

東京市教育会主催「通俗講談会」の精神構造

山 本 恒 夫

本稿は淑徳大学紀要第四号にまとめた「東京市教育会主催『通俗講談会』の展開過程」の続きである。ここでは、前号に記した問題提起にしたがって、教化政策や教化思想が具体的な教化活動のレベルまで降りた時に、どのような構造をもっていたかという点を明らかにしたいと思う。

一 庶民向けの処世論

(一) 処世訓——被容性の強調

奇妙なことに、東京市教育会の「通俗講談会」では、処世訓の問題を講演のテーマにとり入れる地域と、絶対といってよいほどとりあげられない地域があった。前者は細民居住地帯であり、後者は山の手地域である。山の手に関しては、地域の生活水準、教育水準を考慮した上で、その必要がないという判断が教育会側に働いたことは先の展開過程に照らしてみても明らかであろう。これに対し、細民居住地帯で処世訓を説く必要があったのは、貧民窟やそれに近い閉鎖的な社会に生きる細民層そのものが、外社会から人間としての存在価値を問われていたからであった。さらにまた、為政者や教化指導者は、外社会のもつ格差意識に刺激されて、細民層が不満を爆発させるのを防止する意味をもあわせもたせていたように思われる。たとえば、修養論を多く書いていた足立栗園は、義務教育の普及にともない下層社会にも知識が普及し、下層民の知的レベルが向上したのはよいとしても、徳育に欠けるところがあつたから、下層民は社会からの圧迫に気づくや、この反動として秩序を乱し、私利私欲に走るのだと下層社会の道德的危機を憂えていた。そして、それらとは別に、中には、細民たちが社会的上昇を行ないえないのをあわれ

み、社会的指導者としての自負から、慈善のつもりで所与の状況に甘んじて生きる生き方を示したつもりの教化指導者もいたのである。

だが、このように理由や動機にちがいがあつたにせよ、処世訓として説かれた内容は大同小異で、基本的には同質のものが多かった。しかも、それらはきわめて通俗的でごくありふれた話の中に、内務・文部省系教化のベースとなる諸要素を盛り込んでいた点で、教化の性格を解明するのに見逃すわけにはいかないものがあつたのである。それを愚民政策のあらわれだといってしまえば簡単だが、問題はむしろそれが一体いかなる構造をもっていたかという点にある。処世訓を説くということは、人々の生活意識の変革を行なおうとすることであるから、いま、その構造を信念体系、生活態度、価値志向でとらえらるとすれば、通俗講談会で説かれた処世訓の中には、

まず第一に、価値志向に関して、個人の世俗的な「利」を志向することの否定が含まれ、他者に受容されることに生きがいを見出すべきことが説かれている。ここでは、そのような生きがいを「被容性の高さ」に対する志向性と呼んでおくことにしたい。つまり、他者に容れられる資質が高いことに価値があるとする考え方である。その場合には受容をめぐって経済的報酬がもたらされることは期待されないし、期待することもない。

第二に、信念の領域では、「讓歩」あるいは「勤勉」を生活信条とすることがうたわれる。これらはいずれも伝統的な庶民教化、特に報徳教の系譜をひくものであるが、報徳の系譜については別の機会に扱うことにしたい。

第三に、生活態度の領域では、他者に容れられるような被容的態度がすすめられるか、あるいは、生活の中で生ずる緊張状況に対し、積極的ないしは消極的に適応する生活態度がすすめられる。

ここで、それらを統合した形の処世訓の例をあげれば、次に示す内務省囑託・田中太郎の処世論はまさにその好例であつた。

「世間には往々年中滞したり、不平を鳴らして居る人があつて、が実に愚なことなからうか、世の中には苦もあれば楽もある。元来社会が自分の為にならされて居るものと考へて居るのが間違である。多くの人が集り、国を作して共同的に生存して行く以上、或程度迄はお互に譲り合はねばならぬ、二六時中、嫉妬や不平を起し沸々云つて居ることは自分自身の為にも損である、況して他人は不快に思ふに違ひがない、要するに学問や財産が無くとも元氣よく、勇氣に充ちた人は確に賢いと云ふことが出来る、茲に人間と世の中の關係に於て、無くてはならぬ人と有つても無くても宜い人と二通りある、蓋し生き申斐のある生涯と云ふものは、あの人が居なければ困まると他人に惜しまれる者の生涯である、然れば如何なるものが其適格者であらうか、余は日々の所作に於て精一杯に勉むる人と答へて見度い。」⁽²⁾

勿論、この中に先にあげた要素がすべて含まれているわけではないが、これほど公的教化の期待する庶民像を平易に表わしたものはほかになかったように思われる。ここに含まれる処世訓の諸要素を指摘すれば、第一に、学歴や経済的な財はなくとも他者に自己の存在を認められれば生きがいがあるのだとする点で、教化が庶民に定着させようとした先のような価値志向を含んでいた。だがそれは、当時の庶民感覚からはかなりずれていたといわざるをえない。たとえば、江戸末期からの変動の時代を生き抜いたある老人は、新聞に投稿して次のように述べている。

「記者様、私はもう時代後れの老人が個様な事を申上げると年寄の冷水と御笑ひになるかも知れませぬが、少しく陳べさせて頂き升。徳川家時代の江戸の生活は安穩なものでこまいました。素より非人も在りました、乞食も在りましたが、士農工商各々其業に安んずる事が出来ました。御維新後はそれが段々難渋になり働いても働いても生活に足りません。大正の御代となつても益々六ヶ敷なるばかりです。私は政治向の事は判りませぬが、一体只今のお上の豪い御役人様は何をなすつてお出でせう、種々の御規則も出来、古昔より自由になりましたさうですが、私は生活が楽になるのが何よりの自由と存じます。如何に規則が出来ても、実地になると先立つものは金で、金がなければ規則にも負けません……」(3)(傍点、引用者)

また、そのような声ばかりでなく、社会全体の風潮も政府の教化政策に反して、実利主義、功利主義に走る傾向があった。

「日清戦争後、軍国主義や帝国主義が有力となり愛国的精神の高潮をみるべきであつたが、国民多数の間では意外にも、日清戦争後にあらわれた個性の自覚が有力な流れとなり、無遠慮なる個人主義が高潮となつてあらわれた。

実用主義の哲学が民心に投影して実利主義となり、文芸上の自然主義は耽溺生活を誘導し本能満足利那主義、現実に安住せんとする現実主義、性を玩ぶ享楽主義、ソシアリズムが雑然として人々の心を攪乱した。」(4)

もつとも、かかる傾向が顕著になつたからこそ、教化政策がそれを消しにかかつたのだともいえる。東京市長・尾崎行雄でさえ、

「由来我國民は正邪曲直より、利害得失に重きを置く通弊がある、殊に本市民は日常の行為の総てを其觀念を以て打算するの傾向がある。」(5)

として、その矯正手段としては社会教育に依るべきで、特に通俗講演を盛んにすべきだと論じていた。

ところで、この教化が庶民の中に定着をはかろうとした価値志向は、伝統的な価値観との連続性でいえば、武士社会を支配していた「義理」にみられる包容性の重視と類似している。表面だけをみれば、「利」を重視した町人社会の価値観とはみえず、教化指導者たちは通俗講演会を通して武士社会の価値体系を庶民の世界に持ち込もうとしていたようにみえるかも知れない。しかし、ここで説かれた「包容性の高さ」は、「勤勉さ」によつてはかられるが故に、武士社会の価値体系とは全く異質であり、むしろ町人ないしは農民教化の伝統を受け継ぐものであ

た。したがって、それはエリート層には適用されない、庶民むけのものだったのである。要するに、

「假令位置は低く財産や学問も無くとも多くの人に惜しまれると言ふことは実に生き甲斐がある、人生の価値も亦其所に在ると謂はねばならぬ」⁽⁷⁾

とする田中の言は、社会的上昇の可能性をもたない一般庶民に対し、内務省系教化の描く庶民の生きがいをも最も端的に示したものであった。

ところでまた、田中の処世訓は、第二に「勤勉さ」を生活信条とすべきことを説く点で、信念レベルの要素をも含んでいた。勤勉を説くことは、石田梅巖、二宮尊徳以来の庶民教化の伝統であったし、ここでもその伝統を継承しつつ説かれたことは確かであったが、ただ、個人の世俗的な「利」への志向性が否定された上で「勤勉のすすめ」がなされたところに、梅巖・尊徳との決定的なちがいがあった。しかも、かつての教化ではその時の政治的必要から勤勉が説かれる反面、庶民が生きのびるためにもそれが必要とされていたことが多い。ところが田中が説く場合には、全く国家的必要からのみ説かれただけに、その説き方が一般庶民の生活からかけはなれ、精神主義的色彩を強くもちすぎるきらいがあったのである。

「一年三百六十五日、精一杯に働き通せよとは無理な注文でないかと言ふ人がある、成る程人間が安きを偷むと言ふ弱点から其様に思ふかも知れないがそれは心の持ち様一つで日々の仕事に全力を注ぐことが出来る、西洋の諺にも『人がよい事を仕様と思ふなら、今日一日より命がないと思へ』と言ふことがある、蓋し人間一生の間終始此心掛けて居たなれば何事の痛痒もなく毎日毎日精一杯に働いて善いことを為すであらう」⁽⁸⁾

田中の論の中には、さらに第三に、「讓歩のすすめ」が含まれていた。「讓歩」は通俗講演会で折にふれて説かれたところであり、しかも、市民意識や国民意識の形成にあたって、欠くことの出来ない信念レベルの構成要素となるものであった。讓歩の精神の系譜をたどれば、報徳教の説く推讓⁽⁹⁾にまで逆のぼることが出来るが、推讓は自己へ利益が還元されることを前提としていたのに対し、ここでの讓歩にはこれが全くなかった。

田中の論に含まれるのは、だいたい以上の諸点である。そこでは、処世論の中でいま一つ残された生活態度についてまで説き及ぶところがほとんどなかった。一般庶民を対象とする教化にあつては、信念レベルをとらえるだけでなく、生活態度についてまで言及することにより、教化のねらいをより具体化させる必要があつたから、通俗講演会ではしばしばわかりやすい講話を通して生活態度を問題にしていた。たとえば、東京市教育会々長・江原素六が常に柔和な態度をもって緊張状況に適應するすべを説いたのはそのよい例である。

「柔和とは『すなほ』と言ふことである。即ち或事件に接して情が発せんとする時其程度を誤らず、分量を違はず能く節に当ると言ふのである。されば柔和の有徳者が政治を取れば被治者に不平なく、又取締役となれば多くの社員に対し賞罰宜しきを得、其会社は円満に発達することを疑はず、故に人心の異ること尚ほ其面の如しと雖も柔和と言ふ徳を以て臨めば衆人の心服を収むることが出来る」⁽¹⁰⁾

かれは、「人間に柔和と言ふことは実に善行の一つである」⁽¹¹⁾とまで述べて柔和さを高く評価するが、そこには、柔和さが統治に必要なからというだけでなく、波瀾に富んだかれの前半生におけるかすかすの体験が影を投げかけているように思われる。柔和さの効用を一般庶民に納得させるために、かれは次のような例をもち出すのが常であった。

「私の世話をした書生が明治の初年に仏国へ留学を命ぜられて帰朝後は相当の地位を得た、型の如く諸方から結婚の申し込みがあった、恰度似ひの娘があったから月下氷人を通じて婚約だけをした、其後浅草の観音へ参詣して帰途付近の漬物屋へ寄ると不図その娘に出遇った、彼女は味噌漬を四角な折の中へ入たのを買はんと主人に向ひ味はどうかと尋ねた主人は一つ召上つて下さいと云ふと、そつと指の先へ着けて嘗めた処を将来夫たるべき人が見て、其不修行に全く愛憎をつかして早速縁談を断つた、月下氷人も是を聞き『少し味噌を嘗めて味噌漬をつけた』と言って別段破談を纏めようとしなかつた、蓋し下品なことをするものは大概乱雑で強情であると推察し無論良妻の一資格たる柔和の徳も備はらざるものと思ひ月下氷人は其要求を道理あるものと容易に応じたのであらう」⁽¹²⁾

また一方、成功の例としては、

「月下陸軍中将の令婦人である其女が、今日ある身分を得たと言ふ動機に付て美しい話がある、それは御維新当時のごとで今から考へると可笑しい様だが、私の先輩某の処へ泊来のシャボンが到来した、処が誰も其用法を知らぬ、終に香気馥郁たる上等の西洋菓子と言ふことに定り、一分五厘位小さく切つて恰度来合はした年始客に出した、其客と言ふのが一人の幼稚な娘を連れて居る、先づ少女が一つ喰つて驚いた、けれどもそれを色に出さない、而して優しく『叔父さん、西洋の御菓子は匂いが宜くて大層泡が出るのですネ』と云つてソツと悟られぬ様に手巾で拭いて知らぬ顔をして居る、其後二十位の令嬢が来た、又主人に勧められて口中へ入れるや否やオ、大変……々々と仰山な声を出して吐き出すやら口を嗽ぐやら大騒ぎをした、それと知れて主人も大に恐縮したが、それにして以前の少女の行動は実に見上げたものと心竊に感心して、人を介し是非自分の伴の新婦に欲しいと申し込んだ、終に婚約成つて今日陸軍中将夫婦がそれである」⁽¹³⁾

