

になり、又我々の思想を將來の人に向つて與へ出すといふことになるのであつて、さういふやうに互に思想を取入れ且つ與へ出す間に於て、御互の思想は益々社會的性質のものになつて行くのである。肉體的方面にありては、精神的方面に於けるやうに、勝手に取り入れたり與へ出したりするといふことは出来ぬ。自分の身體は小さい、君の身體は大分大きいから、餘計な部分を少し自分によこせと云ふて切り取るといふ譯にはゆかぬ。けれども、精神的方面に於てはそれが出来るのである。君の思想を段々聞いて見ると従來の自分の思想は善くないことが分つた、君の思想は大變に善い、感心した、これからは君の考へて居るやうに自分も考へようといふことになれば、それだけ他の思想を己れに取入れたこととなるのである。さういふやうに相互に感化されまた感化するといふことによりて益々社會的に發展して行くことになる。兎に角、我々は決して單獨的に孤立せるものとして存在して居るとは考へ得べからざるものである。

我々が社會的であると云ふ事が我々の生命に大なる價值を與へて居るのである。詳しいことは止めにして唯だ其一斑を述べれば、誰でも人は死ぬることを嫌忌するのが普通である。自己の生命を強く愛して居る。此生命欲と云ふものは、一面から見れば極めて自利的即ち自己中心的のものゝ如くであるけれども、何故に死に度くないかと云ふことを段々と考へて見ると、自己の生命なるものは多くの社會的關係を其内容として有して居るが爲に死なれぬと云ふ場合が多いのである。最愛の妻があると死なれぬと云ふことになる。いとしき子供があると死なれぬと云ふことになる。社會上の高き地位名譽があると、それを棄てて死ぬることは出来ぬことになる。財産があると容易に死なれぬと云ふことになる。若し妻もなく子もなく友もなく金もなく名譽もなく地位もなしと云ふやうに何等社會的關係がなかつたならば、存外容易く死に得るだらうと思はれるのである。さうして見ると、一寸考へて極めて自己中心的事であるが如きことも、實は社會的内容の爲に大なる價值を有して居ると云ふことが分る。兎に角、さう云ふ譯で、絶對的に純粹に個人的なるものは何處を探しても決してないと云ふやうに考へなければならぬ。

我々の生命の貴重なる所以

我々はさう云ふ風に決して單獨孤立のものではなく、社會的のものであると云ふ點からして、我々の「我」と云ふものは「社會我」であるとして説くべきである。

社會我

我々の「我」は皆同様に社會我である。唯發展の度をそれ〴〵異にして居る迄である。我々の「我」と云ふ者は、社會的生活をなして居る間に段々發展進化しつゝあるのである。假りに發展の極致に達したりとすれば、各自の「我」はいづれも皆理想的の「我」になり、其時には總ての「我」は皆同様の者にならうと思ふけれども、然し未だ其理想的の極致に至らざる進化の途中にある今の状態にありては、比較的によく進みしものがあり或は後れたるものがある。即ち多少それ〴〵發展の程度が違つて居る。けれども、要するに其性質に於てはいづれも皆な同じく社會我であつて、決してこれを單獨孤立の「我」として考へることは出来ない。各自の「我」の内容は互に共通なる性質を有して居るのである。此社會我 (social) と云ふ言葉は自我 (ego) といふ言葉及び他我 (alter) といふ言葉に對し

て使ふ言葉である。自己の「我」と他人の「我」とを全然單獨的に離れた孤立したものと考へて、自我と他我とを對立的に見やうと云ふのは間違つて居る。此對立を綜合して自我と云ふものも他我と云ふものも實は離れたる孤立せるものでなくして、それは各々皆社會我である、我れも社會我である、彼れも社會我であるというやふに見るのが正しい考へ方である。自我も他我も皆社會我であり、内容的に潜在的に將成的には、いづれも皆な同様のものである。唯だ發展の度に於て多少違つて居ると云ふこと丈けに過ぎない。之は餘ほど込み入つて居る理窟で、どう云ふ風に説いたならば最も良く理解さるゝか、之を簡単に説かんとするは困難であるが、先づ試みに見ようと思ふ。

此事につきては、幼児がどう云ふ徑路で「我」の内容を發展させて行くかと云ふことを研究するのが餘ほど助けになると思ふ。幼児は始めから明白に「我」を自覺して居るものではない。勿論自覺の萌芽はあるのであるが、はつきり自覺して居るといふほどにはなつて居らぬ。後になつてから始めて「我」の内容を明に知るに至るのである。而して、後になつて「我」の内容となるべきものを先づ他人に於て見出すのである。即ち先づ自分に最も親しくして居る所の母親とか乳母とか其他の者を、之は一種特別の存在物であるとして眺むるのである。我れを認知するよりも先づ始めに他を認知すると云ふ順序を取つて居る。かくて段々自分の方に注意が向いて来て、成程我も又母の如きものである。我も又乳母の如きものであると云ふことに氣づくといふ順序になつて来る。即ち、他人の上に見出したる所の内容の如きものとして自己の内容を見ようとするのである。自我を見ること他我の如くすると云

幼児に於ける「我」の發展

自我は他我の如し

他我は自我の如し

模倣することと我を張ること

ふ順序で、始めて自我の内容をはつきり自覺するやうになる。而して一旦「我」と云ふものゝ自覺がはつきりして来ると、其「我」は菓子を食べたがつて居るものであり遊びたがつて居るものであり、其他色々の働きをして居るものであると云ふことが明白に分るやうになつて来る。さうなつて来ると、今度は己れの上にはつきりを見出したる内容を外へ投げ出して、他人も又我の如きものであるとして解釋しようとする。自分が御菓子を食べたがつて居れば他の者も御菓子を食べたいに相違ないとし、自分が遊びたいならば、他の者も矢張り遊びたいに相違ないと自然考ふるやうに、凡て他の者を自分と同じものだと云ふやうに認めるのである。又自分の考へて居る通りでないやうな事があると甚だ不平である。随つて他をも自分と同じやうにさせようと努めることになつて来る。兎に角、他我を見ること自我の如く、自我の内容を移して以て他我の内容となさんとするのである。

然しながら、自我の如しとして見たる其他我について段々觀察して見ると、又其處に色々違つた新しき内容を見出すことになる。茲に於てか又何時の間にか其他我の内容を己れの内容にして行かうと云ふ態度を執ることになる。同時に又自我の内容を他我の内容にして行かうと云ふ態度をも執ることになるのである。之を簡単に言ふと、自我は他我の如く、他我は自我の如くであることとなるのであつて、詰り他我と自我との間は判然分離されたものではなく、程度は違ふか知らんが、互に共通なる内容を有して居るものと見るべきこととなるのである。

さうして此事に聯關して、そこに大いに注意を要すべき作用が起つて来るのである。即ち自我を他

我の如く見ると云ふことに暗闘して模倣すると云ふ作用が起つて来る。又他我を自我の如く見ると云ふ態度に應じて茲に我を張ると云ふ作用が起つて来る。即ち己れを何處までも發揮し主張して他人をして己れの思ふが如くなさしめずには置かないと云ふ態度を執ることになるのである。模倣と我を張るといふ二作用は子供の時に於て殊に著しいのである。勿論大人に於いてもそれはあるのであるが、殊に能く子供の上に現はれて居る。子供はなか／＼眞似が巧いものである。此模倣と云ふことがあればこそ、各自の「我」をして益々社會的に發達せしめて行くことも出来るのである。模倣の作用が人類の進歩の上に著しき働きをなして居ると云ふことに就いてはくゞしく述べる必要はなからうと思ふ。

又子供は仲々我を張ることが強く我を張り出したとなると、容易には引つ込めない。大人であると何か都合を見計らつて自分の主張を曲げ節を折ることも多々あるが、子供が何か主張し出したならば、正面から之を抑壓しようとする益々我を張り、終ひには泣出すと云ふに至るのである。さう云ふ時には子供の模倣性を旨く利用し、奇計を設けて其方に氣を向けさせて、こつちの要求を何時とはなしに子供に實行せしめるやうにでもしなければならぬ。正面からしてさう云ふことは宜しくない、爲してはならぬなど、言ふと、益々反抗し却々承知しない。此反抗的態度を執るといふことはよくあることで、道徳を説く場合などもさうである。正面から何々を爲せ、何々を爲すなど、言へば、つい反抗的觀念を喚起することになるから、よく精神發達の機微を察して巧みに之を操縦しなければならぬ。

獨創的精神の萌芽

それは兎も角として、子供は特に我を張ることが強いのであるから、横の方面から模倣性を刺戟し之を利用して、こちらの思ふ通りにさせるやうに導いて行くのが肝要である。

我を張ると云ふことの中に獨創的精神の萌芽が含まれて居る。自分が活動の中心となり、自分の思ふ通りに活動を發展せしめて行くと云ふのが即ち我を張ると云ふ方面である。斯かる自發的發動的方面は却々大切なことである。此點に於て我を張ると云ふことは極めて貴重なる精神作用であるから、餘りに之を抑へ付けるといふことは大切な獨創的精神を其萌芽の中に枯らすと云ふ善くない結果を生ずるに至るのである。人生にとりては、模倣も貴いが、我を主張することも亦貴いのである。

模倣すると云ふ作用は一般に受動的のものと思はれて居るのであるが、其模倣の作用の中にも其所に自己發揮的なる發動的なる獨創的なる作用が伏在して居るのである。何となれば、眞似ると云ふことが既に眞似る者の活動であるから、即ち其眞似手の自我がそこに現れて居るのである。眞似ると云ふことは御手本其儘を一分一厘も取捨増減せずそつくり皆眞似るといふことではない。子が親の眞似をすると言つても、其親の活動を一分一厘違はぬやうにそつくり皆眞似ると云ふのではない。親の活動の中の或特別の部分を眞似るのである。詰まり、親の活動して居る事の内或特殊の部分を選択して之を眞似るのである。其選擇と云ふことは決して單なる受動的な作用ではなくして、自己より出發し來る所の發動的な作用であつて、一種の獨創的活動である。勿論選擇するといふたからとて常に有意的に選擇して居るとは限らぬのである。中には無意識的に選擇して居るといふ場合があるのである。否

模倣と發動的要素

寧ろ其方が多いのである。それにしても、其眞似たることは何等かの點に就て眞似手の「我」に適して居ればこそ眞似たのである。自我の性質に適合する所がある故眞似たのであるから、其處に自我の性質が事實に於て發揮されたと言つて宜しい。されば、眞似るといふことの中には發動的作用が伏在して居るといふてよいのである。又眞似たことが必ず其手本と全然同じではない。丁度同じ師匠に就き同じ手本で手習をして居つても、皆が皆手本通りの同じ字は書けないで、人々特殊の手跡を發揮するやうなものである。詰り、眞似ることに依つて現はされたる活動其ものゝ中に矢張り模倣者の個性が現れて來るのである。そこに自我が發揮されて居るのである。之に依つて見れば、最も受動的と思はれる模倣的作用中にも既に、益々發動的要素が含まれて居るのである。況んや、眞似るといふのでなく我を張るといふことであれば、益々發動的になることは言ふ迄もない。

純粹に受動的のみなる活動もなく、又純粹に發動的のみなる活動もない。又實際子供が或活動を模倣的になし居るかと思ふと、不圖思ひ付いて獨創的に自ら工風して新しいことを考へ出して活動することが多いのである。私の家の子供に就て経験した一の例があるが、それを御話して見ると、私の住んで居る附近にガタ馬車を通る、それで其ガタ馬車を私の家の子供が屢々目撃した事がある、又其子供が種々の繪本の中に畫いてある馬車の繪を平生見て知つて居る、或時其子供が頻りに何か畫いて居るから何を畫いて居るのかと思つて見ると、ガタ馬車を模倣的に畫いて居るのであつた。所が馬がどうも思ふやうに旨く描けない、そこで私に馬を描いて呉れと言ふから馬丈け描いてやつた、さうする

貴むべき獨創的作用

と其子供が更に馬が大便と小便とをして居る所を描き加へた。之は其子供が不圖思ひ付いて獨創的に發動的に自我を發揮したる活動である。他は皆模倣的に描いたが、尿と糞とを畫き加へた所丈は儘に獨創的作用である。さう云ふことは他のことに關しても屢々ある。斯かる活動は獨創的作用であるので甚だ貴重なるものである。夫故に、そんな穢ないものを畫いてはいかんなどいふて一も二もなく頭から叱り付けては宜しくない。之を叱ると言ふのは教育眼がないのである。勿論尿や糞は穢ないものであるが、さう云ふ獨創的作用そのものは貴重なる働きであるから、さう云ふ活動を善く指導して行かなければならぬ。發明心などは矢張りさう云ふ所から出て來るのである。これはほんの一例であるがさう云ふことは他にもあらうと思ふ。

之を要するに、子供の上には模倣心とそれから我を張ること即ち自己主張といふ二作用が著しく現れて居るのである。これは大人にも同様にあるのであるが、子供に於て特に著しいのである。而して模倣と云ふことは他我の内容を取入れて自我の内容とする働きであり、我を張ると云ふことは自我の内容を他へ與へ出して他我の内容としようと思ふのである。詰り、一方に於ては他より取入れると云ふ働きをなし、他方に於ては他に與へ出すと云ふ働きをなして居るのである。取り且つ與へるゝ云ふ働きをなして居るのである。取つたり與へたりして居る間に、自他兩方の内容が益々共通的になることは分り切つて居る。此取り且つ與へると云ふ働きは無窮の始から行はれて居つたのである。さうして又無窮の將來に及ぶのである。斯くて、如何なる人も必ず或程度に發展したる社會我であつて將

來益々社會的となるのである。さういふ點に於ては皆な同じく社會我である。唯發展の程度が低いか或は高く進んで居るかの區別丈けはあるが、兎に角其内容と云ふものは決して孤立せる單獨なるものとして見るべきものではないのである。

もう一つ子供に就いての場合を述べようと思ふが、或子供が犬の繪を描いたと假定する、すると、此子供が自分で犬と思つて描いたものは、誰が見ても皆な犬と思つて居ると云ふ考へである。他我を自我の如くに見ようとする作用があるのだから、自然さういふ事になる筈である。然るに實際其描いた繪を見ると、誰が見てもどうも犬とは見へない。そこでそれは犬ではないと批評をする者があると、其子供は最初は兎に角不平であるに相違ない。自分の思ふ通りに他のものが思ふて居らぬにより甚だ不愉快を感じるのである。夫故に、さう云ふ時には、餘り正面から酷く批評することはせぬ方が宜い。成程之は犬に違ひないが斯う云ふやうに訂正したら尙ほ一層犬らしく見ゆるやうになると云ふやうに溫和なる批評と訂正とを加へる方が宜い。さうすると、子供の方でも始めは固より不平であるが、段々考へ直して見ると、成程之はさう訂正した方が一層宜いやうだと云ふ考を持つやうになつて来る。其時は即ち既に他我の内容を自我に取入れつゝあるのである。さうすると、此次に描く時には、今訂正されたやうに犬の繪を描くに相違ない。さうなると、他の子供達が犬の繪を描いて居る時には、自分が他から教はつた前述の描き方を示して、他の子供達をして自分に倣はせようとするのである。すると、他の子供達も又成程として之を受け入れて、犬の繪はさう描く方が宜いと云ふことになる。取

入れ且つ與へ出すといふ作用をなした譯である。其間に、自分に教へしものと自分と他の子供達との間には犬の描き方に關して共通なる内容を有つことになつたと云ふて宜しいのである。

以上に述べしことは、犬の繪に限つたことではない。他の總てに通じて同様のことが言ひ得るのである。此の如き方法によりて他我の内容と自我の内容とは益々共通のものとなるのである。互に取入れ與へ出すと云ふことを時々刻々に行ふて居る。さうして此取り且つ與へるといふ作用は色々な手段を通じて行はれて居る。或は談話を交ゆるとか或は書物を著すとか讀むとか、或は演説をするとか聞くとか、其他色々な手段によりて行はれて居る。かくて、昔の人の思想を己れに取入れることも出來、現在に於て相互に思想を交換する事も出來、己れの思想を將來の人に傳ふることも出来るのである。互に感化を及ぼし合ひ、互に影響を與へることになるのである。此の如き次第で、我々は決して單獨的に孤立して存在して居るものではない。そこで、益々社會我を發展することになつて来る。始めから既に社會我であつたものが益々其内容を發展させて行くのである。それだから、之は自我だ、あれは他我だと云ふやうに、互に隔離的に成立して居るべきではないのである。いづれも皆共通なる内容を有して居るのである。唯だ其中心點が違ふ位に考へれば宜しいのである。

一つの卑近なる比喩を以て説明するならば、茲に一室内にランプが二つなり三つなり輝いて居るとする。其室内は言ふまでもなく明るい。然し其室内の光は光としては一つである、共通である。甲のランプは此處にありて一つの中心點となつて居る、乙のランプは彼處にありて一つの中心點となつて

居るといふやうに、中心點が此處彼處と云ふやうに違ふ丈けで、光りとしては皆互に混つてしまつて共通である。こちらの隅の光りは甲のランプ丈けの光りである、向ふの隅の光りは乙のランプ丈けの光りであると云ふやうに、離在的に考ふことは出来ないものである。光りとしては全體として共通的に一つあるのみである。唯だ中心點として甲のランプ、乙のランプと云ふやうに、個別的に考へれば宜しい。我々の心も丁度それと同じことで自分の心、他人の心と云ふて、個別的に考へるのは、唯だ其中心點の側から見た區別であつて、其全體としての内容の側から見れば、共に社會的で共通のものである。之を私は社會我と呼ぶのである。即ち孤立單獨なる自我或は他我といふやうに、互に全く離在的に成立して居ると考へるのは間違つて居る。發達の程度に於ては多少の差異はあらうが、皆同じく社會我であるといふやうに見なければならぬ。

斯くの如き意義の社會我が眞に實在せる心である。其外に別に實在せる心はない。よく社會心と云ふ事を言ふが、何も社會心と云ふ特別の心が我々各自の社會我以外にあるといふ譯ではない。我々の社會我即ち我々の心の外に何等實在せる心は無いのである。我々各自の社會我と云ふもの、みが實在して居るのであつて、其外に別に我々から離れて社會心と云ふものはあるのではない。勿論各自の社會我と云ふものは全く同じではない。今言ふたやうに、發達の程度に於てそれぞれ違つて居るのであるが、取り且つ與へるといふ作用を絶えず行つて居る爲めに、益々共通の内容を養成する事になり、平凡な形容詞であるが大同小異といふ詞を以て之を形容する事が出来る次第である。そこで其大同的の

社會我は唯
一の實在心
なり

抽象的社會
心

方面丈けを、思索の便宜上、引ぬいて考へることが出来る。例へば、日本民族に就て言ふならば、どの日本人にも斯くくの同一の性質がある、其總てに共通なる同一の方面丈けを引ぬいて考へて、さうしてそれを日本民族心或は日本心であると云ふやうに言ふことがある、けれどもそれは抽象された心である。具體的に實在せる心ではない。具體的なる日本心は我々日本人各自の社會我に外ならぬのである。社會我としての國民各自の精神が具體的に見られたる國民心である。唯だ思考の便宜上、大同的方面を抽象して之を日本心と呼ぶのであるが、斯かる抽象的のものを具體的に實在せるものなるが如く思ふは甚だしき誤りである。

さうすると私の説は何だか個人主義に類して居るやうに思はれるが、所謂個人主義なるものと私の主張するところのものは全く違ふのである。所謂個人主義なるものは、各自を互に全く離れたる純粹に單獨的に孤立せるものと見るのである。私の主張するところは、各自は個人的にして同時に社會的であり、個別にして同時に普遍であり、個人心にして同時に社會心であるとするのである。個人心即社會心、社會心即個人心と言ふことを主張するのである。夫故に、私の説を以つて直ちに所謂個人主義と同一視するならば、甚だ迷惑に感ずる譯である。さればと云ふて、之を以て抽象的普遍主義と同一視しても宜しくない。私のは實に具體普遍主義といふべきものである。

既に述べた通り、我々各自の社會我は大同小異である、否特殊即普遍的である。互に多少異なるところがあるにしても、同じき部分に比較すれば、其割合は極めて僅少なるものである。普通の話にて

所謂個人主
義

彼男と此男とは思想は丸で反対だなど、言ふこともあるが、それは餘り言ひ方が大袈裟過ぎる。どれだけ思想が違つて居るからと云ふたところで、その似て居る部分に較ぶれば實に微々たるものである。矢張り兩人とも腹の空いた時には食ひたいと思ひ、渴したる時には飲みたいと思ふ。その他の事に於ても最大部分は皆同じやうに働いて居る。丁度誰も皆足で歩いて頭で歩いて居らぬやうなものである。唯だ一寸した所が違ふだけで、其違ふ所だけを注意するから、丸で反対だなど、大袈裟な言ひ方をして差支ないやうに思はるゝが、これは極めて皮相的であつて、決してさう大した違ひはないのである。苟も同じ社會に於て生活し、さうして今言ふたやうに取り且つ與へると云ふ働きをなして居る以上は、大同小異ならざるを得ないのである。社會我の大同小異であるのは、決して偶然の大同小異ではないのであつて、社會我の社會我たる性質上必然的に大同小異たらざるを得ずして大同小異であるのである。そこで、其大同小異なる總ての社會我を通じて同じところだけを即ち普遍的に總てに通じ見出さるゝ部分だけを抽象して之を社會心であると云ふことは、便宜上差支ないやうであるけれども、前に述べた通り、之は抽象的の者であつて、具體的に實在するものではない。具體的なそれぞれの實在物を離れ、唯だ總てに認めらるゝ普遍的方面だけを抽象したるものに過ぎないのである。斯う云ふものを私は形容して抽象普遍的と云ふのである。さうして、具體的實在物を等閑視して、誤つてかゝる抽象普遍的なるものを實在せりと説くものを抽象普遍主義と名くるのである。私は普遍的方面を無視せる個人主義に反対するは勿論、又普遍的方面のみを見て具體的方面を見ざる抽象普遍主義

必然的大同
小異

具體普遍主義

義にも全く反対するのである。各自の社會我そのものは具體的にして同時に普遍性を含有して居るものである。實に具體普遍的と云ふ形容詞を以て呼ぶべきである。具體的であるが然し總べてに通ずる性質を具備して居る。普遍性であるが、しかも抽象的ではない。具體的ではあるが、決して單獨個別の者ではない。可能的に潜在的に將成的に各自の社會我は皆同じく普遍我である。段段發展して行つて其極致に達すれば、總ての社會我は皆同じ完全圓滿なる普遍我となりて一致するに至るべき運命を有して居るのである。斯く普遍我として全く一致すべき運命を有して居る否な可能的に潜在的に將成的に全く一致して居るのであるが、發展の途中にある現在の有様に於ては、其處に發展の程度に於て多少の差別の現はれて居るのは無理のない次第である。さういふ譯で、私は之に具體普遍的と云ふ形容詞を加ふるのである。それだから、或一人の精神を徹底して理解することが出来れば、他の人の精神も充分に理解されたことになるのである。

社會我に就ての説明は先づ大體それだけで宜からうと思ふが、その取り且つ與へるといふ作用と離るべからざる關係を有して居るものは言語である。茲に言語といふのは、思想の内容を發表し之を社會的に他に傳達する爲めに有意的に用ひらるゝ記號をいふのである。簡單に言へば概念の記號をいふのである。斯かる言語の媒介によりて始めて各自の「我」の内容を取り且つ與へると云ふことが可能となるのである。言語のある所に社會我が始めて成立するのである。我々に言語がなかつたならば、社會我といふものには到底なることが出来ないのである。それこそ、個人主義の考ふるが如き單獨孤立

社會我と言
語

言語は人間
にのみあり

の離在的存在物となつて了ふのである。而して私は人間にのみ言語があつて、人間以外の動物には言語はないと確信するのである。随つて人間に於てのみ社會我を見出すことが出来て、他のものには社會我なるものがないといふことになるのである。

論者或は質疑を提出するであらう。犬や猫なども人間と同じく饒舌つて居るではないか、ワンワンとかニャーニャーとか言つて居るではないか、あれは何であると言ふて質問するであらう。然しながら私の考では、あれは概念を有意的に發表し傳達する言語ではない。あれは叫び聲である。心持即ち感情の直接の自然的發露としての叫び聲に過ぎない。有意的に思想の内容を現はす所の記號とは全く違ふのである。勿論人間にも矢張り斯かる叫び聲がある。驚いた時にはキヤーツと叫び出す。ひどく悲しい時にはワアツと言つて泣く。可笑しいときはアハ、とかイヒ、とかウフ、とかいかいふて笑ひ出す。是等は皆叫び聲である。之に反して「予大いに驚けり」とか「悲嘆に堪えず」とか「呵々として大笑せり」とかいかいふやうなことは、之は叫び聲ではなくして言語である。人間は叫び聲をも有つて居るけれども、其上に尙ほ言語をも有つて居る。他の動物は唯だ叫び聲を有つて居るのみである。他動物の發する聲は、思想の内容を現はしたる記號としての聲ではなくして、腹が空つたとか、友が欲しいとか、苦しいとか、嬉しいとかいかいふやうな時の心持を自然に直接に現はす所の叫び聲である。その叫び聲によりて如何なる心持なるかを想像する事が出来る。けれど唯だ其情調を窺ひ得る丈で、之によりて思想の内容即ち如何なる概念を有するかを發表し傳達しては居らぬのである。又かゝる叫び

叫び聲

叫び聲と音
樂

聲を聞くことによりて之に相應する情調を喚起さるゝに至ることにもなる。けれども或一定の概念が傳へられたとは言はれぬ。勿論或場合には、かゝる叫び聲を聞くことによりて、自分の過去の經驗中より或特殊の内容を有する思想を聯想的に想ひ起すことはあるが、これは決して叫び聲そのものが傳へて呉れた内容ではないのである。恰も音樂を聞くときと同じである。悲調の音樂を聞くことによりて、會て出逢ひし悲しかりし事柄を想ひ起すが如くである。同一の音樂を聞いて居つても、これを聞く人が異れば聯想的に結合さるゝ思想の内容は十人十色といふことになるものである。けれども、其情調の點に於てはいづれも皆同一なのである。さういふやうな譯で、他の動物にありては、同類が悲んで居るとか喜んで居るとかいかいふことまではその叫び聲によりて知ることが出来るけれども、如何なる思想を抱懷して居るかといふ其内容如何は、決してかゝる叫び聲によりて傳へらるゝことは出来ないのである。唯自分の經驗中より之に聯想的に或内容を結びつけて想ひ起す(假りに想ひ起すといふ作用を可能なりとすれば)までのことである。

それから、茲に大いに注意すべき事柄は、叫び聲は同じ種類に屬する動物を通じて何處へ行つても皆同様であるといふ事である。日本の猫も英吉利の猫も亞弗利加の猫もニャーニャーといつて鳴いて居る。日本の猫はニャーと鳴くけれども、亞米利加の猫はワンワンと鳴くといふやうなものではない。何處でも同じである、けれども、言語になるとさうは行かぬ。日本では「悲しい」と言ふところを、英吉利では「ソーリー (sorry)」と言つて居り、獨逸では「トラウリヒ (Traurig)」と言つて居る。さう

言語は地方的に於て叫び聲は世界的に於て叫び聲なり

云ふやうに言語は處によりて同一でないが、泣き聲とか笑ひ聲とか云ふやうな叫び聲は何處に行つても同様である。叫び聲は世界的である。丁度音楽が世界的であると同様である。之に反して言語は地方的である。

何處へ行つても同じであるといふのは、叫び聲の證據であつて、同じでないのが言語であるといふ證據である。さうして人間と他動物とを比較して見ると、人間の方が隨に交通を頻繁にして居る。頻繁なる交通をなして居る人間の間、處によりて同じでないことが話されて居つて、それよりも交通頻繁ならざる他の動物の間に、何處に行つても同じやうな饒舌り方をして居るのを見るにつけても、人間の間には言語が用ひられて居るけれども、他の動物の間には只叫び聲あるのみであると信ぜざるを得ないのである。人間にありても、叫び聲の方面は萬國共通である。

言語といふても口で饒舌るばかりが言語ではない。言語には大體三種類がある。即ち耳に訴へる言語換言すれば口で饒舌る言語が其一である。目に訴へる言語換言すれば書かれたる言語とか身振りの言語とか其二である。それから觸覺に訴へる言語が其三で、之は盲人の爲めに出来て居る言語である。盲學校へ行けばそれから出来て居る書籍がある。其他理窟としては、味覺嗅覺等に訴ふる言語もあり得る譯であるが、他の感覺ほど微妙なる作用をなさないものであるから、これを利用する言語なるものは出来て居らぬ。兎に角言語として特に重要なものは書かれたる言語と話されたる言語と身振言語とである。

耳に訴ふる言語と目に訴ふる言語

他動物は純粋に單獨的

此言語といふものに依つて互に思想の内容を取り且つ與へることが出来るので、かくて始めて社會の發展と云ふことが可能となるのである。若し言語がなかつたならば、昔の人の考へたことを今日の我々が知ることも出来なければ、今日の我々が考へて居ることを後の子孫に傳へることも出来ない。又同時代の者の間にも其思想の内容を互に傳へることが出来ないといふことになるのである。言語がないと云ふと、或る一人が或特殊の考を得たとしても、其考は其一人と共に始終するだけのことである。どんな立派な道理を見つけた所が、其人の死ぬると共に其道理も墓に葬り去られてしまふのである。他の人がそれと同じことを知る爲めには、其人一己の經驗で自分だけで之を考へ出さなければならぬのである。何處までも個別的である。言語がないならば、我々の思想の内容は何處までも純粹に個人的たるに終るのである。各自が生れてから死ぬるまでに自分自身の經驗で得た所の思想の外には、他に何等の材料をも有たないのである。勿論遺傳と云ふものはある。然し遺傳があるといふ點に就ては、他の動物と人間との間に別段變りがないのであつて、其の間に雲泥の相違を來すのは、他の動物にありては、遺傳と自己の直接の經驗との外には自分の思想を養成する材料を有たぬといふ點である。これ言語なきが爲めである。若し言語があれば、自分自身に直接に經驗しない事でも、即ち他の者が經驗した事でも、言語といふ媒介物によりて之を取り入れて自分の思想を養成することが出来る。

ニュートンが林檎の落つるのを見て引力の法則を闡明して呉れた。言語があつたから、今日の我々

は自分自身で之を獨創的に發見しなくても、引力の法則に依つて物質的の現象を解釋し得る知識を有つことが出来るやうになつて居るのである。假りに或一匹の猿が林檎の落つるを見て、ハハ一之は地球と林檎とが引き合つたから林檎が落ちたのだと云ふことに氣が付いたとしても、言語がないから之を他に傳へることが出来ない。其知識は其猿一匹丈けに止まつてしまつて、其猿が死んでしまへば、其發見した引力の法則も亦同時に死んでしまふ譯である。他の猿が自ら之を發見するにあらざる以上は、他の猿に斯かる知識の發生するといふことは到底不可能のことである。さう云ふ譯で、各動物の知識は其動物一匹の直接の經驗の範圍に止まるので、純粹に單獨孤立的のものである。

言語は實に人生に取りて貴重此上なきものである。若し言語が無かつたならば、今日の我々は決して斯うまで進んでは居らない筈である。原始時代の人間と大した變りはないのである。唯肉體的には生存競争上最適者殘存して漸々進化して來たと云ふことはあるが知らんが、精神的の方面から言ふならば、原始人と大した變りはなく、決して今日見るが如き文化を現出することが出来ないものである。原始人も生れてから死ぬるまでの間の自分の經驗丈けが自我の内容となつて居つたのである。其の次代の人も矢張り自分が生れてから死ぬるまでの間の經驗以外には自我の内容の材料を有つて居らなかつた。遺傳に依つて多少進むことはあるが知らんが、さう大した變りはない。其後とても同様である。然るに今日の如くに進んだと云ふものは、明に言語と云ふ媒介物に依つて思想の内容を漸次傳へに傳へて益々之を豊富になしたからである。教育といふ事は實に言語あるによりて始めて可能である。それ

言語の貴重なる所以

言語と教育

故に、言語なく随つて教育なくして今日の如き進みたる思想の人にまで發達しようといふには、一番最初の人間が今迄ずつと生き長らへて自ら幾多の大發見と大思索との經驗を積んで來て居ると云ふこととでなければ到底不可能である。して見ると、言語があり隨つて教育がある爲めに、原始時代より今日に至る迄の人類の歴史を通じて發展し來りし所のものを僅か個人の一生の間に現出せしむることが出来るのである。夫故に、教育を定義して、一個人の生涯中に人類の歴史を通じて發展し來りしものを再現せしむるものなりと言ふことが出来る。是皆言語といふ貴いものがあるからである。

他の動物には、何時まで經つても社會として進歩はない。否な群居といふことはあるが、嚴密なる意味にてこの社會的生活なるものはない。前時代の社會より多くの文化を承け継ぎ、更に一層豊富にして後の時代の社會に傳ふといふことは少しもない。一匹々々としては生存競争最適者殘存の道理にて漸次進化して居ることは勿論であるが、社會としての進歩はないのである。然るに人間に於ては、社會としての進歩がある。前の時代までに發展し來りし人類社會の思想を繼承し、更に之に多くのものを加へて後世子孫に傳へて行くのである。個人的に各自が生れてから死ぬるまでに自分の經驗丈けにて各自の思想を構成するといふ同一の作用を個別に繰返して居るといふやうなことは全く異つて居るのである。言語に依つて前時代の思想を後の時代に傳へて行くことを言現はす爲めに、社會的遺傳と云ふ言葉を用ひて居る。普通に謂ふ所の遺傳と云ふのは、骨肉的關係を通じて生殖的連絡に依つて行はるゝものであるが、此社會的遺傳と云ふは言語の媒介に依つて社會より社會に思想の傳達さるゝこと

社會的遺傳

を指すのである。さう云ふことは他の動物にはないのである。兎に角言語のある所では、一人の思想が進めば、其人を成員とせる社會の思想が進むと云ふことになる。言語のなき他の動物に於ては、一匹の思想がどれだけ進んでも、それは其動物丈けのことであつて、其社會（實は社會といふものなし）とは没交渉である。人間にありては全く異つて居る。留學生などもさう云ふ理窟から派遣されるのである。一人の留學生が新知識を得て歸つて來れば、それだけ社會が進むからである。動物にはそんなことは出來ない。斯かる意味に於て、我々人間は社會的であるけれども、他の動物は社會的であるといふことは出來ないのである。

ミーツェス（記述的及説明的倫理學の著者）の如きも言語に關して人間と他の動物との間に截然たる區別ありとなす論者の一人であるが、之につき次の如きことを言ふて居る。動物は單なる Language（余の所謂叫び聲に相當す）を用ふる。されど speech（余の所謂言語に相當す）の力を有つて居るものは人間のみである。動物は、理性の作用を伴はざる Language として或種の記號を用ふる。さりながら speech として人が用ふる如き意義にての記號の使用は唯理性的存在物にのみ可能である。然らば Language と speech の差異は何であるか。換言すれば speech をして Language から異らしむる本質的特性は何であるか。……之に對する答は次の二命題により成立するのである。即ち斷定 (Judgment) をなす力は speech の本質であるといふこと、自己意識は斷定の本質であるといふことである。今此二命題につきて考ふるに……斷定若くは説述を興ふる場合は、或事が思考され若くは語ら

人間のみ社會的なり

言語と斷定と自己意識

れて居るのである。其處に現に興味を呼び起せる主題若くは話題（例へばソークラテースとか天氣とか云ふ如き）があり、さうして其れに加ふるに此の主題若くは話題に關して或事を考へ若くは言はんとの企圖（例へばソークラテースも死を免れずとか、暖かき天氣であるとかいふ如き）があるのみならず、その考へ若くは言はんとなすことが主題若くは話題そのものにつきての知識と矛盾するなからんことを求めて居るのである。斷定とは心的事實として如何なるものなるかを手取り早く知らうと思ふならば、之と意識面に無意的に去來する單なる觀念とを對比して見るのが最も宜しい。斯かる觀念が無意的に去來する場合は、縱令それが分明に現はれて居つても、觀念を或事に適合せしめようとの何等の企圖もなされては居らぬのである。去來せし觀念に矛盾するやうなことがあつたなどいふことに氣がつかずに済んで仕舞ふのである。換言すれば、何等の斷定もなされては居らぬのである。例へば、單に無意的に景色を眺めて居るといふやうな時は、種々の感覺が受動的に受け入れられて居るのみである。之を理解し若くは或特質を有するものとして見ようとの何等の企圖も無いのである。單なる Language と speech の差異は、丁度斯かる無意的觀念と斷定との差異の如きものである。例へば、一獵師が偶然怪我をして思はず發せし苦痛の喚叫と、其後彼が看護婦に苦痛を訴へし時の聲とを比較して見よ。前の喚叫は確に或意義を表はして居り、傍にありし者は直ちに之を理解することが出来るのである。否な獵犬すらこれを理解することが出来るのである。されど、この喚叫は動物の Language-cries（叫聲）と同種のものである。後の看護婦に對して訴へし苦痛の聲は人間に特有なる

企圖若くは
努力

speech である。speech とは、要するに記號によりて或事實につきての觀念を他に傳達せんと企圖若くは努力 (attempt or endeavour) を其本質として居る。之に反して language は本能的反射的若くは其他の非反省的活動の結果として發せらるゝものであつて、事實に於ては何等かの意義を傳へて居るならんも、其處に毫もこれを傳へんと企圖若くは努力が無いのである。……次に自己意識のことに就て考ふるに、人が斷定を與へて居るといふ以上は、必ず彼が何に係はつて居るかを知つて居らねばならない。人が斷定を下す爲めには、彼が何につきて言はんと心に思ひしかを知らねばならない。さういふ状態のものとして被自身につきて意識して居るでなければ、よし言葉を用ひて居るとしても、決して斷定をなしたとは云ふことが出来ない。……要するに、斷定といふことには覺醒的な批判的な反省的な確乎たる自己意識的肯定が含まれて居るのである。……斯かる考慮的自己意識的肯定に於て人は始めて彼の言ひつゝあるところの事を知つて居るのである。此の如きことは動物の決して爲し能はざるところである。動物は或意義を傳達することが出来るにあらざるも、彼等には決してこれを傳達せんと企圖をなすといふことではないのである。又之を傳達しつゝあるといふこと及び如何なる意義を傳達して居るかといふことをも意識して居らぬのである。唯理性的存在物のみ speech が可能である。speech は斷定に依存し、多少秩序的に排列されたる肯定から成立するものであり、さうして斷定と肯定とは實に自己意識的過程であるのである。……解決は自己意識の事實中に見出さるゝのである。然らば自己につきて意識すといふときは、實際は何を意識して居るのである

自覺的肯定

有意的遂行

かといふに、それは自分の係はりて居る事を意識すといふに外ならぬのである。即ち何を企圖し何を目的として居るかを意識すといふことである。一言にして言へば、如何なる有意的活動を遂行しつゝあるかを意識して居るといふことに歸着するのである。……人は有意的に活動することの出来る存在物である。説述をなし活動を遂行しつゝあるときに、何を爲しつゝあるかを知るところのものは人間である。之に反して、動物は何を言ひつゝあり何を活動しつゝあるかを知らないのである。此結論を一步進めて吟味するときは、此事が speech と單なる言葉 (words) 即ち language との間の差異をよく説明して居る事が知らるゝのである。……speech は目的意向意義を有つて居り、觀念を傳達せんと努力を有つて居る。換言すれば、それは有意的遂行の一種であるのである。單なる言葉は之に反して目的なき意向なきものである。……有意的活動は努力によりて統御されたるものである。これは實に有意的活動の本質である。人は彼の意志するところのことを爲し遂げんと努力し得るところのものなれど、動物は之に反して斯かる力を有つて居らず、單に本能と衝動のまゝに活動して居るに過ぎないのである。……有意的活動とは、理想的企圖の爲めに劣等なる性質を拘束する活動である。人は彼の欲求と彼の筋肉とを支配することが出来、自己支配 (self-mastery) といふ困難事を遂行することが出来るので、其處に人の萬物の靈長たる所以が存在するのである。云々

以上ミーツエスの説述せしところは、主として言語は有意的性質のものなることを明にしたのである。

自己支配

次にホイットネー氏が「大英百科辭書」中に言語の如何なるものなるかを説き、その社會的なるを示し、世界的一般的ならずして、異りたる社會に於てそれ／＼異り居るものなることを述べたる點も亦余の論旨を明かにするに助けとなると思ふから、参考までに左に抄録することにしよう。

言語を成立せしむるには、記號を以て或意義を示さんと意向がなければならぬ。苦痛の爲めに自然に起り來れる喚叫の聲や、悅樂より自然に來れる笑聲は、縱令それが他のものによりて理解さるゝにしても、未だ之を言語といふことは出來ない。……言語の實際の始まりは如何なる時にあるかといふと、自然的基礎が棄てられて、次の如き性質の記號が用ひらるゝやうになりし時にあるのである。即ち自然的暗示性を有して居るが爲めに用ひらるゝのではなくて、いつも同じ目的の爲に同じやうに従來用ひられ來りたるころの記號を模倣によりて用ふるやうになりし時に、其記號が始めて言語となるのである。斯くして始めて、交通傳達の手段たる言語が、各個人によりて新に作らるゝものではなくして、つぎ／＼と傳承さるべきものとなりし次第である。換言すれば、言語は斯くしてあらゆる社會的制度的本質的特性たる彼の傳承的特質を具ふるに至るのである。……今日現に用ひられ居るあらゆる言語及び記録の上に載せられて居るあらゆる言語が皆純粹に傳承的性質のものたることは疑ふべきでない。このことは次の一事によりて明白に證據立てらるゝのである。即ち、或る同一の概念に對しても、民族の異り國語の異なるに應じて、それ／＼異りたる各種の記號が用ひられて居るといふ一事によりて明白に證據立てらるゝのである。同一の概念を言ひ現はすに恐らく一千ほども異りたる記

