

くであるから、現在の家長は其現在の家族各員の協力を得て、大切にその繼承の任務を果さねばならぬのである。それが現在の家長及家族の代々の祖先に對する孝道である。家制に於ける孝道には、かうした意義も附け加へられてゐる。それ故に家制に於いては孝が其重要なる主徳の一つである。夫婦制に於いても子の親に對するの道、即ち孝行が存することは争ふ可からざる所であるが、唯それだけである。換言すれば前者に在つては、既に悠久なる過去に屬する祖先をも之を親として之を敬し、之を祭り、敢て其名譽と品位とを辱しめざらんとするに反し、後者に於いては、現前の子女が現前の父母に盡すことをつとむるのみなる點に於いて異つて居る。

(三)女子の「貞」といひ「操」といふ觀念に於いても、亦同様の差異を認めることが能きる。夫婦制に在つては、妻の貞操を守るは、その夫に對しての務なりとせらるゝに過ぎないけれども、家制に在つては然らばかりでない。飽くまで家を尊重するがために、専ら血統の純潔を念とする。従つて妻がその

貞操を固くして、苟くも亂倫の行あるべからざるは、單りその夫に對し、舅姑に對し、乃至その子女に對してのみならず、遠くその祖先に對し、又彼等より讓られたる家そのものに對してである。

かくの如く家制と夫婦制との間には、その主徳とする所に差異があるのであるが、我が國の族制は今日の處家制である以上、家庭生活に於ける吾等の道徳的規範とすべき主徳の如何なるものであるべきかは如上の論述よりして自ら明白なる筈である。

次に吾人は進んで族制に對する倫理的考察を試みやうと思ふ。パウルゼンはその著「倫理學」に於いて、這の點に關する攻究を施し、略ぼ下の如き意味を述べて居る。

元來、人と人との關係には次の三個の場合がある。

(イ)上なるものゝ下なるものに對する關係

(ロ)下なるものゝ上なるものに對する關係

(六)同列にあるもの、相互の関係

而して社會に於けるこの三つの人事關係を、實際生活に當て倣めて考ふる時は、君上に對する臣下の關係「先輩に對する後輩の關係」長者に對する幼者の關係「及び其反對の關係等は、所謂上と下との關係に屬し、友人相互の關係や隣里郷黨間の關係」國民の一員が他の一員に對する關係「の如きは、即ち所謂同列者の關係に屬するものである。かくの如く、あらゆる社會民族階級を通じて存在する此等三つの人事關係は、これを族制の間に於いても認むることが能さる。族制に於ける親と子との關係は、「上の下に對する關係」であり、夫婦の關係並びに兄弟姉妹間の關係は、所謂同列者の關係であると謂つて居る。是はパウルセンが西洋の道德に就いて述べたのであつて、我が國民道德に於いては、多少趣を異にしてをる。

次に、これら三種の人事關係に隨從せる道德——即ち上なる者が下なる者に對し、下なる者が上なる者に對し、乃至同列なる者相互の間に守らるべき

道德について見るも、同じくこれを族制道德の中に認むることが出来るのである。即ち「仁慈」誘掖等の徳は上なる者が下なる者に對する道德であり、「孝」や「服従」やは下なる者が上なる者に對する道德であり、「友愛」「協力」「互助」等は同列者の間に行はるべき道である。

由是觀之、一般に人類社會に存し、又互に守らるべき道德は、すべて家庭の間にも存在してゐる。道德上から觀れば家庭生活は社會生活の縮圖であつて、人は生れた最初からその中であつて、日々に涵養され、訓練されて道德的生活をなし、又それによりて將來社會生活をなすの素地を得ることが出来るのである。従つて「家庭」といふものは、吾等の道德生活上、頗る重要な地位を占據するものと言はなければならぬのである。

以上は、パウルセンの族制に關する倫理的見解の概要であるが、此の見解は、幾許か修正すれば之を我國の家制にも亦適用し得ること論ずるを須つまでもない。吾人が夙に、而して不斷に、家庭教育の重要を力説する所以は

こゝにあるのである。

さて家庭に於いて涵養せらるべき諸ゆる道徳のうちで、最も重大なるものは、言ふまでもなく親子間の關係である。而も歴史的に之を觀察すれば、此の親子關係にも幾度かの變遷はあつたのである。即ち或る時代に於いては子供は殆んど全く親の所有物の如く考へられ従つて甚しきは子供の賣買が行はれた時代さへあつたのである。又或る時代には、子供は全く奴隸視せられて、何等の自由も權利も與へられず、義務のみを負荷せしめられたこともあつたのである。かの結婚の際に、當人同志、即ち嫁聲の意思の如きは多く顧みられずして、大體親々の意思によつて決定せられ、甚しきは夫婦となるべき當人同志の意思に反してまでも、親々の意思によつて強要されたる時代もあつたが如き、また財産についても、その私有權を認められなかつたが如き、皆その時代の遺風である。もとより時を経るに従つて、漸く思想の展開は見られたとはいへ、なほ親が子に對して、生殺與奪の權を自由

に行使するが如き場合も、絶無とはいへなかつたのである。

しかしながら、かくの如きは人格者といふ觀念が未だ大に暢びず、當然立つべきものが抑へられ、生くべきものが虐げられつゝあつた時代の状態である。人は――萬物に長たるべき靈妙なる力を賦與せられたる人は、應てその味まされたりし理智の眼を瞎り、その虐げられたりし情感の縛を放つて、人として、眞に一個の人格者として自から覺め來り、又覺まされるやうになつて來たのである。子供といへども亦人の子である。人格者としての自由と權利とを享受し、保證せらるゝに於いて、成人と何等異るところがあるべきものではない。かくて今日の家制ならばに夫婦制に於いては、幼弱なる兒女でも、成人同様に一個の人格者として承認せらるべきことは、道徳上、法律上の共に認める所である。

かくの如く、近代の文明社會及び國家に於いては、子供でも一個の人格者として認められ、昔のやうに所有物件視されたり、奴隸視されたりすること

が、段々なくなつて來たのである。是は我が國に於ける家制に於いての事柄であるが西洋に於ける夫婦制の處に於いても、此の事柄には何等異りがないことである。それ故親の子に對する徳義、即ち仁慈誘掖でも、子の親に對する本務、即ち孝行、服従でも、家制の東洋に於けると同様に、夫婦制の西洋に於いても重要な家庭道德として認められてゐるので、其點に於いては家制でも夫婦制でも何等異なる所はない。然るに人、動もすれば孝行は東洋にあつて西洋には行はれてゐないとか、又親の子に對する仁慈の徳も東洋獨特の道德であつて、西洋にはない所のものであるとか説くのであるが、それは全く謬見であつて、親子間の道德は東西兩洋異りなく普遍に行はれてゐるものである。然らばその行はれてゐるのは徹頭徹尾同一の形に於いてかといへば、それはさうでない。夫婦制に在つて子供と稱するのは、彼等が未だ獨立自營に堪へず、親の養育によつてのみ生活することを得る間だけのことであつて、彼等にして一旦獨力を以て活計を立て得るに至れば

彼等は親の家を出て全然獨立の生活を營むやうになり、單に子としてのみ認められないのである。然るに家制に於いては、幾歳を重ねても、子供は依然として子供として扱はるゝのである。時には『父母在せば遠く遊ばず、遊べば必ず方あり』で、親の許を離れて遠方にゆくことあるが、原則としては餘り善い事ではないのである。かういふ譯であるから、孝行は家制に於いても夫妻制に於いても、共に子たるものの重要な本務とされてゐることは事實であるけれども、其の意味の深淺は自ら異なるものである。

さて我が日本の社會組織は何であるかなれば、それは家制である。それゆゑに我國に於いては家制に相應しい孝を以て、人間の最も重要な徳義となし、之を勸奨し、激勵するに於いて至れり盡せりである。されば前章に述べたやうに、中江藤樹の如きは孝を以てあらゆる徳義の根柢であり、其樞軸であるとしたのである。日本がしかく孝を重んずるのは、今述べたやうに其社會組織の特質に由ること勿論であるが、又支那思想によつて影響さ

れたことも尠くない。支那は日本と同じく家制の國柄で昔から孝行を力説勸奨して居る國である。論語にも至る處に孝を説き、又別に孝經といふ一部の書物さへある位であるし、又人倫五位を數ふるのに、父子の親を以て其第一位においてをるのであり、又其孝を旌表することは歴代政治家の最も注意してゐた事柄であり、現在に於いても他の事柄とは不釣合な程に孝を賞し、之を表はすことに努めてゐるといふことである。彼の舜が理想的人格者とせられ、一匹夫の子として生れて、而かも堯から天下を譲られて九五の位に升つたのも、一に其大孝に由るとされてゐるのである。それ程支那に於いては孝を重んじてゐたのであるが、さうした支那の思想及風習の我國に及ぼした影響も、亦決して小なからざるものであつたのである。

しかし我が國の孝道は、其支那にも見ることの出来ない別種の深い意味を有つてをる。それは如何なる事かといへば、支那に行はれてをる所の孝は、何處まで溯つても又何處まで擴大しても、所詮「家」の範圍以上に出ることな

い。即ち支那の『慎終追遠』の遠は、畢竟一家の私系に過ぎない。然るに我が國の國民は、嚴密に云へば一民族とはいへぬが、其の異族の數はむしろ少く、而かも其少數のものも多く古代から移住して來たらしいので、全く同化されてしまつて異種族らしい所が殆んど見えなくなつてをる。それ故我が日本民族は一民族のもので、つまりは皆同一祖先から分れ出たものであるといつても、少くとも大に誤つてゐる命題ではないのである。この故に我が國に於いて終を慎み遠を追ふといつて祖先の祭をすることになると、その『遠』は嘗に一家の私系たるばかりでなく、國民全體の系統のこととなり、その祭は嘗に一家の私事にあらずして、國民の公事となつて來るのである。即ち我等が皇室を崇敬し、之に對して純一無雜の奉公を勵むのは、君臣といふ關係からいへば、それはいふまでもなく忠義であるが、日本民族といふ大家族が、其宗家を崇敬するといふ側から觀れば、それは孝行といふべきである。それ故に我が國の國柄に於ては、忠道と孝道とが相一致するのであ

る。忠孝一致は斯うした點に於ていはれるのである。然るに支那にて力説する所の孝道は、多くは一家の私生活に於ける孝道であつて、國家的生活に於いてはない。それは支那のやうに複雑した民族から成立してゐる所の國家では、又君主は只一人の有徳者、若しくは權力者として君臨して居るので、一國々民の宗家として其位に在るのでない所の國柄に於いては、一家に於ける一員の私的道德が、直ちに國民としての公的道德となり得ないのである。韓非子は極端なる國家權力主義を立て、國家を維持し其隆昌を圖らんが爲めには、孝といふが如き私道德を無視してかゝらなければならぬ。孝などを勸奨して而かも國家の富強を希ふといふが如きは、魚を海中に放つて一定の區域内に止まらしめておかうとするが如きもので、愚も亦甚しいものである。孝道の奨励と國家の富強とは矛盾したことで、兩者は到底相容れる者でないといふ意味の議論をなしてをる。是は一韓非子の言であるが、亦以て支那の國情と孝との關係を觀るとが出来る。だから孝行を

力説する點に於いては、支那は必ずしも我が國に劣るものではない、否或は我が國以上といへるかも知れないけれども、しかし其孝が忠と其意義を同じうするといふに至つては、それは唯我が國にのみあつて、彼にない處である。是れ我が國民道德に於いて孝の意義の重要なる所以である。

次に子供に關して、近世社會の間に提出された一つの問題がある。それは「子供は夫婦の子供であるか、家の子供であるか、將た又國の子供であるか」といふ問題である。

曩昔、ギリシアのプラトーンはその大著「理想國家」に於いて、子供は家の子供ではない、まさに國家の子供であるといひ、従つて國家としてこれを教養すべき方策を論じたのであるが、それは二千二三百年も前のことである。其遠い過去に論じられた問題が、今や再び現實の問題として取扱はなければならぬやうになつたのである。それは彼の「國民問題」なるものに聯關して起つた問題である。「國民問題」はたしかに吾人の眼前に横はれる活きた

重大問題の一つである。而してその問題を展開し來ると、そこに子供の問題が含蓄されてゐることを發見するのである。

近世國家が各その自主獨立を全うし、その隆昌發展を期せんがために、大いに焦心苦慮しつゝある問題は、固より一にして足らないけれども、「國民問題」の如き亦その隨一なるものゝ一つである。國民問題といふのは、國民の數と質とに關する問題である。世界列國は第十九世紀の初めより、その國家強大策の第一義的のものとして、皆その民族の蕃殖増加と教化發展とを圖つたのである。それで英獨伊露の如きは、十九世紀中に於いて著しき人口の増加を見、その點に於いては大に悲觀的であつた佛蘭西でさへ幾分の増加を見るやうになつてゐたのである。然るに十九世紀の末葉から今二十世紀に入つてから、世界列國に於ける人口増殖の狀態が幾分變調を呈し、佛國の如きは増殖殆ど已み、年によつてはむしろ減少したとさへもある。他の歐羅巴諸國には勿論佛國に於けるやうなことはないが、しかし増殖率

が漸減しつゝあつたのは事實である。而してその増殖率の漸減は、死亡率が高くなつた爲めでなく、出生率が低下した爲めであつた。殊に世界大戰後は、一戰爭の濟んだその翌年、即ち一千九百十九年だけは勿論除外例であるが、その翌年即ち一九二〇年以來はその増殖率漸減は實に著しくなつて來た。乃ち佛國は勿論その他の國に於ても、國民の出生率を高めんが爲めに種々なる政治的、法律的手段を執り、施設を試みる様になつたのである。是が歐羅巴に於ける所謂國民問題であるが、我が國には如上歐羅巴諸國とは正反對の意味に於いての國民問題が起つてをる。即ち我國民の増殖率は世界に於いても有數なもので、一時はやはり低下の傾向もあつたけれども、此兩三年以來は又その趨勢を恢復して依然として約千分の十二強の高率を持續してをる。然るに我が國の領土は狭く、天然資源は貧いので、國內で生れただけの者を國內で優に養つていくといふことが出來ない。即ち我が國には一見人口過剰の狀況が見えてをる。そこでその過剰人口を如

何にすればいゝかが日本の國民問題であるやうに見える。

此國民問題は一國の生存發達に對し、極めて重大なる意義を有つてをる問題には相違ないが、しかし更に之を食糧問題に結合して考察する時は、實に込み入つた國家問題となると同時に、面倒なる國際問題ともなるのである。それは如何なる次第かなれば、人口が遞加すれば、それにつれて人々の生活が段々窮迫するやうになるといふことである。人口が遞加したからとて、國家の領土は必しもそれにつれて擴大するといふ譯でなし、又領土が擴大せずとも其領土内の生産力が増加すれば、それでも可い譯であるが、其生産力も幾分かづゝは増加するにしても、到底人口の増殖と並行して進むといふことは出來ぬ。かうした事情からして所詮限りある生活資料で限りなく増殖していく人間を養つていかなばならぬといふ事情になる。それはやがて人々の生活競争をして愈激甚ならしめ、從て社會の思想をして益險惡ならしめる所以である。是れマルサスが夙に人口制限論を唱へ、今

日又その説を繼承して、新マルサス主義を説くものがある所以である。

新マルサス主義は更に所謂優生學の理論を藉つて曰く、多數の兒女を産むも満足にこれを養育する能はず、或は榮養不良に本づく虛弱兒とし、或は十分に教育訓練をなすの餘裕を缺くことによりて、不良幼青年とならしむるが如きは、個人、家、國の何れより見るも、決して望まじきことではない。須らく一兒若しくは二兒に制限して、それを十二分に教養し、以て精神的に肉體的に健全なる者とする方が、人生の上から見て如何に有益な事であるか知れぬ。かうした議論を振翳して早婚を斥け多産を防ぐの方法を策するやうになつたのである。

歐羅巴は勿論、近頃は米國に於いても如上の優生學を加味した新マルサス主義の藥が聊か利き過ぎたが爲め、又今一つには歐米に於ける個人享樂主義の爲めに出生率が顯著なる低下をなすやうになつたのである。しかしながら前既に之を論じたるが如く國家的見地よりすれば、國民の増加は

慶賀すべきことでこそあれ、決して之を呪咀すべきことでない。然るに人口増加率が漸減の傾向があるので、歐米の諸國は大に之を憂慮してその頽勢を挽回せんと努めてゐるのである。けれども世の父母、特に多數の無産の父母たちからいへば、自分達が生活していくといふことだけでさへ容易でないのに、その上更に子供の養育を負擔するといふことは、彼等には殆ど堪へ難きことであらう。そこで不本意ながらも獨身主義者となつたり産兒制限の實行者となつたりするやうになる。かやうに國家の爲めにするごとと、個人の立場から見たこととの間には矛盾撞著と見ゆる事柄が存する。この矛盾を解決する一つの道は産兒養育の義務は國家が之を負擔することとするにあるやうに思ふ。是れ子供は親の子か家の子か國の子かの問題が問題となつて來る所以である。

若し夫れ自然の人情からいへば、子供は親の子供であり、乃至家の子供であるとするのが世界の通義である。しかしながら國家が墮胎を禁じ、刑二

一二・二一・三・二一四・二一五條等遺棄を罪し(刑二一七・二一八)又殺人(出生兒殺を含む)を罰する(刑一九九條)のは、一つは人道から觀た道德的意義を含んでゐることも無論であるが、しかし又一面には國家が子供を自分の子供と見る所の意味も含蓄されてゐると解釋されぬこともあるまい。又義務教育の制度の如きも、一面には國家が子供を自分の子供と見てゐるといふことが一つの前提とされなければ、理解し難き制度である。此の如く現在に於いてすら國家は子供を自分の子供と見て立法をなし、行政をなしてゐるが、それは當然のことである。されば今日以後社會的生活が愈逼迫するやうになつて來たならば、彼の新マルサス主義などに對して適當なる解釋をなし、民族の蕃殖と、個人の生活とを適當に相均衡せしめるの大策を樹てなければならぬやうになるであらう。而してそれは社會政策、經濟政策の問題であると同時に倫理政策の問題でもある。

試みに之を教育問題について考察すれば、義務教育といふことは目下世

界列國の採用してゐる所の制度であり、一國の獨立、生存、發展の爲めに缺くべからざるものであるが、此義務教育の趣意を十分に徹底せしめやうとすれば、其費用は全部國家が之を負擔するのが當然であるが、一步譲つて目下の思想からいつても、國家はその大部分を負擔し、僅か小部分だけ其父兄に課するのが適當のものであつて、今日の日本のやうに市町村の自治體が其大部分を負擔してゐるのは理窟に合はぬやうに思はれる。今日からいへば最早三十年程以前から獨逸の諸都市に行はれてゐる小學兒童への給食の如きは、それは國家でなく、都市又は或る私人がそれをやつてゐるといふ點からして、多く慈善事業の一と解すべきものであるが、しかしその慈善事業の根柢の一面には、子供は社會の子供である、國家の子供である、決しておろそかにはならぬといふ思想が潜在してゐると信じ得る理由があるのである。是等の點から見て、我が國の現下の施設の如きは甚だ遺憾に感ぜられる點が少くない。以上は只教育上の一事について述べたのであるが、生

産分配殖民等の點について、政治家の劃策施設に俟たねばならぬことが多々あると思ふ。兎に角民族主義は十九世紀を開展せしめた根本思想の一つであつたが、其一部の弊が爆發して彼の世界大戰となつたのであるが、しかし民族主義は此の大戦を切つかけにびつたり已んでしまつたのではない、一面からいへば戦前にも増して一層激烈になつてをるともいへる。幸ひに今日猶人口の高い増殖率を以てゐる我が日本は歐米諸國に於ける人口問題とは別の意味に於いて大なる問題となつてゐる。

次に親の子に對する關係について聊考察して見よう。親が子を養育教育するのは親の本務であることは、文明社會一般に行はれて居る所の道である。去り乍ら仔細に考察すれば、是も亦家制に於けると夫婦制に於けるとに依て多少異つてゐる。夫婦制に於て子に對する親の本務といふは、單にその子に對するだけのことであるが、家制に於てはそればかりでない、それもあるが猶その上に親たるものの家に對する本務からして、子

を養育し教育しなければならぬのである。そは家制に於ては子は親の子であるばかりでなく、同時に「家」の子であるからである。特に男系の長子相續を本則とする我が國の家制に於いては、親たるものは「家」の爲めに最も注意して其長男を養育しなければならぬのである。それが我が國の家制に於ける親たるもの、本務である。勿論その中には多少弊害と認むべきものもないではない。それは男系相續といふことから、同じく子供のうちでも、男子と女子との間に甚しい等差を付け、又長子相續といふことから、長男と二男以下のものとの間にも、著しい懸隔を立てることである。私の觀察する所では、今日では此風習も幾分かづゝ次第に改善せられて、昔の封建時代に於ける時のやうな甚しいことはなくなつたやうである。しかし男を尊びて女を卑しめ、長子を重んじて二男以下を輕ずるの傾向は、今日猶隨處に之を觀ることが出来る。是れは男系の長子相續を宗とする家制のある所には已むを得ざる現象であるにしても、しかしそれが極端になれば、弊害

も亦其中に胚胎するのであるから、今日及び今日以後の親たるものは、此弊風のある所を察し、之を改善するの舉に出なければならぬ。此の他今一點東西洋の間に異つて見ゆる事柄がある。それは西洋に於いては同じく親であれば父といつても母といつても、道德上さう著しく差別せぬのであるが、我が東洋殊に日本に於いては、嚴父慈母といつてよほど等差をつけるやうである。而してこの事にも家制に伴ふ所の弊があるが、しかし此嚴と慈とがよく調和を保つていく時には、兒童の徳性に甚だ良好なる感化を與ふるものである。従てその反對に兩親の一方が缺けた場合でも、甚しく不良の影響がその子供に及ぶことあることは、世間に屢現はれて來る事柄である。新時代の親たる者は此邊の事柄に關し、深い考慮を拂はねばならぬ。次に私は夫婦間の道德に關して聊か考察して見たい。思ふに我國上古に於ける夫婦關係は、之を今日から見れば頗る疎漫なものであつたといつてもいゝ位のものであつたらしい。今日のわが國では三親等以内の傍系

血族は婚姻をすることが出来ないことになつてをり(民七六九條)而して實際に於いてもそんな事は行はれてゐないのであるが、上古に在つては三親等、即ち叔姪の間乃至、太だしきは、二親等、即ち異腹の兄弟姉妹の間にさへ婚姻が結ばれたことが、必ずしも珍らしくなかつたのである。かくの如く今日から觀れば随分疎漫だと考へられて得る處の結婚は、漸次非難せられてだん／＼新しい形のもが現はれるやうになつた。それは一つは社會事情及其組織の變化に由るのであらうが、又一つには支那思想の影響も尠からずあつたらしい。それは支那では夙に夫婦關係の人倫上甚だ重大なることに注目し、慎重なる考慮を之に加へてゐたやうに見ゆる。「禮記」には「昏儀」一章が設けられてあつて、夫婦關係の成立を詳説してゐる。曰く「昏禮は將に二姓の好を合して、上は以て宗廟に事へ、而して下は以て後世を繼ぐなり。かるが故に君子之を重んず。」と。而して又別に「同姓娶らず」といふことも見えてある。「二姓の好を合

し」といひ、「同姓娶らず」といふが如き、是れには當時の政治上の意味もあつたやうに解釋する人もあるが、而してその解釋は或は妥當なものかも知れぬが、それは別として、それには今日の所謂血族結婚を非とする理由も含蓄され、又今日それによつて將來せらるゝ弊害を未然に防止せんとしたる用意も意味されてゐたのであらう。それ程支那に於いては夫婦關係においての思想又其實際生活は進歩してゐたのである。夫の久しく支那に在つて、その風俗人情を研究し、又その法律典禮等を調査研究したるジャメイソン氏(Jamison)が、支那は古昔から夫婦制に關しては極めて嚴肅なる思想を有したることを嘆稱し、いかに調査研究して見ても、彼等の間には蠻民の社會に見らるやうな、掠奪結婚の如き陋習の行はれた痕跡がないと述べてゐる。此の如く支那に於いては結婚則ち夫婦關係を結ぶといふことは、非常に嚴肅に考へて居つたので、従つて其關係を結ぶに當つては如何なる手續、如何なる儀式とよすべきかといふことについても、仔細に之を記述してゐる。

結婚の儀式には五段の手續を經べきものとされてゐる。所謂五段の手續とは、采納問名納吉納徵請期是である。采納といふのは甲家(男の家)が乙家(女の家)に向つて求婚することである。乙家がこれを承諾すれば、甲家からは更めてその嫁たるべき女の名を問ふのである。これが即ち問名である。蓋し支那に在つては、未婚の女は深窓に育てられて他人との交際を絶対に禁じられ、従つてその名を人に知らしめなかつたからである。次に女の名を聞き得たる甲家に於いては、卜者に乞ふて、その縁の良否を占はしめ、その良縁なるを告げらるゝや、これを直ちに乙家に報ずる。これを納吉といふ。次いで結納を取り交はす、即ちこれ納徵である。而して最後に、双方色々の事情を打合せたる後、結婚の日を決める。それが請期である。かくの如く慎重なる手段によりて、始めて合意の式を擧ぐるに至るのである。而て其儀式も中々丁重を極めたもので、今日の文明國民に行はれてゐるいづれに較べて見ても、立優つて立派なものに見える。是が禮記に見えてゐる所で

