

け、各期に於ける道徳と經濟との特徴を見るに、第一の無自覺的道徳時代には、群生活の社會組織を營み、婚姻・掠奪・購買婚等が行はれる。道徳は、傳來の風俗・習慣に盲從するのみで、個人が存在や價値が十分に認められない。所屬團體そのものが行爲の責任者となつて居る。人格の觀念はない。經濟上では、私有財産が認められない。男女の間に分業が行はれ、共同に生産し、共同に消費するのみである。而して又、牧畜時代には、民族部落が土地を所有して居る。併し、個人の所有を認めない。第二の半自覺的道徳時代に至ると、農業が主要な産業となり、土地の所有者と労働者（奴隸）との階級を生ずる。また族父制となつて家長の權利が頗る擴大し、祖先崇拜の風を生ずる。此の時代の道徳は、半意識的に傳來の風俗・習慣に従ふことを特徴とする。風俗・習慣は、すべて民族部落乃至社會一般の安寧幸福のために生じたもので、其の權威は、社會全體の上に存する。而かも、權威の根柢は、常に現在の社會の各員のみならず、遠き祖先をも包含する。風俗・習慣の起源は、衣食住の物資を得るために行動して成功したことを屢々繰り返す中、單純な當時の群生活の常として、他人が直ちに模倣せしことにある。それには迷信の助力もあつた。かくして生じた風俗・習慣は、少年及び青年の教育、社會一般の制裁及び生死に關する迷信の利用等によつて、普及したものである。此の時代に於ける經濟組織の特質は、農業を主とし、これに若干の商工業（但し工業は家内工業）を加へたものであつた。農業時代には、定住生活となつた結果、風俗・習慣を純粹に存続せしむることになり、祖先崇拜の風を生じ、家族制度の發達を促した。又他面から見れば、農業は、自然を對手とするものであるから、農業に従事すれば、人情が自ら淳朴となり、よく社會の權威に服従する。奴隸と土地所有者との二階級を生じた結果、階級道徳が起つて來るのも此の時代の特徴であらう。第三の自覺的道徳時代になると、合理的な自己の良心に従つて活動

するやうになる。自己の利害と團體の利害を漠然同一視した時代を去り、自覺的の道徳的生活時代に入り、個人の存在及び價値を十分に認めるやうになる。従つて、個人主義の勢力が高まつて來る。此の時代の經濟組織は、機械的工業時代（資本本位の組織時代）となる。生存競争が激甚となり、自己の防衛に忙はしく、他をかへりみるものが出來なくなる。分業が極端に走り、全作業其のものに對する興味を失ふやうになる。生産費が比較的廉價になり、奢侈贅澤の風を生ずる。神經衰弱症にかゝる者が多く、貧富の懸隔が非常に甚だしくなる。そこで、種々の社會問題を生ずる。以上述べたところは、道徳と經濟との相關的事實を社會的方面から見たものである。次に、これを個人的方面から考察しよう。人間の生存上に、經濟生活が如何に必須なものであるか、特筆するまでもあるまい。經濟生活は、衣食住を供給して、人間の肉體的生命を維持するのみならず、其の精神的生命の向上發展にも影響を及ぼすものである。人格の自由・尊嚴を保たうとするには、經濟的の獨立がなければならぬ。恒産なきものに恒心はない。されど、經濟的活動は、常に嚴密な道徳上の規律によつて制限することを要する。此の點に於ても、道徳は經濟よりも根本的なものと云はれよう。

道徳と經濟との關係 道徳と經濟との關係は、第一に、範圍の上から、第二に、價値の上から論ずることが出来る。範圍の上から論ずれば、次の如き結論に達する。經濟的活動は、人間が物資を生産し交換し消費する活動である。人の身體的生活の要求によるものに外ならぬ。道徳的生活は、人間の全的生活である。従つて、經濟的生活は、道徳的生活の一部分に過ぎない。道徳生活を完成する一要件として必要なるのみ。經濟生活それ自身には、目的を有して居ない。價値の上から論ずれば、次の如き結論に達する。道徳と經濟とは、共に價値を以て核心とする。價値は對

象によつて人格的價值及び物質的價值に二分せられる。人格的價值は、それ自身を目的とする價值、物質的價值は、人格的價值の手段となる派生的の價值である。經濟は、物質的價值のみを對象とし、道德は、人格的價值とこれに附屬する物質的價值とを共に包含する。故に、道德は經濟よりも根本的である。

要するに、事實上から見ると、理論上から見ると、道德と經濟の關係は、頗る密接である。兩者を無關係とし、矛盾するものと考へるのは、何れもあやまつて居る。古來、倫理學者が兩者を矛盾するものと考へたのは、道德の本義と欲望の真相とを見あやまれるものに外ならぬ。カントは、人格的價值のみを道德の對象とし、功利説は物質的價值のみを對象とした。何れも偏見に陥つて居る。人の欲望には、兩面を有する。兩面を包括せざれば、眞の道德生活はない。道德と經濟とは決して矛盾しない。補合して人生の完成を資けるものである。

第三節 道德と宗教

宗教とは何ぞや 宗教の意義に就いては、種々の説がある。最も平易に解すれば、次の如く述べる事が出来る。宗教とは、宗教的對象と稱する所謂神のものと、宗教的主體即ち人との究竟的關係である。而して、其の神のもの、一なることもあり、多なることもある。客觀的實在なることもあり、主觀的理想なることもある。又自然的・物的なることもあり。倫理的・心的なることもある。されど、何れにしても、何等かの意味に於て、宗教的主體より大なるものでなければならぬ。

宗教的意識の態度は、理論的・神的・知的・抽象的にあらず、實際的・直觀的・情意的・具體的である。而して、他力教にあつては、意識態度を信賴若しくは歸命と云ひ、自力教にあつては、悟道解脫と云ふ。何れも皆究竟の信證即ち究竟の安心立命てふ意識状態に外ならぬ。信仰と云ふも亦同じ。

宗教心の本質に關しても亦種々の説がある。エピクロス學派は、恐怖心を擧げ、ヒュームは、畏怖と希望とを擧げた。ヘーゲルは、主知主義の哲學に基づき、宇宙理性の論理的發展と、個人理性の合理的考察との一致を以て、宗教の本質と認めた。シュライエルマッヘル及びカントは、ヘーゲルと全く異なる説を主張した。即ちシュライエルマッヘルは、主情説に立脚し、カントは、主意説に立脚して、宗教の本質を説いた。併し、これ等の諸説は、何れも偏狹を免れない。宗教心の根柢は、常に自己の生命を自己以上の大生命に接觸して、その聯絡結合を意識し、實行せんとする精神全體（知・情・意）の共動にある。

宗教の起源は、頗る古い。人類學上の遺物に徴し、人類生存の初發の時期を舊石器時代と稱する。此の時代に於て、已に素朴的拜物教（初歩の天然崇拜）が存在したやうに見える。新石器時代には、呪物崇拜、死靈及び生靈崇拜等の事實があつたやうに思はれる。故に、宗教は人類の發生と其の起原を同じくする。従つて、宗教の素質は、動物の中にあると云ふことが出来る。

宗教は、成立宗教と實在宗教との二種に分けることが出来る。成立宗教は、基督教及び佛教等の如く、開祖と教團と教會とが明瞭に存在するものを云ふ。實在宗教は、一種の宗教的意識である。人々の胸中には宇宙に對する一種の感情が存する。此の感情の中に存在する宗教意識を實在宗教といふ。

道德と宗教との關係 宗教には、成立宗教と實在宗教とある。故に、道德と宗教との關係も、別々に考へなければならぬ。先づ成立宗教と道德との關係を考へる。過去に於ては、宗教と道德とが分化せず、道德は宗教に隸屬した。然るに、時勢の進運に伴ひ、道德は宗教の監督の下に、比較的獨立して來た。されど、現在では道德の勢力が著るしく高まり、宗教は或る程度まで倫理の批判承認を受けるやうになつた。將來に於ては、過去二千年間、變遷して來た宗教の形式を變更して、益々時代に適應するやうに努めなければならぬ。かくて、宗教は、漸次倫理化せられるであらう。良心が發達して獨立心に富める者は、全く成立宗教から離れて倫理教に入ることと思はれる。

次に實在宗教と道德との關係を考へる。實在宗教は、人心の全體に其の根據を有する宗教的意識である。人類の發生と共に發現するもの、發現の様式こそ異なれ、永久に存続するであらう。故に、絶對者に對する究竟的信證は、人類のあらん限り不滅のものと思ふ。かくて、實在宗教は、倫理的行爲を實行せしめる所以の動機となり、又實行後の慰安となり、倫理と永久の關係を結ぶであらう。倫理は、漸次自覺的・個人的となり行くが故に、宗教も亦漸次個人的傾向を生ずるに相違ない。

第二篇 西洋倫理學史

西洋倫理學史

第一章 古代

第一節 序 說

希臘の倫理思想 歐洲の哲學は、希臘に發して羅馬に傳はつた。希臘は、歐洲に於ける哲學思想發生の源泉地である。希臘の哲學は、紀元前六百年の頃に出たミレイトス學派を嚆矢とする。ミレイトス學派は、イオニア學派とも云ふ。小亞細亞のミレイトスに起つた學派である。ミレイトス學派以後、希臘の學風は、幾度か變遷した。初期には、専ら自然現象の研究のみに没頭して、倫理問題の研究に意を用ひなかつた。此の時代を自然哲學の時代とも云ふ。倫理問題の研究が起れる後にも、最初は、學問的に研究したが、後には安心立命の要求によつて研究するやうになつた。

希臘の哲學は、ソクラテスを境界として、前後の二系統に分つことが出来る。ソクラテス以前には、ピタゴラス、ヘ

ヘラクライトス、デモクリトス等の哲學者が出た。ソクラテス以後には、プラトーン及びアリストテレスの二大哲學者が出て、ソクラテスの思想を継ぎ、希臘の哲學を大成した。アリストテレス以後には、ストア學派・エピクロス學派・懷疑學派等の諸學派が現はれた。

羅馬の倫理思想 羅馬の倫理思想は、希臘の倫理思想を移入したのみに過ぎない。羅馬に於ける倫理研究の中心は、安心立命と云ふ實踐問題であつた。羅馬時代には、政治上の變動が起り、宗教が墮落し、風俗が頹廢した。多くの人々は、ひたすら安心立命のみを要求したので、安心立命が倫理研究の中心問題となつた。

羅馬の倫理學者には、セネカ、エピクテイトス、アウレリウス等を擧げることが出来る。希臘の倫理想界に比して甚だ寂寞の感がある。

第二節 自然哲學時代の倫理思想

紀元五・六世紀の頃に出た希臘の學者は、宇宙の根本物質を中心問題として研究した。此の宇宙は、如何なる物質から成り立つて居るか云ふ問題である。さうして、水であるとか、火であるとか、氣であるとか、原子であるとか、様々の説を唱へて議論した。よつて此の時代を自然哲學時代と云つて居る。自然哲學時代には、まだ倫理問題の研究が學問の中心とならなかつた。併し、全然度外視されたわけでもない。倫理問題に注意した學者も少なくない。ピタゴラス、ヘラクライトス、デモクリトス等の學説には、倫理に關するものが少なからず含まれて居る。

ピタゴラス (紀元530?—500?) サモス島に生れた人、宗教的道德盟社の創立者である。博識の聞え高く、學徒から神のやうに崇拜せられた。併し、其の事蹟や學説は、はつきりわからない。倫理説の特色は、(一)輪廻轉生の説に基づいて道德を説き、禁慾苦行主義の教を立てたこと、(二)克己・服從・慈悲・敬神等の諸徳を特に奨勵したこと、(三)倫理説と數論とを結合したこと、(四)豫言的・獨斷的の傾向を有すること等である。

ピタゴラス學派の哲學では、數を萬物の本質とした。「萬物は數より成る。」と云ふのが、ピタゴラス學派の根本思想であつた。従つて、ピタゴラス學派は、數論によつて、諸般の現象を説明しようとした。道德上の概念にも、數論を適用して、「一より四までは形體の數、五は形體の有する性質の數、六は生氣の數、七は健康理解の數、八は仁愛・友誼・智慧・發明の數、九は正義の數、十は宇宙の調和を保つ數である。」と云ひ、また「正義は自乘である。」とか、「徳と健康とは調和である。」とか、甚だ牽強附會の説明をした。

ヘラクライトス (紀元500?—450?) 小亞細亞の沿岸イオニアに生れた。ピタゴラスよりもやゝ後に出た。ロゴス(理性)を萬物の本質とした。ヘラクライトスは、ロゴスを、變化流轉の中に存する恒常不變の法則とした。ロゴスは、合理的・自然的・神的な性質を有する。従つて、欲望を抑壓し、理性の命令に従ふことは、ロゴスの法則に合して居る。以上の如き哲學に基づいて、正義をロゴスに従ふこととし、智を自然に合することとした。

ヘラクライトスはまた樂天的人生觀を唱へた。變化流轉は、事物の眞相であり、矛盾争闘は、一切の父である。故に、現實の世界は、最もよき世界であつた。

デーモクリトス (紀元460?—360?) アブデラの人、ソクラテスとほぼ同じ時代に出た。希臘古代の大哲學者であ

る。天文・數理等から、詩歌・音樂其の他の藝術方面に亘る該博な知識の所有者であつた。

デーモクリトスは、元子論を大成した。元子論は、ロイキッポスに發した唯物論的思想である。デーモクリトスの元子論を約説すると次のやうになる。(一)萬物の本體は原子である。(二)物質は粗末な原子から成る。(三)精神は微細な元子から成れる目方のないものである。(四)身體の總べての部分に元子がある。(五)心の元子の多い所は神經が鋭い。(六)心の元子を失ひ盡せば死す。(七)呼吸は心の元子を吸ふ。

デーモクリトスは、元子論に基づいて倫理説を述べ、一種の快樂説を唱へた。曰く、感情も欲求も元子の運動である。元子の運動には、精粗がある。人生の目的は、幸福を求めることである。併し、元子の運動の精粗によつて、幸福にも亦優劣(眞假)の區別を生ずる。眞の幸福は、元子の微細な運動によつて生ずる心の靜平である。假の幸福は、元子の粗笨な運動によつて起る肉體上の快樂である。デーモクリトスの倫理説は、後に出たエピクロス學派の快樂説の先驅をなせるものであつた。

第三節 ソフィスト

ソフィストの出現 希臘の倫理思想は、紀元前四・五世紀の頃に至つて、著るしく發達し、漸く組織的に構成せられた。波斯戰爭以後、希臘は、國運が次第に發展した。殊に、地中海の沿岸にある殖民地が發達して、交通が頻繁となり、物質的の文化と共に、精神的の文化が非常に向上した。それが政治や道德に關する學問の發達を促したのである。

希臘の倫理思想に尠なからぬ貢獻をしたのはソフィストである。ソフィストとは、謝金によつて、知識及び藝能を授けた學者の一團を云ふ。ソフィストと云ふ語は、希臘語のソフィスタイから出たもので、物識りを意味して居る。後世に至つては、詭辯學派とも稱せられた。希臘の社會が一變して、有形・無形の文化が著るしく發展し、舊習慣や舊道德で満足することが出来なくなり、新知識を要求する者が多くなつた時、其の要求に應じて現はれたものである。ソフィストの中心人物は、プロタゴラス、ゴルギヤス、ヒッピアス、プロディコス等あつた。

ソフィストの思想 ソフィストは、一種の懷疑説を唱へた。ソフィストの代表者たるプロタゴラスは曰ふ。「認識は、たゞ感官に作用する一種の關係に止まり、事物の眞相を示すものにあらず。」と。かくして、彼は、普遍不易の眞理を否定した。「有る事にせよ、無きことにせよ、人こそ萬物の尺物なれ。」と云つて居る。プロタゴラスの懷疑思想は、後のソフィストによつて道德論上に適用せられた。彼等は曰ふ。「道德も法律も共に人爲律である。恒常不變のものではない。従つて、道德は、時により處に應じて異なる。恒常不變なるものは、たゞ自然律の外にない。」と。ソフィストの倫理説が、主觀主義・便宜主義の上に立脚して居ることは、これによつて明かである。彼等は、全く道德律の普遍妥當性を認めなかつた。

ソフィストの功罪 ソフィストが希臘の思想界に與へた影響には、功罪の兩方面がある。最大の罪過は、ソフィストの懷疑思想が、希臘の社會を惑はし、少なからぬ害毒を流したことであつた。功績としては、(一)知識を一般に普及せしめたこと、(二)當時の人々に究理心を起さしめたこと、(三)青年に活潑な批評的精神を與へたこと、(四)修辭を

發達せしめたこと等の特筆しなければならない。

第四節 ソクラテス

ソクラテスは、アテネの人、希臘の代表的大哲學者である。父は彫刻師、母は産婆であつた。幼時の教育等のごとは明かでない。長じてソフィストに接し、知識の誘導開發を受けた。併し、ソフィストの詭辯的傾向に慍らず、道德及び知識を確實な根柢の上に置かうとした。二十年間、アテネの市街を徘徊して、得意の辯舌により、民衆の教育に従事したが、晩年に至り、反對者のために讒訴せられ、刑死した。

ソクラテスは、從來の常識的倫理説を打破して、道德問題に學問的の根據を與へ、道德律の客觀的妥當を主張して、ソフィストのために破壊せられた道德律の威嚴を恢復し、舊道德に反抗して理性の要求に合する新道德を主張し、獨斷的研究態度を棄て、歸納的方法を採つた。

哲學説 ソクラテスは、ソフィストに反對して、不變不易の認識の可能を主張した。認識とは、事物の本質を看取することである。事物の本質とは、個々の物に通じ、物をして物たらしむる不變不易のものである。かくの如き事物の本質は、概念によつて言ひ表はされる。認識は、畢竟、概念の確定に外ならぬ。概念の確定は眞知である。されど、吾人は、元來、かゝる眞知を有するものでない。吾人の眞知は、極めて不確實である。眞知に達するには、先づ自己の無知を悟り、協力して眞知を探求しなければならない。無知の承認は眞知に向ふ首途である。以上の如き根本

思想に基づき、ソクラテスは、對話を眞理探求の手段とし、對話法として、反詰イロニと産婆術とを擧げた。反詰は、問答によつて追窮し、自家撞着に陥らしめ、自己の無智を悟らせる消極的對話法、産婆術は、無智を自覺せしめた後、更に眞智を産出せしめる積極的方法であつた。

倫理説 ソクラテスは、知徳一致説（知行合一説）を唱へた。曰く、徳は、アレテー（技能）である。徳を修めようとする者は、先づ徳の何たるかを認識しなければならない。人は善を欲するものである。善の何たるかを知らば必ずこれを行ふ。一切の悪は、善に關する眞知の缺乏に由來する。

ソクラテスは、善を行爲の標的とした。併し、ソクラテスの所謂善の觀念は、甚だ不明瞭である。時によつて著るしく内容を異にした。彼は、ゼノフォンに答へて、「實益あるものは善である。」と云ひ、プラトーンに答へて、「理性の發達進化を助けるものは善である。」と云ひ、或る弟子には、「快樂を増すものは善である。」と云ひ、或る弟子には、「善は意志である。」と云つた。

ソクラテスの説がソフィストの説と異なる點は、懷疑破壊の精神を棄て、法律道德等を以て人爲的の所産と見ず、却つて、理性の客觀的根據から出たものとして、遵法の精神を大に鼓吹したことである。

第五節 小ソクラテス學派

ソクラテスに師事せしもの、又はソフィストにしてソクラテスの感化を受けた者ものを總稱して、小ソクラテス學

派といふ。(一)メガラ學派、(二)キレーネ學派、(三)キニク學流の三派がある。

メガラ學派 ソクラテスの弟子オイクライデースが創唱した。ソクラテスの學說とエレア學派の思想とを結合したものである。エレア學派は、有を以て事物の本質とした。有は、唯一・不變・平等の實在であつた。メガラ學派は、エレア學派の思想に、ソクラテスの思想を加味して、有を知るところを眞の知識とした。メガラ學派は、主として論理の研究に力め、倫理問題に及ばなかつた。

キレーネ學派 アリスチッポスを祖とする。アリスチッポスは、初めプロタゴラスに就いて學び、後ソクラテスに師事した。ソクラテスの至善を快樂と解して、快樂説を唱へた。プロタゴラスの感覺論を哲學的根據として次の如く論じた。外物とは、五官に對する刺戟を云ふ。故に、快樂は、畢竟外物の五官に與ふる圓滑な運動より外にない。従つて、人は、感覺的・肉體的・瞬間的・現實的快樂を求めなければならない。

キニク學派 アンティステネースを祖とする。アンティステネースは、ソクラテスの高弟である。ソクラテスの至善を限定して、理性的生活と解した。従つて、快樂説を排し、禁欲説を唱へた。理性的生活は、欲望を抑壓し、世界の過程及び運命以上に超越し、絶對的自由の域に到達することが出来る。故に、理性的生活は、それ自身幸福である——と。彼は、運命を人力以外にありとし、運命に反抗すれば、人は必ず絶望するものとし、宿命論を唱へた。

禁欲主義は、自然的生活を重んずる。従つて、文化に反對する。自然の状態を慕へば、財産・名譽・美術・學問等は、すべて不必要となる。遂には、家庭や國家等も、水泡の如きものとなるのである。

アンティステネースの説によれば、吾人の従ふべきものは、理性の命令のみであつた。人爲的に制定せられた法律の如きものには、何等の意義もなかつた。また凡べての人々が理性的生活を營まば、國家及び法律の如きものも亦無用に歸した。

かくして、キレーネ學派の禁欲説は、一種の世界同胞主義となり、隱遁生活の讚美となつた。此の學派の學者の中には、何れの國家にも屬せざるを誇りとし、野獸の如き生活を喜び、乞食となつて、四方に流浪した者が少なくなかつた。

ソクラテスの説は、幸福の内容が不明瞭であつた。小ソクラテス學派は、不明瞭な幸福の内容を明かにしたのである。それぞれ方向を異にして居るが、師説の一面を繼承して發展せしめた點は等しい。

第六節 プラトーン

プラトーン (ΠΛΑΤΩΝ) は、ソクラテスの高弟である。アテネの貴族の家に生れ、二十歳の時、ソクラテスの門に入り、八年間師事した。小ソクラテス學派が、何れもソクラテスの學說の一面を發展せしめたのに反し、プラトーンは、ソクラテスの哲學の精神を祖述し、これに自然哲學者の諸説を加味し、理想主義の哲學を樹立した。

哲學説 プラトーンの哲學の根本思想は、イデア論である。イデアとは何ぞや。事物の本質である。常住不變な事物の性質である。即ち、事物の「すがた」又は「かたち」に外ならぬ。かくの如く、事物の本質を認めた點は、明かに師説を繼承したものである。

イデアは、常住不變の實在である。非物質である。プラトンは、イデアを以て、概念の内容とし、眞知の對象をなすものと解釋した。プラトンの説に従へば、眞の知識とは、イデアの看取であつた。プラトンは、イデア論から出發して、二種の世界の存在を認めた。其の一は、實在の世界、其の二は、現象の世界であつた。實在の世界は、イデアの世界である。理性の世界である。恒常不變の世界である。現象の世界は生滅の世界である。感覺の世界である。變化流轉の世界である。

二種の世界——實在の世界——イデアの世界——理性の世界——恒常不變の世界
 現象の世界——生滅の世界——感覺の世界——變化流轉の世界

プラトンは、イデアの世界に秩序の存在を認めた。イデアの中にも種々の段階がある。而して、貴賤の別もある。多くの段階のイデアの中、最高のものを善のイデアとする。善のイデアは、神的理性である。善のイデアは、他のイデアの區別を明かにしてこれを統一する。一切の目的となる完全・調和・秩序等は、茲に由來するものとした。

プラトンは、また想起の説、エロース(愛)の説等を唱へた。想起の説とは何ぞや。曰く、吾人の靈魂は、もとイデアの世界に棲息したものであつたが、墮落して現世に來た。現世に來ると共に、過去のことを悉く忘却した。併しながら、吾人の靈魂は、イデアを本有する。故に、忘れ果てたイデアを想起することがある——と。エロース(愛)の説に曰く、吾人の靈魂が忘却せるイデアを想起する時には、完全・圓滿の實在と不完全・不圓滿の現在とを比較して、現在の生活の果敢さを悟り、イデアの世界に復歸しようとする——と。かくの如く靈魂がイデアの世界を憧憬慕する情を、プラトンは、エロースと名づけた。萬物皆然り。これ現象世界に調和あり秩序ある所以である

ると云つて居る。

倫理説 プラトンは、人性(靈魂)を理性・激性・欲性の三部に分けた。プラトンは、此の心理説に基づいて、倫理説を述べた。プラトンは、理性・激性・欲性が圓滿に活動するところに、諸徳を生ずるものと考へた。プラトンは、理性の圓滿に活動するものを知、激性の圓滿に活動するものを勇、欲性の圓滿に活動するものを節制とし、諸性能の調和的に圓滿に活動する所に正義の徳を生ずるものとした。即ち、彼は、希臘の四元徳たる智慧・勇氣・節制・正義等の徳目に、心理的根據を與へたのである。



政治説 プラトンは、心理説に基づいて、徳を論ずると共に、また國家を論じた。プラトンの説に曰く、個人の靈魂が三部に分れて居るやうに、國家にも亦三階級がある。即ち、治者は、理性に該當する最上階級である。立法權を握り、國家を統治する。文武官吏は激性に該當する第二階級である。法律の實行を司り、國家の安寧を保護する。人民は、欲性に該當する第三階級である。生産に従事し、社會に必要な物資を供給する。而して、以上の三階級には、それぞれ特殊の徳を必要とする。治者の徳は智慧、文武官吏の徳は勇氣、人民の徳は節制、國民全體の徳は正義である。

	治	者	(理性に該當す)……(智慧)
國	家	文武官吏	(激性に該當す)……(勇氣)
		人	民
			(正義)

プラトーンのエデア論は、結論として、個物よりも普遍を重んじた。従つて、プラトーン政治説は、國家主義に歸着した。プラトーンは、個人よりも國家を重んじた。個人はたゞ國家組織の分子としてのみ意味を有するものと見た。プラトーンは、個人を國家の方便と考へ、個人それ自身の價値を全然認めなかつたので、財産も妻子も私有を許さない極端な共產主義に陥つた。

第七節 アリストテレス

アリストテレス (Aristoteles) は、プラトーン弟子である。希臘の殖民地トラキアのスタギーラ市に生れた。父のニコマクスは、マケドニア王の侍醫であつた。十七歳の時にプラトーン門人となり、師事すること二十年、後、マケドニア王フィリップに召されて、太子アレキサンドルの師傅となつた。師事せるプラトーンが熱血性に富んで、豊かな詩人的才能を有して居たのに反し、冷靜にして頭腦明晰、頗る學究的であつた。著作頗る浩瀚、あらゆる學問を網羅して居る。

哲學説 アリストテレスの根本思想は、實體の觀念である。實體の存在を認めた點は、プラトーンに似て居る。

併し、プラトーン如く、實體を個物と全く離れたものと認めず、個物の中に存在するものとした。アリストテレスの哲學がプラトーンの哲學と異なる點の一つはこゝにある。

アリストテレスは、實體の二方面として質料と形相とを擧げた。アリストテレスの説によれば、實體が發達の素地として考へられたときは質料、發達の完成として考へられたときは形相であつた。質料と形相との關係を更に次の如く論じた。質料と形相とは、全く相對的關係を有するもの、質料は受働者、形相は能働者である——と。

アリストテレスは、質料と形相の解釋に基づいて世界觀を樹立した。世界の事物は、悉く質料と形相とによつて成る。世界の事物は、最下級のものより最上級のものに至るまで、みな質料と形相の關係の序列である。而して、高級のものに至るほど、質料が少なくして、多くの形相を含む。其の階段の最上級は、純粹形相即ち神である。神は、質料を含まず、形相のみであるから、それ自ら運動せず、たゞ運動の原因となるに止まる。何となれば、一切の事物がそれを實現せんとして努力する目的であるから——と言つて居る。此の純粹の形相に對して、純粹の質料の存在を認めた。純粹質料は、第一質料即ち物質である。物質には、全然形相といふものがない。故に、純粹質料は、それ自身で存在することを得ない——と言つて居る。

アリストテレスは、質料・形相論に基づいて、人性を論じた。アリストテレスの説によれば、自然は、優等から劣等に至る生物の段階であつた。さうして、如何なる事物も精神を有するものであつた。アリストテレスの所謂精神は、生きて働く力の意味であつた。

アリストテレスは、精神生活の三段階を認め、上なる活動を以て下なる活動の形相と考へた。三段階の精神生活と

は何ぞや。植物精神・動物精神・人類精神である。植物精神とは、榮養及び生殖の活動、動物精神とは自動感覺、人類精神とは理性及び意志(思慮・選擇・決定)であつた。アリストテレスは、また優等の精神を以て、劣等の精神を兼ね具ふるものとした。

アリストテレスは、前述のやうな心理説を基礎として、實驗學派と合理學派の兩説の調和をはかつた。即ち、彼は、實驗學派的に植物精神を重んじ、合理學派的に人類精神を重んじたのである。調和説の要點を表示すれば、左の通りである。

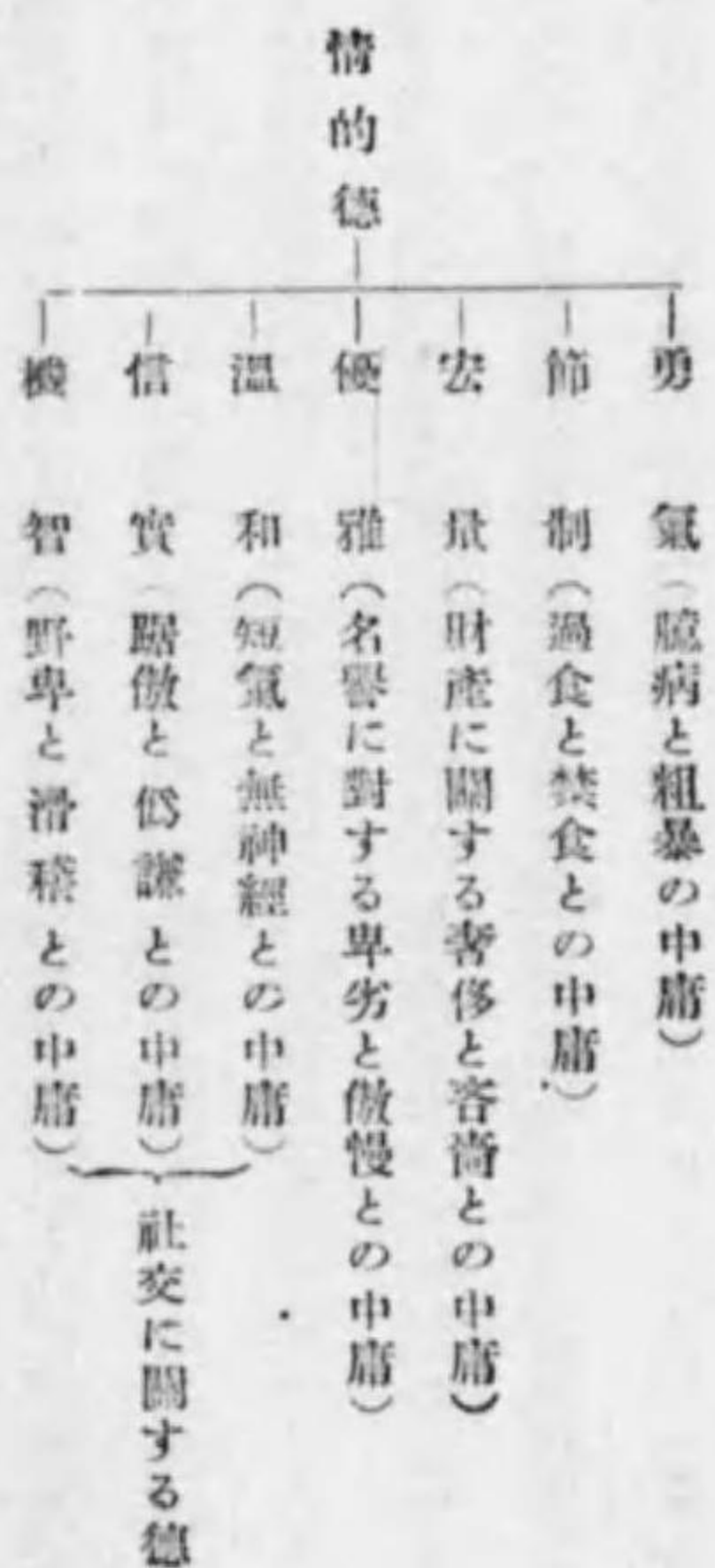
- 1 實驗學派——感覺論(主情説)——進化の第一階級
 - 2 合理學派——理性論(主知説)——進化の第二階級
- { 潜在力 }
{ 刺戟 }

倫理説 アリストテレスは、至善を幸福と解した。人生究竟の目的を幸福としたのである。併し、其の幸福は、よき活動に伴ふ満足であつた。快樂論者の所謂幸福とは違つて居た。よき活動とは、徳性に適へる合理的・有意識的生活の状態であつた。徳性に適へる生活とは、人類精神の調和的發展を云ふ。人間の精神には、植物精神・動物精神・理性及び意志の三者を含んで居る。此の三者の中、最高位にあるものは、理性及び意志である。人類精神の調和的發展とは、要するに、植物精神・動物精神を理性によつて統一することであつた。

アリストテレスは、快樂を以て幸福に伴ふ必然的結果とし、幸福の要素と認めなかつた。至善の實現即ち徳性に適へる生活をすれば、快樂は、自ら生ずるものと考へた。アリストテレスの至善論は、一種の解脱觀に似て居る。併し、理想を彼岸に求めんとするプラトーンの解脱觀とは異なり、現世に居て現世を解脱せんとするものであつた。

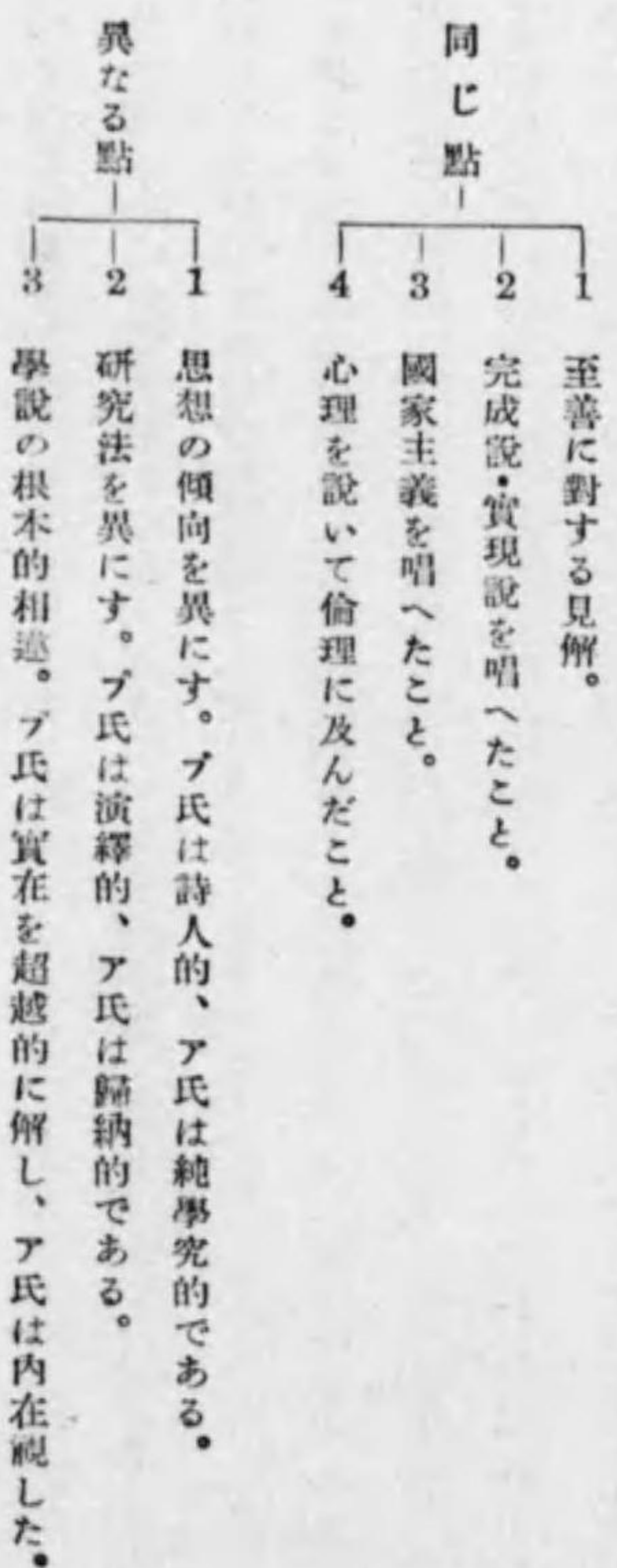
アリストテレスは、至善論を基礎として、徳を論じた。アリストテレスの説によれば、徳とは、中庸の習慣であつた。理性によつて活動するやうに意志を鍛練すれば、こゝに過不及のない中庸の習慣を生ずる。それが徳であつた。徳を以て理性的活動の習慣と見たのは、ソクラテスの知行合一説を、ソフィストの主意説によつて補つたものである。併し、徳を中庸と解したのは、常識論として、非難されて居る。

アリストテレスは、徳の種類として、情的徳と知的徳とを擧げた。アリストテレスは曰ふ。理性は、二様の活動をする。一は情欲の制御、一は眞理の認識、これに對應して徳も亦情的徳と知的徳の二種に分れる——と。情的徳とは、感情が極端に流れぬやうに、中庸を保つ習慣である。こゝに情と云へるは、意志作用の加はれる情である。自然の情ではない。また中庸とは、過不及なき有様である。併し、一定の標準あるものではない。アリストテレスは、此の情的徳の徳目として勇氣・節制・宏量・優雅・溫和・信實・機智等を掲げ、これを中庸の習慣によつて次の如く説明した。



知的徳は、中庸を見出す知識の働らきである。換言すれば、理性其のもの正しき活動に伴ふ徳に外ならぬ。アリストテレスは、知的徳として、技術・致知・裁知・容知・聴知等を挙げた。技術とは、一事の原理を知らずとも、巧み出来るやうになつた有様を云ひ、致知とは、一原理によつて凡べての事を考へ出す所の知力を云ひ、裁知とは、一の理窟によらず、經驗熟慮より来る知を云ひ、容知とは、直覺的知力即ち原理を知る知を云ひ、聴知とは、以上の致知・裁知・容知等を合せたるもの、哲學の如き複雑な問題をも平易に解する知を云ふ。

プラトーンとアリストテレスとの比較 アリストテレスは、多年プラトーンに師事して師説を繼承したが、また一面に於ては、師説の缺陷を指摘し、自説を主張した。故に、アリストテレスの説には、プラトーンの説に共通せる部分と全然異なる部分とある。左の通りである。



第八節 アリストテレス以後の諸學派

アリストテレスの死後、希臘の國情は一變して、マケドニアの勃興、ローマの征服等の事變が相繼いで起り、希臘の民族は、政治上の獨立を失ふに至つた。茲に於て、希臘の民族は、人世の恃むに足らざるを感じ、安心立命の境地を求めざるやうになつた。これ等の人々に對して、アリストテレスの主知説は、餘りに深遠に過ぎ、且つ冷靜に過ぎた。よつて、アリストテレスの哲學を去り、安心立命の實踐問題にすゝむ者が次第に多くなつた。アリストテレス以後に於ける倫理思想の一大特色は、安心立命と云ふ實踐問題を中心として、希臘・希伯來・羅馬の三思想が自ら融合したとである。

安心立命の實踐問題を中心として多くの學派が現はれた。其の中でもストア學派とエピクロス學派とは、最も主要な代表的の學派であつた。此の二大學派は、相反せる主張を以て對立し、當時の思想界に於ける一大偉觀を呈した。外にも懷疑學派・折衷學派・神祕學派等があつた。それぞれ獨得の思想を唱へ、互に勢力を争つた。

ストア學派 ストア學派とは、キニク學派を經とし、アカデミー學派を緯とし、ソクラテスの知行合一説を繼承し、合理的・嚴肅的の生活によつて安心立命の境地に達せんとせる一派である。合理的生活を人生至高の目的と認め、た點に於て、ストア學派は、全くキニク學派と同じ系統の上に立つて居る。キニク學派の如く、消極的な禁欲のみを説かず、寧ろ積極的に嚴肅生活の福音を宣傳した。主要な學者には、ツェノーン、クレアンテース、クリシッポ

ス、パナエティウス、セネカ、エピクテイトス、マルクス・アレウリウス等がある。

ストア學派は、發達の經路によつて、三期に分けることが出来る。第一期はツェノーンの創始時代（紀元前三百四十年頃より同二百六十九年頃に至る。）第二期は、クレアンテスの弘布時代（紀元前二百年頃より同百五十年頃に至る。）第三期は、羅馬帝國に入つて法律の發達を助けた時代である。

哲學說 ストア學派は、汎神論的の宇宙觀を唱へた。曰く、宇宙の事物は、悉く神の顯現である。曰く、神と世界とは一である。曰く、神は宇宙の精神である——と。

ストア學派の認識論は、經驗說・感覺說に屬するものであつた。知識は感官が個物を知覺することによつて成り立つ。外物の印象即ち感官の知覺は、遺つて記憶となり、經驗となる。經驗を基礎として推論が行はれ、始めて普遍的觀念を生ずる——と云ふのである。

倫理說 ストア學派は、自然的生活を以て至善とした。自然的生活とは、自然に従ふ生活である。故に、ストア學派の解釋によれば、人生の至高目的は、自然に従ふことにあつた。ストア學派が、自然に従ふ生活を至善としたのは、自然を神智の圓滿に美しく表現せられた秩序の大塊と認められたからである。

自然に従ふといふ言葉には、二つの意義がある。廣義の場合には、一切の萬有に遍滿せる道に従つて己を律することを言ひ、狹義の場合には、人性に従ひ、理性の命令に服従することを言ふ。

理性に従つて生活することが、人生の目的を實現する所以であるとすれば、道徳と云ふものも畢竟理性に従ふことより外にはなかつた。ストア學派の倫理說は、合理說である。

ストア學派は、自然的生活論に基づいて、一種の解脱觀を唱へた。曰く、人には煩惱があつて、性の自然に反する悪行をすゝめる。故に、煩惱を去つて、理性の命に服従しなければならぬ——と。ストア學派は、心の煩惱より解脱せる状態をアパタイアと稱し、此の境地に達した理想的人物を賢者と云つた。

ストア學派は曰ふ。吾人の意志に絶對的自由はない。併し、天地の大道に向上する内心の意向には一種の自由がある——と。ストア學派の意志自由論は、其の自然哲學と矛盾して居る。ストア學派の自然哲學は、唯物論・汎神論である。此の一元の見解は、理性と煩惱、善と惡とを對立せしめた二元論的倫理說と相容れない。且つ世界の過程を、神即ち理性の本質が必然的に發現せるものとした。従つて、吾人は、行爲の原因を吾人自身に歸することが出来ない。「運命の豫定に従ふと従はざるとは、人の自由である。運命は従ふものを導き、従はざるものを拉し去る。」と言つて居る。

政治說 ストア學派の政治說は、個人主義から出發して、世界主義に到達した。「人類は、すべて同じ理性の顯現である。従つて、同一の法則に支配せられ、同一の權利を有する。」と云ふ個人主義から、「人類は、同じ世界的理性の一部として、理性的の共同生活を營むものである。あらゆる人は、みな此の社會に必要な一員でなければならぬ。故に、人類は、人種や貴賤を問はず、理性的共同生活を營む必要がある。」と云ふ國土と歴史的國家とを無視した世界主義となつた。ストア學派の思想は、知識及び意志の世界的統一を重んじて、政治的の意義を第二次のものとした。

學說の特色 要するに、ストア學派の學說は、ギリシア在來の學說を折衷せるもの、獨創の見に乏しく、自家撞着

の點もある。思想は、プラトーンの影響を受けたところが多い。プラトーンと異なる點は、宇宙の實在を物質的に考へて、火氣としたことである。

以上の如き學説を背景としたストア學派の倫理説は、(一)古代希臘の道徳的生活の粹を集めてこれを系統的に叙述したこと、(二)各個人に固有せる道徳的の價値を示したこと、(三)自然の法則に従ひ世界以上に超越せんと欲したこと、(四)義務の觀念によつて理想を實現しようとしたこと等が特色であつた。

