

倫理入門講話

(明治卅五年、東京專門學校最初の高等豫科の爲に)

第一回 惡の根は何ぞ

倫理科と云ふものは、譬へば體操科と同じやうな者と思つて貰はねばならぬ。體操の教師が體操を教へるには、先づ第一に右と左とを教へねばなるまい。どちらが右か、どちらが左か、それが分らぬやうでは、顔を動かす事も手を動かす事も出来ぬ。それと同じ事で、倫理科も先づ始めに、何が善の根であるか、何が惡の根であるかと云ふ事を辨へて貰はねば教訓は出来ぬ。蓋し、倫理といふと理窟の知識を授けること、解する者もあらうが、私の説くのは飽くまでも實踐倫理である。外の學問は只それを覚えて、頭へ納めて、いざ用のある時に持出せばよいのだが、實踐倫理はさうでない。「右へ」と説いたらば直に右へ往つて貰はねばならぬ。「左へ」と云つても其の通り、とにかく言下の實行を要する。體操がさうである。教師が一二、一二と言ふ時、一では手をあしするのだな、二では足をあし擧げるのだなど、それを見て考へてばかり居たのでは體育にはならぬ。右と云へば直に右、左と言へば直に左を動かさねば體育にはならぬ。まづその如くに、倫理の方でも、

説く者も説くと同時に行ひ、聽く者も聽くと同時に行はねばならぬ、随つて皆さんが今直に行ひ得る事を説かぬ倫理の教へは見當違ひだ。皆さんにすぐ行つて貰ふと云ふが倫理科の根本目的である。

道德と云ふと大變むづかしいものゝやうに思ふ者もあるが、必ずしもさうでない。成程、其の大いなるものに至つてはむづかしいに相違ない。「己れを修めて人を安んず」などと云ふ大きな徳になれば、堯、舜も尙ほ之れを難んずと孔子の申された如く、恐らくは我々凡人共の及びがたいことらしい。併し其の徳の泉源程は我々にも擲すげられぬ筈は無い。又大いなる惡事は、苟も道義の片端を辨へたものが犯すべき筈はない。彼の桀、紂のしたやうな、盜跖のしたやうな、某強盜らのしたやうな惡事は我々は夢にもすべき筈はないが、惡の泉源となる小惡に至つては、我々と雖も行住送迎の間に決して行つて居ぬとはいはれまい。惡の源も善の源も豈に遠からんやて、足元、鼻の先き、直ぐ目の前に、堯、舜となる種子も盜跖となる卵も存すべき筈だから、一面は非常に怖るべく、一面は非常に頼もしく喜ばしいと思はねばならぬ。随つて先づ第一に此の根本の取調べに掛かるのが我々の急務だ。「惡の根は何か?」「善の根は何か?」それを眞先に取調べることが肝要である。

ところで、それは必ずしも知りたくはない。又知つて行ふことも強ち難くはあるまい。譬へを以て言はう、人間が此の世に生れて若し人の聲が聞き分けられず、且つアイウエオの發音さへも出

來なからうものなら一生無智で終はらねばなるまいが、生得の聲ならぬ限りは父母其の他に教へられて次第に發音し、且つ物をいひ習ふ。どんな赤ん坊でもアイウエオ位は言へる。アは人間の聲の源、アと口を開いて發音し得た以上再びそれを塞ぐ迄の間にアイウエオ、是れだけの聲は自然に出る。之れが言へずば人間ではない。而して之れが言へさへすれば、それを段々發達させて往けば、デモスゼネスの雄辯も爰から生れ、キケロの雄辯も爰から生れる。道徳もさうだ。道徳にも何か根となる「イロハ」があるに違ひない。其の根、其の「イロハ」を會得したなら、往々はそれから孔子も生れ、孟子も生れ、ソクラテスも生れ、基督も、釋迦も生れ、又同じ根の他面からして桀や紂も生れ、盜跖も生れ、松平紀義も、稻妻強盜も生れるだらう。道徳のアイウエオほど大切な物はない。

皆さんは、善惡のアイウエオを知つてゐるか？ 定めし知つてゐるであらうが、どの位の明瞭に知つてゐるか、それが聞きたい。既に知つてゐるのなら何もアイウエオから説くにも及ばぬ。直に進んで、其のアイウエオを、すなはち「根」を培養する法を講ずる方に取掛らうかと思ふが、萬一「根」がまだ明瞭に解つてゐないやうならば、先づ其の「根」から説かねばなるまい。て、どの位はつきり知つてゐなさるか、それを先づ聞きたい。譬へば、爰に扇がある、扇には親骨が二本、小骨が澤山、併し其の源たるや只一の「要」^{かたみ}で極まつて居る。又之れを木に譬ふれば、爰に一本の大木が

ある、其の非常に繁茂して居る小枝、其の元を尋ねればドングリたゞ一つ、此の枝や幹には皆が注目するが、其の元たるドングリは往々にして人が忘れる。それと同じ道理で、不孝とか、不忠とか、不悌とか、不信とか、いづれも惡である。詐欺取財とか、人殺しとか、或ひは強盜、或ひは窃盜、或ひは賄賂を使ふ、或ひは食言、懶惰、貪慾、嫉妬、姦通。擧げれば幾らでもある。此等は皆惡事である、惡事ではあるが、此等は惡の種類である。此等惡の種類を知らぬ人はあるまい。これは木の枝のやうなものだ。今諸君に聞かうと云ふのはそれではない。いや、此等の枝の根となるものは何であるか？ 佛教に所謂十善、十惡の生れ出づる根は何であるかと問ふのである。尤も自家に對する惡は「人になる法」、「豪傑になる法」などを話した條下に屢言つた如く薄志弱行すなはち不忍耐、懶惰、臆病、不熱心などに外ならざるとがほゞ明瞭である。で、今回は専ら他人に對する、即ち社會に對する善惡の根を明かにしたい。先づ試みに他人に對する惡徳の根から聞いて見よう。

甲某「私慾です。」

私慾……成程、これは至極よい所を捉へなすつたやうだが、併し念の爲に其の「私慾」と云ふ話の説明が聞きたい。説明次第で賛成しがたいかも知れぬ。「私の慾」と云へば「自分の爲を圖る心」といふこと、さすれば斯うやつて學問を好んで讀書するのも自分の慾ではないか、と私は思ふ。又

飯を一杯食べたいと云ふも、自分の慾ではないか。「私」と云ふ字の直譯は *private* 又は *self-regarding* である。私慾とは「セルフ・リガディング・デザイア」、「プライベート・インテレスト」……咽喉が渴いた時に茶を一杯飲む、之れも私慾だが、之れがわるいとなると大ぶ迷惑な……イヤ君の意味はその意味ではあるまい、何か外に意味があらう。「私慾」でも宜しいが、もう少し説明がほしい。何か外の言葉で言つて貰はぬと誤解を招く。凡そ議論と云ふものは、眞に論旨が衝突して居るよりは、言葉の上で争つて居るのが十中八九のためだ。人間は物を言ふから、言葉があるから、他の動物に優ると云ふが、其の實、人間の言葉は不完全極まつたものだ。だから、何事にも説明が必要だ。くはしく説明して御覽なさい。

甲某「慾に色々あります、肉體上の慾とか、精神上の慾とか云ふ風に……慾には下等な慾もあり、上等な慾もあります。人間は其の上等な慾に従ふべきで、肉慾に従ふが私慾です。」

成程、希臘時代の學說にても、肉體の慾と精神の慾と分けて、肉體の慾に耽けるは悪いが、精神上の慾は可いと言つた。成程。併し今の説によると肉體上の慾に従ふのはわるい、すると物を食ふ事は不可いかな。それでは少々困るではないか？ エ、ナニ「妄り」に耽つては不可といふのか？ ハ、ア成程。いかさま、之れはさうあるべき事だ。併し精神上の慾とても妄りに耽けられては困る。學問を勉強する、これは善い、月を賞し、花を愛する、頗る宜しい、併しこれとても妄りにやられ

ては困るではないか？ 肉體の慾とても決して悪い事はないが、只妄りにやられては困る。要するに善惡を分つ上からいふと、強ち慾の性質其の物に、上下も高卑もあるのではない。只妄りにいふことがわるいのである。宜しい。ところが其の妄りにといふことの範圍が私には分らない。其の妄りにと云ふことに説明が入用だ。それが明瞭にならぬ時は又ぞろ善惡の區別に迷つて仕舞ふ。此の一句を明解して置く必要がある、さなくば何か外の語を用ひねばなるまい。誰れか外の人に聞かう。私が言つてもよいが、皆さんに考へがあらば、先づそれが聞きたい。

乙某「自分ばかりの慾でなく、成る可く他人に利を及ぼすと云ふ慾、さう云ふのを善といふのです。」

イヤ、先づ惡の方だけを先きへ言つて貰ひたい。他人に及ぼす慾は或ひは善でもあらうが、話が混雜するから先づ惡の根だけを調べよう。私の考へては、先づ惡の根を絶つて而して後に善に進むが順當だと思ふから。先づ「惡の根とは何ぞや」、「惡の根本となるものは何」と私が尋ねたら何と答へます。その次ぎの人に問ひませう。

丙某「私慾一方の爲に自他を損ふこと」

成程、至極簡潔によく出來ました。や、君は早稻田中學の卒業生だね。私が中學で教へた通り暗誦的に言つてはいかんよ。イヤさうでないかも知れんが、とかく簡潔な言葉は往々にして意味が他

人に分りにくいものだ。「自他を損ふ」と云ふはどんな事をするのであるか、私の聞くのは「悪の根」を聞くのだが、「私慾一方」とはどう云ふ意味か、先刻甲某さんが言はれた「私慾」とは違ひますか？

丙某「違ひます、私慾一方と云へば、私慾より外の事は考へない、自分一身のためばかりで、他人を害したり、或ひは自分を害したりするので。」

成程、よく覚えておりました。「私慾一方」と云ふ意味はほゞわかりました。私慾一方とは「自分勝手一方」又は「我儘一圖」といふこと、言はゞ自分あるを知つて他あるを知らないこと、之れには自ら二種ある、六かしく言へば排他的と忘他的の二つとなる。とにかく、悪の根を私慾一方とするはほゞ當を得てゐるだらうと思ふ。何故と云ふに、人間社會は知つての通り一人て出来るものではない。譬へば、有機體のやうなものであつて、持ちつ持たれつして居る。譬へば、此の煉瓦石屋の如きもの、是れは煉瓦石が持ちつ持たれつして組織せられて居る。私慾一方でめい／＼が他の石の事は聊かも顧ぬとになつたなら此の家屋は直ぐに壞れて仕舞ふ。人間社會も同じで、假りに人間の目的は何かといふ問題は扱措いて、先づ當面の社會維持の必要上から考へて見ると私慾一方は儘かに悪である。只今も言つた通り、「我れあるを知つて他人あるを忘れて居る」と云ふのが私慾一方の一面、之れを言ひかへれば「自分さへよければ他はどうなつても構はぬ」と云ふ心」が私慾一方の

心。尤も私慾一方と云つた丈では、子供には分らぬ、それゆゑ之れを和げて「人はどうなつても構はぬ。自分さへよければよいといふ根性」これが悪いのだと言ふ、さうすれば妹にも弟にも分りませう。

偕、私慾一方すなはち自分さへよければ他はどうなつても構はぬと云ふ心」それが少しく暮ると排他的すなはち「他人を排除しても、突倒しても、或ひは殺しても自分勝手、我儘を遂げようと思ふ心」となる。以上の二つが悪の根、すなはち悪意といふものである。私の解釋によれば、只の私慾は必ずしも悪いとは限らぬ。一面からいへば、學問をしたいと云ふのも、名譽を得たいと云ふのも、皆私慾だ。私慾其の物が必ずしも悪いのではない、私慾一方が悪いのである。此の心は飽くまでも抑止せねばならぬ。但し悉く私の慾を殺す事は到底出事ず、又殺すに及ばぬ。もし悉く私慾を殺さう／＼とすれば、遂には山へても引込んで仕舞はねばならぬことゝならう。

さて以上はほんの他人に對する悪の根を説明したゞけて、「悪行とは何ぞや」と云ふ疑問が之れにつゞいて出て来る。理論が倫理科の主意ではないが、學校に於ける倫理教育、殊に一週僅かに一時間を以て之れに充つる方今の制度によれば、勢ひ七八分は知育とならざるを得ぬと信ずるから、随つて多少理論にも渉る。其の邊の理由も追々に説きませう。此の次ぎには「悪行とは何ぞや」といふことを取調べますから、めい／＼考へて置いて下さいよ。

第二回 善惡の標準

先日の講話を繼ぐ前に、少々いふ事がある。先日の事に關聯してはをるが、直接には續かぬから其の積りて聞いて下さい。それは外でもないが、譬へば地理を學生に教へんとすれば、それを爲すに先きだつて先づともかくも東西南北の知識を與へなければならぬ如くに、倫理教育を施さんとするに當つては、ともかくも善惡の根本すなはち善惡の標準を明かにして掛らんければならぬ。或ひは、倫理教育の發端に於て授け得る所の善惡の標準は到底便宜的もしくは假設的たらざるを得ないかも知れぬ。本當の善惡の標準と稱すべきものは、實際上、初學の人には授けがたいものかも知れぬ、又倫理學上からも容易に定め難いものかも知れぬ。併し、それらの困難は地理學の場合とても稍同じであらうと思ふ。所謂東西南北は畢竟するに相對的のものであらう。殊に磁石の未だ發明せられなだ頃の方位は全く相對的であつたらう。すなはち人の立つて居る位地と太陽乃至北斗星などの關係を見て、全く便宜上假定したものであつて、絶對的に動かす可からざる方位はなかつたであらう。然らば其のこの方位は全く便宜的のもので、實際上重きを置くに足らなかつたかと云ふに、さうでない。それがあつたればこそともかくも地理の研究が進んだといふもの。とにかくに方位と云ふものをば、よしや相對的にても、定めて掛らねば、右へも左へも只一步も踏み出す事が出来ぬ。

丁度それと同じ道理で、先づ善惡の根本もしくは標準といふやうなものを、準備的になりとも、假設的になりとも、しかと取定めて掛からぬ時には、所謂修徳の歩武を只の一步だも進める事が出来ぬ。右へ往つてよいか、左へ往つてよいか、全然分らない。是れが即ち皆さんに、先づ第一に、善惡の根本を知つてゐなさるかと問ふ所以であつて、第一回の講話は其の端を發いたに外ならぬのであつた。

然るに、世間の教育論者——ごく汎い意味の——中には種々の説をなす人がある。曰はく、善惡の標準と云ふやうな事は、これは倫理學上の非常な難問である、容易に決定せらるべき事ではない。通常吾々が用ひる器物の善惡、衣食住に關する善惡などならば、これはその時々々の便宜、利用に従つて其の標準を定めても宜しい譯ゆゑ隨分直にも定められようが、倫理學上に言ふ善惡、すなはち如何なる意志が善であるか、惡であるか、如何なる行爲が善であるか、惡であるか、といふやうな問題は容易に決し得可からざるものである。何故と云ふに——此の種の論者が云ふ——是れすなはち倫理學上に謂ふ形式觀と目的觀との相分れる所であるからと、斯やうに言ふ。蓋し形式の上から善惡を觀る見方と目的の上から觀る見方と此の二種、これを形式觀といひ、目的觀と云ふ。くはしい事は後で説明しようが、とにかく、さう云ふ論を主張する教育者も多い。是れが畢竟今日まで教育家たちが徳育を施すに當つて善惡の標準など云ふものを夢にも取極めやうと試みなんだ理窟上の

根據の一つでもあらう。随つて皆さんも中學校に居なされた時分に、善惡の根本とか、標準とか云ふやうな事は恐らく全くお聞きでなかつたらうと思ふ。今の教育家の多數は、さやうな事は倫理學上の難問で、容易に極めらるべきものでない、と言つて、譬へば、東西南北をも教へずに地理を講じてゐるのである。これは正當であらうか？

いや、是れは甚だ奇怪な論で、教育又は行政等の實際の性質を辨へぬ人の言ふやうな迂論に外ならぬ。若し此の論者の言ふやうであつた時分には、國を治めるとか、家を齊へるとか、身を修めるとか云ふやうな事は當分の間爲すに由なきこととなる道理、偉い倫理學者が出て來て立派な標準を確定してくれる時が來るまでは、當分の間手を束ねて待つて居なければならぬ。身を修める事も、家を齊へる事も、國を治める事も出來ぬ。法律なども定めやうがない。何かを標準にして、云々の者を罰するとか、罪に處するとか云ふやうに、何か假定の標準があるべき筈だが、全く標準が無いとなれば、それが出來ぬ譯になるが、そんな不道理事があるべき筈はない。よしや道理上十二分の説明は與へがたいにもせよ、ともかくも人間が今日言動するに當つて、何等か假設的もしくは準備的に、何等かの目的を定めて仕事をして居ると云ふ事は明かな事實だ。言ひ換へれば、今日我共——日本人のみならず、世界列國の人々、皆それ——何等か隱然たる共通の目的を具へて生活してゐるのは事實だ。其の隱然たる共通の目的とは何かと云ふ事は後で説明するが、とにかく

其の目的に適ふのを善とし、それに背くのを惡と見做して、我が身を修め、家を齊へ、公に奉じ、國を治めて居るので、又さうするのが實に當然な所爲である。

併しながら、其の事に就いては私の考へを説明するに先立つて世間の倫理學者が謂ふ所の形式觀、目的觀といふのは、一體どう云ふ主意の事であるか、或ひは此の中に、既に倫理學を幾分か學んだ人もあらうが、假に先づ無いものとして、ちよつと説明して置かぬと工合が悪い。さうせぬと、前にいつた論者のやうに「倫理學上標準の立てがたい筈だ」などと疑ふ人が此の中にもあらうも知れぬ。其の邊の疑惑があつては、後々の話をするに都合が悪いから、一應説明して置かう。とかく此の頃は理窟流行で、どうかすると、テクニカル・タアムズ（專門語）を振廻して人を嚇かす事がはやる。その手合がきつと言ふ、何だ、準備的標準だ、そんな事を言つても駄目だ、それは常識の見解である。そも、倫理學上には形式觀、目的觀などいふ大切な區別があつて、此の兩觀から考へた時分には、かやうく、しかくなどと辯じかけておどす者があると、往々にして若い人の頭はぐらくになつて、すぐ迷ひ出すやうなこともある。よしや鬼面を被つて脅す人があつても、皆さんは子供でないから、よもや脅かされはすまいが、併し尙ほ念のために其の面の格構だけを斯様々々とらよつと話して置ませう。

目的觀と云ふのはどう云ふのであるかといふに、曰はく、凡そ人間には究竟の目的と云ふものが

あらうと思ふ。其の目的は何にもせよ、とにかく目的はあるに違ひない。そこで其の目的に適ふ所の意志及び行爲をば善と云ひ、それに反するのを惡と、斯う立てるのを目的觀と言ふ。さて形式觀とはどう云ふのであるかといふに、これは人間究竟の目的には關係なく、人間の心の据ゑ方もしくは其の行爲の性質を取調べ、其の性質次第で其の是非善惡を定めると云ふ倫理說、之れを形式觀と云ふ。本然觀と名づけてもよからうか。例へば、自分の良心に善い事と思つた事をなし、苟且にも惡いと思つた事はせぬ、それがすなはち善、それに反するを惡と立てる。或ひは又、自分が人間を萬靈の長と信じた以上、其の萬靈の長たるに耻づる行ひは決してすまい、と斯う一つ立て、さて其の立てた本願に背かぬを善と名づけ、それに反するを惡と呼ぶ。それを行へばどういふ利が生ずる、それを行はざればどういふ害が生ずると云ふやうな事を念頭に置くのではない、主として自分の本心に従ふをそれを善と立てるので、其の種類はいろ／＼あるが、いづれも只道德の型だけをさめるのであるゆゑ形式觀と總稱する。

總て形式觀は、つまる所、善惡の内容、實質を明示するものでない、只其の形式だけを規定するに止まるものである。何故と云ふに、人間が善しと思ひ、惡しと思つて居る事は、それは時に依つて變る。よしや人間の良心の作用は古今同様と假定しても其の作用の方向は確然一定して居るものではなく、野蠻時代の良心と開明時代の良心と、幼少の時の良心と青年、壯年と成長して經驗、學問を

積んだ後の良心とは、其の働きぶりが大ぶ違ふ。尤も、當人が善と信ずる事を行ひ、惡と信ずる事をすまいと思ふ形式だけは同じであるが、何を善とし、何を惡とするか、内容、實質に至ると大に變る。かやうな次第で、此の形式説は、只形式を定めたゞけて、内質を示さぬものであるから、無知、無經驗の子供を教へる時分などには殆ど役に立たぬ。「お前、善いと思つた事をお爲よ、悪いと思つた事はお爲でない」と教へた所で「私は善いと思つたから爲たよ」と言はれた日には、何をやられたつても咎めやうがない。それで私は内質を示さぬと云ふ所から、小、中學の倫理教育上に於ては形式觀は取らぬ。

更に譬へて言へば、形式的教訓は *more or less* のやうなものである、これは重寶な、通用の利く形式ではあらうが、中身が與へてないから、應用の才もなく、經驗も智識もない者に取つては、殆ど無用の長物である。a が一であらうと二であらうと、b が五であらうと、八であらうと、どれへても當倣められるところは重寶だが、數の何たるを知らぬ子供には運用がきかぬ。所謂良心説、直覺説などいふ形式説は畢竟するにそれと同じことであるから——小、中學の教育にては——重きを置くべきでない。

では残る所の目的觀の方で善惡の標準を極められようか、どうであるかといふに、此の目的觀にもまた自ら二種ある。所謂目的を各自の常不斷意識してゐる心持の中に求める目的觀と意識以外又

は以上に求める目的観と、二種ある。すなはち快樂とか、幸福とか、乃至は満足とか、又は安心とか云ふやうな事を人生究竟の目的なりと説くのは、人間の目的を各自が常不斷的意識中に求めるといふ側の派に屬する。それから自然主義——復初主義——とか、進化主義——圓滿主義——とか、功利主義とか云ふやうな事を主張する倫理説は——此等は解釋によつて多少の相違は生ずるが——まづすべて意識以上又は以外に目的を求める派に屬せしめてよからう。

さて、目的観は、右に謂ふ兩派の別に論なく、本來人間が道德を修めるのは自分の爲であるか、他人の爲であるか、もしくは又個々人の爲であるか、團體の爲であるかと云ふやうな疑問に觸れる時になつて、自からまた數派に分れる。曰はく、個人主義、曰はく、社會主義、曰はく、國家主義、曰はく、人類主義、まづ是れだけで。

しかし、これら諸派の詳細は、今こゝで説明する必要もなく、また説明したところで、或ひはわかりにくからうと思ふから、今は姑らくいはぬことにして、只此の諸派を紹介するに至つた私の本意だけを説きませうが、斯く倫理説は色々に分れて居るに拘らず、且つそれ／＼優劣もあり、曲直、是非もあるに拘らず、尙ほどれが最も正しい説であるかと云ふ事は未だ輕々しくは決し難い。さもあらばあれ、其の各の説が、何れも或一點に於て、自然の必要よりして一致して居る所がある。外でもない、いづれの説も、ともかくも社會保持と云ふ事を——究竟の目的とはせぬまでも——とに

かく、其の究竟の目的を成就する爲の必須制約すなはち無くてはならぬ制約として居るといふ事は事實である。彼の形式觀を主張する倫理論者とても、社會保持といふ事を度外に置く事の出來ぬ證據は、峻嚴なるカントといふ哲學者の形式説にも見えてある。目的に據つて行爲の善惡を定めぬ形式觀の見地から見ても其の通り。況んや目的に據つて行爲の善惡を定める目的觀に在つては、是非とも此の制約を容認せざるまいと思ふ。何となれば、其の所謂目的は、此の當面の目的——社會保持といふこと……を経ざる以上は、到底遂げるに由ないと思はるゝからである。思ふに、社會保持の必要がないのならば、法律其の物すらも、國家其の物すらも、無要となるであらう——初手から破壊を主眼とする無政府黨や虛無主義などの論旨は暫く措く——要するに、人間の究竟の目的は何か知られぬとして、とにかく、政治の組織を立て、狂暴を制し、教育制度を設けて愚蒙を誨へんと試みる所を見れば、其の社會の壞亂を怖れ、之れを維持するの法を講じつゝあるのは目前の事實である。小屋を建てるか、煉瓦屋を築くか、五重の塔を建てるか、いづれにもせよ先づ社會保持といふ地形が必要であることは明かである。かやうに信ずるによつて私は倫理教育を發端に於て社會保持といふ事を以て人生の必須制約、どうしても無くてはならぬネセサリー・コンディションと假定し、之れを人生の當面目的とする。眞の究竟目的は何にもあれ、先づ之れを以て其の當面目的と假定せざるを得ない。

既に社會保持といふ事を人生の當面目的、少くとも政治上及び社會上の當面目的と假定した時分には、善惡の根本や標準を定むる事は必ずしも甚だ難くはない。曰はく「社會の保持に資する諸の意志と行爲とは倫理上に謂ふ善意、善行である」と斯う立てる。曰はく「社會の保持を障害する諸の意志と行爲とは倫理上の所謂惡意、惡行である」と斯う立てる。さて此の根本の形式を許認した時分には、最早尠くも惡の形式などは多くの辯を費やすまでもなく、直ちに今一段明瞭なものとなす事が出来る。蓋し只今申したのは、ホンの形式であるが、それを更に一步進めて中身、實質を附け加へる事も難くはない。曰はく「倫理上に謂ふ所の惡行とは、一時の私情乃至一個の私慾のみを重んずる心を動機として社會もしくは社會の個々人——自分をも含む——を殘賊する行爲を云ふ」、これがすなはち惡行の定義である。さてすぐそれに續き來る疑問は所謂「私情、私慾を重んずるの心」とは如何なる心ぞ？ 所謂「社會及び個々人を殘賊す」と云ふ言葉の意味は如何？ 此の二問の説明が出来れば、略——社會に對しての——惡の根本と惡の定義とだけは分つたと云ふ譯になる。而して之れに對する答へは丁度前回の講話へ繋がるので、こゝには前置きなしに、直ちに此の要點へ取つて掛かつたのであつた。

「惡とは何ぞや」と云ふ問ひに對して、「惡とは私慾一方で自他を殘ふこと」と云ふ答へがあつたが、それは丁度今言つた惡行の定義に相當する。「社會もしくは社會の個々人を殘賊する行爲」と

いふ事に相當する。さて「私情、私慾のみを重んずる心」といふ心は、どういふ心であるか、是れまた前回ほど答へられた筈であつた。すなはち「他人はどうならうとも構はぬ、他人を排除しても、突倒しても、場合に依つては殺害しても我意を遂げようといふ心」すなはち忘他的もしくは排他的の心、之れを名づけて私慾、私情のみを重んずる心といふ。此の説明は前回既に出來たのであつた。今は次ぎの「社會及び社會の個々人を殘賊する」、すなはち「自他を殘ふ」と云ふは如何なる意味であるか、其の詳細の説明がまだ殘つて居る。之れを今日は聞いて見ませう。君。

何某「人の幸福や利益を害するのをいひます……」

成程、他人の利益、幸福を害ふ、それが惡である。よく分つて居るやうではあるが、どうも利益とか幸福とか云ふのは漠然とした言葉で、どう云ふ事が他人の利益であるか、幸福であるか、疑はしい。それはどう解釋なさるか？

答「自分の心で利益と思ふ事がヤツパリ他人の利益で……」

まだどうもはつきりしないな。何か例を擧げて貰ひたい。自分の心では利益と思つても、他人にはさうでない事もあらう。所謂利益とは何か？ 個條を二つ三つ擧げて見て下さい。各自の心で思ふまゝの利益といふのでは餘り漠然として居る。

答「私には分つて居りますが、どうも其のうまく言へませぬ……」

尤もだが、そこが大切なところだ。わかつてゐても言へぬ時は、弟や妹に教訓することが出来まいてはないか？ それに皆さんはゆく／＼は大概教員になんなさるのであらうから、此の位のことには要點を捉へて、十分明かにして置く必要がある。併し、もうけふは時間が無いから、こゝでやめて、此の次に講を継ぎませうが、終りに臨んで今いつた事に就いて、又一言いひ添へる、吳々も含んで置いて貰ひたいのは、此の頃は理窟の世の中で、色々高尚な理論を説く論者もあるが、純理上の論は純理上の論として、別に立て置き、實際は實際で事を行つて行かねばならぬ。實際上では、とにかく、私の所謂方便的目的を定めなければ、政治も何も出来ぬ。蓋し社會を保持する必要があるればこそ、警察の必要も生じ、教育、政治、其の他の諸制度の必要が生じて来る。而して長永に社會を保持するの必要があればこそ、究竟目的などを考究する必要も生じて来る。故に社會保持と云ふ事は、勿論究竟目的ではないが、とにかく當面の目的すなはち方便上の目的だと云ふことだけは、殆ど言ふまでもなく明かであらう。

問「社會と云ふのはどういふ意味ですか？ 日本の社會、支那の社會と云ふやうな意味ですか？ イヤ、ごく廣い意味で、この社會といふのは、嚴密に言へば、二人以上の協同を云ふのである。社會保持が必要だといふ其の裏面には「自分勝手一方が悪い」と言ふ事が籠つて居るのである。要するに、社會とは、五人でも、十人でも、二人でも宜しい、一人以上の意味です。併し、此の點は

尙ほ次回に説きませう。

第三回 悪行の分析

昔から知ると行ふとは同一であると云ふ説と、イヤ同一ではない、知る者必ずしも行ふものにあらずといふ説と二種ある。更にはしく言へば、人間といふものは物の道理を知つて、何れが善、何れが悪といふ事を明かに了解すれば決して悪行を爲すものではない、詰り、人間が悪を爲すは、其の實、惡の惡たる所以を明らかに會得せぬからである、すなはち無智蒙昧なるが故に惡を爲すのであると云ふ説とイヤさうでないといふ説とある。

曰はく知るは智の働き、行ふは意欲の作用、此の二者は全く別だ、幾ら承知して居らうとも、之れを行はうと云ふ欲が起らぬ以上は、到底實となつて現はれよう筈は無い。譬へば、こゝに飲酒家がある、今迄随分酒で失策つて居る、酒を飲めば自分の害にもなるし、妻子の迷惑をも醸すといふ事を知らぬては無いが、酒を見ると我慢が出来ぬ、どうしても飲まずには居られぬ、そこでツイ飲む、すなはち承知してゐながら飲む。その他尙ほ之に類する所行は、道徳上に幾らもある。彼の盗みをしたり、賄賂を取つたりする者のうちには、智慧分別では惡いと心得てゐながら、情欲の上で忍びきれずして犯す者が夥しくある。要するに、知ると行ふとは同一でない。

と斯う主張する論者があると同時に、イヤ／＼さうでない、それは畢竟まだ本當に會得せぬからである。本當に惡の惡たる所以を承知すれば、何の、惡を行ふ筈はないと主張する學者も古來隨分あつたし、又現に或部分にはあらうと思ふ。例へば希臘のソクラテスの如きは、尤も力瘤を入れて知行の同一なるべき所以を説いた。

ソクラテスの意見によると、人間が悪い事をするはその悪い事の悪い所以を明瞭に、精確に、周匝に知らぬからである。——ソクラテスはこんな言葉を用いたのではないが、今は便宜上、義を取つて言ふ。——よく合點さへさせれば、決して惡は爲すものではない、知はすなはち徳であると言つた。蓋し飲酒家が自他の害になると知りながら尙ほ酒を飲むと云ふは、それは畢竟俗人の謂ふ意味で知つて居るので、本當の意味で知つて居るのではない。盜賊、賄賂なども同じ道理で、之れを犯すのは、尙ほ十分に其の邪なる所以を悟らぬ證據である。人さへ見てゐねば何をしてても宜しいなどと思つて居るのは、其の實、眞の利害、眞の道理を會得せぬので、取りも直さず、眞の善惡を知らぬので、知つたつもりで自ら欺いてゐるのである。眞に知れば是非行ふに至る筈だと、かやうにソクラテスなどは信じてゐたらしい。さればソクラテスが一生の方針は、専ら人をして其の誤謬を悟らしむると云ふ一點にあつたのだ。

或ひは佛教の倫理觀、これもまた無明すなはち無知といふことを邪まの大原因と立て、論じた。

益軒が言葉にも「知を明かにして後に篤く行ふ、古人も此の事もし眞に知れば行ふとも其の中に在りといへり、よく此の道を知れば必ずよく行ふ、行はざるは知らざるが故也」とある。或ひは近世の彼の獨逸のヘルバルトなどの説も、一面より見れば、やはり此の知に重きを置いた説で、明確なる道德の根本道念を與へれば、人間は惡を爲すものでないと信じたものらしい。所謂ヘルバルトの徳育は主として五道念の涵養に基いてゐるが、それは取りも直さず、知育的である。知すなはち觀念の涵養によつて徳育は行はれると考へたと解してよろしい。

それはともあれ、此の知即徳といふ説は、屢、非難せられたにも係らず、尙ほ確かに六七分の眞理はあらうと思はれる。蓋し、今もいつた通り、要は知るといふことの度合にあるので、もし人をして明瞭に、精確に、周匝にすなはち目前に睹るやうに善惡の道理を知らしむることが出來さへすれば、——而してそれを爲すには智にばかり訴へては足らぬ、情意に訴へるといふ手段をも要すること無論だが——隨分それが其の人をして徳に赴かしむるに有效な働きを生じよう。只漠然と薄ッぺらに知らしめたのでは、成程、何の役にも立つまい、が、明瞭に、精確に、周匝にと云ふ此の三つの條件を伴つてゐる程の知識又は觀念を與へたならば、隨分の用をなさう。とにかく私はさう考へる。だから皆さんに向つても、高尚な善惡邪正を説くに先立つて、先づ最も淺近な善惡すなはち善惡の根本、善惡のアイウエオはどこにあるかと云ふことを説いて、明瞭な、精確な、周匝な觀念を

得て貰ひたいと思ふ。

皆さんは、よしや専門の教育家にはなれないまでも、何れにしても、或意味に於て、後進を教育する責任を負ふ人々であらうと思ふが、既に後進をひきゐてゆく任があるとすれば、何事も自分たちが合點して居なさるだけでは足りない。就中、道德の事に關しては、他人に向つても精確に、明瞭に、周匝に會得せしむるだけの力を得てゐなさらねばならぬ筈、自分には分つて居るけれども、人に向つて説明する事は出来ぬ、或ひは自分の同輩乃至自分より上の者に向つては説明が出来るが、自分より劣つた者、婦人、子供に向つては事柄が複雑ゆゑ、逆も説明が出来ないなど、いふ人が幾らもあるが、それでは到底昧者の教育は出来ぬ譯になるが、教育は昧者に對してこそ尤も必要、而して德育に至つては、小兒、婦人に對して殊に取別けて必要である。殊に徳教の頽廢せる今日の如きは尤も後進の昧者を教育する必要が眉を焦すほどに迫つて居る際であるから、而して諸君の中には、將來教育家にならうといふ目的を持つて居られる人が多く居なさらうと思ふによつて、尙ほ更善う自分で合點すると同時に、自分よりも劣つた者に向つても十分にそれを説明し得るやうに、精確に、明瞭に、周匝に善惡の觀念を會得して貰ひたい。それこれ、少々蒼蠅うらやいてあらうけれど、此の四五回の所は、肝要な言葉の解釋や何かに態と念を入れようから、退屈を忍んで聽いて下さい。

明瞭、精確、周匝の知識、觀念を得んとするには、どう云ふ手順で往つたらばよいか？ 只漠然明

瞭、精確、周匝な知識を得るのは必要だと言つたゞけては分らぬ。例を擧げていはうに、先づ或言葉を用ふるとすれば、其の言葉の字義、語義を明かに合點し、それから其の定義——抽象——をも十分明かに合點し、それから又其の事の實例——具象——卑近な例、高遠な例、それから其の原因、其の結果、影響と、およそ其の事に聯絡してゐるとは、及ぶべきだけ悉く明らめねば、周匝に、精確に、明瞭に知つたのではない。例へば、此の間社會と云ふ事に就いて、尋ねなすつた方があつたが——私の所謂社會とは、どの位ゐる範圍のを言ふのであるか、日本の社會といふやうな意味であるかと聞いた方があつた。至極よい質問で、如何にもさういふ疑問が起るべき筈で、ちやうど例になるから、少々研究して見ませう。

社會といふ言葉は、成程、曖昧な言葉である。それも其の筈、此の社會といふ言葉は、從來普通には用ひられて居なかつた言葉で、維新以後初めて盛んに用ひられるやうになつた言葉で、所謂新熟語の一つである。すなはち英吉利語のソサイエターといふ語を譯したのに相違ない。さすれば此の社會と云ふ語の本義は、寧ろ直ちに本源に溯つて、此のソサイエターといふ語に就いて調べた方が早い。ソサイエターといふ語は一體何處から來たか？ 是れは羅甸の「伴ふ」といふ義の語から來た、従つてソサイエターといふ語は「協同」、「合同」など、いふ意味を持つて居る。更に語を換へて言へば、二人以上協同する事をアソシエーションといひ、其の協同が只一時に止まらないて、習

慣的になつたのをソサイエターと言ふ。更にもう一段詳しく言へば、大小廣狹に拘らず、習慣的に協同する人間の集合を社會と云ふ。必ずしも政治的協同といふ意味を含むのでは無い。習慣的協同が成立さへすれば社會と見做す。即ち二人を最少の社會と立て、全人類の協同を最大の社會と立てることになる。

さて、此の意味のソサイエターが「社會」といふ語に相當するか、どうかと云ふ事を翻つて調べて見るに、相應に窺^はるらしい。「社」の字は支那ではウブスナと云ふ字で、二十五人を一社と云ふとある。ウブスナ神を寄り集つて祭るほどの團體を言ふのもあらうか？それが社の字の本義で、それから轉じて民衆の集合することを社と云ふやうになつた。「會」と云ふ字は只「集る」と云ふ事で、社といふ一字では讀みにくいから添へたのであらう。

やれ、詰らぬ穿鑿であつたが、社會といふ一語ですら、それ、此の位ゐる取調べを経なければ明確にはならぬ。前回の講話に社會の保持と言ふことを説いた時分には、私はそれで十分であつたが、質問が出て見れば、成程、社會といふ語が頗る曖昧となり、而してそれを明かにせんとすれば、只僅かに社會と云ふ一語の爲にすら此の位ゐる長々しく説かんければ、本當にはつきりとは皆さんの頭にはひらない。何と、知識といふものは面倒なものではないか？まして況んや此の間辯じ掛けた惡の根本となるべき思想などに至つては、更に一段明瞭に、精確に、周匝に説明して置かねば

