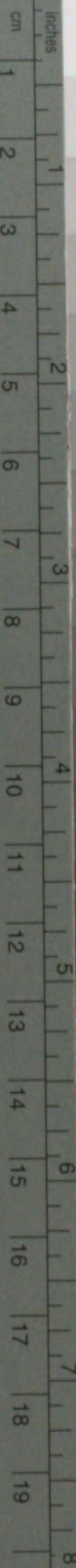


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



Kodak Color Control Patches

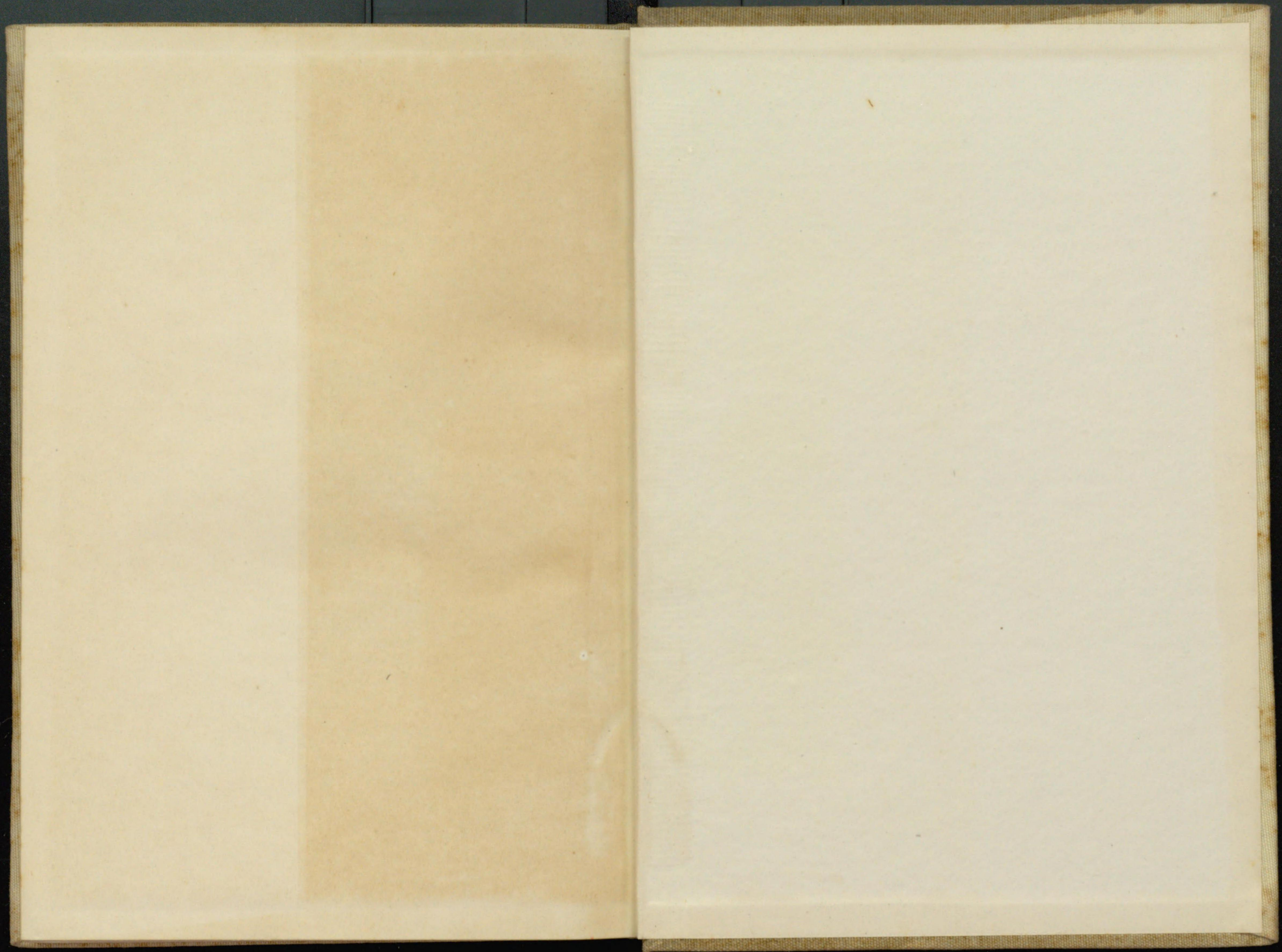
© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black
[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]
[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]	[Patch]

510-136



1200700118274



三浦藤著作

倫理學說精義

全

東京太陽堂發行

三浦藤著作

倫理學說精義

全

東京太陽堂發行

510

136



I種
W



序

倫理學上最も重要な問題は、道德理想の研究である。道德理想即ち善惡判断の標準の定め方によつて、古來多くの倫理學説を生じ、今日でもまだ絶えず論争を繰り返して居る。本書は此の理想論即ち標準論を中心として分れた倫理學説の要點を述べ、且つ古今東西の代表的倫理學者を擧げて其の學説を吟味し、一々嚴正な批判を加へて、長所と短所とを明かにし、道德理想の歸着點を暗示したものである。

既刊の倫理學概論、みな理想論に多くの頁を費して居る。併しながら、代表的な諸説を詳細に紹介したものはない。東西の倫理學史は、學説の推移を精密に叙述して居る。併しながら、歴史は其の性質上、系統本位に諸説を分類して比較することを得ない。本書はこゝに獨歩の地位を占める。本書の如く、道德理想を中心とせる系統によつて、代表的の倫理學説を分類し、且つ詳論したものはないのである。

本書は倫理學の初學者を標準とするものであるから、文章を平易にしたのみならず、叙述の方法もなるべく的確鮮明を期した。専門の倫理學研究者の高覽に供するものでないが、倫理學に關する著者

序
の思想の一端を、最も眞摯に現はした述作たる意味に於て、著書は本書の刊行に大なる満足を感じ
者である。

大正十四年五月

三浦藤作

倫理學說精義 目次

第一講 序 說

第一章	倫理及び倫理學……………	(一頁)
第二章	倫理學說の分岐點……………	(八)
第三章	標準論に基づく倫理學說の分類……………	(四七)

第二講 權力說

第一章	權力說の特色……………	(五)
第二章	權力說の起れる理由……………	(五)
第三章	權力の性質及び種類……………	(五)
第四章	權力說の種類……………	(三)
第五章	權力說の沿革……………	(三)

目次

二

第三講 直覺說

第六章	ソフィストの權力說……………	(七五)
第七章	ドンス・スコトスの權力說……………	(七九)
第八章	ホッブスの權力說……………	(八三)
第九章	スピノーザの權力說……………	(八七)
第十章	キルヒマンの權力說……………	(九三)
第十一章	韓非子の權力說……………	(一〇八)
第十二章	物徂徠の權力說……………	(一一一)
第十三章	權力說に對する概括的批評……………	(一二八)
第一章	直覺說の根本的假定……………	(一一)
第二章	直覺說の起れる理由……………	(二三)
第三章	直覺說の種類……………	(二三)
第四章	直覺說の沿革……………	(二九)

三

第四講 形式說

第五章	シャフツペリ及びハッチソンの直覺說……………	(一三二)
第六章	バトラアの直覺說……………	(一三六)
第七章	マルチノ一の直覺說……………	(一四〇)
第八章	ブライスの直覺說……………	(一四四)
第九章	リードの直覺說……………	(一四五)
第十章	クラークの直覺說……………	(一四八)
第十一章	ヘルバルトの直覺說……………	(一五二)
第十二章	ホヂソンの直覺說……………	(一五六)
第十三章	知覺的直覺說批評……………	(一六〇)
第十四章	獨斷的直覺說批評……………	(一六一)
第十五章	哲學的直覺說批評……………	(一六六)
第十六章	直覺說に對する概括的批評……………	(一六八)

第四講 形式說

目次

第一章	カントの倫理學說の立脚地	(一七〇)
第二章	實踐理性の命令(無上命法)	(一七七)
第三章	カント倫理學說の特色	(一八三)
第四章	カント倫理學說に對する批評	(一九二)

第五講 自利說 (個人的快樂說)

第一章	自利說の根據	(二〇八)
第二章	自利說の沿革	(二一一)
第三章	自利說の種類	(二一五)
第四章	ソフィストの自利說	(二二八)
第五章	デモクリトスの自利說	(二三〇)
第六章	アリスチッポスの自利說	(二三三)
第七章	エピクロスの自利說	(二三六)
第八章	ホッブスの自利說	(二三九)

第九章	佛國啓蒙時代の自利說	(二三五)
第十章	ニーチエの自利說	(二四〇)
第十一章	楊子の自利說	(二四五)
第十二章	自利說に對する概括的批評	(二四八)

第六講 功利說 (公衆的快樂說)

第一章	自利說と功利說	(二五五)
第二章	功利說の沿革	(二六六)
第三章	功利說の種類	(二七六)
第四章	ハートレーの功利說	(二七八)
第五章	ペレの功利說	(二八二)
第六章	ベンザムの功利說	(二八五)
第七章	ジェイムス・ミルの功利說	(二九二)
第八章	ジョン・スチュアートのミルの功利的	(二九七)

六

第七講 合理説

第九章 スベンサーの功利説……………(三〇八)

第十章 シチュウウィックの功利説……………(三二六)

第十一章 ラッシュダルの功利説……………(三三四)

第十二章 孟子の功利説……………(三三一)

第十三章 管子の功利説……………(三二六)

第十四章 墨子の功利説……………(三四〇)

第十五章 功利説に對する概括的批評……………(三四四)

第一章 快樂説と合理説……………(三五三)

第二章 合理説の沿革……………(三五六)

第三章 合理説の種類……………(三六〇)

第四章 アンティステネオスの合理説……………(三六四)

第五章 ツェノンの合理説……………(三六七)

第六章 プロテイノスの合理説……………(三七四)

第七章 荀子の合理説……………(三七九)

第八章 墨子の合理説……………(三八五)

第九章 合理説に對する概括的批評……………(三八九)

第八講 人格説 (實現説)

第一章 合理説と人格説……………(三九二)

第二章 人格説・實現説・完成説……………(三九七)

第三章 グリートの人格説……………(四〇二)

第四章 ブラッドレーの人格説……………(四二二)

第五章 ミュリアヘッドの人格説……………(四二八)

第六章 マッケンジの人格説……………(四二二)

第七章 ギブソンの人格説……………(四二五)

第八章 ヲツプスの人格説……………(四三四)

第九章 コーエンの人格説……………(四三)

第十章 倫理學説の歸着點……………(四五)

倫理學説精義 目次終

倫理學説精義

三浦 藤 作 著

第一講 序 説

第一章 倫理及び倫理學

「それを屢々考へ、且つ、長く考ふれば考ふるほど、心を充たす感嘆と崇敬とが、益々新に、益々増して來るものは、わが上なる星の輝く空と、わが内なる道德律である。」とは、カントが「實踐理性批判」の結論に道破した名言である。蒼空に星辰の光を放てるが如く、人間の精神中に儼然として存在するものは道德律である。天の靈光と心の靈光、まことにそれは創生時代より今日に至るまで、人類に與へられた神祕の謎であつた。

人類の生存する所には必ず道德といふものがある。如何なる原始時代にも、道德の存在せぬ人間の社會といふものはなかつた。人類の生活及び思想の記録として、最も古い神話の中には、必ず道德思

想が含まれて居る。ホメーロス (Homer, about 850. B. C.) の如きは、既に「イリアス」(Iliad) に於て、希臘民族の道德思想を歌つて居る。「オデッセイア」(Odyssey) に至つては、更に一層道德思想に富んで居る。道德と生活とが全く離れて居らぬ點から、人類を道德的生物といふのは、妥當な名稱である。

道德とは何ぞ。種々の解釋がある。次の如き簡單な定義を與へて置く。善惡意識の現象を道德といふ。最も包括的な解釋である。内に嚴肅な道德律を抱有する人間は、善惡を意識せざるを得ない。即ち、道德律に合するものが善となり、反するものが惡となり、善と惡とが自ら對立することになるのである。人間の善惡意識によつて生ずる一切の現象——それが道德である。

道德は最初社會の風習として現はれる。社會の風習は、個人の道德心即ち良心の客觀化せるものである。従つて、道德の原語にはみな風習の意義を含んで居る。英語の moral 又は morality は、拉典語の *mores* より、獨逸語の *sittlich* は同じく *sitten* から出たのであるが、*mores* も *sitten* も共に風習を意味して居る。風習といふのは、風俗・習慣の略語である。風俗・習慣は自然に發達した生活の法則であるが、嚴密に云へば、習慣の語には個人的意味が含まれ、風俗の語には社會的意味が含まれて居る。個人の趣味や嗜好や動作の固定したものが習慣である。例へば、食後に散歩することを好む人

が、度々此の動作を繰り返して居る中に、それが一の生活の法則となる。これを習慣と名づける。個人的の習慣が擴大して、一家・一村・一國の氣風となつたものを、風俗といふ。併し、總べての人々がみな風習の意味を斯くの如く區別して居るのではない。

一度び成立した風習は、一種の制裁力を生じ、人間の行爲を支配するものである。例へば、社會一般に是認せられて居る慣例を破れば、多くの人々から嚴しい非難を受けるから、其の制裁を怖れて、自ら慣例に従ふことになるのである。又社會一般に是認せられて居らぬ些細な習慣でも、理由なくこれに背けば、非常に不愉快を感じるので、妄りに違反することが出來ないのである。人智の程度が低く、生活様式の單純な時代には、風習が唯一の客觀的道德律であつた。風習に従ふは善、風習に反するは惡として、何人もこれを疑はなかつた。従つて、此の時代にはまだ道德の理論的研究といふものは起らなかつた。道德を理論的に研究する必要が認められなかつたのである。因襲的な風習が權威を失つた時に、はじめて道德の理論的研究が其の必要を生じて來たのである。然らば、因襲的な風習は如何なる場合に其の權威を失ふものであるか。第一には人知の進歩である。人間の知識が進歩するに従つて、何等の理由もなく、舊慣を確守することは出來なくなる。恰かも、無意識に父母教師の命令に盲從する幼児が、長ずるに従つて、次第に自己の言動に對し批判的態度を生ずると同じである。第二

は交通の發達である。交通の發達に伴ひ、風習の著しく異なる民族が互に接觸して、因襲的な道德律に疑ひを抱くやうになる。第三は經濟狀態の變動である。經濟狀態は人類の精神生活を支配する環境の最も優勢なものである。此の環境の變動が、因襲的な道德律を動搖せしむるは當然である。第四は信仰の變化である。信仰と風習とは極めて密接な關係を有して居る。従つて、信仰が變化する時には、舊來の風習が威を失ふのである。因襲的な道德律に疑惑を抱き、眞の道德に目覺める時、其處にはじめて道德の理論的研究が必要となり、倫理學が發生するのである。

倫理學とは何か。道德の理論的組織である。學とは理論的に組織せられた知識である。倫理學もそれが既に學と名づけられて居る以上、理論的に組織せられた知識でなければならぬ。物理學が理論的に組織せられた物理學的知識であるが如く、倫理學は理論的に組織せられた道德的知識である。尙ほこゝで序に述べて置きたいのは、道德と倫理の語の區別である。語義より云へば、道德と倫理とは大に異なつて居る。東洋に於ける「道德」の語原は甚だ古く、既に易の説卦傳に、「和順道德」云々とある。支那では古來道と徳とを分ちて別種の概念とし、「道は路なり、萬人共に行くの路なり。」とし、「徳は得なり、行ふてこれを得るものなり。」とした。今日の倫理學では、道德の語が、英語の *Morality* 獨語の *Sittlichkeit* の譯語に充てられて居るが、*Morality* 及び *Sittlichkeit* は人間相互の情意的關係を意味

して居る。道德の語義には該當して居ないのである。併し、此の語が *Morality* 及び *Sittlichkeit* の譯語に充てられて居る以上、本來の語義を離れて、*Morality* 及び *Sittlichkeit* の意味に用ひなければならぬ。また「倫理」の語はもと音樂に關する名詞であつた。「禮記」の「樂記」に、「凡そ音は人心に生ずるものなり。樂は倫理を通ずるものなり。是れ故に、聲を知りて音を知らざるは禽獸是れなり。音を知りて聲を知らざるは衆遮是れなり。唯だ君子のみ能く樂を知ることなす。」云々とある。鄭玄はこれに注して、「倫は類のごとし。理は分なり。」と云つた。即ち倫理とは物の條理のことである。後に至つて倫の語は物類の義から轉じて、事物間の關係を意味することとなり、人倫・天倫等の語を生じた。今日では、英の *Ethics* 又は *Moral science* 獨の *Ethik* 又は *Sittenlehre* の譯語として、倫理學の文字が充てられて居る。此の譯語に就いて、故中島力造氏は嘗て曰く、「倫理學といふ名は、予等のつけたるものにして、倫は人道、理は理論の意なり。」——と。今日用ひられて居る倫理の意味が、固有の語義と全く異なることは、これによつて明かである。語義の詮索を離れ、現今の用語例に従へば、倫理と道德とは意味の上に大差を認め難い。たゞ道德を理論的方面から見たものを倫理として區別するに過ぎないのである。

倫理學の發生は、人類の道德的自覺に基づくものである。人類が道德的に自覺し、從來の風習が權

威を失つた時に、倫理の研究は其の端緒を發するのである。歐洲に於ける倫理研究の曙光は、古代希臘に現はれた。其の先驅をなした者はソクラテス (Socrates, 470—320 B. C.) である。太古の希臘に於ては、ホメーロスの詩篇が、民衆の行動を律する唯一の經典として尊崇せられて居た。然るに、紀元前五世紀の頃、希臘の社會には著しい變動が起つた。當時アテネが希臘都市國家の中心となり、政治・學術・文藝・産業等、あらゆる文化の淵藪となるに及び、アテネに移住する者は、日に月に増加し、それが爲めに、自ら各地方の風俗や習慣や思想がこゝに輸入せられた。従つて、希臘人はもはやホメーロスの詩篇のみによつて、日常の行動を律することが出来なくなり、道德上に種々の疑問を生じた。其の疑問の解決者として出たものはソフィスト (Sophist) である。ソフィストの語には、「學者」又は「物知り」といふ意味が含まれて居る。アテネ及び其の附近の市府を遍歴し、知識・技能の教授を職業として居た一團の學徒をいふ。ソフィストは、一般民衆に知識・技能を教授して、道德上の疑問を解決せしめ、正しい處世の方法を會得させる爲めに現はれたものでありながら、たゞ徒らに從來の風習を痛罵して、徒らに疑惑的傾向を助長せしめ、道德思想の混亂を一層甚だしからしめたに過ぎない。ソフィストの一人プロタゴラス (Protagoras, 480—411 B. C.) の如きは、人間を以て萬物の標準とした。「有る事にせよ、無き事にせよ、人こそ萬物の尺度なれ」といふ有名な言を遺して居る。人間を萬物の標準

とする思想は、ヘーラクライトス (Heraclitus, 535—475 B. C.) の萬物流轉説に基づくものである。プロタゴラスは主として認識論上に懷疑説を唱へ、此の懷疑説を道德上には及ぼさなかつたが、此の思想を論理的に發展せしめた後のソフィストは、道德に對しても全く破壊的態度を採つた。即ち道德上の法則を全然主觀的・特殊的のものとし、客觀的・普遍的のものにあらずとしたのである。従つて、道德はこれを認むる者のみに真理である。これを認めない者には真理でない。真理でなければ實踐躬行の必要もないといふ結論に達したのである。たゞ破壊のみを能事し、建設の方面を缺いて居たことは、ソフィストの一大短所である。ソフィストによつて混亂の極に達せる人心を救濟せんと企てた者がソクラテスである。ソクラテスはソフィストに破壊せられた道德の權威を高める爲めに奮然として起つた。ソクラテスの出現を促した主要原因は、ソフィストが當時の社會に懷疑思想を傳播し、人心を不安の底に陥れたことにある。文化の發達から觀れば、ソフィストの興へた消極的の功績を多とせざるを得ない。ソクラテスは從來の道德思想を批判して、これが學問的の組織を試みた。彼は先づ不完全な因襲的道德を排斥し、人間は理性の要求に適合する眞の道德律に従ふべきものとした。而して、彼はまた道德的判斷に普遍的妥當性の存在することを認め、ソフィストによつて破壊せられた道德律の權威を恢復した。古來希臘の哲學者は、自然現象の物理的思索を以て、研究問題の中心としたが、ソク

ラテスは只管人事の研究に没頭した。彼の哲學は學說として甚だ未熟なものであつた。併しながら、自然哲學を人生哲學に轉回して、道德の研究に新生面を拓いた功績は、倫理學の鼻祖として、彼の名を不朽ならしめたのである。

第二章 倫理學說の分岐點

人間の知識が進歩して、其の學問が發達の極に達したならば、學說といふものゝ生ずる理由はないのである。學說の存在は、其の學問が未だ十分に發達して居らぬ證據である。倫理學の如きは、希臘の古代に其の淵源を發し、現今に至るまで絶えず研究せられたが、其の發達は頗る微々たるものである。倫理問題は尙ほ廣汎な未解決の領域を有して居る。倫理問題ほど其の研究の道程が長くして、未解決の領域の廣いものはあるまいと思はれる。多くの人々は通常倫理問題に常識的な解釋を與へ、其の解釋に甘んじて居る。常識的な解釋に甘んじて居る者には、倫理問題に對して何等の疑惑も起らなす。併し、一度び學究的な態度を以て、倫理問題を一瞥する時には、忽ち四方より湧き來る懷疑の雲に包まれて、茫然自失せざるを得ないのである。これ倫理學說の分れる所以である。古今の倫理學說を簡明に敘述して、其の歸着點を示すのが本講の目的であるが、先づ最初には、概括的に倫理學說の

分岐點を明かにして置く必要を感ずる。古今の倫理學上に於ける學說の分岐を詳述することは、倫理學の概論に譲り、こゝにはたゞ其の主眼點のみに就いて一言して置きたい。

第一は倫理學の性質に關する問題である。倫理學は如何なる性質の學問であるか。哲學であるか、科學であるか、科學であるとすれば、如何なる種類の科學に屬するか——といふ問題である。これ等の問題は今日でも尙ほ未解決の儘に取り殘されて居る。異論百出、何れを是とし、何れを非とすべきか。倫理學の研究者を、五里霧中に彷徨せしめて居る。

倫理學は哲學であるか、科學であるか——先づ此の問題から明かにして行かう。今日では倫理學を科學と認めて居る者が多い。大體に於て科學說が優勢である。學問の性質に關する近世の思潮の影響である。古代に於ては、總べての學問が哲學の中に含まれて居た。倫理學の如き精神現象の學問はいふまでもなく、物理學や博物學や天文學の如き自然現象の學問もみな哲學であつた。當時の人々は、自然現象の解釋にも、思索的方法を用ひた。精神哲學又は道德哲學に對してこれを自然哲學と云つた。プラトンは認識論と自然哲學と道德哲學とを哲學の三大部門とした。認識論を彼はディアレクティク (Dialektik) と名づけた。眞の知識即ち概念的知識を得る方法である。自然哲學は物理說である。自然界に於ける事物の研究を目的とした。道德哲學は倫理說である。心理說及び人生論に基づい

て種々の道德問題を研究しに。アリストテレスの哲學組織は、プラトインの體系を尙ほ一層詳細にしたものである。アリストテレスは一切の學問を窮理學・實踐學・美學の三大部門に分ち、外に學問研究の豫備としてオルガノンを擧げた。オルガノンは器官の意味を含む語である。即ち論理學に外ならぬ彼は更に窮理學を、形而上學・數學・物理學に三分し、物理學の中に宇宙論・天文學・氣象學・動植物學・生理學・心理學等を包括せしめ、また實踐學の中には、倫理學・政治學・經濟學等を隸屬せしめた。あらゆる學問を哲學の一分科とし、獨斷的の原理に基づいて、思索的に研究する傾向は、近世に至り、科學思想の發達するに従ひ、根本的に一變した。近世の學術は空想的・神祕的思想から脱して、經驗的研究を基礎とするに至つた。其の先導者となつたのは、英國の哲學者フランシス・ベーコン(Francis Bacon, 1561—1626)である。ベーコン以前に於て、既に伊太利の自然哲學者及び懷疑論者等の中に、知覺を以て知識の基礎とする一種の經驗主義を唱へた者もあるが、彼等はまだベーコンほど明瞭に舊來の迷夢から離れることが出来なかつた。ベーコンは從來の學術研究法を排し、歸納法と稱する一種の新研究を提唱した。歸納法とは、先人の偏見を去り、虚心平氣に事實を實驗・觀察し、其の事實に通じた法則を發見する方法である。ベーコンは先入の偏見・妄想を偶像(Idola)と名づけ、偶像を分ちて(一)洞窟の偶像(Idola specus) (二)劇場の偶像(Idola theatri) (三)市場の偶像(Idola fori) (四)種族

の偶像(Idola tribus)の四種とした。洞窟の偶像は、個人の性癖及び偶然的境遇から來る偏見、劇場の偶像は、古人の傳説や一般の流行を信ずるために生ずる偏見、市場の偶像は、實際特に言語より起る偏見、種族の偶像は、人類の本性より出づる最も執拗な偏見である。學術研究の一大障害たるこれ等の偏見を打破し、歸納法によつて事實の法則を發見することを眞の學術研究法とし、此の方法を新オルガノンと稱した。ベーコンの新研究法は、學術界に多大の影響を與へ、希臘の古代より繼承せる因襲的の迷夢を打破した。其の結果、科學は哲學より分離して、獨立の地位を保つに至つたのである。科學の獨立と共に、倫理學も亦其の性質を一變した。ソクラテス以來、道德哲學として、哲學の一部門を占めた倫理學は、哲學の範圍を脱し、科學として獨立したのである。

倫理學を科學とすれば、如何なる種類の科學に屬するか——今日の諸學者は、倫理學を規範科學に屬するものとして居る。規範科學とは何ぞ。規範を研究する科學である。規範科學は説明科學に對する名稱である。規範科學が規範の研究を目的とするに反し、説明科學は存在の研究を目的とする。存在はあり(Sein)である。規範は、べき(Sollen)である。ありを研究するか、べきを研究するかによつて説明科學と規範科學との區別が生ずるのである。倫理學は現にかくある道德の事實を明かにするのみならず、進んでかくあるべき道德の理想を追求するものであるから、規範科學に屬する——といふの

が、多數の倫理學者の説である。併し、規範科學説を否定し、他の説明科學と同一視し、強ひてありとべきとの區別を没却せんとして居る者もある。

倫理學の性質に關する卑見は、他日公にする「倫理學概論」に於て詳述したいと思つて居るが、予は倫理學の性質を科學に限定することに反對する者である。倫理學を科學として獨立せしむることは、倫理問題の研究上、非常に多くの矛盾と撞着を生ずる。今日の倫理學書を一讀すれば、倫理學を科學の範圍に局限する爲め、多くの倫理學者が如何に其の學説を不徹底ならしめて居るかを痛感せざるを得ない。倫理學は科學であると明言するならば、何故に嚴密なる科學的方法に基づいて、道德問題研究の歩を進めないのであるか。定義のみには科學であると斷言して置きながら、科學的方法を全然度外視した思索によつて、或は道德の理想を説き、或は人生觀を論じて居る。人生觀の如きものが、果して科學的研究の範圍に屬するものであらうか。予はこれを大に疑ふのである。また倫理學上の根本問題ともいふべき道德の理想は如何。理想は目的である。目的といふものが、果して科學的方法によつて求め得られるであらうか。或る者は云ふであらう。倫理學は規範科學である。規範科學は規範即ちべきの研究を目的とする科學である。科學的倫理學に於て、道德の理想を研究するのは、決して矛盾でも背理でもない——と。予はこゝで規範科學に對する疑惑を抱かざるを得ないのである。規範

科學の語は、其の概念に曖昧とした點はないであらうか。べき——あらねばならぬ——さうしたものが、果して科學的研究の對象となり得るであらうか。べき——が科學的に研究せらるべき場合も全然ないとは云はれない。それはべきを存在の方面から觀る場合である。べきは理想である。人心の底深く潜める要求である。現にあるものではない。人間の知覺を通して直觀し得る存在とは、全然異なつてゐる。併し、べきが人心の最深要求である以上、現にあるものと異なるものであるといふことが出来る。あらねばならぬもの——過去の人類はみなそれを追求して來た。現在の人類もそれを追求して居る。恐らく未來の人類もそれを追求して止まぬであらう。べきを存在の方面より見る時、それは科學的に考察し得るものである。併し、べきを存在の方面より見る時には、毫もべきの本質には觸れない。べきとは如何なるものであるか。内容の吟味には進まないのである。べきの本質に對する吟味と、科學的方法との間には、全く越えることの出来ない溝渠がある。科學の中に規範科學の存在を許すならば、べきを存在の方面から見ると、みに限る。べきの本質を研究する規範科學は、其の概念上に矛盾がある。科學と哲學とを混同したものである。此の科學と哲學との混同が、如何に今日の倫理學の性質を曖昧ならしめて居るかは、既刊の「倫理學概論」を検覈すれば自ら明かである。多くの倫理學者は、輒近に於ける學術の趨勢に刺激せられ、倫理學を哲學から分離して、獨立の科學とし

たが、科學的方法によつて研究し難い、べきに逢着した。そこで規範科學といふものを認め、それを説明科學と對立せしめた爲め、倫理學の性質が非常に曖昧となつたのみでなく、哲學と科學とが混淆して、區別のつかぬものとなつてしまつたのである。倫理學が規範の研究を主目的として居ることは、明白にして毫も疑點を挟む餘地を認め難い。然るに、規範の本質的研究が、科學の範圍を脱して居るとすれば、倫理學は科學なりといふ斷定の不當なことはいふまでもない。倫理學は科學なりといふ命題を肯定するには、規範科學といふ曖昧な名稱を持つて來なければならぬのである。或る倫理學者は倫理學の規範的性質を否定した。藤井健次郎氏の「主觀道德學要旨」の中には、「倫理學は規範學にあらず」と明言してある。藤井氏は、倫理學を以て、主觀的又は客觀的意義に於ける道德的事實を科學的に研究するものとし、次の如く述べて居られる。「余は倫理學の性質を斯くの如くに觀る者であるから従つてまた余は、倫理學は一般に科學と呼ぶる、他の一切の説明學と同じく、事實の研究であり、あるの研究であると信ずる。然るに、古來、倫理學は事實の研究を目的とせずして、理想の設定を目的として居るものである、あるの研究でなくて、あるべき筈の研究である、説明學でなくて、規範學であると論ずる學者が甚だ多くあつたのである。否、嘗に過去に於て、然かあつた許りでなく、現在歐米に於ても、それを唱ふる者が決して少なくないのである。而かも、それを唱道する學者が、中々

に有力なる人達であることから、此の思想は一般の倫理研究者の間に比較的多く廣まり深く信ぜられて居る。偕て論者の謂ふが如く、倫理學は果して説明學と異なる、所謂規範學として成り立ち得るものであらうか。否、一般に説明學の外に規範學なるものが、科學として成立し得るであらうか。余はそれに向つて否定の答を發する者である。」云々——と。予は藤井氏の規範學否定説を卓見と認める者であるが、倫理學の性質を他の説明學と同じく事實の研究であり、あるの研究であるとしたことには全然不賛成である。道德の世界は、べきの世界である。べきは道德の核心である。べきを外にして道德といふものはない。べきは道德其のものである。道德の理論的研究たる倫理學が、他の説明學と同じくあるの研究であるといふことは不合理の極と思ふ。予はまたあるとあるべきとの區別を否定した藤井氏の説にも賛成することが出來ない。藤井氏は、あるとあるべきとを區別する從來の見解を排し、「かくあるは、個々人の意識内に於て、感情の形に於て、かくあらざるべからずに變ずるのである。」と云ひ、「倫理上のかくあると、かくあらざるべからずとは、人格に於て統一せられて存するもので、決して二つの離れ離れのものとして存するのではない。認識の方面に對してはかくあるとなり、實踐の方面に對しては、かくあらざるべからずとなるに過ぎないのである。」と明言して居られるが、予はかくの如き解釋を牽強附會と認める。あるとあるべきとは全く異なる斷定であり、あるは如何にして

もあるべきに變ずるものではないと考へる。倫理學を科學の範圍内に置く爲めに、或は規範科學の名稱を設けたり、或はべきとあるとの區別を否定して説明科學の中に入れやうとするのは不當であると信ずる。こゝで倫理學の性質に關する自説を述べなければならぬ順序になつたが、詳細は「倫理學概論」に譲り、たゞ簡単に要點のみを擧げて置きたい。倫理學の性質を考へるには、哲學と科學の概念から明かにしてかゝらなければならぬと、予は思つて居る。哲學及び科學の語は、今日最も汎く使用せられて居るが、其の語の含む概念は非常に曖昧として居る。哲學とは何ぞや。其の解答は千差萬別である。科學と何ぞや。其の解答も千差萬別である。哲學と科學との關係如何。容易に答への出來ない者が多い。哲學の意義が一定せず、科學の意義が一定して居ないのであるから、兩者の關係の明瞭ならぬことは當然である。或る者は哲學と科學とを次の如く區別した。科學はザイン(Sein)の世界を吟味するもの、哲學はゾルレン(Sollen)の世界を考究するものである——と。比較的明白な區別である。併しながら、規範科學を肯定する者には、跡方もなく此の區別は消滅する。また次の如き區別もある。世界及び人生を分解的に見るものが科學であり、総合的に見るものが哲學である——と。一面の眞を穿つて居る。併し、哲學と科學を區別する根本的の標準ではない。また次の如く區別する者もある。科學は人間を動物の位置に引き下げるもの、哲學は人間を神にまで引き上げるものである——と。結

