

選んで、それを自分に利益あることとするし、之に反して下劣なる品性は、自然其の人相應の目的を選び、それを自分に利益あることとするのであることは、第二講に於いて既に詳論した處である。今甲武士は武士たる體面を重んじて、廉直にして剛勇なる舉動をなしたといへば、そのことによつて甲武士の品性の高尚なことがわかり、乙武士は阿諛諂佞自分の利達、榮華をのみ計るべく、卑怯未練な行爲をしたといへば、それによつて、乙武士の品性の下劣なことが察せらるゝのである。それ故に、利己に上下の區別があるといふことは、利己その者に何等上下の區別あるのではなく、畢竟はその「自己」其者に上下の區別あるといふことである。然らばその「自己」の上下の區別は、那邊にあるかといへば、甲武士が武士の面目、刀の手前と云ふやうなことをいうて、その體面を重んずるといふのは、言ふまでもなく、武士の精神を重んじたのである。斯の精神あつて武士であり、斯の精神なければ武士でない。卑怯、未練、汚辱の行爲をなすは武士たるの尊嚴を傷つくる所以であるといふことを認めたのである。即ち武士の武士たる所以の本質を重んじたのである。換言すれば、彼は武士としての人格を重んじ、その尊嚴を毀損しないといふ、所謂人格

價值を以て彼の動機として居る者である。然るに乙武士は、一身の安樂、愉逸、榮華をのみ見て居つたのであるから、彼は別に武士たるの體面、武士たるの精神を重んじたものでない、彼は武士の武士たる所以の本質を重んじたものではない、彼は唯々安樂その者、愉逸その者、榮華その者を獲得すべく舉動せる者である。即ち彼の動機は物的價值といふ者である。然らば謂ふ所、人格價值の動機とは如何なるものか、物的價值の動機とは如何なる者が、その説明は、姑く以下の講義に譲つて、兎に角、甲武士と乙武士との「自己」その者に價值の區別の生じ來れる根源は、所詮は、此の人格價值を動機として行爲し得るやうな人格であるといふのと、物的價值を動機として動作するやうな人格であるといふ點に存するのである。若し利己論者が、その「利己」てふ概念を推し擴めて、此の如く人格價值を動機として行爲するこゝとまでを包含せしめていふならば、而してそののみ眞の利己であるといふならば、利己的動機は唯一の道德的動機であるといふ彼等の説は、勿論正當の者である。しかしながら是れ決して「利己」なる概念の正當の用の方ではない。若し又「利己」といふ概念をこんな風にまで強引附會して來れば、例へばスピノーザや、グリーン

等のやうな所謂自我解脱説や、自我實現説でさへも、利己説の中に包容せらるゝこととなるのである。何故なれば、スピノーザの説では、各人が一切の煩惱繫縛を脱して、萬有一體の理を觀じて、大逍遙、大自在を獲得したのが、眞に各人の自己保存の天性を發揮したもので、是れこそ眞の自利であるといふのであるから、矢張り彼の強引附會した意味の利己説であるといへるのであるし、又グリーンの説では、人間の有する一切の欲求を、すべて調和的に開展、發達せしむるものが自己完成、自己實現といふので、それが人間の目的であるといふ説であるから、是れ將に彼のもちつた意味の利己説であるといへるからである。そうして斯く考察し來れば、プラトーンのも、アリストテレスのも、ライプニッツやゾルフのも、カントのも、仁齋のも、佛敎のもすべてその意味の利己説であるといへるのである。しかし斯の如き「利己」といふ概念の用ゐる方は、普通の用語法や、又利己、利他と對して用ゐらるゝ用語法やとは全然異つた者で、その強引附會なることは多く論ずるに及ばぬことである。それ故余は「利己」といふ概念をその適當の意味に用ゐた處の利己説の主張は、到底吾人の承認することが出來ぬ説であると斷するのである。

以上は利己説の評論であるが、次に利他説の評論に移らうと思ふ。しかるに此の利己説の弱點は、多くの場合に於いて之を利他説の上にも推し移して應用することが出來るのであるから、それは諸君の御研究に一任して、重複する評論を避け、茲に肝要の點のみを極めて簡単に論述して本講を終らうと思ふ。利他説の主張要點は斯うである。道徳的に價值ある唯一の動機は利他心である。利他心から生れたる行爲は、すべて道徳的に價值ある行爲であるといふのである。そうしてそれを立する所の論據は、學者によつて實にさまざまであつて、一概に之をいふ事が出來ぬ。シャフツベリーの論はかうである。利他心は最も多くの快樂を吾人に與へる、三重に快樂を與へる。第一に利他心を満足させるといふこと、その事が快樂であり、次に自分の利他心の爲めに惠澤をうけた人が、漸々改善せられ、進歩するのを見るのが快樂であり、最後にその人が満足の情、喜悅の色を表はすのを見ることが快樂である。かやうに利他心は最も多く吾人に快樂を與ふる者であるから、道徳的に價值の多い者であるといふのが、シャフツベリーなどの論據である。此論據は、約言すれば利他心は最も多くの自利を與ふるが故に、それで道徳的に價值あ

る者であるといふのであるから、此の説は利己説の本體に利他説の衣服を着せた  
 丈で、所詮は利己説に外ならないのである。それゆゑ、これは必ずしも論評する  
 の必要がない。次にアダム・スミスなどは、同情は人間の本性である、吾人が同情  
 の出来る行爲は、道徳的に價値のある行爲であるし、同情の出来ない行爲は、道徳的  
 に價値のない行爲であるというて居る。故にスミスの論は、同情は行爲の道徳價  
 値を判断する唯一の標準であるといふ説である。併し是は果して是認の出来る  
 説であるかどうか。抑々同情といふ心理作用は如何なる作用であるか、甲が乙の  
 行爲に同情するといふのは、如何なる作用であるかといふに、若し甲が乙の今置か  
 れたる位置、境遇、事情の如何なる者であるかを知つて居る、それを知ると同時に乙  
 の懐抱した思想、感情と同様な思想、感情を有したといふことである。然るに乙は  
 その思想、感情から今あるが如き特定の行爲をしたのであるから、甲も既に同じや  
 うな思想、感情を懐抱したといふ以上、當然乙の行爲を是認することになる、是を同  
 情といふのである。然るに或る特殊の位置、境遇、事情の下に、或る特殊の思想、感情  
 を抱くといふことは、その特殊の人格によるのである。薄志弱行の精神を具へた

る人格は、一たび盤根錯節に逢へば、意氣忽ち沮喪して、奮然としてそれに當るの勇  
 氣を失ふのであるし、剛健、敢爲の氣象を具へたるの人格は、之に逢へば、勇氣寧ろ平  
 生に倍蕪して、猛然として之を排除し、之を堪忍するの舉に出るのである。此の如  
 く人格の異なる場合に於ては、前者は後者に同情すること能はず、後者は前者に同  
 情すること出来ないのである。故に婦女子は、婦女子と相同情し、小人は、小人と相  
 同情し、君子は、君子と相同情し、英雄は、英雄と相同情するのである。是れ同情の心  
 理である。故に今甲が乙の行爲に同情すといふも、その唯單に同情し得るの故を  
 以て、直ちにその行爲の道徳價値を批判する事が出来ぬのである。たとへば全く  
 無智文盲な一人の哥兄が、氣勢に委せて喧嘩を賣るが如き舉動も、同様に文盲な他  
 の哥兄は、少からず同情するのである。然らば、その他の哥兄が同情する事が出来  
 るといふ故を以て、喧嘩を賣るといふことは、道徳的に價値あることであるかどうか  
 か。否々、雷に然るばかりでない、偉人傑士が、國家の爲めに百年の計を爲すに當つ  
 ては、滔々たる天下の俗流は、むしろ之に反對して反情を呈するではないか。又百  
 代人類の大宗師が、毅然その教を立つるに當りて、彼等の人格が高尚偉大なれば高

尙偉大なる程、世俗の反情を買つたではないか。是を以てソークラテース鳩を仰いで死し、基督十字架上に磔せられ、孔夫子に桓魋の厄ありしにはあらざるか。スキスの同情説は終に成り立たぬ。

次ぎにショーペンハウアーの論を述べて見よう。曰く、人生苦は常にあり、而して樂あること鮮い。樂は唯々苦の比較的減退した時の消極的狀態に外ならない。幾分にもその苦しみを軽減する所の者は、道德的に價値ある者である。而して同情は實にそれである。故に同情は唯一の道德的動機であると。ショーペンハウアーの説は是である。此の説は同情心の動機からさへやれば、それで道德價値あるといふのであるから、獄屋の中ではさぞ苦しからうと同情して、囚徒をすべて解放してやつた看守の行爲も、道德的に善といはねばなるまい。ショーペンハウアーはこの結論を承認するか。すべて平等無差別の同情は、神の國に於いてならば知らぬこと、人間の世の中では不通のことである。決して道德的に價値あるものではない。ショーペンハウアーの論の、かくの如き當然の論理的歸結に陥らざるを得ざるのは、同情心即道德的動機と見た前提がわるいからである。この所謂同情にも、下等の同

情もあれば、上等の同情もある。貧乏人に金錢、物資を與へてこれを賑恤するやうなのは、是れも一種の同情であるに相違ないし、それと異なりてその人に獨立自治の精神を鼓吹するやうなものも、亦是れ一種の同情である。しかしながら前者は下等の同情で、後者は上等の同情である。その上下の區別は何ですかといふに、唯々物資によつて、その満足を得させんとするのは、唯々物的價値感情を刺激するばかりで、その方にのみ鋭敏にするから、却てその人を憐れな者にする許りで、毫もその人を改善するところがないから、是れ下等の同情である。之に反して、獨立自治の精神を鼓吹するのは、是れ人格價値感情を覺醒して、その人を改善するのであるから、是れ上等の同情である。それ故に、同情心の動機を、或は道德的に價値あらしめ、或は之をなからしむるのも、要するにその同情心の上等か下等かといふ事になる。下等の同情心の道德的動機ならざることは、猶下等なる利己心の道德的動機ならざると同じで、又上等なる同情心の道德的動機たること、猶上等なる利己心のそれなるが如くである。そうしてその上等、下等の分るゝ所以の者は、人格の尊嚴を認めて、外物の價値を認めないか、又は唯々外物の價値を認めて、人格の價値を認

めないかといふ點にあるのである。故に利他心の方を論じて見ても、終極歸する所は、道德的動機は人格價値を認めたる動機であるといふことになるのである。以上本講に於いて論述し來つた處を總括していへば、利己心もその者自らでは、共に道德的動機でない、道德的動機は唯々人格價値感情の一あるのみであるといふ事になる。しかしながら、右利己利他の二心、殊に利己心は非常に激烈なる者であつて、人格價値感情は時としては極めて微弱になることがある。所謂人心惟危。道心惟微とあるは是れである。故に古聖賢教を立つる者、すべて口を極め、辯を盡くして利己心の抑壓節度を戒めない者はない。此の利己心利他心その者自身は決して悪ではない。吾人は決して之を斷滅するには及ばぬ。否斷滅することも出來ないし、又出來るにせよ、そは不徳である、斷じて吾人人間の爲すべきことではない。

## 五 人格價値(下)——外物價値

是まで屢、道德價値、或は人格價値、若しくは外物價値なる語を用ひ來り、殊に第四講に於ては吾人人類の有する唯一の道德的動機は、人格價値を認めたる所のものであるといふことを開陳したのであるが、併し其所謂人格價値とは如何なるものか、外物價値とは如何なるものかと云ふことに就ては、未だ統一的に説明をしなかつたのである。そこで本講に於ては其點を明瞭にしようと思ふのである。

今、人格價値とは如何なるものであるかと云ふことを説明するには、「人格」といふ語と、「價値」といふ語との説明からしなければならぬ。それには先づ價値なる語の方から始めようと思ふ。抑々此價値なる概念は、或は倫理學に於て、或は論理學に於て、或は美學に於て論ずる所ある概念であるが、殊に經濟學に於ては、殆ど其の中心題目として論ぜられて居る所のものである。此概念は、單に之を淺薄に考

ふれば、極めて了解し易く、明瞭なる概念のやうであるが、併し深く之を考察するに於ては、如何なるものを價值と稱すべきか、其解決は蓋し容易ならざるものなることを見出すであらう。

價值なる概念は、價值を附けらるゝ者、即ち評價せらるゝ客體と、價值を附ける者、即ち評價する所の主體との兩者相俟つて組成せらるゝ所の概念である。詳しくいへば、評價の主體と、評價の客體との關係を示す所の概念である。然るに或る一派の學者は、唯單に評價する主體の方面のみを觀て、價值是にありとなし、又他の學派の人々は、評價せらるゝ客體の方面のみを觀て、價值其中に存すと爲して居るのである。前者は之を主觀説といひ、後者は之を客觀説と稱する。而して其主觀説の主張する所はかうである。吾人人類は一定の要求を有する、其要求は外物に依つて充たさるゝのである、或る外物が自己の要求を充したる時、吾人は之を認めて價值ありとし、之に反して、若し外物が自己の要求を充さざる場合には、吾人は之を稱して價值なしと謂ふのである。故に價值なる者は、専ら自己の要求の如何に依つて存するものであつて、要求ありて茲に始めて價值あり、要求なければ從て價值

も亦ないのである。それ故に、同一の者にても時として價值あることあり、時として價值なきこともあるのである。例へば空腹の際には、つまらない粗食も吾に多大の價值を有するも、満腹の時には、山海の八珍と雖も何等の價值をも有しないのである。是は單に一例に過ぎないが、總て此例を以て推して行く事が出来る。即ち價值なる者は畢竟自己の要求如何に依存するものである、從つて、自己の要求如何によつて無限に變化し得るものであると云ふのである。之に反して客觀説の主張する所は如何であるかといふに、成程價值は主觀説の主張する如くに、素より吾の要求といふことを必要とするには相違ないが、併し要求があつたからと云つて、それで直ちに其處に價值なるものが生じて来るのではない、價值なる概念は要求を條件として來るのではあるが、併しながら要求其者が直ちに價值ではないのである。價值は物其ものに即して存在して居る所のものである。故に、價值其ものは己れの要求如何を離れて存在するものと見なければならぬのである。例へば、主觀説に於ては、満腹の時には山海の八珍も價值がないといふけれども、それは満腹の自分がその價值を感じないといふまで、あつて、其食物その者の價值は、吾の

之を感じると感ぜざるとに拘はらず、依然として存在するのである。それ故に價値は物其ものに即して存在するものであつて、主觀のそれを感じると否とには全く無頓着であると斯う言ふのである。

さて此主觀及び客觀の兩説は、何れも確かに其主張すべき權利を有つて居る、即ち多少の眞理を含んで居るのではあるが、併しながら其何れの一方に偏するも共に僻見である。然らば如何にして所謂主觀説の價値と、客觀説の價値とを結付け、統一し、さうして説明すべきかと云ふに、第一此兩説が何れも偏見であると云ふのは如何なる點をいふかなれば、先づ主觀説に就て論じて見ると、成程價値と云ふのは、評價する主體と、評價せらるゝ客體との二要素のあると云ふ事は論を俟たぬことである。主觀的要素の點から見れば、其處に必ず一定の要求、若しくは一定の欲望が存在する事は明かである。若し要求若しくは欲望と云ふものがなかつたらば、吾人は之を評價すると云ふ實驗を得ることが出來ない、評價すると云ふ實驗を得る事が出來なかつたならば、吾人の意識の中に價値と云ふ概念の現はれ來るべき根據が無いのである。故に主觀説が若し其點を主張するのであれば、それは確

かに正見である。併し價値は要求其もの、欲望其ものであると言ふならば、吾人は其點に於て論理上の甚しき空隙を見出さざるを得ないのである。即ち主觀的要素たる欲望若しくは要求は、價値なる概念を吾人の意識中に喚起す所の必須の條件ではあるが、其欲望若しくは要求は價値其ものではないのである。若し果して欲望若しくは要求それ自身が價値であるとしたならば、ある要求に對する如何なる客體に對しても、同一の價値を認めなければならぬ譯である。例へば渴して或る飲料を欲する場合に、水を飲むも、醬油を飲むも可なる譯ではあるが、併しながら渴を醫するのは唯々水の作用であつて、決して醬油其ものゝ作用ではない。それ故、等しく渴して或る飲料を得たいといふ要求に對して、水の方は價値があり、醬油の方は價値がない事になるのである。渴してある飲料を得たいといふ同一の要求に對して、水其者は價値ある者となり、醬油その者は價値がない者になるといふ以上は、價値なるものは、渴してある飲料を得たいといふ要求其ものでないといふことが明かに分るではないか。故に渴の欲求を満足せしむるには、水其ものが吾人に對して特別なる一種の價値を有するものと言はざるを得ぬので、いはゞ價値

は自己の主観の状態を必須條件とするものなることは疑ないのであるが、併し外物の如何に頓着せず、只欲望若しくは要求その者が直ちに価値であるといふやうに、価値概念を説明せんとするのは、確かに不當なる論と言はざるを得ない。

次に客観説について考察せんに、客観説が価値は物共ものに即して存住するものであるが、嚴密にいへば、それは価値其者でない、価値となるべき可能性である、而してそれが評價する主體に會ひて始めて現實の価値となるのであると主張するのであつたならば、其説は確かに正當なる説である。併しながら若し客観説は、価値その者が外物そのものに即して居つて、決して離れないものであると云ふ論であれば、是れ吾人の首肯する能はざる所である。如何にも水は渴を醫するには適當なものであるが、之を鹽梅に用ゆる事は出來ぬ、又醬油は料理の味を調ふるには一定の価値を有するが、併し渴の情に對しては何等の価値を有せぬのである。即ち此れを以て彼れに代へ、彼を以て此れに代へることは出來ない。故に其の意味に於ては価値其ものが物に即して居ると云ふことは出來るか知れないが、尙能く考へて見ると、其の水若しくは醬油が持つてゐるものは、価値其ものではなくて、価値

を生じ得る所の力である、即ち価値の可能性である。水には渴を醫する力があり、醬油には料理の味を調ふる力がある。客観説は其力を稱して之を価値と謂ふのである。故に物共ものに即してゐる所のものは、価値ではなくて、価値を表はすべき所の作用、若しくは働き、一言にしていへばその可能性であると言はざるを得ぬのである。斯く論じ來れば、右の主観説も客観説も、共に僻見であることが明かではないか。

