

を全然異原理として截然之れを分別したればなり。根本的に異なる二元が何故に相交渉し得るかハカントの立脚地よりは到底釋し得べからざる謎語たる也。先天なる實世界を道德の境と見、後天なる經驗界を感覺の境と見たるカントの倫理説は如何にして此の空處を填む得べきぞ。カントの立脚地よりせば此の二元は到底調和し得らるべきの道なきにかゝはらず而も之れを調和せずば得て道德の事實を説く能はざるを如何にせん。而してカント以後の主心派倫理説はまさしく此の虧隙を填めんとして發途せるを見る。即ち感覺界と道德界とをカントの如くに二元に割かずしていづれも同一本性の内より必然に發達し來たれる一階段とやうに見て之れを調和せんと試みたるはカント以後の倫理説の勢也。

フイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)

フイヒテの哲學はカントの唯心的方面を論理的に發展したるものとも見るべし。カントの知識論の唯心的方面に従へば外界を形づくる知識の材料たる感覺のみならず件の感覺を興ふるものゝ如くに思はるゝ物、其れ自身も所詮は吾人の心を離れては獨立に存在するものにあらずとせらる。フイヒテは乃ちこの方面をカ

ント哲學の正當なる意義となしこゝに其の立脚地を定めたり。カントはまた五人の主觀の形式を對境の素材に當て候めて謂ふところの經驗知を造る場合にも其の所謂主觀を個人的のものと思はずしてむしろ普遍(万人)に通じたる意識のやうに言ひなせる點あり。フイヒテはまた此の普遍的意識といふ觀念を拉し來たりすべての個人的意識は皆この一源より發源し來たるものと見て之れを以て萬物の究竟の根據となしたり。これ即ちフイヒテの所謂絕對我也。フイヒテに従へば主觀といひ客觀といふも根本より相異なる二個の原理にはあらずして詮ずる所同一なる絕對我の發展したるもの外ならず。我の根本質は活動といふ事にあり。みづからを存在すとなす作用にあり。此の活動此の作用を離れて我なるものゝ存するにあらず。吾人が客觀的に實在すと見る物も其の實は我が我に對して非我を對境に投置せるに外ならず。我(絕對我)が我(經驗我)を分置すると共に之れに對峙する分非我(外界)ともいふべきものを投置す。この故に主觀といひ客觀といふも所詮は一大我の活動に外ならざる也。此くの如く非我(外界)に對する我をフイヒテは理我(もしくは知我)と名づけたり。理我の本性は受動的なる點



にあり。即ち理我は客観なる非我に制限せられ之れを如何にもする能はずして之れを静観するの状態にあり。然るに理我が發達の極ともいふべき自意識の境地言ひ換ふれば今まで我を限るものとやうにのみ思ひなせる非我も要するに私の活動即ち我れみづからの作用にて客観に投置せるものに外ならずといふ自意識の境に達するやこゝに理我は一轉して實我となり來たる。實我の本性は理我の如くたゞ受動的に對境を我れに受け入れて意識するに止まらず更に對境其者も所詮は私の所造に外ならずと観じて主動的に我れの思想に従うて對境を改造せんとするにあり。理我の境にありては主観は客観に限られ伴られたる状態にあれば實我の境にすゝめば主観は其の本性に従うて客観を改造せんとす。理我は知識の對境をつくりて我れを制限す。よかるに實我は件の制限桎梏を脱して理想境に向上せんとす。道德はこゝに存す。我れみづからが客観に投置せる制限を擺脫して無限に自由の境に向つて進まんとするところに吾人の道德的活動は存する也。更に言ひかふれば客観を克服し改造して我が所有となし主観實現の境となすところに道德は存する也。見るべしフイヒテにありては感覺界と

道德界と知識の境と實行の境とは没交渉なる二元にあらずして同一私の活動の其の相を異にせるものに外ならざると。随つてフイヒテにありては凡ての道德上の行動は理想に對する精進にあり。理想は人の常不斷に追求し渴仰すべきもの也。(たとへ其は無限の向上にて永久に其の標に達することは無かるべきも)かくしてフイヒテはカントが没交渉となしたる經驗界と實界と、感覺界と道德界とを調和したるのみならず更に發達といふ新觀念を附加したりき。(ライプニッツに於いて既に發達の思想に現れたりしがフイヒテに至りて殊に明かとなれるを見るなり)。

フイヒテが此くの如く發達といふ觀念を媒として感覺界と道德界とを調和せんと試みたるは明かにカントに一步を進めたるものといふべし。カントは内容なき形式的原理と感覺上の欲とを全然矛盾せる二原理と見たるが故にこの二面を調和するの道を失ひたりしがフイヒテは乃ち發達といふ觀念を媒としてこの矛盾を救ふことを得たり。以爲へらく件の二原理の衝突は畢竟同一なる本性の一は道德欲一は感覺欲となりて相對峙せるに外ならず。即ち道德其者が一の欲術



動たるに外ならずして其の根本に於いて感覺上の種々の欲と相異なれるものにあらずと。唯だフイヒテが道德欲を純粹欲即ちすべての感覺上の障礙に打ち克たんとする精進の欲となしかくてつひに感覺的なるものを惡と同一視せるに至れるはまさしくプラトーン、カントの理想を襲へるものともいふべし。

備考　かくフイヒテは一如の本性の發達と見て道德と欲望との衝突を避けんと試み道德其者も畢竟する所一種の欲に外ならずとし即ち道德其者も感覺上の欲より發達し來たれるものに外ならずとやうに見たれど其道德欲を純粹欲となし感覺的のいさ惡さを同視せるに至りてはこれ明かに二元の白雲に陥れるものといふべし。この一條の經行は宛もアリストテレスがプラトーンの二元論を補はんとして發達の觀念を補ひ來たりながら尙ほ純相と純素との二元を上下の兩端に置きて所詮二元論より得脱せざりしにも似たり。

プラトーンの哲學にありては自然界は何等の特殊なる意義をも有せざりしがフイヒテの主心論にありては自然界は一種の新意義を有し來たれり。詳かに言へば外界は知識の方面より考ふれば我が我みづからを限りたる活動にして實行の面より考ふれば其は我の活動の地をなすもの即ち其が作用の材料を供するものとしての意義を有す。自然界は其れ自身が目的にあらずして唯だ主觀のために

役だつ點に於いて其の存在の意義を有す。理性は自然界に道德的秩序を現ずるとによりて能く自己を實現し得べし。而して其の實現は發達の各階段に應じておのゝ特殊の倫理的意義を有す。發達の最後の階段は無限と合するにあり。フイヒテはいたく個人の權利自由を重んじ國家の如きをも全く個人の自由を發揚せんが爲めに假構したるものに外ならずとやうに見たりしが彼れが根本思想の論理的發展は次第にこの個人觀をも掩ふに至りぬ。詳かにいへばフイヒテの見によれば衆個人の源は同一不二なる我即ち理性にあり。各個人は究竟するにみなこの一理性より分派して其の存在を有し來たれるものなるが故に國家もしくは人類全體の結合一致は各個人がほしいままに假構したるものにあらずして理性其者の必然の作用ともいふべきもの也。かくてフイヒテが各個人はみな其の意志を抑制して純一理性に従はざる可らずと見ていたくこの點に重きを置きたりしは吾人をして彼れがスピノーザの思想の影響をうけたるとの處からざるを想はしむ。フイヒテ以爲へらく自然欲の目的は悦樂にありて道德欲の目的は寂靜純粹なる自己満足にあり。吾人は須らく前者を避けて後者に就かざるべか



あらず。如何にせよならば悦樂は吾人の本性を制限するより起こるものにして而してかゝる制限を跳脱して自由の境に進まんとするが吾人の道德欲なれば也。性の制限としては羈絆より起こる悦樂即ち肉欲の満足は道德上卑しむべきもの、吾人は須らくかゝる卑しむべき悦樂を去りて高尚なる自己満足を覺ゆる道德の境に進まざるべからず。この故に凡ての自然欲は皆不道德的也。同情だに其が自然欲なるの點に於いては不道德的たるを免れず。唯だ人性の有限なる點より見て之れを寛恕すべきのみ。吾人若し義務を義務其れ自身の爲めにのみ行ふに至り、自己の行動は喜びを抱かずして冷かに之れを喜みするに至らば始めて之れを最高の道德といふを得べしと。其の智的活動を重んじ純一理性を靜觀して之れを重しとせるの點はスピノーザ風ともいふべく、其の自然の欲求衝動を排して義務を義務其れ自身の爲めに守れと解くの點はカントよりといふべき也。フイヒテは更に前を繼ぎて曰く、行爲の境に於いて嘉賞せらるるものは正にして知識の境に於いては其は眞と稱せらるべきものなりと。こゝにては彼れは明かに唯知論の立脚地を取れるものといふべし。一言すればフイヒテはスピノーザ、カント、

及び唯知論の三要素を取つて其の説をたてたりともいふべし。

要之、フイヒテの純理哲上の觀念論は初めの主觀的傾向を脱してやうく凡神論的、宗教的となりしと共に其の道德論もまた初めの個人的傾向は後に至りてやうく普遍的理性の發達に歩を譲るに至りぬ。かくしてこの方面を更に發達せしめて客觀的倫理説を打ち建てたるものをヘーゲルとなす。

ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831)

フイヒテの哲學は主觀より發達したるが故に通常哲學史上主觀的觀念論(亦は主觀的主心論とも稱す)と名づけられシエルクの哲學は客觀なる自然より發達したるが故に客觀的觀念論と名づけられる。(シエルクの倫理説には特に記す可ほどの創見もなければこゝには略したり)ヘーゲルは主客觀を超越して二者をしてかくあらしむる所以の根本たる絶對理想をして其の哲學の出立點となせるが故に史家は前二家の哲學に對して通常之れを絶對的觀念論と名づく。ヘーゲル哲學の根本思想の要にもへらく主觀といひ客觀といふも詮する所一絶對理想(理性)の發現の形ちの差異に外ならずして其の内容たる意義即ち理性其者は



毫も相異なるものにおらず。一個の理性が謂は、外に出でる衣服を纏へりとも見るべきもの即ち自然客観に於て其が再び内へ還りて純なる自己を自識するに至れば即ち精神(主観)の作用となる也。一切の物は皆一理性の發現に外ならず。理性は即ち物の意味内容を成すものにして一切諸物はこの理性を實現せんが爲めに存在の意義を有す。件の理性もしくは概念の其が固有必然の論理法に従ふて發達する是れ即ち實在の全歴史を成すものにして理性の論理的發展を離れては主観もなく客観もなくはた歴史なるものも無き也。かくしてヘーゲルはフイヒテがカントより繼紹し來たれる感覺界と道德界との對峙を全然抛擲し去りたり。フイヒテに従へば我は我の道德的本性を實現せんが爲めに之れが活動の地として自然界を造りいだしたり。知識我の方面よりいへば我は我みづからを自識せんが爲めに我を制限する客観の境をつくりたり即ち自然界は主観が之れに打ちかちて道德上の自由を實現せんが爲めに存在するものとせらる。かくしてフイヒテは主観と客観と精神と自然との對峙をもて我の發達に欠くべからざる事となしき。而して其の道德欲を純粹欲と見做して感覺欲と對峙せしめたる如

きはカント、プラトーンの二元觀をさへ想ひ出ださしむるものなきにあらず。ヘーゲルは此くの如き對峙を以て其の所謂理想の發達に用なきものと見、自然、精神及び其の他のすべての心生活の階段は皆理性の論理的發展の一分、要素と見るべものとなし隨つてフイヒテの制限といふ概念我を限るものとしての非我といふ概念及び其の受動我を主動我との對峙理論の境と實際の境との區別等をもすべて撤し去りたり。而してヘーゲルは件の對峙せる二面を合理的といふ一概念に括りてフイヒテの設けたるが如き二元的差別を沒したり。自然も精神も一が他を限るものとして對峙するにあらずして唯だ世界の大靈たる一理想の發現の相に外ならず。自然界も道德界とあはしく世界靈の活動を表し其の意味を語るものに外ならず。唯だ後者は前者よりも一層發現の形ちの高級なるの差あるのみ。自然界も道德界も理想の發現として合理的なるの點に於いては毫しも異なるどころなし。この點はヘーゲルの倫理思想のフイヒテと其の趣きを異にせる所也。フイヒテによりては自然は唯だ主観の道德的活動のために其の素材地として存するに過ぎずして自然其れ自身に目的を有するものにあらず。即ち自



然(客觀)は唯だ精神(主觀)に克服せられ改造せられて其の活動の中に編み入れられん爲めに精神と對峙して存するに過ぎず。されどヘーゲルにありては自然はかく主觀の用に供せられんが爲めにのみ存するものにあらずとせられ隨つて自然と精神との對峙の觀念は斥けられたり。即ち自然は主觀の利用以外に獨立の客觀的意義を有するものとせらる。自然もまた精神と同じく絶對理想の發現せる相に外ならざれば也。同じくこれ一理の發達の階段にして各階段は皆特殊の客觀的意義を有す。かくしてヘーゲルはカントが道徳法と自然法との間に存すと見たる關係即ち有るべきと有りとの區別を等閑に附し去りたり。以爲へらく今理なるものは實在にして實在せるものは合理也と。方法皆一理の發現に外ならねば山川も草木もいつれかみな絶對理想の意味を歌へるものならざるべき。隨つて有るものは同時に皆有るべき事にして合理と實在と道徳法と自然法とは不二同躰なりといはざるべからず。こゝに至りてはヘーゲルもまた明かにスピノーザの倫理説の靜觀を主とする立脚地に與みしたるものともいふべし。スピノーザは自然法をもて人意の得て如何にとすべからざる天地の實相その者よ

り必然に流れ來たれる法則と見漫に一己の意欲に任ずるをなさずして寂然として天地の大法を靜觀し天命に安んずるをもて道徳の第一義となせり。(まさしくフイヒテの自然克服主義と對するもの)此くヘーゲルはスピノーザの靜觀主義を想ひ出ださしむる所ありといへども尙ほ二個の點に於いてスピノーザと其の學相を異にす。第一、スピノーザの倫理説は當時代の影響をうけて著しく個人的なるふしあり。幸福を語るにも個人、の幸福とする所は何ぞといふがスピノーザ倫理説の問題なりき。然るにヘーゲルにありては道徳の主觀的、個人的方面は劣等として卑しめられ、眞の道徳はむしろ主觀的ならざる家族、社會、國家及び世界史のうちに行はるゝものとせり。ヘーゲルの見る所に従へば道徳の起原は主觀の意志に存せずして客觀の意志、即ち世界靈(絶對理想)の發現して家族、社會、國家、歴史などいふ客觀の形を取りたるものに存すとせらる。かく理想の客觀化せられて風俗習慣などいふ形骸を取れるもの即ち道徳にして個人の意志は唯だこの人格的ならざる客觀の意志に參與して其一部分を分有し、實現するものに外ならず。かくしてヘーゲルは其の大體の精神に於いてテネトーンの國家論の根本思想を



復古したり。即ち善はひとり國家に於いてのみ實現せられ得べく而して其の所謂善は個人の善にあらずして國家其者に於いて客觀的となれる善なりといふ思想是れ也。此く道德を客觀的に見たるの點即ちスピノーザの個人的見解と異なる一點なり。第二にヘーゲルのスピノーザと異なる主要點は其の發達といふ思想を齎らしたる事にあり。ヘーゲルの哲學は進化哲學也。されど其の進化發達の思想はライプニッツ、フイヒテのとは著るしく異なる趣きあり。ライプニッツ、フイヒテの謂ふ所の發達は全く道德の主動者たる一個人の完成に進むの義にして其の觀かたは飽くまでも主觀的也。然るにヘーゲルの所謂發達はかゝる主觀を離れたる客觀的理性即ち普遍なる世界理の發達にしてこゝにて發達の主動力たるものは主觀の意志のますます自由の境に向上せんとするが如き事にはあらずして唯だむしろ理性が自己に内在せる理論的必至にかられてかくは發達するやうに解せらるゝ也。即ち發達は理性其者の本具の活動にしてかゝる發達かゝる活動を離れては理想と稱すべきものあるなしとせらる。さてこの説明にも知らるが如くヘーゲルの世界觀がスピノーザの必至といふ思想の影響をうけたるふ

しあるは否むべからず。唯だスピノーザの所謂本體は寂然不動を其の本性としヘーゲルの絶對理想は不斷の發達を離れて存するものにあらずと見らるゝ所に二者の差ありともいふべし。要之、ヘーゲルの倫理說の重要なる點は從來の主觀的見解を斥けて客觀的見解を取れるところにあり。ヘーゲルにありてはエトス即ち彝倫道德は個人的のものにあらず。個人は唯だ之れを分取し實現するを得るのみ。エトス其者はその凡ての形ちに於いて皆世界的意志也。絶對理想の客觀化したるもの也。人類及び其の歴史に於ける神性の發現也。かく見たるは是れ明かに從來の主觀的倫理說に對して倫理の客觀的根據を掲げいだしたるもの也。從來の主觀的倫理說は先天的に社會は個人のため存するものなりといふが如き假定を有し。而して倫理的現象は個人の道德的人格を離れては存せずとなす。然るにヘーゲルは國家社會歴史等をもて單に個人の目的に資するが爲めに存するものとするのを見を排して是等はみな其れ自身が目的なりと説く。即ち國家社會歴史其者が獨立にエトス即ち道德を有して個人は唯だ之れに附け加へられたるものなりと説く。個



人的道德説に對して一種の倫理的標準を掲げ出だしたるものといふべし。

ヘーゲルの以上の説はまたカントの倫理説と一種の照徹をなせるもの也。ヘーゲルもまたカントと同じく義務即ち善行をもて吾人の自由なる合理的意志而して其はすべての合理的動物たる人の同じく有するものを實現するにありとの見解を持したりしが而も其の意志する事柄(内容)の何たるかを言ふに至りては二家いたく其見を異にす。即ちカントは件の合理的意志の内容を形式的に見て我が行ふ所の事が同時に万人の行爲の則たり得と意志する底の事に従うて行へといふ主觀的法則を重しとせり。理性を有する各個人が其の主觀に顧みて万人の普遍の法則たり得と意志し得ばこゝに道德の法則は立てらるゝ也。この故にカントにありて道德の標準を與ふるものは要するに各個人の意志の形式に外ならず。ヘーゲルの見は之れに正反したり。以爲へらく道德の標準を與ふるものは客觀的意志也。即ち社會の法律制度風俗習慣等に實現し客觀化せられたる普通の意志也。吾人の意志の内容を與ふるものは此く客觀に實現せられたる普通の法則ならざるべからず。吾人は須らくこの客觀的意志に従うて行動せざるべからず。

とこの故にヘーゲルは單に自己の快樂幸福等を欲求する自然欲を道德上より排斥したるのみならず個人の良心の命即ち人が自ら正と見たる事柄に従ふて行はんとする衝動をも若し其が社會一般の常識と衝突するが如きものならば道德上斷じて之れを排すべきものとせり。もとよりヘーゲルは單に機械的に社會の成文律に合致して行ふが如き行爲よりも自己の立したる善理想の概念に従うて之れを意識的に實現するの行爲を一段高きものと見ざるにはあらずといへども彼れも同時にもしかゝる行爲にして客觀なる社會的關係と調和して實現せらるゝにあらざれば其は自ら欺き自ら傷くる無根據なるものにして不徳これより甚しきはなしとやうに痛言せり。換言すれば彼れは家族國家社會等に現はれたる倫理的精神をもてこれ即ち自己の本質實質に外ならざるもの同一不二なるものと認識して行はざる即ち自己の良心にのみ従ふ行爲は危險なるもの、獨斷なるもの、誤りやすきものと見たり。蓋し彼れにありては國家社會等の組織はとりも直さず普遍理性の實踐の境に於ける最高の發現なれば也。