果に於てさうなるかも知れない。併し、哲學と科學を區別するに、かくの如き標準を重要視するは、寧ろ甚だ滑稽な感が生ずる。また科學を以て事實の學とし、哲學を以て原理の學とし、兩者を區別する者がある。研究の對象を事實と原理とに別け、對象によつて學問の性質を定めたのである。最も重要な分類であると思ふ。また研究方法の上から兩者の區別を試みる者もある。科學は科學的方法により研究するもの、哲學は哲學的方法により研究するものである——と。而して、科學的方法とは、觀察・實驗・分析・綜合等による研究方法を云ひ、哲學的方法とは、専ら思索に基づく研究方法を稱するものとして居る。方法上よりの考察も亦科學と哲學とを分つ上には、極めて重要な標準である。要するに今日まで現はれた種々の標準は、何れもみな一面の眞理を含んで居る點に於て、棄て難いものであるが、予は其の中でも特に重要な標準として、對象によるものと方法によるものを擧げたいと思ふ。如何なる事項を、如何にして研究するかによつて、兩者を分つより外に、重大な區別の標準を認め難いのである。而して、予は大體に於て次の如き見解を有して居る。根本原理を思索的方法によつて研究するものが哲學であり、經驗的事實を科學的方法によつて研究するものが科學である——と。茲に對象といふ文字を用ひたが、予は研究する事項の内容によつて、科學と哲學とを區別する者ではない。予の説によれば、研究事項の内容が道德であるといふ事は、倫理學の性質を哲學とも科學とも決定

するものではないのである。道德の根本原理を研究するものは倫理哲學即ち哲學的倫理學であり、道德の事實を研究するものは倫理學即ち科學的倫理學である。道德はべきである。規範である。べきはありと全然異なつて居る。規範と事實とを混同することは出来ないのである。べき即ち規範の本質は道德の根本原理である。此の根本原理を研究するのは、明かに哲學である。科學の領域を脱して居る科學的方法によつて研究することは所詮不可能である。規範科學の名稱を附して、規範の本質を研究することまで、科學の領域に繋ぎ留めやうとするのは、不合理も亦甚だしい。かくの如きは、總べての事項を科學によつて解決しやうとする科學萬能思想の惡弊から生じた僻說である。予はかゝる僻說を排斥して、べきの研究を哲學の領域内に解放したいと思つて居る。併し、予は倫理學を以て直ちに哲學であると妄斷する者でない。べきの本質を明かにするのは哲學であるが、道德的事實を考察するのは科學である。道德其のものは規範である。此の規範は社會に存在する事實である。事實としての道德は、これを科學的方法によつて研究することが出来る。べき其のもの、本質的吟味とは別に、べきが如何にして生じ、如何なる發達をして來たかを科學的に闡明することが出来る。科學的倫理學はこれに成立するのである。倫理學と云へば、此の科學的倫理學と哲學的倫理學とを包含するものでなければならぬと、予は固く信ずるのである。倫理學の性質を科學とし、又は哲學とした爲めに、現今の倫

理學は理論的組織に於て、盡く失敗して居るのである。倫理學は科學であると定義しながら、毫も科學の體系を成して居ない倫理學書の多いことは前に述べた通りである。科學的に倫理の叙述を試みながら、科學の範圍に於て解決し難い問題に逢着し、いつの間にか科學的態度を離れたやうなものもある。たゞ科學的倫理學と哲學的倫理學のみならず、道德の信仰を研究する宗教的倫理學、道德の史的變遷を明かにする史的倫理學の如きものも、倫理學の一領域を占むるものと思ふ。倫理學の體系に関する詳説は、「倫理學概論」に譲るが、以上の叙述によつて、予の倫理學體系も輪廓だけは明かになつたわけである。

倫理學に關する此の意見を、予はあらゆる學問に推し及ぼして考へやうとする者である。今日では學と云へば科學(Science)を意味して居るが、予は學を廣い意味に解して、今日の科學と哲學とを總括したもの、即ち廣義の哲學とし、科學は單に其の一部に地位を占めるものと考へたい。予の考ふる所によれば、學問といふ學問は總べて哲學である。科學は其の哲學の中に、特殊の領域をもつ知識の體系に過ぎないのである。即ち、或る事項を、或る方法によつて、整理し組織した知識に外ならぬのである。科學は廣大な人間の知識の全面を蔽ふものではない。人間の知識の一分野を占むる最も確實な知識であるといふに止まる。近世に至つて科學思想が發達し、種々の事物を科學的に考察する傾

向を生じたのは、人知の一大進歩である。併しながら、科學の外に學問を認めざる科學萬能主義の發生は、學問の一大墮落である。或る事項を或る方法によつて整理した科學的知識の外に、學問の存在を認めないのは、廣大にして神秘的な人知の範圍を、人間が自ら狹隘にして平凡なものに局限してしまふものである。予は科學的知識を以て人知の一部分に過ぎないものとし、人知の全面を蔽ふものを廣義の哲學的知識と見る。故に科學は哲學から絶對的に獨立し難いものである。科學の獨立とは、たゞ舊き哲學者が用ひた思辨的な方法によらず、特殊の方法によつて、特殊な事實の法則を求めることが可能であるといふに過ぎない。科學の背後に動いて居るものは哲學的知識である。科學的方法による知識を確實な知識と肯定すること、それは既に一種の哲學である。哲學を離れては、科學其のものが不成立に終る。科學萬能論者は、科學萬能主義それ自身が、哲學的知識の上に成立して居ることを忘れて居る。科學萬能主義——矛盾を含んだ言葉である。錯誤した概念である。科學は廣汎な學問の領域の中に、特殊の地位を占めるものに過ぎない——と予は斷言した。従つて、科學の知識を深く究めて行けば、何れかに於て、哲學と接觸するものである——と予はまた斷言する。多くの學者も、科學と哲學とが全然無關係のものでないことを認めて居る。例へば、倫理學の性質を科學とし、科學的に倫理を論じて居る者でも、良心の問題や、意志自由の問題に逢着して、哲學的推究の必要を生じた時に

は、科學と哲學の關係の密接なことを説いて居る。こゝに注意を要するは、科學・哲學の接觸の意味を誤解してはならぬことである。科學と哲學の接觸といふことは、科學と哲學の混同を意味して居らぬ予は科學を以て廣義の哲學の一部を占めるものとした。併し、狹義の哲學と科學との間には越え難き特殊の領域の存在することを認める。此の意味の哲學と科學とは、研究の事項を異にし、研究の方法を異にして居る。科學の方法によつて、哲學の研究事項を研究することも出來ず、哲學の方法によつて、科學の研究事項を研究することも出來ない。古代の學問が權威を失つたのは、此の意味に於ける哲學と科學の混同が主要な原因である。科學的研究事項は、徹頭徹尾、科學的研究方法によらなければならぬ。倫理學に就いて云へば、道德的事實の研究は、必ず科學的方法によるべきものである。科學的方法によつて、道德的事實の中から法則を求むること、其處に倫理科學成立の意義がある。道德的事實を研究するに哲學的思索を加へてはならぬ。哲學と科學の混同は、學問の進歩を逆轉せしむる結果を來す。予は倫理學を科學の範圍に局限することの不合理を説く。併し、予は科學的倫理學の分野を侵害することの不當なるを認める。倫理學の性質に關する自説に就いては、尙ほ説き盡さざる點の甚だ多いのを感じず、別にこれを詳述することにした。

倫理學說の分岐する第二の重要問題として、道德的判斷の對象即ち行爲論に就いて概説を試みる。

道德的判斷——例へば、善いとか、悪いとか云ふが如き——は如何なる對象に與へられるものであらうか。道德的判斷の對象は行爲である——と、多くの倫理學者は答へる。行爲とは何ぞ。人間の動作である。行爲以外に善惡の判斷を下すものはないか。吾人の常識は直ちにこれを否定する。行爲以外のものにも、吾人は日常屢々善惡の判斷を下して居る。例へば、善い鳥であるとか、悪い犬であるとかいふが如く、鳥や獸にも善惡の語を用ひて居る。また善い天氣、悪い風の如く、氣象上にも善惡の語を用ふる場合がある。併しながら、斯かる場合に於ける善惡の用語は、道德的判斷の善惡と全然其の意味を異にして居る。鳥や獸が善いとか悪いとか云つても、それは決して道德的に善いとか悪いとかいふことではなく、人間に對する利害損得の如何を示せるに過ぎない。善い鳥といへば、人間に對して利益を與へる鳥を意味し、悪い犬といへば、人間に害惡を及ぼす犬を意味するのである。天候や氣象の例に就いても、同じことが言はれる。道德的に善惡の判斷を下し得るものは、たゞ人間の行爲のみに限られて居る。行爲以外に道德的判斷の對象となるものはないのである。殺人は罪惡中の罪惡として、何人もこれを道德的に憎惡せぬ者はない。併し、天災が幾千人又は幾萬人の生靈を奪へる時、如何に其の慘狀を呪咀するも、道德的に責任を問ふ者はない。道德的判斷の對象となるものが、其處には存在して居ないからである。予は曩に行爲を解して、人間の動作であると云つたが、人間の動作

は悉く道德的判斷の對象となるものでない。除外例がある。善惡の判斷を與へることの出来ない動作もある。例へば、未成熟者や異常心理者の動作に向つて、善惡の判斷を加へることは不可能である。心身の十分に發育せぬ幼弱な兒童の本能的・衝動的な動作や、精神作用に障礙のある狂人白痴の發作的動作は、人間の動作であるが、自由の意志に基づいた人格的の行爲でない。換言すれば、有意的動作ではないのである。道德的判斷の對象たる行爲は、有意的動作に限られて居る。自由の意志に基づかざる反射的・發作的の動作には、善惡の批判を下すことが出来ないのである。

道德的判斷の對象が行爲であるといふことには、諸説が粗ぼ一致して居る。學說の分岐點は、行爲の過程の如何なる部分に對して、判斷が下されるかにある。即ち、吾人が或る行爲を善と云ひ、惡と云ふのは、其の行爲の動機に對する判斷であるか、結果に對する判斷であるかの問題である。行爲は複雑な心的活動である。心理學上の知識を借りて分析して見ると、其の中に動機と結果との過程が含まれて居る。動機とは何ぞ。結果とは何ぞ。動機・結果の用語は、學者によつて概念を異にして居る。動機・結果の概念をこゝで詳しく述べて居ることは出来ないが、次の如く明言することは、大膽な獨斷でない。動機は行爲を惹起する内面的過程、結果は行爲の終結した外面的過程である——と。畢竟行爲の内面的過程を重んずるか、外面的過程を重んずるかによつて、行爲論に異説を生ずるのである。

通常、内面的過程を重んずるものを動機論、外面的過程を重んずるものを結果論と云ふ。動機と結果とを對立させて、行爲に善惡の判斷を下すには、判斷の様式が四種に分れる。第一は動機が善にして結果も善なるもの、第二は動機が惡にして結果も惡なるもの、第三は動機が善にして結果が惡なるもの、第四は動機が惡にして結果が善なるものである。此の四種の判斷の中、第一と第二とは問題にはならない。議論を生ずるのは第三と第四である。動機善、結果惡なる行爲を是認すべきか、動機惡、結果善なる行爲を是認すべきか——動機論と結果論の分岐する點はこゝにある。動機論者は、動機が善なれば、結果の如何を論ぜず、其の行爲を是認し、結果論者は、結果が善なれば、動機の如何に拘はらず、その行爲を是認する者である。動機論を採る者は唯心論者に多く、結果論を採る者は功利論者に多い。最も極端な動機論者の例は、ジュスイット教徒である。「目的は手段を神聖にす。」といふ有名な一語は彼等によつて唱へ出された。動機が善なる場合は、如何なる手段をとるも差支なしといふ意味である。カントの如きも著名な動機論者である。彼は理性の命に従へる意志を善意と名づけ、善意を以てそれ自身に善なるものとした。即ち、善惡は其の結果が一定の効果を生ずる爲めに善であるとか、快樂其の他の目的に適合するから善であるとかいふ意味ではない。結果の如何を問はず、それは理性の命なるが故に善であるといふのである。明白な動機論である。更に結果論の方面に轉ずれば、最も顯著な

代表者として、ジョン・スチュワート・ミルを挙げなければならぬ。「動機は行爲に關係なし。」とミルは曰つて居る。ミルはベンザムの説を祖述して、行爲の動機を快樂追求の感情に歸した。人間はみな快樂を求むる情を有して居る。總べての行爲は此の情に基づいて生ずるものである。行爲の動機はみな快樂を求むる情にある。快樂を求むる情は行爲を生ずる唯一の動機である。此の外に動機といふものはない。動機が快樂を求むる情の外にないとすれば、動機には善もなく惡もなく、みな一樣である。従つて、動機は道德的判斷の對象とはならぬ。判斷の對象となるものは結果より外にない。行爲の結果が快樂を生ずるか否かによつて、善惡の區別は生ずるものである——といふのがミルの意見の要である。

動機論と結果論とは、倫理學史上に久しい間争を續けて來た。兩者には何れも長所と短所とがある。輕卒に其の是非を論ずることは出來ない。道德の本質から考へて見れば、結果論は到底動機論に對立し難い缺陷を有して居る。若し結果の如何のみを考慮して、善惡の判斷を定めるならば、道德的判斷の對象がたゞ行爲のみに限るといふ立論の根底は覆へるのである。結果本位に考へるならば、人間の動作も、人間以外のものゝ活動も、人間に利害を與へる點に於ては同じである。人間の動作が世の中に利害を及ぼすも、鳥獸の活動や植物の作用などが世の中に利害を及ぼすのも、別にこれを區別す

る必要はない。人間の動作が人間以外のもの、活動と區別せられるのは、人間の動作には、人間以外のもの、活動にない動機が存在するからである。道徳的判斷の對象を行爲と限定する以上、既に動機の如何が考慮せられて居ることは明かである。また吾人の道徳意識は結果論を是認するが出來ない。例へば、こゝに自己の賣名を目的として、慈善事業に寄附を申し出るものがある。結果論の立場から云へば、其の目的が賣名にあらうと何にあらうとも問ふ所ではない。慈善事業に寄附するといふことが善であれば、此の行爲は善として賞讃しなければならぬ。併しながら、吾人の道徳意識はかゝる行爲を善とするのを拒み、佞善者として非難するのが例である。結果論が倫理學說として成立せぬことは、これによつて明白になつた。然らば、目的は手段を神聖にするか。吾人はまたこれにも反對せざるを得ない。若し動機論が悉くジュスイット派の主張するが如き極端論を唱へるものであるならば、動機論も亦支持し難い缺點をもつて居る。道徳的に判斷して、善なる行爲とは何ぞ。それが動機の善なる行爲でなければならぬことはいふまでもない。道徳的判斷に動機を無視する結果論の成立せぬことは前に述べた通りである。動機が善でなければ、其の行爲を善と認めることは絶對に出來ないのである。されど此の斷定は逆に動機が善なれば、結果の如何を問はず、其の行爲が善であるといふ斷定の眞理を語るものでない。元來、道徳的判斷の對象となるものは行爲である。行爲全體が判斷の對象で

ある。行爲の過程たる動機とか結果とかいふものを截斷し、局部的に判斷を下すのではないのである。假に動機が善であるとしても、手段が悪なれば、其の行爲を絶對的に善と認め難いことは、議論の餘地もないのである。吾人はまた別の方面から、行爲の過程を吟味して、動機と手段との關係を明かにして見る必要がある。多くの場合に、手段は動機の中に豫見せられて居る。全然手段を顧慮せざる動機は成立しない。成立した動機が眞に善なるものであれば、それには善なる手段が豫見せられて居なければならぬ。動機が善にして手段が悪であるといふ場合は、眞に善ならざる動機が、善なるものゝ如く誤認せられて居るのか、然らざれば、何等かの事情によつて、善なる手段の豫見が妨げられて居るのである。目的は手段を神聖にするなどいふが如きことは斷じてない。背理の甚だしいものである。孝行が善であり、竊盜が悪であることには、何人も異議のない所と思ふ。然らば、茲に孝行をするために竊盜をした者があつたらば、道徳上から見て、如何にそれを判斷してよいであらうか。孝行をするために竊盜をするといふのは、非常に矛盾した行爲である。何となれば、竊盜をすることは、孝行にならぬからである。併し、實際社會にはこれに類する例が往々ある。老父母を養ふために他人の所有者を竊取する——といふが如き話は尠なくない。老父母に孝養を盡すこと、それは最も大きな美徳である。孝養の美徳たる所以を自覺して居るならば、此の美徳を完ふするに、竊盜の如き不正

な手段の思ひ浮べられる理由はない。此の不正な手段が、善なる動機をも破滅に歸することは、當然豫見せられる筈である。竊盜の惡であるを知れる者ならば、孝養を盡すために、竊盜の手段を擇ぶといふが如きことは許し難い。目的は手段を神聖にするといふ一語を、斯かゝる場合に適用することは、吾人の道德意識も明瞭にそれを否定する。かく考へ來れば、動機論を是認する者も、目的は手段を神聖にするといふジュスイットの教的動機論には賛同し難いであらう。今日の動機論者は、かゝる説を特に主觀的動機論として排斥して居る。結果の豫想を含んだ動機論——それは或る意味に於ける動機論と結果論の調和である。輓近の倫理學者には、此の調和的見地に立つ者が多い。其の一例として、ミューアヘッドの倫理説を次に述べて見る、ミューアヘッドは動機の外に志向といふ語を擧げた。志向とは何ぞ。行爲の全系列である。動機と結果とを包含するものである。ミューアヘッドの説によれば、動機も結果も畢竟志向の一部に過ぎない。而して、彼は此の志向によつて行爲の善惡を判斷し、結果を無視する動機論の短所と、動機を無視する結果論の短所を去り、兩者の長所を綜和・調和した。ミューアヘッドは次の如くに曰つて居る。「動機と結果とは、世人の想像するが如く、互に相反するものではない。動機は窮極の結果である。故に、動機が道德的判斷の對象であるといふも、結果が道德的判斷の對象であるといふも大差はない。吾人は動機の善なる行爲を善とする。されどこゝに注意すべきこと

がある。その動機とは、單なる感情(ミル等のいふ如き快樂)ではなく、自我の目的であるといふことである。他方に於て、吾人はまた行爲に道德的性質を與ふるものは、結果であると云つてよい。但しこゝに謂ふ結果とは、豫見せられた志向と目的とを包含するものであることに注意を要する。豫見しなかつた結果に就いては、何等の責任もないのであるが、豫見しなかつた不注意の責任は免れ難い。」——と。ミューアヘッドの志向説にも異論を唱へて居る者はあるが、極端な動機論、極端な結果論を離れ、動機と結果とを包含せる志向を、道德的判斷の對象としたのは、多くの倫理學者が妥當と認める所である。

倫理學說の分岐する點として、次に掲ぐべきは、良心に關する問題である。良心とは何ぞ。道德的判斷の主體である。對象に向つて、善惡の判斷を與へるものである。既に道德的判斷の存在する以上、必ず判斷の主體といふものがなければならぬ。主體即ち判斷するものがなく、判斷の生ずる理由はないのである。

良心の實在は疑ふことの出来ない明かな事實である。何人も自分の心を内省する時には、一種の權威を以て、日常の行動を指導しつゝあるものゝ存在を感ずるであらう。大西博士は「良心起原論」の冒頭に、「路行く貧者あり。人なき露塵に財囊の遺しあるに氣附きしと想像せよ。諺に云ふ、貧の盜み、

恐らくはそれを懐にして走らんと欲念を起すべし、然しまたそれと共に、一種無類の心識を浮べ來りて、其の欲念は果すまじきものと覺知するならむ。此の貧者は右の心識の何の故に現はれ、何の處より來るかを知らざるべし。然れども、たゞ心中を顧みれば、其の心識の儼然として其の居を占むるあるを見む。これに面せざらむと欲するも面せざるを得ず、これを蔽はむと力むるも容易く蔽ふを得ざるべし。若しまたその爲す勿れと告ぐるにも拘はらず、右の財囊を懐にして走りたらむには、財を得まくほりせし欲念は立處に満ち足りて、其の跡を收むべきも、そが爲めに抑壓せられし右の特殊の心識は、恰かも復讐を爲さむとするものゝ如く、我が心中の安堵を奪ひて、一種不快の感を催起し來るべし。即ち嚮に爲してはならぬと禁めたる心識は、今は爲してはならぬことを爲せしといふ心識となり更り、萬感これが爲めに壓倒せられて、折角充たしたる欲念も、遂に其の甲斐なきに到らむ。」と、良心の權威を論じて居られる。

かくの如く、吾人に對して無上の權威を有する良心とは、如何なる性質のものであるか。また如何にして生じたものであるか。此の二問題を中心として、古來種々の學說が現はれた。先づ良心の性質に關する學說から吟味して行かう。良心か奥深き人心の底に潜み、常に人間の行爲を嚴肅に批判し、寸毫も假借せざる所から、或る者はこれを「神の聲」と考へた。良心は神が吾人の心の中に入り來つて

吾人に命令するものと信じたのである。未開の時代には、良心を超自然的な神祕的存在と解する者が非常に多かつた。未開の社會では、人力の及ばざる現象を、悉く神靈又は惡魔の所業として、これを恐怖した。自然崇拜とか精靈崇拜とか云へるは、何れも人力を超越した神祕的な力を神靈化して信仰の對象としたものである。自然崇拜・精靈崇拜の行はれる時に、良心の如き不可思議の偉力を有する神祕的な實在が神格化されるのは當然である。ソクラテスの如き賢人でも、デーモン(Daemon)の存在を信じた。彼の所謂デーモンとは何ぞ。身中に潜める神の聲である。彼は此のデーモンが、常に自分の身中にあつて、善行を命じ、惡行を禁ずるものと考へたのである。また基督教に於ても、精神を靈とし、肉體を惡魔とし、靈と惡魔とは絶えず闘争して止まざるものと解釋した。これ亦良心神祕説の一種である。かくの如き神祕説は、人知の進歩に従つて、次第に其の勢力を失つた。神又は惡魔が人間の身體の中に入りて、善を命じ惡を禁ずるといふが如きことは、到底吾人の常識の承認せぬ迷信に外ならぬのである。

良心を神の聲とする神祕説の次に現はれたのは能力説である。能力説に於ては、良心を以て先天的の能力と認める。良心は善惡を判別する先天的の能力である。此の能力によつて、吾人は行爲に對して直覺的に善惡の判斷を下すことが出来る。吾人が博愛を善とし、竊盜を惡とするは、恰かも、吾人

が雪を白しとし、墨を黒しとするに等しい。何等の理由もない——といふのである。此の先天的能力の性質に就いては種々の異論がある、カッドウォース (Ralph Cudworth, 1617—1688) の如く、理性説を唱へる者もあり、シャッフツペリー (Lord Shaftesbury, 1671—1713) 及びハチソン (Francis Hutcheson, 1694—1747) の如く、感性説を唱へる者もあり、バトラー (Bishop Butler, 1692—1752) 及びマルチノー (James Martineau, 1805—1900) の如く知覺説を唱へる者もある。(直覺説参照)

良心を特殊の能力と認める説は、心理學の進歩と共に全く其の根據を失つた。舊心理學では、人間の精神作用を諸能力の合成と見た。知・情・意の三分法は、此の能力心理説が傳へたものである。即ち能力心理學者は、知・情・意の三者を特殊の能力と認め、吾人の精神作用は、此の能力の合成によつて生ずるものと考へたのである。知・情・意の名稱は、便宜上今日でも其の儘に用ひられて居るが、最近の心理學は、精神が諸能力の合成であることを否定し、これを渾一した意識過程と解するに至つた。ジェームス (William James, 1892—1910) の如きは、精神活動を以て水流に比し、「意識の流れ」と呼んで居る。能力心理説の破滅は、同時に良心能力説の根柢をも覆へしたのである。吾人の精神は特殊の諸能力によつて組織せられて居るものではない。従つて、良心も特殊の能力とは認められない。他の精神作用が何れも渾然たる意識過程に屬するが如く、良心も亦同じく渾然たる意識過程に屬して居る。意

識過程以外の能力が、意識の中に獨立して居るのではないのである。意識は統一した心理的過程である。學術にも宗教にも道德にも關係する。良心とは畢竟道德に關係する場合の意識に外ならぬ。故に良心は道德意識である。今日の倫理學者には、良心の文字を棄て、道德意識の語を用ひて居る者もある。意識に知・情・意の三方面あるが故に、良心にも亦知・情・意の三方面のあることは、良心の性質を前述の如く解釋する必然の結論である。

良心が知・情・意の三方面を有する道德意識であることは、今日の倫理學界の定論である。然らば斯くの如き良心は、如何にして生じ、如何にして發達するか。茲にまた種々の異論が生ずるのである。殊に良心の起原に關しては、古來非常に多くの説が現はれて居る。良心を神祕的な實在とし、または特殊の能力とする者は、みな先天説を主張した。先天説とは良心の起原を先天的の存在に歸するものである。生れながらにして吾人は良心を具有し、直覺的に自他の行爲の善惡正邪を判斷する。従つて、良心は萬人が共通にこれを具有して居る。また最初から完備し、毫も進歩發達するものではない——といふのが先天説の要旨である。先天説を唱へた者は非常に多い。ソクラテスがディオモンを信じたる、カントが實踐理性を假定したる、先天説の適例である。東洋に於ける最も明白な先天良心論は孟子の性善説である。孟子は人の性を善なりとし、其の性は天賦に本づくものと見た。孟子は人性に固有す

る惻隱・羞惡・辭讓・是非の四端が擴充して仁義禮智の徳となるものとした。「仁義禮智は我これを固有するなり。」といひ、また「人の學ばずして能くする所のものは、其の良能なり。慮らずして知る所のものは、其の良知なり、孩提の童も其の親を愛するを知らざる者なく、其の長ずるに及びては、其の兄を敬せざるなし。」と云つて居る。孟子の性善説が先天良心論であることは、此の數言に徴しても明白である。先天論者は良心を以て平等普遍に存在する先天的の能力と見る。従つて、良心は經驗と全然没交渉となる。これは事實に反することを何人も認めざるを得ない。吾人は良心が境遇や教育の爲めに發達して行くのを常に目撃して居る。若し、良心が經驗に交渉なく、先天的に完成したものであるならば、人は生れながらにして、忠孝仁義の道も辨へて居らなければならぬ。道德教育の如きは全く無意味に歸するのである。また良心が平等・普遍の存在であるならば、道德的判斷に矛盾や衝突は起らない筈である。然るに事實は全くこれに反して居る。(道德的判斷の衝突に關しては、直覺説の中に於てこれを述べる)かくして先天説の缺陷は、自ら經驗説を發生せしめたのである。經驗説は先天説と全く正反對の地位に立ち、良心の起原を經驗に歸した。吾人の精神は白紙の如く、最初は何等の痕跡もないものであるが、種々の經驗によつて良心といふものが成立する——これが經驗説の要旨である。經驗の解釋によつて、經驗説の中にも亦異論が岐れる。或る者は良心の起原を聯想に歸した。聯想説

の根據は次の二點に存する。(一)吾人の動作には快樂又は苦痛を伴ふ。(二)吾人は快樂を好み苦痛を厭ふ。吾人が快樂を生ずる動作を反覆せんとし、苦痛を生ずる動作を防止せんとする——此の快苦と動作との結合を良心發生の起原と認めるのである。例へば、吾人が或る善行をなせる場合を假定する。此の善行は吾人に快感を與へる。(例へば社會の賞讃を博するが如く)一度び快樂の感を味つた吾人は、更にまた善行によつて快樂を得やうとする。かくて快樂の手段として、善行を反覆する習慣を生じ、遂には快樂の手段たる觀念を離れて、善行其のものを目的として動作するに至る。これが良心の起原である——と説くのである。ハートレー(David Hartley: Treatise)の聯想説はこれに屬して居る。ハートレーは一切の精神現象を最も單一なる觀念の機械的聯合によつて説明した。彼の説によれば、人間の性質はもと利己的のものであるが、利己的行爲を繰り返して居る間に、いつか其の利己的動機を忘れて同情を生じ、其の同情が發展して良心となるといふのである。また經驗論者の或る者は、良心の起原を制裁に歸した。行爲に對して與へられる賞讃又は非難が良心發生の原因であるといふ。ベンサム(Jeremy Bentham, 1748—1832)は此の説の代表者である。彼は制裁を分ちて、(一)物理的制裁、(二)政治的制裁、(三)社會的(道德的)制裁、(四)宗教的制裁の四種とし、此の四種の制裁に本づいて、善行をなし、惡行を避けんとする良心が、人心の中に發生するものであると考へたのである。また教

育的見地から良心の起原を説いた者もある。其の例としては、ペインを擧げることが出来る。ペイン (Alexander Pain) は段階的に良心が経験によつて發達する次第を述べた。第一段は父母長上の教訓に對する服従、第二段は同じく其の快苦に對する同情、第三は自律的判斷とした。幼時にありては、父母や兄弟の教訓に服従し、其の命ずる所を善とし、禁ずる所を惡として居るが、稍長ずるに及んでは、父母長上の快苦を以て己れの快苦となし、其の喜ぶ所を善とし、厭ふ所を惡とする。更に進んでは、單に父母の教訓なるが故に服従するものとせず、其の事の正善なるが故に従ひ、邪惡なるが故に避けるといふ自律的判斷を生ずるといふのである。經驗論者が先天的に存在する良心の痕跡を認めないのは、到底不合理な説たるを免れない。ロックは精神を白紙に喩へたが、果して然りとすれば、知覺表象は如何にして生ずるか。知覺表象の成立には、意識の發動的統合作用が必要である。精神が全然白紙であり、たゞ受動的に反應するのみならば、外界から如何なる刺激を受けても知覺表象は起らない筈である。精神を白紙に喩へるのは、心理的事實に反して居る。また良心の痕跡が最初全く人間の意識に存在しないとすれば、経験が如何にして良心を發生せしむるか、其の理由を説明することは出来ない。今日の學理は無から有の生ずることを許して居らぬのである。假に一步を譲り、良心が経験によつて與へられるものとするも、全然良心の痕跡を有して居ない人間の社會に善惡の判斷の存在する理由を説明することは出来ない。經驗説の破綻はこゝに生ずるのである。進化論的倫理學を奉ずる者は、經驗説の缺陷を救ふ爲めに次の如く改説した。良心は個人に就いて見れば先天的の存在であるが、種族全體から見れば経験の所産である——と。スペンサー (Herbert Spencer, 1820—1903) の立脚地は茲にある。スペンサーの説によれば、良心はもと社會の制裁によつて生じたものであるが、一度發生した良心は、遺傳的に子孫に傳へられるから、種族全體から見れば経験の所産であり、個人から見れば遺傳的に繼承せる先天的の能力であると云ふ。此の立場を種族經驗説とも稱して居る。先天説と經驗説とが進化論の思想によつて結び付いたものである。かくの如き調和は、經驗説に對して生じた疑問を解決することが出来ない。最初の社會に於て、良心の痕跡なき人間の精神に、良心の生じて來た理由は、依然として未解決の儘に取り残されて居るからである。要するに、先天的要素を否定し、全く經驗的に良心の起原を説明することは不可能である。さりとて良心を先天固有の能力と見るは、心理的事實に反して居る。こゝに於て、今日の倫理學者は、良心の起原論の歸結として次の如き説を立てた。良心は全然經驗によつて生ずるものではない。経験は無から良心を生み出す力をもつて居らぬ。たゞ吾人が先天的に稟賦する素質を育成して、これを良心にまで發展せしむるに過ぎない。畢竟良心は先天的の素費が経験によつて發達したものに外ならぬ——と。此の説もまた先天論と經驗論の折衷説で

由を説明することは出来ない。經驗説の破綻はこゝに生ずるのである。進化論的倫理學を奉ずる者は、經驗説の缺陷を救ふ爲めに次の如く改説した。良心は個人に就いて見れば先天的の存在であるが、種族全體から見れば経験の所産である——と。スペンサー (Herbert Spencer, 1820—1903) の立脚地は茲にある。スペンサーの説によれば、良心はもと社會の制裁によつて生じたものであるが、一度發生した良心は、遺傳的に子孫に傳へられるから、種族全體から見れば経験の所産であり、個人から見れば遺傳的に繼承せる先天的の能力であると云ふ。此の立場を種族經驗説とも稱して居る。先天説と經驗説とが進化論の思想によつて結び付いたものである。かくの如き調和は、經驗説に對して生じた疑問を解決することが出来ない。最初の社會に於て、良心の痕跡なき人間の精神に、良心の生じて來た理由は、依然として未解決の儘に取り残されて居るからである。要するに、先天的要素を否定し、全く經驗的に良心の起原を説明することは不可能である。さりとて良心を先天固有の能力と見るは、心理的事實に反して居る。こゝに於て、今日の倫理學者は、良心の起原論の歸結として次の如き説を立てた。良心は全然經驗によつて生ずるものではない。経験は無から良心を生み出す力をもつて居らぬ。たゞ吾人が先天的に稟賦する素質を育成して、これを良心にまで發展せしむるに過ぎない。畢竟良心は先天的の素費が経験によつて發達したものに外ならぬ——と。此の説もまた先天論と經驗論の折衷説で

あることは明かである。而かも、極めて平凡な常識的な折衷説である。「真理は中庸にあり。」といふやうな理由で、折衷説に止まることは、吾人の採らざる所であるが、現代の倫理學説では、此の常識的な折衷説以上に真理を含んだものが見當らない。

意志自由論も亦倫理學説の分れる重要な問題の一である。人間の意志の自由を認める自由論と、これを否定する必然論とは、古來、神學上に於ても、形而上學に於ても、倫理學上に於ても、激しい論争を續けて來た。今日でもまだ其の結論は確定して居ない。意志必然論者は云ふ。吾人の意志には何等の自由もない。吾人はたゞ他の力に左右せられて、必然的に活動する者である——と。然らば、吾人を左右する他の力とは何ぞや。其の解釋には異論が多い。吾人は神によつて作られたものである。従つて、吾人の意志は神によつて決定せられて居るといふ者がある。こゝにこれを神學的必然論または宗教的必然論と名づける。宇宙の森羅萬象はすべてみな因果の法則によつて支配せられて居る。一として偶然に生滅するものはない。人間も宇宙の間に存する一事物である。従つて、人間の意志のみが因果律の支配を受けず、自由に活動するといふ理由はないと説く者がある。形而上學的必然論の立場である。或はまた科學的に人間の意志の不自由を證明する者もある。形而上學的必然論に對して科學的必然論とも稱すべきものである。例へば、遺傳論を基礎として、精神作用の決定を主張する生