故に余は、価値とは評價せらるゝ客體と、評價する主體との關係であると言ひたいのである。何となれば、凡そ一切の物は皆各々一定の特質を有し、其性質は、自己及び自己以外のものに對して一定の作用をなす者である。水は水の特質を以て外物に作用し、醬油は醬油の特質を以て外物に作用する。又酸素は酸素、窒素は窒素で、各々特質を以てその特色ある作用をするのである。而して吾人が充分その特質の作用を認むるといふことが、やがて評價すると云ふことになるのである。既に評價するといふことがある以上、それはやがて評價せらるゝものがあらざるを得ないと云ふ意味になるのである。例へば水は其一定の性質に従つて渴を醫す



る力を有つて居る、其力が評價する主體に依つて評價せられたる時に、そこに價値なるものが現はれ來るのである。従つて吾人は或る一定の物に對しては、其物の本來有する所の特質の作用以上、若しくはその以外に、何等の價値をも認める事は出來ない。即ち價値といふことの爲めには、そこに評價せらるゝ外物の存在することを認めざるを得ない。併しながら又一方からいへば、評價する主體が無ければ、其客體の作用は、また認められることが出來ないのであるから、故に吾人はやはり其處に一定の外的特質の存在を認める所の評價の主體のあることを拒み得ないのである。故に價値は外物その者に存在する所の彼等自身の特質の要求と、吾れ自らの欲求とが相關係して、始めて生れ來る所の概念である。尙換言せば諸の物には其物に特有の可能性がある、其可能性がやがて客體に存する價値となるべき筈の要素であつて、其特性が吾人の要求に合ふ時に於て、初めて可能性が變じて價値となるのである。それ故に價値は評價する主體と、評價せらるゝ客體との關係であるとするのが最も妥當なる考なのである。例へば水と醬油との例を再び取つて説明すれば、水には水の特質があり、醬油には醬油の特質がある、従て水を以

て醬油に代へることは出來ず、醬油を以て水の用をなさしめることは出來ぬ。或は又米と砂とに就ても、米には米の特質があり、砂には砂の特質があるので、空腹の要求を充す爲には、米でなければならぬのであるし、セメントを製造するのには砂でなければ其用を辨することが出來ない。即ち彼を以て此に代へ、此を以て彼に代ゆることは出來ないのである。此の如く諸の物質の有する特質を、吾人の評價する主體が認むることに依つて價値なるものが生ずるのであるからして、そこで吾人は、價値は評價する主體と、評價せらるゝ客體との關係であると謂ふのである。以上價値の本質に就て概略論じ盡したからして、次に價値の種類に就て少しく述べて見ようと思ふ。上述の如く價値には評價する主體、即ち主觀的要素と、評價せらるゝ客體、即ち客觀的要素との二要素がある。故に今價値の種類を分類することに當つては、或は之を主體の方面より、或は之を客體の方面よりして、種々に分類することが出來るのである。先づ主體の方面よりして之を分類すると、ハルトマンは之を五つに分けて居る。第一は唯の快樂苦痛の價値であつて、第二は合目的性の價値、第三は道德の價値、第四は美の價値、第五は宗教の價値である。第一の快

の價値は、自己の快樂苦痛と云ふ方面から價値を見るのであつて、第二の合目的性の價値といふのは、或る一定の物が吾人の意思の打ち立てたる目的に合ふか否かと云ふ點から觀たる價値である。即ち其ものが自己の目的に合へば、それは己れにとりて快であり、之に反して目的に合はざれば不快である。而して目的に合ふものは、やがて己れに對して利用のあると云ふことで、之に反して目的に合はざるものは利用のないと云ふことである。さう云ふ譯であるから此の第二の合目的性の價値の見方からして、倫理上の所謂功利説が生れ來るのである。第三の道德の價値といふは、人間には道德心がある、即ち出來るだけ善に就き惡を去り、さうして善を爲せば心に快く、惡を爲せば心に苦痛を感ずると云ふ性質がある、其點から見ても吾人の諸の行爲が或は其心を満足させる者もあるし、又満足させないものもある。前者は所謂道德的に價値あるものであつて、後者は道德的に價値の無いものであると云ふことになるのである。第四の美の價値とは、人間には美を享樂せんとする心がある、又美しきものを見ると快を感じ、醜きものを見ると不快を感ずる心がある。此の美的享樂の要求を充すものは美的に價値のあるものであり、之に反す

るものは美的に價値の無いものである。是に於て美醜の價値が生れ來るのである。第五の宗教の價値といふは、人間には宗教心がある。即ち或る絶對のものに依頼し、それに依つて己れの一切の經驗を統一し、己れの一切の自然的生活を指導し、而して又之に依つて安心立命を得んとする心である。此心の要求を充すものは、宗教的に價値あるものであり、此心の要求を充さざるものは宗教的に價値の無いものである。是に於てか宗教上の神惡魔救濟墮落など、云ふことが生れ來るのであると、斯う云ふやうにハルトマンは説いて、明かに功利の價値と道德の價値とを區別して居る。是は如何にも正當なる考である。功利の價値と道德の價値とは區別すべきもので決して同一に視るべきものではないことは既に第三講に於て詳しく述べた通りで、其點はハルトマンの見解に同意するのである。然るに所謂功利主義は此第二の合目的性と第三の道德とを混同して考へてゐる。從て功利主義の道德現象の説明は、極めて粗雑にして且つ不十分である。此點に就ては既に詳しく述べてあるから、今茲に多く論ずる必要はない。

又之を客體の方面より見ると、大別して二つになると思ふ。此の二つの區別は

評價せらるゝ對象が人格であるか、或は非人格であるかによりて分れるのである。其評價せらるゝ對象が人格である時には、其處に人格價值が現はれ、對象が非人格である時には、其處に外物價值が現はれるのである。素より此人格價值なるものは、人格其ものゝ有する可能性が、評價する主體に認めらるゝことに依つて生ずるのであり、非人格價值なるものも、亦等しく非人格の有する獨特の可能性が吾人に認めらるゝことに依て生れ來るのである。即ち既に述べたる如く、凡そ物、非人格物には必ず一定の特色がある、而して其特色に依て吾人の一定の要求を充たすのであるが、其處に其物(非人格物)の價值は生じてくる。前の例で言へば、米は米の特質を有つてゐる。而して吾人の或る要求、即ち飢えて食を欲する要求を充たすので、そこに米の價值は生じて來るのである。故に此客體より見たる人格價值、及び非人格價值、即ち外物價值は、又必ず主體より見たる要求に逢うて始めて生ずる者である。所謂人格價值なるものは吾人の主觀道德と關係ある者、否主觀道德其者であるが、之に反して外物價值は、人間の有する個々の自利、利他の諸要求を満足せしむる所のものであるけれども、それは吾人の主觀道德とは沒交渉の者である。

以上で略々價值といふ概念の説明を悉くしたから、次には人格といふ語の説明に取りかゝらう。抑々人格とは何であるか、此の問題に就いては、從來幾多の學者が種々の方面より之れを解決すべく試みたのであるが、何れも其の説明に長所と短所とがあるので、其の一を採つて完全なる人格の定義とする事は出來ない。例へばザントは其著「倫理學」に於て人格とは意識内容の統一せられたる主體を指すのであると説き、カントは、人格とは自律的に活動し得るもの、即ち自己自身の意思が打ち立てたる法則に従つて、自ら活動し得る所の實在物であると説いて居る。此の如く學者に依りて、色々その説明を異にして居るのである。併しながらザントの言へる所の意識内容の統一といふも、カントの説ける所の自律的活動と云ふも、共に人格てふものゝ一部分のみを觀たる立言であつて、其の全部を遺憾なく説明せる適當なる定義とする事は出來ぬのである。何となれば、吾人は素より人格にカントの所謂自律と云ふ要素を認むるのではあるが、併しそれのみでは未だ完全なる説明とは言へぬと思ふ。又ザントの所謂意識内容の統一と云ふことも、人格に缺くべからざることではあるが、是亦それのみで完全に人格を説明したと云

本ことは出来ないと思ふ。それ故に人格とは何ぞやと云ふ問題に對して、ヴント  
なり、カントなり、或る一人の學者の立言をそのままに採用して、以てその答となす  
ことは出来ないのである。乃ち此の問題を解決せんとするには、廣く事實に亘つ  
て調査することが必要である。

さて人格といふ語は英語のパーソナリティーといふ語の翻譯であるが、此のパー  
ソナリティーといふ語が、倫理學史上に於いて始めて大切なる語として用ゐられた  
のはストア學派からのことである。ストア學派に於いてはパーソナリティーは專  
ら獨立せる統一ある精神を有せる個人を意味せる者であつたが、其の後或は神學  
に於いて、或は倫理學に於いて、或は心理學に於いて、各方面に於いて用ゐられ、輒近  
に至つては終に日常の會話の間にさへ用ゐらるゝやうになつて、從てその意味も  
色々に變化して居るのである。その一々の意味を分析して、それに説明を加へる  
ことは困難であるが、今は自らの論述に必要な程度に止めておかう。人格には、  
内容の方面と形式の方面と二方面がある。内容方面から觀たる人格とは、吾人の  
一切の心的活動とその有様及び一切の心的内容を指していふのである。吾人は

意識的事實として種々の精神内容を有してゐる。即ち吾人の精神には、或は認識  
の作用を爲す所の部面もあり、或は實行を司る所の部面もあり、或は感情生活を營  
む所の部面もある。さうして是等の諸の作用によつて、精神は一定の内容を得る  
のである。此等の活動その者と、その得たる一切の内容とは、人格の内容を形成  
する所の者である。次に形式方面より觀たる人格とは如何なる者であるかなれ  
ば、人格は自覺の實在である、統一の實在である、而して又自由の實在である。此等  
の自覺、統一、自由の三者は、所謂人格の形式要素であつて、凡そ人格と謂はるゝ實在  
物にして此等の要素を具備せざるはないのである。それ故に人格なるものを内容  
方面より觀れば、人々皆異なるのであつて、到底一律を以て之を總括することは出  
來ないが、併しながら、形式方面から之を觀ると、人格は一切の人に共通であつて、人  
に依つて變化するやうなことは無いのである。然るに又別に「品性」<sup>キヤラクター</sup>といふ語が  
あつて、或は日常の會話に於いて、或は普通の新聞雜誌に於いて、或は學術上に於い  
て、屢々人格といふ語と、同義に用ゐられて居る。然らば此の兩語は全く同義異語  
と見て差支ないかといふに、さうでない。そは既に開陳せる如く、人格には内容の

要素と形式の要素とがある。所謂品性とは内容方面から観たる人格を指す語と見るべきで、之に對して形式方面から見たる人格は唯々單に「人格」といふべきである。故に人格てふ語は、普通に廣狹二義に用ゐられて居るのである。廣義の人格は、所謂品性と狹義の人格とを包含して居る者で、狹義の人格は、品性てふ語に對して廣義の人格の形式方面を指せるのである。今諸君の了解に便にせんが爲めに、表を以て示せば、左の如くである。

内容——品性  
 人格(廣義)  
 形式——人格(狹義)

故に通常、或は人格が高尙であるとか、偉大であるとか、或は人格が下劣であるとか、貧弱であるとかいふやうな語が屢々使用せらるゝのであるが、此等は専ら人格の内容方面、即ち品性の方から謂うた言であるとして觀るべき者で、形式方面の人格に就いて謂うた者とは觀るべきでない。形式方面から見たる人格は、萬人に平等なる者、普遍なる者で、高尙も下劣も、偉大も貧小もある者でない。ブルノ！パウホといふ人は、極めて輓近に獨逸の哲學界に嶄然として頭角を現はした少壯學者である

が、氏は「幸福と人格」と題する大學卒業論文に於いて、人格の三要素を擧げて、自覺、個人性、品性としたのである。即ち人格とは個人性、品性、自覺等の組合せより成る複合性觀念であると説いて居る。パウホの此説は、余は之を承認するのであるが、しかしながら、氏の考案は、人格の實質的方面と形式的方面とを混同して、無差別に分類して居るのである。何となれば、氏の所謂個人性若しくは品性なる概念は、内容を離れて存在することの出来るものではない、故に個人性若しくは品性と云ふ時には、人格の實質的方面を指すのであるし、又自覺と云ふことは内容の如何に拘はらずいへることであるから、それは形式的方面を指すのである。然るにパウホは此點を混同して居るから、吾人は先づ此混同を避けて行かなければならぬ。右人格の内容と形式との内で、倫理上緊要なのは形式方面から觀たる人格である。故に人格の説明として、次にその形式方面に就いて論述しようと思ふ。

人格の形式要素の第一は自覺である。自覺と云ふのは、吾人が自己の意識活動、及びその内容に就て、それは自分の意識活動、及び内容で、その外何人の者でもないこと云ふことを意識するに於て成立つものである。此の意識は成熟せる健全な人に

はすべて之れ有る者であつて、それ等の人にして此の意識のないことはない。若し吾人に此の自覺と云ふものが無かつたならば、吾人が如何なる活動をなすにしても、その活動は畢竟水の低きに流れ、若しくは風の低氣壓に向つて吹く様な自然界の作用と何等異ふ所が無いのである。故に自覺の無い所には人格なるものは存在して居らないのである。併しながら此の自覺の明瞭の度合は萬人に通じて必ずしも同一でない。初生兒の意識は動物などのそれと多く異なる所ないのであるし、又精神病者の如きは、全然缺如して居ることさへある。故にラッシュドールが謂うた様に、人格は畢竟程度の事柄であるといへるのである。次に第二の要素は統一である。統一には縦の統一と横の統一とある。縦の統一とは、自己は過去、現在、未來を通じて同一の人格として存在する者である。昨日の吾も、今日の吾も、將た明日の吾も、乃至過去幾十年間の吾も、現在の吾も、將た將來幾十年の吾も、常に同一の吾として存在する者であるといふ意識をいふのである。之を内容方面から見れば、小學時代、中學時代、大學時代、乃至現在、皆異なるのであるが、この内容の差異に拘はらず、吾は常に同一の吾として存在したのである。又しつゝあるといふ意識

がある。之が縦の統一といふのである。横の統一と云ふのは、現在の意識活動及びその内容が如何に複雑で、如何に雑多なものであつても、常に吾の意識活動及びその内容として統一せられて居ることを謂ふのである。此の人格の統一といふことは、心理學上では、之を「パーソナル・アイデンティティー人格の「同一」と呼んで居る。此の統一も亦自覺と同じく程度の事柄である。最後に第三の要素は自由である。此の自由といふことは、後に講を改めて論述する機会があるから、詳しい説明は其時に譲つて、今は極めて簡単に之を説明すれば、自由とは、吾人がある行動を爲さんとするに當つて、自らでその目的を立て、自らでその方便を考へ、自らでそれを決行する事が出来ることを指すのである。此の自由も亦程度の事柄であつて、精神の發達未だ不完全なる兒童にあつては、自由の程度少く、充分成熟せる健全なる大人に於いてさへ、十全なる自由のあることは鮮ないのである。故に此點から見ても、ラッシュドールの謂うた所の、人格は程度の事柄であるといふことは眞である。以上の三要素は人格の形式的要素の主なるものであつて、若し是等が缺けて居つたならば、人格の形式的意義は無意味に歸するのである。既に「價值」といふことを説明し、次に「人格」といふ

ことを説明したから、「人格價值」といふことも先づ一通り文字の上では了解されたことと思ふ。しかし是れ唯々眞に文字だけである。その文字の中に含まれて居る眞の意義に至つては未だ漠然たるを免れない。故に以下、此の人格價值の特質を擧げて、之を説明し、以て人格價值の如何なる者かを闡明しようと思ふ。

さて人格なるものは本講の初めに述べたるが如く、有らゆる他の物と同じく吾人に向つて其價值の可能性を認められることを要求するものである。而して吾人がそれを認められたものが、やがて人格價值と云はれるのである。然らば其人格價值は如何なる特質を具へ、他の諸價值と如何なる差別があるか、是が次に攻究すべき問題である。

人格價值は三個の特質を有して居る。第一は人格價值は活動及び其の様式に關する價值で、第二は人格價值は道德的動機として普通の妥當性を有する價值で、第三は必ず畏敬の情を伴ふ價值である。此三箇の特質を具へたる點に、人格價值即ち道德價值の眞髓がある。而して他の諸價值と異なる特質も亦此の點にあるのである。今一々に就て説明しようと思ふ。

第一の特質は、人格の價值は活動及び其の様式に關する價值であると言つたが、それは如何なることであるかと云ふことを説明する前に、順序として快、不快の一般心理から説かねばならぬ。吾人が快、不快を感じるのに二箇の異りたる原因がある。其第一の原因は、意識の内容から來る所の者である。开は新來の意識内容が、在來の意識内容と相一致せる時には、吾人は快を感じ、一致せざる時には不快を感じるのである。例へば今熱心に讀書しつゝある際、外より喧騒なる響の侵し來る時には、極めて不快なる感を起すのである。そは現在の意識内容は其讀みつゝある所の書物の内容を以て構成せられ、其内容に對して興味を覚え、注意を向けつゝあるのである。然るに喧騒なる響は、その注意を妨げ、興味を減殺するの作用をなす者であつて、到底讀書によつて充たされる現在の意識内容と一致する事が出來るものでない。乃で吾人はその際不快を感じるのである。猶他の例を以て説明すれば、或は音樂を聴き、若しくは繪畫を觀て、美的感興を起しつゝある際に、傍にその音樂や、繪畫の理論を説くが如き者あれば、吾人は偶々以て不快の念を起すことを禁ずる事が出來ぬ。そは現在の意識内容が専ら美の享樂であるのに、新來の