羅馬のストア學派 希臘に發祥したストア學派は、羅馬に入つて大に歡迎せられ、多くの知名な學者を出した。ストア學派は、羅馬に移つてから、希臘のストア學派と違つた色彩を帯んで來た。即ち、第一に、實踐的傾向を生じた。希臘のストア學派は、賢者其のものを理論的に研究した。然るに、羅馬のストア學派は、賢者の域に到達する方法を實踐的に研究するやうになつた。第二に、宗教的傾向を生じた。羅馬のストア學派は、著るしく厭世的の傾向を帯んだ。羅馬のストア哲學者として有名なエピクテイトスは曰つた。「人生に於ける無上の慰藉は、人と神とが親族的關係を有すると云ふ意識である。」またマルクス・アウレリウスは、「瞑想録」の中に曰つた。「神に對する敬虔、人に對する慈悲、これよき生活の全體である。」第三には、汎神論を棄て、二元論に傾いた。羅馬のストア哲學者は、敬神と愛人を善なる生活の二大要義と考へたのである。

エピクロス學派 エピクロス學派は、快樂を以て人生の目的となし、これを得るを善となす一派の學者を云ふ。エピクロス(前311—270)の創唱せるものである。エピクロスは、サモス島に生れ、後、アテネに移つて學を講じ、當時の人々から尊敬を受けた温厚な君子である。エピクロス學派は、ストア學派と異なり、創立者のエピクロスによ

つて、學説の組織が粗ぼ完備した。學徒は、たゞ師説を傳へるに過ぎなかつた。學徒の中で有名な者は、メトロドロス、ヘルマコス、ルクレティウス、ホッティウス、ティブルス等である。

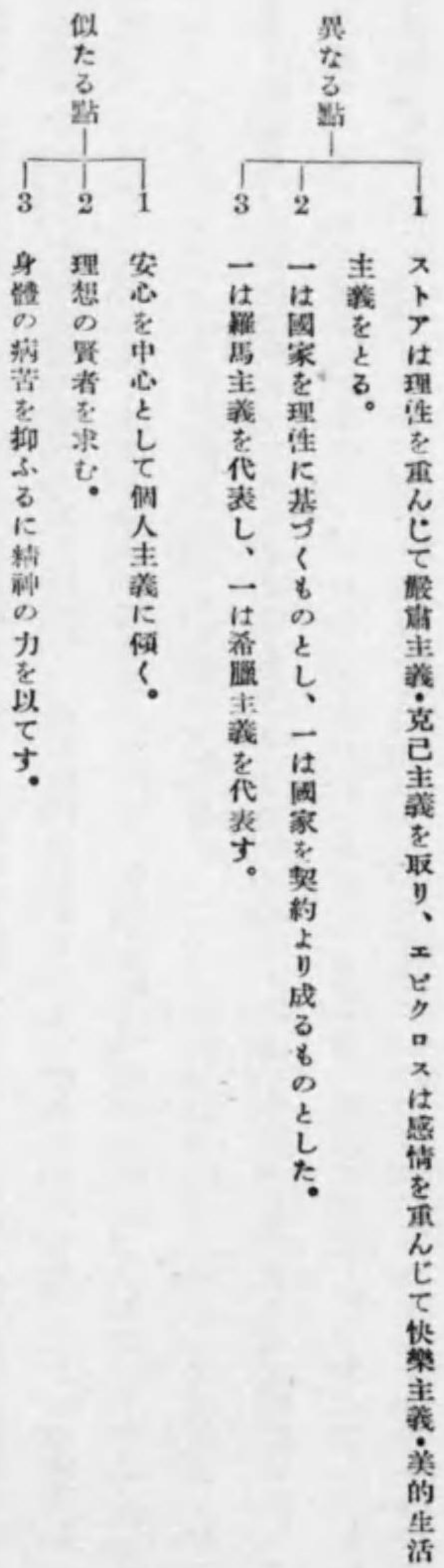
哲學説 エピクロスは、學問を物理學と倫理學とに分けた。認識論や論理學は、獨立した學問と認めなかつた。エピクロスの認識論によれば、知覺は、感官より入り來れる外物の影像が、靈魂の元子に接して起る運動によつて生ずるものであつた。純粹の感覺論である。エピクロスの本體論によれば、實在は、空間と空間に散在して運動する元子のみであつた。さうして、萬物は、此の元子の集散離合によつて、成れるものとした。デモクリトスの元子論を襲へるもの、純粹の唯物論である。エピクロスは、更に唯物論に基づく心理説を唱へた。靈魂は、心臓を中心にして、身體の全部に混じ、然かも、自ら一體をなせる多くの元子から成り立つて居る。一切の意識作用及び生活現象は、盡く元子の運動である。

倫理説 エピクロス學派は、快樂を以て至善とした。エピクロスの説によれば、快樂は唯一の善、苦痛は唯一の惡であつた。併しながら、其の快樂と云へるは、肉體の快樂でなかつた。眞の快樂は、煩惱を脱した苦痛のない生活である——と言つて居る。缺乏の取り除かれた状態を快樂としたプラトーンの見解に似て、其の實を異にする。快樂を妨げる煩惱や苦痛を除けば、快樂が現はれて來るものと考へたのである。

快樂を人生至高の目的即ち至善とした點から見れば、エピクロス學派は、明かにキレーネ學派の系統に屬して居る。併し、キレーネ學派とは、快樂の内容を異にした。キレーネ學派を代表するアリスチッポスは、瞬間の快樂、肉體の快樂を以て、無上の快樂とした。然るに、エピクロス學派は、文明人の趣味の如き高尚な快樂の價値を認めた。

エピクロス學派も亦一種の解説説を述べた。曰く、精神的の快樂は、肉體的快樂よりも價值のある快樂である。併し、それよりも更に價值の多い快樂は絶對的快樂である。絶對的快樂とは、心がよく靜平を保ちて、何の求める所もなく、足らざる所もない状態を云ふ。エピクロス學派は、此の状態にアトラキシアと名づけた。アトラキシアの状態に達するには、煩惱を抑へなければならない。煩惱を抑へるには、欲望を絶つことが必要だとキニク學派の人々は曰つた。併し、此の説には従ふことが出来ない。欲望には三種ある。第一の自然的欲望は、これなしに生存すること能はざるもの、第二の便宜的欲望は、あるも可、なきも可なるもの、第三の中間的欲望は、人性の自然に發して、而かも生存に必要なならざるものである。或る種の欲望は、抑壓しなければならぬ。併し、生存に必要な欲望は、斷じて抑壓すべきものでない。欲望は、必ず抑壓せよと云ふキニク學派の説は、全然誤まつて居る。エピクロス學派では、アトラキシアの状態にある人を賢者と稱した。ストア學派と全く反する立脚地から進んで、類似の思想に達したのである。

政治説 エピクロス學派の政治説は、ストア學派の政治説と似た點がある。同じく安心立命に基づく個人主義から出發して居る。エピクロス學派の學者は曰く、國家及び家庭の羈絆を脱して、始めて、眞のアトラキシアに到達することが出来る——と。此の個人主義を政治上にも及ぼした。國家は個人の利害を基として生じたものである。自然に生じたものではない。法律は公共の意志の一致によつて成れるものである。それ自身には、正もなく不正もない。ストア學派とエピクロス學派との比較 エピクロス學派とストア學派とは、希臘の古代に對立した二大思想である。全く反對の基調に立つて居りながら、著るしく似た點もある。異同を左に表示して置かう。



懷疑學派 ストア學派は、人性の本質を理性とし、エピクロス學派は、人性の本質を感情としたが、何れも理由を説明しなかつたので、獨斷論に陥つた。かくの如き獨斷論を排斥し、認識の可能を疑ひ、知的探究の愚を笑つた者がある。これらの學者を總稱して懷疑學派と云ふ。懷疑學派と云つても、一派一黨の學派の名ではない。希臘末世の教學に疑を抱いた學者の總稱である。ストア學派がキニク學派に、エピクロス學派がキレーネ學派に、其の源を發するが如く、懷疑學派は、ソフィストの傳統を承けた。懷疑學派は、通常これを、(一)古懷疑學派、(二)中アカデミー學派、(三)新懷疑學派の三種に分つ。

古懷疑學派 古懷疑學派は、ピルロイン(Plutarchus—270)を祖とする。ピルロインは、エリス人である。プロタゴラスの認識論を根據として、懷疑説を唱へた。曰く、事物の本體を、知ることは出来ない。知り得るものは唯だ吾人に與へる感情のみ。故に、認識は不可能である。一切の判斷を控へて、無頓着になれば、そこに安心立命がある——

と。更に認識論を道德論上に及ぼして、善惡の判斷の不可能を叫んだ。ピルロンの弟子にティモーンがある。ティモーンの著書によつて、ピルロンの説が傳はつて居る。

中アカデミー學派 古アカデミー學派は、プラトーンから出立し、ストア學派の見解を稍々緩和したやうな倫理説を唱へたが、中アカデミー學派に至つて、蓋然論を唱へ、ストア學派に反對した。アカデミー學派を懷疑論に轉向せしめた者は、アルケシラオス(Alciphron)である。著書がないから、其の説を詳しく知ることは出来ない。アルケシラオスの懷疑説を更に一層發展せしめた者は、カルネアデースである。クレネに生れた。當時の人々から多大の尊敬を受けた學者である。其の説に曰ふ。知識は、感覺的の刺戟である。事物其のものではない。刺戟には誤解が多い。感覺は恃むに足らない。吾人の知り得るところは、たゞ蓋然のみである。故に、一切の判斷を控へ、蓋然に従ひ、習慣によつて行動すれば足る——と。

新懷疑學派 古懷疑學派及び中アカデミー學派の人々が、判斷の中止を主張しつゝ、而かも懷疑論・蓋然論を唱へることの矛盾を説破し、單に研究の態度のみを續けて、何等の斷定をも下さぬのを主義とした。次の如き實踐上の原則を掲げた。「強ひて行動しなければならぬ場合があつたら、習慣・感性・性慾に従へ。」エネシデムス、アグリッパ、セクスッス・エムピリクウス等が代表的學者として數へられる。

折衷學派 紀元前三世紀の頃から、アテネを中心として、(一)アカデミー學派、(二)ペリパテテック學派、(三)ストア學派、(四)エピクロス學派の四學派が、互に烈しく争つた。然るに、其の後、次第に接近して、紀元前一世紀頃から折衷的傾向を生じて來た。而して、其の折衷的傾向は、先づストア學派から出て來た。アカデミー學派も懷疑論

を棄て、折衷論に走つた。折衷的傾向を排し、あくまでも開祖の教旨を墨守したものは、エピクロス學派であつた。

折衷學派は、羅馬に入つて全盛を極めた。羅馬人の實際的・常識的性質は、折衷的傾向に最もよく適合したのである。羅馬の折衷學派は、キケロ(Cicero)を代表者として居る。フィロソフの弟子である。有名な「義務論」の著書がある。併し、キケロの學説は、ストア學派の倫理説に、アリストテレスの意見を折衷したのみである。學理上の貢獻は殆どない。彼は、「自然と理性とによつて定められた生活」と云ふ概念を法律の根本概念とし、客觀世界の道德的秩序を以て、理性の顯現たる一切の間に存する必然的關係とした。

神祕説 従來の諸學派が、安心立命の境地を内心に求め、我によつて人世の轉變を脱離しようとしたのに反し、世界を超越し、人世を脱離して、安心立命の境地を求めようとすることを迷妄とし、世界を頼まず、自力によらず、出世間的冥助によつて救済を得ようとした者がある。これを神祕説と云ふ。ローマ帝國の版圖が膨脹して、歐羅巴と亞細亞の西部とを併有するやうになつたので、猶太の宗教は希臘哲學に、希臘哲學は猶太の宗教に影響して、半ば哲學であり、半ば宗教的色彩を帯べる神祕説を生じたのである。

神祕説には、ピタゴラスの思想系統に屬するものと、プラトーンの哲學に起因するものとある。ピタゴラス學派の神祕論者には、ピロン及びブルターク等があり、新プラトーン學派の神祕論者には、プロテティノス、ボルフィリオス、プロクロス等がある。新プラトーン學派の名稱は、プラトーンの思想の一面を繼承し發展せしめたところに生じたものである。

プロテューノスの學說。プロテューノスは、アリストテレス以後に於ける最大の哲學者と云はれて居る。埃及に生れた。東方に漫遊してから、羅馬で子弟を教授した。プラトーン哲學を復興し、ストア學派の思想及びアリストテレスの思想を加味し、希臘哲學最後の組織を試みた。プラトーンの二元論は、アカデミー學派によつて一元論となり、新プラトーン學派によつて完成した。プロテューノスは、神と世界、精神と物質との對立を、流出説によつて解決した。流出説とは、萬物を神より流出したものと認める説である。神は、言語文字を超絶する唯一の絶對である。萬物は、神より流出する。併し、流出によつて、神の本質には増減がない——と言つて居る。プロテューノスは、流出の三段階として、精神と靈魂と物質とを擧げた。精神は、第一に流出するもの、靈魂これに次ぎ、物質更にこれに次ぐ。精神は神を距ること最も近く、完全な直觀的思惟である。これに反して、物質は、神を距ること最も遠く、不完全な段階である。

第二章 中世

歐洲哲學史上に、中世の哲學と稱するものは、スコラ哲學のことである。スコラ哲學は、基督教の教義に希臘の哲學を結びつけて、理論的の根據を與へようとしたもので、九世紀に起り、十五世紀に至つて衰頹した。スコラ哲學を述べるには、準備として先づ基督教の概要と、基督教義を確定せる教父哲學とを明かにする必要がある。

第一節 基督教

基督教の教義 基督教は、猶太人イエス・キリストを開祖とする宗教である。イエスの傳記は、明かに傳へられて居ない。福音書によれば、パレスチナの片ほとりガラヤのナザレに生れたと云ふ。三十歳の頃、ヨルダンの野に來れる豫言者ヨハネの洗禮を受け、自ら神の子なることを意識し、傳導に従事して、多くの信者を得たが、パリサイ、サドカイの徒の反感を買ひ、羅馬總督の手に渡されて、磔殺の刑に處せられ、ゴルゴタ丘上の露と消え失せた。

基督教は、もと猶太教から源を發した。従つて、猶太教と根本的に矛盾するものではない。猶太教は、基督教の母である。基督教は、猶太教の脈管に通へる優秀な生命を自由に發展せしめたものであつた。基督教の教義に曰ふ。唯一神たる造物主は、萬民の父である。人間は、すべて天父の愛を受ける同胞である。天父に由つて我等が愛せられるやうに、我等は、天父を敬愛し、凡べての人間を同胞として愛すべき筈である。然るに、人間は、天父を忘れ罪惡に向ひつゝある。須らく罪惡を悔ひ改めて、天父に歸らなければならない。

イエス・キリストは、十字架上に斃れたが、基督教は、イエスの歿後、次第に普及した。基督教は、其の使徒によつて、先づ猶太人の間に傳播し、パウロによつて羅馬に入つた。羅馬では、最初、種々の迫害を受けたが、コンスタンチヌス帝の時代に至つて、遂に羅馬の國教となつた。

基督教がかくの如く普及して遂に羅馬の思想界を征服するに至つた理由は、(一)從來の宗教に比してより多く民衆

化する固有の價値を有したること、(三)當時の社會的事情が基督教の傳播を容易ならしめたこと、(四)基督教の齎した來世の觀念が羅馬人民の新しき渴望を充したること等であつた。

基督教は、もと極めて單純な宗教思想に過ぎなかつたが、次第に普及するに従ひ、漸く教義を神學的に組織する必要を生じた。基督教義組織の萌芽は、パウロの神學に現はれて居る。パウロは、キリキヤ州のタルツに生れた。希臘思想の影響を受け、大に基督教徒を迫害したが、遂に敵し難いことを悟つて、熱心な信者となつた。パウロの神學に曰ふ。人類は、アダムの墮落によつて、神に背ける罪人となつた。然るに、神は、人類をあはれみ、イエスを此の世に送つた。イエスは人類の救主である。パウロに次いで、基督教義の神學的組織を試みた第四福音書の作者(ヨハネ)は、イエスをロゴスと同一體と見た。

基督教道德 基督教の道德は、希臘の道德と全く相反する。ヘブライ思想と希臘思想とは、全く基調を異にして居るからである。ヘブライ思想と希臘思想とを比較すれば左の通りである。

	〔希臘思想〕	〔ヘブライ思想〕
1	自然主義、現實主義	超自然主義、未來主義
2	自由主義、自律主義	他律主義、服從主義
3	主知	主情
4	科學的、實驗的	信仰的、獨斷的

四元徳の排斥 以上の如く、根本思想を異にして居る基督教の道德が、希臘の道德と著るしく相違せるは當然である。

基督教徒は、希臘の四元徳として傳はれる知慧・勇氣・節制・正義の諸徳を蔑視し、常にこれを排斥した。基督教徒は、知慧に就いて曰ふ。知慧は、信仰に妨げがある。有害無益である。勇氣に就いて曰ふ。他に對してはたゞ忍従なれ。勇氣は不必要である。節制に就いて曰ふ。快樂は徹頭徹尾排斥せよ。節制の如き徳を認めることは出来ない。正義に就いて曰ふ。他人の權利は尊重せよ。自己の權利を主張するな。

徳目 基督教徒は、愛・信・望を三主徳とした。その他、服從・謙遜・節操等の徳をも擧げた。就中、愛の徳を重んじた。愛は、基督教道德の根本原理である。基督教徒は、愛に就いて曰ふ。隣人を愛し、不幸なる者をあはれみ、敵に對しても温情をもつて接せよ。信に就いて曰ふ。神に對する信と同胞に對する愛は、同一原理の兩方面である。服從に就いて曰ふ。人若し汝の右の頬を打たば、その左の頬を向けて打たしめよ。謙遜に就いて曰ふ。汝の中大ならんと欲する者は、凡べての人の僕となるであらう。節操に就いて曰ふ。婦人を見て色情を起すは、心の中に姦淫したものである。

第二節 教父哲學

基督教義の組織に與つて力ある人々を教父と云ひ、其の哲學を教父哲學と云ふ。基督教が羅馬の國教となるに及び、小亞細亞のニカイアに多くの牧師を集めて會議を開き、教義を確定した。これが有名なニカイア會議である。教父哲學は、此の會議を中心として、前後の二期に分れる。

ニカイア會議以前の教父哲學 ニカイア會議以前の教父哲學には、夙に二つの傾向が現はれて居た。(一) 正統派(護教派)と(二) 異教派(グノステイック派)がそれである。此の二派は盛んに争つたが、アレキサンドリア教校派の人々によつて包括され、基督教の神學は大成したのである。

正統派 基督教の教義を確定するに當り、使徒によつて傳へられた傳説を尊重し、これに合理的解釋を加へ、信仰を概念的に説明しようとする一派である。正統派の中には、羅馬の有司の迫害や、異教の哲學者の攻撃に對して、常に基督教を辯護した一派がある。これを護教派と云つて居る。護教派の中には、殉教者ユスティヌス、アテナゴラス、テオフィルス、イレナイオス、テルトリアンヌス、ヒッポリトス等、有名な人が多い。羅馬人の中からも、ミニウツイウス・フェリックス、アルノーピウス、ラクタンツイウス等の人々が出た。

ユスティヌスは曰ふ。眞理はロゴスの啓示である。而して、イエスはロゴスである。故に、總べての眞理は、イエス以前のもので皆基督教と云つてよい——と。イレナイオス、ヒッポリトスは、グノステイックの攻撃に全力を注いだ。テルトリアンヌスは、哲學によつて宗教を説かうとする者に極力反對した。

グノステイック派(異教派) 始めて基督教の哲學的組織を試みた一派をグノステイック派と云ふ。其の中には、種々の流派がある。併し、信仰をたゞ信仰のみに止めず、進んで知識たらしめようとする根本的傾向は、何れの派にも共通して居る。グノーシスは、冥想的知識即ち神祕的・直觀的に把握する知識と云ふ意味である。基督教其の他東方宗教の單純な信仰に満足せず、グノーシスに由つて解脱し、天國に入らんとするもの、極端な唯心論を唱へた點は、其の時代のアカデミー學派、ストア學派又は後に出た新プラトーン學派と似て居る。グノステイック派の代表者には、サ

トルニノス、カルボクラテイス、パシライデイス、ヴァレンティノス、バルデサネイス等とす。

此の學派は、神と物質とを對峙せしめて、明瞭な二元論を唱へた。神は、萬物の大原、名づくべからず、知り得べからざるもの、善であり、物質は、神と正反對の性質を有するもの、惡であつた。而して、神と物質との間には、若干の勢力が存在するものとした。

アレキサンドリア教校派 アレキサンドリア教校派は、教會の信仰を基礎として基督教哲學の組織を試みた。ニカイア會議以前に、不完全ながらも、基督教の神學が成立したのは、此の一派の功績である。正統派から出て、グノステイック派の長所を採り入れたものであつた。代表者としては、クレメンヌス及び其の繼承者オリゲネイスを擧げることが出来る。

クレメンヌスは、哲學を基督教の手段と考へた。プラトーン學派の如く、神の超越を認めた。併し、イデアの世界に居た靈魂が墮落して肉體に囚はれたと云ふ説には反對した。オリゲネイスも亦クレメンヌスと同じく、哲學を基督教の手段に過ぎないものとして、神を超越的存在と認めた。さうして、神からロゴスを生じ、ロゴスによつて多くの聖靈が出るものとして、神とロゴスと聖靈の關係を從屬的に解した。

ニカイア會議以後の教父哲學 教會の信仰は、「神が基督によつて人類を救ふ。」てふ事實が中心となつて居た。故に、(一) 神、(二) 基督、(三) 人類の三つは、教會の信仰の三要素であつた。此の三要素に關して確固たる教會の正統的教義を定める爲めに、ニカイア會議を始めとして、多くの會議が開かれた。従つて、ニカイア會議以後に於ける教義確立の問題は、(一) 神性論、(二) 基督論、(三) 人性論を中心とした。

神性論は、三位一體説によつて決定した。三位一體説は、アタナシウスがニカイア會議に提出した同質説に基づき、コンスタンティノープルの會議に於て教義となつた。子たる神は、父たる神の内の必然性によつて生じたものである。意志によつて作られたものではない。従つて、同質である——と云ふのが三位一體説の要旨であつた。

基督論は、神人説によつて決定した。神人説は、エフェソスの第一會議に、キリラスが提出し、種々の變遷を経て、カルケドンの會議に於て確立した。基督は、神にして同時に人である。神と人との兩性は、基督の一身に結合して離れない——と云ふのが、神人説の要旨であつた。

人性論は、原罪説によりて解決した。原罪説は、アウグスティヌスが唱へ出した。次に其の概要を掲げよう。

アウグスティヌスは、アフリカに生れ、カルタゴに遊學し、當時の世の中に錚々たる名聲を馳せた宗教家である。幼時は、敬神の念の厚い賢母の養育を受けたが、青年の頃、市井の悪習に感染して、放肆逸樂の日を送つた。カルタゴ遊學中から種々の學説の影響を受け、幾度か思想が變遷した。然るに、ミラノ府のアムブロシウス大僧正を識つてから、最も熱心な基督教信者となつた。

根本思想 アウグスティヌスは、懷疑論から出て、懷疑論を脱し、眞理の標準を求めようとした。曰く、自我には、感性と理性とある。感性の認識は、外界に關する憶見のみに過ぎない。これを機會として眞理に達するは理性である。人には神と云ふ普遍的理性がある。故に、普遍的・形而上學的原理を認識することが出来る。神は絶對的眞理、至高の實在、眞善美の根源である。

アウグスティヌスは、精神生活を分けて、(一)表象、(二)判斷、(三)意志の三とし、三者を統一するものを實體

とした。さうして、精神生活の三要素中、意志を最も重んじ、自我の本質を意志とした。明白な意志中心説である。

原罪説 原罪説は、基督教の人性論である。基督教は、人間を罪深きものとし、基督のみが此の罪から人間を救ひ得るものとした。かくの如く解すれば、人間には、自由意志がなくなる。人間は必ず罪を犯さなければならぬやうなものになつて居る。自由意志がなければ、自ら自己の行爲に對する責任がなくなる。責任の根據は、自由意志にあるからである。人間には果して自由意志がないか。人間は、果して必ず罪を犯すものであるか。此の問題に解決を與へたのが原罪説である。原罪説の要旨に曰ふ。人類の祖先たるアダムは意志の自由を有して居た。然るに、其の自由を濫用したために罪を犯した。さうして、アダムの子孫は、罪を犯すべき性を享けた。

アウグスティヌスは、人間の救済を神意に歸した。人間は、罪の深いものである。救済に値しない。救済を求める権利もない。然るに、神は、人間を救済したまふ。救済は、神の任意である。恵みである。豫定である——とした。これがアウグスティヌスの豫定説である。

アウグスティヌスは、(一)愛、(二)信、(三)望の三者を基督教の三主徳としたが、外に希臘の四元徳をも認めて、調和を企てた。希臘の四元徳を愛の變形と解したのである。

教父時代の道德 基督教は、禁欲生活を重んじた。然るに、基督教が羅馬の國教となつてからは、僧侶と一般の教徒との道德が分れた。さうして、厭世禁欲は、僧侶にのみ必要な修養となつた。こゝに於て、僧院道德と云ふ名稱を生じて、僧俗二重道德の成立を見るに至つた。

僧院とは、俗界に遠ざかつて、神の如き清淨な生活をなさうとする僧侶の團體である。僧院では、重罪表を掲げて

難行苦行を續けた。重罪とは、傲慢・貪婪・憤怒・大食・不貞・嫉妬・虚榮・沈鬱・萎縮等であつた。僧院は、最初、市民生活と對立した。然るに、教會及び僧侶の墮落と共に、俗僧に對立し、社會を廓清する團體となつた。

暗黒時代の道徳 アウグスティヌスからスコラ哲學の出現に至るまでの凡そ四百年間を暗黒時代と云ふ。北方の蠻人は、羅馬帝國を蹂躪して、古代の文化を破壊した。此の時代に、希臘・羅馬の文藝や學術を保存し、蠻人を教化し、近世文明の端を啓いたものは教會であつた。當時の寺院は、文藝・學術の隠家であり、僧侶は、知識の寶庫であつた。併し、當時の僧侶は、たゞ古典の編纂や解釋のみに没頭して、創見をもたなかつた。道徳論の如きも、希臘の四元徳や基督教の三主徳を論じ、僧院の主罪を解釋するに過ぎなかつた。暗黒時代に於ける道徳上の特徴として擧ぐべきものは、(一)教會が人民の犯罪を罰して、社會の風紀を維持したこと、(二)輕罪と重罰とを分ち、教會に於て定めた懺悔書の處罰法を適用したこと、(三)教會の權力が次第に増加して遂に教權萬能主義となり、原始基督教の精神が滅びたこと等であつた。

第三節 スコラ哲學

概説 アウグスティヌスによつて、基督教の教義は、略ぼ完成したので、更に、哲學上から論證しようとするものが出来た。スコラ哲學がそれである。何を信すべきかは、既に教會の教義によつて定まつた。既に、確定せる教義は、果して道理に合へるものであるか否か、これがスコラ哲學の中心問題であつた。教會の教義は、三位一體

であることを教へた。スコラ哲學は、更に進んで、何故に三位一體であるかを問はうとした。スコラ哲學の職分は、信仰と理性との一致を示すにあつた。

スコラ哲學は、中世紀の思想界を流れる主流であつた。スコラ哲學の傍には、神祕派の流れもあり、自然科学的研究の系統も存在した。併し、スコラ哲學に比しては、微々として振はなかつた。故に、スコラ哲學が中世の哲學の代表者となつた。

スコラ哲學は、通常これを三期に大別する。(一)第一期は、第九世紀より第十二世紀に至る發生の時代、(二)第二期は、第十三世紀の全盛時代、(三)第三期は第十四・第十五世紀の衰頹時代である。第一期には、プラトーン學風の實在論、第二期には、アリストテレス學風の實在論、第三期には、唯名論が學説の基礎となつた。

發生時代のスコラ哲學 發生時代のスコラ哲學を代表する者は、エリゲナ及びアンセルムスである。萬物は無限・無形の絶對的存在即ち神から流出し、神を遠ざかるに従つて、次第に不完全となる。完全なものとなるには、其の段階を上つて再び神に合一しなければならぬ——と云ふ新プラトーン學派の影響を受け、スコラ哲學を創唱したのは、スコートス・エリゲナである。エリゲナよりも後に出て、スコラ哲學の組織に一步を進め、嚴密な意味に於けるスコラ學派の祖となつた者は、アンセルムスである。

エリゲナは、萬物の絶對的原因を神とし、森羅萬象を神の顯現とした。神の顯現たる萬物は、皆至善を極致として居る。従つて、實在は悉く善であつた。エリゲナは、善を實在とし、惡を實在の缺乏と解釋した。

アンセルムスは、神の存在を實體論的に論證した。神は絶體に完全なものである。神以上に完全なものはない。思

想上のみ存在するものよりも、實際存在するものの方が一層完全である。神が若し單に思想上のみに存在するものならば、神に優れる實在があると云はなければならぬ——と。彼は、また、神の救済に就いて曰ふ。神は、無より萬物を造り出した。天使も人間も神の造り出せるものである。さうして、天使と人間とは、萬物の最高位を占めて居る。天使は意志の自由を濫用して罪を犯し、永劫の責罰を蒙つたので、人間が造られた。然るに、人間も亦罪を犯した。人類の墮落は、神に對する無限の罪過である。此の罪過を償ふには、無限の功德によつて、神の正義に満足と與へなければならぬ。人類は、如何なる善行を積んでも神に對する當然の義務を果たしただけのことである。故に、人類は、自らを救ふことが出来ない。人類の救済は、神にして同時に人たる者によりて始めて行はれる。此の世に神人たる基督が現はれて罪を償つたのである——と。

普遍は實在なりや否やの問題は、アンセルムスの時に至つて、漸く學者間の注意を惹き、實在論に反對せる唯名論が現はれた。唯名論は、普遍の實在を否定し、普遍を個物の背後にある名目に過ぎないものとした。唯名論の創唱者は、ロッセリヌスである。實在論が種々の形に言ひ表はされつゝある中に、だんだん唯名論に近づき、アベラルドゥスに至つて、調和的傾向を生じた。

辯證的に推理して信仰を合理化せんとするアベラルドゥスの主知説に反し、傳統的の道を進つて信仰を論ずる一派を所謂神秘派と云ふ。フリーゴ、リカルドゥス、トーマス・ガルス等、聖ヴィクトル僧院派の人々が代表者である。中にも、フリーゴは、聖ヴィクトル派の神秘家中、最も著名な神學者である。

フリーゴは曰ふ。信仰の實驗を重んじ、信仰の問題を辯證法のみによつて定めようとするのは、宗教上の事柄を窄

めるものである——と。吾人の知識は、(一)外界の知覺、(二)内心の直觀、(三)神の直觀の三段階に分れる。沈思冥想して事物の真相を看取するのみならず、神に没入融和して、始めて最高の段階に到達することが出来るものと考へた。フリーゴの神秘説は、リカルドゥスからトーマス・ガルスを経て、遂にエックハルト及びニコラウス・クザヌス等の神秘説の源をなした。

聖ヴィクトル派の神秘説と全く異なる系統に、ベルナルと云ふ者がある。神秘説を唱へて、理論を嫌ひ、屢ミアベラルドゥスに反對した。

神秘論者の外にも、徒に理論を弄して、普遍性對個性論に狂せる辯證派の態度を嫌はずとする者があつた。自然研究者の一派がそれである。ジェルベール、コンシエス人ギョーム、シャトル人ベルナル等を代表者として擧げることが出来る。ジェルベールは、アラビヤの學者から影響を受けて、大に數學や自然科学の必要を唱へた。

全盛時代のスコラ哲學 アベラルドゥス以後、次第に衰微したスコラ哲學は、偶々アラビヤ及び猶太の學者によつて傳へられた希臘哲學(特にアリストテレスの哲學)の刺戟を受けて新生面を開き、遂に第二期の全盛時代に入つた。故に、全盛時代のスコラ哲學を論ずるには、先づアラビヤ及び猶太に於ける哲學思想の由來と經過とを明かにする必要がある。

アラビヤ及び猶太哲學 アラビヤに起つたモハメット教徒は、四方を征服して、尨大な國を建てた。モハメット教國の文化は、第九世紀から第十二世紀にかけて著るしく進歩し、西歐の基督教國を凌駕するやうになつた。數學・天文學・化學・生理學等が駁々として發達したのみならず、希臘哲學も亦盛んに研究されて、著名な學者が續々輩出した。

殊に、唯一の原動力を神と見たアリストテレスの有神論は、一神を禮拜するモハメット教の教義に適し、比較的普及し易い要素を具備して居た。

アラビヤの學者は、最初、新プラトーン學派の影響を受けたが、其の後、溯つてアリストテレスの哲學に及んだ。新プラトーン學派の影響を受けた最初の學者はアルケンディ、續いてアルファラビ等であつた。併し、其の代表者と認められて居るのは、イブン・シーナとイブン・ロッシドである。

アリストテレス哲學の全盛 アラビヤ及び猶太の學者が最も熱心に研究した希臘の哲學は、第十二世紀の半ば頃から基督教國に傳はつた。基督教國に傳はつた希臘の哲學の中で、最も流行したのは、アリストテレスの哲學である。アリストテレスの哲學を採り入れたスコラ哲學者の中では、アレキサンダー、アベラルトウス・マグヌス、トーマス・アクイナス等が有名であつた。

アベラルトウス (Averroes) は、惡しき傾向と惡とを別けた。曰く、人の性癖が惡に傾いても、これを意識し、更にこれを意志しなければ、惡とは云はれない。徳は、惡しき傾向を豫想する。惡しき性癖に反して動作する所に徳の價值がある。假令、動作は惡でも、無知強迫に出づる場合には惡と云ふことが出來ない。道德の本質は、意志の決定にある。意志を決定する者は、良心である——と。極端な動機論を主張した。

トーマス・アクイナスの學說 トーマス・アクイナス (Thomas Aquinas) は、伊太利の人、ドミニカン派の僧侶である。スコラ哲學者として聞えて居る。トーマスは、アルベルドウスの事業を完成した。アルベルドウスは、アリストテレスの哲學を取り入れたが、教會の信仰と一致させることが出來ず、別種のものとして並び立てた。然るに、トーマス

は、哲學と信仰とをよく結合させ、教義哲學の大組織を確立した。トーマスは、教會の哲學の完成者である。今日に至るまで、加特力教會の模範的哲學者として尊重せられて居る。

トーマスは、アウグスティヌス及びアルベルトウス等の説を中心とし、新プラトーン學派及びアリストテレスの説を加味し、發展説を教會化した。さうして、自然の目的論的解釋と、歴史の目的論的解釋とを結合し、希臘人の世界觀と基督教の世界觀とを調和させ、此の世界觀によつて倫理道德をも説いた。

トーマスの世界觀は、形相及び質料の思想を根柢とした。トーマスの説によれば、一切の事物は、形相即ち本質と質料とが結合して成り、段階的に發展するものであつた。トーマスは、形相を物質的形相と純粹形相とに分けた。物質的形相とは、個體より全然離れることの出來ないもの、純粹形相とは、個體から全然分離し得るもの、例へば、天使又は人の精神のやうなものであつた。

トーマスは、發展説に基づいて、物界と非物界とを結合し、人を物界と非物界との連鎖と考へた。物界は、形相と質料との關係を保ち、最下級から最上級に至るまで階級的に發展するものとし、其の最上級を人類の生活と解した。同じ理由によつて、國家と教會、現世の生活と理想的世界の生活とを結合した。

トーマスは、發展的世界觀の上に神の創造を論じた。それがトーマスの豫定論である。トーマスの説によれば、神は、純粹形相にして、發展の極致であつた。かくの如き神が世界を創造するに當つては、豫め先づ善の觀念によつて決定せられる。神は、無より世界を作つたが、これを作るに先だつて、無數の可能的な世界を思惟した。此の可能的な世界の中で、最良の世界は、現實の世界であつたから、此の世界を作つたのである。従つて、世界を創造する神の

動作は、先づ善の觀念に規定せられて居る。

トーマスは、理想的世界として神恩裡の生活を説いた。人生の至高目的は、神恩裡の生活を営むにある。神恩裡の生活とは、神を認識する生活である。神を認識する結果は、神の愛となる。故に、神恩裡の生活は、神を愛する生活である。神恩裡の生活に入る道として、トーマスは、修徳を擧げ、徳目として、希臘の四元徳と基督教の三主徳とを擧げた。トーマスに従へば、希臘の四元徳は自然的徳、基督教の三主徳は超自然的徳であつた。トーマスは、自然的徳よりも超自然的徳を重んじた。トーマスは、現世生活よりも理想的世界の生活を貴び、現世生活を以て、神恩裡の生活に入る準備に過ぎないものとした。従つて、トーマスは、教會を國家の上に置いたのである。

トーマス學說の反對者 トーマスの學說には、反對者が頗る多かつた。ドンス・スコートスは、其の中で、最も著名な者である。

ドンス・スコートス(1265—1303)は、フランツィスカン派の僧侶である。フランツィスカン派は、ヘールスのアレキサンダー及びボナヴェントウラの築ける基礎を固守するに過ぎなかつたのが、スコートスに至つて一大飛躍をなした。後期フランツィスカンの建設者と云はれて居る。スコートスは、鋭利な批評家であつた。體系の組織は、長所でなかつた。

スコートスは、トーマスの豫定論に反對して、非豫定論を唱へ、意志選擇の自由と豫定論との不調和を指摘した。意志は、絶對的に自由である。善惡ともに選擇の自由を有して居る。神は、人の意志を決定しない。神の創造が善の觀念に由つて必然的に豫定せられるならば、世界には、何等の偶然もなく、何等の自由もなくなる。従つて、神と世

界との間には、何等の徑庭もなく、世界即ち神となるであらう。然るに、世界には不善もあり、偶然もある。故に、世界即ち神ではない。不善及び偶然の存在は、豫定論を破壊する。神の意志は、神の思惟即ち知力によつて決定せられるものではない。知力よりもより高い原理である。「善なるが故に神これを命するにあらず、神これを命するが故に善なり。」と云ふ名言を遺した。

ウイリアム・オッカム(1280—1347)も亦トーマスの説に反對した一人である。スコートスの立脚地に一步をすゝめ、現に不善と認めるものでも、神が意志するに至れば善となると云つて居る。オッカムは、また有名な名目論の提唱者である。名目論は、唯名論とも譯して居る。普遍は、單なる名目に過ぎない。たゞ個物のみが存在する。而して、個物は、直接經驗即ち知覺の上に存在する。故に、知覺を離れて存在する個物の本質のやうなものはない。以上の如き名目論は、一切を段階的に發展するものとしたトーマスの世界觀を根本的に打破した。

スコートス及びオッカムの説には、非難が多い。第一は、道德上の非難である。かくの如き説は、道德上甚だ危険である。道德の存在には、宇宙が合理的法則によつて支配せられることを認めなければならない。第二は、信仰上の非難である。理性の普汎的存在を疑へば、信仰の合理的性質も亦疑はなければならないからである。

衰頹時代のスコラ哲學 第十三世紀の頃、全盛の極に達したスコラ哲學は、第十四世紀に至つて、早くも衰頹の徴を萌した。スコラ哲學の衰頹には、内外二様の原因を認めることが出来る。内的原因は、スコラ哲學其のものから、當然破滅すべき事情を生じ來てたことである。ドンス・スコートスに端を發し、ウイリアム・オッカムに至つて益々顯著になつた信仰と理性の分離問題の如きは、内的原因の中特筆すべきものであつた。外的原因は、スコラ哲學を破壊する

反スコラ的思想の現はれたことである。自然科学思想の如きは、其の中でも特に優勢なものであつた。此の反スコラ的思想は、既にスコラ哲學の全盛時代から徐々として流れて居た。其の微々なる細流が、次第に水量を増加し、遂に主流を壓倒したものである。



第三章 近世

第一節 過渡時代

概説 スコラ哲學が滅亡してから、近世哲學の發生に至るまでには、人類の歴史上に特筆すべき大事件が續々と現はれた。第一は、種々の發見、例へば亞米利加大陸の發見、印度航路の發見の如き地理上の發見、コペルニクスの天文學上の發見の如き學術上の發見等である。これ等の驚くべき發見によつて、世人の眼界は著るしく廣まつた。第二は、社會組織の變動である。封建制度の崩壊、市府の勃興等によつて、國王の權力が増長し、國家統一の傾向が次第に促進せられるやうになつた。世態の變遷と共に、思想上にも種々の變動を生じた。以上の如き種々の事情が、相互に紛糾錯綜して、複雑な過程を辿り、遂に新哲學を產出したのである。故に、近世の哲學を論ずるには、先づ中世から近世に移る過渡時代の思想を吟味する必要がある。

スコラ哲學の衰頹は、信仰と理性との分離となり、宗教と哲學の背反となつた。其の結果、教會の權力が失墜した。加ふるに、當時、國家統一の傾向が漸く著るしくなり、國民精神が大に發達して、教會の專制的態度に對する反抗の氣運を生じたので、宗教萬能の時代も全く過去の夢となつた。

中世期には、あらゆる學問も道德も盡く教權に從屬して居た。教會の權威が失墜すると共に、教權から學問や道德を獨立せしめようとする精神は、鬱勃として起つた。而して、其の精神は、種々の方面に現はれた。文藝復興の如きも其の一つである。

文藝復興 文藝復興は、希臘思想・希臘精神の復活である。たゞ希臘の古典を研究し、古代の文藝美術を愛敬するのみの運動ではない。文藝復興運動の原因は、第一に、十五世紀の頃、伊太利にダンテ、ペトラルカ、ボカチオ等の詩人が出て、希臘の古典を研究した結果、人文主義が勃興して來たこと、第二に、法王オイゲン四世が東西兩教會

を合併する目的で、希臘の學者を招聘したこと。第三に、一四五三年コンスタンチノープルの陥落と共に、東方の學者が伊太利に避難したこと等であつた。

希臘思想や希臘精神の復活は、自ら希臘哲學の再生となつた。文藝復興によつて先づ再生したのは、プラトーン哲學であつた。併し、當時のプラトーン學者は、新プラトーン學派の臭味を脱し得なかつた。著名な學者には、ベッサリン、フィチッス、パトリツツイ等を擧げることが出来る。プラトーン哲學の再生と共に、アリストテレス哲學を、スコラ哲學の解釋から獨立させようとする學者が現はれた。ペトルス・ボンボナツツイ、ヴェルニアス、アヒリヌス、ニルス等が主要な學者である。その他、ストア哲學、エピクロス哲學、懷疑哲學等を傳へた學者もあつた。

文藝の復興は、種々の方面に種々の影響を及ぼした。最も顯著な影響として、(一)宗教改革、(二)法理哲學及び國家哲學の發生、(三)自然研究の勃興等を數へることが出来る。

宗教改革 宗教改革の起りには、内外二方面の原因がある。内的原因は、文藝復興の刺戟を受けて、教會の權力を脱し、純粹・直接・獨立の信仰を求める願望が一層強くなつたことである。さうして、此の願望の力を養つたものが神祕主義であつた。中世期末の神祕主義者は、理性的の思索を厭ひ、學問的知識を排斥し、教會の行動を蔑視して、純粹の信仰を重んじた。故に、神祕主義の普及は、自ら宗教改革の原因となつた。其の外的原因は、教會の腐敗墮落である。當時の教會は、極度に腐敗墮落して、醜聲が常に門外に漏れた。宗教改革の叫びが、民衆意識の底から自ら湧いて來たのも當然である。

宗教改革の功勞者は、ツウキングリ、カルピン、ルーテル等である。就中、ルーテルは、宗教改革史上の偉人で、

宗教改革と云へば、ルーテルの名が聯想せられる。ルーテルは、ウキッテンベルヒ大學の神學教授であつた。夙に神祕主義の影響により、教會の權力に疑ひを懷いたが、ローマ法王レオ十世が聖ペテロ大伽藍を建立する資金調達のため、赦罪券を發賣したのを見て、憤慨措く能はず、遂に宗教改革の獅子吼を試みた。ルーテルは、羅馬法王や皇帝から種々の迫害を受けた。併し、ルーテルの運動は成功して、歐洲大陸の民心を眞の信仰に目覺めしめた。

宗教改革の結果は、新教の成立となつた。併し、新教には、多くの流派を生じ、各派が互に相争つた。さうして、他の方面では、新教徒に反對して、法王の專制主義を認め、中世紀風の絶對服従を標榜する者も現はれた。イグナツ・ツ・ロヨラを創唱者とするゼスイット派が即ちそれである。

法理哲學及び國家哲學の發達 文藝復興の精神は、法理哲學及び國家哲學の發達を促した。従來は、政治も法律もみな教權に支配せられて居た。然るに、文藝の復興と共に教權から脱して、自由に研究を試みようとする欲求が盛んになり、著名な學者が續々として輩出した。其の中で、最も著名なのは、マキアベリである。