ならず、又合點して置いて貰はねばならぬ。

前回に於て「(他人に對する)惡とは何ぞや」と云ふ問ひに對して「惡とは自分勝手一偏の心より自他を殘害する意志及び行爲」、たしかにさう假定した筈であつた、すなはち私慾一偏の心から社會及び社會の個々人を殘害するやうな意志及び行爲……たしかさう定義を立てた。まづ一通りは、さう言へばよく分つて居るやうでもあるが、又よく考へると、どういふ鹽梅なのが自他を殘害する意志であるか、どういふのが社會乃至社會の個々人を殘害する行爲に當るか、それらの諸點が、先刻いつた分析的にも、綜合的にも、卑近の例でも、高遠の例でも、言下に歷々と擧げて言へるやうになつて居ねば、十分に分つてゐるとは言はれぬ。さればこそ佛教などの戒律では、實に細かく分析して、善と惡とが示してある。所謂十善、十惡の細別に至つては實に煩に堪へられない程細かく擧げてあるが、是れ詰り人をして十分に會得させようと言ふ釋尊の大慈悲心から出たものであらう。成程、あの煩瑣な戒律をすらも悉く暗んじてゐるほどで無うては本當に分つてゐると言はれぬかも知れぬ。蓋し、誰だつても私慾の悪い位ゐの事は知つて居るが、如何なるが惡の根で、如何なるが惡の幹で、如何なるが惡の枝、葉、花、實であるか、とかく明かに會得してはゐぬものが多い。「自他を殘害するが惡」と言ふだけは分つても、どうすると他人の害になり、どうすると自分の害になるか、明かでないければ分つたのではない。如何にしたら他人の害すなはち難義を醸すか、迷惑

になるか、其の迷惑、其の難義の主なる原因となる所行は何々であるか、どういふ事をしたらば他人の難義になり、社會の損害になるかと云ふ事をハッキリ目に見るやうに會得せぬうちは駄目だ。

「自分勝手一方の爲に自他を殘ふを悪行と云ふ」、これは譬へば「 $\pi + \pi$ 」で悪行の形式たるに過ぎぬ。あらゆる悪行に適用せられる代りに、抽象的で、ほんの定義たるに過ぎぬによつて、今度は更に分析的に、具象的に、一々に種類を擧げて、どういふ事をするか他人の難義になるかと云ふ事を尋ねて見ると、



ほと右の如き圖が其の説明の方便として必要になる。尤も、此の圖に示した個條だけでは、尙ほ要點は盡きまいが、ともかくも目前の用だけには足りるだらう。

先づ第一に、自分勝手一方で他人の心持を害すると即ち悪い感情すなはちイヤナ感じを抱かせるのを悪と立てる。次ぎには、同じく自分勝手一偏の理由から他人の自由すなはち行往の自由、進退

の自由等を妨げるのを悪と立てる。第三には、同じ理由で、他人の身體、健康に傷を付けるを、第四には他人の財産を毀損するを、第五には他人の名譽を殘害するを、第六すなはち甚しきに至つては他人の生命をも奪ふやうな振舞をするを、之を悪行といふ、と斯う説明して見たら、どうであらうか？ 否、嘗に他人の生命や名譽ばかりではない、自分も亦た社會の一員である以上は、自分勝手一方の理由で、己れの身體、己れの財産、己れの生命、己れの品格を擅まに毀損するは、それも亦た悪である。蓋し、わが身體は有機體に譬ふべき社會を組織してゐる一細胞、一原子である以上は、わが物にしてわが物ではないから決して擅まに自分を毀損する權利はない。イヤ社會保持といふことを當面目的と立てた以上、それは忽ち社會の害となるから、之れも同様の悪と見做すべきだと斯う解釋したらどうか？ 併しながら自由と云ひ、身體と云ひ、財産と云ひ、名譽と云ふ、歸する所は心持すなはち感情上の問題に歸する。もし人間が枯木冷灰同然の無意識、無感覺の者であれば、其の財産を奪はうが、其の名譽がどうならうが、或ひは其の生命を絶たうが、或ひは構はぬことかも知れぬ。故に善惡、是非の問題は、要するに人の意識すなはち心持を殘ふと殘はぬとの問題に歸してしまふ。して見れば心持を殘ふと云ふ事は、些細な事のやうなれど、其實、悪行の第一番の根本になる、すなはち他人に「イヤナ感じ」をさせることは、悪行のアイウエオであると同時に、悪行の卒業論文であるといふことになる。

さて斯う立てると、此の定義の中に、あらゆる悪行を含めるとが出来る。不忠も、不孝も、不悌も、不貞も、盜賊も、殺人も、詐欺も、讒誣も、皆はひるであらう。不孝とは何ぞや？ 自分勝手、偏の心よりして親の感情、親の自由、親の身體、親の名譽、親の財産、甚しきに至つては親の生命を殘害するに至るやうな振舞をするものを之れを不孝といふ。一言で云へば、「親に苦痛を感ぜしめるやうな事を自分勝手にするが不孝」、斯うなる。生命を殘ふと云つても、強ち自分で手を下して殺すの、みを言ふのでない。息子が種々の不名譽な悪事をして、財産を蕩盡して、其の爲に親が心配して、耻ぢ悶えて、終に身をも投げるやうな事があれば、春秋の筆法で言へば、取りも直さず其の子が親を殺したのである。世の中に親を殺す不孝者は流石に多くは無いが、親の財産を殘ひ、親の名譽を殘ひ、若しくは隠然の間に親をして進退の自由を失はしめてゐる不孝者は多い。よしやそれらの意味の不孝は犯さぬまでも、多少自分勝手一方の理由で、親々に心配を掛けてゐぬ青年は尠からうやうに思ふ。「心配位ぬ！」といふでもあらうが、其の心配を掛けるのが取りも直さず「イヤナ感じ」を與へるので、不孝のイロハ、不孝のアイウエオ、時によつては最大の不孝となつてゐることがあるから、反省せねばならぬ。

第四回 善の根は何ぞ

家を建築するのを見るに、始め地形を築いて、それから建前をする。地形を築いてからは着々として工事が進むが、地形の内はさて／＼まだるつこい。殊に近頃の西洋風の建築などに於ては一段と地形に念を入れ、或ひは二尺、甚しきは五六尺も地を堀つて、セメントや煉瓦で地形を固めるのであるから、イヤもう手間が取れる。其の間を餘所目で見れば、實に馬鹿らしくして何をして居るのかとじれつたく思はれるが、併しこれは止むを得ぬ次第である。地形を十分に固めて置いて、其の上へ建築をせぬときは、諺に謂ふ砂上に築く城で郭、一つ波が打つかると、忽ち瓦解してしまふ虞れがある。何事もそれと同じ道理で、就中大切なる道徳上の沙汰は此の理を尤も恐れるから、まだるからうとは知りながら、例の善惡の根本の話を尙ほ依然とし續けざるを得ない。先日來の講話で、——社會に對する——惡の根は何であるか、惡行とは如何なる事か、といふ其の定義だけは、先づざつと済ましたによつて、今度は一轉して「何が——社會に對する——善の根であるか？」（社會に對しての）善行とは如何なる事を指すか？」即ち諸ろの善行の根本となるものは何であるか？ 如何なる場合にも善と稱し得らるゝやうな行ひがあるか？ あらばそれは如何なる行爲であるか？ くはしく云へば、絶對的とも名づくべき善行があるか？ それを取調べて見ようと思ふ。

前回に惡の取調べをした際には、先づ惡意、惡行と分けて、第一に「惡意とは何ぞや」といふ問題を定めて、さて「惡行とは何ぞや」といふ問題へ移つたのであつて、それが手順としては頗る宜

しかつたやうであるから、今絶對善といふことを調べるに當つても、ヤハリ同じ順序を追つて、第一には善意、即ち「善なる意とは何ぞや」と云ふ事を調べて、さて第二に善なる行爲すなはち「善行とは何ぞや」といふ問題へ移りませう。

今「善意とは何ぞや」といふ問ひを諸君に向つて掛けるに臨み、豫め五六條の制約——條件——を立てる必要がある。さうして置いて問ひをかけぬと、私が聽かうとする肝腎の答へを或ひは諸君が與へてくれぬ虞れがあるから、そこで今こゝに五六條、必要ぢやと思ふ條件を擧げて見ませう。先づ、所謂「善」なる者は

(第一) 單に惡ならずと云ふに止まらざる事(即ち積極的の性質を具ふる事)。

(第二) 及ぶべきだけ根本的なるべき事、言ひ換ふれば、其の上には分析し難く、又其の上には殆ど説明を加ふる必要なものたる事。

(第三) 時、處、事情、對者、場合、等に拘らず、之れを心中に懷き——若しくは之れを行爲に現して——差支なきことたる事、即ち絶對的に善なる事。

(第四) 如何なる人と雖も——幼年者と雖も——行はんと欲する意さへ伴はゞ、其の人相應の度合に於て行ふを得べき事(然らざれば幼年者は不道德を爲してもよき事となるからである)。

(第五) 人々が自ら意識して努力する必要があるものたる事(然らざれば義務たるの性質を失ふからである)。

(第六) 道德の圓滿せる完全無缺の社會に於てだに尙ほ依然として必要ある性質のことたる事。さて此の六條に相當する意志もしくは行爲があるか、どうか? 萬一、行爲中になれば意志中にはあるか? 此れが問はんと欲する當面の疑題であるが、念の爲、右の六條を粗説明して置きませう。先づ第一に「單に惡ならずといふに止まらぬ」と斷つたのは、どう云ふ必要があるかと云ふに、或ひは惡の解を逆さにして「善とは私慾一方でない事だ」と、斯う消極的に答へる人があらうかも知れぬ。善とは何ぞや? 惡ならぬ事を善と云ふ。さういふ答へては何にもならぬ、善は單に消極的のものではないのである。只悪い事さへしなければそれが善になるかといふに、決してさうでない。不惡は惡でもないが、善でもない。當り前の事だ。要するに、只單に惡ならずと云ふだけでは不可、積極的に答へねば不可、「不」とか、「無」とか、「非」とか云ふ義を添へないで答へて貰ひたい。

それから第二の個條は、譬へば「善とは何ぞや」と問ふに當つて、「孝道なり」と答へたとする。すると、自然の必要上から「孝道とは何ぞや」と問ひ反さざるを得ない。「孝道とは親に對して人たるの道を盡す事」と答へるとする。「人たるの道とは如何」と反問する。殆ど呆しなく、段々に、

色々な事を聞いて行かなければならぬことになる。そんなに一々分析したり説明したりするやうでは困る。それはもう、如何なる場合にも多少の説明は要る。説明の加はるのを厭ふのではない、只及ぶべきだけ根本的、俗語に翻譯さへすれば、女子供が聞いてすら、「成程」と呑込めるやうな言葉で答へて貰ひたい。直ぐ分るやうな單純な俗語、例へば「自分勝手一方」といふやうな女子供にも呑込める言葉で答へて貰ひたい。

それから第三の注文　：即ち、何時、誰れが、何處で、どういふ關係で、誰れに對して懷抱しても、もしくは行つても構はぬ、差支ないと云ふ性質のものでなければ困る。例へば、「孝は百行の本であるから、善の根は孝なり」と答へる人があるとする。孝と云ふものは、解釋にもよらうが、之れは主として親に對して言ふ事であるから、廣く外に對して通用が利かぬ。さういふ特別のなでは不可。

それから第四の注文は、是れが尤も大切なので、後年諸君が教育家になられた時に思ひ當るからよう考へて貰ひたい。今とても、弟や妹に對して訓誨する時分には必要があるから、注意して聽いて貰ひたい。それはすなはち「如何なる人と雖も行ふを得べき事であればならぬ」といふ商條で……ソレよく近頃の小學校や中學校で、十三四の者に倫理を教へる人達が、教育勅語を其の儘講釋して「夫婦相和すべし」とか、「義勇公に奉ずべし」とか云ふ事を頻りに説く。さういふことも、

將來は、成程、行へようけれども、今直には子供には行へぬ。「夫婦相和せ」と云つたつて今は妻がない。「義勇公に報じろ」と云つたつても、今は軍もなし、變事もない、といふ場合には……イヤ、まだ親の厄介になつて居る程の身分ではどうすることも出来まい。尤も、かやうな訓へもいづれ將來になれば役に立つ訓へであるから、説いて聞かせて置くのを決して悪いとは言はぬが、「イロハ」を習はせることを後にして「千字文」以上に比すべきあゝ云ふ事にばかり力瘤を入れるのは順序がちがはう。今行はれぬとを教へたつて效がない。「貴様二十五になつたら、此の俵を上げて見るのだよ」と言つたつて、力量の習練にはなるまい。子供には子供相應の緒がありさうなものではないか？ 例へば、悪のはうで言へば、「自分勝手一方」、「我儘一圖」をしてはならぬよ、といへば、子供にも分る。善の方にもそれに類する教訓法がありさうなものではないか？

之れを要するに、とにかく行はせようといふ心で説いて聞かせるとなつた以上は、飽迄も子供には子供相應に呑込める事を説いて教へ、且つ實行し得る事を教へなければ不深切至極といふものである。隱然此の理に心附いたところから、或種類の小學校や昔の寺子屋では、只管、「お父さんや師匠の言ふ事を聞け、守れ」と言つて教へた。これならば成程子供にも出来る。尤も、只無闇に上の者の言ふ事を聞けくと教へると、時々彼の萬年町の放火小僧のやうな結果を生ずるかも知れぬ。巡査が小僧を捕へて「なぜ貴様は火を放けた」といふと「親方が放火ろと言つたから放火た。」よ

もや貴様はそれを善いことだとは思つて居まい」と問うても、小僧は平氣な顔で、トント悪いことをしたとは夢にも思はぬげてあつたと聞いたが、成程是れはさうであらう。誰れも教へたものはないから、親方の言ふ事のみを守つて、見事手柄をした積りてゐたらしい。實に可哀な話ではないか？ さうあるべき筈だ。幼稚な者には親の言ふ事、兄弟の言ふ事、師匠の言ふ事、先輩の言ふ事を、只其の儘に、其の都度々々に守ることだけは行へるけれども、今日行はれてゐるやうな説き方では、到底複雑で子供の頭へは這入らぬから聊かも應用は利かぬ。親や師匠の指圖を離れると全然杖に離れた盲人も同然、道德觀念皆無となる。これでは德育を施したとは言はれまい。

さて、第五には、自分で承知して努力する必要があることとなければ不可。努めなくて出来る事ならば、倫理の教へとして我々が喧ましく言つて教へるには及ばぬことになる。譬へば、寝るとか食ふとか云ふ事は、どうであるか？ 此等は人々固有の慾で、腹が減れば誰しも食たがり、疲れれば休みたがり、夜になれば寝たがる。此等は誰れ教へずとも行ふ事である。此等は、無論、善行として持出すべきものでない。所謂善はさう云ふものでなく、よしや氣が向はずとも義務として是非努め行はねばならぬこと、勉強して行ふ必要のあることを善と立てなければ理に叶はぬのみならず、自然に行はれることならば教訓する必要がなくなる道理、且つ義務といふ性質をも失ふ道理だ。

もう一つは、道德圓滿の、完全な、言はゞ堯舜禹湯の社會にあつても、尙ほ且つ其れを行つてゆ

く必要があるといふ類のものでなければ不可。例へば「身を殺して仁を爲す」と云ふ事を善と立てるとする。己れの生命をすらも他のために棄てる、所謂獻身、むづかしい言葉で言ふと、絶対的の愛他主義、全然己れを棄て、他人のためにする、即ち利己主義の反對、之れを善と立てるとする。如何であらうか？ 基督は獻身の偉大なる實例、ソクラテスもまた同様の實例である。これは勿論畏敬すべく景仰すべき大德行たるに相違はない。が、これは人間の常に履むべき道であらうか？ よもやさうではあるまい。また常に必要とせらるゝことでもない。もとより今日の如き利己主義全盛の時代には、絶対的利己に對する他の極端、すなはち自利を全然投棄してしまつて他のみを利し、他のみを愛するといふやうな人の輩出し來ることも或ひは殆ど必要でもあらうけれど——トルストイはさう考へてをられるらしい——しかし退いて考ふれば、かゝる獻身者を要するといふは、世の中が不完全であるからのごとで、若し段々世の中が進んで、人間が皆孔子、ソクラテスのやうな人ばかりになつてしまつたならば、多分かやうな獻身は要らなくなつて仕舞ふであらう、仕舞ふべき筈である。果して然らば、獻身といふとは圓滿時代には不要の善事となる。何と、圓滿完全の時代には要らなくなるものが最上の善とは少々不都合な倫理説ではあるまいか？ 圓滿完全の時代になれば益、必要を認めて來るといふ類ひのものであつてこそ最上善でありさうに思ふ。併しそれらの理は尙ほ是れから改めて取調べに掛つて見ませう。

まづ試みに、前に挙げた六ヶ條を土臺に置いて、さて之れに相當する善といふは、果してどんな事であるか、一つ誰れかに尋ねて見ませう。誰れさん。

生徒甲「マア慈善と云ふやうなものが善です。」

「やうなもの……では曖昧だな。も少し説明がして貰ひたい。慈善と云ふのは慈善心といふことですかえ。」

甲「さうでございます。慈悲深い心のことです。」

「慈悲深い心」？ それでは行爲でなく人を憫む心を指して云ふのでせうな。

甲「ハイ、さやうです。」

「人を憫む心」……孟子の所謂惻隱の心ですな。ところで一寸、こゝに疑問が起るて……言葉の上の疑問が起る。所謂人を憫む心すなはち慈善心と云ふ事は、通例は上の者が下の者に向つて抱く心のやうに解せられてゐる。下の者が上の者へ慈善を施すと云ふ事はマア言はぬ。これは言葉の上の話だが……よもや今答へた人の本意はさういふ狭い意味の慈善心ではあるまい。どうも紛らはしくていかぬ。何か紛らはしくない、意味のもつと廣い言葉で言つて貰ひたい。」

甲「愛すると云ふ事です。」

成程、其のはうが善い。「愛」といふ言葉なら上中下に通じて言へる。すると、善とは……

甲「くはしく言へば、人を愛し、且つ己れを愛するのが善です。」

成程、「自他を愛する」心が善か。段々善くなつて來た。所で、私にはまだ疑團がある。外ではないが、此の「愛する」といふ言葉、こいつが善く分つて居るやうで、併し又た頗る曖昧な、多義な言葉のやうに思ふが、どうであらう。「愛」といふ言葉は色々な意味に使はれるやうに思ふ。「猫を愛する」と云ふのも愛、「我れは本を讀むことを愛す」と云ふのも愛、「我れは妻を愛す」と云ふのも愛、親や君や國を愛するも愛、主義や理想や佛や神を愛するも愛、其の他程度のみではなく、性質までも異にした色々な意味に使へると思ふ。して見ると倫理上の善としての愛の性質は果して如何か、其の程度はどの位むといふとを、例の周細に、明確に、豫め定めて置いて、さて本論に入らぬといふと、混雜していけまいと恐れる。「愛」の原義は如何であるか。

私の考へては、倫理上に謂ふ「愛する」といふ語の原義は俗語で言ふと、ま「大事に思ふ」とか、「大切にする」とか云ふ意味で以て掩はれようと思ふ。「大事にする」といふことが「愛」の一番證じ詰めた而も通用の廣い意味ではないかと思ふ。「此の猫を大事におしよ」、「此の筆を大事におしよ」、「お祖母さまを大切におしよ」などと言ふ言葉は、大事にする程度こそちがへ、おの／＼意味は通ずる。之れに代ふるに、「かはゆがる」といふ語を以てしては、筆や祖母さまの場合に填らない。要するに、人が事物を大事にするのに自ら三等の別がある。

第一は「自分の手足ほどに其の物を大事にする」。

第二は「自分の全體と同様に其の物を大事にする」。

第三は「自分よりも大事にする」。

此の三種があらうと思ふ。一は自分の手足を大事にするやうに大事にするといふ意味。二は自分の全體（命）と同等に大事にする、すなはち自己にひとしく大切に思ふと云ふ意味。三は自分よりも大事にする、例へば、忠君愛國の心、乃至同情同感の深い者が自分の身體、生命を抛つても、所謂、獻身的に、國の爲、君、父の爲、他人の爲に盡さうとする心情。此の三種の情、いづれも大分の差別があるに係はらず、等しく「愛」の一語を以て無差別に表し來つてゐるが通例なのである。ともかくも「愛」と云ふ語は多義曖昧で、倫理上の用語としては不適當であると言はねばならぬ。

かうはいふものゝ、私は「愛する」といふことが倫理上の善でないとは言はぬ。意味の上からいへば、やゝ答へたるに近い言葉とは思ふが、用語として其の多義なところを病ひとする。倫理上の事は、用語からが大切、もし罷り間違つて本義を取りちがへられると大變な事になる。「愛」といふことも説き方次第に依つてはよくなるが、右に挙げた三種のうち、どの意味の愛であるか、それを明かに定めぬうちは、うかと論は進められぬ。併し今日はもう時間がないから、此の次ぎにくはしく論じませう。

第五回 愛の分析并びに絶對善

過日六ヶ條の條件を立て、善の根本を求めた。其の六ヶ條の制約に叶つた所の善の根本は何であるか、と尋ねた結果、略宜しきに近い答へを得た。それは「自他を愛する心」と云ふ答へである。尙ほ善く調べて見ねば分らぬが、此の答へは略彼の六ヶ條の制約に叶つて居て、誰れが何時、何處で、誰れに對して抱いて居ても差支なさいうな情で、必ずしも善の根とするに不適當でなさいうに思はれる。蓋し、此の「愛」と云ふことを善の根本にするは、昔よりの倫理説或ひは宗教の教訓に合ふこと、東西古今相遠しと雖も、多分此の愛と云ふことを不善と立てる宗教はあるまい。倫理説の方から言つても、之れを不善と立てる説は古今東西とも決してなからうと思ふ。唯だ此の「愛」が誰れに向ふかと云ふことに就いてのみ議論が別れるのであるらしい。自愛か、愛他か、兼愛か、こゝに問題が何時も別れるのである。

自愛は自分を愛すると云ふことを根に置く。愛他は他人を愛する心に根を置く。それから兼愛は、さう偏してはいかぬ、自分も愛し、他人も愛する、すなはち兼て愛せねばならぬ、即ち兼愛交利の念が善の根であると立てる。通例此の三派に別れる。支那の學説も、此の三大派に分れて居るし、

西洋の倫理説も、概して此の三派に分れて居る。或意味に於ては、此の三派が相軋して居るのが倫理學上の一困難である、といふべきで、併しながら常識で考へても、第一派が不健全の説たることは明かである。自分ばかり愛する心が善いと言へば、自分勝手一方になるに相違なく、さりとて又第二派の如く、偏へに他人を愛する心のみが善であるとして立てた日には、前回言つた如く、黄金時代が來れば善行は消滅する次第で、道徳は畢竟消極的のものと成つてしまふ。——無爲を理想とする宗教などはそれでよいといふてもあらうが、私共はうけとりかねる。——蓋し、自愛又は愛他を第一と立てることも宗教上の方針又は教育上の方針として採用するのは、必ずしも悪いとはいはぬ。イヤ時としては尤も有益でもあらうけれど、學説としては偏した不健全な説だと云ふことは、敢て深く立入つて科學的に取調べる迄もなく、常識で見て、分つて居ると思ふ。

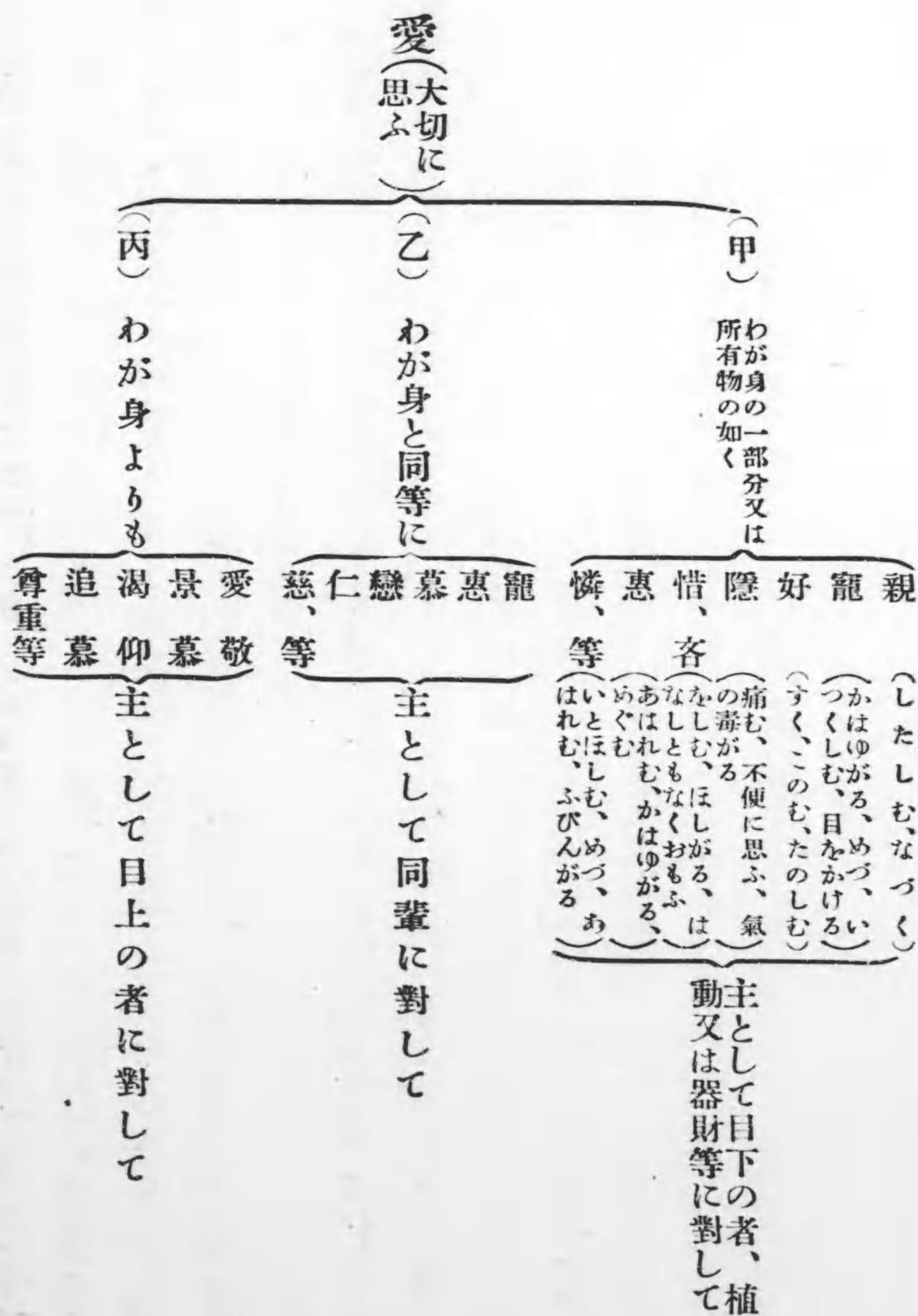
かやうに見來つた結果、「自他を愛する心」即ち兼愛が一番まづ穩かでありさうだ。所で前回にもいつた通り、此の愛と云ふ語が、頗る曖昧な、多義な言葉で、茫然、漠然として居るから、それで大事を取れば、先づどうしても此の「愛」と云ふ語の精密な意義を明らかにせねばならぬ。是れが即ち「自他を愛する心が其れが即ち善の根だ」といふ前回の答へを以て尙ほ不明瞭、不完全とする所以だ。彼の六ヶ條の制約中の「説明を要しない」といふ一條に外れて居るからである。自他を愛すと云つたのみでは、自分と他人とを同等に愛すると云ふ意味であるか。自分をも幾分か愛

し、又他人をも幾分か愛すると云ふ意味なのが。では其の分量の差別は如何なる。もし自分をも愛し、他人をも愛すると云ふ場合に、豫め分量上の定めがなかつたなら、場合に依つては、愛他は消えて自愛だけが盛んに現るゝやうなことはないか。其の邊がハッキリ分らぬうちは、何も定まらぬも同様だ。随つて右の答へは完全なものとは言はれぬ。そこでまづ此の「愛」と云ふ言葉の意義に就いて、今少し精密に説明して見る必要が生ずる。斯う云ふ言葉上の事が、却つて大誤謬の種子になり易いものであるから、念の爲に調べて見よう。

前日一應辯じた通り「愛」といふ語は頗る多義に解せられる。まづ目下に向つて言ふときもあるし、同輩に向つて言ふときもあるし、又目上に向つて言ふときもある。其の時と場合とに依つて、自ら言葉の意味が變つて來る。目上に向つて愛と云ふときは、他の言葉で言へば「我れよりも大切に思ふ」と云ふことである。同輩又は目下に向つて言ふときは「我れと同等に大切に思ふ」、又はわが一部分又は所有物のやうに大切に思ふ」といふ程の意味になる。

圖にすれば、ほゞ左の如くてある。

斯くの如く「愛」と云ふ語は非常に多義だ。されば「自他を愛する」と云ふことは他人を唯



「自分の所有物の如く大切に思ふこと」にもなれば「自分と同等に愛すること」にもなり、又「自分よりも大切に思ふこと」にもなるから、「愛」の解次第で大ぶ倫理の立脚地が違つて來べきである。もし果して然らば、かやうな曖昧な言葉はいつそ使はぬ方がよいではないか。此のやうな迷ひを生ぜぬ言葉で答へて置いた方がゆく／＼論をして行くにも都合がよからうではないか。屢言通り、とかく議論と云ふものは言葉の誤解から起るものであるから、用語はどうか主意のまちがはぬ、意味のこんがらがはぬやうな言葉を用ひて置きたいものだ。

さて、自愛も、愛他も、善の根としては不適當だ。兼愛すなはち自他を兼ね愛する心でなければ善の根にはならぬと云ふとは、只今お話をしたので、ほど分つて居ると思ふ。さうすれば假りに、「自他を同等に大切に思ふ心」是れが善の根として見たらば、どうであらうか。併し是れだけでは尙ほ誤解を招く恐れがあるから、更にモウ一層深く説明して見ませう。

自他を同等に大切に思ふ心とは、言葉を換へていへば「如何なる人をも自分と同等に大切に思ふ心」、尙ほ言ひ直して見ると、

「如何なる人の苦樂をもわが苦樂同様に心得、わが苦を除かんと欲する」を擴充して其の人の苦を除かんと欲し、わが樂を加へんと欲する心を推し及ぼして其の人の樂を加へんと欲する心」を指すのである。一言を以て言へば、孔子の所謂忠恕だ。忠恕とは何ぞや。「他人の心を思ひやる

ことわが心の上を思ふが如し」といふ意味である。是れがすなはち「自他を同等に大切に思ふ心」。單に「同等に思ふ心」だけではない。「大切」と云ふ字が添へてあるから、すなはち飽くまでも此の思ふ心を實行したいといふ熱心までを含めていふので、唯、「思ふ」と云ふ、ボンヤリ鼻の先まで薄くホンノリ思つて居るばかりの意味ではない。その心を實行しようと思ふ大いに切なる心までが添はなければ善の根にはならぬ。唯、他人を自分と同じやうに思ふといふだけでは、どうも善の根にはなりかねる。どうしても「大いに切に」と云ふ意味が伴はんければならぬ。「大いに切に」と云ふのは、それを心の中に潜めて置くに止まらず、之れを實行に現はさんと欲すると云ふまでになるのを言ふ。

何故に此の心を私が善の根本と立てるかと云ふに、此の心だけは過日の六ヶ條の制約に當倣めて見ても、まづ殆ど何等の差支も生じないやうに思ふからで。

尙ほ念の爲に諸君が家へ歸られたら、此の間の六ヶ條と照し合せて見て下さい。如何なる人が、如何なる場合に、如何なる人に對して抱いても差支ないと云ふことが第一ヶ條にあつたが、それだけの註文には叶つてゐると思ふ。又如何なる人も其の人相應に行ひ得らるゝこと、いふ註文があつたが、それも、「忠恕」なればさしつかへない。蓋し、「忠恕」すなはち「自他同等の愛」といふことは、一言にいへば「思ひ遣り」と云ふこと、イヤ「思ひ遣つて深切を盡す」と云ふことで、これ

は其の人相應に行ひ得らるゝことである。勿論、思ひ遣りは知識、經驗の多少に依つて度合が違ふ。古今の有らゆる聖賢の如き、多く經驗を経て、學問に卓越して居る人であれば、是れはもうあまねく全世界の同胞乃至禽獸までも思ひ遣られようし、又世の中の辛酸をろくに嘗ない十二や十三の子供であれば、僅かに自分の目の前、鼻の先きの年下の友達とか仲のよい同胞、兄弟を思ひ遣る位ゐに止まるかも知れぬ。が、とにかくに、其のやうな子供達でも多少の思ひ遣りの出來ぬことはない。或程度までは行ふことを得る。さう云ふやうな譯で、如何なる人に對しても勸めることが出来る。又此の心ばかりは如何なる黄金時代が來つても、決して其れがために其の大切の度を減ずるやうなことはない。すなはち「身を殺して仁を爲す」といふ獻身の必要のなくなる黄金時代になつても、「互ひの身を同等に大切に思つて深切を盡し合ふ」と云ふ心は愈益重んずべく、愈益必要を感じて來る次第だ。して見れば此の間の六ヶ條は何れも此の心で掩へるではないか。

扱、茲に困難なことがある、と云ふのは、もし忠恕を全く善と立てたならば、然らば此の心をあらゆる場合に直ちに實行しても差支ないかと云ふと、否、頗る差支があるので、そこが即ち惡の根とは趣きが違ふ所以である。惡の方は、前段にも話した如く、至つて立て易い。何故ならば、惡の根は即ち、徹頭徹尾、惡なので、所謂絶對惡である。自分勝手一方と云ふ心は、意志として悪いばかりでなく、行爲としても悪いので、絶對的に悪い。國のために自分勝手一方を行つても悪いし、

親のために行つても悪いし、親類、同胞、その他自分に對しても、何物に對しても、之れを行つてよいことは無い、すなはち絶對的に悪い。然るに、それとは異つて「自他を同等に大切に思ふ」と云ふ心は、多少の制限がある。勿論意志としては、誰れに對して抱いても、不都合はない。悪人に對しても、此の心を抱いてトント悪いとはない。泥棒に對しても、人殺しに對しても、親の仇に對して抱いても構はぬ。「あゝ憫むべき者だ。あれは人を殺しては悪いと云ふ道理を知らぬ蒙昧な者であるから、ツイあゝ云ふことをしたのであらう。畢竟は善惡の標準を知らぬか或ひは誤つて居るから、あゝ云ふ振舞に及んだのであらう。あゝ氣の毒な人達ではある」。とかう思ふ心は如何なる場合にもわるくはない、が、併し其の心を直ちに其の者に對して實際に行ふと云ふ段になつては、毎に場合を考へなければならぬ。例へば、強盜其の他の罪人をかくまつたり助力したりする事は、如何なる倫理説から見てもよからう筈はない。社會のために、社會公安のために、強盜や殺人をした者などは是非なく獄に下さねばならず、もしくは場合によつては絞罪にも掛けなければならぬ。これは是非のない話だ。併し之れをなすに當つて、須からく一掬同情の涙はあるべきである。すなはち涙を揮つて馬謖を斬ると云ふ心持があるべきだ。要するに「ア、憫むべき人達である」と思ふ心はあくまでも善の根で、意志としては絶對善であるが、彌其の心を實行して其の人を助けるとか、何とかすると云ふ場合になると、最早意志の範圍を出て、行爲の範圍にはひるによつて更に考へねばならぬことになる。

又「自他を同等に大切に思ふ」と言ふ時は、同等と云ふのだから、如何なる場合にも自分を捨てる譯には往かぬげに思はれる。併し實際道德の上から見ると、折々は自分を捨てなければならぬことがある。イヤ之れを許さぬば道德の大基礎がゆらぐかとまで思はれる。例へば孝子、忠臣の獻身、もしくは又彼の重盛の如き、忠孝何れを先きにして善いか、決せられないと云ふやうな場合もある。猥りに自分を捨てた爲に却つて道德上面白からぬ結果を生ずることもあらう、又自分を捨てなかつたために道德上許すべからざる結果を生じた、めしもある。要するに、自分を先きにするべきか、他人を先きにするべきかと云ふことは、忽ち難問となつて現れ來るのである。何としたものであらうか。

按ふに、かやうな場合を決するには、何か又別に標準がなければならぬ。猥りに人の爲に身を捨て、國の爲に親を捨て、乃至親の爲に主義を捨てるなど、云ふとは、却つて往々にして道德上許すべからざる結果を生ずる。果して然らばどう云ふ制限を其處へ付けておけばよいか。假りに「社會保持の爲に最も有益なる範圍内にて忠恕を行ふべし」と云ふ制限を付けて、其の範圍内に於て忠恕の心を實行せしめたらばどうか。成程、此の制限を附けて規定して置いたら、それを善行の絶對的なものといふことも出来よう。併し、こんな込入つた、判然せぬ、成人にすら明晰には分りかね

る標準であつては、前言つた六ヶ條の制約には叶はなくなる。「説明を要しない」と云ふ箇條にまづ第一に叶はぬ。「全社會保持の爲に有益便宜なる」など云ふ言葉は、到底、子供や女には分るまい。否、子供でなくつても吾々にも一寸は分らぬ。

そこで、絶対的の善行と云ふは何かといふことは、到底して彼の六ヶ條の制約に叶ふやうなのは示すことが出来ぬ。それは出来ぬ筈だ。出来る譯のものではない。絶対的の標準が立たぬと云ふのではないが、絶対的の標準は立つたが、子供によう分るやうなのは立てられぬ。これはわたしを立て得ぬばかりでない、恐らく何人にも立つまい。但し意志としての善、すなはち善の根としての忠恕の意味だけは、今までいつた事で子供にも分らうし、また行爲としての善も、子供ならぬ諸君にはほど分つたであらうと思ふ。唯、彼の六ヶ條の制約に叶ふやうには言へぬと云ふのである。唯、一言では言ふ譯にゆかぬ、子供にも分るやうに、説明の要らぬやうな言葉で一言に云ふことは出来ぬといふのである。

