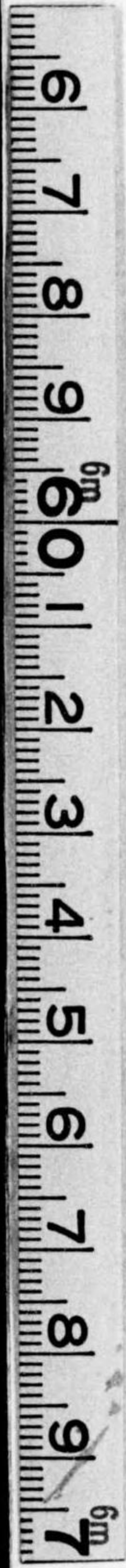
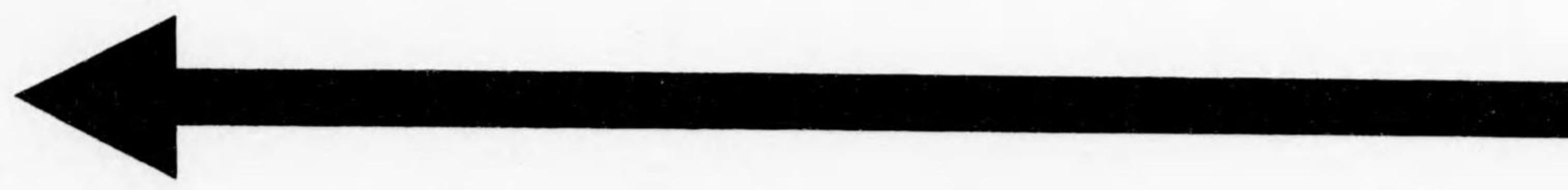


150. 8-F57ウ
1200500726610



始



150.8

F57

(5)



藤井博士全集

第五卷



東京

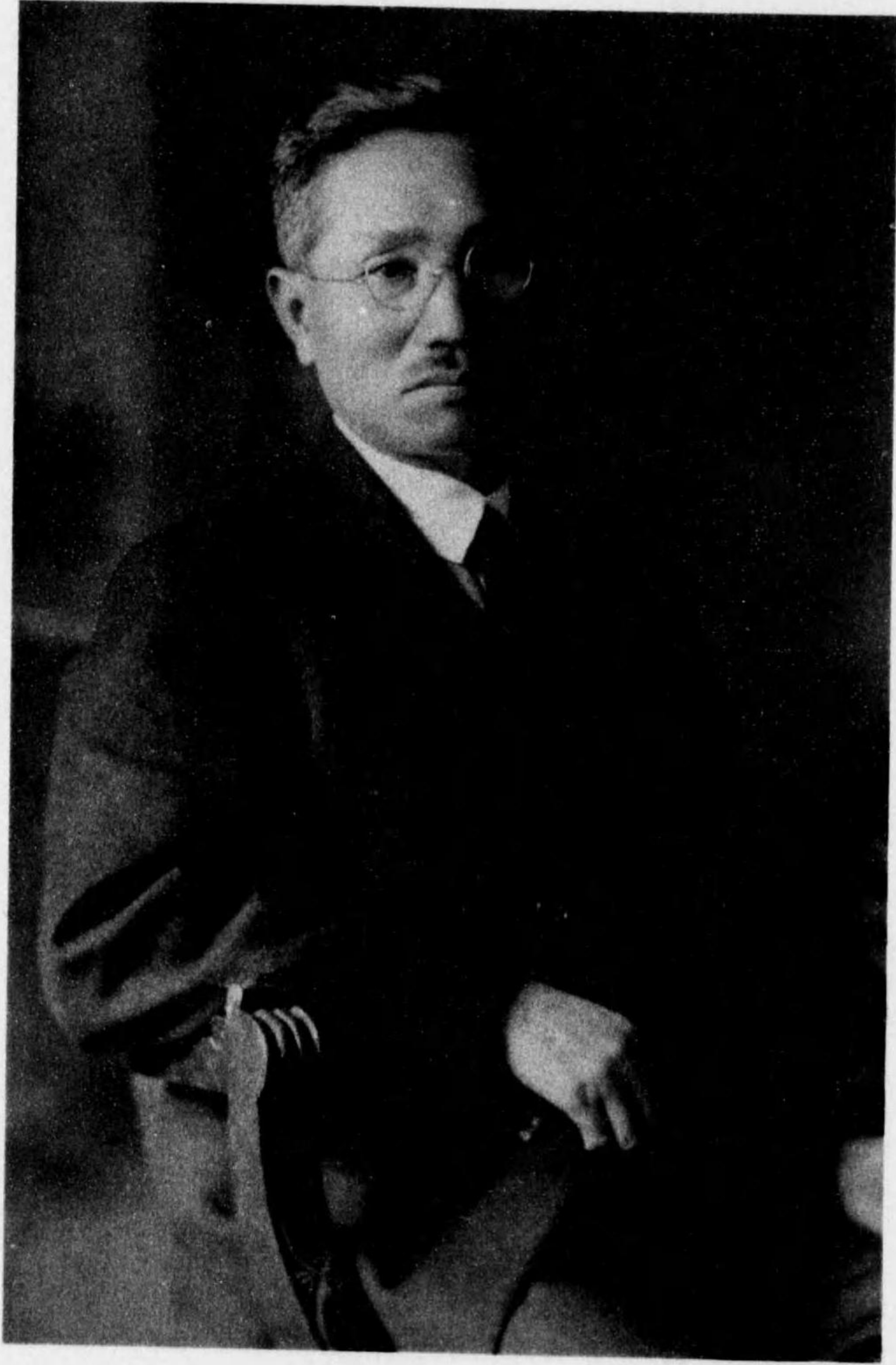
玉川學園出版部



藤井健治郎博士(昭和三年撮影)

藤井健治郎博士

昭和三年



藤井 豐 留學 博士 (留學 三 年 肄 業)

藤井博士筆蹟

于祿百福子孫千
億穆穆皇皇宜君
宜王不愆不忘率
由舊章（詩大雅假樂第
二章）

倫
理
と
經
濟

藤井博士全集 第五卷・第一分冊

倫理と経済 目次

- 一 アリストテレスの倫理と経済……………一
- 二 アダム・スミスの根本思想に就いて……………二六
- 三 道徳と経済との關係についての諸方案……………三五
- 四 労働の倫理……………一三
- 五 財産の倫理的性質……………一九
- 六 現代産業組織の道徳觀……………三九
- 七 倫理問題としての都市問題……………五九

アリストテレスの倫理と經濟



アリストテレスに倫理學の著述はあるが、經濟學はない。よしやエコノミック
スと銘打つたる書物はあるにした處で、其眞價は甚だ怪しいものとされてゐる。
又たとひ眞にアリストテレスの書であるにしてもそれは重に家内經濟の事を
論じたもので、近世の意義に於ける經濟學ではない。而してその内容は氏の「政治
學」の第一卷の數章に亘つて論述されたものと相出入、重複してゐる所があるので、
獨立書としてアリストテレスの思想體系に占めてゐる位置は比較的輕微なも
のと觀ることが出来る。故に氏の倫理と經濟との關係に就いての意見を探究す
るのには、アダム・スミス以後の多くの學者について爲される通り、著者の倫理書と

經濟書とを比較して其結合統一を試みるといふ簡単な方法では出来ない。ア氏には倫理學はあるから、倫理思想はそれについて観ることを得るが、經濟思想の方は、その倫理學なり、政治學なり、偶には又參考として前に記した經濟學なりから、それを摘出し而して更に之を統一して観なければならぬ。それに氏の政治學なるものは近世のそれよりは餘程廣義なものであつて、その中には適當に政治といはれるもの、外に、經濟といふことについても多分に述べてゐる。故に此政治學の中から、餘程精密の點まで氏の經濟說を窺知することは出来る。ペリパテチック學派の人々が實踐哲學を倫理學と政治學と經濟學とに區分するやうになつたのは、ア氏の思想中に既にかやうな區分が潜在してゐたからと観ることが出来る。

カントは二つの概念の結合又は關係は、唯二つの方法によつてのみ可能である。その一は分析的若しくは論理的結合又は關係であつて、その二は綜合的結合である。分析的結合とは、甲概念が乙概念の徽號として既に後者の中に含蓄されてゐるか、若しくはその反對なるかの結合であり、綜合的結合とは、全く異つた甲乙兩概念の結合である。而して後者の結合は如何にして可能なりやといへば、それは甲乙

兩概念を因とし果と觀ることによつて可能であるといつてゐる^(三)。カントの此考へ方を適用してアリストテレスの倫理と經濟との關係についての思想を考察するに、ア氏の兩者の結合に對する思想は分析的結合にあらざることには明である。何となればア氏は道德の本質は徳性であり、而して其徳性なるものは人類精神たる理が他の二つの精神、即ち情と欲とを統御した處に存すとなし、經濟は其狹義にては金錢を儲けるといふことと殆ど同義となし、その廣義にては富と略同等に觀てゐるのであるが、金錢といつても富といつても、それは多くの外的財オイセレ、ゼウターの中の一つであつて、情か欲かを満足させるものに外ならないと觀てゐるから、ア氏に於いては兩概念は全く異なる二つの概念とされてゐるからである。此の如くア氏の兩概念の結合は分析的ではないから、それは綜合的でなければならぬ。さりながらたとひ綜合的結合なりとて、直ちにそれを因果の結合なりと速斷することは出来ぬ。然らばそれは如何なる結合であるか。

1 Nicomachean Ethics 是である。猶外に以前には Eudemian Ethics, Great Ethics の二書ありと

されてゐたが、しかし是等は後に人の作れるものにて、ア氏その人の著述にあらざ

ることは前世紀の中葉に、既にシユメンケルによつて明かにされた處である。

二 Aristotle, Politics and Economics, tr. by K. Welford (Bohn's Classical Library); cf. Banar, Philosophy and Political Economy, p. 32.

三 Kant, K. d. p. V., I. Th. II. Buch, II. Hauptstucke (Reclams Ausgabe, S. 134.)

四 N. E., Bk. I, Ch. V, XI; Economics, Bk. II.

二

目的觀——是が實にアリストテレスの思想體系の根本基調である。氏の世界觀も人生觀も、皆此の目的觀的見解によつて構成されてゐる。素が相を趁うて漸次自己を展開し、^{ディナミクス} 潛勢が^{エネルギイア} 現勢になることによつて次第に自己を發達せしめるといふことが、彼の純理哲學の骨子であり、人類は個人であつても、團體であつても、必ず或る目的を追求してゐるものであると觀るのが氏の實踐哲學の礎石である。そこで氏の倫理學も政治學も、何れも此の目的觀を其土臺として組織されたものなることは無論のことであつて、而して其等の二學が或は上位下位の關係のやうに觀られ、或は同級關係のやうに觀られてゐるのも、矢張り其目的觀から當然歸結

されて來たものである。即ち其等兩學の究明せんとする所の目的その者が同一であると觀た處から推究された結果である。

即ち倫理學の先づ以て研究すべき問題は、最高善は何であるかといふ問題であり、政治學のそれも亦同様である。此の點に於いて兩學は同性質の學なりと考へられてゐる。さりながら倫理學の研究する最高善は人間の實行によつて到達し得る限りの相對的な最高善であり、政治學のそれはそれよりは更に完全な、更に高等な最高善である。此の點に於いて兩學は其程度を異にしてゐる。斯くの如く兩學は程度は異つてゐるが性質に於いて相一致してゐる所があるから、而して前に述べたやうにア氏の政治學は、近代の同語の學よりも其範圍廣汎で、今日の經濟學の一部をも包含してゐるものであるから、兩學の論ずる所に、思想上必ず相聯絡結合する所あるべきは推究し得られることである。

然らば道德と經濟との關係について、ア氏は此等二書の中に如何なる思想を潜在せしめてゐるであらうか。

人間は常に他の同類人間と協同的團體生活をなしてゐるもので、殊にアリスト

テレースは「人間は國家的動物なり」といつて、人間の特質の一つを其政治的生活をなすといふ點に認め、決して單純な離群索居の生活をなしてゐるものでないとした以上は、人間の如何なる私的生活でも、之を一つの社會現象として見れば見られ得る譯ではあるが、しかし學的研究の必要上、抽象作用によつて、一の現象を或は私的現象とも、或は社會的現象とも見ることが出来る。ア氏の説いてゐる經濟のこともそれと同様であつて、氏が富といつた場合には、それは私有財産といふ社會的制度的存在を豫想して始めて、可能なる概念であるが故に、其點からいへば確かに一つの社會現象に相違ないのであるが、學的研究上しばらく其社會的方面を閉却して、之を一つの私的若しくは個人的現象と考へて、それを或る一つの哲學的考察の對象とすることが出来る。かうした考へ方からして、ア氏の經濟といふ概念を、社會現象としての經濟と、私的現象としてのそれとに別けて考察することが出来、又斯く別けて考察することによつて、それと道德との關係についての氏の思想を最も明瞭に理解することが出来る。即ち一は私的現象としての富なるものが、道德に對して如何なる關係を有つてゐるか、此の問題に對する氏の思想を見るこ

とが出来、他は社會現象としての經濟的社會組織が、如何なる關係を道德に對して有するか、此の問題の氏の解釋を窺ふことが出来る。

先づ第一の問題についての氏の思想から始めよう。

I N. E., Bk. I, Ch. V and XI.

三

氏はすべての行爲の究竟目的となるもの、即ち人生一般の究竟目的となるものは、その他の一切の目的を包含して、而して同時にそれ自らで十分であり、他のそれ以上の目的に達する方便としてでなく、それ自らの爲に追求されるものであらねばならぬといつてゐる。^(二) 然らばかうした條件を充たす所のものは何であるかといへば、ア氏は、それはオイダイモニアであると答へる。^(三) 然らば謂ふ所のオイダイモニアとは如何なるものかといへば、氏は *The goal of man comes to be an exercise of the soul in the way of Excellence, or if Excellence admits of degrees, in the way of the best and most perfect Excellence.* と説き、^(四) 更に進んで謂ふ所の最善で而して最も完備した優秀を説

八
明して、それは營養・成長の作用を營む所の植物的精神の活動でもなし、又感覺を現はす所の動物的精神の満足でもなく、單に人間の精神即ち理の活動であると論斷してゐる。今此の理を心の合理的要素と見、之に反して植物的精神と動物的精神とを不合理的要素とすれば、オイダイモニアはその合理的要素の活動及び其満足であつて、不合理的要素のそれではないとするのである。

最高善としてのオイダイモニアは、略以上に説明したやうなものであるが、しかし最高善は猶其外の語で其内容を示されてゐる。それは外でもない、アレテ(徳)である。アリストテレースは人間精神たる理の適當なる活動を徳と名づけてゐる。而してその適當なる活動がオイダイモニアなるが故に、ア氏に於いてはオイダイモニアと徳とは異語同義の語と見られ得るのである。従つて最高善はオイダイモニアなりといふ代りに最高善は徳なりといふことが出来るのである。又理が適當に活動すれば、それに伴うて満足の快感が湧き出て来る。其快感が徳に結合して、そこに快といふ情調を以て最高善の内容が出来上るのである。此點は後世カントが最高善は徳と福とが一致したものであらねばならぬといつた説を

豫想してゐるものである。

是がアリストテレースのオイダイモニアの説明なのであるが、然らば氏は如何にしてそのオイダイモニアが最高善たることを立證し來つたかといふに、それはオイケンが既に指摘したやうに、甚だ簡単な常識的な、獨斷的なものであつて、「吾人は常に幸福のために幸福を求めてゐるのであつて、何等かそれ以上の目的に達せんがために幸福を求めのではない」「何人も名譽・快樂・知識等の或る物を得んが爲に、その方便として幸福を求めものはない」といつてゐるに過ぎぬ。これはア氏の餘りに經驗的方法に傾いた結果、終に現實主義に墮したものと觀るべきで、偶、倫理上の經驗主義は如何なる範圍にまで妥當なりや否やの極限を示してゐるものと觀ることは出来る。

次にそのオイダイモニアが最高善なりといふ命題を立證する方法は右の如く常識的・獨斷的なものであるとして、然らば心の合理的要素の活動がそのオイダイモニアの内容なりといふ命題は、十分明瞭に説明されてゐるかといへば、是とて十分明瞭であるとはいへぬ。何となれば此のオイダイモニアの内容の中には、右の

合理的要素の活動の外に猶その活動に必然伴生し來る所の快樂と、壽康富令聞・自由等の外的財オイセレ・ギョウタイをも含んでゐるかのやうに見ゆる所があるからである。そこで、シュライエルマッヘルは、ア氏の最高善は種々の要素の混淆であるといつてゐる。^(七)如何にもア氏の最高善はプラトーンの善のアイデアや、又カントの最高善のやうに判然たる性質を有つてゐるものではないのは、前に述べた通りであるが、併しシュライエルマッヘルのやうに種々の要素が不純に混淆してゐるものであると観るのは正鵠を得てゐるものではあるまい。何となれば氏自身で最高善は種々の要素の混淆でないことを述べてゐるからである。^(八)それ故にア氏の最高善を解して種々の要素の混淆とするのは餘りに酷な觀方であるが、しかし不純のものであることは争はない。しかしその不純であることが、氏の思想體系の短所であると同時に、又長所でもあるのである。何となればその不純は氏の現實主義の根幹に結んだ果實に外ならないので、而して現實主義であるだけそれだけ、プラトーンの善のアイデアや、カントの純粹意思の倫理法などと異つて、多く現實生活に適用せられ、又現實生活を説明することが出来るからである。而も私的現象としての經濟が右の最高

善の觀念中に這入り込んでいつて、道德と經濟との結合を保たしめてゐるのも、實にその不純な處に存するのである。

- 一 N. E., Bk. I, Ch. IV.
- 二 N. E., Bk. I, Ch. II.
- 三 N. E., Bk. I, Ch. IV.
- 四 N. E., Bk. I, Ch. V and XI.
- 五 R. Eucken, Ueber die Methode und die Grundlagen der aristotelischen Ethik.
- 六 N. E. Bk. I, Ch. IV; "And of this nature Happiness is mostly thought to be, for this we choose always for its own sake, and never with a view to anything further..... But no one chooses happiness with a view to them (h. noun, pleasure, intellect &c.) nor in fact with a view to any other thing whatsoever."
- 七 Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre, II Aufl. 1834, S. 78; "Daher es auch unter diesen ethischen Darstellungen nur eine giebt, welche an diesem Mangel offenbar leidet, weil es ihr an einem Bestimmungsgrunde jener Art fehlt, nämlich die des Aristoteles, der nur die vollkommene Thätigkeit überhaupt im Auge hat, und dem also das höchste Gut nur als ein Aggregat erscheinen kann."
- 八 N. E., Bk. I, Ch. VI.

然らばア氏の最高善の不純といふのは如何なることをいふのであるか。ア氏は、財を(一)外的のもの、(二)肉體に屬するもの、(三)精神に屬するもの、此等の三種に分類するのが普通の分類であるが、しかしそれ等の中で、眞に而して適當に善といはれるものは、第三の精神に屬する財であると觀てゐる。併しながら吾等現實の人間は唯精神のみの生類ではなく、同時に肉體を具へてゐる人間である。而してそれと同時に他の一切から絶縁して生活してゐる生類ではなく、自然と人間との環界に接觸を保ち、交渉を有して生活してゐる生類である。然る時吾々は、否現實の吾々は、その肉體のとなり又環界のとなりを閑却して生活する譯には行かぬ。現實主義の色彩の濃厚なるアリストテレースが、何でう這般の事態を見通すべき。かくて肉體に屬する財と外的財とは最高善の成素を構成してゐるものではないが、其最高善の完成を助ける所の縁となるものである。其意味に於いてそれ等肉體的財及び外的財は、道德上吾等人間に缺くべからざるものとなるのである。かやうにア氏は觀て來たのである。

前に述べたやうにア氏の思想體系は目的觀で、一切はその目的を追求して無限

に進み行くと見た處の進化論である。氏は此の根本觀からして人間をも觀てゐる。意へらく人間の最高善は、それ自らで完成されたものとして其姿を現はしてゐるものではなく、歩一步に展開し、進化して漸次その全容を現はすやうになるものである。而して其展開進化をなすのには、何等かそれを促進する所の何物かがなければならぬ。其促進をなす所の契機が即ち肉體的財と外的財とである。^{三三}ア氏は斯くの如く觀じて肉體的財と外的財とを吾等の道德生活の中に生して來た。先づ身體に屬する財についていへば、例へば長命の如きはその一例であつて、吾人の理想たる最高善は決して一朝にして實現せらるゝものでなく、一生涯の修養と訓練とを要するものである。「一羽の燕、又は一日は春をなすものでない」。此生命もその理想を實現するといふ事柄を離れてそれ自らでは何等の道德的價値を有つてゐるものではない、理想實現の方便としてのみ價値を有つてゐるものである。身體に屬する財と、外的財とはすべて斯うした關係を最高善に對して有つてゐるのである。富の如きも外的財の一つとして、右と同一な關係に立つものである。つてア氏の思想體系に於ける道德と經濟との一つの接觸點はここに存するので

ある。今稍仔細に亘つて之を述べて見よう。

富とは如何なるものであるか、ア氏は之を定義して「すべて金銭によつて計られる価値をもつてゐるもの」であるとしてゐる。^(三)而してこれは吾人の生活に必要な一切の物質的資料を含むものであつて、従つて種々の種類を包含してゐるものと考へられてゐる。^(四)それ故に富はすべての人の生活に必要なもので、其理想實現の意義ある生活の助となるものである。吾等は修養の如何によつては、富貴にも淫せられず、貧賤にも移されず、一瓢の飲、一簞の食で満足して、高尚なる道德的生活を營むことの出来るものであることは事實である。さりながら恒産なくして恒心あるものは、惟士能之を爲すことが出来るものであつて、普通の人の普通の場合に於いては「一定の収入なしに道德的に善なる生活を爲すことは難い」。^(五)無論富は動もすれば人を奢侈に導き、放逸に陥らしめ、爲に自制服従の徳を缺くに至らしめることのあるのは事實であるけれども、併しながら貧困の爲に社會上に面倒を起すことのあるのも事實である。

道德と經濟との關係に就いての此の如き思想は全く道德的生活を全うせん爲

に經濟上の安固を要するといふ管子などの言陳せし常識の思想であつて、必ずしも多大の學術上の成績を見出すことは出来ぬ。しかしながら其常識で言はんと欲した處は痒い所に手の届くやうに十分に言ひ盡されてゐて、其所に氏の經驗的研究法の長所を見るべきである。

- 一 N. E., Bk. I, Ch. 6.
- 二 N. E., Bk. I.
- 三 N. E., Bk. IV, Ch. I; "By the term Wealth I mean all those things, whose worth is measured by money."
Cf. Marshall, Aristoteles' Theory of Conduct, p. 231; "Wealth is everything which has a money value, including money itself, and its proper use includes as well acquisition as expenditure, although it is chiefly shown in expenditure."
- 四 Politics (tr. by Jowett), I, 8.
- 五 N. E., Bk. V.
- 六 Politics, Bk. IV, II; V, 9.

五

私的經濟と道德との關係についてはア氏の思想は單に右に述べた常識的思想

を以て盡きてゐるものではない。此外に猶彼の哲學から直接に招來したと考へられる一節がある。プラトーンの弟子たる彼に依れば、最高の理想的な人間生活は哲學者のそれであつて一般に善良な市民の生活は之に亞いで善いものである。而して哲學者の生活は、物質的の爲に齷齪してゐるやうでは決して到達し得られぬものであつて、それ等についての焦慮心配を超越した餘裕レージュネのあることによつて始めて實現せられ得る生活である。然らばその餘裕を與へるものは何であるかといへば、それは富である。この意味に於いて富は又外的財の一として理想的な生活と接觸し來るのである。

ア氏は述べて曰く「生活は仕事ヒギマエと閑暇ソウジヤ戦争と平和との二部に分たれる。一切の行動は只必要にして有用なそれ等と尊貴オウラブルなそれ等とに分たれる。然るに其等の行動の甲を選ぶか、乙を取るかといふことはやがて精神の甲の部分を選ぶか、乙の部分を取るかといふこととらざるを得ない。平和の爲に戦争がなければならず、閑暇の爲に仕事が必要ならず、又尊貴なものの爲に必要又は有要なものがなければならぬ」。併し若しその餘裕ソウジヤが極めて無意義な遊戯・諧謔等に用ひられるや

うなことがあらば、それは全然人生を諧謔化することになるのであつて、無意義此の上もない譯である。だから眞摯な人間の生活を生活しようとする人、即ち哲學者たらうとする人はその餘裕を飽くまで人間的精神、即ち理の修養と鍛鍊とに費はねばならぬ。

アリストテレスには職業又は労働の神聖といふ近代的意義が未だ能く理解されてゐなかつたのである。彼は、一般に身體的労働を卑賤なものとなし、眞に人間的生活を生活しようとする人は、成たけその事に累はされず、それから自由になる工夫をしなければならぬものであると考へてゐた。彼は教育を論じた一節の中で、職業には極く大事なもの、小事に拘々たるものとある。小供を教育する際には、出来るだけ彼等を俗化せしめないやうにして、彼等に有要な智識を授けてやらねばならぬ。自由民の身體や精神や徳の修得・實踐に不適當にならしめるやうな職業や、技術や學問は、是俗的なものである。身體を不恰好にするやうな技術や、其他一切の被備者のするやうな仕事は、すべて吾等の精神を奪ひ、且つ之を腐敗せしめるものなるが故に、それは俗的なものである。多くの職業の中には自由

民にも適當したやうなものもあることは固より言ふを俟たない。とはいへ或る制限のあるものがその制限を越えて、あまり多く其の職業に従事すれば、やはり俗化の結果を受けることになる。かうした譯であるから小供を教育する際には、出来るだけ彼等を俗化せしめないやうに注意しなければならぬ、といふ意味を説いてゐる。^{三〇}是に由つて觀てもア氏が一般に身體的勞働マニユアル・レーバを賤視したことを承認することが出来る。

是は無論アリストテレス其人一人の思想でなくして、少くとも當時の雅典に於ける一般的思想であつて、ア氏は單に其時代思想を受取つて、學術的に發表したに外ならぬのである。而して雅典の一般の思想がこんな風であつたのは、それは恐らく當時の經濟状態から影響された結果であらう。併し今私の立場から觀て重要な事柄は、其歴史的關係でなくして論理的關係である。即ち歴史的關係の如きは如何うでも可いのであつて、唯そうした觀方から如何なる結論が論理的に推究されるかが大切なのである。即ちア氏にして既に身體的勞働を賤視した以上は、其理想に對する遠近や、又其理想を實現する多少に従つて、種々の職業の上に

倫理的評價を附し、其上下を區別するやうになるのも當然なことである。即ち段々身體的のものから精神的のものへ變遷・推移するといふことが、道德の進歩であると觀るのも亦當然な論理的歸結である。かやうに考ふればア氏が人間は生活上に成丈け多くの餘裕を作つて、而してその餘裕を人間の精神の發揮に用ひなければならぬと説いたのも、是當然な論理的歸結と謂はねばならぬ。兎に角ア氏が富は吾等の生活に餘裕を與へるものと觀、而して其餘裕を利用することによつて吾等は理想的人間即ち君子となることが出来る」と論じた點は彼の哲學の直接の發露として吾等の注意と興味とに値ひする。

I Politics, VII, 14, p. 234; cf. Politics, VII, 8, p. 221: ".....since leisure is necessary both for development of virtue and the performance of political duties." N. E., Bk. X, Ch. 6, p. 319: "Happiness is thought to stand in perfect leisure; for we toil that we may have leisure and war that we may be at peace. Now all the practical virtues require either society or war for their working, and actions regarding these are thought to exclude leisure; those of war entirely, because no one chooses war, nor prepares for wars for war's sake."