此くの如く從來の個人的道德に對して社會國家などいふ客觀的方面に現れたる



道德の意義を新たに發揚し來たれるはカント以後に於ける主心論ことにヘーゲルのおもなる効績なりともいふべし。この一効績はヘーゲルが特殊科學に對する蔑視及び其の所謂辨證法なるもの、頗る空漠なる形式の弊に陥り學說上の欠點を補ふに足りぬべし。されどまた一方よりいへば其の餘りに道德の個人的方面を軽く視たりし點は明かに彼れが倫理學說としての不備の點なりしは掩ふべからず。この點に於いてヘーゲルと同一の立脚地にありながら更に個人的道德に適當の位地を與へてヘーゲル倫理說の不備を補はんことをせしむるもの之シユライエルマヘル、クラウゼニ家となす。(クラウゼニは倫理學として別に創見と見るべきほどのものもなければこゝにはシユライエルマヘルの倫理學をのみ説くべし)。

シユライエルマヘル(Schleiermacher, 1798—1834)

シユライエルマヘルもまたヘーゲルと同じく道德を以て普遍なる世界的理性の活動と見做し國家及び社會の方面に於ける道德的生活に重きを置きたり。されど彼れはまた同時に個人的方面をも輕現せず道德的生活の全體の一部としての個人に相當の位地と意義とを與んとしたりしを見る。

シユライエルマヘルは其の知識の論に於いて觀念派(主心派)と實在派とを調和せんと試みたるが如く倫理の境に於いても彼れは理性對自然の關係に其の道德の意義を認めんとしき。言ひ換ふれば理性が自然に働きを加ふるところに道德の意義ありと見たるもの實にシユライエルマヘルの倫理觀也。以爲へらく理性と自然との二者の相合したる處に善の概念存す。理性の自然に對つて働く外形に従うて種々の善あり。而して其の全體を一括して考ふる所に至上善(Summum bonum)の概念生ず。自然に働きを加ふる理性の力即ち徳にして法則に従うて理性の力の働くもの即ち義務也。これらの説より見るもシユライエルマヘルの倫理學がフイヒテより多少の影響を受けたる所あるは否むべからず。而もフイヒテの所謂自然は意志を限るものとして置かれ随つてこの制限を脱しゆくところに道德的の意志の自由は存すとやうに見られたりしがシユライエルマヘルにありては必しも不然。寧ろシユライエルマヘルの所謂自然は理性の活動に欠くべからざる力とも見るべきものにして二者の關係は猶ほアリストテレスの所謂相と素との關係の如きものなり。フイヒテは自然と理性とを其二元的に觀たるの



氣ありしがシユライエルマヘルはむしろ理性は自然の力に動かされ自然を根據とし階段として活動するを得るものとやうに見たり。かるが故にシユライエルマヘルは自然をフイヒテの如くに理性を限るもの随つて單に之を以て理性か道徳的活動をなすの素地としてのみは見ずして寧ろ道徳的活動の準備門またはここに到るの階段とやうに見たる也。シユライエルマヘルは物質の機械的、化學的作用若くは植物動物の發達生長にも既に理性と自然との一種の抱合の初歩即ち道徳現象の萌芽を認め得とやうに見たり。(この點即ちフイヒテが自然をもて單に理性の活動の地とのみ見たると相反せるもの)而して件の理性と自然との抱合の最高級は言ふまでもなく人文(文明)にありとす。人文の最も喚發せる社會即ち文明時代に至りて道徳の發達は其の頂に達す。かくシユライエルマヘルが説き來たれる所は頗るヘーゲルと其の趣きを同じうするに似たり。如何にとならばヘーゲルもまた道徳といふことを普遍理の發達の過程にみとめ而して其の所謂發達の極は自然と精神との二者を包めるものなれば也。然れどもヘーゲルは理性の發展の一義にのみ重きを置きて理性と自然との對峙及び其の關係には重きを

を置かざりし也。この點に於ひてシユライエルマヘルは明かにヘーゲルと其の見を異にせるものといふべし。シユライエルマヘルは自然を離しては理性を悟らずして常に理性が自然に對して働くところに道徳の意義を認めたり。さて理性が自然に働きを加ふるや其の下層にありては謂ふところの理性の働きは衝動となつて現じ其上層にありては意志となつて現す。所謂理性の働きはまた組織的作用と標示的作用との二面に別ちて考ふるを得べし。理性の組織力は自然の中に理性の法則を實現せんとするものにして其の所謂標示力は自然をかりて理性の作用意義を具象的に悟り且つ標示するものをいふ。貿易産業は前者の作用に屬し言語美術は後者の作用に屬す。この理性の四方面の活動に應じてシユライエルマヘルは倫理上の四個の組織力を擧げたり。國家社會學校及び教會是れ也。而してまた彼れはこの四者を以て彼の所謂四個の主徳に或關係を有するものと見たり。四個の主徳とは即ち智慮(用心)耐忍(智慧)及び愛是れ也。また是れに應じて四個の義務の境を設けたり。曰く法律上の義務職務上の義務愛の義務及び良心の義務是れ也。



以上に見るが如くシユライエルマヘルはカント倫理説の内容なき形式説となれる弊を避けて最も明かに道徳的行爲の内容を描きたり。概していへばシユライエルマヘルの倫理説はフイヒテの倫理説と相似たるふしありといへども尙ほ一事の重要な點に於いてフイヒテと異なる所あり。其を何ぞといふに其の個人的方面に於ける道徳觀是れ也。フイヒテは道徳を行ふ主體即ち人を以ていついづこにても同様なる普通の一如的のものを見たれどカントまた然りシユライエルマヘルは之れを以て特殊なる性癖才能を有する者隨つて其の道徳上の職能もあつく特殊なるもの一言すれば具象的個人的なる人格と解釋したり。彼れ以爲へらく人の性に於いて同一なるかざりは道徳もまた万人に通じて普通のなるべしといへども尙も個人性の人さまざまにして其が社會といふ有機體に占むる地位の同じからざるかざりは其の道徳なるものまたあつく相異ならざるを得ざるは自然の理なり。この意味にては道徳は個人的なりといふべしと。かく道徳を個人的方面より見、道徳は其が必然の性として個人化せざるを得ずと觀じて特にこの方面に重きを置きたるはシユライエルマヘルの創見ともいふべしかくし

て彼れは是れまで幾んど等閑視せられたる一要素即ち道徳の個人的方面を倫理史上に輸入したるものともいふべし。此く彼れは倫理の個人的方面を重視したりきといへどもカントまたはフイヒテなどの個人説に比していたく其の趣きを異にせるは言ふまでなし。シユライエルマヘルの倫理上の個人説は從來の所謂個人説とは其の意義に於いて趣からざる差異を有する個人説也。即ちシユライエルマヘルの見る所によれば一個人の殊なる道徳的性格の價値は其が道徳界全体に特殊なる一定の位地場所を占めたるに存すと言ふべし隨つて彼れは職分といふとに倫理上重要な意義を附したりき。この故にシユライエルマヘルは社會といふ有機體の一部の地位を占めたるものとしての個人が自家特殊の職分を盡くすことに道徳の意義を見、かく社會に特殊なる位地を占めて特殊なる自己の職分を盡くすことを離れては個人の道徳的價値なるものあるなしと解したり。かく社會に占むる特殊なる位地によりて其の道徳の自然の勢ひとして個人的なるべき所以を説けるは明かにシユライエルマヘルが前人に一步を抜けるの點にしてこの點に於いて彼れが倫理史上に占むるの位地は輕からずといふべし。



彼れはもとよりヘーゲルと同じく社會國家及び人類全体に實現せられたる全体としての道德的人文をもて單なる個人の道德よりも一段重要な意義を有すと見ざりしにはおらず。而も彼れは前者の爲めに後者の價値を没するが如きとなさずしてむしろ個人の道德界全体に占むるの位地の輕からざる所以を語を強うして説きたりし也。(個人の社會全体に特殊の位地を占むる點に道德の價値を認めんとせるものにはシユライエルマヘル以前の學者にありてはフイヒテの「爾の職分を充たせ」の語にも多少見られざるにはあらねどこの職分の意義がフイヒテにありていまだシユライエルマヘルほどに明確ならざりしは言ふまでもなし。シユライエルマヘル、クラウゼなどの倫理説が個人的方面に適當の位地を與へんとしたるに對して更に全く別様の倫理見を發展したるものにはシオーベンハッセルありハルトマンあり。

シオーベンハッセル (Stuhr Schopenhauer. 1788—1860)

シオーベンハッセルは知識の論に於いてはカントの思想を踏うて吾人が經驗する客觀の世界は全く吾人の主觀が主觀自身の法則に従うて造りあげたるもの一

言すれば主觀其者の所造とやうに觀たり。唯だシオーベンハッセルのカントと異なる主要點は吾人の主觀に素材を供し印象を附する外物即ち物其れ自身に對する觀念なりとす。カントは主觀以外物其れ自身ともいふべきものゝ存在を許したれど其の如何なるものなるかにつきては詳言さる所なかりしがシオーベンハッセルは件の物其れ自身を一個の意志又は意欲に外ならずと斷じたり。以爲へらく宇宙万有は畢竟するに主觀裡の影即ち寫象 (Vorstellung) たるに外ならず。言ひ換ふれば一切物は皆我れの有する時空及び因果律の三形式(シオーベンハッセルはカントの所謂直觀の形式及び理解性の概念を此の三形式に約めたり)を當て嵌めて自ら造り出したるに外ならず。外界に在りを見るものも要するに自ら造れる主觀影裡の象を外界に投出して觀むつゝあるに外ならず。かく一切のものは皆主觀的形式の所造なれどもこゝに唯だ一つの直觀の形式及び因果律の範疇以外に立てるものあり。即ち意志これなり。ひとり意志のみは主觀の形式に容るゝを要せず其が媒を藉るを要せずして其のまゝなる姿にて吾人の直觀の對象たり得べきものなり。意志のみは形式即ち觀法の媒介を藉らずして直下



に吾人の認知し得るもの随つて吾人は、直下に吾人の本體を意志其者意欲其者なりと知る。意欲は宇宙万有の本體にして一切の現象は皆こゝより發し來たる。其の本性は盲目的活動にあり。意欲は其れ自身の本性として盲目的に自我を客觀に表現せんと働き進むなり。水の流れ石の落つる花の開き鳥の歌ふより無機、有機の世界の一切の現象は皆一盲目的たる意思の休むとなき活動の現はれたるものに外ならず。意志の最高の發現は腦髓を有し隨つて意識を有する人にある。さて生物界にありては件の意志は生を欲するの欲となつて現ず。かくして一切の生物は本能的に自己の生を進めんとするの衝動を有す。生欲は生物の根柢に潜める深奥なる實在なりといふべし。されど意志の本性は飽くとなき活動、休むとなき盲進にあるが故に限りなき不満足はこれと共に常に後より退縮し來たらざるを得ず。追求は不満足を増し、不満足はまた追求の意欲を鼓して轉々窮まりなきは人生の常態なり。かるが故に三界は火宅にして生は即ち苦也。(Das Leben ist Jenseit) 吾人に満足を與へ快樂を與ふるが如く見ゆるも其の實は要するにたゞ一時の苦を抜くより來たる消極的の満足にして眞の満足まことの快樂にはあら

ず。殊に人間にありては意欲の奴僕として智慧の光を有するが故にこれが爲めになかく多くの不満足、多くの缺陷を意識し來たりて一層の不幸を招致す。人は苦痛の動物にして世は苦艱の境なり。之れをシオーペンハウエルの厭世哲學となす。

譬くとなき煩惱の奴となつて限りなき苦痛の生活をつづくるは吾人の堪へ忍ぶ能はざる所、こゝに於いてか吾人はかゝる意志の無限欲に苦しめらるゝ状態を脱して眞幸福の境に達せんとを望むに至る。而してこの解脱の道を教ふるものは即ち智慧也。向きには意欲の奴として其の行路を燭らさんが爲めに由でたる智慧はこゝにては却つて意欲をして其の根本的迷誤を開悟せしむるの導師となり、解脱の道を供するの縁となる。然らば智慧も如何にして意志を解脱せしむるぞ。まづ第一の手段は美の靜觀にあり。物の個々なる側偶然なる側にあらざる不變永恒なるプラットフォームぶりの類想を靜觀する是れ即ち觀美の状態にして吾人はかゝる觀美の状態に於いて一念營々たる煩惱の累を脱し恍然たる無我淨樂の境に住するを得。この故に觀美は知が吾人に與ふる解脱の第一歩也。されど觀美



の樂は要するに一時の解脱に過ぎず。さうに於いては吾人は吾人の利己的本性を脱して他を憫れみ慈眼愛胸をもて衆生の苦痛を救はざるべからず。憫愍即ち Heide は衆徳の根にして眞の道德上の動機はこの一因にあり。詳かにいへば我れも他も其の根本に於いては同一實躰に外ならざるを觀じ、他の中に我れを看、他の苦を己れの苦となして同悲同憐の情を寓するは世俗の徳の中最も高上なる徳にして吾人はこれによりて以て一段高等なる解脱に入ることを得。されど同悲同憐の道德的行爲は未だ以て吾人をして全く生欲といふ根本的迷誤を脱せしむる能はず。こゝに於いては哲學は更に吾人に教へて曰く爾の意志を絶滅し否定せよ。これ爾の義務也。即ち吾人は一切の名利一切の快樂の空華幻影に過ぎざるを觀じてかゝる仇なる煩惱の羈絆に一念を累せらるゝことなく欲を絶ち情を滅して根本より意志を断絶するの境に進まざるべからず。此く身心を都滅して意志が意志みづからを断滅するの境涯即ち涅槃の境にして吾人はこの涅槃の境に入りて始めてよく意志の根本欲を超越するを得べく、最高の道德はひとりこゝに存するを見る。かくして涅槃即ち寂滅の境はシオーベンハウエルが道德の

最高目的たる也。シオーベンハウエルが道德上の動機を個人の差別を没したる普通の方面に求めたる點はやがて彼れが倫理説のカント以後の主心派倫理説の特色をのづから反射せるものとも見るべし。

シオーベンハウエルの厭世觀は彼れ自身の語るるところによれば人生の實際を公平に觀察したる結果なりといふ。されどシオーベンハウエルよりも尙ほ精密に人生の苦集の境なる所以を専ら經驗のうへより論證したるものはハルトマンなり。

#### ハルトマン(E. non Hartmann)

ハルトマンは哲學上種々獨創の見を有せざるにあらざるも其の大躰に於いてはむしろシオーベンハウエルの門徒なりと見るべし。其の現實の世界の存在するに至れる原因を無意識的意志の不合理なる動作に歸して説けるが如き二家の説の根本に於いて同一揆なるを見るべし。

備考

たゞハルトマンのシオーベンハウエルと異なる所は其の所謂世界の本躰たる

無意識をもて單に無意識的意志のみ見ずして同時にまた無意識的理性と見たる



點にあり。即ち實體なる無意識をもて意志と理性との兩面を本具したるものと見たるの點に於いてハルトマンはショーペンハウエルと其の根本の見を別ち來たる。蓋しハルトマンの意におもへらく理想または理性と稱するものは唯だ物の何たるかを示し得るのみにて自らを實在とせし得るの力なし。在りといふべきもの即ち物の實在性を與ふるものは意欲ならざるべからず。物をして活動し、衝動せしめて實在するに至らしむるものは意欲の力にして理想はかく自己を實にする力を有するものにあらず。されど意欲にして自己の追求すべき目的の何たるかを知らずば其の活動は盲目的なるものとなるべし。而してこの場合に其の追求の目的物の何たるかを指示し之れが目標を明かに掲げ示すものは理想なり。この故に絕對者たる無意識は件の意志と理想との二面を併せ有するもの、二者は相合して同一不二の一實體を成せるもの也と理想の説は明かにヘーゲルの哲學より來たり意志の説はショーペンハウエルより來たる。ハルトマンはこの二思想を合して其の無意識哲學を大成す。

ハルトマンはショーペンハウエルのすべての快樂は皆單に苦痛を除くことよりのみ生ずと見る説を斥けかゝる拔苦より生ずる快樂以外純粹なる積極的快樂の存することを認めたり。而も彼れは睡を強うしてかゝる積極的なる快樂の極めで稀なること、消極的快樂の條件たる苦痛の苦しさはこの苦痛を除くことより生ずる快樂の樂しさよりも其の度の強きこと、或種類の感情の永續より生ずる神經

の疲勞は當の快樂を減殺してむしろ苦痛を増加するの傾きあると、快意満足は常に消え易くして苦痛不満足は意欲其者と共に減せざること等を詳論し、さて進で入生の諸方面に件の觀察を及ぼしたり。以爲へらく多くの感情たどへば精思怨恨、後悔、憎悪などの諸情は全く(又は概ね)苦痛也。また健康、弱齡、自由などいふ人生の諸状態は唯だ其が或苦痛を含まざる點に於いてのみ望ましきものといひ得らるべく、勞作、結婚などいふ諸状態はむしろ他の大なる苦痛を免れんが爲めに擇びたる小なる苦痛ともいふべし。次ぎに人の通常追求の目的とする富、權力、名譽などいふものも所詮は果敢なき幻影に過ぎざるものなるべく、又饑渴欲生殖欲、名譽多きを見る。唯だ學術上、美術上の活動のみは量の快樂を與ふるものなれども、かゝる高尚なる快樂を享受し得るものは實際少數の人にとまり、而も其の少數の人とても其の智力の他に優れたるの點に於いてなかく、に他の方面より種々の苦痛を招致するをまねかれざるを實際とす。かくハルトマンは入生の事實を諸方面より觀察し來たり、さて其の所謂疑ふべからざる斷案を下して云く此の世



にありては、常に大躰の上より見てのみならず、最も幸福なる境遇にある個人の場  
 合に見て、だに苦痛の實際快樂よりもはるかに多きを見らる。ハルトマンは更に  
 進で將來に於いても物質上の改善の望みなくして、不幸のますく増しゆく傾き  
 あるを論じ、又科學の進歩などの毫しも人生の快樂を増すことなかるべき所以、及  
 び苦痛不幸に對する防禦の術の増加も到底人の智力及び同情の發達より日まし  
 に生じ來たるべき苦痛の意識を到底滅殺する能はざるべきを詳論したり。され  
 ばハルトマンの結論に以爲らく吾人はシオーベンハウエルの説けるが如くに單  
 に個人そのくが自己の生に對する意欲を絶滅するをもて倫理上の目的となす  
 べきのみならず更に進んで世界の進みゆくべき道程即ち文化の極度まで購せゆ  
 きかくて一切の生存を根滅することによりて普遍的に意志を絶滅せんことを要  
 すと。

單に一個人がそのく自己の意志を都滅すべきのみならず世界に現れたる一切  
 の生存一切の意志を都滅するを倫理の目的となせと説き來たれるハルトマンの  
 見のシオーベンハウエルのにもまして深奥なる歴世の調子を帯びたるは言ふを