併し、ともかくも、善の根だけは分つた。此の上に如何したら件の根を培養して行くことが出来るか。又意志としての此の善の根を實行するときに方つて、行爲として善ならしめ、宜しきを得しめるには、果してどうしたらよいかと云ふことは、追々に講じませう。

第六回 性の單複を論ず

西洋の俚諺に“Nothing comes from nothing”すなはち「何物も皆無よりは生ぜぬ」といふことがある。如何さま、種がなくては、どのやうな芽も生ずまじき道理である。さて、過日來の講話で、何が善の根本で、何が惡の根本であるか、といふことだけは、略説き明した心得であるが、其の所謂善惡の根本は、徳育上の一時の方便として、言はゞ、便宜上、随意に自分が定めたるものかといふに、決してさうでない。全く人間の本性、すなはち本來の持前に基いて立てたものである。自分の考へによれば、所謂善意の種、惡意の種は、生れながら人間の心に具はつてゐるので、善意の根と芽と惡意の根と芽とは或程度までは、打棄てゝ置いても自然に人間の本性から生ひ出づべきものだと思ふ。惡の根や芽は勿論のこと、善の根や芽とても生ひたち得べきものと思ふ。但し、自然に任しておけば、惡の根や芽のみがはびこつて善の根や芽を掩ひ塞ぎ、つひに枯死せしめることもあらうから、全く打棄てゝ置きがたいはいふまでもない。然らば、どういふ風にして涵養し、培養すれば當然だらうか。それが今日説き試みようと思ふ要件である。換言すれば、我々が修身、齊家乃至奉公の徳を修めんと欲するは、言はゞ自然の衝動——生欲インパルス——に従ふに外ならぬので、其の方
法や順序は、其の實必ずしもむづかしくはないので、其の本來生得に持つて居る素因を涵養し、も

しくは開發し、徐ろに醇化してゆけばそれでよいと云ふ事を諸君に判然と悟つて貰ひたいために、先づ根本の性の何たるかを説明しよう。「蒔かぬ種は生えぬ」と云ふ諺は道德上にも明かに應用の出来る格言で、人間の本性に立脚して、そこに德育の端を開かない德育論は、到底功を成す能はずといふ事を善く會得してもらひたい爲に、こゝに一通り性の説明をしよう。

通常謂ふ所の「性」すなはち人間の持前と云ふ言葉は意味の頗る廣い、色々に解せられる言葉で、大まかに分けても二種とせねばならぬ。一は嚴密に「性」と名づくべき持前、一は「質」と名づくべき持前。

「性」と「質」との別は、儒家などにもやかましい論のあるとだから、それと混ぜられては不便ゆゑ、念の爲に説明するが、爰に自分が「性」と云ふのは宋儒などの所謂「性」とは一つでない。英語で謂ふ「インスチンクト」もしくは「ネーチャア」といふ程の義である。又「質」と謂ふのも儒家の意義とは全く別で、「テムペラメント」といふ程の義である。更にくはしくいへば、「性」すなはちインスチンクトと云ふのはあらゆる人間が生れながらにして具へて居る心の根本質を云ふので、すなはち造化があらゆる人間に與へた所の持前に外ならぬ。人々によつて、度に相違はあれ、質には格別の差のないものと思ふ。然るに「質」すなはちテムペラメントはさうでない。人々によつて各、其の面の異なる如くに度を異にし、剩へ質をも異にするもので、言はゞ、「質」は父祖及び

父母が其の子孫に遺傳する特別の持前とも名づくべきものである。大まかにいふと、「性」は造化の賦與、「質」は父母の賦與ともいへる。「質」は、人種の相違の如く相違し、「性」は人類の相似たるが如く相似たりともいへるか。此の點は孔子の「性相近也」をそのまゝ採用してさしつかへない。

按ふに、苟くも人間と生れては、度こそ異なれ、「性」を具へて居らぬものはない。これが、畢竟、如何なる人間をも徳に向はしめ得べき所以である。自分の見によれば、徳とは醇化されたる性たるに外ならんから、性ある者の教化しがたい筈はないのである。此の意味に叶ふならば、佛家の「悉有佛性」をも同旨と見做すべきである。さて「質」のとは、混雜を恐れて、しばらく別とし、ひとり「性」の上のみを言はんに、所謂「性」すなはちインスチンクトは之れを其の枝葉の末にわたつて細かに心理的に分類せんとすれば、甚だ複雑な、込入つた、且つ色々面倒な議論説明を要すべきものとなるが、今しばらく心理學上の立脚地を離れて、ひとへに倫理上、特に德育上の觀察點から辨別すれば、存外に甚だ單純なものとなる。モラル・インスチンクトすなはち道德上より見たるインスチンクトは、只二つたるに過ぎぬ。二つとは何ぞや。曰はく、第一に自衛性 (self-preservation instinct) 第二に社交性 (social instinct) 此の二つである。

自衛性は、或ひは名づけて、爲我性とも云ふ。俗語で云へば、誰れ教へねども自から自分一身の

利不利をば心に掛け、自分の身の上に注意し、自分の一身をかばひ、いたはり、大切に自然の持前。對己性 (self-regarding instinct) とすれば一段語弊が尠いと思ふ。さて又社交性は、或ひは名づけて同情性又は爲他性とも云ふ。すなはち、此れと心附きたる理由もなく、利害もなき場合にも、何となく他人の事が心に浮び、他人の言動が氣になり、或時は他人が憎く、忌はしく、或時は他人がなつかしく、慕はしく、然らざるも、尙ほ何となく他人の事を思はずには居られぬといふ心の傾き。對他性 (other-regarding instinct) と名づければ一段穩かてもあらうか。

此の二つはあらゆる人間に生れながらにして與へられてある本性である。これはまだ愛己心、利己心など名づくべき心でもなければ、善とも惡とも稱しがたい。只「自分を思ふ性」と「他人を思ふ性」とばかり名づけおくべきものである。故に「爲我性」、「爲他性」などいふ名稱すら語弊があらうと思ふ。然るに此の人間の本性の事に關しては、昔より倫理論者の間に紛々たる議論のあることとて、實は今も尙ほ其の論が干ぬ程である。諸君も知つてゐあらうが、彼の性善説とか、性惡説とか、性不善不惡説とか云ふものは、畢竟此の人間の本性に關しての議論であつた。尤も今日では流石に支那流の陳腐な性論を唱へる人は東西ともすくなくなつた。一方には實驗上の心理研究が進み一方には例の進化論が倫理學、社會學、等にも應用せらるゝやうになつて以來、今はマサカ人の性は生れ乍らにして善であるとか、惡であるとか云ふ疎枝大葉流の淺膚の説は行はれぬやうになつた

が、尙ほ流石に二派の説が行はれる、假りに名づけて單元説、複元説と稱しようが、此の二つの眞偽、是非には、今尙ほ多少の疑問がある。

單元説では、人の本來は一へに自分の事、自分の利不利のみを思ふものである。他人の事を念頭に掛けて、之れを愛し、いたはる心などは、要するに、進化の結果たるに過ぎぬ。性の本元は單一な自衛性のみだと説く。性を惡と説くのではないが、とにかく、自衛的、爲我的のものであると説く。更に平たくいへば、人間は、其の本性は、只ひとへに己れを大切にし、わが身に利益ある事のみ是れ求める動物であるのだが、幾萬年とも知らぬ長い閱歷の間に、多分はまだ人間らしい形體を具へなんだ劣等動物時代、猿猴屬に近かつた時代からの閱歷經驗で、半意識、半無意識の間に、ひとへに自分の都合ばかりを思ひ、自分の利益ばかりを計ることの、却つて自分の不利益になることを知りはじめた。他人の事をも其の都度に念頭に掛けて、他人の便益をも計るやうにする方が却つて實際上自分の便益ともなり、畢竟は永遠の大利益になると云ふ事を、段々と智慧が進み、經驗の重なるに従つて悟り明らかになるやうになつたところからして、さてこそいつしかに他人を念頭に置き、他人の好惡、愛憎を氣にする性を醸し、延いては人をなづかしく思ふやうにもなり、所謂、遺傳の作用で、代を重ねるにつれて、それが益發達し、聖賢、宗祖が出て種々の教訓や教義を立てるに至つて、遂に自衛の本願とは直反對に他人の身の爲に自分の身を殺すといふやうに、奇異な深切

を盡すことにもなつたのである。今日の人間に就いて見ればこそ自分を思ひ又は愛する心が生れながらに有ると同時に、他人を思ひ又は愛する心が慥かに生れながらにあるらしく見えるが、畢竟ずるにそれは進化と遺傳との結果である。色々な経験を積んで、窮達、浮沈、榮枯した結果、一面は遺傳の作用で無意識に、一面は智慧の作用で有意識に、他人を念頭に置く習慣を醸し出だしたのである。性の元は一つなれど、分れて二つになつたのである、と斯う説く。是れが自分の所謂單元説で、加藤博士の近著『道德法律進化之理』などは、頗るよく此の説を代表してゐると思ふ。

然るところ、所謂複元説は之れを正しいとは信ぜぬ。成程、人間は、生れながらにして愛他などと名づくべき念を具へてゐるとは思はれぬ。但し、他を愛する念がないと同様に、意識してわれを愛する念も生れながらには具へてゐぬと思はれる。「愛他」、「愛己」など、いふ名稱は、自意識の發達して後の人間の心作用にのみ用ふべき語で、明かに相對語である。母、乳母の見分けは勿論、我と非我との區別も附かぬみどり子は、一切意識の明かならぬ境界にあるので、すなはち、「我れ」といふ觀念すらもないのである。「我れ」といふ觀念なきものも、多少自意識ある以上は或自衛的作用はすべき筈で、痛ければ叫び、うるさければ顔をよける。併し之れを名づけて愛己又は利己とは不當であらう。蓋し「愛」の義は「意識して大切に思ふ」といふ義に解せないでは、餘り常用の義に違つて、學理上の精確を害すると思ふ。尙ほ第五回の愛の解と照らして考へて貰ひたい。

さて、から解することにすれば、當才の小兒は他を愛する心のないと同様に自分を愛する心もないといふべきであるが、併し今もいつた通り、幾らか自分の身體を半無意識的に大切にする性のある事は事實であるし、又自然にして他人に接することを好く性、すなはち他人の肌——必ずしも母、姉、女といはぬ、誰れにてもかまはぬ、肌——觸れることを好む性、すなはち人なつこい性——獨居を嫌ふ性——を持つて居る事も明かに見える。但し此の人なつこい性は愛他性でも何でもない、只無意識に他人に近づきたがる乃至他人と共に居たがる性なので、當人の意識中に保護を求め心、又は乳を求め心などがあるのでもない。彼の實母と實子、同血統と同血統との間には一種不思議の磁氣的引力があるといふ俗説は今殆ど信用せられぬ。小兒がなづくは同血統と限らぬ。尤も小兒によつては動もすると他人の近づくの怖れ嫌ふものもないが、それは主として體質遺傳の結果か然らざれば養育法乃至家風の然らしめる所であつて、除外例に屬する。小兒の本性は、他人が笑みて近けば自然に笑みて迎ふるにある由は既に先輩も説いたことである。

併し、此の二種の關係論は中々この位々の辯論では一の關だけでも通り過ぎかねるによつて、更に時を改めて次回に講じつぐことゝいたませうが、今日辯じた點は、後々の便宜ともなれば、願はくは一通り記憶して置いて貰ひたい。

第七回 自衛性と社交性

前回の講話を續けます。凡そ世界に生息して居る生物で、所謂自衛性を具へて居ぬものはない。動物は言ふに及ばず、植物ですらも或程度までは自衛性を具へて居るともいはれやう程である。併しながら、他の社交性に至つては、是れは植物に存在して居らぬは勿論、動物とても此の性あるものと全く無いものとあるらしく、概していへば、之れを具へて居ぬものが多けてある。蟻、蜂などは社交性を具へてゐる。幾多の動物學者が取調べた結果を見るに、蟻や蜂は頗る複雑な社會を組織し、驚くべき協同勞力を實行して居るのは事實である。近時の動物心理學者のいふ所に誤りなくば、南アメリカ邊の蜂などは殆ど人間に近いともいふべきものだ。尙ほ冷血動物たる魚類にすらも、或程度までは社交性が具つて居るといふ調べが近年次第に著述や談論に上る。併しさういふ動物もあると同時に、他の側面を見れば聊もかゝる性を具へぬげに見ゆる動物も尠からぬ。例へば、夜に、晝に、全く孤立して孤棲し、生殖乃至攻防の際の外は他の同類に接し交はらぬ禽獸もあるが、それとても尙ほ嚴密に穿鑿して見たなら、或ひは本性には具へて居るのではあれど、度が弱いのみであるかも知れぬ。其の證據には、虎、獅子、豹などの如き獍猛、慍悍、殘忍な動物と雖も——彼等は社交性に乏しい者らしいが——多年巧みに飼ひ馴らして人間に馴染む癖を付けさへすれば、段々に

馴れて来て、しまひには飼猫のやうになる。本來社交性すなはち懐き易い性が缺如してゐるのならば、幾ら馴らして飼はうが、異類の人に馴染まう筈がなさうなことだ。無い種は芽を出さう筈がないともいへる。按ふに是れは本來其の性を持つてはゐるが、其の度が弱いので、不斷は現れぬのであると解せらるべきではあるまいか。併しながら、尙ほ外面から見た所では社交性の全く缺けた動物があることを認めねばならぬ。

然らば、動物中で最も社交性に富んで居る動物は何であるか、と問はうに、これは多く考ふるまでもなく、我々人間といふ高等動物が一番社交性に富んで居るに相違ない。無論、人間の中にも此の性を具へて居る度合の差はあるが、まさきり社交性の缺如したる人間は、どんな野蠻の社會へ往つても見受けられぬことである。

前回にも論じかけた通り、此の所謂社交性は、果して自衛性の變態か、否か、それは一かどの議論ながら、所謂單元説の主張者といへども、今日の人間の生得としては決して此の性を拒み得ぬ以上は——生理學上、心理學上の解釋は別として——實踐倫理上の論としては、最早其の由來を反覆するにも及ばぬと思ふ。自分は本日の講話に於て、複元説の餘論を繼ぐ心得であつたが、右にいふ次第で、わざと細論はさし控へることとして、更に必要の生ずるを俟つて、説き洩らした詳細を辯じませう。さやう承知して下さい。

上の非難を受くべき理はない。そのうち第二の場合の如きは、或ひは其の結果次第で多少の非難を蒙るべきものかも知れぬが、尙ほ「自分勝手一方」といふのは其の質を異にして居るのである。

然らば「自分勝手一方」は如何だか。前の圖に示した唯爲我、即ち前々の講話で、悪意、悪行の根と立てた積極、消極の自分勝手一方を指すのである。而して忘他的といふのは、われあるを知りて傍に他人あるを忘れ、傍若無人の振舞をなすものをいひ、排他的とは、傍に他人あるを明かに知りながらも我意、我慾を遂げん爲に、智力もしくは腕力を以て、之れを押し、りぞけ、押し倒し、押しおとし、甚しきに至つては、押し殺し、打殺すをも何とも思はぬに至るやうな自分勝手一方を言ふのである。これは一々に例を挙げずとも、家庭にも、學校の教場にも、街頭にも、鐵道馬車内にも、汽船、汽車、公園、宴席、政治社會、教育社會、宗教社會、殆どあらゆる方面に、やゝ誇張して言へば、目まぐるましいほどに現はれて居る事實だ。大きな例は態と舉げぬ。日常目撃の些事ていほうが、例へば、今に乗客が殖える筈と承知しながら、彼の中等客車内に、われは貌に大の字なりになつて顔に新聞をあてたまゝ、熟睡に就く肥滿紳士は、忘他的唯我の好實例ではあるまいか。老婆を突きつけて三等切符をまんがちに買はうとする小官吏は排他的唯爲我の一斷片ではあるまいか。要するに、唯爲我の行爲は、積極と消極との別を問はず、其の效果、影響の大なると小なるを問はず、共に惡徳に屬すべきものである。世に所謂惡事、惡行はすべて此の心根に胚胎するものだ。

其のうち積極すなはち排他的唯爲我は、多少の差こそはあれ、他人を損害するに至るのを其の必然の結果とする。消極すなはち忘他的唯爲我に至つては、心ずしも他を害するとは限らねど、十中七八までは他人に多少の不利を與へ、多少の迷惑を感ぜしむるに至ることあるはいふまでもない。いづれにもせよ、唯爲我は明かに惡である。前々の講話に自分勝手一方を絶對惡と立て、其の理を説明したあたりと相照らして、爰に謂ふ所の理合を合點して貰ひたい。

唯爲我すなはち自分勝手一方は、右にいへる如き次第で、害他的すなはち他人の迷惑となる行爲たることは明かであるが、さればとて十分に自利的でもない。すなはち自分勝手一方を働けば自家一身の利益だけは十二分に占められるかといふに必ずしもさうでない。古來倫理學者連も屢、説いた通り、純粹、絶對の利己主義は、畢竟するに自家に不利益なる結果を生ずる。ひとへに自分の利益のみ圖つて、一切他人を思ひやらず、勝手氣儘を振舞ふ結果は却つて自分をも害ふに至る。すなはち所謂唯爲我、自分勝手一方は、害他にとゞまらず害己に終る。佛教風にいへば、餓鬼、畜生、地獄の境界で、利己主義としては、甚だ淺薄な、愚かな、低い階級の利己主義である。こゝに於てや、進化上必然の結果として、すなはち自衛性の自然作用の結果として、一個人にまれ、人種にまれ、稍、自他の區別を知り、利害の輕驗に富むと同時に、一種の高等なる利己的分別が發動する。之れを假稱して、分別上より生ずる自他平等の念といふ。くはしく云へば、只管に自分勝手のみを

圖る如き淺はかな振舞をなさずして、直接、間接の利害、影響をも想像し、推究し打算するの結果、我れ他（ひき）につられければ他もまた我れにつらかるべし、われ彼れに深切を盡さば彼れまたわれに深切を盡すべし、情（なげ）は他の爲ならず、今他を犯さざるは他をしてわれを犯さしめざる所以なりなど、分別し、省慮し、考察し來つて、全く利害の打算上より他人の身の上を思ひやり、平生他を犯さざらんと心掛くるのみか、更に進みては他に裨益するまでも至らんとする心得方を分別上の自他平等心といふ。すなはち智慮の上より他人とわれとを同等に親切にすべしと思ひ定むるをいふ。唯爲我を私慾一偏と名づくべくば、此れは自愛など、名づけて妥當であらう。加藤博士の智畧的愛他心と名づけられたのは、恰も之れに相當するかのやうに思ふ。

然るところ、此の自愛の作用も、其の目的の不害他にとどまると利他に及ぶとの區別ておのづから二種に分れる。すなはち前圖に示した消極と積極、くはしくは謹慎と自重との二種となる。謹慎は英語に所謂ブルーデンスで、俗語でいへば、用心深い心だて、意志の強くない、臆病な、小心な、遠慮深い心だてといふほどの意味で、ともすれば一毫も人を犯さぬ代りに一毫も人を益せぬ、至極勘定高い、至極冷かな心だてに傾き易いのを指すので、所謂世智、世才、俗智などいふものに當る。

所謂「慎獨」の慎ではなうて「人前を憚り、人の思はくを兼ねる」といふ時の「ツ、シミ」であ

る。薄情な通人や、主義も理想も熱情もない四十以上の人物や、就中商人、實際家、政治家などの場ずれたのに多い心だてである。これは悪でもなく善でもなければ、不徳でもない。蓋し、他を犯さぬといふに止まる間は、社會の一員の當然の分ゆゑ、事に臨んで唯爲我に變ずるか又は何かの因縁でふと利他心を發起するに至らざる以上は、倫理上からも是非しがたい。之れを善徳の一端として教訓する徳育家もありげなれど、自分は甚だ賛成しがたい。

夫れ苟も犯すべからずんば、一毫たりとも他人を犯すことをせぬ、といふ心掛は消極的（パッシブ）の正義である。苟も他を益せざるべからざるの義務ある以上は、たとへ幾分か自家の身をそいても進んで他人を益せずにはおかぬ、といふ心掛は積極的（アクティブ）の正義である。前者は人たる者の當然の務めであるが、後者は明かに徳行と稱すべきである。而して此の二者を兼ねたる者は、其の本意すなはち動機（モチベーション）の側面からいへば、最も遠く最も廣く慮つて、最も正當な、最も利益多き手段によつて自家の利益を圖る、甚だ聰明な人と稱すべく、其の結果すなはち他人に及ぼす利害の側面より觀察すれば、至正、至公の人、孟子の所謂「無爲其所不爲、無欲其所不欲」の人と稱すべきである。自分も之れを自重の人すなはち英語に謂ふ self-respect ある人と名づける。福澤翁の『修身要領』に所謂獨立自尊の人とは恰も是れであらうと思はれる。加藤博士の理想的人物も或ひは此の邊ではあるまいか。併しながら、此の分別上の自他平等心は果して能く始終其の正鵠を誤らぬやうに活動するを得る

ものであらうか。絶海の孤島の中で、彼れとわれと只二人きりて飢餓に瀕し、彼れを殺さばわれは存ふべく、剩へ莫大の遺産を享受し得べき運命を具して故國に歸り得られるといふやうな場合にも此の美德は維持し得られるであらうか。其の美德の根柢が一に利害の打算より來たもの、單に分別智の生みだしたものとするときは、かゝる場合の成行が甚だ以てあぶなしく思はれる。併し此の點の辨析は先づ後廻しとして次回には社交性の方面をあら／＼調べて見ませう。

第八回 社交性に基く善徳と惡徳

社交性の作用もまた大別して二種とします。何故とは知らず、ひとりきりてゐては只何となく淋しいといふ感じ、何人か自分と苦樂を分つ者を得たいといふやうな感じ、すなはち一言につゞめて言へば「他人の事を思はずにはをられぬ」乃至「人なつこい」といふやうな心根はあらゆる人間を貫いて、文明の程度の高下に係らず、古今東西に亘つて存在してゐるに相違ないが、其の作用に至つては自ら二様に分れて、主として自分ばかりの都合勝手、の爲に働く時と自分をも他人をも全く區別なく大切に思ふといふ、イヤ場合によつては、自分よりも他人の方を大切に思ふといふ程までには爲他的に働く時との差別がある。前者を假りに主爲我的と名づけ、後者を感情上の自他平等と名づけませう。(前の圖表を参照なす。)

主爲我的の場合も便宜上二様に分ける。一は通例謂ふ同感で、すなはち他人の苦を見るに忍びぬ心や他人の樂しむを見て喜ばしく思ふ心などを含むもの。二は同感を求むる心で、すなはち他人に好かれたく若しくは敬せられたく思ふ心や憎まれ嫌はるゝに忍びぬ心などを含む。一方を好譽心、一方を、佛教の名目に倣つて、慚愧心など、名づけてもよろしい。

さて此の好譽心、慚愧心などをば自衛性の作用に屬せしめて、社交性の作用ではないかのやうに心得て居る人々もある。心理學者の中でも古い心理學者連は大概之れを社交性の作用中には入れなんだものが、近時の學者の考へては矢張り之れをも社交性の作用だとする。何故となれば、凡そ好譽心と云ふものは我れ以外に人あるを思ひ、又他人の評判如何といふ事を氣にかけるといふ作用がなければ起るものでない。單に自分一個の都合や料簡ばかりを念頭に置いて居るならば、すなはち眼中聊かも他人の思はくといふものがないのならば、好かれたい又は譽められたいなどいふ心、すなはち好譽心の起る筈はない。彼の毒蛇や猛獸などには好譽心めいたものは絶えてないらしい。それは其の筈で、彼等は常に自分一個の直接の利害すなはち自衛の事ばかり思つて居るから、他のものが自分を輕蔑しようがどうしようが、直接自衛上に不利有害でない以上はそれを念頭に掛ける事はない。然るに人間となると、他の人に惡まれたり嫌がられたりするのを、直接の利害如何に係らず、何となく不愉快に感ずる心根がある、何となく忍びないといふ心がある。随つてまた其の反對

て、他人に好かれたり、尊ばれたり、敬せられたりするのを何となく喜ぶ心根がある。進化論上其の由来を尋ねたら、或ひは是れは總て自衛性の作用から生じたものかも知れんが、現人間の上に就いて見れば概ね自衛上の利害に關係ないものと見て差支ない。而して度合の相違こそあれ、人皆此の心を持つて居ることは事實だ。

又同感と云ふ作用は普通は只漠然と甚だ廣い意味に使つて、或ひは前の好譽心の如きまでを漫然其の内に取入れて論じてゐる學者もあり、又社交性其の物と同視する向もあるが、私は之れを社交性の一作用たるに過ぎぬものと解する。蓋し同感といふは他人の苦しむのを見るに忍びないといふ心、若しくは他人の楽しみ喜ぶのを見ると宛ら自分までが嬉しいやうな氣になつて來ると云ふ心で、之れも確かに古今、東西、文野の論なくあらゆる人間の生來性で、同じ事ならば他人の嬉しさに笑つて居る顔を見たはうが、苦しんでうん／＼唸つて居るのを見聞するよりは心持がよい、すなはち苦惱煩悶はアカの他人のを見聞しても不快だ、見づらい、きづらいといふは、病的、不具的でない限りの普通の人情、自然の人情であらうと思ふ。併しながら此の種の同感はその實、爲我的なので、場合によつては善徳と化することもあらうが、其の作用其の物は必ずしも善でもなく惡でもない。孟子は惻隱の心を仁の端と解して、どうやら「善」と立てられたやうだが、疑ふらくは、あれは孟夫子が道德教育の一善巧方便として態とあのやうに申されたのではあるまいか。然らざれば

ば夫子は惻隱を後に語る他の心的作用と同視せられたのであらう。要するに俗に謂ふ惻隱又は同感には必ずしも善とはいはれぬ。なぜなれば他人の苦しみ惱むを見て居るのは此の我が辛い、他人の悦ぶ貌附を見るは此の我が嬉しいといふ、言はゞ爲我的の自分の感情上の都合といふことが先きになつて、一種の緩和劑として、又は一眛の爲我的道樂で、窮民を救助したり貧者に施與したりする例も屢ある。それらは無論悪い心の人とは言へない、無論悪行ではないが、嚴格に言へば善行でもない。早く錢をやつて聞くも痛々しい哀れな物貰ひの門付を追ひ拂ふ時の心持や、孫の悦ぶ貌を一種のもてあそびのやうに思つて土産を持ち歸る老人かたぎやなどは、あんまり道德的でないといふ論だ。それゆゑ私は同感といふことを時としては善徳と化し得るものとは立てるが、常に善徳たり得べき物とは見做さぬ。

前に挙げた好譽心、慚愧心將た然りて、それがもとて心を善事に傾くることもあらうが、また時としては、此の心がもとて虚飾、名聞、偽善等の諸種の惡徳を醸しだすこともあるゆゑ、これは決して善徳そのものと見做すわけにはゆかぬ。德育の任に當るものは最も此の邊に注意して薰陶の法を講ぜねばなるまいと思ふ。

それはさておき、社交性の作用は單に同感と同感を求むる心とに止まらぬ、もう一つある、之れを彼の分別上の自他平等といふ心の作用に對して、私は假りに感情上の自他平等と名づける、即ち

情の上で自分と同様に他人をも思ふ心を指すので、例へば親が其の子に對する情合を見るに、大抵はわが子の身上の利害をば殆んど自分のと同様に思つて居る、イヤ母親などが其の子に對する情合に至つては之れを自分と同様と思ふどころか、場合によつては自分よりもわが子の方を遙かに大切に思つてゐるらしい。或ひは彼の嬰兒の井におちいらんとするのを見て、覺えず駈寄つて抱きとめる心の作用も亦た是れ。更に之れを大にしては忠臣が國を思ふ心、孝子が父母を思ふ心などもそれにひとしい。さて私は此の心こそ孔子の所謂「恕」で、自利利他の中庸に叶ふべき筈のもの、隨つてこれこそ眞の善徳の本體となるべきものだと思ふ。併し乍ら細やかに觀察すれば之れにもまた自から二種の別があつて、一つは時としては全然われを忘れて仕舞ふ傾きのあるもの、すなはち忘我的のもの、それから又一つは決してわれを忘れてしまふやうなことはないにも係らず、尙ほ他人をば自分と同様に大切に思ふもの、すなはち自識的のもの、一を「同化の愛」と名づけ、一を「半同化の愛」と名づける。同化の愛とは純然たる感情の作用で、例へば母親が子に對する時のやうな心持をいふので、何か危い事ある時には慈母は殆んど全く自分の身をば打忘れてわが子の一身の上のみを大切に思ふ、自分よりも子の方を百倍も貴いやうに思ふ。イヤさう見做すは寧ろ餘所から見やつての解釋であつて、其の實かゝる場合には母が子と同化してしまふのである。一しよになつて仕舞ふのである。又彼の國家に一朝緩急事あつた折に、自分の一身の危害を忘れて奉公忠君の誠意を盡

して獻身するなども亦た忘我的である。すなはち自害しても利他せんとするのである。然るに他の自識的と名づけた方のは、半は分別に基くもの、隨つて半同化の愛であるゆゑ、よしや緩急事ある時となつても決して自分と他とを混同するやうなことはない、全く自分の身を忘却するやうなことはない、すなはち自他の分別も利害の思想も存在して居るには相違ないが、而も親又は夫を思ふの情もしくは國を思ふ情が之れと同時に激切であるゆゑに、逆も安閑と傍觀するに忍びない。そこでツイ國家の大事は千萬人の命にも代へがたいものだ、親の命は尤も大切である、國、親の爲にはわれ一人の命何かあらんと、かう感ずる。即ち國、親又は夫の爲には身命を棄てざるを得ないと情の上で感ずる。智慧でさう考へるのではなく、情でさう思ふ。むしろ忍びないと感ずる。此の心は往々にして利他して自害に終ることもある。併しともかくも美德の本體は爰に在るのだと思ふ。

併しながら、道德の本意は決して忘我にあるのではない、又舎我獻身を常に必要とする譯でもないから、彼の妄りに自己の利害を輕んじて一に利他せんとするとの背自然、不條理なるは勿論、よしや之れを實踐し得るものありとも必ずしも善とすべからざること勿論である、こゝに於てや善徳の圓滿は分別上の自他平等と感情上の平等とが眞に相吻合したる時に於てのみ始めて實現することが出来るといふべきである。しかし此の場合に云ふ分別上とは、自分一個の利害から割出した分別ではなうて、人類全體の利害から割出した分別であらねばならぬ。

かくの如く、人間と云ふ者は生れ乍らにして最も圓滿なる善徳を生み出すべき社交性と自衛性とを兼ね備へて居ると云ふ事は事實だが、併し其の度合、殊に此の二性の釣合ひは人各々相異なるものであると言はんければならぬ。現に我々が交際する所の人々に就いて見ても、大層此の相違がある。就中感情上の自他平等と云ふ點に至つては甚だ乏しい人と比較的ゆたかな人とある。同じ實の母親ですらも情の深い母親もあれば甚だ情合に乏しい母親もある。同じ人間でも男と女とでは大層違ふ。要するに、此の社交性の度合は人によつて大きに違ふ。では此の違ふ原因はどこにあるだらうかと云ふに、是れがすなはち前に一言ほのめかして置いた「質」と云ふもの、然らしむる所である。然らば質の差は主として何に原因して生ずるか云ふと、一は遺傳、二は性別、三は幼より老に至る間に起る身體及び精神上の變動に基いて起るのである。而して所謂遺傳中では主として神経組織の強弱、健不健に基くのである。例へば、神経の過敏に働く人もあれば甚だ遲鈍に働く人もある。蓋し身體組織の強弱に依つて感じが違ふので、先づ天然に——出生前に——其の身體の質の違つて居る事がもとて社交性の厚薄を生ずるとすれば、凡ての人間が善人ともなり悪人ともなる素因は同じやうに具へて居るとした所で、さう云ふ邪魔物を除かなければ結構な性も發展せぬ次第となる。而して「質」は其の人の面の如く一々に違つて居るものだが、流石に詮じ詰めて見れば矢張り度合の相違たるに外ならぬ。すなはち神経の働きの遲鈍であるとか敏捷であるとか云ふ度合の相違

に基くので、最も大きに質を別けると、陰陽の二つになり、更にそれを大別すると四種に分れる。すなはち左の圖表の如くなる。



斯うなるので、此の説明は到底けふは爲盡されぬから略しますが、とにかく大體に分つてすら此の通りに違つて居るのであるから、德育の事は搔撫仕事には出來ぬ。先づ體質から矯め直す工夫を講ぜなければならぬのである。殊に、小、中學の德育の任に當る者は最も注意せねばならぬ。念を

入れて氣長く、常に家庭と打合せて徐ろに直して往けば、其の生徒の體質すなはち氣質を幾分かは直すことも出来よう。しかし中學卒業後となつては、もう殆ど固結かたまつて了しまふから、他人のみの手では、もはやどうともしやうがない。質は畢竟生れつきだから、到底一朝一夕には直しがたいが、若いうちなら當人の心懸け次第で直らぬとも限らない。

さてどうして直すかといふに、それは一に習慣に依るより外に仕方はない。一は衛生上の習慣、一は練心上の習慣、この二つを心長く十年一日の如くやつてゆけば、早晚多少の功績を擧げることが出来る。

かういふわけであつて見れば、此の次ぎには、右の四つの質の更にくはしい説明をしてそれらの各缺點を直すための習慣中の最も主なもの何か、如何なる方法を以てしたら、それを直すに有力であるかといふ、自分を陶冶するためにも、又、他人を陶冶する場合にも最も必要な事に講じ及ぶが當然の順序だらうと思ひます。

(此の講話は故ありて中絶したが、後段に収載した「惡徳の解剖」及び「惡徳の矯正法」と題したものと聯絡する所あれば、併せて讀まれたい。)

孔子とソクラテス

(明治三十三年一月)

緒言

ソクラテスと言へば、今を去ると二千三百餘年前に歐羅巴の希臘に出でられた賢人で、それよりも凡そ百年がた前に亞細亞の支那に出でられた孔夫子と並べ稱して、古代に於ける東西の二大徳育家と崇めうやまふ聖人であるとは小學校の少年たちも近頃はほゞ承知してゐるとで、加ふるに此の二聖人の傳記や教訓に關する著述は大分世間にも流布して居るから、今更改めて述べる程も無いが、只此の二大徳育家の比較すなはちどこ／＼までが殆ど言ひ合せたやうに似通つて居て、どこどこからが丸で相そむいてゐるかといふ取調べはまだ十分にはせられなかつたやうに思ふ。孔子の教訓もソクラテスの教訓も、其の人たるの道を知らしめたいといふ點に究竟の目的を据ゑられたことは同一であるが、又人を見て法を説く所謂應病與藥の手加減も諄々として教へて倦まれぬ數十年一日の如き熱心も同一であるが、其の性質や、風采や、平生の舉動や、主義や學說の詳細に立入つて調べて見ると、餘程相異なる跡も見えて、そこに東洋と西洋との文明の質のちがふ所以も見えて、

教育の任に當る吾々ども、教育を受ける少年たちも大分參酌して心得置くべきことがあるやうに思ふによつて、先づ兩聖人の血統、身分、履歴からはじめて、段々と對照を試み、及ぶべくば其の主義、學說、感化、影響の比較までもして見たいと思ふ。

血統、家柄、教育

家柄を言へば、孔子の祖先は殷の紂王の庶兄たる微子啓といふ人から出たので、はじめは宋の國に居られて其の國の貴族であつたのがやゝ降つて孔氏を稱するに至り、孔子の父御叔梁紇しやくりやうこつの代はもはや魯の國に住みつかれた頃で、父御は陬邑といふ邑の長であつたといふから、孔子は明かに皇族の苗裔で身分ある人の血統である。生地は魯の昌平郷の陬邑、今の山東省の沂洲邊であらう。父御紇が七十歳以上の時の子で、母御は後妻で、顔徵在と申した。生誕の年月は魯の襄公の二十二年、十一月、西曆紀元前五五十年すなはち今を去ること二千四百餘年の前である。

ソクラテスの祖先は明かでない。紀元前四百六十九年すなはち今を去ること二千三百六十餘年前に希臘國アッチカ州のアロピシーといふ小邑に住んでゐた餘り名の無い彫像師にソフロニスコスといふ人があつて、其の妻は産婆を業としてゐたフィナリテといふ婦人であつたが、其の肚に生れたのがソクラテスだとある。して見るとソクラテスの血統は純然たる平民の血脉で、孔子に比ぶれば

身分は遙かに賤しかつたと言ふべきであるが、こゝに斟酌すべきは、支那は族制の國、門閥の國、專制政治の國、希臘は本來が個人主義の國、民主政治の國、自由の國、尤も、ソクラテスの時代にはアゼンスも中々門閥がやかましく、階級論がうるさく、家柄血統の賤しい者は頗る身を立てにくいといふ事情もあつたが、尙ほ流石に支那ほどではなく、隨つて職業、血統は必ずしも其の人の品位の高下を定むるものでなかつたといふとだ。此の理を會得しておかぬときはソクラテスが一代に大勢力を有した所以が或ひは殆ど不可思議の事のやうに思はるゝであらう。併しまた他方よりいへば、此の血統及び身分の相違を豫め善う合點して、さて後に此の相異なる國體と國風とが此の二大賢人の風采、舉動、行狀等の上に及ぼした影響を考へなければ、孔子は風采から、舉動から、衣食住からが一體に貴族的、鄭重的であるのに、なぜソクラテスは徹頭徹尾、洒脫的、平民的であつたかといふ其の理由がわかるまいと思ふ。

履歴を語るに先きだつて、先づ第一に兩聖人の教育の歴史を述べようと思ふが、孔子は、已に五六歳の時分に、「陳俎豆設禮容」と見えて、夙うから發明であつたらしい。さて入學に關しては、「十有五にして學に志す」と自身に申されてある次第だが、これは多分自ら意識して人たるの道に志された發端を言はれたのであらう。七八歳の時分、既に師に就いて修學せられたらしい跡があると學者たちは言はれる。さもあるべきことだ。但し、初めて出仕して委吏となり、「料量平也」

