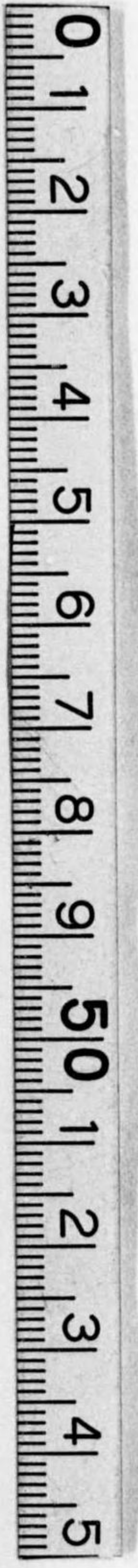
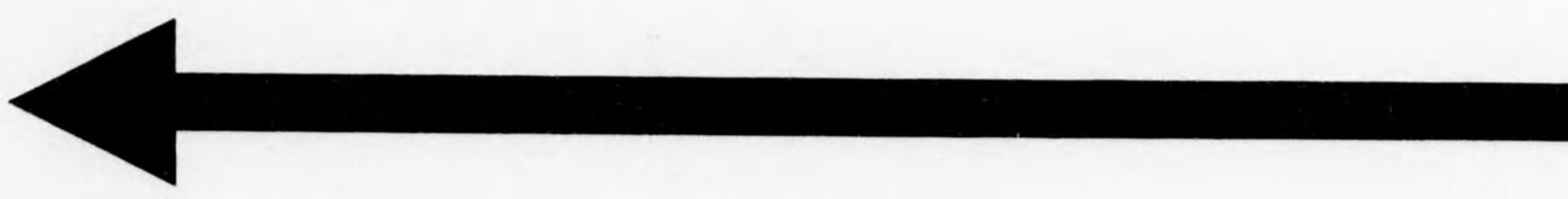


150. 8-F57ウ
1200500726608



始



150.8
F57
(3)

藤井博士全集



第三卷

新
城
大
庫

東京

玉川學園出版部



藤井健治博士

藤井健治

藤井健治

浮田和民氏

中島徳藏氏

藤井健治博士

姉崎正治氏

吉田静致氏

桑木殿翼氏

高島平三郎氏

吉田賢龍氏

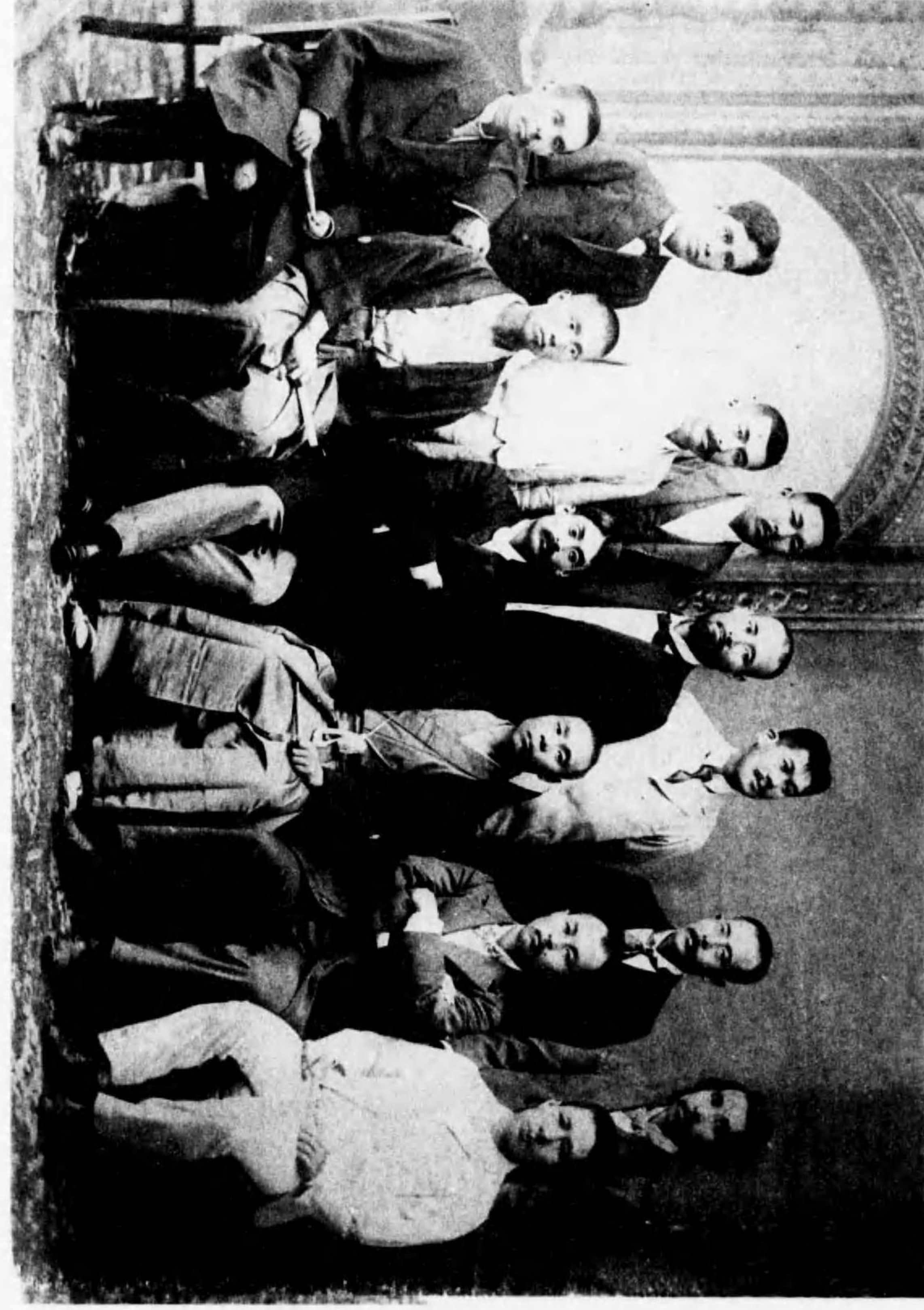
千葉渡三氏

横井時雄氏 岸本能武太氏

田中喜一氏

松山直藏氏

明治三十二年六月二十五日撮影



即當三十二年六月二十五日離邊

菅田味男 男

中島壽藏 男

藤井豐吉 男 士

坂本五郎 男

桑木颯藏 男

吉田備彦 男

高島平三 男 士

吉田賢謙 男

千葉壽三 男

藤井朝雄 男

岸本龍矢 大 男

田中喜一 男

林山直藏 男

藤井博士全集 第三卷

倫理學原論 目次

一 厭世主義に就いて	一
二 人生の理想と世界の根柢	三
三 個人思想論	八
四 懷疑と權威	二七
五 道德生活に於ける自我の位置	二九
六 生存競争と道德	一四五
七 道德上の懷疑說	一三九
八 人格と道德	二七五
九 平等觀個人主義(平民主義)と差別觀個人主義(貴族主義)	三五

一〇 風習的道德……………三六七

一一 道德と幸福との關係について……………三五

一二 權威に就いて……………三六五

一三 カントに於ける敬と程朱に於ける敬……………四二

一 厭世主義に就いて

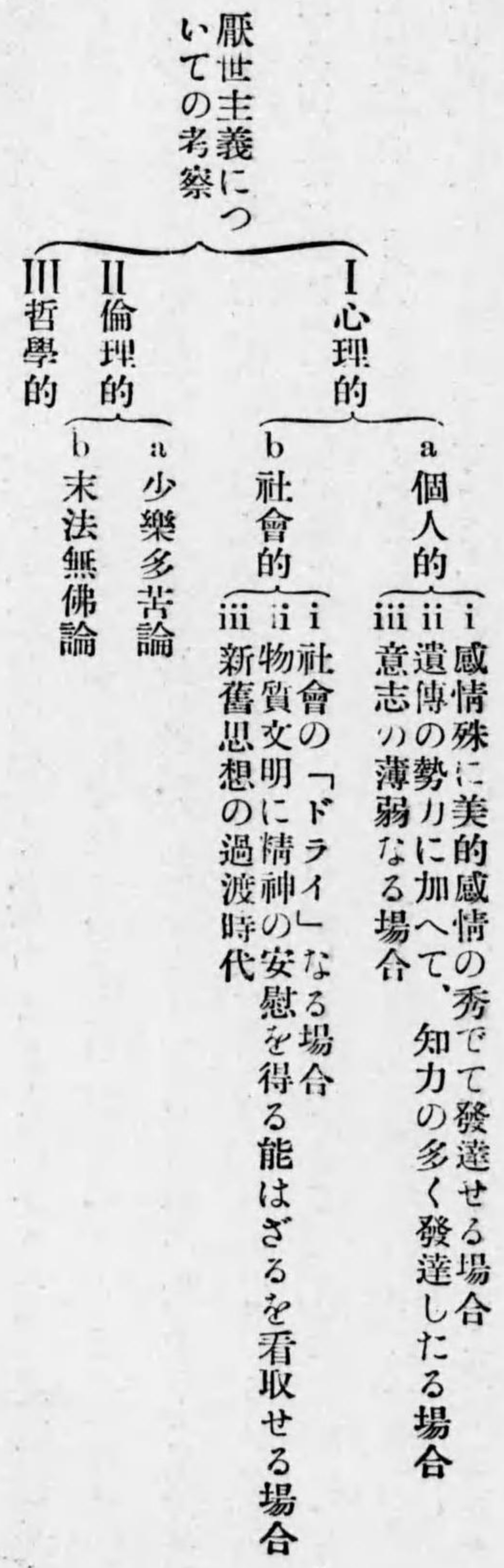
今日は私は「厭世主義に就いて」と云ふ題目に就いて、聊か私の考へる所を述べ、
 して諸君の御参考に供し、共に研究し、また實踐の資に供したいと云ふ考でござい
 ます。併しながら此の厭世主義のことを四方八面から遺憾なく申し述べようと
 致しますると其の範圍が非常に廣くなりまして、従つて之を色々の方面から考へ
 て見なければならぬのであります。

先づ考察の點を別けて云へば第一は厭世主義、或はこゝでは厭世思想といひま
 すのが適當であるかも知れませぬが、此の厭世思想の起る條件はどんなものであ
 るかと云ふ方面であります。而して此の方面の考察は、更に二つに細別せらるゝ
 のであります。一は心理的考察で、他は社會的の考察であります。即ち社會上ど
 う云ふ状態に在つたときに、最も厭世思想が生れて來るか、と云ふ方面を考へたな

らば、其れは社會的の考察であります。又之を個人の方面から見ても、どう云ふ様な心的状態に在つたときに、此の厭世思想と云ふものが出来て来るであらうかと云ふことを考察するならば、其れは心理的の考察であらうと思ひます。さう云ふやうに第一點は厭世思想の起る條件と云ふ考察であります。それから第二點に其の厭世主義を、吾々の實踐躬行の主義として考察することも出来るのであります。即ち厭世主義と云ふものを、吾々の日常の生活に實際に應用したならばどうであらうかといふ、さういふ方面からも考察することも出来ます。其の方面は之を名を付ければ、道德的考察、或は倫理的考察と云ふ方面であります。それから第三の點は、其の厭世主義、或は厭世論と云ふものは、果して哲學上成立つことの出来る説であるか否か、若し成立つことが出来るとすれば、どう云ふ意味に於て成立つかと云ふことを考察する方面で、其れは哲學的の考察であります。私の考へました所でも、厭世主義を考察するのに以上三點に就いて考へなければならぬのであります。このやうに研究の方面が非常に廣いので、御座います。併しながら今日は其の全體に就いて、詳しく述べる事が出来ませぬ。其れは私がまだ研究を充分遂

げない所もあり、又之を充分申し述べますれば、多大の時間を要するでありませうから、一席の講演ではナカ／＼出来ないと信じます。故に今日はただ其の三つの方面の考察に就いて、概要だけを申し上げて、諸君の若し御參考になれば、御參考に供したいと云ふ考であります。

茲に諸君の御了解の便宜の爲めと思ひまして、以上申し述べました考察の方面と、私が是から御話を致さうと思ひまする順序及梗概とを、表にして、諸君の御覽に入れたいと思ひます。



右の順序によりまして、先づ心理的考察から、始めようと思ひます。近頃青年の間に、私も無論青年でありますが、やかましく云ふと人生問題、平たく云へば、自分及び他人は、何故此の世の中に生きて居るか、何をしようとして此の世の中に生活して居るか、抑、此の自分及び他人の生活は、生活する値打のあるものであるかどうかと云ふ問題に觸れて、其れが爲に少からず煩悶をして、顯はれては自殺となる、またよしんば自殺と云ふやうに、外に顯はれないまでも、幾多の青年の中に一種の暗流として流れて居ると云ふことを、私は認めて居る。扱て今日さう云ふやうな事起つて來たのは、どう云ふ事情から起つて來たのであるか。先づ第一に個人的の方面から考察をして見たいと思ひます。而して其のうちでも、先づ感情の方面から始めたいと思ひます。

多くの人の性質の中には色々の「タイプ」があります。其の一つは斯う云ふ「タイプ」であります。即ち非常に美的の感情が發達して微妙なファインな趣味を持つて居る人であります。さて其の發達した美的の感情を以て、現實の人及び物を見ると云ふと、悉く醜なるものに見えます。悉く汚いものに見えます。つまり彼の

頭には渾然たる美の世界を懷いて居つて、而も其の對象に醜き現實が存在すると云ふことからして、醜き此の世——大きく申せば世界でありませうが——此の世界に處することが忌やで忌やで堪へられぬのであります。併しながら其の人に向つて、しからば何故に君は此の世界及び人生を汚く見、生活する値打の無いものに見るかと問ひましても、素々感情から出たものでありますからして、其の人は判然した理由は附けません。唯だなんとなしに醜く汚く感ぜらるゝ故に我輩は生活するのが忌やだと云ふ事よりほか答へないのであります。即ち感情から出て、謂はゞ理由無しに此の世界を、此の人生を生活する値打の無いものと見るのであります。此の「タイプ」は往々見ることが出來ます。例へばハイネ或はレオバルディー等の如き人々は恐らくこの種に屬する較著なる人達であらうと思ひます。

さて此の如く全く感情から厭世思想を懷ける人々に向つては、理論上から厭世思想が可いとか、不可ないとかいふ議論は出來ません。たとひ假りに議論をして、彼を屈服せしめた處がためでありませう。又感情の變ずるやうなことをしなければだめである故に、若し實踐上厭世主義は不都合であるといふことが決つたと假

定すれば、其の時には此等の人には議論よりは感情の直る工夫をさするの外道がないのであります。

六

第二の「タイプ」は感情が秀れて居ると同時に、知力の活動も亦甚だ敏活で、而して是に對して意思が其れと並行して發達して居らない、即ち意思の方が弱いと云ふやうなことからして、此の世界及び人生を以て住むべき價値の無いものとするタイプであります。所がさう云ふ人は、唯だ自分の「インテレクト」が秀れて居るとか、或は「フィーリング」が發達して居るとか云ふことのみならず、多少の遺傳を有つて居るやうに思へます。そこで此一段に於いては、前に掲げました處の表のii及びiiiを一緒にして申し述べるのであります。先づ其の適切なる例は彼の近世哲學に於いて、厭世哲學を鼓吹した所のシヨールペンハウエルであらうと思ひます。シヨールペンハウエルが、果して父や母の遺傳を受けたか、どうかと云ふことは、尙ほ事實に就いて深く取り調べなければなりません。併しながら兎に角さうらしい事があります。と云ふのはシヨールペンハウエルの父は、どうして死んだかと云へば、發狂して自殺したのであります。それから其の母はどうかと云ふと、母も文學

が好きで、さうして多少偏癖のあつた人であります。それならばシヨールペンハウエルの兄弟はどうかと云ふと、二人の弟と一人の妹がありますが、此の二人の弟、一人の妹は、皆母の性質を受けたものと見えて、大抵文學が好きで、さうして偏狭の性質を有つて居つたこととあります。その間にシヨールペンハウエルが生れて居りますからして、彼が疝癰を有つて居り、氣短かであつたと云ふことは、彼の傳記の中に見えて居ることとあります。多少其等の遺傳のあると云ふことが推測致さるゝ次第であります。シヨールペンハウエルは幼にして父を失つて、母の手に育つたのであります。扱て其の母と仲が善くありませんでした。自分の母と仲が悪いと云ふことは、ヘンな譯であります。シヨールペンハウエルの性質も前に述べた通りであり、又母の性質が偏狭であるから合はないのであります。それならば妹とはどうであつたかと云へば、矢張仲が悪く、財産上の關係からして妹と争を起すと云ふやうなことであります。然らば他の朋友とはどうであつたかと云ふと、一度はゲーテと親交を結んで居りましたが、其の後或る學術上の議論が合はないために、終にゲーテと絶交して居ります。それならば他の學者とはどうかと

七

云ふと、學者の方とも合はないのであります。當時ヘーゲルは、獨逸の學問の覇權を握つて居つたと云ふ勢力家でありましたが、其のヘーゲルと一向合はないのであります。彼はヘーゲルを徹頭徹尾罵倒して居ります。斯やうな事柄から見ますると、餘程彼は疇癖の人間で、餘程氣短かな亂暴の人間であつたらしいと云ふことが推察さるゝ譯であります。而もさう云ふ「キヤラクター」を有つて居つた人の研究したものが何であつたかといへば、印度の哲學であります。旁々此等の因縁湊合して、終にショーペンハウエルのやうな厭世家を生むに至つたのであらうと思ひます。

それから今一つは例の釋迦であります。釋迦がどうして偉大なる厭世觀を持たれたであらうかと云ふ事を考へて見ますのに、傳記の中に就いて考へて見ても少しも分りません。四門出遊——例の東の門から出た時にはどう、西の門から出た時にはかうと云ふことがありますが、其れは歴史に信すべき事實であるかどうか疑はしくあります。若し事實であるとすれば、即ち四門出遊をやつて、始めて人生の無常を悟るやうな釋迦であつたならば、むしろ鈍根な釋迦と云はなければな

りません。又彼の生活はどうかと云ふと、一國の太子として、此の世の榮譽榮華、若し求めんと欲せば、何んでも求めることが出来る生活をして居つたのであります。而も彼の偉大なる厭世觀を起すに至つた其の源は何處にあるかと云へば、殆ど吾々は傳記中から其の原因を見出すことが出来ません。唯だ想像すらく、印度一般の種族思想に傳はつて居る厭世觀が、或る「オツケージョン」に觸れて、顯はれたものであらうと云ふ外、推察が出来ぬのであります。即ち釋迦の厭世觀を起されたのは、國民思想の發表である、國民思想を遺傳した發表であると云ふのが、寧ろ至當であらうと思ひます。さうして釋迦は如何なる御方であつたかと云へば、文藝は勿論武術においても、總て之を能くする事が出来た餘程多藝多能の人でありました。それでありますからして、唯だ單に或る學説を研究したとか、或る事柄を考へたとか云ふやうな事柄だけで、厭世思想の起る「コンディション」を説明するに足りないのであります。矢張個人的の「キヤラクター」と云ふことも考へて來なければならぬと思ひます。

それから最後に知識敏活にして、而して其の上感情が銳利であつて、さうして意

思が薄弱であると云ふタイプの人は最も厭世思想に傾き易い性質を有つて居る人であります。近頃私は伯林大學教授のパウルゼン氏のハムレット論を読みましたが氏の議論は是迄の多くの文藝批評家の見た所と餘程違つて居る様に思ひます。それは是迄の文藝批評家の多くはハムレットの「キヤラクター」を以て非常に高尚な智慧の勝れた性格の立派な人物である、「ノーブル」なるものとしてあるやうであります。然るにパウルゼン氏はハムレットにおいて殆んど「ノーブル」を認めてゐません。即ち才能感情に於て著しく秀れて居る人間であるが意思に於ては甚だ薄志弱行の輩であるとなし彼のハムレットの悲劇一冊は薄志弱行が徹頭徹尾骨子になつて居ると見て居るのであります。人は此見方を以て道學的見解學究的解釋とせらるゝ方もありませう。併し私は必ずしもパウルゼン氏の見解に賛同するものではありません。さりながら薄志弱行から厭世思想の生るゝといふ例として必ずしも全く當らないものでないと思ひますから茲に巴氏の意見の要點を述べませう。氏論すらく多くの人はハムレットが先考の仇を報いて居ることを以て「ノーブル」として居るけれども其れは何の「ノーブル」のこ

とがあるか。或はオフィリアに對する戀愛を以て「ノーブル」として居る併しながら彼の如き戀愛は何處にもある。どうしても「ノーブル」を認めることが出来ない。自分には彼は病的の人間としか認めることが出来ない。其の病的の原因は意思の薄弱と云ふ所にある。彼は自分の親がどうして死んだかと云ふことを知るに苦んで到頭其の死んだ親の幽霊から聞いて事實を確めると云ふやうなことをして居るがあれは彼の意思の甚だ弱いといふことを顯はして居る證據である。若し眞に健全な意思を持つて居る人であるならばさうして彼の叔父のクローチウスが殺したであらうと云ふ想像が付いたならば一生懸命になつてその證據を集めるが宜い。さうして事實を愈確めたならば尋常に名乗つて斷然復讐を決行したが宜い。事茲に出でずして始終クヨクヨし幽霊から聞いてさうであらうかさうでなからうかと云つて其の眞偽を定めるに苦しんで居る。是は薄志弱行である。又最後の斷末場に至つて彼のゲルトゥルッドが死ぬとかクローチウスが死ぬとか云ふ場合になるとゲルトゥルッドは自ら毒を仰いで死し彼のクローチウスはハムレット自ら手をかけて斃して居るが併し薄志弱行彼の如き人間には到底殺す

ことが出来ない。あれは運命の力である。彼等の死んだのはハムレットの力でない、運命の力である。斯やうにパウエルゼン氏は言つて居るのであります。氏は猶語をついで、それなら何故シェークスピアがあのように書いたかと云へば、クロウヂウスを殺してしまはないと、吾々の福德一致を要求する道德心が満足しない。悪人が榮えて善人が亡びると云ふやうな結果をつけては、到底吾々の道德心を満足せしめることが出来ない。それ故に吾々の道德心を満足せしめるために、シェークスピアがさう云ふ結末を着けたものであらうと、かく謂つて居るのであります。さて此の論の當否については、諸君の間でも随分議論のあることと信じます。けれども兎に角「インテレクト」が秀で感情が高ぶつて居る人で而も意思が其れ程に並行して發達して居らぬと云ふのが、確に此の人生を厭世的に觀じ易い傾向のあることは心理上から推して諍はれないことであると思ひます。

何故さうであるかと云へば、茲に意思と云ふのは狹義の意思であります。意思と云ふのは自分が自由にある目的を立て、さうして其れを決行する力であり、また所が「インテレクト」の秀でた人は先から先へと見通しが付く。詰り想像力

が非常に強く、従つて現在の有様よりは、尙他の有様を十分考へることが出来ます。所が十分考へた自分の頭に在る所の有様を、意思が弱い處から決行することが出来なかつたならば、それは慥かに吾人に取りて甚だ苦痛であります。例へば動物は將來を見通す力がなく、唯現在だけに生きて居るのであるから、苦痛は吾々より少い。又吾々人間の中でも智慧の優れて居る人と、其れ程進んで居らぬ人と較べて見ると、智慧の進んで居る人の方が苦痛が多いかも知れません。何故かと云へば、例へば此處に傷を付けると、此の傷からして或は悪い「バチルス」が這入りはせぬか、それが原因となつて、とんでもない悪い病氣を惹起しはせぬかと云ふ想像の付く人は、僅かの傷を付けても非常に心配して、苦しむに違ひありません。併し細菌の考もなく、病氣の考もなく、知識の鈍い人は、傷を付けても一向平氣であります。其れ故に知識の長けた人は、先々を見通す力の多だけ、其れだけ色々快樂なこともある代りに、苦痛も多いのであります。併しながら其の先見の通りに、意思が働いて往くならば、其れ程の苦痛でもないでせうが、其の先見の通り意思が働いて往くことが出来ぬと云ふ薄志を持つて居ましたならば、到底苦痛を免れることは出

來ません。「バイブル」の中に、吾々は智慧の木の實を喰つた、其れが吾々の世の中に
ある「惡」の根源である、と云ふことを言つたり、或は支那で、人生字を覺えたのが憂
患の始めであると云ふことを言ひます。其れは畢竟する所、智力が秀でて、さうし
て意思の活動が其れ程に發達をしない、と云ふやうなことを言ふものであらうと
思ひます。智力が秀でて、意思がそれに適へば宜いが、意思が適はぬことが多い
のであります。

さて此のやうなタイプの人をして其の厭世思想を脱して快活なる生活を送ら
しめるには、成るべく種々の方法によつて意志を訓練修養せしめる外ないのであ
ります。

所で今日の青年中において厭世思想を懷抱する者の多くは此の意思の弱いと
云ふことが、多大の原因を爲して居るからではなからうかと、私は考へます。切言
すれば、厭世思想を持つて居る人の多くは、薄志弱行の徒輩ではなからうかと自分
は考へます。自分の作つた所の小説、或は美術上の製作品、其れが世間の喝采する
所とならぬと言つて、忽ちに厭世家となつて、世間の人を呪ひ、或は自分の學問が自

分の思ふ程に進歩しないで、時とすると落第と云ふやうな不運に遇ふと忽ち厭世
的の人になります。或は自分が望を囑して居つた所の戀愛が成功しないと、忽ち
厭世的の人となつてしまひます。成程自分の製作品が世の中に歓迎されない、自
分の學問が自分の意思の通り進歩しない、自分の戀愛が自分の望の通り成功しな
いと云ふことは、苦痛には相違ありません。併しながら戀愛と云つても、人生の總
てではなからうと思ふ、非常な苦痛には相違ないが、若し思想を轉換したならば、何
處にか安慰の地位を求められないことはなからうと思ふ。況や自分の製作品が、
世の中に歓迎されないとか、或は自分の學問が思ふやうに進歩しないからと云つ
て、一度の失敗に挫折して、さうして世の中の人を呪ふと云ふやうな厭世的の人に
なると云ふのは、確に薄志弱行の徒輩であらうと思ふ。さう云ふ人は、次に自分の
製作品が世の中に歓迎せられ、また其の次の試験に好成绩を得たならば、恐らくは
忽ちに樂天家になるであらうと思ふ。

以上は個人の方面から考察したものでありますが、次に社會の方面から考察し
て見ようと思ひます。さて此明治の社會は甚だ「ドライ」な世の中である。或は

此の次に話さるゝ所の、男女の交際に於ても、或は朋友間の交際に於ても、其の他一切の社會の方面に亘つて「ドライ」な世の中である。此の世の中には罪惡——詐欺とか、嘘偽とか、偽善とか、云ふ様なことが充ち満ちて居つて、住むに甚だ不適當な世の中である。斯う云ふやうに感じて、厭世觀を懷かるゝ人もあるやうに思ふ。成程かういふ社會においては、厭世思想を生むに適當した社會である。故に社會の先覺者は、成るべく、かゝる缺陷を補ふて趣味のある愉快な社會に進むることを努めねばならぬ。成程今日の社會は、誰しも之を以て理想的のものとする人はありませんまい。否、理想的の黄金世界と云ふやうな者は、恐らくは吾々人間が永久捕捉することの出来ない世界であらうと思ふ。それでありますからして、自分が頭の中に圓滿完全な社會を考へて、さうして其の社會と現實の社會とを較べて、罪惡の充ちて居る社會は乾燥無味であると云ふことを云ふならば、誰しも言ふことが出来る。萬人咸な言ふことが出来る。必ずしも厭世家其の人を待たぬでも宜いのである。又一方から考察致しますれば、社會を只一途に惡の方面からのみ考察して、さうして社會はつまらなきものであると斷するのは、恐らくは社會の一方に

のみ目を注いで、他方には之を閉ぢて居るのではあるまいかと思ふ。成程世の中には詐欺も、窃盜も、偽善も、嘘偽もある。けれども他の方面から見ますと、又光明の世界が無いではない。詰まる所自分の見方一つであつて、現實の社會が圓滿でないからと云つて、其れは悪い方もあるし、善い方もある。唯だ悪い方だけを見て、さうして悪い方だけを「インフサイズ」するのは聞えない話であります。