II Politics, VIII, I, p. 245.

アリストテレスの道德の概念は、究竟目的としての最高善、即ち理の適當なる活動といふ内包を以て盡されてゐるものでない。其外に猶徳アレテといふ語が其内容として考察されてゐる。ア氏は理の適當なる活動其者を一種のアレテアレテなりと観て、究竟目的としての最高善は、理の適當なる活動であるとも、又同時に徳なりともいはれ得ると述べてゐることは既に説いた所である。しかしそれはア氏が説いてゐる徳の内容の一部であつて、その全部ではない。ア氏はその外に猶別の内容を考へてゐる。氏は徳を種類別けして知的徳(intellectual or dianoetical virtue)と道德的徳(ethical or moral virtue)との二つとしてゐる。知的徳といふのは理知それ自らの活動から生ずる所の徳をいひ、道德的徳とはその理知が動物精神たる情欲と植物精神たる榮養・成長とを統御・訓練することから結果する所の徳を指してゐる。アリストテレスの道德といふ概念は此等の徳をも其内包としてゐるのであるが、此點に於いて又道德と私的經濟とが、ア氏の思想體系中にて相接觸してゐる。

既に述べたやうに富は外的財の一つとして、眞の人間の生活の實現に對し、有力なる援助を與へるものであるが、同時に又人間を腐敗・墮落に導く力をも有つてゐる者である。是は世間の人々の前に廣く且つ明かに暴露されてゐる事實なるが故に、古來道を立て、教を垂れた聖人君子は此點に關して深く警めて居られることは東西一徹である。そこでア氏も亦此點について種々なる徳を説いて、其中庸説を發揮してゐる。彼は富に關し寛大リベラリチーなる徳を擧げ、是は浪費に流れず吝嗇に失せざる程度に於いて其兩者の程宜い中庸を得たる徳であると定義してゐる。而して是は殊に金錢を他人に與へる場合に於ける徳であると説かれてゐる。適當なる機會に、適當なる人に、適當なる方法で、適當なる額を與へるのが寛大の徳であつて、其反對は不徳であるとされてゐる。ア氏は金錢に關する徳として、此寛大の外に更に大度マグニフィッセンスを擧げてゐる。是は寛大の一種であつて、特に其大量なる場合に於ける徳なりとされてゐる。しかし大量といつても、それは必ずしも金錢の額についてのみいふのではなく、たとひ金額は少量であつても、其事柄の如何にも大なる場合にも適用される徳であるとされてゐる。たとへば美しい毬又はカップは、よしや其

價は大したものではないにしても、小供への贈物としては大に^{マクニファイセント}度な場合があるやうなものである。^(三)かやうにアリストテレスは金錢又は富に關しては二項目の徳を擧げて、道德と經濟との接觸を論じてゐる。

此等の外にア氏の道德と私的經濟との關係について猶最も注意すべき點は、氏が一方に於いて右の如く兩者の間の關係を説述すると同時に、他方に於いては明かに其兩者の性質上の差別を認めたとである。即ち氏は道德的行爲の關心する所は行爲其者であつて必ずしも其結果でないが、之に反して經濟的行爲の期する所は、行爲其者よりも寧ろ其結果であると論じてゐる點である。是は氏の道德觀が驚くべき程犀利なる分析を経て其正鵠に達したことを示すもので、一方に於いては前に起つたソークラテースなどの混雜した思想を訂正し、他方に於いては後に起るべき道德の動機説結果説の分裂を豫想し、且つその結果説の方を經濟的行爲の方に併せ觀ようとするものである。此點からいへばクローチエの「實踐の哲學」^(四)の如きはア氏の右の思想から脱化し來たのであると觀ることが出来る。

アリストテレスは最高善はこの方面から考察することが出来るかと考へてゐる。

一は之を^{スタト}状態として他は之を^{ポラジ}活動として考察することである。然らば眞の最高善は之を單なる状態として觀るべきか、將た然らずして活動として觀るべきかといへば、ア氏はそは活動として觀るべきものなりと論じてゐる。何となれば状態或は習慣は、例へば睡眠中のもの、又は他の方法で無活動なる人間にも存在し得るが如く、何等の善をも生起するものない人にも存するものが出来る。然るに活動は是非働かねばならず、又必ず善く働かねばならぬが故に、無活動のものであることは出来ぬ。活動せしめても、或る状態にあると出来る場合は、そは自分の力によつて其状態を招來したのではなく、自分以外の他の方の偶然の作用によつて得來たものといはねばならぬ。此の如くに偶然の結果は到底之を眞の最高善といふことが出来ぬからである。^(五)

ア氏は斯くの如く、最高善を飽くまで理の適當なる活動なりと觀て、その活動の招來した状態と觀ることを排斥してゐる。是はカントが行爲の道德的價値は行爲其者に即して存在してゐるもので、決してその行爲が生起した結果の如何に存するものでないと觀る點に類してゐるし、又リップスが人格價値即ち道德價値は活

動の様式其者に存してゐるもので、その惹起する結果ではないと論じてゐる^(六)點を暗示してゐる。

ア氏は一方にかく論じて、更に他の點に於いて徳と術との區別を説いて、愈右の趣意を明にしてゐる。氏は論じて曰く、術の期する所は其結果の出來榮えの如何にある。其生産物が優秀でありさへすれば術の所期は達せられたもので、其生産する道程^{みちゆき}の如きは必ずしも問ふ所でない。之に反して徳の期する所は徳である。而して徳は練習訓練によつてのみ生じ得るものである。練習訓練は活動なしに出来ることではない。而して其活動の様式が直ちに一の徳となつて現はれるものである。されば徳に取つて重要なことは其結果でなく其活動であると、かやうに論じてゐる^(七)。此論によつて、ア氏の道德及び道德的價値の概念は愈明瞭であつて、それは到底結果の如何に其價値を置いてゐる所の術と混同すべからざることが確實である。然るに私的經濟は如何なるものかといへば、畢竟富を獲得し、若くは之を消費する術である。如何にすれば最少の消費を以て最大の満足を得ることが出来るかの術である。私的經濟の關心する所は其結果である。然るに道德

の注意する所は其活動である。兩者の別は實に此處に存する。併し此別性質の二者が如何にして、内的に結合するかが問題である。前に述べたるア氏の二者の結合は、單に外的なものであつて内的なものではない。クローチエ^{Ch. Croci}が、功利的或は經濟的と道德的或は倫理的との二つに別け、而して夫れを内的に結合しようとしてゐる^(八)が、その發足點はたしかに之をア氏の思想體系中に求めることが出来る。

- 一 N. E., Bk. I, Ch. XI.
- 二 N. E., Bk. IV, Ch. I.
- 三 N. E., Bk. IV, Ch. III.
- 四 Croce, Philosophy of the Practical.
- 五 N. E., Bk. I, Ch. VI.
- 六 Lipps, Ethische Grundfragen.
- 七 N. E., Bk. II, Ch. III.
- 八 Croce, Philosophy of the Practical, Pt. II, p. 309ff.

七

ア氏の倫理學と政治學との關係については、私は前に之を論述した。しかしあ

れはア氏の思想の一部であつて、その全部でない。前述の外に猶之に一つの思想がある。ア氏は倫理學は一面道德上の眞理を究明するの學であると同時に他面人を教化するの職分をも有つてゐるものと考へてゐる。そこでア氏に取つては倫理の書は、一つの理論的の者であると同時に倫理教育の書である。如何にすれば人を有徳に導くことが出来るかを考察するの書である。然るに教育といふことを考察して來れば、そこで個人といふものを超越して、社會又は國家といふ事に向へ至らざるを得ない。何となれば教育といふことは個人のことにあらずして國家の事であり、國家の中に於いて最も善く其効果を擧げることが出来るからである。そこで國家を市民の教化機關なりと觀て、如何にすれば國家は其教化機關としての職能を果たすことが出来るであらうかの研究が必要になつて來る。その研究がやがて政治學である。されば其意味に於いて政治學は、倫理學の延長であるといふことが出来る。かうした思想がア氏の中にあるのでア氏はそれを倫理學の第十卷第八章に述べてゐる。

かやうに政治學を理解して社會現象としての經濟と道德との關係についての

氏の思想を窺ふに、富及びその分配と國家との關係、分業の關係、正義の表現としての國家と經濟との關係、通商と道德等種々の點に於いて兩現象の關係を觀ることが出来る。しかし今は右の私的現象としての經濟と道德との關係だけを述べ、他を省いて擱筆する。(大正八・三・五)

一 アダム・スミスの根本思想に就いて

今日は「アダム・スミスの根本思想に就いて」と云ふ題で御話を致さうと思ひます。アダム・スミスは *Theory of Moral Sentiments* — 之を假りに「道徳的感情論」と譯し *Wealth of Nations* を「富國論」と譯して置きませう——と云ふ千七百五十九年に出版された書物と「富國論」と題して千七百七十六年に出版された書物と此二つの書物に依つて、彼の生きて居つた當時から今日に至るまで、英吉利及び大陸の間に於いて廣く喧傳された學者で、思想史上に不朽の地位を占めた所の人であります。右の中で「道徳的感情論」の方は、或は唯専門家だけの間に研究された書物であるやうであります。が、「富國論」の方は、是は専門の經濟學者以外の人にも廣く讀まれたのであつて、随つてアダム・スミスの名は道徳學者としてよりは、寧ろ經濟學者として最も能く知られて居る所のものであります。此二つの書物に依つて彼の名は不朽にされ

たのでありますが、併し今私は此二つの書物を紹介しようと思ふのでは無論ありませぬ。又此二つの書物を批評しようと思ふのでもありません。唯此二つの書物をどういふやうにして結付けるかと云ふことを御話しようかと思ふのであります。

それはどういふ次第であるかと申しますと、此二つの書物は出版された年代が可成り隔たつて居ります。千七百五十九年から千七百七十六年でありますから約十七年間の間を置いて居るのであります。年月が斯の如く隔たつて居るのに拘らず、是等が一つの「システム」の各部分であると云ふやうに考へられた次第といふのは、彼の死後五年にして出版された *Essay on the Philosophical Subjects* に友人のチユガールド・ステューアードが *Account of the Life and Writings of Adam Smith* 「アダム・スミスの略傳及び其著述に就いて」と云ふ可成り長い前文を附けて居りますが、其中に記述されて居る事があります。それはアダム・スミスの嘗ては門下生であつて、其講義を參聽し、後には其友人となつた所の一人の紳士——ミラーと云ふ人でありませぬ——の話の引用で、その中に、アダム・スミスの「グラスゴー」大學に於ける講義は大體

から言ふと「システム・オブ・モーラル・フィロソフィー」である、其「モーラル・フィロソフィー」が四部に分れて居り、第一部は「ナチュラル・セオロジ」第二部は「プロバリー」に倫理學と言はれる部分で千七百五十九年に「道德的感情論」として現はれた者であつて、第三部は特に道德の或一部を更に深く研究したもので、正義を題目としたものである、而して其正義を段々と研究して行くと、それは遂に法律に入らなければならぬと云ふので、詰り第三部は法律論であつたのである、而して第四部は經濟論であつて是が千七百七十六年に「富國論」として出た所の部分である、斯う云ふのがアダム・スミスの「グラスゴー」大學に於ける講義の要領であつたと言つてあります。それでありませぬからアダム・スミスの生きて居つた當時からもう既に此千七百五十九年の書物と千七百七十六年の書物とは離れた二つの書物ではない、一つのコンプリート・システムの二つの部分であると云ふやうに考へられて居つたことは明かでありませぬ。詰りアダム・スミスは此二つの書物と更に第一部、第三部の著述をすればそれで彼の思想全體の建築が出来上つた譯であつたのであります、併しながら遂に此第一部及び第三部は之を全ふせずして終りましたので、不完全なものと

して遺つて居る譯であります。其第一部及び第三部のものがあれば尙更宜い譯であります。併しながら此第二部の「道德的感情論」と第四部の「富國論」と此二つを組合せて見れば、どうやらアダム・スミスがどういふ風に人生を考へて居つたであらうかと云ふことを略ぼ捕捉することが出来るやうに思はれるのであります。このスチュワードの引用致しました或紳士の話といふものは、この「道德的感情論」と「富國論」とは結付けることが出来るものであると云ふその可能性を説明して居る材料にはなる譯であります。併しながらそれを組合せたならば果してどんな思想上の建築が出来上るであらうかと云ふ其現實性を現はして居る者ではないのであります。夫故に千七百九十五年にスチュワードが此話を出しましてからでも、尙ほ此アダム・スミスの二書は如何に之を結合すべきかが依然として問題として残つて居つた譯であります。それで随分古い時から此二書をどう結付けるかと云ふことが色々に研究されたのであります。

然らば此二つの書物を結付けると云ふことがどうしてそれ程やかましい問題になつたのであらうかと申しますと、「道德的感情論」に於いては道德の根柢は同情

にあると云ふことを説き、「富國論」に於いては經濟生活の根本動機は自利心(セルフ・インテレスト)であると論斷して居るのであります。斯う云ふ風に觀ますと人生といふものは同情を基礎として居る道德生活と、利己心を根本動機として居る經濟生活と、種類の異つた二つの人生が兩々相對立して居るやうになる譯であります。然るに二種類の人生が相對立すると云ふのは、是は人生といふものに對する誤謬の見解でありまして、決して人生を正しく見、正しく解釋して居る所以ではない、人生は統一的のものである、人生其ものに種々の種類の人生がある譯ではない、唯一つの人生が一方から見れば經濟生活をし、他方から見れば道德生活の姿を現して居ると云ふまでのことでありまして、道德生活と經濟生活と離れた二つの人生が一つの中に對立して居ると云ふのはどうしても正しき見解と云ふことは出来ないのであります。さういふ譯から此統一的な人生から觀て此二つの書物をどういふ風に結付くべきかと云ふことが問題になつた譯で、さういふ次第で此二つの書物を結付けると云ふことが思想上にやかましい問題になつて來た譯であります。

然るに此問題に對しまして次のやうな解釋も可能なる譯であります。即ち成程人生は統一的のものであらう、併しながら其統一的の人生の説明と云ふことは、此二つの書物の始めから關知する所ではない、此二つの書物といふものは、其統一的の人生を部分々に分解して研究したもので、所謂人生を分析的に研究したものである。人生を分析的部分的に研究しようとすれば一面には經濟生活といふものを研究し、他面は道德生活といふものを取調べて、其結果はどうしてもアダム・スミスのやつた様な事にならざるを得ないのである。例へば此天體の運行であるが、此太陽系といふものは一つのコンプリート・ホール又はコンプリート・システムである、其太陽系と云ふ「コンプリート・ホール」がどう云ふやうにして運行するかと云ふことを説明するのに、之を求心力と遠心力とに別け、其求心力と遠心力とが集ることによつて此太陽系といふものが運行して居るのであるとする、それと同じやうに人生といふものには一面には同情といふ求心力がある、他面には利己心と云ふ遠心力がある、此二力相合して此處に具體的の人生が出来る、斯ういふ風に説いたのであるからして、アダム・スミスが此の二書を物するのに當つて統一的の人生と

いふものが考へられて居ないのは當然である、といふのであります。併し斯ういふやうな態度は二つの書物の關係を問題としないと云ふ態度であつて、其問題を解釋する態度ではない。夫故に若し既に此二つの書物をどう結付けるかと云ふことを問題とした以上は、遠心求心二力各々別々に説明したものであると云ふ態度で満足出来る譯合のものではないと思ふのであります。此點から申しますと彼の英吉利の文明史を書いた有名なバットルが、其書物の中に若し此甚だ偉大なる蘇格蘭の思想家の哲學を理解せむとするならば、吾々は此二つの書物を合して一つのものとして見なければならぬ、實にや此二つの書物は同一の對象の二つの方相である^ズと云ふことを言つて居ますが、その意見や、或はツイスが其著「アダム・スミスと自己心」に於いて此二書は同情と利己心と云ふので、ひどく相反するものやうに見られて居るけれども、併しそれは此二書を深く讀まざるの淺見の致す所であつて、一步深く突込んで之を哲學的に考へて行けば、此二書は確かに一つの「コンプリート・システム」を形成して居るものであると云ふことが看取されると云ふことを申して居る態度に賛成の意を表さざるを得ない譯であります。

借て問題の意味が分つたと致しましても、此問題を解釋致しましたならば、其結果どんなものが生れて來るであらうかと云ふことも亦一つ考へなければならぬと思ふのであります。此問題を解釋致しますと、一方同情といふ求心力と、他方利己心と云ふ遠心力と、二力併合に依つて出來て居る所の人生といふものをアダム・スミスはどういふ風に觀て居つたかと云ふことが分つて來る譯であります。即ちアダム・スミスの人生觀はどんなものであつたかと云ふことが分つて來る譯であります。更に換言すればアダム・スミスの思想體系の基礎を明かにすることが出來る譯であります。それから今一つの結果は、此二つの書物を結付けると、即ち問題を解釋致しますと、今度はアダム・スミスと離れて一般的に吾々の經濟生活といふものと道德生活といふものとは、如何に相關係し、如何に相交渉して居るものであるかと云ふ所謂經濟及び道德の關係といふ問題の一部を解釋する事になるのであります。否少くともその解釋に——經濟生活と道德生活との關係交渉如何と云ふ問題の解釋に光を與へると云ふことになるのであります。然るにこの經濟生活と道德生活との關係交渉如何と云ふ問題は、今將に吾々の頭の上に横つて

居る問題であります。吾々は何とかして此問題を解釋しなければならぬと云ふ責務を背負つて居るやうな譯合であります。それでありませうからアダム・スミスのやうな十八世紀の古い——人間を取扱ふと云ふことが、聽て吾々の現實の生活に多少の光を與へると云ふことになる譯であります。それゆゑ私の今日の話の題目をもつと詳しく「アダム・スミスの思想體系の根本觀念に就いて」と云ふ方が適當なのであります。それが如何にも語呂が悪く、又馬鹿に長くなるので、止めまして、單に「アダム・スミスの根本思想に就いて」と云ふことに致した譯であります。そこで此二つの書物をどう結付けるかと云ふ問題を解釋せんが爲に、第一に着手しなければならぬことは、アダム・スミスは一體道德といふことを如何に觀念して居つたか、道德と云ふことをどういふ風に考へて居つたかと云ふ其事から着手すべきであらうと思ひますが、總ての人の思想といふものゝ一般の例である如くに、アダム・スミスの思想と云ふものも、彼の先哲の思想や、同時代の學者の思想から懸隔れて唯獨り偶然現はれて居る譯ではなしに、總て夫等の先哲の思想や同時代の學者の思想に依つて確められたり、反對せられたりして、色々にして起つたに相

違ないのであります。夫故にアダム・スミスがどういふ風に道德を觀念して居たかと云ふ事を明かにしようと思へば、勢ひ其當時のそれに關する思想を窺ふ必要があります。併しそれは大變長くなりますから省くことにして、後の話の次第で必要があつた場合に、それ／＼申しませう。幾らか話が抽象的になつて理解に困難な點もあらうかと思ひますが、限りある時間内ではどうも已むを得ぬと思ひます。——それで其歴史的回顧を省いて置きまして、直接にアダム・スミスは道德をどう觀念して居つたかと云ふことを觀て行かうと思ひます。それにはアダム・スミスは道德を取扱ふのに、どんな問題の提供の仕方をして居つたかと云ふことを見るのが先づ捷徑であるかと思ひます。

私の讀んだ限りに於いてはアダム・スミスの問題の提供の仕方は先づ大別して之を二つと致すことが出来るのであります。第一は道德の純理論的研究であり、第二は道德の實踐的研究であります。純理論的研究と云ふのは、一體道德の本質はどんなものであるかと云ふ問題を取扱ふ方面でありまして、實踐的研究と云ふのは、吾々の實踐の法則に關して取扱ふ所の方面であります。此純理論的の方面

は更に二部に別れ、第一は正邪善惡と云ふ「モラル・ヂスチンクション」であつて、正邪善惡といふ「モラル・ヂスチンクション」を爲す所の根本基礎は何であるかと云ふ方面であり、其第二部は正邪善惡の判断を下される對象は何であるかと云ふ所の問題であります。

所が此第一の純理論の方、即ち「モラル・ヂスチンクション」の根本基礎を追求する方面は更に二つに別かれ、第一細分の方に於いては純粹に道德の「モラル・ヂスチンクション」を爲す所の基礎は何かと云ふ問題を取扱ひ、第二細分に於いては「メリット」「デメリット」功績・罪過と云ふやうな方面を取扱つて居るのであります。そこでアダム・スミスは道德の根柢は同情に在ると云ふことを此「道德的感情論」に於いて述べたと云はれますが、それは此第一の純理論的の第一部の更に別けた第一小部に出て居ります。此處で「プロプライエチー」と云ふことを言つて居りますが、假りに之を適當と譯して置きます。或行爲者の感情に對して第三者が適當なりと判断をした場合には、第三者は其行爲者の行爲を「アップループ」する——賞讃する、而してそれに判断を下して正しき行爲なりと判断する、之に反して行爲者の抱け

る感情に對して第三者が不適當であり「インプロプライエチー」であると感じた場合には、之を「ディスアプローブ」し、而してそれを「不正」であると判断する。夫故に正邪善惡を判断する所の第一の標準はアダム・スミスに従へば「センス・オブ・プロプライエチー」なのであります。然らば第三者が行爲者の感情を「アプローブ」したり或は「ディスアプローブ」したりすることがどうして可能であるかと云ふと、それは同情に依るのであります。そこで同情といふ言葉を使つて説明を致しますと、行爲者の抱いて居る感情に第三者が「シンパサイズ」することが出来た場合には第三者は其行爲者の行爲を嘉納し之を善と判断し、「シンパサイズ」出来ない場合には其行爲者の行爲を「ディスアプローブ」して、それを「不正」と判断するのであります。夫故に私が假りに言葉を造つて申しますと、道德の正邪善惡の岐れる「プロクシメート」の標準は「プロプライエチー」適當不適當であり、其究竟的「アルチメート」の標準は同情である、といふ風に説明することが出来るやうに思ふのであります。是がアダム・スミスの道德論と云ふものは同情を基礎として居ると言はれる所以であらうかと思ひます。併し此純理論の研究は未だ之を以て盡きて居

るのではない、其外に更に他の部分があるのであります。其部分と云ふのは所謂功績・罪過イット・デア・リットと云ふものを取扱つた部分であります。是が私から見ますと「富國論」と「道德的感情論」とを結付ける上に於いて非常に大切な重要部分であると思ふのであります。

アダム・スミスの考に依れば、此行爲の「メリット」と云ふのは報酬を受取るべき價値のある行ひと云ふのであり、「デメリット」は罰せらるべき價値のある行ひと云ふのであります。然らば其「メリット」「デメリット」と云ふものゝ區別の起つて來る根據は何であるかと云ふとそれは此同情といふものと全く違つて居る。それは「ユーチリチー」である、利用である、或は「ユースフルネス」である。即ち或行爲者の行爲の結果が自分及び他人に對して「ユースフル」な結果がある場合には、其行爲は「メリット」のある行爲であつて、之に反して自他に對して有害なる結果を現す所の行爲は「デメリット」の行爲である、と云ふ風に考へられて居るのであります。斯う云ふ風に考へて見ますと、前の同情と云ふことゝ、利用と云ふ觀念とは、大變懸隔れて居る、それだからして「道德的感情論」は同情と利用との二元論の上に立つて

居る書物であると云ふやうにも考へられるのであります。併しながらアダム・ミス自身は之を二元論と考へて居らない、道徳的行動をする所の行動者の感情と云ふものは、之を二つの「アスペクト」から判断をしなければならぬ、其第一は「カウサ・エフィシエンス」であつて、其第二は「カウサ・ファイナリス」である。此兩方面から考察して行はなければならぬ。即ち同情と云ふものは、是は、行動を動力因カウサ・エフィシエンスの方から観たのであつて、「メリット」及び「デメリット」を決定する所の「ユースフルネス」とか或は「ユーチリチー」とかは、それは、目的因カウサ・ファイナリスから観察した所のものである。それだから此二つの判断といふものは一見すると離れ離れの二つの系統のやうに見えるのであるが、實は然らずして、唯「アスペクト」の違つて居る一の系統の二方面に過ぎないのであると、斯う云ふやうにアダム・ミスは巧に此二つの部分を結び付けて居るのであります。而もアダム・ミスは「ユーチリチー」といふものを、甚だ巧みに同情と云ふ方へ持つて來て居る。それはどう云ふのであるかと云ふと、或る一人の行動が自他に對して「ユースフル」な結果がある場合には、有益なる結果を受けたものは、それに對して感謝の情を起すのである、而して第三者が其感謝の情

に同情することが出来れば、其行動を「メリット」なる行動であると云ひ、又之に反して有害な結果を與へた場合には其與へられた所の人はそれに對して忿怒の情を「リゼントメント」の情を惹起するのである、而して第三者が其忿怒の情に對して同情し得る場合には、其行ひを「デメリット」の行動であると、斯う云ふやうに巧に利用と云ふことを同情の方へ結び付けて居るのであります。が併しながら兎に角同情の外に純理論の研究に於いて「ユーチリチー」といふものを出した以上は、同情といふものは彼のアダム・ミスの「道徳的感情論」の中に於いて極く重要な部分を占めて居るものには相違ないのでありますけれども、嘗にそれだけではどうしても道徳の全部を説明することが出来ないと云ふことからして「ユーチリチー」を出したものと見なければなりません。此點は彼の根本思想を研究する上に見逃がすべからざる事であらうかと思ひます。「ユーチリチー」とか或は「ユースフルネス」と云ふのは言ふまでもなく自分の「欲望」を「満足」せしむるものと云ふ意味に相違ない、而して凡そ人間が求める所の「ウオント」は種類様々であつて、素より一つではないから其内容から云へば、種々雑多な譯であります、其「ユーチリチー」

或は「ユースフルネス」と云ふものを道徳的判斷の一つの重要な要素とせざるを得ないやうになつたのは、何の爲かと云ふと、人には誰にでも自分の「ウオント」は飽迄も之を満足せしめたい、時宜に依つては他人の「インテレスト」を犠牲にしてまでも飽迄自分の「ウオント」を満足して見たい、さう云ふ極く力強い利己的の感情があるからであります。アダム・スミスは吾々英國人の總ては自國の大きな領土が他國から侵略された場合にはひどく之を残念に思ふ。それは無論であるが、併し若し自分が「ギニー」の金を失つたときにはそれよりも更にひどく残念に思ふのが人情であると言つて居ます。これは一寸尤もらしい。又、吾々英國人は大地震の爲に支那幾億の生靈が其貴重の生命を失つたことを何かの知らせで聞くと、それに對して大變氣の毒に感ずる、又或場合には人生といふものは儂いものであると云ふやうなことも感ずるのである、多少投機的の精神のある奴は此場合に一儲けと云ふやうなことも考へるのであらうが、色々其考へた後には平生の通りに全く安心・平和^{イージー・フランク・リッチ}を以て彼の仕事を續けて行く、夫程人間は利己的なものである、とも説いて居ます。斯くの如くアダム・スミスは矢張彼以前の多くの英吉利の

