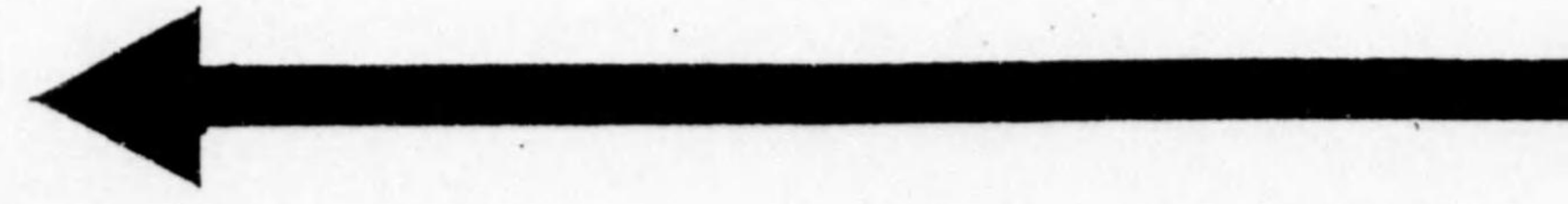


259-639
1200501348439



始



三浦藤著作

修身科講座

東京 文化書房發行



259-639

序

本講座は、専ら、文檢修身科受験者のために、修身科全體に亘る事柄を、極めて平易に講述したものである。受験と云ふことが主眼となつて居るから、内容の繁簡と、叙述の方法とに、最も意を用ひた。受験用の参考書は、局部に偏せず、全體を總要したものでなければならぬ。内容が詳し過ぎては、受験者特に初學者を惑はしめ、無益な努力に、心身を疲勞せしめる憂ひがある。さりとて、餘りに簡單では、受験の役に立たない。本講座は、此の一卷を精讀することによつて、必ず文檢の問題に、適當な解答が與へ得られる程度を標準として、内容を選択した。さうして、なるべく、簡潔、明瞭、的確、一讀して十分に其の要點を把握することが出来るやうに説明した。

著者は、文檢のためには、人一倍の苦勞をした。學歷のない著者は、文檢を修學の目標として、青年時代の幾年かを過した。文檢の言葉は、著者に、さまざまの苦痛と悦樂とを思ひ起さしめる。著者は、今日に至るも、文檢を忘れることが出来ない。恐らく、生涯、忘れることが出来ないであらう。

著者は、これまでに、度々、文檢受験者のために、必要な参考書を刊行した。回顧すれば、既に二十年の昔となつた。書肆の依頼に應じて、自分の學習ノートを整理したものを出版した。それが縁故となつて、次々に、同じ性質の参考書を公にした。もとより、さうした性質の著作を本意とはしなかつた。併し、受験のために、忍苦の道を歩いた者が、同じ道歩く後の者に向つて、道案内の役をつとめるのは、全く意義のないこととも考へなかつた。そこで、

事情の許す限りは、常に若干の時間を費やして、さうした初學者の入門たるべきものを起稿して行きたいと思つて居た。けれども、歲月の経過と共に、いつまでも、同じ性質の著作に費やす時間がなくなつて來た。適當な機會に、今までの受驗用参考書を精選して集大成し、半生の記念としたいと思つて居た。「修身科講座」の名稱によつて、茲に、多年の宿望を達することが出来るやうになつたのを誠に喜ばしく思ふ。

本講座は、今までの文檢受驗用書の集大成である。今回新に執筆したものに、既刊の著書を修正したものを加へて、全體の統一をはかり、體系的な文檢修身科の参考用書とした。既刊の書物の中には、全體を取つたものもあり、一部分を抄録したものもある。また原本は、悉く、著者の名で出て居ない。會の名等で出たものもある。また他の人と共著で發表したものの中、著者の執筆した部分だけを採録したものもある。本書中の或る部分に、文辭類似の書あらば、以上の事情によるものと御諒察を仰ぎたいと思ふ。本書に採録せる一部分の書、既に絶版となれるもの多く、またこれを採録するに當つては、嚴重な加除訂正を施したので、何れから云つても、新しい受驗者には、迷惑をかけるないことと信ずる。

本書の精讀によつて、其の志望を貫徹せる文檢合格者の續出を、著者は、私かに期待して居る次第である。

昭和七年九月

講述者識

修身科講座

目次

第一篇 倫理學

第一章 倫理學の概念 (一)

第一節 倫理學とは何か (一)

倫理學と云ふ語の意義——倫理學とは何か——倫理學の性質——科學的倫理學の諸説

第二節 倫理學の分類 (七)

絶對的倫理學と相對的倫理學——理論的倫理學と應用的倫理學——主觀的倫理學と客觀的倫理學——其の他の分類

目次

Handwritten notes and stamps at the bottom right of the page, including a library stamp from the University of Tokyo.

第三節 倫理學の内容……………(八)

古今の倫理問題——至善論——德論——本務論——人生論——良心論——其他
の倫理問題——倫理學の體系

第二章 行爲論……………(一七)

第一節 行爲の意義及び要件……………(一七)

行爲とは何か——行爲の要件

第二節 行爲の分析……………(一九)

行爲の内部的方面——行爲の外部的方面

第三節 行爲の評價……………(三二)

動機論——結果論——調和論

第四節 品性と人格……………(三四)

品性とは何か——人格とは何か

第五節 自由意志論……………(三六)

意志自由説——意志必然説——折衷説

欠

欠

功利説とは何ぞや——功利説の種類——聯想的功利説——宗教的功利説——分量的功利説——性質的功利説——直覺的功利説——進化論的功利説——理想的功利説——功利説概評

第六節 合理説 (克己説)……………(七五)

合理説とは何ぞや——合理説の種類——制欲説——禁欲説——合理説概評

第七節 完成説……………(八六)

完成説とは何ぞや——完成説の種類——超越的完成説——個人的完成説——社會的完成説——普汎的完成説——人格的完成説——完成説概評

第五章 本務論……………(一〇四)

第一節 本務の概念……………(一〇四)

本務とは何ぞや——本務と法律上の義務——本務の實在——本務の基礎

第二節 本務の性質……………(一〇八)

本務の絶對性——本務の普遍性——本務は萬人同一なりや——本務に輕重ありや

第三章 本務と権利……………(110)

権利とは何ぞや——権利の性質——権利と本務との関係——権利の基礎

第四節 本務の分類……………(113)

種々の分類——主要なる本務(生命保存の本務——自由行動の本務——物品所有の本務——名譽保護の本務——機會均等の本務)

第五節 制裁……………(119)

制裁とは何ぞや——制裁の必要——制裁の根據——制裁の分類

第六章 徳論……………(123)

第一節 徳の概念……………(123)

徳とは何ぞや——徳と人格

第二節 徳の性質……………(124)

徳の本質——徳と本務——徳と至善——徳の變遷

第三節 徳の分類……………(128)

希臘の徳目——基督教の三主徳——ミユイアヘットの分類——ツォーレーの分類——支那の分類——最近の分類

第四節 修徳の方法……………(134)

修徳の方法とは何ぞや——主觀的方法と客觀的方法

第七章 人生觀……………(135)

第一節 人生觀の概念……………(135)

人生觀とは何ぞや——三種の人生觀

第二節 樂天觀……………(138)

樂天觀の要旨——樂天觀概評

第三節 厭世觀……………(140)

厭世觀の要旨——厭世觀概評

第四節 改善說……………(141)

改善說の要旨——改善說概評

第八章 餘論

論……………(一四五)

第一節

道德と法律……………(一四五)

概説——道德と法律との異同——道德と法律との關係

第二節

道德と經濟……………(一四九)

概説——道德と經濟との相關的發展——道德と經濟との關係

第三節

道德と宗教……………(一五二)

○宗教とは何ぞや——○道德と宗教との關係

第二篇 西洋倫理學史

第一章 古代

……………(一五五)

第一節 序

説……………(一五五)

希臘の倫理思想——羅馬の倫理思想

第二節

自然哲學時代の倫理思想……………(一五六)

ピタゴラス——ヘーラクリトス——デモクリトス

第三節

ソフィスト……………(一五八)

ソフィストの出現——ソフィストの思想——ソフィストの功罪

第四節

ソクラテス……………(一六〇)

哲學説——倫理説

第五節

小ソクラテス學派……………(一六一)

メガラ學派——キレネ學派——キニク學派

第六節

プラトーン……………(一六三)

哲學説——倫理説——政治説

第七節

アリストテレス……………(一六六)

哲學説——倫理説——プラトーンとアリストテレスとの比較

第八節

アリストテレス以後の諸學派……………(一七一)

ストア學派——エピクロス學派——懷疑學派(古懷疑學派・中アカデミー學派・新懷疑學派)——折衷學派——神祕説

第二章 中世……………(一八〇)

第一節 基督教……………(一八一)

基督教の教義——基督教道德

第二節 教父哲學……………(一八三)

ニカイア會議以前の教父哲學(正統派・グノスティック派・アレキサンドリア教校派)ニカイア會議以後の教父哲學——アウグスティヌス——教父時代の道德——暗黒時代の道德

第三節 スコラ哲學……………(一八八)

概説——發生時代のスコラ哲學——全盛時代のスコラ哲學(アラビア及び猶太哲學——アリストテレス 哲學の全盛——トーマス・アクイナスの學説——トーマス學説の反對者)——衰頹時代のスコラ哲學

第三章 近世……………(一九六)

第一節 過渡時代……………(一九六)

概説——文藝復興——宗教改革——法理哲學及び國家哲學の發達——自然研究

第二節 近世哲學の發生……………(二〇一)

近世哲學の濫觴——近世哲學の二大潮流

第三節 英國經驗學派……………(二〇九)

ベーコン——ホッブス——ホッブス學説の反對者(カッドチニス、モリア、クラーク、カムバールランド、シャフツベリー、ハチソン、バトラー)——ロック——ヒューム——其の他の諸學者(アダムスミス、ハートレー)

第四節 純理學派の淵源……………(二二二)

デカルト——ジュランクス——マルブランシ——スピノーザ——ライブニッツ

第五節 英國の直覺說……………(二二七)

ブライス——リード——カルダーウード

第六節 啓蒙時代の佛國思想……………(二四〇)

感覺論者及び唯物論者——ルソー

第七節 カントの倫理學說……………(二三三)

概説——哲學說——倫理學說——カント以後の倫理學說

第八節 唯心論派の倫理學說……………(二二六)
フイヒテ——シェーリング——ヘーゲル——シュライエルマッヘル——ショーペン
 ハウエル

第九節 實在論派の倫理學說……………(二三四)
ヘルバルト

第十節 心理學派の倫理學說……………(二三六)
フリース——ベネケ

第十一節 ヘーゲル歿後の獨逸思想……………(二三八)
ヘーゲル哲學の分裂——唯物論の勃興——新カント學派の勃興——實證論の勃興
 ——意識一元論の勃興

第十二節 新哲學の組織……………(二四〇)
フエヒネル——ロツツエ——ハルトマン——ヴント

第十三節 新ロマン主義の倫理思想……………(二四六)
フオイエルバッハ——カスバル・シュミット——ニーチエ

第十四節 英國功利説の發達……………(二四八)

第三篇 東洋倫理學史

第一章 古 代……………(二七一)

第十五節 自我實現説……………(二五四)
ゲー——ベレー——ベンザム——ミル——スハルサー——シヂユウイック——ラ
 シュダル

第十六節 自我實現説……………(二五七)
グリーン

第十七節 十九世紀以後の佛國倫理思想……………(二六二)
唯心論派(ラロメギア、ロアー・コルラル、マーン・デ・ピロン)——折衷論派(ク
 ーザン、グエーフロア)——コント——ジャネー——ベルグソン

第十八節 輓近に於ける獨逸の倫理主義……………(二六一)
リツプス——オイッケン

第十九節 新カント學派の倫理學說……………(二六七)
ウインデルバンド——コーエン

第一節 序……………(二七一)

唐虞時代の倫理思想(堯・舜・皋陶)——三代の倫理思想(大禹・成湯・伊尹・箕子・文王・武王・周公)——周易——周末の思想界

第二節 儒 教……………(二八三)

概説——孔子——子思——孟子——荀子

第三節 道 教……………(三〇五)

老子——列子——莊子

第四節 楊子及び墨子……………(三二四)

楊子——墨子

第五節 法 家……………(三四〇)

概説——管子——申子——商子——韓非子

第六節 名 家……………(三五七)

概説——鄧析子——尹文子——惠施——公孫龍

第七節 兵 家……………(三六〇)

概説——孫子——吳子

第八節 雜 家……………(三六一)

折衷調和派——縱橫家(蘇秦・張儀)

第二章 中 世……………(三四四)

第一節 秦代の倫理思想……………(三四四)

秦の統一——秦代の倫理思想

第二節 前漢の倫理思想……………(三五五)

概説——淮南子——董仲舒——揚雄——其の他の學者

第三節 後漢の倫理思想……………(三四〇)

概説——王充

第四節 六朝時代の倫理思想……………(三四三)

概説——六朝時代の儒教——六朝時代の道教——六朝時代の佛教——六朝時代の調和思想

第五節 隋代の倫理思想……………(三四七)

概説——文中子

第六節 唐代の倫理思想……………(三四)

概説——唐代の儒教(韓愈・李翱)——唐代の道教(譚峭)——唐代の佛教

第七節 五代の倫理思想……………(三五)

概説——陳搏

第三章 近世……………(三五)

第一節 宋代の倫理思想……………(三五)

近代哲學の勃興——周濂溪——邵康節——程明道——程伊川——程學の承繼者

(謝上蔡・楊龜山・李延平)——朱子——朱學の承繼者(陳北溪・魏鶴山)——陸象

山——陸學の承繼者(楊慈湖)——文學派(司馬溫公・王安石)——獨立學派(陳

龍川・葉水心・張南軒)

第二節 元代の倫理思想……………(三六)

概説——許魯齋——趙賓峰——吳草廬——鄭師山

第三節 明代の倫理思想……………(三八)

概説——王陽明以前の諸學者(明初の大儒・葉靜齋・吳康齋・薛敬軒・胡敬齋・陳白沙

——王陽明——陽明學の承繼者(徐黃山・王心齋・王龍溪)——陽明學の反對者 羅

整菴・吳蘇原——明末の陽明學(劉戩山)

第四節 清代の倫理思想……………(四〇)

概説——程朱學派(顧炎武・陳龍其・陸世儀)陸王學派(黃宗羲)——朱王調和學

派(孫夏峰)——考證學派(閻若璩・毛奇齡・愈曲園)——春秋公羊學派

第四篇 日本倫理學史

第一章 古代……………(四二)

第一節 上古の倫理思想……………(四三)

建國の體制——上古の思想及び習慣——上古の道德——外來思想の影響——聖德

太子の憲法

第二節 王朝時代の倫理思想……………(四三)

佛教の隆盛——佛教の日本化的傾向——菅原道眞の思想——王朝時代後期

第二章 中世

.....(四二五)

第一節 鎌倉時代の倫理思想

.....(四二五)

概説——平民的佛教(他力教)の由來——武士的佛教(禪宗)の普及——武士道の勃興

第二節 吉野朝時代の倫理思想

.....(四二八)

概説——楠公の思想——北畠親房の思想——世道人倫の衰頹

第三節 室町時代の倫理思想

.....(四三二)

概説——儒教——神道——佛教

第四節 戦國時代の倫理思想

.....(四三四)

概説——武士道の鍛錬——基督教の傳來と普及

第三章 近世

.....(四三七)

第一節 徳川時代の文教と倫理思想の發達

.....(四三七)

徳川幕府の施政方針——教育の發達——徳川時代の思想(儒教・佛教・神道・國學・道教・基督教)——徳川時代の諸學派

第二節 朱子學派の倫理思想

.....(四三二)

道教・基督教)——徳川時代の諸學派

概説——藤原惺窩——林羅山——木下順庵——室鳩巢——雨森芳洲——安東省

菴——中村惕齋——貝原益軒——海南朱子學派(南村梅軒・谷時中・小倉三省・野中象山)——大阪朱子學派(五井持軒・三宅石菴・中井覺菴・五井蘭洲・中井竹山・中井履軒)——寛政以後の朱子學者(柴野栗山・尾藤二洲・古賀精里・安積長齋・元田東野・中村敬宇)——水戸學派(徳川光圀・朱舜水・三宅觀瀾・栗山潜鋒・安積澹泊・藤田幽谷・會澤正志齋・藤田東湖)

第三節 陽明學派の倫理思想

.....(四三三)

中江藤樹——藤樹學派(熊澤藩山・堀岡山)——藤樹學派以外の陽明學派(三輪執齋・中根東里)——佐藤一齋——一齋門下の陽明學者(佐久間象山・奥宮愷齋・山田方谷)大鹽中齋——中齋門下の陽明學者(宇津木靜區)——其の他の陽明學者(梁川星巖・春日潜菴・池田草菴・横井小楠・吉田松陰)

第四節 古學派の倫理思想

.....(四三四)

概説——山鹿素行——山鹿學派——伊藤仁齋——堀河學派(伊藤東涯・中江岷山・並河天賦)——物徂徠——葦園學派(太宰春台)

第五節 折衷學派及び考證學派の倫理思想……………(五〇三)

概説——井上金峨——山本北山——龜田鶴齋——片山兼山——細井平洲——皆川
洪園——猪飼敬所——太田錦城——廣瀬淡窓

第六節 獨立學派の倫理思想……………(五二〇)

概説——帆足萬里——三浦梅園——二宮尊徳

第七節 神道學派の倫理思想……………(五二八)

概説——吉川惟足——山崎闇齋——闇齋學派(淺井綱齋・佐藤直方・三宅尙齋・玉
木葦齋——古神道學派(加茂眞淵・本居宣長・平田篤胤)

第八節 心學派の倫理思想……………(五三二)

概説——石田梅巖——石門心學者(手島堵菴・中澤道二)

第五篇 實踐倫理

第一章 實踐倫理の概念……………(五三七)

第一節 實踐倫理の意義及び性質……………(五三七)

實踐倫理とは何か——倫理學と實踐道德との關係——理論倫理と實踐倫理

第二節 實踐倫理の範圍……………(五四五)

實踐倫理では何を研究するか——境遇と本務及び徳

第二章 個人的道德……………(五四七)

第一節 個人的生活の諸問題……………(五四七)

自我の觀念——人格の實現——自己の生命に關する問題——財産に關する問題

第二節 主徳の解説……………(五二五)

清潔——節制——規律——立志——忍耐——正直——廉恥——自主自立——勤勉
——誠實——儉約

第三章 家族的道德……………(五五六)

第一節 家族的生活の諸問題……………(五五六)

家族の概念——家族の活動と社會的活動——結婚問題

第二節 主徳の解説……………(五六三)
孝行—慈愛—友愛—夫婦の和

第四章 社會的道德……………(五六七)

第一節 社會的生活の諸問題……………(五六七)
五九五年迄の二百年の歴史
社會の概念—社會と個人—社會的生活に關係ある諸問題

第二節 主徳の解説……………(五六九)
信義—禮儀作法—公德—公益—博愛

第五章 國家的道德……………(五七三)

第一節 國家的生活の諸問題……………(五七三)
國家及び國民の概念—個人と國家との關係—國家の職分—國民の生命—國民經濟論

第二節 主徳の解説……………(五七九)
遵法—服務—義勇奉公—忠君愛國

第六章 人道的道德……………(五八二)

第一節 人道上の諸問題……………(五八二)
人道の概念—奴隸制度と戦争—國際團體の發展

第二節 主徳の解説……………(五八四)
公正—仁愛

第六篇 國民道德

緒言……………(五八七)

第一章 國民道德の概念……………(五八八)

第一節 國民道德の意義……………(五八八)
國民道德とは何か—道德の解釋

第二章 國體

第二節 國民道德の性質……………(五二六)

國民道德と人道——國民道德と倫理學說——國民道德と實踐道德

第三節 國民道德の基礎……………(五三四)

哲學的基礎——心理學的基礎——倫理學的基礎——生物學的基礎——社會學的基礎——人類學的基礎——歷史的基礎——宗教的基礎

第四節 國民道德の發生原因……………(五九六)

境遇——國民性——歷史の成績

第五節 國民道德の發達……………(五九八)

古代の國民道德——中世の國民道德——近世の國民道德——最近の國民道德

第六節 國民道德の要素……………(六〇六)

國民固有の思想——支那思想——印度思想——西洋思想

第七節 國民道德の内容及び特色……………(六一〇)

國民道德と教育勸語——國民道德の特色 忠孝一徳・忠君愛國の一致・祖先崇拜

國體……………(六一四)

第一章 國體の意義……………(六一四)

國體とは何か——國體と政體

第二節 國家の性質……………(六一五)

國家の要素——國家の目的——國家成立の二形式

第三節 國體の特色……………(六一七)

皇統の一系——君先民後——君國一體——君民一家——君民一徳

第四節 國體と國民道德……………(六一〇)

萬世一系の皇統と忠孝一本——君民一家と忠孝一本——君先民後と忠孝一本——君國一體と忠君愛國の一致

第三章 國民性……………(六三)

第一節 國民性の意義……………(六三)

國民性とは何ぞや——個性と國民性

第二節 國民性の由來……………(六四)

個性の由來——國民性の由來

目次……………(二五)

第三節 國民性の長短……………(六三五)

我が國民性の長所(潔白性・快活性・統一性・應化性・淡泊性・現實性・感激性・鋭敏性・節度性・通取性)——我が國民性の短所(狭小性・浮薄性・依賴性・姑息性・虛榮性・自我性)

第四節 國民性と國民道德……………(六三〇)

國民性と國民道德との關係——我が國民性と道德

第四章 忠孝一本……………(六三三)

第一節 忠の意義……………(六三二)

忠の解釋——支那の忠と日本の忠

第二節 孝の意義……………(六三三)

孝の解釋——孝道の基礎

第三節 忠孝一本……………(六三四)

忠孝一本の意義——忠孝一本の解釋——忠孝一本の由來

第五章 家族制度……………(六三七)

第一節 家族制度の意義……………(六三八)

家族制度とは何か——家の觀念

第二節 家族制度の種類……………(六三九)

個別家族制度と綜合家族制度——我が國の家族制度

第三節 家族制度の長短……………(六四〇)

家族制度の長所——家族制度の短所

第四節 家族制度の變遷……………(六四二)

歐洲の家族制度——東洋の家族制度

第五節 家族制度と個人主義……………(六四三)

家族制度破壊の原因——個人主義の長短——個人主義と家族主義

第六節 家族制度と社會主義……………(六四六)

社會主義と個人主義——社會主義と家族主義

第七節 家族制度の將來……………(六四八)

家族制度存続の必要——家族制度の改善

第六章 祖先崇拝……………(六四九)

第一節 祖先崇拝の意義……………(六四九)

祖先崇拝とは何か——二種の祖先崇拝

第二節 祖先崇拝と國民道德……………(六五〇)

○祖先崇拝と國民の生活——祖先崇拝と國民道德

第三節 神社崇拝……………(六五一)

神社とは何か——神社の性質——神社と祖先崇拝

第七章 神道……………(六五四)

第一節 神道の性質……………(六五四)

神道とは何か——神道の宗教的性質

第二節 神道の變遷及び流派……………(六五八)

神道の起原——純神道と俗神道——古神道派——十三派神道

第三節 神道と國民道德……………(六五七)

祖先崇拝——潔白——智仁勇——三種の神器と智仁勇

第八章 武士道……………(六五九)

第一節 武士道の本領……………(六五九)

武士道とは何か——武士道の本領——武士道の特色——武士道は日本特有のものなりや

第二節 武士道の發達……………(六六一)

第一期の武士道——第二期の武士道——第三期の武士道——第四期の武士道

第三節 武士道と國民道德……………(六六六)

武士道と國民道德——武士道の徳目

第四節 武士道の將來……………(六六八)

時代の趨勢と武士道——將來の武士道

第七篇 四書大意

緒言.....(六七二)

第一章 「論語」大意.....(六七三)

第一節 「論語」の解題.....(六七三)

「論語」の名稱及び編者——「論語」の内容

第二節 孔子及び孔子の門人.....(六七六)

孔子の略傳——孔子の門人

第三節 「論語」の中心思想.....(六七八)

孔子の思想と四書——孔子の思想の特色——「論語」の中心思想(道の解釋——一貫の道)——中庸とは何ぞや——禮とは何ぞや——仁とは何ぞや

第四節 孔子の倫理思想.....(六九六)

理想論——本務論——徳論——修爲論——孔子の倫理思想に對する批評

第五節 孔子の政治思想.....(七一)

理想論——方法論——孔子の政治思想に對する批評

第六節 孔子の教育思想.....(七二五)

教育者としての孔子——孔子の教育説(教育目的論——教育方法論)

第七節 孔子の哲學思想及び宗教思想.....(七三二)

孔子の世界觀及び人性論——天の信仰に關する孔子の意見

第二章 「大學」大意.....(七七)

第一節 「大學」の解題.....(七七)

「大學」の名稱及び著者——「大學」の内容

第二節 「大學」の三綱領.....(七三二)

明明徳——親民——止至善

第三節 「大學」の八條目.....(七三四)

格物・致知——誠意・正心——修身・齊家——治國・平天下

第四節 三綱領と八條目との關係.....(七四)

三綱領と八條目を一貫する思想——三綱領と八條目との關係

第三章 「中庸」大意……………(七五八)

第一節 「中庸」の解題……………(七五八)

「中庸」の著者——「中庸」の内容

第二節 「中庸」の哲學思想……………(七六三)

天道論——人生論

第三節 「中庸」の倫理思想……………(七六七)

理想論——修爲論——本務論——徳論

第四節 「中庸」の政治思想……………(七七三)

理想論——方法論

第四章 「孟子」大意……………(七九二)

第一節 「孟子」の解題……………(七九二)

孟子の略傳——孟子の人格——「孟子」七篇の内容

第二節 孟子の哲學思想……………(七九七)

四端論——告子との論争

第三節 孟子の倫理思想……………(八〇〇)

先天良心論——徳論——修爲論

第四節 孟子の政治思想……………(八〇四)

王道論——道德と經濟との關係——民主思想

第五節 孟子學說の批判……………(八〇六)

學說の特色——學說の長短

第八篇 勅語・詔書解義

第一章 「教育勅語」解義……………(八〇九)

第一節 概 説……………(八〇九)

「教育勅語」——「教育勅語」下賜の事情——「教育勅語」の區分

第二章 「戊申詔書」解義……………(八二〇)

第一節 概 説……………(八四)

「戊申詔書」——詔書と勅語との區別——「戊申詔書」煥發の由來——戊申詔書の區分

第二節 第一段の解釋……………(八二四)

「戊申詔書」第一段の読み方及び細分——字解——義解

第三節 第二段の解釋……………(八二七)

「戊申詔書」第二段の読み方及び細分——字解——義解

第四節 第三段の解釋……………(八二七)

「教育勅語」第三段の読み方及び細分——字解——義解

第五節 第四段の解釋……………(八二七)

「教育勅語」第四段の読み方及び細分——字解——義解

第九篇 修身科教案例

序 言……………(八三七)

第一章 緒 論……………(八四二)

第一節 中等學校の修身科教案……………(八四二)

第二節 修身科教案作製上の注意……………(八四四)

第三節 中等學校修身科の内容……………(八四五)

第四節 中等學校の修身教科書……………(八五九)

目次……………三五

第五節 試験問題に現はれたる教案の徳目……………(八六八)

第二章 各學年教案例……………(八七〇)

第一節 第一學年教案例……………(八七〇)

身體と精神——勤勉——孝行——秩序——廉恥

第二節 第二學年教案例……………(八八〇)

正直——恭儉——寬容——從順——分業

第三節 第三學年教案例……………(八八九)

克己——博愛——公正——責任——制裁

第四節 第四學年教案例……………(八九八)

人格——國體と政體——國憲と國法——公權と公務——國民性——國際聯盟——

第五節 第五學年教案例……………(九〇〇)

自我——知識の修養——感情の陶冶——意志の鍛錬——行爲と品性——動機と結果——良心——社會的正義——國交

第十篇 倫理學研究者のために

序 言……………(九一九)

第一章 初めて倫理學を學ばんとする人に……………(九三〇)

第一節 緒 言……………(九三〇)

第二節 雜誌其の他の受験記に就いて……………(九三二)

第三節 讀書の方法に就いて……………(九三六)

第四節 學科の範圍に就いて……………(九四〇)

第五節 參考書に就いて……………(九四二)

第六節 自分の著書に就いて……………(九四六)

第二章 文檢の修身科に就いて……………(九四八)

第一節 緒言……………(九四八)

第二節 文檢受験の利害……………(九四九)

第三節 文檢修身科の範圍……………(九五六)

第四節 倫理學の要點……………(九五八)

第五節 西洋倫理學史の要點……………(九六〇)

第六節 支那倫理學史の要點……………(九六四)

第七節 日本倫理學史の要點……………(九六六)

第八節 國民道德の要點……………(九六七)

第九節 實踐倫理の要點……………(九六八)

第十節 結論……………(九六九)

第三章 文檢修身科の參考書と其の讀み方……………(九七一)

第一節 緒言……………(九七一)

第二節 倫理學の參考書と其の讀み方……………(九七三)

第三節 西洋倫理學史の參考書と其の讀み方……………(九八〇)

第四節 支那倫理學史の參考書と其の讀み方……………(九八四)

第五節 日本倫理學史の參考書と其の讀み方……………(九八七)

第六節 國民道德の參考書と其の讀み方……………(九九一)

第七節 實踐倫理の參考書と其の讀み方……………(九九三)

第八節 餘論……………(九九四)

第四章 文檢受験當時の回顧……………(九九六)

第一節 私の文檢受験……………(九九七)

第二節 修身科參考書の選擇……………(九九九)

第三節 法制及び經濟科參考書の選擇……………(一〇〇一)

第四節 參考書の讀み方……………(一〇〇五)

第五節 修身科の筆答試験……………(一〇〇七)

第六節 法制及び經濟科の筆答試験……………(一〇一〇)

第七節 口述試験……………(1011)

第八節 受験後の所感……………(1013)

第五章 倫理學研究上に於ける未開の領域……………(1014)

第一節 緒言……………(1014)

第二節 倫理問題の科學的研究(科學的倫理學の建設)……………(1019)

第三節 倫理哲學の研究……………(1021)

第四節 道德的意識の調査……………(1023)

第五節 道德の發生學的研究……………(1024)

第六節 文藝の倫理的考察……………(1025)

第七節 道德史の研究……………(1026)

(修身科講座 目次 終)

修身科講座

三浦藤作著

第一篇 倫理學

倫理學

第一章 倫理學の概念



修身科の研究は、先づ倫理學から始めなければならない。修身科の研究順序に就いては、別に詳しくこれを述べ
る。(「修身科研究者のため」参照)
倫理學を學ぶ者は、第一に倫理の意義をたづね、倫理學の概念を明かにして、其の範圍を知ることが必要である。

第一節 倫理學とは何か

倫理といふ語の意義 倫理といふ文字は、昔から支那にあつた。「禮記」に、「凡そ言は人心に生ずるものなり。樂
は倫理を通ずるものなり。」とある。「禮記」に謂ふ「倫理」の文字を、文理の上から解釋すると、單なる法則を意味
して居るやうに思はれる。然るに、歲月の經過と共に、だんだん意味が變つて來て、後には専ら道德を指す言葉とな

つた。然らば、道徳とは何であるか。支那では、古來、「道は路なり。萬人共に行くの路なり。徳は得なり。行ふてこれを心に得るものなり。」と云つて、道と徳とを二個の概念に分けた。即ち、道は、客觀的の意味を含み、徳は、主觀的の意味を含めるものとした。併し、この熟語も亦次第に意味が變つて來た。明治以後には、人と人との情意關係を意味する外國語、即ち、英語のモラリティー (Morality) 獨逸語のジットリヒカイト (Sittlichkeit) の譯語として用ひられたが、轉じて、人間の道といふ意味を生じた。それが今日用ひられて居る道徳と云ふ言葉の意味である。故に、倫理といふ文字は、もと廣汎な法則を意味したものであるが、次第に其の範圍を限定して、今日のやうに、人間の守るべき法則といふやうに、狭い意味に用ふることになつたものと思はれる。

前に述べたやうに、倫理も道徳も同じことであるが、此の文字を區別して用ふる場合もある。即ち、其の理論的な方面に、倫理といふ文字を用ひ、實踐的な方面に道徳といふ文字を用ふるのである。何れにしても、内容にかはりはない。人間の守るべき法則である。其の法則を理論上より論ずる時に、倫理と云ひ、實踐上より見る時に、道徳と名づけるだけの相違に過ぎない。

倫理學とは何か 前に述べた倫理の文字の解釋によつて、倫理學の概念も、大體は明かになつたことと思ふ。倫理學は、倫理即ち人間の守るべき法則を研究する學問である。併し、此の倫理學の名稱も、原語の語原に溯ると、必ずしも、今日のやうな意味に用ひられて居たものではない。元來、倫理學の文字は、英語のエシックス (Ethics) モーラル・サイエンス (Moral Science) モーラル・フィロソフィー (Moral Philosophy) 獨逸語のエシク (Ethik) シテンレーレ (Sittenlehre) である。而して、エシックスの語は、もと、希臘語のエトス (ethos) より生じたもので、エト

スの文字には、風俗・習慣といふ意味が含まれて居る。故に、語原通りに云へば、倫理學は、風俗・習慣の學と云ふことに歸着する。今日では、倫理學を風俗・習慣の學と認める者もない。併し、風俗や習慣が、人間の守るべき法則の一要素となつて居ることは明かである。従つて、風俗・習慣の研究は、倫理學上、度外視し難い重要問題である。

人間の守るべき法則とか、人間の道とか云ふ言葉は、其の意味が廣く、甚だ漠然として居る。もう少し其の意味をはつきりと云ひ表はさうとしたために、倫理學にいろいろの定義を生じた。或る學者は、道徳の現象を研究する學とした。それに反して、或る學者は、道徳の目的を研究する學とした。或は、品性及び行爲の學とし、或は、道徳的判斷の學とした。其の外、尚ほ種々の定義がある。これらの定義は、學の性質と範圍の見方によつて生じたものであるから、容易に其の是非を斷言し難い。そこで、倫理學の性質を吟味する必要を生じて來る。

倫理學の性質 學は、其の對象と研究の方法によつて、哲學と科學の二種に大別することが出来る。哲學・科學の説明は、これを省略することにしよう。

この學の二大別は、倫理學の性質にも亦二説を生ぜしめた。第一説は、倫理學を哲學と認めるもの、第二説は、倫理學を科學と認めるものである。其の外に、倫理學を獨立の學と認めず、心理學や社會學に隸屬するものと見る説もある。倫理學は、勿論、心理學や社會學と密接なる關係を有して居る。併し、倫理學は、心理學のやうに、單なる心理現象を研究の對象とするものでもなく、社會學のやうに、單なる社會現象を研究の對象とするものでもない。倫理學には、倫理學獨特の研究對象が存在する。倫理學は、明かに獨立した學として成立つ性質を有して居る。心理學や社會學に隸屬するものではない。すると、残るは、たゞ「倫理學は、哲學であるか、科學であるか。」と云ふ問題だけ

である。昔は、倫理學を哲學として論じた。倫理學は、哲學の一分科となつて居た。また科學と云ふものが發達しなかつた頃には、倫理學のみならず、すべての學が哲學的に研究せられて居た。近世に至り、科學の概念が明瞭になり、哲學から獨立するに及び、倫理學も亦科學の一分野と認められるやうになつたのである。併し、今日でも、まだ倫理學を哲學的に説く者が少なくない。要するに、倫理學には、科學的に研究すべきものと、哲學的に研究すべきものとの兩方面がある。廣義の倫理學には、倫理哲學と倫理科學とを含み、狹義の倫理學即ち通常倫理學と稱する場合には、其の中の倫理科學のみを指すものと見るが妥當であらう。

科學的倫理學の諸説 倫理學を科學と認むる者の中にも、種々の解釋があつて、一定して居ない。科學には、種々の分類がある。第一の分類は、これを規範的科學と説明的科學とに分つもの、第二の分類は、これを理論的科學と實踐的科學とに分つもの、第三の分類は、これを社會的科學と個人的科學とに分つものである。其の他にも尙ほ種々の分類があるが、こゝには、たゞ倫理學上必要なもののみを掲げて置かう。

規範的科學か説明的科學か 第一の分類に於ける規範的科學とは、規範を論ずる科學を云ひ、説明的科學とは、事實を説明する科學を云ふ。古來、法則を、自然的法則と、規範的法則の二種に分けて居る。自然的法則とは、事物の間に存在する法則、規範的法則とは、吾人が當に行ふべき法則である。自然的法則は、斯くの如くありと云ふ法則、規範的法則は、斯くの如くあるべしと云ふ法則である。この規範的法則を求むる科學を規範的科學、自然的法則を明かにする科學を説明的科學といふ。倫理學は、此の二種の科學の何れに屬するか。或る者は、これを規範的科學とし、或る者は、これを説明的科學とした。規範的科學説を主張する者は曰ふ。倫理學は、たゞ道德的事實の説明のみ

にて足れりとせず、更に進んで其の規範を求めなければならない。故に、倫理學は規範學である——と。グントの如きは、倫理學を以て、論理學と同じく、規範的科學中の最も規範的なる科學とした。これに反して、説明的科學説を主張する者は曰ふ。倫理學とても、科學たる以上、決して規範を作り與ふるものではない。たゞ道德的事實を経験的、客觀的に叙述説明するを其の任務となすものである——と。

規範的科學説・説明的科學説の外に、一種の折衷説とも見るべきものがある。其の解釋に曰く、規範は事實の上に成立するものなるから、倫理學は、或る點より云へば規範的科學、或る點より云へば説明的科學である——と。倫理學の性質が規範的科學に屬するか、説明科學に屬するかは、今日に於ても未だ決定しない問題である。されど、倫理學を單なる説明的科學となす説には、首肯し難い點が甚だ多い。大體に於て、規範的科學説が勢力を有するもの

