今兩派の説を吟味するに、其論點甚だ多岐に涉つてゐるや

うであるが、畢竟するに法律違反は其動機の如何に拘はらず、天下に法を正すといふ意味に於いて之を罰しなければならぬといふのと、たとひ法律違反でも、其動機が道徳上賞讃すべき純潔なものであれば、之を容すのが當然であるとするのとの差である。

さて以上の論點について考察するに、國家が法を天下に行ふのは唯法を行はんが爲に法を行ふのではあるまい。必ずや法を行て國を治め人を化し、以て國と人とを進歩發展せしめんが爲めであらう。果して然らば其目的觀からして法の解釋を自由にし、其の適用を中正ならしめることが必要な道理である。是れ今日の刑法に情狀酌量の項があり刑の執行猶豫の制ある所以である。此點からいへば法律は既に道徳の目的觀の下に攝せられてゐるものであつて、吾等は其見地から批判しなければならぬ。即ち吾人は違法事件に對する批判をなすに方つては、嚴正にその動機を檢察することを忘れてはならぬ。又かゝる違法行爲をなすものも、その心底に於い

て、清澄純潔、一毫の私曲をも交へてはならない。飽くまでも公平無私であつて、決して己を利し、一味徒黨を庇ふためにしてはならない。その標準として執るところは、徹上徹下、天下の公道、國利民福のこととてなくてはならない。しかし、いかに國利民福のためであるとはいへ、法を傷ることを敢てする以上、それに對する責任は、自からこれを引き受くるだけの覺悟がなくてはならない。ソークラテイスが、國家がその國神を侮蔑したる故を以て彼を死刑に處せんとするや、彼自からは自己の心情の清淨を信じて疑はなかつたとはいへ、一旦國法によつて處罰された以上は、必ずそれに服すべきものであるとなし、從容としてその極刑に服したのであるが、彼れの熾烈なる此の責任感こそは、仰いで吾人の範となすべきものである。又現行法律は良法でないと思つた場合には、所謂法治國の民として、建白請願又はその他の適法的方法によつて、之を改廢するの權利をも有つてゐるのである。之によつても法律と道徳との間に横はる扞格齟齬を矯正することが出來

るのである。されば吾人は必ずしも法律と道德との板挟みとなりて、苦しき二重生活をなすの必要なく、よく徹底せる純一無雜の生活を生活することが出来るものである。

第四節 家庭道德

文明社會に於ける族制——家制と夫婦制——其重なる差異點——家制と夫婦制とに於ける主徳の異同四則

「フアーミリー」についてのパウエルセン教授の倫理的考察の概要

孝の倫理的考察——子の親に對する本務——野蠻社會に於ける状態
文明社會に於ける状態——家制に於けると夫婦制に於けるとに由て、孝の意義異なれり——支那の影響——支那の孝と日本のそれとの別（忠孝一致）

國家對子供の關係問題——子供は親の子供なりや、家の子供なりや

將た又國の子供なりや——近世國家特に其十九世紀に於ける趨勢

——其解釋——其一例としての所謂義務教育

親の子に對する關係——家制に於けると夫婦制に於けるとに由て

生ずる差異——其間に胚胎する弊風

夫婦關係の道德——支那思想の影響——妻の位置——貞操問題——貞操

の本質——貞操は男女共に守るべき道

國民生活に於いて行爲の規範となる第三のものは道德である。道德は之れを前二節に論じたる國民的生活に於ける他の規範たる風習や法律に比すれば、行爲の規範として更に主要なものである。それ故に此の條項は最詳説を要するのであるが、限りある時間内に於いて其全部に互つて之を論述することは、到底不可能なことである。故に只其最重要緊切なるもの、一二を取つて論じて見ようと思ふ。