要せず。されどハルトマンは此く根本に於いては厭世觀を取りながらまた其の  
 説の一面に於いては一種の樂天觀を容るゝの餘地を有したり。故如何にとなら  
 ばハルトマンの見る所によれば意志が根本の實躰に於ける靜かなる状態に安ん  
 ずることをなさずして一旦動きいだしたるは其の根本的迷誤にはあれどもかく  
 一旦動き出でたる意志をして自己の迷を開悟せしめてつひに解脱の究竟地に到  
 らしむる方便として、此の世界の現状態は最も適當なる行路を取りて進みつい  
 あるものなれば也。(而してかゝる解脱の路を供するものは知力也)理性意志が實  
 躰の靜かなる状態より動き出でたるをりに率ゐたる知力が後には有りて意志を  
 して其の追求の益なきを悟らしむる緣となる。世界はこの知力あるが爲めに意  
 志の究竟の解脱には最も便利なる進路を取りつゝある也)かくしてハルトマンは  
 世の所謂文明の進歩なるものを一切物の解脱に達する道程と見てこゝに一種の  
 樂天的見解を取りたり。この點は彼れがヘーゲルの進化哲學に負ふところにし  
 て其意志の根本的解脱を必とせるはシオーベンハウエルの厭世哲學に負へると  
 ころの要素也。



#### 第四節 獨逸に於ける實在派倫理説

四一四

カント以後ハルトマンに至るまでの獨逸主心派の倫理説は、いづれも純理哲學上の根據より發源せるものにして主心的思辨的なるは其の學説の特通なりとす。此の主心的潮流以外に立つてむねと吾人の意志の實驗上の關係に關ふところのイデエ、即ち道念を認めんとせるものをヘルバルトの倫理説なりとす。

ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart, 1776—1841)

ヘルバルトの意に於ても、らく吾人は物の形狀の關係を見てよしあしの判断を下すが如く、吾人の意志の關係に對してもまたよしあしの判断を下す。前者は觀美上にいふ美醜の判断にして後者は道德上にいふ善惡の判断也。よしあしの判断は其れ以上の何等の理由を問はずして吾人が或形式上の關係を觀れば直覺的に下し得べき根本的判斷なり。唯だ伴の判断を物の形狀の關係に下ださば所謂美醜の判断となり又之れを吾人の意志の關係に下ださば道德上の判断となる。而して其の形式の方面のみを擴張の對境となすは二者揆を一にす。即ち美醜の場合に於いては吾人は物の感覺的方面即ち事柄にあらざる唯だ其が時空に於ける

形式上の關係のみを判断の對境とし善惡の場合に於いては吾人の意志する事柄(内容)の如何を問はずして唯だ意志其者の形式的關係のみを判断の對境とす。かくヘルバルトは形式上の關係(躰形又は意志の)のみが吾人のよしあしといふ判断の對境たり得べしと見、道德上の判別も所詮は意志の形式上の關係にありと見て、道德に觀美の性質を與へたりし。蓋し物の關係を觀てこゝに一種の快樂を覺ゆるは觀美的ともいふべきものなるが故にこの點より彼れは其所謂倫理學を廣義にいふ美學の一部に編み入れたたり。以爲へらく倫理學は意志の形式的關係を研究するをもて其の目的となす。音樂其の他の美術には何等の理由を須たずして其れ自身に即ち直覺的によしと思ひ、美しと感ずる或最單純の關係あるが如くに道德上の善にもまた直覺的に善しと感ぜらるべき意志の或最單純なる關係なかるべからず。この關係の何たるかを研究するが即ち倫理の目的也と。然らばかゝる意志の最單純なる關係は何ぞや。ヘルバルトはかゝる關係を五ありとなし、この關係即ち形式に應じて所謂五個の道念及び五個の社會的組織を設けたり。第一は意志が其れ自身に對する性質上の關係也。吾人の意志が吾人の當さに爲



すべしと見たる知見もしくは確信と合するの關係を有したるときは之れに對してよしといふ判断を下し又之れと相反するの關係を有したるときは之れに對しておしといふ判断を下す。詳言すれば吾人の意志が吾人みづからの是と見たる事に向ふの關係(即ち形式)を取れるをりは之れを善とし其の反對の關係(即ち形式)を取れるをりは之れを惡とす。此くの如く吾人の意志が吾人の知見もしくは確信の命と一致するの關係を内心の自由と名づく。即ち意志が知見と合するの關係に應じて吾人は内心の自由といふ道念を得る也。而して此の道念を意志を有する各個人の群集に應用すれば、こゝに一個の人格ある社會といふ組織を得來たる也。第二は意志が其れ自身に對する分量上の關係也。意志の分量上の關係は之れを三方面より觀察するとを得。第一は意志の個々なる様に於いて其の活動の強きは是とせられ弱きは非とせらる。第二は意志の働きさまの種類に於いて其の多様なるは是とせられ單一なるは非とせらる。第三は意志其の組織的關係に於いて其の活動の中心點に集冲せるのさまは是とせられ散漫なるのさまは非とせらる。要するに意志の分量上の關係は其の活動の強弱の度其の多様の度、

其の統一の度に認めらる。一言すれば意志が其の活動に於いて強く多く且つ統一を有する是れ即ち量の方而より見たる意志の善なるさまにしてヘルバルトはこの意志の關係を名づけて完全といへり。而して件の完全の道念を前の人格を有する社會に應用すれば教育組織となる。詳言すれば吾人はかゝる完全の道念を有すればこそ之れを社會に應用してすべての各個人の諸性能を出來得るだけ完全に發達せしめんと欲する教育組織をつくるに至るなり。第三は自己の意志と他人の意志との想念上の(即ちしかあるべしと我れの想ひうかべたる他人の意志との)關係也。我れの想ひうかべたる他人の意志に我れの意志を契合せしめて之れを助成するときは吾人は意志のかゝる關係に一種の快感を覺す。即ち之れをよしと判ず。ヘルバルトはかゝる關係に應ずる道念を善意又は仁と名づけハルトは前にもいへるが如く一切意志する事柄を排して唯だ、其の形式的關係に道念を認めんとするが故にこゝに自己の意志を他人の意志に一致せしめて之れを助成すべきを言へる意味も他人の意志の事柄の何たるかには一切關する



所なく唯だ、其の他人の意志なるの故をもて我れの意志を之れに合せしむべきを言へる也。この故にヘルバルトは其のいふ善意を嚴に同悲同喜の情と區別せり。而してこの道念を社會に應用して吾人は諸人の最大幸福を得ることを目的とする行政組織を得る也。第四は二人の意志が一個の物を得んと欲望する場合に於ける相互の意志の實際上の關係なり。我れの意志と他の意志と同時に一物を得んと欲して其れに向ひゆく場合あらば兩者が件の一物に對して占め得べき其れ、の領分を定めずば二個の意志はたゞに衝突して相争ふに至るべし。かく二個の意志が衝突する關係は吾人のよしとせざる所に於て兩者が其の守るべき範圍を守りて互ひに相侵さざるをよしとはする也。ヘルバルトは此く自他の意志が其の分を守りて相和するの關係をば正義の道念と名づけ而してこれに應ずるものを法律社會の組織となせり。法律社會の組織はすべてこの争ひを鎮靜せんがために設けられたるもの也。さて第五即ち終りには意志が行動の全からんと即ち平均せんことを欲するの關係なり。もし一人の意志が他人に向つて善または惡をなせる場合に之れを其のまゝにすて置くは吾人のよしと

せざる所。必ずや吾人は善惡とも其れに相當するほどの事を報償するを要す。即ち一の意志の爲せる事に他の意志が相當の報を與へて之れを全からしむる言ひ換ふれば不公正なからしむる關係をば吾人はよしとす。この關係ヘルバルトは平衡または報償の道念と名づけ而して之れに應じて賞罰の組織を擧げたり。ヘルバルトは以上の五道念即ち内心の自由完全善意又は仁正義平衡又は報償を以てその意志の最單純なる形式的關係に認めらるべきものにして分析を加ふべからざる即ち其れ以上の根據より抽繹すべからざるもの、其れ自身に究竟的なる根本の道念なりと見たり。

ヘルバルトの件の五道念説が一種の注意すべき説なるは論を須たずといへども其の明かなる欠點とも見るべきは其の説の餘りに形式的なるの點にあり。美術などにありては形式上の關係はたゞ其は美の重要なる要素を成すものにあらずとするも明かに美を成すの一分子なりと雖ども意志の働きに存する形式上の關係は其れ自身のみにては到底道德上の是非の對境となり得るものにあらず。單に意志の働きと即ち其の形式上の關係のみに就きて見れば吾人は意志の同



一なる形式的關係に對しても或之れを是とするところあるべく、或は之れを非とするところあるべく、或はまた之れに是非の判を下さいとあるべく、故如何にとならば吾人が他人の意志に對して是非褒貶の判断を下すは意志の働く形式其者にはあらずして意志の對境目的即ち意志する事柄にあれば也。所詮意志のよしあしは意志する事柄を離れては判断し得らるべきものにあらず。この故に意志の向ひゆく事柄目的の如何によりては吾人は同一なる意志の形式的關係をも或は是とし或は非とするところあるべし。意志の單なる關係は其の活動の普遍の形式たるに過ぎずして其の倫理的内容はこれ以外に求めらるべく而してかゝる倫理的の内容の何たるかを知らずば吾人は到底意志のよしあしを判する由なき也。(これとほゞ同様の批難はカントの倫理説にも加へらるべし)とに於いてかヘルバルトは流石にこの欠點を看過し去ることを得ずして其の所謂意志の關係以外に善効徳などいふ倫理的内容を附加し以て其の形式的といふ弊より脱せんとしたれど要するにこの點に關するヘルバルトの説明が一段の明確を闕けりしは争ふべからず。

尙ほ一つヘルバルトの倫理説に當時の主心的倫理説と符を合したるの點あるは注意すべきものなるべし。蓋しヘルバルトの純理哲學によれば万有の本體は不變不可分獨立にして且つ形而上的なる幾多無数の原子にして一切現象は吾人が件の個々獨立なる原子を相關係せしめて見るところに存するものなり。ヘルバルトは件の不可分なる原子を實素(Real)と名づけたり。(ヘルバルトの謂ふところのレアルは其の空間的ならざる不可分のものなる點に於いて原子論者の所謂アトムと異なり而して活動自發する精神的のものならざる點に於いてまたライプニッツのモナッドとも異なる)所謂實素は其の個々孤立的なるの點に於いてははるかにライプニッツのモナッドにも勝りたり。蓋しライプニッツは其の所謂個々のモナッドの間にあらかじめ調和の地をつくりて其れをして一如圓融の體を有せしめられどヘルバルトはかゝる調和は一切レアルの間に存せずと見たり。レアルが他のレアルの存在を知るは唯だ其が他のレアルより或障礙を受くることあるに因る。而してかく一のレアルが他のレアルより受くる障礙に對して自家を防禦せんとして相反撥し相結合するところに一切の想念及び感



情の作用を見んとしたるもの即ちヘルバルトの心理學也。此くの如くに説き來たるヘルバルトが其の倫理説に於いて純然たる個人説を唱ふべきは自然の傾きなるに似たれども彼れはむしろ之れに反してヘーゲルよりなる客觀説を唱へたりしを見る。即ち彼れは社會には一個の集合體としての意志ありとし個人の意志はこの意志の下に隸屬すべきものと見たり。この點に於いてはヘルバルトの倫理説はヘーゲルが個人の意志は唯だ社會國家歴史などに現れたる客觀的なる一大意志に與りて其を實現するものとやうに見たると其の揆を一にせるものと云ふべし。

以上説けるが如くヘルバルトは實在的倫理説の旗幟を立て、當代の大潮流たる主心派倫理説に抗したりしが彼れの外に主心派其者のうちより起つて明かに主心派の倫理説に大膽なる駁撃を試みたるものあり。即ち少ヘーゲル派及び之れと結びたる自然派唯物派これ也。この反對運動の最好代表者とも見るべきものをルードウヰッヒ、フオイエルバツハとす。

ルードウヰッヒ、フオイエルバツハ (Ludwig Feuerbach.)

フオイエルバツハはヘーゲルの立脚地より發途して後ちやうやく反對の傾向を取り終には近世に於ける獨逸唯物論者の中堅となるに至りぬ。彼れは宗教論をもて其の説の中心となし(この點はクラウゼと似通へるふしあり)更に進みて神學の極意は人類學にある所以を明かにせんと力めたり。詳言すれば彼れは神々をもて人間の意欲と別なるものにあらずと見幸福に對する人の欲望精進をもて一切道德の根源と見たり。而して件の欲望もしくは精進なるものは所詮人の感覺性と離れたるものにあらず。この故に感覺より離れて別に獨在する靈若しくは感覺上の目的ならざる精神的目的などいふものゝ在るを想像するは要するに實際を離れたる抽象の空語ならざるを得ず。意志は抽象なる普通なる實體にあらず。個々なる意志の働きを離れて其を超越したるものとしての普通なる意志を語るは誤れり。意志は要するに具象的なるもの即ち或時に於いて或る感覺上の條件に限らるゝ實際の働きに外ならず(明かにヘーゲルの普通的客觀的意志の見に對したるもの)。さるが故に意志は感覺上の欲に反對して其を妨ぐるが如き法則を有せず。意志の至上法はむしろすべての感覺欲の内にて最も強大なるもの



即ち幸福を求むるの欲に外ならざる也。曰く幸福に對する我が欲を妨ぐるが如きと及び如何なるとにても我が財もしくは自己に對する我れの愛を遮るるが如きこととは有るべからず又實に有る能はざる也と。

かくの如くフオイエルベツハは自愛を唯一の原理となしたれど彼れは必しも之れを據として利己的倫理説を打ち建てたるにはあらず。フオイエルベツハのみづから獨逸唯物論と佛蘭西唯物論との差異はこの點に存するよしを明言せり。おもへらく佛國の唯物論は革命の動運に其の源を發したるものなれども獨國の唯物論は改革の運動に發源したるもの、其の標語とするところのものは「神は意なり」といふ一語也。而して神の愛は論ずるところ人間の現實の物質上の不幸に動かさるゝの愛に外ならず。而もかゝる眞の愛も其の源は自愛に外ならず。自愛は一面他愛を攝す。物質を離れたる純然たる靈といふものゝあり得べからざる空想なるが如くに客觀なき主觀、爾なき我、他愛なき自愛といふか如きものもまた實に有り得べき理なければ也。かゝる自他の自然的關係の實例は所關夫婦の關係などに見るべしと。

此の如く脱き來たりてフオイエルベツハは一面感情的倫理説より得來たれる同情といふ觀念を加味して自愛の原理を補へり。かくして彼れは他人との關係なくば個人的人格なるものゝ到底不完全なるを免れざる所以を辨へたれど而も其の見は要するに個人的見解以上に出でざりしを見る。彼れが自他の關係を言ふや要するに唯だ直接なる個人間の交際といふ事以上には出でざりき。この點に於いてはフオエルベツハの思想は當時英佛に行はれたる唯心的の思想迄もはるかに狹隘なるものありし也。



## 第五節 佛國倫理説

四三六

近世の初めに起これる自然科学の研究は一方に於いて之れと相關聯せる種々の哲學思想を喚起して十七世紀の終りに至りしが十八世紀に至りては從來の學術研究の結果を汎く社會一般に傳播するの傾向を誘致しこれと共に哲學、科學、宗教、道德の諸問題をすべて實驗派、自然派に結びつけて研究し、かく研究したる結果としての一種の自然派ぶりなる人世觀、世界觀を一般に弘布するの風潮英、佛、獨の歐洲全土に盛行したりき。これ即ち近世の思想史上に於いて一「新時代」即ちアウフクレーレングスベリオード(Aufklärungsperiode)と稱せらるゝもの也。就中この一新運動の最も活潑にめざましかりしは佛蘭西に於けるの一「新時代」なりき。十七世紀の末葉より十八世紀の起頭にかけての英國に於ける活潑なる思想は佛蘭西の思想界に偉大なる影響を及ぼしかくして其の一種光彩ある一新運動は開始せられき。初めデカルト一派の思想の影響を受けたる英國の思想界は翻りてまた佛國に影響を及ぼすに至りロック、ヒューム杯の思想の彼方に歓迎せられたるは言ふに及ばずモンテスキュー、ブルテール等また新たに英國より歸りて盛んに其

の新思想を移植することに力めたりしかばさなきだにや、もすれば一端に購せゆかんとする佛國の思想界はさながらに堤を決したる如くに横溢汎濫其の底止する所を知らざるの有様を呈しき。自然主義は到るところに唱へられ、感覺説は道德、知識の方面に應用せられ、英國に於けるアイルム風の自然宗教(即ち自然界の意匠を宗教の根據となす説)は轉じてザルテールなどの道德の要求を唯一の根據となす宗教説となり、ロックの經驗的知識論はコンデイヤックなどの純乎たる感覺論となり、極してはロヒネー、ラメトリー等の唯物論、無神論となり、ダランベール、デヴォー等の『アンシシクロペディー』(即ち百科全書)となり、無神論者の經典と稱せらる『システーム・ド・ラ・ナチュール』(『Systeme de la Nature』)而してこは主としてルベツハの筆を執れるものとなり、意志の自由、精神の不滅神の存在などいふとは之には何等の根據何等の意義をも有せざる空語となるに至れり。かくの如き大膽にして放縱なる自然説、感覺説、機械觀は疾風の如くに佛國の全思想界を吹倒して所謂史上に有名なる佛國の一「新時代」は成りぬ。中にて最もよく當時の倫理思想を代表せるものは、ヘルバート・スペンサーなり。



ヘルゼニウスは倫理上自愛説、感覺説を唱へたるの點に於いて頗る英のマンデヴィルと其の傾きを同むうす。されどヘルゼニウスが實際のうへよりむしろ理想主義を採りて當代の社會改良を盛んに唱へたりし點は其のマンデヴィルと異なる所也。思ふにこは一つには當時の一新期を横流せる高尙なる思潮に影響せられたるが故にも因るべし。ヘルゼニウス一派の思想家はみづから一新時代の木鐸をもて任じ盛んに筆舌を鼓して當時の腐敗せる社會制度を攻撃し藩般の迷信と偏見とを打破して其の壓抑の下に苦しめる無辜の民を救はんといふに力めしき。彼等はまた理性の統御に成れる理想社會を描き之れを向上の目標として現社會を根本的に改革せんと試みたり。以爲へらく理想社會にては人は皆他の爲めにといふ高尙なる動機によりてのみ助かされて一毫の私慾自利の念をまじふることなく不義不平等は跡を絶ちて友愛と普遍の平等とは之れに代り、壓抑と不幸とは影を滅して自由と幸福とは永へに其の境を領す。ヘルゼニウス及び其の一派の思想家はかゝる高尙なる理想主義を持して當代の社會を改造せんと力めたりしを見る。

さかればあれどヘルゼニウスは一面には實際の上より此くの如き高尙なる理想主義を抱きながら其の學理の上にて唱ふる所は恰も之れと奇異なる反對の觀をなしたり。即ち彼れは學理上よりは飽くまでも自愛説、利己説の上に立脚したり。當時倫理説上自己説を唱へたるものには尙ほ有名なる數學者にして純理哲學上懷疑説に傾きたるモヘル、テ、イ及び其の他にもありしが最も大膽に之れを唱へたるものはヘルゼニウスなりき。説いて以爲へらく人は皆其の本性に於いて自愛的のもの也。自愛の性とは即ち苦を避けて樂を求むる性の謂ひにして人は皆この性に動かされて行動す。自己の快樂を求むる心は人の一切の行爲の動機なり。學者の眞理を求むる志士仁人の義に就き道を求むるも要するに皆これによりて以て苦を避け快を得んが爲めに外ならず。一切の道德は皆利益を其の根柢となさざるものなしと。ヘルゼニウスは前にいへるが如く其の理想社會を描くにあたりては人々が自己の利福をすて、公共の利福に盡くすの美を稱へかゝる無私の行爲に因りてのみ