學者が認めましたやうに、吾々人間には極く力強い利己心といふものがある、誰でも自分の「ウオント」を満足せしめたいと云ふ利己心がある、而して此力強い利己心と云ふものは吾々の行爲の主なる源の一つである、で此利己心と云ふ感情を除いて考へられた行爲と云ふものは、其大部分が閑却されて居る譯である。而して此力強い利己心を認めた所のアダム・スミスは一方に同情と云ふものを出すと同時に、他方に利用厚生と云ふやうな「ユーチリチー」といふ考を出して、此力強い利己心を満足させると云ふことを圖らざるを得なかつた譯であると思ひます。夫故にアダム・スミスの「道徳的感情論」は唯同情と云ふ一本の脚に立つて居るのでなしに、矢張利己心と云ふものとの二本の脚に立つて居る、斯ういふ風に考へなければならぬやうに思ふのであります。

所で「此道徳的感情論」の立つて居る他の一本の脚である利己心といふものが聽て他の一方の「富國論」の立つて居る所の脚なのであります。前に「セルフ・インテレスト」と云ふ言葉は後で説明すると申しましたが、一口に利己心とも譯して可い意味が「富國論」の中には色々な言葉で出て居ります。Self-interest, self-love, private interest,

own-advantage, desire of bettering our condition, effort of every man to better his own condition, 等の言葉で言現されて居るやうであります。是等の言葉は其用ゐられて居る場所に依つて多少のニュアンスの差違がある。随つてそれを讀んで居りますと、多少其時の心持ちが違ふやうに思ひます。随つて夫等の色々の言葉を皆十束一紮に説くのは、精密な研究から言へば宜しくないと思ひます。けれども此處で一のチェネリック・タームとして考へますと、是等の種々の言葉は總て極く大雑駁に言ふ「利己的感情」^{チック・フィーリング}と云ふものを現した言葉であると思ひます。

アダム・スミスは前述の通り、同情は動力因であり、之に反して利用は目的因である、と二つをはつきり別けて説いたのであります。是は「道徳的感情論」の「メリット」及び「デメリット」を説くときに、さういふ風に説くのが都合好いからなのであつて、其書物の他の方面や「富國論」を讀んで見ると、「利己的感情」も決して「目的因」^{カウサ・ファイナリス}だけではなく、矢張「動力因」^{カウサ・エフィシエンス}として用ゐられて居るのであります。現に先程引用致した吾々は英吉利の大きな領土を失つたよりも自分の一ギニーを失つた方よりも多く悲しむとか、或は支那人が地震で死んだのに對しても、好い加減の後には

皆「インディフェレント」になつて不斷の通り働くといふやうな所から見ましても「利己的感情」といふものが動力因として吾々の行爲を起して行くものであると云ふ事が許されて居る譯でありますし、又同じく「道徳的感情論」の中に “The sentiment or affection of the heart, from which any action proceeds, and upon which its whole virtue or vice must ultimately depend, may be considered under two different aspects, or in two different relations; first, in relation to the cause which excites it, or the motive which gives occasion to it; and secondly, in relation to the end which it proposes, or the effect which it tends to produce.” といつて動力因も目的因も觀相であると云ふことを申して居ります。「富國論」になるといたる所に利己心が動力因として用ゐられて居るのであります。蓄貯をするやうに促す所の原理は吾々の状態を改善せんとする欲求であると云つたり、「各自の状態を改善せんとする各人の自然的努力」といつたり、さういふやうな言葉が到る所に見えて居りました。「富國論」に於いては明かに此「利己的感情」と云ふものを動力因の一つと見て居るのであります。否少し大膽に言過ぎるかも知れませぬけれども、「富國論」の中に於いては、經濟生活の「動力因」^{カウサ・エフィシエンス}は利己的感情である、而もそれが唯一

の動力因であると説いてゐるといふ位に私は讀み得ると思ふのであります。併しそう申しただけではまだ其利己的感情といふものが經濟生活にどういふ風に考へられて居るか、組合はされて居るかと云ふことは、判然しない譯であります。アダム・スミスは經濟生活を催進する直接の「モーメント」は分業であると云ふことを申して居ります。然らば其分業といふものを惹起して來る所の「グルンド・モチーフ」になるものは何であるかと云ふと、「自愛心」であるとか或は「自利心」であるとか云ふやうに見て居るのであります。それでありますから「道德的感情論」と「富國論」との間に論述の仕方について「バラレリズム」がある。「道德的感情論」に於いては正邪善惡を判断する直接の標準は何かと云ふと、それは「プロプライター」に於いては「インプロプライター」である、「プロプライター」「インプロプライター」を起すものは何かと云ふと、それは同情である、と説くのであります。而して「富國論」に於いては經濟生活を促して行く所の「プロクシメート」のものは何であるかと云ふと、それは分業である、其分業を惹起して行くものは何かと云ふと、それは「自利心」である、即ち經濟生活を惹起する「アルチメート」の「ファクトル」は利己心である

と説くのであります。

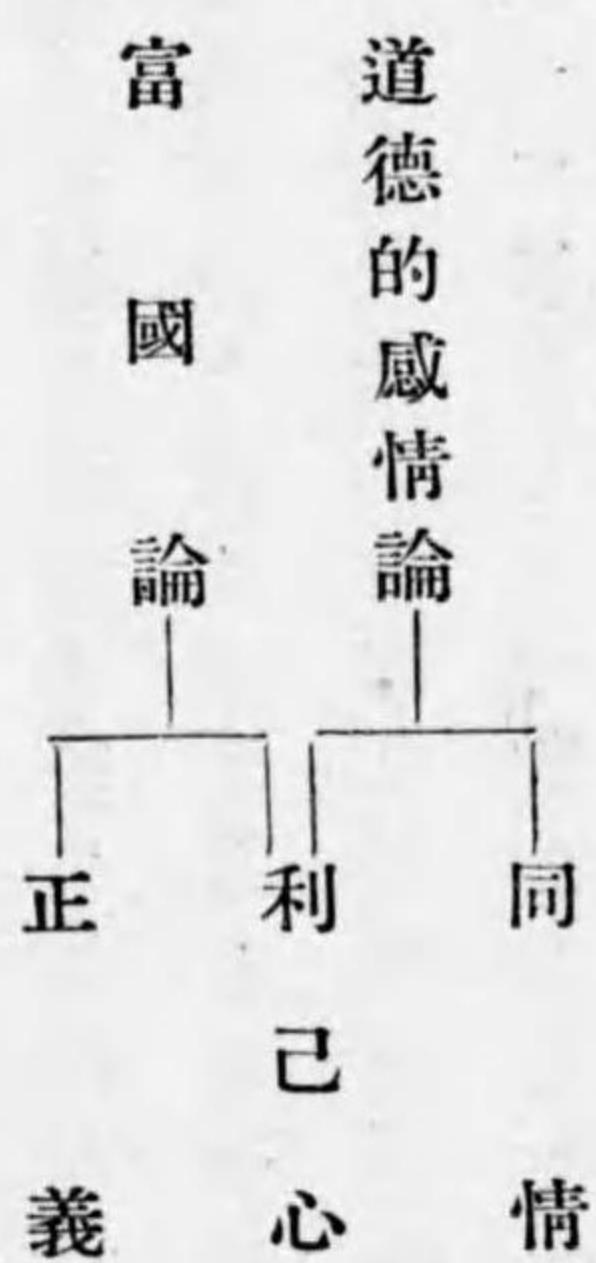
既に此「自愛心」とか或は「自利心」と云ふのが經濟生活を惹起し、それを催進して行く所の唯一の「動力因」であるとするならば、其處にどうしても所謂「システム・オブ・ナチュラル・リバーチー」自然的自由の體系と云ふ思想が起つて來なければならぬのであります。其自然的自由と申しますのは、何であるかといへば、吾々人間は有らん限りの智能を絞り有らん限りの手段を盡して、其「自利心」を満足させるやうに働くといふ自由であります。併し若し各人が皆自分々々の「自利心」を満足せしめようと活動するやうになりますと、各人の「インテレスト」の間に衝突といふことが起つて來ないとも限らぬ、否起つて來ることが甚だ蓋然のことです。アダム・スミスは無論それを認めて居ります。併しながら其各人間の利害の衝突といふものは、各人が互に他人の自由を侵害しない限りは、各人が銘々の利益の立場から、自分で其衝突を避けるやうにし、又其衝突を解決するやうにする。さうして極めて自然に且平穩に各人の衝突した所の利害の「平衡」が取れて行くやうになる。さういふ様にして吾々の經濟的躍進の原動力である利己心は、毫も

抑制されることなく、萎縮されることなく、而も經濟生活は極めて滑に伸展して、國家社會の富は増殖されるやうになる譯であります。それでありますからアダム・スミスから申しますと「コンマーシャル・ソサイチー」即ち、商業社會まで進んだ社會に於きましては、なまじ政治や法律等の力に依つて各人の自由活動に干渉したり或はそれを抑制したりするのは、國家の富を増殖する點から見れば百害あつて一利ないのである、といふことになるのであります。此點からして「富國論」と云ふ書物は所謂自由貿易論の「經典」であると言はれて居るのであります。然らば各人が互に他人の自由を侵害しないのは何に因るのであるかと申すと、それは「ローズ、オブ、ヂャスチス」に因るのである、正義の法則に因るのである。各人が飽迄自己の自由を主張し伸張すると同時に、他人の自由は寸毫も之を毀損しない様にし、侵害しないやうにすることが、是が所謂「ローズ、オブ、ヂャスチス」の命ずる所である、夫故に「各人が互に他人の自由を侵害しない限りは」と云ふことは、言葉を換へて言へば「各人が『正義の法則』を侵さざる限りは」と云ふことになるのである。即ち各人が「正義の法則」を侵さない限りは、銘々が自由に自分の利己心を活躍させて行けば、其處

に巧く「平衡」が取れて、物價調節とか暴利令とかいふ様なものを出さなくたつて却つて巧く經濟生活は進展して行つて而も所謂國民の富は段々と増加して行くことが出来る。と説くのであります。夫故に前に引用したスチュワートの序文には、經濟を論じた此の第四部は、是は、正義に基けるものでなしに、寧ろ、^{エツクスプレディエンシー}便利の原理の上に立つて居るものであるとの彼の紳士の話が載せられて居りますが、是は私共の觀方とは違つて居ります。成程經濟の「テクニク」に關しては所謂正義といふよりも、むしろ便利といふ方に立脚することが多いでありませうが、吾々の方面から見ますと、寧ろ Kölligsberg の Hasbach がアダム・スミス研究に於きまして、十八世紀の英吉利の倫理學や經濟學はブーフンドルフの自然法學の思想を應用して組織されたものであつて、それを道德の方面へ應用したのがハッチソンの「システム、オブ、モラル・フィロソフィー」と云ふ書物であり、それを經濟の方面に應用したのがアダム・スミスの「富國論」であると申して居るその意見の方が、吾々の方から見ますと寔に當然のやうに思ふのであります。

偕て斯の如く考へて見ますと、「富國論」と云ふものは、一方に於いては利己心と云

ふ脚に立つて居ると同時に、他方に於いては正義の法則を侵さざる限りと云ふ其制限が附いて居る所から致しまして、更に正義と云ふ脚にも立つて居ると云ふて宜からうかと思ふのであります。此點も矢張「道德的感情論」と「富國論」との論述の仕方に並行があるので、「道德的感情論」は同情を基本として、更に利己心を引出し、つまりそれ等の二本の脚に立つて居るし「富國論」は利己心を基本として、其外に正義といふものを出して、それ等の二本の脚に立つて居ると云ふ「バラレリズム」がある譯であります。それで此「富國論」にも倫理的方面があるといふので、多くのミス研究者はそれをいふのでありますが、それは「富國論」の立つてゐる一本の脚は正義であると云ふ所から申して居るのであります。



偕て右の圖解に示したやうに「道德的感情論」は同情と利己心との二本の脚に立

つて居り「富國論」は利己心と正義との二本の脚に立つて居る。かやうにして觀れば利己心と云ふものは兩者に共通である。それゆえ何とかして他の二つの同情と正義とを結付けることが出来れば、それで私が今日の問題とした此二書の結付けがどうやら付いて行かうといふことになる譯であります。然るに此同情と正義とは人生を支配する二原理であつて、それ等自身で合して一つになるといふことが出来ない性質のものである。従つて之を合して一つとなさんには、それ等二者の間を媒介して統一的の人生觀に導く所の第三者の特別な觀念がなければならぬのであります。然らばそうした觀念があるか、あれば如何なるものかと申しますと、私はアダム・スミスに於いては「幸福」と云ふ概念がそれであると思ふのであります。といふのは、利用と云ふことを二つの原理の中の一つであるとして居る所の「道德的感情論」は決して「幸福」を閑却して居る譯はない。何となれば利用と云ふ事は前に申しました通り、自分の需用が満足せしめられた時に、其満足を興へた客觀に下す所の評語であります。而して需用が満足せしめられて居ると云ふことは、やがて幸福の概念を構成する重要な成分である。それでありませうか

「道徳的感情論」は決して幸福と云ふことを閑却してゐるものでなく、それについて色々述べて居る所があるのであります。彼は幸福は平安と享樂とから成立つて色々述べて居る所があるのであります。彼は幸福は平安と享樂とから成立つて *Happiness consists in tranquility and enjoyment* と云ふことを申して居ります。此平安の方は後に譲りますが、享樂と云ふ方を先づ考へて見ますと、享樂とは自分の需要を満足せしめることである。従つて需要の満足といふ概念なしには、幸福といふことは成立しやう筈がないのであります。然らば其享樂といふことが他の同情といふ原理に如何に關係するかといへば、アダム・スミスは適當・不適當の感情は善惡の道徳的差別をなす所の直接的標準であつて、同情と云ふものは其適當・不適當の感^を起す所の唯一の動力因であるといふやうに斷言致して居るのでありますけれども、併し此同情を自分の動力因として生じた所の行爲といふものが、自分の幸福と全然没交渉のものであるか若しくは其を全く破壊するやうなものであつても、尙ほ其行爲に對して同情が生れ、従つて適當の感が現はれ來るであらうかどうかといふことは甚だ疑問であります。それでありませうからアダム・スミスは「道徳的感情論」の第一編に於きまして同情を論じ、直ぐ其の次の第二編に於いて功績罪

過を説いて居ります。さうして其處に於いては前に説明致しましたやうに、利用と云ふ事と、同情といふ事とを巧に結び付けて説いて居ります。そこに説かれて居る「エンヂョイメント」の意味を解釋して見ますと、どうしてもアダム・スミスは道徳といふものと幸福といふものとの間には、偶然ならざる交渉があるもので何等か必然に結び付くべき「モーメント」があると云ふやうに考へて居つたのであらうと云ふ事が、明かに看取されるのであります。それは「道徳的感情論」の方であります。又「富國論」に於きましては吾々の經濟生活をするのは何の爲か、それは自利心を満足せしめんが爲である、然らば自利心を満足せしめるのは何の爲か、それは幸福を獲得せんが爲であると説いてゐるのであります。して見れば「富國論」の中に於いても亦、幸福は可成り重要な地位を占めて居ることが明かな譯であります。夫故に「富國論」に於きましては幸福といふものを色々に説明してゐます。即ち幸福は第一に健康、第二に借金の無いと云ふこと、第三に精神上の平安、是が幸福であると申して居ります。スミス研究者は此思想は多分アレキサンダー・ポープのそれから得たものであらうかと言つて居ます。さて右の内第三の精神上の平安と

いふものは、更に後で之を説くとして前二者の健康と借金のないと云ふ此二つを考へますと、是は「道徳的感情論」の中に於いて説かれてゐる「エンヂョイメント」の方に當るかと思ひます。「エンヂョイメント」と云ふやうなことなしには幸福といふものが成立たぬ。併し「エンヂョイメント」があればそれだけで幸福が成立つかと云ふとさうではない。更に大切なものがある、それは所謂精神上の平安である。詰り内心に顧みて疚しい所がないと云ふことがなければならぬ。さうでない場合にはそれが即ち不幸である。詰り精神的要素と物質的要素との二つが結付けられて、幸福といふものが出来て居る。かういふのがアダム・スミスの思想の様に思はれます。かういふ譯でありますから、「道徳的感情論」の同情の方から言へば、何の目的もなしに、唯同情からやりさへすれば、幸福といふ概念などはなくとも、適當不適當の感が起るといふのではなく、矢張インプリシットリーに幸福を目當にして居る事が明かであります。又「富國論」に於いては正義を侵さざる限り活動して行けば、國の富は増殖し、個人は其影響を受けて幸福を享樂して行く譯になる、斯う云ふ論になつてゐるのであります。即ち「道徳的感情論」に於ける同情も幸福の

目的概念を得て、始めて完成された道徳論になるのであつて、「富國論」に於ける正義もそれと同様なのであります。それ故に同情と正義とは、幸福といふ目的概念を媒介概念として結合され、従つて彼の二つの書物も結合されて、幸福的人生觀といふアダム・スミスの精神的建築が出来上る譯であります。さてかうした結び付けには色々反對論がありませう。例へばスカルチンスキーが此二つの書物に就いて、アダム・スミスがハッチソンやヒュームの影響の下にあつた間は其「道徳的感情論」に於いて現れて居る通りに理想論者であつた、然るに彼が佛蘭西に旅行して——此千七百五十九年以後に佛蘭西に旅行したのであります——ケネー、エルヴェシウス等の人々と交際を結んで思想を交換してからは、「富國論」に於いて現されて居る通りの唯物論者になつて英吉利に歸つて來た、それだからして「道徳的感情論」の方は理想主義に立脚して居り、「富國論」の方は唯物論に立脚して居ると觀て居るのであります。が (Dr. Wiold von Skarzynski, Adam Smith, 1878, S. 182-3) 併し斯ういふ見方は一寸面白い處もあります。けれども、餘りに細工に過ぎた、機械的の見方であつて、決してスミスの實相を穿つたものではあるまいと思ひます。又ツァイスはスカルチ

ンスキアの此觀方を評して、是はアダム・スミスを餘りに小さく見過ざる說であるといつてゐます (Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz, S. 12)。そういふこともありませう。兎に角私は幸福といふ概念を媒介として此の二つの書をつ結び付けたいと思ひます。唯此處に一つの問題がある。それは如何なることかといへば此幸福と云ふ目的概念が吾々個人の意識の中にあると云ふことは明かであつても、吾々がすべて其幸福を目的として、換言すれば幸福の爲に行爲をするものであるか否かは疑問であります。此處に一寸斷つて置かなければなりませぬが、幸福の爲め——「の爲め」と云ふ日本語は極めて曖昧な言葉でありまして、英語で言へば *for* と云ふのも *to* と云ふのも *in* と云ふのも、皆「の爲め」と云ふ一語で表されることでありませんが、今私が「幸福」の爲めに行爲すると云ふ場合には、*for* の意味を使ふのであります。即ち吾々個人は幸福を目的としてその爲に行爲するのであるかと云ふ問題であります。それに付きましたはアダム・スミスは明かに之を否定して居るのであります。即ち個人が行爲を爲すに當つては、「道徳的感情論」の方に於いては飽迄も同情でやりさへすれば宜い、それから「富國論」の方に於いては正義の法則を侵

さない限り自分の利己心をやりさへすれば宜い、其結果の如きは問ふ所ではない顧慮すべき所ではない、と説いて居ります。是は一寸驚くべきことで、是が眞だとすると、私の前に述べた結論は全く粉碎されてしまふ譯になるのであります。しかし是は一見さう見ゆるまでであつて、更に深く進んで見ますと、私の結論はやはり成立つやうになつて居るのであります。といふのは、アダム・スミスによれば幸福といふことは神の攝理の中にあるものであります。吾々は一方に於いて同様に依り他方に於いて正義の命する所に従つて働かさへすれば、其結果は神の攝理に依つて、巧く幸福と云ふことに嵌つて來るのである。神は此世界に最大可能なる幸福の分量を吾等人類に與へるやうに、此世界を支配し、此世界を主宰して居るものである。此世界といふものはさういふ風に造られた大きな機械である。植物でも、動物でも、各々其植物生理、動物生理、其生理の「メカニズム」に従つて滞りなく其作用を現して行きさへすれば、彼等は生々發展して行くことが出来る。併し其生々發展といふことは皆其各々の生理の「メカニズム」に従つて働かさへすれば宜いので、生々發展と云ふ目的因は、神の攝理の中に屬して居ることである。神

は個體を支持し、種の存續を全ふせしめんとする二大目的を有つて居る。更に例を取つて言へば、此世界は時計の機械の如きものである。時計の機械の各部分が正確に出来て居つて正確に作用さへすれば、正確の時間を知らせるものである。正確に時間を知らせるといふのが時計其のものの目的であるが、併しそれは時計自身の中にあることではなしに、其時計を造つた製造者の意識の中にあることである。それと同じやうに吾々人間が神から與へられた動力因に従つて、或は同情とか或は正義の觀念とかと云ふやうなものに従つて作用して居さへすれば、自然に幸福を得ることが出来るやうになるのである。若し人間が或は「ユーチリチー」であるとか或は「ハッピーネス」であるとか、そう云ふものを目的としてそれが爲に働くとか云ふやうなことがあるならばそれは寧ろ神の尊嚴を冒瀆したものと云はなければならぬ。斯ういふ風に考へてアダム・スミスは幸福といふものを吾々は之を目的としては不可ない、同情正義の心で働きさへすれば、神の攝理によつて、自然に幸福に行くものである。斯ういふ見地から友人ヒュームの利用説を駁して居るのであります。

然らばアダム・スミスのかうした思想の中にはどう云ふ事が含まれて居るのであらうか。是が次に考察しなければならぬ問題であります。さてそれについて考察すれば、そうした思想の中には非常な樂天主義が含蓄されてゐることを見るのであります。即ち人は自然の動力因で働きさへすれば自然に巧く幸福の結果を將來することが出来るものと云ふのは、非常な樂天的の思想でありまして、所謂顔回の天盜跖の壽などいふことは、全く例外の例外であつて、神の攝理の自然からいへば、顔回は必ず壽にして、盜跖は必ず夭なるべき筈であるといふのであります。此樂天的の思想といふものも、決してアダム・スミスに至つて突然現れて来たものではない、古い歴史及び同時代の人の色々の歴史思想に刺激されて出て来たものであります。併し只今は其歴史を申す譯ではありませぬから、それも省いておきますが、兎に角アダム・スミスは非常な樂天的な人生觀を有つて居るのであります。個人の活動と社會の平和、個人の幸福と社會の富の増殖といふものが巧く結付くものであると云ふ思想と、それから何處までも個人は自分の動力因に従つて活動して行きさへすれば必ず幸福な結果を將來するといふ思想とで、彼の

樂天的人生觀が出来てゐるのであります。それゆゑに前の幸福觀と、只今のとを結付くれば、アダム・スミスの人生觀は樂天的幸福觀といふことになるのであります。又他の一方からいへば氏の人生觀は平等觀個人主義であるともいへるのであります。此の思想は「富國論」の始めに最も明かに出て居りますが、「道德的感情論」の中にも見えてゐる思想であります。以上の幸福神の攝理・平等觀の概念が媒介概念となつて、同情と正義、而して更に利己を結付けてゐるやうに思ふのであります。即ちアダム・スミスには樂天的幸福觀及び平等的個人觀といふ人生觀が根柢であつて、それが所謂モラル・フィロソフィーの體素であり、其第二部が「道德的感情論」であり、第四部が「富國論」となつたといふやうに見られるのであります。

是で私の今日の講演の目的は達しました譯であります。最後に蛇足のやうではあります。一寸申しておかなければならぬことは、アダム・スミスの「富國論」は、只今申しましたやうに平等觀個人主義の上に立つた經濟學であります。其平等觀個人主義の上に立つた所の經濟學は、其後歴史派の學者の研究に依つて一旦覆へされて、さうして、更に變じては十九世紀の中頃に至つて、社會的の見地に立つ

た所のマルクス一派の經濟學が出来た譯であります。倫理學の方に於きましては、十八世紀の平等觀個人主義の上に立つて居る所の倫理主義が、十九世紀に於いては差別觀個人主義に姿を變へ、更に又同時に團體主義的倫理學が十九世紀になつて鼓吹せられるやうになつて來たのであります。それであり、アダム・スミスの此二書を結付けた所で、それが直ちに今日の道德經濟の關係問題を解釋することにはならぬのであります。けれども、吾々自身でも唯今日偶然生れて居るのではなしに、矢張思想の歴史を傳來して來て居るのであるからして、今日の道德經濟の關係問題を説く場合に、どうして社會的經濟學が個人的經濟學の地位を取つて代つて來るのであらうか、どうして團體的倫理學が個人的倫理學の地位を取つて代つて來たのであらうか、曾てはそれが個人的倫理學と個人的經濟學と、どういふ風に結付けられて居つたかと云ふことが分れば、又今日の社會的倫理學と社會的經濟學とを結付ける暗示を得る譯であります。でありますから直ちにアダム・スミスを研究すれば、道德經濟の關係問題が解ける譯ではありませぬけれども、それを解く所の第一着になると云ふやうな考で、今日アダム・スミスの根本思想

といふことを御話した次第であります。

——大正十四年四月十四日哲學會春季公開講演——

三 道德と經濟との關係についての諸方案

一

我が中島先生が大學の講壇に立たれて倫理學を講述究明されてから、今年で恰も四半世紀になる。單に此事のみでも、私達門下の者は私かに先生を慶する情に堪へない。況や始めて道德の「學的」「體系的」研究の方法及び其針路を我が學界に創説し、幾百の後進を指導して、我が邦の倫理學をして今日の盛態に至らしめたもの實に我が先生の功極めて多きに居ることを追懷すると、私達門下の者は管に門下生としての私情からばかりでなく、我が邦の斯學の爲に祝賀せざるを得ない感がある。此私情からと公心からの兩つの喜が凝結して出來たのが、私達同人の此小論集である。殊に私は我が先生が四半世紀の大學生活の殆ど五分の四程

の間、先生の御高庇を享けてゐる。同人の諸作を集めて之を先生に獻げ以て聊か私達の賀意を表さうとの議が、同人間に起つた時、それに一篇を寄せるのが私の當然の義務でもあり、又同時に権利でもあるかの如くに感じて綴つたのが、此拙い一小論文である。

又私が這度の論題を道德と經濟との關係に關することに選定したことについては、今此處で理由の大略を是非述べさしていただきたい氣持がする。餘程以前のことである。先生一日倫理研究の過去の成跡を説き、社會の將來の趨勢を論じ、道德と經濟との關係を究明することは、倫理學の學的研究の方面からいつても、其社會的應用の方面からいつても、斯學の學徒の應さすべき喫緊の一要事たるを諭され、私に勸むるに此方面の研究を以てされたことがあつた。私は一は勿論自分の好む所に率つたのでもあるが、一は先生の此勸奨があつたが爲に、爾來聊か此方面に指を染めて、今日に至つてゐるのである。私のやうな菲薄の才、到底大した業績を擧げることの出來ないのは、始めから知れ切つたことであるが、果して殆ど先人未踏ともいふべき程の此地に分け入つた私は、今も猶昔の如く五里霧中に

彷徨してゐるので、一はそゞろに自分の力量の薄弱が歎息せられ、一は先生に對して慚愧の情に堪へない。だが若し私が斯うした機會に拙いながらも一論文を書かねばならぬとすれば、只今述べた事情から、私としては斯うした題目を擇ぶのが最も適當なことであり、又或る意味に於いては私の義務でもあるかのやうに感ぜざるを得ない。そうした経緯があるので此題目を擇んだのである。