の如く思はれる。

理論的科學か實踐的科學か 第二の分類たる理論的科學・實踐的科學の區別は、説明するまでもなからう。理論的科學は、またこれを純粹科學とも云ひ、實踐的科學は、またこれを應用科學とも云ふ。科學をかくの如く分類することは、希臘の古代より行はれて居た。輒近に至つても、尙ほ此の區別を認める學者が尠なくない。

科學は、理論的研究である。倫理學も科學たる以上、理論的のものでなければならぬ。これ理論的科學論者の主張するところである。これに反して、實踐的科學論者は曰ふ。倫理學の對象は行爲である。行爲は、實行の問題で理論でない。故に、倫理學は、實踐的の性質を有するものである——と。

此の分類にも亦一種の折衷説がある。科學は、勿論、理論的研究である。利害の關係を無視した求知心によりて

研究せられなければならない。併し、其の動機には、人生のためといふ實用的の目的が潜んで居る。故に、倫理學は、理論的科學なりや、將た實踐的科學なりやといふやうな問題に對し、明確に其の一を擧げて、他を排することは不可能である。これが折衷論者の唱ふる所で、今日に於ては、此の解釋を穩當なりと認むる者が多い。

個人的科學か社會的科學か。第三の分類も亦説明の必要はあるまい。個人的科學とは、個人の意識現象を以て研究の對象とするもの、社會的科學とは、社會乃至團體生活を以て研究の對象とするものである。

倫理學を個人的科學と認める者は、次の如く解して居る。倫理學に於て研究する道德は、個人意識内に存する事實である。個人の意識を離れて、正邪善惡の判斷といふものはない。何となれば、正邪善惡の判斷をなす良心は、即ち個人の意識に外ならぬからである。加之、道德的判斷を受ける所の行爲及び品性の如きものも、みな個人の精神から生ずるものであるから、倫理學は、個人の意識に内在する。併し、社會を離れては成立し難いものである。正邪善惡を判斷する良心は、個人の意識に相違ないが、社會といふ背景の存在によつて發達するものである。個人の良心は、社會的所産に相違ない。併し、社會を離れた道德を認むることは出来ない。故に、倫理學は、社會的科學である。

此の分類にも亦折衷説がある。倫理學を個人的科學と見るのは、道德的意識の所有者が個人であるといふ一面のみを見たものに過ぎない。また倫理學を社會的科學と見るのは、道德的意識の社會方面のみに注目したものである。共に、偏見たるを免れない。道德は、個人の意識に屬すると共に、社會生活と稱する環境の中に發達したものである。故に、倫理學には個人的科學たる性質と、社會的科學たる性質とを併有して居る。

以上の折衷説は、最も妥當な見解と認められる。元來、個人は、社會の中に生存し、社會は、個人を成立の要素と

するものである。社會を離れた個人といふものなく、個人を除外した社會といふものを考へることは出来ない。科學を個人的科學と社會的科學に分けることが果して正しきか否かも疑はれる。倫理學の性質を個人的科學とし、或は社會的科學とするが如きは、甚だ當を得ないものである。

要するに、第一の分類に於ても、第二の分類に於ても、第三の分類に於ても、相反する兩端よりは、中庸の折衷説に、妥當な眞理が存在するやうに思はれる。

第二節 倫理學の分類

昔から、多くの學者が、倫理學に種々の分類を試みた。而して、其の分類は、標準によりて異なつて居る。次に主要なるもの二三を擧げて見よう。

絶對的倫理學と相對的倫理學。分類の第一は、倫理學を絶對的倫理學と相對的倫理學の二となすものである。絶對的倫理學とは、理想的社會に於ける理想的行爲を研究するもの、相對的倫理學とは、現實的社會に於ける吾人の日常行爲を研究するものを云ふ。理想的社會に於ける道德的判斷は、絶對的の價值判斷で、現實的社會に於ける道德的判斷は、相對的の價值判斷である。故に、價值判斷の上から云へば、絶對的倫理學は、絶對的の價值判斷を論ずるもの、相對的倫理學は相對的の價值判斷を論ずるものなりと云ふことが出来る。

理論的倫理學と應用的倫理學。分類の第二は、倫理學を分ちて、理論的倫理學・應用的倫理學の二種となせるもの

である。理論的倫理學は、またこれを一般的倫理學とも云ふ。道德の根本的原理を論ずる部分を指す。應用的倫理學は、一般的倫理學に對して、またこれを特殊の倫理學とも名づく。根本的原理より派生せる特殊の道德的現象を論ずる部分である。通常、國民道德・實踐道德等の如きものは、此の應用的倫理學の中に數へられる。

主觀的倫理學と客觀的倫理學 分類の第三は、倫理學を主觀的倫理學と客觀的倫理學との二種に分つものである。主觀的倫理學は、また主觀的道德學とも云ふ。吾人の道德意識を研究するものである。客觀的倫理學は、また客觀的道德學とも云ふ。吾人の道德意識の外部に現はれた風俗・習慣其の他の道德的事實を研究するものである。

其の他の分類 倫理學を分ちて、宗教的倫理學・哲學的倫理學・科學的倫理學の三種となす者もある。宗教的倫理學は、神學的倫理學ともいふ。宗教上の神を根本的原理として、一切の道德を説明するものである。哲學的倫理學は、形而上學的倫理學とも云ふ。形而上學的の普遍的原理に基づいて、道德を論ずるものである。科學的倫理學は、以上の倫理學の如き超越的なる根本的原理より演繹せず、生物學・心理學・社會學等の教ふる科學的の法則によつて、道德を研究するものである。

第三節 倫理學の内容

古今の倫理問題 以上述べたところによつて、倫理學が如何なる性質の學問であるかといふことは明かになつた。次には、倫理學の中に包括せられる研究問題、即ち、倫理學の内容に就いて考へなければならぬ。倫理學の内容を

知るには、古來、倫理學上の中心問題となつたものを吟味して見る必要がある。倫理學上の諸問題を、歴史的に詳述することは、倫理學史に譲り、たゞ其の要點だけを摘出して見よう。

古來の倫理問題として、**至善論・德論・本務論・良心論・人性論**等を掲げることが、何人も異論のない所であらう。勿論、倫理上の問題は、此の外にもまだある。以上は、たゞ主要なものだけに過ぎない。歴史的に見れば、最も早く問題となつたものは、**至善論**である。古代希臘の倫理學は、此の**至善論**が中心問題であつた。人性論も亦比較的古くから問題となつたものである。次いで現はれたのは、**德論**の研究であつた。中世の倫理學の大部分を占めたものは、**德論**である。本務論や良心論は、近世に至つて、倫理學上の問題となつた。勿論、古代に於ても、**德論・本務論**が全然問題とならなかつたのではない。また近代に於ても、**至善論**や、**德論**を研究する者はある。

以上は、たゞ其の中心となつたものに就いて云へるのみに過ぎない。

至善論 至善とは、人生の最高目的を意味して居る。人間の此の世に於ける究竟の目的は何かといふことを明かにするのが**至善論**である。故に、**至善論**は、またこれを理想論とも目的論とも云ふ。至善論は、正邪善惡の標準問題とも、極めて密接な關係を有して居る。何となれば、吾人が何を正善とし、何を邪惡とするかは、人生の最高目的によつて定まるからである。故に、**至善論**は、常に標準論として論ぜられる。

何を以て正邪善惡を分つ標準とすべきか。これは、古今の倫理思想史を通ずる大問題で、今日に於ても、尙ほ議論の餘地が甚だ多い。或る者は、自己保存を以て善惡の標準とし、自己の保存に有益なものは善にして、自己の保存に有害なものは惡であるとした。或る者は、博愛利他を標準となし、他の人を利することが多ければ多い程善であると

し、これに反するものは不善であるとした。議論が多く出て、其の解決に苦しんだ結果、やがて、此の問題は、轉じて良心の問題に移つた。吾人が善と判断し悪と判断するものは、吾人の行爲の結果にあらず、行爲をなす動機即ち行爲者たる人間の精神に存することを認めたからである。至善論は、倫理學上に於ける最も根本的問題である。

徳論 徳論は、至善論と共に、當然擡頭して来る性質を有して居る。何となれば、人生の目的を定むれば、此の目的に適した人物となるには、如何なる徳性を備へなければならぬかの問題を生ずるのが、自然の順序であるから。

如何なる徳が吾人に最も大切であるか、徳は唯一であるか、多種であるか、或は徳に輕重ありや否や、また徳は生得のものか、修養の結果か、これ徳に關する主要な研究問題である。而して、徳の數や、主徳の説明は、東西によつて異なつて居る。古來、支那に於ては、仁・義・禮・智・信の五を擧げ、日本に於ては、三種の神器によつてあらはされた知・仁・勇の三徳を主徳した。西洋に於ては、主徳とするものに二種ある。一は希臘の四主徳即ち節制・勇氣・知慧・公正の四、一は基督教の三徳即ち愛・信・望の三である。希臘の四主徳には仁愛の一徳が缺けて居る。故に、基督教の三徳を結び付けて七徳を立てるものもある。それでは徳の數が餘り多過ぎるといふので、近時の倫理學者中には、仁愛と公正の二徳を擧げる者が多くなつた。一は積極的徳、進んで善をなすもの、他は消極的徳、人に迷惑をかけぬもの、最も簡単な徳の分類である。

本務論 徳の成立は、本務の遂行によるものであるから、本務論は、徳論と表裏の如き關係を有して居る。本務とは、至善に到達するために、吾人の實踐躬行すべき道德である。而して、本務の遂行によつて生ずる一種の習慣、

これを徳と云ふ。故に、至善論の研究は、當然、徳論と本務論に移り行かざるを得ない。従つて、至善論の存する所には、必ず徳論と本務論とが現はれて來るのである。本務論は、古代の希臘に於ても、徳論と共に、思想界の一部に存在したが、近世に至つて、漸く倫理學の主要題目となつた。カントの倫理學説は、本務の觀念を最も高調したものである。何が人間の本務であるか。此の問題に對しては、種々の意見が有る。詳細は、これを本務論に譲ることにしよう。

人性論 古來、西洋に於ても、東洋に於ても、最も議論の多いのは、人性問題である。人性問題とは、何であらうか。性の善惡、換言すれば、人性は、善であるか、惡であるか、それが人性問題の内容である。此の問題も亦東洋と西洋とによつて、多少其の趣が異なつて居る。西洋の人性論者は曰ふ。人類は神によつて作られたものである。故に、性はもと善であつた。然るに、人類の祖先が罪惡を犯した爲めに、性惡の傾向を生じ、これを子孫に遺傳したものである——と。東洋の人性論には、かゝる祖先の罪惡といふやうな思想を含んで居ない。例へば、性善論の代表者とも云ふべき孟子の説を見るに、たゞ心理的事實と古書とによつて、人性の善なることを論斷したのみに過ぎない。孟子は曰ふ。人性は善なり、人性の善なるは、水の低きに就くが如し——と。又其の惡の生ずる理由を説明して曰く、人性は善なれど、物欲に蔽はれて、其の善を發揮すること能はず——と。更に荀子の性惡論を見るに、其の主張は異なつて居ても、其の議論の根據となれるものは同じである。荀子は曰ふ。人性の自然に従へば、必ず理を亂る。故に、人性は惡なり——と。また曰ふ。古の聖人の禮樂法度を立てたるは、性の惡なる所以なり——と。これ等の例に徴しても、東洋の人性論が、西洋の人性論と、大に其の趣を異にして居ることは明かである。人性論は、今日に於

でも、神學上や哲學上では常に問題となる。併し、倫理學上に於ては、論ずる者が殆どなくなつて來たやうである。

良心論 良心の問題も亦新らしくない。西洋のみならず、東洋でも、古くからこれを唱へて居た者が多い。孟子の先天良心論の如きも、其の一例に屬して居る。然れども、これが倫理學上の中心問題となつたのは近世に入りてからのことである。

何人もみな良心を有して居る。良心は、善惡正邪を識別する精神的の能力である。良心がなければ、善惡の差別を知ることが出来ない。良心の問題として、倫理學上では、良心の起原、良心の權威、良心の作用等を論ずるのが例である。其の中でも、良心の起原には、諸説があつて、今日に至るも尙ほ議論が定まらない。良心起原論中、最も主要なるもの、一を生得説、一を経験説といふ。生得論者は、良心を以て天賦のものとし、特殊の能力と認める。人は生來他の生物と異なり、かくの如き能力を有するものであると主張する。これに反して、経験論者は、良心は教育の爲めに生じたものとした。故に、経験論者は、良心の發達・過程を認めたのである。(「良心論」參照)

其の他の倫理問題 以上述べた諸問題の外に、時代の推移に伴ひ、更に種々の問題が、倫理學上に提出せられた。殊に、近世に至り、急劇な思想の動搖と共に、倫理上の研究問題も古今未曾有の變化を呈した。世界の大勢につれて、今日の倫理學は、從來の研究を綜合統一せんとする傾向を生じて來た。即ち、從來の如く、東洋は東洋、西洋は西洋、或は西洋の中でも、英吉利は英吉利、獨逸は獨逸と孤立せず、古今東西を綜合して、完全な倫理の基礎を定めようとしてゐる。然かも、今日は、自然科学及び精神科學の發達により、倫理學は、自ら面目を一新するに至つた。以上の諸問題の外に、倫理上の問題として、多年、論争の焦點となつて居る二三の問題を次に掲げて見よう。

理想の問題 これは、非常に古い問題であるが、時勢に伴つて、次第に複雑となつた。昔は、人の精神に關する學問が十分に發達しなかつた。即ち、心理學が不完全であつたために、人性が如何なるものであるか、甚だ不明瞭であつた。従つて、肉體と精神との關係も頗る曖昧であつた。多くの者は、肉體の中に靈魂が宿れるものと考へて居た。然るに、近世に至り、生理的心理學と稱し、肉體的方面から精神を研究する學問が發達し、身體と精神との關係が明らかになつた。例へば、發狂者の精神状態を研究するとか、或はまた兒童の精神を發達的に研究するとか、とに角、生理的方面から精神状態を研究することが盛んになつたので、理想論も亦自ら複雑なものとなつたのである。

自由意志の問題 自由意志の問題も亦古い。既に二千年前より倫理學者の頭腦をなやまして居た。近代倫理學の大家シチュウキックは、其の「倫理學說批判」の中に於て、「自由意志問題は、倫理學に於て解決し難い。自由でも必然でも差支へない。」と云つた。併し、自由意志問題の研究は、倫理學上必要である。何となれば、意志が自由であるか必然であるかによつて、責任存在の有無を生ずるから、其の必要を認めざるを得ない。近世に於ける科學發達の結果は、天地間の萬物が、すべて因果の法則によつて、束縛せられて居ることを假定するに至つた。而して、此の因果の法則を發見することを、科學の目的と考へるやうになつた。萬物は、悉く因果の法則に支配せられて居るから、人も亦因果の法則を脱することは出来ない。故に、善行爲には、必ず善原因が存在し、惡行爲には、必ず惡原因が存在して居る。従つて、意志は必然であると云ふのである。されど、かくの如く解すれば、善も不善も、實行者の責任に歸することは出来ない。道德の根柢は、すべて破壊せられる。故に、又々こゝに自由意志論の擡頭を見るに至つた。ベルグソンやオイケン等は、何れもみな或る意味に於ける自由意志論者である。

人格の問題 人格に關する問題も、決して新しいものではない。併し、此の問題も亦近世に至つて、特に詳しく研究しなければならぬ必要を生じた。最近の百數十年に於て、動植物學即ち所謂生物學が非常に發達した結果、人類も亦生物の一にして、他の動物の如く生活するものであることが明かになつた。禽獸に雌雄の別があつて、子孫を繁殖するが如く、人類も男女の別があつて後繼者を設ける。其の生活状態も發達状態も頗る似て居る。優勝劣敗・自然淘汰の法則は、人類の社會にも禽獸の間にも行はれる。赤裸々に人間の生活を見れば、他の動物と大差はない。人類が一の生物たることは明かである。されど、人類は、他の生物と絶對的に等しいものではない。人類の精神は、教育によつて發達する。劣等動物は、これに反する。人類は又自己の修養によりて、高尚なる品性を作ることが出来る。劣等動物はこれに反する。劣等動物は、食物が足れば満足する。人類は、食物が足れるのみで満足することを得ない。現在以上に理想を求めて進まうとするものである。こゝに、禽獸と人類の相違する所がある。かくの如き人たる所以を稱して人格と云ふ。人格の存在は、人類と禽獸の異なる點である。

個人と社會との關係問題 社會は、個人によつて成り立つ團體である。個人が社會の成立要素たることは云ふまでもない。併し、此の個人と社會とを對立的に考へた時に、何れを重んずべきかに就いて、古來の社會觀が二つに岐れて居る。其の一は、社會本位說、其の二は、個人本位說である。

古代のギリシヤでは、個人を以て社會のために存在するものとし、全然個人の價値を認めなかつた。然るに、個人主義の勃興と共に、其の正反對の思想が現はれた。社會は、個人の契約によつて成れるものであるといふ解釋である。其の後、社會學や經濟學の發達は、更にまた他の方面より、個人と社會との關係に、新しい解釋を加へるに至つた。

個人本位說を採るか、社會本位說を採るか、其の社會觀の如何によつて、倫理上の諸問題にも、意見の相違を生じて來る。此の問題も亦倫理學上度外視し難いのである。

人道と國民道德に關する問題 今日の世界では、國家を最高の社會組織として居る。従つて、國民道德は、實踐道德の骨格となるものである。國民道德の外に、實踐道德といふものはない。國民道德に反する道德は、實踐躬行の準繩とならないのである。然るに、道德は、必ずしも國家といふ社會組織のみに特有のものでない。假に、國家を離れた人間を想像して見ても、人間相互の間に、道德の存在を否定することは出來ないのである。人間の世界に存在する道德、國境を超越した人類相互の道德、それを人道と稱して居る。かくの如き人道と國民道德の關係が、倫理研究上の一問題となつて來る。前にも述べたとほり、今日では、人類がみな國家社會を組織し、其の團體の一成員として生活して居る。未開蒙昧の人間は知らず、文化人にして、國家に隸屬して居ない者はあるまい。従つて、國境を超越した人間といふが如きは、單なる想像に止まつて居る。國民以外に人間といふものがないと同じやうに、國民道德以外に人道といふものは認められない。理論上から推究しては、國民道德と人道との間に、矛盾拮抗はないのであるが、事實に於ては、往々、判斷に窮するやうな問題に逢着する。例へば、戦争の如きがそれである。人を殺すことが、罪惡中の罪惡であることは、何人もこれを否定し難い。然るに、戦争は、此の罪惡を美德として、國民に強要する。國家本位の道德觀から云へば、殺人も場合によつては美德である。併し、人道上から見れば、如何にしても、此の最大罪惡を許すことは出來ない。こゝに人道と國民道德との間に、倫理學上の研究問題が提出せられるのである。

道德と他の社會現象との關係問題 道德は、人間相互の間に生ずる社會現象の一種である。故に、直接・間接に他

の社會現象と密接な關係を有して居る。就中、經濟・法律・宗教等とは、其の關係が深い。従つて、道德とそれ等の社會現象との關係を研究するのが、倫理學上の重要問題となつて来る。

倫理學の體系 以上述べた所によつて、倫理學が如何なる内容の學問であるかは粗ぼ明かになつたことであらう。倫理學の内容は、古今の倫理問題として擧げた諸問題の外にない。古來、道德問題として現はれた種々の難問に解答を與へ、正しい道德的判斷の法則を示すが倫理學の任務である。

以上の諸問題を如何なる順序に説明すべきかは、倫理學の意義や性質等の解釋によつて相違する。そこに、種々の體系を生じて來るのである。併し、こゝには、初學者のために、倫理學の一斑をなるべく明瞭に理解し易い順序を選び、從來の倫理學書に據り、行爲論・良心論・標準論・本務論・徳論に分け、諸般の問題を概括的に敘述し、最後に人生觀、其の他の問題を附記しようと思ふ。

行爲論に於ては、道德的判斷の對象たる行爲を論ずる。善惡の判斷を下し得る行爲とは如何なるものなるか、換言すれば、如何なる要件を具備せる行爲が、道德的性質を有するかを研究するのが、行爲論の要點である。良心論に於ては、行爲に對して道德的判斷を與へるもの即ち良心を論ずる。良心の本質を明かにし、其の起原及び發達等を明かにするのが、良心論の重要問題である。標準論に於ては、道德的判斷の標準を論ずる。吾人が或る行爲を善なりと云ひ、他の行爲を惡なりといふのは、何を標準として判斷するものなるかを明かにするのが、標準論の主眼である。本務論に於ては、本務を論じ、徳論に於ては、徳を論ずる。本務とは、道德の理想に到達する道を云ひ、徳とは、本務を履み行ふことによりて生じたる習慣を云ふ。故に、専ら道德の實踐的方面に關する理論を説くのが、本務論及び徳論の任務である。

論の任務である。

第二章 行爲論

第一節 行爲の意義及び要件

行爲とは何か 行爲と云ふ言葉は、日常、人間の動作といふ意味に用ひられて居る。併し、こゝに云へる行爲は、倫理學の對象たる行爲である。倫理學の對象たる行爲と云つても、それは日常の用語例と等しく、人間の動作たることにはかゝりはしない。併し、人間の動作が悉く倫理學の對象たる行爲ではない。或の一定の要件を具備したる動作のみが、倫理學の對象となるのである。或る一定の條件とは何であるか。それは、人が人として人に對し、意識的に行ふ動作である。かくの如き動作の集合したものが、倫理的現象で、此の倫理的現象の規範的法則を研究するものが倫理學であるから、倫理學の對象は、行爲であると云ふことが出来る。

行爲の要件 前述の如く、倫理學の對象たる行爲は、或る一定の要件を具備した人間の動作である。人間の動作、悉くみな倫理學上に云へる行爲ではない。然らば、一定の要件とは何か。前に、吾人は、人が人として人に對し、意識的に行ふ動作なりと述べて置いたが、尙ほ少し具體的にこれを説明する必要がある。倫理學上に云へる行爲は、人

が人として行ふ動作でなければならぬ。人が人として行ふ動作とは何か。こゝに云ふ人とは、人格を指すのである。人格とは、後に詳述するが如く、良心を有し、自由意志を有する意識的活動の主體を云ふ。故に、倫理學上に云へる行為の要件としては、第一に、意識を有すること、第二に、自由意志を有すること、第三に、良心を有することを擧げなければならない。

1 意識を具備すること。心の活動状態を總稱して意識と云ふ。従つて、倫理學上の行為は、心の活動せるものの動作たることを必要とする。無意識的動作即ち意識的動作でないもの例へば、(一)生理的・自然的動作、(二)反射運動、(三)衝動作用、(四)本能的動作等は、行為の中にはいらぬ。生理的・自然的動作とは、生理上の要求に應じて自然に起る動作を云ふ。反射運動とは、外來の刺激によつて、反射的に生ずる運動で、生理的動作に伴つて生ずるものである。また衝動作用とは、通常、心身必然の需要を満足せしめる爲めに起る盲目的動作を云ふのであるが、或る思想及び感情に制せられて發作的に生ずる動作を云ふこともある。次に、本能的動作とは、目的を感知することなしに、自ら目的に合する動作を云ふ。遺傳的習慣の如きは、最もよい例である。

2 自由意志を有すること。行為者が自ら目的と手段とを定めて行ふ動作、これが即ち自由意志を有する動作である。故に、強迫によつて生じた動作は、意識的動作であつても、道德の範圍にはいらぬ。強迫には、内的の強迫と外的の強迫とある。而して、また外的の強迫は、物力によるものと人力によるものとあり、内的の強迫には感情によるものと觀念によるものとある。強迫の意味に就いては、後に詳しく説明しよう。

3 良心を具ふること。良心とは道德上の辨別心を云ふ。良心に關することは、良心論に於て、これを詳述することにした。良心のない者の動作は、道德的の性質を有して居ない。故に、白痴・精神病者・悖德狂等の動作は、みな倫理學上からの行為から除外せらる。

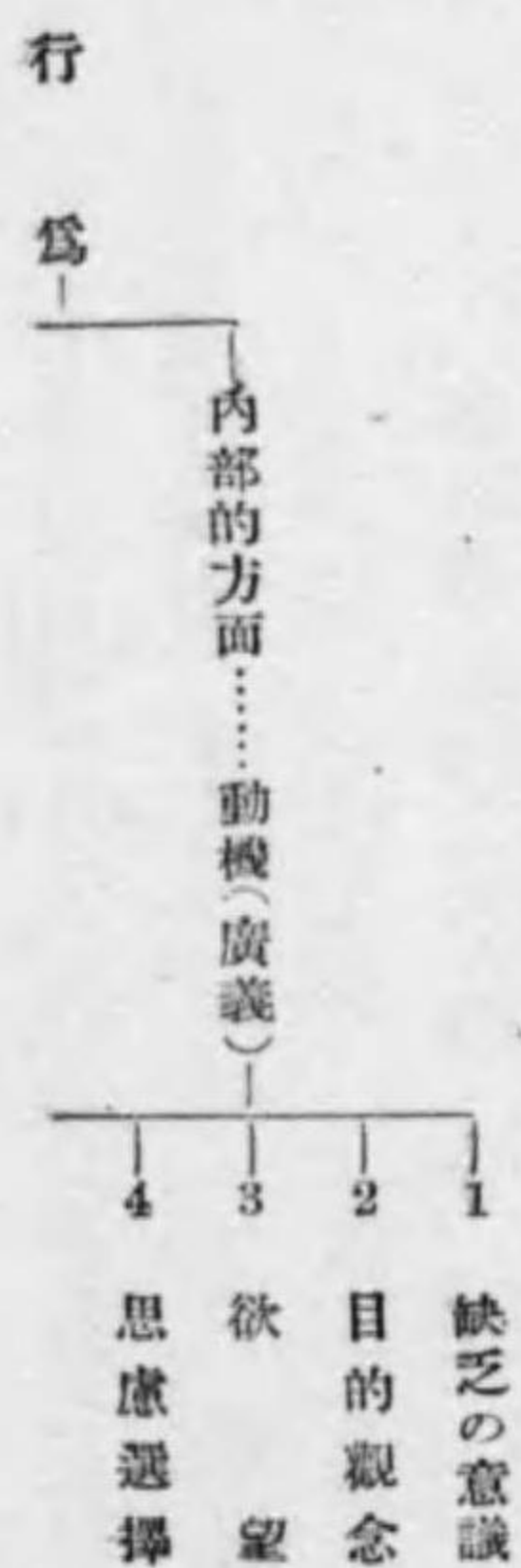
第二節 行為の分析

道德的判斷の對象たる行為、即ち、倫理學上の行為なるものは、心理的に分析することが出来る。行為は、心理的に觀察すると、先づ内部的方面と外部的方面とに分れる。

行為の内部的方面 行為の内部的方面は、行為をなさうとする心情で、通常、これを動機(廣義)と云ふ。動機は、如何にして生ずるか。先づ第一に起るものは、缺乏の意識である。例へば、餓えた時には、自ら空腹を感じる。空腹は、缺乏の意識である。此の缺乏の意識は、苦痛の情を伴ふ。心理學上では、これを衝動と云ふ。吾人が缺乏を意識し、苦痛を生ずる時は、此の缺乏を充たし、苦痛を逃れようとする。例へば、空腹を感じる時は、適當な食物によつて、此の苦境から脱しようとする。空腹と稱する缺乏の感は、こゝに食物と云ふ目的の觀念に到達したのである。而して、目的の觀念が生ずれば、目的成就の後の快樂が想像され、目的を實現しようとする欲望が起つて来る。空腹を充たすために、食物といふ目的觀念を生ずれば、食物によつて空腹の境を脱した後の快感が起り、こゝにはじめて食物を求めようと欲するに至る。欲望は、畢竟、缺乏を充たすに足る方便である。而して、此の方便は、一種のみと限らない。一つの缺乏を充たす爲めに、數種の欲望が同時に起ることもある。例へば、空腹を充たす食物の中には、

日本食もあれば、洋食もあり、支那料理もある。こゝに於て、何れの方便によつて缺乏を充たすがよいかといふ問題が起る。此の場合に、吾人は、二個以上の方便を比較考察し、其の中、自己にとつて最善と思はれるものを探る。即ち思慮選擇の結果、其の一を探るやうになる。かくして、其の一つが決定せられた時に、吾人は、はじめてこれを求めようとするのである。此の選擇せられた目的こそ、直接に吾人の動作を促すもので、これを名づけて狭義の動機ともいふことがある。

行爲の外部的方面 行爲の外部的方面とは、肉體によつて表現せられた動作を云ふ。意識の内に動機が確立すれば、やがて、其の動機は、肉體的の動作を生ずることになる。前の例によれば、空腹を充たす爲めに、食物の必要を感じ、如何なる食物によつて空腹を充たすべきかといふことが決定すれば、自ら其の食物を求めて、これを食するに至るものである。かくの如き動作は、更に二つの要素に分けて考へることが出来る。其の一つは、動作そのもので、他の一つは、動作そのものから生じた結果である。前の動作を廣義の動作とすれば、後の動作は狭義の動作と云つてよからう。動作の結果は、必ずしも最初から吾人の豫期したもののみでない。時には、偶然の事情により、全く豫期に反する結果を生ずることもある。以上述べた行爲の要素を次に表示して置かう。



第三節 行爲の評價

道徳的判斷の對象たる行爲に、内外の二方面あることは、前述の通りである。そこで、此の内部的方面と外部的方面とは、何れを重んずべきかといふ問題が起つて来る。換言すれば、行爲を評價する場合に、内部的方面に對して善惡の判斷を下すべきか、外部的方面に對して善惡の判斷を下すべきかといふことである。内部・外部の二方面が一致し、何れの方面より見るも善なるとき、何れの方面より見るも惡なるときには、何等の疑問も起らない。併し、日常の例によれば、内外の二方面が全く反對する場合も甚だ多い。こゝに於て、前の如き問題を生じて来るのである。此の問題に關しては、古來、相反する二説が現はれて、常に其の主張を争つて來た。行爲の内部的方面を重んずる説を動機論と云ひ、外部的方面を重んずる説を結果論と云ふ。

動機論 動機論は、行爲の内部的方面を重んじ、其の行爲の原因となれる精神の如何によつて、行爲の善惡を定めようとするものである。動機論の中にも種々の解釋がある。極端な動機論になると、行爲の精神を、其の精神のみ

によつて決定し、動作や動作の結果を全く不問に附してしまふ。これを主觀的動機論と名づけて居る。目的は手段を神聖にすると云つたジエスイット派の如きは、此の説を代表するものである。かくの如き主觀的動機論には、反對者が多い。目的は手段を神聖にすると云ふのは不合理である。かゝる場合に、目的と稱するのは、比較的最終の目的を意味し、手段と云へるは、至近の目的を意味して居る。さうして見ると、最終の目的を達するには、至近の目的を顧みざるも可なりと云ふことになる。甚だ不合理な説と云はざるを得ない。孝行のためには、盗みをしてよいかと云へば、何人も反對するであらう。孝行は、美德の中の美德である。されど、盗みが許しがたい悪事たることは云ふまでもない。盗みが悪事であるとすれば、如何に終局の目的が孝といふ美德であると云つても、これを是認することは出来なからう。不正な手段を豫想して行つた動作を、善と云ふは矛盾である。善なる行爲とは、單に其の終局の目的が正しいのみならず、終局の目的に達する手段として豫想せられるところも正しくなければならない。換言すれば、或る行爲に對する意志が全體として正しくなければ、其の行爲を善とは認め難い。以上の如き穩健な動機論を、主觀的動機論に對して意向論と名づけて居る。カントを始めとし、獨逸唯心論派の哲學者は、多く此の見地に立つた。更にまた此の意向論の修正説も現はれた。行爲の善悪が、たゞ其の終局の目的のみによりて岐れず、豫想せられる結果を考慮しなければならぬことは、意向論者の唱ふる通りである。されど、意向論者は、豫想せざりし結果を、善悪の判断と全く没交渉のものを見た。例へば、善行をなすために、或る一つの過失から、非常な悪事を犯したと假定する。意向論者の説によれば、かゝる悪事は、更に咎むべきでない。何となれば、これ全く豫想せざる所だからである。されど豫想せざりしことの中にも、種々の場合がある。少し注意すれば、豫想し得べきことを、不注意のために豫

想し得ざりしことも多い。かくの如き行爲は、これを豫想せざりしといふ理由によつて是認し難い——と云ふ説である。

結果論 動機論が行爲の動機に重きを置けるに反し、専ら行爲の結果によつて、其の善悪を定めんとする説を結果論と云ふ。結果論にも種々の説があつて、其の主張する所が悉く一致して居ない。最も極端な結果論者は、たゞ其の結果が社會のために有利であるか否かと云ふことだけによつて、行爲の善悪を定めようとした。動機の如何は、全然これを問はないのである。功利主義の倫理學者や法律學者が此の説を唱へた。此の説によれば、賣名のための慈善事業も、大に賞讃すべき行爲と云はなければならない。併し、かくの如き説は、道德的意識の承認を得難い。故に、今日では、結果論者の中にも、次の如き修正説を唱ふる者が多くなつた。行爲の善悪は、勿論、其の行爲の結果が、社會に利益を與へるか弊害を與へるかによつて決するものである。併し、豫想しなかつた偶然の結果を道德的評價の對象とすることは出来ない。自己の虚名を高めようとした偽善的行爲が、偶然、社會に利益を與へ、慈善事業と同じ結果を齎らしたとしても、それは、全く豫期に反した結果である。かくの如き結果を生じた行爲を善と認めることは出来ない。善若しくは惡の判断を下し得る行爲は、かゝる偶然の結果を除外した必然の結果のみである。以上が修正せられた結果論の要點である。

調和論 極端な動機論と、極端な結果論とは、何れも正しい説とは認められない。行爲の結果のみによつて善悪を判断しようとすれば、偽善者が善人となり、軋軋不遇の義人が悪人となることがある。また行爲の動機のみを道德的判斷の對象とすれば、目的は手段を是認する云へるジエスイット派の信條を是認しなければならない。穩健妥當の説

に近づかうとすれば、動機論も結果論も自ら修正せられる。修正せられた動機論は、結果を考慮した動機論である。純粹の動機論ではない。また修正せられた結果論は、動機を斟酌した結果論である。純粹の結果論ではない。かく考ふれば、こゝに動機論と結果論との間に、結合點の存することが自ら明かになる。畢竟、道徳的の判断は、行爲の全體を對象としなければならぬ。單なる動機、單なる結果のみを對象とする説は、僻論に近いのである。若し動機と結果の何れに重きを置くかと云ふ比較上の問題になれば、動機を擧げなければならない。それは、道徳の性質に基づくものである。其の理由は、後に至りて明かになるであらう。

第四節 品性と人格

道徳的の判断の對象たる行爲は、またこれを総合的に觀察して、全體の特徴を明かにすることが出来る。品性と云ひ、人格と云ふのは、何れも行爲を総合的に見た時に生じて來る概念である。

品性とは何か 同じ意志活動を度々繰り返すときには、一定の習慣的傾向を生ずる。此の傾向を品性または性格と云ふ。故に、品性とは、有意的動作の反覆によりて習慣を生じ、同一若しくは類似の事情の下に、常に同一の行爲をなさうとする精神的傾向である。

品性は、意志活動の反覆によつて生ずる。併し、その成立に當つては、先天的の氣質や社會の外的影響の力に左右せられることが少なくない。故に、品性の要素としては、(一)氣質、(二)社會的外圍の無意的影響、(三)意志活動の反覆等を擧げなければならない。

品性と行爲との關係に就いて、次の如く云ふ者がある。品性は、過去の行爲(意志活動)の結果であつて、將來の行爲の淵源である。故に、品性と行爲との間には有機的關係がある。靜學的に觀察すれば、品性は、其の儘あらはれて行爲となるものと云つてよい。何となれば、自我は、幾多の欲求即ち目的觀念の中、特に品性に適合せるものを選んで、動機を構成するからである。此の場合に於ける品性と行爲との道徳性は、全く一致する。併し、これは、品性の充分に確定した理想的な人格に限る。通常の人々は、意志の力によつて、品性と全く相反する行爲をなすことも出来る。故に、個々の行爲は、品性を基本とし、これに其の行爲の瞬間に於ける意志決定が加はつて成れるものである。従つて、動學的に觀察すれば、品性は、新たな行爲によつて、多少從來の傾向を強むるか、弱むるか、方向を變更するかを決するものであるといふことが出来る。

品性の外に、氣質といふ言葉がある。氣質とは、遺傳若しくは偶然的に生じた自然的性癖をいふのである。氣質は、それ自身に道徳的の判断の對象とならない。併し、意志活動によつて、品性の素地となり、更に鍛鍊せられて、品性の一部を構成する。故に、氣質は、性格の資料であるといつてよい。

人格とは何か 品性が成立すると、人間は、はじめて道徳的の實在となる。かくの如き人間を稱して人格と云ふのである。人格の解釋に就いては、異説が甚だ多い。ヴントは、意識の内容の統一であると云ひ、カントは、自律的活動であると云つた。これ等は、共に人格の一面を見たのみに過ぎない。ブルノーバウボは、人格の三要素として、(一)個人性、(二)品性、(三)自覺を擧げた。實質と形式とを混同した説だと云ふ非難がある。藤井健治郎氏は、

「主觀道德學要旨」の中に於て、人格を内容と形式とに分ち、内容を品性とし、形式を狹義の人格とし、狹義の人格の特徴として、(一)自覺、(二)統一、(三)自由の三を數へた。此の解釋は、人格の意義を最もよく盡したものと思ふ。