言語の傳承的特質

同一の概念に對する記號異なる記號

人は樹立されたる制度を有す

號があるであらう。さうして其記號は、其記號を用ふるやうに教へられ其記號に應ずる概念と其記號とを聯結するやうに教へられたる人にのみ理解せられ、他の九百九十九の記號を用ふる人等には理解されないものである。その理解されないのと丁度同じく、この九百九十九の他の記號が其人には理解されないのである。……如何なる記號を各人が用ふるに至りしかは、如何なる社會に其人が産出せしか、若くは特別の事情にて如何なる社會に其の人が其の幼年期を送るやうなことになりしかに依存する次第である。……言語といふものの中には、教育によりて生れて自然に具有するに至りし如きものは一つもないのである。自然的發表といはるべき如きものは言語の中には一つもないのである。……人間の言語と他の動物に見らるゝ交通の手段との間には絶對的の區別がある。この兩者の全然異なるは、恰も人間の社會が他の動物中に見出さるゝ本能的群棲と全然異なるが如く、人間の建築が鳥類の本能的に巢を作ること、全然異なるが如く、人間の産業が蜂等の本能的作業と全然異なるが如きものである。是等の場合に於ては、人間の活動は、自覺されたる缺乏を満足せしめん爲めに適當の手段を用ふるといふことより成立するのである。勿論其自覺や始めは随分不明瞭であつたかは知らぬが、漸次明瞭となり、又これに伴ふて益々經驗を豊富にするやうになるのである。人間は實に樹立された制度を有つて居る唯一の存在物である。云々。

以上引用せしホイットネー氏の論述によりても明かである如く、言語は人間のみありて他の動物には無く、又人間にのみ眞の社會的生活ありて他の動物にはなく、隨つて人間の心のみ眞に社會我と

言ふを得べく、他の動物は單獨的性質のものなることを知るべきである。

要するに言語あり、随つて各自の「我」がそれ／＼社會我であり、人類には社會としての進歩があるといふことになるのである。これは心全體に就て言はるゝことであるが、其全體としての心が道德に關はりたる場合が即ち良心であるので、良心も亦一般に社會我について述べたること、同様の方法にて説明さるゝ次第である。即ち重要な語句を置き換へさへすれば、一般に社會我につきて言ひしことが其儘そつくり良心につきての説明となるのである。既に言ひし如く、父兄なり師長なりが斯う云ふことを爲せ、斯ういふことを爲すと言ふと、子供はそれを取入れる、さうすると其子供が又弟妹其他の子供に對して、斯う云ふ事を爲せ、斯ういふことを爲すと言つて、それを與へ出すのである。こゝに於て、或事の爲すべく若くは爲すべからざるものであるといふことにつきては、父兄師長と其子供と弟妹其他の子供との間には共通の内容が出来て來るのである。純粹に自分丈の道德と云ふやうなものはない。

兒童に於ける良心の發展に關してはミーツエスの著「記述的及説明的倫理學」中に大に參考に供すべきものがある。同氏は次の如きことをいふて居る。或意味に於ては良心は兒童に生れながらにありといふことが出来るが、他の意味に於ては生れながらに無しといふことが出来る。兒童が生まれた許りには、不正の理解を爲しては居らぬ。……されど、人の子は動物の子とは甚だしく異つて居る。動物の子に與ふる如何なる影響も彼に良心を發展せしむることが出来ないけれども、人の子に於ては

良心は社會
我の一形態
なり

良心の萌芽

行爲者たる
段に至る三階

決してそんなことはなくして良心を發展せしむることが出来るのである。丁度空間的知覺の作用が人の子に生れながらにあるといはるゝと同じ意味にて、良心が人の子に生れながらにあるといはるゝのである。縦ひ生れたばかりの時に道德的評價をなすといふやうな反應を呈せずとするも、斯かる反應を開展すべき萌芽は既に生れながらに存在して居るのである。……扱てこのことにつき最初に尋ねらるゝ問題は實に次の如きものである。即ち兒童は先づ如何にして自ら行爲者なりといふ觀念を得るに至りしかといふことである。更に進んで尋ねらるゝ第二の問題は次の如きことである。即ち兒童は如何にして自ら道德的行爲者なりといふ觀念を得るに至りしかといふことである。何となれば、良心といふことは道德的行爲者なりといふ觀念より成立するものであるからである。……さういふ譯であるから、先づ兒童は如何にして又何時行爲者となりしかといふ問題につきて研究して見なければならぬ。……兒童の生れたばかりの時には未だ行爲者ではない、換言すれば有意的活動を遂行せないといふことは一般に認めらるゝ事實である。……少くとも三歳位にならなければ、有意的活動を爲すには至らないのである。然らば如何なる道行にて斯かる活動が現はれ來るかといふと、三階段を経て居るといふことが知らるゝのである。ポールドウイン教授は之を呼んで寫出的 (projective) 主觀的 (subjective) 及び投出的 (jective) 階段といふて居る。是等の語の意味は後に至りて明かになるであらう。兎に角行爲者といふ觀念の生ずる爲めには、先づ人格と事物との區別を意識するといふことがなければならぬ。さりながら、此區別は兒童によりて注意さるゝ最初の區別ではない。兒童は此區別

よりも前に、動きつゝある物と動かずに居る物との間の區別を注意するのである。……さうして斯かる動きつゝあるものゝ中にて遂に人格が特に注意を惹くに至るといふことになつて来るのである。人格は事物と異りたるもので兒童に對して異りたる態度にて働き又兒童も人格に對しては他のものに對するとは異りたる態度にて働くことになるのである。……事物は比較的單純なる法則に依りて活動すれど……人格は自發的に意表外に出でたる活動をなすものである。人格はそれぞれ個性を有つて居るものである。人格は氣分を有ち性癖を有ち氣儘を有つて居るものである。……従つて兒童は人格によりて失望させられたり、困らされたり驚かされたりすることが多いのである。……夫故に、兒童は特に人格に氣を附けるやうになり、平素親しく接して居る如き人格に順應するやうになつて来るのである。さりながら、それだけでは未だ人格を眞に理解したとはいはれないのである。……兒童は未だ理性を以て活動することが出来ない、目的觀を以て行動することが出来ないのである。従つて理性に基き目的觀を以て行動して居る人格を眞に理解することは出来ないのである。よし或程度の動機に基きて活動するとしても、自分の考で見當を附けることも出来ないやうな動機に基きて活動する人格を眞に理解する事は出来ないのである。……ポールドウインは斯かる階段を呼んで寫出的 (projective) 階段といふたのである。即ち此階段にありては、人格は兒童に對して外的なるものとして、寫出されたる如きものとして現はれて居るのである。……即ち人格は空間に於て外方に寫出されたる如きものとしてのみ認められたのであつて、此點に於ては事物と毫も異つて居らぬのである。

寫出的階段

主觀的階段

唯だ事物よりも多く興味を惹起し難解の問題となるといふことだけが異つて居るのである。……主觀的 (subjective) 階段は兒童の模倣的傾向によりて始まるのである。兒童の周圍にある人格は種々の仕方で種々の仕事を爲して居る。其中にても或目的を遂行せんと努力することがあつたり、熟慮することがあつたり、さうして或時には欲求を抑制することがあつたり、或時は之に満足を與ふることがあつたりする。兒童は是等のことを皆模倣するのである。模倣し易きものを先づ模倣し、模倣し難きものを後に模倣するといふことはあらうが、兎に角どれもこれも模倣しようとするのである。……此模倣的活動をなすことに於て、兒童は特に努力をなすといふことになり、努力の有効性を經驗するに至るのである。斯くて彼は努力なくしては爲し能はざりしものを、努力をなすことによりて遂行し得るものなることを發見するに至るのである。……之と同時に彼は遂行に伴ふ満足の其努力の苦痛に比して非常に大なることを悟つたのである。……實現せんと欲する結果の豫想が努力を喚起し、さうしてその努力の爲めに結果が獲得されたといふことの爲めに、努力の充分理由ありしことを知り、目的觀を以つて活動するといふことの意義を理解し得るやうになつたのである。自己の目的を自覺してこれを實現するといふ階段に入りしものであるから、これを主觀的階段と呼ぶのである。次に投出的 (active) 階段は主觀的階段と殆んど同時に始まる。主觀的階段に入れば、他人の有意的活動が或程度まで兒童に理解さるゝやうになる。斯く斯くの考で彼等は活動したのであらうと理解する、何となれば自分はさういふ考へでさういふ活動をなすからである。己れを以て他を推して理解する譯であ

投出的階段

攻勢的自我
と従順的自
我

る。……換言すれば、兒童は自己の内的心的部分、自己の目的と考へし所を外部に投出し、それを他人の身體（即ち以前には單なる寫出的なりし）に當て加へ、恰もそれを他人の心の内容であるかの如くに見做すのである。即ち己れの如く他を解釋するのである。……斯くて兒童は行爲者なりとの明かなる觀念を得るに至るのである。……兒童は有意的活動をなすやうになり、さうして自分と同じ活動をなしたる場合に於てのみ他人の活動を理解するのである。所が、他人の活動中には己れの會て實行したやうなことから従つて理解することの出来るものがあつたり、また己れの一度も實行せざりしこと従つて理解することの出来ないものがあつたりする。前者の場合には攻勢的自我（assertive ego）が成立し後者の場合には従順的自我（submitive ego）が成立するのである。……兒童は彼の弟や妹等に對しては常に攻勢的態度を執るけれども、父母とか兄弟等に對しては常に従順的態度を執るものである。彼は弟や妹等には教へたり導いたりする。彼の爲す如きことを彼等は模倣する。彼の指す所に彼等は従ふ。彼は彼等が行爲者であるといふよりは一層多く行爲者である。彼は彼等が行爲に關して未だ知らざる又不可能なる如き多くのことを知りまた爲し得るのである。これに反して、父母とか兄弟とかからは彼は種々のことを學び、彼等の指導に彼は従ふのである。父母兄弟は彼よりも一層多く出来上りたる行爲者として現はれ、彼等に模倣することによりて行爲者となるにつきて一層多くを知るに至るのである。……斯くて益々他人と交際するに至るや、彼は次のことを見出すに至るのである。即ち同一の他人に對しても、或時には己れが他人を支配し導くといふ場合があつたり又他

社會的自我

自己統御の
不可思議

人より支配され導かるゝ場合があつたりすることを見出すに至るのである。……此の新らしき經驗を彼は今や投出して、他人も亦同様に或時は攻勢的となり或時は従順的となることありと理解するやうになる。斯くて彼は他人に對し如何なる態度にて順應してよきかを辨へ、その場合に己れを適せしむることに熟練するに至るのである。……社會的自我といふことについて茲に一言するの必要がある。……兒童は社會的存在物によりて圍繞されて居るのである。……種々の社會的行動を兒童が模倣して徐々と攻勢的でもなく従順的でもなくして共働的（cooperative）な若くは社會的な活動をするやうになるのである。一旦此經驗を得るに至るや、又々これを投出して他人の社會的行動を正當に理解することが出来るやうになつて来るのである。斯くて社會的自我なるものが成立するのである。……兒童は社會並みに活動するに至るのである。……攻勢的行動従順的行動及び社會的活動を理解したるとしても、尙ほ其處に兒童の充分に理解するに至らざりし重要な方面があるのである。即ち人格的特性の中心的事實ともいふべき自己統御（self-control）といふ事實は、兒童に取りては尙ほ一の不可思議となつて居る。機嫌のわるい父とか機嫌のよい母とか共働的に遊んで居る兄とかは兎に角理解することが出来るが、彼等が其の希望して居ることを割愛的に棄てたり、好まざることを故らに實行したりして居る所を見ると、それが兒童には全く不可思議のことと思はるゝのである。何故に好きなことを爲さぬのであるか嫌ふことを止めぬのであるか、どうしても理解が出来ぬのである。……彼は彼の周囲の多くの人が愉快なるべき事を實行しにくさうに實行したり、不愉快なる事を

無理に機嫌よく行はうと努めたりして居るのを目撃するのである。又彼等の躊躇したり矛盾に陥つたり決断が出来ずに居つたりするのを見るのである。さうしてそれ等のことを見て不思議がつて居る内に、何か其處に彼等行爲者の個人的態度以上に超越せる或物があつて彼等に現はれ居るのだといふことが氣づくやうになつて来る。恰かも父によりて體現されたる家憲が己れに對して現はれ居る如きものが彼等に對して現はれ居るのだなといふことに氣つくのである。換言すれば、彼等は行爲に關する法則若くは命令に服従し、而かも自ら進んでこれに服従して居るのだといふことが知らるゝに至るのである。即ち彼等は自己統御 (self-control) をなして居るのであると氣づいたのである。自己統御に基ける活動の如きことは兒童は未だ經驗せざりし所であつた。従つて不思議と思はるゝのである。其處に行爲に關する法則があり、そのものに自ら進んで服従するといふことは次第に遅々と兒童に理解されて来るのである。……………如何にして兒童が是等の活動を理解し實行するやうになるかといふに、一部分は服従 (obedience) により、一部分は模倣 (imitation) によるのである。……………兒童自身が自然に爲したしと思ふやうな事をなさないで服従するやうになり命ぜられた事をなさざるを得ぬやうに氣を配らねばならぬやうになり、漸次に彼の攻勢的自我從順的自我若くは社會的自我的自然に爲さんと求むる活動を阻止して、此服従的自我 (obedient self) が種々の方向に於て強大となるに至るのであつて、此服従の習慣が強大となることは、やがて自己統御の力の増大となるのである。……………斯くて後には、父母とかその他權威を有する他人の居らぬ所にも、彼等に服従するの態度にて多くの

服従と模倣
と自己統御道德的權威
と服従

事を實行するやうになるので、此場合には明かに自己統御をなして居る事が知らるゝのである。父母等が居る所にも、身體的脅迫によりて兒童に是等の活動を強ゆるの必要を見ることが極めて稀になつて来るのである。斯かる場合の兒童の服従は、實に道德の權威に依るのであつて、兒童は斯くして彼の自然的傾向に反する活動を爲すに至るのである。……………次に、模倣も亦服従と同じく兒童をして道德的行爲者たらしむるに必要な要因である。兒童に良心を成立せしむることに貢獻する經驗の一部は、責務の氣分を有する他人を模倣するといふことである。斯かる氣分を有する人は、其身體も一種特別の態度を執り、一種特別の運動をなし、顔や眼は一種特別の表情をなし、その聲は一種の響を有して内に包蔵する心狀を表白するものである。兒童は彼の周圍に認むる人格に多大の興味を有つて居るから、彼はまた斯かる身體的變化に關して模倣的態度を執らんとするに至る。斯くて兒童の身體は責務の氣分を有する他人の身體的状態を模倣することとなり、従つて他人の情緒及び感情と同じきものを己れの心中に感ずるに至るのである。斯かる模倣は、夫自身に若くは前述の服従の作用と結合して、兒童の心中に良心的氣分を起さしむるのである。されど、模倣の作用の一層有力に行はるゝは「まゝごと」とか「……………ごっこ」とかの遊戯の場合である。此場合に於ては、兒童が父母や兄弟等の役目を演劇的に演じたりなどするのである。……………さうして、斯かる演劇中の父母兄弟等の指圖に服従する兒童の役目を演ずるものは、有意的に自發的に兒童としての本分を遂行するやうの態度に立ち、強ひられずに自己統御の演習を爲すといふことになるのである。さういふ譯であるから、斯かる

責務の氣分
の模倣

道徳的曲折
を有する遊

遊戯の場合に行はるゝ自發的模倣は兒童の良心の發展には極めて重要なことが分かる。……道徳的曲折を含有する遊戯ほど兒童の道徳性を發展せしむるに助けとなるものはない。常に責任とか褒貶とかいふ道徳的情緒が斯かる遊戯の際に健全に修練さるゝのみでなく、それが又平素服従すべしと要求さるゝ事項を理解することゝなり、兒童をして單なる奴隸的服従より轉じて道徳的本務なるが故に之を履行するといふやうにせしむるのである。云々。以下略之。

社會我及び其の道徳的方面としての良心が上述の如くであるとすると、良心の満足を得ると云ふことには、自分の理想の満足を得ると云ふ個人的方面があると同時に、一般共衆にも眞の満足を與へるといふ社會的方面もあることは理の當然となつて來るのである。我々各自が社會我であるといふことを許す以上は必ずさうなるべき筈である。

それから又前に述べた通り、我々は常に取り且つ與へると云ふ働きをなして居るのであるから、眞に自分よりも優れた發展したと認むる良心の人に出遇へば、必ず其の一層優れたる良心の要求に従ふやうにならざるを得ないのである。良心的活動と云ふものが眞面目に現はれて來て居るとするならば、自分の良心よりも一層よき良心なりと認むるものに出遇ふときには、必ず其の内容を己れに取り入れて己れの良心の内容とする筈である。それが即ち眞の良心的態度である。又自分よりも發展の度の低いものに對しては、それを發展させ、より良くさせやうと云ふ態度に出て來る筈である。良心的態度として必ずさうあるべきである。故に總ての人が皆眞面目に良心的に活動して行けば、結局治善の理想

を實現することになるのである。かくて、總てのものをして良心的ならしむるに至るのである。此意味に於て、道徳に關しては良心的に活動するといふより以上の事はないと思ふ。自分より、より良きものがあるといふことを眞實承知して居るに拘はらず、強情を張り我を透して、而して之を自分の良いと思ふたことをなすのだとするやうな間違つた態度を執るのは、不道徳の甚だしきものである。苟も己れより一寸でも善きものあるを知つたならば、直ちに悦んでこれを取入れると云ふことでなくてはならぬ。之が實に眞の良心的活動といはるゝ所のものである。夫故に、此良心的態度を執つて、一層善いことを知つたならば直ちにそれに移ると云ふ考で行けば宜しいのである。茲に始めて道徳の進歩があるのである。之が眞に善なりと知りたることを實現するといふ自律的態度である。自律といふことは決して勝手氣儘といふことではない。

社會我に就て、隨つて又良心に就いて同様に云へるのであるが、是等は同じ社會の成員たる總ての人を通じて大同小異のものである。さうして其大同であると云ふことが本となつて、茲に種々の風俗慣習なるものが出來て來るのである。社會の制度なるものが出來て來るのである。輿論と云ふものも出來て來るのである。それ故に、是等の制度や慣習の如きものは、客觀化されたる良心であると言つて宜しい。さうして又我々の良心はかくる制度慣習等の内に於て養成さるゝものであるから、或意味から言へば、良心は各自の心中に體現されたる制度慣習であるといふても宜しいのである。さういふ關係になつて居るから、制度慣習を尊重して之に従ふといふことが良心に服従するといふ意味になり、良

良心と社會
制度

客觀化され
たる良心

心に服従するといふことが制度慣習に従ふといふ意味になるのである。自分が成員となつて居る所の國家の制度慣習に道徳的に従つて行くといふことは、國民としての自己の良心の裏心的要求に満足と與ふことになるのである。制度慣習等の尊重すべきことは斯かる點より考察しても理義明白なることである。

チユエーの如きは斯う云ふことを言つて居る、「慣習といふものは個人の行動に對して外的なものではない、慣習と云ふものは個人の習慣及目的中に體現されて居る、グロート氏の語を借りて言へば、習慣的にして自己暗示的なる傾向となりて現はれて各自を支配して居るものである」といふて居る。慣習と良心との關係の一面がよく言ひ現はされて居る。又ヘーゲルは「道徳的であるといふことは、自己の屬する國家の道徳的傳承に一致して生活するといふことである」と言つて居るが、これは慣習の重んずべきであるといふ方面を強く主張したのである。さうしてその慣習に従ふと云ふことは單に外的法則に従ふと云ふ意味ではないので、實は自分の衷心の理想を實現する所以であるといふことになるのである。

唯今ヘーゲルの語を引用したが、尙ほ参考までに彼の倫理觀の概略を茲に述べて置かう。彼は彼の精神哲學に於て精神を主觀的、客觀的、絶對的の三に分けて論述して居る。さうして客觀的精神の範圍に於て彼の倫理觀を發表して居る。彼は客觀的精神を論ずるに當つて、始めに權利（法律）を論じて居る。次に主觀的道徳を論じて居る。第三に社會的道徳を論じて居る。權利の場合に於ては、吾人

ヘーゲルの
倫理觀

の意志即ち自由の力を持つて居る所の精神活動が外部に向つて働きを發表すると云ふことに關係するのである。主觀的道徳の場合は、意志即ち自由的精神活動が自己心内に於ける内的規正に關する場合である。社會的道徳の場合は、意志即ち自由的精神の客觀的方面と主觀的方面とが一致調和して現はれ來る場合である。此主觀的方面と客觀的方面との一致綜合する場合に於て、完全なる道徳的活動が成立つと見るのである。

權利（法律）

權利（法律）の存在の爲には、各自の精神の自由が束縛制限される必要がある。即ち己れの精神の自由的活動の爲に他人の精神の自由を侵害してはならぬといふ制限を受ける。さりながら此事は決して自由を放棄するといふ意味にはならない。却て自由を現實に成立せしむることになる。各自の任意的意志に依りて、他人の權利を侵害せざらんと自ら制限を加へたのである。公平の自由を成立するに至つたのである。若し之に反して絶對的自由を主張し、甲者の自由は有らゆるものに對して無制限なりとせば、之を他の方面より見れば、乙者が自由を失ひたりと云ふことになる。されば公平の自由なき所には、自由其ものが存在せざることとなる。互に他の權利を尊重し、其意味にて自己の自由に制限を下すことは、自由を亡ぼすにあらずして、自由を現實的に存在せしむる所以である。次に主觀的道徳論に於ては、吾人の内心にて實行せよと強ゆる道徳的命令を遂行することに於て善が成立つと見るのである。即ち主觀的道徳性の意義を説明して居るのである。換言すれば、自己の心中に存在する個人的良心に一致すると云ふ範圍内に於ての善を研究するのである。さりながら單に個人的良心の命

主觀的
道徳論

個人的良心

令に従ふと云ふことは必ずしも客觀的道德的法則に一致することゝはならない。善なる動機ありとするも、必ずしも善なる結果を來さないものである。社會一般の道德的標準に反對する結果を來すことがあり得る。されば、斯かる單なる個人的良心に従ふといふことだけでは、道德的誤謬を絕對的に避けることが出来ない。單なる個人的良心の命令は、之に従ふべきを吾人に強ゆるのであるが、而かも善惡を社會に及ぼすことを免がれざる場合がある。此場合に於ては、單なる個人的良心を以て眞の最後の道德的標準とするには出来ない。尙ほ進んで客觀的標準を求めんとするのである。斯くの如く客觀的標準と主觀的規範との間に衝突あることを認めたるに依り、彼は主觀的善を以て道德上最高のものと認めざるに至つた。更に一步を進めたる高き權威ある道德的規範を立つるに至つた。即ち社會的道德と云ふ意義のものは是れである。主觀的道德 (Moralität) に對して之を 人倫 (Sittlichkeit) と名づけて居る。社會を組成する個人によりて感ぜらるゝ社會的道德なるものは、實に風俗慣習となつて吾人に對して現はれて居ると見るのである。而して此の各個人を支配する所の風俗慣習は實に個人以外より個人に對して外的に命令するものと見るべきでなく、寧ろ各個人の内的本性に其の根柢を有するものと見るべきである。社會的道德として現はれ來る善は、家庭の精神として現はれ、社會の精神として現はれ、國家の精神として現はれて居る。是等社會的精神は、各個の精神を通じて存在するものである。否、其の本質となつて居るのである。而して是等社會的組織中には、國家は實に家庭及び其の他種々の社會の統一體たるものであつて、吾人の精神の眞正の自由 (其の意義は後に至つて明かとなるべし) を完全に實現したるものである。國家の最も完全なる形は、實に立憲的君主制のものである。斯かる理想的國家の建立が歴史の目的である。

人倫

道德的活動として現はれ來るべき意志作用に就て見るに、始めには單に自利的に自己の利益のみを追はんとする精神として現はれ、眞の自由活動が未だ其處に現はれて居らないのである。斯かる境遇を脱して、自己の主觀的欲求が客觀的普遍的的と一致する場合となつて、爰に眞の自由の活動が現はれ來るのである。自由といふことは元來人間の意志に存在する性質である。吾人の意志は、自然の傾向、衝動、欲求なるものゝ間に取捨選擇する自由の力を有つて居るのである。此選擇作用は任意的決定といふ形を取るものである。さりながら任意と云ふ事が必ずしも正當なる働きを爲すとのみ限らない。時として正當の働きに反對するものとして現はれて來る。否、任意的作用を爲し得る爲に、往々自由活動の眞の目的に反する結果に陥ることがあるのである。通常の人間は、自己の意識に於ては自由に活動したりと信する場合にても、而も是れ唯だ任意の活動をなせしと云ふ丈けにして、實は眞の自由活動をなして居らないことがある。否無意義に任意的作用を爲すと云ふ點が、寧ろ眞に自由活動せざりしと云ふことになるのである。任意と云ふことは、人間が欲する所のものを爲し能ふと云ふ意味に於ける自由である。自己の欲する所のものを爲し能ふと云ふ形に於て自由なりと雖も、自己決定の内容其ものを考へなければ、眞正の道德的自由なりしや否やを知ることが出来ない。客觀的道德性と一致するに至つて、始めて意志の眞正なる自由活動が全うされたのである。されば、自由

道德的自由

第十 章 治善と社會我

と云ふことは理性と意志との一致といふことである。即ち主觀的動機が客觀的法則に一致する場合のみ、自由と言はれるのである。本來客觀的法則其ものは吾人の主觀的精神の本質と一致合體するものである。他の言葉を以て言へば、眞に自由なる動作をなすと云ふことは、自ら自己の本性に戻らざる活動をなすと云ふことである。是れヘーゲルが單に個人的良心に従ふことだけでは、眞の道德を成さないとした所以である。社會的道德として現はれしものに一致したる場合に於て、眞に道德を完うしたと言はるゝのである。

爰に注意すべきは、道德に關する満足即ち幸福と云ふ概念である。ヘーゲルに依れば、如何なる行爲も皆主觀其ものの活動である。何故に斯かる活動をなすやと云ふに、是に依りて自己の満足が得らるる爲めである。さりながら、各主觀が自己の満足を追求せんとする活動は、如何なる場合に於ても常に正當なるものと云ふことは出来ない。一主觀が同時に多くの欲求を起すことがある。而して此多くの欲求が互に反對し各々他を排斥せんとする場合がある。其場合に於て、吾人は理性の指導に依つて、其中に於て正當なるものを選択する必要がある。合理的選擇によりて、單なる主觀的個人的表面的なる淺慮的なる快樂は斥けられ、理性が幸福なりとし自己の目的と定めし普遍的性質のものが最後の欲求となり採用されるに至るのである。これは實に意志の眞の自由決定に依つて採用されたのである。即ち純粹なる自由活動の結果として、此目的を選択するに至つたと説いて居る。

ヘーゲルは、意志の性質を自由なりと説明して居る。斯かる自由的活動をなす所の多數の個人が互に相接近して存在すると云ふが爲に、爰に社會制度を形成するに至つて居る。之は多數の自由なる意志の共存せる結果である。自由意志の客觀的存在と云ふことが、爰に權利と云ふ形に於て現はれ來つて居る。此權利は、常に法律上の權利としてのみならず、各自の眞の自由を成立せしむるに缺くべからざる要求なりと云ふ意味にての道德上の權利と云ふことを其本質として居るのである。此權利と云ふことよりして、次の如き法則が生じ來たる。即ち人は皆一の道德的人格たれ、而して他人を又それぞれ道德的人格として尊重せよと云ふことである。

多數の人格は全體として一の組織ある社會を構成して居る。従つて道德の原理は主觀的個人的ものであつてはならない。客觀的普遍的のものでなければならぬ。ヘーゲルが從來の純粹なる主觀的倫理學に極力反對せしことは、倫理學史上注目すべき點である。自己の内心に於て個人的に自ら正善なりとして自由決定をなすことは、道德性を帯びて居ること勿論である。さりながら、此道德性ありと云ふことは、單に形式の上に於て言ひ得るのであつて、未だ其内容を得て居らない。道德の内容は、實に社會的生活を待つて始めて決定されるのである。されば、眞の道德と言はれる爲には、單なる個人的良心を満足させると云ふことと同時に、其事が社會一般の道德的標準に一致し、社會一般の満足を來たすと云ふことではなければならぬ。社會的標準は、實に吾人の精神を支配する所の倫理的勢力として現はれて居る。家庭、社會、及び國家の法則制度なるもの實に是れである。此勢力に一致して、單

道德の三段
的辯證法的
發展

なる形式としての主觀的道德性が一步進みたる質的的道德となつて現はれ來るのである。主觀的形式が、充分の客觀的内容を得るに至るのである。而して此客觀的道德は、主觀的道德と本來根本に於て異なるべきものではない。即ち道德の三段の辯證法的發展の第二段に於ける現象に外ならない。主觀的道德は第一の階段である。此主觀的道德に對立して社會の法則として現はれたる道德的權威を認むるといふ事が第二の階段である。而して此權威が主觀に對して外的命令的態度を執つて居る。恰も主觀以外に獨立するものゝ如くに對立して居る。さりながら、此對立は實際上の反對ではなくして、主觀的道德を判載して、主觀的道德を充分に發達せしむる機會を與ふるものである。換言すれば、此對立は第三階段たる綜合に導く所の過程に過ぎない。客觀的命令として現はれたる道德は、其の實主觀的道德と本性に於て同一のものである。斯かる客觀的命令に一致して活動することは、主觀的道德を眞に完成することになるのである。決して主觀以外のものに屈從したと見るべきではない。而して客觀的道德を自己の本性と同一のものなりと認むるは、實に理性其ものである。客觀的道德に一致する活動性、理性に基きたる自由意志の完全なる作用と見るべきである。元來個人あつて後に社會あるのでない。社會あつて個人あるのである。個人精神中に社會精神が存在して居ることは言ふ迄もない。されば曇りなき個人精神は、直ちに社會精神其ものであることを忘れてはならぬ。此點に於て、義務の觀念等の觀念等が生じ來るのである。吾人の主觀的精神中に直接に普遍的精神を認め、此者が吾人を判載し、吾人を動かし、吾人に命令して、目的を追求せしむるものとなる。是れ即ち義務の觀念で

ある。而して義務を遂行することに於て、徳が成立つのである。自由意志の支持者たる主觀は、斯かる義務及び徳を全うすることに於て、その本性に達し、その内的普遍性を實現するに至るのである。以上述べしことがヘーゲルの倫理觀の概略である。

グリーンがヘーゲルの倫理觀につきて述べたる言を茲に引用することは、前述の意義を明かにする上に甚だ有效であるやうに思ふから引用するが、グリーンは實に斯ういふて居る。ヘーゲルは、國家に於て自由が實現さるゝと主張した。茲に自由といふのは、意志をしてそれに丁度適當なる目的物を求めしむる條件をいふのである、即ち理性に一致したる目的物を求めしむる條件をいふのである。斯かる眞の自由は國家に於て實現さるゝとヘーゲルは主張した。……國家は客觀的となりたる自由である。自由は國家に於て實現さるゝ、何となれば國家に於て理性(即ち人性中に意志として働くところの自己決定的原理たる)がその完全なる發現を見出したからである(恰も藝術家が藝術の製作品中に自己を發現したる如く)。さうして、善く整ふたる國家の指示する目的物を求むる人は、實に理性の完全に發現されたるものを求めて居るのである。斯くして彼は眞に自由であるといはるゝのである。云々。眞の主觀的道德と社會的道德との本質に於て一致契合する所以の理をよく道破して居るといふべきである。

社會制度とか慣習とかいふものは、もと／＼社會我的道德的方面としての良心の要求に基いて居るのであるから、其意味に於ては良心が主になるが、然し良心が主であるからといふて、社會制度とか

自由は國家
に於て實現
さる

慣習とかいふものを輕んずべき理由は毫末もないのである。良心が大切であると同様の程度に於て是等も亦大切なものである。其關係に就いて次に少し述べて見よう。

良心と社會制度

良心と制度との相互の間にどう云ふ關係があるかと云ふと、一方から見れば、良心が本で制度慣習なるものが成立つに至つたのであるが、又他方から見ると、制度慣習と云ふものが本になつて良心の發展と云ふものがあるのである。制度慣習に促がされて我々各自の良心が發展するに至るのである。社會に生れて出て來たものは、既に其社會に樹立せられたる所の制度慣習の調育を受けるのである。其制度慣習に依つて調育されつゝある間に、其社會に生れて來たものゝ良心が發展して來るのである。簡単に言へば、社會に依つて躰けられると云ふことが一方にある、若しそれがなかつたならば、我々の良心と云ふものは發展する機會を得ずに終るのである。随つて、今日あるが如き良心は有り得べからざることゝなるのである。夫故に、良心が大切であるならば、其良心をして今日あるが如く發展し立派に働くやうにさせる所の慣習制度と云ふものゝ大切なることは謂ふまでもない。

社會的調育

一般化

良心と制度慣習との相互關係を、次に述ぶるやうな二つの言葉を以て説明することが出來ようと思ふ。それは即ち一般化と特殊化と云ふことである。一般化と云ふのは、前に述べた社會の制度慣習と云ふものが、其社會に生れて來た者の良心を薰陶して其社會の平均標準にまで之を躰け上げる働きを稱するのである。即ち、社會の制度慣習が其社會に生れて來た人の良心を社會一般並みにする即ち一般化すると云ふ事である。換言すれば、我々は社會に依つて一般化されるのである。然しながら、

特殊化

一般化されつゝある間にも、我々各自はそれ／＼自分相應の特色を發揮するに至るのである。同じ社會の内に躰けられて居ても、全く同型の人間になるとは限らぬのである。さうして、各々それ／＼の特色を發揮し、遂に一の毅然たる見識を懐くものすら出て來ることになるのである。かくて、或一の見識を懐くやうになると、今度は從來既に社會に樹立せられて居つた所の制度慣習の中に就て完全なる點を認知すると同時に又いろ／＼不都合なる點を批判的に見出すやうなことにもなる。さうなると、此慣習は斯う云ふやうに改正するが宜い、此制度は此處が宜くない、斯うしなければならぬなど、云ふやうに社會改良の意見を提出するやうになり、段々世人の意見をも動かして、己れの善美なりとする所の方針に據りて社會の制度慣習を一層發展せしむるといふ結果を來すことになる。かゝる働きの方面を名づけて特殊化と云ふのである。或一人の良心が基礎となつて社會に影響を及ぼし制度慣習を改善するに至ることを云ふのである。さう云ふ風に特殊化の結果として、社會の制度慣習なるものは以前より一段と進んだものになる。さうして、其一段と進んだ所の制度慣習が、今や又其社會に生れて來る者の良心に一般化の働きを及ぼして社會並みに薰陶する。薰陶される者は又己れに一個の見識を養成することになり、之によりて特殊化の働きをなして社會に影響を及ぼすといふことになるのである。詰り、一般化と特殊化とが互に相働き合ふて人類が進むのである。即ち社會の發展と云ふものが茲に現はれ來たる云ふ順序になる。さういふやうに、良心と制度と云ふものは互に働き合ふて行くものであると云ふことをよく了解して置かなければならぬ。

或學者の如きは、道德の本質は自分の属する社會の慣習或は傳承に従ふにあるとさへ言ふて居る。例へばヘーゲルの如きはさう云ふ思想を餘程強く主張して居る。人間が有徳ならんが爲めに何を爲すべきか、如何なる義務を盡すべきかと云ふに、唯だ既に樹立せられた所の社會的の制度に一致して行くことの外にはない、即ち自分の社會に對する關係はちやんと定まつた者がある、其定まつた關係を満足に果たすより(外ない)と云ふ意味のことをヘーゲルは言つて居る。社會の制度慣習の尊重すべきことは固より言ふまでもないのであるが、茲に少し注意して置きたいことがある。眞に慣習制度を尊重すると云ふ精神があるならば、之に一も二もなく盲従すると云ふことには決してならないのである。慣習制度に何の意味もなく唯だ盲目的に従ふと云ふことは、決して慣習制度そのものに對して眞に尊重の意を表する所以ではない。社會の理想的發展上善くない慣習である制度であると云ふことを眞實悟つたならば、正當の順序によりて之を改善することを計るのが慣習制度に對して眞に尊重の意を表する所以である。我々は慣習制度の服従者たるのみならず又之が製作者であると云ふ人なる覺悟がなくてはならない。慣習制度と云ふものは我々の祖先が造つたのである。故に、祖先に對して衷心の敬意を拂ひ祖先の志を以て志とするならば、我々も亦矢張り我々の子孫に對して善き慣習制度を造つて遺すと云ふことに力を竭さねばならぬ。之が祖先に對する孝道の一端である。善い惡いと云ふことを辨まへず、唯だ盲目的に何の意味もなしに一も二もなく慣習制度を墨守するといふことは、決して祖先の志を成す所以ではない。慣習制度に對しては、何處までも良心的態度に立つて、従ふべき慣習制度に

眞に慣習制度を尊重するの道

は自利私欲を打棄て、も必ず之に従ひ、善くない慣習制度があつたならば、正しき道を踏んで適當の順序を追ふて之を改善して行くべき方法を攻究しなければならぬ。無意義に盲従することは決して眞の道德的態度ではない。

慣習の勢力

慣習に一致せざる行動を爲すと云ふことは非常に困難なことである。餘程の勇猛心を起すにあらざれば容易に出來ないほどにも慣習の勢力は偉大なるものである。自分の眞實理想とする所のことに反對して居るにも拘はらず、若しそれが慣習に一致して居れば、其ことを爲しても別に恥ぢないと云ふのが普通である。眞實不道德であると信じて、それが慣習に一致して居れば、恥づると云ふ感じが出ないのである。又それと反對に、自分の眞實の理想として居る所に一致して居るに拘はらずそれが慣習に反對であるといふと、理想に一致したる事を爲すのが却つて恥かしく感ずると云ふのが普通である。即ち道德を實行することが恥かしいといふ程にまで慣習の勢力と云ふものは強いものである。例へばストライキをやると云ふことは眞實道德の理想から見ても悪い事であるが、それが一般の傾きとなり他の生徒は皆それに加入したといふ時己れ一人それを爲さぬと云ふのは何だか肩身が狭く恥かしく感ずるやうになる。さういふやうに慣習の勢力と云ふものはなか／＼強い。さう云ふ慣習に反對して、眞實理想として居る所のことを實行するには、餘ほどの勇氣がなくてはならぬ。孔夫子が其時代の慣習に反對して自分の理想とすることを宣傳せんとして大なる迫害に遇つた。それにも拘はらず、天下後世の爲めにそれを敢て爲したと云ふことは非常な勇者と言はなければならぬ。

前にも既に言ふたが、人は皆良心的に活動しなければならぬ、さうしてそれが社會公共の爲になつて居るのである。然しながら幾ら最善と信じ、社會公共の爲になつて居るとしても、他の多數の者がそれを悪いと言ふて非難を加ふることが随分ある。けれど、多數者の考であるから其方が善い、一般の意見であるからそれに従ふが道徳上の善であると云ふことは實は言へないのである。其場合は何が道徳上善なるやにつきての意見が違つて居ると云ふのである。多數者が善いと思ひ社會公共の爲と思つて居ること、自分が眞實善なりと思ひ、社會公共の爲になると思つて居ることとの間に相違があるといふ場合である。かゝる場合には、各々良心的態度に立ちて考慮し、行動して社會公共の爲に全力を竭くすべきである。自分の意見が縱令多數者の意見と違つて居るとしても、それが眞實最善であると確信したならば、正當の順序方法によつて多數者をして其誤を覺らしめ、之を指導感化して行くといふことに力むるのが良心的行動である。現在に於ては己れの意見世に容れられずして多數者の壓迫するところとなるとしても、知己を後世に俟つての心を以て社會公共の爲めに盡力すべきである。現在には自分の賛成者は少數であつても、後になつて、あの人の言ふたことは眞實社會公共の爲めになつたといふことにもなる次第であるから、現在の多數者から非難を受けたからとて直ちに之を道徳上悪いと言ふことは出来ない。兎に角各自が良心的態度に立ちて行動すると云ふ外には道がないと考へるのである。さうして良心的態度に立ちて行動するといふことは、一面に於ては社會的であり、公共的であり、他面に於ては、全體として自我を理想的に満足させるといふ意味に於て個人的である。社

知己を後世
に俟て

會公共の理想を實現すると同時に自己の理想を實現することになるのである。社會現實と自己實現との合一である。斯かることを道徳上の最高目的とする説を治善説といふのである。

自己實現と云ふのは前に述べた非自利的の自我満足と云ふ意味である。決して自利的の自我満足と云ふ意味ではない。自己にとりて理想なりとする所のものを實行すると云ふことは、必ず己れに満足となつて居るのである。成程其爲めに肉體上の苦痛或は世間の非難を受けるとか其他或種の一時的の精神上的の苦痛があるにもせよ、自己の理想を實現したときは、それには代へられない所の大なる満足が得らる。道徳上の福祉はそこにあると云ふことを忘れてはならぬ。

自己に取りて理想とする所を實現するといふことは、動機の方面から言へば言ふまでもなく個人的である。然しながら結果の方面から言へば公共的社會的の性質のものである。夫故に、自己實現は一面に於て眞に己れを満足する所以であるから自愛であり、さうして又一般公衆の満足を得る所以であるから他愛である。其意味に於て、自我實現的活動は自愛と他愛との一致結合する微妙なる状態となる。良心的活動は必ず社會的である。之は如何なる野蠻時代の者と雖も同様である。唯だ其社會の範圍に狭い廣いと云ふ區別があるだけである。如何に野蠻人と雖も、自分の屬して居る種族の幸福を考へずには唯だ自分だけの自利私慾を計るときには良心が咎めるのである。自分の種族の幸福の爲にする

