

れば、その「ノルム」に則るは正しいことで、それに循はざることは誤れることである。然るに此場合に於いては選擇の自由を有する意志の存在を必要條件とする者なれば、従つて文典や、法律學や、美學や、論理學等の有する「ノルマチーヴ」の性質は、畢竟は皆倫理學が有する「ノルマチーヴ」の性質を所依とするものであると見る見方である。

第三の「ノルム」の意義は、第二の意義に近いけれども、ただ必ずしも自由選擇の力ある意志でふ者の存在を豫想せず、美學、論理學、倫理學等の提示する法則を「ノルムゲゼツ」なりとするものである。此場合には専ら「ノルム」を、標準の義に解すべきもので、美學の「ノルム」は美醜の標準、論理學の「ノルム」は眞偽の標準、倫理學の「ノルム」は善惡の標準といふ時の意義である。

余は「ノルム」には少くとも以上の三義ありと思ふ。然るに大塚博士は、此「ノルム」なる語については、たゞたつた一様の解釋を與へられて居るやうである。それは「ノルム」といへば、たゞ余が所謂第二か第三かの孰れかに解釋して、第一及び残りの者をば擧げて居られない様である。尤も博士がスペンサーやスチーヴンを代

表者として第二に擧げられた「ノルム」の義は、余が第一に擧げたる者と近似して居るやうにも思はれるけれども、ハツキリしない。併し、規範といふことも、自然法則といふ者も異りはないとする」といはれたり、「若し規範といふことが自然法と同じであるといふ假定が正しければ云々」といはれたりする點より見れば、甚だプロバブリーに異つて居るらしい。即ちヤハリ博士は其場合に於いても、規範を法といふ義に採られて居りはしないか。併し此點に關しては後段に猶陳述せんと欲することがある。

### 三

さて以上のやうに「ノルム」といふ義を分別して、さやうな意味で規範學を立てゝ居る人があるかといへば、之れ有り。第一はバウルゼン教授である。教授は明瞭に「ノルムヴッセンシャフト」なる語を用ゐず、倫理學を表示するのに *Praktische Disziplin, Technologie, Kunstlehre* なる語を以てして居る (*System der Ethik, 4te Aufl.*)。然れども、攻究法や、自然法と論理法などを述ぶる所に至りては *Abnormität, normal* といふ



語を用ゐて居て、規範學といふ思想を持つて居る。さてそのパウルゼン教授の意味は、如何なる者であるかといへば、生理學や、解剖學が規範學なりといふ程の意味に於いていふに過ぎないのである。

教授は倫理學中の徳論、義務論の部分は、全く經驗的攻究法で説明出来る。それは道德といふ者は人類の永き發展中に於ける事實であるから、その事實にかけて徳や、義務やを説明し得ること、恰も衛生學で或る事は健康を助け、或る事は健康を害するといふことを説明し得ると同様であると説いて居る。これ丈けは明瞭である。然るに教授は至善を論ずる時には事情甚だ異つて居る。それは行爲の目的を定むるは全く自由な意志なのであるから、すべての人をして承認し、服従せしめ得るやうな至善を立つことは出来ぬと謂つて居る。(ちよつと序ながら謂つて置く。余は教授の此意見に對しては、略同様の感を持つて居る。これよりして倫理研究の性質にも多くの光を與へ得る者と信じて居る。併し是は今の論題の旨趣でないから、他日此事に關して批判を仰ぐの機あらうと信ずる)。

然らば全く至善を立することが出来ぬかといへば教授は必ずしもさうでないといつて居る。それは博物學的研究、又は生物學的研究は、其可能を保證しつゝある。此等の研究は、一の種の動作は、略々同一の欲望より起るやうに、人間の意志も亦同一なる根本的方向を有つて居るから、是よりして *Lebensziel* を定むることが出来ることを教へて居ると、パウルゼン氏はいつて居る。氏は斯の如き意味で至善即ち善惡の標準を論じて居る。かくの如くであるから教授の「ノルム」と謂はれて居るのは畢竟畸形に對する正形、變態に對する常態といふ位の意味で、法といふよりは、<sup>ツウスタン</sup>態といふが至當であらう。此れ程の意味に於いてならば、殆んど自然科学といふと異りがないので、パウルゼン教授の思想は正確であつて、其攻究法に非難すべき點はないと思ふ。

此の如く考察し來れば、教授の研究の仕方は、むしろスペンサーや、スチーヴン氏等のそれに、甚だ近似して居るのである。否殆んど同一といつてもよいかも知れない。(無論その究竟の歸結には兩者の間に著しき相違がある。)元來倫理學者がスペンサーや、スチーヴン氏等の倫理學に、進化論的倫理學、或は生物學的倫理學の名稱を附するは、その攻究法に對していへる者でないか。以て其近似して居る處



を見るべしである。

今「サイエンス、オブ、エシックス」や「デタ、オブ、エシックス」より、一々その場所を指摘して云ふまでもないが、彼等は皆倫理學を自然科学のやうに取扱つて居る。殊に「サイエンス、オブ、エシックス」は明確に自己の立場を主張して居る。然るに時として彼等は「アイデアール」なる語を用ゐるから、彼等も矢張り、「慥かに規範學といふ觀念を以て居るらしい」など、いふ誤解を惹起することがある。併し彼等の「アイデアール」といふは、倫理學上普通に解せられて居る理想即ち「ヴォルレン」の對象となるべき者てふ意味に於いては、なく、事實上、即ちむしろ認識の上の意味である。例へばニュートンの運動の第一法則は「アイデアール、ロー」である。運動の拋物線の法則は「アイデアール、ロー」である。彼等は此れ程の意味に於いて「アイデアール」てふ語を用ゐて居るに過ぎないことは、「デタ、オブ、エシックス」の「相對的及絶對的倫理學」の章に明かであると思ふ。

故に規範學の問題を論ずるに當りて、此スベンサーやスチーヴン氏等の思想を資料に取るのは寧ろ、蛇足或は *überflüssig* ではあるまいか。若し又之をしも採ると

せば、之をパウルゼン教授の思想と同一の類に入れるのは至當ではあるまいか。大塚博士が此兩者を異類に彙けられたるは果して如何なる見方であらうか。

#### 四

第二の見解はヴント教授の採らるゝ所で、餘程嚴密なる者である。殊に倫理學のみが、最も原本的の規範學で、論理學や、美學や、法律學や、又は文典などの規範的性質は、畢竟は倫理學の規範的性質に因縁する者であるなど、いふ所は、餘程獨特の見解のやうに思はれる。斯やうな規範的性質の倫理學は如何やうに研究するかといへば、教授は思索的方法 (*Spekulative Methode*) と、經驗的方法によつて立つるのであると謂つて居る。

思索的方法といふは、自己の道德意識に愬へて沈思、冥想する方法で、經驗的方法は更に分れて主觀的と客觀的となる。主觀的方法とは、内省によりて有意的動作の心的過程を観察し、考察すること、客觀的方法とは社會及び歴史に現はれたる處の道德現象を討究することである。



此兩方法は、古代倫理學、即ちプラトーンやアリストテレスの倫理學には併用されてあつた。然るに近代倫理學に於いては、彼等は全く直に手を離して、思索的方法は純粹に思索的で、全く經驗の分子を容れずして倫理の研究をなし遂げんとし、經驗的方法は純粹の經驗的事實より、之を爲さんとして居る。然れどもこれ孰れも偏見である。倫理的規範といふものは決して事實を離れて之れ有るものではない。故に經驗を離れて、只先天的に倫理の「ノルム」を研究せんなどは不可能である。即ち内容を容れずしては、形式の研究は出来るものではない。これ確かに思索的方法の短處と見るべきである。然らば經驗的方法は如何といふに、これも亦其自身にて充分なる方法でない。何となれば如何に觀察し、分析するも其歸結は只だかくあるといふ丈で、かくあるべきの道德の原理を立つことは出来ぬ。此道德の原理なる者は一の「ポステュラート」の性質を帶ぶる者であつて、是は唯々思索の方法によりてのみ得らるべきである。斯の如く、此の思索的と經驗的との兩方法によりて、始めて充分なる倫理研究を爲し遂ぐる事が出来る。是がグント教授の意見である(Ethik, 2te Aufl.)。

此意味に於いて倫理學を規範學なりとして打ち立てんには、その學なる者は嚴密の意義に於ける科學なりや、物理學、化學等が科學なりといふ意味に於いて、生理學、生物學が科學なりといふ意味に於いて科學なりや、固より疑ふべきである。無論それらよりも廣い意味に於いての學なのであらう。此點は大塚博士の説かれたると同感である。併し倫理研究は必ずしも嚴密の意味の科學といふのみに於いて、之を爲し遂げねばならぬ者とは思はぬ。無論嚴密の意義の科學的研究も大に必要ならむも、そのみが倫理研究であると思はれぬ。

兎に角グント教授の意見は斯くの如きものであるから、之をパウルゼン教授の意見に比すれば、甚だ判然たる差異があつて、之を同一意見なりと見ることは出来ぬ。其證據はパウルゼン教授は學問の研究方法に合理的方法と經驗的方法とがある、數學的知識は前者の代表者で、物理學や化學の知識は後者の代表である、倫理學の知識は、前者よりも、寧ろ後者に類似して居るといはれて居る。教授は猶進んで、合理的研究法を主張する論者に反對して、倫理學は必ずしも先天的の性質を帶ばしむる必要がない、全く經驗的に研究することが出来るといはれて居る處など



は、ザント教授の思索、経験兩法併用の意見に對して、甚だ明白なる對照ではあるまいか。然るに大塚博士は此兩教授の意見をば、全く同一様の者と見たるにやあらむ、共に博士が分類の第一類に彙けられて居る。余は斯程明瞭に異なる意見を、同一類中に入るゝことの穩當なりや否やを疑ふの情に堪へない。實に此小論文をものせる本意は、多くは此邊のことをいひたいからである。

## 五

第三の意味は、むしろ普通に解せらるゝものなるべし。併し此普通に解せらるる「ノルム」を取扱ふに色々の種類があるやうに思はる。一は哲學的に研究するといふので、晩近に於いて著しきはグリーン氏の方法であらう。二は科學的に研究するといふので、是も大別すれば二類に分け得ると思ふ。(a)は「ノルム」といふ者は現當の事實でない、只科學的研究で打ち立つるのであるといふ意見で、中島教授の意見はそれらしい。(b)は「ノルム」を「イムマーネント」に存在する現當の事實と見、その「ノルム」を「エックスプロシットリ」に闡明するのであると見る方であ

る。ヂュー教授が倫理學は人の爲すべきことを「プレスクライブ」するのでなく、行爲をして價值あらしむる所以を「デテクト」するのであるといはれて居るのはそれであらう。無論此時には必ずある一の假定を有つて居る。そは Uniformity of Norm である。(ミユイアヘッド氏も色々のことを述べたてゝ居るけれども、畢竟は倫理學の職分を、ヂュー教授のやうに見て居ると思はれる。故に初卷に述べ立てたる倫理學の性質と、氏自身の倫理學とは異つて居るやうに思はれる。)大塚博士の第四類は、右(a)、(b)のうち孰れを指されたる者であらうか、兩者に對して同一様の見解を下すことは出来まいと思ふ。

然るに此第三の意義に關する充分の説明をなすには、倫理研究その者に對する余の意見を告白するの必要があるのであるが、今はそれをするのが目的でなく、只「ノルム」てふ意義を闡明して、博士の論文中の事實上の錯誤であるまいかと思はるゝ節を擧げるのが、目的なのであるから、茲に筆を擱かうと思ふ。



## 七 價 値

「價值」といふことが、吾人の精神生活に於いて重要な用務を爲しつつあることは事實である。吾人の經濟も、認識も、價值概念を離れて成立することが出來ず、又文藝も、道德も、宗教も、價值概念を得て始めて可能なるものである。「價值」又は「評價作用」は、吾人の精神生活の核であり、其の元締めである。然れば、若し價值概念を其のあらゆる方面から、其の十分の深さにまで徹底的に考察すれば、人生の何たるかも自ら闡明せらるる譯である。哲學は價值の學であるといふ思想(ギンデルバンド)や、人生觀の問題は價值の問題であるといふ思想(アロイス・ス・リール)は、是に基いて立てられたものである。



吾人の精神生活にそれ程重要な価値とは如何なるものか、その本質は如何なるものか。之に就いて聊か論究して見たい。

「価値」といふ概念を分析すると、「認識」の場合に於けると同じ様に、評價する主體と、評價せらるゝ客體との二つの概念が生れて來る。即ち、評價する主體がなければ価値といふ事實は現はれて來ず、又評價せらるゝ客體が缺けても、価値といふ概念は成り立たぬ。恰も「認識」に、認識する主體と、認識せらるゝ客體とがなくてはならぬと同じことである。事實が是であるから、価値の本質の説明も、亦、認識のそれと並行して居る處がある。最も簡單で、最も常識的なる認識の説明は、謂ふまでもなく、朴素的實在論である。吾人が観る通りの世界が如實に外界に存在して、それが心といふ鏡の面に映じた映象が認識であるといふ説である。価値の最も單純で、又最も常識的なる説明は、価値は評價せらるゝ客體に如實に存在するもので、それが吾人の精神界に入つて來て価値となるのであるといふ説である。朴素

的實在論の、認識の本質を説明するものとして、不十分な、不完全な説であるやうに、価値の右の説明も亦不十分不完全なるものである。それは、若し価値は客體に即して如實に存在するものならば、同一の客體は、常に同一の価値を有すべき譯である。然るに事實は決してそうでない、同一の客體でも、人を代へ時を異にすると、種々に評價せられて、随つて其處に種々なる価値が現はれるのである。假りに右の如き価値の説明を客觀説と名づければ、其の客觀説の謬見であることは多く論ずるまでもない。

素朴的實在論について、それに反對して考へらるゝ認識の説明は、主觀的觀念論である。吾人が観る通りの世界が、吾を離れて如實に存在すると観るのは迷ひである。吾の感覺、吾の知覺、及び吾の思考を外にして何があるか。然れば認識とは、客觀から來たものでなく、吾の唯一心が造つた所のものに過ぎぬといふ説である。価値の説明にも、亦、それに類似せるのがある。価値は全く評價する主體に屬して居るものである。評價する主體の需用が満足せしめられた時には、価値ありといひ、之に反して、その需用が満足せしめられない時には、価値なしといふので客體の



性質の如きは、此の際の評価に何等の關係をも有たぬのであるといふ説である。前のを客觀説と名づけたに對して之をば主觀説と命じよう。此の主觀説も亦、謬見であることは主觀的觀念論の認識の説明として謬見であると同じことである。吾人の需用は如何んなものでも満されるものではない。渴を醫するに醬油を以てすることが出來ず、饑を凌ぐに砂を以てすることは出來ぬ。或る特殊の需用は常に或る特殊の客體に依りてのみ満足せしめらるゝものである。然れば或る特殊の客體を考察の中に入れずして、或る特殊の需用の満足といふことは出來ぬ。果して然らば、或る客體の特性を無視して、價値てふ概念を成り立たしめることは出來ない。それ故、主觀説は謬見である。

## 三

然らば價値は如何なるものか。カントは認識論に於いて、其特殊なる批判的方法によりて、先天觀念論を立て、以て氏以前の認識論上の二大潮流たる經驗論と唯理論とを調和統一したのである。其の説に依れば、認識の材料は客觀界より來

り、認識の形式は主觀界に固有して居る。此の兩者相合して認識は形成せられる。併しながら認識の材料なるものは、素朴的實在論の信じてゐるやうに、吾を離れて如實に存在するのではなく、唯認識の形式中に入り來る限りに於いて材料となるのである。随つて吾人の周圍に觀る自然は認識形式の中に入り來れる限りに於いての自然であつて、如實の自然が吾を離れて存在してゐるのではない。認識の形式中に入り來らざる所のものは、吾人はその如何なるものたるかを知らぬ所の物如である。是がカントの認識の説明の要諦である。

價値の説明に於ける客觀説と主觀説との調和統一も、認識論に於けるカントの右の方法と論述とを用ゐざるを得ぬ。價値の材料になるものは客觀の世界にあり、其形式は主觀に固有して居る。此の客觀の材料と主觀の形式と相接觸融合して、そこに價値が現はれ來るものである。再言すれば價値とは客觀の材料と主觀の形式との關係であるといふべきである。價値の斯の如き説明は、價値概念を多く研究する所の經濟學者、哲學者等の多く一致する所で（シユモラー、ハンス・コルネリウス等）而も是は可なりに以前から考察せられた説で、ベネケなども此の見解を







の斷定が成り立つたものと観ることが出来る。而して其の斷定は只の知覺斷定や、經驗斷定やと其の性を異にして居るもので、此等に對して之を價值斷定ヴェルトツルツァイルと謂ひ、而して其の場合に於ける快不快の感情は、之を價值感情ヴェルトツグフェユルと名づける。此の價值感情の中に即して存在する所の價值斷定から「價值」といふものが生れ來るのであるから、主觀の中にありといはるゝ所の價值の形式の第一は感情であると謂ふことが出来る。感情が價值の主觀的形式であるといふ結論は、今迄の處多くの學者の一致する所である(リップス、ヘフディング、エーレンフェルス、シュッペ等)。しかし、此の客觀物に對する、快若しくは不快の色彩を帯びたる吾人の態度、又は反應は、換言すれば、價值斷定は、其の本質上主觀的のものたるを免れぬ。何故に然る事になるであらうか。是は、客觀物に對して、吾人が快若しくは不快の色彩を帯びたる態度を示すに至る心理を了解すれば自然に理解せられるのである。ある客觀物が吾人の其の時の氣分、又は一般に吾人の心の傾向に一致するか、若しくは其の時の需用を満たすに恰好なる性質を以て吾人の精神に要求する時には、吾人は自然に其の客觀物に對して快の色彩を帯びたる態度を取り、之に反してその客觀物が其の時

の氣分、一般の傾向に一致せざるか、又は其の需用を満たすに不適當なる性質を有する時には、不快の色彩を以て其の客觀物に反應するのである。其れ故に、客觀物は同一の客觀物であつても、主觀の氣分の心性傾向、需用の如何によりて、其の色彩を異にすることも出来る筈である。即ち、價值斷定を異にすることも出来る筈である。是の如きが客觀物に對して反應する所の吾人の快不快の心理であるから、只の價值感情の中に即して見ゆる所の價值は、相對的のもので、又、主觀的のものであることも實に必然の結果と謂はざるを得ぬ。

此の相對的な主觀的價值が一轉して客觀的妥當性を有する價值、即ち「對象の價值」となるには、又、更に他の主觀的形式を要する。之について、客觀物が其の承認を要求する通りに承認した所の評價作用ヴェルツルツはさながらに「對象の價值」であるといふ説がある。經濟學上の所謂有用説クワリフヒカイトネオリなどは此の類である。しかし、是は認識論上の常識的一致論と同じく、極めて無意義の見解である。常識では、認識の對象たる客觀物と一致したる主觀の寫象を、正しい認識といふのであるが、吾人の精神は一步も吾人の寫象を超越することが出来ぬ。吾人は毫も寫象も離れたる外物なるも



のを知ることが出来ぬ。之を知ることが出来ないで、一致不一致をいふことが出来ぬ。是が常識的一致説の謬見たる點であるが、右の有用説も亦、それと同様の謬を有つて居る。客観物の有する所のものは、有用又は無用となるべき性質だけであつて、その性質が有用になつたり、無用になつたりするのは、主観の態度と相待つて生じて来る所の結果である。その主観の態度を離れて有用も無用も謂ふことが出来ぬ。それでその有用の性質をさながらに承認した價値は客観的妥當性を有する價値であるといふ説は誤つて居る。

或は評價作用の必然性を以て説明せんとするものがある。(アイヌラー)。その説は斯うである。吾人に對して或る一定の意義を有する所の客観物に對し、如何なる意思も、之と關係する限り、承認せざるを得ざる所の價値が、それであるといふ説である。これは認識論上に於いて、思考の必然性を以て認識を説明する所のヘーゲル一派の説と同様である。而して後者の正當の見解でないやうに、前者も亦正當の見解と見ることが出来ぬ。意思がある客観物に對してその有用を承認せざるを得ずといふ、その不可不は何より來れる強迫であるか。客観物は唯、其の特

質を以て承認せ

するに過ぎず、何等強迫の力を有たぬ。されば

其の不可不の強

三觀的のものであつて、客観的に妥當なりといふ證據がない。

## 五

斯の如く、相對的で主観的な價値が、客観的に妥當なる價値、即ち、「對象の價値」になる轉換の説明は容易でない。カントは認識論上に於いて普遍的妥當性と必然性とを有する先天範疇の説から、認識の客観性を説いたのであるが、評價作用を爲す所の精神活動に、是と類似せるものがあるか否か、此の問題は萬人に普遍なる基<sup>グ</sup>本<sup>ン</sup>的<sup>テ</sup>意思、又は基本的需用といふものがあるか否かといふ問題になるのである。何となれば、若し基本的意思があれば、それに相應する所の基本的價値といふものがあるといふことが出来、又、基本的價値あれば、それから客観的に妥當なる價値の<sup>ラ</sup>序<sup>ル</sup>列<sup>エ</sup>も出来るのであるが故である。

此の點に於いて哲學説は、その大綱上、二大學派に別れるのである。一は自然的



世界觀で、他は唯心論的世界觀である。自然的世界觀は實在其のものを物質に認め、世界の現象は、その物質の變動であると觀するが故に、人間をも其の方面から觀察するのである。此の見地からすると、人間の基本的意思は、生命の存續、發展を欲する所の意思であると見て來る。斯くて經濟上の價值も、文藝上の價值も、道德上の價值も、皆その見地から説明して、而して一定の價值の序列を作るのである。(スペンサー)。之に反して唯心論的世界觀は、實在の本質を心なりと觀じ、しかして心の本質は有極性フイナリテイトのものと論究し、そこに世界の目的を尋ね、それよりして一切の價值を決定し、價值の序列を作るのである。(ミュンスタールヒ、ギンデルバンド等)。以上の兩説は、古代から近代にまで亘つて對立して居つた處の説で、今容易に其の眞否を決定することが出來ぬのであるが、實在の本質は何であるにせよ、人間の生活は認識界に於けるにせよ、評價界に於けるにせよ、總て最後の統一まで進まんとして居るのである。人生は統一への努力である。個人の意識は始めから個人的でなく、超個人的のものである。此の事は群集生活を爲して居る自然民族より人格的生活を爲して居ると謂はるる所の文明民族に至るまでに通じて愉らざる事

實である。故に認識に於いても評價作用に於いても、純個人的といふことはあり得ざる事で個人的と思はれることが直に超個人的である。そこで「物の價值」、又は客觀に妥當なる價值は民族が永年月の間に統一への進行中に於いて、外界諸物に對してなした所の評價作用が次第に確定し來つて、終に客觀物そのものへ移り、客觀物の特質がさながらに價值であるといふやうになつたのである。民族の評價作用を離れたる價值其のものなどいふことは、「眞理そのもの」などと同じやうに、それ自身實在するものでなく、唯用語の文カキに過ぎぬ。そこでカントの先天範疇に相當する所の評價作用の範疇は何であるかは、今日の處萬人の首肯し得るやうな見解が出て居らぬとして、是は經濟上や、文藝上や、道德や、宗教や、又政治法律上やの價值を先づ發生的、歴史的に研究し、更に分析的、批評的に研究して發見すべきもので決して演繹的、獨斷的にすべきものでない。縦や、演繹的、獨斷的にやつても、それは直ぐ破らるべき運命を有つて居るものである。(完)



## 八 加藤博士著「自然と倫理」の批判

一つの學術上の書物を學術的に批評致しまするのには、之を歴史的に、内在的に又之を超越的にするのが最も學術的な方法であることは、今更此の場合に於いては説く必要もないことでありますが、右の中第一の歴史的批評は此處に於いては全然省きたいと思ふのであります。否、その必要を認めぬのであります。それは二つの理由に基くのでありまして、その一は博士自身の思想中に歴史的研究所を施すの必要を認めませぬ。何となれば、「自然と倫理」の序文中にも見えて居ります通り、先生の約四十歳前と後とでは、大變に變化して居る様であります。が、約四十歳以後の思想は、今日に至る迄、殆んど變つて居る所がない様であります。少



くとも、私の研究致しました處では、「道德法律進化の理」の第三版以後には思想上の變化は殆んど見當りませぬ。それ故博士御自身の思想の發展に於いて、歴史的な研究をしなければならぬ理由が甚だ乏しいのであります。是が第一の理由であります。次に一般の思想史の上から加藤博士の思想を研究する必要があるかといへば、是も甚だ乏しいのであります。それは日本の思想界は明治以前と明治以後とで大分其色彩を異にし、その源流系統を異にして居るのであります。明治以前殊に徳川時代の思想の源流は重に支那の孔孟及び程朱陸王之聖賢達でありまして、系統は支那系に屬して居るのであります。猶此の外に佛教より由來せる思想もあるのでありますが大體の系統は儒教思想の系統であると申して差支ないのであります。然るに明治以後の思想の源流は重に西洋の諸賢哲でありまして、西洋系に屬して居るのであります。それ故に、我が國の思想は明治以前と以後とで一段落を畫して居るのであります。我が國の思想史上から博士の思想を窮めて來る必要を認めないのであります。然らば西洋の方では如何であるかといへば、加藤博士の説は進化論的功利主義といふべきもので、その彼の地に於ける

思想史上の位置は是迄十分論ぜられたことでありますからして、之は論すべき價値のある題目ではありますけれども、私が今此際に於いて蛇足を添へるにも及ばぬことと思ふのであります。右の理由に依りまして歴史の見地から博士の思想を研究することは全然省きたいと思ふのであります。そこで只今は専ら內在的研究と超越的研究との二方面から見ました處の私の疑問を提出して見たいと思ふのであります。併しながら此處で御斷りをして置かなければならぬことがある。それは私が此「自然と倫理」と云ふ御著述を拜見致しまして、別に新しい批評の仕方を見出さなかつたといふことであります。先年「道德法律進化の理」の出ました時に既に井上博士なり或は中島徳藏君なりが御批評をされて居りますが、私が今博士の新著に對しても右の御批評以外に殆んど新しい見地を見出す事が出来なかつたといふ事でありませぬ。是は固より私の淺學菲才の致す所に相違ないのではありますけれども、一つは又加藤博士の思想が「道德法律進化の理」に見えたるものと、最近の御著述に見えたるそれとの間に、殆んど變化がない、換言すれば、新しい御研究の結果と見るべきものが附け加へられて居らぬといふことに