二

道德と經濟との關係問題とは、一體如何なる性質の問題であるか。先づそれからして論述しなければならぬ。

第一に道德と經濟との間に一定の必然的關係があるらしく思はしめるのは、經濟的生活の窘窮が往々不道德的行爲を誘起する所の有力な原因の一となつてゐるといふ事實である。世間には種々なる道德上法律上の罪惡を犯すもの多きが中に、或は恩に背いたり、又はそれに報ゆることが出來なかつたりして、世間から所謂忘恩の徒と目されて誹謗されてゐる人々もあり、或は自分の債務を果すことが

出來ないので、自然それを踏み倒すやうな形跡に陥り、世間の非難を招いてゐる人もあり、或は又盜をしたり、墮胎をしたりする人々も少くないのである。是等の道德的、法律的犯罪をなすに至つた原因及事情は、實に種々雜多なものであつて、到底一々之を擧げることには出來ないのであるが、中には貧困の壓迫が甚しいといふのが原因で、心中には濟まぬと思ひながら「脊に腹は代へられず」、つひかうした罪惡を犯すに至る人々も亦決して少くない。「倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱」といふ管子の立言や、「無恒産而有恒心者。惟士爲能。若民則無恒産。因無恆心。苟無恒心。放辟邪侈無不爲已」といふ孟子の命題は、這般の事實を概括的に表明した辭句である。言ふまでもなく右管孟二子の言は、私はいづれも之を全稱命題とは觀ず、特稱命題と解してゐるのである。

右道德的、法律的犯罪と、經濟的生活の窮乏との間に、一定の關係の存在するといふことが、よしや一般的事實ではないにしても、可なりに廣い而して多い事實であるとしたならば、其事實は應さに學的に究明されなければならぬ資料である。そこで我が東洋でも又西洋でも、古から多くの道德說教家、政治學者、實際政治家達は、

道德政治、經濟の三概念を峻別せず、混同して言を立て、教を垂れ政を行つたものである。又輓近道德と經濟との關係問題が、我が學界の中心問題となるに及んで、古來の思想をそのままに繼承して、道德は經濟的安固を離れては中々に行はれ難いものである。故に徳行の廣く世に擧がることを希はゞ、先づ以て社會一般の物質的生活の安全を期さなければならぬ。かうした言説をなすものが、續々世間に現れ來つたのである。然らば古今此等の人々の斯の如き立言は、果して道德と經濟との關係問題を解決し得たるものであらうか。否決して然うではない。私を以て之を觀れば、斯の如き立言は事實を學的に説明したものである。却つて其事實を鵜呑にして、その上に實際上の教訓を立てたに過ぎないのである。彼等が謂ふ所の「物質的生活が窮迫してゐては、思ひながらも不徳不法の行を爲し勝ちであるから」といふのは、前に述べた世間の事實をそのまま、唯概括的に立言したに過ぎぬのであり、而して「徳行の擧がらんことを願はゞ先づ經濟の安固を圖れ」といふのは、その事實を背景として立てた教訓に外ならぬのであつて、アンチシデント コンセクエンス前文・後文の何處にも事實の學的説明はないのである。

そこで右様の教訓又は政策を立てただけで、それで右の道德・經濟の關係事實を學的に説明し得たりとするのは、大なる誤解である。學的説明は其教訓・政策を立てる事とは別に、事實其者の上に加へられなければならない。即ち物質的生活の窮乏が徳行を妨げることがあるといふ事實は、それは必然的關係の事實であるか、將た偶然的關係の事實であるか。必然的關係の事實なりとすれば、それは如何なる因果の關係に因るのであるか。かうしたのが學的に究明さるべき問題である。此等の問題が解決されて、始めて其關係事實が學的に説明されたものになるのである。

道德と經濟との間に一定の關係あるやうに思はしめる第二の事實は、道德觀念に率つて爲された經濟行爲でなければ、それが却つて往々不經濟行爲になるといふ事實である。即ち世間には道德の規律をば殆ど無視して經濟行爲をなし、それで經濟的利益を擧げてゐるものもあるらしく見えるが、しかし道德的觀念を無視して爲せるが爲に經濟的不利を招き、之に反して道德的規律に率由して行へるが爲に、所詮大なる經濟的利益を得てゐる事實の方が、常經的事實のやうに見える。

「正直の頭に神宿る」とか、「正直は最良の政策なり」とか、「夙起三文の得」とかいふ東西の諺は、經濟行爲も道德律を遵守した方が、所詮有利であるといふ經驗的事實を基礎として立てられたる教訓である。故に右に述べたる事實は經濟的行爲が經濟的に有利なる場合は、それは多く道德律に率由した場合であるといふ事實である。約言すれば經濟の立場からして經濟にも道德は必要なものであることを表明した事實である。之に對して觀れば前述の徳行の擧がる爲には經濟的生活が安固にされてゐなければならないといふ事實は、道德の立場からして道德にも經濟は必要なものであるといふことを示した事實であるといふて可い。

乃で此經濟の立場からして經濟にも道德は必要であるといふ事實に關しても道德の立場から道德にも經濟は必要であるといふ事實に關してと同様に、此事實をそのまゝ、鵜呑にして、古來澤山の教訓が垂れられ、多くの説教が重ねられた。しかし其教訓や説教は、後者の場合について既に論述したやうに、その事實を事實として承認しただけで、その學的説明ではない。學的説明はその教訓や説教をする前に、事實其者の上に加へられなければならないものである。即ち若し經濟に道

徳が必要であるとするれば、それは偶然的なるか、將た必然的なるか。假りに必然的なりとしても、それは道德は經濟の方便としてのみ必然なるか、將た然らずして何等か他に關係があるか。かうした問題が解決されて始めて道德が經濟に必要な所が學的に闡明されたことになるのである。實踐的教訓は一事であり、學的説明は他の一事である。兩者は全く別異の事柄で混同すべきことではない。然るに世には其教訓を垂れ、説教を爲すことを以て、道德と經濟との關係を學的に説明したとするものが往々之あるのを見る。誤解の甚しいものである。

道德には經濟が必要であり、反對に經濟には道德が必要であるといふ事實、之を確かなる事實なりとして、其事實の上に立てられたる説教教訓以外に、事實其者に加へられる學的説明があり、且それが道德と經濟との關係を學理的に説明する上に必要なことは、右に論述した通りである。而して學的に究明すべき問題の如何なるものであるかも、略其場合に述べたのであるが、更に詳細に一括して論じて見よう。

三

凡そ甲乙二物又は二事件間の關係が、或る學的考察の對象となるのには、其甲乙が例へば月と地球といふやうに、感覺的に、判然知覺されてゐるものであるか、又は例へば三角形と直角といふやうに、概念的又は觀念的に確然表象されてゐるものでなければならぬ。かく關係兩者の觀念が明確である處で、其兩者の關係といふことも的確なる學的考察の對象となることが出来る。其對象の判明せざる學的考察は甚だ曖昧のものたることを免れない。されば今道德と經濟との關係を學的に考察せんとするに當りても、先づ兩者の觀念を明確に限定しなければならぬ。而して後始めて其兩者の關係についての確なる學的考察を下すことが出来る。

然るに私の研究はこうした考察の初發に於いて、既に大なる突起石に躓かねばならぬ。そは如何といふに、道德も經濟もいづれも皆頗る複雑した、而して捕捉するに困難な茫漠たる觀念であつて、之を的確に限定することは、學術上甚だ難事である。或る意味に於いては倫理學は道德の觀念を明確に限定することが其職分

であり、經濟學は、經濟の觀念に對してしかすることが其目的であるともいへる程に、難解の觀念であるといふことである。

道德も經濟も、いづれも皆難解の觀念であるが故に、人々の觀る所も自然甚だ區々であつて、古來幾多の見解が提出されてゐるのである。従つて其見解の立て方の如何によつて、道德と經濟との關係も、或は偶然的のものともなり、或は必然的のものともなり、又或は外面的のものとなり、或は内實的のものともなるのである。かやうに兩觀念は複雑した、而して又漠然たるものであるから、それを的確に限定することは甚だ難い。私は常識から出發して此等の兩觀念を略定し、以て學的考察の對象としての兩者の關係問題とは如何なる問題であるかを論定しようと思ふ。

常識の人間觀はその宇宙觀と同じやうに多くは二元觀である。常識から觀れば人間は一面靈的生類であり、他面肉的生類である。精神的實在であると同時に物質的實在である。麵麩のみで生きてゐるのではないが、しかし麵麩もなくては活きることの出來ぬものである。而して常識は斯の如く觀するのみで、更に深刻

に其靈と肉とは畢竟如何なるもので、如何に關係してゐるものかを突止めることをせず、靈は靈、肉は肉で無始已來盡未來際、別々に分れてゐる二物であると觀じて怪まずにゐる。常識の人間觀はかうした觀方であるから、それは二元觀であるといふことが出来る。

偕、靈肉二元から成立つてゐる人間は、現象的に種々雑多な行動をする。即ち一面に於いては肉としての、將た物質としての自己を保存せんが爲に、衣・食・住を獲得しようとする。然るに其衣食住の資料は、すべて自然界に存在するものであるから、是等を獲得するには、自然界から獲得し來らねばならぬことはいふまでもない。而して人間が自然界から自分に必要なものを獲得し來るといふことは、人間が自分の力で自然を征服して、それを自分の物とするといふことであるから、人間の衣食住獲得運動は、所詮人間の自然界に對する戰爭であると謂つて可い。即ち人間は自然界と戰爭して之に勝ち、之を征服することによつて、始めて自己の物質的生命を保存することが出来るのである。

人間は今日に於いては殆どあらゆる自然界を征服してしまつて、宇宙は人間の

爲に造られたものであるなどといふやうな廣言を敢てし得る程の度合に進んでゐるのであるが、その此處まで進んで來るのには、幾萬年、若しくは幾十萬年の間、工夫に工夫を積み、經驗に經驗を重ね、研究と試験と、忍耐と奮闘と、あらゆる精力を傾注して來たのである。其中で此大勝利を得しめた原因の最も重なる一つは、人間が此戦争に道具を用ゐたといふことである。人間以外の動物は殆ど道具を用ゐることを知らない。然るに人間は漁獵にも、牧畜にも、耕作にも皆道具を使つてゐる。是が自然征服を容易に且確實にならしめた最大原因の一であつて、従つて古人の「人間は道具を使ふ動物なり」との斷定は、可なりに意味深い命題たることを感ぜざるを得ぬ。しかし今少し精確に考察すれば、前足が比較的非常に發達して、殆ど人間の手に近い程のものを有つてゐる猿猴類は、時として自家防衛の爲に樹枝を用ゐたり、或は栗類の實を打落す爲に石を投げたりすることもあるさうだが、さうした場合には其樹枝や石は之を一種の道具と見做すことが出来る。されば道具を使ふ動物といつただけでは、未だ十分精確に人間の優勝した原因を明示したものはいへぬ。然るに猿猴類は自然に存在してゐる樹枝や石を使ふばかりで、

自分で道具そのものを造り出すことをしない。之に反して人間は道具を使ふばかりでなく、その道具を造り出す所のものである。されば人間は道具を使ふ動物なりといふよりも、「人間は道具を造り出す動物である」といつた方が、人間と動物とを區別し、而して人間があらゆる生類に對して、生存競争上絶對的優位を占めるに至つた所以を説明するのに適當してゐるやうに思はれる。(Kautsky, Ethik, SS. 79-80 参照)。斯くて人間は、新たな道具を工夫しては之を使用しては自然界を征服し、自然界を征服しては更に新たな道具を工夫し、漸次に歳月を重ね、經驗を積み、終に今日の状態に達したものである。斯やうに人間が道具を工夫し、使用して自然を征服する方法を、吾人は之を技術テヒツクと名づける(Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, VI Aufl. S. 186: „Die Technik ist das ausführende Mittel aller wirtschaftlichen, wir könnten fast sagen, aller menschlichen Thätigkeit.“ 参照)。技術は挿文のシムモラーの言にもある通り、若し之を廣義に解釋する時には、人間一切の行動、例へば農業・工業・交通等の外、戦争・藝術・行政・科學・書記等にも、皆それ／＼特殊のものがあるのであるが、物質的生命の保存・増進の爲に、自然を征服する所の技術は、之を他のそれ

と區別せんが爲に、特に經濟的技術と呼んでゐる。

技術は、野蠻未開の自然民族の行使してゐるものと、吾等文化民族の行使してゐるそれ等とは、其單複巧拙に甚しい差違懸隔のあるもので、之を同一の名で表しては寧ろ妥當を失ふのではないかと思はれる程である。しかしながら如何に單でも、拙でも技術は技術であり、複でも巧でも、矢張り技術は技術である。彼等は單に程度上の差異であつて、性質上のそれではない。斯くの如き非常な差違懸隔の生じて來た重なる原因は、言ふまでもなく知識の深淺廣狹である。自然民族の知識は淺狹で、従つて彼等はそれに相應しただけの技術しか有たず、文化民族のそれは深廣なだけ、彼等はそれに相應した技術を有つてゐるのである。而して人間の技術は歐洲の近世になつてから長足の進歩をしたと謂はれてゐるが、それは矢張り歐洲の學問が近世になつてから俄然として大進歩をしたから起つた結果である。而して此機運の先驅をなし、それを促進したのは英國のベーコン一派の力である。氏は「自然を征服せんとするものは、必ず自然に服従しなければならぬ」と唱へて自然法則の研鑽を勧め斯くて發見されたる自然法則に遵ひ、その法則に順應

して技術を工夫すれば、自然を容易に且的確に征服することが出来る。自然を容易に且的確に征服すればする程、物質的生命の保存も、容易に且的確に出来るやうになり、壽康富貴、求めるとして得られざるはないやうになると辯じ、終に「知識は力なり」と斷するに至つたのである。これ以來歐羅巴に於いては、學問と其應用とは旺盛になり、十九世紀に這入つてからは更に一段の大進歩をしたのである。それが爲に、十九世紀以後の技術は全く昔日の面目を一新して、驚くべき一大進境を示したのである。人間は斯くて一大躍進をなすことが出来るやうになつた。

人間はかうした技術で、環界自然の中、利用し得べきものは之を利用し、利用し得ざるものは之を閑却し、而して有害なるものは之を避け、若しくは之を絶滅するの行動をなすのである。此行動は之を經濟的と名づける。而して人間がかうした行動をするのは、人間に自己保存の欲求がある爲であつて、それが無かつたならば、かうした行動が起るか否かは疑はしい。自己保存の欲求があるから、人間は自然界に對して之を積極的に、又は消極的に征服せんとする要求を敢てし、需要を要請するのである。かうした需要又は要求は、之を經濟的需要又は要求といふのであ

る。参考の爲にディイッェルの言を引用しよう。(H. Dietz, Theoretische Sozialökonomie, S. 25: „Eine dieser Ursachen, dieser psychischen Causalfactoren, ist das wirtschaftliche Bedürfniss, d. h. das Bedürfniss des Menschen nach Herrschaft über die Materie, nach Herrschaft über die Sachwelt. Der Mensch als physisches Wesen ist gebunden an die Materie, abhängig von ihr—er muss streben, sie sich zu unterwerfen, einen Theil von ihr zu besitzen.“)

人間は自己の生活資料を得んが爲に、環界自然に對して直接の行動を爲す外に、直接若しくは間接に自己の物質的生活を保持し、存續せしめるの目的を以て、甲乙兩人の間に、各其所得を交換するの行動をなすことがある。此行動にも自然民族に見るが如き非常に簡單なるものと、吾等文化民族に見るが如き、極めて尪雜なるものとの差がある。しかし如何に簡單なるものでも、尪雜なものでも、それも程度の差であつて、有無を通じて互に自他の便益を圖るといふのが其目的であり、性質であるといふ點に於いては敢て異はなく、共に一種の經濟的行動である。又既に交換といふ以上は、其交換はそれは固より掠奪でもなければ、貢物でもなく、交換をする當事者相互の所有であることが認められ、又其所有物件は、所有者は之を自由に處分

するといふことが認められた上で起る所の、法律的概念であらねばならぬ。別言すれば、交換の主體は對等的に權利づけられた同等の人であらねばならぬ。而して此對等的に權利づけられた人間が、單獨に、或は協同して繼續して經濟的行動をなすやうになれば、そこに各人の間に幾多の複雑なる交渉、關係が成立して、一種の社會現象となり、その社會の中にそれに關した所の種々の組織や、關係が現れて來るやうになる。その場合それ等の組織や、關係を一括して之を經濟と稱することが出来る。シュモラーはその意味で經濟を定義してゐる。(Schmoller, Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und-methode, in Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 2te Aufl. VII. Bd. S. 543: „Die Wirtschaft können wir definieren als den Inbegriff oder geschlossenen Kreis von Veranstaltungen und Beziehungen, den eine oder mehrere zusammenlebende Personen durch ihre Arbeit, ihre Einwirkung auf die materielle Aussenwelt, ihren Tauschverkehr zum Zwecke ihres Unterhaltes, erstens und hauptsächlich unter sich selbst und dann gegenüber dritten Aussenstehenden hergestellt haben.“)

以上は常識の人間觀から出立して段々其歩武を進め、以て經濟といふ觀念を限

定して來たのであるが、私達の只今の研究目的からいへば、此位の限定の仕方でも充分といへぬにしても別に不明不確といふ程ではない。従つて今日の一般經濟學が其研究の對象としてゐる所の「國民經濟」といふことも、段々論究の歩武を進めた曉には兎に角も、今に於いては八ケましく之を説明するの要がない。何となれば今は豫備的假定的に經濟といふ觀念の一般的意味を限定することを目的としてゐるのである。然るに謂ふ所の國民經濟は、人類の經濟的生活、又は人類社會の經濟的組織の發達過程中に於ける或る一階段を指示するの語に過ぎぬのであつて、其語によつて、經濟觀念の根本的意義に、何等新しい意義が附加されるといふが如きことはないからである。

以上述べて來た處を概括して見れば次のやうにいへる。

經濟とは(イ)直接若しくは間接に、人間の物質的生命を維持・存續し、且成るだけ之を擴大増進せんが爲に、環界自然の中、それに有利なるものは之を利用し、有害なるものは之を避け、又は之を破滅せんとする所の人間の行動である。

(ロ)此場合には、人間には其物質的生命を維持・存續し、且之を擴大増進せんとの欲

求が存在してゐることを豫想する。從來一般經濟學に於いて、此欲求が人間の經濟的行動の根本動機なりとされてゐるのは之が爲である。

(ハ)右第一項と同じ目的から、人間は相互に其所有又は所得を交換する。此交換といふことも亦、經濟觀念の一要素である。

(ニ)交換といふ場合には、同様に權利づけられてゐる二人以上の人間の對立を豫想する。平等權利を有つてゐる二人以上の人間が相對立してをれば、第一項に掲げたと同じ目的から、賣買・契約等種々の交渉事件が現れて來る。此等の交渉事件は一面から觀れば當事者間の法律行動であるが、更に他の一面から觀れば、それはそのままに經濟行動である。即ち一面に法律行動と見ゆるもの、中で、其うちの或る者はさながらに經濟行動である。而して法律的に經濟的行動がそこに存してゐるといふことは、よし單複・繁簡の別はあつてもそれ等は齊しく皆社會現象であつて、社會の存在を豫想してゐる。此社會的現象としての法律的に經濟的行動は、やはり經濟といふ觀念の一要素をなしてゐる。

かういつたのが經濟觀念の要項であるとして、經濟觀念を定義しても敢て不可な

いと思ふ。

四

次に道德といふ觀念は、常識から觀て如何に之を豫備的・假定的に定義すべきか。常識は吾等人間は或は只の一個人としても、又或る場合に於いては團體の一員としても、自己の任意の意思で行爲してはならぬと考へてゐる。たとひ自分が之を欲しても、その欲する通りに行爲してはならぬこともあり、又たとひ自分が之を欲せずとも、必ず之を爲さねばならぬと意識してゐる。即ち吾等人間は、人間である以上、自己の任意の意思で勝手な行動をしてはならぬもので、必ず一定の規矩準繩に循つて行動しなければならぬものであると、彼自ら一定の拘束を感じてゐるのである。

が、一定の規矩準繩に循つた生活といつても、或る學派の理論上からいへば別であるが、(例へば法家者流、又はホップス一派の倫理學からいへば別であるが)單に現象上に現れた事實からいへば、それ等の循規的生活のすべてが道德的生活である

とはいへない。その中には只の風習と名づくべき規矩準繩に循へる生活もあれば、又法律といふ、又は宗教上の儀式といふ規準に循へる生活もある。それ故唯規矩準繩に循つた生活とのみいつただけで、それがすぐ道德的生活であるとはいへぬ。

然らば如何に道德的生活の特徴を指示すべきかといへば、或は善惡の差別を意識しての生活であるとも、或は良心の命令に循へる生活であるとも、或はゾルレンの生活であるとも、或は理想的生活であるとも、種々に表出しやうがある。しかし如何に表出しやうとも、その表出されてゐる事實その者が素と、同一な道德的生活なるが故に、彼等の表してゐる意味からいへば皆同一になるのは當然である。即ち彼等のすべては、道德には一面に個人の任意の意思を超越して、それからは何等の影響をも受けることなき客觀的規準の存在してゐることを承認し、他面に個人は其客觀的規準を自覺し得るもので、而してそれを自覺すると同時に、自分の好惡の如何に拘らず、それには是非共服従せざるべからずといふ權威を感じるものであることを承認するのである。而して此超個人的な客觀的規準は、之を道德的

規範といひ、その權威を感じたる情は畏敬の情と名づけられる。此畏敬の感情に従つて循規的に爲せる行動は、道德的に價値ある行動で、その反對のものは不道德的行爲なりとせられるのである。此個人の意思を超越した客觀規準は、道德の客觀的に表現されたものといふ意味に於いて、私は之を客觀道德と名づけ、其客觀的規準の權威に對する感は、道德の主觀的なるものといふ意味に於いて、私は之を主觀道德と呼んでゐる。(拙著「主觀道德學要旨」及拙稿「社會現象としての道德」京都文科大學學友會發行「藝文」大正三年一〇・一二、同四年二・三、五月號掲載參照)。此語を用ゐて前述の意味を再言すれば、道德生活は善惡の差別を意識しての生活であるとする説明も、良心的生活であるとする説明も、全て道德といふ概念には主觀道德と客觀道德との二方相が含蓄されてゐることを承認してゐるものである。かういふ意味になるのである。何となれば先づ善惡の差別を意識しての生活といへば、其命題の中には善惡の差別といふことが存在してゐる。そして其善惡の差別は自分の任意の意思から出たものでもなく、又任意の意思で變更されるものでもなく、客

觀的に自分の任意の意思を超越してゐるものであると考へられる。即ち客觀道德の存在を承認してゐるのである。次に其客觀道德を意識するといふ處に、主觀道德の存在を認めるのである。此外、良心的生活、ゾルレンの生活、理想的生活といふ命題も、皆右に倣つて説明することが出来るから、敢てそれ等を反復しない。乃ち常識の觀念してゐる道德を、分析的に叙述すれば、

道德は(イ)客觀的に之を觀れば、個人の任意の意思を超越したる客觀的規矩準繩である。

(ロ)客觀的規矩準繩の最も具象的なるものは、各人の本務を規定する所の道德的條規である。此道德的條規は、現象的には社會組織の性質の如何によつて異なるもので、又同一社會に於いても、其變遷するにつれて變遷するものである。

(ハ)之を主觀的に觀れば、或る事は之を爲すべく、或る事は之を爲すべからざるやうに決定されてゐる所の拘束の感である。此感は之を本務感、又は責務の感と名づける。而して此本務の感は絶對的なもので、自己の任意の意思では如何ともすることの出来ぬものであるといふ感である。

(三)爲すべき事、爲すべからざる事は、唯吾等の認識の對象として、何等の活動なしに吾以外に靜在してゐるものではなく、吾をして爲すべきは必ず之を爲し、爲すべからざるは決して之を爲さしめざるやうに、吾に對して働きかけて來るものである。即ち吾に對して權威ある命令を下すものとして感ぜられるのである。權威の感、畏敬の情は、此命令に對して吾の起す所の感情であつて、而してそれは唯一の道德的動機である。

かうしたのが常識の懷抱してゐる道德の概念である。

五

常識の觀念を分析して得たる所の道德と經濟との概念は、上述のやうなものとして、さて兩者の關係事實は如何に之を説明すべきか。

此説明はあらゆる社會現象のそのやうに、先づ之を歴史的説明と、理論的説明、この二種に別けることが出来る。歴史的説明とは、各國の國民史又は人類の世界史に於いて、道德事象と經濟事象との兩者が如何に相交渉し、關係してゐたか、如何

に相影響し、制約してゐたか、如何に兩者が或は個別に或は結合的に他の一般社會事象に關係してゐたか、又他の社會事象から影響を受けてゐたかを明かにする所の説明であつて、理論的説明とは、兩者の關係事實は之を事實なりとして、何故に斯かる關係事實が存在してゐるかを理論的に説明せんとする所の説明である。而して若しかうした二種の説明が可能であるならば、自然、道德と經濟との關係問題は二種の研究法によつて爲さるべきものとなる道理である。一は歴史的研究法で、他は理論的研究法である。歴史的研究法とは人類又は國民の社會史上に於ける道德と經濟との關係を、史學的方法で考覈する方法であり、理論的研究法とは、其史的事實を壓搾して平面圖に直し、それを分析・綜合・比較・類推・批判等の方法で研究する方法である。但し歴史的研究法には上述の外に其對象を別にすることによつて更に一種のものが可能となる。上に述べたるものは、道德・經濟の關係事實を對象としての歴史的研究法であるが、今謂ふ所のものは、その關係事實についての先哲の理論を對象として、之を歴史的に取扱ふ方法である。即ち普通に學の歴史といはれてゐる方法である。かうした研究法は自然科学には學問上餘り必要で

はないが、人事科學(社會科學)には中々重要な意味を有つてゐる。即ち過去の研究を檢覈・討究することによつて、自然に其對象又は問題の性質を闡明し、其範圍を限定し、其研究の目的と方法とを明示するに至ることがある。クローノー・フィッシャーの如きは哲學史がやがて哲學そのものであるとさへ斷言してゐる。(Kuno Fischer, *Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg, 1908, S. 7-8: „In dem menschlichen Bewusstsein ist jede wahre Vorstellung eine *gewordene*, hier hat jede Wahrheit ihre Geschichte, ohne welche sie nicht zustande kommt: diese Geschichte bildet einen wesentlichen Teil in dem geistigen Bildungs- und Entwicklungsgange des Individuums.“...) Dieser fortschreitende Bildungsprozess ist der menschliche Geist, dieser fortschreitende Erkenntnisprozess ist die *Philosophie* als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Denn es ist klar, dass der menschliche Geist als selbstbewusstes Wesen sich Gegenstand sein, darum sich Problem werden muss: er muss suchen, dieses Problem zu lösen, er kann ohne ein solches Streben nicht sein. Eben dieses Streben ist die *Philosophie*.“) 故に此學を對象とした歴史的方法も、人事學の方法としては大に重要なものゝ一つである。(例へば Brentano, *Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte*. Antrittsrede des