と稱せられ、司職吏となつて「畜蕃息」するの功を擧げられたは、彼の宋の國からげんくわん拜官氏の娘御を迎へて内室とせられたよりも以前の事であるからして、且つ其の官職を辭して専ら教育に従事せられたは二十二歳の時分らしく思はれるによつて考ふれば、規則立つて學校教育を受けられた時代は十九以前に限り、其の後は主として獨修、獨學をなされたらしい。尤も、機縁の有り次第、良師に就いて諸科の學藝を學ばれた證據は、彼の剡子に就いて典章を講じ、樂師襄に就いて彈琴を學び又わざわざ周の都までも出張して、禮を老子に、樂を萇弘に習はれたのに歴然として見える。或ひは四十歳になん／＼とせられたころ、齊の國に逗留中、韶といふ樂を聽いて感賞し、之れを學ぶに熱衷して三月肉の味ひを忘れられたともあり、或ひは年よられて後にすら、「天われに年を假して易を學ぶを卒へしめば」と形而上學の研鑽に深く心を寄せられた實證もあり——此の點は異説もあるが——要するに、自ら師となつて自ら化育し、自ら訓練し、身を終ふるまで片時も自省、自修を怠られなかつた人で、此の點だけはソクラテスと殆ど符節を合するが如くである。ソクラテスは幼少のところには、ほんの一通りの教育を受け、丁年以後は其の父ソフロニスコスの業をついで、始めは彫像師として世に立ち相應の名譽さへあつたなれども、自身の心はむしろ學問に向つてゐるので、便宜さへ得たならば何卒哲學が修めたいと思つてゐた。幸ひにクライトーといふ學者の財産家がソクラテスの凡人ならぬを見ぬいて、先づ其の子供達の學問の師にソクラテスを招き、それから何かにつけ

てソクラテスの好都合になるやうに取計らつてくれたによつて、もはや彫像師になつてゐるにも及ばぬとなり、それから専念一意、哲學の研究に従事し、アナキサゴラスだの、アーキレーヤスだの、色々の學者に従つて哲學を修め、就中アーキレーヤスに愛せられて、折々伴をしてアゼンス以外の諸國を遍歴したこともあつたらしい。或ひはダモーといふ樂師に就いて樂を習ひ、或ひはプロテコスといふ能辯學者について能辯法を修業するなど、殆ど其の頃のアゼンスに行はれてゐた學として、藝として、一通り通じてゐぬことはなかつたげに思はれる程で、こゝがまた孔夫子と頗るよ

う似てゐる點で、其の博く學びて多能なる、鄙事の末までも通ぜざるはないといふ趣きで、上は哲學、理學、文學、天文、幾何、衛生の學よりして、下は諸職業の内密までも心得てゐた人だといふ證據は、其の訓誨のうちに引いてある比喩、引例にもよう見える。只其の尋常の多能家に異なる所は、此の二大賢人の博學は、博を銜はん爲の博學にあらず、多を銜はん爲の多能にあらずして、博も多も皆悉く其の教育の理想を實現せん爲の機械すなはち教化の道具たるに外ならぬので、所謂「一以貫之」の用心は、何事を修めらるゝ間にも伴つて離れなかつたことは明白である。

晉に學問のみならず、軍旅、射、御の道にさへも孔子の通達してをられた事は、魯の季康子が冉有の戦功後に夫子が軍旅的知識の非凡なることを知つて、急ぎ夫子を呼び戻したのにも見え、「射を執らんか、御を執らんか」など、夫子が申されたことにも見えてあるが、流石に兵器を執つて親

ら戦場に臨まれた事は無かつたと見えて、附會捏造の多い『家語』にすらも其様事は書いてない。これだけはソクラテスと其の履歴上でちがふ點で、ソクラテスは三四度も戦場に臨んで、堅忍沈毅の勇兵として屢、同列の注意を引いたと傳へてある。アルキピヤデスをばスバルタの役に救ひ、ゼノホンをばピオシヤの役に救つた事などは争ふべからざる事實で、共にソクラテスが沈勇を證して餘りあると思ふ。餘程強壯な、逞ましい、而も堅忍な、沈着な武人であつたらしい。

閱歴、事業

以上は、主として家柄と教育との上だけを言つたので、さて世の中に立出て、専ら公けの事業に従事せられた間の孔子及びソクラテスは、如何いふところまでが相似て、如何いふところが相異なるかといふに、前にも申した通り、ソクラテスは壯年にして兵役に従ひ、孔子は十九歳ごろから出仕せられ、双方共に割合に早くより公けの生涯を始められた譯であるが、所謂政事に參與するといふほどの身分となられたのは、孔子は五十歳以後、ソクラテスは六十歳以後のことと、孔子は彼の魯の定公に擧げ用ひられて中都の宰となられたのが、それがはじめて日ごろの志しを行ふべき官を得られた發端で、譬へば二宮尊徳翁が櫻町の代官となつた格でもあらうか。治績たちどころに擧つたとあるは、さもあるべきことで。これが夫子出世のはじめて、やがて、司空といふ田野山林の

係り官となられ、つゞいて大司寇といふ司法の役人となられた。『史記』の「世家」によると、五十六歳の時とあるが、五十一歳の時分かとも思はれる。蓋し、彼の魯の太政に參して相の事を攝け、奸人少正卯を誅せられたは多分此れよりも五六年がた後の事らしく、又彼の夾谷の會上にて大勇を現されたのも——もし彼の事件を事實とすれば——ほゞ其の前後らしいによつて、そこで大司寇時代をば五十一と假定したのである。彼のソクラテスが六十何歳の時にはじめて當時の衆議院ともいふべき五百人會の議員に擧げられ、かの水師提督彈劾の事件に恰も其の議長となつて、提督らの無罪を辯護し、激昂せる輿論に反對して侃々の正義を主張した事蹟は、さながら夾谷の會に於ける孔子が振舞の反影とも見做すべきであつて、また其の毅然として三十主^{サアチータイランツ}治者の命令を斥け、死を以ても之れに従はざらんの概を示した事蹟は、少正卯の誅戮に比して別段に遜色はなからうと思ふ。

とはいへ孔子もソクラテスも、其の眞の功績は主として教育の方面にあるので、政治家、實務家としての閱歴は、共に不遇であられたが爲に、要するに多く特筆すべき程でない。孔子は、定公の十四年——五十六歳の時——に官を罷め、魯の國を離れ、衛の國をさして立ち出でられてこのかた、雲水行脚の人の如く、所謂「孔席不暖」の有様、陳に適き、匡に困しみ、宋を過ぎ、鄭に赴き、蒲に留められ、陳蔡に惱み、六十八歳にして魯に反られしそれまでは、言はゞ、巡廻教師、歴遊教育家ともいふべき境界、其の足跡は當時の支那の一面に遍かつたといへども、三年以上とは同じ

處に滯留せられたことはない。而して其の對手は大抵國君か、其の家老たちか、さなくも多少上流に位ゐしてゐる人たちであつた。按ふに、孔子の目的は個人、私人の教育にあつたといふよりも、むしろ國君もしくは太夫、すなはち爲政家を教化して第一に治國の績を擧げんことを要旨とせられたのであつたらしい。さて、この遍歴といふ一點は痛くソクラテスと異なつてゐる。青年のころにこそソクラテスも其の師アーキレーヤスに隨つて希臘國內の他邦をも歴遊したれど、専ら教育に従事することゝなつたころには、もはや一步もアゼンス市外に踏み出したこともなく、而も朝に、晩に、老弱の群集する場處を選んで、市街、公園、遊歩場、學校、體操所など、人の群れ集ふ處を選んで、機縁さへ成立てば、賢愚、老弱、貧富、男女の別を問はず、自ら進んで問答をしかけ、時としては、譬へば辻講談師もしくは心學者などが辯説するやうに、卑近な、平易な、面白をかしい比喩談によつて巧みに對手の心得ちがひを説き破つて、理論上、道理上、成程と心服せしめ、かくして眞の道徳の何たるかを悟らしめようと力めた。さればソクラテスの話對手は貴賤上下の別はなく、また其の説いた教訓も或ひは私徳に關し、或ひは公德に關し、必ずしもきまりはないが、而も比較して見たならば、治國に關した教訓よりも修身に關した教訓の方が遙かに多かつたであらうと思ふ。

さてまた孔子は、表立つた一學派の師匠であられたから、弟子達も正當の儀式を行つて入門し、表立つて師弟の因みを結んだものであるによつて、弟子三千人とか七十二弟子とかいふやうなこと

が傳へられてあるわけだが、ソクラテスに至つてはクライトの子供らに對しての外は曾てみづから名宣つて人の師となつた例はないから、表立つての弟子といふものはなかつた。來り學ぶものは何者でも追はなんだが、敢て束脩ををさめて來り學ばんことを求めたといふ例はなかつた。すなはち無報酬の教育家で、梅巖、道二などいふ心學者の振舞に似てゐる。故に、一面から見れば、ソクラテスの弟子は萬を以て數へたかも知れぬが、終始追隨して離れなかつたほどの弟子は、恐らく百人には充たなかつたであらう。ゼノホン、プレートーなどは弟子中の最も秀でたるもので、アルキピヤデスなども屢教へを聽いたもの、隨一人であると思ふ。

家庭、晩年、著述

さて兩聖人が家庭の有様はいかゞであつたかといふに、これは餘り理想的ではない。ソクラテスには前後二人の妻女があつたが、就中ザンテッポスといつた方は彼の癩癩の激しい名高い女で、夫ソクラテスに水をあびせたといふ逸話の傳はつてある悍婦人、すなはち「馬の達人にならうと志す者は先づ最も荒さうなチャ／＼馬を乗りならすことを其の手ほどきとするが如く、私も堪忍の徳を養成しようが爲に態とあのやうな妻を迎へたのぢや」とソクラテスが打笑みて申されたといふ言傳へのある、口やかましい、短氣な、我儘な婦人であつた。今一人の方はわからぬが、とにかく、餘

り芳しい家庭であつたとは思はれぬ。孔子の内室はいかやうの人であつたか。一説には、先きの妻女——げんくわん拜官氏の女——は離縁せられて、さて更に後妻を迎へられた事實があるなどいふが——儒家に聞けば——これは何等の確實な證據もないことさうな。とにかく、長い間の諸國遍歴中に、たつた一言でも内室の噂をせられたことのないは、——よしや天下の大事に心を勞せられて、さやうな餘裕はなかつたにもせよ——「天下國家の大事は女わらべの知る事ならず」、といふ東洋流としても、ちと氣強過ぎて、聊かいぶかしく思はれる。「孟母三遷」など、唯したてる格で言へば、もし聊かでも琴瑟和合のめたい影があつたのなら後の儒者達がほめたてずにはおかぬ筈で、『賢女傳』か『女大學』かの目ぼしいあたりへ、何とか名をつけて引合に出しさうな譯であるに、とんとさることが無いのを見れば、これも餘り芳しいはうではなかつたらしい。剩へ、聖人、偉人もしくは大才はとかくに其の子には秀でた特質をば得傳へぬものであるが、此の二大賢人も其の例には漏れないで、伯魚といひ、ラムブロクレスといひ、むしろ平凡の人物であつたらしい。これも家庭の薄倅の一つであらう。孫の子思が中庸を唱へて夫子の遺志を發揚せられたは、所謂間歇遺傳の一例でもあらうか。ソクラテスに至りては血統の中に一人でも其の志を紹介するものがなかつた。

數奇不遇にして世に容れられざれども怨むことなく、教育に力め、編述に力め、清貧の間に安立して七十三年の清き一生を終へられた孔子の一代と、敵人の爲に誣告せられて罪ならぬ罪を蒙り、

七十四歳の高齢にして獄屋に投ぜられ、竟に毒を服せしめられて從容死に就きしソクラテスの一代とは、其の皮相の上にて幾分か濃淡の差別もあれ、其の共に畏敬すべき人物の表極、偉大なる克己獻身の模範たるの點に於ては、優劣なく、上下なく、彼の基督もしくは釋迦の二大例を除くの外に於て、またと見るべからざる莊嚴の、大悲壯の史蹟であるといふべきである。其の尊敬すべき同胞教化の大本願が符節を合するが如くであつたことは、聖賢の心の、時を異にし、處を異にするも、申し合せたるがやうに同一なることを立證して有難く尊けれども、其の晩年の位置、境遇のかくも同じやうに不幸數奇であられたは、返すくも長大息に堪へぬ次第である。

以上述べた所によつて、兩賢人の血統、身分、履歷、事業等が、如何ほどは相似て、如何ほどは異なつてゐるかといふ點は、ほど領解せられたであらう。孔子は貴族出の人で、いづれかといへば、上流的、貴族的の生活を過ごされ、ソクラテスは平民の子で、始終平民的、下賤的の生活を送つたといふちがひがあるに係らず、兩賢人ともに公務にもたづさはり、國政にも參與し、兵事にも通じ、而も一生不遇で、専ら教育に従事し、七十以上まで謙々諄々として倦む色のなかつたといふ諸點は、殆ど全く同じであるといふことも領解せられたことであらう。さてこれに加へて、兩聖人と、彼の釋迦や基督とはちがつて天道もしくは神明を信ぜられながら、所謂宗教家ではなく、又決して不思議な行ひ、例へば、神通だの、奇蹟だの、などいふことを行はれた例のない點もたしかに

符合する箇條である。併し、かく一代の事業の系脈が頗る似通つてゐるが中に、一つ甚しく異なる點がある。それは外でも無い、著述に關すること、先づ孔子は、世の人々のよく知つてゐる通り、種々の編述や種々の著作をなされた。禮樂の頽敗を歎かれて著作された『樂記』、『禮記』、或ひは『易』の傳、或ひは『書經』、或ひは『古詩』の刪削、或ひは『春秋』の編修。蓋し、夫子が筆の教訓は其の口で演ぜられた分量にも劣らぬ程である。然るにソクラテスに至りては、教誨二十餘年間、口には一日も辯論を絶つたことはなかつたが、紙に書き遺したものとては、只の一枚すら無い。今日までも傳はつたソクラテスの教訓や學説は、悉く其の弟子たちの、就中、ゼノホンといふ歴史家とプレトローといふ哲學者との記録のお庇で傳はつたので、プレトローは、其の師の議論をも、事蹟をも、口吻をも、幾段か醇化し、潤色して——寧ろ自身の哲學を發表する方便として——其の『對問錄』^{ダイヤロギス}といふ著書のうちに寫しだし、さてまたゼノホンは『ソクラテス言行錄』^{メモリア}と題した著書のうちに、これはまた殆ど有りのまゝに、ソクラテスが平素の言行を自分が見聞したまゝに、描いた。趣きこそ違へ、『對問錄』のソクラテスを實物其の儘と信ずべからざるは、ちやうど彼の『家語』の中に録してある孔子の事蹟や性行が、半以上までは捏造で、殆ど信ずべからざると一般である。蓋し、孔子の眞實の面影は、特り『論語』によりて知らるべきが如く、ソクラテスが眞相は——其の學説の眞相は暫らく措いて——其の平素の言動ほどは、むしろゼノホンの『言行錄』に

由つて窺つたはうが先づ安心であらうと思ふ。

これほど、閱歷上の比較、對照だけは終つたわけであるが、要するに、孔子とソクラテスとの對照は、事業や閱歷の上に於てよりも、其の容貌、其の風采、其の性質、其の行爲、其の主義、其の理想、其の學説等の上に更に一段の旨味があらうと思ふによつて、更に筆を進めて、容貌、風采、舉止、口吻、性質、行爲等の比較に及びませう。

容貌、風采、舉止、口吻

容貌、風采の上からいふと、孔子とソクラテスとは頗る際立つた相違がある。傳によると、孔子は身のたけ九尺六寸、長人といふ綽號が附いてゐたとある。鄭人が子貢に告げたといふ言葉の中にも、「丈高きと九尺六寸、日は平長にして額は高く、頭は堯に似て、頸は阜陶^{かうとう}の如く、肩は子産に似て、腰より以下のたけは禹に足らぬこと三寸ばかり」云々とあるが、例の支那流の白髪三千丈の格で、これは些ばかり受取りかねるが、ともかくも、餘程堅固な、手丈夫な、逞しい體質であられたことは、七十三歳の高齢まで、『論語』に見えた限りでは、病氣の沙汰は慥か二度、そのうち重病は只一度らしく、且つあの長い旅行の間も、酷く疲勞せられたことなどは無いらしく、殊に、彼の陳蔡の間の糧攻めに血氣盛^{かつせ}の弟子たちさへも皆病氣づく中に在つて、夫子ひとり聊かも弱ら

れた様子が無いのに、其の剛健さと逞しさとが見える。「子温而厲、威而不猛、恭而安」とある。此の語の解には異説があるが、假りに孔子を評した語と見れば、其の温潤玉の如き風度のうちに、嚴乎として犯すべからざる、また狎るべからざる威容を備へてをられたことが、此の句を誦讀すると共に、髣髴として目に見えるやうではないか。

ソクラテスに至つては雲泥のちがひで、風采甚だ揚らぬはうで、先づ頭は藥罐で、白人種としては奇しくも色は淺黒く、鼻までが低く、且つ所謂獅子鼻に近く、剩へ目が圓で、飛び出たやうな格構で、口は大きく、唇は厚く、肉附や身の丈の事は詳かでないが、總て立派では無いはうで、現にセクタアといふ醜貌の神、半分は人間、半分は山羊といふ神の面に似てゐると嘲けられた位ゐて、現に人相見のゾピラスと云ふ者の如きはソクラテスの相を見て「此の人は愚人ぢや、邪淫家ぢや、ろくてなしの骨相を具へてゐる」といつたげな。とにかく、一種異様の、不恰好な、醜いといへば醜い、奇異といへば奇異な、一種非凡の風采を具へてをられたことが初手には鋭く人の目を惹いて、自然と注意を向けさせる縁ともなり、後には一目して非凡の人すなはち偉人である、聖者であるといふことを味者、蒙者にも悟らしむる一種の標章となつたらしい。何にもせよ、孔子とソクラテスとは容貌、風采双つながら大した種ちがひで、相並べて見たならば眞に奇異な對照であつたであらう。さてまた兩聖人が平素の言行、起居ふるまひ等に就いて見るに、一身上の喜怒哀歡、屑々たる利

害休戚の爲に心を搖かされぬ泰然たる襟度、從容自若たる大君子人の風采に至つては、此の點は二聖共に殆んど骨肉のやうであつたが、其の平生の立振舞、動作、挨拶、應對の鹽梅に於ては双方著しい流義ちがひで、孔子はおしなべて鄭重嚴肅、對手方の身分、品位に應じて一々細かに差等を立てての應接ぶり秩序正しく、例へば、下太夫たちと語られる時分には侃々如と嚴格に、上太夫と語られる折柄には閤々如と和らいて、而も理義明かに辯ぜられる。故郷の先輩など、交はられる際には恂々如と控へ目に、朝廷に立出でられては或ひは踧踖如と恭しく、或ひは鞠躬如とつゝまじやかに、色は勃如として動き、足は蹶如としてめぐるといふ爲體。要するに進むにも退くにも節度があつて、行住坐臥皆禮に叶ふといふ次第で、一切が、言はゞ、朝廷的、貴族的、儀式的、禮法的また差別的であつた。自身よりも下の者、例へば、弟子たちに對せらるゝ時の言動と上長に對せらるゝときと、いふまでもなく著しく異つてゐた。彼のソクラテスが一切平等、誰れに對しても殆ど同調子の口吻で、何の際立つた儀式もなく、禮法も無く、天真爛漫に、洒々落々と、ともすれば跣足のまゝで、辻や店頭や公園や廻廊で立話をしたのに比ぶれば、始終若干の同勢に圍繞せられ、ともかくも馬車に召して、大抵は其の國の權門もしくは豪族の家を宿と定めて列國を漫遊せられ、暑いころには絺だの、絺だのと葛絲織を取りかへて召し、また寒くなれば、緇の裘、素いのは鹿兒の裘、黄色いのは狐の裘と、取りかへ、引きかへて召した孔子の生活は、さながら歴とした

殿さまぐらして、彼方はみすばらしい一人、一平民、此方は尠くとも男爵もしくは子爵程度の裕さ。一身有半あつたとある孔子の寝衣は、もしソクラテスに譲られたならば、取りも直さず、それが其の外出の上綺羅ではなかつたかと疑はれる。

「言は訥に行は敏にせい」と平素から門弟子たちに教へ諭された次第柄で、總じて孔子はどちらかといへば寡黙を悦ばれたらしく、必要がなければ滅多に口は開かれぬ。よし口を開かれても「辭達して止む」といふ平生からの用心で、口数は尠くて意味は深長といふ演説ぶり。こゝがまたソクラテスの當意即妙の長廣舌、相手が十二分に會得し果てるまでは、諄々と説いて止まぬ懸河の辯舌と異ふところで、孔子の寡黙嚴肅とソクラテスの快辯饒舌にして洒落快活なるとは一段著しい對照であらうと思ふ。併し、此の對照は少々長くならうから題を更めて辯ずることにしませう。

應對ぶり、教訓ぶり

孔子が門弟衆に對せられての應對ぶり乃至教訓の鹽梅は今更だつてこゝに述べるまでもなく、皆人がよう知つてのことゆゑ、くはしうはいはぬ。只對照の便宜の爲にほんの一端を擧ぐれば、前にもいふ通り、寡言を喜ぶ孔子ゆゑ、自身も無論言葉少なであられた。必要が無ければ口は開かれぬ。よしや口は開かれても餘計なことは言はれまいといふ見識、用心であつたによつて、時として

は弟子たちが其の言葉の眞意を解しかねて、當惑したこともあつたらしい。「論語」は言ふまでもなく、孔子の申されたとを直寫したのではない、否、十二分醇化したものたるは明かだが、其の醇化して文章に引直した至極簡淨な問答録のうちにも流石に髣髴として夫子の口吻の影が見える。例の「排せずば發すまい、憤せずば啓すまい」といふ教育意見であられたから、或見解から言へば孔子の教訓鹽梅は、多少禪宗僧の手加減に似てゐると言ふべきほどに簡疎で、只單に肝腎要の窮所だけをとランビキにかけて言ひ出さるゝこともあつたらしい。而してそれが先方に何等の感銘をも生ぜぬやうな場合には、機縁未だ熟せずとして敢て再說せんともせず、其のまゝに口をつぐまれた例なども多かつたかと想像される。「擧一隅不以三隅反則不復也」とあるあたりは其の一證。弟子たちもまた威厲におそれて反問しかねて、一知半解のまゝで退座したこともあつたであらう。況んや孫弟子、曾孫弟子には夫子の主旨を穿きちがへるものゝ昔も今も多いのに不思議はない。こゝに幼い讀者たちの爲に一例を擧げませう。

所謂七十二弟子のうちに、曾參といふ人があつた。例のそれ『孝經』を編まれた人である。一日孔子は曾參を訪ひ、話の末に、參や、子の平生唱へる道をお前達は複雑ぢやと思つてゐるか知らぬが、其の實は、至極單純ぢやぞや。「一以て之れを貫く」。たつたそれほどしか言はれぬ。「ハ、成程」。曾子もまたそれだけ言つて何とも言はぬ。其のうちに孔子は立つて出でられた。次ぎの間に

聽いてゐた曾子の弟子共が、此の問答を何の事とも解しかねて、氣になつてならぬゆゑ、「おうちの先生、只今の大先生様のお言葉は、あれは一體まア、どういふ次第の御教訓でござりまするか」と曾子に尋ねた。曾子がそこで通辯になつて「されば、一以て貫くと仰せられたは、外では無い、忠恕すなはち思ひやりと深切心、此の二つが道のはじめ、道德の精髓ぢやと、かやう仰せられたのである」と、斯う碎いて説明して聞かして、それで漸う一同にも分るといふ風で、すべて、言葉尠くあられた。兼ねてまた何處となく嚴格で、言はゞ、貴族的で、命令的に教誨を垂れられたゆゑに、自然相手かたも唯々として受け、反問する者は尠く、反問せぬゆゑに反覆して言はるゝ、必要も尠く、彌、寡黙に傾かれたかと想像する次第であるが、こゝが最もソクラテスとはちがふ所で。

ソクラテスは、彼の一知半解の癖に天地人三才間のあらゆる道理を悟り盡したかのやうに高言を吐き、自ら欺き、他を欺き、社會に害毒を流す似而非學者の連中をば、憎むといふよりは氣の毒に思つて、先づかゝる源泉となる輩の不心得を矯正せんでは滔々たる世間末流の弊習は之れを拯ふに由が無いと深く思ひ入つての教訓三昧であつたによつて、自分は右らの似而非學者とは反對に、常に「一切無知」、「一切無學」といふことを公言し、誰れに向つても「予は何も知らぬによつて聴くのぢやが」と、教へるところか、命令するところか、むしろ反對に教へを受けんとする如き口吻で問ひかけるのが定例であつた。古往今來、德育家も多いが、斯ういふ鹽梅の訓誨法を用ひたはソクラ

テスが獨得、ソクラテスの反語法とて世に名高いのは即ち是れて、或ひは評して「先づ與へてやがて奪ふ法」とでもいふべきである。例へば、こゝに不當な高慢を言ひ張つて、僻論、邪説を主張し、無學の老弱を恫喝し瞞着し、とかくよからぬ感化影響を醸しつゝあるやうな似而非政治家、似而非學者などがあると、ソクラテスは餘所ながら見聞して深く歎息し、「あゝ、あのやうな説が行はれては世間の有害である。殊にあのやうな學風、あのやうな風儀が流行するに至るのは、實に以て社會の爲に憂ふべきことぢや。何卒して世間の者一同にもあのやうな學風、風儀の宜しくないことを悟らせたし、又當人にも覺らせたし。畢竟彼輩は僭越な、自惚な根性をもつてゐるによつて、何事も見ん事よう心得た積りて高言を吐き、世を欺き、他を欺き、自分をも欺くのぢや。さて、氣の毒千萬な」と斯う胸には思はれたものゝ、高慢流行の時代、天狗ばかりの時代、異見をしたところで、所詮正面から言つたのでは理窟流行の、議論流行の、理を非に言ひまげる稽古すらも公然行はれたほどの當時の淺ましいアゼンスのことゝて、正面からでは逆も水掛論の乾ることとて無い、と見て取つたソクラテスは、彌、高慢くらへの笑ふべく淺ましきとたるを悟り、深く自ら謙退して「一切無知者」と名宣り、さて人々に對つて質問し、説破し、訓誨することゝなつた。曾て正面から教誨者たるの態度を取つたことはなかつた。いつも質問者の態度を取り、誨ふる人たるよりは寧ろ教へらるゝ人たるの口吻で、相手に近づき「あなたは多年學問をなされて博通であんなさると聞き及び

ました。それについて、實は自分が此の年ごろ不審に存じてゐますことがござるぢやが、それは外ではない、云々、かやう／＼と問ひかける。言はゞ、裏を言ふ。ところが其の間ひかたが巧いから、先方がつい釣込れて、自惚れて「はい／＼、何でもお質なさい」と云ふ風に高ぶる。で段々と問ひを重ねてゆくうちには追ひ／＼先方が問ひつめられる、譬へば「十六むさし」のやう、イヤむしろ山蜘蛛が見る／＼果しなく糸を吐き出して敵手の蟲を捕へるやう。はじめは遠まはしに只トットと糸を繰つてゐる。何をするかと思ふうちに、「何だ、斯のやうな脆い細い糸が何になると油断して、馬鹿にして、うつかりしてゐるうちに、蜘蛛の方は段々近く繰出す糸に、蟲の周圍を斷ち切り、取圍んで遂には飛ぶことも、這ひ出すことも出来ぬやうにとツちめて「誤りました。わたしは實はよう知らぬのである。實は一知半解でござる。恐れ入りました」と別に此のはうから罵らんでも先方から詫びて出ねばならぬやうにする。これがすなはちソクラテスの反語法で、皮肉と言へば皮肉ながらソクラテスの本心は決して／＼兎の毛ほどの悪意も意地悪氣もあつては無い。相手を説き破つて、耻をかゝせて、そしておのれが才識を見せて聲譽を得ようなどいふ考へは、毛頭夢さから無かつたので。だから、先方が過ちを知り、謬りを覺つて、「あやまりました」と詫びて出れば懇ろに慰めて、「イヤ、誰れしもさうぢや。分つたと思うた事が思ひの外に分らぬもの。改むるに憚ることなし。お互ひに此の上とも謹んで研究しませうよ」と深切に教へ諭す。尤も其の教訓は臨機

應變、種々雑多で、こゝに其の面影を示さうといふも難いことであるが、恰ど幸ひ、先き頃友人高田早苗君の催して、さる處で同好の人々が寄り集り、傳記類の口演を試みた折に、ふと自分も引きだされて此のソクラテスの傳記の一部分すなはち教訓法の一斑を話したことがあつた。尤も、其の話は仔細あつて聊か手加減をしたところもあつて、ソクラテスの申されたことの直譯ではない。眞の少しばかりながらソクラテスの口を借りて自分の意見を述べたところもあるが、而も大體に於てはゼノホンの『言行録』の一節を殆ど其のまゝに意譯したのだから、ほゞ彼の大賢の口吻を、言はゞ、片影ばかりながら髣髴せしむるに足らうかと思ふ。左に其の話の速記のまゝを掲げませう。口演の筆記ゆゑ、文章としては一段と粗笨であるのは諒恕せられたい。

其の頃、アゼンスの町に、ユーシデマスと云ふ青年があつた。今日のことには比して申さうなら、さやうさ、高等學校以上の學問のある青年でもあらうか。自分が深く讀書を好んで色々學問を修めたところからして、高慢になつて、師に就いて學ぶとを欲しない。一人て數多の書物を買つて来て獨學をした。「ヘン、今の世間の學問の師、諸藝の師匠などに碌なものはない。間口ばかりで奥行のない輩ばかり。乃公はあんな奴等に就いて學ぶのは嫌ひだ」などと威張つて居た。ソクラテスがそれを聽いて、彼は有望の青年ぢやが、わるいことぢや。あの癖を直さなければ逆も物にはならぬ。どうか諭して遣りたいもの、と思はれて、そこで、右の青年の出掛けて来る

所へ、いつもソクラテスも出掛けて、聴けがしに例の問答を始める。ところが此の青年はいつもソクラテスが問答を始めると態と除けて行つて仕舞ふ。するとまたソクラテスが根氣よく後を尾つて往つて又始める。「貴様、予と問答をして見ろ」と言はぬばかりにしむける。とう／＼どうしてか縁故を付けてユーシデマスの宅へ出懸けていつて、とう／＼話をした。先づ見ると、向うに本箱がズラリとあつて、本が竝んで居る。二百巻か、三百巻も本が竝んで居る。其處にユーシデマスが得意げに坐つて、何でも天地間のことはわしが皆知つて居ると云ふやうな顔をして、生意氣に空嘯いて居る。所へソクラテスが出掛けて行つて、「イヤ相變らず御勉強ですな。大層御本をお集めなされたね。あゝ、よいとぢや。世間には無暗に金ばかり溜める者もあれば、着物ばかり貯へたがる者もあるが、着物や金とはちがつて、書物は實に結構なものぢや。書物に書いてあることは、皆是れ古今の勝れた人が熱誠のかたまり、すなはち書物を讀めば賢者の言を知る、賢者の言つたことを知ることを悦ぶは、取りも直さず賢を悦ぶ人ぢや。さて／＼結構でござる哩」と賞められて見るとわるい心持はせぬ。ユーシデマスが「イエナニ、大したことはありませぬ」と一寸空謙退をする。「イヤ／＼篤學なことで、時に見うける所、向うの方にあるのは醫書らしいが、さては、何かえ、醫學を御研究なさるかな」。「イエ、醫學杯は研究しませぬ。醫者杯は體のよい人殺しです。惣に一知半解の衛生學杯を振廻しますと却つて害がありますから、あんなも

のはやりませぬ」。「成程、いかさまそれも尤もぢや。ハ、ア、あれは美術の本ぢやな。彫刻術の傳授書らしいが、お前さんは彫刻術を御研究なさるかえ」。「イエ、そんな愚なことはやりませぬ。私は活きた人間をこそ大切と思ひますが、拵へ物の人間杯は何の役に立ちませう。遊戯同然な事は研究しませぬ」。「成程、是れも尤もぢや。ホ、ウ、天文学の書もありますな。それでは天文学をおやんなさるかな」。「イヤ、天文学なんか。未だ人間の事を究めず、他を論ずるの暇あらんやです」。「フ、ーン、成程々々、それも尤もぢや。あそこにあるのは物語歌の本ぢやな。では何か、叙事の詩を作らつしやるかな。未來の目的は詩人ぢやな。物語の作者にならうといふ大望でがなありませう」。「詩人！ 詩人は半狂人、常識不足の不具仲間、他人の弱點はよう知つて寫しても、自分は頭から薄志弱行、女の腐つたのも同様」。「ホイヤレ、それも嫌ひか。ではヤツバリ政治家、經濟家かな」。「無論です。我輩の目的は一國の經營」。「ヤ、それはお立派な、結構な志しぢや。政治の學、經濟の學、それこそは實に王者の學でござるわい。ヤ、時にそれに就いて私が一つ聴きたいことがある。エー外ではないが、政治家になるにはアノ何かえ、不正な不正直な人間でも政治家になりますかえ」。「なれませぬ。政治家には無論正しい者でなくつてはなれませぬ」。「ハ、ア、さやうか。如何さま、さうあるべき次第ぢやが、して見ると、お前さんは、何かえ、正しい人かえ」。

かう言はれて、ユーシデマス一應は憤いぢとしたが、又思ひ直して「その積りです」といふと、ソクラテスは慰めて「イヤ怒おこつてはいけんよ。疑ふ譯ではないが、正しい人と正しくない人との區別がどうして分るか。正人と不正人、君子と小人との區別は、一目見たばかりでは分らんやうに思ふから、それで今のやうに問うたのぢやが、何と分りますかえ。大工や左官抔は一種の職業で、着物の様子も變つて居るし、使ふ道具も言葉使ひまでが違つて居る。職人は職人らしく學者は學者らしいが、小人と君子の區別、不正な人と正しい人の區別は何なんしたら分るか。一目見て分りますかえ。」「それはソノ分ると思ひます。」「分りますかえ。さうかい。それならば、コトット、先づ此の地面へ、私が正の字と邪の字とを書く。よしか、斯う左右に別けて書いて置いて、さて是れから私が色々な人間の所業に就いてお前さんに聴くが、聴いて、是れは正に屬すると言へば正の方へ書く。よしか。是れは邪とお前さんが言へば邪の方へ書く。斯う云ふことにして聴くがよいか。」「いいです。」「それでは、人は嘘をつくものか、つかぬものか。」「馬鹿なことを言つちやアいけません。幾らもつきます。無論つきます。」「ぢや嘘をつくと云ふことは、正か、邪か。」「嘘をつけば邪です。」「邪か。此方こつちだな。——人を欺したり、詐偽を行ふことは——正か、邪かな。正か。」「イヤ、邪です。」「欺すのは邪か。成程——ウム、コトット。人を苦しめる、人を打擲するのは——。」「邪です。」「人の物を盗むのは——。」「邪です。」「皆みなな邪だな。——待てよ

——待てよ——と斯う云ふ時はどうか。エート、今、人の物を盗むのはわるいと言はしやつたが、茲に戦争があつた時分に、よしかえ、兵糧がなくなつた。敵の方には澤山米や麥がある、其奴そいつを盗んで来れば、身方の飢え死を助けるとが出来る、と云ふので、そこで身方の中に、甚だ強い男があつて、敵の陣へ忍んで行つて、兵糧を盗んで来た。途中まで来ると、敵の方から泥棒と言つて追駈けて来た。追駈けて来たために敵と戦つて、人の物を盗んだ上に、よしかえ、人を三四人殺して仕舞つた。それで敵が逃げて行つたから、兵糧を身方の方へ持つて来た——サこれは如何いかにぢや。此の人殺しの盗人を不正な奴と見て罰するか。」「そりやソノ、敵に對する時は別です。」「ア、敵——敵に對するは別か。さうか、敵の物は盗んでも、殺してもよいか。」「それはソノ敵ならはいです。」「さうか、身方ではいかんか。」「身方はいけません。」「身方は欺してもいかんか。」「いけません。」「それではと、斯う云ふのはどうぢや。或大將が一小隊をひきゐて進軍して居る所へ、敵の方が大軍で攻め寄せると云ふことが聞えた。スルト兵卒が多勢に無勢、逆も叶はぬと酷く落膽して弱つて居る。此の時大將が氣轉をさかして、今身方の方から應援の兵卒が一大隊来ると、斯う言へば忽ち勇氣が出るが、是れは嘘だから、言うてはならんか。」「ソ、それはソノ戦争、戦争の時はすべて例外です。」「ハ、ア、さうか。戦争は例外か。戦争の時なら身方にて嘘をついてもよいか。折々やり直すな。」「それはソノ少しは間違ひます。」「宜しい、過つて改

むるに憚ることなし。直して宜しい。目前の考へばかりが善い、と思ふといかぬ。間違つたと思へばすぐに直すがい。さてと、今、戦争の時はと云ふ條件が付いたが、何かい、戦争の時以外は嘘をつくことさへ善くないかな。物を取ることはいかぬか。「無論いけません」。「左様か。イヤ待てよ、斯う云ふことがありはせぬかな。此處に或小供が居る、それが病氣に罹つた。所で薬を飲めと言つても飲まぬ。そこで乳母が計略を施して、薬と言つては飲まぬによつて、是れはお饅頭でございますよと言つて饅頭の中へ丸薬を仕込んで飲ませます。どうぢや、是れはいかぬか」。「ソッさう云ふ時は別です。病氣の時は別です」。「フ、ム、又一つ例外が殖えたな。左様か。それでは、モウ一つ斯う云ふとがある。私の友人が國家のことを憂へて、どうか此の社會の惡風を矯正したいと日夜思ひを焦した所が、却つて人の爲にひどく憎まれたので、進退きはまつて、終に自殺を遂げようと決心して仕舞つた。其の事が分つて、サア大變だと云ふので、直に友人の家へ行つて、止めたがきかぬ。すぐにも自殺しようとする。止むを得ず腕力で以て其の刃物をもぎ取つて仕舞つた。おまけに一つの部屋へ無理やりに押込んで仕舞つたが、是れはどうぢや。友人を手ごめにして酷い目にあはすのぢやが、正か、不正か」。「ウーム——ソ、——それは何です。さう云ふ場合は何です」。「さう云ふ時はどうぢやな」。「ソノコ、好意を以てするのはよいです」。「アア左様か。ては何ぢやな、嘘をつくのが必ずしも悪いのではなく、又物を取るのが必ずしも悪い