動機より云
へば個人的
にして結果
より云へば
社會的なり

道徳の形式
と實質

と、徒らに他の種族を侵害することを止めて、互に提携して全體の福祉を計ることになつて來るのである。終には、人道の實現を目的とすると云ふ所にまで進んで來る。唯だ其社會の範圍に於て廣い狭いの相違があるだけで、公共的社會的であると云ふ點に於ては何れも變りはない。道德には必ず公共的である即ち治善的であると云ふ形式が常に伴つて居る。唯だ其内容若くは實質に於て古今東西其趣を異にして居るだけである。道德の形式は萬古不變である。唯だ其實質に於て進歩發展があるのである。

既に述べし如く、良心的活動は之を其動機より言へば、自我實現であるが、換言すれば主觀的實現であるが、之を其實際的結果の上より言へば、社會的若くは公共的實現である、換言すれば客觀的實現である。されば、道德の趣旨は、之を內的に言へば、實現さるべき理想中に自我を立するといふこととであり、之を外的に言へば、客觀的實現の爲めに自我を没却するといふことである。デュエーも矢張り同様の趣旨を主張し次の如く言ふて居る。曰く、「道德の問題は、知的方面に於ては、追求すべき客觀的目的の中に自我を發見することであり、而して又、實踐的方面に於ては、道德の問題は客觀的實現をなさんとの努力の中に自我を見失ふことである」と。デュエーはまた他の處に於て道德の社會的公共的なるべきことを説き、進んで次の如きことを言ふて居る。曰く「道德の問題は、實に自然我(natural self)を合成する原來的本能的衝動の一團を、社會的となれる欲求及び感情が支配し居る有意的我(voluntary self)に改造するにある、而して實に此有意的我にありては、此改造を可能ならしむるところの事物に對する愛といふことを以て考慮の中心の原理として居るのである云々」と。いづれも皆、

主觀的實現
と客觀的實現

段々説き來りし治善説の趣旨に一致して居るのである。

第十一章 似而非的治善説

倫理説として最も正しき説は治善説である。所が一寸見て此治善説に似て非なる説がある。それは何かと云ふと、其一是功利説である。これは一般人類の幸福を目的とするものにして治善説に甚だ類似して居る。それから又理性のみを重んじて慾求感情を何處までも排斥して行くところの唯だ理論若くは理性説といふのががある。此説は或は直覺説と云ふ形に於て或は禁慾説と云ふ形に於て或は形式的倫理説と云ふ形に於いて現はれて居るのであるが、此説も亦公平を以て重要な原理とし、總ての人を同様に取扱ふべしと主張する點に於ては、治善説と甚だ能く類似して居る。然しながら、是等の説はよく之を吟味して見ると、いづれも甚だしき誤謬を有つて居る。唯だ總ての人を公平に一樣に取扱ひ、己れに對すると同様に他人に満足を與へねばならぬと唱へて居る點だけは賛成である。即ち公平の原理を基礎とし一視同仁を説き、少くとも形式の方面に於ては、博愛の道に一致して居るといふことは言へるのであるけれども、然し其説の依つて立つところの根據となつて居る快樂説とか、又理性のみを重んずるとか云ふ方面に於て、甚だしき誤謬を有つて居るのみならず、是等の説に唱ふる所の公平なるものは、實は無差別平等を指すものにして、道德上の眞の公平ではないのである。随つて博愛治善の眞意義を逸して居るのである。

治善説に似
て非なるも

功利説と唯
理説

これより進んで是等の説の解説と批評とに移り、其の謬つて居る點を指摘し、由つて以て治善説の正當なることを明かにしたいと思ふ。先づ功利説の方より始めよう。所で功利説は快樂説を出發點として居るから、順序として快樂説に關する評論より着手することにする。

第十二章 功利説の立脚地としての快樂説

快樂説は快樂を標準として道徳的判斷を下すべしと説くのである。さうして此説は結果論を主張するのである。即ち或行爲をなしたとすれば、其行爲の結果としてどれだけの快樂が生ずるか、どれだけの苦痛が生ずるか、と云ふことに依つて行爲の道徳的價値を判定しよう云ふのである。而して分量的計算主義を唱へるのである。即ち行爲の結果としての快樂苦痛の分量を計算して、それに依つて行爲の道徳的價値を計らうと云ふのである。行爲の結果が純粹に快樂のみとか又は純粹に苦痛のみといふ場合は極めて稀であつて、多くは快樂の結果と苦痛の結果とが混つて居るのである。さう云ふ場合には、此兩者の差引勘定をして、若し快樂の方が剩れば之を善き行爲であるといひ、若し苦痛の方が剩れば之を悪い行爲であると云ふやうに評價するのである。要するに、快樂苦痛の分量に應じて善惡の程度を定めようと云ふのであつて、快樂の分量の多いほど善い行爲であるとし、苦痛の分量の多いほど悪い行爲であるとし、此場合には是以上の分量の快樂を生ずることが出来ぬといふほどの快樂を生じたるときは之を最善の行爲とし、是以上の分量を生ずることが出来ぬといふほどの苦痛を生

分量的計算主義

じたるときは之を最惡の行爲とするのである。ベンザムの如きは斯かる分量的計算主義を唱へた一人である。

それから又、快樂説にては「人間と云ふものは自己の快樂を求めると云ふことより外に何等の動機もない」これが唯一の動機であると云ふことを出發點として居る。動機の上から言へば、總ての人は皆同じである。即ち何人も皆快樂に對する欲求といふ同じ動機にて活動して居るのであるといふことになる。夫故に、動機に依つて行爲の價値を比較論評するといふことは無意義となつて來るから、勢ひ事實上どれだけの快樂若しくは苦痛が結果として生ずるか云ふことを計量して之を判斷しなければならぬと云ふことになる。快樂説が動機論にならずして結果論になるのは固より當然である。

これより快樂説に就て二三の批評を下して見たいと思ふ。先づ第一に分量的計算主義と云ふことについて考へて見ると、凡て分量的に計算しよう云ふには、單位を必要とする。即ち共通の同じ單位を以て計算しなければ計算は出來ないのである。快樂と云ふても種々なる快樂がある。思索の快樂もある、飲食の快樂もある、文藝を楽しむ快樂もある、其他種々の快樂がある。今是等の快樂を加算したならばどれだけの分量の快樂になるだらうかを知らうといふには、どうしても、或る共通の同一の單位を以て各々の快樂を計ると云ふことでなければ計算は不可能である。而も、かゝる快樂説を以て總ての人の行爲に一樣に當てよう云ふのである以上には、其單位となるものは總ての人に一般に認められて居るものでなければならぬ。他の言葉を以て言へば客觀的性質のものでなければならぬので

共通の單位を要す

單位は客觀的性質のものであるべし

ある。人々個々別々の主観的性質のものであると云ふのでは困る。

所が、さう云ふ單位が果してあり得るや否や、又快樂論者は事實何を以て斯かる單位となして居るか。分量的計算主義を採用する以上は、先づ以て其の必要條件たる此の客観的性質を有する單位を示さなければならぬ。所が實際それはないのである。それはその筈である。何となれば、先づ第一に快樂苦痛と云ふものはもともと各自の主観的状態であるから、其所に客観的の衡を見出さうといふことは無理なる注文であるといはねばならぬ。

若し客観的にして共通なる同一の單位がないとすれば、分量的計算主義を棄てなければならぬ。かかる單位を見出し得ると否とは快樂説にとりては死活問題である。何かあるまいかと段々考へて見ると、充分に其要求を満たすといふほどの資格を有つては居らないけれども、殆んど其資格に近いものがある。それは何かといふと、感覺の快樂苦痛と云ふことである。

感覺以外の快樂苦痛例へば思索の快樂苦痛等になると人によりて甚だしく相違があるが、感覺の快樂苦痛は殆んど總ての人を通じて同様である。あの色は毒々しい忌やな色だ、あの聲は美しい聲だ、氣持の好い聲だなどといふやうに、單純なる感覺の快樂苦痛と云ふものは總ての人を通じて殆んど同じである。かゝる快樂苦痛も他の快樂苦痛と同様に主観的性質のものである事は勿論であるけれども、總ての人を通じて殆んど同じであるといふ點に於いて客観的性質を具へて居るとも見ることが出来るから、斯かる性質のものを單位としたならば、兎に角計算主義を成立せしむることが出来ると言へる

感覺の快樂
苦痛

感覺的快樂
説

のである。實に感覺の快樂苦痛と云ふものは如何なる野蠻人にもある、子供にもこれだけはあつた。文學を楽しむとか哲理を悦ぶとか云ふやうな快樂は、餘ほど知能の進んだ者でなければ見出すことが出来ないが、感覺の快樂は何人にも始めからある。そこで、色々の快樂を計算すべき單位は、何人にもあつて又一番最初からある所のものでなくてはならぬ。後になつて發展し來るやうなものを單位として、それよりも初歩的なる快樂を計ると云ふことは、順序が顛倒して居る。此點から言ふと感覺的快樂苦痛を單位にして計算すると云ふのが比較的適切なる方案であると思ふ。さうすると、分量的計算主義に據れる快樂説は結局感覺的快樂説といふ意味に於てのみ成立することが出来るといふことになる。詰り種々の快樂を分量的に計算するには必ず之を感覺的快樂に勘定し直し若くはどれだけの感覺的快樂を産み出すに至るかを考へて其分量を計算すると云ふ方法によらなければならぬといふことになつて來るのである。

以上は分量的計算主義なるものを兎に角道理上許容することが出来るものとしての上のことであるが、更に一步を進めて、分量的計算主義なるものは果して合理的なりとして許容することが出来るや否やと云ふことに就て吟味して見ると、許容することが出来ないといふことになる。

近代の功利説の唱道者として著名なる英國のベンザムの如きは、分量的計算主義一點張である。ベンザムは、行爲の道德的價值を判定せんとする場合には、其行爲から現に生じ又は生ずるであらうと認められる快樂苦痛を分量的に計算しなければならぬと云ふ意見を固持して居るのである。さうして、

ベンザムの
分量的計算
主義

強さ
長さ
確かさ
近かさ
多産性

彼は其の計算の方案として衡り方の七項目を擧げて居る。其一は強さと云ふことである。快樂なり苦痛なりの強弱の度を指すのである。其二は長さといふことである。快樂なり苦痛なりの繼續する時間の長短の度を指すのである。其三は確かさといふことである。快樂なり苦痛なりが確かに生ずるや否やの其確不確の度を指すのである。其四は近かさといふことである。快樂なり苦痛なりが遠き將來になつて始めて生ずるか或は直ぐ近き將來に於て生ずるか其遠近の度を指すのであつて、近きほど其度が高いと見るのである。其五は多産性といふことである。どれだけ多産的であるや否やの程度を指すのである。此多産性と云ふのは、快樂なら快樂、苦痛なら苦痛といふやうに、同種類の感情が後から後からと起り來ることをいふのである。例へば適當に運動するといふ如きことはそれ自身直ちに快感を惹起すに止まらず、適當に消化を促し食事の快感を増し、身體を強健にせしめて、それより幾多の快感を惹起すに至らしむるといふやうに、後から後からと多くの快樂が引き續き生じ來る次第であるから、斯かる行爲は快樂の多産性の度が餘程高いといふて宜しいのである。苦痛の多産性の度の高いやうなのは眞平御免である。其六は純粹性といふことである。純粹なるや不純粹なるや其の純不純の度を指すのである。純粹と云ふのは、快樂ならば苦痛、苦痛ならば快樂といふやうな反對の感情によつて伴はれないと云ふことである。快樂に就て言へば苦痛を伴はざる快樂は純粹であり、苦痛に就て言へば快樂を伴はざる苦痛は純粹なる苦痛である。さうでないのはそれぞれ不純粹なる快樂若くは苦痛である。さうして其純粹性には種々の程度があるといふのである。

純粹性

廣さ

此六つは各個人が感ずるであらう所の快樂苦痛の分量的計算に關して當依めることの出來る項目である。ベンザムは此外に尙更に第七項目として廣さと云ふものを擧げて居る。廣さと云ふのは以上六項目に關して快樂苦痛の影響を受ける人の數の多少を指すのである。五人に快樂を與へしよりも十人に快樂を與へし方が廣さに於て二倍であるといふが如きである。廣さといふことを最後に加へたのはベンザムが功利説の主張者たるが故である。成るべく澤山の人の快樂を目的とせよといふのが功利説の主要なる主張點になつて居るから、其意味に於て廣さを以て計算する必要があるのである。

兎に角、ベンザムは此七つの項目に照らして快樂苦痛を分量的に計算しようとしたのである。斯やうに七項目に分けたのは宜しいとしても、是等各項目に應ずるそれぞれの分量の總高を算出すると云ふことに就ての方案を少しも説いて居らぬのである。若しこれがなかつたならば、一の行爲より生ずべき全體としての快樂苦痛の分量を計ることも出來ず、又他の行爲よりのそれとを比較するといふことも出來なくなり、隨つて道徳的價値を定め又は其差等を區別することも出來なくなるのである。七項目に應ずるそれぞれの分量を如何にして通算するか。これを通算するには是非とも是等すべてに通ずる共通の衡ハカがなければならぬ。強さが五である、長さが五である、確かさが五である、それだから之を加算すれば十五であるなど、云ふたならば、それこそ數學に關して全く無識なることを發表したものである。是等を通算しようと云ふには必ず之を共通の同一の單位にて勘定し直さなければならぬ。即ち強さの五は其單位の幾つに當る、長さの五は其單位の幾つに當る、確かさの五は其單位の幾つ

に當る、それだから之を通算すれば結局其單位の幾つになるといふやうに言はなければならぬ。同じ單位で一度勘定をし直さなければ寄せるも引くも出来る譯のものでない。斯かる共通の衡となる單位を示してない以上は總々高を知ることが不可能である。日本の金の五圓と、獨逸の金の五馬克と、英吉利の五磅とを寄せたらば、十五になるなど、云ふたならば笑はれて仕舞ふ。何か一つの共通の同一の單位にて勘定をして始めて通算が出来るのである。斯かる單位を示して居らぬならば、全く空論に終らねばならぬ。

次にベンザムの計算主義につきて注意すべきことは、行爲の道徳的價值を論ずるに當つては、其行爲から生ずるであらうと思はれる快樂苦痛の分量の多少を計算すべきであるといふ點である。ベンザムの考では、現在の行爲の價值を定めるのに、將來それより生ずるであらうと認められる所の快樂若くは苦痛の分量を以てせんとするのである。所が心理學上の道理より見ると、將來如何なることを快樂に感ずるか苦痛に感ずるかは行爲者其人が如何なる品性の人であるかと云ふことに依つて定まるのである。快樂とか苦痛とか云ふものはもとそれ自身獨立して成立つて居るものではない。我々の品性に適合するやうなものを我々は快樂に感じ、我々の品性に不適合なるものを我々が苦痛に感ずると云ふことになるのであつて、品性を離れて快樂苦痛を考ふることは出来ない。随つて甲に取つての或る度の快樂は乙に取つても同様に快樂であるとは必ずしも言へない、即ち將來感ずるであらうと云ふ快樂苦痛は現在の其人の品性如何といふ事を考へずには分るものではない。其分らない所の將來生ずる

ベンザムの計算主義は空論なり

計算主義の事理顛倒

であらうと認めらるゝ所の快樂苦痛の分量を以て今の行爲の價值を論定しようといふのであるから、實に事理を顛倒するの甚だしきものと云はねばならぬ。

ベンザムの考では快樂とか苦痛とか云ふものは、それ自身に獨立して成立するものであつて、快樂なり苦痛なりを感ずる人の品性に關係的のものであると云ふ考はなかつたのである。故に快樂なり苦痛なり其ものを唯だ分量的に計算さへすれば宜しいといふやうに無難作に考へたのである。第一心理學上の誤謬に陥つて居ると云はなければならぬ。

快樂苦痛と云ふものに就ては、立派な品性の人の快樂は良い快樂であるが、下劣なる品性の人の快樂は良くない快樂であると云ふやうに、快樂の價值を區別する場合に、其性質上の優劣と云ふことがどうしても考の中に入つて來なければならぬのである。然るにベンザムは斯かる心理學的關係のある事を忘れて、唯だそれ自身に獨立して居るものであるとして、どの快樂も快樂と云ふ以上は皆同じであるとし、どの苦痛も苦痛といふ以上は皆同じであるとして、其間に何等性質上の區別を認めず、唯だ分量的に計算さへすれば宜い、それに依つて直ちにかゝる結果を生ずる行爲の價值を判斷する事が出来るなど、云ふことになつたので、之は實に甚だしき間違ひである。然るに功利論者としてベンザムの後繼者たるジョン・スチュアルト・ミルは、快樂と苦痛と云ふものには分量的の區別があるのみでない、もつとそれより大切な區別がある、即ち性質上の優劣と云ふ區別があると言ふに至つた。さうして、其性質上優れたる快樂と云ふのは結局優れたる品性の人の感ずる快樂と云ふ事になつて來るのである。

快樂に性質上の優劣あり

快樂の分量はどれ丈け少くても、それを快樂と感ずる人が高尚な人であれば、さう云ふ快樂の方が下劣なる人の感ずる多量の快樂よりも性質が良いと云ふことになり、随つて其方が道德的價值が多いこととなるのである。ミルは快樂といふものを其自身に獨立して存在するものとして見て居るのではない。此點はベンザムと異りてミルの卓見と言はなければならぬ。然しながら、ミルのやうに快樂に性質上の優劣ありと説くときには、自然の歸結として快樂説を棄てねばならぬ事になつて来る。何となれば、さうなると快樂其ものを標準として居るものではないと云ふことになつてしまふからである。若し快樂其ものを標準とし、これによりて價值判斷をなすべしといふ純粹の快樂説を主張する以上は、どうしても快樂そのものが澤山あるほど宜いと言はなければならぬ、随つて、快樂説を徹底的に唱へようとする時は、分量的計算主義を探ると云ふことにならざるを得ない。

性質の善い快樂性質の悪い快樂と云ふことは、詰り或理想即ち標準に適ふやうな快樂であり、或る理想即ち標準に適合しないやうな快樂であると云ふことで、快樂以外に或る理想即ち標準を設定して之に照し合はせて快樂の性質上の優劣を區別するのである。快樂に優劣ありとすることは、快樂以外の理想を豫想することになるから、樂快そのものを標準とする快樂説とは相容れざるものである。快樂其ものが評價の標準でなくして他に標準があるとするのであるから、快樂説ではないといふことになつて来る。それ故に、議論は結局斯う云ふことに歸着すると思ふ。即ち、我々はミルの言ひし如く、果して快樂に就て性質上の優劣と云ふことを事實認めて居るや否やと云ふ問題に歸着するのであ

性質主義を主張すれば快樂説を棄てざるべからず

瓜分して尻隠さずの類

る。所が、我々は事實之を認めて居るのである。事實我々は分量に依つてのみ取捨選擇をして居らぬのである。道德心の發展せし人は良心に背いて迄も分量の多き快樂を求めようとはしない。縱令分量は少なくとも、良心に適ふ快樂を求めようとして居る。すべて人は其人相應の品位の念を有つて居る。さうして、己れの品位を損して迄も多くの快樂を求めようと云ふことはなさないのである。動物的の人はいざ知らず、兎も角普通に發達し來りし者は快樂に就て分量的區別の外に性質上の優劣を考へて居らぬ者はない。既に之を事實であるとする以上は、快樂其ものを直ちに評價の標準として居るのではなくして、快樂以外に之が優劣を區別すべき他の標準あると云ふことを明かにして居るから、どうしても、快樂説を棄てねばならぬことになる。若しどこまでも快樂説を固執しようとするならば、ベンザムの如く分量的計算主義を探らざるを得ないことになつて来る。分量主義を探ることは快樂論者としては寧ろ首尾一貫して居る次第である。されど分量主義は我々の事實許容する能はざるところである。そこをミルが看破して性質主義を説いたのは確かに卓見といはねばならぬ。されど、彼は同時に快樂説其ものを棄てるべきであつた。然るにも拘はらず、彼は相變らず快樂説に執着して之を主張して居つたのである。詰り、頭隠して尻隠さずの類である。ミルは次の如きことを言ふて居る。曰く「快樂の或種類が他の種類よりもより多く望ましく、より多く價值ありといふ事實を認めることは、功利の原理と兩立し得ることである。人間と云ふものは動物的の體慾より一層高尚なる性能を有つて居る。而して其事を一旦自覺した以上は、是等の性能を満足せしめざるやうなものを決して福祉なりと

認めない」と。それから同様の趣意を段々繰返して斯う云ふことを言ふて居る。曰く、動物として快樂が充分に與へらるゝといふ爲に動物となることを承認する人は恐くあるまい。智者は愚者となることを承知すまい、教育あるものは無識者となることを承知すまい、感情の人良心の人は自利爾劣なる人となることを承知すまい、縦令彼等が愚者となり無識者となり無頼漢となりたる方が一層多くの快樂を得ることが出来ると確められたとしても、是等のものとなることを承知すまい」と。事實は確かにミルの言ふ通りである。斯くて、ミルは遂に次の如き有名なる句を我々に遺すに至つた。曰く、満足して居る豚たるよりも満足して居らざる人間たる方が善い、満足して居る愚者たるよりも満足して居らざるソークラテースたる方が善い」と。即ち縦令豚として或は愚者としてどれ程澤山の快樂を得ることが出来るとしても、人間は豚になることを御免蒙むるに相違なく、賢者は愚者になることを御免蒙むるに相違ないと主張したのである。

然しながら、さう云ふ風に性質上の優劣を説くことになると、既に述べたる如く快樂説を棄てなければならぬことになるから、そこでミルは苦しまぎれに、遂に斯う云ふ誤魔化しを言ふに至つた。即ち性質の優れたるものはそれだけ分量が多いのである、性質と分量とは全く並行して居るのであると云ふことを言出した。若し果してさうであるならば、何もわざわざ性質と云ふ言葉と分量と云ふ言葉とを使ひ分けするには及ばぬと思ふ。況んや前述の如き豚や愚者やを引き合ひに出してまで分量と性質との比較をなすといふやうなことは何等の意義もないことになつて仕舞ふのである。これによつて見て

ミルの名言

も、性質の優れたるものは分量多きものなりと説きし點は避くべからざる難點を彌縫せんとせしミルの誤魔化しに過ぎないのである。之を要するに我々はどうしても性質上の優劣ありといふことを事實と認めなければならぬのである。随つて快樂説を棄てねばならぬといふ結論に到達するのである。

ベンザムは前に述べた通り、快樂は如何なるものでも皆同じ性質のものである、唯だ分量上の差異あるのみであると云ふて居る。然し、此論は、快樂と云ふこと、快樂を伴ふ事柄との間の區別を見逃がして居るのである、既に述べし如く、我々は己れの品性に丁度適するやうな事柄について快樂を感じる、即ちさう云ふ事をするのが愉快であると云ふことになるのである。其場合に於ては品性に適合する行動に快樂と云ふ感情が伴ふのである。どう云ふ事が己れに愉快なる事柄かと云ふことは其人の品性に關係的である。然るにも拘らず、愉快なる事柄といふ具體的事實からして唯だ快樂と云ふことだけを引離して考へて、快樂共もの丈けが獨立に存在して居ると思ひ、抽象的のものを具體的に實存するかの如くに誤り、唯だかゝる快樂さへ得られればそれで宜いと云ふたのであつて、甚だしき謬見である。加之それぞれの事柄に伴ふ快樂と云ふものは皆それぞれ特異のものであつて、同型同質のものであるなど、は決して認むることは出来ないものである。腹が空つた時に食ふ場合の快樂と音楽を聴くときの快樂とは到底較べることの出来ないほど互に特異の性質を持つて居る。これ即ち快樂は之を伴ふそれぞれの特異の事柄から離れて存在せざるものであるといふことから來て居るのである。斯かる特異の事柄が各自の品性に適するや否やによつて始めて快樂なるや否やが定まるのである。若し果してベン

快樂と快樂を伴ふ事柄

ザムの言ふた如く唯快樂丈けを引離して同じ種類のものとして論ずることが出来るならば、成程彼の言ふた通り、唯だ是等の快樂を單に寄せ集めて計算すると云ふことも出来るかは知らぬが、これは全く成立し得べからざるを成立し得るとして論じて居るので、不合理千萬な話である。然るにベンザムは斯かる不合理を敢てして、遂には「ブッシュ・ビン（遊戲の一種）の快樂も詩の快樂も全く同性質のものである」といふに至つたのである。分量的計算主義に對する評論としては先づこれ丈けにして置かうと思ふ。

次に快樂説は結局自利説となると云ふことを注意しなければならぬ。人は誰も皆な自己の快樂を求めると云ふことの外に動機はないと云ふことを快樂説を主張する者は皆説いて居るのである。それは其苦である。快樂と云ふは言ふまでもなく感情である。之を感じつゝある人にも直接に感ぜられて居る所のものである。他人の感じて居る快樂は之を己れに感ずることは出来ないのである。己れに感ずる事の出来る快樂は唯だ自己の快樂のみである。それ故に、純粹の快樂説を主張するならば、どうしても自利説と云ふものにならなければならぬ。主我的快樂説にならなければならぬ。自分が何か御馳走に招待を受けたけれども、自分は差支があつて行くことが出来ないから代りの人に行つてもらひ、代りに行つた人が大いに御馳走になつて居る時に、自分が其快樂を感ずることが出来るかといへば、そんなことは出来るものではない。感ずることの出来るものは行つた本人のみである。行くことの出來なかつた自分は羨ましいと言ふ寧ろ苦痛の感を惹起すに至る位である。感ずることの出来る快樂は

快樂説は自利説なり

直接の自己の快樂のみである。それ故に、快樂説を徹底的に主張すると、どうしても自利説に陥るのが當然である。快樂といふ感情を、換言すれば感ぜられたる快樂を目的とすべしといふ以上は、自己の快樂以外には目的がないといふことになるのであるから自利説とならざるを得ないのは明白のことである。

然し、これは我々が事實として承認し得ることであるかと云ふと、決してさうでない。眞の忠君愛國の士は國家の繁榮と云ふことをそれ自身目的として居る。決して國家が繁榮すれば己れの快樂を獲得することが出来るからと云ふやうな考へで手段として國家の爲めに盡すのではない、國家の繁榮其ものが自己の行動の直接の目的となつて居るのである。其他己れの子供の幸福其ものゝ爲めに活動する父母の場合とても同様である。自己の快樂ならざる他の福祉其ものが直ちに自己の目的となるのである。さうすると、それはどう云ふ風に説明することが出来るか。純粹なる快樂説即ち當然自利説となるべき快樂説の見地から、どうして之を説明することが出来るか。勿論快樂説を主張する者の中にも、自利説には満足が出来ないで、何等かの方法で他の一般の人々の快樂そのものをそれ自身道德の目的として追求しなければならぬと云ふ考を持つて居るものもある。随分極端なる自利論者も古來あつた。例へば、希臘のキレネ派の如き英國のホッブスの如きは著しきものであるが、快樂論者の大多數は功利説を道德上の主義として立て、居るのである。然し純粹の快樂説からして果して功利説が理論上の故障なく論證され得るやといふに之は全く不可能のことである。

自利説の難點

功利説とはどう云ふ説かと云ふと、自分と他人との間に何等の區別をも立てず、又他人の間に於ても甲乙輕重なく、總ての人に對して公平無私の態度を執り、一般の快樂を増進せしむることを目的とするのである。通俗的に言へば、最多數の最大快樂を目的とするところの説を功利説といふのである。然しながら、純粹の快樂説を出發點としては、さう云ふ功利説は立證することは出来ないのである。所が、ベンザムにせよ、ミルにせよ、一方に於ては純粹の快樂説即ち當然自利説となるべき快樂説を出發點として居りながら、描ひも描つて功利説を唱道して居るのである。此處に彼等の理論上の難點がある。

ベンザムは斯う云ふことを言つて居る。利害の關係して居る所のあらゆる人々の最大幸福と云ふことが人間の行動の正當なる又唯一の正當なる普遍的に望まじき目的である」と。それから又ミルも斯う云ふことを言つて居る。他人からなされたいやうなことをなし汝自身を愛する如く汝の隣人を愛するといふことが功利主義の道德の理想である」と。又他の所にて「功利主義が行為の理想として認める所の幸福なるものは決して行為者自身の幸福でなくして、あらゆる人々の幸福である、自分自身の幸福と他人の幸福との間に就ては、功利主義にありては嚴格に公平無私なるべきことを要し、自己の利害といふことを考へざる博愛的なる傍觀者の地位に立ちて自他を公平に視て行かねばならぬとするのである」と。詰り最多數の最大快樂と云ふものが功利説の目的であると云ふことになるのである。而して各々の人間を皆同等の資格のものとして取扱ふべきことを説いて居る。即ち一種の民衆主義的

最多數の最大快樂

見地を唱へたのである。

殊にベンザムは此見地に立つて英國の社會制度の改良者として大に活動した。無論理論上には色々な矛盾の點はあつたにも拘らず、實際家としては非常の功績があつた人である。今迄の不公平なる幾多の惡制度を改めて新しき良制度を立てることに盡力した。さうして其社會改良の原理として「總ての人間を皆同じく一として勘定し唯だ一としてのみ勘定」して全く之を同等に取扱ひ、斯くて最多數の最大快樂を生ぜしむるやうにせなければならぬと云ふ主義を立てたのである。即ち民衆主義の見地に立つて公平に總ての人の快樂を増進せしむべきことを説いた。此點は前に述べたる治善説と甚だ似て居る點である。總ての人の快樂を目的とせよといふ公平無私の見地と博愛的態度だけは、如何なる反對論者と雖も之を許容せざるを得ざる點である。然し自利の外には何等の動機なしと唱ふる快樂説を出發點として、如何にして斯かる功利説を立論し得るであらうか。それから又たベンザムの言ふ所に依ると一方に於ては、人といふものは自利を唯一の動機となして居りながら、他方に於ては人間には皆社會的動機と云ふものがあり、半社會的動機と云ふものがあると云ふて居る。社會的動機とは即ち同情とか博愛とかのことであり、半社會的動機とは御互に和親の状態に於いて生活したいといふやうのことである。さう云ふやうな動機を人間が有つて居るなどと云ふのであつて、自利説の出發點に立ちながら、それと相容れざるやうなことをそつちこつちで述べて居る。さうして道德の原理として功利主義を主張して居るのである。自利説と是等の思想との間に何等かの理論上の矛盾ありはせずや

功利説の民衆主義的見地

などと云ふことには一向無頓着のやうである。さうして、こんな考であつたらしい。人は自利的であるから、當然人類一般の快樂を増進することを努めなければならぬといふ位な考であつたらしい。能く其考の底を酌んで見ると斯う云ふことであつたとしか思はれない。即ち人類一般の快樂を増進すると云ふと、結局自己の快樂を増進することになるから、夫故に一般の快樂の爲めに盡すべきであると云ふ趣意であつたかの如くに思はれる。若し彼の真意果してさうであつたとするならば、一般の快樂を増進すると云ふことがそれ自身目的となつて居るのでなくして、自己の快樂といふ目的の爲めの手段として追求されたのである。目的はどこまでも自己の快樂にあるのであるから、さう云ふ思想は決して之を功利説と言ふことは出来ない。功利説と云ふのは一般の快樂其ものを直接に目的として居るものである。ベンザムは自利説を出発點として功利説を主張したけれども、理論上の正當なる證明は少しも出来て居らないのである。

そこでミルが其後に現はれて來て自利説となるべき快樂説の出発點から功利説を如何にして立證すべきかといふことが一大問題であるといふ事に氣づき、どうかして之を證明せねばならぬといふ必要を認むるに至つた。彼は其著「功利説」中特に功利の原理の證明と云ふ一章を設けて縷々論述して居る程である。然し其論旨を吟味して見るに、一向それが證明になつて居らない。全く失敗に終つて居るのである。どう云ふ證明をしたと云ふとそれは實に滑稽である。「何故に一般の幸福が望まじきかと云ふに、人は各自分の幸福を望むと云ふことの外には何等の理由もない。各人の幸福は其人に取つて善

功利説の證明の失敗

いことである、それ故に一般の幸福はあらゆる人に善いことである」と言つて居る。それでは功利説の證明にも何にもなつては居らぬのである。ミルの考を敷衍して曰ふと、かういふことになるのである。甲の幸福Aは甲に取りて善いことである、乙の幸福Bは乙に善いことである。丙の幸福Cは丙に善いことである、夫故に、一般の幸福ABC等は總ての人甲乙丙等に善いことであるといふのである。Aは甲に善いBは乙に善いCは丙に善いといふことを一緒に言ひ現はしてABCは甲乙丙に善いと言ふたとするならば、此推論は兎に角成立はするが、然しそれでは何等功利説の證明とはならぬのである。功利説の證明とならん爲めには、ABC等は甲なら甲といふ一人に取つて善いことである、望ましいことであるといふことを立證しなければならぬ。然るにミルの論證はAは甲にBは乙にCは丙にといふことを總括的にABCは甲乙丙に善いといふただけで少しも功利説の證明に觸れて居らぬのである。一般の快樂が自分に取りて望まじきことであるといふことを立證するに就てはミルの擧げた理由だけでは不充分であるといはねばならぬ。それを證明し得たかの如きしたり顔をして居るといふのは實に滑稽の至りである。

彼の與へた證明は兎も角として、ミルは次のやうな考を有つて居つたのである。人といふものは社會的性質のものである。随つて一般の幸福と云ふことを離れて自分の幸福が成立たぬやうになつて居る。一般の幸福が直ちに自分の幸福として感ぜられるやうになつて居る。今迄の社會的生活的結果として自然にさう感ぜられるやうな心的状態になつて居る。我々の心は今日に於ては既に立派に社會的

人間は何も
自己の快
楽を
求むる
もの
ではない
か
二四六

外的組織と
内的教化

になつて居ると彼は信じて居つたのである。そこが彼れのベンザムと異なる所である。ベンザムの考では、人間は何處までも自己の快樂を求むるといふことより外に動機はない、それ故に、さう云ふ自利的の人間をして社會一般の幸福を圖らしめようとするには、種々の社會制度を設けて外部の組織を正當なるものたらしめ、其組織に依つて、一般の爲めに盡すやうなものに快樂が與へらるゝやうにし、以て自利的の人間をして一般の幸福を圖らせやうと云ふ方針を講じたのである。然るにミルはそれに反對して、我々をして本當に一般の幸福を圖らせやうとするには、唯だ外的制度にのみ據ると云ふことでは甚だ力が弱い、それよりは内的に人の精神を教育調陶して社會化せしめ、社會一般の幸福を圖らでは自分で満足が出来ぬと云ふやうにせしむる方が一層有效なる方法であると云ふことを説いた。人間と云ふものは既に或程度まで社會的のものになつて來て居る。それを益々教育して益々社會的に發達せしむるやうにするが、最も大切なる方針である。さういふ方針にて人々を教育して行くと、終には各自の意識は社會の一員であるとしてでなければ、どうしても成立たぬやうに自然になつて來るのである。そこで始めて一般の幸福が直ちに各自に取りて望ましき善いことであるといふことになつて來る。斯ういふ思想が慥かにミルの考の底にはあつたのであるが、然し、前に述べた功利説の證明中には表面上明白に言現はされて居ないのである。要するに證明そのものは全く失敗に終つては居るが、彼の内的教化に重きを置きし點は、ベンザムの單に外的組織を偏重せしに比すれば、數等の進歩をなしたりと言はねばならぬ。ベンザムの主張せし如く、外的社會組織に依つて人間をして一般の幸

公平の原理

福を圖らせようとしても、既に其處に人々の内心にさう云ふ組織に應じて一般の爲に盡して行かうと云ふ内的要素が存在して居るといふことでなければ、どれ丈け外的設備を完全にしたとて役には立つ筈のものではない。
自利説の見地即ち純粹の快樂説を出發點としては功利説の證明は到底出來ないと云ふことを觀破した人は、ミルの以後に於て矢張り功利説を唱道した所のシツヂュキツクである。シツヂュキツクは功利説を立證するに全く別の方針を採つた。即ち直覺説の見地に立ちて之が證明を企てたのである。それはどう云ふことかと云ふと、自分も他人も全く同じに取扱ひ、随つて他人の快樂と自分の快樂との間に厚薄輕重の區別を立てずに、一般に快樂其ものを目的とすると云ふには、どうしても公平と云ふ原理を入れなければならぬ。若しさうでなく、唯だ直接に感ぜらるゝ快樂が目的であると云ふこと丈けを出發點とするときは、どうしても自分の快樂が目的とならざるを得ない。何となれば、他人の快樂は之を自分に感ずることが出來ないからである。他人の快樂は之を思想の上に思ひ浮べることは出來るけれども、自分に直接に之を感ずることは出來ない。勿論他人の快樂を想ひ浮かべることに於て自分に快樂を感ずることがある。然し此場合とても、他人の快樂そのものを自分に感じたのではない。他人の快樂を考へてそれに關して同情的に惹き起されたる自分の快樂を感じたまでである。感ぜられたのは矢張り自分の快樂である。どうしても他人の快樂を自分に感ずることは出來ないのである、夫故に既に述べたる如く、快樂説を徹底的に説けば、必ず自利説に歸着することにならざるを得ない。随つ

て、自分と他人とを同等に取扱ひ、自分の快樂と同様に他人の快樂を尊重すべしといふことを立論する爲めには、快樂説を出発点とする譯には行かない。是非とも公平の原理を必要とするのである。公平の原理は快樂説からは決して出て来る譯のものではない。茲に着眼したのは流石にシッヂュキツクの卓見である。

シッヂュキツクは公平の原理を公正と云ふ語を以て言現はして居る。彼の考へによれば、苟くも倫理説と云はるるものは必ず公正と云ふ原理を基礎としなければならぬ。道徳上爲すべし若くは爲すべからずと自ら認めしことは、同一の狀態に於ける他の人にも同様に當嵌められなければならぬ。自分も他人も同じ境遇に於ては同じ事をしなければならぬと云ふのが、どの倫理説にも必ず基礎となつて居るべき筈のものである。自分丈け斯うしなければならぬが、他の者は斯うしてはならぬと云ふのでは普通の法則となることは出来ない。苟くも人たる以上は、同じ境遇の下にあるならば同じ事を爲さなければならぬのである。斯かる公正と云ふ原理を基礎として、それに快樂と云ふものは望ましいものといふことを附け加へて、始めて功利説が立證さるゝこととなるのである。

所が公正の原理と云ふことは快樂説からは出て来ない。之は直覺的原理である。我々の理性が何等の證明をも待つことなしに直接に即ち直覺的に自明的なりとして認める所の原理である。シッヂュキツクが直覺説の見地に立つて功利説を立論したと云ふのは此處である。此の直覺的原理を取除いたならば、功利説はどうしても成立たないといふて、功利説と直覺説とを握手せしめた次第である。此處が彼の

公正の原理

正義は直覺的原理なり

倫理學史上の大立物たる所である。從來は功利説と直覺説との二學系は常に氷炭相容れず互に相争ふて居つた學説であつた。然るにシッヂュキツクが此兩者は相提携すべきものであると言ふたのは却々炯眼と言はなければならぬ。

而して此公正の原理を入れるに就て彼に影響を與へたるものは英國の學者のクラークと獨逸の學者カントとの説である。此二人の學者は同様に公平と云ふことを最も大切な原理と立て、居る。カントは次の如きことを道徳上の無上命法であるとなした。即ち自分が爲すべしと考へしことは何人も爲して然るべしと認め得ることではなければならぬ。自分丈けはさうして宜いけれども他の人はさうしてはならぬと云ふことであつてはならないと言ふのである。自分は嘘を言ふても宜い、他の人は正直を言ふべしと云ふことでは宜しくない。自分が嘘を言ふべしと云ふならば他の總ての人も嘘を言ふべしと云ふことではなければならぬ。他の總ての人が嘘を言つてはならぬといふならば自分丈け嘘を言つて宜しいといふ道理はない、自分についても他の總ての人についても同様に判断せなければならぬ。随つて、總ての人の爲して然るべしと認め得る加きことを爲すべしといふことが道徳的法則となるのである。

それから又之と同様の趣意で次の如き法則を提示して居る。即ち凡て人間は、自分の人格たると他人の人格たるとを問はず、之を目的として取扱はねばならない、決して手段として取扱つてはならないといふことである。例へば自分が人に金を貸した場合にはどし／＼返金を催促するが、自分が借り

カントの無上命法

人格は目的なり

た時には一向平氣で借倒すと云ふことは、他人を自利の手段にして居るのであつて、甚だ宜しくない。苟くも人間たる以上は、自分であらうが他人であらうが皆之を同等に取扱はなければならぬ。自分も他人も同じく之を目的として取扱はねばならぬ、決して一を他の手段として取扱ふべきではないのであるとなして、公平と云ふことを飽までも説いた。同じ境遇の下にあるものは同じやうに取扱はねばならぬと説いたのである。基督の教訓にも同様のことがある。他人から爲して貰ひたいやうなことを他人に對してなせと言ふて居る。又孔子も己れの欲せざる所之を人に施すなかれと教へて居る。さういふやうな譯で、他人をも自分と同じやうに考へて待遇しなければならぬと云ふことが道德の骨子となつて居るのである。斯かる公平の原理を本にして、快樂は望ましきものなりといふことを之に付加へて、始めて功利説の證明が成立するのである。唯だ單に快樂説だけを出發點としては、到底功利説を立證することは出来ない。其點に着眼したシツチュキクは實に偉いと言はなければならぬ。

