

一六 實業は一種の創作

要旨 實業家はその事業に自分の魂を打ちこんで、事業によつて自分を完成することを理想とせねばならぬ。たゞ金儲けの手段として事業に従事するものは眞の實業家とはいはれぬ。

第一・二節 私は全我的行動には宇宙が我に現れてゐると信じてゐる。「天何をかいふや四時行はれ萬物育す。」といふ言葉がある。宇宙は黙々としてゐるが、諸現象の推移は獨りで行はれてゐるといふのであらう。これを宇宙に意志があつて行つてゐるやうに解釋しては面白くない。四時行はれ萬物育すと見るのは、宇宙が無意識に動いた跡を吾々の相対知が探究して系統を發見したまでで、宇宙自身に意識があつて有意的に行つたことでないことは明かである。吾々の絶対行動も全くそれと同一で、行動する刹那には何等の思慮分別もない。しかし、後から相対知で探究して見ると、それが誠によく理法に合つてゐる。奇、合つてゐるのではない、探究者がその行動の中から理法を發見するので、理法は行動の後から生れたものである。従つて合ふの合はないのと批評すべきものではない。絶対行動は絶対の態度であり事實である。それ故、絶対行動はこれを宇

宙の道をそのまま歩むものといつても差支ない。これから考へると「天の命これを性といひ、性此率ふこれを道といふ。」といふ言葉も「神人合一」といふ言葉も大變味のあるものになつて来る。絶対境に入る方法は何等むつかしいことはない。別に形式があるといふでもなく、修練を要するといふでもない。生眞面目であり眞剣でありさへすれば誰でもそれに入ることが出来る。生眞面目・眞剣といふのは別の言葉でいへば純一無雜であり、また至誠である。それで何でもよいから自分が眞剣になつて向つて行かれるやうな事業を見附けてそれに従事すればよい。そして、専心一意それをやつて見る。始めの内は色々の雜念が起きて心が分散する。分散してゐる間は無論純一無雜ではない。しかし、暫く努力を續けてゐると、段々精神がその一事業に集中して来て、終には己がその事業か、事業が己か、分らぬくらゐになる。さうなれば最早絶対境に入つたので、そんな場合には利害得失も考へない、成敗利鈍も考へない、時間も場所も考へない、大切な生命すらも考へない。たゞその事をやつてゐるのが非常に愉快で、剛はゆる舌とか樂とかいふことなどは消えてなくなつてしまふ。

藝術家が名作を作り出す態度などは正にこれである。想を練り思を無してゐる間は苦しさに見えるが、歎息心身が統一して來ると、無意識に書きなぐる筆の先、つゞき舞す刀の先にその人の全

我が活躍して、ラフ・フェル(Sanzio Raffaello. 1483—1520)イタリーの畫家。メ、ダ、ウ、ン、チ、エ、タ、ン、ジ、ョ
と共に三大畫家の一人の畫となり、ロダン(François Auguste Rodin. 1840—1917)フランスの彫刻家)の
塑像となつて生れて来る。不動明王の火焰を一心不亂に描いてゐた畫家が、偶々我が家火を失し
て盛に燃えあがるのを見て、躊躇して喜んだといふ傳説があるが、これなどもその一例といつて
差支ない。(川村理助著、「自由人となるまで」に據る)

第三節 (一)一人の富豪が數十の事業に名だけを列してゐる今日の我が實業界の状態は創作的事
業の起らぬ證據である。

(二)フョードル(Henry Ford 1863—)はアメリカの實業家で、世界第一の自動車工業會社の社長。

第四節 實業は藝術に劣らず人格を十分に發展させるものである。従つて傑出した實業家の個人
的事業は、どれもその人達の身をもつて書いた小説であるといつてよいほど、よくその人物性行
を現してゐる。

設問 (一)事業の根強い發展はどんな場合に見られるか。(二)事業が手段でなく目的であるやう
にするにはどうすればよいか。(三)我が國に個人的大事業の少いのはどういふわけか。(四)事業

と人とが一致してゐると思ふ例を各自の知る範圍で舉げて見よ。

補説

人の欲する所のものは世の寶なり。無病長壽素より寶にして、富貴安樂また寶なり。浮世
の人々が常に養生を重んじて病を避け、日夜勉強して貨殖に志すも無理ならぬ次第にして、さも
あるべきことなれど、凡そ人生の本心は至極高尚なるものにして、單に安樂長壽を以て自ら満足す
るを得ず、なほ進んで更に大いに欲するところのものあり。即ち一身の名譽これなり。世に謂は
ゆる錢一方の人にして錢の外に他志なしと稱するものにしても、獨り自らその身を省みて、己が
處世の得失如何を勘考し、世の人の己に對する交際法の厚薄如何を視る時は、何か物足らぬやう
に思はれて多少の遺憾あるは、傍より推察して事實に違はざるべし。即ち名譽心の不満足にして、
この心を慰めんがためには様々の工風を逞らし、些少のことにも注意して體面を全うし、恥辱に
遠ざかり、以て世の尊敬を博せんことを欲せざるものなし。我輩はこの名譽心を咎むるにあらず、
錢一方の人が利を空しうして名のためにせんとするは高尚なる人心の働にして、とにかくにその
心の位する處は錢以上に在るものなれば、美ならざるにあらざれども、我輩の本願はなほ一步を
進め、天下の人をして全く錢を離れ、無錢の邊に安心の點を定めて、自ら名譽の大なるものある

を知らしめんと欲するものなり。即ちその安心静は人生の知識徳義才力品行等の備係にして、これを支配するに不羈獨立の氣概を以てする時は、古語にいふ「色をも香をも知る人ぞ知る」の道理にて、自ら世間の尊敬を博するや愛あるべからず。即ちこれ求めざる名譽なり。今の朝はゆる富貴大家の中には極めて貧小より身を起したる者もあらん。富貴は本人の私のみならず、國のためにも視すべき次第なれど、その家道の盛なるとともに、その人の氣品もまたこれに伴うて上進したるや否や頗る疑はしきところなり。若し或は財産のみを今日の富貴にして、その人品心事をして依然たる舊時の貧困肩に天秤秤當てたる小民ならしめんには、たとひ目下の衣食を美にし交際を盛にしても、恰もこれ一個の下郎折助に巨萬の金を授け翁媪を養せて世間に突き出したるに異ならず。その財産を奪うて身外の物を除き去る時は、忽ち本の正體を露はして、残るものは無學文盲、鄙劣粗野なる下郎の一身あるのみ、殺風景ならずや。凡そ世の中の事物は釣合の宜しきを得てこそ始めて美にして人の賞讃をも博するなれ。錦の衣に纏の帯を不釣合なりといへば、財産を富貴大家にして、主人の氣品を下郎折助にするもまたこれ大なる不釣合にして、我輩はこれを天下の美として視るを屑とせず。たと願ふ所は、その人々をして錢以外に名譽の大なるものあるを信らしめんと欲するのみ。(蘭澤堂育者、蘭澤可勝)

一七 使はれる人

要言 諺にも「初手から和尙はない。」といふとほり、誰でも一度は人に使はれなければならぬ。そして、この時の心得いかんで、その人の將來の運命がわかるから、よほどよく氣をつけねばならぬ。

第一節 (一) 凡人爲上則易、爲下則難。然不能爲下、亦未能使下。不盡其情偽也。大抵使人嘗在其前、己嘗爲之、則能使人。(張翥) これは朱熹編纂の「近思錄」に出てゐる。

(二) 「同病相憐む。」は吳越春秋に、「子胥述河上歌曰、同病相憐、同憂相救。」とあるのに基づく。吳越春秋は漢の趙煙の作つた吳越二國の興亡を述べた歴史。

(三) 冷酷に人に使はれた人がまた冷酷に人を使ふことは、年季小僧などが出世して自分で小僧を使ふやうになつて後に、これをいたはるかと思ひの外、却つてこれを虐使する事實を見てわかるであらう。

第二節

(一) 「正直云々。」は西洋の諺で、Honesty is the best policy. の譯。

(二) フォルスターの語はその「處世法」に出づる。Hinter jeder grossen wirtschaftlichen Zuverlässigkeit steht ein Charakter.

(三) 初めて實業界に入ったものには、こゝは學校とは全く別物で、道德などは何の役にも立たぬやうに思はれるけれども、少しくその事情に通ずると、こゝでも最後の勝負は人格の力で決せられることがわかるものである。わけて今日の實業界では、どこでも何が一番に渴望されてゐるかといふに、やはり人格である。生意氣でない正直な人格である。これは斯界の代表的人物の談話として、雜誌などによく見えてゐるいろ／＼の意見に徴しても少しも疑のないところである。

第三節

(一) 珠寶の噓はフォルスターの前の書に出てゐるのを借用した。

(二) 或會社で、社用の状袋一つでも私用に使はぬ青年を見て、その人の信用すべきことを知つて、その重役がこれを重く用ひたといふ話が、何かの新聞に出てゐた。大事については世間でも注意してゐるから、誰でもこれを用意深く處理するけれども、小事の場合にはこんな心配がないからどうかすると油断をして道德にはづれた行をなしがちである。それであるから、人が眞に正直であるか否かは、大事の場合よりもむしろ小事の場合によく見わけがつくものである。

第四・五節

彼の話やナイチンゲールの意見も前のフォルスターの書に出てゐる。

第六節

(一) 巧言令色はわざと言葉を巧にし愛相のよい顔をして人の心を迎へることで、論語の

「巧言令色、鮮仁矣。」(學而篇)とあるのに基づく。

(二) ラスキンの語もフォルスターの前の書に出てゐる。

設問

(一) 人に使はれることの利益について説け。(二) 小事に正直でなければならぬわけは如何。

(三) 十分に職責を盡す心得を問ふ。(四) わけて青年の信用が大切であるわけをいへ。

一八 使ふ人

要旨 前課と反對に人を使ふ人の心得を説く。

第一節 諺の意味は、使はれる人の心持をよく知つて、これに従ふから、人を使ふといつても實は人に使はれるのである。そして、こんな覺悟で人を使はねば仕事の成績は擧らぬといふのである。

第二節 ロバート・オーウェン (Robert Owen, 1771-1858 イギリスの紡績業者で、また社會改良家) 並にカーライルの語も前のフルスターの書に引用してある。

第三節 ロード、エイベリの語はその著ユース、オヴ、ライフにある。

第四節 (一) ジョウ・ウヰット (Jowett John Henry, 1804-1893 イギリスの著者) の語もフルスターの前にいつた書にある。ジョウ・ウヰットはまた従業者の精神がどれほど仕事の進歩に關係があるかを説いて、「本當の技師(人の上に立つもの)の一例としては同時に教育者でなければならぬ。」といつてゐる。

(二) 世には官吏ほど下役に對して威張るものはないやうに思つてゐるけれども、その實今日ではこんな威張方をするものは却つて實業家に多い。これは實業家には金力を過信して人格の修養を

怠るものが多いからである。こんな態度を改めないと、勞資の階級争闘は益々烈しくなるばかりであらう。

(三) 單に實業家には限らぬが、日本人は西洋人に比すると概して讀書修養が足りない。西洋の實業などは其處に行くと大いに本を讀んで修養に努める。現にカーネギーの如きは、彼の多忙の身を以て、讀書修養を怠らなかつた。然るに、日本の實業家はこの點に於て缺けてゐるので、謂はゆる子僧出身の人は言ふに及ばず、學校出の人々も一旦實業界に身を投ずれば、動もすれば修養を怠り、往々徳義と相容れざるやうな行爲を取へてする者があるのは洵に遺憾至極であつて、この點に於て、讀書修養と相並んで人格修養の必要を痛感する。

設問 (一)「人を使ふには人に使はれよ。」の意味を説明せよ。(二)よい命令とはどんなものか。(三)命令は少くするがよいわけをいへ。(四)人を使ふに一番大勢なものは何か。

一九 職業と自己教育

要旨 この課はどこでも学校であり何でも先生である意味を實業上に應用して、青年實業家に、その従事する職業をその引きついで學ぶ學校と見て、相變らず勉強することを勧める。

第一節 ロード、エイベリの語はその著ユース、オヴ、ライフにある。

第二節 ネルソンの語はロード、エイベリが前の書に引用してゐる。

第三節 支那の昔に三上の詩思といふことがある。三上とは、枕上、馬上、馬上で、詩でも上手に作らうとするには、どんなところでもかまはずに思を廻らさねばならぬといふ意味である。

第四節 働きながら學ぶと、學ぶことに實際的効果が多い。その例は現代内外の大きな實業家の傳記などに多くある。こんな人を學問をおろそかにしたものであると思ふのは間違である。政治家の例としては、前のイギリスの首相のマクドナルド(Macdonald James Ramsay, 1866—労働黨首領)は労働黨の書記から、またこの頃死んだドイツ初代の大統領エーベルト(Ebert Friedrich, 171—1925)は馬具商の徒弟から、イタリアの首相ムッソリーニ(Mussolini, 1883—)は田舎の左官から、

且働き且學んで今日の位置に昇つた人々である。

第五節 ロード、エイベリの語はその著ユース、オヴ、ライフにある。

設問 (一)自己教育をするについての心得は如何。(二)職務に勉強するにはどういふ注意が必要か。(三)勉強とはどんなことか。(四)職務に関する研究の必要なわけを問ふ。(五)職務が人格の養成に連するわけをいへ。

補説 (一)昔から修業年限を短縮して、なるだけ早く社會に出て、こゝで實地の修養を積むがいといふ説がある。しかし、もしこの主張は、單に早く學問を切りあげるがよいといふ意味であれば、それは誤つた考である。學問は一生涯度してはならぬものである。たゞし、學問は學校を早く切りあげて、その代りに實地で學問をするのがよいといふことであれば、前の主張は當つてゐる。しかるに、我が國の現状では、早くから實業に従事したのも、とかく俸給取氣分になつて、一切學問を忘れてしまふ傾向がある。これでは低い教育を受けたものはやはり低い位置に甘んじてゐなければならぬ。もし低い教育を受けても高い教育を受けた人と同様の位置に進みた

いと思ふならば、宜しくその従事する職務を學校と見、またその修給を學費と思つて、いつになつても勉勵をつゞけるがよし。

〔三〕條に「一心高徳」といふことがある。一心の修養がよく出来てゐたら、高事にそれを應用して、相當の成績を擧げ得るものである。常人と言はれるほどのものは多くはこの「一心高徳」の人である。才力が十分に伸びて行けば、即ちいつまでも又どこへでも伸びて行けば行く處として可ならざるはなしである。しかし、今日の社會の組織では、一人で色々の仕事を兼ねるといふことは、人物經濟の上は非常な損である。それで何事も分業になつて、各自その専門の知識技能をもつて世に立つといふことになつてゐるけれども、専門家として眞に代表的の人物とも言はれるやうな人は、現在自己の専門ばかりでなく、やらせれば他に何でもやれるだけの極めて融通のきく人でなければならぬ。

二〇・二二 思想問題について(上・下)

要旨 先づ朝はゆる危險思想のおもなものについて、その不合理を指摘し、終りに人心を軟弱にするすべての類般的思想を排斥して、國民精神作興に關する詔書及び戦後朝見の儀の勅語の要旨を發揚するのが本課の目的である。

(上)

第二節 自然の衝動のままに自由に生活するがよいといふのは朝はゆる自然主義 *Naturalism* であつて、これは哲學上・神學上・教育學上にもあるが、こゝでは倫理學上のもを指す。即ち快樂の享受をもつて行爲の目的とするもので、ギリシヤのキレネー派、イギリスのホッブズ (Thomas Hobbes, 1588—1679) イギリスの自然主義の哲學者)などがこれを主張した。享樂主義・衝動主義などといふものはこの流を汲むものである。この主義は唯物論をその背景として道徳の理想的・心靈的・神祕的意義を認めぬから、その弊害は少くない。また、財産を平等に分配しようとするのは即ち共產主義 *Communism* で、それが何であるかは補説に略説してある。

第三節 嚴肅主義 Rigourism はまた禁慾主義 Asceticism とも云ふ。 克己主義を廣義に解釋して禁慾、世間慾などを抑壓してしまはうといふ宗教上倫理上の主義で、倫理上ではギリシヤのピタゴラス Pythagoras が最も強くこれを主張した。宗教上では昔から佛教・キリスト教の一派が難行苦行によつてこの主義を行つてゐる。

第四節 (一) 夫物之不齊、物之情也。或相十百、或相千萬。子比而同之、是亂天下也。巨服小服、同一買、人豈爲之哉。 (孟子、滕文公篇上)
 (二) 同じものと同じ取扱にし云々は、オイッケンもまたこれを説いてゐるが、その本はアリストテレスの「不平等のものを平等に取扱ふは不正である。」といふ説にある。

(下)

第一節 老子・莊子は自然主義の開祖といつてよからう。 また民意は即ち天意であると説く儒教には政治上のデモクラシーを認めてゐる。書經に、「天視、自我民視、天聽、自我民聽。」また「人無_二於_一人監、當_二於_一民監。」ともある。孟子の説などはその最も著しいものであらう。周公の井田などは一種の社會主義の實行である。西洋でもプラトリーの「共和國」などには女子共有の説さへあつ

て、今日の共產主義以上の議論が見えてゐる。

設問 (一) 謂はゆる新思想にはどんな悪い特徴があるか。(二) またそれはおもにどんなことを主張するか。(三) その主張の背理であるわけを説け。(四) 正しい意味の機會均等とはどんなことか。(五) 新思想といつても、それは必ずしも新しいものでないわけをいへ。(六) 輕佻詭激な言動とはどんなことを指すか。(七) 醇厚中正の意味を問ふ。(八) 浮華放縱の弊はおもにどこから起るか。(九) 現今の時勢について感じてゐることを述べよ。

補説 左に、今日我が國で危険思想と看做されるおもな思想についてなるだけ簡単な説明を試みよう。

(甲) 社會主義 Socialism とは、私有財産制に代へるに公有財産制を以てし (この點は共產主義に類似する)、且國家並に社會の組織を改善するのを目的とする教義並にこの教義の體系をいふ。フランス人のサン・シモン (Saint Simon, 1760—1825) 及びフーリエ (Fourier, Charles, 1772—1837) が、その理論的創建者であるといはれる。そして、これを實際問題としたのは、これもフランス

人のルイ・ブラン (Blanc, Louis, 1816—1882) である。ブランの考では、まづ政府の力を以て私有財産を公有財産に變じ、そして、その管理を生産組合に一任する。また、すべて特別な企業を禁止して、これを生産組合の手に移し、なほ同種組合間の競争を防ぐために、この組合をまづ地方的に團結させ、更にこの地方的な團結を國家の監督の下に全國的に聯合させるといふのである。これは今日の社會主義の主張を殆ど百年も以前に説いたものであるが、しかし、この意見を實行するために、一八四八年のフランス革命の際に、時の政府が三百萬フランを支出して始めて試みた事業は全然失敗に終つた。ブランのこの意見に對して、ブルードン (Proudhon, Pierre Joseph, 1809—1865) は、私有財産や自由競争よりも、貨幣と利子とが經濟上の最も大きな病根であるから、まづこの二者を廢止するがよいと説いた。それからこのブルードンやサン、シモンの影響を受けて、土地資本の共有説を唱へたのがドイツ人のロッドベルツ (Rodbertus Karl, 1805—1855) といふ社會經濟學者である。ロッドベルツの説は、その死後に至つて學者の間に相當に反響があつたばかりで、實際問題となるまでには至らなかつた。

社會主義を實際に政治上の問題としたのは、前のルイ・ブランが一八四〇年にパリで労働黨を起したのがその始で、これに次いで、ドイツのラッサレ (Lassalle, Ferdinand, 1825—1864) が一

八六三年にドイツ労働組合を創立した。ラッサレは社會主義を實行して労働者を救済するには、是非とも普通選挙によらねばならぬと信じたので、大いにその力をこの方面に注いだ。それで、この頃からは労働問題と政治問題とが互に密接な關係を有つやうになつたのである。そして、一八六七年に北ドイツ同盟國に始めて普通選挙が採用されるやうになつた後は、社會主義はラッサレの豫期通りに急に堅固な地盤を得るやうになつた。

ところが、一八六九年に至つて、ドイツに社會主義に關して第二の組合が出来た。これは近時流行のマルクス主義、即ちその謂はゆる唯物史觀 *Materialistische Geschichtsauffassung* に基づく社會主義の影響を受け、且労働問題を國際的に解決しようとするものであつた。その首領はリーブクネヒト (Liebknecht, Wilhelm, 1826—1900)・ベーベル (Bebel, Ferdinand August, 1840—1912) の二人で、この二人の力で、ドイツの社會主義者は一八七五年に合同してドイツ社會民主黨となり、またこれと同時に、各國の同主義者とも聯絡を取つて、大いに活動するやうになつた。世界大戦後、今日のドイツ共和國を支配してゐるものの中堅は即ちこの社會民主黨である。それゆゑ、今日實際に行はれてゐる社會主義の理論的創建者は、サン、シモンよりはむしろマルクス (Mark Karl, 1818—1883) であるといふ方が事實に合つてゐる。マルクスの理論の深いところや、またその批

評(マルクスの理論には幾多の缺陷があつて、疾うの昔から既にドイツに於ても多数の學者の反對説が出てゐる)までをこゝに説く餘白がないから、たゞ右の社會民主黨が一八九一年にエルフルトの大會で改訂發表したマルクス主義の實行案の綱要ともいふべきものを擧げて、今日の社會主義は一體どんな實際上の目的を有つてゐるかを示さう。

「今日のやうな經濟の發達は、必然に小營業の亡滅と無産者 *Proletariat* の増加を來す。それゆゑ、この弊を防ぐ途はたゞ資本家の生産材料の私有を禁じて、これを社會の共有となし、また、生産を社會のために社會によつてなされるものに變ずるの外はない。」といふのがその綱要で、この外に、労働者の保護に關して、例へば、八時間を労働時間の標準にするなどの類や、婦人の公私の權利を男子と同一にするために、これを制限するすべての法律を廢することなどが多く議定されてゐる。別に新しいこともないが、しかし、今日世界の労働者が問題の焦點となしてゐるものは大概こんなものである。

右のやうに、社會主義は國家や社會の組織の改善を希望するが、その直接に目指す當の敵は資本家であるから、この主義の實行に伴うて起るものは謂はゆる階級争闘がその主なるものとなる。従つて社會主義にはまたいろ／＼資本家を呪ふ思想が附隨してゐる。ブルジョア *Bourgeois* また

はブルジョア *Bourgeoisie* といふフランス語は、市民または市民階級といふ意味で、それが轉じて市民中の富裕者を指すのであるが、これが社會主義者の仲間には非常に悪い意味に取られてゐる。ブルジョア道德などといつて、これまでの道德はブルジョアどもが自分達の都合のよいやうに勝手に拵へたものであるから、これは人間の道德でなく、ブルジョアの道德である、否、人間に取つては不道德であるまでいふものもある。現にこの思想は我が國にも輸入されて、從來の道德觀念に嫌ぬものに極めて都合のよい口實を與へてゐる。

また、マルクスの流派を汲む社會主義者の多くは物質論者・無神論者であつて、理想や宗教に反對する。これは人生は生滅の經過に過ぎず、その中には何等絶對なものもまた神聖なものもないといふ唯物史觀から出て來る當然の結論である。この思想もまた人間を俗化して、社會生活から一切の品位を驅逐するものである。今日の労働問題に關する運動がとかく物質的であつて、いろいろ肉感的な本能の解放までもその副現象として伴うてゐるのは、實にこれがためである。

勿論、社會主義には國家社會主義 *Staatsozialism* のやうに國家の力で、また、組合社會主義 *Guild-socialism* のやうに組合の力で社會主義を實行しようとするものもあつて、必ずしも一樣ではなす。この外、宗教(新舊のキリスト教)の力でこの主義を實行しようとする極めて保守的なものもある。

また、その反対に、共産主義 Communism・無政府主義 Anarchism・過激主義 Bolshevism のやうなものと殆ど區別のつかぬまでに極端なものもある。いづれにしても、一步を誤れば、國家の存在を危くするものはこの社會主義であるから、よくその性質を知つて、これに對して警戒を怠らぬやうにせねばならぬ。社會主義が資本主義 Capitalism の弊害を指摘して、ブルジョアの覺醒を促した功績は十分にこれを認めるがよいが、その跋扈に一任すれば、國家のためには勿論、世界のためにもまた一大不幸を來すに相違ない。

(一) 共産主義とは、その經濟上の見方に於ては社會主義と一致してゐることは前述の通りであるが、その社會改造の主張に於ては、社會主義よりも極端で、また過激である。フランス大革命の時代に、當時の平等主義を經濟上は勿論すべての社會生活上にも徹底的に實現しようとの陰謀を企てて後に事が露はれて殺されたバベーフ (Babeuf, Francois Noel, 1764—1797) は、その最もよい代表者である。かやうに共産主義は社會主義と同一のものではないが、社會主義者中の過激派ともいふべきものの心持はこの主義に近いものが少くない。しかしまた、この主義を平和の間に相互の申合によつて實行しようとする團體もある。例へば、パラグアイ Paraguay ではゼズイット教徒がこれを試み、また、アメリカでは、十八九世紀の頃には宗教上の見地から、自治體などでこ

れを實行したのもあつて、今でもアマナ Amara (ミナソ州 Jowa にあるドイツ移民から出來てゐる部落) だけでは、依然昔の通りに一種の共産主義を行つてゐるさうである。

(二) 無政府主義は、これを理論派と實行派に區別して見るがよい。實行派は暴力即ち謂はある直接行動 Direct action を以て政府を顛覆しようとするもので、おもにラチン系の國(イタリー・フランスなど)とスラヴ系の國(ロシア・バルカン諸國など)とに多いが、あまり勢力も信用もない。しかし、理論派に屬するものには、イギリスのゴッドウィン (Godwin, William, 1756—1836)・ドイツのシュテュルナー (Stirner Marx, 實は Schmidt, Kaspar, 1806—1856)・フランスのブルードンのやうな大きな思想家がある。理論上から見た無政府主義は、最も極端な政治上・經濟上の自由主義に外ならぬ。どこの國に住しようと、また、誰と仲間にならうと、各人の好むまゝに勝手にさせようとするのである。しかし、こんな無限な自由を得て、且これをよく利用して行くには、第一にそれに必要な私有財産の所有權を認めねばならぬ。そして、この點が無政府主義の社會主義や共産主義に異なるところである。もつとも例のクロポトキン (Kropotkin Peter, 1842—1921) が、「パンの掠奪」(譯本がある)などで説くやうに共産的無政府主義とも名づけるべきものもあるが、この主義は初から理論上の矛盾を含んでゐる。共産主義はなるたけ團體を大きくして、出来るな