通俗講談会では、このほかに、日常生活レベルでの生活態度については、他者に受容されうるような態度をとることのすすめがなされた。それは、もし個人の世俗的な「利」に対する志向性と結びつけば、世渡りの術といわれるたぐいの処世術となるはずであった。そして、事実、そのような処世論がいくつか行なわれたのだが、それについては次項でとりあげることにしたいと思う。

ところで、以上のような諸要素は、個々に分解されたままではなく、先の田中の論のようにいくつか組み合わせられて一つの処世訓を構成していた。その組み合わせの可能性は幾通りもあり、「通俗講演会でもさまざまな処世論があったが、実はそれらの中に後述する勤儉論や国民的自覚論のベースとなるべきものが含まれていた点で、きわめて注目すべきものがあつた。いま、これまでのところで指摘した諸要素を記号化し、

- (1) 「個人の世俗的な「利」に対する志向性もつこと」を V_1 、その否定形を $\sim V_1$
- (2) 人間関係において他者を受容する「受容性の高さ」に価値をおき、「受容性の高さを志向すること」を V_{hr} 、逆に「被容性の高さ」を志向すること」を V_{hr}^{-1}
- (3) 信念次元における「譲歩の精神をもつこと」を B_c
- (4) 同様に、「勤勉の精神をもつこと」を B_d
- (5) 生活態度の次元で、人間関係の中で「他者を受容しようとする態度をもつこと」を A_{hr} 、逆に「他者を受容されようとする被容的な態度をもつこと」を A_{hr}^{-1}
- (6) 同様に、「緊張に適応しようとする生活態度をもつこと」を A_a

とすれば、それら諸要素を組み合わせた通俗講演会での処世訓の一般的パターンは、第一図(一)式の如くに表わすことが出来る。

この式は次のことを意味している。第一にはじめの項 ($\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1}$) は、価値志向に関して $\sim V_1$ であつてしかも V_{hr}^{-1} であることを示している。これは先の田中太郎の例にもあらわれていた如く、個人の世俗的な「利」に対する志向性が否定される場合 ($\sim V_1$) には、必ずその代償として被容性の高さを志向すべきこと (V_{hr}^{-1}) が説かれることを意味している。

次に ($B_c \cdot V_{hr}$) は信念レベルが B_c かあるいは B_d (またはその両方) で構成されていたことを示している。つまり、通俗講演で処世訓が説かれる場合には勤勉の精神かあるいは譲歩の精神のいずれかが説かれたのである。

最後の ($A_{hr} \cdot A_a$) は生活態度レベルが A_{hr}^{-1} あるいは A_a (またはその両方) で構成されていたことを示している。これは、処世訓では人間関係における被容的態度か、あるいは緊張適応的な態度のすすめがなされたことを意味している。

第一図(一)式は、これらの三項が「そして」(・)でつながれる関係にあることを示しているが、実際のところ、通俗講演で説かれた処世訓

- ② 下線②の場合は、①と同じ価値志向をもち、同じように「讓歩」の精神を説きながら、生活態度レベルでは緊張適応的な態度のすすめを行
- ① 下線①の部分は、個人の世俗的な「利」に対する志向性を否定して、「被容性の高さ」を志向するようにすすめ、しかも信念レベルでは「讓歩」の精神をもつべきことを説きつつ、生活態度としては他者に受け容れられるような被容的態度をとるようにすすめるから、何事も他者に

従いながら、他者に受け容れられることを生きがいだと説く「他者追従型」の処世訓、

線を引いた部分について、それぞれに名称を与えることにし、

示したような展開が可能であるが、下線を引いた部分は、その中に潜在的に含まれているいくつかのパターンを表わしている。いま、これら下

第 1 図

$$(\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (B_c \vee B_d) \cdot (A_{hr}^{-1} \vee A_a) \dots\dots\dots(1)$$

註(1) 「 \cdot 」は「そして」の意味で使われる。
 (2) 「 \vee 」は「あるいは」の意味で使われる。ただし、 $p \vee q$ という場合は、どちらか一方が成り立つ場合のみならず、両者が同時に成り立つ場合をも含んでいることに注意する必要がある。
 (3) 記号論理学の演算についてはその都度註記するが、詳しくは記号論理学関係書を参照されたい。
 たとえば、
 J. L. Pallock; Introduction to Symbolic Logic, 1969.
 F. R. Harrison, III; Deductive Logic and Discriptive Language, 1969.
 R. Carnap; Introduction to Symbolic Logic and its Applications, 1954. (translated 1958).

第 2 図

$$\begin{aligned} & (\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (B_c \vee B_d) \cdot (A_{hr}^{-1} \vee A_a) \\ \equiv & (\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (B_c \cdot A_{hr}^{-1} \vee B_c \cdot A_a \vee B_d \cdot A_{hr}^{-1} \vee B_d \cdot A_a) \\ \equiv & \frac{\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \cdot B_c \cdot A_{hr}^{-1}}{\textcircled{1}} \vee \frac{\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \cdot B_c \cdot A_a}{\textcircled{2}} \\ & \vee \frac{\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \cdot B_d \cdot A_{hr}^{-1}}{\textcircled{3}} \vee \frac{\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \cdot B_d \cdot A_a}{\textcircled{4}} \end{aligned}$$

註(1) 「 \equiv 」は論理的等値をあらわす。
 (2) 1行目から2行目への展開は、
 $(p \vee q) \cdot (r \vee s) \equiv p \cdot r \vee p \cdot s \vee q \cdot r \vee q \cdot s$
 を用いて行なったもの。
 (3) 2行目から3行目への展開は、
 $p \cdot (q \vee r) \equiv p \cdot q \vee p \cdot r$
 を用いて行なったもの。

であって、たしかにこれらは羅列的にならべられていたにすぎなかった。したがって、その点では論理的にきわめて説得力のないものであったかも知れない。だが、通俗講談会ではむしろ論理的関係が平板的であることの方が有効であった。というのは、通俗講談会は、ち密な論理を展開して一般庶民に近よりたい印象を与えることを何よりもおそれ、たとえ羅列にすぎなくとも、平易に面白く説き、聴衆に受け容れられることをめざしていたからである。

ところで、第一図第一式は、通俗講談会で説かれた処世訓を一般化した場合の構造

なうから、他者に譲歩しながら自己のおかれた状況に適應することをよしとし、その中で他者に受け容れられることに生きがいを見出すべきだと説く「状況埋没型」の処世訓、

③ 下線③の場合は、信念レベルで「勤勉さ」をモットーにすることが説かれる。しかし、勤勉さは自己の世俗的な「利」のためのものではなく、「被容性の高さ」のためであり、おまけに他者に受け容れられるような態度をとるように説かれるので、結局他人への奉仕と、それを認められることが生きがいとする「他者奉仕」型の処世訓、

④ 下線④の場合は、③と同じく「勤勉」の精神が説かれ、価値への志向性も同じであるが、緊張適応的な生活態度のすすめがなされる。したがって、この型はいかなることがあろうとも自己のおかれた状況に適應するような態度をとり、勤勉をモットーにしつつ、それが認められ他

者に受け容れられるところに生きがいを見い出すべきだと説く「勤勉黙行型」の処世訓、

とすれば、後述する如く「状況埋没型」は国民的自覚論にとつての、また「勤勉黙行型」は勤儉論にとつての基盤となっていたのである。

一方、第一図(一)式が先のような価値志向(第三図の(一)式)、信念(同(二)式)、生活態度(同(三)式)

の諸要素を前提として構成されたものだとすれば(第三図(四)式)、そこからは第三図(七)式の如き命題を導き出すことが出来る。これは価値志向の領域で個人の世俗的な「利」に対する志向性を否定し、人間関係における「被容性の高さ」を追求するが故に、「譲歩」の精神あるいは「勤勉」の精

第 3 図

- | | | |
|---------|------------------------------|--|
| (1) | $\sim V_i \cdot V_{hr}^{-1}$ | pr |
| (2) | $B_c \vee B_d$ | " |
| (3) | $A_{hr}^{-1} \vee A_a$ | " |
| 1. 2. 3 | (4) | $(\sim V_i \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (B_c \vee B_d) \cdot (A_{hr}^{-1} \vee A_a)$ (1)(2)(3)より |
| 1. 2. 3 | (5) | $A_{hr}^{-1} \vee A_a$ (4)より |
| 2. 3 | (6) | $\sim V_i \cdot V_{hr}^{-1} \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$ (1)(5)より |
| 2. 3 | (7) | $\sim V_i \cdot V_{hr}^{-1} \cdot (B_c \vee B_d) \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$ (2)(6)より |

$$\equiv \sim V_i \cdot V_{hr}^{-1} \supset B_c \vee B_d \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$$

註(1) 「 \supset 」は「ならば」の意味で使われる。また「pr」は前提の意味。

(2) 図の一番左側の数字はその命題式の前提条件を示したものである。

(3) (6)は(5)の前提に(1)が含まれていることを条件として成立つ。しかし、(1)を(6)の前件(この記号の左側を前件という)として用いたため、前提からははずされる。

(4) (7)式は

$$(p \supset q) \supset (p \cdot r \supset q)$$

$$p \cdot r \supset q \equiv p \supset r \supset q$$

を用いて導出、展開したものである。

(5) 記号の強さは、「 \cdot 」が一番結合力が強く、続いて \vee 、 \supset 、 \equiv の順である。したがって

$$p \cdot q \vee r \supset s$$

という式は

$$((p \cdot q) \vee r) \supset s$$

を簡略化したものである。

(6) なお、連言(「 \cdot 」でつながれる)は新たな項を加えたり、一部の項を落したり出来る。(4)、(5)式はそれによる。

神を生活信条とすべきことが説かれ、これらの価値志向や信念にもとづいて、被容的な生活態度や緊張適応的な生活態度のすすめがなされることを示している。だがこれは、実際に、通俗講演の中で説かれた処世訓ないしは処世術論の展開を追ったものではなく、講演者たちがたどったであろう立論のプロセスを推測したものである。しかし、それは個人の世俗的な「利」の追求を否定する処世訓と、逆に「利」の追求を肯定する処世術の関係を明らかにするのに有効な潜在的媒介項としての意味をもっていた。

本来、この通俗講演会は個人の世俗的な「利」への志向性を否定するところに意義があったのに対し、一部の処世術論は当時世間に流行していた処世術論をそのまま持ち込み、世俗的な「利」への志向性を肯定していた。世俗的な「利」の肯定は、通俗講演会では明らかに異端であり、同じ教化活動の中で相矛盾する処世論が説かれることを意味している。ごく皮相的な見方をすれば、それだけでも通俗講演会の有効性が問

われる失態であった。だが、第三図(㉔)式は、異端と目される処世術論が正統派の処世訓から生ずる可能性のあったことを示唆している。第三図(㉔)式は、個人の世俗的な「利」を否定するものではあるが、そこには否定が肯定に転化する可能性が含まれていたからである。

第四図は、第三図(㉔)式をもとに、そのような転化の可能性をさぐったものである。この通俗講演会は、被容性に執着するという特徴があったが、いま、「被容性の高さ」の追求が処世論の中心になることに注目して、それを前提とする処世術のパターンを導き出せば、第四図(㉕)式の如き展開が可能である。これは明らかに異端のパターンであった。このことは、第三図(㉔)式を介在させれば、正統派の処世訓から、異端であるはずの世俗的な「利」の肯定が導出される可能性のあることを意味している。

当時の世間一般に流布していた処世術論をみれば、被容性の強調が実は自己の「利」をもたらすためであるとしても何ら不思議はなく、むしろその方があたりまえであったといってもよいであろう。ただ、通俗講演会は、それが国民の精神的統一と経済的な面での「国益」に障害となることをおそれたが為に、あえて否定する方向をとったにすぎなかった。

第4図

- (1) $\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \supset B_c \vee B_d \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$ pr. 第3図(7)式より
 (2) $\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$ (1)より
 $\equiv V_{hr}^{-1} \cdot \sim V_1 \supset A_{hr}^{-1} \vee A_a$
 (3) $V_{hr}^{-1} \supset V_1 \vee (A_{hr}^{-1} \vee A_a)$ (2)より
 註 (1)より(2)を導くのは $(p \supset q \supset r) \supset (p \supset r)$ による。
 (2)より(3)を導くのは $p \cdot \sim q \supset r \equiv p \supset q \vee r$ による。

(二) 処世術と「利」の肯定

いかなる言いまわしを用いるにせよ、処世術は、やはり自己が不利益をこうむらぬようにするすべであった。それは教化の指導者たちにいわれてもそうであり、田中太郎でさえ次の如く述べている。

「世渡りの術とは所謂処世の方法である。人が道を行くにも何事も考へなしに歩いて居ると躓いたり、又遠廻りをしたり、或は人に突き当たりする如く、世渡りの術を心得て居らぬと、頗る下手に自己の一生を送らなければならぬやうな不利益を見るのである。⁽¹⁴⁾」