第五節 意志自由論

行爲論に附記して、意志自由論を略述して置くことにしよう。意志自由論とは、行爲の要素たる意志は、自由であるか否かの問題である。意志の自由に就いては、古來、多くの議論が出た。今日でも、未だ定説と認めてよいものがない。主要なる説を次に擧げて見よう。

意志自由説 自由意志論とも云ふ。意志の自由を認める説である。吾人は、自己の意志の命ずるまゝに、如何なる動作をもなすことが出来る。これが自由意志説の主眼點である。意志自由説の中にも、其の主張の異なる二説がある。其の一を無原因的意志自由説といふ。意志の絶對的自由を認める説である。此の説では、道德上の責任を説くことが出来ない。何となれば、意志が絶對的に自由であり、因果の法則を全然超越するものであるならば、人間は、其の行爲に對して、道德上の責任を問ふ根據を失ふからである。其の二を有原因的意志自由説といふ。此の説では、吾人の意志活動を以て、因果の法則を超越せる無原因のものとして認めない。吾人の意志活動には、一定の原因がある。原因なくして生ずるものではない。されど、其の原因は、自然現象に於ける原因とは異なり、一の目的を含める原因である

——と解釋した。此の説を唱へる者は、原因を、起動原因と目的原因との二種に分けた。起動原因とは、過去の活動の引續きとして、直に次の活動を惹起するもの、目的原因とは、將來の目的を以てふことが原因となつて活動を惹起するものをいふ。人間の動作には、起動原因によつて起るものと目的原因によつて起るものとある。起動原因によつて起るものは、無意的である。道德的行爲ではない。目的原因によつて起る動作は、自我が決定せるところを、自我が實行するのであるから、全く自由である。有意的動作は、此の目的原因より起つたものである。

意志必然説 意志決定論とも云ふ。意志の必然的決定を主張する説である。意志必然説にも其の種類が甚だ多い。其の一を宿命的必然説又は略して宿命説といふ。意志は、盲目的の必然性即ち宿命に支配せられて居るものと見る説である。回教徒の唱ふところがこれに屬する。其の二を機械的必然説といふ。吾人の意志活動を、外部的原因の所産と見る説である。此の説によれば、意志活動は、全く機械の運轉と同じ性質のものに過ぎない。よつて、機械的必然説と稱せられて居る。唯物論者の説が、これに屬する。其の三を神學的必然説といふ。意志は、神の絶對的意志に隸屬して居る。故に、吾人の意志は、不自由である——といふのが其の主張である。宗教家の中には、此の説を信ずる者が多い。アウグスティヌスは、此の説の代表者である。其の四を形而上學的必然説といふ。意志は、世界といふ全體の秩序の中に存在して居る。單獨に存在するものではない。従つて、吾人の意志は、常に此の全體の秩序によつて決定せられる。故に、意志其のものには、何等の自由もない——と云ふのである。形而上學者は、多く此の見解を是認して居る。スピノーザ及びライブニッツ等の説がそれである。東洋に於ても、列子や楊子や莊子等の説は、これに近い。其の五を心理學的決定論といふ。意志活動を心理的に見ると、表象の如き最も單純な要素の集合により

て成れるものである。従つて、自ら意志の自由を否定することになる。心理學者の主張するところに此の説が多い。ロッタ及びヘルベルトの説は、此の系統の必然説に屬して居る。

折衷説 意志自由説と、意志必然説との外に、折衷説とも云ふべき説がある。其の説によれば、意志は、最初、不自由から自由に轉ずるものと見るのである。即ち、吾人の精神を發生的に觀察し、幼稚な時代と發達した時代とを區別し、こゝに意志自由論と意志必然論との綜合調和を試みたものである。

折衷論者は、次の如く解釋して居る。意志は、最初から自由なものでない。併し、自由に到達する可能性を有してゐる。従つて、精神の發達に伴ひ、やがて自由の境地に入るものである。折衷説の中にも、また種々の異論がある。其の一は、先天説である。先天説は、吾人の意志の先天的可能性を重んずる。意志は、自ら發達して自由となるべき可能性を有して居るから、其の發達を妨害する事情を艾除すればよいと云ふのが、此の説の特徴である。其の二は、經驗説である。先天説が可能性を重んずるに反し、經驗説は、經驗の力を重んずる。意志が發達して、やがて自由となる可能性を有することは明かな事實である。併し、其の可能性は、經驗によつて十分に育成しなければ、自由の境地に到達することが出来ないといふ説である。其の三には、先天説と經驗説との調和説がある。先天的の可能性が、經驗の力によつて發達し、はじめて意志の自由を生ずるものであるから、先天性乃至經驗の一方を偏重することは出来ないといふ理由で、先天性と經驗とを、同等に見たのが、此の説の特色である。

第三章 良心論

第一節 良心の性質

良心とは何か 良心といふ語は、古來、種々の意義に用ひられた。今日でも、日常の用語として、種々の意味に用ひられつゝある。されど、倫理學上に謂ふ良心の語には、特定の意味を含んで居る。

今日、倫理學上に使用する良心の語は、古來、東洋に於て使用して來た語を、外來語の譯語に充てたものである。良心の原語は、英語のコンシエンス (Conscience) で、此の語の原語たるラテン語のコンシエンチヤには、「知る」と云ふ意味が含まれて居る。故に、此の語を初めて用ひた當時は、これを自覺の意味に解し、無自覺な動作に對立せしめた。其の後、語義が次第に變化して、正邪善惡を判斷する人間特有の能力に使用せられるやうになつた。今日でも、良心を正邪善惡を判斷する力と解する點は變らない。併し、心理學の進歩に伴ひ、特殊の能力を否定し、精神作用の一方面と認める者が多くなつた。

良心の本質 良心は、正邪善惡を判斷する人間の精神作用である。かゝる精神作用が人間に存在することは、毫も疑ひない事實である。然らば、如何なる人間にも必ず存在する此の良心の本質如何。古來種々の解釋がある。原始的

の人間は、これを一種の神秘的な存在とした。善神が善を爲さしめ、或はまた惡を禁ずるものと考へたこともあつた。人智の進歩に伴つて、かくの如き神秘的解釋を是認する者はなくなつた。併し、尙ほ其の本質に就いては異説が多い。或る者は、これを理性とし、或る者は、これを感情とし、或る者は、これを意志とした。されど、今日では、かくの如き諸説も次第に勢力を失つて、次の如き解釋が勢力を得た。良心は、意識が道德の方面に向ひたるもの、換言すれば、吾人の精神が道德的に活動する場合を名づけて良心といふ。此の解釋によれば、良心と道德的意識とは、全く同じものとなる。

第二節 良心の要素

良心は、道德的意識である。特殊の能力ではない。意識に知・情・意の三要素あるが如く、道德的意識即ち良心にも亦知・情・意の三要素がある。

知的要素 人間が自他の行爲の善と惡とを識別し得るは、良心に知的要素が存在するからである。良心の知的要素は、またこれを良心の知的活動と稱してもよい。良心の知的活動中、最も主要なものは、理想の認識と善惡の判断である。理想の認識とは、道德上の理想が何であるかを推知すること、善惡の判断とは、或る行爲に對して、それが善であるか惡であるかを見分けることである。理想の認識と善惡の判断とは、極めて密接な關係を有して居る。善惡を判断するには、判断の標準がなければならぬ。標準がなければ、善惡を區別し難い。而して、此の判断の標準とな

るものは理想である。理想の認識によつて、はじめて善惡の判断が行はれるものと云つてよす。

情的要素 善惡の判断に伴ひ、又は善行爲・惡行爲の後に生ずる感情を良心の情的要素といふ。良心の情的要素は、審判的感情と制定的感情との二つに分れる。審判的感情とは、自己の行爲に對して善惡の判断を下したるとき、當然起り來れる快若しくは不感の情である。後悔或は良心の苛責と稱するものが即ちそれである。制定的感情とは、行爲以前に、行爲を促す感情を云ふ。師父・長上から、「かくすべし」、「かくすべからず」と教へられた強力な觀念が、暗々裡に働いて、此の感情を生ずることもある。通常、義務の感と云へるは、此の制定的感情の別名である。

意的要素 善行爲を促進し幫助する意志の活動を良心の意的要素と云ふ。此の活動も二種に分れることが出来る。其の一は、思慮、其の二は、善意である。思慮とは、同一の目的に達するに、二つ以上の手段を要する場合、如何なる手段をとるが最も便宜なるべきかを考へる作用を云ふ。人間は發達すればするほど、目的に就いて思慮をめぐらすやうになる。思慮のある人ほど、意的要素の發達せる人である。善意とは、自ら善と信じたところを實行するため、如何なる困難をも排除して進む堅固な信念と力とを有する意志をいふ。またすべての人間に對し、すべての人事に對して、好意を有する善意である。

第三節 良心の作用

良心には、知・情・意の三作用がある。此の三作用が協同して活動するところに道德的現象を生ずる。道德的現象の

主要なるものは、責任の感情、至善の動機、本務の觀念等である。

責任の感情 責任の感情とは、「すまぬことをした。」「申しわけがない。」と云つたやうに、本務の自覺と共に起る一種の感情である。此の感情を有して居ない人間はない。併し、幼稚な児童には、此の感情が缺けて居る。成長するに至つて次第に現はれるものである。責任の感の起る對象は、一切の行爲と品性である。習慣的行動には、責任の感情の伴はないことがある。併し、其處に新しい事情が加はれば、直ちに起つて來るものである。

意志の自由は、責任の本源である。自由のない處に責任はない。人間は、自己の品性に對して責任を有する。品性は、多くの習慣の集合したるものである。習慣は、個々の行爲より生ずる。個々の行爲に對して責任あるものが、個々の行爲の習慣の集まれる品性に對して、責任を有するは當然であらう。

至善の動機 至善は、最高の善である。人間としてそれ以上のものを求めることの出來ない最高の目的即ち最後の要求を云ふ。人には種々の欲望がある。此の欲望を満足せしめるものが善である。至善とは、善の中の最高なものに外ならぬ。人は、至善の觀念に本づいて、種々の活動をする。此の事實をさして至善の動機と云ふ。

本務の觀念 人間には、爲すべきことと爲すべからざることとある。爲すべきことを爲さしめ、爲すべからざることとを禁ずるもの、即ち、吾人を道徳的に拘束するところのものを本務又は責務と云ひ、これを意識することを本務の觀念といふ。人間は單に本務の觀念を有するのみならず、進んでこれを如何に實行すべきかについて考へる。本務を實行する方法は、各個人の長所や身分・才能等によつて異なる。

第四節 良心の權威

良心の權威とは何か 良心は、時として、偉大な力を以て、吾人に或ることを爲さしめ、或ることを禁ずべく、命令するかのやうに感ぜられる。若しこれに反して行へば、所謂良心の恐れと云ふ心的状態を起すことがある。此の事實をさして良心の權威と云ふ。良心の權威には、各個人によつて強弱がある。或る者は、其の感じが極めて弱く、或る者は、其感じが非常に強い。其の感ずるところが、それぞれ人によつて違ふのである。

權威は何れより生ずるか かくの如き良心の權威は、何處から生ずるものであるか。其の解釋には、これを人心以外に求める説と、人心の内部に求める説とある。而して、權威の本源を人心以外に求める説にも數種ある。第一は、「良心は、人類以上の實在即ち神佛の如き絶對者の命令を傳達するものであるから權威がある。」と云ふ宗教的説明、第二は、「良心には、宇宙の精髓ともいふべきものが悉く集まつて居るから、良心の命する所、絶對の權威を有する。」と云ふ哲學的説明、第三は、「人の自我には、眞我と僞我とある。良心は、眞我に屬して居る。故に、良心の命令には權威がある。」と云ふ道徳的説明、第四は、「良心は、國家社會の命するところを傳へるから、其の命令に權威を有して居る。」と云ふ社會的説明である。

次に、權威の本源を人心の内部に求める説にも數種ある。第一は、「良心の命令は、合理的性質を有する。故に、實行を促す力を含んで居る。」と云ふ主知的説明、第二は、「良心の命令は、一種の感情である。遂行せざれば、感情

の満足を得ることが出来ない。従つて、其の命令には、權威を生ずる。」と云ふ主情的説明、第三は、「良心は、人性の根本をなせる意志である。従つて、良心の命令には權威がある。」と云ふ主意的説明、第四は、「良心は、特殊の能力である。良心と云へる優秀な特殊の能力が、劣等な知・情・意に下す命令であるから、良心の命令には權威がある。」と云ふ能力的説明、第五は、「良心は、吾人の精神作用の全體である。此の全體の作用が個々の諸作用即ち欲求・情緒・衝動・本能等を統御する命令であるから、良心の命令は權威を有する。」と云ふ心理的説明である。

第五節 良心の命令

命令の性質 良心は、社會的の產物であるから、良心に従つて行動すれば、自他の幸福及び社會全體の安寧を保つことが出来る。而して、良心は、また人心全體の協力作用であるから、良心に従へば、當然、人道に一致するのみならず、人類そのものの最大幸福を増進することになる。故に、良心の命令には服従しなければならない。但し一時の感情によつて漠然と感じたことを、往々、良心の命令と思ひ誤まることがある。良心の命令と一時的に發作する感情とは、全く其の性質が違ふ。一時的に發作する感情は、同一の人、同一の事件に對しても、常に等しくない。されど、良心の命令は一つである。同一の人、同一の事件に對し、良心の命令に、二あるべき道理はない。

命令に誤謬ありや 良心の命令が絶對的の性質を有するか否かに就いても、種々の説がある。良心を特殊の能力と解した者は、其の命令の絶對性を認めた。されど、今日の諸學者の如く、良心を、人心の内部に於ける機能と見る者

は、其の命令の絶對性を否定する。良心の命令が絶對的の性質を有するものであれば、命令に、誤謬のある筈はない。これに反して、良心の命令が絶對的の性質を有するものでないとすれば、其の命令にも誤謬あることを認めなければならぬ。良心を神性視し、又は、特殊の能力とした過去の倫理學者は、良心の命令を絶對的の性質のものとした。併し、良心を道德的意識と解する現代の學説は、良心の命令を絶對的のものとしなない。良心の作用には、知・情・意の三方面があると前に述べた。誤謬は、此の中の知的方面に生じ易い。知的活動は、一種の判斷作用である。判斷は、如何なる場合にも、必ず確實なものと云はれない。往々誤謬に陥ることがある。良心の誤謬は、こゝに胚胎する。これに反して、情的方面には、誤謬といふものが殆どない。各個人が自己の心裡を内省すれば自ら明かであらう。善行爲をなした時の快、悪行爲をなしたときの苦、それは、如何なる場合にも必ず等しい。また意志の方面を見るに、善なる行爲をなさんとする善意の作用には、誤謬といふものがない。併し、目的を達する手段を考へる思慮の作用は、往々誤謬に陥ることがある。必ずしも正確なものとは斷言し難い。

第六節 良心起源論

良心起源論と云ふのは、良心の起源に關する研究である。吾人の良心は、如何にして生じたかを研究題目とする。此の問題に關しては、過去五六十年間に、激烈なる議論があつた。主要なる説には天賦説・生得説・經驗説・進化説・實現説等がある。

天賦說 良心を天賦のものとする説を天賦説と云ふ。良心は、天若しくは神が吾人に賦與したものである。人が萬物の靈長たる所以はこゝにある——と云ふのが、天賦説の主張である。同じ天賦説でも、古代と近代とでは、其の主張が全く異なつて居る。古代には論證的に天賦説を提唱した者が多い。良心は天の賦與したものである。故に良心は尊い——と云ふのである。近代に於ては、これと全く立論の根據を異にし、事實から出發して、良心の天賦を證明しようとする者が多い。良心は靈妙な働らきである。おそらくは神の賦與したものであらう——と云ふのである。天賦説の主張者には、アウグスティヌス、ホナヴェントゥラ、アントニス、二程子、朱子、陽明、中江藤樹、貝原益軒等の人々がある。

生得説 良心を生得的に解釋する説を生得説と云ふ。良心は、人が生來自然に具備せる能力である。教育や經驗の結果生じて來たものではない——と云ふ。人類の經驗に訴へて、良心の起源を定めようとするものである。知覺的直覺説・獨斷説直覺説・哲學的直覺説等の類がある。知覺的直覺説とは、吾人の生得せる良心を、個々の行爲に對し、其の正邪善惡を直覺的に辨知し得る力となすもの、シャフツペリー、ハチソン等の説がこれである。獨斷的直覺説とは、行爲の種類又は階級の道德的性質を直覺し得る力となすもの、クラーク及びカムバランドの唯理説、バトラの唯心説、リードの常識説、モアアの道德官説等が、みなこれに屬する。哲學的直覺説とは、良心を以て普汎的法則を直感し得る力となすもの、またこれを原則的直感説とも云ふ。カント、王陽明、孟子等が此の説の代表者である。標準論の中に再述することにしよう。

經驗説 良心を經驗の所産と見る説を經驗説と云ふ。前の生得説と全く主張を異にして居る。經驗説には廣狹

二様の意味がある。こゝに謂ふ狹義の經驗説は、またこれを一代經驗説とも、個人的經驗説ともいふ。良心を、各個人一代の經驗によつて成れるものと見る説である。最も代表的な一代經驗説を觀念聯合説と云ふ。觀念聯合説は、良心の起原を觀念の聯合によつて説明する。此の説によれば、人には、最初、善惡を辨別する力もなく、また本有の道德的觀念もなかつたが、觀念の聯合即ち聯想の作用によつて良心を生じたものとした。ホッブス、ロツク、ベンザム、ハートレー、ペーン、荀子等の説は、みなこれに屬する。

進化説 進化説も亦經驗説の一種である。併し、前の一代經驗説とは違ふ。種族經驗説である。良心の起原を經驗に歸する點は、一代經驗説と同じである。併し、良心を一代の經驗の所産としない。代々の經驗によつて次第に進化して來たものとした。故に、此の説によれば、良心は、人類全部の經驗が主となつて出來上るものである。従つて、良心は、一個人の上から見れば生得的、種族全體の上から見れば經驗の結果と云ふことになる。ダーウイン、スペンサー等の唱へる所である。

實現説 實現説は、生得説と經驗説とを併せたものである。人間は、本來良心となるべき性向を生得的に有し、それに種々の經驗が加はつて、次第に發達し、完全な良心となる——と云ふ。而して、良心の發達上注意を要する二要件、遺傳(素質)と教育(經驗)とを擧げ、次の如く論じた。前者は、内部に潛める傾向で、後者は外部の刺戟である。兩者の相互關係によつて、人に聖人・凡人・愚人等の區別を生ずる——と。今日では、此の説を是認する者が多し。

第七節 良心の發達

良心は、生得的に本有する性向が、環境に應じて次第に發達したものである。良心の萌芽は、人間の性向中に存在して居る。併し、此の萌芽を發達せしめるものは環境である。良心を發達せしめる環境の主要なるものには、家庭・學校・社會等がある。

家庭 家庭は、兒童にとつて生活の初めであり、且つ教育の初めである。兒童の性格は、過半、家庭に於て鍛治せられる。家庭の影響には、有意的影響と無意的影響とある。有意的影響とは、父母及び兄弟の誠告及び褒貶等によれるもの、無意的影響とは、家風等の如きものより來れる影響をいふ。

學校 學校は、兒童が家庭から實社會に出づる橋梁である。學校の影響にも亦有意的影響と無意的影響の二種がある。有意的影響とは、教師の管理・教授・訓練等によつて受ける影響、無意的影響とは校風や、教師の人格や、學友相互間の感化等によつて受ける影響である。

社會 人は、社會の中に生存するものである。社會を離れては、生存することを得ない。社會は、恰かも空氣のやうなものである。社會の空氣の中に生存して居る人間が、社會の影響を受けるのは當然であらう。而して、社會の影響にも亦學校及び家庭の影響と同じく、有意的影響と無意的影響の二種がある。有意的影響とは、社會教育及び圖書館等より受ける影響、無意的影響とは、其の社會の風俗・風慣・法律・道德・政治・學問・美術・宗教等より受ける影響である。

響である。

第四章 標準論

第一節 道德的判斷の標準に關する諸説

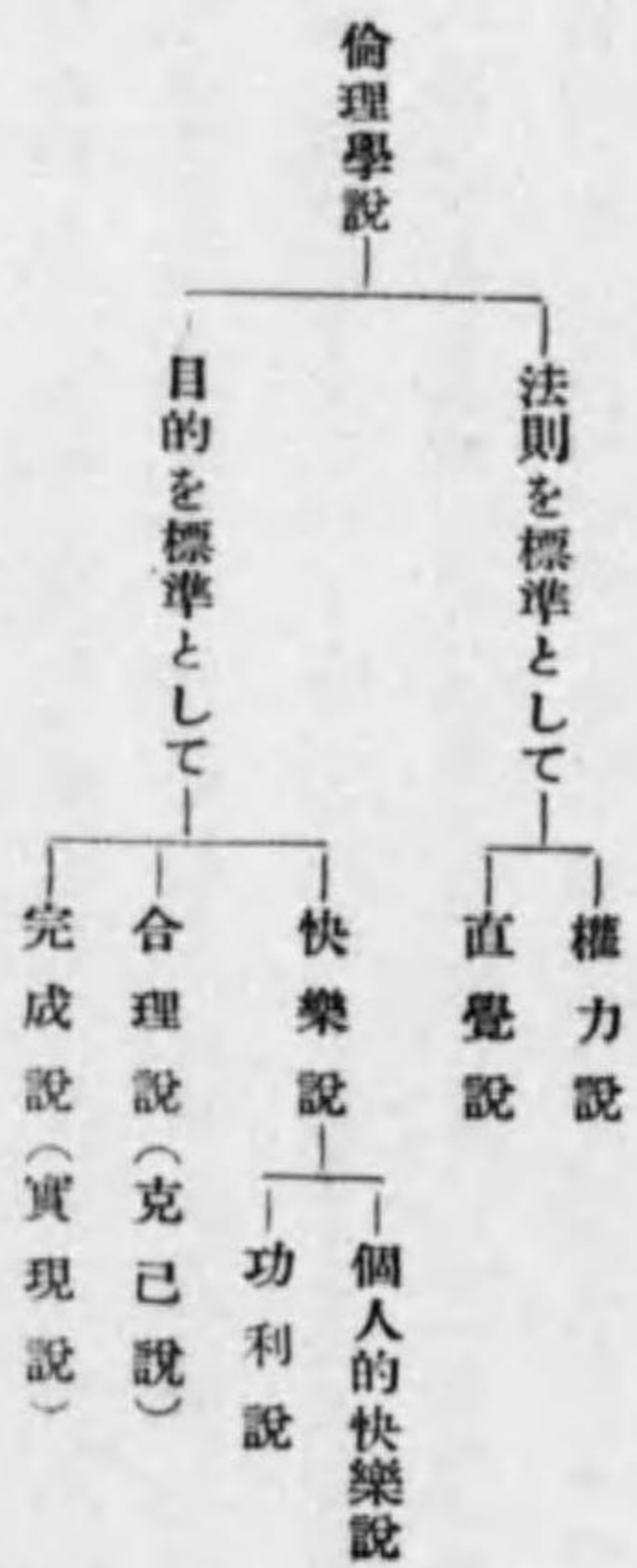
道德的判斷の様式 標準論は、何によつて、行爲の正邪善惡を區別するかの標準即ち道德的判斷の標準を研究するものである。道德的判斷の標準を如何に定むるかによつて、倫理學上に種々の異説を生ずる。故に標準論は、倫理學上に於て、最も重要な問題である。

道德的判斷には、二種の様式がある。其の一は、道德的法則を標準とするもの、他の一は、理想即ち目的を標準とするものである。法則を標準とすれば、正邪の區別を生じ、目的を標準とすれば、善惡の區別を生ずる。

道德的法則を標準として正邪を定める倫理を他律主義と云ひ、道德的目的によつて善惡を定める倫理を自律主義と云ふ。他律主義は、自律主義よりも先きに現はれたるものであるが、道德の本質から云へば、自律主義の方が根本的なものである。

道德的判斷の標準による倫理學説の分類 道德的判斷の標準の如何によつて、倫理學説を分けると、先づ法則標準

主義と目的標準主義の二種となる。而して、法則標準主義には、標準となるべき法則を、外部の權力に求めんとする外部的法則標準主義と、吾人の内心に求めんとする内部的法則標準主義とある。前者を直覺説と云ひ、後者を權力説と云ふ。また目的標準主義にも、個人の快樂を目的とする個人の快樂説と、社會一般の福利を目的とする功利説と、合理的生活を以て目的とする合理説（又は克己説といふ。）と、快樂と合理的生活との調和を理想とする完成説（また實現説とも云ふ。）とある。これを表示すれば左の通りである。



權力説・直覺説・個人的快樂説・功利説・合理説・完成説等にも亦多くの種類がある。それは後に説明することにしよ
う。

第二節 權力説

權力説とは何ぞや 外界の或る權力を唯一の標準ととして善惡を定めようとする説を權力説を云ふ。社會には、教

訓・制度・慣習・風俗等の如き客觀的道德律がある。此の客觀的道德律に服するを正とし善とし、服せざるを邪とし惡とする道德的判斷は、未開の社會にも行はれて居た。何故に、かゝる客觀的道德律に服するのが正であるか。それは、權力あるものの命令だから、服従しなければならぬと云ふのである。權力説の名が生れた所以であらう。善惡の區別が權力ある者の命令と云ふことに由來し、命令せらるゝ事柄の如何に關係しない。即ち、其の理由の如何を問はず、權力ある者の命令に絶対服従せよと云ふのが、權力説の特色である。正當な理由があるから、命令に従ふと云ふのは、權力説の精神に反して居る。

權力説の種類 如何なる權力を道德的判斷の標準とするとかによつて、權力説にも亦多くの種類を生ずる。父權説・國權説・神權説等は、權力説の中の最も主要な説である。

父權説 家長の權力を以て、道德的判斷の標準とする倫理説を父權説と云ふ。父權説は、またこれを家長的權力説と名づけることもある。此の説によれば、善とは、家長の命令に服従すること、惡とは、家長の命令に反することである。昔は、家長の命令が極めて強く、父は、其の子女に對して、生殺與奪の權を有して居たことさへある。かくの如き時代には、父權説も亦倫理學説として無視することが出来なかつた。併し、今日では、家族を最高の社會團體と認めて居ない。従つて、家長の命令を道德的判斷の根據とし難いことは明白である。父權説は、妥當な倫理學説といはれない。

國權説 國家の權力を、道德的判斷の標準となすものを國權説又はこれを政治的權力説といふ。國家の權力は、君主にある場合と、民衆にある場合とある。君主國では、君主の意志を國權の本源となし、民主國では、民衆の意志

を國權の本源とする。國權が君主にある場合には、國權説を君權説又は君主制の權力説を稱することもある。今日では、國家を社會組織の最高の形式として居る。何人も國家の命令に反することは出来ない。國家の命令は、國民の行動を支配する規準である。されど、それが直ちに道德的判斷の標準とは認められない。國權は、父權よりも、權力の及ぶ範圍が廣い。父權で蔽ふことの出来ない倫理問題を、國權に包容することは出来る。されど、道德と國法とを同一視してはならない。吾人は國法に對して、正・不正の批判を下すことがある。これは、國法が道德と全然同じものであることの證據である。

神・權説 神の命令を以て、道德的判斷の標準とするものを神權説又は宗教的權力説といふ。神權説によれば、神の命ずる行爲は正善、神の禁ずる行爲は邪惡である。神とは何か。最も完全圓滿と思惟するものである。其の命令の正善なることはいふまでもない。併し、神の命令は、人間が直接心に感ずるもので、全く主觀的の信仰に過ぎない。従つて、何人も同じ命令を同じ程度に信ずることを得ない。或る者に、神の命令と思はれることが、他の者には、何の權威もないことがある。かくの如き主觀的の信仰を、道德的判斷の標準とは認め難い。中には、神意の表明たる經典を客觀的の道德律として、神權説を維持しようとする者もある。併し、經典も亦主觀的の信仰によりて權威を生ずるものである。信ずる者には、神意の表明であらうが、信ぜざる者には、一片の空文に過ぎない。これを道德の大本とする倫理説は、學説の根據が頗る薄弱である。

權力説の代表者 權力説の起原は、非常に遠い。希臘の時代にも此の説を唱へた者がある。ソフィストの中には、此の説の主張者が多かつた。カリクレス及びトランマス等は、其の代表者である。中世紀に至り、教會の勢力が増大

するにつれ、神權説は、頗る旺盛を極めた。ドン・スコットスの如きは、最も明白にこれを主唱した。近時に至つては、種々の哲學思想を背景とした權力説が現はれた。ホッブス、スピノーザ、キルヒマン等を其の代表者として擧げることが出来る。古來、東洋にも、權力説の思想を唱へた者が少なくなかつた。荀子の禮樂論の如きは、純然たる權力説と云ふことが出来ないにしても、明かに權力説の思想を含んで居る。荀子の禮樂論を繼承せる學者の中には、明白に、權力説を主張した者が多い。物徂徠の如きは、其の一人である。次に、權力説を主唱する二三の學者の思想を略説しよう。

ホッブスの説 ホッブスの權力説は、根本思想たる唯物論及び自利主義に基づいて居る。ホッブスは、唯一の實在を物質となし、物質の運動によりてすべての現象が生ずるものと解釋した。「あらゆる存在は物體で、あらゆる出來事は運動である。」と言つて居る。ホッブスの説によれば、世界は、機械的・必然的の生滅に過ぎない。世界の事物が悉く物質の運動によつて、機械的・必然的に成れるものとすれば、精神も亦物質の運動の外にない。精神作用は、物質の運動の一種である。精神作用の最も單純なものは感覺で、感覺の變化によつて、如何に高級の精神作用も生じて來る。感覺には、快・不快の感情を伴ふ。感覺が、自家の保存に適する刺激を外界より受ける時には、快感を生じ、これに反する刺激に逢へば、不快の感を生ずる。故に、人間は、徹頭徹尾利己的生物である。人間は、利己的生物であるから、自己保存の欲求に従つて活動する。これを自然の儘に放任すれば、自己の欲求を満足するために、狼の如く争ふ。其の結果、人間の理想に反することになる。そこで、自然の生活と幸福な生活との矛盾を悟り、互に契約して、個人の權利を讓歩し、秩序のある社會を組織する。かくの如き社會が成立すれば、一定の法律を制定して、其の

社會の統治者がこれを一般の人々に強制する。統治者の權力は、絶對的の性質を有して居る。民衆は、如何なる理由があつても、統治者の命令に反することは出来ない。以上がホッブスの主張である。要するに、ホッブスは、唯物論から自利説に進み、自利説から更に權力説に到達したものである。

ホッブスの權力説には、種々の缺點がある。第一、根本思想に誤謬がある。ホッブスは、自利を以て、人間の本性とした。併し、自利が果して人間の本性であらうか。何れの時代に於ても、人間が自利心のみによつて活動し、狼の如く生活して居た例はない。第二、學說其のものに矛盾がある。ホッブスは、自利を根柢として、社會契約説を唱へ、國權の萬能に及んだ。されど、自利と權力に對する絶對的服従とは、矛盾して居る。自利を以て、人間の本性とすれば、公共のために自己を犠牲にすることは、其の精神に反するからである。第三、ホッブスの説によれば、國法が、唯一の道德的根據である。されば、法律のないところには、是非善惡の區別なしと云はなければならない。併し、それは、事實に反して居る。こゝにも亦學說の缺陷がある。

スピノーザの説 スピノーザは、其の哲學説に基づいて服従の美德を説いた。これも亦一種の權力説と云つてよからう。スピノーザは、實體論を哲學の中心思想とした。實體とは何ぞや。それ自身に於て存在し、それ自身によつて考へられるもの、即ち、自存・無限・唯一・自由・永恒・圓滿・自足の實在である。スピノーザは、これを神と名づけ、神を以て萬物の原因とした。萬物は、自存自足の完全な神の本質から、必然的に生ずるものである。従つて、自己保存の力を具有して居る。自己保存の努力、これ實に萬物の本質である。従つて、人間の本質も亦自己保存にある。

以上の如き思想に基づいて、スピノーザは、自己保存の欲求を、道德的判斷の標準と認めた。人間の本質は、自己の保存にある。従つて、これを自然の状態に放任すれば、互に敵視して争鬭を起し、個人の生命及び財産を安全に保つことが出来なくなる。こゝに於て、人間は、國家を組織して、法律を設け、自己保存の目的を達成しようとするやうになる。法律が一度び成立すれば、國家は、權力を以て服従を強制する。個人は、法律に對して、絶對的服従の義務を負はなければならない。人間は、法律によつてはじめて正義の世界に入ることが出来る。人間は、力強い衝動や欲求を有して居る。それがために、往々理性の命令に反するやうな行をなすことがある。法律は、理性の命ずるところに従つて、國民全體の安寧幸福をはかるものである。故に、法律があつて、而して後に正義の觀念を生ずるものと云つてよからう。これ即ち人間が法律に對して絶對服従の義務を有する所以である。スピノーザの權力説は、以上の通りである。

スピノーザとホッブスとは、哲學思想の基調を異にして居る。スピノーザは、純理學派の系統に屬し、ホッブスは經驗學派の系統に屬する。併し、立論の根柢は異なれど、權力を道德の標準とした點は同じである。而かも、種々の點に於て、兩者の間には著るしく類似した點がある。ホッブスの權力説に對する批評は、移してこれをスピノーザに加へることが出来る。

キルヒマンの説 キルヒマンは、近代の權力説を代表する一人である。其の説に曰ふ。倫理的行為の動機は、尊敬心にある。吾人の意志が尊敬の念によつて決定された行爲だけが、倫理的性質を帯ぶ。絶大な勢力に接すれば、何人も駭然たる感を生ずる。これは、其の勢力に意志を含んで居るからである。かゝる勢力には、自ら尊敬心を生ずる。此の尊敬心によつて行ふことが善である。云々。キルヒマンが、尊敬心を倫理的動機としたのは、カントの説

に似て居る。されど、尊敬心の對境が違ふ。カントは理性を以て對境とし、キルヒマンは權力を以て對境としたのである。

キルヒマンの説には、種々の缺陷が含まれて居る。第一には、倫理の基本を缺けることである。若し、意志を失つたらばどうであらうか。また、權力を信じなかつたらばどうであらうか。道徳は根柢から破滅してしまふ。かくの如きものは、妥當な判斷の標準とはならない。第二には、動機の偏狭なことである。キルヒマンは、尊敬心を恐怖や苦痛の情と區別した。併し、他の勢力に服従する時の感情を恐怖や苦痛の感情と分けることは出来ない。またかくの如く分けようとするれば、これを分ける他の標準が必要になるから、尊敬心を唯一の倫理的動機とする主張と矛盾して來る。第三に、キルヒマンの倫理説では、服従者の道徳を説くことが出来るだけで、命令者の道徳が説けない。何となれば、絶大な勢力に對する尊敬心を、唯一の倫理的動機とするからである。勢力に對する尊敬心に基づいて道徳を生ずるものとすれば、勢力を有する者、即ち、權力者は、道徳の上に立つものと云はなければならぬ。これあらゆる權力説に共通する缺點である。キルヒマンの説も亦此の缺陷から免れることは出来ない。要するに、キルヒマンの倫理説では、妥當な道徳的判斷の標準を示すことが不可能である。

物徂徠の説 物徂徠は、道を正邪の標準とした。道とは何か。先王の作爲せるものである。天地自然に備はれるものではない。徂徠の説は、同じ古學派の一系統に屬する伊藤仁齋の説と、大に相違して居る。先王とは何か。曰く、伏羲・神農・黃帝以下の諸聖人である。これ等の諸聖人は、如何なる道を作爲したか。曰く、禮樂刑政である。先王は、何故に禮樂刑政を作爲したか。曰く、亂を未然に避けて、民を其の堵に安んぜしめるためである。徂徠は、荀子

の説を襲いで、性惡論を唱へた。人性は惡である。自然の儘に放任すれば、社會は必ず亂に陥る。先王が道を作爲したのは、かくの如き亂を惡めるからである。故に、徂徠の説は、權力説たと共に功利説の思想を含んで居る。彼は、道の目的として、安民長人の理想を掲げた。故に、嚴密な權力説からは遠ざかつた。

權力説概評 道徳的判斷の標準として、權力説の主張が如何なる價値を有して居るかは、前に述べた所によつて明かになつた。概括的に批評すれば、(一) 權力説は、權力の内容を掲げなければ無意義である。併し、内容を掲ぐれば、權力説の本質にもとる。權力説には、かくの如き矛盾を含んで居る。妥當な倫理學説とは云へない。(二) 權力説は、他律主義に流れる。權力に服従する事を善となし、良心の自律的活動を認めないからである。(三) 權力説では、或る社會、或る時代の道徳を説明することが出来る。併し、一般の場合を説明することは出来ない。(四) 客觀的道徳の起原及び發達の説明は可能である。併し、主觀的道徳の説明は不可能である。(五) 道徳の進歩及び個人の道徳的生活の向上即ち進化の觀念と容れない。權力説には、以上の如き多くの弱點を有して居る。標準論としての妥當性が無い。