のではなく、ツマリ惡意を以てするのが悪いので、好意を以てするならば善いので、して見れば、嘘をつくことが悪いのではない、物を取るのが悪いのではない。前の説と少しばかり違つたね」。「餘ッ程違ひました。前の説は改めます」。「宜しい、改めて宜しい。人間は幾らも考へ違ひをすることがある。改めて宜しい。——が——こゝに一寸聴きたいことがある。茲に人があつて、前に言つたことを半時間程経つと取消して仕舞ふ。又一時間ばかり経つとそれをも取消す。又半時間経つとそれをも亦た取消すといふ風であつたならば、どうぢやな、其の人の言ふことは、何と、信ずることが出来ようか、どうか?」「出来ませぬ」。「さうであらう。シタガ私杯たぐもさうぢや。前回に分つた積りてゐたことが分らぬやうになることも澤山生ずる。何とお互ひに是れからは謙遜して、分らぬものと合點したなら、いよ／＼心を細かにして研究をしようではないか?」と、斯う説くのがソクラテスの反語法の一斑で、まだかゝる例は色々ありますが、先づ今日は是れだけで。此の次ぎには、前の家庭生活の遺を拾つて、二聖人が衛生上の用心、注意を語り、もし筆に餘裕があつたならば、次第に學說、理想等の高尚な談しにも移りませう。

くさぐさ

詩文の批評家中には、往々にして酷く常識を排斥し、常識に富んだ人達をば、一概に俗と貶しめ、

常識を缺いた連中をば、却つて詩人、偉人、熱誠家など、褒め、甚しきに至つては、其の言動の狂人めいたるをば、天才の第一の資格のやうに主張する者もあるが、これは甚しい謬説だ。そんな説が真ならばソクラテスや孔子は天才でも無く、偉人でもなく、大の凡俗人であつたといはねばならぬが、畢竟は右の説が一知半解の僻見なので、詩人も、天才も、社會教育家も、其の人柄が大なるだけ尙ほ一段と常識がゆたかでない筈であるのだ。蓋し、常識は人間の及第點も同様で、常識の有無は常人と非常人との分れ目、而もこゝに謂ふ非常人は貶しめた意味で謂ふので、ざつと表にすれば

- 甲 常識を具へたる者——常人、凡人
 乙 常識を具へざる者——愚人、野蠻人
 丙 常識に外れたる者——狂人
 丁 常識を具へ、兼ねて更に高等なる靈識を具へたる者、即ち偉大なる知察力を具へたる者——俊傑、偉人

右の如き釣合で、自分は乙を常識以下の人間と名づけ、丙を常識以外の人と名づけ、丁を常識以上の人と名づける。此の常識以上の中にこそ大詩人、大哲學者、至人、聖人は列せらるべき筈であると思ふ。もしさもなくて、狂人めいたる徒輩がそれが却つて天才ならば、世に天才ほど忌はしき者は無く、而してソクラテスや孔子などは言ふまでもなく天才だから最も常識に乏しかるべき筈だが、論より證據、其の直反對で、ソクラテスと孔子との遺訓及び行實は眞の大才は、常識以外どころか、寧ろ大常識の醇粹たるに外ならぬことを證明する。

孔子が大常識は皆人熟知の事、こゝに反覆する必要も無いが、ソクラテスが常識もそれに比べて殆ど聊かも遜色はあるまい。此層なるは一家日常の衣食住、衛生、訓育の注意より、大なるは一國政教の緩急利害に至るまで、時宜を洞看するの大常識眼を以て律せられ、貫かれなんだことはなかつた。渴してはじめて飲み、飢えてはじめて食ひ、飽けば即ち止むといふソクラテスが飲食の衛生法は平々凡々の至りだが、而も世の中にこれほど慥かな衛生規則があらうか？ ソクラテスは酒も飲み、美味をも食つた、しかし嘗て酒に亂れたとなく、嘗て美味に耽つたことなく、儼として常に毎に節制の徳を守りぬいた立派さは、「郷黨篇」に見えてゐる孔子の飲食上の衛生に比して勝るとも劣る所はない。さて、孔子が家庭の模様は、前段にも一寸言つた通り、何分おぼろげでわからぬども、ソクラテスに至つては、ゼノホンの傳へた所のみによつても、明かに立派な夫、立派な父で、其の御し易からぬ悍婦の妻をさへも竟には段々にをしへ導いて良妻たらしめた手際、其の子ラムプロクレスに與へた孝道の訓誡、又は其の妻子を誠めて質素節儉を力めしめた行跡等、一々詳叙する違なけれど、孰れも皆十二分に常識に富んでゐた證據である。或ひは無智を以て惡の源と做し、

智を以て善の大本と做すほどに智識や學問を重んじながらも、終始、束の間も「活きた人間の爲」といふことを忘るゝとなく、斷として空理空論を排斥し、彼の生をも解せざる癖に徒らに死後を臆測するの僭越もしくは人間の事、否、其の身一個の上をすらもまだろくに辨へざる癖におふけなくも宇宙の起源乃至神明を議せんとするの僭越、これらは皆動もすれば遊戯的に知を弄ぶの弊に流れ、世を裨益することはさておき、偶以て世を害するの虞れありと做し、専ら之れを撥くるに力を致したのがソクラテスの半生の事業だが、この點もまた彼の深く『易』すなはち形而上學を好みながらも「修己安人」を第一義とせられた孔子の實學に似てゐる所である。すなはち此の二聖人は其の靈識は常にゆたかに超自然の理に觸れながらも、其の常識は曾てかりそめにも自然界を離れることなく、譬へば、其の頭は常に天に觸れ、其の足は常に地を離れぬといふ趣きであつた。而して是れらは皆大常識の力の自ら然らしめた結果たるに外ならぬのであつた。

兩聖人が大いに常識に富まれてゐた證據は、世に謂ふ革新家または社會改良家などの如くに其の言行の偏狹でなく破壊的で無い點に更にまた著しく見える。兩聖人共に、一代の風潮に反抗せられたので、孔子は狂瀾を既倒に廻らさうとせられ、ソクラテスは一代の邪説を折伏説破しようといふためたので、双方とも勇猛な社會革新家で、當代の風俗、習慣、輿論、輿情と全く相容れない主義を抱いてゐられたことは明かだ。然るに其の實際の云爲言行、すべての段取りを観れば、頗る漸進的で、

寛容的で、穏和的で、古今の所謂革新家などの爲す如き性急の振舞は聊かも見えぬ。從來の悪い習慣や謬信をも強ちに一舉に斥けんとせられた跡は無い。殊に、ソクラテスの如きは明かに俗説と知れきつた鬼神に關する昔話などをすら、ちやうど心理學者が淨瑠璃などを利用したやうに、巧みに採り入れて、教訓を布演された場合多く、直接に社會に害無き限りは大概の虚儀は大目に見逃し、無要の改革や變動をば強ちに誘獎すまいといふのが、イヤ社會改良の根本はそんな末端に存するのではなく、主として人々が心の奥底に存するのであるから、先づ専ら其の本源をこそ療治すべきである、かう信じ、かう明察し、さう思つた以上は、如何なる場合にも機勢にも決して其の本意を枉げられたことのなかつた所、こゝがまた大常識家の偉大なる所以で、他の常識に乏しい狂熱家などの到底眞似得ざる所であると思はれる。彼等狂熱家は其の機勢に驅らるゝや、所謂騎虎の勢ひで、わが本意以外に逸脱して、世を害し、自他を害し、尙ほ且つ悔い悟る能はざるとが多い。俗に所謂革新家の行動が往々にして功過相當の理は、恐らくこゝに基くのであらうと思ふ。

孔子も常に自ら謙つて、忠信丘が如き者はいづこの小村にても掃くほどにあらうぞとやうに申されて、かりそめにも天才を以て自ら居られたことはなかつたやうだが、ソクラテスも同様で、イヤ孔子よりも一段と磊落に、自分と凡俗との間に殆ど些のちがひも無いことを自白し、もし違ふ點があらば、そは克己心の多少のみ、すなはち苦に耐へ樂を節するの勇の多きと少きとのみによつて分

かれるといふやうに辯じてゐた。此の天眞の謙虛、これがまた大常識の一つの證據、彼の天才は自負心の強い者だなどいふ俗説の謬妄を證し得て餘りあると思ふ。而して是れは單に道德上の天才に就いてのみ其の例を見るのでは無い。詩人、學者などの上に徴するも、古來眞の天才と稱へられ來つた人々は概して大常識の人、隨つて謙虛の人で、自責自譴の念に富んでゐた人々であつたらしい。天才の大小は、要するに自負の念と反比例し、常識と正比例すると思ふ。此の理を事例を擧げて詳かに説明したならば、多少興味もあり、有益でもあらうと思ふが、今は岐路へ入るを嫌ふによつて、只ちよと諷示しておくのみにとどめる。

一學校を出づるや否や、又は所謂卒業をすらもせぬうちに、容易げに安心立命を口にし、甚しきは、予は新たに修身處世の理、經世經國の主義を立てた、イヤ新宗教の端を得たなど、誇唱する輕卒な輩さへもあるけふこのごろの僭越な高言に比ぶれば、「三十にして立ち、四十にして惑はざるを得た」と申された孔子の謙遜、而も天眞爛漫としか解する能はざる謙遜の言葉は、尊くもまた奥ゆかしいが、四十七歳にして盛徳の名四海に知られ、當時の權門豪族にも優遇せられながら尙ほ且つ豪も平民的生活を改むるとなく、身を終るまで純然たる一俗人の境涯に安住して諄々として誨へて倦まなんだソクラテスの心術もそれに劣らず有難いではないか？ ソクラテスは其の門弟子たる權家アルキピヤデスが宅地の大なるものを贈らうと申し込んだのも斥け、チャルミデスが奴婢若干人

を寄附しようと言ひ入れたのも辭絶し、終生清貧の操を持續し、學を誇つたともなければ、功を衒つたことは勿論なく、只、ひとへに謬妄を排除して正智を得しめたいといふとをのみ心願としてゐた。それゆゑ自説を組織立て、世に布かうとすらもせなんだ。只邪を破りさへすればよいので、自家の正を顯はさうといふ意すらもなかつた。ソクラテスの見によれば「知つたかぶり」ほど邪惡なることは無い。隨つて自分の無知を知るほど善なることは無い。即ち「自家の無知なることを知れ」といふのが其の眼目であつた。此の意味に於てソクラテスの訓誨は悉く消極的で、彼の先王の道を復興することを目的とせられた孔子の積極的なるとは、一見頗る相背くやうに思はれるけれど、それは要するに形式上の沙汰で、其の實際の教化を主として理論上の組織を重んぜず、只管應病與藥の手加減に自己を空うして努力せられた點は、兩聖人ともに恰も符節を合せたやうであつた。孔子一たび出でられて、支那の徳教は、こゝに千歳不壞の根基を定めたといふべく、ソクラテス一たび出でて、アゼンスはやがて全希臘の學校となり、兼ねて歐洲二千年間の哲學の源泉をこゝに發したりとも評すべく、二聖が一代の功業は、其の影響を併せ考ふるに及んで、更に彌、後世の景崇に價ひする次第である。

自分は此の稿を起した最初には、及ぶべきだけ詳密に二聖人の性行、閱歷、主義、理想を對照し、且つ事柄によつては、前回に訓誨鹽梅の面影を示した如くに、多少具象的に寫しいだし、少年諸子

の含味咀嚼に供したいといふ期望であつたが、さて豫期は實際と違ひ易く、差掛かつて思ひよらぬ種々の所要が生じ、當分は此の稿をつゞける餘暇を得ぬことに成つたゆゑ、遺憾ながら、これにて一まづ擱筆し、兩聖人が倫理學説の比較などは他日に譲ることとする。

武弊と文弊

(明治卅五年一月)

絶對善、絶對惡

凡そ世界に存するもの、嚴密に言ふときは、一として絶對に善なるものは無く、一として絶對に惡なるものは無し。彼の人間には害惡と見做さるゝ天地間の種々の變異も、他の世界に取りては、假令有益ならざるまでも無害にとゞまること多かりぬべし。通例人間に有害なりと認められたることも、目の着けかたを變へて見れば、或ひは必須の利ともなり若しくは寛假すべきものともならん。反抗する癖必ずしも排斥すべからず。柔順なる性必ずしも激賞すべからず。アリストートルが選べる十有餘徳必ずしも絶對に善なりとは見做しがたく、佛家の所謂十惡もいまだ絶對に惡なるにはあらず。蓋し「勇敢」や「忍耐」や「謹慎」や「遜讓」や——最も廣義に解したる場合に於ても——其の良き習癖たるや明かなりと雖も、而も皆修身、處世上の方便、手段としての善徳たるのみ。言はば利器、良材たるに外ならず。唯夫れ利器、良材なる故に所謂惡人も亦た之れを用ひて其の惡を遂ぐるを得べく、又常に用ふるとあるべき善なり。例へば「勇敢なる賊」、「忍耐強き奸物」などの實

在するとは容易く想像し得べく、又實際に於ても屢見聞し觸接する所ならずや。「勇敢」、「忍耐」等が絶対善ならざること明白なり。

さもあれ、かくいふは倫理上に絶対善、絶対悪と名づくべきもの全く無しとの義にはあらず。古來絶対善のやうに又は絶対悪のやうに解し來りたるもの、多くは、其の實必ずしも然らざる由をいふのみ。

文武共に絶対善にあらず

同じ道理によりて「文」も絶対善にあらず、「武」も絶対善にあらず、二者共に方便としての善、利器としての善なり。夫れ「文」は最も廣き、最も生地きぢに近き意味にて言へば、「ヤサシキ」、「ホソキ」、「ヤハラカキ」、「ウツクシキ」、「ナサケブカキ」、「ト、ノヘカザリタル」、などの義なるべし。「武」將た同じ筋よりすれば、「アラ／＼シキ」、「テヅヨキ」、「タケキ」、「イサマシキ」、「スルドキ」などの意に外ならじ。從來の解釋は儒學もしくは武士道の特別なる教義の添はりたる解釋なり。いづれにもせよ、下に用ふる文武の義は最廣義に依れることを記憶すべし。

既に「文」、「武」の義を上のように解すれば、「文」は女性的なり、即ち利用宜しきを得れば仁恕の要具にして和衷協同の利器たるを得べく、「武」は男性的なり、即ち義烈の要具たるべく、

自家に對しては克己の利器、他人に對しては正義を執行するの利器たるを得べし。前者は慈母の徳にして、後者は嚴父の徳なり。幼きを懐け、病めるをいたはり、蒼生を撫するや須からく文なるべく、頑強を懲し、奸邪を罰するや須からく武なるべきなり。教育家往々にして曰はく、武に偏せず、文に偏せず、二者を兼修して過不及ある勿れと。此の教訓もとより是なり。しかも其の釋宜しきを得ざるときは、此の所謂中庸主義は、或ひは誤りて二兎の一兎をだにも得る能はざるに終らしむることあり。按ふに、武は激怒の如く、文は哀傷の如し。怒る性と哀しむ性と二者ながら必要なり、其の一を亡ふべからざるや勿論なれども、時としては大いに怒るべきことあり、大いに哀しむべきことあり、強ひて過不及なからんことをのみ慮らば、恐らくは爲すなきに終りぬべし。孔子が少正卯を誅せしは武の極と言はゞ極なり。しかも極すべき時に極する、不可ならんや。哭して慟す、過ぎたりといはゞ過ぎたるべし、しかも至情の然らしむる所、偶以て夫子が徳の大いなるを見る、何の不可かあらんや。

之れを要するに、「文」、「武」を用ふるに當りて最も慎むべきは其の過不及にあらずして寧ろ其の用途なり、其の所由なり、其の結果の當否なり。文武兼備したる場合といふとも、其の過不及なき場合といふとも、其の人の意志と其の行爲の結果とが明かならざる間は、未だ遽に稱美すべからず。況や其の一方に偏倚して、過ぎたることの甚しきものをや。

文弊、武弊の解

然らば如何なるを「武弊」とし「文弊」とするか。曰はく武弊とは自分勝手一方——私慾一偏——の心に基く放縱粗暴の言動にして、其の極、衆他を苦しめ、殘害し、自暴自棄に終るものを總稱す。又「文弊」とは、同じく自分勝手一方の心に基く懦弱蕩迷の言動にして、其の極、自卑自屈、自暴自棄して親戚、社會を辱め又害するに終るものを總稱す。

武弊の由來

「武弊」は一に私慾一偏の心、氣隨我儘の根性にいづると勿論なれど、假りに分析すれば其の原因凡そ四あり。一に曰はく疎懶（ぶしやうの心）、二に曰はく街氣（みえ、名聞の心）、三に曰はく示威（他を威さんと欲する心）、四に曰はく磊落主義（豪傑風）。此の四者は、いづれも毎に纏綿して相因果するものなれども、其中二と三と四とは主として私慾一偏の心すなはち他人をわが玩弄物にせんとする心に基き、第一は氣隨氣儘すなはち目前のわれに驅られて理想のわれに追隨する能はざる心——懶惰根性——に基く、

文弊と武弊との優劣

通例「武弊」に染まりたる者を、勇敢、忍耐、剛強などいふ善習位は備へ得たる者とく思ふ輩あり。是れ其の皮相に欺かれて本體を誤れるなり。ナポレオン、アレキサンダアを形體上も大男ならんと思ふことの俗見的謬妄なるを知る者は、多く辯ぜずとも武弊の文弊と同じく其の弊たるに於て輕重なきを察せん。蓋し武弊のかた何となく文弊よりも是なるが如く思はるゝは、一は尙武時代の先入見の然らしむる所、二は粗放と勇敢とが往々にして混同せらるゝが爲、三は「爲すは爲さるに優る」、「人を害する力だにも全く力なきには優る」などいふ漠然たる思想の所爲なり。併しながら實際粗放の徒は十中八九までは疎懶至極の徒、即ち薄志弱行にして只一時の虚勢を街ふ客氣あるに過ぎざるものなり。譬へば朽ちたる骨の如し。堅剛なりと見らるゝは外見のみ。之れに對して他の文弊に陥れる輩は腐りたる肉の如し。その間に優劣なし。

武弊に伴ふ惡結果

武弊に伴ふ惡結果の第一は不潔、不體裁。第二は、無禮、無作法。第三は周圍の迷惑、社會の妨害、衛生上、風俗上、法律上の害惡。

試みに先づ「疎懶心」に原因するものを——極めて此層なる言ふに足らぬものをもまじへて——
 擧げんか、——ごろね——裸寝はだか——もぐりこみ——下駄と食物と同居——寝てゐて物をくふ——靴
 を引ずりてあるく——人の物とわが物と辨別なし——ゆきあたりばつたり——お先き道具——羽織
 の紐も結ばぬ——猫じやらし——傘さゝぬ——湯にはひらぬ——垢面蓬髮——蔽衣——臭氣撲鼻
 ——總じて不潔。これらは場合次第、所由次第にて難するに足らず。而もかゝるともがら間、磊落
 を口實とす、その實は懶惰粗放なま、薄志弱行、是れ其の非を助長する所以又難ぜざるを得ざる所
 以なり。彼の大行が細謹を顧みざるはさる事なり、無爲無事の時にだに羽織の紐を結ぶことすらも
 面倒がるやからに天下の掃除を頼むこと心元なし。

次ぎに「衒氣」「示威」「磊落主義」に原因するもの——帽の格好を弄ぶ——異様の帽子、服装——
 帽のかぶりかたの奇怪なる——羽織を引つかぶる——目に立つ言動——懐手——ごろつき風——彌
 藏——肩を廻はす、怒らす、肱を張る——異様のあるさぶり——他の地方に生れながら、わざと薩
 摩なまり、佐賀訛り——わざと暴飲暴食——酒を被りて勇を衒ふ——わざと不秩序に振舞ふ——わ
 ざと規律を破る——わざと下卑たる言葉——婦人の前などにて、態と下がり——殘忍なることを
 わざと行ふ——黨を組み、多勢を頼みて暴行する——年長者、先輩にわざと反抗する、公德を破
 る——違警罪を犯す。これら、いづれも——中には言ふに足らざるもあれど——墮落の階子なり。

如何にして武弊に陥るか

多くは——方今の通弊として——倫理的教育と訓練との不足なるが爲に、まるで善惡正邪の辨別
 なく、何の故もなく、寧ろ無邪氣に反抗性、好譽欲等に驅られて、半無意識的惡戯として右様の振
 舞をなすもあれど、中には其の家庭以來の我儘氣儘の惡習慣に誤られ、もしくは其の讀書に誤ら
 れ、或ひは無責任なる先輩の行爲、世間の惡風俗に感化せられ、或ひは其の師友の僻見に誤られて、
 凡そ豪傑は斯くあるべきものなど誤解して自暴自棄の階段を上りゆくも多し。虚飾を棄て禮法を顧
 ざるが豪傑とか、常規に拘泥せず、邊福を修めざるが英雄とか、青年時代は豪放ならざるべからず
 とか、極めて散漫疎鹵なる思想感情に自ら欺かれて後悔及ぶべからざる惡習慣を自招するものも尠
 からず。痛むべきことなり。

これらの徒の喜び讀む書は、戰國時代又は東洋風の豪傑、甚しきは東洋風としても不健全なる畸
 人物の傳記及び識見陋劣なる豪傑論、偏狹なる大才論、無責任なる政治論、社會改革論、雜誌など
 に見ゆるえせ哲學論、えせ人生觀論、尤もすぐれたる際にだに某政治家の酒間の放語、ニイチェヤニズ
 ムなどの傳聞を一時の口實にして良心を欺く。遊戯は詩吟、劔舞、薩摩琵琶、筑前琵琶、賤の小手
 卷、ポルト、擊劔、柔術相撲、牛飲馬食、變則の道樂は禽獸虐待、口論、争鬭、其の更に甚しきは

——男色、それに因縁しての決闘——結黨暴行——尙ほ更に甚しきは腕力を用ひ兇器を用ひて無縁の少年を辱め、良家の婦女をすら辱めんとするに至る。これが爲に世間には或ひはボート、擊劍、柔術など、嘉すべき遊戯其の物をすら忌まんとするものあり。將來に於て大いに武育をして衰へしむるとあらんか、其の因は主として武弊に、其の罪は主として彼等武弊の徒に在りと言ふべきなり。

文弊の由來及び結果

「文弊」の由つて來る所將た武弊に異ならず。即ち第一は薄志弱行、忍耐なく勇氣なく、克己自制の力なく、懶惰無氣力なるが爲、第二は父母親戚の上をすら思ひやる同情なき私慾、偏の心是れなり。之れを假りに分析すれば四となる。一に曰はく、懶惰（いくぢなき心）、二に曰はく、街氣（みえ、名聞の心）、三に曰はく色慾の劣情、四に曰はく風流主義（才子風）。此のうち後の三者は多少相纏綿して離れざること武弊の場合にひとし。

文弊に伴ふ惡結果の第一は遊惰無氣力、第三は虚飾より生ずる種々の醜態、陋習、第三は放蕩自卑、それが爲に醸さるゝ父母、親戚、朋友及び社會一般の恥辱、損害。試みに例を擧げんか、其の懶惰疎放の性癖に原因するものゝ如きは、武弊のと相呼應す。羽織の紐を結ばざる——しごきをだらしなく結び垂るゝ——袴を嫌ひて裾長く着物を被る——駒下駄を引ずるやうに穿く——帽子をわ

ごと斜にかぶる——餘所行き着も不斷着もわからなく、柔き物を不斷に着る——總じて縮り無く、さまり無き服裝、言動。

これらは洒落、風流、意氣、巧慧、敏捷などを街ふためにすることもあり、されど其の主なる原因は疎懶の心なり。「面倒くさい」が元なり。惰弱の徒、根氣乏しき徒は總じて何事にも骨の折れることを厭ふ。將來の目的をも成るべく安樂なる職業によりて定めんと欲す。叶ふべくんば「遊戯即職業」といふが如き境界に立たんことを望む。音楽、繪畫、文學、就中、小説、詩歌などは如何にも氣樂げに見ゆる故に、此の種のともがら、往々にして競うて之れを修めんとす。内實はともかくも、人に向ひてはしか吹聴して、それを口實にしてヌラクラと日を送くるもの尠からず。彼等の眼中より見れば、純文學は痴呆的空想を書きつゝるを目的とするもの、藝術はすべて遊戯同然の道樂商賣なり。

彼等は「遊藝専門」、「文學研究」、「趣味修養」などいふことを言ひたてにして、或ひは寄席に入りびたり、或ひは下等芝居に出入し、「實地の觀察」を口實にして汚き場所、よからぬ社會へ往來し、聞くに堪へぬ卑しき駄洒落、陳腐劣惡なる輕口、惡新體詩、惡小説の猿真似に貴重なる時を費やし、「音樂實習」など稱して月琴、尺八、俗曲の練習、募つては所謂稽古所ばかり、町の若い衆と伍して見るに堪へざる俗惡の舞踊の稽古、茶番、演劇、浪花節から女義太夫、常磐津、清元と増

長し、戀愛神聖論、曲線美論、女性の噂、艶福談。其の墮落し行く底を知らず。

要するに、いづれも皆情弱、無氣力の心より生ずる弊習なり。而して之れに、異性にすかれたし、ほめられたしといふ「好譽心」、「彼等を誘惑したしといふ劣情」、「その方便としての虚飾、衒耀」の加はる時は、様々に工夫して肉體を修飾し、其の財力の許す限り奢侈を盡して衣服、持物を選択するに全力を傾くるに至る。香水、香油——化粧下——花いかだ——紅——白粉——コスメチックのくさぐさ。かくてニヤケ、キドリ、キザ、イヤミの初級より進みて、次第に卒業し、流行の奴となり、奢侈の奴となり、其の最も當世向、上流向なるも賈ハイカラと譏られ、最も卑しきは、顔色といひ、風采といひ、服装といひ、言動といひ、殆ど下等藝人、下等俳優とまがひ易く、其の心根の卑しさに至つては娼婦、幫間等の振舞と殆ど選ぶ所なき者も往々として輩出するに至る。而してみづからは得々として洒落主義を唱へ、風流主義を主張し、意氣を以て居り、通を以て任じ、他の操守嚴正なるものを嘲つて頑冥と做し、野暮と做し、時勢後れと評して省みることを知らず。其の猥陋真に堪ふべからざるものあり。世間或ひは文學、藝術を擧げて風俗の鳩毒視するものあるに至るは一に此のともがらの罪なり。

二弊其の極に至りて相似たり

文弊の徒が墮落の半に達するや彼の武弊の徒に等しく、また多くは酒を被る。流石に素面にしては忍びざる所あるが爲ならんか。酔うて更に狹斜、惡所に入り、又更に酒氣を借りて耽溺す。かくて財つゝかざるに至れば、同輩に追従して之れが爲に周旋し、諂笑し、宛然變則の幫間と墮し去る。流連荒亡、放蕩耽溺、自卑し自暴し、ホーカイと墮し、乞食と墮し、窃盜と墮し、自殺と墮し、無理情死と墮す。あさましさの限りならずや。

若し夫れ武弊の徒は、他を苦むるを意とせざると共に、薄志ながらも流石に——惡習慣の爲の故に——多少の腕力あり、亂暴をなすの技倆あり、故に其の墮落の極するや、往々にして惡壯士と化し、破落戸と化し、強盜と化す。彼れ文弊の徒の墮落し盡すや、腕力なく、意地なく、良心なく、廉耻なし、故に乞食し、窃盜し、自殺し、情死す。前者は主として害他に終り、後者は主として自害に終る。「自害」と「害他」とそもくいづれを是とし、いづれを非とすべき。あさましさの限りならずや。

併しながら彼等をしてこゝに至らしむる所以のものは往々にして家庭的道德訓練の不足——氣儘の習癖——と學校的倫理教育の闕如もしくは不健全との然らしむる所なるを思はゞ、今の父母、今の教員らの責任多大なりと言はざるべからざるなり。家庭の風紀紊亂せる今の社會は無邪氣の子弟をして氣隨氣儘の習癖を醸さしめつゝあるなり。今の形式的、滅裂的なる學校の、生氣無く

感化力無き倫理教訓は、素絹、白絲の如き幼弱者の頭腦をして、如何なる妄説にも、如何なる僻論にも感染せしめ、或ひは全然無道德に安住せしめて其の野性の驅使するがまゝに言動せしめつゝあるなり。すなはち彼等の墮落は誨導せざるの罪なり、豈に墮落者其の人をのみ咎むべけんや。然れども彼等の多くは口に國家を説き、豪傑を説き、理想を談じ、風流を論じ、而も心と行とは之れに背馳して毫末も顧ず、恬として愧づる色なし。こゝに於てや其の罪寧ろ主として彼等みづからの卑劣心であり。罪を父母師友にのみ嫁すべけんや。

結 論

之れを要するに、文も武も絶對善にあらず。彼の武弊、文弊と見らるゝもの將た必ずしも絶對惡にあらず。要は其の「所由」と「場合」と「結果」との當否なり。文武の弊となるは主として私慾一偏の心の然らしむる所なり、道德の根本を修めずして道德の枝葉を偏取し以て邊幅を飾らんと欲するに基く。自分勝手の銜氣に役せらるれば、文も有害にして武もまた有害なり。

理想の語義を辯ず

(『中學世界』のために。明治卅二年)

今日お話しすることは、嘗て自分が關係してゐる或中學校の生徒に話したこともあり、又つい近ごろ或地方を巡回して地方の人の爲にも一二度辯じたことのある話で、珍らしくもなく、且つ甚だ平凡な説であるが、青年たちに取りては尙ほ多少の参考にならうから、是非其の稿をもらひたいといふ主筆記者の求めによつて、如何と思ひながら、口でいふまゝを筆記してさしたすにしました。さて前口上として一通り言はねばならぬことがある。それは「道德のこゝろ、即ち骨組は萬古不易だが、道德のすがた即ち皮と肉は世と共に推し移る」といふ倫理上の一原則である。通例倫理學者は「道德の内容は變移すれども其の形式は不易だ」といふを常とするが、爰ては都合によつてわざとかういふのである。さて道德の骨組——こゝろ——は今も昔も易はらぬが

道德の皮や肉(すがた)は世と共に推移す

とは、どういふ意味であるか。所謂道德の「骨組」すなはち精神とは何か。「皮肉」とは何か。道德の「骨組」とは、所謂惡しき事を爲すべからずとし、所謂善き事をば修めざるべからずとする

精神をいふので、道德の「皮肉」とは、所謂善、所謂惡に對する其の時代々の特別な解釋を指すのである。蓋し、「善い事はつとめてせよ」、「惡い事は決してすべからず」といふ訓誡は、おそらく人間世界の開けはじめた時よりのをしへてあらうが、所謂善い事、所謂惡い事の解釋は、開化の度によつて甚しくちがふ。野蠻社會の善惡と文明社會の善惡とは、決して一つでない。未開人種の社會には老いたる親を棄て、移住することをすら善い慣例としてゐるものもあれば、夫に先き立たれた女子を必ず焚殺すといふとをば善い習ひとした蠻族もあつた。尤も、やゝ進んだ社會に於ては、まさかにはさやうな甚しい蠻風を善い習慣とまではせないが、尙ほ外國人と見さへすれば打殺し、斬り殺すを善事とし、若しくは他國人の所有物ならば盗み奪ふとを善事とした又は善事とする實例は幾らもある。今こそは惡事の一となつたれ、彼の復讐といふ事は、昔は大概の國て是認してゐたこととて、現に我が國などでは、つい維新の當座までは親孝行の志氣を發表する一の正當なすがただとされてゐた。其の他、博奕とか、善妾とか、一夫多妻とか、善奴とかいふやうな事も、皆時代により、國、處によつて善惡の名稱を異にしたのは、畢竟これらは道德のすがたで、道德のこゝろで無_いからで、何が惡、何が善といふ事は——大根はしばらく措いて、單に其の枝葉に就いて言へば——一時と處によつて變はらざるを得ないものといふ事の證據となる。蓋し、「人倫を維持する爲に」といふ道德の本體には變はりが無いが、其の形態や作用に至つては臨機應變の氣味がある、即ち文

明の消長に伴はざるを得ない。譬へば、彼の燈火といふものは、其の本來の效用は、單に「暗を照らす」といふ甚だ單純な一事に在るにも係らず、世の進み、人智の進むに隨つて、其のすがた、くみ_たて及びは、た_らきが驚くべく變化し來ると一般、按ふに、はじめて人間が火を發明した當座の燈火すなはち暗を照らす道具は、どこの國でも多分焚火すなはち篝火やうのものであつたであらうが、世が進むに隨つて焚火のみに依頼してゐては不便利でならぬから、自然の必要に責められ、或ひは偶然の事に教へられて、或ひは植物、或ひは動物の油を發明し、或ひは蠟燭を工夫し、更に進んで、風に耐ふる爲に紙又はガラスの被覆などを工夫し、尙ほ進んでは、西洋にての如く、石油、瓦斯、電氣などの利用に及ぶ。暗を照らすといふ本來の精神に變りはなけれど、其のすがたの變遷は、實に驚くべくいちじるしいではないか。併しながら、かゝる進化變遷は、ひとり燈火の上のみでない。例へば、穴居時代から鋼鐵の家屋をすら造らうといふやうになつた今日までの家屋構造の歴史、熊の皮に穴をあけて首を通してゐた頃から今日に及ぶ衣服の歴史、乃至は器具の歴史、制度、文物の歴史、それらのものに就いて見ても、恰も同じやうなすがたの進化、くみ_たての發達を見る次第で、道德のみがひとり此の理に外れる筈はない、と直にもわかる事であるのに、尙ほ或種類の人々のうちには、此の自明の理を遺却してか、其の子弟を訓誡するに、今尙ほ維新前の社會にのみ適當であつたやうなをしへを説き、子弟を指導するといふよりは子弟を惑はすといふべきやうな訓誡

を下す人が無いと言はれぬが歎かましい。例へば、小學校の修身課に宮本武藏などの俗説を連日に互つて講じて、暗に復讐を奨励する教師もある。幡隨院長兵衛の俗傳を中學の生徒に語つて間接に客氣の暴舉を鼓舞するやうな教員もありげである。尤も、それらはあまり甚しい例であるゆゑ、大概の人に其の不倫などが心付かうからまだよいが、こゝにこれに比べると、ずつと尤もらしく、且つ殆ど萬古不易の訓誡のやうにも見えて、其の實、仔細に考へると、尙ほ只一面の眞理たるに止まり、随つて之れを絶対の眞理とすれば國家の進運に害をなすべき、而も當局の人たちは、多年の因襲に慣れて絶対の善訓の如く心得てゐる訓誡がある。——理想の語義を辯ずといふ本題へはひるのが大層遅くなつて待ち遠であらうが、此の訓誡のよから説いてゆかねば順序が立たぬゆゑ、今しばらく辛抱してもらひませう。

さて、所謂一面の眞理たるが故に之れを絶対の眞理と見なせば國家の進運を沮害すべき虞れある而も當局の人々は往々多年の因襲に慣れて絶対の善訓の如く心得て居る訓誡とは何ぞ。彼の「知足」のをしへ、即ち

足ることを知れといふ訓誡

ほど東洋、就中、日本、支那で力瘤を入れて説き誨へられた訓誡はあるまいと思ふのである。此

の訓誡の重んぜられた證據は、知足軒であるとか、知足齋であるとか、知足庵であるとか、知足の二字を號とした人や現に其の書齋などの額に書かせて暗に座右の銘としてゐる人が多いによつても知られる。さて此の訓誡は、先づ主として佛教から流れいてたものらしく、明かに甚深なる一面の眞理を含んでゐるをしへてある。一、身上の利慾に關するをしへてはたしかに千古不磨の價値がある。洵や、足ることを知らざればこそ貪婪の欲望限りなく、煩惱多く、苦悶多く、憂懼多く、つゝまたそれらの煩惱がもとなつて種々の悪事を働くこととなる。人間大概の悪事、悪行は、足るを知らざる利己の欲望に基くと觀ずれば、知足の法門の貴さは誰れもおのづから心づくべきことだ。彼の心學者連が口を極めて知足安分の必要を講じ、「上見れば慾に限りはなかりけり、笠きてくらせ云々」といひ、「こと足れば足るにまかせて事足らず、足らてこと足る身を安けれ」など唱へたは、彼の士農工商と生れながらに階級が分れて、何事も舊來の慣例を破るとをば大悪事なりとした時代に於ては、いかにも當然の訓誡で、當時は之れを公共的事業の上に應用してすら、恐らく當然の訓誡であつたらしく思はれる。彼の國の爲を思つて科學上の新工夫を運らすこと又は海防上の畫策を講ずるとをすら、舊例、舊習の外にいづれば、たゞちに悪事とした時勢に在つては知足すべしといふ鐵誡は八面に向つて其の效用を有してゐたに相違ない。由井の正雪も此の訓誡を奉じてゐたならばあのやうな非業の最期は遂げなかつたであらう。大鹽平八郎も知足安分したならばあの

如き暴擧を試みなかつたであらう。平賀源内の不遇は主として此の訓誡を服膺せぬからで、新井白石のやうな賢い人さへあぶなく此の訓誡にそむきさうな影を見せた。それやこれやを考へれば、專制政治の時代に在つては「足るを知れ」といふ訓誡は殆ど絶對に近い金言で、一身上の利慾すなはち衣食住の沙汰は勿論、國家の爲にする志望もしくは事業すらも、あんまり力瘤を入れすぎれば、概して災を招くといふ次第で、まづ／＼成るべくは足るを知りてさしひかへるのを善い事としたのである。が、それは畢竟過去の訓誡であつて、たしかに一面の眞理はあれど、全分の眞理とは評しがたい。成程、一身に關する欲望、就中、單にわが身一身の利害にのみ關する事、例へば衣食住の如きものは、これは必然の勢ひとして安分知足すべき筈のもので、かゝる一身にのみ關することに無限の慾を抱くときは、人間社會の制約上の必然の結果として其の身を亡すの災を招く。社會を組織する個々人がめい／＼限りなく其の利己の慾をほししまゝにせんとしたならば、其の社會はすぐに崩れる。個々人の一身上の慾は宜しく足るを知るべきである。この點は古今の變りが無い。十五圓の月給取りが十五圓取りの分を知つてその分相應の衣食住に安んじ其の上を羨まぬは今も尙ほ美德である。百圓取りの暮らしがして見たいと羨望する慾心、或ひは勉強の動機とはならうが、さりとてかゝる利己心のみが元となつての勤勉は、到底倫理上の美事ではないゆゑ、今尙ほ衣食住の知足安分は動かぬ美德として見るべきである。但し、他の公共の利益に關する事、例へば同胞のた