ただし、ここで説かれる「世渡りの術」は、階層上昇の可能性をもつ青少年向けの立身出世論とはちがって、階層上昇の望みもない一般庶民に、平凡な日常生活の中での「利」を確保する方法を説いたものが多かった。したがって、話そのものも、人々の世俗的な野心をかきたて将来に期待を抱かせるものより、もっぱら日常生活の中で他者に受容されうる態度をとることや、生活の中の緊張を克服しようとする生活態度をとることがいかに有効であるかといった話に終始することになったのである。

「人は斯の世に処するに勉強しなければならぬ、又正直でなければならぬと云ふ、私も亦以上の勉強も正直も勿論必要であると思ふが、それ以外に親切、愛嬌の二つが最も必要なりと信ずるのである、例へば、広漠たる野道を行くときに偶々路傍に、さっぱりとした青草や、美しき花などが香気を放ちて居ると、何となく心地よく、愉快を覚ゆるが如く、又絵画を見る場合にも単に黒絵よりも程よく色取りを施した絵が素人には奇麗且楽しく感じると同様に親切、愛嬌も亦人に温みを感じせしむるもので最も必要な事である。⁽¹⁵⁾」

ここでいわれる「親切」や「愛嬌」は、まさに他者に受容されうる生活態度をとることである。しかも、それが次のように説かれる時は、明らかに世俗的な「利」に対する志向性と結びついていた。

「愛嬌は決して軽薄ではない、同じ仕事をするにも議論一編で通るべきものに非ず、議論などは抜きにして愛嬌よくしたために成功することもある、商店などは殊に然りである、人は感情の動物である、愛嬌があれば自然心地よく感ずる、心地よき商店へは自然と客足が増すと云ふ訳で、我々もツイ近い所でも愛嬌な店では煙草を買はないで、遠い所でも愛嬌のよい店に足を運ぶことは珍らしくない、故に正直勉強に加へて愛嬌を持って貰いたいのである。⁽¹⁶⁾」

勿論このような些細なことであれば、たとえ日常生活レベルでの個人の世俗的な「利」が肯定されても、国家の「利」に反するほどの問題ではなかったかも知れない。しかし、国家的利益の追求を至上命令とみた通俗講談会にしてみれば、たとえ些細なことであっても、個人の世俗的な「利」に対する志向性を肯定することは異端であった。したがって、通俗講談会はこのような内部矛盾の解決をせまられており、ためにしば

しは国家的利益ないしは個を越えた「家」の利益をもあわせ説くことになる。それは決して本格的な解決にはならなかったが、表面上はとりつくりうることが出来た。たとえば、通俗講演会の余興として行なわれた教育講演に、次のような一節がある。

「人一代のうちで堪忍を守ると云ふことは最も大切なことで

堪忍のなる堪忍は誰もする、ならぬ堪忍するが堪忍

とか申しまして、ならぬ堪忍——為し難い堪忍を致すのが真の堪忍と申すもので御坐いませう。

堪忍は事業を為すの基、身を修め家を斉ふるの枢機、之を守るときは身栄え家盛んになり、之を守らざるときは家衰へ身亡ぶと云ふくらゐなもの。

堪忍の神の利益ぞ貴けれ守れば直ぐに家内安全

吹く風にまかせて安き柳かな

と申す通りで、洋の東西、時の古今を問はず、貴賤上下の差別なく、何の事業を為しますにも、何の学問を学びますにも、柳のやうに吹く風にまかせて堪忍を守りさへ致せば、堪忍の神の利益で家内安全で御坐います。実に人一代のうちで堪忍を守ると申すことは御坐いませぬ。⁽¹⁷⁾

しかし、いくらことわりを入れ、たとえ、江原素六の場合のように、

「人間は大人でも小人でも柔和の徳を備へて居れば自他の為め得た又君国の為めになると云ふことは謬らざる断定である。⁽¹⁸⁾

としてみても、処世論はつまるところ所詮個人に直接的な実利がもたらされることを説いたものであった。たとえば江原にしてみても、先にもふれた如く柔和な態度のすすめに終始するが、人は柔和さを身につけるかつかないかで次のような差が生ずるといふ。まず、柔和さをもたない場合には、

「元来怒りは嵩ずれば嵩ずる程其人の理性は判断を失ひ益々狂態に陥りて自他を害し終に恢復の出来ない失敗を来すを免れない、昔金州の某処に於て虎が出没し大層田畑を荒したことがあった、被害地主の沂といふ者烈火の如く怒り出し危険を冒して之を銃殺しようと企てた時、其人の弟が袖を引て諫めて、私にお任せなさい必ず退治して御覧に入れると、思慮ある顔に微笑を浮べ出て行つたかと思ふと近所から鬮を求め来り藁へ着け被害地の方々へ散布し真中へ羊の子を縛って置いた、虎はそれとも知らず其夜獐猛なる姿を現はして忽ち獲物に向ふと、尻尾へ鬮が着いた、一足進むと亦顔へ着く、体へ着く、果ては爛癩を起して荒れ回り、跳ね返し、終に狂ひ死をしたと云ふことがある、世の中にはこの虎に類した人間が尠くない……」⁽¹⁹⁾

そして、柔和さをもつ場合については、

「序に柔和の徳に付き活きた例証を挙ぐることにしよう。

後藤祐乘と云へば彫刻美術大家を以て聞へ今や後藤の作は世界的の美術品として外国紳の愛好する処となった位である、斯くの如き雄腕を有した彼も人の讒言から厄禍を得て鉄窓に搏かれ、囚徒として門番や獄丁に迄輕蔑を受けたが何時もにこにこして逆ふ様なことはせぬ、或日桃の種を投げ着けたものがあつた時は有繋の後藤も怒るかと思ひの外、例の柔和な態度は一条乱れず、其種を捨ひ上げ暇に任せて磨き、一面に二十二社、他方に六十六頭の猿を彫つた、其慘憺たる苦心と靈妙な手腕は時の將軍義詮の知る処となり、斯かる天才を暗室裡に葬むることやあると、直に赦免して召し抱へ思ふが儘妙技を振はした、名士祐乗の妙技は尚ほ今日内外共に賞讃措く所を知らざると云ふ所以のものは柔和の徳である……」⁽²⁰⁾

したがって、柔和さをもつて世に処することが江原の説く成功の秘訣であつた。

「……若しも感情に触れる様なことがあつたならば、金州の虎の最後に想到せよ、而して柔和の徳が如何に絶大なるか、乞ふ祐乗の桃の種を胸中に画いて世に処せよ、斯の心掛あるものにして初めて怡楽平和の曙光を認め何等不平等なく失敗なく、成功することは余の信じて疑はざる処である。」⁽²¹⁾

ところで、もし世俗的な「利」の追求が嵩ずれば、日常茶飯事的な処世術論は立身出世論へと發展するはずであつた。だが、通俗講談会の性格からすれば、立身出世を説く通俗講演を期待することはどだい無理であり、わずかに実業を志す青少年に圧倒的な人氣のあつた雑誌「実業之日本」の増田義一（実業之日本社々長）ほか一、二のものの講演が行なわれたにすぎない。しかも、増田義一の場合でさえ、先のような処世術論の域を脱することは出来ず、ごく日常的な常識の養成を説くだけであつた。

「凡そ人間として立身出世を望まぬものはない、即ち何人もその目的に向て進むべく努力して居る、処が實際をみると失敗者の方が多く、成功するものは其何万分の一にも当らぬ、是は何故であらう乎。

我輩が信ずる処によれば、人間が世に処して行く上に、最初に當つて観察と、判断を誤つたなれば、到底彼岸に達することは出来ない、往々学問のある人が、何か仕出かしては又しても失敗と云ふ風に、所謂宝の持ち腐れで一生不遇の底に倫落して居る人がある、畢竟之は処世のスタートに於て観察と判断を誤つた結果に過ぎない、然るに世間から格別智者とも識者とも認められて居ない者が、却て發展向上して居ると云ふ实例は沢山ある……（要するに）世に処する上に於て最も大切なるものは常識である……」⁽²²⁾

「常識とは如何、我輩は之を『その時、その場所に於て正しい観察と判断をする能力』と解して見度い……」⁽²³⁾

「常識の發達して居る人は一番誤りが少くない、然らば常識は如何にして養ふか、先づ世の中の活きた事情を知り、而して判断をする為に日々新聞を読むこと、次に健全なる交際をして、種々の人から意見を聞いて比較研究することが必要である、斯くの如くにして正しく見、正しく判断することの出来得る様にして行き度い。」⁽²⁴⁾

また、階層上昇への意欲をかき立てようとしたものとしては、わずかに次のような記録が残っているが、それとても、どちらかといえば、「正直」をモットーとすべきだという教化的処世訓の色彩が濃厚であった。

「同十二日（註一明治四四年三月）午後七時二十分より芝区芝浦小学校内に開会……田川大吉郎氏『正直者の話』に付て左の趣旨の講演を為す、氏はロスチャイルド及び三井家祖先の事例を挙げ彼等が今日の巨万の富は正直の二字より胚胎したるものなりと懇切明晰なる解説を試み、更に転じて現に貧困の境遇に在るものも亦処世の上に正直を以て邁進せば必ず開運の好機至ると結論す。」²⁴

一 勤儉の精神と生活様式

通俗講演の中で世俗的な「利」に何らかのかかわりをもったものとしては、以上のような処世論のほかに勤儉論があった。それは明らかに個人の世俗的な「利」に対する志向性を否定するところに成り立っていた。したがって、通俗講演会の意義があくまで個人の世俗的な「利」に対する志向性を否定するところにあるとすれば、勤儉論はその本流をなすものであったといえる。

庶民教化の歴史をひもとけばわかることだが、勤儉の精神とその生活様式を説くことは長い伝統をもっている。それは、時に為政者の必要から、また時には一般庶民が生きてのびる必要から説かれてきたが、明治末の場合は、戊申詔書の渙発によって誘発された勤儉論であった。したがって、それは単に庶民の生活防衛上から生じたものというより、国家的要請として説かれたものだったのである。

「今日政府の財政といふものは余程困難である……予算は一年に何程無ければ身代を繰り廻すことが出来ないかといふと、日露戦争の前には金が二億二千七百万円で足りてあった、所が四十一年の調べに依りますと六億一千六百四十五万円であり、驚くべきものである、一等国になってから斯う殖えたのである、軍艦も拵へなければならず師団も増ねばならず、対馬沖の海戦に依って世界の古い軍艦は役に立たなくなった。前には数が多ければ宜いといふて拵へ来た軍艦でありますが彼の海戦より大きい軍艦を拵へようになつた……」²⁵

「一等国の位置を占めて居らずに二等三等国と下つて、さうして世間に幅を利かせませぬとモット安く此政治が出来ます、一等国杯といつて威張らなければさう金を費けなくても宜い、金を費けなくても二等三等国となる、其代りに日本人は彼れでも人間が小さな黄色の馬鹿見たやうな人間で金も無いと見下され、靴の下に踏付けられる、それで宜いか若しそれが嫌やならば何としても一等国で遣り抜く、縦令骨を挫くとも斃れて後已むといふ風に一生果命に働いてさうして一等国の体面を維持するといふ、唯今政府の方針がここに在りとすれば国民一般の考とても、ここになければならぬ……」²⁶

では一体、それはいかなる構造をもっていたのだろうか。

(一) 奢侈の否定

勤儉のすすめは、まず、奢侈の風を否定することから始まる。いま、勤儉の生活様式をWとすれば、奢侈の風はその否定形 $\sim W$ であり、さらにそれを否定した $\sim\sim W$ は結局Wとなって、当然のことながら勤儉の生活様式を奨励することになる。江原素六にいわせれば、奢侈とは限りない人間の欲望を満足させようとして、必要以上の消費をすることであった。

「奢侈とは虚偽の需要を誇張して飽くことなく之れを要求し有用なる財貨を、不必要なる物品の爲めに費すのである、而かも其目的は肉体的満足を得んとするのみである。」²⁷⁾

しかも、奢侈の風とは、ひとたびそれに染まれば人生に破綻をもたらし、人間性をも破壊するのつびきならない状況に人を追い込むものとき、さらに、それが人間関係における他者に対する態度として表出すれば、きわめて利己的で打算的な態度になると説かれた。

「……一旦習慣となりました奢侈の慾は、到底單純生活に戻ること能はず、畢竟奢侈故に奢侈の陋風に陥るときは、人格の陋劣となる、何となれば、既定の歳入のみを以て無限の慾望を満足せしむること能はず、不知不識貧慾となり、鄙吝となり、他人の困厄に対して同情、又は救恤の念薄く、冷酷の非難を招くに至るのであります。」²⁸⁾

江原はそのような奢侈の風の波及過程を、勤儉の精神をとり込んだ教育に接することのなかった婦人層に発生し、いったん中流から上流社会に上昇した後で下層にまで下降し、国家・社会全体を侵蝕するものとみなしている。

「奢侈は概して物質的のみの教育を受けたる婦人より濫觴し而して後必らず其の夫をして同伴者たらしむるのである。

それより直ちに中流以上の家庭を風靡し、上流社会を襲ひ、遂に全社会を腐蝕して居るのである、故に日本の諺に、『風俗は上より紊れ、禍は下より起る』と云ふ如く、欧米の諺にも、『喬木は梢より枯れ、果物は花落より腐ると云ふ』ことがある、即ち山林学を見ますと、雲を凌ぐ大木と雖も其梢に枯枝の生じたる時は其根幹に空洞生じたる兆であると申します、即ち上流社会が奢侈の兆候を示すときは、下流社会は勤勞を樂しみ、素朴を安んずることを厭ふ様になる、即ち国家の進歩を阻害する事になる。」²⁹⁾