物學的必然論の如き、または心理上の事實に基づいて、意志の自由を否定する心理學的必然論の如きは、何れもみな此の科學的必然論の立場である。意志の自由の問題を考へるには、先づ此の意志必然論を吟味して行くことが便利であると思ふ。結論から先に言へば、吾人は此の意志必然論に没却し難い真理の含まれて居ることを認める。神の造れるものなるが故に、吾人の意志は不自由であるとか、宇宙の萬象は必ず自然法に基づくものであるから、吾人の意志も亦因果律を脱することは出來ないとかいふが如き、神學的又は形而上學的の立場は、これを排斥するとしても、生物學的・心理學的の事實を否定することは出來ない。吾人の意志が遺傳によつて決定せられて居ることは、ロンプロゾーが犯罪心理學に於て詳述した所である。また松本亦太郎氏の「實驗心理學十講」の中には、意志の不自由を證明する心理學上の事實が列擧してある。必然論に反對する意志の絶對自由説が、事實に反して居ることを、吾人は明かに認める。吾人の意志は決して無制限の自由を有するものではないのである。吾人の意志は内的にも外的にも常に束縛を受けて居る。内的束縛とは生物學上・心理學上の事實である。祖先から飲酒の遺傳を受けて居るために、酒害の恐るべきことを知りながら、禁止の意志が妨げられること、または衝動や本能の誘惑に抗することが出來ずして、識らず知らず罪惡を犯すといふが如きは、世間に其の例が乏しくないのである。外的束縛とは環境の力を指すのである。人間は環境の中

に生存して居る者である。環境を離れて生存することは出来ないのである。人間を圍繞する自然的・人爲的環境は常に人間の精神生活に或る拘束を與へる。犯罪が氣候や風土と密接な關係を有するとは、統計の證明する所である。エミール・ゾラや、ゾラの流れを汲む自然派の作家は、好んで遺傳と環境との力に左右せられて行く人間の暗黒面を描寫した。人性に關する彼等の解釋に、根本的の誤謬が含まれて居るとしても、彼等の取扱つた題材によつて、人間に對する内的・外的の拘束力の強いことは察することが出来る。意志必然論に全然反對して、意志の絶對自由を説く者は、到底其の主張を支へ難いのである。然らば、吾人の意志は、必然論者の考へるやうに、全く他の力によつて動かされ、毫も自發的の活動をなし得ないものであらうか。吾人の意志活動と機械の活動とを全然同一の作用と見ることが、果して妥當であらうか。形而上學的必然論者は、宇宙間の萬物がみな因果の法則に従つて活動することを理由として、意志の自由を否定して居る。併しながら、吾人の精神作用を自然現象と同一視することには、何等の考察を必要としないであらうか。精神現象を自然現象と同じ立場から研究し、兩者の差別を没却しやうといふ企は、多くの心理學者によつて試みられた。されど未だ精神現象が自然現象と全く同じものであるといふ結論は出ない。精神現象と自然現象とが、全然同一法則の下に生ずる活動であるといふ證明が立たない以上、宇宙間の萬物が因果の大法に支配せられて居

ればとて、人間の意志も亦自然法の適用を免れ得ないものであると斷案を下すことは甚だしい背理である。吾人の意志は内的にも外的にも種々の約束を受ける。絶對の自由を有して居らぬ。併しながら、吾人の意志が、常に内在的の目的を有し、その目的を達するために努力するものであることは、内省的に體驗しつゝある明かな事實である。吾人の精神作用の外に、かゝる内在的の目的を包含し、其の目的に向つて努力するものがあるであらうか。萬有は總べて神聖を具有す——と云へるが如き神學的宇宙觀に従へば、有生物にも無生物にも、吾人の意志と同じ内在的原因の存在を認めなければならぬ。かゝる宇宙觀を斥ける者には、精神作用の内省的事實を、其の儘に適用する者はないのである。吾人の意志のみが内在的の目的を含み、その目的に従つて活動し得る可能性を有するならば、こゝに極端な必然論の根據は全く破れて、意志自由論がまたその勢力を恢復して來るのである。今日の意志自由論者は、意志の絶對的自由を主張せず、たゞ意志が内在的の目的に従つて活動する所に、限定的の自由を認めて居る。要するに、必然論にも自由論にも、真理の一面が含まれて居ると共に、重大な缺陷が存して居る。極端に其の一方を主張する時には、必ず破綻を生ずるのである。極端な必然論の成立せざるが如く、極端な自由論も亦自縛自縛の結果を招くのである。以上によつて意志自由論の一斑は明かになつたから、次に倫理問題としての意志自由論に就いて一言の概説を試みたい。多くの倫理學者

は意志必然論に反對する。その理由に曰く、意志必然論は道德の根據を破壊する——と。意志必然論は何故に道德の根據を破壊するか。其の意義を明かにするには、やゝ詳細な解説を要する。彼等の考へる所は次の通りである。若し、吾人の意志が必然的に決定せられて居るものならば、吾人は自分の行爲に責任をもつことが出来ない。自分の行爲に對して、吾人が責任の觀念を伴ふのは、その行爲が吾人の意志から出て居るからである。即ち、吾人の意志が自ら立てた目的に従ひ、自ら方法を選択して活動した爲めに、其の活動の表示たる行爲に、吾人は責任を負はなければならぬ。意志の自由は責任の源泉である。而して、吾人の行爲が道德的判斷の對象となる所以は何ぞ。その行爲に伴ふ責任觀念が、行爲に道德的性質を帶ばしめる根本的の要素であるといふことが出来る。道德的判斷の對象たる行爲を解して、吾人は前に有意的の動作とした。有意的の動作は、責任觀念の伴ふ活動といふことと同じ意味である。假令、それが人間の動作でも、反射的・發作的の動作は、道德的判斷の對象とはならない。換言すれば、責任觀念の伴はない活動には、道德的性質を缺くといふことになる。故に、道德上から意志の自由を説く者の主張は、次の如く約言してよい。意志が必然的に動くものなれば、吾人は自己の行爲に對して責任をもつことが出来ない。責任の伴はない活動は、善惡の判斷を超越して居る。従つて、こゝに道德の根底は全く破滅してしまふ。道德の根底を維持するためには、意志の必

然論を排斥して、自由論を是認しなければならぬ——と。從來の倫理學者は以上の如き理論により、意志の自由を道德の根抵と認めた。併しながら、今日では此の説に異論を唱へて居る者もある。例へば、ラッセル(Bertrand Russell)の如きは、必然論を以て、却つて、道德の根據を維持するものと見た。ラッセルは人間の行爲も因果律に支配せられて居るものであるとして、意志必然論を肯定した。物には必ず原因がある。世の中に無原因の物はない。吾人の行爲のみが無原因であるとは思はれないと云つて居る。吾人の行爲に原因があるとすれば、其の原因は何か。ラッセルは品性を以て行爲の原因とした。行爲は品性を原因として生ずるものである。換言すれば、品性の結果である。故に、吾人の行爲も他の物と同じく、因果律の支配を受けて居る。併し、行爲に因果律が存するといふことは、意志自由論者の考へるが如く、決して道德の根據を破壊するものではない。加之、必然論は却つて道德の確實性を増すと斷言して居る。必然論が道德の確實性を増す理由は如何。ラッセルの説は頗る難解である。彼の主唱した新實在論の倫理學說によれば、正邪と善惡とは截然たる區別を有するものであつた。而して、倫理學の根本概念は善惡であつて、正邪ではなかつた。彼は次の如く云つて居る。行爲の客觀的正邪を決するものは結果の善惡である。客觀的に正しい行爲とは、可能なる一切の行爲の中で、蓋然的結果の最も善なるものを云ふ——と。即ち、或る行爲が客觀的に正であるか邪であるかは、そ

の結果が善であるか悪であるかによつて決する。結果の善なる行爲は正であり、悪なる行爲は邪である——と、ラッセルは考へたのである。新實在論の倫理學説は、善惡を以て分解し難く定義し難い單純な觀念とした。恰かも、これを「赤の觀念」や「青の觀念」に等しいものとした。而して、此の善惡の性質を客觀的に決定して居るものとした。こゝに於て、客觀的に決定せる善惡が標準となり、或る行爲は善、或る行爲は惡といふ區別を生じ、更に善行爲は正なる行爲、惡行爲は邪なる行爲といふ結論に達するのである。(ラッセルは客觀的正の外に主觀的正をも論じ、主觀的にも客觀的にも正なる行爲を、道德上に於て完全な行爲としたが、こゝでは其の説を述べる必要を認めないから略す。)ラッセルの説によれば、行爲の客觀的正邪を決するものは、結果の善惡其のものであつた。其の結果が蓋然的に最善であると思はれる行爲——それが即ち客觀的に正なる行爲であつた。行爲の正邪には結果が豫想せられて居る。行爲に因果律の存在することは、極めて明白である。以上の如き理由によつて、ラッセルは意志必然論を唱へた。併しながら、ラッセルは人間の意志が自發性を有することを否定しなかつた。人間は自發性を有し、選擇の自由を有して居る。吾人は種々の異なる行爲の中の一つを選択することが出来る。吾人の意志は、行爲を選択し得る可能性をもつて居ると明言した。ラッセルは行爲の原因を品性とし、而して、選擇の自由を認めたとである。吾人が自發的に行爲を選択するもの

ならば、行爲の原因が品性であるといふの意味は如何。ラッセルの説明は次の通りである。吾人は種々の行爲の中、何れをも選び得る者である。種々の行爲の中から、或る一種の行爲を選択するものは品性である——。こゝに種々の行爲を思ひ浮べた時に、其の中から選り出される行爲は、吾人が最もよい行爲であると考えられたものである。何れが最もよい行爲であるといふ考の定まらぬ間は選擇が行はれない。而して、或る行爲を善として選擇するものは何かといふに、それは過去に行はれた選擇の結果即ち品性に外ならぬ。甲乙丙丁の行爲の中から、甲の行爲を善として選擇するものは品性である。従つて、選擇した行爲が、事實に於て必ずしも最善であるとは云はれない。尙ほ一層善なる行爲が存在する場合もある。事實に於て存する最善の行爲が、選擇の場合に思ひ浮べられなかつたのは、品性に缺陷のある證據である。即ち、以前に經驗せる選擇が惡かつたか、又は誤つて居たことを語るものである。ラッセルの説によれば、意志に選擇の自由を認めても、品性が行爲の原因たることには何等の動搖を來さないのである。意志必然論は決して道德の根柢を破壊するものではなく、却つて、意志自由論こそ道德の基礎を危くする。何となれば、若し行爲に原因を認めざる時は、吾人は如何にしても他人の行爲を動かすことが出来ないから、議論も勸告も命令も、全く効果を失つてしまふからである。新實在論の倫理學説を信ぜざる者も、意志の問題に關する新らしい解釋として、ラッセルの

意志必然論には耳を傾けなければなるまい。されど、ラッセルの必然論は絶対の必然論でなく、自由論に著しく接近したものであることがわかる。ラッセルは因果律の存在を理由として、意志の自由を否定した。併しながら、今日の自由論者は、意志の無原因的自由を主唱しない。意志が全然無原因的自由を有するものであると思つて居ない。行爲選擇の自由を有する意味に於て、意志の自由を認めて居る。行爲選擇の自由は、ラッセルもこれを否定しない。故に、此の點から見れば、ラッセルの説は自由論に全く等しいのである。事實上に於て、意志は内的にも外的にも拘束を受けて居る。無原因的に自由をもつて居るものではない。併し、他の自然現象と同じ物理的因果律に従つて生起するものとは思はれない。吾人の精神活動が自由な領域をもつて居ることは、何人も明白に自省し得る所である。池中に棲む魚類は、外へ出ることを得ない。併し、自由自在に水中を游泳することが出来る。人間の意志も亦これに似て居る。活動の範圍には限界がある。絶対に自由なものとは思はれない。されど其の限界の中に於ては、何等の拘束をも受けず、自由自在に活動し得るものである。かくの如き自由の存在する所に、責任觀念の生ずることも明かである。ラッセルが意志自由論は却つて道德の基礎を危くすると云つたのは、詭辯に等しい根據の薄弱な説に過ぎない。ラッセルは行爲に原因がなければ、議論も勸告も命令も更に効果のない囁語となつてしまふと言つた。他人の勸告や命令に對する拒否を

定めるものも、自由な意志の權限ではないか。常に品性を原因として行爲の選擇が行はれるならば、他人の勸告や命令を受け容れる餘地が何れにあるか。吾人はラッセルの意志論には、承認し難い疑問の甚だ多く存在することを認める。

倫理學說の分れる最大問題として、道德標準論を掲げること、何人も異論のない所と思ふ。道德標準論とは何ぞ。道德的判斷の生ずる標準の研究である。本書は此の道德的判斷の標準を本として分れる倫理學說を述べるのが目的である。以上に論じた諸問題は、たゞ倫理學說の性質を明かにするための序説に止まる。道德的判斷の標準に本づく諸説を詳述するに當り、先づ其の分類に就いて一言して置きたい。

第三章 標準論に基づく倫理學說の分類

標準論に本づく倫理學說の分類に就いては、諸學者が種々の説を發表して居る。併し、吾人はこれにそれ等の分類を一々列挙して、批評を加へるといふ方法によらず、概括的に諸説の長所を採り、一の分類を掲げ、其の順序によつて、古今の倫理學說を彙類して行きたいと思ふ。多くの倫理學者は、道德的判斷の様式を、正邪と善惡とに分け、正邪の判斷は法則の觀念により、

善惡の判断は目的の觀念によるものとして居る。ラッセルの如く、善惡と正邪との區別を認めて居る者は、極めて罕な例である。道德的判断の二様式から、倫理學説は先づこれを大別して二種とすることが出来る。其の一は法則標準説、其の二は目的標準説である。行爲の道德的性質を定めるに當り、法則標準説は法則を標準とするもの、目的標準説は目的を標準とするものである。かく云へば、こゝに一の疑が起るであらう。法則標準説では、善惡の判断が如何にして生ずるか。目的標準説では、正邪の判断が如何にして生ずるかといふことである。勿論判断の本質から云へば、正邪は法則から生じ、善惡は目的から生ずるものである。併し、通常正邪と善惡とは同じ意味に用ひられる。即ち、正は善、邪は惡として考へられる。而して、正が善であり、邪が惡であることは明かな事實である。故に、法則標準説と云つても、正邪の判断のみに限るものでなく、目的標準説と云つても、善惡の判断のみに限るものではない。法則標準説は法則によつて正邪を分つと同時に善惡を分ち、目的標準説は目的によつて善惡を分つと同時に正邪を分つものと見てよいのである。即ち、法則標準説・目的標準説の區別に於ては、判断の本質に深く拘泥して居るものではないのである。

最初に法則標準説を吟味して見るに、法則とは何ぞや——といふことが第一の問題になる。人間が社會的生活を営んで居る所には、必ず其の社會の成員たる各個人の遵守すべき掟といふものがある。

人智の低い未開な社會には無形な慣習として存在し、やゝ進んだ社會には有形な法律制度と云つて存在して居る。有形と無形との區別はあれど、其の掟が社會の各個人を拘束する力を有することは同じである。道德的判断の標準たる法則の一種に數へられるものは此の掟である。かくの如き法則は、常に權威を以て、個人の行爲の統制的原理となるものである。従つて、かくの如き法則を以て、道德的判断の標準とする倫理學説を名づけて權力説といふ。權力説は最も幼稚な倫理學説である。何となれば、權力説に於ては、正邪の觀念が外的法則に存在し、他律的に行爲の道德的價值を定めるからである。吾人が善なることを信ずると否とに拘はらず、たゞ慣習や法律制度に盲従する行爲を善とする權力説は、人智がやゝ進歩すると共に、自ら其の勢力を失はざるを得ない。權力説の勢力が失墜する時に、人間は道德的判断の標準を、外部の法則から精神の内部に轉向して見る。或る行爲の善と惡とを分つものは、外部の法則ではなく、精神の内部に潜める力であることを感ずる。吾人の精神には行爲の善惡を識別する能力を有するものと考へる。精神の直覺力を以て道德的判断の標準とする説を直覺説といふ。直覺説は權力説に比すればやゝ進歩した倫理學説であるといふてよい。直覺説は良心の存在を假定して居る。外的法則に對する機械的盲従から、良心の獨立不羈を自覺したことは、思想上の一大進歩と認めざるを得ないからである。併し、吾人はこゝで精神の直覺といふことが何を意味するかを考

へて見なければならぬ。直覺説によれば、如何なる行爲が善であり、如何なる行爲が悪であるかは、直覺的に自明であるといふ。何等の考慮を費すことなく、善惡の性質を識知すること——これが即ち直覺の意味である。果して、吾人の精神はかゝる直覺力を有するであらうか。それ等の問題は後に詳しく検討するであらう。若し、直覺論者の信するが如く、行爲の性質が直覺的に自明なりと假定する。豫め性質の自明なる或る行爲を行ひ、或る行爲を避けることは、或る法則に従ふ行爲を行ひ、或る法則に反する行爲を避けることと、何程の相違を有するであらうか。後者が外部的の法則を標準とするに反し、前者はたゞ内部的の直覺法則を標準とするだけの相違である。精神が自覺的活動を伴はぬ點は、全く同じである。權力説を外部的法則説とすれば、直覺説は内部的法則説である。權力説が純然たる他律的倫理説なるに反し、直覺説は自律的倫理説に一步を進めて居る。直覺説が自律的倫理説の中に入るものであるか、又は他律的倫理説に止まるものであるかに就いては異論がある。西田幾多郎博士の「善の研究」には、「此の説（直覺説）の中には色々あつて、或るものは他律的倫理學說の中に入ることが出来るが、或るものは自律的倫理學說の中に入らねばならぬのである。」としてある。茲には詳細な議論を避ける。

目的を標準とする倫理學說は、目的の内容によつて幾多の異説を生ずる。或る者は快樂（利益を含む）を以て目的の内容とした。快樂説と呼ばれるものがそれである。快樂説は快樂を以て道德的判斷の標準とする學說である。即ち快樂を生ずる行爲を善、これに反する行爲を惡とするのである。快樂説が如何なる真理と、如何なる缺陷を含むかといふことは後にこれを述べることにし、たゞ快樂説の種類に就いて一言して置く。快樂説は快樂を以て目的とするものであると云つた。その快樂は何人の快樂であるかといふことが問題になる。快樂と云つても自分の快樂もあり、自分以外の人の快樂もある。最も徹底した快樂説は、自分の快樂を目的とするものである。通常これを利己的快樂説又は略して利己説（自利説）と稱して居る。自己の快樂にも精神的の快樂と感覺的の快樂とあるが、何れにせよ、自己の快樂は最も明瞭な快樂である。自己以外の者の快樂は自己の快樂ほど明かにわからない。利己説を最も徹底した快樂説とする理由はこゝにある。併し、此の利己説は倫理學說として成立し難い短所を有して居る。自己の快樂のみを以て、唯一の目的とすることは、心理上の事實にも反して居るし、また人間の社會生活を害する結果を生ずるのである。そこで此の自己の快樂といふ觀念は、轉じて多くの人々の快樂即ち公衆の快樂といふ觀念に轉ずる。公衆の快樂を道德的判斷の標準とする快樂説は、公衆的快樂説又は功利説と呼ばれるものである。利己説と功利説とは快樂説の二大系統である。外に利他説を快樂説の一系統として擧げる者もある。利他説は他人の快樂を目的とするものである。論理

的に分類するならば、利己説に對して利他説があり、更に功利説がなければならぬのである。併し、利己にも功利にもあらざる利他説とは如何なる性質のものであるかを考へて見ると、利他説は到底快樂説の一系統とは認められないことがわかる。功利の觀念を最も簡明に語るものは、功利説が標語として掲げた「最大多數の最大幸福」の一語である。最大多數は數量に於ける最多を意味する。社會一般といふことになる。廣く自己以外の人々を含むと共に、自己も全然度外視されては居ない。功利にあらざる利他とは、かくの如き社會一般の快樂を意味せず、自己以外の個人々々の快樂を指すものである。故に、利他は全然自己を犠牲に供する。利他説は自己犠牲説である。自己犠牲説は克己説である。これを快樂説の系統と認めることは事實に反して居る。

一方に偏した説には必ず其の反對説が成り立つ。如何なる時代にも、また如何なる處にも、或る極端な思想が現はれると、必ず其の反對思想が現はれて、互に相争ふ。快樂苦痛は吾人の感情である。従つて、快樂説は感情本位の倫理學説であるといふことが出来る。然るに、人間の生活は感情のみから成立して居ない。感情の生活と反對の傾向を示して居る理性の生活といふものもある。感情生活に立脚する快樂説が起れば、それに對して、理性生活に基づく倫理説が必然的に現はれて来る。克己説と稱せられるものがそれである。快樂説が快樂を目的とするが如く、克己説は欲望の制御を以て目的とする。

する。克己の己とは欲望を意味するのである。吾人の心には絶えず種々の欲望が起る。欲望の起るまゝにそれを満足せしめよといふものが快樂説である。欲望を理性によつて制御せよといふのが克己説である。克己説によれば、道德的判斷の標準は理性に従ふ生活である。理性に従ふ行爲は善、理性に反する行爲は惡である。善と合理とを同じものと見る點に於て、克己説は又合理説とも云はれて居る。克己説と合理説とが、何れも一方に偏した倫理學説であることは、前に述べた所によつて明白である。快樂説も合理説も其の根柢たる思想が偏して居る。人間生活の一面のみを見て、感情の生活のみに基づいて立てた倫理學説や、理性の生活のみに基づいて立てた倫理學説が、當を得ないものであることは、極めて賭やすい道理である。これ等の説は、何れも所謂盾の半面のみを見た薄弱な基礎の上に成り立つた學説である。こゝに於て、倫理學説は尙ほ一步進み、人間生活の全體に基づく目的を標準とせるものに到達しなければならぬ。かくして最後に現はれて来るものが即ち完成説又は實現説と稱せられる倫理學説である。完成説に於ては、快樂とか克己とかいふが如き、人間の生活の一面のみを道德的判斷の標準としない。快樂説や克己説の眞理を含み、而かも快樂説や克己説の弊害を脱した人間生活の完成を以て、道德の最高目的とする。此の最高目的に適合する行爲は善、これに反する行爲は惡であるといふ。最も完全なる自我の實現を道德の目的とする所から、これを實現説とも名づける。

以上述べた倫理學說の主要なものを列挙して見れば、權力説・直覺説・快樂説・合理説・完全説の六種となる。これらの諸説の中には、幾多の分派を有して居る。従つて、古今の倫理學說は複雑に分化をなして居る。その各説の分派とその主張の要點を述べ、古今の倫理學說を明かにするのが本講の主眼である。

第二講 權力説

權力説が如何なる倫理學說であるかに就いては、前に述べた所によつて粗ぼ明かになつたが、こゝには猶ほ少し詳しく此の學說を吟味して見たいと思ふ。

第一章 權力説の特色

權力説は外部の權力を以て道徳的判斷の標準とする倫理學說である。此の學說によれば、權力に服従することが善であり、これに反することが惡である。従つて、服従する者の立場から見ると、此の學說を服従説といふこともある。權力説の特色は、權力に對する服従といふことである。權力なるが故に服従すべしと云ひ、其の權力の何たるかも、また何故に其の權力に服従すべきかも問はないのである。純然たる他律主義の倫理學說である。若し、權力の内容に關する考慮、又は服従の理由に對する省察が加はる時には、もはや其の學說は、權力説の範圍を脱して、權力説を内部から破滅せしめたものである。其の理由を明かにして置く。權力の内容を吟味して、かくの如き權力には服従すべし、か

くの如き權力には服従すべからずと云へば、既に權力を選択する原理が豫想せられて居る。即ち、權力以上の標準が生じて居る。従つて、權力を以て道徳的判斷の標準とするといふ權力説の根據は破れてしまふのである。また或る理由を認めて權力に服従する場合にも、既に權力が善惡の最高標準であるといふ立脚地を離れる。吾人が或る權力に對し、それが如何なる性質のものであるかを考へ、それに服従することが正當である理由を知り、然る後其の權力に服従したりとする。かくの如きは、權力に服従するとは云へ、その權力が權力なるが故に服従するのではなく、服従するのが正當であるといふ道理に服従するのである。即ち、權力を批判する良心の原理が暗々裡に活動して居る。良心が服従に對する合理的根據を求めた後に服従する服従は、明かに權力説の根本思想に反して居る。權力説の特色は、たゞ權力なるが故に服従しなければならぬとする點にある。盲目的・他律的服従——それが權力説の特色である。

第二章 權力説の起れる理由

何故にかくの如き倫理學説が起れるかの理由は、道徳の事實に着眼する者の容易に察し得る所である。前にも略説した通り、道徳は其のはじめ社會の風俗・習慣・制度・法律等の如き、客觀的規範として

現はれる。如何に幼稚な人類の間にも、苟くも社會生活の存在する所には、必ずそこに風俗・習慣・制度・法律等の如き客觀的規範が存在する。其の客觀的規範は社會の成員たる個人に對して、絶大の權威を有して居る。如何なる理由によらずとも、これを違背することは出来ない。絶對的の服従を強要する。若し、服従を拒む者があれば、その客觀的規範の背後にある權力が、個人に對して嚴しい制裁を加へる。風俗・習慣に對する盲従を唯一の善とする道徳的事實は、蒙昧な古代の人類間に存在したのみでない。今日でも文化の發達しない未開人の間には必ず存在する。勿論文明人類の間にも、風俗・習慣・法律・制度はある。しかし、文明の人類は盲目的にこれ等の客觀的規範に服従して居ないから、文明人類の間には存在する客觀的規範と、未開人類の間には存在するそれとは意義を異にして居る。文明人類の社會にも、種々の風俗・習慣があつて、各個人はみなそれを尊重する。法律制度の如きは却つて複雑になつて居る。それに背く者は、社會から嚴しい責罰を受けなければならぬ。されど、文明の人類は、風俗に従ふのも、法制を守るのも、一々良心の承認を経て居る。これを遵守すべき道理をよく知つて居る。これに反して、未開の人類は自己の良心には全然關係なく、たゞそれが傳習的の風習であり、法制であるがために、服従すべきものであると思つて居る。前者が自覺的の服従であるのに反し、後者は全く盲目的の服従である。同じく風習又は法制の如き外的法則に對する服従でありながら、其

の間に大なる意義の相違を認めなければならぬ理由はこゝにある。要するに、權力説の倫理學説は、人類の社會に儼存する以上の道德的事實に基づいて生じたものである。最も明瞭な此の道德的事實によつて組織した學説——それが即ち權力説に外ならぬのである。

風習や法制に従ふことが、權力に従ふことであるといふ理由は如何。吾人は風俗や習慣や法律や制度の起原を詳述するまでもなく、次の如き斷定を下すことが出来る。風習や法制にはみな制裁力をもつて居る。その制裁の力は、どこから出る。それは權力より派生するものである。權力を有する實體は、如何なる性質のもので、固有の權力を行使する爲めに、命令を發して無條件的に服従せしめる。風習や法制は其の命令の客觀化したものである。勿論、風習や法制が悉く權力の發動による命令を起原とするものではない。卓越した天才の思想に本づくものもあり、社會を組織せる各員の協定によつて生じたものもある。併し、權力者の命令を淵源とするものが最も多いのである。従つて、風習や法制の背後には、常に權力が潜んで居る。制裁といふものは、違反者に對する權力の發動である。各個人は權力の發動を怖れて、因襲的な法則に盲従する。畢竟風習や法制に對する盲従は背後に潜む權力に對する盲従である。

第三章 權力の性質及び種類

權力とは何であらうか。自然力ではない。自然が人間を脅かす強大な威力——それはこゝにいふ權力と全く異なる。權力は人間の力である。意志を含んだ力である。權力其のものには、たゞ強弱の差等があるのみで、性質上の區別はない。しかし、權力は其の主體によつて、通常これを(一)父權、(二)國權、(三)神權の三種に分ける。

父權は家族的權力である。一家の家長たる者が、其の家族に對して有する權力である。家長は家といふ團體の中で、最も優勢な地位を占めて居る。従つて、いつの世に於ても、家族に對しては常に權力を有する者である。或る時代には、家長の權力が非常に強かつた。家長は其の家族に對して生殺與奪の權を有して居た。我が國の武士の間には、家長が其の子女を手討にするといふ残酷な風習が傳はつて居た。我が國の武士道では家門の名譽を重んずるの念が非常に強かつた。その結果、家門の名譽を辱かしめるやうな行のある子女は、家長が自らこれを手討にしたり、切腹を命じたりして、祖先に對する謝罪の證とした。また昔は娘の身賣といふやうな忌はしいことも、これを罪惡視する者が尠なかつた。一家の窮境を救ふ爲め、家長の命を守り、苦海に身を沈める娘は、孝行者として世間から賞

められた。家長が家族に對して如何に横暴な權力をもつて居たかといふことは、種々の事實がこれを證明して居る。家長が子女の生殺與奪權を掌握するといふのは、極めて非人道的な蠻風である。何となれば、そこには人格の尊重が没却されて居るからである。人格が尊嚴無比のものであるならば、自分の子だから生かすも殺すも自由であるといふ理屈は成り立たない。如何に不都合な行跡があるとも、權力によつて人間を死に至らしめるのは残忍の極である。人知が進歩して、人格の觀念が明かになると共に、かゝる蠻風が自ら廢れて行くのは當然である。今日では家長の權力が著しく減退した。家長は家族に對する絶對的權力を失つた。家族の人格を無視して、暴威を逞しうすることが出来なくなつた。現行の我が民法は、家長の權利を認めて居る。併し、これはたゞ家長が一家を統率して行く上に必要な地位を保護して居るに過ぎない。

國權は政治的權力である。國といふ團體の主腦者が、團體の成員たる國民に對して有する權力である。近世的の國家組織が成立しない以前の國の君主、未開蒙昧の部落に於ける會長などの有する權力も性質を同じうするものであるから、こゝにはこれを含めて置く。國權の所在は國家の性質によつて異なる。君主國に於ては君主に存在し、民主國に於ては國民に存在する。また國權の行使は政體によつて態様を異にして居る。專制國家の君主は、國民に對して絶對の權力を有し、而かも、其の絶對の權を意のま

ゝに行使することが出来る。國民の前にはたゞ盲從の一路が開かれて居るに過ぎない。未開部族の會長の權力も同じである。部落内の全權は會長の手に握られて居る。部落内の男女は、たゞ會長の命に盲從するより外に、其の地位を維持することは出来ないのである。勿論、會長が部落を統率してゆくにも、專制國家の君主が國民を支配してゆくにも、何等かの據るべき準繩はある。如何に蒙昧無智な人間の集まれる社會でも、そこには風俗や習慣といふものがあり、自らそれが衆人の行爲を指導する原理となつて居る。會長が部落を統率するに、此の不文律を無視することは出来ない。しかし、風俗、習慣の如き不文律が、會長を拘束する力は弱い。會長は自己の意志に従つて、何時でも此の不文律を蹂躪することが出来る。會長が風習に反する命令を下しても、部落の者は何の異議も唱へられない。たゞ反逆によつて會長を追放するより外に、自己の地位を保障する途はないのである。專制國家の君主も、國民を統率するには、種々の制度や法則を設ける。しかし、其の制度や法則は、君主に従つて自由に改廢することが出来る。君主が從來の制度を破壊して、如何に苛酷な命令を下しても、國民は一言の抗議を提出することも出来ない。專制國家の君主は、國民に對して絶對權を有して居る。國民はたゞ盲從あるのみである。盲從することが出来なければ、革命の手段によつて、其の國家を破滅せしめるより外はないのである。君主が絶對權を自由に行使し得る專制組織を、理想的の政體とは認

め難い。主権者が堯舜の如き人物にあらざる限り、國民の生活は常に不安である。暴虐な政治的權力の壓迫から逃れる道がないからである。堯舜の如き理想的人物を主権者に戴くことは、事實として望み難い。従つて、今日では専制政治が廢れ、立憲政治が次第に勢力を得て來た。立憲政治に於ては、主権者が獨斷で統治權を行使することを得ない。主権者の權利が絶對的の性質を有するか否かに就いては議論がある。例へば、我が國は立憲政體であるが、君主の權は絶對である。憲法は君主の權を制限するものではないといふ論がある。かくの如き説に従へば、立憲政體に於ても、君主の權は絶對である。しかし、君主の權の絶對を認める者も、君主がその權利を自由に獨斷専行し得ないのが、立憲政體の特色であることを認めなければならぬ。立憲政體は憲法の定むる所により、國民に參政權を許して居る。君主は憲法を無視して、自由に統治權を行使することを得ない。従つて、憲法の存在する限り、國民は不當な政治的權力から侵害せられる憂がない。加之、國民は憲法の定むる所によつて、參政權を與へられて居る。國運の振否に關しては、國民も亦其の責任を分擔しなければならぬ。

神權は宗教的權力である。或る絶對無限なる宗教的對象が其の信仰者に對して有する權力である。人間は自己の力の微弱なことを自覺する可能性を有して居る。自己の微力を自覺する時、絶對無限なる對象に歸依の情を生ずる。そこに宗教といふものが芽ぐむのである。宗教的信仰の對象は一定して居ない。知識の低い人類の間には、自然現象や動植物が信仰の對象となつて居た。併し、自然現象や動植物も、信仰の對象となる場合には、意志を有し、人間に吉凶禍福を與へるものと認められた。即ち、自然物其のものに偉大な力が附與せられた。換言すれば、自然物が神格化されて、はじめて信仰の對象となるのである。神格は人格の理想化である。自然物の崇拜と雖も、畢竟自然物其のもの、崇拜ではないのである。理性の發達は、自然物を神格化することが出來なくなる。こゝに人格的の神が描かれるのである。宗教的對象は信仰者にとつて絶對の權力を有して居る。其の權力は信仰者の間のみに限られ、信仰者以外には何等の權力もないのである。信仰者にとつて、宗教的對象の權力が如何に強いものであるかは、殉教者の事蹟が最もよくこれを語る。「日本西教史」等に記された悲慘な事實を、一々こゝに列擧するまでもない。