らば人類全體を一團として、すべての財産をすべての人で共有しようといふのであるから、その性質は求心的である。これに反して、無政府主義は極端に各人の住居などの自由を重んずるものであるから、その性質は遠心的である。出来るだけ集中せねば、共産主義の理想は行はれない。また出来るだけ分散を許さねば、絶対の自由を認めたとはいはれぬ。それゆゑ、クロボトキンの主張は、小さい自治體などで、しかも或程度まで行はれるに過ぎぬのである。

(三)世界大戦後に於て、謂はゆる危険思想が著しく勢力を得たのは事實であるが、しかし、そのために新しい思想が現れたのではない。ロードベルツィス・ラッサルなどの思想も復活したが、マルクス主義は最も多く祖述されて、世界を通じて今日はマルクス全盛の時代といつてよい。この大勢は我が國にも及んで、マルクスは福田徳三・河上肇・高島素之等によつて主に紹介されてゐる。ロシアのボルシエキズムなどもつまりマルクスの初期、即ち彼が革命をも恐れなかつた若い時の過激な思想を採用して、これを極端まで實行しようとするものに外ならぬ。レニン (Lenin, 1870-1924)などは、ドイツの社會主義者が半呑半吐の状態においたマルクスの思想を、我がソヴェト政體 *Sowjetverfassung* に於て徹底的に實行して、マルクスの希望通り、天下を無産者の天下にしてやつたと誇つてゐる。これに對しては、ドイツのカウツキー (Kautsky, Karl, 1854-)は

天下を無産者の天下にすることは決してマルクスの希望ではない。マルクスは無産者が政權を握る場合があつてもそれは一時のことで、永久の政治形式とすべきでない。永久の政治形式とすべきはデモクラシーでなければならぬと主張するのであるといつて、大いにレニンを攻撃してゐる。要するに、世界大戦後は各國ともに社會主義や共産主義などを實行するに都合のよい國情になつたが、思想そのものは舊くからあつたものである。しかも、この思想の實行には、ロシアが示すやうに、實に人類あつて以來の未曾有な慘禍を伴うてゐる。また、無政府主義者としてはランダウエル (Landauer, Gustav) が最も著明であるけれども、その意見はブルードンをそのまま焼直し たものに過ぎない。且戦後の各國は一方に於ては盛にロイド・ジョージ (David Lloyd George, 1863-) の謂はゆる「英人のための英國」 *Brien for British* の主義で以て専心自國の復興を圖つてゐるから、この主義の實行者は却つて戦前よりも少くなつてゐるやうである。なほ勞働問題などについては拙著「思想問題の側面觀」にやゝ詳しく教育上の見地から説いておいた。

なほ、社會主義中でもギルド社會主義はその最も新しいものであるから、左にその要旨を別に説かう。

(四)ギルドはドイツ語でいふツンフト *Zunft* またはインヌング *Innung* のことで、中世紀に榮え

た各種の職業上の組合である。組合員は一定の定款に従ひ、また、その選挙した組合長の指揮を奉じて、職業上の利益を相互的に増進する義務を負うてゐた。職業の自由を認められるやうになつてからその跡を絶つたが、その精神は今でも残つてゐる。ギルド社会主義は即ちこの精神を益生かして、組合の力でその主義を實行しようとするものである。そして、この主義は國家社会主義のやうに、國家の手を借らずに、組合自ら産業管理の實權までを握らうとするのだから、その組合員には労働者ばかりでなく、技術者・事務員等も網羅して、産業管理の能力を十分に備へてゐる有力な組合にしようといふところにこの主義の特色がある。この主義はイギリスのアーサー・ベンチーが一九〇六年に「ギルド制度の復活」と題する一書を公にして始めてこれを唱へ、次いで一九一二年に至つてオレイヂ (Orange Alfred Richard, 1873-) が、その主宰する「新時代」にこの主義を宣傳するやうになつてから、遂に世人の注意を惹くやうになり、今日ではジー・ディー・エッチ・コール (Cole George Douglas Howard, 1889-) が、この主義の中心人物として盛に活動して、相當に勢力を扶植してゐる。かやうな次第であるから、ギルド社会主義は社会主義中でも最も新しいものである。或職業組合に關しては相當に成績がよいといふものもあれば、これにさへ疑問を懷いて、主義そのものに對して非難を加へるものも少くない。

(乙) 論者の見る處を以てすればマルクスは社会主義に「魂」を入れることを忘れた男である。しかし、かくの如き輕率な態度は彼自らの罪といふよりも、寧ろ彼を導いた運命の罪であると思ふ。我等がマルクスの全生涯を回想して、しみじみと感ずることは、謂はゆる體驗と哲學との關係である。即ち我等が彼に就いて第一に體得すべきことは、彼が中世以來放浪と迫害との歴史を繰返したユダヤ人の子であるといふことである。蓋し、中世に於けるユダヤ人の團體生活は主として宗教的意義を有したもので、たゞ當時の宗教が民・刑兩方面に關した法律と内部的關係を有してゐた結果から、自ら團體はその所屬者に對して、法律上これが主裁者たる權能を發揮したものである。そして、金貨業の最も盛大であつた時代に於ても、團體を組織してゐたものの悉皆がこの業を營んだのではなく、彼等の中には彼等の日常生活上に必要な手工業に従事したものがあつたとともに、また一方には全く朱利の問題から遠ざかつて専心ユダヤ法の研究に没頭したのも少くなかつたのである。故に、中世に於けるユダヤ人の團體は絶對的に金貨業者の經濟的組合と稱することは不可能であるが、しかし、本事業が殊に彼等にとつて重要視せられたのは、彼等の經濟上の滅亡が同時に彼等の社會的滅亡であることを意味したのによるのである。蓋し、團體そのものの納稅力を出来るだけ豊富にさせることは彼等が全力を擧げて努めたところであつて、これが

ためには多大の犠牲を拂ふことを辭しなかつたのである。例へば、或團體に屬する一二の富豪に巨額の納付金が強迫的に命じられた場合には、その團體に屬するものは總べてこれを負擔することを常としたのである。何となれば、その團體内で大きな納税力を有するものを弱くすることは、全團體の損害を來すからである。かうして皇帝諸侯・都市の誅求に對して絶えず自己の納税力を潤乾させないためには出来るだけ他に經濟上の財源を求めることが必要で、即ち彼等にとつて金貨業はキリスト教徒によつて奪はれた資金を再び彼等の懐中に復歸させる方法であつた。そして、この方法は當時に於ては極めて發達したもので、大組合と稱せられるものは多いのは十人、少くも三人以上の投資家から成立して、その繼續期間は長くて一年、また時に特定の金融市場の開設時期に限られたこともある。その他、各都市に於けるユダヤ人間に相互の競争を禁じたことや、遠隔の地に對する支拂を便にするために一種の手形を使用したこともあり、殊にかくの如き組合の變體として屢、キリスト教徒が自己の宗法を犯してこの組合に加入した例證も少くないのである。しかし、かくの如きは勿論變體で、その本質に至つては依然としてユダヤ人自らが自己の生存を全うしようとする本能の發現である。即ちユダヤ人が金融に對する狂熱的な態度は一方には彼等がこの魔力を理解してゐたのと同時に、更に自己の生命を全うする救世主はたゞこの者

ばかりであると信じてゐたからである。何となれば當時にあつては、たゞ金銭ばかりが彼等を壓迫者の手から救ひ出す力を有してゐたからである。彼の十一世紀にキリスト教徒の迫害のために悲惨な運命に遭遇した「ラビー」は「キリスト教徒は暴力家である。たゞこの暴力を制し得るものは一に金銭のみ」といつてゐる。かの經濟上の滅亡は同時に社會上の滅亡を意味するとする中世ユダヤ人の心的内容は生れながらにして既にユダヤ人たるの運命を有するマルクスにとつては、その唯物史觀の根本的基礎を構成したものである。

由來歐洲の文化生活と相容れない運命の下に生れたマルクスには階級的闘争と物的破壊とは彼にとつて最大の希望であつた。そして、この精神的熱火を更に熾にしたものは、彼の時代に於ける彼の搖籃たるトリエル市の状態であつた。即ち同市は數あるドイツの都市の中で最も古い歴史を有するものの一で、この都市が一七九四年にその附近のコブレンツとともにフランスに占領されたことは、市民をして一時自由の空氣を呼吸する機會を見出させたのであるが、それも東の間で、次いで實現されたパリ條約で、何事もビスマルクの謂はゆる下士官的國民としなければ已まないプロシヤの領するところとなつて、市民の幸福は掠奪せられた。殊にこの市に住するユダヤ人はキリスト教に改宗しなければ一切の官職に就くことを禁ぜられたので、當時有名な法律家であつた

彼の父は自己の地位を維持するために、己むを得ず改宗するに至つたのである。そして、自己の最も敬愛する父の精神的自由を奪つた残忍な處置に對して、彼は生れて二十年後に於て最も激烈な反抗文を公にするに至つた。否、單にそればかりでなく、彼の全生涯は或意味に於てこの時代の不快な印象に對する回答であり、復讐であつたのである。かくの如く冷い搖籃の中に育まれた彼に調和的な人生觀と世界觀とを與へるべき使命を有する當時の哲學は、さながら歴史を語る木乃伊に外ならなかつたのである。論者の見るところではドイツ哲學の陥り易い弊はやゝもすればそれが講壇の哲學である點である。換言すれば豐富な經驗のない青年學徒に對する説明の科學たるを甘んずる點である。殊にマルクス時代に於ける同國の理想主義はその時代の現實的狀態を改造し指導することに全く無能力であつたのである。かうしてこの思想を基場に置らす時代が到来し、ヘーゲルの極左黨はこれが導師でシュトラウスのキリスト傳とフ・イ・エルバツ、ハ。(Erbach, 1804—1872)ドイツの唯物論者)のキリスト教の本質とは、これが引導であり、これが模範であつたのである。そして、當時心中の寂寞を感じたマルクスがその時代の一勢力であつたフランスの自由主義及び社會主義に傾れたことは、シュタインの著書である「現時のフランスに於ける社會主義と共產主義」が彼に與へた感化の大であつた點に於て知ることが出来る。また、彼がフランス革命の非

國家主義的雰圍氣の中にあつたパリを稱した事實は、一八四三年に彼がその友ルーゲに與へた消息中に「哲學の古き學堂、新世界と新首都」と記したのによつて察することが出来るのである。マルクスの思想的基礎を築いたものは、單に以上述べたやうなユダヤ人たる運命と、プロン、主義の壓迫と、唯物的なフランス文化の影響ばかりでなくて、更に他の大なる環境が彼を包圍したることである。即ち當時のドイツに比して遂に資本主義の沃土であり、且貧富の懸隔が一種の社會的革命を生まうとしてゐた英國の首都ロンドンに前後七箇年に互る放浪生活の後、幸うじて安穩の場所を見出し、こゝに「資本論」の大著に筆を染めるに至つたことである。

一八六六年九月三日、萬國労働者聯合會の初度の大會在スウイスのジュネーヴに催された際、マルクスはその著資本論第一卷に餘力を傾倒してゐた結果、ロンドンを去ることが困難であつたが、彼はその當時その友クーゲルマーンに與へた消息の中に、「自分が今着手中である著書の労働者階級に與へる効果は、自分がジュネーヴの會合でなす演説よりも遙に大なるものである。」との意を洩したのである。但し、一面から觀察してマルクスがこの會合に出席しなかつたことは反對派の乘ずるところとなつて、佛伊兩國の代表者中には婦人及び未成年者の労働問題に對してドイツ方面の一派と相容れない状態を呈した。即ち後者がこの問題に賛意を表したのに對して、前者は家

内工業以外にこれが加入を悦ばず、かうして大団の會合には兩派の軋轢は益々甚しくなり、遂に國家及びこれが權力の存在を公然否定する徒輩の中には、相率ひてベクトーニン (Michael Bakunin, 1814-1876) の周圍に集るものがあり、ハーグ會合の際には彼等は熾にマルクスを攻撃した。しかし、同會議は別にこれがために議事を變ずることなく、終に左の決議即ち「労働者の自由を求める我等の職は我等をして一箇の政黨として合同し、かくて以前の黨派から區別せられることが必要である。今まで吾人は全勢力を經濟戰に集中したが、吾人は同時に農業者及び資本家の政治的勢力に對して吾人の勢力を集中することが必要である。」といふことを可決したのである。そして、前に述べた兩派の衝突は、ベクトーニンの一派が萬國労働聯合會から分離することによつて終を告げるに至つたのであるが、マルクスが直接労働運動からその身を遠ざけるに至つたのもこの際のことである。但し、彼は當時ドイツに於ける無産者階級の指導者であつたラッサム・ペーベル・ライプクネヒトとは依然として、その關係を維持してゐたとともに、一面、政治上或は個人的方面の反對者に對しては熾に論駁を試み、またニコラス・ウチンが彼に供給した材料を利用して、彼はエンゲルス (Friedrich Engels, 1820-1895) とともに南歐方面に於ける無政府主義に對抗して堂々たる論陣を張つたのである。その後彼は一二の實踐主義者 (ペラセレット教授など) に近づく以

外、殆ど餘日を自己の著作に費し、時に一二時間を寄書家として關係してゐたニューヨーク「トリビューン」に捧げたことがある。彼は時として自分の訪問客に對して他の問題は一切口にせぬほど、自己の著作に没頭し、また彼は日曜日を家族と公園の散歩に費したのであるが、但し、かやうな際、終始自己の專攻問題ばかりを考へた結果、すべて附近の光景等に毫もその注意を拂はなかつたことが屢々あつたのである。また、彼は時に數週間或は數月間を經濟史的研究殊に土地所有權發達史に費したことがある。勿論、この研究は彼が目的とした研究には間接の關係を有するに過ぎなかつたのである。彼はまた數字の研究に没頭したことがある。殊に當時盛大にならうとした經濟學の數學的研究に迎合しようがために微分及び積分を研究したのである。更に彼が經濟學殊に英國の經濟書に對する造詣は非常なもので、多讀の點ではドイツの經濟學者ロッセル教授に匹敵し、その結果、マルクスによつてその眞價を發揮した經濟學者も少くない。即ち、ベチーの如き、ゴッダウソンの如きはその主なものである。しかも前後一年を隔てて彼の最愛の夫人と長女とが相次いで世を去つたことと彼の過度の勞働とは著しくその健康を害して、彼は一八八三年一月十四日自己にとつて第二の生命たる資本論を草したテーブルによつて瞑目した。生前彼を最も理解したエンゲルスの記した中に、「多分、醫師の力で彼の命はなほ二三年を引止めることが出来た

かゝる態度が、しかし、かゝる如き存在はマルクスの境へる處でなかつたと思ふ。自分の事業を
其のうちにのみなすは、そのうちにのみ生活するのことは、何等特種の苦痛がなくて、未だの次に
あるのうちにのみそのうちにのみ生活するのことは、何等特種の苦痛がなくて、未だの次に
あるのうちにのみそのうちにのみ生活するのことは、何等特種の苦痛がなくて、未だの次に

以上述べたマルクスの態度は、マルクスの人の、四圍の大衆を、社会的な
生活の中で、マルクスの態度は、マルクスの人の、四圍の大衆を、社会的な
生活の中で、マルクスの態度は、マルクスの人の、四圍の大衆を、社会的な
生活の中で、マルクスの態度は、マルクスの人の、四圍の大衆を、社会的な

「Untergang des Abendlandes」の著者Oswald Spengler (1880-1946)の著書「「Untergang des Abendlandes」

「Untergang des Abendlandes」の著者Oswald Spengler (1880-1946)の著書「「Untergang des Abendlandes」

「Untergang des Abendlandes」の著者Oswald Spengler (1880-1946)の著書「「Untergang des Abendlandes」

「Untergang des Abendlandes」の著者Oswald Spengler (1880-1946)の著書「「Untergang des Abendlandes」

「Untergang des Abendlandes」の著者Oswald Spengler (1880-1946)の著書「「Untergang des Abendlandes」

つて後者脱胎されたマルクスの残骸であり、ボルシェキズムのみその革命的精神を傳ふるものだと
思ふ。この點に關する論議は幾度かレニンとカウ、キートの間に取交はされた。それは兎に角と
して、ボルシェキズムが生産手段の國有を主張する限り、労働階級に依る中央集權制度を維持する限
りの、集權主義であり國家社會主義である。従つて少くともボルシェキズムが、マルクス主義の流れ
を附めるものたるは疑を容れぬ。この意味に於て、ボルシェキズムはマルクス主義の革命的修正
と看做しても差支へない。しかし、ボルシェキズムはレニン自身のいふが如く、彼は、マルクス思想
の中核に突入した真正のマルキシズムである。事實ボルシェキズムの理想そのものは、マルクスを
一歩も踏み出したものではない。従つてレニンは、カウ、キートの如く、またカウ、キートの如く、マル
クス主義そのものの修正をなさざる限り、それと同一に置く必要はないかも知れぬ。正
統マルクス主義とボルシェキズムとの相違は、その目的理想に關する問題ではなくして、その実行方法に
關しての問題である。即ち正統派は議會制度及び政黨制度の依る漸進主義を掲げた反レニニン
主義は急進主義、政治的直捷行動主義を掲げた漸進主義である。
正統マルクス主義とボルシェキズムの相違を説明するためには、遠慮なくボルシェキズムによるレニニキ
ズムの急進主義を考察する必要がある。レニニン主義との相違は、その急進主義に關す

とにあるのであるが、この人民委員會なるものは純然たる兵卒・労働者・被傭人・農民等より成る全露労働會とその中央執行委員會の選舉によつて決定されるのであるから、その政治上に於ける行政組織は純然たる労働者制、即ち労働階級の獨裁政治である。非難する者は、これを稱してデモス（ま）のクラシー（支配）ではなく、労働階級のクラシーであるといふ。しかし、レニンの見解によれば、かかる獨裁政治は資本主義制度の解體と共に、産業生活の混亂を來すため、已むを得ず採らねばならぬ必要を政治であつて、つまり眞のデモクラシーに至るべき社會進化の一階梯であると看做してゐる。この點はボルシェキズムに現れた最も代表的な特色である。次の特色は政治的・直接行動主義である。サンデカリズムが經濟的・直接行動主義を採るに對して、ボルシェキズムは明かに政治的・直接行動主義を採つてゐる。レニンはその著「ロシアの政黨」の中で明かに議會制度を否認してゐる。議會制度とは、要するに、資本階級の利益を擁護するための形態であつて、資本主義社會下に於ける特有現象と見てゐる。従つて彼は正統派社會主義の主張する如き議會政策を否認して、政權の中樞に對する労働者の直接行動主義を主張してゐる。一九一八年の革命の跡を見るに、ボルシェキークの運動は疾風迅雷的に政權を奪ひ、而して全國に號令して空前な中央集權制を實行してゐる。漸進的なる議會政策を認めず、政治的・直接行動を採る所にボルシェキズムの

獨裁に關する特色を認めざるを得ない。しかし、ボルシェキズムは議會を認めないとはいへ決して非國家的のものではない。議會政治に反對するのはそれが資本家のための制度であるといふ意味であつて、決して國家そのものを否定してゐるのではない。寧ろ労働國家を重視するために、却つて議會制度を否認するといつた方が適當である。何となれば、ボルシェキズムはサンデカリズムの如く、労働者に産業に對するの全支配權を許さず生産機關の國有を主張してゐる。その意味に於てボルシェキズムは集産主義の立場を採り、従つて國家社會主義である。レニンの諸著書に散見する持論を見ても、労働兵會の宣言を見ても、これは明白に認め得る所である。トローツキー (Trotsky, 1877—) の如きは「集産主義は社會民主黨が政權を得た場合の規律であると共に、また政權を獲得するまでの規律である。」と斷じてゐる。是に由つて見るも分明なる如く、ボルシェキズムは決してサンデカリズムでもなく、無政府共產主義でもなく寧ろこれと正面に對應すべき國家社會主義の立場を持してゐる。たゞ正統派と異なる點は、労働者獨裁と政治的・直接行動主義である。ボルシェキズムが議會を否定してソヴェット制即ち「工場に從つて編制せられたる生産者團體を基礎とする眞のプロレタリアの獨裁政治」を採用するは、何人もこれを知る所であらう。

三 我が帝國の理想

文明と文化

要旨 近時の流行語である文化の概念を説明し、各種の國家を列擧して結局國家はこれを文化國家に進める必要のあることを主張する。

第一節 文化 Kultur と文明 Civilization とを區別しようとするのは近來のことである。その起りはドイツである。ドイツでも初は主に Civilization をドイツ讀にしてそのまま用ひたが、段々その意味の表面的なのに不満を感じて、新に Kultur と云ふ語を採用し、そして Civilization を知らず知らずの裡に發達する文物の意味とし、Kultur を自覺反省によつて根強く心の奥から湧出る精神的産物と視るやうになつた。Civilization はラテン語の Civis (都市) に基つたもので、粗野の反對である都雅の意味である。この語は初めフランス人に用ひられて、後にはイギリスにもドイツにも輸入された。そして、フランスのギゾー (Guizot, Francois, 1787-1874) や、イギリスのバングルの文明史はドイツ語にも翻譯されて大いに歡迎されたが、しかし、その頃からドイツの

學者は既にこの語に嫌惡たるものがあつて、文明史に對して文化史を書き初めたのである。フリートドリヒ・フォン・ヘルバルト (Hellwald von Friedrich, 1842-1892) の文化史 Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung の如きは即ちその一例である。しかも今日では更に一步を進めて社會學 Soziologie に代へるに文化學 Kulturologie を以てせねばならぬと説くものがあつて、ウイヘルム・オストワルドの如きはその一人である。Kultur の語原はラテン語の Cultura agri で、耕作の意である。ローマ時代ではやはりこの意味にだけ用ひて、これを精神上にまでは轉用しなかつた。イギリス語の Culture は無論これから出てゐるが、しかし、主として品性 Character に関して用ひられ、むしろドイツ語の陶冶 Bildung の意味に近い。そして、この語を深い内面生活の發達を表すために用ひたのは、前述の如くドイツの學者である。文雅なフランスで Civilization が用ひられ、粗樸なドイツで Kultur が用ひられるのは偶然でない。就中何事にも深く掘り下げることが好むドイツの學者が、耕作の意味であつた Kultur を精神的開拓のことに轉用したのは、その氣風に最もふさはしいことである。

しかるに、惜しいことには、ドイツの文化はあまりに知と意とに偏して情を輕んじたので、高尚な人格を養成するには可なり缺點があつて、上品 Vornehm な人間となることが出来なかつたの

で、あの通り世界の憎まれものになった。この缺點については、戦争中から数年前死んだフランクスの哲學者エミール・ブートロー（Boutroux, Emil, 1845—1922）などが率先して頻りにこれを指摘してゐたが、今日はドイツの方でも気が付いて、教育はもう少し氣品 *Vornehmheit* を重んぜねばならぬといふ意見が勢力を得てゐる。

第三節 文化とは獨逸語の *Kultur* の譯語であつて、英語の *Civilization* に該當すべき語彙ではない。獨逸語に於ける *Kultur* も、通俗的には種々の用語例もあるけれども、學問的殊に哲學的にこの語を使用する時はある特定の意義を有する。ウ・ン・デル・パン・ド（Windelband, 1849—1915）及びリッケルト（Rickert, 1863—）等のドイツ西南學派の新カント派哲學者等は、自然と文化とを區別することによつて、その哲學上の發足點を決定してゐる。例へば「草木が生長する」とか、「水が流れる」とかといふ思想は、對象の存在を考量したところの思想であつて、單にその思想の對象が「如何にあるか」を言ひ表すだけで、それ以外の何物をも語るものではない。これは即ち自然科学の對象となる世界であつて、どこまでも存在するものとしてあるがまゝに叙述するより仕方のない世界である。しかし、思想の型としてこれに對立すべきものがある。それは「如何にあるべきか」といふ世界である。「人間は如何に行爲すべきか」、「真理は如何に眞なるべきか」と

いふのがそれである。「如何にあるか」と「如何にあるべきか」とは最後まで原理的に異なつた質問である。「如何にあるか」を問ふものを事實原理といふべくんば、「如何にあるべきか」と問ふものを價值原理といふ。かくして事實原理といふものが自然科学であり、「如何にあるべきか」を問ふものが哲學である。さてかくの如く存在と價值とが峻別されたとすれば、第三にはこの價值と存在との間に存在する思想が考へられることとなる。その思想は一面から見れば存在であるが、しかし、それは自然科学の取扱ふ世界ではなく、ある價值を負荷せられた世界である。この世界を稱して「文化」といふのである。即ちこの意味に於て文化は文化として存在する點では「種の存在世界」であるけれども、又存在が文化として取扱はれるためには、それは人生の價值によつて、染色されねばならないものである。例へば、「草木」「水」はそのまゝでは自然科学の取扱ふ單なる存在に過ぎないけれども、これらのものは、ある時に法律上の物權となり、ある時に經濟上の貨物となつてゐる。然らば、この物權の目的といひ貨物といふは、單なる存在に何等かの價值が加はつたものである。學問上ではこれを價值關係と呼び、または價值が存在に内在するといつてゐる。従つて文化とは價值が存在した一の意味的存在である。それは時空的、又は自然科学的存在をなすものではなくして、それとは離れた、その立場より超越した所の現象價値的存在をなすものと

いふことが出来る。更にそれを例證的に説明すれば、こゝに一本の樹木がある。その高さが六尺あつて、青い葉と赤い花を持つてゐるといふのは、單なる存在に就いての見方である。而してその樹木が拾圓の價格を有するものであり、彼の所有物としてその所有權を第三者に主張し得ると考へることは、この樹木を文化の一物として考察した見方である。而して又、この樹木の花は美しく、その花は愛護すべきものであると考へるのは價値を考慮してゐるのである。かくの如く文化とは單なる存在ではなく意味的存在である。(社會問題辭典に據る)

第六節 憲法發布の上諭の中に、「朕カ親愛スル所ノ臣民ハ即チ朕カ祖宗ノ惠撫慈養シタマヒシ所ノ臣民ナルヲ念ヒ其ノ康福ヲ増進シ其ノ懿徳良能ヲ發達セシメムコトヲ願ヒ……」とあるのは、即ち我が建國の主義も結局は國民の人格を養成するのを目的とする證據である。さればこそ憲法發布の翌年には教育に関する勅語を下し給うたのである。「懿徳」は醇美の徳。「民之秉彜、好之是懿徳。」(詩經)に基づく。懿徳良能の發達が憲法の主な目的である點は最も注意を要する。

設問 (一)文化と文明との區別は如何。(二)文化の特質を述べよ。(三)何故にドイツ文化は眞の文化と言はれなかつたか。(四)各種の國家を列舉せよ。(五)王道立國と文化國家との關係を設け、