明治末Ⅱ大正初期の現実の姿をみれば、東京市内でもまだ商人層などには儉約の生活様式が残っていた。たとえば、当時、市内電車は片道三錢、往復五錢であったが、朝七時前は労働者のために往復券が三錢に割引かれていた。商店などではその時間帯を利用し、早朝、小僧を使い

出し、往復券を往復共に買わせ、復券二枚を浮かせて儉約をしたりしたのである。その復券は昼間も使えたから、結局、六銭で使いに行き、往復券五銭分を浮かせたことになるのであった。⁽³⁰⁾

しかし、中流以上の家庭には、すでに都市型の消費志向的な生活意識がひろがりつつあったといえる。たとえば、「女学世界」増刊「都市生活」(明治四一年一月)には、中々上流の未婚女性が描く理想の男性像をモニタージュ化して示してあったが、そこには、まさに教化がもつとも批難した消費傾向が含まれていた。一、二の例を示すと、ある例では、結婚後に妻が指輪やブローチをはじめとして流行の物を欲しいと云った時に、女は虚栄の化身だなどといわない男性が望まれている。なぜなら、

「人の望む物は私だつて欲しいとおもふし又欲しい物なら買ひたくも思ふのが当然だ、」⁽³¹⁾
からである。しかも夫の職業としては、軍人・医者・農業はきらわれ、世俗的な実力をもつ政治家・実業家が高く評価される。

「私は実の処、政治家と実業家を最も自分の理想としてゐる。けれども唯だ実業家、政治家ぢやア不可ない。多少文学趣味の有る、何も自分から文を作ったり和歌なんか詠んで呉れなくても好いから、唯だ趣味に富んでさへあれば夫れで満足しますよ、」⁽³²⁾

しかも、その際もつべき教養として期待された「文学趣味」は日本文学では駄目で、少しは外国文学に目を通し、作品の名前も一通りは知っていて、批評までは出来なくとも、相当話が出来る位でなければならなかった。そして、このような西欧至上主義は、さらに音楽・絵画にも向けられ、多少はその方面への趣味をもつことさえも期待されたのである。そして最後に、いま一つ大事な条件とされたのは、妻にある程度自由を与えてくれる男性であるということであった。

もつとも、これは上流の場合であり、ごく平凡な中流階層になると、要求水準はかなり下がってくる。たとえば、

「奈何せ一生に一遍亭主を持つならば、其人は女房に優しくつて、男が好くつて、如才が無くつて、金離れが好くつて、着物でも帯でも女房が一言ねえ貴郎買つて頂戴ナ、と云へば、直ぐ、うん諾々と其美しい髻を捻り乍ら、鷹揚に領いて、直ぐ夫婦並んで三越へでも行くやうなのは結構此上なしで」⁽³³⁾

あったが、そのような男性はめつたにいないから、現実的な希望条件をあげればせいぜい次のような点になるとされた。その第一は職業だが、結婚相手として許せる許容範囲はきわめて広がった。

「職業は極端な労働者で無い限りはまず何でも佳いが併し軍人と文学者又は嫌ひです、」⁽³⁴⁾

ここで軍人・文学者が嫌われるのは、軍人といえは粗暴のようにきこえるからであり、文学者は研究に没頭して妻への愛情がうすいように思えるからであるという。また第二に、中流では家庭中心主義で、女性へのいたわりがなければならなかった。したがって、

「何も女尊男卑と迄には行かずとも、女は弱い者、頼り少ない者として、憐んで^{いた}勞はってやる位の心掛で居る人であって欲しい、³⁵⁾」
ということになるのだが、もはやそこにはおよそ家のために自己を犠牲にするという日本的婦徳は存在しなかった。

勿論、当時の東京における中々上流の未婚女性が、すべてこのような意識をもっていたというのではない。しかし、「女学世界」がそれを当時の風潮として描いたものであっただけに、かなりよく時代の特徴をとらえていたと思われる。このような風潮があればこそ、通俗講談会がやっつきになって勤儉論を唱えざるをえなかったともいえるであろう。

「自分で真面目な生活をして居れば、一生楽しく、幸に暮らせるものを、虚栄の犠牲となって婦徳を傷け、再び世間に顔出しも出来ない悲惨な境遇に陥ると云ふのは、実に身から出た錆と自分を恨むより外はありません、此の結果に至る迄の道程は、傍から見て居ると能く判ります、当人は一切夢中不知不識の間に一生涯を誤るのでありますが、若しも斯くの如き婦人が我国に沢山出来ましたならば、日本の将来はどうでありましょう乎、私は非常に寂しい、恐ろしい感じが致します……」³⁶⁾

これは安井哲子の言である。当時、指導的役割をになって通俗講談会に登場した女性の多くは、安井哲子にしても、下田歌子にしても、憂国の情にあふれた言論を売りものにしたが、その背景には明らかに当時の功利主義的風潮に対する危機感があった。安井哲子にしても、日本が未だ貧乏国であることは認めざるをえず、それ故に、うわべだけで実質の伴なわない、はなやかな華美の風を排することが、日本に生まれた婦人の子・夫および国に対する義務だと考えたのであった。

「蓋し婦人と云ふものは、男子に及ばない、此のつまりらぬ婦人が世の中へ、大変な影響を及ぼすと云ふことは事実が証明して居ります、例へば官吏に致しましても、上に立つ奥様が贅沢な御手本を出すと、同僚の婦人がソレを見習って、多額の生活費を夫に請求するとしたならば如何でありますか、必ず其家の真面目の空気と云ふものは無くなって来て、ソレがだんだん及ぼす影響は実は大なるものと思ひます、……若しもからっぽの生活を欣ぶ婦人が日本に殖えて来たなれば、将来建国の基礎を危くするのではなからうかと、寒心に堪へません、我々貧亡の国に生まれた婦人は挙て、実のある生活をする」と云ふことは、子に対し、夫に対し、国に対する義務であります。³⁷⁾

安井哲子のみならず、当時の教化指導者たちがおしなべて日本が未だ経済的に貧弱な後進国の域を脱し切っていないとみていたことは疑うべ

くもなく、随所に「貧乏国日本」についての言及があらわれている。

「先達戊申の詔書をお下になりました其中にも述べてございますし、又新聞雜誌其他の書籍を御覧になって居られる方は既に御承知のことであらうと考へますが、私共の今日の有様といふものは実に容易ならぬ有様になって居る、それは何かと申しますといふと第一に金の無いことであります、日本は世界の第一等国になったといふことは喜ばしきことでありまするが正直懸値なしに考へて見ると却て一等国でないといふことを自白しなければならぬ、是は公然の秘密でございます……」⁸⁸⁾

したがって、勤儉論は、当面日露戦争後の国家経済の危機を乗りきるための国民啓蒙をめざしたが、国家的要請としては、さらに後進性から脱却して西欧列強に伍した大国となるための基盤を培うことをも期待していた。都市化の進行に伴う都市の消費増大傾向を批判し、否定することとは、そのような二重の意味をもっていたのである。

当時の消費増大傾向は教化指導者たちの目には、ただ浪費に浮身をついやすだけのきわめて嘆かわしい風潮と映った。教化にあたって、現状批判を含む現状否定的な説き方は、聴衆に一種のショックを与え、人々の心をとらえる効果を期待出来るだけに、講演の導入部分ではしばしば用いられる手法であったが、この場合はそのような理由で行なわれたわけではなかったのである。たしかに、教化指導者たちの育った明治初期や江戸時代の生活水準からみれば、明治末Ⅱ大正初期の消費生活はぜいたくで、無駄が多かったにちがいない。

たとえば、東京府職工学校長・秋保安治は、明治時代が多くの点で過去のいかなる時代よりもよき時代であると説く。

「明治の御代が如何に得難く、幸多きかを、若い方に尋ねると云ふことは、恰も立派な住宅で、呱呱の声をあげた人に、其美しさを感じるかと問ふと相違はず、共に判然意識せぬかも知れぬ、我々維新前の事に關係したものでなければ、確かに御代の光りを感じられぬと思ひます。……徳川時代も秀忠から、百年以来の間は文化大に見るべきものがあつて、林道春、中江藤樹、貝原益軒、芭蕉、近松門左衛門、竹本義太夫、市川団十郎、左甚五郎等の偉才が統々として輩出した、然れども明治の御代より宜かつたかと云ふと、左様でない、例へば將軍が通行する時は、其道に沿ふたる二階の戸板に目張りをしなければならぬ、大名が大道を活歩する時は、町人は土下座をしなければならぬ、今日に於ては、至尊陛下の龍顔を親しく拝することが出来ます、昔は武士独り超然として、無限の権力を有し、其他の町人、百姓は、物質を供給する道具に使はれて居つた」⁸⁹⁾

これは明らかに過去と現在を比較しながら、現状を肯定する価値判断が働いたものであった。しかし、勤儉に關してだけは、過去の状況を肯定して次のように説いている。

「明治の御代に於ては、所謂自由の権利が認められ、何でも心掛け次第で、如何なる方面にも発展が出来る、便利な、調法な御代であるにも係はず忌はしい氣風が吹き荒むと云ふ傾向があるのは、遺憾に堪へない……」

明治の御代は泰平無事の氣風に馴れて来たものか、何程か虚栄心が出て来ました、例へば道で会った挨拶にも、甘い儲け口は無いかと云ふ、是の數語に付て考へても、金を儲けると云ふことは、決して甘いことではない、寧ろ苦しいことである、ソレに答へる人は、又斯う云ふことを云つて居る、仕方がないから、ぼつぼつ行つて居ります、ト一方は濡れ手で粟を握む様な考へを持ち、一方は一定の方針が無い、其所に堅実、真摯の氣性と云ふものは全く認むることが出来ない。⁴⁰

勤勉の氣風がうすれて消費傾向のみが増大するとすれば、それを黙認することは明らかに教化の手落ちであつた。したがつて、東京にあつて、生産への従事をきらい、消費を楽しむ風潮がみえ始めたことを通俗講談会が見逃すわけにはいかなかつたのである。

「私は当地（註―東京のこと）の其デパートメントストアに付て、近頃薄っぺらな、絹物の寄せ切れが沢山売れる、而して其顧客は中流以下に此現象を見ると云ふことを聞いた、国家の中堅となるべき中流以下にも斯くの如く奢りの風潮が横溢して居ることを知るに難くは無い、若い婦人の頭には広いリボンが翻めくけれども、之を織り出す女工になると云ふことは嫌だと云ふ、是は恰も、ダリヤが奇麗に咲いて居る、其花は欲しいが、作るとは嫌だと云ふのと同じことである、作ることの嫌な国民は根のない花を年々眺め度いと云ふ国民であります、何れか来る凋落の運命を知らぬ国民であります、斯くの如き趨勢にして底止する所なくは、国家の前途実に憂ふべきものあり……」⁴¹

このような日常性の中にひそむ国家利益に反する傾向の批判は、さらにすすむと、国民性への批判にまで發展することになる。

「現時に於ける我が国家の状態を案じては、吾人の憂慮に堪へざる事項がなかなか尠くない、別して其の經濟状態は甚だ悲しむべき状況にあると思ふ。……今や我國の上下は挙つて勤儉の奨励、節約の鼓吹に至らざる所なきの觀がある、恂に喜ぶべき傾向であらう、けれども吾人は私に疑ふ、果して其の聲の大なるが如く、しかし勤儉節約が奨励せられて居るかどうか。……由来我が国民は口にこそ勤儉節約などと嘆ぎ立てるけれど實際に於ては一向に実行の出来ぬ国民である。彼の武士は食はねど高揚枝とか宵越の錢は使はぬとかいふ詞のあるのでもわかる……」⁴²

このような指摘の背後には、西欧列強が今日あるのもっぱら国民の勤儉による、とみる教化指導者たちの判断があつたように思われる。しばしば西欧視察に出かけたものには、西欧列強の強さが強烈な印象となつて残り、かれらの目には強大な国ほど国民は勤儉に徹しているように映じた。それ故、かれらの脳裡に、国力が劣るのは国民が勤儉の精神をもちあわせていないからだとする考え方が浮んだとしても、何ら不思議ではなかつた。そのような見方からすれば、西欧列強に比較して国力のはるかに劣る「貧乏国日本」は、たしかに勤儉の精神に欠ける国であつ

たし、例をあげて説明しようとするれば、そのような例は国内にいくらでも散在していたといえる。ある西歐視察談の次のようなくだりは、まさにそのような西歐崇拜の典型的な例であった。