あるから、支那では餘程古い時代から結婚を重大視し、夫婦關係を慎んでゐたものであるかのやうに見えるのである。

かくの如く支那に於いては夫婦關係を重大視してゐたのであるが、一般的に其文化の影響を受けたこと深甚であつた處の我が日本が、此結婚といふこと、夫婦關係といふことに就ても亦、大なる感化を受けたであらうと云ふことは、大抵察知せられる次第である。兎に角我が國の結婚制も、時代の一般進歩と共に漸次整頓され、立派なものになつて來たのである。併しなから一方には我が國の家制といふものが、其確實なる體制を具へるやうになつてから、それから生ずる所の餘弊として、家に於ける妻の位置は餘りに重んぜられなかつた點がある。蓋し家制に在つては、既に云へる如く、家の繼承相續といふとが、其時其時の家族の最大本務と見做されて居る。故に一家の妻の最も重要な本務は、其家を繼承すべき子を産んで、それを養育することである。若し妻にして子を産むことが出來ぬやうであれば、妻と

しての最大本務を果たすことの出来ぬ人である。此生理的不能は「家」から見れば最大なる道徳的不能である。そこで「子なきは去る」といふ離婚の規律も所謂「七去」の一つとして許されるやうになつたのである。是は支那に於いて既にそうであつて、而して我が國に於いても亦そうであつた。これを今日の民法に於いて、離婚は合意上によるか、若しくは法律上によるかの外、正當なものはないとされて(民、八〇八・八一三條)妻たるものゝ位置が安全にされてゐるのと對比して考ふるときは、如何にも甚だしい對照である。

子がない爲めに妻が離縁になることは、よしやそれが表面上の理由にはせずとも、今日にも往々實際に見ることである。又離縁とまで至らざる程度に於いても、子のない妻は子を儲ける爲めに、夫が妾を蓄へることを承認すべく餘儀なくされることがある。否時には、子なき夫人は自ら側室を置くやうに夫に勧めるのが賢夫人であるとされたことさへもある。是等は夫とか妻とかいふ人格者をそれ自身價値ある人格者なりと見ず、只單に「家」

を繼承する爲めの道具に過ぎないと見た、極端な見方の弊であらう。既に述べたやうに族制は他の諸の社會制度と等しく、種々の事情の爲めに變遷することを免れざるものであるから、弊のある所は漸次之をその當時の道徳思想に合ふやうに改善して行かなければならぬ。教育は唯現在成立してゐる文明を、將來の國家社會を負擔すべきものに傳へるだけを以て其任務を盡くしてゐるといへるものであるまい。それ以上に往を傳へて來を開くの作用があらねばならぬ。故に教育者は深い洞察を以て、舊に泥まず新に偏らず、自からを進め、他を進める工夫をしなければならぬ。家制の如きも徒に舊に泥んで時と共に推移せしめるの工夫と指導とを怠つたならば、私は決して其可なる所以を見ないのである。

次に考ふべきは貞操の問題である。貞操なるものも、夫婦制に於いても、家制に於いても、いづれも婦人の主徳として重視せられ、特に我が國の如く家制の行はれてゐる國に在つては、其家の血統の純潔を保つために、一層の

肝要味が加へられてある。爲に古來我が國に於いては貞操は女の道の第一として上下の別なく、貧富の差なく、反覆丁寧に教説され、戒示され、實行されて來たのであることは既に言へる所である。

然るに此の貞操には、未婚者の貞操と、既婚者のそれとが差別されて存在してゐるのである。即ち(一)或る社會に於いては、未婚者の貞操は特に嚴重に要求せらるゝに反し、既婚者のそれは極めて疎漫に考へられてゐる場合もある。これ親がその女を自己の所有物の如くに見て、之を良縁即ち良價と交換せんとする思想から出たものである。即ち操の堅固であつた女は良縁を得て良價と交換することを得るけれども、操の一旦汚れたる女は、その交換價値が著しく低落するので、そこで其所有者たる父は甚しくそれを慮り、それで未婚者の貞操といふことを八ヶましくいふのである。之に反して、(二)未婚者の男女關係はさまで嚴重に之を言はずに、既婚者のそれは嚴格に之を奨説し、實行すべきものとする社會もある。それは如何なる事由

に基くものかといへば、既に婚したる女は、それは其配偶者たる男子其人の所有物である。或は其男子の屬する所の「家」の所有物である。それ故に既婚の女の破操は、夫若しくは家の所有權を侵害することである。更に他の方面からいへば、夫又は家を侮辱することである。加之男子は極めて嫉妬深いものである、自分の妻が他と姦したといふが如き場合には、恥をも外聞をも忘れて、それに極度の制裁を加へやうとするものである。既婚の女はそれを恐れて貞操は慎しまねばならぬと思ふやうになるのである。然るに未婚の女にはそんなことはない、それで所謂恥外聞に拘はらぬ限りは、餘りそれを八ヶましくいはぬのである。斯様にウエスターマルクスは説明してをる。

さて右二種類の思想は、いづれも我が國の婦人の貞操道德でない。我が國では貞操は凡そ女たるものゝ最重要なる道德であつて、それは未婚者たると既婚者たるとに論なく、女たらん程の者の必ず守るべきの道德とされ

てゐる。しかしながら未婚者にあつては、存外恥や外聞を苦しめたり、又將來の縁談の妨害となるを虞れたりすることから貞操を守り、又既婚者にあつては恥外聞を憚る爲めといふことは未婚者と同じであるが、その上猶「夫」や「家」に對する義理の上からして貞操を守るといふことが、實際には随分あることのやうに思はれる。恥や外聞やを苦しめることは無論それを苦しめないものよりは善いことである。それをも顧慮しないやうなものは、所謂無恥の徒輩であつて、良心の甚だしく麻痺せる者である。だからそれを顧慮するが爲めに、又將來の縁談を考へるが爲めに、貞操を守るといふことも、決して全然價值のないこととして捨てるわけには行かぬ。しかしながら單にそれだけの理由で貞操を守るのは、決して上乘なる貞操道德ではない。既婚者についても同様であつて、夫に對し、家に對する關係から貞操を固くするといふのも、勿論善いことであつて、それすら出来ぬ程のものは、それは人間であつて人間でない、禽獸の群に墮したものであるが、唯貞操を對

他的關係からのみ守らねばならぬとするのは、それは貞操の一段上位にあるものといふことは出来ぬ。貞操は恥や外聞を憚る爲めのみ守るべきものでなく、又夫や家やの爲にのみ固くすべきものでない。貞操は毅然たる自律的意思力が、自己自身の純潔を保ち、其尊嚴を全ふせんとする所に、其最高の價値を示現するものである。貞操の本義は待對的のものでなくして、實に對を絶した獨自の價値を有つてゐるものである。故に或は一時的な發作的な感情の奴隸となつたり、或は巧言令色の誘惑の俘虜になつたり、或は汚穢醜辱を汚穢醜辱と感じなかつたり、それ等の爲め貞操を汚してしまふのは、自律的意思が其權威を失つて、吾が吾以外の外力の爲めに動かされてしまつたのである。而してそれは吾の尊嚴を傷り、吾の清淨を穢し、凡そ人としての靈的面目を毀つことになるのである。貞操はかく考へることによつて、始めて其道德的價値を得たものである。彼の貞操を亂つた婦人は子を産まなくなるとか、たとひ子を産むことがあつても、其子は身體

精神共に薄弱な子供になるとか、それだから貞操を固くしなければならぬとかいふが如きは、よしそれが眞理であるとしても、それだけでは、それは只生理上の規則であつて、道徳上の命令でない。又貞操正しからざれば、夫婦の間に眞の愛情が成立し難い、故に貞操を慎まざるべからずとするが如きも、それはそれだけでは唯心理上の事實を表示した規則に過ぎないのであつて、道徳上の命令でない。勿論夫婦の間には愛情がなければならぬのは言ふまでもないのであるが、道徳成立の根柢からいへば、その愛情は理智の光で靈化された愛情であつて、單に動物的な、自然的な、盲目的な愛情であつてはならぬ。理智の光で靈化された愛情は、始めて人格の尊嚴と交渉し來るものであつて、道徳的意義を帯び來るものである。即ち生理上の規則や、心理上の規則は、それは單にカントの所謂技術上の規則であつて、道徳上の命令といふことは出來ぬ。世の貞操を論ずるもの、多く此技術上の規則を説くに止まつて、眞の道徳的價値を闡明するもの、少いのは、貞操の研究上未

だ至らざるものである。貞操道徳を勸奨し、之れを勵行する上に於いて遺憾なることである。

此の如く貞操は自律的意思の發現として、對者を絶して獨自の價値を有つてゐるものであるから、これは男といはず、女といはず、共に守るべき人間の道であつて、必しも女にのみ限られた道徳でない。然るに殆んど廣く一般のことであるが、特に我が日本に於いては、貞操といへば女の道徳であつて、男は其點に關してはより多くの自由を有つてゐるものであるかのやうに考へられてゐる。是は甚だしい謬見である。かゝる謬見の行はれるやうになつた原因は、男女の生理上の差異にもよることであらう、又男子の暴威壓迫にもよることでもあらう、又「家」といふ制の餘弊にもよることであらう。色々の原因があらう。が、純粹に道徳的に考察すれば、貞操は男女齊しく守るべき道徳であるに相違ない。近時一部の青年男子が、情慾の満足は食慾の満足の如きものであるといふ理由を口實として、婦女子に戯るこ

とを以て醜辱とせざるが如き傾向を有つてゐるやうに見ゆる。淺薄の見、皮相の觀、眞に笑ふべく、又實に憫むべきものである。食慾の對象は物であつて、人でない。性慾の對象は人であつて物でない。物は以て之を人間の方便となし、道具とすることが出来る。しかしながら人は以てしかすべからずである。吾人は此に吾人の貞操觀を一層深刻なものとなし、一層道德的のものとしなければならぬ。

近時我國の家制が幾分か動搖しつゝある傾向を見て、酷だしく之れを憂惧し、焦慮してゐる人士が少くない。吾人を以て見れば是れ必ずしも然かく危惧すべき者ではない。何となれば、家制は決して絶對的、不動的の者でないからである。之れを歴史に徴すれば、今日の家制は天地開闢の始めからあつた制度でなく、昔日の族制が漸次變移して出來たものでないか。されば今日の家制は時代の變遷につれて幾分かづゝ變容することあるべきは、實に自然の成行で、何等怪しむべきことでないではない。固より急激な

る跳躍的變遷は、そこに多少の憂慮すべき契機を包藏するであらうけれ共、歩一步、漸進的に遷移することは、蓋し必至の勢、己を得ずといふべきであらう。

第五節 國家道德

漢字の忠と日本語としての忠

國家の觀念——國法學・國家學でいふ所の國家の觀念——領土・人民・主權

——その批評——言語上の吟味、クニ・國・邦・州・State, Staat, Etat, Empire, Republic

等——君主の私有物から國民國家へ——現實主義的・朴素的觀念から理想主義的觀念へ

日本國家——神勅——神武天皇の御征東——崇神天皇・景行天皇の御代——

應神天皇時代の外國關係——推古朝の外交——聖德太子の憲法——元寇

に直面した當時の國民の國家觀念——鎌倉文化・その文學・歴史・宗教——

——南北朝時代・神皇正統記——徳川期の國體論——開齊・尙齊・綱齊・水戸學

派・會澤正志の「新論」——國學派・宣長

「國體」の概念——穗積八束博士の國體の定義——國家の本質——國體——「當爲體として觀られたる國家」——國體——君民同治——「一人の國家」と「國民の國家」との一致

忠の三種——(一)權力の壓迫に依る屈從的忠義——その長所並びにその短所——(二)有徳者の權威——(三)自然にして當然なる君臣の分——有力者作王と有徳者作王——忠君と愛國との一致

忠の文字その者は孝のそれと同じく漢字であつて、それに對したる和訓はなく、古からチュウと音讀してそのまゝ用ゐられてをる。

支那の忠字には種々の意味があるが、その原本の意味は恐らく論語の『夫子之道忠恕而已矣』(里仁)に見えてをる類の者がそれであらう。然らば此句中の忠字の意味は如何なる者かといへば、それは勿論臣民の君主に對する道徳を指したる者でなく、唯己が心を盡くして遺す所なきの謂ひである。然るに我が國語としての忠は、語原學的には漢字の意味をも有つてをるの

であるが、しかしそれは主要な意味でなく、主要な意味は臣民の君主に對する徳義の内容を指示する處に存してをる。我が國民道徳の二大根幹は言ふまでもなく忠と孝とであるが、孝は既に前節に於いて之を述べた。乃ち本節に於いては忠に就いて論じなければならぬ。

さて忠を論ぜんが爲には先づ我が國體を説かねばならず、國體を説くのは順序として先づ一般的に謂ふ所の國家概念の説明から始めなければならぬ。國家の概念は種々の方面から之を限定することが出来るのであるが、此處では議論の簡明を期せんが爲めに、國法學又は國家學等に於いて説く所の國家の概念を考察の出發點としたい。國家學に於ては、國家とは第一に領土領海と稱する地球の表面上に一定の領域があり、第二に國民と呼べるゝその區域内に居住してゐる一團の民衆があり、而して第三にその領域と國民とは、主權又は統治權と稱せらるゝ者によつて領有せられ、統一せられてゐる政治體を謂ふといふことになつてをる。此國家學の概念で、一

應は國家の何者なるかを理解することが出来る。然しかくの如き概念の限定は、譬へば人間を説明するのに、バラ／＼に切り離された頭、胸、四肢等を示して、人間とは此等の者を接合せる者であると言つたやうなものである。是は一見説明になつてをるやうであつて、實は無意味である。何となれば頭や胸や四肢等を接合すれば、人間の形態をした物的な或物にはなるであらう、しかし生きた現實の人間にはならぬ。人間は唯四肢や胸體を接合しただけの肉塊ではない。生といふものを有ち靈といふものを有つてをる。此の生や靈やを含んだ躍動してゐる人間の何たるかを説明したてなければ、人間の説明をしたとはいへぬ。國家の觀念も亦同様であつて、唯それを構成してをる要素を數へ立てただけでは、國家の雛形を示すことは出来るであらうが、生きた國家を説くことは出来ない。國家は領域と國民と主權との三つを接合しただけの者でない。そこに猶重要な生が活いてゐる。その生は人民と人民との間に、人民と主權者との間に、又人民及主權者と領

域即ち國土山川との間に交錯して張り渡されてをる無數の感情の糸となつて現はれてをる。國家學の國家の定義は、此重大なる生を見逃がしてをる。國家學等の國家は、解剖臺上に横へられた國家の屍體であつて、生きた國家その者でない。斯やうに國家學でいふ國家は國家の本質、若しくはその實體を示す者ではないが、しかし之を研究の發足點とするには便宜なこともある。

先づ之を言語の上より考察するに、我が國語の「クニ」といふ語は果して如何なる意味の語であるか。言海には「すべて一區域ノ地ノ稱」と解してある。即ちその土地の大小廣狹に拘はらず、兎に角或る一定區域の地をば我が國語では「クニ」と呼んでゐるらしい。例へば日本のクニ、支那のクニ、紀のクニ、「津のクニ」の如くである。しかし「クニ」の語原學上の意味は明でない。かやうにクニてふ語は國家學でいふ所の國家の三要素の一つたる領域といふ意味を表はしてをるだけであつて、國家全體の意味を示してをらぬ。次に

漢字の國は如何なる意味であるかと見るに、國字は之を語原學的に見れば最初は「或」字であつて「或」は中央の口と、その下の一と、それを包んでゐる戈とが組合はされて出來てをる字である。而して口は一定の地域を象形的に表はし、一はその地域を載する地平線を象徴し、戈はホコであつて武器を執つてその地域を防守する會意である。故に語原學的には國は最初は或であつて、それが變じて或字となり、更に轉じて國字となつたものらしい。而して或字に更に口を加へたのは今一度一定の地域を象徴させたに過ぎない。かやうに漢字の國も、その語原學の意味は、土地或は領域を示してをる語である。而して漢字には此の他に猶「邦」「州」等の字があつて、いづれもクニと和訓されてをる。邦字は邑によつて土地を象徴してをり、州も亦同様である。州は川を二重に並べた象形文字であるとする説と、川中の陸地を表はした者であるとする説と二説あれど、いづれにして水陸を象徴した文字であるとする點に於いては一致してをる。而して國と邦とは唯地域

の大小によるとされてをる。けれどもしかし一方には大なるを邦と曰ひ、小なるを國と曰ふ(周禮)とあり、他方には同姓大國、異姓小邦。則邦與國之爲大爲小。殊未可以偏定也(儀禮)ともあつてその用法必ずしも一定してをらぬやうである。要するに國語のクニ及び漢字の國、邦、州等は語原學的にはいづれも皆、土地又は領域を示せる者なることは疑ひない。

次に歐羅巴の近世語の例をみるに、國家は英語では之を State とし、獨逸語では之を Staat、佛蘭西語では之を Etat とし、つてをるが、是等は皆同一の語根、即ち原意は立つてゐる状態を表はし、それよりして立つてゐる場所、更に轉じて位置、又更に轉じて身分又は階級を意味するやうになつた所の羅旬語の Status から分派された語である。此語原からいへば國家を意味する近世歐羅巴語は、一面には土地、他の一面には人民を意味してゐることが分る。猶歐羅巴語には此の他に Empire とし、語があり、Republic とし、語がある。前者は命令、從て權力統一の義であり、後者は Res publica であつて「民衆

の物の義である。即ち民衆の共有物といふ義である。 *Republique française* は『佛蘭西國民の共有物』の義に用ひられて居る。

以上に述べた言語上の詮議立てからして、吾人は國家觀念の最初に表はれたる形は、今日の國家學などで説く所の國家の三要素をすべて含蓄してをつたに相違ないが、就中有形的な土地及人民をば特に明瞭にしてゐたことを知り得たのである。此の事實は何を物語る者であるかなれば、それは人類の文化史上に表はれたる最初の國家觀念は、現實主義的で、謂はば頗る朴素的な者であつたことを示してゐるのである。しかし國家觀念は何時までこのまゝにして止まつてゐたものでない。人類の反省的批判的精神の進歩するに随つて段々變化したものである。その顯著なる事柄の一つは、而してこれは特に日本以外の外國に於いて著しきことであるが、最初國家は君主の私有物であると思はれてをつたが、後世に至つてはそれが全く變じて、國民の者であると觀念せられるやうになつたことである。

即ち土地私有の觀念が始つて以來、素朴的に土地及びその上に棲息してゐる人民を指すとせられたる國家も、亦必ず一定の人によつて所有されねばならぬ、而して其所有者が即ち王であり帝であると考察されるのである。此くの如き考察の結果として自然君主は專横に流れ、人民はその弊に苦しむやうになつた。かうした事からその思想は漸次變遷するやうになり、國家は一人の私有物ではない、國民全體の物である、即ち *res publica* であるといふやうに考察せらるゝに至つたのである。歐羅巴諸國の歴史に表はれたる所の帝王を退けて共和國にしたり、又一般に憲法政治を制定するやうになつたのは、それに依て君主の擅權を制限しやうとした者で、國民國家 (*Volksstaat*) 思想の表現に他ならない。彼の普魯西王フリードリッヒ大王が「君主は國家最高の公僕であり執政官である」といつたのは、國民國家思想が漸次人民によつて意識されるやうになつた潮先に乗つた言である。

國家觀念に於ける以上の變遷の外に、猶重大なる異動がある。それは如

何なる事かなれば、土地や人民を國家構成の重要な要素と觀てをる間は、唯それだけに注意してをるのであるが、反省的批判的意識が明瞭となるに隨ひ、それ等は卵に譬へていふならば、單に外部の殻皮に過ぎずと深く自覺するやうになり、而して卵の本質たる卵黄は國史に表はれたる國家の理想その者に存する者なることを看取するやうになつたことである。是は實に國家觀念の變化に於ける最も重大なるものゝ一つである。斯やうに國家の觀念は最初は現實主義的であり、朴素的であつた者が、次第に洗練されて終に理想主義的になつて來たのである。而してそれが即ち解剖臺上の屍體としての國家でなく、實際吾人の胸中に躍動してゐる國家である。私はこの考察を姑く我が日本國家の上に適用して見よう。

我が日本國家は、太古天孫の御降臨によつて開かれたる國である。當時の國家觀念は如何なる者であつたであらうか。書紀に記載されてをる處によれば、天孫御降臨の際に、天祖天照大御神は『葦原の千五百秋の瑞穂國

は是れ吾が子孫の王たるべき地なり』と勅らせ給ふたと傳へられてをるが、この瑞穂の國の「國」は、果して如何なる意味であるか。葦原の千五百秋の瑞穂國といふは葦の繁茂せるに由て禾穀のよく生育すべき可能性があると豫想される所の、沖積層の原野といふ意に解すべきである。されば當時の國家觀念は、土地に關係して形成されてをつたと見て大過ないやうである。さればこそ「王たるべき地なり」の「地」字に訓してクニと讀ましてある。又大國主神の國讓の件に現はれたる所のクニも、やはり領域を表はす點に於いて神勅の中に見えたと同じである。その時の天神よりの使者建御雷神の言として、記には汝之宇志波祁流葦原中國者。我御子之所知國言依賜。故汝心奈何とするされてあり、又出雲の事代主神の答として紀に天神所求何不奉歟と載せられてある。前者は神勅の中に見えてゐる御言葉と意味は同じであり、後者は「所求」で、略具象的な土地と人民とを意味してをることが推定出来る。その後我が日本國は神武天皇の御征東によつて九州

から中國近畿と、段々統一的な國家に發展して來たやうに見え、崇神天皇の御代には四道に各一人の將軍を派遣して國民の統一を圖られるやうになつた結果、我が國も國家としてよほど判然たる者になつて來た。更に景行天皇の御代に至つては、日本武尊が東の方蝦夷を伐ち、西の方熊襲を平げられたことによつて、我が大和朝廷の皇威は益四方に光被するやうになり、統一日本の觀念が愈明瞭になつて來たやうである。

神功皇后の三韓御征伐の頃から應神天皇の御代に至つては、對外關係が漸く複雑にもなり又繁多にもなつた。而してそれに隨つて他國に對して自國を寫象する自覺の機會が頻出し、國家觀念が愈鮮明深刻になつて來た。應神天皇二十八年に、高麗王が使を遣はして朝貢せしめた時の上表に「高麗王教日本國也」とあつたので、時の太子菟道稚郎子は、大にその非禮を咎め、その表を裂き、使者を責めたといふことがあるが、紀、是れ畢竟獨立國家の觀念が次第に明瞭深刻になつて來たが爲めに、外國からその附庸視せられたこ

とを非常に恥辱に感じ、大に憤慨した結果に外なるまい。さりながら此時代に於いては統一日本の觀念が、對内的にも對外的にも、我が國民の腦裏に十分明瞭なものになつたとはいへなかつたのである。それが十分鮮明に國民の胸底に刻みつけられるやうになつたのは、先づ推古天皇の頃からの事といつて、敢て大過あるまいと信ずる。天皇の十五年小野妹子を唐に使はした時の書には「日出處天子致書日沒處天子云々」と書し、その翌十六年に、妻世清が妹子を送りて來朝して上つた書には「皇帝問倭皇」とあり、又その妻世清を送つたときの書の辭は「東天皇敬白西皇帝」とある推古紀。是は聖徳太子の書かれ給ひしものであるといふが、日出處天子云々の句を按ずるに、そは單に日本は東にあり、唐は西に位してゐるといふ、地理的位置を示せるのみにあらず、朝暉の曠曠と海から出て升る形は、如何にも晴れやかで、盛んで、勢のいゝもので、而して又この上ない美しいものであるが、「日出處天子」は暗にかやうな意味をも含まして自國尊重の念を示せるものであるまいか。

是は別に證據があつていふのでなく、私の勝手な想像に過ぎないのであるが、果して然らば我が國民の國家觀念は、此時代に至つては最早上代の現實主義的、素朴的な者に止まることが出來ず、愈進んで理想主義的に洗練されるやうになつたと觀て、敢て不可なりとはしまし。又聖德太子は同天皇の十二年に親ら憲法十七條を制定し給うたのであるが、その第三條には承認必謹。君則天之。臣則地之。天覆地載。四時順行。方氣得通。地欲覆天則致壞耳。是以君言臣承。上行下靡。故承認必慎。不謹自敗と、君臣の關係を述べさせられ、又第十二條には、國司國造勿斂百姓。國非二君。民無兩主。率土兆民。以王爲主。所任官司。皆是王臣。何敢與公賦斂百姓と説かれてある。この第十二條は、當時氏族制度の爲めに、部曲の民は朝廷と氏とに對して二重納税の苦をうけてをたつたのであるが、それを改めんとせられ給ひし御主旨であることはいふまでもないが、しかし又この箇條は、普天之下莫非王臣。率土之濱莫非王土といふ詩經の句の意味を文字通りに表

はした者で、而かもその句は支那に於いてよりはむしろ我が國に更に適切に當嵌まる句なることを示してゐるやうにも解せられる。兎に角萬世一系の天皇の統治といふことが、我が統一日本國家の眞髓であるといふことが、漸次明瞭に我國民によつて自覺されるやうになつて來たのである。