マキアベリ(Machiavelli)は、伊太利の人である。伊太利の國家的統一を夢み、頽勢の挽回を志した。マキアベリは、伊太利衰微の原因を法王專制制度に歸して、政治の獨立を叫んだ。人間は飽く事なき欲望によつて動くもの、國家は、此の人間の利益及び必要上から生じたものである——といふのが、政治論の根本思想であつた。理想とするところは、共和主義にあつた。併し、時弊を救ふためには、專制主義をも是現した。君主は、統治の目的を達するに、如何なる手段を採つてもよいと云ふ極端な意見を述べて居る。

其の他、英國のモーアは、ニュートピアを説き、佛國のボータンは、法理學の獨立を叫び、伊太利のチェンチリスは、

自然論を基礎として、法學を説き、獨逸のアルトゥシュスは、社會契約説を唱へ、グロテウスは、自然法と制定法とを明かに分けた。何れも當時の法理學者として聞えた人々である。

自然研究 自然研究の傾向は、スコラ哲學全盛の頃にも、思想界の一部を流れて居たが、文藝復興によつて、尙ほ一層盛んになつた。而して、此の自然研究に關する興味は、諸方面から起つて來た。

神智學は、最も幼稚な自然研究法の一である。神秘的な認識によつて、自然の胸底に徹し、神の啓示に接觸しようとするものであつた。ミランドラのピコ(Pico—1512)が代表者である。神智學は、一轉して、自然の奧秘を探り、神の啓示に接觸すれば、自然を支配し、秘術を行ふことが出來ると云ふ秘術となつた。アグリッパ(1486—1533)、バラツェルス(1403—1511)等は、秘術の代表者として著名である。

自然研究者の中には、ローチャー・ペーコンの思想を繼承して、經驗的自然認識を主唱する者もあり、リオナルド・ダ・ヴキンチ(1452—1519)の如く、古代の模倣を廢し、自然の觀察を以て美術上の理想とする者もあり、ニコラウス・クザヌス(1401—1464)の如く、自然研究と神秘主義との調和を企てた者もある。併し、最も注目に値するは、伊太利の自然哲學者である。伊太利の自然哲學に至つて、自然の研究は、全く神學から分離した。伊太利の自然哲學は、ベルナルチノ・テレシオ(1503—1588)の創唱せるもの、スコラ哲學と結びついて居た從來の自然研究を明瞭に神學から分離せしめた。テレシオは曰ふ。經驗によつて確證せられたことのみが眞理である——と。此の一派の學者中で、特に、傑出して居たデ・ブルダノ・ブルーノ(1548—1600)は、コペルニクスの地動説に基づいて宇宙觀を樹て、宇宙を以て活動する無際限のものとした。同じく錚々たる自然哲學者トマソ・カンパネラ(1568—1625)は、認

識を徹頭徹尾感覺的に解し、力・知識・意欲の三者を、實在の本源的特性とした。本源的特性が純粹に發現せる神は、説明すべからず、認識すべからざるもの、哲學の對象たる能はず——と云つて居る。

伊太利の自然哲學者は、自然を哲學的に考察した。自然研究に奔放な詩的想像を交へたのが特徴である。これに反して、精確な科學的方法によつて、自然を研究しようとした者もある。コペルニクス、ケプレル、ガリレオ等の自然科學者がそれである。コペルニクスは、天動説を唱へてトレミー説を粉碎し、ケプレルは、數學を應用して自然を科學的に研究し、ガリレオは、ケプレルの説を尙ほ一層發展せしめた。

第二節 近世哲學の發生

近世哲學の濫觴 過渡時代には、種々の新思想が現はれて、傳習的思想と争ひ、紛糾・錯雜・混亂を極めたが、未だ新哲學の組織を見るに至らなかつた。併しながら、此の混亂の中に、やがて新組織となつて萌え出る種子が潜んで居た。果して、其の種子は、發芽して、近世哲學の大組織となつた。

近世哲學の濫觴は、英吉利・佛蘭西・和蘭に發した。文藝復興時代には、伊太利と獨逸が新思想の溯源地であつた。然るに、伊太利では、其の後、羅馬教會が新教徒に對する自衛策として、反對思想の抑壓を力めた爲めに、獨逸では、宗教戦争が起つて國民の元氣が消耗した爲めに、新哲學の淵藪地が、自ら前記の三國に移つたのである。併しながら、獨逸は、三十年戦争後に、國勢を回復してから、佛蘭西に勃興した新哲學を容れ、これを發達せしめて、近世

哲學の覇權を掌握した。

近世哲學の二大潮流 英・佛・蘭に發した近世哲學には、二大思潮が流れて居た。其の一は、英國に發生し發達した經驗論、其の二は、佛國に起り和蘭に移り獨逸に流れ入つた純理論である。經驗論は、個々の感覺的事實を觀察して、歸納的に確實な知識に到達しようとするもの、純理論は、内部の直接意識を根據として、演繹的に知識の體系を築き上げようとするものである。前者は、後天的の經驗を重んじ、後者は、先天的の理性を重んずる。前者の學風は、心理的・觀察的で、後者の學風は、思辨的・内省的である。近世哲學に、斯くの如く色彩を異にせる思想の流れを生じたのは、國民性の相違が主要原因となつて居る。概して云へば、英國の國民は、實際的・活動的、佛國の國民は、抽象的・空想的、獨逸の國民は、思索的・思辨的である。實驗を重んじ、事實に即して眞理を發見するは、英國民の長所、抽象的の原理を求め、新説を提唱するは、佛國民の特色、着實に冷靜に思考するは、獨逸國民の誇りとする點であつた。經驗論が英國に起つて次第に發達し、純理論が佛國に發して獨逸に榮えたことは、興味深い事實である。

第三節 英國經驗學派

ベーコン 英國の經驗派哲學は、ベーコンに發した。ベーコンは、經驗的研究が如何なるものであるかを明瞭に示した近世學術の先導者である。併し、ベーコンは、學問の新理想と新研究法とを示したのみであつた。學問の組織又は實際研究上には、何等の貢獻もない。ベーコンは、また政治家として大に活動した。世俗的には頗る華々しい生活

をした人である。偶像論は、有名な學説である。

偶像論 偶像とは、先入の偏見妄想を云ふ。確實な知識に達するには、先づ此の偶像を去らなければならない。ベーコンは、偶像を四種に分けた。第一を、洞窟の偶像と名づけた。個人の性癖及び偶然的境遇から來る偏見である。

第二を、劇場の偶像と名づけた。古人の傳説及び一般の流行を盲目的に信ずる偏見である。第三を、市場の偶像と名づけた。交際から來る偏見である。第四を、種族の偶像と名づけた。人類の本性から來る最も執拗な偏見である。

歸納法 歸納法の提唱は、ベーコンの名を不朽ならしめたものである。ベーコンは考へた。學術の研究は、經驗から出發しなければならない。先入の偏見を除き、虚心平氣に、事實を實驗觀察し、事實に通じた法則を發見するものが、眞の學術研究法である——と。かくの如き研究法を、ベーコンは、歸納法と命名した。歸納法によつて研究しようとするには、先づ事實を蒐集しなければならない。蒐集した事實を正確に觀察して、法則を發見しようとする。既存の法則から演繹的に新らしき法則を導き出さうとした従來の研究法と全く様式を異にしてゐる。

ホッブス ベーコンの思想を繼承して、其の缺點を補ひ、更に一層組織的な經驗哲學の建設を試みたのがホッブス(1588—1679)である。ベーコンは、専ら歸納法のみを重んじた。然るに、ホッブスは、歸納法と演繹法とを併用して、精確な知識に到達しようとした。ホッブスの功績は、國家及び道德を教權から獨立せしめ、グロテウスの政治學を完成し、經驗的倫理學の組織に一步を進めたことである。近世の英國倫理學史は、ホッブスの倫理學説と其の反對説から成り立てるものと云つてもよい。

哲學説 ホッブスは自然科學者の影響を受けて、機械觀的世界觀を唱へた。ホッブスの説によれば、あらゆる存在

は物體であり、あらゆる出來事は運動であつた。總べてのものは運動から成れるものである。自然現象は勿論、精神現象も亦運動に過ぎなかつた。ホッブスは、かくの如き機械的世界觀に基づいて認識を論じ、感覺主義の認識を唱へた。最も簡單な精神作用は、感覺である。認識は感覺の變形に過ぎない——と言つて居る。

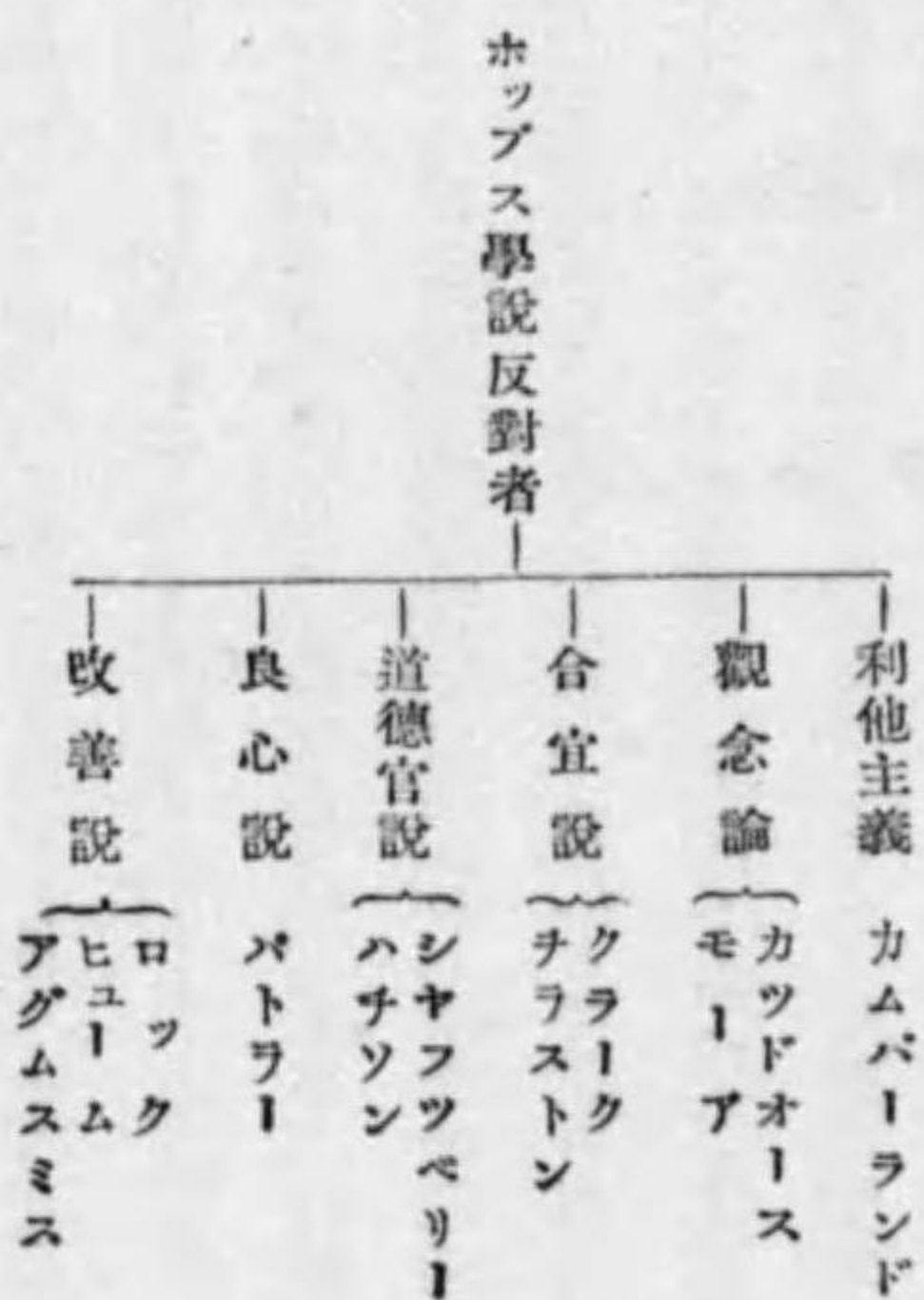
倫理學說 唯物論・感覺論から出發したホッブスの倫理學說は、意志必然論・相對論・利己主義に歸着した。ホッブスの機械的・唯物的世界觀によれば、意志とは、幾多の欲求が争つて最も強き欲求が勝つて居ることであつた。故に、意志は自由でない。意志に先だつ多くの欲求によつて、機械的・必然的に決定せられて居る。またホッブスの說によれば、善惡は主觀的のものであつた。客觀的に善と云ひ惡といふべきものはなかつた。吾人の欲する所は善、嫌ふ所は惡であつた。それ自身に善なるもの、それ自身に惡なるものはなかつた。或る人、或る場所、或る事情の下に於てのみ、善もあり惡もある。絶対に善なるもの、絶対に惡なるものはなかつた。最も明瞭な相對論である。ホッブスはまた曰ふ。人は、徹頭徹尾利己的の生物である。社會的の生物ではない。人は、皆狼である。食はれるか、食ふかに過ぎない——と。極端な利己主義である。

政治學說(民約說) ホッブスの利己主義は、政治論上の民約說となつた。ホッブスの說によれば、政治的共同生活の如きは、人爲的に作られたものに過ぎなかつた。天性利己的の人間が、欲求のままに動作すれば、幸福を求めるところは出來ない。そこで、理性は、秩序ある社會の必要を教へる。理性が秩序ある社會の組織を命ずるのは、(一) 平和に對する希望、(二) 互讓、(三) 契約の三條件に本づく。この三條件は天則である——と見て居る。ホッブスは、民約說から、轉じて、君主專制説を唱へた。人間が、互に契約して國家を組織すれば、制定法を布き、國家の絶対權によ

つてこれを施行する。各個人は、絶対的に此の法律に服従しなければならない。國家の絶対權を代表するものは君主である。君主の命は、絶対的に服従しなければならぬもの——と云ふことになる。ホッブスの契約説は、君主專制に達したのである。

ホッブスの學說には、獨創的の見解がある。當時の思想界を動かしたことは、否定し難い。併し、學說としては餘りに缺陷が多い。第一、社會成立説が歴史を無視して居る。第二、一面利己説を唱へながら、他面に社會の安寧を唱へた。第三、善惡の區別を個人の好惡から發するものとも云ひ、君主の命令から發するものとも云つて居る。

ホッブス學說の反對者 ホッブスの學說には、反對者が非常に多い。反對論の根據もそれぞれ異つて居る。利他主義の立場から反對した者もあり、觀念論の立場から反對した者もある。其の他、合宜説・道德官説・良心説・改善説等、種々の立場から枚擧に遑のないほど多くの反對説が出た。主要なるものだけを擧げて見よう。



カッドワース・カッドワース (1617—1683) は、ホッブスの相對論に反對して、本有觀念の存在を説き、道德の永遠不變性を主張した。ケンブリッジのプラトーン學派を代表せる有名な哲學者である。カッドワースは曰ふ。善惡正邪の區別は、事物の本質である。客觀的實在である。道德は永遠不變の眞理である——と。彼は、道德を経験や國法から生じたものと見る説を極力排斥した。吾人は神の理性を享けて生れて來た。従つて、道德的觀念を本有して居る。故に、吾人の精神には、因果の原理、目的と手段の原理等を知る力がある——と云つて居る。

モーア・カッドワースの本有觀念論を尙ほ一層明瞭にしたのがモーア (1614—1687) である。同じくケンブリッジのプラトーン學派中の代表的學者である、思想の明晰な人であつたと云ふ。モーアは、倫理の大本を仁愛とした。仁愛は、永遠不滅の道德の原理である。吾人は、理性によつて仁愛の原理から日常の本務を演繹する。而して、吾人は、また理性と並んで善惡に關する快・不快の感情がある——と云つて居る。

クラーク・クラーク (1675—1720) は、萬物合宜性説を唱へた。合宜性とは、一物が他物とよく調和する性質である。クラークは、合宜性を客觀的合宜性と主觀的合宜性とに分けた。客觀的合宜性とは、一切の物が他物と相關係して存在する性質、主觀的合宜性とは、吾人の行爲がよく外界と調和する性質であつた。此の合宜性説に基づいて、道德の標準を論じた。曰く、善惡正邪の區別は、行爲の適當・不適當によつて定まる。而して、其の適否を知るものは理性である。理性は、量の等・不等を直觀するが如く、行爲の適・不適を直觀する——と言つて居る。

カムバーランド・カムバーランド (1682—1718) は、利他主義を唱へて、ホッブスの利己主義を排した。其の説に曰ふ。利他は天則である。人道である。而して、動かすべからざる確實性を有して居る。萬物の構造、自身の經驗に

照らして、此の天則を知ることが出来る。あらゆる動物は、利他的本能を有する。而して、人は、利他的本能が著るしく發達して居る。併し、吾人は、善行をなすにたゞ情に任せず、寧ろこれを主義としなければならない——と。カムバーランドの説によれば、善惡の觀念は、經驗的・後天的のもの、即ち、開發せらるべきものであつた。先天的・生有的のものではなかつた。カッドワース及びモーアの本有觀念論とは、全く異なつて居る。

シャッフツベリー・シャッフツベリー (1671—1713) は、道德官説を唱へた。道德官とは、正邪善惡を直觀する感覺であつた。シャッフツベリーの人性論に曰ふ。人は自愛心のみならず、他愛心をも有して居る。他愛心を、自愛心の變化と見るのは、偏見である。道德上の善は、他愛心に基づく。併し、自愛も全然不必要ではない。度を失はない程度に於て、自愛も必要である。人間は、他愛と自愛の二つを調和して善をなす。道德官即ち道德的感官は、利他の行爲の結果として愉快を感じる性である。吾人は、これによつて、善惡正邪を斷ずることが出来る。此の道德官は、修練即ち教育によつて發達せしめることが出来る。

ハチソン・ハチソン (1691—1746) は、シャッフツベリーの道德官説を、極端に論及した。曰く、人は、自愛心と共に他愛心を有する。他愛心に基づく行為を善と云ふことは出来ない。人の活動は、感情による。理性の力ではない。理性は、たゞ感情を惹起するのみである——と。ハチソンは、善を愛他的行爲と解し、實質的善と形式的善とに分けた。實質的善とは結果の愛他的なるもの、形式的善とは、精神の愛他的なるものであつた。シャッフツベリーの愛他主義に比すれば、頗る徹底して居る。

パトラー・パトラー (1692—1750) も、人性に自愛心と他愛心との存在することを認めたが、ハチソンの如く、極

端な愛他主義を主唱しなかつた。他愛は道德の標準である。併し、自愛必ずしも悪ではない。吾人には、自愛心と他愛心との外に、良心がある。良心は、人性に具はれる諸能力の中で、最高の能力である。良心は、自愛心と他愛心とを支配するものと解した。

バトラーは、良心を道德的原理とし、自愛心を自然的原理とし、兩者の調和を試みた。良心は吾人に義務を命ずる。義務の遂行は、幸福を齎らす。幸福の追求は、自愛心であるとした。バトラーは、眞の自我を満足せしめようとする動機から生ずる行爲を善とし、一時的の刺戟による行爲を善と認めなかつた。

バトラーは、倫理學の研究法を述べた。理論的には、道德の變遷等を明かにし、心理的には先づ人間の天性を研究しなければならぬものとした。

ロック ケンブリッジ・プラトーン學派や、デカルト學派の本有觀念論に反對して、あくまでも經驗主義を高潮した者は、ロック(1632—1704)である。ロックは、道德的觀念の先天的本有説を、極力否定した。道德的觀念は、人・土地・風習によつて異なる。加之、道德法は、證明を要する。また、世には、道德法を破つた者も多い。これ等の事實は、明かに道德的觀念の本有を否定するものである。吾人の觀念は、凡べて經驗から生ずる。道德的觀念も亦然り——と言つて居る。

ロックは、道德の標準を次の如く論じた。善悪は、標準によつて定まる。善悪の標準は不變である。善悪の標準には、第一、上帝の命令(神律) 第二、國家の法律(國家律) 第三、社會の輿論(毀譽律)の三種がある。此の三標準が、行爲に善悪の評価を與へる。さうして、標準に反すれば、制裁を加へる。

ロックは、意志の自由を次のやうに論じた。意志は、欲望によつて制限せられる。絶対に自由ではない。併し、人は、選擇力を有する。其の點に於ては、自由である。

ロックの思想は、政治上の契約説に到達した。人は、理性的動物である。平等の權利と自由とを有して居る。併し、此の權利と自由とを保障するには、相互に契約して社會を組織し、自己の權利と自由とを國家の手に委ねるのが最好の手段である。契約は、天賦の人格を破壊しない。寧ろそれを保護する。公衆が契約して社會を組織すれば、主權者を選んで、支配權を與へる。主權者は、公衆の利益をはかり、社會の一般意志たる法律に従はなければならない。主權者が人民から委託せられた權利を濫用すれば、權利は再び人民の手にかへらなければならない。革命は、君主に對する人民の正當防衛である——と言つて居る。

ヒューム 英國の經驗論を發展する所まで發展せしめて、遂にこれを破滅に導いた者は、ヒューム(1711—1776)である。エディンボロの大學に哲學を修め、「人性論」「道德の原理」其の他の著書を遺した。

ヒュームは、經驗論を基礎として倫理學説を述べた。ヒュームの倫理學説は、感情を道德的行爲の主要素とし、行爲の結果によつて道德的價值を定めようとする一種の功利主義であつた。

ヒュームは、良心(道德心)を理性と感情との二要素から成れるものと考へた。善悪の差別は、理性の働らきによるもの、善の實行を欲するは、感情の働らきによるものとした。ヒュームは、同情に就いて次のやうに論じた。同情とは、他人の境遇に自己を置いて考へることである。同情を標準として、他人の行爲若しくは自己の行爲に道德的批判を加へることが一種の習慣となり、自己の行爲を他人の立場から判斷する習慣を生じた時に、此の習慣を良心と云

ふ——と。有名なヒュームの同情説である。ヒュームは、判断の標準を次のやうに論じた。善悪の判断は、直観的の作用である。理性の活動ではない。氣に入るものは善、氣に入らぬものは悪である。徳とは、利害の關係なき第三者に愉快の感覺を與へる行爲若しくは心の性質を云ふ。ヒュームは、徳を四種に分けた。第一は、自己に快を與へるもの（歡喜・勇氣・自信・慈愛）、第二は、他人に快を與へるもの（謙遜・禮儀・恭敬・機知）、第三は、自己に利益あるもの（意志の強固・勉強・節儉・健康・悟性・其の他）、第四は、他人に利益あるもの（慈善及び正義）である。ヒュームの説によれば、道徳家とは、明瞭に善惡を判断し、圓滿な感情を有する人のことであつた。

ヒュームは、また、政治上の功利主義を唱へた。社會があれば法律がある、法律は、國家の成立によつて生ずるものでない。國家は、たゞ法律を保障するのみ。法律は、公共の利益と云ふ感情に基づいて成る。形式的の契約から生ずる。

其の他の諸學者 ロック、ヒュームの外にも、經驗派の哲學者として聞えた人は少なくない。アダム・スミス、ハートレー等は、何れも知名な英國の經驗哲學者である。

アダム・スミス アダム・スミス(1723—1790)は、ヒュームの友人である。ヒュームのやうに、同情説を唱へた。アダム・スミスも道徳的判斷の根據を良心とし、良心を同情同感と解した。同情同感とは、人間の天性である。良心は、其の働らきに過ぎない。同情同感とは、想像力を通じて働らく。善悪は傍觀者の同情によつて定まる——と云つた。ヒュームは、行爲の結果によつて、道徳的價值を定めようとした。結果に同情し得る行爲を善とした。アダム・スミスは、行爲の動機によつて道徳的價值を定めようとした。動機に同情し得る行爲を善とした。アダム・スミスは、同情

を人性に本具する感情と見た。シャフツベリーの直覺説に結びついて居る。

ハートレー ハートレー(1704—1757)は、聯想學派の祖として知られて居る。聯想學派は、一切の心理現象を單一觀念の機械的聯合と解釋せる經驗學派の一派である。ハートレーは、すべての心理現象を機械的に説明した。従つて、良心をも機械的に説明した。最も單純な精神作用は、感覺である。感覺は、結合して種々の精神作用を生ずる。其の最上位にあるものが良心である。即ち、感覺は、想像を生じ、想像より欲望おこり、欲望は變化して同情となり、宗教心となり、遂に良心となる。畢竟、良心は、私欲が聯想によつて變化したものである。ハートレーは、良心を以上のやうに説明した。

第四節 純理學派の淵源

デカルト 純理學派の祖は、佛國のデカルト(1596—1650)である。デカルトは、一切の因襲と傳説から脱して、直覺的に自明な事實に基づき、確實な知識に到達しようとした。直覺的に自明な事實即ち自己に内在する原理を發見するために、彼は、先づあらゆるものに懷疑の眼を注いだ。其の結果、發見したのは、我の實在と云ふことであつた。

哲學説 デカルトは、我の實在を根本思想とした。デカルトは、一切のものを疑つた。併し、我が疑ふといふことだけは、疑ふことが出来なかつた。「我思ふ、故に、我あり。」と云ふ有名な言は、デカルトの根本思想を一言にし

て盡せるものであつた。デカルトは、私の實在から、演繹的に神の實在を證明し、更に外界の實在を證明した。

デカルトは、神と世界、肉體と精神の二者を、獨立して存在するものと見て、最も明かな二元論を唱へた。デカルトは、眞理の標準を、個人の理性に求めて、主知説に傾いたが、知と意とを不離同體のものと考へた。デカルトは、知識さへ明瞭なれば、必ず行爲に現はれるものとした。知と意とを重んじ、情を輕視し、欲情は、動もすれば、思想を攪亂して、外物の價値を過重視せしめるものと認めた。

デカルトは、また、肉體と精神との二元的存在が、人間によつて結合せることを明言した。さうして、二元結合の認識的根據として、煩情の存在を擧げた。煩情は、同時に肉體的にして、同時に精神的である。肉體的・精神的な煩情が、人間に存在するのは、心身の二元が結合して居る證據である——と云つた。更に、二元結合の事實的根據として次の如く述べた。精神は、腦の松果線で肉體と結合して居る。心身兩者の媒介となるものは動物生氣で、動物生氣は、人間の血液の中に存在する。動物生氣が、腦の松果線で、精神を刺戟する場合には知覺となり、筋肉に働らく時には運動となる——と。頗る曖昧にして要領を得ない獨斷論である。

倫理學說　デカルトは、倫理學說を組織的に述べたかつた。多くの著書に斷片的意見が散見して居るのみに過ぎない。デカルトの説によれば、神の賦與せる理性は、理論哲學の基礎であり、同時に、道德上の原則であつた。善とは、明瞭な理性の認識から出た行爲である。理性の明瞭な認識に従つて、善行をなし得るところに、意志の自由がある。感情は、思想を攪亂し、外物の價値を過重視せしめるもの、不徳の根源であつた。意志の力によつて感情を制御し、理性の命に従ふことを、道德の大本と認めた。デカルトの倫理學說は、主知説である。

ジューランクス　デカルトの思想を承繼して、發展せしめようとした者をデカルト學派と稱して居る。ジューランクス(1625—1689)が、デカルト學派を代表する學者として擧げられる。デカルトの哲學には、心物二元論に矛盾が含まれて居る。其の矛盾を救ふために、ジューランクスは、偶因論を唱へた。

偶因論は、心物二元の結合を神の力に歸したものである。身體の運動が心を變化せしめる原因ともならないし、心が身體の運動を起す原因ともならない。心や身體を動かす原因は、心や身體の外にある。それは神の力である。意志する時に身體の動くは、意志が身體を動かすのでなく、神の活動に偶因を與へるに過ぎない——と云ふのである。

偶因論を倫理學に應用すれば、「能はざるを欲する勿れ。」となる。神は、不可能なことを強ゆるものではない。神の求めるは善の意志のみである。意志の結果たる行爲を、吾人は、如何ともし難い。道德とは、外界の欲望を捨て、心中に慰安を求め、神と理性とを愛することである——とした。ジューランクスは、勉強・服従・正義・謙遜を四主徳とした。

マルブラシン　マルブランシ(1631—1715)も亦偶因論者の一人である。ジューランクスが偶因論を唱へたことを知らず、偶然にも同じ思想に到達したのであつた。マルブラシンは曰ふ。精神と物體とを全く獨立するものとすれば、精神が物體を認識することは出来ないわけである。然るに、精神は、物體を認識する。それは、精神が神の具備せる萬物の觀念を分有するからである。萬物の觀念は、悉く神に備はる。精神は、神の自識を分有する。故に、萬物を認識することが出来る。吾人は、神を通じてあらゆる事物を認識する。吾人の實生活は、要するに、自己及び同胞に對する愛に外ならぬ。神は、至高の實在たると共に、至高の善である。

至善を神に歸したマルブランシは、肉體を罪惡の源とした。従つて、感覺及び想像等を全く抑制し、衷心の聲即ち神の命を聽くことを道德の本源と考へた。

スピノーザ スピノーザ(1632—1677)は和蘭の人、不遇な哲學者である。汎神論を唱へたため、宗教界から迫害せられ、公共の活動から排斥せられ、文壇から驅逐せられたので、退いて片田舎の友人の許に身を寄せ、眼鏡の玉を磨つて生活し、内心の平和と安心と幸福とを求めた。

哲學說 スピノーザの根本思想は、汎神論であつた。汎神論の要旨に曰く、神は、物體以上、精神以上の一實體である。精神と物體とは、此の實體の屬性に過ぎない。神を外にして自然はなく、自然を外にして神はない。スピノーザの所謂神は、基督教の神の如く、人格的の神にあらず、哲學的の神であつた。

スピノーザは、汎神論に基づいて並行説を唱へた。神を外にして物はない。従つて、一切の事物それ自身は、無意義なものである。神の状態として、神の一時的形成と見て、はじめて意味がある。一切は、精神にしてまた物體である。

倫理學說 スピノーザの並行説は、意志必然論に歸着した。人間の精神と肉體とは、並行して居る。従つて、精神も亦肉體の如く、因果の理法、必然の法則によつて支配せられる。意志の自由などは、全然ない——と云ふのである。

スピノーザは、道德を主知的に解した。道德は、理性に由來する。認識から來る道德は、人生必然の結果である。其の根據は、自家保存の努力にある。自家の保存を目的として、理性に従ふ行爲は善である。理性的行爲が、すべて

みな善とすれば、不善は、積極的に實在するものでない。

スピノーザの倫理學說は、一種の自己完成説に歸着した。人間は、自己の保存を目的として居る。故に、理性は、自愛即ち自己の完成を欲する。徳とは、自己の保存を完うし得る人の性質を云ふ。然るに、自己保存は、一面から云へば、吾人の幸福である。故に、幸福を得べき底の人の性質を徳と云ふ。かゝる自己完成は、自己一人の力のみでは不足であるから、他人を利用する必要を生ずる。かくて、國家てふ團體を組織し、主權者に服従することになる。國家を組織する以上は、自分勝手な衝動を棄て、國家の權力に服従しなければならぬ。さうして、始めて正義の状態に入ることが出来る。又衝動欲求に對する奴隸的態度を脱し、理性に従つて行動する眞の自由を得る。かくして、スピノーザの自己完成説は、祝福説・絶対服従説に到達したのである。

政治說 スピノーザの政治説は、ホッブスの説を襲へるものであつた。異なる所は、君主の絶対權を拒否し、共和政治を高調した點であつた。スピノーザは、また次のやうに言つた。社會は犯罪を防禦することによつて、個人の利益を保護すると共に、理性の進歩に貢獻しなければならぬ。社會に於てのみ、眞の道德、眞の自由は可能である——と。

ライブニッツ ライブニッツ(1646—1716)は、多才多藝の哲學者であつた。あらゆる方面に活動した。スピノーザの純理論とロックの個體論との調和を試みた。根本思想は、單子論(モナドロジ)であつた。

哲學說 ライブニッツは、實體を自ら活動する精神的個體とし、これに、單子(モナド)の名稱を附した。單子は非物質である。無限の數を有する。併し、本質は同一である。異なるはたゞ活動たる表象の明・不明のみに過ぎない。

宇宙は表象の程度を異にする單子の段階である。全宇宙は、各單子の表象の内容に外ならぬ。單子の表象の不明なものを裸單子と云ふ。如何なる瞬間でも意識を有して居ない。裸單子の表象を微小表象と云ふ。以上が單子論の要旨である。

ライブニッツは、單子論に基づいて豫定調和論を唱へた。神が事物に対して豫め與へた調和を豫定調和と云ふ。單子は、無限の數に上り、且つ獨立する實體であつた。併し、本質が同じものであるから、雑多の中に統一がある。これを調和と云ふ。此の調和は、神が豫め單子に附與したものである。そこで、豫定調和と稱したのであつた。

世界には豫定の調和がある。故に、世界は最良の世界である。併し、世界には不善もある。不善は、事物の制約によつて生ずるものでない。單子に個性ある所以である。不善は、積極的のものでない。全體の美と完全とに缺くことの出来ない一部分の缺點である。

宇宙の萬物は、單子の集合即ち單子群である。無限の單子群は、表象の明暗によつて三階級に分れる。最下級は裸單子、第二階級は、靈魂、最上級は精神である。精神は、あらゆる單子の中で、最も意識の明瞭なものである。表象の不明な單子が明瞭の状態に向つて推移しようとする傾向を欲望と云ふ。

倫理學說　ライブニッツは、單子論から出發して、樂天的人生觀を唱へ、意志必然論を是認した。宇宙の萬物は、明暗の度を異にする無限の單子より成る。明暗の度が異なるのみで、内容は、全く同じであるから、差別の中に、自ら統一がある。かくの如き宇宙の調和は、神が豫め單子に附與した性質の結果であるとした。宇宙の調和を豫定の調和とし、現實の世界を、神が選擇した最良の世界と見た。ライブニッツの人生觀は、樂天觀に歸着した。ライブニッツ

は、更に論じた。世界は神の豫定調和によつて決定せられて居る。人の意志は、不自由である。併し、豫定調和は、單子の内にあつて單子を決定する法則である。故に、意志は、内部的法則に基づいて自ら決定する力をもつて居る。意志は全然不自由でもない。不自由にして自由である——と。ライブニッツの意志必然論が他の意志必然論と異なる點はこゝにある。

人は表象不明の状態から表象明瞭の状態に向つて推移しようとする。換言すれば、完全に向ひ幸福に向つて進まうとする。完全とは、理性に従ふの生活、即ち、神及び世界の調和を明瞭に認識して、調和に順應する生活を謂ふ。かゝる生活には、幸福を伴ふ。世界の調和に順應する生活とは、隣人と調和的に生活することである。人を愛することである。故に、至善は、純潔な愛に外ならぬ。ライブニッツの倫理學說は、明瞭な完成說・幸福說である。

第五節 英國の直覺說

ヒュームは、英國の經驗哲學を絶頂にまで發展せしめた。併し、英國では、漸く經驗哲學に対する一種の反動的傾向を生じて來た。經驗哲學に對する反動的傾向は、既にケンブリッジのプラトーン學派にも現はれて居たが、プライスに至つて、最も明瞭になつた。更に此の反動的傾向を助成して、遂に英國思想界の一大勢力たらしめたのは、スコットランドの常識哲學者であつた。

プライス　プライス (Price) は、ケンブリッジ・プラトーン學派の立脚地を襲ひ、道德的判斷の直覺的に自明

なことを唱へた。併し、プライスの直覺論は、ケンブリッジのプラトーン學派と全く内容を異にして居た。プライスの學説は、次の三點に約することが出来る。(一)動作は、それ自ら正又は不正である。(二)正邪の觀念は、單純觀念である。(三)正邪の觀念は、理性の直覺力によつて知覺することが出来る。道德的判斷の根據を理性の直覺力としたことは、ケンブリッジ・プラトーン學派と同じである。併し、プライスは、シャフツベリーの思想を加味して、知力上の直觀に、感情の要素の伴ふことを認め、正邪善惡を知覺する時には、必然的に美醜の感を生ずるものとした。

リード リード(1710—1796)は、スコットランドの常識哲學を代表する學者である。常識哲學派の祖と稱せられて居る。吾人は、正邪善惡を判別する常識を本有する——と云ふ根本思想の上に、哲學及び倫理學の建設を試みた。常識哲學の名稱はそれから生じた。

リードは、人性を統禦性と被統禦性とに分けた。良心を統禦性とし、本能及び習慣等の如き機械的原動力と、體欲・欲望・情緒等の如き動物的原動力と、自愛及び本務の觀念の如き合理的原動力とを被統禦性とした。これを表示すれば左の如し。



リードは、更に、良心を論じて、良心は、(イ)人にもあること、(ロ)行爲を支配するために與へられたものであること、(ハ)教育によつて進化すること、(ニ)善行には快を、悪行には不快を感ずること、(ホ)道德の原理を直覺すること等を擧げた。

リードは、意志自由論を主唱した。人間は、實踐力を有して居る。責任の觀念がある。これ意志の自由を證明するものであると云つた。

リードは、また、直覺的に、自明な道德的公理として、五箇の格率を掲げた。曰く、(一)小善よりも大善を、大惡よりも小惡を擇べ。(二)人性の構成に、自然の意向が現はれる限り、吾人は、此の意向に従つて行へ。(三)何人も自己一人の爲めに生れたものではない。(四)正邪は、總べての場合、凡べての人に同じである。(五)神を尊敬して服従せよ。

カルダーウッド カルダーウッド(1830—1897)も亦有名なスコットランドの常識哲學者である。合理的直覺説を唱へた。カルダーウッドは、善惡の區別を客觀的に一定したものと見た。併し、善惡の差別と吾人の知識とを區別した。知識が進むに従つて、區別が明瞭になるものと解した。カルダーウッドは曰つた。善惡の差別は、吾人の行爲に限る。これ行爲の特質である。吾人は、善惡の差別を一の原理に照して斷定する良心の働きを有して居る。カルダーウッドは、本務を論じて次のやうに曰つた。本務をつくしたり否やについては、(一)良心に照したりや、(二)それだけの力量ありや、(三)機會ありしやの三方面から考へなければならぬ——と。

第六節 啓蒙時代の佛國思想

感覺論者及び唯物論者 英國の經驗哲學は、佛國に入つて、認識論上の感覺論となり、生理上の唯物論となり、宗教上の無神論となり、倫理上の利己主義となつた。此の感覺論・唯物論・無神論・利己主義は、啓蒙時代の佛國思想界を風靡した。代表的な學說を左に紹介しよう。

コンデイヤック (1715—1780) 感覺論者である。道德・宗教・美術等を、盡く感覺によつて説明しようとした。(一) 道德は、便利のために作つた法則である。萬世不易のものではない。(二) 人は、自己の欲望の満足を求めるものである。(三) 人が他の動物と異なる所は、觸覺の完全・多欲・觀念聯想・死を怖る・言語の使用等である。

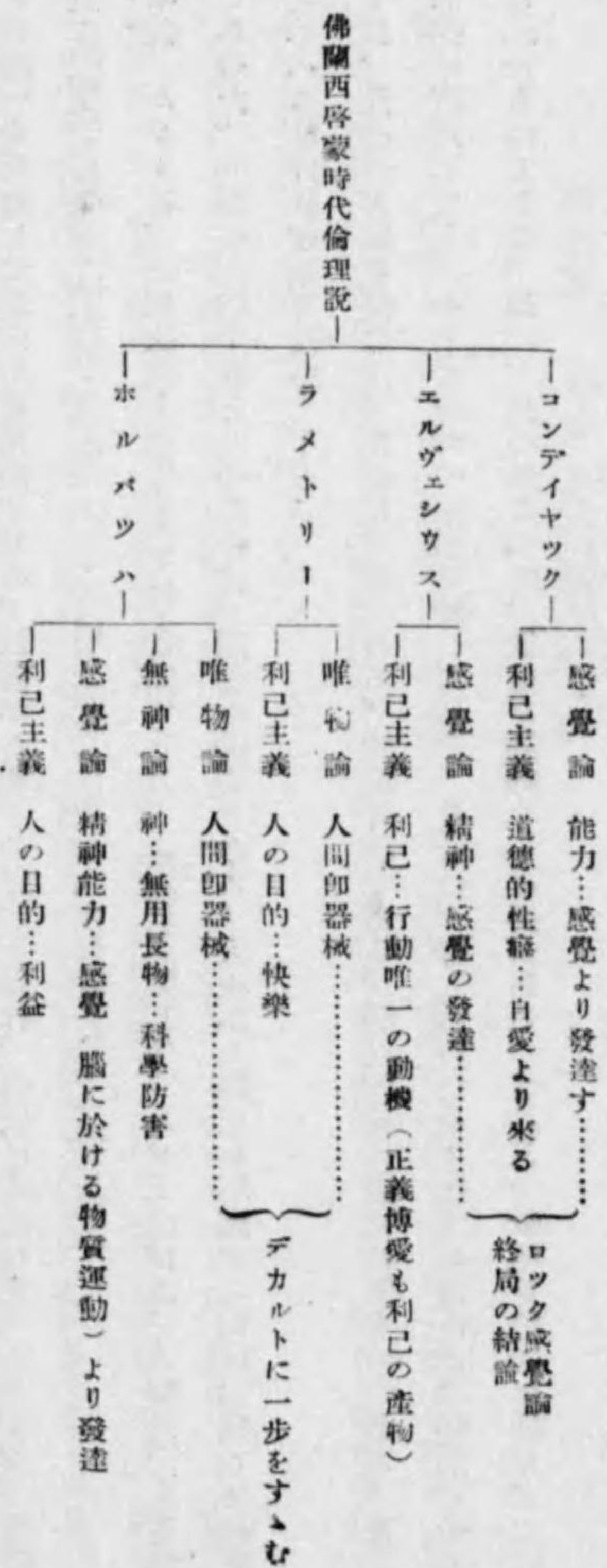
エルヴェンヌ (1715—1771) 人は、皆利己的の動物である。道德家とは、直接に自己を愛せず、他人を愛して自利をはかる人を云ふ。道德家と不道德家との區別は、經驗及び教育の多少によるものとした。

ラメトリー (1701—1751) 人は機械である。人の精神は腦髓の働らきに過ぎない。道德とは、他の人を害せず、法律を恐れ、自己の名譽の爲めに善をなすことを云ふ。人は快樂を求めるやうになつて居る。故に、なるべく愉快な生活をするがよい——と云つて居る。

ホルバット (1720—1789) は、啓蒙時代の思想を最高點まで發展させた。「自然の體系」と云ふ著書の中に、感覺論・唯物論・無神論・利己主義等、當時の思想を組織的に極論した。無神論者のバイブルと稱せられて居る。ホルバット

ハは、世界の事物を悉く機械的に説明した。世界に存在するものは、たゞ物質のみである。人間も單なる物質に過ぎない。恰かも時計のやうなものである。たゞ身體だけが存在する。精神は、腦髓の働らきである。意志も思想もすべて感覺より起るものとした。更に、宗教を否定して、宗教は、人を害し不愉快を生ずる。神は迷信である——と云つた。なるべく長く生き、なるべく愉快に遊ぶがよい。利己より外に人間の目的はない。道德家は、他人を愛して自己の利益をはかるもの、一層利己的な人間に外ならぬ——と云つた。

以上述べた諸説を表示すれば、次のやうになる。



ルソー (1712—1778) は、文藝復興以來、次第に進んで來た世界の文化を一變せしめた思想界の偉人で

ある。瑞西のジ・ネヅに生れ、幼時から放浪生活をしたが、三十八歳の時、懸賞論文に當選して文名を知られた。有名な「民約論」を著して思想界を驚倒せしめ、政府から種々の迫害を受け、佛國に客死した。ルソーは、啓蒙時代の主知説・無神論・感覺論・唯物論・意志決定論・利己主義に反對して、主情説・自然主義を唱へた。

倫理學説 ルソーは、自然主義・主情主義を根本思想として、道徳を論じた。ルソーは曰ふ。人類は、もと無邪氣なものであつた。人類が利己主義となつたのは、開化の弊害である。人生から罪惡を驅逐するには、須くこれを自然の有様にかへさなければならぬ——と。

ルソーは、良心の天賦を信じた。良心は天賦である。内的天啓である。神が精神に顯はれたものである。吾人の精神は、如何に墮落しても、必ず多少神の面影を残して居る。良心は、吾人の行爲を支配するために、神から先天的に賦與せられたものである。故に、良心によつて、欲望を制御する必要がある。されど、欲望を絶対に排斥してはいけぬ。

ルソーは、善を感じる感情を良心と解した。主情説の立場から、感情を最後の裁斷者と認めたのである。知力を偏重すれば、他を抑へて自己の利益をはからうとする利己心を生ずる。従つて、社會の發達は、人類の性質を汚濁し、罪惡を増加することになる。良心は、善を感じる感情である。如何なる場合にも、良心の判斷に過誤といふものはない。良心は精神の指導者である。如何なる欲望も、良心の支配の下に働けば、悉く善にあらざるはない。

政治學説 ルソーは、有名な民約説を唱へた。ルソーの説によれば、國家は、平等な人間の自由契約によつて生じたものであつた。人間は、生れながらにして、平等であり、自由である。強者が弱者を支配する權力を固有して居る