めに博愛の眞情を盡さんと欲する志望、國家に裨益せんが爲にとて興せる事業、學問の志、修徳の志、などに至つては、生中に足るを知るは因循の不徳ではあるまいか。姑息の不徳ではあるまいか。小成に安んずるの譏り若しくは不熱心、不忠誠等の非難をまぬかれがたい譯ではないか。例へば、楠正成が櫻井の宿に着いた時「あゝわしも長々忠義を朝廷に盡した。此の位盡せばもう澤山である」と知足したらば、よも正行に遺言はすまいし、「七生までも生れ代つて忠義を盡したい」などとは言はれなかつたであらう。孔子とても亦た其の通り、「あゝわしも五十になつて、やつとの事、天命を知りました。先づこれぞ道徳學校卒業ぢや」と安心知足せられたなら、「己れが欲する所に従へども規を踰えず」といふ境には多分到られなかつたことであらう。これら二三の例によつて見ても、「足るを知る勿れ」とをしへねばならぬ場合、またさやう銘肝してをらねばならぬ場合が往々あることは明白でないか。否、これは殆ど自明の道理で、殊に右の二三例に於ける「不可知足」の必要は、封建時代の社會に於ても、決して否みがたい次第であるのに、尙ほともすれば知足のをしへが殆ど絶對的に説かれたのは抑どういふ譯であるか、といふに、按ふに、これは佛教の大勢力が此のをしへの本據となつた外に、彼の保守主義の儒教の訓誡もまた頗る此の訓誡の後援となつたといふ事實に歸するであらうと思ふ。すなはち彼の儒教の徒、就中、後世の儒者輩の最も力を入れて説く所の禮讓、又は謙遜の徳、蓋し此の「謙」といふ一語の誤釋が、半面的眞理の訓誡

をして誤つて全分的眞理の訓誡のやうに思はれしむる偏を造つたのではあるまいかと思ふ。かういふも今更めくが、少年たちの爲に、こゝに聊か「謙」の字の取調べを試みませう。

謙の字

は、字典には「敬也、讓也」などあり、又「屈己下物也」など、あつて、通例は「ヘリクダレ」と訓じて、只管己れを卑下して他人を推重することのやうに解し、随つて謙讓と熟し、謙退又は謙遜と熟し、専ら他人に對する禮儀上の徳のやうになつてゐるが、此の解が果して正釋であらうか。かう疑つてゐた中に、此の「謙」字が、昔は時としては「謙」とも「謙」とも相通じて用ひられたことを字典の上で發見し、且つ私が關係してゐる中學の問題に、嘗て謙の字を答へに要する問題を出したところが、其の答案に一の謙の字が七變化して、或ひは「謙」、或ひは「謙」、或ひは「謙」、或ひは「謙」、或ひは「謙」、或ひは「謙」、或ひは「謙」など、書かれたので、ふと思ひついたことがあつて、此等類似の字を試みに比照して取調べて見ようと思ひ、三四の書物をうかゞつた結果、一寸をかしのことを發見した。それは、嫌、慊、謙の三字が、其の字の格構が似てゐるばかりでなく、其の意味に於ても多少相似て、而も相異なるといふことで、少々話は餘所へされるが、幾分か倫理上に棄てがたい關係もあるから、一通り此の異同の解を話して見ませう。まづ

嫌、慊、謙

此の三字は、いづれも其の語義の根柢に於て不満足といふ意味を含んでゐる。其のうち、嫌の字は、主として或事又は或物又は或人などに對して不満足の意を表する場合に用ふる字で、「此の衣服は氣に入らぬ」、「此の食物は心になはぬ」、「今度の措置もしくは事件は心に染まぬ」、「あの男は厭はしき男である」などいはずとする場合には、大概此の「嫌」の字を用ふる。あつてもない、かうでもない、人や、事や、物について、とかく、瑣屑な非難をしたがる手合が、氣儘育ちの子供とかやんちやな嬢さまとか、へボ批評家とか、寡聞孤陋の徒とかいふ手合が、此の字の必要を最も多く感ずる。英語の *squeamish* 又は *fastidious* などいふ形容詞を要する彼の女の腐つたやうな人物は、とかくつまらぬことに愛憎好悪がやゝこしいもので、此の字に女邊がついてゐるのは、或ひはそれが爲かも知れぬ。とにかく、女邊のケン字は我れ以外の人、事、物などに對しての不満足を表する字であると思つてよろしい。

さて然らば「謙」の字はどうかといふに、此れは頗る曖昧な字で、或時は「アキタラヌ」と訓じ、或時は「アキタル」と訓じ、それが爲に「慊焉たり」と書かれて「アキタラヌ」と解せしめられ、又時として「慊焉たらざるものあり」と書きながら、尙ほ矢張「アキタラヌ感あり」といふ義に解

せしめられるやうな、讀者迷惑を生ずる甚だ曖昧な、筒井順慶見たやうな、内股膏藥的の、現ナマ次第でどちらへでもつく不埒至極な字であるが、尙ほ一段悉しく調べて見ると、ヤハリ「不満足」すなはち「アキタラヌ」といふはうが本義で、さて其の通例の用ひかたは、尠くとも今の時文流の用ひ方によると、概して他人の言論行爲などに對する不平、不満、不足の意をあらはす文字らしい。即ち「予は某の言に慊焉たるものあり」とか、「今回の政策に對しては頗る慊焉たるの感無きを得ず」とかいふやうな句が、折々目に觸れる。さすれば慊の字は概して我れ以外の人の言つたこと又は行つた事に對して不平、不満、不足の意をいひあらはす言葉すなはち文字と解釋してもよいらしいが、明治の昨今は、所謂主我時代で、自分天狗時代で、批判時代の論難時代である故か、近ごろに至つては殊に甚しく此の慊の字の需要があるらしい。おのれの缺點や不都合は高い棚の上にあけて置いて、只管他人のアラばかりをさがして批判することを好む者が夥しいかして、慊焉たり、慊焉たりといふ聲が四方八面に聞える。併し、修徳の本意本願よりいへば、先づ自家面上の蠅を追つてかゝるが順當、おのが額にヘマムシ入道が書いてあるのを知らずして他人の頬べたの飯粒を笑ふは僭越至極、笑止至極。おのが身のうちに不満足の缺點が夥しいやうでは他人の上に就いて不満足がいはれた義理で無い。慊の字は餘り好もしくない。何か、此の「我れみづから自家に對して不満足、不平、不足を感ず」といふやうな意の字はないか、と殘つた「謙」の字を調べて見ると、是れ

が恰も其の字である。「謙は不自満なり」と字典にも見え、「謙也者、不自満而下人之謂也」とも見え、「凡謙之言、與滿盈相反」ともあつて、此の字の本義は、彼の俗儒輩が教ふるやうなる虚禮的遜讓を意味するのでは無うて、「自ら満てりとせず、自ら足れりとせぬ意」に外ならぬことが明かに見える。即ち謙の本義は慊又は嫌と大概同一にして、大意は「アキタラヌ」といふ意味なのだ、彼れは概して口腹上の不満足か、然らざれば自分以外の人や事や物に對する不満足、此れはすなはち自分の所行又は自分の志望、技倆、言論等に對する不満足、所謂向上して休息する所なき心の状態を指す言葉である。これによりて考ふれば、所謂謙者の矜らず伐らざるは、態と體裁を飾りてにはあらず、自ら顧みて智徳の足らざるを意識し、自ら満足する能はざるからであるので、此の矜らんと欲するも矜る能はざる所が己れを責むるに厚き君子の本性と評すべきである。「君子謙謙」とは、此の意義に於ける謙の意義で、其の徳に進んで片時も休息退轉せざるの謂ひであらう。孰れにもせよ、謙の字が不満足の義を含むとはたしかである。「大禹謨」の中にも「滿招損、謙受益、時乃天道」とあつて、又『易』にも「謙亨、君子有終」、さて「象」に「天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙、謙即尊而光、卑而不可踰、君子之終也」とある、彼の希臘の中庸説にひとしく、天人必然の一理法として謙を推奨した形跡が歴然として見える。彼の希臘の Nemesis といふ神は不謙者すなはち満足せる者を懲罰する神であつたが、易學では不謙と

いふことを損滅を招く理法として説破してゐるといつてもよい。月も満足せない初弦の間は進歩發達の楽しみがあるが、一たび満月となると、もう虧けるより外に仕方がない。晝も極まれば夜となり、春も極まれば夏となる。榮茂の夏満ち足りて凋枯の秋來る。驕る者——即ち自ら足れりとして誇り慢ずる者——は久しからずして必ず衰ふ。宇宙間の萬法は皆律呂的に動くのだ。「謙受益」といふ確言は訓誡といふよりも寧ろ一種不可動の天法、彼の「驕者不久」といふ俗諺と相表裏する所の *Law of Nature* と見做すはうが一段の正解かと思はれる。

かやうに解釋して見ると、彼の「ヘックダル」と訓んで只管人前で卑下する意味の謙の義とは大分趣きがちがふわけになる。俗の謙は大概虚式で、腹の中では高慢でゐながら人前ばかり卑下するのをも謙遜といふやうであるが、あれは甚しい間ちがひである。「ヘックダル」といふ意味にしても、自ら才徳ありながら能く人に下ればこそ謙であれど、何の才徳もないものが人に卑下するは其の筈のこととて、謙も糸瓜もあつたことでない。

さて枝に枝が出来て、追々と話が横へそれたが、所詮「謙」の義は満盈の反對で、更に之れをくはしく解すれば、謙とは自分の所爲、所志、所現等に對して自分ながら不満足を感じ、自分で自分を責むるといふ意味を含んだ言葉である。「自滿し自足する者は立ちどころに自然の制裁を蒙るぞよ」といふ意は、前に擧げた『易』の解の中に籠つてゐるやうに思はれる。さてかやうに釋して見れ

満足といふとは、自然界に於ては一大變動の來る前觸たるにひとしく、人間界に於ては何等か損害の迫り來るといふ前兆で、頗るの惡事である。彼の櫻の満開すると同時に散りはじめ、潮の満ち盡すと共に干はじむるなどは自然界の變動、力士の力満ち極まりて衰へはじめ、美人の嬌態至り盡してすがれはじむるなどは人間の恨事。嗚呼、満ち足ればこそかゝる變動生じ、かゝる恨事が生ずるのである。何とぞしていつまでも満足せぬやうな工夫はあるまいか。面影が變はらんで年月の積もる工夫はないか。早く横づなも張りたし、それと同時に長く大關の力量をおとしたくない、など、望んでも、冷刻な自然の法則はそれを許さぬ。宇宙間の事物はいづれも律呂的に動くのであるから、いつかは満足の境に達して變動を招き毀損を致す筈である。如何なる強健の人も竟にはいつか死なざることを得ない。如何なる花の如き美女もいつかは竟に梅ぼしのやうな婆アさまにならねばならぬ。これは實に止むを得ない天法であるので、今更如何とも致しがたい。満足させまいと疎いたとて人力の及ぶところでない。嗚呼、人間は到底自然法の奴隸であるか。冷刻な自然法に役せられて殆ど半分は盲目的に生死し、盛衰し、進退せねばならぬか。思へばはかないものである。

と一應は歎息するものゝ、又退いて考へれば、こゝに一つ甚だ以て悦ばしさに堪へぬことがある。實に人間が萬靈の長たる所以はひとへに此の點に在るかとも思はれる。それは他の動物の夢にだも爲し得ずして、人間のひとり爲し得る所のこととて、此の自由あればこそ人と生れた甲斐がある

と思はれる。それは何てあるぞ。元より人間とても、有形界の事、即ち我が心以外の事は是れは何とも致しかたが無い、が、特り我が心以内の事は、問、否、殆ど十中の七八までは、我が心の据ゑ、方次第によつて、右せうとも左せうとも、進まうとも退かうとも、満足しようとも然うすまいとも、姑息しようとも奮發しようとも、ほゞどのやうにもなるといふ大自由、大便宜がある。是れが所謂自由の意志といふ者である。尤も此の事については哲學者の間にやかましい議論もあれど、それは絶對的に自由があるやうに言はうとすればからの事で、只大體に於ける取舍の自由、選擇の自由、例へば、知足すべきか、若しくは知足せずして謙々の志を養ふべきか、などいふ選擇の自由ほどは其の人々の任意であるとは、蓋し疑ふべからざる事實である。さて既に此の自由ありとすれば、「我れは死するまでも自滿せざらん」といふ覺悟に心を据ゑて、一生、學問、道德、乃至公益上の事に足ることを知る時なく、隨つて休息退轉の傾きなきを得るとも強ち難きとはあるまじく、就中、人道又は公益に關する大志望、大事業の如きに至りては、我が身死するも尚ほ知足安心の時とはせずに、彼の正成がなした如く、子々孫々、若しくは同志、徒弟などにまで遺訓して限りなく、果しなく、長久に満足するの時なく、勇猛精進させるとも自由であるべき筈である。さて、此の謙々の志ある限りは、其の人はたとへ年を重ねて身體漸く衰ふるとも、其の志は老いてますます盛んなるべく、識見も、學問も、智徳も、年を追うて彌益高まり行くのみであらうから、身體

は老朽しても、志氣は強壯で、其の人はよしや死亡するも、若し此の強壯の志氣を遺傳する子孫にして同じく此の志を繼ぎさへしたならば、其の社會すなはち其の國家は長久に強壯、長久に壽命ありといふもよいわけになる。蓋し、一個人は、如何に志氣が強健でも天壽の盡くるのをとゞむるの法はなけれど、社會や國家に至つては志氣、元氣さへ強壯ならば、或ひは限りなく長久に其の壽命をつなぐとが出來ようと思はれる。藤原氏の衰滅したのも、平氏の亡びたのも、天の亡したのではなうて其の元氣の消耗すなはち自滿自足が亡したのである。希臘、羅馬の滅亡、支那の衰退、いづれも國民が自滿自足の結果として自ら招き、自ら致したのである。果して然らば彼の一身上の衣食住に關する私慾上のことならばいざ知らず、志望とか、事業とか、德行とか、學藝とか、要するに公益人道に關する底の欲望は、決して／＼限るべからざるもので、「足るを知れ」といふ訓誡の代りに、須からく

足ることを知らざれ

といふ鐵誡を下すべきではないか。古へより名人、上手といはるゝ藝術の士、若しくは大學者、大詩人など言はるゝ人が、其の名人、上手、大學者、大詩人となつた順序、閱歷を取調べて見ると、或二三の例外を除くの外は、いづれも皆此の謙々の徳の結果である。彼の一時の欺瞞手段によつて

盲者千人をたぶらかし、只一時の虚譽を博し、それで満足してゐるやうな者に決して眞の名人はなく、決して眞の大家はない。其の事業の何たるを問はず、所謂眞人、大家といふものは、先づ第一に自家に對して忠信なものである。かりにも自家の心を瞞着欺騙するに忍びない眞實心を具へたものである。世間の俗衆が如何に激賞しようとも、我れに劣れる識見のともがらが如何に傾倒して歎美しようが、自家の本心が善美と認めざる限りのことには、決して満足せぬ。「いや、まだ足らぬ」と、自家の不満と不足とを意識して片時も向上の志を失はぬ、之れが即ち大家氣質、名人氣質といふもの。而してこれは畢竟圓滿完全の域に達したいといふ大慾望、せめて一藝、一能の上にてなりとも、圓滿完全の域に達し得ぬ位ならば、人と生れいてた甲斐が無いといふ自尊、自敬の念から發した向上心で、彼の盲千人にほめられてそれで自分までが煙に捲かれ、ふつと糸の切れた風船玉のやうにふは／＼と高あがりして、而も何の役にも立たぬ自負高慢の木の葉天狗どもとは大ぶ趣きを異にしてゐるのである。こなたは不自滿、むかうは自滿すなはち自慢といふ惡徳の化現である。自滿せぬ者は長久に進歩發達する望みがあるが、自滿すなはち自慢する徒輩は決して進歩する者でない。「もうこれで澤山」と自足したが最後、進歩發達はピタリと止まる。個人も、社會も、一國の文明も、皆さうである。ペリクリーズ時代の文明に謳歌した希臘人は、要するに自滿自足の民であつたので、ソクラチーズ一人が頻りに不満足の意を表したけれど、滔々たる頽勢を

喰ひとめるには足らなかつたのである。卑俗ながら、前に擧げた燈火の發達史を例にして言はうに、若し此の人間といふ動物が、はじめて焚火とか、篝火とかいふものを發明した時分に、「あゝ、さても豪氣な工夫ぢや、金さへあれば夜も晝ぢや」といつて、それで長永に満足してしまつたら、燈火の發達はそこに中止してしまつたに相違ない。然るを其のうちに世が進み、人智の隨つて進むにつれて、「も少し明るくする便利な法が何かありさうなものぢや」といふ向上心を起す者が出て——もとより幾分か偶然に助けられて——遂に油を發明する、或ひは蠟を工夫する。さて、それで満足すれば、恰ど維新前の日本と同様、いつまでも暗い行燈で夜を照らす、タカ、百目蠟燭で田舎者を驚かす位ゐにとゞまつたらうに、そこがそれ、謙々足るを知らぬ大欲深の西洋人、「まだ／＼こんなこつちや足らぬ」と工夫の末、夙に石油を利用したのみか、瓦斯の利用を工夫し、辻々には街燈を樹て、所謂不夜城の實況を現出するに至つたのである。若しそこで満足して、「何と、我が國の不夜城を見たか」など、東洋に向つて自惚れて自慢したならば、決して電燈の何千燭光などいふのは出來なかつたであらうが、彼等は感心に足るとを知らぬ。燈火ばかりでない、その他、船とか、車とか、すべて公共用の機械、道具等に於ける西洋人の不自足、不自滿は實に著明な事實であつて、今更繰返すを俟たないものであるが、是れ一に早くからして人間の本來性を看破して無限欲求の自由を是認したからである。尤も知足教の本場たる東洋の佛教とても、修徳の上に於ては、

無限の欲求をわるいとはせぬ。釋氏も精進不退轉と説かれたてはあるが、餘り其の戒行のはうへ力瘤を入れ過ぎて、煩惱の斷滅が獎勵された結果と專制政治的社會の狀勢と「謙」の字の誤解に伴ふ形式的禮讓などが源となつて、又二つには、ともすれば休みたがる人間の懶惰根性が元となつて、東洋、就中、我が國などでは、謙々の本旨が發揚せられなかつたやうに思ふ。其の因襲が、今も尙ほともすれば累をなして、知足の徳とか、謙徳とか、一寸聞きのよい名稱の下に、人間といふ、さらぬだに動もすれば休息したがる懶惰動物の心を腐らせ、ダラリ、デレリとさせる弊がある。詢に歎かほしい次第ではあるまいか。かゝる心得ちがひのともがらに向つては、三度の食事毎に謙々勿知足といふお題目を口癖のやうに唱へさせたい。個人の發達は其の個人の不知足心に基くぞ。社會の發達は其の社會の不知足心に基くぞ。人間全體の發達は人間全體の不知足心に基くぞ。猿に類する祖先から釋迦や孔子や耶蘇が出て、つまるところ今日のやうな人間社會が化生したのが定ならば、彼の「天人にもなれるぞ」と歌つた十九世紀前半の詩人の空想もまんざら笑つたものでない。ともかくも人道、公益に關する限りの欲望は足るを知らざれ、足るを知るな、謙々として精進せよ、と斯う訓諭したいものではないか。知足すべき欲望と知足すべからざる欲望との境を明かに立てぬをしへは甚だ有害だと自分は思ふ。

さて、これから彌、本題にはひつて理想の語義に説き及ぶ筈であるが、さて／＼存外長くなつて、

嘸かし諸君が退屈であらう。私も口で言ふよりは、流石に筆だけに、走りながら草臥れた。ちよいと一休みしてからつゞけませう。休むといつてもこれは強ち休みたがる動物といふ故ではない。

其の下

さて、前段にも言つた通り、吾々共の先づ第一に服膺すべき大切の教へは、苟も公益に關する事業、それらの業を成就しようといふ志望或ひは學藝、德行、すべて此等の事柄に對しては身を終るまでも謙々として、決して／＼自滿自足すべからずといふ訓へである。凡そ「これで先づ澤山だ」と思ふ心根は修行心の最大の障礙で、此の心が生ずるといふと、單に修行の進歩が止まるのみならず、退歩とか、墮落とか、腐敗とか、糜爛とかいふことが立地に生ずる。一個人の學藝も此の理に洩れねば、一國の文明も此の理に外れぬ。實におそろしいものである。それゆゑ、苟も身を思ひ、國を思ひ、同胞を思ふまごゝろがあるならば、先づ第一に右の謙々の訓へを守らねばならぬ次第であるが、さりとて、只單に「足らぬ／＼」と漠然と不足を感じるのみでは、始終不安心を抱くにとどまつて、張合のない譯であらう。こゝに於てか、何等か進歩的となるものがほしくなる。吾々が究竟の目的として、毎に目ざしつゝ進むべき何等かの如きものがほしくなる。さて、此の如きものをば名づけて理想といふのである。

理想といふ語は、維新以來はじめて用ひられた語で、今日では誰れ用ひぬものは無い程に流行する言葉であるが、さて、其の意味はといふと、存外精確でなく、いろ／＼さま／＼の意味に濫用されてゐるらしい。自分が爰て用ひようとする意味につかふ人もあれば、さもない意味につかふ人もあつて、甚だ紛らはしい。例へば、世間では、此の語を「理論」又は「理窟」といふ位の意味に用ひてゐることもあれば、「哲學的思想」といふ位の意味に用ふる人もある。案ずるに、それらは皆臆測の解釋で、此の言葉の眞義ではない。理想といふ語は、たしかに英吉利語の *ideal* の譯に相違ない。尤も、何人が最初に此の理想といふ語を製造したか、それは今日では知りたがいが、*ideal* の譯語たることだけは、今更疑ふまでもないことであると思ふ。一説には、理想といふ語は中江篤介氏が彼の文部省の命を受けて十五六年以前に翻譯せられた『維氏美學』といふ譯書中にはじめて用ひたが嚆矢だといふことであるが、どうであらうか。私が調べた所によると、これもどうやら間違であるらしい。中江氏は、理想と今ならば譯すべき語に「極致」といふ譯語を填てをられる。さすれば理想といふ新譯語は尙ほそれよりも以後のことと思はれる。誰れがこしらへたかわからない。とにかく、「模範」、「師表」、「極致」、又は「標準」又は「人間の思想に上り得る限りの此の上もないもの」などいふ意味を含んでゐる言葉で、疑ふらくは此の十五六年このかたの造語であらうやうに思ふ。何となれば、今より十五六年前、私が拙い小説『書生氣質』を著した

時分、屢、*ideal* といふ語が使ひたかつた場合もあつたけれど、譯がないので困り、よい加減な解釋を附して原語のまゝで作中の人物に使はせたとあつたし、又高田早苗君が、件の拙作を批評せられた時にも、今ならば理想、小説といふべき言葉を、何と譯してよいか定めかねて、標準、小説と譯出せられたことを記憶してゐる。これによつて考ふれば *ideal* を理想と譯して世に布いたのは、つい近年のことと、多分、此の譯語の製造者も、ついそこいらにござるであらうが、とかくかけちがつてか、まだ一度もお目にかゝつたことはなかつた。そんなことはともかくもとして、さて *ideal* といふ語は、「ウエブスター」には

“A mental conception regarded as a standard of perfection; a model of excellence, beauty, &c.”
とあり、「ファンク」には

“That which is conceived or taken as a standard of excellence or ultimate object of attainments
whether a concrete object or a mere conception.”

とある。尤も尙ほ外に空想すなはち實現すべからざる妄想などいふやうの意味に此の語を用ふる例もあるが、それらは寧ろ第二の意義で、轉化したものと見做すべきである。然らば所謂

理想の眞義

は如何といふに、及ぶべきだけ平たく言へば、ほゞ下の如くである。曰はく「理想とは、個々、人々が其の経験、其の知識、其の想像の範圍内に於て此の上はあるまじと假定して立てたる標準、模範もしくは師表、すなはち將來の目安である。」更に語を換へて言へば、「今日の我が心が想像し得る限りの此の上もない物」といふ程の義にて、或ひは略して「人々が心に浮ぶ圓滿な事物の雛形」とも稱すべきである。つまり、理想は人ごとと異なるのであると言はねばならぬが、さりとて或一代、或一國の人の思想は、往々にして其の究極の志望に於ては相一致する所もあるゆゑ、時には十八世紀の理想、十九世紀の理想、英國人の理想、日本人の理想、などいふ語も用ひられる。要するに、我々の想像の上のみ現れてゐて實際にはまだ曾て成立たぬたぐひの物を理想といふので、現在に在りふれたものは決して理想とは云はぬ。或ひは「理論と實際とは相伴はぬ」といふこと、一つらに、「理想と現實と相伴はぬ」といつて非難めいた評を下す者もあるが、それらは我々に取つては無意味である。實際と相伴ふ位ならばそれは理想ではない。現實と相異なるが理想の理想たる所以である。吾々が理想を立つるは所謂謙々の念に堪へぬからで、現實の狀態に満足する能はざるからで、理想と現實とが相伴ふやうになる時分は件の理想が成し遂げられて現實に化してしまつた時分で、我々の主義から言へば更にまた新しい理想が立てられた時分である。蓋し、理想は前にも言つた通り、其の人、其の時代、其の國民の識見相應にししか立てられがたいものゆゑ、其の

識見が進むにしたがひ、理想も駸々として進化せざるを得ない。小學校時代には中學世界の投書家の文章を此の上も無い模範としたことのある人が、後には一世の名文章にも尙ほあきたらぬ感を抱くこともあらう。最初は一國主にもならば本望だと思つて信長に仕へた人も、其の理想が遂げられて見れば六十餘州のあるじともなりたく、六十餘州を手に入れて見れば支那四百餘州がほしくなる。此等は功名的理想の進化で、私の所謂理想の本義とは多少其の志しを異にしてはゐるが「理想は絶えず進化す」といふ其の一例にはなるであらうと思ふ。彼の謙々として足るを知らずと言つたのは、順々に高尚なる理想を立て、我が心鏡に浮べる「一層優等なる我れ」の影を追ひ、身を終ふるまで果しなく取りかへ引きかへて向上精進する心掛を言ふのに外ならぬのである。されば彼の「現在の我れ」、「今日の我れ」、「今の我れ」に満足して、これぞ澤山と思ふやうな徒輩は、到底理想などを立て得べき筈は無い。彼の

謙々の徒のみひとり能く理想を有す

るのである。現在の我が知識、我が學問、我が技倆、我が成し得たる所に満足せざればこそ憤を發し、大志を興し、或ひは古今の名家、大家、それらを假の理想として其の境に到りたしと力行する場合もあれば、或ひは古今の大家の成し得たる所にも満足せずして前代空絶の理想的標準

を想像し、其の境界に到らんことを期して力行する場合もあらう。就中、彼の藝術家、詩人、小説家、美術家の如きは、主として理想界に生死すべきもので、美術家にして理想無きは、魚に水の無きが如く、鳥に空氣の無きが如く、美術家にして理想が低く若しくは小さく若しくは淺薄であるならば、喩へば、大氣の重く且つ稀薄なるが如く、水の淡く且つ乏しきが如く、到底、想像の羽翼をして超人間の境に翱翔せしむるに由なかるべく、神來の尾鱗をして彼の底を知らざるの深きに漚漚たらしむべき由縁が無からう。理想は詩人、美術家等の生命である。畫工にして現實物に満足せんか、畫の能事は寫生以外に出づべからざることとなつて、如何なる名匠の畫きいだす山水も、所詮は、寫真師の丹青に成つた撮影に及ばぬ物とならうが、由來現實に満足せず、天然の不足を補ふことを以て自家の天職とする、否、せざるべからざる人間は、就中、其の人間中に於て最も多く理想の貴さを意識する美術家輩は決して實物には満足せぬ。大磯の磯馴松、如何に雅致に富めりとも、眞の名畫工は之れを寫生するを屑しとせぬ。舞子の根あがり松、如何に理想に近しとも、尙ほ幾分か不足がある、右の枝振が氣に入らぬとか、左の根がたに缺點があるとか、何とか氣に入らぬ所があらう。まして周圍の景物が理想的でない。あの山の位置が不妙である、あの淡路島の格構が絶妙で無い。かう選り好みをはじめると、到底、現實の松のうちには理想に合ふ松は無いこととなる。彼の寫真畫の景物を此の上も無いやうに思つてゐる人たちは、畢竟、其の眼の閱歷が淺いか、

狭いか、然らざれば、山水美に關する理想が低いのである。蓋し理想を立てる手續は誰れも一様なれど、理想を築く材料は自分の經驗、觀察、識見に外ならぬから、識見、觀察等の不足の者は、其の理想も劣小ならざるを得ない譯である。然らば通例

理想は如何にして立てられるか

といふに、先づ、下の如くである。例へば、松もしくは梅について所謂理想を立てようと思へば、先づ平生肉眼に觸るゝ個々の松、又は梅から其のありとあらゆる短所、醜所を除き去り、其の此の上なしと思はるゝ美所、長所のみを摘み集め、之れを打ちて一團となし、さて、新たに一本の松又は梅すなはち現實界に於ては決して見出し得べからざる一本の松又は梅を作りだしたならば正にかうもあらうかといふ所を、目に見るが如く我が心鏡に畫きいだし、それをば、我が理想の松又は梅と立てるのである。大磯、鎌倉、田子の浦、舞子の濱、いづこの松にも満足せずして、日本國內はいふに及ばず、支那、朝鮮の松までも参照し、そのあらゆる美所を集めて一株の松を想像する、これが松の理想である。英雄、豪傑、君子、聖者、美人、名人等に關する理想も、其の理路は同じで、經驗の淺い少年、識見の低い人々は、村長さんをも理想の政治家のやうに思ひ、下宿屋の女房をも理想の女傑のやうに思ふことがあれど、それは、畢竟、閱歷が足らぬからで、所謂理想が

低いのである。即ち、現實物の美に壓倒せられて、其れ以上に目が及ばぬのである。かゝる人たちは、到底、詩人、小説家の大なるものにはなれず、一世を指導するに足る俊傑にはなれぬ。此の意味に於て、彼の盲模流の寫實家を卑しとし、又彼の時好の流れに随つてのみ下る死魚の如き徒を賤しむのである。

之れを要するに、現在の事物に満足する輩には何等の理想をも存すべからざること明かであるが、さりとて單に漠然と不満足を感じるのみで、目あてもなく、取とめもなく、何が故に満足すべからざるか、如何なる點が満足すべからざるか、其の邊の仔細の理合を十分會得せざる人の胸には私の謂ふ所の理想は宿らぬ。或ひはまた單に破壞的にのみ不平不満を感じる者の胸にも理想は宿らぬ。「かくくすれば此の不満を除くことが出来る」といふ建設的救治策すなはち明確なる矯正案、それが歴々として心鏡裡に畫きいだされてない人たちは、決して眞の理想のある人たちとは言はれぬ。要するに、所謂理想は自家の言ふ所と行ふ所とをして嚴密に一致せしめんと欲する人々の胸にのみ宿るのである。

其の理想の高き卑き、正しき正しからざる、成功不成功、圓滿不圓滿を別問題として言へば、彼のルーソーは理想を抱きし論客、彼のシェリは理想を有せし詩人、今の所謂社會主義の人々も理想を有する革命家。之れに反して彼のゾルテールの如きは、いづれかといへば理想無き論客、バイ

ロンの如きは理想なき詩人、虛無黨、無政府黨の如きは理想なき革命家である。

さて、前にも言つた通り、理想は相對的、相關的と言つて、要するに、其の時代相應、其の人の知識相應にしか立て得られぬのであるゆゑ、豫め如何なるが健全と、理想の品質を先定することは出来易からざる筈ではあるが、而も退いて考ふれば、理想の健全を概定する爲の二三の大まかな條件が定められぬでもない。此れから理想を立てようといふ年少の讀者たちの爲には、幾分の参考ともならうから、左に私が

健全なる理想の必具條件

と信ずる所の二三の箇條を述べて見ませう。

私の考ふる所によると、苟も健全ならんことを望む人々の理想は、下の三條件を具へざるべからずと思ふ。三條件とは

(第一) 積極的なること

(第二) 前進的なること

(第三) 相對的に最上なること

積極的とは消極的の反對で、總じて「無」又は「不」といふ義を排くるので、「かうするな」、「あゝ

するな」といふ訓誡に安んずる底の理想を斥くるのである。「我慾を去れ」、「惡事を行ふ勿れ」、「己れの欲せざる所人に施す勿れ」などいふ訓誡、これらは道義上の訓誡としては千古不易であるが、所謂理想の生命となるべきもので無い。理想はあくまでも積極的に、「云々のことをなせ」、「云々の事を成就せよ」といふ訓誡を本尊とせねばならぬ。「大慈悲を成就せよ」、「佛となれ」、「己れの願欲する所の最大無上の幸福は他の同胞も亦た同じく願欲する所ぞ、然らば此の無上最大の幸福は之れを普く同胞に布及せんことに力めよ」、「四海皆同胞と思へ」、「汝の敵を愛せよ」などいふ訓言、これらは、其の漠然たる言たるに係らず、ともかくも理想を構成する素材たるものである。退嬰的、讓歩的、斷滅的、削除的傾向を有する訓誡は、訓誡としては敢て不可なるにはあらぬと、理想としては不具なものである。理想は前進的、増長的のものであらねばならぬ。彼の道、佛の教へが往々にして一知半解せられて多少の弊害を醸し出す所以のものは、道佛の教へ其の物の眞髓に惡しきところがある故といふよりも其の皮相に浮きあがつてゐる特質が消極的であつて、所謂理想を立てしむる料としては不健全であるからではあるまいか。即ち、あまり「勿れ」に力を入れすぎてゐる氣味があるからではないかと思ふ。

第二に、理想は、是非とも前進的、すなはち *progressive* ならざるべからず、回顧的、退嬰的であつてはならぬ。さて、如何いふのが、回顧的であるかと、先づ此のはうから説明しように、回顧的

とは、標本又は師表を過去に求むるので、彼の太古の敦厚純樸の民を人民の理想とし、無邪の小兒を理想の人物のやうに言ひ做す所の所謂復初説に基く底の理想は、悉く皆回顧的である。此の點からいふと、孔子もまた回顧的理想家であるので、堯、舜、禹、湯、文、武、周公の治を理想とせられた點よりいへば、保守的、回顧的と申さねばならぬが、併し孔子の本意よりいへば、其の所謂三代の治、文、武、周公の治は、夫子が特別の大見識を以て新たに心鏡に畫きいだされたる堯、舜、禹、湯、文、武であつて、史的其のまゝのものにあらざるとはいふまでもなく、随つて、前古未曾有の新理想、すなはち未だ曾て實現せられざりし底の政治家の標本、師表たるに外ならざることとは明かである。さて、かやうに解釋する時は、孔子の理想は、外面は保守的、回顧的にして、内面は前進的、改善的であることがおのづから明白になつて、畢竟ずるところ、私が爰に掲げた第二の條件に戻る所は無い。而も孔子の理想ですら、其の外面の形式が、回顧的であつたために、ともすれば誤解を醸し、累を生じた。支那帝國をして保守退嬰の國たらしめたは、他にも尙ほ因縁があれど、一面より見れば孔子の眞意を洞破する能はざりし後儒の罪である。孔子の理想ですら、かく其の形式の回顧的であつたために、其の通りの弊を生じた。ましてや、他の回顧的理想は、古往今來、東洋に、西洋に、害をなしたとが夥しい。ルソーの「自然に復れ」といふ主義は、老、莊の復初説と同じに、其の回顧的理想たる點で誤られ易い弱點があり、多少有害でもあつた。彼の菅原の道實

を、楠正成を、和氣清麿を、あらゆる意味に於て理想的人物なるかのやうに教ふる修身訓も、此の點より見て、頗る宜しきを得ざるものである。楠正成、和氣清麿は、忠臣には相違ない。管原道實はげに推尊すべき學者、賢者でもあらう。而も理想は相對的である。時勢と共に進まざるべからざるものである。君を思ふ赤誠にこそ變はりはなけれ、其の赤誠を發揮する形式は、時勢、境遇を異にする爲に相異ならざるを得ざる限りは、粗忽に過去の人を標本にして、「かくせよ」、「云々せよ」とは訓ふべからざる筈である。蓋し、理想とは有形の手本といふこと、有形の手本にならぬ位ならば、寧ろ抽象的に漠然と訓誡しておいたほうが安全だ。其の志しだけを取れといふ意ならば、何も正成、清麿等を掲げいだすには及ばぬ。「此の永の字は甚だ拙い、今日では用ひられぬ書法ぢやが、併しマアかういふ鹽梅に書け」といつたら、習字者は去就に迷つて筆を下しかねるか然らざれば其の拙い「永」字をそつくり其のまゝに習つて一屨拙い字を寫しいだすに相違ないではないか。從來支那、日本が、右の回顧的理想の爲に害を蒙つたとは小少で無い。希はくば將來は此の種の過失を再びしたくないものである。理想は須からく前古未曾有といふ點に着目して立てざるべからざるもの、即ち前進的、改善的といふ條件を具へざるべからざるものと記憶してもらひたいものである。

さて、第三に大切なることは相對的に此の上も無く、結構な理想たらざるべからずといふことであ

る。何故に此れがさほど大切であるかといふに、前にもいつた通り、凡そ理想は一個人が立つる理想も、一國民が立つる理想も、畢竟するに其の人の學識相應以上には出ぬものであるからは、此れを我が理想と定むるに先きだちて、まづよくみづから省みねばならぬわけて。何となれば、我が理想の思ふとも一段上の人から見れば取るにも足らぬこと、又は夙に實現された事などであつて、單に甚だ恥づべきばかりでなく、時としてはさる卑賤な理想を立つるは、自分の爲にも社會の爲にも却つて有害無益であるといふやうな場合もあらうによつて、幾たびもまづ反省すべきである。自分分は云々なるを理想的人物、理想的政體、理想的制度のやうに思へども、それは徒の自分の管見たるに過ぎぬので、相對的としても、徒の譴劣なる自分の識見に相對的なみて、十九世紀の最美最善なる識見から見れば、今一段も、二段も、三段もはるかに高尚なる理想が立て得られるかも知れぬ。若し果して立てらるゝものならば、自家の理想は自家に相應たるとまづつて、決して十九世紀に於ける相對的最善の理想ではない。かゝる劣小なる理想も、單に自家一身の用にのみ供してゐる間は、或ひは必ずしも害も差支もあるまいけれど、若し自ら揣らずして誤つて之れを他に及ぼさんとするに至る場合となると、とんだ不都合を生ずることがある。例へば、時勢におくれた教育の理想を奉じて、おふけなくも人の子を陶冶せんと試むる小學教師などが無いともいはれぬ。現に屢あるやうに見聞する。又は封建時代の理想を明治の今日に行はんと願ふやうな頑陋の政治論者、社會