も依ることであらうかと思はれるのであります。それで私の批評は從來井上博士なり、或は中島徳藏君なり、其他の批評家と、加藤博士との間に討論せられたことを此處に繰返すことになるやうであります。それは學術研究上、随分愚かなことであり、又餘りに退屈なことであります。前諸家の批評の中で私の同感の點は、たとひ博士の御著述の十全なる批評としては是非論及しなければならぬことでも、姑く省くことと致したいのであります。それから今一つ御斷りをして置かねばならぬのは、私は加藤博士の御研究には多大の眞理の光を認むるものでありまして、常に面白く拜見致して居るのであります。此處では其等の點は省いて専ら私が先生の思想に對して疑問とする點だけを述べまして、先生の教を願ひたいと思ふことであります。

## 二

私は「自然と倫理」——詳しくいへば、單にそれ丈けでなく、「道德法律進化の理」をも併せていふのであります。——を讀みまして、如何うしても了解することの出來

ぬ疑問が色々あります。今は之を二箇條の要項に分けて御質ね致さうと思ふのであります。

## 第一 加藤博士の著述の研究法

第一に御質ね致したき事は、加藤博士の研究の仕方であり、即ちメトードであります。私は常に斯う考へて居ります。事物事件の科學的研究法はベーコンから今日に至るまでの論理學者の説かれて居る通りに、必ず歸納法であらねばならぬ。随つて道德のことを研究するのにも、それが嚴密なる意義に於いて科學的研究でありますならば、歴史的に、社會的に與へられて居る道德と云ふ事實から出立して行かねばならぬのである。自然の現象と、人事の現象とは、其類を異にするからとて、それ等を研究する方法までが異らねばならぬといふ道理はないと思ふ。勿論自然現象の研究の方では、多くの場合に於いて實驗と云ふことが出来るものであります。からして、研究は比較的仕易くなるのであります。が、人事の現象の研究には實驗と云ふことは、今の處、まだ工夫が付いて居らぬやうであります。随つて夫等の點から、自然科學の研究法と、人事科學のそれとは、段々違つて來なけ



ればならぬと思ふのでありますけれども、兎に角與へられたる事實から出立して行つて、歸納的に研究しなければならぬことは、自然科學に於いても、人事科學に於いても、異りはないことと思ふのであります。

さて歸納法で嚴密な意味に於いて科學的に研究するといふ事は、飽くまで事實を基礎としてその事實の聯絡統一を圖り、出来るだけ其等を簡單なる形式に總括すること、一方に於いては常識と違ひ、他方に於いては哲學と異なるのは此の點に存すると思ふのであるが、加藤博士は、私の信する所によれば、最も此の科學的研究といふことを尊重せられ、之によつて道徳法律を研究せられんとする方であると思ひます。それは博士の殆んど毎度の著述、毎度の論文に於いて「科學的」といふことを八ケましく説かれて居ることによつても分ります。また「自然と倫理」の中にも所々其事が見えて居りますが、今左に其一例を出して見ますと、本書第五頁に「余輩一意經驗實證に依頼して唯一の自然法を信する者」と云ふ一句が見えて居ります。其經驗實證と云ふことは此の書物の中にも又他の著述の中でも始終出て來るところのもので、博士は殆んど一の空想を許さない、一の假定を許さない

で、確實なる事實の上に立つて其間の理法を見出さうと云ふことに着眼せられて居ると云ふことが此等の言葉に依りても明かに看取せられるのであります。若し果して加藤博士の研究の精神が其處に在りますならば、即ち飽迄も經驗實證に依ると云ふことでありますならば、其研究の出發點は飽迄も事實であらねばならぬ、さうして其事實を歸納的に研究して始めて其處に科學的研究が出來て來るのであります。けれども謂ふ所の事實とは何ぞやと云ふ吟味になりますと、是は謂ふまでもなく、認識論上の研究に這入らねば分らぬことで、隨分六ヶしい問題となるのであります。吾々が常識に於いて、純粹に客觀の事實と考へて居る事の中にも、主觀の解釋が隨分と澤山這入つて居るのであります。何處からが客觀の事實、何處からが主觀の解釋であるか、其界目が中々判然分らぬのであります。ミルが彼の論理學の中に、ちよつと道で會つた人に就いて、あの人は自分の友人である、と云ふ判斷をなす時には、常識の考では、その「友人」といふものが與へられたる事實であつて、その判斷は、單にその事實をステートしたに外ならぬと考へるのであるけれども、實はそうではない、與へられたのは「友人」そのものでない、それを友



人とするのは矢張自分の解釋に依るのである。自分の解釋が這入らずには、それを「友人」なりとすることが出來ぬと申して居りますが、さう云ふやうに論理學上認識論上、極正確の事實とは何ぞやと云ふことを決定致しまするのは、決して容易なことではありません。併しながら此處ではさう云ふむづかしい認識論上の問題は姑く之を省略して、唯常識の程度に於いて事實なりと認定し得る程度で、「事實」といふ語を採用すると致して、道德法律と云ふ人事の現象を嚴密な意義に於いて科學的に研究するのは、どうしても與へられたる事實を基礎として、それに歸納的研究法を施すと云ふことであらねばならぬと思ふのであります。言ふまでもないことでありますが、歸納法を施すに致しましても、或は設想を立て、或はヴェリファイケーションをするが爲に、演繹法を使ふことはありますけれども、全體の手法としては歸納法で行かなければならぬのであります。

## 三

然るに加藤博士は、飽迄學問的研究は、科學的であらねばならぬといふことを確

信せられて居らるる學者でありながら、その御研究の方法が私の拜見しました所では、此「自然と倫理」と云ふ書物でも、又「道德法律進化の理」といふ書物でも、それから又、彼の「自然界の矛盾と進化」といふ書物でも、みな演繹法的研究法を取つて居られるやうに見えるのであります。是は甚だ妙なことだと思ふ。どう云ふ譯でさう申すかと云ふと、博士は何時でも、或る一種の進化論を大前提として、それから道德法律のことを演繹的に説き下して居らるのであります。事物事件の進化といふことは事實であるが、或る一種の進化論はその進化の事實の説明であり、一種の論であつて事實ではない。それ故、進化論は一つでない、ダーキンの進化論、ラマークの進化論、ツイズマンの進化論、乃至、ベルグソンの進化論、皆それ／＼異つて居る。斯の如く進化論には色々ある。こんなことは、私が申上げるまでもなく、進化論者たる加藤博士の如きは、先刻既に熟知せられて居る事なのである。然るに博士は此の色々ある進化論の中の一つの進化論を取つて、それを大前提として、それから説き下ろすと云ふのは、是はどう考へて見ましても、その説のヴェリファイケーションにはなりません。それで道德法律を歸納的に研究したものとはいへま



いと思ふのであります。

若し果して博士の研究法にして、私が指摘したやうなもので、飽くまで演繹的のものであると致しますれば、此の如き研究法は、科學的研究法としては甚だ價値の乏しいものであるばかりでなく、又甚だ危険なものであると思ふのであります。といふのは、前述の如く進化といふことは事實であると致しましても、しかしその進化といふことも、嚴密には事實とはいへぬ。甲より乙の方が、乙より丙の方が進化したといへば、それは既に餘程複雑した主觀の解釋が這入つて居るのであつて、事實は、進化でも退化でもなく、唯、變化あるのみである。故に進化といふことも、それ自身事實であるとはいへぬのであります。が、恐らく之を事實としても、その事實を説明したのが進化論でありまして何れ或る特定の人間の考出した一つの學說に過ぎないのであります。して見れば、學說は學問の進歩につれて、變化を免れぬものでありますから、今日の進化論も絶対に動かぬ學說とは斷言が出来ないのであります。或はその學說は全然潰れてしまふ時があるかも知れない。例へば嘗つて天動説が一般に信ぜられて、疑はれなかつた天文學であつたが、コペルニク

ス以後それが倒れてその正反對の地動説が信ぜられるやうになつた。又、ラヂウムの發見以來、物理、化學の思潮も段々變調を呈して、彼の今日まで大多數の學者によつて信ぜられて居つたヴァイヴレーション説も、漸く疑はれるやうになり、その代りに、エミツション説が却つて頭をもたげかゝつて居るといふやうな譯合である。此の如く學說は不變ではありませぬ、段々の研究でいろ／＼變つて行くものであります。而も進化論の如きは、前にも述べました通り、今日でも幾通りかの説がありまして、未だ大概でも一定したといふ程の程度に進んで居らぬのであります。此の不確實なる一種の學說を大前提として、それから道德法律のことを説き下すことは、どうしても科學的研究として不用意な、而も危険な方法であるといふ非難は免れ難いことであると思ふのであります。それでありますから、ある一種の進化論を大前提として、それから段々道德法律のことを説き下すのは、詮する所「全智全能の神の存在」といふことを絶対の眞理なりと、假定して置いて、それから色々の現象を論證するのと、研究法としては、大差ないことになると思ふのであります。勿論神の存在と云ふことよりは、或る一種の進化論の方が、事實の上から比較



的確實なるものとして見られ得る理由もあるのであるが、従つて其半方面から言へば「神」から説き下ろすのと「一種の進化論」から説き下ろすのとの間に多少の差異は認められないのではないが、その大體の傾向から申せば「神」から説き下ろすのと、或る一種の進化論から説き下ろすのとは、研究方法としては大抵同一の方法であると思しても、強ち私の強引附會の説とのみ見らるべきものでなからうと思ふのであります。此の點がどうも科學的研究の方法としては如何であらうかと疑を懐くのであります。そこで「自然界の矛盾と進化」の序文六頁の所に博士は斯う云ふことを述べて居られる、「丘淺次郎博士は其の著『進化と人性』にヘツケル氏が専ら經驗的に研究するのは甚だよろしいけれども、經驗區域から、いつとなしに經驗以上の區域に逸出して大膽に論ずる所は、宛かもパノラマが實物と繪畫とを巧みに繋ぎ合せて見せるやうな感じがあると述べて居るが、余も多少博士と同じやうな感じを持つて居る。ヘツケル氏は最も經驗實證を重んずる學者でありながら、自己は動もすると、經驗的實證以上に逸出するやうな危険なことをして居るかのやうに思はれぬではない。是は蓋し、自己の新哲學を除き早く組立てん

と思ふ所からの過失ではなからう乎と思はれる」と、斯やうに述べられて、ヘツケル氏が經驗實證を重んじながら、何時となしに其經驗實證以外の區域に這入り込んで居ることを御認めになつて居られるやうでありますが、私を以て見ますと、此言は直ちに以て博士御自身の研究法を批評して居るものではないかと思ふのであります。其事を段々申述べて、疑問を提出したいと思ふのであります。

## 四

是は第一には博士の所謂一元主義、モニスムと云ふことについてであります。「自然と倫理」第六頁に「余輩唯一自然論者」といひ、又「余が取る所の宇宙觀は如何なるものである乎といふに、余はスピノーザ氏が始て唱道して、而して今日ヘツケル氏が繼承して、更に研究して居る所の一種の宇宙本體主義である云々」といひ、進んで「物質と勢力との合一體が實に宇宙の本體であつて、此外に絶て宇宙本體なるものゝ無いといふことは、自然科學上敢て疑ふべきでない云々」「自然と倫理」二〇頁と論ぜられ更に又「宇宙は實に唯一自然であるといふことになる。又是れと前



後して唯一自然は宇宙であると言つても宜しい。兎に角唯一自然の外に宇宙はなくして唯一自然が宇宙の真相であると認むれば、それが即ち眞理である。故に左様な見方は之を一元主義と稱するのである。「自然と倫理」一七頁と説かれて居る。而してこれから演繹的に説き下ろして居らるのであります。是は科學的研究法としては甚だ道理のない説と思ひます。其の理由は二つあります。一つは形式上の論で、他は内容上の論であります。形式上の論と申しますのは如何ういふ事をいふのであるかといへば、一體事物事件の科學的研究に先づ一定の主義とか見地とかいふものを定めねばならないのであらうか、如何うか、いふことでもあります。私は博士は道德、法律の事實を科學的に研究する所の學者であると信するのであります。其一つの人事科學の研究者たる加藤博士が、その研究の劈頭に於いて豫め一定の主義とか見地とかを定めて之を告白しなければならぬものであるか否かといふことでもあります。加藤博士は、之を必要と認めて先づ其の一元主義なるものを立せられて居る。是は「自然と倫理」に限られたことではない。毎度の前著述にも説かれて居る事であつて、それが最も明瞭になつて居り

まするのは「自然界の矛盾と進化」とであります。其の開卷劈頭に「余は本論に入る前に、余が執る所の主義如何を明かにせんが爲、先づ左の諸項に付いて概略を述べて置く必要があると思ふ」と説き起されまして、一、目的宇宙觀と因果的宇宙觀、并に超自然法と自然法、二、二元主義と一元主義、三、意思の自由の必然、四、造化と進化、五、有機體の根本動向に關する二元主義と一元主義等について、段々説明を加へられて居る。私は此の點に疑を挿んで居る者であります。

加藤博士は此處に「主義」と云ふ言葉を御用るになられて獨乙語のイスマスに當てられて居られますが、私の解する處では、此のイスマスなる語尾を付けられて居る言語に、三種の違つた意味があると思ひます。第一は學問の哲學的系統を意味するものであるので、例へばマテリアリスムス、スピリチュアルリスムス、ラチヨナリスムス、エムピリチスムスなどいふ場合であります。第二は、政治的又は社會的運動などをする場合に、其の旗幟の色彩を鮮明にする爲の意味であります。イムペリアリスムス、コスモポリタニスムス、ゾチアルリスムス、インヂヴィデュアルリスムスなどいふは其の例であります。第三は何等學問の系統を指すのでもなく、又實際



運動の旗章を意味するのでもなく、他の名詞と同じやうに、單に或る事柄を指す場合であります。例へば、トウロピスムス、又は單に利己心の意味の時のエゴイスムス、利他心の意味の時のアルトウルイスムス等であります。イスムスといふ語尾を有つた語の意味には、此の三様の區別あると思ふのでありますが、日本語の「主義」といふ語も、このイスムスに當てた語であるとする、矢張右三様の意味があつて然るべきことと思ひます。然るに右の三様の意味の中で、第三のは普通の名詞の遣ひ方であるから日本語に翻譯する時には、素直にエゴイスムスを利己心、アルトウルイスムスを利他心と譯して、主義などいふ語を用ゐないで宜いのであるから、日本語で「主義」といふ語を用ゐる時には、自然、右の中の第一、第二の二つの意味に限られてしまふことになります。さて此第一、第二の意味には、共に排他的の意味が含まれて居ます。マテリアリズムといへば、スピリチュアリズムを排し、ゾチアリスムスといへば、インヂグイヂュアリスムスを排する意味が籠つて居る。勿論、其一定のイスムスを立てて、之を主張する人々からいへば、其イスムスは絶對の眞理なのでありますから、それと異なる處の思想は、その人々からは、すべて誤謬で

あらねばならぬ。従つてその人々が、自己を立てて他を排するのは、眞を以て偽を排するのでありますから、學者としても、政治的、社會的、實際的運動家としても、固より當然の譯なのであるが、しかし、それにしても、他の嚴密なる意味の科學上の諍論とは異つて居る處がある。それは科學上の諍論は本來甲、乙兩論者の立脚點を同一にして居つての論諍である。即ち單に事實の多少及び其の認定の異同から及び事實は同一でも、その説明、即ち因果關係の説明の異同から生ずる所の諍論である。然るにイスムスの諍は、事實上の諍論であるよりは、寧ろ立脚點の諍である。立脚點の諍論は、事實上の眞偽の諍であるよりは、むしろその某々立脚點其ものの價値の諍論である。然るにその價値といふものは、某々特定の具體的人格を離れて成り立つことの出來ぬ概念である。これ一定の哲學系統はその系統を打ち立てたる一定の人格を離して考へることの出來ないものであるといはれる理由であります。よしこれがその唯一の理由でないにしても、重なる理由の一つであることは疑ひのないことと信じます。それで私は科學上の研究に、立脚點とか、主義とかは、全然無用のことと信じてゐるものであります。



さてイスマスの解釋を右の通りであるとして、之を加藤博士の場合に當て嵌めて見ますと、私は如何うしても博士の研究方法が腑に落ち兼ねるものであります。博士は飽くまで經驗實證を重んぜられ、道德、法律といふ現象を科學的に研究せられんことを企圖して居られながら、先づ自分の「主義」即ち立脚點を明かにしなければならぬといふが如きは、如何うしても科學的研究者の態度と思へぬのであります。科學的研究者としては、與へられたる事實をあらゆる可能的立脚點から觀て、それを因果的に聯絡を付け、統一をすることを得れば、それで宜しいのである。されば自然科學の研究、例へば物理學者、化學者、生物學者等の研究に於いて、先づ自分の「主義」は斯う云ふ主義である、自分は斯う云ふ立脚點に立つものであるなどといふことを、學問研究の劈頭に於いて、力瘤を入れて論說することはないのであります。否、自然科學の研究にはそんなことは寧ろ蛇足である。卑近な比喩ではありますが、茲に人あつて、余は日に三度の食事をする主義であると聲言したとすれば、人は寧ろ其の人の精神上の健全を疑ふであります。しかし、之に反して、余は日に一食主義を執つて居るといへば、その宣言は意義をなすのであり

ます。これ「主義」といふ語は、他と異なる所の自分を標榜する意味の言葉なるが故であります。以上述べた意味では、私は博士の如き經驗實證を重んぜらるる方にして、自分の主義と云ふことを研究の眞先に於いて説かれるといふのは、能く／＼合點致しかねるのであります。形式上の理由とは此の事をいふのであります。

## 五

斯く申したならば、博士は或は謂はれるであります。「余は汝のいふ如き科學的研究を道德、法律の事柄に施さんとする者ではなく、道德、法律の哲學的研究を爲さんとするものである。されば哲學に於いては『主義』又は立脚點といふことを、汝も許すのであるから、そういふことにすれば、余の研究法も何等不都合なことはないではないか」と。如何にも、博士にして、哲學的研究をなさんとせられるものであれば「主義」又は立脚點を立することは固より當然でありますが、しかし、それだとしても私は博士の研究法、まだ十分適當のものであるかを疑ふのであります。私は哲學の研究には、必ずその第一歩として認識の研究が必要なものであると觀



るのでありますが、否、少くとも、哲學研究と共に認識の研究は缺くべからざるものと思ふのでありますが、博士の御著述には、その研究が殆どない。「自然と倫理」にも「道德法律進化の理」にも、「自然界の矛盾と進化」にも、何れにも此の研究は見えて居らぬ。是は哲學研究としては、甚だ不備な者であると思ひます。而して博士は、此の認識研究の第一階段を経ずして、卒然として本體論を立てられて居る。その博士の以て世界の本體なりとせらるる所の者は何であるかといへば、マテリアとエネルギーとの合一體である。而してその謂ふ所のエネルギーは何等精神的のものでないやうに御説きになつて居られますからして、博士の本體論は所謂マテリアリスムス——唯物論である。十九世紀に於けるフォークト、モレシヨット、ブエヒナー、ヘツケル等と同脈の唯物論であります。然らばその唯物論なるものは、吾等の信じ得べき本體論であるであらうか如何うか。否、それよりも何にも先づ第一に、此の唯物論なるものは、博士の所謂科學的研究で立證され得る所の説であるであらうか。これ甚だ疑問であります。私が最初に實質上、内容上の疑問と申したは此の事でありませぬ。

吾人の直接經驗に與へられて居るものは、極嚴密な意味では、自分の意識的事實のみであります。今少し常識まで下りて申せば、吾人の意識的事實と、周圍の物質界とであります。今此の常識を假定し、之を出發點として議論を進めますれば斯ういふことになるのである。吾人に與へられたる事實は、精神現象と物質現象とである。然るに唯物論は、其精神の實在を否定してしまつて、物質のみを唯一實在なりとする。所の本體論である。されば唯物論は精神は實在性を有するものにあらずして、物質の變化せるもの、又は物質の作用、又は物質その者に外ならないとする所の説であるが故に、唯物論を立するものは、その事を證明する責任を有つて居る筈であります。然るに博士は本書第三十五頁に「今日は高等動物并に人間の腦の解剖に依つて靈魂の所在部即ち其機關を知ることが出來た。即ち其所在部は人間であつても確かに大脳皮質中の思惟機關即ち思惟中樞であることが解つたのである。」と御説きになつて居りますけれども、精神は物質と同一のものであると云ふ證據は毫も出して居られません。博士は此處に所在部と云ふ言葉を使はれて居りますが、所在部、即ち或る者の在る場所と、その在る所の物との同一なこと



を證據立て、居られません。例へば爰に一つの貝があると致しますと、その貝の所在部は謂ふまでもなく貝殻其者でありますけれども、その貝殻その者と、貝その者とは同一ではありません。即ち思惟中樞が大脳皮質部の中にあると致しましても、其の思惟そのものと、大脳皮質部そのものとは同一といふ證據になりません。のみならずベルグソンの考へます通りに、精神なるものが本來有るもので、それが神経系統の發達するに従つて、表現し來るものと考へられるのであります。それは人人の考へ様でありますから、考へ様の如何によつて、どうとも言はれ得ることでもあります。それでありますから、若し博士にして飽迄も唯物論と云ふ一元主義を御立てになり、その主義から、道德法律の現象の説明を下さうとせらるるならば、而して飽く迄實驗實證を重んずるといはるるならば、精神は斯う云ふ場合に斯う云ふやうにして物質から現はれて來たと云ふことをハッキリ證據立てなければならぬ責任を負はされてあると思ひます。然るに博士は、博士の著述の何處にも、私の讀んだ限りに於いては、それを御説きになつて居らぬのであります。假に博士の説かるるが如く、精神は物質に外ならぬものと致しましても、博士は

猶充分の説明をせらるべき筈のものを有つて居るのであります。それは、世界の實在は唯物質であるとして、さて、其所謂物質とは如何んなものであるかといふこととであります。博士は、物質の何たるかの如きは自明の事として説明するまでもないものであるとして説明せられないのかも知りませんが、中々そんな單純なことではないのであります。ソリヂチーとか、エツクステンションとかいふことは物質の特徴で、之を有つたものが物質だとしても、そのものの本質は何であるかは分らないのであります。唯物論者は、加藤博士に限らず、物質といへば、解り切つたものの様に言はれるのが普通であるが、決してそんなに解り切つたものではない。その物質の解らないことは、加藤博士が、「お化」として排斥せられたる絶對神などといふと同じ程に解らない。此意味に於いて私は、博士は經驗實證と云ふことを大變重んぜられて居りながら、實は自分自身で經驗實證を踏み越えられて、所謂バラマの畫の部と實物の部とを同一にして居られるのである。是は經驗實證を大に重んぜられる博士の研究法としては、大に前後矛盾して居るので、遺憾に思ふて居る次第であります。これ私が博士の研究法に對して懷くところの内容上の



疑問といふのであります。

## 六

以上は、加藤博士の研究法に對する私の疑問であります。この研究法からして又なほいろ／＼の結論が起つて來るのであります。即ち私の了解し兼ねる點が段々起つて來るのであります。それは項目を改めて申し上げて見たいと思ひます。

### 第二 加藤博士の利己利他

利己利他と道德との關係に對する博士の見解は、博士の道德法律の本質に關する根本見解なのであつて、博士の毎度の著述に明かに見えて居ります。随つて此御意見に關する私の疑問は強ち、「自然と倫理」とに限つた譯でなく、廣く博士の著述に關する疑問であります。先づ取り敢へず、「自然と倫理」に依つて見ますと、本書第二百頁に「道德なるものは一言に約して見れば、社會生存に利便なる風俗習慣といふものに外ならぬのであるが、然らば此風俗習慣なるものは又抑如何にして

生じ來つたものであらうかといふに、凡そ吾々人間の通有性と、及び各民族各國民が自己内部に於ける若くは外部との間に於ける種種なる生存競争に依て獲得したる特有性と即ち此の通有、特有の二性が湊合して漸次に社會の風俗習慣を産出することとなつて、而して其の中にて社會生存に利便なるものが始めて道德となるのである。」と説かれて居ります。随つて本書二百三十六頁に「道德は客觀的社會的、他律的及び壓制的のものである。」と述べられて居ります。博士のこの結論に對しては、私は大體に於いて賛成するものであります。併し些細の點に亘りますると、今少し明瞭に博士の御意見を伺つた上でないと賛否を表明することが出來ぬ點もあります。例へば「社會生存に利便」といふことは、社會そのものが自ら生存するのに利便なりといふの意なるか、將た、個人が社會的生活を爲すのに利便なりといふ意なるか、明瞭ではありません。私は前者の意味に解して賛成を表するのであります。又風俗習慣の起源をば、博士は唯一筋に極めて簡単に説き去られて居りますが、斯う一筋に簡單なものではないと思ひます。是等の精細なる點は、博士の論述に明瞭になつて居りませぬから、それに對する私の意見も略すと



致しまして、爰では博士の右の論述を認容したものととして議論を進めて参ります。さて、博士は風俗習慣の中で社會生存に利便なるものが道德になるのであると説かれて居りますが、吾人が懐抱する、道德といふ概念の中には確かにさう云ふ方面もあることは、私も之を認めて居るものであります。併しながら、道德と云ふ概念の包含するところのものはこれのみに限る、この外にはないとせられるのは、博士の獨斷だと思ひます。吾々が道德と云ふ概念の下に包含せしめて居る處のものには、猶ほその以外のものもあると思ひます。成程開明の程度の低い民族の間に懐抱せられて居る道德の概念、即ち、グループ・モラル集團道德の行はれて居つた時代の道德の概念は、或は、博士の説かれて居るものに過ぎなかつたかも知れぬ。否さうであつたであらうと推定せられる事實が澤山あるのであります。しかしながら開明の度合が段々と進んで参りました、パーソナル・モラル人格道德時代になりますと、その道德てふ概念は甚だ複雑して参りまして、單に社會の風俗習慣中の社會生存に利便なるものと云ふだけではないやうになつて居るのであります。即ち開明民族の道德と云ふ概念の中には、一面に於いては此客觀的な、社會的な、他律的な、壓制的な、