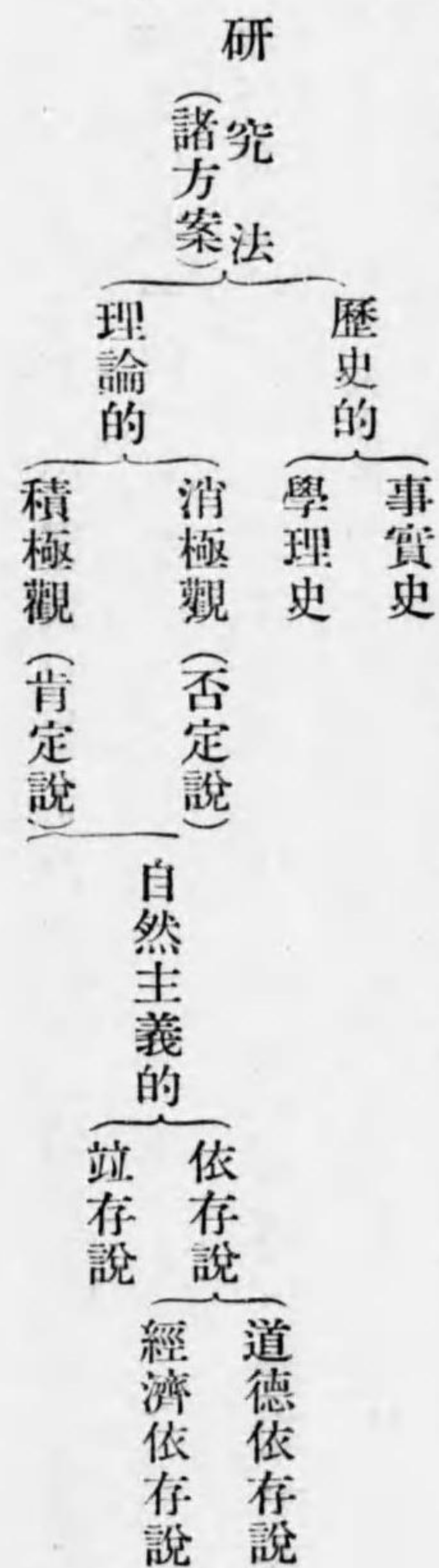
Rektorats, München, 1901, の發表の如き J. Ronar, *Philosophy and Political Economy*, London, 1909 の如きは其一例である。)

理論的研究法は、關係事實其者について直接に學的に研究する方法であつて、例へば Stolzmann, *Der Zweck in der Volkswirtschaft*, Breslau, 1909; Croce, *Philosophy of the Practical*, Engl. Transl., London, 1910 等の如き其一例である。而して是は又幾つかの見解に分別されねばならぬ。

先づ第一に之を積極觀と消極觀(肯定說と否定說といふも亦可い)とに別けねばならぬ。積極觀とは道德・經濟の關係事實を現然ある事實なりとし、又は當然あるべき事實なりとして、之に一定の説明を加へんとする所の觀方をいひ、消極觀とは之に反して、道德・經濟の關係事實は、よし現然の事實であるにしても、そは當然にはあるべからざるものなりと觀る觀方を指すのである。故に後者は道德・經濟の關係事實に對して消極的否定的説明を加へるものであるといふて可いのである。

次に積極觀の説明は其立つ所の哲學の如何によつて二種類に分別される。一は自然主義に立脚して、その立場からする説明であつて、二は理想主義に立脚して、

その観方からする所の説明である。而して兩者いづれも更に二見解に細別される。一は依存説で、他は竝存説である。依存説とは道德と經濟との内で、其一方が他の一方に依存するもので、兩者は同様の意味で獨自の存在を有するものではないと観る説であり、之に反して竝存説は兩者は各獨自の存在を有し、而して互に相影響し合つて存続もし、變化もするものであると観る説である。依存説は道德は本來の實在體ではなく、經濟から派生された假在體であり、従つて經濟に依存するものであると観ると、その反對に、經濟は却つて道德に依存するものであると観るとによつて、道德依存説と、經濟依存説との二に別れる。是等が道德經濟の關係事實の研究法の種々なる形であつて、それがやがて其研究の諸方案となるのである。今理解に便にせんが爲に、之を圖解すれば左の如くなる。



(本論文は右の内歴史的の研究の方案を除き、理論的研究の方案の全部を叙述批判する目論見なりしも、種々の事情上しかする能はず、其中一二のみを擧げることとした。その他は他日別の機會に發表する。)

六

先づ消極觀について述べよう。

道德と經濟との關係につき、それを否定する側に立てば、其關係の事實をも否定してしまふ處まで行ける譯であるが、しかし是迄の學者のうちで、そうした説を唱へた人のあつたことを聞かない。それゆゑ消極觀といふのは、道德と經濟との間には關係がないといふのでなく、關係がなかるべきだといふのである。今その代表としてゾムバルト教授の説を擧げ、それを叙述批判して見ようと思ふ。

ゾムバルトは一八九七年 Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik の第二卷に、Ideale

der Sozialpolitik (1-48) といふ論文を公にして、社會政策は唯經濟の都合といふことのみを理想として施設すべきものであつて、倫理の理想若しくは一般的人生の理想などといふものは、之を顧慮すべきでないといふ趣意を論述されたことがある。是が道德と經濟とは實際行爲に於いては理想的には分離すべきものであると論じた、輓近の代表であると思ふことが出来る。

ゾムバルトの議論はかうである。社會政策の理想は經濟的完全にある。經濟的完全は、最高度に發達したる經濟組織、換言すれば、最高度の生産力を有つてゐる經濟組織によつて表されるものである。(Archiv f. s. G. u. Statistik, Bd. II, S. 44: „Das Ideal der Sozialpolitik ist das wirtschaftlich Vollkommene; dieses wird dargestellt von dem jeweils höchstentwickelten Wirtschaftssysteme, d. h. dem Wirtschaftssysteme höchster Produktivität.“) 即ち社會政策は社會政策其自らの爲にのみすべきものであつて、其他何等の理想の掣肘をも受くべきものではない。換言すれば社會政策は自律的のものたるべく、他律的のものたるべきではない。宗教家にも、倫理學者にも、乃至所謂「倫理的經濟學」を唱道する一派の學者にも、社會政策は人間のより高い理想の下に攝理さるべき

筈のものであるといふ事を主張するものが多分にあるが、(同上、二七―二九頁) しかしそれは謬見である。人間の行爲はすべて倫理的評價を加へられ得るものなることは事實である。しかしそれが爲に毫も吾人の行動の一切の理想は倫理的であらねばならぬといふことはない。例へば、醫師は果して倫理的見地の下に患者を治療するであらうか。或は衛生學者は倫理上の規程に従つて彼の行動を決定するであらうか。否決してそうではない、彼等の理想は常規的に作用する所の人體である。いかにもその人體はもろくの道德的觀念の携帶者となり、又慥かに人間行動の絶對的最終目的たることを要するものではないが、しかし其人體は彼等醫師や衛生學者に對して彼等の技術の見當をつける唯一の指南車たる處のものである。論者若し醫師や衛生學者の此のやうな活動は、それは所詮動物的のものであつて、従つてそれは不道德的な理想なりと説明しようと欲するならば、更に問はう。藝術家や學者達が、果して倫理的格率に循つて創作したり、探究したりする者であらうか。彼等は彼等自らの創造の世界に、彼等の方向を決める處の理想を求めてゐないであらうか。藝術には美といふ理想の外に、學問には眞といふ理想

の外に、何等か他の理想が、其規準となつてゐることがあるだらうか。而して眞も美も、兩者共に『倫理的』ではない、而も兩者は靈的な人間的行動に對する理想である』(E.H.H. S. 29-30)。かやうな譯であるから、社會政策に對して他の理想を加へるといふ、所謂社會政策に於ける他律は、何等必要のないことである。

嘗に必要がないばかりでない、社會政策に於ける他律の理想は、たとひあつても何等の用に立つものではないのである。倫理學者や宗教家等は頻りに經濟生活の「道德化」されねばならぬことを説くのであるが、それは宜いとしても、然らば如何にして道德的に許され得ることと、許され得ないこととの見解を定むべきか、其最も抽象したる最高原理といはるゝ程のものは、具象的時代や事情から、可なりに懸隔して、殆ど沒交渉といはれ得る程の度合にあることが出来るであらうが、吾等の日常行爲を直接に規定する程の具象的な道德的規程は、如何うしても、具象的時代や事情に沒交渉であることは出来ない。否、そうした規程は必ず其當時の事情状態から生れて來なければならぬものである。即ち宗教からいつて、愛といふことが、人生の最高原理で、それは永久に變りないものであるにした處が、如何にする

ことがその愛の原理に適へる道なりやといふ規程に至つては、時代により社會によつて變遷するものである。逆言すれば具象的時代や社會から具象的道德規程は生れて行かなければならぬものである。然るに其具象的道德規程を生み出す所の具象的な時代や社會のもろもろの事情の中で、其最も重要なものゝ一つは、實に經濟的事情ではないか。そうすると、經濟的事情を其最も重要な事情の一つとして生れ出た處の道德的規程が、翻つて其經濟的事情を律して行くといふことになれば、それはむしろ經濟的生活の倫理的な他律といはんよりも、むしろ其自律であるといふ方が適當な發表ではないか。だからゾムバルトは社會政策の「倫理化」といふことには、理論的に矛盾があるといつてゐる(…… dieser theoretische Widerspruch in der ‚Verethisierung‘ der Sozialpolitik; S. 32)。

そればかりでない、社會政策を「倫理化」することには、實生活にあつては却つて不幸な結果が伴ふものである。所謂「倫理的」經濟學は、労働者運動と同様に、資本主義が惹起したものであるが、彼等は資本主義以前の經濟事情に順應して生れた道德規程を以て動かすべからざる金科玉條となし、それによつて資本主義を改造

せんとするが故に、徒に資本主義を覆して以前の小農小家内工業の経済組織となし、以て弱者を保護し、強者を抑制しなければならぬと論するのである。換言すれば進歩しない舊時代の道德觀念を以て、進歩した新時代の経済組織を律せんとするものである。そこで所謂「倫理的」経済學は却つて経済の進歩を阻礙し、實人生の幸福を滅殺するの不幸なる結果を招徠することとなるのである(ibid. p. 31-33)。だからゾムバルトは「社會政策は何等外的な目的によつて迷はされずに、其れ自らの仕事を成遂しなければならぬ。然るに其仕事とは、唯、人類が其一切の榮光を以て、より高い完全・光明・自由へ躍進する道路を開拓し、それを平坦にすることにのみ存する」といふ句を以て此論文の結語としてゐる。(So fassen wir die Sozialpolitik in ihrer wahren Bedeutung: sie muss ihr eigenes Werk verrichten, unbeirrt von irgend welchen fremden Zwecken. Aber ihr Werk ist es nur, die Bahn frei zu machen und zu ebnen, auf der das Menschthum mit allen seinen schönsten Blüten zu höherer Vollkommenheit, zu Licht und Freiheit vorwärtsdringt. 9)。

然らばゾムバルトは、謂ふ所の社會政策といふ語を如何に理解してゐたかとい

へば、「社會政策とはある一定の経済組織(Wirtschaftssysteme)を保存したり、促進したり、若しくは破壊したりすることを目的とし、又は結果とする所の経済政策の規程を指す」(同上八頁)といふやうに定義せられ、而して其経済政策とは「経済生活を規制し、支配する所の政策なり」と規定せられ、而して其経済生活とは、「物的財の生産・分配・消費等より結果する所の社會的現象の總稱である」と解釋されてゐる(同上六頁、脚註)。是に由つて觀ればゾムバルトの社會政策といふ意義は極めて明瞭であつて、毫も曖昧な處がない。即ち氏の社會政策といふは、吾人の経済生活と相表裏してゐる所の経済組織を保存し、促進し、又は破壊する處の政策であつて、而して何の爲にさやうなことをなすかといへば、換言すれば何を標準として、さやうなことをするかといへば、更に換言すれば何を理想として、さる政策を樹てるかといへば、それは物的財の生産力を増進せんが爲である。かやうに氏の意見を解釋することが出来る。

然らば政策とは如何なる意味かといへば、ゾムバルトはシュライエルマッヘルの「有效な行動」てふ解釋が要を得たるものであるとなし、「自由に選擇された目的が實

現され得るといふ觀念」の上に立つてゐるものであると説明してゐる。(『...beruht sie [alle Politik] offenbar auf der Idee der Realisierbarkeit frei gewählter Zwecke.』(S. 10)° されば政策はすべて常に目的と手段との二部分から形成されてゐるもので、而してその目的が、現實的に成立してゐる所の目的に比してよりよい場合には、その目的は理想と名付けられるものである。

此理想は二つの見地から學的に取扱はれる。一は必然的のものとして、他は自由なものとしてである。前者は發生學的考察で、後者は批判學的考察である。然るに輓近一般の傾向を観るに社會政策の理想は一般人生の「最終の目的」の上を立てられねばならぬものであるといふ思想が勢力を得てゐるやうに見ゆる。しかしゾムバルトは其思想は謬見であると、その傾向に反對してゐる。其理由は前に述べたる所の社會政策の他律は不必要で、且何等の効果もないといふ點にあることは勿論であるが、しかし其上に猶一般的に、其謂ふ所の「最終の目的」なるものは吾等の認識界を超越してゐるものなるが故に、理論上から其正否を決定することが出来ぬといふことをも、其理由の一つとしてゐる。ゾムバルトはかやうにい

つてゐる。一方には「自由に執意する所の人間の親和的團體」(『Gesellschaft frei wählender Menschen』) (是は言ふまでもなくシュタムラーの説を指していつたものに相違ないのであるが、果して然らばそれは *Gesellschaft* にあらずして *Gemeinschaft* である。故に余は先年來その兩者の意味に従つて區別する必要ある場合には、*Gesellschaft* を利己的團體とし *Gemeinschaft* を親和的團體と譯出するのを適當と信じて、その方法をやつてゐるが、今亦それに従つてゾムバルトの文字に拘らずシュタムラーの意味に従つて本文の如く譯出したのである。) が社會の理想、人類の最終の目的であると唱へるものがあり、他方には「文化叢説」(『Kulturdingentheorie』) (ニーチエの説) を説くものがあつた場合に、何人もそれ等兩者の中孰れが正當なりやを「證明」することが出来るものでない。認識の方に於いては因果律を認めぬやうなものは、癡呆とか、狂者とかいつて之を斥けることが出来るけれども、人生の理想といふものは、重に銘々の感で決定されるものであるから、全然正反對な二つの見解でも、一概に一方は正しいとして之を取上げ、他方は誤謬であるとして之を斥ける譯には行かぬ。(S. 13)と。

七

以上はゾムバルトの「社會政策の理想」と題する論文の趣意である。乃ち次に此説について聊か検討して見ようと思ふ。

ゾムバルトの説は、吾人が社會政策を樹立し、實際それを施設せんとする際には何等それ以外の掣肘、又は干渉を被らずに、其れに獨特なる所の「特殊理想」を理想としてすべきものであつて、詳しくば單に生産力を増進するといふことを目標としてなすべきものであるといふ説であつて、既に成立せる社會に於ける社會制度としての道德と經濟との間に、一定の關係があることを否定するのではない。又それは事實上、理論上否定することが出来る筈はない。何となれば、人生は統一のものであり、社會は有機的のものである。従つて其中に幾多の機關があり、而して其機關はそれ／＼特殊の職能を營むにしても、それは決して個々獨立して存在することが出来ぬものであつて、必ず相協調し、合致して統一的生活を生活してゆくものである。社會人生には種々なる精神的物質的活動の様式があるけれども、

それは社會人生を個別的に觀察した抽象觀から觀られたる所の結果であつて、之を全體的に具象的に觀察すれば、統一ある一つの社會であり、一つの人生である。されば今社會人生には一方には經濟組織があり、經濟活動があり、他面には道德組織があり、道德活動があるにしても、それ等の兩種の者は全然獨立して互に無關係沒交渉でゐられる筈のものではなく、必ず相互に關係して、以て全一社會全一人生を形成する所の一要素となつてゐる筈である。だから光を見てゐながら太陽の存在を否定するものがあるならば、いざ知らず、然らざる限り、既成社會の中に於ける道德と經濟との關係を否定することは出来ぬ。

ゾムバルトは言つてゐる。「社會政策に倫理學の理想を附與するのは、古から『道德的に許されたもの』で埒を作り、經濟活動をして其範圍内に踰踏せしめようとするものである。然るにそれは生産力の開展に桎梏を加へるものであつて、偶以て經濟生活の榮昌を妨害するものである。道德が經濟活動の埒を限定すべきではなく、却つて經濟上の必要が道德の實現され得べき制限を決定すべきである」(G. O. G. S. S. C. がやうにいつてゐる。是は若し道德は經濟活動を制限すべしといふのが一

般の思想であるとするならば、その一般の思想と行き方を異にしてゐる所のもの
 であるけれども、しかし両者は互に相關係してゐるものであることを明かに承認
 した言であることは疑ふべくもない。而してゾムバルトの此思想は唯物史觀的
 思想であつて氏はその思想を、今引用した文句の外に、猶處々に開陳してゐる(同上
 三六三七頁)。

嘗にそればかりではない、氏の最近の著述たる「ブルジョア」(Der Bourgeois, München
 und Leipzig, 1913)に於いても同様の思想を述べてゐる。氏の論ずる所に従へば勤
 勉・節儉・正直等は資本主義の今日に於いても、道德的「徳」であるとされてゐること
 は事實であるが、しかしそれ等は初期資本主義の時代に於けるとは語は同一であ
 つても、意味は全く異つたものにされてゐる。以前に於いては其等の徳は個人々
 々の意思活動の特性とされてゐたが、資本主義の現代に於いては商賣的機械主義
 の素成分とされてゐる。換言すればそれ等の徳は「活きた人間の特質たることを
 やめて、その代りに經濟を成遂する所の客觀的原理となつてしまつたのである。」
 („Sie [Tugenden] haben aufgehört, Eigenschaften lebendiger Menschen zu sein und sind statt dessen

zu objektiven Prinzipien der Wirtschaftsführung geworden.“ *Der Bourgeois, S. 236) つまり諸の
 道德的徳は、資本主義の今日に於いて全く客觀化されてしまつたのであると論じ
 てゐる。然らば此の如き變化を惹起した原因は何であるかといへば、それは經濟
 組織の變化であるといふのが、ゾムバルトの趣意である。だから氏の意見は「經濟
 は道德を制約するものであつて、反對に、道德は經濟を制約するものではない」(マ
 ルクス)といふ唯物史觀の思想であるといふのである。

ゾムバルトの思想は唯物史觀のそれであるにした處が、それは道德と經濟との
 間に一定の關係があることを否定するものでないことは疑ふべくもないが、然ら
 ば氏の經濟は道德と關係がないといふのは如何なる主張及び理論であるかとい
 へば、客觀的には兩者の間に關係があるにしても、經濟をする時には必ずしも道德
 を念頭に置く必要もなく、又置いた處が畢竟効果のあるものでもないといふのが
 氏の趣意である。

かうした思考の仕方^{デシクワイゼ}は、必ずしも經濟に限らず政治などについてもあり得る所
 のものである。支那の古代に於いて治國の要道は法術にあつて道德にないと論

じた所の申韓李等の所謂法術家は、皆政治は道德の桎梏から自由にされなければならぬものであることを説いたものである。彼等の考方デンクワイゼによれば、政治は道德から自由にされ、解放されて始めて其妙諦を發揮することが出来るもので、道德などに拘泥してゐては、到底富國強兵の實を擧げることが出来るものではないといふのである。試みに韓子の説を窺ふに、政治は活動である、能く時の古今、俗の險易を察して、其時俗に適應した政治を施さねばならぬ。儒者口を開けば治國の要道は徳教にあり、而して其徳教はすべて堯舜禹湯文武等の先王の道に備はれりと説くのであるが、古は古、今は今である。徒に古に泥んで今を治めんとするものは、宋人守株の愚を反復するものである。(今欲以先王之政。治當世之民。皆守株之類也。五蠹。)且謂ふ所の先王の道とて其時代々々のものであつて、以て古今萬世の法となすべきものでないことは上述の通りであるが、そればかりでない、それ自體甚だ怪しいものである。堯舜の道が天下の道であるなどと誤解したが爲に、世に亂君曲父がある様になり、湯武の道が萬世の道であるなどと謬想したが爲に、國に君臣の義を紊る様な徒輩が現れるやうになつたのである。かくの如きものを如何に

して人間の道となし、天下の法とすべきであらうか。(皆以堯舜之道爲是而法之。是以有亂君。有曲父。堯舜湯武。或反君臣之義。亂後世之教者也。堯爲人君而君其臣。舜爲人臣。而臣其君。湯武人臣而弑其主。刑其尸。而天下譽之。此天下所以至今不治者也。忠孝。)のみならず徳行の効果は遅くして且難い。治國の具として甚だ不適當なものである。舜は三年かゝつて漸く三過を除くことが出来た。しかし舜の壽命は限りあるもので、天下の過惡は無數である。一年にして一過を退けて行つたのでは到底追付かない。天下は常に過惡の跋扈に苦しまねばならぬ。徳教の無力は大概此の類である。(且舜救敗。期年已一過。三年已三過。舜有盡。壽有盡。天下過無已者。以有盡逐無已。所止者寡矣。舜無術。)かうした道理なるが故に、所謂先王の法たる道德などに拘泥してゐては、到底富國強兵の效を致すことが出来るものでない。

然らば如何にせば可なるか。曰く政治を道德から自由にすれば可い。道德から自由にされた政治とは如何なるものか、曰く法を嚴にし、術を用ゐ、信賞必罰、苟くも假藉せざる所にある。凡そ治國の要道は君は君たり、臣は臣たり、上下の分の紊れざる所にある、又臣たるものは各其官職に忠にして、私曲を行はざる所にある。

君は刑徳の二柄を持して群臣を導制し(二柄)群臣は其刑徳に畏服して職とする所を守るにある。而して之を爲すものは法である。(法不阿貴繩不撓曲。法之所加。智者不能辭。勇者不敢爭。刑過不避。大臣賞善不遺。匹夫故矯上之失。詰下之邪。治亂決謬。誅羨齊非。一民之軌。莫若法。有度)のみならず法の效果は速かにして且普い。(賞罰使天下必行之。令曰中程者賞。弗中程者誅。令朝至暮變。令暮至朝變。十日而海內畢矣。奚待期年。舜無術)だから奉法者彊。則國彊。奉法者弱。則國弱(有度)といふのである。韓子はかうした思想で政治を道德から自由にしなければならぬことを論じてゐる。古支那の法術者流に類似した思想を懷抱してゐるものは西洋にも澤山ある。古代の詭辯學徒、近代のホッブスなどの思想はそれに甚だ近似してゐる。しかし就中最も近いものを求めたならば、それはマキアヴェッリーのそれである。氏は韓子と同じやうに、政治の要は畢竟國を富まし、兵を強くするにある。されば政治は國勢時俗の如何を察し、それに適應するやうに施設すべきものであつて、柱に膠したやうな一本調子でやるべきものではない。腐敗墮落せる現代の伊太利を統治するには、やはりそれ相應の道がなければならぬ。「現實ある所のもの、當にあるべき筈

のものとの間には大なる差違がある。徒らに後者のみ注意して、前者を閑却してしまふ所の人は、やがて其身を滅ぼすに至るものである」(Buch vom Fürsten, XV, Reclam Ausgabe, S. 84)。故に「君主たるものは機に臨んで惡行爲をも爲さねばならぬものである」(ibid.)。君主は狐の體を有ち、獅子の面を被つてゐなければならぬ。狐は陷筭を發見することは出来るが、狼を逐拂ふことが出来ない。獅子は狼を驅逐するが、しかし陷筭を發見することが出来ぬ。兩者を兼ね備へて始めて君主は陷筭にも陥らず、狼にも食はれず、其身を全うし、其國を興すことが出来る(ibid. XVIII, S. 91)。即ち姦佞の臣、不逞の徒を御するのには各其れに適した道をもつてしなければならぬ。君主たるものは、敬虔、信實、仁慈等の諸徳を具へてはならぬ。何時如何なる處でも信實であるがときは甚しく不利である。だが、君主がかやうな諸徳を具へてゐるかのやうに見せかけるのは甚だ便利なことである。それで君主は時としては信實、仁愛、宗教等をも破毀しなければならぬ(ibid. S. 92)。

此の如くマキアヴェッリーの君主は韓子のそのやうに常に權柄を持して敢て之を臣下に假すことなく、常に法と術とを以て臣下を御して行く所の君主である。

かうした思想であるから、クニースは「スピノーザが倫理から所謂倫理を取除いたやうに、マキアヴェリは政治から倫理を駆逐してしまつた」といつてゐる。(Kries, Politische Oekonomie nach der geschichtlichen Methode.)