「独逸は有名なる貧乏国であった、それがどうして近来隆盛になったか、曰く勤儉の結果である……試みに伯林の夕を見よ、三々五々家族打ち連れて料理屋に上る、これは如何にも贅を尽して居るやうだが焉ぞ知らん彼等は各十錢以下の金を以て行くのである、無論珍味佳肴を漁る考へはない、只だ一杯のコーヒーを注文するのみ、卓を囲んで談笑の裡に時を移し、二つ附く角砂糖の一つをポケットに忍ばして帰る、彼等は家庭にこの角砂糖の多くあるのを一種の見栄として居る、斯くの如くして夜の時間を料理店の華やかな電燈の下に送り、自宅に点ずる電燈料を節約するのである、されば料理屋へ行くと云ふことは経済の極致と謂はねばならぬ、」⁴³

ここまでくれば、いささかこっけいの感をまぬがれないが、西歐を模範とする点ではその他の論も大同小異だったのである。

ただし、このように西歐をモデルとしつつ、日本の国民性を批判したこのみをとってあげて、勤儉論をいちがいに西歐至上主義の風潮の中に解消してしまうことは正しくない。経済力の貧弱な時代には勤儉論は庶民教化に必須のテーマであり、近代日本といえどもその例外ではなかったからである。事実、その後の動向をみても、奢りのいましめや勤儉のすすめは、絶えずジャーナリズムをにぎわしていた。ごく些細な一例をあげれば、日露戦争から約一〇年、第一次大戦で日本が漁夫の利を得た際でも、都新聞には次のような論説が掲載されていたのである。

「国家は飽迄も積極進取主義をとるべく事業界も亦此際果斷猛進主義をとる可きであるが、然も国民個人としては、例の勤儉貯蓄主義を忘れてはならぬ、戦後、戦勝国民が奢侈贅沢に流れて却って国を誤り、戦敗国民が数年ならずして却って勃興したる例は幾らもある、且物質的に勝って精神的に負けた例も亦少なくない、吾等は、戦勝国民として、戦後一段の戒慎を要することである……」(都新聞、大正五年三月二八日号。)

(二) 勤儉の構造

通俗講談会の勤儉論は、端的にいつて、信念レベルで「勤儉の精神」をもつことのすすめと、貯蓄および廃物利用のような儉約の生活様式をすすめることから成り立っていった。しかも、勤儉のすすめが国家的要請であってみれば、個人の世俗的な「利」に対する志向性が否定されるだけではなく、すべてにおいて国家的利益を優先さすべきことが説かれた。そして、国家の「利」は時に家の「利」に置換されることはあっても、他のものに代わることはなかった。

いま、先の場合と同じように個人の世俗的な「利」に対する志向性をもつことの否定を $\sim V_1$ 、勤勉の精神をもつことを B_d 、緊張適応的な生活

第 5 図

(1)	$\sim V_1 \cdot V_{nr}^{-1} \cdot B_d \cdot A_a$	pr	第 2 図の勤勉黙行型
(2)	$V_n \vee V_f$	"	"
(3)	W_e	"	"
1.	(4)	$\sim V_1 \cdot B_d \cdot A_a$	(1)より
1. 2.	(5)	$\sim V_1 \cdot B_d \cdot A_a \cdot (V_n \vee V_f)$	(2)(4)より
1. 2. 3.	(6)	$\sim V_1 \cdot B_d \cdot A_a \cdot (V_n \vee V_f) \cdot W_e$	(3)(5)より
		$\equiv B_d \cdot A_a \cdot W_e \cdot \sim V_1 \cdot (V_n \vee V_f)$	
		$\equiv \frac{B_d \cdot A_a \cdot W_e \cdot \sim V_1 \cdot V_n}{\textcircled{1}}$	
		$\frac{\vee B_d \cdot A_a \cdot W_e \cdot \sim V_1 \cdot V_f}{\textcircled{2}}$	

註 (6)式の展開は
 $p \cdot (q \vee r) \equiv p \cdot q \vee p \cdot r$
 を用いて行なったもの。

態度をとることを A_a とし、新たに「儉約の生活様式をもつこと」を W_e 、「国家的な「利」への志向性をもつこと」を V_n 、「家の「利」への志向性をもつこと」を V_f （この場合の家は広義の意味で使われる）とすれば、勤儉論の構造は一般に第五図(6)式の如くに表わすことが出来る。それは先の勤勉黙行型の処世訓に立って、価値への志向性を人間関係から国家や家の「利」へむけ、財を操作する生活様式をつけ加えた型であることを示していた。そして、それを展開した中にみられる下線②の部分、まさに勤儉を説いた教育講談のパターンを示したものであった。ただし、ここで一言断っておけば、下線①の部分は教育講談にあらわれることはない。その理由は簡単で、ほとんどが江戸時代に話材をとる教育講談では、近代的な意味での国家的な「利」を説くことは不可能だったからである。次にこれらの事を具体的な例に即して追ってみることにしよう。

まず通俗講談会に勤儉論をもたらず直接の契機となった戊申詔書の「忠実業に服し勤儉産を治め……」について、江原素六は、小にしては家を、大にしては国家を繁栄させるためのものであるとした。

「忠実業に服し勤儉産を治むるの意義、是を一言にして尽せば、真面目に克く働くといふことである、諺に『稼ぐに追ひ着く貧乏なし』と云ふことがあるが、実に穿ち得たる言葉なり、例へば一家に於ても各自に怠らず、各自に励まして、業に勉めたならば其一家は富み栄へ、国民が此心掛けて居たなれば日本が富み栄えることになる。」⁴⁴⁾

このようにごく平凡なとらえ方は、当時、世間一般に流布された戊申詔書の解説とくらべてみても、それほど大きなちがいはなかった。たとえば、平易に絵入りで解説された子供向け「戊申詔勅画談」は、二宮尊徳、松下禅尼等を例に引きながら、次のように勤勉と貯蓄を説いている。

「宜ク上下心ヲ一ニシテ忠実業ニ服シ

されば上に立つものも、下にゐるものも、心を合せて自分の仕事をせねばなりません……

勤儉産ヲ治メ

彼の二宮先生の様にならずつとめることも必要であります。又松下禅尼の様に儉約をすることも必要であります。そしてその余れるお金は貯金をするのであります。五厘一銭のお金も積ればなかなか沢山の金になり大いにやくにたつものであります。免角五厘や一銭の少い金を面倒に思うて貯へることをせぬものであります。これは郵便切手にして貯金する様にして小は家を富まし、大は国を富ましめる様に心がけねばなりません……

惟信、惟義、醇厚俗ヲ成シ、華ヲ去リ実ニ就キ、荒怠相誠メ自彊息マサルヘシ

他人にはまことをつくし、義理をたつことは二宮先生の様にし、親切な風俗を作りて、おごりがましいことを止めてなまける人には、言ひきかして、互にはげむ様にせねばなりません。⁽⁴⁵⁾

また、儉約については、江原素六の次のような言が、当時の中央報徳会を支えた報徳主義の系譜をひいて、通俗講談会の特色をよく表わしていた。江原は通俗的物心二元論をもとに、肉体的生命の保持に必要な物資の消費以外のあらゆる消費を省くことが儉約だとし、儉約は物資に対する義務であると説く。

「儉約とは物質に対する義務の総称である、而して吾々人類には、魂の生命と、肉体の生命と二の生命を有す、魂の生命は、道徳宗教等によりて、之れを修養致しますが、肉体の生命は悉く物質によりて、維持せらる、即ち吾々は空気、水、食物、衣服、家屋等の物質がなければ、肉体的生命の維持は出来ぬのである、乃ち、是等の物質をば、必要以外に、空しく粗末にすることなく、いかなる微物と雖も、是れを徒に失はぬと云ふ徳義を称して、儉約と云ふのである」⁽⁴⁶⁾

江原にいわせれば、「この物質に対する義務とは二宮主義の所謂報徳と云ふことに当り、報徳とは正直、律義なる考へ」⁽⁴⁷⁾を意味している。このように正直、あるいは律義さというものを、人間関係の面のみならず、物質の問題にまで拡げて行くのはあまりにも儉約を精神主義に偏ったところにとらえていたようにみえるかも知れない。しかし、通俗講談会は、また他の一面で、きわめて具体的な儉約の生活様式について説くところがあったのである。

儉約の生活様式についていえば、通俗講談会は、教育講談のような余興を利用してまで、一般庶民層への浸透をはかろうとしたし、当時の演説会や講演会でよく行なわれた比較法をとり入れて、勤儉の生活様式をきわめて具体的に示したりした。比較法というのは、一般庶民にとってあまり実感のわかない事柄を説くのに、身近かな事柄を比較の対象に持ち出して、それと比較しながら説く講話法である。したがって、儉約の

生活様式を説くにも、浪費の例をいちいちあげながら庶民が実感をもってわかる尺度ではかり、その上で浪費を抑制する生活様式を示した。それを具体的に示したものとしては、たとえば次のようなものがある。

「今や我国の上下は挙って勤儉の奨励、節約の鼓吹せらざる所なきの観がある、恠に喜ぶべき傾向であらう、けれども吾人は私かに疑ふ、果して其の声のなるが如く、しかし勤儉節約が励行せられて居るかどうか。

誠に是れを小学校児童に観よ、彼等は紙帳面等を極めて不経済に使用して居るではないか、鉛筆などでも少しく短くなれば投げ棄てて顧みないではないか、筆や墨やピンなどを遺失しても一向平気で居るではないか……彼等の間には『ナンダンソレバカリ』といふ常套語さへ行はれて一種の気前を示す誇りの語となつて居るではないか……」

次に一般の家庭に就いて此の弊を指摘して見ようか、先づ火の焚き方を見よ半ば以上は竈の外で焚いて居るではないか、香の物にかける醤油にしても惜しげもなくドブドブにかけて其の残りはすべて流しに棄てられて仕舞ふではないか、チリ紙にしても小揚子にしても、糸屑、針等にしても布片にしてもマッチ等にしても所謂『ナンダコレバカリ』主義を遺憾なく發揮して居るではないか……」⁽⁴⁸⁾

ただし、このような傾向の中で、唯一の例外は米を扱う場合であった。

「要するに我が日本人は消費的経済に於て最も短所欠陥を有して居るものであらう。但ここに我国古来の美風として米粒を粗末にせぬ事だけは聊か誇りとするに足る点であると思ふ」⁽⁴⁹⁾。

したがって、儉約の生活様式を説く場合にも、この米を比較の尺度に選んで、他の物質の浪費を調べてみればよくわかるとされる。

「米粒に対して斯くの如く細心の注意を払ひつつある我が国民が、何故に他の貨物に対しては前述の如く無頓着で放心なのであらうか、吾人はここに其の甚だ矛盾せることを怪しむものである、蓋し米粒に対する他貨物の価値の如何なるものなるかを知らない為めではあるまいか、今左に其の比較を試みやう」⁽⁴⁹⁾。こうして比較を試みた結果は、次の如くに表わされる。

「米一升は古来六万四千二百二十七粒だと称せられて居る、けれどもそれは一粒一分立方としての計算であるから事實はこれよりも少しく多い、或人の実測によれば約七万五千粒だとの事である。それを三等米一石二十八円三十銭の相場とすれば、一粒の価が、○錢○○○三七強、即ち三忽七微強となる、そこで

▲醤油 一升、三十銭とすれば

一勺 三厘 米 八百十粒に当る

▲小米 一卷(五丈二尺五寸) 一錢とすれば

一尺 米 五十二粒に当る

▲針 一錢に七本とすれば

一本 一厘五毛 米 四百五粒に当る

今若し一日に一時間づつ空費するとすれば

△一年三百六十五日間には一時間五錢として

三百六十五時間 十八円二十五銭 米四百九十一万二千七十粒に当る(約六斗五升五合)

更に人生五十年に積算すれば

時間数 一万八千二百五十時間これを一日十時間づつ働くものとして日数に換算すれば無慮千八百二十五日、即ち五十年間の徒

費九百十二円五十銭(一時間五錢として)

米粒とすれば

二億四千五百六十万八千五百粒これを石数に換算すれば三十二石七斗五升に当る……

今又これを積極的に考へて五千万人中其の半ばを働き得る者と思し二千五百万人の人が一日一時間づつ働き出すとすれば、五十年間には二百二十七億五千万円の金額を産み出すこととなる、国債の二十二億位は其の一割にも当らぬではないか、我が国民の緊蹙一番を要する所である。⁴⁹⁾

浪費を引用文中にもあるような「ナンダコレバカリ」主義としてパターンナイズし、ただ否定・排斥するだけで終れば、これは浪費を抑制するだけの消極的な儉約論でしかなかった。ごく一般的な儉約論としてならばそれでもよかつたといえる。しかし、戊申詔書にもとづく教化が儉約の生活様式を説く場合には、それ以上に積極的な勤儉のパターンを国民の意識と行動の中に定着させる必要にせまられていた。「物質に対する義務」としての儉約は、浪費抑制だけでなく、徹底的に物質を利用し尽す積極的な側面をもたなければならなかつたのである。

では、かかる積極的な儉約の生活様式として説かれたのは何であつたのだろうか。物質がもつ利用価値を徹底して追求するところに積極的な儉約の生活様式があるとすれば、「廃物利用」がまさにそれにあつた。それ故、次のような廃物利用が説かれる。