それからもう一つ此公正の原理に關して御話して置きたいことは、理性的自愛に就てである。快樂説を出發點とする以上は、己れの快樂が目的となると云ふ結論に到着するのである。然しながら、己れの快樂と云ふことの内に就て更に論究すべき問題があるのである。純粹の快樂説の見地よりすれば、現在の瞬間に於ける自己の快樂と云ふことが目的となると云ふことになるのである。現在の自利主義が其當然の歸結である。なぜならば、現に感じつゝある人の現に感じつゝある瞬間の快樂にあらざれば、其人に感ぜらるゝことは出来ない。現在の自己の快樂のみが感ぜらるゝ快樂である。明日の快樂

現在の自利主義

動物は徹底したる快樂主義者なり

とか明後日の快樂とか云ふものは之を觀念として想ひ浮べることは出来るが、之を感ずることは出来ない。考へられたる快樂ではあるが感ぜられたる快樂ではない。さうすると、純粹の快樂説からしては、將來の快樂の爲めに現在の快樂を犠牲に供すると云ふことの理由を見出すことは出来ないことになる。現在に於て快樂である限りは其快樂を享樂せなければならぬ。現在の快樂を棄てるといふことは、取りも直ほさず感ぜられたる快樂其ものを棄てるといふことになる。是れ明かに快樂説の趣旨に背反する次第である。夫故に快樂説に最も忠實ならんとせば常に現在の快樂を樂しみつゝ生活すると云ふことではなければならぬ。刹那的享樂と云ふことが快樂説の極致であるといふことになる。此點から言へば、動物の方が快樂主義の忠實なる實行者として人間よりも遙に優さつて居る。否、嚴密に云へば、人間は決して快樂主義者ではないのである。人は或度までは、必ず將來の目的の爲めに現在の快樂を犠牲に供するといふ活動をなして居るものである。酒は旨いけれども、明日宿醉をすると困まるから是位で止めようと言つて飲酒を中止するといふやうなのが普通である。尤も中には、病的な又は極端に動物的の人は嫌やになるまで飲むと云ふこともあるが、普通の人ならば、將來の苦痛を避けんが爲めに、將來の大なる快樂を得んが爲めに、現在の快樂を犠牲に供するといふことをなすのである。

然し、如何なる理由に基いて現在の快樂を犠牲に供するに至るかと云ふと、快樂説の見地中には決して斯かる理由を見出すことは出来ない。快樂説は現在の快樂を以て最も價値ありとなすのであつ

て、決して之を棄て去ることを許さないのである。然るに事實としては、將來の大なる快樂を得んが爲めに現在の快樂を棄て、却つて苦痛の生活を敢て爲すのである。然らば之を立證すべき道を是非とも他に求めなければならぬ。而して、之も亦前の功利説の場合と同様に、公正の原理を籍りて始めて其立證が可能となるのである。なぜかと云ふと、自己の快樂と云ふ點から見れば、現在の瞬間の快樂であらうが將來の快樂であらうが、皆全體としての自己の快樂を組成せる部分である。故に、同じ程度の快樂ならば同じく取扱はなければならぬ。決して時の前後を以て輕重厚薄の區別を立て、はならぬ。快樂そのもの、多少と云ふことによつて取捨選擇しなければならぬ。若しも現在の快樂が五であつて將來の快樂が六であるとし、さうして此二者が兩立し得ずして何れかを選ばなければならぬと云ふ時には、無論五を棄て、六を取るべきである。即ち現在を棄て、將來を取るべきである。時間の前後と云ふことに頓着なく、公平の態度に立つて自己の全體としての快樂の最大ならんよう努むべきである。之を名づけて理性的自愛といふのである。丁度、功利説に於て、己れの快樂であるから先にする他人の快樂であるから後にすると云ふやうな不公平な事があつてはならぬと同じやうに、現在の快樂であるから之を偏重し將來の快樂であるから之を輕視するといふやうな不公平なことがあつてはならぬ。

さう云ふ譯で從來快樂説で解けない所をシツキックが直覺的原理を入れて解いたと云ふことは實に敬服すべきである。

④ 理性的自愛

④ 快樂を唯一の目的とする見

次に快樂説に就ては又他に駁論を要する點がある。それは何かと云ふと、人は快樂のみを目的として居る、快樂に對する要求が唯一の動機であるといふ快樂説の主張についてである。此主張は甚だしき誤謬である。成程、時としては快樂を得ようといふことを目的として活動することもあるが、我々は常に快樂のみを目的として居ると云ふのは事實を誤まつて居る。即ち我々が己れに適應せる欲求の目的物を追求すると云ふことに伴ふて快樂を感じるのであるが、常に必ずしも快樂其ものを欲求の對象として居るのではない。或相應しき目的物を欲求すると云ふことに伴ふて起つて來る快樂と、快樂其物を目的として居る場合の目的とされたる快樂とは全く別の事柄である。此二つの事柄を混同して漫然と人は快樂のみを目的とするものなりなど、論斷するのは大なる謬見である。

此點に就て、英國の學者グリーンは既に其謬見を指摘して之を非難して居る。彼は斯う云ふことを言ふて居る。心理學的快樂説(此語の意義は後に説明すべし)の誤謬は次の點にある、即ち慾求と云ふものは快樂の期待に依つて惹起されると想像して居る點に於て謬つて居る。事實は決してさうでない。既に或活動を爲さんと欲求が存在して居るので、始めて、之を爲さんとすることに快樂が伴ふのである。それを快樂が欲求の目的物であると云ふやうに誤解したのが宜しくないと云ふのである。

勿論自分の品性に能く適したる目的物を追求すると云ふことに伴ふ快樂の爲めに、益々之に對する欲求が強められることは確かにある。けれども快樂其ものが決して窮極の目的となつて居ると云ふ譯ではない。例へば腹の空つた時に食ひたいと云ふ欲求がある。其場合には、食ふと云ふ相應しき活動が

0

目的を追求
すること
に
伴ふ
快樂
と
さ
れ
た
る
快
樂

欲求の對象である。勿論過去の經驗によつて、食物を取入れれば大に快感を感じるに至ることは明白に分つて居る。随つて其想像されたる快感の爲めに益々食ひたいと云ふ念が強められることになることは疑もない。けれどもさういふ欲求のある爲めには先づ以て其欲求の對象たる食ふといふ相應しき目的がなくてはならぬ。斯かる相應しき目的を追求すると云ふことに快樂が伴つて來るのであると云ふことを忘れてはならない。決して快樂其物を目的として居る譯ではないのである。目的を追求することに伴ふ快樂を誤解して目的とされたる快樂と同一視するのは宜しくない。

既に屢々述べた如く、動機と云ふものは自己満足と云ふ形式を具へて居るのである。少くとも其動機を動機たらしめし時の自分の品性に最もよく適するものであるから、之を動機と選定したのである。若し其の行爲が慈善家であれば、慈善をなすと云ふ事が其品性に適して居るから、自然慈善が目的となり、其處に其人の動機が成立するのである。さうして其目的を實行することに快感が伴ふのである。決して快樂を得んが爲めに慈善をなさうと云ふのではない。さういふ人は眞の慈善的品性の人ではない。勿論、多くの人の中にはさう云ふ人もある。自利を目的として慈善をする人もあるけれども、それは慈善を手段とする人であつて只今述べつゝある慈善家の場合と全く別種の事柄である。慈善的行動が己れの品性に最もよく適つて居るから、それを爲さうといふのである。さうしてそれが快感を伴ひ來るのである。然るに此理を顛倒して、快感が得らるゝから之を目的となしたのであると云ふやうに論ずるのは事實を誤つて居る。

快樂の觀念
と觀念に於
ける快樂

前に屢々述べたことであるが、快樂と云ふことは欲求の性質に依存するのである。即ちどう云ふ事を欲求して居るかに關係して現はれ來るものであり、又欲求の變ずるに應じて同時に變ずるものである。而して欲求其ものは欲求を起す人が如何なる品性の人であるかと云ふことに依存して居るのである。慈善家には自然に慈善的事業といふことが欲求となり、随つて慈善的事業をなすことに依つて快感を感じるようになるのであり、學者には自然に眞理の研究が欲求となり、随つて眞理の研究に依つて快樂を感じるようになるのである。

此點に關してミューアヘッドは快樂の觀念と觀念に於ける快樂と云ふ言葉を使用して同様の趣旨を述べて居る。「快樂の觀念と云ふは快樂を目的とする場合の事を云ふのである。快樂と云ふものを想ひ浮べてそれを目的とする、即ち快樂を考へると云ふので快樂の觀念といふたのである。觀念に於ける快樂といふのは全く之とは別である。例へば、慈善事業を目的として居るといふ場合は、慈善事業といふことを觀念上に想ひ浮べて居るのである、眞理探究を目的として居ると云ふ場合は、眞理探究を觀念上に想ひ浮べて居るのである。さうして其の慈善事業とか眞理探究と云ふことに伴ふて快感を感じるのであるから、斯かる快樂を觀念に於ける快樂といふのである。即ち自己に相應しき目的を實行することに伴ふ所の快樂を指すのである。前に述べし快樂の觀念といふことは全く別種の事柄である。此兩者を混同して、人は常に快樂のみを目的として居ると云ふ論斷を下したのは快樂論の謬見である。斯く、目的とされたるものを追求することに快感を感じるのであるが、さういふ快感即ち意志作用

の必須的形式たる自己満足と云ふものと目的とは全く別種の事情であつて、決してこれを混同してはならぬ。若しあらゆる意志作用には常に自己満足といふ形式を具ふといふが爲に其の意味にて快樂説を取らねばならぬと云ふならば、さういふ快樂説には何も別に反対はせないのであるが、さういふ快樂説は無意義なる快樂説である。我々が暇々論難しつゝある快樂説とは全く異りたる快樂説である。所謂快樂説即ち有意義なる快樂説は、他のものを目的としてではなく、快樂を目的として活動することに於てのみ、自己満足が得らるゝといふことを主張するものでなければならぬ。慈善事業とか眞理探究とかいふやうなことに於ては、決して自己満足を感じることは出来ぬと云ふことを唱ふるのが即ち特に快樂説として成立すべき意義を有する快樂説である。あらゆる意志活動には自己満足即ち快樂が必須的に伴ふといふだけの理由にて成立せる快樂説ならばこれに反対する必要がなくなつて仕舞ふ。其の代りに斯かる快樂説は他の倫理諸説と對立して、特に快樂説として成立すべき意義を有せざるものである。

よし、假りに一步を譲つて、若し我々が實際快樂のみを常に目的として居るものと云ふことを許すとせばどうなるか。さうすると却つてそれが快樂説の爲めに不利益なることとなるのである。何となれば、若しそれを事實とすれば、快樂を目的とすべし、快樂こそ道德的價値の標準であると主張する倫理説其物が成立たないことになつて仕舞ふ。若し總ての人が皆事實常に快樂を目的として居るならば、さう云ふ人類に向つて快樂を以て道德の標準なりとなし、之を追求せざるべからず、之を求む

● 有意義の快樂説

● 快樂説の自殺的態度

● 心理學的快樂説
● 倫理學的快樂説

るものは善なり然らざるものは惡なりなどと説くのは實に愚極まる話ではないか。總ての物質が引力の法則に依つて動いて居るのに、物質に向つて汝は引力の法則に従つて動かなければならぬぞ、これぞ汝等の道德的標準なるぞ、之に従ふものは善物質なり、従はざるものは惡物質なりなど、説くことの愚極まること全く同一である。さうして見ると、快樂説と云ふ倫理説を成立たせる爲めには、寧ろ事實快樂を目的として居らない人があるといふことを先以て説かねばならぬ。然るに快樂論者は熱心に人は皆快樂を目的として居る他には何等の動機もないと云ふて居る。自家撞着も此處まで來ると寧ろ滑稽である。これ明かに前に論評せし性質主義と同様に快樂説の自殺的態度といはねばならぬ。

上述の評論を一層明かにする爲めに、茲に心理學的快樂説といふ言葉と倫理學的快樂説と云ふ言葉とを用ひよう。心理學的快樂説と云ふは、人は皆快樂を目的として居ると云ふ心理學的事實を説くところのものである。倫理學的快樂説と云ふは、人は快樂を目的とすべきものであると主張する説である。それ故に心理學的快樂説を主張するときは倫理學的快樂説は成立たぬことになるのである。事實快樂を目的として居るならば快樂を理想とし目的としなければならぬと説くことは出来ない。理想といふことは未だ事實となつて居らないものである。然るに、快樂論者は心理學的快樂説の見地に立ちながら倫理學的快樂説を主張しようとするので、之は無理な注文と言はなければならぬ。殊にベンザムの如きは同一文章中に於て心理學的快樂説と倫理學的快樂説とを併せ説いて居る。没理も随分甚だしと云はねばならぬ。

ペンザムは實に次の如く言ふたのである。「自然は人類を二君主(苦痛及快樂)の支配の下に置いた。我々が事實何を爲すであらうかを定め並に我々は何を目的として實行せねばならぬかと云ふことを示すところのものは唯だ此二君主に待つのである。不正の標準(一方に於ては)と因果の連鎖(他方に於ては)とが共に此二君主の王位に附着して居るのである」といふて居る。換言すれば、一方に於ては、人間のあらゆる行動は皆盡く快樂を求め苦痛を避くるといふことより來て居る、如何なることを爲すであらうかといふことの因果關係は全く快樂苦痛によつて決定されて居ると説くと同時に、又他方に於ては、人間と云ふものは快樂を求め苦痛を避けねばならぬ、さうするのが人間としての理想である、正しきことである、善いことである、之に反することは理想に背むくことである、不正なることである、悪いことである、これぞ實に道德の標準であると説いたのである。因果の連鎖なりと説きし方は心理學的快樂説の趣旨を述べたのであり、不正の標準と説きし方は倫理學的快樂説の趣旨を述べたのである。兩立し得べからざる此兩趣旨を而も同一文章中に併説したといふことは理論を誤れるの甚だしきものである。若し彼の述べしことが正しとするならば、善い悪いに拘はらずすべて我々の爲す活動の原因となるものは快樂苦痛であるといふことになり、而も其の快樂苦痛が道德の標準を指示するものであるといふことになるのである。さうなると、我々をして惡を爲さしむるところのものが道德の標準となると云ふ結論に到達するのであつて、到底我々の許容し得べからざるところである。我々の理想として追求すべきものと我々をして惡を爲さしむるところのものと同一物であるなどいふほど

因果の連鎖
と不正の
標準

うしても考へることが出来ない。

然し彼の文章を善意に解釋して、曲りなりにも合理的に成立せしめようとするならば、我々の意志を動かす、あらゆる活動をなさしむる動因としての快樂と、道德的判斷の標準としての快樂とは、全く性質の異りたるものであるとせなければならぬ。此兩者は全く性質を異にしたるものであるとするにあらざれば、該文章は全然其合理性を消失することゝなつて仕舞ふ。さればといつて、此兩者を異りたる性質のものとなすならば、快樂の性質的區別を否定して分量主義を唱ふるペンザムの持説其ものに背反することゝなり、更に進んでは、快樂説そのものゝ自殺となるのである。ペンザム自身の考へたる如く、快樂には唯だ分量上の區別のみあつて、性質上の區別がないとすれば、人間は常に唯一の動機として最大の快樂を求めて居るのであるから、何も快樂を求めなければならぬと云ふ様に標準としての快樂を提示する必要はない。標準としての快樂を提示するといふことは、この者は現に我々を動かして居る快樂とは別のものであつて特に善き性質のものであるといふことではなければならぬ。さすれば、快樂の中には善い快樂と善くない快樂とあるといふことになり、性質上の優劣を認めねばならぬ。既に性質上の優劣あることを認むるに至れば、結局は快樂其ものは最後の標準ではないといふことになるのである。換言すれば快樂以外に別に道德的評價の標準があつて、之に照し合はせて、快樂そのものゝ優劣善惡不正を判決するといふ意味になるのであるから、結局快樂説其ものを棄てねばならぬことになるのは、既に前に評論せし如く明かなることである。ペンザムの進退茲に谷まると云

ペンザムの
進退茲に谷
まると云

理想となるべきものゝ資格

所謂功利説は理想たる資格なきものを理想とする

はねばならぬ。

現に目的となつて事實追求されて居る事と目的として追求すべき事即ち理想とを混同してはならぬけれども、茲に一事の注意すべきことがある。それは別事ではない。即ち、目的とすべきものは、早晚我々の目的となり得るものでなければならぬといふことである。實際我々によりて追求さるゝものとなり得ざるものは、空想とはなるが決して理想とはならぬのである。されば、理想となるものは、現に追求され居らざるものにして而も追求さるゝものとなり得るものでなければならぬのである。

さて、此の注意に基いて、快樂説の根據の上に立てる功利説を吟味して見ると、此處に又更に一の難點あることに気がつくであらう。今も云ふ通り、理想となるものは、一方に於て現に事實となつて居らぬと云ふ資格を有たねばならぬと同時に、他方に於ては、早晚事實となし得るものなるべしといふ資格をも有たねばならぬのである。快樂説即ち自利説を出發點として功利説を説き一般人類の幸福を目的とすべしと説くことは、確に今述べたる第一の資格は之を具へて居るのである。何となれば快樂説の見地にては人は自利のみを求むるといふ事實を認めて居るけれども、一般の幸福を求むるといふことは事實となつて居らないからである。けれども、快樂説の見地よりすれば、人は自利以外のものを目的とすることがない之が唯一の動機であるといふことになるから、斯かる見地を出發點とする功利説は、理想たる資格なきもの、即ち第二の資格を缺如せるものを理想としようとして居るのである。何となれば、どうしても事實追求するといふことになり得ざるものを理想なりとして提示して

居るからである。換言すれば、自己の快樂の外には何等目的となるものなしといひながら、一般の快樂を目的とすべしと説いて居るからである。自利の天地以外に出づる餘はざるものをして、如何にして一般の快樂を目的として（自利の手段としてでなく）追求するに至らしむることが出来るか。縱令現に追求し居らずとも、追求さるゝを得るに至らざるものは決して理想たる資格を具へて居るとは言はれない。功利説の成立し得る爲めには、其理想とする一般の快樂といふことが我々各自に取つて望まらるゝものとなり得ることを假定しなければならぬ。望ましきものたらんには望まらるゝものとなり得るといふことを前行條件とするのである。若しさうであるとすれば、功利説の根據として居る快樂説即ち自利説そのものを棄去らねばならぬのである。シツヂュキツクが快樂説の出發點を見棄てて直覺説の基礎の上に功利説を立證しようとしたのも一つは此理由によるのである。

快樂説の謬論であることは上來述べたる通り明かであるから、斯かる謬まりたる出發點を有する功利説も亦之を正しきものとして採用することは到底出来ないものである。假りにシツヂュキツクの唱へし如く公正といふ直覺的原理を基礎とすれば、功利説は兎に角成立はするけれども、其の公正の原理によりて總ての人に分配さるべき快樂そのもの如何と見るに、之は既に論述せし如く吾人の目的とすべからざるものであるから、縱令公正其ものは可なりとしても、斯かる説は倫理主義としては是非とも排斥せなければならぬのである。さう云ふ風に色々の點から見て功利説には不都合な點があるが、唯一つ、總ての者に對して公平なる態度に立つてさうして總てのものに成るべく澤山の満足と與へる

功利説は不可なり

功利説中の
美點

やうにすべしと説き一般の爲めにせよと唱へし點丈は大いに善い事である。一般の爲めといふ公共的仁愛的形式を具へし點は、治善説と甚だ類似して居る所である。此點丈に就ては功利説の反對者たるグリーンンの如きすら賞讃の聲を放つて居る。其快樂主義的心理説より來る誤謬は如何なるものであつても、功利説ほど社會的若くは政治的改良者に適切なる學説は他には無い」といふたり「近代の世界に於て最も著しく社會改善に貢献せし哲學は實に功利主義であつた、何となれば、此主義は人格間若くは階級間の區別を徹して一般に人道の爲めに盡すべしといふことを以て明確に我等の目的なりと定め、之に據りて吾人に服従を強ゆるあらゆる要求の價値を測定すべきものなることを唱へたからである。……人類の幸福につき公平の理を提唱せしことは功利主義の與へたる大なる教訓であつた」といふたりして、讃辭を惜しまなかつたのである。

さりながら、功利説そのものの骨子となつて居るものは、もともと各自の快樂と云ふことであるから、説としては、個人主義の見地に立つて居るのである。自他を一樣に見るといふ純傍觀者として公平の見地に立つといふ冷靜なる理性の作用は別として、感情欲求の方面より見るときは、活動者として人は皆自利的存在物なりとなすのは、功利主義者の等しく唱ふる所である。されば、社會は、快樂を熱望するといふ點に於て同じ性向を有する多數の個人より組成されて居るのである。換言すれば、多數の自利主義者の集合が社會を爲して居るのである。活動當事者としてでなく純傍觀者として之を見れば、各個人のそれぞれの自利的要求を同様に尊重すべきことになり、隨つて社會全體として最多

○
擴げられた
自利説

數の最大快樂を得るには如何にすればよきかといふことが問題となるのである。功利説の成立する意義は茲にあるのである。ワントが功利説を評して擴げられたる自利説であるといふたのも此點にあるのである。夫故に功利説の理想とするところを早解りさせようと思ふならば、丁度同じやうな力を以て色々の方向に向つて動かんとしつゝある多數の物體が一所に衝突したる場合に其總ての物體に最も都合よき平均状態を現出せしむるが如きものであるといふならば宜しからう。其各物體がそれぞれ最もよく落付き全體として最も安定なる有様を得るやうに取扱ふべしといふやうに、自利を求めつゝある多數の人にそれぞれ最も相當なる満足が與へられ全體として最も都合よき状態を現出させようといふのが功利説の理想となるのである。全體の幸福と各自の幸福と一致契合するといふのは全く別である。此點が功利説と治善説との異なる所である。功利説の理想は最も都合よき折合ひといふことである。調停といふことである。決して治善といふことではない。これ個人主義の見地を基礎として居るからである。

それで、個人主義の見地に基いた社會觀と云ふものは、所謂原子論的社會觀と云ふことになる。即ち澤山の原子が唯だ機械的に集合して無機物を成して居ると同じやうに、澤山の個人が機械的に集合して社會を成して居ると見るのである。其處に彼等の難點があるのである。此難點を顧みて茲に極端なる有機的社會觀を唱へた學者がある。それは誰かと云ふと即ち英國のスペンサー其人である。然しスペンサーは、自らは一種の快樂説を主張するものとして標榜して居るのであるから、普通の快樂説と

原子論的社
會觀

は違ふが、矢張り快樂説の評論に引き續いてスペンサーの倫理説を評論することが適當と思ふ。

第十三章 進化論的快樂説

スペンサーの考に依れば、我々各個人と云ふものは、自分一個丈の力を以て自分の活動を決定することは出来ない、各自は各自自身の活動の原動力ではないのである。随つてどういふことを快樂に感ずる、どう云ふことを苦痛に感ずると云ふことも、自分一己の勝手に定め得るところの事柄ではない。是等は皆社會と云ふ一の大きな生存物に依つて決定されて居るのである。社會が唯一の原動力である。もともと、社會と云ふものを離れては、個人其ものの存在は勿論、個人のあらゆる活動も不可能となるのである。社會と云ふ有機體を離れては我々各自は零であるといふのがスペンサーの思想である。社會なるものは其組織に於て有機體であるのみならず、社會其者は生長發達して行きつゝあるといふ點に於ても一の大なる有機體である。斯く生長發達しつゝある社會と云ふ有機體が原動力となつてあらゆる人間のあらゆる活動が決定される。進化しつゝある社會が唯一の原動力であつて、個人には原動力がないと云ふ意見である。さうして、スペンサーの考では、社會が進化すればする程其社會の人は益々快樂を多く感ずるやうになり、苦痛を感じないやうになり、社會進化の極致に達すれば、快樂最大となり苦痛絶無となると見て居る。そこで一方に於ては彼は快樂説を唱へ、人間の窮極の目的は最大快樂にあると言ふて居ると同時に、其最大快樂の獲得といふことに取つては、社會の進化と云

進化論的快樂説

窮極目的と至近目的

ふことが唯一の條件である。それ以外に最大快樂を得る所以の道はないと考へた。即ち社會の進化を圖ると云ふことが取りも直ほさず我々の窮極の目的を達する所以であると云ふ意見である。随つて同じく快樂説ではあるけれども、彼の説は一種特別のものであるから、之を進化論的快樂説と云ふて他と區別して居る次第である。

従來の所謂快樂説では一も二もなく快樂が目的であると説くのであるが、スペンサーの唱ふる所によれば、窮極の目的は快樂であるけれども、直接若くは至近の目的は社會の進化であるとするのである。詰りスペンサーは、目的と云ふものに、窮極の目的と至近の目的との二種類の區別を立てたのである。而して其點に就て彼は頗る得意である。彼は窮極の目的は快樂であるけれども、眼前に於て直接に我々の追求すべて目的は社會の進化と云ふことである。さうして此社會の進化を爲めに博愛の道を實行しなければならず、正義の道を實行しなければならぬ。それが轉て窮極の目的を獲得する所以となるのであり、我々各自が最大の快樂を享受するに至る所以となるのである。而して斯う云ふことを言ふて居る。窮極の目的たる最大快樂と云ふことを少しも念頭に置かないで、全心を直接の目的に傾注し、熱心に之が爲めに努力する方が寧ろ窮極の目的に達する捷徑であるといふて居る。快樂を得よう得ようと思ふて行動して居ると、却つて之を得ることが困難であるとするのである。

それから又、従來の快樂説と異つて居るとして彼の得意とする點は、従來の快樂説は所謂經驗的快樂説であるが自分の快樂説は科學的快樂説であると云ふことである。經驗的快樂説と云ふのは、人間

經驗的快樂説と科學的快樂説

が今迄色々経験して来た間に於てどう云ふ活動からは快樂といふ結果が生じた、どう云ふ活動からは苦痛といふ結果が生じた、又生じたにしてもどれだけの快樂なり苦痛なりが生じたかといふ事を吟味し、斯く斯くすることは快樂を生ずるがゆへに爲さねばならぬ、斯く斯くすることは苦痛を生ずるゆへに爲してはならぬ、前者は善であり後者は悪であると云ふやうに、唯だ經驗の概括のみを基礎として道德的法則を設定しようといふのが從來の快樂説の取りたる方案である。それ故に之を経験的快樂説といふたのである。是に反して、スペンサー自分の説はさうではない。彼の説は、社會の進化と云ふことと快樂の増進といふこととは離るべからざる常に並行せる事柄である、否、社會の進化といふことは快樂の増進といふことの唯一の必須條件であると云ふ一大原則を立て、其の原則から演繹的に推論して來て我々の日常守るべき幾多の道德的法則を設定しようといふのである。單に漫然と經驗を概括するといふのでなくして、推論の必然的論程を踏んで居るのであつて、從來の快樂説の經驗的たるに反して、之は科學的であると云ふのである。勿論、社會の進化と快樂の増進との間の關係を見出すまでには、過去に於ける人間の經驗を材料としなければならぬのであるが、一旦其大原則を發見したる以上は、之を前提として種々の結論を必然的に演繹し出すことが出来るのである。既に斯かる大原則を立てた以上は、どうしても社會の進化に貢献せねばならぬといふことになり、隨つて博愛の道を完うしなければならぬ、正義の道を完うしなければならぬと云ふことになる。されば、同じく我々の日常實踐すべき道德的法則を設定するといふにしても、其方法に於ては經驗的快樂説の説くところと大

いに其趣を異にして居るのである。

從來の快樂説は經驗的で、スペンサー自身の快樂説は科學的であるのは、恰も昔の天文学が經驗的で現今の天文学が科學的であるが如くであると言ふて居る。即ち昔の天文学は過去に於て經驗せし幾多の天文的現象を考へて、今まではいつも何箇年何箇月何箇日目は日蝕があつた、何時でもさうであつたから、此次も亦其通り、何箇年何箇月何箇日目に日蝕があるだらう、今迄は何時も何年何月何日目に斯く斯くの彗星が現はれたから、此後も何年何月何日目は同じく彗星が現はれるであらうと云ふやうに、唯だ過去の經驗の概括上から臆断して天體の運行に關する法則を作る、さう云ふのが即ち經驗的天文學である。今日の天文学はさうではない。引力の法則と云ふものを根本原理とし、天體の組織を考へ數學的必然によりて天體の運動を測定するのである。さうして演繹的に何年の何月何日には日蝕がある、何年の何月何日には彗星が現れると云ふことを論断する、之が即ち科學的天文學である。それと同じやうに從來の快樂説は經驗的であり、スペンサー自身の快樂説は科學的であると云ふたのである。

要するにスペンサーの力説しようとした點は社會の進化と云ふこと、快樂の増進と云ふことの不可離的關係である。社會が進化すればする程其社會の人はより多く快樂を感ずることになるといふことである。然らばどう云ふ理由によりて斯かる關係があるといふことが言へるか。それには先づ進化と云ふことの意味を知らなければならぬ。進化と云ふことは生物の間に見出さるゝ理法として唱

社會の進化
と快樂の増
進
生物の進化

へられたのである。スペンサーは、此生物の間に見出さるゝ進化の理法を人類社會に適用して一特殊の進化論的快樂説を唱ふるに至つたといふ次第である。

扱て其進化といふはどう云ふことかと云ふと、それは生存競争と云ふこと、最適者残存と云ふことと遺傳といふことゝに依つて自然に淘汰されて段々生活の境遇に適應せる者に變化して行くことをいふのである。生存競争と云ふことはどうして起るか云へば、母體から産出さるゝ子體の数が非常に多い、随つて其生れ出た所の子體が皆満足に成長するといふことになる。茲に於てか、どうしても多數の者が死ななければならぬ。けれども、それならば私が死んでやらうといふて志願して死ぬる者は無からうと思ふ。茲に於てか生存の爲めに互に競争すると云ふことになる。

生存競争の結果がどうなるかといふと、生活の境遇に適應せざる者が亡び比較的最もよく適する者が生き残ることになる。さうすれば、澤山生れた子供の中で死なずに残存するものは最適者の部に屬するものである。即ち生存の爲めといふ點から云へば、種々の點に於て他のものより優れたる性能を有つて居るものである。其優れた者が生長し結婚して又子供を生む。親の優れたる性能を遺傳的に繼承して居る譯であるから、先に生存競争場裡に敗滅したりしものより生れたと想像さるゝ子供に比ぶれば優れて居ることは言ふまでもないのである。然し其優れた子供が矢張り數が多過ぎるのであるから、茲に又生存競争が行はれ、さうして其中の最適者が生残つて然らざる者が亡びるといふことになり、

最適者残存

生存競争

益々優れたるものに進んで行くのである。さう云ふ事を幾度も繰返して益々適者となり、色々の點に就て生活上の都合の好い性能のものに移り行くのである。それが即ち進化と云ふことである。此の如く自然に淘汰され、劣れる者が倒され優れたる者が榮えて今日に至つた。

兎の耳が長いと云ふことの例について言つて見ると、兎と云ふものは始めから皆同じやうに今日の如く長い耳を持つて居つた譯ではない。中には随分短いのもあり又比較的長いのもあつたが、長い耳の兎の方が生存競争上最適者たる資格を有するといふことになる。即ち耳が長いといふと遠くから狼の如き敵が來ても早くそれを聞き付けて逃出してしまふ。之に反して耳の短い兎になると、長い耳のものほど聲をよく聞き取ることが出来ないから、他等が餘程近くに來ても之に氣が付かずに居り、逃出さうとしても直ちに捕はれて喰ひ殺されてしまふ。さう云ふやうな譯で、耳の短かい兎は早く滅びてしまひ、耳の長い兎だけ生残ることになり、遺傳も手傳つて遂に今では兎は耳の長いものと云ふことになつた次第である。總てさう云ふ譯で生存競争最適者残存の道理によつて益々生活の境遇に適するものに變化して行くのである。それが即ち進化の過程である。

以上述べた進化の理法は皆に生物の間に行はるゝのみでない、社會の上にも適用さるべきものであるといふことをスペンサーが唱道したのである。社會も其數が多過ぎるほどあるのである。さうして是等の社會が御互に生存の爲めに競争して居るのである。随つて矢張りそこにも最適者残存の道理が行はれて最も優れたる資格を有つて居る所の社會が残存し、然らざる社會が減び、後になるほど社會

は段々立派なものになつて行くといふのである。

如何なる社會が最適者であるかといふことの中心的條件は、其社會を組成する各成員が他社會を組成するそれよりも社會の成員として適者たる資格をより多く有つて居るといふことである。他の國民よりも一層多く適者たる資格を有つたる國民を有する國家は國家中の最適者たるものである。隨つて最も進化したる社會の人々は最も進化したる人々であるといふことが言へるのである。社會が進化すればするほど、其社會の成員は社會生活に對し種々の點に於て益々適者たるに至る譯である。若しさういふ適者なき社會であるならば、斯かる社會は到底社會として適者たることが出来ず殘存することもない筈である。されば、今日現に残存して居る社會の成員は必ず或度までは社會的生活に對する立派なる適者でなくてはならない。若しさうでなかつたならば、社會と共に亡びて仕舞つて居るか或は早晩亡ぶべき運命を有つて居るものである。

然らばどういふ人が社會的生活に適したる人であるか。それを一つ考へて見よう。さうすと斯ういふことになる。抑々最適者が殘存するといふことは、最適なる活動をなすものが殘存するといふこととであり、更に細かに言へば、最適なる活動を自然に好んで爲し然らざる活動を嫌忌して爲さないといふやうな者が殘存するといふのである。即ち最適なる活動をなすことに快感を感じ然らざる活動をなす事に不快感を感じる者が最適者であり、之に反して最適なる活動を爲すことに不快感を感じる者は不適者である。さうして斯かる最適者が殘存し、不適者が收滅するに至るのである。それ故に、

最適者は最適なることに快感を感じずるものなり

今日既に社會生活上最適者として殘存して居る我々は必ず或程度までは肉體的にも精神的にも社會的生活に對し最も適當なる事を爲すことに快感を感じ、然らざることを爲すことに苦痛を感じて居るべき筈である。我々は牛肉其他の滋養物を食ふことに於て快感を感じるのである。之は何故かと云ふと、牛肉其他の滋養物は身體を強健ならしむるものであり、身體を強健にするといふことは社會的生活に對し最も適當なる活動の一つであるからである。牛肉等を食することに快感を感じたやうな祖先を我々は幸にして有つて居つたから、我々が此世に生まれ出るやうなことになる、其生まれて來た我々が又牛肉等を旨いとして食ふて居るから最適者として殘存して居るのであり、さういふ我々から組成されて居る社會であるから、社會も最適者として殘存して居るのである。若し牛肉などを食ふのは實に苦痛だ滋養にも何にもならないやうなものが一番旨いと云ふ様な者は到底殘存出来ないのである。縱令殘存して居つたとしても、それは近き將來に於て收滅すべき運命を有つて居る人であるから餘程氣を付けなければならぬ。兎に角、殘存することの出来るものは適當なる事に快感を感じるものであり、又殘存して居るものは適當なる事に快感を感じて居る筈であり、さうでないものは、疾く亡びて居る筈である。

我々が何を快樂に感ずるか、何を苦痛に感ずるかと云ふに、之は自分一己の考で勝手に定めることが出来ないのであつて、人類社會の進化といふことに依つて段々定まつて來たのである。即ち最適なる事を快樂に感じ然らざる事を苦痛に感ずるやうな人が殘存したから、今日殘存して居る我々は概

して適當なることに快樂を感じ然らざることに苦痛を感じるやうになつて居るので、進化の結果としてさうなつたのである。今日までは御互に残存して來たので御同慶であるが、今後我々の中にどう云ふ人が優勝しどう云ふ人が劣敗するかと云ふことは、どう云ふことに快樂を感じ、どう云ふ事に苦痛を感じるかと云ふことに依つて定まるのである。即ち適當なる事に益々快樂を感じる者は優者であり、不適當なる事に益々快樂を感じる者は劣敗者となると云ふことになるのである。

肉體的方面に就いて述べたことと同様のことが精神的方面に就いても言はるゝのである。社會的徳を悦び随つてよく之を實行すると云ふことは社會的生活をするに就て最も適當なる活動である。若し我々の祖先が社會的徳を實行することに快樂を感じるやうな者でなかつたならば、生存競争場裡の敗亡者となり其子孫が今日残存して居るといふやうなことになつて居らぬ筈である。我々の祖先が幸にして社會的徳の實行に快樂を感じ、よく之を實行した結果として、其子孫たる我々が今日残存して居れることになつたのである。今日残存して居る我々は、斯かる祖先より優れたる性能が遺傳されて現に或る程度までは社會的徳に快樂を感じるやうになつて居るのであるから、先づどうやら斯うやら今までは残存者の仲間入りが出来て居つたのであるが、今後の生存競争場裡に於て如何になり行くかは、我々が社會的徳を實行することにどれだけの快樂を感じるか、随つてどれだけよく之を實行するか程度に關係するといふことになるのである。今日とて、多くの人の中に徳を實行することに苦痛を感じるものも随分あるのである。さういふ人は必ず近き將來に於て敗北すべき人である

のである。さういふやうな次第で、人類社會が進化すればする程益々適當なる活動をなすことに快樂を感じるといふ人々を以て社會が組織さるゝやうになり、進化の極致に達したる時は、道德實行即ち快樂、滋養物攝取即ち快樂といふやうに、適當なる活動と快樂とが全く一致するに至るのである。換言すれば各自に快感を覺ゆることを爲しさへすれば、それがやがて、道德の實行となつて居り滋養物の攝取となつて居り、其他一般に社會的生活に適當なる活動となつて居るといふやうな至極結構なる理想人となつて仕舞ふのである。

然しながら今日の社會は未だ進化の極致に達したるものではなくして、其途中にあるのであるから、動もすれば身體の健康を害するやうな事に快樂を感じる者があり、又不道德を實行することを快樂に感ずる者がある。身體の爲めになるやうな事を嫌忌し、道德を實行することが忌やだと言ふ者がある。さう云ふ人はいづれも皆進化の度甚だ低きものであつて、近き將來に於て劣敗するといふ運命に臨んで居るのであるから、餘程用心して居らねばならない。兎に角さういふ人は段々と淘汰されて比較的によく適當なる活動と快樂との一致するやうの人のみが優勝者となり、最後には道德實行即ち快樂、滋養物攝取即ち快樂といふ誠に結構な理想的状態になるのである。進化の極致に達した場合には、自分のしたいと思ふ事が恰もしなければならぬ理想と一致するのである。美的生活即ち道德的生活であり、自然主義的生活即ち理想實現的生活となるのである。

兎に角社會が進めば進むほど人は益々適者となり適當な行をするやうになる。而して適者には適當

なる活動が快樂であるといふことになるのであるから、進めば進むほど人間は益々多く快樂を感じるやうになり、苦痛を感じるやうな不適當な行を爲さないやうになり、遂には苦痛は絶無となり、最大の快樂を享受するやうな理想的の境涯に達するのであると云ふ趣意をスペンサーは述べたのである。さういふやうに進化と云ふこと、快樂と云ふこと、を不可離的に連結して茲に進化論的快樂説を立てたのである。

進化と快樂とを不可離的に結び付けたといふことには確に多少の眞理はあると思ふ。又さう云ふ説に依つて従來快樂と云ふことに對して一部の人の有したりし誤りたる偏見を匡正することが出来るのである。従來は快樂と云ふものは一も二もなく道徳上甚だ善くないことのやうに見做すものが随分多かつたのである。此種の人は、快樂と云へば直ちに不道徳と云ふことを聯想したのである。然るに、スペンサーの説く所によると、快樂と云ふことは却つて道徳的であるといふことを表明することになるのであるから、快樂といふことに大なる意味を興へ新しき光明を興へた次第である。

然し進化論的快樂説なるものをよく吟味して見ると、随分誤まつて居る所がある。それはどう云ふ點であるかと云ふと、社會が進化すればする程、益々苦痛が無くなつて快樂が増進すると云ふことが第一事實にも合つて居らぬことでもあり、又理論に於ても許すことの出来ない事柄である。成程昔の進化せざりし時代の人が感じなかつたやうな多くの快樂を今日の進化した人は感じて居るであらうが、同時に又昔の人の感じなかつたやうな多くの苦痛を今日の人は感じて居るのである。進化せざり

し人が夢にも知らなかつたやうな異様な煩悶を今日の我々は有つて居るのである。社會の進化に連れて快樂も増進したかは知らぬが苦痛もまた並行して増進して居るのである。進歩すればするほど苦痛がなくなると云ふことはとんでもない誤まつた議論と言はなければならぬ。此點に就きてミュイアヘッドは次の如く批評して居る。スペンサーの考では、彼自身の語を借りて言へば、人類が進化すれば生活が段々増大する、長さに於ても幅に於ても生活が増大すると云ふのである。さうして生活の増大と云ふことは常に快樂の増進苦痛の減退といふことが伴ふと云ふのである。所がミュイアヘッドはそれに對して、スペンサーは長さ及び幅に於て生活が増大すると云ふて居るが、自分はそれにもう一つ入れて考へたいものがある。それは深さと云ふことである。すべて擴がりを計るには長さ、幅と深さの三を考ふるが原則である。スペンサーは生活の増大を言ひ表すに擴がりを表はす常套語の内唯だ長さと幅と云ふ二つのみを借り來つて居るが、それは宜しくない。自分はそれに更に深さと云ふものを入れたのである。さうして、それには苦痛と云ふ情色を結び付けて置きたい。即ち進化すればするほど、長さに於ても幅に於ても深さに於ても生活が増大するのであるといふべきであるとミュイアヘッドは主張した。詰り進化すればするほど、快樂も増すが、之と並行して苦痛も増すものであるといふ趣意を、巧妙に言ひ表はしたのである。

事實としては、進化すればするほど苦痛が減ずるといふことになつては居らぬ。然るにスペンサーの論述せし進化論的快樂説の結論は苦痛の減するものなる事を肯定するのである。さすればスペンサー