凡そ國民的自覺は、その國民が他國民から迫害されたり襲撃されたりした時に、最も鮮明に、且深刻に現はれる者である。ヘブライ人の自分達は神の選民であるといふ自覺は、他民族からの迫害が加はれば加はる程愈明かにもなり、強くもなつた。又希臘民族は國難に直面した時には、四分五裂の平素の状態とは全く異つたヘラス民族の統一的自覺をハッキリした輪畫を以て書き出したのである。我が國も亦是等諸外國と同じく一般原則に悖らないのである。即ち我が國民の國家意識は蒙古襲來の國難の爲めに、當時に於いてその最高潮にまで高められたのである。元が蒙古北陲の地から起つて四百餘州を席捲し、餘勢の赴く所我が國をも併吞せずんば已ま

ざるの概を示し、幾度か無禮不遜の書を寄せて強壓を試み、終には大軍を擧げて我が邊に寇したのであるが、我國は此の國難に直面して上下大に震駭した。而してその代りには我が國の神國觀念は此期に於いて非常に明確になり、強烈になつて來た。

鎌倉期は大掴みにいへば我が日本文化が漸くその獨立期に入つた時であるといひ得ると思ふ。奈良文化、平安文化は、大體に於て支那文化の模倣であつて、大寶令の如きも神祇官を八省の上に置いたが如きは、明かに日本的であるといへるが、しかし大體は唐風を模したものであつた。次に宗教方面を觀ても亦同様である。奈良朝佛教の如きは大體に於いて支那佛教の移植であるといふことが出来るし、平安朝に至りては、或は空海或は傳教などいふ偉人等が教界に輩出して、日本式の眞言、日本式の天台等が生れた、即ち獨特なる日本佛教が表はれたとも云へるが、未だ十分に支那風を蟬脱したとはいへぬらしかつた。又詩文の方面などを觀てもやはり同調であ

つて奈良朝の懷風藻には當時支那の五言の影響強く、平安朝の經國集、文華秀麗集なども、殆ど支那直譯風の者で、所謂和風な處は甚だ乏しいといふことである。(内藤虎次郎博士著日本文化史研究、清原貞雄博士日本國民思想史參照、菅公は和魂漢才といふことを云はれたと傳へられてゐるが、是は全くの誤傳であつて、この句は後人の僞作した者なることは、今日では學界に於いて認められた定説となつてをる(加藤仁平學士著和魂漢才說參照)。但平安朝に於ては假字の發明があつた爲めに、獨特な日本文化が幾分か發達しかけてゐたのは事實である。かやうに奈良平安の時代はどちらかといへば模倣の時代であり、直譯の時代であつたが、それが鎌倉時代になつて、我が日本文化は種々なる方面に於いて獨特の色彩を出すやうになつたのである。文學、歴史の方面を見ても吾妻鏡の如く從來のものとは餘程體を異にしたものが現はれたし、宗教も亦この時代に於いて、著しく日本的となつたやうに見ゆる。それは一面に於いては當時支那より禪宗が移入せられ

て武士階級の間信仰せられたが、又他面に於いては日本の宗教が續々宣揚流布せられるやうになつた。法然が天台より離れて浄土宗を開き、親鸞が又それより分れて浄土眞宗を立てたのであるが、此法然や親鸞やの佛教は決してそのまゝで天竺や唐土から傳來されたものではなく、彼等が獨創の見によつて立宗開教されたものである。是等の人に稍々後れて日蓮が出てゐる。彼は天台に學んだのであるが、しかし彼の教義は普通の天台ではない。彼は世界教としての佛教よりも、むしろ佛教を國民教たらしめんとした人であると言つてもよい。其主著の一つである所の「安正立國論」はその立論の趣意から、又その内容から觀て、全然國民教的であり、民族教的である。日蓮は激しく他宗を罵り、嚴しくその弘通を呪ひ、若し法華經に本づいてゐるこの日蓮の宗旨が行はれずして、他宗が多く信ぜられるやうなことがあれば、日本は全く亡國となるの外はないと熱叫した。時恰も蒙古襲來の噂とりぐで、國民の對外的氣分が殊の外緊張してゐた時代であつた

ので、益熱烈にその主張を獅子吼したのである。彼れは尙主師親御書撰時抄開目抄等のうちにも同一の趣意を絶唱してゐる。要するに佛教なども鎌倉期に入つて眞に日本的になつたといつて敢て大過ないやうに思ふ。政治方面などを觀ても、亦同様の感に打たれざるを得ないのである。鎌倉幕府の政治は、唐風の模倣であつた平安朝のそれなどは、頗るその趣を異にし、ただ簡朴な、しかし極めて要領を得たものであつた。又之を武士道についていへば、武士道はその忠誠その剛勇その儉素等に於いて、たしかに我が國民道徳の精華たるを失はないのであるが、この武士道は徳川期に入つてからは、それに就いての議論は緻密にも、深遠にもなつて來たが、しかしその精神はそれと反比して漸く化石してしまつて、生命のない形骸ばかりのものとなつたのである。その生々した潑刺たる精神の躍動は、どの時代よりも鎌倉期に最も鮮かに見ることが出来る。要するに私は、眞の日本の文化は、鎌倉期頃から漸く進展し始めたと思ふのである。

斯やうに鎌倉期に於いては一方には純日本式文化が出現し、他方には元寇襲來の事などがあつたので、我が國民の國家觀念は愈鮮明に且深刻なものとなり、他國に對して自國を自覺する所の自國尊重の念が大に旺盛になつたのである。『我が日本は神國なり』といふ語が、當時の文献に多く散見してゐる語であるが、日蓮の著作などにも屢用ゐられてをる。當時のその語の意味は我が日本は神々によつて肇造せられ、且永遠に守護せらるる所の國であるといふ意味であつた。此處にも朴素的な現實主義的な國家觀念より理想主義的なそれに洗練されて來た過程が明かに看取されるのである。しかし當時の國民の自覺には猶一の肝要なる點に於て缺けてをる所があり、又その意味に於いて不十分なものであつた。そは當時に於いては我が日本は神國であつて神々が之を肇造し、守護してゐる國であると考察したまではいゝが、更に進んで御歴代の天皇は其肇國の祖たる神々の直々の子孫にあらせられ、永遠不斷にあらひと神として、斯國を統治遊ばさる

るのであるといふ點を、力説するに至らなかつたことである。換言すれば我が君臣の分は建國以來確然として定まり永遠に變ることのないものであるといふ自覺がまだ十分なものでなかつたのである。勿論以前にも道鏡の非望に對する清麿の宇佐八幡の御神託の如きはあつたけれども、一般的に痛烈深刻なものとなつたとは見難かつたやうに思ふ。

この深き自覺は北畠親房卿の神皇正統記に於て始めて深刻に認められるのである。前述の如く鎌倉期には獨立文化が萌芽したが、其後南北朝の頃に至つて、愈その果實を觀るやうになつたのである。後宇多天皇後醍醐天皇は非常に宏才博覽にわたらせられ、諸道の博士たちにその道をうけさせ給ひきと神皇正統記に記されてある。斯かる時機に際し、太い強い輪畫で我が日本の本質を明かにしたのが親房卿であつた。卿の神皇正統記の開卷劈頭に『大日本は神國なり。天祖はじめて基を開き、日神ながく統を傳へ給ふ。我國のみ此事あり、異朝には其類なし。此ゆゑに神國といふな

り云々』(經濟雜誌社發行群書類聚本による)とある。親房卿の此言葉は恐らく深く當時の世態に慨する所ありて書かれたるものならん、字々句々其意深く且つ遠く、唯神によつて肇造せられ、神によつて守護せらるるといふだけの「神國なり」といつたのとは、甚しく懸隔してをる。是に於いて我が國家觀念は唯、國家學でいふ所の土地人民の主權による結合などといふに止まることなく、我が日本と觀念せらるる所の者の本質的な者を考察するやうになり、又唯、與へられたる者(das Gegebene)として日本を觀るに止まらず、更に實現さるべき者(das zu Sollende)として理解するに至つたのである。

親房卿によりて明にせられし理想的國家觀念はその後愈各方面に研究せられ、培養せられて漸次發達明瞭となるに従ひて、益國民の意識に明晰となり、徳川時代に至つては國體論として一層確實精密なものになつたのである。その事に與つて力のあつたのは、一方では儒學者であつて、他方では國學者であつた。儒學者の中に於いても山崎闇齋の如きはその尤なる者

の一人である。闇齋初め佛門に入り、後轉じて南學派の朱子學を學び、三轉して神道に入つた人である。之は日本思想を闡明せんが爲めであつた。従つて闇齋門下には熱烈なる忠君愛國の學者が輩出してゐる。尙齋、綱齋等はその尤なる者である。而して更に觀瀾等の影響を受けて日本の本質を闡明したのが水戸學派である。水戸學派の中には學問人格共に一世に卓越した人達が少くなかつたが、就中會澤正志や、藤田東湖の如きその錚々たる者である。會澤には「新論」と題した著述がある。その劈頭に國體と題した一文があるが、その中に神國萬世一系君位不動、臣民忠誠等殆ど餘蘊なきまでに我が日本國家の當爲を論じてゐる。

次に國學に就いて考察せんに、その由來する所を溯源すれば決して新しいものではないが、しかし徳川期に於いて最も明確にしたのは言ふ迄もなく本居宣長であつた。而して此の宣長及其他契仲篤胤等の思想も亦水戸學派に大なる影響を與へてゐる。水戸學派はかゝる傳統を有つてをる者

であるが、尊王攘夷勤王討幕王政復古等の幕末から明治維新にかけての國體論並に其運動は、一般的に水戸學派によつて影響されてをることが甚だ多い。而して會澤の國體論は、予をして言はしむればそれは一の國家論であつて、國家の本質を論じたる者である。唯領域や人民(生物學・生理學・人類學・人種學等から觀たる)や國家等の有形的要素を説いたものでなく、形の上には見えない日本國家の本質を論じたものである。約言すれば會澤の國體論は現實主義的でなく、理想主義的に觀た日本國家そのものであると斷ずるのである。

斯くの如く我が國民の國家意識は、神皇正統記の頃から漸くその曙光を放ち、而して年と共に愈深刻鮮明になつた。私は國體といふ概念に就いて一説を有つてをる。此にそれを述べなければならぬ機會に達したのである。國家學者穂積八束博士憲法提要參照などは、國體とは國家の主權の處在の如何によつて決定せらるる處の國家の形式であると定義してをるが、

之は單純なる形式論であつて、何等我等國民の心中に活躍してゐる國體その者の核心に觸れてゐない。主權君主にあれば之を君主國體といひ、人民にあれば之を民主國體といふといふのが彼等の説であるが、しかし國體といふ概念は斯くの如き形式論を以て解明される者でない。君主のある國家に於ては眞君主と人民との間に存在する種々の情誼的關係が甚だ重要な要素となつてくるのである。姑く彼等の用語に従ていふが例へば同じく君主國體の國家であつても、一は君主が唯權力を以て人民を威壓し、一は父母的親愛を以て臨んだとすれば、此等兩者の場合に於ける君主と人民との情誼的關係は決して同一なものでない。前者の場合には一方には傲慢威嚇他方には恐怖懼伏のやうな感情が生れ、後者の場合には一方には謙遜無我愛他方には感謝・心服等の感情が現はれる。而してそれ等の感情は全然異つてをる價值を有つてをる。例へば雄略紀にも見えてをる、又先帝陛下御即位の朝見式の際に賜はりし勅語にも見えてをる所の、義乃君臣情

兼父子といふが如き關係と、韓非やマツキアヴェリーの書中などに見えてをる所の君臣關係とは全く異つてをるものである。而して國體といふ概念には、此感情價値が甚だ重要な要素として含蓄されてをるものである。然るに國家學者の國體觀念は此重要な要素を見落してをる。さやうな形式的概念も、國家學には相當役立つかも知れないが、しかし國民道德の研究の上からは甚だ不十分なることを感ぜざるを得ない。例へば教育に關する勅語の中に見えてをる所の「國體ノ精華」といふ御言葉の如きは、到底唯君主國體などと、國家學者の定義を以て解釋し盡くされる者でない。國家の主權君主にあるを君主國體といふなどの生命のない形骸から如何にして美はしい香の高い華が咲き出ることが出来やうぞ。肇國宏遠、樹德深厚、克忠克孝、億兆一心、世濟厥美、是等は皆我が國體の中に含蓄せられてをる重要な要素である。是等を外にして國體を語るのは恰も骨を舐つて太宰の滋味を言ふやうなものである。

それ故私は國家學者のいふ國體といふ概念を、國民道德の説明中に採らぬのであるが、然らば私は如何に之に理解してをるかといへば、私は之を或る國家の本質と解してゐる。如何なる國家でも一つの國家には必ずその本質的特性がある。客觀的にいへばそれがその國家の國體である。然しながら人が領域とか人民とかいふ具象的要素の岩礁に膠著してゐる限りはその本質を観ることが出来ない。その岩礁を離れて、眼を遮る何物もない天空海澗の邊に至て、始めてその本質の何たるかを洞見することが出来るやうになる。即ち現實主義的見解を離れて理想主義的見解に入ることによつて、國家の本質的特性は始めて洞見せられるやうになるのである。それ故に國體は常に存するけれども、しかしながら國民は必ずしも始めより之を自覺してをるのでない。意識が發達して來てから始めてそれを覺るやうになるものである。恰度人間は誰でも人格としての本質的特性を具へてをるが、しかし萬人が必ずしもすべて何時でも之を自覺してゐるも

のではないと同じことである。以上に説いた處を要約すれば、國體とは國家を別異なものでなく、當爲體(*das Sein-Sollende*)として國民によつて自覺されたる國家その者である。

この見地からして之を觀れば、我が國體は萬世一系に亙らせらるる天皇が國民の大御親として永遠に日本國を統治遊ばされ、國民は皆心を一にして、天皇を君とも親とも崇めまつり敬ひまつり慕ひまつりて而して君民相一致して、日々夜々に國家的理想を實現し行く所に存するのである。これが即ち日本國であつて。さうしたことの以外には我が日本國はないのである。

以上で私の謂ふ所の國體の觀念は略明瞭になつたと思ふが、しかし日本の國體を説くに於いて、今一つ附加して置かねばならぬことがある。それは何であるかなれば、歐羅巴などに於いては國家は君主の私有物なりと考へられ、それが爲めに種々重大なる惡弊なども生じ又その爲めに革命の流

血的慘事なども起つて來たのである。そこで『朕は國家なり』は「君主は國家の第一位の臣僕であつて、最高の執政官たるに過ぎぬ」といふに變じて來た。即ち歐羅巴に於いて國家は國民の國家であると自覺されるやうになつたのは、佛蘭西革命以後位のことである(パウルゼン倫理學大系參照)。然らば我が日本はどうであるかといへば、觀方によつては我が日本も天皇の私有物であつて、國民の物でないかと考へられてゐたかのやうに觀えないでもない。しかし深く我が國の本質を考察すれば、日本には國家は君主の私有物でなく、國民の國家といふ觀念が始から存在してゐたことが理解るのである。それは日本は始めから君民同治の國であるといふことから分るのである。我が國はその昔天神の産ませ給ひし處であり、而してその御直系にあらせらるる方々が萬世に亙つて之をしろしめされる國柄であるので、一方から觀れば眞に普天の下王土にあらざるはなく、率土の濱王臣にあらざるはなしといふ形になつてをる。されば古史にも只文字の上にて

は國家は天皇の所有物であると解すべき章句が諸處に散見してをり又幕末勤王の諸士の文章中にも天下は天下の天下てふ思想を排して、天下は一人の天下を唱道した者が尠くない。又國民は聖上に對しては自分をヤツコと申し上げて、何等か歐羅巴にあつた奴隷の如く見えてをる。此等の事實を單に形の上から觀れば日本は天皇の私有物であつたかのやうにも觀られる。しかしながら真相は決してさうでない。第一に天皇が國家を統治遊ばさることの我が國語は、しらしめず又はしろしめすであるが、此のしらす又はしろすといふ語は、うしはくといふ語とは全く別の意味の語で、うしはくは私有物として一定の權利をその上に行使するをいひ、之に反してしらすは知るといふ意味で心の靈性が外物を知る作用をいふ(取意)とは井上毅氏(梧陰存稿)の論であるが、兎に角しらすといふ語は私權の享有を表はしてをる語ではないらしい。それで御歴代天皇は皆その御思召で此國に君臨ましましてをられたのである。一二の例をいへば孝徳天皇は鐘を

懸け匱を設けて民の意を問はせ給ひ、又屢詔を下されて臣下と共に此國を治めんとの御趣旨を宣らせ給はれた。大化二年三月東國の國司等に下された詔に、集り侍る羣卿大夫及び臣、運國造、伴造併せて諸の百姓等、咸く之を聽く可し。夫れ天地の間に君として而して萬民を宰むることは獨り制む可らず。要^{かた}ず臣の翼を須つ。是に由て代々の我が皇祖等、卿が祖考と共に、俱に治め玉ひき。朕復神護の力を蒙りて、卿等と共に治めむと思^{おも}欲^ひす云々と見えてをる(日本書紀卷二十五)。(國史大系本に據る)此孝徳天皇の御例は、御歴代天皇の御大心であられ、斯國斯民を私有物として、勝手な處置處分をこの上加へられやうとせられたことなどは、國史上全くないことで、常に民の心を心として、民と共に斯國を治めさせ給ふたのである。従て外國にある如き君臣の乖離敵視、戒心などの事は、我が國の歴史にはない事である。我が天皇が我々臣民を大御寶、民草、青人草など仰せられ給ふのを、是は我々人民を財物扱ひにしたり、或は草木扱ひにしたりしてゐる者であると説く

ものもあるらしいが、是は我が古典の解釋を知らない妄言である。タカラは「言海」には田たから自出づる意味にて穀を本にいへる語か、又は力の轉か（中略）或云貴き意か」と語源的説明を與へてをるが、しかし語原學的に見れば、抽象名詞、無形名詞の源は、多くは具象名詞有形名詞に發してをるもので、而してそれは個人及人類に於ける觀念發達の常態であつて、獨りタカラといふ語に限つたわけでない。かくてタカラはその語原の意味は或は物的財を指してゐたとしても、その派生的意味は必ずしもさうでなく、理想主義的に價值あるもの、尊貴なものといふ意味になつてをる。又青人草とか、民草とかいふ語も、必ずしも人間を草木視した處の語でなく、人民の愈益に蕃茂増殖するさまを草木の繁茂するに喩へていつた語であるといふ事である。「言海」青人草の項參照。かやうに大御寶、青人草等は、侮辱語、輕蔑語等では斷じてなく、從て亦我等人民としては、かく仰せ遊ばされるのをばむしる自分等の光榮としてゐたものである。

かやうに我が國は古來君民同治の精神で治つて來たのであるけれども、それが制度として始めて一定の形の上に現はれたのは、明治二十三年國會開設以來のことである。それゆゑ我が國に於ける國會の開設、並にその後兩三次の選舉權の擴張は、西洋諸國の政治組織を模倣したもののやうに見えるが、それは單に形態上の事であつて、その精神に至つては己に我が國に存してをたつたもので、たゞそれを制度の上に表はしたに他ならない。それ故我が國に於いては君からいへば民を離れた國がなく、民からいへば君と別なる國がなく、而して又君民は、各國と一體たるを自覺してをる。此の君民一體、又は君民同治といふことも、我が國民の既に自覺したる所の理想であつて、我が國體の重要な一要素である。

以上私は先づ一般的に國體觀念を明にし、進んで我が國の國體の如何なる者かを説いた。此の如き國體に根ざして生れ、此の如き歴史に培はれて發達して來た所の我が國民道德の精華たる忠は、果して如何なる性質の者

であらねばならぬか。此に聊かその倫理を論じて見よう。

凡そ臣民が君主に對して盡くす所の忠に三つの種類が區別される。第一は或る個人が他の個人の武力又は權力に屈服せしめられ、已むを得ずして臣下として忠誠を誓はしめられたるか、又は扶持せられるが爲めに、忠を致すが如き場合である。例へば我が武家時代の君臣の關係の如きは多くは此類である。此の場合の忠は所謂義理による所の忠である。此の忠も、我が武士道に見えたるが如く、非常な忠勇義烈の行動を起すことも可能であるが、しかし元來獨立索離してゐた所の二者が、或る偶然の機會に合した者であるから、又偶然の機會に離れてしまふかも知れぬといふ虞が甚だ多く、所謂『合せ物は離れ物』で、時としてその關係が全く斷絶してしまふこともあるし、又たとひ斷絶するに至らざるまでも、動もすれば利害の念が先に立つて、忠誠の純情を冷却せしめるやうなこともある。支那では『君臣有義』を五倫の第二位として説いてをるが、此句の意義は全く前述の意義を

叙べたものである。

第二は團體中の或る個人が、盛徳の君子であるが爲めに、人民之に歸服し、遂にその結果として自然に君と仰がれ、人民達はその人に對して臣下としての禮を執るに至るといふ場合である。此場合も初めは全く關係のなかつた者が一は君主となり他は臣下となる點に於いては前述の第一種と同じことである。唯それと異なる所は前者に於いては人民は威武によつて屈服せしめられて忠誠を表するのであるが、後者の場合に於いては盛徳を懷慕して自然に忠誠を表するやうになる處に存する。しかし是は素とある個人の徳を追慕してのことであるから、忠誠を表するといふのもその人一代限りのことであつて、その人が亡くなれば忠誠も亦自然に消滅してしまはなければならぬ。故にその忠誠は永遠に繼續すべき性質の者でない。

以上に述べたる二種類の忠義は諸外國に見る所の忠義である。次に第三種の忠義とは如何なる者かなれば、前二者は既に述べたるが如く、最初に

於いて何等關係のなかつた處の者が、或る偶然の機會より君臣主従の關係を結ぶやうになつたのであるが、此第三種のもはそれと異なり或る特定の關係から自然にして且つ當然に君となり臣となつてをる所のものである。従て君としては敢て力が強いが爲め、若しくは必ずしも徳が盛んな爲めにその位を得たのでなし、又臣としても劣敗者となつた爲めに已むを得ず臣になつたといふのでない。かくの如く君臣いづれも自然にして且當然の者として各其位にあるのであるから、臣下の君に對して盡くす所の忠は唯外部的な義理から生れ出たる者でなく、彼等の心底から生じたものである。萬古不動なものである。

以上三種の忠誠に就いて述べたのであるが、我が國の忠は右の中第一種でも第二種でもなく、第三種の者である。

我が天皇に對する我々臣民の關係は、一血族に屬する各員が、その血族の源流の首長に對する關係である。我が日本民族は皇室を大宗家とする一

血族であつて、皇室は我が民族の本族であり、我等臣民は皆その支族である。換言すれば我が國民族は全體として族父制をなしてをるものである。族父制はマクレナン以來多くの社會學者によつて唱道されてをるが如く、大概の文化民族にあつた處の族制であり、又國民全體としてもヘブレッウ民族の如きはすべてアブラハムといふ一祖先から支れ出た一族であると信じてをる民族であるが、それ等は皆近世國家にまで擴大されずに、中道に於いて崩壞してしまつた。然るに獨り我が日本のそれはその純粹なる形のまゝで、近世的大國家にまで發達開展して來たのである。かやうに族父的近世的大國家の成立は、世界に殆ど其例がなく、獨り我が國に於いてのみ之を觀ることが出来るのである。さてかやうになつたことは、到底之を偶然の事として看過し去ることは出来ぬ。それには何等か確固たる原因がなくしてはならぬと思ふが、一つは東海の中に位して大陸と隔絶してゐたが爲めに、自然異民族と攻伐的交渉を有つ機會が少かつたといふことにも因るで

あらうと思はれるが、しかしそれだけでは説明が十分とは考られない。それは我が國は軍事的又は政治的にはさほどの事もないが、思想的には可なり多分に漢民族の影響を被つてをる。それにも拘はらずその支那民族の社會的國家的思想の一樞軸たる禪讓放伐の思想、即ち有力者作王の思想と有徳者作王のそれとは殆ど全く影響されず、一筋に族父的大國家 (patrilial state) にまで進んで來たといふ處に、猶十分説明すべき何物かが殘存してゐるではなからうか。而かもそれが我が國特質の潜在してゐる所であつて、この特質こそ我が國を族父的大國家たらしめるに至つた眞原因ではあるまいか。この故に我が國には諸外國に觀るが如き、臣と民との差別がない。國民のすべてが皆臣であり、すべてがみな民である。勿論或る場合に於いて直接朝廷に仕へ、國家の事に奉仕する官吏をば臣と稱へ、官吏以外の人々をば民と呼んで、兩者を區別する場合もあれど、それは唯その時の身分によつて稱呼を異にするだけのことであつて、本來的にさうした差別のあ