「吾人は再び繰りかへしていふ我が日本人は日常の消費経済に於て大なる欠点を有つて居る。願はくば大に此の点に注意をしてほしい。

かのお釜を洗った湯は白い物の洗濯に役立つといふではないか、線香の灰も金物の磨き粉として甚だよい物だといふではないか、竹の皮や唐もろこしの皮も「タハン」となるといふではないか、雑誌の袋も小包の上紙となるといふではないか、古手拭も帯の心やらハタキやらとなるといふではないか、茶がらも枕の心となるといふではないか、古半襟もつけ紐や下締紐となるといふではないか、挙げて来れば限りもない、どうか米粒を思ひ出して戴きたい、どうか米粒と比較して見て戴きたい。⁵⁰⁾

これは一つの例でしかないといつても、決して特殊な例ではなく、通俗講談会の勤儉論は、多かれ少なかれ、かかる廃物利用のすすめをもって勤儉論のきめ手としていたのであった。

ところで、廃物の利用は、いったん使用した物質の中に再度別の用途を見い出そうとするものであるから、日常的発想が大切であった。しかも、それがいかに有効であるかをわかりやすく、面白く説かなくては、一般庶民に対して説得力をもちえなかった。そのため、通俗講談会は、日常のきわめて具体的な場面での発想と、わかりやすさ、面白さが交錯するところに浮び上がる教化形態として、教育講談を用いたりした。廃物利用を扱った教育講談は、多くが廃物利用の動機を親への孝、主への忠に求めている。そして、些細な思いつきが思わぬ経済的な価値を生み、成功をもたらすと説いたが、それはあくまで忠孝に発するものであり、個人の世俗的な「利」の追求という観点から説かれることはなかった。たとえば、次にあげる「馬のわらじ」や「中吉の忠義」等は、まさにかかる廃物利用を説くための典型的な教育講談であったといつてもよい。

「馬のわらじ」(別名「青年立志」)

〔梗概〕三河の国の甚兵衛が江戸へ出て、勤勉貯蓄、身を粉にして資産をつくった話。もとはといえば、借金を残して死んだ父に孝を尽すため江戸へ出たもので、その途中、父母より受けた身体を傷つけぬようと、馬のわらじをひろってはいたので、「馬のわらじ」の題がある。江戸へ出た甚兵衛は炭屋に奉公するが、近くの米屋より空の米俵を四文で買い、夜の間それをほどこいて銭刺せきによりあげ、よろず屋に売って金をためる。やがて独立し、結婚もするが、妻ともども、紙屑、竹の皮、みかんの皮、はきすてのわらじ、炭のかげら等をひろって歩き、わずか三年の間に三七二両をためた。それをもって父親の残した借金二五〇両を返済し、はじめて妻に理由を打ち明ける。妻は「ア一貴君のような親孝行な方はございません、良い心がけでございます」と称讃し、炭屋「三河屋」も大繁昌する。しかし、甚兵衛は相変らず、粗末ななりをし、儉約につとめて、六一才で身代をゆづった。その間、かれは、心がけの良い人が金を必要とする場合には常に惜しみなく金を出し、奉公人が店を出す場合にも少しも金を惜しまないなど、財を有効に使うことに心掛けたといふ。⁵¹⁾

この講談をしばしば演じた早川貞水は、米俵をほどこいての銭刺づくりと同じような例として、明治四一年に三重県を巡業中、むしろ織りで利益

をあげて学校の新築や増築を行なった実例をみたとして、废物利用が現実にも可能であることを強調している。

また一方、「中吉の忠義」も、動機は主への忠であったとはいえ、废物の利用により成功を収めた例であることにかわりはなかった。

「中吉の忠義」(別名「主家再興」)

「梗概」 江戸靈岸島の米問屋、下総屋諸崎庄右衛門は、伊勢参りの帰途、これから奉公に出ようとしていた中吉をみかけ、その心掛けのよさにひかれて連れ帰る。その中吉が女狂いで店をつぶし、病気にまだてなつてしまった主人のために店を再興する話。中吉は、庄右衛門が女狂いを始めると、忠義心から五度にわたつて意見するが受け容れられず、十年も奉公した店からひまを出される。しかし、蔭ながら店の行末を案じ、やがて庄右衛門が病気で倒れ、店がつぶれると、病床の主人を訪れ、店の再興を誓つて大阪へ下る。わざわざ大阪へ下つたのは、江戸で下総屋のれんにきづがつくような恥をさらしたくないためであった。やがて、大阪で大商人の店から出る紙屑を安く買い、打ち直して粗紙をすき上げる商売を始め、五年間で千両の純益をあげる。さらに三年後には一万両に達するまでになり、無事江戸へ戻つて主家を再興した。このように成功した理由は、人柄を見込んではじめに元手を貸してくれた人のめがね違ひにならないようにと、ただひたすら働いたからであり、私慾が手伝つたら、これだけの金を作ることは出来なかつただろうとされている。

忠孝を主題とみる限り、ここにあげた二つの例は、一般の講談と何らかわりがないようにみえる。しかし、それが教育講談と銘打たれた所以は、個人の私慾が否定され、あくまで個人レベルにおける世俗的な「利」に対する志向性が否定されたところにあつた。およそ教育講談と銘打たれ、通俗講談会の余興として演ぜられたものの中には、個人の世俗的な「利」に対する志向性を見出すことはほとんど不可能だったのである。

たしかに、日露戦争の後、世間には、

「戦勝の余、企業熱は一時非常なる流行を來たし、投機社会にあつては、幾多の成金屋を生じ、此等は風評を重ね、富を得る投機に如くなしとの感念は、自ら人々の頭に染み込み、一攫千金を夢みるの徒は、鋤取る手を休めて、左手に杯、右手にシガレット、三日後には乞食となることを忘れ、奢侈と浮華とを是れ追ふ都會の悪風は津々浦々の端までも吹荒されたのであつた」

といった風潮があつた。通俗講談会はその風潮に以上のような勤儉論をつきつけ、個人の生活様式を革新しようとしたのである。そのような勤儉論は、明治末のみならず、大正に入り第一次大戦を経た後も折にふれ繰返し説かれたところであつた。しかし、それらに対する反応には水島爾保布「新東京繁昌記」の次のような風刺も含まれていたことを忘れてはなるまい。

「二枚の着物を持つな、二重生活の冗費を省けなんて事は、毎度新思想家或は社会改良家によって、いやが上にも鼓吹されたが、若し二枚の着物をもたず、二重が一重になって万事万端型通りムダのない生活つものに改善されたとしたら、恐らく人間と軽石とはどこが違ふんだといったやうな、とてもマズイものになつちまふだらうし、お蔭で新思想家や社会改良家もあがつちまふだらう。」⁶⁴（傍点原文のまま。）

三 国民的自覚の要請

(一) 明治的忠孝

通俗講演会全体からみれば、おそらく勤儉論は地域、階層を問はず、最も広い範囲にわたって行なわれた通俗講演であつたであろう。それに対し、いま一つの重要な教化課題であつたナショナリズム喚起のための国民的自覚を要請する通俗講演は、内容的にも非日常的であり、初期の頃は「国民」としての働きが期待される層のみを対象として行なわれていた形跡があつた。というのは、はじめそれが説かれた地域が山の手や下町中心部に限られていたからである。しかし、やがてはそれも細民居住地帯にまで及び、全市域にわたって国民的自覚論が説かれるようになって行く。そして、あらかじめ結論的なことを述べておけば、そこまでのひろがりをもって説かれた国民的自覚論は、表面、当時流行の国家論やナショナリズム論を通俗的に解説したようにみえながら、この構造は、むしろ、先に示した処世訓の上に国家的利益の観点を加え、関心の範囲を「市」や「国」にまで拡大したものでしかなかつた。

国民的自覚の要請は、一般庶民と接する通俗講演のレベルまでおりると、「忠孝」——当時の「現代的忠孝」——として説かれるところとなつた。そのことは、とりもなおさず「犠牲的精神」の形成をめざすことを意味していたのだが、この犠牲的精神は、個人の世俗的な「利」に対する志向性の否定の上に成り立っていた点で、先の処世訓や勤儉論と共通の基盤をもっていた。

国家主義的キリスト者であつた海老名正は、明治維新以後、日本においても精神的な面での国家的統一が自覚されるようになったといえども、

「我一人も亦日本の国民であると云ふ自覚のあるもの甚だ乏し」⁶⁵

と慨嘆している。国民的自覚の欠如を明治時代の一大欠点とみなす海老名は、国民的自覚の形成について次のように説いた。

「要するに個人として国民の自覚が足りない、是は現代に於ける大なる欠点である、斯の如き我一人を離れても、国民の大事な処を占めて居ることを知らない、我一人が日本帝国だと云ふことを自覚しないと云ふ大なる謬見を、一日も早く脱せねばならぬ、自分一人に国民と云ふことが宿って、一天万乗の上には至尊が在ります、我一人の中にも在ります等である、我の中には權威あるものがあると云ふ自覚を持たねばならぬ、我々の体を徹して、統一する人格と云ふものを認めねばならぬ、自分の中に、ソレが無ければ仕方がないが、誰にも在ると云ふことは事実である、是れあるが為に日本海の戦が勝ったのである、秋山大佐曾て曰く、日本海の戦が勝ったのは誰の力だと指摘することは出来ない、昔なれば一騎打ちの戦で勝敗を決したのだが、今日では少くとも海軍に於ては艦と艦との戦ひである、艦長から一水兵に至る迄、総てを挙げての戦ひである、換言すれば一艦に通じた移心伝心である、あの大修羅場で命令を待つて進退すると云ふことは不可能である、而かも一糸乱れず、何処を取つて見ても統一がある、是れ何れかに大体を司つて居るものがあらねばならぬ、惟ふに一艦を通じて、其所に至尊陛下が在らつしやることは明かなり……それが我国が露国に勝つた所以なりと説かれた、実に道理ある言と信す。」⁵⁰

かれの論は、キリスト教信仰とナショナリズムが重複して、天皇信仰がキリスト教信仰のパターンでとらえられているが故に、特殊なケースであつたようにみえるかも知れない。しかし、そこで説かれた国民的自覚の構造自体は、決して特異なパターンではなく、当時の通俗講談会で説かれた他の国民的自覚論と何ら異なるところはなかつた。

海老名のいう国民的自覚は、国民各自が自己もまた大日本帝国の一角をなすという自覚である。そして、国民であるならば、国家への忠誠は当然持つて然るべき要件とされた。かれはそれを「現代の忠孝」と命名している。それは主従の間にギヴ・アンド・テイクの関係がなく、もっぱら「従」が「主」に対し貢献し、時には自己の生命をも犠牲に供する「忠孝」であり、主従の間にギヴ・アンド・テイクの関係がある封建社会の「忠孝」とは根本的に異なつていた。

「現代の忠は仇討的なものではない、現代に於ける孝は二十四孝のものではない、昔の様な小さい考へを持つて居ては行かぬ、ここに日本大帝国を作らざるべからず、其所に自覚を持たねばならぬ、又一方に於ては古来の徳を以て現代に処して行くことは出来ぬ、君の録を食まざれば君の為に死せずと云ふが如き頑迷なる狭量を棄てて、手飯、手弁当で君の為に尽さねばならぬ、自分を国民の一人として、日本帝国を作つて居るのである、昔は皇国と云つて居つた、是に我日本と云ふ文字を加へねばならぬ、我の國の為に命を捨てて行くは当然である。」⁵¹

通俗講談会で説かれた国民的自覚の要請は、この明治的忠孝を説くことに終始してゐたといつても過言ではない。加藤咄堂もまた、「固有の国民精神は依然として忠と孝に基礎を求め、二十三年の教育勅語にも忠孝の精神を以て徳徳の根底とせられた。」⁵²としてゐるが、そこにおいても「忠孝」はそのまま犠牲的精神に置き換へることが可能であつた。

「日露戦争は如何にして勝ちしか、兵隊の多数、武器の精銳何れも当らず、我輩は是を大和魂の發揮に在りと答ふるを以て最も肯綮に当れるものと信ず、然り我愛國の精神があつたからである、楠公の詠歌に『身の為に君を思へはふた心、君の為に身を思はじ』とある、此犠牲的誠心、君に対して忠となり親に対して孝となる、本日は因らずも五月二十五日、延元元年の今日、草の葉に置く露と消へた、嗚呼忠臣楠氏の誠忠を偲んで現代の國民的精神に、其忠魂が宿つて活き活きして居ることを申し上げる所以である。」⁵⁹⁾

このような犠牲的精神を強調する教化指導者たちの間では、当時の功利主義的風潮を危険視する傾向がきわめて強かつた。たとえば、加藤咄堂は別の通俗講演で次のように述べている。

「現代の日本の道徳は甚た振はない……仮令少し位悪事醜行を働いても金を儲けたものを成功者と云つて謳歌す、試に都人士が路上で交はず挨拶を聞け曰く『此頃は儲かりますか』と、彼等の脳中只だ金銭慾あるのみ、実に慨くべき風潮である。」⁶⁰⁾

國民的自覺の要請は、海老名弾正にいわせれば、外敵に対しての國民的集合的連帯を強固なものにすることが第一義であり、外敵、特に西歐列強に対する精神的防備の必要から生じたものであつたから、このような風潮を見逃すわけにはいかなかつたのである。