理想社會は能く成立し得とやうに説きたりしに一方では人は元來皆自愛の性を有じて利己にのみ馳するものと説く。さらばこゝに起るべき疑問はかゝる利己を本性とする人は如何にして社會同胞の爲めに献身の行爲をなし得るぞといふ事也。ヘルゼシユスは乃ちこゝに廣義にいふ教育の、が政治立法の力等をかゝり來たりて之れを説かんとせり。以爲らく人が他の爲めに盡くす無私の徳も其の源を叩けば皆利己自愛の本性が教育立法、其の他個人の経験などいふ複雑なる影響によりて變化せられ醇化せられてこゝに至れる也。即ちヘルゼシユスは人は其の本來に於いては皆利益の念に動かさるゝものなれどもこの自利の念を教育上利用して正道を取らしめだにせば如何なる高尚なる人ともなし得べしとやうに思ひたり。されどヘルゼシユスは伴の自利心が他に盡くすの念となるに至る發達の徑行を心理の上より詳細には説かざりしかばこの點に關する彼れの思想は要するに茫漠たるを免れず。マンテギルが他の爲めに盡くす無私の行爲の動機をば虚榮名聞の私情に歸しかくしてかゝる行爲をばすべて驕飾虚偽とやうに断じ去りたるに比すればヘルゼシユスの倫理説の透徹はたしかに缺けたり

しを見る也。

ヘルゼシユスは以爲へらく人は既に其の本性に於いて利己的のものなるが故に個人の利益と徳とのおのづから相合すべきものなる所以の理を示さずしていたずらに義務を説き、不徳を責むるも何の効かあらんや。不徳は個人に存せずしてむしろ社會一般の利益と個人の利益との相離るゝとに存す。二者の相合致すべき所以の理をだに知らば人はおのづから徳を守り社會一般の利益をはかるに至るべし。而してこの理を人に教ふるものは道徳、教育、立法の三者也。中にて賢明なる立法者は其の法律上の制裁を利用して、人性を欲するがまゝに改造し得べしと。されどヘルゼシユスの立脚地よりいへば立法者が此く人を教育して其の幸福を完うせしむる所以の理を解する能はず。要するにこの點に關するヘルゼシユスの説は未釋の點なりといふべし。(後に英國のベンザムはヘルゼシユスの倫理説を襲うて其の精微なる功利説を組織せり)

佛蘭西に於ける一新的思想の横溢に抵抗して才華ある雄辯を揮つて其の物質的倫理説に大打撃を加へんとしたるものをヂヤンヂヤツク、ルソーとなす。



一言以てルソーの倫理説を蔽へば感情的なりともいふべし。ルソーは當時に於ける物質的倫理説が利益の打算まりのみ割り出して行爲の法則を設くるの偏知的傾向に對して感情の一義を重んじまた當時の一新運動の源たる文明其者に對しては純樸なる太古の自然の状態を理想とすべき所以を獎説したり。以爲らく道徳なるものは偏知的倫理學者の説の如くに單に利益の打算もしくは商量などより起るものにあらずして唯だ世の文化文明によりて汚されざる純樸無垢なる自然の感情より湧きいつるもの。この故に吾人は須らく直接なる感情の指導(知力とは別なる)に頼りて吾人の行爲を調整すべしと。彼れはまた利益主義の道徳説に對して吾人人間は自然に仁慈または正義の念を有するものと説き而してこは吾人の故意に造れるものにあらずして自然的なる所以及び實際上世の道徳を指導するものとして其の効力ある所以等をも明かにせんと力めたりき。されど謂ふ所の感情とは如何なるものぞ。ルソーは或は之れを良心ともいひ理性とも名づけたりしが心理學上より其の本質の何たるかにつきては詳説する所なかりし也。

要之佛國の一新的倫理説も之れに反對して出でたるルソーの倫理説も思想史上より見て一種の興味なきにあらずといへども倫理問題の解釋上左程の寄與をなしたりといふべからず。要するに二者ともに英國倫理説の二潮流即ち感情説と知力説とを一層極端に反覆したるまでにして何等の新思想を開展したりといふべからず。ヘルゼシユス及び其の一派は幸福の状態を齎らす最好手段は人々をして其の眞利益の何たるかを知らしむるにありとし隨うてこの目的の爲めに一新時代の哲學的知識を汎く傳播するを要すとなしルソーは之れに反して凡ての文化凡ての學術を無用として抛ち去り一意唯だ原始の自然の状態に復歸するをもて理想となしたり。これを二派對峙の面目となす。今世紀に入りポツテ、ギブズム即ち實驗哲學の鼻祖として哲學史上に重要なる一位地を占むるに至れるオーギュスト、コントの倫理説はまた倫理學上注意すべきもの也。



コントの哲學は所謂ホッテ、ギンズ、即ち實驗哲學なり。其の大意に以爲へらく吾人の知り得ることろは唯だ現象及び現象の前後と共在とあるのみ。事實は吾人の知識の全體にして事實以外に知識と稱するものあるなし。現象の實體としては其の究竟目的などいふが如きものはすべて吾人の知識し得べき限りにあらず。この知識以外に知識なくまた有益の知識なしと。之れを實驗哲學に於ける主要の精神となす。

コントの倫理説は其の個人の幸福の根據を社會の狀態の上に求めたる點に於いて頗る英のベンザムの功利的倫理説と似通へる點なきにあらず。(ベンザムの倫理説は後に詳述すべし)されどベンザムの倫理説は其の道德の動機を利益の商量といふ知力的方面に求めたる點に於いて、また其の國家及び社會といふものに對する見解の非歴史的なるの點に於いて尙ほ十八世紀よりなる論調を脱し得ざりしが之れに反してコントの社會を見るやヘーゲルと同じく其の歴史的發達に重きを置きたるを見る。(もとより一は純理哲學のうへより見、他は全く實驗哲學のうへより見たるの差はありたれど)。蓋しバーレーまたはベンザムの道德上また

法律上に於ける行爲の法則を決定するや人を不變化のものとして(即ち社會の發達より來たる變化の側を見ざる)其見解を立てたりき。もとよりベンザムは立法者は須らく季候、人種、宗教、政府等の人に及ぼす種々の影響に注意すべしとやうには見たれど、彼れの所謂社會なるものは此かる注意を疎外せるを見る。ベンザム一流の學者もまた歴史上の差異を見ざるもよく凡ての時代凡ての邦國に通じて同様に倫理上または政治上の重要問題を解釋し得べしとやうに信じたりき。而るにコントの見解はこの點に於いて大にベンザム、バーレーなどと異なれり。コントの社會學倫理學、政治學は畢竟社會學の原則を實際に應用して成れるもの以外ならず(對する見解にては社會進化の法則といふ一事は其の根本要義をなせるを見る。おもへらく人類は過去の種々の階段を経て發達し來たれるもの、而してかゝる社會の各階段に於いては皆其の階段に適當せるそれ、特殊なる制度、法律、習慣、風俗のあるありて以て所謂進化なるものを成す。この故に現代の人を適當に解釋せんば其の過去の歴史を知らざるべからず。社會の歴史的發達を外にしては現社會の人の真相を解する能はず。もし歴史的發達といふとを顧る



とをなさずして單に抽象なる非歴史的なる方法によりて以て現代の人に對する道徳上政治上の理想を建設せんとするものあらば其は畢竟徒勞に終はらざるを得ざるべし。かるが故に現代の法律としては道徳に如何なる改造を要すべき點ありとするも其は社會動學(Social dynamics)即ち社會進化の法則を研究する學問の助けを藉らざしては到底其の目的を成ずると能はざるべしと。(この思想は單にコント一派の學者のみに止まらずして廣く現代の學者間に採用せられて有力なる思想の一要素を成せるを見る)

此の如くコントは社會の動的方面に重きを置きこの方面より倫理政治の法則を抽擧せんとを力めたり。コントは乃ち社會發達の階段を三段に分ちたり。曰く神學的時代曰く形而上學的時代曰く實驗的時代是れ也。神學的時代にありては人類は神學的宗教的觀念に支配せられ一切の現象を有心有情と觀するの傾きを有し形而上學時代にありては純理哲學上の觀念に支配せられ吾人の知覺し得ざる形而上の本體ありとし之れを藉りて以て一切の現象を説明せんとする傾きを有し第三の階段即ち實驗的時代にありてはひとり現實の世界のみより來たる

實驗的觀念に支配せられて一切の現象に眞正の學術的解釋を試みんとするを見る。以上は専ら知力の方面よりの觀察なるが右の三階段を社會の文化といふ方面より觀れば第一の神學的階段は人類の尙ほ戰爭を事とせる時代にして第三の實驗的階段は専ら産業工業を事とする時代なり。而して二者の中間にある第二の形而上的階段即ち知力上よりいへば鬼神誌と科學との中間にある階段はむしろ戰爭時代より工業時代に至る過渡期を代表せるものとも見るべしコントはかかる立脚地の上より見て過去の文明の各階段各時代に於ける種々なる社會的、特相はみなそれ／＼特殊の價值を有するものと見たり。たとへばコントは古代の社會に於ける奴隸、中世紀に於ける教會組織なども皆文化の發達上特殊なる意義、職分を有したるものとやうに見たり。たゞ惜しむらくはコントの所謂歴史哲學は其の學說中に歴史の終極點までも包攝せんとしたるが故に他の歴史哲學既に見るよりも一層甚しき缺陷を藏したるを。即ちコントは學術の最後の階段即ち其の所謂ホッテ、ホズムの階段をもて今世紀の最初の百年間に於ける佛蘭西の數學及び其の他の數學的科學の發達にありと見たるが如く彼れはまた今世紀



に於ける工業の進歩をもて次いで來たるべき社會上及び政治上の發達の最高階段をも測るに足るべき標準となしたりし也。言ひ換ふればコントは社會發達の最高階段は其の端を既に今世紀の工業の發達に示したりとやうに見たる也。蓋しコントが社會組織の究竟の目的となせるものは各個人が皆其の才能に應じて特殊の活動を成すなる謂ふところの勞働の分業及びかゝる分業の結果として來たる知力及び精力の増加によりて以て完全に自然を制服せるの狀態に外ならず。政府と稱するもの、職分も其の究竟の意義は個人の衆力を結合して件の大目的を成じ以て個人間の勢力の分裂軋轢を避くることにあり。こゝに於いてかコントは(Ordre et Progrès)即ち秩序と進歩とをもて特に社會の基礎及び目的と見たり。此くの如くコントが進歩と共に特に秩序といふ事を掲げて社會の目的と見たるは前世紀に盛行せし革命時代の社會論といたく其の趣きを異にせるものといふべし。且つヤコントのこゝに所謂進歩は通常功利論者の意味するが如き單なる物質上の幸福安寧の増加の義にあらざりて知力の満足をも含ませたるを見る。即ちコントは其の所謂實驗時代の理想として人類の向上すべき最高目的

は單に物質上の幸福を來たすにあらざりて之れと共に知力的興味、満足(一而して其は嚴に事實及び事實の關係にのみ限られたる實驗的知識を來たすにありとなせり。コントはこゝに至りて件の秩序と進歩との二原理に加ふるに更に第三の原理即ち愛といふことを以てせり。否コントはむしろ愛をもて件の進歩と秩序との二者の上に位せるものと見たり。如何にとならばコントに従へば愛は凡ての社會的勢力をして秩序と進歩とに向つて進ましむる主なる働機なれば也。コント曰く主義に向ふの愛基礎に向ふの秩序及び目的に向ふの進歩(L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but)と。この公理はコントの學說の根本思想を最も簡明に言表せるものといふべし。而してこゝに所謂愛はコントのいふところの同情的感情を更に明かに言ひ表したるものともいふべくコントはこの點に於いて感情倫理説に私淑せるものあるを示す。されどコントは同情と言はずして之れに代ふるに他愛説もしくは利他説の語を用ひたり。倫理説上他愛説即ち英語にいふところアルトルイスム(altruism)の語を用ひたるはコントをもて嚆矢と



なすべし。蓋し同情の語は單に凡ての社會的感情、同胞的感情を指せるの語なれど、他愛の語は其の意義更に廣く即ち是等の社會的感情をも含めると共に更に積極的に他人の爲めに盡くす献身の義をも含めば也。この故にコントにとりての道徳上の發達とはもとは強大なる慾たりし利己主義を漸次に壓抑して他愛主義、利他主義をして之れに代らしむるとに存す。されどコントは以爲へらく若し社會にして單に個人の集合よりのみ成れるものならば人が固有の利己的本能に打ち勝ちて全く之れを制することは到底不可能の事なりといはざるべからず。社會もし單なる個人の集合より成れるものならばホツアスの所謂人々相敵するの狀態は眞に自然人の狀態を穿てるの言なるべく又人がかゝる自然の狀態を脱し得るの期はなかるべき理也。されどこの見の誤れるは言ふまでもなし。即ち人は其の自然の狀態に於いてだに夫妻共棲すれば也。この故に社會の單位は個人にあらずして家族にあると明かなり。隨うて所謂人の同情性は家族にて満足せられ温育せられ、かくて家族は社會的生活の最初の階段を成じ、而して種々の共同分業の必要の生ずるにつきて社會は次第に發達擴大するに至る也。言ひ換ふれば

ば初めは人々の從事する職業の同様なるものが社會的感情を強め而して漸次社會の發達するにつれて人々との其業を分つに至る。而して社會の共同の利益に注意して各分業を相調和せしむるは即ち政府の業なりとす。この故に政府に對する同情の増しゆくにつれて社會的感情はますます増加し擴大すべく此くて終りには利己主義、自愛主義は全く抑止せられて他人の爲めに生活するといふと人類全體の爲めに盡くすといふとは最高の義務とせらるゝに至るべし。コントの見る所によれば道徳の究竟目的は單に幸福の増加といふとのみにあらずして寧ろかゝる社會的感情、仁慈の情の發達といふとにあり。されど彼れは二者を分離のもと見て以爲へらく人の感情及び行爲の習慣がますます他愛的、利他的となるにつれて自他の享受する快樂も幸福もまたますます増加すべしと。

かくの如き人類に對する熱情はコントをして終ひに謂ふところの人類教なるものを組織せしむるに至りぬ。すなはちコントは人類の爲めに盡くす利他の情は常に道徳上の動機なるのみならず更に宗教の根本要義をなすものと見て以爲へらく人類は即ち神にして之れが崇拜の儀禮は即ち人が人類に對する愛情の發表



せられたる種々の標幟(形)に外ならずと。此くしてコントは其の抽象なる冷冽なる實驗主義を探るに神秘なる宗教的熱情を以てしたり。この一段はコントの學說の最も光彩ある部分なれどもコントの哲學を粗述するの學者は概ね其のポシティブズムのみを採りて其の「實驗的宗教」に重きを置かざるを見る。コントとほゞ同時代にありてデカルトの學說と英國心理派の學說とを混じ更に獨逸の主心說をも加味して一種の折衷的倫理說を唱へたるものをフクトル、クザンとなす。

クザン (Victor Cousin, 1792—1867)

クザンの哲學はヘーゲリアンともいふべく其の哲學史の研究を重んじ又倫理學の方面に於いても始めて歴史的研究を唱道したるが如き如何にヘーゲルの精神を繼紹せるかを見るに足るべし。クザンは其の哲學說に於いて從來佛國に盛行したりし感覺派の心理說と知識論とに満足する能はずして更に獨逸の主心說を取りて一種の異彩を加味せるが如くに倫理說に於いてもまた神命說、自愛說、他愛說、感情說、理性說の諸派を審かに點

檢して穩健平正の見を立てんと試みたり。彼れはまづ佛國在來の倫理說中にもヘルゼシユス、ホルペ、ハ一派の利己的快樂說に反し又ルソー杯の感情を主とする倫理說にも反したり。以爲らく感情を主とする倫理說は倫理說として全く誤れる者に非ずと雖もいまだ之れを全しとは見る可らず。そは道德上爲すべしといふオート (Ought) の命令は所詮感情のみにては説明しつくす能はざる深奥の意義を含めばなり。個人の好悪、快不快の感情は人をして絶對的に善に就かしむる命令の力を有せず。自己の好むと好まざるとに論なく唯だ善なるが故に之れを爲すべしといふ一種の道德的當然 (Moral ought) は到底快不快の感情の沙汰より來たるものにあらず。之れを與ふるは唯だ理のみ之れを能くすと。クザンは此く説きて更におもへらく善惡の別は根本的究竟的のものにして他の源より派生し來たれるものにあらず。即ち通常感情派倫理學者の説く如く快不快の感情まづありて之れを基礎として善惡を識別するにあらざして寧ろ善惡の區別こそまづありて後ち人は之れを識別するにによりて快不快を感ずる也と。クザンはまた道德上の判断の特色をのべて以爲へらく道德上の判断は單純にし



て不可分也。根本的にしてそれ以上の根據といふが如きものあるなし。かるが故に道徳上の真理は理論上の真理と根本に於いては同一なり。唯だ前者の後者と異なるの點は之れなり。是れは吾人が實行上の法則として蒞み來たるといふ一事にあり。道徳の真理の吾人の意志蒞むや直ちに義務の感となり來たる。義務の念は同一理性を具ふる万人に普遍して一例外あるを允さずと。其の如何にカント倫理説と相通の點を有するかは看取しかたきにあらざるべし。クザンはカントを尊稱して倫理學の鼻祖とやうに稱へたり。

此くの如くクザンは理性をもて義務の基礎と見而して自らかく見るとに於いて一步をカントに進めたりと思惟せり(果して然るか否かは別論也)。然らば謂ふところの理性とは如何なるものぞ。クザンは理性を解して超自然、超人間の根據を有する者、自然界、道徳界に於けるすべての必然且つ普遍なる心理の眞實体となし、さて以爲へらく理性は善惡、秩序、法則、義務、一切の觀念の由つて來たる源頭にして立法界、政治界にありては、法律的正義の本源となり、美術にありては美の理想となり、學術にありては眞の模範となる。

佛國にてクザンの説をつぎて折衷的倫理説を組織せるものには、マ、ヒ、ン、ロ、フ (John Henry) マ、ヤ、チ、ー (Janet) など其の主なるものなり。されどこゝに取り出で、叙述すべきほどのものにあらず。



## 第六節 英國倫理說

四四六

こゝに英國倫理說と總稱せるは通常所謂第三期倫理學即ちヒウム、スミス以後の英國倫理學說を指す。第一期倫理說ハホッブスの倫理說の根本思想の二面たる道徳王命說、道徳自利說の中の前者即ち道徳をもて主權者一己の意志より出づるものと見る說に反抗して起これるカムブリッジ派の學者及ヒカムバーランドなどの唱へたる道徳客觀說を總稱していへるもの、其の要とする所は道徳はホッブスの説けるが如く君主一己のほしきままなる意志より發源するものにあらざして理性其者が本具せる者即ち理性の直覺に出づるものとするにあり。カドワース、クラークは理性をもて直觀的に道徳の抽象的規律を看取し得と見、カムバーランドは之をもて神の立てたる道徳法自然法を直觀し得と見、かくて同じく道徳を理性の對境となし意志のほしきままなる動作以外に獨立せる不變永恒の客觀法なりとなしたり。之を英國近世に於ける第一期倫理說の根本思想となす。されど第一期學者の説くが如く道徳は理性の直覺する抽象的公理に存すとするも道徳上かゝる抽象的公理は果たして存するか否かは別也こゝに當然起ころべき疑問は