意識内容は専ら認識作用を要求する内容であつて、到底前の者と一致する事が出来ない。茲に不快の感情を起すのである。此の如く、快、不快の感は、新來の意識内容と、在來の意識内容との一致不一致に起因することもあるのである。第二の原因は吾人の感情、欲求、執意等が活動するに當つて、其活動の様式が、現在の意識の統一と一致する事あり、或は然らざる事がある。一致せる時には吾人之に對して快を感じ、一致せざる時には不快を感じるのである。例へば茲に極めて正直にして意思の剛健なる性質の人がある。其人が詐偽を爲し、若しくは阿諛を爲さんとするに當つては、其人は少からざる苦悶を感じるのである。何となれば、今爲さんとする事柄の内容如何に拘はらず、只その活動の様式が、彼本來の性格と一致しないからである。之に反して極めて奸佞なる人が正直なる行爲、廉直なる行爲をなさんとするに當つては、同じく苦痛を感じるのである。是もやはり現在爲さんとする活動の様式が彼の性格と一致せざるに基くのである。此の如く吾人の活動の様式が、現在の性格と一致するか、或はしないかに依つて、吾人は或は快を感じ、或は不快を感じるのである。即ち此二様の方式に依つて、吾人は快、不快を感じるのである。

ある。今強ひて之に名づけければ、前者は之を内容の快、不快と謂ふべく、後者は之を活動の快、不快と謂ふべきである。

此の如く快、不快を感じる方式を區別して、之を人格價值及び外物價值に當嵌めて考察すると、所謂内容の快、不快は外物價值を指すものであつて、活動の快、不快は人格價值を指すものである。人格價值は讀んで字の如く人格其もの、價值あつて、従つてそれが吾人行爲の動機となれば、いつでも出來得るだけ自己の人格を博大に、剛健に、自由にせんとする所の動機になるのである。言を換へていへば、自己の人格を益、圓滿完全にせんとする所の動機となるのである。之に反して外物價值は人格ならざる外物の價值であるが故に、人格の圓滿完全と云ふことよりも、成るべく多くの外物を獲得せんとする所の動機になるのである。約言すれば人格價值の動機は「なる」を以て目的とし、外物價值は「得る」を以て目的とするものである。例へば己の名譽を博せんとするが如き、或は財産を獲得せんとするが如き諸欲求は、欲求其ものから言へば、それは人格價值の動機なりとも、或は外物價值の動機なりとも謂へぬのである。唯、其名譽若しくは財産と云ふものを、自己の人格及び人格



的存在の必須條件として、其人格の圓滿完全を期せんが爲めに之を求めたとすれば、それは人格價値の動機となり、之に反して唯、名譽其もの、財産其ものを獲得せんと云ふ點に興味を有したとすれば、それは外物價値の動機となるのである。換言すれば人格價値の動機からいへば、名譽若しくは財産を獲得せる人格とならんとする事になり、外物價値の動機からいへば、それ等の者を得ることに興味を有することになるのである。故に人格價値動機としての名譽慾、或は財産慾は、其名譽或は財産を獲得しきへすれば、その手段の如きは毫も擇ばないと云ふことにはあらずして、却つて常に自己人格の價値を傷けず、自己人格の本質を枉げずして、益々之を圓滿完全のものにせんとすることを企圖する所のものである。即ち其名譽若しくは財産を獲得せんとする所の活動の様式、其者に注意をする所のものである。之に反して外物價値としての財産慾若しくは名譽慾は、單に成るべく其等の多くを獲得しきへすれば、それで満足するのであつて、其手段方法の如きは素より敢て問ふ所でない。自己の人格の尊嚴、或は價値を損じやうが、その體面を汚さうが、そんなことには毫も頓着しないのである。要するに人格價値は名譽財産を得る活動

の様式に注意するのであつて、外物價値は單に名譽財産を獲得するに注意するのである。一は形式に注意し、他は内容に注意するのである。尙進んで之を説明すれば、人格價値動機としての名譽慾、或は財産慾は、其活動及び活動の様式に興味を有するのであるが故に、其活動が多ければ、多い程、又其様式が自己の人格の本質に一致すればする程、吾人は益々多くの快感を感じるのであるし、之に反して活動少く、又自己の人格の本質を傷けるやうな様式は、益々多くの不快を感じるのである。次に外物價値動機としての名譽慾、財産慾は、唯名譽其もの、財産其ものを獲得することに興味を持ち、それを己れに獲得せんとするのであるからして、名譽若しくは財産を得ること愈、多くして、其快益、大なる譯であるし、之に反して名譽若しくは財産を得ること愈、少くして、其快益、少くなる譯である。此の故に吾人が人格價値動機としての名譽慾、財産慾を満足せしめん爲めには、成るべく多く困難なる地位に處して、成るべく多く逆境に立つて行かなければならぬのである。何となれば其居る所の地位が困難なればなる程、其處する境遇が逆境であればある程、其活動力を顯現すること益、大なるものがあるからである。彼の「艱難汝を玉にす」と謂へ

る諺の如きは、實に這般の道理を道破したる千古の名言である。故に吾人は飽くまで逆境に處し、困難と闘つて、愈、人格の偉大を來さなければならぬのである。又外物價值動機としての財産慾、若しくは名譽慾は、成るべく多くの名譽、若しくは財産を獲得せん事を以て目的として居るが故に、其要求を満足せしめんが爲めには、成るべく多く權門に媚び、時勢に走り、濁流に投じなければならぬ。何となれば斯くする事が最も容易に多くの名譽と財産とを獲得する所以であるからである。現代に於ける青年の大なる病根の一つは、實に成功の二字にある。其謂ふ所の成功とは、成るべく權道を通つて、最も容易に、名譽、若しくは財産を獲得する事、或は出來得るだけ多くの安佚なる方法に依つて、多くの名譽、財産を獲得することを指すのである。若し果して今日謂ふ所の成功なるものが此意味でありとするならば、それは青年にとりて大なる病である。故に、吾人は國家の爲め、將又人類の爲めに、道德の名に於て大に之を呪はざるを得ぬのである。權道に處し、安佚を貪つて、以て名譽、財産を獲得せんとするが如きは、是れ所謂外物價值に纏はれたる邪惡である。利己心に絆されたる罪惡である。而して權道に依つて一朝にして多大の名譽

を博し、巨萬の富を重ねても、人格としての價值は全く零である。古聖人も不義の富貴は浮雲の如しと言つて、切に之を非難して居る。而も此の如き虚名、此の如き虚富は必ず一朝にして瓦壞する機會がある。若し其瓦壞する機會が其人一生の中には來らずとも、其者は大なる人格の組織の中に於ける泡沫として忽に消去り、其迹を留めなくなるのである。之に反して己れの有らゆる力を盡して、自己の人格の尊嚴の爲めに一生奮闘して、而も大に名を成さず、又未だ大なる富を起さないとしても、人格としての價值は實に偉大なるものである。人格の光は永久不變である。古の大聖人にして、當時噴々たる名譽を博し、巨萬の富を重ね、高位高祿を得たる者誰かある。基督は時人に嫉まれて十字架の上に磔せられ、孔子は生涯高位高官に昇るを得ず、従つて又己れの抱負を實行する事を得ずして止み、釋尊は寧ろ自ら世襲の浮世の榮位を棄て、一沙門となり、又ソークラテースは貧窶に安んじて生涯縊縷を纏ひ、裸足にて人に法を説き、而も當世に惡まれて、無法なる國法に依つて刑せられたのである。此の如く古の大聖人は其時代に容れられず、噴々たる名譽、山なす富、萬人俱瞻の地位を獲得せざるにも拘はらず、其人格は太陽と其光を

争ひ、幾千載の下に猶輝いて居るではないか。故に、吾人は十年辛苦して、僅に一俵の米を贏ち得たる所に二宮尊徳の徳を慕ふも、投機に依りて一朝にして數百萬の富を起したる者を卑しむのである。是等の事實に徴するも活動及び活動の様式に對して興味を感ずる人格價值なるものと、外物を獲得することに興味を有する外物價值なるものとの間に差別あるは明かなるばかりでなく、吾人は道德的實在物として、飽くまで人格價值を動機とし、外物價值を斥くべきこと明かである。

更に又現代の病根を他の方面から觀すれば、「活動」の二字であると云ふことも出来る。「活動」と謂へる思想は歐羅巴に於ては古代よりあつたものであるが、殊に近代英國に於てグリーンが所謂自我實現説を説き、尙其一派が調和的活動主義を説くに至つて、靡然として歐羅巴の社會を動かした所の思想である。彼のパウルゼンの如き極めて穩健なる、確實なる思慮を有する學者でさへも、猶所謂エネルギーなる語の下に活動主義を主張したのである。此活動主義の思想が一たび我國に輸入せられて以來、我國の人士も多く之を奉じて居るやうな有様である。併し彼のグリーンや、或は其一派、若しくはパウルゼン等の謂へる「活動」なる意は、必

ずしも悪しき意味ではないのである。悪しき意味ではないのみならず、余が所謂人格の活動及び其様式と云ふものに一致して居る様にも考られるのである。併しながら其本來の意味が後年に至つて漸次に失はれ、唯、其様式の如何に拘はらず活動しきへすれば宜い、否、奮に活動しきへすれば宜いと云ふのでなくして、活動して成功しきへすれば宜いと云ふ様に使はれて居るのである。それ故に此所謂活動なる語は、變化せられたる意味に於て、「成功」と同意義に用ゐられて居るのである。即ち傍若無人にして、長幼の序も考へず、其活動の様式も考へずして、唯、夫れ活動して或ものを獲得すれば、それを以て活動と言つて居る。又或意味に於て活動主義は、所謂「目的は手段を神聖にす」と云ふジニェット派の面影もあるのである。唯活動が人生の意味であつて、活動しきへすれば其手段方法は敢て問ふ所でないと云ふ意味も含まれて居る様に思はれる。此主義が我邦に輸入せられて、而して社會一般に傳播せる徑路を辿つて見ると、最初は専ら政治家に依つて唱道せられ、次で實業其他の方面に及んだやうである。即ち其手段の如きは問はずして、所謂「運動」と云ふこと、相俟つて成功を期することを以て其本旨として居るやうで

ある。若し活動の意味に關する余が此觀察にして誤らずんば、此の如き活動は大に排斥すべきである。併しながら、それは活動其ものが必ずしも價值無いと云ふのではない、唯々一定の様式に従はない所の活動は是れ妄動である、機械的である、決して人格の活動と云ふ事は出來ないのである。人格の活動は必ず一定の様式に従はなければならぬ、即ち自己の人格の尊嚴を傷けず、益、それを圓滿完全のものにせんとする所の活動である。故に若し今日の所謂「活動」にして、一たび其非を悟り、様式を整ふることになれば、吾人は敢て之を非難しない。併し此誤られたる意味の活動は、之を人格尊嚴の名に於て、道德價值の名に於て、飽くまで排斥せざるを得ぬのである。

次に人格價值は道德的動機として普遍の妥當性を有す、といふことは如何なることであるかなれば、吾人若し自ら人格價值を内心に於いて實驗して、その價值を維持し、増進せんことを動機として、或る行爲を爲せる時にはその行爲は必ず道德的に價值ある行爲たる資格を具へる者であるといふ意味である。今其本質を明かにせん爲に、之を他の價值と比較しながら論述しよう。凡そ價值は評價する主

體と評價せらるゝ客體との關係から生ずる者であることは、本講の始に詳論した通りである。従て人格價值といへども、固より此の範疇を脱することは出來ないので、必ず評價する自分と評價せらるゝ客體の人格とがあつて、其の關係から生れ來る者である。然るに評價する主體の要求如何によつて價值は變じ來るのであるから、人格價值も亦評價する自分の要求如何によつて變化する者である。此點に於いては人格價值も、其他外物價值と何等異なつて居らぬのである。例へば外物價值についていへば、茲に一箇の骨董品がある、その場合に、凡そ骨董品に對して興味を感じる程の人には、その骨董品は如何にも無限の價值があるのであるが、併しながら、骨董趣味を感じざる人に對しては、更に何等の價值もないのである。又同一の人に於ても、甲の場合には多くの價值を認められたる骨董品も、乙の場合に於ては全然無價值のものに認められる事さへないと限らぬ。人格も亦此の如く、人により時によつて、その價值が認めらるゝこともあり、又は認められないこともある。故に此の點に於いては、人格價值も其他の外物價值と何等擇ぶ所がない。併しながら右人格價值と外物價值とを動機として考察する時には、前者は道德的動

機として普通の妥當性を有つて居るけれども、後者は毫も之を有たぬといふ緊要なる差別が生じて來るのである。前節にも論述したやうに外物價値を動機として、或は自己の財産若しくは名譽を獲得しようとして努力したといふことが、道德價値を有たぬことは、多く謂ふまでもないこと、よし他人の利福を圖るが如きことあつても、必ずしも道德價値を有たぬことは、第三講に述べた通りである。然るに實驗せられたる人格價値を基礎として、その人格の尊嚴を維持し、之を増進せんことを動機としたる行爲は、如何なる行爲であつても、道德的に價値あるべき資格を得たものである。是は余の獨斷でない、道德意識の事實なのである。余はその事實以上、事實以外には何等の妄斷をなさぬのである。加之、人格價値は最も普遍に實驗せらるべき性質の價値である。何となれば、財産なり、名譽なり、乃至健康なり、長壽なりは、必ずしも萬人が平等に獲得し得る所のものでない、之を得る人もあり、又得ない人もある。然るに人格その者は、凡そ人である以上、之を有たないといふ者はない、從て人若しその價値を實驗せんと欲すれば、何人でも自ら自己自身の内の生活を反省し、體得すれば、容易に實驗する事が出來るのである。如此人格價値

は、凡そ人たらん程の者は、何人でも實驗し得る所の價値であるが故に、之を一切行爲の動機となさんとすれば、何人でも之をすることが出來るのである。而して人は道德的に價値ある行爲を爲すことを得るのである。然るに世人の多くは、利己、利他の外物價値にのみ眩せられて、無理、非道の行をなし、眞の人格の光を發揮することが出來ぬ。

人格價値の第三の特質は、そは常に畏敬の情を伴ふといふことである。そは、吾人が吾人の内心に人格の價値を實驗すれば、それに伴うて、一種特別の感情を實驗するのである。そは如何なる感情かといへば、その評價の客體たる人格その者を、一種特別の不可侵の尊嚴と權威とを有する者として、何とはなしに之を畏み之に服するやうな感じである。自分はその尊嚴に打たれて、一種の壓迫を感じ、その者に對しては絶對に不可抗なる者であるとの感じである。從てその價値は、一種ユニークの價値であつて、他に比較せらるべき何等の價値もなく、又それに代へらるべき何等の價値もないのであるとの感じである。此の如き感じを、余は一言で畏敬の感情と謂うたのである。彼の西行が大廟の前に跪坐禮拜して、何事のおはし

ますかは知らねどもかたじけなさに涙こぼるゝ」と歌うた時の心持は、恐らく右の畏敬の心持をさながらに發露した者ではなからうか。カントが「實踐理性批判」に於いて極めて眞摯にして、而かも熱烈なる筆端を迸らして論じたる「畏敬」の情といふのも、この心持に相違あるまい。此の畏敬の感情は、その極めて醇にして而かも強なる者に至つては、聖賢の人にして始めて之を感じる事が出来るのであらうけれども、否々醇乎たる此の感情を強く感じ得る人若しくは感じ得たる人を稱して聖賢と謂ふのであらうが、その難なる者を淺く感ずることは、吾等凡夫の何人にも出来るのである。裁判官が、刑事被告人に對して死刑を宣告したるその夜は、如何にしても安眠する事が出来ぬといふは、多くの人々から余の親しく聽いたことである。是は道理の上からいへば、裁判官は國法の定むる所に從て、天皇の御名に於いて死刑を宣告したのであるから、何等恐れる所も、畏れる所もない筈である。而かも裁判官が實際徹宵安眠をなし得ぬまでに恐怖するのは、畢竟不可侵の尊嚴を有する人格に對してその終焉を宣告したといふ自覺から來る恐怖といふより外に解釋し難い。死刑を宣告せらるゝ程の惡人に對して猶且つ然り、況んや普通

の良民に對してをやである。又吾人が自分の子供なり、又は婢僕なりを取扱ふ場合に於いても、宛然物品を取扱ふやうに取扱ふ事が出来ぬ。若し人間を物品取扱ひにすると、何となしに不快を覺えるのである。その不快はやがて人格の不可侵の尊嚴を冒瀆したといふことから來るのである。固より世間には人間を物品扱ひにし、牛馬扱ひにして恬として恥づるの色なきのみならず、實際何等の不快をも覺えぬ人々のあることは事實である。此事は殊に社會の下層にある人と、又上層にある人とに多い。而かも吾人の道德意識は此の如く人間を物品扱ひにしたり、牛馬扱ひにしたりするを非難するのである。その非難する所以は人格の不可侵の尊嚴を冒瀆したといふ點にあるのである。以上は人格價值に伴ふ所の畏敬の感情の説明であるが、この畏敬の情は、唯單に人格價值にのみ限つて伴生する者であつて、その他一切の外物價值には決して起ることない情である。例へば茲に直徑一尺程のダイヤモンドがありとする。さすればその大きなダイヤモンドの吾人に對する價值は、實に莫大なる者であらう。しかしながら、その價值は道德價值ではない、從てそこには何等畏敬の情を伴はぬ。其の他如何なる珍奇秀逸の物と

いへども、それが苟くも物である以上、それは何等畏敬の情を伴生しない。併しながら此點に併せて考察しなければならぬのは、崇高の感である。吾人は或は星辰燦爛たる大空の如き、或は渺茫漫々たる海洋の如き、廣大無邊の自然物を眺めたる時、或は高山峻岳の絶頂に立つて、天地の瀨氣を呼吸したる時、或は天地崩壊の時にはあらざるかと思はるゝが如き大暴風雨に接したる時、或は此等と類似の状景に接觸したる時には、吾人は所謂崇高の感に打たれて、唯々その絶大の力に畏服する外あらざるが如き感をなすのである。此の如き感情は之を崇高の感情といふのである。此の崇高の感は前述の畏敬の感と類似して居るのである。併しながら、此の崇高の場合に於いては、畏は則ち之れ有りといへども、敬は則ち未だしである。畏服はする、しかし敬虔の心を以て之を渴仰禮拜するに至らぬ。若し崇高の情が變じて畏敬の情となつた時は、恐らくその絶大の自然力の後に、絶大の威力を具へて居る人間のやうな人格的生類の存在を認められた時であらう。故にカントは「實踐理性批判」に於いて、星辰燦たる大空と、地上の道德法とを對して居るし、フ라우ラーはその著「道德の原理」に於いて、此の畏敬の情に類似したる幾多の感情を列舉論評