社會の風俗習慣てふ觀念を包含すると同時に主觀的な、個人的な、自律的な、自由的な、要素が包含せられて居るやうに見えるのであります。是には、いろ／＼澤山の事實があるのであります。然らば、その主觀的な、個人的な、自律的な、自由な道德は何であるかといへば、一言にして言へば、内心の動機であります。即ち吾等開明民族の道德てふ概念中には、風俗習慣としての道德といふ外に、内心の動機と云ふものが包含せられて居るのであります。それでありまから私は道德と云ふ概念を二方面に分析致しまして、客觀道德と主觀道德と致して居りますが、社會の風俗習慣としての道德と云ふ側は客觀道德でありまして、内心の動機と云ふ側は主觀道德として居るのであります。然るに博士は此の明白な事實あるにも拘はらず、道德てふ概念には、單に私の所謂客觀道德のみを含ましめて私の所謂主觀道德の方をば、含ましめて居らないのであります。これも經驗實證を重んぜらるゝ博士としては甚だ相應しからぬ考で、私はむしろ意外の感を爲すのであります。素より博士は内心の動機或は主觀道德を御認めにならぬのではない、確に御認めになつて居る。「道德法律進化の理」第三版三百二十六頁に、「法律は唯絶對必要な



るが故に其行爲の如何を問ふのみにして殆ど其動機の如何に及ぶことを許さずと雖(刑事裁判に於ける減刑等に就ては多少動機の如何を問はざるにあらざれども)然かも道德は相對必要的にして務めて社會の安寧幸福を増進することを以て目的となすが故に單に行爲の如何を問ふを以て足れりとすべからず、必ず更に其動機の善惡にまでも干渉せざるを得ざるなり。云々と述べられて、道德と法律とを區別せらるゝのに法律の方は大體から申しまして比較的外部に現はれたる行爲の方に重きを置くが、道德の方はそればかりでない、内心の動機を重く見ると御説きになつて居られます。博士は、「道德法律進化の理」の中にも、「自然と倫理」の中にも説かれて居ることでありますが、倫理學上の一派の論者即ち所謂直覺派の學者等は、單に吾々開明民族の道德のみを道德として、開明の度の低い民族の道德をば道德と見ないのであるが、それは甚しい謬見である。恰度吾々の大人の着物のみを眞の着物であるとして、子供の着物は着物でないと云ふと同じ謬見であると論評せられて居りますが、若し加藤博士のやうに道德を觀ましたならば、それは鸚鵡返しに博士の御説は唯子供の着る着物のみを眞の着物なりとして、大人の着

る着物をば眞の着物でないといふ説になるではないかと反問され得るのであります。それは開明の程度の低い時代の道德と云ふ概念の中には、重に社會の風俗習慣と云ふことのみ包含されて居るのでありますけれども、開明民族になつて來ますと道德の概念は、その風俗習慣以外に内心の動機をも含んで居るのでありますから、風俗習慣のみを道德として、内心の動機を問はないのは、恰度子供の着る着物のみを眞の着物として大人の着る着物をば、着物でないといふと同じことでもあります。

## 七

しかし、兎に角博士は、一面では風俗習慣のみ道德である様に説かれて居るが、他面に於いては、道德の主觀方面をも認められて居る事は、前にも引證しました處の「自然と倫理」の二百三十六頁に「利己利他は蓋し主觀的個人的自律的及び自由のものである」と説かれ、同書二百頁の前に讀みました所でありますが、「凡そ吾々人間の通有性と及び各民族各國民が自己内部に於ける若くは外部との間に於ける



種々なる生存競争に依て獲得したる特有性と、即ち此通有特有の二性が湊合して、漸次に社會の風俗習慣に産出することとなつて云々」と論ぜられ、又同書二百二十九頁に「此利己と利他との二要素に依て社會生存が成立するのであるが、第一要素たる利己は其必要手段として生存競争を起し、第二要素たる利他は其必要手段として協力相助を生ずる事になるのである。若しも此生存競争と協力相助との反對なる二作用がなかつたならば社會は決して進化發展せぬといふことを知らねばならぬ」と辯じられて、その意味で、「利己利他なるものは俱に道德の要素となるもの」(同書二二八頁)であることを認められて居ります。博士の道德といふ概念に、先づ爰に第一の混雜があるのであります。即ち博士は一面には判然と、道德を風俗習慣の義に解して一面には、道德の要素なる名の下に利己利他を指して居れる。即ち一面には純客觀の方面のみを説いて居られて、他方面には、純主觀の方面のみを顧みられて居る。道德の概念のこの混雜からして、自然又色々の錯誤が生れて居るのであります。

第一に博士は「通常宗教や一般倫理學で主張するやうに特に利他が道德であつ

て利己は殆んど皆反道德であるやうな譯ではない」(同書二二八頁)と説かれて、一般倫理學者は、利己そのものを道德的に惡なりとする見解を懷いて居るものであるかのやうに論ぜられて居るが、是は餘りに僻見ではないかと思ふ。近世倫理學者のむしろ多數は、利己も利他と共に道德上大切なるものであると見て居るのである。自我實現説を主張する一派にせよ、精力主義を主張する一派にせよ、又社會幸福説(功利説)を唱ふる一派にせよ、すべて利己をも利他同様に道德上大切なるものと見て居るのである。博士の所謂一般の倫理學者とは、果して如何なる學者を指されたるものであるか。

しかし、右の點は、私は利己利他と道德との關係について博士に問はんとする主要點ではありませぬ。主要の點は猶外にあります。第一には利己利他と道德との關係であります。博士は一面に於いては利己利他は俱に道德の要素となるのであると説かれ、「自然と倫理」(二二八頁)、又他面に於いては同書二百三十九頁の所で、「此利己利他なるものは必ず社會的壓制的なる道德の支配を受けねばならぬ。若しも此道德なるものの支配を受けぬ利己利他であるならば、それは却て社



會生存を害するやうになることになる。そこで主觀的自由なる利己と利他とは必ず客觀的壓制的なる道德の支配を受けて社會生存に有効なるものとならねばならぬ。」と説かれて居る。利己利他が道德の要素であるとのことと、社會的壓制的な道德の制裁を受けねばならぬといふことは前後取り揃はぬ思想であつて、如何にも了解しにくいやうに思ひます。

博士の根本思想は謂ふまでもなく、博士の所謂利己説であります。その要領は斯うであると了解して居ます。生物に最も本來的で最も根本的な精神作用は利己的根本動向である。それから分派して純乎的利己心と進化的利己心となつたのであるといふのが要領である。「道德法律進化の理」「自然と倫理」等に據る。さてこの利己利他が道德の要素であるといふ意味は如何なる義であるか。「道德なるものは一言に約して見れば社會生存に利便なる風俗習慣といふもの以外ならぬのである」「自然と倫理」二〇〇頁と説かれ、所謂社會生存とは如何んなものかといへば「社會生存は生存競争と相助協力との二作用で以て始めて進化發展するのであるが、生存競争は専ら利己から起り相助協力は専ら利他から起るので

あるから殆ど反對の二作用であるけれども併し其一を缺いては到底社會生存の進化發展は出来ぬのである。」「自然と倫理」一九九頁といふより見れば、博士は社會生存の不可缺の要素は利己と利他とであると見て居らるるに相違ない。されば、社會生存に利便なるものとは言を換えていへば利己利他を満足させるに都合宜いものとの意味になるのであります。更に言ひ換えれば、道德は究竟する所は、利己利他を満足させる方便に過ぎないといふことになる譯であります。博士の意味が必ずそれに相違ないことは、「道德法律進化の理」や「自然と倫理」の所所に散在して居る論述に依つて明かなのであります。茲に其の一例だけを擧げて見れば、「複細胞體たる吾々個人は複細胞體たる國家を組成する本性を有して居るとは云ひながらも、それに依て決して其唯一利己的根本動向を失ふのではない、却てそれに依て此動向が十分に遂げ得られるのであるのみならず、又國家生存も全く吾々に利己的根本動向のあるが爲に能く進化發展することを得るのである。それゆえ吾々國家の臣民たるものは決して利他に偏してはならぬ。必ず先づ利己に意を用ゐて自己の生命、人格、自由、名譽等、凡て當然自己に屬するものを國家生存



に有害ならざる限りに於て主張し、又保護することに努めねばならぬのであつて、是が即ち唯一利己的根本動向から分派した純平的利己と稱すべき一大徳目である。〔自然と倫理〕二二八頁などいふのが其れであります。

私が只今博士の思想は「前後取揃はぬ思想であつて如何にも了解しにくいやうに思ふ」と述べましたのは、この點に就いてであります。即ち社會生存に利便なるもの、換言すれば利己利他を満足させるに利便なものが、道德といふものであれば、その利己利他なるものは、何等客觀的社會的、他律的壓制的なる道德の拘束を受ける必要はない譯であります。若しその必要がありとせば、その拘束を受けねばならぬ所の利己と利他とそれを満足させて道德となる所の利己利他とは異つて居るものであらねばならぬ。しからばその違ふのは、兩種の利己利他の性質が異なるのか、若しくはそれ等の程度が違ふのか、博士は十分この點を明かにすべき責任を負ふて居る。然るに博士は此點について何等説明する所がない。之を説明せずしては利己利他と所謂道德との關係は未だ明瞭なるものではないのであります。

## 八

以上の如く論ずると博士は之に向つて次の如くに答へらるのである。「利己が必ずしも悪でなく、利他も必ずしも善でない」、否「利己利他共に社會生存に利するものは善となり、又それに不利するものは悪となる譯」〔自然と倫理〕二三二頁で従つて社會生存に不利なる利己利他は、客觀的な壓制的なる道德に依つて制裁する必要があるのと。併しながらそれでも猶了解し兼ねることがあるのであります。前に引證した處の「自然と倫理」の二二八頁及び二二九頁等に於いては利己も利他も無差別に道德の要素であるやうに說かれ、それがやがて道德であるかのやうに述べられ(同上)而して又利己利他と道德と相俟つて社會生存を完成し、個人の固有性——是は恐らく利己的根本動向を指したものであらうが——を成就するものであるかのやうに論ぜられて居る。この邊の論述に徴して見ると、利己にも利他にも社會生存に利便なるものも、不利なるものもないやうに見える。然るに「自然と倫理」の二三二頁に於いて、俄然として社會生存に利便なる利己利



他と不利なるそれとを區別するに至つたのは、その間の推移の論理が極めて缺陷多く、私の如きものは遂に要領を得兼ねて居るのであります。

以上の點も甚だ了解に苦しむ點であります。それよりも更に了解し兼ねるのは、「自然と倫理」の二四〇頁に述べられて居る事柄であります。それは如何なる事であるかといふに、「實をいへば、利己利他は先づ道德の助けを得ぬ間は未だ眞實の利己利他にはならず、又道德も先づ利己利他を己に取り入れぬ間は未だ決して道德とはいひ得られぬのであつて云々」といはれて居ることでもあります。

私の考へる所では博士の所謂道德と利己利他との關係は之を二様に考へなければならぬ。一は之を靜的に考察する方で、他は之を動的に考察する方でありませ。靜的考察によれば次の様になります。吾々の生活して居る今日の社會には、既に一方には社會的な、客觀的な、他律的な道德がある。他方には個人的な主觀的な、自律的な數多の利己利他を有つた個人がある。而してこの際、個人の或る行爲が善とせられ、或る行爲が悪とせられるといふことは右の意味の道德に循つてゐるか否かに依るのであつて、その動機の利己なると利他なるとを問はないのであ

る。この意味にすれば行爲に對する善惡の判斷は全く法律的性質を帯びることになるのであります。さてこの見解から前文の「利己利他は先づ道德の助けを得ぬ間は未だ眞實の利己利他にはならず」といふ命題を解釋すると、例へば、「慈善とかいふが如きことも、一面甚だ有利なる利他であると同時に、又若し其方法手段を誤ることある時は、或は不善行爲を助けることにもなり、或は懶惰放逸を勵ますやうなことにもなるのであるから、是等は最も有害なる利他とせねばならぬのである」。(自然と倫理)二三〇—二三一頁)従つて道德の助に依らざる利他は、不善となることがあり、前文の眞實の利他にはならずといふたのは善なる利他にはならずといふこととなるのであります。眞實の利他と善なる利他とが全く同一であるとする、不善なる利己は眞實なる利己にあらざるを證明せねばならぬ譯であります。而して猶その先に眞實と不眞實とを區別する標準を立てねばならぬのであります。然るに博士は何事をも自然なりと認められるのであるから所謂道德の助を得た所の利己もそれを得ない利己も共にそれ〴〵自己に生れ出でたもので、その點からいへば、兩者共に眞實たるに於いて異なる筈はないのであります。博



士はこの眞實如何をば、如何様に解釋せられるのでありませうか。

次に道德と利己利他との關係を動的に考察するといふのは如何なることかといへば、所謂道德を發生發達するものと觀て、それが利己利他と如何ういふ風に關係するかを考察する仕方でありませう。この方からいへば、利己利他俱に道德の要素になると見られるので、「利己利他共に社會生存に利するものは善となり、又それにより不利なるものは惡となる譯で」(「自然と倫理」二二二頁)ありますが、しかし或る特定の個人の或る特定の利己若しくは利他が、社會生存に利するか不利なるかを實際如何にして決定して居るでありませうか。又それが如何やうにか決定せられる者であつたならば、社會的な客觀的な他律的な道德などは發生すべきやうなく、發生しても所謂社會生存と何等の關係もないものになつてしまふでありませう。それで利己利他共に生存に利するものは善となり、又それに不利なるものは惡となる譯であります。といふのは、或る個人の利己利他が社會生存に利不利といふのでなく、それが善といはれ惡といはれる前に、一般社會的のものとならねばならぬ。それ故に、博士の利己利他共に社會生存に利するものは善となり、又そ

れに不利なるものは惡となるといはれたのは、むしろ不精密な言ひ方で善となり、惡となるといはずして、道德となり、不道德となるといふべきであらうと思ひます。そこで、前に疑問として掲げておいた本文の「道德も先づ利己利他を己れに取り入れぬ間は未だ決して道德といひ得られぬ」といふことは、博士の立場からはこれが當然の結論な譯であります。動的に考察すれば利己又は利他から出でて、而して社會生存に利なりと一般的に認められた行爲の形式が、やがて道德となるのであるからして、むしろ道德も利己利他なしには存在せぬと言切つて欲しいのであります。

## 九

しかし以上は博士の言ひ方が不精密であるとか、又はその用語が妥當を缺いて居るとか云ふことに過ぎぬので、これから私が述べようとすることに比すれば、比較的輕微なことでありませう。私がこれから述べることは、博士の思想の根本に觸れた重要なことでありませう。



博士は利己利他共に社會生存に利するものは善となり、又それに不利なるものは惡となるといはれるけれども、その語は博士の思想を表明するには、むしろ不精密な言ひ方で、適當にいへば、利己利他共に社會生存に利なるものは道德となり、又それに不利なるものは不道德となるといふべきで、行爲の善惡は、その道德の尺度によつて之を決すべきであるといふやうに言ひ表はすべきであることは、前節に論じた通であります。孰れにしても、博士の善惡といふのは單純に客觀的な社會的な他律的な壓制的な道德に副ふか如何うかに依つて決すべしといふ裁判的のものとなるか、又はその行爲の結果が社會生存に利となるか、不利となるかによつて定めるべきものであるといふ譯になるのであります。博士のこの論を一筋にその論理上の歸結にまで取り運んで行くと、斯ういふことになりません。行爲の善惡は、それを惹起した處の動機の如きは之を問はずして、單にその行爲が一定の所謂道德に合するか、合せざるか、又その結果が社會生存に利なるか不利なるかに依つてのみ決すべきであると。しかし是は經驗實證を重んぜられる博士に許されることではない。何となれば、吾人の道德的生活の事實として行爲の善惡を判断

する際には必ず動機といふものをもその重要な一要素として考察の中に入れて判断するものなるが故であります。流石に博士は動機を見落して居られない。前に引用したやうに、「道德法律進化の理」第三版の三二六頁に、道德と法律とを區別して、道德は法律に比して、より深く動機を考察の中に入れていふことで、法律との區別を説かれたり、又同書三六〇頁に井上博士の説を駁せられた所にも、道德は動機を考察の中に入れていふことを許されたり、又「自然と倫理」二七二頁中にも動機のない道德はないやうに説かれたりして居るからして、博士は動機を考察の中に入れて置かれないのではないのであります。それは甚だ結構な妥當なことではありますが、しかし、そうなること事實には合つて來るが、博士の論そのものはそれが爲に矛盾した論理の混雜した不徹底な議論となるのであります。何となれば、博士の論は前述の如く飽迄裁判的に善惡を決定するか、さなくば、その結果で善惡を決定するといふ論なのであるから、動機などいふものを考察の中に入れてやうとした處が、何處にもそんなものの這入り得る餘裕がないのであります。その餘裕のない處へ、動機などを持ち込んで來たのであるから、博士の論述は不徹底



なことになつてしまつた。ベンザムの功利主義は倫理觀としては固より幾多の缺點を有つて居るのであるが、しかし彼の説を立て論を遣る筋道に至つては、實に條理井然たるものであつて、この點に於いては、ミルの「功利主義」などよりは遙に優つて居る。ベンザムは快樂に種類の差別も認めないし、又動機はすべての行爲に善なるものにも惡なるものにも、すべて快を求め、不快を避けるといふ同一なものであるから、動機の如何によつて行爲の善惡の價値を判斷する事は出來ぬといつて居る。この論理は徹底したものである。結果の如何で行爲の善惡を決定する説では、是非斯うあらねばならぬ筈であります。然るに博士はなまじい動機といふものを持ち込まれた爲、終に論理の不徹底を來すやうになつたのは、實に是非もない次第であります。

博士の論の如何いふ點が不徹底であるかといへば、博士は先づ動機を行爲の目的といふやうに解釋して居られる。「行爲者が社會若しくは同伴の爲に利することとなさんと欲して(動機及び目的之を爲し)行爲而して遂に其欲する所を遂げ得る(結果)ときは乃ち善となり云々」(道德法律進化の理「第三版三六〇頁」といはれた

るに徴してその事は明かであります。動機の斯かる解釋は固より正當なるもので私共も左様に觀て居るものであります。然るにその動機の善惡といふことになると、博士は妙な議論をせられて居る。「動機の善惡正邪は論者の判斷に依て違ふではあらうなれども、兎に角動機なき道德行爲のあらうとは決して考へられぬ、余の所見では道德行爲の内容動機なるものは蓋し前述三種の利他の外には出でぬであらうと思ふ」(「自然と倫理」二七三頁)と説かれて居る。前述三種の利他とは感情的利他、知略的利他、被教養的利他を指すことは、言ふまでもあるまい。博士の説に依れば、此等三種の利他心のみが道德的に正善なる動機であつて、他に道德的に正善なる動機はないといふことになるのであります。然るにその外の利己又は純平的利己も亦利他と同様に道德の要素となることを「自然と倫理」の第三十五章に詳しく説いて、殊に「自己の生命、人格、自由、名譽等凡て當然自己に屬するものを國家生存に有害ならざる限に於て主張し、又保護することに努めねばならぬのであつて是が唯一利己の根本動向より分派した純平的利己と稱すべき一大徳義である」(同書二二八頁)と明言せられて居る。是は明かに純平的利己も利他と



同様に道徳的動機たることを認められたる言に相違ない。爰では斯やうに説いて、同書二七三頁には前述のやうに説かれて居るのは、全く前後矛盾した考と言はねばならぬ。

斯ういふ矛盾した思想の生れ來たのは、博士の思想を分析して斯ういふ處にあるのではなからうかと忖度されます。それは、博士は一方では動機を目的と解釋せられて居る。而して人生の目的は少くとも現在の國家的社會の生存發達といふ所にあらねばならぬ。随つて目的としての動機も國家的社會の生存發達といふことではなければ道徳的に正善と言ふことは出來ぬと考へて居られると同時に他方では博士の根本思想として純平的利己と進化的利己利他とは人生の根本動機で道徳も法律も皆之を基礎として生れ出でたるものに外ならぬとの思想がある。此等の兩思想が博士の思想系統中にあつて而してそれ等が未だ能く統一せられて居らぬといふことから、前述のやうな矛盾した二命題になつたのではなからうかと思ひます。若し果して然りとせば、博士は博士の立場から此等の矛盾を如何様に調和統一せられて居るか、之を明確にする責務があると思ひます。

又動機に聯關して博士の思想に今一つの矛盾があります。といふのは、功利主義は結果論であることは博士自身も認められて居る。「道徳法律進化の理」第三版三五九頁。そして博士自身の立場が一種の功利主義であることは疑ふべくもない。随つて博士は功利主義者として結果論者である。即ち行爲の善惡はその社會生存に與ふる結果の如何によつて定まるものであるといふ論者であることは疑はれない。然るに博士は「目的と結果と齟齬し若くは反對する場合も少きにあらず、即ち目的は社會若くは同伴の爲に利なること又は不利なることを爲さんとするあるも自他種々の支障の爲に或は其豫期の如き結果を得ず又は全く相反する結果を得るが如き場合是れなり、然れども是れ唯自他内外の支障に因由するのみなれば其善行たり若くは惡行たる依然として毫も變ずるにあらず、唯其結果の完全ならざるが爲めに其行爲をも不完全とせざるを得ざるなり」。「道徳法律進化の理」第三版三六一頁と述べられて居る。是は宛然動機論者即ち動機の善惡によつて行爲の善惡を定めんとする所の論者の口吻で、結果論者たる博士の口から之を聽くのは甚だ怪しむべきことであります。是も本來結果論者たる博士が無



雑作に動機てふことを取り入れられた當然の結果と見るより外はないのであります。

動機のことについて今一言申し述べて見たいことがあります。それは博士は一面動機を快不快の感情であるかのやうに解釋して居られる如く見ゆる所があるといふことであります。その點は井上博士との論諍に現はれて居る。井上博士が古來の偉人傑士が偉大な事業を爲すに當つて快不快の感に動かされて行へるは事實である、しかしながらそれは生理上の事實である、その道德上の價值を論ずるに方つては更にそれ以上のことを看過してはならぬ、それ以上の事とは何を指すかといへば、それは内容の動機である、内容の動機を看すして行爲を判斷すれば終に楠公の討死と三助の首縊りと同様に見ねばならぬことになる、是甚だ不都合なることであるが、加藤博士の論は畢竟斯ういふ論になつてしまはねばならぬと批評せられたのに對して、加藤博士は斯う答へられて居る。「楠公は一意王事に盡すことを以て臣道と信じたるが故に討死したるなり、而して此深く信ずる所を決行せんとして自ら心を安んずることが取りも直さず大なる快感なり、故に此の如

き場合に於ける快感は行爲者が快感なることを明瞭に自覺したるものにあらざるは勿論なりといへども然かも之を快感にあらずとするは甚だ非なり」『道德法律進化の理』第三版三七七—三七九頁と辯明せられて居る。(同様のことは「自然と倫理」二八五—一八六頁にもあり。)此の一段はつまり、吾人の行爲の動機は求快避苦の感情なりや否やを論ずるものの如くであります。之私が加藤博士が一面動機を感情の如くに見て居られるといふ點であります。而してこの一段の論に於いては、私は加藤博士の見を以て能く心理的事實を表明した説と見るのであります。私は、生理的事實といふよりは心理的事實として、吾人の欲求する所の對象に千差萬別はあるけれども、その對象は如何にあれ兎に角それに對して興味を感じなかつたならば、換言すれば快感を感じなかつたならば、その對象を實現しようとする行爲に出ることは出来ないものであることを認めるものであります。即ち觀念として思ひ浮べられたる目的は或は快樂であることもあらうけれども、必ずしも、快樂に限つた譯のものでない。此點は多くの倫理的快樂論者の心理説の間違つてゐる點である。しかしながら、その觀念として思ひ浮べられたる目的に行爲



をなさんとするに際して現實の興味即ち快感を感ぜぬことはない。此點は多くの倫理的快樂論者の心理説の正しい處であつて、同時に加藤博士の見解も亦正しい處であると思ひます。即ち博士が楠公が一意王事に盡すことを以て臣道と信じて之を決行せんとしてそこに自ら心を安んずることが大なる快感であるといはれたのは確かに心理的事實を表明したる正見であると思ひます。

右に論じた通りであるから、「凡そ快感には種々あつて殆ど陋劣なるものもあり又頗る優大なるものもある」(「自然と倫理」二八六頁)と博士の言はれたのも尤もの事と思ひます。しかし猶精密に之を分析して見なければならぬのであるが、快感に陋劣なるものと優大なるものがあるといふのは、その快感を惹き起して居る所の、又は快感その者の附隨して居る所の觀念を含めて言つてゐるのであつて、決してその觀念から引き離された抽象的の快感を言つてゐるのではない。否、その觀念を離れては陋劣もなければ、優大もなく、又心理上の具體的事實としては、引き離れて存在する者でもない。即ち忠義といふが如き觀念に附隨してゐる快感は優大で、不忠不義といふが如き觀念に附隨してゐる快感は陋劣なのである。恰度三益

白の甘味は上品で、黒砂糖の甘味は下品であるといふが如く、甘味そのものは單に抽象觀念であつて、具體的心理上の事實として存するものでなく、而してその甘味の上品下品は、三益白と黒砂糖とを離れていふことが出来ぬと同じことでもあります。私は只今引用した博士の文を斯く解釋して、それが心理的事實を表明するものであることを信ずるものであります。

この點までは私の見解は博士のと一致するのでありますが、これから先になるると一致しかねる事が生じて來るのであります。それは如何ういふ點かといへば、甲が忠義といふ觀念に對して興味と快感とを感じ、乙が不忠不義の觀念に對して興味と快感とを感ずるといふ場合に於いて、何故斯かる差異が起つて來るであらうかといへば、甲乙兩者の人格が異なるからである。換言すれば甲は忠義の觀念に對して興味と快樂とを感じ得るやうな高尚な人格であり、乙は不忠不義の觀念に對して興味と快樂とを感ずるやうな陋劣な人格であるといふことより起るのであります。恰度孔子の謂はれたる義に喩るのは君子で、利に喩るのが小人であるといふ意味と同一であります。こゝまでは加藤博士も定めて私の見解に一致さ