ものでない。人間は、天賦の同情と自愛心とに基づき、自然の發達を遂げるために、契約して國家を組織する。國家は、個人の發達を保護する目的で、個人が契約して組織した機關である。従つて、國家は、個人の意志を束縛することを得ない。ルソーの説から云へば、國家の意志は、國民の意志であつた。統治權は國民に屬して居る、君主は、ただ權力を行使する機關に過ぎなかつた。従つて、君主が權力を濫用すれば、人民は委任を解除することが出来るものと認めた。

第七節 カントの倫理學説

概説 デカルトに發し、スピノーザを経て、ライブニッツに至り、次第に發展した大陸の純理哲學は、獨逸に入つて、更に一層著しい發展を遂げた。獨逸に於ける純理哲學の大成者は、カントである。故に、獨逸の純理哲學は、先づカントの哲學から述べなければならぬ。

カント (1724—1804) は、近世の思想界に於ける偉人である。プロシヤのケーニヒスベルヒに生れた。十六歳の時、其の地の大學に入り、哲學・神學・數學・物理學等を修め、二十二歳の時に卒業し、出身大學の教授となり、終世一貫學問の研究に身を委ねた。著書の中では、「純粹理性批判」「實踐理性批判」「判斷力批判」が最も有名である。此の三書は、カント哲學の根本思想を示せるもの、何れもみな多年の思索によつて成れる深遠な思想の結晶である。

カントは、英佛の經驗學派と大陸の純理學派との二大思想を綜合して、認識や道徳が如何にして普遍妥當性を有す

るか云ふ近世哲學・近世倫理學の根本問題を解決しようとした。カントの哲學の要點を次に略説しよう。

哲學説 カントは、認識の普遍妥當を認めた。先づ認識の成立に就いて、次の如く考へた。吾人の認識は、主觀的作用である。従來の經驗論者が曰へるやうに、外來の印象が、白紙の心に種々の觀念を明記することではない。外來の印象を吾人の心が統一する作用である。外來の印象は、たゞ材料に過ぎない。此の材料を統一する主觀があつて、始めて認識が成立する。此の外來の印象を統一する主觀は、純粹理性である。純粹理性は、經驗を超越したるもの、即ち、先驗的のア・プリオリである。かくの如き先驗的ア・プリオリにより、外來の印象が統一せられて成立するものであるから、認識は、何人にも普遍的の確實性を有する。されど、認識の範圍には、制限がある。吾人は、たゞ現象の世界のみを認識することが出来る。現象以外の實體、即ち物其自の世界を認識することは出来ない。故に、物其自の世界を研究の對象とする形而上學の如きは、嚴密な意味の學問として成立しない。嚴密な意味の學問は、たゞ現象の世界を研究の對象とする數學と自然科学だけである。

倫理學説 カントは、認識と同じく、道德にも普遍妥當性の存在を認めた。道德の方面にも、經驗を超越した原理がある。純粹意志がそれである。純粹意志は、實踐理性とも理性意志とも云ふ。理性の一面である。併し、認識上の理性とは全く異なる。同じ理性が實踐的方面に活動するものである。人間は、かくの如き經驗を超越した道德性を有して居る。故に、道德も亦認識と同じく普遍妥當である——と云つた。

カントは人性を知・情・意に分ち、更に感性的方面と知性的方面とを考へた。故に、カントの説によれば、人性は、六方面に區分せられる。實踐理性即ち純粹意志は、意志の知性的方面である。これに對する意志の感性的方面は、欲

情であつた。實踐理性は、人心の最も上位にある高等な意志である。これによつて實體の世界を知ることが出来る。實體界内に存する道德律は、實踐理性によりて認められる。そこに、無上命法を生ずる。道德律は、實踐理性が與へる法則である。自然律は、必然の形で表はれる。道德律は當然の形で表はれる。而して、道德律は、それ自身が目的である。何等の條件をも伴はない。無上命法と稱せられる所以である。假設命法は、或る條件の下にのみ効力を有する。無上命法は、絶對的・無條件的に有効である。道德律は、左の形式に表はすことが出来る。

「我が行爲の格率が、同時に萬人普通の行爲の格率たるが如く行へ。」

斯の如き格率は、實踐理性が自ら定めて、自ら實行を強ふるものである。従つて道德律に従ふは自律である。人は自律倫理の主體である。従つて、人格は尊重しなければならない。カントは次の如き第二格率を掲げた。

「人を目的として取扱ひ、たゞ方便としてのみ取扱ふこと勿れ。」

人は、無上命法に遵ひ、意欲即ち感性的意志の要求を拒絶し、斷々乎として理性的活動をなす義務を有する。此の道德律に尊敬の情を拂ひつゝ、換言すれば、義務のために義務を行ふ處に道德は存在する。快・不快及び利害等の自己的動機によつて動かうとする感性的意志を、道德律に従つて動かうとする知性的意志によつて壓服する處に道德がある。すべて此の世若しくは此の世以外のいづこに於ても、絶對的に善と稱することの出来るものはたゞ善意あるのみ。善意の外に、絶對的の善といふものはない。善意とは、道德法に従へる意志即ち普遍的意志である。

人格は、自ら目的を定めて自ら實行する。道德法に適ふ意志そのもののみを目的として活動する。故に、人格の價値は、人格それ自らにある。

カントの倫理學説は、無上命法に従ひ、義務のために義務を行ふことを善とするもの、名づけて形式説と云ふ。カントの倫理學説の特色を列挙すれば、第一に、倫理學を神學及び哲學から解放して、獨立の地位を與へたこと、第二に、啓蒙時代の主知的思想に反抗して、意志を人性の本質としたこと、第三に、卑俗な當時の感覺論及び幸福説に反對して、無上命法を道德の根據としたこと、第四に、自由主義を標榜して、人格の眞意義を發揮したことで等である。

カントの倫理學説を排斥する者は、第一に、其の道德律が形式的に流れたこと、第二に、感性的要素を除外したため、餘り嚴肅主義に傾き過ぎたこと等を短所として擧げる。併し、此の非難にも反對説が尠くない。

カント以後の倫理學説 カントの哲學は、當時の學界を風靡した。カントの學説を繼承して發展せしめた學者は頗る多かつた。それらの學者を總稱してカント學派と云ふ。カント學派の中には、カントの唯心論的思想を發展せしめた者と實在論的思想を發展せしめた者とあつた。通常、前者を唯心論派と名づけ、後者を實在論派と呼ぶ。フヒテ、シューリング、ヘーゲル、ショーペンハウエル、ハルトマン等を唯心論派の代表者となし、ヘルバルトを實在論派の代表と見て居る。併し、それは極めて蓋然的の分類に過ぎない。他の分類によれば、こゝに唯心論派として擧げた者も實在論派の中に加へなければならないことにならう。

第八節 唯心論派の倫理學説

フヒテ フヒテ(1792—1841)は、カントの著書によつて刺戟を受け、一書を起草してカントに面會し、カントを驚嘆せしめた天才的學者である。愛國的の熱情に富める思想家で、佛軍が伯林に侵入した時に、「獨逸國民に告ぐ」の大演説を試みた。

哲學説 フヒテの哲學は、カントの二元論(主觀と客觀)を絶對我の一元に歸着せしめた絶對的觀念論であつた。故に、同一哲學と稱せられて居る。

フヒテは、實在を絶對的自我とした。絶對的自我は、活動の本源であり、あらゆる意識の根柢であつた。非我は、自我の活動に由つて生ずる。自我は、非我の中に定置するものとした。

フヒテは、自我發展の三階段として、自我意識と非我意識と絶對我意識とを擧げた。自我意識は主觀、非我意識は客觀、絶對我意識は純我であつた。純我の特色は、無限の活動にある。無限の活動によつて、純我から非我即ち一切の萬有を生じ、此の非我によつて自我が定置せられる。非我と自我とが對立すれば、兩者は互に相制約す。自我が非我に依つて決定せられる場合には、理論的・認識的となり、自我が非我を決定せる場合には、實踐的・意志的となる。自我の活動の旺盛なるに反し、非我は、これを妨害しようとする傾向を有する。道德とは、要するに、此の非我に對する自我の征服的・向上的の努力に外ならぬ。

倫理學説 フヒテの倫理學説は、活動主義である。フヒテによれば、道德的生活は、障害反對に打ちかつ努力向上であつた。而して、自然界を我的道德的活動の爲めに存在するものと見た。従つて、怠惰は根本的惡であつた。フヒテの道德説は、「活動せよ」の一語に盡きた。これが本務の一般形式であつた。快樂を目的とする快樂説は、

フイヒテの極力排斥するところであつた。吾人は、活動の爲めに活動しなければならない。良心に反して活動するな。汝自身の信念の爲めに働け——とフイヒテは結論した。

フイヒテは、道德進歩の四階段として、(一)本能的活動、(二)快樂主義の活動、(三)專制主義の道德、(四)眞正の道德を擧げた。

フイヒテの倫理學說にも長所と短所とがある。長所は、(一)實在の本性を無限の精進活動にありとして、一切萬有を道德的に見たこと、(二)理性(自我)と物欲(非我)を一元的に見たことである。短所は、(一)一切の物欲を消極的に見過ぎたこと。(二)初めに個人主義を唱へながら、後に沒我大同の普遍主義を唱へたことである。

シェーリング シェーリング(1775—1815)は、フイヒテの自我說に、スピノーザの汎神論的思想を加味して、獨特の一致哲學を立てた。シェーリングは、主觀と客觀、精神と自然とを絶對的原理の中に一致せしめた。シェーリングの學說は三變した。第一期を自然哲學時代と云ひ、第二期を同一哲學時代と云ひ、第三期を神知學的實證論時代と云ふ。

哲學說 シェーリングは、先天的觀念論を唱へた。本體は、自我と非我とを超越した絶對である。換言すれば、本體は、主觀と客觀即ち精神と自然との同一である。主觀と客觀の對立を唯一の絶對に歸着せしめて、自我から非我を生ずると云ふフイヒテの見解を排斥した。自我は、非我と對立すべきものと考へたのである。

シェーリングは、精神哲學と自然哲學とを次の如く區別した。精神哲學即ち超越哲學は、自我を生ずる方法を研究するもの、自然哲學は天然として現はれる順序方法を研究するものである——と。

倫理學說 シェーリングは曰ふ。精神は始め無意識的のものである。併し、進化して意識的の精神となる。精神の

發達には、(一)感覺、(二)内外の知覺、(三)抽象の三段階がある。無意識精神も後には進化して主觀と客觀の區別を生ずる。但し、此の場合、吾人の精神は、實踐的自我となる。實踐的自我は即ちこれ吾人の意識である。

萬物は、本體(絶對意志)と自己意志との二要素から成る。動物は、自己の意志を絶對の意志によつて抑制せられる。然るに、人は此の絶對意志と自己意志との二つによつて活動する。何れに従ふも自由である。絶對意志に服従するは善、自己意志に服従するは惡、善惡の區別は、絶對意志と自己意志との何れに従ふかによつて生ずる。

ヘーゲル ヘーゲル(1770—1831)は、カントの唯心論的哲學を展開した。ヘーゲルの哲學は、理性即ち論理的進行を以て絶對と認め、世界を合理的に解釋しようとする論理的唯心論である。ヘーゲルの說によれば、差別反對の底に平等の絶對がある。自然も精神も其の顯現である。絶對は、差別反對の底に潜在せる具體的の實在即ち理性であつた。

哲學體系 ヘーゲルは、論理的唯心論を根本思想として、最も組織的な哲學說を唱へた。ヘーゲルの哲學の體系は、(一)論理學、(二)自然哲學、(三)精神哲學の三部門に分れた。而して、更に、精神の三段階として、(一)主觀的精神、(二)客觀的精神、(三)絶對的精神を擧げ、主觀的精神を對象とするものを心理學とし、客觀的精神を對象とする事を倫理學とし、絶對的精神を對象とするものを宗教哲學とした。ヘーゲルの哲學體系は次のやうになつた。



倫理學說。ヘーゲルの説によれば、絶對は、理性即ち論理的進行であつた。而して、理性は、自然界及び精神界として發現する。論理學は、純粹の理性を論じ、自然哲學は、自然界として發現する理性を論じ、精神哲學は、精神界として發現する理性を論ずるものであつた。精神哲學の對象たる精神界には、三段の發展段階がある。第一は主觀的精神、第二は客觀的精神、第三は絶對的精神であつた。

ヘーゲルは、客觀的精神を倫理學の對象とし、客觀的精神の中にも、三段の發展段階を認めた。第一段は、法律即ち權利であつた。法律とは、人間が協同生活を送るに必要な制約を云ふ。第二段は道德であつた。道德とは、良心の命に従ふことであつた。良心を解して正義に一致しようとする主觀的意志とした。法律が客觀的制約なるに反し、道德は主觀的制約である。こゝに法律と道德との相違を認めた。第三段は人倫であつた。社會一般の精神に服従することを人倫とした。たゞ良心の命令に服従することではなかつた。良心は、全く主觀的である。良心が善と認めたもの、必ずしも行爲の上に現はれて善とはならない。そこで、良心のみを根據とする道德を最高の道德とせず、人倫を良心の上に置いたのである。人倫の發現にも亦三段階を認めた。第一段は家族、第二段は社會、第三段は國家であつた。國家は人倫發現の最高段階である。國家によつてのみ、吾人は、善に達することが出来る。國家の理想的組織は、君主政體であると云つて、共和政體を否定した。主觀的精神が進んで自ら絶對性を意識するやうになれば、絶對的精神に達する。絶對的精神は、藝術・宗教・哲學の三形式に發現する。哲學は、絶對的精神開展の最高段階である。

ヘーゲルの倫理學説は、第一に、客觀的・社會的傾向を有する。道德の根源を個人的・主觀的意志に求めず、宇宙的・客觀的意志たる普遍理性の上に置いた。第二には、國家至上主義を高調した。吾人の實行し得べき善を、たゞ國家によつてのみ達し得るものとした。客觀主義當然の歸結である。第三には、道德の形式と内容とを明かに分けた。主觀的道德を道德の内容とし、客觀的道德を道德の形式とした。而して、主觀的道德は、永久不變の性質を有し、客觀的道德は、時代思想の進歩と共に發展するものと解釋した。ヘーゲルの倫理學説は、主觀的形式として現はれた個人の良心を輕視した。此の點は、多くの人々から非難せられて居る。

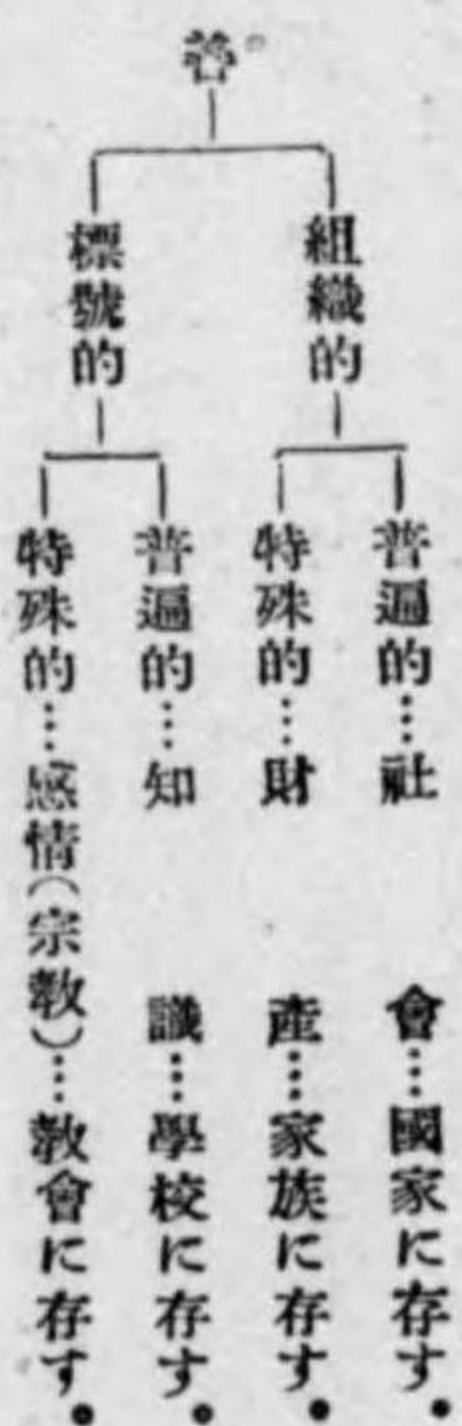
シュライエルマッヘル シュライエルマッヘル(1768—1821)は、熱心な宗教家であり、且つ博學な學者であつた。學問の範圍は、心理學・教育學・政治學・哲學史・倫理學・神學等の多方面に亘つた。就中、神學の造詣が深かつた。シュライエルマッヘルの同一哲學から出立し、自然と理性とを調和し、神を統一原理とした。これがシュライエルマッヘルの哲學上に於ける立脚地であつた。

哲學説 シュライエルマッヘルは、神を世界の根本的統一體とした。神は、絶對的存在である。併し、神は、世界に先だつて在るものでもなく、又世界以外に在るものでもない——と云ひ、キリスト教とも超越神論とも異なる意見を述べた。神は世界に先だつて在るものでもなく、世界以外に在るものでもない。故に、神は、現に在る世界の外に他のものを作り得ない。故に、世界の萬物は、必然的に生ずるものである。従つて、人には、自由もなく不滅もない。現在の世界は、可能的世界の中で最も完全なもの、不善(惡)は、完全の程度の低いものに外ならぬ。一切はすべて善良である。

感性と理性との關係を次の如く論じた。カントの感性と理性は、相對的のものである。絶對的の區別ではない。兩者の對象も同一の自然である。たゞ、知覺は、これを雜多視して、混沌界となし、思惟は、これを統一即ち宇宙とし

て認識するだけに過ぎない。故に、外界と内界、理想と現實、有と思惟とは、同一物の両面である
倫理學說 シュライエルマッヘルは、宗教的倫理學說を唱へた。シュライエルマッヘルの説によれば、宗教は絶対に對する憑依の感情であつた。感情を人格の中心とし、宗教的感情即ち絶對の統一に對する活動を、あらゆる純潔な感情の根元と見た。

シュライエルマッヘルは曰ふ。道德は、物(自然)と心(理性)との關係によつて生ずる。理性が活動して、自然と結合すれば、善を生ずる。善の總稱は、自然である——と。シュライエルマッヘルは、善を次の如く四種に分けた。



シュライエルマッヘルは、理性が感性を支配する方法を徳と解して、(一)知、(二)愛、(三)謹慎、(四)忍耐の四主徳を擧げ、至善に進む道を本務と解して、(一)法による本務、(二)愛による本務、(三)職分による本務、(四)良心による本務の四種を擧げた。

シュライエルマッヘルは、自然律と道德律との關係を論じ、道德律を自然律の一種とした。道德律も自然律も共に理性的意志の法則であると云ふのが理由であつた。

ショーベンハウエル ショーベンハウエル(1788—1860)は、主意説の立場から、ヘーゲルの論理的唯心論に反對し

た。初めゲッティンゲン大學で醫學を修めたが、後、哲學に轉じて、「意志及び表象としての世界」と云ふ名著を遺した。

哲學說 ヘーゲル、フイヒテ、シューリング等は、何れもカントの二元論を排し、理性を根本原理とした。然るに、ショーベンハウエルは、カントの二元論を固執し、自らカントの正統者たることを以て任じた。ショーベンハウエルの説によれば、宇宙の本體は、時間及び空間を超越した盲目的意志であつた。さうして、現象界(自然界)は、本體即ち意志の顯現であつた。現象界即ち現識としての世界は、知力によつて認識することが出来る。知力より獨立せる本體は、認識の範圍外にあるもの、知力によつて認識することは出来ない。ショーベンハウエルは、カントが不可知の世界とした本體に新しい解釋を試みたのである。

倫理學說 ショーベンハウエルは、彼我の同一を論じ、「他人よりして爲されざらんと望むことは、決して他人に對して爲すべからず。」と云ふ黄金律を掲げた。ショーベンハウエルは、同情心を唯一の道德的根柢とした。自利心は、不道德の根源であつた。

ショーベンハウエルは、根本思想たる主意説を基礎として厭世觀を唱へ、解脱の方法を論じた。意志の本質は、盲目的欲求であつた。欲求の無い状態は、意志の滅亡を意味した。意志は、盲目的欲求である。故に、堪えず缺乏を感じる。缺乏は、苦痛である。而して、苦痛は、積極的状态であつた。快樂は、たゞ消極的性質を有するに過ぎなかつた。ショーベンハウエルは、苦痛を脱する方法として、欲望の否定を擧げた。一切の欲望を否定し、無爲・出世間・無情念的状态に達し、涅槃の域に入ることより外に、苦痛を征服する方法はなかつた。ショーベンハウエルは、三種の解

説法を擧げた。第一は一時的解脱法である。美術の鑑賞等によつて、欲望を忘れる解脱方法を云ふ。第二は、道徳的解脱法である。同情による解脱方法を云ふ。第三は、哲學的解脱法である、本體界の認識による解脱方法を云ふ。ショーベンハウエルは、自殺を肯定した。肉體を殺すは、更に有力な意志を肯定した行爲であると云ふのが理由であつた。

ショーベンハウエルの學説は、長所として、(一)哲學説が美學上に應用されて嶄新なものとなつたこと、(二)利害關係を離れて直覺的に美を認めたこと等を擧げなければならない。また短所として、(一)吾人の生活を全部意志作用にのみ本づくものとしたこと、(二)活動や努力をすべて苦痛としたこと、(三)人類を同一本體の顯現と見て、幸福な生活をする人までも、不幸な個人と斷定したこと等を擧げることが出來よう。

第九節 實在論派の倫理學説

ヘルバルト ヘルバルト(1776—1841)は、カントの觀念論的方面を發展せしめた唯心論に反對し、實在論的方面を發展せしめた。カントの實在論的方面に着目し、ライプニッツの單子論、又は古代希臘の元子論等の思想を導き來り、多元的實在論を組織した。エナ大學に入りて、フイヒテの教を受け、後、ケーニヒスベルヒ大學に招聘せられ、嘗てカントが擔任して居た講座を襲いだ。教育學者として名聲を馳せた。

哲學説 ヘルバルトは、哲學を論理學・形而上學・美學の三部門に分けた。宇宙の本體を實素と名づけ、次の如く

説明した。本體は、認識することが出來ない。認識の對象は、たゞ現象のみに止まる。併し、本體の實在することは明かである——と。ヘルバルトは、本體を無數の實素とし、此の實素相互の關係によつて萬物の生成を説明した。萬物は、無數の實素が集まつて成れるものである。實素は、固有の性質を有して居る。ライプニッツの單子の如く變化しない——と言つて居る。

倫理學説 ヘルバルトは、實踐哲學を、純理哲學と無關係のものとした。ヘルバルトの哲學體系によれば、倫理學は、美學の一部分であつた。美學とは満足・不満足の感覺と關係ある概念思想を研究する學問である。満足・不満足は快・不快と異なる。善とは利害を離れた見地から觀察して、吾人に美的快感を起さしめる動作である。満足・不満足は感情は、事物の形式、即ち、物と物との關係より生ずる。而して、満足・不満足の原因は、意志の形式上の關係にあるものとした。ヘルバルトは、意志の形式上の關係を理念とし、理念を、(一)完全、(二)好意、(三)權利、(四)公正、(五)自由の五種に分けた。完全とは、意志を活動の上より見て強く多様に統一ある状態を云ひ、好意とは、自己の意志と他人の意志との調和を云ひ、權利とは、一の意志が他の意志のなした事柄に報償を與へることを云ひ、公正とは、二個の意志の相犯さぬことを云ひ、自由とは、意志が道徳上の斷定と調和せる状態を云ふ。

ヘルバルトは、また社會的型念として、(一)教育、(二)行政、(三)權利、(四)賞罰、(五)國家の五つを擧げた。社會的型念とは、多くの人と接することによつて、二次的に生ずる型念であつた。個人的型念と對照すれば左の通りになる。



ヘルバルトは、五型念の一致結合したものを徳と云ひ、徳を成就するものを本務とした。

第十節 心理學派の倫理學說

同一哲學者の思辨的研究法を排斥し、心理學を基礎として、哲學の組織を試みた者がある。此の一派を、心理學派と云ふ。心理的事實の内面的觀察を認識の出發點としたのが、心理學派の特色である。代表者としては、フリースとベネケを擧げることが出来る。

フリース エナ大學の哲學教授であつた。他のカント學派と同じく、認識に先天的形式の存在することを認めた。併し、其の先天的形式は、反省即ち心理的事實の分析によつて認識し得るものとし、思辨によつて發見することの出来ないものとした。心理學的の立脚地から、カント哲學の結論を立證したのである。觀念認識の能力たる理性を、現象認識の能力たる直觀及び悟性と同じく、確實なものと考え、理性の觀念認識に客觀的妥當性を認めた。更にまた信

仰も知識の如く確實なものとして、ヤコビの信仰哲學に左袒した。

ベネケ ベネケ (1798—1854) は、ベルリン大學及びゲッティンゲン大學に哲學を講じた。フリースの心理學を承け、フリースよりも尙ほ一層極端に思辨哲學者の研究法に反對した。

ベネケは、經驗を認識の基礎とし、哲學を一種の經驗學と見た。内官によつて自我の現象を意識し、自我意識の比論によつて外界を認識すべきものとした。經驗から出發して、形而上學に終るのが、正しい哲學の研究順序である。形而上學から經驗に下らうとする思辨哲學者の研究は、家を造るに先づ屋根を先きとするに等しいと云つて居る。

ベネケの倫理學說は、主情說であつた。感情を以て道德の根本的要素とし、主知說及び形式說に極力反對した。ベネケの説によれば、道德的理想は、經驗によつて養はれるものであつた。人間の自然性が經驗によつて發展する。そこに道德的理想が成立するものとした。道德的判断の標準として幸福を擧げた。幸福は、あらゆる人間に同様な妥當性を持ち、必然的に存在する價值評價の標準である——と云つて居る。

ベネケはまた曰ふ。性格・志向・動機に對して、道德的判断を下すは、價值即ち善の觀念に基づく。善の觀念は、人間の木質の増進に由來する。故に、道德的の價值判断は、吾人の有機體制中に普汎的に且つ必然的に存在する。此の根據に基づいて行爲に對する最後の道德的命令は成立する。道德的命令の内容は、人間精神の發達と共に常に變化する。併し、道德的法則は、精神的體制に基づくと云ふ點に於て、變化しない。

ベネケは、道德的法則の必然性を認めた。道德的法則には必然的の權威がある。併し、此の必然性は、絶對的のものでない。絶對的必然は、理想的・抽象的形式中の關係に於てのみ想像し得られる。されど、相對的必然即ち實質的

義務は、常に同一不變でない。故に、道徳的法則は、必然性を有すると同時に、相對的の性質を有して居る。
ベネケは、意志自由論を唱へた。意志の自由には二様の意味がある。第一は、反道徳的動機に支配せられない意味の自由、第二は、何等の動機にもよらず、勝手氣儘に活動し得る意味の自由である。併し、正しい意味の自由は、第一の自由でもなく、第二の自由でもない。兩者の中間即ち固有の性格に基づいて行爲し得る自由である。

第十一節 ヘーゲル歿後の獨逸思想

ヘーゲル哲學の分裂 カント以後に於て、獨逸の思想界に最も大なる影響を及ぼしたのは、ヘーゲルの哲學であつた。ヘーゲルの哲學は、一時、普魯西の官學の如くに優勢となり、多くの繼承者を出した。ヘーゲルが歿した一八三一年から約十年間は、彼の學說が全歐の學界を風靡して居た。併し、當時既に早くも分裂の傾向が現はれた。ヘーゲル哲學に含まれた哲學と宗教との關係に關する解釋の相違を端緒として、其の學徒が進歩派・保守派・中間派の三派に分れた。而して、進歩派の中には、シュトラウス及びフイエルバッハ等の如き人々が出て、遂に唯物論的思想を提唱した。ヘーゲル哲學のやうな極端な唯心論の系統から唯物論的思想の出現したのは甚だ皮肉な現象であつた。それによつても、時代思潮の趨勢を察することが出来る。

唯物論の勃興 十九世紀に至つて、最も長足の進歩を遂げたものは、自然科学の研究であつた。自然科学の發達によつて、學術上の大發見や大發明が續々と現はれた。其の結果、科學萬能の空氣が全世界に瀰蔓した。あらゆる問題

を科學的に解決しようとする傾向は、思想界にも瀰蔓して、唯物論の勃興となつた。當時の思想界に、唯物論が如何に猛威を逞しうしたかと云ふことは、ヘーゲル學徒の間から唯物論が出た事實に徴しても明かであらう。唯物論の全盛と共に、唯物論者として著名な學者が續出した。モレシット、ビヒネル、クツォールベ、ヘッケル等は、思想界の大立物として聞えた人々である。唯物論者の中にも、論據を異にした種々の説があつた。併し、世界の事物を悉く物質的に解釋した點はみな一致して居た。故に、唯物論者の説によれば、精神作用も物質の運動に過ぎなかつたのである。

新カント學派の勃興 唯物論の流行は、やがて反動的傾向を生じた。反動の一として特筆しなければならぬのは、新カント學派の勃興であつた。新カント學派とは、カントの哲學を復活して、發展せしめた學者の總稱である。ヘーゲルの哲學が獨逸の學界を風靡するに及び、カントの哲學は、一時、全く世間から閑却せられた。偶、一八六〇年に、クノー・フィッシャーと云ふ學者が、「カント」と題する著者を公にしたのが動機となり、學界の注意は、再びカントに集り、「カントに歸れ。」といふ聲が到る處に起つた。

新カント學派の範圍は、非常に廣く、主張にも著るしい相違がある。たゞカント哲學の祖述者に止まる者もあり、カントの思想上に含まれた缺陷を救済しようとする者もあつた。新カント學派には、非常に多くの分派がある。明細に列挙することが困難である。後に獨逸哲學の主潮となつた西南學派及びマールブルヒ學派も亦新カント學派に屬して居る。

實證論の勃興 新カント學派と粗ぼ同時に實證論が起つた。實證論は積極論とも云ふ。抽象的の思辨よりも、具體的の實證觀察を重んじた。實證論といふ言葉には、種々の意味が含まれて居る。コムトの實證論と、ミル及びスペンサ

一の實證論とは意味が違ふ。こゝに實證論と云へるは、ライス、リール、マッハ、アヴェナリウス等の人々によつて唱へられた獨逸の實證論である。ライスは、知覺を根據とする哲學を實證論と名づけ、實證論の外に哲學の存在を認めなかつた。また、アヴェナリウスは、純粹經驗を以て認識の對象とした。純粹經驗とは、直接に與へられた經驗を云ふ。主觀と客觀との別もなく、意識または表象等の名稱もないものであつた。アヴェナリウスの説によれば、認識とは、周圍の事物が神經中樞に働らき、神經中樞がそれを發表する活動であつた。アヴェナリウスは、周圍の事物と、神經中樞(我)と、神經中樞の發表(經驗)との關係を究むれば、認識の性質を知ることが出来るものと考へた。

意識一元論の勃興 新カント學派から出發して、實證論を加味し、直接經驗を實在とし、これを認識の對象とするものを意識一元論又は内在哲學と云ふ。シュッペ、レームケ、ゾルデルン、カウフマン等が代表者であつた。シュッペは實在即ち意識の内容とし、意識の内容とならないやうな實在を思惟し難いと言ひ、レームケは、精神と物質とを對立した二個の實在と認めず、内界と同じく外界も亦精神の所産であると言つた。意識一元論者は、何れもみな實在と意識とを同一視したので、自我の範圍を一步も出でない唯我論に陥つた。

第十二節 新哲學の組織

思辨哲學者の唱へた唯心論と、自然科學者を中心として起つた唯物論とが、カント以後の獨逸の思想界を流れた二個の主潮であつた。唯心論と唯物論とは、全く基調を異にして居る。然るに、此の相反する二個の思想を調和しよう

とする者が現はれて來た。さうして、思辨哲學者の目的觀と、自然科學者の機械觀とを調和した唯心論を唱へ、認識論と並行した形而上學の建設を試みた。かくの如き新哲學の組織は、トレンデレンブルヒ、フェヒネル、ロツツエ、ハルトマン、ヴント、ベルゲマン、オイッケン、リープマン、フォルケルト等、多くの學者によつて企てられた。

フェヒネル フェヒネル(1801—1881)は、物理學者で、哲學や心理學にも造詣が深かつた。殊に心理學上では精神物理學の主唱者として知られて居る。ライプツヒ大學で醫學を修め、後に同大學で物理學を講じ、晩年は、専ら著述に従事した。

哲學說 フェヒネルは、汎神論、並行說を唱へた。次のやうに言つて居る。神は、「一切の中にあり、一切は段階的に排列せる精神生活即ち活物である。」(汎神論)

一切は活物である。精神と物質とは、本質を等しうし、現象を異にするのみ。他物に現はれる姿を物質と云ひ、自己に現はれる姿を精神と云ふ。(並行說)

倫理學說 フェヒネルの倫理學說は、幸福說であつた。曰く、世界の發展は、安定追求の原理(物理的原理)調和追求の原理(精神的原理)によつて得られる。世界の萬物は、悉く同じ本質から成り立つて居る。従つて、同じ法則即ち同じ物理的原理と同じ精神的原理によつて支配せられる。如何なる物體も固有の安定と調和とを具備して居る。併し、最下等の物體は、固有の原理を意識しない。發展の段階を上るに従つて、意識は、次第に明かとなる。神に於て最も明かに實現せられる。善とは、固有原理の完全な實現を云ふ。固有原理の完全な實現は、絶對の快樂である。かくして、フェヒネルは、快樂を善と認め、幸福說を唱へた。

ロツツエ ロツツエ(1817—1881)は、ライプニッツ、ヘルバート、物理學者等の實在論と、ヘーゲル、ファイヒテ、シェーリング等の唯心論とを調和して、目的論的唯心論を立てた。ライプニッツ、ゲッテンゲン、ベルリン等の諸大學で、哲學を講じた。

哲學說 ロツツエの形而上學は、「萬物は皆心を有す。」「萬物は皆關係的に存在す。」と云ふことを根本思想とした。一種の唯心論である。ロツツエの説によれば、物がありと云ふは、相互に關係して存在するといふことであつた。單なる知覺と云ふことではなかつた。故に、我が意識せざる時にも、他人はこれを意識し、一切が意識せざる時にも、物自らは相互に關係して存在するものとした。ロツツエは、また曰ふ。物とは變化する状態の支持者である。變化する状態は、これを知覺することが出来る。其の支持者を知覺することは出来ない。變化する状態の底に、恒常的の支持者があることを感ずるは、吾人の意志のみである。故に、物が實在するならば、比論によつて、我等は、それを精神であると言はなければならない。

倫理學說 ロツツエの倫理學說は、善の研究を其の目的とした。彼の所謂善とは、外に幸福を得、内に平利を得ることであつた。故に、外に幸福を得、内に平和を得るには、如何にすればよいかを研究することを倫理學の目的とした。フェヒネルと同じく、善を幸福となし、道徳律を、快不快の感情と密接に關係するものと認めた。行爲と動作とを區別して、自由意志に發し、一定の目的を有する動作を行爲とした。意志自由の問題を論じて曰く、行爲は、動作と異なり、自由意志に發し、一定の目的を有する。行爲が道徳的價值を生ずるは、意志自由を前提とするからである。自由意志の存在を否定すれば、行爲に道徳的價值を問ふことは出来ない。されど、自由は必然を豫想する。甲の

結果は乙であることを豫想するが故に、乙の結果を得ようとして甲を意志するものである。従つて、自由と必然とは二元的に對立するものでない。

ハルトマン ハルトマン(1812—1906)は、ヘーゲルの理性主義とショーペンハウエルの主意主義とを調和して、理性と意志とを包含する無意識を、宇宙の本體とした。故に、ハルトマンの哲學は、これを無意識哲學とも云ふ。獨逸の哲學者は、殆どみな大學教授であつた。然るに、ハルトマンは、獨學によつて哲學を研究し、學位を受け、生涯、民間の學者として研究を發表し、十九世紀後期の大哲學者と稱せられた。

哲學說 ハルトマンの説によれば、宇宙の本體は、無意識的實在であつた。無意識的實在を解して、意志と觀念とが結合した具體的・結成的の一元體とし、かくの如き原理の存在を、「目的の存すること」「本能の存すること」によつて證明し得るものとした。

ハルトマンは、意志と觀念との關係を次の如く論じた。意志と觀念とは、離るべからざる關係を有する。即ち意志すると云ふことは、現在に不満足を感じ、他物を欲求する目的の觀念を有することである。併し、意志を盲目的のとするれば、知的作用を生ずる道理はない。

倫理學說 ハルトマンは、進化的幸福説を唱へた。人生の目的は、幸福な生活にある。併し、幸福を積極的に求めることは出来ない。意志を否定して苦痛を脱すれば、自ら幸福に接近する。現在の世界は、苦痛に充ちて居る。併し、意志を否定すれば、未來は必ず幸福となる。故に、人生の目的は、意志を否定して、幸福を追求するにあると云つてもよい。ハルトマンの倫理説は、一種の解説法に歸着した。ハルトマンは、自ら普遍的解説と稱した。普遍的解説と

は、個人々々の意欲のみならず、全體の意欲を否定すると云ふ意味であつた。全體の意欲を否定する手段として、文明の進歩を促すことの必要を説いた。ハルトマンは、文明の呪咀論者であつた。文明は幸福と逆比例するものと認められた。併し、文明を極度に進歩せしむれば、意欲根本の迷ひを知らしめ、意志の迷妄を根絶することが出来るものと考へたのである。ハルトマンの人生觀は、通常、進化的樂天觀と稱せられて居る。

ヴント (1792—1868) は、十九世紀の知識を綜合した學殖の該博深遠な大哲學者である。ハイデルベルヒ大學の員外教授から、瑞西のチューリッヒ大學教授となり、更にライプツヒヒ大學教授に轉じて、其の地に歿した。ヴントは、經驗的事實を重んずる自然科学者で、而かも思索に長じた形而上學者であつた。哲學上に於ける功績は、自然科学及び精神科學の成果を採り入れて、悟性と情意の要求を満足せしめる世界觀及び人生觀を樹立し、一種の綜合的哲學を組織したことである。

哲學說 ヴントは、實在論的唯心論を唱へた。ヴントの説によれば、哲學の目的は、經驗的科學によつて得た個々の知識を綜合し、精神の統一的要求に應ずる世界觀・人生觀を樹立することであつた。ヴントは、哲學を知學及び原理學の二科に分ち、原理學を更に自然哲學・精神哲學・本體論に三分した。知學は認識論であつた。ヴントの認識論は、直接經驗を出發點とした。直接經驗とは、主觀と客觀との對立せざる意識の根本的事實であつた。主觀と客觀とは、カントが解釋したやうに、最初から對立したものでない。直接經驗の中に、情意の支配を受けるものと、然らざるものとを生じて、はじめて主觀と客觀とが對立するやうになる。認識の必然的・普遍的要素たる直觀形式及び範疇は、經驗的に發展して來た概念で、カントの謂へるが如く、先天的に固定したものでない。

ヴントは、形而上學と科學との絶對的區別を排した。形而上學と科學とは、絶對的に性質を異にするものでない。科學が現實界を部分的に研究するに反し、形而上學は、全體を綜合的に考察するの相違あるのみ。ヴントは、宇宙の本體を解して、精神上及び物質上の作用を包含する一大活動とした。宇宙の本體は、活動である。物質も精神も本體を異にするものでない。従つて、吾人の内なる本體を移して、一切の本質と見ることが出来るものとした。ヴントは、活動を根本原理として、明白な主意説を唱へた。

倫理學說 ヴントは、形而上學の中心思想たる發展説に基づいて倫理學説を述べた。道德の起原を論じて曰ふ。道德は、人間が最初から具備して居た原始的所有物でもなく、文明によつて突然現出したものでもない。始めに萌芽として存在したものが、社會的生活によつて發展したものである。故に、倫理研究は、民族的心理の研究から出發しなければならぬ——と。道德の起原には、直覺説と經驗説との二説がある。直覺説は、周圍の關係及び本能を無視して嚴肅主義に傾き、經驗説は、道德の客觀的妥當性を缺いて懷疑主義に陥つた。ヴントは、此の二個の學説を調和した。

ヴントは、社會と個人との關係を次の如く論じた。社會と個人との關係に就いては、從來誤まれる二つの學説があつた。(一) 極端な個人主義、(二) 極端な普汎主義である。前者は、個人のみを偏重し、後者は、社會のみを偏重した。併し、個人と社會とは、一個の實在である。別々のものではない。個別的に見れば個人、全體的に見れば社會に外ならぬ。

ヴントは、道德の目的を次の如く論じた。古來、道德の目的に關しては四つの學説があつた。(一) 神と云ふ外的權

威の命令を目的とするもの、(二)内部に存在する實踐理性の法則を目的とするもの、(三)幸福を目的とするもの、(四)進化を目的とするものである。四説の中、第一と第二とは、權威的倫理説(他律説)に屬する。道德の本質に反する。第三は、目的論的倫理説(自律説)である。併し、幸福を目的とする説には賛成し難い。たゞ第四の進化的倫理説のみが妥當である。

ヴントは、進化論的倫理學説を是認した。ヴントの是認した進化は、普汎的進化であつた。ヴントは曰ふ。進化には、個人的進化と普汎的進化とある。個人的進化は、自己完成の域に到達する。併し、倫理的原理とすることは出来ない。普汎的進化は、全體としての人間精神の進化である。吾人の追求する道德的原理は、此の外にない。

ヴントは、道德的動機を論じて曰ふ。行爲の根元は、感情にある。意志活動は、感情から生じたものである。而して、原本的感情には、(一)自己感情と(二)同情的感情とある。感情は、感覺又は觀念に伴ひ、道德的動機を構成する。ヴントは、感覺又は觀念の種類に應じて、動機にも(一)感性的動機、(二)悟性的動機、(三)理性的動機等の種類を生ずるものとした。

第十三節 新ロマン主義の倫理思想

新ロマン主義は、十九世紀の普遍主義・主知主義・實證主義に對する反動的思潮の一つである。文學者・藝術家・思想家等、種々の人々によつて唱へられた。主張も極めて雜多である。併し、個人主義・主意主義・主觀主義を標榜して、

天才を尊重し、時勢に反抗した點は、みな相一致して居る。フイエエルバッハ、カスバル・シュミット、ニーチエ等を代表者として擧げることが出来る。

フイエエルバッハ フイエエルバッハ(1804—1873)は、ヘーゲル學派に屬する人、ヘーゲル學派が分裂した時、進歩派の代表者として聞えた。「基督教の本質」と題する著書がある。其の中に曰ふ。宗教は、人間想像の産物である。神とは、吾人の理想、吾人の欲求を人格化したものに外ならぬ。神は、人間が想像によつて造り出したものである。従つて、人間の外に存在するものではない。故に、宗教の中心は、神にあらず、人間にある。神學は、人類學であり、人類學の外に哲學と云ふものはない。かくの如く解して、現實と理想との調和を宗教の目的とした。

カスバル・シュミット カスバル・シュミット(1806—1866)は、スティルネルの假名によつて聞えた人、フイエエルバッハに一步を進め、唯物論・利己主義・破壊主義を一層鮮かに主張した。「吾人にとつて、吾人以上のものはない。人と社會は、我の用に供すべきもの、道德などは、愚人の作る所である。」と言つて居る。

ニーチエ ニーチエ(1844—1900)は、十九世紀の天才的思想家である。詞藻豊富、行文縦横、多くの著書を出したが、不幸にして精神錯亂者となり、悲惨な死を遂げた。

ニーチエは、始めショーペンハウエルの厭世哲學に動かされ、次にカスバル・シュミットを襲いで詩的哲學を唱へた。根本思想は、權力意志を最高至上の原則とせる強者本位主義であつた。學説を組織的に述べず、寸鐵殺人的の警句を吐いて、縦横無盡に嘲罵した。

ニーチエは、強者本位主義の根本思想に基づいて倫理學説を述べた。其の倫理學説を一言にして盡せば、超越的個

人主義であつた。ニーチエは、基督教の道德を極力排斥した。基督教の教へる献身・謙遜・愛の道德は、凡愚を作り人類を低下せしめるに、此の上もなくよい平民主義の道德に過ぎない。弱者保護の道德、人類退化の道德は、呪ふべきものであると言つて居る。明かに進化論の悪用である。

ニーチエは、又曰ふ。多數の幸福は、人類の目的でない。偉大な個人となり、強者となつて、天賦の力を發展せしめ、あらゆる文化の創造をして偉大旺盛ならしめ得る底の超人となるが理想である。

ニーチエは、善惡を次の如く解した。善とは、威力(力)の感じ、又は威力を欲する心を高むる凡べてのもの、人間の有する力それ自身である。惡とは、弱きより生ずる一切のものである。幸福とは、威力の増加を感じ、抵抗に打ち勝てる感じである。