して、絶大の自然力が吾人に畏敬の情を與へたとすれば、それは吾人はその自然力を擬人視して觀るに由て起るのであると説いて居る。大方正鵠を得たる説であると信ずる。此の畏敬の情は人格價值にとつて極めて重要な特質であつて、此の一點を見逃がした所の道德價值の論述は、正さに是れ畫龍睛を點せざるの論である。

右の人格價值に伴生する畏敬の情の論述に聯關して、是非共茲處に論述せざるを得ざるは、カントの格率に就いてである。それは如何といふに、カントは吾人の道德的格率として、「唯、人を手段としてのみ取扱ふこと勿れ、必ずそれ自ら目的として取扱へ」と云へる命題を打立て居る。之に反して或る一派の學者は、是はカントの僻見である、吾人は決して此の如くにして國家的、社會的生活を遂げることには出來ない、今日の國家的、社會的生活に於ては、吾人は必ず互に他の人々の手段となり、方便とならざるを得ないのである。既に社會が段々分業的に進化して行くこと云ふことは、やがて吾々人間は、他の人々の手段となり、方便となることを意味して居るのである。例へば車夫と乗客との間の關係の如きは、一見すれば唯々一方乗客

が車夫を手段として居つて、車夫は乗客を手段として居らぬかのやうに見えるが、その實はそうでない、車夫の方から見ると、車夫が乗客を手段として居るのである。それは車夫は乗客を手段として、乗客よりして一定の賃銀を得、夫れに依りて己れの糊口を支へて行くのである。其他絲を績ぐ者、布を織る者、販賣する者、裁縫する者、之を需用する者の如き、或は食物を生産する者、調理する者、食する者等、皆總て互に相倚り相俟つて分業制度が行はれ、共同生存が出来て行くのである、即ち一のものゝ活動が他の總てのものに影響し、他の一切のものゝ手段となり方便となるのである。故にカントの如く唯、人を目的としてのみ取扱つて、手段として取扱ふことが出来ないとするれば、吾人は金輪際文明的社會生活をする事が出来なくなるのである。加之殊に今日の國家的生活に於いては、吾々個人は絶対に國家の方便となり、手段とならざるを得ない、今日の國家的生活は、唯斯の如くにしてのみ存在する事が出来るのである。カントの説の如きは、實に國家存立の基礎を危うする所の者で、甚だ不都合なる説である。此の如き論旨を以て前のカントの格率を非難するのである。今此の非難について考察するに、此の非難は決して肯綮に中つて

居る非難ではない。是はカントの意見を十分に了解せざるより起る所の非難である。カントの道德意見は、從來色々に誤解せられたのであるが、此の如きもその一つである。第一カントの此の格率は、道德價值の特質から必然に生れ出でたる格率である。カントは、道德價值は人格價值であるといふことを、最も嚴密なる論法を以て闡明したる第一人であつて、その人格價值は一面に畏敬の情を伴生し、他面に普通の妥當性を有する道德的動機なることを看取したる結果として、此の格率を立てたのである。カントは凡そ「個々の人間」は必ずしも總て神聖であるとは言はれないが、併しながら「人の人たる所以のもの」は、總て神聖なるものであると言つて居る。是は人格の内容の方面から見た時には、各個人は千種萬態であつて、中には高尚偉大なる品性もあるが、中には下劣貧小なる品性もある。故に内容の方面から見た時には、總ての人が必ずしも神聖なりと言ふことは出来ない。併しながら形式の方面、即ち人格の人格たる所以の方面から見れば、所謂高尚偉大なる人格も下劣貧弱なる人格も、すべての人は皆同一であつて、やはり儼然たる一個の人格であつて、その人格としての價值を有することが出来る。故に其形式的方



面から見ると時には、すべての人は一定の不可侵の尊嚴を具備して居る。是は男といつても女といつても變りはない。老年といつても幼年といつても變りはない。俤乃至爵位勳章を有つて居つても、それを有たぬ素平民といつても變りはない。俤を挽く人も、俤に乗る人も、皆共に變りはない。主人でも僕婢でも變りはない。百姓でも町人でも變りはない。凡そ性の異同、年齢の差異、身分の高下、職業の如何によつて異なる者でない。此の如く、すべての人は一個の人格として、皆自覺あり、統一あり、而して自主自由の生類たる人間を、唯の機械の如く或は奴隸の如くに、己れの利益若しくは便利の手段としてのみ使用せんとするのは、是れ實に人格の尊嚴を冒瀆する所以である。其人格の尊嚴を冒瀆するは、是れ誠實に、而かも熱烈に人格價値を實驗せざるの徵候である。人格價値を實驗せず、從て之を行爲の動機としないのは、やがて道德價値を自ら内心に實驗せず、從てその人の道德上の價値の甚だ貧乏なることを證する者である。故に此點から言へば、吾人若し人の人たる所以を維持し、之を發揮せんが爲めには、飽くまで人格の不可侵の尊嚴を體認し、その自覺統一、自由を破らざるやうにし、決して之を他の人格ならざるものと同様に

取扱ふことのないやうにしなければならぬ。

且つ、社會は分業に依つて進歩するものなることは、論を待たぬ所であつて、その點からいへば、社會の各人はすべて相依り相助けて行かなければならぬことは、之を見逃すには、餘りに明白なる事實である。カント程の哲人が、何條此の明白の事實を見逃さうや。さればカントも「只の手段としてのみ取扱ふ勿れ」と「のみ」の一語を加へて居る。讀者須らくカントの此「のみ」の字に留意すべしである。さればカントの意は自ら明かであらうと思ふ。而して分業は必ずしも箇々の人は、他人若しくは社會一般の爲めに唯の奴隸たれ、機械たれと云ふ意味ではない。若し分業が人をして機械となし、奴隸とならしむるものであつたなれば、分業はやがて道德を打滅する事になるのである。成程分業の結果は道德思想に變化を與へた事は事實である。即ち分業の未だ大に發達せざる時代の道德思想と、分業の大に起れる後の道德思想とは異つて居るのである。併しながらそれは唯違ふだけであつて、分業が起つたからと云うて、それで道德が破壊されたといふ事はない。吾人が分業的社會に於て、飽く迄他人若しくは一般社會の手段となり、方便となるに

しても、それは手段となる爲めに手段となり、方便となる爲めに方便となるのではなくして、皆銘々が自主、自由に自覺して、自ら裁決して手段となり、方便となるのである。換言すれば、銘々は斯の如く、他人若しくは社會一般の方便になる事によつて、自己の人格の尊嚴を保持し、人格をして益、圓滿完全のものたらしめる事が出来ると自覺して爲せるのである。反言すれば、分業的社會に於て共同生存をなして、而して自己の人格を益、圓滿完全のものとせんが爲めには、必ず他人若しくは社會一般の爲めになることをしなければならぬと云ふことを自覺して爲すのである。而してそこに人格の價値を體認する處あり、從て、そこに道德價値が現はれるのである。若し、唯單に他人の機械となり、奴隸となることが道德的に價値があることであるならば、人間よりは餘程便利にして有益なるものが幾らもあるから、それ等が人間よりは上等の道德價値を具へて居る者であるといはねばならぬ。例へば薄野魯な人間の使よりは、一の電話機の方が、餘程速く且つ精確に用を辨ずるのである。されば唯單に通信機關として見た時には、その薄野魯の人間よりは、精巧の電話の方が餘程便利である、又有益である、從てその薄野魯の人間よりも、電話の方

が多くの道德價値を有する筈である。併しながら左様なる考は極めて不當なる考であつて、吾人の道德意識の承認せざる所である。吾人の道德意識は、幾ら薄野魯でも人間は矢張り人間であり、又何程便利でも電話は電話である。電話と薄野魯とを比較して道德價値の有無、又はその多少を定めんとするが如きは、實に愚に非ざれば狂の沙汰と言はざるを得ぬ。されば人格價値は便、不便利、不利などいふ外物價値とは全くその性質を異にして居る者である。カントの右の格率は實に此點を切實に表明せる者であつて、余は主觀道德の事實の上から之を信ぜざらんとするも能はざる者である。

以上述べたる所によつて、所謂人格價値の如何なる者なるかは、略々説明したのであるが、之よりは更に進んで此人格價値と外物價値とは、全然異つたもので、兩者共に原始的の者であるか、若しくは一方は他の一方のものより派生せられたるものであるか、此の問題に就て研究して見ようと思ふ。此問題に就ても古來種々の説があつて、或學者は此兩者は全く反對のもので到底調和する事が出来ない、それ故に吾人は此外物價値を棄て、飽く迄も人格の價値を認めたる所を以て動機とし

なければならぬと説いたり、或は全くその反對説を立つる人もある。すべて人性の上にて一元論の見解を立つる所の人は、多く斯かる見解を執つて、唯、兩者の内の方のみを採つて他方を排斥し、兩者の調和を破らうと試みる。併し此論について、は次の第六講に於いて詳しく批評する積であるから、今は省いて置く。次に快樂論者は右と反對に、人格價值も外物價值もその原本に於いては同一の者で、人格價值は、外物價值から派生せられたものであると説くのである。此の節に於いては、旨と此の快樂論者の説を批評しよう。冒頭余は、此の如き快樂論者の説は、到底吾人の道德意識を満足させないといふ事を斷言する。第三講、第四講にも屢、論述したるが如く、快不快の情は如何程多く積重ねても、人格價值に伴生する畏敬の情などは起らないのである。ハッチソンが道德的感覚と云ふものは、唯、強き快不快の感じを指すのであつて、唯の實利實益の感覺は微弱なる快不快の感じであるに過ぎないと主張して居るが如きは、全く道德を無視したる議論であつて、極めて無意義の説と言はなければならぬ。若し果してハッチソンの如き説を正しとするならば、功利と道德とは互に相融通し得る者であると言はざるを得ぬ譯である。然るに

吾人の道德意識に於ては、快不快の情と、道德價值の情とは、明かに別なる二つの者として存在して居ることは、第三講に開陳した通りである。然るにミルは其著「功利主義」の中に於いて次の如く辯じて居る。吾人の現在の道德意識中に於ては、唯徳の爲めに徳を行ふを以て道德的に價值あるものでありとする心と、又只だの快を求め、不快を避ける心と、兩者別々の者として存在することは、吾人も之を認める者である。併しながら其徳を徳として行ふ事の、道德的に價值ある如く見ゆるのは、それは畢竟嘗て有徳なる行爲が、快樂若しくは有利の結果を生じた事があると云ふ事實の聯想より來れるものであつて、其本來を言へばやはり自己の快樂若しくは利益と云ふ爲めに有徳なる行爲を賞讃するに過ぎない。従て人格價值なる者は所詮は外物價值より派生せられたる者に外ならないと、斯様に辯じて居る。併しながら此の如き聯想説の到底成立する事能はざる者である事は、第三講に詳論したることであるから爰に之を再説するを避けて、唯、一言リップスの擧げたる例を借りて、右の論を駁して見よう。リップス教授の擧げた例といふのは斯うである。若し快不快の價值に伴うて、人格價值の特質たる畏敬の情が起る者と假定したな

らば、例へば戦争の際に、味方の勇敢なることは、自己に取りて有益の者であることは言ふまでもない、従て吾が此の味方を賞讃し、之を畏敬するといふことも亦當然である。併しながらそれと同時に敵の卑怯、懦弱など云ふことも、吾に取りては大有益なる事柄であること、味方の勇敢なると異なる所ない。果して然らば吾人はその卑怯、懦弱なるをも賞讃し、且つ之を畏敬すべきである。然るに實際の事實は之に反して居る。敵の大膽、勇敢なる事は吾に取つては大に不利益なことであるに拘らず、吾は敵ながらもそれを賞讃し、且つ畏敬するのである。之に反し、卑怯、懦弱なる敵は、自己の利益であるに拘らず之を輕蔑するのである。リップス教授の例とは是である。一例快樂論者の肺腑を抉剔して遺憾ないではないか。

斯くいふと、スペンサーや或はラーズ等は次の如くに説明して來る。爾の所謂人格價値に伴生する所の畏敬の感情なるものは、唯、自己の欲求と、進化によつて既に普通の道德律となれる者とが、互に相矛盾したる時に起る所の感情に過ぎない。然るに此の如き矛盾の起るといふのは、個人及び一般社會有機體が未だ充分に進化發達しない、従てその兩者の關係が未だ十分に圓熟せざるに生ずるの結

果であつて、若し個人と社會有機體との進化充分にして、その兩者の關係が圓熟するに至れば、何等の矛盾衝突も起らないやうになつて、其所に所謂人格價値の畏敬の情も消滅してしまふのであると説明して居る。けれども此の如きは、快樂説の立場からは解釋の出來ない問題である。吾人が人格に對して感ずる畏敬の情は、唯、幸福若しくは快樂の對象を比較して得る所の満足、不満足之感とは違ふのである。満足、不満足之感は或は自己の欲求と社會の道德律とが一致する、一致しないといふ事から來るであらう、併しながら其時に至つて吾人の人格に對する畏敬の情が必ず失せる者とは考へられないのである。古の聖人が如何に彼が圓滿なる状態に達しても、決して人格に對する畏敬の情を失はないのである。否失はないのみならず、益々人格の尊嚴を感じたのである。且つ、若し夫れ尊嚴なる者は、人格其者の特質でなく、唯、人間に利益ある者に存する所の性質であるなら、凡そ生物には、一定の光、一定の温度は非常に有功なるものである、之れなくしては、殆んどすべての生物が生存しかねるのである。然るに此等の光や温度には何等尊嚴の特質なく、従て吾人は何等の畏敬を感ぜぬのである。何故に是等の者に對して畏敬の

情を感じないのであらうか。かくの如く考へ來れば、外物價值からして人格價值を派生せんとする快樂説の有らゆる試は、到底正常な理論として成立つことは出來ないのである。否、積極的に之を考察するに、吾人は、人格價值の動機、及び外物價值の動機は、共に原本的のものであつて、決して一方が他方より派生せられたるものでないと云ふことを認むるのである。リップス教授はこれを小兒と野蠻人との場合に就て證明をして居る。今其の論の概要を述べて見ようと思ふ。リップスの論述によれば、野蠻人の間には一般に復讐が行はれて居る。此復讐の動機は自利心若しくは利他心の外物價值の動機ではない。若し利害得失の計算より考ふれば、縱令他人より損害を被るとも、之に對して反抗せず、却つて阿諛諂媚、強者の意を迎ふる方が、策の得たるものである。殊に加害者が非常に強勢を有する者であつたならば、利害の計算から考へると之に服従する方が、却つて利益多き結果を生ずるのである。俗の諺に「觸らぬ神に祟なし」とか、或は「長い者には巻かれる」とか云ふやうな事がある。さう云ふ風に、強い敵の意を迎へるのが最も宜い譯である。併しながら野蠻人は此の如き場合に於ても、決して屈從する事なく、猛然とし

て復讐を敢てするのである。是れ其動機の利害得喪の念に出でたるものに非ざること證するのである。然らば此動機は如何なる心的状態から生じたのかと云ふと、今、甲なる一人が、乙なる他の一人に依つて害を加へられても、之に向つて敢て復讐をしないといふ事は、その甲なる者の如何にも意氣地の無いことを現はすのである。弱いこと、小さいことを現はすのである。故に復讐の動機は己れの弱小なり、若しくは意氣地無しと認めらるゝの苦に耐へず、如何にもして己れを強大剛毅なるものに値打したいと云ふ念慮より出でたる動機である。然るに此自己の強大を示さんとするの動機は、やがて自己自身の人格としての強大を現はさんとするの動機であつて、所謂人格價值に基ける動機である。されば復讐と云ふ一事が、既に野蠻人の間にさへ人格價值の動機が存在して居ることを明かにして居るのである。

又小兒の例に就て見るに、小兒の遊戯するのを見るに、彼等は如何なる遊戯をなすにも、常に建設と破壊とを併せやつて居る。例へば積木を弄ぶ小兒を見るに、彼等は、乍ちにして積むかと思へば、乍ちにして崩し、又崩すかと思へば、乍ちにして積

み、組織と破壊とを交互にやつて楽しんで居るのである。是れ何故そうするかといへば、兒童は大人のやうに積木のうまく積まれたる結果を樂まうとか、乃至崩されたる結果を樂まうと云ふが如き念慮よりするのでなくして、唯、之を建て、又は之を崩すことの活動其ものに興味を有するからである。斯の如く兒童は多く活動その者を樂むものである。而して活動その者を樂むといふは、やがて自己の力の強さを表はすを樂むのである。その自己の強さを表はすを樂むといふは、人格としての意思力の剛健を樂むといふのである。多くの兒童が或は器物を破壊したり、玩具を壊したり、または障子、襖等を破つたりすることに多大の興味を感ずるのも、全く右の理由に由る者である。それ故此兒童の遊戲に徴しても、利害得喪の念の萌す前に、既に自己の強大に對して興味を感ずる事實が現はれて居るのである。此事も明かに人格其のものゝ價值を體認する所の動機は、それ自身原本的のものであつて、決して他の自利心若しくは利他心等の外物價値の動機より派生せられたるものにあらざることを證するのである。是れがリッブス教授の例證の意味なのである。

以上の論述で、人格價値、外物價値の説明は略、悉くしたのである。然るに此の人格價値は、之を細別すれば、自己の人格の價値を體認せる者と、他人のそれを體認せる者との二つになるのである。前者は之を自敬と謂ふべく、後者は之を他敬又名、同情的な人格價値感情と稱すべきである。此の二語を用ゐて前數節に亘つて論述した結果を總括していへば、自敬と他敬とは、吾等が有する唯一の道德的動機であつて、此の外には吾人の行爲をして道德的に價値あらしむる動機はないといふ事である。されど茲に注意しなければならぬ一事がある。それは右自敬と他敬との中でも、自敬が最も原本的のものであつて、他敬は其自敬より派生せられたものであると云ふことである。既に屢述べたる如く、吾人が人格の存在を認め、其價値を體認するのは、先づ自己自身の人格についての事柄である。他人の人格を認め、其價値を體認するのは、自己自らの實驗を、他人の中へ投射するに由て起るのである。常識には常に、吾人は吾人の周圍に諸人格の存在を認めるといふが、例へば私は今私の周圍に五百餘の人格を認めるといふのであるが、此の語は極めて不精密である。吾人が知覺に依つて經驗する所のものは、決して人格其ものではない、唯