るのではない。天皇の御位は國家學的にいへば主權者の御位であるが、倫理的に謂へば國民全體の家長の御位である。家長の御位は自然にして當然なる位であつて、絶對不動の御位である。我が天皇は武力、その他何等物的力によつて此國を統一し、それをうしはかれてをられるのではない。武門政治の時代などに於いては、武力は武家に占有されてしまつて、朝廷は殆どそれを御有ちにならなかつたといつてもいゝ程であつた。故に若し有力者作王の主義が我が國に行はれ、従つて我等臣民の忠義は第一種の忠義であつたならば、或は我が國は到底今日あるが如き日本國として今日まで存在し得なかつたかも知れぬと想像し得る。然るに我が國に於いては、如何なる武力優越者でも、未だ曾て無禮を朝廷に加へたり、或は敢て不逞の舉動をなさなかつたのみならず、却て常に尊皇勤王の實を擧げてをつたことは、最も雄辯に我が國の理想を語る者にあらずして何であらう。かくて我が天皇の御位は永遠に渝ることのない、又渝るを得ざる所の御位であ

り、隨て我等が忠誠は、支那風の合離の義に本づいてゐる所の忠誠とは、全然其類を異にし、金剛不壞の本支一體祖孫一體の關係によつて結ばれた忠誠であり、隨て永遠に變ずることのあり得ない忠誠である。此の如く我等日本國民は絶対不動の忠誠を羅針盤とし、地盤としてをるが故に、國民としては永遠にその方向を誤ることなく進航することが出来るし、各個人としては絶対の安心を以て萬事に處することが出来るのである。

以上は我が國民道德の忠は有力者作王、有徳者作王の原理に従へる君主に對する臣民の忠義でなく、自然にして當然なる君主に對する、自然にして當然なる臣民の忠義である。約言すれば我が忠義は自然にして且當然なる者であるといふ趣意を論述したものであるが、我が忠義には此の他に猶一つの特色がある。それは此忠君が直ちに愛國と一致してをることである。凡そ忠君と愛國とが、唯偶然的でなく必然的に相一致し得んが爲めには、君といふ概念と國といふそれとが必ず相一致しなければならぬことは、

深く論ずるに及ばぬ。然るに此兩者の必然的一致といふことは、兩者の現實主義的意義に於いては到底認容し得られざることは、是亦直觀的に明瞭なことであつて、多く言ふに足らない。何となれば國家學的意義に於ける領土、人民、主權等三者の統一體としての國家は極めて具象的なものであつて、それは決してその一成素たる君主と同一視せられる道理はない。彼の國家學上に於ける天皇機關説が天皇即國家説を非難する諸點中の一つも此に存してゐる。而かもその非難は如上の理由によつて正當なる者といはねばならぬ。さればといつて天皇機關説も亦維持され得るものでない。かやうな譯ゆゑ君と國との一致は必ず之を理想主義的考察に求めなければならぬ。しかし唯理想主義的考察であれば何でもいふのでない。彼の有力者作王、有徳者作王の如き場合に於いては、君主と國家とは常に相對立してをる二物であつて、決して一物にならない。然るに本節の初に論じたが如く、理想主義的に考察されたる所の我が日本國は、萬世一系の天

皇のしろし召さるゝ國柄であつて、それを離れて我が日本國はあり得ないといふ國家になつてをる。それゆゑ普天之下、率土之濱は、その理想主義的意義に於いてはそのまゝ、我が日本國に妥當なる章句であつて、その場合に於いてそれは天皇の私有地とか、私有民とかいふ意味は毫頭ないのである。我が國に於いては君は常に經國綏民、護國安民、憂國撫民、子民治國、濟民益國等と、民と國とを一體として、常に民こそ國の本なれと仰せられ、『世治まり民やすかれと祈るこそ我が身につきぬ思なりけれ』(後醍醐天皇御製)、『秋の夜のねさめしつかに思ふこと國と民との二つなりけり』(明治天皇御製)の如きは正さに御歴代天皇の御思召を表明されたものである。又反對に臣民の側としては常に尊朝愛國、報國勤王、思國報主など、申し又『君のため世のため何か惜しからんすてゝかひあるいのちなりせば』(宗良親王新葉集)と歌ひて、君と國とを一體視して、君に忠なるは、やがて國に忠なる所以にして、國に盡くすは乃ち君に盡くす所以なりと信じてゐたものである。

かやうに君は民と國とを一致せしめ、民は君と國とを同一視するのは、決して辭令上の事と思ふてするにあらずして、事實上の事と信じてをるのである。こゝに我が國の君民同治の理想も見えてをり、又我々臣民の立場から觀ての忠君愛國の一致も表はれてをるのである。従て我が國に於いては、君主の側から見て民と國とを區別して、或は國の爲めの故に民を虐げ、或は自己と民とを別けて、民に對して自己を警戒しな、ければならぬこと、支那に於けるが如きことがない。支那に於いては我を撫すれば后、我を虐すれば讐(書經泰誓下)と論じ、或は君臣は合離の義あり。義あらば合し、義なくば離る(禮記三諫章孔疏)と説きて、君臣同治の意味は見えぬ。されば支那に於いては臣民側より觀れば君と國とは二致であつて一致でない。故に君を舟に喩へ、臣を水に喩へて、水能く舟を載せ、又能く舟を覆す者なりとして、君主は常に臣民に對して警戒を怠らないやうに述べてある。我が國に於いては決して此くの如きことがなかつたのみならず、『罪あらば我を罪せよ天

つ神民は我が身の生みし子なれば』(明治天皇御製)とあるが如くに、眞に文字通りに子民治國であつたのである。かやうに忠君愛國の一致といふは臣民の側から觀たる所の我が國體であり、而して之を君主の側より觀れば慈民愛國の一致となるのである。此天皇・國民・國家の三者が一體不離なる處、是れ實に我が國體の精粹であつて、萬國にその類を絶してをる所である。是に我が忠君愛國一致の基礎が存してをる。

第四章 國民道德と個人思想

第一節 個人思想の發展と國民道德

明治・大正・昭和の御代に於いて個人思想は頗る顯著となれり——その一般的觀察(イ)政治・法律。(ロ)産業組織。(ハ)文學・藝術。(ニ)宗教——その原因(イ)精神の自然的發達——階級意識の反動。(ロ)外來思想の影響——一部人士の個人思想を呪ふ聲——問題「我が國民道德は果して個人思想を包容すること能はざるか」

我が國の思想史に於いて、個人思想が著しくその輪廓を鮮明にし、その色彩を濃厚ならしめた時代を求むれば、如何うしても指を明治時代以後のそれに屈せざるを得まい。其以前にも佛教思想の感化に依て其思想の發現を見ない譯ではなかつたやうであるが、何分にも氏族意識、部族意識、乃至階

級意識の旺盛であつたが爲めと、又一つには儒教思想の反流があつたが爲めに、國家社會の一切の制度文物の上にまで浸潤するに至らなかつたのである。それが明治時代になつて甚だしく其趣を異にするやうになり、國家社會上の文物制度は、何から何まですべて個人主義的色彩を以て塗抹されるやうになつたのである。其點から云へば明治維新は我が國の政治史上の大幹旋期であつたと同時に、又社會史上、思想史上の大回轉期といつて不可ないのである。

試みに明治以後今日に至る迄の制度文物の一斑に對して一瞥を與へて見よう。先づ第一に其政治及び法律である。維新以前の政治は全く專制主義のそれであつたが、明治の御代に於いては、それが著しく輿論主義となつたのである。「萬機公論に決すべし」とは、維新の劈頭に於いて明治大帝の詔らせ給ひし五ヶ條中の一項であつたのである。爾來地方官會議、元老院、府縣會と漸を追ふて此大詔が實現せられ、終に明治二十二年に至て帝國憲

法が煥發せられ、翌二十三年に第一回帝國議會が召集せられて、此に輿論政治は其體制を完うする様になつたのである。かくて我等臣民一般は立憲治下の國民として一定の資格の下に選舉權並びに被選舉權を與へられ、天皇の御政治の一部を翼賛し奉り得るやうになつたのである。そこで從來は一種の階級、若しくは一種の「家」にのみ與へられてゐた參政權は、此で國民一般に與へられるやうになつたのである。即ち華士族平民に論なく、又父をも、子をも、兄をも、弟をも問はぬやうになつた。之れが爲めに國家と國民との政治的關係は、「家」だの、「門地」だの、「身分」だの、「階級」だの、介在を認めない、直接の關係となつたのである。約言すれば國家は其の國民銘々を常に一人の人格者として見る關係となつたのである。政治の様式がかういふ風に變つたと共に、國民の二大義務である所の納税及兵役についての國家と國民との關係も、亦た參政權と同じく直接關係となつたのである。此等の他、刑法の如き、民法の如き、國家重要な法律も皆參政權と同様、個人を法的客體

と觀て其の條項を規定してゐる。民法は國家と國民との關係を規定する公法でなく、人と人との間の法的關係を規定する私法であるが、而かも其場合に於いても、其の權利義務の主體となる所のものは、自然的個人、又はそれに準すべき法人であるといふ見地から規定されてゐる。勿論親族篇相續篇の中には「家」の存在も認められてゐるが、而かもそうした規定のある傍には、妻でも財産を私有することが出来るやうに認められてゐる。だから我が民法にも個人主義的色彩が十分鮮明に刷られてゐる。其の他猶ほ微細の點に互つて觀ても、以上民刑の如き主要法典についての觀察と同様の結果になるが、それ等の一々について述ぶる必要はあるまい。

第二に現代の産業組織を觀れば如何うであるか。現代の産業組織は自由契約と自由競争との二大原則の上に立つてゐる。而して、この二大原則は如何なる根據に立つてゐる者であるかといふに、人はすべて人格者として自然に一定の權利と自由とを有つてゐる者であるといふ根本原則に立

てゐる。それ故に今日の政治法律の下に於いて或る事業を企畫し、經營し而して又實際それを動かす所の主體は、これ亦個人か、又はその個人に準すべき法人である。約言すれば企業家も、資本家も、經營者も、勞働者も皆自然的個人か、又はそれに準すべき法人である。此等が自己の自由意思によつて自由に種々なる契約をなし、協同的に作業をなしつゝあるのが、現代の産業組織である。されば此産業組織の中に於いて活動の主體となつてゐる所の者も亦「家」でなくして個人である。

第三の文學及藝術の方面は如何であるか。惟ふに文學や藝術はその本質上個人的なものであつて、稍強くいへば、個人の個性がなければ、文學もななく藝術もなしといへる位である。近松は到底近松であり、沙翁は終に沙翁以外の者たることが出来ぬ。「古今集」の序文中にある諸歌聖の品評でも、其當否は姑く措いて、一人一人に其獨特な風格旋律品位興趣があつて、到底甲を以て乙に代へることが出来ないものであることを示してゐるではない

か。嘗に文學の形式に於いて然るのみならず、その内容に於いても一々個性を書き分けるといふ點に於いて個人的なものである。藝術に至ては更に個人的であつて、探幽も雪舟も元信も、運慶も淡慶も、甚五郎も又兵衛も、歌麿も皆獨特なる個性を發揮してをる。かくの如く文學藝術は本來的に個人的なものであるが、殊に明治の末期から大正期を通して表はれたる文學は、その創作に於いても、翻譯に於いても、強烈なる個人主義的傾向を表はしてをつて、爲めに思想界に一時衝動を起した程であつた。

第四に宗教の方面を觀察しても同様である。宗教も亦本來個人的なものである。天啓教に於いては宗教の客體は絶對であつて、其主體は個人である。個人と絶對との直接關係——其關係には多分に情的要素が含蓄されてゐるものであるが、其關係が宗教の本質的主要素をなしてゐるものである。俗界の紛々を厭離せんとするものは祈らねばならぬ。來世の安泰を欣求するものは念じなければならぬ。かくて祈るものは救はれ、念ずる

ものは助けられる。之に反して祈らず念ぜざるものは、神あれども通ずる路なく、佛あれども交る能はざる妄執の奴である。世界の一大宗教たる佛教は、夙に我國に傳來して人心の根柢ふかく喰ひ込んでゐる。是は既に我が國情に同化したとはいひ得、而して或る宗派は努めて團體主義的色彩を發揮しようとしてゐるとはいへ、其何處にか猶個人主義的臭味が残つて居る。かくしつゝある間に、我國は更に他の一大宗教たるキリスト教を迎へねばならなかつたのである。是は或る時代には表向禁止されたことであるも、明治以後は信教自由の原則に従て、自由に信じ得るやうになつたのである。信徒の頭數から云へば、今日の處固より佛教のそれに較ぶべきでないが、併しながら彼等の熱心なる布教傳道は、歩一步に確實なる地盤を占めつゝある。元來基督教も其本質からいへば個人主義的なもので、西洋諸國に於ける個人思想を喚起し、其發達を助成するに於いて、大なる役目を演じた處の宗教である。かうした性質の基督教が、我が國民の間に漸次に其地

盤を開拓するやうになつたことは、如何に個人思想の我が國民の頭腦中に漸次に覺醒され、其勢力を増しつゝあることを示すものではないか。

以上の觀察に徴すれば、少くとも明治以後には、個人思想が我が國民精神の一主潮たるに至つたといつて、敢て誣ひたる言でないことを觀ることが出來よう。然らば此の如き變化を呈するに至つた原因は果して如何なるものであらうか。私の觀る所を以てすれば、それは二つの重なる事情に由るやうである。一は内的原因であつて、他は外的原因である。内的原因といふは精神の自然的發達をいひ、外的原因とは外來思想を指すものである。

精神の自然的發達とは如何なることかなれば、精神もすべて進化の通則に従つて、范漠たるものから明確なるものへ、單質ホモセニクスのものから複質ヘテロセニクスのものへ、簡なるものから繁なるものへ進むものである。それで「人間」の觀念の如きも初は漠然たる種族的觀念レイシアル、又は群觀念グループであつて、一切のものは皆其意識で判斷され評價されてゐたものである。それが種々の事情の爲に漸次に分

化して部族的觀念となり、階級的觀念となり、更に進んで個人の觀念ともなつたのである。されば個人てふ觀念は、精神發達の上級に位するものである。つて、精神が種々の事情で可なり發達したる後に始めて現はれる觀念である。この發達徑路は個人の精神に於ても、民族の精神に於ても、皆同様のものであつて、經驗的心理學に依て確認されたる事實である。

我國民の精神生活は上代に於いては、民族的、部族的であり、王朝から封建時代にかけては階級的であつたといふことが出来る。比較的普遍的なるべき道德でさへも、多分に階級的的色彩を帯びてゐたのである。此階級的意識は社會國家の諸般の事象に纏綿し來て、終に其不權衡、不調和を將來し、社會の中に壓制と屈從と、暴威と卑屈と、放漫と反抗との氣分が漲るやうになつたのである。是に於いて階級的意識其れ自身の維持が困難となり、終に個人的意識の爲めに其位置を奪はれるやうになつたのである。是が明治維新の大革新を惹起した内的原動力の一である。是は原動力として最も

有力なもの、一つであるが、從來明治維新を論ずる者は、多く次に述べんとする外的原因のみを重視して、此内的原因を遺忘してゐるのは、甚だ異とすべきである。

次に外的原因たる外來思想の影響について一言しよう。さて漠然外來思想といへば、無論その中には非個人的なるものもあるけれども、しかし明治維新を捲き起し、其後引き續いて明治の舞臺に活躍した多くの人物の頭腦を支配した處の思想は、佛、英、米等の個人主義的思想であつたのである。今日から之れを觀ても、隨分突飛、亂暴と評してもよい改革も、眞に燎原の火の勢で行はれた形跡を察すると、當時如何に革新の氣分が天下に充滿してゐたかが看取されるのである。而して其革新は純乎たる十八世紀風な個人主義的思想によつて行はれたのである。前に述べたやうに内部の自然發達によつた反階級的思想の反動で、たとひかうした外來思想の影響がなくしてさへ何事か起らずしては已む能はざるの狀勢に瀕してゐたのである。

から、此外國思想の侵入は眞に火に注いだ油であつたのである。否、内部の狀勢既に彼の如くであつたから、外國の文物制度に其資を求めようとした先覺者の眼には、個人主義的思想が、特に際立て美しく鮮かに見えたのであらう。

かくの如くにして個人主義的思想は、政治上にも、法律上にも、社會上にも、上から下まで、隅から隅まで深く浸潤するやうになつた。其後種々反動的思想も起り、又非個人主義的な外國思想も輸入され、明治二十年以後の我が思想界は、單純に個人主義の一本調子といふ譯ではなくなつたのであるが、しかし一度個人に覺醒した我が思想界は、もうそれに盲になることが出来なかつたのである。個人思想の發達は事實である。精神の内的發達に依て表はれて來た事實である。それに對する好惡や、その要不要やなどの議論に依てどうすることも出来ない事實である。其等の議論にお構ひなしに日夜に生長して來た事實である。

然るに、今日一部の人士の間には、この個人思想を以て、わが國民道德と背馳するものと思惟し、これが生長發達は、輒ちわが國民道德を攪亂し破壊し、従つてわが國民生活を荼毒し、終に國家そのものを覆滅せしめなければ已まざるものとなし、これを蛇蝎視し仇敵視して、專念これが撲滅を圖らうとする者がある。彼等は個人主義的思想の現前を以て國家の危機至れりとするものゝ如く、切りに國土的口吻を藉つて悲歌慷慨の言を放ち、愛國的熱情を裝うて大聲疾呼してゐる。けれども吾人は簡單に彼等の聲に和することは能きない。蓋し現前せられたる個人思想は、冷靜なる批判と、眞率なる同情に本づく解釋を待望しつゝ、儼乎としてわれらの前に横はつてゐるからである。孕まれたるものは生れなければならぬ。生れたるものは、育てられなければならぬ。何人の力を以てしても強いてこれを暗黒から暗黒へ葬り去ることは能きないのである。個人主義的思想は當さに生れたるものゝ享くべき特權を享けて生れてゐるのである。是に於てか吾人は

先づ彼等個人思想撲滅論者に向つて質さなければならぬ。曰く、願へ。個人思想は自然不可抗的情勢によつて孕まれ、自然不可抗の力によつて生れたる事實である。若し卿等にしてこの事實をこの社會から抹殺し去らんとするならば、須らく之を孕み、これを生んだ情勢そのものを先づ艾除すべきである。その根を斷たずして何人かその枝葉を萎へしめ得るものぞ。卿等果して是等の根柢を掲揚するの覺悟あるか。將た又其方策があるかと。吾人は更に進んで彼等に問はん、縱令卿等がこれを根絶せんと圖るとも、それは果して可能なるべきか。たとひ可能なりとするも、それは國家民人に取て果して望まじきことなるか」と。

試に見よ。故法學博士奥田義人氏は、法律上に於ける個人思想を非難し、これを撲滅すべしと主張されてゐた。若しこの主張が果して現下の我が國家内に實現せられ得る可能性を有するものならば、氏の説は必ずしも空想といへぬ。しかし前きに述べたるが如く、法律は深く國民生活國民精神

に其根帯を有つてをるべきものであると同時に、對外的にも複雑にして強固なる關係を結んでをるものである。それ故に若し博士の主張を實現して法律上から個人思想を驅逐せんとせば、先づ國民生活を改造し、對外關係を變化せしめなければならぬ。然るに是等の事然かく容易になし得られる事であるか。更に今日の産業組織について見よ。自由競争と自由契約とを基礎とする現代の産業組織を一朝にして破壊することが果して可能であるであらうか。而して縦令それが可能であり、斷行し得るとしても、それは果してわが國家の利益であり、民人の幸福であるであらうか。

由是觀之、個人思想の發展はまことに已むを得ざる勢であり、抑ゆる能はざる力である。既に已むべからず、抑ゆる能はざる事實であるとするれば、吾人はむしろ翻てその個人思想のわが國民道德に對する關係を考察し、それに對して徹底的なる解決を下すべきではないか。即ち吾等に與へられたる第一の問題は、我國民道德は、個人思想とは竟に氷炭相容れざる底のもの

なるか。我國民道德は、個人思想を包容する能はざるほどに偏狹なる性質なものなのであらうか」といふのである。

この第一の問題は、今や吾人の前に其解決を待ちつゝある。而してこの解決の希望は、單に個人思想を蛇蝎視する一部の人々に對する應酬のために必要なのではない。實に吾人が國民として、より善良なる、より豊富なる國家生活を生きんが爲に、ひとしなへに懐く所の希求である。以下、吾人は節を追ふて聊此問題に就いて論じて見よう。

第二節 國民道德と自由思想

個人思想の分析——その四要素——(イ)個人(ロ)平等(ハ)自由(ニ)權利

明治史に於ける自由思想の變遷——十八世紀風の歐洲の個人思想

——十九世紀風の歐洲の個人思想——それ等の我思想界に及ぼせる

影響

自由の意義及種類——(イ)政治的自由(ロ)心理的自由(ハ)倫理的自由——

— 哲學的自由

自由と秩序——(イ)政治的自由と秩序——(ロ)心理的自由と秩序(ハ)倫理的自由と秩序
 自由と服従——服従の三動機——自律と他律——自律、他律に關する粗笨なる思想

一面に於ては、國家其者を拯ふべからざる危殆に導く惡魔のやうに嫌忌せられ、他面からは、虐げられた人類の生活を更新せしめる天使のやうに渴仰されるものは、我國に於ける所謂個人思想である。前者果して是か、後者必ず非か。之が批判討究を試みんが爲に、私は聊か謂ふ所の個人思想なるものを分析して見ようと思ふ。

個人思想は複雑なる概念であるが、少くとも左の四つの特質が其重なる要素として含蓄されてゐる。

(イ)第一は吾は「人」なりてふ自覺である。吾は牛にあらず馬にあらず、鳥にあらず「人」であるといふ自覺である。他の一切生類から「人」として自分を區

別する自覺である。それと同時に人としての自分は「自分」である。自主自由の獨であるといふ自覺が起さる。此「自分」といふ自覺からして「他人」も亦「吾」と同様に「人」であるといふ自覺が伴ふて起て來る。他人も亦人であるといふ自覺すれば、吾は「人」なりてふ命題は「吾」も「人」なりてふ命題に變つて來る。そこで「吾」も「他人」も「個人」であるといふ意識が現はれて來る。

(ロ)第二に、吾も「人」であり、他人も「人」であるといふことからして、吾も「他人」も「人」としては皆「同等」なもの、平等なものといふ意識がそれに絡らんで現はれて來る。即ち人としての自分に、一定の自由と權利とがあるならば、人としての他人にも亦同様に一定の自由と權利とがあるべき筈であるといふ自覺が現はれて來る。即ち人は「人」としては自他皆平等なりてふ意識が、個人思想の第二の内包となるのである。

(ハ)第三には、斯の如く自覺された個人は「生」の深い深い奥、院であつて、巖あらば巖を突き除け、埒あらば埒を踏み躓え、何處までも無限に自己を開展せ

ざれば已まざる底の、絶大な力であるとの自覺がある。此力は之を生物學的には「自己保存の欲求」と呼ばれ、之を哲學的には「自己創造の秘力」と名づけられてゐる。此「自己保存の欲求」若しくは「自己創造の秘力」を思ふさま活躍せしめて、其欲する所を爲さしめる、そこに生き甲斐のある生活があり、そこに生命の意義と價值とがある。此生き甲斐のある生活を生活せんとする躍進其者が個人の自由である。此意味の自由がなくなれば、何ぞ生命の意義と價值とあらん。生命の意義と價值なくして、何ぞ「人」の生命あらん、「個人」の生命あらん。されば此個人の「自由」といふのが、謂ふ所の個人思想の第三の内包をなすものである。

(三)最後に個人に「生」の自由がある。されど其個人は「唯獨デラインチク」でない、多勢の中の一人である。されば自由の發現はその「多勢」の中に這入つて變容を受けなければならぬ。圓かるべきはずの蜂巢の穴も、集れば六角とならざるを得ないやうに。一たび變容を受けた個人の自由は「多勢」によつて若しくは

「多勢の一體」によつて認められたる自由である。此認められた自由は之を「權利」と名づける。だから近世の初葉に現はれたる自然法學家者流が生命財産労働などを天賦の權利であるといつたのは、其深い意味に於いては多少取るべき點がないでもないが、權利てふ觀念の正解でない。此權利といふ觀念が所謂個人思想の第四の内包をなすものである。

所謂個人思想には少くとも如上の「個人」「平等」「自由」「權利」の四觀念が其内包として含蓄されてゐるとかやうに私は考へてゐる。そこで個人思想の批判討究は、必ずそれ等四觀念の各に就て考覈しなければならぬ。本節に於いては、私は右の中自由の觀念から、個人思想を討索檢審し、以て其我が國民道徳に對する關係を見ようと思ふのである。

前段論じたやうに、自由は個人思想を象徴する一特性であるが故に、それが明治當初の我が思想界に現はれたといふとは、甚だ自然な推移であるといはなければならぬ。何となれば近世的個人思想が我が國に發現したの

は、明治の當初であつたからである。而して當時自由思想が先づ踊りだした舞臺は政治のそれであつた。其自由なる者は如何なる者であつたかといへば、多く中央や地方の官吏に抵抗するか、甚しきは選卒や巡査を相手にしてそれに突きかゝる底の者であつた。而かもかうした事が自由の本義であるかのやうに誤解されてゐたものである。即ち當時の自由は積極よりも消極肯定よりも否定構成よりも破壊を特徴としてゐたものであつた。しかし此くの如くなつたのも、久しく其威を振つてゐた武斷政治、專制政治の抑壓に對する反動として、むしろ自然であつたと謂ざるを得ない。