一 我が國體の特質

要旨 我が國體を法律上と事實上とから説いて、謂はゆる國柄の意味を明かにする。

第二節 (一)「論言は汗の如し。」の論言の故事は禮記にある「王言如絲、其出如綯、王言如綯、其出如綯。」で、その註に、「綯は絲よりも、汗は綯よりも大なるもの。」とある。綯は綱、汗は糸の大束。また「汗の如し」の出處は、「出令如汗之出、汗出而不反者也。」(漢書、劉向傳)である。

(二)憲法とは國の政體の大原則を定むるものなり。(總論八東)

第四節 今日世界で王國と稱するものは、イギリス・イタリヤの外、ベルギー・オランダ・スウェーデン・ノルウェー・デンマーク・スペイン・ギリシヤなどがあるけれども、皆有名無實で、その外は皆共和國である。

設問 (一)君主立憲政體の意義を説明せよ。(二)我が立憲政體の實は建國以來存するといふのは何ぞか。(三)法律論の外に事實論を加へねば我が國柄は明かにならぬといふ理由は如何。

(三)夫主明君が臣の選擇に苦心した美談は、堯舜以來支那の歴史には多くある。支那では良い君主となるに資格はその補佐に人物を得ることと認識されてゐたやうである。そして、君臣水魚の交などといふこともあるが、それはたゞ君主とその補佐の大臣との間に限つて我が國の君臣の關係とはよほど違つたものである。

設問 (一)國民道徳とは何か。(二)國體破壊の議論に對して各國はどういふ取締方針を執つてゐるか。(三)我が國民道徳は教育勅語に言ひ盡されてある所以を説け。(四)我が國民道徳の大眼目は皇運の扶翼にあるといふ理由を説明せよ。(五)國家の生命とは何か。また、その誠とは何か。

(六)支那の昔の君臣の關係と我が國のそれとを比較して説け。(七)昭憲皇太后の御歌を臨解せよ。(八)仁慈一途、忠孝一致といふことを説明せよ。(九)支那の君主はその國民をどんなに見てゐるか。(一〇)我が國民道徳は學說でない所以を説け。(一一)「聯立てにあらず」といふ語の意味を説明せよ。(一二)我が祖先の國民道徳に對する態度はどうであつたか。(一三)我等は國民道徳に對してどういふ心得をななければならぬか。

補説 君臣の義とは、天照大御神高天原にまし／＼して、皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊に天位を傳へたまひし時に、八坂瓊曲玉・八咫鏡・草薙劍の三種の神器を授け給ひて、「葦原千五百秋之瓊瓊國、是吾子孫可王之地也。」と詔り給ひしより、此の神器を以て永く天位の信とたまひしかば、是より君臣の大義著れて寶祚の隆なること天地の分れし日より今日に至る迄、一人も天位を犯すものなきは、即ち君臣の義にして、其の教自然に備はれること言語を待たずして知るべきなり。父子の親とは、天照大御神神器を授け給ひし時、御手に寶鏡を取らせ給ひて、「吾兒視此寶鏡、當猶視親」と語りたまひしより、床を同じくし殿を共にして、寶鏡を以て神の神靈といつき給ひしより、父子の親彰れて、天日嗣を繼がせ給ふ大君は必ず日神の御末にまし／＼て、神代の古より今に至るまで、皇統易らせ給はず、寶鏡は天祖の神にて永く伊勢にまします。今も天皇大神宮を拜し給はば寶鏡に映り給はん御容は即ち日神と同體の親み盡きさせ給はねば、父子の親是より倅きはあらざるべし。天地の初に伊弉冉尊所創の歌を伊弉諾尊に先立ちて唱へ給ひしより、男神改め唱へ給ひしは、當時より夫婦の別明かなりと申すべし。一神此の國にまし／＼て、天照大御神・月夜見尊素戔鳴尊を生み給ひし時、天照大御神は高天原を治すべし、月夜見尊は夜の食國を治すべし、素戔鳴尊は滄海を治すべしと任じ給ひしは長幼の序なり。思兼命、手力雄命、兒屋根命、太玉命、建雷

寺・越田宗仲等の神祇心を同じくし天神を禮賛し奉り、各其の長ずる所を盡し、以て相輔けしは
 斯大の情と申すべし。かくの如く五體の教は天壤の物より立つて、今日に至るまで易ることなし。
 (會澤正志、無量壽寺) この論は會澤正志が、物祖林並にその門下の太宰春臺などが、我が國民の道
 といふものを知つたのは傳説傳來以後のことであると説くのを駁正したものである。

會澤正志は名は安、正志諱しくは正志齋はその號。剛はゆる水戸學の大成者。文久三年歿、年八
 十二。

四 我が國民性としての氣韻

要旨 本課は主として我が國民性の特徴の一つは氣韻であることを述べ、且高尚な眞の趣味を養
 養する必要を説く。

本居宣長の大和心を朝日に匂ふ山櫻花に譬へた歌は、よく我が國民性の特徴を言ひ表したもので
 ある。本課に説くところを要約すれば、この歌の意に外ならぬ。我が國民性をこんな點から見る
 のは、たゞ忠孝ばかりを我が國民の特色とする狭い見解よりも、却つてよくその眞相を穿つもの
 であると思ふ。

第二節 エマソンは形式に囚はれる謂はゆる藝術家を評して、「この人々の修養は全く局部的で
 あつて、枯れた材木のその一部を摩摻すれば火を生ずるけれども、他は悉く冷かなやうなもので
 ある。」といつてゐる。(全集第二卷論文集中の「詩人」The Poet)

第三節 我が國の詩は萬葉集などにかなり崇高なものもあるが、想像の豊富な點ではまだ遠く外
 國の詩に及ばぬ。このことは我が文學史を讀めばわかる。杜甫ダンテ・シェークスピア・ゲーテな

どに匹敵する詩人のないことは、残念ながら何人もこれを認めないわけにはいかぬ。華嚴經の如きは散文の詩で、その思想の博大なことは殆ど空前絶後といつてよからう。

杜甫は、字は子美、少陵と號した。唐の大詩人で、大曆五年歿、年五十九。

ダンテ (Dante, Alighieri, 1265-1321) は、イタリアの大詩人。

趣味といへば藝術家だけのものと思ひ、また、氣韻と武勇とは相容れぬと考へるなどの誤をこの機會に正すがい。臨終に財産上の遺言をせず歌を詠む高潔な氣風などには、特に説明を加へる必要がある。

第四節 (一) 武人の名歌の代表として左の三首を採録する。

ほととぎす名をば雲井に揚ぐるかな弓張月のいるにまかせて (源賴政)

さどなみや志賀のみやは荒れにしを昔ながらの山さくら花 (平忠度)

山は裂け海はあせなん世なりとも君にふた心われあらめやも (源實朝)

(二) この外にも、槊を横たへて詩を賦すといふ文雅な武士が我が國には昔から多い。上杉謙信などはその好模範である。

(三) 支那に降伏の儀式があつて、我が國に切腹の儀式があつたのはよい對照である。例へば、支

那の歴史には面縛といふことがある。これは「縛三兩手于後、惟見其面。」と、左傳僖公六年傳の註に見えてゐるとほり、一種の降伏の儀式である。また史記に、「秦王白馬素車、係頸以組、降漢王于軹道傍。」とあるのも同様である。その他、もつと丁寧な降伏の仕方もあつた。また、西洋でも昔は降伏の印として敵に土と鹽とを捧げるやうな例があつた。しかるに、我が國民は幸ひかやうなことを知らずに來た。知つても恐らくはこんな見苦しいことは爲すに忍びなかつたらう。「軹道」とは岐路をいふ。こゝでは亭の名。長安の東十三里にある。

設問 (一) 氣韻とは何か、その藝術との關係を述べよ。(二) 我が國民の多數は皆小藝術家であるといふ理由を述べよ。(三) 武士の氣韻について述べよ。(四) 氣韻は我が國民性の一つの特徴である所以を説明せよ。

補説 風流 みやび好むもの、今の世にいと多かれど、いづれをまことのみやびとはいひも定め

ん。たゞ月を見花を見るとても、いかでいはん。歌よみから、うた作るとて、いかでいはん。今の

みやびといふは、まづわが名を街ひてんと思ふより、をかしと思はでも、いにしへ人の好みしもの

は、物まねびして、それをも名得んことをのみ思へば、心にもあらぬことを飾みなし、あるは奈良の都のふるごとを集めて作りなせど、よみなす心のうちは、今の世の末が末なるよりを改めず。かくて古にかへせりと思ふもあるべし。または世に仕ふる道をもよそにして、人に高ぶるみやびもありなん。ことに月花の姿とても、それをばよそになして、たはれたることのみ夜をあかすななどはいふにも及ばずなん。いでや、ものよならば、かの架橋たへて漢詩よみ、弓に矢はけて歌よみしなどは、まことのみやびなるべし。みな、わがすべきことをもせず、わが程を知らで、いやしきものは高きまねびし、高きものはかなき住ひなんどのまねびし、からうたつくるものは、唐國の物商ふ賤にもあれ、うるま(新羅の征伐鳥、今の羅波島)・くだらの人も、唐國に近しとてや、その書いたるものなど、殊にたふとぶたくひもあり、歌よむものは雲の上人ならば、いつも名だたる人のやうに覺えて細き歌をも寫しものして、もてあそぶもあるべし。またはふるまもの集むとて、今の用あるものに換へても、用なきものをもとむるもありぬべし。みやびは花のかをりなり。花と實とありて足りなん。されど、このかをりありてこそ、梅は桃にまさりぬれ。(松平定信 花月草紙)

五 國民性と國民文化

要旨 まづ各國民にはいづれも異なつた國民性のあることを述べ、次に我が國民性と國民文化の特徴とを挙げ、終に國民性についても採長補短の必要のあることを説く。

第一節 (一)この事實は外國の劇を観る時に最もよく知ることが出来る。こゝぞ思入れ澤山であると思はれる所が、あつさりと違つてのけられたり、何でもあるまいと思ふ所が意外念入りに演ぜられたりすることが少くない。それで始めて今まで本を讀んで豫期してゐたことは、全く我が國の人情を基として想像したものに過ぎなかつたことが解るのである。

(二)上欄のキ・プリング (Kipling, Rudyard 1865—イギリスの詩人) の原句は On East is East and West is West and never the twain shall meet.

(三)物の名も處によりて變るなり難波の蘆も伊勢の濱萩 (連歌)

第二節 ノルストレーム (Norstöm, Vitalis) はスウェーデンの學者。

第四節 次の「文化と文化國家」の末節を参照して教へるがよい。

第六節 今日の國民優生學 National eugenics などは國民性を根本的に改善しようとするものである。

設問 (一)國によつて違ふ人情について説け。(二)一國の風とは何か。(三)我が國民性の特徴を挙げよ。(四)我が國民文化の特徴は如何。(五)我が國民文化が徳の文化であるわけを問ふ。

補説 (一)天才は、ドイツ人には根に、イタリア人には梢に、フランス人には花に、そしてイギリス人には實に、比較的多く含んでゐる。(カント) Das Genie schlägt bei den Deutschen in die Wurzel, bei den Italienern in die Krone, bei den Franzosen in die Blüthe und bei den Engländern in die Frucht. (二)「氣候と文明」(Civilization and Climate. 1915)と題する中外文化協會出版の譯書(ニール大學講師エルズワース、ハンチントン著)に、左のやうな表が出てゐる。もとより僅かに五十人の寄稿によつたものであるから精確なものとはいへぬが、多少は當つてゐると思はれる點がある。それどころに採録することにした。

最高文明の諸特性分布表

地名	創意力	新思想の實現	系統學の開展	長期世界に及ぶ大規模の事業	他種人の支拂	非常な進歩	衛生設備	誠實及道徳の標準	生命の安全	藝術の適合	文學の對美	自然の對美	文明の平均	五十名の寄稿者に依る等級
大不列顛	10	7	6	0	9	5	7	7	4	4	8	9	8	0
北佛蘭西	6	8	8	0	3	9	5	2	0	0	0	4	2	0
白耳義及	3	5	3	2	5	8	7	1	0	1	1	0	2	0
和蘭	8	8	9	6	2	8	8	0	9	0	0	0	2	0
瑞西	3	2	2	1	1	8	8	2	9	2	6	4	5	9
伊太利	3	4	3	1	1	8	8	7	9	2	7	2	4	9
伊太利	0	2	2	0	1	4	8	5	9	2	7	2	4	9
合衆國	1	9	2	1	3	7	4	6	5	1	1	1	7	0
墨西哥	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
アルゼンチン	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
ブラヂル	3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
日本	3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1

(三)優生學はまた優種學人種改良學なども譯する。その原語は eugenics であつて、元は優れた生れといふ意味のギリシヤ語である。主としてメンデル (Mendel, Johann Gregor. 1822-1884) などの生物に關する遺傳學を人間に應用して、心身ともに優良な子孫を作つて、人種を改良しよう

とするものである。それで、その方法としては、一方には遺傳病の撲滅を圖り、他方には配偶者の選擇を嚴にして、なるたけ悪い遺傳を防がうとするのである。この學の開祖は、イギリスの科學者で特に人類學者として名高いガルトン (Galton, Sir Francis Galton) チャールズ、ダルウインの従兄弟であるが、今日ではアメリカに於て最も熱心に研究されてゐる。アメリカは殆どすべての世界の人種を集めてゐる國だけに、やゝもすれば優良人種が劣悪人種に犯される心配がある。その上に、何事にも世界一になりたいといふのが同國民一般の宿望であるから、自然こんなことの研究が盛になるのである。優生學と密着な關係のあるものに優性學 (Eugenics) といふものがある。これは優生學が主として人間の性質の先天的原因である遺傳に注意して人間を改良しようとするものに對して、専らその後天的原因である人間の境遇を改善して、同じ目的を達しようとするものである。詳しくいへば、人間が生れた後に處する境遇、例へば、衛生教育、經濟、家庭及び社會等のやうな諸々の周圍の状態を改善し、またはその最善の影響を利用して、これで以て人間の性質の改良を圖らうとするものである。これもまた生物學上の種族改善の方法から思ひついたもので、優生學と同じく、近世科學が人間改造上に應用されたものである。

優生學でも、優性學でも、これを十分に實行して見れば、必ず人間の心身を根本的に改善し得る

ことは疑もないが、しかし、人間は動物や植物のやうにこれを意のままに取扱ふことが出来ぬ。それで人種改良は馬匹改良や果實改良などのやうに簡単に解決の出来る問題でない。アメリカでは白人と黒人との結婚を禁ずるのみならず、近來はまた或州では悪疾者の結婚をも禁じてゐるが、それが人種改良の上に果してどれだけの實功を奏するかは、これを將來に徴するの外はない。けれども、ともかく一定不動のやうに思はれてゐた國民性にでも、相當に人工で以て改良を加へ得る餘地のあることだけは、今日ではもはや誰もこれを疑はぬまでになつてゐる。

六 文化と文化國家

要旨 近時の流行語である文化の概念を説明し、各種の國家を列挙して結局國家はこれを文化國家に進める必要のあることを主張する。

第四節 文化 Kultur と文明 Civilization とを區別しようとするのは近來のことで、その起りはドイツである。ドイツでも初は主に Civilization をドイツ讀にしてそのまま用ひたが、段々その意味の表面的なのに不満を感じて、新に Kultur と云ふ語を採用し、そして Civilization を知らず識らずの裡に發達する文物の意味とし、Kultur を自覺反省によつて根強く心の奥から湧出る精神的産物と視るやうになつた。Civilization はラテン語の Civitas (都市) に基ついたもので、粗野の反對である都雅の意味である。この語は初めフランス人に用ひられて、後にはイギリスにもドイツにも輸入された。そして、フランスのギゾー (Guizot, François, 1787—1874) や、イギリスのベックルの文明史はドイツ語にも翻譯されて大いに歡迎されたが、しかし、その頃からドイツの學者は既にこの語に嫌味たるものがあつて、文明史に對して文化史を書き始めたのである。フリードリッ

・ハルツ・ハルツ (Halward Friedrich, 1842—1922) の文化史 Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung の如きは即ちその一例である。しかも今日では更に一步を進めて社會學 Sociologie に代へるに文化學 Kulturologie を以てせねばならぬと説くものがあつて、ウエルヘルム、オストワルドの如きはその一人である。Kultur の語原はラテン語の Cultura agri で、耕作の意である。ローマ時代ではやはりこの意味にだけ用ひて、これを精神上にまでは轉用しなかつた。イギリス語の Culture は無論これから出てるが、しかし、主として品性 Character に關して用ひられ、むしろドイツ語の陶冶 Bildung の意味に近い。(第十三課「研究と修養」の課の「修養」は品性の陶冶といふことよりも少し廣い意味で、人格の涵養といふ方に重きをおいてある。)そして、この語を深い内面生活の發達を表すために用ひたのは、前述の如くドイツの學者である。文雅なフランスで Civilization が用ひられ、粗樸なドイツで Kultur が用ひられるのは偶然でない。就中何事にも深く掘り下げることを好むドイツの學者が、もとは耕作の意味であつた Kultur を精神的開拓のことに轉用したのは、その氣風に最もふさはしいことである。

しかるに、惜しいことには、ドイツの文化はあまりに知と意とに偏して情を輕んじたので、高尚な人格を養成するには可なり缺點があつて、上品 Vornehm な人間となることが出来なかつたの

で、あの通り世界の情なれものになつた。この缺點については、戦争中からこの開死んだラッセルの哲學者エミール・ブートロー(Boutoux, Emil, 1851-1922)が著書で補充して列挙しこれを指摘してゐたが、今日はドイツの方でも氣が付いて、教育はもう少し氣品 *Vornehmheit* を重んぜねばならぬといふ意見が勢力を得てゐる。

第六節 (一)憲法發布の勅語の中に、「朕が親受スル所ノ国民ハ即チ朕カ祖宗ノ真傳ヲ承シタマヒツ所ノ国民ナルヲ念ヒ、其ノ康福ヲ増進シ其ノ徳行良能ヲ發達セシメンコトヲ願ヒ……」とあるのは、即ち我が立國の主義も結局は國民の人格を養成するのを目的とする證據である。さればこそ憲法發布の翌年には教育に關する勅語を下し給うたのである。「徳行」は徳美の徳。「民之氣品」は「徳行」(精神)に本づく。徳行良能の發達が憲法の主な目的である點は最も注意を要する。(二)には「文化とは人間化 *Veranschlichung* としよ意に外ならぬ。」と、ドイツの學者ミューラー・ライエルはその著「生活の意義」*Der Sinn des Lebens* の中に説いてゐる。

設問 (一)文化と文明との區別は如何。(二)文化の特質を述べよ。(三)何故にドイツ文化は眞の文化と謂はれなかつたか。(四)各種の國家を列舉せよ。(五)王道立國と文化國家との關係を説け。

七 家庭生活

要旨 家庭生活は教育上、風俗上に重大な關係があるから、これを大切にすることを要する必要があることを説く。

第一節 (一)充國曰、百聞不如一見。(漢書、趙充國傳)

(二)スマイルズの「兒童がその環境で……」*They (children) insensibly come to resemble those who are about them—as insects take the colour of the leaves they feed on.* は四國立志編第十二編にある。

第二節 (一)「家庭を城郭……」は、*A man's house is his castle.* としよイギリスの諺から採つたが、これほもとエドワード・コーク(Coke Sir Edward, 1551-1633)が、家宅襲撃に際しては隣人を集めて防禦し得るといふ法理を説明するために、*For a man's house is his castle.* としたものに本づいたもので、普通には「自分の城郭である」*My house is my castle.* とする。この思想は我が國にも昔からある。たゞし、我が國ではこの思想を擴充して、イギリスのやうに早

くから政治上・法律上の原則とするまでには至らなかつた。

(二) シャール・ワグネル (Wagner Charles, 1834-1918) は、フランスの學者。この語はその邦譯「單純生活」から採つた。

第三節 (一) 一家仁、一國興、仁、一家讓、一國與、讓。(大學)

(二) 我等の社會に於て屬する小さな仲間を愛するのは、公衆に對する愛情の萌芽である。(ニドモ
ハハ、マタ) To love the little platoon we belong to in society is the germ of all public affection.
(西國立志編第十二編にある)

第四節 (一) 「孔子の教……」は、大學に、「古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其

國者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。」とあるのを指して
54。

(二) 人有、恒言、皆曰、天下國家。天下之本在國、國之本在家、家之本在身。(孟子、滕文公篇下)

設問 (一) 家庭の感化力を説け。(二) 家庭生活と風俗との關係について述べよ。(三) 家庭生活と

博愛人道との關係を説け。

補説

家庭は社會の結晶、一國民品性の仁核である。そして、この源泉から、それが純であらう
と不純であらうと、公私兩方の生活を支配する習慣・主義・原則が発生するものである。國民は育
兒室から出て来る。輿論そのものさへその大部分は家庭の産物で、また、最善の博愛も爐邊から
出て来るものである。「我等が社會に於て所屬する各自の小さな仲間を愛することは、公衆に對す
る愛情の萌芽である」とハルトは云つてゐる。(キルマン) The home is the crystal of society—the
the nucleus of national character; and from that source, be it pure or tainted, issue the habits,
principles, and maxims which govern public as well as private life. The nation comes from the
nursery. Public opinion itself is for the most part the outgrowth of the home; and the best
philanthropy comes from the fireside. "To love the little platoon we belong to in society," says
Burke, "is the germ of all public affection."

八 社會奉仕

要旨 社會奉仕は人間當然の義務であつて、その必要は今後益々増加するばかりである。しかもまた、家庭の自衛上から考へても、これを怠つてはならぬ次第を説く。

第一節 社會奉仕の原語 Social service は、慈善 Charity・救済 Relief を主とする意味の語であるが、その事業は益々複雑になる。近頃我が國にも起りかけた隣保事業 Settlement work の如きは、例へば、貧民窟などに奉仕事業の中心をおいて、その環境を衛生的・教育的また經濟的に改善しようとするもので、仕事は頗る廣汎である。

第五節 (一)今日の社會奉仕の事業は、社會の疾患・害惡を救済することから、更に進んで、これを未然に防ぐこと、即ち豫防 Prevention となり、そして、結局は理想的社會を建設しようとする積極的目的を有する。

(二)社會奉仕に關する論說記事は、協調會發行の「社會政策時報」や、社會事業協會發行の「社會事業」といふ雜誌に最も多く見えてゐる。

設問 (一)社會奉仕の意味を問ふ。(二)何故に社會奉仕は益々必要になつて來るか。(三)社會奉仕が我等の義務である理由を説明せよ。(四)何故に社會奉仕は家庭のためにも必要であるか。(五)今日の我が國の社會奉仕の事業について知るところを述べよ。

補説 (一)現今行はれる社會奉仕を目的とする事業には、幾多の種類・性質のものがある。慈善救済を主とするものもあれば、感化・教養を主とするものもあり、矯風を主とするものもあれば、授産を主とするものもある。どれも皆人間の社會奉仕の心から出てるが、この心は愛國心のやうに絶對的でないのが常である。愛國心の場合にはすべてを犠牲に供することを最後の目的とするが、社會奉仕の場合にはたゞ有餘を人に傾けるといふことが普通になつてゐる。例へば、義勇奉公の際には、身を殺しても仁を成さうといふのであるが、社會奉仕の際には、人の窮を救ふために自分を裸にすることはない。この場合には、大體富者が貧者を救ひ、賢者が愚者を救へ、強者が弱者を扶けるまでのことである。犠牲を拂ふとはいふものの、實はその所有の幾分を犠牲にするに過ぎぬのである。これは社會奉仕の義勇奉公などと異なる點である。しかし、これによつ

て社會奉仕の道德的價値を輕視してはならぬ。以上のやうなことが行はれるので、社會の缺陷や人間の不幸がどれほど救はれるか知れぬ。人々は各々自分の有餘を以て他の不足を補はうとする精神さへあれば、世の中は案外樂なものになるであらう。

右のやうな性質のものであるから、社會奉仕にはとかく不徹底なところのあることを免れぬ。同じ有餘の割きやうにでも、人によつて大小の差が甚しいばかりでなく、中には世間に對する申譯までに莫大な財産の中から九牛の一毛ほどの喜捨をして、慈善家顔をしてゐるものがある。近來、自分の一切の欲望を棄てて、専ら世のために社會奉仕をしようと企てるものも多少出て來たやうである。こんな篤志者の外にも、かやうな精神は熱心なキリスト教の外國宣教師などについても相當にこれを見ることが出来る。かういふ精神でやると、社會奉仕も眞によく徹底するが、しかし、これを誰にでも期待することはむづかしい。普通の人にはやはり身分相應に或はその財産を以て或はその心力を以て世のために盡す心掛があればよい。たゞこの際に誰にでも無くてならぬのは、社會奉仕を自分の義務と思つて、喜んで社會のために盡すといふ精神である。

(二) 近來社會奉仕が大規模で行はれるやうになつたに伴うて、これを科學的に研究するものも出て、社會奉仕は建築のやうなものである。家屋を建築するつもりで奉仕をやつて、それで以て社

會を改造せねばならぬと説くものがある。(シカゴ大學の社會學の教授、ハンダーソン (Henderson, Charles Richmond, 1864) は、これを社會建築 Social architecture と名づけてゐる) 當面の急を救ふこともとより必要であるが、社會奉仕の最後の目的は、社會改善即ち理想的社會を實現する點にあらねばならぬから、その仕事もかういふ風によほど科學的に考へてしななければならぬ。昔のモーリス (Maurice, Frederick Denison, 1827) や、ラスキンなどの謂はゆる社會改善家のやつたやうな、たゞ精神的なものでなく、もつと科學的に廣汎にまた深刻に考へられたものでなければ、今後の仕事としては十分に功績を擧げることが出来ぬ。しかし、いづれにしても、その本となるものは社會に對する奉仕の心であるから、この心を青年の頃から養成しておくことは極めて肝要である。

(三) 社會下層の事情に通ずることも、階級觀念の弊を除くために必要であるが、まだよく人生を理解せぬ青年は、やゝもすればこれがために一の階級觀念から他の階級觀念に移つて、徒に勞働者などの味方になつてしまふことがある。そればかりでなく、甚しきは下層社會の惡風をそのまま眞似ることさへある。それゆゑ、このことについては十分注意して、輕率なことをさせぬやうにせねばならぬ。イギリスでトインビー、ホール Toynbee Hall や、アメリカで隣保館などに出入して、貧民と親交してこれを指導するものは、大概大學以上の男女の學生等である。