また今日の社會は「ドライ」であるとか、乾燥無味であるとか云ふことは、是は一つは恐らく已むを得ない事情に基くのかも知れませぬ。乾燥無味であるとか、ドライであるとか云ふのは、比較的の言葉である。何と比較して居るかと思へば、歐羅巴や亞米利加の社會と比較して、日本の社會は「ドライ」でいけない、乾燥無味でいけないと言ふのである。然るに縦し之を事實としても、さう云ふ「ドライ」の世の中が出来て來たのは、已むを得ない次第かも知れない。何となれば、今日日本が新文明を建設したのは、どの方面から始めて往つたかと云ふと、専ら物質的文明の方から始めたのである。又物質的方面から始めなければならぬ必要があつたのでありませう。戰をするにしても、例の和船で以て、所謂彼の黒船を撃たうと云ふ

流義では戦が出来ない。敵が軍艦を使へば、此方も矢張鐵で拵へた軍艦を向けなければならぬ。向ふで電話を使へば、此方も矢張電話を拵へなければならぬ。また歐羅巴の方で殖産興業を計るならば、日本も負けずに金儲になる工夫をしなければならぬ。詰り日本が新文明を建設した最初の努力は物質的文明であつて、また物質的文明に頼らなければならぬ必要があつたのであります。さうすると物質的文明の建設が、略々其の緒に就いたとしても、他の一方の文藝の方の文明の建設が、未だ其の運びに至らぬと見なければならぬ。然るにさう云ふ有様の日本の社會と、歐羅巴や亞米利加の社會と比較して、日本の今日の社會を罵倒するのは、まだ本當に歩けない、ヤツと起つことを覺えた幼童に、重い荷物を背負はせて、歩けないと云つて叱り付けるのと同じ譯であります。併し此物質的文明は厭世思想を生ずるに都合のよい社會である。物質的文明は必ずしも内部の精神に安慰を與へる者でない。否或は却てその不安を助くるものである。従て餘りに物質文明を味つた社會は、動もすれば厭世思想に陥るものである。その例は遠からず、十九世紀に於ける獨

逸の厭世思想に徴することも出来るが、最も痛切なる例は古羅馬帝政時代に於ける厭世思想であります。それ等の詳しい御話は茲に致す譯でも御座いませんが、兎に角それは事實であります。されば世間には此の如き文明を呪ひて破壊すべきといふまでに言ふ方々さへ見受けれます。然り私の考へでは、如何にも此物質文明が厭世思想を生むに都合のよい社會状態でありますから、之を漸々改善する必要を認めます。併し必ずしも呪ふの必要はないと思ふ。

最後に厭世思想を生むに都合のよい社會は、新舊思想の過渡時代であります。何事でも、すべて舊思想を打破して、而かも新思想が未だ充分成立しない時には、人々各々其の守る處を失ひ、其の適從する所を知らず、放逸無慚の徒となるか、又は一定の理想を失つて終に厭世思想を生ずるのであります。パウルゼン氏は十九世紀の厭世思想は實に理想の缺乏が重なる原因となつて居るのであるといつて居りますが、寔に的確の批判と思ひます。我明治の社會は最近三十年の間に、前に述べましたやうに物質的文明の輸入につとめ、法制經濟の完備につとめました。思想の變化は、なかく容易に起るものではなく、終に此六七十年の間に眞に變化を起

しつゝあるものであらうと思ひます。此の間に處して、多少の厭世思想の起つて來たのは、寧ろ已むを得ない状態であります。故に世の先覺者は一生懸命、理想といふ命を與へて、出来る丈け早く此過渡期を經過さする工夫をしなければならぬと思ひます。吾々は及ばすながら、此方面に努力したいので、斯やうな會合もするわけであります。

以上は第一段の個人及び社會の心理の方面から觀察したのでありますが、次に第二段にうつりて主にも道德上から考察しようと思ひます。道德上から考察致しますると云ふと、二つの點に分れるのであります。一つは此の世の中には苦しみ餘計であつて、楽しみが少いからして、さうして又文明と云ふものが發達すればする程、苦しみ餘計になつて、楽しみが少くなるからして、其れで生活する値打が無いと云ふ議論で、厭世主義を立する人があります。其れが一つ。それから今一つは、世の中が末になればなる程、佛様を去る事が遠くなる。佛様を去る事遠ければ遠い程、人間が墮落する。末法無佛の世の中になればなる程、人間が墮落する。それであるから、吾々は文明を呪はなければならぬ、それであるから、吾々は現社

會に生きて居る事が出来ないと思ふ様な考からして、道德上厭世主義を立する人もあります。前者を少樂多苦論といへば、後者を末法無佛論といふべきであらう。

先づ第一點に就いて、苦が餘計で、樂が少いからして、生活する値打が無いと云ふ論から、批評して見ようと思ひます。第一に吾々は斯う云ふ事を考へなければならぬ。苦樂と云ふことは、果して分量で計ることが出来るか否や、比較して話すことが出来るかどうか、其れを考へなければならぬ。苦しみが餘計で、楽しみが少いと云へば、分量で計つて見なければならぬ。併しながら苦樂と云ふものは、果して分量で計ることが出来るや否や考へなければならぬ問題であります。

其の第一に若し苦樂と云ふものに、種類があるならば、土臺計ることが出来ないと思ふのは、例へば、茲に一生懸命に書物を読んで、世の中の名譽とか富貴とか云ふやうなものを塵芥の如く見て居る人がある。書物を読んで非常に快樂を感じて居る人がある。或は是に反して、此の世の中に榮華を逞うして、其れを快樂として居る人がある。其の甲の書物を読んだ快樂と、乙の榮華の快樂とを、互に交換せよと云つたならば、彼等は首を振るでありませう。甲は乙の快樂を以て快樂とはし

ない。乙は又甲の快樂を以て快樂とはしない。さう云ふやうな事があるならば、どうして快樂と云ふものを分量上計ることが出来ませうか。決して出来ない、それから、又よしんば假りに快不快と云ふ事に、種類の差別が無いと考へても、扱て其の快不快を計る所の標準の單位が何處にあるか。其れも單位と云ふものを定めることが出来ない、何故かと云へば、自分の感情を自分で感ずるだけで、他の人の感情を自分が感ずることが出来ない。また自分の感情の中でも、今日と明日とは違ふ、また昨日と今日とは違ふ、と云ふことになる。それであるから、どれを單位にする、と云ふことが出来ない。さうして見れば、「ユニット」が定まらぬからして、どちらも計ることが出来ない。若し苦が多い、樂が少いと云つたならば、其れを證明しようとするれば、統計的にやつて往かなければならぬ。これだけ苦があつて、是だけ樂がある、と云ふことを差引的にやつて往かなければ、到底立することが出来ない。それでありますからして、苦が多い、樂が少いと云ふ分量上の議論は成立たないのであります。

併しながら斯う云ふ議論は成立つてはいないか。抑々意思の働く有様を見ると、

苦痛と云ふものが、初めにあつて、而して後に意思が活動し始める。自分が缺乏と云ふ事を感じて、其の缺乏と云ふ苦痛を充たさんがために、意思が活動する。吾々が快樂と云ふのは、其の缺の苦痛が充たされた其の時に感ずるのである。其れ故に苦痛と云ふのは、本來積極的のもので、快樂と云ふのは、消極的のものである。斯う云ふやうな考からして、厭世論を立する人もあります。シヨールペンハウエルなどはこれであります。併し乍ら、其れは成程一應は尤もであるが、能く考へて見ますと、其れと反するやうな事實もある。と云ふのは、成程此の缺乏を感じて、其れを充たした時に快樂を感ずるに違ひない。併し乍ら若しそれを徹底して考へて見ると、缺乏が餘計であればある程、其れを充たした時の快樂が餘計であらねばならぬと云ふ議論が成立つて來なければならぬ。所が其の議論が縦し成立つても、其れと反對な事もある。と云ふのは、吾々が缺乏を感ぜず、即ち待設けないで、さうして多大の成功が來た時には、却て非常な快樂を感ずる。それでありますからして、さう云ふ事實は、缺乏の苦痛が大きければ大きい程、快樂が多いと云ふことがすべての場合を盡すといふことの、誤りであるといふ反證になる。それからまた、缺

乏の苦痛を感じて、而して後に意思が活動するとは云ふものゝ、成程ブリミチーブの發達しない意思に於ては、さう云ふこともあるか知れませぬが、稍發達したる人間に於ては、缺乏したと云ふ苦痛を頭に浮べるよりは、寧ろ自分が此の事をしようと思ふ、目論見を頭の内にハッキリと浮べることが多い。さうして其の目的に對する「インテレスト」を、頭に感ずることが多い。それでありますから、實際心理的の議論としても不道理である。發達しない意思に於ては、さうであらうが、發達したる意思に於ては、必ずしもさうでないと思ふことを言はなければならぬ。

それから同じ論の第三點に、此の世の中に於て幾ら努力しても、畢竟死ななければならぬ、畢竟空である。吾々が日々營々として働いて居るのは、畢竟毎日々々自分の墓を掘りつゝあるのである。詰る所吾々の働きは、空に歸さなければならぬ。さう云ふ事を考へて見ると、誠に苦しい。詰まらぬ世の中である。其れ故此の世の中が忌嫌である、と云ふ議論を持つて居る人があります。併し乍ら其の議論も矢張成立たぬ。其れは、今自分は、遠き將來にある所の理想を捕ふべく歩みつゝあるのである。即ち此の現實の人生は何でもない、其の遠き將來にある目的を捉ま

へる所の道行である。手段である。それであるから此の人生其の者に何等の價値が無い。斯う云ふ様な考を持つて居るから、さう云ふ誤つた考が出て來るのであります。吾々の意思が現實活動をして、さうして此の世の中に生活して居る以上は、其れが眞の人生である。其れ以上に吾々は人生を認める事が出來ない。又理想を遠き將來にかけると云ふけれども、其の理想と云ふものは、さう云ふものではない。現在吾々の身邊近く存在して居る。吾々は日々其の理想を實行して居る。否な吾々の一舉一動、皆な自分の理想を實行しつゝ進んで行くのである。さう云ふやうに考へて來れば、此の世の中は道行でもない、手段でもない、さながら値打を持つて居る人生である、と考へなければならぬ。

以上少樂多苦論を批評しましたから、次に末法無佛論に移つて御話をしようと思ふ。それは前に申した通り、吾々の世の中は末法無佛の世の中である。吾々が進めば進む程末法無佛の世の中となつて、吾々は益々墮落する、それであるからして、此の世の中が詰らぬ、斯う云ふ考があります。成程善いことが進むと共に、悪いことも進むに違ひありません。もと無かつたやうな詐欺の手段が、日々新聞に出

て居る。誰か専門家があつてワザ／＼此詐欺手段を研究でもして居るやうに見える。また病氣の如きも昔無かつた病氣が、段々殖えて来る。それであるから、悪いことも進むに違ひない。けれども悪いことのみが進むかと云へば、さうでない。矢張善いことも進んで参ります。著しい事を云ふと、吾々が昔の階級制度に生活して居つたならば、どんなに苦しいか分らぬ。けれども當時の人は、苦しいと考へない。士農工商の階級制度の下に生活して居つた人が、其れ程苦しみは感じない。今日吾々自由に生活して居る者から考へれば、當時の生活は非常に苦しいと思ふ。それだけ吾々は祖先より幸福に生れて來たのであります。また物質の方から云つて見ても、無論のこと益、便利な、幸福な世の中になつて居る。即ち吾人の智においては無論情に於ても、意に於ても皆進んで來たのである。必ずしも悪いことのみが進むとは云はれない。老莊の考や、ルソウの考などは、初めに黄金世界に於ける完全の人のあつたことを假定して、そうして人間の益、墮落するといふことを説くものであつて、實は吾人の心中にある尙古心を満足せしめんとした空想に過ぎぬ。また若し苦しいことのみが進むと云ふことを證據立てをするならば、是も矢

張統計を取つて掛からなければならぬ。所が此の統計はどうするか、誰も悪い方が餘計だ、善い方が少いと云ふ統計を取つた人はないであります。それであるから益、墮落すると云ふ考も、固よりの確なる考ではないと思ひます。固より其の時代々々に應じて、時代の病氣があるかも知れませぬ。其の爲に非常な弊害を醸して居ることがあるかも知れませぬ。併しながら、其れは時代々々のことでありまして、尙ほ其の悪いことを自覺したならば、其れを直して往くことが出來ます。若し私の觀察にして誤らなかつたならば、今日も矢張一つの病氣を持つて居る。従て吾々が稍、墮落した分子を持つて居る。それは意思の教育が足らぬことであると思ひます。

前に「サイコロジ」の第二點に述べた通り今日は實に薄志弱行の徒の多きに堪へない。と云ふのは、畢竟する所、此の十九世紀の文明の一般の病氣と云つて宜からうと思ひます。それは殊に十八世紀でありませうが、十八世紀から十九世紀に掛けて、智力の教育が非常に盛に行はれて居る。併し是に對して意思の訓練が伴つて居らぬ。其れが世の中の大體の形勢であります。日本はどうかと云へば、

日本は殊更に其の感じがある。昔の武士の教育は、主もに意思の教育であり、意思の訓練であつた。書物を讀んでも、其の書物は畢竟する所意思の訓練の材料に過ぎなかつたので、武士の教育の主眼點は、意思の教育であつた。所が一度外國と交際を開いてより以來、吾々の彼に如かない所は何であるかと云へば、最も知識に於て彼等に如かないと云ふことを考へて、一意専心知識の注入に意を注いだ譯であります。従て當年意思の訓育を専らとした所の教育法は廢れて、非常に智力の教育が進んで來た。従て意思の訓育が等閑に附されたと云ふ有様になつた。それがために、比較的薄志弱行の徒が多く出て來て、さうして其れが色々の弊害を社會に流して居る。従て其れを一時的の墮落、一時的の缺陷と見る事が出來ます。併し若し今日意思の訓練が足らぬ、知識の一方のみ教育してはならぬと云ふことに氣が付いたならば、其れを多少直して往くことが出来る。彼のラポックが、若し我等の教師諸君が幸福の義務及び義務の幸福と云ふことに、能く考を費して、其の方の教育を施して往つたならば、益、社會をばより善きものにより、光明あるものとする事が出来るかと考へざるを得ないと謂つて居りますが、其れ程教育と云ふもの

が効力がありや否や、其れは兎も角、意思の訓練が足らぬと氣が付いたならば、其れを直して往くことが、必ずしも出來ぬことはない。さうして見ると今の時代には一つの病氣がある。即ち一つの墮落があります。けれども其の墮落は、教育の力に依て多少修正して往くことが出来る望があります。寧ろ光明の方面こそ見ゆれ、暗黒の方面は見えないと云はなければならぬ。其れは倫理上の第二點の考察であります。尙ほ倫理上の第三點の考察がありますけれども、其れは此所で述べませぬ、直ぐに第三段の哲學的の考察に移つて御話して見ようと思ひます。

さて此哲學的の考察につきましては、只私の考察の結果だけ一言申して置くに止めたいと思ひます。それは厭世主義の哲學は或る意味においては決して成り立たないといふことであります。プラトーンの哲學でも、プロチーノスの哲學でもストア學派の哲學でも、下りてはショーペンハウエル、ハルトマンの哲學に致しましても、或る意味恐らくは、最も肝要にして正眞の意味においては概して厭世哲學でないであります。老莊の哲學にしても同じことであります。今一寸佛教の哲學について考察して見るのに、佛教の理想は涅槃であります、此の涅槃の意

味は小乗の涅槃と、大乘の涅槃との間に、大なる差別があるやうに思ふ。即ち小乗の涅槃は、全く空に歸すると云ふのが涅槃らしく見える。所が大乘の涅槃は眞如實相で、一切を眞如に立て、其の眞如に還没するのが涅槃であると云ふ。即ち差別界を脱して平等界に還没するのが涅槃であるやうであつて、決して「ナツシング」に歸するのではないやうに説かれて居る。否涅槃なるものは誠に圓滿具足したるものに説かれてあるのであります。佛性は常樂我淨とある。さうして見ると小乗においては無我を説き寂靜を説いて、全くナツシングに歸するやうに説くけれども、大乘になると云ふと、云何復名大般涅槃、有大我故名大涅槃、涅槃大自在故、名爲大我、といつて、佛性大我の存在を認め、それに還没若しくは一躰融合するのが涅槃であります。かくの如く小乗教が諸法無我、涅槃寂靜と云つて、死ねよ、活動がなくなれよ、寂靜になれよ——今の言葉で云へば存在が悪いからして、其の存在を脱して「ナツシング」に歸せよ、と云ふて居るのに、大乘教においては、大我を是定して、煩惱即菩提、生死即涅槃の實相の義を説いたのは、抑々どういふことを意味して居るか。一方において佛教々理其者の發展と見ることも出来ませうが、斯く發展せざるを

得ざるやうにしたのは、何者であるか、その探究が必要であります。私は之を人性至極の要求と認める。即ち吾々は有りと有らゆる物を残らず無くする、また自分も空に歸して死んでしまふと云ふことを以て、吾々の理想とすることが出来ぬ。此の人生至極の需用からして大乘の教が發展して來たものであると思ふ。言葉を換へて論ずれば斯う云ふことになる。三界は迷ひであるから、之を捨てよといふた時には、此の時には必ず他の迷ならぬ悟の世界を豫想して居る。此世界は假有の存在であるから、それから、離れよといふ時には、必ず實有の存在を豫想して居るのみならず、其の實有の存在をば圓滿完了な麗しき尊きものと考へるのが普通である。さうすれば實在の世界其の者が悪いのではなくして、迷妄の世界が悪いのである。斯く論じて來ますと、厭世主義は假有の世界、迷妄の世界においてその厭世主義で、實有の世界、開悟の世界においては厭世主義でないのである。切言すれば所謂厭世主義なるものは、その裏に必ず厭世主義ならぬ者を許さなければ立たぬのである。否空理の上に立つとしても、吾々の實在を指示する意志は決して承知しないのであります。

若し假に、無に歸する、全く死んだものになるのが果して理想であるとすれば、一歩進んで考へて見ますと、此の厭世主義を實際の方面に擴めて往つたならば、總ての人を殺せよ、是れ汝の徳なりと云はなければならぬ筈である。既に存在して居るのが悪いのだから、其の存在を無くするために、一生懸命に刀を振廻はして、斬り捨てるが宜い。其れ故に總ての人を殺せよ、是れ汝の最上の徳なりと云はなければならぬ。所が誰もさうは教へない。さう教へないのみならず、厭世主義を持つた人に限つて、釋迦でも、誰でも、一切の教は、慈悲忍辱である。總ての人を愛せよ、人の頭を撲つてはいかぬ。人を愛すること己れを愛する如くせよと云ふやうな、慈悲忍辱の教である。又シヨールペンハウエルも同じであります。徹底して考へて見れば、殺せよと云ふのが最上の義務であるのに、吾々の最上の義務は同情と云ふことにある。と云ふことを標榜して居る。さうすると、其れも矛盾と見ることが出来るのであります。シヨールペンハウエルは、自殺しても死んでも、活きたいと云ふ意思是、死なゝいからして、其れでは解脱したものでない。其れ故に、世の中が苦しいと云つて死んでも解脱しない、と辨解して居ます。併し是は眞に辨解に過

ぎない。それは人間には飽くまで生きたいといふ慾があるから、其れに合ふやうに自分の厭世主義の缺點を胡魔化さうとした論法である。さう云ふ論法では何所までも徹底して居らぬ。以上述べ來つたやうに考へて見ると、厭世主義と云ふ者は、畢竟其の奥の奥には、或る光明の眞の實在があると云ふことを、認めて居る者である、といふ結論は確かと思ひます。

以上は心理的倫理的、哲學的に別けて御話したのでありますが、固より梗概でありまして、殊に今日は草稿も出來て居らぬ始末で、首尾亂雜で或は御分りになりかねたかも知れませぬが、之が爲めに長時間、諸君の清聽を煩したのを謝します。

—于西倫理會倫理講演集明治三十七年一月號所載—

二 人生の理想と世界の根柢

一 序 説

今日は別に纏つた研究の結果と云ふやうな譯ではないので、唯だ自分が或る書物を見つゝある間に、自然と生れて來た餘材とも云ふべき程の者であります。それを申して見ようと云ふ考であります。其目的は——此講演の目的は道德と宗教との關係、その問題に對する先輩諸先生の意見を紹介して、さうしてそれに對する自分の態度を表はさうと云ふのであります。併し先輩諸先生の意見は、此所に居らるゝ總ての方々はもう既に御承知のことであらうと信じますからして、無論其方は全く省くつもりであります。但し自分の態度を表はすに必要なのは、其場合には引證をして參ります。兎に角直接に先輩先生の意見を申述べることは止

めて直ちに自分の愚見を申述べて御批評を仰ぎたいと云ふ考であります。その題をば「人生の理想と世界の根柢」と云ふやうに致して置きました。が詰り宗教と道徳との關係を調べるので、其論の進む所、勢、人生の理想と世界の根柢といふことに觸れることでもありますから、そこで斯う云ふ問題を出したのであります。併し果して此問題が當つて居るか否かと云ふことは自分だに保證の出來ないことであり、ますからして、此題のことは如何様にも御容赦を願ひたい考であります。そこで先づ御話の順序と致しまして、此道德宗教問題の性質、殊に我國に於ける道德宗教問題の性質はどんなものであるかと云ふことを確定する必要が研究上あると思ひます。でありますから、先づ此事に就いて申述べたいと思ふのであります。

二 道德と宗教との關係てふ問題の性質

教育道德問題——道德宗教結合問題——新宗教問題——宗教神祕問題——實際上の有様、精神修養(一)——何々團結(二)——學校内に於ける佛教、基督教青年會(三)——文藝派の主張(四)——理想の構成——此の如き趨勢の西洋思想史上に於ける並行——西洋に

於ける道德宗教問題は畢竟分離問題なり——我邦に於けるそれは理想に對する憧憬として、自然の趨勢にして、從つて結合問題なり——道德宗教問題の畢竟の形二つ——道德と宗教との間には何等か必然の關係ありや否や(一)——將來の國民的生活個人的生活に向つて如何なる宗教を與ふべきか(二)——私の攻究方法

最近十年位前のこと、思ひますが、當時我國では非常に教育問題と、それから倫理の議論に喧しかつたので、其方面に關する學術雜誌の發刊と云ふものも非常に餘計であつた。又當時の雜誌に掲載せられた論文と云ふものは多くは其方に關係して居るものであつたやうに思ふのであります。現在私共が大學を出ましたのが三十一年で、其前の年はこゝには居られない蟹江君と此所に居られる吉田君等のクラスであります。其三十年のクラス迄は教育だとか或は倫理だとか云ふことを専攻する人は素より絶無ではない、多少あつたことはありましたが、併しながら非常に少なかつたやうに思ふのであります。それから丁度私共の級からしてさう云ふやうな教育とか倫理とか云ふ方面を専攻する者、兎に角専攻して見たいと云ふ志願者が澤山出て參つたやうであります。又其後の形勢如何と見て居

りますと矢張三十二年三十三年を通じてさう云ふ傾向が澤山あつたやうに思ひます。是等の現象と云ふものは、素より其倫理とか教育とか云ふことを専攻して見ようと云ふ個人々々の好き嫌ひもありませうし、亦自分の一定の識見に依りて活動して居るのでありませうが、他方に於いては一般に時代の精神が知らず識らずの間に多少影響をした結果、斯やうな現象が現はれたものではなからうかと考へるのであります。其後の思想界の形勢がどうであつたかと云ふと、自分の見ました所では此教育道德の問題は一轉して道德宗教の問題となつた。諸先輩が宗教上の意見を或は講演なり或は雑誌なりで發表せられましたのは、私の見ました所では明治三十二年頃と思ひます。井上先生が「宗教の將來に關する意見」と云ふのを哲學雜誌に掲げられましたのが三十二年の十二月で、それから村上博士が「二十世紀に於ける宗教」と云ふのを同じ哲學雜誌に出されましたのが翌三十三年の三月で、それから丁度矢張三十三年の月は忘れましたが、何月頃でありましたか、元良先生が此井上先生と村上博士との意見を批評されました之を後に一の書物に出版されたのが丁度三十三年の十月であります。三十三年の十月初版が出

て居る。それから亦井上先生が「倫理と宗教との關係」と云ふ書物を別に一の冊子として出されたのが之が明治三十五年の九月であります。

右申述べました所は専ら此宗教道德問題の理論界に屬する現象であります。さて實際の方面ではどうであつたかと云ふと、天下幾多の青年が精神修養と云ふ名の下に、或は佛教界の宿老を呼んで話を聴くとか、或は基督教界の學者の意見を聴くとか云ふやうなことが大に流行して參つたやうであります。それ等の爲に此種の團體が諸方に起つた。のみならず多少此宗教界に於いて知名の士は佛教家と云はず基督教家と云はず、悉く多少の信者を持つて居つたやうに思ひます。近い所彼の故清澤師の浩浩洞とか、或は海老名正氏の何々窟とか、或は私共の同窓であつた近角君の求道學舎とか云ふやうな立派な團體が出来たのは、丁度其頃であらうと思ひます。又宗教といふ語は從來の教育社會には殆んど呪の語の如くに響いて居たのでありましたが、時勢の趨く所は争はれず、今日では殆んど到る所の學校で、佛教青年會、基督教青年會といふものが組織せられて居りまして、學生等が熱心之をやつて居るのみならず、その教授、講師といふやうな人達も之に贊

成して一撃の力を添へ、又曾ては宗教といふことを目の仇のやうに思つて居つた文部省の方でも、一向知らぬふり、聴かぬなりで、干渉がましいことをせぬやうになつて居る。斯の如く、理論界の活動が花々しかつたと共に、實踐上に於いて天下の青年は、何か一つ偉大なる者を得て見たい、何か理想の光明を認めて見たい、何地にか自己の安心立命の地盤を求めたい、一言にて蔽へば清新なる宗教といふものを味うて見たいといふ運動が、随分目覺しかつた。否、現在でもやはり目覺しいのであります。

斯く一方に於いて理論界實踐界に道德宗教問題の喧しかつた傍に、別種 of 思想の流があつたやうに思ふ。それは文藝派の主張であります。此派の主張は故高山君が「美的生活論」を「太陽」に掲げて以來、頓に其氣勢を擧げ、其旗幟を鮮明にしたやうであります。それから丁度ニーチェ或は日蓮とか云ふやうな人々の名が文藝派の人々によりて我思想界に鼓吹せられたやうであります。さて此方の潮流は、一寸見ました所では直接に道德宗教問題に觸れて居なかつたやうでありま^ス。成程或る意味では道德宗教問題に觸れなんだでありませう。併し私の考へ

まする所では其最も眞面目な意味、最も深い意味では極く切實に此道德宗教問題に觸れて居つたものと私は思ふのであります。それは故高山君が日蓮研究を始めたと云ふ動機は何處にあつたと云ふと、高山君自身の言葉で言へば「信する者は力なり」で、高山君は日蓮を批評したのではない、日蓮を信じたのである。それに依りて自分の命を得たのである。高山君自身の言葉に、日蓮のやうな偉大なる人格を之を論理にかけて彼此と批評すると云ふのは以ての外のこと、批評どころか、唯之を渴仰讚歎して、其の信念に依りて力を得なければならぬと云ふことを非常に言つて居る。全く日蓮を信じたのである。それでありますから高山君の日蓮と云ふものは果して歴史上の日蓮であるかどうかと云ふことは私は知りませぬ。併し今の問題に就いては、さう言ふことは知らないでも差支ないのであります。兎に角高山君は理想を日蓮に見出したと云つて大過はなからうと思ひます。斯様に考へて見ますと文藝派の主張を高山君一人の言に即いていふのは如何とも考へられますが、外の方々のも例へばニーチェ、若しくはニーチェの主義を崇拜するといふやうに、その崇拜する人は違ひまするけれども、主張は大同小異でありま

すから、つまりおしなべて、文藝派の主張する所は理想が欲しい、理想を掲げようと云ふのであつて、畢竟其點に於いて最も深い意味、最も真面目な意味で、道德宗教の問題と接觸して居つたのであらうと私は見て居るのであります。つまり「教育家としてのレムブランツ」が獨逸の社會に出て、一時洛陽の紙價をして貴からしめた事情は、宛ら此の書物の登張君の翻譯や美的生活論、日蓮研究が日本の讀書社會に歡迎せられたと同じ事情であります。斯う云ふやうに教育道德と云ふ實踐の上の問題が最初非常に喧しかつて、それが一轉して道德宗教と云ふ問題となつて、トの詰りはどうかと云ふと、終に此處に居らるゝ姉崎君が盛に神祕主義を唱へると云ふやうになつたのであります。私から見ますると實に自然の趨勢のやうに思ひます。即ち道德問題が一轉して宗教問題となり、宗教問題が再轉して終に神祕の問題となつたと云ふことは、誠に自然の傾向と私は思ふのであります。