此消極的な、否定的な、破壊的な政治上の自由思想は、家庭方面にまでも進入した。從來親を以て絶対の權威となし、それに對して絶対の服従を強ひられてゐた家庭内の子女は、その親の絶対的權威を疑ふやうになり、一步前進しては、親が吾等子女を養育し教育するのは親の義務であつて、吾等子女が親に教養されるのは吾等子女の權利である。親子の關係は命令服従の

關係でなく權利義務の關係である。權利義務の關係であるものを、如何に親たりとて吾等に絶対服従を強ふべき道理のあるべきでない。吾等に自由のあることは、親にそれがあると何等異なる所がない。吾等は此自由の爲めに親の拘束・節制から解放されなければならぬ、而して親と對等な地位に立たねばならぬ。かうした思想が當時文化が開けかかつて而かも未だ熟さない、所謂一知半解な社會思想であつた。而してかうした思想は實に非常な勢を以て僻陬の地方にまで傳播したのである。——僻陬の地方になればなる程、自由思想は愈穿き違へられ、誤解されたのである。爲めに幾多の悲喜劇が生れたのであるが、要するに其本質は頗る淺薄幼稚なものであつて、謂はば稚氣横溢、今から見ればむしろ滑稽じみたものであつた。

蓋、明治當初の我が個人思想は、十八世紀ぶりの歐洲のその流を汲んだものであるが、十八世紀の個人思想は比較的淺薄なものであつて、而して其中には多少危激分子も含まれてをり、佛蘭西革命は實にそれが惡化して爆

發したる慘劇である。さうした性質の個人思想を汲取つた我國のそれが――而してそれに相應はしい何等の背景もなく、又その準備もなく、卒然汲取つた我が國のそれが、前述のやうに淺薄皮相なものになつたのは、寔に當然の勢といふべきである。

然るに歐洲の個人思想は十九世紀に入つて以來、漸次深刻なるものとなつた。之が開展を誘導したものはカントの哲學的人格主義であり、カーライルの詩的文明批判であつた。カントは其犀利な分析と、嚴肅な批判と、透徹せる構想と、敬虔なる情熱とを以て十八世紀ぶりの個人思想を解剖し、洗鍊して、それとは全く面目を異にした人格主義を産み出したのである。十八世紀ぶりの個人思想も、カントの人格主義も、等しく個人主義的思想には相違ないが、其内容は全く異つたものである。前者は自然主義の上に脚を立て、自然論的個人主義であり、後者は理想主義を地盤としてゐる理想論的個人主義である。

英吉利は由來個人主義の本場である。其の苗代である。そこで育てられた苗が佛蘭西あたりに移植されて、母國に於けるとは異つた趣の發達をしたこともある。而して英吉利の個人主義は、人は皆平等なものと觀る所の平等觀個人主義であつた。利己主義、利他主義、快樂主義、直覺主義等、説く所の倫理の主義は異てゐても、それ等は皆一樣に平等觀個人主義といふ網の中に收められてゐた種々異つた魚族であつた。然るに其平等觀個人主義なる者は、政治上でも社會上でも、畢竟聖凡を一にし、賢愚を等しく觀んとする所の主義である。所詮凡俗主義たるを免れないのである。由來鋭敏な錦心繡腸を有ち、更にフヒテの哲學によつて深く啓培されたカーライルの心情には、此玉石同架の平凡主義、凡俗主義は、到底堪へ得るものでなかつた。『すべての人は唯一人としてのみ計算さるべく、何人も二人以上に計算さるべきものでない』との標語は、どれ位彼には憎惡、醜劣の感を與へたことであらう。元來個人を尊ぶといふのは、其の意義果して那邊にあるか。個

人の個人たる所以、即ち個人の個性を尊ぶといふ處に存してゐるのではないか。果して然らば人は其個性の如何によつて其價値を異にし、之を崇拜する程度に等差のあるべきは當然でないか。偉大なる個性を具へてゐる偉人も、平々凡々の徒輩も、皆十把一からげに「一人の人」として取扱はれるといふことは、天下の不正之れより甚しきはない。偉人は凡人よりも更に高く之を評價し、之を渴仰し、之を讚歎すべきである。世界の文明は皆偉人の招徠した所のもので、世界歴史は偉人の傳記を外にしてあるものでない。かうした思想が彼の名著「英雄崇拜論」の眞骨頂である。故に十八世紀ぶりの個人主義は、之を平等觀個人主義と名づけるを得たとしたならば、カーライルはそれを捨てて、差別觀個人主義を取つたものであるといふことが出來よう。而してカーライルの此差別觀個人主義も、フヒテ哲學の脈を引いて、やはり理想主義の基礎に立てゐたのである。

理想主義に脚を立てた平等觀及差別觀個人主義は、其後一般に理想主義

が、自然主義や現實主義等の爲めに思想界から蹴落されたことに捲添へになつて、一時踏晦して其姿を匿してゐたが、十九世紀の最後の四半期になつて、理想主義が再び頭を思想界に擡げ出すやうになると同時に、それに立脚して平等觀個人主義も、差別觀個人主義も、皆取りこむに其勢を出し、更に社會の經濟的進展に煽られて、愈其針先を尖らして、或は文藝に、或は哲學に、或は倫理に、或は教育に開展し行き、深く、強く、痛く、人心に喰ひ入るやうになつたのである。〔平等觀及差別觀個人主義の詳しい論述は、私は大正六年九月號「哲學研究」〔京都哲學會機關雜誌〕にそれを物してゐいた。併せて參看されんことを乞ふ。〕

歐洲の個人思想が然かく深刻なものになるにつれて、我が國のそれもそれが影響を被らずにはゐなかつた。我が國民は或は直接に哲學倫理教育等の書から、或は間接に文藝、殊に北歐、東歐の文學から、さうした深刻な個人思想を汲取り、之を味ひ、之を咀嚼すると同時に、又我が國の政治上、法律上、産

業上の知識及施設の増進等の爲めに研磨されて、その思想は愈尖つたものになつた。かくて従來曖昧模稜の間に宜い加減に扱はれてゐた諸の問題も、愈眞剣な生きるか死ぬるかの問題として扱はれねばならぬやうになつた。而かも相互の刃が酷く鋭いものになつてゐたので、動もすると相互に思はざる深手を負はねばならぬやうな破目になつて來た。政治上に於ける責任内閣論若しくは政黨内閣論、社會上に於ける家制論、男女關係論、勞働論、是等は問題としては明治の初期からあつた問題には相違ないが、併し其の深刻の程度に於いて、之れを現時のそれと較べて殆んど較べものにならぬ位のものである。

社會の思潮が滔々として斯かる傾向に趨くにつれて、こゝに一種の反動思想が現れた。それは斯かる個人思想は我が國民道德の容れざる所のものである。斯かる思想は之を其根本から刈除せざれば我が國民道德を奈何せんと、かういふ思想が現れたのである。乃て此の國民道德と個人思想

との關係、これは實に私達教育者乃至思想家の前に投げ出されてゐる國民生活上の問題である。これがよく解釋されるれば、益國民の隆昌を來たす基となるが、わるく解釋されると實に取返しのかぬ事になる。されば國民道德と個人思想との關係を究明するのは、決して啻に一學徒の消閑事ではなく、實に我が國民のすべてが緊揮一番して、最も眞摯に最も冷靜に而かも最も熱烈に従事すべき一喫緊事である。そこで私は今之を前段に述べたやうに、先づ自由といふ一點から其關係を考察せんとするのである。

此の問題を究明せんには必ず先づ自由てふ概念の意義を明確に限定しなければならぬ。さて自由には積極的と消極的との二義がある。積極的意義の自由とは、前きに「自己保存の欲求」とか又は「自己創造の祕力」とか名づけて説いたところの自由を指してをる。凡そ世界にありとあらゆる者は、瞬間たりとも靜止してをるといふことなく、不斷に活動して己ざる者である。廣大をいへば諸天體の運行から、極微を云へば陽粒子陰電子に至るま

ですべて永恒不斷の運動をつゞけてをつて、世界に存在してをる者で活動してゐないといふものはない。隨て存在するといふことは、やがて運動してゐるといふことであつて、兩者は引離して考察するとの出来ない概念である。即ち反對に、絶對の靜止はやがて無若しくは不存在を意味する。而して此運動はその存在に對して如何なる旨趣を有する者なるかといへば、それは自己を自己として保存する根本理由であると同時に、又自己を他物に變化せしめる契機となつてをるものである。存在の世界に、恒常と變化との存するは實に此に因由するのである。人格も亦此等の例に漏れず、やはり永恒不斷の活動をつゞけてをる。但しかうした場合に於いて人格活動と諸物のそれとの間には截然たる差別があることを見逃してはならぬ。そは諸物は此の法則に従てをりながら而かもそれを自覺せずに運動してをり、人格は運動してをるといふことを自覺して行つてゐることである。即ち agent (活動の主體) の觀念は、諸物にはなく唯人格にのみ存する所のもの

である。再びこれを言ひ換ふれば、人格活動には「吾」は諸活動の主體である。換言すれば吾の活動は吾自らで動發したものであるとの自覺が存してゐる。而してそのエージェントの自覺は、唯吾が活動したといふだけの自覺でなく、活動すればする程、自己が開展され完成されるといふ自覺である。一段一段により善くなるといふ評價の自覺である。

コーエンの傾向と稱するもの、シェラーの働動の方向リヒツングと呼べるものは、恐らく此諸物の活動及びその方向と同一物を指していつたものであらうし又フイテが説ける大我の自己開展も亦、多分同一の事象を意味したものであらう。此の自由が即ち人格の自由であつて、是は人格に本來的固有的なもので、謂ふ所の「自然權利」である。此の自由は上來論述したるが如き性質のものなるがゆゑに、之を自發自動の自由、又は原來的自由と名づくべきである。

評價の自覺といふことは、詳しくいへば無價值よりも有價值を、少價值よ

りも多価値をとるといふ自覺である。その意味に於いて此自由は又別に倫理的自由と呼ばれる。何となれば倫理的自由とは、意思が種々思慮した後で決定するに當り、意思内容の道德的評價を謬ることなく、無価値の者の爲めに有価値のものが妨げられることなく、少価値の者の爲めに多価値の者が排斥されてしまふやうな事のないことをいふのである。簡単にいへば本書動機論中に述べた處の道德的に価値ある所の誠敬の動機が、道德的に無価値なる所の何等の物的動機によつて累されることなく、全然自分自らにて意思を決定することをいふからである。この事からして自發自動の自由は又自律の自由と呼ばれなければならぬ。何となれば自律とは自己が立てたところの法則で自己自らを統整することをいふのであるが、その謂ふ所の法則なる者は、全然価値を離れた心理學的法則若しくは事實的法則であることが出来ぬ。何となれば若し單に心理學的法則であるならば、それが直ちに倫理上の根本原則となる道理がないからである。それ故

にその自律の法則といふはそれ自身倫理的法則でなければならぬ。それ故自律とは価値を考察せざる所の單なる自主とか自決とかの意にあらずして、倫理的自由の上に立てられた者でなければならぬ。

以上積極的自由を原來的倫理的自律的自由と名づけてその特質を論じたのであるが、次に此意味の自由の必然に對する關係は如何なる者であるかに就いて述べんに、或る論者は此兩者は矛盾的概念にして到底相並存することが出来ない者のごとく説くのであるが、決してさうでない。さうした思想は意思その者の自己反省と意思の活動を認識の對象として觀た場合とを混同して觀てをるものである。自由は意思主觀の直覺で、必然はその意思主觀を對象とする所の認識主觀の形式である。かうした譯であるから自由と必然とが相並んで存在してをるといふことが、何等不道理なことでない。否兩者は全く別の世界に屬してをる事象である。例へば自己保存の力又は自己創造の祕力でも、之を意思主觀その者から觀ればそれは

自由の世界であるが、併し之を意思主観から引離して認識の對象として觀れば、物質的にいへば攝取した食物の張力てふ原因から生じた結果であり、心理的にいへば需要の感缺乏の感又はその需要を満たし、缺乏を逃れんとする衝動等種々の先行條件から現はれた所の後果である。又倫理的若しくは自律的自由についていつても同様である。道德的動機が非道德的動機に累はされず、それ自身のある通りに活動することを自由といふのは、それは意思主観その者からいつたことであつて、認識主観の方から觀れば、さうなるべき先行的心理的條件があつて出來た必然の結果である。かくの如く自由と必然とは立場を異にした別世界の事柄であつて、從て矛盾的概念ではない。

次に消極的意義の自由とは如何なる者なるかといへば、或る外的勢力によつて束縛されてゐない、拘束されてゐないといふ意味である。謂ふ所の外的勢力には種々あれども、直接吾人に最も關係のある者は物理的・生理的

(病理的)心理的・政治的・社會的等である。物理的拘束とは、例へば繩を以て四肢身體を束縛せられたる如き場合をいふのである。從て此場合の自由はさやうな物理的力によつて拘束されることのない場合をいふのである。次に生理的(適切には病理的)拘束とは、例へば急性痙攣等の爲めに四肢身體の自由を失へるが如き場合を指すものである。從て此場合に於ける自由とはかくの如き身體上の故障なき場合をいふのである。心理的拘束とは例へば地震とか火事とかいふが如き急突の變災より受けたる激烈なる衝動の爲めに、自由なる執意の拘束されたる事をいふものであつて、何等の障礙も故障もなく、自己の本性的ある通りに思慮し、選擇し、決定し得た場合には、心理的に自由であると謂はれる。さて此の場合急突の變災より受けたる恐怖喪心等の衝動を、外的拘束と呼ぶ理由については一應辯明しておくを可と信ずるが、此等の衝動は自己の心的事實なる點からいへば、内的といふのが妥當であるが、しかし之を外的と呼ぶ所以の者は、吾その者即ち意思

主観の本體から観れば、それ等の衝動はさうした際には其意思主観の外にあつて、その作用に影響するものであるから之を外的といつたものである。かうした場合に限らず、總じて之をいへば認識主観に於いても、意思主観に於いても同様のことであるが、吾は自己精神中に於いて無際限に我非我の兩世界を區別するを得るものであつて、従つて自己の精神中に外的拘束を認めることは何等不合理なことではないのである。政治的拘束とは國家の權力によつて集會・結社・言論・出版・居住・移轉・企業・經營・所得・消費等が制限若しくは禁止されてをることといふのである。即ちその反對は自由である。社會的拘束とは社會の慣習上或る種類の行動の制限又は禁止されることを云ふのである。従つてその反對が自由である。

以上の消極的自由と積極的自由との關係は如何なるものかといへば、それは内外表裏の關係と云ふことが出来る。何となれば、消極的自由があり得るのは外的拘束といふことがあるからである。而して此外的拘束のあ

り得るのは、人々に積極的自由があるがためである。それ故に積極的自由があつて消極的自由があり、消極的自由があるによつて積極的自由の存在が愈明瞭になる。しかしながら消極的自由は積極的自由が存在するによつて始めて存在し得るといふ點からいへば、積極的自由は原本的なものであつて消極的自由はその原本的自由が物理的・生理的・心理的・政治的・社會的に現象として現はれる際に生ずる所の拘束からの自由である。その意味に於いて第二次的自由といふことが出来る。

上來自由の意義に就いて論述したが次にその我が國民道德に對する關係について考察しよう。

一部の思想家の間には我が國民道德は、國家と人民との關係からいつても家と其成員との關係からいつても、大に秩序を重んずる所の道德であるが、それは自由思想とは矛盾して、たとひ正反對はしてをらぬにしても自由思想が餘り伸暢し過ぎると爲めに國民道德は不利益をうけ、迷惑を被るの

である。自由思想の伸暢は、秩序の尊重といふ國民道德から見れば、餘り歓迎すべきことではない。是は是非宜い加減に阻止してしまはねばならぬ。こんな風な思想を懐いてゐるものもあるやうである。乃ち秩序は我が國民道德の重要要素であるとして、その自由と秩序とは果して相容れざるものであるか、將たそれは謬見であつて、兩者は必ず相一致融合するものであるか。此點を考察して見ようと思ふ。

第一に消極的自由と秩序との關係を覈明しようと思ふが、消極的自由には前述の如く種々の種類があつて一々それについて論ずる違がない。それ故それ等の中國民生活上最も重要と見做さるゝ所の政治的社會的、心理的等二三の者のみについて論ずることとする。

先づ政治的自由と秩序との關係について述べる。凡そ國家の職能は之を二類に大別する事が出来る。一は消極的任務であつて、他は積極的任務である。消極的任務とは國內の安寧秩序を維持して、人民をして各其堵に

安んじて活動をなすを得しめる所の任務であり、積極的任務とは、國家其自身の存續發展、從て其國民の幸福の爲めに、積極的に或る經營行動を爲す所の任務である。國家が其の二大任務を果さんが爲には、國家はその秩序を保安し、統一を維持する所の權威を有つてゐることは是非必要なことであつて、之は國家學の如何なる學派に屬する人の間に於いても異議のない處である。然るに國家が此秩序を保安し、統一を維持する權威を有つてゐるといふことは、一方から觀れば、やがて個人の自由を拘束することであるかの如くに觀ゆる。それで國家の權威と個人の自由とは到底相容れることの出来ない矛盾の者であつて、一方強ければ他方は必ず屈せざるを得ず、一方伸びれば他方必ず縮まざるを得ざるの關係にある者なりと斷定してしまふのである。果してそんなものであるか。

然り、個人が國家的生活をなすといふ其事の中に、直ちに個人の氣儘氣隨アイビツラリの意思は必ず抑制されねばならぬものであることが意味されてゐるので

ある。個人が皆銘々氣儘氣隨の意思に従て行動しては、到底統一ある國家は成立し得るものでない。しかし此の氣儘氣隨の意思が抑制されるといふことは、直ちに個人の自由が拘束されるといふことではない。若し我が氣儘氣隨の行動を敢てすることが、我に許されたことであるならば、それは他人が氣儘氣隨の行動をなすとも、他人に許されたることであらねばならぬ。さうしたならば各人の生命・身體・財産・名譽・權利等が如何してその安全を保障されることが出来やうぞ。その安全が保障されずに、各人がその自由を享樂するといふことが、如何にして出来やうか。然るにそこに個人の氣儘氣隨の意思を超越した一大權威があつて、その者が各個人を主宰し、統一し、しつかりと秩序を保安し、統一を維持するので、そこで各個人は各其自由を享樂することが出来るのである。だから國家があるから、個人の自由が拘束されるのでなく、國家があるから、個人は其自由を享樂することが出来るのである。されば國家の秩序と個人の自由とは何等矛盾するもので

なく、却て秩序があるから自由が存在し得るのであると謂はざるを得ないのである。

此點に就てヘーゲルは洵に意味深いことをいつてゐる。曰く『國家は個人の自由を實現したものである。』又曰く、『國家は個人の自由を體化したものである』と又曰く『這の具象的自由の中に於て、個人の個性と、及家族や社會やの中に見出されるやうな其特殊な利益とが完全に發展されるのである。又此具象的自由に於て個人の個性の權利は、其妥當なる承認を受けるのである。此等の利益と權利とは、一部は彼等自らの一致によつて其個人の利益となり、一部は又衆個人は自らの知識と意思とによつて、『普遍』を彼等自らの實質的精神なりと認め、彼等自らの目的として其れの爲めに作業するものである。故に『普遍なるもの』は、個々の利益知識意思等の幫助なくして完成されるものにあらず、又他方に於ては、私人としての衆個人は彼等自ら特殊の爲にのみに生活するものでない。彼等は一般的目的に關心し、其一切

の活動に於いて此目的を意識してゐる。近世國家は莫大の強さと深さを有てゐる。一方に於ては個人の特性を十二分に解放して其完成を圖らしめる主觀的原理を認めると同時に、他方に於ては其特性を實質的統一に歸結せしめ、國家の原理下にそれを統攝してしまふ」と。

然りヘーゲルのいつたやうに我等は一方に於ては個性を備へたる個人であると同時に、他方に於ては國家統一體の細胞である。個人として有する自由は、自己創造の祕力として個性を完成する所以であると同時に、國家統一體のそれをも實現する所以である。國家と個人とは二つ別々のエンチテーでなく、同一エンチテーの両面である。だから個人の自由は國家を離れて存し得る理由はなく、國家の秩序は個人の自由を外にして意味のあり得る道理がない。換言すれば國家の統制力と、個人コエルシトツバウの自由とは決して矛盾撞着するものでない。

政治上に於て個人の自由が伸暢すれば、それだけ國家の目的は實現され

たので、決して病とするに當らない。何となれば個人の自由が伸暢したいといふことは、個人の自己統制力が十分になつたといふことであり、従て國家からの煩瑣なる督監命令を要しないといふことであるが爲である。又それと同時に國家の統制力が嚴格であればある程、個人の政治的自由は正規に健全に開展行使され得るものであつて、決してそれが掣肘拘束となるものでない。何となれば國家の綱紀弛緩紊亂して權力者又は現在の爲政者が勝手に立法したり、行政したりしたならば如何であるか、到底個人の自由權利の安全確立を期し得ることが出来るものでないからである。かくの如く個人の自由と國家の統制とは何等矛盾する者ではないが、しかし實際上の事實としては個人に絶對の自由なく、國家に絶對の拘束がない。何となれば個人は心理的自由、倫理的即ち自律的自由に於いて完全になることの難いもので、心の欲する所に従て矩を躓えない人間になるといふが如きは、千百萬人中僅かに一人あるかなしのものである。従て人はあらゆる

外的勢力から自由になるといふが如きは出来る者でない。況んや國家の中には心理的倫理的自由に於いて極めて不十分なる者が、その成員の多數を占むるに於いてをやである。又國家に絶対の拘束ない所以は、人は如何に無規律であり、無節制であるにしても、絶対的に無規律で無節制である者でない。その多少なりとも規律節制のある所自由の存する所であつて、此限界にまでも國家が干渉する場合には、却て個人の反抗を招き、秩序を紊亂するやうになるからである。かやうな理由で實際に於いては世界何處にも政治上絶対的自由なる者はない。然らば如何程の程度に、政治的自由を認むるのが妥當であるかは、是は種々なる經驗的事實を制約として決定すべきことであるから、各國各その特殊の事情に照して種々なる程度に認めてをるのは當然の道理である。従て一國に於いて許されてをる自由が他國に於いては制限されてゐたり、又はその反對のことがあつても、何等不可思議の事でない。

我が日本國家に於いて最も重大なる秩序は何であるか。それは謂ふまでもない、君民の秩序である。既に前章第三節に於いて論じたるが如く、我が君民の秩序は自然且當然に定まれる者であつて、永遠に動くことのない、又動くことのあり得ないものである。しかしながら両者が協同して國家を治める運用の方式に於いては、時代と共に推移して國家その者の發達完成を期さなければならぬ。例へば謂ふ所の政黨内閣論の如きにしても、簡單に形付け得る問題のやうで實はさうでない。中々込み入つた問題である。現在一方には政黨内閣を主張する所の論は大權干犯論であると論ずるものがあり、他方には何等大權干犯でないと説く説がある。さて此兩説は、いづれも帝國憲法の正條を前提としてなされたる議論に相違ない。若し假りに然らずとしたならば、そは我國家の秩序を破壊し、我が三千年の歴史を無視する暴論であらねばならぬ。既に兩者いづれも憲法に率由して論を立てながら、而かも其主張を異にしてゐるといへば、其論争の歸著點は、

憲法の解釋と其運用の如何といふ點にあらねばならぬ。即ち其の論争は法理學上の争てなく、政治論上のそれである。果して然らばそれを決定する任務は、當然政治家の肩に繋つて存する者であると謂はざるを得ない。故に私だち倫理學上から國民道德を取扱ふものは、敢て是等の論争に累され、其一方のみに泥んで私だちの研究を偏狭にする必要はとんとなし。否、嘗に然るのみならず、努めて注意して此等の論争の渦中から脱離し、私だちの研究を自由にしなければならぬ。

次に今一つ例として挙げたいことがある。それは他でもない、「民衆の勢力」と云ふことである。我が日本に於いて近年政治上に於ても、社會上に於ても、「民衆の力」といふものが段々強くなりつゝあるのは、掩ふ可からざる事實のやうに見ゆる。一部の人は此の事實に對して驚異の眼を睜て、這は實に怪しからぬ事實である、憂慮すべき状態であると、悲憤し、慷慨し、痛罵してゐるやうであり、他の一部の人は自然の狀勢如何ともなし難いと諦らふ。

めてゐるやうであり、更に又他の一部の人は、それは當然の成行で、むしろ之を助成すべきであると、歡迎の態度を取つてゐるやうである。私は自由と秩序との關係といふ點からして、この事についても聊批判を試みたいと思ふ。

第一に「民衆の力」に對して憂慮し、慷慨する人の趣意が、若し一國の政治は多數の民衆が囂々と騒いだとして、それできつと良くなるといふものでもなし、又騒げば騒ぐ程動もすれば納りが付かなくなるものである。それよりも賢良な少數が政柄を執つて、彼等の見識通りにやる方が、却て善政を施くことが出来るものであるとの趣意であるとするれば、それには尤もと點頭される點もあるが、又容易く吞込めぬ廉もある。そは如何なる譯かなれば、輿論は愚論といふともあれば、輿論といへば何時も正しい、最良の政策であると決定つたものでない。それ故に若し此に其品性に於いて、識見に於いて、手腕に於いて非凡な人間がありとすれば、さうした人達に一國の政治を委