九 人類愛と世界平和

要旨 世界平和は人類愛の養成によつて始めて期待されるわけを説く。

第一節 ラッセル伯 (Russel, John, 1792-1878) は、イギリスの政治家。この語はユース、オヴ、ライフの中に引用されてある。

第二節 我が國民はたゞ一度元寇の時に對馬の邊で外敵に殘酷な目にあはされただけで、幾度かの外征にはいつも勝利を得たから、異民族間の戦争にはどれほど人間が凶暴になるか、この恐ろしい經驗が殆どない。随つて外人に對しても概して憎惡の念が少い。また敵國の捕虜をよく保護してやつたことは、日清日露日獨の戦役中の著しい事實で、これは當時、敵國でも十分に認め感謝したところである。青島の捕虜などが、いかに我が國の待遇の厚いのを喜んだかは、當時のドイツ新聞に發表された日本からのいろ／＼の通信に見えてゐた。

第四節 我が國でも、維新前までは西洋人を犬羊などと呼んで卑しめたこともある。平田篤胤は、オランダ人は犬の眼つきをして、それが片脚を擧げて放尿するところまで全く犬に似てゐると眞

面目に説いてゐる。また西洋の方にも同じやうな誤解がある。猫の鼻に狐の眼をもつた日本人は、その常職が戦争であると考へてゐるものさへも少くはない。

第五節 たゞ同じ文化を有する民族だけを受して、謂はゆる同化し難い民族を排斥したり迫害したりするやうな國民は、どれほど人道博愛を口にしても、眞に人類愛をもつてゐるものとはいはれぬ。

第六節 國際聯盟はいゆるヴェルサイユ會議に於てアメリカ合衆國大統領ウィルソンの發議に基づき、イギリス・フランス・イタリヤ及び日本をおもな同盟及び聯盟國とし、これにベルギー以下の二十二箇國を加へてこれを一方とし、ドイツを他の一方として協定した平和條約である。その趣旨及び目的については、「諸約國ハ戦争ニ訴ヘサルノ義務ヲ受諾シ、各國間ニ於ケル公明正大ナル關係ヲ規律シ、各國政府間ノ行爲ヲ律スル現實ノ規準トシテ國際法ノ原則ヲ確立シ、組織アル人民ノ相互ノ交渉ニ於テ正義ヲ保持シ、且嚴ニ一切ノ條約上ノ義務ヲ尊重シ、以テ國際協力ヲ促進シ、且各國間ノ平和安寧ヲ完成セムカ爲、玆ニ國際聯盟規約ヲ協定ス」と定めてある。この規約によると、聯盟國は互にその領土の保全と政治上の獨立とを尊重し、必要已むを得ぬ程度までに軍備の縮小をはかり、國際上の紛議はこれを仲裁裁判に附するなど、いろ／＼な義務を負つてゐる。

る。要するに、一八九八年、當時のロシア皇帝によつて始めて發議されて以來、幾度か企てられた萬國平和會議の趣旨を、この規約によつて實行しようといふのは外ならぬ。

國際聯盟が成立つた後、或理由のためにこれに加はらなかつたアメリカ合衆國では、一九二二年（大正十年）、ウィルソンの後継者であつた大統領ハーディングが主催者となつて、イギリス・フランス・イタリア・日本及び自國について、まづ海軍だけに關する比例を定めて軍備縮小の協定を遂げ、目下關係諸國はこれが實行中である。また一方國際聯盟も、一九二四年（大正十三年）に、おもな國の首相が會合し、一般の軍備制限に關して審議し、聯盟の趣旨を貫徹するやうに努めた。なほ今日も引きつゞいておもな列強はこの問題の解決に盡力してゐる。

設問

(一)愛を人類愛まで擴充せねばならぬ必要を問ふ。(二)何故我が國民には民族憎惡の念が少いか。(三)國家愛のために人類愛を犠牲にしてはならぬわけをいへ。(四)他の國民を理解することの必要を説け。(五)人類愛には高尚な精神が伴はねばならぬといふのは何故か。(六)國際聯盟とは何か。(七)人類愛を養成するのは特に今日の急務であるわけを説け。

補説

國際聯盟のことについては新渡戸稻造氏の「我が國民に訴ふ」(太陽、大正十四年二月號)が最もよい参考になると思ふから、左にそれを摘録する。

國際聯盟を否定しようとする人々の論理の根據は「人間はすべて鬭争の本能をもつてゐる。即ち心理學者のいふ Pugnacity (突撃性) をもつてゐる。戦ふ氣分があるのであるから、これを人間から取去ることは出来ない。殊に男子は戦をもつてその本領とし、戦の上手な戦に勝つものが、いはゆる男の中の男である。ゆゑに、この Pugnacity をもつてゐる人間を以て構成してゐる社會國家間に、戦争の絶えることのあらうはずがない。戦争を防止しようとするものがあつたなら、これらの人間の本能を無視してゐるものであつて、それは一顧の價値だにないものである。」といふのである。人間に鬭争的本能があるといふことは、私もこれを認めるに躊躇するものでない。しかしながら、本能の存在を認めるといふことは、本能そのままの奔放を認めるといふことではない。本能はあるがこれは本能の赴くがまゝに認めるわけにはゆかない。その他人間には性慾の本能があり、物品を取得する本能もある。これらをそのままに認めることになれば、社會或は國家の秩序は直ちに亂れてしまふと同様に、この鬭争の本能も、その奔放するまゝに任せておくといふことは、亂世續きで社會組織も不可能となる。この鬭争の本能はそのまま戦争といふ人殺の

形に表さないで、文化人らしい他の形に轉回して現すといふことが大切である。

今から約二十年前、英國の平和論者アレキサンダー氏が我が國に来たことがある。そこで貴族院議員五六名、宗敎家二三十人、その他の有志が氏を歓迎したことがある。この席上平和論に關し次のやうなことを述べたことを記憶してゐる。

「私は平和はこれを極力讚美する。しかし、人間には悲しいかな戰の本能がある。戰といふことと平和といふことは、相矛盾し、相衝突する二つの概念である。であるから、我々の希求する平和を求めようとするならば、その戰の本能を他の形に轉回して表さねばならぬ。」

ところが氏は連座に、「ではその方法はどうかしらぬか、或はオリンピック、クゲームのやうなものか。」との間に私も窮したことがある。もつともオリンピック、クゲームのやうなものもその一つであらうが、よく考へて見ると種々の方法があるやうに思はれる。

その後五六年を経て、米國の有名な心理學の大家ジュームス氏の平和論が發表されて、歐米の讀書界を風靡したことがあつて、私もそれを讀んだ。ところが氏の稱へてゐることは私が既に二十年前稱へた上述の趣旨であつたことに驚いた。この趣旨から見ても、人間の闘争本能を戰爭の形として現さなくても、他に方法があり得るといふ確信が一層固くなつた。

國際聯盟は、この根據に立つてゐるものである。闘争本能を戰爭の形にして現してはいけない、その本能を他に善導し轉化するといふのが國際聯盟の主張である。見方によつては國際聯盟總會でも一の闘争場である。戰爭場ではないが戰爭場と見ることが出来るのである。國際聯盟は戰爭を防止して、即ちこれを制度化する機關であるから、この戰場では決して暴力即ち兇器の使用を許さない。その代り辯論の方法によつてすべてを解決しようとするのである。

國際聯盟に於ては、大國が跋扈して小國を壓迫するとの疑をもつてゐる人もある。けれどもこれはその實狀なり性質なりを知悉しないもの言であつて、決してさういつたやうな憂はないし、またさうあるべき性質のものでもない。凡べて大國であらうと小國であらうと一視同仁、その關何等差等のあるべきはずのものではない。私は大國の跋扈は全然ないなどは斷言しない、たゞ國際聯盟で跋扈しないといふのである。大國が跋扈すると假定したところで、この跋扈が國際聯盟のために強まるものでなく、寧ろ聯盟活動以外に存するものと思ふ。

私は同胞の中には、大多數國際聯盟に冷淡であり、その存立の可能性を疑ふものが多いといふことを聞いたが、これが事實だとするならば誠に遺憾なことであると思ふ。今日の世界の人類、世界の各國にとつて、この國際聯盟は必要缺くべからざるものであつて、戰爭の防止ほど今日の世

界にとつて必要なことはない。その存立の可能性云々を疑ふといふのも、それは世界各国、世界人類の覚悟如何にあるといはねばならぬ。

私は現在、我が國の立場から國際聯盟を維持しようと思むばかりでなく、國際聯盟を維持することによつて、我が國が世界に相當の地位を維持することが出来る時まで信ずる。國際聯盟に加入し、これを鞏固に維持することは、決して我が國のために禍するものでなくて、我が國の地位を益々安全鞏固ならせる所以であると信ずる。

次に國際聯盟が成立してから、滿五年に垂んとする歳月を閲しながら何等の實績を示してゐないではないかと説くものがある。これらの説は我が國人間にもかなりあるらしい。しかし、これは顯著な實績と効果とを収めてゐることを更に調査しない人の説である。

勿論過去に於ても、ヨーロッパの歴史にはこの聯盟的な組織、少くとも聯盟に似た試験が存在してゐたことは事實である。そして、それらが何等の功績を残さなかつたことも事實である。何故かといへば、それらの聯盟は決議の實行機關を有しなかつたからである。けれども、現在の國際聯盟は、實行機關である理事會と事務局をもつてゐる。そして、決議の實行を各國に督促してゐるのである。

で、國際聯盟は、このやうにかなりの永久性をもつてゐるといふ點に、その効果が發生するわけである。世界の人類に國際心を養成漸養させるといふ點に於ても、重大な使命をもつてゐる。しかし、この國際聯盟が存在するからといつて、直ちに絶對的に戦争を防止するわけには行かないかも知れない。殊に今なほこの國際聯盟に加入しない幾多の有力な國家が存在する以上、何時戦争が勃發するかも知れない。

國際聯盟が成立して、事務局が設置されて以來、聯盟は五回に亘つて戦争を防止してゐる。まだこれを知らない人があるかも知れないが、その一回はフィンランドとスウェーデンとの間の國際關係が危機に瀕した時、聯盟理事會はその仲裁に入つて紛擾を納めさせた。またリスアニアとポーランドとの争は實際戦争してゐる間、理事會で兩國の代表を招き、遂に休戦させた。またアルパニヤとユーゴ、スラビヤとの間に風雲急を告げた時も、遂に調停した。なほドイツとポーランドとがシレシヤ州の争奪で危機に陥つた時も聯盟は中に入つてこれを解決した。近くはイタリアのムッソリニがギリシヤに對して強硬手段を執らうとしたことがあつたが、これも聯盟は中に入つて中止させた。

このやうな實際の事例が示してゐるやうに、國際聯盟が世界の戦争を未然に防止した點に於ても、

この聯盟の實績は淡却しがたいものである。ゆゑに、國際聯盟は無益無害であるとか、何等の功績を残してゐないとか難するのには甚だ當らない。人或はいふであらう、「右の例では僅に小國間の葛藤を治めただけだ。」と。しかし、かの世界大戰のやうに近來の戦はどんな小國から火の手を起すか知れぬやうであるから、戦争防止の効果は國の大小を論じない。またシレシヤ問題のやうなのはドイツとポーランド間の關係に始り、英佛間の親疎問題にまでなつたからであるのを見れば、この點に就いては小國侮るべからずである。

次に序ながら國際聯盟の組織について述べたい。現在この聯盟に加入してゐる國は五十五箇國である。であるから世界の大部分の國を網羅してゐる。まだ加盟しない國はロシア・ドイツ・メキシコ・エクワドル・トルコ・アフガニスタン・米國ぐらゐるものであつて、他の獨立國の全部は殆ど加盟國である。そして、これ等の加盟國から各代表者を出して協議するのであるから、この國際聯盟は、國際會議といつてもいい。即ちこれらの五十五箇國から各一人乃至三人の代表者を出して、一ヶ月ぐらゐにわたつて總會を開くのである。總會の使用語は英語とフランス語であるが、これは單に便宜上の用語にしてゐるわけで、決して公認語と稱するのではない。そして、その總會で決議されたものは、十ヶ國代表の組織する聯盟理事會に廻附される。理事會は國家の内閣に該當

するやうなものであつて、年に四回、一週宛ぐらゐづつ集會して、その實行案を決定するのである。これには、我が國から近頃は石井大使が出席してゐられる。その理事會で決定したものは事務局に廻される。事務局には一人の英人局長をおき、フランス・イタリヤ・日本の各一人づつの大長が任命されてゐる。すべてで四十箇國からの人が集つて、その數四百七十人にも達してゐる。その中日本人は四人しかゐない。すべて事務局の役人は聯盟といふ團體から任命されてゐるので、各自の政府から任命されてゐるのではない。國際聯盟はこのやうに確然たる組織の下に着々實績を残しつつあるのである。私は將來、地球上に紛議が起つたならば、必ず國際聯盟の力によらなければならぬと信ずる。随つて世界各國とも、國際聯盟熱は漸次高潮しつつあるやうな状態である。

この國際聯盟の効果を疑ひ、その可能性を否定する思想があることは、最も悲しむべきことである。殊に同胞間にこの思想がかなり根強い力をもつてゐるといふことは、我々の最も惜しむべきことである。随つて我が國人はこれらの思想を矯正するがためには國際心涵養をもつて目下の急務として欲し。

その國際心とは何であるかといへば、國際間の問題なり關係なりを解決するにあつて、相互の

立場を同情的な態度で見るといふ心である。即ち無理やりに我意を通さうとしないで、他國の主張利害、立場をも一步退いて考へてやるといふ心を意味するのである。一言すれば、コンプロマイズの精神を以て國際問題に當る覺悟である。

私は國際間ばかりでなく、人生も社會も凡べてこのコンプロマイズであるとさへ信じてゐる。このコンプロマイズがあつてこそ、共同生活は成立し得るのである。

國際聯盟はいふまでもなく、このコンプロマイズをその骨子としてゐる。この國際心であるコンプロマイズの精神を以て、將來の日本も維持されるのである。少くとも、我が國の若い人々によつて我が日本はその使命を全うすることが出来る。私はかう思ふ時に、我が國の前途に多大な囑望を禁じ得ない。

では、次に國際心と愛國心とは矛盾するか、相互に容れぬか、何國民にしても國民である以上愛國心のないものはない。即ち自國を愛するといふ性と本能を持たないものはない。そして、何國の教育に於ても主義として愛國心を養成する。これは國家といふものが存在する限りその養成は當然國家の義務である。

翻つて思ふに、この愛國心とは自己を愛するといふ人間の本然の欲求にその源を發してゐる。自

己をよりよく愛するといふことは、誰もが把持するところの欲求である。この本然の欲求の擴大し擴張されたものが、即ち愛國心なのである。随つて自國をよりよくし、自國を愛する念慮は、決して否定し否認すべきものではない。また否認さるべきものでもない。これは益、正しい意味を増長すべきものである。

しかしながら、この謂はゆる愛國心は、單に自國ばかりの、しかも現在の利益、或は自國の都合ばかり主張するといふことではない。言ひ換へれば、他國はどんな不利益を蒙つても、またどんな窮狀に陥つても、更に他國がどんな迷惑を受けても、自分の國さへ有利であり、自分の國さへ都合がよかつたならば、他を顧みないやうな心では本當の意味に於ける愛國心ではない。自國を愛する念は他國を排除する謂ではなくて、他國に對しても相當に同情し、他國の利害をも顧みるといふことである。自國を尊重するがゆゑに他國をも尊重するといふことであらねばならぬ。そして、それが謂はゆる本當の意味に於ける愛國心なのである。そして、これがいはゆる國際心、インターナショナル・マインドである。かう考へれば愛國心と國際心とは決して矛盾するものではなくて、相一致し、相提携しなければならぬものである。元來 International と云ふ語は National といふ語を土臺として出來た語である。National をくして International は成立しない。文字の上

からいつても明かである。

然るに従來この愛國心といふ語はどう考へられてゐたであらうか。この語或は觀念の裏には、敵愾心といふ言葉や觀念が存在してゐたではなからうか。そして、自國を盲目的に愛することによつて他國を侵略し、他國の存在を蹂躪するといつたやうな觀念が愛國心であつたのではなからうか。自國だけの權利を主張し、利益を強要することによつて他國の權利を否認し、利益を蹂躪するといつたやうな心が愛國心也として謳歌されたのではなからうか。他國の權利や利益を侵害してまでも、自國の權利や利益を獲得するといつたやうな盲滅法な野蠻的な行爲が眞の愛國的行爲也として、認められ謳歌されてゐたのは事實である。

けれども、時代はもう數歩の先を進んでゐる。事の是非を論じないで、自國の利益や權利ばかりを主張し貫徹しようとするやうな愛國心の時代はもはやとくに去らうとしてゐる。自國に不利益でも是は是として認めるといふ態度が、眞の愛國者の態度であり、そして、それが眞に自國を大にする所以である。

我が國民は従來、軍隊の力によつて國を大きくした。各國も同断であつたから止むを得なかつたとしても、現在もやはり同様の觀念にとらはれてゐるのではなからうか。私はそれを憂ふるのである。

もつとも、最近將來の日本を背負ふべき若い人々の間に、國際心が醸成されて、各所に國際聯盟協會支部が設立され、この機關を利用して、冷靜にそして客觀的に國際問題が討議されるやうになりつゝある現状に對して、私は滿腔の喜びと敬意とを表せざるを得ない。

英國國民は由來自由主義の國民であり、そして、個人主義の國民である。けれども、彼等の自由主義・個人主義は、自己の權利、自己の利益だけを主張し擁護しながら、他人の權利を侵害し、他人の利益を蹂躪するやうな利己的なものではない。自分の權利を主張し、利益を擁護するとともに、それと同じ程度に、他人の權利を認め、他人の利益を尊重する。そして、彼等の個人主義は決して彼の國の國家主義に矛盾し衝突するものではない。それと同様に、彼等のナショナルマインドは決してインターナショナルマインドに矛盾し衝突しない。この精神と態度とが、今日の英國を形造り、そして、世界に重きをなすに至らせた所以である。

一〇 合理的生活

要旨 我が國民は概して生活について明確な觀念を缺いてゐる。随つて、これに對する心得も態度もともに眞面目でないやうである。そればかりでなく、從來から獎勵されてゐる生活法なども、多くは断片的で、しかも表面的なものが多し。それでいつまでも徹底した生活改善が行はれないのである。この課はこんな弊風を根本的に改めるための一助として、主として生活を是非するに必要な一定の標準を明かにしようと努めた。

今日のいろいろな節約運動のやうなものも、その効果を一時に止らせまいと思へば、必ず一般國民を正しい生活觀念に徹底させねばならぬ。國民が節約は人格と關係がある道德問題と視て、これを行はぬのは自分の愚を表し、甚しきは自分の惡を示すわけであると覺悟するまでにならねば、眞の節約の氣風は起るものでない。ドイツなどでは、下女に至るまで合理的といふ言葉を用ひて、生活の仕方を、その形跡についてばかりでなく、その動機に立入つて、しかもこれを高處から見ると是非するやうになつてゐる西洋の物價などの法外に騰貴せぬのは、國家の政策の宜しきを得ることよりも、むしろ國民の生活觀念が一般に進歩向上してゐる結果である。

第一節 飽食暖衣逸居而無_レ教、則近_ニ於禽獸。(孟子、滕文公篇上)

第二節 (一) 賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在_ニ陋巷。人不堪_ニ其憂、回也不_レ改_ニ其樂。賢哉回也。

(論語、雍也篇)

(二) 飯_ニ疏食、飲_ニ水、曲_レ肱而枕_レ之、樂亦在_ニ其中_ニ矣。不義而富且貴、於_レ我如_ニ浮雲。(論語、述而篇)

(三) 富與_レ貴、是人之所_レ欲也。不_レ以_ニ其道_レ得_レ之、不_レ處也。貧與_レ賤、是人之所_レ惡也。不_レ以_ニ其道_レ得_レ之、不_レ去也。(論語、里仁篇)

以上の語で、孔子の生活觀の一端が窺はれるであらう。孔子はたゞ不義の富貴を戒めただけで、禁欲主義を唱へたのではない。なほその衣食住に關する細かな意見は、論語の鄉黨篇や禮記に多く出てゐる。

(四) 不要な物を買ふものは必要な物を賣る。(英語) He who buys what he doesn't want, will sell what he does want.

第三節 奢侈を健全と不健全とに區別したのは、ドイツの經濟學者ロッセルである。

第四節 先づ第一に必需品、次に實用品、そして後に娛樂品。(ライッの語) *Zuerst das Notwendige, dann das Nützliche, das Angenehme.*

設問 (一)生活は向上を期せねばならぬわけをいへ。(二)孔子の生活觀について述べよ。(三)不健全な奢侈と思ふ實例を擧げて説け。

補説

(一)奢侈と國民性 同じ奢侈でも、その國民の性質・氣風によつていろいろ異なるものである。支那の奢侈は支那らしく頗る大規模である。現存の北平郊外の萬壽山頤和園の例などで考へて見ると、かの阿房宮賦などもたゞ誇張の形容ではないやうである。そればかりでなく、酒池肉林でも實際に造つたものらしいのである。西洋では、ローマの末路の奢侈が最も名高い。この奢侈は殆ど極端に達し、且最も無意味であつた。鶯の舌を集めて作つた一皿の料理が今の何千圓にも當つたといふやうなことが傳へられてゐる。我が國でも、昔から奢侈は相當に行はれたが、概してその規模は小さかつた。しかし、可なり不健全と思はれるところがあつた。平安朝の上流社會の奢侈や元祿頃の江戸の奢侈などは、即ちその例であらう。それでも鎌倉時代には尙武の氣風

が盛であつたので、奢侈といつても那須・富士の狩をやつたり、笠懸・流鏑馬・大追物などを奨励したりするのであつたから、自ら健全なものであつた。西洋人の生活はなかく高い。しかし、その費用は割合に廉い。しかも、何事も合理的にする習慣が比較的よく出来てゐる。衛生的・經濟的また道徳的にせねばならぬといふ考が必ず何事にも伴うてゐる。随つて、彼の地では、泥濘の路を横入りりの裙を捲くつて五位鸞のやうに危ない歩きつきをして通り行く婦人などは、見ようとしても見ることが出来ぬ。我が國民の生活に現れる無意味な贅澤の例は殆ど擧げて數へることが出来ぬほど多い。我等は我等の生活について深く考へて、大いに戒めなければならぬ。今や政府は贅澤品の輸入に重税を課して、大いに奢侈の風を矯めようとしてゐる。

(二)飲酒の害について スマイルスはその「勤儉論」(第四編)の中に、「イギリスは既に奴隸制度を廢してゐるに拘らず、職工等はなほ一の奴隸制度に苦しんでゐる。それは彼等の飲酒の情慾である。この點に於ては、彼等はなほエスキモーやインディアンと違つたところはない。」と論じてゐるが、實に飲酒の歴史ほど人間の偉さうで偉くなく、強さうで強くない事實を語るものはなからう。支那には、儀狄が始めて酒を造つて禹に飲ませたところ、禹はこれを飲んでうまかつたので後世必ず酒で國を亡ぼすものがあらうといつて、儀狄を疏んじたといふ傳説があるが、その後今

日まで何千年かの間に、人間はありとあらゆる酒の害を受けて、着々と萬の言を裏書してゐる。しかるにまた一方にはその害に懲りるところか、これを天の美祿といつたり百薬の長と呼んだりして、その功徳を頌賛してゐるものさへある。(漢書の食貨志に、「夫、食者之將、酒、百薬之長、嘉會之好、饗田農之本。」とある。)しかも公私の儀式には必ず酒を用ひる慣例が、東西その揆を一にして發達してゐるのは、いかにも不思議である。そして孔子でさへ、「唯酒無量、不_レ及_レ亂。」(論語、鄉黨篇)といつたくらいで、酒を禁ぜよとは説いてゐない。しかるに、當時は既に酒のために訟獄が繁くなつたので、一獻の禮を作つて大醉に至らぬやうにしたと禮記などに見えてゐる。その後酒は益、その勢を得て、しかも後世に名高い文武の英雄豪傑に愛せられて、常にその相手となつて一種の精神的な力でもあるかのやうに思はれた。破岡將軍・掃愁翁などは酒が人の元氣をつけるからの異名であつた。また、釣詩釣といふ異名は、酒が詩思を釣り出すから出来たものである。酒と詩との關係は昔からどこでも親密なものであるが、支那ではそれが最も著しかつた。李白でも杜甫でも酒と詩とを生命としてゐたものである。謂はゆる「李白一斗詩百篇」などによつてその一斑が窺はれる。尤も支那ではこの外酒に一種の社會的意味を持たせて、醉郷を社會の別天地として、これを不平黨や我儂者の隠場にしたといふ特別な事情もある。

西洋でも、この關係は大概同様であつた。それで酒のために好い詩を作つたものもあるが、またそのために壽命を縮めた天才も少くない。たゞし、物堅かるべき宗教界の大偉人のマルチン、ルッテルまでが、「酒と女と歌とを愛せぬものは、一生を馬鹿でくらす。」と歌つたと、どの本にも書いてあるのを不審に思つてゐたが、この頃、それは事實でない。ルッテルの著書にも、當時に出来たルッテルに關する本にもそんなことは少しも出てゐない。これは後人の作つたものをルッテルのものにしたのであるといふ證明をした議論を読んで、大いに安心した。しかし、支那やその流を汲む日本ばかりでなく、西洋でも交際も宴會などに關する詩を調べて見ると、酒を讚美しないものは殆どないといつてもよいからである。

かやうに、今日まで東西ともに酒に對しては大體こんな空氣の裡で成長して來た人間に向つて、絶對禁酒の宣戰を布告したアメリカ國民の勇猛な氣象には、實に敬服の外はない。人間あつて以來養成された嗜好・習慣、並にこれに伴うて出来てゐる種々複雑な社會的・經濟的事情などを一切顧慮することなく、たゞ利を利とし害を害として、一直線に進んで世界を擧げて無酒國にしようとするのである。こんなことはアメリカ國民でなければとても出来ぬ。我が國でも多少酒の害に氣がついて、過般漸く未成年者の禁酒法が出来た。しかし、これも無いには優るが、これだけで

はまだ我が國民は一般にアルコールの大きを認めてゐないことになるから、將來に於ては更に一歩を進めて、アメリカの禁酒運動を助けて、我が國民全體をアルコールから遠ざけることに努めねばならぬ。もしこのことが成就し、更にこれまでどうしても止め得なかつた戦争をも廢することが出来れば、それこそ實に人間あつて以來の空前の事業の大々的成功で、その後の人間は必ずこれまでのものとは全く違つて高等な性質のものになるに相違ない。

(三) 飲酒を戒めた訓言 病以酒致、神以酒傷、儀以酒失、事以酒忘、家以酒耗、言以酒狂、怒以酒發、禍以酒倡、與其既醒而後悔、孰若未醉而先防。(王朗川)