さて斯う云ふやうに述べて參りますると云ふと、是は言はないでものことです。ありますが、誰れでも此平行を見出すのは、アリストテレス以後の希臘の哲學であります。素より詳しく言ふ必要もないことでもありますから、極めて簡単に言ひ

ますると、アリストテレス以後の哲學は、客觀世界の考察の如きは、殆んど之を顧みないで、専ら主觀世界の安心、實踐上の考察に傾いたのである。ストア學派や、エピクローソ學派は實に之を代表して居る者である。所が是等の考があつたのに世間教に満足しないで、終に出世間の道を求むべく、新ピタゴラス學派とか、新プラトーン學派と云ふものが出來て來た、即ち復古主義、還沒主義の宗教になつたのであります。是は我國の最近十二三年間に於ける思想界の變遷と甚だ似通つて居ると私は思つて居ります。

以上申述べた所は我思想界の趨勢の極めて大略の叙述に過ぎないのであります。が、之れに就いて私は我邦に於ける道德宗教の問題は西洋に於けるそれとは稍性質を異にして居るのではないかと考へて居るのであります。前比較に取りましたアリストテレス以後の思想界の如きは、別に道德宗教の本質及び其相互の關係は如何といふやうな理論界に屬する者でなく、時代の要求に應じて新たに具體的理想を與へようといふ自然の發展でありまして、そこで世間的の關係より次第に出世間的に進んで參つたのであるやうに思ひます。西洋で道德と宗教の

關係問題が理論上に於いて喧しくなつたのは、是は私の考では近世哲學の序幕からであると思ひます。即ち近世文明は何に因つて起つたと云ふのに、それは申す迄もなく理性の獨立、良心の自由此二大精神が最深の根柢となつて近世文明の氣運を蘊醸したものでありまして、言を換へて申しますれば、認識と實踐とを教權の干渉壓制から取出さうと云ふのが、近世文明の精神であると考へ得るのであります。随つて此當時に於ける道德と宗教との關係と云ふ問題は、實に此道德と云ふものを一つの既定の成立宗教たる基督教から分離せしめて獨立せしめようとする所の問題であつたのであります。フランシス・ペーコンや、トーマス・ホッブス等が宗教道德の分離を唱へたことに徴して其主張は明瞭であります。其後の學者も甚だ明瞭に言つた人と、明瞭に言はない人との差別はありませうが殆んど總ての學者は道德宗教は分離することが出來るとか出來ないと云ふ意見を持つて居つたと言つて宜からうと思ひます。是も一面からいへば、アリストテレース以後の思想界の様に、時代の要求に應じて具體的理想を與ふべく起つたもので、性質上何等の差異はないといはるゝかも知れませぬが、併し乍ら、それに違ひないと致

しましても、兎に角その具體的理想を掲げようとする第一の準備、若しくは階段として、道德、宗教の關係問題を決定せねばならなかつたのであります。既成の基督教といふものがありますから、それとの關係を定むる必要があつたのであります。之をアリストテレース以後の思想界が此等のことについて議論なしに、自然に進み行けるのと比較すれば自ら異つて居るのは明瞭である。それでつまる所、西洋に於いての道德、宗教の關係問題と云ふのは、分離せしめようと云ふのが積極の表面の作用で、之を是迄の通り若しくは稍變へた姿で結合せしめようと云ふのが裏面の消極の仕事であつた、又あると言つて宜からうと思ひます。然るに我邦では事實として道德と宗教とが結合して居る。否、自然に遷り變はつて居る。其事實は果して自然若しくは必然の趨勢と見得るかどうか。若し又自然の趨勢とするならばそれが根柢に如何なる意義が含まれて居るか。之を闡明するのが我邦に於ける道德、宗教問題の關係のやうに思ひます。此點に於いて、先づ其性質を異にして居る。次に今一つ見遣すことの出來ない西洋と日本とに於ける問題の違ひの點は、西洋で道德、宗教の關係無關係と云ふのは、實は道德と基督教の關係無關係

と云ふ問題と私は見て居るのであります。所が我邦の問題はそれと違つて基督教の外に現在佛教と云ふ大きな宗教がある。また今日宗教の信仰を求めようと居る幾多の青年は或は基督教の説教を聴いたり佛教の説教を聴いたりして居りますけれども、實は基督教を信すると云ふ爲に基督教に歸依するのであるか、或は佛教を信する爲に佛教に歸依するのであるか、随分疑はしい。現在基督教、佛教と云ふやうなものが有合はすから、有合せ調法と云ふやうなことでそれに歸依して居るのではあるまいか。それでありますから我邦の道德宗教の問題は、若し此道德と宗教の間に何等か自然なる必然なる結合があつて、さうして今日見るやうな勢になつたとするならば、どう云ふやうな形の宗教を今後興へるが適當で、最も理窟に合ふであらうかと云ふことが問題であると思ひます。詰り井上先生が理想教或は倫理教と立て、村上博士が二十世紀の宗教と言つて居らるゝのは、實に此問題を解釋せられたるものであらうと思ひます。素より西洋にも此種の議論は無論ないではありません。例へばハックスレーが宗教と云ふのは道德的理想の尊敬^{レヴェレンス}及愛^{ラブ}であると云ふことを言つて居るのなどは、矢張一種の倫理的宗教を立て

ようといふのである。又ヘフヂンク等もそれに似寄つた意見を持つて居るやうであります。それで井上先生の理想教倫理教と云ふ問題が西洋でも絶無だとは言へない、併し日本に於いて最も適切に其問題が感ぜらるゝことゝ私は信するのであります。

さて如何なる事情でかういふことになつたであらうかといふに、人は理性的生類として、どうしても或る理想なしに一日たりとも生活することが出来ぬ。實に理想は吾等が生命で、活動の源泉であります。然るに此理想は、その構成せらるゝ時代は、精神界の活動の最も旺盛なる時で、之が最早一定すると、精神界の活動は漸く鈍くなりて、終には形式主義に陥るやうになるのであります。斯く形式主義に落ちて、弊害百出するやうになりますれば、茲に革新の機運を起し、過渡の時代、構成の時代に至るのであることは、世界の思想史上明瞭なる、誣ふべからざる事實であります。このことは、此席では殆んど申上げる必要はないと思ひますから、其等歴史上の事實は敢て省くことに致します。さて我日本では、慥かに此變遷をやつて居るものと思ひます。一代の向ふ所、一代の尙ぶ所、即ち時代の精神の光が、各個人

の實踐の途上を照すことがないと、どうしても人は安心して此世に處することが出来ませぬ。處で徳川時代に構成いたされました儒教主義で固めたる時代精神も、幕府の末になりました。否三代將軍頃より既に形式主義に流れんとするの傾向を示して居りましたが、幕末になりましたは一層甚しくなりました。たとひ黒船の入航がなくとも、我邦の理想は内部からして破滅すべき運命に立ち至つて居つたのであります。斯く内的原因が漸々熟しつゝあつた折柄に、恰も黒船の入航があつたものでありますから、恰も充分填装した銃に火を發けたやうなもので、一時に爆烈して而かも美事なる結果を得たのであると私は信じて居ります。若し斯かる内的原因を認めなかつたなら、到底彼の平和なる大革新の成功は説明することが出来なからうと思ひます。處が其後の二十四五年間は、外部的變改のドサクサに取り紛れて、沈痛なる眞面目なる理想問題の如きを考ふるの違なく、匆忙の間に経過し去つたのであります。さて此の外部的變改のドサクサが多少鎮靜するに至つては、時代は恰も遺失した物を探すやうな態度で、理想に向つて尋ね始めたものである。斯の理想の追求、その吟味といふことが、最近七八年の精神界の現象

を呈した所以であらうと思ひます。

右申し述べたる見點からして、道德と宗教との關係問題を見ますれば、問題はつまり二つになるのであると思ひます。第一は理想の見點より見れば、道德と宗教との間には何等か必然の關係があるかどうか、若しありとすればどんな關係があるか、それが一つ。第二には將來の此國民的生活、若しくは個人的生活に於いて宗教が若し必要であるとすれば、どんな形の宗教を構成するのがよからうか、それが一つ。つまり二つになると思ひます。私の此講演の目的は、重に第一の問題に力を盡したいと云ふ考で、第二の問題は極く簡單に之を略してしまはうと云ふ考であります。それはなぜ略すかと云ふと、未來の宗教、或は宗教の未來と云ふことに關する私の考は、未だはつきり纏つて居ない。先づ現在の所で、ボンヤリ倫理教と云ふやうなものに固つて居るので、併しそれもはつきり考へられたのでないからして、其方は深く言はないつもりであります。

先づ第一の問題から考察して見たいと思ひますが、一寸私の考察の方法を申し述べて見ようと思ひます。私は、道德的生活、實際の生活とはどんな生活か、其特徴

はどんなものか、それから其根柢はどうかと云ふことを考察して、それから次に同じやうに宗教的生活の特徴根柢を考へてそれを調べた後に、兩者の間に何か必然の關係あるか否かを吟味したのであります。なぜ斯う云ふやうな方法を取つたかと云ふと、道徳的生活と云ふのも、亦宗教的生活と云ふのもみな實際の事實である。實際の事實に就いて、それから出立して考へて來れば詰り空論に陥る虞が少くなるだらうと云ふ考であります。例へば最初から道徳と云ふものは斯う云ふものであるとか、或は宗教と云ふものは斯う云ふものであるとか、其概念を獨斷的に限定して、さうして兩者の關係如何と云ふことを説くことになる、其結果は畢竟其人の一家言になつてしまふ。随つて其定義の附け方如何に依つては、どうでも考へることが出来るやうになるのであります。一寸倫理の書物を執つて見ましても、いろ／＼な風になつて居る。私の所謂道徳と宗教との關係と云ふことを言ふのに、モーラリチー・エンド・レリジオンと言つて居るのもあり、それから或はエシックス・エンド・レリジオンと言つて居るのもあり、或はモーラリテート・ウント・テオロギーと言つて居るのもある。いろ／＼な風に説いてある。かう云ふ風にいる

／＼あるのはつまり其關係を調べるとは申すものゝ實に何と何との關係かと云ふことをハッキリ初めから決めてかゝらぬからのやうに私は思ふのであります。そこで亦私は實際の生活と云ふ事實からして其關係を見出さうと云ふ態度に出たのであります。亦斯う云ふやうな方法にするともう一つ利益がある。其利益と云ふのは、宗教的生活と云ふやうな風に言つて來ないと云ふと、宗教には偶像崇拜もあり、多神教もあり、一神教もあり、或は汎神教もあると云ふやうな譯で、いろいろなものを注込まれて居る結果、議論の筋が混雜して分らぬことになる。さう云ふやうなものは、概して之を宗教的生活と云ふ實際の生活の方から調べて行つて見たならば、それ等の面倒臭い小さな差別を初めから考察する必要がなくなる。即ち研究を成るだけ簡單にすることが出来るだらうと思ひますので、さう云ふ方法に出たのであります。で第一に此の道徳的生活と云ふ方から吟味して行かうと云ふ考であります。

三 道德的生活の特徴

道德的生活は外部的法則に遡ふ生活なり(一)——道德的生活は外部的法則に意義を附して遡ふ生活なり(二)——道德的生活は良心的生活なり、理想的生活なり——従つて道德的生活は差別の生活なり、苦痛なる生活なり——苦痛なる事情三——性情の矯飾變化(一)——理想に對する現實の克服(二)——義務の衝突(三)

第一に道德的生活は法則的生活である。法則に従つて行動する生活である。是だけはどなたでも御異存のないことと思ひますから別に説明致しませぬが、唯だ一應茲に御斷りして置きたいのは、此處に法則的生活と言つた其法則は何の法則かと云ふと所謂社會の外部の客觀的の法則のつもりであります。即ち世間大多數の人々は社會に存在して居つてさうしていろ／＼の道德上の規律或は勢力等に支配せられて居る。其支配せられて居る有様はどうかと云ふと唯だ道德上の規定制度と云ふものが社會一般のきまりであるからそれを守るといふのであ

つて其相互の關係やら其意義やらを考へて守つて居る者はないのであります。それは極く大多數の人間の道德的生活で、此點に於いては他律的の生活をやつて居るのであります。

それから一段進んで高尚になつて來ますと、最早さう云ふやうな外部の束縛と云ふものを感じないし、そして縦しんば法則と云ふものを考へても、其法則を以て自分以外の物としない、之を自分自身の物として守るのである。此意味に致しますれば、こは自律的の生活であります。併し內的にしる外的にしる兎に角法則に支配せられて生活する以上、それは矢張り他律といつてもよいのであります。それはハルトマン氏も悉しく述べられて居ります。併し前の他律とは其意味が多少違つて居るといふことは認めなければならぬ。而も此法則も必ずしも絶対的のものでなく、時に取りて變改することが出来る。法は人の爲に作られたる者で、人は法の爲に作られたる者でない。法もし人に可ならざる者あれば、之は破りてこれを退け、さうして新しい規定と新しき法則とを造つて、新しき生命を社會に與へることが出来るので、さう云ふやうな生活をする人もある。矢張りそれも道

徳的生活であります。素よりさう云ふやうな生活は極く少數の人々の——所謂宗教革新者とか、或は社會革新者とか云ふやうな少數の人の生活であります。併しながら矢張り道德的生活をやつて居る點に於いては前者と毫も異なることがない。

それからもう一つの形がある、それは前に申述べました所の所謂唯だ外部の法則に盲従して居ると云ふのと、それから所謂自分の理想と云ふものを掲げて其理想に依つて現在を破ると云ふ生活と、其中間に位して居るものであります。即ち法則を守るにしても制度に従ふにしても、唯だ盲従するのではない、其間の相互の關係、或は個々の規則制度の意義シグニフィカンスをよつく吞込んでそれに従つて生活をして居ると云ふのもある。恐らく中流以上の社會の人々の生活はそれであらうと思ふ。矢張り是も道德的生活であります。

以上申述べましたのは専ら客觀の方面から考へて、客觀の言葉で表はしたものであるが、之れを主觀の方面から、主觀の用語で言換へて見ると、畢竟道德的生活は良心的生活と云つて宜しい。グリーン一派の言葉で言へばセルフ・コンシアスの

生活で、パウルゼンの言葉で言へば理性的意志の生活で、ヴントの言葉で言へば、モラル性的動機モチベーションの生活であると思ひます。即ち此良心とか或は理性と云ふものが、正邪善惡を差別して正しい者善き者に就き、邪惡を避けて行かうと云ふ所の生活が、道德的生活である。所が此正善に就き、邪惡を避けて行く所の生活は言葉を換へて申すと畢竟理想的生活である。此比較的不完全な現在を脱却して、比較的完全な將來に到らうとする所の理想的生活であると思ひます。其點から見ますと、所謂正邪善惡を全く差別をして行かうといふものは道德的生活の特徴であると思ふ。併し此等のことは、倫理學の初歩のことで御坐いますから、こゝでは其等の説明は致しません。

さて茲に見通すことの出来ないことがある。と云ふのは、曩きに申しました所の第一、第二、第三此三つの生活の様式と云ふものは別々に現はれて居りますけれども、大きく觀察して見れば一の道德的生活の連続である。根柢は一株で、それから出た所の三本の幹である。唯だ其成長發育の度が違つて居るに過ぎないと云ふことは見通すことが出来ぬ點である。此成長發達の階段は省察的意識リフレクティブの發達

の如何によりて現はれ来る所の形であります。此省察的意識が良心的生活をあらゆる深さと、あらゆる廣さとに於いて省察した結果、漸次其の作用の意味を看破つて發達して來た階段に過ぎないと云ふことであります。此三つの現はれが一の道德的生活の連續であると云ふことは、道德と宗教との關係と云ふことを言ふ段に於いて甚だ必要な點だと私は思ひますから、特に茲に御斷りをして置きます。何となれば第三の最も發達したる形の良心生活にいひ得ることは、矢張り第二にも第一にも謂ひ得るといふことを許し得るからであります。

それから今一つ茲で道德的生活の特徴を擧げて見たいのは、道德的生活は此法則的生活、法則に従ふ生活、理想的的生活であると云ふ所から次のやうなことが起る。即ち道德的生活は何處迄も努力の生活である、ストラグルの生活である。努力の生活であり、ストラグルの生活であるから又苦しい生活であるといふことでもあります。それは三つの事情より生ずる者である。一はその法則に合ふ爲に自己の天然の野性を撓める必要があるといふ點から、二は常に現實を克服して理想を追ふといふ點から、三は義務の衝突から起きるものである。先づ第一の事情か

ら申し述べますれば、それは言ふ迄もなく此法則に従ふ、理想に合すると云ふことの爲には、素より吾人の性情の一部分を矯めると云ふことの必要がある。若し吾人の性情が生れながらにして法則に合し、理想に合ふ様に出來て居れば、矯める必要もあるまいが、なか／＼さうはいかない。荀子が道德的生活をなすには此人性を矯飭し、擾化する必要があるといはれたのは、なか／＼意味のあることであります。此の性情を矯飭し、擾化するといふことは、なか／＼困難のことで、必ず充分の努力を要し、且つストラグルをせねばならないのであります。第二は理想は素より何時迄も理想であつて、畢竟之を捉へると云ふことは出來ない。だが矢張り之を捉へようとして居る。捉へようとして、現實を克服して居る。さて現實に實行して、一旦途のついた處は行き易いが、未だ行つたことのない所へ進むのは難しい。此易しい所を捨て、難しい處へ進まうといふのであるから、努力を要するのである。ストラグルをせねばならぬのであります。第三には理論の上からいひましたなら、義務の衝突といふ事はないでありませうが、併し實際の場合に臨みましては、是がなか／＼多いのである。例へば政黨員が、黨の爲に盡さうとすれば、正義の

道にそむき、正義の道を守らうとすると黨の不利益となる。かゝる場合には如何に處置すべきでありませうか。最も重大なることであれば脱黨してやるもよからうけれども、極く些細のことでは、そうも出来ぬ。そう些細のことでもヤレ脱黨ソレ脱會と来たならば、衆人と共に協同一致の仕事などはどうしても出来ずまい。そこで、かういふ場合には、どうしても義務の衝突となるので御座います。良心的生活に常に此の如きことを經驗してそれを切りぬけて行かなければならぬ。つまり小松内府のやつたやうな經驗をばいつでもやらねばならぬ。これが苦しい生活でなくして何でせうか。

四 宗教的生活の特徴

宗教は超絶的實在に對する信念なり——宗教に種々の形の生ずる一つの原因は認識の廣狹、深淺による——宗教的生活の發展は道德的生活の發展と伴ふ——宗教的生活は平等の方相を重に意識する生活なり(一)——宗教的生活は平和慰安の生活なり、解脱の生活なり(二)——宗教的生活は原罪を悔悟掃蕩したる生活なり(三)

第三段には道德的生活の特徴を申し述べましたから、次に宗教的生活の特徴について御話を致さうと思ひます。併し段々考へましたる處で、別に此宗教的生活の特徴といふべき程のものもないのでありまして、つまり實際の生活に於いては、道德的生活と異ひがないのであります。併し是は外面上からいひましたことで、其内部の心持ちに至りては異つて居ります。

さて一口に宗教と申しましても、色々の形の宗教がありまして、何れを取りて眞の宗教の形とすべきでありませうか、殆んど取捨選擇に苦しむのであります。併し兎に角パウルのいひましたやうに、超絶的實在に對する信念と致しましたならば、先づ包括的の定義を得たといつて宜しからうと思ひます。従つて宗教的生活とは、此超絶的實在に對する信念を以て、此世に處する處の生活であります。併し茲に超絶的實在の超絶とは、何を超絶した事かといへば、申すまでもなく、認識を超絶したので、換言すれば、自然を超絶したのであります。何となれば、認識の世界は自然の世界で、自然の世界は認識の世界で、兩者同一であり得るからであります。然るに此認識には廣狹深淺の程度の差別がある。従つて宗教的客體を把握

する仕方が異つてゐる。是が一つの原因となつて宗教に色々の形が生ずるのであります。所謂拜物教から魔術教や多神教から一神教等に至るは畢竟は認識の廣狹深淺の差異が宗教的客體を領會する差異を惹起したことから起つた差異であります。固より、常に認識のみならず、實踐的精神の方面からしても、其宗教的客體を着色する具合が異つて來るのは勿論のことである。而して斯の如く宗教の形は色々異なるけれども、是等は畢竟發達階段のそれ／＼の現はれに過ぎないといふことを合點することは甚だ必要であります。此事は後に至りまして、今一度述べる機會があります。が茲では此等の色々異つた宗教の形が實際生活に如何なる影響を及ぼしたかを一寸調べて見ようと思ひます。

さて自然教の階段に於いては、ヘフディングがいつたやうに「恐怖が神を創造せり」で、多く恐怖の情に驅られて、従つてその神に詣ふ、こびる、機嫌を取るといふやうなことをのみをやつて、従つて其當時の實踐道德と、何等の關係もないように見えます。だが、その恐怖といふ情はどうして起つたか。それは神が吾人の安寧幸福を害する、否甚しきに至つては、其生存をさへ危くすることがある。それが恐しい、それ

が恐怖の基で若し自己の生存を努め、安寧幸福を求めるといふことが一つの道德上の道と致しますれば、やはり其意味に於いて道德に關係があります。それだから自然教には、一方では恐れて詣ふといふ傍に、祝福を受けると云ふ様なことをもするのであります。唯當時の道德意識が幼稚で、單純で、所謂良心を其あらゆる深さと、あらゆる廣さとに於いて、其統一を求めようといふことがないから、さやうな單純な、又散漫なもので満足して居つたのであります。然るに文明的生活になりましたは、漸々其生活が普通の道德的生活と同じやうになりました、常に道德の催進者又は保障者といふやうになつたのであります。といふのは、畢竟只恐怖ばかりでなく、敬畏及び愛といふ感情が入つて來て、崇拜の客體に對して敬畏、愛情の情を拂ひ、而して其客體の道を以て自分の道となして實踐するからであります。その客體の道とは佛教では、慈悲で、基督教では愛である。斯やうになつて參つたといふのは、全く道德意識の發展と相並行したものに相違ありません。即ち純粹理性が認識の世界の統一をはかるやうに、實踐理性が實踐の世界の統一を作つたに過ぎないのである。佛教は慈悲で、基督教は愛で良心生活の統一をつけたといつ

てよいのであります。

併しかくいひますと、所謂道德的生活と宗教的生活との差別がないやうに聞えますが、そういふものではありません。良心的生活は所謂差別の生活でありませんが、宗教的生活はその差別の方に多く注意せずに、其起源の方、其一般性質の方に注意して生活するのであります。即ち實際行ひまする所は、其當時々々の道德を實行するのでありますけれども、それを畢竟神の道である、佛の道であると思つて、實行するのであります。例へば色といふ感覺には赤も緑も色々ありますけれども、その方に注意せずに専ら *das Empfinden* の方に注意するといつたやうな譯であります。

宗教的生活の第二の特徴は道德的の方に於いては飽迄も努力で闘争で苦痛の生活であると云ふのに對して非常に平和の生活であると云ふことであります。宗教的生活をやつて居る人に向つて、道德的生活をやれと申しますと、多くは、その方の生活は苦しくていやだ、其方は眞平御免であると云ふことを通例言ひます。それは第一の特徴として、只今述べましたことから、殆んど系説としてすぐ生じて

來ることでありませぬ。即ち神に攝護せられた、阿彌陀の懷に抱かれてしまつたと云ふことの爲に、其處には善惡とか正邪とか云ふ差別の意識を意識せず、唯だ其懷に抱かれて萬事すべてその神のなす所、佛のなす所といふ平等の意識のみが現はれて來る。従つて道德的生活に於いて見るが如き努力を感じずに、平和又は安慰を感ずるのであります。此平和安慰と云ふのが道德的生活のストラッグルであると云ふのに對して宗教的生活の一の特徴であります。

右第二の平和安慰の生活は之を解脱の生活とも申します。解脱とは後に又申しますが畢竟、一定の理想に對して現實を克服し、又一定の公明に對する邪惡の標伏を意味するので、此の外にたいしたる意味はないのであると私は信じて居ります。

第三の宗教的生活の特徴は、原罪といふことを意識して生活するといふことであります。素より基督教の原罪と云ふのと佛教のそれとは違つて居る。佛教では、吾人には本來無明煩惱と云ふものがある、其無明煩惱を打破しなければ、解脱の境涯に行かれない、と云ふことを唱へて居るのであります。この無明煩惱が佛教

の原罪であると思ひます。基督教の傳説ではアダムが禁止せられた果物を食つたといふことが人間の原罪であると説いて居ります。斯の如く違つて居りますが、是は畢竟テオロギイの方の違ひで、兎に角吾々は或る原罪を有つて居るものであると意識して居るといふことは事實であります。素より斯の如き原罪と云ふやうな思想は宗教の總てにあるとは言はれますまい。例へば拜物教とか魔術教とか云ふやうなものには、原罪といふやうな考はないでせうけれども、それは發達の程度の違ひから生ずること、致し方のない次第であります。恰度前に述べました、道徳的生活の方に於きまして、最も發達した段階の自分の理想を掲げて其理想に従つて自由な生活をする、と云ふことが、其最も發達の低い、唯だ外部の法則に盲従して居ると云ふやうな生活には、見ることが出來ないと同じことで、それは止むを得ない次第であると思ひます。

五 道徳と宗教との關係

理想の性質、理想は普遍なり(一)——理想は永恆の生命を支持す(二)——理想はあらゆる矛盾を包含する渾一體なり(三)——理想は道徳意識の發展を趨ふて、最もよく之を満足せしむ(四)——理想は實在に根柢す(五)——道徳的生活は、有神的生活なり——快樂主義、利己主義の見解——直覺主義の見解——觀念論の見解——井上教授の道徳の根柢についての見解に對する評論——宗教の根柢——道徳宗教の一致——道徳宗教の差別——自力他力——兩者は多分將來に並行すべし——道徳宗教は上下の差別なし——道徳的生活にも平和あり、宗教的生活にも努力あり——解脱は兩方何れにても可能なり。——宗教的客體を人格視するも非人格視するも可なり

以上、二、三、四の三節に亘りて申し述べましたことは、是から説かうといふ點の準備に過ぎないので、是からが眞に本論の本論ともいふべき點であります。さて第二節に於いて、道徳的生活は良心的生活で、そうしてそれには三つの發達段階がある、最も幼稚なる者は、只外部の法則に盲従する生活で、次は其意味を辨へて法則に服従するもの、最後のものはその法則から不羈獨立で自分の理想に従つて、其法則

は若し守るべくんば、之を守り、若し破るべくんば、之を破るといふ生活である。そうして又此三段階の生活は一の連続であつて、一の良心的生活が違つた顯現を取つたに過ぎないのである、といふことを申して置いたのであります。そこで是からして道徳的生活の根柢は那邊にありやを尋ねて、而して道徳と宗教との關係を調べて見たいと考へます。

良心的生活は、理想的生活で、吾人は一日たりとも理想なしに生活することが出来ません。理想なき生活は衝動、本能の生活、動物の生活、醉生夢死の生活で、苟くも人格を具へた人間の生活といふことが出来ません。さて此理想といふものは如何なる性質を具備せなければならぬものであるかといへば、第一理想は普遍のものでなければならぬ。是はわかりきつた事であります。若し理想が甲、乙、丙、丁等の人々によりて違ふやうであつては、甲某の道徳、乙某の道徳と人々によりて違ふ道徳が生じて、畢竟道徳といふものがないといふことになるのであります。今日倫理學が成立して居るのも此道徳理想の普遍性を承認して居からであります。即ち普遍の理想を豫想して、之を探り出さうといふのが今日の倫理學である。さ

れば倫理學の可能を許したなら、理想の普遍性を許さねばならぬ。否、理想の普遍性は倫理學の假定である。第二に理想は永恆の生命(eternal life)を有するものであらねばならぬ。是は少しく申し上げなければなりません。若し茲に人ありて自分の生命は高が五十か六十で七十は古來稀れである、而して道徳といふ者は、畢竟此五十年、六十年の生命の間の御都合の爲にあるに過ぎないので、従つて御都合の爲にあるのであるから、是非共之を遵守せねばならぬ必要はない、自分に不都合であれば、何時でも之を破るがよいといふ考へで、後は野となれ山となれ主義を確信して所謂不道なる行爲をなすといふ場合に、此の如き人は果して濟度が出来らるであらうか。殆んど覺束ない次第であります。兎に角此の如きは最も度し難い人間であるといふことは、どなたも御異存のないことと信じます。又此の如き信念を持つて居る人は一人でなく、二人でなく、十人でなく、萬人でなく、凡そすべての人がかやうな信念に立つたとしたならば如何でありませうか。道徳の維持といふものが、果して出来ませうか。そは無論不可能のことであらうと思ひます。少くとも自分の祖先のことを考へる、自分の子孫のことを考へる、自分の生命は、五十