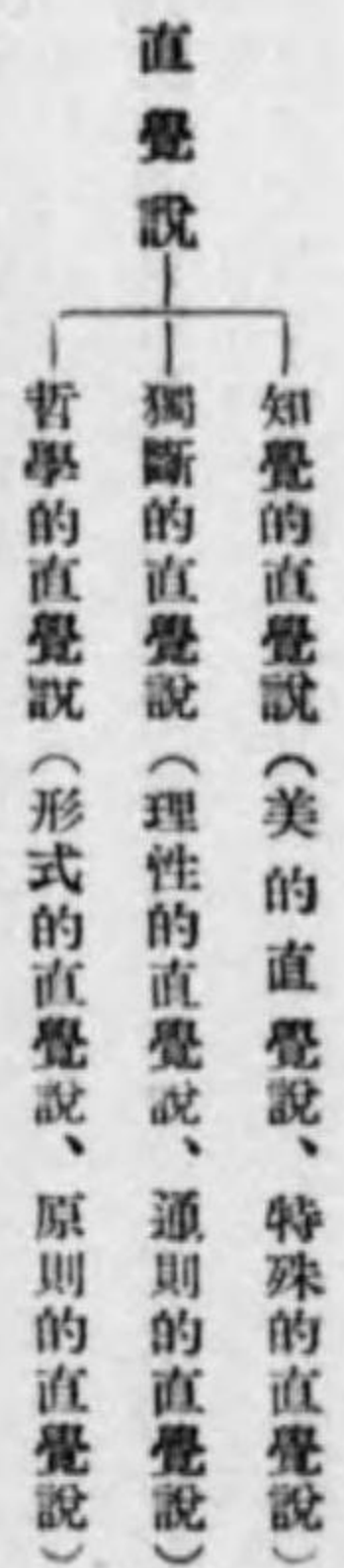
第三節 直覺説

直覺説とは何ぞや 道徳的判斷の標準を、吾人の直覺に歸するものを直覺説と云ふ。行爲の善惡は、吾人の直覺によつて定まると云ふのである。直覺説では、直覺的判斷を以て、行爲を評價する唯一の標準とする。直覺論者は曰

ふ。吾人は、何等の推理論證をも經ず、直接に行爲の道德的價值及び道德的原理又は道德の法則を直覺する特殊の能力を有して居る——と。

直覺説は、二つの根本的假定の上に成立して居る。即ち、第一に、吾人は、先天的に道德的能力を有するものであるといふ假定、第二に、正邪善惡は、行爲又は行爲の動機の上に存する根本的性質で、固有の直覺的能力によつて自明のものであると云ふ假定である。要するに、直覺説は、能力的心理學の上に立てるものと云つてよい。

直覺説の種類 直覺説にも亦多くの種類がある。通常、これを、(一)知覺的直覺説、(二)獨斷的直覺説、(三)哲學的直覺説の三種に分類する。知覺的直覺説は、別に美的直覺説とも、特殊の直覺説ともいひ、獨斷的直覺説は、理性的直覺説とも、通則的直覺説とも云ふ。また哲學的直覺説には、形式的直覺説・原則的直覺説等の別名がある。左の通りである。



知覺的直覺説 知覺的直覺説とは、知覺を以て、道德的判斷の根據とする説である。知覺的直覺説の主唱者は曰く、吾人には、固有の道德官があつて、個々の行爲の道德的性質を直覺すること、恰かも感覺機關が外界の刺戟を受けて事物の何たるかを知覺する通りである——と。シャフツベリー及びハッチソンの道德官説は、最も代表的な知覺的直覺説である。マルチノ一の説もこれに屬する。道德官説は、道德官の存在を認め、それが單獨に行爲の道德的性質を感知し得るものとした。マルチノ一は、道德的良心が、一の行爲と他の行爲とを比較して道德的價值を定め得るものとした。個々の行爲其のものに對する善惡の直覺を否定した點が道德官説と相違して居る。

道德官説 シャフツベリー及びハッチソンは曰ふ。吾人には、道德官と稱する先天的能力があつて、正邪善惡を明瞭に辨別すること、恰も吸官が物の臭ひを嗅いで、其の薰りを知り、味官が飲食物を攝取して、其の甘苦及び鹹酸を知ると同じことである。云々。道德官の存在を假定し、其の假定の上に倫理説を組み立てたので、それを道德官説と云ふ。道德官説は、道德官と云ふ先天的能力の存在を認めるものであるから、精神作用を物質の集合に歸する唯物論者の機械的世界觀と全く其の趣を異にして居る。道德官説は、また善美を愛し、醜惡を憎む道德的感情の存在を認めるから、自己保存の欲求のみを人性の本質とする自利説にも反する。シャフツベリーが常に排撃したのは、ホッブスの倫理説であつた。(「西洋倫理學史」參照)

マルチノ一の動機表 マルチノ一は、道德的良心の存在を認めた。併し、良心は、行爲其のもの絶對的價值を知覺せず、他の行爲と比較して、初めて、其の價值を自覺するものとした。マルチノ一は、行爲の動機に優劣の階級あることを認め、最下級の動機から最高級の動機に至るまでの順序を左の十三階級に分けた。これが有名なマルチノ一の動機表である。

- 一、次位的感情——他人を非難したがらる、復讐したがらる、猜疑(最下動機)
- 二、次位的有機體的偏向——安逸及び感覺的快樂の愛
- 三、首位的有機體的偏向——體慾

- 四、首位的動物的偏向——自發的（非選擇的）活動
- 五、利得の愛（體慾より派生せる反省的のもの）
- 六、次位的愛情——感情の赴くがまゝ、に同情的愛情に耽けるもの
- 七、次位的激情——反感・恐怖・怨恨
- 八、動物的勢力権力の愛又は功名心自由の愛
- 九、次位的情操——教化の愛
- 一〇、驚訝及び感嘆の首位的情操
- 一一、子及び社會なる首位的愛情（寛裕及び謝恩の情も亦これに近し）
- 一二、憐愍の首位的情操
- 一三、崇敬の首位的情操（最高動機）

マルチノ一の動機表は、直覺説の最も完全な發展を示せるものである。併し、かくの如き動機の系統表が、何等の科學的根據もなく、且つあらゆる動機を包括し得ざること、多くの倫理學者がみな等しく認めるところである。

獨斷的直覺説 獨斷的直覺説は、知覺的直覺説の如く、行爲の道德的性質の直覺を認める。併し、其の知覺するところは、個々の行爲の道德的性質にあらず、行爲の種類又は階級の道德的性質である。吾人は、或る種類及び或る階級の行爲又は動機の道德的價值即ち一般的規則を直覺し得るもので、個々の行爲は、此の一般的規則に照して判斷することが出来る——と云ふ説である。獨斷的直覺説の中には、唯理説・良心説・常識説等がある。行爲の一般的法則を

直覺する能力を如何なるものと見るかによつて、かくの如き異説を生ずるのである。

唯理説 理性を以て直覺的能力と解する説を唯理説と云ふ。カンパーランドやクラークの唱へるところである。クラークは、次の如く考へた。一切の事物の間には、永恒必然の關係がある。事物と事物との間に、客觀的の適合性があるが如く、行爲には、主觀的の適合性がある。即ち、吾人の行爲の中には、外界によく適合するものと適合せざるものとある。而して、理性は、恰かも數量の等不等を知るが如くに、よく此の合宜性を直覺することが出来る。故に、神の意志や輿論によつて善惡の區別を生ずるのではない。道德的判斷は、理性が此の永遠不變の合宜性を直覺することによつて行はれるのである。カンパーランドは、次の如く考へた。人々が自己を犠牲にして、他人に最大可能の恩恵を施すのは、最も幸福な社會を構成する所以で、自己の幸福もたゞ此の道を通じて後はじめて生ずる。而して、此の仁慈法は、神から與へられたるものである。従つて、神は、これに對して制裁を司る。人心から利己的動機を取り去ることは出来ない。併し、人間は、理性を本具して居る。故に、人間は、神に對する愛若しくは公共善に對する無私の愛てふ高尚な行爲に従つて行爲するやうになるものである。

良心説 良心を、善惡の直覺能力とする説を良心説と云ふ。パトラーの説が、これに屬する。パトラーは、道德的行爲の動機となるものとして、自己心と利他心と良心とを擧げ、その中の良心を最高の能力と見た。さうして、此の良心が自然的欲望を調整する所に道德が成立するものとした。こゝに謂ふ自然的欲望には、利他心と自愛心とを含んで居る。利他心は社會的愛情、自愛心は自己保存の欲求である。良心説がホッブスの利己説や、カンパーランドの利他説と異なる點はこゝにある。良心説は、利己説の如く、自己保存の欲望を、人性の本質と見ない。さうして、利

他説の如く、他人に對する同情を、最高の道徳的理想としない。利己と利他との上に良心なるものを認め、これを自利と利他との調整原理としたのである。

常識説 常識を直覺的能力と認める説を常識説と云ふ。プライスやリードの唱へたところである。プライスは云つた。動作は、其の結果を俟たず、それ自身に正であり、不正である。さうして、正邪の觀念は分析し難い單純なもので、理性の直覺によつて直ちに正であり邪であることを明かに知ることが出来る。云々。リードの説によれば、常識は、根本趣味・根本的道徳感情・根本的悟性の三者を包含する本有的・直觀的能力で、其の中の根本的道徳感情をよんで良心と云ふ。此の良心によつて、五個の格律が自ら直覺せられる。五個の格律とは、(イ)小善より大善を、大悪より小悪を撰ぶこと。(ロ)人性の構成に自然の意向があらはれる限り、吾人はこの意向に従ふべきこと、(ハ)何人も自己一人のために生じたるものにあらざることを、(ニ)正邪は普遍なること、(ホ)神を尊敬して服従すべきこと即ちこれである。

哲學的直覺説 哲學的直覺説も亦行爲の善惡を直覺的能力によつて自明のものを見た。併し、知覺的直覺説や獨斷的直覺説とは、直覺の對象を異にした。哲學的直覺説は、直覺の對象を、個々の行爲の善惡や、個々の行爲の法則と見ず、あらゆる行爲に通じた一般的行爲の普汎的法則即ち原則と考へた。故に、此の説は、一般的直覺説若しくは原則的直覺説とも稱せられる。此の説は、自明な一個の根本的原理から演繹して、諸種の法則に哲學的根據を與へようとするものである。哲學的直覺説の最もよき代表者は、カントである。東洋では、孟子や陽明の説が、此の系統に屬して居る。

カントの説 カントの倫理説は、直覺説であり、合理説であり、形式説である。カントの倫理説は、「西洋倫理學史」の中に述べる。こゝには、たゞカントの倫理説が、直覺説であり、合理説であり、形式説である理由を簡単に概説する。

カントは、理性を理論的理性(純粹理性)と實踐的理性の二つに分けた。カントの説によれば、理論的理性は、現象界を認識し得るもの、實踐的理性は、實在界の法則を指示し得るものであつた。理論的理性の認識範圍は、現象界のみに限定せられ、實在界に及ばない。故に、認識は、可能であるが、限界を有する。吾人が認識し得るものは、たゞ現象界即ち經驗世界の事物のみに過ぎない。これがカントの認識論の出發點である。カントは、此の理論的理性の外に、實踐的理性の存在を認めた。實踐的理性は、理論的理性が實行の方面に現はれたものである。理論的理性と全然異なるものではない。カントは、これを理性的意志とも云つた。此の實踐的理性は、吾人の行爲に對して、道徳的命令を下す。實踐的理性の命令は、無條件の命令である。何人も絶對的に服従しなければならぬ普遍的法則である。カントは、これを名づけて無上命法と云つた。カントの説によれば、道徳とは、無上命法に従ふことである。無上命法に従へる行爲は善、これに反する行爲は惡、善と惡との岐れる點を、無上命法に従ふか否かに置いたのが、カントの倫理説の根本的特徴である。然らば、かゝる無上命法を、吾人は、如何にして知り得るか。カントは、次の如く解した。實踐的理性の示す無上命法は、何等の理由もなくして、それ自身に明瞭である。(直覺的) 無上命法は、理性の命令であるから、合理的性質を有して居る。(合理説) 無上命法は、内容を有せざる形式的道徳律である。(形式説) カントの道徳説が、直覺説であり、合理説であり、同時に形式説に屬することは、以上の概説によつて明

かである。

東洋の直覺説 東洋には、直覺説が多い。孟子は曰ふ。「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。提孩之童、無不知敬其親也。及其長也。無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他之天下也。」と「不慮而知」は、明かに一種の直覺説である。また、王陽明は曰ふ。「良知不由見聞而得、而見聞莫非良知之用、敬良知不滯於見聞、而不離於見聞。」と。又曰ふ。「良知良能愚夫愚婦與聖人同、但惟聖人能致其良知、而愚夫愚婦不能致、此聖愚之所由分所也。」と。先天的に存在する良知によつて、經驗の可能を説く、これまた明かに一種の直覺説である。その他儒教で、三徳・四徳若しくは五倫・五常を直覺的に明瞭なものと假定して居るのも亦直覺説の系統に屬する思想と云つてよす。

直覺説概評 以上述べた直覺説の長所と短所とを概括して見ると、

直覺説の長所 と認むべき點は、(一) 道德的判斷の標準を自己の内部に求めたこと。(二) 行爲の道德的價值を辨別する意識の事實を捉へたこと、(三) 道德の原理を自明のものとしたこと、(四) 簡單明瞭で、倫理説の構成に便利なこと等である。

直覺説の短所 と認むべき點は、(一) 直覺力を特殊の能力としたこと、(二) 従つて、良心の進歩發達を認め難いこと、(三) 現代の心理學と矛盾すること、(四) 人により、時により、同一の行爲に對して評價を異にする事實を説明し難いこと、(五) 行爲の道德的性質又は道德的法則を直覺する能力を有する者が、何故に、道德上の諸問題を解決するに苦しむことあるかを釋明し得ざること等である。

要するに、直覺説は、道德的判斷の標準を、吾人の内部に求めた點に於て、權力説に一步を進めて居る。併し、直覺力を特殊の能力と認めて、弱點を暴露した。何となれば、これは、現代の心理學と矛盾して居るのみならず、遂に法則的標準説となり了つたからである。假令、人心の内部に、道德的判斷の標準を求めても、特殊の能力を假定するならば、外部の權力を標準とする權力説を去ること遠くない。たゞ内外の相違があるのみで、法則を標準とする點に於ては、全く一致して居る。

直覺説は、學說中の矛盾を除かうとして、種々の修正を試みた。併し、其の結果は、何れもみな直覺説の破壊となるのみであつた。例へば、或る者は、「元來、良心は、萬人共通であるが、時代・人物・境遇により、それぞれ其の程度を異にする。」と云つて、人により、時により、同一行爲に對する評價に相違ある理由を説明した。併し、これは直覺説の自殺である。

また或る者は、他律主義若しくは内部的法則主義で非難を免れようとして、所謂良心を心の全體若しくは大部分とした。併し、かくすれば、特殊の能力でふ意味が没却せられて、直覺説は、全く其の本領を失ふやうになる。

第四節 個人的快樂説

個人的快樂説とは何ぞや 個人的快樂説は、快樂説の一種である。快樂を以て、人生終局の目的であり、最高の善であると認める倫理説を總稱して快樂説と云ふ。快樂説では、成るべく多くの快樂を得、成るべく苦痛を避けるのが

人生の目的である。従つて、行爲の善惡を行爲より生ずる結果の快苦によりて定め、善惡の程度を快苦の分量によりて定めようとする。然らば、快樂とは何か。快樂論者の説が悉く一致して居ない。併し、快樂とは、生活意志の増進又は生活意志の増進を妨げるものの除却によつて起る満足の感情で、意志の刺戟を持續し、又は發生せしめるものに外ならない。

快樂説の中には、いろいろの種類がある。快樂説の種類は、これを區別する標準によつて異なる。第一に、これを心理的快樂説と倫理的快樂説とに分ける者がある。心理的快樂説とは、快樂を求める理由を、心理的の欲求に歸するものである。人間が快樂を求めるのは、心理上の要求から出るものであると云ふ。倫理的快樂説は、これに反する。人間は、心理的に快樂を要求すると否とを問はず、快樂を目的として活動しなければならぬと云ふ。第二に、これを個人的快樂説と公衆的快樂説とに分けることがある。個人的快樂説とは、個人の快樂を目的とするもの、公衆的快樂説とは、公衆の快樂を目的とするものを云ふ。人生の目的とする快樂が、單獨な個人の快樂か、一般民衆の快樂かを標準とした分類である。

個人的快樂説には、利己的快樂説（自利説）と利他的快樂説（利他説）とある。

利己的快樂説（自利説）
利他的快樂説（利他説）

利己的快樂説（自利説） 人間が追求すべき快樂は、たゞ自己の快樂あるのみ——と云ふのが、利己的快樂説の主張である。利己的快樂説では、自己の快樂を以て、自己にとつて最も望まじきものとして居る。併し、人間は、時とし

て、自己の快樂を捨て、苦痛につくことがある。利己的快樂説では、かくの如き事實を如何に見るか。彼等は曰ふ。それは、畢竟、失ふところの快樂よりも、更に一層大なる、當面の苦痛を償ふて猶ほ餘りある他の快樂を得ようとするが爲めである——と。其の解釋に従へば、孝子が親を思ふのも、學者が眞理を求めるのも、志士が國難に殉ずるのも、皆自己の快樂にあらざるはない。德行とは、自己の快樂に資する行爲を云ひ、賢人とは、巧みに自己の快樂を攫みゆく人を云ふ。以上が利己的快樂説の主張である。

利己的快樂説の起原は、頗る古い。遠く古代の希臘に於て、詭辯學派が既にこれを唱へた。キレーネ學派のアリスチッポスは、一層明かに主張した。曰く、快樂は、たゞ快樂なるが故に善である。故に、如何なる快樂でも、それを惡であると云ふはの矛盾して居る。現在直接の快樂をのみ望め。思慮反省は反つて苦痛を増すのみである。肉體上の快樂でもよい。眼前強大のものを選べ——と。次に原子論者のデモクリトスも亦快樂説を説いた。併し、アリスチッポスの如く、肉體的の快樂を是認せず、精神的快樂を重んじ、心の恬淡靜止を尊び、これに達する方法として、精神鍛鍊（節度）と知見とを重要視した。

エピクロス學派は、キレーネ學派の快樂説を繼承した。併し、原子論者の如く、精神的快樂を重んじて、其の面目を一新した。エピクロスは、精神的快樂を肉體的快樂よりも強大なものとし、心の靜平を精神的快樂の極致とした。彼は、當面一時の肉體的快樂・積極的快樂を排し、精神的快樂・消極的快樂を貴んだのである。「水とパンさへあれば、其の樂みは上帝に劣らない。」と云つて居る。

近世に至つては、ホッブス、ロック、マンデヴヤル、エルベシッスの徒が、快樂説を主張した。ホッブスは、快樂説を

學說の出發點として、權力説に歸結した。ホッブスの説は、前に述べた通りである。ロックは云つた。人が道德的法則を守るは、自己の快樂を求め、苦痛をさけようとする動機があるからだ——と。これもまた明かに一種の利己的快樂説である。エルベシスは、尙ほ一層極端に利己的快樂説を唱へた。自己の快樂を得んとする努力、即ち利己は、行爲を決する唯一の動機である。道德は、自利を求める方便として利他をはかるものに過ぎない——と云つて居る。コンデイヤクの感覺論を發展せしめたものである。ラメトリー及びホルバハ等は、何れもみな極端な利己的快樂説を唱へた。道德家とは、利他を方便として自利を圖るものと明言して居る。

東洋に於ては、楊朱の説が利己説に屬して居る。エピクロスやキレーネ學派の説と似た所が甚だ多い。楊朱は曰つた。「死生は命である。何人も死を免れることは出来ない。現世に於ては、賢愚の差や貴賤の別がある。併し、死すれば何人もみな腐肉骨骸となつてしまふ。さうして、現世に生存する間は、極めて短かい。百歳の壽命を保ち得る者は罕である。人生は、朝露の如く果敢ない。生ある中に、思ふ存分快樂を食ふがよい。」楊子の快樂説は、肉體的快樂説・利己的快樂説・感覺的快樂説である。

利己的快樂説には、(一)感覺的自利説、(二)反省的自利説、(三)常識的自利説、(四)道德的自利説等の種類がある。説明は省略して置かう。

利己的快樂説は、二個の根本的假定の上に成り立つて居る。第一は、快樂・苦痛の分量計算といふこと、第二は、自己の快樂と云ふことである。人は、豫め行爲から生ずる快樂・苦痛の分量を計算することが出来るといふのが第一の假定、人は、結局自己の快樂のみを望むといふのが第二の假定で、此の二個の假定がなければ、利己的快樂説は成立し

なす。

個人的快樂説は、歸するところ利己的快樂説となる。利己的快樂説は、快樂説の最も正當な歸結である。他人の快樂若しくは最大多數の快樂と云ふやうな思想は、到底行爲の動機とならない。何となれば、他人の快樂を目的とすれば、快樂追求の本旨に反するからである。また生涯を通じての最大快樂と云ふが如きは、餘りに漠然として、人生の目的とならない。快樂は、畢竟、現在に於ける感覺の外にない。故に、快樂説は、結局、利己的快樂説以外に一步も出づることを得ない。

然らば、自己の快樂を目的とする利己的快樂説は、果して正しい倫理學説であるか。此の説を正しい倫理學説と認める學者はない。此の説には、あまりに缺點が多い。先づ此の説には、根本的假定に弱點がある。根本的假定の第一によれば、快樂・苦痛の分量は、自由に計算し得るものと云ふ。果して、快樂・苦痛の分量は、確實に計算し得るものであるか。分量の計算には、一定の單位を必要とする。即ち客觀的性質を有する單位がなければならぬ。然るに、快樂及び苦痛は、吾人が主觀的に感ずるものである。萬人共通の客觀的快樂及び客觀的苦痛の標準を求めることは出来ない。快樂の中に於て、割合に客觀的性質を有するものは感覺的の快樂である。然れども、感覺的の快樂を以て快樂の標準とするは、吾人の道德的意識に反する。また根本的假定の第二によれば、人間は、自己の快樂を欲求するものであるといふ。併し、人生は、果して利己的のものであらうか。これは大なる疑問である。利己的觀念は、自他の區別を明かに意識した後に起る。根本的のもの、唯一のものでない。利己的觀念と共に、第二次的に發展したものである。また人間は、自家保存の本能と共に、種族保存の本能を有して居る。人性を以て利己的に解するのは、妥當な解

釋でない。故に、利己的快樂説は、學説の根據が甚だ薄弱である。

利己的快樂説（愛他説） 利己的快樂説は、利己主義とも愛他主義とも云ふ。人道教を創唱したコムトが、初めて此の言葉を使用した。他人の利益及び幸福を、道德的判斷の基礎とする學説である。利己主義とは、正反對の立場にある。利己的快樂説によれば、他人に利益及び幸福を與へる行爲は善、これに反する行爲は惡と云ふことになる。同じ個人的快樂説でも、他人の利益及び幸福を目的とした點は、功利主義と似て居る。併し、功利主義の如く、社會一般の利益及び幸福を説かず、他の少數人の利益を主張する。個人的快樂説にして、利己主義に反し、功利説に接近しながら、個人主義の立脚地を離れなかつた。

利己的快樂説（愛他主義）の思想は、東洋に最も古くから存在した。例へば、儒教の仁及び荀子の兼愛の如き、釋迦の慈悲の如きは、みな其の代表的思想である。利己的快樂説は、西洋にも、古くから存在した。併し、倫理學説として盛んに唱へられるやうになつたのは、近世の初めからである。十七世紀に、極端な利己主義が流行した反動として、多くの學者が此の主義を主張した。カムバールランド、シャフツベリー、ハッチソン、パットラー、ペレー、ヒューム、アダムスミス等を代表者として擧げることが出来る。またライブニッツ、ウォルフ等も同じ思想の傾向を有して居た。カムバールランドの仁慈説、ヒュームの感情説、アダムスミスの同情同感説等は、何れもみな利己主義の上に立脚せるものであつた。コムトは、最も組織的にこれを主張し、遂に一種の新宗教を創唱した。

カムバールランドの仁慈説 カムバールランドは、ホッブスの利己主義を斥けて、利己主義を唱へた。道德は、ホッブスの謂へるが如く、主觀的・人爲的のものではない、客觀的性質を有して居る。而して、客觀的道德法の示す至高の原理

は、他人の幸福を重んぜよと云ふことである。あらゆる生物は、利己的・社會的本能を有して居る。此の本能の特に發達せるものは人間である。此の本能に基づいて、至高の道德法を生ずる。他人の幸福は、自己の利益よりも重んずべきものであるから、他人の幸福のために、自己の利益を犠牲にすることもやむを得ない。結局、それは、眞の満足を得る所以である。カムバールランドの仁慈説は、著るしく功利説の色彩を帯んで居る。

コムトの人道教 コムトは、愛他的思想を最も徹底的に主唱した。其の説は、だんだんと宗教的色彩を帯んで行つて、人道教と云はれるやうになつた。コムトは、次の如く考へた。社會の改善は、道德の發展に俟たなければならぬ。而して、道德の發展には人間の社會的感情を自利心に打勝たしめることが必要である。如何にして人間の社會的感情即ち利他心を旺盛ならしめることが出来るか。それは、人道教を信することより外にない。社會の目的は、秩序と進歩（知性の満足）とにある。愛は、社會的勢力をして、此の二者を追求せしめる。愛は同情であり、利他心である。社會は、家族を單位として成り立つ。家族は、異性の個人的結合よつて生ずる。（日本の所謂家族とは異なる。）社會の發展は、共同と分業との二原理による。人類の最大本務は、他人のために生活し、人類全體のために努めることである。

利己的快樂説の批評 利己的快樂説は、日常の生活上に極めて有益な教訓を示した。吾人は、他人の幸福を望まなければならぬ。他人のために利己心を抑制することは、慥かに美德である。併し、此の説も、道德の標準論としては、正しいものと認め難い。何となれば、第一に、他人の幸福は、これを知ることが出来ない。如何なることが他人にとつて幸福であるか、本人以外には推知する道がないからである。本人以外の者が見て、幸福であらうと思つたこと

が、本人のために不幸であり、不幸であらうと思つたことが、本人のために幸福である實例は甚だ多い。かくの如き不確定な標準によつて、行爲を評價することは出来ない。第二に、他人の幸福を増進することは、往々自己の快樂と矛盾することがある。自己の快樂を犠牲にして、始めて他人に幸福を與へることが出来る場合も少なくない。かくの如く、自己の快樂を犠牲にする點から見れば、利他的快樂説は、快樂説にあらず、克己説の一種である。克己を善とするは、快樂説の精神に反する。更に、理論上より考へるに、利他が唯一の善ならば、他人もみな利他を善としなければならぬ。利他を善とする人々は、他人から自己の幸福及び利益を得へられることを喜ばないであらう。利他は、お互に迷惑なことと云はなければならぬ。これ利他的快樂説の中に含まれて居る自家撞着である。かくの如き自家撞着を含める思想を正しい倫理學説とは認め難い。

第五節 公利説 (公衆的快樂説)

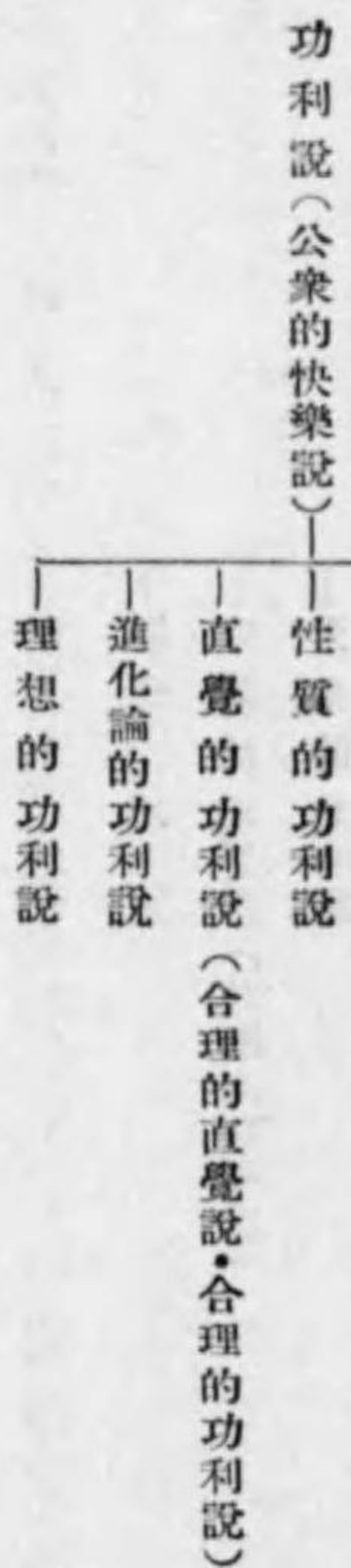
功利説とは何ぞや 功利説とは、公衆の快樂及び幸福を、道德的判斷の標準とするものである。換言すれば、最大多數の最大快樂を、人生の目的とする倫理學説である。快樂は、それ自身望ましいものであるから、自己の快樂たる他人の快樂たるを問はず、常に最大多數の最大快樂を圖らなければならぬ——といふことに歸する。自利説と他利説とは、共に人心の一面にのみ立つものである。然るに、功利説は、此の両面に立つて居る。公衆の快樂を目的とするから、公衆的快樂説とも云はれる。

功利説といふ語は、行爲の價值を功利に適へるか否かによつて定める説を意味する。換言すれば、それが快樂又は幸福を齎すか否かによつて行爲の價值を定めようとするものである。故に、其の語義から考へると、功利説は、必ずしも公衆の快樂を目的とする主義のみを指すものと云へない。併し、倫理學上では、公衆一般の快樂を目的とする快樂説を功利説と稱して居る。功利説の原語を初めて用ひたのはベンザムである。

功利説も亦古くから存在した思想である。支那では、儒教の一面に此の思想を含んで居た。孔子や孟子等は、屢々功利的意見を述べた。管子の「倉粟實則知禮節、衣食足則知榮辱」と云へるが如きは、明かに一種の功利説である。日本では、物徂徠や二宮尊徳等が、一種の功利説を唱へた。心學者の中にも此の思想を抱いて居た者が少なくない。西洋で功利主義の特産地と云はれるのは英國である。ヒューム、ゲー、タッカー、ハートレー、ペレー、ベンザム、ミル、シジュウイク等はみな此の派に屬する。これ等の諸家の説は、それぞれ多少主張を異にして居る。併し、多數の民衆に幸福を與へることを善と認める根本思想に至つてはみな等しい。

功利説の種類 功利説の中にも亦多くの種類がある。聯想的功利説・宗教的功利説・分量的功利説・性質的功利説・直覺的功利説・進化論的功利説・理想的功利説等を擧げることが出来る。宗教的功利説は、またこれを神學的功利説とも云ひ、直覺的功利説は、合理的直覺説とも、合理的功利説とも云ふ。即ち左の通りである。

聯想的功利説
宗教的功利説 (神學的功利説)
分量的功利説



以上は、たゞ主要な功利説の系統を列挙したのみである。嚴密な分類ではない。次に其の學說の要點を摘出しようと思ふ。

聯想的功利説 聯想的功利説は、功利的思想を聯想に歸着せしめる説である。人間は、元來、利己的の性質を有して居る。併し、聯想の結果、利他心を生ずるものと見るのである。即ち、人間は、はじめに利己的動機によつて活動する。併し、他人の幸福を増すやうな行爲には、自ら快感を生じ、これに反する行爲には、自ら不快の感を生ずる。そこで、快感を生ずる行爲は、進んでこれをなし、不快の感を生ずる行爲は、これを避けるやうになる。かくして、愛他的の行爲と快樂とが、聯想によつて結ばれ、次第に愛他心を派生して來る。これが聯想的功利論者の主張する所である。聯想的功利説の代表者としては、ハートレーを挙げなければならない。ハートレーは、近世の英國哲學者である。彼の説によれば、一切の心理的現象は、みな單純な精神作用から成り立つものであつた。さうして、其の最も單純な精神作用を感覺と認めた。感覺は、最も單純な精神作用で、快・不快の感情を伴ふ。此の快・不快の感情が、聯想作用と結合して、複雑な精神作用の原因となる。想像も、欲望も、同情も、敬虔の念も、良心も、みな感覺に起因する。元來、利己的の性質を有する人間が、聯想の作用によつて愛他的の心を生ずるものであるから、利己は、最も原

本的性質を有する。愛他は、聯想によつて派生し來れるものに外ならぬ。ハートレーの説は、以上の通りである。

宗教的功利説 人間の愛他心を神の力に歸する説を宗教的功利説といふ。故に、これを神學的功利説とも名づける。人間が自利心と利他心とを併有して居ることは、明白な事實である。而して、此の人間の中に宿れる利他心は、畢竟、神が人間に與へたものに外ならぬ——と宗教的功利論者は云ふ。要するに、宗教的功利説は、自利心と利他心との關係を宗教的に説明しようとしたものである。代表者として、英國の僧侶ベレーを挙げることが出来る。ベレーは、宗教家であるが、同時に、倫理學者・政治學者としても知られて居る。タッカーの思想を襲ぎ、更にこれを強く主張し、後に出づるベンザムの先驅者となつた。ベレーは、行爲の動機が快樂にあることを認めた。彼の説が快樂説に屬することはいふまでもない。快樂を行爲の動機となせる人間が、公益事業に力を盡すは何故であるか。ベレーは、これを神の意志に歸した。此の點は、全くタッカーと同じである。ベレーの説に従へば、吾人は、神の意志に従つて、公益事業をなすものである。故に、本務は、神の命令に外ならぬ。本務の動機を神の命令と見た點から考へても、彼の説に、宗教的功利説の名を與へるのは、決して不自然でもなく、不合理でもない。

分量的功利説 快樂の分量のみを道德の標準とする説を假に名づけて分量的功利説と云ふ。此の説によれば、善とは、少しでも多くの快樂を齎らすもの、惡とは、これに反するものである。善惡を判斷する標準を、たゞ快樂の分量のみに限定したのが此の説の特徴である。其の代表者として、英國近世の哲學者ベンザムを挙げなければならない。功利説は、ベンザムに至つて、漸く組織立つた倫理學説となつた。ベンザムは、人生の目的を最も明瞭に掲げ出した。曰く、「最大多數の最大幸福」と。此の言葉は、功利説の原理を簡單に約した名言として、今日までも多くの

人々に用ひられて居る。

ベンザムも亦多くの快樂論者と等しく、人性を利己的性質のものとし、活動の根本的原理を、快樂・苦痛の感情に歸した。さうして、かくの如き利己的性質を有する人間が、最大多數の最大幸福を求めようとする動機として、制裁を擧げた。「人間の活動に對しては、四種の制裁がある。第一は自然的制裁、第二は國家的制裁、第三は社會的制裁、第四は宗教的制裁である。此の四種の制裁があるから、人間は、自ら最大多數の最大幸福を求めようとするに至る。」と云つて居る。制裁に就いては、別に述べることにしたい。

ベンザムは、快樂に性質上の區別を認めなかつた。快樂に性質上の區別はない。たゞ其の長さや強さ即ち分量上の差があるのみである。故に、如何なる快樂でもよい。たゞ強くして長き快樂を與へる行爲は善である——と云つた。ベンザムの説は、快樂説として頗る徹底して居る。けれども、吾人の道德的常識を満足せしめ難い。

性質的功利説 分量的功利説のやうに、快樂の分量のみを唯一の標準とせず、性質上の差別をも認めた者がある。假に、これを性質的功利説と名づけて置かう。ミル (J. S. Mill) が其の代表者である。

ミルもベンザムと同じく、快樂を求め苦痛を避けることを人生の目的とした。併し、ベンザムは、快樂に性質を認めなかつた。ミルは、ベンザムの説の缺點を補つて、快樂に性質上の差別を認めた。快樂には、分量上の差別の外に性質上の差別がある——と考へた。さうして、精神的快樂は、物質的快樂よりも高尚なものとした。一不満足な人は、満足せる豚よりも優り、不満足なソクラテスは、満足せる愚人よりも優る。」といふ有名な言を遺した。

如何なる快樂でも、強くして長く續くものなればよいと云つたベンザムの功利説に比すれば、ミルの説は、確か

に一步進んだものと云はなければならない。何となれば、快樂に優劣の差別を設け、劣等な快樂を棄て、優等な快樂を求めよといふことは、確かに吾人の道德的意識を満足せしめる。然れども、かくの如く、快樂に性質上の優劣を認めることは、既に、快樂説の立脚地を離れて居る。快樂の優劣を分けるには、他の道德的標準が必要である。他の標準によつて、善と惡とを分けるのは、快樂其のものを標準として善と惡とを分ける快樂説の主張に反して居る。

直覺的功利説 人間が社會一般の幸福を求める理由を、理性の直覺的命令に歸するものを直覺的功利説と云ふ。社會一般の幸福を道德の標準とする點は、他の功利論者と同じである。併し、直覺的功利論者は、人間が何故に社會一般の幸福を求めるかといふことに、一つの新しい解釋を加へた。此の説は、前に述べた宗教的功利説と似たところもある。宗教的功利説は、人間の中に宿る愛他心を神の力と認めた。然るに、直覺的功利説は、これを理性の直覺的命令とした。そこに兩者の相違がある。直覺的功利説は、理性を善惡判斷の根本的原理と認めたから、またこれを合理的直覺説とも合理的功利説ともいふ。此の説の代表者シチュウイックは、スペンサー及びグリーンと並び稱せられた英國近世の大哲學者である。

シチュウイックは、最高の善として快樂を擧げた。其の點は、他の快樂論者と全く同じ根本思想の上に立脚して居る。彼の説によれば、自己の快樂を欲求することは、決して不道德でない。たゞ他人の快樂を顧みず、自己の快樂のみを求めたり、一時の快樂を追ふて、永久の快樂を忘れることが不道德であつた。シチュウイックは曰ふ。人間は、理性を有する生物である。従つて、他人の快樂を全然無視し、たゞ自己の快樂のみを求めることは出來ない。何となれば