道徳論者なども往々にして我々の耳目に觸れる。此れらは皆熱心に理想を追ふの人士にありながら、どちらかといへば社會の進歩改善の邪魔物となる人達である。何となれば、彼等はかゝる小理想に執着して、他のずつと大いなる理想と或ひは衝突し或ひは軋轢して、種々の妨碍を醸し出すからである。按ふに、眞の高尙なる理想は當代第一の理想たらざるべからずといふ第一の要件を等閑視するよりして生ずる弊害は、古往今來、幾何の慘劇の泉源となつたかわからない。世の中は單に惡と善との争闘のみではない。否、むしろ世の中の主なる現象は

理想と理想との軋轢

即ち、善い計畫と善い計畫とが其の理想の異なる爲に激しく衝突し、激しく軋轢し、之れが爲に痛ましき結果を生じ、善人相そこなひ、善隣相きずつくるやうな惨果を生ずるのが十中七八の例ではないか。聖徳太子は決して神道家のいふやうな方かたでなかつたらしく、物部守屋は決して浮屠氏の徒がいふやうな惡人ではなかつたらしい。若しくは維新の際の勤王、佐幕、又は古今の宗教上の争闘、政治上の軋轢、いづれの黨の中にも正人、義人がある。而して其の正人、義人は共に道の爲、國の爲を思つて居たのである。而も其の相殘賊することの甚しさ、何とも評する言葉がない。蓋し、大いなる理想は能く他の小理想を容るゝとを得るが、小さい理想はとかく互ひに相容れない。

大いなる理想は所謂没理想で、理想のなきに同じく、清濁を合せ呑む。小理想は、或ひは「これは池の水ぢや」といつて嫌ひ、「此れは川の水ぢや」又は「海の水ぢや」又は「井の水ぢや」などいつて選り嫌ひをする。そこでそれ、同じ水を理想としてゐながらも大軋轢をはじめ、果は血を流すに至る。それも場合によつては、社會進化の必須の手段として、實に止むを得ぬこともあれど、考へて見ればこれほど世の中に痛ましく歎かほしいことはない。而してかゝる惨果を生ずる主なる原因の一つは、理想の相對的なること、即ち自家の識見相應以上には立てられがたいものであるとを忘れ、井蛙の管見を固執し、時勢の推移するに隨つて其れを改善するの必要あることを忘るゝに在ると言つてよい。それも舊幕の時代のやうな太平無事の時代ならばまだしもだが、我が維新以後の如き日進月化の大刷新時代に於ては、殊に此の理を會得するの必要がある。明日の我が理想は、叶ふべくんば今日の我が理想よりも一段高尙ならんこと、一段圓滿に近からんことを望み、一面には理想を實現することに熱衷すると同時に、一面には理想を醇化することに熱衷する、是れが即ち十九世紀の理想的自修法である、否、あらねばならぬと信ずる。さて更に前論を

總括

して言はうに

理想のない人は現在に満足せる人、すなはち進歩の縁なき人である。これといふ目的の無い人である。既に目的無し、主義のあらう筈はない。目的も無く、主義も無い、故に醉生夢死する人である。其の目暮しの人である。蓋し、現實に満足せねばこそ人は進み、かやう／＼の理想を實現したしと熱衷すればこそ明確なる目的も立ち、目的が立てばこそ其の目的を遂げん爲の方針も定まり、随つて其の驅引を律すべき主義、方法、手續なども定まる次第であるが、若し懵々然として只ひとへに現在目前にのみ安んじて居らるゝものならば、何の目的も、主義も、方針も、定まらう筈がない。要するに、人間の人間たる所以は、主として、理想を立て、之れを現實の物となさうと努力し、且つ之れを現實と成し得たる以上は、更に又新しき一層高尚なる理想を立て、果しなく、限りなく、自然、生得の有りのままに満足せずして、其の足らざるを補つて向上精進する所にある。此の自造自化する大作用は、決して他の動物の企及し得ざるところで、此の謙々、此の向上心、此の無窮のアスピレーションが人の人たる特質である。此の理想の新陳代謝、これこそは個人が進化發達の必須方法である、是れこそは國家が進化發達の必須方法である。此の理を忘るゝ個人は必然の結果として退歩朽敗し、此の理想を忘るゝ國家は必然の結果として退歩衰頹する。

先輩の説を聴くも、古人の著作に鑑みるも、皆ひとへに相對的最上理想を建立するの用に供せんが爲である。自家の見聞閱歷の狭小淺薄なるを思ふゆゑに、古今の俊傑の心鏡にうつれる理想的三才をも借り來つて我が理想的三才すなはち世界觀、人生觀を建立するの材となさんと欲するのである。此の意に外れて書に泥むの徒は書に淫するの徒、紙魚に類するやからである。終りに臨んで尙ほ一言いひ加へおくべき尤も緊要なる事は

理想家の墮り易き一大過失

に關することである。一大過失とは、理想を急に實現せんとあせること、理想は我が想像で畫きだしたる、言はゞ、空中の樓臺、我が心鏡中に映じたる美人の幻影たるに外ならぬ以上は、よしや現實の世間にそれにひとしき樓臺が無ければとて、又それに等しき美人が得られねばとて、決して憤怒すべきでなく、又恨み歎くべきでない筈なのに、理想の追求に熱衷するの餘り、どうかすると所謂理想を、現實界に於て、目下、即刻に見出し得べき物のやうに誤想し、氣をいらち、あせり狂ひ、東に求め、西に求め、竟には求めあぐみて氣ちがひの如くになり、世を罵り、人を罵り、從來は比較的に敬愛せし人々をも我が理想に遠しとして罵りはづかしめ、爭論し、絶交し、はては自分自身の言ふこと、行ふことにも甚だしき不満足を感じ、我が身將た理想に遠きことの甚だしきを意識しては、竟にこらへかねて自殺を欲するに至るものがある。嗚呼、嗚呼、何といふ心得ちがひの振舞であるぞや。

理想は圓滿に近ければ近きほど實現し易からざるはいふまでもなき話にて、其の實現し易からざる所に人間世界の悲しき意味も樂しき意味も籠つてゐる次第であるのに、此の理を意味するの餘裕なくして、自ら狂ひ、自らあせり、自らあざむきて自己をそこなひ、世をそこなふ。嗚呼、何といふことぞや。彼の佛蘭西第一の大革命は、國民が一種の政治的理想を一舉に實現せんとしたるよりして生じたる一大悲劇たるに外ならぬのである。一個人の身の上にも、特に十九世紀の青年者流、詩人、文學者などの上について見ると、此の例幾何といふ數を知らぬ程である。ゲーテの青年時の苦悶、シェラーが家庭の悲劇、いづれか此の例に洩れようぞ。比々として是れである。理想は十年を期して、否、百年を期して、否、時としては子々孫々に遺訓して生き代り死に代りて朝廷を護り奉らんと言はれた楠廷尉の志しを師表として、一日も早くと欲しながらもせかず、もがかず、心を公平平穩にして追求すべき筈のものである。かりそめにも此の訓誡に戻る者は理想の賊といふべきである。

尙ほ申したいとは山の如くあれど餘りに管々しき長談義と相成つたれば、一先づ今回は爰に筆をとめませう。最後に尙ほ一言再度の總收を試みれば、人間の人間たる所以は、其の謙々として理想を追ふ所にある。是れ人間が天然を補修し得て自造自化する所以である。さもあれ、所謂理想は自家が學、識、見、相應の度合に案出する標準たるに外ならぬ以上は、常によく／＼謹み、小なる

理想を以て大なる理想を害せぬやう、卑しき理想を以て高尚なる理想を犯さぬやう、理想を遂ぐるの大勇猛心の勃々たるべきと同時に、健全なる、及ぶべきだけ圓滿に近き理想をこそ立てなければいふ翼々の小心を怠ることなく、且つ片時も早く理想を實現したしと思ふ心の厚かるべきと同時に、あせらず、せかず、毎に時宜、場合を參酌することを忘れざる十二分の用心が必要であるといふこと、是れが私の説の要旨であります。言ひたいことは溢る／＼やうにあつても、言葉がどうも思ふやうでない。おわかりになつたか、どうか、心元ないが、今回は先づこれだけでおわかれと致しませう。

千歳一遇の機

(日露開戦の當時(三十七年)旅順閉塞の事ありしに際して早稲田大學高等理科生の爲に著者が演説せるもの、速記を多少修訂せるなり。)

世界有数の名作であるから荒筋を聴いたり、翻譯か原書かを讀んだりして多分御承知であらうと思ふ例の『ドン・キホーテ』と云ふ西班牙の滑稽小説——あの小説の主人公の名は矢張りドン・キホーテと云つて、本來は武士でも何でも無い、或片田舎の紳士であつたが、ふと思ひ立つ所あつて武者修行に出て、種々様々の失策をすると云ふのが彼の小説の筋なのである。其頃は——ドン・キホーテの時代は——歐羅巴の所謂中古時代で、即ち封建制度の末路で——一時は甚だ盛んであつた武士の道も漸く衰へ、もう殆ど形式たるに過ぎぬものとなつてしまつて、武者修行に出るなど、云ふとも薩張絶え果てた頃であつた。之れより先き一時歐洲は亂れに亂れて、さながら我が國の元龜天正時代の如くなつて居たので、法令は行はれず、警察は行届かず、國に王侯はあれども無政府も同様、殘忍非道な輩が所々方々で亂暴を行ふ、野武士が横行する、強盜が出没する。或ひは猛獸毒蛇が人を惱ますこともあれば、或ひは妖術使ひや妖怪變化が災をなすこともある。恰も我が國の草双紙や

稗史などで讀むやうな、彼のウォルター・スコットの歴史小説に見えるやうなことが實際に屢々あつたらしい。法令が行はれず、警察が行届かぬ時代であるから、それがために難儀をする者が夥しいのを、政府に代つて義侠的に救はうと試みたのが歐羅巴中古のナイト、シワリエー即ち勳爵士と譯するもの。約めていへば武士。此のナイトの勳功と云ふものは實に大したものであつた。隨つて此の武士の手柄を記録した小説、物語類が、多くは韻文で綴られて其の頃盛んに行はれたものであつた。然るにドン・キホーテの生れた頃には追々さう云ふ時勢は過ぎ去り、武者修行など、云ふことも傳説に残るのみであつたのを、ドン・キホーテは幼少の頃より深く勳爵士の物語、武者修行の物語を讀むことを好んで、夥しく讀んだ爲に次第に其の感化を受け、いつの間にやら頭が少々、變になつて來た。

さて、武者修行程すばらしいことはないわい。吾れ男子と生れた以上は、願はくは武者修行となつて諸國を遍歴し、枉屈の民を救ひ、良民を苦むる強賊らを打ち滅し、或ひは妖怪變化を退治し、美人の危難を救ひ、或ひは國王、或ひは侯伯の尊敬を受け、一代の賞讃を博し、所謂勳爵士に叙せられたいものだと思ひ立つに至つたのであつた。

そこで時勢がもうすつかり變つて、今は早やそのやうな事をなすべき時代でなかつたにも拘らず——譬へて言へば、徳川氏の太平がもう既に二百年餘も續いて、最早宮本武藏流又は岩見重太郎流

の武者修行などが飛出すべき時でないのだといふことに氣が付かず——片田舎に住んで時勢に暗く、世の風潮が怖ろしく推移したとを丸つきり知らぬので、飽くまでも昔の如く武者修行に出て手柄をすることが出来るものと思ひ込み、で先づ庫の中に貯へてあつた一領の鎧——曾祖父の鎧を第一番に取出した。我が國で言ふならば緋緘の緘し毛も摺切れて逆も物になりさうにないのを色々に綴くつてざつくりと着用して見ると、ともかくも着られさうであるもの、さて困つたは顔當——昔の勳爵士は必ず顔當かほあてといふもの——我が顔當に似たもの——をして居たが此の兜には顔當が無い。顔當が無くつては其の人らしくないと云ふので、自分で板目紙で以て顔當を拵へて、先づどうか斯うか其の物らしくなつた。さて武器だ。鎧は無いかと捜して見た所が、赤鱗式ではあるが、ともかくも大身の鎗が一筋。ところで馬に乗らなければ甚だ見すばらしい。體裁が悪い。幸ひ農業に使ふ馬がある。瘦せて骨の立つた馬だが、ドン・キホーテ自身の考へては、此の馬いかで小栗判官が乗馴したといふ鬼鹿毛、加藤清正の帝釋栗毛にも劣るまいと信じ、やがて此の馬を引出して馬具しらべをする。總ての行装が取りも直さずハイカラの佐野源左衛門常世と云ふ爲體。名前も本名はアロンゾーキザノといふのだがアロンゾーキザノではどうも武士らしくない。源の某とか、平の某とか名乗りたいと云ふので、武士でなくては名乗れないドンと云ふ——日本で言ふならば公又は朝臣と云ふことに當る敬稱——それを頭に附けてドン・キホーテ即ちキホーテの朝臣と名乗つた。是れてともか

くも一個の武士が出来上つた。

併しながら昔の武士は平生必ず女大君おんなおほきみと崇め奉る一人の佳人があつて——多くは貴族の姫君——其の姫君の御爲に千辛萬苦を厭はず諸國を遍歴して妖怪變化、或ひは暴惡非道の者を退治するの習ひであつたので、武士たらんとするには、是非とも右やうの姫君がなくてはならぬ。所が片田舎のとて、何れを見ても木綿ぞだちの美人ばかり、そんな羽二重肌はねふらの姫君には根ッから近付がない。さて何處にか似よりの品はないかと搜した結果、隣りのトボン村といふ處に不斷鍋たふたッ子ことと呼ばれて居る比較的佳人があつたので——尤も原書に鍋なべッ子とは書いてないが——是れて間に合せておかうと云ふので、名を奉つて鍋なべ子こと申し上げ、さて其の姫の爲に源ノ朝臣キホーテが諸國遍歴に立出づると云ふ段取。まだ一つ厄介やくわいなとがあつた。昔の武士は武者修行をするに當つて必ずや一人の郎黨を引從へて行くためであつた。日本の鎮西八郎爲朝にも八町礫の喜平治など、いふのが附いて居る。たつた一人しよんぼり瘦馬うせうばで御旅行は見立がない。家來向きの男が誰れかぬないかなと搜した所が、目の寄る所へ玉が寄る、妙に頭の變やな奴やつが出て來た。サンチョ！バンザと云ふ男——それを説諭して自分の郎黨にし、さて連立つて出立する。甲冑を被た彌次郎兵衛、喜太八、何のことはない武者修行の膝栗毛。

さるほどに世は既に太平に近づいて居つたことゝて、どこへ往つても、今はもう甚しい亂暴狼藉

を働く野武士や強盜も居なければ、妖怪變化もふんだんには見つからない。法令も比較的に行はれ、警察も一通りは行届いてゐる。まさか白晝に強盜や妖怪はゐない。居ないけれども、ドン・キホーテばかりは必ず居るものと思ひ込んで、所々方々皿のやうな眼をして夜でも晝でも神經的に心待して旅行をするから、疑心暗鬼のためし、疑つて見ればそれでないものもそれと見える。農業用の大きな風車が頻りに廻つて居るのを見て、偕は妖怪ごさんなれ、なに是れ式にと切つて掛かる。丁度風が烈しいから風車はグル／＼廻はる。さてこそ吾れを見て彼奴水車かやつの如くではない風車の如く薙刀を揮ふのだなと思つて奮撃突戰。風車のために自分の鎗を抜き取られる。折られる。のみならず自分自分は馬から眞逆さまに跳飛はなびばされて背骨を折るほどの大怪我。或ひは又羊の群むれが向うからやつて來るのを見て、扱あこそ野武士、群をなして來ると思つて、其の群中へ鎗を揮つて突いて入る。羊飼ひめ驚くまいとか、何が來たかと周章てる中に縦横無盡に弱い羊を追ッ散らす。羊飼ひ大きに腹を立て、此の氣違ひめと石を投げる、と其の石がキホーテの墨丸すみだまの中つて氣絶する。或ひは又葬式の行列が向うからやつて來る、柩こか何かをかついて、偕こそな辨の内侍、高の師直が部下の爲に捕はれて難儀をし給ふよ、これを救ひ奉らで可ならんや。家來續けけと馬に一角入れて驀地まうじに其の群中へ切込んだ。葬儀係り大狼狽。といつたやうな亂暴を働いて、後ではいつも苦情が持上つて、目から火が出るやうな仕合せ、勇ましい呑氣な、馬鹿らしい、たはいのない物語。是れ位る世の中に可笑

しい、面白い滑稽小説はないと云つて、それから四百何十年を経た今日に至る迄も世界の文學好きが持囃す名著、世界有数の奇書の一つである。

成程、此の話はをかしいに相違ない、馬鹿らしいに相違ないが、もし一たび眼の着けどころを變へて之れを見ると、詢に以て氣の毒な、憐れな話ではあるまいか。何故といふに、此のドン・キホーテ、其の行ひは狂人に似てゐるが、只の田舎紳士としては其の志し詢に嘉すべく、感すべく、又憐むべきではあるまいか。無論幾らかは虚榮心や名聞氣も雜つてはゐるのだが、とにかく弱きを助け強きを挫き、枉屈塗炭の苦しみをして居る同胞を救ひたいと云ふ義侠仁愛の心から武者修行の昔の手ぶりを學ぶのであるとすれば、其の志しは飽くまでも義勇的で、正義公道のためにするのである。加之、幾度も怪我をしたり、幾度も氣絶をしたり、死に瀕したるとあまた、びにして尙ほ聊も屈する色なく、三度、四度、五度、六度、前後殆ど十年餘りの間歐洲列國を遍歴して、耻辱を重ね失敗を續けて、千挫撓まず、百折屈せざる働きをした其の勇敢な氣象だけは、彼の旅順港閉塞の決行に方つて一度ならず二度ならず三度までも命を賭して國家の爲に壯烈至極の奮戦をした人々と必ずしも異なる所はないと思ふ。彼れは悉く國家の爲でもあらう、是れには多少名聞氣が雜つて居たでもあらうと云ふだけの違ひで、其の勇敢と其の忍耐とは二者の間に大した相違があらうとも思はれぬ。然るにドン・キホーテは作者サーバンテスの爲にも嘲られ、我々之れを讀む古今東西數千萬人のため

にも常に笑柄とせられると云ふのは、抑何が故であるぞといへば、其の理由は頗る單純である。

ドン・キホーテは時勢に後れたのである。即ち百年か二百年がた適當な時勢よりは遅く生れて、時機に折合はない振舞をしたといふより外の譯はない。

若しドン・キホーテをして歐洲武士道全盛の十三世紀か十四世紀頃に生れしめたならどうであらう？ よしや一城一國の主となることは出来ないうまでも、帝王侯伯の見出しにあづかつて相應の扶持知行に有り付き、ともかくも並々ならぬ名譽の勳爵士と崇められ、美名を後世に傳へたてもあらうものを、惜い哉武士道の廢れ果てた十五世紀の末、十六世紀の頃に生れ出た爲に單に笑ひ話の種となつてしまつたのである。

按ふに、斯ういふ事は小説の上のみでない、實際の歴史にも古往今來屢あつたと、あるとてある。例へば、由井正雪をして元龜、天正の戰國に生れしめたなら何うであつたらう？ 恐らく豊臣秀吉が成した程の大業を爲すとは出来なかつたであらうが、確かに一城一國の主となつて、或ひは一世の景仰を博するに足る名譽の働きを遂げて長く後世に芳名を垂れたかも知れない。然るに運拙くして徳川氏が元和偃武後の慶安年間に生れたればこそ空しく謀反人の汚名を蒙つて、淺ましい最期を駿府で遂げた。或ひは彼の有名な高山彦九郎はたゞ慷慨家の泣き男、京都の橋の上に平伏して皇居を拜み奉つた奇癖の男たるの名を世に残したに止まつた氣味であるが、若し彼の彦九郎を

して更に下つて元治、慶應、彼の西郷隆盛や木戸孝允などが頻りに勤王の爲に奔走し、國事の經營に熱衷して居た時分に生れしめたなら何うであつたらう？ 或ひは木戸よりも上に、或ひは西郷よりも以上に一種の勳功を立てたかも知れないではないか？ 憐むべし、生れかたが少し早かつた爲に、一部の人達には追慕せられ愛敬せられて居るもの、尙ほ他の多數の人々には嘲りの種とせられ、さなくも單に泣癖のある勤王家とのみ傳へられ、故國に歸つて後空しく不得要領の自殺を遂げてしまつた。若しくは彼の平賀源内。もし彼れをして此明治聖代に生れしめたならば何うであらうぞ？ 今より事百何十年の昔に於てさへ既にエレクトルの使用法を合點し、火澆布を發明し、或ひは淨瑠璃、或ひは小説、或ひは諷刺、或ひは痛罵、千變萬化、縦横無盡、所謂大才は適く所として可ならざるなき稀代な働きをした平賀源内をして若し明治の今日に生れしめたならば何うであらうぞ？ どんな大きな事功を立て得たか豫め圖り知られない。然るに憐むべし、徳川氏の專制時代、思想の自由のみならず有らゆる自由の與へられてゐない時に生れ出たればこそ、百事悉く志しと違ひ、終には狂人となつて淺ましい自暴自棄の終りを遂げてしまつたのである。

これらはほんの一二例、東西古今の史に涉つて調べたならば、かやうな時に會はなかつた例は幾何といふ數を知らない。英才の士、豪傑の士が、嗚呼吾れ不幸にして時に會はず、今少しく早く生れなば、又は今少しく遅く生れなばと歎息した例は幾十百回か計り知られないと思ふ。それに思ひ

較べて見るときは、今日の此の明治三十年度と云ふ時代は千歳一遇の時代と稱すべきである。

尤もこゝに千歳一遇と言ふのは現代は圓滿完全、金匱無缺の時代と云ふ意味ではない。黄金時代など、云ふ意味ではない。今の社會を見渡せば、不完全な事は、外國にも、日本にも夥しくある。氣に入らぬ事が夥しい。不平を懷かざるを得ない事、慨歎に堪へぬ事が幾らもある。それは承知の上で言ふので、黄金時代とか完全な時代とか云ふ意味で千歳一遇といふのではない。然らば何う云ふ意味かと云ふに、今代は人間と生れ出でたる者に取つては、眞に生れ甲斐ある時代——今日こそは實に生氣鬱勃し、活動の自由が尠くとも前に例しなき程度に供給せられてある時代——文と言はず、武と言はず、現實的と言はず、理想的と言はず、精神的と限らず、物質的と限らず、有りと有らゆる方面に於て各個人が面々に自分の特性を發揮し、自家の本能を發展しようと思ひ立つた時分に、此れを遂げ行ふ忍耐と勇氣と天分とさへあれば、之れを遂ぐることの必ずしも難からざる時代であると言ふことを指すのである。例へば、若し此の聽衆中に腕力の秀でた、兼ねて冒險の勇に富み、戦闘や攻略を好む人があるならば、其の人は寧ろ戰國時代に生れたならと或ひは殘念に思ふ心があるであらう。明治時代に生れるよりは元龜天正に生れたほうが便宜であつたものと感ずる氣味があるであらう。殘念だ、あの頃なら、一番、信長や秀吉と競争して見ようものをと、冗談ではない、随分さう思ふ人もないとはいへぬが、それは先づ千人中一二人ぐらゐであらう。見受けたとこ

ろ文學に志す人々は先づとかく虚弱な人が多い。君がたが若し元龜天正の兵馬倥傯の眞最中に生れたならば多分踏潰されるより外に仕様がなかつたであらう。イヤ冗談でない、本當にさ。君たちのうちには徴兵検査を受ける時分に善くて乙種、まづは丙丁の資格しかないのが幾らもあるだらう。さう云ふ人たちがさ、切ッつはッつの元龜天正に生れたならばどうだらう？ 殆ど人間竝に數へられない位のものだらう。優勝劣敗は古今を貫く自然の法則だが、腕力は権利の時代ほど虚弱な者に取つて情けない時代はない。それに比ぶれば虚弱な者も健剛な者も引ッ括めて、女も男も先づ殆ど同等に待遇し、誰れ彼れの別なく活動の自由の比較的尤も多く得られる現代の如きは、實に有難い時代、千歳一遇の機會ではないか？ かくの如き好機會は我が今日に優るものは決して前になかつたと信ずる。西洋の歴史四千年、東洋の歴史四千年の間に就いて調べて見るに、こんな時代は前には確かになかつたのである。日本の二千五六百年の過去の間に、諸君が顧みて、嗚呼あの時代に生れて居たならと思ふやうな時代が何度あるか？ そも／＼日本が始まつて以來國運最も隆々としてゐた時代は何度あつたかと云ふに、大まかに積れば、先づ二度といつてよからう。一度は何時であるかと云ふと、一度は、私の考へては大化の革新——英明なる天智、天武兩帝が日本國家の制度を悉く根本から刷新遊ばされた時代——それが新機運の源泉となつて彼の聖武皇帝、桓武帝、續いて醍醐帝、二條帝に至るまで凡そ三百五十年間の奈良、平安の文明と云ふものが醸し出されたので

あつた。奈良、平安の文明と云ふものは日本では最も古い時代に於ての最もすばらしい文明である。それが一つ。下つては、ずつと下らなければならぬ——徳川の時代すなはち元和、慶安より元祿、享保を経て文化、文政に至る二百七十年間の文明。是れ亦た日本の歴史に於ては前の桓武、醍醐の文明時代、奈良、平安の文明時代に較べて優るとも劣らない立派な文明時代であるが、さてそれらに較べて今日は何うであるといふに、此の二大文明期が逆も／＼今日の立派さには及ぶ事でない。其の然る所以の理由は尙ほあとて更に詳しく説明することとして——歐羅巴は何うであるかといふに——支那の文明、印度の文明、ペルシャの文明一々數へて居ては果しがないから、大立物の歐羅巴と聯關した文明のみに就いて見るに——過去四千年間に於て一番立派であつたらうと、誰れの念頭にも眞先きに浮ぶのは今を去ること二千四百年ばかり以前の、希臘のペリクリーズ時代——アゼンス全盛の時代——彼のソクラチーズ出て、彼のエスキラス、ソホークリーズ、ユーリビデーズ等が出て、續いてプレトール、アリストートルが出た頃の文明。あの頃は實に駭くべき文明時代であつた。歐羅巴の文華の精粹は主として此の時代に淵源をなしてゐると言つて差支はない。其の次ぎは。直ちに希臘文明に亞ぐ時代は——今を去る事二千凡そ百年も前であらう、埃及のアレキサンダリアの文明。是れが亦た中々立派な文明。彼のアレキサンダー大王の四天王の一人であつたトレミスが統治した王國の文明。アレキサンダー大王がペルシャや印度までも征服した其の結果、希臘の

文明と亞細亞の文明とがいつしか融會混合して出來上つたのがアレキサンドリヤの文明である。さて其の次ぎは羅馬の名將ジュリアス・シーザーの養子であつたオクタヴィウス、のちにオーゴスタス、其のオーゴスタスが天下を一統して羅馬共和國をして始めて世界的帝國たらしむるの基礎を固めて今の所謂イムペリアルイズムの先蹤をつくつた時代に於ける南歐文明。これは前の希臘文明に比すればこそ遜色あれ、規模といひ感化力といひ、雄偉壯大を極めたものであつた。さて其の次ぎはと云ふと、今度はずつと離れてサラセン帝國全盛時代の文明——およそ一千年前と見て置いてよからう。此のサラセンの文明も頗るすばらしいものであつた。彼のマホメット教徒が片手に劔を提げ、片手に『コーラン』を捧げてアラビヤ全土を一統し、續いて亞弗利加を経て疾風の如く歐羅巴に侵入し、破竹席卷の勢ひ凄じく、今一步進んだならば、或ひは歐羅巴全土がマホメット教に化せられてしまつたであらうと想像せらるゝ程であつたが、流石に然程には至らず西班牙限りて止つた。さて西班牙が回々教國の一部になつて以來隆々たるサラセン帝國の文運目ざましく、燦然として時の歐羅巴の暗黒を照らした、其の時分の歐羅巴は随分擾亂の有様で學藝は殆ど地に委せんとしてゐたのを、サラセン文明が別源泉から流れいでゝ其の缺陷を補ひ、後の近世文明の種を蒔いてゐた。さて又、其の次ぎはと云ふと、今から凡そ四百年以前の彼の有名なるルネサンス。歐羅巴が凡そ七八百年間黒暗々の混沌のうちに酣睡して居た其の懶眠が驚き覺めた時で、之れより凡そ七百年以前

に盛んであつた希臘、羅馬の文學や藝術が二たび息を吹返して俄に輝きいでた日月輪のやうに歐羅巴の全土を照らした時代。又其の次ぎは、今から凡そ二百年前の歐羅巴の十八世紀。是れも亦タルネサンスから生じ來つた所の有らゆる收獲が集められ整へられた時代であるから、随分立派であり、羨むに足る時代。又其の次ぎはと云ふと、これは最早直接に我々に接觸してゐるのである。即ち今を去る事七八十年前——佛蘭西革命以來の文明。蓋し佛蘭西の大革命が起つた爲に十七八世紀以來の懶眠が悉く破れて世界の局面がぐんどう返しに一變した。世界と云つては少々言ひ過ぎたが、少くとも歐羅巴の政治上、宗教上、社會上、文學、藝術上の局面が悉く一變した時代——今から前七八十年以來と見てよろしい——其の時代。都合七大時代。まづ是れだけしかない。

さて此のうち何れを選んで生れたかと思ふぞと問はれたならば、吾々は何と答ふべきであるか？ 私は是等を皆引括めて比較して見て、どれもく／＼逆もく／＼今日の我々の生活して居る我が明治三十年度の日本のスプレnderには、グランデリアには及ばないと思ふ。言ひ換へれば、今日程生氣鬱勃して居た時代はなく、今日程活動の自由——少くも精神上の自由が比較的ゆたかに供給せられてあつた時代は決してなかつたと思ふ。それが諸君に分つて居るかどうか？ 其の忝さ、有難さが合點がいつて居るか、どうか？「聖代の有難さ」とか「めでたき大御代に生れあひて」とかよく口にし筆にする人があるが、それが讀んで字の如くであると解つて居る人があるか、どうか？

幼少から良家の子と生れ、暖いもの柔かいものに包まれて育ち、山海の美味に飽いて人となつた者は其の珍羞たるを知らない、其の絹布たるに心付かないやうなもので、私共明治維新前に少々足を踏掛けて居る者は流石にまだ不自由したり難儀したりしたことがあるだけに、有難みが分るが、諸君は明治に生れて、恰も生れ落ちから絹布に包まれ、生れ落ちから山海の珍羞を口にして育つたのだから、恐らくはそこに氣が付いてゐぬのではないかと思ふ。よしや維新前の實際を知つて居なくても、歴史をよく味つて讀んで見ればすぐ分ることなれども、或ひは諸君はまだ然程に歴史を讀み味つては居なからうと危む。中學校で讀みなすつた歴史だけでは只上べの事實しか分つて居らぬ。過去の時代と今日の時代との適切な比較が行届いて居なからうと懸念するのである。そこで少少五月蠅くて、或ひは退屈す人も在るかも知れんが、今いつたことを、もう少し詳しく説明して見たいと思ふ。されども短い時間で話すのだから逆も徹底するやうには話せまい。若し私の話すとが何等かの動機になつて、果して然うか、それならば自分で文明史又は其の他の歴史を繙いて研究して見ようといふ志しを諸君がおこしてくれらるれば満足に至りであるから、簡略ながら是れから説明に掛かつて見よう。

西洋の事を話すよりも先づ我が國の過去に就いて話させよう。今いつた通り、若し明治に生れることが出来なかつたならば、何時生れたかつたと私に問ふ人があつたならば、私は大化革新の際に

生れたい、然らずんば元和寛永の際に生れたい——ともかくも元祿時代以前の處で生れたい、と斯う答へようと思ふ。何故大化革新を然程善い時代の様にいふかと云ふに、是れは日本の文明が始めてエフロレセンスに達して紅紫繽紛として百花亂發した時代であるからである。日本が段々進歩して支那の文明を殆ど吸収し盡したのが大化の革新。英明の君、中の大兄すなはち天智帝と云ふ俊傑が現はれ、驕臣入鹿を誅し、一代の大政治家中臣の鎌子と相謀つて制度文物、一切の弊風を矯められた時代、今迄は佛教と神道と儒教とが軋轢してそれが爲に國の亂れる元となる虞れがあつたのを隠然三教一致の端を此の革新と共に開かれたのみならず、今迄は門閥世襲の弊が段々に盛んになつて来て、地方などに於ては彼方の豪族、此方の權門、面々自分のプライベートルランドを拵へて——自分の領分すなはち私有田を拵へて、互ひに割據して暴慢不道の振舞ひ甚しく、其の儘に打棄て、置いたならばおひ／＼國家は擾亂してしまひさう。それを早くも看破して斷々として刷新の策を立てられたは非常の英斷——詰りは天智帝の御發意に基いたものでもあらうが、私田の制は悉く廢せられて了つたのだ。随分思ひ切つた遣口ではないか？ 私田——自分が田地を持つて居るとは悉く廢して皆朝廷に沒收した。朝廷が日本國と云ふものを代表して日本全國土の代表的持主になつた。全國を國有にしたのであつた。社會主義などの理想に大ぶ近い段取りが、空想でなく現實的に成立つた。全土を國有として世襲職を悉く廢して了つた。役員は皆面々のアピリナー即ち其の才

分器量に應じて登用すると云ふことになつた。郡縣の制度が始めて布かれた。今日の日本も郡縣制度であるが、其の制度は孝徳天皇の時に始めて布かれたと言つてよい。種々の法律も此の時に整備し、整然たる學校制度も此の時に創められ、支那との交通も愈々密接になつた。政治から、宗教から、文學、工藝、美術の末に至るまで皆此の時に具備するに至る端を開いた。此の時に完備したとは言ひかねるが、其の端緒が開けたればこそ後に聖武皇帝の時代があり、桓武天皇の平安遷都と云ふことも起り、宇多、醍醐諸帝を経て有らゆる方面に大發展の文明を招き致したのである。此の大化に始まつた文明は凡そ三百何十年の間先づ大體に於ては少しも衰へるといふことなく隆々として榮え續いたのである。

弘法大師と稱して後人の崇め敬ふ空海、若しくは傳教大師と呼んで人が尊む最澄法師なども、詰り此の革新の餘波として生れ出でたと云つてよい。是れはもう桓武天皇の時代の事であるが、或いは田村麿の如き武人の模範となるやうな人も出れば、稍下つては道真とか、都の良香とか、時平とか、清行とか云ふ學者も輩出すれば、文學の方では業平、小町、或ひは遍照、或ひは大伴黒主、若しくは躬恒、貫之、下つて紫式部、清少納言など、日本の古代文學史に盛名を傳へた人々は皆此の流れに乗じて出たのである。それを一々數へ立て、話したなら維れ日も足らぬから此の位にしてやめて置くが、何と盛んな時代ではあるまいか？ 吾々、不肖者と雖も斯様な生氣鬱勃として有らゆる新

思想、有らゆる新感情が煮えくり返つて居るやうな時に生れたならば、我れ知らず時の勢ひに驅られて平凡以上、時としては憑物つきものでもしたやうに、エラクもなりさうではないか？ 所謂輿論や輿情の勢ひでも、即ち所謂群集意識の力だけでも——かう人氣が立ち、元氣が振ひ、飛びたつやうになつてゐる真中に居る時分には、つい釣込まれて飛び出さざるを得ないやうにもなる道理。即ち時勢の然らしむる所である。それが其の反對に折悪い時勢に生れたならば、よしや真中に一人や二人豪傑の士が居たからとても、他が大凡俗、大愚物の意氣地なばかりであつた時分には、真中の豪傑一二人が氣を焦つて働かうと思つたからとても、他の凡俗が邪魔をして、途を塞いで、どうもかうもならない。多數の意氣が鬱勃として居たならば、豪傑ならざる者も半豪傑位になるだらうが、傍がわるいと中豪傑は凡化してしまふ。之れを考へると、古くは大化革新こそは後の明治維新に比して遜色のない立派な時代であると思ふ。ラヂカリーに根本的大改革を天子御自身先きに立つて行はれたのは實に痛快千萬だと思ふが、それも今日に較べて見ると殆ど比べものにはならぬやうである。なぜと云ふに此の大化革新を本として成立つた文明は所謂其の極點に達しては延喜、天曆の文明で、菅原道真が出た時分の文明、藤原氏專權時代の文明、御堂關白道長が驕奢を極めた時代、文弱の時代。奈良朝時代の文明は中央の都だけ。都會は如何にも立派だが——今日奈良に行つて法隆寺を見たり、奈良の大佛を見たり、正倉院の御物を見なすつたら諸君が眞に驚き入る程に進んで居た時代で

はあるが——それは主として中央の都だけが進んで居るので、都と鄙ひなとは大懸隔——中央と地方とは怖い違ひやう。單に中央だけへ利福を集め文華を集めて居たのに止まる。如何なる英明な天智帝や天武帝の力を以てしても時勢の然らしむる所、田舎までは手が届かなかつたものと見える。折角良い制度を立てなされたけれども、それが五十年百年と経るに従つておひ／＼に元の木阿彌、そろそろ門閥の弊が盛んになつて来る。階級制度が又生じて来る。殿上人と地下の者との區別が甚しくなる。殿上人は貴族、官吏すなはち宮中に居る人で、地下は今の所謂平民——殿上人と平民とは丸て雲泥月鼈の相違、言はゞ其の頃は君主專制、さなくも寡人政體の傾向。平民とても、或ひは五畿内に住んでゐるもの位は大分時の文明の餘澤に浴して居たであらうが、今日で言はゞ九州の涯とか又は奥州の涯とかに住んで居る平民に至つては、殆ど全く其の德澤に潤つては居なかつたらうと思ふ。要するに當代のは專制政治、寡人政體的、宮廷的文明。吾々平民には薄恩な文明。然るに明治の今日は何うであるか？ よし諸君が琉球の涯、臺灣の場末に住んで居なさらうとも、乃至北海道、千島の邊陲に住んで居なさらうとも、一たび志しを立て、學問をしようと思へば學問も出来る。東京へ出ようと思へば東京に出るとも出来る。自分の技倆、自分の勉強次第で、それ相應に活動をする事の出来る時代である。が、それは特り今の世に於て見る所、昔の文明は一言以て蔽へば非平民的——且つや外國と——支那と交通があつたとは云ひ條、到底今日のやうな交通や運