年六十年の生命でなく、遠く過去から未來に亘つて居る生命であるといふ考へがなければ、道德的實行の動機は得られませんまい。そこで、此考へを推演して最も確實なる最も深長なる道德の實行の動機としては、自分の生命は無始以來盡未來際まで連續不斷の永恆の生命を持つて居るものであるといふ信念が大切であるといふことは當然歸結致さるゝことと信じます。古今の大行者、耶蘇の理想は是であつた。釋迦の理想は是であつたと信じます。此永恆の生命の活動を規定する所の理想は又それ自ら永恆の生命を有たねばなりません。

第三に理想はあらゆる矛盾を包含して、而も其れ自ら齊合的全體コンシステント・ホールを作つて居なければならぬ。現實の道德的事實は矛盾に充ち満ちて居る。個人道德と家族道德と國家道德と矛盾し、國家道德と、人類道德と矛盾し、性情満足と正義公道と矛盾し、野蠻の道德と文明の道德と矛盾し、其他殆んど枚擧に遑ない程であります。苟くも道德の理想たらん程のものは、すべて此等の矛盾を解決して矛盾でないやうに解明することが出来るものでなければならぬ。或は之を發達の段階として或はこれを異なる事情の下に置ける同一理想の異つた方相として解明の出来るも

のではなければならぬ。第四に此理想は過去及現在に於ける道德的事實を最も遺憾なく説明して、而も將來に向つて、吾人の道德意識を最もよく満足せしめるものであらねばならぬ。耶蘇は之を愛なりと認め、釋迦は之を慈悲なりと認めたのであります。第五、最後に理想は、世界の實在にその根柢を持たねばならぬ。是は二つの點から見ねばなりません。一は吾人の活動の本源は何にあるかといふ點から見るので、二は吾人の生活と世界との關係といふ點から見るのであります。一は吾人の活動の本源は意志である、意志の活動は勿論認識の如何によりて制約せらるゝことあるも、而もそれは單に制約で、活動の本源は意志其者に外ならぬ。是は經驗上から得たものでなく、世界の根柢と相通する宇宙の實在であります。是は井上先生なども大に説かれて居らるゝ處である。道德の理想は必ず意志生活の既往、現在、將來に亘りての、最深最眞の意義ベディンクを闡明して以て意志活動に至大の安慰と絶對の承認とを與へるものでなければならぬ。二には前にも一寸申した通り、吾人の根柢と世界の根柢とはもと一體不二のもので、脈絡相貫通して居るものである。そこで吾々の活動は必ず世界全般に何等かの影響なくしてあるもので

ない。吾人は吾々同類人間をのみ道德世界の部員となすのみならず、實に世界のすべてを以て、道德の部員となすものである。古來の偉大なる人間は皆此觀をなしたものであります。釋迦然り、孔子然り、プラトーンも、スピノーザも、カントも皆さやうであります。そこで道德的理想は、慥かに此世界全般の實在を支配する者であらねばならぬ。こゝで、若し人間も萬物も同一根柢から出て、同一活動で支配せられて居るならば、特に吾々人間の理想といふことが可笑しいではないかといふ疑問が出るかもしれません。如何にもそうではありますけれども、併し此世界を統一的に觀じ得るのは、人間ばかりではありませんか。それで、カントやヘーゲルの言葉でいへば、此自然、又は經驗といふも、自分の自然、自分が統一したる自然、自分が統一したる經驗に過ぎないので、外界世界アウゼンワエルトの存在てふことは如何にしても證明することが出来ぬ。是れと同じやうに一切の活動世界を統一して、それを目的と手段といふ統一世界にしようといふのは、唯吾々人間のみである。そこで人間は所謂理想てふものを要するので御座います。

以上理想てふものゝ特徴を數へましたが、世界の實在に根柢を有つて、永恆で普

遍で、そうしてあらゆる矛盾を包容する渾一體であらねばならぬといふやうな者は、果して何でせう、之を神といはうが、佛といはうが、名は何でもよいが、兎に角かやうな考を認めねばならぬ。但し此のやうな者を此世界の外に認めて、此世界は其者の所造であるといつても、即ち *transcendental God* と見るも、又之を此世界即其者である、世界以外に理想はないといつても、即ち *immanent God* と見るも、そは見る人の勝手によいやうでありますが、私は後者の方と見て居るのであります。

さて道德的生活は、能く／＼考察して見ると、斯やうな意義を有つて居るもので、其最深の根柢に於いては、「有神的生活」(是は私の作つた語で、或は無理かも存じませんが、自分では大に *expressible* の言葉と思つて居ります。)をやつて居るものと見て、差支ないことかと考へます。

自分の此考の参考まで、他の學者の説を引いて見ませうが、どの方面の學者に聞いて見ても、自分の考に反對して居る者はないやうであります。第一にコントコントでありますが、コントは所謂宗教といふものを嫌ひましたが、併し彼は「人類」といふものを神聖視ディファイして之を崇拜して居ります。又此コントの思想を以て、ベンザムベンザムの

功利主義を完成したる處のゼー・エス・ミルでありますが、ミルは如何いふて居るか、
Justice remains the appropriate name for certain social utilities, which are vastly more important, and therefore more absolute and imperative, than any others are as a class……and which, therefore, ought to be, as well as naturally are, guarded by a sentiment not only different in degree, but also in kind. これは有神的生活などいふことよりは、随分縁の遠い功利主義を唱へたミルの名著の concluding words たるを思へば實に思ひ半ばに過ぐるものがあります。此處に加藤先生が居られますが、先生の利己主義と云ふ方から考へて見ましても、先生は常に利己といふても此個人の利害得失などと云ふものは少しも念頭に置くに當らぬと言つて居られる。さう致しますると、先生の此利己主義は、素より經驗的な個人的インディビデュアルの快不快とか、或は利不利とか云ふことの上に立つて居るのでないであらうと私は考へて居るのであります。詰り自分が此の世の中で働いたものはそれが無意味に終らない、兎に角何等かの形を以て跡に残つて居る。さうして残つた結果は若しそれが良いといふ時には先生の所謂進化と云ふものを援け、悪いといふ時には其進化を妨げると云ふことになる。そこでどう云ふ豫想がそこ

にあらうかと云ふと、進化と云ふことは永遠不變の道理である。其進化した結果はどうなるかは素より認識を超越した所であるから分らぬけれども、兎に角進化と云ふことは永遠不變な道理である。道德上の語で申せば、先づ人間は幸福ハッピーになるとか、或は完全になるとか云ふやうなことの前提プレサッポジションがありはしないか。或は先生の意を誤解して居るか知りませぬが、若し私の考にして誤らなかつたならば、其進化と云ふものを信じて、さうして此人間及び總てが發達して行くと云ふこと、其道理が其處では私の言ふ神になつて居ると思ひます。それからして直覺説の方から見ても、矢張神ゴッドと云ふことを言出します。言ふ迄もなくカントは直覺派の親玉であるのであります。其カントが終に道德の要ホメチユアイト請として神の存在を承認しなければならぬといふて居ります。それから觀念論の方の説セフリーから申せば、是は言ふ迄もなく道德的生活は有神的生活であると云ふことを許して居るやうに思ひます。それ等は殆ど説く必要がないと思ひますが、一言グリーンを引いておきますれば、グリーンは宇宙精神リプログクシオンを假定して、道德的生活は、その再現であるといふて居ります。其有神的生活なることは疑ひありません。であるから詰

り其理想を掲げて進むと云ふ其理想はどんな形で現はれるか知れない。或は愛か、慈悲か、仁か、或は超越か、内在か色々ありますが、兎に角其理想と云ふものを聽て私は神と名附ける。それに頼つて吾々は道徳的に生活すると云ふ意味で、道徳的生活は有神的^{セーペツク・ライフ}生活であるといふのであります。それであるから詰る所私は道徳の根柢は敬畏心の對象となる所の理想にある、神にあると言ひたいのであります。此點に於いて私は井上先生の考に多少了解の出來ない所があるのであります。先生は此「倫理と宗教との關係」と云ふ書物の第四章倫理の根柢と云ふ章で斯う云ふことを申されて居ます。「動作は抑々其末にして意志實に之が本たり、是故に一切の道徳的動作の本源は人の頭腦中に在り、即ち内界の幽邃なる所に在り、若し夫れ活動其者に至つては認識を超過す、即ち認識の範圍は道徳の範圍を蔽ふこと能はざるを知るべきなり」とあつて、それから其後に斯う云ふことを言はれて居る。「道徳は畢竟品性を高尚にし、人格を完成するにあり、然るに人格を完成することは意志の自律に由つて始めて期すべし、意志が人格を完成せんとせば完成するを得べく、然らざれば然らず、總て意志の如何に關するものなり」と説かれて居ります。

是は兎に角斯う云ふ御考のやうに私は取つて居る。意志の活動と云ふものは認識を超絶した原本的のものである。それが實に實在である。此實在の自律的^{インタレーナ}活動が道徳の根柢であるといふやうに私は了解するのであります。私の此の^{レナ・シモン}釋にして誤らなかつたならば、私はどうも了解し兼ねる。それは成程活動其物は認識を超絶して居ると云ふことは疑ひありません。それは人間の活動のみならず何の活動も皆な認識を超絶して居るに違ひない。否な活動のみならず物其者を言つたならば總てが吾々の認識の範圍を超絶して居る。其認識を超絶して居る意志の活動が道徳の根柢であると云ふことは所謂冲漠無朕とでも言ひませうか、只有耶無耶の中から出て來た其の活動が道徳の根柢であると云ふやうな風に聽えますまいか。そうすれば本能は如何であらうか、衝動は如何であらうか。此等も皆道徳の根柢になるといふ結論になりは致しますまいか。いや此等本能、衝動は道徳の根柢でない、意志がそれである、意志の外にはないと謂はるゝ所に意味があると思ひます。此本能衝動は不識又はコンコミタント、コンシヤスネスのもので、無秩序、無規律のものである。意志はそうでない。一定の規律と理法とを

有つて居る、そうして此規律と理法とを有つて居るといふのは、やがて理想を辿つて進むといふことである。それで冲漠無朕の世の中に這入らないで、全く明晰なる理想アイデアを追ふのである。されば道德の根柢になつて居るのは、理想ではなくて、唯々意志の活動であるといふのは如何でありませうか。のみならず、實在に根柢を有つて居るといふのは、嘗に意志のみでない、森羅万象皆然りである。それでその實在の活動は、畢竟は自己完成の爲に活動するものでありませうが、現に道德の根柢となるのは、この活動に吾々人間が意味をつけた、理想にあるのであると思ひます。

さてかやうに道德的生活は有神的生活であると云ふ名を附ければ其處に道德と宗教と云ふものゝ必然に結付くべき主因が横つて居りはしないでせうか。即ち宗教の方でも、井上先生の説かれて居る通り、自然教よりは文明教の方が、餘程道德的になつて居る。前きに申し述べました通り、畢竟宗教の發達は道德の發達と並行して居つて、つまり宗教的客體は一面には道德の理想になつてしまふのであると信じます。而してその道德的理想といふ超絶的實在に對する信念が宗教で

あるとすれば、矢張り宗教の根柢は道德的理想にある。かう考へて來れば、道德と宗教とは其根柢に於いては、一致のもので二致のものではない。全く同じものであると思ふのであります。

さて右に述べました所で、私の所論の主旨は貫徹したのであります。是から一つ申し述べて置かなければならないことがあります。右の通りに、道德と宗教とは其根柢に於いて一致のものであるとすれば、將來に於いては、畢竟此兩者を合したやうな一つのものになるであらうか、即ち道德と宗教とは何等の差別もなくなるであらうかどうかといふ問題であります。私は將來必ず一つになるとも、ならぬとも今いふことが出来ぬのであります。何となれば根柢は一つでありますけれども、其の現はれ方が兩者各其特徴を有つて居るからであります。道德の方は飽くまで理想を自己の理想と見、その理想を自力で實現しようといふ、所謂自力の形にあらはれ、宗教の方ではその理想を客觀化して之を崇拜の客體として、其の本願に歸依するといふ他力の形であらはるのであります。それ故に自力で行けるものは道德の形を取り、他力に歸依する必要があるものは宗教となるのである。

そうしてその自力の道を取るか、他力の形によるかは個人々々の思想感情の如何によることでありますから、今から必ず一つになるとか、二つ並行するとかいはれないのであります。

又是からして道德が上だとか、宗教が下だとか、又その反對だとかいふ事も無益の論であります。吉田賢龍君の如きは宗教は超倫理などいはれまして宗教は道德より一等上に居るものゝやうに説かれて居りますが、一向合點行きません。宗教に依るも道德に入るも、個人々々の思想感情が決定する^{デターミン}るので、之を理想の實現てふ點から見ますれば、一切上下はありませぬ。成程宗教には一寸超倫理のやうな所もあります。それは宗教といふ形から必然生れて參るのであります。即ち第四節に述べましたとほり、宗教的生活は、一切萬事何事も、神委せ、佛委せ、何事も神や佛のなさせ玉ふ所と、重に其平等の方面を見て居りますから、實際は其當時々々の道德の内容を實行して居るのでありますけれども、自分自らでは、超倫理のやうな感じがするのであります。

又最初道德的生活は努力の生活で、宗教的生活は平和安慰の生活であると言ひ

ましたが、是れも容易く説けるのであります。道德的生活にも吾等の理想は必ず實現せられるといふ信念があれば、茲に大なる安心立命を得て居るので、孔子の大安心は蓋し此處にあつたらうと思ひます。それであるから努力の生活、苦痛の生活であるが、其の根柢には大安心、大平和があるのであります。但し表面上はどうしても努力苦痛の生活であります。宗教的生活は、直ちに其理想に攝護せられたといふのが、當面の意識になつて居るから、表面は平和であるが、その内面には多少努力の點はあるので御座います。

又解脱といふことも、道德でも、宗教でも、何れにても出来ることでもあります。解脱といふことは畢竟何でもない、個性を脱することである。Principium individuationisの繫縛を脱するといふことに過ぎない。釋迦の悪魔降伏はあらゆる煩惱の羈絆を斷つたといふことでありませうが、彼の煩惱は最も個性の甚しきもので、之を脱却し得た釋迦は個性の繫縛を脱して、平等界に歸入したといふことでありませう。又スピノーザの解脱、ショーペンハウエルの解脱は皆個性を脱することでありませう。併し個性を脱するといふても、必ずしも死といふことではない、唯々精神上個

性を脱したといふ大確信を得ることでもあります。さて解脱といふことをかやうに解釋すれば、道徳でも宗教でも、何れでも解脱は出来るといふことは明かなことでありませう。最も著しき死の如きも兩者何れでも解脱が出来るのであります。最後に宗教的客體を人格的に見やうが、非人格的に見やうが、是も其人々の勝手で、其間に毫も論理上の矛盾はないのであります。井上先生は宗教的客體の人格を否認せられて居りますが、私は論理上から、人格視するが正しいとか、間違つて居るとかいふことは出来ないと思ひます。實在其者は之を認識論の上から見れば、所謂 *unerkennbar aber denkbar* のもので、何等の ベシチムゲン 規定を附することも出来ませぬ。それで宗教的客體を人格視するのは、是は感情やら意志の方から来たことで、論理の上から之を間違つて居るとも何ともいへぬのであります。人格視せなければ已まない人は、するがよからうし、しなくともよい人は、しないでもよからう。それは個人々々の勝手であります。

以上數點は、委しく述べたいと思ひますが、餘り長くなりますから、是で御免を蒙ります。

—「丁酉倫理會倫理講演集」明治三十七年四月號所載—

三個人思想論

僕が伯林に居つた今年の春頃、日本から來る諸雜誌、友人からの私信を讀んで斯う思つた。今の日本の思想界には三つの潮流がある。一は家族主義、若しくは國家主義の名の下に、國家の萬能を信じ、それを唯一の人生の目的として個人をば單にその手段としてのみ觀る思想で、二はそれと正反對に、個人の満足、若しくは自我欲求の満足を以て絶對獨立の人生の目的となして、それが爲めには國憲を紊ることがあつても、國風を壞ることがあつても、ちつとも構ふことでない、直情徑行でやつつけてしまへといふ思想で、名づけて個人主義又はロマンチックの思想といふのである。三は前二見を以て、何れも極端の見となして、其の衷を折せんとの思想である。此の三つが日本現代思想界の三大潮流である。さて前二見の極端なることは冷靜に考察すれば、何人でも多辯を要せず合點せらるゝことであるが、しか

しその衷を折しようといふ第三者の思想のやり方も餘り感服出来ぬ。個人主義には斯ういふ長所と短所とある。家族主義にも斯ういふ優秀の點と劣惡の點とある。それ故に此兩者を折してその衷を執らねばならぬといふは、謂はば唯だ坊間の藥屋が賣藥の效能書を述べたてるやうなもので、以て愚夫愚婦を納得せしむべきも、較々教育もあり識見もある人々の衷心よりの信服を得ることは難い。此等の人々の信服も得、且つ世間多數の人々の合點を得んには、能くその所謂個人主義、家族主義なる言葉の下に包含せらるゝ分子を分析して斯くくゝの成分故に、人生、社會に斯く斯くの反應あり效能あり弊害あると説破せねばならぬ。かくてこそ能く衷を折した者と謂ふことを得べきであらうと。斯く思ひ付いたのである。此思ひ付きの一端は曩きに既に「愚佛庵日記」の一節を抄して此講演集の餘白を埋めたことがあるから讀者諸君子の或人は今猶記憶の中に新なる者がありませう。

僕は斯く思ひ付いて研學の餘暇を偷んで、試みに所謂個人主義の思想と所謂家族主義の思想との分析をやつたのである。分析をやつて氣の付いた丈けを備忘

の爲めにかきつけて、荒けづりのまゝに筐底に残して置いたのである。然るに兩三日以前中島君が來て、編輯締切の間際になつて原稿の上に意外の故障を生じて大に困却して居るから、何とか助力は出来まいかと相談をされた。僕の左記個人思想論は前述個人主義の思想の分析で、ほんの荒けづりのまゝでまだ充分の考察と推敲とをやつたものでないから、實は僕の内心ではまだ公にしたいものがあるが、編輯上の難儀は僕自身にも覺えのあることで、轉た同情の念に堪へぬ處から、山家育ち、野郎育ちのそつけない處をそのまゝに出すことにした。前にも述べたやうに、まだ充分の考察をやつた者でないから、分析の到らぬ隈もないとも限らぬ、否必ずあるであらう。その邊は何分にも讀者諸君子の修正を願つて、僕の思想を纏めるやうにしたい。が兎に角大綱に於いては決して大過ないものと僕は自ら信じて居る。従て大方諸君子にも、僕の精神を誤認せられぬやう切に希望する者である。

左記個人思想論の多く東西を比較して述べてあるのは、一方では彼我の對照によつて個人思想の分子を一層明亮にしようといふ考から出たので、他はこの分析

の結果を利用して、さる席で一場の談話をする爲めに纏めたことから出たのである。今すべて此等を改むる違なくそのまゝにて出すことにした。讀者諸君子之を諒とせられんこと希望に堪へず。(十月卅日夜しるす)

總論 個人價值と個人主義

人間は人間としては皆同等の者である、一個の人間として、我は尊く彼は卑しといふ差別は毫もない又あるべからざる者であるといふ思想が西洋の道德思想、否、常に道德思想のみならず政治、法律、經濟、宗教等、すべて人類社會に關する思想の中心となり、基礎となつてゐると思ひますので、是は確かに我が東洋の人文思想と著しい差異をなし、對照をなして居る點であると信じます。

しかし茲に注意しなければならぬのは、個人の力を信じ個人の價值を認むるといふても、それが取りも直さず個人主義であるとは言はれませぬ。個人の力を信じ個人の價值を認むるといふのは、單に個人々々の獨立自尊といふ意味で、その獨

立自尊の精神を以て、國家の事に盡し、社會の福利安寧を圖ることも出来るので、それは、何んでも、自分の幸福、安寧といふ者を目安として、それに從て一切の行動をするといふ個人主義とは異つた者であります。

最近世の歐羅巴の文明、少くとも十九世紀後半の歐羅巴文明には、個人の力、個人の價值といふことは認められて居りますけれども、しかしながら個人主義といふ者はない。誠にその文明を大觀すれば政治に於ては飽迄帝國主義、經濟に於ては、保護主義、社會主義、道德、學術に於ては、人類主義、又は世界主義でありまして、個人主義は、先づ佛蘭西の大革命と共に、第十八世紀の末に於いて、歐羅巴の思想界から驅逐されたと見て、大過なからうと信じます。成程、十九世紀に於ても、或はマックス・スチルナーの如き、近くは、ニーチェ、トルストイの如き個人主義を唱へた者はないではありませぬ。併し、是等は、寧ろ十九世紀後半の團體主義の思想の、非常に盛大なる潮流に反動した現象であつて、是が爲めに思想界の大潮流は毫も傾向を轉ずることなかつたのであります。故に少くとも十九世紀後半の文明を批判して、個人主義の文明であるといつたならば、それは全く正鵠を失つた言であらうと思ひ

ます。此事は猶終の方に於いて今一度申し述べる機会がありますから、今は之で略しておきまして、取り敢えず、個人の力、個人の価値が、歐羅巴の近世文明の舞臺に於いて如何なる役を演じて居るかを述べて、之を己が東洋思想と對照したいと思ひます。

近世の初發に於ける個人の力

近世文明の幕を切り落して、此最近四世紀間の燦爛たる文明を惹き起す所の縁となつた重なる運動は何かといへば、それは疑ひもなく最初伊太利に起り後中央歐羅巴にも及ぼした處の古文藝の復興(Renaissance)と、獨逸を中心として起つた處の宗教革新(Reformation)とであります。古文藝の復興と申しますのは、重に希臘の文明を研究し、消化し、之を以て是迄數百年の間、因襲と傳説とで凝結した處の中世紀風の、宗教的な、抹香臭い、ゴーチック風の文明に置き換へた運動でありまして、是は文學、繪畫、建築、神學、哲學等、精神文明のあらゆる方面に及んで居ります。是の運

動の根本精神は何處にあるかと申しますれば、是迄數百年間羅馬法王の基督教會が、絶對の權威を以て、個人の精神を壓倒し、少しでも教會で教ふる所の自然現象に關する説や、又その教義に反する説を出した者は、斷然之を異端邪説となし、嚴にその廣布を禁遏し、その學者を罰したといふ苛酷、亂暴な、壓制に反抗した、個人の理性の獨立といふ處にあるのであります。是は私一家の私見でなく、歐羅巴學者の多數はしか認めて居るのであります。彼の古文藝復興期に起つたデヨルダノー、ブルノー(Giordano Bruno, 1548-1600)も、所謂異端邪説を唱へたとて教會の暴壓のために羅馬で烙刑に處せられた人でありますが、しかし此等の人が、實に近世文明の最先鋒となつた人であります。その人が如何にいふて居るかといふに、

Das ist die Philosophie, welche die Sinne aufat, den Geist befriedigt, den Verstand Verherrlicht und den Menschen auf die wahre Glückseligkeit, die er als Mensch erreichen kann, indem sie ihn von dem mühevollen Sorge um Vergnügen und der blinden Furcht von Schmerzen hinweist, befreit.

「人間の感官を開發し、精神を満足せしめ、理解力を高尚にし、以てそのおよそ人

間として到達し得べき幸福に到達せしむる所の者は學問である。人は是に依りて徒らに快樂を得んと苦悶を免れ、理由もなく苦痛を恐るゝの心を脱却し得べし」

と唱へて、すべて吾々人間の理性を運用することによりて、如何なる天地の秘密も之を闡明することが出来、之によりて自然の力を利用して長命富貴意のまゝに得る事が出来るといふことを述べた者で、如何にその人間の理性の力を自信し、それを尊重したかが分るやうに思ひます。又略同時代に英國に生れたフランシス・ベーコン (Francis Bacon, 1561—1626) といふ人は、近世自然科学の研究法を始めて説いた人であり、此人は吾々は基督教會で説く所の神だ佛だといふ者を信じないのではないが、吾々人間の道は天然自然の道と共に自然に定まつて居る。その自然の道に従てさへ行動すれば眞の幸福は得る事が出来る。しかしその自然の道は何かといふことは吾人の知力の運用によつて、先づ之を知らねばならぬ。自然の理法を知りて而して之を運用せば、初めて幸福圓滿なる「神の國」を實現する事が出来る。故にベーコンは「自然に服従するは、自然を征服することなり」と申して

居ります。つまり此第十六世紀當時の精神といふ者は、人間の理性といふ者を非常に自信し、尊重して、此理性の運用によりて、是迄教會で遠く天上にあると教へて居つた所の「神の國」を、近く此地上にうち建てようといふ焔々たる熱情に燃えて居りましたので、所謂「知ることとは力なり」てふ語が當時の精神を表はして居ります。

宗教革新といふは如何と申しますに、是は先づマルチン・ルター (Martin Luther, 1483—1546) が其發頭者で、羅馬教會以外に所謂プロテスタント教會を建てた運動であることは申し上げるまでもありませんが、そのルターが如何様な考で、斯かることをやつたかと申しますると、吾々の宗教上の信仰といふものは、吾々の心の中に、ある所の心と神との直接の關係その者で、その間に、何等の中立ち、媒介などいふ者を要せぬ。否、そんな中立ち、媒介などは有るべからざる者である。吾々各個人には皆良心といふものがある。その良心はやがて、吾々の胸の内にある神の御聲で、神は吾々の胸の中に宿つて御座る。吾々は直接にその聲に聴き、それを信じ、それに服従することは眞の信仰である。彼の羅馬教會が下らない、理の分らない瑣末

な信仰個條を拵へて、一々それにあてはめて、人々の信仰、不信仰などを決定することとは、信仰その者の本來の面目にそむいて居る。況んや、腐敗、墮落せる僧侶輩が濫りに加持祈禱などを唱へて、盛んに人民の財を收斂するなどに至りては、實に言語同斷の次第で、沙汰の限りである。ルター氏は終に教會を罵倒して *Outlope Weir* *der Papster* (眞の神なき法王の城塞)と申して居りますが、ルターのこの如き考もまた、つまるところは信仰といふ者を個々自分の内心の事となして、個人の良心てふ者に絶対獨立の權威を與へ、之をして外部の強迫束縛から獨立せしめようといふ思想に外ならなかつたのであると信じます。

右申し述べましたやうに、理性の獨立、良心の尊嚴てふ二大精神が、近世文明の幕を落しましたので、此二大精神は、爾後第十七、十八、十九世紀を通じて斷えず流れて居るのでありまして、政治、法律、道德、經濟、學術、等歐洲文明史上に現はれ來つた大事件は、皆此二大精神の消長に過ぎないと申しまして、餘りに大した謬見ではなからうと信じます。

個人思想 其一 自由思想

さて、理性の獨立、良心の尊嚴といふ運動が、如何なる動機によつて、起つたかと申しますれば、全て形式、傳統、束縛、壓制、てふ者から、理性、良心てふ者を自由にさせよう、理性、良心てふ者を、天空海澗の中に自由に彷徨せしめようといふ、自由を欲する熱情に基く者で、つまり理性、良心——その二つを有して居る人間は、本來自由なる者で、又自由なるべき者であるとの動機に動かされた者であります。此自由思想——委しく申しますれば、個人自由思想は、無論諸般の人事上に表現して居りますが、最も著しく表はれて居りますのは、政治の方面であります。此政治、法律等の舞臺に於いて、其の骨子となつて居つた者は、此個人自由思想で、この精神が現はれて十八、十九世紀の大事件が生じたのである。今一々その例を引くまでもありませんが、第十三世紀以來、徐々に發達して、終には殆んど模範的と謂はるゝまでに美しく育つた處の英國の憲法政治の如きは、その重なる根據を、此個人自由てふ思想に有す

る者なることは、今日の處學者の定論と信じます。

茲に東洋思想との比較の爲めに一例申し述べますれば、英國のホッブス(Hobbes, 1588-1679)といふは個人自由思想の最も旺盛な英國に於いて、珍らしくも國家至上主義、君權不可侵論を唱へた人でありますが、斯かる國家至上主義、君權不可侵論を唱へながら、矢張り、その説の奥底には個人自由思想が明に横はつて居ります。今その説の大要を申し上げますれば、