單に或る肉體の存在及其動作のみである。其肉體の存在及動作は唯、物であつて、人格ではない。即ち諸君五百有餘の方々は、余の直接經驗にては唯、物であつて人でないのである。然るに余が諸君を人格なりと認むるのは、自己が自己の人格なることを認めたる直接の實驗を、諸君の肉體及動作の上に移して、しかして自己が再び反射的にその人格を實驗するのである。換言すれば、自己の人格を他人の身體及び動作の中に入れて、自らそれを客觀視して居るに過ぎない。なほ他の語でいへば、他人の人格といふは、他人の身體及其動作に依つて變容せしめられたる所の自己の人格に外ならぬのである。即ち諸君五百有餘の人々の人格たるは、私が、私自身の人格であるといふ直接の實驗を移入して、而して反射的に之を體認して居るのである。故に今他人の人格の存在を認め、其價值を體認するといつても、直接にそれを實驗することが出來ないのであつて、唯、己れが己れの人格に對して感じたる價值を、他人の身體乃至動作の上に移したる變容に過ぎないことは明である。故に人格の尊嚴を體認したる畏敬の情が、道德的動機の唯一のものであるとは謂ふものゝ、最根本の道德的動機は自敬であつて、他敬は自敬の變容に外ならぬのである。

のである。

以上の論述によつて、人格價值の性質及びその外物價值と異なる所以、略、明瞭に了解せられたりと信する。今本講を終るに臨んで、右の論述の應用として一言修養上のことに互らうと思ふ。道德上の修養とは他でない、人格の尊嚴を體得することである。之を體得して、唯、その動機のみよりして諸般の行爲を爲し得るやうになれば、それは修養の出來た人間といふのである。然るに人格の尊嚴を體得するには、必ず自己自身の人格の尊嚴を體得するに始まらざるを得ない。斯く自己の人格たるを體得して、而して後始めて他人の人格の尊嚴をも體得する事が出来る。故に自敬はあらゆる道德價值の根本であつて、あらゆる修徳の第一歩である。然るに己自らの人格の尊嚴を體得するのは、最も直接なる最も内的なる實驗であつて、毫絲も他の干渉媒介を容れない。全く自證自悟のことである。故に此の自證自悟は、實に學者徳の門に入るの第一歩であつて、此の自證自悟のない人に向つては、縦令や子貢や富樓那の辯を振つて人格の尊嚴を説いても、それは畢竟馬の耳に念佛である。是故に苟くも修養に志ある者、必ず先づ此の自敬に注意しなければな

らぬ。「大學」に修徳の順序を示して、修身、齊家、治國、平天下というて居る。是は確かに今日の心理的倫理的説述と全く一致する所の者で、聖人言を立つること寔に親切である。更に修身の工夫を説いて、正心、誠意となし、誠意を解して自ら欺くことなきなりとして、故君子、慎其獨也で結んで居る。此慎獨といふ語は、中庸にも説いてある。慎獨とは所詮前述の自己の人格たることを體得することを謂ふに外ならぬので、此の慎獨あつて始めて廣汎なる道德生活に入ることを得るのである。されば聖賢訓を垂るゝこと丁寧親切で、「大學」の八條目の工夫は一點一畫も之を變改する事が出来ぬのである。故に修養は一方からいへば非常に困難なることであるが、併しながら一方から考ふれば甚だ容易なことである。修養の道之を遠きに求むるに及ばず、近く之を己自らの心に求むれば宜いのである。己自らの人格の尊嚴を自證自悟することなくして、而も徒らに天下國家を云々し、社會の道德を論ずるが如きは是れ中實なかみのない虚飾虚粧であつて、全く一の妄語に過ぎない。彼の公德の如き慈善の如き、すべてこの慎獨の基礎あつてこそ價值もあれ、それなくして道德的には何等の價值もないのである。

人或は近世思潮の一つの病は、餘りに自意識の強くなつたことにあると唱ふ。是れ果して然るか。世間普通の自意識が強いと謂ふは、眞の自意識の強いものにあらずして、余が所謂利己的動機の強いのである。若し余が此の解釋にして誤らざれば、此の如き自意識は余も亦他人と共に之を排斥するに躊躇しないのである。併しながら自意識にして斯かる誤られたる意味のものでなく、眞に自己の人格の價值を認め、其尊嚴を體認する事の意味であるならば、その自意識は如何に強くなつても決して病とならないのみならず、大に之を歓迎しなければならぬのである。眞正なる意味の自意識が益々篤くして、自己自身が道德に進むこと愈々深く、同時に他の人と共に和衷協同の實を擧ぐること愈々密となるのである。何となれば自己の人格の價值を認め、其尊嚴を體認する者は、必然に他人の人格の價值をも認め、其尊嚴をも體得する事が出来るのであるし、之に反して自己の人格の價值を認めず、その尊嚴を體得せざる者は、必然他人の人格の價值をも認めず、其尊嚴をも體得しないのである。されば眞正の自意識のある者こそ、眞の和衷協同を爲すことを得るなれ、此の自意識のない者が何で、眞の和衷協同をなすことが出来やうぞ。



されば此自己の人格價値を實驗せず、其尊嚴を體認せざる者は、強者若しくは權勢家に向つては諂諛迎合至らざるなく、弱者若しくは目の下の者に向つては驕慢傲慢なる態度を表す者である。社會上のデスポチズムは各人が所謂直正なる意味に於ける自意識の生ぜざるに因るものであつて、又社會上の形式主義等（コングレス主義等）の行はるゝのも亦真正なる意味に於ける自意識の發達せざるに由るのである。真正なる意味の自意識の強盛は、我文明の爲め我人生の爲め、むしろ大に歡迎すべきものであると信するのである。

## 六 自敬他敬—自利利他

本講に於ては前に論じた所の自敬他敬の動機と、自利利他の動機とは果して如何なる關係を有する者なるかといふ問題を究明せんとするのである。

第一に問題となるのは、前講に於て道德的動機の唯一の者は自敬他敬である、其他の自利利他の動機の如きは毫も道德的動機と謂ふことは出來ないと論じたのであるが、若し果してそれが事實であるとするならば、其道德的動機でない所の自利若しくは利他と云ふ動機は、吾人の人格を完成する上に於て何等の價値をも有たないものであらうか。乃至其自利利他の精神は、道德的には寧ろ有害の者であるから、吾人は努めて此等を斷滅してしまはねばならぬものであらうか。是が上來講述し來れる結果として必ず論明せざるを得ざる處の當面の問題なのである。右の問題に關しては、古來幾多の研究が遂げられて居るのであるが、今此の問題

を解釋する法としては、先づ此等の諸説の批評から始めることが便利であつて、且つ至當と信するのである。此等の説は之を大別して考へれば、大略之を四種類に分類し得ると思ふ。第一は利己心は本來悪い者であるから必ず之を斷滅してしまはなければならぬといふ思想で、猶之を小別にすれば、「我」が利己心の根本であるから、先づ之を斷滅してしまはなければならぬといふ思想と、肉體及それより生ずるところのもろくの欲求は、道德に有害無効のものであるから之を排斥しようといふ思想と、此の二つに分れるのである。第二は、利己心その者は必ずしも道德的に悪なのではない、唯々その度を過したり、及ばなかつたりする、所謂過不及なるのが道德的に悪なのである。故に、その過不及を避けて、中庸を得さへすれば、利己心も立派に道德的動機となる事が出来るものであるといふ所の中庸説である。第三は、調和説で、此説は利己心その者は、本來悪なる者でないと観るので、その點では第二説の中庸説に同じけれども、唯々その利己心が、他のもろくの動機との調和を失ふ處に悪がある。故に、それ等を能く調和せしめさへすれば、利己心も道德的動機たるを失はないと唱ふる説である。今一々右の諸説を批判しようと思ふ。

第一(イ)滅我説。我を根本の惡とする説は古來隨分多くの人によりて唱へられたのであるが、其の最も著しいのは佛教及び佛教の思想に胚胎したと云はれてゐるシヨーパーンハワリーの説である。又朱子などが天理之公、人欲之私などいふ時は、矢張り同じ意味に使はれてゐるやうに思ふ。今シヨーパーンハワリーの説を見るに、吾人は總て苦しみの中に生活して居る者である。この世の中はすべて苦しみの世の中であつて、樂といふのは此世に於いては積極存在を有つて居るものでない、只々苦痛のなくなつたとか、比較的減退したとかいふ消極の状態に外ならない。人生は哀しみの谷であると言つてゐる。然らば吾人は何故斯の如き苦しみの中に生活しなければならぬかと言ふと、シヨーパーンハワリーの説く處はこうである。吾人が苦痛の生活をしなければならぬのは、それは吾人が個人原理といふものに縛られて居るからである。然らば、その個人原理といふ者は如何なる者かといへば飽く迄此の個人の、即ち自分の生命を主張しようとする原理である。然るに此の人生に於ては其の個人原理の主張は到底充分に満足する事が出来ない、活きたい、活きられない、そこで吾人は其の苦しみを受けねばならぬのである。其個人原理と

いふのは、言ひ換ふれば生活意思といふ者である。それ故に吾人は其生活意思を否定しなければ、到底苦痛の無い生活に這入る事は出来ないのである。即ち解脱することが出来ないのである。解脱といふことは畢竟生活意思を滅することを指すのであると説いて居るのである。是がショーペンハワーの論の大意である。又佛敎の説は如何うかといふと、吾人は「我執」に執着して居るが故に貪嗔癡に陥るのである。其貪嗔癡があるからそれで苦しみの世界に居らなければならぬのである。故にその苦しみの世界から解脱するには、必ず其我執を破つて無我の境界に這入らなければならぬのであると云ふやうに説いて居る。

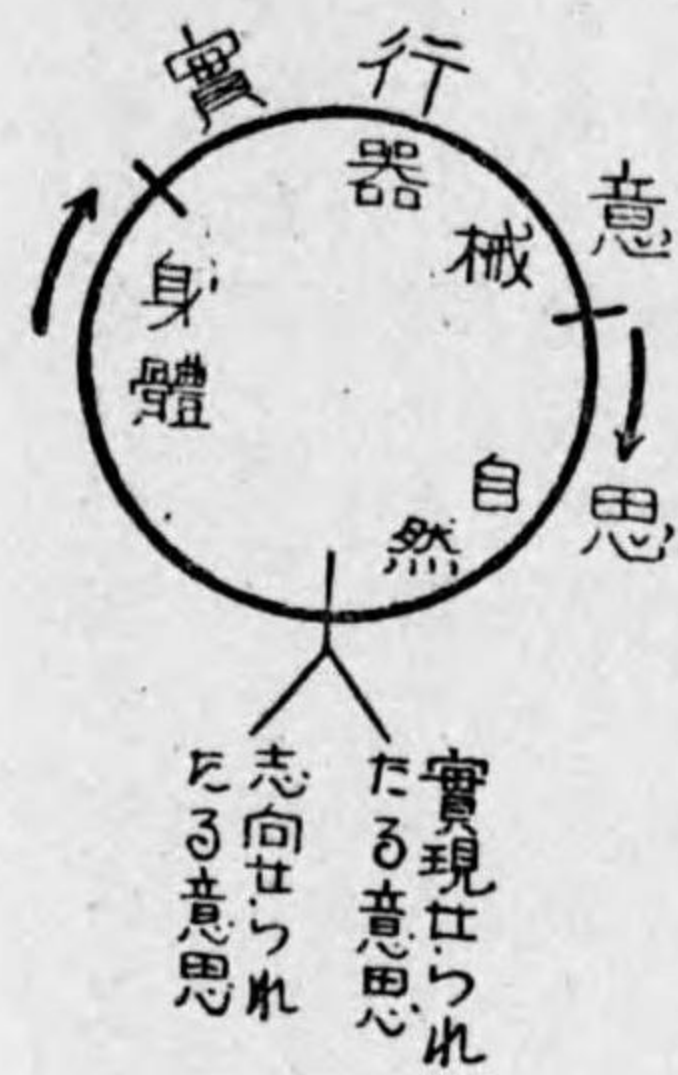
さて右の利己心は本來悪なものである、而して利己心の根源は「我」にある故に此の「我」を滅せずんば、吾人は到底立派な道德生活に入ること出来ぬといふ滅我説は、果して吾人の道德的意識を遺憾なく説明して居る説であるか否や、今之を批判しようと思ふ。此「我」が色々罪惡の根源になつて居るといふことは、經驗的事實に徴して明なことであるやうに見ゆる。若し吾人に「我」と云ふものが無かつたらば世間に現はれて居る罪惡の大部分は無くなつて仕舞ふであらうやうに見

える。それ故に此「我」を惡の根本を見るといふことは徹頭徹尾不當な間違つた考であると言ふことは言はれないやうである。併しながら仔細に分析して考察すれば、罪惡の根本は我ではないのである。我は一面から觀ると罪惡の根源であるかのやうに見ゆるだけ、我々の活動の重なる泉となつて居る。若し此「我」を全く無き者にして仕舞つたならば我々の活動の八割九割は之が爲めに滅殺されて仕舞ふことになるのである。若し「我」といふものを罪惡の根本であるといふ意味に於て、残らず滅却することになれば、我々は畢竟無活動に終らなければならぬのである。又ショーペンハワーは生活意思を没却斷滅しなければ解脱は出来ないと言ふけれども、意思がある以上は、開は必ず生活意思であらざるを得ない、意思は活動の泉である、生々發展の源である。意思があるといふ以上、そこに活動がある、活動のある以上、そこに生命がある。されば意思がある。以上、それは必ず生活意思であつて死滅意思といふことは思想その者に於いて既に矛盾した者であつて、そんな意思は到底あることを得ないのである。それ故に其處に意思といふものが有る限りはそれを斷滅することは出来ないのであるし、若し意思を

殺して仕舞ふことであれば、开は全く死滅に陥る外仕方の無いことに歸着するであらうと思ふ。それ故に佛教等でも小乗教では専ら無我を説いて居るけれども、所謂大乘の教になると無我の教はない、所謂煩惱即菩提と見て來るのである。由來「我」といふ概念ほど曖昧、不明の概念は少いのである。通俗の意識に於いては、空間的に限界せられて居る、此の肉體を以て「我」そのものと觀て居るのである。成程之は第四講にも述べたやうに、比較的判然した「我」の概念かも知れない。しかしながら、此の如き「我」の概念の限定は、決して徹底した概念ではないのである。體内の色々の蟲、或は蛔蟲、或は絲蟲、或は十二指腸蟲は、是れ我か非我か。汗、尿、糞等は我か非我か。垢若しくは垢となつた上皮細胞は我か非我か。病氣、或は外傷等によつて切斷せられたる手、或は足は我か非我か。今此の卓上にあるコップの水、一たび嚙下すれば、直ちに我のものとなる、我か非我か。此の如く、空間的に限界せられたる此の身體は、此の一つの机、一つの椅子といふ程に、一つの者と觀られ得ることは明かであるやうであるが、しかしそれが「我」その者であるとは、すぐにはいへぬのである。されば「我」を斷滅するとは、そも／＼如何なる者を斷滅するので

あるか、それが明でない以上、滅我説は甚だ不得要領の説であると謂はねばならぬ。次に此の「精神」を、即ち吾人が現在の意識に於いて「我」と認めて居る此精神を「我」と觀たならば如何であるか。それでも「我」の概念は判然しないのである。先づ吾人の知識生活に就いて見るに、吾人の知識は「我」の知識、他人の知識といふ差別をする事が出來ない。二に二を加ふれば四となるといふ知識は、私の知識であると同時に、すべての諸君の知識ではないか。是が何處まで、私の知識で何處まで諸君の知識であるなどといふ限界が立つか如何うか。この外の知識もすべてその通りであつて、從て知識生活に於いては、我、非我の差別は出來ぬのである。唯々意思生活は之と違ふ、今私がこのコップの水を飲まうとする、それは私の意思であつて、諸君の意思ではない、或は私は此の白墨を支へようとする、それも私の意思であつて、諸君の意思ではないのである。此の如く、意思的生活に於いては、我、非我を別けることが出來るので、「我」の概念は、意思生活に於いて始めて判然するのである。「我」の本體は意思である、これは歐羅巴に於いては、ショーペンハウエルの影響によつて起つた、所謂主意論者の唱道するところである。しかし、これでも、

「我」の限界は判然しない。ショーペンハウアーのやうに、世界の實在は意思であるなどといふやうに形而上學的に推擴せずとも、意思といふ心理的事實だけについても意思の限界は判然しない。私は第二講に於いて斯ういふことをいうたのである。今私の手が此の白墨を支へて居るといふ事實を、外觀すれば、若しくは他觀すれば、單に肉體の動作であるが、しかし、之を内觀、若しくは自觀すれば、私の意思の作用であるということを用いたのである。元來意思生活の特色は、ある目的を立て、之を實現する處にある。さればその目的を實現する作用の中間にある者は、或は吾人の身體の一部であることもあるし、或はある機械であることもある、今私が字を書くにも、手とペンとが要するのである、されば若し手の運動その者は内觀すれば、意思作用であるといふことが可能ならば、ペンの運動も亦それと謂つて然るべきである。今之を圖解すれば上圖の如くである。



斯の如く意思の範圍は、到底一定し得るものでない、藏むれば方寸の中にある意識的事實となつてしまふのであるし、散すれば、六合に彌るといふことも出来る

のである。此の場合我、非我の差別は、唯此の環上に入つて居るか否かといふことの差別に外ならぬのである。此の環上にあるものは、すべて意思で、環外の者はすべて非意思である。換言すれば、自分の意思の成遂に一致する者はすべて我で、意思の成遂に抵抗する者はすべて非我である。斯の如く考察し來れば、「我」の概念だけは判然しても、その範圍は、極めて不確定なものである。即ち「我」の内包明らかにして、外延はまだ充分明瞭でないのである。滅我説の所謂「我」とは何を指すのであるか。若し意思その者と解すれば、その滅すべからざることを、前にショーペンハウアーの説を批判した時に述べたやうである。故に滅我説の「我」なる者は、何であるかが明瞭でない。

凡そ「我」は滅すること能はざること、右論述した通りであるが、又「我」は滅すべからざる者である。道德上「我」はなくてはならぬ者である。道德上責任といふことがある、その責任を負ふ者は何であるか、道德上褒賞、責罰といふことがある、その褒賞、責罰を受けるのは、何であるか。道德から、その主觀の意義でいへば、行爲といふ者を引き離す事は出来ぬ。その行爲の主體は何であるか。是等はすべて「我」