れるであらうと思はれるけれども、この先は怪しいものである。右の事實から私は、行爲の善悪は畢竟する所、その行爲を爲せる人格の高尙であるか下劣であるかに依つて決定するものと見るのであるが、その所謂道德、即ち社會的な他律的な歴制的な道德に循ふといふことをば豫想して、而してそれが行爲の善悪を決定する最終の事實と見るのであるが、博士は恐らくそれに満足せず、更に進んで、その所謂高尙な人格、陋劣な人格、を更に分析して、高尙な人格とは社會生存に有利有益なる性質を具へたる人で、之に反して陋劣な人格とは社會生存に不利有害なる性質を具へたる人を言ふのであつて、従つて善悪を區別する標準は、其處まで行つても矢張り國家的社會の生存發達であるといふことが出來ると申されるであらう。しかし是はジェー・エス・ミルがその著「功利主義」に於いて徳の爲に徳を行ふといふことを功利主義の立場からも説明することが出來るといふて論述した事であるが、ミルのその論の謬見であることは、今日の處多數の學者の一致する所であるといつても宜からうと思ひます。(拙著「主觀道德學要旨」一八二—一九〇頁参照。)

利己利他について最後には是非今一言述べて見たいことがあります。博士は「自然と倫理」二九六頁に於いて拙著「主觀道德學要旨」の一節に觸れられて、「大に價値ある論旨もあるけれども併し右利己利他の批評は甚だ謬つて居ると思ふ」と批評せられて居る。一言たりとも老博士の批評を辱うしたことは寧ろ私の光榮として感謝する所でありますが、しかし十分にその理由を示されないのは著者としては幾分か遺憾に思はれぬでもない。實に私は博士に十分この點の了解を請ひ、十分に批評して貰ひたかつたのであります。私は博士の所謂道德—社會的で客觀的で、他律的な道德を殆ど全く同一様の意味で承認して之を客觀道德と名づけ、而してその客觀道德に循つて(若しくは循はずして)行爲する其動機をば主觀道德と名づけたのであります。而して倫理學系統といふものは、この客觀及び主觀の兩道德事實に存在する法則を發見して組み立てた處の説明學である。その内容に入つて言へば、客觀道德の説明としては進化論的功利主義が可なりに十分な



る學說であるが主觀道德の説明としては、甚だ不完全なる學說で、少しも吾人の道德意識の事實に吻合しない説であるといふ考で、拙著「主觀道德學要旨」第四講「利己主義の批評は専ら主觀道德の説明としての利己主義を吾人の道德意識の事實に基いて批評したものであります。而してその結論はその殊更に枉げて解釋しない極く素直な意味に於いての利己は（利他も）吾人の客觀に循へる行爲をして道德的に價值あらしむる所の動機でないといふのであります。次に第六講に於いて、それなら利己利他は吾人の道德的生活に何等の關係ないものかといへば、そうでない。一口に利己利他と抽象名辭でいへば、恐らく殆どすべての吾人の欲求の源泉を網羅するであらうが、此の抽象名辭に依つて表はされたる利己利他は吾人の生活内容を形成するもので、之を離れて、人生はない。此等の利己利他が誠と敬との形式的動機の中に這入り込んで始めて道德的動機となることを述べたのであります。故に私の考を是迄の佛教語で説明すれば、迷つてゐる間は煩惱はすべて煩惱で、惡魔であるが悟つての後の煩惱はやがて其まゝ菩提であるといふやうな譯で、利己も利他もそれ自身では道德的動機でないけれども、それが誠なり敬なり

りの形式の中に攝せられると立派に道德的衣裳を着けて現はれて來るといふのであつて、決して之を排斥してゐるのではない。然るに博士からこの點に就いて十分の指教を賜はらなかつたのは返す／＼も遺憾のことであります。殊に博士は前段に引用した通り漫然進化的利己即ち利他を道德的動機であると説いて居られるだけで、其の次第を説明しては居られない。私はこの點について重ねて博士の指教を仰がんと時期のあることを希望するものであります。

右に關聯して博士の利己といはれる、その己なる概念の外延も内包も共に漠然たるもので甚だ要領を得て居らぬものであることは、是は博士の従前の御著述に對して井上博士なども盛に論議せられて居る所でありますから、私が之について述べましても蛇足を添へるやうなことになるから省きまして、又博士の「權力説」についても大に御質ね致したいこともありますが、餘り長くなりますから、是も省くと致しましてそれ等については更に他日を期したいと思ひます。



要するに博士の今回の御著述たる「自然と倫理」も、その思想と組立てとに於いては従來の御著述と大差ないのであると思ひますが、序文に書かれたる博士の思想の變化の歷程は甚大の興味を以て讀んだのであります。殊に博士がバックル氏の「英國に於ける開化史」を讀まれた事が博士の思想に大變革を起す契機となつたといはれて居ることは私に取りては、更に一層の感を深くすることがあります。といふのは、私は高等學校在學中に同書を読みましたが是は私の當時の思想に甚大の印象を與へまして之ある哉、史は當さに此の如くならざるべからずといふ感想を起さしめ、當時「歴史とは何ぞや」などといふ一文を草して學校の雜誌に投稿したることなどあり、爾來殆どそれを忘れて居つたやうなものの、或はラムブレヒト氏の「歴史とは何ぞや」などといふ書物や、或はバルト氏の「歴史哲學は社會學なり」などといふ書物を讀んだ度毎に矢張りバックル氏の書物を想ひ出して居つたのであります。随つて私は十分意識的には考へて居らないにしろ、バックル氏の思想は

私の潜在意識の中にあつて幾分私を動かして居るに相違ないのであります。

博士の因果觀や、随つてゾルレンとミュツセンとの異同觀や、道德法律の本質觀やに就いては、今日の日本の道德研究者の間に於いて、私は最も深い了解を有つて一人であらうと思ひます。しかし私は哲學研究者としては博士よりも一層寛大な、而して道德の科學的研究者としては博士よりも更に一層嚴格なポジティブ・ウィストの立場にあるものなることを自覺して居るものであります。願くは老博士の益健にして壽、而して斯學の爲に盡瘁せられんことを。(完)

—「丁酉倫理會講演集」明治四十五年八月、九月號所載—



## 九 宮本學士の批評に答ふ

劈頭余は先づ宮本學士が拙著「主觀道德學要旨」を本誌一月號に於いて叮嚀に紹介せられたる許りでなく、時々讚辭を呈せられたる誠意に對して感謝の意を表する。

學士はその論文の前半に於いては拙著を紹介せられ、後半に於いては余の科學としての倫理學に對して疑點を擧げられて居る。哲學及哲學史の專攻者としての學士に取りては極めて相應しい疑問と思ふ。學士の疑問とせらるゝ點を約すれば左の二點に歸すると思ふ。

一 拙著はカントの無上命法を根本思想として居りながら、而してその無上命法を認識論の範疇と同様の性質のものとして居りながら、而もその研究を科學的なりとするは矛盾にあらざるか。



二 拙著は事實断定と價值断定との差別を認めて居りながら、而もゾルレンとミュツセンとを同一視するは矛盾にあらざるか。

余は右の二疑問に對して簡單に答へよう。

一 拙著はカントの畏敬人格といふ思想を活かして、之を以て主觀道德研究の精髓であるとして居ることも事實である。又此等を認識の範疇のやうに見做して居ることも事實である。しかし此の事實を認めたら此の事實を認むるに至つた余の研究法は、非科學的のものである。科學以外のものであるといふ結論には達するものと思はぬのである。凡そ科學的研究とは、その細密の點の論及は當面の問題を決するには、多く直接の必要もないから、趣意の簡明の爲に姑く之を措くとしてその大綱に於いては與へられたる事實の上に、若しくは與へられたる事實に即して説明をするといふことであるといふて大過なしと思ふ。而して説明するといふことは所詮説明をする説明根據若しくは説明理由、即ちエルクレールングスグルンドを求むることであると思ふ。而も此の説明根據は所謂法則であることもあるし、又は或る物、若しくは概念であることもある。物體の墜落を説明す

る所の説明根據は法則であつて、所謂引力法則である。之に反して、傳染病の傳播といふ事實を説明する説明根據は物で、即ち細菌である。そこで余は吾人の道德意識を所與事實として、吾人が道德的生活といふ生活を爲すのに、その所與事實の道德意識中に何等か遍通のものがあらざるかを探さすべく、余は飽迄歸納的に分析的にその道德意識を研究し始めたのである。而も之を爲すのに、破邪顯正の二法を用ゐる、第三、第四の二講に於いては破邪法を取り、第五、第六の二講に於いて顯正法を用ゐる、終に主觀道德の根據は「人格價值」にある事を認めたのである。而して次の第七、第八、第九の三講に於いては、その認めたる「人格價值」なる者は、吾人の道德事實に妥當するや否やをテストすべくヴェリファイションを試みたのである。されば余の「人格道德」及「人格價值感情」の動機即ち敬なるものは、所與事實の道德意識を徹底的に究意的に分析して得たる結果で、而も余自身に於いては道德意識の此れ以上の分析は現在の學術の進度に於いては出來難いものと信じて居る所のものである。それ故に余の主觀道德の根據とする所ものは、一部の非科學者が卒爾として人格的神格の存在を何等事實上の根據なく認定して、之を説明の



理由若しくは根據とするものや、又は古代の物理學者の任意に四大や、或はその一を拉し來つて、依つて以て萬有の説明根據となせるもの等とは趣を異にして居るのである。

余の以上の如くにして見出した處の「人格價值」及「敬」といふものは、余の主觀道德學から見れば、それは唯々説明の根據であつて、規範でも何でも無い。併しながら吾人の事實としての道德生活その者から見れば、それはさながらに規範となつて居るのである。否事實、規範となつてゐるといふことであればこそ、余の研究は誤謬でなく正確を得たものであるといへるのである。此の差別は余に取りては極めて重要な差別であつて、吾人の道德意識の根據や、事實が規範的になつて居るか、その根據事實を見出した研究法その者は規範的である、又規範的であらざるを得ないといふは論理の正確を得たものとはいへまい。

二 拙著は、事實斷定と價值斷定との差別も之を認め、ゾルレンとミュッセンとの差別を撤廢したのも事實である。併し是は何等の矛盾を含むものと思はぬ。人動もすれば、事實斷定の不可不はミュッセンで、價值斷定のそれはゾルレンであると

説くのである。しかしながら、それはゾルレンとミュッセンとの概念を徹底的に分析せずして、唯常識の範圍内に於いて之を用ゐるから右の如き結果となるので、若し此の兩概念を徹底的に認識批判の上から分析して見れば、兩者の差別は消滅してしまふのである。

余は粗末ながらその分析をば拙著の五八七頁から五九五頁にかけて試みたのである。此の分析から見ると、アポダイクチックシニゲヴィスハイトを有つて居る事實命題につく所の「不可不」と所謂價值斷定につく所の「不可不」とはその根本若しくは究竟の性質に於いては同一の不可不であつて、決して異なるものでない。故に余は余の考を學士の疑問のあるに拘はらず矛盾でないと信ずる。此の問題は所詮ゾルレンとミュッセンとを同一に見るか否かによつて決する問題と思ふ。

以上は余の學士の疑問に對する略答である。猶余は學士の認識論等の意見の詳細に亘りて愚見を開陳したのであるが、時恰も學窓多忙の際でその意を果たすことが出来ない。學士幸に此の事情を諒とせられて、余が略答によつて余の見解のある所を察せらるれば幸甚しいのである。猶説明學、規範學の差別について



は京都大學の桑木博士が「藝文」一月號に於いて「非規範學的倫理學の一新著」といふ題目の下に拙著に對して批評せられて居る。博士の見らるゝ所甚だ面白い。余は之に對しても「藝文」の餘白を假りて一應の答辯を試みたい積である。序でながら併せ讀まれんことを希望して置く。(完)

—「哲學雜誌」明治四十四年二月號所載—

## 倫理學說研究



藤井博士全集 第一卷・第二分冊

倫理學說研究 目次

- 一 ソクラテスのダイモニオン……………一
- 二 カント倫理學に於ける自由意志並に人格の概念……………一三
- 三 人格主義としてのカントの倫理……………六三
- 四 ロッツエの倫理學……………九七
- 五 自我實現説の哲學的基礎に就いて……………一三三
- 六 英獨思想の特徴に就いて……………一六五
- 七 獨逸倫理學の概観……………二三五
- 八 晩近倫理思想の一節……………二五九



一 ソクラテスのダイモニオン

古希臘の聖人ソクラテスは、祖國の神神を崇めず濫に異様な新しい神を信する不届者であるといふ理由をもとにして、國法に依つて死刑に處せられた。その所謂異様な新しい神とはソ氏が自分の胸中にありと自ら信じもし、語りもしたダイモニオンのことを指したのである。然らば謂ふ所のダイモニオンとは如何なるものであつたか。

ダイモニオンとはソ氏の胸中に座してゐた警告者である。ソ氏が苟めにもあらぬ邪惡の路へ踏み迷はんと傾ける際に、氏を警告して正道に復らしめた處の神の聲である。氏を鼓舞策勵してあらゆる嘲罵と、あらゆる輕蔑と、而してあらゆる迫害とを堪忍して、七十年の生涯をして始めあり終りあらしめたる守神である。ソ氏は此の神を自らダイモニオンと名づけ、かうした神が自分の胸中に宿つてゐ



ると自ら固く信じ、又屢人にも之を語つたのである。氏の如き確信と、此の言動とは、果して祖國の神を崇めないで、異様な新しい神を信じたとの咎を受けるべき値のあるものであつたか、氏に對するその告訴は果して正當なものであつたであらうか。ソ氏の高足クセノフォンは、その「ソ子追憶録」に於いて、ソ氏の衣鉢を傳へたるプラトーンはその「辯明」に於いて、具さにその理由のないことを辯説して居る。而して近代の哲學史家等はクセノフォンやプラトーンの說に多分の理由あることを承認して居る。されば此の點については、今は殆ど何事をも語るべき餘地を見出し難い。只爰に少しく考察して見たいと思ふ點は、そのダイモニオンとは如何なるものであつたか、而してソ氏はそれに對して如何なる態度を執つて居つたかといふことである。

余曾てワルトブルグ山嶺の廢墟に登つて、一代の學僧ルーテルが籠居して聖書の新譯を成し遂げたといふ一陋室を弔ふたことがある。時は路傍の兒手柏が、一ひら二ひら散り初めて、四周の山嶽は霧に閉ぢ罩められた氣持の宜い初秋の朝であつた。まだ時が早かつたせい、か遊歴者は余の外には僅かに三四あるばかりで、

實に物靜なる日であつた。案内者は、室の側壁のナイフのやうなものでけづり取られて凹んでる箇處を指して、是れぞルーテルが、その一念凝らした翻譯事業を妨害せんと現はれた惡魔を撃退せんが爲めに、彼がインキ壺を投げ付けて、墨汁淋漓の跡を印した記念の箇處である、作法の悪い遊歴者等が記念の爲めに、その壁土をけづり取つて歸つた者があつた爲めに、今は斯んな様子になつて居ると説明してくれた。之を聽いた余は約四百年の昔に復り、ルーテルの當時の風采を想ひ、又忽ちにして吾に復つて、それは繪になると思ふたのである。その時ルーテルの視たる惡魔とは如何なるものであつたらうか。或はルーテルの眼には異様の風采をした惡魔が忽然現はれて來て、彼の心血を濺ぎつつあつた事業を妨害する様に見えたであらうか。しかし、實際を離れて客觀的に實在した惡魔といふものが居つたのであらうか。それは今日に於いては到底信することは出來ぬ。然らば、羅馬加特利教の廻し者が忍び込んで來て、ルーテルに危害を加へようとした事を、比喩的に言つたものであらうか。或はそうかも知れぬ。しかしその證據は今日まで現はれて來ない。ではルーテルの視たといふ惡魔は、客觀的に彼を離れて何



もないものであつて、随つてそれは、今日の言葉でいへばルーテルの幻覺に過ぎぬ  
と言はねばならぬ。然り之を幻覺といつて一言にかたづけしてしまへば、それで一  
應は説明つくことである。宗教的信念の深い人人には、而して甚しく一念の凝つ  
た場合には、往々所謂幻覺が現はれ来るものである。而してその幻覺は彼の宗教  
的生活に於いては深甚の意味を帯びて来るものである。シエンキーギツの「何處へ  
往く？」に見えたるパウロのそれも幻覺といへばそれに過ぎまいが、その幻覺が、彼  
の宗教的生活に異常な旨趣を與へて居る。ルーテルの惡魔も定めし幻覺であら  
う、しかし幻覺と謂つたゞけでは、それでその事件の含蓄して居る深い旨趣が解釋  
せられたといへぬ。

ソクラテスのダイモニオンも、ルーテルの惡魔に似て居る點がある。否大に似  
て居るのである。されば此のダイモニオンの聲といふのも、所謂聽覺に於ける幻  
覺に過ぎぬといへばいはれぬこともあるまい。現に古くはフィチヌス近くはテイ  
ドマンなどは、ソ氏の體質上斯かる幻覺を起すやうな人であると説明して居る。  
しかしながら、さういつてしまつた丈では、そのダイモニオンの旨趣は分らぬ。

幻覺は幻覺であるにしても、その惡魔を視たルーテルからいへば、それが一定の實  
在性を具へて居るのであるし、そのダイモニオンの聲を聽いて、絶対にそれに従つ  
た所のソクラテスからいへば、それは慥かに客觀に實在する神の聲に相違ない。  
而もソクラテスは、街頭を逍遙しつつある際でも、他人と對話を試みてゐる際でも、  
卒然としてその聲を聽いたといつては、その散歩の方向を變へたり、その話頭を折  
つたりしたのであつたから、彼のダイモニオンは、彼自身には餘程確實な客觀的實  
在性を有つて居つたに相違ない。同じ幻覺にしても、ソ氏のはカルダーヌスやス  
エーデンボルグなどの幻覺と異ふ所があつて、人をしてそのダイモニオンとは如  
何なるものであるかと研究せしめるに十分價值のあるものと觀ることが出来る。  
殊にソ氏は眞の希臘人として多分に主知主義の氣分を帯びて居つた處の人であ  
つて、徳は知なりとまで唱へて四亮透徹の知識を重んじ、而してその知識に従つて  
行動することを努めた人である。それであつて見れば、理由の分らぬダイモニオ  
ンなどいふものを立てて、理智の判斷なしにそれに盲從したと考へるのは、ソ氏の  
全體に矛盾するやうな氣がする。



それでこのソ氏のダイモニオンは如何なものかといふ研究が古から多くあつたことはツェラーの「希臘哲學史」に記述せられて居る。そのツェラーの記述によれば、ソ氏のダイモニオンはその當時の國民の俗信をソ氏がそのままに受けたものであると解釋した人もあり、又シュタップエルや、ブランディスなどは「良心の聲」と解したとある。而してツェラーは之を批評して、ソ氏のダイモニオンを「良心の聲」としては、一方からいへば、餘り言ひ過ぎであり、一方からいへばまた不足の所があるやうであると駁して居る。又シュライエルマッヘルは、ソ氏のダイモニオンは何等體形を具へた者でなく、極めて不定なる神の聲又は天啓なりと解したとある。

ソ氏のダイモニオンを、當時の國民的俗信をそのままに受けたものなどと解するクリッシェなどの解釋は、全く解釋にならぬと思ふ。その理由は前に述べた通りで、ソクラテス程の主知的氣分に勝ちしかもその生活に於いては頽廢した思想に於いては混亂したペリクレス時代の雅典を救済せんとの大本願を懷いて居つた者が、そのままに俗信を受け容れるなどいふことは考へられぬ。それでこうした解釋は解釋にならぬと思ふ。次に「良心の聲」であるといふ解釋と「天啓」であると

いふ解釋とは如何うであらうか。これはツェラーの論もあるけれども、その「良心」といふ解釋の如何と「天啓」といふ解釋の如何によつては、さう解釋しても宜いではないかと思ふ。何故かといへば、さうした解釋は親しくソ氏の教を受けたプラトーンの「辯明」や、クセノフツンの「ソ氏追憶録」に記述せられてある所から、直接論證して來ることが出来るからである。「辯明」に於いては、ソ氏がダイモニオンと稱する異様な新しい神を信じたといふことを辯護して、それは神、一般俗衆が信じて居るやうな神ではない、換言すれば俗衆の神の概念を以てソ氏のダイモニオンを解することは出来ぬと論斷されてあるし、「ソ氏追憶録」に於いては、ダイモニオンの聲に聽くの信仰は、所詮神の攝理に對する信仰であるといふやうに辯ぜられて居る。これ等の兩者を綜合して考へれば、「良心の聲」とも「天啓」とも解釋せられて然るべきではないかと思ふ。ツェラーは、良心といへば既に爲されたる行爲を或は嘉納し或は擯斥する作用であるが、ソ氏のダイモニオンは當に爲さんとする行爲に警告を與へるものであるから、良心と解するのは聊かその當を得たるものでないと評論して居るけれども、良心の作用を然かのみ限定するこそ聊か當を得た



ものではあるまい。「絶対命法」を興ふる所の實踐理性は、やがて良心ではないか。されば當に爲さんとする所の行爲に警告を興へるのは良心の作用にあらずと觀するは、少しく偏見ではあるまいか。併し但し良心の聲と解すると聊か困難が生じて來ることがあるやうにも考へられる。それは第一に良心ならば常住坐臥一進一退のすべてを支配すべきである、即ち吾等の全生活を支配すべきであるが、ソ氏のダイモニオンは唯時時に現はれて來て警告を興へるに過ぎない。而してその他の場合に於いてはソ氏はソ氏自身の叡智によつて行動して居る。これが一つの難點である。今一つは、良心ならば善を作せ惡を作す勿れと命すべきものであるのに、ソ氏のダイモニオンは直接には諸惡を作す勿れと命じ、若しくは今當に爲さんとせる所のものを禁ずるに過ぎぬ。是が他の一つの難點である。しかし是等も次の如くに解釋すればその故障を多少緩和することが出来る。それは第一の故障に對しては、吾等が日常の生活はすべて良心的生活である、理論上からいへば一舉一動皆良心の命令を受けてやつて居るべき筈である。しかし日常のこと又最も普通のこととは、始終之を反復實行して居るからそれが習慣となつて實際に

は良心の命令などといふ特別のものを要せず、殆ど隨性的に乃至常識的に行動して自ら則を踰えぬやうになつて居る。故に吾等の日常生活に於いても良心がその光を示すのは常識的には寧ろ時折に過ぎないのである。それでソ氏のダイモニオンも斯う解釋をしたならば第一の難點は除けることが出来ると思ふ。次に第二の難點についていへば、是も吾等の經驗生活に照して見れば分る。吾等の日常生活に於いて良心が最もその威力を示現する時は如何なる時であるか。それは吾等があらぬ邪路に踏み迷はんとする時、若しくは既に踏み迷つて一寸反省した時ではないか。吾等が進むべき道を進み爲すべき事を爲して居る間に、痛切に良心の威力を感受することは尠いではないか。ソ氏のダイモニオンも斯うしたものと解すれば、第二の故障も去り得るやうに思ふ。シュライエルマツヘルの「天啓」説に對しては別に他に難點もなく、余の如きも如何にも尤もの解釋と思ふ。されば余はソ氏のダイモニオンを以て、良心又は天啓と解釋するのが最も能くソ氏の眞髓を穿つたもので、而して「ソ氏追憶録」や「辯明」に見えた辯説の精神を捕捉し得たものと思ふ。



ソ氏のダイモニオンはソ氏のダイモニオンであつて他人のそれではない。唯ソ氏のみにあるソ氏の守神であつて他人のそれではない。その點からいへば極めて個別的のものであると謂はねばならぬ。しかし既に「良心」の聲と解し「天啓」と釋いた以上、その「良心」又は「天啓」は本來ソ氏獨占のものであることは出来ぬ。よしそれがソ氏の如き聖人に最も能く示現せられるにしても、ソ氏にのみあつて他の一切の人にはないものであるといふことは出来ぬ。ソ氏は「ソ氏追憶録」によると、アリストデムスとの對話に於いて天地一切を攝理する所の神の存在を認めて居る。氏のダイモニオンは此の一切神と何等の關係もないものであらうか。余はむしろソ氏は此の一切神とダイモニオンとは同一のものであると信じて居つたと見たい。

ソ氏のダイモニオンを斯く解釋して、而して彼の七十年の生涯を通解すると彼の一生は此のダイモニオンの聲を聽き、その命に順つて道を説き、軍に従ひ、國法を甘受したのであると見ることが出来る。而してソ氏のそれに對する態度は如何であつたか。一言にして之を蔽へば敬である。敬とは絶対不可侵の權威に對し

て絶対服従をなす所の情意の作用である。而してその絶対不可侵の權威は吾自身なりと觀るものもあれば、又吾以外に存するものなりとも觀るものもある。前者は汎神論的世界觀の基礎に立つもので、後者は一神論的世界觀の根柢を有するものである。佛陀の位に上られたる釋迦は前者の例で、父の天と崇めたる基督、天を信じたる孔子は後者の例である。斯くの如く其根柢の世界觀には異なる所があつても、共に徹上徹下渾身敬虔の人たるのは共に同一である。故に世の聖人には常に絶大の抱負と絶大の謙遜とが相隣してうまく調和して居る。以上の如くに解せられたソ氏のダイモニオンは一神論的世界觀の根柢にあるもののやうに思はれる。而して彼は此の尊い敬虔の情意を以て彼の七十年の生涯を突き通したのであつて、時には尊大人を呑み、時には謙遜人に下つたのである。敬に由らなければ動もすれば、放蕩流逸し、光のある威嚴のある氣高い崇高な身にはなれない。光あり威嚴ある氣高い身でなければ、人を化し人を感じしめることは出来ぬ。賤夫の頑童として生れたソクラテスが、百代の宗師と仰がれるに至つた所由は決して偶然ではない。吾が邦に於ける現時は、ソ氏の雅典のそれと似て居るもの甚だ



少なくない。當に敬虔なる一ソクラテスの出づべき時である。

—「東亞の光」大正三年一月號所載—

## 二 カント倫理學に於ける自由意志 竝に人格の概念

### 序 説

「カントに歸れ」といふ言葉は、今から約六十年前にオットー・リープマン(Otto Liebmann)が始めて彼の論文の中に書いたものであつたが、それ以來獨逸の哲學界に度々繰り返されて來た。而してそれは種々の方面の哲學者によつて繰り返されたのであるが一方に於いてはベルンシュタイン Bernstein 一派の社會主義者によつても亦唱へられるやうになつた。リープマンのカントに歸れといつた主意は、獨逸哲學はカント以後フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、ショーペンハウエル等の天才によつて非常に發展したが、理想主義の立場から見ると、邪道に陥つたもので、其の眞髓



を見失つて仕舞ふ恐れがあるといふのでかくの如く絶叫したのであるが、リープマンの考へた理想主義はカントの先驗的自由(Transzendentaler Freiheit)の主體としての人格(Person)を哲學の根柢に立て、行かねばならぬといふ點にあつた様である。ベルンシュタインのカントに歸れと言つたのもリープマンの主義を其の儘取つて行つたのである。