人間自然の性は、徹頭徹尾利己的の者で、自己の利益満足の爲めには、何事をも爲さんとするの性を有つて居る。自己の利益満足の爲めには、あらゆる外部自然の抵抗を排斥するは勿論、その他、他人を敲かふと、殺さうと一切構はぬといふ性を具へて居る。憐憫の情、惻隱の心など、一見利他的精神もある様なれど、それは、皆利己心の假の姿であつて、それ等も地金を洗ひ出せば、皆利己心である。ホッブスは次のことを申して居ります。「人は旅行する時には、護身の道具を携ふるではないか、人が床に入る時には、戸に鍵を下ろすではないか、人が家に居る時でさへ、その手箱には鍵をかくるではないか、以て人間の本性利己たる知るべし」と。併し人間皆人

が利己で、みんな、自分勝手のことをするからその自然の本性にまかしておけば、どうしても吾人は互に相争ひ相闘はなければならぬ。ホッブスは其状態を名づけて「自然の状態」(Natural State)と申して、此状態は、各人が各人に對して相争闘する状態(Bellum omnium contra omnes)といふて居ります。しかし此の所謂自然状態では、各人は却て、その利己心を満足せしむる事が出来ない。そこで人間は「己の欲せざる所之を人に施す勿れ」といふ規則を考へ出して、その規則を守らうとしたが、しかし茲に考へなければならぬ。若し此規則を、各人みんなが守つてくれればよいが、そうでなく、若し自分ばかり此規則を守つて他人は之を守らず、他人は自然状態流義で、我儘勝手の舉動を逞しうされた時には、其規則を守つた自分ばかり馬鹿を見ることになる。それには如何しても、みんなが必ずその規則を守る、否必ず守らせるといふ保證がなければならぬ、そこで又人間は考へて、その保證者として國家及び專制獨裁の君主といふことに思ひ付いて、それを建てるやうになつた。さてその國家内に於いて、君主と臣民とは如何なる關係に於いて立つかといふに、各個人は、其自然状態に於て有つて居つた我儘勝手のことをする力を擧げて一切之を主權

者に捧げ、主權者はその各個人の捧げた力を一つに總括して、その絶対の力で、前申し述べた「己の欲せざる所之を人に施す勿れ」てふ規則を犯す者をどし／＼制裁する。茲に至りて、始めて社會に、正、不正といふこともあれば善、不善といふことも立つやうになる。それでホッブスの考は要するに社會の安寧、秩序は、法律、道德あるによりて維持せられ、社會の法律、道德は絶対專制の君主あつて生ずる者であるとの考であります。此の點に於ては、ホッブスは、法律、道德人爲説であります。

ホッブスの此考に甚だ似かよつて居る考が、わが東洋にもあります。それは申し上げるまでもなく、支那に於いては荀子の考、我が日本に於いては物徂徠の考であります。(1666—1728)

荀子、徂徠の考では、道、人間の道といふ者は、宋明の學者等の説いたやうに、天然自然に存する者でなくして、古之聖人君王の拵へた者である。而して聖人君王は、之を以て天下の衆民を教へ導いたに過ぎない、而してその道といふのは何かといへば、實に禮、樂、刑、政に外ならぬので、その禮、樂、刑、政を離れて、別に道なるものが存するのではないといひますから、所謂法律、道德人爲説でありまして、此の見解に於いては、

ホッブスの見解と符節を合するやうであります。かくの如き酷似して居る思想の中にも、しかし細かにその文意を釋ね、論脈をたづねますと、その間に、東、西洋思想の對照が見えて居りますのは、寔に面白いことで又注目すべきことでもあります。

荀子はその禮論に於いては、
禮起於何也。曰人生而有欲。欲而不得則不能無求。求而無度量分界則不能不爭。爭則亂。亂則窮。

又性惡篇に於いては、

今人之性生而有有利焉。順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉。順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性順人之情必出於爭奪。合犯分(文之誤與)亂理而歸於暴。(中略)

是は荀子は人間の本性を利己的の者と見て、各人がその利己の本性に従て行動すれば、必ず爭奪、亂理に終らざるを得ないと説いたのであります。ホッブスの性惡論と全く同一であります。然るに、此の性惡論の根據から人間の道、即ち法律、道德

の依て起り來る有様の説明は、大變異つて居ります。禮論には、

先王惡其亂也。故制禮義以分之。以養人之欲。給人之求。使欲必不窮乎物。物必不屈於欲。兩者相持而長。是禮之所起也。(荀子卷十三)

又性惡篇には、

古者聖王以人之性惡。以爲偏險而不正。悖亂而不治。是以爲之起禮義。制法度。以矯飭人之情性。而正之。以擾化人之情性而導之也。始皆出於治。合於道也。

と述べて居りますが、その意は爭奪亂理の世の中ではいけないから、聖人君王が、禮樂刑政を制して之を守らしめるやうにしたいといふのでありますが、是がホッブスのと大差ある處と思ひます。

第一、ホッブスの君主は、既に君主として立つた以上は飽迄絶對不可侵の權力者でありますけれども、各人各個の理性が、漸次工夫をして、それを發明するに至つたといふのでありますから、其起源の方から申しますれば、民主的思想が含蓄せられて居ります。然るに、荀子や、徂徠の考では、堯舜禹湯文武周公といふが如き

聖人君王が、民の父母たるべく、民の指導者たるべく、天意をうけて、その位に立たれたと説くのでありますから、その起源の上に於ても、毫も民主的思想が見えて居りませぬ。ホッブスは臣民萬人の力を信じ、それを認むるのでありますけれども、荀子、徂徠のは、臣民萬人は、皆愚婦愚夫と見て、一向にその力を認めない點が、明瞭に看取致されます。

第二、ホッブスの君主は、皆「己の欲せざる所之を人に施す勿れ」てふ規則を犯した者を制裁して、國家社會の安寧秩序を保持するといふ役目丈で、その上個人に干渉して、個人の自由を侵害するの舉動は、禁遏せられて居る。即ち國家の職分は唯々安寧秩序を維持するといふ消極的の者で、その上猶臣民の幸福を進めてやらうといふ積極的の職分は有たぬ。各自銘々の幸福は各自で計ふべし、國家は唯々その番人の職分をやつてくれ、ばそれで宜いといふ思想が、明かに見えて居ります。然るに荀子、徂徠のは聖人君王が自ら禮樂刑政を制定して、上から之を教へ込むといふ考であるから、國家君王の仕事は、常に消極的の者でなく、又積極的であり得ることも出来る考であります。されば、ホッブスは、明かに個人

自由の思想を含蓄して居り、徂徠、荀子はそれに思ひ及ばなかつたやうに見えます。是れが東西思想の著しい差異の第二であります。

第三、此差別は、茲には餘り必要でもありませんが、道徳には關係がありますから一言申し述べて置きますが、ホツプスの君主は頑固な父が碗白で仕方がない子供を暴力で折檻するやうに、飽迄外部的力を以て、社會の安寧、秩序を保たうとして居るやうで、徂徠、荀子の聖王は慈愛に富んだ母が、素直の子供に説き諭すやうに、飽迄内部的教化を以て國家を治めようとして居るやうで、此外部的権力と、内部的教化とは又可なり著しい差異點であります。

以上は、英國の政治學上、國家學上に於ける一例を申しましたのでありますが、又他の方面に於いても著しい方面があります。それは英國の經濟方面であります。

世界列強の内でも今日でも猶自由貿易主義を取つて居るのは英國で、英國今日の富強は全くそれに本づいて居ることは、中には異説を唱へて居る學者もあるやうでありまして、學者間の定説とは見られないやうであります。私のこれまで調べました處では、有力なる學者で、さやうに説いて居る人々も尠くないやうでありま

すから、今日の英國の富強の全部の原因でなくとも尠くともその大部分は、その賜物であり結果であると申して大過なからうと信じます。その説を唱へた最も有力なる元祖はアダム・スミス (1723-1790) でありまして、氏はその不朽の名著「富國論」(Wealth of Nations) 1776 に於いて極力自由主義を唱へ、經濟の進歩は各個人の勞働により、各個人の勞働は、自由競争の結果である。されば經濟政策の最高至上の目的は富の生産及流通に對する充分なる自由の外ならぬと斷言して居ります。爾來英國經濟學者の多くは、今日に至る迄多く此見地に立ち、政治家はその政策として多く之を取つたので、英國の富強云々は姑く別とするも、兎に角英國人の間には此自由思想の如何に強く如何に廣布して居るかが是れでも分ります。兎に角此自由思想は、東西洋の思想の差異の一と見て置きます。

個人思想 其二 平等思想

さて一旦自分で自分の力を信じ、自分の價値を認めて、自分は自由の力を有つて

居る者であると信じた以上は、自分が自分をしか信ずると同時に他人もまた然りと信ぜざるを得ない。自分が不可侵の自由を有つて居る者ならば、他人も亦不可侵の自由を有つて居る。この不可侵の自由は、人間が人間として有つて生れた特權で、此の見點から見れば、尊卑貧富の差別がある筈がない。茲に於いてどうして平等思想が起らざるを得ない。されば平等思想は自由思想と共に實に個人思想の腹から生れた双子であるとして見て宜からうと思ひます。此平等思想が凝結して近代世界の舞臺にあらはれましたのは、亞米利加の獨立(一七七八)と佛蘭西の大革命(一七九一)以來とであらうと思ひます。

此二大事件の共に、自由、平等とふ思想に基くことが多いといふ歴史上の事は實今更改めて申上ぐるの要もないのでありまして、唯々此二大事件は此の精神に従て、社會上に於けるあらゆる人爲的特權だ階級だといふ者を片バシから用捨なく、どしどし破壊してしまつた事件で、是は佛蘭西革命の方に、最もよく表はれて居ります。つまり此精神は、市民としては萬人平等で、貴族だ、僧侶だ、特權だ、門閥だなどいふ者はない、否あるべからざる者だといふ精神でありまして、佛蘭西の斯かる

精神は何處から來たかといへば、その源は矢張り英國にあるのでありまして、矢張り前申述べましたホッブス、それからジョン・ロック (1632-1704) (Treatise on civil Government) などの思想を、佛蘭西のルッソーなどがうけつぎまして、そいふ思想が廣まり、又極端に走つて行つて終に彼のやうな慘劇を演じ出すに至つたのであらうと思ひます。ルッソーの斯の如き思想を説いた物は、彼の有名な「社會契約論」で (Le contrat sociale)、國家、社會は生れながらにして全く平等な權利を有つて居る人民が、自分の都合上契約によつて形成した組合の如き者で、その以上に何等の意義を有つて居らない。さればもし國家が銘々に不都合ならば、都合のよいやうに之を變更しても構はぬといふ考で、即ち、自然權利、又は天賦人權説を基礎とした説であります。此自然權利又は天賦人權といふ考は、前に申し述べましたホッブスの考にも、又ロックの考の中にもありますけれども (Men being by nature all free, equal and independent, no one can get out of this state and subjected to the political power of another without his own consent. Locke) そこは流石に辛棒宜い、我慢強い、ねばり強い、英國民の性として、之を極端にまで持つて行くことをせず、今でも立派な模範的であ

るといはれて居る立憲君主政治を守つて居るのでありますが、佛蘭西人は、その性極端に走り易い、謂はゞ氣輕の國民でありますから、終に英國に發した個人思想をその極端に持つて行つた者であらうと見られます。

さて此平等思想はわが東洋にあるかと申しますると、私の是まで取り調べましたる分では、確乎たる典籍が見當らぬのであります。彼の孟子といふ人は、随分その當時には破天荒と見られます所の民主思想を唱へた人でありませうけれども、しかし多くは、君主政治をなすの要は、第一に民の福利安寧をふことを眼中に置き、その福利安寧を維持するの力ない者、徳のない者は、君主たるの資格のない者で、時としては慘禍を招くことないと言ふて、當時の君主をして仁政を施さしむるに努力したので、彼の湯武放伐の故事や、或は旅行者の妻子依託や(楚云々の一節)外征司令官の比喻を引いて、齊の宣王を戒めた處などは、随分民主思想に近いやうでありますけれど、しかしながら、其中には人民が政を爲す所の主人公であるといふ西洋の民主思想は見えませぬ。政を爲す主體、主人公は飽くまで君主で、唯々その君主は民の父母たり儀表たるの盛徳を具へねばならぬといふ意味に過ぎぬ者

と私は解釋して居ります。所謂民をして、依らしむべく、知らしむべからずとの思想は孟子に於いても、矢張り變りない思想かと思ひます。但し、

孟子見齊宣王所謂故國者非謂有喬木之謂也、有世臣之謂也、王無親臣矣、昔者所進今日不知其己也。王曰吾何以誠其不才而舍之(云々)

の一節は如何にも君主、民に聽いて政を施すといふやうにも見られますが、それでも西洋のむかしの人民(Bürgern)が集會を開いてその市町、村の政を議したといふこととは趣を異にして居つて、唯々民の父母たり儀表たるべき君主は飽くまで民の心を察して、政治を取れと謂つたことと、私は解釋して居ります。

兎に角孟子は當時にあつては随分奇激な議論をやつて、やゝ民主的思想に近い思想を説いた人でありませうが、その人の書物の中にさへ、個人の自由、乃至個人の平等てふことを説いて居らぬやうでありますから、その他も推し測らるゝ次第であります。

個人思想 其三 權利義務の思想

さて自分の力を信じ、自分の價値を認め、それを尊重する以上は、その自分を保存し、且つ之を助長するの舉動をなすは、人間たる自分の當然やつて宜いことで、否啻に宜いばかりでない、必ずやらねばならぬことであるといふ信念の伴つて生じて來る事も怪しむに足らない次第と存じます。然して此個人の生きて行くには、唯では生きては行かれない。財産もなければならず、名譽、自由もなければならぬ。されば自分を成長發達させるといふ以上は、必ず此等の者をも保持、發達せしめねばならぬ。否發達せしむるのが、人間たる自分の當然の職分であるといふ思想が伴ふて生ずるのであります。如此思想を稱して、茲に權利思想というておきます。(權利といふ觀念の詳しい説明は無論是にて盡せるにあらず、茲では詳しくいふ必要なき故に、以上のごとくいへるのみ。)さて自分に此の如く權利があるなら、他人も由來平等であるから他人にも等しくあるべき筈である。従て、他人をして自分

の權利を侵さしめないと同時に、自分もまた他人の權利を侵すまいといふ思想が起らねばならぬ。この如き思想は稱して、義務思想と申します。

如此權利義務の思想の歐羅巴の歴史上又今日の社會上に大勢力を有つて居ることは事々しく申し上げるまでもないことで、日常の事件が、之を明にして居ると思ひます。さて之を東洋に見ますのに、私の寡聞なる矢張此思想のあつた事をまだ聞き及ばぬので御座います。彼の正保年中の木内宗吾、天保年度の大鹽中齋の舉動は、稍、それかとも見られますけれども、權利といふのは、自分の忘れて居つた品物を持つて歸る様な考で、當然のことといふ考がありますが、宗吾や、中齋や、の考にはそれが見えませぬ。飽くまで下から願ひ出て御上のおなさけ、お慈悲に預らうといふ考である。尤も日本にも昔から訟訴斷獄といふことがあつて、殊に鎌倉時代などにはそれが随分盛んであつたやうに歴史にも見えて居りますが、既に訟訴といふものがあつた以上は、まるで權利義務の思想がなかつたとは申し兼ねますが、併し西洋に於ける様に人民が自ら進んでその訟訴斷獄の制度までをも改良して、飽くまで個人の權利を保障し義務を遂行せしめようといふ考は稀れである。

個人思想 其四 人格の尊嚴

人間は人間としてすべて自由であり、平等であり、従て皆一様に權利義務を有つて居るといふのは併しそれは唯々人間を人間としてのみ見た考で、人間を他の生類と比較して見てそれ等との差異點を擧げて人間の人間たる所以を明かにし、成程斯くてこそ人間は萬の他の生類にすぐれて尊い者である、成程斯かる生類故に、自由でもあり、平等でもある者であり、又あるべき者であるといふ考は、以上の考察だけではまだ充分であるといへぬ。即ち自由、平等、權利義務といふ丈けでは個人思想の内容丈けは明瞭であるがその輪廓がまだぼんやりして居ります。換言すれば以上の三點で、個人思想はクラールにはなつたが、まだドイトリツヒにならない。

無論基督教では、曾ては人間を神の特別の創造物である、それ故萬物の靈長であると教へて、人間と萬の他の者との區別をされましたが、生物進化の理法が明にな

つた今日から觀れば、此の如き考は誠に愚見で、一笑に附し去る外ありません。

又前に申し述べたホッブスの利己説の如きも、利己の性を具ふる者必ずしも人間に限らない、その他の諸生類もすべて利己の性を具へて居ります。さればその點からして人間の人間として他の諸生類と異なる所以が明かでありません。又ロック、ルッソー兩氏の天賦人權説の如きも、前に述べました書物を讀んで見ましても、兩氏は率然として筆を天賦人權に起して、何故にその然るかを説いて居らぬ。全く初めから人間は尊いものであると唱ふる所の獨斷説と擇ぶ所ない。自惚心と謂はば謂つて宜しいでせうが、兎に角人間には自分等人間てふ者をば、他の諸生類と區別して一等高い者にしたい、否高い者だとの信念がある。しかもその説明は必ずしも唯今申し上げましたやうに容易な者でなかつたのであります。ところがそれを説明して一應諸人をして納得せしめた者はカント(1724-1804)の人格説であります。

カントの人格説とは如何なる者かと申しますれば、一言にして謂へば自由意志を具へて居る者が人格である。その自由意志とは如何なる意味かと謂へば、自分

の意志を決定するのに、外部の干渉壓制によつてするに非ざるは言ふに及ばず、自分の一時的快不快の感性によつて決するのでもなく、全然人間本來の眞の性たる理性によつて自決自行することを謂ふのであります。しかしておよそ人間たる者が一時の利慾の念を離れ虚心坦懐にして事に臨めば、玲瓏透徹の理性は明かに當さに其の爲すべきを爲し決すべきに決するの狀態にある者である。故に一言にして申しますれば、個人の理性が自らその爲さんとする所の目的を定め、その手段を案出し、而してそれを決行するをカントの意味の自由意志と申しまするのであります。此意味の自由意志を有する者は、カントの所謂人格であります。

その自由意志は、およそ人間としてはすべて之を有し、又人間以外には此の自由意志を有つて居る者が無い、人間が人間として萬物の靈長たる所以は此點にあり、又此點に於いて萬人平等である。人間は人格として絶對平等で、國家の絶大の力も、匹夫匹婦の此の幽微の中にある自由意志を奪ふことは出来ぬ。人格の尊嚴は蓋し此點から起るのである。

此人格の尊嚴は個人思想の一つの分子として、西洋文明の間には古くからあつ

たのであります。かくの如き思想を養成した重なる者は基督教であります。——それを説明したのはカントであると申して大過なからうと信じます。

此の人格てふ言葉は、輒近の日本社會には殆んど濫用せられたる言葉であるが、眞に濫用でありまして、その眞の意義は、餘程教育のある社會にも分つて居らぬやうであります。それは日本ではあの人の人格が高いとか賤しいとかいふやうにつかはれてありますが、それは正當の遣ひ方ではありませぬ。人格には高いも賤しいもなく、前申し述べましたやうに、萬人に普通平等の者であります。高い賤しいのあるのは、人格でなく品性、又は性格であります。言葉の遣ひ方はどうでもよいとして、前に申し述べました人格の思想が日本若しくは一般東洋にあつたかと申しますると、私の寡聞なるよく右に當てはまる思想は思ひ付かぬのであります。易經の説卦傳などに見えて居ります所の天地人三才などは、やゝそれに近いやうでありますけれども、そこにいふ所の人といふのは、凡そ人間を一類として見た者でありまして、單獨々々の個人を見て、その一々を指摘した者とは受取られませぬ。換言すれば、説卦傳中の人はコレクターブリーに謂ふたので、パーチキュラー

に申したのでない。私は解釋して居るのであります。人格思想は平等思想と表裏の關係をなす者と謂つても宜しいので、平等思想に乏しかつた處の東洋に、人格思想の發展しなかつたのも、實に無理からぬことと存じます。

結論 現代日本に於ける個人思想の位置

以上は所謂個人思想なる者を分析して、一、自由思想、二、平等思想、三、權利義務思想、四、人格思想となしたのであります。而して斯かる思想は西洋には著しく發達して居るけれども、わが東洋にはまだ充分の發達が見えないといふことを併せて申し述べた次第であります。さて斯かる思想が諸人の精神にあるとないによつて、表面に現れ来る社會上の組織、制度が甚だ異つて參りますので、今日餘程西洋風になつたといふ日本の社會と、歐羅巴のそれとを比較して見ましても、夫婦制度、親子制度、家督財産相續制度、個人對國家制度の上に於いて著しく異つて居ることは、今更ら茲に贅辯を要するまでもありません。その差異の由て来る淵源は、畢竟

前申し述べました處の個人思想の強弱、極端にいへば有無でありまして、その國柄乃至民族性にあるのであると見られませう。

さりながら、人文が發達致しますれば、一民族中の諸人は漸次に自己意識を有するに至るに相違ありませんので、始めは依らしむべし知らしむべからずの筆法で容易に治むることの出來た人々も、文明が進んで人々の智慮が進んでまゐりますると、最早その筆法は駄目になる。民を愚にするの政策は取られませぬ。それは恰度子供を教育致しますにも、始めは唯、獨斷的に命令したり、禁止したりして行くのでありますけれども、子供が少し成長してまゐりますると最早その手ばかりでは行かぬ。それは子供が成長するに従て、漸々量見といふ者が出來、見識といふ者が具はつて來て、從て自己意識といふ者が漸々明瞭に、旺盛になつてまゐりまして、父母の命令禁止たりとも、それに盲従することはない。理あるに従ひ、理なきを黜けようといふ量見が起つて來るからであります。

我が日本でも明治維新の方、在來の制度を打破して、諸事西洋風になつた。政治のやり方でも、法律の立て方でも、乃至は日常の生活までが西洋風になつた。し

かし幾何ら西洋風になつたからといつても、國民の性格、民族の精神といふ者がありますから、全然西洋風になるなどといふ事は勿論ないことでありますのみならず、又しかなすべからざる者であることは、言はでも分り切つた事柄であります。さりながら日本が一度開國進取の國是を定めて、政治、法律、經濟、文學、學術等に於いて幾分でも西洋風を執つて、それに似た者を入れたとすれば、矢張り精神も取らねばならぬ。形を執つて心を取らざるは、恰も佛造つて魂入れぬと一般の愚なことである。本來理窟から申しますれば、初めに民族間に一定の精神があつて、その精神が現はれて社會の制度となるのが、順當の途行でありますけれども、實際の歴史は必ずしもそうは行かぬ。これは日本に限らず西洋にもその例のありますることであります。しかし斯る場合に於いて歴史の上に如何なる事象が起つて來るかと思ししまするのに、一方ではその外部の制度に順應すべく、努めて自分の精神を教養訓練して、殆んどはい抜けの新制度の社會の人かと思はるゝやうになる者と、他方では、その順應力が鈍く、到底その新制度と一致しかぬる所からして、新制度を誹謗し、新制度に順應した人と衝突するやうな者が出來て來て、そこで、過渡時

代といふ者が歴史の上に現れてまゐります。十四世紀、十五世紀の歐洲一般の動搖、十八世紀末の英國の經濟上、及佛國の政治上の動搖、唐の新法の動搖はみなその事象と觀るべきであります。日本でも今が恰度その過渡時代にありますので、保守主義の論と、進歩主義の論とが花を咲かして居ります。

此の論に花の咲いたのは、むろん今日が始まつた現象とは申されませんが、此論の一番盛んであつたのは、明治十八九年の交に、今の政教社の同人諸氏が國粹保存論といふ旗幟を樹て、時の内治、外交、教育の政策に反對した時と、明治二十四五年の頃ひに、教育、宗教の衝突論の時と、明治二十七八年戰役後に、保守主義の餘りに盛んなる頃に、吾々の丁酉倫理會が人格主義の教義を持して、敢てその眞面に立つた時、而してこの度の日露戰役後の今日とでありませう。日露戰役後の思想界は、その經濟界の事象が日清戰役後の事象を繰り返して居るやうに、やはり同じことを繰り返して居るやうに思はれます。丁酉倫理會が初一念に立ち返つて、人格主義の聲を高くせねばならぬのは、今日かと思はれます。

私の論は「斷りがき」に申し述べましたるやうに、猶一方の團體思想の分析を得

ねば完璧とはなりません。然るに今日はそれを省いて居りますからして、到底今日茲で充分の愚見は申し述べかねますが、兎に角一言注意まで申し添へて置きたいことがあります。それは外でもない、個人思想と個人主義とを明瞭に區別してもらひたいことでもあります。個人思想と申しましても實は自由の觀念のことである、平等の觀念のことである、權利義務乃至人格といふ觀念である。今日の憲法政治、今日の裁判制度、今日の民刑商等の諸法典、今日の經濟制度、今日の學問制度すべて如上の諸觀念を必要とする。それ等諸觀念旺盛にして、文明の美果があり、それ等の諸觀念衰亡して、文明が壞れる。それ等の諸觀念に富んだ者が忠良の臣民で、それ等に貧しい者は國民の厄介者である。職業を世襲するを以て當然として居つた社會と、職業の選擇の自由を有して居る今日と、門地を世襲して以て當然として居つた社會と、自分の腕づくで上るも下るも勝手な今日と、罪を三族に及ぼされて當然と思つて居つた社會と、罰は唯々その犯罪者に限るとせられて居る社會とに處して、その精神を異にし、その心得方を別にすべきは當り前のことでもあります。その精神、その心得は決して個人主義ではない、個人思想であります。

俗な言葉で申しますれば、唯々自分のことは自分獨りで處理して他人の厄介にならぬといふ思想、自分は自分の主人公で何人の干涉束縛も容れぬといふ思想であります。個人主義と申しまするのは、各人銘々が自分一個の利益を目安として、萬事それより打算して行動するといふのでありまして、隨て自己の利益に反することは、それがよしや、非常に他人の爲めにならうとも、社會國家の爲めにならうとも、敢てせぬ。揚子の所謂自分の一本の毛を抜くことが天下の爲めに大利あつても、それが自分の爲めにならなければ抜かぬといふやうなのが個人主義であります。こんな個人主義は前に申し述べましたやうに、少くとも十九世紀後半の文明には跡を絶つて居ると申しましても大過はありません。

多くの教育ある日本の人々が英國を以て個人主義の本家本元の如くに申して居りまするのを度々聞き及びますが、それは以ての外の謬見で、十九世紀後半の英國には決して個人主義なる者が無い、唯自分のことは自分で處置するといふ福澤氏の謂はれた所謂獨立自尊の精神が旺盛だと謂ふ許りであります。一國學者の學説は往々にしてその民族の精神を反映する者でありますが、十九世紀後半

の英國學者に誰か個人主義を唱へた人はありませんか。マツクス・スチルナーは英國に生れなかつた、ニーチエは英國に生れなかつた、トルストイは英國に生れなかつた、而してダーキン、而してスペンサーは英國に生れて居ります。スペンサーはその政策としては飽迄個人の自由を主張して政府の干渉をば蛇蝎視し、時事問題に對して熱心之を主張した人でありましたが、その人の人生哲學上より打ち立てた人生の目的は何かといへば、社會有機體全部の福利安寧であると申して居ります。此の考はスペンサーの發明でなく、ベンザムの最大多數の最大幸福てふ思想を繼承したに過ぎぬので、ベンザムの考もその源をさぐれば、遠く第十八世紀中葉に現はれたシャフツベリー、カムバールランド諸氏の思想に本づく者であります。個人思想の旺盛なる英國に最大多數の最大幸福説が現はれたのは、餘程注目すべき事件で、今後わが日本の思想界に參考すべき民族思想がありとせば、矢張り英國思想であらうと存じます。

—「予西倫理會倫理講演集明治三十八年六月號所載—

四 懷疑と權威

—

今日は懷疑と權威といふ題でお話し致します。此處に懷疑と權威といふ言葉を使ひましたのは申す迄もなく英語の *Scepticism* と *Authority* といふ字を翻譯して出した積りであります。自然その意味でお聞き取りを願ひます。