1の論述中のいづくにか誤謬が伏在し居らねばならない。どういふ點に於て彼は誤つたのであるか。今まで私が解説した所に依れば、スペンサーの言ふ所は如何にも尤もらしく聞えるのである。さりながら、それは皮相的に見たる所にての話である。熟ら之を吟味して見ると、其處に大いなる誤謬の存在して居ることに氣が付くのである。それはどう云ふことかと云ふと、人間の進歩の過程を人間以外の生物に於て認めらるゝ進化の過程と全く同じものとして見たといふことである。其點を一應御話して置きたい。

人間以外の動物の間に行はれる進化と云ふものは、唯だ生存すると云ふこと丈の競争から來る進化である。肉體的に生きて行くことと云ふ丈のことに對する適者となるのが他の動物に於ける進化である。人間の場合は之と違ふ。人間は單なる肉體的生存といふ事以上の意義を有する生存の爲めに競争して居るのである。人間は理想觀を有つて居る。さうして其理想に合したる生存をしようと努力して居るのである。随つて人間の生存競争は唯の生存競争ではなくして理想的生存の爲めの競争である。勿論多くの人の中には快樂を理想とするものもあらう。されど人は皆快樂を目的として居るとは言へないのである。慈善を目的とするものもある。眞理探求を目的として居るものもある。縱令多くの苦痛を伴ふとも己れの理想とする所に一致する生活を爲さんと努力するのが人間の本質であるから、理想に合する生活を尊重する社會に於て優勝者たる人は、必ずしも苦痛の少き状態にあるものとは限らないのである。他の動物の進化は自然淘汰の結果によるのであるが、人間の場合は理性の働きに依つて或

他の生物の
進化と人の
進化

理想を立て、其理想を達することの競争上から淘汰が行はるゝのであるから、人間の進歩は理性的淘汰の結果によるといふべきである。兎に角、人間に於ける進化の過程と他の動物に於ける進化の過程との間には、其處に超ゆべからざる大なる區別があるのである。

他の動物に於ては肉體的に適當に生活することが出来ればそれで宜しいのであるが、人間になると、肉體的な生活と云ふこと以上に或理想を考へて居るのである。さうして其理想に過して居ると云ふことであれば、縱令肉體的には不適者であつても、換言すれば、隨分の病軀であらうが、將又不具者であらうが、人類社會に於ては相當に尊敬されるのである。又さう云ふ理想に適つたやうな人には種々の便宜が與へられ生活の安全がより多く保障されるのである。世人は多く斯かる人の意見を傾聴し、其人の命令に服従するのである。斯くて彼は人類社會に於ける適者たる資格を得るに至るのである。世人の理想とする所に適つて居るものであれば、常に獎勵に親しみ蒼い顔をして居つても、偉大なる勢力を人類界に有つて居ることが出来るのである。他の動物界に於てあるならば、そんなものは疾くに喰ひ殺されるか野たれ死にをすかして敗亡して居るべき筈であるが、人類界にてはさう云ふものでも立派に尊敬を受けて生存して居るのである。又さういふ人には娘を嫁にやりたいといふ者も出來て來て結婚するといふことになり、子供が出來ると云ふことになると、動物的方面としては不適當なる體質も遺傳することになり、肉體的には苦痛を感じることが減じて行くといふことの反對の現象を出すに至るのである。他の動物ならばさう云ふ現象はない筈である。野蠻未開の人種になるほど他

文明國に病者不具者多し

の動物の状態に近いやうになつて来る。野蠻國へ行つて見ると病身で困つて居るといふやうな人間は多く見當らない、不具者なども居らぬやうになつて居る。これは醫療の知識技術が發達して居らないから、さういふ者は片端から死んでしまふので、生きて居る者は皆健全な者ばかりであるといふ爲である。文明國に於て醫療の知識技術が發達したのは詰り前に述べたる理性的陶汰の過程によりて進歩し來りし結果に外ならない。學藝を尊ぶといふやうな理想が人間にあつたればこそ、他の動物に見るべからざる斯かる現象が人間には存在するのである。文明國には野蠻國に比して遙に病人が多いのである、又不具者も随分澤山あるのである。これは文明國になれば大抵な病人でも不具者でも之を治療し或は生き長らへて行ける工風が充分出來て居るからである。野蠻國には始めから病人や不具者がなかつたのではない。あるにはあつたが、どしどし死んで仕舞つたのである。文明國はさうでない。却つて病身の者などが幅を利かして種々の大事業を起す原動力になつて居る場合が多い。動物的不適者が人間としての適者となつて居ると云ふ有様である。動物界にありては、適者は苦痛を感じぬやうに段々なつて行くであらうけれども、人間の場合はさうばかりでなく、却つて苦痛が適者に付て廻るといふ次第である。さう云ふ譯で、進化すればするほど苦痛が減じて快樂のみが増進するといふことは、人間としての生存競争最適者殘存と云ふ方面には當嵌まらない事柄である。然るにスペンサーは人間の場合の進歩も他の動物の場合の進化も全く同じであるとして一掃的に論じ去つたといふことは、確に彼の一大失脚と云はなければならぬ。

快樂と苦樂との併行的増進

ベネットと云ふ人は「進化の倫理學的方面」と云ふ書物を著して居るが、進化すると云ふことは反對のことが並行して段々進んで行くことと云ふ事であつて、決して善いことのみが進む譯ではない、悪い事も並行して進むのであると云ふ趣意を述べて居る。詰りスペンサーの言ふた様に悪いことは減つて行き善いことが殖へて行くことと云ふことの反對説である。茲に參考までに二つ三つベネットの言つた言葉を其儘に引合ひに出すと斯う云ふことを言つて居る、「進化は反對物の同様なる並行せる進歩である」それから「前進的進歩の特質は缺點が消滅して行くとか或は長所が獲得されると云ふことでなくして、缺點と長所との両方が並行して發展すると云ふことである」と云ふて居る。それでは進化といふのは何の進化かと云ふと「前進的進化の本質的特性は力の増加である」と云つて居る。詰り力が進んで行く、其代り力の進んだと云ふことに伴ふて善い方も増して來るが悪い方も矢張増して來る、善い事と悪い事と並行して進むといふことの後ろには勢力が段々殖へて行くといふことがあるので、決して善い事のみが進んで行くのではないと云ふことを述べて居る。兎に角ベネットの説に依れば、スペンサーの云ふ如く快樂のみ増して苦痛は益々減ると云ふことでは無いのである。ベネットの説く所は尤もこのことであると思ふ。成程吾々は昔時の人の感じなかつた快樂を今日感じて居る。吾々を昔時の人に較べると、聽官なども段々精妙に働くやうになつて、微妙な音樂の美を樂むやうになつて、野蠻人などの多く樂むことの出來なかつた快樂を文明人が樂むことになつたと云ふことは慥かにある。然しながらそれと同時に又さう云ふやうに進んだ耳を持って居ると、ちよつと調子外れの音を聴いても之は耐

らんと云ふので却つて野蠻人の感ずることの出来ない苦痛を感ずるのである。一方に快樂を感ずる能力が發達して行く代りには、又それに連れて非常に苦痛を感じなければならぬやうなことになる。共に並行して進んで居ると云ふことが言へるのである。他動物は明日食ふに困るなどと云ふ心配はして居ないで、現在の刺戟のまに／＼活動して居るまでであるが、吾々は明日のこと來年のこと將又子孫のことまでが心配となつて、何う云ふ策を施さうなど云ふ所にいろ／＼な苦痛を感ずることがある。其代りに動物が感ぜぬやうな満足を感じると云ふことも出来るのであるが、快樂を感ずることが殖へて居ると同様に苦痛を感ずることも殖へて居ると言はなければならぬ。それから段々進化して適者となつて來たやうであるけれども、其適者であると云ふことは、動もすると他方に於て、ちよつとしたことで忽ち不適者になると云ふ虞れが件ふて居るのである。ポリプスなど云ふ原生動物は二つに切られても生活上差支へは無い。ところが人間は何うかと云ふと、首と胴とに二つにされたら直ぐに駄目になつて仕舞ふ。要するに人を構成する機關が發達して微妙になつて居るだけそれだけ、ちよつと一箇所でも狂ふと全體が駄目になるやうなことになつて居る。それ故に、進化したものは何時でも都合が宜いと云ふ譯ではない。危険が確かに其後ろに伴ふて居ると言はなければならぬ。

それから人類社會が益々進んで來ると、分業と云ふことが段々細かになつて來る。互に自分に適した方面に専ら係はつて他のことは他の人にして貰ふ。野蠻社會の人は一人で各般のことを處理することが出来たけれども、文明社會の人は、それでは文明に適當した活動が出来ないから、分業の法に従

適者即ち不適者

分業と苦痛

つて夫々専門の職業の爲めに盡すと云ふことに段々なつて居る。進めば進む程さう云ふ事が益々殖えて、或は教育に關係するもの、或は學者、或は實業家、或は政治家と云ふやうに分れて居る。さて、さうなつて來ると、教育なら教育に就いて最適者として生活して居る人も、何時までも教育家と云ふ位置に社會が置いて呉れ、ば宜しいが、ひよつとしたことで免職にでもされると、他の事には全く不適者であつて苦しむこととなる。即ち分業が益々盛化であるやうな社會には、さういふやうに、適者が忽ちにして不適者となる恐れが多い。又専門的になり分業的になるといふことは、殊に産業の方面に於て最も甚だしいのであるが、仕事をする時には自分の受持範圍が限られて居つて極めて狭い、さうして繰返し／＼同じ事のみをする。例へば電話交換局などへ行つと見ると、朝から晩まで唯妙な器械を耳に當て口に當て、同じことをやつて居る。工場などでも些細な同じことを各自が繰返し／＼やつて居る。分業が進めば進む程限られた仕事を繰返し／＼やると云ふことが進んで行く。之は極めて單調なる生活である。さう云ふ生活になればなる程興味を感ずると云ふことが益々減つて來る。厭やな同じことをしなければならぬと云ふので、自分の本職をつとめることが一番無味で否々苦痛であつて、自分の本職とする仕事を廢めた時に始めて心を慰めることが出來ると云ふやうなことになつて居る。して見るとスペンサーの云つたやうに人類社會が進めば進むほど快樂が益々増し、苦痛は愈々減つて行くこと云ふことにはならないで、寧ろいろ／＼多くの苦痛を惹起することになると云ふことが之に依つて分かる。

又吾々は段々知能の發達の爲めに今迄の生活の境遇と違つた境遇を自分自身の力に依つて作り出して行くことが出来る。動物などには自分の生活の境遇を自分で改めると云ふことはないけれども、人間は進んだ知識の力に依つて生活の境遇を變へることが出来、折角今までの生活の境遇に適するやうになつたかと思ふと、更に又變つた新しい境遇に適せねばならぬといふ必要が絶えず起つて来る。人生に於ては、夫故に舊境遇の適者になつたことは新境遇の不適者になつたと云ふことになる場合があるのである。動物には——野生的の動物には、其の境遇が昔も今も變らないから、先祖以來段々其の境遇に適するやうに變り變つて遺傳を重ねて益々都合の好いものになつたと云ふことになるのであるが、人生に於ては、人智の力の爲めにいろ／＼境遇が變り變つて常に新境遇に適應して行かなければならぬと云ふことになつて居る、人間はいろ／＼新しい境遇を作つて行く力を持つて居る。吾々の心には自發的な創作的な自ら自分の目的を作つて行き爲すべきものを定めて行く働きがある。其働きの依つて新しい境遇を作つて行くのである。これが又新しい苦痛の種である。境遇が常に同一ならば都合が宜いが、人生はさうは行かぬのである。そこが動物と違つて、自發的に創作的に活動する能力を持つて居る人間に在る特殊の現象で、唯だ動物界に於ける進化の理を其儘人間に當嵌めようとするとななる間違が起るのであつて、スペンサーの如きは此人間と動物との間の大なる區別を忘れて居る。

動物界の眞理を直ぐに其儘人間に持て来ようとしたのは甚だ誤つた論斷である。動物の生存競争は

只單なる生存競争である。唯だ快樂のある方を求めて苦痛のある方を避ける云ふ衝動的生存の存續の爲めの競争に外ならぬ。人間の生存競争は斯かる單なる生存競争ではないのである。人は或目的觀を有つて居る、何等かの理想を抱いて居る。無論或人は快樂を理想として居るといふ事もあらう。然しながら人は皆快樂のみを理想として居るとは云はれない。眞理の爲めに活動すると云ふことがある、或は藝術の爲めに活動すると云ふ事がある。其他いろ／＼の目的觀を有つて居る。其目的或は理想と云ふものに適するやうな生活を爲さうと云ふが爲めに人間は藻掻いて居る。スペンサーは其處に氣が付かぬ。動物も人間も同じものと假定して論じて居る。この點が自然主義的倫理觀の誤謬である。兎に角人間は或理想に適する生活の爲めに競争する。夫故に或場合には快樂の伴はぬ活動であつても、寧ろ苦痛の伴ふ活動であつても、其事が人としての理想であるから其理想に適する生活を爲さんことを勉めようとするようになるのである。動物界でならば甚だ不適者であると云ふやうな者で、いろ／＼の點に於て苦痛を感じ不自由であつて、トウに食殺されて居るほどのものでも、或理想に適して居れば、人類社會に於ては甚だ幅を利かすことも出来るのである。いろ／＼の病氣の間屋でも、醫術の進歩の爲めに死なずに居られるのである。醫術が發達すると云ふことも、矢張人間が單なる動物的生活をなさずして眞理の爲めに眞理を研究するといふことを爲すから、それが基礎となつて生じて來たのである。單なる生存以上の何等かの理想の爲めに生活しようと云ふことが人間にあるから、醫術等の方面も發明され發展して來たので、其の醫術のある爲めに病氣の間屋といはるゝやうな不都合な身體の者

も生存して行けるのである。野蠻國には不具者とか病人とか云ふものは殆んど居らぬ。居らぬと云ふのは生れなかつたといふのではない。文明國に於ける如く同様に生れ同様に病氣にも罹るが、罹るものや不具者は醫術が缺けて居るからどんどん端から死んで仕舞ひ、生き長らへて行くことが出来ないから、比較的健康的な者ばかりが生残つて居る。之に反して文明國では醫術が進んで居る爲めに健康でない者まで生き延びて幅を利かして行くのであるから、いろ／＼な不都合な體質の者が生存して居る。故に體質の悪いものが澤山生きて居れるのは文明の進歩のお庇である。それ故に健康な奴ばかりゴロ／＼して居ると云ふのは寧ろ野蠻國であると云ふことになるのである。病人杯の澤山居るのは或意味から言へば文明の進んで居る國であると云ふことが言へる。

スペンサーの倫理説について尙ほ一言ふて置きたいことがある。既に述べし如く、スペンサーは進化しつゝある所の社會が人間のあらゆる活動の原動力であると云ふて居る。人間がどう云ふ事を爲すかは社會によりて決定さるゝのであつて、人間自からに原動力があるのでは無い。我々が悪い事をしようが善い事をしようが、それは皆な社會と云ふ原動力が然らしめたのである。我々各自が自由由に決定するものではないといふて居る。若しさう云ふ事を眞理であるとするならば、人間の活動は目的原因の結果でないといふことになり、自己決定的でないといふことになり、隨つて其活動に何等道德的責任がないと云ふことになる。泥坊をした人があるとしても、何も其人に罪があるのではない、責任を問ふ譯には行かない。巡査が捕縛に來たならば、自分には何も縛らるゝ罪惡はない、縛るなら

社會は原動力なり

道德的責任を減却す

社會を縛つて呉れと云ふことが出来る。慈善とか其他何か善い事をしたとしても、別に賞讃さるべき理由はない、褒めるなら社會を賞むべきであるといふ譯になる。謂はゞ、社會は操り手で人間は社會によりて操らるゝ操り人形のやうなものである。若し我々の活動が皆社會に依つて操られたるものとするならば、何等道德的意義を有せざることとなり、倫理學の成立する餘地がなくなつてしまふ。人間と云ふものは云々なる事情の下には云々なる活動をなすものなりとの記述をなすことが出来るのみであつて、倫理上の説明をなすと云ふことが出来ないことになる。隨つてスペンサーの説は倫理説としては自殺的態度に陥ることになる。社會のみを原動力と認むることは宜しくない。矢張り人間自身が原動力であると云ふことを許さなければならぬ。スペンサーの本國たる英國は人格を尊重するといふことに於て著しき所であるから、人格の價值を無視するやうなスペンサーの説は、彼の國に於て随分反對を受けたのである。

彼の説に對して厳しく反駁を加へた者にマロツクがある。此人は「貴族主義と進化」と云ふ書を著はしてスペンサーを攻撃して居るが、要するに社會を原動力と見ることは大反對で、人類の發達は偉大なる個人の力に依るものである。個人が原動力である、否少數の偉人が原動力である、社會と云ふものは力でも何でもないといふ論を唱へた。

偉人 (Great man) に對してけちを附ける學者が往々ある。スペンサーの如き最も著しき代表者である。ちよつと考へると、誰でも思ふやうに、人類社會が進んで行くに就ては偉人が大なる働きを爲し

マロツクの偉人論

て居るのであり、社會上種々なる大變動といふものは偉人の力に依つて起されて居るのである、といふ風に思はれるけれども、スペンサーに言はせると全く反對である。決して偉人が本當にさういふ大變化を惹起して居るのではない。唯だずつと昔未開野蠻の時代に於て戦争ばかりを事として居るといふ時分には、大分大なる變化を偉人の力で爲したといふことはあるかも知れぬけれども、さういふ場合を除いての外は、所謂偉人などいふものが本當に社會の進化發展に與つて居るものでないといふのである。然らば人類社會の大なる變化に對しどういふ説明が與へられるか、本當の説明は何處に在るかと言へば、スペンサーに言はしむれば、それはいろ／＼の社會的條件が集つてそれが社會のいろいろな變化人類の發展といふやうなことを惹起したのであつて、其社會的條件の集りからして偉人といふものも造り出されたことになる。さういふものから種々の大變動が造り出されたのであつて、本當の原動力が偉人にあるのでなく、皆社會的條件にあるのだといふのである。それと同じ趣意のことをマコーレーも言ふて居る。人間を造るところのものは時代であるけれども時代を造るところのものは人間ではない、人が時勢を造るのでなく、時勢が人を造るのである、勿論人間の中には知能の程度に相違がある、中には優れた進んだ知能の人もあり又知能の劣れる低能の人もある、さういふやうに知能は人により大に不同があるが、そんな不同は謂はゞ地球といふ大塊の表面に高低凸凹があるやうなもので、地球の表面にアルプスのやうな高い瘤があつたり、太平洋大西洋といふやうな引込んだ所があつたところが、其位のこと地球といふ大塊の運行上に何等の變動がありはしない、丁度それと同

社會的條件
と偉人

じことで、人間の中に知能の優秀なものとあり知能の劣れる低能者があるといふことは人類の進歩發展といふことには何も關係する所がない、人間の中の優秀といふ差別の如きは何等格段の意義あるものではない、といふことを主張するのである。其結局の趣意はスペンサーのそれと異つて居らぬ。スペンサーは社會が人間を動かすけれども、人間が社會を動かす力はないといふ社會萬能主義を唱へたのである。

然しながら、マロツクの如きは既に述べし如く之に反對の意見を述べて居る。マコーレーの説を直ぐ引合に出して斯ういふやうな揶揄つた批評をして居る。成程地球の表面に凸凹があるといふやうなことは天文學者には何も關係はあるまい、天體の運行といふことには其爲めに影響はないのだから天文學者には些の關係はあるまいが、然しさうだからと云つて地理學者などにはそれが大なる重要事件となつて居る。成程天文學者にはアルプス山は何でもないか知らぬけれども、然しながら其のアルプス山がハンニバルに非常な問題であつたと言ふて居る。ハンニバルばかりでない、ナポレオンにも非常な問題であつた。それと同じく人間の中で知能の優れた者と低能者との間の不同は人類の進化發展上に重大なる影響を及ぼすものであるといふやうの趣旨をマロツクが述べて居る。余は此點につきてはマロツクに同意するのである。

スペンサーに言はせると社會的條件といふものゝ中にはいろ／＼なことが含まれて居る。今迄の社會に段々養成されて來たところの種々の方面の知識も含まれて居るので、詰り其知識といふものを偉

山居河海と
地球の運行

人が用ゐたのである。それから又自分の同時代の多くの人々のいろ／＼な性質の人を驅使して大なる事業を爲したのが偉人である。偉人にならうと思つたところで、斯かる群衆がなければ何も出来ないものである。さういふことも社會的條件の中に這入つて居るといふ風に、いろいろの周圍の事情といふものがあつて始めて偉人を造るので、夫等を離れては偉人は決して成立たぬといふことを言ふて居る。それから又偉人は彼の先祖から其優れた能力を遺傳して居る。それで其先祖といふものが、又どうしてさういふ優れたものになつたかと云へば、矢張りそれは先祖の周圍に見出されたる社會的條件が先祖をして然らしめたのだ。結局段々さういふ風に尋ねて行つて見ると、何も偉人といふものゝ方に偉い部分がなくして、結局は社會の方にあるといふことをスペンサーが述べて居るのである。尙他の方面から考へて見ると斯ういふことも言へる。偉人の先祖が優れた性質を備へて居つて其性質を偉人に遺傳したのであるが、其先祖がどうしてさういふ優れたものになつたかといふと、偶然にさういふ優れた性質を有するやうになつたのではなくして、矢張り共同時代の人々といろ／＼な點に就て競争して、さうして到頭他の人々を劣敗者たらしめ、夫等に打勝つて自分を優勝者にしたといふやうな道行があるに相違ない。即ち先祖をして優勝者ならしむるに就ては、其先祖と競争をなしたる者が其時代に澤山あつたといふことを考へねばならぬ。運動會などにて競争で一等賞を得るのには二等賞以下のものがなければならぬと同じ道理である。子供らしい理窟ではあるが、劣敗者がなければ優勝者が無いといふ譯である。即ち競争してへこたれてしまふやうな者があつたからこそ、矢張り偉人の先祖は立

優勝者を作りしものは劣敗者なり

派な先祖たるものが出来て、其の先祖の性質が傳はつて来たといふことが今の偉人をして偉人たらしむる原因の一となつて居るのである。して見ると、先祖が偉らかつたといふのは先祖自身の力でない、劣敗者の力が興つて居るのである。それに依つて優勝者が出来、人類が進歩したからである。それと同じ趣旨に基いたものであるが、誰の言ふたことか知らぬけれども、佛獨戦争の時に獨逸が勝つて佛蘭西が面目を失つた其時に、佛蘭西人の或ものが斯ういふことを言ふたといふことである。それはどういふことかといふと、其佛蘭西人が獨逸人に向つて「汝が吾々と戦ふといふことに依つて汝が吾々に勝つことの出来るといふやうな能力を得るに至つたのである、それ故に汝の強いといふことは其實際に於ては吾々が在つたがためである、決して汝自身のためでない。それ故に正義は汝の取りたるアルサスを我々に還附すべきことを要求す」といふたさうである。即ち獨逸が戦勝の結果アルサス地方を取るに至つたのであるが、さういふことになり得たのは佛國と戦つて勝つたといふためである、即ち佛國が獨逸をしてさういふ立派を働きをさせた條件となつて居るではないか、さうすれば佛國のためにさういふことになつたのだから、取つたアルサス地方を戻すが正義の當然であるといふ次第である。それと同じ趣意で、英雄をして英雄たらしめ偉人をして偉人たらしめた原因は偉人自身でない英雄自身でない。それは社會的條件が然らしめたのである。故に社會の大變化人類の進歩の原動力は偉人などには無いといふことをスペンサーは述べて居る。

尚スペンサーの言葉を藉りてもう少し敷衍して見れば斯ういふことになる。ラブレースは太陽系統

ラブレース

に就て大眞理を發見した學者であるが、然し、ずつと昔から段々發展して來たところの數學といふものに依つて助けられなかつたならば、彼の如き新發見は到底出來なかつたであらう、數學といふ者は古く埃及人あたりから始まつて居るのであつて、隨つてラブレース自身があゝいふ大眞理を發見したといふことは云へない。あゝいふ大眞理を發見したのはラブレース自身でない社會的條件が然らしめたのであるから、假りにラブレースといふ特別な人が居ないとしても、誰かそらいふ人が出て來るにきまつて居るのである。ナポレオンといふ特別の人がよしあの時代に居らなかつたとしても、必ず之に代はる英雄が出て來たに相違ない。それだから英雄になれたとか偉人になれたとかいふことは、其の英雄偉人自身の力でない、社會の事情が然らしめたのであると説いて居る。尙又斯ういふことを言ふて居る。假令シエクスピアといふ人があつたとしても、若しあゝいふ英吉利の社會的生活もなく、英語といふやうな言語もなく、其他あの時代の特殊の文明が少しもなかつたならば、果して彼はどんな脚本を書いたであらうか。詰りシエクスピアをしていゝ／＼特別な脚本を書かせたのはシエクスピア自身でない社會的條件が書かせたのであるといふので、何處までも偉人にけちを付け社會に全能を與へようと企てた。然しながら其反對の事も直ぐ考へられる。今シエクスピアの例を引いたが斯ういふことも言へようと思ふ。縱令あの時代のやうな文明が假に與へられて居つたとしても、又英語といふやうな言語があつたとしても、若しも其處にシエクスピアといふやうな特別な人がなかつたとしたならば、果して「ハムレット」とか其他あゝいふ有名な脚本が出來たであらうかどうか。それは出來はしな

ア
シ
エク
スピ

い。あの時代には芝居のことに骨折つた多くの文學者があつたけれども、彼等の爲し得ざりしものをシエクスピアが爲し得て居る。シエクスピアといふ特別な人でなければあゝいふものは出來なかつたのである。さういふやうな譯で同じ文明の中に居り、同じ言語の中に生活し、同じ社會の中に生活して居つても、必ず同じ偉人が出來るとは云へない。さうして見ると、唯だ社會的條件といふ事のみを以て偉人の出來る總ての本であるといふやうに斷定するのは固より誤まつたものである。何人と雖も皆同じ過去のものを承繼ぎて同じ過去のものに依つて養成され、同じ過去の文明の惠澤に浴して生活して居ると云ひ得るのである。然しながら、さういふ共通の源を有つて居るに拘はらず、そのものを承繼ぎ又は受入れるに方つてそれぞれ異りたる方法に於て承繼ぎ又は受入れて居るのである。違つた程度に於て承繼ぎ又は受入れて居るのである。決して、總ての者が同じ社會に居るといふので皆な同じやうに同じ方法に同じ度合に之を承繼ぎ又は受入れて居るといふことは云へない。吾々に取つては同じく共通の過去であるが、其共通の過去から偉人と云はれて居る者も承繼ぎ又は受入れて居り、低能者と云はれて居る者も承繼ぎ又は受入れて居るのである。共通の過去から吾々がいろ／＼なものを承繼ぎ又は受入れて居るといふことに依つて、偉人と偉人でない者との差別を撤去しようといふことは宜しくない。然らば偉人といふものは如何なる性質のものであるか、偉人と凡人との間にはどういふ相違があるのであるか、其區別のある所を述べなければならぬ。

先づ第一に斯ういふことが注意すべき點である。動物などに就ては生存競争の結果優勝劣敗といふ

偉
人
と
は
何
ぞ

ことが行はれて、劣等なるものが亡び優れるものが生残る、之を學者の方で最適者残存といふ。ダーウインなどの唱ふる進化論、自然淘汰の道理ではさういふことになつて居る。人間にも無論同様のことがある。生存のために互に競争をして居る。其競争の結果最適者残存といふことになる。然しながら茲に大なる注意を要することは、ダーウイン流の自然淘汰進化の結果其處に生じて来る最適者といふものと偉人といふものとの間には雲泥の差異があるといふことである。偉人といふものはどういふものであるかといふことを御話するに就ては、先以て所謂生存競争上の最適者と偉人とは大に違つたものであるといふことを茲に述べる必要がある。

それで生存競争最適者残存といふ方法で出来た最適者といふものはどういふものであるかと云へば己れの生存を全うするといふ點に於て他の者に優れて居るものである。自己中心的立場よりして己れを全うするために同胞と競争するに就て生存上に於て最も有利ないろ／＼の性質を備へて居るものである。それが即ち最適者である。ところが偉人といふのは此生存競争場裡の最適者といふのとは餘程意味が違ふ。さうして人類の進化といふものに對しては、最適者になつて行くといふことでなくて偉人になるといふことが大なる貢献を爲すことになるのである。無論最適者になるといふことは、さうでないよりはそれ丈け人類を進めて居ることであり、自分の優れた性質を更に後に遺傳し、自分の子孫を通じて人間を進めて行くといふ意味に於ては人類の進化には關係があるが、私がこれから其意義を明かにしようと思ふ偉人が社會の進歩に貢献して居ることに比較すれば、極めて微々たるもので

偉人と最適者

偉人と社會の進歩

ある。偉人といふものがどういふ風にして社會の進歩に貢献するかと云へば、斯ういふ意味に於て貢献するのである。即ち自分自身の爲めといふ自己中心的立場より見て生存上最も優れて居るといふことでなくして、社會公衆をして立派な働きの出来るやうにして發展せしめるやうに指導を與へ影響を及ぼして行くといふ能力を備へて居るものが即ち偉人といはるゝ資格を有するものである。生物が單に自己中心的生存のために奮闘して行くのに優れた性質を有つて居るといふのは單なる生存競争といふ方から見ても最適者といはるゝ資格を有するものであるけれども、偉人といふのは決してそんなものでなくして、自分丈けを生存上最も都合よくさせて行くことが出来るといふ優れた資格を有つて居るのでなくして、他の多くの人に對して立派な働きの出来るやうに種々の方法を考へてやり指導を與へ他の人々に立派な影響を及ぼして行くといふことに依つて人類を進めて行くといふ點に就て優れた能力を有つて居るのが偉人である。自分獨りが立派に生きて行くといふ方面でなくして、他の多くの人々が最も都合よく働いて行くことが出来るやうに指導を與へ影響を及ぼす方面に於て優れて居るといふのが偉人であるから、假令其人が自分自身を生存せしむる上に多少都合の悪いことがあつても、即ち病氣とか其他に就て不自由を感じて居る者でも、其人を通じて社會に影響を及ぼし其影響に依つて人類が進歩して行くことが出来るのである。斯かる人は生物としての生存競争場裡に於ける最適者ではないが、偉人といふことになるのである。だからして人類の進歩といふことに對しては最適者の及ぼす影響と偉人の及ぼす影響とは其性質が全く別種のものである。

此意味をもう少し理解し易い様にするには斯ういふ風に考へたら宜い。人間に於て見る如き社會的の進歩は動物界にはない。一匹々々の動物がそれぞれ最適者となつて行くといふ方法に依つて其動物界が進化するのであつて、決して動物界の偉傑が他の動物に對して良き影響を及ぼし感化を與ふといふことによりての進歩ではない。若し動物界に偉傑があつて進歩に貢獻するならば、單なる生存競争の過程にて最適者となつて行くといふので進むよりも一層迅速なる進歩がある譯であるが、さういふことは動物界にはない。人間社會に於ても生存競争の結果最適者が残存するといふことで進化に貢獻するといふ意味もあるが、社會の進化の上から見ればそれは極めて微々たる變化に過ぎないのである。私が茲に人類の進歩といふのは、今の生物が昔の生物から進化して来たといふやうなそんな意義の進歩でなく、所謂歴史の進歩社會的進歩文化的進歩といふ意味のものである。生存競争の結果最適者が出来たのが生物としての進化ではあるが、特に人間としての進歩ではない。本當に之は人間社會が進んだといふやうな感を起させるほどの深き意義ある進歩を可能ならしむるところのものは、最適者となつていふことを通してはなくして、先刻から言ふて居る偉人となつていふことに在るのである。勿論偉人の能力を發揮するには多數の人の力を藉りねばならぬが、其多數の人の力が偉人となるのではない、それを活用して行く偉大なる能力が其處になければならぬのである。

そこで今の事をもう少し具體的の例に當嵌めて言へば、工業の發達進歩といふことについて考へて見ると、昔蒸氣機關とか電氣器械とかいふ如きものの發明のなかつた時には、好い加減に手細工を以

歴史の社會的進歩

工業の進歩

て製造したのである。さういふ時に於ては無論手細工をやる澤山の労働者が居つて夫等の間に競争も行はれたであらう。手細工の下手な者が工場から暇を貰つてしまふといふやうな譯で、段々製作の上手な者が勝利を得て、さうして良い製作品を造るといふやうな風に段々進んで来たに相違ない。之は一人々々の能力が最適者になつて来たといふ意味である。けれども、さういふ風に一人々々が唯だ最適者になるといふ競争だけでは本當の工業上の大進歩はない。それで偉人が出て来て蒸氣機關を考へ出し或は更に進んでは電氣といふやうな大なる力を用ゐる大なる工廠を爲すといふやうな事になつて来た。それで電氣を應用して一大工場を建て、多くの労働者を集めて製作を爲さうといふことになつた。ところが、新しく考へ出した電氣力を應用しようといふやうなことには未だ其當時の労働者は充分適して居らぬ、即ち寧ろ不適者であるといつてよい。それよりも手細工を爲すことには最適者であるのである。けれども、最適者でない拙いやうな労働者でも其電氣力を應用して働いて居るものゝ方が、手細工を以て最適者が働いて居るものよりは工業界に於て勝利を得る、即ち最適者が造り出したところの進歩よりも、偉人が出て来て新しい方法を考へて其新しい方法を總ての者に用ゐさせるといふことに依つて工業上の大なる進歩があつたといふことが能く分るのである。それだから最適者になるといふだけの範圍で競争することよりも、偉人が出て来てその新しい發見に基いて自然力を最もよく活用して行くやうに導いてやる方が著しい進歩を見るに至るといふことが分るであらう。之は工業に連關しての話であるが、同様の事が工業以外にも云はれる。單に生存のために競争をすることより来る

動物界の進歩

最適者は、自分が各々優勝者になるといふ意味であるが、さういふやうに自分の爲めといふことでなくして社會一般のために適當の方法を講じてやる、社會一般の者を能く指導して行くといふ者の出て來ることが、其社會を進めるのである。さういふやうに一般人類を指導して影響を及ぼして行くといふのが偉人であつて、單に最適者であるといふのは大に意味が違ふのである。動物界には、社會としての進歩はない。唯だ生存競争の結果一匹々々が優れたものになつて行き、それが子孫に遺傳して行くといふことに依つて進んで行くことはあるが、人類社會のやうな社會としての進歩といふものがない。社會としての進歩は人類にあるだけで、それが人間の特權である。

他の者にいろいろ影響を及ぼし指導を與へて行くといふことに就て離るべからざる密接の關係を有つて居るものは言語である。話されたる言語書かれたる言語身振言語を通じて偉人が他の一般の者にいろいろの影響を及ぼして居るのである。さうして言語といふものは人間だけにあるので他の動物にはないといふことは既に前に論述した通りである。

人間は言語に依つて精神内容を概念的に發表する事が出来るのである。斯かる言語なるものが他の動物にはない。そこで言語に依つて他の者に影響を及ぼし指導を與へる者が偉人と云ひ得る譯であるから、偉人たるの資格を有する者は少數に限られて居らぬ。人には誰も或程度までは皆偉人と云はれる資格がある。唯だ程度が低いだけである。子供があれば子供に幾許かの影響を與へる、細君があれば細君に幾許かの指導を與へる、時には子供に囁はれたり細君の尻に敷かれたりするものもあるが、少く

言語と偉人

とも他の人に對して多少影響感化を及ぼせばそれだけ偉人たる資格は有つて居る譯である。要するに單なる生存競争といふこと以外に多くの人にいろ／＼影響を與へて動物界と違つた意味に於て甚だ迅速なる社會の進歩に貢献するといふことが偉人の資格である。而してこのことに就ては言語が必要缺くべからざるものである。

さういふ言語なるものが動物界にはない。人間には幸に言語がある、己れの考へて居る内容を概念的に發表するといふ靈妙なる作用をなすのである。言語を有つて居るがために、自分が最適者となり子供を産んで行くといふことで人類の進化に寄與するのではなくして、偉人の資格を帯びて人類の進歩に貢献して行くことが出来るのである。第一等の偉人にならなくても偉人の資格を成るべく多く具へるやうに努めなくてはならぬ。さうでなくして、他から影響を受けるのみで自分が他に影響を與へるといふことがなかつたならば、丁度人から金を借りてばかり居つてそれを遂に返済せずして過して居ると同じ譯である。人に影響を及ぼして社會の進歩に貢献することは人間の人間たる職分を盡して居ること、假令生命は短くとも、偉人の資格をより多く發揮して人に影響を及ぼし、人を指導して行き人類社會を進歩させて行くといふことであつたらば、其處により多く人間の價値が現はれて居るのである。

偉人間の競争

社會の進歩は偉人に依るといふことは確に眞理であるけれども、總ての偉人が皆等しく社會の進歩に貢献するかと云へば其處に問題がある。少くとも彼等の社會の進歩に貢献することにはいろ／＼の

不同がある。偉人間に競争のあるといふことを忘れてはならぬ。例へば甲といふ偉人の思想と乙といふ偉人の思想と相容れない場合には、兩偉人間に競争があつて、競争に敗けた方が殆んど社會に影響を及ぼすことなくして終るのである。甲が努力を怠れば乙の方が忽ち勢力を占めるといふやうに拮抗して居る偉人ではあるけれども、それが甲との競争上遂に一步々負けてしまつて殆んど社會に影響を及ぼすことなしに終るといふことがある。平凡の人間が影響を及ぼさぬといふのは餘程意味が違ふ。偉人にはあるけれども偉人間の競争に負けた結果社會の進歩に影響を及ぼすことが出来ないといふことがある。それだから總ての偉人が同じく社會の進歩に貢献するといふことは云へない。偉人と偉人との競争で、偉人がどういふ風に社會の上に影響を及ぼさうと努め、社會の上に感化を與へようとするかといふことに依つて、其社會がどういふ風に進歩して行くかといふことが定まる。それだから競争が進歩の母であるといふことは千古に通ずる真理であるけれども、動物界に行はれるやうな單純なる生存競争が人間社會を進歩せしむるといふのでなくして、進歩の母といふのは偉人間の競争についていふたと見るべきである。即ち偉人の影響感化力間の競争といふことに依つて、動物的でない本當の人間としての進歩といふことが決定される。單なる生存競争のために社會的進歩といふことが出ては來ない。然るにスペンサーの如く生物界に行はれて居る單なる生存競争といふことに依つて此人類社會の特異なる進歩を説かうといふのは全く宜しくない。

快樂説の評論に筆を起し中頃功利説を評論し、續いて進化論的快樂説を評論し快樂説に縁故ある重

偉人の影響

似而非的博愛主義

もなる倫理説を評論した次第であるが、其中に就て特に筆者の注意を乞ひたきは功利説にいつてゐる。既に前にも述べた通り、功利説にありては總ての人を同様に取扱ふべく一視同仁以て一般の爲めに盡くすべきことを唱ふる點に於て洽善説の所説と類似して居るのであるが、而も熟ら之を吟味するに、快樂を以て望ましき目的であるとなす點に於て賛成することが出來ず、殊に其唱ふる所の一視同仁なるものは、眞の博愛の形式的方面のみを取りしものにして惡平等無差別の弊に陥り、眞の博愛は差別的實質を有するものなることを忘れ、道徳上の公平と云ふことは差別の相と離るべからざることを見落して居ることに就ては極力反對せざるを得ないのである。功利説は一見博愛の趣旨に合する如くであるが、實は似而非的皮相的博愛主義にして、眞の博愛主義を去ること甚だ遠いのである。余會て或所に於て「新博愛主義」といふ題目の下に眞の博愛とは如何なるものなのかを講述したことがあるが、此の場合其趣意を茲に述べて置くことが適當であると信ずる。

新博愛主義といつたからとて、決して今迄誰も主張しなかつた新奇な博愛主義を唱ふる譯ではない。道徳上最も大切な事と認められて居る博愛といふことの眞の意義を明かにするに過ぎないのであるが、其眞の意義を多くの人は少しも知らずに居るので、實は當り前の事ではあるけれど、是等の人は新しく聞ゆる如き事になつて居るから、それで新博愛主義と謂ふた迄である。而して、當り前の事を知らずして却つて誤られたる博愛に囚はれて居るものが多く、爲めに當り前の事を説くのに、かく新博愛主義などいふ題目を掲げねばならぬやうになつたことは甚だ遺憾千萬と思ふのである。

己れを愛するが如く他を愛することが實に道德の骨子であると云ふても差支がない。孔子が、「己れの欲せざる所人に施すことなかれ」と云ふたのも、基督が、「他人から爲され度き如き事を他人に爲せ」と云ふたのも、皆此の博愛の精神を言ひ表はして居るのである。博愛の尊ぶべき事は今更喋々を要せざる次第である。

博愛の道即ち己れを愛するが如く博く他を愛するといふことの同情の精神に基くことは云ふ迄もないのである。さりながら、己れに對すると同じ心持を以て他を愛し、同情を發揮するといふことは、常に必ずしも道德上正當であると云はれないのである。其同情の働き方、己れを愛するが如くに他を愛するといふときの其愛し方如何によりて、道德上正當となる場合もあり然らざる場合もあるのである。人には色々の本能があるが、其中の一つとして同情の本能もあるのである。凡て他の本能も同様であるが、此同情の本能も之を正當に指導するにあらざれば、往々道德上間違つた活動を惹き起すやうになるものである。唯だ自分の如く他人を見る、己れを愛する如く他人を愛するといふことだけでは、道德的に正當なるや否やは保證が出来ないのである。