この語は王朗川の「四戒彙鈔」から採つた。同書にまた賣月川といふ人の作である、「養性勿食昏性水。戒家宜戒破家湯。」といふ句を引いてある。

王朗川は名は之鐵、朗川はその號。清の儒者。

この世にては、過多く、財を失ひ、病を設く。百藥の長とはいへど、よろづの病は酒よりこそ起れ。要を忘るといへど、酔ひたる人ぞ過ぎにし憂さを思ひ出でて泣くめる。後の世は人の智慧を失ひ、善根を燒くこと火の如くして、惡を増しよろづの戒を破りて地獄に墜つべし。酒を取りて人に飲ませたる人、五百生が間手なきものに生るとこそ佛に説き給ふなれ。(徒然草)

(四) 未成年者飲酒禁止法

第一條 未成年者ハ酒類ヲ飲用スルコトヲ得ス

未成年者ニ對シテ親權ヲ行フ者若ハ親權者ニ代リテ之ヲ監督スル者未成年者ノ飲酒ヲ知リタルトキハ之ヲ制スヘシ

營業者ニシテ其ノ業態上酒類ヲ販賣又ハ供與スル者ハ未成年者ノ飲用ニ供スルコトヲ知リテ酒類ヲ販賣又ハ供與スルコトヲ得ス

第二條 未成年者カ其ノ飲用ニ供スル目的ヲ以テ所有又ハ所持スル酒類及其ノ器具ハ行政ノ處分ヲ以テ之ヲ沒收シ又ハ廢棄其ノ他ノ必要ナル處置ヲ爲サシムルコトヲ得

第三條 第一條第二項、第三項ノ規定ニ違反シタル者ハ科料ニ處ス

第四條 營業者カ未成年者又ハ禁治產者ナルトキハ本法ニ依リ之ニ適用スヘキ罰則ハ之ヲ法定代理人ニ適用ス但シ其ノ營業ニ關シ成年者ト同一ノ能力ヲ有スル未成年者ニ付テハ此ノ限ニ在ラス

營業者ハ其ノ代理人、戶主、家族、同居者、雇人其ノ他ノ從業者ニシテ其ノ業務ニ關シ本法ニ違反シタルトキハ自己ノ指揮ニ出テサルノ故ヲ以テ處罰ヲ免ル、コトヲ得ス

明治三十三年法律第五十二號(未成年者喫煙禁止法)ハ本法ニ依ル犯罪ニ之ヲ準用ス

附則

本法ハ大正十一年四月一日ヨリ之ヲ施行ス

理由書

未成年者ノ身體各部ノ組織ハ未タ完全セサルヲ以テ、之ヲ成年者ニ比スレハ「アルコール」ノ侵害ヲ受クルコト一層多大ニシテ、其ノ最患フヘキモノハ全國幾萬ノ學生カ飲酒ノ爲其ノ目的タル學業ヲ成ス能ハサルニアリ。是文明諸國カ幼者ノ飲酒取締ニ關シテ特ニ嚴重ナル規定ヲ設クル所以ナリ。

英國ニ於テハ千九百一一年八月十七日議會ヲ通過シ其ノ翌年一月一日ヨリ施行セル幼者酒類賣買取締法アリ。又米國ニ於テハ千八百八十二年ヨリ千九百二十年ニ至ル二十年間ニ各州前後シテ未成年者ニ酒類ヲ販賣スルコトヲ禁止スルノ法律ヲ實施シ、千八百九十年ヨリ千九百年ニ至ル十年間ニ於テ合衆國ノ人民ノ壽命ハ平均四年ト十分ノ一ヲ伸暢セリトハ、米國教育協會「ハント」氏ヨリ先年菊地前文部大臣ヘノ通信ニ確報セラレタル所ナリ。殊ニ近年米國ニ於テハ益々酒害ノ甚大ナルヲ憂ヒ、全國禁酒法ヲ制定セントスル時ニ當リ、我カ國ニ於テモ大イニ酒害ノ研究ニ勉メサル

ヘカラス。今青年ニ對スル飲酒ノ害タル大要ヲ擧クレハ左ノ如シ。

- 一、心臟ノ神經又ハ筋肉ヲ刺戟シテ之ヲ衰弱セシムルノミナラス、其ノ筋質ヲ變セシメ、終ニ其ノ作用ヲ完全ニ營ムコト能ハサラシム。
- 二、血管ハ酒精ノ作用ニ依リテ變質シ、血壓ノ爲ニ往々破裂スルコトアリ、彼ノ卒中症ノ如キハ全ク腦血管ノ破裂ニ因ルモノナリ。
- 三、身體衰へ肺臟ヨリ呼出スル炭酸ノ量ヲ減シ、炭酸ノ排泄減スレハ即チ體內ノ酸化作用防害セラレ、其ノ結果體溫減シ身體衰フ。
- 四、腎臟實質ヲ脂肪性ニ變シ、老廢物ヲ排除スルコト能ハサラシム。
- 五、肝臟ヲ肥大セシメテ、常形ノ二倍ト爲スニ至ルノミナラス、膽汁ヲ變シテ綠色トナシ、甚クシキハ黒色ト爲スニ至ル。
- 六、消化器ノ粘膜ヲ害シ、血管ノ弾力性ヲ變弱セシム。
- 七、血管運動神經ニ痙攣ヲ起スヲ以テ、血管劇張シ血行活潑トナリ、諸器官ハ一時興奮シ從ツテ腦ノ判斷力ヲシテ錯雜ナラシメ、興奮ノ爲諸器官活潑トナリ、後尙飲酒ヲ持續スレハ、先ツ小腦侵サレ、爲ニ、筋肉ヲ指揮スルノ力減弱シ、僅カニ増進シタル體溫忽チ減退シ、身體衰

冷トナルヘシ。

故ニ執レノ點ヨリ觀察スルモ、酒ノ人類ニ有害無益ノ毒物タルヤ明カナリ。吾人國民ハ將來ノ良民ト爲ルヘキ未成年者ニ對シテ、最愛ナル親權ヲ施行シ、之ヲ監督養成スヘキ大責任ヲ負擔スルカ故ニ、法律ニ依リ未成年者ノ飲酒ヲ取締ルハ、決シテ干涉ニ過クルモノ本案ノミニ限ラルヘキニ非サルナリ。偶々本案實行ノ困難ヲ説クモノアルモ、其ノ困難ハ獨リ本案ノミニ限ラルヘキニ非ス。若シ之ヲ口實トシテ本案ノ廢棄ヲ唱フル者アラハ、是強窃盜盡キサルノ故ヲ以テ之ヲ自由ニ放任スヘント説キ、其ノ取締ノ全廢ヲ主張スル者ト何ゾ選フ所アランヤ。是レ其ノ制度ヲ必要トスル所以ニシテ、茲ニ本案ヲ提出スル所以ナリ。

(五) 未成年者喫煙禁止法

第一條 未成年者ハ煙草ヲ喫スルコトヲ得ス

第二條 前條ニ違反シタル者アルトキハ行政ノ處分ヲ以テ喫煙ノ爲ニ所持スル煙草及器具ヲ沒收ス

第三條 未成年者ニ對シテ親權ヲ行フ者事情ヲ知りテ其ノ喫煙ヲ制止セサルトキハ一圓以下ノ料ニ處ス

親權ヲ行フ者ニ代リテ未成年者ヲ監督スル者亦前項ニ依リテ處斷ス

第四條 未成年者ニ其ノ自用ニ供スルモノナルコトヲ知りテ煙草又ハ器具ヲ販賣シタル者ハ十圓以下ノ罰金ニ處ス

附 則

本法ハ明治三十三年四月一日ヨリ之ヲ施行ス

一一 保守と進取

要旨 保守と進取と、この一見互に反対するやうな働が同一の頭に並存することによつて人間の思想は進歩充實すること、新舊は善悪と同一の意味でないこと、老人の経験に富んだ意見を尊重すべきことなどを説く。

第二節 第一四課「青年と事業」に出てゐる人物で、眞に永遠に傳へられるほどの事業を成し遂げたのは、多くは老いて益々壯であつた人であつた。今日のやうに何事についても成功の容易でない時代になつては、早くから志を立てて、少くも六十歳ぐらゐまでは心身とも十分な働をなさねばならぬ。

第三節 (一)謂はゆる文明の利器の勝利に勝ち誇つてゐる現代の文明國民が、いづれも皆申合せたやうに、その最も大切な安心立命の教訓を、主として古い／＼何千年も前の聖賢の遺書から得てゐるといふ一大事實は、最も雄辯に新舊は善悪でないことを語るものであらう。

(二)眞理は井の底に潜む。(英語) Truth lies at the bottom of a well.

第四節 今日謂はゆる新しがりやは、西洋人には當りまへのことを、それを知らない我が國民の間に新しく吹聴するだけの人である。

第六節 (一)人生だけは書籍の上からばかりでは學ばれぬ。處世・處事上の特殊問題に對する解答は百科辭典にも出てゐない。これだけは、各自の體驗もしくは體驗したことがある老人の意見に従ふのが安全である。就中人事關係はいつになつてもこれを科學的に處理するわけには行かまじと思ふ。

(二)老人の言ふことはめつたにはづれぬ。(英語) An old man's saying is rarely untrue.

(三)軟と老人の言ふことははづれさうではづれぬ。(英語)

(四)因襲の尊重とデモクラシーの尊重とは決して衝突するものでない。因襲の要求は死者の投票權に外ならぬ。自分の祖先を馬鹿者扱ひにして、自分自身を最初の光と考へるのは、實に成上りものの特徴である。(チェスタートン)

チェスタートン (Chesteron Gilbert Keith, 1874-) は、イギリスの記者著述家。

設問 (一)今日の課業で何を進取して何を保守し得たかを考へて見よ。(二)自分は進歩的である

と思ふことを事實を擧げていつて見よ。(三)新しいものが必ずしも善いもの正しきものでないわけを説け。(四)我等の進取しつゝある知識は大概舊知識であるゆゑんを述べよ。(五)新舊思想の衝突はどうして起るか。(六)老人の意見は何故に尊重せねばならぬか。

二三 知識見識及び器識

要言 駁雜無用な知識を洗練して、洞察の力である見識及び實行の本である器識にまで進める必要を説く。

今日の學校教育の缺點は、一口にいへば知識の不消化である。學校では可なり廣汎で且高尚な知識を授けるけれども、人を實明にする効果の案外に少いのは、その消化が十分でないからである。教育の理想は知行一致でなければならぬ。それには知が行の本になるやうに養成されることが肝要である。のみならず、生徒の方でも、どんな知識が眞に必要な知識であるかを承知してゐなければならぬ。これが本課を設けた所以である。

第一節 (一)博學而詳説之、將以反説約也。(孟子、離婁篇下)

(二)知不務多、而務審其所知。(大戴記)

第二節 (一)ライプニッツ (Leibniz Gottfried Wilhelm. 1646—1716) は、ドイツの哲學者、

(二)物事の因果を探つたり異同を辨じたり分合をしたりすることが、見識を生ずる本になる。ま

た。普通の「要領を得る」といふ志を以て學問をすることが、即ち見識を養成する所以である。

第三節

(一) 強き意志の伴はなしたるの理智は、一度も鞘は拂はない白刃のやうなもので、つまらぬS. P. の如き。 (マンハッタン) Blasse Intelligenz ohne korrespondierende Energie des Willens ist blankes Schwert—in der Scheide, verächtlich, wenn es nie und nimmer gezücht wird.

(二) 「巧運は……」孫子の「兵聞拙速、未視巧之久也。」の語に基づく。

孫子は孫武といふ春秋戦國時代の兵法家の著した兵書。

(三) 知識は來ることが早いから、智慧は躊躇しながら來る。(マンハッタン) Knowledge comes but wisdom lingers.

テンニソン (Tennyson, Alfred 1899—1892) は、輕騎兵の軍歌で知られてゐるイギリスの詩人。

第四節

(一) 人才以培養而出、器職以歷練而成。(會國藩)

會國藩は清朝の名臣で、長髮賊の平定に大功のあつた人。同治二年歿、年六十二。

(二) 心猶玉也、世猶石也。非世之磨礱、何以見心之光淨。この語は、民友社編輯の「藝林堂語鏡」から採つたが、張魯更は不詳。

(三) ダーテの語は Es bildet ein Talent sich in der Stille. Sich ein Charakter in dem Stro

der Welt.

(四) 偉人は時に先立ち、智者は時とともにし、猜者は時を利用し、愚者は時に進行す。(クワニヤンニヤン)

Der grosse Mann geht seiner Zeit voraus,

Der Kluge geht mit ihr auf allen Wegen,

Der Schlaupkopf beutet sie gehörig aus,

Der Dummkopf stellt sich ihr entgegen.

ハウマンニヤン (Bauernfeld, Eduard 1802—1899) は、ドイツの詩人。

設問

(一) たゞ物を知るだけでは役に立たぬ理由をいへ。(二) 見識とは何か。(三) 實用に役立つ見識はどんなものか。(四) 器職について述べよ。(五) 會國藩の語を解釋せよ。

一三 研究と修養

要旨 客観的研究と主観的修養とを併せ行つて、圓滿な人格を養成することの必要を説く。

大體に於て研究は英語の Study で、修養は Culture に相當するけれども、修養の意味はもう少し廣く、品性よりも人格に重きを置く。このことは第六課「文化と文化國家」の課に説いてある。

第二節 (一)物の道理とは天則・萬物法などと呼ばれる自然界を支配する法則を指していふのである。

(二)カール・フーケト (Vogt, Karl, 1817—1895、ドイツの自然科學者) の原語は Naturgesetze sind रहे; unbegrenzte Gewalten, welche weder Moral noch Gemüthlichkeit kennen.

第三節 明治初年頃のヨーロッパは謂はゆる世紀末 *Fin de siècle* で、専ら理智と實利とを重んじた波理想の時代であつた。

第四節 シルレルのこの意見は、彼の「美的教育についての書簡」といふ論文にある。この意見は當時は勿論、世紀末にも少しも顧みられなかつたが、大戦後の今日は、最も理智と實利とを重

んずるドイツ國民の間にも大いに歓迎されるやうになつた。人間性の原語は Die Menschheit in seiner Natur. であるから、詳しくは「その天性の裡にある人間性」といふべきである。

第五節 (一)志_ニ於_レ道_ニ據_リ、於_レ德_ニ依_リ、於_レ仁_ニ遊_ニ於_レ藝_ニ。(論語、述而篇)

(二)聖人之道、嚴_ニ於_レ禮_ニ而_レ通_ニ於_レ詩_ニ。禮曰、必_レ無_レ好_レ色_ニ、必_レ無_レ怨_ニ而_レ君_ニ父_ニ兄_ニ。詩曰、好_レ色_ニ而_レ不_レ至_ニ於_レ淫_ニ、怨_ニ而_レ君_ニ父_ニ兄_ニ而_レ無_レ至_ニ於_レ叛_ニ。嚴_ニ以_レ待_ニ天下_ニ之_レ賢_ニ人_ニ、通_ニ以_レ全_ニ天下_ニ之_レ中_ニ人_ニ。(蘄論、詩論)

本課に説くところは、今日流行の「人間味の教育」とか「全人格の教育」とかいふものとその根本思想に於ては相觸れるところがあるけれども、しかし、主として文藝によつてその目的を達しようとするのではない。却つて野性の解放を助けるやうな卑俗な文藝は、これを排斥せねば高尚な人格の養成は出来ぬと信ずるものである。このことは拙著「思想問題の側面觀」に説いてある。

設問 (一)科學的研究について説け。(二)科學研究は人の精神にどういふ影響を與へるか。(三)儒教と科學とはどういふ點に於て最も違つてゐるか。(四)シルレルの意について述べよ。(五)主観的修養の方法を説け。

一四 青年と事業

要旨 古來文武の英雄豪傑の事業は、大概中年以前にその基礎の据えられた事實を擧げて、青年の發奮興起を促す。

第一節 エアン、パウルの語は Die Menschen und Gurken taugen nichts, sobald sie reif sind.

第二節 「胎藏界灌頂」胎藏界とは金剛界の對。大日如來の理法身をいふ。眞實の理體は能く一切の功德を具有して失はぬこと恰も母胎に胎兒を保持するが如く、また、理體は能く煩惱中に隠れて顯現せぬこと恰も胎兒の母胎に在るが如くであるといふところから、この名がある。灌頂とは香水を人の頂に注ぐ儀式で、受戒または修道昇進の時などに行ふ。眞言宗では密法傳授の時に壇を設けてこの式を行ふ。胎藏界灌頂とは、空海が大日如來の理法身に據る眞言密法の傳法灌頂を行つたことをいふ。

第四節 「遺恨十年……」は、有名な頼山陽の川中島の戰に於ける上杉謙信を詠じた詩。「老拳不學……」は、今その作者を忘れたが、その結句は、「揮扇徐遊三尺水。」とあつて、信玄を褒めた

詩である。老拳とあるからよほど老人のやうに聞えるけれども、事實は本文の通りである。

第六節 領袖。文帝深器重之、每朝會、目送之、曰、魏舒、堂々人之領袖也。(晋書、魏舒傳)人の上位に在つて儀表となることを衣に領袖のあるのに喩へていふ。

晋書。書は年六十または八十をいふ。年の長じて徳望のある人のこと。

第七節 (一)後生可畏。焉知來者之不如今也。四五十而無聞焉、斯亦不足畏也已。(論語、子罕篇)

(二)江上日多病。蕭々荆楚秋。高風下木葉。永夜攬貂裘。勳業頻看鏡。行藏獨倚樓。時危思報主。衰謝不能休。(杜甫、江上)この時は漢詩人仲間では評判な名句である。宋の眞宗帝はこれが杜甫の詩の中で一番好いと言つたさうである。意味は、白髮にならぬ中に大事業を成さうと思ふので、頻りに鏡を見ると、もう少々それが生えて來た。それで世に打つて出ようか、それとも退してしまはうかと考へながら、獨り江上の欄に倚つてゐるといふのである。「行藏」は出處進退のこと。

(三)ミルハルノ語は Die Jugend brauset, das Leben schäumt; Frisch auf! an' der Geist noch verduftet. で、その作の「ワルレンシユタインの陣屋」Wallensteins Lager (譯本がある)と云ふ劇の中に

ある。

この事は拙著「青年團及びその教育」の中に一層詳しく東西にわたつて説いてある。なほこの書が公にせられると幾ばくもなく、事業と年齢との關係を調べる事が流行して、その結果が雜誌「帝國教育」などに發表された。

設問

(一)本課を読んで感じたことを述べよ。(二)ミアン、パウルの語を解釋せよ。(三)他の適例を知るだけ挙げよ。

補説

更に尙少しく西洋の人物に就てその例を擧げて見れば、子供の時既に父フィリップの捷報の接する毎に、「父は余に奪ふべき物を残さざるを恐る。」と叫んだといはれるアレキサンダー大王 (Alexander. 前356—前323) が、小亞細亞に攻入つてこれを征服したのはその二十歳の時で、また、彼が更に進んで印度を侵し、インヅス河を越えて、王パロース Pares の軍を破つたのはその二十九歳の時であつた。ハンニバル (Hannibal. 前247—183) は九歳の小兒として、早くも終身羅馬の敵とならうと決心し、二十九歳でアルプス連山の嶺を越えて羅馬に近づき、瀟城の士女をして震

駭色を失はせた。ペーテル大帝 (Peter the Great. 1699—1725) が即位後直ちに陰謀黨の首領を誅戮した時は纔かに十五歳であつた。マルテン・ルッテルがテッセル Tessel の敵軍公責に反對して、大膽にも彼の九十五個の論條をウィッテンブルグの城寺に掲示したのは三十四歳の時で、日蓮の宣戦に後れること二歳の時であつた。雄才大略のフリードリヒ大王は、父王に抑へられて、久しくその驥足を伸ばし得なかつたが、而も彼が侵略の手始として、シレージンの諸侯國を併呑したのは、尙その三十八歳の時であつた。ナポレオン一世は二十七歳で伊太利軍の總司令官となり、三十一歳で首席コンズールとなり、三十五歳で遂に佛蘭西の帝位に昇つた。ガンベックが輕氣球に乗つて巴里の重圍を脱して國民軍を組織したのは三十二歳の時で、ロイド・クライヴ (Clive Robert, Lord. 1725—1774) が幾多の奮戦を経て、遂に東印度に英國の勢力を扶植したのは、同じくその三十二歳の時である。ウォーレン・ハスチングス (Hastings, Warren. 1731—1818) は三十九歳でベンガル大守となり、後に之を彈劾したエドモンド・バルクは三十三歳で議會に入り、印行信教の自由の爲に大雄辯を振つた。小ピット (Pitt William. 1759—1805) が二十四歳で、大英國の首相となつたのは、異數の出身として普く世に驚嘆される所であるが、官途の昇進の著しくないと稱されるピスマークやカヴールでも、一生の大事業の端緒は既に之をその四十代の時に開いてゐ

る。ピスマーグが露佛二國の大使を経て、外務大臣として、普國內閣の首班に列したのは四十四歳の時で、カゾールが始めて首相となつて、歐洲の諸強國と同盟し、之が後援を得て伊太利王國の建設を圖つたのは、四十二歳の時である。此の二人に比すると、伊藤公爵が明治十九年に始めて内閣總理大臣の重職に就いたのは四十五歳であつたから、決して若い首相だとは云はれない。シ・ブ・ク・ス・ビヤの傑作中、その最も初の「ヘンリー六世」はその二十六歳、「ロメオとジュリエット」はその二十七歳、「ヴェニス商人」はその三十二歳、「ハムレット」はその三十八歳の時の著述である。ミルトンは盲詩人であるためか、如何にも年寄臭く思はれるが、「アレオパギチカ」Apo d'Alcaを著して、始めて世人の注意を惹いたのは、三十六歳の時であつた。ゲーテも讀者の間には老偉人として尊崇されてゐるが、その始めて詩人として盛名を博したのは、「ギョツ」及び「ウルテル」の二篇の力である。そして、「ギョツ」はその二十四歳の作で、「ウルテル」はその翌年の發表に依るものである。レオ・トルストイ (Tolstoj, Lew Nikolajewitsch. 1828—1910) の大作「戦争と平和」も、その三十七歳の時始めてその初冊を出したものである。ロッド・バイロンは三十六歳で死んだがその全盛時期は、彼が葡萄牙・西班牙・希臘等の旅行から倫敦に還つた時であるといはれてゐるから、彼は僅かに二十三歳の青年の身で既に一世の景仰を博した譯である。性行。

閑歴に於てよくバイロンに似た獨逸の詩人にテオドル・キルネル (Körner, Karl, Theodor. 1791—1813) がある。キルネルは慷慨激昂、普魯西の自由戦争に義勇兵として出征し、ガートブッシュの戦場に名譽の戦死を遂げたが、その時彼は二十二歳の青年將校であつた。而も彼は詩壇の一名星として永く世間に記念されてゐる。リビングストーン (Livingstone, David. 1813—1872) の亞弗利加探險はその三十六歳に始まり、彼の跡を追うたスタンレー (Stanley, Henri Morton. 1841—1904) が彼と相會したのはその三十歳の時で、スヴェン・ヘデン (Hedin, Sven. 1851—) が亞細亞探險に着手したのは更に若く、實にその二十歳の時であつた。大器晩成の碩學と思はれてゐる人々に就いて見ても、例へば、チャールズ・ダーウィン (Darwin Charles Robert. 1809—1882) が珊瑚礁の構造に關する名著を公にしたのは、その三十三歳の時で、ハーバート・スペンサーの處女作「ソール・スタテック」はその三十歳の時の著述である。熱烈な獨逸主義の宣傳者として知られてゐるトライチツク (Treischke, Heinrich Gottard. 1824—1896) が始めて帝國議會に入つて雄偉佚宕の辯を鼓したのは、その三十歳の時であるが、是より先、彼は二十九歳でフライブルヒ大學の教授となり、また、一方詩人としては既に二十三歳で、「スプーチュン」、「二十五歳で祖國詩集」を公にしてゐる。尙現時の老大家たるウィルヘルム・ヴァントが、「人身生理學教本」を

公にして當時の學界を驚かした時は、彼は三十二歳の新進教授であつた。その外、我が國に最も多く知己と信者とを有するエルンスト・ヘッケル (Haeckel, Ernst, 1834—1919) の「進化史」はその三十四歳、ルードルフ・オイケン (Eucken, Rudolf, 1846—) の出世作「アリストテレス研究法」はその二十六歳の時に既に世に公にせられ、而も「進化史」の如きは勿ち各國の語に翻譯されて、世界的名著の一に加へられるに至つたのである。この外、ヘルムホルツ (Helmholtz, Hermann, 1811—1883) ショーレン (Joh, James Prescott, 1818—1889) マイヤー (Mayer, Julius Robert, 1814—1878) 等が勢力保存の原理を發見したのは、すづれもその二十八歳以前であつた。(海軍元一著「青年期及びその教育」)

「青年期及びその教育」

一五 借債

要旨 借債は概してせぬがよいが、しかし、またしてもよい場合もある。要は借債そのものが悪いのではなく、これを返済せぬのが悪いといふことを説く。

借債には私債と公債との區別がある。公債は國家の借債で、特に制定した法律の規定によつて、内國または外國から募集するものである。公共團體の借債も公債の種類に屬する。私債は個人の責任であるものであるから、隨つて多くの道德問題が伴生する。それゆゑ本課には専ら私債について説いた。

第一節 (一) ウェリントンの語の原文は Debt makes a slave of a man. である。ウェリントンの偉業は全くこんな正直な精神が本となつて成功したものといはれてゐる。

(二) 「虚偽は……」の原文は It is said that lying rides on debt's back. で、西國立志編にある。

第二節 信用は資本。(西譯) Credit is Capital.