我が日本の哲學思想は輸入時代であり翻譯時代であるから獨立の哲學體系はない。其故に日本の哲學は兎角西洋哲學の型にはまつてゐる状態で、かつては新カント派の哲學殊に英國の新カント派グリーン(Green)ブラッドレー(Bradley)が日本の思想界を支配した時もあつたし、其の後或は英國のシラー(Schiller)米國のデューイ(Dewey)ジームス(James)等の實用主義哲學が行はれ、兎角獨逸哲學を學べるものは或は西南學派のリッケルト(Rickert)ウァンデルバンド(Windelband)の哲學を叙述し、或はマールブルヒ派のコヘン(Cohen)ナトルプ(Natorp)のものを祖述し、今や又フッセル(Husserl)の現象學が主なる哲學思想の一として存在してゐる。しかし、其處にはフイヒテもシエリングもヘーゲルもなく「カントに歸れ」といふ語はどれ程の意味

をもつてゐるか疑はしいのである。加之、一方に於いてはカントに歸れといふ思想があるにも拘らず、他の一方に於いてはカントを克服してカント以上に進まねばならぬといふ聲が獨逸哲學界に擧つてゐる。それは所謂現象學派の人々によつて唱へられて居るのである。斯様な時代であるから模倣をこれ事としてゐる我が哲學界に於いてカントに歸れの意義は殆ど意味がない。若しカント研究者にして、獨逸哲學界に「カントに歸れ」の語あるが故に之を模倣すると云ふならばそれは一層無意味なことである。併しながらリープマンの主意がカントの何處へ歸れと云ふにあるかを深く考へた時我々は東洋思想から非常な共鳴を感じるものがある様に思ふ。然し共鳴を感じるのは各人各様のもので又はカントの人格の考方如何によつて異らざるを得ない。カントを論ずるものは常にあつた所のカントとある可かりし所のカントとを分けて説くのが普通である。若し正確に史家の態度に於いてカントを研究するものはあつた所のカントでなければならぬが、人生問題解決の爲にカントを研究するものはある可かりしカントを見ても差支なく、むしろ然かある可きである。ここに於いて人格の解釋も客觀的に



カントの考へた通りに見るものと、カントの本當の主意はかうであるべきであつたと解釋して行く者とが許されなければならぬ。後者による人格の解釋は、マルブルヒ派のコーエンやナトルプが最も眞髓を得たものであると思ふ。斯くの如くマルブルヒ派の考へた如くカントを理解すれば、其の點に於いて吾々は東洋思想の立場から緊密なる結びつきを感じざるを得ない。それは私の主觀の問題であるが、もし内的要求から出たものであるとするならば、よしやリープマンが「カントに歸れ」と言はなくとも充分に研究して見る必要がある。又現象學派、マルクス學派の人達がカントを克服して行かねばならぬと言つたにしても、吾々はそれに迎合して行かねばならぬものでもない。カント研究の主意當にこの點にあらん事を望み且つ祈つて此の講義を始める。

## 一 自由

### 第一節 概 説

カントの自由の概念を論究せんがためには先づ自由とは何ぞやといふ問題の考察から入らねばならぬ。自由はカントの實踐哲學の中心を形づくつてはゐるが、獨り實踐哲學ばかりでなく、カントの全哲學大系の要石となつて居るので、この意味に於いて自由の概念の理解はやがてカント哲學全體の理解となるのである。第二批判の緒論の中に「自由の概念は其の實在性が實踐理性の確實なる法則によつて證明せらるゝ限り純粹理性の System の全建築の要石であり、又純粹理論性の體系の全建築の要石を構成する所のものである」と言つてゐる。其故カッシーラ (Cassirer) は彼の著「カント及び其の著述」に於いてカントの第二批判は純粹理性批判に附屬してつくられたものでなく、其れ自ら獨自の存在をもつてゐる、加之實踐理性批判こそカント哲學の中心を構成してゐる者で純粹理性批判は豫備をな



してゐると言つてゐるが、カッシーラーの此の語は餘りに第二批判に重きを置き過ぎた感はあるが、第二批判が第一批判の附屬物であるとの説に對しては有力なる挑戦である。而して第二批判の中心を構成してゐるものは自由であるが故に、其の意味に於いて自由はカント哲學の全建築の要石を形づくつてゐると言つて敢て過言でないわけである。其故にカントの自由論はカント哲學の全體系に於いて重要であるが、然らば自由の概念はカントが始めて論じた概念であるか、自由概念の取扱としてカントをあげる理由は何處にあるか。自由概念はカントが始めて取扱つた者でなくギリシヤ哲學に於いても既に始めから取扱はれ論争の焦點となつたものである。例へばプラトーン(Platon)ソクラテス(Sokrates)の如き哲學者は何れも此の問題を考察した。中世の教父學徒、スコラ學徒の人達も亦彼等の神學建設の必要上この問題に關して最も緻密な研究をとげたものであつて、アウグスティヌス(Augustinus)とペラギウス(Pelagius)トーマス・アクィナス(Thomas Aquinas)と、ドゥンス・スコトゥス(Duns Scotus)との論争の如きは其の最も顯著なものである。又近世哲學に於いてもそれは各哲學者によつて重要なものとして取扱はれた。デカル

ト(Descartes)スピノザ(Spinoza)ライプニッツ(Leibniz)も凡て之を論じた。斯くの如くカント以前に於いても自由は深く取扱はれて來たにも拘らず自由の本義の研究者として獨りカントの名がその論壇に鮮やかに彫りつけられてゐるのは何故であるか。

自由の概念を取扱ふに當つて最も故障となるのは必然性の概念である。若し世界の一切のものを因果法で説明し盡し得たとしたならば、其處に自由の概念の入つて來得る餘地はない。斯くの如くして立てられた世界觀は機械觀、因果觀で、其の反對の目的論(Teleologie)を許さない。近世哲學に於いてかゝる哲學を打ち建てたのはスピノザである。若し之に反してすべてが自由の概念で説明し盡された場合には、そこには必然性の存在といふことが許されなくなる。しかも若し必然性の存在が許されなくなれば自然法によつて立つ根據が失はれて仕舞ふ。若し自然法の根據が失はれて仕舞へば、其處に所謂宇宙と云ふものがなくなつて、世界はカオスとならざるを得ない。故に單に自由のみを肯定して必然性を否定した體系はない。即ち人は矢張り一面に於いては自由を説くと共に他面に於いて



は必然を論ずるのである。しかし斯くの如く自由と必然とを相並べて説く學者にして、如何なる立場でこの二つの概念を統一する事が出来るかといふ事について明瞭な解決を與へたものはない。而して之あるは獨りカントである。是カントが幾多先哲が自由を取扱つたにも拘らず、自由と必然との矛盾した二概念を統一した體系を立てた人として名聲ある所以である。しからばカントは如何様にして統一したのであるか。

それは第一批判の中に理性の二律背反(*Aninomie der Vernunft*)を論じた節があるが、其の中に於いて彼の統一的見地を明らかにしてゐる。それは自由と必然とは全く矛盾した概念であつて、若し自由と必然とが同一の世界にあてはめられるとしたならば永遠に調和統一せらるゝ機會はないのである。然るに自由と必然とは全く異なる二つの世界に使用せらるゝ概念である。即ち必然とは現象界に用ひらるゝ概念であり、自由とは超越界に用ひらるゝ概念である。さて因果性といふものは時間の形式中に於いて原因と稱する事件と結果と稱する事件とが繼續して現はれて來る事を云ふものである。従つて因果の關係は無限の系列であつ

て、一つの結果は更に他の結果を生み、一つの原因は更に他の原因を要して止まる所なく、始めもなく終りもないのである。反之、自由と云ふのは可想界、超越界に使用される概念であつて、因果性のごとく自分ならぬ或る他のものによつて動かされて始めて現はれるものではない。何等他のものを待たずに自分自らが、そもその初まり、最初の初まりをなす概念である。即ち絶対原初(*Absolut r. Anfang*)をなす所の概念である。かうした意味の論をもつて、カントは矛盾せる必然と自由との二概念を調和してゐる。換言すればカントの因果性といふものは、所謂悟性形式(*Verstandesform*)であつて、可感的世界を理解する所の主觀の先天形式である。それ故にカントに於いては斯くの如く理解された可感的世界は、因果性及び其の他の悟性形式に當て嵌められて主觀によつて構成されたものであつて、其れをカントは自然と言つてゐる。斯くの如くにして自然は、主觀が主觀の形式に入つて來る限りに於いて其れを一定の型に入れて形づくつたものであつて、素朴的實在論のいふやうに、感覺に現はれて來る世界が、その感覺を離れて、如實に客觀的に存在してゐるものではないと言はねばならぬ。それ故因果性といふ悟性形式は、只可感



界即ち現象界にのみ充當され得るものである。

更に他方から見れば、カントに於いては、どうしても時間空間の中に開展して來ないものがある。従つて吾々の感覺に現はれて來ないものがある。だがそれは感覺には現はれて來ないにしても、客觀的實在性は争ふことの出來ないものである。而して其の現象として現はれて來ない或る物が、所謂現象界の基礎になる者で、若し斯様のものがなければ、この現象界は迷妄界と選ぶところがなくなつて了ふ。故に現象界が只の迷妄でなく一定の實在性を有つてゐるとするには、現象の後にある或る物を假定しなければならぬ。カントは其れを所謂物自體 (Ding an sich) といふ語で表はしてゐる。カントは又現象界の者を Phenomenon と云ふ言葉で表はしたのに對して物自體の世界を Noumenon の世界と名づけてゐる。かく可感的世界の外に超越的世界を想定して、自由なる概念は其の世界にのみあてはめられると言つたのである。カントの現象界と實在界の關係は一面から見るとスピノザの並行論の如くにも思はれる。即ちスピノザに於いては、一方に於いては感覺の中に入つて來る物質界と他面には感覺に入つて來ない精神の世界とが

あり、この兩者は表裏の關係をなすもので本來の物から見れば同一のものである。即ち實體 (Substanz) である。同一の實體は見方により心ともなり物ともなるので、二つの世界に於いて事件が相並行して起つてゐるのは實はそのために外ならぬのであるといふのがスピノザの並行論である。カントの超越界と可感界との關係も一見するとスピノザ説と同じものゝ如くにも見えるが、しかしそれは全く異つてゐるものである。スピノザの哲學はカントの所謂獨斷的であるのに、カントの二世界の分け方は、方法論的に必然的に、然らざるを得ずして分れて來たのである。其の意味に於いてカントの可感界は因果性によつて統一されるに拘らず、超越界には自由の概念を用ふるを得る所以である。之がカントが自由と必然との矛盾した概念を統一した考である。このカントの方法論的に考へられて來た兩者の統一が、やがてカントの自由論をして獨歩の位置を占めしめる所以である。然らば斯様に一面に於いてはカント哲學の全體系をなし、他面に於いては幾多先哲が同一問題を取扱つたにも拘らず、獨りカントの名をして鮮やかに史上に刻みつけた自由とは如何なるものであるか。



## 第二節 自由の四義

カントの自由の概念は決して一義ではない、之を第一批判、第二批判、道德哲學原論、宗教論の四書に亘つて検討して見ると、少くとも次の三義に用ひられてゐることが明かである。

一 先驗的自由 Transzendentale Freiheit

二 自律としての自由 Freiheit als Autonomie

三 選擇の自由 Wahlfreiheit

以上の外に猶、心理的又は比較的の自由 Psychologische oder komparative Freiheit といふ概念が見えてゐるが、是はカントが眞の自由の義を具へてゐる者にあらずして、むしろ自由の概念から排斥してをる者であるから、無論自由の意義の中には加へることが出来ないものである。

(一) 第一義 先驗的自由

自由の第一義は先驗的意義である。先驗的意義といふのは或る状態を自分自

らで始める能力 (Ein Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen) である。 (K. d. r. V., herausgeg. von T. Valentiner, S. 469.) の先驗的意義は自然必然性と對照をなしてゐる。自然必然性とは原因と稱する事實と結果と稱する事實とがあつて、原因によつて一つの結果が起されることを云ふ。自然必然性によつては或る出來事又は状態は自分ならぬ他のものによつて起こされてゐるので、自分自らで始まる事はない。其故にカントは又第一義の先驗的をば一切の自然法から獨立してゐる事であるといつてゐる。換言すれば或る強制から解放され、若しくは或る規則の指導から自由になつてゐる事を云ふものであると言つてゐる。かくてカントは更に之を説明して、若し自然法が或る出來事若しくは事柄を支配してゐたならば、それは因果法に従へる者で自由と稱する事は出來ないといつてゐる。斯くの如きものが第一の自由であるから、カントは更に之を次の如く考へてゐる。即ち自然必然の因果法による場合には、結果から結果が生れ、原因から原因に溯らなければならぬから、何處まで行つても始めもなく終もないのである。それは自然必然による考へ方である。併しながらこゝに出來事があり、状態があるとしたならば、何



處かにその始がなければならぬ筈である。其の絶對の始をなすところのものは自由である。彼は更に自然を一つの状態若しくは或る結果の系列を始める能力であると言つてゐる。即ちカントは第一義の自由を第一原因所謂自由原因の意に於いて理解してゐる。自由原因といふのは、自分は自分自らで発生したものであつて、何等自分ならぬ他のものによつて発生せしめられる事のないといふ意義である。其故カントはこの超越的意義の自由は絶對的自己發生の能力(Absolute Spontaneität)であると言つてゐる。この超越的自由は、更に他の方面から考察すれば、自由の消極的意義でなければならぬ。消極的意味といふのは、吾々の意志は自分以外の何者によつても支配されることがない、即ち絶對的自發性である、換言すれば他の一切のものから獨立してゐるといふ意味である。しかしながらこの消極的意味から第二義の自律の自由の意義が生じて來るのである。

(二) 第二義 自律としての自由の意義

意志の自律(Autonomie)といふことは、意志が自分自ら打ち建てた法則で、而して只それのみで自分を決定する事を言ふのである。その自律の反對は他律(Heterono-

mie)で、意志が自分ならぬ他のものによつて規定せられる事を意味するのである(K. d. r. V., herausgeg. von Vorländer, S. 43, 48)。尙それに就き意志が若しある要求本能乃至諸々の傾向性によつて決定された場合には、自分ならぬ他のものによつて決定されたものである。何となれば其等の内容は我が自分ならぬ外界から取り入れたものなるが故に。カントは斯くの如く考へて一切の欲求傾向による意志決定はすべて意志の内容による決定として、他律であると考へられてゐるのである。之に反して意志が意志自らの打ち建てたる法則の表象のみによつて決定された場合は、何等内容によつて規定されたものでなく、全然形式によつて決定されたものであるが故に、それは自律である。其故にカントの意志の自律とは純粹實踐理性の自己立法を指すもので、それは第一義の先驗的意味の消極的なのに對して積極的の意味を持つてゐるのである。第一義の先驗的自由といふ者は、ありしかントの中に於いては只さういふ者があるし又無ければならぬと言つてゐる丈であるが、其れがカントの倫理學の上に何程の意義をもつてゐるか、明瞭になつてゐない。例へばカントは絶對的自發性能力としての自由の理念は決して我々人



間の需要ではなく其の可能性に關して純粹理論理性の分析的根本則であると言ふ様に言つてゐて、倫理學に對する意味を明かにして居らぬ。然し乍ら、ある可なりしカントに於いては超越的自由はカント倫理學に於いて極めて重要な意義をもつと思ふ。ありしカントに於いては超越的自由はカント倫理學に重要ではないが、第二義の自律の自由はカント倫理學の根本をなしてゐるもので、若し是がなければ彼の實踐哲學の全建築が打倒れなければならぬ。即ちカントは意志の自律と言ふ事は一切の道德法の唯一の原理にして、又同時に法則に従ふ義務(Pflicht)の唯一の原理なりとしてゐる。

### (三) 第三義 選擇の自由

此の選擇の自由に就いては、カント研究者にして之に注意した人は少ない。従つて私が茲で選擇の自由をカントが考へてゐたといふ事を述べても他のカント研究者が之を承認するか否かは疑問である。然し私はこの第三義の選擇の自由があると考へてゐる。カントは實踐理性批判の中に於いて自由なる屈服(Freie Ueberwerfung)と云ふ事を言つてゐる。其れは如何なる所に使つてゐるか云ふに、我

々は一面に於いては諸種の傾向性をもつてゐて其の傾向性から避く可からざる強迫を受けてゐる。この傾向性と結びつけられてゐながら自由に屈服する意識がやがて法則に對する畏敬の感情であると言つてゐる。此のカントの意味は我々は諸の傾向性をもつてゐる故、倫理法と離れて行くに係らず、自分の自由から傾向性を斥けて倫理法に従ふといふ處に畏敬の感情が存在するといふのである。即ち傾向性に従はうか倫理法に従はうかと云ふ事を選択して倫理法に服従する自由である。其故選擇の自由を持つてゐるとする事が出来る。又カントは他の處に於いては良心の苛責と云ふ事を言つてゐる所があるが其處にも選擇の自由の意味を言ひ表はしてゐる。それは或る悪い事をなせる人は自分の悪行を辯護しても、若し自分の内心で自分が自由を使用(Gebrauch seiner Freiheit)してやつたといふ意識がある限り、彼は良心の苛責を免がれる事は出来ない。彼の自由の使用といふ語義は、彼は悪い事をする事も出来たし、しない事も出来た。併し彼はしない方をすてゝ、する方をとつたのは彼の自由を使つてやつた事を意味する。故にこの自由は選擇の自由と云ふ可きである。今一つは純粹理性の限界に於ける宗教の



中に善を爲すも惡を爲すも總べて自分の仕事であると言つてゐるが、それも人は善を爲す事も惡を爲す事も出来る、即ち選擇の自由を有するといふ事である。以上二つの例によつてカントの自由概念に於いて選擇の自由の意義の存する事を知る事が出来る。扱てこの選擇の自由はこれが所謂意志の自由論として争はれた中心である。即ち自由論を説く人は選擇の自由を有すと説き、否定する人はかかるものなしと論ずるのである。所謂第四義の心理的自由も普通にはこの選擇の自由を指してゐる。これやがてカントが心理的自由も亦自由の一つとして認めたとはいふ理由にもなるのである。しかし私の茲に云ふのは心理的自由ではない。是はカントは既に第四の意義に於いて述べた如く、轉串器の如きものであるとして否認してゐるから、選擇の自由を心理的に解してはならぬ。しからば選擇の自由は如何なるものか。先の例で言へば善惡をなし得るものは單なる心理的選擇ではなく、倫理的選擇が含まつて居る。倫理的選擇とは、心理的選擇の場合は惡行を爲すも善行を爲すも一つの事實で其處に價値の差別を認めないものであるが、惡行を爲すと善行を爲すとの間に價値の差別を認め、人間の意志は本來ならば

價値なき惡行をすて、善行を爲す可く進む可きである、其の自由の當爲の通りに爲すのが倫理上の選擇である。斯くの如く理解すると選擇の自由も彼の排斥してゐる自由概念の中に地位を占める事が出来るかと思ふ。

以上カントの自由には三義あることを述べたのであるが、此等の外に於いて心理的自由と稱せられてゐる者がある。カントは之を自由として認めたのではないが、否むしろ之を必然としてゐるものではあるが、しかし眞の自由の意義を理解するのに助けとなるから、こゝで一應之を説明しておく。心理的自由といふのは意志が何等自分の以外の他のものによつて自分の作用を妨げらるゝ事なしに或る行をなした時には之を自由に決定したといふのである。カントは窃盜の例を以て之を説明してゐる。曰く、或人が窃盜を働いたとした場合、色々自分で思慮し最後に自分の意志を窃盜に決定して行動した場合には比較的に自由であると説いてゐる。比較的と云ふ意味は、生活の強迫を受けてゐる人とゐない人と一様に窃盜をなした場合は、強迫を受けてゐる人は受けてゐない人より、より多く壓迫されてゐる、受けてゐない人は比較的自由に決定されたのである。或は又遺傳、教育、



境遇上の感化の結果、よく冷静に思慮する事の出来る人と、然らざる人とを比較すると、前者は後者よりも比較的的自由である。斯くの如く何等外部の強迫・壓迫を受くる事なく只自分の内的表象によつて、自分の意志を決定する事の出来た場合は比較的に自由なのであるとし、之をカントは比較的的自由(Comparative Freiheit)と名づけてゐる。而してカントは時計がゼンマイにネジをかけて置けば何等故障なく針が動いて行くが如く、又投げられたる物體が拋物線を描いて再び地上に落下するが如きは、すべて他に障碍せられて、自己の運動に影響せられるものよりも、自分の力の働によつて、動いて行くものであるからして比較的的自由であるとして、カントは心理的自由をば、其等時計や、投出された石に比較してゐる。之が所謂心理的自由といふのである。しかし勿論カントは之を自由の眞義として認めたのではない。通俗的には心理的と呼んで、自由の一つとして取扱ふが、カントの本來の意義に従へば自由は自分のみによつて決定される事を意味してゐる。換言すれば決して自分ならぬ外物によつて決定される事のないといふ意味である。而して謂ふ所の外物は心内のものたるものと心外のものたるを問はないが、兎に角自分以外

の他のものによつて動かされ決定されてゐるならばそれは必然である。故に心理的自由はカントに於いては、實は自由でなくして必然なのである。其故カントは心理的自由を認めたのでなく寧ろ之を排斥してゐる。カントは斯くの如き自由をば皮肉な例を擧げて排斥してゐる。即ち肉をさして焼く器械の自由(Freiheit eines Bratenwenders)だと云つてゐる。併しこの心理的自由を説くことによつて第三義の選擇の自由を明かにする助けになるので茲にあげたのである。

### 第三節 自由と價值

以上の三つの自由の概念は彼の倫理學に於いて斯く獨特の位置を示してゐる。而して第三義の選擇の自由といふもの、中にカントは道德價值を含めて見てゐる事を述べたが、第二義の自律としての自由についてはどうであるかと言へば、此の自律の自由の中にも彼は道德價值を考へてゐる事が明かである。何故ならば若し自律といふ事を、意志の自己立法であると解釋したならば、意志の立てたる法則そのものが道德上からして、有價值のものも無價值のものも、あり得ると考へら



れる譯である。若し道徳的に無價値な法則を打建てたとした場合、それが果して唯一の道徳律となる事が出来るであらうか、それは不可能の事である。其故に自ら打建てた法則は其れ自ら善なる價値をもつてゐるものであらねばならぬ。即ち一切の人間の行爲の根本原則として差支ない所のものでなければならぬ。それ故に純粹意志(reiner Wille)が自己立法をなすといふ事は純粹意志が自己自身で、善をあらはし構成し、法則を立て、行くものであると見做さなければならぬ。従つて自律としての自由も亦、只單に純粹な形式的な自己立法をいふものでなくして其處に善の自由と云ふ事の意味も含めてあると見なければならぬ(K. d. p. V., Grundlegung Z. M. d. S. の諸處)。其故に若しありしカントの意味に於てはさうでなかつたとしても、ある可かりしカントに於ては斯くあつたと思ふ。此の意味は、ヴィンデルバンドも其の著「自由意志」に於て略これに似た考を表明してゐる。それでかくありてこそ自律は道徳の最高原理となる事が出来る。

次に第一義の超越的自由は現象界の中に於ける因果の系列の最初のものとして自由を肯定しなければならぬといふならば、ありしカントに於ては、かくの如く

であるとしても、ある可かりしカントに於てはそれ丈には止まらない。カントは第二批判に於いて、自由とはある存在體が理性者の存在體であるかぎり、その存在體の法則である。反之、必然性は無理性的存在體の法則であると言つてゐる。而して言ふ所の理性的存在體とは諸種あるが少くとも人は其の一つである。其の意味に於て我々理性的存在體としての人間にして始めて必然性以外の自由原因をもつことが出来るに至つたと説いてゐる。人間は一面においては現象として因果の系列の中に入つて居りそれに支配されてゐるが又他面においては叡知的實體界のものとして自由原因であり得るのである。扱てその自由原因たる人格(Person)があり、其の人格が活動する事によつて自己立法の道徳があらはれて来る。若し人格がなければ道徳はない。しかも其の人間といふものは一面においては感性を備へ他面には理性をもつてゐるもので、其處に道徳の契機(Moment)がある。若し前者のみであつたならば野獸であり、後者のみならば神であつて兩者いづれにも道徳はない。即ちカントは適法性、道徳性、神聖性の三つを立て、ゝゐる。かゝる人格が活躍する事によつて、自己立法の道徳が生れる。故に第一義がなければ



第二義の自律としての自由はあり得ない。この意味に於いてマールブルヒ學派のコーエンは倫理學は人間學である、それは當にある可き筈の人間の學であると言つてゐる。之は彼自身の考であるが同時にカントの考を述べたものとも言へる。而して其の人格は絶対自發性をもつて自由に活動して行くのであるが、それは全然其の方針でやつてゆく者であるかと云ふに、ありしカントに於ては、その點は明瞭になつてゐないけれども、ある可かりしカントに於ては決してさうは考へられない。即ち人格は何處迄も善に向つて歸嚮して居ると言つてもよい様に思ふ。カントは最高善の理念(Ide)といふ事を第二批判に述べてゐるが、この理念をカントは最上善(*summum bonum supremum*)と完全善(*summum bonum consummatum*)との二語に分けて説いてゐるが、前者は最高であつて即ち何物にも従へられる事はないと云ふ意味で、カントは本能的といふ意味に用ひ、後者の完全善はそれより大なる全體がありその一部を構成してゐるものでなく、其自身圓滿具足してゐる意味である。この状態をカントは徳と福とが一致した状態であると説いてゐる。即ちカントの人格はこの完全善を何處までもねらつて行く様に活躍してゐると

解釋す可きである。コーエンが傾向と言つてゐるのはそれである。斯く理解するのが第一義の自由を本當に理解する所以であるし、又斯く考へればこの先驗的自由は理論上斯かるものがなければならぬと云ふ丈でなく、むしろこれがカントの全哲學の要石をなすと言つてもよいかと思ふ。第二批判の最後において道徳が宗教に入つて行かねばならぬと説いてゐるが、それは人格が漸次完全善に近づいて行く事を別の言葉で言つたに過ぎないのである。