嘗に政治に於いてばかりではない、「藝術の爲の藝術」とか、「文學の爲の文學」とかいはれる論説も亦同調の思想であつて、文學、藝術を道德の軌軌から自由にせんとする主張である。此の如く嘗に經濟に於いてのみならず、人生諸般の活動から道德を驅逐せんとする所の思想は、人類の思想史上往々見る所のものである。加之時としては道德から道德を驅除しようとする所の思想さへ、必ずしも珍とするに足らぬ。即ち所謂道德的革新を絶叫せるものは、生命のなくなつた舊道德の屍を捨て、新たに生命の芽を萌し出した新道德を取ればよいといふ聲を揚げたものである。かうした譯であるから、ゾムバルトの前述の論の如きも、必ずしも大に奇異とするに足らぬのである。

道德的條規は其他一切の社會的制度と同様に、生滅變化するものなることは事實である。而して其理由は多又幾多の進化論的倫理學の説明するやうであらう。

(cf. Spenser, Principles of Ethics; Stephen, Science of Ethics; Westermarck, Origin and Development of moral Ideas; Hobhouse, Morals in Evolutions; &c.)。既に生滅變化する以上は、甲社會甲時代に通用せし道德的條規なればとて、それは必ず乙社會乙時代にも通用するとは限らぬ。韓子やマキアヴェリが時勢相應に活きた政治を行はねばならぬといつたのは、一般に道德てふものを政治の圈内から排除してしまはうといふのではなく、謂ふ所の現代に用のない、死んだ舊道德の條規に累はされないうやうにしなければならぬといふ意味を説いたに過ぎぬ。ゾムバルトの説も、「ブルジョア」に於いて觀るが如く、初期資本主義の時代と、現代資本主義の時代とで諸德の意義が異つてゐる。故にハリマン、ロックフェラー、ジーマンス等現代の大資本家等が揃つて反道德的言動を敢てして、却つて彼等が富を増殖するやうになるのも、彼等は唯從來の道德的條規に合せざる言動を敢てしたといふまでであつて、一般に道德てふものに背いたといふ譯ではない (Der Bourgeois, S. 234-236)。ゾムバルトの見地此處にありとするならば、具象の場合に處して道德的條規の死活を峻別することには幾多の困難が横はるにしても、理論上からは必ずしも謬見なりとて排斥することは

出来ぬ。

しかしながらゾムバルトの見が、若しワルターの批評した通り、(Dr. F. Walter, Sozialpolitik und Moral, Freiburg in Breisgas, 1899) 社會政策の理想は一切外的支配者 (Frendherrscher) を排し、従つて一般的に道德といはれるものをも斥けてしまふといふのであつたなら、それは氏の謬見なりと謂はねばならぬ。節を改めて之を論じて見よう。

八

ゾムバルトは、人間は道德的生類として一つの全^{カンプ}を形成してゐるものである。釘一本を造る所の純乎たる技術上の企畫でも、やはり道德的な全一人格の統一中に之を攝取することが出来る。従つて經濟的活動は道德に對して没交渉な行爲である^{ウシクレーネー}と見るのは、謬見である、といふことを承認し、又所謂「倫理的」經濟學が企業家^{マイエツク}の勞働者を「物」扱ひにして何等人格的尊嚴を認めぬ暴壓を打破した功績をも認容してゐる。即ち經濟的行動も道德的評價の下に置かるべきであるとい

ふ、シユモラーやコーソンの倫理的經濟學の所論も、又「物的生産」が社會の「最終の統一」^{レツツテ、フインハイト}ではないといふシユタムラー一派の理想主義的社會哲學の見解も、共に之を許容してゐるのである (Ibid. S. 28-29)。それにも拘らずゾムバルトは社會政策の理想は倫理に没交渉なものであると論するのである。それ故にゾムバルトの此の說に對して物的生産は人間最高の目的にあらずとか、人間一切の行爲は必ず倫理法に率由しなければならぬとか論じた處が、それはゾムバルトの既に承認せる所なるが故に、何等反對の論とならぬ。従つて何等ゾムバルトの論の弱點を暴露したことになるらぬ。故に此點に於いてはワルターの書中に説いてある所の論は、ゾムバルトの說の謬見なることを表さうとした彼の目的を達したものであるとはいへぬ。(cf. Sozialpolitik und Moral, S. 29-36)。

ゾムバルトは上述の如く倫理的經濟學や理想主義的社會哲學の功績や經論を認めながら、而もそれ等は社會政策はその理想を倫理學から得來らねばならぬといふことを、何等論證する所がないと説くのである。こゝに吾等の考察すべき點が横はつてゐる。ゾムバルトの政策といふのは、既に述べたやうに「有效な行爲」、

詳しくば自由に選擇されたる目的の實現され得るといふ觀念であり、理想である。理想といふは、現實のものと比較してより良き目的をいふのである。従つてゾムバルトに於いて社會政策の理想といへば、現實のものに比較して、幾分にも經濟的生産力を増殖し得るといふ目的の觀念である。社會政策の理想てふ觀念を此の如くに理解すれば、ゾムバルトの説く所にも幾分の道理がある。吾人の日常の行爲は皆それ〴〵特殊の目的を有しそれを實現せんが爲になすものである。讀書、省察、瞑想は眞理を究めんが爲であり、飲食、睡眠は體を養はんが爲である。商估の賣買、工匠の製造、亦各其特殊の目的の爲にするのである。即ち吾人が百般の行爲は皆謂ふ所の「特殊理想」の爲にするものであつて、必ずしも常に最終的、最高的目的の爲にするものではない。さればゾムバルトの意義に於ける社會政策は、其「特殊理想」を持し、之を實現せんとする所の政策であることに於いて何等異とするに足らぬ。しかしながらこゝにゾムバルトのみならず、多くの倫理學者などの誤解がある。倫理的判斷の對象は行爲であり、行爲は有意的動作であるとするのは殆ど一般に認められてゐる命題である。(行爲の外に猶品性を加へることが出来る。

しかし今此場合に於いてはそれを併せ論ずるの必要がなく、又併論することによつて却つて此場合の論述を複雑、混亂に陥れる恐あるが故に、故意に之を省くこととする。然るに其有意的動作なるものは、若し之を其行爲の目的より分類すれば、或は探眞的なるものあり、或は文藝的なるものあり、或は經濟的なるものあり。或は教育的なるものあり、或は政治的なるものあり、或は社交的なるものあり、或は情緒的なるものあり、種々雑多の種類に分類されるのである。しかるに倫理的と法律的とは右の分類中に挿入され得るものではない。倫理的行爲といふ語は學術上常に用ゐられる語であり、又論理的用語法上、かゝる成語の存することも何等非論理的ではないのであるが、しかし此等兩者を前述の探眞的、文藝的、經濟的、教育的等の行爲と相竝立せしめて同一列に分類することは非論理的である。何となれば探眞的、經濟的等は行爲の目的を分類の理由 (Ground of classification) として區分されたものであるが、道徳的と法律的とは或る意味に於いては目的がない、従つて目的を基礎とした處の分類中に編入されることが出来ぬ。

道徳的行爲と、法律的行爲とは、或る意味に於いては目的がないといふ命題は、

或る讀者の誤解を招かぬとも限らぬ。而して其誤解から意外の反對論を聽かぬとも限らぬ。が、姑らく余が説明を聽いて欲しい。世には單に道德の爲に道德を行ひ、單に法律の爲に法律を尊ぶ所の能力が自己に具はれりや否やを檢せんが爲に行爲することも、或は絶無なりとは斷言せられまい。例へば約を守るといふ意味の信實を實行し得る力ありや否やを試さんがために、其他に何等の目的なしに或る約を結び、而してそれを實行することも、或はあるかも知れぬ。しかしながら假令そうしたことが極めて稀にはあるとしても、それは日常現實に現れ來る行爲ではない。日常現れ來る所の行爲は、或は取引上、或は社交上何等か一定の目的の爲に約を結ぶのである。即ちそれは目的の上から經濟的とか、社交的とか何とか名のつく行爲である。而して其約の果されたか否かによつて、そこに道德的又は法律的評價をうけるやうになり、其評價に従つて或は道德的行爲又は適法的行爲と名づけられ、或は不道德的行爲又は違法的行爲と稱せられるのである。而して道德的といふ語は一方では不道德的の反對語として、他の一方では非道德的の對語として用ゐられる故、廣狹二義に分たれるのである。而して勿論非道德的に對

した道德的は廣義のものであつて、不道德的に對した道德的は狹義のものであるから、廣義の道德的は狹義の道德的と不道德的との二義に分解されるのである。そこで或る目的を有つた行爲がその評價に従つて道德的とも不道德ともなるといった時の道德的は、無論狹義の意味であつて、而して探眞的文藝的・經濟的行動と相對立して用ゐられた場合の道德的は無論廣義の意味である。斯くの如く前後によつて「道德的」てふ語を廣狹二義に用ゐたのであるが、しかし狹義のものは必ず廣義のものを豫想してゐるものなるが故に以上の如くに論じた處で、何等論理上の不整合がある筈がない。

探眞的文藝的・經濟的・教育的の行爲は皆其れれ、一定の目的を有つてゐるといふのは、言ひ換へれば皆其れれ、一定の内容を有つてゐるといふ意味である。然るに既に述べたやうに唯道德を行ふ力、法律に遵ふ力の有無を試さんが爲の行爲といふものは殆ど無い以上は、謂ふ所の道德的行爲や、法律的行爲は右の探眞的文藝的・經濟的等の行爲が、其内容を有つてゐる、従つて其目的を有つてゐるといはれると同様の意味に於いて、目的を有し、内容を有つてゐるといはれる道理がない。

カントは道德的行爲は唯本務の爲に本務を果たす所の行爲であるといつてゐる。此命題は一目した處では、道德的行爲も、本務を果たすといふ一定の目的を有つてゐるかの如く理解されるのであるが、さやう理解したならばそれはカントの趣意を誤解したものである。本務を果たすといふのは單に行爲の形式であつて、其内容ではない。謂ふ所の本務の内容は具體的行爲によつてそれ／＼皆異なるものである。故にカントは行爲をして道德的に價值あらしめる處のものは、行爲を成遂する意思の形式に存するものであつて、その目的即ち内容に依るものではないといふことを極力論じてゐるのである。

右によつて道德的行爲、法律的行爲は目的即ち内容を有つてゐるものではないといふ、余の命題も略理解し得られることと思ふ。故に余はシタムラーが社會生活の内容と形式とに分解して、法律と習俗的規律コンヴェンチオナレ、レギュル道德も此中に含まるゝとが、社會生活の形式であるといふた説には尠からず同感を表すものである。(但、社會生活のみが社會生活の唯一の内容であるとする所の彼の思想には賛成することが出来ぬ。)(Stammler, Wirtschaft und Recht) (拙稿「社會生活の形式と内容」丁酉倫理會倫理講

演集参照。

さて以上の意味に於ける形式と内容といふ語を用ゐて余の言はんとする所を説明すれば、吾人の行爲を探眞的文藝的・教育的・經濟的等と分類するのは、其行爲の内容を分類の理由とした處の區別であるが、道德的及法律的行爲はそれ等と同様の意味に於いて内容を有つてゐるものではなく、單に其形式に係るものなるが故に前者と同一の分類中に編入することが出来ぬといふのである。然らば具象的な道德的行爲、法律的行爲は如何なるものかといへば、その様なものが探眞的・文藝的・教育的・經濟的等を離れて別に存在してゐるのではない、具象的にいへば、探眞的・經濟的行爲が、そのまま同時に道德的行爲である。従つて此等のものと、道德的・法律的行爲の差別は、單に觀方の相違であるともいへるのである。其目的即ち内容の觀方から觀て探眞的・經濟的行爲とされるものが、其形式の觀方から觀て道德的・法律的行爲とされるのである。例へば賣買は一方から觀れば商事的・經濟的行爲であるが、觀方を換へて觀ればそれは權利義務關係の法律的行爲であり、徳・不徳の岐れる道德的行爲である。結婚離婚は一方から觀れば家族的の情緒的行爲であ

るが、他方から観れば法律的行為であり同時に道徳的行為である。ミューアヘッドが工藝家や、美術家や、科學者の活動は、一見した所、それ自らでは道徳的判斷の對象たる行為でないやうに見えるが、實はそうでない、彼等も亦同様に道徳的評價を加へらるべきものであると論じてゐるが、(Muirhead, *The Elements of Ethics*, p. 47) 是は洵に當然の見解である。しかし其當然の見解をミューアヘッドなり、余なりが論述しなければならぬ程に、多くの人々は此點に關して妄見を懷いてゐるのである。

以上論じたやうに、目的即ち内容を有つた諸般の行為の外に、特に道徳的、法律的と稱すべき具象的行為はないので、その内容によつて名目を異にしてゐる所の諸般の行為が觀方を換へられてそのまゝ、道徳的、法律的行為となるのである。ゾムバルトが社會政策の理想、即ち現實に比して出来るだけ多くの生産力を増進せんとする所の目的は、唯それのみを目的とすれば十分であつて、換言すれば自律的であれば十分であつて、その經濟以外、倫理其他何等の制約を被るに及ばぬと言つたのは、それは内容の方面から言つたものであつて、固より當然の言である。しかしそれがそのまゝ、形式方面からも觀られ得るもので、そこに道徳的に價值がある、若

しくは價值がないといふことが現れてくるのである。而も其價值の有無は其社會政策の社會其者に現した結果が、望まじきものであるとか嫌ふべきものであるとか、若しくは幸福を増進するものであるとか、又はそれを減殺するものであるとかいふことに依つて決定されるものではなく、全く其形式によつて規定せられるものである。其結果なるものはそれは、經濟的概念か、又は感情的概念かで表明されるものであつて、道徳的觀念とは全く異なるものである。結果は具象的、經驗的のもので、經驗上の條件によつて、與へられた社會政策は同一であつても、種々異つて來るものである。さやうに經驗上の條件によつて異なる所の結果なるものは、到底行為の道徳的價值を決定する資格のあるものでない。何となれば道徳といへば、それは必ず普遍的妥當性と必然性を有たねばならぬものであるからである。

ゾムバルトは醫師や衛生學者は常規的健康體を標準として患者を治療し、保健の道を圖るといふ「特殊理想」を以て活動してゐるので、必ずしも倫理的理想を以てするのではないといつてゐるが、それもその通りである。さりながら其治療保健といふ行動が、他の見地から觀れば道徳的旨趣を有つてゐるのである。即ち其場

合に於いては治療又は保健といふことが本務の内容を形成してゐるのである。若し疾病を治療し、國民の健康を維持するといふことが、其當時の思想に於いて道徳的に排斥すべきことであるとしたならば、さやうな行動は道徳的に排斥せらるべきことである。既に治療・保健が本務の内容を形成してゐるならば、醫師及衛生學者は其學理及技術上の最善を盡して其本務を成遂すべきである。然らざる場合には、啻に醫師衛生學者として劣等なばかりでなく人間としても悪人である。(cf. Muirhead, *The Elements of Ethics*, p. 47. "An artisan or an artist or a writer who does not 'do his best,' is not only an inferior workman, but a bad man.")。醫師が徒らに金錢を貪り謝儀の多寡によつて治療に厚薄を加ふるの非なるは、彼の本務を等閑に付したといふことによるのである。醫師が受くる所の報酬は、醫師が施す醫術の目的ではなく、彼の本務成遂に對して社會が與へる報償である。かやうに考ふれば、醫師の行動は醫師の主觀中に存する治病といふ特殊理想によつて起されたる行動たるには相違ないが、觀方を換へれば、そこに道徳的旨趣の共存潜在してゐることを認めざるを得ないのである。

社會政策についても理は右と同様であるといへる。若し出来るだけ多く物的生産をなすことが、吾人の思想に従つて許すべからざるものなること、例へば窃盜のやうであるとしたならば、それは吾人の本務の内容を形成する筈がない。それが社會的に認容されてゐる以上、それは本務の内容を成すものである。既にそれが本務の内容を形成する以上、社會政策家は其最善を盡して其成遂を圖るべきである。即ち所有理論と技術とを傾注して物的生産の増殖を圖るべきである。彼の全力をそれに蕩盡して餘念なければならぬ程、彼は道徳上の善人である。此場合其社會政策の結果の成否及良否は、彼の素養・識見の深淺高下を評價するの標準とはなるが、其道徳的性格の厚薄を論ずるの尺度とはならぬ。

余の以上の論述は、詮ずる所ゾムバルトが社會政策を「倫理化」するのに二つの思想があるといつて、其第一に擧げた所の「倫理的」經濟學の思想(art. O. S. 28)に外ならぬものであるといふことが出来る。即ち一切の行動は皆道徳的評價の下に置かれるものであるといふ思想に外ならぬものであるといふことが出来る。而してゾムバルトは此「倫理的」經濟學の説く所をすべて認容してゐるのである。(cf. p.

O. S. 29 ; „ Ohne weiteres sind die beiden Obersätze der Ethiker zu konzedieren. Es war natürlich im schwerwiegenden Irrtum der älteren Schule die wirtschaftliche Handlung für sittlich indifferent zu erklären.“ S. 39 ; „ so gewiss auch jede wirtschaftliche, ja jede technische Handlungsweise ebenso wie das Thun eines Arztes, eines Künstlers, eines Gelehrten der sittlichen Wertung unterworfen werden kann, so wenig der wirtschaftliche Erfolg wie irgend ein anderer Erfolg menschlicher Thätigkeit Endzweck unseres Daseins zu sein braucht.“⁴⁾ それにも拘らず社會政策は其理想を倫理から借り來るに及ばぬと論ずるのである。しかしながらゾムバルトのそれについての論述は甚だ薄弱であつて、單に人間百般の行動は皆それ〴〵其特殊理想を有することが出来るからであるといふに過ぎない。S. 30 : „ Die Möglichkeit eines sozialpolitischen Sonderideals muss auf alle Fälle bestehen bleiben“⁵⁾。然るに上來論述したるが如く人間百般の行動は、皆其特殊理想を有してゐるものなることは、事實であつて、而もそれは必然に有たねばならぬものである。しかしそれは行爲の目的即ち内容の方面から觀たものであつて、若し之を他の形式の方面から觀れば、其特殊理想を有つた所の行爲が、直ちに道德評價の對象となるのである。それ故に社會政策の特殊理想

の可能性といふことと、それが直ちに道德的評價の對象となるといふこととは、何等矛盾したこともなく、不整合なことでもなく、觀方を換へて同時に並存し得ることである。

九

以上第八節に於いて、所謂道德的行爲や法律的行爲といふは、探眞的・教育的・經濟的等の行爲とは、齊しく行爲と稱すれども實は別性質のものであつて、後者が聽て前者であるといふ見地から、聊かゾムバルトの説について論述する所があつた。次に他の見地から更に論述して見たい。

ゾムバルトは經濟生活は倫理化さるべき筈のものであるといふ命題に對して異議を挾まないが、しかし然らば如何にして倫理化すべきか、道德の理想から如何にすれば社會政策の理想を導き出すことを得るか、其方案と理論とについては、所謂倫理的經濟學は毫も説く所なきを非難してゐるのである。否ゾムバルトの考に従へば、如何なることが道德的に認容せられるか、又如何なることが道德的に排

斥せられるか、其具體的の見解は其當時の社會的事情から規定されてくるもので其社會的事情の中で重なるものは經濟的事情である。されば道德的理想は社會的事情を決定するものではなく、却つて社會的事情、殊に經濟的事情が道德的理想を決定するものであるといふのである。(前述ゾムバルトの説の叙述の段参照)。加之所謂倫理的經濟學は、斯くの如き理論上の誤謬を有つてゐるのみならず、其實生活に對する實際の効果より觀るも、それは資本主義以前の古風な道德的思想に拘泥して、徒らに今日の資本主義の大生産を停止し、阻礙して、以て昔時の小農・小工等の貧弱な經濟時代に引き戻さんとするもので、甚だ望ましからざるものである。それ故に所謂「倫理的」社會政策は其本質上常に阻止政策たるを免れない。(a. a. O. „*etische Sozialpolitik ist ihrem Wesen nach, immer Obstruktionspolitik. Ethische Wirtschaftspolitik nämlich hat die eingeborene Tendenz zur Zerfahrenheit, zur Planlosigkeit, zur Kasuistik, zur Augenblickspolitik, zum Eklektizismus.*“)かうしたのがゾムバルトの思想である。ゾムバルトのかうした思想に誤謬のあるのは勿論であるが、同時にゾムバルトをして斯かる思想を懐かしめた所の所謂「倫理的」經濟學にも亦誤謬がある。否

管に「倫理的」經濟學に誤謬があるばかりでない、倫理學者のあるものゝ見解にも亦誤謬が含まれてゐる。然らば謂ふ所の誤謬とは如何なるものか。

それは第一に理想といふ觀念の見解である。ゾムバルトは理想とは現實のに比較してより良き目的の觀念であると解してゐる。(ibid. S. 11; „Sofern dieser Zweck als *ein besserer, verglichen mit dem bestehenden als erstrebter Zustand erscheint, insofern er den realen status quo als in der Ideenwelt fertiger vergleichsweise gegenübergestellt wird, können wir ihm als das politische Ideal bezeichnen, dessen Verwirklichung die politischen Massnahmen herbeiführen sollen.*“)此の如くより良き目的を理想と解してゐるのは、管にゾムバルトばかりでなく、亦屢倫理學者にもあるのである。しかしながら目的と理想との兩觀念は必ず明瞭に區別せらるべきものであつて之を混淆せば倫理上必ず不都合なる結果を招徠するを免れない。目的てふ觀念は手段といふ觀念と對立してゐるものであるが、理想はそうでない。理想と對立する觀念は「現實」である。目的は意思が實現せんとする所のそれ自らの設定した目標の觀念で、「或る一定の時間の後に到達せらるべき一定の個々の結果」の觀念である。(Sigwart, Logik, Bd. II,

§. 730—732, Anm.)。而して其目的には比較的遠き將來に至つて始めて實現されるものもあり、又比較的近く到達されるべきものもある。此近い目的が遠い目的に達するのに必要な或る一定階段なりと考へられる時には、それは遠い目的に達する手段なりといはれる。されば目的と手段とは互に相推移するもので、甲といふ目的の觀念は、より遙かなる乙てふ目的の觀念に達するに必要な階段の觀念と觀れば、それは手段であり、之に反してより近い丙といふ目的の觀念を實現することによつて、次第に到達さるべきものなりと觀れば、それはより遠い所の目的の觀念である。故に意思の對象としての目的の觀念は、同時により遠い目的に到達するに必要な手段であるとして考へられたり、或はそれ自ら最終の目的であつて何等それより遙かなる或る目的に達する所の手段でないとして考へられたりする。前者は之を手段的^{ミツテ}目的^ニと稱し、後者は之を最終目的^{エンドポジツク}と名づける。

目的の觀念は意思がそれを實現せんとして自ら設定した目標であり、而して意思がその目標を設定するのには、意思はそれを實現するの價值ありと認めてなすものなれば、其意味に於いて目的の觀念は價值の觀念を含蓄してゐるといはれる。し

かしながら其價值の觀念は全く主觀的なものであつて、何等道德的旨趣を有たぬ。例へば甲は他人の所有權を尊重せんとし、乙は之を侵犯せんとしたる場合に、道德的に之を觀れば、兩者の價值に正反對の差異があることは無論であるが、しかし主觀的に之を觀た場合には、兩者の間に輕重を附することが出来ない。君子論於義、小人論於利(論語)の文中に於ける義と利とは、之を道德的に觀れば、賞斥の別を有つてゐるのは無論であるが、君子は義を以て價值ありとなし、之に反して小人は利を以て價值ありとする主觀的評價に至つては、必ずしも之を軒輊することが出来ぬ。次に手段は如何といふに、それも或は價值あり、或は價值なしと評價せられることが出来る。しかし其價值は豫期の目的を實現するのに恰好なりや否やといふ所の價值であつて、目的から觀て有用なりや否やの價值である。換言すれば手段の價值はそのもの以外のものに對して有用なりや否やの外的價值であつて、手段そのものゝ本質に加へられたる實質的價值ではない。

そこで若し理想といふ觀念をゾムバルトの解した如く、より良き目的の觀念なりとせば、その理想に對して手段の觀念がなければならず、而して其手段の價值は

その理想實現に恰好なりや否やによつて決定されなければならぬ筈である。其より良き目的としての社會政策の理想は直ちに實現され得るものもあらうが、それは甚だ稀であつて、多くは幾分の歳月を経て始めて實現されるものであるとすれば、それに到達するに至るまでの時日の生活は、其點から觀てすべて手段としての價値を有てるに過ぎないものとならう。而して手段としての價値は、より良き目的としての理想に依存的相對的のものなるが故に、人々各其見る所に従つて任意の手段を選択しても可い筈であつて、絶對的に如何なる手段を取らねばならぬ筈てふことは決せられまい。是は人生を目的と手段との連鎖であると觀る觀方の當然の歸結であつて、其見地からは何等批議すべきではないが、しかし觀方を換へて人生其者の道德的價値といふ點から觀ると、甚しく不都合なものになるのである。人生の道德的價値は目的と手段との關係的價値ではなくして、そのものの實質に關する絶對的價値である。従つて一呼吸の間でも其れ自ら獨立した意味を有つてゐる價値である。従つて刻々に理想を實現して行くのが人生であつて、そこに人生の内實的價値が存するのである。従つて人生は任意に其如何なる

部分を截斷して見ても、そこには唯他の部分へ進む方便としてか、又階段としての價値がでなく、其れ自らの独自の價値があり、自己充足の價値がある。さればといつて、其部分は他の諸部と合して全一を形成することを妨げるものでない。曾て基督教にも佛教にも現世は假の世であつて、來世へ進む中間驛に過ぎないといふ考から、或は現世をはかなんだり、或は放肆度なきの生活をしたりするものを生じたことがあつたが、其謬想を破り、それ等の墮落した人々を救ふことの出来るやうになつたのは、全く右の思想のお蔭であつた。それ故にゾムバルトのやうに理想をより良き目的と解すれば、自然人生の或る部分を他の部分へ進む方便なりとするか、又は現實の人生全體を他の來世への階段なりとするか、孰れかの思想に墮せざるを得ない。これ余が斯かる思想は人生全體の道德的價値といふ見地から觀て不都合なりとする所以である。

余以爲らく、理想は目的ではない。目的を廢設・變更する所の指導的性質であると同時に、亦客觀的價値である。目的はそれ自らにては單に主觀的價値を有つてゐるに過ぎぬのであるが、それが理想の裁可、又は化導を得て、始めて客觀的價値を

有するやうになるのである。理想は往々最終目的（又は究竟目的）と同一視せられることもあるが、それは謬想である。アリストテレスが一つの近接的目的からより遙かなる目的、更により遙かなる目的と溯源して、終にオイダイモニアに達し、これが自己充足の目的で、更により遠い所の他の目的に達する方便としての目的でなく、究竟の目的なりとして、之を以て主善（チーフグッド）即ち絶対善（ゼ、グッド）としたのであるが（Aristotle, Nicomachean Ethics, BK. I, Ch. IV）爰に究竟目的を理想なりとする所の謬想の端が開かれたのである。余を以て之を觀れば、若し此のオイダイモニアを以て理想であるとしたならば、病を治むるを目的としてゐる治療術も、船舶を造るを目的としてゐる造船術も、勝利を目的としてゐる戦術も、それ等が皆直ちにオイダイモニア其ものを發揮してゐるもので、單にオイダイモニアに達する方便ではない。（cf. Nicomachean Ethics, BK. I, Ch. I.）若し究竟目的が理想であるならば、而して其究竟目的なるものは殆んど一生の努力を盡して始めて達し得られるものならば、否か、くても猶十分に達し得ないとするならば、此現實の生活はすべて手段であり方便であるに過ぎぬものとなるであらう。そうすると前に述べたやうに現實の生活はす

べて内實的の價値を失つて、甚だつまらないものになつてしまはねばならぬ。朝聞道夕死可矣（論語）は、他への方便ではない、手段ではない、それ自らの充足した價値を有つてゐる生活をしたならば、それは確かに生き甲斐のある生活をしたものであるから、たとひ蜉蝣のやうな生活でも、敢て憾みとするに足りないといふ意味であらうが、現世を單に方便とした處の生活の仕方には、かうした意味の生れて來る道理がない。手段は豫期の結果を實現することによつて始めて其價値を有するものであるが、若し一生を盡して豫期した最終目的としての理想を實現することが出來なかつた場合には、此一生は全く無意義のものとならざるを得ないのである。それ故に究竟目的、又は最終目的を理想なりとする所の思想は全く謬見であつて、むしろ人生を破壊するものであるといはねばならぬ。

次に理想の客觀的價値といふことについて論じたい。既に述べたやうに目的は主觀的價値は有つてゐるが、客觀的價値は之を有たないといつたが、理想はそれと異つて客觀的價値を有つてゐるものである。理想はあらゆる眞善美の中に於いて最も圓滿具足した眞善美をいふものである。勿論そうした眞善美は唯イ

デアの中にのみあり得るもので、現實にはない。現實にある所のものは、時・處・位に制約されてゐる相對的の眞善美である。而してその現實の眞善美がある以上は、必ずイデアの圓滿完了の眞善美があらざるを得ない。何となればそれがなくしては、現實の相對的眞善美もあり得る道理がないからである。故に圓滿具足の眞善美は、實にあり得るばかりでなく、あらざるを得ないのである。即ち圓滿具足の眞善美があるので相對的な現實の眞善美があるのであり、又後者が事實存するので前者の實在を認容せざるを得ないのである。即ち實在の順序からいへば絕對的の眞善美があつて相對的の眞善美があり、認識の順序からいへば相對的眞善美があるから、絕對的眞善美の實在を承認せざるを得ないといふことになるのである。果して斯くの如きものならば其相對的眞善美を決定する所の絕對的眞善美は、客觀的價值を有つてゐるものでなければならぬことは當然である。然らば其絕對的眞善美は如何なるものかといへば、それは單にイデアの中にのみあつて、時空の中に開展せぬものなれば、即ち經驗界に落ち來らざるものなれば、認識の對象たることが出來ぬ。認識の對象たらざるが故に、それを如何なるものと表示すること