ではないか、我のない道德何處にあるか。我のない徳義何處にあるか。吾人が現在生活して行くのには、常に我一人として、即ち獨立せる一個人として生活して行くのである。即ち他の多くの人人に對して自分一人として生活して居るのである。かく生活してこそ自覺せる生活を生活したといふべきである。成程吾人は或は一般公衆の爲めに、或は國家の爲めに、乃至小にしては自分の親族知己の爲めに自らを犠牲にしなければならぬことのあるのは事實である。けれども只だの犠牲その者に何等道德上の價値あるものでない、犠牲にならなくとも宜い處で犠牲になつたり、又譯も分らずに犠牲になつたりするのは、決して道德上賞讃すべき事でない許りでなく、時としては非難すべきことである。犠牲が道德上多大の旨趣を帯び來るのは、犠牲になることが自分が人間として當然爲すべき事であると自覺して爲せる時である。若し此の事が無くなつたとすれば、行爲の主體たる人格が無くなるのであるから、道德上の旨趣も何もあつた者でない、全く機械的作用と同様になるのである。人格の自覺的發動として見ればこそ、自己犠牲といふことも意味のあることになるのである。それ故に如何なる場合に於て

も自己の存在といふことは、道德上確かに大切なる事である許りでなく、實に缺くべからざるものである。猶進んで論ずれば、唯單に生存するといふ點から見ても、自分の我を主張することは實に必要なことであつて、若し全く無我といふことであつたならば、此社會に生存をして行くといふ事が出來ないのである。例へば自分の著て居る着物でも、自分の食べる食物でも、自分の住つて居る家屋でも、若し他の人が乞ふ者あるに任せて、無我主義に従つておいて、それと與へてやつたとしたならば、其の結果はどうなるであらうか。自分は食はず、飲まず、着ず、居らずといふことにならなければならぬ。飲まず、食はず、着ず、居らずして生活する事が出來るとすれば、頗る重寶な譯の者である筈であるが、それは到底不可能なことである。トルストイは、若し自分の明日の食料に缺くべからざるパンでさへも、或人がそれを望んだならば、必ずそれを與へてやれと云ふことを言つて居る。トルストイは此の生存競争の激しい、動もすれば自分のことのみかまけて、他人の事には頓着しないといふ二十世紀のせち辛い世の中に於いて、原始基督教の行者として、飽迄博愛主義を實行して居るのであるが、それは如何にも敬服に堪へない次第である。けれ

ども右に擧げた言の如きは極めて不都合なること、言はなければならぬ。ヘンゼル教授は彼れの「倫理學の主要問題」といふ書物の中に、斯ういふことを書いてある。自分の健康を回復する爲め温泉に入浴することを必要とする、其爲め金を蓄へた。所が、或る下らない人間が來て其の金を呉れて呉れいといふことを望んだ者がある、そこで之を與へてやつたといふことは、決して博愛でも何でもなし、否、是は大なる罪惡であるといふことを云つてゐる。如何にも其通りであつて、只無我といふ一遍に向つて自分の存在をも顧みないと云ふことは、道德上決して許すべき事では無いのである。自己犠牲といふことは、道德上必ず美德であるに拘はらず、其の自己犠牲その者が何等社會一般の道德的發展に貢献することが無かつたらば、其自己犠牲は啻に無意味であるのみならず、全く罪惡と言はなければならぬのである。且つ夫れ若し此世界が全く神の如き世界であつて、其處には何等の狡猾瞞着、暴力といふやうなものが無い世界であるとするならば、或は無我主義も此世の中に實行して差支ないかも知れぬ。併しながら此世の中は中々さう云ふ様な天使の世界ではなくして、實にサタン(惡魔)に充ち満ちて居る世界である。其

の世界に於いての道德は、矢張り其世界に相應したもので無くちやならぬ。即ち無我に非ずして有我でなければならぬ。天使の道德にあらずして、人間のそれではなくてはならぬ。

第一説(ロ)滅肉説。是は肉體及それより生ずるもろくの欲求が惡の根本である。然るに利己心といふのは、この肉體及びそれより生ずるもろくの欲求を指すのである。それ故利己心はそれ自身罪惡である、罪惡であるから、その根本たる肉體上の欲、即ち感覺的快樂を追求する欲を斷滅しなければならぬといふ説である。故に此の説に名を附すれば、滅肉説とでもいふべきものであらう。此の説は前の滅我説に密接の關係を有つて居るものであつて、既に論述したやうに我が有るといふことは、一方からいへば肉體の有ると云ふことになるのである。少くとも「我」の根本は肉體であるといふ所の思想なのであるから「我」の思想と、「肉體」のそれとは餘程密接して居るのである。總て自利といふ事は、ファイトなども説いて居るやうに、之を最もハッキリ利他と區別する時には畢竟感覺的快樂即ち肉體上の快樂に歸するといふのであるから、肉體の快樂と自我とは密接の關係を有つて居

ると言つて差支へない。夫故に此説は前の滅我説と最深い關係を有つて居るのであるが、併し便宜上之を二つに分けて見るのである。此の説に據ると、吾人が肉體を有つて居ればこそ、或は美味を欲するとか、美衣を欲するとか、或は好い家に住みたいとかいふ欲求を起すのである。又一面に於ては肉體が有るから、或は安逸を貪りたいとか、懶惰に流れたいとかいふやう欲求がある。肉體が有るから、男女の愛情といふことも有るのである。而して此美味、美衣を欲するの心や、或は安逸、懶惰を思ふ情や、或は男女の愛情等が、此の世に於ける種々の罪惡の根本になつて居るのである。夫故に若し吾人に肉體てふ者が無かつたならば、吾人の心は清淨潔白で、世の中は誠に安穩泰平になつて行く事が出来るであらうと思ふ。故に肉體は實に根本の惡である。此肉體をさへ無くすれば吾人は清淨潔白な生活をして行く事が出来るといふ、斯う云ふ考である。コツペルマンは其の著「道德意識批判」の中で、是等の所謂感覺的快樂の腐敗したる、變種したる物が色々罪惡の根本になるといふ事を述べて居る。コツペルマンは必ずしも感覺的快樂其のものを罪惡とは見て居ない、併し其の變種した、腐敗したものが罪惡であつて、而かも此の感

覺的快樂は必ず變種腐敗し易いものであると説いて居るのである。されば矢張り肉體上の快樂は間接に罪惡の根本であるといふ見方になるのである。又實際世の中に現はれて居る經驗的事實に徴しても、肉體は幾多罪惡の根本になることあるといふ事は、深く研究するに及ばずして分るやうなことである。それで斯う云ふ考を抱いた所の學者も古來少くなかつたので、例へば希臘の昔あつたチニケル一派や、或は印度の苦行外道一派はそれである。其他ヘーラクライトスにしろ、或はプラトンにしろ、多少此の傾向を持つた學者である。

さて右の論に付いて考察せんに、コツペルマンの言つた様に、此感覺的快樂は極めて變種し易い、腐敗し易いものであることは事實かも知れぬ。併しながら、變種し易い、若しくは腐敗し易いからと言つて、それが罪惡の根本であるといふ事は、いへぬのである。例へば藥品の如きを見ると、一方に於いて其の効驗の極めて著しい藥品は、又極めて危険なものである。莫爾比涅の如きその一例である。併し、危険だからというて、之れを醫藥に用ゐない譯には行かぬ。感覺的快樂は古來聖賢の人々がすべて警告したやうに、慥に危険性を具へて居るものである。しかしな



がら危険性を具へて居る丈け、又極めて有効な者である。見よ、彼の無智文盲の労働者が、寒暑を厭はず、額に汗を流し、手に輝を切らして労働するのも、一杯の濁酒に彼等の枯腸を癒さんが爲めではないか。人間から感覺的快樂の享樂を取り去つたとするならば、人間はすべて、化けそこねたる仙人然となり、此の人生は如何に蕭條たる淋しいものになつてしまふであらうか。人類の經濟生活の發達は抑々何に起因するか。その多くは肉體的生活を成るべく安全に、成るべく愉快に、成るべく満足せしめたいといふ人類の動機から發したものであるではないか。若し人間から此の自利の心を除いたとすれば、此等の發達した經濟組織も出來なかつたであらう。加之無より有は生ぜずとすれば、有を無にすることも出來ないが道理、感覺的享樂を欲する心が、既に人性に賦與せられてある以上は、之を無にすることは如何しても出來ないことである。進化論者は、凡そ生物の活動の究竟の目的は、自己保存及び種保存の二者に出でない、一切活動は皆それに關聯さして説明する事が出來ると説いてゐる。其意味は我々が種々萬端の行動をなすと雖も、或は政治、或は法律、或は學術、或は文學、或は藝術、或は産業等、色々な方面に活動して居るけれども

其活動は畢竟するに種及び個體保存の爲めの活動に外ならぬ、總てそれに關聯することが出來るといふのである。かういふ見地から見れば、肉體が罪惡の根本であるなどいふ思想は、寧ろ大に間違つた考であつて、肉體は吾人の一切活動の源泉として極めて大切なこととなるのである。よし此の進化論の主張が全然眞理でないにしても、又個體及び種の保存といふ事が、其れ自身で道德的價値のあるものと言へぬにしても、アリストテレスの言つたやうに、此の肉體及び種の保存といふことは、我々人間の道德的職能を果す上に必ず必要な者である。即ち、少くとも吾人の道德的職能を果す手段、若しくは方便として缺くべからざるものである。されば之を罪惡の根本と見ると云ふ様なことは決して正當な考ではないと思ふのである。通俗に、「命あつての物の種」といふ諺があるが、なるほど其通りで、命あればこそ人間は種々に活動するもので、若し命が無かつたら、人生萬般の經營は全然不可能事となるのである。此の世の中の大部分の活動は、命が物の種となつて起つてくるのである。それだから、肉體は罪惡の根本であると云つて自分の身體を虐待苦役したり、又はストアの哲學者のやうに自殺をするやうな事は、どうも承

認の出来ない事である。

次の第二説、即ち過不及が罪惡の根本であるといふ説によると、我々の肉體、及びそれより生ずる感覺的快樂は、必ずしも罪惡の根本ではない、それ自身は罪惡ではない、矢張り人生に於て極めて重要な役目を有つて居る者である。罪惡は唯、吾人の諸の思想感情等が、或は其度を過したり、或は未だ及ばなかつたりする處に存在して居るのである。即ち過不及が罪惡の根本である。更に換言すれば吾人の諸動機が其中庸を失つた所に罪惡が潜在して居るのである。第一説に述べた所の我や、感覺的快樂や、比較的増長し易い性質のもので、動々もすれば其の適度を過すといふ事になる。それ故此等は悪いと言はれて居るが、併し其自身は悪いものではない、悪いといふ事は其の度を過した點にある。適度を過して惡になるものは、以上の利己心に限つたものでない、例へば博愛の如き、或は憐愍の如き、普通に善い性質と言はれて居る者でさへ、度を過せば矢張り罪惡になるのである。施すべきでないのに、無暗に施をしたり、助くべきでないのに、無暗に助けたりする時は、或は却つて人を懶惰放逸に流れしめて、依頼心を助長し、獨立の氣象を失はしめ

たり、或は恩に狎れしめたり、すべてセンチメンタルにならしめんとする者である。夫故に所謂利他的動機でも、それ自らでは必ずしも善いと云ふ事は出来ない、其度を失すれば矢張り罪惡になるのである。それ故に、要する所、罪惡の根本は、自利、自利の動機その者にあるにあらずして、唯それ等が適當の度を過して中庸を失つた處に存在して居るといふ考である。此の中庸説を主張した人も古來澤山あるが、希臘のアリストテレス、支那の子思は其の重なるものである。アリストテレスは徳の本質を定義して、徳は過不及の無い事を言ふのである。例へば勇といふものは、粗暴と卑怯との中庸を得たものを指すのであるし、又寛大とは浪費と吝嗇との中庸を得た者を指すのであると云つてゐる。それから、子思も中庸を非常に重んじた人であるが、彼は中庸を以て人生の實踐上の主義としたのみならず、又之を以て宇宙の原理と認めて居つた様である。即ち致中和天地位焉。萬物育焉。と云ふ處を見ると彼は殆ど中を以て天地の道理であるといふ風に認めて居つたのである。

さて此の中庸説は、自敬、他敬と、自利、利他の動機の關係を説明する妥當なる説で

あるかといふに、第一過不及といふ事は、分るやうで、實は甚だ曖昧なことである。何が中庸であるといふことは容易に分らない。例へば節制といふことについていへば、身體の強壯な人には、四五椀の御飯が中庸であるし、身體のそれ程強壯でない人には、或は二三椀も既に過ぎて居ることあるかも知れぬ。若し銘々の身體に適度の處が中庸とすれば、その中庸は全く主觀的の者となつてしまつて、客觀的に之れが中庸であるといふことを決定するに甚だ困難である。現在アリストテレスの如きも、我が所謂中といふは決して數學的の中では無い、例へば二と十との中は六であるけれども、道德上の中といふは必ずしも六と限つた譯では無い、その人に依つて或は四が中庸であることもあらうし、或は五が中庸であることもあり、或は六が中庸であることもあらうと云つて居る。さやうにアリストテレス自身、中庸説を唱道しながら、その謂ふ所の中は何であるかといふ限定については、既に困難をしてゐるのである。若し假りに前述のやうに全く主觀的の現象とすれば、客觀的の中といふものはない譯になる。客觀的の中がないといふことになれば、いづれが中を得た善なる行であるか、いづれが中を失つた悪い行であるか、客觀

的には見定めつかない譯になる。そうすれば主觀道德の標準が無くなつて、善惡といふことを甄別する事が出来ないことになる。一步を譲つて中といふものは右に叙説したやうに必ずしも主觀にのみあるものではない、客觀にもあるものである。即ち何事によらず、世間普通に中と認むる處のものがある。即ち世間の平均といふことがある。其の平均より進んだものが過であつて、まだ平均に達しないものが不及である。其の平均より進みもせず、後れもせぬ處に中がある。斯やうに論を立てて來たならば、それで中庸説は成り立つであらうかどうかといふと、それにしても矢張り不都合な事になる。その故如何となれば、世間一般の水準よりも進みもせず、後れもせぬといふ程の中庸は、やがて平凡といふことであつて、中庸主義はやがて平凡主義であるといふことにならざるを得ない。若し果してそうだとすると、是れまで歴史に載つて居る處の忠臣、孝子、偉人、傑士は、一方から言へば總て皆中を失つたものと見る事が出来る。それは通常の人々の爲す以上に、出て居るから、其の意味に於て總て中庸を失つた者であるといふことが出来るのである。従て此等の人々はすべて道德的に罪惡をやつたものといへるのである。

否少くとも道德的缺陷を有つて居る者と見る事が出来るのである。是れ甚だ不都合な議論ではないか。平凡主義は、快樂主義、幸福主義の人には、極めて結構な主義である。何となればミルもその「功利主義」に於いて、下等なる享樂力を有つて居るのは、その享樂を満足させるのに、比較的多くの機會があるというたやうに、平凡は快樂若しくは幸福を享樂するには、甚だ便利な者であるからである。例へば、身體にしても、餘り高からず、低からず、中肉中脊の處が便宜である。又趣味なども凡庸が多く幸福である。何となれば凡庸趣味に合ふやうな音楽や繪畫は至る所に之れ有るからである。然るに稍、人並優れた趣味を有つた場合には、その趣味を満足させるやうな音楽、繪畫、文學は、そう澤山はないものである。智識でも凡庸の方が自分の満足を得る機會が比較的多い。何となれば凡庸以上の智識欲を満足せしむるやうな書物や、文書やは、そうザラにはあるものでないからである。此の如く平凡主義は幸福に生活せんことを欲する者には甚だ都合の宜い主義なのである。しかし、かくの如くにして、若し飽迄、過不及が罪惡の根本である、人間は中庸でなくてはいかぬとなると、其極や終に文明を呪ふことにならぬとも限らぬ。何

となれば現在我々が今日有つて居るところの精神上の文明にしろ、乃至物質上の文明にしろ、悉く超凡人、非凡人の賜である。若し古來幾多の超凡人、非凡人が現れなかつたならば、吾人は今日の文明を享樂する事が出来ないのである。此等の理由で我々は中庸説には賛成する事が出来ないのである。加之カントがアリストテレスの中庸説を批評したやうに、善若しくは惡といふ概念は、過不及がないとか、又は中とかいふ様な分量上の概念ではない、善惡は性質上の概念である。固よりフアイトの言つたやうに、進化論の出した後に生れた我々は、善惡の差別は絶對のもので、其間に何等程度の差違を認めないといふことは出来ないことである。善と云つても善に程度があり、惡といつても惡に程度があることは固より承認せざるを得るのである。併しながら其の程度に差違があるといふ事は、必ずしも善惡その者が分量上に成立つて居るといふ意味ではない、進化論からいうても善惡は性質上の差違で、分量上の差違ではないのである。

最後の第三説は調和説又は均衡説と云つて、グリーンやバウンやアレキサンダー等の唱へてゐる説である。第一説の我説と肉體説とが、互に密接に相關係して

居るが如く、此第三説と前の第二説の中庸説とは又甚だ近い處の關係を有つて居る説である。否ある見地からすれば殆んど同一の説と見てもよい程に接近して居る説である。併し其の主張の要點が多少違ふから之を分けて見るのが便利である。此説も前の第二説と同じやうに、人生を一元的に見る説であつて、必ずしも人間の性質の中に善なる精神と、惡なる精神とが相駢立して存在してゐるとは見ないのである。彼等の説く所はかうである。我々人間に與へられたところの性情は、如何なるものでもそれ自身で道徳的に惡といふはないのである。道徳上の惡といふのは或一の性情のみが昂じて、之が爲めに他の残りの者が害を受けるといふ處に存するのである。換言すれば、道徳上の罪惡は畢竟人性に賦與せられてある各性情が調和、均衡を失つたところに根源して居るのである。例へば肉體上の欲求と云うても、それ自身では決して惡い者ではない、只其肉體上の欲望が餘り強過ぎて、精神全體の調和を破り、精神上の欲求を害して仕舞ふといふことになつて初めて惡となるのである。斯ういふ説である。