吾々の精神生活と社會の共同生存との間に餘程面白い類似がある様に思ひます。共同生存の側に於いて、吾々は或る方面から見まして之を二つの型に分けて観ることが出来ると思ひます。第一は所謂權威に由つて統一されてゐる若しくは支配されてゐる共同生存であり、他の一方は凡ての人が平等である、誰も其の中に權威をもつてゐる者が無いといふ生活であります。詳言すれば、一方の型は一

團體内の幾らかの人間が、即ち少數の人間が他の残りの人よりもヨリ多くの力を有ち、ヨリ優越な地位を占めて居つて、而して他の残りの者を支配して行くといふ型のものタイプであり、他の方は全く平等で、一團體内の人々は凡て平等である、其の中には誰も優越な地位を占め、特別な權力を有つてゐる者が無い、といふ型であります。私は前者を權威のある社會と名付け、後者を普通の用語に従つてアナキーといふ言葉で表はさうと思ひます。それ故に此の言葉を使つて言へば、吾々の團體生活には權威オインリチの團體生活とアナキーの團體生活との二つの型があると申して宜からうと思ひます。

翻つて吾々個人々々の精神生活を見ますと、矢張り之に似た様なことがある様に思はれます。即ち吾々の精神生活には、ある一方に於いては昔の聖人賢人の教、或ひは英雄偉人の傳記、或ひは社會の風俗習慣、國家の法律といふものを動かすべからざる所の典據として飽迄それに服従して行くといふ傾きがある。又之に反して他の一方には、古聖賢の教を輕蔑し、英雄偉人の傳記を蔑ろにする、或ひは社會の風俗習慣といふ様なものに少しも重きを置かず只自分自身の其時々其時々に考へた

ことを唯一の典據として、それを以て自分の精神生活を統一し、又吾々の行動を支配しようとする傾があるのであります。即ち古聖賢の教や英雄の傳記、社會の風俗習慣、國家の法律といふ様なものを典據として生活するのは之をオインリチを以て生活する精神生活といふべく、之に反して其時々其時々の自分を最上の權威者としてその通りに行つてゆく精神生活は之をアナキーの精神生活といふべきであらうと思ひます。斯様に考へますと、前に述べた通り吾々の精神生活と團體生活との間に一定の類似があるといふことを申しても差支へないと思ふのであります。で、今日は所謂權威の精神生活と、アナキーの精神生活とはどういふ様な意味を吾々の人生に對して有つてゐるものであるか、又此の兩者の關係は果して如何なるものであるか、といふ二ヶ條だけに就いてお話ししたいと思ひます。

二

右二ヶ條に就いてお話しするに付いて、話の順序として私が所謂懷疑及び權威といふ言葉をどういふ意味で用ひてゐるかといふことを限定してかゝらなければ

なりません。第一に懐疑について述べて見ます。

懐疑とは素より讀んで字の如く疑を懐くといふのでありまして、吾々の精神生活に假に其の主なる現れ方に従つて知情意の三方面に分けて考へて見ますと、疑所謂スケプチシズムといふのは此の知情意の三方面各々に當嵌ることが出来ると思ひます。第一に吾々の知の方面に對する疑は何であるかといへば、申すまでもなく認識に關する疑であります。その疑は吾々は果して此の眞理を認識することが出来るかどうか、其認識されるものは果してあるかどうか、或ひは又認識する心の働きは果して眞理を認識する程の力を有つてゐるものであるかといふ様な方面に對する疑であつて、若し之をかのヴァントの言葉を以て表はして見ますならば、認識の淵源及び認識の能力に關する疑であるといふてよからうと思ひます。此の様な認識論上の疑は、苟くも認識といふものを研究して見ようと思ふた程の人には皆あることで、愈々それ等について否定の斷定を與へた所の人々は、かのソフィストのプロタゴラス、ピロン、セキストゥス、エムピリクスといふ様な人で、此等の人々は總て認識方面に關する疑を建設した學者の様に思ひます。

それから次の情の方であります。此の方面に對しても吾々は疑を提出することが出来るのでありますけれども、併し是は認識の方面とは稍違つた意味に於いて用ひられてゐるのであります。情その者若しくは價值その者といふことは勿論最後の事實であつて、その存否、又可能の如き問題は到底問題とならないのであります。併し此の情の方面に於いては、一種異つた方面から疑が起るのであります。例へば繪の方に觀ますと、色々の流派があり、その流派々に依つて色々一定した描寫法が口傳秘傳によつて傳へられてあるのであります。例へば四條派で岩を描くには斯様々に描かねば岩にならぬものであるとちやんと先生から弟子へ傳へられて居り、或ひは南畫で樹木を描くには斯ういふ様に描かなければならないといふことを傳説的に傳へられてゐるのであります。即ち弟子たる者が先生の口傳秘傳に對して果して先生のいはるゝ通りにしなければ繪は出來ないのであらうかといふことを疑ふことが出来るのであります。

それから第三の意志の方に付いて考へて見ましても、矢張り疑を挾むことが出

來るのであります。意志の方面は吾々一切の行動を包含するのでありますから、その含む所の範圍が極めて廣い、或ひは政治、或ひは法律、道德といふ方面は、總て意志の方面に屬するものと認めて宜い、従つてその方面に對する疑は非常に廣いのであります。即ち道德のみについて言つて見ましても、こゝに善惡などといふことがあるが、其善惡といふ様な差別は何處にあるか、又善惡といふものは果して分けることが出来るものであるか、吾々はかうしなければならぬ、あゝしなければならぬなどといふことを思ふてゐるが、果してそう云ふことが自分の好き好みといふことを離れて言ひ定めることが出来るのであらうか、斯う云ふ様な諸の疑が起つて來ると思ふのであります。即ちその方面の疑を簡略に申しますれば、道德法律なるものは果して存在するか、存在するとしてその正邪善惡曲直を分ける標準があるが、その標準があるとしてその標準を吾々が果して知ることが出来るか、斯う云ふ様な疑を一括して、意志の方面に關する疑と見てよいと思ふのであります。此の方面の疑を提出した學者も多々ありまして、先に申しました所の詭辯學派のヒッピアス、ポロス、トラシマホスなどといふ人がその代表者であります、又近世に至

つては佛蘭西の十八世紀の啓蒙時代に現れた學者の多くはそれでありませう。ラメトリー、デローなどといふ人はその代表者で、尙近世十九世紀に在つてはマックス・スチルナー、ニーチェなどといふ人も其の代表者と認めて差支ありません。

三

斯くの如く此の疑といふのは知情意の各方面に亘つてゐるのであります、又此の疑といふものを他の方面から觀じて見ると、是は消極積極の二方面を有つてゐるものであるといふても宜からうと思ひます。消極方面といふのは是迄與へられた所のものを疑つて疑ひ抜く方面で、少しも建設的な意味を有たない方でありませうが、積極的の方は之に反して疑ふのは疑ふためには疑ふのではない、疑ふのは信ぜんがために疑ふのである、即ち出来るだけ豫想のない前プレポジション提の上に認識や又諸々の行動、即ち知情意一切の精神生活を建設しようといふ方の疑であります。積極の方面に就いて尙考へて見ますと、假に認識方面に就いて考へて見ますれば、人は烏は黒い水は冷たいといふ判断をして、そしてそれは眞理であるといふけれど、

併しながら鳥は黒いといふことも自分の感覺に外ならぬ、又水は冷いといふのも自分の感覺に外ならぬとする、その眞といふものは自分の感覺を離れてある筈はない。眞は只自分の其時々感じに外ならぬ、斯う云ふ様に云はれるのであります。けれども又さう云ふと他の一面から申せば眞理とは其時々自分の感じに外ならぬといふことが自らその中に含蓄されてゐるのである。即ち消極的疑の中に既に積極的疑が含まれてゐるのである。併しその積極的疑は疑の態度としては決して徹底したる疑の態度ではないのであります。何となれば眞理は客觀的のものでない、その時々自分の主觀的感じに外ならぬといへば、それは矢張り獨斷的に信じたのでありますから、それを徹底した疑といふことは出来ないのであります。それゆゑに徹底した疑になりますといふと、どうしてもピロンの云ひました様にエポッへといふことにならねばならぬ。即ち判断を中止する、全く然り否をいはぬ様にせねばならぬと思ふのであります。即ち何とも言はない、眞であるとも偽であるとも何とも言はない、それが疑の最も徹底した形であると思ふのであります。

併し乍ら人は到底エポッへにして止ることが出来ないものである、それ故どうしても認識方面に於いても又文學藝術方面に於いても乃至吾人の行動方面に於いても何か積極的のものを拵へて來なければならぬと云ふ事があるのであります。殊に此の認識方面に於きましては暫く黙つてゐてもよいでありませう、是は眞であるとも偽であるとも言はなく、宜いかも知れませんが、併し意志の方面に於いてはどうしても黙つてゐる譯にはいかなない。どうしても何か自分で働いて行かなければならない。吾々は生活する爲に衣食住を求めて往かなければならない。衣食住を求めて往く必要があるからして、我輩は懷疑論者だと言つて黙つてゐる譯には往かない。何か自分の信ずる所に従つて行動せざるを得ないのである。それ故意志の方面は認識の方面と違つて餘程積極の方面が含まれてゐる様に思ふのであります。

其積極方面のことを尙探索してみますと、凡そ懷疑の積極方面は二つの豫想の上に立つてゐるといふて宜からうと思ひます。其二つの豫想と申しますのは、第一は個人性で第二は價值概念であります。第一の個人性といふ豫想の方は、是は

最もよく認識方面にも意志の方面にも共に當嵌るのであります。認識方面に就いて申せば、客觀の眞理といふものはない、鳥は黒い水は冷いといふのは眞であるといふのは只それが自分の現在の感覺であるといふより外に意味はないのである、他人が何と言つても、自分は鳥は黒いと思つたら眞である、他人が何と言つても自分が感じたら眞である、と斯う云ふだけのことであります。それ故その疑はどうしても自己中心にならざるを得ないのであります。又其自己といふことを必ずしも一定不變の自己、若しくは同一の自己といふ必要はない、只時々刻々に變り行く自己といふ事で充分である。かくすると、疑は個人性の上に基礎を有つてゐると致しまして、その自己は時々刻々に移り行く自己でありますから、自己中心といふも畢竟は非常に相對的な自己中心となるのであります。之を又意志の方面から言ひましても、疑はやはり自己中心となるのであります。世の中に道德とか法律とか或ひは習慣風俗といふやうなものがあつて、さうして吾々に斯くせよ、斯くせざるべからずと色々命令するけれども、果して自分はそれを守らなければならぬのであるか、果して吾々はそれを守らなければ自分の生活をやつて往くこ

とが出来ないであらうかといふことを疑ひまして、つまり、道德も法律もその旨趣は自己銘々の生活上の便宜を圖つて行く手段に外ならぬ、それ故、自分の生活上都合好かつたら之を守るべし、悪かつたら之を破るも妨げず、自分の都合では之を勝手にするがよいといふのでありますから、矢張り此の場合にも自己中心といふ考へが自ら浮ばざるを得ないのであります。

それでありますから前申した所の認識方面に於きましても、意志の方面に於きましても、是迄所謂懷疑論を唱へた様な人は皆總て所謂個人主義、或ひは自己中心思想の上に立つてゐるのであります。プロタゴラスにしろ、ゴルギアスにしろ、マックス・シュタルナーにしろ、ニーチェにしろ、總て自己中心、個人中心の上に立つてゐるのであります。

次に第二の價値の豫想、是は私は甚だ大切な事實と思ふのであります。是迄懷疑的傾向を批評した者の中には價値といふことが多く説かれてゐなかつた様であります。前申した様に認識の方面に於きましてはピロンの様な無言の有様、エポッへの有様に止つても或ひは一向差支へを見ないのであります。が、實踐方面に

於きましてはどうしても必ず一定の活動をしなければならぬものであります。扱一定の活動をするといふことはどういふことであるかと云ひますと、若し吾々の精神生活が極めて幼稚でまだ極めて發達しないものであつて、丁度動物のやうなものでありましたならば、極く濁つた混雜した様な極めて不明瞭な感情状態で生活して往くであらうと思ひます。即ち本能とか或ひは衝動とかいふもので多く生活して往くであらうと思ひますが、併し乍ら最早理性を有つてゐる、さうして既に發達した所の理性を備へてゐる所の人間の生活になりましたは、どうも動物の様な極めて漠然たる感情状態で生活することは出来ない。さうすると吾々人間が生活するといふ以上は既にそこに價值といふものを認めてゐる、人生の値打といふものを認めてゐると言はなければなりません。若し人間の生活にして自分は何もその生活價值を認めて居らぬ、只活けるが儘に生きて往くのであるといふ様な人があつたならば、それはあるでありませうが、それはまだ能く開發されな^{エンライトウ}い人間で、その人間が一定の状態に迄開發されて所謂「人間の生活」といふものをやる時に、必ず自分の生命の値打、自分の生活の値打を認め、た生活をやらなくては

ならぬと考へます。それでありませうから、法律道德に對して非常に懷疑的な態度をとつた學者でも、決して絶對の徹底した所の道德虚無論に陥つた人を私は知らないであります。前に例にとりました所の詭辯學派のトッラシマホスにしる、カリクレスにしる、是迄世間の人々が若しくは是迄の傳統が吾々に向つて斯うすることは人生生活上値打あることである、斯くすることが正しいことであると教へて居つた所のものを排斥はしてゐるけれども、併しそれ等を排斥すると同時に必ず自らの價值ある生活と考へた者を提出して、さうしてそれを組立てて彼等の倫理思想を打立てゝゐるものであります。即ち彼等は快樂の上に立つて其時々々の快樂を得ることが畢竟の目的である、其方便として強者が世の中の道德を拵へたとか、或ひは弱い者が世の中に道德を拵へたとかいふ説を立てゝ來てゐるのであります。それから近世に至つてマックス・スチルナー、ニーチ^{ニヒツ}等も随分極端なことを唱へたのでありますけれども、彼等の論は決して徹底した道德的虚無主義といふことは出来ない、或ひは、道德はないと言ひますけれども、其時の道德は既に廢つた所の舊道德、古い世界に生活して居つた所の道德のことであつて、超人といふこ

とに於いて生活の價値を認めて居ります。さうして超人といふことが恐らく彼ニ^ニ自身^チが腹の中に感じて居つた所の彼自身の實驗であります。それからマックス・スチルナーにしても、是迄の所謂愛他的利他的の道德といふものは意味のないことであるといふので、或ひは憐憫とか慈悲同情とかいふ様なことは縦令否定しても、所謂マイニツヒの自分自らの満足といふことの價値を認めて、其上に彼の考を築上げたものと見なければならぬのであります。それでありませうから全然彼等は價値といふものを捨てたのではないのでありませう。只是迄傳説的に傳へられた所の價値といふものは之を絶つて其代りに自分自らの實驗から立てた所の價値を置いたに過ぎないと思ふのであります。若し全然此の生活の價値といふものを自分で實驗出来なかつたならば否、凡そ生活といふその者が無價値の者であると考へた人がありとせば、其人はさやうに考へると同時に即刻に死んで仕舞はなければならぬと思ふのであります。若し少くとも自分が實驗上何等か價値を感じてゐるといふならば、そこで初めて自分が生きてゐるといふ所の權威若しくは力といふものを得るのであらうと思ひます。素より自分の此の現在の

生活には極めて不満足である、自分の現在の生活は極めて價値のない生活であると認めてゐることがあるに致しましても、而もそれは必ずしも凡そ生活といふもの一切を無價値とするのではない。ある特別の生活を考へて、それを價値ある生活であるといふことを考へることが出来る。而してその生活はやがて自己自らに體現することの出来る生活であると信じて、その豫感として快樂を感ずることが出来るのであります。或ひは基督教を信じて居る人は其眞理に依つて價値のある生活はかういふものであると云ふことを知つてゐる。或ひは佛教を信じてゐる人はその信仰によつて斯う云ふのが價値ある生活であると斯う思つてゐる。それでありませうからスケプチズムの中から價値といふものを取去ることが出来ないであります。懷疑の極端に至りますと、能く人生は生活する價値ありや否やといふ様な問題を提出して自ら苦しみ、自ら煩悶して居る人が随分多い様と思ひます。私は極く眞面目な意味で考へて見ますと、人生は生活する價値ありやといふ問題は極めて愚かな問題でありはしないかと考へてゐる一人であります。といふのは、斯かる問題を提出する場合には、無意識に自己といふものと人生とい

ふものつを引離して考へてゐるのであります。成程このコツプは價值があるか否かといふことは如何にも問題になるのであります。それはこのコツプは我を離れて客觀にあるからしてその我といふものを標準としてその價值を問ふことが出来るのであります。人生といふことは自分を離れて外にあるといふことではない、人生は自分の頭の中にある、人生は自分の精神の中にある、人生は自分の實驗であるのであります。自分の實驗といふものを離れて人生といふもののある筈がないと思ひます。色々社交上のことにしろ或ひは事物の研究にしろ總て人生であります、文學藝術總て人生であります。併しながらそれは自分が自分で自ら實驗して往く、さうして其處に人生といふものがあるのであります。例へば音樂でも、音樂といふものは何か此處に樂隊でもあれば音樂と云ふでせう、けれどもそれは只言葉の上の音樂、單に概念の上の音樂であります。若し其音樂といふものを自分が實際實驗して味つてそれを鑑賞して見ない限りは、私は本當の意味に於いて其の人は音樂を持たない人であると思ひます。又繪畫でもさうであります。繪畫でも、其處に墨や繪の具を塗られたものがある、それはキャンパスに

塗られた繪の具にすぎない。さう云ふものを見て繪であると云ふことを言つてゐるのは間違ひで、眼で見たばかりで藝術品になるのではない。自分が實際に味つて實驗して見ることに依つて初めてそこに繪が出て來るのであります。總てその通りでありまして、自分の實驗といふものを離れて其外に人生といふものはないと私は思ひます。若し果して人生は我自身の中にある、我一身の實驗中にあると斯う考へましたならば、人生と自分とは離して考へることが出来ない、離して考へることが出来ないとならば、人生の價值といふことは總て自分自身の價值であるといふことになる。自分自身の價值は何を標準として定めることが出来るでせうか。自分自らの實驗は一切の價值の規準である。しかしながらそれ自身は決して他の者によつて測らるゝ所のものではないのである。價值は自分自身の要求とそれから客觀のものとの關係から生じて來るものである。此處にコツプがある、此のコツプがあつても價值ではない。私に此のコツプが欲しいといふ要求がある、其要求と客觀にあるコツプと云ふものの性質と相關係して之に依つて初めて價值といふものが生れて來るのであります。されば今人生が自分自身

の實驗の中にあるものとするならば、而してその實驗とは自分自らで人生そのものを味ふといふのであつたならば、その人生の味そのものは既に價值になつてゐるのであります。さればそれを離れて人生に價值があるかといふ問題は到底決定される問題でないばかりでなく、問題そのものが問題とならぬのであります。人生の價值を定める標準は何であるか、人生その者ではないか、人生は一切を計る所の標準となることが出来る、自分が他の者によつて計らるゝものではない。吾々は無論現在の自分といふものを離れてそれを暫く客觀化して、第三者のものとしてその價值を考へることが出来るのであります。併しその場合に於いては現在の生活と頭の中で理想又は想像として拵へて見た所の生活とを較べて、そこで現實の生活の價值を論ずることが出来るのであります。併し乍らその時でも自分の理想の生活、想像の生活等も矢張り自己の實驗を離れてはないので、その實驗の生活を標準としてゐるのであります。それ故人生は生活するに價值ありや否やといふ問題はどうしても私には分りかねるのであります。

以上は懷疑と云ふ方に就いて申したのであります。次に權威——オーソリチー

と云ふことに就いて申し述べて見たいと思ひます。オーソリチーと云ふ概念は、色々の事柄に用ゐらるゝ概念でありまして、一寸見ました處では、彼と是とは何等の關係もない沒交渉のやうに見えるのであります。例へば知識上、遺傳の事柄について、或はワイズマンをオーソリチーとするとか、言語のことについて、ヴントをオーソリチーとかいふやうにも、此語を遣ひまするし、又宗教上、神や阿彌陀が吾々のオーソリチーであるとか、又は道德上、良心が吾人のオーソリチーであるとかいふやうにも、此言葉は遣はるゝのであります。そして此兩種は一寸見た處では、何等の關係もない沒交渉の遣ひ方のやうであります。併しながら一步を進めて分析して考察致しますると、此の兩種の遣ひ方に、一路の脈が通じて居るやうに思ひます。それは如何なることかといふに、前者のワイズマンをオーソリチーにするとか、乃至ヴントをオーソリチーにするとか、いふ遣ひ方は、假りに之を智力上のオーソリチーと名づけ、神や阿彌陀をオーソリチーとするとか、良心をオーソリチーとするとかいふ遣ひ方は、之を情意上のオーソリチーと名づけて申しますると、彼等兩種のオーソリチーを別種の意味の様に考へるのは、畢竟吾人の精神生活を、智

力的生活と情意的生活とに分けて、それを皆別個の獨立せる精神生活と認つて見るより起つた處の謬つた考へであります。吾人の成熟した統一ある自覺ある精神生活は、智力も感情も、乃至意思も、すべて含蓄した渾然たる生活であつて、智力ばかりの生活もないと同時に、又情意ばかりの生活もないのである。その之れあると見るのは、是れ抽象して、その一面をのみ見て居るのであつて、具象的な精神生活を見て居るのでない。吾人が遺傳といふことに何等の疑念をも挾まずに、そんなことに頓着なしに生活することが出来れば、則ち已む、苟くも是れに疑念を起し、而してその疑念を解決せずには已まれなるとすれば、そこで自分で色々のことを取調べ、色々の成書を涉獵するといふことをするのである。その取調べた結果として、ワイズマンの所説が最も穩當だと確信したとすれば、そこに彼はワイズマンを以てオーソリチーとしたといふことになるのである。然るに此ワイズマンの説を眞理なりと確信したといふ精神作用は、單に智力の作用でなく、精神全體の作用であることは明白なる事實であつて、これは必ずしもゼームス一派の所謂プラグマティストの言を待たずして明なことであります。即ち遺傳の説についてワイズ

マンの所説をオーソリチーとして居る人の精神生活は、ワイズマンの遺傳説は眞なりといふ一つの命題を全系統の一部分として有する精神生活である。反對に神を宗教上のオーソリチーとするといふのは、單に情意の信仰上のことで、智力は之に與らずといふやうに見えますけれども、實はさういふものでなく、矢張り充分なる智力の作用が之に加はつて居るのである。今日の自然科学の提示する諸般の命題を眞理なりと承認して、而して猶神は世界の攝理者なりと信する人ありとすれば、彼は必ず此兩者を渾然たる統一に置いて居るのに相違ない、科學の道理は科學の道理、宗教上の信仰は宗教上の信仰と、此兩者を全く別物として、それ等が互に相矛盾しようが、撞着しようが、それ等に一切御構ひなしに、同時に之を信するといふことは、統一ある自覺ある全人格の能く爲し得る所でない。それ故此の宗教上のオーソリチーといふものにも、充分なる智力作用が含蓄せられて居るのである。以上の理由で、私は所謂智力上のオーソリチーといふ概念と、情意上のそれとの間に、一路の脈が通じて居ると主張するのであります。それなら右兩種の遣ひ方を通じてオーソリチーといふ概念は如何様に定義したら宜からうかといへば、

吾人の精神生活の一部分若しくは全體的統一と見たら宜からうと思ひます。併しながら此の定義ではまだ完全でない、何となれば、吾人の精神生活の統一といへば、すべての智力的乃至情意的断定は、すべてそれであると観ることも出来るのでありますから、オーソリチーを唯々精神生活の統一と見て参りますと、此等の諸断定との區別がつかぬのであります。しかるに實際に於いては、只の断定といふ者と、オーソリチーといふ者との間には一定の區別を付けて居るのであります。私は右兩者が如何に異なるかを分析して、オーソリチーの方に三つの性質を擧げることが出来ると思ひます。一つはオーソリチーとして信ずるといふことには、多少盲信といふことがあるといふこと、二つには、そのオーソリチーとせられたる者に對して多少畏怖乃至尊敬の情を感ずること、三つには、オーソリチーといふことは比較的社會的性質を多く帯びて居ること、此の三つをオーソリチーの特質として擧げることが出来ると思ひます。第一の多少盲信の要素があるといひますのは如何いふことかといふに、之を原始民族の生活に見ますると、原始民族の生活は、所謂群衆生活——グループライフでありまして、一部族内の各個人の個性は

未だ發展せず、個人の心意未だ確然と判明になつて居りませんで、群衆を支配して居る習慣風俗その者の中に表はれて居る所の心意がそのまゝ、個人の心意となつて居るのであります。是は社會學や人類學の研究によつて明かになつて居ります。斯ういふグループライフをやつて居る原始民族には、オーソリチーといふことが甚だ明瞭に表はれて居ります。彼等は傳來の習慣風俗といふ者を不可侵のオーソリチーとして、篤く之を信じ、固くそれを行ふて居るのであつて、そのジツテ以外には殆んど何事をも爲さず、又爲すことが出来ないであります。而して彼等は、そのジツテに對して、何等の批評もせず、何等の懷疑も起さず、唯々ジツテなるが故にジツテを守るといふことになつて居ります。此事實も、社會學、人類學、乃至倫理學の書物の所々に見えて居る確實なる事實であります。私がオーソリチーには多少盲信の要素があると謂ひましたのは、此の沒批評的な、無懷疑的な態度を指したのであります。以上の様なことは、兒童の精神生活にもあるのであります。兒童は父の命令や、乃至學校の命令を、唯一のオーソリチーとして、沒批評的に、無懷疑的に之を嚴守して居るのであります。それ故に私はオーソリチーには多少盲信の要

素があるといふのであります。然らば前きに例に取りました所のワイズマンを
 オーンリチーとするとかいふ智力上のオーンリチーや、神や良心を情意上のオ
 ンリチーとするといふことにも果して盲信の要素があるかどうかといひますと、
 私はやはりあると思ひます。若し自分で飽迄實際の事實について遺傳といふ
 者を研究して、その結果ワイズマンのと同じ説になつたといふ時には、吾々は、その
 場合にはワイズマンをオーンリチーにするといふことは謂はないのであります。
 ワイズマンをオーンリチーとするといふ時には、自分も多少は研究して見たが、判
 然たる結論が生れて來ないとか、若しくは自分では少しも研究せず従つて何等の
 結論をも有つて居らない時に、ワイズマン程の人の研究の結果には多分間違はあ
 るまい、ワイズマンの遺傳説は正しい説であらうと思ひ、それで、その「あるまい」「あ
 らう」を「ない」「ある」に變へて、ワイズマンの説を信するのが、ワイズマンをオ
 ンリチーとするといふ遣ひ方なのであります。それ故この「間違あるまい」を「間違
 ない」となし、「正しい説であらう」を「正しい説である」と變へて行く處に盲信の要
 素が含蓄せられて居るのであります。神は吾等の父として存在する、吾等はその

神をオーンリチーとして生活すれば、それで吾等の生存の意義と完うする事が出
 來るといふ中にも、矢張り盲信の要素があります。天父の存在といふ事は、こゝに
 水差しがある、コップがあるといふやうに外的知覺によつて認識することは無論出
 來ない者である、さりとて又吾は實在すといふやうに内的知覺、即ち内省によつて
 も直觀することが出來ないのであります。それでデカルトも一切を疑つて最
 後に疑ふ能はずとて残した者は、唯々單に吾の實在といふことのみであつて、神の
 實在といふことは、残さなかつたのであります。その神の實在はその吾の實在か
 ら、自稱のデカルト式の證明法によつて、推理によつて證明して來たのでありま
 す。それ故、天父の實在といふことも、疑はうと思へば、何處までも疑へるのであり
 ます。然れども、宇宙の進行、人生の運命から考察して見て、どうも此等一切を攝理
 してゐる處の神がありさうだ、一切實在の根柢として神がありさうだとも思へる。
 その「ありさうだ」を「ある」に變へて、斷々乎として之を信するといふ處に多少の
 盲信の要素のあることを拒むことが出來ないと思ひます。少くとも愈々天父の
 實在を信するといふ時には、沒批評的な、無懷疑な處があります。又良心を實踐上

のオーソリティーとする所にも多少没批評的な、無懷疑な處があります。良心のオーソリティーなどいふことも、疑へば幾何でも疑へるのであります。事實良心のオーソリティーを疑つて居る人々は、そこいらのフランス崇拜家や、イブセン崇拜家に澤山あるではありませんか。以上申した處で、オーソリティーには、盲信の要素が含まれて居るといふ私の主意は明かになつたと思ひますが、それで、今一寸その名を逸して居りますが、誰か、オーソリティーは未だ證明せられない、批評せられない眞理であるといふことを言ふて居ります。