第四章 權力説の種類

權力の分類は、權力説の種類を豫想して居る。權力の分類によつて、權力説も亦それを(一)父權説(二)國權説、(三)神權説の三種に分つことが出來る。序に一言して置く。權力の分類は必ずしも父權・國權・神權の三分法に限られては居ない。従つて、權力説をかく分つことも、從來多くの倫理學者が

試みて居る例によるのみで、これが定説であるといふわけではない。

父權説は父權を以て道德的判斷の標準と認めるものである。父權の命ずる所、これ善であり、父權の禁ずる所、これ惡であるといふ倫理學說である。家長の權力が非常に強大であつた當時に於ては、道德的判斷の標準が家長の命令にあつたことは争はれぬ事實である。かくの如き事實に基づいて父權説の生ずることにも一應の理由がある。併しながら、父權説は到底倫理學說として成立しないのである。何となれば、(一)家族が最高の團體にあらざる限り、父權を以て一切の倫理的關係に判斷を下すことは出来ない。(二)父權に従ふことを善とするは、單なる服従以外の理由が含まれて居る。第二の理由を論ずれば、第一の理由には言を費すまでもなく、父權説は破滅してしまふのであるが、こゝには先づ第一の理由から詳述してゆく。若し、家族といふものが社會の最高團體であるならば、一切の倫理的判斷は、みな家長の權利を標準として下すことが出来るであらう。今日の世の中は、たゞ一の家族から成れるものでない。數多の家族が集合せるものである。従つて、家族の中にのみ限られて居る家長の權力が、社會全體の倫理關係を蔽ふことは全然不可能である。元來、家長の權力といふものは、家族制度の存在する所のみ残れるものであるから、家族制度が滅びて、個人が社會の單位となれる國に於て、父權が道德的判斷の標準とならぬこと明かである。次に第二の理由を吟味して見やう。家

族が家長の權力に服従するのは、多くの場合、單にそれは家長の權力なるが故に服従するのでない。幼兒の間はたゞ理由を問はずに父母の命令を守るが、稍、長するに至れば、たゞ盲目的に父母の命令を奉じない。正しい理由を認めて父母の命令に従ふ。孝を以て百行の本とする東洋の道德に於ても、盲目的な服従を孝の内容としない。父母の命令が正道に外れて居る場合には、温容をもつて諫めることを必要として居る。正當な理由を認めて命令に従ふのは、權力を肯定する良心に服従するのである。權力其のものに盲従するのではない。父權説はこゝに其の根據を失つてしまふのである。

國權説は國權を以て道德的判斷の標準と認める。國權は父權よりも廣汎な倫理的關係を蔽ふ。併し、一切の倫理的關係を蔽ふことが出来るや否や、そこには大に疑を存する餘地がある。何故に國權は父權よりも廣汎な倫理的關係を蔽ふことが出来るか。國家は家族よりも社會團體として上位にあり、家族は國家の中に包括せられて居るからである。今日の社會組織では、國家が最高の團體となつて居る。世界は分權的に並存する多數の國家の總名に過ぎない。世界を一箇の團體と見ることは出来ない。世界全體を統一せる政治組織といふものはないのである。従つて、國權は總べての倫理的關係を蔽ふものであるかの如く見える。古來、法治至上主義が陶醉したのは國權萬能の夢であつた。彼等は國權の發動たる法其のものを人生至高の原理と見たのである。國權が父權よりも其の範圍の廣いことは吾人

も十分にこれを認める。併しながら、國權が總べての倫理的關係を蔽ふものでないといふことは、國權が國際法を無視し得ざる事實によつて明かである。國權の至上説を唱へる者は言ふであらう。國際法は國權の發動によつて成立せるものである——と。かくの如き辨解は辨解にならぬのである。縱令、國際法が國權の發動によつて成立するとも、國權が至上のものであるならば、國家は國際法を無視して自由に行動することが出来る筈である。歐洲戰亂以前には、世界を弱肉強食の國際的鬭争の巷とし、國際法を以て一片の空文と認める思想が暗々裡に強く流れて居た。それを實行したものは獨逸であつた。併し、國際法を以て、國家が固有の權力により、自由に蹂躪しても差悶へないものとは思はれない。國家相互の間に國際法の成立した以上、各國は當然これを尊重して、國際間の平和を保たなければならぬものと信ずる。國際法の存在は、明かに國權が總べての倫理的關係を蔽ふものにあらざること語つて居る。更にまた他の方面から論を進めて行くことが出来る。國權の發動によつて成れる法律は、たと其の國內の者にのみ効力を有する。他國の人民を制裁する力をもつて居ない。世界の全體が一國の組織をなして居るならば兎に角、今日の如く數多の國々が並立して居る時に、國權を以て全世界の人類の道德を律せんとするは、全く望み難いことである。總べての倫理的關係を蔽ふことを得ないと云ふ理由によつて、國權説は既に其の根據を失つてしまつたが、吾人はしばらく此の理由を不問に附

して置いて、次の議論に進むことにする。國民は果して國權に盲從して居るものであらうか——を考へて見る。此の問題を解くには、國權の所在を考へる必要がある。國權が君主にある君主國と、國民にある民主國とによつて、民衆が國權に對する態度に相違を生ずる。また同じ君主國にあつても、專制國と立憲國とは同じでない。專制政體の國家の人民が、國權に對する態度は、絶對的の盲從である。國民は國權の是非を論ずる權利を奪はれて居る。併し、立憲政體の國家に於ては、其の趣が全く變つて來る。國民は參政權を與へられて居る。立法に協賛する機能を憲法によつて保障されて居る。立憲國の法律は、統治者が獨斷的に定めたものではない。民衆の意志が織り込まれて居る。かくして成立せる法律を國民が遵守するのは、國權に對する盲目的の服従と異なる。服従すべき理由を認めて服従して居るのである。立憲政治の存在と國權の盲從とは、所詮合體し難い觀念である。國民が國權に服従するのは、それが權力なるが故に服従するのでないとするれば、國權説はこゝに全く破れてしまふのである。

次に吾人は神權説を一瞥するのであらう。神權説では神意を以て道德的判斷の標準とする。善とは神意に叶ふ行爲、惡とは神意に背く行爲である。神權説に對して、何人も先づ第一に問はなければならぬのは、神意とは如何なるものであるか、如何にして吾人は神意を知り得るかといふことである。

神意は神の意志である。神意を道德的判斷の標準とするならば、先づ第一に神の存在を證明しなければならぬ。神は果して存在するか。これ簡単に答へ難い問題である。神の存在を信じて得ない無神論者にあつては、神權説は全然成立しない。神權説が倫理學説として蹉跌を生ずる第一の弱點はこゝにある。神は信する者のみに存在する。而かも、神は信する者のみに非常なる權威を有する。信仰者には慥かに神意が道德的判斷の標準をなす。併し、信仰のない無神論者には、全然神が存在して居ない。神意といふが如きは、架空の譬語に等しいのである。たゞ信するもののみ權威のある神意が、正しい道德的判斷の標準とならぬことはいふまでもない。道德は人類に普遍的の事實である。特殊な人間にのみ限られて居るものではない。或る人には適用し、或る人には適用しないといふやうな標準を妥當なるものとは認められぬ。次に吾人が神權説に疑ひを抱かざるを得ないのは、神意を知る方法の困難なことである。父權は子女に對する命令・訓誡となつて現はれ、國權は國民に對する法律・制度となつて現はれる。然るに、神の意志は父權や國權の如く明瞭に現はれない。神は人間と異なり、聲も發せず、文字も書かぬ。たゞ信仰の中に絶對の權威を感じるのみである。神意とは畢竟信者の心の奥底に閃めく靈感に過ぎない。信者の知識や修養によつてその内容に相違を生ずる。かくの如きものを標準として立てた道德は、確かに普遍妥當性を缺いて居る。或る者はいふであらう。神意は各自が主

觀的に感ずる權威に過ぎない。しかし、神意を書き記した經典は、法律の條文と同じく、客觀的に存在して居る。例へば、基督教のハイブル、回教のコーランの如きものは如何、最も明かな神意の客觀的表示ではないか——と。かくの如き論者に向つて、第一に問はなければならぬのは、經典が神意の客觀的表示であることを、如何にして知り得るかの問題である。回教徒はコーランの經典を以て神意に成れるものとし、これに絶對的の尊信を拂つて居る。法燈の繼嗣者オマーは嘗て、コーランの經典を讀して、「天下の群籍は悉く焚くべし。其の價值はコーランの一書に及ばず。」と言つた。回教徒がコーランに對する尊信の程度を知ることが出来る。コーランをかくの如く尊信せる回教徒は、如何なる理由によつて、コーランが神意に成れる事を斷言し得るか。回教徒は云ふ。教祖マホメットが二十三年の天啓默示によつて體得せるものである——と。天啓又は默示といふが如き言葉の中にかくれてしまはなければ、經典の神意たる所以の説明は出来ないのである。天啓默示の言葉を避けるものは次の如く言ふかも知れない。經典の示せる所は、何れもみな高尚な人倫の法則である。神意にあらずしてかゝる道德の開示は絶對に不可能である。従つて、經典は神意によつて成れるものである——と。此の説明は循環論法に陥つて居るのみならず、權力説の破壊となる。吾人が茲に問題として居るのは、道德の標準たる神意の客觀的表示が經典であるといふ理由である。内容が道德的であるから、經典は

神意の表示である——と云つただけでは説明にならない。加之、内容が道徳的であるから、經典は神意の表示である——といふ命題の吟味を閑却することは出來ぬ。經典の内容が道徳的であることが如何にしてわかるか、或るものが善であるか悪であるかを決するには、そこに善惡を分つ標準がなければならぬ。經典の内容が道徳的であると云へば、既に經典の内容の道徳・非道徳を分つ標準の存在が前提となつて居る。バイブルやコーランに示せる所は、人倫の最高法則と合致して居ると云へば、人倫の最高法則が外に存在して居ることを豫想する。人倫の最高法則が明かにわかつて居なければ、バイブルやコーランが、それに合致して居るか居ないかの判断は下されない筈である。若し、人倫の最高法則といふが如き標準を別に定めて置いて、其の標準に合するが故に、經典を神意の表示であるとするならば、神意を道徳の源泉とする神權説は、全く破滅してしまふ。何となれば、權力説は權力其のものを道徳的判断の標準とするものであつて、權力の外に善惡を分つ原理の存在を許さぬからである。神權説は神意によつて善惡の區別が生ずる所に成立する。神意以前に善惡の區別はないのである。神意の外に善惡の標準を立て、善なるが故に神意であるといふは、權力説に反する。神の意志に合するが故に善であり、神の意志に反するが故に惡である——神權説の要旨は此の一語に盡きる。神權説によれば、神がそれを命ずる故に善である。善なるが故に神がこれを命ずるのではない。要するに、經

典が神意であるといふ説明は出來ないのである。信仰者には經典を神意と感ずることが出來ても、無信仰者をして經典が神典であることを、合理的に理解させることは絶對に不可能である。昔は教會や教會の中心たる僧侶を以て神意の代表者と見たこともあつた。教會の勢力が最も旺盛を極めた中世期には、教會の命ずる所、これ即ち神の神志として何人も疑はなかつた。近世初頭の宗教改革は、斯かる迷夢を一掃し、久しい間苛酷な教權に苦しんで居た民衆をして、眞の信仰に浴せしめた。今日では教會や僧侶を以て、神意の代表者と信ずる者はない。少なくともそれは經典を神意と見るよりも、更に一層不合理であることを感じない者はあるまい。神意の存在を次の如く證明する者がある。神意は人間の良心となつて現はれる。良心の存在は疑ひのない事實である。而して、良心ほど嚴肅なものはない。吾人の内にあつて常に皎々たる光を放つて居る者は良心である。良心は吾人の内にあつて欺くことも蔽ふことも出來ないものである。これ畢竟吾人に内在する神明である。神明の顯現にあらざれば、かゝる嚴肅なるものが、吾人の心の中に存在して、吾人の行動を支配する理由はない——と。此の解釋はたゞ良心の權威に對して、神の名稱を與へたのに過ぎない。良心の權威に神の名稱を與へるも、又は神以外の他の名稱を與へるも、良心をもつて道徳的判断の標準とするならば、それは權力説を離れて直覺説に移る。神の意志を棄てない所に、神權説の名を止めることは出來る。併し、事實に於て

は直覺說に外ならぬのである。

以上によつて、權力說に對する概括的の叙述を終つた。此の概括的叙述が、既に權力說の缺陷を明白に語つた。權力說が正しい倫理學說として成立しないこともわかつた。權力說に對する結論を下す前に、個々の學者の說を吟味して見ることにする。權力說はそこにまた一層鮮明に缺陷を露出するのである。先づ權力說の沿革から略説して行かう。

第五章 權力說の沿革

歴史的に考察すると、權力說は既に希臘の古代から現はれて居る。ソフィストの中には權力說を主張した者が多い。カリクレス及びトラシマスを其の代表者として擧げることが出来る。中世期に至つては、教會の勢力が著しく膨脹したので、此の大勢に促されて、神權說を唱へる者が續出した。その最も有名な者はドンヌ・スコートスである。近世に入つて、權力說は種々の方面から提唱せられた。唯物論的・機械的世界觀に基づいて、一種の國權說を唱へた者はホッブスである。ホッブスと略ぼ同じ立脚地から、スピノーザも亦國權說を主張した。ホッブスは自利心を以て人生の根柢とした。人間は自然の状態にあれば、互に争闘のみを事として、平和な生活を送ることが出来ないから、互に契約

して主權を設定し、絶對的服従により、平和を保つものと解し、スピノーザは自己完成を以て人間の本質とし、此の本質を助成するため、國家を組織して、主權者に服従すべきものと考へたのである。またダーウインによつて唱へられた進化論を基礎として、權力說を説いた者もある。進化論者は自然淘汰の事實を基礎として道德を説く。従つて、自ら優者本位の道德觀となり、權力說となるのである。權力說の主張者は多く唯物論者であるが、キルヒマン(J. H. von Kirchmann)は、唯心論的立脚地から權力說を唱へた。キルヒマンはカントの如く尊敬心を以て倫理的行為の動機とした。併し、カントが理性を以て尊敬心の起原を説明したるに反し、キルヒマンは權力を以てこれに充てた。即ち、吾人が絶大なる權力に對する時に、駭然として生ずる尊敬心を、倫理的行為の動機としたのである。

權力說の思想は、東洋に於ても、古來汪洋たる流れをなして居る。支那民族は三代の頃から天命を以て道德の規範とした。善とは天命に従ふこと、惡とは天命に反することであつた。然らば其の天命とは何ぞ。通常吾人は有形の青空を以て天といふ。併し、古代の支那民族の所謂天は、此の有形の青空の上に存在する無形の神であつた。即ち、古代の支那民族は、無形の神の存在を信じ、宇宙の萬物はすべて此の神によつて造られ、且つ支配を受けるものと考へたのである。神の意志を以て道德的判斷の標準と見る點に於て、明かにこれは權力說の系統に屬するものである。されど彼等はまた「中庸」

に云へるが如く、天命は性に備はるものとし、性に率ふことを以て誠即ち道德の極致とした。こゝに於て、神權説は轉じて直覺説に移つたのである。天命を根本觀念として發達せる東洋の倫理思想史は、權力説と直覺説とが常に密接な結合を保つて居る。而して、或る者には權力説の思想が濃厚に現はれ、或る者には直覺説の色彩が顯著に映じて居る。荀子の禮樂主義の如きは前者に屬するものである。荀子は性惡論に基づいて道德人爲論を唱へた。荀子の説によれば、人間は利己的性情を有するもの、換言すれば人生は惡である。道德とは畢章惡なる性を聖人が人爲的に制作せる禮樂によつて善に轉ずることに外ならぬ。かくの如き説を基礎として、荀子は禮樂を道德的判斷の標準とした。荀子の禮樂主義を純粹の權力説と認めることは出来ない。併しながら、一步を轉ずれば極端な權力説に陥る可能性を有して居る。荀子の門から李斯や韓非の如き法治主義者を多く出したことが、其の學説の發展する傾向をよく示して居る。韓非は先秦思想界の大成者として、法治至上説の組織者として、特筆すべき人傑である。彼の説によれば、國家を治める至上の原理は法律であつた。法律は鏡の物を寫すが如く、秤の物を量るが如く、一毫の私意を容れる餘地のないものである。一度定まれる法律は、國君も權臣も自由に變更することを得ず、知者も勇者も徒らに批評することが出来ない。故に法律さへ適當に定めて置けば、明君も良弼も要せずして、國家の富強をはかることを得るものと云つて

居る。法治至上説によれば、日常行爲の標準となるものは法律のみである。法律に従ふこと——國家にはそれより至高の原理がない。善惡の岐れる標準も亦自ら法律に歸することは明かである。吾人はこゝに東洋の權力説を一々沿革的に詳しく述べて居ることを得ないが、最後に尙ほ一つ日本にも權力説の存在した例證を示して置く。日本の倫理思想は多く支那の倫理思想から影響を受けて居る。荀子の禮樂説を承け繼いだ者は、自ら其の思想が權力説に傾いた。物徂徠を最も著名な例として擧げることが出来る。徂徠は先王の道を以て道德の標準とした。先生の道とは何ぞ。先王の制作せる禮樂刑政である。禮樂刑政を以て、正邪善惡の標準となせる點は、明かに一種の權力説である。併しながら、彼は先王の道の目的とする所を利用厚生にありとして、權力説を功利説に結びつけた。従つて、彼の倫理説は純然たる權力説の域を脱して居る。又最近には加藤弘之博士も亦一種の權力説を主唱せられたことがある。以上の中特に代表的な學説を尙ほ一層詳しく左に述べて、其の缺點を示すことにしたい。

第六章 ソフィストの權力説

ソフィストの思想を發展させて行けば、自ら權力説に到達するのである。ソフィストが認識論の根據としたのは、ヘーラクライトスの萬物流轉説である。ヘーラクライトスは、流轉を以て萬物の實相

とした。「萬物は流轉して止まず。」の一語は、よく彼の根本思想を道破せるものであつた。ソフィストの代表的學者プロタゴラスは、ヘーラクライトスの萬物流轉説によつて、認識論を基礎づけ、次の如く論じた。認識の客觀たる對象も、主觀たる人間も、常に流轉して止まざるものである。知覺は對象が感官に觸れて生ずる状態である。而して、知覺する感官も知覺せられる對象も、共に極まりなく變化するものであるから、人を異にし時を異にすれば、知識も亦自ら異なる。世の中に普遍不易の真理などといふものはない——と。要するに、彼は知識をたゞ主觀的のものに過ぎずとして、認識論上の懷疑説に陥つたものである。プロタゴラスよりも猶ほ一層徹底的に此の懷疑説を主張した者はゴルギアスである。ゴルギアスはエレア學派の辨證法を用ひて、普遍妥當の真理の存在を否定した。プロタゴラス及びゴルギアスによつて啓かれた認識論上の懷疑説は、やがて道德上の懷疑説を誘發し、「法律も道德も人爲的のものであるから、恒常不變の性質を有して居ない。」と唱へる者が、ソフィストの中から續出した。彼等は法律及び道德を人爲律としてこれを自然律と區別し、人爲律の恒常不變性を否定し、恒常不變なるものはたゞ自然律のみであると斷言した。然らば何故に人間は恒常不變の自然律に支配せられず、時と處に應じて變化せる人爲律に支配せられるか。換言すれば、人爲律は如何にして生じたるか——の問題を生ずる。種々の解答が現はれた。第一は、強者が自己の利益を保護する爲

めに、弱者を威壓するものであるといふ解釋、第二は、弱者が自衛の爲めに、強者の力を制限するものであるといふ解釋、第三は自他の生命財産を安全ならしめる方便であるといふ解釋である。第一の解釋をした者はトラシマホスである。第二の解釋をした者はカリクレスである。第一説と第二説とは正反對の立脚地に立つて居る。即ち法律及び道德の起原を解するに、第一説は強者の弱者に對する威壓とし、第二説は弱者の強者に對する反抗とした。併しながら、法律及び道德を以て、人間の意志を抑制する權力と見た點に於ては、其の説が一致して居る。トラシマホスやカリクレスの主張によれば、法律も道德も、權力を有する者が、自己の利益をはかる爲めに、他の者をして盲從せしめる力に外ならぬ。こゝに疑ふべきはカリクレスの説である。トラシマホスの説の如く、強者が弱者を威壓するといふことは容易に承認し得られるが、弱者が強者の力を制限するとは如何なる意味であらうか。弱者の權力といふが如きは、甚だしい矛盾ではあるまいか。カリクレスは次の如く云つて居る。弱者は弱者である。單獨で強者に對抗することは出来ない。併し、弱者が多數集合して強者に當る時は、強者の力を制限することも不可能でない。社會の實情に徴するに、強者は其の數に於て常に弱者よりも著しく少ないのが例である。従つて、弱者は大同團結して、自己の利益を保護する爲めに、一定の法則を定め、強者にこれを遵守せしめる。こゝに法律や道德が生ずるのである——と。カリクレスは大

同團結の勢力を以て、弱者が強者を制限する理由と認められたのである。トラシマホスもカリクレスも權力を以て道德の標準としたが、權力者が權力を行使する目的を定めて、自己の快樂又は利益とした。此の點に於て、彼等は心理的快樂説の立脚地に立てるものと云つてよい。人間は快樂を求め、苦痛を避けるものである。人間の行動を支配する動機は、快樂の外にない——といふ心理的快樂説を根柢として、其の上に權力説を構成したのである。要するに、ソフィストは認識論上の懷疑説を倫理上に及ぼし、遂には快樂論的權力説に達したが、其の思想には非常に多くの矛盾や缺陷を含んで居る。ヘラクテイトスの萬物流轉説は、永遠不滅の眞理を道破して居る。萬物は流轉す——といふ言葉は、今日でも尙ほ意味の深い餘韻を含んで居る。ソフィストが此の暗示に富める言葉によつて啓發され、ヘラクテイトスの思想を基礎として懷疑説を唱へたのは、全く無見識な妄言とのみ云ふべきでない。併し、彼等が認識の可能を疑ひ、道德の普遍妥當を疑つたことは正しくない。また彼等の人性論は明白な誤謬に陥つて居る。人間は快樂を好み苦痛を厭ふ。されど快樂のみが行爲の動機ではない。(心理的快樂説の誤謬は後に指摘する。)かくの如く誤まれる根據の上に成立した權力説が、正しい學説として支持し難いものであることは、多くの言葉を費すまでもあるまゝ。

第七章 ドンス・スコートの權力説

中世に於ける神權説の代表者として、ドンス・スコート (Johannes Duns Scotus, 1265—1308) の倫理學説を吟味して見る。スコートはフランツィスカン派の僧侶である。自由意志論に關し、教義神學の組織者として有名なドミニカン派の僧侶トーマス・アクイナス (Thomas Aquinas, 1225—74) に挑戦したことは周知の事實である。スコートの説は、種々の點に於てトーマスのそれと反對して居た。スコートもトーマスと同じく、神を以て世界の創造者としたが、トーマスの主知的決定論に反對して、スコートは主意的非決定論を唱へた。トーマスの説によれば、世界は神が其の知力によつて善と認めたことを意志して成れるものであつた。即ち、知力は意志を決定するものと認められた。スコートは此の主知的決定論を排した。意志は絶対自由である。決して知力に束縛せられるものではない。知力によつて善なりと認め、而して後に意志するのではなく、意志するが故に善である。若し、トーマスの謂へるが如く、神が知力によつて善なりと認めた世界を創造するならば、世界に於ける一切の事物は、これみな神の本質の必然的結果であるから、世界には惡もなく偶然もなく、また何等の自由もない筈である。然るに、實際の事實は全然此の結論を裏切つて居る。世界には惡もある。偶然

もある。知力を意志の上位に置くトーマスの説は此の事實によつて破れる。以上はスコートスがトーマスに對する駁論の要點である。かくの如きスコートスの主意的非決定論は、自ら其の倫理説を神權説に導いた。トーマスもスコートスも道德律を以て神の命令に歸した。併し、トーマスは神の認識を以て人生至高の目的たる神恩裡の生活に入る唯一の道とした。否、神を認識することそれが神恩裡の生活であつた。神とは何ぞ。全智全能の實在である。神を認識すれば、神に對する愛が湧く。神を認識することは愛を要することである。神を愛する生活こそ即ち神恩裡の生活に外ならぬ。然らば神を認識する方法は如何。トーマスはこれに答へて、徳を修むるにありとした。而して、トーマスが擧げた徳は希臘の四主徳即ち知慧・勇氣・節制・正義と、基督教の三主徳即ち愛・信・望であつた。トーマスは前者を自然的徳又は現世的徳、後者を超自然的徳又は宗教的徳と名づけ、特に後者を重んじ、これを神恩の賜たる至高の徳とした。此の徳がなければ神を認識することは出来ない。神恩裡の生活に到達するには、愛・信・望の徳を修めなければならぬといふのが、トーマスの倫理説の歸結である。スコートスの倫理説は、トーマスと全く反對の見地に立つた。トーマスによれば、世界は神が善なりと認めて創造したものである。従つて、善は善として存在して居る。これに反して、スコートスは世界の創造を神の意志に歸した。神は其の知力で善なりと認めて世界を創造したのでなく、意志によつて直ちに世界の創造を敢行したのである。神の意志は絶対に自由である。知力に束縛せられるものではない。神が自由の意志によつて世界を創造する。そこにはじめて善といふものが生ずる。善は善としてもとから存在するものでない。神の意志即ち神の命令によつて生ずる。物それ自身に善惡の區別はない。神の意志の存在によつて、はじめて善と惡とが岐れる。「善なるが故に神これを命ずるにあらず、神これを命ずるが故に善なり。」と云へるはスコートスが遣した名言である。神權説の要旨をこれより簡潔に述べた言葉はない。主知説の上に立つトーマスは、神の認識を以て神恩裡の生活に入る唯一の道としたが、主意説を基礎とせるスコートスは、認識に附隨して愛の發生を説くトーマスの説を斥けた。神に對する愛は神の認識によつて生ずるものでない。意志が神に向つて愛の状態に入らなければならぬ。神を愛する意志によつて、人間ははじめて人生至高の目的を達し得るものである——とスコートスは云つて居る。トーマスの説もスコートスの説も、世界は神の創造によつて成る——といふ形而上學的假定の上に成立して居る。トーマスの主知的決定論と、スコートスの主意的非決定論とは其の方向が全然反して居るにも拘はらず、同一の假定を基礎として居る。中世に於ける神權萬能思想の反映である。スコートスの倫理説は最も徹底した神權説として賞讃に値する。彼は善を神の意志に存在するものとした。即ち、神意の外に道德的判斷の標準を認めないのである。スコートスの謂へる

第二講 権力説 第七章 トンヌスコートスの権力説

が如き意味に於て、世界が果して神の意志によつて成れるものであるならば、神の意志が道標的判斷の標準たることを否定し難いであらう。併し、中世の神權萬能思想を背景とせる形而上學的假定を承認することは全然不可能である。其の根本的假定の崩壊は、スコトスの權力説をして、反對の見地に立つトーマスの倫理説と共に、空中の樓閣と化してしまふ。世界は如何にして成立するか。今日の學問では解決の出来ない問題である。唯物論的に宇宙の創生を説く者も、窮極の問題に到れば、精神的存在を假定せざるを得ない。従つて、「舊約聖書」の「創生記」第一章に謂へる「元始に神天地を創造たまへり。」の一語に、深き意味の潜めるを感じる。併しながら、神が人間の如き意志を有する者であると云ふことは、全然證明の出来ぬ假定である。かくの如き假定に基づいて、天地創造を論じたトーマスの説も、スコトスの説も、たゞ宗教的の信仰が生んだ物語と見るより外に、何等の學術的根據をもたないのである。

第八章 ホッブスの權力説

ホッブスの權力説は自利説と結び付いて居る。彼の倫理説は權力説に屬すると共に、また利己説の中に入る。彼の權力説自利説を窺ふには、先づ其の根本思想たる唯物論から述べなければならぬ。ホ

ッブスは物質を以て根本的の實在と考へた。「あらゆる存在は物體で、あらゆる出來事は運動である。」と言つて居る。ホッブスに従へば、自然界の現象も、精神界の現象も、盡く物體又は運動に過ぎなかつた。彼の唯物論的思想は、當然の歸結として、機械的世界觀に陥つた。物體及び運動は機械的・必然的に生起するものである。従つて、一切の現象を物體及び運動に歸すれば、世界は機械的・必然的生滅に過ぎないと見たからである。彼の機械的世界觀は、當然の歸結として、自利説に陥つた。一切の出來事が運動なれば、精神作用も亦運動の一種に外ならぬ。而して、彼は外界の刺激によつて生ずる感覺を、最も簡単な精神作用とし、感覺に快不快の感を伴ふものとし、一切の精神過程を悉く此の感覺の變形に過ぎざるものと考へた。想像・記憶の如き知的作用は勿論、意志も亦感覺の變形である。感覺に快・不快を伴ふ。従つて、吾人は快感を豫期して欲求の念を生じ、不快感を豫期して嫌惡の念を生ずる。幾多の欲求が生ずる時は互に相争ふ。相争つて強きものが勝を制する。かくてこゝに意志が成立する。ホッブスの説によれば、總べての精神活動は快感を豫期して生ずる欲求に由來するものである。かく論じ來れる時、尙ほこゝに残れる問題は、如何なる感覺が快感を生ずるかといふことである。ホッブスはこれを次の如く説明した。自家の保存を助ける刺激は快感を與へ、自家の保存を妨げる刺激は不快感を與へる——と。此の説明は人間を徹頭徹尾利己的生物と斷定するものである。以上によ

つて、ホッブスの唯物論が利己説に到達せるまでの徑路は明かになつた。更に進んで、此の利己説が權力説と結びついた理由を考察して行く。ホッブスは人間を利己的生物と見た。人間は自家保存の欲求に従つて活動するものである。自然の状態に放任すれば、人間は互に自己の欲求を満足するために争ふ。其の結果、人間の生活は狼の生活と選ばざるに至る。自己の欲求に従つて活動する日常生活は、幸福を求めんとして、却つて幸福を失ひ、人生を悲惨な争闘の修羅場と化するものである。自然生活が幸福な生活にあらざる所以を悟つた人間は、互に契約して個人の權利を讓歩し、秩序のある社會即ち國家を組織する。國家を組織するに當つては、制定法を設け、國民をしてこれによらしめる。一度法律を制定すれば、國家の統治者は絶対權を以てこれを強制する。若し違反者があれば、嚴重な處罰を下す。國家の法律に對する時、國民にはたとへば絶対的の服従があるのみ。如何なる理由によるも、國民は法律に反することを得ない。ホッブスは法律を國家の理性とし、公共の良心とした。こゝに於て彼の倫理説は權力説に結合してしまつたのである。ホッブスの權力説には多くの矛盾や缺陷を含んで居る。學術的・理論的に追求すれば、到底維持し難いものである。ホッブスの説に對しては、其の論據を覆すに足るべき有力な批評が、諸學者によつて唱へられ、既に議論は殆ど盡きて居る。要點の二三を次に擧げて見れば、第一には人性論上の誤謬である。ホッブスは人間を徹頭徹尾利己的生物

とし、自然の状態に放任すれば、狼の如き争闘の生活を營むものと解した。人性は果してホッブスの謂へるが如き利己的のものであらうか。吾人が利己的欲求を有することは心理的事實である。併し人間が利己的欲求のみによつて活動するものであるといふことは、事實に反して居る。吾人は利己心と共に利他心を有して居る。吾人は自己の幸福を望む。併し、他人の不幸にも同情する。人性を全然利己的のものとするれば、如何にして此の利他心の存在を説明すべきか。ホッブスの人性論に反對して利他説を唱へた者はカムバールランドである。カムバールランドはあらゆる生物に利他的本能の存在すること、人間に於て特に此の本能の著しく發展して居ることを認めた。而して、彼は此の本能を以て至高の道德の基づく所とした。カムバールランドの利他説の可否をこゝに論ずる必要はない。ホッブスの利己説が人性の一面のみを眺めた僻説であることを、利他説の成立によつて知れば、こゝにカムバールランドを引用した目的は達したのである。ホッブスは人間の自然生活を狼の生活と比較した。かくの如き比較は果して當を得たものであらうか。自然の状態に放任すれば、狼の如く争闘し、幸福を求めることが出来ないから、契約して國家を組織したと、ホッブスは云ふ。されど、人類の歴史には、ホッブスの謂へるが如き争闘の事實を傳へて居ない。如何なる原始状態に溯るも、人間には母子の關係が存在して居る。母子の關係の存在する所には、必ずそこに團欒的な團結がある。母が子を愛する情

子が母を慕ふ情、其の情までも利己的に解釋し得るものとは思はれない。母子の間に愛他的感情の存在することを、全然非認し得ざる以上、ホッブスの利己説は、事實に反した臆説と云はなければならぬ。第二には思想上の矛盾である。ホッブスは利己説と權力説とを結びつけたが、利己説と權力説とは、ホッブスの考へたやうに何等の故障もなく結びつくものでない。人間の活動が自己保存の欲求のみを唯一の動機とするならば、假令、如何なる理由によっても、利己に反する契約は出来ない筈である。自然の状態に放任すれば、幸福を求めて却つて幸福に離れるから、契約を結んで秩序ある社會を組織するとホッブスは言ふ。自然の状態に放任することが幸福に反することを如何にして知り得るか。ホッブスはそれを人間の理性に歸した。理性を有する人間は、自然生活が人間を不幸に陥らしめることを自ら悟るといふ。果して然りとすれば、人間の活動が自己保存の欲求のみを唯一の動機とするといふ利己説の根柢に動搖を來す。人間が契約によつて秩序のある社會を組織する時には、絶對的強制力を有する法律を制定して、これを行爲の規範とするとホッブスは云ふ。法律に絶對的の強制力を認め、點は、權力説として甚だ徹底して居る。併し、彼の人性論とは全く矛盾した方向に、其の思想が開展して居る。法律が絶對的の強制力を有するならば、其の法律の下にある人間は、自由の意志に従つて活動することを得ない。自己の幸福に反することを法律が命ずれば、甘んじてそれに盲従しなければならぬ。法治至上主義と利己主義とは調和しないのである。ホッブスは法律に絶對的の強制力を認め、法律を善惡の客觀的標準と定めながら、また利己説の立場を固執して、個人の好惡を以て善惡の主觀的標準とした。此の客觀的標準と主觀的標準とが調和しないことは論ずるまでもない。客觀的標準によれば、善とは法律に従ふこと、惡とは法律に反することである。然るに、主觀的標準によれば、個人の好める所即ち善であり、個人の好まざる所即ち惡である。個人の好める所、必ずしも法律の命ずる所でなく、個人の好まざる所、必ずしも法律の禁ずる所でないのは明かである。要するに、ホッブスの倫理説は、如何に巧妙な證明を試みても、利己説から出發して、法治至上主義即ち國權説に達した思想上の徑路に矛盾がある。此の矛盾は權力説其のもの、可否に入らざる前に、彼の學説を内部から破滅せしめる。