かゝる抽象的なる道徳上の公理は果たして能く人の意志を動かして道徳的行爲に出でしむるを得べきか。單なる知的活動としての理性は果たしてよく人を動かじ得べきかといふ事也。ヒウムなどは人を動かすものは理にあらざしてむしろ情なりといへりしが是れ或は一面の眞理にはあらざるべきか。若し人を動かすものは理にあらざして情也といふとを眞理なりとせば道徳を理性の客觀的本具と見るカドワース一派の倫理說はよしホッブスの道徳王命說即ち道徳を主權者の意志の所造なりと見る說を破し得べしとするも未だホッブスの他の一面の道徳自利說即ち道徳をもて各個人が自己の利益としては快樂を得んと欲する利己の感情より由來すと見る倫理說を破し得たりとはいふべからず。如何にとならば人を動かすものは理にあらざして情なるが故に人はむしろカドワースなどのいふ理性の立てたる道徳法に従ふとをなさでホッブスが道徳上の目的となせる快樂をこそ取るべければ也。理性の立てたる道徳法は變化常なき意志の外に獨立せる客觀法として如何ばかりいかめしき權威を有すとも其は要するに抽象理たるを免れず。この故に不幸と不理性と孰れを擇ぶべきかと問はゞ人はむしろ不幸を



すて、無理を取らんとすべし。理の誤謬よりも不幸もしくは苦痛は人を動かす  
と一段大なれば也。クラークなどのいへるがごとく社会的義務なるものは實に  
客觀的に存すとすも單に之れを理性の直觀とのみ見ては、それが人を動かすの力  
を失ふべく、人は依然としてむしろ自己の快樂に向つて趨るべし。此くの如くし  
て第一期の理性派倫理説はつひにホッブスの自利説を破する能はざるの位地に終  
れり。故にこゝに來たるべき思想の自然の順序は理性の直觀と見ては客觀なる  
社會的義務は人を動かすの力なく隨つてホッブスの自利説を破する能はずとする  
も若し人は自然にかゝる社會的義務を遂行せんとして其れに向ひゆく一種の衝  
動(欲)もしくは感情を有すと見れば以て能く理性派の抽象的見解の弊を救ひ得て  
ホッブスの自利説をも破し得ざるべきかといふ事也。クラークは一面に理性の掲  
ぐる抽象的規律を道德の淵源と見做しながら他の一面には人は實際は自利の念  
に動かされて行爲するものとやうに説きて(此く説くに至れるは理性説の弊を自  
然に暴露せるものといふべし)事實に已むを得ずホッブスに與みするの苦境に立ち  
たりしが(本講義二四、六七頁のあたり参照)若し前のごとく人は自然の情として他

を思ひ社會に向ふの動物なりと見ば以てよくかゝる破綻を補ひ得べからざるか。  
而して人は實際自然にかゝる社會的感情を有するものなりといふとを心理上よ  
り研究してホッブスの自利説を破せんと試みたるものは實にシヤフツペリー以後  
即ち第二期の英國倫理學者也。第二期倫理學派の特色は第一期學派の専ら理性  
に重きを置きたりしに對して感情を倫理的興味を中心となせるの點にあり。こ  
こにてはむしろ人が善をなし惡を避け正に就き邪をすつるに至る心理的動機を  
研究せるを其面目となす。即ちシヤフツペリー、ハッチンソン、バトラー、ヒウムの諸學者  
は皆概ね理性を排して感情を道德の淵源と見かくて道德を組織する種々の感情  
を倫理研究の唯一の對象となしたり。されど單に感情を心理的に研究するにと  
は、人は自然に自利にのみ傾くもの也といふホッブスの自利説を破するには足らぬ  
といまだ以て正當にいふ倫理上の問題を釋するに足らず。如何にとならば人は  
さかづの感情ありて善をなし惡をなした善惡を識別するを得といふとを心  
理上より解釋し分析するも其は唯だ心理上の事實を明かにせるまでにして人は  
何故に善をなし惡を避けざるべからざるかといふ倫理的理想もしくは標準を供



ずると能はざれば也。人は自然に利他の衝動又は感情を有すといふとは心理上の事實なりとするもこの心理的事實を明かにせしは第二期倫理學者の効績として倫理學史上没すべからざるものなりといへども單にこの心理的事實を明かにせしのみにては何が故にかゝる利他的感情に従はざるべからざるかといふの理由は未だ分明ならざるを見る。心理的研究は單に心的事實を叙説し分析しただすに止りて其が價值即ち何が故に其が正かつ善なるかといふ所以の理由を明かならしむる能はず。かゝる正邪善惡の標準を與ふるものは心理の研究にあらずして理想の研究即ち倫理學の範圍について求めざるべからず。而して第一期の理性派倫理説を補はんとして出でたる第二期の感情派倫理説はまさしく倫理の研究を心理研究の範圍に局せしめたるの弊あるを免れざりし也。即ち人が善惡を識別しもしくは正善を行ふ動機感情の何たるかといふとを心理的事實的に研究するを主として正善とは何ぞ何故に正なりやといふ倫理上の根本問題をば寧ろ等閑視し去りたるの觀ありたるはまさしくシャフツベリー以後の感情派倫理説の特色とも見るべし。ハートトレ、スミス皆この弊を免れ得ざりしがヒュームに

至りてはこの弊の甚しきものあるを見る。ヒュームは時としては全く倫理學と心理學と同視したりしの跡あり。例へば彼れが一方にて道德上の判別の實在を強く主張しながらかく言ふ真意を審かに檢すれば歸する所人の好惡の感其者を意味せるに過ぎざりしが如き是れ也。即ち彼れは人が自他の諸性質に對して好き嫌ひの感の實在するをもてやがて之れを善惡の別其者と同視せるに至れる也。此くの如きは是れ事實其者をもて直ちに理想と混同するの誤謬にはあらざるか。若し一たびハッチソンなどの暗に認めたるが如く道德上のセンス即ち感をもて人皆自然に之れを異にするると猶ほ味感を異にするが如しといふとを事實として許容せんか然らば道德なるものは個々人の感情の沙汰となり了して其の一種枉屈すべからざる權威はこゝに消失して何等の力をも有せざるものとなるべき也。ヒュームは理性をもて行爲の目的を與へ得るの力なきものと解したれど道德的感情の單に實在するといふとも單に其れ自身のみにては何が故に之れに従はざるべからずといふ理由を與ふる能はざるにあらずや。而してヒューム等はかゝる道德的感情の何たるかを心理的に研究するに止まりて其が道德上の標準として如



何なる根據を有するかといふ即ち正當にいふ倫理問題には未だ明瞭なる自意識を以て面接せざりしを見る。此くの如く倫理學を心理學に没し去りたる第二期倫理説の傾向に對する反動として起るべき自然の趨向は正とは何ぞや之れに従ふ所以の理由は何ぞやといふと即ち善惡の標準問題義務の根據問題たるべきは言ふまでもなく而して實に此の問題に倫理研究の眼を轉じて新見地を拓き來たれるものは第三期の倫理學説なりとす。之れを總ぶるに第一期倫理説は哲學的第二期は心理的第三期は倫理的なりともいふべく第一期は理性を主とし第二期は感情を主とし第三期は義務の標準を研究の主眼となせる點に於ておのゝ其の特相を有す。

第三期は倫理説は善惡の標準を直覺に置くものと功利に置くものとの差に従つて直覺説(Intuitionism)と功利説(Utilitarianism)との二派別を生じ來たる。前者はカッドモリス、クラークなどに思想の脈を引きて善惡の標準は直覺によりて知らるべき究竟の客觀的眞理に存すとなし、後者は功利即ち快樂の獲得(而してこれ即ちロウムが以て道徳的感情の起原となしたるもの)をもて究竟の標準となし因りて以て

道徳的感情を判断し是正せんとしたり。前者の見はフライイス、リード、ステュアルト其の他の直覺派(現今の學者中にもこの派に屬する有力なる學者たどへばマーチノアの如きあり)の採用する所にして後者の見はバレー、メンサムが之れを其の倫理論、政治論に採用したるをはじめとして近世に所謂ユートリタリアニズムの諸學者の採用する所となれるを見る。

### 其一 直覺派倫理説 (Intuitionism)

直覺派の學者としてまづ見るべきものはフライイスの倫理説也。

フライイス (Richard Price, 1723—1791.)

フライイスの倫理見は其著『道徳の主なる問題及び難點につき』(Review of the Chief Questions and Difficulties of Morals)と題する一書中に包まれる。其の論の要旨は三點に約して説くとを得べし。第一に曰く行動は行動其れ自身にて(in themselves)正または不正也。第二に曰く正不正の觀念は單純觀念にして分析を加ふるを容さず第三に曰く此等正不正の觀念は理性また悟性(理解性)の直覺力もて直ちに知覺し得らるべし(フライイスは理性 Reason と悟性 Understanding とを同様の義に用ひたり)。



まづ第一點即ち、一行動は其れ自身にて正也といふ語の意義は一行為は件の行為の主幹たる人の性質其の行為の目的及び其の事情等を離れて單に行動其れ自身にて正なりといふの義なるべし。かく解するは最もプライスの本意を得たるに庶幾きものなるべし。されどかく解すればこゝに種々の難點のひそめるは否むべからず。

備考 行動其れ自身といふことは自家撞着を含めるの語也。既に行為といへば其は少くとも行為者たる主体(人)と行為の向ひゆく目的物たる他人とに關係せるものなれば也。且や一行動の道徳的性質は其の行動の事情に依つて異ならざるを得ず。例へば人を殺す事さかゝる殺人罪を犯せるものを死刑に處する事は若し一切の事情を取り去つて考ふれば行動(action)其者としては二者同一なりといはざるべからず。然るに前者は道徳上の重罪にして後者は蓋みすべき所行と稱せらるゝ所以はこれ行動の事情を離れて存せざるの證ならずや。

されどプライスはまた一面には曰く或關係には正と稱せらるべき或行為あり。或行為の關係を知るや否や吾人は直ちに件の行為を嘉みせざるを得ざる也。關係を變ぜよ然らば異なりたる行為は正とせらるべし。適當不適當といふとの人の事情性質の異なるにつきて變ぜざるを得ずといふと程明かなる事はあらず。

若し一性質の一場合に對する或特殊なる處置を正なりとせば之と異なる性質の場合もしくは凡ての性質場合に之れと同様の處置を施すとの正と言ふべからざるは勿論也。要するにこの點に關するプライスの説明は様々にして其の要を得がたきの感はあれどまづ前の解をもて彼れが眞意に近きものと見るべく隨つてこの點に批難を加へらるべきは當然也。

次に第二點即ち道徳上の正不正は單純觀念にして分析をゆるさずといふ事而して其は理性の直觀によりて知覺せらるべしといふ事に關してはプライスは左の如くに説きたり。曰く正不正の觀念の單純觀念なると及び隨つて其は人心も於ける或直接なる知覺の力に歸せらるべき事は甚だ必要なる觀察なりとす。もしこの眞理を疑ふものあらば唯だ件の觀念及び知覺力を定義せんと試むるを要す。然らば同義なる異語を累ねるに過ぎざるを發見せんと。又以爲へらく人或は徳を解して人と事との關係に愜うて行ふとに存すといふ。されど何が故に吾人は人と事との我れに對する關係に従うて行為せざるべからざるかと問はし吾人は唯だ單純なる知覺に訴ふるの外なく唯だ或事は何が故と問ふことを容さず



して其れ自身究竟的に善しとして嘉みせらるべきのみと。

備考 此くの如く。プライスは正の觀念を究竟的のものとして見て功利派の之れを利益の觀念に歸し去る見に反したれど而も彼ればまた功利派と同様の思想を言ひ表せるとなきにあらす。曰く「吾人が一種族及び一團體の幸福を冥想し而して之れを増進する理性的動物(人)の行動を正なりき見る時はこれをも誤謬の判断といふべきか」と。

以上説けるが如くプライスは道德上の正不正の觀念を理性の直接の知覺力に歸して説ける點に於いてまさしく第一期倫理學者なるカドチース、クラーイクの直覺説を大體上繰りかへたるものに過ぎざるの觀なきにあらねど、多少また説を異にせるふしもなきにあらす。第一にはクラーイク、チラストンなどは倫理上の眞理と數學上または物理上の眞理との間に強めて類似點を見いださんとせるが故に學説の上に混雜を惹き起したりしが。プライスの所謂單純觀念としての正不正の觀念は少くともこの混雜を免れたり。第二にプライスは道德上の意識に感情の要素の伴ふとを認めたり。即ちこの點に於いては彼れはシャフベリー一派の思想に汲みて感情をもて明かに知力上の直觀に伴ふものもとより其は第二位にあるものなれどあるとを許したり。プライスは正不正の區別をもて行動其者に存

する客觀の性質("real objective qualities")となし道德上の美醜("beauty and deformity")をもて主觀の觀念となしたり。それ所謂美醜は即ち吾人が行動の正不正を知覺する結果として必然に起り來たる感情にして一つには吾人の生具官("implanted sense")たる感受性に起原するもの也。されど行動の正不正其者を知覺するものは他くまでも理性にしてセンス即ち官にはあらず。この點に於いてプライス又は明かにシャフツベリー、ハチソンの所謂道德官説に反して曰く官の直覺は受動的にして單に感するに過ぎず。されども道德上の判断はかゝる受動の材を比較して撰擇の作用を施すが故に主動的ともいふべし。かづや感覺は實際上の個々の場合と關すれども正不正は單純觀念にしてかゝる個々の場合を離れて存するが故に之れを直覺するものは感官にあらずして理性(悟性)なると明か也と。

此の如くプライスは言ふまでもなく理性をもて行動の主要素とは見たれど尙ほ理性と感情との二要素の相共働して德行を成すと見たるの點に於いて第一期の理性説に一步を進めたるものと見るを得べし。

備考 プライスは此く感情を德行の一要素とするこゝを否まざりしが尙ほ理性の



方に重きを置けりしは疑ふべからず。以爲へらく理性が正の觀念を直覺するや直ちに件の觀念を法則として意志に課しかつて行動の動機となる。又以爲へらく感情は衆惡の源たれども理性の光明に照らさるゝに及びて徳行の一要素となるを得。彼れはまた或場合には感情の起原につきて一種奇異の見を有したりき。以爲へらく感情は全然智のはたらきによりて生ぜられ得へし。要するにプライスの學說において感情の位他は明瞭ならずといふべし。

プライスが徳の第一原理に關する説明はクラーク、カムベ、ラングなどほどに他明かならず。彼れが之れに關して明かにせんと力めたるは社會一般に對する仁慈の原理の外に尙ほ道徳上究竟の原理の存するといふの一點也。もとより彼れは件の仁慈の原理及び合理的自愛の原理を斥けんとなさしのみならず更にパトラーなどよりも一段力を強めて其の自明理なる所以を證示せんと力めき。彼れ曰く自他の幸福を追求し増進するとの正しといふ事は直覺的にして自明なる真理はなしと。さはいへど彼れはまたパトラーと共に荷恩、誠實、履約、正義等は其の幸福を來たすと否らざるに關らず其れ自身獨立に人の守るべき義務なる所以を認めたり。而して彼れは是等吾人日常の道徳的意識に存する諸種の義

務をば直覺的に判知せらるべき自明の真理とせんには之れを理性に訴ふるより寧ろ常識に訴ふるかた一層解し易しと見たり。かくして誠實の徳を言ふにも彼れは眞を隠らざるべからずといふが如き抽象理を精密に説かんとはせでむしろ之れを歸納的に常識のうへより至誠の徳の守るべきを説き、又其の財資に關する正義の徳をいふにも彼れは専ら古來の羅馬法理學の原理とするところに準據して敢て異解を樹てざりしなり。

此くの如く彼れが後には道徳的義務の究竟の原理を理性よりもむしろ常識の上に求めんとしたるはまさしく後に來たる蘇國派または常識派と呼ばれる倫理學派の祖たるトマス・リードの常識的倫理説を暗に豫想せるものといふべし。

リード (Thomas Reid, 1710—1796)

リードの道徳心理學はプライスよりもむしろパトラーに依傍せると多きを見る。彼れはパトラーと共に人心には根本的に二大原理ありとして之れを區別して曰く第一は行動の合理的且統一的原理にして第二は統一を要する即ち統一せらるべき非合理的欲是れ也と。彼れは以爲へらく件の統御せらるべき非合理欲も其



が自然の性として存するかぎり個人及び社會の利福に加効すべきそれ／＼適當なる活動の範圍を有するものにして人の合理的原理を補ふものとして欠くべからざるもの也と。かくて彼れは件の非合理性をば一定の意志思想なくしてはたらく機械的本能及び慣習と意志は動かせども理性の判断を欠きたる動物的原理との二に區別したり。更に人の有する動物的原理に關しては彼れはパトラーよりも一段委細に之れを彙別しき。曰く(一)臍慾(Appetites)これは期を定めて發するピリオデ、カルのものにして不安の感を以て伴はる。(二)狹義にいふ欲望(Desires)これは主として他に優れんとを欲するの欲望他より尊敬を受けんとを望むの欲望知識の欲望等を指す。(三)情感(Affections)即ち他人に對つて發する情感。これには善意を含めるものと惡意を含めるものとの二種あり。リードはまたパトラーに従つて本能より出づる咄嗟の憤怒及び熱慮にいづる憤怒をもて他の自然的なる諸慾とみなじくそれ／＼の適當なる範圍内にては正當の意義と利益とを有するものなることを認めたり。

かくて二大原理の一なる統御せらるべき非合理慾に關するリードの見はま／＼に述べたるごとくなるが之れを統御する合理的原理に關する彼れの見は如何にといふにこゝにも彼れは大かたはパトラーの所見に従ひたり。彼れは則ち自己の利福に對する注意(パトラーの所謂自愛に當たるもの)と義務の感(パトラーの良心に當たるもの)との二をもて根本的に異なれる而して共働的なる合理的原理となしたり。(この二者は屢々理性なる一語の下に約せられたりしを見る)彼れは前者即ち自愛的原理の合理なる所以を詳説し以てヒウムの説を駁したり。ヒウムは以爲へらく吾人の追求すべき目的を決するものは理性の識にあらざと。(ヒウムの倫理觀參照)リードは以爲へらく自己の一生を通じての善("good on the whole")といふが如き目的の觀念は理性を有せざるものの到底有し得べきものにあらざ。否すべての個々特殊なる欲望の對象を抽象し及び過去將來の感情を現在の感情と比較して一個の理想又は目的といふが如きものを造りあぐるは唯だ／＼理性を有する人のみの能くする所。理性を有するの人が何の欲望をも繋けずして單に一生を通じての善(フライヌス、ステュアルトが自愛の目的を快樂もしくは幸福と見たるに反して)リードは善といふ觀念のうち漠然と完成と幸福との二義を含ま



せたりといふ觀念を有すとやうに見るは矛盾の語也。而してかゝる高尚なる欲望はすべての特殊なる軀慾及び情慾を統御して其の處を得しむと。リードは件の自愛の原理を以て道徳能力にさへも從屬せしむるの理に慥はざる所以を論じ、さて以爲へらく徳をもて自己の幸福(全軀としての)に反すと信ずるが如き輩は(福と徳と反するが如きとは此の道徳的に支配せらるゝ現實の世界にはあるまじき事也)痴者たるがよきか惡漢たるがよきかといふいとあさましき板挟みに苦しめられざるを得ざるべしと。かくしてリードは義務感以外に自愛の原理を獨立の權威を有するものと見たり。