先づ第一に己れを愛するといふ其愛し方が道德上不都合なことであるかも知らない。若し不都合なことであつたならば、それと同様の事を他人に對して施し、己れの如く他を愛するといふことは道德上不都合なこととなるに至るのである。例へば盗みをしたと云ふ考の人があつて、盗みする事が非常に面白くて其事が己れに満足を與へるといふことがある。それだから、己れを愛するが如く他を愛す

るといふ譯で、他の人にも其面白い事をさせよう己れの如き満足を得させようとして、他人にも盗みを爲さしめるといふが如き事は、同情は即ち同情であつて、己れを愛するが如く他を愛したと云ふことになるけれども、さて其己れを愛するといふときの愛し方が既に道德上不都合なのであるために、斯かる基礎の上に成立つ同情は正當でないことなのである。故に道德上眞の同情眞の博愛と云はるゝためには、己れを愛するが如く人を愛せよといふ時の其己れの愛し方が先づ以て道德上正當なる事であらねばならぬ。其正當なる事を他人にも及ぼして始めて道德の本旨に合する次第である。されば眞に己れを愛するといふことゝ、單なる自愛といふことを明かに區別して置かねばならない。

眞に己れを愛するといふことは、單に己れの一時的の一部分の欲求に満足を與へるといふのでなくして、社會的なる己れの全體としての要求を満足させるといふことを指すのである、此事の委しき説明は、他の所にて既に述べた次第であるから、之を省いて唯だその大意だけを述べることにしたいのである。

吾々各自の自我は、種々の社會的關係を其内容として居るのである。是等の種々の内容に應じて又そこに種々の要求が生じて來るのである。國のために盡したいといふ要求も起つて來る、親兄弟のために盡したいといふ要求も起つて來る、或は朋友のため、或は公衆のため等其他種々の要求が自然に生じて來るのである。而して是等の種々の要求に對しては最も調和的に、又益々發展的に満足を與へるといふことが、社會我としての自我を全體として満足せしむるといふことになるのであつて、そこ

に自我の眞の満足が得られるのである。今假りに或一欲求が生じたとし、其欲求に満足を得る事が、若しも是等社會的關係に基く所の各種の要求に調和的發展的満足を得ることに妨害となるとするならば、斯かる欲求は道徳上不都合なるものとなるのであつて、斯の如き欲求に満足を得る事は、其の欲求だけでは満足を得るが、決して全體としての自我を満足させ得ないのであつて、隨つて眞に己れを愛する所ではないことになる。例へば盗みをしたといふ欲求の如きは即ちそれである。なるほど其欲求だけは満足が出来るけれども、之がために種々の社會的關係に基く要求と衝突し、是等の要求の満足を得ることとなり随つて全體としての自我をして大なる不満足に終らしむる次第である。唯だ一時的に部分的の満足を得て、何時考へて見ても全體として満足の出來得るやうな方法で自我を愛することを圖らねばならぬ。

そこで己れを愛するが如く他を愛し、同情を基として活動する場合に、其事が道徳上正しきものである爲には、其己れを愛するといふときの愛し方が、今述べた眞の愛し方であればならぬのである。故に單純に己れの如く他を愛するといふことだけでは不充分である。先づ其自己を愛する所以の道に就いて考慮しなければならぬ。かくて眞に己れを愛する所以の道の如何なるものなるかを知り、それの如く他を愛するといふことになつて始めて茲に眞の他愛が成立する次第である。

されど茲に尙一つの注意を要すべき事柄がある。それは外の事ではない、今云ふたやうに眞に己れを愛する如く他を愛することが眞の博愛であるといふたからとて、其他を愛する愛し方が己れを愛す

無差別的博愛

る愛し方と全然同一であるといふ意味ではない。眞に愛する所以の精神即ち形式に於ては固より同一であるけれども、其の愛し方の實質即ち内容に於ては決して同一ではないのであつて、又同一であるべきではないのである。其理由如何といふに、前にも云ひし如く、吾々各自は夫々社會的のものであつて、社會我と言はるべきものである。然し各自の性能に於て、其の社會に對する關係、社會に於ける職能に關して、各自夫々特殊のものがある。己れと全く同一の性能を有し、全く同一の社會的關係を有し、全く同一の職能を社會に對して有して居るといふ者は己れの外には無い譯である。親の性能、社會に於ける職能と子のそれ等と異つて居ること、男のそれ等と女のそれ等と異つて居ることなどは云ふに及ばない。其他夫々人によつて多少の差別がある譯である。随つて是等の差別に應じ夫々各自に眞の満足を得る所以の道行も亦異なるべき筈である。親としての性能、職能に應じ、親を眞に満足させるといふ道行と、子のそれ等に應じて子を眞に満足せしむるといふ道行とは、そこに必ず相違がなければならぬ。若し兩者を全く同じに取扱ふとするならば、これ決して兩者を共に眞に満足させる所以とはならないのである。酒好きの人は酒によつて満足が得られるけれども、汗粉好きの人は酒によつて満足を得ることは出來ないと同様である。これ其兩者の間に特殊性の相違があるからである。若し己れを愛すると全く同一の道行にて他を愛すべしとなして、我は酒にて満足が得られるからとて、汗粉好きの人にも強ひて酒を進むるといふことになるならば、それは誤りたる愛し方である。同情の精神だけは嘉すべきであるが、其の實際の道行に於て誤つて居る。その特殊性に應じて汗粉を興ふる

が眞の同情に基くと云ふべきであつて、これやがて眞に己れを愛するが如く他を愛する所以の道であるといふことになるのである。それと同様に眞に己れを愛するといふことは、己れの性能、社會に對する關係、社會に對する職能に應じてのことであるから、己れの如く眞に他を愛するといふ場合にも、其の他人の性能、社會に對する關係、社會に對する職能に應ずるといふことでなければならぬ。されば同情の精神に於てはそこに變りはないけれども、之を行ふ所以の實質上の道行に就ては夫々特殊の差別がなければならぬのである。差別を離れて眞の博愛は決して成立たないのである。無差別平等の博愛といふことは眞の博愛ではない。然るに兎角博愛といふ言葉に誤られて、實は眞の博愛ではない無差別平等主義を主張する者のあるのは、甚だ遺憾なることであつて、斯の如き無差別主義が堅實なる道徳を害する危険を伴ふのである。

己れの妻を取扱ふと全く同一の仕方では他人の妻を愛し取扱ふといふことになつては、それこそ大變であつて、姦通の罪を犯す振舞となつてしまふのである。親と子の性能、社會的職能等が相違して居るから、それに應じて親は親として子は子として夫々眞の満足を得らるゝ様に之を取扱ふのが博愛の眞意に適つて居るのである。之と同様に、己れの妻と他人の妻とは又夫々特殊の意義を持つて居り、社會に對する關係職能上そこに差別があるのである。其の特殊の意義差別に應じて、己れの妻に對しては己れの妻としての眞の満足を之に與ふるやうにし、又他人の妻に對しては、其人として最も適當なる活動をなし、眞の満足を得らるゝ如き方法にて之を愛すべきであつて、かくてこそ始めて眞の博愛が

成立するのである。

自國民に對する場合と他國民に對する場合とに就いても之と同様の道理があてはまる譯である。己れの國家に對する場合と他の國家に對する場合にも亦同様の道理があてはまるのである。實に差別を離れて眞の博愛の成立すべき理由はないのである。惡平等無差別なる博愛を説いて得々たるが如きは謬見もまた甚だしといはねばならない。

又一面より之れ見れば、博愛の道はあらゆる人類をして皆最も多く眞の満足を得しむるよう務むるにありと云ひ得るのである。即ちあらゆる人類のために盡すといふことゝ見て差支ない。乍去唯だ漠然とあらゆる人類のために盡すといふことからして實際に於て其實を擧げなければ何の効もないことである。元來限りある己れの力を以て、頭から一視同仁を標榜して總てのために盡すなどゝ云つて博愛の業に従事するが如きは愚も亦甚だしき次第である。

吾等は此點に就いても分業的共働といふ一大原則を忘れてはならないのである。最も有効に博愛の實績を擧げ、あらゆる人類をして最も多く眞の満足を得しめるように盡さん爲めには、夫々其能力、地位其他の關係に鑑みて分業的に此博愛の大道のために盡すべきである。之が吾人の能力を最も有効に働かしむる所以の方法である。滿天下の子供をして最も幸福ならしむる所以の道は、先づ以て各々の親をして其子のために最も大切なる愛情を基にして之を撫育するといふ事にあるのである。勿論此場合に於て、單に其子の一時的の部分的の欲求に満足を與ふるといふ方針にて取扱ふべきではないの

で、どこまでも其子としての性能、社會組織中に於ける子としての地位職能に鑑みて子としての最善の満足を得しむるよう取扱はなければならないのは云ふまでもないことである。兎に角さういふ意味で各々の親をして夫々其子に眞の満足を與ふる標になさしむるのが、滿天下の子供を最も幸福ならしむる所以の道である。頭からあらゆる子供に無差別的の態度を以て對し、己れの子他人の子の區別をも考へず取扱ふといふ如きことは、自然の情にも反し、實際行ひ得べからざることでもあり、又眞に最も満足を與ふる道でもないのである。

之と同様に滿天下の妻君をして最も幸福ならしむる所以の道は、各々の夫をして、夫々其妻に眞の満足を與ふるやうになさしむるといふことにあるのである。勿論此の場合に於ても、其妻の一部分的の欲求に満足を與へるといふことではなく、妻としての性能、地位職能に鑑みて、全體として眞の満足を與ふべきであることは云ふまでもない。眞の博愛はどこまでも差別を離れては成立たないといふことは此事だけにても明確であらうと思ふ。それを往々にして差別を撤し、唯だ博愛の名に誤られて、社會組織の如何なるものなるかを忘れ、社會に對する特殊の地位、關係、職能の如何といふ事をも忘れて、空漠なる惡平等主義を唱ふるのは却つて道德を害することとなるのである。況んや人情の自然に基づける特殊の親密なる關係を有する方面を忘れ、徒らに遠き所のみを見て近き所を閉却し、所謂望遠鏡的博愛の弊に陥るものあるが如きは誠に慨嘆すべきである。

第十四章 直覺說

功利説と同じく似而非的博愛主義の誹を免るゝことの出来ないのは理性説(若くは唯理説)である。理性説にては、理性は總ての人を通じて同様のものであるといふことを根據として、理性的生類たる人間は自他の區別を忘れて公平にこれを取扱ふべきであると説き、一視同仁の趣旨を唱道するのである。されど、其の一視同仁は功利説のそれと同じく惡平等無差別の弊に陥つて居り、隨つて眞の博愛を去ること甚だ遠いのである。扱て、此理性説は種々の形を取りて現はれ、或は直覺説として、或は形式的倫理説として、或は禁欲説としてそれぞれ其の特色を發揮して居る。今先づ直覺説の形に於て現はれたる理性説につきて其の評論を始めようと思ふ。

人間の心の中には、誰にも同様に、生まれながらの一種特別の道德的能力が具はつて居り、其ものが何等の經驗にも關係なく、直接に爲すべきこと、爲すべからざること我々に示す。其直接に示されたることに従ふのが道德上の善であると云ふのが直覺説の論旨である。謂はゞ神からして授けられたとも見るべき良心が我々の心の中に備はつて居ると云ふのである。さうして、さう云ふ一種特別の道德的能力は、其本質に於て理性であると考へた。欲求とか隨つて感情とか云ふやうなものは、之は經驗に依つて起されるものである。之に反して、理性と云ふものは、經驗と云ふことからして全く獨立して居るものである。即ち先天的性質のものである。さうして其の爲すべく又爲さざるべく直接に示

す所のものは何等の條件をも其の後ろに有たざる絶対性と、何人にも明瞭に正確に知らるゝといふ明確性と、如何なる時の如何なる人にも皆同様であるといふ普遍性とを兼備して居ると考へるのである。快樂苦痛を経緯として居る我々の経験よりしては決して斯かる絶対性と明確性と普遍性とを導き來ることは出來ない。然るに道德の要求は言ふまでもなく、絶対的にして明確に且つ普遍的でなければならぬ。夫故に、道德的法則を指示するところの理性なるものは全く経験から獨立したる先天的性質のものでなければならぬといふ事になるのは當然であると考へた。直覺説に於ては、唯だ理性の直接なる即ち直覺的なる命令のみを尊重して欲求感情の方面を全く排斥するのである。カントの如きは其有力なる代表者であつて、理性より直接に來るところの命令を無上命法（定命法）と呼び、欲求感情を基礎として成立せる命令を假定的命法（假言命法）と呼びて明かに區別して居る。兎に角、彼は理性と云ふものと欲求感情（即ち感性）と云ふものとを對立せしめ、さうして此兩者は全然相反對して居るものとし、道德は理性より來ると考へた。我々が感性の支配する所となるによりて不道德の行動をなすに至るのである。さう云ふ感性を征服して感性より獨立し、唯だ理性の直接の命令なるが故といふ丈の理由にて實行し、何等感性を交へざる場合に於てのみ眞の道德的價値が成立すると云ふのである。

感性の目的とするところを達せんとするならば斯く斯く爲すべしとの命令、例へば快樂を得んと欲するならば勤勉なるべしといふやうな命令は、カントの所謂假言命法であつて眞の道德的命令ではな

理性と感性

絕對性

明確性

普遍性

い。斯かる命令は假定若くは條件の上に於てのみ其意義を有するのである。若し余は快樂を欲せずといふものあらば、快樂を得んと欲するならば勤勉なるべしといふ命令は其人には何等の權威をも有せざることゝなるべし。眞の道德的命令は人の人たる本質上當然守るべきものでなければならぬ。斯の如きは即ち無條件的絕對的命令であつて、理性の直接の命令に於て始めて見出さるゝものである。道德的命令は何人に對しても曖昧なる不正確なる姿に於て表示さるゝものではない、明白にして正確なる意義を以て表示されて居る。如何に知能の乏しきものにも又如何に知能の優れたる者にも同様の明確性を具へて現はれて來るのである。さうして、さう云ふことは到底我々の感性から導き來ることとは出來ないのである。どうしても、経験から全く獨立した先天的能力に基くとしなければ解釋がつかない。

それから又道德的命令と云ふものは、今の人にでも或は又將來の人にでも大人でも子供でも男でも女でも野蠻人でも文明人でも、何處へ行つても、皆同様に即ち普遍的に行はれて居る所のものでなくしてはならぬ。所が感性を離れて考ふる事の出來ない経験と云ふものは、時により人に依つて多種々様である。昔と今と違ふ、男女に依つて異なる、知識の程度に依つて異なるといふ譯であるから、経験の根據から道德が成立つといふ事はどうしても考へられない。さういふやうに、色々の點を考へて見ると、道德上の規範を示す所のものとは、どうしても経験には全く無關係な、即ち経験から全く獨立したる先天的のものでなくてはならない。斯やうな生れながらに我々に具つて居る所の一種特別なる先天的

直覺説の主

道徳的能力が如何に爲すべきかと云ふ事を直接に我々に示すのである。斯く斯くの理由に基いて居るのであるといふやうな證明の必要なくして、直ちに自明的なる原理として我々に示さるのである。其證明の介在なくして直ちに示さるゝと云ふ意味に於て直覺的と云はるのであつて、其直覺的の命令に従ふのが道徳上の善であり、之に背くのが道徳上の悪であると説くのが直覺説の主張である。

さう云ふ直覺説の主張は或見方からすると随分理由のあることであると云ひ得るのである。各自の心の中に生れながら具つて居る所の良知若くは良心の命ずる所に従ふべしと説くことには大いに理由があると思はるゝ點があるのである。然し充分に之を吟味して見れば、實は甚だしき誤謬を含有して居るので、到底採用すべからざるものなるを知るに至るのである。

最初に直覺説の善い方面と思はるゝ點に就て研究して見よう。それを研究するに就て、準備として述べて置きたい事がある。我々が道徳的判斷を下す場合に二つの見地に立つことが出来るのである。即ち、其一是目的と云ふことに照し合はせて評價すると云ふことである。もう一つは法則と云ふことに照し合はせて評價するといふことである。換言すれば、評價の標準を目的或は理想と云ふことに置くといふのと、命令或は法則と云ふことに置くといふのととの二つである。之は非常に大切な區別である。そこで目的或は理想と云ふことを標準とする方は之を敷衍して言へば、斯う云ふことになる。人が自分の心に於て之は成程追求すべき善の目的である、之は己れとして實現すべき理想であると自覺して、其事を爲すのが善いことであり、斯かる自覺あるに拘はらず其事を爲さぬのが悪であるとい

目的と法則

ふやうに、目的を標準とするのである。法則或は命令を標準とすると云ふは、自分で其事を爲すべしとか爲すべからずとか云ふことを内心に自ら認めるといふことは少しも必要な條件ではなくして、自分以外のものから與へられたる命令を直ちに標準として之に一致する活動は正であり、之に背反する活動は不正であるとするのである。

目的主義と法則主義との間には甚だしき差異がある。一方は内的の目的、他方は外的の命令を標準とするのである。一方は自ら爲すべしと認めたら爲すと云ふのである。他方は唯だ爲すべく命ぜられたから爲すと云ふのである。さうして之に應じて自然に道徳的評價に關する語類が二つに分れて居るのである。例へば善悪と云ふ詞は目的を標準とする場合に用ひられ、正不正と云ふ詞は法則を標準とする場合に用ひられるのが普通である。

自律と他律

そこで、自ら己れの實現すべき理想であると認めて之を實行する場合を自律的活動といふのである。之に反して、外部から與へられた命令或は法則を標準として之に従ふと云ふ場合を他律的活動と云ふのである。直覺説の主張を評論するに當ては、此自律他律と云ふ區別を明かにして置く必要がある。但し茲に一つ注意して置くべきことがある。縱令始め他より命令され又は忠告等を受けたことであつても、自分の心で、成程之は尤もな事だ、之を實行するのが己れの目的であるといふ考になつて、その命令なり忠告なりを守りたる場合には、それは既に自律的に活動したといふ意味になつて居るのである。

法則の價値
自律は道德
の生命なり

道德といふことに取りては自律的であると云ふことが根本的に必要である。法則が道德上の價値あるに至るは、詰り斯かる目的を達するに就ての手段としての上のことである。唯だ與へられたる命令であるからとして無意味に之に従ふと云ふことであるならば、それは、未だ眞の道德的價値を有つて居らないのである。己れに取つての道德的理想を實現するに就ては斯く斯くの法則に従はなければならぬと云ふ時に始めて其法則の道德的價値が成立するのである。さう云ふ譯で、自律的であると云ふことが道德の生命である。

然るにも拘らず、人類の發展に就て考へ、又一個人が子供の時から大人になる迄の發展に就て考へると、先づ最初に著しく發展するのが他律的方面である。未開野蠻の時は、どう云ふ活動をやるのが己れの理想であるかと云ふやうな事を考へないで、唯だ慣習の要求する所である、酋長の命令である、僧侶の命令であると云ふだけで、即ち外的命令だけで、直ちに之を實行したのである。而して段々文明が進むに従つて自律的活動をなすと云ふ方面が漸次發達して來て、慣習や酋長や僧侶等の命令であると言つても、此點は適當でない、此點は尤もであると云ふやうに、能く之を批判的に鑑別して、而して爲すべき事は爲し然らざるものは之を爲すことを敢てしないと云ふ態度に移つて行くのである。一個人に就てもさうである。子供の時分には、何の鑑別なしに唯だ父兄の命令である教師の命令であるといふだけで實行して居つたのであるが、段々成長して道理を辨別する事が出来るやうになると、之は爲すべきものである、之は爲すべからざるものである、長上の命令であるけれども之は少し無理

なことである、教師の言ふことだけどもどうも感心しないと云ふやうに、自ら何を理想とすべきかといふ自覺が起つて來ることになる。即ち自律的態度に進むことになる。斯くなつて行くのが道德的進歩の一面である。

然し、今日の文明社會の人の間に於ては、大多數のものは、どちらかと云へば他律的に活動して居るのが常である。自律的に活動して居る人は極めて少數の人に過ぎない。盲目千人目あき一人の譬の如く、眞に識見ある所の少數の人が本當に自ら何を爲すべきかと云ふ事を明かに認知して自律的態度に立つことが出来るのであつて、多數の者はいづれも他律的活動をして居る。之は甚だ遺憾なことである。健全なる倫理教育をしようと云ふには、どうしても自律的態度に立つて各般の道德を實行するやうに導かねばならぬ。縦令實行さるゝ事柄其ものが同一のものであつても、之を行ふ所以の態度が自律的なりしか他律的なりしかによりて其道德的價値の上に雲泥の差異を生じ來るものである。如何なる子供にも其處には自律の萌芽が始めから存在して居るのである。其萌芽を枯からさないやうに健全に發育するやうに之を培養すると云ふことが徳育上最も大切なことである。

卑近な事柄であるけれども、私が経験した一の例を御話すると、餘程前のことであつたが、私の所に子供が生れたことがあつた。丁度冬のこと、非常に寒い時であつた。生れた子供には毎日入浴させることにしてあつた。湯殿は母家から少し離れて居る。或日子供を入浴させると云ふ場合に私が湯殿に行つて見た。所が湯は相當に熱くなつて居るが、湯殿は大變寒い。其筈で、湯殿の戸が開いて居る

例話

からである。そこで、女中に戸を閉めよ、湯殿の中が寒いから子供の爲に宜しくない、戸を閉めよと命じて置いて歸つて来た。少時経つて又行つて見ると、相變らず湯殿の空気が冷たいのである。之は不思議だ、どう云ふ譯かと考へて見ると、其苦で、半分湯殿で半分物置といふ構造になつて居つて、小舎の中を一寸した板しきりで二つに區劃してあるので、空気が互に自由に通つて居る。其物置の方を見た所が、物置の戸が一ぱい開いて居つたのである。それでは、いくら湯殿の方の戸を閉めて置いた所が、湯殿のあたたまる譯はない。そこで考へた、前にいふた女中の活動は尙かに他律的活動である。即ち女中が何の爲めに湯殿の戸を閉めるかと云ふ事の目的を自分自身に會得して閉めて居らなかつたのである。戸を閉めると云ふ目的は湯殿を温めると云ふ事にある事を自覺して居つたならば、物置の戸をも同時に閉めなければならぬ筈である。然るに女中はかゝる自律的活動をなしたのでなく、唯だ外的命令なるが故に其命令を實行したと云ふ丈で、全く他律的に活動したのであつて、目的に基いた活動ではないのである。元來婦人は男子に比すると、より多く他律的であるが、其婦人中でも比較的に知能の低い者が女中などになつて居るのであるから、之は致方がないのであらう。然し、他律的に活動するといふことは常に女中に於て見出さるゝのみでなく、堂々たる有髯男子中にも随分見出さるゝのである。眞に己れの目的とする所を理解して實行する云ふ事に至らぬのが多いのである。兎に角、女中などには最も多くさう云ふ他律的活動を認むるのである。さうして、一般に女中の斯かる他律的態度を益々助長する傾向すらあるのである。何となれば、女中を使ふ者は他律的性質の女主人

であるからである。女主人は、何でも自分の命じた丈けの事を女中が實行してさへ居れば御機嫌がよいのである。折角女中が之は主人の爲めに善いことであると思つて自律的に活動して見ても、それが丁度主人の考へて居ることゝ合はないといふと、主人は頭から叱り付ける、甚だ御機嫌がわるいといふ譯である。折角善いことだとして爲しても、さやうな譯では、つまらぬ話である。寧ろそんな自律的活動などをせず、何でも主人から命令された丈けのことを他律的に實行してさへ居ればそれで宜いと云ふ態度になるのは當然である。之は全く女中使用法を辨へざる愚なる女主人の然らしむる所である。使ひ様によりては、女中をして自律的に主人の爲めを思ひ爲すべきが故に爲し、爲すべからざるが故に爲さずといふ立派な態度に立つに至らしむる事も出来るのである。例へば、よし女中の爲した事が主人の丁度思ふ通りになつて居らずとも、若しも、女中が衷心主人の爲を思ひ善い事であるから爲さうと思つて爲したといふことであつたならば、寧ろ之を認容し、或意味に於ては之を賞讃してやるのである。勿論淺さはかなる女中の事であるから、随分誤りたる考を善いと思ふて居る事もあらうが、それは又他の機會に於て忠告、訓誨、教導を施してやれば宜しいのである。兎に角善良なる意志を以て自律的になしたる場合には寧ろ之を賞讃して、決して頭から叱り付けると云ふやうな非教育的な態度を執るべきではない。善いと思ふたことを爲さうと云ふ自律的態度はどこまでも健全に發展せしむべきである。こつちの思ふ通りにならなかつたと言つて頭から叱り付ける云ふことは、大切な自律的態度の萌芽を枯らすと云ふことになる。之は餘ほど注意すべき事と思ふ。兒童の教育について全

良心的に活
躍せしめよ

倫理學演義

三一六

良心を改善
せしめよ

く同様の事が言ひ得るのである。児童にも相當の道德心がある。勿論、其道德心は極めて發達の程度
の低いものであるには相違ないが、児童なりにそれ相應の道德的辨別力を働かして、之は善い事だ、
爲すべき事だから爲さうといふやうな態度にて活動することがある。さういふ場合には、縦令其事が
父兄や教師の考へ通りでなくても、苟も教育眼を具へて居るものならば、寧ろ適當の方法に於て之を
認容し若くは賞讃するといふことが宜いのである。即ち自律的に善い事をなさうと云ふ態度其ものを
是認してやらねばならぬ。決して頭から之を叱り付けるといふやうなことをなすべきでない。然しな
がら、自律的態度は之を是認するとしても、児童の未發展的な道德心其ものを其の儘にして置くとい
ふことは決して宜しくない。其判斷などに於ても種々誤りたることが多いのは勿論であるから、あら
ゆる機會を利用して之を健全に發達せしめ、誤りたる判斷をなさぬやうに指導して行かねばならぬと
いふ事を忘れてはならぬ。良心的に活動させるといふこと、良心其ものを健全に發達せしむること、
は自ら別種の事柄である事を常に注意して置くべきである。自律的に道德を實行するといふ態度はど
こまでも發達せしむべきである。然しながら道德心そのものを健全に指導して行くことを須臾も怠つ
てはならぬのである。児童をして常に良心的に活動せしめ、さうして、児童の良心を常に改善せしめ
るといふことを根本方針とすべきである。

之に就いて私は或人から質問を受けたことがある。若し私の言ふやうに何でも自分の良心に訴へて
活動すべしといふことになると、随分困ることがあるだらう。即ち自分で考へて見て判斷のつかぬこ

誤りたる質
問

とが往々にしてある。斯うしたらよからうか、あゝしたら宜からうかといふやうに惑ふやうになるこ
とがある。良心主義はさう云ふ弊害に陥りはせぬかといふ質問であつた。私の考へでは、そんな良心
主義は間違つた良心主義である。本當の良心主義からは決してさういふ事が出て來ないのである。ど
うしてよいか分らぬと云ふ時には、自分よりも道理の分つた人がいづれあるであらうから、さういふ
人に意見を聞くが宜い。他人より忠言を聞くと云ふ方便がいくらかもある。さういふことをするのが即
ち自分として最善の道を執る所以であらうと思ふ。さうして、適切なる忠言を聞いて、成程之は尤も
だと思つたならば、其通りに實行すればよい。それが聽て良心的に活動した次第である。色々な方法
に於て自分として最も善き道を行くと云ふことはいくらかも出來るのである。經驗の足りない自
分丈の天地に閉籠つて、どうしてよいか分らぬと言つて迷つてしまふと云ふやうなことに終らしむ
るのは良心主義の眞意に背きしものである。古聖人の與へた格言にせよ、又外的に示された色々の法
則命令にせよ、それを参考して成程之は尤もだと思つたならば、其尤もだと思ふことを實行するのが
即ち自律的に自己の爲すべき事を爲したと云ふ意味に結局なるのである。

既述の如く、道德的に評價をする時に、目的或は理想を標準とすること、法則或は命令を標準とす
ること、の二つあるのであるが、其中で目的或は理想に訴へて評價するといふ方が根本的のものと思
ふのである。何故に外的法則主義が不都合であるかと云ふことの理由を次に少しく述べようと思ふ。
法則主義には種々の不都合がある。先づ第一に外的に與へらるゝ法則には種々雑多のものがある。

法則主義の
雜點

第十四章 直覺説

三一七

然し、どれ丈け種類が異つて居つても、外部から與へられたる命令法則と云ふ點に於ては少しも變りはない。外的法則主義の人に取つては、何れも皆同様に準據すべき標準となるのである。即ち其處には法律上の命令もある、宗教上の命令もある、又社會上の法則もある、それから又道德上の規則もあるといふ譯である。所で、是等の命令若くは法則が互に能く調和して衝突する如きことがなければ誠に結構である。更に角其命令法則に従つて活動して行つて實際差支ないのである。けれども、若し是等の命令法則の間に衝突があつたならば法則主義の人は處置に惑ふ事になる。何となれば其人の據るべき唯一の標準は命令法則である、然るに命令法則其ものが互に矛盾するといふのであるから、之を解決すべきものがないのである。若し其場合に己れに或る目的若くは理想が自覺されてゐるならば、それに依つて取捨選擇することが出来るけれども、法則主義の人であるといふ以上は、さういふ目的理想のあるべき筈はない。唯だ命令法則にのみ頼ると云ふのであるから、其命令法則が互に矛盾した時には何れに従ふてよいかを定むることが出来ぬことになる。さういふ場合に、若しも甲の命令と乙の命令と衝突したときは斯く々々の事を爲すべしと云ふやうな特別の規定が設けられてあるならば誠に結構である。例外の場合を規定せる斯かる命令があると云ふことが唯一の活路であるが、萬一さういふものがなかつたならば全く處置に惑はざるを得ないのである。

假りに今述べたやうないろ／＼な種類の命令の間の衝突如何といふことを考慮の外に置くとして、唯だ道德的法則の範圍のみに就て考へて見ても、其道德的法則中にも又色々のものがある。或は偽る勿

其 一

其 二

れと云ふ命令もある、或は殺すなかれと云ふ命令もある、或は他人を愛せよと云ふ命令もある。其他色々々の命令があるが、是等のものが互に衝突せず居る間は、實際上別に差支はないが、一旦衝突したる場合には如何に處置して宜しいか、法則主義の人は其の處置に惑ふのである。一例を擧げて見るならば、今茲に親しき友人が病氣になつたとしよう、醫者に診て貰つたところが、もう今晩あたりは死ぬると云ふのである、醫者の歸つた後で、今醫者は何んと言つて歸つたかと病人が聞いたと假定しよう。其時に其間かれた人が法則主義の人であるとすれば、先づどう云ふ法則があるかといふ事を考ふる必要がある。すると、偽るなかれと云ふ法則がある。して見ると、醫者の言ふた通り正直に言はなければならぬと云ふので、實は醫者が今晩あたり………と言掛けたときに、茲にまた他人を愛せよ他人の幸福を圖れと云ふ命令のあることに気がついた。若し醫者の言ふた通り正直に言ふと病人をして煩悶せしめることになる。これは他人を幸福ならしむる所以でない。病人の幸福を圖る爲めには偽を言はなければならぬ。然しさうすると偽るなかれと云ふ命令に反することになる。さうかと言つて黙つて居る譯にも行かぬ。人から物を聞かれたら黙るべしと云ふ規則は無いから、黙つて居る譯に行かぬ。何とか答へなければならぬ。さういふ譯で全く處置に惑ふことになるのである。然し、實際にはそんな純粹の法則主義の人が極めて稀であるからよいやうなもの、理窟としては前に述べの通りであつて、全く惑はざるを得ないのである。若しさう云ふ場合に、偽る勿れ但し特別の病人に對しては此限にあらずとか何とか云ふやうな例外的規定があれば誠に都合が宜いが、さういふ都合の

よい規定もないとすれば、法則主義の人は全く處置に惑ふのである。これ即ち法則主義が道德的評價の方針として採用する能はざる所以の理由である。

然し、強ひて法則主義を方針として日常の行動を律せんとするならば、非常に澤山の法則を設ける必要が生ずるのである。即ち人間社會に於て起るべきあらゆる場合に相當する丈けの無数の規則を拵へて置かなければならぬことになる。どういふ時には偽を言ふても宜しい、但しどれ位に偽らねばならぬなど、いふやうに、例外の場合の其例外の場合に至るまでも、之に應ずる法則を拵へて置かなければならぬと云ふことになる。さうして、如何に爲すべきかの問題が起る度毎に、其問題に應ずるところの規則を探がし出して來て、それに據つて實行するといふ方法を取らねばならぬ。即ち法則集を拵へて置く必要があるのである。此頃は何々辭彙とか何々全集とかいふものが、盛んに流行するが、法則全集と云ふやうなものを編纂しなければならぬことになる。而も、それが携帯に便利なる珍袖のものでなければならぬ。何となれば行住座臥之を己れの身につけて置く必要があるからである。而して必要の都度容易に之を利用し得るやうにして置かねばならぬからである。食事中、もう止めやうか、もつと食べやうかといふことが問題となつたと假定すれば、法則全集中飲食の部を繕いて、其場合に當籤まるやうな法則を見出さなければならぬのである。隨分には煩雜な話である。さうでなければ、純粹の法則主義の人は全く處置に惑ふことになる。然し、幸にして實際そんな人はないから結構である。大抵の人は自分自身に或目的若くは理想を認めて之に依つて取捨選擇をして居るが、理窟として

其三

法則字典

は、かゝる法則集がないならば法則主義の實行は不可能となるのである。所が此法則集なるものは、どれ丈け完全にしても、理窟上どうしても之を以て吾人の道德的規律とするに足るといふことに迄は至らぬのである。なぜならば如何に法則を澤山拵へた所が、それには限りがある、百萬拵へたとしても百萬丈けの話である、千萬にしても、それ丈けの事である。然るに一方人間社會の事情と云ふものはどう云ふやうに變つて行くか豫め之を定める事は出来ない。法則に規定した以外の場合に出逢ふたならば、其の事柄に就ては、折角の法則集も全く無効に歸することになる。故に、理論としては、どれ程立派な法則集を拵へても、依つて以て日常の行動を律しようとするには不足して居ると云ふことに結局なる。

法則集につきては上述の如き不都合な點があるのみならず、斯かる法則を基礎として之に一致したる活動さへすれば宜いと云ふ事を主張すると、道德上に大なる弊害を將來し、道德的腐敗を生ずるに至る。どう云ふ腐敗かと云ふと、法則を口實として勝手な事をするやうな人が出て來るといふことである。規則に合ひさへすれば宜いといふことであるから、何か自分の爲したいと思ふことがあつた場合に、それを爲しても宜いと云ふ規則を何處かから探し出して來て、其規則を口實として自分の爲したいことを爲すと云ふことになる。餘り規則づくめで生徒などを取締らうとすると、却つて其規則を口實として色々な悪事をするやうになつて來ると云ふ弊害が生ずる。形式の末に拘泥する學校などはさう云ふ弊害は往々にしてありはしまいかと思ふ。要するに道德の精神を没却して唯だ外形のみを

其四

口實的精神

重視し、偽善に陥り、腹の底では何となく悪いやうな気がしても、法則を口實として悪を遂ぐるといふことになるので、極めて陋劣なる精神を養成し、道德的墮落を來すに至る次第である。

それから此外的法則主義にありては、謂ふ迄もなく唯だ外からの命令と云ふことに依つて道德を實行すると云ふ動機が本となると見るのである。自分自身の心に、之は尤もであると考へて爲すのではない。唯だ自分よりも偉大なる力を有つて居る者の命令者の命令である、其命令に従へば命令者の機嫌が能い、それに背けば罰せられる即ち制裁と云ふ事があるが爲に之を實行するといふ事になるのである。道德實行の動機としては甚だ低いのである。道德を實行すると否とに伴ふ利害の爲に之を實行するといふのは、眞の道德的動機ではない。己れの實現すべき目的理想であるから實行しようといふが眞の道德的動機である。道德其ものを尊重し道德なるが故に之を實行するといふことにならねばならぬ。法則主義からは決してかゝる動機を望むことは出来ない。茲に大なる難點があるのである。

要するに、單に外部からの法則命令と云ふものを標準とすると云ふ説には以上擧げたやうな種々の難點があるから、是等の難點を有する所の外的法則主義は、之を採用する譯には行かぬ。さうなると、勢ひ、内部から來る所の命令に従ふべしと説くの方が正しいと考へらるゝに至るのは、當然のことと思ふ。其點から見ると、直覺説は正當なるものゝ如くに見える。何となれば、直覺説にては、人間には生れながら具つて居る一種特別の道德的能力がある。良心とか良知とか云ふものがある。其ものが直覺的に斯くなすべしとか斯く爲すべからずとか示す。其の内的指示命令に従へば善いと云ふの

其五

直覺説も亦
他律主義な心は經驗的
に發展す

であるから、外的法則主義に對して内的法則主義を唱へたとも云ふべきである。吾等も他律主義に對して自律主義を説いたとも云ふべきである。それ故に、直覺説は外的法則主義の誤まりたることを訂正した正しき説であるやうであるが、熟ら吟味して見ると、直覺説の主張するところは、決して外的法則主義其ものを訂正しては居らずして、實は變形されたる外的法則主義に外ならないことが知らるゝ。即ち直覺説其ものは矢張り外的法則を標準とする説の一種である。一種の他律主義であつて、決して自律的の倫理説を立てたと云ふことにはならない。其理由を次に御話しよう。

一體直覺説に於ては良知とか良心とか云ふ道德的原理を立て、居るが、其良知とか良心とかは心の中に宿つて居る一種特別の先天的能力であると見るのであつて、經驗を機會として發展しつゝある所の心其ものが道德に係はりて働きたるものと見ては居らぬのである。斯かる心から全く獨立して、始めから完全に出來上り居るものとして生れながらに心の中に宿り込んで居ると見るのである。言ふまでもなく、我々の心といふものは社會的生活をして居る間に種々の經驗に出逢ひ段々發展進化し來つたものである。さう云ふ心に何等の緣故なき、始めから特別の完全なるものとして神様から頂戴して來たと云ふやうなる、發展などゝ云ふことに没交渉なる良知或は良心を立てるのであるから、此良知若くは良心なるものは全く心以外の能力である。さう云ふ特別の能力の命する所に此心が従ふ事は、心から見れば心以外の命令に心が従ふと云ふ事になつて來る。唯だ其命令者なるものが心の中に這入り込んで居ると云ふ丈の違ひで、外的法則であると云ふ意義に於ては何の變りもない。心の埒外に離

れて居らうが、心の埒内に刺込んで這入つて居らうが、心から見れば心以外の命令者なのである。此命令者に心が従ふと云ふことになるのであるから、其趣旨に於ては全く他律主義であるといはねばならぬ。

直覺説と余の良心主義

良心の解釋を誤れり

私も實は良心主義を主張して居るのである。然しながら、私の主張する良心主義の良心は、經驗的に段々發展しつゝある所の我々の心そのものが道徳に係はりて働いて居るときをいふのであつて、決して心以外の或特別な始めからちやんと立派に完全に出來上つたものとして備はつて居るものではない。同じ良心と云ふ語を用ふるけれども、其の意味に於て雲泥の相違がある。直覺説に於ては、其良心と云ふものを、今言つたやうに發展しつゝある所の心と全く縁のない一種特別の能力として説かうと云ふのであるから、其の爲めに折角的法則主義に反對して内的法則主義を立てようといふ企圖を有つて居りながら、其内的法則主義は矢張り一種の外的法則主義に外ならぬと云ふことになるのは實に遺憾なことである。直覺説としては、本來の趣旨に自ら悖ることになつたと云ふべきである。さういふ結論になるのも、實に良心と云ふものに對する解釋が其當を失したと云ふことに基づくのである。

之に就て私は何時も斯う云ふ譬を借り説明をして居る。茲に一の家庭があるとする。所が其家庭へ或恐ろしく嚴かめしい男が一人這り込んで來て泊つて居る。さうして頻りに其家の者に命令を發する、酒を飲みたいから酒を買つて來い、牛肉を食ひたいから牛肉を買つて來いと命令する。そこで家の者

はハイ／＼と言つて酒を買ひに行く、牛肉を買ひに行く。さう云ふのは、其家庭の目的と云ふことには何等の關係もない、全く家庭外の者の與へた命令に家庭の者が従ふと云ふ事になるので、他律的のものである。之に反して、其家には家としての理想があらう、家としての目的があらう、其理想目的を代表する家長が今日は先祖の御祭りであるから御神酒を買つて來い、果物を買つて來いと命令する。家の者がそれに従つて行くと云ふ場合に於ては、實に家庭の目的を家の者が實行するのであるから、自律的であると云ふことになる。そこで、直覺説の説く所は今お話しした前の方の譬にあたり、私の主張しようとする良心主義は後の方の譬にあたるのである。

良心の命令に従ふと云ふ事は、心全體として最善の目的とする所のものを其心が實行すると云ふ意味である。さう云ふ意味になつて始めて良心に従ひたる活動は自律的であると言ひ得るのである。之に反して、直覺説の説く如く、心の中に生れながら宿つて居る特別の能力の命令に心が従ふと云ふことは、決して自律的でなくして他律的である。即ち心以外の者の命令に心が従ふと云ふのであるから、外的法則主義に外ならない。直覺説が良心主義を唱へ、外的法則主義に反對したる其の當初の企圖は大に諒とするところであるけれども、良心の解釋其當を得ざりし爲めに、直覺説としては不本意なる結論に陥りたる次第である。それで、私は此良心の解釋を訂正して、其訂正されたる意味にての良心主義を主張したのである。即ち、私の良心主義は直覺説のそれとは全く異にして、自我全體としての最善の目的を實行すべしと云ふ意味の良心主義である。