ば、それは、理性を有する人間の本性に反するからだ——と。シチュウイックの説によれば、人間が最大多数の最大幸福を欲求するのは、人間の本性に適合した合理的行爲であつた。シチュウイックは、直覺的に自明な道徳的原理として、公正の原理と裁智の原理と仁愛の原理とを擧げ、此の三原理によつて、人間は、最大多数の最大幸福に到達し得るものと考へた。即ち、彼は、此の三原理を、幸福分配の法則と認めたのである。

シチュウイックの功利説は、ベンザムやミルの功利説とは、根本的に相違せる點がある。それは、後者が心理的快樂説であるに反し、倫理的快樂説の見地に立てることである。人間は、快樂を欲求する。故に、快樂は、これを人生の目的としなければならない。これが心理的快樂論者の主唱するところである。ベンザムもミルもみな此の見地に立つて居る。倫理的快樂説に於ては、次の如く主張した。「快樂は、人間がこれを欲求すると否とを問はず、人生の目的として追求しなければならない。」心理的快樂説とは、全く其の立場が違ふ。心理的快樂説によつて、功利説の本義を説明することは出来ない。功利説では、社會一般の幸福を最上の善と認める。人間は、快樂を欲求するものである——といふ心理的快樂説の立脚地から、何故に自己の快樂と異なる社會一般の幸福を追求しなければならないかを説明することは不可能である。シチュウイックは、理性の直覺的命令によつて、心理的快樂説の不備を補正した。快樂説と直覺説の調和とも見ることが出来るよう。併し、シチュウイックの説にも亦多くの難點がある。到底正しい倫理説とは認められない。

進化論的功利説 進化論的功利説は、進化論の思想を導いて、功利説の弱點を補正し、これに科學的根據を與へよとしたものである。進化論的功利説は、快樂を行爲の終極目的とした。其の點、他の快樂説と等しい。されど、快樂

及び功利を直接の目的と認めない。快樂は、これを直接に追求しても、到底其の目的を達し得られないから、先づ快樂の生ずる必須條件を究め、其の條件を充たすことを努めたがよい。かくの如き條件が、行爲の直接目的であり、同時に、正邪善惡の客觀的標準であると云ふ。而して、進化論的功利説の主唱者は、其の條件として、生物進化の理を導き來り、「生活の増進」若しくは「社會の健康」を充てた。

要するに、進化論的快樂説は、進化論の原理を導いて、功利説を説明しようとしたものである。即ち、從來の快樂説が、たゞ過去の經驗に基づいて、如何なることが快樂を生じ、若しくは苦痛を生ずるかを定めたのに反し、「社會の進化を離れて、快樂てふ目的を實現することは出来ない。」と云ふ根本原理から演繹的に善惡を定めようとしたものである。從來の快樂説は、快樂を個人的能力の所産とした。これに反し、進化論的功利説は、快樂を社會進化の上から考へた。進化論以前の快樂説が、進化論的功利説に移つたのは、經驗的概念が、科學的の體系に進んだのである。此の學説の代表者には、スペンサーとスチーブンとを擧げることが出来る。

ス・ペンサーの説 スペンサーは、綜合哲學體系を樹立した英國近世の大哲學者である。進化論の原理によつて、諸種の學説を調和しようとした。倫理學上では、善惡の標準や、良心の起原に關して、直覺説又は生得説と、功利説又は經驗説とを調和し、巧みに一家の學説を組織した。(西洋倫理學史参照)

スペンサーは、快樂を人生の目的とした。彼の倫理説が快樂説の上に立脚して居ることは明かである。されど、快樂は、直接に追求することの出来ないものとして、其の客觀的標準を掲げた。快樂を直接に追求しては、快樂を捉へることが出来ない。客觀的の標準に従つて活動すれば、快樂を求めなくとも快樂を獲得することが出来るものとし

た。而して、スペンサーは、快樂の客觀的標準として、「生活の増進」を擧げた。彼の説に従へば、生活を増進する動作には、必ず快樂を伴ひ、これに反する動作には、必ず苦痛を伴ふ。例へば、滋養品を食する時には、快感を覚え、健康に害あるものを食する時には、不快を覚える。然らば、其の生活の増進を定めるものは何か。換言すれば、生活の分量をはかるものは何か。曰く、長さ幅である。吾人は、生命を長くすると同時に、複雑多様な境遇に處して、幅の廣い生活を営まなければならない。長さ幅の両面から生活を増進するには、外圍に適應することが必要である。適應には、二種の意義がある。第一は、有機體が其の外圍を自己に適應せしめること、第二は、外圍が有機體を變化せしめることである。スペンサーは、後の意義を採つた。外圍は、有機體を強迫して、一切の欲望をはじめ、道徳理想其のものまでも決定する。先づ腦髓の生理的活動は、外圍から來る物理的刺戟によつて惹起せられる。かくして、外圍は、次第に人間の腦髓を改造して、其の傾向を次代に傳へる。次代は、更にこれを改造して次代に傳へる。かく次々に遺傳するに従つて、件の傾向は、益々明瞭になる。故に、一切の行爲を決定するものは、外圍の勢力であると云つてよい。此の勢力に服従するものは、適者として生存し、これに反抗するものは、不適者として滅亡する。要するに、人生終極の目的は快樂にある。されど、快樂を得るには、先づ生活の幅と長さを増進しなければならぬ。而して、生活の幅と長さを増進しようと欲すれば、須らく外圍に適應することを必要とする云ふにある。スペンサーの説を約すれば、人生の目的——快樂——生活増進（長・幅の増進）——外圍に適應することになる。スチーブンの説。スペンサーと同じく進化論から出發しながら、生物學上の臆説を捨て、専ら社會に重きを置いて功利説を立てたものが、スチーブンである。スチーブンは、社會を個人の機械的集合と解するベンザム一流の功利論

を排し、「社會は死物にあらず、成長發達する一種の有機體である。」と論じた。スチーブンの説がスペンサーの説と異なる所は、「社會の健康」を以て客觀的標準とした點にある。社會は、種々の組織から成り立つ。個人は、謂はゞ其の組織に屬する細胞に過ぎない。故に、社會を離れて個人の幸福はない。故に、先づ社會の健康を保てば、個人の幸福は自ら得られるといふにある。スチーブンの説を約すれば、人生の目的——快樂——社會の健康といふこととなる。

理想的功利説 理想説功利説とは、功利主義の倫理説と理想主義の倫理説とを調和したものである。換言すれば、理想主義の立場から功利主義の倫理説を説明したものと云ふことも出来る。オックスフォード大學教授ラッシュダルの説を唱へた。ラッシュダルの種々の倫理學説を批評して、理想的功利説が倫理學説として妥當なる所以を明かにした。彼は、幸福が人生の目的なること、従つて、それが道徳的判斷の標準なることを認めた。されど、彼の所謂幸福は、單なる個人の快樂でもなく、また多くの功利論者の謂へるが如き人類一般の快樂でもなかつた。ラッシュダルの幸福の中に、快樂のみならず、宗教・文藝・學術の發達等までも含ませしめた。ラッシュダルの所謂幸福は、從來の功利論者のそれよりも、複雑な要素から成り立つて居る。故に、ラッシュダルの功利説に従へば、たゞ人間の快樂を増進せしめる行爲のみが善ではない。物質上に於ても、知識上に於ても、道徳上に於ても、宗教上に於ても、人類の生活を改善し、向上せしめる行爲は、悉く善である。ラッシュダルの如き功利説によつて、はじめて從來の功利説の缺陷を救済し得るものと見た。從來の功利説では、對他的の徳や、眞實の徳や、節制の徳が、美徳であることを説明し得ない。何となれば、これ等の諸徳は、社會に利益を與へるものと限らないからである。例へば、不具者や癡疾

者の保護は、社會全體のために何等の幸福をも齎らさない。故に、かくの如き對他的の徳は、これを美德の中に數へ難い。従来の功利説によれば、不具者や癡疾者は、これを抛棄してもよい道理である。而かも、それは、人情に反する。吾人の道徳的意識は、到底かゝる説を是認し難い。然るに、理想的功利説の見地からは、従来の功利説が美德と認めなかつたこれ等の徳を美德とし、人情に反せざる道徳觀を樹立することが出来る。理想的功利説は、最も妥當な倫理説である。ラッシュダルの説は、以上によつて明かであらう。

功利説概評 以上述べた通り、功利説の中には、種々の系統があつて、種々の思想を含んで居る。一括して批評することは、甚だ困難である。併し、其の根本思想とも云ふべきものを摘出して、簡単に可否の吟味を試みよう。

先づ功利説の長所を擧げて見れば、實踐道徳上に於ける貢獻であらう。功利説は、人間にとつて最も必要な美德即ち功利を主唱した。功利が實踐道徳上に有效な原理であることは云ふまでもない。併し、此の説には、缺點と認むべきものも甚だ多い。左に主要な缺點を列挙しよう。

第一 に、ベンザムやミル等の功利論者が、心理的快樂説をとつたのは誤まつて居る。前にも述べた通り、心理的快樂説の立脚地からは、人間が社會一般の幸福を求める理由を説明することが出来ない。これに就いて、ベンザムは何等の説明をもしなかつた。ミルは、社會を個人の機械的結合として、個人が社會一般の幸福を追求する理由を説明した。併し、其の説明は、甚だ不合理であつた。

第二 に、ベンザムも、ミルも、シチュウイックも、社會を原子論的に説明した。かくの如き説明は、今日の社會學から見て承認し難い。誤まれる社會觀の上に成り立つた學説である。

第三 に、標準として掲げた最大幸福の概念が著るしく不明瞭である。文字通りに解すれば、最大幸福は、最も大なる幸福で、何等の疑ひもないやうに思はれる。併し、最も大なる幸福とは何であらうか、或る者にとつて大なる幸福と思はれることが、他の者にも必ず大なる幸福であるとはいへない。甲の者が最大幸福と思へることを、乙の者が苦痛に感ずることもある。かくの如く漠然とした概念を道徳的判斷の標準とする倫理説を是認することは出来ない。

第四 に、最大多数の幸福と云ふ概念も明かでない。最大多数と云へば、數量の最も多いことを意味して居る。然らば、最大多数の幸福とは、幸福を受ける者の數の多いことであるか、然りとすれば、最も多くの者と云ふのは、一國の人々をさせるものか。全世界の人々をさせるものか。または一切の有情物をさせるものか。更に他の方面から云へば、現在の人々のみに限れるか。未來の人々をも含めるか。其の範圍がわからない。或る學者は、最大多数の概念を以て、一切の有情物を悉く包容するもの如く云つて居る。かくの如き廣い範圍の最大多数の幸福を、如何にして知ることが出来るか。吾人の力で到底それを知ることが出来なからう。最大多数の幸福を知ることが出来ないとするば、それを標準とする倫理學説の正否も亦自ら明かである。

第五 に、最大多数の幸福と最大幸福とは、必ずしも一致しない。多くの者が感ずる幸福、それが直ちに最大の幸福とは云へなからう。例へば、こゝに數十人の者が、何れも同じ程度に淡き幸福を感じて居るとする。これ等の幸福は、多数の者の幸福であるから、最大の幸福と云へるであらうか。一人の幸福でも、非常に深く感じて居る幸福は、却つて、多数の者が淡く感じて居る幸福より最大の幸福なる場合もなしとしない。最大多数の幸福乃至最大幸福といふ概念が、極めて不明瞭で、正確に計算し難いことは、前にのべたとほりである。若し、これを正確に計量し得ると

しても、最大多数の幸福と最大幸福とが衝突するものであつたら、功利説の根據は、自らこゝに崩壊する。何となれば、功利説は、自ら標榜した其の標準概念の中に、矛盾撞着を含んで居るから。

第六に、功利説は、吾人の道徳的意識を裏切る。功利説から云へば、社會のために有利なものは善、不利なものは悪である。社會を利する行爲をすゝめ、社會を利することのない行爲を拒むことになる。従つて、不具癡疾者に同情し、これを救済するやうな行爲は、善行と認めない。かくの如き標準論は、道徳的意識に反する。

第七に、功利説によれば、行爲の結果が社會に利益を與へるものは善、これに反するものは悪である。善惡の區別は、すべて行爲の結果によつて生ずる。行爲の動機は、全然これを不問に附して居る。純粹の結果論である。如何に殊勝な志から實行した事でも、結果が社會のために不利ならば、悪行である。これに反して、自己の虚名を博すための偽善的事業でも、其の結果が社會を益すれば、大なる善行と云はなければならない。吾人の良心は、かくの如き結果論を否定する。

以上の如き功利説の弱點を補ふために現はれたものが進化論的功利説である。進化論的功利説は、功利説の弱點を補ふに、進化論の原理を導いた。長所と認むべきは、第一に、科學的に學説を建設したこと、第二に、社會有機體説によつて、社會と個人の關係を明かにしたこと、第三、良心進化の状態を説明して、道徳の進歩を認めたこと等である。併し、此の説も亦多くの缺點を有して居る。其の短所と認むべきものは、第一、機械的に進化論を主張し、外圍の適應に、個人の能力を無視したこと、第二、社會のみを實在とした爲めに、個人の責任を説き得なかつたこと、第三、本務の觀念を説明するに、内的原因を無視したこと、第四、良心の進化を説明したのみで、其の起原を説明し

なかつたこと、第五、他の生物と人類との間に、生存競争の事實が著しく相違して居るのを無視したこと、第六、社會を全然有機體と見誤まつたこと、第七、客觀的標準の概念に不明瞭な點多きこと、(例へばスチーブンの謂へる社會の健康の概念の如き)等である。

ラッシュダルの理想的功利説も亦直覺的功利説や進化論的功利説と同じく、功利説の缺點を補はうとする一つの試みである。功利説の根本的缺陷とも云ふべきものは、快樂を最高の善と認めたことである。人間は、快樂を欲求する。人間の生活に、快樂の必要なることも否定し難い。快樂は、慥かに最高の善の一要素である。然るに、從來の功利論者は、快樂を最高の善の一要素とせず、これを最高の善其のものと見た。功利説の誤謬は、こゝに胚胎して居る。ラッシュダルが此の誤謬を悟り、快樂を最高の善の一要素としたのはよい。ラッシュダルによつて、功利説は、はじめて吾人の道徳的意識を満足せしめるものとなつた。併しながら、これによつて、功利説は、全く其の特色を失つた。功利説の根據は、社會公衆の快樂其のものを、道徳の標準とする所にある。快樂以外の概念を取り入れて、道徳の標準を樹てるのは、功利説の立脚地を離れたものである。ラッシュダルは功利説を救済しようとして、却つて、これを破滅に導いた。快樂以外の要素を加へて、理想主義的の倫理説に改造しなければ、吾人の道徳的意識を満足せしめ難いといふことは、功利説が到底正しき道徳の標準を示し得ない理由を、最もよく吾人に語れるものである。

第六節 合理説(克己説)

合理説とは何ぞや 合理説は、またこれを克己説とも云ふ。合理的生活を、最高の善と認める倫理學説である。然らば、合理的生活とは、如何なる生活であるか。曰く、理性に適合せる生活である。故に、合理説は、吾人の理性を以て、道徳的命の本源とし、理性の命令に従つてなせる行爲を善とし、これに反する行爲を惡とする。合理説は、快樂説と全然相反する思想の上に立脚して居る。快樂説は、人間の感性を重んじ、感性の満足を以て善と認める。これに反して、合理説は、人間の理性を重んじ、理性の命令によつて、感性の要求を制限することを善と認める。合理説から云へば、感性は、人間の動物性性質である。人間の眞性ではない。人心を惑はし、煩惱を起さしめて、高尚な精神の活動を鈍らしめるものに外ならぬ。人間の眞性は、理性である。感性ではない。人間には、理性があるから、他の生物と異なる特色を有する。人間が萬物の靈長と云はれるのも、理性を有するからである。人格とは、畢竟、理性を人心の主宰として見たものに外ならぬ。理性によつて感性を制限するのは、人間の眞性によつて、動物性性質を指導することである。そこに道徳が生ずる。善惡の區別は、理性の命令に由來して居る。これが合理説の主眼點である。

合理説も亦非常に古い歴史を有する學説である。快樂と克己とは、人間の生活上に最も必要な條件と云つてよい。人間は、常に快樂を欲する。併し、快樂のみを追求して居ては、健全な生活が出来ない。そこで、克己の必要が起る。故に、快樂説と克己説とは、恰も表裏の關係をなして居る。快樂説の存する所には、必ず克己説の思潮が傍系となつて流れてゆくものである。古今の歴史が、此の事實を最もよく語つて居る。例へば、希臘の昔、既にキレーネ學派の快樂説と、キニーク學派の克己説とが對立し、エピクロス學派の快樂説と、ストア學派の克己説とが對立して居

た。(「西洋倫理學史」参照) キニーク學派は、最も早く、克己説即ち合理説を唱へた。今日でも、合理説と云へば、先づキニーク學派を想起するほどである。勿論、キニーク學派以前にも、合理説の思想をもてる者はあつた。併し、キニーク學派ほど明瞭に合理的生活を主唱しなかつた。下つてストア學派に至ると、合理的思想は、尙ほ一層組織的になつた。中世に於ては、基督教の道徳に、此の思想を多く含んで居る。近世では、カントが最も徹底的に主張した。カントは、合理説を最も體系的に整理した。次に、東洋の思想を一瞥するに、婆羅門教の難行苦行の如きは、此の思想が實行的方面に現はれたものと見なければならぬ。支那の學者で、明白にこれを唱へたのは荀子である。また宋代の學者にも、同じ思想の系統をひける者が頗る多い。我が國にも、其の例が乏しくない。

合理説の種類 合理説は、通常これを、制欲説と禁欲説の二種に分ける。制欲説とは、欲を制することを善とするもの、禁欲説とは、欲を禁ずることを善とするものである。併し、欲を制すると欲を禁ずるとは、たゞ程度を異にするのみに過ぎない。理性の力によつて、感情の要求を拒否する點は同じである。如何なる點まで欲を制するのが制欲説で、それ以上は禁欲説であるといふやうな區別はない。故に、制欲説と云ひ、禁欲説と云ふも、絶對的の區別ではない。従つて、制欲説とか禁欲説とか、明瞭な斷定を下し得ない學説が少なくない。

合理説(克己説) — 制欲説
禁欲説

制欲説 制欲説は、欲望の制御を善とする。禁欲説のやうに、欲望の絶對的禁止を主張しないのが、此の説の特徴である。前に述べた通り、制欲説と禁欲説との區別は、甚だ曖昧として居る。併し、理論の上から云へば、制欲説

は、欲望の制限を必要とする。欲望の禁止を必要としない。故に、制欲説は、快樂が人間の根本的要求に出づるものであること、また或る程度の快樂が、人間の生活上に必要なことを認める。快樂は、人間の心理的に要求するものであり、且つ人間の生活上にも必要なものである。併し、其の度を過せば、種々の弊害を生ずる。故に、理性の力でこれを制御し、過度の快樂に耽らしめてはならない。これが制欲説の要點である。

制欲を重要な徳目の一つと認めた者は、非常に多い。これ等の者を、悉く制欲説の中に列すれば、あらゆる倫理學者の名を掲げなければならない。例へば、希臘古代の大哲學者アリストテレスの如きは、明瞭に制欲の必要を説いた。古代の希臘では、節制を以て四元徳の一に數へた。アリストテレスは、中庸の思想によつて、此の四元徳に新らしき解釋を附し、節制を以て、快樂に對する無感覺と耽溺との中庸と認めた。快樂説の代表者として著名なエピク로스學派の如きも、其の學說の中に、明白な一種の制欲觀を含んで居る。エピク罗斯は、快樂を人生の目的とした。エピク罗斯の説によれば、快樂は唯一の善、苦痛は唯一の惡であつた。而して、エピク罗斯は、快樂を精神的快樂と肉體的快樂とに分け、精神的快樂は、肉體的快樂よりも高尚なものとした。従つて、人間は、精神的快樂を追求しなければならぬことになつた。精神的快樂の中にも、また差等を設け、特に價值あるものを、絶對的快樂とした。絶對的快樂とは、煩情に亂されない状態、苦痛のない状態である。エピク罗斯は、此の状態をアタラキシア（寂靜心）と名づけた。アタラキシアに達するには、煩情を抑制しなければならぬ。煩情を抑制すると云ふのは、キニーク學派の謂へるが如く、一切の欲望を絶つことを意味しない。生存に必要な欲望は、其のまゝに保存し、生存に必要な欲望のみを制限することであつた。エピク罗斯の快樂説は、かくして、こゝに制欲説と結合したのである。

東洋では、制欲説の代表者として、荀子を擧げることが出来る。荀子は性惡論者である。人性を惡と解した。人性は惡である。故に、自然の儘に抛棄すれば、社會の秩序は、必ず紊亂する。そこで、聖人は、禮を制作して、人間の共同生活を圓滿ならしめようとした。聖人が禮を制作したのは、禮によつて、人間の惡性を抑壓し、社會の秩序を維持し、風俗の頹廢を防ぎ、人類の生活を向上せしめるのが目的である。以上の如き荀子の説が、制欲説に屬するとは言を俟たない。其の他、孔子も、孟子も、王陽明も、みな克己節制の必要を説いた。孔子は、「克己復禮を仁となす。」と云つて居る。併し、これ等の諸説は、たゞ、克己乃至節制を徳目として擧げたのみである。荀子の如く、制欲を道德の大本としたものとは異なつて居る。

禁欲説 禁欲説の意義は、前にも述べた。禁欲とは、専ら理性によつて、感性的衝動及び欲望を抑壓することである。換言すれば、極端な克己の實行である。禁欲説では、感性的活動を悉く禁壓しようとする。飲食衣服の欲から功名利達の欲に至るまで、人間の眞性を晦ますものは、みなこれを斥けて、毫もそれ等の欲の爲めに心を勞することなからしめようとする。而して、其の方法として、出来るだけ肉體を苦しめることを必要とした。故に、禁欲主義は、衝動的生活の正反對である。次に、禁欲説に屬する代表的意見を略述しよう。

キニーク學派の説 キニーク學派は、古代希臘の一學派で、犬儒學派とも云はれて居る。アンティステネース、ディオゲネース等を代表者とするものである。徳と福は一致して居る。徳行は、人間を幸福ならしめる。徳行とは何か。欲望を抑えて外界の束縛を脱することである。富貴や權勢を望めば、其の欲望の束縛を受けて、幸福を得ることは出來ない。理性によつて欲望を抑えて、絶對自由の境地に到達することが眞の幸福である。以上の如く、キニーク學派

は、幸福説から禁欲説を導き出した。さうして、當時の虚飾的文明に反抗して、あらゆる文化生活を輕んじ、素朴な自然の状態を愛慕した。獨善主義・消極的個人主義である。

ストア學派の説 ストア學派も亦希臘古代の一學派である。キニク學派の思想を中心として、ソクラテス其他の人々の思想を加味し、嚴肅な合理説を唱へ出した。創唱者をツエノンと云ふ。クレアンテース及びクリシッポス等は、此の學派の代表者である。ストア學派は、羅馬に傳はつて大に發達し、セネカ、エピクテイトス、アウレリウス等、多くの有名な學者を輩出した。ストア學派は、自然の法則に従ふことを人生の目的とした。自然の法則とは何か。ストア學派は、自然を理性と解釋した。故に、自然の法則は、理性の法則であつた。理性は、宇宙に遍在して居る。世界の精神は、理性である。世界の精神たる理性は、また吾人の精神にも備はつて居る。従つて、吾人の内部にある理性の命令に従ふことが、自然の法則に従ふことであつた。理性の命令を重んじ、感情禁壓を道德的生活と解した點は、明瞭な合理説に屬して居る。

新プラトーン學派の説 新プラトーン學派は、プラトーンの哲學に、印度思想を混和して、著るしく神秘的な宗教哲學を組織し、希臘の哲學界に、棹尾の光輝を放てるものであつた。此の學派の代表者プロティノスは、有名な流出説を唱へた大哲學者である。プロティノスは、萬物の生成を流出の原理によつて説明した。萬物の太原は神である。神の本質から、萬物は、流出する。神は、獨立自足の絶對である。此の獨立自足の絶對即ち神の中に充滿せる本質即ち太一は流出してヌウスとなる。ヌウスは、完全な直覺的思惟である。萬物の原型を含める理想世界である。次に靈魂が流出する。靈魂は、ヌウスと物質との間にあつて、ヌウスの内容たる理想世界を直觀し、其の原型に従つ

て、所謂物質に形を與へ、感官世界を形成する。次に物質が流出する。物質は、消極的のもの、非有である。光が薄らいでゆく所に暗黒があると等しい。畢竟、靈魂が暗黒中に墮落せるものである。ヌウス——靈魂——物質を、プロティノスは、流出の三段階と名づけた。流出の三段階を基礎として、次のやうな人生觀を述べた。人生の目的は、靈魂をして物質の束縛を脱出せしめ、神に還歸入せしめることにある。其の方法として、美を愛し、美に於て發表せられる理想を直觀すること、神の意識中に我を融合することを必要とする——と。プロティノスの説に従へば、人生に於ける惡の原因は、物質の束縛といふことにある。而して、此の物質の束縛を逃れて善に達する方法は、美を愛し美の理性を直觀すること、神の意識中に我を融合することであつた。神の意識中に、我を融合すると云ふのは、理性の聲を聽いて、情欲を制することであつた。そこで、此の説も合理説の中に數へられることになつた。

基督教の説 基督教は、猶太人イエス・キリストの唱へ出した宗教である。希臘の思想と全く反する超自然主義・未來主然に立脚し、神の命に服従して天國に入ることを、人生至高の目的とした。基督教では、神に事へる道として、最も純潔を尙んだ。純潔とは、情欲及び食欲の如き肉體的の欲望を制限し、清淨潔白な精神的の人間になることであつた。其の結果、現世に於ては、道德の實行を不可能と考へ、隱遁的思想に陥つた。又快樂を求めると神に事へることとの不一致を認めて、克己的徳目を尙ぶに至つた。古代希臘では、節制を四元徳の一に數へた。希臘人は人間の欲望を制御する必要を説いた。併し、欲望其のものを絶對的に否定しなかつた。欲望の中には、人間の生存上に必要なものがある。生存上に必要な欲望は、寧ろ助長せしむべきものとした。然るに、基督教の思想は、全然これに反する。嚴肅な永劫の生活に入る最大の障害物を現代的の快樂とし、徹頭徹尾、快樂の排斥、欲望の抑壓を主張し

た。故に、基督教に於ては、節制の徳を認めなかつた。蓋し、節制の必要はなかつたのである。

カントの説。カントの倫理説は、近代の合理説を最もよく代表せるものである。カントの學説は、「西洋倫理學史」の中に述べるが、合理説のみを掲げて見よう。カントは、實踐理性の命令に従つて、欲望を制御することを道徳と認め、カントの説によれば、道徳律とは、實踐理性の命令に外ならなかつた。此の實踐理性の命令を、カントは、無上命法と名づけた。無上命法とは、假言命法に對する語であつた。假言命法は、他の目的を達する爲めに、手段として下す命令、即ち條件的の命令である。これに反して、無上命法は、それ自身が目的で、何等の條件をも伴はない無條件的の命令であつた。人間は、無上命法に従ひ、意欲（感性的）の要求を拒絶し、斷々乎として理性的活動をなす義務を有してゐる。この道徳律に尊敬の情を拂ひつゝ、換言すれば、義務の爲めに義務を行ふ所に道徳は存在する。不快や利害の利己的動機によつて動かうとする感性的意志を、道徳律のみによつて動かうとする知性的意志によつて壓服する所に、道徳の存在を認めたのである。カントの倫理學説は、幸福快樂を排斥する禁欲説に歸着した。

朱子の説。朱子は、支那の大哲學者である。理氣二元論の根本思想に基づいて、一種の禁欲説を唱へた。朱子は、宇宙の本體を太極と名づけた。太極は、理氣の二元より成る。理は形而上の道、萬有の原理である。氣は形而下の器、質料である。理と氣との間には、密接不離の關係がある。理なき氣なく、氣なき理なく、理氣に前後なし——と云つてゐる。（『東洋倫理學史』參照）朱子は、かくの如き太極論に基づいて、人間の心を論じた。心は、一身の主宰で、衆理を具へ萬事に應ずるものである。太極は大宇宙、心は小宇宙である。心其の靜（未發）なるものを性と云ふ。心の發動するを情と云ふ。心が氣によつて刺動せられるものを人心と云ひ、性によつて刺動せられるものを道心

と云ふ。惻隱羞惡の心は、道心である。一切の嗜慾は、人心である。性には、本然と氣質との區別がある。本然の性は理に屬して居る。従つて、至善純一である。氣質の性は、氣に屬して居る。従つて、善惡の別がある。然れども、理と氣とは本來離れて存在しない。故に、本然の性と氣質の性とは密接に關係して居る。

以上の如き理氣二元論を根柢として、朱子は、次の如き修爲論を述べた。心には、道心と人心との區別がある。性には、本然の性と氣質の性との區別がある。道心は、本然の性を享け、人心は、氣質の性を享けたもの、道心が絶対善であるに反し、人心には善惡の差別がある。人心が天理に合して正しければ善となり、過不及を生じて正しからざれば惡となる。而して、人心は、常に過不及を生じ易く、惡に陥ることが多い。故に、「人心惟危く、道心惟微かなり。」と曰ふ。吾人は、人心を正しく導いて、道心を發揮しなければならぬ。人心を正しく導いて、道心を發揮する方法として、朱子は、氣質變化説を唱へた。氣質變化説とは、本然の性に率つて、氣質の性を變化せしめることである。此の氣質變化説は、禁欲説の一種と見ることが出来る。何となれば、朱子の所謂氣質の性即ち人心なるものは、情欲に外ならぬからである。

朱子の説は、カントの説と似て居る。第一に、其の根本思想が二元論より成れることである。カントは、現象の外に本體の存在を認め、二元論によつて認識論を構成し、更に道徳論に及んだ。朱子は、理氣の二元論を唱へ、これを修養論の根柢とした。カントの二元論と朱子の二元論とは、勿論、大に其の意味を異にして居る。併し、宇宙を二個の原理によつて説明した點は等しい。第二は、心理説が似て居る。カントは、人間心理の二大特性として理性と感性とを擧げ、朱子は、人性を本然の性と氣質の性とに分けた。第三は、方法論の類似である。カントは、理性の命令を

無上命法と名づけ、これを唯一の道德律とした。此の道德律によつて、感性を抑壓するところに道德の存在を認めた。朱子は、人心を過不及に流れやすきものとし、此の人心を正しく指導して、道心の明を發揮することを善とした。カントの説と朱子の説とは、以上の如く類似した點が多い。併し、カントは、たゞ道德の形式的原理を説いたのみであつたが、朱子は、修爲の方法を詳しく述べた。そこに立脚地の相違がある。

老莊學派の説 老子及び莊子等の系統に屬する一派の學者を總稱して、老莊學派と云ひ、老莊學派の教義を道教といふ。老莊學派の學說の中にも禁欲説の思想が含まれて居る。老子は、宇宙の本體を道と名づけた。道とは何ぞや。老子は、次の如く説明した。道は無名にして玄々たり。發して有名となり、森羅萬象を生ず——と。即ち道は時間・空間を超越し、因果律を超越し、萬物に先んじ、獨立自存する實在である。老子は、道に復歸することを修養の極致とした。而して、道に復歸する方法として、人爲を除き積極を排し、外物に對する欲求を去り、内心の明を發揮することを擧げた。明かに禁欲説に屬して居る。老子の後に出了た列子は、老子よりも出世間的な思想を有して居た。併し、學說の系統は、全く相等的しい。列子は、我心を去つて道に合體することを、人間の理想とした。我心とは、即ち、私慾のことである。私慾を去つて、自然のままに生活すれば、人間は宇宙の本體たる道に冥合することが出来る。と考へたのである。莊子は、此の思想を一層發展せしめた。莊子の説によれば、人間の理想は、相對的の世界即ち有限の世界を離れ、絶對的の世界即ち無限の世界を逍遙するにあつた。さうして、此の理想的境地に達したものを名づけて、真人又は至人と云つた。莊子は、更に真人に達する方法として、成心を去ることを擧げた。成心とは、執着心のことである。換言すれば、物欲に執着することである。物欲に執着する心を去つて、虚無の根本に冥合すること

が、修爲の極致であつた。これまた明かに禁欲説に屬するものである。

合理説概評 合理説には、制欲説と禁欲説とある。従つて、合理説の長所や短所を論ずるにも、別々に考へなければならぬ。併し、制欲説と禁欲説との間には、絶對的の差別があるものでない。制欲説の長所や短所は、禁欲説の批判によつて自ら明かになる。よつて、次に、たゞ禁欲説の長所と短所とを擧げて、簡単に説明しよう。

禁欲説の長所及び短所は、理論的の方面からも實踐的の方面からも擧げることが出来る。理論的の方面の長所として擧げなければならないのは、欲求の抑壓を主張したことである。人間の欲求は、盲目的の性質を有して居る。自分自身には制限することが出来ない。自然に放任すれば、欲求の目的と反對の結果を生ずる。故に、欲求は、理性によつて制限しなければならない。理性は心の統一作用である。故に、個々の欲求を或る程度まで制限してゆくことが必要である。

理論的の方面の短所は、第一、克己制欲それ自身を理想としたこと、第二、理性のみを重んじ、感性を蔑視したことである。克己制欲それ自身を理想としたのは、明かに謬想であつた。克己制欲それ自身を理想とすれば、漸次禁欲すべき欲望を失ふから、道德的生活につとめることは、次第に道德的生活に遠ざかることになる。これは、禁欲説の破滅である。心理學上から見ても、欲望を離れた意志といふものはない。人間生活に意志活動の必要があるとすれば、欲望の禁止を理想とするのは、甚だしい非理である。また理性のみを重んじて、感性を蔑視するのは、人心を満足せしめる所以でない。感性の中には、愛及び同情の如き、意欲中には、眞理探究・美術研究の如き高尚なものがある。一概に感性を否定しようとする説は、謬まつて居る。

次に實踐的方面から見た長所は、物質的・虚榮的の文明に反抗して、奢侈の悪風を矯正することである。禁欲説は、理性の力によつて感性を制限することを唯一の善とする。感性の要求に従つて、快樂を貪ることを許さない。従つて、此の説を實踐躬行すれば、快樂追求のために、一身を滅ぼし、社會を害するやうなことはない。今日の如き奢侈の弊風ある社會に於ては、確かに實踐上の効果が少なくない。

實踐的方面の短所は、第一に、人間の生活を消極的ならしめることである。眞に此の主義を行へば、一國の元氣は衰へ、文明は頹廢し、消極的となり終る。加之、行爲そのものすら不可能となるであらう。第二に、吾人の道德的意識に反する。例へば、愛情を以て友と交はるは、善でないと言ふやうな結論に陥る。何となれば、義務から生ずる行爲のみを善と認めるからである。かくの如き缺點を有する道德説も亦正しい學説と認めることは出来ない。

第七節 完成説

完成説とは何ぞや 感性を重んじて、感性の要求する快樂を道德の目的とした快樂説や、理性を重んじて、理性の命する法則に従つて活動することを最高の善と認めた合理説と異なり、道德の根據を人性の完成に置く倫理學説がある。これを完成説と云ふ。感性も理性もこれみな人性の一面に過ぎない。従つて、此の兩者を完全に發展せしめなければならぬと云ふのである。完全な人性の發展は、人類の生活に幸福を齎らす。故に、完成説は、時に幸福説と呼ばれることもある。併し、此の場合の幸福は、快樂説に謂ふ幸福と全く意味を異にして居る。快樂説に於ける幸福

は、感性の満足によつて生ずる幸福である。完成説に於ける幸福は、人性の發展により、自ら生ずる幸福である。完成説は、人性の完全な實現を道德の目的とする。故に、これを實現説ともいふ。人性の實現は、漸進的の發展を意味して居る。一時に行はれるものではない。故に、またこれを發展説とも云ふ。

完成説の種類 完成説の系統に屬する倫理學説は、極めて多く、これを如何に分類するかといふことには、議論の餘地も多からう。併し、こゝにはありふれた一説により、すべての代表的な學説を包括して説明することにしよう。完成説の中には、現在の社會に於て、人間の生活を完成しようとするものと、超越的の彼岸に理想を求めて、現世の苦惱を脱却しようとするものとある。前者を現世的完成説と云ひ、後者を超越的完成説と名づける。現世的完成説の中には、完成の目的を個人的生活に置くものと、社會的生活に置くものと、個人的方面と社會的方面とを綜合的に見た宇宙の觀念や人格の觀念を導き入れたものとある。そこで、現世的完成説には、個人的完成説・社會的完成説・普汎的完成説・人格的完成説等の種類を生ずる。以上の分類を表示すれば左の通りである。



超越的完成説 超越的完成説は、理想を現實の世界に置かず、彼岸の世界に置くものである。極めて不完全な現實

の世界に理想を置いては、人生の目的を完全に實現することが出来ない。現實の世界に執着すれば、益々苦惱を増すのみである。かくの如き苦惱を脱するには、彼岸の世界に安心立命の境地を求めなければならない。それが超越的完成説の立脚地である。超越的完成説は、一種の解脱觀に歸する。宗教と結合して居る。故に、古來、宗教家の中に此の説を唱へる者が多い。佛教の倫理觀が、最もよく超越的完成説を代表して居る。哲學者の中では、プラトーンがこれを唱へた。新プラトーン學派やエックハルトの思想も、同じ系統に屬するものである。近世の哲學者では、ショーペンハウエルの説を擧げることが出来る。