次に今一面の統御的原理たる道徳能力即ち前の所謂義務感(ペトラーの所謂良心)に關するリードの所説は大體に於いてプライスの所見と差ふところなし。其の意にいふ道徳能力即ち "Moral faculty" は知的にして又主動的也。即ち其はたゞに行動の「正」なると道徳的義務なるとを知覺するのみならず(かく正と認むるとはリードによれば行動と行動者たる人との間に存する分析すべからざる單純關係也)又かく正しと見たる事を意志に迫りて成しとげしむるの力を有す。リードは

またプライスと同むく此く行動の正不正を知覺するやこれと同時に件の行動者たる人の價値の有無 (merit and demerit) をも知覺し且つ一種の感情をもて伴はるゝとをも認めたり。されど件の感情の何たるかに關する二家の見解は一ならず。プライスは重に之れを苦樂の感と見、リードは重に之れを件の行爲の徳不徳に應じて發する仁慈の情尊敬の情同感の情又はそれらと反對の情と見たり。リードはまた自己の行爲の正しき場合には之れに伴うて發する件の一種の「愉しき感情」(pleasurable good will) は自己の良心の健かなるを自證せるものとし以爲へらく此人のすべてのよろこびの中にて最も清く最も貴ぶべきよろこび也と。リードは道徳能力の生具(萌芽として)なるを許し其れをして道徳上の眞理を隠りなく知覺せしむるには幾多の教育訓練習慣練習(而してかゝる教育訓練を施さんには社會の存在を要す)の必要なりと見たり。

要之、リードにありては倫理を一科の學に組織するとは實際上さほど重要な事に非ざりき。如何にとならばリードは吾人もし人間の行爲に於いて如何なるが正にして如何なるが不正なるかを知んとせば唯だ吾人の心の平靜にして何等の



妨碍をも受けざる折に靜に自己の良心の命を聽取だにせば可也と様に言ひ放たれば也。この故にリードが所謂徳の第一原理に關する見の如きも唯だばら、の常識見を拾ひあげたるの觀ありて科學的精確を有したりとは言ふべからず。彼れはまづ一般の徳に關する格言を掲げて(一)行爲には正不正の別ある事而も(二)其は唯だ有意的行爲にのみ存する事(三)吾人は吾人自身の義務の何たるかを知らんとを力めざるべからずといふ事(四)誘惑に抗して其を離るべき事等となし、さて次に五個の根本的格言を掲げたり。第一に曰く「吾人は小善よりも大善を、大悪よりも小惡を擇はざるべからず」と。これは單に前きの合理的自愛の原理を反覆せるに過ぎず。これ「道德能力を自愛より區別せる彼れの立脚地と矛盾するものといふべし。第三に曰く「第二は後に掲ぐ、何人も自身一人のために生まれたるにあらず」と。これは要するにストア派の思想と大差あるものにあらず。第四に曰く「正、正は凡ての場合凡ての人に通じて同一ならざるべからず」と。この見は客觀的、道德を主張する倫理學者即ちカドナー、スクレークなどのひとしく唱ふる所にして要するに形式上の原理たるを免れず。第五に曰く「神を尊敬して之れに服従せざ

るべからず」と。かくして社會的義務に關してや、明瞭なる指導を與ふるに足るべしと思はるゝは唯だ一個の第二の原理あるのみ。曰く「人性の構成に自然の意匠(intention)の見はるゝかぎり吾人は件の意匠に従うて行ふべし」と。されどもこれとても實際上如何ほどの指導を與へ得べきかは疑問也。

最後にリードは正義(justice)の直覺的に自明なる所以を證せんと力めたり。まづ(一)ヒウムに對して以爲へらく正義の則を破れる諸種の行爲たどへば人格及び家族に與ふるの害、自由の蹂躪、名譽の毀傷、破約などいふ行爲はヒウムなどのいふが如く公共の利益といふ事に關係せしめて考へざるも、其れ自身直覺的に自然の權利を傷れるものなる事を知るを得べし。(二)次に財產權なるものは人の自然に生具するものとは言ふべからざるも、これは人が生存といふ自然の權利を有する必然の結果として來たるもの蓋し生存の自然の權利といふ事は其が必然の概念として同時に生存の方便に對する權利といふ事及び自由に對する權利といふ事も含めば也と。かくはいひたれどリードは未だ全く社會公共の利益といふ標準を離れて明かに正義の原理を説かんとはなさざりき。



ウィットの直覺説をつげるものには、スチュアルト(Dugald Stewart)とホイェル(Whewell)と  
 どあれど特に創見と見るべきほどのものなければこゝには之を省くべし。但し  
 ホエウエルの説は多少所謂蘇國派の倫理説と異なる節なきにあらず。其の主  
 なる一二點をあぐれば第一に自愛をもて獨立の合理的且つ統御的原理とする  
 を否みたる點。第二に隨つて義務を離れたる幸福をもて個人の目的と見ること  
 を否めるの點などは是れなり。かくしてホエウエルは理性をもて唯一の道德原理  
 と見做しこの原理より五個の根本原理を抜き出したり。曰く仁慈(Benevolence  
 正義(Justice)眞實(Truth)眞潔(Purity)秩序(Order)是れ也。要之ホエウエルの倫理説はカ  
 ントの影響をうけて特に理性に重きを置ける點に於てヤン・リード、スチュアルト  
 と異なる所なきにあらず、其の根本に於いて太甚しき差異あるにあらず。

### 其二 功利派倫理説 (Utilitarianism)

功利派倫理説の直覺派と異なる所はまづ其の道德的義務 (Moral obligation) に関す  
 る見解にも見るとを得べし。バレー及びベンザムはロックの思想を踏うて道德  
 的義務を以て單に道德上の規律を守ると及び破るとに伴ふ苦樂感の意志に及ぼ

す結果とやうに解したり。和げていへば人の道德上の義務を守るは其を守ると  
 (もしくは破ること)が吾人に快感(もしくは苦感)を興ふるが故に外ならずと見るも  
 の即ち功利派の義務に對する見解也。彼等はハッチンソンと共に社會一般の幸福を  
 (general happiness)をもて是等道德的規律の究竟の目的及び標準となし、かくして一  
 般の幸福といふ觀念を一段明確ならしめんが爲めに之れを定義して、快樂の苦痛  
 に勝りて多きこと("excess of pleasure over pain")の義となし。且つ苦樂をもて時間の  
 長短と度の強弱との外には毫も異なるどころなきものとなしたり。此くの如  
 く功利派は單に苦樂の量といふいと明瞭にして簡短なる原理を提出して、正とは  
 何ぞや、何が故に正に従はざるべからざるかといふ倫理の根本的問題に答へんと  
 したるが故にいたく人の注意を惹くに至りぬ。されど謂ふところの功利説なる  
 ものもさまざまの異見解を含みたれば必しも一樣ならずと知るべし。功利派の  
 中にてまづこゝに叙すべきはタッカーなり。

タッカー (Abraham Tucker)

タッカーの著『自然の光』(The Light of Nature Pursued)は一部はハートレーより一部は



ツクより來れりと思はるゝ倫理思想を合む。彼はハートレーと共に仁慈の情及び道德感をもて聯想すなはち彼れの言葉にていへば翻譯によりて純然たる自愛の情より形成せるものと見、自己の幸福快樂満足の累積といふ意味にてのをもて行爲の究竟の目的となしたり。而して彼れは満足または快樂の種類として同一なる所以をのべて曰く快樂は如何ばかり其の度を異にすとも種類としては音樂を聽くの快樂も、景色を觀るの快樂も、美味を味ふの快樂も、善事を行ふの快樂も、反省の快樂も、所詮一也と。彼れはまた一般幸福を解して「幸福の量となし且つ利他の理由を叙べて曰く人は自由意志を有するものにあらざるがゆゑに行爲の報を受くべき實際の功勞を有するものにわらず。この故に神は其の公平なる心もて幸福を万人に平等に分配するものと見ざるべからず。この故に吾人はこの神意に従うて一般の幸福を増進する底か行爲に由りて自己の幸福を増進せざるべからずと此くして後ちのバレーの功利説の主なる點はタッカーによりて説き出だされたるを見る也。即ち第一に快樂を純はら量の上よりのみ衡るの見第二に道德的規律の標準を一般の利福といふ事に置けるの見第三に個人の快樂を行爲の

究竟の動機となせるの見第四に而して神の意志をもて利己的動機と道德法即ち一般幸福との二者を結びたるの見などに於いてタッカーは明かにバレーの先馳たるを見る。

されどバレーの功利説の先驅者は單にカッター一人にとゞまらず。バレーの倫理見の梗概は一世紀以前の學者グー(Gre)の一著書中にも見えたり。曰く徳の觀念は自他の幸福といふ人生の規律に愜うて行ふとに存す。曰く凡ての人は皆件の規律に従ふべき義務を有す。曰く義務とは幸福ならんか爲めに或事を爲し又爲さざるの謂ひ也。曰く凡ての場合に通ずる完全なる義務は唯だ神の權威よりのみ發源す。曰く神意は其が他人に對する行爲を指示するものなるかぎりは直接に承認せらるべき規律即ち徳の標準たるべきもの、而して神が人類を造れるは彼等人類に幸福を與へんが爲めといふとより以外の意匠を有せざる事は神の本性の自證する所也。曰くかるが故に神は人類の幸福を意志す。曰くかるが故に吾人もまた人類の幸福をはかるべし。曰く人類の幸福は徳の標準也と。

さはいへ以上の根本思想にもとづきて始めて稍や完了せる一個の倫理系を組織



あるものはこれをパリーの著『道德哲學及び政治哲學の原理』(Principles of Moral and Political Philosophy)とす。

パリー (William Paley, 1743—1805)

パリーはまづ義務(Obligation)を解釋して他人の命令より來たる強烈なる動機によりて動かさるゝものといひさて以爲へらく道德的義務の場合には命令は神より發し而して件の命令に従ふ動機は死後の賞罰にありと。此くの如くパリーが道德を神意の基礎に築き未來世の賞罰を以て道德的義務の動機を説かんとせるは是れまさしく専ら十八世紀時代の僧侶間に行はれたる普通の意見を言ひ表せるものに過ぎず。彼れはまた神の命令をもて聖書の經文と自然界とより確め得らるゝものと見たり。されど彼れは經文は道德を教ふるよりもむしろ實例をもて之れを證明し且つ新制裁によりて之れを確むるものとなし且つ吾人は自然界より神が人類の幸福を意思することを知り得となしたり。かくてパリーの倫理研究法はむねど一般幸福を増減する行爲の傾きを研究するにありき。彼れ德を定義して曰く神の意志に順うて人類全體の幸福をはかるとと。然らば神意とは何

ぞや。彼れ以爲へらく人類の幸福と。此故にパリーにありて正不正を検するの標準となるものは其行爲が一般の幸福を増すの傾きを有するかはた有せざるかの事にあり。パリー曰くかくして行動は其の傾きによりて評價せらる。利便なるものは皆正也。Whatever is expedient, is right 道德上の規律の義務たるは唯だ其が利用的なるが故也と。

以上の説にて明かなるが如くパリーの倫理説は其の神學的一面を除けば根本思想に於いてベンザムの功利説と符を合したるを見る也。彼れが幸福に對する見解の如何ばかりベンザムと酷似せるかは下の言にて知らるべし。パリーは幸福の唯だ強さと長さとに於てのみ異なる所以を論じて曰く嚴に言へば如何なる状態にても快樂の量が苦痛の量に超過するものは之を幸福と稱するを得べし。而して幸福の度は其の量の大なる度に比例す。幸福とは如何なるものぞと問はば通常人生に於いて得らるべき幸福の最大量にて即ち吾人の幸福と稱するもの意味なり。而して幸福とは如何なるものぞといふ研究に於いて予は通常吾人人間の性の高卑といふとにつきては顧みざるべし。たとへば靈をもて眸に勝れ



りとし、人性の合理的部分をもて動物的部分よりも高しとするが如き、又は或満足  
の快感を高雅とし優美として他の快感を卑俗とし、感覺的となすが如き、是等の高  
卑の別は茲には顧みざるべし。如何にとなれば予は凡ての快樂は其が長さ、強  
さ、の外には毫しも異なる所なしと信すれば也。(The Pleasures differ in nothing, but  
in continuance and intensity) 云。

件のハレーの根本思想を取つて一層精密に科學的に研究して功利派倫理説の最  
好代表者ともいはるべき倫理説を組織せるものはベンザムなり。

ベンザム (Jeremy Bentham, 1748—1832)

著書には『道徳及立法論』(The Principles of Morals and Legislation) 『メソントロギー』  
(Deontology) あり。

ベンザムは劈頭まづ禁欲説と感情説とを破して以爲へらく禁欲説は功利説と反  
對に人の幸福を減するの行動を善しとし之を増すの行動を惡しとするものなり。  
其の倫理説としては探るべからざるは言ふまでもなし。又感情説は自己の同情  
すると同情せざるによりて行動の善惡を判ずるが故に以て客觀的標準となす

に足らず。蓋し一行為に對して單に善しと感ずるが故に善しといふが如きは是  
れ凡ての主義標準を否定するものなり。或は曰く道徳官が正なりと告ぐるが故  
に此の事は正也と。或は曰く常識の正とするが故に此の事は正なりと。或は曰  
く「永恒なる不變の法」と。或は曰く「自然法」と。而かも此等の諸法則も其が最後の  
根據は要するに自己の感情といふとに外ならず。言ひ換ふれば自己が感ず  
るが故に正なり不正なりといふに過ぎざる也。此くの如き判断は要するに獨斷  
にして何等の確乎たる根據に立てるものにあらずと。ベンザムはかくの如く先  
づ從來の倫理説をもて無主義無標準として一喝し、さて以爲へらく苟も倫理上の  
主義といはるべきものはかゝる變り易き個人の感情といふが如きものに認めら  
るべきにあらずと何人にも一見して首肯し得らるべき底の明白なる客觀的  
な經驗的事實の上に認めらるべきものならざるべからず。而してかゝる明白な  
る倫理標準は唯だ行為の結果あるのみ。行為の外部に表はれたる結果のみ因り  
て以て吾人の内心の感情の正當不正當を判すべき唯一の標準となすに足るべし  
と。ベンザムは此くの如き主義を功利又は利用 (Utility) の主義と名づけたり。功



利主義とは何ぞや。ベンザムは之れを釋して曰く如何なる行爲にても其が社會の幸福を増し又は減ずるの傾きに從うて之を嘉みし又は嘉みせざる之を功利の主義といふ。所謂幸不幸とはベンザムによれば苦樂の意義に外ならぬば一行爲の功利なるものは畢竟するに快樂を生じ又は進め苦痛を防ぎ又は減ずること以外ならず。此くしてベンザムは快樂を得苦痛を避くるをもて人生の最大目的及び万行の由て出づる源泉となしたり。一行爲の善といはれ正といはるゝは其が良心または理性の命より出でたるが故に然るにはあらずして唯だゝ其が自己もしくは他人に快感を與ふるが故に外ならず。

此くの如くベンザムは快樂をもて人生の目的となしたり。然らば行爲の價値は全く快樂の價値其者によりて決せらるゝものと見ざるべからず。こゝに於いてかベンザムは心理學上より詳かに苦樂の大小を計算せんと試みたり。ベンザムは苦樂の大小即ち量は(一)強弱(二)長短(三)確否(四)遠近の四標準によりて定めらるべきものと見尚これに(五)同じ種類の感覺を催起し得べき事(六)反對の種類の感覺を伴生せざること(七)快樂を享受する人數の多少によりて其の價値に差ある事の三

標準を加へたり。一行動の善惡は須らく件の行動の結果たる快樂の量と苦痛の量とを差引きして算すべく、かくして若し快樂の量苦痛の量より多からば其の行動は正といはるべく、もし苦痛の量快樂より多からば不正なりといはるべし。ベンザムは次ぎに快樂はたゞ量によりて區別せらるべきのみならず又之を生ずる原因によりても區別せらるべきものと見て之れを單複の二種に別ちたり。ベンザムの所謂十四種の快樂とは感の快樂、富の快樂、技術の快樂、和好 (amity) の快樂、令聞の快樂、權勢の快樂、敬虔の快樂、仁惠の快樂、惡意の快樂、記憶の快樂、想像の快樂、豫期の快樂、聯想の快樂、救拯の快樂をいふ。其の他ベンザムは快樂をもて自己に關したるものと他人に關したるものとに別ち、又た之れを以て人々の感受力によりても別かち得べしとやうになしたり。かく苦樂に關するベンザムの區別法はさまざまなるに似たれど其の根本思想は要するに量別にあり。即ち快樂の快樂として重んぜらるゝ價値の存するところは其の強さ、長さ、即ち量にあり乙種類の如何は毫も價値に關せずと見るもの實にベンザムの根本思想也。ベンザムは思想を首ひ表して曰く「快樂の量にして同一ならばアッピン(小兒の遊戯の一種)と水



マトリイ(詩歌)と擧ぐ所なし (quantity of pleasure being equal, pushpin is as good as poetry) 等。ハンサムは以上叙べたるが如き苦樂の計算によりて以て一行爲の正不正を判ずべきを言ひ以爲らく凡ての道德上の判断をなす毎に其の前にあたりてかゝる計算を嚴密になさるべからずとはいはざれども、件の計算を常に眼中に置き、而してこの計算通りに行くほど吾人の倫理上の推理は正確なるを得べしと。佛國の學者 Danton が件の計算的方法を評して算數的方法なりといひ苦樂は其が計算の數なりと言へるは當たれりといふべし。

此くして右の計算によりて如何なる行爲の傾きが最善の傾きを有するかといふ事分明したりとせば次ぎの疑問はかゝる行爲を爲す人の動機、反言すれば人は如何なる動機によりてかゝる行爲をなすに至るかといふ事也。この疑問に答へんとせば吾人は異なれる見地より諸種の苦樂を分彙せざるべからず。即ちハンサム自家の語をかりていへば制裁(Sanction)に伴ふ苦樂これ也。世には各種の制裁のあればこそ人は其の制裁に伴ふ苦樂に驅られて行爲の諸規律に従ふなれ。第一には人意神意の干渉なくして自然の因果律より必然に來たる制裁の苦樂第二は

主權者の意志を代表せる裁判官などの課する制裁の苦樂第三は社會的毀譽の制裁に伴ふ苦樂是れなり。此の三つの制裁即ちハンサムが物理的制裁(Physical Sanction) 政治的制裁(Political sanction) 道德的制裁(moral sanction) として道德的制裁といへるも個人の内心即ち自己の道德的感情の制裁の義にはあらずして主として社會的毀譽の制裁を意味せる也と名づけたるこの三種の制裁に伴ふ苦樂を想ひうかぶるとによりて人は實際社會上有用なる諸種の規律を守るに至る也。ハンサムは件の三種の制裁の外に今一つ「宗教的制裁」(religious sanction)を加へて四種の制裁となせり。宗教的制裁とは神より直接に來たる制裁をいふ。