第十四節 英國功利説の發達

十九世紀以後に至り、英國では、功利説が著るしく發達した。功利説とは、最大多數の最大幸福を善と見る倫理學説である。功利説は、快樂説の一種に屬する。公衆的快樂説とも云はれて居る。ゲー、タッカー、ベレー等を経て、ベンザムに至り、はじめて學術的に組織せられた。嚴密な意味では、通常、ベンザムを英國功利説の祖と認めて居る。ベンザムの功利説は、ミル父子の力によつて、發達の頂點に達し、シチュウイック、スペンサー、ラッシュダール等によつて、更に他の方面に發展した。

ゲーは、人類の幸福を道德の標準と認め、標準の起原を神の意志に歸した。ゲーの説によれば、徳とは、道德的法則に一致すること、本務とは、幸福を得ようとする手段であつた。さうして、徳も本務も神の意志より生ずるものとした。

ゲーは、善惡の標準を神の意志によつて生ずるものとし、神の意志を人類の幸福に結びつけた。神の意志は、善惡の標準である。神は、一切の幸福を欲しつゝ一切を作つた。故に、人類の幸福は、道德の標準でなければならぬと云つて居る。善惡の標準を神の意志に歸せしめたので、神學的功利説又は宗教的功利説と稱せられた。

ベレー ベレー(1743—1805)も亦公益を道德律とし、道德律を神の命令に歸した。ベレーは、快樂を論じて曰ふ。人には快樂と苦痛がある。一生涯を通じて多くの快樂を得ることを幸福な生活と云ふ。而して、快樂に高低の差別はない。たゞ強弱・長短の二性質を有するのみである。身體上の快樂は、短い快樂である。従つて、幸福と云ふことは出来ない。幸福は、愛・熱心・良習慣・健康によつて得られる快樂から生ずる。

道德律を神の命令に歸した點は、ゲーの思想と等しい。ベレーの功利説も亦神學的功利説の一種である。

ベンザム ベンザム(1748—1832)はベレーの神學的功利説を改造して、學術的に組織した。ベンザムに至つて、功利説は、はじめて學説の體系をなすに至つた。

ベンザムは、道德の標準を次のやうに論じた。人は快樂・苦痛によつて支配せられる。快樂と苦痛とは、宇宙に於ける二つの主權者である。爲すべきことと、爲すべからざることは、快樂であるか、苦痛であるかによつて定まる。快樂・苦痛は、道德の標準である。道德とは、快樂を得、苦痛を避ける方法に外ならぬ。快樂を生ずる行爲は善、

然らざる行爲は悪である。人生究竟の目的は、最大多数の最大幸福を得るにある。ベンザムは、快樂に分量上の差異のみを認め、快樂計算の標準として、強弱・長短・確否・遲速・産力・純雜・人數等を挙げた。

ベンザムは、行爲の動機として制裁を論じ、制裁を、(一)天然の制裁、(二)法律の制裁、(三)社會の制裁、(四)宗教の制裁の四種に分けた。ベンザムは、また、善惡を定むるための責任の四條件として、(一)働きそれ自身、(二)場合、(三)意向、(四)意識等を挙げ、此の四條件を見て最大多数の最大幸福の原理にかなへるや否やを定むべきものとした。ベンザムは、更に最大多数の最大幸福に適ふ行爲として、(一)慈善即ち仁愛の原動力によるもの、(二)名譽心より來るもの、(三)個人的感情より來るもの、(四)宗教的動機より來るもの等を挙げた。

ミル ジョン・スチュアート・ミル (1806—1863) は、ジェームス・ミルの子である。ジェームス・ミルも亦知名な功利論者であつた。ジョン・スチュアート・ミルは、學校教育を受けず、父の訓陶を受けて大成した。人格者として尊敬を受けた。

ミルは、功利と私利との區別を次のやうに述べた。人の欲する所は快樂、人の忌む所は苦痛である。個人の快樂は、個人の善に過ぎない。人生の最終目的は、團體の善即ち公益である。個人の善は、人生の最終目的と認め難い。道德行爲の動機は制裁より來る。個人の快樂は、往々、公益と相反する。個人の快樂と公益とが一致しない場合には、個人の快樂を捨てなければならない。ミルは、道德的行爲の動機が制裁から來れることを説き、制裁を内的制裁と外的制裁の二種に分けた。外的制裁は、人類同胞又は宇宙の主宰者等から受ける賞罰、内的制裁は、本務に違反した行爲に伴ひ、心の中に起る一種の道德であつて、ミルは、ベンザムが挙げた四個の制裁を外的制裁の中に一括した。

ミルは、快樂に性質上の差別を認めた。ベンザムと異なる點である。快樂を分量のみによつて計算するのは誤りである。寧ろ其の質に重きを置かなければならない。豚となつて満足するよりも、人となつて不満足に生きる方が優つて居る——と言つた。

ミルは、便利と正義とを調和した。幸福は、便利である。併し、正義ではない。幸福の分量の多少によつて、正義の感が生ずる。即ち、便宜を與へる事柄が非常に重大なときに、正義の感がはじめておこる。生命及び社會の安寧等は、最もよい例である。

スペンサー スペンサー (1821—1903) は、正則の學校教育を受けず、獨學で大成した英國近世の大思想家である。進化論の思想を根柢として、一切の科學を統括し、一家の哲學體系を樹て、これを綜合哲學と名づけた。

スペンサーの倫理學説は、進化論的功利説である。功利説に進化論の思想を加味して、學理的根據を與へたものであつた。スペンサーは、自説を科學的快樂説と名づけて、從來の倫理學説と區別した。

スペンサーは、道德的觀念の起原を遺傳によつて説明した。良心は、最初、聯想其の他の法則により原始的感情から導かれたものである。併し、良心が既に成立すれば、これを子孫に遺傳する。此の意味から云へば、良心は、先天的のものである。スペンサーの説は、ミルの一代經驗説とも異なり、且つ直覺論者の先天説とも異なる。

スペンサーは、人間社會の保存を道德の標準とした。從來の倫理學者は、快樂又は幸福を道德の標準と見た。然るに、スペンサーは、生物學上の觀念から得た社會の維持厚生と云ふ客觀的標準を提出したのである。

スペンサーは、快樂を人生究竟の目的とした。外に直接の目的として、社會の進歩をはかることを挙げた。他の功

利説とは異なつて居る。

スペンサーは、進化と快樂との關係を次の如く論じた。進化とは、生存競争に打ち克つて適者が生存することである。而して、適者とは、生活を充實増進する活動をなすことに快樂を感じる者を云ふ——と。スペンサーは、進化と適者生存、適者生存と快樂とを密接不離のものとした。進化の結果は、必ず適者が生存し、適者は、必ず快樂を感じるものと考へたのである。

スペンサーの説によれば、人生究竟の目的は、快樂にあつた。併し、快樂は、社會の進歩によつて得られるものとした。従つて、社會を進歩せしめる行爲は善であつた。さうして、社會を進歩せしめるには、生活の増進を必要とし、生活を増進せしめるには、外圍に適應せしめなければならぬ。適應とは、外圍即ち境遇に適するやうに、自己を變形趨異せしめることであつた。外界の物理的刺戟によつて生理的機能に變形を與へ、更に心理的機能を趨異せしめる。かくして、遺傳により、一代は一代より一層巧妙に適應し、やがて、人類の進歩となるものとした。

スペンサーは、行爲を諸方面から觀察して、行爲の法則と進化の法則との一致を認めた。行爲は、物理學的方面から見れば、外圍的運動である。生物學的方面から見れば、機能を働かして生活力を増進することである。心理學的方面から見れば、複雑な心的状態である。社會學的方面から見れば、人類の生活の長さ幅とを意味するものである——と言つて居る。

スペンサーは、相對的倫理學と絶對的倫理學とを區別した。相對的倫理學とは、進化の途中にある現在の社會即ち生活の増加と快樂とが一致しない社會に於て、吾人の爲すべき理想的動作を示すもの、絶對的倫理學とは、理想的社

會即ち個人が完全に順應した苦痛のない社會に於ける動作を示すものとした。スペンサーの説によれば、良心は、最初、原始的な感情から生じ、後にそれを子孫に遺傳するものであつた。スペンサーは、また社會有機體説を唱へた。社會は有機體である。個人のやうに生長發達する。社會を離れた個人は存在しないと云つた。

スペンサーの倫理學説は、(一) 快樂を目的としたこと、(二) 生活の増加と快樂の増加とが、一致するものと見たこと、(三) 研究法の誤謬、即ち、人の行爲を期成原因としたこと、(四) 社會萬能論を唱へたこと等が非難せられて居る。スペンサーの思想を繼いだのは、ステイブンである。同じく社會を成長發達する一種の有機體と解した。人生終極の目的を快樂としたこともスペンサーと同じである。併し、スペンサーと異なり、社會の健康を直接の目的とした。社會の健康をはかれば、必然的に個人も社會も幸福を得るものと考へたのである。

シチュウウィック・シチュウウィック (1833—1900) は、功利説と直覺説とを調和して、直覺的功利説を唱へた。ベンザムやミルが心理學的に快樂を人生の目的として是認したのに反し、シチュウウィックは、倫理學的立脚地から肯定した。ベンザムやミルの心理學的快樂説に對して、倫理學的快樂説と言はれて居る。心理學的快樂説の立脚地からは、何故に自己の快樂・苦痛と直接に關係のない社會一般の幸福を圖らなければならぬかを説明し難い。シチュウウィックは、これに説明を與へようとした。彼は、直覺説と功利説とを主要な倫理學説と認め、其の中の直覺説と功利説との調和を試みた。さうして、これによつて、良心と利益、換言すれば、カントとの説とミルの説とを調和し得るものと考へた。此の點に於て、バトラーの影響を受けたところが頗る多い。

シチュウウィックの直覺的功利説によれば、人生至上の目的は、社會一般の安寧幸福をはかるにあつた。而して、人が

一般の利益をはからうとする動機は、理性の直覺的命令にあるものとした。これが直覺的功利説と稱せられる所以である。パトラーは、自愛と良心とを人心の統御的原理となし、良心を以て義務を示すもの、自愛を以て自然の情慾を適宜に支配し、眞に吾人の利益を圖るものとした。而して、神の秩序を最後の根柢として、兩者を調和しようとした。シチュウイックの説と似て居る。

シチュウイックは、直覺的原理の形式即ち數學的に明白な原理として、正義・合理的自愛・博愛の法則を擧げた。正義の法則に曰く、同じ境遇にある各個人は同様に取扱へ。合理的自愛の法則に曰く、人は自己の善を目的とせよ。博愛の法則に曰く、自身の善と同様に他人の善を尊重しなければならぬ。

ラッシュダール ラッシュダールは、功利説と理想主義との調和を試みて、理想的功利説を唱へた。ラッシュダールは、社會一般の福祉を増進する行爲を善とし、これに反する行爲を惡とした。明かに功利説に屬して居る。併し、ラッシュダールの所謂福祉は、他の功利論者の謂へる幸福と内容を異にした。福祉は、理想の實現を意味した。福祉の中には快樂を含んで居る。けれども、快樂のみを指すものではなかつた。これが理想的功利説の主眼點である。理想主義を加味して、功利説の缺點を救済しようとした努力は、十分に認めなければならぬ。併し、理想と功利とは、容易に調和し難い概念である。調和し難い概念に調和を試みたために、其の學説が全く功利説の立脚地を離れてしまつたのである。

第十五節 自我實現説

カントの哲學は、英國の思想界にも影響を與へて、英國新カント學派の勃興となつた。グリーンは、英國新カント學派中の最も著名な學者である。

グリーン グリーン(1860—1883)は、自我實現説の提唱者として知られて居る。シチュウイック及びスペンサーと鼎立した英國十九世紀の大哲學者である。パリオル・カレッヂの倫理學教授であつた。「倫理學序論」は、代表的な著書である。

哲學説 グリーンの認識論によれば、認識は、單なる感覺の集合にあらず、感覺が組織せられて成立せるものであつた。認識の成立には、主體がなければならぬ。主體は、感覺以上のものである。一定の知的作用即ち範疇の存在を必要とする。而して、これらの範疇は、心靈的活動の形式である。自然は、心靈的活動によつて組織せられる。主體は唯一の性を有する。而して、意識の内容が如何に變化しても變化しない心靈界の實在であつた。

グリーンの實在論に曰く、認識は、外界の刺激を受けて生ずる感覺の組織によつて成立する。吾人の心靈即ち精神活動と外物とは、本質を同じうする。外物は、唯一不變である。一定の形式によつて活動する。若し二つのものが同種でないとすれば、認識は、成立しない。然らば、兩者の關係は如何。吾人の心靈は、有限的・相對的である。萬有の心靈は、無限的・絶對的である。さうして、吾人の心靈は、萬有の心靈の再生である。複産物である。派生したものである。

グリーンは、人類を單なる心靈的實在の如く思考し、生物學・社會學・心理學等の眞理を輕視して、倫理道德を説明しようとした。さうして、また、人類の心意を能動的に見た。併し、吾人の心靈と宇宙の心靈とを同種と見たのは、論

理上不正當である。また再生の意義も明かでない。心靈的實在を靜的に思考せるか動的に思考せるかも曖昧である。絶對的心靈を永久意識として宗教上の神と同一視したが、これも正しい見解ではない。要するに、自我と神と自然との三概念が明かでない。グリーンは心理説によれば、人生は、自由な超自然的實在であつた。認識の主體即ち自我は、心靈界に屬する。其の特色は自覺であつた。人は、欲求を有し、これを自覺し、且つこれに満足（善の觀念）を與へようとする。自己の善なる觀念は、即ち動機である。動機は、品性と刺戟とによつて成立する。即ち動機は自定的の活動である。自然的の動作ではない。

グリーンは曰へるが如く、超自然的なるものは、必ずしも自由でない。何となれば、其のものには成立の條件があるからである。また人類と絶對的實在との關係、自我と身體との關係も不明瞭である。絶對の自由は、道德の實行に必要であらうか。自我は意志であるとも云へない。欲求と意志と知力との關係も説明が足りない。自己満足に陥つて居る。要するに、グリーンが、心靈的自我と肉體的自我とを全く異なるものと考へたのは、學說の根本的缺陷である。

倫理學說 グリーンは、絶對的唯心論を基礎として、自我實現説を唱へた。人には種々の欲求がある。欲求の目的を達すれば、自己満足を感じる。此の自己満足が善である。而して、永久の自己満足を與ふるものを道德的善と云ふ。永久の自己満足は、自我の實現である。故に、道德的理想は、自我の實現にある。自我の實現とは、可能性の實現を意味する。人類の本性は、多大の可能性を含む心靈的實在である。不道德は、理想實現てふ性能の濫用から生ずる。理想は、理性に胚胎する。理想の實現は人格の實現である。人格の實現は、社會を通じての實現でなければならぬ。

らない。理想は、人類から云へば未來に屬する。併し、宇宙から云へば確定せるものである。道德上の權利は、共同善の觀念を根柢とする。共同善の觀念の發達は、第一に區域の延長せられることである。

經驗論の盛んな英國の思想界から、グリーンは自我實現説のやうな倫理學說が出たのは、甚だ珍しいことであつた。グリーンは學說にも長短がある。長所を擧ぐれば、(一)在來の倫理學說の缺點を補つたこと、(二)道德的活動の原據を人間以外に求めなかつたこと、(三)治善を至善とし個人と社會とを調和したこと、(四)人格完成を以て人生の目的としたこと、(五)活動主義・積極主義・圓滿主義を唱へたこと等である。また短所を擧ぐれば、(一)宇宙觀の不備、(二)餘りに客觀的方面を輕視したこと、(三)學說の根柢たる自我實現の意義が不明なこと、(四)心理的善と倫理的善とを混同せること、(五)哲學的原據たる絶對的唯心主義と倫理學的原據たる人本主義との間に矛盾のあること等である。

第十六節 第十九世紀以後の佛國倫理思想

啓蒙時代の佛國を風靡した唯物論的・感覺論的思想は、十九世紀までも續いて、多くの唯物論者・感覺論者を出したが、其の反動的傾向も現はれた。反動的傾向として現はれた學派の中には、唯心論派・折衷論派等があつた。

唯心論派 ラロメギア、ロアー・コルラール、マイン・デ・ピロン等を代表者とする。ラロメギアは、唯物論に反對して精神論を唱へた。併し、もと感覺論を唱へて居た人であるだけに、全く感覺論を脱することが出來ず、一種特別

の感覺論に陥つた。曰く、感覺には五官から生ずるものと、諸能力から生ずるものと、意志から生ずるものとある——と。ロー・コルラールは、公然、感覺論に反對した。時間・空間・因果律・善惡の判斷等は、感覺から生じない。全く先天的のものである——と言つた。マイン・デ・ピロンも亦極力感覺論に反對した。吾人の精神は能動的のものである。受動的のものではない。意志である。さうして、これは、行爲の源泉である。宇宙に存する因果律も意志の働きから出たものである——と。

折衷論派 クーザン及びデューフロアを代表者とする。クーザン(1798—1867)は曰ふ。人は、知・情・意を備へて居る。意志は、人の人たる所以である。意志は自由を生じ、自由は本分を生ずる。人の行爲は、苦樂の如何によつてのみ起るものでない。善惡の判別は、本分・義務・功績等の觀念から起る。善惡の判別をなすものは、吾人の道心即ち本性である。善惡は、事物の性質に備はつて居る。良心は、實際の場合に、一々善惡の判斷をなし、遂に道德上の原理を發見する。良心があつてはじめて義務の感が起る。従つて、吾人には意志の自由がある。

デューフロア(1798—1892)は曰ふ。萬物は、皆天性・組織・目的を異にする。何ものも、目的に適することをなす。これを善と云ふ。萬物は、目的を有するのみならず、目的を達する力を有する。人も亦目的と目的を達する力を有して居る。本能・感情・欲望・理性・意志等は、目的に達する方便である。人間が幼稚な時代には、欲に支配せられて居る。併し、後には理性が情を支配するやうになる。知力によつて快樂を求めようとする人を利己的人と云ふ。理性は、尙ほ一層發達して、宇宙の目的を悟り、これに適する行爲をなすやうになる。これを道德と云ふ。故に、人は相助け相愛して宇宙の目的を果さなければならぬ。こゝに博愛の精神を生ずる。

コント コント(1798—1897)は實證論者として知られて居る。十七歳の時に、パリーの諸藝學校に入學して、非凡の學才を發揮したが、教師に反抗して放校されたので、郷里モンペリエに歸り、同地の大學に入つた。其の後再びパリーに來り、社會黨の領袖サン・シモンと交際したが、六年の後、意見の衝突によつて絶交した。一八五二年に、實證哲學を組織して自宅で講義した。晩年には、性格が神祕的色彩を帯び、門人から非常な尊敬を受けた。

實證論の要旨に曰ふ。吾人の知識經驗は現象世界に止まる。吾人は、觀察と實驗とによつて、當面の事實を調査し、これを統一し、其の間に存する自然律を發見するだけに過ぎない。吾人の認識は、現象と其の因果律の關係のみである。宇宙の本體の如きは、知識の範圍外にある。知識によつて知ることは出来ない。哲學や形而上學は、一種の迷信である。

コントは、社會の歴史的發達を論じ、(一)宗教時代、(二)哲學時代、(三)實證時代の三段階を擧げた。また倫理學の性質を論じて、一個人の行爲が社會と如何なる關係を有するかを考察するものとした。故に、倫理學は、社會學の一部であつた。吾人は、元來社會的の性質を有して居る。社會は人爲的のものでない。併し、最初は利己的である。感情に制せられ易い。進化するに従つて、次第に利己的となる。自己の利益を棄て、公衆の爲めにつくすことを道德と云ふ。道德は、社會のために一身を犠牲にすることである。

コントは、後に、人類教を唱へた。曰く、人類てふ抽象的概念、道德的理想を外にして神を立てず、子孫の感謝を外にして靈魂の不滅を認めず——と。

ジャンネー ジャンネー(1823—1899)は、折衷論派から出て、近世の倫理學界に新たな旗幟を翻へしたものである。

ジャーネーは人生の目的を論じて、性の完成を擧げた。性の完成とは、吾人の活動を調和的に秩序的に圓滿ならしめることであつた。本務に、絶対性と普遍性の存在を認め、本務を、(一)自己に對する本務、(二)他人に對する本務、(三)人以上に對する本務、(四)人以下に對する本務の四種に分けた。また、目的に適ふ習慣を徳となし、知情意の三方面を認めた。

ベルグソン ベルグソンは、ヴントと同じく、科學的知識から出發して、理想主義を唱へた。併し、ヴントの哲學が科學的にして且つ思辨的であつたに反し、ベルグソンの哲學は、著るしく藝術的にして且つ神祕的色彩に富んだ。ヴントは、心理哲學を根據とする意志本位の唯心論に到達し、ベルグソンは、廣義の生命哲學を唱へた。これが、ヴントとベルグソンの相違せる點である。

ベルグソンは、純粹持續を根本思想とした。純粹持續とは、連續的進行を意味した。吾人の意識は、これを外面から科學的に分析すれば、知覚・記憶其他種々の要素となるが、内面的に反省すれば、たゞ心理狀態の連續に過ぎない。恰かも流れる水に似て居る。此の意識の眞相に對し、ベルグソンは、純粹持續の名を附したのである。

純粹持續は、成長發展を含める連續である。單なる連續ではない。物質的の現象は、孤立的な原子及びアトムの場合によつて成る。故に、内的の連續はない。意識は、精神的現象である。精神的現象には、内的の連續がある。一の狀態が他の狀態に變化するは、一の狀態の次に他の狀態が繼起したのでなく、一の狀態が變化して他の狀態となつたのである。さうして、變化する毎に、新しい經驗を重ね、内容を深化する。かくの如き成長發展は、精神的現象のみ特有の事實である。ベルグソンは、これを創造的進化と名づけた。

意識は、生命に等しい。生命は、一切の生物に共通する力である。不斷に連續し流動して止まない生命力が、人間の意識となり、一切の生物の活動力となるものである。故に、人間の精神も、他の動植物の生活力も、同じ生命の顯現に外ならぬ。たゞ發展の段階を異にするのみである。人間の精神は、發展の段階が最も高い。動物の生活力は、これに次ぐ。植物の生活力は、最も低い。かくの如く、世界の萬物を唯一無二の生命力の開展としたので、ベルグソンの哲學は、生命哲學と稱せられて居る。

第十七節 輓近に於ける獨逸の倫理主義

輓近に至り、獨逸の哲學者には、理想主義を説く者が續出した。理想主義の中には、種々の系統がある。倫理的理想主義は、理想主義の一系統に屬する。倫理的理想主義は、略して倫理主義とも云ひ、また人格主義とも稱せられて居る。併し、人格主義の名稱は、意味が甚だ廣く、次に述べる西南學派やマールブルヒ學派をも含むことがある。故に、これを區別するために、倫理主義と云つて置かう。倫理主義と云つても、近世の哲學史上に獨立の一派をなせる學派の名稱ではない。輓近の哲學者中で、特に倫理問題を重んじた人々に便宜上附與した名稱である。近世の哲學者は、殆んどみな道徳問題を論じたが、多くは、これを哲學の中心問題とせず、寧ろ認識の問題及び實在の問題に主力を傾けた。其の間にあつて、特に、倫理問題の研究に心を潛めたものを、倫理主義の學者として區別するのである。代表者として、リップスとオイッケンとを擧げることが出来る。

リップス リップス (1851—1910) の哲學は、人格主義の一語に歸着する。哲學全體が倫理學の色彩を帯んで居る。リップスの人格主義は、獨逸の傳統的理想主義を發達せしめたものである。獨創的な新學說ではない。併し、其の理想主義の根本思想を心理學的に説明しようとした所に特徴がある。人格主義に心理學的の説明を試みたので、リップスの倫理學は、心理主義とも稱せられて居る。故に、リップスの倫理學は、經驗的であり、且つ形而上學的である。

リップスは、人格價値の概念を中心として、倫理學を構成した。人格價値と物質價値とを次を如く區別した。人格價値は、最高の價値、絶對の價値である。物質價値は、條件的價値、從屬的の價値である。物質價値は、人格價値の方便に過ぎない。人格價値に貢獻する程度の如何によつて定まる。善惡の判断を次のやうに解釋した。人格價値を高めるものは善であり、人格價値を低下せしめるものは惡である。故に、道徳の根源は、人格價値に存する。人間はみな自然性を有して居る。人間の自然性とは、人間が自然に稟賦せる素質及び傾向である。かくの如き素質及び傾向を惡と看做してはならない。惡は、此の自然性が本來の地位を忘れて、人格活動の中心となる時に、始めて生ずる。自然性は、抑壓すべきものでない。自然性の抑壓は、道徳的退歩である。自然性を適當に制御してこれを發達せしめる所に、道徳は進歩する。人格價値は、畢竟、自然性の發達によつて生ずる。自然性が完全に發達すればする程、人格價値も亦向上する。最高の人格價値は、第一、人格の内容の充實、第二、人格の内容が適當の強さと深さとを有すること、第三、あらゆる欲望及び目的が高低優劣の秩序を保つこと、第四、全體が調和を保ち、且つ自由の精神に富めること等の要件によつて生ずる。人格以外のものは、すべてみな人格に對して從屬的價値を有するのみに過ぎない。從屬的價値を人格的價値よりも重んずるは、全然誤りである。かくの見地から、リップスは、功利主義の倫理學說を極

力排斥した。功利主義の倫理學說に従へば、社會に幸福を與へる行爲は善、これに反する行爲は惡である。社會に幸福を與へる行爲、必ずしも動機の正しい行爲とは云へない。功利主義の倫理學說に従へば、動機の正しくない行爲でも、結果が社會に幸福を與へるものは善行である。人格主義の倫理學說は、かくの如き功利主義の道徳觀を絶對に排斥する。道徳的價値は人格價値である。人格價値は、人格の内實に包含せられて居る。従つて、道徳上の善は、心情によつて決する。行爲の結果によつて定まるものではない。心情の正しくない行爲は、結果が如何に社會を益しても、斷じて善行と認めない。功利は、人格の發展を助成するときのみ價値を有する。人格價値に對する從屬的價値である。本質的な價値ではない。リップスは、純然たる動機論を高調した。

リップスは、人格價値を根柢として、種々の文化價値を論じた。リップスの說によれば、あらゆる文化價値は、みな人格の價値の從屬的價値であつた。學問も藝術も人格價値の方便に止まり、それ自身に何等の價値をも有するものはなかつた。リップスの哲學は、人格價値を中心として、文化價値の統合を試みたもの、一種の道徳至上主義である。オイッケン オイッケンの哲學も亦人格主義である。併し、リップスの人格主義とは、大に趣を異にする。オイッケンは、十九世紀末の功利的・主知的傾向に反抗して、宗教的思想の振興に全力を注いだ。オイッケンの哲學は、宗教的色彩の極めて濃厚な哲學である。基督教神學の觀を呈する一種の宗教哲學である。

オイッケンは、「精神生活」の觀念を根本思想とした。精神生活とは、絶對無限の一大生命である。オイッケンは、かくの如き絶對無限の生命を唯一の實在とし、吾人の現實生活を以て、みな此の生命の現はれに過ぎないものと認め

オイッケンの精神生活は、現世を超越して存在し、而かも人格を備へた神に等しいものであつた。換言すれば、一種の超越的人格神であつた。人間は、みなかくの如き超越的人格神から生命を受けて生れ出で、且つ現在に於ても、絶えず生命の補給を受けて居る。生命の補給が杜絶すれば、現實の生活は、忽ち枯死する。人間世界の文化は、要するに、超越的人格神から流れ出た無限の生命に外ならぬ。超越的人格神といふ最高の實在を除外して、文化を説くことは出来ない。神を最高の實在とし、現實生活の統一者と見たオイッケンは、宗教を以て至上の權威となし、人間の生活の本源とした。宗教哲學と云はれ、基督教の神學と稱せられる理由もこゝにある。

かくの如き精神生活の存在を、如何にして知ることが出来るか。オイッケンは、これを次のやうに説明した。吾人の心には、一種の超自然的・超經驗的要求が存在する。これは、吾人の確信する所である。吾人は、此の事實を否定し難い。人間にかくの如き要求があることは、世の中に、絶対無限なものが存在する證據である。吾人の現實生活は、相對的にして且つ有限である。かくる相對的・有限的な經驗界・自然界から、絶対無限の傾向を生ずる筈はない。吾人の心に潜む超自然的・超經驗的要求が、現實生活から與へられないものとすれば、其の根柢に絶対無限の世界の存在を認めなければならぬ。吾人の心には、かくの如き絶対無限の要求が潜んで居る。故に、吾人は、現代の文明に對して常に不満を感じる。現代の文明は、現實主義の文明である。實證主義の文明である。自然科学は、著るしく進歩し、諸般の物質的施設は頗る完備した。たゞ現實生活の安定のみを欲する者ならば、現代の文明に對して、何人も最大の満足を感じる筈である。併し、現代の文明は、決して吾人に十分の満足を與へるものではない。これ人心に超自然的・超經驗的の要求が潜める所以である。以上の如き見地から、オイッケンは、十九世紀後半の文明を細密に觀察

して、これに痛撃を加へた。

オイッケンは、更に直接精神生活を體驗することの可能を認めた。吾人の心は、其の發達の程度により、二段階に分けることが出来る。第一の段階を自然的生活の段階と云ふ。心の發達の幼稚な段階である。人間の生活は、悉く自然の法則に支配せられる。自然の法則即ち因果の法則は、人間の心の中にまでも入り込み、其の内的生活を支配する。此の段階では、たゞ環境に對して自己を保存することが唯一の目的となつて居る。併しながら、人間生活は、決してかくる自然的生活の段階に止まるものでない。心の發達と共に、たゞ自然の法則のみに支配せられる生活には満足することが出来なくなる。環境に對する自己の保存を唯一の目的とした人間は、かくる小なる自己の外に、宇宙の大我を發見しようと力めるやうになる。換言すれば、宇宙の大生命を、心の中に感ずるやうになる。此の第二の段階を精神生活の段階と云ふ。自然的生活の段階に於ては、學問も道德も藝術も、たゞ肉體的の自己を保存する方便と過ぎなかつた。然るに、精神的生活の段階に至れば、これ等のものは、それ自身に獨立した存在となる。眞理の發見も、道德の實踐も、藝術の創作も、宇宙の大生命から生ずるものであることを感じ、自己の肉體を保存する方便と思はないやうになる。古來の精神的偉人は、みな事業に對して、宇宙の大生命を自覺した。自己のなすべき事業は、宇宙の大生命から生じたもので、自己は、たゞそれを實行する機械に過ぎないと考へたやうである。

精神的生活の段階に達すれば、吾人は、心の中に宇宙の大生命を意識する。宇宙に絶対無限の大生命が存在することを最も明瞭に確信するやうになる。此の確信を生ずるために、人間は完全な生活を営むことが出来る。かくの如き確信がなくては完全な生活を営むことは不可能である。絶対無限の大生命の存在に對する確信は、これ即ち宗教に外

ならぬ。故に、オイッケンの説によれば、完全な生活を営むといふことは、宗教に入るといふことであつた。オイッケンは、宗教を人間の生活の根源と見たのである。此の意味の宗教を、普遍的宗教と名づけ、普遍的宗教に對して、特殊の宗教を擧げた。特殊の宗教とは何であるか。オイッケンは次のやうに説明した。人間の心には、確かに絶対無限の神的大生命が流れて居ることを、吾人は、明かに内感する。されど、吾人の生活は、必ずしも常に此の大生命の支配のみを受けるものでない。殊に、道德的方面の事實がそれをよく證明する。人間社會は、道德的方面から見て甚だ不完全である。善といふものは、屢々外部から妨害を受けるのみならず、内部の欲情からも常に壓迫を蒙る。従つて、世の中には罪惡といふものが跡を絶たない。神的大生命の支配を受けつゝある人生に、かゝる罪惡の存在するは、大なる矛盾と云はなければならぬ。此の矛盾を解決するものが特殊の宗教である。特殊の宗教では、人生にかくの如き矛盾の存在することを、吾人の生命が更に一層高き段階に達する過程と認める。現世に種々の罪惡あるが爲めに、吾人は、精神的の苦惱を感じ、其の苦惱に打ち捷ち、暗黒面を脱して光明の方面に嚮はうとする。そこで、人間の生命は、更に一段の深みを増す。かくして、吾人は、否定を経て、肯定に達し、苦痛を承認して苦痛を超越し、次第に自己の生命を發展せしめる。發展の極致は、遂に絶対無限の大生命に合體し、神性と人性との一致となる。これ即ち宗教の眞髓である。此の眞髓を體得すれば、吾人は、神に對する愛によつて、一切の行爲をなすに至る。現世の罪惡に對する以上の如き解釋は、基督教の根本思想である。オイッケンの哲學が宗教哲學と稱せられ、また基督教の哲學と名づけられる所以は、彼の哲學の根柢たる精神生活と宗教との關係、普遍的宗教と特殊の宗教との區別に關する前述の説明によつて自ら明瞭である。

第十八節 新カント學派の倫理學說

西南學派とマールブルヒ學派 新カント學派の系統中、最近の獨逸に於て、最も勢力あるものは、西南學派とマールブルヒ學派である。西南學派は、獨逸西南部の諸大學教授によつて唱へられたから此の名を生じた。其の州名により、バーデン學派とも稱して居る。ウインデルバンド及びリッカートを代表者として居る。マールブルヒ學派の名も地名から起つた。マールブルヒ大學を中心とする學派といふ意味である。コーエンを創唱とし、ナトルプ、シュタムター、カッシーラー等の人々を著名な學者として居る。次に西南學派のウインデルバンド、マールブルヒ學派のコーエンを擧げ、學說を簡単に紹介して置かう。

ウインデルバンド ウインデルバンド(1848—1915)は、西南學派の創唱者である。他の新カント學派と同じく、カントの理想主義を繼承し、其の思想を發展せしめた。ウインデルバンドは、カントの思想の中に隠れた精神を明かにし、これを現代に活かすことを努めた。

ウインデルバンドは、價値の概念を中心思想とした。哲學を普遍妥當的價値の學とし、眞の價値を論ずる認識哲學、善の價値を論ずる道德哲學、美の價値を論ずる藝術哲學、聖の價値を論ずる宗教哲學の四部に分けた。

ウインデルバンドの説によれば、倫理學即ち道德哲學は、普遍妥當の道德的價値を論ずるものであつた。ウインデルバンドは、道德にも亦先驗的規範の存在を認めた。道德は、此の先驗的な規範的意識に基づくものであるから、認識

と同じく、普遍妥當性を有する。絶對的の普遍妥當性を缺くものは、眞の道德でない。ウインデルバンドの道德律は、カントの無上命法と等しいものであつた。併し、カントの無上命法が形式的原理なるに反し、ウインデルバンドは、それに内容を與へた。ウインデルバンドが與へた道德律の内容は、社會の文化であつた。社會の文化とは、社會生活によつて實現せられた價值を云ふ。社會生活によつて實現せられた價值を善の價值と見たのである。

コーエン コーエン(1842—1918)は、獨逸の先驗的理想主義を論理的に闡明し、最も體系的な學說を組織した。學說の體系的なことは、コーエンの哲學の特色であつた。

コーエンは哲學を理性の學とした。理性の働らきを思惟・意志・感情の三方面に分けたので、哲學體系も亦自ら三部門に分れた。純粹認識の論理學、純粹意志の倫理學、純粹感情の美學がそれである。此の三部門の外に、宗教哲學を數へて、三者の究竟的統一を示すものとした。

コーエンは、倫理學を人間の學とした。さうして、倫理學の對象たる人間を、自然的事象としての人間と區別した。自然的事象としての人間は、存在としての人間である。範疇の適用を受ける。單一態の範疇を受けるものは個人、多數態の範疇を受けるものは家族又は社會、前者を個我とすれば、後者は多我である。倫理學の對象たる人間は、當爲としての人間である。範疇の適用を受けない。單一態と多數態とを綜合した全一態の範疇に屬すべき人間である。個我と多我とを統一した全我、それが當爲としての人間であつた。

コーエンは、純粹意志の存在を道德の根柢と認めた。コーエンの所謂純粹意志は、カントの實踐理性に該當する。コーエンの説によれば、倫理學は、當爲としての人間の學であつた。當爲としての人間は、存在としての人間と區別

せらるべきもの、存在としての人間を研究するものは、人性學乃至心理學である。當爲としての人間を研究する倫理學とは性質を異にする。倫理學の對象は、當爲としての人間である。經驗的・心理的方法によつて研究することは出来ない。先驗的・論理的方法によらなければならない。

人間は、生物としての人間性の奥に、萬物の靈長たる人格性を有する。此の人格性の存在は、純粹意志の存在を語るものである。純粹意志は、一切の人間に共通する意志であつた。従つて、純粹意志の法則には普遍性を有する。道德律は、純粹意志の法則である。故に、道德律は、普遍妥當性を有する。コーエンの倫理學說は、カントの道德律を最も正しく解し、これを最も組織的に發展せしめたものであつた。

第三篇
東洋倫理學史

東洋倫理學史

第一章 古代

第一節 序 說

唐虞時代の倫理思想 支那の倫理思想は、遠く唐虞三代の古に其の源を發し、周末に至つて大成し、更に宋以後に及んで哲學的に發達した。

唐虞とは、支那古代の明君堯舜の治世を云ふ。「書經」の堯典に、堯の政治を讚美して、「克く俊徳を明かにし、以て九族を親しむ。九族既に睦しく、百姓を平章す。百姓昭明にして、萬邦を協和し、黎民あゝ變はりこれ雍おほらく。」と述べてある。天下を治むること五十年、諸般の文物制度、大に備はつたが、七十歳の時に位を舜に讓つた。舜は堯に劣らざる名君であつた。人となり孝悌、堯を輔佐して、政務を代理するに及び、二十餘人の賢臣を重用して、常に其の意見を容れたので、天下は大に治まり、全國の民は、悉く彼の功徳を謳歌するに至つた。

堯と舜とは、古代の支那に於ける理想的人物であつた。生民あつて以來、最も敬慕すべき聖人と稱せられて居る。「堯舜の徳は天地の覆載せざるなきが如し。」と云ひ、「堯舜は人倫の至なり。其の道は至大至廣なり。其の禮樂は至善至美なり。其の治世は垂拱無爲なり。」と云ひ、後世の支那人から最大の讃辭を呈せられて居る。支那民族は、堯舜を以て衆徳を具備せる模範的人格とし、堯舜の治世を以て、金甌無缺の黄金時代とした。

堯舜の思想 唐虞の時代には、道徳と政治とが密接に結合して居た。天下を治めるには、先づ、自己の身を修め、其の徳を擴充して、これを九族に及ぼし、次に百姓に至り、遂には萬民を薰化すべきものとした。所謂修己治人の儒教思想は、唐虞の古代に淵源するものである。従つて、當時にありては、道徳と政治とを分離して考へることが出来なかつた。道徳の根本思想は同時に政治の大本である。堯が爲政の要道として舜に傳へたものは、「中」の一字である。「論語」の「堯曰篇」には、「堯曰く、あゝ爾、舜、天の曆數爾の躬にあり。允に厥の中を執れ。四海困窮せば、天祿永く終へん。」とある。「允執厥中」は、堯の中心思想である。爲政の大本にして、世つ道徳の根本思想である。舜も亦これを禹に授けた。而かも舜は三言を増して尙ほ一層其の意を明かにし、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中。」と云つた。かくて「中」の思想は、夏・殷・周の三代に傳はり、道學の眞髓として、歴代聖賢の授受する所となり、子思に至つて「中庸」の一卷となつた。堯舜に發して儒教の根本思想となれる此の「中」とは何ぞ。後世の學者は、種々の解釋を下した。子思は、「喜怒哀樂の未だ發せざる、これを中と謂ふ。」と云ひ、程子は、「不偏これを中と謂ふ。中は天下の正道、不易これを庸といふ。庸は天下の定理なり。」と云ひ、朱子は、「中は不偏不倚過不及なきの名、庸は平常なり。」と云つて居る。加之、宋儒は、中の文字に種々の哲學的意味を附した。併しながら、中の

文字には別に深遠高妙の意義を含むものでない。たゞ事に當りて、極端に流れず、適宜の方法を取るといふ程の意味に過ぎない。

中は、堯舜の根本思想であるが、單に形式的の理想に止まつて居る。天下の人々に中の理想を實現せしむるには、具體的の徳目を示さなければならぬ。舜は契を司徒として五教を布かしめ、また夔を典樂として、貴族の子弟に四徳を教へしめた。五教とは、父の義、母の慈、兄の友、弟の恭、子の孝をいひ、四徳とは、直而溫、寬而溫、剛而無虐、簡而無傲をいふのである。此の四徳は、皋陶により尙ほ一層詳密になり、夏の時代には、更に整頓して、所謂洪範九疇となつた。

唐虞の時代にも多くの賢人が出た。殊に舜の臣下には優れた人物が多かつた。禹も其の一人である。皋陶も其の一人である。夔も其の一人である。契も其の一人である。外に稷・垂・益・伯夷・龍・仲堪・季仲・伯虎等、多士濟々たるものであつた。

皋陶は、唐虞時代の碩、學禹と並び稱せられた賢人である。陸象山は、嘗て、「唐虞の際、道は皋陶にあり。般周の際、道は箕子に在り。」と云つて皋陶を賞揚した。皋陶の事蹟は「尙書」の「舜典」「皋陶謨」「益稷」及び「論語」「孟子」等によつて知ることが出来る。皋陶は、人材登庸の道を論じて、人の性行に九徳あることを述べた。九徳とは(一)寬而栗、(二)柔而立、(三)愿而恭、(四)亂而敬、(五)擾而毅、(六)直而溫、(七)簡而廉、(八)剛而塞、(九)強而義を云ふのである。此の九徳の中、三徳を明かにする者は太夫たり、六徳を修むる者は諸侯たり、九徳を合せ有する者は、天子たる資格を有するものとした。當時に於ては、頗る緻密な教訓と云ふべく、其の道徳思想の發達した

る、陸象山の言の溢美にあらざるを思はしめる。

三代の倫理思想 三代とは、夏から殷を経て周に至る千九百餘年間をいふ。舜に次いで位に即いた者は、夏后氏禹である。古代の支那民族は、黄河の沿岸に定住して居たので、屢々洪水の災害を蒙つた。當時の君主は、常に治水事業の爲めに惱まされた。禹は、堯の命令を受け、難治と云はれた洪水を治めて、天下に名聲を馳せた。禹は、治水事業を始めとし、舜を助けて種々の善政を施したので、天下の萬民は、禹の徳を慕つた。そこで、舜は、禹を後継者として天に薦めた。古代の支那では、君臣の觀念が、日本のそれと全く異なつて居た。君は、天意に従つて民を支配するもの、天命に反すれば、直ちに其の地位を去るべきものと認められた。天は、常に徳ある者を助けて君とし、徳なき者を罰して、其の地位を去らしめる。「天命常なし、たゞ徳をこれ助く。」と言つて居る。かくの如き君臣の關係から、暗愚な子孫に位を譲ることを天命に反するものとし、徳ある人物を選んで後継者としたのである。禹も亦堯舜に次ぐ聖人として、後世から多大の尊敬を受けて居る。禹の歿後は、其の子の啓が帝位を踐んだ。啓は、才に長けて善行あり、よく禹の仁政を繼承して、民心の歸嚮を得た。禹は、在世の頃に、舜に仕へた賢臣の一人たる益を天に薦めて王位を譲らうとしたが、禹の歿後、萬民は、益よりも啓を賞讃したので、衆望に従つて、啓が即位した。こゝに初めて世襲の例を生じ、其の子孫が世々王位を繼承したが、暴戾非道な王履癸即ち桀王に至つて、民心が全く離れ、殷王成湯に滅ぼされた。夏は禹より桀に至るまで、天子となる者十七世、四百三十二年にして亡びた。

殷王成湯、子姓、名は履、舜の朝の賢臣契の後裔である。賢臣伊尹の輔佐によつて、大に仁政を施したので、萬民は、其の徳を賞揚した。湯の歿後、其の子孫は、世々相次いで王位に登つたが、殘忍酷薄な帝辛即ち紂王に至つて、

全く衆望を失ひ、民心は三大臣の一人たる周侯昌に集まつた。昌の歿後、其の子の發は、軍を起して、遂に紂を敗り、これを自殺せしめた。殷は湯より紂に至るまで、天子となる者三十一世、六百二十八年にして滅びた。