第三節 (一) マーデンはスコットの當時の決心を形容して、「彼の各神経・各纖維はみな」この借

金は返さねばならぬ。』The debt must be paid. としたので、彼の筆は断えず大いに活動した。」と評してゐる。

(二)「借る時の地蔵額返す時の閻魔額。」といふ諺がある。借金を返すことを苦痛とする常人の心理をいつたものである。

第四節 諺に「焼け太り。」といふのは、火災などのやうに、心の荒みから起つたものでない。災難は一層その人を奮發させるから、却つてその身代を大きくするといふ意味である。

設問(一)何故借債は恐るべきものであるか。(二)正當な借債とは何か。(三)スコットの徳義について所感を述べよ。(四)借金をせぬがよい理由を説け。(五)他から物を借りて後悔したことがあればそれについて考をいへ。

一六 利得の争と道理の争

要旨 争は必ずしも悪いことでないが、實際は道理の争でもいつしか利得の争になつてしまふことが多い。争は到底息むものでないとしても、なるだけ無用の争は少くすることに努めるがよい。

第一節 (一)過般の大戦後今日に於ても、各國學者の間に感情の融和を缺いてゐる事實などはよく参考にならう。

(二)君子和而不同、小人同而不和。(論語、子路篇)

第二節 尺波將、酒魚先飲、一骨纒投犬共争。(趙甌北)この句は感事と題する七言律の後聯。

趙甌北は、名は翼、字は雲崧。我が漢詩界に推重される清初の詩人。

第四節 (一)上欄の諺の原語は、卷三「雅量」の課の補説の中にある。

(二)盲人が象を評する喩は、僧順法師の三破論(備論類函)に、「或有二盲一摸象、得象耳者争云、象如三豎、得象鼻者争云、象如三春杵、雖摸象一方、終不得全象之實。」とあるのに本づく。

第五節 (一)天下本無事、庸人擾之耳。(參燕、明友祖論)

於争^ニ爲^ニ其^不足^ニ與^レ我^角也。至^ニ於^才力^之均^敵而惟恐^ニ其^不能^ニ相^勝於^是紛^紜之^辨以^生。是^故知^道者^視天^下之^岐趨^異說^皆未^嘗出^於吾^道之^外。故^其心^恢然^有餘^而於^物無^所不^包。此^孔子^之所^以大^而無^外也。(劉大櫛) この文は意味も文章も莊子を學んだものだといはれてゐる。劉大櫛は、字は才甫、海峯と號し、清の乾隆の頃の學者で、學問文章ともに一家を成した人。その桐城の人であるために、時人はその徒を桐城派と呼んだ。享年八十三。

(二)布袋和尚が何時もにこ／＼して大きな袋を背負つてゐるから、何のためかと問うて見たら、「うん、俺はこの袋を修養の導師にしてゐるんだ。器といふものは入るものを皆自分の方圓に従はさうとするが、袋は入るものによつてその形のまゝに自由自在にどうともなる。お前等のやうな腹の小さい心の狭いものは、丁度器のやうに何でも自分の型にはめ従はせようとするかぢ、何時もがた／＼こつ／＼衆人を入れることも出来なければ入れられもしないんだ。この袋のやうに、伸縮自在になるやうに修養しなくちやいかん。……だが、袋の底と口の締めく／＼りに氣をつけたがよいぞ。」といった。

一七 資本と労働の協調

要旨 今日の謂はゆる勞資協調の必要を主として道徳上から説く。

第一節 細之安、必待大、大之安、必待小。(呂氏春秋)

呂氏春秋は卷三の「同情」の課にある呂覽のこと。

第三節 (一)富者怨之府、貴者危之機。此爲處富貴、而不以道者言也。能持盈守謙、何怨何尤。(陸樹聲)

陸樹聲は平泉と號し、明の大儒で、神宗の時に禮部尙書に進み文定と諡せられた。

(二)資本家は他の人々がそのお蔭を蒙る範圍に於てだけ保護される。(ゲーター) Die Vermögenden werden nur insofern geschützt, als Andere durch sie genießen.

第六節

労働問題は普通は利益分配の問題である。それゆゑ、若しストライキやサボタージュが極度に達すると、資本家は資本を國內の事業に投ぜず、外國に貸しつけるやうになる。フランスには昔からこの風がある。さうなると、國內に事業が起らぬから、労働者はそのために大打撃を

受けるばかりでなく、その國の産業が衰微する。そしてその結果は、分配すべき利益が無くなるから、兩者が共倒れとなるともに、問題は自然に消滅するわけである。それから、工業管理權を労働者の手に移めようとする説もあるが、管理には相當の能力が必要であるのに、能力のないものをしてその任に當らせたとところで、好い結果が得られようとも思はれぬから、よし實現されても永續することはむづかしい。要するに、資本家も労働者もすべて實業は自分のためのものであるとばかり視ずに社會のため一般國民のために存するものであると考へて、互にその本分を守つて協調することを忘れてはならぬ。

設問

(一) 貧富互に相依り相輔けなければならぬ理由を説け。(二) 昔は何故に労働問題が起らなかつたか。(三) 労働問題の焦點となつてゐるものは何か。(四) 勞資抗爭が極端に達した場合を想像して見よ。(五) 資本家の労働者に對する心得は如何。(六) 労働問題と一般國民との關係について述べよ。

補説

二宮尊徳の貧富及び財産觀は道德と經濟との調和を期するもので、今日でも大いに教訓に

なる。左にその名言と思はれるものを掲げる。(井口五二著「徳義論」)

一財走止をなす、之を名づけて貧富といふ。

一實往來をなす、之を名づけて損益といふ。

富人の非を見るは貧人に如かず、富人は富に僻す、故に富人の非を見ること能はず。

貧人の非を見るは富人に如かず、貧人は貧に僻す、故に貧人の非を見ること能はず。

貴にして富の非を見る者は不仁。

貴にして貧の非を見る者は仁者。

富にして貧の非を見る者は不仁。

富にして富の非を見る者は仁者。

貧者は富者を見て心に慮る。

富者は貧者を見て心に慮る。

富を見て立所に富を得んと欲する者は盜賊鳥獸に等し。人たる者は須らく勤勞して而して後富を得べし。

樂を見て立所に樂を得んと欲する者は盜賊鳥獸に等し。人たる者は須らく勤勞して而して後樂

第七節 學校自治體(學校市) School City の試みはアメリカに始まつて、ドイツなどでもこれを學び、ここではこれを Schulpfandstadt と呼んでその成績は可なり良好であるといはれてゐる。この場合によく選舉權の弊害などを指摘して、大いに青年の政事の良心を啓蒙してほし。

附言 (一)「民は由らしむべく、知らしむべからず。」といふ古語について考を述べよ。(二)國民として獨立自治するとはどういふ意味か。(三)ゲーテの語を解説せよ。(四)政事上公共心の必要なわけを説け。(五)立憲的に考へるとはどういふことか。(六)實地について政事を學ぶ方法を説け。

一九 國交と國民

要旨 開國進取の國是によつて、よく遠人に交れとの詔を奉じて、自國に對する各自の責任を感じて、よく外國人と交際すべきことを説く。

第一節 古之王者、不_レ欺_二四海_一。霸者、不_レ欺_二四隣_一。(司馬遷公)

第二節 改訂條約實施に關する詔は明治三十二年六月三十日發布。

第三節 個人の言行が世界的に影響を與へるやうになつたのは、國民が國家の國民でなく、國家が國民の國家になつた時勢進歩の結果であるから、各自大いに自重せねばならぬ。

第五節 (一)近頃國民の精神に國際的訓練を施す必要が頻りに説かれ、そして、その方法としては、外國語に熟し、外國の歴史・地理に通することなどが挙げられてゐる。これも大切ではあるが、更にそれよりも大切なのは、何事も世界的に考へ、且固陋な偏見を去り、襟度を寬くして外國人に接することである。それには、やはり高邁な識見を具へた人格が先立たねばならぬから、我等もその心持で各自の修養に努めねばならぬ。

(二)大正十年八月十日から十日間、布哇に於て、汎太平洋教育者會議が開かれ、二十箇國から五十名の代表者が出席した。この會議に於て、國際間の争鬭的思想を除去し、人々をして永久平和の思想を起させるものは教育であるとなして、米國社會局長ジャクソン博士の提唱した國際義務規約が議定された。そして、その中心思想は本文にあるとほりであるが、なほこの決議は我が教育界にも相當な影響を與へて、教育上の國際聯盟を起さうと企ててゐる有志者もある。

設問

(一)開國進取の國是の起原とその要旨とを説け。(二)戊申詔書の「東西相倚り彼此相濟シ」の御言葉を謹解せよ。(三)我が國民の外國人と交際する態度を見て感じたことがあれば述べよ。(四)個人が世界に對して直接に責任を有つてゐるわけをいへ。(五)國民の國際的訓練はどうすれば出来るか。

倫理一斑

要旨 倫理學說も一通り心得てゐる必要があるから、これまで説いて來た著者の意見を理由づけるに足るだけのものを選んで、簡単な説明を加へておく。しかし、その學說は、おもに儒教の影響を受けた我が國民の道德觀とその根本に於て一致するところの多いテオドール・リップスの説によつたのである。リップスの道德論はかなり精嚴深刻な學說であると同時に、これを讀む人に反省を促し實行を勧める強い力をもつてゐるので、私は平生からその説を好んでゐる。恐らく今日の倫理學書でこのくらの教育の實際上に用ひて役に立つものはあるまいと思ふ。そして、リップスの翻譯には、前にも言つておいたやうに藤井健治郎博士の「倫理學の根本問題」があるけれども、それよりも阿部次郎教授の摘譯のものがわかり易いと思ふから、本書には専ら阿部教授の本から必要の分だけを借用しておいた。詳しいことはリップスの原書もしくは右二氏の譯本について調べてもらひたい。

一 良心

第一節 (一)天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。道也者、不可須臾離也、可離非道也。(中庸)

(二)仁、人心也。孝、悌、天之經也。道、不可須臾離也。求其放心、而已。(孟子、告子上)

(三)良心とは何ぞや。詳しく言へば、それは原本的のものか、後驗的のものか。それは個人の内部に於て、また個人と個人との間に於て、同一のものか若しくは常に不同のものか。

この問題に対する解答は如何に良心の意義を解するかによつて異なる。人は「悟性」といふ言葉と等しく「良心」と云ふ言葉を三様に解し得るのである。

第一に「良心」とは一人の人の中に事實上存在する道徳上正不正の意識を意味するならば、此の如き現實的良心は原本的ではなくて經驗によつて生じたものである。余自身の中に於て轉變するものにして、また個人と個人とによつて異なるものである。この意味に於て先天的道徳意識が存在しないことは、悟性の方面に於て先天的世界認識が——例へば、先天的物理學的認識が存在しないと同様である。此の如き意識若しくは感情が自己を關係せしむべき先天的對象意識が存在し

ないから、此の如き意識は固より存在し得ないのである。

第二に「良心」は正邪を辨別すべき能力をも意味することが出来る。この意味に於ける良心とは、事實とその客觀的價值とを認識し、主觀的條件を捨象して事實の客觀的價值によつて自己を規定させる能力である。客觀的價值を相互に比較し平衡せしむる道徳的思量の力である。意志の普遍的妥當性を求め、普遍的妥當性を有する意欲を主張して、これに反するものを否定する精神の法則適合性である。此の如き可現的良心は原本的にして、また個人によつて不易である。

最後にそれが最早如何なる事實によつても破毀せられざる絶対的の道徳的智見を意味するならば、此の如き絶対的良心は原本的に存在せざるのみならず、その純粹にして完全なるものは何處にも發見することを得ない。併しそれが成立する限り、悟性的認識に於ける眞理そのものと等しく、一切の人にとつて同一である。

第二の意味に於ける良心はまた道徳的素質と名づけることが出来る。道徳的素質は各人によつて力を異にするが性質を等しくする。第一の意味に於ける良心はこの素質の不完全なる實現である。さうして、第三の意味の良心はこの素質の十全なる實現である。それは「人」そのものである。

この良心の内容は、時にふれて我等にあるべきものと見えるものではなくて、客觀的の意味に於

てあることを要するものである。

然らば或事が客觀的の意味に於てあることを要するとは何の意味ぞ。それは我等が我等の道德的素質を完全に實現する時——我等が十全の意味に於て人となる時、必然的にそのことを意欲するといふ意味である。十全に良心的であるとは十全に人であることである。(阿部次郎著、倫理學の根本問題)

第二節 良心が偉大な力を以て吾々に或事をなすべく、また或事をなすべからずと命令する。そして若しもこれに背くならば、謂はゆる「良心に責められる」とか「良心の恐れ」といふ精神状態を現する。良心の權威は人によつて強弱がある。故に、その感ずるところも各人同一ではない。良心の權威を説明するのには、古來幾多の學説があるが、良心の命令または指導に背く不合理的慾望は吾々の心意一部の作用であつて、良心は思慮し選擇するけれども、慾望はこれらの作用を缺きたゞ妄動して、その當面希望するところを獲得しようとするだけである。即ち良心の權威は心意全體の作用が一部の作用に向ひ、合理的作用が不合理的作用に向つて働くところに成立つものである。(哲學大辭書に據る)

哲學大辭書は同文館の發行にかゝり、大日本百科辭書に屬する一編で、補遺を合せて四冊、外に

索引が一冊ある。

第三節 (一) 過則勿憚改。(論語、學而篇)

(二) 子貢曰、君子之過也、如日月之食也、人皆見之。更也、人皆仰之。(論語、子貢篇)

(三) 我等が完全な人間ならば、我等は必然に絶對的に自己に忠實 *Treu gegen sich selbst* でなければならぬであらう。しかし、我等は不完全な、近視眼な、迷ひ易き人間である。我等の無條件に忠實でなければならぬのは善と眞とである。善と眞とを所有する限りの自己である。我等の中に悪と偽とがある限り、我等は決して此の如き自己に忠實であつてはいけぬ。

我等の所信が眞なる限り、我等の計畫が道德的なる限り、我等の誓言せるところが正なる限り、我等は固より此等のものに忠實でなければならぬ。しかし、此等のものが道德に反する内容を有することを悟る時、所信を變へ、意志を翻し、誓言を破るのが却つて我等の義務である。

固よりこの事實は、此の如くにして自己に對する忠實を破る者が重大なる道德的非難に價することを妨げない。しかし、この際に於て非難すべきは、不忠實そのものではなくて、自己に對して不忠實にならずにはゐられないやうな態度を嘗てとつたところにある。若し彼が依然としてその誤れる態度に忠實であるならば、それは前の過誤の上に更に高度の過誤を附加するものといはな

ければならぬ。(阿部大郎著、倫理學の根本問題)

第四節

(一) 眞理感 *Wahrheitsinn* を殺して良心の自由を失はせるものにいろいろある。アルコールの妄用、誹謗主義の教育、盲従を強ひる訓練、傳統に囚はれた習慣、宗教上の盲信、並に専制政治の下に行はれる種々の壓制や統制政策などが即ちそれである。有名な支那の昔の科擧の法なども學者の自由研究を妨げるための一つの統制手段であつたといはれてゐる。

(二) 他律的 *Heteronomie* でなく自律的 *Autonomie* に見える行爲でも、その實は良心の自由に基づかずに道徳的には價値のない場合がある。例へば、他の命令に對して、その道徳的内容に共鳴してこれに服従するのは、自分の良心の要求に應ずるわけであるから、これは自律的行爲であるといつてよいけれども、この命令に附着してゐる賞罰などのためにこれに服従するのは、これは利己的な動機から來るのであるから、眞の自律的行爲とはいはれない。こんな利己的服従でも自分の利害だけはこれを見るから盲目的ではない。しかし、自分の利害以外のものを見ることが出來ないから、道徳的には盲目的である。こんな道徳は打算を主とするいはゆる^レ情利道徳 *Kugheitsmoral* であつて、善そのもののために善をなす眞の道徳ではなく、従つてこんな道徳には良心の自由は伴はないものである。しかし、實際はどここの國でも、この似て非なる道徳を眞の道徳に建する方便として奨励してゐる。

(三) 自由とは何ぞや。この言葉の意味を自然にとれば、それは極めて簡單明瞭である。自由とは自己の中に原因を有して、自己以外のものによりて強ひられざることである。我等が或樹を「自由で成長する」といふのは、その樹の成長が、その天性に基づいてゐて、外物によつて妨害され得ないやうに見えるからである。さうして、意志の自由といふこともまたこの意味にとるのが當然である。自己の人格に根據と原因とを有する意志は自由である。自己以外のものによつて妨害され若しくは強要される意志は不自由である。

但し普通の用語例に従へば、意志の自由といふ概念には二重の意味がある。囚人は意志の自由を持つてゐないといふ時、それは彼がその意志に従つて行動する自由を缺いてゐることを意味する。囚人は行動せんと欲する意志に於ては何物によつても妨害されてゐない。これに反して被催眠者は意志そのものが不自由である。彼が術者の命令のまゝに手を舉げるのは、囚人のやうにその行爲を強ひられるからではない。彼の手を舉げんとする意志そのものが彼の人格に基づいてゐないのである。意志の自由若しくは不自由といふ言葉を嚴密にとれば、それは後の場合に限つて用ひるのが當然である。前者は寧ろ行爲の自由若しくは不自由と名づくべきものである。

さうして、人間の意志はこの二つの意味に於て共に自由であることが出来る。その自由の程度は個人と時期とによつて相異なるが、とにかくこの意味に於ける意志の自由が存在することは何人も疑ふことが出来ない。

我等の行爲は、それがこの意味に於ける意志の自由に基づく限りに於て我等の責任である。凡そ最廣義に於ける責任とは、その行爲が自分から發してゐるといふことである。自分がその行爲の原因だといふことである。その行爲の實が（原因が）自分に歸するといふことである。

併しこればかりでは道德的責任の意味がまだ全きを得ない。或惡疫が或風土に基づいて起る時、その風土は惡疫の原因である。故に我等は惡疫の原因をその風土に歸しなければならぬ。併し我等はその故を以て惡疫の道德的責任を無心の風土に負はせる譯に行かない。或行爲の道德的責任は、それが或人の人格——心情に起因すると見られる時、始めてその人の負ふべきものとなる。

我等はこの時その行爲を通じてその人格を評價するのである。行爲の評價を人格の上に轉送するのである。さうして、これは行爲によつて人格を推斷するを得る時に——逆にいへばその行爲が人格を原因としてゐる時に始めて可能である。故にこの意味の責任もまた意志の自由がなければ——換言すれば人格の本質を原因とする意欲がなければ成立し得ないのである。（阿部次郎著、倫

理學の根本問題

補説

凡そ支那の書にて、良心の事を説きしは尙書を以て最古とす。書の大禹謨に曰く、「人心惟危、道心惟微。惟精惟一、允執厥中。」とある者は是なり。程子之を釋して曰く、「人心、人欲、道心、天理。」朱子曰く、「本於性命爲道心、出於形氣爲人心。」朱熹は大いに此の大禹謨の十六字を尊重し、「以天下之大聖、行天下之大事。而其授危之際、丁寧告戒、不遺如此。則天下之理豈有以加此哉。」と言ふに至れり。然れども大禹謨は所謂尙古文尙書の中なれば、未だ深く尊重するに足らざる者あり。而して其の人心道心の語の如きは、舜禹の時代に於て恐らくは未だ發すべきの言には非ざるべし（當時他の思想の發達と相伴はざれば）然れば此の言は未だ良心を説きたる確證と爲し難き者あり。大學の首章に曰く、「大學之道、在明明徳。」朱子之を釋して曰く、「明徳者、人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理、而應萬事者也。」中庸に曰く、「尊徳性、而道問學。」朱子之を釋して曰く、「徳性者、吾所受於天之正理。」孟子に曰く、「雖存乎人、者豈無仁義之心哉。其所放其良心者、亦猶斧斤之於木也。」朱子之を釋して曰く、「良心者、本然之善心、即所謂仁義之心也。」孟子に曰く、「鄉爲身死而不受、今爲所讒窮乏者得、我而爲之、是亦不可已乎。」

此之謂失其本心。朱子之を釋して曰く、「本心謂善惡之心。」孟子に又曰く、「人之所不能學而能者其良能也。所不能慮而知者其良知也。」朱子之を釋して曰く、「良者本然之善也。」程子曰く、「良知良能、皆無所由、乃出於天、不係於人。」とあり。以上言ふ所の道心と云ひ（姑く實に此の語ありとして）、徳性と云ひ、明德と云ひ、良心と云ひ、本心と云ひ、良知と云ふ物は、同一の物なるか、別種の物なるか、是れ古人の未だ論定せざる所にして、吾儕が最も考究せざるべからざる所なり。若し別種の物なりとせば、我が一心中に此の如き類似の物許多を混入すべからず。若し同一の物なりとせば何故に此の如き種々の名稱を附したるや。余の考ふる所に依れば、道心・明德・徳性・良心・本心・良知皆同一物にして、何れも人身に固有せる純善至明の心を指したる者なり。然るに其の名稱の異なる所以は、其の立論の旨趣に由れる者なり。譬へば水の如きは其の質より言へば流動と云ひ、其の氣より言へば冷と云ひ、其の能より言へば潤と云ひ、其の色より言へば無色と云ふが如し。即ち道心は人心に對するに依りて名づけたる語、明德は其の顯明なる徳を指して言ふ者にして、殊に心の上に就いて言ふの語、徳性は専ら性の上に就いて之を言ひ、良心は其の固有の善あるを指して之を言ひ、本心は人心の根本たる義より之を言ひ、良知は殊に知の一端に就きて言ひたる者なり。右の如く其の名稱は種々あれども、其の指す所の異なると、發言の場合とに由

りて其の名を異にしたる者にして、其の實は一の良心を指したる者なり。但し、所に依りて良心を或は大きく見、或は小さく見たるの差異はあることなり。

明の王陽明の學は専ら良知を主とす。故に世に之を良知學と稱す。其の謂ふ所の良知とは如何なる物か。傳習錄に載せる所を以て之を視るに、其の良知は全く良心を指す者なれども、良心といふよりは却つて朱子が釋する所の大學の明德に似たり。又之を靈妙高大に説く所は稍、佛家の眞如を説くに似たる所あり。要するに、良心の外に良知あるに非ざるなり。「道通（人名）問、良知心之本體、即所謂性善也。未發之中也。寂然不動之體也。廓然大公也。何常人皆不能而必待於學。中也。寂也。公也。既以屬心之體、則良知是矣。今論於之心、知無不良而中寂大公實未有也。豈良知復超然於體用之外乎。陽明答、性無不善。故知無不良。良知即是未發之中、即是廓然大公、寂然不動之本體、人々之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲。故須學以去其昏蔽。然於良知之本體、初不能有加損於毫末也。知無不良而中寂大公未能全者、是昏蔽之未盡去、而存之未純耳。體即良知之體、用即良知之用、寧復有超然於體用之外者乎。」以上謂ふ所は朱子の明德を説くに似たる所あり。陽明又曰く、「夫良知一也。以其妙用而言謂之神。以其流行而言謂之氣。以其凝聚而言謂之精。安可下以形象方所求哉。」以上言ふ所は、佛家の眞如に

似たる所あり、又宋儒の天と性との説を併せたる者に似たり。要するに、陽明一家の言と稱して可なるべし。(西村茂樹著、徳學講義)

二 動機と結果

第一節 行爲を道徳的に評價するに當つて重點の置き處の相違から動機説と結果説の對立を生ずる。動機と結果との善惡評價を逆にした關係を示すやうに思はれる經驗的事例の存在がこの論争を援助する。(一)動機説。(甲)狹義に、動機中の中心である目的觀念さへ正當ならば、これの實現にはどんな手段をとつてもかまはぬ、目的は手段を神聖にする、結果などは顧みる必要がないとの極端な主觀的動機説がある。(エミイタ説)(乙)廣義に、動機には目的觀念が中心であることは言を俟たないが、これの實現の手段觀念も必ず含まれると見、その全體としての動機を評價の唯一對象とする客觀的動機説がある。この説では結果も動機に於て豫想し得たものだけを評價對象とし、偶然的・非志向的結果は評價範圍外とする。(二)結果説。(甲)動機に於て豫想し得ると否とを問はず、行爲の將來する結果をばすべて評價の主要或は唯一の對象とするもの。(乙)志向的結果即ち動機に於て豫想し得られる結果を主要對象とし豫想し得ぬ偶然的結果は不問に附するもの。(動機説乙と接近する)。以上の(一)と(二)とはどれも動機と結果との心理的分析を主にして對立されたものであるが、動機には目的觀念があり、豫想された結果があるし、結果にも目的

として欲求されたものがあり、豫想された結果があつて、實質上兩者相互に接近し得る點が多い。眞の對立をなすものは、右の中手段を問はぬ純主觀的動機説(甲)と志向非志向を問はぬ結果説(甲)とである。(二)然るにこゝに別種の動機説と結果説の對立がある。カントの善至上主義と自餘の目的論的倫理説との對立がこれである。カントに従へば、或目的(對象)を設定し、これを實現する處に道徳が成立すると見る目的論的倫理説は、それがどんな形に於て設かれても、すべて道徳をば目的實現の手段と看做すもので、正しく他律主義である。動機の如何よりも結果が主になるから目的論は結果説でありやがてまた他律主義である。これに反して、眞の道徳は自律的ではなくてはならぬ。自律的意志こそ絶對價値のある善意であつて、それは客觀的で道徳法に對する尊敬の情を唯一の主觀的動機とする意志に外ならぬ。このやうな純一無雜な動機だけが行爲に道徳性を與へ、意志を絶對的に善ならせる。カントの自律主義・義務至上主義は最も心術の純正を重んずる動機説である。カントの倫理は心術道徳(Gesinnungsmoral)を説くものである。勿論この説は善にあげた動機説(乙)に含ませ得るものであるが、偏に義務のための義務、道徳法に對する尊敬の情だけを動機とすることを要求する點に於て、自餘の動機説とは特異の地位を占め、従つてまたそれに對立して考へられる結果説も特別の意義に解せられてゐるのである。(一)と(二)と

は心理的事實的意義を主とし、(三)は倫理的價値的意義を主とする。(岩波哲學辭典)

第二節

(一)功利主義 (英 Utilitarianism 德 Utilitarisme 日 Nützlichkeitslehre)——功利主義は近

世英國に發達した殆ど英國固有の倫理思想ともいふべき説で、この名稱はジョン・スチュアート・ミルに始まり、功利または利用(Use)を人生の目的と見るのから名づけた。功利とはまた畢竟間接直接に快感を起させるものに外ならないと見るから、功利説は結局快樂説である。たゞ自他一般の快樂を目的とする故、快樂説の中でも公衆的快樂説といふべきである。功利を目的とするから、この説は當然行爲の結果如何によつて行爲の善惡を定めようとし、行爲の動機、心術の如何は主要でないとする。常識ではそれ自身に價値があるとする徳もベンサムによればたゞ功利を實す行爲に出る傾向が多い心的品質としてこれを算ぶに過ぎぬので、若し行爲の動機を論ずれば、人はすべて悉く自己の快を求め不快を避ける外はない性質のものであるから、動機の上に善惡の別はないとする。ベンサムは一面人間を自利的性質のものとし、一面公衆一般の利益を道徳の目的としたから、自利と公衆の利の一致を求す方法を案出し、これを制裁と稱して、自然的・政治的・輿論的・宗教的の四制裁を掲げた。かうして道徳は殆ど全く外面的となり、主として立法の力によつて公衆の福利を計る道に外ならぬと認められた。他の一面行爲の善惡を決定するために、