次にオーソリティーには畏怖又は尊敬の情が伴ふといふことを説明致しますると、前項に開陳致しました處の原始民族や、兒童等が、彼等のオーソリティーとして居る處の習慣風俗や、父や教師に對して畏怖、尊敬の情を有つて居るといふことや、宗教の信者が天父に對し、又通常人が良心に對して畏怖、尊敬の情を有つて居ることは極めて明瞭なことで、今茲で申し述ぶる程の必要はないと思ひます。その外にもその類例は澤山あります。例へば國家がその市民に對してオーソリティーを有つて居るといふ時には、市民は國家に對して、畏怖、尊敬の情を有つて居るのであ

るし、又基督や釋迦や孔子が、人類の太宗師として、オーソリティーを有つて居るといふ時には、彼等は又畏怖、尊敬の對象となるのであります。凡そ人類のオーソリティーとなる者で、畏怖、尊敬の對象とならない者はないのであります。宗教上に於いて實踐上に於いて、オーソリティーが、或る特殊の意味を有つて居るといふのは、實に此の特質をいふのであると思ひます。

最後にオーソリティーは比較的多く社會的性質を帯ぶるといふことを説明致します。吾人の精神生活は、社會精神を離れて、若しくは社會精神と全く別物として存在することは出来ぬのでありますから、その點からいへば、あらゆる斷定の信念が社會的の者であるといふことが出来るのであります。例へば、ユークリッドの二直線相交した時には、兩隣角の和は二直角に等しいといふことは、是はユークリッド一人の眞理でなく、又或る幾何學者間の眞理でなく、社會の眞理であります。故に之を信するのはユークリッドを信するのでなく、公認せられたる社會の眞理を信するのであります。又生存競争、自然淘汰といふことは、ダーキン乃至進化學者の眞理でなく、社會の眞理であります。それゆゑ、それを信するものも、ダーキンを信す

るのでなく、社會の眞理を信するのであります。従つて此方面から見ますれば、前に申しましたやうに、あらゆる斷定の信念が、すべて社會的の者であるといへるのではありません。併しながらオースリチーを信するのには、比較的多く社會的性質が含蓄せられて居るといふのは、別に理由のあることであります。私は最初オースリチーには多少盲信の要素があるといひましたが、社會的性質はそこから來るのではありません。ユークリッドの定理とか、ダーキンの進化説といふものは、吾人の充分自覺せる開發せられたる理性で考へて見て、確かにそれと信じ得る命題である。然るに所謂オースリチーはさうでない、疑はうと思へばいくらでも疑ひ得る者である。それを吾人の理性が、飽くまで徹底して疑はずにより加減の處で、その疑を切り上げて、そこで「あるまい」を「ない」に變へ「あらう」を「ある」に變へて信するのであります。然らば、吾人の理性を壓迫して、此の如くならしむる處の者は何であらうか、私は、それは社會の調子より來る處の社會力であるとしか考ふることが出來ないのであります。是は色々の方面から證明することが出來ます。第一、最初述べました原始民族が多くグループ・ライフをやつて習慣風俗を不可侵のオースリチーとして嚴守するといふが如きは明かにその例證となる者で、又宗教上から見まして、基督教の歐羅巴の社會に於いて、最も不可侵のオースリチーとして信じられたのは何時かといへば、謂ふまでもなく羅馬教會の盛んであつた中世紀であります。此の時代は社會一般の調子が宗教的に出來上つて居つて、向ふ三軒、隣、社會の隅から隅まで、法王の權威を信じ、教會の權威を信じ、少しばかりの疑念が萌しても、それは忽ちにしてその社會力から折摧せられ、根こそぎにせられたのであります。故に當時の人々は、自らは盲信盲従と意識せずして、その實盲信、盲従して居つたのであります。又政治上、軍事上に於いても同様、シーザーをオースリチーとした羅馬人、ナポレオンをオースリチーとした佛蘭西人、彼等はシーザーやナポレオンの奇策縱横、戦へば必ず勝ち、攻むれば必ず取つたといふ不世出の天才に醉はされてしまつて、唯々もう催眠せられた人のやうに、彼等を以て、一般國民の大先達として、その命令に服従し、その指導に従つたのであります。社會一般の調子がこんな者であつたから、多少彼等の心事、野心について疑を挟む者があつても、又挟むことがあつても、その一般の社會の調子といふ社會力からどしどし壓迫せられ

るのでなく、社會の眞理を信するのであります。従つて此方面から見ますれば、前に申しましたやうに、あらゆる斷定の信念が、すべて社會的の者であるといへるのではありません。併しながらオースリチーを信するのには、比較的多く社會的性質が含蓄せられて居るといふのは、別に理由のあることであります。私は最初オースリチーには多少盲信の要素があるといひましたが、社會的性質はそこから來るのではありません。ユークリッドの定理とか、ダーキンの進化説といふものは、吾人の充分自覺せる開發せられたる理性で考へて見て、確かにそれと信じ得る命題である。然るに所謂オースリチーはさうでない、疑はうと思へばいくらでも疑ひ得る者である。それを吾人の理性が、飽くまで徹底して疑はずにより加減の處で、その疑を切り上げて、そこで「あるまい」を「ない」に變へ「あらう」を「ある」に變へて信するのであります。然らば、吾人の理性を壓迫して、此の如くならしむる處の者は何であらうか、私は、それは社會の調子より來る處の社會力であるとしか考ふることが出來ないのであります。是は色々の方面から證明することが出來ます。第一、最初述べました原始民族が多くグループ・ライフをやつて習慣風俗を不可侵のオースリチーとして嚴守するといふが如きは明かにその例證となる者で、又宗教上から見まして、基督教の歐羅巴の社會に於いて、最も不可侵のオースリチーとして信じられたのは何時かといへば、謂ふまでもなく羅馬教會の盛んであつた中世紀であります。此の時代は社會一般の調子が宗教的に出來上つて居つて、向ふ三軒、隣、社會の隅から隅まで、法王の權威を信じ、教會の權威を信じ、少しばかりの疑念が萌しても、それは忽ちにしてその社會力から折摧せられ、根こそぎにせられたのであります。故に當時の人々は、自らは盲信盲従と意識せずして、その實盲信、盲従して居つたのであります。又政治上、軍事上に於いても同様、シーザーをオースリチーとした羅馬人、ナポレオンをオースリチーとした佛蘭西人、彼等はシーザーやナポレオンの奇策縱横、戦へば必ず勝ち、攻むれば必ず取つたといふ不世出の天才に酔はされてしまつて、唯々もう催眠せられた人のやうに、彼等を以て、一般國民の大先達として、その命令に服従し、その指導に従つたのであります。社會一般の調子がこんな者であつたから、多少彼等の心事、野心について疑を挟む者があつても、又挟むことがあつても、その一般の社會の調子といふ社會力からどしどし壓迫せられ

て、その人も矢張り彼等シーザーとかナポレオンとかいふ人々をオーソリチーと信じてしまふのである。この意味で、私はオーソリチーを信ずるといふことに、比較的多く社會的性質を含蓄して居るといふのであります。

以上は私の所謂オーソリチーの三特質と信ずる處の者であります。が、オーソリチーは以上の特質を有つて居るといふ處から、猶系説——コルラリーとして二つの事柄が生ずると思ひます。第一は、自意識が發展し、理性の自由が伸暢するに従つてオーソリチーが次第に内實的眞理に變はるといふこと、第二は、社會の調子が動搖して、一つに定まらない時代には、オーソリチーといふことが、幾分かその力を失ふこと、此の二つであります。第一の者は、オーソリチーが多少盲信の要素を含んで居るといふことから、當然生れ来る所の特質であります。何となれば、若し段々個人性が開發せられて自意識が發達致しますると、それ迄のやうに、何んでも沒批評的に、無懷疑的に之を盲信するといふことが出来なくなるのであります。原始民族から文明民族に進むに従つて、ジツテは段々オーソリチーたる性質を失ふのでありますし、又兒童期から成人期になるに従つて、父や教師の命令がオーソリチー

たる性質を失ふのでありますし、又吾人の理性が自由になる程度によつて、宗教は——既成宗教は段々そのオーソリチー權を失ふのであります。ペリクレス時代の希臘、ルネッサンス時代の歐羅巴、皆此の類例であります。第二の社會の動搖のはげしい時代に云々といふのは、社會の動搖が激しくて、その調子が一に定まらない時には、所謂舊のオーソリチーの壓迫力が甚だ薄弱となるのであります。即ち催眠力が甚だ弱くなるのである。従つて歴史上の所謂過渡時代のやうな時には、オーソリチーの壓迫力が殆んど効がなくなるのである。是はオーソリチーは比較的多く社會性を帯びて居るといふ所から、直ちに導き出さるゝ系説なのであります。猶ほオーソリチーの種類、その分類などの事は、本論には、餘り重要なことではないからして、それ等はすべて省略致して、これで、一と先づオーソリチーの性質に關する愚見を切り上げ、次に進んで懷疑とオーソリチーとの個人の精神生活上に於ける職分及び相互の關係等について述べたいと思ひます。

第一に先づオーソリチーの方から考へて見たいと思ひます。吾々の精神生活を支配して居る所の權威の内容はどんなものであるかといふことは、其時代、其の

民族、其時の有様に依つて色々違ふのであります。それ故何が吾々の精神生活の權威であるかと云ふその内容は歴史的に之を定めて來なければならぬのでありますけれども、吾々は之を個人の發達の上から見ましても之を民族の發達の上から見ましても兎に角一定の權威に服従して生活をして居る。それ故に此オーソリチーの吾人に存在して居るといふのは、吾人の精神生活の中に於いて、全く偶然起つて來たことであらうか、但しは起らざるを得ずして起つたものであらうかと云ふことを考へて見るのが、オーソリチーの吾人の精神生活に於ける旨趣を取り調べるのに、頗る重要なことであると思ひます。ルードキッヒ・シュタインの研究に依ると、權威の最も根本的の形は、父親の子に對する權威是がそれであると云ふて居ります。此シュタインのいはれたことは果して眞理であるか、若しくは事實上間違つて居るか、今私はそれを批判する材料を有つて居らぬのでありますけれども、兎に角さうらしく思へるのであります。と云ふのは、若し思想、感情、意思等の極めて薄弱な所の子供が、若し父の指導に従はない、父の權威に服さないで自分勝手なことをすることであつたならば、果して彼自らの生命を維持することが出来るであ

らうか、是は甚だ疑はしいことと思ひます。世故經驗に富んだ所の見識の圓熟した所の父と云ふものがあつて、まだ發達しない所の思想感情意思を持つて居る子供を權威を以て能く指導して往くからして、子供は彼自身の生命を維持して往く事が出来るのである。是は常に個人生活の上のみならず、之を種族の思想の發達の上から見ても同じことでもあります。即ち未だ人文の進まない、極めて幼稚な文明を持つて居る所の諸々の原始民族は、總て夫等の傳説とか或は習慣風俗とか云ふものを殆ど動かす可からざるもの、様に之を恪守して居るものなることは、前既に述べた通りであります。例へばエスキモーの人に向つて、お前は何故今日のやうな風俗を守つて居るか、斯う問ひますと、彼等は曰く、イヤ是は吾々の祖先以來守つて居つた所の風俗習慣ゆゑに、吾々も之を守るのであると、斯う答へたと云ふ話があります。或はカツプアールと云ふ民族は、何故お前はさう云ふ風俗をして居るかと聞きますと、それに對する答は、イヤさうしないと不都合であるから守るのである、又中央亞細亞、即ち丁度印度の北の方の民族は、始終甲の場所から乙の場所に夏冬に従つて位置を變へて居る、それで歐羅巴人がお前等は何故位置を變へ

るかと思ふた時に吾々は是迄の仕來りを守るのであると答へたと云ふことである。さう云ふやうにまだ文化の極めて進まない所の民族の間には、色々風俗とか習慣とか云ふやうなことを極めて大切に重んじて居るのであるが、此文化の進まない所の原始民族がジツテを嚴格に守る事は、果して吾々の生活に無意味なことであるでせうか。否之は決して無意義ではないと思ひます。それは、此ジツテと云ふものは民族が數十年の間、或は數百年の間経験した處の經驗の遺物である、而も數十百年の間各ジツテの間に生存競争をやつて、それ等の内で、彼等の生活に最も都合の好いものが残つたのに相違ない、さうするとそれを嚴守すると云ふことは、彼等自身の民族を存續して往くの**に必ず有益であるに相違あるまいと考へらるゝのであります。**然らば文化が段々進んで、個人意識の漸く發達した所の人々に取りては、オーソリチーは、果してどう云ふやうな働きをなすであらうか、其は全く無意義となるであらうかと云ひますと、私は原始民族に對してオーソリチーが有つて居るやうな旨趣は、彼等文明民族に對しても、矢張り有つて居るものと思ひます。吾々は子供から愈々大人になつて、自分の思想、感情、意思が稍、獨立の體裁を備

ふるやうな時になりましたも、この權威は吾々の精神生活に極めて重要な旨趣を持つて居るものであることを認めざるを得ない。若し吾々が全然オーソリチーと云ふものを信じないで、すべての事柄を吾自ら實驗して確信するまでに至らなければならぬと致しますと、吾々の精神生活は非常に煩雜な、面倒なものとなり、而もその煩雜で面倒なだけに、その結果も甚だつまらぬ者になつてしまふのであります。何故ならば、吾人は、自分一人の力で、世界人生に關する百般の斷定を構成することは、殆んど不可能なことであるばかりでなく、よし可能にした處が、爲に非常に粗雜な斷定とならなければならぬからであります。吾人は一人で、歴史家であり、哲學者であり、博物學者であり、倫理學者であることは出來ぬ、よし出來たにしたら處が、其は非常に、無雜なものに相違あるまい。例へば若し吾々がニュートンの天體運動の法則を信じないで、自分で自ら天體の運行を研究して掛らなければならぬとすれば、先づそれだけでも、隨分骨が折れることであらうと思ひます。又生物進化論と云ふものをダーキン、其の他の學者等が唱へたにも拘らず、それを信じないで、自分で自ら研究しなければならぬものであるとして、それを研究して、後

に始めて之を信ずるとしたならば、其手段は甚だうるさいものであらうと思ひます。さればオーソリチーを信ずることは、吾々文明民族中の個人の精神生活に於いても、極めて之を簡単にし、極めて之を都合宜くするといふことに歸着するのであります。之を譬ふれば兌換券の如きものであります。日本銀行で出す所の兌換券その者は彼自らでは、單に一片の紙片に過ぎないので、何等の價值を持つて居ない。五圓札にしろ、十圓札にしろ、少しも五圓十圓の價值を持つて居らないことは明かな事實である。それを實際價值あるやうに思ふて居るのは、その兌換券を發行した所の國家を信ずるからであります。即ちその國家は法律に依つて、吾々は此兌換券を以て行きさへすれば、何時でも正貨と交換することが出来るし、又自分の欲する物品を買ふことが出来るやうに規定して居るからであります。即ち吾々は國家のオーソリチーを信じて居るから、平氣で實際には價值の無い兌換券を信用して居るのである。さうして此兌換券を信用して居るが爲に、吾々の經濟生活は非常に簡便に行はれるのである。若し吾々が經濟生活をなすのに、一々正貨を使はなければならぬとしたならば、大變不便な者となるであらう。それと同

じやうに、若し吾々が吾々の精神生活の中に少しもオーソリチーと云ふものを信じて居ないとしたならば、吾々の精神生活は非常に損を招かなければならぬ。吾々は色々のオーソリチーを先づ信じて、而して實際に於いてその不都合な點を見する毎に修正して行けば、吾々の精神生活は非常に簡便に、又都合よくなるのである。此の事は國家生活の上から見ても同じことであります。オーソリチーの無い所の國家は動もすれば非常な動亂を免れない。彼の佛蘭西の大革命などと云ふものは、是は最早國家の中にオーソリチーの無くなつた現象と見て差支ありません。

或はその反對の例をいへば、彼のコンスタン大帝が初めて自分の羅馬の國內に基督教を布く詔勅を下した時も、その前に之を迫害する者もあり、信ずる者もあつて國內は動亂して居たのであります。コンスタン大帝が一たび詔勅を下して天下が定まつたのであります。それゆゑオーソリチーの國家生活に有益なることは、文明の社會に對しても、原始社會に對すると變りはないのであります。若し又此オーソリチーが無く、總ての人々が平等の權利を持つて居ると云ふことであつ

たならば、亞丁とかスバルタとか云ふ小さな國家に在つては左迄の不便もないかも知れませぬが、併し今日のやうな、モーダン・ステートの大きな國家にあつては、何時も衆議に詢つて國家の事務を取扱ふことは固より不可能のことでもあります。それ故に文明の社會生活及び既に成長した所の個人の精神生活に於けるオーソリチーの旨趣を、一言にして申せば、意思の經濟——ヴイルのエコノミーであること云ふことが出来るのであります。それ故に佛蘭西のカステイユと云ふ人は、「權威は人間社會の永久の保護者なり、永久の武器なり」と云ふことを申して居ります。味のある言であると思ひます。

以上、オーソリチーの個人及社會の精神生活上に於ける旨趣を考へて見ますると、オーソリチーは、人生に無意義に偶然生起し來つた者でなく、彼や必ず一定の使命を帯びて人生に現はれ來つた者であると考えざるが、決して不當なる考でないと思ひます。併しながら新陳代謝は天地の理、物その自然の使命を完うすれば、自ら謝して、新しきが之に代はるべきである。若し陳謝せず、新代はらざれば、爲にそれが有害となるのであります。オーソリチーもその通りで原始民族や兒童に有効

であつたといふので、既に時勢が變り事情が變り、文明が進轉して、個人及社會の精神生活に於いて既にその資格を失つて居るオーソリチー即ち死んだオーソリチーが、獨眞のオーソリチーの積でその權威を振り廻はすと、非常な害になる。又之を個人生活の方でも、その死んだオーソリチーを死んだ者とせず、依然として之を守つて居るやうなことがあると、自分のすること爲すことが周圍の實際社會と始終矛盾をしたり衝突をしたりすることを感ぜずに居られぬ。それゆゑに之を個人の側から見ても、之を民族若しくは社會生活の方面から見ても、吾人は或時期に於いて、吾等のオーソリチーとして居る者は、果してその當時の全人格の生活として尙オーソリチーとして守らなければならぬものであるか否やを反省して見るの必要があるのであります。此の反省に依つて吾々はオーソリチーを選択して新陳をして代謝せしめて行くことが出来る。然るに此の反省、自覺をすると云ふのは、却つて懷疑の職分であつて、懷疑の社會、個人の精神生活に於ける使命は一に此に存するのであります。懷疑は人生の鬱結を散じて凝滯を疏する所の全人格の自覺である。此の自覺のない社會、個人の精神生活は、常に沈滯し萎靡振はず、徒

に死淵に歸するを免れ難いのであります。

以上は懷疑と權威との人生に於ける職分について申したのでありますが、最後に相互の人生に於ける關係を述べて、此の講演の終りと致さうと思ひます。權威とは互に相反對せる作用を持つて居る者であることは、前に陳述した通りありますが、それが爲に人生の上には色々面白いことが起きて來るのであります。權威は吾々の精神生活に於ける統一原理であり、懷疑は分化原理である。従つて兩者は互に相反撥する性質を持つて居るのである。即ち權威原理が吾々の精神生活乃至團體生活を支配する時には、懷疑原理は自ら退却し、之に反して懷疑の原理が吾々の生活乃至團體生活を支配する時に於いては、權威の原理は自ら退却する傾きを持つて居るのであります。是は前に述べた處のオーソリチーと懷疑との性質からすぐに了解されること、思ひます。前に私はオーソリチーは、精神生活の統一點であるといひ、又それには盲信の要素があるといひましたが、盲信にしろ、正信にしろ、一たび信じた事は、容易に之を變じたり、又は棄てたりすることの出來ない者であることは、吾人の精神生活の一つの特徴であります。故に一たびオ

ーソリチーと信じたことは、動もすれば、固陋となつて、時勢の變遷、時代の推移、他の部面の精神生活の發達にも拘はらず、依然として之をオーソリチーとして信ぜんとするの傾向ある者である。故に權威は人をして統一あらしむる代りに、沈滯、萎靡保守にならしむる傾向を有つて居るのである。之に反して、懷疑は、前に申しましたやうに、精神生活の何れの部面にも特に重きを措くといふことがないのであるからして、精神のセンター・オブ・グラビティ重力を失ひ易い傾がある。従つて顛覆し易い、顛覆し易いが、その代りに移動し易い、移動し易いから、進歩の傾向がある。又之を他の方面からいへば、權威は自己を結晶せしめ、懷疑は自己を分裂せしむともいふことが出来る。次に時代關係から兩者を觀て參りますと、社會の制度やらジッテやら、確然として居つて、不動の時代には、權威原理が跋扈する時代で、それ等が動搖する時代は、懷疑原理の得意な時代である。それも前に述べた處から、すぐに導かれ得ること、で、オーソリチーには社會の調子より來る所の社會力の壓迫が非常に必要である。然るに此の社會力は、社會の制度やら、ジッテやらが、確然定まつて動かない時に強い。それ故さういふ時代には、權威原理が跋扈するので、之に反して、懷疑には、社

會力の壓迫は大の禁物である。可成社會力の壓迫の少きを望むは懷疑である。それゆゑ、社會が動亂して制度やジツテやが定まらぬ時は、懷疑原理の得意な時代である。併し一面からいへば此の社會の定まるといふのは、權威原理が吾人の精神生活を支配して居るからであり、又社會の定まらないのは、懷疑原理が吾人の精神生活を支配して居るからであるともいへるのであります。故に此は、相互關係——即ちレシプロカル・リレーションであつて一方からのみ謂ふ事の出来ぬのであります。

此の如く兩者は互に相反撥する性質の者でありますが、此相反撥する二原理が吾人の精神生活を支配して居るといふのは、最も妙味のある處と思ひます。地球に南北の極あり、電氣に陰陽あり、遠心と求心、破壊と構成、山嶽の破滅とデルタ、動と反動、ディフェレンシエーションとインテグレーション、觀じ來れば、天地は皆ポーラリズムである。懷疑と權威其の孰れに偏することも宜しくないのである。然らば我が明治の今日は如何、懷疑原理が少しく昂まり過ぎて居る時代である。少しく權威原理を加味せねばならぬ。その法如何、私は可成早く社會の調子を揃へるにあらんと思ひます。

——「哲學雜誌」明治四十二年十二月號、四十三年三月號所載——

五 道德生活に於ける自我の位置

道德生活に於ける自我の地位如何、常識の之に答ふる處、二個の矛盾せる思想に外ならざるが如く見える。常識は時としては道德生活を爲さんが爲には、自我を滅却せざるべからずと論じ、時としては道德生活のために大いに自我を主張せざるべからずと説くのである。是れ全く矛盾せる思想である。滅却する、是か、主張する、非か、若し滅却する是ならば、主張是れ非なりと云ふべく、主張若し善ならば、滅却これ惡ならむ。此兩者は必ず矛盾して相容れざるもの如くである。而して常識は此矛盾せる二個の思想を認容して、毫も怪しむ所なきのみならず、多少有識の人々と雖も、又常識と相距る遠からざる思想を懷抱して恬として疑ふ所なきも

の如くである。是甚だ怪訝に堪へない事である。道德生活と云ひ、自我と云ひ、吾人の一瞬一刻と雖も離れる能はざものである。而も此問題の解決をなさずして生活するが如きは、是寧ろ自覺せざる無意識の生活と云ふべきか、吾人は必ず此問題に對して明晰なる確信を有せねばならぬ。此問題は事極めて簡單なるが如くにして、其實必ずしも簡單でない。殊に吾人人類の經過し來れる跡に察すれば、其一層複雑せる問題なることを看取するに難くない。即ち吾人の道德生活は幾多の變遷を経て今日に至れるものである。それを明かにせずんばこれ未だ以て此の問題を十分に解決することが出來ないと思ふ。故に我輩をして試に我等が過去を瞥見せしめよ。

二

道德生活に於ける自我の位置は、文野の如何に依り、時代思想の如何に依り、國民の如何に依つて必ずしも一定して居らないのである。概して之を言へば、野蠻未開の社會に於ては道德生活に於ける自我の地位甚だ不確實にして、之に反して文

明の社會に進むに従つて自我の位置極めて明晰となれるもの、如くである。野蠻未開の社會生活、精神生活は極めて簡單であつて、各個人の間は何等の分化なく各人殆んど同一の社會的精神的生活を營みつゝあつたのである。彼等を支配せるものは社會の風俗習慣である。彼等の有する精神は社會精神其ものである。野蠻人は祖先傳來の風俗習慣を尊び、之を確守することの嚴格なること、殆んど吾人文明人の想像に過ぎたものがある。又物質生活に於ても分業の法未だ進まず、一社會の人々殆んど同様の事をなしつゝあつたのである。此時此際に於ける道德生活は所謂群集道德グループモラルティイであつて、行爲の主體、行爲の責任者は群集其ものである。のである。是に於て結婚の制度の如きも、或は種族と種族との結婚の如き制度も行はれ、或は復讐に於ても或一の種族全體が他の一の種族全體に對して爲すが如き事現はれ、又行爲の責任者は常に行爲者自身のみならずして、其親族若しくは家族の全部其責に任ずるといふが如き有様であつたのである。かゝる場合に當つては、道德生活に於ける自我の位置といふが如きは、全く無意義の言であつて、斯る生活に於ては、自我は道德生活に於て何等の趣旨をも有たなかつたのである。然る

に一面には經濟上の分業、一面には個人意識の發達に依つて、段々文明に趨くに從つて、群集道德は變じて個人道德となつたのである。今日世界の文明國に於ては、結婚は個人と個人との關係となり、行爲の主體は個人となり、行爲の責任者は又個人となつて來たのである。今日の刑法に於て犯罪者以外の者をも連座して罰すると云ふが如き法則は文明諸國には一つも見ない所である。即ち行爲の責任者は個人になつたのである。

斯の如きに至つて道德生活に於ける個人の位置初めて確實に、初めて明晰となつたのである。又道德生活に於ける自我の位置は時代の如何に依つても異つて居つたのである。所謂個人思想の旺盛なる時代に當つては、自我の道德生活に於ける位置極めて重要なものとなり、之に反して團體の思想の盛なる時代に於ては、自我の位置較々寛かになつたのである。之を歐羅巴の歴史に見ますると、十八世紀の間に於ては、所謂個人主義の最も盛なる時代であつたが、かゝる時代に於ては、道德生活に於ける自我の位置は、其社會生活、政治生活に於けるそれと共に極めて重要なものであつたのである。然るに十九世紀の中葉以來所謂團體思想、社會

主義の思想が興起するに及んでは、道德生活、社會生活、政治生活等に於ける自我の位置は較々昔日の觀を失へる傾が見えて居るのである。又道德生活に於ける自我の位置は、國民の如何に依つても異なるのである。個人思想の旺盛なる民族に於ては、道德生活に於ける自我の位置極めて重要にして、之に反して團體思想の優勝なる民族にあつては、必ずしも右の如くではないのである。予は先に文明の進歩の程度に依つて群集道德から個人道德に進到するものであるといふことを述べたが、併し乍らこは世界の總ての民族に當嵌まる所の性質ではない。例へば日本の如きは文明の社會であるけれども、併しながら歐羅巴のそれに比べて見ると云ふと個人の道德生活に於ける位置といふものは未だ充分確實に強盛なりと云ふ事は出來ないのである。こは其國の歴史習慣等に依ることゝ見なければならぬ。それ故に日本の如く團體思想の強盛なる民族に於ては、個人思想の強盛なる歐米のそれに比べて、道德生活に於ける自我の地位の多少徑庭のあるといふことは固より免れざる數であると思ふ。かくの如く道德的生活に於ける自我の位置は、文野の如何により、時代の如何に依り、民族の如何に依つて必ずしも一定して居らな