かし切つた方が、動もすれば愚論に陥らうとする危険性を帯びてゐる輿論政治よりも何ぼう宜いかも知れぬ。一國の政治は哲學者が執るべきものであると説いたブラトーンの見解は、正しく右様のそれに本づいたものである。けれども品性・識見・手腕の三拍子揃つた人は、千百載にして一人出るか出ないか位のものであつて、さうざらにあるものでない、そんな不世出の政治的天才に一國の政治を委せるといふことは、其天才の出現した場合には至極結構な譯であるが、其出現しない時には困る譯である。さらばといつて一國の政治は不世出の天才が出現してゐないからといつて、其間手を拱いて其出現を待てゐられる譯のものでない。又そうした天才でない少數のものに國家の政治を委せると、そうした場合には多く專横暴惡な政治に流れ勝ちである。それよりも動もすれば平凡政治に陥る嫌はあつても、國民全體が一國の政治をするものとした方が、換言すれば輿論が政治をするものとした方が、比較的安全である。

次ぎに其輿論政治を呪ふものゝ趣意が、政治は少數人士の爲すべきもので、人民などは容喙すべき筈のものでないと、初めから政治の本體は專制にあるものと決定してかゝつたとすれば、それは今日の時勢に於いては徹頭徹尾謬見であると謂はざるを得ない。人民が無智蒙昧で、國家の何たるを辨まへず、政治の何たるを覺らざるの時に於いてならば、所謂由らしむべし知らしむべからず底の獨斷擅行も必要であらう。が、既に憲法政治が施かれてゐる今日にはそんな論は通用せぬ。嘗に通用せざる論であるばかりでなく、明治大帝が憲法を御下しになられた聖意にも悖ることゝなるのである。

翻て顧ふに、「民衆の力」が強くなつたといふことは、一面からいへば國家の爲めにむしる慶賀すべきことであつて、決して呪ふべき事柄でない。若し「民衆の力」の強くなつたといふことの中に、呪ふべき或者がありとせば、それは其強い力が有つてゐる事柄、其者、又は、内容、其者が謬つてゐるといふことで

あつて「民衆の力」が強くなつたといふ事[○]でない。「民衆の力」が強くなつたといふことは、國民が知識に於いて、道德に於いて、進んで來たといふことである。國家の政治を負擔する力に於いて増して來たといふことである。更に言ひ換ふれば、國民が銘々、日本國家の事は彼等自らで負て立たねばならぬものであると自覺し、而して其自覺に相應しい素養を得たといふことである。國家の爲めにそれを慶ばず、に何を慶ぶべきであらう。

私は曾て『丁酉倫理』に於いて『立憲政治の根本義』を論じたことがある。實際私は斯ういふ意味のことをいつた。立憲政治は國民の自律的政治である。而して自律といふことは、人格者としての人間が當然爲すべきことであるから、其點からいつても立憲政治は私たちの考へてゐる道といふものに能く吻合してゐる政治である。かうした意味に論じたのである。然り立憲政治は自律の政治である。國民が自分達の國家の事は自分達で之を始末するといふ政治である。果して然らば、かうした政治の下に「民衆の力」

が強くなつて果して如何なるものであるか。だから「民衆の力」が強くなるといふのは、教育や學問の普及と進歩とによる自然の成行きであつて、區々たる人力の如何することも出來ない大勢であるし、又必ずしも呪ふべきことでないのである。

以上に論述した理由で、私は「民衆の力」の強くなる原因として、自由思想を呪ひ、自由思想といへば必ず専制横暴を極めるものゝやうに考ふるのは可くないと思ふ。それと同時に自由思想といへば無條件に無雜作に之を歓迎するも間違つてゐると思ふ。それは「民衆の力」の蔭には、惡むべき或者の潜匿してゐることあるのも事實なるが故である。然らばその惡むべきものは何であるか、それは民衆を恃んで横暴を極めるといふことである。二三野心の徒が、巧みに「民衆の力」を利用して、平和を攪擾し、秩序を紊亂するにとである。動もすればひよつとした機會で群衆心理に支配されて、馬に乗せられた下手な騎手のやうに、自分ながら、はら／＼思ひながら、あらぬ方向

にずん／＼つれて行かれることである。此等は實に「民衆の力」の蔭に匿れてゐる、惡むべき又恐るべき惡魔である。一旦此等の魔の手に捉はれた「民衆の力」は、それこそ正しく秩序の敵であつて、そうした場合には、吾等は秩序の名に於いて、平和の名に於いて而して國家と人道との名に於いて、其囚はれたる「民衆の力」を粉碎することを努めねばならぬ。而して平素に於いても「民衆の力」をそれ等の魔の手から自由にするやうに注意しなければならぬ。それには如何にせば可いかといへば、私はやはり民衆を徹底的に enlighten するより他に良法はあるまいと思ふ。

次に心理的自由と秩序との關係について考察しよう。吾々の行爲が道德的に價値あるとか、ないとかいはれる爲めには、その行爲は、能く思慮されたる意思から出たるものでなければならぬ。即ち嚴密なる意義に於ける有意的動作であらねばならぬ。意思が能く思慮するといふのは、それが十分執意したものであり、選擇したものであるといふ意義である。それ故に

道德的に意味を有てゐる行爲をなさんとせば、心理的自由が必ず必要である。知行合一論者例へば、ソークラテースや王陽明や等は眞に能く熟慮してなした行爲に、惡行爲があるべき筈がないと論ずるのであるが、是は事實と吻合せざる論であつて私はそれを取らぬ。さりながら普通の道德意識を具へてゐる人の普通の場合に於いては、能く熟慮して行へば自然失策過失等も、少くなるが、其熟慮が不十分な爲めに、道德上の過誤に陥ることが割合に多いものである。即ち執意と選擇との自由が十分でない爲めに、終に惡行爲をなすに至るものあるは可なり多い現象である。是に由つて心理的自由と、道德との間に、密接の關係があることを觀るに足りるであらう。

然らば其心理的自由を妨げるものは何であるか。それは多くの場合、心の中に秩序が缺けてをることである。例へば火事とか、地震とか、急突の變事に際して意外の失策を演ずるが如きは、平素ならば心作用を十分秩序立て、正しい行爲をすることが出来るのであるが、そうした突發事變に遭ふ

と其の平素の秩序が全く失はれてしまつて、それが爲めに過誤を敢てするやうになる。又例へば氣まぐれになせる行爲は、偶には善いこともあるが、多くは道徳上非難されるやうになるのも、やはり平素の心理的秩序を紊したことに因ることが多い。又例へば一時の激感の爲めに大罪を犯かすやうになるのも、心理的秩序を失へるに因るものである。否、心理的秩序を失つたことがやがて感情に激したといふことである。此等の諸例から推して、善行爲をなさんが爲めには、慎思熟慮が非常に必要であり、慎思熟慮をなさんが爲めには、心理的自由が必要である。彼の『大學』の知止定静慮得等の順序は、心の慎思熟慮の心理的階段を示したものと、して甚だ意味深いものである。以上の論述からして、心理的自由とその秩序とは決して相對立、矛盾するものでなく、却て心理的秩序なくして自由あることが出來ず、自由なくして秩序あるといへないといふ、相互不可缺の存在條件となつてゐることが明かであると思ふ。

最後に、原來的・自律的・倫理的自由と秩序との關係について述べなければならぬ。倫理的自由とは既に述べたるが如く、價値の判斷・撰擇・實行を謬らないことである。而して此自由は人々によつて等差のある者であつて、心の欲する所に從て矩を踰えない程の極大の自由から、形の役となつて心の喘になやむ程になるに至るまで、その間大なる開きがある。此階段はたゞ個人の修養によつて、段々升りつめていくことが出来る。かうした階段の區劃されてゐる特色をいへば、倫理的自由の低い若しくは狭い階段に於いては、心的秩序が亂れてをり、自由の階段を升るに從てその秩序が整ふて來る。即ち邪念妄想が跋扈して、道徳的に價値ある動機的作用を阻礙するのは、心に秩序なく規律がないからである。心に秩序・規律があれば、道徳的動機が他の無價値なそれを支配し、抑制して十分其作用を現はすに相違ない。だから吾等が修養によつて倫理的自由を獲得するといふことは、之を一方からいへば、吾等の心に規律を立て、其價値あるものを上とし、支配者とし

權威者とし、價値ないものを下とし、被支配者とし、服従者とするものである。孔夫子が十有五歳以來、修養に修養を重ね、練磨に練磨を積んだ結果として、やがて七十歳の時には、心の規律訓練が立派に出来上つて、充實したる倫理的自由を得られるやうになつたのである。以上論じたる理由により、私は倫理的自由も亦秩序と矛盾したり撞着したりするものでない、否、そればかりでなく、自由と秩序とは寧ろ一つのものであらねばならぬ事が明かでないか。以上自由と秩序との關係について、大略述べ終りたれば、次に自由と服従との關係について聊考察して觀よう。

凡そ服従は如何なる國の道德に於いても大切なるものに相違ないが、我が國民道德に於いては、それが特に重要なものである。君臣・父子・夫婦・長幼の分が明かであつて、社會國家の秩序が整然として一絲紊れざる状態にあるのは我が國の國情である。而して斯かる國情を致すやうになつた重なる道德は服従である。臣子・婦幼が其上を上として之を敬し、之に服した

といふ道德である。それ故に此服従の精神は我が國民道德に於いては甚だ重要なものであつて、厚く之を養ひ、永く之を傳へなければならぬ。之はそれに相違ないのであるが、然るに一方に於いては自由思想が伸暢するにつれて、服従精神は段々衰退して行くやうな傾向が見ゆるといふので、國民道德上甚だ憂慮すべきことであるとなし、爲めに自由精神の發達は之を阻礙しなければならぬと考へ、又さういふ行動を取るものもあるやうである。若し果して自由が服従を破壊することが事實であるならば、さうした思想及行動も至極當然のことであるが、併ししかする前に事實の上からも、又理論の上からも、果して自由は服従を衰頽せしめるものであるか否か、十分その事を精査しなければならぬ。そこで今私は事實上の探究は姑く措き、理論上から自由と服従との關係を考察して見ようと思ふ。(此問題については、私は曾て拙著主觀道德學要旨に於いて之を述べたことがあるが、今は其大綱を述べる積であるから、詳しくは更に拙著を御參看にならんことを希

望する。)

服従は道徳上價值あることに相違ないのであるが、しかし服従であれば如何んな服従でも皆一樣に道徳的に價值あるといふものでない。服従にも其動機から觀れば種々の服従がある。而して仔細に之を觀れば道徳上の價值は皆其れ／＼に異つてゐる。今之を大別して三種とすることが出来る。第一變態意識的又は半意識的服従。第二利己的服従、第三道徳的服従、是れである。第一の變態意識的又は半意識的服従とは、例ば催眠術を施されたる者が、其施術者の命令の通りにそれに服従するが如きは變態意識的服従で、極めて幼稚なる兒童や野蠻人などが、他の暗示に従てそれに服従するが如き、又幼稚より訓練されたる習慣と、社會一般の習慣とに支配されて、唯何となく服従するが如きは半意識的服従である。此服従の特徴とする處は、與へられたる命令の意味も、又それに服従するといふ意味も、服従すれば如何なる結果が生ずるであらうといふことも、其等の事柄について何等の理解も有つてゐないことである。

さてかうした變態意識的又は半意識的服従の倫理上の價值は如何かといへば、是は服従に相違ないが、しかしかくの如き服従は倫理上に何等の價值を有つてゐる者でない。此の如き服従は傀儡師によつて操られて動く所の人形の動作のやうなものであつて、殆ど機械的である。人形が如何に巧妙な動作をなさうと、又反對に如何に拙劣な行動をしようとして、それは人形其物の手柄でもなく、又落度でもない。傀儡師其人の技倆は之を評價することが出来るも、人形其ものを褒貶することは出来ぬ。此服従は唯第三者の暗示に依る服従であるから、暗示の如何によつて、善い事もすれば、同時に悪い事もすることが出来る。こんな服従に如何して立派な道徳的價值なるものがあり得やう。

唯此場合問題となるのは、幼時よりの習慣と、社會の慣習とに支配されて何となく服従するといふものゝ、道徳的價值如何である。是は一方から見

れば道徳上甚だ望ましいことで、大に價值あるものであるといふことが出来る。而して我が國民道徳に於ける服従を大に美德であるかの如く思つてゐる人々の多くは、實は此服従を指してゐるのではあるまいか。しかし此服従にも小別すれば二つの種類が分たれる。一は一度も自覺し、覺醒されたことがなく、初めから習慣と慣習とに支配され通しに支配されて來て、而して半意識的に盲従するやうになつた服従で、他は一たび自覺し、覺醒して、君・父・夫・長には服従すべきものであることを考へ、自己の修養によつて習慣を作り、更に社會の慣習によつて強められ、段々練習の結果後には大に其意を勞することなくして容易に服従し得るやうになつた服従である。後者であるなれば、それは大なる道徳的價值を有つてゐるものであるが、しかし前者ならば全くの盲従で、大した道徳的價值を有つてゐる者でない。世間多數の凡衆は一生を此盲従の中に送て、悔なしであらうし、又倫理政策上からも、理論上理想的には間違つてゐるけれども、さうした風に勸めて行

くも可からうなれど、稍高等な教育をうけたものは、何時かは自覺し、覺醒するの時機に際會せずにはゐない。さうした際に盲従を強ふるのは、むしろ害あつて益のないことである。其自覺し、覺醒した當時には、一寸危機が伏在してゐる。此時善く指導し、教養して行けば、そこで始めて自覺的服従に入り、それから再び習慣と慣習とによつて、殆ど半意識的服従に入るものである。さうなつた半意識的服従は大なる道徳的價值を有つに至るものである。だから國民道徳の名に於いて一概に自覺させまい、覺醒させまいとするやうな態度を取るのには、却て一時の爆發を招く危険なる倫理政策である。第二の利己的服従といふのは、與へられたる命令に服従するのは、自己の利益であるか否かを打算して、利益なりと見れば服従し、不利なりと見れば違反することを指すのである。しかし私がこゝで利己的服従といつたのは、大變之を廣義に用つてゐるので、以上の釋義に當筋する外に、猶種々のものを包含せしめてゐる。例へば發令者の權威と、權力とを恐れるが爲めに

服従するといふが如きものである。是も押し詰めていへば利己的服従といひ得やう。何となれば發令者を恐れるといふものは、發令者の賞罰の權力を恐れるのである。發令者によつて賞せられることは、人の欲する所で、それから罰せられるといふのは人の望まざる所である。然るに發令者は自己の命令に服すれば之を賞し、従はざれば之を罰するものである。それゆゑ服するのは畢竟自分の利益であつて、従はざるのは所詮自分の損失である。と考へて服従したと、かう解釋すると、此の權力を恐れるが爲めの服従も利己的服従といふことが出来る。

利己的服従をかやうに廣義に解すると、吾等の行てゐる服従の中には、此種の服従が存外多いものであらうと思ふ。教員の校長に於ける、校長の府縣の視學に於ける、下級官吏の上級官吏に於ける、銀行會社員の上役に於ける、實業界政治界其他社會の野心家の其權勢家に於ける、皆服従と命令との關係に立てゐるものであるが、それ等の服従の中で、利己的服従でないもの

が果して何れ程あるであらうか。然らば此利己的服従の道德的價值は如何んなものであらうか。利己的服従は前の變態意識的又は半意識的服従とは異つて、その命令の意義、及其服従の事柄をも意識的に考慮するのである。しかし考慮はするが、其命令者の内的價值インテリゲンツァ・ヴァルユ若しくは道德的價值を考慮するのでなくして、其命令に服従することの利害を考慮するのである。命令其者を其れ自らの目的として考慮するのでなく、自己の利益に至るの方便として考慮するのである。従て内心命令其者は種々の意味に於いて不當なものと思つても、それに服従することが利益になると見れば敢て服従するのであるし、之に反して命令其者は之を至當なりと見るも、それに服従することが不利益なりと見れば寧ろ反對するのである。而して多くの場合に於いて上級上位者は權力者なるが故に、下級下位者は心に不服を懷きながら、陽に服従する眞似をするのである。かくて人々は利害の念に鋭くなるに從て、愈表裏二面の虚偽生活をなすやうになる。多少なりとも良心

の閃きを感じてゐる人には、此二重生活虚偽生活は甚だ苦しいものである。しかしながら、背に腹は換へられぬ、絶體絶命苦しい思ひをしながらも、二重生活虚偽生活をつゞけて行くのである。斯て人間の道德的品性は愈破壊汚損せられ、社會は益陰險狡猾權謀奸黠詐僞等に充されて行くのである。だから利己的服従は道德的に價值のないばかりでなく、又甚だ危険なるものである。

獨り我が國でばかりでない、苟くも一定の文化を有つてゐる國では、何處の國だつて利己的服従を陋とし卑とし之れを戒め之れを慎しまない國はない。我が國でも、佛教や儒教の力を藉りて、『獨を慎む』とか、『賭ざる所に恐懼し、聞かざる所に戒慎す』とかいふことを盛に教へたものである。しかしながら武斷的な、壓制的な制度の雰圍氣中にあつては、此等の説教も殆ど其効を奏し難い、そればかりか、却つて二重生活を唆るやうになるのである。『泣く兒と地頭には勝たれない』とか、『御無理御尤も』とかいふことは、武斷壓制

の制度に於ける腹背面従の氣分を遺憾なく表出したものである。此等の點は國民道德を説くもの、能く／＼注意すべきことである。

最後に道德的服従について考察しよう。道德的服従とは命令其の者の内容を體認し、服従其の者の意義を覺了し、以て其の命令に服従する所の服従をいふものである。即ち與へられたる命令が道德的に價值ありと信ぜれば、唯單にそれが爲めに服従せざるべからずとして之れに服従し、服従することによつて得らるべき結果の如何は必ずしも之れを念頭に浮べない。之に反して其與へられたる命令が道德的に價值あるものでない、従て服従すべきものにあらざるとせば、如何なる災厄危難が豫期されても之に服従しないといふのが、道德的服従である。此の如く道德的服従は、當さに服従すべき筈であると認めて、唯其れが爲めの服従であるが故に、言ひ換へれば本務のために本務を行ふ服従である。本務の爲めに本務を行ふ服従であるが故に、誠の心からの服従であるともいへる。誠の心からの服従であるが

故に、表裏両面の遣ひ分けをする必要のない服従であり、又利害の打算から其徳を二三にするが如きことのない服従である。誠心からの服従が繰返され、終に一定の品性となつたものが、立派な道徳的品性である。されば道徳的服従の道徳的に価値あるものなることは、多く辯ずるまでもないことである。

さて以上、三種の服従の性質と、其道徳的価値とを述べたが、此等を通覽して其自由との關係を觀るに、變態意識的又は半意識的服従は、施術者習慣又は慣習等に支配されて、自己の自由の思慮は殆ど全く封鎖されてゐる所の服従であるから、此場合には倫理的自由はあるか、心理的自由もないのである。次に第二の利己的服従は如何といへば、此の場合には服従者が十分思慮選擇して服従するのであるから、即ち服従すれば得、違背すれば損など、打算して服従したのであるから、そこには心理的自由はあるといへるのであるが、しかし倫理的自由までが存するとはいへないのである。何ん

なれば、其場合に於いては利害得失を打算する利己的動機が跋扈して、道徳的動機の發動と作用とを阻礙してゐるからである。最後に道徳的服従の場合には如何といふに、之れは能く自覺し、思慮しての服従なるが故に、心理的自由のあることは言ふを俟たないことであり、同時に又倫理的自由も存してゐるといへるのである。何となれば其の場合に、誠なる道徳的動機が、他の道徳的に価値ない動機を排して、十分にその作用を發揮してゐるからである。故に倫理的自由と道徳的服従とは、相反撥排拒するものであらざるのみならず、むしろ相表裏してゐるものであることが明らかである。即ち倫理的自由が愈強大にして、道徳的服従は益確實となるものである。果して然らば倫理的に価値ある唯一の服従、即ち道徳的服従を勧めんが爲めには、吾等は益倫理的自由を強大なものにしなければならぬ。

服従は我が國民道徳の美德である、必ず之を發達助成しなければならぬ。さりながら或る權力を以て、或る壓迫を以て、強いて服従を求めんやうにし

てはならぬ。権力や壓迫やを以て服従を強ひれば、服従せしめ得ぬこともなからう。されどさうして生れた服従は、多くは變態意識的又は半意識的服従であるか、さもなければ利己的服従であつて、道徳上必ずしも賞すべきものでなく、時としては大に撥斥すべき服従である。権力や壓迫やは、必ずしも倫理的自由の敵であるといへぬのであるが、しかし兎角に敵になり勝ちである。従て濫りに権力壓迫を以て服従を強ひようとする、知らず識らずの間に段々倫理的自由を打ち滅してしまふやうになる。倫理的の自由が亡びては世は偽善虚偽の世となつてしまふ。我が國民道徳に於ける服従の中には、半意識的服従も利己的服従もあつたらう、それが自由思想の伸暢の爲めに弛緩するやうになつたからとて、それは必ずしも嗟嘆すべきことでない。それに拘はらず権力壓迫に由て、再び半意識的利己的服従を自然に養ふやうなことがある、それこそ眞に憂慮すべきことである。私は服従の美德を眞に美德たらしめ、今後益助成發展せしめんが爲めには、愈倫

理的自由の精神を養成して、微なる所、隠れたる所に大に恐懼戒慎すると同時に、外に於いては富貴でも貧賤でも威武でも、到底動かすことの出来ない底の人格者を養成することに努めなければならぬと思ふ。

倫理的自由は、道徳的に價値ある動機が、其自由なる發動をなすといふ義である。それは自分自身が自分の主宰となつて、毫も自分以外の他のものに由て動かされることがないといふ義である。それはやがて自律である。自律と自由とは、同じものを異つた觀方から見た二つの名であつて、畢竟は同一物である。それ故に倫理的自由を獲得して行くことが、個人の道徳的修養の過程であるならば、言を換へて、自律を獲得して行くのが、吾等の道徳的生活の意義であらねばならぬ。そこで私は自由思想と國民道徳との關係の最後のものとして、こゝに自律と國民道徳との關係を述べて此節を畢らうと思ふ。

或る學者は我が國民道徳は他律道徳である、それゆゑ我が國民道徳を強

めて行くのには、飽くまで其他律の權威を強めて行かねばならぬ。他律の權威を強めよといつたからとて、それで決して自律を輕蔑するのではない、自律は形式的である。他律の道德を自律的に行ふことが出来る。否さうすることが我國民道德の精神である。こんな風に論じてゐるのである。(重には吉田熊博士『國民道德の教養』に見えたる論旨であつて、其幾分は互理教授『國民道德序論』中にも見えてゐる。)けれども私の見る所はそれと違つてゐる。

我が國民道德が他律の道德であるといふ意味は、我が國民道德は、君國家といふが如き權威者が之を吾等に課した道德であるといふ意味であらう。果して然るか。私には、我が國民道德の歴史上にさういふことが見當らぬ。教育勅語の中に『斯道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ』といふ御言葉が見えてゐるが、此御遺訓であるといふは、私は御列聖が御遺しになられた御訓へであるといふだけのこととて、その中に御列聖が道德を御造り遊ばして、そ

れを我等に頒ち給ふたといふ意味は含まれてゐるものであるまいと拜察し奉てゐる。若し又或る權威者が道德を造り、之を人に課したものとすれば、其權威者は道德以上に超然たるものでなければならぬ。換言すればさうした權威者は其道德によつて何等拘束される所あるものでない。然らば我が國民道德の歴史上に、或る權威者が道德以上に超然としてゐると斷言し得る程の顯著な事實が何處にあるだらうか。大君は申すも畏し、其他國でも家でも皆道德を守つてゐるといふ事實こそ却て顯著でないか。明治大帝も『朕汝臣民ト俱ニ春々服膺シテ威其德ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ』と仰せ遊され給ふたではないか。かやうに考へると、我が國民道德は、或る權威者が之を造つて、吾等に課したものであるといふ意味に於ての他律的道德であるといふことは、全然無意味の論である。

道德てふ概念には主觀的意義と客觀的意義との両面がある。客觀的に觀た處の道德は、風習や、法律やと其領域を殊にしてゐる處も多少はあるが

併し多くは相雜糅混淆してをつて、容易に判別することも出来ぬ程のものである。而して又それは風習や法律やと同じやうに、或る威力を有つて——その威力の性質や起源の問題は別として——各個人に服従を要求してゐるものである。だから客觀的に觀ただけでは道德の判別的特質ディスタインクティブを認めるのに不便である。之を主觀的に觀れば始めてそれが判明する。即ち主觀的には、道德は他から課されたものでなく、自分の本性から自然に現はれ出たものであると觀ぜられる。又道德は自分を縛る他力の拘束力ではなく、眞我の假我に對する指導であり、誘掖であると觀ぜられる。道德は拘束でなくして自由解放に進む道行であると觀ぜられる。かく主客兩觀から遺漏なく道德を觀ずれば、凡そ道德は他律的であるなどといへぬので、從て我が國民道德が、それであるなどといふのは、概念上不明なものであると思ふ。

最後に、我が國民道德は他律道德であるといふ人は、前にも概略述べたやうに、他律といふは我が國民道德だといつたからとて、それが直ちに自律を

排斥することにならない。否、そればかりでない、自分達も自律的に行ふといふことは大切なことであると思つてゐる。自律は行をする形式であるからどんな内容の道德でも之を行ふことが出来るものである。こんな意味に論ずるのである。是は自律の概念を誤解してゐる處から來た謬見である。