此説は成るほど一面に於ては一應尤もらしく聞えるが、併しながら矢張り色々

の難點を有つて居るのである。彼等に問はん。謂ふ所の調和とは果して如何なることをいふかと。凡そ物平を得ざれば則ち鳴る。心に調和あれば、各性情が皆その平を得て安靜になる。安靜は平和である。平和は愉快である。調和を得るとはこの事であると解釋したとする。然らば何等の不平、不満もなく、祖先傳來の田畑を耕して安穩に生活して居る所の、教育の乏しい田舎の老爺は、道徳的に價値の多い人格であらうか。之に反して人生字を識る憂患の始めで、教育をうけて精神が開拓されて居るために、常に不平、不満の心を燃やし、野心に駆られて居る俊才、英士は道徳的に價値尠い人格であらうか。調和論者よ、卿等果して此の問に向つて敢へて然りと答ふるか。恐く然らじ。且つ心の内の平和、安穩は、到底第三者の識るを得ざる者であつて、その當人のみ唯之を識る事が出来るものである。隨て心が調和を得たとか、得ぬとかいふのも所詮、主觀的にのみ決定すべきことであつて、唯その當人の心持の如何によつて定まるものである。そこに何等客觀的に妥當なる標準などといふ者を得ることは出来ない。されば或人には調和を失へるやうな事も、他の人には調和が取れて居るといふ事があるかも知れぬ。すべて天才など

といふ者の心的状態は、之を凡人のそれに比較すると、餘程調和を失つて居るやうに見える。即ち天才の心的状態の中には餘程極端な處が見えて居る。ロムブローゾの天才の研究には、余は全然賛成を表することは出来ないものであるが、或る見方からすると、天才には少しく狂的分子のあるやうにも思はれる。ロンブローゾの研究は全然棄つべきものでない。即ち天才の精神の統一、調和は、普通人のとは少しく異つて居つて、普通から見れば、不調和に見えて居るやうな處もあるも、天才その人の心中に於いては、立派に調和が取れて居る者であらう。且つ人の氣質により、品性によつても、精神全體が調和した、しないといふことは大に異なるのである。弱い氣質の人と、強いそれとの人とは、大に調和、不調和を異にして居る。そうすると其の調和の標準は、客觀的に確然定むる事が出来ないもので、所詮は個人的、主觀的のものとならざるを得ないのである。そこでグリーンは此の論評に對して、次の如くに辯解する。其の調和或は均衡といふことは、決して個人的、主觀的にのみ定まるべきものでなくして、客觀的にも定まつて居るものである。凡そ人類社會に表はれて居る所の道徳は、野蠻社會のそれであれ、文明社會のそれであれ、す

べて宇宙の大精神が、其時代々々に應じて彼自身を實現した遺蹟に外ならぬ。されば人類の歴史に溯源して研究すれば、謂ふ處の調和、均衡は果して如何なるものであるかは、髣髴として之を捕捉する事が出来る。吾人はそれに依つて如何なる不調和とし、如何なるを調和とするかといふ事を客觀的に定めることが出来るのである。斯やうに辯解して來るのである。しかし、此の辯解も辯解に似て、辯解にならぬのである。何となれば、グリーンの説は何か或る圓滿な理想的の主體を置いて、さうしてそれを調和若しくは均衡の有様と名を付けたに過ぎないのである。決して、個々の人間の性情の上に、内在的に標準を求めたのではない。全く超越的標準を目的としたのである。若し超越的のものを標準とするならば、神は我々の標準である、佛は我々の標準であるといふ事と、何等異るところが無いのである。又一方實踐の上からも考察して觀ると、調和々々と云つて、斯くすればこの方に障る、斯うすれば此方に衝突するといふことを憚つて、所謂氣兼苦勞をして、唯其れ調和を是れ圖るといふことは、畢竟は無爲無能と云ふことに終らざるを得ないのである。極めて平凡な生活をして行かざるを得ないのである。何となれば、無

爲無能は是れ實に無衝突を意味するからである。心の中に於ても同じことで、斯うすればアノ感情に觸れる、斯うすれば此感情と衝突するといふやうな事を考へて、成るべく感情を激させない様に、心を平和に保つて行かうとするには、どうしても何も考へず、何も欲せず、所謂無念、無想に住する方が最も調和均衡を得る所以の道であると言はざるを得ない。さうして其の無念、無想が體ては最も善き吾人の調和と云はざるを得ないのである。調和と同時に吾人がそれを以て人生の目的が其處にあるとし、推ければならぬ。即ちストアのアバタイヤ(心の動せざることや、エピクロースのアタラクシヤ(心靜かなる満足の状態)は我々の理想にならなければならぬのである。然るに吾人はアバタイヤや、アタラクシヤその者を、即ち無活動の平靜を理想とすることは如何にもなしかぬる處である。猶一例を取つて考察せんに、盜賊てふ行爲は道德的に價値ない行爲であるといふことを、此の調和説からは如何に説明するであらうかといへば、次のやうに説明するのである。如何にも盜賊が、財寶を欲しい欲しいと思つた心は必ずしも悪いのではない、即ち彼の財産慾は必ずしも悪いのではないが、併し其の財産慾が餘りに強過ぎたが爲めに、全體の心の調和を失つたのである。其調和を失ひ、平準を破つた所に彼盜賊の根本惡が存在するのである。かういふ説明である。偕て斯かる調和説の説明は果して満足すべき説明であるであらうか。成程此説明には幾分の眞理はあらうけれども、併しながら大切なる點に於て見誤つて居る所がある。それは如何ういふ點かといへば、彼等の説によれば、財産慾が餘り強過ぎて、他の諸の欲求との調和を失つた所に道德上の惡があると謂ふのである。然らば道德上の善を爲さんとすれば、或る一定の欲求のみを強過ぎないやうにすれば宜い譯である、即ち其餘り強過ぎるのを弱くさへすればそれで宜い譯である。然るにある欲求の活動を弱くするといふことは、果して吾人の道德意識と一致することであるか、どうか、如何に。例へば茲に一人ある。隣人の寶を盗みたい、盗みたいと云ふ情念は非常に熾んであるが、併し一方には盗みに這入つて若し捕つたら怖いといふ心がある。捕つては怖いから盗みたいけれども、盗まぬとする、さうすると是は盗みたいと思ふ欲求は十分にあるが、其欲求を制して僅かに心の調和を得たのであるが、所謂憶病卑怯の爲めに盗みをしたないのである。所謂沈香も焚かず、屁もひらすと云ふやうな意

二八五

氣地なしで、斷乎たる勇氣がなくて、而して僅に精神全體の平均を取つたのである。斯かる人間は、果して道德上の善人と謂ふ事が出来るか、どうか、憶病なるが爲めに、卑怯なるが爲めに辛うじて盜賊とならぬやうな人物は、果して道德的賞讃に値ひする人物であるか。猶他に一人ある、彼は炎々たる財産慾を満たさん爲めに、終に斷乎として窃盜をやつたとする。此の人と前の人間とを比較して見るに、後者は斷乎として客觀の道德律を破り、前者は兎も角もそれを破るまでに至らなかつたのであるから、此の點からいへば、前者の惡にして後者の善なることは謂ふまでもないことである。併しながら意思力の強弱といふ點からいへば、慥かに前者は後者よりも優つて居る。故に全き人としての價値は、後者が前者よりも大であるとは容易には謂へぬのである。前者は意思力に於いては慥かに優つて居るのであるけれども、彼の精神中に一點の缺陷があつたが爲めに、折角強盛なる意思力を有つて居りながら、つい之を善用することが出来ずして、竟にあらぬ左道へ陥ることになつたのである。然れども若し彼が一旦幡然として彼の前非を悔ひ、眞の人間に立返へることが出来た時には、その時には、彼は、他人の財産は欲しいけれども、捕

へらるゝが怖いから盜らないといふ憶病の人間よりは、人間として餘程立派の人間となるに違ひない。俗諺の「惡に強い者は善にも強い」と云ふのは、蓋し這般の消息を指したものであらう。彼の徳川時代に於ける町奴、俠客と稱する輩の如きは多勢の子分などを連れて喧嘩をしたり、或は賭博をしたり、其他いろ／＼道德上の客觀律を犯すのであるが、それは彼等の動機の構成に於いて、ある缺陷があるが爲めに、斯かる舉動をなすのであつて、彼等が若し心機一轉して正しい道へ向ふと云ふと、人間として可なり立派な人間になるのである。この故に財産慾が餘りに強過ぎて、精神全體の調和を失つた所に窃盜の惡なる所以があるといふ、グリーンやアレキサンダーなどの調和説の説明には、余は到底賛成することが出来ぬのである。

以上自利、自敬の關係を説明せんとする二元説、中庸説、調和説の三説共に不完全なる説であるとして、然らば自利、利他と自敬、他敬との關係を如何に説明すべきであるかといふに、善心、惡心の二元を立てる二元説は全然不當なる見解であつて、自利、利他といへども、それ自らは決して惡なる者でない、從て排斥も斷滅もすべき者



でないのみならず、自敬、他敬も自利、利他を離れては存在せぬ者で、自利、利他その者の中に自敬、他敬が存在して居るのである。斯やうに一元的に説明しなければならぬ。それ故一元的に説明する點に於いては、余の考案は、中庸説や、調和説やのそれと見を同じうする者である。今、余の右の提案を説明するのに、便利の爲めに調和説との異同から始めよう。

調和説に従へば、窃盜の惡なる所以は、財産慾のみが、その他の欲求に比して餘り強過ぎた爲めに精神全體の調和を失つた、其處に根本の惡が存するのであるといふ説である。併しながら、前段に評論したやうに、此説は實に不都合なる結論に陥らざるを得ないのである。余の考ふる所では、どんな欲求でも強過ぎるといふこととは、ない、惡といふのは或る一つの欲求に比して、他の欲求が弱過ぎるといふ處にあるのである。前の窃盜の例についていへば、凡そ吾々人間には色々の欲求がある。財産欲もあれば、名譽欲もあり、權力欲も、知識欲もその外色々の欲求がある。又一方に於ては、他人の人格を尊重し、且つその人格的活動を妨げじとの欲求もある。従てその人格的活動の一つとして、他人の所有權を尊重するといふ欲求もある。

然るに窃盜の心の中に於いては、只だ財産欲の一のみが充分に活動して、その他のもろゝの欲求は餘り充分に活動して居らないのである。そこに窃盜てふ行爲の道德的に價値ない所以が存して居るのである。故に吾人が或る行爲の道德上の價値を判断するには、吾人の心中にあつて、その當該行爲に關係ある有らゆる諸動機を悉く充分に働かしたか否やを判断し、さへすれば宜いのである。故に窃盜の場合に於ても、若し彼が彼の財産欲を熾に活動せしむると共に、他人の所有權は之を尊重するといふ動機をも充分に働かせたならば、彼は窃盜をする迄には至らなかつたのである。故に窃盜てふ行爲の道德價値に關する調和説と余の意見との差異を一口にいへば、斯ういふことである。調和説の方では、盜賊の財産欲が餘り強過ぎた處に窃盜の根本惡があるといふのであるし、余の方では、その財産欲に比して、他の諸欲求の活動が弱過ぎる處にそれが存するのであるといふ説である。故にリップスは、一切の執意は如何なる執意でもそれ自らで惡なる者はない、惡なるは唯々執意せざるにある、即ち不執意にありと謂うて居る。斯くいふと論者或はいふであらう。強過ぎる、弱過ぎるといふは、共に比較的のこと、相對的のこと

である。同じ事柄を異つた方から見た言ひ方に外ならない。弱過ぎる者があるが爲めに強過ぎる者があり、強過ぎる者があればこそ弱過ぎる者もあるのである。故に強過ぎる、弱過ぎるは、唯言語上の諍であつて、實際の事實の上に於いては敢て諍ふ程のことはないのであると、かく謂ふ人もあるであらう。併し是は一を知つて二を知らざるの議論である。成る程強過ぎる、弱過ぎるは、比較的、相關のことであることは余も之を承認する。併しながら、強過ぎたから、之を弱い者と平均する、弱過ぎたから、之を強い者と調和するまで活動せしむるといふことになる。實踐上の主義として非常な差違を生じて來る、一は消極的、退嬰的で、他は積極的、進取的になるのである。而して消極的、退嬰的は、段々道德上價值の少い者になり、積極的進取的は段々道德上價值の多い者になるのである。それ故に、調和説と余の意見とは實に寸毫の差、終に千里の差を生ずることになるのである。

右に論述した點から見ても、道德價值は畢竟人格其者の價值に外ならないといふことが明瞭である。それは如何ういふ譯かといふに、ある行爲を爲すに當つては、その行爲に關係ある總ての動機を悉く働かすべきである。斯くすれば、如何な

る動機といへども惡といふ者はない、唯それ等の或者のみ働かして、或る者は働かせなかつたと云ふ處に惡が存するのであるといふのであるが、然らば何故あらゆる者を働かせなかつたらうかといへば、第一には精神内容の貧弱な爲めであり、第二には薄志弱行な爲めであると云ふ所に歸するのである。第一の精神内容の貧弱と云ふのは、或る行爲を爲すに當りて、件の行爲に關係ある當該動機の或る者が、缺乏して居るか、若しくは微弱であるが爲めに、つい之をば、活動せしめずに終ることあるのをいふのである。しかし此事は、後に再び道德上の正といふことを論ずる際に詳しく論ずる機會があるから、今は是れ丈けに止めて置く。第二の薄志弱行といふのは如何であるかといふに、或る動機が自分にありながら、之を活動せしめない爲めに、道德上價值ない行爲を爲すことあるといふの意味である。例へば前の窃盜の例についていへば、彼盜賊の心の中にも、他人の人格的活動の一たる所有權を尊重せねばならぬといふ心はありながら、而かもそれは自分の強烈なる財産欲の反對力として活動し得る者ありながら、それを活動せしめぬといふは、是れ彼の人格の弱い者たる證據である。つまり盜賊をするやうな人格は、その内

容が貧乏で、その力が衰弱して居るのである。彼の道德上の價值ない所以は實に此の點に存するのであることを思へば、道德價值はやがて人格價值であること、明々白々のことではないか。

猶一步を進めて考察するに、自利、利他と自敬、他敬との動機は、決して種類の異つた二つの者でないことを、明かに論證する事が出来るのである。自敬若しくは他敬とは、第四講や、第五講に論述した通り、自己若しくは他人の人格の不可侵の尊嚴を實驗して之を畏敬するといふことである。然るに人格は既に第五講に開陳した通り、必ず一定の内容を具へたる、又は一定の個人性を具へたる人間を指すのである。形式ばかり具へて、内容を缺いて居る人格などは、現實には存在しないのである。それ故人格を畏敬するとは、一定の個人性を具へたる人格を畏敬するにあることは、殆んど謂ふに及ばず明かなことである。然るに或は財産欲でも、或は名譽欲でも、或は權力欲でも、皆吾人の人格を組織して居る内容である。故に吾人の人格を組織する者として、吾人の心中に積極的に存在して居る所のものは、一として惡と云ふものは無いのである。否その人格に對して必ず何等かの價值を有つ

て居る者である。唯、淺薄にして短見なる人間の智慧から見て惡とせらるゝものもあるけれども、それは、彼等人間の妄斷である。彼等が見て以て惡なりとする者が、或は却て大なる旨趣を有して居るかも知れぬ。希臘の古い哲學者ヘーラクライトスと云ふ人は、宇宙間には人間には知られない「隠されたる調和」があると云ふことをいうて居る。それはどう云ふ意味かと云ふと、吾人人間の淺薄なる、短少なる智慧を以て見ると、此宇宙の中には到る處に不調和、矛盾、撞着と云ふものが遍在して居るやうに見える。併しながら若し之を宇宙の大精神から見ると、其矛盾は矛盾でなく、撞着は撞着でなく、不調和は不調和でなく、一切のものは極めて秩序よく、調和よく統一されて居るのであると云ふ意味である。ヘーラクライトスの此の考は、宇宙若しくは世界の大全に關する大問題であるから、果して是認せられ得べき説であるか否や、一言にして之を述べ盡す事は出来ないものであるが、兎に角吾人人間の小さな智慧を以て、是は惡である不善であると言つて、削つたり棄てたりすることは、人生の上に於いて甚だ危険なことである。故に自敬、若しくは他敬の心で、人格を畏敬するとは、之を個別的にいへば、人格を組織する所の一切精神内容

を畏敬するといふことである。隨て又自敬、他敬の心は、自利、利他の動機を排斥する者ではないのである。既に自敬、他敬の方からいうて、自利、利他は排斥すべき者でないならば、自利、利他の方からいうても自敬、他敬は排斥すべき者でないといはるべきでないか。今再び財産欲を例に取つて、右の説を説明しよう。財産欲その者は、その者自體からいへば、自利の動機でもなければ、自敬の動機でもないのである。唯、その財産欲を活動せしむるに當つて、若し人格ならぬ財産その者を獲得するに興味を有し、それを動機とすれば、そこで始めて自利の動機となるのであり、之に反して人格その者に興味の燒點を置いて、その獨立の爲めに、その内容の豊富の爲めに財産を獲得せる人格その者となることを動機とする場合には、その財産欲は人格價値の動機となるのである。斯く説明し來れば、自利、利他と自敬、他敬とは二元的の者でなくして、一元的の者であることが明白ではないか。既に財産欲、名譽欲、權力欲、其他一切の自利、利他の動機は道德上之を排斥すべきものにあらざるのみならず、それがやがて自敬、他敬の動機の依て成立し得る所の根基となる者であるが故に、それ等を如何に活動せしむるも決して病としないのである。飽く

までそれ等を盛んに活動せしめ、充分に満足せしむべきである。要は唯それが人格の活動その者であり、人格の爲めにするのであるといふ自覺を失はないやうにすることである。これやがて吾人の人格を偉大にし、高尚にする所以なのである。歐羅巴の哲學者の中で、此自敬、他敬の念、即ち己れの人格の不可侵の尊嚴を體得して、それを尊敬する所の自敬の念と、同時に他人の人格の尊嚴を傷けまいと云ふ他敬の念とが唯一の道德的動機であると云ふことを極力主張したのは謂ふまでもなくカント其第一である。カントは斯ういふことをいうて居る。道德法に對する畏敬の情は唯一のにして、同時に又疑ふべからざる所の道德的動機であるというて居る。而してカントに於いては、道德は嚴格に人格を外にしてはあること出來ない所の者であるから、從て彼は又畏敬の情は唯人間にのみあて簞まる動機であつて決して「物」には、若しくは「事實」には應用せらるゝ所の動機でない、物は或る傾向の情を惹起することが出来る。而かも若しそれが犬か馬かのやうに動物であれば、それは愛情を惹起する事が出来る、若しくは大洋や、火山や、食肉獸の如きは恐怖の情を惹起する事が出来る、しかしながら、此等の者は、すべて決して畏敬の