いのでありますからして一概に之を談ずると云ふことは寧ろ早計の論であるのであります。

三

併し乍ら暫く其史的事實を離れて、分析的、批評的、純理的考察を下す時には、道德生活に於ける自我の位置といふものを限定することが必ずしも不可能の事でないやうである。尤も斯の如くにして研究されたる結果は、直ちに之を實社會に應用することは困難でありますけれども、併し乍らこの研究の結果を基礎として、其文野の程度如何、時代精神の趨勢如何、民族精神如何などを参照して考察し來れば、自ら其中に吾人の則るべき則があることを發見することが出来るであらう。試に道德生活に於ける自我の位置に關して、古來現れたる説を瞥見せんか。常識が或は滅我といひ、或は主我と云ふが如くに、學説もやはり自ら兩説に分れて居るやうであります。一は道德生活は我を滅するにありとなし、他は我を主張するにありと論じて居るのである。第一に滅我説に就て述べようと思ふ。此滅我説の

主張にも色々異同があつて、之を一概に論ずる事は出来ないのである。一つは吾人の性情の或るものを以て我なりとして、それを滅せずんば到底道德生活をなすことが出来ないといふのであつて、二は直ちに我其ものを滅せずんば道德生活を遂げることが出来ないといふ程のもので、後者は純乎たる滅我説と云ふべき我説にあらずして、準滅我説といふ程のもので、後者は純乎たる滅我説と云ふべきである。準滅我説は所謂自制克己といふことを主張する説である。自制克己は殆ど如何なる倫理説と雖も之を説かないものはないのであるけれども、併し乍ら或學説に至つては、自制の爲に自制、克己の爲に克己を主張するが如き感をなすものがある。例へば希臘のキニケル及希臘羅馬のストア學徒の如き、或は印度の苦行外道の如きそれである。彼等は重もに肉體上の欲望は我々の道德生活を腐敗、墮落せしむるものであるからして、必ず之を斷絶しなければならぬと云ふので大にそれを制禦し斷滅せんことを主張した所の人々である。是等は準滅我説と見るべきである。

次に純滅我説に於ては、直ちに我其のものを滅さなければ、道德生活をなし遂ぐ

ることが出来ぬといふ説であつて、之は佛教或は佛教に胚胎せるシヨウペンハーワの説や或はスピノーザの説の如きそれである。是等の説に依れば吾人が我執に執着しつゝある間は常に苦痛を免るゝ事が出来ない。其苦しみを脱せんと欲せば是非共其我執を斷滅しなければならぬといふことを説いた所のものである。即ち寂滅を以て彼等の理想としたのである。斯の如く一部の學者は純滅我説を唱へて自我は道德生活に於ては妨害になるものであるからして、必ず之を滅却しなければならぬといふことを主張したのである。

四

併し乍ら此兩種の滅我説は共に吾人の常識と矛盾するものである。第一準滅我説に就いて言はんか、吾人は或場合に於て自制克己を努めなければならぬといふ事は明なる事實である。併し乍ら吾人の自制をなし、克己を爲す所以のものは、唯自制克己其ものゝ爲になすにあらずして別に大に爲さんとする所があつて然りである。大に爲さんとする所とは何ぞ。是他なし。大に自我を主張せんが爲

である。若し大に自我を主張せんが爲にあらずして、自制克己を爲すを以て道德上價值あることゝしたならば唯々消極的に自分の情欲を抑へ、感情を制禦して枯木死灰の如くなつた人間を偉い人間としなければならぬ。併し乍ら吾々がえらい人間と思ふて居る所のものは、決して斯の如き枯木死灰の如き人間を指すのではない。必ず生々活動の人を指して居るのである。されば自制克己の爲に自制克己をするといふことは道德生活に於て全々無意義のことゝ云はざるを得ないのである。自制克己に就ては由來間違つた思想が甚だ多いのである。それ等の考ふる所に従へば、吾々人間には一面には高尚、優美なる情があると共に、一面には下劣醜惡なる情がある。故に吾人は一面には前者のやうな情を涵養強盛ならしめねばならぬと同時に、一面には後者のやうなものをば克服制限しなければならぬのである。自制克己といふのは此後者の事を指したものであるといふ説である。約言すれば自制克己とは吾々人間の中にある醜感劣情を抑制する事であるといふ説である。かゝる思想は甚だ多いのであるが是は甚だしい謬見である。第一に吾人には本來それ自身にて醜劣な感情があるといふ思想が間違つて居る。

吾人に與へられたる所の性情は、如何なる性情と雖も決して無意義に存在して居るものではない。英吉利の十八世紀の思想界に於ける偉人であつた所のパトラは、吾々に與へられてある所の諸の情欲は凡て夫々一定の職能をもつて居るのである。さうして其職能を適當に活動せしめさえすればそれが人生の經濟に貢獻すること多大である。如何なる體欲、如何なる情欲と雖も、それ自身では決して害惡なるものではないと論じて居りますが、眞に然りである。世人は多く耳目鼻口の肉體上の欲を賤しむけれども、併し乍ら其耳目鼻口の欲を満足せしめずして、果して我々の生命を維持して行く事が出来るであらうか、吾々の生命を維持することなくして、果して人格的活動をなすことが出来るであらうか。是甚だ疑はしくないか、して見れば耳目鼻口の欲其物が本來下劣醜惡のものとは謂はれまい。次に抑制といふことであるが、抑制といふことは以ての外の事である。吾人の如何なる性情でも之を抑制する必要は毫もない。抑制は語がわるい、悪い意味をもつてゐる。抑制といへば必ず或ものを抑へ付ける意味である。食欲が悪い、之を抑へ付ける、色欲がわるい、之を抑へ付ける、乃至貨殖の欲、名聞の欲が悪い、之を抑へ

つける。それが抑制の意味である。食欲を抑へつけてわざ／＼自分の身體を虚弱にする。色欲を抑へて自分の子孫を斷滅して仕舞ひ、貨殖の欲を抑へつけて、一生貧苦に攻められ、名聞欲を抑へ付けて、無耻無禮の行か、若しくは恬淡虚無の生活をするのが、抑制の意味である。是が抑制の意味だとすると、その抑制なるものは甚だ望ましくないものである。論者或は謂はん、それは餘りに極端である。吾等の抑制はさう極端まで抑制するのではない。適當の度迄抑制するのである。然らば謂ふ所の適當の度とは如何なる程度を指すのであるか、彼等は曰く中庸を得た程度を指すのである。中庸とは何か、之を世間並と解すれば、その中庸は平凡といふことと同義になる。その意味からすれば、毒にもならず藥にもならぬやうな人間、極くの平凡が偉い人間といふことになり、中庸を、銘々の心の中にの宜い加減と解すれば、其抑制といふことも、其時々々の氣向次第といふことになつて少しも賞めたことでないことになる。されば抑制といふことは孰れの意味に解して見ても、道德生活に於てつまらぬものである。抑制などは道德生活に於ては以ての外のものである。

然らば自制克己とは如何なることか、それは抑制でない、精神を鍛錬することである。もろもろの精神能力をどこまでも強く盛にする爲めに飽く迄精神を鍛へ、錬ることである。抑制は正反對である。身體も鍛錬せざれば強健とならざるやうに、精神も之を鍛錬せざれば剛健にならない。色食の欲、名聞貨殖の欲、それらを自然の事情に従つて起るに委せて満足せしめる時には、其時丈けは活動したに相違ないが、その後却て虚弱となるものである。麥は盛んに伸びる時にロールをかけねばよい實を結ぶ事が出来ぬ。諸欲、諸情は盛んな時に鍛へて置かねば強くはならぬ。永持ちはせぬ。自制、克己は抑制でない。鍛錬である。弱らさうといふのでない、強くしようと云ふのである。それ故抑制の爲に抑制をするといふ意味の自制、克己を主張する準滅我説は謬見である。

次に純滅我説に就て考へて見るのに、吾人の文明社會に於ける道德生活は必ず我があつて、而して後初めて道德生活がある。我がなくして道德生活は出来ぬのである。第一に我のない所に如何なる行爲があるか、行爲なき所に如何なる道德があるか、又我のない所に如何なる責任があるか、責任のない所に如何なる道德があるか。

あるか。人生百般の活動は總て一個の我の活動に外ならぬのである。若し我なかりせば、社會は忽ち死滅に歸して仕舞ふのである。其他あらゆる方面から考察しても無我の生活は甚だ無意義なものであると云ふことは明なることであらうと思ふ。しかし佛教などでは、無我といふ意味を普通の意味より全く異つた意味に遣ふてゐる。佛教の無我は哲學的で、形而上學的であつて、茲に論ずるのには問題がやゝ廣くなりすぎるからしてしばらく略しておく。

五

次に主我説に就いて少しく述べて見ようと思ふ。凡そ自己の我を主張すると云ふのは、一切の生類の通有性であつて、殊に人間が此事を自覺するに至つては、其主我精神は益々盛になつて來たのである。従つて人類は殆ど教へずして之を行ひ聞かずして之を學んで居るのである。人は唯主我の餘りに極端に走らんことを是憂とするのであるといふことは人類の歴史が之を示して居る。さればこそ前に述べたる所の滅我説なども出るのである。斯の如く主我精神は我等人類に

極めて自然なもの、さうして極めて強盛なる精神なるが故に、古來主我を以て道德上の主義として其説を立てた人は甚だ少いのである。併しながら仔細に思想上を辿つて來ると、やはり此説を主張した人がないではない。さうして是も前の滅我説と同じやうに純主我説と準主我説と此二つになるのである。純主我説を主張した代表者は近頃にはマツクス・スチルナー及ニーチェなどである。尙是に附隨しては所謂權力説なるものを主張する所の或る學者も此中に分類することが出来る。

次に純主我説の外に、見方に依つては從來の所謂快樂説若しくは功利説なるものも之に含まれるであらうと思ふ。斯の如く考察し來れば、所謂主我説を主張した所の學者も必ずしも乏しくない。先づ第一に準主我説の方から述べようと思ふ。快樂説の主張する所は、人性は飽く迄快樂を求め、不快を避けて行くものである。道德は畢竟我々に快を致し不快を避くる所の方便に外ならぬ。かるが故に吾々は自己の快を求め、方便として飽く迄も道德を守つて行かなければならぬと、斯ういふ様に主張するのである。さうすると彼等の主張は、つまり人性の満足

を求めて、どこ迄も自我を活動させて行くといふ精神である。彼スペンサーが生命の幅と、生命の長さを以て人間の行爲の理想としたと云ふことも畢竟するに自我主義の思想であることを見ることが出来る。それでありますからして快樂説若しくは功利説は、一面から云ふと必ず準主我説と見るべきである。快樂説は道德生活に於ける自我の位置を適當に説明するものでないといふ事は、從來既に幾度か繰返へされた問題で、今更之を爰に論述するにも及ばないことであるからして、それらのことは一切省いて言はない事にして、唯々一點だけ此處で言うて置きたい事がある。それは彼等の思想の中に一つの根本誤謬が含まれて居る。其根本誤謬といふのは、彼等快樂論者は、我々が快を感じ、不快を覺ゆると云ふことは最終の心理事實であつて、其以上に簡單にすることも、分析することも出来ないものであると云ふのである。併しながら是は彼等の間違つて居る根本謬見である。そは我等が快を感じ、不快を覺ゆるといふ事は、寧ろ心理的に云へば第二次的のことであつて、決して原本的のことでない。なぜなれば吾々は同じ行爲に對して、甲乙必ず同じ快を感ずると言へぬ事實を認めて居るからである。例へば嘘を言ふ

といふ事は、小人は之を快とするけれども、併しながら君子は之を快としないのである。それ故に虚言と云ふことに對する快不快といふことは、其人の價値の如何に依るのであつて、虚言の事柄其ものに依るのでないといふことは明である。即ち快不快を感じる根本は自分の人格の價値如何に依るのであつて、決して事柄そのものに依るのではない。換言すれば快不快は第一次的の心理的事實にあらずして、寧ろ第二次的のものである。而して第一次的のものは寧ろ人格の價値其ものにありといふ根本事實を見逃して居るのは、彼等快樂論者の誤りである。それ故に彼等快樂論者は決して、自我の位置を適當に説明して居るものでないのである。

次に純粹の主我説に就いて述べて見ようと思ふ。ニーチェの考に依れば、生存競争、優勝劣敗の理法は遠慮なく人生に迫りつゝあるのである。併しながら悲觀するなかれ、生存競争といふことは、臆て劣弱者が亡んで、優勝者が生き残るといふことである。劣弱者が亡んで優勝者が生き残るといふことはどう云ふことであるかと云へば、我々の文明の進歩が一段をなすといふことである。それであるから

して優勝劣敗の原理は忌憚なく人生に行はせしめて、さうして成るべく早く此優勝者の世界を作るがよい。彼の憐愍、博愛、仁惠など云ふことは、是は元と羅馬國民によつて征服せられたる劣敗者たる猶太民族の泣言であつて、道徳でも何でもないのである。それを後世の人は、誤つて道徳としたのである。斯の如く、人生は博愛、憐愍、仁惠などに執着して居るから、進化の理法に妨げられて文明の燦爛たる世界を現出することが遅くなるのである。それであるからして人は博愛、憐愍、仁惠などの惡徳に惑はされず、何でも強いものはドン／＼弱い者を押へ付けて、之を自分の踏臺にして、進んで行かなければならない。かくの如くにして、其處に所謂貴人道徳が表はれて來るのである。貴人道徳は吾等の理想であつて、其他に道徳といふものはないのである。かるが故に人は何でも顧慮することなしに、飽くまで自己を主張して行くといふが、人生に於いて最大德義であると説いて居るのである。

此ニーチェの貴人道徳は果して道徳生活に於ける自我の位置を適當に説明したものであるか否や。我々は飽くまで自分を主張しなければならぬ。又主張する

のが徳義であるといふことを認める點に於ても、必ずしもニーチェの後に落ちない者である。併しながら弱い者も何も構はずドシ／＼自分ではかり前に進んで行くといふことは果して何を意味するであらうか。パウルゼンが言つたやうに、縦しニーチェの思考した様に、そこに貴人道德といふものが表はれたとした所が其貴人は何を相手に生活しようと思ふのであるか。彼は總て人を仆して、而して其上に座つて居るのである。彼と共に居る所の者は一つもない。共に居る者ある間は貴人でない。彼は斯の如くして寂寥を感じないであらうか。唯夫れ進むあつて、一定の秩序と云ふものが之に伴はずんば、始終動搖の世界たるを免れぬ。所謂英雄割據して攻伐是れ日も足らない。唯力の強い者が天下の權を執るといふやうな時にあつて、人一日も其堵に安んぜずして、十分幸福なる生活を送つて行くといふことはどうしても出来ないのである。且つ社會は一種の有機的組織をもつてゐるものであるといふ事を忘れてはならぬ。弱い者、強い者、男、女、賢い者、愚かな者、色々錯綜して居るので、そこにいろ／＼の違つたものが生れて来る。違つた職能があつて、さうして其處に文明の花が開いて来るのである。されば唯強いもの

のみが天下を支配して、外の者に之を許さぬといふことは、此社會の有機組織を破つて此文明を滅してしまふと云ふのである。それであるからしてニーチェの此考も私は道德生活に於ける自我の位置を適當に説明したものと云ふことは出来な
いと思ふ。

六

以上は理論上から滅我説と主我説とを批評したのであるが、尙ほ之を實踐方面から批評して見ようと思ふ。先づ滅我説から云へば、

滅我説は第一に一切の文明を破壊するものであると言はざるを得ない。即ち文學、藝術、科學乃至家族、國家等をば總て破壊し去るものと云ふて宜しい。何となれば文學、藝術の如きは、吾人が美を愛するの情の發現であり、科學は吾人の知識欲の現はれであり、家族は吾人の愛情、國家は吾人の意志の現はれである。若し滅我説の唱ふるやうに、此等の美を愛するの精神や或は知識欲や、愛情や乃至意志等が、總てそれ自身惡なるものであつて、我々は之を斷滅しなければならぬとしたなら

ば、そこにどうして文學、藝術、科學、家族、國家なるものがあらう。現在滅我説を極端に實行した所の昔の印度の苦行、外道や或は希臘羅馬のストア派の人々は、文學、藝術を輕んじ、科學を賤しめ、乃至家族、國家を無視して居たことは事實である。斯の如き吾人の道德意識の到底満足して居ることの出來ないことである。されば此點から見ても滅我説の實踐上の不都合なものであることは疑のないことであらうと思ふ。

第二に滅我説は吾々の道德上の罪惡は總て我々の肉體にあり、吾々の色々の欲情に根ざすものであるからして、これらを總て斷滅しなければならぬといふことであるけれども、併しながら人間の性情は恰もバネの如きものであつて、之を抑へつけること愈甚しうして反撥力が又愈強くなるのである。餘り諸の欲情は惡いから、これを抑制しなければならぬといふと、却て反抗心を起して放逸無慚の生活をするやうになるものである。即ち之を個人の上から見ても、餘り嚴格一方の家庭に育つた子供は、動もすれば其反動で放逸無慚の行をするやうになるものである。歐羅巴の社會に見えて居る所の僧庵生活の裏面などを書いたものを見る

と、其證據が歴々現はれて居る。即ち僧庵生活は表面に於ては非常に嚴重なる戒律を守るやうに努めて居るが、其反動として裏面に於ては、俗人よりもひどい破戒の行をやつて居るといふことは蔽ふべからざる事實であるとかいてある。故に我々の一般の道德生活に於ても決して唯々自我を滅するを以て主義とするといふことの出來ないことは又明である。

第三には右の如く非常に壓迫せられ、抑制せられて、而も之に反抗する力の弱いものは、却て一面にすねくつた生活をなし、若しくは仕方がなさに虚無恬淡の生活をする様になるのである。即ち人生の諸事萬端に興味を斷つてしまつて、國家も家族も乃至は文學、藝術等に對しても總て無關係の態度を執つて、國家がどうならうが家族がどうならうが、乃至科學、藝術といふものが如何様にならうが少しも頓着しないやうな有様になるのである。斯の如く強いて諸の欲情を抑へ、虚無恬淡の生活をするやうになると、其終極に總ての人間を枯木死灰の如くにして、まるで血も肉もない所の人間にならしめてしまふのである。斯の如く血も肉もない人間になつて果して、それで道德的生活を遂げたといふことが出來るであらうか、固

より然らざることは何人も承認する所であらうと思ふ。滅我説には斯の如く實踐上から見て、三つの缺點があるからして、我々はどうしても之を道德上の主義として認めることが出来ないのである。

次に主我説に就て云ふと、主我説の主張する所では、文明といふものはすべて自由競争から出るものである。而して其自由競争といふものは總て自我主張から出る所のものである。即ち銘々が皆自分を主張し、他の人よりも優らうといふ競争心があるからして、そこで段々と文明は進歩發展して行くものである。それ故に道德生活としては必ず自己を主張して行かなければならぬものであるといふやうに説くのであるが、其文明の自由競争に依つて進歩するものであるといふことは如何にも論者の言ふ通りであるけれども、併しながら自由競争といふことは、必ず他の人に直接に反抗してやらなければならぬことであるかと云ふと、必ずしもさうではないのである。例へば進化論等に於て唱へて居る所の生存競争と云ふ事は、何時でも同様の者が互に相食み、相闘はなければならぬかといふと、必ずしもさうではない。成程間接には同類相食み、相闘ふと云ふ結果にならうが、直接に

はそれよりも寧ろ生存競争といふことは、動物の新しき生活方法を發見することであると見ることが出来るのである。即ち是までなかつた所の新しき方法で、より幸福に、より容易に生活することの出来る方法を見出すと云ふことは、聽て生存競争といふことである。従つて其結果としては、弱い者が所謂不適當なものとして段々と死滅するであらうからして、従つて強い者が弱い者に反抗して生活するやうであるけれども、それは寧ろ間接の結果であつて、直接といふことは出来ないものである。

それと同じやうに我々の文明を發展させる上に於ても、必ずしも人が互に敵として他を排斥しなければ出来ないものであるかといふに、さうではない。矢張り唯々、是までよりは、より進んだ、より容易なる生活方法を案出することに依つて可能なるものである。それ故に自由競争は必ずしも直接に他に反抗するといふ意味ではない。尙進んで考へて見るといふと、自由競争といふことは必ずしも互に相助けると云ふことを妨げるものではないのである。人類の文明といふものは決して單獨にして進むものではない。大勢の力を集めて初めて能く進歩する

ものである。即ち社會の人々が互々に相助け合つて、そこに文明の發展を見る事が出来る。さうして其自由競争をなすといふにも、互々に相助け合つて始めて良自由競争をすることが出来るのであつて、まったく引離されたる個人々々と自由競争をして見たところが、それで大きな文明の進歩といふものはあり得ないのである。

此實踐上の理由からして吾人は主我説の道德生活は不都合なるものであることを信ずる。

七

以上論述した如くに、之を理論の方面から見ても、之を實踐の方面から考へて見ても、滅我説も主我説も共に皆一方の偏見であつて、取るに足らない議論であるといふことを結論することが出来るのである。然らば自我の道德的生活に於ける位置は、果してどう解釋すべきであるかといふに、以上の主我滅我の兩説は共に吾人の道德生活の分析に於て缺點がある。それ故に吾々は其分析を新にして、さう

して其者の説明を變へて行かなければならない。由來利己説、利他説といふ二大學説が相對立して互に他を破つて自己を立てようとしたことは、倫理學史上に於ける顯著なる事實である。或は人生は本來利己的なるものであるからして、其利己心を満足させることが道德であるなど唱へて居るものもあるし、或は人生は由來利己的のものであるが、其利己的のものを團體の利益の爲に服従させることが道德であるといふことを唱へるものもあるし、或は由來利己的の者であるが、道德といふことは其利己心を體裁よくしたことに外ならないなどと説く者もある。之に反して或る者は、人間は本來利他的のものであるからして、其利他心を満足せしめなければならぬ。それが道德であると説くものもあるし、或は人生は利己利他の兩方面をもつて居るものであるが、其利己を利他に服従せしむることが道德である、と説く者もあるし、乃至人間は利己利他の兩方面を具へて居るものであるが、其兩方面をすべて良心若しくは神の命令に服従せしむるといふことが道德であるなどと説くものがあつて、實に種々雜多の説がある。

斯の如く人生は利己か利他か、將た利己利他併存のものかといふことは寧ろ事

實の問題であつて、理論の問題でないのである。さうして其事實に徴して見れば、吾々人間の本性といふものは必ずしも利己でない。又必ずしも利他でもない。利己もあれば利他もあるといふことは明白なる事實であるにも拘らず、尙ほ斯の如き論争を長い間續けるやうになつたといふのは、抑もどういふ所に兆するのであるか、是には多少の因縁理由がないではない。今其研究から這入つて自我の道德生活に於ける位置を明にしようと思ふのである。

八

我々人間は如何なることをなすにしても、總て自己の満足する所のものを求め、自分の不満足なるものを避けて行くといふことは明なる事實であつて否むべからざる事である。即ち聖人君子は聖人君子らしき事に向つて満足を求め、凡人小人は即ち凡人小人らしき事に向つて満足を實現しようといふのである。或は忠臣義士は忠臣義士らしいものを求め、亂臣賊子は亂臣賊子らしいものを求めて進んで行つて居るのである。斯の如くに人に依り場合に依つて其求むる所は千差

萬別であるけれども、要するに其動機を自己が認めて、自分に快樂を與へるであらう、否、比較的に自分に快樂であらうと信じたものを求めて進んで行くといふ事は事實であつて、それが心理上の眞理である。我々は之に對して心理的利己説と言つてゐる。故にこの心理的利己説は何人も否むべからざる所の眞理である。即ち自我が道德的生活に於ける主體として存在し得る所以は實にそこに存するのである。そは如何なる事であるかなれば、若し我々が色々の事情の爲に自分の全自我を以て或目的を選擇し、之を實行する事が出来なかつた場合に於ては、其自我は其行に對して道德上の責任を取ることが出来ない。唯々自我が自己の十分なる自覺と十分なる思慮とを以て自分の満足する所のものを求めて行くといふ所に彼は道德上の全部の責任を取らなければならぬ。何となれば斯の如くにして初めてそこに實驗されたる行爲の上に彼の全自我が現はれて居るからである。先に云うた所の忠臣義士が忠臣義士らしい目的を擇んで行動したとすれば、其行動の中に忠臣義士の全自我が現はれ、亂臣賊子が亂臣賊子らしい行動をしたとすれば、其行動の中に亂臣賊子の全自我が現はれて居るのである。それ故に道德の

主體としてそこに全自我が存在しなければならぬ。否、全自我の自覺的活動といふ事があつて、初めてそこに道德といふ事が現はれて來るのである。これは先に言つた所の心理的利己説からして當然生れ出づる所の結論なのである。若し主我説をして單に此點からだけ主張するものであるとするならば、それは確に正當の見解である。併しながら所謂主我説なるものは、尙ほ以上の事を主張するものである。即ち總て人の爲す所のものは皆自分の爲になることを擇ぶものであるといふことを主張するのである。彼説の根本誤謬は實にこゝに存するのである。成程心理的利己説は疑ふべからざる眞理であるけれども、併しながら心理的利己説は前に云つた如くに、人は唯々自分の満足とする所のものを求め、不満足とする所のものをすて、行くと云ふ事を云ふだけであつて、其満足すると見るもの、若しくは不満足であるとする所のものは、必ずしも自分の爲であるとか、或は自分の爲でないとかいふことではないのである。即ち先に擧げたる例で云ふと、忠臣義士は忠臣義士らしい目的に向つて彼の満足を認めて居るのであるけれども、併しながら其忠臣義士らしいと云ふものは、必ずしも彼自身の爲になるものであるとい

ふことは、毛頭ないことは明である。或は聖人君子も聖人君子らしい目的に向つて、満足を見出だすのであるが、併しながら其聖人君子らしい目的といふものが必ずしも自分の爲といふことではないのである。即ち心理的利己説は人は唯々銘々自分の満足する所のものを求めるのであるといふだけであつて、其満足する所のものは何であるかを規定するものではないのである。

然るに主我説を主張する所の人は、總て何でも吾々の求めて行くものは、自己自身の爲であり、若しくはあらねばならぬのであると云ふことであるが、斯の如きは我々は之を稱して倫理的利己説といふのである。而して所謂主我論者は此倫理的利己説は心理的利己説の當然の結論であるかの如くに思つて居るけれども、それは非常なる誤謬である。彼等の缺點は實にこゝに存して居るのである。之を要するに、吾人の道德の主體として必ず自我の存在を認めなければならぬもので、其點に於ては主我説の理由のあることを認めるものであるが、併しながらそれは單に心理的利己説の上に於て言ふのであつて、決して倫理的利己説の上に於て言ふのでないと云ふことを注意しなければならぬ。

尙ほ論據を變へて、我々は利己利他種々の動機をもつて居るのであるが、主我説は利他心は利己心から導き出されたものであつて、それは第二次的のものである。それゆゑに根本に於ては利己心を満足せしめさへすればいゝので、それがやがて道徳であると言へ、之に反して滅我説は利己心は本來道徳價值なきもの、若しくは道徳を破壊するものであつて、唯々吾人の利他心を満足せしむるといふ事のみが道徳的に價值あるものであるといふ論據の上に主我滅我の兩説を主張したとすれば、其兩説は共に根本に於て誤つてゐるものであると言はざるを得ないのである。何となれば吾人の有する所の諸の欲情といふものは利己であれ、利他であれ、それ自身善でもなければ悪でもないのである。唯吾人の其欲情を働かしむる形式の如何に依つて或は惡の動機となり、道徳的の動機となるのである。例へば今財産欲といふ利己心に就て云へば、財産欲それ自身は必ずしも惡でない、何となれば、若し財産欲がなかつたならば、吾人は如何にして經濟的獨立を全うする事が出来る

であらうか。それ故に此財産欲は必ずしも惡なるものであるといふことは出来ない。唯々其財産欲を働かしむるに當つて、其財産を獲得することに興味を有つて、我ならぬ財産を獲得することを以て目的とするやうになつた場合は、それは惡動機である。併しながら其財産欲を働かしむるのに、こは自分の人格として當然の活動であるといふ考で活動するに過ぎなかつた場合には、それは惡動機にあらずして最早道徳心と言ふべきである。其他名譽欲或は權力欲、知識欲等の利己心も總て同じであつて、必ずしもそれ自身では惡なるものであるといふ事は出来ない。又憐愍博愛の心の如き利他心は如何と云ふに、通例それ自身に於ては善なるものであると云はれて居るけれども、併しながらそれも必ずしも、それ自身善なるものといふことは出来ない。唯々或他人に利益若しくは快樂を獲得せしめようといふ事に其心を働かしめた時は道徳的に價值のないものになるのである。併しながら之に反して其利他心を活動せしむることが人格を全うする所以の道として、必ずしなればならぬものであるといふことの爲に其心を働かしめた時には、それらの憐愍博愛の心は惡なるものにあらずして道徳心となつて來るのである。