道德の内容は所謂客觀道德である。這の客觀道德は社會の本質、組織、變遷と共に段々變化發展するものであつて、客觀道德其者には自律もなければ他律もない。自律とは自分の立てた法則で自分の意思を律することであり、他律とは他の者が立てた法則で自分の意思を律することである。そこで客觀道德は自然に存在してゐるものと觀る觀方からは無論であるが、例へば神とか社會とかいふ或る權威者が之を造つたものであるといふ觀方からいつても、その造られた道德は人造のもの、即ち Positive のものといへるにしても、他律的のものとはいへぬ。其人造の道德が個人に課せられ、其課せられた個人が、之は他から課せられたものであると意識して行ふた時

に始めて其行爲者の動機に他律的といふ名稱が與へられるのであつて、人造道德(假りに此に人造道德と見做していふのである)其者に附せらるべき語でない。自律は行ふ形式であるといふが、それは自律ばかりでない、他律も亦行ふ形式である。即ち自律も他律も共に主觀道德に用ふべき語であつて、客觀道德には適用出來ぬ語である。而して主觀道德に於いては、自律的といふことのみが眞の道德であつて、他律的道德(主觀的意味)などは眞の道德でない。否他律的道德といふが如きは、主觀道德上に於いては、三角的圓といふが如きものであつて、全然意味をなさぬものなることは、既に説いた自律の意義よりして明白である。

殊に近時の自由思想に對して他律の權威を強めねばならぬなどといふのは、謬見も亦甚しき者である。道德その者の權威は之を強めねばならぬことは何時でものことであり、特に現代必要なることであるが、しかし、それは何等權力の壓迫を以て人を抑壓することではない。否、一方からいへば此

權力威壓は寧ろ現代の弊である。故に若し論者の所謂他律の權威を強めるといふことが、若し權力壓迫の意味であるならば、それは全く謬れる見解であるといはざるを得ない。

第三節 權利思想と國民道德

權利思想の發現と發展とは不得已——權利思想の國民生活に於ける必要

權利の本質——新自然法論

前節に於いて自由の觀念と國民道德との關係を述べたるが故に、本節に於いては權利觀念の見地から、國民道德と個人思想との關係について論じて見よう。

さて上述の問題を論ぜんとせば、先づ謂ふ所の權利觀念を定義しなければならぬ。權利は義務と共に法律上の二大根本觀念なるが故に、法律家によつて深く研究されたる觀念である。古代中世の説は姑く措き、近世だけ

のそれを觀ても實に種々の見解が行はれてゐる。

先づ權利を解して人間が自然又は天から享けた自由であると觀る見解がある。所謂天賦人權説若しくは自然權利説などがそれである。其説を要約すればかうである。曰く人は生れながらに其の生命を存續發展せしめやうとする強い欲求を有つてゐる。其の欲求を満足せしめるのは其の人の自由である。其の自由はやがて其人の生存の權利である。先づこゝに生存權が生れた。次にその生命を存續發展せしめんがためには、必ず一定の勞働をなさざるを得ない。其勞働をなすのも亦其人の自由である。其自由はやがて勞働の權利である。第三に其勞働の結果の一部を貯蓄し、之を臨時不時の用に供せんとするか、又は次の機會の勞働の資本となさんとするのは、多少の豫見をなし得る知識の程度に進んだ人々の當然なす所の事柄である。其貯蓄をなすのは其人の自由である。其自由はやがて財産の權利又は所有の權利である。かくの如くすべての人は生れたといふ

以上、其生れたといふ事實に即して生存權勞働權所有權等一定の權利を有つてゐるものである。此の如く此權利は人間が天から賦與されたもので國家といへども之を奪ふことは出来ない。否國家は此權利を保安せんが爲めにこそ存する者である。かうしたのが所謂天賦人權説の要契である。

這の天賦人權説は十六、七、八世紀の間に最も盛であつた説で、十八世紀にも全くなかつたとは無論いへぬが、しかし幾分勢力を失ひつゝあつた所の説である。此の説の重なる弱點は何處にあるかといへば、それは自然に享けてゐる自由と權利とを同一視した點にある。人が自己の生命を存續發展せしめたり、又それが爲めに勞働したり、その結果の一部を貯蓄したりするのは、それは其人の爲し得る自由であらう。しかしながらそれは權利であるといへぬ。權利概念には、必ず公といふ概念と、私といふ概念とが含蓄されてゐる。只だの自由といふ概念にはそれが無い。その自由が公に承認され、又正しきものであるといふ刻印がきざまれて、そこに權利觀念が出

現するものである。

そもく或る個人が或る権利を有つてゐるといふ時には、それは其個人の私事でなく、社會一般に公に承認されたるもの、准許されたるものである。吾人がこの世に生を享けたといふことは、それは單に吾人の私のことであつて、必ずしも公の性質を有つものではない。其生れたといふことからして、吾人は生存の権利を有つてゐるといふことになつて、そこで始めて公的性質を帯び來るのである。勞働も、所有も皆同様である。さて一旦公によつて權利なりと承認、准許されたるものに對し、若し侵害を加へたるものがある場合には、其侵害は不正なる事柄なりと判斷され、一定の制裁を加へられるに至るものである。しかしその不正なりと判斷するのにも、二つの異つた場合がある。一つは唯或る人の權利を侵害したといふ形式だけを取つて、その權利の内容如何を問はずしてする所の形式上からの判斷であつて、第二は單に形式ばかりでなく、其權利といはれてゐる内容其物が正しきも

のなるが故に、それを侵害するのは不正なりとする所の實質上からの判斷である。多くの場合に於いては權利の侵害を不正なりとするのは、此等二つの場合を包含してゐるものである。かくの如く、吾人が自然に享有する自由の外に公及び正なる二要素が附隨することによつて、始めて權利てふ觀念は構成せられるのである。然らばこの公及び正の要素は何れより來れるものであるか。それは即ち國民一般の意思から出たものである。國家意思が國民の活動する自由の力を認めて、然る後に公となり、正となるものである。かくの如く觀れば、權利は之れを、『國家の意思によつて認容せられたる個人の活動の自由なり』と定義することが出来るのである。かるが故に、國家意思が變態を呈せず、健全なる常態にある限りは、その國家の安寧秩序を害し、其の利益を擾すが如き個人の自由活動を認むべき理由は、何處にも存しない、又存し得ないのである。従つて正當に認容せられ、理會せられたる個人の權利は、決して國家の利益と相背反することはない筈である。

而して更に一步を進めて、然らばその公といひ正といふのは、或る特定の
 一國家が、任意に之れを定めたものであるかといふに、決して然うではない。
 國家は地球上に於いて唯一のものでない、幾つもの國家が相對峙並存して
 るのである。されば世界一般、又は人道一般から見れば、甲・乙・丙等の某々
 國家は皆特殊の國家で、私的と見ることが能きる。従つて公も正も某々國
 家が任意に之れを定めたものとすれば、それは其國家内に於いては公であ
 り、正でもあるであらうが、人道一般に通じたる公正といふことは出來ぬ。
 従てそれは究竟的の公正といふことは能きない。究竟的の公正でなくば
 それは完全した公正ではない。故に公正はある特定の國家が任意にこれ
 を作爲したるものではなくして、特殊の國家を超越した處の人類一般の大
 理想の源から湧出したものであると謂はざるを得ない。現に吾人は大戰
 爭當時の獨逸の態度を目して、人道の敵、平和の仇なりと非難してゐたては
 ないか。これやがて個々の國家を超越した、一大原理の存在してゐること

を明示してゐる證據ではないか。されば公と正とは、究竟的に之をいへば、
 個々の國家の任意の意思より來たものにあらずして、人類の理想から生じ
 たものといはなければならぬ。これ實に今日ベルグホームやシユタムラ
 一等の新自然法論の唱道せらるゝに至れる因由である。舊自然法論は自
 然に立脚し、新自然法論は理想主義に發足してゐる。従つて權利の基礎は
 之を徹底的にいへば、或る特殊國家の任意の意思以上に存すといはねばな
 らぬ。けれども、之を経験的に言へば、國家意思の上に立つといつても、必ず
 しも無稽の言ではないのである。

以上は權利觀念は公及び正の要素を含蓄してゐることによつて、只だの
 自由と異なる觀念であることを明にしたのであるが、其の外に猶權利は
 對他的の觀念なることに於いて、自由のそれと異なつてゐるものであるこ
 とを言はざるを得ない。それは自由の觀念は、それ自らで完成されてゐる
 十分な觀念であつて、他に對するものを要しない觀念である。然るに權利

の觀念はそれ自身單獨で完成されてゐる觀念でなし、必ず自分に對する或る他の者を俟つて始めて完全する所の觀念である。或る他の者とは他でない、義務である。自由は或る個人が自由を有つてゐるといふことで十全であるが、權利は義務てふ觀念を缺いては、その十全なる意味をなさぬので、例へば生存は個人の權利であるといへば、其命題の中に、其權利を尊重するのは他人の義務であるといふことが、當然含蓄されざるを得ない。何となれば其權利は、前述の理由によつて公によつて承認されたるものである。換言すればすべての個々の人に平等に許されたるものである。されば人は銘々自己の生存權を主張すると同時に、他人のそれを尊重しなければならぬといふことが、當然それに附帶して現はれて來ざるを得ない。若し其個人が、其生存を自己の權利であると主張しても、他人にそれを尊重する義務觀念がなく、妄りに危害を其人に加へるやうなことを敢てするならば、其某個人の權利であるとの要請も、單に言語の上のことになつてしまつて、眞

に權利たるの實を表はすことが出來ない。故に權利は義務を得て始めて十全される觀念である。斯かる關係の場合に於いては、義務觀念は權利のそののホルリラチーヴなりといはれるのである。是亦權利の觀念の只だの自由のそれと異なつてゐる一點である。

近頃に至つて權利の本質を説明するのに、利益説なるものを以てするものがある。それは國家が權利なりと認めて保障する所の者の實質は利益である。個人の利益にならぬやうな自由は、國家はそれを權利なりと認めないといふ説である。此説は若し利益といふ概念を廣義に解釋すれば、權利の實質を説明するものとして妥當のやうに思はれる。而して言ふまでもないが、此説は權利の實質の説明であつて、前述の説明と何等矛盾するものではない。

權利の觀念は、略右の如くにして之を限定し終つた。是れより進んで、其國民道德との關係について考察しよう。

先づ家族生活に於ける権利思想の位置を觀んに、元來家族生活は、冷酷なる理智によつて營まらるべきものでなく、温かき情味によつて構へらるべきものである。慈愛敬慕友誼及絶對的信用等の表現として、春風駘蕩常に和氣堂に満つといふのが、これ家族生活の理想である。されば一たびこの情的なるべき家族生活が、計算的な理智的な権利思想に覆はるゝ時は、それを朔風の枯林に荒ぶやうな凄慘な生活に變つて了ふ。かくの如きは想像するだに堪えがたき思ひがするのである。けれども、事實に於いてはかゝる凄慘なる光景も、決して稀有ではないのである。家族相互の間に權利を主張して相譲らず兄弟牆にせめぎ、父子法廷に争ふが如きも決して絶無ではない。斯の如きはもとより既に家族生活を家族生活たらしむる所の楔子たる情味の枯槁せる事を示せるものであつて、悲しむべく又憐れむべきものであるが、既にかゝる事情を激成せしめた以上は、法律上の條規によつてその黑白を決する外に仕方がない。これを未發に防止せんがためには

常に真情の流露せる生活を營むべき、且つその情たるや決して盲目的のものでなくして、能く分つべきを分つところの確實性を帯びたものでなければならぬ。然らざれば、情餘つて家族生活を破壊するに至ることがある。たとへばわが國風に於ける全産長子相續主義の如きについて見るも、これがために家督相續が動もすれば權利問題となり、裁判沙汰となるのである。さればこれを未然に防がんとするには、數人の子女を擁する世の父たるものは、單に情愛に惹かざるゝことなく、能く時代の趨勢と家庭の事情とを察して、適宜の措置を施し置き、死後の累を遺さないやうに爲なければならぬ。以上は家族生活に於ける権利思想の位置を述べたものであるが、其他社會上に於ける勞働者對資本家の關係の如きも、和衷協同で行かねばならぬことは勿論であるが、しかしやはり權利義務の觀念を以て裁斷しなければならぬことがある。然るに中には其事を蛇蝎のやうに嫌ふ人もあるが、それは今日の思想と事情とを十分理解して居らぬ昧者の言である。權利思

想一つが此問題を解く關鍵ではあるまい。しかしそれを用ゐて解決しやうといふことが何故わるいだらうか。労働者は彼等が當然の権利と信じてゐる所のものを求めてゐるのである。その當不當を判ち、正、不正を定めるのに、権利思想を措て何を以てすべきか。

之を要するに、私が既に第三章規範論第三節法律の項下に述べたやうに、近世社會の大勢は、人間交際の範圍を廣くし、その關係を繁くし、國家と國民との關係、國家と國家との關係等を著しく複雑なものとなしたのである。かくの如き社會に在つては、個人の権利思想の發現し且つ増長するのは當然の歸趨であつて、敢て怪しむに足らないのである。社會がいがにして結集せられ、如何にして發達するに至つたかの研究が、未だ十分でなかつた時代に於ては、個人相集つて家をなし、家々相集つて都邑をなし、都邑相集つて郡縣をなし、郡縣相集つて國家を成すものと考へられてゐたのである。かくて國家は個人に發し、個人によつて成立せるものと思惟せられてゐたの

である。然るに其後進化論の發達するに従つて、かゝる國家の起源發達論は、謬見であつて、國家は決して個人より成立せるものでないといふことが明かにせられた。社會の原始的様態を保てる野蠻未開の時代にあつては、全く群生活グルンツライフであつて、その個人の有する意識も全く群意識であつたのである。が、その生活の次第に進むに隨つて、漸次分化して個人的意識があらはるゝやうになつたのである。即ち劫初の渾沌が、漸次分化し來つて個人思想を産んだのである。恰もこれアミーバの如き原始的のものより、漸次人間の如き諸種の機關を有し、複雑なる組織を有する生物が進化し來つたと同じことである。即ち個人てふ思想は原始的な生活時代には極めて漠然たるものであつたのが、文化の進展につれて段々其輪廓が判然となり、其内容が豊富になつて來たものである。最近社會學者の説く所に依れば、文明社會の人間が、個人の生命を維持し、存続せんと欲するやうになつたのは、洵に當然のことであつて、今、これを利益なる語を以て表はすならば、個人の利益を

欲求するやうになつて來たのである。而してこの利益——個人の利益といふことは、吾人のこゝに論ぜんとするところの権利と關係を有してゐる。前に述べたやうに利益は或る意味に於いて直ちに権利である。たとひ然らずとするも、利益は實に権利の内容の重なる一つを構成するものである。されば文明社會に於て文明の生活を行ふ人間が、権利を主張するやうになるのは免れ難き自然の數である。

凡そ農にまれ、工にまれ、はた商にまれ何れかの方面に於いて生計の資を求めてゐる人々が、今日自己一口を糊するさへ容易なことではない。況して一家一族をも扶養せなければならぬものに於いては、その困難は一層大なるものである。而もこれ吾人の務として舍つることが能きない。その致々として勉め、營々として勵んで、晝夜を分たざるはこの重大なる務があるによつてである。然らばかく日となく夜となく精勵したるものが、それについて自己の権利を主張することは理の當然である。かく自然の歸

趨であり、理の當然であるところの権利思想が、わが國民道德と相背反せるものとするならば如何であらうか。夫の戊申の詔書に仰せられたる「忠實業ニ服シ勤儉産ヲ治メ」といふことは、これを如何に解釋し奉るべきか。惟ふにこれ勤勞の自由と財産の自由とを、國民のために保證したまへるが上に仰せられ給ひしものではあるまいか。致々營々として勤勞せる結果が、妄りに他人のために侵害せらるゝことあらば、吾人はどうして勤儉貯蓄をなすことが出来やう。所有權が保障せられ保護せられてをつてこそ、人は財産を蓄積する氣持にもなるものである。加之若しこの勤勞の自由や、財産の自由が、國民道德に反すとすれば、教育勅語に宣はせられた「國憲ヲ重シシ國法ニ遵ヒ」て、聖旨は如何に之を解釋し奉るべきか。又勤勞と勤勞の結果に對する保證とが、政治的措置の宜しきを得ざるがために、危険なる状態に遺棄せらるゝこと、かの併合以前の韓國の國情の如きであつたならば如何。當時の韓國人に勤儉貯蓄の精神が旺盛でなかつたのは、當時の

國家の綱紀が紊れてゐた爲めであるといはれてゐるのではないか。これを約言すれば、吾人が自己及び自己の妻子眷族を扶養するがための活動、並びにその活動の結果に對して不正不義を容さずとする思想は、わが國民道徳の精神と何等抵觸するものではないのである。否、吾等にさやうであるばかりでなく、イエーリングが述べてゐるやうに、權利思想が微弱であつて國家が隆昌になむことは難い。吾等は我が國家の爲めに權利思想を強めねばならぬのである。

第四節 國家と個人

對立思想——その誤謬。融合觀——自然論的見解。(イ)類推說——(ロ)實體說。(ニ)理想論的見解——倫理政策——現代の謬見。

前二節に於ては、私は個人思想を自由思想と權利思想とに分析して、その部分的方面を觀察したるが故に、本節に於いてはこれを全體的に見て、わが

國民道徳との關係を考へて見ようと思ふ。

世に自由思想、權利思想等が、わが國民道徳と矛盾衝突するかのやうに考へるものがある。かゝる思想は種々の事情から起つて來るのであるが、畢竟國家と個人とが兩々相對立して存在してゐるかのやうに考へることが、生じた所の謬見である。例へばスペンサーの如きは、個人の自由活動が伸暢せらるればせられるほど、國家の自由は縮少せられ、國家の自由が擴大されるればされるほど、個人の自由は壓迫されるものである」といふほどの意味の論を説いてゐる。是はスペンサーが、人類の活動に現れたる自由の分量を、總體に於いて一定不動なものと考へ、従つて甲が多く取れば乙の得分は減じ、乙が多くとれば甲の分前が少くなる道理であると見たのであらう。しかし事實はさうでなく、ヘーゲルの説いて居る様に、國家の自由が伸暢すればする程、個人の自由は擴大され、同様に個人の自由が擴大することは、やがて國家の自由が増益されることである。是が事實であるのに、スペンサ

↑のやうに考へるのは、つまり國家と個人とを相對立させて考へることから起つた謬見である。スペンサーのやうに、社會を有機體であると考へる人が、どうしてかうした謬見を懷くやうになつたものであらうか。如何にも不可思議のことである。

兎に角、國家と個人とは相對立して存在してゐる二種の實在體で、兩者の關係は全く外部的なものであるといふ思想は、到底不可立の思想であるといふ刻印が、夙く十九世紀に於いて捺されてしまつたのである。之れに代つて國家・個人融合觀が、其位置を占めるやうになつた。此說に従へば、國家と個人とは、決して兩々相對峙して獨自の存在を保つてゐる實在體でない従つて兩者の關係は外部的な機械的關係でない。兩者は實はこれ一箇の實在體であつて、國家を離れた個人も、個人を絶した國家も、孰れも抽象的概念で、實際存在してゐる實在體でない。其唯一實在體が、差別の方面から見られたる時に現はれ來る一種の様態に外ならぬと言ふのである。而して

この融合觀にも、分けて見ると二種の見解がある。一は自然論的見解であつて、二は理想論的見解である。

自然論的見解とは、國家と云ふ社會を一の有機體として、これによつて國家と個人との關係を説明しようとする所の見解である。即ち國家と個人との關係を、有機體と其細胞との關係として見るものである。而してこの自然論的見解は、更に別れて類推說と實體說との二つになる。類推說といふのは、國家なる社會が有機體に似た作用をなすといふことから、論理上の比論で類推して、國家は有機體であるとなす所の說で、之に反して實體說といふのは、國家なる社會が如實に有機體なりと見る所の說である。類推說は例へば、郵便電信は神經の如く、商業は血液の如く、農工は腸胃の如く、政府は大脳の如しといふ様に説くものであつて、論理上頗ぶる危険なものである。元來比論といふ論理は、甲と乙との間に種々類似の點があることが見出されたる場合に、更に進んで甲に存在する種々の屬性は、たとひ觀察、實驗

上には見えなくとも、乙にも亦存在すべしと推廣する所の論理である。而して其類似點の多ければ多い程、その推論の蓋然性が多くなる。しかしながら其類似點には本質的なものエッセンシャルと、偶然的なものアクシデンタルとがある。そこでたとひ類似點がいかにも多くあつても、若しそれ等が偶然的なものであつたなら、結論の蓋然性を確實にするに於いて何の役にも立たない。例へば甲乙二者が容貌・身長・音聲・骨格等の點に於て甚だ相似たりとする處から、甲の嗜好する食物を乙も亦之を嗜好すると結論するが如きは、甚だ危険なる比論である。蓋し前述の特徴は、食慾上の嗜好といふことについて、何等必然的な本質的なものでないからである。此點は比論を用ゐる場合に非常に注意しなければならぬ事柄である。然るに此論法を國家と有機體との關係に用ゐて、國家を有機體なりと斷ずる所の論者は、此點についての注意を缺いてゐるやうに見ゆる。如何にも彼等論者の説いてゐるやうに、國家と有機體との間には幾多の類似點があるのは事實である。しかしながらその類似

點は果して本質的なものであらうか。蓋し有機體を組織せる細胞は無意識的なもので、多く物理的・化學的法則に支配されて他から動かされてゐるものである。然るにその細胞に備へらるゝ國家の組成成分たる個人は、有意識的で、自覺的で、自分自からで自分の行動を決定する所のものである。此差別は兩者の本質に關する重大なる差別であつて、此本質的差異を無視した所の比論は、其結論に於いて甚だ薄弱なものとなることを免れない。此論法からすれば、整然たる組織と分業とから成立して居る會社、特に工業會社の如きも、無論一つの有機體であらねばならぬ。さうしてそれはその限りに於いて國家と同性質のものであらねばならぬことになる筈である。が、國家と會社とは果して同一性質のものであらうか。之を肯定するものは、有意的の團體と、自然的のそれとを同一視することになる。同一視すれば、國家は個人の利益幸福を圖らんが爲めに、個人の意思で任意に之を作つた個人の方便であつて、従つて個人の任意で之を解體することが出来る

ものであるといふ結論も、亦可能にならざるを得ない。是は甚だしい不都合な論である。故に本質的な緊要な點を見逃した所の比論は、容易に之を信ずることが出来ぬ。

次に實體説は如何うであるかといへば、其論據はつまる所前段に述べたる比論にあるか、さもなければ獨斷に出づるか、二つに歸してゐる。比論に基づいてゐる論の取るに足らざることは前に論じに通じであるが、獨斷から出たものはそれは單に獨斷であつて、學的説明として取るに足らない。而して其獨斷説が單に獨斷でなく、何等か多少説明があるやうであると、それを吟味して見れば、それはつまり比論に出でゝゐることを發見するのである。故に實體説も未だ確かめられた理論であるといふことが出来ぬ。しかし斷つておくが、國家有機體論を非難することは、必ずしも國家と個人との間に有機的關係の存在してゐることを否定するものではない。唯國家は有機體なりといへば、それで國家の本質は皆解釋されてしまつて、従て國家と

個人との關係もすべて闡明されるものでないこと、人間は有機體なりといつた所でそれで人間の本质が殆ど解明されないと同じであるといふことを言ふに過ぎない。

故に私は個人と團體との關係に對する自然論的見解に賛同することが出来ぬ。そこで私は既に前章第五節に於いて述べたやうに理想論的見解を執るのである。理想論の立場から見れば、社會若しくは國家は其者自體が一つの我であること、猶吾等個人が我であると異なる所がない。唯謂ふ所の社會我又は國家我は大我であつて、個人我は小我なる點に於て異なるのみである。然るに更に進んで其大我小我の關係を觀るに、兩者は異つた二つの物であつて、互に相對立してゐるものであるかのやうに觀ゆるのは、それは、單に個人の意識の上に現はされた偶然的の出來事に外ならぬのであつて、其實體からいへば兩者は異つてゐる所の二物でなく、本來は全く一つなものである。試に今生命といふことについて考察して見ても、生命は

物質的にも、將た精神的にも、いづれにも理解され得るものであるが、先づ物質的方面からの生命に就ていへば、それは果して個人的な者であらうか。生命は自分で之を造くつたものでない。親から之を承けたものである。乃ち自分の生命は親の生命の延長である。是は比論的にいふのでない、生物學胎生學等によつて確かめられた所の事實をいふのである。然るに親の生命は又其親から傳へられたもので、矢張り其親の延長であり、其親の生命は又其親の生命の延長であり、順次此くの如くにして上へ上へと溯つて考ふれば、自分の生命は初發の人間の生命の延長である。しかし生物學の研究は此に止らず、更に溯つて人間以前の動物にも及ぼすのである。是は單に直系の方面を考察したのであるが、旁系の方面を考察しても、亦是と同一の結果に歸する。つまり動物は姑く措いて、單に人間だけについて考察しても、生命は一つであつて二つない。各個人の生命は一本の根から生じた幹のやうなものであり、枝のやうなものであり、葉のやうなものである。一枚