訂正された
良心主義

自我實現的
良心主義

直覺説の良心に關する解釋は能力説の誤謬に陥りたるものである。心理學史上曾て能力説なるものが一時行はれたことがある。心と云ふものは獨立せる幾つかの能力が集つたものである。知と云ふ能力、情と云ふ能力、意と云ふ能力と云ふやうに、幾つかの能力が集つて心を組成して居ると考へた。さう云ふやうに考へると、意志の自由と云ふことは不可能になる。何となれば、或目的を實行すると云ふ場合は、先づ知の能力が或目的の觀念を想ひ浮べ情の能力が之を好み快感を起すやうになり、茲に實現すべき目的が選擇決定さるゝに至り、其決定されたるものを意の能力が實行するといふことになるのである。夫故に意志以外のものが決定して爲すべく指したることに意志が従つて之を實行すると云ふことになるのであるから、能力説を主張すれば、意志が自由に活動して居るのだ自己決定的活動をなして居るのだと云ふ意味はどうしても出て來ないのである。さういふ能力説は今日には全く排斥されて、心と云ふものは全體として一である、此全一なる心が三の方面を有つて居る、即ち知的方面あり情的方面あり意的方面があると見るのが正當であるとされて居る。全體として一であるところの心が同時に知的でもあり情的でもあり意的でもあるのである。心全體として目的を認め心全體として之に快感を感じ心全體として之を實行すると見るべきである。換言すれば、心は其の實現すべき目的を自ら選定して之を實行したるまでの事であつて、茲に始めて自己決定と云ふ意味も成立し自由意志の意味も成立つのである。心自らが目的を考へ、心自らが動機を定め、而して心自らがそれを實行したのであつて、目的を考へたものも動機を定めたものも之を實行したるものも、其全體に皆同一

のものである。而して此全體としての心が道德に係はりたる場合に良心といふまでである。良心といふものは全體としての心の一姿態に外ならぬのである。

直覺説は、能力説の誤謬に陥り、良心を以て全一なる心の一の姿態であるとは見ずして、一種特別の能力であるとなし、却つて心其ものより之を分離し、さうして、心其ものが斯かる良心の命するところに従つて活動するのが道德上の善であると説いたのである。甚だ宜しくない。直覺説が不本意なる外的法則主義となりたるも、全く此謬見から來たのである。斯かる良心の解釋は根本的に訂正しなければならぬ。良心といふものは道德に係はりたる場合の心其ものに外ならぬのである。心の中に宿り込んで居る能力ではなくして、全體としての心の姿態である。方面説若くは姿態説を主張すべきであつて、能力説を主張すべきでない。心には知的、情的、意的三作用があるとされて居るのであるが、其知的作用にて最善の目的を考へ、其情的作用にて之に快感を感じ、意的作用にて之を實行するといふやうに、心全體として道德的に活動して居るときに其心即ち良心であると見るべきである。

譬を以て説明すれば、私が教壇に立つて學生に對したる場合には教師と云ふ方面を取つて現れて居る事になる、然しながら此私全體が家へ歸つて子女に對する場合には親と云ふ方面に於て現はれるのである。決して頸から上の部分が教師である、腰から下の部分が親であると云ふやうな、さう云ふ部分的の説明を下すべきものではない。それと同じことである。良心と云ふものは心の内の頸から上の部分である、審美心は腰から下の部分であると云ふやうに考へてはならぬ。全體が道德的に働いた時

良心は道德に係はりたる場合の心なり

に良心と言はるるのである。直覺説の良心主義は良心に就て部分説を取つたので誤つて居る。私はどこまでも、全體説を主張したのである。

次に直覺説にては、我々の理性は直接に自明的なる道德的法則を示すと云ふて居る。さうして、かかる自明的なる直接なる道德的的命令には少しも間違なく、萬人に同一であるといふのである。成程、我々が日常道德を實行する場合に、間接に一々何等かの理由を媒介とすることなくして、直接に自明的に何となしに爲すべし若くは爲すべからずと感ずる事がある。少しも疑ふべからざる、別に證明を要せずして明かなる道德的指示を認むることがある。けれども、此事は決して經驗に少しも關係なき先天的道德的能力があると云ふ證據にもならず、又斯かる指示は常に道德上至當なるものだといふ證據にもならぬのである。今日我々に斯やうな直覺的作用があるといふことは、熟ら之を吟味して見ると、過去に於ける修養、教育等の經驗に緣由するといふことが知らるゝのである。随つて人々に依つて其直覺的に作用するところのものゝ内容がそれぞれ異つて居るのである。或人には甲と云ふ事が自明的に爲すべきことであると直接に感ぜらるゝが、過去に於て此人と違つた經驗の下に生活した人は、甲とは違つた乙といふ事を自明的に爲すべきことであると直接に感ずるやうになつて居るのである。直覺的であるといふ形式は同一であるが、其内容に至ては十人十色である。善人には善いことが直覺的に爲すべきやうに思はれ、悪人には悪いことが直覺的に爲すべきやうに思はるゝのである。さうして、其直覺的であるといふことも、實は過去に於ける考察的活動の集積したる結果として生じたる習慣として見るべきであつて、今日に於ては別に考察を待たずして直接に辨別さるゝまでになつたのである。幼少の時から同じやうな事を、爲さねばならぬといふやうに、繰返し繰返し考察的に實習した結果、終には後に至つて、一々考察を待たずして、其の事を爲さないと何となく氣が咎めるといふやうに、非考察的に直覺的に爲さねばならぬと感ずるやうになるのである。要するに今日の直覺的なる道德感^レは過去に於ける考察的修養に依存するものである。それと同じ道理で、今日我々が考察的に修養しつゝあることが將來に於て直覺的性質のものとなるに至る次第である。今日如何なることを直覺的に善と認め惡と認むるかは過去の修養によりて定まりたるものであり、將來如何なることを直覺的に善と認め惡と認むるやうになるであらうかは實に今日の修養によりて定まるものである。

直覺的なるが故に正當なりといふを得ず

それから又直覺的に我々に指示されたる道德的的命令は常に必ず正當なるものであると云ふことも言へないのである。今日直覺的であると云ふことは、前に述べた通り、過去に於て屢々同じやうな境遇に出遇ひ、同じやうなる活動を考察的に繰返したる爲めに遂にそれが習慣となつた結果であるのである。それ故に、それと同じやうな境遇の下に生活して居る限りは、直覺的指示に適從してさへ居れば、別段これといふ差支も起らぬであらうけれども、若しも違つた新境遇に出逢ふやうになつた時は、直覺的指示の儘に活動すると云ふと甚だしき差支を惹起すといふことになる。

要するに、我々は、道德的に言へば、今尙ほ進化發展の途中にあるのである。將來又色々新しき境遇に出遇ふべき運命を有つて居るのである。其新しき境遇に出遇ふ度毎に、新しき道德上の知能を

道德的未成

漸養して行くのである。いつまでも過去と同じ境遇にある間は、既に養成された道德的知能に依つて正當に處置することが出来る譯であつて、此點から云へば我々は一の道德的既成品であるけれども、將來更に發展進歩すべき新しき方面から見れば、我々は尙ほまだ一の道德的未成品である。過去の事に對しては大人であるが、將來の事に對してはまだ子供である。

保守主義の弊に陥る

それ故に、單に直覺的指示にのみ頼るといふことは、決して實踐上の安全なる方法ではない。之と同時に充分に思慮分別して是非善惡を判斷すると云ふことが大切である。考察と直覺とは互に相補充すべき性質のものである。また極端なる直覺説は保守主義と手を携へて居るのであつて、道德的進歩の上から見ても賛成が出来ない。

善いことより善いこととの較なり

西洋に、善(good)はより善(better)の敵であると云ふ諺がある。唯だ善いと云ふ事はそれより一層善いと云ふことに對しては悪いものであると云ふことである。即ち今迄それで宜かつたと云ふので、それよりも一層善い所のもを見出しながら、其一層善いことを爲さないで、今迄善かつたところのものに何處までも執着して居ると云ふは道德上不都合なことである。道德に對して不忠實なることである。換言すれば、我々が道德上爲すべきことは、常に理想に背反することを爲さざるのみならず、縱令今迄理想に一致して居つたにしろ、其理想以上の一層善い理想を見出したならば、今迄の理想を棄て、一層善きものに移つて行かねばならぬ。即ち善はより善きもの、敵であるといふことを忘れてはならぬ。今迄理想であつたからと云ふて何時までもそれに執着し、それ以上一層善き理想があるにも

道德は進歩的なり

拘はらず、其方に移らずに居ると云ふは、道德上の墮落である。道德は常に進歩的である。常により善きものに向つて進むと云ふ意志が動いて居らなければならぬ。

品性と直覺

我々が道德を實行する場合には、そこに或意味に於て直覺的の要素が必ず入込んで居るのである。自分が何となしに或事を爲すべしと考へる。其事を爲さないと何だか氣が済まぬやうに思ふ。さういふ場合には、既に其處に直覺的の要素が這入つて居る。之は自分の過去に於て養成されて來た所の品性が然らしめたのである。其何となしに爲すべしと思はせた事柄は、自分の品性に適合して居る事柄なのである。慈善家は直覺的に慈善を爲さんことを要求するのである。何となしに爲さずに居れぬやうな氣がするのである。さうして、さういふ氣がするのは、即ちそれを善いと思はせるだけの品性が既に其處に養成されて居るからである。即ち其人の品性が慈善的性質のものであるから、色々の事柄の間から慈善といふ事柄が自然に選擇され注意を惹起させ、之を爲さずに置くことが何となしに不安の念を起させるやうになつたのである。即ち一々考察反省を待たないで、直接に慈善を爲すべきものと感ずるに至つたのである。さういふ意味に於て、直覺的の要素が這入つて居ると言つて宜しいのである。

然しながら、今日我々に見出さるゝ直覺的作用は、我々の過去の經驗を離れては考ふことが出来ないで、始めから今日見るが如くに直覺的であつたのではない。それにしても兎に角、今日に於ては、そこに直覺的要素が這入り込んで居ることは言ふ迄もない。而して道德の實踐上斯かる直覺的要素

道德的生活
と直覺的要
素

素の働いて居るといふことが極めて大切なることである。直覺的に活動するといふことほど、敏活に且つ容易なるものはない。又大體に於ては最も安全なる實踐の方法である。然し、之と同時に思慮分別することも亦極めて大切である。それが今迄の直覺的作用中に含まるゝ誤謬を訂正することにもなり、又將來の健全なる直覺的作用の基礎ともなるのである。實踐上から言ふと、直覺的作用と熟慮の作用とは互に扶け合ひ補充し合ふべきものである。故に、直覺説に對しては種々の點に於て反對はするけれども、道德的生活に直覺的要素の大切なることは何處までも認めて居る次第である。

良心は常に
同一ならず

又人間は古今東西を問はず、男女老若を問はず、何人にも皆同一の道德的能力が先天的に具はつて居るとなすことも全く事實に反して居る。古代の希臘人は、不健全に産まれて来た子供や産れた女兒の多くを殺さずに養育する事を良心が咎めたのであるが。今日の文明國人は之を養育せず死に至らしむることに於て良心が咎めるのである。君父に對する良心の發動が、東洋人と西洋人との間に甚だしく異つて居るのである。又同一の人であつても、幼少の時と成長した後とにて良心の發動に大なる變化あるを見るのである。何の差異もない何の變化もない何處にも何人にも同じ良心があるといふことは全く事實に反して居る。

要するに、先天的に始めから完全に出来上つたものとして、何等發展進歩と云ふことのない、經驗と云ふものとは全く無關係なる、一種特別の道德的能力として良心を見るべきでない。今日の直覺的要素は今迄の長き間の經驗を機會として養成されて来たのであつて、之を始めから今日の如くに直覺

的に働きつゝある完全に出来上つたものと見るといふことには反對せざるを得ない。さうして、既に述べし如く、直覺的作用は品性の如何に關係するものであるから、比較的完全に發達したる品性の人が直覺的に善いと認むる事を、實踐上の標準となして然るべきであるといふ事になるのである。アリストテレスが言ふたやうに、善人が善の標準を示すものであるといふことが言ひ得られるのである。

第十五章 良心の作用

段々評論して来たやうな理由で、私は直覺説に反對するのである、其良心に對する謬りたる見解を訂正し、良心を以て一種特別の能力と見ずして、全體としての心が道德に係はつて居る時の姿態であると見て、其意義にての良心主義を私は主張し度いのである。扱て此訂正されたる意義にての良心は如何なる作用をなす者なるかを次に吟味して見よう。全體としての心には知的作用と情的作用と意的作用との三作用がある。然らば、其全體としての心其ものが道德に係はりたる場合の良心にも、知的作用、情的作用、意的作用があるといふ事は謂ふ迄もない。而して此良心の作用の健全なる發達が即ち良心の健全なる發達であるのである。

然らば良心の知的作用はどう云ふ者かと言ふと、謂ふ迄もなく、何が道德上の理想であるかと云ふことを知る働き及び其の理想に據つて善惡を識別して行くと云ふ働きを指していふのである。理想は

良心の作用

良心の知的
作用

益々高尚となり、善惡の識別が益々明敏となりたる時には良心の知的作用が進歩したといふことにな
る。

良心の知的進歩に關して茲に斯う云ふ問題が起つて来る。良心が知的に進歩すると云ふことは、其
一面には、以前理想とせしものよりも今は一層高尚なる理想を懐くに至つたと云ふことを示すのであ
る。して見ると、以前理想として居つたものは實は眞に理想とすべきでなかつたと云ふ事になる。即
ち進んだ理想から見れば間違つた理想であるといふ事になる。すると、良心の知的作用には間違があ
るのだと云ふことに結局なつて、善くない事を善いとして居つたと云ふ譯であるから、良心の示すこ
ころのものは、どうも當てにならないといふので、良心に對する尊崇の念が薄らぐやうになると言ふ
て、良心主義を非難する者もあるが、之は大變な僻見である。既に道德に進歩があるとすれば、
進歩せざりし時のものは進歩せし時のものに比して不完全であることは謂ふ迄もない。其不完全なる
ものを既に進歩した今日標準としようと云ふのであるならば、之は固より宜しくないのである。以前
に理想として居つた所のものを、それ以上の理想が立てられてある今日に於て標準とするのでなく、
何時でも最善と認むるところのことを實行するといふことであれば少しも差支ないのである。以前理
想とせしところのものは實に宜しくないのだと云ふ考の出て来るのも、今日の最善の理想を標準とす
ればこそ、斯かる識別が付くのではないか。即ち以前理想とせしことは誤つて居つたと云ふことを知る
のは良心の知的作用に依つて居るのではないか。良心の標準に依つて居りながら良心其ものに對して

良心の知的
進歩に關す
る自家控着
の反對論

ケチをつけること云ふは自家控着の論である。勿論昔日標準とせし其ものを以て今日の標準として守ら
なければならぬと云ふのは宜しくない。何處迄も進歩的に常に最善とする所に従つて行けば宜いので
ある。さういふ良心の態度に立てば、以前理想とせしことであつても、更に一層進みし理想と相容れ
ざることを知りしならば、之を排斥しなければならぬ事になつて来る。少しでもより善き事があつた
ならば其方に移つて行かなければならぬ。

良心の知的作用に進歩があるからといふて、良心の知的作用其ものを信用しないといふことは不都合
である。若し之を信用せないならば、進歩したといふことも實は言ひ得ないことになるのである。

良心の情的作用と云ふは、善即ち良心の知的作用が爲すべしと認めた所の事を實行せんとする前及
び實行した後に於て何となく心持快く感ずる、又惡即ち良心の知的作用が爲すべからずと認めたるこ
とを實行せんとする前及び實行したる後には何となく精神に不快感を感じて、平靜でない、良心の呵
責と云ふ一種特別の苦悶を感ずるのであるが、斯かる作用が良心の情的作用である。自分の爲したる
善惡に對して良心が批判を與へ、悪い事をなした、不都合だ、善い事をなした、感心だと、排斥した
り賞讃したりして、快感若くは不快感を起すのであるが、之が即ち良心の情的作用である。

此情的作用にも進歩發達がある。善に就て快樂を感ずると云ふ作用を鍊修させ益々濃かに働くやう
にさせねばならぬ。又惡に對する苦痛感も、之を鍊修することによりて益々濃かに働くやうにさせね
ばならぬ。若し其修養を怠れば、善に就ても左程快樂を感ぜぬやうになり、惡に關しても左して苦

良心の情的
作用

痛を感じぬやうになる。さう云ふやうに情的作用が鈍くなつて仕舞つては宜しくない。何處までも善に對しては快樂を惡に對しては苦痛を鋭敏に感ずるやうにならなければならぬ。

此情的作用を涵養するに就きて茲に一つの注意すべきことがある。それは道德の實行に直接に連絡させつゝ情的作用を涵養すると云ふことである。情的作用は色々の方法で之を刺戟して養ふことが出来る。例へば、講談を聞かせることに依つて感情を刺戟することも出来る。小説を讀んだ丈けでも道德的情操は動くものである。芝居を見ても道德的情操の活動する機會が得らるゝのである。けれども、其動かされる情操が、其場合に直接に道德の實行と云ふことに結付けられて居らないならば、斯くして涵養されたる情操は必ずしも直ちに道德の實行を促すことにはならない。心理學上聯想の法則といふことがある。甲といふ心的作用と乙といふ心的作用とを常に連結させて起らしむるやうにして置くと、他日甲といふ作用の起りし時には乙といふ作用を喚起するといふ傾向が養成さるゝといふことである。今の場合に適用して言へば、道德の實行といふことに直接に連絡させつゝ情操を涵養して置けば、其情操の動くときには、直ちに道德の實行を促すと云ふことになる。之に反して、實行でなくして、小説の耽讀といふことゝ連絡させつゝ涵養されたる情操であると、其の情操の湧くときには、其續きを早く讀みたいといふやうな考が起つて来て、道德の實行を促すといふ事にはならぬのである。情的作用を涵養するといふ事は固より大切なことではあるが、涵養上平素之と連結さるゝ事柄に注意しなければならぬ。芝居を見るといふことは道德的情操の涵養になることは疑ない。夫婦仲宜くし

實行と直接
の連絡を計
るべし

良心の意的
作用

て居ると云ふやうな芝居を見て大いに感動する事もあらう。けれども、其の芝居を見に行つた夫婦連れのものが、芝居の歸りに夫婦喧嘩をするると云ふ事がないとも限らぬ。之は、前の道德的情操は唯だ芝居といふ事と連絡しての情操であつて、自身の實行といふことゝ連絡してのものでないからである。子弟なり生徒の道德に關する情的作用を健全に修養せしむるについては、子弟生徒自身に道德を實行をさせるか、少くとも父兄教師自身が道德を實行して見せるといふやうにし、夫に連絡させつゝ子弟生徒の道德的情操を刺戟するやうに仕向けねばならぬ。實行といふことゝ連絡させずして、唯だ徒らに文學などのみを頼んで情的作用の興奮を圖るといふことでは其効果は存外少ない。勿論文學などに依つて道德的情操を刺戟することは固より忽諾に附すべからざる一の方法であつて、情的作用を興奮させずに置くに比すれば其優れること萬々なることは言ふまでもなきことなれども、尙ほ其以上に進みて着眼すべきは、既に述べた通り、常に道德の實行と直接の連絡を保つべしといふことである。

次に良心の意的作用と云ふのは、道德を實行せしむる作用をいふのである。知的作用が善なりと認め、情的作用がこれを爲すことを喜び、而して意的作用がこれを實行するのである。良心には、どうしても道德を實行させずには置かぬやうに、我々を拘束して善を爲し惡を爲さしめぬやうにする作用がある。之が意的作用である。良心を健全に發達させん爲めには、意的作用を健全に發達せしめなければならぬ。善である以上は、如何に小なる善と雖も必ず之を實行するといふやうに、常に善を實行するといふ練習を積み、遂に何時でも善を實行すると云ふ意志力が養成されるのである。之と同じ

く、如何なる小惡と雖も、惡は必ず爲さず居るといふ修養を積めば、遂には何時も惡を爲さぬといふ意志力が養成されることになる。善は必ず之を爲し、惡は必ず之を爲さないと云ふ平素の修養が肝要である。

殊に實際上大切なことは、禁慾的意志の修養である。即ち所謂克己の意志の修養である。我々には善を爲さんとすることに反對する種々の慾求がある。反理想的の慾求と云ふものがある。其反理想的の強大なる慾求に打ち勝つて行くと云ふ意志力を養ふ事が實踐上最も大切なことである。此克己の意志の薄弱なる者には到底道德的の生活を望むことは出来ない。此點から見ると、道德的生活なるものは常に苦闘の生活であるといふことになる。つまり、一種の煩悶の生活である。さう云ふ點から見ると、煩悶も或意味に於ては大に價値がある。此頃の青年間に行はれるやうな詰らない煩悶は宜しくないが、道德的價値を有する煩悶と云ふは、もともと、理想を認めて、其理想を實行するに就て種々障礙が起るが、之を排除するといふ場合に起り來るものであるから、煩悶といふことは極めて價値あるものになる。自分の理想とする所を達するに就て生ずる所の困難と闘ふことに伴ふといふ意味の煩悶は特に人間にのみある。さう云ふ煩悶をなし奮闘的生活をなすことに依つて益々道德を實行する所の意志力が強くなる譯である。

「克己といふことは道德的生活に取りては極めて大切な手段ではあるけれども、克己其ものは決して道德の目的でない」と云ふことを一言注意して置きたい。道德的生活の理想は、克己の必要が無くして

道德的生活は苦闘の生活なり

克己の意志

克己は修徳の目的にあらず

而も自ら道に合するといふやうな人になると云ふことである。道德が進歩すればするほど、理想に反對するやうな慾求が段々起らなくなつて行くのである。理想に反對する慾求がなくなつてしまへば、克己する必要はなくなるのである。理想に反する慾求があればこそ克己といふことが必要である。それ故に、段々道德を修養して行けば、克己と云ふやうなものは要らなくなつてしまふ。克己の必要のある間は徳として未だ不完全なるものである。故に克己のある所に徳なしと云ふ諺がある。一寸考へると克己と云ふものがなければ徳の修養は出来ないのであるから、克己の無き所には徳なしといふて然るべき筈であるが、然しながら克己がある間は未だそれは徳として不完全と云ふ意味になるから、さういふ諺も出て來た次第である。之を要するに、克己は決して修徳の目的ではない、修徳の手段たるに過ぎない。克己の必要なくして道德の實行が出来るほどの人間にならなければならぬ。

かくの如く良心には知的情動的の三作用がある。或は又之を良心の立法的作用、司法的作用、行政的作用などと呼ぶ者もある。立法的作用とは何を爲すべきか爲すべからざるかを決める働きであつて、知的作用に相當するのである。司法的作用とは善い事を爲したときには感心だとして褒め、悪い事を爲したときには宜しくないとして咎めるといふやうに審判をなす働きであつて、情的作用に相當するのである。行政的作用とは、實行して行くと云ふ働きを指すのであつて、意的作用に相當するのである。此三作用を兼ね併せて始めて良心の作用と云ふものが十全に成立するのである。所が随分偏見を懷いて唯知的作用のみを以て良心の作用であると見るものがあつたり、或は又情的作用のみを以て良

良心の立法的作用、司法的作用、行政的作用

三作用兼ね
備はるを要
す

道徳感

心の作用であるとする者があつたり、或は意的作用のみを以て良心の作用なりとして居る者があつたりする。さういふやうに、三作用中の何れかを缺如して良心の作用を考ふることは宜くないのである。所が、實際に於て此三作用が盡く兼ね備つて居らずに、道徳の實行を可能ならしめる場合は幾らもある。即ち一々考察を待たずに、直ちに適當なる活動を爲すといふ場合がある。何が理想であるか、これは爲すべきか、爲すべからざるかと云ふやうなことを一々考へないで、其場合に適したる所の善き行を爲すといふことがある。即ち知的作用が缺如して居るに拘はらず、道徳の實行が出来ると云ふ場合があるのである。それ故に、人間には道徳感と云ふものがあるなど、言ふた學者もあつた。我々には所謂五感があるが、其の五感の外に道徳感といふ特別の感覺がある。眼が赤いとか白いとか云ふものを見れば直ぐ之を識別するやうに、道徳感と云ふ一の感覺があつて、一々の場合に應じてそれに適した事を直に感別して實行させる働きをなすのである。理想は何であるか、何故に此事は爲すべきであるかと云ふ様なことを考へずに、直覺的に感知して之を實行して居るのだと見るのである。要するに道徳感といふ一種特別の能力があるとするのである。

けれども、私の考では、さう云ふ道徳感といはるゝ如きものも矢張り前に述べた原則として三作用を兼ね備して居るべき良心が或特別の場合に於て斯かる有様にて働いて居るとして解釋すれば宜いと思ふ。良心には、原則としては、知的作用の備はつて居ることは勿論ではあるが、常に同じやうな境遇の下に常に同じやうに考察的に活動して同一なる事を繰返して居ると、遂に其事が習慣となり、一々

考察するといふことなくして自然に適當に行動するやうになる。本來は知的作用を待つて始めて實行したりし事が、今はさう云ふ必要なくして、直ちに一々の場合に恰當の道徳を實行し得ることとなるのである。即ち始め反省的になせしことを今は習慣的になすといふことになるのである。之は道徳に關することのみではない。其の他の事にも同様のことがある。飯を食へるにしても、今我々は一々知的作用を待つて始めて食へるといふことになつては居らない。箸はどの邊を持ち、茶碗はどれ位の力にて支へ、どれ位飯を挟んで口へ持つて行けば宜いか、口へ持つて行くには手の筋肉をどれ位に収縮さすれば宜いかなど、いふことを一々考へて食へて居る人は恐らくなからうと思ふ。殆んど總ての人は皆習慣的に適當に食へて居るのである。如何にして箸を持つべきか、如何にして食ふべきかと云ふやうなことを考へると却つて食ひ悪い位である。けれども、之は始めからさう云ふやうに上手に食へることが出来たのではない。子供の時分には随分食ひ悪くて箸の持ち様にも色々苦心したのである。それを絶えず實行して來た爲めに、今日にては、遂に習慣的に何等考へる必要もなしに適當に食へ得るやうになつたのである。これと同じやうに、道徳の實行も、始めは知的作用を待つて一々考察的に爲して居つたことでも、同じことを始終繰返して居ると、遂には習慣となつて、一々考察を俟たないで適當に之を實行することが出来るやうになるのである。斯やうに解釋すれば、何も道徳感といふ一種特別の能力を立てずとも、良心の働きの特別なる場合として之を見ることが出来るのである。さうして、さういふやうに習慣的になりたる所謂道徳感なるものに任せて活動すると云ふことが、

普通の場合に於ては、最も安全なる實踐的方針であるのである。即ち直覺的に何となく爲すべく感知したることを爲して居るのが一番間違が少ないのである。慈し考察的に理想は何ぞ、斯うい譯だから爲すべきである、いや爲さなくともよいといふやうな事になつて來ると、人間は随分横着である爲めに、自分に都合のよい事（實は不道德なこと）を色々の理窟をつけて、之を爲すべきことであるといふやうな結論を詭辯的に惹出すやうにもなり、却つて己れを欺くといふ道德上不健全なる事に陥る。それよりも、直覺的に働き來る道德感に任せる方が、安全なる方法だと云ふことになる。

然しながら、それは普通の場合に於てのことである。されど、普通の場合と異りたる重大なる問題に出遇つたる時に、迂つかり習慣的に活動すると、却つて大なる間違が起るから、さう云ふ場合には心を落着けて慎重に熟慮して出處進退を決せなければならぬ。普通の場合には慈し考へない方が宜しいけれども、重大なる問題の場合には充分に良心的に活動しなければならぬのである。之は常に道德のみについてではない。飯を食べることについてもさうである。普通の場合には、なまじ考へないで食べた方が宜いが、特別の場合に出逢ひたるときには、大いに考察を要するのである。平生食べ慣れて居ない西洋料理などを出されて御覽なさい。如何に肉洋刀と肉叉とを使用すべきかに就いて充分に考慮せねばならないのである。考へずにやり出すと、がちやがちや音をさせたり色々不體裁を演ずるに至るのである。さういふやうに、日常普通の場合には非考察的に行動するのが却つて宜しいが、特別の問題に對しては深く考察をしなければならぬ。

感性的動機

道德を實行することに關してワントは三種類の動機を擧げて居る。即ち、感性的（若くは知覺的）動機と悟性的動機と理性的動機との三つである。凡て、動機と云ふものは、或觀念に感情と意志とが結び付いて成立つのである。其觀念の種類に依つて動機が三種類に分かるのである。其中感性的（若くは知覺的）動機と云ふは、我々自身の現に出逢ふて居る境遇を知覺するや否や、直ちに其境遇に適當なる活動をなさしむるようにする動機を感性的動機或は知覺的動機と云ふのである。知覺と情意とが結合して動機を形成する場合である。例へば子供が井戸に落ち掛つて居るのを知覺するや、直ちに情意がそれに結付いて其子供を抱留めると云ふ實行をさせるに至る。換言せば何等考察の作用を待たないで、唯だ其境遇を感知したと云ふことだけで、其境遇に適したる活動を爲さしめる動機を感性的（若くは知覺的）動機と云ふのである。即ち前に述べた道德感と云ふものに相當するのである。何が理想であるか、爲す方が善いか、爲さない方が善いかと云ふやうなことを考へないで、唯だ或る事を見聞したといふだけで適當に實行する動機をいふのである。

之に反して悟性的動機と理性的動機とは、考察の働きが這入つて居る。斯うしたらば斯う云ふ事になるから爲さうと云ふやうに考察が入込んで居るのである。目的と云ふものを考へて之に情意が結合して實行するやうになる場合の動機である。而して其中の悟性的動機の方は幸福利益或は快樂と云ふことを考へて、實行するやうになる場合である。自分の爲めになるか他人の爲めになるか、兎に角利益とか幸福とか云ふ目的を考へて始めて實行するに至る場合である。例へば子供が井戸に落ち掛つ

悟性的動機

て居るのを見て、これを抱き留めるといふことは子供にとりて幸福である、加之、其の子供の觀の幸福でもある、ことによるとお禮として菓子の一折位を持つて来るかも知れぬ、すると自分も快樂を得る譯だ、それだから抱き留めるといふやうなことであれば、それは悟性的動機である。斯かる場合には大抵の人は知覺的に子供を抱き留めるのであつて、一々考察して後にするものはなからうと思ふ。けれども、他のことになるると悟性的動機により利害を考へて行動するものが随分多いのである。免職になると都合が悪るいから、勤めてやらうといふ考へて各自の職務に従事するといふ手合が多いのである。

理性的動機となると之と違ふ。之は理想と云ふ考へから来るものである。此場合には斯うしなければならぬ筈である、之が最善の目的である、利害の如何に拘はらず道として是非實行しなければならぬ筈だと云ふ考へが本になつて實行する場合の動機である。道徳上から言へば此理性的動機が眞に良心的に活動する場合の動機である。爲すべきが故に爲さう、道徳なるが故に道徳を實行しようといふのであつて、所謂純粹の動機といふのが之に當るのである。

然しながら、斯かる理性的動機に基き良心的に活動するといふことを屢々繰返し修養を積むと、遂にはそれが習慣的に實行さるゝやうになり、結局感性的動機にて實行するといふ有様にまで進むことが出来るのである。さうなれば、之は道徳的品性としては理想の人である。一々之が理想に一致することだから爲さう、さうでないから爲すまいといふやうに考へないで、而も丁度道徳上の理想に一

理性的動機

理想の人

修徳の極致

致するやうのことを自然に爲すことの出来る人になつたならば之ほど結構なことはない。孔夫子の所謂心の欲する所に従つて矩を踰へずといふ境地がさう云ふ場合でなからうかと思ふ。我々が道徳の修養をなすといふのも、結局さういふ極致に到達せんが爲めである。

此點に關して少し述べたい事がある。元來道徳的行動と云ふものは理想を自覺し其理想に一致して行動しようと云ふ意志が働いて成立するのである。其意志の強弱によりて行爲の道徳的價値に大小の區別を立つる事が出来るのである。若し斯かる意志が少しも働かずに、習慣的に機械的に行動したと云ふ譯ならば、其行動それ自身には、毫も道徳的價値がないといふことになる。勿論さう云ふ風在意志なしに機械的に立派な行動をなすやうな習慣が出来て居たといふこと、即ち立派な品性の人として其處に大なる道徳的價値はあるけれども、習慣的行動其ものだけを取離して考へたならば、それには何等の道徳的價値はないのである。彼の子供が生れて直ぐに乳を巧みに吸ふ如きは、理想の自覺もなく考察的に行動して居るのでもない。即ち有意的に爲して居るのではなくして、本能的に衝動的に爲して居るのであるから、道徳的に論すべき範圍のものでないのである。道徳的に論ぜらるべきものは、自から理想を認めて、これに一致し若しくは背反したる行動を爲したる場合に限らるゝのである。道徳上爲すべきであると認め、之を爲さうといふ意志を以て實行したことが、道徳上の善行爲であり、爲すべからざる事を特に意志を以て爲した場合が道徳上の悪行爲である。斯くて有意的に惡を避け善を爲し、益々修養を積んで、殆んど機械的に習慣的に善行を爲すやうになり、理想觀も何もなく無意

聖人の品性と行動

的に自然に道に合した行動を爲すやうになりたる場合は、其行動其ものは道徳上から論ずべきものではないといふことになつて来る。けれども、其場合に於ける品性は、實に聖人に於て始めて見るを得べきほど立派なるものであつて、道徳上之を尊むべきは當然の事である。

善の三階段

或學者の如きは、善(廣義の)の階段を三つに別けて居る。其第一は自然的善である。即ち、赤兒が適當に乳を吸ふ如きは自然的の善の一例であつて之は決して道徳的善ではない。第二に有意的善である。有意的に爲されたる善であつて、道徳的善である、即ち理想を自覺し其理想に一致しようといふ意志の努力にて奮發して爲されたる善である。第三は無意的善である。即ち習慣的に自然的に機械的に行はるゝ所の善である。道徳の修養を充分積んで、特に意志を用ひるやうな事となしに自然に適當の行動をなすやうになつた場合である。此善も、矢張り一種の自然的善であつて、意志によらずして自然に機械的に爲されて居るといふ點に於ては第一の自然的善と全く同様である。さうして兩者とも道徳的善と云ふこととは別であつて、道徳上より論ぜらるべき範圍以外のものである。さりながら、第三の無意的善は、道徳的修養を経た後ちに到達すべき状態であつて、即ち意志の作用を経て後ちに始めて出來上りし自然的善であつて、第一の自然的善とは違ふのである。換言すれば道徳的善を卒業した後のものである。道徳的善を卒業したのであるから最早や道徳的善ではない。丁度、中學を卒業すれば中學生でないといふのと同じである。嘗に中學卒業のものが中學生でないばかりではない。小學生も中學生ではない。風や雨も中學生ではないのである。第一の自然的善の道徳的善でないのは、恰も小

自然的善と道徳的善

生とか風とか雨とか々中學生でないと同じである。同じく道徳的善でないといふたとて、第一の自然的善と第三の自然的善との間には雲泥の相違がある。風とか雨とか々適當に活動して居る場合も自然的善であり、赤兒が乳を吸ふて居るのも自然的善であつて、共に道徳的意義を有つて居らないのである。第三の無意的善即ち自然的善になると、一旦道徳的生活と云ふ學校へ這入つて、永い間の修業の後卒業の榮を得たるものである。道徳卒業者は道徳的に論ずべき範圍以外のものではあるけれども、之を以て直ちに第一の自然的善と同一視するは大なる誤である。我々行爲者が、道徳卒業と云ふ意味に於て、道徳的判斷を超越するほどに自然的に活動する様に至つたならば、それこそ立派なものであらうけれども、さう云ふ人間は殆んど無からうと思ふ。

善の三階段のことは一通り上に述べた如くであるが、其中にて第二の階段を積極的意識の階段と云ひ、第三の階段を消極的意識の階段と云ふことが出来る。第二の階段に於ては、特に斯ういふ事をしなければならぬ、あゝ云ふ事をしなければならぬと云ふ意識の指導を俟つて行動して居るのであるから、積極的意識といふ詞を之に當嵌めることが適當であらうと思ふ。第三の階段に於ては、行動が正當に進行しつゝある間は、特に積極的の意識が其處に働いて居らないけれども、それが一寸でも間違ひかゝると、それ間違つた、それではいかぬといふ態度にて、潜在して居つた意識が顔を出すのである。其間違を匡正すと云ふ意味に於て現れて来るのである。それ故に第三の階段に於ては行動の背後に、其監督者として意識なるものが存在するのであつて、その役目は單に消極的である。立派に習慣が出

積極的意識

消極的意識

来た人が習慣通りに少しも誤りなく行動して居る時には、意識は少しも働く必要はないが、少し間違ひかゝつて来ると、其處へ意識が始めて顔を出して来るのである。斯かる意味にて消極的意識の階段といふのである。音楽の練習をする人を例に取つて言へば、最初は楽譜を見て、斯う云ふ風にやらなければならぬ、あゝ云ふ風にやらなければならぬと、常に意識的に有意的に努力して居るのであるが、それが段々練習の功を積んで来ると、其結果斯うしななければならぬ、あゝしななければならぬと云ふやうなことを考へずに、機械的に習慣的に自然に音楽を演奏することが出来るやうになるのである。けれども、一旦指の行く所が間違ひかゝつたとか聲の調子が間違ひかゝつたとかすると、そら間違ひかかつたといふて意識が現れ来るのである。意識が積極的に働いて居るのでなくして、消極的に、後ろに潜んで居ると云ふ状態である。それ故に第三の階段は第一階段の如く全然意識に無交渉なる純自然的階段とは全く別種のものである。

吾々凡庸人は、第二の階段中に於てまごついて居るのである。昨は善を爲せしかと思へば、今は惡を爲すといふやうに、立派な道徳的品性が未だ成立して居らないのである。善を爲すよりも寧ろ惡を爲す方が多いのである。願くは早く斯かる階段を卒業して第三の階段に進み入らん事を望むのである。

第十六章 形式的倫理説

次に形式的倫理説に就て初話しよう。形式的倫理説と言ふのは、直覺説と同じく矢張り理性説の一

つの姿であつて、理性のみを尊重し經驗的なる欲求感情の方面を全く排斥し、道徳と云ふものは先天的なる理性の命令なるが故にといふ丈けで理性に服従することより成り立つのである、感情欲求から全く獨立して生活するにあると云ふことを主張するのである。カントの倫理説は其最も著しき代表である。それ故に、茲にカントの意見を引用して、形式的倫理説の如何なるものであるかを説き、どう云ふ點に於て誤謬があるかを指摘したいと思ふ。

カントの考によると、我々は如何に爲すべきかと云ふに、唯だ先天的なる理性の命令なるが故にといふ理由丈けにて之に従へば、それが善いのである。決して其實行せしことから如何なる結果が生ずるか、どう云ふ目的がそれに依つて達せらるるかと云ふ、結果とか目的とか云ふ經驗的なるものに、行爲の道徳性は何等の關係を有つて居ない。唯だ理性が我々に命ずる法則に従ふと云ふことが道徳の本質である。然らば、理性は一體如何なることを我々に命ずるかと云ふと、之を簡單に言へば、理性は理性の法則に従へと云ふことを命ずるのである。理性の命ずる所の内容は、如何なる經驗的内容にも基かざるものである。理性の命ずる法則には何等の内容も含まれて居らないのである。カントの考によれば、理性は次の如きことを命ずる。即ち、汝の意志の格率が同時に普遍的法則となり得る如く活動せよと云ふことを命ずる。それを更に碎いて言ふと斯う云ふことである。格率と云ふは、主觀的に自分が爲すべしと認めたる法則の意味である。即ち自分の了見では此事は爲すべきであると思ふことである。その事が自分丈けでなくして、何人も之を實行して然るべき事であると見做さるることであ

形式的倫理説

るたれば、さういふことを爲すのが道德であると云ふ意味である。自分の爲すべしと思ふことが總ての人も亦爲して然るべきことでなければならぬといふことを理性が命ずるのである。換言すれば、理性の命ずるところのことは普遍性を有して居らねばならぬ。總ての人が皆其通りに爲さなければならぬ、それに反対し或は矛盾するやうなことを許すものは道德の原理ではない。又此普遍的たるべき法則に背反する行爲は道德的行爲と云ふことが出来ぬと云ふ意味である。

今、自分が或行を爲すべしと思つた。此の事が果して善いか悪いかを知らんと欲するならば、此事を總ての人が實行するとして何等そこに不都合が起らぬか否かと云ふことを顧みれば宜い。自分が今爲さうと思つて居ることを總ての人が實行するとしてそこに何等の差支も起らないならば、それが即ち道德上善い事であると云ふ意味になる。例へば、私は約束をしてさうして自分の都合上其約束を破らうと云ふことを企てたと假定する。そこで、其事を假りに總ての人に實行させて見るとすると、どうなるかと云ふと、他人も自分と同様に約束を破ることになつて仕舞ふ。皆が約束をしてそれを破ることになると、約束と云ふものは第一成立たぬことになり、之を無意義ならしむることになる。それ故に、約束を自ら破ると云ふ如きことは、之を一般法則として然るべき者とする譯には行かない。随つて、さういふ活動は理性の法則に抵觸する次第であつて、道德上悪い行爲であると云ふことになる。即ち己れの意志の格率が一般法則となり得ざる場合である。そこでさう云ふことは善くないと云ふことになる。