道德の規範を論ずるには、之を個人的家族的國家的社會的人道的の五項に分けてするのが最も適當な方法であるが、一は今は是等を悉く論ずる時間

がないのと、一は我が國民道徳の中で最も重要なものは忠と孝との二つであるといふのと、是等の二つの理由によつて、以上五項目の中、個人的社會的人道的の三項は之を省いて、唯家族的國家的生活に於ける道徳的規範に就いてのみ論ずることとする。が個人的社會的人道的生活の三項目は之を省いたといつても、全然論述しないといふのでない、第四章に於いては種々なる點に於いて接觸してをるのである。先づ取り敢へず家庭道徳に就いて論ずる。

如何なる野蠻民族の間にも、又如何なる開明民族の間にも、遍く認めらるるところの制度のうちで、族制の如きは其最も顯著なる者の一である。蓋し人間の社會をなす所、夫婦なく、親子なきものはない。既に夫婦あり、親子あらば、そこに族制の生ずるのは自然の成行なるが故である。而してその族制の形は、民族の特質の如何により、社會及階級の如何により、文化發展の程度の如何により、又はその他の事情の如何によつて、實に種々雑多を極め

て居る。これが爲めに族制は大いに研究家の注意を惹起し、今日西洋諸國に在つては、社會學者をはじめ、これが研究に没頭するもの頗る多く、これに關する論著の上梓せらるゝもの亦實に汗牛充棟もたゞならざる有様であつて、おそらくあらゆる社會現象の中、かくの如く深くかくの如く密に研究されたるものは、其例多くあるまいと思はれる程である。

吾人今こゝに之れが討究をなすに方つて、その野蠻種族や太古の時代に存したる族制については、姑くこれを措き、直ちに文明民族の間に行はれてゐるそれについてのみ述べようと思ふのである。

偕て文明民族の間に行はれてゐる族制を大別すれば、略ぼ之を(一)家制、(二)夫婦制の二種とすることが出来るやうである。家制とは家といふ實體があつて、それは現在の家族の各員以上に超越してをつて、相續不斷をなすものである。現在の家族の各員は、其の家を構成する成素には相違ないが、しかしそのみが家の成素ではない。家の成素は現在のものも、過去のものも、未來の

も、皆すべてそれであつて、現在の家族は其家を過去のそれに承けて未來のそれへ傳へて行く、長い連鎖の中の一環たるに過ぎぬのである。かうした族制が所謂家制である。之に反して夫婦制とは、夫婦を以て其本體となす所の族制である。夫婦のある限り家も亦存在し、夫婦を離れて別に家なるもの存在せずとする所の者である。如上の通であるから家制には其家を存続させるといふ意味に於いて家督相續といふとがあるけれども、夫婦制にはそれがなく、たゞ遺産の相續あるのみである。これ兩者の大に異なる所であるが、共に文明社會に行はるゝ主なる族制たるに於いて注目すべき價値がある。家制は主として東洋諸國に、夫婦制は主として西洋諸國に行はれてゐるのであるが、然らば我が國の族制は如何なる者であるかなれば、今日は多少變化の徴候を示してゐるとはいへ、大體からいへば家制である。今是等の族制を道徳的に研究するに、まづ吾人の眼に觸るゝ所のものは家制に於ける主徳と、夫婦制に於ける主徳との間に著るしく相異せる所ありとてゐる。

るといふ事柄である。即ち

(イ)家制に在つては飽くまで家を中心とするが故に、その存續を以て主徳の第一となすに反し、夫婦制に在つては、たゞ夫婦の和合を以てその主徳としてゐる。

(ロ)家制に在つては、家を主宰する家長なるものがあつて、それは内に於いては家族の各員に對して一の權威者となり、外に對しては其家を代表する。従つて家族の各員は其家長の權威に服従することを以て其主徳としてゐる。然るに夫婦制に於いては家長の要なく、従つて子が親に服従するといふ以外に、家長に對する服従といふことはない。

(ハ)家制に於いても親といふもの、子といふものがあるが故に、其子の親に對する道として孝なるものゝ存するは言ふまでもないが、しかし家制に於ける孝の意義はそれで盡きてゐるのでない。家はこれを祖先に承けて子孫に傳ふるといふことが、家制の根本特徴の一つであることは、既に述べた如