## 二人格

### 第一節 カント倫理に於ける人格の位置

カント倫理學の基本概念は何であるかについては、カント研究者の間に種々の説がある。或は善意或は道徳法或は自由、自律が基本概念である等と説かれてゐるが、カントの立場から見ると是等の考も眞理を得てゐる。即ち自由の如きは一切の道徳の原理であると言つて居るし、第二批判の序文の中に於いて自由がなけ



れば道德が存在しないといふ事、自由は道德の實在根據(Realgrund)で道德法は自由の認識根據(Erkennnisgrund)であると言つてゐる。其れ程カントは自由といふ事を彼の倫理學の要石にしてゐる。其故ありしカントの點よりすれば確かに上に列擧した如きものは、カント倫理學の根本を形成してゐると言ふ事が出来る。又カントは道德法に對して熱烈なる敬虔の情を拂つてゐる。カントについては何處にも引用される「上には燦爛たる星斗、中には道德法」といふ言葉の如き如何にカントが道德法に對して敬虔な熱情を捧げてゐたかを表はす。而してその道德法はやがて善惡を課する根本にして、カントにおいては自由の内容によつて規定されたる行爲には何等道德的價値を付するを得ない。善なる行爲及び善なる自由決定は唯道德法に準據して又は道德法の表象に準據して決定するものゝみを云ふのである。故にカントにおいて善意志は常に義務なる形において現はれて居るのであつて、それがカント倫理學において *Du kannst, denn du sollst* (汝はなし與ふ、何となれば汝はなすべきであるが故に)の原理の立てられてゐる所以である。これはカント自身の言葉ではなくカントを崇拜した詩人シルラー(Schiller)がその短篇

詩の中に書いた言葉である。このシルラーの語はカントの法則に従ふ倫理をよく表はしたのでカントの語の如く解されて來たのである。この語の意味は極めて通俗の考へ方からすれば、此の文章は全く反對に換へられて汝は爲す事が出来るから爲さねばならぬとなるのであるが、それが逆になつてゐるのは我々に嚴然たる道德法があつて、我々が道德法を實行せねばならぬならば、かゝる事が出来なければならぬ、然らざれば道德律の存在が否定されなければならぬのである。この點から見てもカントは道德法を非常に大切なものとしてそれを彼の倫理學の要石とした事がわかる。而して道德法が與へられてゐるから義務といふ觀念が生じて來る。此の義務に對しても彼は一の宗教的熱情をもつて強調してゐる。本務を人格化して禮拜せんばかりにして禮讚してゐるのであつて、其れからしてもありしカントに於てこの本務は確かに彼の要石を形成してゐるものと云ふ事が出来る。然し乍ら更に進んで、ある可かりしカント迄行くと上に擧げた種々の觀念に止まらず、更に他の方面迄入らねばならぬ様に餘儀なくされる。何となればカントの法則といふ概念は獨り道德法のみに限られた概念でなく、其の他に自然



法にも充當される。第一批判に於てはこの自然法を扱つてゐた。斯くの如く法則に自然法、道徳法の兩者があり乍ら獨り倫理法に對してのみ星斗燦爛たる天空と共に崇高尊嚴の對象にしたのは何か兩者の間に區別があつての事でないならばならぬ。其の差異は何か。倫理法はカントの所謂 *reiner Wille* そのものが自己自身を表現する所に成立ち、自然法は我々の悟性形式が時空の中に開展されたものを統一する事によつて表はれて來るものである。若し崇高禮讚、崇拜の感情が只道徳法にのみ與へらるゝものならば、その道徳法そのものを表現した純粹意志そのものが、それ自身崇敬禮讚、畏敬の對象でなければならぬ。然らば其の純粹意志其のものは何か。それはやがてカントの人格になるのである。其故に道徳法から一步突進んで考へると、ある可かりしカントに於いては人格の存在を認め、其の尊嚴崇高を認めねばならぬ。更に我々の經驗的意識に訴へて考へて見ても嚴重なる法則は人を威壓する力を持つてゐるが決して渴仰禮讚の對象とならぬ。若しカントの道徳法が單に法則丈に止まるものならば、いくら嚴重な力をもつて、我に義務を課することがあつても、我々がそれによつて威壓されると云ふ迄心か

らそれを渴仰禮讚して服従するといふ譯には行かない。然るにカントは道徳法其のものに對して禮讚してゐる事を見ても、此の道徳法の後に何か存在してゐるのではないか。

次ぎに自由も自律もカント自身が言ふてゐる如くカント倫理學の要石ではあるが、しかしその自律・自由の主體なしにどうして其處に道徳があり得るか。茲に於て自律・自由が道徳の第一原理であると言ふ時には自律・自由をなす行動者が倫理の第一原理である事を承認したものでなければならぬ。またカントは是を承認してゐるので、彼の語について言つて見れば、「自律・自由を働き得るものは理性者 *vernünftiges Wesen* である。又理性者のみが自律の自由の働をなし得る。自由を有せざるものは唯因果によりて支配されてゐるもので決して彼自ら自由自律を爲す事が出來る者ではない」と言つてゐる。此のカントの考へ方に徴しても、カントは自由・自律の概念の後に是を爲す所の能爲者の存在を認めて居たと斷言し得るのである。其の理性者と言はるゝ者は何か、其は彼の人格である。斯くの如くカントの倫理學の要石を形成してゐる處の自由・自律、本務、道徳法等の概念を彼



の話から引用して來ると其の背後に人格の存在を認めなければならぬ。斯様に考へて見るとカント倫理學の最後の根柢を形成してゐるものは人格であると言つても大過ないのである。マックス・シェーラー(Max Scheler)は現象學派の一人でカントを克服して其れ以上に出でようとして一九二一年に「倫理上の形式主義と實質的價值倫理」を書いてゐるが、其の中に別名を附して「倫理的な人格主義の基礎づけの新しい試み」としてゐる。此の著は現象學派の立場からカント倫理を克服しようとして、カントの倫理學は形式主義で實際には役に立たぬ故に實質的價值を對象として倫理學を立てねばならぬと主張してゐる。それに「倫理的な人格主義の基礎づけの新しい試み」と別名を附したのはカントを形式主義として排斥してはゐるが、彼の人格主義の立場をすてない事を示してゐる。カントは形式論に終つて居るからそれに内容をつけようとするのである。カントからすると内容をもつてゐるものは經驗的なものであつて普遍性必然性を與へる事が出来ないものであると言ふのであるが、この兩者を結びつけないならば道德の基礎とする事は出来ぬと言ふのがシェーラーの立場なのである。尙自分の立場から内容を取り入

れても、經驗的なものにならず、普遍的必然的なものとなる事が出来ると言ふのである。即ち内容をもつてゐて、必然性、普遍性をもつてゐるものを立てようとするのである。茲に吾人はシェーラーの努力を認めなければならぬ。彼の考へ方の正不正は茲に論じないが、唯この場合シェーラーのやうに、自由、自律、道德法、義務等の概念のみを通じてカントの倫理學を見ると、形式主義に見えるが、其の根柢にある人格を觀、又人格をカントは如何に考へて居たかを見ると、前とは全く異つた場面が現はれて來て、單に形式主義の故をもつてこれを排斥する事が出来ないことが明かとなるであらう。其の點からしてもカント倫理學に於いて人格の概念が諸種の概念に比して獨歩の地位を占めて居ると考へられる。

## 第二節 人格の觀方

### (一) 人格は經驗的自我に非ず

經驗的自我は遺傳・教育其の他經驗的事情から出來た一切の精神的内容を言ふ。身體も精神作用の背景をなすものとして經驗的自我をなす。是はカントの人格



ではないのである。經驗的自我は諸種の内容を有つものであるから賞讃す可きものもあり、非難す可きものもある。其故第二批判に於て「人間は實際充分神聖なものではないが其の人格者の中に於ける人間性は其の人には神聖であらねばならぬ」と説いてゐるが、唯其の場所のみならず第二批判及び「道德形而上學の基礎づけ」の到る所に同義異語がある。又他面より見れば經驗的な我は、自然の中における因果の系列の一因であつて自己自身が何等獨自の存在即ち他のものによらずして其れ自ら存在を保つてゐるものではない。然るに理性者としての人格は、何等自然の系列の一つの鎖ではなく、それ自身で獨自の存在を保つて居り、目的ならぬ他のものから起こされずに自分自らを起して居る存在である。其故カントは第一批判の中において叡智的性格と經驗的性格とを區別して居る。經驗的性格は感性界或は可感界に現象として現はれて居るものであつて、叡智的性格とは唯可想的世界においてのみ存在するものであると説いてゐる。この第一批判の中の二つの分類も矢張り經驗的自我と人格とを區別した考である。

(二) 理論的假定者としての人格の觀方

この觀方もカントの人格を正當に見てゐない。シェーラーは前述の著において形式主義の倫理が人格を理性的人格者として表示するのは偶然なものでなく、しかも理性的人格者は合理的理想的な法則に従ふ所の動作の一次的倫理的主体に外ならぬのであると言つてゐる所がある。シェーラーのこの論述はカントの人格について直接論じてゐるのではないが、シェーラーの心の中には、暗々裡にカントの人格が意味されてゐた。即ち一口に言へば、理性的存在者といふものがなければ道德といふものが考へられない。否、道德を事實として承認する以上は理性的存在者を假定しなければならぬのは論理的に必然であるとして居る。斯くの如きはカントの人格を正當に見てゐない。道德といふ事實があれば道德的主体がなければならぬ。しかし倫理的主体といふ丈では倫理的主体の存在を倫理の上から豫想する丈で其の動作者の如何なる者であるかと言ふ所まで進む事は出来ぬ。其の倫理的主体の諸の規定性をあげて、具象的に其の實體を現はすことが出来ぬ。從而論理的に同様な動作者がなければならぬと云ふ丈では感性的のものであるか理性的のものであるか其等の點にまで何等の決定を與へ得るも



のではない。シェーラーは道德的動作、合理的な行動をなす主體は理性的人格者でなければならぬといふ考へ方からカントの形式主義の中に説く人格は理性的存在者でなければならぬと説くが、彼の説くやうに合理的な動作をするものは必ず理性的人格でなければならぬ道理はない。今一例としてダビット・ヒューム (David Hume) の説をあげる。彼は倫理的動作者としての人間の中に感情と理性とが並存してゐる者と見換言すれば人間は感情と理性から成立してゐるものとし、かゝるものが道德行爲を爲す時に如何なる働をなすかと言へば、人間の目的を決定する所のもは人間の感情で理性は其の定めたる目的を爲し遂げる方法を考へる役に過ぎない。即ち感情は人間に於いて主體であり、理性は其の従僕であるといふのが彼の説である。斯くの如くヒュームの考へ方からすれば道德的主體となるものは必ずしも理性的人格でなければならぬといふ事はない。此の如くシェーラーの考へる論理的に道德的主體としてなければならぬ筈だと假定されて居る處のものとしての人格はカントの人格を正しく理解した所以ではない。

### (三) カント自身の説明

カント自身は人格を如何に説明して居るか。人格は彼の倫理學の中に於いて主要なる地位を占めて居る事を「第二批判」、「グランドレーグング」の諸所に於いて説明してゐる。その中最も明かなものとして「グランドレーグング」の中にあるものを挙げれば、或る存在者にして其の存在の地盤を我々の意志の上に持たずして自然の上に持つてゐる、而も理性を持つてゐない存在者であるならば、それは單に手段として相對的地盤を持つてゐるのみで従つてそれは物と名づけられる。反之、理性的存在者といふものは、その本源がそのものを目的その者と爲すが故に、即ち唯手段としてのみ用ひてはならぬものと爲すが故に、又その限りに於いて一切の放縱を制限し畏敬の對象となるが故に、それは人格者と呼ばれると説いてゐる。此の本文の意味から彼の人格を見ると、第一に理性的存在者であるといふ事である。従つて理性的存在者としては、自己立法を爲す事が出来る者である。又自己立法をなす事が出来るものとして因果の系列以外に立つ事が出来る者でなければならぬ。更に人格者はその意味において其自身の目的である。又其自身目的であるが故に畏敬の對象の者となる所のものであると理解される。反之理



性を具へてゐない存在體はそれは唯自然の系列の一因となつてゐるのであつて、自分自らが立法する事は出来ない。他の者の方便となり得るもので其自身の目的となり得ない。その限りにおいて何等畏敬の對象となる事が出来ぬ、即ち物である。斯くの如く人格は充分な意味において物と對照されて用ひられて居る。以上は彼の人格の意味であるが、自己立法の主體であり、自由であつて、自然の系列に入つて來ない者であるが、かゝる存在が如何にしてわかるか、又かゝるものが現實の世に現はれて來て、現實の世界の道德を行ふ事が出来るか。第一批判において叡智的性格と云ふたのはやがて人格であるが、叡智的性格と經驗的性格とは如何に關係するか、自然問題とならねばならぬ。一言すれば實在界或は實體界と現象界とを如何に結びつけるか。ありしカントにおいて如何にして結びつけられたか。是はカントの實踐哲學の問題のみならず理論哲學の問題である。しかしこの結合が可能でなければ彼の哲學は完成されてはゐない。次ぎにこれが問題となる。

### 第三節 人格の特質

叡智的性格と經驗的性格との關係は如何なるかの問題は、こゝの問題たるのみならずカント哲學全體の問題である。其れを説く前に人格者とは何であるか、前に人格の特色をあげて其の性質を明かにして置く必要がある。

(一) 物との對照(これは前節人格の定義に於て述べた。)

カントは物に對して人格をあげてゐる。即ちある存在者にして、其の存在の地盤を意志に持たずして自然の上に持ち、而して理性なき存在者であれば、手段として相對的價值をもつて居るのみ。是をカントは物と名づけて居る。其れに對照して、人格は理性を持つて居る者で、其れは自己立法をなす者で、其の限りに於て單に手段として用ひらるゝのみではなく、其れ自身目的として用ひらるゝ者である。斯くの如く物と人とを對照的に考へてゐる。こゝに注意すべきはカントの著作の中に *Vernunftwesen* と *vernünftiges Wesen* との二語が用ひられて居ることである。此の兩者は如何なる使ひ方であるか。前者は純粹に理性のみから成つてゐる存在



者を言ふ。後者は理性を有つてゐる存在者であつて、理性の外に何かゞあり、其れに理性が附加してゐる意味である。扱てカントの人格は何れに屬するか。其れは前者でなく後者の *vernünftiges Wesen* である。さきに一面に超驗的の他面に經驗的なものを持つた者を人格と言つたのはそれである。

扱て物に對立した人は如何なる者かを詳述すれば、物は其自らの内實的價值をもつてゐるものでなく、唯我々の傾向性 *Neigung* の對象としてのみ價值をもつてゐる。其故物の價值は一定の傾向性があり、又其れに根ざしてゐる一定の需要といふ者があつて始めて表はるゝ者で、傾向性とそれに従ふ需要がない時には價值がない。其故物の價值は主觀的相對的である。これに反して人格(理性的存在者)は其自身目的を持ち、それ故自己の行によつて實現さるべき主觀的の目的の爲に價值を持つてゐる許りでなく、それ自ら内實的價值をもつてゐる。その意味で人格は客觀的であり、絶對的である。

## (二) 尊 嚴

カントの考では主觀的な相對的な價值を持つて居るものは、唯取引の對象として市場の上に上せられる事が出来るものである。市場の上に上せられ得る物は貨物と呼ばれるゝ所のもので、貨物といふ物は如何に高い價格を持つてゐるものでもそれは何時でも相對的主觀的の價值で、其物體は何等尊嚴をもつてゐない。然るに之に反して、人格者は相對的でなく絶對的な、主觀的でなく客觀的な、内實的價值をもつてゐる。其の内實的價值は絶對的であるから其他の何等かの價值を豫想して始めて價值ある所のものではない。又その價值を方便として更により以上の價值に達するものでもない。其の意味に於て無上の價值である。絶對的にして無上の價值を有する人格は其の意味で尊嚴をもつ。カントは自分が他の物の價值を規定して、自分が他の者から規定される事なき價值を絶對價值といひ、即ち尊嚴であると言つてゐる。カントは「グルンドレーグ」の中に於て善意といふ者を海の底に光る眞珠に譬へたり、或は第二批判の中に於て道德法の對句として星の燦爛たる天空をあげてゐる。然し眞珠にしても天空にしても其れは單なる比喩で其の爲にカントは物と人格者と混同した者とするのは誤りである。如何に立派な光を放つても眞珠は眞珠で物の名に過ぎぬ。又無數の星の輝く天空は限



りなきの故をもつて其の天空を仰ぐ者に對して云ふ可からざる感情を與へるが、其の感情は我々の中の道德法が與へる者には同一でない。其の意味に於て眞珠なり天空なりは唯單なる比喩であると考へねばならぬ。尊嚴ある者に對しては、茲に畏敬(Achtung)の感情が現はれざるを得ない。即ち相對的價值を持つてゐると云ふ事と主觀が満足して快樂を感ずるといふ事とは一對のもので離す事が出来ぬ。即ち自分にある需要がある。例へば水を呑みたい時是を満たす爲に水がある。其處で水の持つてゐる相對的價值と其れに依つて得たる満足とは一對である。其の一對をなす者に對して尊嚴と畏敬とが一對をなす。尊嚴をもつてゐる者があれば其れに對して畏敬の感が生ずる。扱て言ふ所の畏敬の感情とは如何なる者か。カントは畏敬の感情をば道德的行爲を起す唯一の動機としてこの畏敬の感以外の動機から爲せる行爲は一切道德的價值を持つてゐないといふ。カントは Triebfeder と Bewegungsgrund との二個を使い分けして、諸の感情に根ざしてゐるものは Triebfeder で本當に人間の意志を決定する所の理性に根ざすものは眞に畏敬に値する者である。此の畏敬のみが Bewegungsgrund で他の一切の者は Triebfeder で

あると言つてゐる。其故畏敬の感情のみが道德的動機であるとして、畏敬の感情をばカント倫理學の中で非常に重要な者とした。彼は是を如何に考へたか。畏敬の感情は感情であるから、稍もすると普通感情と同視される傾きがあるけれどもそれは決してかゝる者ではない。普通の感情は、外物の影響によつて外物から與へられたもので自らの傾向性や驚怖に歸せしめる事が出来るが、畏敬の感は全く異つた者で、理性によつて自ら生じた感情である。我々が道德法に直面して當爲(Sollen)を意識した時に必然に感ずる感情である。又何等感情的な勢力によつて影響される爲でなく唯何といふ理由なしに自らの意志を其の道德法に克服せしめるといふ感情であるといつてゐる。この畏敬の感情はカントに於ては必ず客觀的の者である。其れは相對的の主觀的價值と對してゐる満足は人により場合により異なるから全然主觀的なものである。然るに之に反して尊嚴に對する畏敬の感情は人により場合により異なることを得ない。即ち一方に人格といふ尊嚴を備へてゐる者があつた場合には、自分が其の人格を純粹認識によつて認識したとすれば、其處に必ず畏敬の感情が現はれて來る。恰かも或る燈火の前に立つ時に



は必ず自らの影を持たねばならぬが如きである。其の意味に於て畏敬の感情は客観的である。斯くの如く畏敬の感情は客観的であるから、カントに於ては客観的に妥當な意志決定、從而道德的行爲の規定原理となる。かるが故に義務からなせる行爲とは客観的に言へば法則によつて規定された行爲といふ事であり、主観的に言へば實踐的法則に對する純粹な畏敬よりなせる行爲である。

### (三) 自己目的

以上述べた如くカントは人格と言ふものは其自身内實的價值をもつてゐるもので、第二には尊嚴を備へてゐるもので、從而畏敬の對象となる所からして第三の特色として自己目的といふ事を數へるのである。

人に對照せられたる物に於ては物を規定する所の物は常に其の物以外の外物で自分自らではない。即ち物といふ物は如何なる場合にも常に連續不斷の因果の系列の一原因をなす者で、從而原因あれば其れより生ずる結果がある。其の意味に於て物は自分自らが始まりをなすと云ふ事はない。反之、人格は先に述べた如く自己立法をやる者である。自己立法を爲す物として自らの力で自分を規定

するので、自分以外の物によつて規定されて居るといふ事はない。自分を始めた者は自分である。此の意味に於て人間をばそれ自身の目的であると言つてゐる。その自己目的と云ふ語を表はすのに時として *der Endzweck* 或は *der letzte Zweck* と言つてゐる。この語はやゝもすれば因果の系列の最後のものといふ意味に解せられるが、コーエンがその「カントの倫理學の基礎附け」と「純粹意志の倫理學」の中に説明してゐるやうに、之は因果の系列の最後のものでなく、唯論理の最終を意味してゐる。此の意味は倫理的に思惟して此の者以上に此の者以外にある他の者を考ふる事は絶対に出來ない場合に最後であるといふ意味である。即ち終局目的といふ概念と自己目的と云ふ概念とは同一のものであると説明してゐるが之は正當であると思ふ。

扱て斯くの如く自己目的であるから其處に無上命法の第二の形式が可能となる。かくの如く人格者は何等他の物の手段とならず自らが自分の目的として存在してゐる者であるといふ特質を備へてゐる。カントの人格は以上三つの特質を備へてゐるものである。



カントの人格は、「第一批判」、「第二批判」及び「グルンドレーグ」に於て、一面叡智的存在者として可想界に屬すると共に、他面においては經驗的なものとして感性界に屬して居ると言つてゐる。即ち同一の人間が同時に兩様の姿を備へてゐるものと言つてゐる。其の可感界に屬する所の人間は、これを現象人と呼び、假想界に屬する人間は之を本體人と稱してゐる。即ち現實の人間は *homo phaenomenon* と *homo noumenon* との集であると言つてゐる。其處で兩者の關係は如何といふ問題になるが、若し之を形而上學的に解釋したならば、本體人と云ふ實在の人物が或る經驗的條件に應じて茲に現象人として現はれて來ると考へられる。而して新カント派の人々の中で左様な解釋をした人もないではない。例へば英國のグリーン一派の解釋はまさしく其れである。即ち彼の考によると *eternal mind* 又は *eternal consciousness* とかの實在體があつて、其れは唯一の者であり、其唯一の *eternal mind* といふものが經驗的事情に應じて現象界に現はれたものが各個人であると

説いて、カントの二つの世界を結合してゐる。然し乍らグリーン一派は一面において *eternal consciousness* を立てると同時に、他面に於て外界自然といふものも、精神原理から成立してゐる者であるとし、而して精神原理は先の *eternal consciousness* に外ならない者としてゐる。つまり一切の實在は *eternal consciousness* であるとしてゐる。此の *eternal consciousness* は經驗的事情に應じて、自己を實現して行くといふ考へ方であるから、グリーン一派の考へ方は、寧ろカントよりもヘーゲルに近よつて來てゐると考へられる。この考へ方は果してカントの兩世界の結びつけを正當に理解してゐるかといふに、それに満足を現はすことは出來ない。カントは *Ding an sich* を一つの限界概念であるとして、その限界概念は一つの課題であるといふ事を説いてゐる。それを考へるとグリーン一派の解釋はカントの考へを未だ充分に取り入れなかつた考であると思ふ。この意味において英國の新カント派の結びつけは、カントより離れてゐると思ふ。しからば如何に解す可きか。私はマールブルヒ學派のコーエンの解釋が最もカントの眞意に近いと思ふ。コーエンによればカントの言つてゐる *Ding an sich* とか *noumenon* とかいふ所のものは決してカン



ト以前の獨斷的合理主義等の言つてゐるものと同じではないのである。若しそれが同じものであるならば、Ding an sich はスピノザの實體、ライプニッツの單子などを選ぶところがないからである。然るにカントのそれは決してかゝる物ではない。カント自らが Ding an sich を限界概念としてゐる。カントは「哲學序説」の中に於いて Grenz と Schranke とを區別してゐる。Schranke といふのは、埒とか柵とかの意で、どうしても其れ以外に出て行くことが出来ない限り、又それを拒む限りを言ふのである。Grenz はかゝるものでなく、伸縮自在なものである。所謂現象の世界、認識の世界といふ者は廣まりもし大きくなり、得るもので、その限りに於いて現象及び認識界の Grenz は漸次退くものである。若し Ding an sich が Schranke であるならば、スピノザ、ライプニッツの考であるかも知れないが、Grenz である限りはかゝる形而上學的の存在を許す事の出来るものではない。其處でコーエンはそのカントの Grenz と Schranke とをあげ、カントの noumenon をもつて、獨斷的形而上學の不可思議な實體と異ると論じてゐる。

„Der Begriff der Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich

mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, …“ (K. d. r. V., herausgeg. von Valentiner, S. 310.)