しかし、たとえそうだとしても、國民の側にしてみれば、忠孝一本の説き方には常識的判断では解決出来ない数々の疑問があつた。たとえば、次のような新聞への投稿には、忠と孝が対立した場合についての素朴な疑問が投げかけられている。

「記者足下、前文部次官の沢柳さんが書かれた『孝道』という書の中に『ペテロ大帝を父の仇と窺ふ兵士の話』があります、其の兵士の言葉に『皇帝は数年前私の父が此前の叛逆に係したといふ廉で父の首を切り落した、それ故に私は其の命を取つた人を殺して親の仇を報ずるが子たる者の義務と思つて居る』とあります、沢柳さんは此の兵士を孝士だといひます、しかし自分の親が若し叛逆の罪を犯したならば、国の法律で罰せらるるのは当然である、罰した人を親の仇と思ふのは孝子の心掛けではない、此の例話にある頑迷なる兵士、而も近衛の兵士を孝子であると主張する沢柳さんは余程變つた考へを持った御方ではありませんか……」⁶¹⁾

(二) 「家」・「市」・「国家」

ところで、「現代的忠孝」を説く國民的自覺論は、通俗的な家族主義的國家觀を背景としていた。通俗講演会で説かれた家族主義は、思想体系そのものが開陳されたわけではなく、もっぱら家族主義のもつ機能や効用が強調された。たとえば、下田歌子は次のように述べている。

「元來西洋では個人主義が士台に在り、日本では國家主義家族制度であります……日本の人は家族から束縛を受ける、例へば折角外遊の雄志を抱いても成らず、又一人出世する者があると親類縁者迄が便つて来て、蟻の甘きにつく如く、終には水練の達者が溺者のために手取り足取り、悲惨な最後を見る様なこと

があると云って、攻撃する人があるが一利一害は数の免れざる所であり、殊に倒るるなれば共に倒ると云ふ所謂犠牲的精神は人間として尤も美しいことと存じます、けれ共、又一方に於ては若しも逆境に在る場合、其の一人の損の分け前を大勢が負担して窮地から救ひ出すと云ふことは独り家族主義に見るのみであります。⁽⁶²⁾

ここでは日本の家族制度に、個を「擁護」する機能がある反面、「犠牲」を強要する一面があることをも認めているが、しかし、それを美なるものとして世俗的な「利」の判断基準から引き離すところに通俗講演のもつ意味があった。通俗講演会では家族主義を情緒化し、家のもつ連帯感を拡大して「市」や「国家」への帰属意識の涵養に利用しようとしたのであるから、情が強調されるのは当然であった。その点についてはたとえば次のように説かれている。

「一体西洋の中流以下の人は家に対する情が薄い、その他衣服食物等に対しても、情が薄いと云ふ得るのでございます、此の人間社会が文明になる程、情が薄くなると云ふことに付ては深き注意を払はねばなりません。……一体この衣食住を見まするにも亦其の国体風俗が判ります……日本人が着物に対しても尚ほ情を以てすると云ふことは、実に美しくいことでありまして是を閑却する方が間違つて居ると謂はねばなりません。食物に対しても日本人は情が深いと存じます。例へば貧民窟へ参りますと、お釜を借り合ふて朝のお飯をたくと云ふことを聞きました。一方から見ますると、甚だ悲惨のことではありますが、斯くの如くして迄も自宅に於て御飯を焚くに勉める、それが畢竟食物に対する情を熱からしむるのであります。⁽⁶³⁾」

したがって、日本の家庭というのは西欧にはみられない特殊な形態だとされる。

「日本の家庭は即ち、日本なる国の特種⁽⁶⁴⁾の家庭であります。家庭と云ふ言葉は日本にして始めて広義に解せられ、趣味も語義も深々たるを覚ゆるので御座います、これに比すれば西欧のは狭義でありまして、或は極端の語かも知れないが、西洋では上流の富豪を除き、中から以下には、所謂家庭と均しき家庭を認むることが出来ない……西洋は夫婦、親子、兄弟丈けでありまして日本の如く沢山集まつた家族は絶対にありません、随て家と云ふものには重きを置かず、人其者のみ重きを置ひて居ります、⁽⁶⁴⁾

そして、日本人は一つの血族をなし、日本全体で一家をなしているとみなすことが出来るから、集合的な連帯による団結が出来るはずだと説かれる。

「我が日本人もまだ共同団結の力の薄い点は誠に恥づかしきことでもありますけれども、戦争でもある時には勿ちにしてよく団結の実を顕はします、これは血族続きの故で殆んど一家の広がりやうな日本人だからなし易いのでございます。⁽⁶⁵⁾

では、もし家にあつて家族の連帯性が崩れ去る危険が生じた場合にはどうなるか。それについては、第一段階は、お互いに耐え忍ぶという緊張

適応的な態度をとることによって安定性を保つべきだとされた。

「家の紋どころは皆これ祖先の血筋の異同を表はして居るのであります。これを尋ねれば皆源は同じ流れであって、ひとつ血統であります。この一家の者が争ひをするやうでは到底他人を化する訳にはいけません。さてそれならば如何にすればよいかといへば、まづお互に忍耐をすることでありませぬ。互ひ互ひに忍耐をする、そして一寸でも一分でも増した人ほど猶多くの忍耐と謙遜とを勉むべきであります。」⁶⁶⁾

だが、それでもなお安定性が保てない場合には、第二段階として、家庭の中で「従」の立場にある女性の犠牲が求められた。たとえば、女子教育研究のために欧米に学んだ後、東京女高師教授となった下田次郎は次の如く述べている。

「古来日本の婦人が親や子に身を賭して忠孝を勧め、或は出陣の門出に夫を励ます等常には雨をも厭ふ大和撫子が機会に融れて犠牲的精神を發揮し、男子の強き後援者として健気なる行動を為すもの決して尠しとせず、是は其長所として最も誇るべきものである……」

西洋では自分は一人の自分であって、自分さへ宜しければ可なりと云ふ主義である、是も亦取るべきことでない、兎角人間と云ふものは人の為に生きて居るので、対等なしに生きて居るのではない、凡そ世の中のこととは多くは人の為である若し自分の為と云ふ考へがあつたなれば社会は我利我利亡者の寄合ひで仕方がない、日本の婦人が自分のことを忘れ、人の為に尽すと云ふ処が豪いと思ふ。⁶⁷⁾

国民的自覚の要請をする際に用いられた家族主義は、まさにこのような均衡維持のパターンをそのまま用いたものであったといえる。そして、家族主義とは両立しない個人主義的傾向は、繰り返し否定されて行つたのである。

「我々大和民族は何処迄も家族主義を辿つて皇運を無窮に奉助して行かねばなりません、斯の如き国体は所謂個人主義と円満に調和すること難しと申さねばならぬ、然るに近頃我同胞の中にも誤て個人主義を取る人がある、而かも其多くは似て非なる者即ち利己主義者であります。」⁶⁸⁾

ところでこのような家族主義は、何も「国」と「家」との間のアナロジーに使われただけではなかつた。さらにそれは「市」の場合にも適用された。当時の東京がすでにかなり匿名化もすすんで、大衆社会的な徴候がみえ始めていたことに對し、通俗講談会は神経をとがらせていた。それは市民の孤立化がすすんで、統治機構の機能が十分發揮出来なくなることとを恐れたためであつたが、^{インテリゲンチヤ}仮構的な家族主義はそのような機能停止を防ぐためにも有効だと判断されたのである。

「今日の世態人情として一筋の手拭を貰つても御礼を云はぬものなし……一つ地に住んで居ること三年間位にして尚ほ所謂向を三軒両隣の主人公の名前さへ知らぬ者がある、途上遇つても無論知り合ふ訳がない、況んや町が違ひ、区が異なる間に於て特別の關係なきものが全く互に知らぬと云ふことは無理でない……」

余は常に之を東京市民の爲め遺憾として居る、二百万人と云ふと非常なる多人数であるが、東京市は一軒の家と見ることが出来る、この家政を取る処が市役所であつて市全体はその家族である、この親し味があり、而して互に助け合つてこそ、其所に理想的の市政が、胚胎するものと信ず。⁽⁶⁹⁾

このような仮構性は実感をもつて受け容れられない難点があつたが、通俗講談会では、家族のもつ諸機能が次第に都市社会へ奪われつつあることの指摘がなされ、家そのものの無限定的な領域拡大がみられると説くことによつて、その難点を克服しようとした。

「世の中の進むに随つて都会の生活状態が種々変化して来る、即ち内生活の分量が幾分が外に吐み出す傾向がある、之は都会が発達するに随つて益々著しき社会的現象であらうと思ふ……江戸の昔から現代の東京を見ると、全く欧来の大勢に近接して来た、今迄家の中に在つたことが漸々外へ持ち出された、例へば家族の娯楽に付ても一家を挙げて遊樂だ、避暑だ、観劇だと云ふ風に外へ出る、中流以下のものになると休息日には必ず浅草辺へ行つて眼を楽しましめ、胃袋を満たして来なければ満足が出来ないやうである、其他家の仕事も追々減つて外へ吐み出して来た、其結果都会の人は今迄は家の中で大部分暮らして居つたのが、生活の重なることは外でするやうになつた。⁽⁷⁰⁾

「近き将来には我東京市民も半分は自分の家で楽しみ、半分は外で楽しまねばならぬ運命を持つて居る、されば茲に都会そのものを飾ると云ふ必要が生じて来た、何んとなれば、都会は既に楽しみを求むべき家である以上、最も愉快に暮し得るやうに都会をすることは都民の使命であると思ふ……自分の家ばかり飾らずして、都会全体を飾ると言ふ精神を以て協力一致することが肝要である。⁽⁷¹⁾

では一体ここで期待される市民像はいかなるものであつたのか。その点に關していえば、まず第一に、信念レベルで「讓歩」の精神が強調されたところに特色があつたといえる。国民のもつべき信念として説かれた犠牲的精神は、あくまで戦争等の非常時に行動を決定する働きを期待された信念であつた。これに対し、市民としての自覚の中に含まれる讓歩の精神は、それを平常時に移し換えた時の信念とみなされる。それらは常に対比的に説かれるが、本来的には、犠牲的精神は讓歩の精神が極限状況に達した時の別名であり、決して異質のものではなかつた。

「一体我国民性の特徴として、戦争等がある時は、拳國一致我を忘れて君國の爲に尽すが、平和の時は全然人を換へた様である、例へば愛郷心に付て見ても居常区或は町の爲献身的に力を尽す人は殆んど無い、公共心に至つては尚ほ一層酷い、小さいことではあるが、公園の花を折ることを何とも思はぬ……此場合は自分は市民の一人である、市民全体の楽しみを独占することは濟まない」と云ふ処へ思ひを致して出した手を引つ込める様に慣習を着けて行かねばならぬ。⁽⁷²⁾

「逆境の時は命を鴻毛の軽きに比する日本人が順境の時は些細のこと迄譲り合ふことの出来ぬは実に遺憾に堪へぬ……自分以外の多数の人と共に市を作つて居る以上、常に他人の上に思ひを致さねばならぬ、要するに今日の本市に現はれたる一大弊風は自分さへ良ければ人は如何うでも宜いと云ふことである、是は市の發展を阻害する重大なる原因であらうと思ふ、今日の市民の責任として一日も早く改善してお互に譲り合ふと云ふ慣習を作つて明日の市民の爲範を垂れら

れんことを望む。⁽⁷³⁾

そして、このような「譲歩」の精神の育成には一部の新聞論調も同調し、市民意識の形成を家意識の拡大による「譲歩」の精神の育成ということにおきかえて説いたものさえあったのである。

「毎日毎日、市の事はかり、今日もお許しを願って書く……市を成すに、何が、一番大切の心得かと言へば、市民相互の譲り合である、ここに譲り合といふのは、何も為ないと謂ふことでは無い、議論にも、意見にも、目角を立てないで、善く譲り善く忍ぶことが大切だ、況や市に於ておや、互に忍ばねばならぬ、忍んで譲らねばならぬ、市は、要するに大なる家で、吾等の家を大きくしたものである、即ち、総ての標準は家にある、家を手本として考へれば、善く解る。⁽⁷⁴⁾」

また、第二には、東京市民は何事にも中位を行く、きわめて平凡な中間的小市民となることが期待されていた。

「子供に高能と低能のものがあると言ったが、親として必ずしも穎才の児童を持った方が幸福とは云へない、要するに中位の頭の子を持った者が一番宜しいと思ふ。……アメリカのワシントンは最初に大統領となった世界的俊傑である、然るに彼を生んだ漁師村の者等は、この土地から一人のワシントンを出せば宜しい、若し二人ありとすれば一人は鷹の取手になるであらうと云つて居る、蓋し是は天才の人は多くいらないと云ふことである、兎角癡い人、飛び抜けて出来る人は他を軽んずる氣味があつて平和を破り易い、されば天才は国の宝ではあるが實力ではない。⁽⁷⁵⁾」

東京市民は何かにつけて「日本の首府として範を全国に示さねばならないのであつた⁽⁷⁶⁾」が、ここにおいてもそれは例外ではなく、中間的小市民形成の模範を示す必要にせまられていたのであつた。