備考 ハンサムは其の謂ふところの私倫理(Private ethics)より公倫理(Art of legislation) 即ち如何にせば社會の諸人をして立法者の命に従うて社會全体の幸福を得しむべきかといふ方面に重きを置きむれど此方面より其の倫理觀を立てたり。この點に於いては彼れは明かに佛國のヘルメシユスの根本思想を襲へるものと見るべし。ヘルメシユスの説の要は前節にも叙したるが如し社會の利福又は道德法と個人の自利とを一致せしむるをもて道德家の正當の事業とし而して中にも行政官は國法の制裁によりて二者を合致せしむるに最も適したるものとやうに見たり。ハンサムもまた實に最大数の最大幸福即ち社會全体の幸福といふ一事を常に眼上にかけ個人の幸福を



之れと合せしむるを道德の最要事となし以爲へらぐ。道德家及び立法家は行爲の結果たる苦樂を觀察して以て行爲の諸規律を制定し之に貧賤即ち人爲の苦樂を伴たじめ因りて以て人をして件の規律に順うて或は善行をなましめ或は悪行を避けしむるを要す。是れ即ち上にあげたる諸種の制裁にして、ベンザムはかかる制裁によりて個人、の幸福と全衆の幸福と合致せしめ得べしと見たり。要するにベンザムは立法者、法律家の眼をもて倫理説をたてたるものにして其の著道徳及立法の原理の如きもむしろ立法一般を論究せんが爲めに其の緒論として物したりし也。この點に於いて彼れの倫理説は飽くまでもホッブスのと共に法律的といふ評を免れざるべし。

前にもいへるが如くベンザムは倫理の標準を快樂又は功利といふ極めて明白なる人生の實驗に置きたるが故に宗教上の制裁即ち超自然の貧賤などいふ漠然たる結果を取りて制裁の一に加ふるは件の實驗的精神と乖くに似たれど彼れの眞意は宗教上の制裁はもとより無根據なれども唯だ實際人心の一動機となれる限りに於いて他の動機と同様に觀察研究せらるべきものと認めたるのみ。彼れはむしろパレーなどが神意をもて自利と公利とを連結せしめたる見(即ち神は人類一般の幸福ならんことを欲したまふが故に吾人は神意に順うて人類の幸福を其の目的となすべく而してかくさるとがやがて吾人自己の幸福となるといふ見)を

斥けて神の制裁を怖れ又は之れに望を繫くるとを無根據と見たるが如し。これはベンザムの實驗的方法の自然の果なりともふべしかくして彼れがパレーに一歩を擡きて一層其の説を簡明ならしめたるは疑ふべからず。されどこれと共にここに起こるべき疑問は此くの如く宗教的制裁を撤去したるベンザムは如何にして道德上の制裁が個人を行爲の十分なる動機たるを證し得べきかといふ一事也。道德上の制裁に従うて其の法則を守るは全衆の幸福を増すの道なれども凡ての個人は果してよく常にこの動機に驅られてのみ行ひ得べきか。ベンザムはこの一問には明かなる解釋を與へざりき。彼れはむしろ其の心理論に於いては人を利己的と見て萬行みな利己の動機より發し來たるとやうに見たり。彼れ明言して曰く凡ての時に於いて人の十分なる動機となる唯一の利益は自己の利益あるのみと。もし人の行爲の動機は自利にのみあるものとせば人は果たしてよく常に道德法即ち社會全衆の幸福を以て其の目的となし得べきか。前にいへる宗教上の信仰より自利と公利との神意によりて連結せらるゝとを信すれば兎も角もかかる宗教上の信仰を無根據と見るベンザムは如何にして個人が社會一般の幸



福をもて其の十分なる動機となし得べきを断し得べき。ことに於いてかゞ  
ンザムは最大数の幸福は嗣つて同時に同人の幸福なることを信ぜんとした。其の彼れが一面には人の行爲の動機を自利にありと明言し他方にはまた最大数の大幸福といふ一義を掲げて倫理の唯一の標準となし、かくて二者を相對峙せしめて一を他に譲らしめざりしを見ても彼れが自利と公利との相一致すべきものなることを信じたりしは蓋し事實なるに似たり。さもあれ現實の社會の狀態にては自利と公利との調和は經驗上十分に證明しがたきはまた争ふべからざる事實なるを如何にせん。ことに於いてベンザムの流れを汲める學者は主として此の空處を彌縫せんを つとめたるを見る。即ちジョン・オースティン(John Austin)一派の學者は再びベリーの位地に復りて功利的道德を神の立法に成れる法典と見做し、ことに注意すべきはオースティンはベンザムと同じく道德即ち(moral)の解を一社會の輿論に支持せられたる規律即ち成立的道德法(Positive morality)の義に解したる事也(シロート(Grote))一派の學者は其所謂一般の幸福に對する個人の義務を過重視するの見を和げ公利に對するの義務は私利に對するの義務によりて相制限

せらるべきものといふほどの見地を取りたり。之れに反してまた個人の幸福を全く公衆の幸福に従屬せしめて後者に重要な意義を置けるものはジョン・ステュアルト・ミル也。所謂倫理及び政治の方面に於ける功利説なるものを汎く一般の社會に播めたるものはミルをもて其の屈指となすべし。

ミル (John Stuart Mill, 1806—1873)

ミルの名著「功利論」(Utilitarianism)は主として功利説に對する世人の誤解僻見を辯護せんが爲めに著されたるもの、ミルが倫理説の根本思想は擧げてこの一卷中に含まれたり。

ミルはヒウム、ベンザムと同じく究竟目的に關する問題は何等の證明をもゆるさざるものとなし、さて以爲へらくかくはいへども功利論の理由ともいふべきものを擧ぐれば左の四個條に約して説くことを得べし。第一、各個人の欲求するものは彼れ自身に取りての快樂也。而して彼れは快樂の量の大なるほど益、之れを欲求す。第二、或物が望ましといふ唯一の證據は人が實際上之れを欲求すといふ事也。第三、かるが故に各個人の幸福は彼れ自身に取りて望ましきもの即ち善きも



の又第四。全體の幸福は衆個人の集合体に取って善きもの也。この故に衆個人の集合体にして若し實際に一の集合的意志によりて集合的動作をなすものならば其は全體の幸福を以て其の意志の目的となすべきなれど一個人をして自己の最大幸福にはあらずる社會全體の最大幸福を行爲の唯一の標準となさしめんは頗る難事なりといふべし。然らば功利的道德の義務の由來する源頭は何ぞや。言ひ換ふれば人が社會全體の幸福を行爲の目的となす動機となるべきものは何ぞや。ミルはベンザムと同じくこゝに制裁(sanctions)といふことを提出して之に答へたり。即ちミルもまたベンザムと同じく個人の道徳的行爲の動機をもて社會全體の幸福を目的とするものに於いて得らるべき快樂又は避けらるべき苦痛一言すれば制裁にありと見たり。人はみなかゝる制裁の刺激によりて社會の幸福をもて自己の目的とする也。されどもこゝにミルがベンザムの見に一歩を進めたりとも見るべきは其の所謂心内の制裁(inner sanction)に重きを置きたるの點也。ベンザムの看過したりし點也。心内の制裁とは何ぞ。ミルは之を同胞一體の感(feeling of unity with his fellow-creatures)なりとせり。ミル以爲へらく蓋し人の同

胞と相和し相結ばんとするは強大なる自然欲にしてこは人文の進歩と共にますます發達す。この同胞和合の感情は多くの個人にありては其の力に於いてはるかに私欲の感情より劣り又は全く之を闕如せるもあれどかゝる感情を有する人にありては之れを有せざるは善からぬ事とする也。(An attribute which it would not be well for them to be without)而してこの確信こそ即ち功利的道德の究竟の制裁となるものなれど。即ち人には自然に同胞と相和せんとする感情あるが故に之れに背くより生ずる一種の苦感又は之に従ふより生ずる満足に馳られて人は義務を守るに至る。ミルのいふところ心内の制裁なるものは即ち之を指せる也。

備考 この點に於いてミルがコントの影響をうけたるの大なるは言ふ迄もなし。コントは前節にも述べたるが如く人の社會性に重きを置き人類全體(Humanity as a Whole)の爲めに盡くすことを究竟の道德目的となしたり。ミルは乃ちこの思想を汲みて之れをベンザムの功利見を結びつけこゝに特殊の思想を創創せり。ミルは自らベンザム及びコントの弟子と稱したり。

ミルは此くの如く社會的感情を有する人はこれなきは自己に取りて善からぬ事と信ずると言ひ而してこの確信をもて功利的道德の有力なる制裁となしたり。さ



れど此く言へるミルの真意は必しも人は社會全體の幸福をはかるにつれて常に自己の幸福を得べしとの義にはあらず。否、彼れはむしろ「不完全なる現世の狀態」にては人は是ば「自己の幸福を絶對的に犠牲とすることによりて最もよく他人の幸福に盡くし得べしとやうに言へるを見る。おもへらくかの勇士や義人や皆自己一身の幸福を塵土の如くにすて、社會同胞のために盡瘁す。而も彼等は之れが爲めに自己の幸福をすてたるにはあらず。かゝる人は或は其の勇ましき所行によりて身を變化常なき人生以上に超然たらしめ、又は其の不幸をそれ氣づかうの念慮を擺脫し去りて眞自由の境に逍遙遊することを得れば也と。

ミルは此くの如く同胞相結ばんとする自然の感情をもて人の功利をはかるに至る動機と見做し而してこの點に於いて明かにベンザムが道德的制裁(嚴には社會的制裁)の弱點を補ひたる觀なきにあらねど更に一步を進めて人は何が故にかゝる動機に順ふて社會全體の幸福をはからざるべからざるかと問はゞミルの答へ得る所は唯だ社會全體の幸福は吾人に取りて望ましきもの善きものなればといふ以外に出でざるべし。而して再び何が故に一般の幸福の望ましきかと問はゞ

ミルは答へて曰ん、何が故に一般の幸福の望ましきかは各個人が自己の幸福を欲するといふと以外には何等の理由とすべきものなし、各個人の幸福は各個人自身に對して善なり此の故に社會一般の幸福は衆個人の集合體に對して善也、(Each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons.)<sup>30</sup> 即ちこゝにはミルは人か社會全體の幸福をはかるべき究竟の根據理由を以て自己の幸福其者に置ける也。自己の幸福を欲すといふこと以外には一般の幸福を欲する何等の理由もなしと明言せる也。されば自利と公利とは必ずしも一般に通じて調和するものにあらず。たとへミルの所謂内心の制裁(即ち社會的感情に従うて公利をはかれば内心の嘉賞といふ快樂を得、又之れに乖きて私利をはかれば内心の不満足もしくは詰責などいふ苦痛を得るが故にこの苦樂の制裁に驅られて公利をはかるに至るといふ内心の制裁)あるが爲めに或部分までは私利と公利とを調和せしむることを得べしといへども二者の調和の到底經驗上より證しがたきはミル自身の認むるところにして、彼れは現實の世界にては人は是ば「全く自己の幸福を犠牲として他の幸福を得ることを力



めざるべからずとさへ言へる也。此くの如くミルが個人の幸福と社會の幸福との必しも調和するものにあらざるを認め而も個人の幸福をすても尙ほ社會全體の幸福のために盡くすべしとやうに言へるところ取りも直さず其のコントの思想より得來たれるところにして彼れの學說の光彩あるところ高貴なるところたゞ人道に對する熱情のペンザムに比して一層醇なりと言はるゝ所なるべけれど而も要するに彼れが學說の一面たる快樂的根據と相容れざる所たるを見る也。」

ミルは次に快樂又は幸福には多少即量の別あるのみならず更に高卑即ち性質(種類の別ありと解してペンザムに一步を進めたり。蓋しミルは世人が功利派といへば一概に之れを卑しむの傾あるを慨して極力之れを辯護したり。以爲へらく世の人は人生に快樂以上の目的なしといふを聽けば直ちに之れを以て自ら卑しむの甚しきものとなし此かる學說は唯だ豚の如きものに對ひてのみ適用せらるべき學說なりと思ふ。されど快樂豈野卑下等のもののみならずや。快樂に知力上の快樂あり想像上の快樂あり道徳上の快樂あり人誰れかこれらの快樂をもて單なる肉欲上の快樂より高尚なりと思惟せざるものあらんや。或種類の快樂

を他の種類の快樂よりも優れたりとするは必しも功利主義と容れざることにあらず。「品位の一念は人をして下等の生活に墮落することを取てせざらしむ。豚として満足せんよりも人として不満足ならんこそ善けれ愚者として満足せんよりもソクラテースとして不満足ならんこそ善けれ」と。此の如くミルはペンザムが多寡の量をのみ快樂を衡る唯一の標準となしたりしに加ふるに種類の差を以てし、かくして一段よく快樂説を常識に近づけたり。快樂を種類の上より見しは單に量の上よりのみ見るペンザムの見解よりも一層吾人の道徳的意識を満足せしむるに近きは言ふまでもなければ、こは彼れが功利論者としての根本立脚地と矛盾するの見解たるを如何にすべき。彼れ曰く、知の快樂、想像の快樂及び道徳上の快樂は單なる感覺的快樂よりも一段高等の價値を有すと。されどこゝに所謂高等の意義は如何。即ち知の快樂等は肉慾の快樂よりも快樂として高しといふ所以の理由は如何さまに解すべきぞ。ミルはこゝに輿論(public opinion)をいふ標準を備へ來たりて以爲へらく二つの快樂のうちにて多數の人が望ましと見る方即ち實際望まへきもの也と。されどミルは輿論が件の二快樂の中の一を擧げる



標準を性質即ち種類に置かざるべきを如何にして保し得るぞ。若し多数の人が件の二快樂につき一方は快樂として量は少けれども高等なる快樂なるが故に之れを擇びたりといはれ如何。思ふに量以外種類の標準を加へたるミルは件の選擇の標準を得ざるべし。然れども此くの如きは是れ量の標準とは必然に矛盾すべき異原理を持ち來たれるものにして量としての最大快樂といふ功利派の根本思想とは當然に相容れざるものにはあらざるか。乃ち知るミルがベンザムに一步を進めたるどころはやがてベンザムの立脚地と離れざるどころにしてまた功利説としての根本思想をみづから破壊せるものなることを。

ミルはまた心理上の聯想作用によりて人が幸福以外の徳を行ふ所以を説明せんと試みたり。其の意にいふ徳は個人に對してはげに其れ自身に善きものたり。されど原人の自然の狀態に溯りて考ふれば快樂を生じ苦痛を防ぐ方便としての外は何人も徳其者を望ましとするものはなかるべし。而るに快樂の方便たりし徳は吾人の聯想といふ心理作用によりて後ちには幸福といふことを離れて單に徳其れ自身にて目的とせらるゝに至れる也。かゝる經行によりて快樂を得る方便たりし金錢も後ちには金錢其れ自身が目的とせらるゝに至る。實在に於いて

は幸福(快樂)より外に望ましきもの一もなし。かゝるが故に徳其者を欲求するものは徳といふ意識が快樂を與ふるによるか或は徳なき生活が苦痛を與ふるによるか或はこの二者の結合せるによるかの理由に歸すべしと。

ミルは正義(Justice)を説明するにも功利の見解を以てせり。以爲へらく人或は正義を功利の方便として説く功利説は到底人の正義に對する知覺の極めて迅く且つ之れに對する感情の極めて強き所以を以て説くに足らずとやうに難するものもあれどこの見誤れり。もとより功利其者は正義の直接の原因にはあらざるべし。唯だ功利は社會の法律をつくり而して法律はまた正義を生じ來たる。詳言すれば社會は自他の權利を保護して其の幸福をはからんがためにこゝに法律を制定す。而して吾人がかゝる自他の權利を尊重して法律を守ること(または之れを蔑如して法を破ること)に正義又は不正義の觀念は生じ來たる。されば正義の源は要するに功利の二字に歸着せしむべし。唯だ正義の他の方便もしくは手段と異なるところは其が社會公共の幸福を増進する最良の法なるが故也。正義は



最も効力多き功利なれば也。蓋し權利の保護といふことは人の安全 (Security) といふことを意味す。而して人も最も多く依頼し關心するところのものは安全といふことなるべく是れ安全の唯一の保護者たる正義が人に強大なる感情を興ふる所以也。

さて前にも説けるが如くミルは聯想作用によりて吾人が功利快樂といふことを離れて徳を其れ自身に望ましとする所以を説かんと試みたるが(ミルは良心の起原をもこの聯想作用に歸して説きたり)この説明の果たして確實なる根據を有するか否かは今尙ほ學者間の問題なり。直覺派に屬する倫理學者は飽くまでもこの説明に反對し此く道德的感情をもて或原始の感情より派生し來たれりとする見(ミル、ハートレーなどの主張せるが如き)は道德的感情の權威を傷つくるもの也となし論じて以爲へらくいまだ經驗上より聯想の時間を有せざる小兒だにかゝる道德的感情を有するを見れば聯想説の根據の薄弱なる知るべきのみと。即ち彼等は功利と道德法との聯結を去ばく經驗して後ちには道德法其者を善しとするに至る心理上の順序は到底之れを一個人の短生涯の中に出來得べき事とし

ては説明しがたしと見此の點を主なる論據としてミル、ハートレーなどの聯想的倫理説に抗したり。されど若しすべての個人を一組織をなせる個體と見て前代の人の得たる感能力は少くとも萌芽として後代の人に遺傳せられ得べきものとして解せば以てよく件の聯想説に對する批難を免れ得ざるべきか。此くて功利的倫理説は進化論的倫理説を導き來れり。

### 其三 進化論的倫理説 (Evolutional ethics)

ダルウヰン (Darwin) の進化論の影響は啻に自然科学の方面のみに止まらずしてひるく學術界一般に及び就中倫理學に對しては直接の影響を及ぼしたるを見る。而して同時にダルウヰン自身もまた當時の功利的倫理説の影響をうけたり。其の大要に以爲へらく諸生物が生存競争の途にもし偶然にも種族全體の爲めに有用なるが如き或性質の生ずることあらんか其の如き性質は益維持せられ益強められて盛えゆき他の有用ならざる諸性質は自然に滅びゆきて其の根を絶つに至るべし。かく種族全體のために利あるものは殘存せられ保持せられて有用ならざるものは滅亡しゆくは自然淘汰の理法なり。吾人が社會的本能と稱するもの



も即ち件の自然の淘汰を経て適者として残存せるもの也。思ふに人の他動物と異なる所は反省力を有するの一事による。猿猴の種族もまた一種の社會的本能を有すれば也。されど遺傳の法則によりて安定鞏固なる本能は次第に不安定なる本能を壓倒し而して種族全體に取りて有用なる本能は單に一個人の維持に資するが如き本能よりも一層安定(secure)たるを見る。この故に群居の生を營む動物はみな一種の道德的傾癖を有すともいひ得らるべし。されどかゝる社會的動物が進んで道德的動物たるに至るは件の動物が自己の過去及び將來の行動としては動機を比較しかくて之れを嘉賞しまたは批難し得るに至りての事也。されば一言以て掩へは道德とは知見即ちインテリセンスによりて統一せられたる社會的本能なりともいふべし。隨うて道德法の内容を與ふるものは唯だ種族全體の必需にあり。其のをりくゝの種族の必要とするところ有用とするところにつれて道德的法則の内容も變じ來るべし。謂ふところの一般の安寧(General Welfare)なるものもよりて以て個人の最多數が十分に生を厚うして健康に生存し得る方便の總額を括りていへるものに外ならず。この故にもし人間にして全く蜜蜂と