行爲の實す快樂並に快樂の消極である不快を計算する精細な方法を案出した。これによつて功利主義はよほど徹底的となつたが、同時にこの快樂計算法並に人間行爲の動機の見方に不満を覺えるところから、ミルは一面常識に具はる善悪判断を快樂計算法による判断よりも安全であるとし、他の一面人間の同類意識、社會的感情を有力な、しかも内面的な功利主義的制裁と認め、また快樂に高尚卑陋の差別があるとし、高尚な快樂を選み取るべきであるとして、大いに功利主義の面目をかへた。併し、ミルは個人的自利の主張の正當なことを認めて、公衆の利益と兩立しない時、前者を犠牲にしなければならぬ理由はない、たゞ教育及び立法の力によつて兩者の一致を計るべきであるとした。こゝに於てシジウイ、タは從來功利説と殆ど並行的に英國に發達した直覺説を参照して、すべての人の幸福は全然平等に見るべく、理性者としては全體の幸福を目的とすべく、ただ一部分の幸福を目的としてはならないことは實踐的理性の直覺的に見るところであるとして、直截的にいはゆる普遍的慈惠の原理を立てた。ゆゑに、この説は直覺的功利説と稱すべきである。氏はまた人生の善(福徳)は快樂に歸するといふことを、心理的事實によらずに直覺的に斷定して、いはゆる直覺的快樂説を立てた。氏がこのやうに快樂説及び功利説の根據を自然の事實に求めず、それと獨立に理性の直覺に求めたのは頗る重大な意味のあることで、これによつて從來の功

利説が一種の自然であつたのを轉じて規範的のものとした。即ち事實と規範の別を明かにして倫理の原理を後者に求めた。この理由によつて、氏はまたスペンサーの進化論的功利説をも斥けた。蓋し後者は生物進化の自然の事實に基づいて、快樂の増進を進化の必然的趨勢となし、倫理の根據を此處においたが、避けらるることの出来ぬ未來を當爲の法則となすのは無意義であるとして斥けたのである。功利主義はかやうに次第にその學相を精確判明にしたが、初めホッブスがこれを唱へた時、道德の目的は必ずしも快樂と明言せず、寧ろ自己保存にあるとし、また直覺説も最初は道德の内容を功利的に見、且これを快樂と明言しないで、完全及び幸福などといった。直覺説が道德の内容上の見についても全然功利説と絶縁したのは後のことである。功利説はまたキリスト教の通俗的信仰と結んで、道德は賞罰の力によつて、これに従ふことを餘儀なくする神の法に順ふにあるとし、神は人類の幸福を欲するから神の命を奉ずるのは即ち公衆の福利を進めるの外ならぬと見た。この説は十八世紀に最も盛となつて、ペリーの議論はこれを代表した。いはゆる神學的功利説である。ベンサムの説はこの神學的要素を除かうとして起つたのである。また蘇國のいはゆる感情道德論にも功利思想は大いに含まれ、最大多數の最大幸福の語は同論者中の有力者ヘチソンの作とせられる。要するに、英國に起つた倫理説中功利主義を藏しないものは寧ろ

稀であり、また功利説として個人の自利主張を正當と認めないものも稀である。蓋し公衆の福利を道徳の眼目と見るのも畢竟個人の利益を重んずるからである。(岩波哲學叢書)

(二) 幸福説 (英 Eudemonism 德 Eudemonisme 獨 Eudemonismus) —— 幸福を人生結局の目的として道徳はこれに合すべきものであるとする説を幸福説ともいふが、(この時はそのものが人生の始末の目的であるとする説となる) また普通快樂説のことを幸福説といふこともある。また廣く道徳を何等か目的の實現に資するものと見る説を、法そのものまたは義務そのものを直ちに道徳の本質と見る説(形式説または義務説)に對して、エディモニズムと稱することもある。(同上)

三 自教と敬他

物質的價值感情と人格的價值感情

第一節

動機の種類は未だ利己と利他との二つによつて盡されてゐない。自他の利を論外にして

専ら自ら尊敬することを得んがために、その行爲と態度とを決定する場合がある。用語例に従へば「利己主義者」とは、その行爲によつて自己の人格とは異なる物的の利を自己の所有にせんと努力するものである。自己の利と享樂とを捨てて自己活動の方式に満足を求めんがために行爲することは——或物象が自分のために或性質を持つてゐてくれることを要求するのではなく、吾自らがこの行爲によつて、吾自らに或物として見ゆることを要求することは——それは利己主義の反對である。この用語例に反して強ひて擴張されたる利己主義の概念は、全然反對せるものを併せ含むが故に、それは倫理學上無價值である。實際我等は何であるかと、我等は何を持つかと——我等と物の世界と——の對立以上更に根本的な對立は我等にとつては存在しないのである。同時に自教 *Selbstachtung* の動機はまた利他でもない。我等は自教を目的として行爲する時唯自己のみを考へる。他人に對する顧慮はこの際何の關りもない。

従つて利己主義と利他主義との對立は自敬の動機から出る行爲にとつては無意義である。此の如く自敬の動機が儼存するに、多くの道德學者が人間の行爲を考察するに際して、唯利己と利他との動機を對立せしむるに満足するのは實に度外れの皮相見である。彼は物的價值感情である。此は人的價值感情である。詳しく言へば、人的價值感情の一種なる自己價値の感情である。人的價值感情こそ真正に倫理的なる根本動機である。故に、彼の道德學者等は彼等のする區別によつては真正なる倫理の範圍に到達してゐないのである。

或は曰ふ、「自敬の動機はそのまゝに利己的ではないが、それは利己主義に歸着させることが出来る。」と。詳しく言へばその説は次の如くである。——自己の價値を形成するものは唯利己的目的を實現するに堪へる自分の能力でなければならぬ。自ら自己を尊敬するとは、この能力を自覺して自ら喜ぶことである。この能力によつて生起すべき利と享樂との味を豫め嘗めて見ることである。さうして、自ら尊敬することを得んがために行爲するとは、この先嘗の味を失はぬやうに行爲することではなければならぬ。約言すれば自分の人格は——自分が何であるかは——唯利を得るための手段として始めて價値があるのであると。

併し、利己的目的を實現する能力を自覺して自ら幸福を感じる意識は、この目的が實現せるための

歡喜とは既に性質を異にしてゐる。福利は偶然の僥倖によつても自分のものとなる。併し、この場合には自分がこれを獲得したのだと云ふ特殊の満足がない。前者に伴ふ自負 *Selbst* の感情と力 *Kraftbewusstsein* とが此處には缺けてゐる。

次に近來の流行に従つて野蠻人を考察の對象とする。彼等の中には自負の感情を捨てて匍匐するよりは、寧ろ拷問の苦に堪へても自己を主張せんとする者がある。彼等の中にはまた一切の逸樂を捨てその生命を犠牲にしてさへも復讐を遂行せんとする者がある。彼が復讐せずならぬのは、一つには復讐しなければ自分の眼に小さく弱く臆病に見えるからである。彼は自ら大きく強く優れたものと感ずることを欲するからである。二つには彼は彼の仲間から輕蔑されることを欲しないからである。而も他人の輕蔑は要するに自分の輕蔑である。自分に對する他人の輕蔑は、自分がこれに同感して一緒に自意識の否定をやる時始めて自分にこたへるものとなる。従つて他人の尊敬を求める努力は常に自敬を求める努力である。前者が若し原始的ならば自敬の動機もまた原始的でなければならぬ。

更に小兒を見よ。彼等は殴たれてもすかさずかされても昂然として自分の意志を主張する。さうして、唯痛い目を見ると云ふ結果を齎すに過ぎぬ場合にさへ、自分の意志が通れば凱歌をあげる。

また小兒の遊戯を見よ。彼等は利用の見地からこれをするのではなく、建設したり破壊したりする活動そのものに幸福を感じるのである。其處には固より成功の喜びがある。併し、彼の主として求めるところは活動の喜びである。故に、成功の喜びは易樂に目的を達すれば達する程大なるに關らず、彼は寧ろ相應に大なる困難と戦つて其處に自己の力に對する誇りの意識を味はんことを喜び、自己の力を用ひる餘地なき玩具や大人の手傳ひなどを嫌ふのである。

物學びに於ける小兒の喜びもまた誇りの感情に負ふところが多い。人生に於ける物學びの用に就いては、小兒は未だ知るところがない。彼は唯學びんがために學ぶのである。さうして、彼が物學びに於て名譽心深く一番にならんと欲するのも畢竟自己の優良に價値を置くからである。固より此處にもまた活動の喜びと成功の喜びとを區別する必要がある。物學びに於ける成功は知識である。小兒は知識慾の多いものである。併し、知ることそのものの喜びにも増して彼は搜索と發見との喜びを求める。彼は子供の能力を超過しない限りの知的勞苦を求める。

更に一步を進めて少年を見よ。自己活動の方式に伴ふ喜びが如何に多様の姿に於て現れてゐることだらう。我等は此處に大膽なる冒險の喜びを見る。たじろがずに障礙に對抗して立つことの誇りを見る。反抗的に、恐らくは笑ひながら、苦痛に堪へて唇を噛む姿を見る。我等は、面白いも

の若しくは有用なものが與へられたためではなく、自己の中に或力を發見してその生きて動いてゐることを認めたために、少年の眼が輝くことを見る。此の如きは悉く自教の動機が利己の動機から獨立してゐることを例示するものである。

それが何の報償を持來さぬばかりではなく、唯嘲笑と迫害と十字架とを賣すに過ぎぬ場合に於ても、敢然として自分の正しいと認めるところを固執するは、特殊の意味に於て倫理的な自教である。併しこれもまた、その根柢に於ては前述の諸例と同様なる事實である。その特殊なる内容と價値とは如何に相異するにもせよ、兩者の根柢に横たはるものは同一の自我感情 Selbstgefühl である。従つてこの倫理的自我感情もまた利己的思量から生じたものではあり得ない。境遇または技術の力によつて、眞底から利己的傾向のみを持つ人間の中に、自教の心を養成し出すことは出来る業ではない。(阿部次郎著、倫理學の根本問題)

第二節 我等は他人の内面的活動の方式とその人格的本質をもまた他人の中に發見する。自分自身の内面的活動方式と自分自身の人格的性質とに對する時と等しく、價値または不價値の感情を経験せずにはゐられない。この經驗は他人の存在を「知る」ところに始まつて、他人の人格の中に「這入つて考へる」とこの深さに従つて益、鮮かになるのである。

再び野蠻人の例をとらう。野蠻人は強き者、驕傲なる者、苦痛に堪ふる者、復讐する者を——恐らくはまた特に狡猾なる者を嘆稱する。換言すれば彼は此の如き他人の人格的性質を積極的に評價する。固より此の如き評價の中には、強者は自分の味方として頼み甲斐があるといふ利己的感情もあるであらう。併し、彼の驚嘆 *Bewunderung* の感情はこの利己的満足とは全然別種のものである。驚嘆の感情に特殊の色彩を與ふる偉大と崇高との快感は利己的満足からは生じて來ない。例へば、我等に利益を與へる物象もまた我等を喜ばせる。併し、我等はこの物象を驚嘆しはしない。また敵の弱と愚とは味方の強と智と等しく野蠻人に利益を與へる。併し彼はその爲に劣弱なる敵を驚嘆せずして却つてこれを輕蔑する。これを以て見れば驚嘆とは利己的思量によつて説明することの出來ない、直接に驚嘆の對象そのものに適用される感情であることは明かである。自分自身が人であるといふ意識が、我等の中に明かになればなるほど、他人もまた益、確實に我等にとつて、「人」に（人格に）なるのである。故に、さうなれば我等は自己に就いて尊重する所を他人に就いてもまた尊重せずにはゐられない。若し他人に對する時、力強くこの意識が押し迫つて來ないならば、我等はまた自分の人間的價値に對する意識をも缺いてゐるのである。高貴なる者、偉大なる者、自由なる者、自ら恃むところある者は、他人もまた高貴に偉大に自由

なるものとして自ら感ぜんことを冀ふ。彼はあらゆる才能とあらゆる正善とあらゆる善良にして正當なる意志とを尊重する。道德の國土に於ける帝王は、真正に「神に恵まれたる帝王」は——それは即ち真正の人である——他人もまた帝王とならんことを欲する。真正の君主 *Herrn* はあらゆる形式に於ける奴隷主義を嫌ふ。他人が自己に對して奴隷となり奴隷として振舞ふことをもまた嫌ふ。自ら眞實なる者は、眞實の價値が心に沁み透つてゐる者は、阿諛や卑屈や匍匐や盲従を嫌惡する。これに反して、他人が奴隷とならんことを——自卑し阿諛し屈讓し盲従せんことを欲する者はその人自らが奴隷 *Skalvennatur* である。君主らしく僭上なる者、傲慢に暴君的なる者には道德上の自負が缺けてゐる。さればこそ我等は到る處に傲慢なる者は自己以上に強き者に逢へば屈從的な者になることを見るのである。また奴隷や婢僕は君主の眞似をすることを許されば直ちに君主氣取りになることを見るのである。我等は前に唯物主義と成功不能宗とが現代の標識とされることを見た。運命や他人の弱さによつて僥倖を得たものの君主氣取りはこれに加はる第三の同盟者である。それは成功不能宗と同じ根から生えてゐるのである。（阿部次郎著、倫理學の根本問題）

第三節

（一）前節の驚嘆は *Bewunderung* 本節の尊嚴は *Würde* その崇高は *Majestät* の譯語。

(二)自己の人格の價値は人的價値 *Persönlichkeitswert* である。利己的なのは人的價値の存在を求めざる意志ではなくて、人格とは異なる物的價値の存在を目標とする意志である。利己的價値感情は物的價値感情 *Dingwertgefühl* である。利己的目的は物的である。利己的動機とは非人格的なものの實現を思ふ觀念である。

物的なるものの所有が満足の時、吾人はこれを利 *Interesse* と名づける。利は物的價値である。吾人は人的價値を善 *Das Gute* と名づけてこれを利と區別する。利とは人間があるところのもの、人間の本質に屬するものにあらずして、人間の本質と區別されるもの、人間によつて所有され利用されるものを意味する。利が直接に自己に、唯自己のみに満足を與へる限り、それは「自己の利」である。自己の利を保持し獲得し固執することを目標とするものは即ち利己的意欲並に行爲である。

此の如く嚴密に利己主義を規定する時、利他主義もまた同時に嚴密なる規定を受ける。利他主義を嚴密に利己主義と對立するものとすれば、それは他人に満足を與へる物的價値の實現を目標とするものでなければならぬ。

茲に至つて再び繰返して問ふ、前の如く嚴密に規定せられたる意味に於て人は利己主義者である

か、利己主義者に過ぎないか。多くの人はこの問題に對してもまた然りと答へる方に傾いてゐる。彼等の説く所に従へば、人は元來野獸の如く、例へば狼の如く、一切を食りて自己のものとしんとする本性を持つてゐるものである。併し人にはまた思慮の力があるが故に、彼は自ら他人の財産に手を觸れれば、自分の財産もまた他人から手を觸られることを知つてゐる。自己の財産を安全にせんとすれば他人の財産もまた尊重せざるべからざることを知つて居る。故に彼は利己的打算から利他的な行爲をするのである。

併し、此の如き思想は人性の誤認に——特に人と人との内面的關係に對する誤認に——基づいてゐる。他人の幸福と苦惱とに分ち與かる利他的若しくは社會的關心が本來人間に固有であることは、單に歴史と日常生活とがこれを示すのみならず、人は必然にさうならずならぬこととはまた確定せられたる心理學的事實である。人は苟も自己以外に他人の存在することを知る限り、どうしても社會的關心を感じずにはゐられない。人は自己の利害と矛盾するを顧みず他人の喜憂休戚のために熱中することが出来る。のみならず、彼はまた己れ自らの利害を犠牲 *Opfer* にすることさへ出来るのである。若し人は唯利己主義者として生れてゐるとすれば、如何にしてこの事は可能であるか。

要するに、利他的性情は——それが存在してゐることは何人も疑はぬところである——決して利己主義から導き出すことが出来ない。それは決して假装せる利己主義でなく、また利己主義から作り出されたものでもなく、それ自らの根を持つてゐるものである。さうして、その根とは人と人との間の避く可からざる同情である。自己と、自己の知れる他人の人格との間の内面的一致である。利他主義を利己主義に歸着せしめんとするあらゆる試みは、悉く確立せる心理的事實に對する無知に基づく。(阿部次郎著、倫理學の根本問題)

(三) 自敬の結果は自重となるから、(卷二の二、「自重」の譯を參看されよ) 自敬の念の最も強い人の例は昔の聖人・賢人などである。孔子が匡といふ處で兵をもつて圍まれた時に、泰然として、「天未_レ喪_レ斯_レ文_レ也、匡人其如_レ予_レ何。」といったのは、その自敬の念の極めて篤いところを示してゐる。また、彼が「三軍可_レ奪_レ帥_レ也、匹夫不可_レ奪_レ志。」といったのは、普通の人にも自敬の念があることを語るものである。更にまた顔回が孔子について、「仰_レ之_レ彌_レ高_レ、鑽_レ之_レ彌_レ堅_レ、瞻_レ之_レ在_レ前_レ、忽焉_レ在_レ後。」と讚嘆したのは、偉大な人格に對する敬他の極、いはゆる驚嘆になつたものである。

四 品性と人格

第一節 (1) エルム・ド・イン (Erdmann Johann Eduard, 1805—1892) は、ドイツの哲學者でヘーゲルの門人。

(二) 品性 (性格) (英 Character 德 Charakter 意 Charakter) [意義] 思想・感情・行動が常に統一を有し、終始矛盾なく、明瞭なる個人性を有する人は品性(性格)を有する人といふ。故に、「品性(性格)とは一定の永續性を有する心身の傾向なり。」といひ得らる。即ちいかなる場合にも必ず一定の行爲・動作をなし得るが如き傾向なり。故に、その心がいかなる場合にも慈善に傾ける人はいはゆる慈善家たる品性を有する人なり。若し勉強に傾ける人なればそれは勉強家たる品性を有する人なり。(成立) 心身の傾向を性向といひ、性向の向上せるものを品性または性格といふ。さればその成立は左の如し。



この先天的と後天的の傾向が即ち性向となり、性向の永續性を有するものを品性または性格といふ。故に、各個人の品性（性格）はこの三種の過程より成立することを知るべきなり。（教育大辭書に據る）

教育大辭書は同文館の發行にかゝり、大日本百科辭書に屬する一編で、三冊。邦文の教育辭書として殆ど唯一（外に、徳島助市著、教育辭典などがあるけれども）のもの。

（三）吾々は品性の確定不變を意味せずといふ最も重要な條件なくしては、品性を習慣の集合であるといふ定言を認めることが出来ない。言ひ換へれば、習慣の集合には、その不満足を發見する時に、これを検査し變更する習慣を包含することを必要とするものである。（イギリスのエルトン及びフランスのブワド著、學校訓練に依る道德的修練）

（四）學校の目的は、普通に善き品性或は單に品性の發達に在りと言はれるが、品性の字を廣義に解せば満足である。けれどもこれは、一切教育の總計を道德であるとする説と等しく誤解である。寧ろ人格の眞の發達であるといふ方が宜しい。人格は個人の全體で、品性の如く單にその直接の道德的部分を意味しない。（同上）

第二節

（一）顔淵曰、舜何人也、子何人也。（孟子、滕文公篇上）

顔淵は名は回。魯の人、孔子の門弟子。孔子より少きこと三十歳。篤學で德行群を抜き、亞聖と稱せられた。

（二）萬物皆備於我矣。（孟子、盡心篇上）

（三）有、天爵者、有、人爵者。仁義忠信、樂善不倦、此天爵也。公卿大夫、此人爵也。（同上、告子篇上）

（四）富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫。（同上、滕文公篇上）

（五）自反而縮、雖千萬人、吾往矣。（同上、公孫丑篇上）

（六）人格の概念を明かにするために、四つの標識を擧げることが出来る。第一に人格は物と區別せられるところにその意味を持つてゐるものである。第二に人格は個々の意識的經驗の總和ではなくて、その底流をなしてこれを支持しこれを統一するところの自我である。第三に人格は分つべからざるものといふ意味に於ての個體 Individuum である。一つの不可分な生命である。第四に人格は先驗的要素を内容としてゐる意味に於て後天的性格と區別される。カントの言葉を用ひればそれは單純な經驗的性格ではなくて、審美的性格を含んでゐるところにその特質を持つてゐるのである。

精神と物質とは異なる存在を持つてゐるものであるか、それは同一存在の兩方面に過ぎないもの

であるか、若しくは何れか、根本的存在であつて、他はその派生的存在に過ぎないのであるか——此等存在に關する問題はいかに解釋せられるにせよ、兎に角精神と物質とを區別して考へることが許される限り、それは異なる意味を持つてゐるものでなければならぬ。その意味の相違は、精神が思考し感じ意欲する主體であるのに對して、物質が思考せられ感ぜられ意欲せられる對象であるところにある。若しくは凡べての存在は、それが思考や感情や意欲の主體である限りに於て精神であり、それが單に或他の精神によつて思考せられ感ぜられ意欲せられる對象であるに止つて、自ら思考や感情や意欲の主體でなくなる限りに於て物質である。私達が苟も精神と物質とを何かの意味に於て區別するとき、その區別は當然に兩者の間に於けるこの對立を意味しなければならぬ。従つて少くとも價値の問題に關する限り、精神と物質とを區別するとは、直ちに精神を主として物質を客とすること——若しくは従とすることになるのである。物の價値は精神によつて始めて與へられる。精神の要求を無視して物の價値を云爲するは本來無意味である。そして、人格とはこの精神であり價値と意味との主であるところのものに名づけた名であつて、その對象たるに止るところの物はこれに對立する。人格は精神であるが故に、私達が人格である限り、私達は智者であり感情家であり努力家であることが出来る。しかし、私達は金であり時計であり

又肉體であることは出来ない。此等の物は——私達の肉體と雖も——たゞ私達によつて持たれるものであるに止るのである。人格と物との差別は畢竟 *to be* の主體と *to have* の對象との差別である。私達は或者である何物かを持つ。私達の持物を私達の精神的屬性と區別するところに人格の概念の第一の標識は成立するのである。

しかし、私はこゝに上述の所説と表面上一見正反對であるやうに見える一つの思想に、自分の立場から解釋を下して置く必要を感じる。それは *ニイチュのツツラ* (Also sprach Zarathustra) *ニイチュ* が自分の超人觀の積極的主張を述べたものであるに於ける「肉體の侮蔑者について」の一章である。彼の説に従へば、精神はたゞ微小なる理性であり、自我の如きは或者の意志に操らるゝ玩具の類に過ぎない。背後にあつてこれを驅使する者は更に偉大なる理性、威力ある命令者、知られざる賢者である。それはツツラ、ストラの命名に従へば自體 *Selbst* である。而も自體は畢竟肉體あるが故に、人間を根本から支配するものは、精神や自我ではなくて肉體でなければならぬ。「汝の肉體の中には汝の最良の智慧よりも更に多くの理性がある。」それは自我を言はずして自我を行ふ。「創造する肉體はその意志の手として自己のために精神を創造したのである。」——私達は此の如き肉體の讚美と精神の侮蔑に對していかなる立場をとるべきであるか。正面から私

達の立場を覆さんとするが如き此の説に對して、私達はいかに答ふべきであるか。思ふに此の答は意外に簡単に片付けることが出来るであらう。若しツラストラの意味が、精神的生活の自然的條件として肉體の意義を高調するところにあるならば、それは「健全なる精神は健全なる肉體に宿る。」*Mens sano in corpore sano.* といふ古語と同義に歸着する。然るにこの古語は、精神の健全を目的とする者はその自然的條件として肉體を健全にしなければならぬと主張するに止つて、價值若しくは目的の見地からすれば、それは依然として精神を主位に立ててゐるのである。従つて此の語にどれほどの一般的眞理が含まれてゐるにせよ、それは私達の從來の立脚地を覆すには足りないのである。そして、若しツラストラの眞意が——前述の引用によつても明らかであるやうに——單に自然的條件として肉體の意義を高調するに止らずに、肉體の價値の優越を主張するところにあるとすれば、彼がこの優越を主張する根據は畢竟何處にあるか。それは肉體が精神以上に偉なる理性者、命令者、智者、不言實行者、創造者であるところになければならない。換言すれば、それが日常の言葉を用ひれば肉體以上の或者——私達の言葉を用ひれば正に精神であるところになければならない。ツラストラは肉體若しくは自體といふやうな聲動的な言葉を用ひて、その實精神の世界に於ける二種の區別に注意を喚ばうとしてゐるのである。そして彼の言

葉を此の意味に解すれば、私達はその中に、人格の第二の標識を指示する意味深い眞理を讀むことが出来るであらう。私達の人格は、個々の刹那に於ける思考内容、感情内容、意欲内容の總和若しくは連続ではない。それは此等のものを生起せしめ消長せしめつゝ而も自らも十分に自己を把握し得ざるが如き内面的活動の主體である。統一の原理である、生命である。人格と外界との關係は單に意識とその所與との關係ではなくて、創造者とその材料との關係である。私達は人格の概念を問題とするとき、特にこれを意志若しくは生命の觀念との聯關に注目することを要する。従つて人格は一つの分つべからざるもの、一つの生命を本質とする個體 *Individuum* でなければならぬ。一つの生命によつて貫かれてゐないものは一つの人格ではない。一つの生命の連続を缺くとき、類似は固より全然たる同一と雖も、人格の同一の根據とはなることが出来ないのである。此の意味に於て人格は個體である。従つて人格が個體たる所以は他の人格との對立若しくは相互制限にあるのではなくて、一貫の生命を持つてゐるところにある。對立若しくは相互制限とは私達といふ特殊の人格に於て發見せられる經驗的事實に過ぎない。私達が若し制限を絶して而も一つの生命を有する神若しくは宇宙といふものを想定することを許されるならば、その生命が精神的なものである限り、私達はこれを個體と名づけ、人格と呼ぶに、何の矛盾をも感ずる必要

がないのである。人格となるとは他との対立を強調することではない。自己の本質に復帰することである。こゝに人格の第三の標識が——人格主義を普通の個人主義と區別すべき主要な着眼點が成立する。

最後に人格の生活には、自己のいかんともし難き性格をもたば之を批判したり、詰責したりするやうな普通の先驗の原理が含まれてゐる。いかなる境遇と性格と宿命とによるにせよ、これに背反することを許容せず、苟もこれに背反する者に自ら安んずることを得ざらしめるやうな斷言的命令が與へられてゐる。人格は單に一つの生命として自然的統一を有するのみならず、又一つの當爲 *soil* によつて先驗的に統一されてゐなければならぬ。こゝに人格と經驗的性格との差別がある。人格の先驗的要素は經驗的性格を鼓舞し、激勵し、苦しめ、惱まし、洗煉し、淨化して、人格を人格とし、琢磨せんとする。人格主義を主觀主義と區別する、人格の第四の標識はここに成立するのである。(阿部次郎著、人格主義)