プラトーンの説 プラトーンの哲學は、イデア論から出發して居る。イデアとは、常住不變の實在を云ふ。イデア論を基礎として、プラトーンは、世界を二種に分けた。其の一は、實有界である。實有界とは、イデアの世界、理性の世界を云ふ。其の二は、生滅界である。生滅界とは、現象の世界、感覺の世界を云ふ。プラトーンは、以上の世界觀を基礎として、次の如き心理説を述べた。人間の靈魂は、イデアの世界から、墮落して現世に來たものである。故に、人間の靈魂は、實有界と生滅界、換言すれば、イデアの世界と現象の世界との中間に位する。従つて、靈魂には、實有即ちイデアに類する方面と、非有即ち現象に類する方面とある。實有に類する方面は、理性であり、非有に類する方面は、激性と欲性である。イデアの世界から來た靈魂は、常にイデアの世界を想起し、これを思慕して止まない。イデアの世界から來た靈魂が、肉體に宿つて居るのは、恰かも牢獄に繋がれてあるに等しい。此の肉體の牢獄から解放して、靈魂をイデアの世界に復歸せしめるのが、人間の職分である。然らば、如何にして靈魂を肉體から解放することが出来るか。プラトーンは、次の如く考へた。現世に於て惡行を積み、靈魂は、來世に於ても亦下等

な肉體に宿り、賤しい生活を送らなければならない。現世に於て善美の生活をなせば、來世に於て、靈魂は、肉體の苦惱を脱し、神の世界に入ることが出来る——と。超越的の完成を道德の本義とするものであることは、これによつて明かであらう。

ショーペンハウエルの説 ショーペンハウエルの倫理學説は、主意主義の哲學に基づく超越的完成説である。ショーペンハウエルの思想は、カントの哲學から出發した。カントは實在の世界と現象の世界とを分ち、現象の世界を以て認識の限界となし、實在の世界を以て不可知に屬するものとした。ショーペンハウエルは、カントが不可知の世界とした實在即ち「物其自」の本質を無意識的・盲目的に活動する非理性的の生活意志と解した。さうして、此の生活意志は、アプリアリの形式即ち時間・空間・因果等から獨立せる事物永恒の原型即ちイデアとして、整然たる階級をなし發現したものと見たのである。

ショーペンハウエルの生活意志説は、遂に、一種の解脱説に到達した。人間の本质は、生活意志である。生活意志の存在は、缺乏を意味し、缺乏は、必然的に苦痛を伴ふ。而かも、生活意志は、盲目的・非理性的の性質を有するものであるから、満足と云ふことがない。従つて、生活意志を本質とする人間は、永久に苦痛の裡に逍遙しなければならない。苦痛は、積極的感情である。幸福な生活を営まうとすれば、先づ此の苦痛から解脱することが必要である。解脱には、一時的解脱と、永久的解脱と、道德的解脱とある。第一の一時的解脱とは、個性を去り、イデアの觀想に沒したることを云ふ。人間の心は、盲目的意志に支配せられ易い。イデアの觀想に沒したることは、甚だ困難である。美術的天才又は哲學的天才のみが、よく其の境涯に達することを得る。第二の永久的解脱とは、生活意志を全く否

定すること。第三の道德的解脱とは、同情による解脱を云ふ。かくの如くして、生活意志の全く止んだ状態を、シ・ベンハウエルは知的意志と名づけた。

個人的完成説 個人的完成説は、現世的完成説の一種である。現在の世界に於て、個人生活を完全に發展させることを道德の本義とする倫理學説をいふ。超越的完成説のやうに、理想を彼岸の世界に置かない。現在の世界に理想を定め、其の理想に到達することを最高の善と認める。個人生活の發展を重んずる點から、個人的完成説と名づけたのである。個人的發展説といふこともある。アリストテレス、ライブニッツ、ウォルフ等が其の代表者である。

アリストテレスの説 アリストテレスは、プラトーン思想を承けて、實體の存在を認めた。併し、プラトーン如く、實體と現象とを全く分離したものと見ず、實體を個々の事物に内在するものとした。實體は、個物を離れて存在せず、個物の中に存在する——と云ふのが、アリストテレスの根本思想であつた。アリストテレスは、個物の生成變化を運動と名づけた。運動とは、質料が形相に進み行くことである。質料とは、未發の状態を云ひ、形相とは、完成の状態を云ふ。換言すれば、實體の素地が、質料であり、完成が形相である。平易な例によつて説明すれば、植物の種子は、成長する樹木に對して質料であり、成長せる樹木は、種子に對して形相である。かくの如き形相と質料との關係を、アリストテレスは、あらゆる事物に適應し、個物と個物との間にも、形相と質料との關係あるものとした。アリストテレスの説によれば、萬有は、最下のものから最上のものに至るまで、漸次、形相と質料との關係の序列をなせるものである。而して、最下級のものは、何ものに對しても形相となることの出来ない純粹質料で、最高級のものは、何ものに對しても質料となることの出来ない純粹形相である。アリストテレスは、此の純粹質料を第一質

料と名づけ、純粹形相を第一形相と名づけた。第一形相は、純粹の形相である。非物質的・無形體的の心靈である。神とは、畢竟、此の第一形相に外ならぬ。神は純粹の形相であるから、それ以上の目的を有せず、一切の欲求を離脱し、何のなすところもなく、圓滿自足の生活をして居る。實體は、神を究極の目的として、形相を實現して行く。従つて、萬有は、すべて目的を有する活動體である。萬有の活動に目的があるとすれば、人間の行爲にも亦目的がなければならぬ。人間の行爲には、一つ一つの目的がある。此の個々の行爲の目的は、終極の大目的によつて統一せられて居る。終極の大目的とは何か。アリストテレスは、幸福を擧げて、次の如く論じた。幸福とは、善き活動に伴ふ満足である。善き活動とは、調和的活動を云ふ。即ち、人性本具の性能を十分に實現することに外ならぬ。アリストテレスの幸福が、快樂論者の所謂快樂と異なることは、以上によつて明かである。アリストテレスは、快樂を論じて、「快樂其のものは、目的にあらず、調和的活動の結果として、自然に生ずるものである。」と曰つた。人間本具の諸性能を十分に實現すること、これ即ち調和的活動であつた。人間本具の諸性能の中、主宰者の地位に在るものは理性である。故に、諸性能を實現するには、先づ諸性能を理性に従はしめることが必要である。アリストテレスの説によれば、調和的活動とは、歸するところ、諸性能を理性に従はしめることであつた。従つて、調和的活動は、合理的活動であるといふことが出来る。快樂は、かくの如き合理的活動の結果、生ずるものとした。アリストテレスの倫理學説が、通常の快樂説と異なることは明かである。人間の諸性能の調和的發展を、人生最高の目的としたので、個人的完成説の中に數へることが出来る。

ライブニッツの説 ライブニッツの根本思想は、モナド説である。彼は、モナド説に基づいて、豫定調和論を唱へ、

人間の進化發展を道德の目的とした。モナド（單子）は、精神的原子である。自發的に雜多の状態を開展しようとする渾一的活動力である。數學上の點と異なつて客觀的性質を有し、物理學上の點と異つて延長を有して居ない。かくの如き單子が集つて宇宙となる。個々のモナドは、何れも宇宙を縮寫せるもの、小宇宙である。小宇宙は、大宇宙を表現する。併し、大宇宙を表現するに當り、忠實と精密の度に相違を生ずる。度の高いもの程明瞭確實に大宇宙を表象する。最高位にあるものは、人と天使である。モナドは、獨立して居る。併し、表象の内容が同一であるから、自ら統一及び秩序を有する。微小表象即ち最下級の表象から、最高級の表象に至るまで、無數の段階に分れて居るが、性質は等しい。そこに宇宙の調和がある。これ實に神によつて規定せられた豫定調和である。道德は、進化發展の結果として現はれる。自己完成のために、最も充實した活動をなし、最も明白な觀念即ちより高等なモナドを得ようとして、肉體的・感覺的情念を超越し、精神的・永久的の満足を求める動作を道德的行爲と云ふ。かくの如き行爲は、それ自身に幸福である。ライブニッツの説も、明かに道德の目的の中に自己完成の意味を含んで居る。個人的完成説の中に置かなければならない。

社會的完成説 人間の社會的生活機能を調和的に活動せしめることを最高善と認める現世的完成説を、社會的完成説と名づける。社會的完成説は、人間の社會生活の機能を十分に發達させ、自己の幸福のみならず、國家全體、人類全體の福利を増進することを、人生の究竟目的とする。前に述べた個人的完成説と同じやうに、現在の世界に於て、人間の生活を發展向上せしめることを道德の標準とする。併し、個人的完成説がたゞ單なる個人性能の發展のみを重んじたのに反し、人間の性能に本具する社會的生活機能に着目した。併し、兩者の間には、嚴密に區別し難いものも少

くない。此の説の代表者としては、ヘフディング、ベルゲマン、ジムメル、ヨードル、パウルゼン等を挙げなければならぬ。

パウルゼンの説 パウルゼンは、國民生活の充實を人生の目的として、快樂説を排斥した。パウルゼンの説によれば、快樂や苦痛は、生活機能の手段に過ぎなかつた。實際に於ても、吾人の意志は、常に人間的生活其のものを目的として活動する。快樂そのものを目的として活動する場合は多くない。パウルゼンは、至善を論じて、「天賦の生活機能を正しく營むにあり。」と云ひ、「一切の人間の・精神的活動を活動せしめ得べき精神的・歴史的生活を營むにあり。」と云つた。併し、以上の定義は、形式的の命題に過ぎない。天賦の生活機能を正しく營むと云ひ、精神的能力を活動せしめ得べき歴史的生活を營むと云つたのみで、何が天賦の生活機能であるか、何が精神的能力を活動せしめ得べき歴史的生活であるか明かでない。パウルゼンは、此の形式的定義に具體的内容を與へようとした。さうして、其の具體的内容として、歴史的に傳はれる國民生活を挙げた。即ち、正しき國民生活を營み、これを充實してゆくことを、至善の内容としたのである。

ベルゲマンの説 ベルゲマンもまた社會本位の完成説を唱へた。ベルゲマンの説によれば、宇宙は、進化の法則によつて、次第に發展する勢力の集合體であつた。進化は、宇宙の原則である。故に、人間も亦進化を助ける義務を有する。社會の進化をはかること、これ實に個人の義務である——と言つて居る。ベルゲマンの社會觀は、ルソーの民約説の如く、社會の成立を民意に歸するものでない。社會は、自然的に生じたものである。ルソーの説の如く、契約によつて生じたものでない。社會は、精神を有する渾一的有機體である。個人が肉體と精神とを具有する如く、

社會も亦外部的の組織と内部的の機能とを併有して居る。内部的機能は、社會的精神である。社會的精神は、社會の中に生存する個人の頭腦が、細胞の如く互に連絡して生ずる。個人の細胞は、間斷なく新陳代謝しても、人格其のものに一貫した所がある。社會の中の個人も絶えず新陳代謝する。併し、社會的精神其のものは、終始一貫して居る。此の社會的精神は、國家社會の經濟的生活・政治的生活・物質的生活・美的生活・道德的生活等に現はれる。故に、社會の一員として生存する個人は、これ等の社會的生活を進歩發達せしめなければならない。社會的生活の發展は、各個人の義務である。而して、社會的生活の發展は、分業によらなければならない。分業は、個人の才能を最も自由に伸長せしめ、其の結果、社會文明を進歩せしめるものである。今日の如く、人間の社會的生活が複雑になつては、一個人の力で萬事に通することは出来ない。一個人は、一事に堪能であればよい。普通の知識技能を有し、其中、特に通曉せるものがあれば、それで十分である。かくの如き個人が集まつて生存し、互に長短相補ふところに、社會の進歩發達がある。ベルゲマンの説は、人間の社會的完成に重きを置くものである。

普汎的完成説 普汎的完成説とは、宇宙の發展を人生究竟の目的とする現世的完成説である。故に、宇宙的發展説とも云ふ。現世に於ける人間の發展を目的とする點は、前の個人的完成説や、社會的完成説に等しい。併し、個人の發展若しくは社會の發展を究竟の目的とせず、個人及び社會の上に、宇宙の觀念を導いて來たのが此の學説の特色である。普汎的完成説によれば、個人の精神も、社會の精神も、みな宇宙の精神の顯現に過ぎない。故に、人生の目的は、個人の精神及び社會の精神の本源たる宇宙の精神を實現することにあるものとした。シェーリング、ヘーゲル、フヒネル、ロツツエ、ハルトマン、ヴント等、此の系統に屬する學者は甚だ多い。二三の説を左に略述しよう。

ヘーゲルの説 ヘーゲルは、絶對を宇宙の本體となし、宇宙の萬物は、みな絶對の論理的進行に外ならぬものとした。明瞭な一元的唯心論である。ヘーゲルの説によれば、絶對は、差別界に内在する論理的進行であつた。ヘーゲルは、絶對の論理的開展法則として、正—反—合(想件・反對・綜合)の三を挙げた。これをヘーゲルの辨證法と名づけて居る。此の辨證法によつて、絶對の本質を明かにするのが、ヘーゲル哲學の精神であつた。ヘーゲルの哲學は、三部門に分れた。第一は、純粹の理性を論ずる論理學、第二は、自然界として發現する理性を論ずる自然哲學、第三は、精神界として發現する理性を論ずる精神哲學であつた。ヘーゲルは、自然哲學の中に、次の如く述べた。理性が自然となつて現はれたのは、其の階級の頂上たる人間に於て、意識的に自己を開展するためである——と。而して、彼は、自然の發現に三段階を認めた。第一は、機械的の段階、第二は、物理的及び化學的の段階、第三は、有機的の段階である。ヘーゲルは、精神哲學に於て、精神の發展を三段階に分けた。第一は、主觀的(個人的)精神、第二は、客觀的(社會的)精神、第三は、絶對的精神である。主觀的精神を論じて曰ふ。精神の本質は自由である。而かも、人は最初から自由なものとして此の世に出現しない。始めは本能に支配せられ、利己心に驅られて、盲目的に行動する不自由なものであつた。此の状態を靈魂と云ふ。靈魂は發展して意識となり、感覺及び感情を生じて自由を認知する。意識は更に精神となり、初めて理性に従つて自由に動作するに至る。ヘーゲルは、靈魂—意識—精神を主觀的精神の三段階とした。更に、客觀的精神を論じて曰ふ。客觀的精神は、主觀的精神の客觀化されたものである。客觀的精神は、先づ法律の形に發現する。法律とは、人間が共同生活を營むに必要な客觀的制約である。次に、客觀的精神は、道德として發現する。道德は良心の命令に従ふこと、即ち主觀的制約である。兩者を綜合せるも

の、即ち良心の命令に従ふと同時に、社會の一般意志に従ふ道德の最高形式を、人倫と稱した。法律——道德——人倫、ヘーゲルは、これを客觀的精神の三段階と名づけた。更に人倫の發現にも家族——社會——國家の三段階を認めた。國家の理想は、理性的國家の實現にある。國家が發展して理性的國家となる過程は歴史である。道德は、主觀的良心のみによつて成立しない。社會の安寧秩序に一致することを必要とする。即ち家庭としてあらはれた道德的組織、國家としてあらはれた道德的組織、更に歴史上にあらはれた人間の道德的精神そのものと一致して、始めて眞の道德が成立する。何となれば、道德の根源は、個人的・主觀的意志にあらず、宇宙的・客觀的意志たる普遍的宇宙性に存するからである。個人の主觀的意志は、宇宙意志の一部分に過ぎない。従つて、たゞ國家によつてのみ善に達し得るものとした。ヘーゲルの客觀主義は、當然の歸結として、國家至上主義に到達した。従つて、社會生活として出現せる客觀を重んじ、個人の良心を輕んじた。ヘーゲルは、また道德を主觀的道德と客觀的道德とに分ち、前者を道德の形式にして不變的のものとし、後者を道德の内容にして時代及び思想の進歩と共に進化發展するものとした。最後に、ヘーゲルは、絶對的精神を論じた。絶對的精神とは、精神が自ら絶對者たることを意識するやうになつたもの、換言すれば、有限の姿に現はれながら、自己の本性の無限を意識するに至つたものである。絶對的精神は、美術——宗教——哲學の三形式に現はれる。この三者は、精神發展の最高段階である——と云つて居る。ヘーゲルの倫理學説は、別に詳しく述べる。(「西洋倫理學史」参照)

フ・ヒ・ネルの説　フ・ヒ・ネルは、汎心論を根據として、普汎的完成説を唱へた。神は一切の中にある。一切は、段階的に排列する精神生活即ち活物である。(汎心論)一切は活物である。精神も物質も本質にかはりはない。異なる

は、たゞ現象のみである。他物にあらはれる姿を物質と云ひ、自己にあらはれる姿を精神と云ふ。(並行説) 人生の目的は、幸福にある。而して、人生の目的たる幸福は、全世界の幸福である。個人の幸福ではない。(幸福論) 換言すれば、全世界の目的觀念を實現するにある。(普汎主義) 世界の幸福は、世界の發展によつて得られる。世界の發展は、調和追求によらなければならない。發展の極致は、神に到達して、絶對的快樂を得る。(發展説・完成説) 世界の發展は、一定の理法によつて、必然的に決定せられる。(定道論) フ・ヒ・ネルの説は、神を發展の極致とし、そこから人生の至高目的を導いて來たものである。普汎的完成説の一種たることは云ふまでもない。幸福を目的とした點は、快樂説に似て居る。併し、快樂説を唱へる者の所謂幸福とは、幸福の意味が違ふ。快樂説の中に加へることは出来ない。

ロ・ツエの説　ロ・ツエは、目的論的唯心論を唱へた。彼の説によれば、宇宙の萬物は、悉くみな心を有し、關係的に存在するものであつた。故に、物がありと云ふは、單に知覺せられたのみにあらず、相互に關係して存在することである。關係を離れた純粹のありは、抽象的の產物で、非有である——と曰つて居る。ロ・ツエは、更に物の性質を詳細に論じた。物は、本原的の實在にあらず、唯一の實在の或る状態若しくは或る部分に過ぎない。然らば、唯一の實在とは何ぞや。曰く、神。神は、無限・無制約の絶對的人格である。而して、世界は、神の本性の必然的開展で、神の意志に依屬して居る。ロ・ツエは、前述の如き汎心論に基づいて、道德説を唱へた。ロ・ツエの説に従へば、人生の目的とは、かくの如き絶對的人格を實現することに外ならぬ。彼は、世界の終極目的を達成することを以て至善とした。而して、世界の終極目的を達成するには、良心の命する所に従はなければならない——と言つた。

ハルトマンの説。ハルトマンは、無意識的實在を絶対としたので、無意識哲學と稱せられて居る。無意識的實在とは、意志と理性とを屬性とする宇宙の本體を云ふ。意志と理性とを無意識的實在によつて包括せしめた點から見れば、ショーペンハウエルの意志説と、ヘーゲルの理性説とを調和した折衷的倫理學説と云ふことも出来る。ハルトマンの説によれば、現象は、無意識的實在の顯現である。盲目的意志の非理性的追求が、理性を壓倒せる結果である。而して、現象は、常に發展する。發展の極致は、遂に理性の意志壓伏となる。

ハルトマンは、ショーペンハウエルと似た人生觀を唱へた。曰く、人生の最高目的は、普遍解脫である——と。普遍解脫とは、個々人の意欲のみならず、全體の意欲をも否定することである。其の手段は他なし。文明を進歩せしめるにある。文明の進歩は、必ずしも人間の幸福にあらず、寧ろ文明は幸福と反比例する。併しながら、文明の進歩は、意欲根本の迷ひを知らしめる。而して、意欲根本の迷ひを知らしめてこれを根絶せしめることは、倫理の目的である。人間は意欲を有する。故に、此の世は、苦痛の世界である。併しながら、理性は、遂に意欲を壓伏する。故に、進化の極致は、苦痛を脱して快樂を得ることになる。厭世的の人生觀は、ショーペンハウエルに似て居るが、文明の進歩によつて意欲を抑壓すれば、苦痛を脱して幸福に到達するといふ點が異なつて居る。

ヴントの説。ヴントは、從來の諸學説に嚴密な批判を加へて、普汎的進化論を唱へた。ヴントは、道德の目的を標準として、從來の學説を四種に分ち、第一、神の命令を道德の目的とするもの、第二、良心の命令を道德の目的とするもの、第三、幸福を道德の目的とするもの、第四、進化を道德の目的とするものとした。さうして、ヴントは、第一及び第二の學説を排斥した。何故に、神又は良心に従はなければならぬかを明かにしなければ、道德の目的を

十分に指示したものとは云へない。若し、何故に、神又は良心に従はなければならぬかを明かにしようとするれば、別に他の目的を掲げなければならぬ。何れにしても、學説として成り立たないものとした。次に、ヴントは、幸福を排斥した。幸福は、個人的性質を有して居る。幸福を感じる者は、必ず個人でなければならぬから、幸福説は、個人主義に陥る。社會一般の幸福と云ふ概念を導いた者もあるが、かゝる幸福は、實際に於て存在しない。幸福は、畢竟、個人的のもので、功利といふも、結局は、自利に歸する。ヴントは、かくの如く、諸學説を批判して、道德の目的は、進化でなければならぬことを明言した。

人格的完成説。人格の完成を道德の目的とする説を、人格的完成説または人格的實現説と云ふ。現世的完成説の一種である。人格の觀念を明瞭に掲げて、道德の目的にした點が、他の現世的完成説と異なつて居る。個人的完成説も、社會的完成説も、普汎的完成説も、みな人間の諸性能の調和的發展を必要とする。たゞ個人の發展を終局の目的とするか、社會の發展を終局の目的とするか、人類一般又は宇宙全體の發展を終局の目的とするかによつて、區別を生じたのである。人格は、人の人たる特性に外ならぬ。人格は、各個人の具有するものである。故に、人格の實現といふことは、個人性能の發展と密接な關係を有して居る。また社會的存在たる個人の性能を發展することは、同時に社會の發展を促す。故に、人格の實現は、社會の發展にも深い交渉をもつて居る。前述の理由により、人格的完成説は、個人的完成説及び社會的完成説と著るしく類似した點がある。さうして、超越的完成説や普汎的完成説とも無關係ではない。これ等の諸學説との區別は、たゞ人格の觀念を學説の中心として高調したことである。

人格的完成説は、根柢となれる哲學説によつて、二種に分れる。其の一は、絶對的唯心論を根柢とするもの、其の

二は、人格的唯心論を根柢とするものである。前者を絶対的唯心論的實現説と云ひ、後者を人格的唯心論的實現説といふ。略して、前者を絶対的實現説といひ、後者を狭義の人格的實現説といふこともある。絶対的唯心論的實現説の代表者はグリーン、人格的唯心論的實現説の代表者はプラグマティズムの倫理學者である。

グリーンの説　グリーンは倫理學説は、通常、自我實現説と云はれて居る。絶対的唯心論を根柢となせる完成説である。次に、グリーンは所謂自我實現の意味を明かにしよう。(西洋倫理學史参照)

グリーンの哲學は、新カント學派(新ヘーゲル學派)の學説を基礎として成り立てる絶対的唯心論である。グリーンは、宇宙の實體を神的自意識若しくは永久的自意識と名づけた。永久的自意識は、時間・空間を超越せる唯一の精神的原理であつて、萬物は、悉く、此の宇宙精神の顯現とした。グリーンは、此の哲學説を基礎として、自我實現説を唱へた。曰く、人生の目的(至高善)は、自我實現にある。而して、其の自我は、絶対的自我である。經驗的自我ではない。絶対的自我とは、神的自意識即ち永久的自意識に外ならぬ——と。グリーンの説によれば、意識は、畢竟、神的・永久的自意識の有限的發現であつた。かくの如き自我を實現する方法を、グリーンは、次の如く述べた。自我實現は、社會生活によらなければならない。自己の善が治善となるやうにして、はじめて自我の實現は可能である——と。

グリーンの説は、輒近の倫理學界に少なからぬ影響を與へた。學説の長所は、第一に、個人的倫理説・普遍的倫理説・快樂説等の缺點を補ひ、人間の精神的・理想的要求の一方面を力説して、人間の價值を高めたこと、第二に、道德的活動の原因を行爲者の内面的要求にあるものとして、人間を自由な道德的生物と見たこと、第三に、治善を至善と

して、個人と社會とを調和したこと、第四に、人格を目的存在として、人格の完成を人生の目的としたこと、第五に、良心の解釋が當を得て居ること、第六に、欲望を正當に取扱ひ、活動主義・積極主義・圓滿主義をとれること等である。次に、學説の短所は、第一に、心術本位的要求を重んじ、結果本位的要求を輕視したこと、第二に、倫理的善の根據たる宇宙論の不備なること、第三に、自我・自我實現・人格的意義が不明なること、第四に、心理的善と、倫理的善とを混同したこと、第五に、哲學説と倫理説との不一致、即ち、哲學上では絶対論をとり、倫理説では人本主義をとつたこと等である。

人格的唯心論的完成説　人格的唯心論は、プラグマティズムを奉ずる英米の哲學者によつて唱へ出された學説である。人格を根本的の實在と認めたので、人本主義とも云ふ。人格的唯心論は、スペンサー一派の自然主義的倫理學説に反對すると同時に、グリーン一派の絶対主義的倫理學説に反對して現はれたものである。スペンサー一派の自然主義的倫理説は、個人を社會の一分子に過ぎないものと見た。人間が社會といふ有機體の一分子で、自定力のないものならば、人間は、道德上の責任者たることを得ない。またグリーン一派の絶対主義的倫理説では、個人の精神を絶対的精神の部分的顯現に過ぎないものと見た。個人の精神が絶対的精神の部分的發現で、全くこれに依存して居るものならば、個人は、道德的行爲の原動力たり得ない。従つて、個人は、道德上の責任者たることも出来ないわけである。かくの如き諸説の缺點を匡救し、人格の威嚴を擁護し、併せて着實な經驗的研究法を示さうとしたものが、人格的唯心論である。

人格的唯心論の特徴は、第一に、絶対論と同じく、唯心論の上に立脚しながら、絶対論者の研究法に反對して、最

も徹底した經驗的研究法を採つたこと、第二に、自然論と同じく、經驗的方法をとりながら、自然論者に反對して、道徳の威嚴と人格の自由とを擁護しようとしたこと、第三に、多元的唯心論をとり、主意説を主張したこと等である。

人格的唯心論の中にも、種々の説がある。従つて、其の倫理學説も亦甚だ區々である。併し、人格の完成を、人生の目的と認めた點は、大體一致して居る。而して、其の人格の觀念は、絕對主義的倫理學説の主唱者と全く趣を異にし、經驗的立脚地からこれを定めた。此の點も、あらゆる人格的唯心論者に共通して居る。

其の他の人格的完成説。グリーン一派の絕對的唯心論を基礎とした人格的完成説と、プラグマティズムの人格的唯心論を基礎とした人格的完成説とは、人格的完成説の二大系統である。併し、人格的完成説は、此の二大系統のみに止まらない。最近には、種々の哲學思想を背景として、人格説を唱ふる倫理學者が甚だ多い。新カント學派の理想主義哲學を基礎とせるコーエン及びナトルプの人格説、精神生活の哲學を根本思想とせるオイッケンの人格説、心理主義より價值論に入れるリップスの人格説等は、最も主要なものである。

コーエンは、カントの先驗主義を徹底的に發展せしめた。理性の本質を先驗的の創造活動として、其の活動の三方面に、(一)純粹思惟、(二)純粹意志、(三)純粹感情の名を附けた。コーエンは、哲學を理性の學とし、其の體系を、(一)純粹認識の論理學、(二)純粹意志の倫理學、(三)純粹感情の美學の三部門に分けた。倫理學は、哲學の一部門で、當爲としての人間を研究する學であつた。當爲としての人間は、存在としての人間と異なる。人間には、生物としての人間性と、萬物の靈長たる人格性とが備はつて居る。人格性は、純粹意志の存在によつて生ずる。純粹意志

は、カントの所謂實踐理性である。理性が實際の方面に働らくもの、自律性を有する。道徳とは、此の純粹意志の法則に従ふ自律的の活動を云ふ。コーエンの倫理學説は、當爲としての人間の學である。歸するところ、人格的實現説である。

オイッケンの哲學は、精神生活を根本思想とした。精神生活は、絕對無限の一大生命であつた。現實の生活は、すべてみな此の實在の現はれに過ぎない。人間の生活は、精神生活によつて統一せられる。オイッケンは、以上の如き哲學説に基づいて、功利主義の道徳説を排し、大に人格の品位を高調し、人格の完成を人生の目的と認めたので、人格的完成説の系統に加へなければならぬ。

リップスは、オイッケンと異なり、心理主義から出發した。人格價值と物質價值とを區別し、人格價值を最高價值・絕對價值とし、物質價值を條件的價值・從屬的價值とした。人格價值は、道徳の根源である。善とは、人格價值を高めるもの、惡とは、人格價值を低下せしめるものであつた。かくの如く、リップスの倫理學説は、人格價值の概念が中心となつて居る。人格主義の一語は、リップスの倫理學を蔽へるものである。

完成説概評 完成説には、思想の系統の異なる種々の説がある。これを完成説の名稱の下に包括せしめることにさへも、非常に不自然な感がある。以上掲げた完成説の分類は、比較的多くの説を包容するに都合のよいものであるから、此の方法によつて諸説を紹介したのである。併し、此の分類が最も正しい分類といふわけではない。

完成説を概評することは困難である。思想の系統の異なる諸説を一緒にして、長所と短所を擧げることが出来な

合理説に比して、其の全體に注目した完成説は、學説としてより多くの妥當性を有して居る。

今日の倫理學説は、人格的完成説を以て、最も正しい道德的判斷の標準を示せるものと認めて居る。人生の目的は、快樂でもなければ、合理的の生活でもない。また單なる個人の性能を發展せしめることもなければ、社會の環境に自我を屈從せしめることもない。人の人たる特徴、即ち、人格の完成を期するにある。人格の完成を助ける行為は善、これに反する行為は惡である。善と惡との岐れ路は、人格の完成といふ點にある。されど、其の人格の概念は、まだ明瞭になつて居ない。種々の解釋がある。或る者は、經驗的に解し、或る者は實驗的に解し、或る者は、超越的に解した。倫理學上の研究問題は、依然として残つて居る。

第五章 本務論

第一節 本務の概念

本務とは何ぞや 本務とは、理想を實現する手段、換言すれば、目的に到達する方法である。人生の理想が明らかになれば、これを實現する手段を考へなくてはならない。理想が明かになつても、手段がなかつたら、理想の實現は不可能となり、單なる空想となり終るであらう。此の手段を本務と云ふ。即ち、本務とは、人が其の目的を達する爲めに、實行しなければならぬこと、避けなければならないことである。故に、本務の概念は、人の行為を人生の目的即ち最高善から見た時に生じて來る。

本務の解釋は、學説によつて違ふ。例へば、ストア學派は、理性に従ふことを本務とした。ストア學派は、人間の本性を理性と情欲とに分ち、情欲を理性に従はしめることを道德の要諦とした。故に、ストア學派の説によれば、本務とは、理性の命によつて、情欲を統制することである。然るに、多くの宗教家は、本務を神の命令と解した。故に、宗教家の道德觀によれば、本務は、絶對不變の性質を有して居た。本務は、神の命令であるから、若しそれに違反すれば、神罰を受けるものとした。進化論者の本務觀は、宗教家のそれと全く相反して居る。進化論者は、進化の法則によつて、生物の發達を説明するものである。宗教家の如く、人間を神の創造せるものと見ず、下等の動物より進化の過程を辿つて、今日の如く發達して來たものと見た。従つて、本務の觀念も亦次第に發達して來たものと云ふことになる。進化論者の説によれば、本務の萌芽は、下等動物にも存在して居ると云ふ。さうして、其の發達原因として、自然的衝動と教育習慣の結果たる意志との間に存する矛盾を擧げた。またカントは、内部的な實踐理性の命令即ち無上命法に服従することを以て本務とした。以上は、二三の例にすぎないが、本務の解釋が學説によつて異なることは、これによつて明かであらう。

本務と法律上の義務 法律上にも義務と云ふ語がある。義務と云ふ語は、本務と云ふ語と混用せられることが多い。併し、法律上に謂ふ義務の概念と、倫理學上に謂ふ本務の概念とは全く異なる。第一に、法律上の義務は、法によつて定められた他人の權利を尊重し、若しくは侵害せざることを云ふ。それに反して、道德上の本務は、理想に對

する關係から生じて来る。第二に、法律上の義務に違反すれば、國法によつて強制的履行を命ぜられる。道德上の義務に違反する場合には、良心の苛責を受ける。第三に、法律上では、たゞ行爲の結果に對する責任を論ずるのみに止まる。然るに、道德上では、未だ行爲に現はれない心的動機に對する責任をも問はうとするものである。

本務の實在 本務は、果して實在するものか否か。此の問題に就いても異説がある。併し、本務が實在することは、否定し難い。本務は、無形である。併し、確かな事實として、人間社會に存在する。由來、本務の觀念は、良心の作用から生ずる。良心は、知情意の複合から成る精神生活の一面である。故に、心の存在を許さば、自ら本務の實在を疑ふことが出来なくなる。本務の存在は、人間社會の發達を歴史的に觀察するも、個人の意識を内在的に考察するも明かである。

本務の實在は、先づ歴史上の事實によつて立證することが出来る。如何に未開の人類でも、全然本務の觀念を缺けるものはない。例へば、他の村落を襲つて物品を掠奪した場合には、酋長の命令を待つて、抽籤法で分配する。決して、勝手に自分の所有物としない。本務と云ふ言葉は、或る程度まで人類が進歩してから使用せられるやうになつた。併し、事實は、未開の時代から存在して居た。本務を迷信と解するのは謬まりである。迷信は、文明の進歩に從つて、次第に消失し衰退する。然るに、本務の觀念は、教育の程度が進むにつれて、益々明瞭になるものである。本務の觀念が迷信でないことは、これによつても自ら明かであらう。

本務の實在は、經驗上からも立證することが出来る。吾人は、經驗上、本務の實在を意識して居る。本務の意識は、最初、頗る微弱で、朦朧として居る。それが、教育を受けて、經驗が豊富になると共に、漸次、明瞭になるものである。故に、これを迷信と見ることは出来ない。本務の實在を否定する者は曰ふ。本務とは、自己に都合のよいことを勝手に定めたものである。又曰ふ。本務は、強者の命令によつて生じた習慣である。此の解釋は、何れも謬まつて居る。

本務の基礎 本務の基礎は、最高善にある。最高善の内容は、學說によつて異なる。従つて、本務の基礎にも種々の解釋を生ずる。功利主義の倫理學者から見れば、幸福が基礎であり、合理主義の倫理學者から見れば、理性的生活が基礎であつた。併し、これ等の諸説は、何れも妥當な解釋でない。功利主義や合理主義其のものが、正しい倫理學說でないからである。本務の基礎は、人格にある。人間は、理想を有して居る。理想を有して居るから、實現の手段を考へる。そこに、本務を意識する。本務の基礎が人格にあることは明かである。

本務の基礎は、最高の善、即ち、人生の至高目的にある。完成説は、人格の完成を人生至高の目的と認める。故に、本務の基礎を人格其のものに歸する。此の解釋は正しい。功利主義者の謂へる幸福、合理主義者の謂へる理性的生活は、人生至高の目的と云ひ難い。従つて、幸福や理性的生活を本務の基礎とする諸説は、これを排斥しなければならぬ。人格の完成とは、理想的の人格を實現することである。理想的の人格を實現するには、自己の全力を盡して、社會國家のために活動しなければならぬ。故に、人格完成説に謂ふ本務とは、全力を盡して社會國家のために活動することである。従つて、人格完成説に於ては、本務以上のことを爲し得ない。例へば、こゝに富める者があつて、慈善事業をしたとする。これは、當然の本務を遂行したのみである。本務以上のことを爲したのではない。

第二節 本務の性質

本務には、二個の特性がある。其の一は、絶対性、其の二は、普遍性である。先づ此の特性に就いて述べよう。本務の性質は、自ら明かになるであらう。

本務の絶対性 本務の命ずる所には、必ず服従せよと云ふ。これが本務の絶対性である。本務は、何人にも實行を強要する道徳上の法則である。如何なる事情があつても、服従を拒むことは出来ない。如何なる人でも、如何なる場合でも、絶対に實行せよと云ふ。かくの如き性質を本務の絶対性と云ふ。

本務の絶対性は、又これを別の方面から解釋することが出来る。同時に二個の本務は、決して存在しない。こゝにも本務の絶対性を認めることが出来る。本務は、理想實現の手段である。而して、最も有效な手段は、唯だ一つあるのみに過ぎない。同時に二個の手段があるとすれば、其の一は、必ず他より劣れるものである。然るに、動もすれば、二個の本務が同時に存在して、衝突するやうに思はれることもある。それは、何れが優り何れが劣れるかの判断に迷ふものである。事實に於て二個の本務が對立するのではない。

本務は、絶対性を有する。併し、されど、何等の理由もなく、權力によつて實行を強要するものではない。本務の絶対性を、強制力と見るのは謬まりである。

本務の普遍性 本務は、何人にも存在して居る。これを名づけて本務の普遍性と云ふ。本務は、理想を實現する手

段である。換言すれば、人生の目的を達する方法である。人間は、知・情・意を備へて居る。理想をもたない者はない。理想をもてば、必ず實現の手段を考へる。こゝに本務の觀念が生じて来る。故に、本務の觀念は、何人にも存在する。教育の程度には關係ない。また老若男女を問はない。老人にも少年にもあり、男子にも女子にもある。これを本務の普遍性と云ふのである。

本務が絶対性と普遍性とを有するものなれば、本務は、萬人同一なりや、本務には輕重ありやと云ふ疑問を生じて来る。

本務は萬人同一なりや 本務は、普遍性を有する。本務の觀念をもたない人間はない。然らば、萬人の本務は、盡く同一であるか。曰く、本務には、個人的の差違がある。萬人同一ではない。其の理由は如何。曰く、本務には、形式と内容との二方面がある。形式上から見れば、本務は、絶対的・普遍的である。東西古今を通じて、不變である。矛盾衝突もない。されど、内容上から見れば、個人によつて相違して居る。第一には、時と所によつて相違し、第二には、地位・身分・年齢・職業・財産・知能によつて相違する。従つて、本務の内容は、甚だ複雑である。同じ理想も、到達する手段にはいろいろある。