同様なる状態境遇の下に生育せられんか然らば吾人の未婚の女性等は工蜂となじく其の兄弟を殺すをもて神聖なる義務と思ふべく又母は其の肥えたる娘等を殺さんと欲するに至ることは蓋し疑を容れざるの事實なるべしと。以上はダルトンの名著『デセント・オブ・マン』(Descent of Man)の中に含まれたる思想の大要に過ぎず。

ダルトンの化進論の根本思想を取りてダルトンよりも一層組織的に之れを倫理學に應用して近世に於ける進化論的倫理學者の最好代表者といはるゝものをハーバート・スペンサーとなす。

スペンサー(Herbert Spencer, 1820)

スペンサーはダルトンに先きだつて既に進化論を唱へたりしがダルトンの著出づるに及びて其が影響をうくることを免るゝ能はざりき。殊に彼れが最後に公にせる倫理思想(其の著『データ・オブ・エシックス』に於て其の著るしきを見る也。スペンサーはダルトンの遺傳説をつぎて之れを道德界に應用し以て聯想説の不備を補はんと試みたり。以爲へらく聯想其の他の作用によりて兩親の腦中に生



むたる思想は之れを其の子孫に遺傳す。而して件の思想は幾代の進化をかさぬるにつれて益々累積せられ組織せられまかして其は脳神経組織に編みこまれて其の傾向を次代に傳へ、次代はまた之れを一層鞏固のものとなして其の次代に傳へかくして道徳上の傾向は生理上の傾向と共に遺傳せられてつひに道徳上の觀念となつて吾人の意識に現じ來たる。この故に道徳との觀念はよし明瞭ならずとも其は吾人の生まれながらにして有するもの即ち生具なるものとす。されど其はデカルト一派の説の如く神が直接に之れを吾人の靈魂に植まつけたるにはあらずして吾人の祖先より次第に遺傳して其の形をなせるもの也。此くの如くスペンサーは脳神経細胞の遺傳といふ生理上の臆説を基礎として吾人の道徳的感情は脳神経細胞の媒介によりて代々相傳へて生起するに至れりやうに説きたり。兎も角もミル、ハートレーなどが個人の經驗聯想の經驗によりてのみ義務其他の道徳上の觀念の起原を説かんとしたるに對してスペンサーが人類の長き經驗によりて之れを説かんとしたるは注意すべき點なるべし。

此くの如くスペンサーはダルウヰンの生物進化の法則を應用して聯想派の道徳起原説を一層妥當に説きかへんと試みたるのみならず更に之れを一層根本的なる倫理問題に應用したり。即ちベンザム一派の倫理學者が専ら快樂の量をもて行為の善惡を判ずるの標準となせしに對してむしろ生物學上の觀念たる「人類社會の維持」(Preservation of human society) 又は「原生」(quantity of life) といふ客觀的標準を提出して之れに代へんとしたり。然らばスペンサーは功利もしくは快樂を倫理の標準とするを否みたるか。曰く不然。

スペンサー以爲へらく世の多くの倫理學派にして一として幸福といふことを其の基礎に置かざるはなかるべし。樂天主義は論ずるまでもなく厭世主義とても其の世を厭ふ所以は要するにまた幸福を欲するが故に外ならず。道徳の究竟の目的は一種の望ましき感情即ち快樂の外にあること能はざるべし。知力上の直覺が必ず空間といふ形式に頼らざるべからざるが如くに道徳上の直覺は必ず快樂といふ形式に頼らざるべからざる也。此くの如くスペンサーは一面熱心なる功利論者にして氏また實に之れを明言せり。然れどもスペンサーの他の功利論者と異なる所は直接に功利を倫理の目的とせずして其が客觀的條件もしくは



所依たる厚生または社會の保存といふが如きものを直接の目的となし此の目的に資するものを善と名づけ資せざるものを惡と名づけたる點にあり。一言すれば生物及び社會進化の法則より道德上の法則を抽釋し來たりて從來の功利的法に代へんとしたるところ即ちスペンサーの特殊の位地にして其の進化論的功利論者と呼ばれるところ也。

スペンサーは此く生物及び社會の一般進化の法則より道德上の法則を抽釋する方法のみ能く科學的基礎の上に道德を確立するものといひ從來の倫理學派はみなこの科學的基礎を有せざるの點に於いて失敗せるものなりとせり。スペンサー以爲へらく總じて從來の倫理説に一貫せる缺點は道德的行爲に於ける因果の關係を科學的に研究せざりしにあり。或は神意なるが故に善なりといひ或は直覺的に自明なるが故に善なりと説きて毫しも行爲の結果の方面に注意せざりし弊は論なくかの功利説とても唯だく行爲の結果たる功利其者をのみ見て功利的條件即ち如何なる行爲が善き結果を生じ如何なる行爲が惡しき結果を生ずるかといふ自然の因果的關係には毫しも着眼せざりしなり。單に功利もしくは

幸福といへるのみにては其の概念の餘りに漠然たるのみならず其はまたベンザムなどの説ける如く精密に計算せらるべきものにあらざるが故に幸福其者の因つて生ずる條件又は所依を明かにしてこそ功利説は始めて明確なる内容客觀なる根據を得たりといふべき也。然らばかゝる客觀的條件たる行爲の法則は何ぞや。スペンサー以爲へらくかゝる行爲の法則の何たるかはすべての行爲(即ちスペンサーの所謂 "Universal conduct") 更に言ひ換ふれば凡ての種類、生物の行動が實際如何なる事を目標とし如何なる傾きを取りて進みつゝあるか一言すれば行爲の進化の傾向、歸趨の何たるかを一般の生物界の進化の事實に徴し歸納的に觀察して定めざるべからず。このゆゑに吾人はまづ行爲と稱するものを廣く物理界、生物界、心理界、社會の諸方面に至りて觀察研究せざるべからず。(縦の方面即ち進化のうへよりいへば道德的行爲は物理界、生物界、心理界の諸階段に於ける廣義にいふ行爲の凡てを含みて其の發達の絶頂として最も複雑なる意義を有するものなるが故に其の基礎たる此等諸方面に於ける行爲の意義を研究すべきの要あるは勿論也)即ち吾人は行爲の物理學的基礎、生物學的基礎、心理學的基礎、社會學的



基礎の四方面を研究してはじめてよく精確なる行爲の法則を抽繹するを得べし。

まづ第一物理學的の方面より行爲を観察すれば一物の運動の(一)單純より複雑に(二)同質より異質に(三)不明確より明確に進みゆく状態は最も平均を維持せるの状态即ち進化の法則に合へる状態にして是れ物理學的に觀たる行爲也。第二に生物學的方面より行爲を観れば種類分量等を異にせる種々の能力が相平衡して完全なる一個の生活を維持するやうに調整せられたるの状态は即ち最も進化の目的に愜へる状態にして是れを生物學的方面に於ける行爲の正當なるものとす。第三に心理學的方面より行爲を観れば複雑にして後に生じたる心作用ほど吾人の功利幸福と關すること遠且つ大なるものなるが故にかゝる複雑且つ後生の感情をもて單純にしてかつ前に生じたる感情を支配する状態を保てるを進化の法則に合へるものとす。(良心の如きは複雑にして後生的のものなるが故に人が之れに従うて眼前の苦樂の情を統御するは善き行爲と稱せらるべし)第四に社會學的方面より善なる行爲と稱すべきものは自己の社會に於ける各個人全體の生

活を最も盛んに増進する底のものをいふ。

此くの如く行爲の凡ての方面を観察歸納して得たる法則は「生活の量を長さに於いても廣さに於いても厚うすること」(quantity of life, measured in breadth as well as in length)一言すれば厚生といふとにあり。進化論の上より研究して得たる行爲の法則は一言に約すれば厚生といふことにして進化とは所詮すべての生物の行動が之れを目的としこの目的に適應せんとして進むことに外ならず。かくの如く説きてスペンサーは厚生をもて倫理の直接の目的となしたり。

然れども尙ほ明かにすべきはかゝる客觀の目的即ちスペンサーの所謂道德の科學的標準と快樂又は幸福との關係は如何に解すべきぞ。或進化論者は快樂また幸福をもて厚生に伴ふたゞの附屬物と見て之れを科學的に必要なるものにあらずとなしむしる厚生其者をもて眞の究竟目的と解す。スペンサーはいたく氏の見に反して以爲へらく厚生唯一の善なる所以は其が唯だ「快感の多量」(surplus of agreeable feeling)を伴ふといふことを信すれば也。この假定なくして誰れか單なる厚生其者を善しといふものあらんや。現實の狀態に於いて厚生行爲は常に



快樂を伴ふとは言はず。而も道德上より言へば生を厚うするの行爲と快感の多量を得るの行爲とは常に相合するものと信ぜざるを得ずと。此くの如くスペンサーは快樂を究竟の目的とし而して生物進化の上より歸納せる厚生をもて其が客觀的條件と見生を厚うするはやがて快樂を増す所以にして二者は相合致するものなりと見たり。以爲へらく吾人の行爲が全く快樂を得ずして常に幾分の苦痛を伴ふ所以は是れいまだ適應(adaptation)の全からざるが故也。吾人の行爲にして全く厚生といふ目的に適應するに至らば純乎たる快樂を得べし而して此くの如きは唯だ理想社會に於てのみ見るを得べしと。スペンサーは理想社會に於ける正當なる行爲即ち吾人の正當なる行爲が常に毫しの苦痛をもまじへざる快樂を以て伴はるゝやうなる理想社會の行爲を研究するを倫理の主眼となし之れを「絶對倫理」と名づけたり。其の意にいふ吾人の正當なる行爲が毫しの苦痛をもまじへざる純快樂を伴ふに至らば是れ「絶對的に正し」といはるべき行爲にして幾分にも苦痛を伴ふは是れ尙ほ幾分正しからざる禮也。而して「絶對倫理學」とはかゝる絶對に正しき行爲の眞理を表現せる學系なるが故に其が直ちに現實に於け

る人の行爲と相關せざるや論なしと。スペンサーは此かる「絶對倫理」の法則を現實に應用して成れるものを「相待倫理」と名づけて之れを區別せり。同じく進化論の立脚地より發達しながらスペンサーの生物學的臆説を應用することを避けて専ら道德上の事實其者に着眼して説をたてたるものを「リスリー、ステイヴン」となす。

ステイヴン (Leslie Stephen)

ステイヴンもまた幸福を以て正當なる行爲の究竟の目的と見做したれどベンザムなどの如く之れを行爲の直接の目的とはなさでむしろ行爲の標準として一層科學的なるものは社會といふ有機體の「効力」即ち「efficacy」といふことにありと見たり。詳らかに言へば社會の維持保存に効力ある行爲ほど其は一層善と稱せらるべく道德の標準は要するに此の點にのみ置くべきものと見たるは即ちステイヴンの根本の思想也。ステイヴン以爲へらく通常進化論的功利論者の所謂功利なるものは其の概念の頗る漠然たるのみならず其はまた常に社會の狀態につれて變りゆくものなれば之れを倫理の標準とせんはあほづかなく且つや最大數の



最大幸福といふ倫理上の公式は取りも直さず社會を一個の有機的全体(an organic whole)と見做さずして個々なる衆個人の群と見做すもの即ち之れを有機的に見ずして原子的に見るもの、其の論の妥當ならざるは論なしとす。社會は多くの社會組織(social tissue)より組織せられて一個の全をなすが故に己れの屬する社會組織の生活力を進むるは即ち社會全体の生活力を増す所以也。社會組織とは相互に影響を及ぼし得る一種の細胞の如き生活力を有するものなるが故に此の生活力を増進するは人の目的也。單に多人數の幸福といふが如き功利見は以て倫理の標準となすに足らずと。

ステイヴンはまた道德の起原を功利にありと見る功利論に對してむしろ之れを感情殊に同情(sympathy)にありと見たり。以爲へらく同情とは我れを他人の位地に置くことにしてこれ即ち吾人の利他的行動の究竟の源となるもの也。吾人は同情性あるが故に他人のために働き社會の組織に參することを得べく而して社會はまた一個人のうへに反動を及ぼしかくして吾人は漸次に現社會の安寧を増進するに足る行爲の法則即ち道德法をつくるに至る也。道德の社會に於けるは

猶ほ健康の身體に於けるが如く而て社會有機體はつねに發達しつゝあるが故に吾人は凡ての状態に通じて不動なるが如き道德あることを想像する能はざる也と。

#### 其四 超越的倫理説(Transcendentalism)

進化論的倫理説は其の快樂説の根據に立てるものと然らざるものとを問はず皆一樣に功利論はた然り人類の生活をひろく動物的生活の全體の一部と見其の(本質上より)隨うて人類に應用せらるべき善惡の原理はまた同じく動物全體に應用せらるべきもの(少くとも或度までは)とやうに考へたり。(快樂幸福の如き是れ)然るに近世に及んで殊に有名となれる一派の倫理學者のうちには件の思想にいたく反抗を表したるものなり。其の論の要旨に以爲へらく合理的生物としての人の善則ち目的は歸する所其の自意識を有するの點に繋りて存す。自意識を有する點は即ち人が他の單に感性を有する動物と異なる所而して人の善とする所は件の自意識の満足に外ならずと。此の派の根本思想が如何に獨逸主心派就中カント、ヘーゲルの思想より來れるかはこの一語にても判せらるべし。英國にて最



もよく此派の思想を代表して精緻なる論究をなせるものをグリーンマンの「プロレゴメナ」(Prolegomena to Ethics)とす。

グリーンマン(F. H. Green, 1836—1882)

グリーンマン以爲へらく各個人の至善即ち目的は自己の性能のすべてを開發し實現すること一言すれば自己を實現することにあり。而して自己は自己と同様なる自意識を有する多くの人格または精神(self-conscious subjects, "spirits," or "persons.")の中の一人にして一個の神的心靈(かゝる至高の有心者の存在は世界の存在といふ事に含まれたり)はかゝる多くの個々の精神即ち人格の中に自己の幾分を再現す。(神は人を通じて自己を實現す)自然界はかゝる人格が自己の靈智の組織力もて自ら構成しいたぜるとの隨うて各人格は自己をかゝる構成的靈智を有するものとして自然界より區別す。これ即ち吾人人間の自覺心(Self-distinguishing Consciousness)也。人の存在は自然の一部なれども單なる自然的のものにあらざるが故に人の目的及び其が諸作業は單なる自然法にては説明しつくす能はず。かく人は自然其者とは根本性を異にするが故に單に其の動物的物躰機關より起こり來たる種

種の需要情欲を満足せしむるのみにては以て其の本然の自己を満足せしむる能はざる也。うつろひ易き一時の快樂は以て吾人の目的となすに足らず。眞によく自己を満足せしむるものはかゝる肉欲上の快樂などにはあらずして唯だ自己の實現にあり。トルド、セルフ、即ち眞自己の實現にあり。而してこの眞自己は唯だ社會的生活に於いてのみ實現せらるゝを得べしと。

然らば吾人の至善目的たる眞自己とは何ぞや。グリーンマンもへらく吾人は吾人の目的即ち自己の何たるかを完全に明確に叙ふると能はず。如何にとらば自己の何たるかは其の全性能、全内容の全く實現せられたる曉ならでは之を斷言すること能はざれば也。吾人の知れるかぎりの自己は尙ほ其の一部を實現したるに過ぎざれば也。さはいへ吾人の理想としての自己は斷えず内より吾人を刺激し策勵して一歩一歩吾人をして之に近づかしめ、一歩一歩完全なる自己實現の境に進ましむ。而して其の所に實現せられたる自己の一部分は社會のモラルコード即ち客観なる制度、風俗を形成す(ヘーゲルを想ひ起こさしむ)。吾人は此等の制度習慣を見て至善即ち道德的理想の歸趨する所を推知し得。而して件の所



に實現して客觀の道德法となれる制度、風俗等はたとへ其れは絶對に確實不動なりとは言ふべからざるも吾人に對して無條件の權力を有し吾人は之れに服従して種々の衝動を抑制し統御せざるべからず。唯だ件の權威も吾人が至上の理想に對つて進まんとする心内の衝動これ即ち吾人のうちに潜在せる宇宙の大自然者たる神か自己を實現せんとする衝動の吾人意識に現れたるもののみは之れを防遏すると能はずしてむしろ吾人はかゝる心内の衝動に驅られて現實の道德のみを改良し刷新する也。

グリーンはまた善意をもて無條件の善となしたり。まからは眞の善に對つて進む意志即ち善ならんと欲する意志は如何なる形を取つて表るべきと問はレグリーンは之れに答へて大體上吾人は希臘人の分類に成れる四徳表を範とせざるべからずとやうに言へり。されどグリーンは以爲へらく予の所謂徳の概念は今世人の所謂徳の概念とは異なる。即ち予の所謂徳とは謂ふところの道德上の徳(moral good)と共に藝術及び科學(art and science)をも含めるものをいふ。この故に善意とは所詮社會のために眞を知り美を製り苦痛恐怖に堪へ快樂の誘惑に抗す

ることを意味すと。

グリーン倫理説の如何にヘーゲルカントより由來せる節あるかはかばかりの梗概にても知らるべし。グリーン一派の倫理説は又或は自己實現説(Self realization theory)と稱せらる。

吾人はこれにて希臘以來の西洋倫理學説を叙述し了れり。記する所或は簡に過ぎ、詳に失して遺義不明あるを免れざるべし。讀者若し未釋の個處あらば幸ひに告げよ、喜んで應答すべし。尙ほ文字の誤植脱落等は直ちに之を正誤すべし。

## 西洋倫理學史(完結)



に實現して客觀の道德法となれる制度、風俗等はたゞ一其れは絕對に確實不動なりとは言ふべからざるも吾人に對して無條件の權力を有し吾人は之れに服従して種々の衝動を抑制し統御せざるべからず。唯だ件の權威も吾人が至上の理想に對つて進まんとする心内の衝動これ即ち吾人のうちに潜在せる宇宙の大自然者たる神か自己を實現せんとする衝動の吾人意識に現れたるもののみは之れを防遏すると能はずしてむしろ吾人はかゝる心内の衝動に驅られて現實の道德のみを改良し刷新する也。

クリーンはまた善意をもて無條件の善となしたり。去からは眞の善に對つて進む意志(即ち善ならんと欲する意志)は如何なる形を取つて表るべきと問はゞクリーンは之れに答へて大體上吾人は希臘人の分類に成れる四徳表を範とせざるべからずとやうに言へり。されどクリーンは以爲へらく予の所謂徳の概念は今世人の所謂徳の概念とは異なる。即ち予の所謂徳とは謂ふところの道德上の徳(moralgood)と共に藝術及び科學(art and science)をも含めるものをいふ。この故に善意とは所詮社會のために眞を知り美を製り苦痛恐怖に堪へ快樂の誘惑に抗す

ることを意味すと。

クリーンの倫理説の如何にヘーゲル、カントより由來せる節あるかはかばかりの梗概にても知らるべし。クリーン一派の倫理説は又或は自己實現説(Self realization theory)と稱せらる。

吾人はこれにて希臘以來の西洋倫理學説を叙述し了れり。記する所或は簡に過ぎ、詳に失して意圖不明あるを免れざるべし。讀者若し未釋の個處あらば幸ひに告げよ、喜んで應答すべし。尙ほ文字の誤植脱落等は直ちに之を正誤すべし。

# 西洋倫理學史(完結)



62
371

11-18-11







201885-000-4

62-371

西洋倫理学史

網島 栄一郎 / 述

[刊年不明]

EDA-0196





64  
371

東京大学文学部  
三学講義録

西洋倫理学史

畑島三郎