第九章 スピノーザの權力説

スピノーザの倫理説も亦一種の權力説と見ることが出来る。スピノーザの權力説は、ホッブスの立場と類似した點がある。彼も亦自己保存の觀念を以て倫理説の根柢とした。彼は其の哲學説に基づいて、自己保存の努力を事物の本質とした。彼の哲學は實體論を中心思想として居る。實體とは何ぞ。

それ自身に於て存在し、それ自身によつて考へられるもの——と彼は定義して居る。それ自身に於て存在し、それ自身によつて考へられるものであるから、實體は他によらずして存在し、地によらずして考へ得られるものである。自存・無限・唯一・自由・永恒・圓滿・自足の實在である。スピノーザは此の實體を神と名づけた。従つて、彼の所謂神は當時の神學者の所謂神とは全く趣を異にして居る。スピノーザは實體論から出發して、萬物の本質が自己の保存にあることを次の如く述べた。實體即ち神は萬物の原因である。萬物はみな神によつて生ずるものである。併しながら、萬物は神から流出するのでなく、神の無限の本質から必然的に生ずるのである。換言すれば、萬物は神の中に内在するものであつて、神を離れて存在するものではない。神は萬物の内在的原因である。従つて、自然界と神とは相即不離の關係を有して居る。神は能産的自然であり、有限的世界は所産的自然である。實體即ち神である。神即ち自然である。神は無限の屬性を有して居る。神の有する無限の屬性中、吾人の知り得るものは延長と思惟のみである。個物とは神の本質の發現した状態をいふ。状態は實體の差別相である。延長の状態は物體であり、思惟の状態は精神である。従つて、凡べての個物は物體であると同時に精神である。即ち萬物は悉く心を有して居る。宇宙に無心なるものはない。精神と物體とは異なる屬性の状態であるから、互に因果の關係をなさぬ。精神の原因をなすものは他の精神であり、物體の原因をなすものは他

の物體である。精神と物體との間に存する因果の關係は、互に交叉することなく、獨立して居る。萬物は神の本質の發現である。神の本質の發現として考へられる限りに於てのみ、萬物は存在する。従つて、その存在は偶然である。併しながら、無原因ではない。個々の萬物の原因は個々の萬物である。かくして萬物は無限に走れる因果の鎖によつて、神に繋がれて居る。因果の鎖を辿つて行くときに、神と稱する究竟的原因に達するのではない。因果の鎖をなせる個物の全體が神に繋がれて居るのである。個物の全體は因果の關係を保つて神に依屬して居る。従つて、個物に無原因なものはない、人間の精神にも原因がある。吾人の意志が自由に動作し得るものと思ふは、その原因を知らざる無知の致す所である。神の本質の發現たる總べての事物は、自己保存の力を具有して居る。自己保存の努力、これ即ち萬物の本質である。此の努力が心の中に現はれる時には欲求となる。(拙著「西洋倫理學史」參照)

スピノーザは自己保存の努力を萬物の本質とし、此の根本思想に基づいて道徳論を述べた。萬物の本質は自己保存の努力である。萬物の一たる人間の本質が自己保存の努力たることはいふまでもない。人間は自己の保存を目的として活動する。絶えず自己完成の道程を辿つて居る。自己保存の欲求は善惡の標準である。自己保存の欲求に適するものは善、これに反するものは惡である。善惡の區別は物それ自身には存在しない。徳とは畢竟自己保存の目的を達する所以の性質をいふ。自己の保存は自己

の幸福である。従つて、徳と幸福とは一致するものである。かくの如く善惡の標準を説いたスピノーザは、更に進んでこれを權力説に結びつけた。人間は自己の保存を目的として活動する者である。自己の保存を本質とする人間が、自然に於て生活する時は、自己の意志を自由に活動せしめる。自己の自由活動を妨げる者はこれを敵視する。其の結果は、絶えず争闘が起る。スピノーザはそれを自然權利の状態と名づけた。自然權利の状態にあつては、個人の生命や財産を安全に保つことが出来ない。よつて、こゝに理性を有する人間は、國家を組織し、法律を設けて、自己保存の目的を達成し、幸福の増進をはかるに至るものとして居る。ホッブスの契約説と全く同じ思想である。スピノーザはまた次の如く考へた。人間が自己一人の力のみで自己保存の目的を達することは不可能である。共同生活をなし、相互に他人の力を利用する必要がある。共同生活をなすには一定の規律がなければならぬ。法律制定の由來はこゝに存する。一度び法律が成立すれば、國家は權力を以て服従せしめる。法律に服従するは、國家の權力に服従するのである。國家の權力とは、理性の命ずる所に従つて、國民全體の安寧幸福を計る所の權力である。法律が定まつてはじめて正義の觀念が生ずる。法律に服従することは、即ち正義の状態に入るのである。人間は必ずしも正義の状態に入ることが欲する者でない。力強き衝動や欲求は、やゝもすれば理性の命に反し、契約の破棄を要求する。こゝに於て、國家は權力の

發動によつて、契約の破壊者に苦痛を與へ、且つ契約を破壊せんとする者を威嚇する。故に、國家は人間相互の契約履行の職務に當るものである。従つて、國家其のものは正・不正を超越して居る。スピノーザはまた國權と私權との關係を次の如く考へた。人間が契約によつて國家を組織したる以上、個人は國家の權力に絶對的服従をしなければならぬ。國權に服従すれば、往々私權が損害を受ける。併し、國家全體の利益の爲めには、個人の幸福を犠牲に供することも忍ばなければならぬ。國家全體の利・不利を決定するものは誰か。それは國家の支配者である。支配者の外は何人も容喙する權利を有して居ない。個人の權力は國家の權力に比して甚だ微弱である。併し、人格は尊嚴である。人格の尊嚴と權力の強弱とは別問題である。人間から權力を取り去つても、人格は權威を失ふものでない。國家の權力は人格の尊嚴性を奪ふことを得ない。従つて、國家の權力も絶對的のものでなく、人間の理性や其の他の關係によつて制限せられる。

スピノーザの權力説は、種々の點に於てホッブスのそれを思はしめる。スピノーザとホッブスとは全く哲學思想の基調を異にして居る。スピノーザは純理學派の系統に屬し、ホッブスは經驗學派の創始者として知られて居る。スピノーザが實體論を根柢として、思索的に其の思想を發展せしめたに反し、ホッブスは唯物論を基礎として、經驗的事實の中に眞理の發見を試みた。人性を論ずるにも、ス

スピノザは哲學的原理の上から其の本質を定め、ホッブスは心理的見地に立つて其の性質を究めた。人性論上に於ける兩者の態度が全く異なるにも拘はらず、其の結論は著しく類似して居た。スピノザは自己の保存を以て人間の本质とし、ホッブスは自己の快樂を以て人間の根本的欲求とした。共に人間を利己的生物と解して居る。利己説から進んで權力説に達した思想上の經驗は全然同じである。自然の儘の状態にあつては、自己保存の目的を全うすることが出来ないといふスピノザは云つた。自然の儘に放任すれば、狼の如く互に争ひ、自己の幸福を求めんとして却つてそれを失ふとホッブスは言つた。國家が利己を目的とする人間相互の契約によつて成れること、國家の成立した曉に於ては、法律が國民に對して強制力を有することを認めた點等、スピノザの説はホッブスのそれと符節を合するが如くに一致して居る。ホッブスの權力説に對する非難は、同時にスピノザの權力説を痛撃する唯一の武器となるのである。

第十章 キルヒマンの權力説

キルヒマンの倫理學説は、最も學理的の根據を有する權力説である。故に、キルヒマンの倫理學説に對する駁撃は、權力説の學理的根據に加へる徹底的の非難である。キルヒマンの倫理學説を詳細に

述べ、銳利な批判を下したものは、大西博士の「倫理學」である。大西博士の「倫理學」により、キルヒマンの學説と、それに對する批判とを併せて掲げ、而して、所感を述べて行くことにする。蓋し、かくの如き方法が、キルヒマンの學説をこゝに論ずるに、最も便利な順序と考へるからである。

キルヒマンは、權力に對する尊敬の情 (Das Gefühl der Achtung) を以て、道德的行爲の淵源と考へた。吾人は絶大な勢力に按する時、駭然たる (Zittern) 感にうたれる。例へば、高山若くは大洋に面する場合は如何。吾人は必ず自然の偉力に襲はれて、苦痛の感とも、恐怖の情とも異なる一種の感情に囚はれるであらう。此の絶大な勢力が、高山若くは大洋の如き自然力でなく、意志を有するものであつたらば、吾人の心は其の意志の中に没了して行くことを感ずるであらう。それが即ち尊敬の情である。此の尊敬の情を以て、絶大な意志の力に従ふ所に、道德的行爲は生ずる。道德的行爲は快樂や苦痛によつて生ずるものでない。絶大な意志の力、即ち、權力に對する尊敬の情に基づくものである。絶大なる勢力其のものは道德的性質を帯びて居ない。絶大なる勢力を有する意志其のものも道德的性質を具備しては居ない。勢力に對する尊敬の情も亦自然の情態に過ぎない。かくの如く、道德的ならぬ事柄が相合して道德的關係を生ずるものである。絶大なる勢力を有する意志それ自身は、道德上の是非と關係しない。道德的事態は、吾人が尊敬の情を以て、それに接する時、始めて生ずる。自然的

状態から道徳的事態の發生する理由、即ち、ある (Dain) からあるべき (Sollen) の生ずる次第を、キルヒマンは前述の如く論じたのである。キルヒマンに従へば、道徳は權力に對する尊敬の情に由來するものであつた。尊敬の情は權力に對して生ずるものであることを必要とした。權力は意志の力である。力の源は命令する人にあつた。命令の内容が或る事實に合つて居るといふことではなかつた。

キルヒマンの倫理學說を批評するに當つて、大西博士は、先づこれをカントの倫理學說と比較し、後者が自律的なるに反し、前者が他律的なることを指摘した。カントも亦キルヒマンの如く、尊敬の情を以て、倫理的行為の動機とした。併しながら、カントはキルヒマンと全く反對の方向に其の結論を導いた。カントが倫理的行為の動機とした尊敬の情は、キルヒマンのそれとは對境を異にして居た。キルヒマンは權力者の命令を擧げ、カントは理性の法則を掲げた。カントは理性を示す普遍的法則を以て、無上命法と名づけ、此の無上命法に對する尊敬の情を、倫理的行為の動機とした。カントの所謂無上命法とは、無條件の命令といふことである、キルヒマンも亦尊敬の情の對境たる命令の無條件的性質を認めた。併しながら、カントの無上命法と、キルヒマンの命令とは、全く其の性質を異にして居る。カントの無上命法は、理性の法則である。キルヒマンの命令は、權力者の意志する法則である。カントは純粹理性と實踐理性とを區別し、知識と道徳との境界を定めた。キルヒマンも亦知識と

道徳とを分け、倫理的事態に於ては、眞理も非眞理もないものとした。道徳を意志の範圍に置いた點だけは似て居る。併しながら、カントは實踐理性なるものを認め、此の實踐理性即ち理性的意志の法則を以て道徳の根據とした。カントに従へば、實踐理性は、道徳上の命令を與へるものであつた。カントは、快樂の念によつて動く自然的意志を制し、實踐理性が自らを律する所に、道徳の存在を認めたのである。カントの倫理學說は自律説である。キルヒマンはカントの實踐理性の如き自らを律するものを認めなかつた。我が意志を律するものは、他人の意志のみであつた。他人の意志が、我が意志に命令を與へる動機は何か。キルヒマンにとつては、餘りに明白な問題であつた。それは快樂である——と、キルヒマンは答へて居る。命令する者は快樂によつて動き、命令せられる者は尊敬の情によつて動く。そこにキルヒマンの倫理學說の特徴が存在する。キルヒマンの倫理學說は明かに他律説である。

大西博士がキルヒマンの倫理學說に對して提出した非難の第一は、倫理の基本を缺くといふことである。キルヒマンの倫理學說によれば、命令の内容如何を問はず、それが絶大な勢力を有する者の意志から發し、吾人に尊敬の情を起さしめるならば、其の命令に服従することが道徳である。絶大な勢力を有する意志——といふことが、命令に命令たる權威を與へる所以である。然らば、こゝに次の如

き疑問が生ずる。或る命令の主體たる意志が其の勢力を失つた場合は如何。勿論、勢力を有するためには、尊敬の念を有して居たものが、勢力を失へば、當然尊敬の念を消失する。従つて其處に道德の根據は破滅し、善惡の區別はなくなる道理である。かくの如き性質のものを、道德的判斷の標準とするは甚だ不都合な結果を生ずる。尙ほまた一考を要するは、キルヒマンの謂へるが如き絶大の權力といふものが、果して實際社會に存在するか否かの問題である。家長は家人に對して權力を有して居る。併しながら、其の權力は無限のものでない。君主は國民に對して權力を有して居る。併しながら、君主の權力も亦絶對のものとは云はれない。家長權・君主權が絶對無限のものでないことは、キルヒマン自身も明かにそれを認めて居る。然らば上帝の權力を以て倫理の基礎としては如何。上帝の存在は、たゞ信仰者にのみ有効であること、其の存在を信ずるも、其の存存を知ることの困難なこと等に於て、到底道德的判斷の性準となり得ない性質を有して居る。倫理上の根據たる權力は、人間の權力でなければならぬ。人間以外の權力を持つて來るのは妥當でない。人間の權力の中に、無限無量、萬人を尊敬せしめるものゝ存在は豫想し難い。元來權力が大であるとか、小であるとかいふことは、これを信ずる者の心によつて岐れる。或る一人が絶大な權力と感じたものでも、他の衆人が同じ感じを抱くものとは限らない。また同一の人に於ても、知識の進歩に伴つて、權力に對する信仰が衰へ、嘗

ては絶大なものと感じた權力が、いつか其の權威を失墜することも尠なくない。勿論、權力の失墜は、直ちに命令の効力を消滅せしめるものとは云はれぬ。一度權力によつて設けられた習慣・法律・制度は、其の權力が消滅した後までも、効力を持續することがある。また師父の命令の如きも、子女の成人後まで其の力を失はずに居ることもある。併し、過去の權力は、如何にそれが強く持續するとも、畢竟一時的習慣の結果に外ならぬ。習慣的惰力が命令の効力を維持して居るならば、命令其のものが力を有するのではなく、命令とは性質の異なる他の權力、即ち、世間の習俗といふが如きものに勢力が移つて居るから、命令に服従することを道德の根據とするキルヒマンの説は大なる破綻を生ずるのである。習俗其のものに權威を感じれば、それも亦道德的判斷の標準となるであらう。されど、習俗に絶大の權力の存することを否定する者にとつては、それさへも倫理の基本とはならないのである。或る者は次の如く云ふであらう。他人に對して絶對無限の權力を有する者はないにしても、多少の勢力をもつ者の存在は明かである——と。他人に對して比較的の勢力をもつ者はある。併しながら、キルヒマンの説に従へば、比較的の勢力は命令の淵源とはならない。人間に尊敬の情を起さしめる權力は、無限無量のものでなければならぬ。比較的の勢力を以て、命令の淵源とすれば、一人に對して數多の力が働くこととなり、權力の間に相互の衝突を生ずることがある。勿論、絶大な權力と云つても

其の數が必ず一種には限られて居ない。何となれば、絶大な權力、それは客觀的に絶大といふことではなく、たゞ主觀的に絶大を感ずるといふ意味に過ぎないからである。絶大な權力と絶大な權力とが衝突すれば、其の勝敗は何によつて決するか。一方の權力が他の權力に對して、實際上勝を制するといふのみに止まつて居る。命令せられる者が、其の權力の優劣を認めて、去就を決するのではない。權力に大小があれば、尊敬の情にも差等があると、キルヒマンは云つて居る。キルヒマンの言が、差等ある尊敬の情を以て迎へられる差等ある權力の並存を意味するならば、各權力をみな絶大とする彼の説が不可解になる。權力相互の間に衝突がなく、無條件的な命令が二途に岐れない場合でも、權力がら出る命令は、たゞ命令者の意志の外に、理由とすべきものがない。命令者は道德上何を命ずべきであるといふ法則の下に立つて居ない。従つて、其の命令は命令者の意志のまゝに、何時變更するかも知れない。命令せられる者にとつて、命令はたゞ不可思議である、キルヒマンの説から見れば、倫理上に於ける不變不易の最高規律又は究極標準といふものはなくなるのである。命令者は何時變更するかも知れないし、同じ命令者でも、其の意志は何時變更するかも知れないから、そこには不變不易な法則といふものが、全然認められないのである。縱令、命令者の意志に、自ら一定した所があるとしても、命令者の意志を律する者は、倫理上の法則でない。倫理は命令があつて後に生ずる。倫理は命

令を聴く者にもみ存在する。命令者は倫理上の法則以上にある。命令者には義務も正邪の區別もない。父權を基礎とする社會には、家長が家人に對して盡すべき道德上の務といふものはないのである。キルヒマンは、次の如く云つて居る。「古來、帝王または人民の偉大なる歴史上の舉動は、倫理的規定を以て律せられたるものにあらず」と。キルヒマンの説に従へば、幼者の道德はあるが、長者の道德はない。臣下の道德はあるが、人君の道德はない。大西博士がキルヒマンの倫理學説を以て、倫理の根本を缺くと非難した所以は、こゝに存在する。

大西博士は、第二に、キルヒマンの倫理學説の動機が偏狭なことを指摘した。キルヒマンは尊敬の念を以て、倫理的行為の唯一動機とした。而して、彼は尊敬の念を恐怖の情及び苦痛の感と區別した。併しながら、他の勢力に服従する時の感情を、恐怖の情や苦痛の感と全く離れたものと認めることは出来ない。人間は自己保存の欲求を有して居る。自己保存のためには、他の勢力を制しても、自己の擴張を望む者である。他の勢力に服従することは、時に自己の劣敗と滅亡とを意識せしめる。自己の本能から考へて見れば、吾人が他の勢力に服従する時に、多少恐怖の情や苦痛の感を伴はない筈はない。キルヒマンは尊敬の念に觀美的心狀の趣を與へて、これを恐怖の情と區別した。自然物でも何でも、崇高なものに接すれば、吾人は駭然たる感にうたれる。其のものが若し意志を有すれば、尊敬

の情が湧く。尊敬の情が起れば、彼我の意志が融和し、彼の意志のまゝに自ら自己も行動するやうになる。云ふ。觀美的狀態に於ける物我の合體を移して、意志と意志との關係を説明したのである。即ち、觀美的狀態に於ては、觀者が美なる對境に合し、物我の對峙を忘れるが如き感情を生ずる。命令者の意志と、命令せられる者の意志との關係を、觀美的狀態に於ける物我の關係と同様に見たのである。此の解釋を更に進めて、キルヒマンはまた道德的行爲に於ける自尊の念を論じた。尊敬の情が起れば、命令を受ける者は、命令する者の權力と一體になつたやうに感じ、自尊の念を生ずるものとした。キルヒマンの謂へる尊敬の念は、要するに、一の觀美的感情に過ぎない。従つて、キルヒマンの説に従へば、道德的價値は畢竟觀美心の作用に歸するのである。かくの如き説によつて果してよく自尊の念を説明することが出来るであらうか。大西博士は論じて、「我れ自ら貴しといふものを、眞實我に體することなくしては（審に云はゞ、唯だ命令者の命令に従ふのみならず、我れが命令者そのものに於て認めて貴しとする性質を、我れも倅しく眞實己れに得ることなく、またこれを己れに得るの性能なしとしては）道德上の自尊の念を説明せんこと難し。」と言つて居る。大西博士はまたキルヒマンが、弱者が強者に對して感ずる恐怖の情を、倫理的事態の淵源と認めなかつたことに疑を挾んだ。若し、勢力と勢力との間に自ら成り立つ關係を以て、倫理的事態の起原とすれば、恐怖の情を先づ第一に擧げなければならぬ。然るに、キルヒマンがそれを云はず、尊敬の念のみを擧げたのは何故であらうか。思ふに、キルヒマンは恐怖の情と尊敬の念とを別種のものとし、尊敬の念を恐怖の情よりも高等なものと認めたのである。恐怖の情と尊敬の念とを、かくの如く區別するには、其の價値を評量する標準がなければならぬ。そこに倫理的觀念の含まれて居ることを認めざるを得ない。道德上に於ける尊敬の念は理想に附隨するものである。自己の理想とする所を、他の者が實現するのを見る時、はじめて其の者に尊敬の念を生じ、自らこれを實現する時、自尊の念を生ずるのである。吾人の尊敬心の對境となる權力とは何か。要するに、それは理想の一部分に外ならぬ。權力は理想によつて生ずる。權力によつて理想が生ずるのではない。キルヒマンはまたカントの倫理説が、尊敬の念と快樂の情とを區別して、偏狹に流れた弊を避ける爲めに、調和的見地に立つた。尊敬の念と快樂の情とは、行爲の動機として、必ずしも相反するものでない。兩立し得る。それが共に吾人をして同一の行爲に出でしめることがあつても、決して差支へはない。たゞ兩種の動機が、互に獨立して存在すればよいと言つて居る。併しながら、彼が尊敬の念のみに道德的行爲の動機としての價値を與へたことは、カントと同じである。此の點に於て、キルヒマンの倫理學説は、カントのそれと同じ非難を受けなければならぬと大西博士は論じて居る。

次に、大西博士は、強者の命令が、道德上の標準たることを得ない理由を明言した。キルヒマンの説によれば、吾人が権力に服従する動機は尊敬の情である。然らば、権力者が命令を與へる動機は何であるか。キルヒマンは曰く、「命令に先だつて倫理的の法則は存在して居ない。併しながら、命令者が命令を與へる動機は快感の外にない。」と。即ち、キルヒマンは快樂を以て命令の動機としたのである。然らば、キルヒマンが命令の動機とした快樂とは、命令者自己の快樂か、命令せられる者の快樂か。何人の快樂を意味するものであらうか。強者が弱者に向つて命令を下す場合に、自己の快樂を欲することは明かである。されど、命令者自己の快樂のみが唯一の動機であるとすれば、こゝに甚だ不合理な結果を招く。命者に服従する者が、若し命令の動機を悟れる場合は如何。それでも尙ほ恐怖の情又は苦痛の感は全く異なる尊敬の念を以て、其の命令に服従することが出来るであらうか。尊敬の情を以て、強者の命令を弱者が服従し得るは、命令の背後に入つて、動機を穿鑿せぬ間のみに止まる。故に、命令の動機たる快樂を、命令者のみの快樂とすれば、吾人の知識が進歩すると共に、其の權威は次第に消滅して行く。單に命令者自身のみならず、多數の者の快樂をも併せて考へなければならぬことになる。キルヒマンも亦此の點に氣づいたものか、動機の快樂を、命令者個人のみのもつとせず、他人の利益に快樂を感じずる仁愛の心をも含ませめたのである。若し、権力の所在が、一個人の上

なく、人民全體にある時は、権力の命ずる所が、最もよく個々人の利益に合體する。併しながら、権力説は多くの人々に利益あることを命令せよといふものでない。君權が最大の権力ならば、其の権力の命ずる所が正であり善である。仁政を施すと否とは問ふ所でない。強者の命令の行はれた跡にのみ是非を區別し得るのが、権力説の特色である。

権力説の一大缺陷は、権力者を倫理的境涯に置くことの出来ない點にある。権力者の命令が道德の根柢となるならば、命令の本源たる権力者は、當然道德以上に立つものと云はなければならぬ。此の缺陷を救ふために、権力の所在を一個人とせず、個人の團體即ち社會又は國家等に歸する者がある。一個人は他の者に對して無限の権力を有することを得ない。これに反して、各個人を要素として成立つ團體の権力は無限無量である。各個人はみな團體の中に生存して居る。團體の範圍から脱出することとは出来ない。従つて、團體の権力は其の團體に屬する個人を包容する。而して、各個人は團體の部分を成せる者であるから、各個人の意志と團體の意志とは、全然別種のものでない。こゝに於て、命ずる者と、命ぜられる者とが一致する。かくの如く、権力の所在を國家又は社會等の團體に歸するのは、権力説を維持するに最も都合のよい説である。併し、こゝに純然たる権力説の面目が失はれて居ることに注意を要する。團體を権力の所在とすれば、権力の命ずる所と、多數の人々の生存又は幸福

と一致する。實際社會の事情も自ら其の傾向を示して居る。併しながら、團體が各個人の幸福と一致することを命ずると云ふのは、畢竟、各個人が生存又は幸福を望み、此の生存又は幸福を望む各個人の欲求が、社會變遷の原動力をなして居るといふことになる。こゝに云つて、團體の命令は、權力の命令たるに止まらず、其の命令の背後に、團體の要素たる各個人の生存又は幸福といふものが潜んで居ることがわかる。これ即ち權力説の破滅である。また國家の權力に倫理の基本を置くとして、其處に生ずる疑問は、國家の意志を知る方法如何といふことである。君父等の如き個人の意志は其の者が直接に發表する所によつて、明瞭に認めることが出来る。併しながら、國家といふが如き團體の意志は、何によりてこれを知ることが出来るか。國民を代表するものは議會である。故に、議會の協賛を経て發布した法律こそ、國家の意志の表現である——といふ者がある。法律が國家の意志の一面を代表して居ることは云ふまでもない。併し、法律のみを以て、倫理全體の基本とするは、果して正當であらうか。法律のみが倫理全體の基本であるとすれば、法律の裏をくぐり、高利を貪つて小民を苦しめる高利貸も悪人ではない。これは明かに吾人の倫理的意識を裏切つて居る。新聞紙等に現はれる國民の輿論は如何。倫理上に於ける權力の所在として、餘りに薄弱な根柢である。然らば、一國の風俗又は社會の習慣は如何、風俗・習慣は、倫理的事態と極めて密接な關係を有する。併しながら、社會の

風俗習慣そのものを以て倫理の基礎とすれば、個人が風俗習慣の善悪をはかる道德上の理由はなくなる。社會の生存又は幸福上に、多大の利益あることも、風俗習慣に反すれば、これを改める道がない。これを改めるのは道德上の惡事であるといふ結果になる。思ふに風俗習慣が倫理の基礎となるのは、風俗習慣其のものに道德的觀念が含まれて居るからである。風俗習慣と道德的觀念の間に、先後の區別を判然と立てることは出来ない。寧ろ風俗習慣は道德界に於ける一種の現象と見る方が當を得て居る。また假に先後を定めても、歴史的に先なるものが後なるものゝ據つて立つべき基礎とは云はれない。風俗習慣其のものを道德の究極的基礎とすることは不可能である。

キルヒマンの倫理學說を詳評した大西博士は、最後に結論を下して、「予輩は必ずしも權力てふものを以て、倫理的事態の一要素とすることを否む者にあらず。キルヒマンの倫理學說の正反對とも見るべきカントの倫理學に於ても此の要素あり。但し、彼はこれを以て理性の法則にありとなせり。予輩が權力説に慊焉たるは、其の説を主張する者が、父權、又は君權、又は國家の意志、又は社會の習慣てふものに、倫理の究極的基礎を求めんとすればなり。予輩は斯くするを以て、未だよく倫理的事態を説明したるものに非ずと云ふ。但し、善惡の區別を極論して、これを意志の作用に歸することは、予輩の必ずしもこゝに否まんとする所にあらず。意志が倫理的事態を形づくる少なくとも一究極的要素

なることは、予輩もこれを許容す。吾人が意志すといふことの外には、究竟すれば、善惡の區別の何等の理由をも根據をも求むべからずと云ふことは、姑くこれを許さん。然れども、意志する事柄を除き去しては、意志は固より空なるもの、意志は何事かの目的に向へるの意志なるべきことも亦明かなり。意志を如何に根本的なるものとするも、倫理を論ずるに、全く知性を離れたるの意志を云はんは、抽象に過ぎて却つて事實に遠ざかるべし。」云々と論じて居る。

大西博士の批評は、キルヒマンの倫理學說を解剖し、長所と短所とを指摘して頗る明快である。キルヒマンが尊敬心を以て道德の基礎としたのは、權力説の弱點を補ふと同時に、却つて權力説の立脚地を危くしたものである。權力説の權力説たる所以は、權力を以て唯一の道德的標準とする點にある。權力其のものに對する絶對的服従、其處に善の本源が存在する。權力説の精神から云へば、權力に對する服従が、如何なる動機によるものであつても差支ないのである。全然他律主義の倫理觀に立つて居る。キルヒマンは尊敬心を以て服従の動機として、權力説に合理的の根據を與へた。服従其のものを善とする權力説は、到底吾人の道德的意識を満足させることが出来ない。吾人が心の中で服従してはならぬと思ふ場合にも、服従すれば善であるといふが如きことは、甚だ不合理である。キルヒマンは、絶對の權力に對する尊敬の情を善の根據として、權力説の缺陷を補ふた。併しながら、キルヒマ

ンの説は權力説を離れて唯心説に接近した。吾人の心中に湧き來る尊敬の情に従つて行動することを善とした點に於て、彼の説はカントのそれと握手して居る。たゞカントの説と異なるは、尊敬の情の對象である。尊敬の情の對象として、カントは内的の無上命法を與へ、キルヒマンは外的の權力を擧げた。キルヒマンの説は、唯心説に接近して、權力説の缺陷を補つたが、權力説は固有の特色を失つた。權力に對する尊敬の情を、道德的行爲の動機とすれば、權力其のものが唯一の標準であるといふ權力説の精神が甚だ不徹底になるからである。キルヒマンは、道德的行爲の動機を、權力に對する尊敬の情とし、絶大な權力には必ず尊敬の情が伴ふものと見たが、權力に必ず尊敬の情が伴ふものとは限らない。尊敬の情が權力に對して更に起らない場合も往々ある。これも亦キルヒマンの説に疑を挾むべき點である。キルヒマンは、別に道德的行爲の動機を説明して、服従者の側から云へば尊敬の情であるが、命令者の側から云へば、自己の快樂であると云つた。命令者が自己の快樂のために發する命令に、尊敬の情を以て服従することは到底不可能である。大西博士の批評はよくこれを指摘して居る。キルヒマンは尊敬の情を掲げて權力説に合理的の根據を與へんと試みた。併しながら、彼の説は道德的行爲の動機を合理的に説明し得なかつた。畢竟彼の説を不合理ならしめたものは、彼が唯心論的立脚地に立ちながらも、尙ほ捨て得なかつた權力其のものにある。

第十一章 韓非子の權力説

支那の權力説を代表する者は、荀子の學説から多大の影響を受けた法治至上主義者である。法治至上主義者は、法を以て行爲の最高標準と認めた。法に従ふ行爲は善、法に反する行爲は惡とした。法とは何ぞ。權力者の命令である。權力者の命令が客觀的に表現せられたものが法である。法治至上主義を權力説と認める理由はそこにある。元來、法治主義は徳治主義に反對して起つたものである。徳治主義は徳を以て爲政の大本とする。道德を以て臨めば、天下は必ず平和になるものと考へる。これに反して、法治主義は法律を以て爲政の大本とする。天下は法律の威力によつて始めて靜平に歸するものとした。徳治主義と法治主義とが、かくの如く、全然相反する立脚地に立つたのは、思想の根柢をなす人生觀の相違に起因する。徳治主義者は人性を善なるものと見、法治主義者は人性を惡なるものと信じた。即ち、前者は性善説を採り、後者は性惡説を採つたのである。性善論によれば、吾人はみな先天的に強固な道德心を本具して居る。従つて、かくの如き萬民を統治するには、徳によらなければならぬ。法を以て萬民に臨めば、外面的にはこれを支配することが出来るかも知れない。併し、精神的に服従せしめることは出来ないと考へる。性善論の歸する所は徳治主義である。これに反して、

人性を惡と解する性惡論によれば、吾人の道德心の如きものは特むに足らぬほど薄弱であるから、法によつて萬民を統治しなければ、良民は常に不當な侵害を受けて、安らかな生活をする事も出来ないと言つて居る。性惡論は結局法治主義に到達するのである。荀子の性惡論が法治主義を生んだのは、當然の歸結である。法治主義を最も徹底的に主張した者は韓非である。左に韓非の説を略述する。韓非は先秦思想界の大成者である。其の學説の中には種々の分子が含まれて居る。彼によつて法治主義は最も組織的な學説となつた。彼は儒墨の徳治主義、老莊の虛無主義等を斥け、極端な法治主義を説いた。彼は法を以て至上の原理と認めた。法は鏡の如く秤の如く正確なものである。一毫の私意をも容れることは出来ない。法が一度び定まれば、天下の民心はそれによつて安定する。何となれば、法は絶對の權威を有して居て、國君と雖も動かすことが出来ず、權臣と雖も易へることが出来ず、知者と雖も言葉を挟むことが出来ず、勇者と雖も争ふことが出来ないから、其の法律さへ宜しきを得れば、明君良弼が出なくとも、國家を富強ならしめることが出来るからである。韓非は次の如く人間の本性を論じて居る。人間の本性は利己的である。總べての人間は自己の利益を目的として行動する。雇主と雇人の間が利己的の打算によつて繋がれて居るばかりでなく、父子又は夫婦の關係の如きも、利己的の動機から成立して居る。君臣の關係も亦同じである——と。かくの如き利己的本性の人間が