一枚の葉は枯れたり、萎んだり、落ちたりするが、併し木の根幹其者は必しも死なない、而して根幹が死なない限りは、それから又新しい枝や葉が生ずるのである。それと同じやうに、個々の人は死んだり生れたりするが、人の生命はそれが爲に損益されることがなく、長へに連續繼承して絶ゆることがない。次に生命を精神的なものと理解しても亦同様である。たとへば此に生命を意思力の發現であると考へる。さうするとそれはショウペンハウエルの考へたやうになつて、人間のみならず、一切が唯一意思の發現であるといふ結果に達する。やはり生命は究竟皆一つなものであるといふことに歸著するのである。

以上は生命といふことを例に取つて考察したのであるが、其他個人の身體の方面から見ても、又之を精神方面から考へても、個人と團體とは、其實體からいへば畢竟觀方を異にした同一なものである。さうした獨自の存在があるといふやうに考へたならば、それは謬見である。

又之を認識論的に考察するならば、通俗の人々は自分と自然の環境とは
 兩々相對立してゐる二つの異つた實在であつて、自分といふものは、其れと
 全く獨立した、自然の環境中に裏れて存在してゐるものであるかのやうに
 考へてゐるのであるが、認識論的にいへばさうでない。自然の環境はそれ
 自らで獨自に存在してゐるものでなく、自分が之を作つたものである。自
 分で之を作つて其中に生きていつてゐるものであつて、自分といふものか
 ら引き離された自然といふものはあり得ないものである。即ち自然とい
 ふものは、自分の認識能力、即ち時間空間と、範疇とを有てゐる自分の認識能
 力が、其作用を及ぼし得る限りに於いて存在してゐる者であつて、常識の考
 へてゐるやうに、如實に存在してゐるものでない。自然といふものは、認識論
 上右に述べた性質を有つてゐるものであるが、社會といふのも亦それと同
 様である。社會といふものが吾を離れて如實に存在してゐるものでない。
 存在してゐるものは社會そのものでなくして、社會を組織し、構成すべき所

の素材である。社會は之を構成する能因と構成される素材とから成立す
 るものである。構成する能因は自分である。認識界に於いて自分は、時間
 空間・範疇といふ先天の形式を有てゐて、それで自然を構成するやうに、實踐
 界に於いては、自分は意思の範疇を有てゐて、それを外部の素材へ適用して、
 それで社會を形成するのである。(ジンメル社會學「如何にして社會は可能
 なりや」の章參照)。故に自然は自分が之を作つた者であるといふと同じ意
 味に於いて、社會は自分の作つた者であるといへる。かういふ譯であるか
 ら、社會と自分とは素一體のものであつて、自分は自分から全く獨立してゐ
 る社會の中に這入つてゐるのでなし、又反對に、社會はそれと全く異質な自
 分を容れて置くのでない。社會と個人との關係は、佛者が説くところの水
 と波との關係の如きものである。水がなければ波がないやうに、一般意識
 がなければ個人意識もない。又波があつて水の存在が解かるやうに個人
 意識があつて始めて一般意識が承認されるのである。

かういつた様なものが、個人と團體との關係についての理想論的見解の要領である。されば此見解からすれば、個人と國家とは、相對立して獨自に存在してゐるものではなく、同一の實在體を差別の方面から見たる時に、あらはるゝものであるといふのである。フアイト(Fichte)は其著「個人主義」なる書に於いて、個人的の方面から此理を説明してをり、法學博士河上肇氏は「理想論的個人主義」と題して此書を譯してゐられる。又ロイス(Royce)は『至誠奉公論』(Philosophy of Loyalty)に於て、團體的の方面から同じ道理を述べてゐる。つまり理想論の立場に立てば、個人の方から行つても、團體の方から行つても、同じ圓周の上を一方は右から、一方は左から進んでも、所詮何處かで相結合してしまわねばならぬやうに、必ず同一路に綜合してしまふものである。私はかうした見地に立てゐるから、或る國民が或る時代に於いて、團體主義を鼓吹するが可いか、又反對に個人主義を力説するが可いかといふ問題は、それは主義とか、原理とかの問題でなく、單に倫理政策上の問題なり

と理解してゐる。倫理政策上の問題としては、其民族の一般特質等をも無論考慮の中に加へねばならぬが、重には其時代の種々の具象的な事實を材料として決定しなければならぬ。然るに我が國民の道德状態を觀れば、一面には慶賀すべき状態も無論ないではないが、しかし又他の一面には大に慨歎すべき、他に對しては大に赤面しなければならぬ状態も尠くないやうである。然らば其慨歎すべき、赤面すべき點とは如何なる事柄をいふかなれば、之を政治方面に觀ても、現代の政治家の德操は甚だ疑はしいものであるし、又之を實業方面に觀ても、現代實業家の多數は、目前に利益を得さへすれば後は野となれ山となれ主義で、すべてを捨て、顧みようとはしないし、其他職工でも、役人でも、教育者でも、學者でも、婦人でも、すべてが恐しく眞面目を缺いてをつて、唯一時を糊塗するとが出来るか、或は自分の立身出世即ち現代に謂ふ所の成功することが出来さへすれば、如何な事でもしようといふのが現代の一特徴である。此事實を反個人主義的思想を懐いてゐる

人にいはせると、それが現代の個人主義的思想の弊である。それだから此弊を救ふのには、團體主義的精神を鼓舞作興しなければならぬと高調するのである。しかし此觀察は違つてゐる。此弊は必ずしも個人主義的思想の弊なりとすることが出来ないこと、猶それは團體主義的思想のそれであるとする事が出来ないと同様である。私を以て之を觀れば、現代の此弊は、現代人が個人といふものに徹底しない處から起つたものである。尊貴なる個人といふものに徹底して、其權威を認めることが出来ない邊から起つたものである。昔の人は天を信じてゐた、神を信じてゐた、佛を信じてゐた。而して謂ふ所の天や神や佛やは、吾を離れて存するものでなく、吾に宿つてゐるものと觀たのである。否、吾其者が懸がて天であり、神であり、佛である、と信じてゐたのである。即ち吾は一面には醜惡な分子をも有つてゐるが、しかし半面には貴い、聖らかな要素をも具へてゐるものであると信じてゐた。而して其者は常住坐臥吾等を命令し、禁止し、照覽してゐるもので

あると信じてゐた。故に昔の人は其暗ざる所に恐懼し、聞かざる所に戒慎したり、又慎獨の工夫の練磨をもしたのである。隨て昔の人は他人の暗聞すると否とによつて、其德操を二三にすることを恥ぢたものである。武士の精神の貴い所、立派な處は實に此邊に存してゐたものである。こは既に動機論に於いて論じた通である。然るに現代人は此等尊貴なる我に自覺することが甚だ乏しい。そこで現代人は道德でも、法律でも、風習でも、何でも之を自己成功の手段となし、方便となして怪まない。怪まないから他人の暗聞すると否とによつて、自己の德操を二三にして、恬として恥ぢないのである。若し深く自己尊貴の性に徹底して、德操を二三にすることはやがて此尊貴なる自己の神聖を汚すことであり、人たるの地位を損して、獸性の吾に墮することであると、痛切に深刻にその事を覺り得たならば、如何してそんな淺さましい事を爲し得やう。現代人は、吾に眼覺たとか、吾に徹したとか、實に無雜作にさうしたことを公言するのであるが、而して其の眼覺め

た「吾」を振廻はして、随分如何はしい得手勝手な、利己的な而して一面には破壊的な所爲を敢てするのであるが、而して又反個人主義的思想家の或者等はその事實を觀て、それ見た事か、それだから個人主義的思想は以ての外の思想で、そんな思想を宣傳するのは甚だ宜しくないことであると、尾に鱗をつけて惡罵するのであるが、私の觀た所では、彼等現代人の多くが無雜作に謂ふ所の吾に徹底したとか、自覺したとかいふのは、それは剝き出された吾の眞核を自覺したものでなく、單に吾の上皮、或は吾の糟粕に自覺したのに過ぎない。即ち單に經驗的自我を觀たばかりであつて、超經驗的眞我を認め、換言すれば、超經驗的な眞我を認め、換言すれば、人格者としての吾を認め、其尊嚴と權威とを體得することが出來たならば、自然慎獨の工夫をなし、心術を純潔高尚にして、他人の暗聞すると否とによつて徳操を二三にするが如き醜い行爲をする筈がない。その眞我を認めずして、單に經驗的自我を觀てゐるばかりなので、偏へに其經驗的自我を満足させるのが、吾に自

覺したものの、意義ある行動であるとなし、そこで得手勝手な利己的な破壊的な行爲をなして怪まないやうになるのである。こんなものが何で眞の自覺であらう。それは單に寶石を包んでゐる上皮の雜殻を觀て、それを直ちに玉その者なりとするやうなものである。故に此の誤解せる自覺を非難するのは當然であるが、其の誤解の自覺を以て眞實の自覺なりと誤認し、爲に一般的に自覺その者を非難するのは、それこそ角を矯めようとして牛を殺すものであり、法師が憎い爲めに袈裟までも憎むやうになるものといはざるを得ない。

利己的な、不眞面目な、而して人前だけは體裁を作つて、蔭に隠れては如何な事でも爲かねない現代の弊を搔ふには、道德の根本たる人格者の尊嚴を體得せしめるより他に道がない。神その者であり、佛その者であり、天その者である所の人格者の權威に打たしめるより他に道がない。如何なる處でも、如何なる事でも、決して見逃すことのない、人格者その者の照覽を確

信せしめるより他に道がない。即ち眞の意義に於ける個人の尊嚴權威を承認せしめることが、やがて現代の弊を拯ふ所以である。

是の事は道德の根本であるが故に、何處にても、又如何なる場合にも妥當なことであるのに相違ないが、特に我が國の現代には必要なことである。しかしながら、若し此事が我が國民道德と相容れないやうな性質を有つてゐるものであるならば、たとひ必要であるにした處が、之を我が國民道德に當嵌めることが出來ず、又たとひ他國の事情には能く適用される事柄であるにした處が、之を我が國民道德に適用することが出來ぬ筈であるが、私の觀る所を以てすれば、かうした意味の個人思想は決して我國民道德と相容れないものでない。否、吾に然るのみならず、最も能く調和結合すべき素質を有つてゐるものである。私の此見解は第二章の動機論に述べた所を翫味して、只今論じた事柄と照合すれば明かに解る筈である。ロイスが前述の著書中に、我が武士道の精髓は、武士が武士たるの面目を重じて、決して之

を汚すまいとした慎獨の工夫訓練の能く行届いた點に存するといふ意味を述べてゐるが、是れは肯綮に中てゐる論であつて、私は外國人としては能くも此處まで見透しが出來たものだと思ふ。それ故に我が國民道德は眞の個人主義とは決して相容れることの出來ない偏狹なものでないことが、この事からでも明かである。

第五節 特有道徳

特有道徳に關する二謬見—(イ)吾國民道德的見解—(ロ)吾人類道德的見解—二見解の批評—國民道德と人類道德との關係。
右の關係から生れる實踐上の規定—純眞の自我の經驗界への發現—道德は刻々の創造なり。
特有道徳の眞義—特有道徳は必らずしも第一等道德の義にあらざ—一言以て天下の法となる。

凡そ國民道德といへば、如何なる國民の國民道德であつても、それがその國民に獨特なものであるといふ意味に於いて、すべて特有道徳である。そ

は各國民の國語が、其國民に獨特の國語であるといふと全く同意義である。是は敢て説明を要せざる程の明白な事實であると思はれるのに、此事實につき、猶二つの意見が世間に行はれてゐて、而かもそれは私から見ると謬見と思はれるものである。そこで私は其等の意見を批評し眞の意義に於ける特有道德とは如何なるものであるかを明らかにせんが爲めに、此に聊か論議せざるを得ざる必要を感ずるのである。而して此論説の終を以て一、先づ國民道德論の講話を了りたいと思ふ。

謂ふ所二つの謬見とは何であるか、一つは道德といふものは廣く人類一般に通じたる道を指していふものである。たとへば人は正直でなければならぬとか、人は他人の生命・身體を尊重しなければならぬとかいふことが道德ならば、それは何處の國民でも守らねばならぬものである。かやうに道德は人類共通の道であつて、それ以外に或る國民に限つて存在する所の特有道德などいふものはあるものでないといふ見解である。此見解は所

謂國民道德の存在を否定して、單に人類道德のみを肯定する所の説であるから、此に之を否國民道德の見解と名づけて置かう。

次に第二の謬見といふは如何なるものかなれば、是は第一の見解の正反對な見解であつて、道德といへば、それは國民道德に限るものである。存在する所のものは、國民道德だけであつて、其他にはない。人類道德などといふものは、それは單に或る場合に利用される空名の虚物であつて、實際に存在してゐるものでない。斯ういふ見解である。是は人類道德の存在を否定する論であるから、此に呼んで否人類道德の見解といつておかう。

先づ第一の否國民道德の見解の論評から始めよう。道德に主觀・客觀の別があることは前章に既に論じた處であるが、此にはそれを區別して論ずるの必要がないから、その二義を合して凡そ道德といふものとして論じて見るが、その道德の本原は如何なるもので、何處に存在してゐるかといふ問題は、凡そ哲學一般の問題であつて、是れまで現はれたる哲學者のそれに對

する解答は甚だ區々である。それ程その問題は難解の問題である。しかし今は必ずしも其問題に深入する必要がなく、唯さうした本源が如何様かの形で、何處かに實在してゐるといふことを想定することを許してさへいたゞけば、それで宜い。偕てその道德の本源が最も判然と吾々人類の意識に現はれるやうになり、吾々の意思と行爲とを決定し、其價值を判定するやうになるのは、如何なる場合であるかといへば、それは人間の團體中に於てである。それは無論唯獨の中には決して現はれないとは斷言が出来ぬ。しかし如何なる意思決定をなし、如何なる行爲をしても、ベンザムの所謂唯自然の制裁の外に、その價值批判をするものがない唯獨の生活中に於いては、客觀的には意思行爲に關して一定の法則が存在してゐるにしても、自分がそれを自覺する機會が寔に尠なく、従つて道德法の實在を認定することが甚だ難事になつて来る。だから道德が其姿を現すには、唯獨の生活では至て不備である。然るに人が團體生活、協同生活をなすに於いて、事情は

全くそれと異つて来る。團體生活に於いては人と人との間に交渉が生じ、關係が現はれ、互に一致することもあり、互に抑制することもあり、爲に人々の意思と行爲との中間にて、爲して可なるものと、不可なるものがあるといふ區別が甚だ容易に意識されるやうになる。その區別の意識は最初は、風習、法律、道德が皆混同されて生ずるが、それが段々精鍊されて、それ等三つのものに分化されて意識されるやうになる。かういふ譯で、道德は最も容易に、最も明瞭に、而して比較的最も完全に、團體生活の中に實現されるものである。而して其團體生活をなす所の人間の一團を總稱して社會と稱する。故に道德は社會の中に於いて、比較的最も明瞭に、完全に、其相を現すものといふことが出来る。

さて其社會には種々の形體があるが、その中で、其組織が比較的最も完全に、鞏固で、人間の協同生活の本旨を最も都合よく發揮せしめる社會は、國民といふ社會である。従て道德も此國民社會の中に比較的最も完全に、又最

も十分に實現される譯である。是は嘗に理論上から然るばかりでなく、人類の歴史の事實も亦その理論に裏書してゐる。かうした譯で道德は國民道德として、最も鮮明に實現されるのである。然るに其國民といふ社會は、其國民の特性なり、其特性から生れた歴史なり、又物的自然即ち氣候、風土、産物等と及び人間的自然即ち其周圍にある所の他の人類社會等とを含んでゐる所の四圍の環境なりから影響されて、皆特殊な體制組織を以て發生し、發達するものである。換言すれば、國民社會は恰も個人と同じやうに、皆それぞれ獨特なる個性を以て發生發達するのである。従て道德も亦其社會の個性の爲に變容されて、それ〴〵獨特なる相を具へて現はれるやうになる。だから國民道德といつても、それは唯一つのものでなく、甲の國民社會には甲の國民道德があり、乙の國民社會には乙の國民道德があり、すべて皆特殊なものとして現はれるやうになるのである。それは恰も同じ植物の種子でも、その蒔かれたる土質や、氣候や、乾濕の程度や、乃至は其耕作の方法

等の爲に、種々なる姿に生ひ立つのと同じことである。だから國民道德といふ者の存在は、道德を發生學的に研究すれば、必ず承認せざるを得ないのである。

次に第二の否人類道德的見解について述べやう。前段に論じたやうに、道德は社會の中に最も鮮明に實現されるものであるから、人類が唯各自の團體、各自の社會にのみ注意して、自分以外のそれ等を認めざるのみならず、常に之を敵視してゐる状態にある間は、そこには、未だ協同生活の實が現はれてゐないのである。即ち社會といふものが未だ形成されてゐないのである。協同生活がなく、社會がなければ、前述の理由によつて、そこに道德の發現する機會が缺如してゐるのであるから、其發生發達も殆ど認められないのである。多くの自然民族は略斯うした道德の状態にあることは、ウエスターマルクや、ホップハウスなどの書物を觀れば解かることであるし、又必しも自然民族に限らず、文明民族の間にさへも、かうした事實のあつたこ

とは、支那や希臘や希伯來などの歴史を觀ても、又近くは國際公法の發達の歴史などに徴しても明かなことである。然るに交通運輸の方法の改良進歩から、通商交易乃至學問思想の交換などの世界の狀態が、近年に至つて全く一變する様になつたのである。即ち近年は少くとも文明民族の間には、よしやそれは國家的社會といふ程組織立つた、統一のある鞏固なものではないが、兎に角人類的社會といふ文明民族の協同生活が形成されるやうになつたのである。従て正義といひ、人道といふものは、それまでは單に一つの理念として、觀念界にのみあつたものが、近年に至つてはそれ等が現實のものとして現實世界に存在するやうになつたのである。だから文明民族の個人が個人として、又それが團體即ち國家として、世界的に活動せんとする場合には、今日の處、必ず正義・人道の規範に遵はねばならぬやうになつてゐる。現にヴェルサイユ會議の結果として生れた所の國際聯盟でも、其の土臺を正義・人道に置いてゐるではないか。勿論國際聯盟でいふ正義・人道

は、それは政治的のものであらう。しかも其の政治的正義・人道は、其最後の標準として、必ず道德的正義・人道を豫想してゐるものであり、又それを豫想して始めて眞の意義を有するものである。即ち今回の國際聯盟も全く人類道德の基礎に立つてゐるものといへる。かうした明白な事實が續出する以上、道德は國民道德だけで、人類道德などはあるものでないとは、誰にした處で主張し得る譯ではないのである。(故加藤弘之先生は、謂ふ所の國民道德の論とは同じなものではなかつたが、しかし道德は國家内に限つてあるもので、國際間の道德などは、唯各國家の利己心を飾る看板に過ぎぬもので、實際に存在してゐるものでないと痛論されてゐた。私は當時此點に關しても丁酉倫理の誌上で、私の見る所を述べて先生の教を乞ふたことがあつたが、あの通り學問上の問題については、何人にも答辯を與へることを吝まれたことのなかつた先生でも、此點については、つひ教を垂れて下さらなかつた。私は今でも之を遺憾に思つてゐる。)

以上の論述で、第一の否國民道德の見解も、第二の否人類道德の見解も、共に謬見であることは明かになつたと信ずる。乃て次の問題は國民道德も、人類道德も、二者相並んで存在するものとして、其兩者の關係は如何であるかといふことである。今此の問題について述べやう。さて私の論述を簡明になさんが爲に、假りに正義人道といふ道德觀念を以て、人類道德を代表するものとして論じて見やう。しかし斷つておくが、人類道德はすべてその正義人道で盡くされてゐる、すべてそれで包括代表させることが出来るといふのではないが、たゞ正義人道は、比較的明瞭に人類道德の意味を、吾等の意識に現然せしめる所の觀念であるから、それで假りにその正義人道を以て人類道德の内容を表示するものとして考へて觀るといふに過ぎないのである。さてかやうに考へると、其正義人道なるものは、人類道德であると同時に、又國家的社會の中にもある所の道德である。即ち國民道德でもあるのである。既に國民道德であるとすれば、それは甲乙丙丁等の特殊の

國家に、齊しく妥當なるべき筈の道德である。従て正義人道は甲の國民道德の内容であると同時に、乙丙丁等、其他一切の國民道德の内容であるべき筈である。然り而して其特殊の國民道德の内容となる所の正義人道は、皆全く同一のものかといへば決してそうでない、皆それ〴〵特殊の性質を具へたものである。今單に人道についていへば、人道は儒教の言葉でいへば仁である。即ち仁が人道である。然かるにその仁といふ觀念は、實に多様に理解され得る觀念であつて、孔子一代の教説は、すべて此仁の一字の解釋を宗としてゐるといつても必ずしも過言でない。それはその人の如何により、場合の如何によつて、何が仁であるかがそれ〴〵異なることあるを示し、仁の内容の唯一つでないことを現はしてゐるものである。故に仁を以て人道を代表せしめて考へて見ても、其人道は實現される國民社會の如何によつて、皆それ〴〵特殊の相を具へて現はれ來るものである。正義について考察して見ても同様である。今正義を希臘語のデカイオジュネ又は

英語のジャスティスの翻譯語として見れば、其の語は決して前の人道に劣らない多義多様の意義を有つてゐる所の語である。其多義多様の意義を有つてゐるといふことは、やがて正義はその現はれる人の如何により、場合の如何によつて、其相を異にするといふことである。斯くの如く正義も人道も皆それ／＼特殊相を具へ得るが故に、それが各國民の國民道德の内容となつて現はれる場合には、事實皆特殊相を具へて現はれ來るのである。即ち正義人道は人類道德の内容であるといへると同時に、特殊の國民道德の内容でもあるといふことになるのである。そうすると此に一つの疑問が起つて來る。それは正義人道は人類道德の内容であると同時に、特殊の國民道德の内容であるとしたならば、現實存在する所の正義人道は、單にその國民道德の中に現はれてゐる特殊相を具へた正義人道のみであつて、人類道德の中に現はれてゐるといはれてゐる所の正義人道は、現實に存在してゐるものでなく、單に吾等の精神の中で、それ等の特殊の正義人道から抽

象して、吾等自ら作つた抽象概念に過ぎぬのではないか。かうした疑問が起て來るであらう。しかし私の考はそうではない。人類道德としての正義人道も、國民道德としての特殊の正義人道と同じく、具象的客觀的實在を有つてゐるものである。が、それが吾等の經驗的意識の中に現はされるのには、常に經驗的事情の下にある特殊の國民を通じてなければならぬから、吾等の意識の中に現はれた時には、常に各國民の特殊の立場から觀られた特殊相を具へたものとなつて見ゆるのである。けれどもそれは決してソークラテースの抽象概念でもなければ、プラトーンのイデアでも、カントの理念でもない。それは確かに具象的客觀的實在を有つてゐる道德である。さればこそ文明國民であるならば、必ずしもプラトーンやカント風の哲學的思索に熟れてゐない普通の人も、皆其存在を認め得るのである。然らば彼等が存在を認めてるといふ、其人類道德としての正義人道は如何なるものかなれば、それは彼等が自分の國民道德の内容としてゐるも

のと同じなものである。即ち客觀的に觀れば、各自自國の國民道德の内容を客觀化したのが、人類道德といはれる者であり、主觀的に觀れば、客觀の人類道德をそのまま入れたのが、自國の國民道德の内容であると信じてゐるのである。若し此人類道德といふものが、客觀的に存在してゐないものと假定したならば、少くともそれだけ環境の事情が變はり、それだけ國民道德の發生・發達に影響を與へる條件が缺如する譯であるから、文明國民の國民道德は、現在あるよりも甚しく異つた者となつてゐたであらう。故に國民道德としての正義人道と、人類道德としてのそれとを強いて區別して表せば、前者は種々の經驗的事情から影響されて、比較的具象的な相を以て表はされ、後者は之を各特殊の國民道德から區別していへば、殆どソークラテースの抽象概念の様な者として表はされるか、若しくは各特殊の國民道德の内容を、凡そ人類道德としての正義人道の種々相として列擧式で表はされることになり、恰も孔子の仁の説明の様になるか、何れかになつて、或る一

國の國民道德の内容としての正義人道から區別されることであらう。

以上假りに正義人道を以て人類道德の内容と看做し、その例について、國民道德と人類道德との關係を説明したのであるが、此關係は必ずしも二者の關係に止まらず、凡そ道德といふものに即して存在する所の關係であり、又同時に道德の本質をも表はしてゐる所の者である。それ故に本論の要點から脱線するの嫌があり、又少しく煩瑣に過ぎるの虞ないでもないが、此に聊かその點について論說することを許して戴きたい。

先づ孝といふ道德觀念を一つの例として述べやう。孝は我が國民道德の重要な一つであつて、客觀的に存在してゐることは、我が國民の何人も疑はぬ所である。しかしそれ等の人々に向て、然らば其客觀的に存在する所の孝なるものゝ實相は、如何なるものかと質問して觀たら、其答へる所必ず區々なるものがあらう。或は厚く親に奉養することがそれであるといひ、或は父母病めるか、又は老いぬれば、一層心を籠めていたはりかしづくの