五 學說と實際

第一節 道德と宗教

第一節 (一)昔から忠孝兩全は難いものといはれてゐるが、たとひこんな大問題でなくとも、解決に困難なことがいくらかもある。嘗て或西洋の新聞に、「教師から生徒にその親友の秘事について問かれる場合に、生徒はどういふ態度をとつたがよいか。」といふ問題を出して各方面からの回答を求めたことがある。そして、それに対する回答は、學校のためだから正直に言つたがよいといふ點に一致するかと思ひの外、極めて區々であつた。こんな例は他にも多からうと思ふ。人間は皆相當に良心を具へてゐながら、毎日自分の處世上の進退について、いろ／＼苦心してゐるばかりでなく、他人の行爲についても、銘々勝手に道德的判斷を下してゐるのは、良心さへあればそれによいといはれない何よりの證據である。

(二)「話懐の愛は老牛が子牛を舐めるやうな本能的な愛をいふ。後漢書の揚彪傳に、彪の子の修が曹操に殺された時に、彪が操の間に答へて、「猶憶老牛舐懷之愛」といつたのがその出處。

(三)宋襄の仁は姑息の仁のこと。十八史略に、「宋襄公、欲弱諸侯、與楚戰。公子目夷請及

其、君、臣、民、士、女、子、不、困、人、於、國、也、世、實、為、未、喪、之、仁、也。」とあるのに基づく。

第二節 すべて個人がその天賦と地位とに従つて、最も自己に適する目的の實現を分擔し、その義務によつて全體の道徳的使命を實現せんとするとき、そこには新なる有機體が生れて来る。それは一つの人格の内部に於ける有機體ではなくて、多数の人格から成立する社會的有機體である。道徳的善福目的を最大限に於て實現せんがためには、社會的有機體が必要である。故に、これを建設し完成することは道徳上の義務である。

我等は中間に於ける大小の團體や組合等のことを除いて、直ちに現存する社會的有機體中の最も廣汎なるもの——全人のあらゆる關心を包括する意味に於ても亦最も廣汎なるもの——の考察に集かうと思ふ。それは即ち國家である。

國家を構成するものはその中に行はれてある法律である。然らば法律とは何ぞや。法律の道徳的本質は如何なる點に於て成立するか。法律と道徳的正との關係は如何。

この問題は三種の意味にとることが出来る。第一の意味は法律の概念に關する。法律として効力ある法律たらしむるには如何なる特質を具備することを要するか。この問題に對して最初に答へ

ていふべきは、法律は常に單純なる學意若しくは氣まぐれに對立することである。法律は常に普遍的規範として現れる。同時にこの普遍的規範は、個々人がこれを好むと好まざるとに關らず効力を持つてゐるものである。それは少くとも實踐上これを承認せんことを各個人に強ひる。法律的規範は強制的規範である。

以上の兩項を結合して我等は次の如く言ふことが出来る。——効力ある法律とは普遍的命題として掲げられたる、若しくは掲ぐるを得べき意志であつて、或範圍の個人に對して實踐上承認を要するもの、必要なる場合にはこれを強制する意圖と權力とを有するものである。

しかし、効力ある法律の概念の中には、この意志が道徳的内容を持つことは含まれてゐない。それが如何に道徳的内容を缺いてゐる場合に於ても、効力ある法律は効力ある「法律」である。従つて一面から言へば、法律が如何に法律として事實上の効力を持つてゐる場合と雖も、我等はこれを承認すべき道徳上の義務を負うてはゐないのである。

次に第二の意味に於ては、それは概念の問題ではなくて事實の問題である。現在我等の間に行はれてゐる法律は、道徳的内容と道徳的意圖とを持つてゐるか。この問題には然りと答へなければならぬ。誰も知つてゐる通り、國家は藝術や學問や宗教を保護し獎勵し、又青年の道徳教育に

留意してゐる。そして、その際する刑罰には道徳上の意義を伴つてゐる。……
 最後は第三の意味に於ては、それは概念問題でも事實問題でもなくて倫理問題である。法律は道徳的内容を持つべきであるか。國家は道徳的目的を持つべきであるか。……
 我等はこの問題にも亦然りと答へなければならぬ。國家の目的は、若し道徳的でないとするれば、必然的に不道徳的となる。或人々の主張する如く、假りに國家は保護機關に通じないとしても、國家の保護するところのものは、道徳的か不道徳的かの孰れかであるであらう。國家の保護するところは、必然的に現在の社會的秩序である。そして、現在の社會的秩序は道徳的か道徳に反するかの孰れかであればならない。此の如くにして一般に國家が手をつける領域は道徳上無關係なものではあり得ない。故に、國家がこの領域に手をつける以上、國家の欲するところは道徳か不道徳か、この二つの外には存在しないのである。かうなつて来れば國家は固より道徳的のものも目的としなければならぬ。善とは方に如何なる場合にもあるべきものなのである。しかし、ここには特異なる矛盾が生じて来る。善は自由なる心情から出て遂行さるべきものである。然るに、國家は個人に強ひて強制を以てするのである。……
 その矛盾を解くには唯一つの途あるのみ。國家は——必要なる場合には強制を以ても——自由な

る人格を發展せしむべき内外の條件を創設するのである。外面的條件とは生命・財産・名譽・自由等の保護、國民の健康と富と幸福と活動とを支持し増進すべき諸種の施設、國民をしてその個人的能力と自由なる決意とによりて、その生涯の途を採らしむべき諸種の組織である。内面的條件とは即ち身體と知性と徳性ととの教育である。教育は個人の最高の職業なるのみならず、又國家の最高の使命である。國家は此等のすべての點に於て、必要なる場合には強制を行ふ。しかし、それは善の自由なる活動の保護と教育とのためにするのである。(阿部次郎著、倫理學の根本問題)

第三節

(一)中庸の「君子の道は云々」の語は卷二、一三、中庸(一六六頁參照)の課にある。

(二)孔子は門人が孝を問ふに對して、或は自分の病氣に氣をつけよといつたり、或は口答へするなど戒めたり、また或は親の心を養ふやうにせよと勧めたりして、すべてその人によりその場合によつて教をいろいろにしてゐる。これでこそ眞に實用になる生きた教訓が出来るのである。若し誰に向つても、「孝は百行の本。」などといふ抽象的な原理を説いて聞かせては、こんな効果は得られない。これと同じく、我等はたゞ倫理學で「善とは何ぞや」などについて高尚な講釋を聞いただけでは、實際の問題に當面して適切なる處置をとることはむづかしい。それであるから、先づ前の各課に説いたことをよく會得して、追ひつゝ善の眞相を捉へるやうに努力せねばならぬ。

にして、而も何れも絶對的の眞を離れぬ。喜は喜、憂は憂、榮は榮、辱は辱であつて、而も何れも夫の「一」を離れぬ。是非善惡の巻を超えて一切が皆清らかである。此の境地があつて始めて道徳を超越する宗教を認めることが出来る。さうでなければ宗教とは畢竟道徳の完全なる境たるに過ぎぬ。道徳の徹底即ち眞の道徳の外に宗教はない。そして、眞の道徳ならぬ道徳は道徳でないから畢竟道徳の外に宗教はない。例へば、フ・ヒテ (Fichte, Johann Gottlieb, 1762—1814) の「実践的理性の科學」がその宗教講話 (Kritik aller Offenbarung 初め原名で出し、カントの作だらうと誤譯されたもの) の中に掲げた五階段の世界觀の中、第二を道徳法即ち義務の立場とし、第三を経て第四を宗教の立場としてゐるが、後者は畢竟眞に己の根柢を知つた道徳に外ならぬ。従つて道徳法に二もなく三もなく眞の義務は唯一であるべき以上、第二と第四との間に眞の區別があるべきでなく、宗教とは眞の道徳に外ならぬ。近來の批判主義哲學の見る宗教も大體右と同様に己の根柢を自知する道徳のことである。これは勿論誤ではないので、宗教とは一切を其の根柢に於て、其の眞相に於て、見ることであるとせば、固より道徳生活を其の根柢に於て知つて生活するは宗教であり、これが最上の生活でなければならぬ。しかし、實に道徳的生活ばかりでなく生活の到る所に絶對の眞を見るのが宗教であるとせば、此の立場から見れば衝動も認識も絶對の善でなければならぬ。上述の意味の死を通して見れば悪心邪念も心であり念である以上、絶對的眞理でなければならぬ。其の絶對的眞理たるに於ては、「一」に洩れぬ點に於ては正も邪も眞もまた善類も人類も平等であると見る所が、道徳以外に宗教の天地のある所である。

若し理性的價値の持主と考へたら不精確である。持主といふものは其の持つてゐるものを悉く超越する所がなければならぬ。それで始めて持主である。スピノザ (Baruch Spinoza, 1632—1677) オランダのアムステルダムに生れ、デカルトの數學的研究法を大成した哲學者) の神は其の無量の屬性を超越してゐるから神即ち本體たるのである。さなくば神とは其の無量の屬性の集合または羅列に過ぎぬ。そして、かく見ること自身が自家撞着である。無量なるものの集合とは思惟することは出来ぬ。屬性を有しながら有としない所の神であればこそ其の屬性が無量であり得る。理性が理性的價値の持主ならば、理性は此等價値を超越するものでなければならぬ。然るに、實は理性と理性的價値とは全然同じ。理性的價値の起る所の外的理性といふものは全然ないのである。吾々が絶對的理性といふのは絶對者の直接的顯現が理性界または理念の世界であるから、此の世界全體を指して絶對的といひ、これを此の世界組織の成員たるべき有限的理性と區別するに過ぎぬ。其の實は理性といふとき絶對的たるを失ふのである。價値といふこと自身が體系を意味する。絶對的價値

といふは既述に言へば矛盾である。價值は價值たるが故にすべて相對的である。理念は理念なるが故、理は理なるが故、相對的差別界に屬する。理性とは價值の組織である。この組織によつて價值が理性的である。それ故に理性は體系即ち差別界であつて、必然的に其の奥に超理性的なるものを蔵する。後者によつて理性即ち理念界は支持せられてゐる。その第一たる理念界の統一者は故に必然的に超理性的、従つて超實在的である。即ちプラトリーの「善のイデア」である。超實在が眞理の母、超在が實在の母である。價值を越ゆるものが價值の根である。價值を越えらばは價值にをらぬことである。眞善美を忘れるのである。居らぬから去らぬのである。忘れるから失はぬのである。即ち眞善美を越えるから眞善美が永く生きるのである。若し價值を定意となし、これを絕對的などとするならば價值の自殺である。ペーメ(Jacob Bohme, 1575-1624、ドイツの神秘家)の唱へる無體の體(Stille ohne Wesen)と云ふ如きものがなければならぬ。無體の體は把握することの出来ぬ體である。離れたものである。すべて離れたものが一切顯現の根でなければならぬ。眞善美を越ゆる體としてゐるが、其の然る所以は見る事が出来ぬ。造化の跡は見えても神は見えぬ。若し自ら其の姿を現す神ならば萬物の主ではない。神は見えぬわけのものであるから、無神論や唯物論も出るのである。されど此の離れたものがあるから一切がある。例へば堯の民が

「希力何ぞ我にあらん。」と言つた所に萬民が實に堯の徳によつて生きてゐたことが知れる。若し帝の恩徳で我等はかく幸福であると民が知つたなら、それだけ堯の弱點である。されど天下を有つて與らざるのが堯の天に則る所、萬物を發育して而も全く其の姿を見せぬ神に似たる所である。愛と正義を其の屬性とする神自身は愛にをらす正義を忘れるから、愛と正義が立つことが出来るわけである。理性的價值は獨り自ら立つことは出来ぬ。價值として理性として離れぬもの、それ以上のもに據つて立つのである。既に價值と言ひまた理念といふ、これ明かに統一する所あるを語つてゐる。そして、これを一に歸せしめるものはこれを越えるものである。これ即ちプラチナス(Plinius, *op. or nos-ato*、新プラトリー派の代表的哲學者)の「一」または善である。善とは自ら善たるのではない。衆善の朝する所といふ意味である。故にまた「超善」とも言つてゐる。以上が道徳の外に宗教の天地があつて、宗教は超道徳ともいふべき所ある所以である。而も此の超道徳が實に道徳の根であるから、二者本来相持るものでない。(西書一編者、倫理學の根本問題)

(一) 宗教とは神と人との關係である。神とは種々の考へ方もあるであらうが、これを宇宙の根本と見てゐくのが最も適當であらうと思ふ。而して人とは善々の個人的意識を指すのである。此の兩者の關係の考へ方によつて、種々の宗教が定つて來るのである。然らば如何なる關係が眞の宗

教的關係であらうか。若し神と我とは其の根柢に於て本質を異にし、神は單に人間以上の偉大なる力といふ如き者とするならば、吾々は之に向つて毫も宗教的動機を見出すことはできぬ。或は之を恐れてその命に従ふこともあらう。或は之に媚びて福利を求めるともあらう。しかし、それは皆利己心より出づるに過ぎない。本質を異にせるものの相互の關係は利己心の外に成立つことはできないのである。ロバートソン、スミス (Smith, William Robertson, 1846—1894, *キリスト教の神學者*) も宗教は不可知的力を恐れるより起るのではない。己と血族の關係ある神を敬愛するより起るのである。又宗教は個人が超自然力に對する隨意的關係ではなくして、一社會の各員がその社會の安寧秩序を維持する力に對する共同的關係であると言つてゐる。すべての宗教の本には神人同性の關係がなければならぬ。即ち父子の關係がなければならぬ。しかし、單に神と人と利害を同じうし、神は我等を助け我等を保護するといふのでは未だ眞の宗教ではない。神は宇宙の根本であつて兼ねて我等の根本でなければならぬ。我等が神に歸するのは其の本に歸するのである。又神は萬物の目的であつて、即ち又人間の目的でなければならぬ。人は各神に於て己が眞の目的を見出すのである。手足が人の物なるが如く、人は神の物である。吾々が神に歸するのは、一方より見れば己を失ふやうであるが、一方より見れば己を得る所以である。キリストがそ

の生命を得る者は之を失ひ我がために生命を失ふ者は之を得べしといはれたのが、宗教の最も尊なるものである。眞の宗教に於ける神人の關係は必ずかくの如きものでなければならぬ。吾々が神に祈り又は感謝するといふも、自己の存在のためにするのではない。己が本分の家郷たる神に歸せんことを祈り又これに歸せしことを感謝するのである。又神が人を受するといふのも此の世の幸福を與ふるのではない。これをして己に歸せしめるのである。神は生命の源である。我は唯神に於て生く。かくありてこそ宗教は生命に充ち、眞の敬虔の念も出て來るのである。單に歸めるといひ、任すといふ如きはなほ自己の臭氣を脱して居らぬ。未だ眞の敬虔の念とは言はれない。神に於て眞の自己を見出すなどいふ語は、或は自己に重きを置くやうに思はれるかも知らぬが、これ却つて眞に己をすてて神を崇ぶ所以である。神人その性を同じうし、人は神に於てその本に歸すといふのは、すべての宗教の根本的思想であつて、この思想に基づくものにして始めて眞の宗教と稱することができると思ふ。(西田幾多郎著、善の研究)

新實業修身教本教授參考書人名索引

(人名)	(巻)	(頁)
會澤正志	三	二〇九
アインシュタイン	三	二三五
アウエルバッハ	二	一八六
海大養同慶	三	三〇一
アリストテレス	四	三五九
アルコット	二	一七五
アレキサンダー大王	五	四八四
安藤冠里	五	二一九
井澤龍龍	一	三五
伊藤仁齋	二	一七八

(人名)	(巻)	(頁)
イブセン	二	一二三
インメルマン	一	四一
ウィリアム、ブレイク	二	一五〇
ウィルヘルム一世	三	三〇〇
ウィルヘルム、ヴァント	五	四八七
ウィンチェスター	四	三五七
ウインデルバンド	四	四二〇
ウエーベル	一	四
ウエリントン	二	一六一
梅田雲漢	三	二九五

人名索引

ウオルテール……………二一七五
ウオーレン、ヘスチングス……………四八五
ウイント……………二三八
ウァン、ハウル……………七九
エトウエシキ……………二二四
エドワード、ゴーク……………四四一
エーペルト……………三九〇
エマソン……………二六六
エルドマン……………五三二
エルンスト、ヘッケル……………四八八
エレン、カイ……………三五二
エンゲルス……………四一〇
エンマヌエル……………三〇〇
王安石……………一〇

ホイッケン……………二二七
オーウェン……………二六六
ウオシントン……………二六七
疾生祖徠……………二五六
オストワルド……………二七〇
太田錦城……………四二
王通……………二七七
歐陽修……………二二五
王陽明……………九
オレーヂ……………四〇四
貝原益軒……………四七
カウマキ……………四〇二
カーネギー……………三三三
カヴール……………三〇〇

カーライル……………三四八
カール、フォークト……………四八〇
ガルウエ……………七七
ガルトン……………四三六
瀬淵(瀬田)……………五三三
カント……………一〇六
菅得庵……………三五
韓愈(韓退之)……………一五六
ガンベッタ……………四八五
魏叔子……………一四四
紀貫之……………七九
ギゾー……………四一八
キップリング……………四三三
許魯齋……………二一三六

屈原……………六七
熊澤蕃山……………四〇
グラッドストーン……………三六七
グラント……………一四八
グリルバルチエル……………一三六
グリーンム……………二八四
グレゴリー……………三三
クロボトキン……………四〇一
クロンウエル……………三六七
ガスネル……………二六〇
ゲーテ……………一四
ケト……………一九
ダルウエニユース……………一七六
ケルシェンシュタイナー……………一九六

人名索引

乳子……………一…二二一
 ゴットフリート、ケラー……………八四
 ゴッドウイン……………四〇一
 コーブ……………三三七
 コメニユース……………三五四
 コール……………四〇四
 ゴールド、スミス……………四五
 コロンブス……………二五九
 榎子玉……………一九三
 サイモニディズ……………六二
 サイレル……………三四八
 佐久間象山……………一〇六
 佐藤一齋……………三三三
 サリール……………一一八

サン、シモン……………三九五
 シエークスピア……………八〇
 ジェレミ、テイラ……………三六
 子貢……………一九〇
 司馬遷公……………一八二
 謝肇淛……………六五
 ジャンヌ、ダータ……………三四七
 シヤミツソリ……………九〇
 子游……………一八〇
 朱熹(朱子)……………九
 シュテルナー……………四〇一
 シュテルン……………一一八
 シュペンゲラー……………四二
 シューマン……………一七六

葡卿(荀子)……………二七

ジョウエット……………三八八
 小ピット……………四八五
 ショッペンハウエル……………二二〇
 ジョーレト……………三四七
 ジョーレリ……………四八八
 ジョン、ハンター……………二五九
 ジョン、ロック……………六〇
 ジョーリル……………二五八
 シルレル……………七六
 親鸞上人……………三四
 スコット……………一二
 スターン……………五四
 スタンレー……………四八七

スタンレー、ホール……………一一八
 スピノザ……………五四七
 スペンサー……………六一
 スヴェン、ヘデン……………四八七
 スマイルス……………四八
 簡文清……………一五六
 セネカ……………五七
 會國藩……………四七八
 ソクラテス……………八八
 蘇洵(蘇老泉)……………一〇七
 蘇東坡(蘇軾)……………八七
 ソフォクレス……………二八
 ソロモン……………二八
 ダンテ……………四三〇

チエネタートン……………四七五
 チチエロ……………二一六一
 テオドール、キョルネル……………四八七
 テニソン……………四七八
 張横渠……………三三二
 張揚暉……………一八九
 チャーレス、ダーウィン……………四八七
 チルレル……………二一四
 テイロル……………二七六
 趙鳳北……………四九一
 デモステネス……………三九
 デルボルテン……………二六八
 トインビー……………三六六
 陶淵明……………三三

陶侃……………三三四
 董仲舒……………三五四
 杜南……………四三〇
 トライチユッケ……………四八七
 トルストイ……………四八六
 トロッキー……………四一七
 ナイチンゲール……………二二〇
 中村正直(中村敬宇)……………四八
 ナボレオン一世……………四八五
 ニイチエ……………二二〇
 西村茂樹……………九九
 二宮尊徳……………三四
 ニュートン……………三三五
 ネルソン……………三二五

アルストレーム……………四三三
 バイロン……………二二二
 パウエルンフェルド……………四七九
 バターニン……………四二〇
 バックル……………一〇五
 八田知紀……………三一三
 ハーバート、スペンサー……………四八七
 パペーフ……………四〇〇
 林巖山……………三五
 パルク……………一七九
 ハンニバル……………四八四
 ハンフリート、デヴィー……………二六〇
 ビスマルク……………三〇〇
 ビタゴラス……………三二

平田篤胤……………二五五
 平野國臣……………二九五
 ビュヒネル……………一四
 ファヒテ……………五四六
 フォイエルバッハ……………四〇八
 フォイヒタスレーベン……………二二九
 フォトエル、ボックストン……………七九
 フォトランド……………一一二
 フォード……………三八二
 福澤諭吉……………五一
 藤田東湖……………二九八
 ブース……………三三一
 プートルー……………四二〇
 フォルスター……………八二

プラチノス……………五・五四九
 プラトト……………一・四一
 フランクリン……………一・三四
 フーリエ……………四・三九五
 フリードリヒ大王……………五・四八五
 プリニッヘル……………三・三〇三
 プルタータ……………二・二〇一
 フルトン……………三・二五九
 プルトドン……………四・三九六
 プルンチュリー……………四・三二四
 ペーコン……………三・二二二
 ペスタロッツ……………三・二二六
 ペーテル大帝……………五・四八五
 ペーベル……………四・三九七

ペトメ……………五・五四八
 ペルグソン……………三・二三八
 ヘルムホルツ……………五・四八八
 ヘルワルド……………四・四一九
 ペンサム……………一・八五
 ヘンダーソン……………五・四四七
 ペンチー……………四・四〇四
 ペンチェル、ステルナウ……………一・五八
 ホップス……………四・三九三
 ボペドノスチエーフ……………四・三六一
 ホーレス……………四・三三三
 マイヤー……………五・四八八
 マクドナルド……………四・三九〇
 マコーレー……………二・一一三

松尾芭蕉……………二・一九三
 松平定信……………一・二六
 マーデン……………一・四〇
 マルクス……………四・三九七
 マルクス、アウレリウス……………二・一九三
 三島通庸……………一・八
 三島彌太郎……………一・七
 ミュンスタールベルヒ……………三・二七七
 ミル……………一・一五
 ミルトン……………二・二〇一
 メンデル……………三・四三五
 モイマン……………三・二二六
 孟軻(孟子)……………一・三
 本居宣長……………三・二五五

モーリス……………五・四四七
 モトリッツ、アルント……………一・三一
 モルレー……………三・二二九
 モンテスキエー……………四・三六三
 ユベナリウス……………一・六〇
 横井小楠……………三・三〇〇
 吉田松陰……………三・二九五
 頼三樹……………三・二九五
 頼山陽……………一・九
 ライブニッツ……………五・四七七
 ラッサレ……………四・三九六
 ラッセル……………三・二九四
 ラッセル伯……………五・四四八
 ラスキン……………一・五八

新實業修身教本教授參考書書名索引

(書名)	(卷)	(頁)
アリストテレス研究法	五	四八八
岩波哲學辭典	三	一三四
英雄傳	二	一〇一
易經(周易)	一	四一
エマーソン全集	一	三六
エミール	一	五一
花月草紙	一	二六
管子	一	八〇
韓詩外傳	一	八〇
漢書	二	一六五

(書名)	(卷)	(頁)
韓非子	二	一五五
氣候と文明	五	四三四
教育大辭書	五	五三二
公羊傳	三	二一九
言志錄(言志四錄)	一	三三
吳越春秋	四	三八五
後漢書	二	一〇六
孝經	一	七八
國語	一	三〇
五雜俎	三	二三〇

孔子家語	二二一五五
孔叢子	三二二二二
古文真寶	四三三三一
困學紀聞	三二二〇七
西國立志編(自助論)	一四八
榮根譚	一五三
左傳(春秋左氏傳)	一五四
三國志	二一五七
史記	一〇〇
詩經(毛詩)	一一二〇
社會問題辭典	四四二
宗教講話	五五四六
修身要領	一五二
十八史略	一一三
荀子	一一二七
小學	一一五五
書經(尙書)	一一六二
社會政策時報	四四四
社會事業	四四四
正法眼藏	一一五七
申鑒	一一四三
進化史	四八八
晉語	二二八
人生の快樂	二七五
人身生理學教本	四八七
心地觀經	三二四
スワヂニ	四八七
生活の意義	四四〇

靖獻遺言	二二〇一
青年訓	一一〇二
説苑	一〇六
戰國策	三〇
先哲叢談	三五
續茶根譚	一一四八
續日本紀	一一二〇
祖國詩集	四八七
ソトナルスタックス	四八七
孫子	四七八
莊子	八〇
大學	一一
大願成就法	一一一
大藏記(大藏禮)	一九二
太平記	二九五
太平御覽	三〇
中庸	九
ツアウストラ	五三五
通鑑綱目	三五
徒然草	一一五四
哲學大辭書	五〇六
德學講義	九
富の福音	三三三
日知錄	二一三
二宮翁夜話	一一六
日本書紀	二〇七
日本後紀	二九五
乃木院長記念錄	二〇六

書名索引

日暮視(木工談)	二二二	呂覽	三二二
編輯百話	六一	倫理學の根本問題	三二二
平和と幸福	九六	老子	二二三
文化史	四三九	論語	二二
法言	二七		
萬葉集	三〇一		
明治天皇	三〇一		
孟子	三		
文選	一九三		
勇往邁進錄	四〇		
ユース、オン、ライフ	五四		
體記	一一		
六朝	一六三		
呂氏春秋	一一三		

(終)

新編 實業修身教本教授參考書

作者所有

大正十一年六月廿二日印 刷 大正十一年六月廿五日發 行
 大正十四年七月十四日修正再版印刷 大正十四年七月十七日修正再版發行
 昭和三年六月一日修正三版印刷 昭和三年六月四日修正三版發行
 昭和六年二月十一日修正四版印刷 昭和六年二月十四日修正四版發行

【非賣品】

著者 湯 原 元 一

發行者 株式會社 東京開成館
 右代表者 松本繁吉

印刷者 佐々木俊一

東京市小石川區小日向水道町八十四番地
 東京市小石川區西江戸川町二十一番地

發行所

東京市小石川區小日向水道町八十四番地

株式會社 東京開成館
 振替貯金口座 東京第五零貳貳番

電話小石川(四) 二八・三六・四三・六三・八九