本務には輕重ありや 終局の理想は何人も同じである。此の意味から云へば、本務も亦一つしかない。故に、形式的・理論的に見た本務は、唯一であり、絶対である。併し、實質的・實際的に考へると、本務の数も多くなる。終局の理想に到達するには、先づ幾多の小理想を實現しなければならぬ。小理想を實現するには、それぞれの本務を生ずる。よつて、本務の数が多くなる。而して、多くの本務は、悉く同格のものなりと云はれない。その間には、自ら輕

重が出来る。其の輕重は、人生の終局目的によつて生ずる。人生の終局目的を達するには、最も重大な關係を有し、且つ影響の大なる本務は重く、これに反するものは輕くない。されど、病氣・天災・戰時等の如き非常時には、本務の輕重が轉倒することもある。

本務の輕重を知るには、第一、社會に對する自己の地位を自覺すること、第二、自己の品性を健全に發達せしめ、輕重の判斷に迷ふが如きことなからしむること、第三、長上聖賢の教訓及び各種の道德律によつて認定すること、第四、師友の助力を藉ること等が必要である。

第三節 本務と權利

權利とは何ぞや 權利には、廣狹の二意義がある。廣義の權利は、最高善を實現する爲めに、或る人格が他の人格に要求する行爲の自由である。これを個人的權利又は道德的權利と云ふ。狹義の權利は、法によつて認められた行爲の自由である。これを社會的權利又は法律的權利と云ふ。何れの意味に解しても、一定の範圍内で、一の人格が他の人格に對して要求する行爲の自由たる點にかはりはない。權利は、如何なる場合でも、攻撃・干渉・束縛等を拒絶し得る自由である。各個人は何れもみな此の權利を有して居る。従つて、社會に調和を生ずる。調和は、個人及び社會の進歩に缺くことの出来ない要件である。人生の最高理想を實現するには、調和を必要とする。カントは曰つた。「權利とは、一の人格の行爲が、他の人格の行爲と調和することを得べき條件の全體である。」と。而して、此の權利は、

自由の普遍的法則と一致する。

權利には、限界がある。實際社會の事實に徹すれば、個人又は社會の安寧を維持し且つこれを増進するには、個人の自由を制限することが多い。權利を制限する重なるものは、第一に、天然である。天然とは物的外界に外ならぬ。人格は、天然に對して、たと實力を有するのみに過ぎない。人と天との間の争ひは、實力の争ひである。權利の争ひではない。第二は、交換性である。同じ事情の下には、凡べての人が皆同等の權利を有して居なければならぬ。他の人格を害ふ特權を得るには、自己を害ふの特權を他の人格に與へることになる。權利は、此の交換性によつて制限せられる。第三は、責任の度である。人格の稟賦・資質は、實際に於て平等でない。殊に、知力や道德には、差等が著るしい。知徳の完否は、責任の度を異にする。責任の度は、權利に對する制限となる。

權利の性質 權利は、相對性を有して居る。權利は、一面から見れば、甲人格に對して、乙人格が要求する自由である。故に、權利は、甲人格が乙人格の要求を満たす行爲を成遂する力と相對する。權利の相對性は、二つに分つことが出来る。第一に、社會狀態及び本務と相對する。人格が孤立する場合に、權利はない。甲の人格に對する權利は、乙の人格の本務を包含して居る。第二に、確保する實力に相對する。權利を確保するには、實力の行使が必要になる。實力の行使を禁止すれば、權利は、實際に於て無効となる。他人に對する實力の行使は、權利を確保する場合でなければ、常に害惡と看做される。

權利と本務との關係 權利と本務との關係に就いては、全く異なる二説がある。其の一は、權利あるが故に本務があるといふ説である。人間は、天賦の權利を有して居る。此の權利を保護する爲めに、本務を生じて來たと云ふので

ある。法律學者が多く此の説を唱へる。其の二は、本務あるが故に権利があると云ふ説である。人は各自本務を有して居る。其の本務を實行しようとする時に、他から妨害を受けては、目的を達することが出来ないから、権利を生じて來たと云ふのである。倫理學者の中に此の説の主唱者が多い。

以上の二説は、何れも正しい見解と云へない。元來、権利と本務とは、表裏の關係を有するものである。故に、権利と本務とは、同時に存在し、互に相聯關して居る。権利のある所には、必ず本務があり、本務のある所には、必ず権利がある。権利と本務とは、人格の二屬性である。人間は社會國家の爲めに盡さなければならぬ。此の目的を達する爲めに實行する行爲は、すべてみな本務である。本務の實行には、権利の保護を必要とする。従つて、人格には、必ず権利と本務がなければならぬ。「人は不正ならざることをなす権利を有す。」と云ふ命題は、正しいものと認められる。不正ならざる行爲の中には、(一)本務、(二)中間行爲の二種が含まれて居る。中間行爲とは、正にもあらず、不正にもあらずる行爲である。倫理學上では、かゝる中間行爲を認めることが出来ない。行爲は、必ず正邪若しくは善惡の性質を帶んだものとしてある。通常、中間行爲と稱せられて居るものは、善惡正邪の評価を下す必要がないやうな行爲に、便宜上かく名づけたものに過ぎない。不正ならざる行爲の中から中間行爲を除去すると、権利は、本務の範囲内のみ存在することになる。こゝに於て、権利の範囲と本務の範囲とが契合するのである。

権利の基礎 権利の基礎は、本務の基礎によつて明かである。本務の基礎は、人格其のものである。而して、権利と本務とは、たゞ表示を異にする同一の事項に過ぎない。権利の基礎が人格に存することは明かである。人格がなければ、本務は、決して存在しない。従つて、権利も亦存在しないことになる。人格は、本務の基礎であり、同時に權

利の基礎であるといつてよい。而して、権利と、本務は、人格相互の關係であるから、権利及び本務の根柢は、これを、(一)人格(主觀的要件)、(二)人格相互間の關係(客觀的要件)の二つに區別することが出来る。権利と本務とは、同じ人格の上に立つて居る。それ自身が相對立して居るものではない、此の終局の基礎を看破することを得ないものは、権利があるから本務があるとか、本務があるから権利があるとか云ふ。権利と本務とが人格の上に立てることを忘れた謬見である。

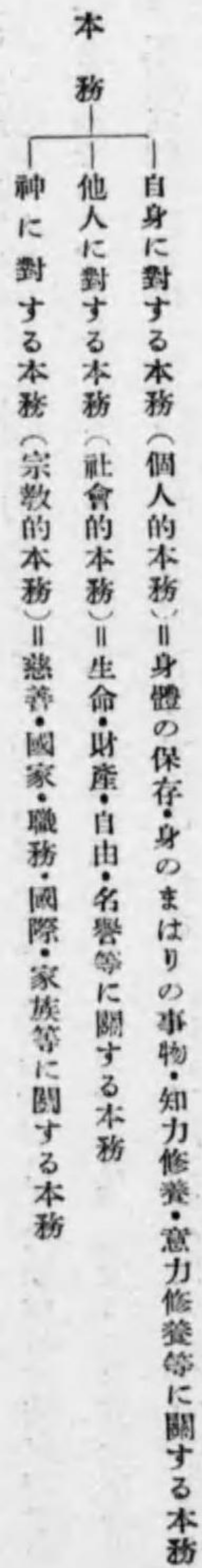
第四節 本務の分類

種々の分類 権利と本務とは、表裏の關係を有して居る。故に、本務の分類は、同時に権利の分類である。古來、本務の分類には、異説が甚だ多い。左に二三の例を擧げて見よう。

第一には、本務を確定的本務と不確定的本務とに分けたものがある。ミルの説がこれに屬する。確定的本務とは、必ず爲すべき本務である。若しこれを爲さざる時は、道徳上の罪人となるものである。またこれを完全本務といふこともある。不確定的本務とは、勿論、爲すことをよしとすれど、爲さざればとて惡と云へないものである。またこれを不完全本務といふこともある。

第二には、本務を個人的本務・社會的本務・宗教的本務の三種に分ける者がある。ジャーネーの分類が、これに屬する。ジャーネーは、本務を自身に對する本務と、他人に對する本務と、神に對する本務との三種とした。自身に對する本務

は、個人的本務である。身體の保存、身のまはりの事物、知力修養、意力修養等を擧げた。他人に對する本務は、社會的本務である。生命・財産・自由・名譽等に關する本務を此の中に包括せしめた。神に對する本務は、宗教的本務である。慈善・國家・職務・國際・家族等に關する本務を此の中に擧げた。ジャーネーの分類を表示すれば左の如し。



第三には、本務を個人的本務と社會的本務との二つに分ける者もある。宗教的本務を擧げない點が前の分類と違ふ。藤井健治郎氏は、「哲學大辭書」の中に、「吾人は、社會的關係より全く獨立する能はず。従つて、本務の本質と其の範圍を承認せんには、其の社會的關係を無用として拒否すること能はざるの事實よりして、本務の種類を個人的・社會的の二つに分たんとす。個人的本務とは自己に對する本務にして、自己保存及び自己發展を目的となし、防衛的にして且つ進歩的なり。而して、自己保存の本務は、分ちて自己修養並に自己抑制の二となすを得べし。これに反して、社會的本務とは、他人に對する本務にして、正に對する尊敬即ち正義と、人格に對する尊敬即ち仁愛の二つより成る。」と述べた。右の分類を表示すれば左の如し。



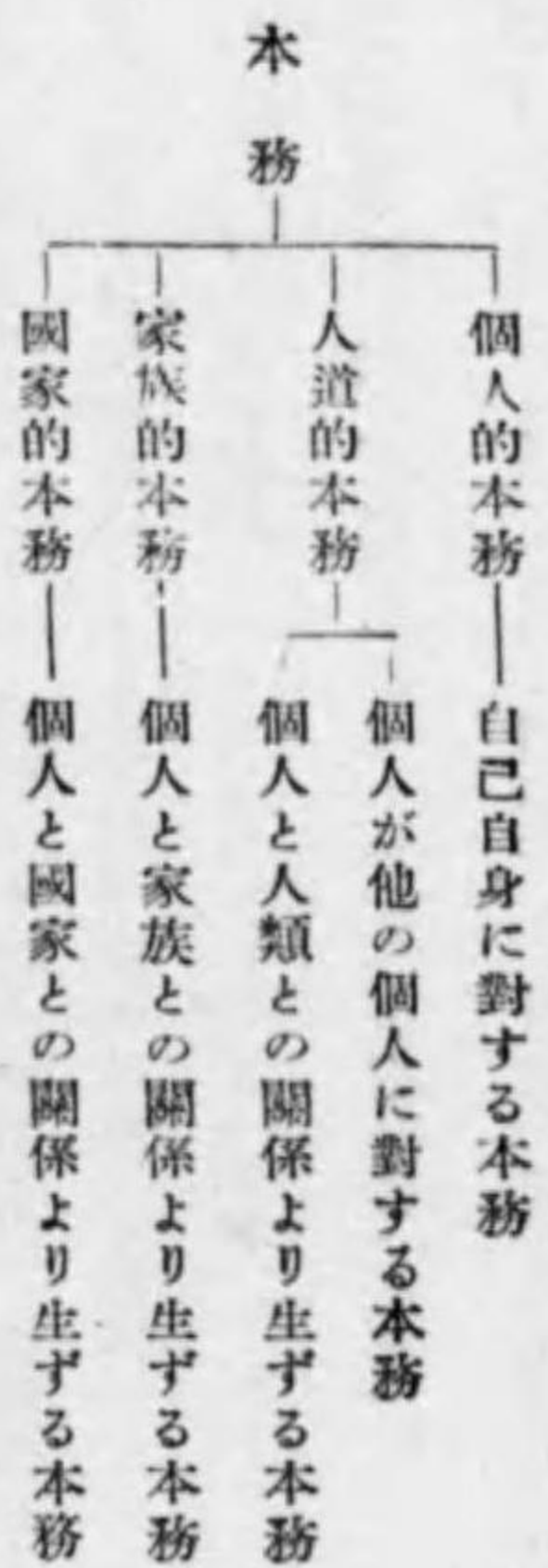
第四には、本務を境遇の上から分ける者がある。吉田靜致氏は、「吾人の道德を行ふときの對當物は、これを境遇といふのである。」と云ひ、境遇を分ちて、自己的境遇・家族的境遇・社會的境遇・國家的境遇・宇宙的境遇の五となし、これを左の如く表示した。



境遇の分類表は、云ふまでもなく、本務の分類表である。

第五には、本務を分ちて、個人的本務・人道的本務・家族的な本務・國家的本務等を擧げる者がある。豊島要三郎氏は、「實踐倫理學」の中に、此の分類法を是認した。豊島氏の說によれば、個人的本務とは、自己自身に對する本務、人道的本務とは、個人が他の個人に對する本務及び個人と人類との關係より生ずる本務、家族的な本務とは、個人と家族

との關係より生ずる本務、國家的本務とは、個人と國家との關係より生ずる本務であつた。これを表示すれば左の通りである。



第六には、本務を、生命保存の本務、自由行動の本務、物品所有の本務、名譽保護の本務、機會均等の本務に分ける者がある。「教育的倫理學講義」に、中島力造氏は、此の分類を試みた。内容上から本務を分類したものである。本務の分類は、其の外にも尙ほ頗る多い。これを積極的本務・消極的本務に分ける者もあり、絶對的本務と相對的本務とに分ける者もある。

主要なる本務 何れの分類が正しいかといふことは、容易に決し難い。最もわかりやすい通俗的な分類は、境遇による分類である。併し、人間が宇宙に對して本務を有するや否やは、甚だ疑はしい。よつて、或る者は、宇宙に對する本務の代りに、人道的本務を掲げた。さうすれば、本務は、個人的本務・家族的な本務・社會的本務・國家的本務・人道的本務の五つとなる。最も穩當な分類であらう。

中島力造氏の分類は、たゞ、主要な本務を列舉したのみに過ぎない。嚴密な意味の分類とは云へない。併し、生命の保存、物品の所有、自由の行動、名譽の保護、機會の均等は、何れもみな人間にとつて重大な本務であり、同時に權利である。よつて、左に簡単な説明を試みて置くことにしよう。

生命保存の本務 人間の生存上に、最も大切なものは、生命である。如何に高遠な理想を抱いて居ても、また如何に旺盛な活動力をもつて居ても、生命を失つたならば、總べての事は、みな水泡に歸してしまふ。故に、人間は、先づ自己の生命を保存しなければならない。これ即ち人間が生命保存の權利と共に、生命保存の本務を有する所以である。人間は、自己の生命を保存すべき本務がある。従つて、妄りに自己の生命を輕んじてはならない。併し、國家のために身を犠牲にするやうな場合は、例外である。

自由行動の本務 理想を實現する爲めには、自由行動を取らなければならない。自由に行動しなければ、理想を實現し難い。これ即ち人間が自由行動の權利及び本務を有する所以である。人間には、自由行動の權利及び本務がある。故に、自己の理想を實現する爲めに、自由に行動することが出来る。されど、自由には、限界がある。絶對の自由ではない。限定せられた範圍内の自由である。如何なる場合にも、他の人格に對して妨害を加へてはならない。他の人格に妨害を加へない範圍内で、自由に行動し得るのみである。

物品所有の本務 物品や財産は、生存上極めて必要なものである。物品や財産がなくては、人格を實現することも出来ないことが多い。例へば、學問をしようとするには、學費を要する。學費は財産である。財産がなくては、學問も出来ない有様である。學問のみならず、人間の活動には、財産を必要とする場合が多い。それは、何人も日常これを経験して居る。物品及び財産は、勿論、人格活動の方便である。目的とすべきものではない。併し、此の方便によ

らなければ、人格の實現が出来ないことが多い。故に、自己の所有する物品及び財産に對して、他の侵害を受けない権利を有すると同時に、それを有効に使用する本務を有するのである。

名譽保護の本務。信用は、社會的活動をする上に最も必要なものである。信用がなくては、社會的に活動することが出来ない。信用には、對物信用と對人信用とある。名譽は、對人信用である。文明の程度の低い未開の社會では、對物信用が強いけれども、人知の進歩した開明の社會では、對物信用よりも對人信用が強い。今日の社會に於ては、對人信用が非常に強くなつて居る。對人信用がなくては、社會的活動が出来ない状態にある。故に、名譽は、社會的活動の根本的要素と云はなければならぬ。そこで、自己の名譽を保護する權利と本務を生ずる。而して、吾人は、自己の名譽を保護すると共に、他人の名譽も亦これを尊重しなければならぬ。

機會均等の本務。こゝに機會と云へるは、自己の才能を十分に伸ばす機會のことである。凡そ如何なる人間でも、必ず天賦の才能を有して居る。才能の非凡なものと平凡なものとの差別はある。全然何等の才能もない人間といふものはない。與へられた自己の才能を十分に伸ばすのは、人間として最も有意義なことである。而して、才能を伸ばすには、これを伸ばす機會を與へることが必要である。機會を與へなければ、如何なる天才もこれを發揮する道がない。優れた才能をもつて生れながら、其の才能を發揮する機會がなく、無爲にして朽ち果てるのは大なる不幸である。單に其の個人の不幸たるに止まらず、國家社會のためにも亦多大の損失と云はなければならぬ。そこで、各個人に機會を與へて、其の才能を十分に發揮せしめる機會均等の權利及び本務を生ずるのである。

第五節 制 裁

制裁とは何ぞや。本務に違反した時に起る苦痛及び責罰を制裁と云ふ。換言すれば、制裁とは、人間をして確實に本務を遂行せしめるために加へられる權威又は壓迫である。かくの如き權威又は壓迫は、人間に多大の苦痛を與へる。故に、其の苦痛を虞れて、反理想的な行爲をなさうとする意志を轉じて、正道に立ち歸るやうになる。そこに制裁の特徴がある。制裁は、反理想的行爲を未然に防止するものと云つてもよい。

制裁には種々の解釋がある。ペンザムは、制裁を快樂及び苦痛の淵源となし、ジャーネーは、制裁の中に、報酬と責罰とを包括せしめた。併し、我が國では、制裁と云ふ言葉の中に、快樂・苦痛の淵源若しくは報酬の意味を包含せしめない。故に、我が國の用語例によれば、制裁には、専ら苦痛若しくは責罰の觀念のみを含めるものと見てよい。

制裁の必要。道德は、實踐してはじめて成就するものである。理想のみが如何に高遠でも、實踐しなければ、何等の效能もない。勿論、理想は根本である。理想があつて本務があり、本務の實踐によつて徳を生ずる。理想・本務・徳の三者が互に依繋して、道德は完備するのである。徳は、本務の實踐によつて生ずる。故に、道德上に於て、本務の實踐は、非常に重んずべきものである。併し、本務の實踐は、容易な問題でない。世の中に不道德な事實が多くあることを見ても明かである。本務の實踐は、何故に困難であるか。知力や意力が足りないからである。知力の足りない者は、本務の何たるかを知らない。實行が出来ないわけである。意力の足りない者は、實行能力がない。故に、本務

の何たるかを知つて居ても、尙ほ實行することが出来ない。かくの如き知力及び意力の足りない人々に、本務を實行せしめるには、制裁が必要になる。かくの如き人々を、自然の儘に放任して置けば、社會の秩序が破壊せられる。社會の秩序を維持するには、或る事項を強制し、違反者を嚴重に罰する制裁を必要とする。制裁は、精神の發達が不十分な人々に、本務を遂行せしめる方便であると云つてよからう。

制裁の根據 制裁の根據は、責任の觀念にある。責任の觀念は、自由意志を有する人間にのみ存在する。意志は自由である。吾人は、如何なる行爲をもなすことが出来る。多くの行爲の中から、最もよい行爲と思へるものを選択し得る自由を有する。(「行爲論」参照) かくの如き自由を有するが故に、自己の行爲に對して責任を負はなければならぬ。何となれば、自己の行爲が善であるにもせよ、惡であるにもせよ、みな自己が選擇したもので、毫も他の強制を受けたものではないからである。意志の自由は、責任の觀念の根據となり、責任の觀念は、更に制裁の根據となる。自己の行爲に對して責任を負ふ者は、行爲から生ずる苦痛及び責罰、又は、行爲に伴へる苦痛及び責罰を豫想する。實行してはならないことを實行した時、若しくは、實行しなければならぬことを實行しない時には、當然苦痛及び責罰を受けることを自覺する。そこで、制裁が有効に行はれる。若し自由の意志がなければ、行爲に對する責任の觀念は起らない。行爲に對する責任の觀念がなければ、苦痛及び責罰を豫想して居ないから、制裁は、無効になる。自由意志を有するものは、人間のみである。人間以外の生物は、自由意志をもつて居ない。従つて、責任の觀念は、人間のみ存する。他の動物には、責任の觀念がない。従つて、制裁も人間のみに特有の事實である。

制裁の分類 制裁には、種々の分類がある。ベンザムは、自然的制裁・國家的制裁(法律的制裁)・社會的制裁(道德

的制裁)・宗教的制裁の四種に分ち、ジャンネーは、自然的制裁・法律的制裁・輿論の制裁・内部の制裁・宗教的制裁の五種に分けた。ジャンネーの所謂内部の制裁と云へるは、良心の制裁である。故に、ジャンネーの分類による輿論の制裁と内部の制裁とを併せたものが、ベンザムの分類による道德的制裁に該當する。制裁を、外的制裁・内的制裁・自然的制裁の三種とし、更に、外的制裁を社會的制裁・法律的制裁に二分し、内的制裁を道德的制裁・宗教的制裁に二分する者がある。此の分類も、前の分類と大差はないが、たゞ内的制裁・外的制裁の名稱に、前の名稱を包括せしめたもので、前の分類よりも、更に一層明瞭である。



外的制裁とは、外部より加へられる權威及び壓迫である。社會的制裁と法律的制裁とある。社會的制裁は、輿論の制裁である。即ち社會公衆から與へられる攻撃又は非難の類をいふ。所謂輿論の反對である。法律的制裁は、法律が與へる制裁である。法律には、刑罰を伴ふ。故に、法律は、目的を達した後に廢止すべきものである。法治至上主義は誤まつて居る。

内的制裁とは、内部より感ずる制裁である。道德的制裁と宗教的制裁とある。道德的制裁は、自己の道德心から起

る所の苦痛である。通常、良心の苛責と云つて居る。良心の苛責は、人によつて程度を異にする。些細な過失でも苦痛を感じるやうに修養しなければならぬ。宗教的制裁は、神佛から受けるものと信ずる責罰である。ジャーネーは、宗教的制裁を最も重んじた。現世に於ける善と福との不調和を、未來に於ける神の制裁に歸せしめようとしたからである。

自然的制裁とは、自然的に生ずる苦痛をいふ。例へば、暴飲・暴食から起る苦痛のやうなものである。極めて嚴肅な制裁で、何人も免れることが出来ない。併し、此の制裁は、物理的・化學的の自然から生ずるものであるから、倫理學の範圍を脱して居る。

若し人間の知力や意力が發達して、本務を知らざる者なく、知りて行はざる者なきに至らば、制裁は不必要になるであらう。されど、今日の世の中では、人間の知力も意力も、十分に發達して居ない。従つて、大に制裁の必要がある。若し、今日の世の中に制裁がなかつたならば、多數の人々は、道を辨へず、徳を備へず、社會の進歩もなくなるであらう。外的制裁は、外界の威力を以て、人間の行爲を強制的に指導せんとするものであるから、幼兒や凡愚な人々に對して最も効力がある。幼兒や凡愚な人々は、知識の程度が低く、意志の力も薄弱である。かゝる者に對して、本務を實行せしめようとするには、自ら外的制裁の必要を生ずる。されど、外的制裁によつて、人間の行動を左右するは、道徳上から見ても望ましいことではない。内的制裁によつて、自律的に自己の行爲を規制し、本務を完全に遂行せしめるやうに、知力及び意志の發達を促さなければならぬ。而して、後には、制裁の必要な境界に到達せしめることが望ましいのである。

第六章 徳論

第一節 徳の概念

徳とは何ぞや 同じ行爲を屢々反覆すれば、自ら一つの習慣を生ずる。此の習慣が徳である。倫理學上の行爲に就いては、「行爲論」の中に述べた通り、意識・自由意志・良心を有する動作である。意志は、行爲の中心に位するもの、意志なければ行爲なしといふことが出来る。従つて、行爲の反覆によつて生じた徳の中心も亦意志であると云つてよい。而して、衝動は、其の自然的基礎をなせるもの、理性の指導の下に、衝動が發達して善良な意志の習性を生じたものが徳である。

徳には、廣狹の二意義がある。廣義の徳は一切の善良な傾向をさす。それが性來の傾向であるか、自覺から來た修養の結果であるか、また善良な教育の結果、知らず識らず修得せられたものであるかを問はない。狹義の徳は、自己の意志によつて作られた善良な習慣のみをいふ。

徳はまたこれを形式的方面及び内容的方面の二方面から見る事が出来る。形式的方面即ち心理的方面から見れば、徳は永久に不變である。何れの國、何れの時代に於ても、徳にかはりはない。人生最高の目的に合するの美

徳、これに反するものは常に不徳である。然るに、内容的方面即ち實行的・社會的方面から見れば、徳は、時代により、社會によつて異なるを常とする。衛生の必要なことは萬人同様である。されど、如何にこれを實行すべきかは、男と女、大人と小人、體質の強弱等に依つて相違を生ずる。

徳と人格 徳と人格との關係には、二様の解釋がある。第一は、徳を人格の一屬性と見るもの、第二は、徳を人格の要素として見るものである。人格の一屬性として見れば、徳は、これを分解することを得ない。何となれば、人格は一つである。従つて、これに屬する品性も亦一つでなければならぬ。されど、徳を人格の要素と見る場合には、全く解釋が變つて来る。人格は、假に、これを、身體・精神(知・情・意)・社會生活の三方面に分けて考へることが出来る。此の三方面に、それぞれ固有の徳を擧げ、更に、精神的方面では、知に關するもの、情に關するもの、意に關するもの、別々に特殊の徳を擧げることも不可能でない。これらの諸徳の集合によつて、品性及び人格の觀念が成り立つ。要するに、徳は、一の人格の顯現たる種々相とも見えるし、反對に、多數の徳が集合して一人格をなせるものとも見える。

第二節 徳の性質

徳の本質 徳の本質にも種々の解釋がある。(一) 知的解釋、(二) 情的解釋、(三) 意的解釋の三種に大別して先づ其の概要を説明しよう。

知的解釋 徳の本質を以て知的に解する者がある。其の代表的意見は、ソクラテスの知行合一説である。知行合一説では、知識と實行との合一を認める。此の説によれば、知識は、必ず實行に現はれるものとした。實行に現はれないものを知識の缺乏に歸した。ソクラテスは次の如く解した。徳は知である。徳の行はれないものは、知の缺乏即ち觀念の不明から来る。正義や節制が如何なるものであるかを正しく理解すれば、吾人は、必ずこれを實行するやうになる。正義・節制が行はれないのは、正義・節制に對する無知による。眞知を得れば、必ず眞の道德は行はれる。一切の悪は、すべて無知に胚胎する——と。

情的解釋 徳の本質を情的に解釋する者は、甚だ多い。ロツェは、其の代表者の一人である。博愛を最も根本的な徳とした。ロツェの説によれば、博愛は、良心が最も賞讃するものであつた。博く人を愛し、其の幸福を増進すること、換言すれば、社會の福祉をはかることが、倫理の大本であつた。ロツェが徳の本質を情的に解釋したことは、これによつても明かであらう。

意的解釋 徳の本質を意的に解釋する者も亦頗る多い。カントは、其の一人である。カントは、道德律を、實踐理性の法則と解した。實踐理性は、理性が意志の方面に現はれたものであつた。自然の法則が必然の形を以て現はれるに反し、實踐理性の法則は、當然の形を以て示される。カントは、これを無上命法と名づけた。無上命法に従ひ、斷然、感性的の要求を拒絶し、理性的活動をなすところに、道德の存在を認めた。カントの説によれば、道德とは本務のために本務を遂行することであつた。快樂若しくは利己を動機となせる行爲は、善と認めなかつた。故に、カントは、唯一の善意のみを絶對的の善と見た。最も明瞭な徳の意的解釋である。

以上の解釋は、何れも、みな偏した説と云つてよい。何となれば、徳には、知・情・意の三方面を具へて居るからである。人格は、知・情・意の統一したものに外ならぬ。人格が、知・情・意の統一體なりとすれば、人格の屬性たる徳にも亦知・情・意の三方面がなければならぬ。徳に、知・情・意の三方面があることは明かである。知的方面とは、善惡の判斷、情的方面とは善に對する熱情、意的方面とは善に對する執着力をいふ。加之、徳には、外に社會的方面もある。人格に、社會的性質があるとすれば、人格の屬性たる徳にも社會的方面がなければならぬ。

徳と本務 徳が、本務の實行によつて生じた習慣であることは、前に述べた。習慣とは、何等の努力をも要せず、知らず識らず同じ行爲を繰り返す傾向を云ふ。一度び習慣を生ずれば、常に、勞せずして同じことを反覆するやうになる。これが習慣の特徴である。習慣には強弱がある。強弱の生ずる原因は、(一)自覺の程度、(二)反覆の回数、(三)時間の長短、(四)時期の良否等にある。十分に自覺せる動作、屢々反覆せる動作、長き時間を費やした動作、よき時期に行へる動作等は、強き習慣を生じ、これに反する動作は、薄弱な習慣を生ずるのみに過ぎない。

徳は、本務の實行によつて生じた習慣である。故に、徳と本務との間には、頗る密接な關係がある。徳を修めようとするには、先づ、本務を遂行しなければならぬ。反對に、徳を生ずれば、本務の實行が非常に易くなる。徳と本務とは相互關係をなすものである。

徳と至善 徳と至善との間にも亦密接な關係がある。至善は最高の善即ち人生の至上目的である。人生の至上目的を達するに必要な本務を反覆實行する結果は、徳の成就となる。徳の文字には、時に不良な習慣をも含めることがある。惡徳と云ふ文字さへもある。併し、かくの如き場合は、極めて罕である。多くの場合には、善良な習慣のみを意

味する。善良な習慣は、善良な行爲の反覆によつて成る。善良な行爲の本源は、人生の至上目的即ち至善の觀念にある。何となれば、至高の目的に到達しようとする行爲は、最も善良な行爲と云つてよいからである。かく論ずれば、徳の根據が至善に存することは、自ら明かである。至善がなれば本務なく、本務がなければ徳もない。至善と本務と徳とは、三位一體のやうな關係をなして居る。徳は、至善を根據とする。至善が異なれば、徳も亦自ら異なる。快樂説と合理説との徳目が全く相反して居るのも當然である。

徳の變遷 徳は、如何なる時代、如何なる社會にも、常に同一のものであるや否や、此の問題を次の如く解釋する者がある。徳は、形式と内容との兩方面から見る事が出来る。形式上から見れば、徳は、萬人共通、且つ萬古不易である。併し、内容上から見れば、時により、處により、人により、多少の相違がある——と。頗る穩當な解釋の一つである。徳の形式的方面とは、徳の成立せる様式をいふ。徳は、人生至高の理想に到達する行爲の反覆によつて成れる習慣である。此の方面から見れば、徳は永恒不變の性質を有して居る。徳の内容とは、それぞれの徳目に含まれた概念を云ふ。不變不易の性質を有するものではない。例へば、勇氣と云つても、或る社會では、腕力によつて、他を征服することを意味し、他の社會では、艱難・苦痛に對する忍耐力を意味する。また忠義の觀念の如きも、社會組織の變動によつて相違する。封建時代には、主人のために身命を捧げることが忠義とした。今日では、君主に眞心を盡すことが忠義となつた。孝行の如きも亦同じである。或る時代に最大の孝と認められたことが、他の時代には全く否定せられるやうな極端な例もある。徳は、内容の方面から觀れば、不變不易のものでない。

徳の内容は、常に變遷推移する。徳の内容を變遷推移せしめる最も主要な原因は、時代の趨勢である。而して、徳

の變遷は、大體に於て次の如き傾向を有する。第一、消極的のものから、漸次積極的のものに進む。例へば文化の幼稚な時代には、制欲的の徳を重んじたが、次第に進取的の徳を重んずるやうになつた。第二、團體的のものから個人的のものになり、更にまた團體化して行く。未開の人類は、種族的徳を以て、根本的の徳とした。併し、人知の進歩するに従つて、次第に個人的徳を生じ、更に進んでは、國家的徳及び人類的徳を生じて來た。以上は、極めて大體の觀察に過ぎない。従つて例外の事實も多からう。文化の進歩した社會に於ても、時に消極的の徳が過重せられるやうな反動的傾向もある。

徳の内容は變遷する。變遷は、必ずしも進歩を意味しない。故に、徳は、進歩するものかどうかといふ問題は、未解決の儘に残つて居る。此の問題に就いても、種々の解釋がある。或る者は、悲觀説を唱へた。文明の進歩は、次第に惡徳の増加となる。徳は進歩しない。寧ろ次第に退歩する。今日では、かくの如き悲觀説を是認する者は尠ない。人間の數が増加して、生存競争が激甚となるに従ひ、社會に種々の惡習慣を生ずることは事實である。されど、此の事實のみによつて、徳の退歩を斷言するは皮相の見解たるを免れない。人類の生活が向上し、文化が進歩すると共に、徳は次第に數を増加し、意味を複雑化し、範圍を擴大する。徳は明かに進歩する。

第三節 徳の分類

徳の分類には、異説が非常に多い。一々列挙することは困難である。左に最も主要なもの二三を掲げて置くことにしよう。

希臘の徳目 古代の希臘では、(一)節制、(二)勇氣、(三)知慧、(四)正義を四元徳と名づけた。節制とは、肉體の快樂の抑制を云ふ。換言すれば、合理的意志によつて、自然的衝動を支配する習慣である。節制は、克己とも云ふ。克己は、文字の示せるが如く、己に克つことを意味する。己とは私情即ち自然的衝動のことである。節制は禁欲と異なる。禁欲とは、欲の絶對禁止を云ふ。然るに、節制は、欲を適宜に抑制することである。絶對禁止を意味して居ない。節制の必要を論ずる者は言ふ。吾人の肉體的快樂を誘發する欲望の中、最も根本的なものは、性欲と食欲である。二つともに人間の生存上に最も必要な欲望で、二欲の絶對的抑制は死滅を意味する。故に、欲望を禁止することは出來ない。適當に節制すればよい——と。勇氣とは危険を怖れずに、正しく活動する習慣である。詳しく云へば、危険・苦痛若しくは將來に來らんとする危険・苦痛に對する恐怖心を抑制し、所動的・能動的な衝動を適宜に運用し、これを正しき行にあらはす所の有意的活動によつて生ずる意志の習慣である。知慧とは、純然たる思辨的科學に於ける卓越をいふ。日常種々の問題に對して、適切な判斷を下し得るのは、知慧の力による。知慧は人間に最高の目的を理解せしめ、且つ目的に到達する手段を教へる。正義とは、自ら不正なことをなさず、他人の不正を拒むことである。正義は、他人の利益範圍を侵害しない。同時に、他人から自己の利益範圍を侵害せられないことを主張する。利益範圍とは、生命・財産・名譽等を云ふ。

希臘の四元徳は、古代から希臘人の間に重んぜられた徳であつた。これに最も系統的な説明を試みたものは、アリストテレスである。アリストテレスは、徳を過不及なき中庸の習慣と解し、四元徳を中庸によつて説明した。例へ

ば、節制は、無感覺と耽溺の中庸、勇氣は粗暴と怯懦の中庸といふやうに解した。

基督教の三主徳 基督教では、(一)愛、(二)信、(三)望の三主徳を認めた。就中、愛の徳を重んじた。愛は、單なる主徳たるに止まらず、基督教の根本觀念ともいふべきものであつた。基督教の教義は、愛の上に成立して居ると云つてもよい。基督教の開祖イエス・キリストが弟子に説いた最大の教訓は、隣人を愛するといふことであつた。隣人とは、全人類のことである。キリストの教へによれば、人類は、悉く神を父とする同胞であつた。神が人類を愛する如く、吾人は、同胞を愛しなければならぬと云つた。信といひ、望といふも、愛の徳に歸着した。基督教の徳目は、希臘の四元徳と趣を異にして居る。基督教は希臘の四元徳を蔑視した。希臘人は、知慧を主徳の一とした。ソクラテスは、知行合一説を唱へて、知と徳とを結びつけた。然るに、基督教徒は、知慧を信仰のために有害無益なものとした。心の貧しい者、愚かな者の方が神の國に應しいと云つた。基督教では、勇氣の徳をも斥けた。基督教徒は、希臘人の如く、積極的の勇氣を必要とせず、忍従の徳を重んじた。また希臘人は、節制の徳を主徳の一に數へた。基督教徒は、嚴肅な永劫の生活に入ることを人生の目的としたので、徹頭徹尾快樂を排斥した。正義の徳も基督教徒にとつて重大な徳目ではなかつた。正義とは、他人の權利を尊重すると共に、自己の權利を主張することである。併し、基督教では、自己の權利を主張することを許さない。従つて、正義は、主徳の中に數へられなかつた。