集まつて成れる社會に於て、儒墨の如く、道德を爲政の大本とするのは、切株の番をして兎を求めるに等しい。また老莊の言へるが如く、無爲恬淡を以て世を渡ることも出来なければ、名家者流の如き恍惚の言を處世の要訣とすることも出来ない。儒墨の説を迂遠、老莊や名家の説を惑術として斥けた韓非は、法が國を治める最善の道であることを斷言して、今の世を治めるに法がなかつたら、譬へば、悍馬を御するに、轡も手綱もないと同じである——と云つて居る。太古の淳朴な世の中では、社會の組織が單純であつたから、徳を以て民を教化することも出来たが、今日の如き複雑な社會では、切株の番をして兎を取るやうな迂遠なことは出来ない——と韓非は明言して居る。法治至上主義の結論は重刑論に終つた。韓非は嚴刑の心要を説いた。人性は惡である。民は法を以て統治しなければならぬ。併しながら、天下の民は法を守る良民のみでない。法を守らぬ惡人も非常に多い。惡人に對しては、嚴重な刑罰を行ひ、法の權威を保たなければならぬ。刑罰の目的は、人心を震慄せしめて、邪心を禁遏し、罪惡を未然に防止するにある。故に、刑罰はなるべく嚴重な方がよい。嚴重な刑罰を課するのは、違法の惡人を——し、良民に幸福を與へる所以である——と言つて居る。

韓非の法治至上主義は政治説である。倫理説ではない。韓非の論じた所は、爲政の問題のみに止まつて居る。併しながら、韓非の政治説は倫理上の權力説を暗示するものである。彼の法治至上主義は、法を以て最高の規範と認める。従つて、行爲を律するものも結局は法の外にない。善とは何ぞ。畢竟適法の行爲に對する命名である。これ即ち倫理上の權力説に外ならぬ。韓非は法に絶對の威力を與へた。一度び定まれる法は、君主も權臣も自由に動かし得ないものとした。韓非の法治至上主義は國權説である。

韓非の法治主義は時代の趨勢が生める反動的思潮である。彼は亂世に生れた。當時は世の中が麻の如く亂れ、不道德な事、實が天下に滿ちて居た。儒教の仁愛も、墨子の兼愛も、時弊を救済する力を有して居なかつた。愛國の志士たる彼は、到底迂遠な儒墨の徳によつて、世人を善導することの出来ないのを看破した。かくて彼は法を以て爲政の大本となし、儒教の法治主義に極力反對したのである。時勢の生める反動的思潮として見れば興味がある。併しながら、法治至上主義が倫理上に於て是認し難い邪説であることは論ずるまでもない。法を以て行爲の最高規範とすれば、それは全く心術を無視した他律主義の倫理學説となる。法治至上主義は、他律主義の倫理學説が受ける最大の批難を避けることが出来ないからである。

第十二章 物徂徠の權力説

物徂徠は先王の作爲せる道を以て正邪の標準とした。「辨名」に曰く、「先王の道に循ふ、これを正といふ。先王の道に循はざる、これを邪といふ。」また曰く、「先王の道は規矩準繩なり。故に、先王の道に従つて、而して後正しとなす。」と。徂徠の所謂先王の道とは何を指せるかを追究すれば、徂徠の説が一種の權力説に屬することが自ら明かになるのである。

物徂徠は道を先生の作爲に出づるものとしたから、徂徠の説は、同じ古學派の系統に屬して居ながら、伊藤仁齋のそれと全然相反して居る。仁齋は道を以て天地自然に備はれるものとした。徂徠は「辨道」の中に、仁齋の説を駁した。曰く、「先王の道は先王の造る所なり。天然自然の道にあらざるなり。蓋し、先王、聰明叡知の徳を以て天の命を受け、天下に王たり。其の心一に天下を安んずるを以て務めとなす。是を以て、其の心力を盡くし、其の知巧を極めて、是道を作爲し、天下後世の人をして、是れによりてこれを行はしむ。豈に天地自然に是れあらんや。」と。先王とは何ぞや。曰く、「伏羲・神農・黄帝も亦聖人なり。其の作爲する所、猶ほ且つ利用原生の道に止まる。顓頊帝嚳を経て、堯舜に至りて、而して後、禮樂始めて立つ。夏殷周よりして後、粲然として始めて備はる。是れ數千年を更へ、數聖人の心力知巧を更へて成るものにして、また一聖人一生の力の能く辨ずる所のものに^(道)ならず。」と。徂徠の所謂先王とは、伏羲・神農・黄帝以下の諸聖人を指せるものである。道とは

何ぞや。曰く、「道は統名なり。禮樂刑政、凡そ先王建つる所のものを擧げて、合せて之れに命ずるなり。禮樂刑政を離れて、別に所謂道なるものあるにあらざるなり。」^(道)と。徂徠の所謂道は明かに禮樂刑政を指せるものである。徂徠は孔安國が下せる「道は禮樂を謂ふなり。」の定義に對して、「漢儒尙ほ古義を失はず。」と賞揚して居る。徂徠の禮樂論が荀子の説に基づいて居ることを認めて居る學者は多い。荀子は禮樂を以て治國の要義とした。「禮論篇」に曰く、「人生れて欲あり。欲して得ざれば、求むること能はず、求めて度量分界なければ、争はざること能はず。争へば亂る。亂るれば窮す。先王其の亂を惡む。故に、禮義を制して以て之れを分ち、以て人の欲を養ひ、人の求めを給し、欲をして必ず物を窮めず、物をして必ず欲に屬せざらしむ。兩者相持して長ず。是れ禮の起る所なり。」云々と。「樂論篇」に曰く、「夫れ樂なるものは樂なり。人情の必ず免れざる所なり。故に、人樂みなきこと能はず、樂めば必ず聲音に發し、動靜に形はる。而して、人の道、聲音動靜、性術の變是に盡く。故に、人樂まざること能はず、樂めば形はるゝことなきこと能はず、形はれて導きをなさざれば、亂れなきこと能はず。先王其の亂を惡む。故に、雅頌の聲を制して以てこれを導く。」と。荀子の禮樂論は、其の學說の根本思想たる性惡論から出發して居る。人性は惡である。人性の欲する儘に放任すれば、社會は必ず亂に陥る。先王が禮樂を制して、治國の綱領となせるは、亂を未然に避けて、民を其の堵に

安んぜしめるためである——といふのが其の要旨である。荀子は嘗て性善論を非議して曰く、「古は聖王、人の性、惡なるを以て、以て偏險にして正しからず、悖亂にして治まらずとなす。是を以て之れが爲めに、禮義を起し、法度を制し、以て人の情性を矯飾して之れを正し、以て人の情性を變化して之れを導き、皆治に出で道に合せしむるものなり。今の人、師法に化し、文學を積み、禮義によるものを君子となし、性情を縦にし、恣睢に安んじて、禮義に違ふものを小人となす。」(性惡篇)と。荀子の禮樂論を襲げる徂徠が、荀子と同じく性惡論に立脚せることはいふまでもない。徂徠は「辨道」の中に、子思の説を斥けて、「中庸に性に率ふ、之れを道と謂ふといふが如きは、是時に當りて老子の説典り、聖人の道を貶して僞となす。故に、子思、書を著はして、以て吾儒を張る。また先王人の性に率ふて是道を作爲するを謂ふなり。天地自然に是道ありと謂ふにあらざるなり。また人性の自然に率ふて作爲を假らずといふにもあらざるなり。」と云ひ、また孟子の説を斥けて、「孟子の性善に至りてもまた子思の流れなり。杞柳の喩、告子之れを盡くせり。孟子之れを折くもの、過てり。蓋し、子思の本意、また聖人、人の性に率ふて、以て道を立つるを謂ふと、云ふこと爾り、人々性に率へば、自然にみな道に合すといふにあらざるなり。」と云つて居る。加之、荀子が孟子の後に於て、常に孟子を駁せるが如く、徂徠は仁齋の後に於て、孟子を尊崇せる仁齋を常に罵つて止まなかつたのである。

徂徠の所謂先王とは、支那古代の諸聖を指し、道とは其の諸聖によつて作爲せられた禮樂刑政である。徂徠の所謂道は全く客觀的・社會的意味を含んで居る。徂徠は此の客觀的・社會的規範たる道を以て、道德の標準とした。徂徠の説によれば、道即ち禮樂刑政に従ふ行爲は正、これに反する行爲は邪である。道が道德の標準たる理由如何。道は先王の定めた所であるから、隨従すべきものである——と徂徠は考へた。道を以て事物當行の理とし、中庸となす説に就いて徂徠は次の如く論じた。事物當行の理とか中庸とか云ふことも、畢竟先王の道を贊嘆する爲めに設けた言辭に外ならぬ。吾人が事物當行の理と認め、又は中庸と認めるから、これを行はなければならぬのではない。先王の道であるから吾人がこれを事物當行の理とし、中庸として行ふのである。吾人が自己の意志によつて、行ふべきことと、行ふべからざることを定めるのは僭越である。自己の意志によつて、事物當行の理を探ぐることやめ、只管先王の定める所に服従すればよい——先王の定める所に服従するは、先王の權力に服従するのである。徂徠の禮樂刑政論は明かに權力説の色彩を帯んで居る。

徂徠の禮樂刑政論は權力説に屬して居る。併しながら、純粹の權力説ではない。何となれば、徂徠は禮樂刑政作爲の目的を認めたからである。徂徠は先王が禮樂刑政を制するの目的、一に天下を安んずるにありとした。「辨道」に曰く、「孔門の教は仁を至大なりとなす。何となれば、よく先王の道を舉

げて、これを體するものは仁なればなり。先王の道は天下を安んずるの道なり。其の道多端なりと雖も、要するに、天下を安んずるに歸す。其の本は天命を敬するにあり。天我れに命じて天子となし、諸侯となし、大夫となすときは、臣民のあるあり、士たるときは、則ち宗族妻子のあるあり、皆我れを待ちて後に安きものなり。且つや、士大夫みな其の君と天職を共にするものなり。故に、君子の道はたゞ仁を大なりとなす。」と。要するに、徂徠は安民長人・利用厚生を以て、先王の定めた道の目的としたのである。徂徠は荀子に従つて、性惡論を是認した。従つて、人間を自然の儘に放任すれば、安んずる全な社會的生活を望むことも出来ないから、先王は安民長人の目的を達する爲めに道を作爲したものであると云ふ解釋を採つたのである。徂徠の説によれば、先王の道が道德の標準となる所以は、畢竟これが安民長人の目的を有して居るからであつた。加之、安民長人を外にしては、先王の徳といふものもなかつた。天下の庶民を安んずることが出来なければ、先王は其の徳を失ひ、且つ天下に臨む權をも失ふものと考へた。先王の貴い所以、權力のある所以は、心力を盡し、知巧を極めて作爲した道が、よく天下の庶民を安んずるに足るからである。先王の道に従はなければならぬのは、たゞそれが先王の作爲せる道であるといふばかりでなく、其の道が天下を安んずる力をもつて居るからである——といふことになる。こゝに於て、徂徠の説は純然たる權力説の立脚地を離れ、功利説の中に一步を

進めて居る。徂徠は「辨名」の中に、尙ほ一層明白な功利説を主張した。即ち、「善は惡の反、泛くこれを言ふものなり。其の解孟子に見ゆ。曰く、欲すべき、これを善といふ。先王の道にあらずと雖も、凡そ以て人を利し民を救ふべきもの、みなこれを善といふ。是れ衆人の欲する所なるが故なり。」と云つて居る。先王の道にあらずるも、人を利し民を救ふべきものはみな善であるといふのは、先王の道を規矩準繩とし、これに従ふことのみを正しとした前の言と矛盾して居る。徂徠は見識に於て當時の儒者中一頭地を抜いて居たが、學説を組織的に述べなかつた。従つて、其の説を詳細に吟味すれば、かゝる矛盾の點も認められるのである。

徂徠は先王の道を以て道德の標準とし、權力説の上に立ちながら、道の目的を定めて安民長人の理想を掲げ、遂に功利説に到達したのである。故に、徂徠の説は、一面より見れば權力説、他面より見れば功利説である。徂徠が權力説から發して、權力説の立脚地を脱し、功利説に陥つたことは、權力説の弱點を最も明かに物語るものである。權力説は權力の内容を定めなければ道德的判斷の標準とはならない。而して、權力の内容を擧げる時に、權力説は其の立場を失つてしまふのである。權力説によつて道德の標準を定めることの困難な理由は、徂徠の説によつても適確に證明せられる。

第十三章 權力説に對する概括的批評

權力説に屬する代表的諸説が如何なる長所と短所とを含んで居るかは、前に詳述した所によつて明かになつたから、こゝには權力説全體に通ずる概括的批評を試みて本講を終りたい。

權力説の根本的缺陷として、吾人は少なくとも次の四點を數へなければならぬ。

第一は意志の自由を否定して、道德を破壊せしめることである。權力説は他律主義の倫理學説である。權力を以て道德の標準とする。善とは權力に服従すること、惡とは權力に違背することである。權力に對する服従と違背とによつて善惡が分れる。吾人が自由の意志に従つて行動することは、全く無益に歸してしまふ。即ち、權力説は吾人の自由意志を否定することになるのである。自由の意志を否定すれば、道德上責任を説明することが出来ない。これ即ち道德の破壊である。

第二に權力説は盲目的の服従を強要して、人格の尊嚴を冒瀆する。權力説は、吾人の良心がこれを嘉納すると否とを問はず、たゞ權力に盲従せよと説くものである。權力説の道德は、人格の自主獨立性を全然無視して居る。これ人格の尊嚴に對する冒瀆の甚だしいものである。道德は人間相互の間に生ずる嚴肅な事實である。人格の尊嚴を冒瀆する所に、眞の道德の成立する筈はない。これ權力説の精神を失ふからである。

第三に權力説は權力の内容を掲げないから、眞の道德的標準を示すことが出来ない。權力説は權力に盲従するのみを以て正善の行爲とする。權力に盲従することが、何故正善であるかを論ぜず、其の權力が如何なる内容を有するものであるかをも問はないのである。内容のわからぬ權力が、正邪善惡を分つ眞の標準たり得ないことは云ふまでもない。物徂徠の如く、權力の内容を掲げて來れば、權力説の缺陷は補はれ得る。併し、同時に權力説はその立場を失つてしまふのである。

第四に權力説は主觀道德を説明することが出来ない。權力説は外的權力を以て、唯一の道德的根據とする。外的權力に従へば正であり善である。權力説によれば、外的權力が道德的命令である。而かも、其の道德的命令を道德的命令として自覺的に服従するのではない。従つて、權力説の定むる道德的標準は、主觀道德と全く没交渉である。故に、權力説は道德現象の一部を證明することが出来るのみに止まり、道德の全豹を示し得ないのである。良心が主觀的に承認しない行爲が果して道德的價

値を有するであらうか。これ倫理上に於ける重大な問題である。眞の道德的價値が吾人の自覺的行爲にのみ存するならば、權力説は倫理學説として全く其の地位を失ふのである。

權力説は他律主義の倫理説である。他律主義の道德が眞の道德にあらざるものである以上、權力説によつて道德の標準を示すことは不可能である。權力説は根本的の弱點を有して居る。併しながら、權力説を全然無價値のものと斷言するは早計である。客觀道德の起源及び發達を説明するには、種々の便宜を有して居る。客觀道德の起原及び發達は、勿論、これを權力の一事のみによつて説明し難いのである。されど、道德上の觀念は社會に於ける個人相互の權力によつて任することが多い。従つて、權力説は客觀道德の説明には少なからぬ貢獻をするものである。

第三講 直覺説

第一章 直覺説の根本的假定

權力説によれば、道德は全然權力から生ずるものである。こゝに或る一種の權力が存在して、吾人に服従を要求し、吾人が其の權力に服従して、はじめて正善の道德的判斷が成立するのであるから、道德の本源は全く外的の權力に存在し、吾人の人格は道德の本源たる地位を失ふのである。純粹の權力説が人格の尊嚴を無視し、道德を破壊するものであることは前に述べた。道德の本源を人格の中に求めて、其の權威を保つには、權力説を否定して、新に標準を發見しなければならぬ。依つて、こゝに倫理學上の直覺説と稱せられて居るものを吟味して見ることにする。蓋し、直覺説は權力説の如く外部に正邪善惡の標準を求めず、内部の精神能力を道德の根據と認め、或る意味に於て權力説と相反する立脚地に立つからである。

直覺説 (Intuitionism) は直覺 (Intuition) を以て道德的判斷の標準とする學説である。直覺とは何

か。直接認識である。詳言すれば、推理によらず、論證を経ず、心意を以て直接に事物を認識することである。故に、直覺説は正邪善惡の區別を直覺的に自明のものとして認める。恰かも、吾人が或る物を見て其の赤青等を直覺し得るが如く、或る行爲を見れば、直覺的に其の正邪善惡を判断することが出来るものと認めるのである。

直覺説は直覺的判断を以て行爲評價の標準とする學説である。故に直覺説には三個の根本的假定が含まれて居る。其の一は直覺的判断の可能といふことである。即ち、吾人は行爲の道德的性質を直覺して、容易に正邪善惡を判断し得るものであるといふ假定である。若し、直覺的判断が不可能ならば、到底直覺説は成立しない。其の二は直覺的能力の存在である。即ち直覺説は行爲の道德的性質を直覺し得る能力を、吾人が先天的に具有するものと假定して居る。道德的判断の可能を承認する當然の歸結である。蓋し、吾人が直覺的に行爲の正邪善惡を判断し得る者であるといふことは、判断すべき力が吾人に備はつて居るといふことになるからである。其の三は行爲の道德的性質である。行爲には正邪善惡の道德的性質が存在して居る。例へば、或る一の行爲は、正でなければ邪であり、善でなければ悪である。正でもなく邪でもない行爲、善でもなければ悪でもない行爲は、全然存在しない——といふことになる。蓋し、直覺説によれば、吾人は先天的に行爲の正邪・善惡を直覺し得るものとして

居る。行爲其のものに、道德的性質がなかつたら、吾人の直覺的能力は其の用をなさぬ。直覺すべきものがなくて、直覺作用の行はれる理由はないのである。

第二章 直覺説の起れる理由

權力説が社會に存在する客觀的道德の事實に基づいて起れるに反し、直覺説は吾人の精神に内在する主觀的道德意識を根柢として生じたものである。吾人は或る行爲に對して正邪善惡の區別をなす道德的意識を有して居る。例へば、窃盜をなせる者を見れば、其の理由を問はず、これを悪人として非難し、慈愛心深き者を見れば、何の故たるを論ぜず、これを善人として賞讃する。吾人が善を善として賞讃し、惡を惡として非難する道德的意識を有することは、吾人が内省的に確信する事實である。直覺説とは、畢竟、かくの如き道德的意識を倫理研究の出發點としたものに外ならぬ。直覺説は或る意味に於て道德的俗説の改善とも見ることが出来る。最も通俗な道德觀に従へば、正邪善惡は自明の原理であると認められて居る。或る事柄の正邪善惡は、吾人の常識によつて直ちに判断せられる。理由を穿鑿する必要はない。詐偽は惡である。何故に惡であるかを問ふまでもない。詐偽其のもの、惡性は自明である。吾人は直ちにそれを承認する。友愛は善である。友愛の善たることには何の理由も

いらぬ。友愛其のものが善である。友愛其のものが善性は、吾人の常識が認知して疑はない。如何なる事柄でも、それが正善であるか、または邪悪であるか、吾人は其の事柄を思ひ浮べるだけで判別し得られる。更に其の理由の穿鑿を必要としないのみならず、理由の穿鑿は却つて健全な常識を混濁せしめ、正しい判断を誤まる虞れがある。理由を問はず、即座に下した判断が最も信頼すべきものである——と通俗的の道德観は断定して居る。かくの如き俗説は、住々倫理學の否定論に陥る。道德は自明の原理として個々の事柄に存在して居る。個々の事柄に接すれば、吾人の常識は、容易に其の正邪善惡をあまりなく判別する。理由の穿鑿は有害無用である。倫理學とは何ぞや。道德的判断の理由を追求し、健全な常識を害し、正確な判断を亂るものに過ぎない。倫理學は道德上に有害無用である。——といふ結論に達する。直覺説はかくの如き通俗的の道德説と類似して居る。直覺説の或るものは、かくの如き通俗的の道德説と全く區別することが出来ないのである。

道德は社會生活に随伴せる現象である。人間が集まつて社會生活をなす所には、必ず正邪善惡の價値判断が行はれる。人間の自覺が進んで、其の價値判断の行はれる根據を内省するやうになつた時、先づ現はれて來るものが權力説と直覺説である。極めて原始的・素朴的な頭腦を以て、正邪善惡の區別の根據を考察すれば、權力説か直覺説か、其の一に歸着せざるを得ない。何となれば、正邪善惡の區別は、社會の風習や長者の命令によつて生ずるやうにも見え、吾人の精神の直觀的承認によつて成立するやうにも思はれるからである。正邪善惡の岐れる根據を、社會の風習や長者の命令の如く、外部的・客觀的の標準に歸すれば權力説となり、吾人の道德的意識の如き、内部的・主觀的の原因に歸すれば直覺説となる。權力説と直覺説とは、此の意味に於て、全く反對の見地に立つて居るのである。

第三章 直覺説の種類

直覺説が根本的假定として直覺的能力の存在を認めて居ることは前に述べた。併しながら、其の直覺的能力の性質に就いては種々の解釋がある。或る者は理性を以て直覺的能力と認め、或る者は感性を以て直覺的能力と認めた。前者を理性的直覺説、後者を感性的直覺説として區別することが出来る。理性的直覺論者は次の如く説く。吾人は理性を有して居る。吾人の理性は神の理性から享けたものである。随つて、神明の如く確實に正邪善惡を判断する能力を有して居る——と。ケンブリッジのブライトン學派と稱せられるカッドワルズ及びクラトクの見解がそれである。カントの倫理説も亦此の理性的直覺説に屬して居る。カントは實踐理性の命令を以て道德成立の根本條件とした。カントの説によれば、道德とは實踐理性の示す無條件の命令である。カントの實踐理性は道德の法則を示す直覺的能

力に外ならぬ。これカントの倫理説を理性的直覺説の一種と認める所以である。感性的直覺説は理性的直覺説に反し、感性を以て直覺的能力と認める。シャフツペリー及びハッチソンは感性的直覺説の代表者である。吾人は道德官を有して居て、視覺機關が色彩を直覺し、聽覺機關が音響を直覺するが如く、行爲の道德的性質を直覺的に判斷し得るものであると解釋して居る。

直覺説はまた根本的假定として自明の原理を認めて居る。直覺的に知られる自明の原理とは何であるか。或る者はこれを個々の行爲の善惡とした。前に挙げたシャフツペリー及びハッチソンをはじめとし、バトラー及びマルチノリの説がそれである。吾人は先天本有の道德的能力によつて、個々の行爲の善惡を直覺的に判斷することが出来る。個々の行爲を見れば、それが善であるか、又は惡であるか、直ちに判斷することが出来る。個々の行爲の善惡は自覺的に自明である——といふのが、此の論者の立場である。シデュウィックはそれを知覺的直覺説と名づけて居る。知覺的直覺説にはまた美的直覺説・特殊直覺説等の名稱もある。吾人が若し個々の行爲の道德的性質を正確に直覺する能力を有する者ならば、吾人は如何なる場合にも是非の判斷に迷ふことはない筈である。加之、甲の是とする所、常に乙も丙もこれを是とし、甲の非とする所、常に乙も丙もこれを非とし、道德的判斷の間には、毫も矛盾衝突の起らぬ道理である。然るに、事實は全く反して居る。吾人は屢々是非の判定に迷ふこと

があるのみならず、甲乙の間には是非の判斷を異にする場合が甚だ多い。知覺的直覺説が誤謬を含んで居ることは明かである。吾人は個々の行爲に對する道德的性質の自明を信ずることが出来ない。知覺的直覺説を認める直覺論者は次の如く云ふ。吾人の直覺し得るは、個々の行爲の道德的性質ではなく、道德の一般的法則である。吾人は種々の行爲に就いて、一々其の是非を直覺する能力を有して居ない。併しながら、吾人は道德上の通則又は根本觀念ともいふべきものを直覺する能力を有する。個々の行爲の善惡は、此の自明な原理によつて定まるのである。例へば、「盜む勿れ」「殺す勿れ」といふ一般の道德的法則を、吾人は直覺して居る。此の法則によつて個々の行爲を批判し、竊盜又は殺人を惡と認めるのである。吾人の直覺し得るは、個々の行爲の善惡にあらず、道德の一般的法則であるといふ立場を、シデュウィックは獨斷的直覺説と名づけた。これを通則的直覺説と呼ぶ者もある。ブライス、ワード等が其の代表者と認められる。ブライスは博愛の原理と合理的自愛の法則を自然の道德法となし、ワードは更に詳しく五個の根本的公理を掲げた。獨斷的直覺説は、若干の道德的法則を挙げ、これを自明の原理とし、此の原理の適用によつて、個々の行爲の道德的性質は、容易に判斷せらるべきものと考へた。併しながら、かくの如き自明の原理が果して存在するか否か、吾人は先づ第一に疑を容れざるを得ない。「殺す勿れ」といふ法則は、自明の道德的原理の如くに見える。何人も殺人を惡と

認めざる者はない。されど、戦争の場合や、正當防衛の場合には、殺人の行爲も往々是認せられる。かくの如き除外例の存在に徴すれば、「殺す勿れ」といふ法則を直覺自明の道德的原理とすることが出来なくなる。假に一步を譲つて、若干の自明な道德的原理を認めるとしても、その若干の原理が行爲の全範圍を包容し得るか否かの疑問が起る。更にまた一步を譲つて、若干の原理が行爲の全範圍を包容し得るとしても、その若干の原理を統括する根本的原理の必要はあるまいかといふ疑問が起る。かくの如き獨斷的直覺説の缺陷を自覺し、直覺的法則に哲學的根據を與へたものが、シヂュウイツクの所謂哲學的直覺説である。哲學的直覺説はまたこれを原則的直覺説とも云つて居る。直覺的に自明な原理として、獨斷的直覺説が道德の通則を擧げたのに對し、哲學的直覺説はその通則を統括する原則を掲げたのである。直覺的理性の存在を主張したカッドドルス及びクラークの説、五道念を道德の基礎としたヘルバルトの説、實踐理性を道德律の起因としたカントの説、良知を徳の本源とした孟子及び王陽明の説等は、何れもみな哲學的直覺説に屬するものである。哲學的直覺説は道德の根本原理を直覺的に自明のものと認める。道德の根本原理が直覺的に自明のものならば、古來の直覺論者は盡く同じ根本原理を掲げて居なければならぬ。然るに事實はこれを裏切つて居る。哲學的直覺説も亦重大な缺陷を有する倫理學説である。後に詳しく批判して、明白に其の缺陷を指摘する。

要するに、直覺説は直覺的能力の方面より、これを理性的直覺説・感性的直覺説に二大別し、直覺的原理の方面より、これを知覺的直覺説・獨斷的直覺説・哲學的直覺説に三大別することが出来るのである。併しなから、分類は人によつて異なる。チルリーの如きは、合理的直覺説・情緒的直覺説・知覺的直覺説の三種とし、ローヂャイスの如きは、合理的直覺説・美學的直覺説・同情的直覺説・自律的直覺説の四種として居る。

第四章 直覺説の沿革

直覺説の思想も亦東西兩洋を通じて古くから現はれて居る。希臘古代の常識的道德觀には、直覺説に類似したものが尠なくない。例へば、希臘の七賢人が遺した多くの格言の如き、何等の理由も問はず、實踐上の法則となつて居た。「己れを知るは難し」とか、「成功は最も樂し」とか云へる格言其のものが、自明の道德的法則と認められて居た。七賢人の遺せる格言、それは道德の直覺的公理たるの觀があつた。プラトインの哲學、ストア學派の哲學等には、直覺論的傾向が最も明かに現はれて居る。こゝに古代から現代に至るまでの直覺説を沿革的に列擧することは出来ない。詳細は倫理學史に譲り、たゞ近世の直覺説のみに就いて一言する。

近世に於ける直覺説の先驅としては、通常、十七世紀の頃に出たバスカルを擧げる。バスカルは佛國の哲學者にして且つ數學者である。夙に數學の方面に非凡の才能を示したのみならず、物理學にも長じて居たが、二十一歳の時に、ポール・ロアイヤルのジャンセン派(Jansenism)の影響を受けて、哲學に心を傾け、晩年には専ら哲學・宗教・倫理の研究に力を注いだ。バスカルは、新教徒に反對した當時のジュスイット派(Jesuitism)が、教會の道德律を辯護するために、法王の専制主義を主張したのに對抗し、新教の精神を汲めるジャンセン派の立場から道德を論じ、正邪善惡の區別は、外部の權力によらず、直接吾人の心に訴へて定めなければならぬと論じた。バスカルの説は完全な倫理學説として見るべきものでない。併しながら、彼の主張に直覺説の思想が含まれて居ることは明白である。十八世紀に至つて、直覺説は堂々たる倫理學説の主潮となつた。此の時代には多くの直覺論者が出た。ホッブスが善惡判斷の主觀的性質を認めながら、客觀的標準を法律に求めて、相對論・合法主義を唱ふるや、これに反對して出た多くの倫理學者は、殆どみな直覺論の色彩を帯んで居た。ホッブスの反對者とは、觀念論的立脚地から本有論を唱へたカッドワルス及びモリア等の所謂ケンブリッジ・プラトニシ學派、論理的立脚地から合宜説を唱へたクラーク及びフラストン、審美的立脚地から道德官説を唱へたシャフツペリー及びハッチソン、道德官説を完成して良心説を唱へたパトラー等である。またホ

ッブスの説を改善して同情同感説を提唱したヒューム及びアダム・スミスもまた感性的直覺説の中に數へられる者である。その他ケンブリッジ・プラトニシ學派の立脚地を襲ひ、理性的直覺説を唱へたブライス、吾人の心に本有する常識(Coincidence)を以て自明の原理としたリード及びスチュワード等の所謂スコットランドの常識哲學者、第十九世紀に至つてスコットランドの常識哲學を改善し、合理的直覺説を唱へたカルダーウッド等、直覺説の系統に屬する學者は枚擧に遑のない程多い。轉じて獨逸の哲學界を一瞥するに、批判哲學を提唱して、全世界の思想にコペルニクスの轉回をなさしめたカントを始めとし、多元的實在論を唱へ、善惡の標準を意志の關係に求めたヘルバルトの如き、著名な直覺論者が尠なくない。佛國にも直覺説の系統に屬する倫理學者はある。善惡は吾人の感情によつて直覺し得るものであると認めたルソアの如きも知覺的直覺説に近いと、シデュウィックは云つて居る。最近に最も明瞭な直覺説を唱へた者は英國のマルチノーである。マルチノーは有名なる動機表を掲げて關係的直覺説を主張した。ホヂソンも亦晩近の直覺論者として知名の哲學者である。

東洋にも直覺説は古代から儼存して居る。古來、儒教に於ては、知・仁・勇の三徳の如き、五倫五常の如き、道德の根本原理から一切の倫理的法則を演繹せんとした。直覺的に自明な根本原理を掲げて道德的判斷の根據とした點から見れば、これは明かに哲學的直覺説の系統に屬して居る。孟子や王陽明

によつて高調せられた彼の良知説の如きは、純然たる如覺説と認めてよい。東洋の直覺説は非常に多いから、一々これを列擧するの煩を避け、左に重要な直覺論者の主張を吟味して、直覺説の長短を明かにしたいと思ふ。

第五章 シャフツベリー及びハッチソンの直覺説

最初に先づ知覺的直覺説の代表者として、シャフツベリー (Shaftesbury, 1671-1713) の倫理説を擧げる。シャフツベリーの倫理説は、通常道德官説と呼ばれて居る。吾人は美醜を判知する美官を有するが如く、善惡を判知する道德官 (moral sense) を有して居る。道德的判斷は此の道德官の直覺によつて成立するものである——といふのが、道德官説の要旨である。

シャフツベリーの道德官説は、ホッブスの相對説に反對すると共に、カッドルルス及びモリア等の理性的直覺説をも排斥するものである。ホッブスの標準論は稍々曖昧の點を含んで居る。ホッブスは利己主義の提唱者である。自己保存の欲求を人間の自然性と認め、此の自然性を善惡の標準とした。ホッブスに従へば、自然性に従ふ行爲は善、これに反するものは惡である。換言すれば、吾人の欲求する所これ善、吾人の嫌忌する所これ惡である。かくの如き解釋によれば、道德はたゞ主觀的性質を有す

るのみに止まり、客觀的に善と云ひ惡といふものはないことになる。ホッブスは一方に於てかゝる相對論を唱へながら、他方に於ては國家の定むる法律を善惡判斷の根據として、道德の客觀的標準を認め、一種の直覺説を主張した。シャフツベリーの道德官説は先づホッブスの利己主義・相對論に反對して居る。シャフツベリーの倫理學説の根柢は、希臘風の美的・調和的世界觀である。彼の考へる所によれば、世界は神によつて統合された善美の體系であつた。局部的に見れば、世界には惡もあり醜もある。併しながら、全體から見れば、世界は善であり美である。恰かも吾人の身體の各部分が統一して精神に總括せられて居るが如く、世界の雜多も調和して一となり、神の法則に支配せられて居る。惡と云ひ醜といふは局部的の觀察に止まる。全體に眼を放てば、世界は善美に充たされて居る。世界は美的調和である。従つて、善も亦美的調和でなければならぬ。吾人の自然に具ふる諸性能を調和せしむること、これ即ち善である。吾人の性能には、個人的衝動即ち私情と共に、社會的衝動即ち公情を具備して居る。ホッブスの謂へるが如き自己保存の欲求のみが自然の性能ではないと云つて、シャフツベリーはホッブスの利己主義に反駁を試みた。個人的衝動即ち私情と、社會的衝動即ち公情とは、行爲の自然的・本能的動機である。併しながら、此の二種の動機の外に、吾人は尙ほ一つの動機を有して居る。善美を愛し醜惡を憎む反射的感情がそれである。此の反射的感情を有するが故に、吾人は直

覺的に善惡を判斷することが出来る。此の反射的感情は、美官が直覺的に美醜を識別するが如く、直覺的に善惡を判斷する道德官 (Moral sense) である。吾人は善惡を直覺する道德官を有して居る。善と云ひ惡といふは、道德官の直覺的判斷によつて生ずる區別である。判斷の標準となるものは道德官に外ならぬ。道德官が存在して居る以上、道德的判斷の標準を否定することは出来ない。シャフツペリイはホッブスの相對論に反對した。