周侯發、姓は姬、帝嚳高辛氏の子たる后稷の後裔である。後世敬稱して發を武王と云ひ、父の昌を文王と呼んで居る。文王と武王とは、周の基礎を築いた偉大な人物である。武王の歿後は、其の子孫が世々王位を踐んだが、年代を經るに従つて、綱紀は次第に弛み、周の王室も亦漸く衰微の兆候を現はして來た。王室の衰微と共に、内には諸侯の勢力が増加して、其の威令が行はれず、外には犬戎が絶えず邊境を脅した。第十三代平王の時には、犬戎の侵略に堪へ得ずして、其の難を避くるために、累世の根據地たる鎬京を棄て、都を洛の王城に移した。遷都以後の周を特に區別して東周と云ひ、此の時代を春秋時代と稱して居る。春秋時代に至つて、周の王室は全く、有名無實となり、諸侯は、何れも權勢を恣にして争ひ、恰かも郡雄割據の如き觀を呈した。當時諸侯の中に於て、最も勢力のあつたものは、魯・衛・晉・鄭・曹・蔡・燕・齊・宋・陳・楚・秦の十二列國であつた。これに後れて優勢となつたものは吳であつた。十二列國の中に於ても、特に強大な勢力を有し、諸侯の間に嶄然として頭角を現はしたのは、齊の桓公、宋の襄公、晉の文公、秦の穆公、楚の莊王である。これを五霸と稱して居る。威烈王より以後に至り、周の皇室は、更に一層衰微した。諸侯は、周の配下に屬して居るにも拘はらず、國毎に政令を異にし、且つ干戈を動かして、相互に權勢の争奪を試み、天下が弱肉強食の修羅場と變つた。此の時代を戰國と云ふ。弱者は、強者のために併吞せられて、次第に滅亡し、春秋の十二列國中、残れるもの、僅に秦・楚・燕の三國となり、新に田齊・趙・魏・韓の四國を生じた。威烈公より安王・烈王・顯王・慎靓王を経て、赧王に至り、周は、遂に秦のために滅ぼされた。周は、武王より赧王に至るまで、天

子となる者三十七世、八百六十七年を経た。

夏・殷・周の三代は、唐虞に次ぐ横範的治世として、後世の人々から景仰せられて居る。従つて、此の時代にも亦多くの賢人が輩出した。上には、夏の大禹、殷の成湯、周の文王・武王・周公等の如き、聰明なる君王があり、下には、これ等を輔佐して、其の抱負を遂行せしめた殷の伊尹・箕子等の如き賢臣が續々として現はれた。而して、これ等の教義を祖述集成し、儒學の基礎を固め、支那民族の文化に燦然たる光輝を添へた大聖孔子も亦此の時代に出た。孔子以前の聖賢は、多く其の懐抱せる主義を實踐躬行し、天下の爲め、萬民の爲めに、有益な事業を興したのみであつた。學説として其の意見を述べて居る者は極めて罕である。諸聖賢の道が集大成せられ、學説として残るに至つたのは、全く孔子の力と云はねばならぬ。三代の賢人中、主要なる者の功績及び思想を左に概説して、孔子出現以前の支那思想界の事情を略叙する。

大禹 大禹は、洪水を治め、且つ庶民のために種々の善政を行つて、遂に帝位を得た賢人である。終身寸陰を惜みて、社會事業に盡瘁し、兼愛交利、勤儉力行を旨としたので、後世に至つて、墨子は、深く禹を尊崇し、無上の模範的人物とし、夏代の道を道德上の理想とした。禹は、たゞ治水其の他の社會事業に顯著な功績を樹てたのみならず、古來傳はつた政治道德の法則を整頓して「洪範九疇」を作つた。「洪範九疇」は、帝王が天下を治める大法である。洪範とは、大法を意味し、九箇條より成れるが故に九疇と名づけたのである。即ち左の通りである。

- 一 五行 水・火・木・金・土
- 二 五事 貌・言・視・聽・思

- 三 八政 食・貨・祀・司空・司徒・司寇・賓・師
- 四 五紀 歲・月・日・星辰・曆數
- 五 皇極
- 六 三德 正直・剛克・柔克
- 七 稽疑 卜・筮
- 八 庶徵 雨・暘・燠・寒・風・時
- 九 五德 壽・富・康樂・攸好德・考終命
- 六極 凶短折・疾・憂・貧・惡・弱

「洪範九疇」は、堯舜禹湯以來の政道の綱領である。自己の徳を修めて、天下に及ぼす儒教、根本思想は、整然として此の中に綱羅されて居る。九疇の中に於て、直接に倫理と深き關係を有するものは、五事・皇極・三德・五福六極の四疇である。五事は、一切の行動を總括するものである。貌には恭、言には從、視には明、聽には聰、思には睿の徳を具へ、恭には肅、從には乂、明には哲、聰には謀、睿には聖の用をなせば、何事も善美ならざるはないと云ふのである。皇極の皇は大、極は中を意味するものである。即ち皇極は大中正の義である。標準の名である。三德とは正直・剛・柔をいふのである。正は邪なく、直は曲なきを云ふ。平康にして矯正を要せざるものは、正直の徳を以て導けばよい。これ即ち中を得たるものである。併しながら、平康を得ず、矯正を要する者には、剛克・柔克の必要がある。克は治である。要するに、三德は、人を治むるに、時によつて宜を制し、中を得せしむるものである。五福六極は、勸善懲

悪を目的として居る。五福は、最も人の好む所、六極は、人の最も惡む所である。善を行ふて福を受け、惡を禁じて六極を避けなければならぬといふのである。

成湯及び伊尹 成湯は、殷の國基を建設した聖王、伊尹は、成湯を輔佐して、其の治績を挙げしめた賢臣である。成湯と云へば必ず伊尹を聯想し、伊尹を思へば必ず成湯を憶起せざるを得ないほど、兩人は、密接な關係を有して居る。堯舜以來の傳統的思想たる天人の關係は、成湯及び伊尹に至り、最も明白な言によつて示された。伊尹は曰く、「天の此の民を生ずるや、先知をして後知を覺さしめ、先覺をして後覺を覺さしむるなり、予は天民の先覺なる者なり、予將に斯道を以て、斯民を覺さんとす。予これに覺すにあらずして誰ぞや。」(孟子高章下篇)と。即ち、天は民を生じ、民を教導するものなれど、直接にこれを支配し教導することなく、天子を立て師を置いて、萬民の支配と教導をなさしむるものであることを明言して居る。

箕子 孔子の所謂殷の三仁の一人である。殷が滅びて周の世となるに及び、周に仕ふるを潔しとせず、遠く朝鮮に逃れた。禹が大綱を述べた「洪範」を布行して細目を作つた。陸象山は、唐虞時代の皐陶と、三代の箕子とを並稱して、古代の二大賢人と推賞した。

文王・武王及び周公 共に儒者の理想人物である。孔子は「堯舜を祖述し、文武を憲章する」ことを使命とし、夢寐にも周公を忘れなかつた。子思・孟子も亦常に言を極めて文・武・周公を賞讃した。堯・舜・禹・湯は、儒者の最も崇拜せる偉人である。併し、時代があまりに古く、事蹟も頗る曖昧とした點が多い。然るに、文・武・周公の三聖人は、孔孟の時代を去ること遠からず、事蹟も教義も比較的確實に傳はつて居る。従つて儒教の教義から見ると、三聖人は、

舜・堯・禹・湯よりも重大な地位を占めて居た。孔子を教學上に於ける儒道の大成者とすれば、三聖人は、事功上に於ける儒教の大成者たる觀を呈して居る。

周 易 文王及び周公は、伏羲氏によつて傳へられたといふ易を敷衍して、周易を大成した。易は、天地人の三才に亘れる理法を述べたものである。東洋思想の源泉となつて居る。従つて、東洋の倫理學を攻究する者は、先づ易の大意に通じなければならぬ。孔子も深く力を易に注ぎ、韋編の三絶するまでこれを精讀した。

易の編述者 傳ふる所に由れば、易は、伏羲氏が始めて八卦を畫したのを起原とし、三代の時に至つて三易を生じたものであると云ふ。三易とは連山・歸藏及び周易である。連山は夏の易、歸藏は殷の易、周易は周の易である。連山と歸藏とは、後世に至つて其の傳を逸し、今日残つて居るのはたゞ周易のみである。現存の周易は、六十四卦と卦辭・爻辭と十翼より成る。六十四卦と卦爻の二辭とを上下經の易と云ふ。また卦辭を象、爻辭を象といふこともある。十翼とは上象・下象・大象・小象・文言・上繫詞・下繫詞・序卦・說卦・雜卦をいふのである。上象は上經の卦象を云ふもの、下象は下經の卦象を云ふもの、大象は卦の象をいふもの、小象は爻の象をいふもの、文言は乾坤二卦を解釋せるもの、上繫詞及び下繫詞は易を贊せるもの、序卦は六十四卦の順序を述ぶるもの、說卦は卦に就いて云ふもの、雜卦は雜説を述べたものである。周易の編述者に關しては、種々の異説がある。通常文王が象辭を作り、周公が爻辭を作り、孔子が十翼を作つたものと認められて居るが、十翼中特に「繫辭傳」等に支離滅裂な文字の存すること、「論語」の中に屢々堯舜の治世を謳歌しつゝ、堯舜以前に及ばなかつたのに反し、「繫辭傳」の中には、伏羲氏・燧人氏・神農氏等のことを論じたものが多いことを理由として、十翼が孔子の作にあらずるを斷言する者もあり、また十翼の中の前の四

篇と後の六篇とが、大に其の文章を異にするを理由とし、十翼全體が同一人の手に成れる書なることを否定して居る者もある。十翼が何人の作なるかは明かならずとするも、卦爻二辭と十翼とが別人の作なること、卦爻二辭が周初に作られたものであることは、多くの學者の信する所である。

易の原理 易と云ふ名義の中には、變易・不易・簡易の三義を含む。易は、常に千變萬化して止まざる宇宙間の現象や、社會萬般の事實を寫す。故に、變易といふ。易は、常に流動せる宇宙若しくは人生の現象中に存在する不易の理法を示す。故に不易といふ。宇宙及び人生諸般の現象を貫く理法は、簡易明白である。従つて、簡易といふ名を生じたのである。易に於ては、天地間に存する一定不易の理法を、陰陽の二元とし、陰陽の二元は太極から出づるものとした。「繫辭傳」に、「易に太極あり。これ兩儀を生ず。兩儀四象を生ず。四象八卦を生ず。」とある。兩儀といふは陰陽のことである。即ち太極は陰陽の二元となり、四象となり、八卦となり、更に八卦は重なつて六十四卦となるといふのが易の原理である。然らば易に所謂太極とは如何なるものであるか。易には太極の文字をたゞ一回しか用ひて居ない。従つて、其の意義も明かでないが、後世の解釋によれば、絕對無差別の状態を指すもののやうに思はれる。太極は、必然の勢ひによつて、陰陽を生じ、四象八卦に發展する。靜止的にあらず、活動的の性質を有するものと云はなければならぬ。「繫辭傳」にも、「生々これを易と謂ふ。」としてある。陰陽の兩儀を認めた點から云へば、易の原理は、二元論である。併し、陰陽を包括した太極の一元氣に歸着せしめた點から云へば一元論である。朱子の如く、陰陽を一元氣の兩面なりとすれば、一元二元論とも稱することが出来る。

易の宇宙觀 易の原理は、天地間に存する一定不易の理法である。宇宙の生成から、自然界・人事界のあらゆる事

項に至るまで、大小始終、精粗表裏、悉く此の理法に洩れない。易は、此の原理によつて、宇宙の生成を説明して、

「太極は宇宙の本源である。此の太極から生ずる兩儀は陰陽である。陰陽から生ずる四象は春夏秋冬である。四象から生ずる八卦即ち乾・兌・離・震・巽・坎・艮・坤を、宇宙の現象に配すれば、天・澤・火・雷・風・水・山・地である。一卦は各々八卦を生じ、六十四卦となつて萬物を生ずるに至るといふのである。

易の倫理說 易は天地間のあらゆる現象を陰陽の二元によつて説明した。天地・日月・明暗・春夏秋冬・上下・前後・高低・剛柔・強弱・動靜・吉凶・福禍・貴賤・尊卑等、悉くこれを陰陽の流行とした。加之、人倫の關係にも亦陰陽の原理を適用した。君臣・父子・夫婦・男女等は、すべて陰陽の關係を示すものとした。即ち易に於ては、天地自然の關係と人倫の關係とを、同一の原理によつて説明し、天地の道に移してこれを人の道とした。

陰と陽とは其の性質を異にして居る。故に、陰陽は、互に其の正位を保ちて用をなすべきものである。従つて、君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり、夫は夫たり、婦は婦たることを要する。

周末の思想界 周末に至つて、支那民族の思想は、最も自覺ましく發展した。其の理由は、第一に、天下の綱紀を振興するために、新思想を提唱する必要を生じたことである。世の中が亂れて、天下は四分五裂した。それがために、人民は、生活上に塗炭の苦しみを嘗め、思想の歸着點を失つてしまつた。志ある者は、人民を此の苦境から救済するために、新思想を提唱せざるを得なかつたのである。第二に、言論及び思想が著るしく自由になつたことである。周の全盛時代には、諸般の制度が整頓し、造言の刑又は亂民の刑等の規程が定められて居た。造言の刑とは、妄りに新説を唱へて、人民を惑はすものに課する刑罰、亂民の刑とは、治安妨害の行をなす者に課する刑罰である。周の綱紀が

弛むと共に、斯くの如き言論拘束の制度は、悉く權威を失ひ、何人も、思ふ所、考へる所を、自由に發表することが出来るやうになつた。第三に、人材登庸の道が開けたことである。國と國との生存競争が烈しくなつたので、各國の主宰者は、争つて賢良の士を自國に招致した。匹夫の士でも、學才ある者は、忽ち王侯の親任を得て、國政に參與することが出来た。其の結果、學才に富める者は、競つて思想上に一旗幟を翻へすこととなつたのである。

周末の二大思想と諸子百家 周末に起つた諸思想の中、最も主要なものは、孔子を中心とせる儒教と、老子を祖とせる道教である。孔老二子の思想は、全く相反する人生觀の上に立つて居た。孔子は、世の中の亂れた理由を禮儀道德の頹廢に歸し、禮儀道德を復興すれば、天下を救済し得るものとした。これに反して、老子は、人間の相争ふは多欲なるが爲めであるから、欲望を減して、無爲自然の大道に歸すれば、天下は自ら治まるものとした。儒教と道教とは、亂世に於て當然起るべき代表的二大思潮である。

周末には、儒家と道家の外にも、種々雑多の思想が現はれた。後世これ等の思想を總括して、諸子百家と稱して居る。諸子百家の分類及び名稱は、學者によつて異なつて居る。前漢の司馬遷は、「史記」の太史公自序に、(一)陰陽家、(二)儒家、(三)墨家、(四)名家、(五)法家、(六)道德家の六家を擧げ、「漢書藝文志」には、班固以前の諸家を分ち、(一)儒家、(二)道家、(三)陰陽家、(四)法家、(五)名家、(六)墨家、(七)縱橫家、(八)雜家、(九)農家、(一〇)小説家の十家とした、北齊の劉晝の分類も亦「漢書藝文志」のそれと粗ば等しく、たゞ其の中の小説家を缺けるのみである。「隋書經籍志」には、「漢書藝文志」に掲げた十家の外に、天文・曆數・醫方・方技を加へて十四種とした。こゝには儒家・道家・楊家・墨家・法家・名家・兵家の七家を擧げ、其の他の諸家は、雜家の中に一括して、學說の大要を述

べることにしようと思ふ。

第二節 儒 教

概 説 「周禮」に、「儒とは、周代に於て、郷里の民に道藝を教へることを掌る職を云ふ。」とある。然るに、其の後、廣義に用ひられて、堯・舜・禹・湯・文・武・周・孔相傳の教を儒教と稱するやうになつた。儒の字義を解して、「廣雅」には柔也とあり、「韓詩外傳」には需也とあり、「說文」には弱也とある。何れも人を教化して溫和善良ならしむるの意を含んで居る。

儒教が一の學派となつたのは、孔子以後のことであつた。儒教は、孔子の力によつて、初めて學說の體系をなしたのである。従つて、儒教と云へば、何人も常に孔子を聯想する。併しながら、儒教は、決して孔子の創唱せる學說ではない。古來支那に傳はつた教學を孔子が大成したものである。それは、孔子も自ら言明して居る。

孔子・子思・孟子の說は「四書大意」の中にも述べるが、次に要點だけを擧げて置きたいと思ふ。

孔 子 孔子は、名を丘、字を仲尼と云ふ。周の靈王の二十一年(紀元一一〇年 紀元前五一一年)十一月、魯の昌平郷に生れた。魯國(今の山東)は、嘗て周公の封ぜられた所、當時の亂世にも尙ほ周公の遺された禮樂が傳はつて居た。孔子が周公を理想的人物として特に尊敬した現由の一つである。孔子は、幼時より禮儀を重んじた。長じて官職に就いたが、職務に對して極めて忠實であつた。常師といふものなく、一藝二能ある者は、みな師として先王の道を學んだ。次第に名聲が高まり、

二十三歳の頃には、門に學ぶ弟子もあつた。後、周に赴き、制度文物を調査し、且つ老子に禮を問ふた。當時、老子は、周の守藏室の吏を勤めて居た。老子は孔子よりも年長であつた。國に歸つて弟子を教へ導いて居る中に、魯の國が大に亂れたので、郷國を去つて齊の國(今の山東省臨淄縣)に赴いた。齊の景公は、孔子に政を問ひ、且つこれを登庸して、國政に參與せしめようとしたが、反對者の爲め妨げられた。孔子は已むを得ず再び魯國に歸り、國政に與ること、僅かに三箇月、大に治績を擧げた。然るに、齊の國の妨害を受けて、十分に手腕を振ふことが出来なくなつたので、去つて天下を周遊した。先づ衛に行き、陳に行き、匡に行き、到る所の君主に爲政の道を説いたが、彼の理想は、天下の容るゝ所とならず、哀公の十一年、六十八歳の時に、また魯に歸つた。以來、全く仕官の志を絶ち、經書を整理し、春秋を書き、傍ら門弟に學問を講じ、周の敬王の四十一年に七十三歳を以て歿した。孔子の墓は、曲阜縣の北、洙水の森林中にある。故に、孔子の學問を洙泗の學ともいふ。

孔子の遺書は、易經・詩經・書經・禮記・春秋等の如く、古來の諸説を集大成したのみである。これを五經と稱して居る。孔子の思想を窺ふべきものには、たゞ「論語」の一書が存するのみである。但し「大學」「中庸」「孝經」等も亦孔子の思想を知る参考資料である。

「易經」は、世界でも有数の古い哲學書である。内容は、前に略述したから反覆を避ける。「詩經」は、當時の朝廷に於て用ひられた雅頌や、里俗の間に行はれた詩歌を集めたものである。「書經」は、また「尙書」とも云ふ。孔子が嘗て周に遊んだ時、周の官府に收藏せる多くの記録を読み、上は唐虞より下は秦穆に至る典謨・訓誥・誓命等の文中から、凡そ百篇を選出したものである。「禮記」は、周禮・儀禮の義疏とも稱すべきもの、孔門の諸子及び後學の記する

所である。「周禮」は、周公の遺教を編輯したもので、「儀禮」は、當時の儀法度数を載せたものである。「春秋」は、隱公の元年から、哀公の十四年に至る、十二代、二百四十二年の歴史である。されど、「春秋」は、單に事實を列擧せるのみ歴史ではない。歴史的事實によつて、爲政上の教訓を寓意せるものである。文辭極めて簡潔にして、句法頗る謹嚴、一字を以て褒貶の義を明かにした。世道人心を憂ひ、大義名分を重んずる孔子の精神は、此の一卷に溢れて居る。「春秋」には、左氏・穀梁・公羊の三傳がある。「左氏傳」は、左丘明の撰する所、左丘明は、楚の左史倚相の後であつて、經を孔子に受けた人である。「穀梁傳」は、穀梁俶の撰する所、俶は字を元始、一名を赤と云ひ、子夏に春秋を學んだ人である。「公羊傳」は、公羊壽の撰する所、壽は景帝の時の人である。

「論語」は、孔子及び其の弟子の言行を記録せるものである。「論語」の編纂者に就いては、諸説がある。併し、孔子の歿後、諸弟子が選定したものであることは云ふまでもない。詳細は、「論語研究」の中に述べる。「論語」には、魯論語・齊論語・古論語の三種ある。「魯論語」は、魯國の儒者の傳へしもの、「齊論語」は、齊國の儒者の傳へしもの、「古論語」は前漢の景帝の時に、魯の恭王が孔子の舊宅を破壊して得たものである。我が國に初めて「論語」の傳はつたのは、應神天皇の十六年である。百濟の儒者王仁が「千字文」と共に「論語」を献上した。當時専ら何晏の古註が用ひられたが、後伏見天皇の時に、元の僧一寧が歸化して、朱子の新説を傳へた。徳川時代に至つて、「論語」の研究は、頗る進歩し、我が國の學者の註釋書が續々と出た。

哲學說 孔子の學說中には、哲學及び宗教に關するものが極めて尠ない。大部分は、道德説と政治説である。「論語」には、宗教や哲學上の問題を論ずることを、殊更に避けたやうな文字も見える。併し、孔子は、宗教上・哲學上

の思想を全く有せざる者でなかつた。「論語」の中にも屢々天に對する信仰を述べ、人性の本質を論じたのみならず、「易」の「繫辭傳」の中に世界觀を述べた。「易」の十翼が何人の作であるかに就いては、種々の異論がある。けれども、「繫辭傳」のみは、孔子の作であらうと云はれて居る。「繫辭傳」の世界觀は、周易の中に粗ぼ其の要點を述べて置いた。宇宙の根本原理たる太極が分れて陰・陽の二原理を生じ、陰・陽二原理が消長變化して、萬物を生ずるといふのである。孔子は、陰陽の原理を以て天地の道となし、天地の道を以て人道の規範となし、天地人の三道を合して一體のものを見た。孔子の説によれば、宇宙と人間とは、根柢を同じくする。故に、人間は、宇宙の法則に率由せねばならぬといふことになる。明白な天人合一論である。

孔子は、論語の中に屢々人性を論じた。孔子は、性の善惡を明言しなかつた。併し、暗に性善説を是認した。「教あり。類なし。」と云ひ、「人の生や直。」と云へる言によつて明かである。性は善なるが故に、如何なる者も、教へ導けば善人たらしめることが出来る。即ち性は習慣によつて變更するものと考へた。されど、孔子は、一の除外例を認めた。「上智と下愚は移らず。」といふことである。

宗・教・説 天の信仰は支那の古俗である。孔子も亦深く天を信仰した。孔子の所謂天とは、聰明な識知と、強大な意志とを有する宇宙の主宰者即ち人格的唯神であつた。蒼々たる有形の天ではなかつた。吾人の知識及び意志は、天のそれに比すれば物の數でもないものであつた。これ孔子が天命を畏敬したる所以である。孔子は、天命を畏敬したのみならず、桓魋の難、陳蔡の厄等の如き、危急存亡の場合にも、よく一身を天命に托して、泰然自若として居た。孔子は、「論語」の中に天を人格的の主宰者としたるに反し、晩年の作たる「繫辭傳」の中では、宇宙の實在を

一の活動的原理とした。

孔子は、祭祀に關する意見を述べた。祭祀とは、天神・地祇・人鬼を祭ることである。天神は天の神、地祇は地の神、人鬼は人の魂を云ふ。日月・星辰・山川等は、天神・地祇の主要なるものである。祭祀の動機には、倫理的のものと、迷信的のものとある。前者は、報本的行ふ祭祀、後者は、禍を避け福を得んとする利己的の祭祀である。孔子は、常に迷信的動機の祭祀を斥けて、倫理的動機の祭祀を重んじた。神祇は、利己の爲めに祭るべきものでなく、また利己の爲めにこれを祭るとも、何等の効力もないものとした。

倫・理・説 孔子は、教學の根本思想を「一貫の道」の一語によつて言明した。併し、一貫の道とは何かを述べなかつた。それがために、後世、種々の解釋を生じた。或る學者は、これを仁と解釋した。一貫の道を仁とする解釋には、相當の理由がある。何となれば、孔子は、仁を特に重んじて屢々これを説き、且つ弟子に對しても容易にこれを許さなかつたのみならず、仁が諸徳の中に於て最も包括的な徳目であり、教學の原理たるべき性質を有して居るからである。併しながら、「論語」「中庸」等の中には、仁の外に尙ほ孔子の常に重んじた包括的な徳目がある。それは中庸と禮である。仁を一貫の道とすれば、中庸及び禮は、仁と如何なる關係を有するかといふ疑ひが起る。これに關しては、蟹江博士の「孔子研究」に主張せる説を以て、最も妥當であると考へる。即ち中庸も禮も仁もみな一貫の道の一方面をなせるものである。而して、中庸は、一貫の道の形式である。禮と仁とは、同じく其の内容である。禮が幾分か外面的なるに反し、仁は全く内面的の性質を有して居るといふのである。即ち左の通りになる。



仁は、一貫の道の内容である。孔子は仁を最も重んじ、門人に對しても妄りに仁者の名を與へなかつた。孔子は、常に顔回を賞揚したが、「回や、其の心三月仁に違はず。其餘は則ち日に月に至らんのみ。」(論語)と、僅に三月仁に違はざるものとし、仁者の印可を與へなかつた。加之、孔子は自らも謙遜して仁に居らず、「聖と仁との如きは、則ち吾豈敢てせんや。」(論語)と言つて居る。孔子が仁者として許した者は、堯・舜・禹・湯・文武・周公の外に、たゞ微子・箕子・比干・伯夷・叔齊・管仲の數人のみであつた。

孔子は、仁の文字を種々の意味に用ひた。従つて、後世の學者の間に、種々の解釋した。孟子は、仁を解して、人に忍びざる心とした。「惻隱の心は仁の端なり。」と云つて居る。伊藤仁齋は、これを、「慈愛の徳遠近内外充實通徹至らざる處なき、これを仁と云ふ。」と云ひ、韓退之は、「博く愛するこれを仁といふ。」と云つた。何れも仁を情的に解釋したものである。これに反し、物徂徠は、仁を功利的に解釋し、「仁は長人安民の徳なり。」とした。また宋儒は其の哲學說に基づいて、仁を本體的に解釋した。即ち程子は仁を生道とし、朱子は仁を心とした、「天にありては、萬物を生成する力、人にありては、一切倫理を實行する力。」と朱子は云つて居る。要するに、仁は、孔子の理想である。理想の内容を限定することは出来ない。慈愛・安民長人は、仁の一面である。全約を示したのではない。蟹江博士は、仁の意義を「狭の二となし、狭義に於ては、慈愛を指し、廣義に於ては、(一)慈愛、(二)利澤(安民長人)、(三)重

厚、(四)忠恕、(五)克己(制欲)の五意義を有するものとした。表示すれば左の如くなる。



仁の極致に到達した理想的人格は、仁人である。聖人である。仁人若しくは聖人と稱すべき者は、堯舜以下數人に過ぎない。常人の學んで容易に及ばざる所である。此の理想的人格の外に、常人の學んで達し得べき第二の理想的人格を定め、實踐上の到達點を示す必要を生じた。孔子は、此の理想的人格を君子と名づけた。古來、君子の意義には、位を以ていふものと、徳を以ていふものとある。孔子が理想として掲げた君子は後者である。即ち、君子とは、地位・名望を有するものの謂にあらず、一藝・一能に秀でた者の稱にあらず、人としての修養を缺如しない者である。人としての修養とは、知・情・意の三方面に關する修養である。就中、孔子が重んじたのは道德的修養である。

孔子の倫理說中、本務の思想の最も明白に現はれて居るのは、齊の景公が政を問へるに答へて、「君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。」(論語)といへる言である。此の思想は、子思に至つて、尙ほ一層整頓した本務の分類となつた。「中庸」に、「君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。」とある。孟子は、更に其

の形式を補正して、「父子親あり。君臣義あり。夫婦別あり。長幼序あり。朋友信あり。」の語句に改め、これに五倫の名稱を與へた。孟子以後、五倫は、儒教道徳上に重要な本務の分類となつた。

儒教に於ては、徳目を種々に分類した。就中、主要なるものは、五常と三徳である。五常とは、仁・義・禮・智・信の五徳をいふ。五徳の名稱は、董仲舒に至つて完成した。併し、其の淵源は、孔子に發して居る。孔子の道徳理想たる仁の中には、義を含んで居た。曾子は、これを布衍して仁義を唱へ、孟子は、一層明晰に仁義を主張すると共に、進んでこれを仁・義・禮・智の四徳に發展せしめた。更に、董仲舒は孟子の四徳に信の一徳を加へて五常説を確立したのである。三徳とは、知・仁・勇をいふ。五常とは、全く異なる標準による分類である。「君子の道は三、我れ能くすることなし。仁者は憂へず、知者は惑はず、勇者は懼れず。」(論語)と孔子は云つて居る。故に、知・仁・勇の三徳は、孔子が既に認めて居たものである。

孔子は、學理よりも實踐を重んじた實行主義者である。孔子が最も力を盡したのは、道徳原理の研究ではなく、實踐道徳の鼓吹である。而して、孔子は、近きより遠きに及ぼすことを實踐道徳の要旨とし、特に家庭道徳を重んじ、家庭道徳を以て治國平天下の根本とした。即ち爲政の大本を家庭の中に發見したのである。孔子は、家庭道徳の中心徳目として孝弟の二字を掲げ、「弟子入りては則ち孝、出ては則ち弟。」(論語)と云つて居る。孝とはよく父母に仕ふる事、弟とはよく兄に仕ふる事である。其の中でも特に孝を重んじ、「それ孝は徳の本にして、教の由つて生ずる所なり。」(孝)と云ひ、「五刑の屬三千、罪不孝より大なるはなし。」(上)と云つて居る。孔子の孝道は服従と養志との二要素を其の内容として居る。服従とは父母の志に違背せざること、養志とは父母の志を養ふことである。外に幾諫

の必要を説いた。幾諫とは、色を和らげて、靜かに父母を諫めることである。孔子は、孝を重んずる結果、支那の古禮に倣ひ、三年の喪を主張した。

孔子の孝悌論を紹述し、其の本義を最も明瞭にしたものは曾子である。

孔子は、仁に達する工夫として博文約禮を擧げた。博文約禮とは、博く文を學び禮を以てこれを約することである。たゞ博く文を學ぶのみでは、雜學に陥り、所謂物知りになり易く、また禮のみを重んずる時は、虚禮に流れ、窮屈になる嫌ひがある。そこで、博く文を學び、これを禮によつて約する必要を認めたのである。

政治説 仁は、道徳上の理想であり、同時に、政治上の理想であつた。故に、孔子の政治論は、仁の實現といふことに歸した。孔子は、治國平天下を政治の目的とした。治國平天下の内容には、古來二様の意義を含んで居た。其の一は、民を教へ導いて道徳的に發達せしむること、其の二は、民を富ましめて生計を安定ならしめることである。

此の道徳的意義と、功利的意義とは、古來相合體して、政治の目的となり、治國平天下の概念の中に包括せられて居た。然るに、孔子は、此の道徳的意義と功利的意義との間に截然たる區別を認め、特に政治の目的として、民を道徳的に發達せしむる方面を重んじ、罕に安民長人の功利的方面を主張した。孔子は、政治上の理想を實現する方法として、徳治主義を説いた。徳治主義とは、統治者が徳を以て天下の庶民を率ゆることである。徳治主義の政治を行はうとするには、統治者が先づ自己の徳を修めなければならない。古代から傳はれる修己治人の思想を、孔子は、最も明白に紹述した。孔子の修己治人論は、儒教の根本思想として、歴世の學者の祖述する所とつた。孟子の如きは、最も組織的にこれを述べた。徳治主義を唱へた結果は、自ら法治主義に反對することになる。孔子は、「これを導くに

政を以てし、これを齊ふるに刑を以てすれば、民免れて恥づることなし。これを導くに徳を以てし、これを齊ふるに禮を以てすれば、恥づること有りて、且つ格る。」(政論)と言つて居る。周室の紀綱が弛緩して、世の中が著るしく亂れて居た時に、尙ほ依然として法治主義を排斥し、徳治主義を固執した所は、孔子の見識の非凡な點である。併しながら、一面から見れば、孔子の意見が天下に容れられなかつた理由の一つは、慥かに此の點にある。

教育説 孔子は、偉大な人格を有する理想的の教育家であつた。常に躬を以て模範を示し、且つ循々として教へて倦む所を知らなかつた。多くの門弟に與へた感化の力は、驚くべきものであつた。孔子は、實際教育家の理想的典型である。孔子が折にふれて述べた教育意見には、種々の有益な思想を含んで居る。

孔子は、倫理上の理想を仁とし、究竟的の理想的な人格を仁人とし、實踐上の理想的な人格を君子と名づけた。孔子が教育の目的とした所も、畢竟此の理想的な人格を養ふにあつた。即ち、教育の究竟目的は、人をして仁者たらしむるにあつた。されど、仁者は、到底凡人の到達し難いものであつた。従つて、孔子は、第二の理想的な人格たる君子を以て教育の目的とした。君子とは知・情・意の三方面が調和的に發達した人格に外ならぬ。即ち孔子が教育の目的としたる、道徳的人格の完成であると云つてよい。孔子の教育法は、知識・技能の注入を排し、理性の開發を重んずる開發主義であつた。弟子に對しても常によく其の個性に注意し、巧妙な問答を用ひて、固有の才能を十分に伸長せしめようとした。

孔子が子弟に教へたものは、専ら先王聖人の道のみであつた。先王聖人の道を記載せるものは六經である。六經・六藝は孔門の教科書であつた。六經とは、易・詩・書・禮・樂・春秋を云ひ、六藝とは、禮・樂・射・御・書・數を云ふのである。就中、孔門の教科書として常に活用せられたものは「詩經」と「書經」であつた。

學說批判 孔子の學説は、多方面に亘つて居る。これを概括的に批判することは困難である。併しながら、全體に通ずる最大長所としては、其の思想が著るしく實踐的・道徳的なることを擧ぐべく、最大短所としては、哲學的・論理的・科學的思想に乏しいことと。尙古主義に傾き、理想を未來に求めなかつたことを數へなければならぬ。左に倫理説を批判して見よう。

孔子の倫理説の長所は、第一に、其の根本思想が理想主義・道徳主義に基づいて居ることである。孔子は、道徳を究竟目的とした。従つて、道徳を快樂・功利の方便と認める功利主義とは全く反して居た。第二に、孔子の倫理説は、人格主義である。修己治人は、孔子の最も明かに掲げた標識である。一切の道徳の基礎は、個人の人徳の完成にあるものと見た。第三には、思想が著るしく實踐的である。孔子は、仁人・君子を理想とし、仁義孝悌の日常道徳を説いた。第四に、孔子は、大義名分を唱へ、尊王思想を鼓吹した。孔子は、常に、大義名分を説いて、古來の易世革命思想に改善を加へようとした。孔子の倫理説の短所は、第一に、理想の内容たる仁又は中庸の觀念が、論理的に明晰を缺き、且つ深遠なる哲學的基礎を有して居らぬことである。第二には、本務論・徳論の不完全なることである。孔子は、齊の景公に答へて、「君々。臣々。父々。子々。」と云つた。單に君臣父子の關係を列擧したのみでは、本務の形式として完全なものでない。第三には、人格の觀念が明瞭でない。第四に、孔子は、専ら義務のみを説き、權利を主張しなかつた。第五には、個人の道徳を重んじた割合に、社會的・國家的・人道的方面を輕視した。第六には、尙古主義に偏し、理想を過去に求め、未來を度外視した。第七には、形式主義に拘泥し過ぎた。三年の喪の如きは、特に著るしい一例である。

孔子の諸子及び著書 孔子の門人は三千餘人、六藝に通ずる者七十餘人、其の中で最も傑出せる者を四科十哲と稱した。四科十哲とは、徳行の顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓、政事の冉有・季路、言語の宰我・子貢、文學の子游・子夏を云ふのである。外に子張・曾參・有若・公西華等も優れた人々であつた。「孔叢子」には、顔淵・子貢・子路・子張を四友と云ひ、「尸子」には、顔淵・冉伯牛・子路・宰我・子貢・公西華を六侍と稱して居る。

孔門の人々は、多く師説を祖述したのみで、創見を遺して居ない。顔淵の如き傑出した人物にも、學説として傳ふるものは更れない。孔門の著書として著名なるは、僅に「孝經」と「大學」の二書あるのみに過ぎない。

子思 名は伋、孔子の孫、伯魚(鯉)の子である。父の伯魚は、孔子に先だつて歿したから、子思が孔子在世の時に生れたことは明かである。子思が直接孔子の教を受けたといふ記録は傳はつて居ない。子思は、孔子の門人曾子に就いて學んだといふ説もある。子思の著書は、「漢書藝文志」に二十三篇とある。併し、今日傳はれるものは、たゞ「中庸」の一篇のみである。當時黃老揚墨等の思想が盛んになり、儒教の權威が著しく低下した。殊に、道教は、高遠な哲學思想を鼓吹して、實踐的・常識的な儒教を壓倒した。儒教は、其の教義に理論的の根據を附して、道教の一派に對抗する必要を生じた。そこで、子思は、中庸を著はして、儒教の組織的説明を試みた。「中庸」は「大學」と同じく、もと「禮記」中の一編であつた。劉宋の戴顛が始めてこれを「禮記」の中から摘出して、「中庸傳」二卷を撰した。朱子が「中庸章句」を作り、「大學」「論語」「孟子」と共に、四書と命名してから、汎く天下に著聞するに至つた。

哲學說 子思は、人道の本原を天道に歸し、名づけて誠と云つた。誠は、子思哲學の根本思想であり、且つ倫理説の根柢である。誠とは、眞實無妄の謂である。誠は、天道にして、且つ人道の本原である。「誠は天の道なり。これを誠にするは人の道なり。」とある。誠は、萬物の本體である。人性は勿論、萬物の本性は悉く誠である。鳶の天に飛べる、魚の淵に躍るが如き、草木の四時に開落するが如きは、皆誠の發現である。「誠は物の始終、誠ならざれば物なし。」と言つて居る。

「中庸」の開卷第一に、「天の命する、これを性と謂ひ、性に率ふ、これを道と謂ひ、道を修むる、これを教と謂ふ。」とある。天には種々の解釋があるが、こゝに謂ふ天は、宇宙の主宰者即ち萬物創造の神を意味して居る。性とは、人間をはじめとし、萬物が先天的に具有するもの、即ち生れつきである。道は道路と同じ意味である。天即ち宇宙の主宰者によつて與へられた性に率ふのが道である。子思の説によれば、性は天の命する所、性のまゝに行ふのが道であつた。道は天賦のものであるといふことが出来る。換言すれば、人道は即ち天道であるといふことが出来る。天道が誠であるといふ點より見れば、性は善なるものであるといふことに歸する。子思は、明かに性善論者である。

倫理說 子思は、哲學説を基礎として倫理説を述べた。哲學説は、倫理説を述べざる準備に過ぎなかつた。子思の所謂誠は、天道にして且つ人道の本原であつた。天道は、畢竟人道に與へた形而上學的の根據に外ならぬ。子思は、誠に到達することを道德の目的とした。誠は道德の理想であつた。「誠は勉めずして中り、思はずして得、從容道に中る。聖人なり。」と言つて居る。また至誠の境を稱して中和とした。「喜怒哀樂の未だ發せざる、これを中と謂ふ。發して皆節に當る。これを和と謂ふ。中は天下の大本なり。和は天下の達道なり。中和を致して天地位し、萬物育す。」と言つて居る。

誠は人の本性である。本性のままに行動すれば、自ら誠に達することが出来る。併し、生知安行の聖人に非ざる者は、修爲の結果によらざれば、誠に到達することを得ない。こゝに於て、修爲の工夫が必要となる。修爲の工夫として、子思は、徳性を尊ぶことと、學問に道ることを擧げた。徳性を尊ぶ方法として、彼は慎獨の工夫を説いた。學問に道る方法の細目としては、(一)博學、(二)審問、(三)慎思、(四)明辨、(五)篤行の五を擧げた。

「中庸」の五達道は、子思の本務論である。「中庸」に、「君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友の交なり。五つのものは天下の達道なり。」とある。子思は、また、「中庸」に、「智・仁・勇の三者は、天下の達徳なり。」と言つた。誠は理想であり、五達道は本務であり、三達徳は徳であつた。誠に到達せんとするには、五達道を行はなければならず、五達道を行へば三達徳を得る。これを他の方面から云へば、五達道を行ふ所以のものは三達徳であり、三達徳を行ふ所以のものは唯一の誠であつた。誠と五達道と三達徳とは、相互に密接不離の關係を有して居た。

學說批判 子思は、儒教の根本思想に基づいて、徳治主義の政治説を述べた。學說の特色は、人性論上に於て性善論を採り、道德論上に於て動機論を唱へたことである。子思は、明かに人性の善なることを斷言しなかつた。併し、其の人性論には、性の善なることを暗示して居た。子思は、性の天命なるを説き、道の本原が天に出で、實體の己れに備はつて離るべからざるを論じ、眞獨の工夫を重んじ、一種の動機論を唱へた。

子思は、實踐的な儒教の道德に、哲學的の根據を與へた。學說の長所である。子思の思想には、若干の矛盾を含んで居た。天の命を性とし、性に從ふを道としながら、性に種別を認めて修爲の工夫を述べたことなどは、其の一例である。徹底せざること甚だしい。學說の短所と云つてよからう。

孟子 子名は軻、字は子輿、一説には、子車ともいふ。周の烈王の四年に生れた。鄒(今の山東省鄒縣)の人である。幼にして慈母三遷の教を受け、長じて子思の門人に學んだ。鄒は、孔子の生れた魯に近かつた。故に、孟子は、孔子に深く私淑した。學既に成れる後に、梁の惠王、齊の宣王等に、天下を治むるの道を説いた。併し、當時の亂世に、孟子の王道論は、餘りに迂遠であつた。それがために、孟子の意見を用ふる者がなかつた。そこで、孟子は、更に、當代第一の名君滕の文公を問ふた。文公は、孟子の言を容れて、施政の改革を行はうとした。然るに、不幸にも文公が早世したので、孟子は、遂に抱負を實行することが出来なかつた。よつて、退いて門人萬章の徒と問答し、「孟子」七篇を作つて、孔子の教義を明かにし、赧王の二十六年に八十四歳を以て歿した。

哲學說 「孟子」七篇を一貫する中心思想は、四端論即ち性善論である。四端論は孟子の哲學思想であり、同時に倫理説・政治説の基礎であつた。孟子は、明白に人生の善なることを説いた。「人の性は善なり。猶ほ水の下きに就くが如し、人不善あるなく、水下らざるあるなし。」と言つて居る。孟子は、心理的事實を基礎として、歸納的に性の善なることを證明した。「今人乍ち孺子の井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心あり。これ交を孺子の父母に内るゝにあらざるなり。譽を郷黨朋友に要むるにあらざるなり。其の聲を悪んで然るにあらざるなり。由是觀之、惻隱の心なきは人にあらざるなり。羞惡の心なきは人にあらざるなり。辭讓の心なきは人にあらざるなり。是非の心なきは人にあらざるなり。」と言ひ、更に進んで、「惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辭讓の心は禮の端なり。是非の心は智の端なり。人の此の四端あるは、猶ほ四體あるが如し。」と言つて居る。人には惻隱・羞惡・辭讓・是非の四端がある。性の善なることは疑ふべからずといふのである。

倫理説 孟子は、人性を善と見た。従つて、孟子の倫理説は、先天良心論であり、動機論であつた。修爲の目的は、畢竟此の先天的良心を明かにすることにあつた。人は、生れながらにして良心を有して居る。これ性善論の必然的結論であつた。孟子は、此の先天的良心を本心とも云ひ、本心の作用を良知良能と名づけた。「人の學ばずして能くする所のものは良能なり。慮らずして知る所のものは良知なり。孩提の童も其の親を知らざることなし。其の長ずるに及んで、其の兄を敬するを知らざるなし。親を親しむは仁なり。長を敬するは義なり。」(章句)と云つて居る。

孟子は、仁義禮智の四徳を掲げ、仁義の徳を最も重んじた。梁の恵王に答へて、「王何ぞ必ずしも利を言はん、又仁義あるのみ。」と云つた。仁義の外に道徳上の理想はなかつた。「仁に居り義に由る。大人の事備はれり。」と言つて居る。人は、先天的良心を有する者である。従つて、仁義禮智の四徳も亦心中に固有せるものと見た。「仁義禮智は外より我を鑠すにあらず、我れ固よりこれを有す。」と言つて居る。孟子は、更に此の四徳の基礎を説き、惻隱の心を仁の端とし、羞惡の心を義の端とし、辭讓の心を禮の端とし、是非の心を智の端とし、此の四端が擴充して仁義禮智の四徳となるものとした。これ即ち有名な孟子の四端擴充論である。