最後に、以上のところをまとめれば、国民的自覚の要請は第六図(一)式の如くに、また、市民的自覚の要請は第六図(二)式の如くに表わすことが出来る。ただし、ここで $\sim V_1$ は個人の世俗的な「利」に対する志向性を否定する場合であり、 B_s は「犠牲的精神をもつこと」、 B_o は「譲歩の精神をもつこと」、さらに S_f は「家族の連帯感をもつこと」、 S_n は「国民としての連帯感をもつこと」、 S_o は「市民としての連帯感をもつこと」である。それはまさに個人的な利益をかえりみず、ひたすら譲歩の精神や犠牲的精神をもつことを心掛け、市又は国のレベルまで拡大された家族的連帯感で情緒的側面をおぎなうしくみであつた。そして、その際のかなめともいへべき家族の連帯感、人間関係の受容 \parallel 被容に価値をおく情緒的な態度と、忍耐といった緊張適応的な態度および犠牲的精神を前提としていた。(第六図(三)式——ここでも V_{hr} は「受容性の高さに対する価値志向をもつこと」、 V_{hr}^{-1} は被容性へのそれ、 A_{hr} は「他者を受け容れようとする態度をもつこと」、

第 6 図

- (1) $\sim V_1 \cdot B_s \cdot (S_f \supset S_n)$
- (2) $\sim V_1 \cdot B_o \cdot (S_f \supset S_o)$
- (3) $(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot (A_a \vee B_s) \supset S_f$

に、日常的な処世訓に家族的な連帯感を媒介させて国民的連帯感や市民的連帯感を加えたものだったのである。その際の前提となるべき処世訓を、通俗講演に表われた処世訓や潜在的な可能として析出されたパターンの中にさぐれば、まさに「状況埋没型」の処世訓——それは潜在的な可能性として析出されたパターンであった——がそれにあたった。人々がすべて状況に埋没することを期待し、しかも埋没すべき状況を「市」又は「国」へ限定したのが通俗講談会の国民的自覚論だったといえる。いま、状況埋没型と国民的自覚論の構造との関係を追えば、第七図(4)式の様如く、第一に家族の連帯感「状況埋没型」に犠牲的精神および他者を受容することに価値をおく受容Ⅱ被容の態度が加わったものを前提としており、第二にこのような「状況埋没型」と家族の連帯感の関係を前提として国民的連帯感、市民的連帯感が成り立っていたのであった。

第 7 図

- | | | |
|----------|--|-------------|
| (1) | $\sim V_1 \cdot B_s \cdot (S_f \supset S_n)$ | pr 第 6 図より |
| (2) | $\sim V_1 \cdot B_c \cdot (S_f \supset S_e)$ | " " |
| (3) | $(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot (A_a \vee B_s)$
$\supset S_f$ | " " |
| 1. 2. | (4) $\sim V_1 \cdot B_s \cdot (S_f \supset S_n) \cdot \sim V_1 \cdot B_c \cdot (S_f \supset S_e)$ | (1), (2)より |
| 1. 2. | (5) $\sim V_1 \cdot B_c \cdot B_s$ | (4)より |
| 3. | (6) $[(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot A_a]$
$\vee [(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot B_s] \supset S_f$ | (3)より |
| 3. | (7) $(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot A_a \supset S_f$ | (6)より |
| 1. | (8) $S_f \supset S_n$ | (1)より |
| 2. | (9) $S_f \supset S_e$ | (2)より |
| 1. 2. | (10) $S_f \supset S_n \cdot S_e$ | (8), (9)より |
| 1. 2. 3. | (11) $(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot A_a \supset S_f$
$\supset S_n \cdot S_e$ | (7), (10)より |
| 1. 2. 3. | (12) $[(V_{hr} \cdot V_{hr}^{-1}) \cdot (A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1}) \cdot A_a]$
$\cdot (\sim V_1 \cdot B_c \cdot B_s) \supset S_f \supset S_n \cdot S_e$
$\equiv (\sim V_1 \cdot V_{hr}^{-1} \cdot B_c \cdot A_a) \cdot B_s \cdot (V_{hr} \cdot A_{hr} \cdot A_{hr}^{-1})$
(状況埋没型)
$\supset S_f \supset S_n \cdot S_e$ | (5), (11)より |

- 註 (1) (5)式は(4)式の一部を落し、 $\sim V_1$ を1つにまとめたもの ($p \cdot p \equiv p$)
 (2) (6)式は $p \cdot (q \vee r) \equiv p \cdot q \vee p \cdot r$ を用いて展開したもの
 (3) (7)式は $(p \vee q \supset r) \supset (p \supset r)$ を用いて導出したもの
 (4) (10)式は $[(p \supset q) \cdot (p \supset r)] \supset (p \supset q \cdot r)$ を用いて導出したもの
 (5) (11)式は $[(p \supset q) \cdot (q \supset r)] \supset (p \supset q \supset r)$ を用いて導出したもの
 (6) (12)式は $(p \supset q) \supset (p \cdot r \supset q)$ を用いて導出したもの

A_{hr}^{-1} は逆に「受容されようとする態度をもつこと」、 A_a は「緊張適応的態度をもつこと」を表わす。
 通俗講談会といった具体的な教化場面にまで降りたところの国民的自覚の要請は、以上のようにならわすことが出来るが、それは抽象的な思想体系に引き寄せて説かれたのではなく、むしろ、日常生活レベルの処世訓の側に引き寄せて説かれた。それはあらかじめ述べておいたよう

おわりに

東京市教育会主催「通俗講談会」関係の分析は、一応以上をもって終っておきたい。論じ残したことや、通俗講談会の背景あるいは思想的系譜——たとえば、明治末Ⅱ大正初期の東京における教化活動の実態、報徳教の系譜等々——について言及出来なかつたことなど、数々の問題が残っているが、それらについては、いずれ別の機会に改めてとりあげたいと思う。最後に、故人となられた大阪教育大学の宇佐川満先生や同僚の教育社会学・門脇厚司氏等から、貴重な助言をいただいたことに謝意を表しておきたい。

註

- (1) 足立栗園「大正青年と修養」大五、四三〇～四三三頁。
- (2) 田中太郎「無くてはならぬ人となれ」(明治四五年五月三〇日、下谷区万年小学校での講演)「都市教育」第九四号、明治四五年七月、八頁。
- (3) 都新聞、大正三年二月一三日号、「読者と記者」欄。
- (4) 「解放」特大号「明治文化の研究」大正一〇年一〇月、一五九頁。
- (5) 尾崎行雄「本市教育の病源は何所に在るか」「都市教育」第一〇一号、大正二年二月号、二頁。
- (6) 源了円「義理と人情」昭四四、九一頁。
- (7) 田中太郎、前掲講演、九頁。
- (8) 同、九頁。
- (9) 推譲については、いずれ別の機会に「報徳教と明治期教化の連続性」を論じ、その中でとりあげたいと考えている。
- (10) 江原素六「忿怒と柔和の關係」(大正元年九月二日、芝区聖坂小学校での講演)「都市教育」第九八号、大正元年一月、三三三頁。
- (11) 江原素六「柔和の人の性行」(大正元年九月二六日、浅草区千束小学校での講演)「都市教育」第九九号、大正元年二月、二九頁。
- (12) 同、三〇頁。
- (13) 同、三〇頁。

- (14) 田中太郎「世渡りの術」(明治四五年五月一二日、深川区靈岸小学校での講演)「都市教育」第九五号、大正元年八月、三〇頁。
- (15) 同、三〇頁。
- (16) 同、三〇頁。
- (17) 早川与吉(貞水)「教育講談」第二輯、大八、「木村長門守」一一二頁。
- (18) 江原素六、前掲「柔和の人の性行」二九頁。
- (19) 江原素六、前掲「忿怒と柔和の關係」三三三頁。
- (20) 同、三四頁。
- (21) 増田義一「成敗の根源」(大正二年六月二八日、四谷区四谷第二小学校での講演)「都市教育」第一〇七号、大正二年八月、二四頁。
- (22) 同、二五頁。
- (23) 同、二七頁。
- (24) 「東京市教育会雑誌」第七八号、明治四四年四月、六〇頁。
- (25) 中島徳蔵「現代の急務(続)」(明治四二年五月二日麹町区上六小学校での講演)、「東京市教育会雑誌」第六〇号、明治四二年九月、二頁。
- (26) 同、四頁。
- (27) 江原素六「奢侈と婦人の關係」(明治四五年六月一九日、四谷区四谷第一小学校での講演)「都市教育」第九四号、明治四五年七月、四頁。
- (28) 同、四～五頁。
- (29) 同、六頁。

- (30) 鱧平亮「庶民の生活と町の歴史」(「続ボールペン」昭三〇、所収)、二三頁。
- (31) 「女学世界」第八卷第二号定期増刊「部会生活」(博文館、明治四二年一月、五一頁)。
- (32) 同、五五頁。
- (33) 同、五五頁。
- (34) 同、五六頁。
- (35) 同、五七頁。
- (36) 安井哲子「からっぽの生活と実のある生活」(明治四四年九月二四日、本郷区誠之小学校での講演)、「都市教育」第八五号、明治四四年一〇月、二六頁。
- (37) 同、二八〜二九頁。
- (38) 中島徳蔵「現代の急務」(明治四二年五月二三日、麴区上六小学校での講演)、「東京市教育会雑誌」第五九号、明治四二年八月、一頁。
- (39) 秋保安治「明治の御代と工業」(明治四四年六月二六日、神田区芳林小学校での講演)、「都市教育」第八二号、明治四四年七月、四〇頁。
- (40) 同、四〇〜四一頁。
- (41) 同、四一頁。
- (42) 藤岡真一郎「日常生活上の消費経済」(大正二年二月八日、小石川区林町小学校での講演)、「都市教育」第一〇二号、大正二年三月、二五〜二七頁。
- (43) 山本実彦(東京市会議員)「家庭における英独人」(大正元年十一月九日、本所区菊川小学校での講演)、「都市教育」第九九号、大正元年二月、三五頁。
- (44) 生江孝之「白蠶の精神」(明治四四年七月二日、四谷区飯橋小学校での講演)、「都市教育」第八三号、明治四四年八月、三四頁。
- (45) 榊原編輯所編「戊申詔勅画談」明治四二年一月(同年三月三版による)一六〜二七頁。
- (46) 江原素六、前掲「奢侈と婦人の関係」四頁。

東京市教育会主催「通俗講談会」の精神構造

- (47) 江原素六「物質に対する義務」(明治四五年七月一五日、小石川区黒田小学校での講演)、「都市教育」第九六号、大正元年九月、二九頁。
- (48) 藤岡真一郎、前掲講演、二五〜二六頁。
- (49) 同、二六〜二七頁。
- (50) 同、二八頁。
- (51) 早川与吉(貞水)「教育講談」第一輯、大八、「馬のわらじ」を参照。
- (52) 同「中吉の忠義」を参照。
- (53) 小林篤里「明治文明史」大四(大五、第四版による)、一一七六頁。
- (54) 水島爾保布「新東京繁昌記」大二三、四〇〜四一頁。
- (55) 海老名弾正「国民の自覚」(明治四四年五月二七日、四谷区四谷第二小学校での講演)、「都市教育」第八二号、明治四四年七月、七頁。
- (56) 同、七頁。
- (57) 同、八頁。
- (58) 加藤咄堂「国民の精神的基礎」(明治四五年五月二五日、麻布区麻中高小での講演)、「都市教育」第九三号、明治四五年六月、七頁。
- (59) 同、七頁。
- (60) 加藤咄堂「新武士道」(明治四五年六月一五日、本所区牛島小学校での講演)、「都市教育」第九五号、大正元年八月、二九頁。
- (61) 都新聞、明治四四年三月二六日号「読者と記者」欄。
- (62) 下田歌子「婦人と家庭」(明治四四年一〇月八日、赤坂区青山小学校での講演)、「都市教育」第八六号、明治四四年一月、八頁。
- (63) 同、五〜六頁。
- (64) 同、五頁。
- (65) 下田歌子「現代婦人の心得」(明治四三年一〇月二日、麻布区飯倉小学校での講演)、「東京市教育会雑誌」第七五号、明治四三年二月、二四頁。
- (66) 同、二四頁。
- (67) 下田次郎「婦人の自覚」(明治四五年一月二七日、深川区中村高女での講演)、「都市教育」第九二号、明治四五年五月、三二〜三三頁。
- (68) 下田歌子、前掲「婦人と家庭」八頁。

- (69) 田川大吉郎(衆議院議員、東京市助役)「苦心未だ足らず」(大正元年一月二十六日、下谷区谷中小学校での講演)、「都市教育」第九九号、大正元年一月、六頁。
- (70) 湯原元一(東京音楽学校校長)「都市の修飾」(大正二年七月、二日神田区淡路小学校での講演)、「都市教育」第一〇七号、大正二年八月、一四頁。
- (71) 同、一五〇一六頁。
- (72) 大橋重省(東京市調度課長)「明日の市民」(明治四四年一月七日、深川区靈岸小学校での講演ほか一回)、「都市教育」第九一号、明治四五年四月、二五頁。
- (73) 同、二五〇二七頁。
- (74) 都新聞、大正三年一〇月一日号。
- (75) 田川大吉郎、前掲講演、五〇六頁。
- (76) 大橋重省、前掲講演、二六頁。