シャフツペリイの道德官は、善美を愛し醜惡を憎む反射的感情である。感情を以て直覺的能力としたシャフツペリイの倫理説が、感性的直覺説に屬することは云ふまでもない。後に詳述するカッドワルス及びモーアの本有觀念説、クラーク及びラスタンの合宜性説等の如き、理性的直覺説とは全く其の趣を異にして居る。

シャフツペリイの道德官説を發展せしめ、博愛の道德を高調し、遂に功利説に接近した者はハッチソン (Hutcheson, 1691-1746) である。ハッチソンはシャフツペリイの如く、行爲の善惡を直覺する道德官の存在を認め、道德官の判斷には決して誤りのないものと考へた。併しながら、道德官の直覺する善の内容に就いては、シャフツペリイと其の説を異にした。シャフツペリイは個人的衝動と社會的衝動との調和を善としたが、ハッチソンは社會的衝動に基づく行爲を特に重んじ、社會の利益をはかる

博愛の情から起る行爲のみを美德とし、個人的衝動に基づく自利的行爲は、利他に害なき限り、是でもなく非でもなく、道德上無記の性質を有するものと考へたのである。ハッチソンは博愛の美德を最も重んじたが、博愛のみを唯一の美德とし、其の外の徳を全然認めなかつたのではない。誠實・剛毅・精勵・勤勉其の他の徳目をも擧げて居る。要するに、ハッチソンは博愛の心を動機とせる行爲を善とし、道德官の直覺する善も畢竟愛他的行爲に外ならぬものと見たのである。かくの如く、ハッチソンは博愛の心を動機とせる行爲を善と認めながら、また善を形式的善 (Formal good) と實質的善 (Material good) との二に分け、形式的善とは、博愛の情より流れ出づるもの、實質的善とは、博愛の有無に係なく、結果が社會に幸福を與ふるものであると云つて居る。博愛の心から出た行爲は、必ず社會を利するものと限らない。却つて博愛の心から出ない行爲が、多くの人々の幸福を増進することがある。ハッチソンは博愛の心から生ずる行爲を善として、動機論を採りながら、社會の幸福を増進する行爲をも善とし、結果論をも是認したので、その結果、善に形式的善・實質的善の區別を設けなければならなくなつたのである。最大多數の最大幸福を以て、實質的善の標準とした點から見れば、ハッチソンの倫理學説は、これを功利説の中に置かなければならぬ。

シャフツペリイ及びハッチソンの道德官説は、理性のみを道德的判斷の基礎とした從來の倫理學説

の偏知的傾向を排斥し、道德の主觀的基礎を自然的性情に求めたこと、利己主義に反對して人性に愛他の情の存在することを認められた點に於て、倫理思想史上に多大の功績を遺したが、道德官の如き特殊の能力を假定したのは、甚だ幼稚な説である。今日の心理學は道德感の如き特殊能力の存在を認めない。また吾人の日常經驗に徴すれば、善惡の判斷は思辨の力を要せず、直覺的に行はれるもの、如く見え、善惡の判斷は果して直覺的に行はれるであらうか。例へば、吾人は或る植物を見て、直ちにそれを梅とか竹とか判斷するが如く、或る行爲を見れば、直ちに其の善惡を直覺し得るものと思ふ。併し、此の直覺的判斷の裏に、種々の心理作用の混合して居ることは、否定し難い事實である。或る行爲を見てそれを善と判斷し、或は惡と判斷する。其の判斷の行はれる心理的過程を反省すれば、過去の經驗の再生、目的の觀念の豫想、思惟作用の活動等、種々の精神現象が相連續して居ることがわかる。これ等の精神現象に全然關係なく起る直覺的判斷といふものはあり得ない。道德官説は完全な善惡の標準を示し得ない最も幼稚な倫理説である。

第六章 バトラーの直覺説

シャフツペリーの道德官説を改めて良心説を唱へ、直覺の根據を良心に歸した者は、バトラー(B

ishop Butler, 1692-1750) である。シャフツペリーは道德官と良心とを別種のものと思はず、道德官が自己の行爲に對して是非の判斷を下す場合に、これを良心と名づけた。而して、シャフツペリーの道德官は、人間の自然的性情即ち個人的衝動と社會的衝動と共に、行爲の一動機をなすものであつた。然るに、バトラーは、良心を以て、自然的性情を統一する原理と見た。バトラーは、シャフツペリーの如く、人間が自然に個人的衝動即ち私情と、社會的性情即ち公情とを併有することを認めた。併し、シャフツペリーが單に私情と公情とを並稱して、私情のみを人間の自然性となせるホッブスの説を排斥したのみに止まつたのに引き換え、バトラーは更に一步を進め、一切の自然的性情を統一する原理を掲げた。其の原理は良心(Conscience)と自愛(Self-love)との二個である。良心と自愛との對立に就いては、バトラーの説に變遷の跡が認められる。バトラーは最初に良心と博愛とを一致するもの、即ち博愛を以て良心の直覺的命令と見た。恰かもハッチソンが博愛を以て道德官の命令と解釋したのと同じである。併し、後に至つて、博愛と良心とが一致するものでないことに氣づいた。博愛とは一般の福利を増進する行爲である。一般の福利を増進すること、必ずしも良心の命ずる所ではなく、良心の命ずる所、時に一般の福利に反する場合もある。不義や虚偽や暴虐の所行を吾人の良心は憎む。併しながら、これ等の所行が必ずしも社會の不幸を招くものとは限らない。却つて、萬民の幸福を生ずる

ことも往々ある。良心の命令は結果の幸不幸に關係がないと悟つた。かくてバトラーは自愛心・博愛心・良心の三者を擧げ、諸情欲の統御者と認め、自愛心は私利的情欲を統御し、博愛心は公利的情欲を統御し、良心は自愛心と博愛心の上に立つて、あらゆる情欲を支配する至高の能力と解釋した。彼はまた博愛と自愛とを比較して、博愛心は到底自愛心と同じ力を有する統御者にあらざるものとなし、自愛心を良心に隸屬せしめることを不合理とし、吾人の情の統御者として良心と自愛心とを掲げ、各々獨立の權威を有するものと見たのである。良心と自愛心とに獨立の權威を認める時、先づ何人も思ひ浮べる問題は、兩者が衝突した場合、何れを是認するかといふことである。これに對するバトラーの説明は明かでない。一面に於て、自愛心に重きを置き、凡べての觀念中、吾人に最も近く且つ適切なものは、幸・不幸の觀念であるから、吾人は良心の命令よりも自愛心の命令に従はなければならぬと云ひ、他面に於て、良心を重んじ、良心の命令は確實、自利の打算は不確實であるから、吾人は確實な義務を以て不確實な義務を統御しなければならぬと云つて居る。かくの如く、一見矛盾した説を、彼は次の如く調和して居る。利己的打算は不確實である、故に、吾人は良心の命令に従ふことが、結局自己の利益であると認めざるを得ない——と。要するに、バトラーの自愛は、ホッブスの所謂利己とは全然異なつて居る。バトラーは屢々自愛の目的が自己の快樂でないことを明言した。自愛の目的

は快樂其のものでなく、快樂は自愛の目的を達した結果として生ずるものである。餓えた者は食物を欲する。目的は食物を得ることにある。食ふために感ずる快樂ではない。食後に快樂を感ずることはある。併し、食後の快樂が最初の目的ではない。快樂以外のものを對象とする點に於ては、自愛も博愛も同じである。たゞ其の對象が異なるのみに過ぎない。自愛が食事の如き榮養を對象とするに反し、博愛は慈善を對象とする。博愛も亦自愛の如く、事後に快樂を伴ふ。事後に生ずる快樂の有無に就いても、自愛と博愛とはよく似て居る。自愛は自己の情欲を恣にすることでない。自己の爲めに眞の利益を保つことである。眞の利益を保つためには、一時の情欲を制止せねばならぬこともある。バトラーは自愛の意義を前述の如く解して、放縱なる利己主義を排した。

バトラーは良心の直覺力を信じ、良心の命ずる所は、常に道德的合理性を有するものとした。行爲の善惡、それは良心の命令によつて、直覺的に決するものと考へた。併しながら、バトラーは心理的事實を省察し、良心の命令を明かにすることにのみ力を注ぎ、良心の命令が道德上自明の公理である所以を詳述しなかつた。加之、バトラーの説には不徹底な點も尠なくない。良心と自愛心との關係の如きも、甚だ不明瞭である。彼が良心を以て道德的判斷の標準とした所から、直覺說の中に置くことは異論もないが、知覺的直覺說に屬するか、獨斷的直覺說に屬するか、或は哲學的直覺說に屬するか

は、解釋によつて異なる。

第七章 マルチノーの直覺說

十九世紀末に於ける英國著名の哲學者マルチノー (James Martineau, 1805-1900) も亦直覺論者の一人である。フアイトはマルチノーの說を批評して、「直覺的倫理學說の最後の且つ最も完全なる發展を現はすものである。」と云つて居る。彼は良心の直覺力を信じ、知覺が外物を直覺的に認識するが如く、良心は直覺的に本務を指示するものとした。「吾人は知覺能力の直接的告知を確實なものと信じなければならぬ。また精神活動に必要缺くべからざる公準は、最高の確實性を有して居なければならぬ。」といふ公理を擧げて、マルチノーは知覺の對象と知覺の主體との存在を信ずる基礎とし、此の二者を認むるを倫理的心理学の任務と解して居る。マルチノーは、行爲を自然的・內的働動の顯現と見た。吾人は自然的・內的原理として、多くの衝動を有して居る。而して、此の衝動はそれぞれ價値の程度を異にし、階級的の系列をなすものであり、其の系列を知覺するものは良心であつた。即ち、良心は直覺的に自然的・內的働動の價値系列を認識する能力を有するものであつた。マルチノーの說によれば、善惡とは價値高低の認識に過ぎない。甲が乙よりも善いといふことは、甲の價値が乙のそれよりも高いといふことであつた。行爲は衝動の顯現である。従つて、衝動は行爲の動機である。動機の價値認識によつて善惡を決定する彼の說は、最も鮮明な動機論である。良心は動機の價値を認識する能力を有して居る。併し、動機の絶對的價値を認識することは出来ない。たゞ其の比較的價値を認識し得るのみである。比較的價値即ち關係的價値の直覺を説いたので、彼の說はまた關係的直覺說とも名づけられて居る。

以上の如き理論に基づいて、マルチノーは最下の動機から最高の動機までを、優劣の順序によつて十三段階に分けた。即ち次の通りである。(一) 次位的激情——他人を非難したがる、復讐したがる、猜疑 (最下動機) (二) 次位的有機的偏向——安逸及び感覺的快樂の愛 (三) 首位的・有機的偏向——體欲 (四) 首位的・動物的偏向——自發的 (非選擇的) 活動 (五) 利得の愛 (體欲より派生せる反省的のもの) (六) 次位的愛情 (情操の赴くがまゝに、同情的感情に耽ける) (七) 次位的激情——反感・恐怖・怨恨 (八) 動因的勢力——權力の愛又は功名心自由の愛 (九) 次位的情操——教化の愛 (一〇) 驚訝及び感嘆の首位的情操 (一一) 親子的・社會的なる首位的愛情 (寛祐及び謝恩の情も略ぼこれに近し) (一二) 憐愍の首位的情操 (一三) 崇敬の首位的情操 (最高動機) これをマルチノーの動機表と呼んで居る。

マルチノイが、種々の行爲を關係的に見たのは、フアイトの謂へるが如く、明かに直覺説の一大進歩である。多くの知覺的直覺論者は、個々の行爲の道德的性質の直覺的に自明なることを主張し、個々の行爲の關係に就いては、何等の説明をも試みなかつた。孝行は善である。友愛は善であると、道德官乃至良心が、吾人の行爲に對して下す直覺的判斷の可能を説いた。併し、孝行と友愛との道德的關係を述べなかつた。從來の知覺的直覺説に従へば、孝行は孝行、友愛は友愛と、單獨に道德的評價を下されるものであつて、孝行と友愛との間には、道德的の聯絡が認められなかつた。然るに、マルチノイは動機間の價值の關係によつて善惡を定めたので、各種の行爲は相互に道德上の聯絡を有するものになつた。マルチノイの説から云へば、行爲は本質的に善惡の性質を固有するものではない。即ち行爲をそれ自らは善でもなく、また惡でもない。たゞ行爲相互の關係上からより善くもなり、より惡くもなるのみに過ぎなかつた。故に、マルチノイの説によれば、善はたゞより善く、惡はたゞより惡しくである。マルチノイが行爲の評價を關係的に定めたのは、直覺説の進歩である。併しながら、彼の説にはまた種々の缺陷を伴つて居る。彼は行爲に絶対的の善惡を認めず、相互の關係によつて善惡の區別を生ずるものとした。此の解釋は常識的な道德觀と一致して居る。殺人よりも竊盜は善であると、孝行に比すれば勤勉は惡であるとかいふ場合もある。かくの如き常識的な道德觀は、決して正し

い善惡の判斷を示すものではない。竊盜其のものが善であり、勤勉其のものが惡であるとは、如何にしても承認し難いのである。善惡はたゞ關係的にのみ存在し、本質的には存在しないといふマルチノイの解釋は、吾人の道德的意識と全く相反して居る。マルチノイは行爲の動機となる内的衝動の價值系列を認めた。然らば價值の高低を評價する標準は何ぞ。マルチノイはこれを直覺に歸した。吾人の良心は直覺的に價值の高低を認識し得るものとした。これすべての直覺説が陥つて居る一大獨斷である。マルチノイは詳細な動機表を掲げたが、此の動機表は決して科學的の根據を有するものでない。たゞ獨斷的に動機の綱目を列擧したのみである。マルチノイの動機表が、あらゆる動機を網羅して、最も正確に排列せられたものであるとは認められない。且つまた此の動機表を萬人が一様に承認するものとは思はれないのである。例へば、快樂論者の如き、全然價值の顛倒を行はざるを得ないであらう。故に、マルチノイの動機表は、實踐上に於ても、萬人普通の標準とは云はれないのである。フアイトは評して、「一の科學的原理を供することの出來なかつた點に於て、自らまた實踐的困難を除去することも出來なかつた。」と明言して居る。

第八章 プライスの直覺說

獨斷的直覺說の例として、先づプライス (Richard price, 1723-1791) の倫理學說を擧げる。プライスはケンブリッジ・プラトロン學派の立脚地を襲ひ、道德的判斷の直覺的に自明なることを認めた。プライスは、行爲に正邪善惡の性質の存すること、正邪善惡の觀念の單純にして分析し難いこと、理性が正邪善惡の觀念を直覺し得ることを信じた。直覺的能力を理性としたから、彼の説は明かに理性的直覺說に屬する。プライスはケンブリッジ・プラトロン學派の理性說を繼いだが、またシェフツペリーの思想をも採り、理性の直覺作用には、感情の伴ふことを認めた。彼は正邪善惡と道德的美醜とを區別し、前者を以て行爲の客觀的性質となし、後者を以て正邪の知覺に隨伴せる主觀的觀念とした。正邪善惡を知覺する時は必ず美醜の感が起る。正邪善惡を知覺するものは理性である。美醜を感ずるものは感情である。正邪善惡の判斷には、理性と感情との協働を必要とする。されど、理性は第一次的要素、感情は第二次的要素である。感情はたゞ正邪善惡を知覺した後、美醜を感ずるのみに止まり、決して知覺作用を掌るものでない。感情は受動的である。たゞ感ずるのみに過ぎない。道德上の知覺判斷は能動的である。受動的の材料を比較して選擇作用を行ふ。感情は個々の場合に關係して生ずる。

正邪善惡は個々の場合を離れた單純觀念である。正邪善惡の知覺が理性によつて行はれる理由を、プライスは以上の如く論じて居る。

プライスは理性を以て道德的原理を知覺する能力と見た。然らば、理性が知覺する道德的原理とは如何なるものであるか。プライスは先づ博愛と合理的自愛とを掲げた。「自他の幸福を追求し増進するほど、道德上正しいことはなく、他にこれほど直覺的に自明な眞理はない」と彼は明言して居る。併し、彼はたゞ博愛と自愛のみを善と認めたのではない。他に報恩・誠實・信義・公正等の徳目を擧げて居る。而して、彼はこれを幸福を生ずると否とを問はず、人の重んずべき義務として説いた。プライスは理性を以て正邪善惡の直覺能力と見ながら、また著しく常識を重んじ、前述の義務は何れも常識に訴へて直覺し得るものとして居る。

第九章 リードの直覺說

プライスよりも尙ほ一層明かに常識的直覺說を主張した者はリード (Thomas Reid, 1710-1796) である。リードは英國の經驗哲學界に於ける分析的研究の傾向に反對し、正邪善惡を判別する常識 (Commonsense) の本有を認め、其の常識を根柢として哲學の組織を試みた。リードの説は一大學派となつて

第十八・九世紀の英國思想界に勢力を振ひ、多くの著名な學者を輩出した。哲學史上では此の學派を名づけて、スコットランドの常識哲學派と云つて居る。

リードはロックの觀念論を排斥し、「如何なる事でも、論理の歩を辿つて、其の理由に溯つて行けば、遂には必ず若干の自明なる究竟的原理に到達する。此の究竟的原理は、吾人の心の中に本有するものであるから、ロックの如く、心を白紙と見るのは誤謬である。」と云つて居る。リードの所謂常識とは此の自明の究竟的原理を指すのである。リードは常識の性質を論じて、根本的趣味・根本的道德感情・根本的悟性の三者を包容する本有的直覺的能力とした。根本的道德感情は道德的公理を直覺するもの、彼はこれを良心と名づけた。然らば、良心が直覺する道德的公理とは何ぞや。リードは五箇の格率を挙げた。曰く、(一)小善よりは大善を、大惡よりは小惡を選ぶべし。(二)人性の構成に自然の意向のあらはるゝ限り、吾人は此の意向に従ふべし。(三)何人も自己一人のために生じたるものに非ず。(四)正邪は普遍なり。(五)神を尊敬して服従すべし。(一)は合理的自愛の原理、(二)は社會的義務の原理、(三)は博愛の原理、(四)は客觀道德の原理、(五)は宗教的義務の原理である。

リードは倫理説を科學的に述べなかつた。倫理説を科學的に組織する必要を認めなかつた。リードの説によれば、行爲の善惡は吾人の良心即ち根本的道德感情が、直覺的に判別する原則に照して明かになるのである。従つて、冷靜に良心の命令を聽けば、善惡の判斷は自ら行はれる。科學的に道德の原理を組織する必要はないといふことになるのである。個々の常識を集めたのみで、科學的に組織せられて居らぬこと、これ即ちリードの倫理説が常に受ける非難である。リードが挙げた五箇の格率の如きも、徒らに常識的の觀念を羅列したのみに止まる觀がある。此の五箇の格率があらゆる行爲の善惡を評價する直覺的原理として、全く缺陷なきものであるといふ理論的の根據は更でない。加之、五箇の格率は殆どみな形式的の原理で、實踐上の指導原理とはならないものばかりである。これまたリードの倫理説が多くの倫理學者から蒙る非難である。シデュウィックは最も明かにそれを指摘した。シデュウィックは曰く、「第二の原理はやゝ内容のある指導原理のやうにも見えるが、これを實際の場合に適用すれば、其の無效力であることが、忽ち明かになる。」と。リードが此の原理を一夫一妻制に適用して、「男女の生れる數の比例のほゞ等しいことから推しても、此の制の正當であることを主張し得る。」と云へるを駁し、「若し、此の理由から、自然の意向が多妻制を排するにあるといふことを知り得るとせば、何故にまた自然の意向が同時に寡婦制をも排しないかの理由をも説明しなければならぬ。然るに、リードは此の點に就いて、何等の説明をも下して居ない。」とシデュウィックは論じて居る。

第十章 クラークの直覺說

クラーク (Samuel Clarke 1675-1729) の倫理說は哲學的直覺說に屬するものである。哲學的直覺說は獨斷的直覺說が直覺的に自明な道德的原理として、個々の法則を列擧したのに反し、個々の法則を統括する一般的の原則を掲げたのである。クラークは如何なる原則を根據として倫理說を述べたかを明かにして、クラークの直覺說に含まれて居る長所と短所とを指摘したい。

クラークの倫理思想は、ケンブリッジ・プラトーン學派のホッブスの唯物論的・自然主義的道德論に反對し、道德觀念の本有を主張したもので、カッドワルスは其の代表者である。カッドワルスは道德的觀念の永遠不變なることを説いた。道德的觀念は經驗によつて生ずるものでもなく、法律によつて定まるものでもなく、神の理性に本具して永恆に存する客觀的實在である。神を原型として生じた吾人の心の中には、神の理性を寫して居るから、吾人は生れながらにして永遠不變の道德的觀念を本有する者である——とカッドワルスは論じて居る。クラークはカッドワルスの思想を繼承して、道德的觀念の本有を認めた。道德的觀念の性質に就いても、クラーク

クはカッドワルスと同じ立脚地に立つた。彼は道德的公理の認識を理性の直觀に歸した。吾人の本有する理性は、道德的公理を直覺的に認識し得るものとした。然らば、理性が直覺する道德的の根本原理とは、果して如何なるものであらうか。クラークは行爲の合宜性 (Fitness of thing) を擧げた。合宜性とは何か。外界の他物と調すべき性質である。クラークの説によれば、萬物は凡べて孤立するものでなく、他物と關係して存在し、他物と調すべき性質を有して居る。此の性質を合宜性といふ。吾人の行爲も亦合宜性を有して居る。合宜性には二種類ある。萬物が他物と調和するを客觀的合宜性と云ひ、吾人の行爲が外界の事物と調和するを主觀的合宜性といふ。行爲の善惡は此の主觀的合宜性によつて定まる。吾人の行爲が外界の事物とよく調和すれば、其の行爲は善であり、これに反すれば其の行爲は惡である。而して、クラークは、其の合宜性を認識するものを、理性の直觀に歸し、道德の原則は數學の原理の如く直覺的に自明なものと認めた。道德的法則を否定するは、數學の原理を否定すると同様であると、彼は斷言して居る。彼はまた永遠に合宜的なもの、直覺的に自明なる法則として、(一) 神に對する敬虔の法則、(二) 同胞に對する公正の法則及び慈愛の法則、(三) 自己に對する自制の法則の三公理を掲げた。此の中、敬虔・公正・慈愛の三法則を特に重んじて根本的原理となし、自制の法則は、他の三法則の義務を盡す爲めに、自己の生命を保存し、情欲を制御せよと教へるものと

した。

クラークの説によれば、吾人はみな行爲の合宜性を直覺する理性を有して居る。故に、其の本性の墮落せぬ限り、萬人は一樣に正義を實行するやうに運命づけられて居る。恰かも二と二とを合せて四となるが如く、吾人は正義を實行せねばならぬやうに出来て居る。彼の言に曰く、「故意に不正を行ふのは、あらざること、又はある能はざること、あらせんとするものである。」と。また曰く、「吾人の理解力が、自然的に且つ必然的（絶対的）に、一個の證明せられた真理に従ふ如く、吾人の意志は、自然的に且つ必然的（道德的）に、道理の正しい事物に従つて、一切の動作をなすものである。」と。クラークは倫理學と數學とを始と同じ性質のものと看做し、ありとあるべしとの區別を没却した。クラークの説より推せば、吾人は自然的・必然的に道德律を遵守する者である。吾人が道德律に背くのは、衝動又は情慾等に誘惑せられる場合のみである。

クラークは道德律の絶対性を主張しつゝ、未來の賞罰の必要を認め、且つ徳を保つ爲めに生命を失ひ、一切の利益を犠牲にするが如きは不道理であると論じて居る。

クラークは道德の理論を科學的に組織しやうとした。單に道德的常識の蒐集のみに止まつたリードの倫理説とは全く趣を異にして居る。クラークが根本的原理の直覺を説き、其の原理より種々の法則を演釋し、哲學的に直覺説を組織した功績は多としなければならぬ。併しながら、彼の倫理説には獨斷と曖昧と矛盾が多い。彼は數學的に自明な道德律として、敬虔・公正・慈愛・自制の四を掲げたが、これ等の法則は果して彼の云へるが如く自明なものであらうか。彼は神の永恆・無限・全知・全能・正義・慈悲等の諸性質と、これに對して吾人の惹き起す歡美・畏敬・恐怖・希望其の他の感情との間の關係の合宜性を論じて、敬虔の法則を證明した。彼はまた「他人が我に對して爲すことを、道理若くは不道理と判断すれば、同様の場合に、我が他人に對して爲すことも、道理若くは不道理と判断しなければならぬ。」といふ理由によつて、公正の法則を證明して居る。併しながら、吾人は斯かる證明によりて、敬虔の法則又は公正の法則を、數學の公理と同じく正確なものと認め難いのである。クラークは道德の實行を必然的事實と見た。人間が必然的に道德律を守るべく運命づけられて居るならば、吾人は道德を尊重する必要はないことになる。道德は自然現象と同じ性質のものと化してしまふ。これ道德の尊嚴に對する冒瀆である。クラークは道德律の絶対性を主張しながら、永生の信仰又は來世の賞罰を説いた。こゝに於て、彼の學説は甚だ曖昧なものとなつてしまつた。彼はまた一面に於て徳を重んじ、他面に自利の動機を説いて居る。

第十一章 ヘルバルトの直覺說

ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841) は、吾人の直覺し得る道德の根本的原理を意志の形式的關係上に求めた。ヘルバルトの説に従へば、意志の内容即ち意志する事柄には關係なく、意志其のものゝの形式上の關係が、吾人に満足を與へる動作は善、これに反する動作は惡であつた。ヘルバルトは善惡の判斷を美醜の判斷と比較した。吾人は或る物體を見る時、其の形體の關係によつて、理由を問ふことなく、美醜の區別をなす。例へば、線と線との關係が吾人に満足を與ふれば、吾人は無條件にそれをよしと思ふ。美醜の判斷の基礎となるものは、若干の根本的褒貶作用である。善惡の判斷の基礎も亦これと同じ作用から成る。吾人が善と云ひ惡と云ふは根本的の褒貶作用である。何等の理由を根據とするものでもない。たゞ美醜の判斷は、褒貶作用が形體上の關係に就いて行はれ、善惡の判斷は意志の關係に就いて行はれるのみの相違である。「吾人は或る形體の關係を見て美醜を判別し得るが如く、意志の關係を見れば容易に善惡を判別し得るもの」とヘルバルトは考へたのである。ヘルバルトの倫理學は畢竟美學の一部門に過ぎなかつた。彼は價值判斷の學を總括して美學と名づけた。従つて、價值判斷の一種たる道德的判斷の學即ち倫理學は、美學の一部門となつたのである。ヘルバ

ルトの倫理學說を詳述するには、其の哲學說の一斑に及ばなければならぬが、それは倫理學史に譲つて置く。(拙著「西洋倫理學史」三九二頁参照)

ヘルバルトは吾人に満足を與へる意志の形式的關係として、五個の型念 (Musterbegriffe) を擧げた。これをヘルバルトの五型念說と云ふ。五型念は最も單純な道德的價值の標準である。即ち、直覺的に自明な道德の原理である。ヘルバルトは第一の型念を内面的自由 (Innere Freiheit) と名づけた。内面的自由とは、吾人の意志が道德上の知見に調和することである。換言すれば、知見が爲すべしと斷定した事項に、意志が向ふことである。吾人の意志が知見に調和する時に、吾人はそれを正とし善とし、これに反する場合に、吾人はそれを邪とし惡とする。ヘルバルトは、正邪善惡を判斷する第一の型念を内面的自由と見たのである。ヘルバルトは第二の型念を完全 (Vollkommenheit) と名づけた。完全とは、意志の活動が力強く、且つ多様にして統一あることを云ふ。完全は意志の分量的關係に於ける型念である。意志の分量的關係は三方面から見る事が出来る。第一は個々の状態である。此の場合には、活動力の強きものを是とし、弱きものを非とする。第二は活動の加はつた状態である。此の場合には、多種多様なものを是とし、貧弱單調なるものを非とする。第三は組織的關係を生じた状態である。此の場合には、一點に集注するものを是とし、散漫なるものを非とする、要するに、意志を分

量的關係から見るときには、其の活動力が強く多様にして統一あるものが是となり、それに反するものが非となるのである。ヘルバルトは第三の型念を好意 (Wohlwollen) と名づけた。第一の型念たる内面的自由と、第二の型念たる完全とは、自己の意志のみに止まる關係であるが、第三の型念たる好意は、自己の意志と他人の意志との間に生ずる關係である。自他の意志が調和した時、換言すれば、自分の意志が他人の意志を助成せしむる場合に、吾人は斯くの如き意志の關係を善と認める。ヘルバルトはそれを好意の型念と名づけたのである。ヘルバルトの型念は意志の形式的關係を云へるのみに止まる。従つて、好意といふも、他人の意志の内容を問ひ、それに我が意志を調和せしめることではない。何等の理由もなく、たゞ他人の意志と我が意志とを一致せしめること、これ即ち好意である。恰かも、完全の型念が意志する事柄を離れ、意志活動の分量的關係の形式のみに屬すると同じである。ヘルバルトは第四の型念を正義 (Recht) と名づけた。正義とは自他の意志が互に其の分を守つて和する關係をいふ。二個の意志が同一一事物を欲して働く時に、各自の領域を定めて置かなければ、相互の間に争が起る。意志する事柄の如何に拘はらず、意志と意志との争へる關係は吾人の非とする所である。これに反して、両者が各々其の分を守り、互に相犯さざる關係は吾人の是とする所である。これヘルバルトが正義の型念を掲げた所以であらう。ヘルバルトは第五の型念を公正 (Billigkeit) と

名づけた。公正とは一の意志が他の意志の爲したことに報償を與へる關係をいふ。一の意志が他の意志に向つて、何事をか爲した場合に、これを其の儘に棄て置くは、平衡を失へるものである。かくの如く意志と意志とが平衡を失へる關係を吾人は非とする。此の不平衡を去るには、働いた意志に向つて他の意志が何等かの報償を與へなければならぬ。働いた意志が他の意志から働きに相當する報償を受けて平衡を得た關係を、ヘルバルトは公正と名づけたのである。ヘルバルトはまた道德の根本原理として掲げた五個の型念から更に五個の社會的型念 (Gesellschaftliche Idem) を導いた。社會的型念は多くの人々が接する時に生ずる第二次的の型念である。ヘルバルトは内面的自由の型念から生ずる社會的型念を社會 (國家) 制度 (Staatsform) と云ひ、完全の型念から生ずる社會的型念を教化制度 (Kulturssystem) と云ひ、好意の型念から生ずる社會的型念を行政制度 (Verwaltungssystem) と云ひ、正義の型念から生ずる社會的型念を司法制度 (Rechtsgesellschaftssystem) と云ひ、公正の型念から生ずる社會的型念を賞罰制度 (Lohnsystem) と云ひ、此の社會的型念によつて始めて第一型念が實現せられるものと考へたのである。

ヘルバルトは善惡の標準を意志の内容即ち意志する事柄の如何を全く離れた意志の形式的關係に求めた。而して意志の形式的關係は、何等の理由を問ふことなく、直覺的に自明なるものと見た。彼の

説は直覺説であると共に形式説に屬して居る。彼は直覺説に自明な意志の形式的關係として五型念を掲げた。併しながら、吾人は内容を全く離れた意志の形式的關係によつて、善惡を定めることが出来るであらうか。ヘルバルトの標準論に對しては、容易に首肯し得ない點が甚だ多い。吾人はこゝに彼の所謂五型念なるものを一瞥するの必要を感じる。彼が掲げた第一の型念内面的自由とは、吾人の意志が道德上の知見と一致することである。ヘルバルトは、吾人の知見が爲すべき事と命じたことに、意志が調和すれば善であると云ふ。併しながら、爲すべき事の如何を問はないのである。爲すべき事の内容を問はず、爲すべき事に意志が調和すれば善である——といふヘルバルトの立場を吾人は是認することが出来るであらうか。次にヘルバルトが第二の型念として掲げた完全に就いて考へて見るに、彼は意志の活動が強く且つ多様にして統一あれば善であるといふ。意志の活動の力強いことは、或る意味に於て善と云はれ得る。併し、たゞ意志活動の分量的關係のみによつて、善惡の標準を定めるは、妥當な説でない。其の意志が惡意の場合には如何、惡意は其の力が強ければ強いほど惡である。力強き意志活動は常に善であるといふ法則は成立しない。次にヘルバルトが第三の型念として掲げた好意に就いて考へて見るに、彼は自他の意志が調和すれば善であると云ふ。かくの如き説を無條件で承認することは出来ない。他人の意志が常に善であり、毫も非難する餘地のないものであるならば、それに自

己の意志を調和せしめることは善である。併し、他人の意志が常に善であるとは認められない、従つて、他人の意志に調和することが善であるといふ法則は成立たぬ。加之、此の型念は内面的自由の型念と矛盾する。他人の意志する事と、吾人の知見が断定する事とは、必ずしも一致しないからである。一方に於て吾人の知見に従へると云ひ、他方に於て他人の意志に調和せよといふは、甚だしい不合理である。ヘルバルトはまた第四の型念として正義を掲げ、自他の意志が互に分を守つて相犯さざる關係を善と認め、第五の型念として公正を掲げ、相互の意志が平衡を保つ關係を善と認めた。自他の意志が互に分を守つて犯さざる事、または平衡を保つことは、ヘルバルトの謂へるが如く善である。或る意味に於て、吾人はこれを直覺的に自明な法則として承認することも出来る。併しながら、かくの如き型念は、たゞ善なることを爲せといふのみに止まつて、何等の倫理的解答をも與へないのである。

ヘルバルトが意志の形式的關係を、善惡判斷の根據としたは、牽強附會の獨斷説たるを免れぬ。直覺的に自明な原則として彼の掲げた五型念の如きも、一切の道德を蔽ふことは出来ない。ヘルバルトの直覺説も亦完全な道德的判斷の標準を吾人に示さなかつたのである。