孟子は、人性を善なりとし、惡の起因を物欲の防碍にありとした。物欲を制すれば、善なる人性に復り、仁義禮智の徳を全うし得るものとした。物欲を制して善性に復ること、これ即ち孟子の修爲論の要諦である。孟子の修爲論は、一種の復性説である。併しながら、道徳の復性説とは全く異なつて居る。修爲の工夫として、孟子の掲げたものは、(一)求放心、(二)寡慾、(三)存夜氣、(四)知言、(五)養氣、(六)擴充等である。

政治説 孟子の政治説は、倫理思想の根本原理を社會的に應用したものに過ぎなかつた。孟子は、政治上の理想を、王道若しくは仁政と名づけた。王道若しくは仁政とは、「忍びざるの心を推して、忍びざるの政をなす。」ことであつた。忍びざるの心を推すとは、我が老を老として人の老に及ぼし、我が幼を幼として人の幼の及ぼすこと、孔子の所謂「恕」であつた。具體的に云へば、民をして安らかに養生送死の營みを遂げしむることであつた。即ち人民を憫れみ、賦税を軽くし、勞役を少ふし、安寧と幸福とを與へることであつた。

王道は、功利を以て其の第一歩とし、進んで、民をして仁義禮節の人たらしむるにあつた。徳教は、王道の極致、利用厚生は、其の準備に外ならぬものとした。「養生送死憾みなきは王道のはじめなり。」と言つて居る。

孟子は、常に道徳と經濟との關係を認め、經濟に注意を怠らなかつた。孟子は、經濟の輕視すべからざることを認めめたが、經濟を過重せず、富貴を求むるの念のあまりに強き者を誡め、利に就くと善に就くとは、其の間僅かに尺寸の差に過ぎないが、後に舜驪の如き大善人と大惡人とを別を生ずるものとした。

孟子は、民主思想を唱へた。「民を貴しとなす。社稷これに次ぎ、君を輕しとなす。」と露骨に言つて居る。また民意を以て天意の顯現とし、民意に反する紂の如き暴君を弑するは、天意當然の理なりとし、「仁を賊ふ者これを賊といひ、義を害ふ者これを殘と云ふ。殘賊の人これを一夫と云ふ。一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり。」と言つて居る。

學説批判 孟子は、孔子と同じ儒教の軌道を歩める思想家である。孟子は、孔子の學説を祖述して、更に一層發展せしめた。孔子の學説中、曖昧として居た人性論・本務論・徳論等は、孟子に至つて頗る明白になつた。併しながら、孟子は、孔子と其の性質を異にせるのみならず、著るしく思想が獨創に富んで居た。孔子の學説と異なる點も尠なく

かつた。

孟子は、孔子が大成した儒教の道德を、更に系統的に發展せしめた。人性論も本務論も徳論も、孟子に至つては初めて形式的に整備した。修爲論も頗る思索的のものとなつた。其の思想は、動機論を以て終始一貫し、道德上の理想によつて政治を説き、極力霸道を斥けた。これ等は、學説の長所に數ふべきものである。併しながら、學説の哲學的根據が薄弱なること、思想に徹底せざる點のあることは、短所であつた。

荀子 名は況、荀卿と稱し、孫卿とも云つた。趙の人である。其の生卒年月は、明かでない。孟子より五六十年ほど後れて出たものと思はれる。十五歳の時、齊に遊學した。襄王に重用せられ、齊の老師となり、三度まで祭酒の地位に上つたが、讒言を受けて其の地を去り、秦に行き、楚に移つた。楚國の相たりし春申君は、荀卿に望みを囑し、蘭陵の令としたが、春申君の死後、遂に廢せられたので、退いて専ら聖學の研究に没頭し、著作に力を注ぎ、蘭陵の地に歿した。荀子の書として傳はるものは甚だ多い。漢代の初めに三百二十二篇ほどあつたが、漢の劉向が其の重複を除いて三十二篇とし、これを「孫卿新書」と名づけた。三十二篇は、悉く荀子の自筆にあらず、門人の加筆したものを含んで居る。

哲學說 荀子の學説は、同じ儒教の傳統に屬しながら、孟子の思想と全く反して居る。孟子は、性善論を取り、荀子は、性惡論の立脚地に立つた。性を善と見たので、孟子は、四端の擴充を唱へた。これに反し、性を惡なりとしたので、荀子は、禮樂の必要を呼號し、遂に全く異なる方向に學説を發展せしめた。

「人の性は惡なり。其の善なるは偽なり。」と荀子は明言して居る。荀子の説によれば、性とは、天から受けたま

の生れ附きである。また荀子の所謂偽は、人爲といふ意味である。詐偽とか虚偽とかいふ意味ではない。倫理綱常の最も頽廢した戰國の末に生れ、禽獸に等しい没道德的事實が公然と天下に行はれつゝあるを目撃した荀子は、慨然として救世の志を起した。性惡論は、當時の世態に對する反抗の叫びであつた。

荀子は、人性の惡なる所以を積極的に説明して、「今人の性、生れて利を好むあり。これに従ふ、故に爭奪生じて辭讓亡ぶ。生れて惡を疾むあり。これに順ふ。故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れて耳目の慾あり、聲色を好むあり。これに順ふ、故に淫亂生じて禮儀文理亡ぶ。然らば則ち人の性人の情に従へば、必ず爭奪に出で、分を犯し、理を亂るべくして暴に歸す。」(荀子性)と言つた。人間は、本來種々の利己的性情を有して居る。荀子は、此の利己的性情の一面に着目して、性惡論の根據としたのである。荀子は、更に進んで、消極的に性の惡なる所以を論じ、「今人師法なければ、偏險にして正しからず。禮義なければ悖亂して治まらず。古の聖人、人の性惡なるを以て、以爲らく、偏險にして正しからず、悖亂にして治まらずと、乃ち禮樂を起し、法度を制し、以て、人の性情を矯飾し、これを正し、以て、人の性情を擾化し、これを導くや皆治に出で、道に合せしむるなり。今の人師法に化し、文學を積み、禮義を道ふものは君子となり、性情を縦にし、恣睢に安んじて禮義に違ふものは小人となす。これに由りてこれを觀れば、人性の惡なること明かなり。」(同上)と言つた。

人の性が惡ならば、所謂禮義は何處より生ずるか。荀子は、禮義を聖人の作爲に歸した。「凡そ禮義なるものは聖人の偽に生ず。故に人の性に生ずるにあらざるなり。陶人埴を埴して器を爲る。然らば則ち器は工人の偽に生ず。人の性に生ずるものにあらざるなり。工人木を剝りて器を成す。然らば則ち器は工人の偽に生じ、人の性に生ずるにあ

らざるなり。聖人思慮を積み、偽に習ふが故に、以て禮義を生じ、制法を起す。然らば則ち禮義法度はこれ聖人の偽に生じ、人の性に生ずるものにあらざるなり。夫の目の色を好み、耳の聲を好み、口の味を好み、心の利を好み、身體膚理の愉快を好むが如きは、これ皆人の性情に生ずるなり。感じて自ら然り。事とするを俟ちて後、これを生ぜざるものなり。それ感じて然る能はず、必ず且に事とするを俟ちて然るものは、これを偽に生ずといふ。これ性偽の生ずる所、其の異なるの徴なり。故に聖人性を化して偽を起す。偽は性より起りて禮義を生ず、禮義生じて法度を制す。然らば則ち禮義法度はこれ聖人の生ずる所なり。」と曰つて居る。

倫理説 荀子は、性惡論に基づいて倫理説を述べた。人性は惡である。これを善ならしむるものは偽である。偽とは人爲をいふ。荀子の説に従へば、道德とは人爲によつて性の惡を善に轉ずることであつた。人爲によつて性を化するには、標準がなければならぬ。其の道德の標準として掲げたものは禮樂である。荀子は、禮を最も重んじた。「書は政事の紀なり。詩は中聲の止まる所なり。禮は法の大分、群類の綱紀なり。人これを學ばざるべからず。而して學は禮に至りて止まる。これを道德の極となす。」と言つて居る。荀子は、禮を以て性惡を矯正するに最も力あるものと認めたのである。

荀子は、禮の目的を功利的に解した。聖人が禮を制定したのは、人性の惡を矯正して、社會の平和を維持するためである。社會の平和を維持する目的は、個人の養生安樂に外ならぬものとした。孟子の學說の動機論・直覺主義なるに反し、荀子の學說は、明かに結果論・功利主義の立脚地にある。荀子は、禮の最も重要なもの三本を擧げ、「天地は生の本なり。先祖は類の本なり。君師は治の本なり。」と言つた。天地・祖先・君師の三本を、即ち禮の生じた客觀的の

基礎とし、人性の中に内在せる人情を、主觀的基礎とした。

古來、儒教に於ては、禮樂を以て治國の要具とした。儒教の系統を承けた荀子も亦禮と共に樂を重んじた。「樂は宗廟の中に在りて、君臣上下同じくこれを聽く時は、和敬せざることなく、闔門の内に在りて、親子兄弟同じくこれを聽く時は、和親せざることなく、郷里族長の中にて、少長同じくこれを聽く時は、和順せざるることなし。」と論じて居る。

政治説 荀子は、政治説に非凡な見識を示した。單なる治國平天下の道のみを説かず、國家社會の成立及び組織等に關する根本問題をも論じた。社會は如何にして成立するか。荀子は、三個の理由を擧げた。第一は、人類の性質、第二は、環境の力、第三は、分業の發達である——とした。更に、國家の成立する要素として、(一)土地、(二)人民、(三)法政組織、(四)統治權の四を認めた。今日の法理學上から見ても否定し難い卓見である。

荀子も亦多くの儒者と同じく、爲政者の人格を以て政治の中心とし、政治は、身を以て天下に先んずるにありとし、禮樂刑政を以て治平の道とした。荀子は節用を唱へ、兼愛を説いた。併し、荀子の節用は、禮を以てこれを節し、分を明かにすることであつた。墨子の如き節喪非樂の消極的方法を主張するものではなかつた。

孟・荀二子の比較 孟子と荀子とは、人物・學風・學說等に於て、全く相反して居た。第一、孟子は果斷にして勇氣に富み、荀子は剛腹にして不遜であつた。孟子は快活にして議論に長じ、荀子は沈思熟考の風ありて思索に長じて居た。第二、孟子が専ら義理の闡明を力めたるに反し、荀子は幾分か字義訓詁に傾かんとする傾向を有して居た。孟子が常に概括的論法を用ひたるに反し、荀子は多く分析的的研究を試みた。「孟子」の文章は直截簡明、「荀子」の文章は

綿密纖細であつた。第三、孟子は性善論を唱へ、荀子は性惡論を主張した。孟子は善なる性即ち四端の擴充を以て道徳の本義とし、荀子は惡なる性の人爲的矯正を倫理の大綱とした。孟子は仁義禮智の主觀道徳を重んじ、荀子は禮樂刑政の客觀道徳を高調した。孟子は禮を内面的に解釋し、人間の本性に基づくものとし、荀子は禮を外面的に解釋し、治安の便宜上本性を矯めて古聖の作爲せるものとした。孟・荀二子の道徳論を概括すれば、孟子は道徳自然論・良心主義・自律主義にして、荀子は道徳人爲論・禮法主義・他律主義であるといふことが出来る。

學說批判 荀子は、孔子の教學の客觀的方面たる禮の祖述者である。併し、孟子に反對して性惡論を主張した爲めに、後世の儒者から種々の非難を受けた。殊に、宋明の性理學者は、猛烈に彼を痛撃して、孔子の道に反するものとし、甚だしきは、これを異端視して、儒教以外に排斥せんとした。併し、性惡論者たるの故を以て、荀子を非難するは、笑ふべき謬論である。荀子は、儒教の繼承者である。經書を後世に傳へた功績は、孟子が常に楊墨の異端を駁撃して、孔子の道を明かにした功績と比して、決して劣らない。殊に、其の學說中には、非凡の見識を含んで居た。たゞ學說の哲學的基礎が薄弱であつたこと、思想に矛盾の多かつたこと等は、短所と認めざるを得ない。

第三節 道 教

老子 儒教に對抗して周末の思想界に一大異彩を放つたものは、老子を開祖とせる道教であつた。老子、姓は李、名は耳、字は伯陽、號を聃といふ。楚の苦縣の人である。生年月等は詳にすることを得ない。孔子よりも稍、

先きであらうと云はれて居る。嘗て周の守藏室の吏となつたことがある。孔子が禮を問ふたのは、其の時であつた。當時の世態を慨し、官を辭して函谷關を出で、西方に逃れて迹を隠し、遂に終る所を知らない。「老子」の一篇は、關令尹喜の懇請によつて遺したものである。

哲學說 老子の思想は、一種の深遠な哲學である。宇宙論も本體論も現象論も人生觀も含まれて居る。

老子は、宇宙と心靈との間に、密接な關係を認め、宇宙の本體を吾が心の本體とし、宇宙の現象を吾が心の現象に當てた。老子の説によれば、天地と吾が心とは同じものであつた。天地は大宇宙、吾が心は小宇宙であつた。

老子は、宇宙の本體を道と名づけた。道とは何ぞ。(一)認識を超絶し、(二)時間及び空間を超絶し、(三)因果律を超絶し、(四)相對界を超絶し、(五)天地萬物に先在する獨立獨存の絶對的・一元的實在であつた。道は、認識を超絶して居るから、視ることも聴くことも出来ない。畢竟無物である。形容すべからざるものである。「道は無名にして玄々たり。」と言つて居る。玄とは形體なき不可視的のものといふ意味である。道は無名である。道と名づくる一物が存するのではない。道と稱するは假名である。道は、時間及び空間を超絶して居る。始もなく終もない。「物あり混成す。天地に先だつて生ず。」と云つて居る。無名にして玄々たる道は、發動して有名となり、衆妙の門となり、天地萬物を生成する。道は天地萬物の本源である。老子は、「道の道とすべきは常道にあらず、名の名とすべきは常名にあらず、無名は天地の始、有名は萬物の母、故に常無欲以て其の妙を觀じ、常有欲以て其の覈を見る。此の兩者同じく出で、名を異にす。同じくこれを玄といふ。玄の又玄、衆妙の門。」と言つて居る。老子は、一切の現象を、盡く本體から生じたものと見た。本體は虚無である。認識を超絶して居る。併しながら、全く無ではない。萬物を生出す

る力を有して居る。虚無から有を生じ、有から萬物を生ずるものとした。老子は、人性の善惡を明瞭に説明して居ない。併し、老子は、太古の淳朴な社會を理想とした。これ即ち自然の儘なる人性が善なることを假定するものである。

老子は、太古淳朴の世を理想とし、混濁せる周末の社會を厭ひて隱遁を企てた。故に、老子は、厭世論者である。併し、老子は、現社會を厭忌したが、太古の淳朴な無爲自然の世を渴望し、現社會を變じて、理想的社會に復歸することを欲し、此の經世的見地から政治論及び道德論を説いた。

倫理説 老子の倫理説は、哲學説が根據となつて居る。老子は、哲學説の根本思想を倫理説の基礎とし、倫理上の最高目的を掲げて、宇宙の本體たる道に復歸するにありとした。道に復歸するとは、無我無心清虚無爲にして、自然の状態を保つことであつた。道に復歸する方法として、老子は、第一に、人爲を排して無爲自然に復することを必要とした。太古の人間は、無爲自然で、大道も完全に行はれた。後世に至り、知慧を生じ人爲に囚はれて、世の中が亂れた。聖人は、禮樂仁義によつて、亂世を救はうとしたが、以ての外の誤謬である。「聖を絶ち、智を棄て、民利百倍す。仁義を絶ちて、民孝慈に復す。功を絶ち、利を棄て、盜賊あるなきなり。彼の所謂聖人なるもの死せざれば、大盜も遂に跡を社會に絶たず。」と云つて居る。第二に、積極を斥けて徹頭徹尾消極を賞美した。老子は、常に柔を以て剛を制し、雌を以て雄を制し、黒を以て白を制し、辱を以て榮を制するの益を説いた。第三に、清静恬淡を重んじた。清静恬淡とは、名利の念を斷ち、智慧を捨てることであつた。第四に、謙下不爭を説いた。謙下不爭とは、心を謙虚にして、人と争はぬことであつた。

老子は、清静恬淡な嬰兒の状態を理想とする消極主義・退嬰主義者である。無爲自然に反する行爲を盡く惡として斥けた。主徳として掲げたものは、何れもみな消極的の傾向を有して居た。人生の三寶として、慈・儉・後(遜)の三者を擧げ、「我に三寶あり。寶としてこれを持す。一に曰く、慈、二に曰く、儉、三に曰く、敢て天下の先とならざること、慈なる故に能く勇なり。儉なる故に能く廣し。敢て天下の先とならざる故に、よく器長となる。」と言つて居る。

政治説 老子の政治説は、倫理説を政治上に推究したものに過ぎなかつた。老子は、現在の如き亂世を太古の原始的社會に復歸することを、政治上の最高目的とした。其の目的を達する方法として、老子は、無爲自然の政治を説いた。無爲自然の政治とは、一切の禮樂刑政を廢し、民をして嬰兒の如く無智無欲ならしめることであつた。老子は、消極主義の見地から戰爭を排斥した。老子が理想とした太古淳朴の社會を具體的に云へば、「小國寡民、什器あれども、これを用ひず、舟車あれども、これに乗る所なく、甲兵あれども、これを陳ぬる所なく、民をして結繩の政に復せしめ、其の食を甘しとし、其の服を美なりとし、其の居に安んじ、其の俗を樂しみ、隣國相望み、鷄犬の聲相聞え、民老死に至るまで相往來せざる」ものであつた。

孔・老・二・子・の・比・較 孔老の二子は、周末の亂世に出現した二大思想家である。思想は、大體に於て反對の基調に立つて居た。即ち、(一)孔子の思想は倫理的、老子の思想は哲學的であつた。(二)孔子の思想は社會的、老子の思想は非社會的であつた。(三)孔子の思想は經驗的・實際的、老子の思想は形而上學的であつた。(四)孔子の思想は積極的・進歩的、老子の思想は消極的・退嬰的であつた。(五)孔子の思想は世間的、老子の思想は出世間的であつた。(六)孔子

の思想は樂天的、老子の思想は厭世的であつた。併しながら、孔子も老子も同時代に出た支那の思想家である。著るしく相違せる思想の中にも、共通の點を認めることが出来る。即ち、(一)孔子も老子も共に尙古主義者であつた。孔子は理想を堯舜時代に求め、老子は理想を堯舜以前に求めたのが、何れも同じ尙古主義者である。(二)孔子も老子も共に其の倫理説を擴充して政治説とした。(三)孔子も老子も己を修むることを人を治むるの本とした。(四)孔子も老子も共に經世治國の經綸を説いた。

老子思想の承繼者 老子の思想は、種々の方面に種々の影響を及ぼした。後に出た楊家・名家・刑家・法家等は、何れもみな直接・間接に老子の影響を受け、其の學說の一面を發展させたものであつた。併し、老子の哲學を祖述し、其の根本思想たる道を論じて、老子學の正統と認められたのは、所謂道家の一派である。「漢志」によれば、道家には三十七家、九百三十八篇とある。其の中で、特に聞えたのは、關尹子・列子・莊子等である。

列子 名は禦寇、或は圜寇とも、又は圜寇とも書いた。鄭の人である。生死の年月は明かでない。老子よりも後れ、莊子よりも先輩であらうと云ふ。傳記も全くわからない。高踏隱晦、悠々として道を楽しんだ人と思はれる。著書には、列子八篇が残つて居る。其の名稱を擧ぐれば、(一)天瑞、(二)黃帝、(三)周穆王、(四)仲尼、(五)湯問、(六)力命、(七)楊朱、(八)說符である。

哲學説 列子の思想は、老子の消極主義・退歩主義を尙ほ一層極端に發展せしめたものである。老子の思想は、列子に至つて更に著るしく出世間的となり、非社會的となり、羽化登仙的となつた。列子は、老子と同じく、宇宙の本體を虛無としたが、老子の如く道の文字を掲げず、たゞ老子の道に相當せるものを説いたのみであつた。列子の説によれ

ば、有名の顯象世界は、無名の眞實世界から生起するものであつた。本體は無名である。虛無である。無極である。認識することを得ない。列子は、これを混沌(混は)と云ひ、疑獨と云ひ、往復と名づけた。無名の本體は、有名に變する必然の勢を有して居る。無名の本體から有名の萬物を生起するには、太易・太初・太始・太素の四階級を経過する。本體は渾沌である。視れども見えす、聽けども聞えず、而かも物なきにあらず、物あれども未だ形に現はれないのである。混沌は一轉して太易となる。太易は未見の氣である。太易よりして太初を生ずる。太初は氣の始めである。太初よりして太始を生ずる。太始は形の始めである。終りに生ずるは太素である。太素は質の始めである。

列子は極端な定命論者である。「力命篇」に力と命との問答を掲げた。力とは吾人が自由意志を以てする努力、命とは吾人の意志を以て如何ともし難い運命である。「凡そ人の壽夭・窮達・貴賤・貧富は、皆我がなす所である。」と、力がいふと、命がこれを駁して、「彭祖の智は、堯舜の上に出でざるに、八百歳の壽を保つた。顔回の才は、衆人の下に出でないのに、僅かに四十八歳で死んだ。孔子の徳は、諸侯の下に出でざるに、陳蔡の野に苦しみ、殷紂の行は、三仁の上に出でざるに、君位に上つた。季札は、吳に於て爵位なく、田恒は、齊を取り、伯夷は、首陽山に餓へ、季氏は、其の家が富み榮えた。壽夭・窮達・貴賤・貧富を汝の力で左右することが出来るならば、何故にかゝる間違つたことがあるか。」と云つた。力は一言もなく命に屈したとある。列子は絶對的に自由意志を否定した。

倫理説 列子は、老子と同じく無爲自然の生活を理想とした。進んで社會の進歩發達に貢獻するよりも、退いて一身を潔ふし、清虚無爲の生活に安んずるを尙んだ。「至言は言を去り、至爲は爲すことなきなり。」と言ひ、「其名を非とするや、靜に如くなし。虚に如くなし。靜や、虚や、其の居を得、取や、與や、其の所を失す。事の破れて

而る後仁義を舞すものあり。復する能はざるなり。」と言つて居る。列子は、無爲自然の生活を最高道徳とし、無爲自然の最高道徳に進む方法を述べて、我が心を去るにありとした。我が心を去るとは、世の毀譽褒貶を離れ、利害得喪を顧みず、宇宙の本體たる虚無と冥合することであつた。

列子は、黄老の思想を紹述し、極端な消極主義を唱へたが、孔墨の思想を全く排斥しなかつた。常に、孔子を尊崇して居た。

政治説 無爲自然の生活は、倫理上の理想たると共に、政治上の理想であつた。人々が無爲自然の生活を營む理想國を、列子は、華胥氏の國と稱した。列子は、黄帝の夢に託し、具體的に理想國の状態を述べて、「其の國は師長なし。自然のみ。其の民は嗜欲なし。自然のみ。生を樂しむことを知らず、死を惡むことを知らず、故に夭傷なし。己れを親しむことを知らず、物を疎んずることを知らず、故に惡憎なし。背逆を知らず、向順を知らず、故に利害なし。都べて愛憎する所なく、都べて畏忌する所なく、水に入りても溺れず、火に入りても熱せず、斫撻傷痛なく、指摘瘡癢なし。」と言つて居る。列子の政治説は、老子の説に一步を進めた放任主義である。

老列二子の比較 列子は、老子の消極主義を尙ほ一層發展せしめた。老列二子の思想を比較するに、(一)老子は、太古淳朴の世を理想的社會とし、列子は、華胥氏の國を説いた。(二)老子は、理想的人物として古代の聖人を擧げ、列子は、神人を掲げた。(三)老子は、消極主義の中にも積極的理想を含み、社會救済の意志を有し、經世治國の經綸を説いたが、列子は、徹底した消極主義を採り、社會救済等の念を全く離れ、羽化登仙的の解脱法を述べた。(四)老子の思想には、慨世憂國の意氣が溢れ、列子の思想には、厭世隱遁の空氣が漂ふて居る。(五)老子は、出世間的思想の中

に、幾分か世間的の點を有する。列子の思想は、徹頭徹尾出世間的である。(六)老子は、暗に天道と人道との間に道徳上の感應あることを認めた。列子は、極端な定命論を唱へて、人力を以て天命を左右し能はざることを、最も明瞭に斷言した。(七)老子が嘗て幻術又は夢を説かざりしに反し、列子は、屢々自己の心理に希求する所を、幻術又は夢に託して描き出した。

莊子 名は周、字は子休、後世に至り、南華老仙或は南華真人とも稱した。宋の蒙縣(今の河南)の人である。粗ぼ孟子と時を同じくしたが、孟子とは會見の機會がなかつた。嘗て漆園の吏となつたことがある。漆園とは城名である。今の何處にあつたのか、如何なる官吏となつたのか、全く不明である。楚の威王が、聘して卿相に擧げようとした時、莊子は、郊祭に用ふる犠牛の例を引き、冷笑して斥けた。莊子の思想は、「莊子」一卷によつて知ることが出来る。「漢書藝文志」には、莊子の書を五十三篇としてあるが、現在傳はれるものは三十三篇に過ぎない。内篇・外篇・雜篇の三部より成る。

哲學説 莊子は、道家哲學者の巨擘である。老子の思想は、莊子に至つて、最も光彩あるものとなつた。莊子の哲學説は、老子と根本思想を同じくし、老子が説いて詳かならざる點を明かにした。莊子も亦老子の如く、道を宇宙の本體とした。本體を虚無とし、絶對無差別とし、時間及び空間を超絶するものとした點は、大體に於て老子に等しい。併し、莊子は、老子の本體論に一步を進め、老子の無の上に無々といふものを考へた。萬物の本は、無である。併しながら、此の無もなかつた時がある。それは無無である。更に進んで考ふれば、無無もまだなかつた時がある。それは無無無である。莊子は、無の上に多くの無無を考へたが、かゝる思想は、單に思考上の遊戯に過ぎない。甚だ無意義

な努力である。莊子も亦老子の如く、無名の道より、天地間の萬物を生ずるものとした。

莊子は、屢々當時の世の中を罵つた。併し、絶對的の厭世論者ではない。勿論、樂天論者でもない。世界は厭ふべきものでもなく、また樂しむべきものでもないとした。莊子は、本體論から出發して、萬物一體説を唱へ、人間の價値を否定した。人間も萬物も同一本體の發現であるから、人間と生れたことは、毫も喜ぶべきものではないといふのである。莊子は、他の宿命論者に一步を進め、人爲の作用をも天命に歸した。世の中に人爲の作用といふことはない。人間の爲せることも、實は天命により、爲さざるを得ずして人間が爲せるまで、結局、運命の力に歸すべきものであると云つた。絶對的宿命説である。

莊子は、辨證法に畢生の力を注いだ。辨證法は、一種の論理術である。(一)相對の辨、(二)大同の辨は、莊子の辨證として最も有名である。相對の辨は、相對の恃むに足らざるを論じ、絶對の境に逍遙自得すべきことを説いたものである。大同の辨は、天下に流行せる一切の物論を打破して、無差別の境に歸せしめんとしたものである。

倫理説 莊子も、哲學説を根據として倫理説を述べた。莊子は、宇宙の本體たる道に復歸することを倫理上の究竟目的とした。道は虚無である。時間及び空間を超越した絶對無差別である。道に復歸するとは、相對的有限の世界を出で、絶對的無限の世界に逍遙することである。莊子は、道に復歸した理想的人物を至人・神人又は眞人と名づけ、其の人格の特質を詳細に述べた。曰く、「この之人や、この之徳や、將に萬物に旁礴して、以て一世の爲めに亂を斬きめんとす。孰れが弊々焉として天下を以て事と爲さんや、之人や、物これを傷るなし。大浸天に稽りて溺れず、大旱に金石流れ土山焦れて熱せず、是れ其の塵垢秕糠も將に猶ほ堯舜を陶鑄する者なり。孰れが肯て物を以て事と爲さんや。」(逍遙)

と。至人の境地に達すれば、火にも燒けず、水にも溺れないやうな神通力を有するものとした。莊子の至人は、莊子が理想化し、心靈化した神人的人格であつた。莊子は、至人の境地に達する方法を述べた。莊子の説を一言に約すれば、無爲自然の大法に従ひ、心を虚無ならしめることに歸する。心を虚無ならしめる方法として、莊子は、四六の害を除く必要を説いた。四六の害とは、(一)志の害即ち貴・富・顯・嚴・名・利、(二)心の害即ち容・動・色・理・氣・意、(三)徳の害即ち惡・欲・喜・怒・哀・樂、(四)道の害即ち去・就・取・與・知・能をいふのである。

莊子は、極端に仁義を排斥した。仁義を解脱の妨害と考へたのである。莊子は、「聖を絶ち知を棄て、大盜乃ち止まん。玉を擲ち珠を毀たば小盜起らず。符を焚き璽をやぶりて民朴鄙、斗を剖り衡を折りて民あらそはず、天下の聖法を殫殘して民はじめて與に論議すべし。」と言つて居る。莊子の解脱觀は、當時の仁義道徳と全然相容れなかつた。

現世を脱離して、所謂無何有の郷に逍遙するの積極的方法として、一切の世務を遠ざけ、恬淡の生活をなすべきことを力説し、消極的方法として、何の益にも立たぬ無用の人物となることの必要を述べた。

政治説 莊子は現世を離脱し、絶對の境地に達するを人生の究竟目的とした。従つて、政治論の如きは、これを念頭に置かず、論ずることを屑としなかつた。嘗て、楚王が莊子を宰相に招聘せんとした時、莊子は、彼の處世法たる無用長生論を述べ、犠牲に用ふる牛は、平素大切に取扱はれるが、祭の時に生命を捨てなければならぬ。犠牲の牛となりて生命を失ふよりも、溝の中の泥龜となつて長生した方がよいと云つて、宰相の地位を辭した。莊子は、政治を度外視した。併し、莊子の流れを汲める者は、莊子の旨を推究して政治の方法を説いた。其の政治論を約すれば、無爲にして、其の性情に安んぜしめること、これ天下を治むる最善の方法である——といふことに歸する。即ち老子の

政治論と大差はない。

第四節 楊子及び墨子

楊子 楊子と墨子とは、楊墨と並稱して、儒教から忌み嫌はれた。儒教にとつては、楊子も墨子も、等しく異端の代表者であつた。併し、楊子の思想と墨子の思想とは、全く相反するものであつた。

楊子、名は朱、字は子居、春秋の末、戦國の初めの頃の人である。孔墨二子よりも後に、孟莊二子よりも先に出た。詳しい事蹟はわからない。列子・莊子・孟子・韓非子等によつて、断片的な思想を知り得るのみ。自作の著書も傳はつて居ない。

哲學說 楊子の學説は、老子の影響を受けて居る。主として道德論を説いた。道德論以外の哲學説と認むべきものは、甚だ尠ない。たゞ道德論の根據として、極めて罕に世界觀及び人生觀を述べて居るに過ぎないのである。楊子の世界觀（宇宙觀）は、明白な定命論であつた。一切の現象は、すべて必然的・自然的の法則に支配せられるものとし、人間の壽夭・是非・順逆・安危等を悉く命に歸し、自由意志を否定した。

楊子の人生觀は、最も明かな厭世論であつた。死生は命である。何人も死を免れることは出来ない。現世にある間こそ、人間には聖賢暗愚の差もあり、貴賤上下の別もあるが、死すれば同じく腐肉骨骸となり終るに過ぎない。而して、人間が現世に生存する間は、幾何の長さを有するか。人生に於て、よく百歳の壽命を保ち得るものは罕である。よし百

歳の長壽を保ち得るとも、小兒の時と老耄の時とを除けば、残る所は五十年となり、其の中から更に眠れる時やぼんやりして居る時を除けば、僅に二十五年となる。此の二十五年の半分は、心配や苦勞のために費やしてしまふから、百年の長壽と云つても、悠々として楽しい日を送るのは、漸く十數年に過ぎないことになる。まことに人生は朝露の如く果敢ないものであると云つて居る。

倫理說 楊子は、定命論と厭世觀とに基づいて、極端な快樂主義、極端な利己主義を唱へた。死生は、命によつて定まる。人生は、朝露の如く果敢ないものである。生きて居る間に、思ふ存分の快樂を盡すがよいと考へたのである。楊子は、人間の追求すべき快樂として、(一) 豊屋、(二) 美服、(三) 厚味、(四) 姦色の四を擧げ、人間の生活を常に不安ならしめるものとして、(一) 爲壽、(二) 爲名、(三) 爲位、(四) 爲貨の四を擧げた。

楊子の快樂主義は、第一、肉體的快樂主義である。楊子が人間の求むべき快樂として擧げた豊屋・美服・厚味・姦色の四つは、悉く肉體上の快樂に屬する。第二に、感覺的・利己的快樂主義である。第三に、個人的快樂主義である。楊子の言に曰く、「古の人は、一毫を損じて天下を利するとも、與へざるなり。天下を悉し、一身を奉ずるも取らざるなり。人々一毫を損せず、人々天下を利せず、天下治まる。」と。徹底した利己説である。楊子は、利己説に基づいた安心立命論や養生論を説いた。楊子の説いた安心立命の境地は、命に従ひ、壽・名・位・貨の誘惑を斥け、眞正の快樂を收めて、悠々自適の生活に入ることであつた。養生論と云ふも、攝生を重んじて長壽を保つことではなく、たゞ欲を恣にし、楽しんで此の世を送ることであつた。楊子は、快樂主義の立脚地から古代の聖賢を酷評した。舜・禹・周公・孔子の如きは、聖人の美名を得たが、其の生涯を苦痛の中に終つた。桀紂は、暴君の惡名を受けたが、快樂

を恣にして一生を過した。虚名のために生涯を苦しめた聖人よりも、思ふがまゝの快樂を求めた桀紂の方が賢明であるとした。

學說批評 楊子の學説は、時代の趨勢に乗じて、一時天下を風靡した。併し、民心を害する點が尠なくない。第一に、國家の組織と容れ難い。個人が全然他人の利益を顧みなければ、社會の制度は破れる。第二に、人情に反する。社會的生活は、人間の天性から生じたものである。社會的交渉を離れた生活をするには、人情に戻る。楊子は、親疎を問はず死人を野に棄てた太古の朦昧な社會の風習を贊した。これ亦人情に於て忍び難いことである。楊子の説が早く衰微してしまつたのは、思想の中に含まれて居る種々の缺陷によるものと云つてよからう。

墨子 名は翟、宋の人である。孔子よりもやゝ後れ、楊子及び列子に先だつて出た。哲學者として一家を成せるのみならず、器械の術にも長じて居た。宋に仕へて大夫となつたことがあつた。亂世の有様を深く慨嘆し、自ら奮起して四方に奔走し、公利公益のために盡瘁した。「漢書藝文志」には、墨子の著書を七十一篇として居るが、今日遺つて居るのは、五十三篇に過ぎない。五十三篇の中には、墨子の自作に成れるものと、墨子の門人が師説を敷衍して作つたものとあるが、思想は、殆ど一貫して居る。

哲學説 墨子は、本・原・用の三標準によつて、立論を證明した。本とは、天鬼の志や先王の言行に本づくことである。論すべきことが、天鬼の志に従ひ、先王の言行に叶はなければならぬといふのである。原とは、先王の書に徴し、百姓の耳目によつて察することである。先王の書に徴して誤まりなく、民衆の耳目に觸れる事實に合して居なければ正しい説ではないといふことになる。用とは、天下の政治に應用することである。天下の政治に應用して、萬民を

利する議論を妥當とした。墨子は、此の論證の方式を三法又は三表と名づけた。墨子の論理術である。

墨子は、支那固有の拜天思想と鬼神の觀念とを道德律の基礎とした。墨子は、天を以て萬物の最高標準とした。墨子の所謂天とは、宗教的性質を帯べる主宰者であつた。即ち天は、(一)萬物を創造し、(二)上下を監督し、(三)賞罰禍福を與ふる全知全能の主宰神であつた。墨子は、天を萬物の創造者とし、あらゆる社會の組織の如きも、盡く天意によつて成れるものと見た。又天を上下の監督者とした。天によつて賞罰禍福を與へられるものは、萬民のみでなく、天子も亦天の制裁を免れないものと考へ。

墨子は、天の外にも尙ほ一種の標準を認めた。即ちそれは鬼神である。墨子は、鬼神を、(一)天神、(二)地祇、(三)人鬼の三類に分けた。天神は天界の神、地祇は山川の神、人鬼は人間の靈魂の神である。墨子は鬼神の存在を本・原・用の三法によつて論證した。

墨子は、定命論(宿命説)を非難して非命論を唱へた。列子と正反對である。支那に於ては、古來、定命論が盛んに行はれた。非命論は、墨子の創見である。墨子は、非命論を唱道するにも、本・原・用の三法を用ひた。

倫理説 墨子は、天及び鬼神を道德律の根據とした。善惡の別は、天意によつて生ずる。天の欲する所は義、天の欲せざる所は不義である。天の欲する所は、愛である。利である。故に、愛と利は、道德の二大原理であるとして、所謂兼愛交利の説を唱へた。墨子の倫理説は、兼愛交利を以て天即ち主宰神の意志に出づるものとする一種の神意的功利説である。

墨子は、兼愛を以て天意に基づく道德の最高原理とした。兼愛とは、己を愛すると同じく他人を愛し、自分の親を

愛すると等しく他人の親を愛するが如く、親疎の間に區別を置かぬ無差別平等の愛である。墨子は、兼愛の反對を別愛と名づけた。墨子は、兼愛を主張するにも本・原・用の三法によつて論證した。第一に、天はすべてのものを同様に愛して居る。第二に、堯・舜・禹・湯・文・武の如き古の聖人は、何れも萬民を同様に愛して居る。第三に、兼愛を以て萬民に對すれば、天下は必ずよく治まる。己を愛するが如く他人を愛すれば、天下に争亂は起らないといふのである。當時の亂世には、人類に平等愛を説くより外に、救済の方法がなかつたかも知れない。

墨子は、常に兼愛と交利とを並稱し、兼愛と交利とは、一にして一、一にして二、兼愛を離れて交利を説くこと能はず、交利を離れて兼愛を説くこと能はざるものとした。交利は、人類一般の幸福を意味して居る。墨子に従へば、兼愛即ち交利であるから、廣く人類を愛することは、同時に廣く人類を利することであつた。一般の幸福を人生の目的とした點から見れば、墨子の倫理説は、明白な公衆的快樂説即ち功利説である。

兼愛交利の根本思想に本づいて、墨子は、勤儉主義・實踐道德を高調した。勤儉主義の綱領として、節用論・節葬論・非樂論等を擧げた。節用とは、一切の日常生活に於ける無益の浪費を省くことである。節葬とは、葬式を簡略にすることである。墨子は、儒教の厚葬説に極力反對した。非樂論は、音樂排斥論である。墨子は、禮樂を治國の要具とする儒教に反對して、非樂論を唱へた。

政治説 墨子は、兼愛交利の根本思想に基づいて、實利主義の政治説を唱へた。墨子は、兼愛と交利とを區別しなかつた。愛は即ち利であつた。萬民の幸福を増進すること、これ即ち兼愛説の到達する政治の根本原理であつた。萬民の幸福を増進する手段として、墨子は、嚴格な勤儉主義を鼓吹した。濫費を省き、萬民の衣食住を安全にすること

のみを重んじた結果、人情も顧みず、精神的快樂も認めざるが如き極端な説を唱へた。

墨子は、また、熱烈な非戰論者であつた。戰爭は、無辜の人民を害し、多くの財物を亂費し、人の國を滅ぼす。これほど萬民の幸福に反するものはない。誠に不仁不義の極であると言つて居る。

墨子は、政治の要道として、尙賢・尙同の二要件を掲げた。尙賢とは人材の拔擢である。尙同とは民意の善導である。治亂の岐れる所は、賢良なる士の多寡による。併し、天下を治むるには、たゞ賢良の士を拔擢するのみを以て足れりとしな。萬民を善導して悉く一心とならしめなければならぬ。萬人が萬心ならば、天下は治まるものでない。天下の萬民が其の心を一にすることが出来ないのは、上に賢良の士がないからである。賢良の士を撰びて天子とし、賢良の士を撰びて三公とし、天子三公悉く賢良の士を以て充つれば、萬民の心は、必ず一に歸する。

儒墨二子の比較 儒墨二子の思想は、共に、(一)社會的にして人倫を貴び、(二)修身・齊家・治國・平天下を以て終局の目的とし、(三)天を崇拜し、鬼神を尊敬し、祭祀を重んずる、(四)樂天的の常識教であるが、全く相反する點も尠なくない。即ち、(一)儒が主として周の禮を用ひたるに反し、墨は、整頓せる周禮の煩瑣を厭ひ、簡朴なる夏の禮を採り、(二)儒が仁を説いて愛に親疎厚薄の別を認めたるに反し、墨は、兼愛説を唱へて平等無差別の愛を主張し、(三)儒が一種の宿命を信したるに反し、墨は、明白な非命説を説き、(四)儒が厚葬久喪を重んじたるに反し、墨は、節葬短喪を可とし、(五)儒が禮樂を治國の要具としたるに反し、墨は、音樂を以て無益の贅物とした。

學說批判 孟子は、常に楊墨を並稱して、異端邪説の代表とした。併し、墨子の學説は、楊子のやうに淺薄なものではなく、深い哲學的の根據を有して居た。當時、辨證法を唱へて、議論の基礎としたことなどは、卓見と云はざるを

得ない。墨子の兼愛説は、無差別平等愛の提唱である。基督教の愛に似て居る。併し、基督教の愛の如く、全然没我的なものではなかつた。世を擧げて、民心の荒める時、博大な平等愛を説き、社會の救済を夢みた墨子の精神には、多大の敬意を表せざるを得ない。愛と利とを混同して、實利主義に走り、精神的方面を軽んじたこと、餘りに極端な勤儉主義を唱へて世態人情に背けるが如き感あるは、明かに彼の學説の大缺陷と認むべきものであらう。それも、當時の世相から考へて見れば、又別の意義を認めざるを得ない。墨子の學説には、時代の思潮が最も明白に現はれて居る。即ち兼愛交利説は、時勢に對する憤慨の叫びである。單なる學説として、缺陷や矛盾のみを指摘せず、精神を汲んで、高遠な理想に敬意を表すべきものである。

第五節 法家

概説 道德を政治の基礎とし、禮樂を治國の要具とした儒教に反し、道德を輕んじ、禮樂を排し、法律刑政を以て、帝王の道とした一派を稱して法家といふ。法家を代表する者は、管子・申子・商子・韓非子等である。

法治主義と徳治主義とは、全然治國安民の根本問題に關する見解を異にして居る。徳治主義は、人性を以て善とし、吾人は鞏固な道德心を本具する者とし、法治主義は、人性を以て惡とし、吾人の道德心の如きは、薄弱にして恃むに足らざるものとして居る。

法家は、法政刑名を爲政の大本とする。併し、徒らに苛酷な法を以て人民を壓迫することを目的とするものではない。

い。法政刑名によつて萬民の生活を保障し、無爲の理想的世界を實現しようと欲するものである。従つて、法家の系統に屬する學者は、常に黃老の思想を採つて、學説の根柢とした。

管子 名は仲、字は夷吾、潁上の人である。生年は明かでない。周の襄王の七年に歿した。齊の桓公を輔けて天下の覇者たらしめた功臣である。委しい傳記は、「史記列傳」「齊世家」「左傳」「國語」等に出て居る。「漢書藝文志」下に、管子の著書を八十六篇としてあるが、今日残つて居るのは七十六篇に過ぎない。

政治説 管子の學説として傳ふべきものは政治説である。道德論の如きは、寧ろ政治説の一部に過ぎなかつた。管仲は、覇道の實行者である。従つて、其の政治説も覇道の鼓吹を主眼として居る。管子は、道教の思想を根據として、無爲の治を理想とし、法治より無爲の治に到達しようとした。

管子は、帝道・王道・覇道の三者を辨じて、「民を化するに徳を以てし、自然にして治まるものを帝道と爲し、始は制度文爲あるも、これを用ふるなきが如きを王道とす。爲すも自ら以て貴として伐らざるを覇道と爲す。」と云ひ、覇者の政治を後世に傳へた。覇者の政策は、必ず功利主義に歸する。管子が桓公を輔けて覇業を大成するに、最も必要を感じたのは富國強兵の二事であつた。管子は、治國の三綱領として、第一に、民を富ましめることを擧げ、消極的方面と積極的方面から致富の道を述べた。消極的方法としては、先づ、(一)君主たる者が自ら奢侈を禁じて民力の休養をはかり、(二)民をして浪費を防ぎ、經費を節約せしむることの必要を認め、積極的方法としては、(一)山林沼澤の經營につとめ、(二)治水工事を能くし、(三)養蠶其の他の副業を盛んにし、(四)牧畜を奨励することを説いた。即ち、管子は、農本主義・勤儉主義の政策を以て、致富の要訣としたのである。第二に掲げたのは、民を教へることであ