も出來ぬのである。具象的の眞善美がそれが眞善美であるとして許さるゝ限り、それは理想の光を宿してゐる所のものである。

目的と理想とは以上述べた通りであるとして、さて其兩者の關係は次のやうに表明することが出来る。曰く、目的は具象化された理想であり、理想は抽象化された目的である。目的は經驗界へ持ち來された理想であり、理想は觀念界へ引き上げられた目的である。目的を絞れば理想の血液が滲み出し、理想に肉づくれば目的の形骸が形成される。こんな風にいふことが出来る。(cf. Sigwart, Logik, Bd. II, S. 730—732, Anmerkung; Wundt, Logik und Ethik; Green, Prolegomena to Ethics; Wright, Self-Realization, 及拙著「講義草按倫理學」)

理想の性質をかやうに考察すれば、經濟生活を「倫理化」するといふことに對するゾムバルトの以て理論上の難點となす所も、容易に之を解釋することが出来る。ゾムバルトは、經濟生活を「倫理化」するのには、如何なる事は倫理的に認容されることであり、如何なる事は倫理的に禁止された事なるかを知らねばならぬ。然るに其倫理的に認容されたといふことも、或は禁止されたといふ事も、すべて其

當時の社會事情特に經濟事情によつて制約されることである。だから經濟生活の「倫理化」も所詮は經濟生活を以て經濟生活を律するといふことになる。即ち經濟生活の自律になるのである。といふ意味で經濟上の「倫理化」を難じてゐるのである(同上三二頁)。ゾムバルトの此見解は大體に於いて正しい見解である。吾人の具象的行爲の規範となる所の實踐的規則は、抽象的な形式的原理に、一定の經驗的内容が添加して形成されてゐるものである。道德は時處位によつて變化するものであるとなす所の通常の見解は、實に此の實踐的規則を指すものである。さればゾムバルトが道德的に認容されたる事と、禁止されたる事とは、その時代の全體の状態から決定されてゐるといつたのは正見であると言はざるを得ない。しかしその爲に理想の實在を否定することは出来ぬ。何となれば、一定の時代の全體の状態から決定されたといふ所の、道德的に認容されたといふことと、禁止されたといふ事とは、觀念界の理想が具象の形骸を具へたといふに外ならぬが故である。又ゾムバルトは所謂倫理的經濟學者の「最終目標」^{レツテスチール}とか、「終極目的」とかいふことについて説いてゐる。ゾムバルトは「最終目標」又は「終極目的」は到底唯

單に經濟的満足であることが出来ぬといふ所の説を擧げて、かゝる「最終目的」とか、「終極目的」などいふものはあり得べからざるものであると論じてゐるのである。是は既に論じた所の如何に理想の觀念を理解するかによつて起つて來る所の論であつて、若し理想を具象的な目的に屬するものなりと考へ、唯其最終又は終極なものと理解する場合には、それはゾムバルトの論じた通り、そんな理想はない筈である。さりながら若し理想をすべて目的に通じた抽象の性質であると理解したならば、そうした理想は當然あつて然るべき筈である。而して其最終又は終局といふ意味は、それは論理上の事であつて、時間上のことでないのは勿論である。最後にゾムバルトは所謂「倫理的」經濟學は労働者の人格を尊重せしめるやうに資本家を警戒したといふ點などもあつて、其功績は必ずしも絶無とはいへぬのであるが、しかしながら畢竟する所「阻止政策」(Obstruktionspolitik)であつて、進んで來た資本主義の大生産の趨勢を阻止し、小農・小工の昔時の産業組織に復歸せしめんとするもので、經濟上甚だ不都合なものであると論じてゐる(H. O. W. 33-34)。ゾムバルトの考へる所では道德觀念は各時代の事情に依つて制約されてゐるもの

である。だから、其事情が變ずれば道德觀念も亦それにつれて變ずるのは當然である。而して其社會的事情といふが中でも、經濟的事情は其最も重なるものである。所謂「倫理的」經濟學の有つてゐる道德觀念は小農・小工の時代に應じて出來たものである。従つてそれを以て資本主義の今日の經濟組織を律せんとするのは、猶小兒の衣服を取つて大人に着せ、其適せざるを見て大人の身體をその衣服に適するやうに改造せんとするやうなものである。寔に不都合千萬であるをいはざるを得ない(註. 34—36)といふものである。ゾムバルトの此思想中には唯物史觀の思想を含んでゐる。しかし是は後節を改めて論評する機會があるから、其點は姑く措いて論じまい。唯此の場合論述したいことは、ゾムバルトの考へてゐる道德の變化についてである。ゾムバルトは小農・工商の昔時の道德はパースナルなものであつたが、資本主義の今日の道德はそれと異つて客觀化されたものになつてゐると説いてゐる(Der Bourgeois, S. 236—240)。是は事實の觀察としては多少首肯すべきものであるにしても、然らばその状態で満足が出來るかといへば、決してそうではない。而もそれにはゾムバルト自身も満足してゐるものでない。そ

は氏は今日の實業上の原則の一つとしては、自由に自分の腕を振ふといふことがなければならず又その中には全然何等の顧慮なしに利益を獲得するといふ觀念(„Die Idee eines völlig rücksichtlosen Erwerbes.“ *ibid.* S. 233)が含蓄されてゐなければならぬといつてゐる。何等の顧慮なく利益獲得とは其最重要なる意味に於いては、やがて道德無視のことである。(ハリマン、ロックフェラー、ジーマンス等の例を擧げたる段。同上二三四—三二六頁参照)。此道德無視は人間として無論堪へ得ざる所である。それ故に資本主義の今日の道德は全然客觀化されてしまつて職業上の機械組織の物的要素(Sachbestandteil des Geschäftsmechanismus)となり、人格的意思活動の範圍を脱してしまつたとしても、それにて可なりとはいへるのではあるまい。だからゾムバルトの説は今日の經濟生活を律する所の道德は、今日の現實的事情に適應した道德であるべきで、昔時のそれであつてはならぬといふことをいふだけであつて、經濟生活に道德は必要でないといふのではない筈である。

以上論述した次第により、私は道德經濟無關係論即ち消極説又は否定説は到底成立すべからざるものと斷ずることが出來ると思ふ。

道德と經濟との關係についての消極觀、即ち否定説は終に成立し得ぬものとして、次に其積極觀即ち肯定説について論述しよう。

その第一は自然主義的道德依存説である。それは如何なる説かといへば、道德と經濟との間には一定の關係がある。如何なる關係かといへば、道德は經濟を根據として生れ、經濟によつて變化されるもの、即ち道德は經濟に依存するものであると唱へる説で、而してそれを哲學上の自然主義の上から説明する所の説である。謂ふ所の唯物史觀 (materialistische Geschichtsauffassung) は、そうした説の代表的なものである。そこで此唯物史觀を検討して、自然主義的道德依存説の論評としよう。

唯物史觀は種々の變遷發達を経てゐるけれども (cf. Wolmann, Der historische Materialismus) マルクスに於いて最も能く體系的に組織されてゐるから、主に氏の著述について之を叙述しようと思ふ。彼の考に従へば、人間の歴史はすべて階級闘争の歴史であつて、階級闘争を除けば人間歴史の内容は、殆ど零であるといつて可い。

而して其相闘ふ所の階級はどんなものかといへば、それは時代によつて種々變遷するものである。又其闘争の形式も、相争ふ所の階級の如何によつて種々に變つて來るもので、決して一樣なものでない。然らば其種々變つた階級、及階級闘争は如何なる事情に因つて現れて來るものであるかといへば、それは全く經濟的事情に因るものである。一時代の經濟的事情が當時の階級と階級闘争を作り出し、其階級と階級闘争とが、當時の社會の制度、組織を規定するものである。かうした譯であるから、若し歴史といふものは、段々に變遷して來た社會の制度、組織の軌跡であるとするならば、それは詮する所經濟事情の爲に起つて來るものと謂はざるを得ない。故に經濟事情は人間に歴史を起し、其進展をなさしめる唯一の根本動因であるといふ命題は、唯物史觀の要訣を表した命題である。

然らば此見地からして、唯物史觀は經濟と道德との關係を如何に觀てゐるか。其考察する所に従へば、法律とか、道德とかいふものは、社會の制度、組織に即して存在するものであつて、それを離れてあるものではない。例へば婦人の人格者として尊重せられるといふことは、種々の族制に即して表れてゐる事柄で、唯抽象的に

あるものではない。其他親子の關係が明白でない所に、親としての本務、子としての本務の明白であるべき道理はなく、君臣の關係の確實でない所に、君たり臣たるの徳義が確實である譯はないやうなものである。つまり道德とか、法律とかは、制度組織があつてそれと共にあるもので、制度組織のある以前にあるものではない。然るに其制度組織は所詮經濟的事情から生れたものなるが故に、それと同様の意味に於いて道德も法律も、共に經濟的事情の所産であると謂はざるを得ない。換言すれば道德も法律も共に經濟的事情によつて制約されるものであつて、反對に經濟的事情は道德・法律によつて制約される者ではない。かうしたのが唯物史觀の道德及法律と經濟との關係に對する觀方である。猶政治と經濟との關係は、更に強い意味で右と同様に之を觀てゐるのである。故に唯物史觀は道德と經濟との關係を、相互的のものとは觀ずして、因果的のものと觀るともいへる。更にいへば唯物史觀は、社會構成の根柢をなし、其進展の要因をなすものは經濟的事情であり、唯經濟的事情のみであつて、其外にはこれあるものではない。然るに其社會とは相錯綜して發現してゐる政治・法律・宗教・道德等の諸現象の統一を指すに外なら

ざるが故に、此等の現象も、畢竟するに經濟的事情に起因してゐるものであるといはざるを得ない。かういふやうにも説明することが出来る。(以上の叙述は重に Marx und Engels, Das kommunistische Manifest; Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie; Das Elend der Philosophie; Kapital; Engels, Die Entwicklung des Sozialismus; Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates 等に散見してゐる所を集め、其意味を斷取してなせるものである。猶 Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie; Stammler, Wirtschaft und Recht; Staudinger, Wirtschaftliche Grundlagen der Moral; Woltmann, Der historische Materialismus 及マルクス、マルクス主義に關する群籍の若干を參照した。しかし此叙述を右様に簡略にしたのは私は曩きに「唯物史觀の解剖と其素成分」(日本社會學院年報第一卷第三分冊所載)及「唯物史觀の要訣及それについての考察」(同年報第二年第五分冊所載)「唯物史觀と歴史法」(史林第一卷第二號所載)等をもつて、それ等は一々出所を擧げて稍詳しく叙述したことがあるからである。讀者幸に右の拙稿を參看されんことを乞ふ)。

以上に述べたやうに、唯物史觀は道德と經濟との關係を全體の上から觀て、而し

て彼等自身では、事實を事實として説明したものであるといふ見地に立つて居るものであるといふことからして、私はそれを科學的説明と名づける。彼等は自分達の社會主義は徒らにユートピアを描いた空想的なものではない、社會が自然必然性(Naturnotwendigkeit)を以て變遷推移する實理を説いた科學的なるものである。だから自分達のは彼の古風なユートピア的社會主義と區別して、之を「科學的」社會主義と呼ばねばならぬと論じてゐる。其主張からいつても、私は彼等の道德と經濟との關係の説明を「科學的」と名づけるのも當然であるやうに思ふ。が實際にそれが「科學的」であるか否かの當否は、姑く此説を批判する時にまで延ばして置かう。

一

吾人は此處に道德と經濟との關係を説明する第一の方案として唯物史觀のあつたことを觀た。然らばかうした觀方は果して其正當な觀方であるといへようか。彼等は社會の變遷は經濟的事情に因縁して起つたものであるといふ。然らば

謂ふ所の經濟的事情若しくは經濟的關係とは如何なることを指すかといへば、勞働力が漸次増大發達するにつれて生産方便プロドクチオンズミツケルが變り、生産方便が變るに従つて生産方法ドクチオンズワイゼが異り、生産方法が異るにつれて、社會の階級の性質組織が其形を改めるやうになり、そこに新たなる社會の階級闘争が生れて新たなる社會が現れるといふのである。而してマルクス及其一派の見地からいへば、此勞働力の増大發達が社會の變遷を惹起する所の最も根本的な力で、而もそれが唯一のものであるといふのである。而して彼等は更に此勞働力—労働方便—技術—生産方法—社會の階級等が漸次變遷發達するのは、何等の理想とか又は理念とかいふものによつて啓發誘導ヴェルククリフヒされて起きる所の現象ではない。否謂ふ所の理想又は理念なるものは現實に存在してゐるものではなく、人間の空想が勝手に之を作り出したものに過ぎない。従つてそんな空想的なものによつて實人生が啓發誘導されるといふが如きことは全くあり得べからざること、眞實は全く自然必然的の過程によつて生じた所の現象である。社會の變遷發達は恰度生物が「生存競争」、「自然淘汰」といふ進化の法則によつて、自然必然的に成長發達すると同様に、自然必然的

に、又機械的に起きるものである。かうしたのが、彼等の所謂經濟事情で社會が變遷するといふ意味である。(ダーキンの進化論の影響は、最も多く「資本論」に表れてゐる。社會は經濟事情で自然に必然的に變遷・發達するのであるといふ論述は、Kapital, SS. 87 u. f. Fettschleharakter der Ware und sein Geheimnis; SS. 139 u. f. Arbeitsprozess und Verwertungsprozess; SS. 334 u. f. Entwicklung der Maschinerie 等の邊に見ゆ)。又エンゲルスは「近世社會に獨特なる封建貴族ブルジョア及貧民の三階級は、各其獨特なる道德を有つてゐる。是に由つて之を觀れば、人間は意識的にか、若しくは無意識的にか、すべての實際的關係から彼等の倫理觀を得來つたものと謂はざるを得ぬ。再言すれば、彼等が生産したり、交換したりする所の經濟的關係から、彼等の倫理觀を得來つたものであると謂はざるを得ぬ。かやうに道德は唯階級道德クラッセンモラルに過ぎぬものであつて、而も其經濟的關係なるものは、時代により、社會によつて變遷するものであるから、其れから生ずる所の道德も亦、時處位によつて變化することゝを免れない。それゆゑに一派の論者のいふやうな、永久な、不變な而して何時まででも妥當な倫理法などはあるものでない」(Anti-Dühring)といつてゐる。

是だけいへば、彼等の主張中にある所の經濟事情とは如何なる意味であつて、而して彼等の説いてゐる道德てふ概念は、果して如何なるものであるかが明白であると思ふ。而して是程の叙述でそれを批評すべく十分であると思ふ。

彼等が道德と稱してゐるものは、重には客觀道德を意味してゐるものであることは、彼等が道德は階級道德より外にないといつてゐることに徴して明白である。然るに其客觀道德は社會の性質及組織の如何によつて、種々異なることは、社會學上及歴史上明かなるが故に、エンゲルスが永久不變の倫理法なるものはあるものでなく、あるものは唯時處位に依つて變化する階級道德のみであるといつたのは、此意味に於いては是認しなければならぬ。さて客觀道德は變化するものとして、是を惹起する直接の原因は社會の性質、及其組織であるとしたならば、問題は其社會の性質及其組織を決定する所のものは何であるかといふことになる。此場合其問題を解釋して若し其決定根據ベシユチンムシングスグレンツが經濟事情であつて、而もそれが唯一のものであるといふに歸著したとすれば、如上の唯物史觀の道德と經濟との關係に對する見解は、正しいものにならねばならぬ筈であるし、之に反して其反對の解釋が成立

すれば、唯物史觀の見解は謬であるといふことになる筈である。彼等は生産方便・生産方法を所謂經濟的事項の一事項なりと考へてゐるが、其等の生産方便生産方法なるものは、彼等の主張してゐるやうに、唯單に經濟的事項とのみ見るべきであらうか。今日の資本主義的生產方法に於いても、少くともブルジョアにはブルジョアの道徳があり、労働者には労働者の道徳があつて、換言すれば彼等の各に皆特殊なる階級道徳があつて、少くともそれが表面に於いて相一致する處があるによつてのみ資本主義的生產方法が可能となるのではないか。例へば所謂賃銀労働者の賃銀とは何を意味するか。少くともそれは資本家と労働者との間の意思の一致を象徴してゐる者ではないか。而して其意思の一致とは、やがて契約といはれる處のもので、其契約といふ概念は法律的概念であると同時に道徳的概念ではないか。殊に彼等は盛んに交換といふことをいふのである。或は只の労働の成果が貨物となり、其不可思議的な性質を帯びるやうになるのは、所詮交換といふことが其因をなすものであるとの意味のことをいつたり(Kapital, SS. 37-38)或は「生産と、それに次いで生産物の交換とが、一切社會的秩序の基礎である。從來現れた

る社會に於いては生産物の分配、及夫に伴うて起きる所の社會の階級は、要するに如何にして生産せられたか、又何物が生産せられたか、それが如何にして分配せられたか、それ等の如何によつて規定されたものである。是が唯物史觀の根本命題である(J. Engels, Anti-Dühring)といつたり、種々の場所に於いて種々に説明してゐる。然るに其交換とか、分配とかいふものは、正義といふ道徳的で、同時に法律的な概念の豫想なくして果して可能なる概念であるか。只の労働の成果が不可思議な性質を有する貨物となるのは、社會的特質を帯びるからであるといふが、さすれば貨物が貨物として現れる爲には、先づ社會の存在を豫想する譯であるが、その社會なるものは、全然道徳力や法律力やを閑却して成立し得るものであらうか。彼等は社會を自然的の産物なりと觀、而して種々の道具が次第に發明されて、生産の技術が段々に進歩し、労働力が漸次に増大進展してそれにつれて所謂生産方法が變り社會が發達する過程をば動物に漸次に種々の機關が發生して、段々高等な方へ發達階段を登つて行くのと同様に觀るのであるが、其見解の當否は姑く措いて論ぜずとするも、自然的産物であれば道徳はないものであらうか。凡て如何なる物で

も如何なる事でもそこに物あり、事ある以上、それに即したる一定の則がないといふことがない。其則は或は精確に認識されることもあり、又されぬこともあらう。たとひそうした差異はあるにしても、事物に一定の則がないことはない。「有物有則」は吾人の經濟認識の根本假定で、「天命」と「率生」とは事物存在の第一義的原理である。されば社會を只の自然的産物なりと觀ても、それが爲にそこに一定の則の存在することを拒絶する理由にはならぬ。既にそこに一定の則があるとするればそれはその社會を構成してゐる根本物素彼等の見解に従つてたる人間の一般的本性に基き、それに率つた性質のものであらねばならぬ。しかし彼等唯物史觀論者は果して人間の一般的本性なるものを認めただであらうか否か、それが問題である。然るにマルクスは勞働過程アルトプロセスを説明して「使用價值を設定せんとする所の合目的活動、人間の需用に對して自然物を類化すること、人間と自然との間の物質交換の一般的制約、人間の生活の永久な自然制約、従つて人間の生活の如何なる形からも不羈的な者で、其社會形式のすべてに一樣に共通なものである」と定義してゐる (Kapital, S. 146)。右の説明のうちで「人間の生活の永久な自然制約」及其以下の文

句について考察するに、右は人間に一般的な性質のあることを認めず、又その一般的性質は比較的永遠に亘りて變化せざるものなることを豫想せずには得ることではあるまい。人間にそうした性質があればこそ、永久な自然制約などといふこともいへるのでないか。斯く考察すればマルクスは明かに人間に一般的性質の存してゐることを認めたものであるといはざるを得ない。既に一般的性質がありとすれば、それに即したる一定の法則のあることは、是亦拒む能はざることである。されば動物に種々の機關が発生して、爲に動物は段々高等な方へ發達階段を登り行くのは、それは動物の道であり、人間社會が漸次其勞働力を擴大増進して進歩發達するのは、それは人間社會の道である。たとひ其過程の形相は似たものであつても、其實質は異つてゐる。動物の道は動物の道であるが、人間社會の道は、それがやがて或は法律といはれ、或は客觀道德と名づけられてゐるものではないか。されば社會が存在してゐることを認容すれば、當然それに即したる法律又は客觀道德の存在をも承認せざるを得ないのである。加之マルクスが尠からず影響をうけた所のダーキンや、及其思想を繼承して更に發達せしめた所のスペン

サー等は、道德てふ語の外延を一層擴大して利己心を利他心に從へる事又は合目的の行爲をなすこと (Descent of Man; Delta of Ethics) をすべて其中に收め、從つて道德は常に人間に限つてある事象ではなく、動物にも既に之を認めることが出來るといつてゐる。道德てふ概念をこの如く擴大すれば、人間社會の存すると共に道德も亦其中に存するといふことは、猶更確實にいへることである。然るにそのダーキンの思想を多く利用した處のマルクスが、道德は社會があつて而して後に始めて現れたと説くが如きは、甚だ以て解すべからざることではないか。

斯く言はば或は謂はん、唯物史觀は決して謂ふ所の「則」を閑却してゐないばかりでなく、むしろ嚴格に其存在を確認してゐるのである。彼等が社會の發生發展を自然に必然的のものなりと説くのは、それがやがて彼等が社會生活はすべて因果則の鐵鎖によつて結束されてゐるものなることを承認したことなのである。但、彼等は其因果則は經濟事情共者から出て、而してそれ自らを律するものであるから、それはゾムバルトの所謂經濟生活の自律であつて、それと異つたそれ以外の道德や法律によつて規定される他律的のものでないと言ふに過ぎぬのであると。

然り是は彼等が確かに主張する所であつて、而も幾分の眞理を含んでゐる。しかしながら經濟生活は自然に必然的な因果則の鐵鎖によつて束ねられてゐるといふことと、道德及法律の規範に依つて律せられてゐるといふこととは別事である。吾人の行爲は其如何なるものにも少くとも二つの異つた見點から觀られ得るものである。一は因果則の見點であつて、他は評價の見點である。第一の見點から觀れば行爲はすべて際てしない因果の鐵鎖中に嵌め込められてゐるもので、然らざるものは一つもないといはれるのである。しかるに第二の見點から觀れば、行爲は因果の法則に率ひ、如何にして生起し、如何にして發展したかの如何に拘らず、それと全く離れて、價値あるかないかの判斷を受けるのである。行爲が因果鐵鎖の一環であるといふことは、それは一つの事柄であつて、それが一定の評價の對象となるといふことは、それは又他の事柄である。兩者の間に何等かの關係あるのではない。即ち社會の制度組織は、すべて經濟事情といふ因果の法則で生起し、進展するといふことは、それはそれで一つの事柄であつて、それが其等の社會制度及組織が評價の對象となることを拒斥するの理由にならぬ。而して若し社會制

度及組織が或る評價の對象となるとせば、それを評價する所の尺度がなければならぬ筈である。その尺度はやがて道德であり又法律である。されば自然に必然的な因果則と、有極的な道德及法則とは互に並存して何等相侵することがなく、又人間の行爲界に於いては必ず並存してゐなければならぬ。シユタムラーは社會生活の形式と内容を區別して、社會生活には規定する所の形式と、規定される所の内容があるとなし、前者は法律及約束的規律（シユタムラーの「規律」は「規則」を意味する）となつて現れ、後者は社會經濟なりとしたのであるが之については幾分考を異にする所もあるが、しかし經濟活動其者の中に即して法律及約束的規律（此中には道德も含まれてゐる）の存在を認めたのは、如上の意味に於いて承認せざるを得ない（Stammler, *Wirtschaft und Recht*, S. 22, B. 112-121）。

次に唯物史觀の道德はすべて階級道德であるといふ主張について考察して見たい。彼等の説く所に従へば、社會といへば如何なる社會にも其當時の經濟的事實に制約せられて、必ず一定の階級が生れる。其階級は當時の經濟事情の如何によつて其性質を異にし、其名目を別にすれども、之を概稱すれば壓制者と被壓制者

との階級である。而して壓制者階級は何時までも永く其地位を保持して權力を振ひ、利益を收めんとし、被壓制者階級は一刻も早く其羈絆を脱して自由を得、利益を求めんとする。是に於いてか兩階級の利害は衝突し、闘争がそこに開始される。之を階級闘争といふのである。階級闘争が終結して一段落が付けば、それに對して又新たな階級が起つて來て更に新たな闘争が開始される。斯くてそこに前社會とは其組織を異にした處の新社會が形成されるのである。かくして人間社會は無限に進展するのである。これ彼等の「一切の從來の社會の歴史は階級闘争の歴史である」(Das kommunistische Manifest)といふ命題の意味であり、所謂唯物論的辯證法 (materialistische Dialektik) の意義である。

此點についてはマルトマンが器用に論じてゐるやうに、吾等人類の歴史には、上のやうな階級闘争のあるのは事實であるが、しかし其階級を打破せんとする所の階級打破の爲の闘争もまた決して尠くない。否階級闘争は階級を打破せんが爲の闘争である。マルトマンが希臘、羅馬、猶太に於ける道德意識の發達を觀ても、階級道德の現實に對して超階級的、人類の道德の理念が絶えず争ひつゝあつたこと

を看取することが出来る。而してたとひ一躍して現實世界を人類道德の世界と
してしまふことは出来なかつたとしても、幾分かづゝそれに近よらしめるやうに
努めたのである。だから人間の歴史は「階級闘争の歴史であつたばかりでなく、反
階級の歴史でもあつたのである」(「... die ganze Geschichte nicht nur ein Klassenkampf,
sondern auch ein Kampf gegen die Klassen gewesen ist, ...」(Woltmann, Der historische Materialismus,
S. 335))といつてゐるのは、道德意識發達の史實として承認せざるを得ないのであ
る。

加之若し「宣言書」中にあるが如く、それ／＼の經濟的階級に即して、必然に或る
特殊の階級道德が生起するものであるとしたならば、例へば今日のブルジョアの
道德が「水の様に冷い利己的」(「マニフェスト」一八九九年版獨文一一頁)な者になり
「現金勘定的」(同上)なものになり、「厚顔無恥な、涙氣のない公然たる掠奪となつた」
(同上)にしても、又「醫師や辯護士や、僧侶や、詩人や、學者等を労働者にしてしまつて
も」(同上)又「家庭から温い感情の蔽物を取去つてしまつて、純然たる金錢關係のも
のにしてしまつても」(同上)、それが道德上善いとも又悪いともいへる筈がない。

従つて又此ブルジョアの社會が滅亡して、その代りに第四級團の社會が現れ、それ
に必然伴生し來る所の新道德が形成されても、それで道德的に善になつたとはい
へぬ。ブルジョア時代の現状は、貧民時代に至れば改善されともいへぬ。すべ
てが彼も一時、此も一時といふことになつて、社會の變化は唯單純なる變化に過ぎ
ぬものとならねばならぬ。唯物史觀は勿論それで可なりとするのであらう。又
そうあらねばならぬ筈である。しかしながら道德といふからには、必ずそこに行
爲の存在を豫想し、行爲は意思の存在を豫想し、意思は目的手段の統一を豫想する。
若し目的手段の統一があれば、それは因果の統一と相並行して存在するものであ
らねばならぬ。シュタムラーが合則性(Gesetzmässigkeit)に因果のそれと有極のそれと
の二種があり、而してそれ等は互に相並存して何等相悖る所がないといつてゐる
のは(Stammler, Wirtschaft und Recht, S. 337-338)全く如上の意味に外ならぬ。(拙稿「シ
タムラーの社會哲學」「哲學研究」天正七年八月號掲載參照)。シュタムラーは猶其有
極的合則性が普遍的妥當性を有せんが爲には「終極目的」又は「ゾルレン」目的設
定の統一「Einheit der Zwecksetzung, S. 356)がなければならぬ。而して其「終極目的」