輸の便があるのでなく、要するに支那と日本といふ島國だけの文明で、頗る局したものの、言はゞ非世界的、限りある活動しか出来なかつたもの、逆も／＼今日のやうな、大きな、自由な、福の廣い活動が出来る時代ではなかつた。それゆゑにこそ私は決して大化革新の際に生れなかつたことを残念とも思はない。いや、むしろ今日の盛代に生れ出たことを有難く忝く感謝して居るのである。然らば若し元和、寛永以後、徳川氏が三百年の基を開いた文明の第一期に生れたなら何うであらうか？ 年號でいふと寛永、慶安から、寛文、延寶、元祿から享保、大分愉快な時代だ。由井正雪事件の時代。天草事件の時代。此の時代は豊臣氏滅びて徳川氏が其の後を襲いだ當座で、何となく生氣鬱勃として居た。殺氣、野心、霸氣が満々としてゐる。武士は無論戰國時代の餘勇を存して居つて、一つ間違へば徳川氏の政府を土臺石からひっくりかへして其の土煙の真中へ突立たうといふ物騒な手合が幾百人となくゐた時代。随つて學者でも文人でも意氣地のない、藹弱のお化見たやうなのは殆どない。いづれも凛々とした、その代り油斷の出来ぬ手合ばかり。官の學者であつたので一方からは悪く言はれることもあるが、彼の林道春の如き、決して尋常の人物ではない。況んや伊藤仁齋、若しくは藤樹、蕃山、是等の輩は皆孔子の教へを奉じて立つた者には相違ないが、慥かに一機軸を出して居る。王陽明の學を研究して更に一旗色を鮮明ならしめんとするなど、いづれもオリヂナリチのある一證で、生氣の勃々たる所が見える。山鹿素行であるとか、山崎闇齋であるとか、木下順庵

であるとか、貝原益軒であるとか云ふ手合が此の際に輩出して居る。或ひは俳諧の方を見ても貞徳、宗鑑、西鶴、芭蕉など云ふ手合は此の際に出て居る。武藝の方でも武者修行の盛んであつた時代——ドン・キホーテ大満足、大歡喜の時代である。宮本武藏、塚原卜傳、佐々木岸柳、其の名は今も尙ほ入口に膾炙して居る。今日民権家の標本と世に崇められてゐる佐倉宗五郎も此の時代なればこそ出たのであらう。徳川の中頃となつては、からもう意氣地がない。又此の頃には不羈獨立、豪放磊落の精神——戰國時代の精神ともいふべきものがまだ残つてゐた。支那からは、其のころ明が減びて有名な鄭成功がやつて来て——國性爺がやつて来て——どうか日本の援兵を得たいと頼み込む。日本が支那を助けてやらうなんと云ふ、意氣旺盛なる時代だ。畫家には狩野探幽、土佐光起が出た。彫刻家には左甚五郎、又茶道には小堀遠州が出て千家以外に一機軸を立てた。或ひは河村瑞軒などと云ふ投機家が出るかと思ふと、演劇には出雲のお國、坂田藤十郎、市川團十郎などが出る。又音樂の方を見ると此の時にこそ日本の尤も進んだ音樂の端は開かれた。此の時分までは日本に公衆全體を喜ばすに足る平民的の音樂と云ふ者がなかつた。彼の箏の琴や尺八や笙箏の類ひは櫻鬪して舞ふ大宮人には尤も適當であつたが、閑雅に過ぎて、元氣の壯んな、若い、血の湧いてゐる平民には適しかねた氣味。いはゞ貴族的、寡人政體的の音樂と云ふべきである。所を薩摩淨雲などいふ新人物が現はれて、どこから買込んで來たものやら蛇皮線と云ふ樂器を本として遂に三絃といふ新樂器を

造り出し、當時の好みに叶ふ武張つた、勇ましい物語を其の三味線に合して語ることを始めた。琵琶などで語るよりも遙に進んだ一種の演劇兼音樂的のものを拵へ上げた。今の薩摩は薩摩淨雲が端を作つたもので、何と物凄くもまた怖ろしい新發展ではないか？ 要するにこんな破格な發展も此の自由時代であればこそ出來たのである。それから又薩摩淨雲の流れを汲んで後に竹本義太夫が出た。是れは例のデン／＼ものゝ先祖。竹本義太夫なかつたつせば近松門左衛門も仕方になかつたであらう。義太夫と門左衛門と相結託して始めて日本に最も進んだ叙事詩式の準樂劇が出來たのであつた。ざつと話したところがこんなもの。何と今日吾々が譽め稱へるやうな特色のある近世の人物は大概皆此の時に輩出して居るではないか？ 斯う云ふ活潑な時代に生れ出たなら、よしや凡々たる吾吾でも自然に周圍の勢ひに驅られて、かぶれて、多少の勳功を立てさうに思はれるではないか？ 而も私は近松門左衛門と同時代に生れななだことを敢て嘆かほしいとは思はない。諸君も歴史を知つてゐるならば、多分私と同感だらうと思ふ。それはまたどういふ譯でかといふに、そも／＼此の時代は頗る自由であつたやうなれど、尙ほ今日に較べると遙に／＼窮屈であつた。宗教の自由などは勿論成立つて居ない。其の頃の基督教徒は怖い目に遭つたもの。天草一揆後の切支丹成敗の歴史を御覽なさい。羅馬のニロ時代、歐羅巴中古の焙烙の刑類似の迫害も餘所事ではない。基督教徒のみならず、日蓮宗なども此の時分は随分迷惑な目に遭つて居る。又外國との交通はあつたれ

ども、随意に勝手に船を外國に進めるとは許されてはゐない、即ち航海の自由などはない。いや、そのみならず、思想の自由さへもなかつた。無責任な、亂暴な議論が許されないは無論の事、正當な、山鹿素行などの唱へた學説でさへ時の官學、林道春一派の學説と筋を異にしてゐるといふので、正當な孔子の道を唱ふるに外ならぬ、頗る穩健な——否、穩健どころでない、一層孔子の本意に適つてゐるだらうと思はれる説を唱へて居るのを異端邪説と罵られ、斥けられ、憎まれて、中央の都江戸に居ることが出來ず、遂に幡州赤穂の片田舎へ體のよい流罪になつたが山鹿素行の運命。其の他、何れの方面を見ても階級制度の弊が充満して居て、士農工商の區別が窮屈で、嚴重で、幸ひにして士族と生れるか、大名と生れればよいけれど、若しそれ以下に生れた時分には、天稟は千百人に勝れてゐたところが、どうするとも出來なかつた。其の天稟を發揮するの道と範圍に限りがあつて、それは——不自由千萬なものであつた。文明は文明だが封建主義的、專制武斷的、階級制度的の文明、鎖國孤陋の島國文明、非世界的は無無論のこと、非平民的で、完全と云ふ意味から云つても今日よりは遙に不完全、不自由と云ふ意味から云へば、勿論今日よりも遙に不自由。であるから私共は決して徳川全盛時代に生れなかつたことを羨むに及ばぬと思ふのである。

さて此の二文明を除き去つて見た時分には、もう日本の過去に於て假初にも明治の今日に比すべきほどの時代はない。

然らば、よし日本にはなくとも、世界の歴史上には有るだらうと或は諸君が疑ふてもあらう。然るに先刻並べた七大文明期を調べて見るに、今日の盛代に比すべき者は恐らく一つしかなからうと思ふ。今日の文明に比べれば希臘文明やアレキサンドリヤ文明や羅馬文明やアラビヤ文明は大日輪の前の太白星か、北方群星か、たかゞ銀河位のもの、比べるに足らぬと思ふ。唯一つ、殆ど今日の文明に比するに足るかと思ふ時代は今を去ると四五百年前の歐羅巴のルネサンス時代——通例譯して文藝復興時代もしくは學藝再生時代と云ふもの。それは彼の歐羅巴の太古の文明が希臘に起源して羅馬に移り、其の帝政時代に至つて極點に達し、極點に達した結果、次第に衰頽に赴き、竟に北方の蠻族すなはち今の日耳曼の諸人種が羅馬帝國を覆すに及んで歐羅巴全土は一時暗黒時代になつて仕舞つた。恰も是れ我國の元龜、天正、學問藝術が地に落ちたは云ふまでもなく、制度亂れ、典章備はず、強い者勝ちの酷い有様、所謂歐羅巴中世の暗黒時代——其の暗黒中に歐羅巴全國が沈淪してゐたと凡そ七百年間。此の七百年間は彼方の元龜天正であつた。然るに——一々詳かに原因結果を説明する暇はないが——氣運熟して其の暗黒の闇が破れて新しい天日が中天に輝きいづる時となつた。それを名づけて「ルネサンス」と云ふので——「ルネサンス」はそれ故に歐羅巴の覺醒時代——歐羅巴に新しい生氣が鬱勃として蘇生し來つた時代で、今を去ること凡そ四五百年前すなはち歐羅巴で云ふと十四世紀の半頃から十五世紀の末迄の所が「ルネサンス」の全盛期である。

さて此の時代に於いて凡そ六ヶ條のことが同時に起つた。先づ羅馬滅亡以來所々方々に國が成立つたけれども、何れも微々として振はなかつたのが、いつしか伊太利、西班牙、佛蘭西、埃太利、獨逸、英吉利と樹立して、日に月に興隆し來つて、新しい基礎を固めて來るに従ひ、今迄歐羅巴全國に君臨して帝王の帝王と崇められ、無上の權力を揮つてゐた羅馬法王の勢威も漸く衰へた。之れと同時に列國に中等社會といふものが興り、國民が各自家の力量を意識し自覺するやうになるにつれて、寡人政體的、貴族主義的の基礎がおひ／＼ゆらぎ出して、所謂封建制度と云ふものが崩れかかり、後の立憲政體の萌芽が現れはじめたと云ふのが先づ第一の要件。蓋し中古暗黒の時代には上流社會と下等社會とがあるさうして中等社會といふものが全然ないやうな有様であつた。上流の少數が肆々な振舞をして、下等社會の者は蟲螻蛄の如くに扱はれる淺ましい有様であつたが、右申す如く、次第に中等社會すなはち商工社會といふものが起つて來て今日の所謂平民主義の端緒が開けた。是れが第二の要件なのである。併しさう云ふ生氣鬱勃たる所の中等社會すなはち新國民が起り來つたことは來つたものゝ、どうも何か寄り纏る者がなければ——新思想とか新信仰とか々なければ——思ひ切つたことが出來なくて困つて居つた所へ、偶然に——半は偶然、半は必然の因縁から——此の際、希臘羅馬の一日廢れた文學藝術と云ふものが俄に勃然と蘇つて來て、彼方でも攻究され、此方でも、講習されることゝなつた。これは實に地雷火に於ける導火と一般。尤もこれにはいろいろ

ろ深い理由のあるとて、今迄暗黒時代には只基督教の僧侶のみが學問界、精神界の殆ど全權を握り、その他は只彼等の説教を聽いて居るのみで、國王たる人でさへおのが姓名をすら書し得ぬのが多かつた、天下を舉つて無學文盲であつたといつてよい位。固より其の頃は今のやうに印刷術が成立つて居らぬから、書物などは無論容易に手に入らない。日本も天龜天正の頃には本などは容易に手に入るものでなかつた。慶長近くになつてさへ『孟子』を讀まうと思つても、借りようと思つても、買はうと思つても一本も無かつたといふ有様。それと同じやうな譯で、中古歐羅巴の暗黒時代にはプレトリーの著書や希臘詩人の名著等を、よし讀みたくても中々以て手には入らなかつたものだ。然るに此の頃に至つて希臘羅馬の古代文學を盛んに研究するところが流行り出して來たので彼方でも學校を開いて希臘羅馬の名著を講義する、此方でも講話會のやうなものを開いて本がなければ耳をもつてござれ、聽かして上げようと云ふ簡便法。で今迄基督教の教ばかりを聽いて其の他のとを何事も知らなかつた上中下の者が始めて基督教以外に色々の教理もあり信仰もあり説明もあることを知つて、事物の道理を合點するに至つたこと前日の比でなくなつた。基督教も、今日の基督教徒が唱へるやうであれば、大きに穩當で、弊害も少なかるべきことだが、中古時代の基督教は所謂舊教の爛熟を代表したもので、主として羅馬法王の私利私益に便宜なやうにと説いたもので、宗祖基督の趣意に叶つてゐないは勿論、寧ろ攻究を杜絶し、謬信を獎勵し、何事も人民には知らせないやう／＼

にして居た氣味。なまなか物の道理を知らせると疑ひが生ずる、無智無學にして置けば信仰の心が却つて維持されると云ふが羅馬法王一流の立脚地。まづさう云ふ風で、基督教の僧侶が教へる以外のことは、讀むこともならぬぞ、聞くこともならぬぞと云ふ嚴命。思想や信仰の自由を束縛するのと甚しかつた。ルネサンスはかゝる不法の禁制に對する反動で、百花の一時に亂發するが如く、あらゆる書物が讀まれ、あらゆる知識が歡迎された。今迄は智慧が束縛されて居つたが、智慧が始めて自由を得た。今迄は情が束縛されて居つたが——基督教の僧侶の教へる慈愛と敬神との外はあらゆる感情が卑まれてゐたが——今や百八の煩惱までが自然の人情といふ名の下に數百年來の束縛を脱して躍り出て、跳梁し、おの／＼其の好む所に向つて驀進することになつた。て、まづ政治の邪魔にならぬ文學、藝術の方面に色々の新研究が始まつて來れば、おひ／＼他の方面にも種々の取調べが起り、所謂科學も此時始めて端を開き、哲學も此時始めて蘇生し、或ひは美術、或ひは文學なども相接踵し相因果して起つて來た。さて斯う云ふ凄じい氣運になつたものゝ、若し此新しい思想感情を四方に傳播する便宜な道具がなかつたならば仕方がなかつたであらうが、時なるかな此時始めて紙といふものも發明され、印刷術も——今の活版式の印刷術も——此時始めて起つたので、新しい研究や、珍らしい取調べが成立つと直ぐに、それを文にする印刷する、本にする、そして八方に配るから、矢を射る如く櫛の齒を引くが如き勢ひで、忽ちにして歐羅巴全國に新思想や新感情が傳

播する。搗て、加へて此際羅針盤が發明になつて、航海などが今迄と違つて自由に大げさに出来るやうになつた。そのお底でコロンブスの如き冒険家が出て亞米利加の新大陸を發見し、或ひはダイアズが亞非利加の喜望峰を廻る。バスコ・ダ・ガマは印度へ直航する。そのうちに更に上手のマゼランが出て世界を一周すると云ふ風で、今迄は世界と云ふと殆ど歐羅巴だけであつたのを——亞非利加と云ふ所もあるし、亞細亞と云ふ所もあれど、高が知れたものだらうと思ひ、唯歐羅巴だけを世界であるとはばかり思ひ込んで居たのが、歐羅巴以外に亞米利加と云ふ滅法大きな國があると云ふことが此の時始めて分つたから、既に智慧の自由を得、情の自由を得た人間が丸で暗黒から始めて明るみへ飛び出したやうに感じた。即ち歐羅巴の國民は眞に讀んで字の如き別世界を發見して、物質的にも精神的にも別の世界を見出したのであつた。まことに人間は到る處に活動の舞臺ありと云ふ感じが熾烈となつて、もはや此の上は何も歐羅巴の小天地に縮こまつて居るには及ばぬ。若し歐羅巴で專制君主が專横な振舞をするならば——羅馬法皇が暴戾の舉動をするならば、速に此處を捨てて新大陸なり南洋なりに去ればよいのだ。人間決して絶望するには及ばない、自立力行の精神さへ挫けずば、幾らでも活動の舞臺はあるのだ、と云ふ非常に太つばらな氣組になつて來た。

そこへ以て、學者にはコバルニカスと云ふ偉人が出て新しい天文學を唱へ出した。蓋し此時迄は地球は宇宙の中心で、太陽とか星とか云ふものは地球を照す所のランプ又は瓦斯燈に過ぎぬものと

いふ解釋であつた。神は地球を第一等の完全なるものとしてお抱へなされたので、他の天體はすべて地球の附屬物だと信じてゐたのであつたところ、コバルニカスの天文學に依るとさうでない。地球と云ふものは寧ろ天體中の只一體たるのみで、いはゞ大海の一孤島の如きもので、まだ外に際涯なく廣い／＼大きな無數の世界があるといふとが分つて來た。すると今迄の羅馬法王などの説は牽強附會で、ごまかして、愚民を迷はす妄説たるに過ぎないことになる。此の上は何も羅馬法王の如き無理非道の命令を神の命令の如く思ふにも及ばない。既に天文學の上に於て虚偽がある、其の他の事に於ても羅馬法王の言に虚偽がないともいはれぬ、悉く信ずるにも及ばぬとだといふ念が盛になつて來た爲に、これが導火^{みび}ていつとなく良心の自由、意志の自由を開發することゝなつた。そこへ以て來てルーテルと云ふ豪傑が現れて、羅馬法王の言ふことを行ふことが教理にも道理にも背いて居ると云ふことを公然喝破して、ウィッテンベルヒの表門に彼の九十五ヶ條の彈劾文を掲出して、身を殺して仁を成す決心で、大飛躍、大獅子吼をした結果、歐羅巴の局面は總崩れに崩れかけた。今まで意氣地なく縮こまり、厭世の傾向のみ盛んで、逆も此の世では只もう僧侶のために苦しめられ、王侯の爲に虐げらるゝばかり、生きてゐる甲斐もないから早く死んで未來の淨土へ往きたいと云ふ風に意氣沮喪して居つた歐羅巴全土の國民が、こゝに勃然として自立の志を起し、進取の勇を發し、活動の元氣を振ひ起し來つたのみならず、何處迄往つても此の人間世界は限界のないものらしくあ

る、まだ／＼新しい國があるかも知れぬ、亞米利加ばかりかと思つたら、まだ云々といふ島があつたさうだ、いや、かやう／＼の島が見つかつたさうだと大評判、太陽氣。廿世紀の今日はもう宇宙の巢が見えて略^り限りがついて居るが、其の當座は殆ど其の際限がつかない。又斯う／＼云ふ發明があつた、又云々の發見があつたと云ふ陽氣な噂ばかりなので、若い手合は非常な元氣で、一人として厭世など、云ふ弱い音を發するものは先づないといふ有様。寧ろ世の中を頼もしく見、楽しく觀じて、現世主義、活動主義、自力主義、向上主義に立脚するものが十中八九。希臘亡びて以來始めて歐羅巴に個人主義、平民主義、新活動主義が勃興しかけたのは此の時である。

さてまた此の大勢に乗じ、此の機運に促されて幾多の文豪も藝術家も現れたのである。藝術家のことは暫く措き、たゞ文學の方面ばかりをいはうに、即ち此の「ルネサンス」の本源となつた伊太利に於て、眞先にダンテが出た。彼れはルネサンスの豫言者とも云ふべき者、續いてペトラルカが出、ボッカチオが出た、ずつと後れては、アリオストーが出て、タッソーが出た、又西班牙ではサーヴンテスが出、ローベ、カルデロンが出た。又英國では其の先驅としてはデオフレイ・チョーサーが出た。やゝ下つては、スペンサー、ベリコン、シェイクスピアなどが出たのも皆此の時代。按ふに、かゝる風雲時でなければ、逆も／＼シェイクスピアのやうな天才は出ない、譬へば元祿に非ざれば近松や西鶴は生まれないうやうなものだ。實にすばらしい。私が今話したゞけては逆も想像が

及ぶまいが、諸君がみづから之を詳密な歴史に就いて調べて御覽ごらんじたならば、眞に前にためしのない立派な時代であつたことが分りませう。希臘時代から凡そ二千何百年の長い歴史を調べて見て、之れに比すべき時代が歐羅巴の前代にないことが分るであらう。

併しながら其のすばらしいルネサンスと今日とを比べて見たらどうであるか？ 吾々はダンテやシェイクスピアの出た時代に生れ出なかつたとを残念に思ふかどうであるかと云ふと、我々は残念に思ふには及ばぬと思ふ。今の方が眞のルネサンス時代だと言はねばならぬ。それは何故かと云ふに今の日本はルネサンス時代に歐羅巴列國が獲得した所、經驗したことは申すに及ばず、更にそれに掲げて加へて十八世紀の文明も十九世紀の文明も、即ち佛蘭西の大革命以後のありとあらゆる文明の要素をも皆、我々がそつくり其のまゝ明治維新以來に取り入れて居る。蓋し所謂十九世紀文明の要素に關しては、今更事新しく説明する必要はないと思ふ。物質の方面で云へば、鐵と蒸氣と電氣との文明。學問の方面で云へば、科學と哲學と文學と藝術とが並び進んだ時代である。此の十九世紀の文明とルネサンスの文明とが一緒になつて、東洋西洋の大濤が一時に打寄せて渦を卷くやうに、今日我が國に流れ込んで融會しつゝあるのである。嘉永六年にはじめて黒船が下田港に入り、ペルリが合衆國の使命をもたらした其の時から、今年ておよそ五十年、此の五十年の間に日本は歐羅巴がルネサンスやリホームーションの随分手ひどい、苦くい、辛からい、痛い經驗で學んだこと、手に

入れたこと及び佛蘭西大革命といふ怖しい閱歷以後に經驗したと、獲得したと、それらを悉く取入れてしまつた。僅か五十年の間に、少し大袈裟に云へば、歐羅巴が四五百年間に學び得たあらゆる結果を取入れてしまつたのである。大割引して見ても先づ一百年がたの歐羅巴の文明は我が國ではたつた五十年で吸収し盡したと云つてよろしい。それを若し疑ふ人があるならば、歐羅巴の十八世紀の文明史や十八世紀の風俗史を繙いて日本の徳川時代すなはち嘉永六年以前の風俗史と比べて御覽なさるがよい。それが面倒ならば、せめて十八世紀の英吉利の小説や佛蘭西の小説を讀んで御覽なさい。如何に徳川の末路と似て居る所が多いか？ フィールディングの小説などに現れてゐる所を見ると文化ごろのことを書いて居るのではないかと思ふ箇所が幾らもある。さうして見ると嘉永以前以前の日本は西洋の百五十年前か少くとも百二三十年以前の有様といつてもよい。併しながら當時日本にはコバルニカスの天文学を解し得てゐたものもなければ、印刷術も航海術も西洋程には發達してゐず、その他總てのとが尙ほ幾らか未熟不完全であつたとを考へると、事によると日本の嘉永六年頃は歐羅巴の三百年以前すなはちルネサンスの末期位位に相當してゐなかつたかと思ふ理由がないでもない。然るにたつた五十年間に一切がつさい、がんどう返し、西洋の文明が悉く一時に這入つて來た。現に吾々が口にし、耳にし、目にし、鼻にし、手にして居る書物や器械や服飾や飲食物は確かに歐羅巴の三四百年間の發達の結果で出來た者たるに止まらない、事によつたら歐羅巴

の二千何百年前、希臘文明時分からの要素が此の五十年間に雜然としてごつたかへして一度に這入つて来て、吾々の眼に觸れ、耳に觸れ、口に觸れ、鼻に觸れ、手に觸れて居やしまいかと思ふ。固より日本も今を去る百年乃至百何十年前に、既に彼の伊能忠敬の如き、平賀源内の如き、林子平の如き、畫の方では司馬江漢の如き英傑の士があつて、大分西洋文明の要素を取入れた例もあつたけれども、それは要するに極々少數。日本人の大多數は嘉永六年には世界の圓いことも碌には知らぬ位、亞米利加と云ふ國のある位のものとは知つて居つても、どこにどんな格構をして横はつて居る國やらよくは知らない位であつたらうと思ふ。明治維新以後になつてからは普通知識がずつと廣まつたが、徳川時代の大多數はルネサンス時代と殆ど同じ程度の考へを持つて居つたから、日本國民全體が時勢を合點し自覺したと云ふ點から云ふと、それはつい此の間のとである。此の五十年間のとである。ルネサンスの收穫と十九世紀の收穫が一時に島帝國へ堤を切つた海嘯のやうに這入つて來たのだ。東洋は周時代の文明、唐宋の文明、元明の文明、印度婆羅門全盛時代の文明、それを皆吸収して善く同化して、日本ナイズして貯へてゐた日本帝國——桓武帝、醍醐帝の宮中文明、降つて元祿、享保の中流文明、此の二文明を打つて一九として二千何百年來の培養の花實を兼ね備へてゐた日本帝國、その東洋固有の文明、即ち東洋三千年の文明と西洋三千年の文明とが、最近五十年の間に物の見事にぶつゝかつて、鉢合せをして、入り亂れて、ごつたかへして、今や將に同化し融會せ

んとしつゝあるといふのが今日目下の有様ではないか？ 何とこんな盛んな時代が前にあらうか？ 米國も西洋と見れば、東洋と西洋より外に文明はないから、私は今後にも二度とこんなとはあるまいと思ふ。若し金星とか火星とか云ふ世界と地球が交通をする時が來つて、地球の文明と金星の文明とが額合せするとがあらばいざ知らず、さうでない以上は、もう今の地理、天文から考へて見て、地球近邊で交際の出來さうな國も外にあらうと思はれぬ。さう考へて見れば、今の時は雷に空前のみならず、絶後と云つてもよいと思ふ。眞に是れ風雲時であると思ふ。龍もし雲を得て始めて飛揚すべくば、獅子もし大原に出て、始めて奮迅の勢ひを逞うするを得べくば、明治の今日こそ眞に俊才、英傑が事を爲し得べき時代であると信ずる。今日に生れて事を爲す能はざるの徒は、逆も他の時代に生れて何事も出來よう筈がない。古今東西の文明の精英が粹然として盡く皆此の島帝國に集まつて居るのである。大なる才ある者が之れを利用せんとすれば、そこらあたりに無數の材料が散ばつて居るのである。聰明の士が選擇しようとするれば、こゝにもそこにも珠玉累々としてゐる。何れなりとも取るに任すといふ有様。いはゞ文明の大展覽場に入つて好む所のものを利用するの自由を與へられたも同然。利すると利せざるとは買人の器量次第だ。若し諸君が此の文明の大博覽會、大展覽會に臨んで田舎人が大勸工場に這入つてみやげ物を買はうとした時のやうに、彼方此方見あるき、只ボンヤリと立つて居るやうでは仕方がない。うつつかりしてゐると五十年は一夢のう

ち、一生は忽ち過ぎ去つて仕舞ふ。それに反して若し徐に活眼を見開き、自分の天分を發揮すべきは云々の仕事である、自分の天職とすべきはかくくの方向に在ると云ふとを覺悟し、確信し、千挫撓まず、百折屈せざる精神を以て心長く、其の事に當つたならば、明治の今日こそは比較的にも最も便宜に、最も自由に其の事の成し得られさうな時代であると斷言せんとするのである。器として備はらざるなく、材として供せられざるなき、少くとも空前の大自由時代と云つて宜しい。決して圓滿な時代、黄金時代など、褒めるのではないが、古今東西の種々の時代と照し合せて見て、比較的今日程吾々が思想の自由、智情意の自由を得、取舍、去就、進退の自由を得て居る時代はなかつたと思ふ。人間が拵へた限りの種々の首械くひかせ、手械てかせの類は先づ前に空しき程度迄には取除かれて居る時代だといつてよい。無論、今も尙ほ、つい鼻の先にも甚だ不完全な、不都合な、不埒至極なことは幾らもあるに相違ないのであるが、それは不圓滿が習ひの現在社會の常で、改善を要するは勿論、早晚追次に取除かなければならぬ。いや、寸時も早く取除かなければならぬともあるが、それはそれで自から別問題、只過去の情態と比べて見たならば、現在のまゝでも幾段かの進歩、人の拵へた桎梏が大きになつてゐることは事實である。社會組織上の不具とか不公平とかはまだ依然として残つてはゐるが、それとても昔の寡人政體の時代、專制政體の時代、武斷政治の頃に比べれば、是れ亦た比較的に幾段か善くなつて居るとは争ふべからざる事實である。さすれば今日も

社會上に色々不公平などが尙ほ絶えなないには相違ないが、しかも今日は人が志しを立て、事を爲さうするに當つて、先づ尤も便宜な時代、志しが成らなかつた時分に罪を社會に歸すべきか、自分に歸すべきか、イヤ何れに多く歸すべきかと云へば、比較的に自分を責めなければならぬ時代であると言はんと欲するのである。無論、今日でも時としては境遇や周圍に罪を歸すべき場合があり、社會に罪を歸すべき場合もあらうけれども、それは比較的少數と見てよい。今日の自由時代にすら、何も出來ぬならば、不自由千萬な昔時に事を爲した人々を何と評すべきか？ 不自由な、不完全な、不便を極めた時代にすら百難萬艱を凌いで大業をなし遂げた人が幾らもあるではないか？ それらに對して吾々は耻ぢずにをられるか？ 比較的大自由の社會に生れ出てながら尙ほ徒らに社會を咀ひ、周圍を罵り、天を怨み、人を咎め、絶えて己れを責むるとを知らぬなどは、過去の英雄や俊傑に對して甚だ耻ぢなければならぬ振舞ではないか？ 私はいくまでも廿世紀に生れあうたと云ふとは比較的的幸福であると思はねばならぬと思ふ。就中二十七八年に於て彼の大なる清と戰つて勝ち、今は又歐羅巴の列國も恐れて憚つてゐた強露と戰つて連戰連勝し、彼れをして暴慢を再びする能はざらしむるに至らんとして居る大日本に生れて出て、世界列國が眼を敬て、日本の大發展、大進歩に驚嘆の聲を絶つ違なき明治三十年度に生れ合せ、東西三千年の文明を一目の下に比べて見て之れを取捨するの自由を得るとは、何と前代未曾有の便宜を得たものではあるまいか？ 今や吾々は現

に目前に見聞してゐる通り、貔貅幾十萬、鯨鯨幾百隻、遼東の灣に野に出征して、命を賭して國家の爲に壯烈な活動を行つて居る我が忠勇な同胞の勇ましい働きを見るに付けても、吾々後にとゞまつて平和の仕事に従つてゐるものは一段の奮發をしなくてはならぬとだと思ふ。蓋し彼の人達が今日役に従つて忠烈なのは抑、深い理由があると思ふ。若し之れが元龜天正の亂世であるとか、さなくも徳川時代であつて御覽じろ、同じく君の爲に身を獻じ、國の爲に生命を捨つると云つても、今日程あらゆる者が死して餘榮ありと云ふ譯にはいかない。今日は決して昔の專制君主の爲に身を殺すのでない、國家の爲に身を獻ずるのだ、と死ぬ者も自から意識して死ねば、我が同胞も其の理、其の心持を認めて居る。「一將功成つて萬骨枯る」といふ過去の戦争とは大ぶ趣きを異にしてゐるのである。一介の水夫と雖も、一介の尋常卒でも、今日は死して確かに幾何かの餘榮がある、當人みづからもまた自分でさう自覺して奮戰して居るのであらう。斯う云ふこともまた時勢の賜で、他の時代にはなかつたことであらうと思ふ。もとよりこれは比較上の話ゆゑ、多少の幸不幸はあらう、憫むべきこと、痛むべきことも多々あらう、勿論一概にはいはれぬことだが、尙ほ過去の歴史を知るものは今日がともかくも大多數の上より見て前に空しい程度だけには進んだ時代だといはねばなるまい。

然るに世間往々にして此の頼もしい時代に生れ合せながら、別段打克ちがたいといふ程の逆境に

在るといふ程でもないに、経験が浅いため、世故人情に昏いため、歴史を知らぬため、若しくは生れつき意志が薄弱であるためなどで、些細の失戀や失敗や自分勝手の絶望などがもとて女々しく懊惱し、徒らに煩悶し、輕々しく厭世の心を生じ、少しも自から奮つて努力し邁往するといふことをしないで、自ら譴めることをしないで、唯妄りに人を怨んで見たり、世を咎めたりして自暴自棄に陥る者が存外少なからぬやう見聞するのは、情けないとだと思ふ。其のやうな人が、萬一間違つて運わるく戰國時代に生れたり、暗黒時代に生れたらばどうであつたであらうか？ 一日も生きてはをられぬであらう。彼等は世故に昏く、少しも歴史を知らないから、さまで辛くもないと、悲まいてもよいことを自分から辛がり、悲しがり、己れに克つことを力めぬゆゑ、意氣は益々沮喪し、遂に何を爲す氣力もなくなるのではないか？ 餘り早く幼少から錦繡に包まれて育ち、山海の珍味でちやほやと我儘三昧に生ひ立つたものは、錦繡の温かさを知らず、大牢の旨さを意識せぬためだ。恰もそのたぐひではないか？ 尤も今日私が話した位では、逆もさう云ふ人々には當代の深意義が分るまいと思ふものゝ、願はくは此の際少しく歴史を調べて自から慰め、自から勵まし、自から奮ひ、自個の本分を發揮することに力め、勇往直前、斃れて後止むの志しを起して貰ひたい。私は切に切に望むのである。

以上は一時、教訓の方便としていふのではない。私は固く今日程比較的に大自由な時代が前には

なかつたと信ずる。若し新事業が成るべくんば、今日こそ成し得べきである。若し同じく明治に生れても、誤つて明治八九十年、或ひは百年に生れたならば如何であるかといふに、恐らくそれは大化に生れずして延喜、天曆に生れたやうなもの、或ひは元祿に生れずして享保以後、文化ごろに生れたやうなものであつて、文明も極すれば衰へる、さう云ふ時代に生れるのは餘り忝くはない。今は實に是れからと云ふ時代、明治僅に三十七年。實に今は花ならば正に蕾を破らんとする時代——まだ分別盛りには至らない、至らないのが面白い。何事も具備してゐない。生硬未熟。それが却つて後の樂しみ。末頼もしい。あらゆる方面を見るに、政治家にも未だ大した人が居ない。維新の偉業を代表する英傑は雲の如くあつた。今でも尙ほ残つてゐるが、明治の新代を代表する大政治家はまだ見えない。文藝の方面を見ても大した人は居ない。逆も此の盛代を代表し得るやうなのは見えぬ。科學、哲學、工藝、實業、其の他あらゆる方面、孰れもまだ卵ばかり、これからといふ時代ではないか？ 何と斯う云ふ時に生れ出た人間は仕合せではないか？ 誠に生れ甲斐ありといふべきではないか？ 私などは既にもう馬齡四十幾つとなつて仕舞つたが、それに比べると諸君の如きは眞に是れからだ。同じ明治でも諸君は本場産れだ、明治は既に三十七年だが、諸君は多分二十何歳であらうから、春秋實に豊かなものだ。日本帝國をして眞に二十世紀のあらゆる利益、あらゆる天福を享受せしむるや否やと云ふことは一へに懸つて諸君の双肩に在りといふべきである。歐羅巴も今日始めて

東洋三千年の文明にぶつつかり、日本も始めて西洋四千年の文明にぶつつかつたとは云ふものゝ、そこに多少の相違がある。思ふに日本が西洋の文明を會得し咀嚼して居る程には西洋はまだ東洋の文明を會得し盡しては居ないやうに思ふ。將來は知らず、目下のところでは、日本は西洋四千年の文明を西洋人が東洋の文明を會得して居る度合よりは一段深い度合、濃かな度合に於て會得して居ると思ふ。それは今日の我が國憲、法制、教育、學術、商、工業、とりわけ我が海陸軍の驚くべき働きに於てこれを徴すべく、また文學上の著述などに於ても之れを證する事が出来る。西洋人の書いた日本、支那に關する著述と日本人の書いた西洋に關する著述とを比べて見ても分ることである。これによつて考ふれば、或ひは二十世紀の末、二十一世紀の初めに於て、世界四千年の文明を打つて一丸として世界人類の爲に前代未聞の大貢獻を爲すものは、或ひは白人ではなくて黃人であるかも知れない。この理をよく／＼反省し、含味して貰ひたい。日本と云ふ國は——日本民族と云ふ人種はオリヂナリテリがないと歎き又は嘲る人々があるが、私はさう信じない。日本人に一種特別なオリヂナリテリがある。甲の事、乙の物を發明し工夫するにあるのではない。大きな物、雜多な物を同時に一度に吸取つて、それをよく混合し、調和し、融會し、いつの間にか日本的と云ふ一の印章を與へるといふ特殊の能力、集大成力——即ち外國の文華を評價し、之れを採用し、之れに適應し、之れを同化し、之れを融會する力——人をして覺えず「アアアア」と感歎せしむる不思議の

天分……いや、これは決してエッフヘクトの爲に云ふのではない。今迄の我が國史が證して餘りあることである。如何に日本が儒教を取入れて日本ナイズしたか。佛教を取入れて如何に日本ナイズしたか。三韓や唐の文明を吸収して如何に日本ナイズしたかといふことを調べて見ると分ることである。今迄は西洋人は我々を見て唯、猿の如き器用な摸倣者としたことであつたが、此たびの海陸軍の働きを見たばかりでも其の然らざる所以を感じたであらうが、尙ほ西洋の人々をして將來大に悟らしむることがあらうと思ふ。斯かる折柄に徒らに自ら挫折し、女々しく懊惱したり、煩悶したり、小さき己れの目前の利害苦樂にばかり拘泥して居るのが男の意氣地か。小我を捨て、大我の方面に向つて勇往直前すること猶ほ旅順の決死隊の如くありたいではないか。旅順の決死隊の今度の働きは何とすばらしいものではないか。今日缺席せられた岡田博士が號外を買つて讀んで、骨肉共に動くやうな感じがしたと云はれたが、實にこんなとは歴史あつて以來、稀有、いや、殆ど絶無だらうと思ふ。何故かと云ふと、閉塞に三度往くさへすばらしいのに、其の船を乗捨て、上陸して敵の砲臺へ襲ひ登らうとして打死したなどは、扱々えらい働きをしたものだ。何と此の心を以て各、が自分の天職のある所に盡瘁したならどうであらうぞ。日本の國小なりと雖も、全世界を教誨し、全世界に貢獻するに足る仕事も随分出來さうではあるまいか。然るに心外なは今の一——殊に文學に従事する人々、藝術に従事するものに存外女々しい人達がある。多分此の學校には一人もあるまい

けれど、若し諸君の親類か縁者か近附きかの中に似よりの人達があつたならば、どうか私の云つたことを、もつと巧妙に敷衍して、懇ろに説得し、若しくは明かに辯じて、慰め諭してやつて貰ひたい。女々しく懊惱したり、煩悶したり、目前の小我にばかり拘泥して居る時ではないぞ。日本帝國が將來に爲すべきこと、爲さざるべからざる事は大概方針ほどは分つて居る。岸は向うに見えて居る。あれ／＼あちらの方に、あそこに岸が見えて居る。あ、もう太陽が既に昇りかけて燦爛たる光りを放たうとしてゐる……と云ふことを諸君が先づ意識して、自覺して、奮勵して、體踐實行して以て一世の指導者となつて貰ひたい。