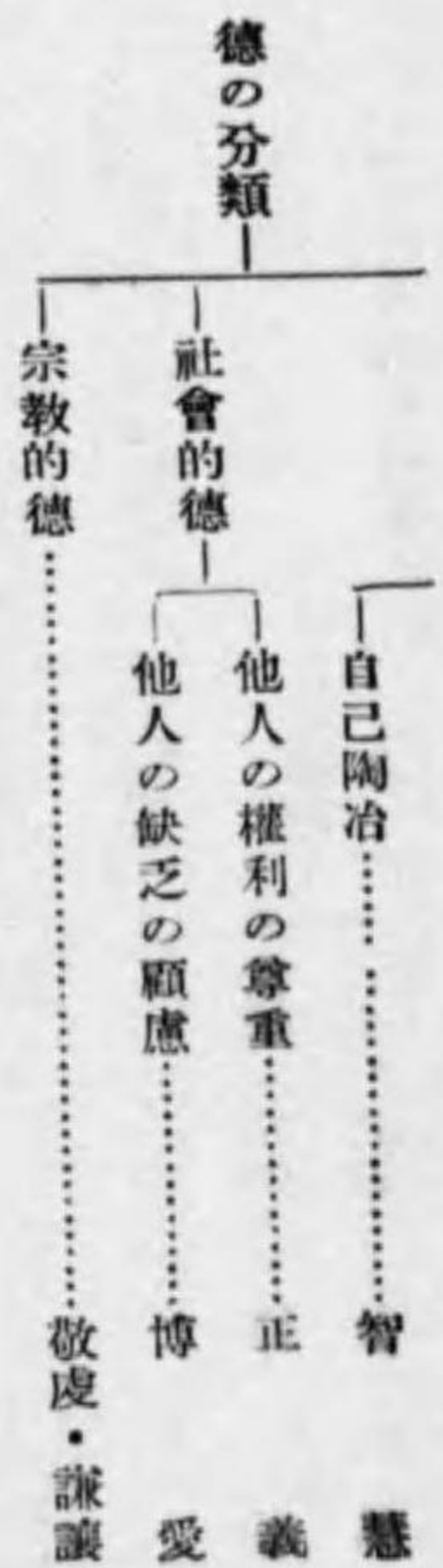
ミュリアヘッドの分類 次に、近世の倫理學者の分類として、ミュリアヘッドの説を紹介しよう。ミュリアヘッドは、徳を道義的徳と知能的徳とに二大別し、道義的徳を更に細分して、(一)對己的徳、(二)對他的徳の二となし、知能的徳を更に細分して、(一)眞理探求上の徳、(二)眞理傳達上の徳、(三)眞理應用上の徳の三となし、これに左表の如く

多くの徳目を包括せしめた。

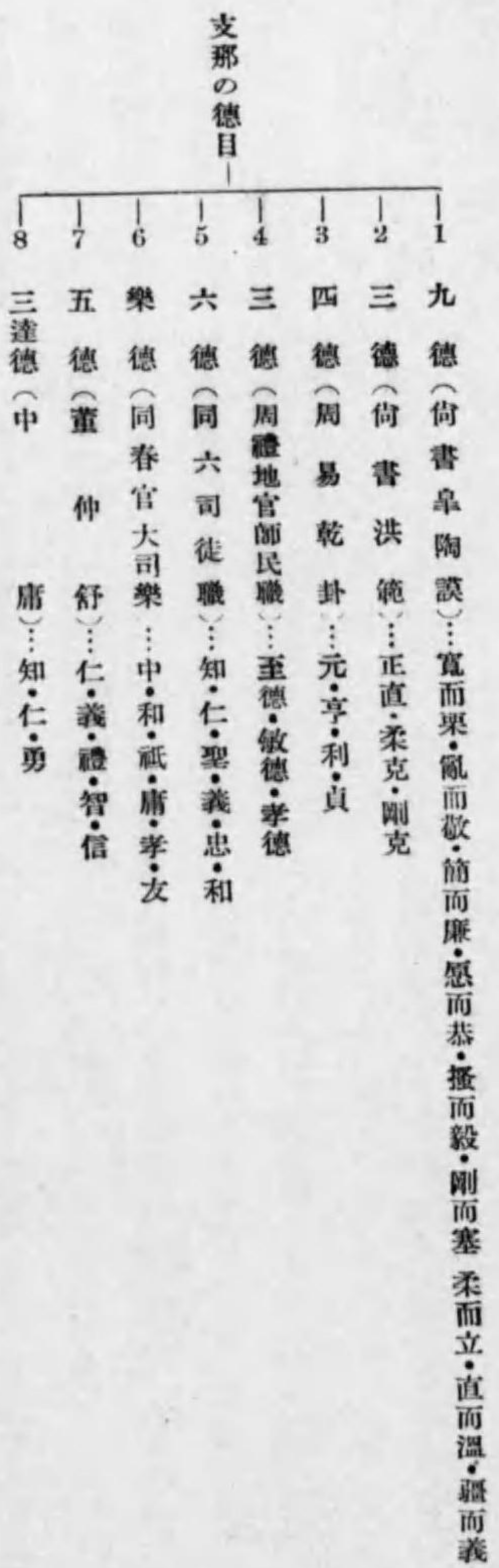


ソーレーの分類 ソーレーは、徳を分ちて、個人的徳・社會的徳・宗教的徳の三となし、個人的徳を更に自己統御の徳と自己陶冶の徳の二種に分ち、社會的徳を更に他人の權利の尊重に關する徳と他人の缺乏の顧慮に關する徳の二種に分けた。ソーレーは、尙ほ自己統御の徳を分ち、快樂の統御の徳として節制を、苦痛の統御の徳として勇氣を擧げ、また自己陶冶の徳として知慧を擧げ、他人の權利尊重に關する徳として公正を、他人の缺乏顧慮に關する徳として博愛を掲げ、宗教的徳として敬虔・謙讓等を數へた。ソーレーの分類は、希臘の四元徳に基督教の根本的徳目を加味し、これを系統的に説明したものである。





支那の分類 支那では、古來、徳目に種々の分類を試みた。三徳・四徳・五徳・六徳・九徳等、其の名稱が甚だ多い。左に主要な徳目の分類を表示して見よう。



最近の分類 今日の倫理學上にも、種々の分類が現はれて居る。併し、其の中で、最も普通に知られて居るもの、心理的標準による分類と、境遇を標準とした分類とを次に擧げて置かう。

心理的分類 心理學上では、精神現象を知・情・意の三方面に分ける。徳を心理的の標準によつて分類する者は、精神現象の三方面に基づいて主徳を列挙した。さうして、知的徳の中に、知慧・眞實・正義等を掲げ、情的徳の中に仁・愛・同情等を掲げ、意的徳の中に、勇氣・節制・忍耐等を掲げた。左の通りである。



境遇による分類 境遇は、本務遂行の關係上から生ずる。自己的境遇・家族的境遇・社會的境遇・國家的境遇・宇宙的境遇の五つに分ける。宇宙的境遇は、境遇の中に加へず、除外する者もある。（本務論参照）境遇によつて、徳を分類する者は、自己的徳・家族的徳・社會的徳・國家的徳・宇宙的徳等の中に、あらゆる徳目を包括せしめる。左の通りである。



境遇による徳の分類



第四節 修徳の方法

修徳の方法とは何ぞや 修徳の方法とは、徳を體得する手段である。前にも屢々述べた通り、徳とは、人生の最高目的に達するため、同一の行爲を反覆して生じた習慣をいふ。故に、徳を體得するといふも、畢竟、本務を自覺して、反覆するより外はない。修徳の方法は、理論の上から云へば、甚だ明瞭である。併し、これを實際に行ふは、決して容易なことでない。例へば、飲食物に對する自制の必要は、何人もよく知つて居る。けれども、これを實行することは、甚だ困難である。過食の害を知りながら、口腹の欲に誘はれて過食し、健康を害することは、常に目撃して

居る。そこで、修徳の方法を研究する必要を生ずるのである。若し何等の工夫もせず、理想を實現することが出来るならば、修徳の方法を論ずるには及ばない。理想の實現が困難であるから、修徳の方法論が倫理上の重要問題と認められるのである。

主觀的方法と客觀的方法 修徳の方法に就いては、古今東西の倫理學者が種々様々の意見を發表して居る。殊に、東洋では、修徳の方法を最も重んじた。東洋の倫理學は、其の大部分が、修徳の方法であると云つてもよい。諸説の紹介を省略し、簡単に修徳の要點だけを述べて置くことにする。

修徳の方法は、主觀・客觀の二方面から考へることが出来る。主觀的方法は、精神の修養、客觀的方法は環境の改善である。有徳な人間にならうとするには、先づ徳を體得するやうに、精神を修養しなければならない。精神を修養せずして、自ら有徳な生活の出来る者は、生れながらに、一言一行が道に叶へる聖人だけである。かくの如き聖人は、世に其の數が多くない。支那の大聖人と云はれる孔子でさへも、自ら聖人を以て任じなかつた。常人が徳を體得しようとするには、つとめて善行を勵み、有徳な生活をなし、有徳な人間となるやうに、精神を修養しなければならぬ。古來、支那の學者が極力説いたのは、精神の修養であつた。支那では、これを修爲の工夫と云つた。

精神の修養にも、積極的方法と消極的方法とある。進んで徳を體得しようと努力するのは、積極的の修養であり、自己の行動を反省して、不徳を誠めるのは、消極的の修養である。有徳の生活に對する努力と反省、これが精神修養の二大綱領である。支那の學者は、それぞれ種々の名目を擧げたが、歸するところ、此の外になかつた。有徳の生活をしようとする努力には、第一に、徳を理解することが必要である。徳とは、如何なるものであるか。何故に、

徳を體得しなければならぬか。それらの意味をはつきりと知らなければ、有徳な生活に入らうとする心は起らないであらう。第二は、善行を好み、有徳な生活に憧れる感情を養はなければならぬ。たゞ徳を理解するのみで、徳に憧れる感情が起らなければ、知識が單なる知識に止まり、實行に移らないのである。第三は、徳を體得するために、本務を實行しようとする意志の鍛錬である。意志鍛錬の必要は、説明するまでもないことと思ふ。修徳の客觀的方法として、環境の改善を擧げた。たゞ自分だけが、有徳な生活を望んでも、不徳な事實が、前後左右に瀰漫して居ては、理想どほりにならない。そこで、環境の改善が必要になるのである。環境の改善にも、進んで周囲の空氣を淨化する積極的方法と、不純な空氣から離れて、清淨な天地に遁避しようとする消極的方法とある。善行を表彰して郷黨の風紀を改めようと企てるのは、積極的方法である。良友を選び、悪友を避けて、素行を慎しむのは消極的方法に屬する。

第七章 人生觀

第一節 人生觀の概念

人生觀とは何ぞや 人生觀は、其の文字によつて明かなる如く、人生の觀方である。具體的に云へば、人間は、果

して生存の價値ありや否やの考察に外ならぬ。古來、多くの學者や宗教家や藝術家等が人生觀を唱へた。學者や宗教家や藝術家ばかりではない。如何なる人間でも、人生觀をもたないものはあるまい。多くの人は、みた精神の奥底に人生觀を秘めて居る。此の世に生れ出でた人間に與へられた最大の問題は、生存の意義といふことである。従つて、何人も生存の意義に就いては、考へ悩む。人生觀は、人生の最大問題である。故に、學術も宗教も藝術も、人生觀と分離することは出来ない。社會の諸問題は、結局、人生觀の確立に歸すると云ふことが出来る。

人生觀は、特に倫理問題と最も密接な關係を有して居る。人生觀は、人生の價値を論ずるものである。而して、人生の價値は、何によつて定まるかと云へば、至善を如何に解するかにある。至善の解釋によつて、人生は價値のあるものともなり、また價値のないものともなる。要するに、人生觀の根柢は、至善にある。至善は、倫理學上の根本問題である。倫理問題と人生觀の關係も亦自ら明かであらう。

三種の人生觀 多くの人が唱へた人生觀は、三種に大別することが出来る。第一は、樂天的人生觀、第二は、厭世的人生觀、第三は、改善説である。樂天的人生觀は、略して樂天觀ともいふ。人生の意義を認めるものである。厭世的人生觀は、略して厭世觀ともいふ。人生の意義を否定するものである。樂天的人生觀と全く相反して居る。改善説は、中庸論である。樂天的人生觀の如く人生を樂観しない。併し、厭世的人生觀の如き悲觀的の見地にも立たない。人生には、惡もあり、苦痛もある。決して樂観すべきものではない。されど、人間の努力によつて、次第に意義あるものとなる——と云ふ説である。

第二節 樂天觀

樂天觀の要旨 前にも述べたやうに、人生の價値を認める人生觀を樂天觀といふ。樂天觀によれば、人生は、善にして美なるものであつた。此の世は、樂土であつた。可能的世界に於ける最善の世界であつた。樂天觀の主唱者は、頗る多い。ヘーラクライトス、クセノファネース、パルメニデース、アナキサゴラス、アリストテレス、ツェノーン、フィロン、プロテイノス、アウグスティヌス、トーマス、アンゼルス、デカルト、スピノーザ、カント、フィヒテ、シェーリング、ヘーゲル、シュライエルマッヘル、パウルゼン、マルブランシェ、スペンサー等は、みな此の思想の系統に屬して居る。

ヘーラクライトスは、次のやうに解した。現在の世界は、鬭争と不調和とに充されて居る。併し、ロゴスに支配されるものであるから、やがては調和圓滿に歸する。プラトンの説によれば、世界は、造物者の永久的理想によつて作られたものであつた。明かに樂天觀の上に立てるものである。併し、此の世界には、理想を制限する非有がある。絶対に善なるものではない。故に、また厭世觀の一面をも含んで居る。ストア學派は、理性を世界の精神とした。世界の事物は、悉く理性を分有して居る。人間も亦然り。従つて、人間は、天然の理法によつて行動するものであるとした。新プラトニ學派の祖プロテイノスは、圓滿具足の神を世界の本體とし、精神・靈魂・物質等の流出を説いた。世界の精神を理性とし、世界の本體を圓滿具足の神とする。其の思想から生ずる人生觀が、樂天觀に歸することは云

ふまでもない。アンゼルスは、次の如く解した。惡には積極的惡と消極的惡とある。積極的惡とはなすべからざることをなさうとするものである。例へば、不正（正義の缺乏）の如きものを云ふ。消極的惡とは、苦痛・憂鬱の如き惡を云ふ。何れも、惡の根本は、意志にある。意志は不滅にして、來世に於て神の賞罰を受く。故に、神の意志に従つて生活すれば、永久の幸福を得る——と。主意説に基づいた樂天觀である。トーマス・アキヌスは、次の如く解した。神は全知全能である。神は無より世界を作る時に、無数の可能的世界を思惟し、其の中の最良なものをとつて、現實の世界とした。故に、現實の世界は、善の觀念によつて規定せられて居る——と。主知説に基づいた樂天觀である。スピノーザは、善惡を程度の問題とし、全體としての世界を最良のものとした。またライブニッツは曰つた。神は全知全能である。故に、若し初め此の世界を作る時に、これよりもよい世界を考へ得たならば、其の世界を創造した筈である。然るに、神は、此の世界を作つた。此の世界が善でなかつたら、神を全知全能と云ふことは出来なくなる。それは、到底思惟し難いことである。此の世に罪惡・災害が存在するのは、善の價値を知らしめるものに外ならぬ——と。これは、明かに樂天觀の一種である。シュライエルマッヘルも亦全體としての世界を善と認めた。世界に不完全なもののあるのは、有限的事物が避けることの出来ない制限であると云つた。ヘーゲルは、世界を合理的に解し、發展の思想を以て哲學の體系を論じた。さうして、其の結論は、樂天觀に歸した。ハルトマンの人生觀は、進化的樂天觀である。厭世觀の中に紹介する。

樂天觀概評 樂天觀の中にも、前に述べた通り、種々の説がある。従つて、一概に是非を斷ずることは出来ない。併し、概觀すれば、樂天觀には二つの系統があるものやうに思はれる。其の一は宗教的根據の上に立てるもの、其

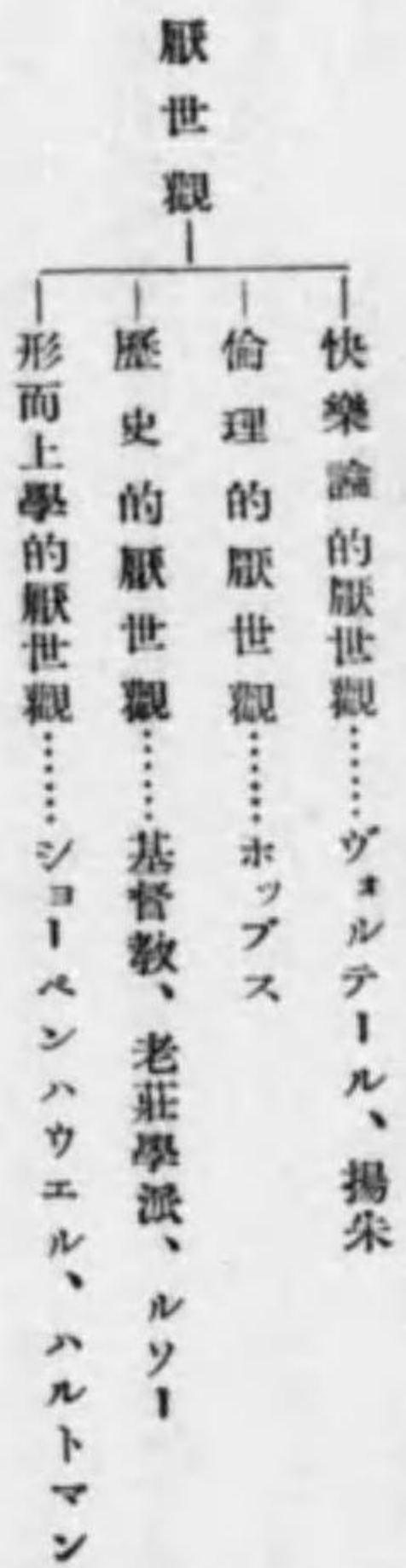
の二は形而上學的根據の上に立てるものである。宗教的根據の上に立てるものは曰ふ。世界は、全知全能の神によつて創造せられた。従つて、善にして美である——と。形而上學的根據に立てるものは曰ふ。世界は、唯一の實在の發展である。故に、完全無缺である——と。

樂天觀は、世界を善美のものと見た。従つて、人生は、徹頭徹尾樂観すべきものであつた。されど、現實の世界を眺めると、必ずしも善なること、美なるもののみではない。惡もあり、醜もある。否、惡と醜とがあまりにも多くあり過ぎる。樂天觀は、正しい人生觀でないことがわかる。樂天觀の主張者中にも、實際の人生を善美の樂土とは思はず、悲觀すべき事實の多いことを認め、種々の説明を加へた。或る者は曰く、惡は、有限より生ずる——と。或る者は曰く、不善は善に到るべき必須の條件である——と。これ等の解釋は、人生の不完全に對する合理的の説明と云ふことが出来ない。樂天觀は、處世上に有益な人生觀である。併し、理論的に正しい人生觀ではない。

第三節 厭世觀

厭世觀の要旨 人生の價値を否定する人生觀を厭世觀と云ふ。人生は、惡である。醜である。完全なものではない。現世には苦痛が多い。最惡の世界である——と云ふ。厭世觀の主張者も甚だ多い。中には、學理的の根據の上に立たず、たゞ漠然と人生を悲觀する者もある。詩人及び宗教家の中に、さうした厭世論者が多い、學理的根據の上に立つ厭世觀の中でも、主張には著るしい相違がある。或る者は、快樂論的に説き、或る者は、倫理的に説き、或る者は、

歴史的に説き、或る者は、形而上學的に説いた。主要なる代表者を擧げて見れば左の通りである。



東洋の厭世論者として、最も著名な者は揚朱である。曰く、死生命あり、抗すべからず。死すれば、賢愚土壤に變ずるのみ——と。かくの如き厭世的な人生觀に基づいて、揚朱は、快樂説を唱へた。人生は、朝露のやうなはかないものである。故に、人間は、生ある中に快樂を求めなければならぬといふのである。列子は、極端な定命論を唱へて、自由意志を否定し、人間は、一舉一動悉く命に従ふものであるとした。従つて、人生は、全く悲觀すべきものとなつた。プラートンの人生觀には、樂天觀の半面に厭世的思想を含んで居る。基督教では、天國に入ることを理想として、現實の世界を甚だしく嫌忌した。ゾルテールは、現實社會の罪惡を神の知徳と融和し難いものと見て、ライブニッツの樂天觀に反對した。彼は、無益の空論を排して、改革的の行動に望みを置いた。ルソーは、自然主義を唱へ、文明を呪ひ、復古を理想とした。これもまた一種の現世厭忌である。カントは、初めに樂天觀を唱へたが、批判哲學時代に入り、人間の自利自愛心を根本的惡と認めたので、厭世觀に傾いた。カーライルは、當時の功利説を迷妄とし、儲けるよりはたゞ働けと云ひ、財寶は銀行より天國に貯へよと云ひ、人格の尊重を説き、英雄崇拜論を唱へた。最も組織的に厭世觀を唱へたのは、ショーペンハウエルである。厭世觀の代表者と認められて居る。ショーペンハウエル

ルは曰ふ。人間の本质は、生活意志である。而して、意志の發生は、缺乏を意味し、缺乏は、必然的に苦痛を伴ふ。而かも、意志は、盲目的・非理性的である。満足と云ふことを知らない。故に、人は永久に苦痛である。ショーペンハウエルの厭世觀は、主意説の上に成り立つて居る。ハートマンも亦厭世觀を唱へたが、彼の厭世觀は、樂天觀と密接に結合して居た。曰く、絶體は無意識的實在である。無意識的實在は、意欲と理性とを有して居る。また曰く、人間は意欲を有する。故に、此の世は苦の世界である。併し、理性はやがて意欲を壓伏する。故に、進化の極致は、苦痛を脱して快樂に達するであらう——と。彼の説を進化的樂天觀と稱して居る。

壓世觀概評 厭世觀は、人生を無價値のものと見る。人生を苦痛の牢獄と解した。ショーペンハウエルは、此の世を涙の谿谷と云つた。人生は、果して厭世論者の曰へるが如く、苦痛のみに充てるものであらうか。若し、人生が苦痛の牢獄、涙の谿谷であるとすれば、樂天的思想の生ずる筈はない。然るに、樂天觀を唱へる者が、古來相次いで出た。人生は、厭世論者の考へるやうに、無價値なものでない。現在の世界には、苦痛も多い。人生は、善・美に満されたものでない。併し、人間は理想を有して居る。向上の希望をもてるものである。不完全な現在の世界を改善して、漸次完全な世界に近づかうとして居る。そこには、無上の悅樂がある。世界に苦痛があるからと云つて、必ずしも人生が無價値であるとは云へない。厭世觀も亦正しい人生觀と認め難し。

第四節 改善説

改善説の要旨 改善説は、樂天觀と厭世觀の中庸説である。世界は、最善のものでもなく、最悪のものでもない。現在の世界には、醜惡な事實が多い。併し、また善美な事實もある。加之、現在の不完全な世界は、人間の努力によつて次第に完全な世界になつてゆくものである——といふ説である。最も穩健な人生觀といふことが出来よう。

樂天觀と厭世觀は、何れもみな長短がある。純理論的に云へば、双方ともに、それぞれの論據があつて、何れを可とも、何れを否ともすることは出来ない。通常樂天と云ひ、厭世と云ふも、此の世界、此の人生其のものが、樂であり、苦であるわけではなく、各個人の境遇と性情が反映して、樂天觀となり、厭世觀となるに過ぎない。奇矯過敏なショーペンハウエルは、意志の妨害を鋭く感じ、皮肉に裏面を觀察する癖があつた。冥想に長じた彼は、其の悲觀思想を擴大して、厭世哲學を唱導したのである。ライブニッツの樂天觀も、彼の折衷的・調和的性情と、全能の神を信ずる一元的哲學に由来したものに外ならぬ。人間は、事實に於て悲觀し、又は樂觀する。何れを實行の主義とするかと云へば、人格の本質上から考へても、樂天觀を採らなければならない。吾人は理想を有するものである。理想を追求するところには、光明もあり、希望もある。人生を何等の價値もない無意義なものとするは、安當でない。併し、現在の世界には、苦痛がある。惡もある。樂天論者の考へるやうに樂觀することも出来ない。人生には、苦痛もあり、醜惡もある。併し、理想の力により、漸次これを改善して、光明の世界に化することが出来る。光明は未來にある。開かれた道は、未來より外にない。一步々々、現在の世界を改善して未來に進みゆくもの、これ吾人の意志の要求であり、且つ命令である。こゝに人生の意義と價値とを發見せざるを得ない。

改善説概評 改善觀が理論的に最も正しい人生觀であることは、前に述べたところによつて明かであらう。たゞ理

論上から見て正しいのみならず、道徳上から観ても、改善説は、最も正しき人生觀と云はれよう。改善説によりてのみ、人格の實現を期することが出来るからである。厭世觀は、人生を苦痛と罪惡の牢獄とした。従つて、努力と云ひ、向上と云ふも、何等の意味なき嘖語に過ぎないものとなつた。これに反して、樂天觀は、人生を最善・最美の世界とした。従つて、現世にある罪惡や苦痛も、一層完全な状態に達する段階に過ぎなかつた。故に、人間の努力によつて此の苦境を脱しようとするのは、無用の沙汰であつた。改善説は、今の世に苦痛及び罪惡の存在する事實を認めた。併し、人力によつて制限すれば、善美の方面に向ふことが出来るものとした。故に、道徳に對する努力心や向上心が起り、こゝに人格實現の意味を生ずる——と考へた。要するに、樂天と云ひ、厭世と云ふは、共に人生の一端を見たのみに過ぎない。人生には苦樂の両面がある。此の両面を眺め、現實と理想との調和を企てるところに、正しい人生觀が存在する。此の人生觀によりてのみ、吾人は、人格の理想に到達することが出来る。

更に、人類の歴史を回顧すると、改善の事實が種々の方面に於て證明せられる。人間の生活は、文明の進歩に伴つて、漸次向上して行く。現代の社會には、勿論、苦痛もあり、不幸もある。されど、これを未開の時代に比すれば、其の苦痛も不幸も著るしく減退して居る。文明の進歩が、却つて苦痛及び不幸を齎らすものやうに考へる者もある。ルソーは、文明呪詛論の代表者である。かくの如き議論の缺陷は、既に諸學者が指摘した。文明の進歩に伴つて、人間は、天然力を利用するやうになる。そこに人類の幸福は増進する。例へば、電氣力・水力等の利用によつて、人類が如何に多大の便益を受けつゝあるかと云ふことは、何人も日常經驗するところである。かくの如き知力方面のみならず、感情の方面にも、意志の方面にも、向上の事實は現はれて居る。或る時代の人間が何とも思はなかつたことを、

今日の社會では、往々、殘酷な所業として避ける。さうした例は、頗る多い。文明の進歩と共に、人間の意志が堅實強固になることは明かである。人間の意志は、他の精神作用が旺盛になればなるほど、強固になる。意志が強固になれば、感情に打勝ち、自己の意志によつて、進退動作するやうになる。文明の進歩は、また社會を益々安固ならしめる。社會が安固になれば、生命の危險が減するやうになる。而して、また財産の保護及び名譽尊重の觀念等も發達する。文明が幸福を増進せしめることは明かである。

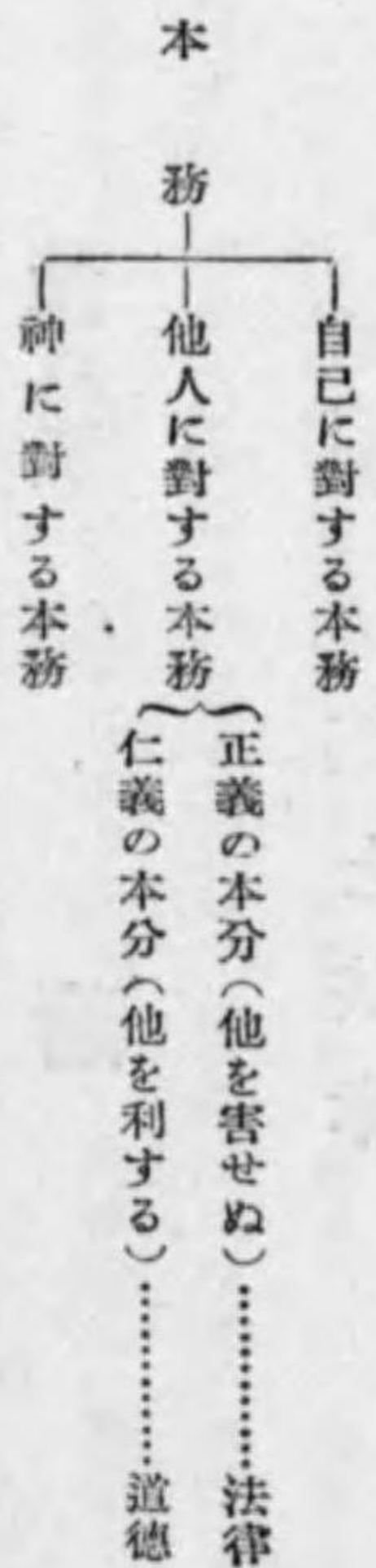
第八章 餘論

第一節 道徳と法律

概説 道徳と法律との關係に就いては、從來、學者間に異論が甚だ多い。大別すれば、國法を以て道徳の二分と解すものと、國法と道徳とを全然區別するものとの二種となる。

國法を道徳の一部分と解する説に従へば、法律と道徳とは、部分と全體の關係をなすものである。若し、此の説を是とすれば、法律の命する所は、必ず道徳の命するところであらなければならない。然るに、國法と道徳との間に衝突を生ずるは何故であらうか。其の理由を説明することが出来ない。

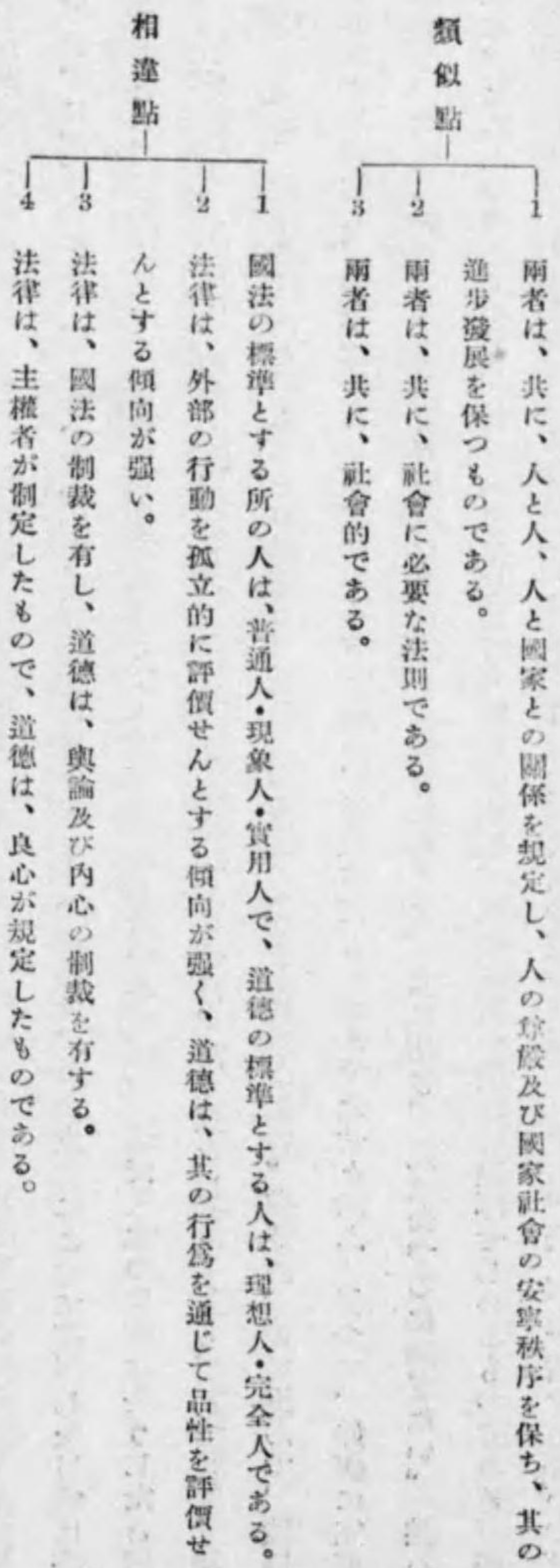
次に、國法と道德とを區別する説の根據は如何なる點にあるか。多くの者は、(一)法律は行動を支配し、道德は動機を支配す。(二)道德は自然に發生し、法律は人為に出づ。(三)法律には一定の區域があるが、道德は人類共通である。(四)法律に背けば外部的制裁を受け、道德に背けば内部的制裁を受く——の四點を擧げる。併し、以上のやうな區別は、何れも程度上の差に止まる。絶對的の區別ではないのである。また本務を分ちて、自己に對する本務、他人に對する本務、神に對する本務とし、他人に對する本務を更に正義の本分、仁義の本分となし、法律は正義に基づき、道德は仁義に基づくものとなす説もある。即ち左の通りである。



此の説に従へば、法律は道德の一部となる。併し、法律は、必ずしも他を害せざる消極的の事柄のみを規定しなす。一面には、積極的の利他をも規定する。故に、これまた正しい説と認められない。外に人間の守るべき法則を、必要缺くべからざるものと、それ程必要にあらざるもの二つに分け、前者を法律と云ひ、後者を道德とするものもある。されど、道德をそれ程必要にあらざるものとは云ふことを得ない。道德がなければ法律は行はれない。此の説も亦明かに非である。

道德と法律との異同 要するに、道德と道德とは、著るしく類似して居るが、決して同じものでない。類似した點

と相違する點とを擧げて見ると、左の通りになる。



道德と法律との關係 道德と法律とは、全く同じものでない。併し、道德と法律とは密接な關係を有して居る。兩者の關係は、二方面から考察することが出来る。其の一は、發達に關する方面、其の二は、價值に關する方面である。道德と法律とは、常に聯關して發達するものである。起原に溯れば、法律は、道德に先だてるものといふことが出来る。如何に未開の社會でも、人間が相集つて生存する所には、必ず各自の行爲を律する規範がある。其の規範は、社會の文野によつて異なる。文化の程度の最も低い人間は、一般の風俗や、習慣に従つて行動する。風俗・習慣に従へる行爲は、大に賞讃せられ、これに反する行爲は、激しく非難せられる。風俗・習慣が正邪善惡を區別する唯一の

標準となつて居る。然るに、人知が進歩すると、風俗・習慣を道徳的判斷の標準とすることが出来なくなり、法律の必要を生ずる。法律は風俗・習慣よりも、行爲の是非を明瞭に判斷するのみならず、邪惡の行爲に對して、制裁を加へる。併し、法律は、たゞ外的の拘束を與へるに過ぎない。かゝる外的の拘束のみを與へるものは、尙ほ完全な規範と稱することを得ない。人間は、良心を有するものである。良心が承認せざる規範は、眞の權威を有して居ない。そこで法律に代る規範即ち道徳が發生して來る。

價值といふ點に於ても、道徳と法律とは、常に密接な關係を有して居る。されど、道徳の價值は、法律の價值よりも、一層包括的で、且つ根源的である。法律は、外部的標準、道徳は内部的標準である。法律では心術の如何を問はない。遵奉すれば正となり、遵奉せざれば邪となる。これに反して、道徳は、自由意志によつて選擇した目的に合する行爲を善とし、目的に反する行爲を惡とする。よく法律を遵奉したのみでは、未だ人生の目的を全うしたと云へない。何となれば、法律は、消極的性質を有して居る。法律に遵ふものは、たゞ惡をしないといふに止まる。法律をよく守る者は、所謂合法人と云ふことが出来る。併し、道徳的の善人とは云ひ難い。道徳は、更に進んで、積極的の善を要求する。即ち、法律は外よりなすべからずと命じ、道徳は内より進んでなせと云ふ。従つて、如何に完備せる法律でも、大體に於て、國家の安寧秩序を維持するに必要なことを、或は禁止し、或は命ずるに過ぎない。然るに、道徳は、更に人の内心に入り、其の自身をして人格を完成し、社會國家の發達に盡瘁せしめるものである。要するに、法律も道徳も人間社會に自ら發生したものである。二者は、補合的關係を有する。決して矛盾するものではない。一は、外より内を規制する消極的・保守的法則であり、他は、内より外に向ふ積極的・進歩的法則である。従

つて、實際に於て、往々矛盾衝突する事もある。併し、理想的には必ず一致する。道徳は、法律の進歩を促し、法律は、道徳の權威を保ち、相互に助け合つて人生の向上に資するものである。

第二節 道徳と經濟

概説 道徳と經濟の關係に就いても、諸説がある。第一は、道徳と經濟とを全然無關係となせるもの、第二は、經濟に道徳を從屬せしめるもの、第三は、道徳に經濟を從屬せしめるものである。今日では、第三説を是認する者が多い。道徳も經濟も、人間が最善の生活をなさうとする必要上生じて來たものである。従つて、人間の生活を離れて道徳も經濟もない。これを社會的に見るに、道徳は、其の社會の經濟事情に規定せられることが多い。これを個人的に見るに、身體は、衣食住の物質によつて支持せられる。物質を生産し交換し消費するは、經濟的活動である。身體がなければ理想もない。身體は、理想的生活の二内容である。個人的に見るも、社會的に見るも、經濟が道徳に及ぼす影響は少なくない。而して、經濟を圓滑ならしめ、公平ならしめ、活潑ならしむるものは道徳である。兩者の關係は、これによつて知ることが出来る。されど、道徳は常に經濟の上位を占めるものである。以下道徳と經濟との相關的事實を述べ、兩者の關係を明かにしよう。

道徳と經濟との相關的發展 道徳と經濟との相關的發展を尙ほ一層明かにするため、先づ、これを社會的方面から考察しよう。社會の道徳的發達を (一) 無自覺的道德時代、(二) 半自覺的道德時代、(三) 自覺的道德時代の三期に分