つた。民を教へるには、先づ民を富ましめることを必要とした。「倉廩實ちて則ち禮節を知り、衣食足りて則ち榮辱を知る。」といふ有名な一語がある。第三に、神明を尊敬すべきことを擧げた。鬼神を明かにし、山川の神々を祇り、宗廟を敬せざれば、君主の威令も行はれず、國內の平和を期することが出来ないものとした。

倫理説 覇者となるに必要な道德即ち覇者道德として四維を擧げた。四維とは、禮・義・廉・恥である。「國に四維あり、一維を絶てば則ち傾き、二維を絶てば則ち危く、三維を絶てば則ち覆へり、四維を絶てば則ち滅ぶ。」と言つて居る。禮・義・廉・恥を説明して、「禮は節を踰えず、義は自ら進まず、廉は惡を蔽はず、恥は枉に從はず。」と云ひ、また「節を踰えずんば、則ち上位安く、自ら進まずんば、則ち民に許りなし、惡を蔽はずんば、則ち行自ら全く、枉に從はずんば、則ち邪事生ぜず。」と言つて居る。要するに、管子は、節度を越えざること、自ら冒進せざること、罪惡を蔽はざること、枉邪に從はざること、道德の四綱領としたのである。

申子 名は不害、鄭國の人である。生年は明かでないが、周顯王の三十二年に歿した。夙に刑名法術を學んで、韓の昭侯に仕へた。韓が秦楚二大強國の間に位して、よく國勢を維持することを得たのは、申子の功によれるものであつた。著書は、「漢書藝文志」に、六篇とあるが、今日では、「荀子」の「解蔽篇」「韓非子」の「定法篇」及び「玉函山房輯佚書」等に載せた零簡によつて、僅に其の説を窺ふことが出来るのみである。

申子は、法と令とを治國の要具とし、黃帝の政治も、堯の政治も、悉くこれを法に歸した。申子の所謂法とは、功業を見て位を興へ、才能によつて官を授けることであつた。即ち人材登庸の術であつた。今日の法律とは、意義を異にして居る。人材を登庸するに當つて、人君たる者は、自ら視聽を恣にしてはならぬ。自ら知力を持んではならぬ。また

私情に左右せられてはならぬ。たゞ靜虛無爲にして公法に任せなければならぬものとした。申子の所謂人材登庸の秘訣は、老子の無爲自然を體得するに外ならぬものであつた。

商子 名は鞅、衛の庶公子である。若年の頃から刑名の學を好み、後に秦の孝公の相となり、其の奇才を縱横に發揮して、大に富強の策を講じ、秦の國を強大ならしめたが、孝公の歿後、怨を抱く者の讒訴する所となり、捕へられて車裂の刑に處せられた。太史公は評して、「商君は、其の天資刻薄の人、其の孝公に干めんと欲して、帝王の術を以てするを跡するに浮説を扶持す。其の實に非ず。且つ因る所は嬖臣に由り、用を得るに及んで、公子虔を刑し、魏の將印を欺き、趙良の言を師とせざるも、また商君の少恩を發明するに足れり。余嘗て、商君の開塞・耕戰の書を讀むに、其の人の行事と相類す。卒に惡名を秦に受けしは以あるかな。」と言つた。商子の著書は、「漢書藝文志」に二十九篇とあるが、現に存するものは、二十四篇である。

政治説 商子は、純然たる法治主義者である。管子は、政治説の中に道德を論じた。然るに、商子は、道德を説かざるのみならず、徹頭徹尾これを排斥した。申子が専ら術を説いたのに反し、商子は、専ら法を説いた。商子が治國の第一義と認めたのは、制度法律の改定である。制度法律を改正して、富國強兵の實を擧げ、秦をして山東の覇者たらしむることが、其の政策の目的であつた。

富國の方法として、農本主義の制度を定めた。商子は、農業を最も重んじ、國家の盛衰を、農業に従事する者の多少によると考へた。商子が實施した農本主義の政策の概要を述べて見れば、先づ積極的には、(一)農民を尊重し、農業を賤しむ弊風を除き、(二)徒手遊食の徒をして、強制的に農業を勤めしめ、消極的には、(一)學問を斥けて、淳朴

愚直の民となし、(二)商人に米を賣ることを禁じて、商人の利益を妨げ、(三)族人宿を廢止して、交通を不便ならしめ、(四)酒又は肉等に重税を課して、其の價を高くし、(五)釐金税及び營業税を引き上げて、關所を経て輸入する貨物又は市場に於て賣買する貨物の價を騰貴せしめ、多くの人民をして、只管愚直の民たらしむる方法を講じた。また秦は、面積の割合に、人口が稀薄であつたから、土地の開墾に就いても、種々の割策を企てた。

強兵の方法として、商子は、戰爭を獎勵した。戰爭を獎勵して、好戰國民たらしめ、嚴重な賞罰を行つて、人民の勇氣を鼓舞した。人民の勇氣のみを鼓舞すれば、國內に殺伐の氣風が漲つて、喧嘩や騒動が多くなる。其の弊を恐れ、商子は、私闘を禁ずる厳しい罰則を設けた。

商子は、治國の三綱領として、(一)法、(二)信、(三)權の三者を掲げた。法は法律である。信は信義である。權は權力である。法律を施行するに當つて、商子は、嚴重な賞罰を行つた。賞よりも罰を重んじ、罰は、姦邪を禁止する所以のもの、賞は、たゞ禁令を行ふ補助的手段に過ぎぬと見た。従つて、罰が多く、賞の少ない程、其の國は、よく治まるものとした。刑罰の目的は、懲惡にある。輕くては無効である。刑罰が輕ければ、これを侮つて罪を犯す者が多くなる。重い刑罰を課すれば、恐れて罪を犯すものが無くなる。重刑を用ふるは、結局刑罰を無用に歸せしめる所以であると考へた。

道德排斥論 商子は、人民をして専ら農業と戰爭の二事に従はしめ、國家の富強を計らうとした。さうして、極力學問・道德を排斥した。「辯慧は亂の贊なり。禮樂は淫泆の微なり。慈仁は過の母なり。任譽は姦の鼠なり。」と言つて居る。學問・道德に對する見解が窺はれる。商子は、また、國に詩・書・禮・樂・善・修・仁・廉・信・慧の十事があれば、

其の國は必らず弱いと云つてゐる。人民をして専ら農業と戰爭に従事せしめる爲めに、商子は、これを愚にする方針を採つたのである。「智慧出で、大偽あり。」といつた老子の思想に本づいて居る。秦の始皇帝が、書を焼き、儒者を坑殺した暴舉は、其の端を商子に發して居る。商子は、秦の軍國的政策の創設者である。

學說批判 群雄が互に勢力を争つた當時、秦の覇業を大成せしめた商子は、奇才のある政治家である。商子の政治説は、覇業を大成する計畫として、甚だ綿密であり、且つ優れた見識を含んで居る、併し、道德上から見れば、全然非難すべきものである。第一に、好戰國民の養成になる。第二に、消極的な農業國策となる。第三に、學問や道德を排斥して、善政を行ふことは望み難い。民を愚にして國內の平和を期する消極的政策は、絶対に謬まれるものである。第四に、重刑は、決して刑罰を無用に歸せしめるものでない。

韓非子 韓の諸公子である。李斯と共に荀子の門に學び、特に刑名法術の學に秀でた。吃であつたが、優れた文章を書いた。秦始皇帝は、韓非の書を読んで、其の卓見に敬服し、韓非と會見する爲めに、韓の征討を企てた。韓非が韓の使となつて秦に赴いた時に、始皇は、初めて韓非と會見することを得た。秦の相たる李斯は、韓非の才を嫉み、始皇に讒して毒殺せしめた。著書は「漢志」に二十卷五十五篇とある。

政治説 韓非は、先秦思想界の大成者である。黃老の説と、荀子の説とを、申商二子の説に結びつけた。即ち、法家の法術説を大成し、これを道家の無爲自然説と、儒家の禮説によつて補修した一種の調和説である。申子の術即ち人材登庸論と、商子の法即ち法治論及び重刑論は、韓非に至つて組織的に結合した。韓非は、法術を結合して、組織的の學説を構成し、法治至上主義を唱へた。

韓非は、法治を以て至上の原理と認め、儒墨其の他の諸學派の政治説を斥けた。昔宋の國の一農夫が田を耕して居ると、一疋の兔が來て田の中の切株に當つて死んだ。それを眺めた農夫は、うまい事を見出したと思つて、翌日から田畑の耕作を止めて、株の番をして居たが、再び同じやうなことが何時もある譯でなく、兔は取れずに世間の笑ひを招いた。今の世の中に、儒墨の説によつて天下を治めようとするのは、切株の番をして兔を得ようと同じである。又老莊は、無爲恬淡を唱へ、名家者流は、恍惚の言を弄した。老莊や名家の説く所は、天下の幻惑である。天下を治める最善の途は、法律を定めて、これを嚴重に執行するにある。法律は、鏡の物を寫すが如く、秤の物を量るが如く、其の間に一毫の私意を容れる餘地もない。法律が一度び定まれば、國君と雖もこれを動かすことを得ず、權臣と雖もこれを易へることを得ず、智者も言葉を挟むを得ず、勇者も敢て争ふを得ない。従つて、一國の法律が其の宜しきを得れば、明君良弼が出なくとも、國家の富強を致すことが出来る。これが即ち韓非の唱へた法治至上主義の要旨である。韓非は、更に荀子の性惡論を導いて、此の法治至上主義の學理的根據とした。人間の本性は利己的である。總ての人の行爲は、みな自己の利益を目的として居る。現今の如く社會生活の複雑な世の中に於て、徳を以て民を教化せんとするが如き、恰かも切株の番をして兔を得ようとするに等しい。迂愚の極みと云はなければならぬ。

韓非は、商鞅と同じく重刑論の必要を唱へた。天下の民は、悉く遵法の良民のみでない。惡人に對しては、刑罰を施行し、法の權威を保たなければならぬ。眞紅に焼けて居る黄金は、路傍に落ちて居ても拾ふことが出来ぬ。盜賊でも決してこれに手を觸れない。刑罰を重くすれば、法を犯す者はなくなる。法を犯す惡人が出なくなれば、良民は、幸を受ける。

韓非は、申不害の思想を繼いで、人材登庸術の必要を認めた。人材登庸に最も必要な條件として、虚靜を擧げた。冷靜な態度を取り、好惡の念を去つて人民の本性を觀破することである。君主のために最も戒むべきものとして、

(一) 同牀、(二) 在旁、(三) 父兄、(四) 養殃、(五) 民萌、(六) 流行、(七) 威強、(八) 四方の八姦を擧げた。

學說批判 韓非子の學說も、他の法家者流と同じ非難を受けなければならない。法治至上主義といひ、重刑論といひ、人材登庸術といひ、何れも是認し難い邪説である。併し、當時の亂世に於ては、儒教の仁愛も、墨子の兼愛も、到底世人を善導する力を有して居なかつた。荀子の禮さへも尙ほ無効であつた。韓非子が法術論を以て爲政の大本となし、博愛仁義の道の迂愚を説破したのは、已み難い至情の發露である。其の卓見を認めなければならぬ。

第六節 名家

概説 周末の諸學派中、思辨的の方面に最も卓越して居たのは名家である。名家は、名實の關係を明かにすることを重んじた。名は、我が心裏に存するもの即ち觀念である。實は、外界に存する所の形及び性質である。名實の關係を明かにすれば、觀念と外界の事物の關係が明かになるものと見た。名實を明かにして、著るしく紊亂した當時の社會を改良しようと考へたのである。「漢志」に列する所の名家は、七家三十六篇としてある。併し、今日までも傳つて居るのは、鄧析子・尹文子・惠施・公孫龍の四人に過ぎない。鄧析子と惠施とは、政治上の權勢を有する顯官であつて、尹文子と公孫龍は、純然たる學者であつたかの如く思はれる。

鄧析子 鄧の大夫である。名法の二家を兼ね、詭辯を振つて鄧子産の政治を非難し、それが爲めに罪を得て殺された。「漢志」には鄧析二篇とあり、「百子全書」には、「無厚」「轉辭」の二篇を収めて居る。

鄧子は「名に循つて實を責むる」名家の主眼點を、君臣の關係について詳説した。「名に循つて實を責むるは君の事なり。法を奉じて令を宣ぶるは臣の職なり。下は自ら權にするを得ず、上は其の柄を操つて理らざる者は未だこれあらず。」(論厚)と云ひ、「明君の大臣を督するは、名に縁つて實を責む。臣は其の重誅の至を懼る。こゝに於て敢て其の私を行はず。」(論辯)とも云つて居る。鄧析子の名實論は、多く君主の臣下を御する術を示して居る。彼は名家の中でも、最も法家に近い一人である。彼の論じたのは主として政治説であつた。形式的論法に屬するものも傳はつて居る。有名な言に「山淵平なり。」と云ふのがある。山と淵とは同じ平面にあるから平であるといふのである。彼はまた「天地等し。」といつて居る。其の理由は同じである。尙ほ奇抜なのは「釣針に鬚あり。卵に毛あり。」といふのがある。釣針では魚が釣れる。魚が釣れるのは魚の口鬚がもと釣針にあつたからである。卵からは毛の生えた鳥が出る。毛のある鳥が出るのは、卵の中に其の能力があるからである。無から有は生ずるものでないと云つて居る。詭辯の一例を知ることが出来る。

尹文子 公孫龍よりも先にいで、齊の宣王に學を説いた人である。著書には、「大道」の上下二篇がある。黄老の大道を根柢として、穩健な説を唱へた。彼は、名實の語を用ひず、形名の語を用ひた。大道は、無聲無臭にして、形狀なく、最初から名稱を附することが出来ない。其の他のものに至つては、最初無名であるが、吾人がこれに名をつけ、一定の概念を構成して指示稱呼の便宜として居る。形は外界に存するもの、名は外界の形に基づいて心裏に成

立せる概念であるから、形と名とは常に附合すべき性質のものであるが、成立した後は、往々形と名とが離れることもある。善の名ありて善の實なく、惡の名ありて惡の實なきことがある。これ即ち形名論の必要なる所以であると云つて居る。尹文の説には、他の名家の諸子の如く詭辯的の迹がない。法を説いた議論の中にも見るべきものが尠くない。法家者流が法治主義の基礎としたやうな卓見もある。

惠 施 莊子と同時代に出た。公孫龍よりも稍、先輩である。遺書は、傳はつて居ない。「莊子」の天下篇に、著書が五車に登載するほどあつたとある。犀利な思索力と好奇心に富める性癖を有し、名家の中でも、特に詭辯的議論をした。併し、詭辯其のものを終局の目的とせず、名實の關係を明かにして、理想的治世に達せしめようとした。詭辯の例を次に擧げて見よう。(一) 鶏には足が三本ある。二本の足の外に、歩く所以のものがあるから、合せて三本である。(二) 飛ぶ鳥の影は動かない。鳥が飛んで居れば、其の影は動いて居るやうに見えるが、甲の瞬間には甲の影があり、乙の瞬間には乙の影がある。其の瞬間に動いて居るものはない。故に、飛んで居る鳥の影は動かない。(三) 放つた矢は、進みもせず、また止まりもしない。其の理由は前と同じである。(四) 白狗は黒い。片眼の犬を眇狗と云ふが如く、目が黒ければ白狗も亦黒犬といはなければならぬ。

公孫龍 趙人である。字を子秉と云つた。嘗て平原君の客となつたことがある。著者は「漢書藝文志」に十四篇とある。併し、今日では五篇しか残つて居ない。名實の關係を明かにするために、(一) 白馬非馬論、(二) 指物論、(三) 通變論、(四) 堅白論、(五) 名實論の五説を立てた。白馬非馬論と堅白論とは、最も著名である。白馬非馬論に曰ふ。「白馬は馬でない。馬とは形に名づけたもの、白とは色に名づけたもの、白馬とは形に名づけたものと、色に名づけ

たものとの二つを合はせたものである。」白馬の概念と馬の概念とを區別したのである。

第七節 兵家

概説 戦國攻伐の世の中に、戰略兵法を論じた學者を總稱して兵家と云ふ。孫武・吳起・尉繚は、最も著名である。兵家の中には、自ら諸侯の軍師として拔群の功を立てた者が甚だ多い。兵家の諸子は、何れもみな兵を凶器と認めた。兵法を以て凶器を運用する方法となさず、凶器を避ける術とした。天性刻薄の人と稱せられた吳子でさへも、國の強弱が徳にあることを説き、口を極めて萬民の和を唱へた。

孫子 名は武、齊人である。吳王闔閭の將となり、近隣の諸國を威壓した。「孫子」十三篇の遺書は、簡潔にして明晰、首尾一貫した名文である。支那兵書中の白眉たるのみならず、古來文學上でも尊重せられて居る。十三篇の名稱を掲ぐれば、(一)始計、(二)作戰、(三)謀攻、(四)軍形、(五)兵勢、(六)虛實、(七)軍爭、(八)九變、(九)行運、(一〇)地形、(一一)九地、(一二)火攻、(一三)用間である。孫子は、徒らに兵を動かし、人命を損することを憚せず、兵の要は、敵を弱め、これを屈するにありとし、謀略によつて敵を屈し、以て死傷の慘害を避ける方法を説いた。古より、「孫子は同を説き、吳子は和を説く。」と云はれて居る。同は民心を同じくすること、和は民心を親和することである。「始計篇」に「兵は國の大事、死生の地、存亡の道、察せざるべからず。」とあるは、孫子兵法の綱領である。

吳子 名は起、衛人である。嘗て曾子に師事したが、母の死せる時、家に歸らなかつたので、師弟の關係を斷たれた。魯に赴きて兵法を學び、はじめは魯君に事へたが、後魏の文公の將となり、更に楚の悼王の相となつた。楚國のためには功臣であつたが、天性刻薄、遂に亂民から射殺された。「漢志」には、吳起四十八篇とある。今日残つて居るのは、(一)圖國、(二)料敵、(三)治兵、(四)論將、(五)應變、(六)勵士の六篇である。何れも吳子の自撰ではなく、學徒の集輯せるものである。議論の正確なる、古來稀に見る所、孫子と共に、兵書の白眉と認められて居る。吳子は、専ら和を以て兵略の骨髓とし、禮遇を以て衆士を興奮するの要を説いた。

尉繚子 車蹟不明。魏人にして、鬼谷子の高弟であるといふ説もある。「漢志」には、兵家の中に「尉繚子」を列し、其の著書を三十一篇として居る。今日遺れるものは、二十四篇に過ぎない。即ち(一)天官、(二)兵談、(三)制談、(四)戰威、(五)政權、(六)守權、(七)十二陵、(八)武議、(九)將理、(一〇)原官、(一一)治本、(一二)戰修、(一三)重刑令、(一四)五制令、(一五)分塞令、(一六)東伍令、(一七)經卒令、(一八)勤卒令、(一九)將令、(二〇)踵軍令、(二一)兵教上、(二二)兵教下、(二三)兵令上、(二四)兵令下これである。文章簡明雄奇、文理明白、論ずる所盡く正理明法、一も權謀譎詐の術を説いて居ない。戦國の當時、至仁を以て至不仁を討つを兵法の眞髓とした。

第八節 雜家

折衷調和派 以上の儒家・道家・楊家・墨家・法家・名家・兵家に屬せざる他の學派を包括して、雜家と云ふ。雜家の名

稱に就いては用法が一定して居ない。狭く解釋するものは、折衷調和派のみを雜家と稱して居る。折衷調和派とは、自己の見識を立て、諸家の學說の長所を採つて一家をなせる者を云ふ。儒と道とを混するもの、儒・道・佛を混するもの、儒・道・法・兵を混するもの等、種類が甚だ多い。次に二三の説を紹介することにしよう。

宋・輕子 宋人である。孟子・莊子と同時代に出た。黄老の寡慾主義と、墨子の非攻主義とを折衷して、寡慾非攻主義を唱へた。天下が安寧平和になり、萬民が衣食に窮することなく、歡樂を盡して天壽を全うすることを理想とし、其の目的を達するには、萬民を寡慾ならしめ、攻伐を禁すべきものとした。

晏子 名は嬰、諡は平仲、齊の人である。露公・莊公・景公に歴仕して、齊國に重んぜられた。其の著書を、「晏子」又は「晏子春秋」と名づけて居る。學說の系統不明。儒家に列する者もあり、墨家に列する者もある。著書の中には、儒家の如く六經の旨に合へる説もあり、墨家の如く節儉力行を唱へた所もある。要するに、晏子は、儒墨の二子を雜へた功利主義者である。功利主義を唱へた點は、管仲に似て居る。古來管晏功利の説と並稱せられて居る。

尸子 名は佼、魯の人、孟子と同時に出た。秦の商君の師となつたこともある。著書は、二十篇に及んで居る。「墨子は兼を貴び、孔子は公を貴び、皇子は衷を貴び、田子は均を貴び、列子は虚を貴び、料子は別を貴ぶ。原と其の學の相非とするや數世のみ、みな私に弁はるゝなり。」と言つて居る。諸說の中でも、特に儒・墨を重んじ、兩者の調和に都合のよい義を自説の根本主義とした。

縱橫家 諸侯に權謀術數を説いて、戰國の優勝者たる道を教へたものを、特に名づけて縱橫家と云ふ。鬼谷子及

び其の門弟の蘇秦と張儀とを代表者として居る。

鬼谷子 楚の人、傳記も姓名もわからない。鬼谷に隠れて、自ら鬼谷先生と號して居た。「鬼谷子」二卷の著書が遺つて居る。天地の理に従つて、動靜變化を察し、自己の意志を貫くことを、縱橫家の主眼とした。

蘇秦及び張儀 共に鬼谷先生に師事した。戰國の七雄が、互に勢力を争つて居た時、諸侯を説いて成功した風雲兒である。當時、函谷關以西にあつて、常に諸國を威壓して居たのは、秦であつた。山東の諸國は、合同せざれば、秦を制することが出来なかつた。此の危機に乗じ、蘇秦は、六國に遊説して合従を作つた。合従とは、山東の六國が同盟することである。蘇秦は、從約の長となり、併せて六國の相となり、王者の如き威勢を振つたが、秦が齊魏を欺いて趙を伐たしめてから、從約に破綻を生じて來た。張儀は、蘇秦よりも尙ほ一層權謀術數を弄して、連衡を説いた。連衡とは六諸侯が各々秦に和することである。合従が破れて連衡が成れると共に、張儀は、忽ち天下無比の勢力を生じたが、後に、連衡が破れて、再び合従が成立した。一介の書生に過ぎない蘇秦と張儀とが、巧みに王侯の意を迎へ、一躍して宰相の地位に上つたのを見て、天下の遊士は、争つてこれを模倣した。公孫衍・蘇代・蘇厲・周最・樓緩等は何れも其の徒である。

雜家の中には、以上の外に、農家・陰陽家・小説家等があつた。

第二章 中世

秦の統一より、漢・唐を経て五代の末に至るまで、即ち西紀前二百四十六年頃より、西紀後九百六十二年頃に至る千二百餘年間に中世といふ。これを(一)秦代、(二)漢代、(三)六朝時代、(四)隋代、(五)唐代、(六)五代の六期に分け、更に漢代を前漢・後漢の二期に分けて、倫理思想の概要を述べることにする。

第一節 秦代の倫理思想

秦の統一 秦は、山東の諸侯を併呑して、天下の覇者となつた。英邁な始皇帝は、四海を統一して、一大帝國を建設した。秦の統一により、春秋以來の世態は一變した。秦の統一は、政治上の一大革命であつた。周の制度の弊を痛感した秦は、從來と全く異なつた施政の方針を執つた。先づ封建制を改めて郡縣制となし、天下を三十六郡に分けた。諸般の施政を革新するに當り、始皇帝は、李斯を重用した。李斯の政見には、反對者が多く、朝政を横議する者が續出した。李斯は、民を惑はし、上下の軋轢を甚だしからしめるものとして、始皇帝に奏上し、反對者の壓迫を企てた。そこで、始皇帝は、民間の書籍を焼き、挾書の禁を發して、民を愚にするの政策を立てた。かゝる方法によつて、言論を鎮壓することは出來ず、益々秦の政策を非難する者が多くなつた。よつて、始皇帝は、更に、儒生四百六十人を

咸陽に坑殺した。焚書坑儒は、東洋思想史の大難であつた。

秦代の倫理思想 別に語るべきことはない。秦の始皇帝は、千萬世までも秦の治世たらしめようといふ理想を抱いて居たが、一片の空想に止まつた。秦は、二世にして帝位を失つた。僅かに二代にして滅びたので、秦の時代には、思想上に特色をあらはす邊がなかつた。たゞ秦の軍國的態度が、學問の發達を阻害したことだけは、明かな事實であつた。當時の學者が、權勢に屈せず、自己の信する所を大膽に公言したことも注意に値する。

第二節 前漢の倫理思想

概説 秦の統一が破れてから、亂民が各地に蜂起した。然るに、劉邦(高祖)が再び天下を平定して、漢の國を建てた。漢は、建國以來、惠帝・文帝・景帝・武帝を経て、宣帝以後に至り、次第に其の勢力を失つた。更に、元帝・成帝・哀帝を経て、平帝に至り、外戚の王莽が、皇帝を弑し、宣帝の玄孫孺子嬰を立て、皇太子となし、自ら天子の職を兼攝したが、漢の同族劉秀(光武)のために滅ぼされた。劉秀は、都を洛陽に定めて、漢室を再興した。光武帝以前を前漢といひ、以後を後漢と云ふ。後漢は、光武帝から明帝・章帝・和帝・殤帝・安帝・少帝・順帝・冲帝・質帝・桓帝・靈帝を経て、獻帝の時に、曹操の子曹丕に滅ぼされた。高祖の即位より、こゝに至るまで、二十四世、四百二十六年を経て居る。

漢の高祖は、天下を治むるに、文事の忽がせにすべからざるを悟り、大に學問を獎勵した。併し、秦火の厄と項羽

の兵燹によつて、重要な典籍が四方に散佚してしまつて居たから、此の時代の學者は、たゞ先秦諸家の學說を蒐集することのみに忙しく、哲學的思索に耽る暇がなかつたので、獨創的思想の如きは、殆んど見るに足るものがない。

前漢時代を通じて、最も盛んに行はれたのは儒家と道家の説であつた。墨家・楊家・名家の如きは、殆んどこれを傳へる者がなかつた。法家・兵家の如きも、微々として振はなかつた。たゞ此の時代に特筆すべきものは、陰陽五行説・讖緯説の流行である。陰陽五行説は、「易」及び「尚書」の「洪範」に本づき、これに種々の奇説を附會した迷信の一種である。淮南子・叔孫通・陸賈・賈誼・董仲舒・楊雄・司馬遷・韓嬰・劉向・桓寬等は、何れもみな前漢の學者として聞えて居る。其の中でも、倫理學者として著名な者は、淮南子・董仲舒・楊雄である。

淮南子 姓は劉、名は安、漢の高祖の孫に當つて居る。天性聰明、野心に富んで居た。「漢書藝文志」によれば、淮南子の著書は、内篇二十一篇、外篇三十三篇とある。今日遺つて居るのは、内篇二十一篇のみに過ぎない。淮南子の書は、一人の書にあらず、數人の者が集まつて編輯したものである。

哲學説 淮南子の思想は、道家・儒家・兵家・名家・法家及び其の他の諸説を包括したものである。雜家の一人である。併し、道家の流れを汲んだ點が最も多い。本體及び人性論は、明かに老莊の思想から出て居る。

淮南子は、道を宇宙の本體とし、時間・空間を超絶した普遍的の絶對と解した。道の虚無・不可知的・無爲自然を明言して居る。老莊の説く所と全く同じである。萬物は、悉く本體たる道を本性として居る。従つて、人間の性も亦道であつた。「夫れ舟に乗つて惑ふ者は、東西を知らず、斗極を見て則ち寤る。夫れ性も亦斗極なり。」(齊俗)と云つて居る。淮南子は、性の善なることを認め、惡の原因を慾に歸した。

倫理説 本體たる道に合一することを倫理の目的とし、本體に合一した理想的人物を、至人・真人・聖人・大人又は大丈夫と稱した。本體たる道に合一すれば、至人となることが出来る。人性は、道である。従つて、人性は、善である。慾に蔽はれて、本性を失ふから、人生に惡といふものが生ずる。慾を制して、本性に従へば、何人も、必ず道に合することが出来るものとした。淮南子は、仁義を以て偽とした。偽とは人爲をいふ。仁義は、末世の者が人爲的に作つたものである。上古の人々は、行爲が無意識的に道と合體して居た。末世に至つては、仁義といふ特別の法則を定めなければ、人々の行爲を道に合體させることが出来なくなつたといふのである。

董仲舒 桂巖子と號す。廣川の人である。淮南子と粗ぼ同時に居た。有名な春秋學者である。身を持つること頗る嚴格、禮にあらざれば動かなかつた。武帝が賢良方正の士を試験した時に、董仲舒も亦三個の對策を上つた。それより江都の相となつて易王に事へ、其の後また膠西の相となつた。「災異記」を作り、天災地變は、天が人を警むる所以であることを明言した爲めに、危く死罪に處せられる所であつたが、帝の詔によつて許された。官を辭してから、世を終るまで、著述に従事した。著書には、文集が一卷と、「春秋繁露」が十七卷遺つて居るのみである。

哲學説 天を學説の根柢とした。「道の大原は天に出づ。」といふ有名な語がある。董仲舒によれば、天は、萬物を創成する造物主であり、吉凶・禍福・賞罰等、一切の命令權を有する支配者であつた。一切の萬物は、悉く天から生じて來た。其の中でも特に天の眷顧の深いものは人間である。人間が萬物の靈長たる所以である。萬物は、すべて天の命令に服従しなければならぬ。命令に反する者には、天が禍を下してこれを罰するものとした。董仲舒は、天と人との間に於ける感應を信じたのである。

董仲舒は、孟子の性善論と荀子の性惡論とを調和した一種の人性論を唱へた。人性は、絶対に善なるものでもなく、また絶対に惡なるものでもない。天に陰陽あるが如く、人性には、貪仁がある。貪は、利己心であり、仁は、同情心である。人性の中には、利己心と共に同情心を有するが故に、人性を直ちに善と斷定することは出来ない。併し、此の利己心は、教化の力によつて善ならしめることが出来る。恰かも璞を磨いて玉とし、繭を績いで絲とするに等しいと云つて居る。

倫理説 董仲舒は、一切の道德法を悉く天則から演繹しようとして試みた。「道の大原は天より出づ。天變せず、道も亦變せず。」と言つて居る。

董仲舒は、五常の道を創唱した。五常の道とは、仁・義・禮・智・信をいふ。「中庸」には、三徳を擧げ、孟子は、四徳を説いた。然るに、董仲舒が五常を説くに及んで、儒教の徳論は、始めて完備し、これより長く此の分類が、儒教の倫理思想史上に大なる勢力を生ずることになつた。倫理思想史上に於ける一大功績である。

政治説 董仲舒の對策は、(一)天の意を受けて天の命に従ふこと、(二)教を明かにし、以て人民を化し、人間の性を善良ならしむること、(三)法度を正しくして、上下の秩序を分ち、以て欲を防ぐことを三本とした。天は、萬物の支配者であつた。天の命は、萬物にとつて絶対の權威を有して居る。董仲舒が天の命を政治の規準としたのは、哲學説から來た當然の歸結である。董仲舒は、また、天人感應の説を政治上にも適用した。人は、みな天の愛子である。中でも特に寵愛を受けて居るものは王者である。王者は、天の寵愛を受けて、天下を治むるものである。天は、常に王者の政治を監督し、善政に對しては、賞として瑞祥を下し、惡政に對しては、災異を下してこれに警告を與へる。

警告を與へても反省せざる者は、罰して位を奪ふといふのである。

楊雄 字は子雲、蜀の成都の人である。前漢宣帝の甘露元年に生れた。幼時より學を好み、諸子百家を涉獵した。四十歳の時、都に來り、「大玄」「法言」の二書を著した。「大玄」は、易に擬して作つたものである。極めて難解の書である。天鳳五年に七十一歳で歿した。

哲學説 玄を宇宙の本體とし、すべての現象を玄の作用とした。楊子の説によれば、玄は、無始無終にして、獨立自存する本體である。宇宙間に遍在し、何物もこれを去ることを得ない。宇宙の本體であつて萬物を生ずると共に、またよくこれを支配する力を有して居るものであつた。老子の道に似て居る。楊子は、人性を善惡二因子の混合と考へた。楊子の人性論は、孟子の性善説とも、荀子の性惡説とも、董仲舒の可能性説とも異なつて居る。

倫理説 倫理説は、大體に於て、儒教の精神を祖述し、孔孟の中心思想たる修身・齊家・治國・平天下を重んじ、堯舜以來歴世の遺教たる中の道を説いた。義務論としては、中庸及び孟子を経て傳はれる五倫説を取り、徳論としては、董仲舒の唱へた五常説を取つた。人性論に基づいて修爲論を説いた。人性は、善と惡との二因子が混合して成れるものである。善を養へば善人となり、惡を養へば惡となる。人が善人となり、惡人となるは、氣の作用である——と云つて居る。

其の他の諸學者 前漢時代には、外に、叔孫通・陸賈・賈誼・司馬遷・韓嬰・劉向・桓寬等、著名な學者が多く出た。併し、倫理學史上に、特筆すべきものはない。

第三節 後漢の倫理思想

概 説 後漢の思想は、前漢と殆ど同じである。前漢の武帝が、儒學の普及をはかつてから、儒學は、漢の正教となつて、他の諸學派を壓するに至つた。前漢の末には、學界が著るしく腐敗し、王莽に媚びて其の身の安逸を期した儒者も尠なくなつた。光武帝は、此の弊風を一掃するために、氣節ある儒者を招いて大にこれを優遇したので、四方に隱遁して居た老儒が續々と社會に現はれて來た。訓詁は、前漢と同じく盛んに行はれた。併し、此の時代には一經専門の學者が跡を絶ち、一人で多くの經を修めるのが例となつた。儒教の傍を流れて來た老莊の思想も亦深く當時の人心に浸潤して居た。光武帝及び其の子の孝明帝の如く、皇帝の中にも私に此の教へを奉じた者があつた。後漢の思想界に、最も著るしい影響を與へたものは、佛敎の傳來である。佛敎思想の感化は、他の實社會の影響と相俟つて、前漢の頃から既に一部の民心を流れて居た厭世的思想を傳播せしめた。

王 充 王充・王符・仲長統を季漢の三才と稱した。其の中でも王充が最も優れて居た。會稽上虞の人、字を仲任といふ。上京して大學に學び、また班彪に師事した。諸子百家の言に通じ、常に議論を好んで、人の意表に出づる意見を吐いた。門を閉ぢて、深く思を潜め、「論衡」八十五篇を著はし、物類の同異を論じ、時俗の嫌疑を正した。永元中、七十餘歳を以て歿した。死する前に「養性書」十六篇を著はした。

哲學説 王充は、一元氣を宇宙の本體とした。天地間の萬物は、悉く一元氣の活動によつて生ずる。一元氣が分れて、陰陽の二となり、二氣が相交つて、萬物を生ずるものとした。「易」の思想に本づいて居る。王充は、宇宙の意志を否定した。人も亦他の萬物と等しく、一元氣から生ずる。人も萬物も質を異にするものではない。人と萬物との區別は、智慧の有無即ち賢愚の差別によつて生ずる。賢愚の差別は、氣の多少・厚薄・和偏によるものとして、宋儒の氣質説の先驅をなした。

王充は、古來の人性論を批評して自己の説を立てた。孟子の言へる性は、善なるものを指して居る。中人以上の性である。荀子の云へる性は、惡なるものを指して居る。中人以下の性である。楊雄は、性を善惡の混じたるものとした。これ即ち中人の性である。命に貴賤貧富のあるが如く、性にも善惡がなければならぬと王充は考へたのである。人性は善あり、惡あり。猶ほ人の才に高あり下あるが如し。高は下すべからず、下は高くすべからず、命に貴賤あり、性に善惡あり。」と云つて居る。性に善惡を生ずる理由如何。王充は、これを氣の多少・厚薄・和偏に歸した。王充は、人生の幸・不幸、遇・不遇は勿論、死生・壽夭・貧富・貴賤等を悉く宿命に歸した。極端な宿命論者である。

倫理説 王充は、人性論を基礎として倫理説を述べた。人性には善なるものもあり、惡なるものもあるが、修爲の結果により、惡なる人性を變じて善人となることが出来る。修爲の手段として、學問を最も重んじた。人は、學問によつて、はじめて性を矯め徳を成すことが出来るものとした。王充の倫理説は、儒敎の道德觀と殆ど等しい。王充は、もと儒敎の系統に屬する學者であつたが、時勢の影響を受けて、道家の思想を採り、黃帝及び老子を尊敬し、屢々無爲自然の道をも説いた。

王充は、當時の世に行はれて居た迷信に對して、一々頑強な駁撃を試みた。殊に、鬼神に關する當時の迷信を痛撃

した。

其の他の諸學者 王充の外に、後漢の學者として知名な者には、班彪・班固・王符・馬融・鄭玄・荀悅・仲長統・徐幹等があつた。班彪は、王莽の亂に際會した學者の一人である。二十歳の時に「王命論」を著はして、劉秀と覇を争はうとした隗囂を諷したことがある。班固は、班彪の子である。顯宗帝に才學を認められて校書郎となつた。詩賦の才に富んで居た。兩都賦の如き傑作を遺して居る。王符は、安定臨涇の人、當時の俗人と調和することが出来なかつたので、終世漢に仕へず、己の志を述べて「潜夫論」三十餘篇を著はし、漢末の弊政を非難した。道德に關する意見も所々に現はれて居る。馬融は、扶風の人、永初四年に校書郎中となつたが、當時、權力を恣にして居た鄧太后を諷諫した爲めに、罪を得て故郷に禁錮せられた。安帝の東巡に際し、東巡賦を奉り、安帝の知遇を得て、また郎中となつた。博學多聞、諸學に精通せるのみならず、琴・笛等の音樂にも堪能であつた。倫理に關する著書には「忠經」といふのがある。後人の擬作であるといふ説もある。明かでない。「忠經」は「孝經」を模倣し、君に事ふる臣の道を説いたものである。十八章に分れて居る。忠を詳説した點に於て、本書の右に出づるものはない。「忠經」には、忠の意義を定めて、君のために其の心を一にすることとした。鄭玄は、北海の高密の人、馬融の門人である。成業して歸郷し、學を講じたが、門人は、忽ち數百人に上つた。荀悅は、潁川の人、天性學を好み、獻帝に仕へて、屢々禁中に進講し、また常に上書して政治を論じた。後世彼を小荀子と稱して居る。荀悅は、從來の人性論を批評して、劉向の説を當れりとした。仲長統は、山陽高平の人、獻帝の末年に、四十一歳を以て早世したが、王充・王符と共に、季漢の三才と稱せられた。厭世的人生觀を抱き、自ら塵外に逍遙する高士の風を慕つた。徐幹は、北海劇の人、世俗の名譽

心に薄く、官を輕んじ、祿を忽かせにした。德行よりも智識を重んじた。また法象論を唱へ、君子に威儀・容貌の必要なことを述べた。

漢末の厭世思潮 漢末に至つて、一般の民心が著るしく厭世的色彩を帯んで來た。其の理由は、第一に、社會的の事情であつた。社會的の事情の中でも、(一)朝廷の權威の失墜、(二)群雄の蜂起、(三)夷狄の侵略等は、特に主要なものであつた。第二は、佛教及び道教等の影響である。朝廷では、宦官が横暴を極めた。地方では、英雄豪傑が起つて天下が亂れる。一般の民衆は、社會に望みを失はざるを得ない。佛教又は道教の厭世的人生觀が、容易に民心を征服したのも無理はない。

厭世的思潮に伴つて、(一)個人主義の勃興、(二)養性論の發達、(三)神祕説の流行等、種々の傾向が現はれた。これ等の現象は、みな厭世的思潮に伴つて、常に起る現象である。

第四節 六朝時代の倫理思想

概説 後漢の滅亡から、隋の統一に至るまでの約四百年間を、六朝時代と云ふ。六朝とは、江南建康に都せる吳・晉・宋・齊・梁・陳をいふのである。此の時代に於ける各國の盛衰消長は、極めて複雑であつた。

六朝時代は、支那の暗黒時代である。道德は、全く地に墮ちた。天子を弑廢する亂臣賊子は、一々列擧し難いほど多くの數に達した。かゝるあさましい社會の實情は、一般の民心に厭世的思想を益々深からしめた。此の傾向に乗じ

て、次第に普及したのは佛教であつた。佛教と衝突し、且つ接近しつゝ勢力を維持したのは老莊の學であつた。佛教及び道教の勢力に比すれば、儒教は、著るしく衰微したが、尙ほ依然として命脈を保つて居た。

六朝時代の儒教 儒學は、漢代に比すれば、頗る沈滞したが、猶ほ天下の正學として認められて居た。六朝の儒學は、南北兩朝に至つて學風に相違を生じた。北方に於ては、馬融・鄭玄等の如き、東漢諸家の註釋を取り、南方に於ては、何晏・韓康伯・王弼・杜預等、主として魏晉諸家の註釋を用ひた。久しき間には、遂に學風の論争を招き、種々の弊害が起つたので、これが禍根を一掃するために、唐代に至つては、正義を作り、南北兩學の統一を企てる必要を生じた。六朝間の儒學者中、主要なるものは、傅玄・陶淵明・關朗・顏之推等であつた。

傅玄は、北地泥陽の人、博學能文、數十萬言の著書を遺したが、大方散佚してしまつた。純然たる孔孟主義の政治道徳を鼓吹した。信を最も重んじ、信がなければ君臣・親子・夫婦・兄弟・朋友等の人倫は絶滅すると斷言して居る。陶淵明は、潯陽柴桑の人、學問極めて該博、最も詩を善くし、詩人として不朽の名を止めた。儒教を根本として居るが、其の厭世的の一面は、明かに佛教及び道教の影響を蒙れるものと思はれる。厭世的の人生觀を屢々其の詩中に詠じた。關朗は、河東解の人、北魏の儒者である。易理算數に長じ經濟的才能を有して居た。三の數を以て宇宙の根本原理とした。易の思想を繼承したものである。顏之推は、顏回の後裔である。深く親族關係を重んじ、親族を唯一の倫理的團體とし、これを強固に保つべき道を説いた。一家の三親を律して、(一) 夫婦、(二) 父子、(三) 兄弟とし、一切の親類即ち九族は、みな此の三親に基づくものとした。老莊を排斥し、「老莊の書は、眞を全くし、性を養ひ、物を以て己れを煩はさずと。是れ任縱の徒のみ。」と言つて居る。

六朝時代の道教 秦漢を経て、黃老の思想が漸次普及するに従つて、老子や列子や莊子の註釋書がだんだん多くなつた。老子の註釋書として著名なるは、孫登註・劉仲融註・王弼註、列子の註釋書として著名なるは、張湛註、莊子の註釋書として著名なるは、向秀註・郭象註等であつた。中にも郭象の註釋の如きは、單に字句のみに止まらず、莊子の思想の眞髓を明かにし、「郭象莊子を註して、莊子より高きこと一等。」と謂はれて居る。王肅・何晏の如く、儒者の中にも、黃老の思想に興味を有し、これを研究する者が尠なくなつた。漢代以前には、哲學として研究された道教が、南北朝の頃から、迷信的の宗教となり、壇宇を設け、符籙を授受するやうな風習を生じた。また老莊の虛無思想は、當時の社會に漲れる厭世的の人生觀と結合して、竹林の七賢の如き所謂清談の徒を出した。

竹林の七賢とは、魏の末に出た阮籍・山濤・嵇康・向秀・劉伶・阮咸・王戎の七人を云ふのである。みなそれぞれ優れた特殊の才能を有して居た。併しながら、一切の世事を無視して、老莊の學に耽り、高論放談を以て快樂とし、常に相會して酒を呑み、古來の禮法を破壊して顧みなかつた。奇行が甚だ多い。阮籍は、母の死報至るも碁を圍んで止めず、喪中にも酒に浸つて居た。劉伶は、酒を携へて塵車に乗り、其の後から從者に勦を擔ふて從はしめ、「死せば我を埋めよ。」と言つた。當時の士大夫は、これを賢人とし、其の奇行を模倣する傾向があつた。

抱朴子 六朝間の道家中、一頭地を抜ける者は、抱朴子であつた。抱朴子は、姓を葛洪、字を稚川といふ。丹陽句容に生れた。幼時より性質遲鈍、風采醜く、訥辯であつた。羅浮山に隠れて神仙の術を研究し、成帝の成和年間に八十一歳を以て卒した。「神仙傳」十卷、「隱逸傳」十卷、「抱朴子」二卷、雜著百餘卷の遺著がある。

抱朴子は、儒道の二教を比較し、道を以て内とし、儒を以て外とし、修身には道を取り、治世には儒を取つた。