無上命法

假言命法

さう云ふやうに、カントは、理性の法則を當てて見て、其法則に違へばそれは善い行である、之に適はざる場合にはそれは悪い行であるといふやうに判決を與ふべしとしたのである。此理性の法則を彼自ら呼んで無上命法（直言命法）と言ふて居る。其意味は絶對的に何等條件なしに假定なしに直接に與へらるゝ命令であると云ふのである。彼は自分の立てた此無上命法（直言命法）即ち無條件的命法に對して、快樂とか幸福とか凡て行爲の結果として獲得さるべき目的といふことを本として成立せる道德的法則をば假言的命法と言ふて居る。さうして快樂説の見地より來る道德的命法の如きは其の著しき代表的ものと見るのである。それは何故かと云ふと、其の命令を實行する所以の動機は、斯かる快樂説に従へば、これを實行すればこれ／＼の快樂が得られるからといふことになる故である。即ち若しこれ／＼の快樂を達せんと欲するなれば、斯く斯くの法則を守れよ、斯く斯くの命令に従へよと云ふやうに、條件的に假言的に成立つ道德的命法であるのである。之に反してカントの無上命法は、理性より直接に來る命令である。理性は人の本質である。苟も人である以上は是非とも之に従はねばならぬ、といふやうに、何等獲得さるべき目的といふことに關係せず、直接の自律的法則として之に従ふべしと命ずるのである。斯かる意味で之を稱して無上命法（直言命法）と云ふのである。假言命法の場合、其目的とするものを求むるといふ假定の上に始めて命法の威嚴を認むることが出来るのであるが、若し斯かる目的を求むるに及ばずとする人あらば、斯かる人には其の命令は何等の威嚴をも有たぬことになる。即ち余は快樂を欲せずといふものに對しては、快樂説の見地より來る命令は三文

の價値もないことになつて仕舞ふ。之に反してカントの無上命法は、苟も人であることを否定するにあらざる以上は是非とも従はねばならぬといふ意味になるのである。

カントの例

カントは此無上命法に訴へて道徳上善なるや悪なるやを判定すべしとなせしことは既に述べたる如くであるが、其他種々の例證を擧げて居る。例へば、自分が裕福に暮して居る、近隣に非常に貧苦に悩んで居る人がある。けれども、他の人のことなどは私の關する所でないと言つて少しも救助をせず居らうとしたとする。これが善いか悪いかを判定せんには、無上命法に訴へて見れば宜しいのである。即ちさう云ふことは一般法則として然るべきかどうかを考へて見ればよい。すると、それは宜しくないといふことになる。若し之を總ての人が實行することになると、他日自分が悲惨の運命に陥つて苦んで居るといふ時に、他の裕福な人が己れを救助しないといふことになる。縱令救助しようといふものがあつても、之を拒まねばならぬことになるのである。然しさういふ状態は望まじきや否やといふと、望まじきことではない、矢張り其時は救助して貰ふ方が宜いのである。さうすると、自分が今他人の苦んで居るのを救助せずに居ると云ふことは、一般法則として然るべからざることであるから、道徳上善くないと云ふことになる。總てさういふやうに、自分が爲すべしと思ふたことが、一般的に施して然るべきであるか、ないか、ないならばさう云ふ事はしてはならぬ、一般的法則として然るべきことのみを爲せと云ふのが、カントの無上命法の趣意である。其他まだカントの擧げた例があるが、之文けにして省いて措かう。

無上命法の適用

熟考へて見ると、前に擧げた例證は實に少しも例證とはならぬのである。即ち無上命法を適用して善惡を正確に判定するといふ趣旨に合して居らぬのである。カントの主張する如く、己れの爲すべきことを總べての人も爲して其處に何等の差支がないならば之を道徳上善なりとするといふことであれば、總ての人が約束を破れ己れも約束を破るといふて約束を破る人は道徳上善を爲したといふことになつて来る。何となれば總ての人が約束を破るといふ状態は論理的には何等矛盾なしに考へ得る状態であるからである。それと同じく、他人の窮乏を見て救助せずといふことを一般的にするといふことも亦同様に論理的には矛盾なく考へらるゝのである。勿論或意味に於ては、約束を破るとか他を救助せぬとかいふことを一般的にするといふと差支を生ずることは明白である。之は確かにカント自身が述べて居る通りである。さりながら、其差支といふのは、實は欲求感情といふ要素を入れて考へた上でのことである。自分は約束を破ると都合がよいが、他人も同様に破るといふことになると都合が悪い、自分が他人を救助したくないが、自分の窮乏したるときには他人から救助を受けたい、然るに一般的にすると、それが出来なくなるから都合が悪い、甚だ差支が生ずる。若し斯かる欲求感情といふことを毫頭考の中に入れて論ずるときには、皆が皆約束を破るといふことも、皆他人を救助せぬといふ事も、何等の矛盾なくして考へ得らるゝ状態である。さうして、カントは明かに欲求感情から全く獨立して活動せよ唯だ理性によりてのみ活動せよといふて居るのである。即ち欲求感情の經驗的要素を少しも入れずに、換言すれば、斯かる經驗的内容に少しも關係せず、單に理性のみより來

これ形式的なるが爲めなり

りし法則に従ふべしとなすことが、彼の倫理説の形式的といはるゝ理由となつて居るのである。斯くの如く、若し全く欲求感情といふことに關係せず論ずるならば、總ての人は約束を破るべしと考へて自分も約束を破るといふ行爲をなし、總ての人は他人を救助すべからずと考へて自分も他人を救助せぬといふ行爲をなす人は、カントの提出して居る無上命令に少しも抵觸する所なく全く其要求に一致して居るのであるから、道徳上善を爲したといふ事となり、カント自身の例證せしことゝ反對の結論に到達するのである。斯ういふこととなるのも實は彼の無上命法は純粹に形式的なるが爲めである。どんな悪事でも、總ての人がこれを行ふといふ場合には善いことゝなつて仕舞ふ。どんな悪いことでも爲して差支ないことになる。皆さう云ふ悪い事をなすべしと云ふ考へで爲して居れば宜いといふことになつて仕舞ふ。

此の如きはカントの本意にあらざる

然し、以上の如き結論になることはカントの本意ではない。けれども、彼の述べしことより論理上到達すべき結論は其處にあるのである。茲に於てか、斯ういふことが知らるゝのである。カントは一面に於ては（若くは表面に於ては）欲求感情の要素を全く離れて立論すべきことを主張しながら、他面に於いては（若くは裏面に於ては）矢張り何時となく欲求感情の要素を考の中に入れて居るのである。さうして其事は彼の興へた引例によりて明かに示されて居る。即ち約束を破ると云ふやうなことになるゝと、社會的生活の秩序と云ふことが破壊されることになり、我々の種々の欲求感情と衝突することになると云ふことを假定して居るのではないか。他人を救助せぬといふことを一般的にすれば自分が救はれぬことゝなり、窮乏の際には救助され度いといふ欲求と矛盾することになると云ふことを心の底に考へて居つたのではないか。明かに彼は斯かる種々の欲求感情を考の中に入れて居つたのである。さうして是等の欲求感情に差支を生ずるによりてこれを善なりとする能はずと論斷せんとしたのである。このことは、實は彼が表面的に主張する形式的倫理説の結論と一致せないのであるといふことに気が付かなかつたのである。若し形式的倫理説をどこまでも論理的に主張するならば、彼が引例して説いたことはいづれも不穩當なるを免がれない。是等の例證は決して彼の形式的倫理説を立證することにならないのである。

適當の内容を興ふれば治善説となる

何等欲求感情に關係なく、全く形式的なる法則のみを以て實踐上の法則となさんと主張せし點は謬見の甚だしきものである。形式丈けとして見れば、實に立派な、之以上を要求することの出来ぬほど完全なるものではあるが、之が實踐上の法則として成立つ爲めには、其内容となるべきものを持つて來なければならぬ。人生に必要な幾多の大切なる欲求感情といふことが這入つて來れば、茲に完成されたる實踐上の根本法則が成立つことになるのである。さうなれば、之は最早や形式的倫理説ではなくして社會的性質なる人間の種々必要な欲求を調和的に満足せしめ、全體としての自我を理想的ならしむといふことになるのであつて、治善説、良心説、自我實現説の見地に轉じて仕舞ふのである。若し形式丈けを以て説くならば、皆揃つて悪い事をするときは善となるといふ理窟が成立つので、泥坊も普遍的にし、破約も普遍的にすると云ふことになれば、いづれも道徳を實行したといふことに

なる。恐らく之はカントの本旨ではあるまい。カントは、破約は、無上命令に照らして見ると差支が生じて不都合であると云ふたが、實は其差支とか不都合とかいふのは形式的法則に對しての差支とか不都合とか云ふのではなくして、社會的性質なる人間としての各種の欲求に對し最も圓滿なる調和的なる満足を得ると云ふ事に差支が起ると云ふ意味である。カントの所謂矛盾と云ふは、無上命法に對して生ずる矛盾ではなくして、全體としての自我否社會我的幾多の欲求を最も圓滿に調和的に満足させる上に就ての矛盾と云ふことである。破約をすると云ふことは全體としての自我否社會我的欲求の最調和的なる満足といふことに矛盾を持來たすのである。人間と云ふものには、自分の身體を大切にしたい、妻子を養ひたい、國家の爲めに盡したい、社會公衆の爲めに盡したい、眞理を研究したい、美を樂みたい、其他種々の欲求がある。さう云ふ欲求を最も調和的に満足さすといふこと、破約と云ふ欲求とは明に矛盾するのである。カントは無上命令との矛盾を以て惡の理由として居るのであるが、其實例として擧げた所を一々考へて見ると、矢張り我々各自の幾多の欲求を最も調和的に満足させる事の上に矛盾が生ずると云ふことに結局なつて來るのである。若しそれが彼の眞意であるとすれば、彼の倫理説と云ふものは、形式的倫理説といふ衣服を脱ぎて治善説といふ衣服に着更へたことになるのである。これを要するに、形式的倫理説なるものは甚だ不完全なものである。此形式に加ふるに當然加ふべき内容を以てすれば、茲に始めて完全なる道德的法則となるのであるが、其時には最早や形式的倫理説ではなくして、治善説、自我實現説、良心説といふものになつて仕舞つて居るのである。

る。

カントは、道德の實行によつて獲得さるべき結果たる目的といふことを考へて、それを獲得せんが爲めに活動してはならぬ、さういふ手段として道德を實行してはならない、爲すべきが故に爲さねばならぬ、理性の直接の命令なるが故に爲すべきである、何等他の物の手段方便となつてはならぬと云ふことを説くに拘はらず、彼の思想も之を煎じ詰めて見ると、形式的なる原理の方便として道德を實行すべしといふ意味になつてしまふ。唯だ其形式に合ひさへすれば宜いと云ふやうに、形式的な原理の手段と云ふ意味になつてしまふ程にも餘りに形式を重んじ過ぎたことになる。随つて、或學者の如きはカントの説は道德主義の逆理に陥つて居ると言ふに至つた。

前にも述べたる如く、スペンサーは、快樂は人生の窮極の目的である、然しながら快樂と云ふて餘り快樂の事ばかり考へて居ると、容易に快樂は獲られない、それよりも目前の事業に熱心に従事する方が却つて早く快樂に達する事が出来るといふて居る。シチュキツクは之を快樂主義の逆理であると言ふた。快樂が人生の目的ならばこれを目的として追求すれば宜さうなものであるが、快樂などいふ事を念頭に置かないで活動する方が却つて快樂を獲るに至ると云ふのは確に一の逆理であると言ふたが、丁度それと同じ筆法でカントの無上命法主義を批評する事が出来る。即ち、理性の命令とか形式的法則と云ふことばかり考へて、どうしたら此命令法則に一致するであらうかといふやうに常に苦慮して居ると却つて眞の道德的生活は成立せぬやうになる、それよりも、さう云ふ事には目も

呉れないで、全體としての自我に適したる事柄に於て自己を最調和的に満足させると云ふ事に熱心に従事する事に於て却つて眞の道徳的生活が成立つに至るのではないか。さうして見ると、やれ原理だ原理だと八益しく騒ぐ事が眞の道徳的原理に適せぬと云ふことになる、丁度快樂だ／＼と言ふて活動すると却つて快樂を取り逃がすに至ると云ふ快樂主義の道理と同じやうに、是又道徳主義の道理であると言ふて然るべきである。

カントの説は、さういふ點に於て誤謬あるに拘はらず、一方に於て公共的或は社會的の要素を取入れ居ると云ふ點に就ては大いに其效績の認むべきものがある。即ち總ての人格に同等の價値を與へこれを同等に待遇しなければならぬと云ふ趣意を極力説いたと云ふことは大いに賞讃すべき點である。

彼は前に述べた通り無上命法なるものを立てゝゐるが、それと同じ趣意を又他の言葉に於て述べて居る。それはどう云ふことかと云ふと、凡て人間と云ふものは自分自身であると他人であるとを問はず之を目的として取扱ふべく決して單に手段として取扱ふべきでない、と云ふことを言つて居る。即ち人格と云ふものは、自分たると他人たるとを問はず、決して之を他の目的にまでの手段として見ずして皆同様にそれ自身目的として之を取扱ふやうに活動せよといふのである。總ての人を皆同じやうに見よ、自他彼此の區別によりて厚薄輕重あつてならぬ、決して自分丈の都合を考へてはならぬ、又他人に關しては、特に甲の人のことを考へて乙の人を等閑に附してはならぬ、どこまでも公平無私の態度に立たねばならぬと説き、一方に於て人格の價値を大に認むると同時に、他方に於ては一視同仁の精

人格の尊重
と公平無私

神を鼓吹したる點は確に道理のあることと思ふ。
前に述べたる功利説、それから又理性の方面のみを立て、欲求感情の方面を排斥するところの形式的倫理説は、其の主張する所に種々の誤謬が含まれて居るけれども、總ての人間を同様に見て公平に取扱ひ、自分ばかりのことを考へないで公共的に社會的に活動せよと云ふことを説いた點は、正當なることであつて、或點に於ては前に述べたる治善説と甚だ類似して居るので、其點だけは賞讃せざるを得ない。

功利主義の唱ふる如く、各々の人を一と勘定し、唯一としてのみ勘定せよといふ主旨により、總ての人を全く同じ資格のものとして取扱ふと云ふことは、公平無私一視同仁といふ點に於ては固より賛成であるが、無差別惡平等の弊に陥り、墨子の所謂兼愛の説と揆を一にするやうになる點は、どこまでも反對せざるを得ない。此點は既に前に新博愛主義の名の下に説いた通りである。自分の親も他人の親も皆全く同じやうに取扱ふといふことにたれば、特に自分の親が無いのも同じことになるから、孟子が、墨子には父なしといふて彼の兼愛説を批評したのは正當のことである。自分の妻と全く同様に他人の妻を取扱ふといふことになる、姦通といふ不道徳を實行することになる。さういふやうに、何等の差別をも立てざる兼愛説の弊に陥ることは甚だ宜しくない。それからまた、カントの如く總ての人間を理性的存在物として全く同様であるとし、之を全く同様に取扱ふべしといふのも、無差別惡平等觀の弊に陥つて居るのである。理性のみを立て、萬人を同一視するといふ思想は、既に古代

墨子の兼愛
説

希臘のキニツク派ストア派によりて唱へられたのである。彼等は、社會生活に於ける地位階級の區別を天理に背けるものとして撤廢すべしと説き、國民的區別の如きは不合理の甚だしきものなりと唱へ、四海同胞主義を立て一視同仁主義を鼓吹した。キニツク派の「異材チオゲネース」の如きは、汝の國は何處なりやと問はれし時に、余は世界の市民なりと答へて國家間の區別を全く眼中に置いて無かつたのである。此の如き無差別的惡平等主義は、人生の眞意義を理解せざる抽象論であつて、固より採るに足らないのであるけれども、唯だ其公平無私を主張し、一般公共の爲めに盡くすべしと唱ふる點だけは賛成せざるを得ない。唯だ其の公平といふことをして單なる形式上の事に止めずして、適當なる内容を有する眞の道德的公平たらしめんことを望んで已まないものである。差別的公平が眞の道德的公平たることは既に前に説明せし如くである。無差別的に一視同仁の立場に立つことは眞の博愛の趣旨に背反するものなることを忘れてはならない。

道德的公平
と博愛

冷善説に於ては、總ての人をして皆それ〴〵眞に良心的に活動せしめるように何人の爲めにも同様の道德的態度にて盡すべき事を唱ふるのであつて、其意味に於て公平無私を原則とするのである。それ故に、博愛の精神に基き、眞に總ての人の爲に盡さんとするには、其人々の地位、境遇、資質、能力等に應じなければならぬ。人は各々其の資質能力等に於て特殊のものであり、其人の社會に對する關係に於て必らずしも一樣ではない。社會に對する職能に於てそれぞれ異なるところがあるのである。社會合同生活の或種の機能につきて緊切なる關係を有つて居るものもあり、然らざるものもある。又特殊

各自の道德
的負擔と人
格の尊重

の知能の大いに發達して居る者もあり、然らざる者もある。其他種々の事情に依つて種々の相違がある。其種々の事情種々の相違に應じて總ての人々をしてそれぞれ良心的に活動することの出来るやうに盡さうとするのが道德上の眞の公平である。各々の人をして各々の地位、境遇、資質、能力等に於て最善の人たらしむるやうにするが眞の博愛の道である。總ての人を全く同じ鑄型で鑄出され同一の形態を有つて居る貨幣の如くに見做し、文字通りに之を同一視するところの機械觀は決して彼此相異り長短相補成して社會の生活を完うする吾人人格を公平に取扱ふ所以のものではない。己れの子は己れの子として最善の子たらしめ、他人の妻は他人の妻として最善の妻たらしめ、朋友は最善の朋友たらしむるといふやうに、各人格をしてそれぞれ良心的活動をなさしむるといふことが、同一の道德的態度にて眞の同情を總ての人に寄することであり、又此ことが社會生活をして理想的發達を遂げしむる所以の道である。さうして、さういふ活動をなすことが實に己れとしての良心的活動なのである。社會を形成する各人はそれぞれ特殊の職能を有つて居り、之に應じて全體の爲めに貢獻するといふ使命を負ふて居るのである。隨つて各自の特殊の使命とする所につき社會公共の爲めに最も善く自分の長所を發揮するといふことが各自の道德的負擔となるのである。己れは己れの職能とする所の爲めに最善を盡くし、他のものには其人の職能とする所の爲めに最善を盡さしむべきである。これ總て自他の人格を同様に尊重する所以の道である。己れは己れの使命とする方面に向つて充分に働き、此點につきて他の人々をそれぞれ適當に指導すべきである。其代りに、他人の使命とする所に向つては他人

理想としての
服従關係

をして充分に働かしめて、己れは其指導を受くべきである。これ互に其の最善を盡くして治善の理想を實現する所以である。己れの長所とする所に於て他を己れに従はしめ、他の長所とする所に於て己れを他に従はしむるといふことは、決して一の人格を他の人格に服従せしむるといふ意味になるのではなくして、各人格をして各々其最善を盡くしむるといふことになり、眞に人格を同様に敬重するといふ意味になるのである。人格と人格との間の服従關係ではなくして、各人格をして最善の活動をなさしむる爲めに、短を長に惡を善に服従せしむるといふ服従關係であるのである。御互をして良心的活動を爲さしむるといふが爲めに、善いと思ふ事を實行し惡いと思ふ事を避けしむるといふことを表示したる服従關係である。随つて道德上の眞の公平といふことには、差別の相のあるべきは當然であつて、之を若し猫も杓子も同一といふやうに、原子論的に無差別的に取扱ふといふことにすれば、それこそ道德上の一大不公平となるのであつて、博愛治善の眞精神に背反する甚だしといふことになるのである。

第十七章 禁欲説

禁欲説

理性説は、既に述べた如く、禁欲説といふ姿を取つて現はれて来る。即ち欲求感情と云ふ側を全く排斥すべしと説くのである。唯だ理性の命令のみに従ふが道德であつて、總ての不道德は欲求感情から来る。さういふものを全く禁絶するのが道德である。即ち欲求感情を満足させようといふ考から活

カントの心
理學的誤謬

道德的感情
と病的感情

動しては宜しくない。目的といふことから出て来た活動には道德的價值はない。唯だ理性の直接に與へたる法則に法則たるが故にといふ文けで従ふと云ふことでなければならぬ。

カントの考によれば、理性の命令なるが故に理性の命令を實行すると云ふ意志のみが絶對的に善なるものである。斯かる意志には何等欲求感情が這入つて居らぬ。けれども、其處にカントの心理學的誤謬がある。欲求感情を離れては意志活動を考ふる能はざることは心理學の明に譯むるところである。随つて、あれほどまでに彼は欲求感情を排斥したにも拘はらず、絶對的に善なる意志即ち理性の命令に従つて活動するといふ意志の成立する爲めには、理性の命令を尊敬し之に従はうといふ感情欲求が働かねばならぬと云ふに至つて居る。然し、さう云ふ感情欲求だけは道德的に價值があるのである。其他の感情欲求は皆宜しくない、病的のものであるといふて居る。兎に角、感情欲求なしに道德の實行は不可能であると云ふことは彼も認めざるを得なかつた。感情欲求を禁絶することを道德的理想となさんとすることは心理學上成立し得べからざることである。

それから、カントは快樂論者と同様に、欲求は自己の快樂といふことにのみ關係して居るもので全く自利私欲的であると言つて居る。之は又甚だしき偏見である。成程、欲求の中には自利私欲的に理想に反して働くものもある。けれども又、理想に一致して働くものもある。欲求の或ものは自利私欲的であるからといつて、諸他の欲求までも皆惡いものだとして速断することは誤まつた議論と言はなければならぬ。我々が理想を實現するといふことも、理想に一致するやうな欲求があつて、其欲求に訴

へて始めて可能となるのである。若し理想を實現しようと思ふ欲求がなかつたならば、如何にして之を實現するといふ動力を得ることが出来るであらうか。欲求といふものは總て皆理想に反する不都合なものばかりであるといふやうに、頭から一掃的に論斷し去るのは大なる偏見と云はなければならぬ。

そこで、倫理上の大方針としては、どうしても、色々の欲求を治善的良心的に自我實現の見地に基いて統御すると云ふことでなければならぬのである。決して禁欲と云ふことが倫理の大方針であつてはならない。又欲の起るまゝに之を恣まゝに満足し去ると云ふこと即ち恣慾といふことも固より倫理の大方針とすべきではない。禁欲と恣慾とは共に間違つて居る。統欲といふことが本當の道德的態度である。

カントの如く禁欲主義を唱へるのも宜しくない。又後に詳しく述べるであらうが、ニイチエの如く恣慾主義を唱へるのも宜しくない。私の考へでは、全體としての自我の最も調和的なる満足といふ理想に貢献する限りに於ては、欲求の数がどれだけ多きとも宜しい、否多しほど宜しいのである。欲求の数が多くなつて來ると、全體としての調和を得ることが益々困難となつて來るであらうが、決して不可能のことではない。そこが即ち道德的努力の必要なる點である。道德的に努力して、幾多の大切なる欲求を調和的に働かして全體としての自我の實現を計ることを求めなければならぬ。

欲求と云ふものを頭から悪いものと思つて仕舞ふのは宜くない。學業を勉強したいと云ふのも欲求

治善的統欲

禁欲と恣慾
と共に不可
なり

欲求の多
からんを望
む

健全高尚な
欲求の多
からんを望
む

勿れ主義の
弊

であり、公共の爲めに盡くし度いと云ふのも欲求である。然るに欲求と云へば、直ちに食ひたいとか飲みたいとかいふやうな其邊の二三の肉體上のものゝみを想ひ浮べて、さうして禁欲を唱ふることを事とするといふは大變な間違ひである。さう云ふやうに考へる人は、大方其他の多くの健全高尚なる欲求を有つて居らないのであらう。全體としての自我の實現に貢献する限りに於て欲求の数の多く働いて居るほど、其人は人格として偉大なる人である。又實際健全高尚なる多方面の欲求が働いて居り随つてそれ等に満足を與へようと努力して居れば、之が爲めに却つて不健全なる下劣なる肉欲の奴隸となるといふやうな弊に陥らぬやうになる。他にこれといふ欲求がないといふと、其爲めに少數の肉體上の欲求が暴威を逞しくするやうになり、墮落の淵に陥ることになる。純美を享受したい、眞理を研究したい、社會公共の爲めに盡したい、其他種々の健全高尚なる欲求を満足させようと思へば、即ち是等の趣味に満足を與へようとすれば、さういふことの爲めに忙はしく、却々飲みに行かうとか食ひに行かうとかいふやうな考の起る暇がないやうになる。これに反して、多くの健全高尚なる趣味の涵養といふことを怠つて置いて、消極的態度に立ちて、勿れ主義を唱へて居るといふと、却つて宜しくないのである。食ふ勿れ飲む勿れと禁止すると、却つて食つて見度い飲んで見度いといふ氣になり、禁止しようと思ふて居る方面の欲求を或意味に於て煽動するやうの結果に至るものである。それよりも、積極的に多くの他の健全高尚なる欲求を惹き起こさすといふ方針の方が遙に有効である。勿論或場合には、消極的の方策を取るべき必要もないではないが、原則として積極的の方針を採るべきは

言ふまでもない。私は、從來我國では餘りに消極的徳育の方針に偏し過ぎて居ると云ふ弊害を認めるのである。充分なる監督と指導との下に健全高尚なる多方面の欲求を涵養するといふ積極的方針に一層注意を加ふべきことと思ふ。

勿論或特別の場合には、禁慾主義的な消極的態度を執る方が一層有利なることもあるが、之を道徳上の根本的方針とすることの甚だしき間違である事は既に述べたるが如くである。欲求は何でも之を満足させまいと云ふ禁慾主義の態度を執る者は、他人の欲求に對しても己れの欲求に對してと同様に冷淡になるべき筈になる。随つて熱烈なる他愛心と云ふものは之が爲めに防遏されることになる。己れの適當なる健全なる欲求を満足させると云ふ精神の強い人にして、始めて同情的に他人の健全なる欲求を満足させてやらうと云ふ他愛心が起るのである。餘りに禁慾的なるものは社會公衆に満足と與へようと云ふことに冷淡になる。

又、人間と云ふものは色々の性能を有つて居つて、種々の方面に向つて其の活力を發揮せんとして居る。縱令一方の欲求を抑へても、それが何處へか行つて其活力を現はさずには居らぬのである。中抑へ切れるものではない。抑へ果すことが出来ると思ふのは、人間の性能を能く理解して居らないのである。随つて、種々の欲求を全體としての調和を破らざるやうに適當に満足せしむるといふことが必要である。

又、禁慾説にては、道徳はどう云ふ所に成立つかと云ふと、理性の命令を根據として、欲求感情と調

○他愛心を冷淡ならしむ

禁慾説の邊

つこ之を征服して行くといふ活動の上に道徳が成立すると見るのであるから、闘ひ且つ征服すべき欲求感情が其處に無いときには、道徳は成立たないことになる。所が禁慾主義を守り修養を怠らないときには、不都合な欲求は段々働かないやうになつて来る。さうなると、禁抑し度くとも禁抑すべき欲求が段々無くなり、却つて、禁慾主義の理想の實現が出来ないことになる。即ち自家撞着に陥るのである。これを稱して禁慾説の逆理と云ふ。禁慾的修養を積み積むほど、却つて禁慾したくとも禁慾が出来ないと云ふ状態の方に進んで行く。此の如き逆理に陥るのは、禁慾其ものを道徳の窮極目的であるとなせる謬見に基づくのである。禁慾は修徳上必要な手段たるに過ぎないので、それ自身決して目的となるべきものではない。勿論手段の中に於ては最も重要なものには相違なけれども、之を餘りに重要視して、それ自身目的であるかの如くに誤認し、前述の如き大なる逆理に陥つたのは禁慾説の謬見といはざるを得ない。

國運隆盛に趨く國の國民は自然に百般のことに就て積極主義の態度に立つものであるが、之に反して國運衰頹を來す場合には、自然に消極主義が國民思想を充たすこととなるのである。又一面から言へば、健全なる指導の下に積極主義を國民に鼓吹することは、其國をして隆盛に趨かしむる所以であつて、徒らに消極主義に流るゝことは之をして衰頹に趨かしむる所以であると考へる。

先づ第一に鼓吹したきは、「勿れ主義といふ形にて現はれたる消極主義を執ることを斥けて、積極主義の態度に立つべし」と云ふことである。所謂禁慾主義の態度を棄て、寧ろ欲求の多様豊富ならん

○德育上の積極主義

ことを勧めたいのである。既に述べし如く、元と欲求なるものは、それ自身に於て善いとも悪いとも言はれるものではない。人としての理想を實現することに對する關係上より其欲求の善惡が定まるのである。例へば食ふと云ふ欲求に就て言へば、朝から晩まで食ひ通しに食ひたいと云ふが如き形に於て現はるれば、之は人としての理想を實現することの妨害となる次第であつて、善と云ふことは出来ないのであるが、若しも適當に食ふことに依つて身體を健全にし、従つて精神を快活ならしめ、立派なる國民たる資格を全うすることに助けとなるならば、斯かる形に於ける食ふと云ふ欲求は善と言はるゝのである。徒らに禁欲の態度に立つと云ふ事は甚だしき謬見と言はねばならない。成程欲求の爲に不道徳を惹起することもあらうが、さりながら又欲求に依つて道徳を實現する事に貢獻する次第にもなるのだから、唯々不道徳を惹起す虞があると云ふ丈の理由にて總ての欲求を咒ふと云ふことは筋道の立たざる議論である。勿論或種の體欲の如きは、人をして墮落に陥らしむる虞は確にあるものである。さりながら、徒らに禁欲の態度に依つて斯かる墮落を防がんとするは、實際の救治策として見ても決して賢き方法とは思はれない。それよりも寧ろ他の健全高尚なる欲求を惹起さしむることに依つて、活力を其方面に轉せしめて自然にかゝる墮落を防ぎ、又は之を救ふことを圖るのが一層賢き方法と思ふ。自分の考へる所では、我國の人々は、どちらかと言へば、餘りに欲求の数が少過ぎるのである。其少き欲求も主として肉體的若くは物質的方面のことに限られて居る如き有様である。それ故に、是等少數なる欲求に精力を注ぐ爲に、終には墮落の淵に陥ると云ふ如き弊を生ずるのである。若しも

賢明なる墮
落救治策

他に高尚健全なる幾多の欲求を有つて居つたならば、是等欲求を満足とすることに努めるために、墮落に導く如き欲求の側を忘れしむることにならうと思ふ。此點から見ても、欲求を豊富にすると云ふことは寧ろ墮落に對する救治策として大なる價值を有するものと信ずる。眞理を求めたいと云ふ趣味、美を樂みたいと云ふ趣味、社會公共のことに盡力したいと云ふ趣味等は常に之を養成させる必要がある。唯々食ひたいとか、飲みたいとか云ふ如きことの趣味にのみ限られて居るものは實に憫むべきである。欲求と云ふ言葉を聞いて、直ちに之を肉體的の欲求であるかと思ふものは、偶々其人の趣味が唯々それ等の肉體的の欲求にのみ限られて居ることを發表したのであつて、識者の笑を買ふに畢るまでである。

反抗的精神
と好奇心

又前にも述べし如く、徒らに禁欲的態度を執り「勿れ」主義を以て人を規正んとするときは、却つて一種の反抗的精神を起さしめ、又禁ぜられたる事に對する好奇心を煽動して斯かる方面の欲求を旺盛ならしむると云ふ結果をすら惹起するに至るものである。此點から見ても、單に禁欲的態度を執ると云ふことは決して譽むべきことではない。勿論、時としては、又或種の人に對しては、一時禁欲的態度を以て之を規正することが一層有效なることもあらうが、寧ろそれは權道であつて、原則としては種々の健全高尚なる趣味を涵養せしめ、以て圓滿なる發展を期すると云ふ事に方針を定むべきである。然し爰に一言の注意を要することは、趣味の富を鼓吹すればとて、唯だ徒らに何事にも拘らず其欲する所のものに向つて走るべしと云ふのではない。人としての理想を實現するといふ中心の目的に

依つて、是等の種々の欲求間の統一を圖り、能く其調和を保つて行くことを圖らねばならない。統一調和なき多趣味は、所謂放埒なる生活に陥る虞があつて、趣味の貧弱なるにも譲らざる弊害である。若し統一と調和とを保つ以上は、趣味の益々多い程其人格を大ならしむる所以である。又健全高尚なる趣味の豊富であると云ふことは、常識を涵養すると云ふ喜ばしき結果を生み出すのである。常識は人間をして健全なる感情と判断との廣き基礎の上に立たしむるものであつて、此廣き基礎を有たざる人は、専門家としては縦令尊むべきであつても、それは既に人としての専門家と云ふべきではなく、器としての専門家となつて居るのである。人はそれぞれ専門家である前に先づ人でなければならぬ。今日は何れかと云へば、器としての専門家の多きに寧ろ困むるのであつて、眞に人としての趣味を備へて居る者の少きを憂へるのである。常識を缺いて居るものは、一般の人から見ても氣狂じみて居るとか、愚物であるとか言はるゝことになるのである。然し此事は決して次のことを意味するのではない。教育者が教育社會から見て氣狂じみて居らぬ、愚物と思はれて居らぬからと云ふて、直ちに其教育者を常識ある者と見るべしと云ふの意味ではない。教育社會共ものが既に常識的でないかも知れない。されば眞に常識ある教育者と言はるゝ爲には、單に己の屬する教育社會からして氣狂じみて居る愚物であると認められないばかりでなく、他の種々の社會から同様に氣狂じみて居らぬ愚物と認められぬと云ふことが必要である。政治家が政治界に於ては氣狂じみて居らぬ愚物でないと言はれたとしても、必しも之が其政治家の常識的なることの證左ではない。何となれば、若しも政治界そのものが賄賂を

器としての
専門家

受授することを何とも思はないと云ふやうな空氣に充されて居るとせば、かゝる政治界に於て賄賂を受授する政治家は氣狂じみて居るとは思はれないのである。それ故に、嘗に政治界からして氣狂じみて居る愚物であると認められないばかりでなく、他の社會の人々から同様に氣狂じみて居らない或は愚物でないと認められると云ふことが必要である。今日の各社會はそれぞれ皆餘りに一方に偏して居るかの如く思はれる。即ち、先づ立派に人間であつて、然る後に専門家となりし者の社會ではなくして、人となる前に専門家となりし人々から社會が出来て居ると云ふ有様である。故に、人としての見地より健全なる常識を具へたる者を見出さんとすれば、實に曉天の星と云ふ嘆聲を發せざるを得ないことになる。賄賂を受授する事に對して、羞惡の念を起し嘔吐を催すが如き態度に立つ者こそ常識ある眞の政治家と言はるべきであるが、果してかゝる常識を具へて居る者は幾人あるであらうか。其他、先づ人であつて而して學者である者幾人あるであらうか。先づ人であつて而して實業家である者幾人あるであらうか。多くは皆器であつて學者であり、器であつて實業家であると云ふのでなからうか。教育者も亦同様の事ではなからうかと思はるゝのである。眞に人であつて而してそれぞれ専門家であることの爲には、各般の方面に就て健全高尚なる趣味を有つて居ると云ふことが特に必要である。各般の趣味をそれぞれ有つて居ると同時に特に己の従事する専門の事に就て最も深き趣味を有つて居る者が、人であつて而して最も價値ある事家である。人間として有つべき種々の趣味を有つて居ると同時に、教育の事に最も熱烈なる趣味を有つて居る者は最も價値ある教育家である。

第二に鼓吹すべきは、人を徳に導き、道徳を實行せしめんとするときの態度に就てである。即ち唯だ單にかく／＼のことをなすべしと云ふことを示し、若くは命するのみに止まつて、其人自身をして自らの本分とし、自らの目的とし其道を履み行はしむると云ふ態度に立つ様に導かなかつたならば、これ其方法を誤まつたものと思ふのである。單に外部よりの命令のみを以て能事終れりとなすことを消極主義と見るべきならば、更に進んで其の自身をして自らの目的なりとし、自らの信念を以て其道を實行すると云ふ態度に出でしむる方針を名づけて積極主義と云ふべきである。實行を要する道徳上の事柄は縦ひ同一であるとしても、之を實行する者が其事の眞に道徳的價値あるものなりや否やも知らず、又之を實行することが己の本分であり若くは目的であると云ふことの眞の自覺もなく、唯々實行せよと言はれたから、何かは知らぬが兎に角實行すると云ふが如き態度にて實行するならば、其實行された事柄は、眞に道徳的意義を有つて居ると思はれない。どこまでも實行者自身が之を實行することを以て己の本分を全うする所以であるとの自覺を懷き、それが即ち自己の理想を實現する所以であると云ふことの信念を本として活動したるときに初めて道徳的意義を具ふことになるのである。父兄が子弟を教育する上に就ても此點に關しては、特に注意しなければならぬ。父兄自らが考へたる事柄を充分に理解せしむることなく、唯々之を實行すべく示し、若くは命令して、聊にても其命令或は指示に背くときは、頭から之を叱咤し、或は責罰すると云ふが如き態度を執ることは、決して眞に子弟をして立派な道徳的態度にて活動する者たらしむる道ではない。子弟にも子弟相應に善惡を辨へ

る力がある。其能力相應に發展したる道徳心を有つて居る。さうして其道徳心に訴へて成程此事は爲すべきであると云ふ考を以て活動すると云ふ態度に立つことが出来るのである。さすれば子弟をして其自らの道徳心にて成程之をなすが己の本分であると思ふ所を本として活動させるやうに指導するのが最も良い方法である。勿論時としては其態度にて活動せしことが父兄の要求する事に全く一致せないと云ふことがあるかも知れない。さりながら、縦令一致せぬからとて、折角之を己の本分なりとし善を實行しようと云ふ態度にて活動せしことであるならば、それに免じて其活動を承認すると云ふ教育的態度がなければならぬ。かゝる承認をも與へずして、父兄の命ぜしことに背いたと云ふだけの點より見て、徒らに之を呵責し叱咤すると云ふことであるならば、子弟の心中よりして之を見れば、折角自分の本分なりとして爲したに拘らず、それすら斯くの如く責罰されるのである、たとへ己の本分と思はなくとも、否、寧ろ悪いこと、知りつゝ爲したのでも、それが恰も父兄の要求に合して居れば、却つて其事の方が賞讃を博し、いろ／＼の褒美等をも頂戴が出来ると云ふことであつたならば、終には善惡是非などを考へることはつまらぬ話である、唯々命ぜられたことに表面上一致さへして居れば、それで安全であるといふが如き態度に立つやうになるのは自然の勢である。斯くの如き態度にならしむると云ふことは、其子弟をして立派な道徳的意義ある活動をなすことの出来ない人間たらしむるのである。折角漸次發達して來た道徳心を全く萎微せしむると云ふことになるのである。己の本分なりとして實行すると云ふ其態度は、道徳に於ては殊に尊重すべき種子である。此種子を健全に培養

することに依つて、初めて眞の道徳的態度ある人を養成し得るのである。唯々徒らに外部より與へたる命令に一致すると云ふことのみを要求するのは、徳育の方針として賞讃すべきものでない。勿論場合によりて、又或る特殊の人に對しては、外部的法則を以て實行を要求する必要のあることは言ふまでもないが、开は權道である。原則としてはどこまでも先きに述べし尊むべき道徳的種子を健全に培養することを努めなければならぬ。勿論子弟の道徳心は尙ほ極めに未熟のものであるから、其道徳心を立派に働くやうに導くと云ふことは、寸時も忘れてはならない點である。其ためには或は訓誡を下すこともあらう、或は懲罰を與へることもあらう。さりながら道徳心を陶冶すると云ふ事と、己の道徳心に基いて本分を實行せしむると云ふことは全く別種の事柄として取扱はなければならぬ。此兩者を明かに區別して置く事が必要であつて、若し之を忘れて、子弟の道徳心が未熟であるから、之を改めなければならぬと云ふことを考へて、其爲に折角子弟が道徳的に活動せし場合に頭から之を叱りつけることと云ふが如きことは、決して正當なる教育的方法ではない。道徳的に活動せし場合は、縱令それが父兄の要求通りでないにしても、其態度の賞讃すべきことは飽までも認めなければならぬ。然し不幸にして道徳心が未熟のものであることを認めたらば、それは他の機會に於て改善するの道が充分あるのであるから、道徳的の活動をなしたと云ふことの價値をまで犠牲に供して其時に頭から之を叱責すると云ふことは宜しくないのである。

國家が國民をして國家の要求する道徳を實行せしめんとする場合に於ても同様の道理が當該すると

思ふ。國民をして國民自身が本分なりとの自覺を以て國民的道徳を實行するやうな態度に立たせるやうに導くが宜いのである。唯々頭より命令して、意義の理解如何を辨へずとも、何んでもかんでも之に従ひさへすればそれで宜いと云ふやうな態度に止まるならば、眞に國民をして國民道徳を實行せしむると云ふ意味になつて居らないと思ふ。勿論或る特別の場合、或る特殊の人に對しては、其命令に一つも二もなく従はしむると云ふ必要を認むることがある。けれども、之は寧ろ權道として見るべきであつて、原則としては、飽までも國民自身をして己の本分として我國民道徳の實行を期すると言ふ立派な態度に立たしむると云ふことを主とせねばならない。殊に我日本帝國國民の如きは、他の國民と異つて、我尊嚴なる國體の然らしむる所として、忠君愛國の眞心を祖先以來其心底に動かすべからざる種子として具へ來つて居るのである。此種子は萬國無比のものであつて、其尊重すべきことは、今更言ふまでもないのであるが、其ものを飽までも健全に培養して、國民各自の心底より各自の本分として國民道徳を實行すると云ふ態度に立たすやうに之を指導せねばならない。換言すれば、唯だ單に實行すべき事柄の指示命令を與へるといふだけのことに止めずして、更に進んでそれを各自の信念とし本分なりとして實行するに至らしむるやうに國民を指導すると云ふことが必要であつて、其意味に於て、予は之を一種の積極主義と名づけたのである。法則的に實行せしむるに止まらずして、目的論的に實行せしめようと云ふのである。外部的に實行せしめようと云ふのでなくして、内部的に實行せしめようと云ふのである。