又は「ゾルレン」が社會を統一する最高原理であるといつてゐる。斯やうに社會を有極的に觀することによつてのみ、社會の變化を單純なる變化とのみ觀ず、それを進歩又は進化と觀ることが出来る。又斯く觀ることによつてのみ、意思によつて活動する所の人間の行動及其歴史を理解することが出来る。(バツクルの如き歴史觀は、單に一面の觀察であり、而もそれは歴史の眞髓に觸れない一面觀であつて、彼の如きものを以て歴史の眞相を明にした説とはいひ難い)。そこで唯物史觀の論に立ち返つて考察するに、ブルジョアの現在社會も一時であり、貧民團の未來社會も亦一時であるとしたなら、そこに何の進歩も發展もあるといへず、又第四級團が第三級團に反抗して、取つて代らうとする努力も、道德的に觀て、換言すれば價值的に觀て、全く無意義なものとならねばならぬ。「ブルジョアを葬るべき鐘が鳴つた」にしても、貧民が現代破壊に熱中する道理が分らぬ。マルクスは資本主義の現代は、他より何等の力を加へなくとも、それ自らで自滅すべき運命を有つてゐるものである。然すれば自分達の爲してゐる社會運動は、全く無意義なものになつてしまふやうになるが、そうでない。其自滅の斷末魔^{カクストロフ}を可成早く實現するやうに催

進するのであるといつてゐる。然らば更に問はん、何の爲に催進するのであるかと。意思是常規状態に於いては常により善きもの、換言すればより多く價値あるものを實現するものである。貧民の破壊運動にして全く無意味^{インセンス}なものでないとするれば、それは少くとも彼等の主觀に於いて、より多くの價値ありと認めたる新社會を創造せんが爲の運動なりと理解せざるを得ない。若し斯の如く理解したならば、マルクスは彼自身では、自分の體系は純然たる因果觀であつて、其中に毫も有極的見解を含蓄して居らぬと信じてゐるだらうが、第三者から觀ればやはり有極的見解を潜在せしめてゐると評せざるを得ない。さればヲルトマンがマルクス主義の中には規範的倫理がある、ゾルレンの意識が含蓄されてゐる、即ち人道(Menschheitsmoral)といふ理想が存在してゐる者であるといつたのは、決して妄評でない。(Woltmann, Der historische Materialismus, S. 395 f.)。以上論じたことによつて階級道德のみが道德の實相ではなく、その中には確實に人道が含蓄され暗示されてゐる。否階級道德は道德の最高なものではなく、その至極したものは人道であり、階級道德はそれへの途中の階段に過ぎぬといふことにならざるを得ぬ。カウツキーが、

進化論的倫理學は唯過ぎ去つた過去の事實を説明するには有力なるものであるが、しかし遺憾ながらそれは理想を與へてゐるものではない。我が唯物史觀の倫理こそ進化の事實に立脚して、而も明確なる理想を與へる(Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 1903, S. 68)といつてゐる。カウツキーの此言は終に歴史の因果觀てふ唯物史觀の自説を裏切つてゐるものである。而して唯物史觀が理想を認めるといふことは、やがて歴史に有極的合則性の存在を認容することである、そうしてそれは唯物史觀に自家撞著なる自殺論法であるのは無論であるが、その道の徳の觀方も全然異なるものとなつてしまはざるを得ない。何となれば社會生活に有極的統一ありとすることは、やがて個人がゾルレンの意識を以て行動するといふことを承認することである。故に今個人が或る經濟的行動をなせば、それは一面から觀れば自然に必然的に生起したものとされ得ることは勿論であるが、それは同時に或る一定の法則又形式の下に、如何なることを爲すべきかの拘束を感じて爲した行動であるとせざるを得ない。而して其法則又は形式と稱せられるものは道德法律其他社會上の慣習に外ならない。さすれば經濟する時に吾

人は既に道德にも循ひ、法律にも服してゐるものである。従つて其點からいへば道德や法律は經濟から分離して生ずるものではなく、經濟のあると同時にあつたものとせざるを得ない。

—中島教授在職二十五年記念論文集所載—

四 勞働の倫理

—

勞働の倫理は勞働てふ語の或る意味では古代からあつたものであるが、或る他の意味では古代にはなく、近代に至つて始めて見るやうになつたものである。近頃では一方の意味の勞働倫理が學問上一重要問題となつて、多くの學者によつて盛に取扱はれるやうになつた。近頃出版されるレーアブツの倫理學の書物に於いてさへ、此問題を取扱つてゐないものは殆ど稀である。中には他の問題との權衡上、この問題に對して餘り多くの頁を與へ過ぎてゐはせずやと思はれる程のものへ見へる。Cronin, *The Science of Ethics* の如きは其一例である。一方の勞働倫理が斯んな風になつたのは、それは産業革命以後の社會事象に誘發・促進されてな

つたのであつて、決して偶然ではない。

さて労働といふ語を極く広い意味に解すれば、労働とは人間に對して或る有用な結果を齎す所の、潜勢の現勢への轉換であるといふべきである。此意味からすれば、すべて人間の爲す仕事は勿論、高處から落つる所の水が發電機を動かすのも、又牛馬が車や鋤を曳いたりするのも、皆労働といふ事が出来るのである。併乍目下倫理學上の問題となつて居り、又私が今此處で取扱はうとしてゐるものは、そんな広い意味のものでなく、それよりもつと狭い意味のものである。即ち水のやうな無機物や牛馬のやうな動物や——それ等を總括的にいへば自然物と謂ふべきであるが、其自然物の爲る労働はすべて之を除いて、唯人間のする労働のみを意味してゐるものである。

斯様に労働てふ語を人間の爲る仕事のみに限定して、さてそれを如何様に定義すればいゝかといふに、それには種々の陳述の仕方がある。「労働とは將來の善を目論んで爲されたる所の、精神又は肉體の苦しい努力である」(Jevons, Political Economy)といふのやら、或は「労働とは、其語の重なる意味では、或る利用あるものを産出せん

が爲に、詳しくは如實に人間の需用や、目的や、利害に役立つやうに性質づけられて居り、而してそれが爲に價値を有つてゐるものを産出せんが爲にする所の力の發表である。」「其狭い意味では、労働は其如何なる種類たるを問はず意識した人間の力發表である」(Schönberg, Arbeit, Arbeiter. Artikel in Handwörterbuch der Staatswissenschaften)といふのやら、種々のものがある。

要するに是等は労働とは或る利用の結果を齎すべき目論見を以て爲されたる、意識的な人間の仕事であるといふ陳述に歸著するのであるが、併し斯うした陳述でも意味があまり廣過ぎて労働の意味が判然と浮いて出ない。何となれば例へば一切の戸内戸外のスポーツや、散歩や、すべて休養・慰勞・娛樂等の爲にするものでも、それ等はすべて意識的な人間のする事であるのは言ふまでもなく、又それ等が人間に對して何等かの利用を齎すものであることも疑ひない。而も其等のスポーツや散歩に費されたる力の發動は、通常之を労働の概念の中から取除いてゐるからである。それだから労働の概念は前に掲げたやうな陳述よりも、もつと局限されたものであらねばならぬ。そこでシェーンベルヒは之を經濟學上の術語と定

めて、次の様にいつてゐる。「經濟學上の一範疇としての労働、即ち經濟學の意味に於いての労働とは何等か經濟的に利用されるものの、換言すれば人間の經濟的需用目的利害に役立つやうに性質づけられたもの、爲にする所の意識した人間の力發表である」(Schönberg, *ibid.*)といつてゐる。是は労働てふ語を經濟學上の一術語と定めてしまつての陳述であるが、而して其他の經濟學者でも、此シェーンベルヒの考に似た考を有つてゐる人は多いのであるが、是でも労働の概念は決して判然しない。否そればかりでなく、それが爲に其概念が却つて混亂される虞がないでもない。何となれば、例へば學者や文藝家や、教育者や、官吏や、軍人のする仕事は、其適當なる意味に於いての經濟的のものでない、而もそれ等は人生に取つて缺くべからざるもので、さうして労働であるには相違ない。それだけに労働を單に經濟學上の一範疇としてしまふので、社會問題の解決の場合などに不徹底なことなども起つて來るからである。

そこで種々考慮して見ても、労働の概念を判然限定することは決して容易でないやうである。私は假りにかう陳述しておかう。労働とは人間が其人生の目標

として、言ひ直せば人生の内容として、更に言ひ直せば人生の意義の發露として、繼續すべき豫想を以て爲す所の、意思的な人間の力發表である。かやうに言つておけば、略要領は盡してゐると思ふけれども、それとて完璧なものでないことは無論である。今は唯、豫備的定義として述べたのみで、其詳しい論定は本論に於いて追するより外に仕方がない。又前掲の陳述の意味も、今此處に説明せずとも、追々の論述で解されることと思ふ。

労働の概念を右のやうに限定すれば、工場労働者や、農業労働者など、即ち所謂筋肉労働者の爲る仕事はいふまでもなく、學者や、教育者や、宗教家や、文藝家や、政治家や、それ等の人々の爲る仕事、即ち所謂頭腦労働も亦労働に相違ない。従つて工場や田畑に働いてゐる者が労働者であるならば、研究室や、教壇や、官廳で働いてゐる人達をも労働者と呼んで、毫も差支はない筈である。之が労働てふ語の一つの意味であるが、此語は精密な理論的考察をまじえない場合には、更に一層限定された意味に理解されるのが、通常である。そは如何なる事かといふに、労働者といへば前述の理由によつて、所謂筋肉労働者は勿論、其他一切の頭腦労働をする人々をも

すべてそれであると理解して可い譯であるけれども、實際はそうでなく、それは所謂筋肉労働者のみを意味するものと理解されるのが普通である。斯様に常に常識の間に然か理解されてゐるのみならず、學術上に於いても亦、労働者は多く筋肉労働者の意味に理解されてゐる。以上は労働者といふ語についてあるが、労働といふ語にも亦同様な事柄がある。即ち労働てふ語は、前に述べたやうに、廣義に解すれば筋肉労働は無論、頭腦労働もすべて包含してゐるものと見られるが、理論を混えない普通の場合に於いては、多く筋肉労働の事と理解される。是が私が更に局限された労働てふ概念の意味といつた所のものである。

約言すれば人間のする事に限つて用ゐられてゐる所の労働てふ概念に廣狹二義がある。廣義に於いては筋肉労働でも、頭腦労働でも、人間の意識的にする仕事はすべて之を含み、狹義に於いては單に筋肉労働のみを指してゐるといふのである。

斯やうに、一定の意義の、判然してゐるやうに適當に限定された労働といふ概念にも、更に猶廣狹の二義があるから、其倫理を論ずるに當つても、先づ一般原理を論

じて更に特殊の理論を述べ、二段に分けて説かねばならぬのである。

二

先づ廣義からいふと、労働てふ概念は、人間が其人生の目標として、繼續すべき理想を以てなせる意識的な人間の力發表であるといふ意味であるが、その定義は一方からいへば、直ちに職業といふ概念にも當嵌めることの出来る定義である。只職業といへば、系列として出来上つた靜的な活動の雛形を意味し、労働といへば其職業を活かして働かせた動的のものを意味するの差異があるばかりである。さればシューンベルヒも「労働は同時に多數人間の必要なる職業動作である。而して斯やうなものとして彼等の生活の、重なる内容を形成してゐる」(同上)といつてゐる。かやうに職業と労働とは、譬へば霧と雲とのやうに全く同一イデントイフの概念でないことは無論であるが、しかしその實質からいふと同一なものである。それ故に職業についての倫理は、やがて廣義に於ける労働の倫理であらざるを得ない。従つて吾等は職業倫理を説くことによつて、廣義に於ける労働倫理を明かにすることが

出来る。

職業は人生に對して三つの意味を有つてゐる。而して職業の倫理は其三つを基礎としてゐるものである。謂ふ所の三つとは第一に自己の生活を支持していく事、第二に自己の生活意義を發揮していく事、第三に一般に人間社會の生活内容を豊富にしていく事である。

第一の自己の生活を支持していく事とは他でもない、自己の生命を維持し、之を成長發展させていくことをいふのである。吾等は現實の肉體も有ち、現實の精神も有つてゐる現實のものである。此等のものを存續成長させんが爲には養はねばならぬ。養はずにほうつておけば死んでしまふのは生理・心理の當然である。然らば其養ふ人は誰かといへば、それは自分であらねばならぬ。自分の心身は自分でそれを養はねばならぬ。自分で自分を養ふの道は職業である。此意義に於いて職業は自己の生産を支持していく意味を有つてゐるといふのである。

右は極普通の事柄で、誰にも解ることのやうであるから、別に説明の要がないやうに見えるが、併し自分の心身は自分でそれを養はねばならぬといふこと、又自

己が自己の生活を支持していくことが即ち倫理的であるといふこと、は、一應之を辯じて、私の意味を明かにしておかねばならぬ。

第一に自分で自分を養はねばならぬといふ譯は、人間は人格者だからといふ點に存してゐる。人格者とは何ぞやの説明は他の場合に説いてあるから之を略しておくが、人格者としての人間の實相は自主自由である。自己の理性——行的理性、即ち良心が、自己に於ける最高至上の權威者として、自己自らの立したる法則以外、全く何者によつても動かされることなく、其純眞な力を發揮して、自己に於ける他の一切を支配し、すべて其命令に従はしめる處にある。而して道德といふものは外でもない、其純眞な自主自由を立て通したといふことを指すのである。消極的にいへば其純眞な力を曇らしたり、妨げたり、汚したり、損じたりしないことをいふのである。約言すれば、其自主自由な純眞の力を、さながらに發揮するのが善であつて、それを蔽遮したり、汚損したりするのが惡である。

そこで自分を養ふといふことに就いて考察するに自分で自分を養つてゐてさへ、種々の事情が起きて來て、自己の純眞な本性を汚損し易いものである。そうし

た處へ其上更に自分を養ふのに自分の手足を以てせず、他人の力に依頼するやうでは、種々の處から種々のかゝり合ひが生じて來て、縁に従つて變つていく心を種々に紛糾墮弱せしめ、自己の自主自由を害し、自己の眞面目に汚點を印すやうなこゝとなり勝である。執る可き手は、天地間に、自分の手より外にない、立つべき足は六合の裡に、自分の足より外にない。その自分の手足でさへそれが現實のものである限り、決して絶對的には頼み得ぬ。況んや他人のそれに於いてをやである。縦令親兄弟のそれでさへ、決して絶對的には頼みにならぬ。絶對的に頼み得るのは唯自分のみである。それで自分で自分を養つてゐさへすれば、それで倫理上絶對に過なしといへぬのは勿論であるが、併し他人に養はれて行くのに比較すれば、倫理上の過誤に陥ることが割合に尠いといへる。反對の方向からいへば、自分を養ふのに自分の力を以てせず、他人の力を以てすれば、必ず屢道德の眞價を傷つけることがあるといへる。

人は倫理上自分自身を養つて行かねばならぬと論斷した私の意味は、右に述べた通りである。故に私は教訓的に、説教的にさういふのではなく、倫理の純理上か

ら然かいふのである。是は私の倫理學上の立場を明かにせんがために、此處に一言辯じておく次第である。

次に此場合で辯明しておかなければならぬ第二のことがある。私は、職業は自己の生活を支持していく意味を有つてゐるものであると述べたが、此命題は若し人は職業を勤めることによつて生活の資糧を得、それによつて自己の生活を支ふるものであるならば、職業は生活を支持して行く所の方便であつて、其者として價値を有つ者であると解され得るのである。同じ意味ではあるが之を他の方面から考察すれば、現實の生命を維持成長せしめる所の資糧は、すべて吾等に取つて有用なものである。即ち諸財ギユークである。職業は其諸財を産出して、以て吾等の生命を存續成長させる。其意味に於いて職業は人間に取つて缺く可からざるものである。かういふ意味にも解釋される。併しかうした解釋は、私の意味してゐる所のものではない。

此解釋は、職業は人の生命を支持していく諸財を産出する者として、人間に缺くべからざるものであり價値あるものであるといふのであるが、是は職業を功利的

に、或は經濟的に觀てゐる所の者である。職業は確かにさうした面相をも具へてゐるのは事實であるけれども、併しそれは倫理的とは異ひ、又倫理の基礎となることの出来る者でもない。若し單に功利的經濟的價值の方相からのみ職業を觀るならば、換言すれば單に生活資糧を得る方便としてののみ職業を觀るならば、例へば壞風亂俗な職業でも、之を職業として倫理的に認容しなければならぬ道理であり、それ處ではない、社會國家の制裁があるといふことは別として、例へば竊盜の如きも職業としては倫理的に之を認めねばならぬこととなるであらう。然るに此結論の如き思想は、甚しい謬見であることが明かなことであるから、職業の功利的、若しくは經濟的價值は、之をその倫理的價值と截然峻別しなければならぬ。

それで私の意味してゐる所は、職業を功利的、又は經濟的に觀てゐるのではない。職業は生活の資糧を吾等に齎す所の結果を生むけれども、職業は其結果の爲にのみ價值があるのではない。吾等が職業を人生の目標として否自己の生をして中實のある者たらしめんが爲に、更に換言すれば自分の生の機に於いて、理想を現實に織りなして行かんが爲に、同じ事を反對からいへば現實の素材を理想化して織

つて行かんが爲に勤めてゐると、生活の資糧は自ら産れて來るので、それを得るのが必ずしも職業の目的ではないといふのである。

之が私の意味してゐる一つであるが、猶他に今一つある。吾等は勞働(廣義)をすることに當つて、その齎すべき結果を豫想された目的觀念とすることがあるのは事實である。此場合に於いて唯偏へに其豫^{フライング}想^{シミュレーション}された結果といふことに執著して、それを獲得しようとするれば、それは所謂外物價値に墮したものであつて、倫理價値を觀てゐるものではない。それに反してその豫想されたる目的物を實現せんとする人格者としての自己の活動の様式に注意を集注して、その完成を圖ることに勤めればそれは、所謂人格價値を目標としてゐるものである。従つてそれは倫理的價値を有つてゐる所の者である。此場合私はリップスと共に、すべて積極的の者は善なものであるといふことを豫想してゐるのは無論である。是が第二の意味である。

職業は生活資糧を齎す者として、人間に缺くべからざるものであるといふ命題に含めておいた私の意味は右の如き者である。而して此論は直ちに勞働その者

の上にも移すことの出来る論である。

三

職業の第二の意味は、自己の生活の意義を發揮して行くといふことである。是は如何なる意味かといへば、人格者としての人間の生活は理想實現の生活である。而して其理想の實質は床の置物のやうに、飾られて眺められる靜的なものではなく、自ら動き、又他を動かす所の活勢である。それ故に理想が實現されるには必ず活動が必要なのであつて、活動がなくては理想の實現はあり得ぬ。然るに現實意識の中に現れて、現實の人間を動かす所の理想は、如實の理想その者ではない——如實の理想は普通認識の對象となることが出来るものではない。従つて普通認識の形で記述することの出来ぬものである。——現實の人間を動かす所の契機となる理想は、種々な現實の條件によつて具象化されたる理想である。換言すれば、現實意識中に寫象されたる目的の觀念で、而してそれは理想の光線を透されたもので従つて理想色を帯びてゐる目的の觀念である。而して其目的は長短不同であ

るが兎に角繼續的なもので、一瞬的なものではない。現實の吾等を動かす所の理想といふものは、右に説いたやうなものである。

そこでさうした意味の理想を實現する活動は、一定の目的を趁ふていく所の繼續的な活動であらねばならぬ。然るにその一定の目的を趁ふて繼續にする所の活動は、これやがて労働ではないか、職業ではないか。此意味に於いて職業特に適切に労働は、人間の生活を意味づける所の者、人間の生活に中實を容れるもの、更に換言すれば人間の生活を人間の生活として観るを得しめる所のものである。鋏を動かす農夫の働き、鶴嘴を振ふ鑛夫の働き、ハンドルを握る機關手の働き、それ等は働きとしては比較的簡單なものである。乍併、それ等でも、バレットを手にしてキャンヴァスの前に立つてゐる藝術家や、眞理の祕庫を開かんと、試験管を手にし、顯微鏡を覗いてゐる科學者と同じやうに、すべて彼等の生命を打ち込んでやるに至つては全く同一である。それが彼等が天から呼出されて授けられた彼等の天職であり、Vocationであり、Perufであるに至つては同一である。

是が職業の第二の意味である。私有財産制の確保されてゐる現代に於いては、

第一の生活の資糧を得る者としての職業は、之を有たなくとも宜い人もあり得る道理であり、又事實さうした人も多々あるのである。されど此第二の意味の職業は、其他の人々はいふまでもなく、さうした人達でも必ず之を有たなければならぬ筈である。然らざれば彼等の生活は醉生夢死の生活であり、衝動・本能の生活であり、禽獸蟲魚の生活であつて、人格者としての人間の生活ではない。然るに不思議なる哉、世には「無職業」を標榜して得々たる者がある。彼等は自分の體が犬馬になつてゐるのを誇る所の手合である。

四

職業の第三の意味は一般に人間社會の生活内容を豊富にして行くことである。そは如何なる意味であるかといへば、個人が自己の個性に立脚して自己の天職であり、Vocationであり、Purpである所の職業を忠實に勤める所があれば、それでは人格者としての意味ある生活をなせる者である。是は既に前節に説いた處であるが、それと同時に、彼は一般人間社會に對して、其生活内容を豊富ならしむべく

貢献した所の者である。何となれば社會の生活内容は、社會を組織してゐる各員が、各何者かを寄與することにより、而して唯それによつてのみ與へられる者なるが故である。此場合、個人の個性が鮮かであればある程、其貢献する所が愈多い。例へば文學とか、藝術とか、宗教とか、哲學とかは、社會文化の内容中、最重要なる部分であるが、是等は誰でも出來るといふものではなく、唯或る特殊の天分を具へた、判然した輪廓の個性を有つてゐる人のみ、之を能くすることが出来る。これ文藝家、學者等の社會生活の内容に寄與することが多いといふ所以である。

職業は社會の生活内容を豊富にするものといふことは、更に次のやうにも説明することが出来る。個人の働きは、單にそれだけとしては比較的微力なものであるが、併しそれ等をすべて合する時には甚だ力強いものになつて、大いなる働きをするものである。さて其個々人の力を合せて強大なものにしようとする方法に二つある。甲は同一種類の職業又は勞働に従事してゐる所の個々の人が、互に其力を戮せ、一致協力して仕事をする方法であり、乙は銘々が出来ただけ自己の天分であると信じ得る所の職業又は勞働に従事して、それに依つて却つて自然に強い統

一をなす所の方法である。右甲乙兩者の中で、甲は極普通の擴大統一の方法であるから別に之を説明する要もないと思ふが、乙者の方法は、一應之を説明しなければならぬ。此乙者の方法、即ち銘々が自己の天分であると信じ得る所の職業又は労働に従事することによつて、統一擴大を圖るといふのは、言葉を換へていへば所謂分業又は分勞の事である。分業はシェンベルヒのいつたやうに、之を(イ)技術的(ロ)職業的(ハ)國際的の三種類に分類することが出来るが、シェンベルヒ前掲文参照、しかし其いづれにしても、各労働又は職業が段々細かに分れて行けばいく程、其一事には精しくもなり深くもなるが、其代りには愈一方に偏したものになつて、即ち片輪なものになつて、それ獨りでは立つていくことの出来ないものになり、必ず他の種類の職業又は労働に憑らねばならないものになる。それ故に分業といふことで人々が段々別れ離れになつて行く半面には、其別離が甚しくなればなる程、それは又愈緊密に結合統一されなければならぬ理勢が存してゐるのである。約言すれば、ディフェレンシエーションが愈強ければ、インテグレーションも亦益嚴ならざるを得ないといふことである。分業の性質といふものは、かうしたものであるが、乃で

人々が銘々自分の得意としてゐる方へ活動して、何等かのものを産り出せば、前述の道理によつて、其統一團結が愈緊密にされた人間社會に、自分の最も得意なものを貢献したといふことになるのである。職業の第三の意味は、かういふ風にも説明されるのである。

斯やうに分業によつて、銘々から寄與された銘々の得意な産出物は、自ら綜合して社會上に美しい錦を織り出し、美しい蜜を造り出すのである。其錦や蜜は實質共者からいへば所謂文化諸財カルチュラル・グッドスで、其抽象した性質に名づけていへば文化である。

文化は社會倫理的概念で、否それとしてのみ最も適當に理解され得る概念であつて、單なる經濟的概念でもなければ、又單なる法學的概念でもない。而してそれは絶對的に文弱的概念でないことは勿論である。——分業に趨つてしまつた個人は、すべて何人でも自分獨りの働きに頼つて、それで生活を保つてゆくことは全く出来ぬ。社會の文化の園に於いて、社會共者の文化財たる蜜を飲み、錦を衣ることによつてのみ其生命を維持、生長せしめることが出来るのである。つまり人間は、一方に於いては職業によつて自分で得意で産み出した者を貢献し、他方に於いて

ては、各人の寄與より成つてゐる所の文化財を社會から享けることによつて人格的生存を完うしてゆくことが出來るといふのである。
是が職業の第三の意味である。

五

以上第二第三第四の三節に亘つて、私は職業に關する三つの意味を説明した。此意味は、すぐに廣義の勞働にも當嵌まること勿論であつて、従つて右の三つの意味に基いてゐる職業の倫理は、また直ちに廣義の勞働の倫理である。是は勞働倫理の根本であるが、其外猶職業に對する忠實、勤勉等の倫理があるのは言ふまでもない。此廣義に於ける勞働の倫理を基本として、更に狹義の勞働、即ち筋肉勞働の倫理を別に論ぜざるを得ない。廣義に於ける勞働の倫理は古代からあつたものであるが、筋肉勞働の倫理は、是は近代的、現代的のものであつて、古代には殆どなかつたのである。

筋肉勞働に關する第一の倫理問題は、勞働乃至職業に貴賤の別ありや否や。具

象的に之をいへば、所謂頭腦勞働即ち精神勞働は高尚なるもので、筋肉勞働即ち手足勞働は下賤なる者なりやといふ問題である。

此問題に對する一般の答は、職業乃至勞働には貴賤の別がないといふにあるが如く見ゆる。カーライルは勞働汗、世にそれ程貴いものはないといふ程の意味のことをいつてゐるが、殊に基督教文明に浸ることの深い人は、多くかうした思想を懷いてゐるかのやうに見える。此勞働無貴賤論は、一面から觀れば深いデダクテイシエ・ベドイ教訓的意義を有つてゐるもので、場合によつては大に之を力説しなければならぬ次第のあつても事實であるけれども、又他の一面から觀れば矢張り貴賤の差別があるやうに觀るのが穩當であるやうな場合もある。私の知人の一人に平素熱心に勞働無貴賤論を説いてゐる者がある。此人が或時私に向つて、自分は勞働無貴賤論の思想を懷いてゐるけれども、しかし俵夫の子供に對して、勞働に貴賤の別はないから、お前も勉強して、親爺のやうに俵夫にならねばならぬと説く氣分には如何うしてもなれぬといったことがある。其時其人は彼の平素の主張を裏切つてゐるものである。是は私の一人に關する一挿話であるが、是の如きもの、恐らくは獨り私