(此故に本體の概念はある客觀の概念ではない。かへつて我々の感性の制限と不可離的に連關せる一の課題である、たとへ彼の直觀から全く解放された對象といふやうなものは存在しないにしても……)

コーエンはこの「第一批判」の課題(Aufgabe)といふ語より、Ding an sich 又は noumenon は課題である所から、所謂 homo noumenon を形而上學的な、不可思議な靈的實在體として見る事を拒み、矢張り一種の課題であるといふ事を説いてゐる。即ちコーエンの見てゐる本體人は何等ある存在でなくして課題であるから、而してその課題といふものは勿論その成遂を望むものではあるが、勿論それは完結されるものではない。コーエンは彼の「純粹意志の倫理」の中でレツシングが「若し神から出來上つた眞理と眞理を探究する能力とを示されてその何れを選ぶかと聞かれたならば、自分は能力を選ぶ」と云ふ語を引いて、眞理は出來上つたものでは



なく、真理の探究それ自らが真理であるといふ事を説いてカントの課題なる事を敷衍してゐる。このコーエンの解釋の仕方は先づカントの本意を得たものではない。コーエンのこの課題から考へた所の真理は、真理の探究そのものであると云ふ事から未だ何等の方向も指示して居らない様であり、従つて疑問を抱かせられるのである。その點についてジェームスの Pragmatism といふが如きものもかゝる考へに餘程近い處があり、pragmatic といふ點において何等か方向を示してゐる様である。しかし pragmatic とは何ぞといふと矢張り漠然として來る。其故カントによつて我々に残された問題は現象人と本體人とを如何に結びつける可きか、そして理想を辿つて現實の善惡を導出す事がいかにして可能であるかといふ事である。

## 結 語

第三章第一節、人格のカント倫理學における位置を述べた時種々の概念があるがその中で人格は最も重要なものゝ一つであると述べた。そしてその場合に道德法に對する畏敬の感情について述べ、更にその畏敬の情とは實は道德法を持つてゐる、又はそれを行ふ人格に對する畏敬であらねばならぬことを論述した。カントの倫理學が形式主義であるとして非難されてゐるのは、善は道德法に従ふ所に存してゐると法則的に解した所に存する。けれども第三章に説いた人格を入れて來た場合は全く別種の趣を表はして來た。即ち干からびた生命のない法則といふ物のみでなく、生きた人格を立て、その生きた人格を立て、來た所に充分な内容が加はつてゐるのである。故にこの人格を考へた時、形式主義といつて非難するのは勿體なきを感ずる。而してその人格は自律の自由を持つてゐるが、自律をなす事も亦自由でなければならぬ。其故に人格は活動の主體である。その活



動の原理主體が、人生を開き道德を形成する所に種々の畏敬の情が現はれて來るのである。此處に一面には認識論的根據はないが、他面には王陽明や朱子の考と何か結附きを持つてゐる様である。我々は「カントに歸れ」といふ事を模倣する意味でなくして直接カントを研究する事に深甚なる意味を感じるものである。

—昭和四年八月—

### 三 人格主義としてのカントの倫理

#### 一

こゝに人格主義といふのは人格者を以てそれ自らの目的となし、絶對的價値の所有者となし、而してそれが道德を形づくる唯一の根柢であるとなす所の倫理の一つの觀方を指していふのである。<sup>(一)</sup>或る一つの意味からいへばアンテステネー、プラトーン、アリストテレース、ストア學派に屬する所の諸儒、降つて近世では劍橋のプラトーン學派の人達、其他程朱王等の諸賢、總じていへば理性を宗として建てた所の倫理、即ち理性倫理は、人格主義のそれであるといふことが出来る。而して卒然として唯、結論だけを觀た處では、カントの人格主義の倫理も此等の人達のと、別に大して差異も有つてゐないかのやうに見えるが、しかしそれは粗雑な考察



から來た謬見であつて、その結論に到達するやうにした方法論を深く比較検討すると、それ等の人達のは全く經驗的・獨斷的であるのに、カントのは超經驗的・批判的であつて、兩者は全然異つた立場に立つてゐる者である。<sup>(三)</sup> 前者の立場は、それと反對の倫理、即ち感性倫理のそれと同じ事であつて、決してそれ等よりもより確實であるとはいへない。何となれば彼等の理性倫理もその反對の感性倫理も、すべて人間の本質の經驗的觀察の上に立脚してゐるもので、而して經驗的觀察の上に立脚してゐる者としては、共に五分五分の主張をなすことが出来るからである。然るにカントの理性倫理は、名辭は彼等のと齊しく理性倫理といふものから、しかしながらそれは人間の本質を經驗的に觀察して得た所の立場でなく、批判的方法によつて經驗を超越して捕捉し來つた處の立場である。かくの如く人格主義は夙に多くの學者によつて提唱された所の倫理であるが、しかしカントのそれは、その超經驗的方法に於いて、それ等とは全く品彙を絶してゐる獨特なものである。

此のカント倫理を形成してゐる所の基本觀念として、世人は「善意」「道徳法」「無上命法」「自律」「自由」等種々のものを擧げるが、私はそれ等よりも「理性的存在者」

「人間性」<sup>メンシユハイテ</sup>、換言すれば「人格者」<sup>ペルソーン</sup>の方が、より大なる重要性を有つてを、是がカント倫理の中心を形成してゐると考察する。

- 一 人格主義の倫理といふ語は、以前には餘り用ゐられなかつた語である。ステューヴンがリップスの倫理的立場を「人格倫理」(Persönlichkeitsethik)なる語を以て表はしたの<sup>(四)</sup>は、むしろ新しい方であつた(G. Stöhring, Ethische Grundfragen, I. Theil, Lpz, 1906。その後マックス・シェーラーが「倫理上の形式主義と實質的價值倫理」といふ書を著はして、それに「倫理的な人格主義の基礎付けの新しい試み」といふ複名を付けたが、<sup>(五)</sup>人格主義といふ語は、以前は多く宗教學上に用ゐられて、宗教的客觀を人格視する所の宗教體系を意味してゐたものであるが、晩近は上述のやうな書物も現はれるやうになつて、倫理學上にも使はれるやうになつたのである。(Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Halle, 1921) 我が國では以前からフテなどの教育學上の立場を表はすのに人格主義的教育學なる語を用ゐてゐたが、倫理學上では、私が十餘年前にリップスの説を紹介した頃から、人格主義なる語が始めて學界に承認・通用されるやうになつたのである。
- 二 コーエンはトレンデレンブルグのアリストテレスの倫理とカントの夫とは全く反對の立場に立つてゐるといふ説を引用して之を承認してゐる。(H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1877。)以てカント倫理は只だの理性倫理とは異つたものである



との傍證の一とすることが出来る。

- 三 例へばヨードルは善意・道德法・自由及自律等を重要概念として擧げ(F. Joll, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II. Bd., アルツワール・ブヘナウは善意・道德法・無上命法・自律及自由等を教へてゐる。(Arthur Büchener, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, Jpz., 1913)。此等の諸概念がカント倫理の中に於いて重要な役目を演じてゐることは勿論であるが、しかしそれに活を入れ、靈を入れて、人間の眞生命の源泉を湧き出さしめずには措かないものは人格者である。

## 二

成る程、世人の列擧してゐる諸概念はカント倫理の體系を組成してゐる重要な組成原理コンストラクティブ・プリンシプルに相違ない。しかしその事は比較的多く理論的興味を満足させるだけであつて、吾々の心情ゲイムトを動かす力としては聊か物足らぬ感じがする。例へば先づ善意と道德法とに就いていへば、此等兩者は相結合して離れることの出来ない概念である。否善意の如きは道德法の概念なしには成立つことの出来ない概念である。「善意は、それが結果した、若しくは成遂した者の爲めに、又は何等か豫

め設定した目的の達成に便利であるが爲めに善なのでなくして、唯執意の爲めのみ善である。即ちそれ自らで善であるニ。即ち善意は内容によつて、一切の感情や傾向性や、換言すれば一切の主観的な「トッリーブフューダー」によつて規定された處の意思でなくして、形式によつて、即ち客観的な「ベエーググランド」によつて規定された處の意思である。然らば其客観的なベエーググランドは何であるかといふにそれは道德法なのである。道德法のみによつて規定された處の意思、即ち「行爲の普遍的合則法」のみが原理となつてゐる所の意思が善意である。三かやうに善意の説明には道德法の概念は必ず必要であつて、兩者は之を離すことの出来ない關係に置かれてゐるものである。而して此等はカント倫理の體系中に於いて重要な位置を占めてゐる者には相違ないが、しかしそれは合理的認識の整合上からいつたことであつて、實際的行動の力の上からいつたことではない。乃至自律と自由なども同様である。此等の二概念も亦密接不離の關係を有つてゐるもので、而して矢張り理論的興味の方からいつたならば、勿論カント倫理の冠蓋をなすものである。しかし之を實踐の方面から観ると、單に自由とか自律とかいつた



だけでは、<sup>モラリッシネス、ウーゼン</sup>道徳的存在者の全體、即ち道徳的存在者そのまゝが表出されず、唯其一部のみが提起されてゐる感じがする。それ故吾等は其等の爲めに吾等の心術を動かされるといふ感は乏しい。従つて其點に於いても此等は前述の善意や道徳法と同様である。

然るに人格者とは如何なる者であるかといへば、それによつて始めて全道徳的な存在が表出され、「價值」といふ概念も、「畏敬」<sup>アハツク</sup>といふ概念も、皆それによつて生氣、活氣を帯び來り、こゝに「道徳の形而上學」<sup>メタフィジック、デア・ジツテン</sup>或は「實踐理性の批判」といふ椽框細工の中から、一道の靈氣が振ひ起つて、それが強く人間の純意を動かして、人をしてその椽框細工の格好に従はしめずには措かないといふ概が見え出して來る。この意味で私は「道徳的存在者」「人間性」又は「人格者」はカント倫理の體系中に於いて最も重要な立役者の役割を演じてゐる者であると説く所以である。<sup>三</sup>

カントの所謂人格者とは如何なるものか。先づそれから論じなければならぬ。カントに従へば意思には實質的原理によつて規定される場合と、之に反して形式的原理によつて規定される場合とある。前の場合に於いては意思は其含蓄して

ゐる内容、即ち意思その者ではなく、意思とは異つてゐる所の或る目的を達成せんとする作用をなすものである。それ故にその場合に於いては意思の目的は意思以外に存してゐる。之に反して後の場合に於いては意思は一切の主觀的動機即ちトリップフエーダーから解放せられ、何等それによつて規定されることなく、唯單に形式的原理、即ち客觀的ベウエーグルンド、更に換言すれば法則の寫象によつてのみ規定されてゐるが故に、その場合の意思は自己以外に何等かの目的を有つて、それを達成せんとする所の意思でない。従つてそれは自己以外に目的を有つてゐる者でない。然らば全然目的てふ者を有たないかといへばそうでない。自己それ自らが目的である。カントは「一定の法則の寫象に循つて、自己自らで一定の行爲に出ることの出来る能力が意思であると考へ、而してかくの如き能力は、唯理性的存在者にのみ存してゐる者である」と説いてゐる。<sup>四</sup>かくの如き「理性的存在者」はカントに於いて「人格者」と名づけられる。何となれば「彼等の本質が彼等を自己目的として表はしてゐるからである。換言すれば唯單に手段として使用さるべき者でないとして表はされてゐるからである。」<sup>五</sup>即ちカントに於いては人格者



とは一般に自己目的である所の理性的存在者を指してをるもので、人間は其の理性的存在者の一種たるに外ならぬ。<sup>(六)</sup>

一 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam Ausg. S. 22. 其他 K. d. P. V. の第一第二第三の定理等参照。

二 Ibid., S. 30, 31.

三 此等の點につきては更に下節に於いて詳しく論述する積である。

四 Ibid., S. 63.

五 Ibid., S. 64.

六 Ibid., S. 63.

### 三

Grundlegung や「第二批判」に述べられてゐるかうしたカントの人格者は如何に之を理解するのが最も能くカントの意を得た者であらうか。第一にカントの人格者は經驗的自我とは全然種類を異にしてゐる者であると認められなければならぬ。經驗的自我とは如何なる者かなれば、遺傳・教育・境遇・感化等の經驗的事情か

ら流傳し來つた處の一切の精神的内容の集積をいふものである。此の場合身體も精神作用の後景をなす者として、その考察の中に入り來る事は勿論である。従つて之を倫理上から觀れば、經驗的自我には倫理上賞讃すべき者又その存在の望ましい者もあり、それと同時に倫理上非難すべき者、又其の存續の好もしくない者もある。「人間は實際十分神聖な者でないが、其の人格者中に於ける人間性<sup>メンシュヘイト</sup>はその人には神聖であらねばならぬ」<sup>(七)</sup>。カントはこの他「基礎付け」と「第二批判」との到る所に於いて、かうした意味のことを述べてをる。以てカントの「人格者」といふ概念は經驗的自我の觀念とは全く異つた者を表はしてゐることが明白である。

是はカントの研究方法が超經驗的方法であるといふことから當然歸結しなければならぬ筋道である。何となればカントが取扱つた題材はそこ、こゝに存在してをる經驗的な道德的事實でなく、その道德的事實をして可能ならしめる所のアプリアリである。内容のある經驗的意思でなくして、單に形式のみで動く所の純粹意思である。アントロポロジーでなくして、純粹倫理若しくは道德の形而上學(勿論カント獨特の意味に於いて)<sup>(三)</sup>である。されば經驗的自我の如きはカントに



於いては、何等眼中にある所の者でない。カントの人格者は經驗的自我とは全然別物を指してゐることは、多く論ずる要のないことである。

然らばカントの人格者は何であるか。是は種々に理解される。第一には單に論理的主体なりと解せられる。それはそこに道德てふことがあれば、その道德的存在者がなければならぬ。そこに合理的行動があれば、又その主体がなければならぬ筈である。而して其の道德的存在者又は合理的行動の主体は感覺的存在體であることが出来ぬ、換言すれば感官知覺の對象たることが出来ぬ者である以上は、其の主体はたとひ感覺を超越してゐる者であるといへ、兎に角さやうな者として存在しなければならぬ。否吾人の論理は正しく其の存在を要求してゐるのである。かうした理論で、道德的存在者、又は合理的行動の主体の存在を論理的に要求してゐるのが、論理的主体の存在を説く説明である。例へばマックス・シェーラーは形式主義の倫理が人格者を理性的人格者として表示するのは、決して偶然なことではなく、しかもこの理性的人格者は「合理的、即ち彼の理想的法則に循ふ所の動作の一時的の論理的主体に他ならぬ」ものであるといつてゐるが、このシェーラーの

論述は、必ずしもカント倫理の叙述として説いたものではないが、併し暗々裡にカント倫理を意味せしめた者であることは疑ひない。かうしたのが理性的存在者を論理的主体なりと観る觀方である。

然らばかうした觀方は、カントの眞意を得たものであるか、否か。道德があれば、その主体がなければならぬことの論理的必然であるのは拒まれない。併し論理的主体といつただけでは、唯、其の主体の存在を論理的に豫想するといふだけであつて、その主体の如何なる者であるか、否如何なる者でなければならぬかといふ所の規定にまでは及ぶ所がない。それ故、唯論理的主体といつただけでは、その主体は感性的の者であるか、將た理性的の者であるか、その點の決定までは及び得ない。シェーラーは道德的動作は合理的動作であり、その合理的動作の主体は理性的人格者でなければならぬといふ考から、形式主義倫理の人格者は理性的人格者であるといつたのであらうが、所謂合理的動作なる者は、必ず理性的人格者からでなければ出て來ることが出来ない者でない。ヒュームのやうに行爲の目的は感情が之を定め、それに達する方法は、理性が之を決する者であると考察してゐる人から觀れ



ば道徳的動作は必ず合理的動作であらねばならぬ筈である。而もその主體は、目的を立てるのは感性なるが故に、必ずしも理性的存在者とのみいへぬ筈である。且、カントが「人格者」又は「人間性」等を點出し來つた際には、何等論理的豫想としてでない。むしろ積極的に斷定して來た者である。即ち超經驗的方法によつて點出され來つた所の純粹意思なる者は、必ず自己目的でなければならぬことを論じ、その自己目的の存在者は、人格者と名づけられなければならぬと述べてゐるのである。故にカントの人格者を論理的主体と、單に純粹に消極的に解しただけでは、その眞意を得た者であるといへない。

次にカントの人格者を現象人(Homo phaenomenon)に對する實在人(Homo noumenon)と解することが出来る。かく解してゐるのがコーエンである。コーエンのヌーメノン<sup>(1)</sup>は勿論獨斷的理性主義のそれと同じ者ではない。彼は物其者を限界概念となし、而して限界概念としては、「プロレゴメナ」中のグレンツとシュランケとの區別を擧げて、ヌーメノンを以て獨斷論の不可思議なる實體と區別して、カントの「第一批判」(K. d. r. V., Hrsz. v. Vorländer, SS. 240-241)の「Man kann auch das Noumenon nicht ein

solches Objekt nennen;……Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zus menhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge<sup>(2)</sup>」の句に論到し、更に Homo noumenon はヌーメノン一般の一種として獨斷論の不可思議なる靈的實在體とは異なることを論じてゐる。<sup>(五)</sup>

コーエンのやうなかうした觀方は、單に論理的主体などいふよりも、積極的に内容を有たしめたもので、カントの人格者の意義が幾分か點出されてをるには相違ないが、しかしこれだけで、畏敬の對象となり、價值その者となつてゐる所のカントの人格者の全部の意味を表出したものでない。

- I Kritik der praktischen Vernunft, Rec. Ausgabe, S. 106.
- II Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.
- III M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik, SS. 384-5.
- IV H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, I. Aufl., I. Th., I Kap., SS. 18-35
- V Ibid., SS. 222ff.



私はカントの人格者の意義を明かにせんが爲めに、カントの論述に従つて、先づ其特徴を擧げて見たい。「ある存在者にして、その存在の地盤を吾人の意思の上に有たずして自然の上に有つてをり、而もそれが無理性的存在者であるならば、それは手段として唯單に相對的價值を有つばかりであつて、従つてそれは物と名づけられ、之に反して理性的存在者は其の本質がその者を目的其者となすが故に、即ち唯單に手段としてのみ用ゐてならぬ者となすが故に、又従つてその限り一切の放縱を制限し、畏敬の對象となるが故に、それは人格者と呼ばれる」と説いて、カントは物と人格者とを峻別してゐる。故にカントの人格者は先づ第一に物に對照されたものとして考られなければならぬ。重ねていへば物はそれ自らの内實的價值を有つてゐるものでなく、單に吾人の傾向性に對し、その對象としてのみ價值を有つてゐるものである。故にそこに傾向性があり、その傾向性に根ざしてゐる所の需要あればこそ、物はその需要を満たすことによつて價值ありといはれるのであ

るが、若しそれ等の傾向性及需要がないならば、たとひ物はあつてもそれは何等の價值をも有つてゐるといはれない。その意味に於いて物の價值は主觀的であり、相對的である。之に反して人格者、廣くいへば一切の理性者の存在そのものが、それ自ら目的である。それ故にそれ等は、その行爲によつて實現せらるべき主觀的目的の爲めにある價值を有つてゐるばかりでなく、それ自らの内實的價值を有つてをる。かやうに一切の主觀的な傾向性や需要等には無頓著である者なるが故に、その人格者の價值は客觀的であり、絶對的である。

人格者の特質としてカントの擧げた第二の特質は、人格者は尊嚴(Würde)を有つてをり、爲めにそれは吾等人間に對して權威者となり、畏敬の感情の對象となるといふ點にある。先づ第一に尊嚴について述べよう。カントに従へば主觀的相對的價值を有つてゐる所の物は、取引の對象として市場に上せられることが出来る。市場に上せられるものは、所謂値段(價格)を有つことが出来る。一定の値段によつて取引される所の者は、それはすべて貨物であつて、貨物は如何に高價なものであつても、何等尊嚴を具へてゐる者でない。之に反して人格者の如く、常に相對的價



値を有するのみならず、同時に客観的・絶對的な内實的價值を有つてゐる者は、それは必ず威嚴を具へてゐる者で、市場に於ける取引の對象となるものでない。此意味に於いて人格者は、一定の尊嚴を具へてゐる者なりと思惟されてゐる。カントは道德を寶玉に喩へたり、星斗燦たる天空に對句を見出したりしてゐる。けれどもそれが爲めにカントは物と人格者とを混同したと誤想してはならぬ。寶玉は道德即ち善意の燦として自ら其の光輝を發する所の比喻に用ゐられただけであつて、如何に燦爛たる光輝を發しても寶玉は終に寶玉であつて、物たるに終る者である。又星斗の輝いてゐる蒼穹は、その無限無際（六）の故を以て之を仰ぐ者に一種の感情を與へる者であるが、その感情は吾等の中にある倫理法が吾等に與へるそれに近似してゐるといふだけのことであつて、何等兩者を混同したのでない。従つて寶玉と蒼穹、それ等は決して何等の尊嚴を有つてゐる者でなく、又有つことが出来る者でもない。

或る物がある相對的價值を有つてゐるといふ事は、その物に因つてある需要を満足せしめた所の人間が、それに對して別に存在してゐるといふことを豫想する。

それと同様に、或る者が尊嚴を有つてゐるといふことは、それに對して畏敬の感情を懷いてゐる人間があるといふことである。即ち相對的價值と需要の満足とは一對であり、尊嚴と畏敬とは他の一對である。謂ふ所の畏敬の感情は、感情には相違ないが、それは只の感情とはその性質を異にしてゐる者である。只の感情は外物の影響に因つて、外部から與へられたもので、従つて傾向性や恐怖に歸向せしめられる者であるが、畏敬は理念によつて自生したる感情である。畏敬は吾等が法則に直面した時に必然に感ずる感情である。そは何等感覺的勢力によつて影響されるが爲でなく、唯何といふ理由なしに、吾の意思を其法則の下に服せしめたといふ感情である。

此の畏敬の情は、カントに於いては客観的の者であらねばならぬ筈である。それは相對的價值と對した愛の需要の満足は、人によつても、場合によつても異なるものであり得るが故に、それは主觀的なものであるが、尊嚴に對した處の畏敬の感情は、人によつても場合によつても異なることあるを許さぬ。即ち一方に尊嚴を具へてゐるものがあり、而して吾がそれを認識すれば、畏敬はそこに必然に現はれて來な



ければならぬ者であることは、燈火の前に立つた吾は、必ず其影を有たねばならぬと同様である。その意味に於いて畏敬の感情は客観的なものである。客観的なものであるから畏敬の感情はカントに於いては客観的に妥當なる意思決定従つて行爲の規定原理となる事が出来る譯である。故にカントに於いては「本務から」(aus Pflicht)爲せる行爲とは客観的にいへば法則によつて規定されたる意思にて爲せる行爲といふことであり、主観的にいへば其實踐的法則に對する純粹畏敬より爲せる行爲といふことである。

最後に人格者の權威とは如何なることかなれば、これは畏敬に就いて既に述べた處の者の中に含まれてゐるのである。何となれば畏敬とは自己の意志を法則に服従せしめたといふ意識であるといふことであるが、その事はやがて吾はその法則を以て權威としたといふことになるが故に。

- 一 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rec. Ausg. S. 64.
- 二 Ibid., S. 63-4.
- 三 Ibid., S. 78.
- 四 Ibid., S. 22.

- 五 Kr. d. p. V., Rec. Ausg. S. 193.
- 六 此點に就いて後段猶詳しく論述する機会がある。
- 七 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 31. Anm.
- 八 Ibid., S. 31.

## 五

カントの所謂人格者を、私は以上に述べたやうな者であると考へる。そこで是从前更に進んでそれに就いての方法論的の考察に入るのであるが、その前に、畏敬の對象に就いての私の疑問を述べさせていたゞきたい。私の疑問といふは、畏敬感情の對象とする者は人格者以外にあることを得るか、カントは人格者以外の者をも畏敬の對象として認めてをつたかといふ疑問である。この疑問に就いて私の考察する所はかうである。單に言語文章の上から觀ればカントは人格者以外の者をも畏敬の對象としてゐたことは事實である。カントは「グルンドレーゲン」や「第二批判」の諸方に於いて「法則に對する畏敬といふことをいつてゐる。その「法則」には「實踐的」(praktisches)といふ性質付クラリフィケーションをしてをる所もあり、何等の性質付を



せず、單に「法則」といつてゐる所もある。此性質付けをしてをる、をらぬ二つの場合に就いていへば、是はたとひ性質付けせず、單に「法則」といつてゐる所でも、それは「實踐的法則」の意味であることは、その文脈からして明白であるばかりでなく、若し單に「法則」が畏敬の對象であり得るならば、嘗に「實踐的法則」即ち「倫理法」ばかりが、それであるのみならず、「自然法」も亦同様に畏敬の對象であらねばならぬ筈である。しかるに自然法には、さういふことはない。即ち自然法は、絶對的確實性(apodiktische Gewissheit)を以て、認識主體にかゝる感情を結果しなければならぬといふことはないからである。それ故に單に「法則」とある場合もそれは「倫理法」の意味であると解釋して、さてその「倫理法」は畏敬の對象であるか否やが問題である。然り前にも述べたやうにカントは「グルンドレーグング」と「第二批判」の到る所に倫理法に對する畏敬といふことを述べてをるし、殊に「第二批判」の中には詩人的情熱を以て「本務」に對してアポストロフをなしてをり、又崇高畏敬の對象として、「吾の外なる星空と、吾の内なる倫理法」とを對にして擧げてをる。是等の點から觀ればカントは倫理法も畏敬の對象の一であることを認めてをるのは、疑を狭

むべく餘りに明白なる事實であるかのやうに見える。然り、私といへども其明白なる事實を疑ふ者ではない。唯、私は倫理法が畏敬の對象であるといつた場合には、それは他の一切の關係から抽象された處の、従つて一切の生氣を失つた形骸の様な法則でなくして、自依自存の、しかも生々した活力を具へてゐる所の法則と觀ぜらるべきであると斷定したのである。何となれば倫理法と自然法との根本的差異は前者は純粹意思としての實踐理性の所造であるのに、後者は意思には關係がなく、唯悟性形式によつて構成された者である。然るに畏敬の對象となる者は唯意思力のみである。此點に就いてはキルヒマンの論述にも正鵠を得たりと觀るべきものがある。キルヒマンが大暴風雨や、大雪崩や、河上の大嵐や、峻峯乃至星空の壯觀等、すべて偉大なる自然力の惹起する所の das Staunen, die Bewunderung, die Ehrfurcht, die Aurdacht, die Anbetung, die Heiligung, das Aufgehen in die Herrlichkeit und Majestät eines erhabenen Wesens, das Vergleichen und Vergessen seiner selbst 等を畏敬感情の種々變つた姿であるとしたのは、唯經驗的心理學的方法で畏敬を考察したことから生じたる當然の論理的歸結であつて、この點は同じく畏敬の感情といへど、カントのそ



れとは全く異つたものであることは、カント自らが「此の感情〔畏敬の感情を指す〕に近似してゐる所の者は die Furchung である。而して此感情としての das Er-tauern は物にも適用せられることが出来る。例へば摩天の峻峯、星辰の廣大無邊、種種なる動物の犇猛快雋などに。しかしながらそれ等はすべて畏敬ではない」と述べてゐる處からでも明かであるが、しかし其等の感情が道德的意義を帯び來つて、吾等の意思に影響するやうになるのには、其等の感情を惹起したる外部の崇高なる者が意思を有つてゐる者であらねばならぬ。換言すれば吾等の立場から觀て不測の威力を具へてゐる者と見られたる者が意思を有つてゐると觀られた場合には、その惹き起す所の上記の諸感情は、只の自然的のものから變じて道德的の者となり、従つて彼の威力は變じて命令となり、吾等の意思に影響する様になる」と論じてゐる所は、その方法に於いて心理學的と批判的との相異はあれど、結果はカントのそれに近似してゐる。か様にキルヒマンに於いても如何に絶大の力であつても、それが單なる自然力であると觀られてゐる限りは、それは何等道德的の者でなくして、道德的の者となるのには、それは意思を有つてゐる者でなければならぬ。

意思を有つてゐる者にして、始めて吾等に無條件の命令を發する所の權威となることが出来る」と觀てゐるのである。さればカントが歎美・禮讚・崇高の對象として擧げたる所の倫理法なり、本務なりにしても、それが吾等の道德上の權威たるを得るのは、それ等が純粹意思の變容として、非人格的のものでなく、人格的の者なるが故であることが明白である。即ち畏敬の對象となる所の者は、枯らびた、生氣のない殘骸的な法則や本務でなく、それ自ら最高者として、無上の權威を以て指揮命令する所の意志者でなければならぬ。然らばさやうなる意志者は何であるか、それは人格者である。故に人格者のみが眞に、畏敬の對象となるといはざるを得ない。カントの「畏敬は常に唯人格者にのみ來る者で、物には決して來る者でない」との言は、たしかに以上の論述の左券とすることが出来る。

然るにカントに従へばある行爲が道德的になるのには、それが客觀的には倫理法に循ひ、主觀的には畏敬の動機より發したる者でなければならぬ。而して其倫理法も畏敬も人格者の存在があつて而して後始めて可能なる者であるから、人格者の存在といふ事が、カント倫理の總中心點を形成する者で、従つてそれは、其語の



最も十分なる而して嚴肅なる意味に於いて人格主義の倫理と謂はざるを得ない。

- I G. z. M. d. S., Rec. Ausg., SS. 33-31.
- II Z. B. ibid., S. 30.
- III Z. B. ibid., S. 31.
- IV Kr. d. p. V. Rec. Ausg., S. 105.
- V ibid., Rec. Ausg., S. 19 ; Yorländer, S. 105.
- VI I. H. v. Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, I. Aufl., SS. 50-51.
- VII Kr. d. p. V., Rec. Ausg., S. 93.
- VIII op. cit., S. 51.
- IX Kr. d. p. V., Rec. Ausg., S. 93.