第十二章 ホヂソンの直覺說

ホヂソン (Shadworth H. Hodgson. 1832-1912) も亦哲學的直覺論者の一人である。ホヂソンは、行爲の善惡を別つ標準を明かにするのを、倫理學研究の主眼とした。即ち、標準論を以て倫理學の本論と考へたのである。彼は先づ道德的標準の有無を論じた。若し行爲を判断する標準がないとすれば、吾人はたゞ自己の慾望を満足せしむるのみでよい。目前の快樂を追求するのみでよい。標準があつて始めて其處に善惡があり、道德が存在するのである。標準がなければ善も惡もないから、品行を慎むことも修養をすることも不必要である。然るに、吾人の日常生活を反省すれば、吾人は自他の行爲に善惡の差別を附し、善を賞讃し惡を非難して居る。刹那の快樂を追求することを能事とせず、常に人らしき生活をなして生存の意義を全うせんとつとめる。かくの如き事實は何を語るか。道德的標準の此の世に儼存する唯一の證據である。然らば、其の標準とは如何なるものであらうか。ホヂソンは標準論に關して一の新説を唱へた。曰く、「行爲の正邪善惡を判断する標準は調和 (Harmony) である。」と。彼は更に其の調和に就いて次の如き説明を試みた。「行爲の正邪善惡は、其の結果が品性全體の上に調和を生ずるか否かによつて定まる。」と。ホヂソンは、行爲の結果と品性との調和又は不調和を以て、善

惡判断の標準としたのである。例へば、こゝに一人の者があつて、或る行爲をなせば、必ず何等かの結果を生ずる。この結果が其の人の品性とよく調和して、益々品性を向上せしむれば、其の行爲は善である。これに反して、この結果がその人の品性を墮落せしめ、更に一層下等なものとなれば、その行爲は惡であるといふことになる。ホヂソンは行爲の結果と品性との調和又は不調和を如何にして知ることを得るかの問題に就いて、快樂説を斥け直覺説を採つた。多くの場合に、品性と調和する行爲は快感を生じ、これに反する行爲は不快の感を生ずるが、吾人は快感によつて調和を知り、不快の感によつて不調和を知るのではなく、調和のある所に快感を生じ、不調和のある所に不快感を生ずるのである。行爲の結果と品性との調和又は不調和を知るものは直覺である。快樂苦痛の感ではない——と云つて居る。ホヂソンは更に調和が實際の行爲に現はれた形式として、公正と博愛とを擧げた。公正と博愛とは人と人との間に現はれた調和であると論じて居る。グリーン一派の自我實現説や、スペンサー一派の進化論的快樂説は、人生の目的によつて理想が定まり、道德の標準が生じ、善惡の觀念が分れるものとした。これに反して、ホヂソンは、標準により、人生の目的が定まるものとした。ホヂソンの倫理學說が、グリーン及びスペンサーの倫理學說と異なる特色の一である。

ホヂソンは調和の原理を掲げて道德的判断の標準とし、此の調和の原理を直覺的に自明なるものと

した。此の點に於て、彼の倫理學說が直覺說に屬することは明かである。而して、彼が道德的判斷の標準として掲げた調和の原理は、善惡の内容を具體的に示さない形式的原理である。此の點に於て彼の直覺說はまだ形式說の一種に屬するものと見てもよい。彼の倫理說も亦直覺說が受ける種々の非難を免れることは出来ないのである。

以上に於て、代表的の直覺論者の主張を一瞥したから、こゝに吾人は直覺說に對する概評を試みたい。直覺說を概評するには、先づシデュウィツクの分類に従つて、知覺的直覺說・獨斷的直覺說・哲學的直覺說を別々に批判し、最後に直覺說全體に關する總評をして本講を終ることが最も適當な順序であるかと考へる。

第十三章 知覺的直覺說批評

知覺的直覺說是最も極端な直覺說である。知覺的直覺說は直接の知覺以外に善惡の標準を認めない。従つて、道德問題に關する一切の推理は全く無用に歸する。良心の指示に従つて動作せよ——此の一語の外に、何等の道德的格率もないのである。吾人の日常生活を反省すれば、行爲の大部分が直覺的原理に支配せられて居ることを自覺せざるを得ない。吾人が或る行爲を善として採り、或る行爲を惡と

して避けるのは、別に深い推理の結果によるものでなく、單調な直覺作用に基づくことが多い。而かも、斯くの如き直覺作用は、過去に於て吾人の行爲を適當に指導して來たのみならず、現在に於て道德問題を解決するにも甚だ必要である。知覺的直覺說は素朴なる道德的常識と一致する。併しながら、知覺的直覺說が完全な道德的判斷の標準を示さないことは、容易に看破し得るのである。知覺的直覺說は道德的性質を直覺し得る特殊の能力の存在を假定して居る。吾人には果して道德的性質を直覺する特殊の能力が存在して居るであらうか。吾人は先づ第一にそれを疑はなければならぬ、吾人が前述の如き特殊の能力を有するならば、道德的判斷の性質は常に普遍的・絶對的である。道德的判斷はいつも明瞭であつて、判斷と判斷との間に矛盾もない筈である。然るに、事實は全然それに反する。吾人の直覺的判斷が常に明瞭であるとは云はれない。吾人は善惡の判斷に迷ひ、去就に苦しむことが多い。また吾人の直覺的判斷が必ず確實であるとも云はれない。個々の行爲の善惡に就いて、判斷を誤ることも往々ある。直覺的判斷が絶對的に明瞭であり確實であれば、倫理の研究は全然不必要に歸する。直覺的判斷に依つて行動すれば、道德に違反する憂ひはないからである。直覺的判斷が絶對に明瞭でなく、且つ確實でないから、判斷に迷誤を生じ、其の疑惑を解決するために、倫理研究の必要が起る。倫理研究の必要が認められて居るのは、直覺的判斷の不明瞭・不確實を語る唯一の證據である。

次に知覺的判斷が普遍的・絶對的の性質を有するならば、同一の行爲に對しては、常に同一の評價が與へられなければならない。然るに、吾人の直覺的價值判斷は場合によつて異なる。吾人は自他の行爲に對して、時に處し場合に應じ、種々の價值判斷を下して居る。また知覺的判斷を絶對に信ずべきものとすれば、同じ行爲に對し、人によつて判斷を異にする理由を説明することが出来ない。若し、知覺的直覺論者の云へるが如く、知覺が普遍的・絶對的のものならば、萬人の道德的判斷は常に一致する筈である。此の道理を裏切る事實の存在は、明かに知覺的直覺説の誤謬を語るものである。

要するに、知覺的直覺説は、シデュウイックの謂へるが如く、極端・直覺説である。吾人の日常行爲には、或る程度まで知覺的判斷が行はれ、且つそれが正しき善惡の差別を示して居ることも認めざるを得ないが、此の知覺的判斷を道德的標準として提唱することは出来ないのである。

第十四章 獨斷的直覺説批評

獨斷的直覺説は、道德の一般的法則を直覺的に自明なるものとする。換言すれば、吾人が常識を以て道德上の法則と認めて居るものを道德的公理と斷定するのである。シデュウイックの謂へるが如く、知覺的直覺説に比すれば、やゝ進歩した説であるが、完全な道德的判斷の標準を示すものでない。シ

デュウイックは、公理の具備すべき要件として、第一、明確な言語を以て述べられたものであること、第二、實際に於て自明的でなければならぬこと、第三、如何なる他の真理とも衝突しないこと、第四、適當な熟練者の一致に依つて支持せられるものであることの四項を數へ、獨斷的直覺説が公理と認められるものの中には、此の四要件を備へて居ないものがあるから、獨斷的直覺説の認める公理なるものが道德上存在すると云ふのは、甚だ不明確であると言つて居る。シデュウイックは、獨斷的直覺説に對して頗る詳細な批評を試みた。其の中に曰く、「予の言ふ所の常識の道義は、縱令、これを精確にし、且つ秩序的に保持するも、哲學的思索を有する人は、これを目して到底不完全のものとし、往々一個の系統となすこと能はざるものとする。但し、これ等の人と雖も、それが一般道德上の憑據たるに足ることに就いては、敢て疑ひを挟まない所であらう。人類が普通に有する思想を考察して得た道德的一般性は、決して科學的根本原理として採用し難いものと、彼等は思つて居る。即ち、縱令、これ等の一般規則が毫も遺憾なく定義され、毫も相互の衝突なく、且つ、如何なる實踐的問題をも遺す所なく解釋し、總べての行爲を漏らさず支配することが出来ても、斯くして生じた道德律は、たゞ教訓が偶然に集合したのみで、これ等の教訓には尙ほ合理的の綜合を要するものと考へて居る。」云々と。シデュウイックの批評は、獨斷的直覺説の缺點を最も明白に指摘して居る。

フアイトも亦獨斷的直覺説を詳評した。フアイトは直覺的方法が實踐的價値を有することを認めた。彼は云つて居る。「道德の常識的規準は、長い經驗の成果である。それは種族の過去に於ける全活動の結果として形づくられ、特別の權威を生じたもので、其の立脚の根柢は、もはや論理的分析の達し得る限りでない。故に、それは一般に行爲を案内する安全な規準として見られ得る。従つて、一行爲を選択する瞬間に於て、それが權威を有する理由が明かにわからなくても、或は其の他に如何なる理由があつても、輕々しく拋棄し去るべきものではない。」と。併しながら、此の常識的法則を普遍的規準とする企は、自家撞着に陥り、實踐的困難に接するものである。何となれば、世人が直覺的に自明なるものと認めて居る數種の法則は絶對的に兩立し難いからである——と彼は云つて居る。彼は直覺的規準の好適例として、「眞實を語れ」「約束を守れ」の二法則を挙げ、此の二法則さへも時としては互に衝突するものであると云ひ、次の如く論じて居る。「約束を守る爲めに、虚言を語る必要のあることがある。例へば、余の友人が、秘密を守ることを約して、結婚の内約の成立したことを余に語つたとする。而して、其の事を他の人が余に聞き正したとする。余があくまでも其のことを秘すれば、余は虚偽を語れるものである。またこれを否定するも虚偽を語れるものである。若し、余が唯一の迷路を選んで、其の質問に對する答を拒むか、又はそれを避ける態度をとれば、結婚内約の事實を裏切る

ことになる。」云々と。かくの如き矛盾は他の規準に於ても生ずる。フアイトはまた公正と仁愛の規準を例として論じた。「公正の規準は、一切の人をそれぞれ其の效績に準じて取扱へと命じ、仁愛の規準は、各人を缺乏の度に應じて施與せよと命ずる。「聖書」に記されて居る譬話、即ち、十一時間目から仕事にかゝつた者が、最初から働いた者と同一の賃金を受け取つたといふ葡萄園に於ける労働者の話は、公正と仁愛とが衝突する場合を示すものである。」と云つて居る。

獨斷的直覺説が倫理學上に於て正しいものとすれば、直覺自明の原理によつて、道德的判斷は確實に行はれ、倫理問題に關する疑問も起らず、倫理學の研究も不必要に歸するのである。然るに、實際社會の實狀は全然これを裏切つて居る。獨斷的直覺説が正しい道德の標準を示さない謬論であることは、此の事實が何より雄辯に語るものである。日常生活を反省すれば、若干の道德的法則が自明の公理となり、吾人の行爲は其の公理に支配せられて居るかの如くに見える。併し、それ等の公理は過去に於ける活動の結果、習慣的に吾人の行爲を支配する法則となつたものである。吾人の良心又は理性が何等の理由をも問はず直覺自明の原理として居るものではない。眞に直覺自明の原理なるものが果して存在するや否やに就いても疑ひを存する。眞に直覺自明の原理ならば、數種の法則の間に矛盾衝突を生じ、或はその法則に反する事實が是認せられる道理は全然ない筈である。然るに、獨斷的直覺

論者の認めた自明の原理は、常に矛盾衝突を生じ、他の統一原理を必要とする場合が極めて多い。フアイトの指摘した所は最も適切である。直覺論者が自明の原理として掲げた道德的法則に反する事實の是認せられる場合も尠なくない。例へば、「殺す勿れ」と直覺論者は訓へる。然るに、戦争の場合には、此の戒律に反した殺人行爲が是認せられて居る。假に一步を譲つて、若干の道德的法則が、矛盾衝突せず、日常の行爲を支配する力をもつて居るとしても、此の若干の法則がよく吾人の行爲の全般を蔽ふことが出来るか否かは問題である。また断片的な通則を列挙したのみで、完全な道德的判斷の標準が示されるものとは思はれない。獨斷的直覺説は何れから見ても不完全な學説たるを免れぬ。

第十五章 哲學的直覺説批評

哲學的直覺説は慥かに獨斷的直覺説よりも一步進んで居る。直覺的に自明な道德的公理として、個々の通則のみを列挙したのは獨斷的直覺説の重大な缺陷であつた。單に個々の通則のみを列挙するだけでは、通則と通則との間に生ずる矛盾衝突を解決することが出来ない。然るに、哲學的直覺説は、直覺的に自明な道德的標準として根本原理を掲げ、此の根本原理によつて、幾多の通則をば統一せしめた。道德の根本原理を掲げたといふ點に於て、哲學的直覺説は獨斷的直覺説に一步を進めて居る。

獨斷的直覺説の缺陷を補ふことが出来た。併し、其の他の點に於ては、獨斷的直覺説と同じ非難を受けなければならなかつた。哲學的直覺説は道德の根本原理を直覺的に自明なものと認める。斯くの如き假定には果して何等の誤謬も含まれて居ないであらうか。哲學的直覺論者の云へるが如く、道德の根本原理が吾人の直覺によりて認識し得られるものならば、直覺論者が掲げる道德の根本原理は一に歸着する筈である。然るに、事實はそれに反して居る。古來幾多の直覺論者は各々異なる道德の根本原理を掲げたのみならず、根本原理相互の間にも矛盾がある。畢竟、直覺的に自明な原理といふも、それはたゞ各個人が直覺的に自明な原理と思惟したといふに過ぎないのである。直覺論者の掲げた直覺的に自明な道德の根本原理が一致しないことは、道德の根本原理の直覺的に自明ならざることを證明するのである。假に、それが自明なるものにせよ、種々の根本原理が一定しなければ、何れを採つて道德の究竟的標準とすべきか。哲學的直覺説は此の問題に答へることを得ないのである。更にまた哲學的直覺論者が自明の原理として掲げたものを吟味すれば、其の中にはシデュウィツクの所謂重語的な似而非公理も尠なくない。似而非公理とは何ぞや。外觀が自明の如く見える公理である。これ等の公理の多くは、たゞ或る事情及び或る條件の下に、爲して正しきことを爲すが正しいと主張するのみに過ぎない。重語的と云はれる所以である。此の重語的な似而非公理にも惑はされる者が尠なくない。

併し、知力の發達した者は、決してかゝる重語的命題に満足することを得ない——と云へるシヂュウ
イツクの言は妥當である。

第十六章 直覺說に對する概括的批評

直覺說は權力說よりも進歩した倫理學說である。權力說は道德の根據を外部の權力に置く。従つて、
純然たる他律主義である。直覺說は善惡の標準を吾人の内部に求めた。他律主義から自律主義への轉
向を示して居る。併しながら、直覺說を純粹の自律主義と認めることは出来ない。直覺說は直覺する
ものを特殊の能力と看做し、此の能力を絶対に權威あるものとして居る。直覺の主體即ち特殊能力が
絶對的權威を有し、一舉一動其の命ずる所に従ふことを善とするならば、吾人の心身は吾人の中に宿
る特殊能力の傀儡に過ぎない。果して然りとすれば、直覺說は道德法の根據を外部に求める權力說と
殆ど同じである。たゞ内外の差別を有するのみに過ぎない。權力說を外部的法則說とすれば、直覺說
は内部的法則說である。こゝに内部的法則と稱するは、直覺の主體即ち理性又は良心等が、吾人の内
部に潜める所からかく名づけたのである。併しながら、多くの直覺論者は、理性又は良心を先天的・絶
對的・不變的の能力を見た。而して、これ等の能力は神に由來し、吾人の意識を監督する地位にあるも

のとした。故に、理性及び良心は、吾人の内部に存在する。されど、吾人の意識とは何等の有機的關
係をもたない。吾人の意識を超越して居る。たゞ絶對の命令者として、吾人の心身に臨むのみであ
る。理性及び良心が吾人の意識に對する態度は、恰かも治者の被治者に對するそれと同じである。全
然外部にあつて、吾人を支配する神佛に似て居る。かく吟味して見れば、法則に内外の區別を設ける
ことは全然無意味になる。直覺說は外部的法則說と何等の相違もないのである。外部的法則說が蒙る
すべての非難は、直覺說も亦これを甘受しなければならぬ。外部的法則主義の缺陷は、法則相互の間
に矛盾の生ずること、あらゆる場合を網羅した法則を求めるのは困難であること、人間を墮落せしめ
民心を萎靡せしめること等である。直覺說も亦明かにこれ等の缺陷を有して居る。直覺說はみな直覺
的能力の存在を假定する。併しながら、現代の心理學は、かゝる特殊能力の存在を認めない。こゝに
於て、直覺說は學理的の根據を失つてしまふ。直覺說は到底完全な道德的判斷を示すことを得ないの
である。

第四講 形式說

形式說とは哲學的直覺說の一種である。直覺的に自明な形式原理を正邪善惡の究竟的標準とするものを云ふ。ヘルバルトの五型念說も形式說である。ホデソンの調和說も形式說である。されど代表的な形式說は、カントの倫理學說である。こゝに形式說として特に論ずるもの、要するに、カントの倫理學說に外ならぬ。

第一章 カント倫理學說の立脚地

カントもまたヘルバルトと同じく、吾人の意志活動の形式上に、道德の大法を求めたのである。併し、ヘルバルトの五型念說の如く、獨立した幾多の形式的關係の存在を認めず、一切の行爲を統轄すべき唯一の道德律を立てた。彼はまたヘルバルトが道德的判斷を美醜の判斷と同一視したるに反し、實踐理性の示す無上命令を以て道德の最高標準とした。カントは實踐理性の示す道德的法則を、何等の

理由もなくそれ自身に明瞭なものとした。カントの倫理學說が直覺說に屬することは明かである。カントの掲げた無上命令は形式的の道德律に過ぎなかつた。カントの倫理學說が形式說と稱せられる所以である。カントの倫理學說を論ずるには、先づカントの哲學を了解して置かなければならぬ。

カントは多年の思索によつて成れる「純粹理性批判」に於て、はじめて批判的方法を提唱し、哲學界にコペルニクス的大變動を促した。批判的方法とは何ぞ。從來の哲學者が獨斷的に可能なりと確信して居た認識を批判的に吟味して、認識は果して可能なりや、可能なりとすれば、如何なる條件の下に成立するかを闡明する一種の研究法である。カントは自己の立脚地を批判哲學 (Kritische Philosophie) と呼んで、從來の獨斷論 (Dogmatism) と區別した。

カントの批判的方法は次の結論に達した。認識は可能である。併しながら、吾人の認識はたゞ現象界に於てのみ可能である。現象を超越した實體即ち物其自の世界は、認識の眼界を脱して居る——と。カントは實體の存在を認め、これを現象の源とした。而して、吾人の認識はたゞ現象界のみに限定せられ、實體界には及ぼさざるものと考えたのである。従つて、カントは現象即ち經驗世界の研究に關する數學及び自然科学の可能を認めたが、實體即ち超經驗世界を論ずる形而上學の可能を否定し、從來の哲學者が氣づかなかつた迷妄を打破したのである。カントは認識の成立に就いて次の如き斷案を下し

た。認識は吾人の主観の先驗的機能によつて構成せられるものである——と。從來の獨斷哲學者中には、模寫説を信じて居た者が多かつた。認識とは吾人の主観が鏡の如くに自然界即ち外界の事物を模寫することである。例へばこゝに山や川の如き客観的事物が存在して居る。此の山や川は吾人の心と全く没交渉の存在である。鏡が物を映するやうに、吾人の心が此の山や川を模寫する所に、認識は成立するものであると考へて居た。カントはかくの如き獨斷哲學者の迷夢を破つた。吾人が通常客観的に實在するものと思惟して居る自然界は、決して吾人の主観と没交渉に存在して居るものでなく、主観の認識活動によつて生じたもの、即ち主観活動の所産である。若し、外界の事物が吾人の主観と没交渉な客観的存在であるならば、それが如何にして吾人の知となり得るか。吾人は其の理由を解するに苦しむ。また外界の事物が客観的に存在して、吾人の心がそれを模寫する。其處に認識が成立するならば、吾人の知は瞬間的・偶然的のものである。かくの如き瞬間的・偶然的の知は、學的知と異なる。學的知は普遍的・必然的の知でなければならぬ。學的知即ち普遍的・必然的の知の成立には先驗性の存在を必要とする。先驗性とは何ぞ。吾人の經驗から生ぜざる——即ち經驗から獨立せる概念である。經驗は人によつて相違する。悉く同一のものではない。従つて、經驗から生じた概念は各人區々である。これに反して、經驗から獨立した先驗的概念は、あらゆる人々に共通である。經驗から獨立して

吾人の心に備はり、普遍的・必然的の知即ち學的知を構成する基礎概念を、カントは名づけて純粹悟性概念又は範疇と稱した。認識とは與へられた材料が範疇によつて整頓せられることである。與へられた材料とは、感官を通じて入り来る知覺・感覺を意味する。感官を通じて入り来る知覺・感覺が、範疇によつて整頓せられ、こゝにはじめて認識は成立するのである。自然界とはかくの如くにして成立せる認識の總和に外ならぬ。自然界即ち客観的事物は、吾人の先驗的概念即ち範疇によつて構成せられたものである。吾人の主観を離れた外的の存在ではない。客観の世界は範疇即ち總べての人々に共通する概念によつて形づくられる。従つて、吾人は客観的世界に關する普遍的・妥當的な知識をもつことが出来る。これ即ち科學の可能なる所以である。獨斷哲學者の主張の如く、認識がたゞ外界の模寫に止まるならば、外界を模寫する機關の變化によつて、認識にも種々の動搖が起る筈である。従つて、そこには普遍的・妥當的な知識といふものはあり得ない。科學の成立は不可能に終るのである。

「純粹理性批判」に於ける深遠な思索は、「實踐理性批判」の根柢となつた。カントは認識論に於て發見した眞理を道德論に及ぼした。認識の世界に於ける外界の事物が、主観と没交渉に存在せざると等しく、道德の世界に於ける善惡も主観を離れて獨立するものではない。カントは吾人の知識が主観の機能によつて構成せられる如く、吾人の道德も亦主観の機能によつて構成せられるものとした。道

徳の成立を主觀の機能に歸したのは、道德上に於けるカントの一大創見である。カントは認識の成立に先驗的の活動を必要とするが如く、道德の成立にも亦先驗的の活動を必要と認めた。而かも、道德の成立には認識の場合よりも、更に一層強く先驗的機能が現はれるものとした。併しながら、認識と道德とは同じ作用でない。カントは認識の世界と道德の世界とを峻別し、認識論と倫理學との異同を最も明白に論じた。善悪も亦自然と同じく、主觀を離れて存在するものではない。主觀の機能によつて成立するものである。道德の成立にも認識の場合と同じく先驗性の實在を要する。併しながら、道德に於ける先驗性と、認識に於ける先驗性とは性質が異なる。認識の先驗的機能は純粹理性即ち理論理性であり、道德の先驗的機能は純粹實踐理性（略しては實踐理性）である。カントは「純粹理性批判」に於て、認識上の先驗性を證明し、「實踐理性批判」に於て、道德上の先驗性を證明した。「純粹理性批判」はカントの認識論であり、「實踐理性批判」はカントの倫理學である。カントの倫理學は畢竟實踐理性の研究に外ならぬ。

カントは道德と自然とを區別した。自然は存在の總和である。道德は存在性と全然異なる。従つて道德とは自然と同じものでない。自然と道德とは無關係である。自然は善でもなく惡でもない。自然の事物は用途によつて利ともなり害ともなる。自然それ自身が善でもなく惡でもない證據である。カ

ントは自然を次の如く解釋した。自然とは存在する事物の總稱である。山川草木の類は勿論、人間も亦一個の生存體として見れば自然に屬する——と。生存體としての人間を自然と看做し、道德の範圍外に除去したことは、カントの倫理學說の根本的特色である。カントの説によれば、生存體としての人間即ち單なる人間の性は善でもなく、惡でもない。一個の生存體として見れば、人間は人間以外の生物と同じである。人間も牛馬も蟲類も更に變りはない。生存體としての人間の本性には、たゞ動物性が存在するのみである。道德性即ち人格性を見出すことは出来ない。倫理學の目的は道德性の闡明にある。人間の動物性を研究するものではない。生存體としての人間は、倫理學の對象とならぬ。生物としての人間性と全く異なる人格性を認め、此の人格性の闡明を倫理學の目的としたのは、カントが倫理學史上に残した不滅の功績である。然らば、生物としての人間性と異なる人格性とは如何なるものか。「實踐理性批判」に於てカントは此の問題に答へた。曰く、それは實踐理性である。實踐理性とは何ぞ。理性意志 (Vernunftwille) である。理性意志とは何ぞ。理性の命令に従つて行爲を決定する意志である。理性意志は理性と意志とが經驗的に結合したものでない。全く根本的・本質的に一體をなせるものである。吾人の心に此の理性意志が存すればこそ、吾人の行動に道德的性質をもつ。若しこれがなければ、吾人の行動は全く盲目的となり、機械的となり他の動物と何等選ぶ所なきに至る。

理性意志は純粹意志である。行爲の動機たる意欲 (Willen) から、種々の附隨物即ち感情や衝動の如き個人的・經驗的要素を除去したものである。理性意志は個人的・經驗的要素を含んで居ない。従つて、理性意志は普遍的意志である。意志の形式其のものである。恰かも、認識論上の純粹直觀が直觀の形式であると等しい。吾人の行動に道德的性質を帶びしめるものは此の理性意志である。理性意志が動機となつて行動を決する時に、はじめて其の行動は善と名づけられる。個人的・經驗的の感情や衝動其のものは、決して道德的性質をもたない。同一の感情又は行動が、時と場合によつて善にもなり惡にもなる。感情又は衝動其のものが道德的性質をもたない證據である。感情又は衝動は主觀的である。客觀性を缺く。かくの如き主觀的性質を有する感情や衝動の上に、學としての倫理學を組織することには不可能である。倫理學は感情や衝動の如き主觀的分子を全然除去した普遍的要素即ち理性意志の上のみ存在する。主觀的な感情や衝動の上に成立せる幸福説や快樂説の如きは、一種の處世法に過ぎない。嚴密な意味の學とは云はれぬ。倫理學を嚴密な意味の學たらしめるには、數學や自然科学の如き普遍的法則を要求する。かゝる普遍的法則はたゞ理性意志にのみ存在して居る。倫理學の對象は理性意志即ち實踐理性である。以上略述した所によつて、カント倫理學説の立脚地は、略ぼ明かになつたことと思ふ。

第二章 實踐理性の命令 (無上命法)

カントに従へば、道德律は實踐理性の命令であつた。カントは生物としての人間性以外に人格性を認め、人格性の存在を以て道德の根據とした。カントの説によれば、人格性即ち道德性であつた。生物としての人間性は善でも惡でもなかつた。生物としての人間性に附隨する感情や衝動は嚴密な意味に於ける道德性をもたなかつた。道德性をもつものは、人格性のみであつた。人格性とは實踐理性を指す。行爲の源泉たる意欲から、感情や衝動の如き個人的・經驗的要素を除いた意志の形式其のものである。吾人の行動が實踐理性によつて決定せられる時に、はじめて其の行動は倫理的價值をもつ。従つて、道德律は實踐理性の命令であると云ふことになる。

實踐理性は理性意志である。純粹意志である。意志の形式である。個性的・經驗的要素を全然含んで居ない。普遍性・妥當性・絶對性・當爲性を有して居る。實踐理性の命ずる所は必ず道德的である。すべの行爲を普遍的に善ならしめる。カントはこれを善意と呼び、「無條件に善なるものはたゞ善意あるのみ」と説いた。カントは實踐理性と理論理性即ち認識理性とを比較し、認識と道德との區別を明かにした。實踐理性も認識理性も同じ理性である。等しく形式的であり、普遍性・妥當性を有して居る。併

しながら、其の表現によつて別異の世界が形づくられる。認識理性は質料と結合して對象を構成し、實踐理性は質料を排除してこれを支配する。前者が構成的 (Konstitutiv) なるに反し、後者は統制的 (regulativ) である。カントは認識論上に於ても道德論上に於ても形式と質料との二元の對立を認め、二元對立はカント哲學の根本思想である。而して、認識の場合には、形式が質料と結合し、道德の場合には形式が質料を排除する。こゝに別異の世界が生ずるものとした。カントによれば、認識とは形式即ち理論理性が質料即ち感性を通じて受け入れた知覺を統括することであつた。理論理性の先驗的形式は範疇である。質料が範疇によつて統一せられることが認識作用であつた。即ち、認識とは範疇即ち形式が知覺即ち質料を綜合する作用である。またカントによれば、道德とは、形式即ち實踐理性が、質料即ち衝動や慾望を統治することであつた。故に、認識も道德も略ぼ類似せる活動である。されど、認識の場合には、理性が質料と妥協的に結合し、道德の場合には、理性が質料を征服して、然る後にこれを支配する。認識の質料即ち知覺は無勢力である。盲目に等しい。範疇は容易にこれと結合することが出来る。これに反し、道德の質料即ち衝動や慾望は優勢である。往々理性を壓倒する。此の衝動や慾望に挑戦して、これを征服し支配することによつて道德は成立する。道德は衝動や慾望と妥協して成立するものでない。認識の世界と道德の世界とが異なる點はこゝにある。カントの説に従へば

道德とは、畢竟實踐理性が情欲に克つことであつた。實踐理性の命令によつて情欲を統制することであつた。故に、道德は人間特有の現象である。人間以下の動物にも、人間以上の神にも、道德は存在しない。何となれば、道德の存在には實踐理性と情欲との二元對立を前提とするからである。道德は理性と情欲との争闘場たる人間の世界にのみ存在する。理性をもたぬ動物の世界や、情欲を缺如する神の世界は道德と全然没交渉である。

カントは道德律即ち實踐理性の命令を定言的命令 (Kategorische Imperative) と名づけた。通常無上命令と云つて居る。定言的命令は論理學上の定言的命題から轉用した言葉である。無條件的、絶對的命題を意味する。定言的命令に對するものは假言的命題 (Hypothetischer Imperativ) である。條件的命題を意味して居る。「正直にせよ。」といふのは定言的命題である。此の命令には何等の條件も前提もないからである。「成功せんと欲せば勉強せよ。」といふのは假言的命題である。「勉強せよ。」といふ命令に、「成功せんと欲せば」の條件が附せられて居るからである。假言的命題は前提となつて居る條件に附随せる命令である。條件が主體で、命令は隨伴者に過ぎない。従つて、かくの如き命令は眞の命令と云はれぬ。眞の命令は定言的命題即ち無條件の命令でなければならぬ。カントは實踐理性の命令が眞の命令即ち定言的命題なることを論じ、此の定言的命題のみを倫理學の根本法則とし、假言的命題は

たゞ訓誡 (Vorschrift) 教示 (Anweisung) 又は勸告 (Anrat od. Ratsehlage) に過ぎないと云つて居る。カントは人格性を認めると共に、人間の生物的一面を否定しなかつた。人間は實踐理性を有すると同時に、他の動物の如く肉體を有して居る。肉體を有するが爲めに物質欲の捕虜となる。生物的屬性から生ずる人間の要求は非常に力強いものである。恰かも一種の命令の如き觀を呈し、時には理性の命令をも壓迫しやうとする。併しながら、かゝる命令は似而非命令である。眞の命令ではない。カントの所謂假言的命令である。假言的命令は肉體的經驗的人間性から發する。肉體をもつ人間が必然的に所有する性情である。カントは論理學上に於ける判斷の種類に従つて、更にこれを二分した。其の一は蓋然的命令である。蓋然的命令は巧妙に渡世する方法を教へる伎倆を主義とする。其の二は斷言的命令である。斷言的命令は幸福を目的とする狡猾な處世法を主眼とする。かくしてカントは處世法又は渡世術と倫理學上の法則とを嚴密に區別したのである。

カントは道德律即ち無上法を公式的に現はした。其の第一則に曰く、「汝の行爲の格率が、普遍的法則となるが如くに行爲せよ。」第二則に曰く、「人を汝自身に於ても、他人に於ても、目的として取扱ひ、たゞ方便としてのみ取扱ふこと勿れ。」第三則に曰く、「人格を有する者によりて成る團體の一員として、其の團體を成り立たむるしやうに行へ。」カントの掲げた道德律を簡単に説明する。第一則に云

ふ汝の行爲の格率とは個人的主觀的の法則を指すのである。換言すれば、各個人が私かに遵ふ所の法則である。各個人が私かに遵ふ所の法則が、萬人の遵ふ普遍的法則となつて、果して可なるか否かを考へ、可なるものならばこれに遵へといふことである。約説すれば、普遍的法則となり得る心得のみに従つて行へといふことである。例を以てこれを説明する。こゝに金銭を借りて返さざることを自己の格率とする者があるとす。かくの如き格率は果して普遍的の法則となり得るであらうか。返濟の約束を果さぬことが普遍的法則とならば、何人も約束を信ずることが出来なくなり、約束といふものは全然行はれぬやうになる。其の結果、金銭を貸す者はなくなり、金銭を借りることは不可能となつてしまふ。金銭を借りて返濟せざる格率は、普遍的法則とならない。これを普遍的法則とすれば、金銭を借りるといふ目的を達することが出来ぬ。己れ自らと矛盾する。また他人の不幸を見ても救助せぬことを自己の格率とする者があると假定する。かゝる格率も亦到底普遍的法則とはならぬ。若しかゝる格率を普遍的法則とすれば、何人も他人の不幸に對して傍觀的の態度を取ることになるから、自分が不幸に陥る場合にも救助する者はない。我等はかくの如き格率を普遍的法則と認め難いのである。自己の格率が普遍的法則となるや否やは、何によつてこれを決し得るか。カントは理性意志を擧げた。吾人の理性意志——それが決斷を與へる。理性意志以外にこれを決するものはない。理性意志以外の