## 六

以上カントの所謂人格者及それが吾等の意識に覺醒する所の畏敬の感情に就いて述べたのであるが、それで人格者に就いて論すべき諸點が盡されたわけでない。猶残つてゐる問題は、その人格者の尊嚴ヒュルデは如何にして可能になつて來た者であるか。那邊にそれが成立する者であるか。その尊嚴は唯人格者のみがそれを

具へてをつて物の之を有つことの出來ないのは如何なる理由に因る者なるかといふ問題である。此問題に對するカントの答は簡明である。そは人格者は自己立法的の者であるから。カントに従へば吾等人間は理性者として普遍的立法に參與することが出来る。而してそれが出来るといふことは、人格者が一切の經驗的内容によつて累はされることなく、彼の純粹意思から産み出した所の法則は、其まゝ同時に普遍的法則となるといふ事である。さうした場合には自己の主觀的格率が如實に普遍的原理となり、その格率に循つて爲したる行爲は、直ちに客觀的妥當性を有つ所の行爲になる譯である。此故に彼をして道德的ならしめる所の規定原理は、決して彼自らの以外から彼に與へられたる者でなく、彼自らが彼に課した者である。その意味に於いて彼は自己立法者となるのである。「然るに一切の價値を規定する所の立法其者は、その事の故に尊嚴を有たねばならぬ。即ち無條件的な絶對的な價値を有たねばならぬ。この場合畏敬てふ者こそ、理性者が其立法其者に對してなす所の評價を表はすのに最も適當した所の語である。故に自律は人間及び一切理性者の尊嚴の理由である」と論じてゐる。



然り、凡そ吾等人間に對して權威たり得る者は、必ず無上・無際・無限の者であつて、それ以上のものより有力なるものの存在の可能を絶してゐる者でなければならぬ。故にキルヒマンが畏敬感情の原因として父・國民・君主・神の四つを擧げて、すべからざる等を道德上の權威者としたのは、單に相對的な心理的發達の過程を述べたる者としては、略承認し得る論述であるけれども、しかし最後徹底的に道德的本質を闡明した論述として觀れば、實に價値のない議論である。キルヒマンは權威者たる者は不可測絶對の力を有つてゐなければならぬ者であるけれども、その不可測絶對の力は、何等必ずしも實際的な客觀的なものたるを要せぬ、それを權威とする者の主觀内に於いて、不可測絶對と思惟しきへすれば十分であると論じてゐるが、それは或る人々の心理を説明したものとしては是認せらるべきも、何等道德の客觀的妥當性を立證した者でない。それ故に、眞に客觀的に妥當なる權威は、或る特定の人々に、或る特定の場合に於いて權威たり得るが如き者にあらずして、凡そ理性を具へてをる人間に對してならば、必ず權威とならざるを得ざるが如き者であつて、而してそれは必ず無上・絶對の者であらねばならぬ。若し或る者にして

無上でなく、更に其上位に位すべき者を有ち、絶對でなくして、相對して存する他の者を有ち、而してそれによつて制約せられてをる場合には、其者は決して權威であることが出來ぬ。コーエンは彼の「カントの倫理學の基礎付け」(Kants Begründung der Ethik)や「純粹意思の倫理」などに於いて、屢理性者としての人間を表はすのに、「終極目的」(der Endzweck)又は「最終の目的」(der letzte Zweck)なる語を用ゐてゐるが、其語の意味はアリストテレスなどが人間の終極目的はオイダイモニアであるなどといつた時のとは異つてをるもので、ア氏のは造鞍工の最終目的も造船匠のそれも、つまりはオイダイモニアであるといふので、事實的系列の最終を指してゐるのであるが、コーエンのは何等事實的系列の最終を意味する者でなく、論理的最終を意味するに外ならぬ者である。論理的に最終とは、論理的に思惟して或者以上、又それ以外に猶他の者を思惟することが出來ない場合に、その或る者は最終なりと考へざるを得ないといふ意味である。即ちコーエンは「終極目的の概念は、自己目的の概念の意味たることは明かである」と自ら論述してをる。此事は、即ち終極目的の概念は自己目的のそれである事は、カントの研究法からも明かである。カン



トはアリストテレースのやうに人生の目的は何であるかを究めて、それから善の性質を限定して來ようといふのでなくして、善その者を批判的に分析することによつて其本質を明かにせんとする者である。ブヘナウの言を藉りていへば（五）カント倫理は *Theorie der Sittlichkeit* であつて、人間目的の構成でない。故にコーエンもトッレンデレンブルヒのアリストテレースの倫理とカントのそれは正反對なものであるといふ論斷を引用して、それを是認してを（六）。私の論議は聊か間道に迂回した形であるが、要するに私の言はんと欲する所は、吾等理性的人間に對して權威たるを得る所の者は無上最勝の者であらねばならぬ。而して無上最勝の者は、その奉仕すべき他の第三者を有せざるが故に、それは自己目的であらねばならぬ。而して人格者は吾等に客觀的に妥當なる法則と意思の規定する畏敬とを與へる論理的に最終の者なる以上は、その人格者はそれ自身の目的、即ち自己目的であらねばならぬ、而して最後に自己目的の者は自己立法、即ち自律の者であるといふことである。

一 G. z. M. d. S., Rec. Ausg., S. 73.

二 Kirchmann, op. cit., S. 51.

三 Ibid., S. 54.

四 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, S. 303.

五 Buchenau, *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ*, S. 3.

六 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, S. 124.

## 七

斯くの如くカントは自律を以て人間の尊嚴の理由としたのであるが、尊嚴の對象となる者は無論其自律作用をなす所の人間其者であらねばならぬ。而して自己立法と自己遵法とはカントに於いてはそのまゝ自由である。何となれば自律とは意思が自己自らで立てた處の法則のみで自己を規定し、その以外の者では何者でも自己を規定せしめないことをいふ者であるから、即ち純粹な自己規定をいふからである。（七）しかし是は自由の一つの意味であつて、私にはカントの自由には今一つの重要な意味があると思ふ。そは上述の自由は、自己の立てた法則を自己の規定原理とするといふ單に意思規定の方式に關する形式的の者であるが、それ



に對していへばそれよりも内容的なる他の意味がある。(無論本來よりいへば形式的なること勿論である。)それは外でもない、その自己の立てたる法則はそのまま普遍に妥當なる所の法則である。されば其法則に循つて、而して純粹にそれのみによつて自己を規定する事は、やがて自己の行爲を道德的たらしめ、善たらしめる所以であつて、反對に自己が立した法則以外の者によつて、或は以外のものを混同したる者によつて、自己を規定するは、吾等を邪道・惡界へ導く所以である。かくの如きは「外部から規定する原因から自由である」ばかりでなく、一切の邪惡からの自由を意味する者である。若し自己規定の自由をば形式的自由と名づくれば、此の邪惡からの自由は倫理的自由といつて可からう。即ちカントの自律の自由とは此倫理的自由をいふものである。

カントは以上の外部の影響から自由になるのをば「消極的自由」といひ、自律の自由をば「積極的自由」と呼び、此二義を常に彼の頭腦中においてカントは自由の概念について論究し、「グルンドレーグング」、「實踐理性批判」皆然りである。而して彼は此概念を以て一切純粹理性の全建築の要石を形成してをり、又一切の道德上

の問題を解釋すべき關鍵なりとしてゐる。然りそれに相違ない。併し乍らカントの自由の意味には是まで取扱はれてをった者の外に猶一つの意味があるといつて可いと思ふ所がある。それはある意味に於いて既に自律の概念の中に含蓄されてゐるといつても可いが、多少それとも見方を異にしてをるといつて可い。それは他でもない、自己立法をするといふこと其事が自由であるといふ意味である。換言すれば自律といふことも自由であるが、その自律を爲し得るといふことも亦自由であるといふ意味である。前者は純粹意思の活動の意味又は内容の方面に就いていひ、後者は純粹意思の活動其者に就いていふた所の者である。更に言を換へていへばカントの人格者(此場合には無論純粹意思又は實踐理性もこれと同意義に理解せられる)は無限不斷の動的原理であつて、自己立法によつてあらゆる者を創造するものである。眞をも、善をも、美をも。その無限不斷の活動が、他の何者によつても妨害せられることのないのは自由であつて、何物かによつて制約せられた場合は不自由である。而して此場合自己の格率が同時に普遍の原理なるが故に自由なる活動は善であつて、制約されたる活動は惡であるといふ意味



である。

眞と美とは今は姑く之を措き、單に善に就いていへば、カントの善は、唯外的行動が或る本務に循つてゐる (Pflichtmassig) といふだけでは成立せず、又毫末たりとも感性より生じたる自然的傾向性を混じた動機から行つたならば、其行は又善でない。唯自己の本質としての人格者の深奥から流れ出る倫理法に對する畏敬の動機によつて爲した行爲のみが、眞に道德的に價値ある所の、即ち善なる行爲である。古人の嘉言善行を模倣して爲した處の行爲が、規矩準繩に合ふことがあつても、それが自己立法の動機から出たものでなければ、鸚鵡の人語を模したのと何等擇ぶ所がない。古人の嘉行善行は吾等の行爲の参考にはなる。しかしそれを摹寫したのが善でない。その意味に於いて善は其人の其都度都度の創造であらねばならぬ。「道德には模倣は全然ない。他人の示例は唯覺醒せしめるだけの用をなすに過ぎない。即ち示例は法則が命令する所の者の行ひ得る者なることを示し、實踐的法則が比較的一般的に表示してゐる者を、直觀的に表はすに過ぎない。示例は決して理性の中に存するそれ等の眞の原本を捨て、示例に循つて行動すること

を是認する者でない」といつてゐる。私はカントのその他のすべての言議が抹殺される時がよしあつても、此一句は世界を照す金剛の光として永遠に残らねばならぬと確信してゐる。是は私の動的理性とカントの理性を解する處から生ずる必然の歸結であつて、この意味に於いて私は道德は吾の本質の不斷の創造であらねばならぬことの眞理をカントに於いて見出す者である。

以上第四節から以下今まで述べた所の者は、すべてカントの人格者の概念の論述である。かうした者が「ホモ・ヌーメノン」と考へられてゐるのであるが、この現象界との關係は稿を改めて論じて見よう。

(丁)

I Cf. G. z. M. d. S., SS. 67-85.

II ibid., S. 85.

III ibid., S. 84.

IV Kr. d. p. V., Rec. Ausg., S. 1.

V G. z. M. d. S., S. 40.



## 四 ロッツェの倫理學

### 一文獻

ロッツェの倫理學に關する著書は

- 一 「實踐哲學綱要」(Grundzüge der praktischen Philosophie, Diktat aus den Vorlesungen in Sommersemester, 1880.)
  - 二 「實踐哲學綱要」(Outlines of practical Philosophy, dictated portions of the Lectures of Hermann Lotze in 1878, translated by Ladd.)
  - 三 「倫理學原理」(Die Grundprinzipien der Ethik, 1882 in Nord und Süd, Bd. XXI.)
- 等であつて、猶「小宇宙」(Mikrokosmos)「形而上學」(Metaphysik)等にも倫理學に關する意見が散見してゐる。



第一の「實踐哲學綱要」は一八八〇年の夏學期に於ける講義の筆記であつて、第一版として出され、後更に第三版として出されたもので、第二の「實踐哲學綱要」はそれよりも二年前、即ち一八七八年の夏學期の講義の筆記で、第二版として出されたものである。今此の兩者を比較するに、その大體の立論と内容とに於いては大差はないが、併しその詳細の説明に於いては可なり異つてゐる。而も「結婚及家族」及「社交」の二章は第二版にあつて第一版と第三版とは異なる。旁ラッド教授は第一版を捨て、第二版を採り、之を英語に翻譯したのである。その事は教授が之をその緒言中に述べてゐる。<sup>(三)</sup>併し私の觀た所では一版と二版との優劣はさう無難作に定められ得ないやうである。處によつては第一版の説明の方が餘程引締つてゐて簡にして要を得てゐると思はれる所もある。それ故に私は一を取つて他を捨て、しまふやうなことをせず、兩者を併せ用ひて次の叙述を物したのである。<sup>(三)</sup>

次に「倫理學の原理」といふは、これは一の論文であつて、最初レーニッシュの發行してゐた「南北」と題する雑誌上に掲載されたものである。此の論文は前述の「實踐哲學綱要」中には極めて一寸しか論じられてゐなかつた先天論と經驗論との分析

統一を徹底的に論究したものであつて、ロツェの倫理上の立脚地を衝止めるのに甚だ重要な價值を有つてゐるものである。<sup>(四)</sup>

ロツェの倫理學に就いての著書・論文等は割合に貧弱でユーバーエヒの哲學史（一九〇六年版）に依るも、僅に次の五六に過ぎないやうである。

- 一 Zschau, Lotzes Ethik, 1885.
- 二 T. Achelis, Lotzes Praktische Philosophie in ihrer Grundzügen, 1886.
- 三 Santanaya, Lotzes Moral Idealism, 1890.
- 四 Vorbrodt, Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes, 1891.
- 五 Tienes, Lotzes Gedanken zu den Prinzipienfragen der Ethik, 1896.
- 六 Moore, The ethical Aspect of Lotze's Metaphysics, 1910.
- 七 Loewig, Ueber Teleologie und Mechanismus in der Philosophie Lotzes, 1901.
- 八 Weidel, Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes, 1903.
- 九 Fitch, Der Hedonismus bei Lotze und Fechner, 1903.

右の中アヒリスのものは雑誌 Philosophische Monatshefte に、サンタヤナのものは雜



誌 Mind に掲載された論文で、レーキッヒ、ワイデル、フキツチのものは各れも大學の卒業論文で他は單行本である。ロツツェの倫理學に關する論著は先づこんなものである。<sup>(四)</sup>

- 一、ラツド教授英譯「實踐哲學綱要」緒言五頁。
- 二、私の使用した「實踐哲學綱要」の第三版は一八九九年ライプツヒのヘルツェル書店から發行されたもので、第二版はラツド教授の英譯で、一九八五年ホストンのツン書店から發行されたものである。それ故本文に引用した頁づけは皆右の書に據つたのである。
- 三、私の使用した「倫理學の原理」はライプツヒのマイナア書店發行的「哲學文庫叢書」第百四十二卷に集録されてゐたものである。
- 四、本文九種の中、我が研究室にあるのは一八八六年の Philosophische Monatshefte と一八九〇年の Mind とだけであつて、私はその他の者を參考するの機會を得なかつたのである。

## 二 主部からの研究法と賓部からの研究法

「精神的需要と人智の結果との間には、古往今來未だに解決されない争ひがある」。

是は「小宇宙」の開卷劈頭に喝破された提唱で、ロツツェは此の争ひを解決せんが爲に彼の哲學を組織したものと云つても可い。謂ふ所の精神的需要とは胸から迸る情的要求のことで、人智の結果とは頭から涌き出でる理的組織の事である。由來理と情とは冷熱相反し易く、理は即ちかくの如しといへど情は必ずしもそれに愜はず、情は即ちかくの如くにして理は必ずしもそれを容れない。而も人間は理に偏して情を無にすることを得ず、情に倚つて理を排することは出来ない。茲に於いてその適從する所に迷ひ煩悶、憂愁悲劇を起すに至るのである。だから若し此所に是等の兩者を調和し統一するの關鍵を與へる人があつたならその人は千古の謎を解いた第一の智者といふべきであり、又不滅の福音を垂れた第一の仁者といふべきである。ロツツェは此の解決の方法に幾歩を進めたかは問題であるが、兎に角その該博な學殖と相當に鋭い思索とを以て此の難問の解決に六十餘年の生涯を献げた勇士である。

「ゾルレン」是は我等の道德生活の核髓而もその全版圖を蔽ふて漏すところなき一の重要な概念である。而して此の「ゾルレン」は理智の頭之を是認し、情懷の



胸之に満足する底のものでなければならぬ。我等は理智の是認を経情懐の満足を得べく當に如何に行爲すべきであるか。是が倫理的考察の根本問題である。ロツツエも亦是を以てその實踐哲學の緒を開いてゐる。ロツツエは此の問題を解決するに二途ありとしてゐる。即ち「人は當に無條件的にかくの行爲をなすべし」といふ命題には、悉ゆる他の命題と同様に主部と賓部とがある。「人」はその主部でそれ以下は賓部である。そこで此の命題を倫理的に解釋するにはその「人」といふ主部からする途と「行爲」といふ賓部からする途と、此の二筋の途があるといふのである。<sup>(三)</sup>ロツツエに従へば、主部の考察から此の命題を解決しようといふ企ては多く古代に行はれたものであつて、その結論は「人はその本性に循つて行ふべし」といふことになるか、又は「人は本性を完成すべく行ふべし」といふことになるのである。併しながら此の結論は「ゾルレン」の命題を適當に解釋したものと云へぬ。何となれば謂ふ所の本性なるものが漠然たる概念であつて種々に觀られ得るので、従つて同じく本性に循ふべしといふ途から進んでも、その觀方の如何によつて或ひはエビクローロス派の様な純快樂主義の様な倫理ともなり、或ひはストア派の様

な純嚴肅主義の倫理ともなるのである。而も若し謂ふ所の本性なるものが、只單に經驗的に考察された本性であるならば、その中には合理的のものも非合理的のものも善なるものも惡なるものも雜然混在してゐる筈である。その善惡混在の本性から如何にしてゾルレンの命題が生れよう。更に一步を進めて考ふれば「本性に循つて行爲すべし」といふ命題に對してそれは何のためであるかと問ふことが出来る。その問ひに對して彼等は「本性に循つて行爲するのはその存在を全うする所以だからである」と答へるのである。此の答へは理智の命題としては眞理である。魚はその性に循つて淵に躍つてその生を保ち、鳥はその本性に循つて空に舞ふてその命を全うしてゐる。物皆かくの如く全てその本性に循ふことによつてその生存を保つことが出来るのである。併しながらその理智の眞理が直ちに實踐の規範となるのではない。實踐の規範となるには更に一の豫想を要するのである。それは「自己の存亡を保つこと、即ち自己保存は最高至上の道德的本務なり」といふ豫想である。此の豫想が倫理的に是認されて始めて「本性に循つて行爲せよ」といふ一の倫理的法則となり得るのである。然るにその豫想の倫理的



に是認され得ないものなることは各時代の道德の事實が之を證明してゐる。故に自己保存を豫想としての「本性に循つて行爲せよ」といふ命題は到底倫理的法則として成立し得ないものである。<sup>(三)</sup>

然るに此の「本性に循つて行爲せよ」といふ命題を倫理的法則となさんとする論者は如上の缺點は「人」を自然論的に考察した所に存するとなし、その代りに理想論的に考察して彼の命題を立てんとするのである。その論は次の如くである。此の大世界には一の觀念があつて自分自らをその中に實現しつゝある。人間はその大世界の一員として彼自身の行動によつてその世界目的の實現に参加するのである。換言すれば人間がそのあるが如くに行動するのは天地の化育に参加する所以であつて、従つてその本性に循つて行動せざるべからざる所以の根據も又實に此所に存するのである。ロツツエの考へに従へば此の論は論として如何にも高遠深遠なものであるが、併し「本性に循つて行爲せよ」の倫理的法則を建設するには力のないものである。何となれば此の大世界の中に最高目的が存するといふことは我等がゲミュートの活きた期待としては信憑され得る様であるが、併しそ

の確實な概念は之を得べしと信ずることが出来ない。かやうに到底理智の承認を得ることの出来ない世界目的の概念から人間の確實になすべき本務を抽出することは出来る筈がないからである。<sup>(四)</sup>ロツツエは是と同様の思想を他の場合に於いて次の様に説いてゐる。世には人間の歴史に隠された一の觀念がある。その觀念が自己實現をなし行く経路がやがて歴史である。「その觀念の自己實現の過程中に單に歴史的発展の用ゐるべき方便があるばかりでなく、實にその最後の意味と目的とがあり、單に生活の實質的諸善を結束する主絲があるばかりでなく、正に最高善そのものが存在してゐる」と説く論者がある。併し自分は常にかゝる思想に反對しなければならぬ。「世界秩序の中に於いて到底説明され得ない秘密が或る目的を達する方便を蔽ひ隠すことが出来るかも知れぬ。又是等の方便の依つて以て作用する法則を蔽ひ隠すことが出来るかも知れぬ。併しながら何人もその内容もその成果も知れないが而もそれが我等の目的であらねばならぬ所の目的があるとか、又何人も認めることも出来ず、それが爲に喜悅することも出来ないが而も依然として法樂であり、又それを蔽ふてゐる不可思議な被覆が剥がれるこ



と少なれば少い程、愈以て神聖である所の隠されたる法樂がある等と考へるのは實に不合理な神祕主義である。法樂たらん程のものは全然且つ必要にある精神的生類の生ける意識中に存在しなければならぬ。その精神の外に、其等の以外に、其等の間に、其等の前に、其等の後にあるものは、換言すれば物性・性質關係出來事は全て非人格的な版圖に屬するものである。法樂への道はそれを通じてゐるかも知れないが併し法樂は決してその中にあることは出來ぬ<sup>(五)</sup>。ロッツェに從へば世界や人類の歴史には目的があるかも知れぬ、併し又ないかも知れぬ。デミュートは之を肯定しようと思ひけれども、併し理智は之を肯否何れとも決定することが出來ぬ。よし又さうした目的が存在してゐるにしても、それが我等人間の意識に何等かの交渉を有つのでなければ何の用をもなさぬ。だから世界目的を立て、それから人間の本務を抽出しようと思へる理想論的見解でも「本性に循つて行爲せよ」との命題を一の倫理的法則とすることは不可能であるといふのである。

一 「小宇宙」第一卷(英譯)序論劈頭。

二 「實踐哲學綱要」(獨)六頁。

三 前同上六—七頁。

四 前同上八頁。

五 「小宇宙」(英譯)第二卷百十六頁。

### 三 善と快樂

前説に論述した通りでロッツェは主部の研究からゾルレンの本質を闡明するを不可能なりとして、更に賓部からの研究、即ち行爲からの研究に移つたのである。

ロッツェに從へば行爲が或る形式をなしてゐて、それが直接にして而も絶對の價値を有ち得る爲には、その行爲は必ずや何等かの目的を有たねばならぬ。然らば其行爲の目的は何であるか。それに對して、その行爲の目的は幸福であると答へるのが所謂幸福主義である。此幸福主義はカントに依つて痛烈なる批評を加へられ、殆んどその全立脚地を顛覆されてしまつたやうなものである。それにも係はらず、ロッツェはカントの後に於て幸福主義を復活せしめ、道德的善と快樂との一致を主張したのである。ロッツェは幸福主義の主張を述べて曰く「行爲はすべてその本性



上或る目的を有つてゐるものである。従つてその目的は無條件的即ち絶對的價値を有たねばならぬものであつて、單に他の目的に達する方便たるべきものではない。無條件的價値を有つてゐる目的は快樂を措いて他にない。但し謂ふ所の快樂とは最廣義でいふのであつて、従つて必ずしも賤蔑すべきではない意義の快樂である。何となれば快樂にして始めて何故に追求されその反對の不快は追求されないかの質問が全然不合理な質問となるからである。故に唯快樂のみが一切行爲の無條件的<sup>(c)</sup>目的たることを得る。是がロツツエの見たる幸福主義であつて極めて平凡なものである。併し幸福主義は古代から今日に至る迄絶えず唱導されてゐる説であるが、その代りには又絶えず非難もされてゐる説なのであつて、それに對して辯難駁撃以てその立脚地の確立を保持するのは容易なことではない。ロツツエが幸福主義を自家の倫理説中に抱擁して、その立脚地の安全を計るの手際は寧ろ之をその辯難駁撃の方面に認めることが出来る。

幸福主義に對して主要な點は姑く措いて省す、直ちにその根柢に向つて斧鉞を加へ、之を根絶せんと批判の利刃を振つたのは謂ふ迄もなくカントである。だか

らカント以後に於て幸福主義を辯護せんとするものは、必ず先づそのカントの論に對して駁撃を加へざるを得ない。ロツツエは正しく之を試みたのである。氏は論ずらく、カントの考に依れば行爲の道德的價値を決定するものは、その行爲の目的にあらず、猶更目的としての快樂にあらずしてその形式である。倫理的法則はそれ自身品位を有つてゐるもので、而して必ず普遍的妥當と必然性とを有つてゐなければならぬものである。斯くの如き倫理的法則はその包含してゐる目的から定められ得べきものではない、必ずその形式その者から決定されなければならぬ者である。だからカントは「汝の行爲の格率が普通の立法の原理として妥當なるやうに行爲せよ」といふ倫理的法則を提唱したのである。是がカントの根本思想であるが、併しこの思想には隱然自家撞着が含まれてゐる。我等の行爲の主觀的格率が客觀的・普遍的立法の原理として妥當なりや否やは、我等の行爲の結果の自他乃至一般に及ぼす影響を比較考量する以外に、如何にして之を決定し得べしとするか、その結果の考慮以外に、妥當なりや否やを決定する契機は恐らくあるまい。若しその結果は如何にあつても、それは行爲の道德的價値に關する所がないとした