情を覺醒する事が出来る者でないと謂うて居る。カントは斯やうに畏敬の情を以て一種特別の者と觀て、唯一の道德的動機と見て居るのである。然るに之に對して種々なる批評が起つて居る。其批評のすべてを今茲に一々述べることは出來ないから、單に其一端だけを述べて見よう。其一の非難に斯う云ふのがある、カントは畏敬の念が唯一の道德的動機であると言ふけれども、併しながら夫婦の關係は果して如何うであるか、夫婦は唯愛情を以て結合せられて居るのである。愛情が夫婦間を結び付ける唯一の羈絆であつて、若しもそれが愛情といふ者でなく、唯畏敬の情など、云ふ者で結び付けようとしたならば、夫婦關係は却つて甚だ冷淡なる者となつて、非常に水臭いものになつてしまふのである。夫婦關係に尊い所は愛情其ものである、妻は夫を愛し、夫は妻を愛すると云ふ處に彼等の結合點があるのである。故にカントが畏敬の念のみ唯一の道德的動機であるといふのは、どうしても無理な説である。斯ういふ非難である。併し此議論はカントの謂つた意味を十分に了解しない所から起つた謬見である。成る程、夫婦に尊い者は愛情であるといふことは、必ずしも間違つた考でない、余も之を承認する。しかしな

がら人格の尊嚴てふ自覺から引離されたる愛情其ものは、道德上何等の價值を有つて居るものではない、從て之を以て直ちに道德的動機なりとはする事が出來ぬのである。若し人格の尊嚴てふ自覺から引離されたる愛情其ものが尊いものであり、道德的に價值あるものであるとしたならば、野合や姦通でも、若し愛情から出たものであるとしたならば、それでも道德上價值ある者としなければなるまいではないか。是れ吾人の道德意識の事實から見て、甚だ不都合千萬の結論ではないか。それであるから、人格の尊嚴てふ自覺から引離されたる唯の愛情其ものは、必ずしも尊いものでもなければ、又道德的に價值のある者でもないのである。孔夫子は「關雎は樂んで而かも淫せず、哀んで而かも傷らず」と謂はれて、文王、大姒の夫婦關係を賞讃せられて居る。即ち文王、大姒は、能く愛情を以て交つて居るけれども、決して淫するには至らないと賞められたのである。然らばその淫に至らざる所以の者は那邊に存するのであるか、それは唯夫婦互に畏敬するが爲めである。されば孔夫子の此の一言によつて見ても、人格の尊嚴てふ自覺から引き離されたる唯の愛情の必ずしも道德的に價值のある者でないことが分るではないか。且つ夫

れカントも必ずしも愛情を斷滅せよ、若しくはそれを棄てよとは何處にも言つて居らぬのである。然れども其愛情と云ふのは異性互に其人を相信じ、相敬する所から生じたるものでなくてはならぬ。唯夫れ此の如くにして初めて兩人格が圓融和合し、殆ど一身同體になるのである。カントの眞意はかうである。それ之を思はずして、漫にカントの説を非難するのは決して當れる者でない。以上は唯夫婦關係についての説明のみであるが、併しその外、朋友の關係でも、親子の關係でも皆同様である。孔夫子は「晏平仲善く人と交る。久しうして之を敬す」といはれたのは、交友の道に於いて敬の大切なることを説かれた者であるし、又「今の孝とは是れ能く養ふを謂ふ。犬馬に至るまで皆能く養ふことあり、敬せずんば何を以てか別たんや」といはれたのは、子が親に事へまつるの道を説かれたる者で、子が唯篤く父母を奉養する丈けでは孝といふ者でない、唯夫れ敬の念あつて而して後始めて孝といふべきであるといふ意味である。是によつて觀れば、交友の道に於いて、親子の關係に於いて、すべて敬の大切なる事が明かではないか。嘗にこれ許りでない、その他の道德關係に於いてすべて敬といふことが非常に緊要である。否畏

敬の情のみ絶対に妥當なる道德的動機である。さればカントが、畏敬の情は、唯一の道德的動機であると謂うたのは、毫も非難すべきことでないのみならず、慥かに主觀道德の眞相を遺憾なく闡明した所の千古の卓見である、と謂つて決して過言でないと思ふのである。

以上は、自利、利他の動機と、自敬、他敬の動機とは必ずしも相矛盾、撞着する者ではないといふ事を論述したのであるが、次ぎに如何なる場合若しくは如何なる條件の下に、此等の自敬、他敬の念、換言すれば、自己的及び同情的、人格價值感情の動機が最も多く満足せしめらるゝかと云ふ問題に就いて研究しようと思ふ。前第五講に於いて、吾人の自利心は、物的に價値のあるものを多く獲得すればする程、所謂成功なることが大なれば大なる程、益々多く満足せしめらるゝものであることを論述したのであるが、自敬、他敬の動機もそれと併行して説明することが出来るのである。即ち自敬、他敬の動機は、吾人の人格が偉大なれば偉大なる程、益々多く満足せしめられ、愈々篤くなるのである。是はもう殆ど説明するの要もない程、明白なる主觀道德の事實であるが、唯然らば如何なる人格を偉大なりと稱するかといふ

ことは説明しなければならぬのである。高尚なる人格、偉大なる人格とは如何なる人格であるか、吾人の主観道德の事實は、偉大なる人格の要素として三つの條件を吾人に教ふるのである。一に曰く博大、二に曰く剛健、三に曰く自由である。

何をか人格の博大と謂ふ。人格の博大とは、人格の内容即ち精神内容の豊容なることを指すのである。人格とは考へ感じ、意思する所の自覺的統一體であるといふ事が出来るのであるが、偕て其感じたり、考へたり、意思したりするに當つて、若し己れの意識内容が貧弱であれば、決して能く感じ、能く考へ、能く意思することが出来ないのである。之れに反して意識内容が豊富であれば、その感ずること宜しく、考へること博く、意思すること正しくなるのである。さて精神内容の豊富といふのであるから、知識も、感情も、欲求も、すべて豊富であることをいふのである。彼一派の學者が、唯自己の専門とする所の學問のこと許り知つて、その他は知らないのも、又唯學問に凝つて、感情は冷却し、その他の欲求は萎靡してゐるのも、皆博大といふ事が出来ぬ。又唯一派の藝術家のやうに、唯感情のみ微妙に發達して、知識の内容貧乏なる者も、博大なる人間でない。その他權利、義務あるを知つて、他あるを

知らぬ法律家、火藥とサーベルあるを知つて他あるを知らぬ軍人、名譽、權力あるを知つて他あるを知らぬ政治家、是等はすべて精神内容の豊富なる人格でない、彼等に許すに未だ博大を以てする事は出来ぬ。世人動もすれば、世俗の他に超脱して名利に趨かず、權勢を求めず、彼自らは別に爲す所もなく、徒らに白眼世上の人を見る體の人物を以て、高尚なる人格とするのである。而かも此の人格は、人生の幸福や、發展やに干與すること尠い故を以て、終に次のやうなことを謂ふに至るのである。曰く人格ばかり高尚になつたり、偉大になつたりした處が、社會、人生の爲に大に貢獻する所なければ、何の役にも立たぬ。されば唯人格の高尚であり、偉大であるなどいふことも、それ自身では必ずしも願はしい者でない。斯ういふやうな考を懷くのである。現にミルは、人格の偉大とは社會の幸福に貢獻する事が出来る人間を指すのであるというて居る。是は人格の高尚、偉大といふことを眞に納得しない所から起る謬見である。論者の言ふやうな人物は、必ずしも眞に高尚であり、偉大であると謂へぬのである。斯かる人物には、次に論述すべき剛健、自由といふ點に於いても缺點あることなれど、又この博大といふ點に於いても缺點ない

としないのである。斯ういふ人物は、多くは自己の國民乃至民族の歴史的、現在的關係を承知しない所の人である。爾は何處より生れて來たか、爾の思想感情は何處に淵源して居るか、爾の衣服、食物は誰がそれを與へて居るのであるか。這般の關係に就いて充分豊富なる精神内容を有つて居るならば、彼は晏如として居り、平然として唯世人を罵倒して能事畢れりとはする事が出來ないのである。換言すれば、彼のやうな人物の中には、その實活社會の競争場裡に飛び込んで大に活動すべく、彼の精神内容が餘りに貧乏な者があるのである。故に眞に博大なる人格ならば、決して超然主義や、獨善主義で満足する者でない、必ずや大に社會斯民の爲めに活動する所の人物であるのである。されば人格の博大といふことの理想を言つて見れば、斯うである。凡そ人間の爲し能ふ限りの事柄を悉く實驗し、意思し、感じ、考ふることの出來た者であるといふことになるのである。斯ういふ人格は博大と云ふ點に於て完全なる人格と謂はなければならぬ。併しながら人間の爲し能ふ一切の經驗を己れの身に具せしむるといふことは到底出來ない、即ち意識内容を絶對に博大ならしむることは到底出來難いことは分り切つたことである。

けれども出來得るだけ意識内容を豊富にすることは出來るのである。吾人の罪惡は、不明、不注意、偏狹、過失、輕卒など、云ふことから來ること甚だ多いのであるが、是等は畢竟人格の精神内容の狭小なるより起る所の病である。故に今人格を博大にすればする程、是等の病を脱する事が出來るのである。孔子といつても、釋迦といつても之を歴史的人物として見た時には、必ずしも絶對に博大なる内容を有つて居られたとは云ふことは出來ない。釋尊でも孔子でも恐らく地球の自轉とか、公轉とか云ふ今日の天文學や、或は今日の進化論などは確かに知らなかつたのである。されば絶對に博大であるとはいへぬのであるが、彼等の民族、時代、境遇に處して成らん限りの博大を致したのである。故に孔子は「七十にして心の欲する所に従つて矩を踰えず」ともいはれて居るし、又「道に志し、徳に據り、仁に依り、藝に遊ぶ」ともいはれて居る。偉大なる人格は必ず博大であるのである。

然らば偉大なる人格の第二の要素なる剛健と云ふは如何なることであるか。自己を恃み、自己を信じ、且つ自己に忠實なることを指すのである。凡そありとあらゆる者の中で、自己の人格ほど確實、堅牢なる恃みとなる者はないのである。自



己ならぬ外物、例へば自己の生れた門地、自己の居る位置、自己の有する財産等は決して絶対に恃みとなる者でない、それは、是等の門地、位置、財産等は、或は意外の事變により、或は不慮の天災地變によつて、一朝にして消滅し去るの可能性を有つて居るのである。故に若し是等の者を恃みとする時には、時としては非常に落膽失望する事があるのである。又自己ならぬ他の人格も亦絶対の恃みとなる者でない、例へば、親でも、兄弟でも、朋友でも、決して絶対に恃みとはならない、親は百年も二百年も自分の背後に立て居つて自己を輔導し、支持してくれる事が出来る者でないし、兄弟朋友も亦然り、老幼不定であつて何時、如何なる機會で彼等と永久の離別を告げなければならぬかも知れぬのである。斯く考察し來れば、悉ゆる者の中で自己の人格ほど恃みとなる者はないといふ結論になるのである。自己の人格は自己の生活のあらん限り存在する所の者であつて、而かも自己の人格は、自己の一舉一動、孰れとして見落す事はない者である。されば、自己の人格ほど恃みとなるは出来ないのである。深く自己の人格としての不可侵の尊嚴を恃み、自己の品性の内容を恃み、何等その外の者を恃まないとすれば、それ程安心の出来る者はない譯である。

次に自己に忠實なれと謂ふのは、飽くまで自己の所信を格守し、それを實行の上にも表はせよといふ意義に外ならない。此の如くにして自己に忠實なれといふことは必ず剛健その者となるのである。飽くまで自覺せる人格が、自己の人格の不可侵の尊嚴の爲めに、能動的に、積極的に何處までも活動して已まない、所謂自強不息の意氣を立て通す所に道德價值はあり、又生存の價值があるのである。此自恃、自信は、あらゆる不退轉の勇猛心の起つて來る根蒂である。古の大聖人の勇猛心もすべて此に存して居るのである。孔子が、「天徳を予に生せり、桓魋其れ予を如何にせんや」といはれたる大勇猛心は、孔子が自身を信じ自身を恃まれたる處から起つた者との外には如何やうにも解釋出来まい。富貴に淫せられず、貧賤に移されず、威武に屈せらるゝことなき大丈夫の心事に關する孟子の説明も、亦自恃、自信の外には出でまい。道德上の罪惡は多く薄志弱行に由て生れる、積極的活動敢て病としない。されば前にも述べたやうにリッパスはあらゆる執意は惡にあらず、惡なるは唯不執意のみと謂つて居る。その意を釋けば斯うである。彼の盜賊が、彼の財産慾を大に活動せしめたのは必ずしも惡でない、唯其の他の他人の所有權

を尊敬するといふ意思を活動せしめなかつた處に惡が存するのであるといふ意味がある。リップスの此の命題は大に旨のある言であると思ふ。しかしながら剛健といふことには今一つ他の方面がある。それは若し自己の所信が間違ひであつたといふことを自覺した時には、斷然之を改めて、その場合に於いて正しいと信する方面に進んで行くことである。吾人の習慣は吾人をして常に一定の方向に行動せしむべき性質を有つて居る者である。之を改むることは實に容易でない。今、從來自己の正しと確信して行ひ來れる方向を、一朝にして轉換するといふことは、甚だ以て容易ならざる者である。到底薄志弱行の徒の能くする所でない。之を改める者、健剛の士にあらずして何ぞ。又此の改むること出来るか否やに由て、以前の自己を立て通したといふことの、眞に道徳的に價值ある者であるか、若しくは俗に所謂理が非でも我を通す所の我儘、勝手などいふ道徳的に價值なき者であるかが分るのである。若し自己の人格の尊嚴の爲めに爲せる者なれば、決して改めるに憚る所ない者であるが、然らざる者は、却て強辯固陋、たとひ過を見ても改めることを敢てしない者である。人格の剛健とは之を云ふのである。

然らば第三の自由と云ふは如何なることかと云ふと、吾人に具へられて居る所の諸動機は、吾人の人間的な生活、即ち人間らしい生活に對して必ずしも同一の價值を有つて居る者でない。性質によつて色々異なつて居る者である。その價值の異つて居る所の諸動機をその順序によつて排列して、價值多い者を上にし、その少い者を下にして、各その處を得せしめ、互に相侵すことないのをいふのである。しかし此自由といふことは別に講を改めて説く筈であるから、今は簡單に右様に限定して置いて、直ちに進んで右の限定の説明に取り掛かうと思ふ。余は既に第五講に於いて價值には、評價する主體と、評價せらるゝ客體とあるといふことを説いたのであるが、猶詳しく之を論ずる時には、その評價にも普遍に妥當なる評價と、唯或る個人の或る特殊の場合にのみ通用する所の評價とある。前者は之を客觀的評價といひ、後者は之を主觀的評價と謂ふべきである。主觀的評價は、或る個人の狹隘な、偏見な評價であつて、是れはその個人の特種なる境遇、或は事情によつて生じて來る者である。此の如き評價より來る所の價值は、決して客觀の者の適當なる價值を表はして居る者でない。例へば、茲に某甲が非常に賞讃して居る乙某

といふ畫工がありとする。而して茲に、その乙の極めて不用意なぐり書きした一幅の詰まらない繪がありとする。而かも甲は、かねて乙の技倆を賞讃して居る處からして、此の甚だ美ならざる一幅の繪にも多大の美的價値を認めたとする。右の場合に於ける甲の評價は、彼の偏見に囚はれた結果に出でたる主觀的評價であつて、決して一般に妥當なる評價でない。是は自己の過去の經驗に囚はれたといふ偏見の一例に過ぎぬのであるが、斯ういふ様に人は種々の事情よりして、自己の偏頗な、狹隘な評價に陥ることは、決して鮮くないのである。斯かる評價は、唯その當人にのみ通用する評價であつて、決して一般に當籤まる所の評價ではない。斯かる一切の偏見、一切の狹隘を取り除いた處に客觀的に妥當なる價値があるのである。しかし此の事の詳しい論議は、別に講を改めて論ずる機會があるから、今はこれ丈けに止めて置く。

さて右の客觀的に妥當なる價値といふ見地から、吾人に與へられて居る諸動機の價値を判斷すれば、吾々人間的生存から見て價値の高い、多い者もあるし、之に反して價値の卑い、尠い者もある。例へば體慾の如きは價値の尠い者で、智識慾、愛情

等は價値の多い者である。彼の武家時代に於て、町人や、農民やの經典の一つであつた「實語教」に、山高きが故に貴からず、木あるを以て貴しとなす、人肥えたるが故に尊からず、智あるを以て貴しとなすと云ふことがある。是は吾人の道德意識の事實をそのまゝに言明した處の教へであつて、此の句を解することの出来る程の人でありさへすれば、直ちに首肯し得る事なのである。しかし此の句の意味を心理的、倫理的に分析して見れば、此の句の中に既に以上に論述した主觀的に制約せられて居る主觀的價値と、客觀的に制約せられて居る客觀的價値との差別が明かに了解せられて居るのである。斯やうに諸動機に、人間的な生活から見て、價値の多いのと、少いのとあるが故に、その多寡に應じて、上下の分を定め、下の者、上を侵さず、上の者、下を虐げず、各々其處を得て、充分の活動を爲す所に、心の安定がある、此の如くして得たる所の安定は、是れ自由より生ずる所の安定である。彼の希臘のプラトーンは、人間の性情を三分して、理性、勇氣、體慾の三つとなし、之れを一の軍車に喩へて、理性は是れ御者、勇氣と體慾とは、馬と車とであるとした。而して理性の御者が、善く兩者を御することによつて、軍車の用始めて完しとした。プラトーンの此

の比喩は決して適當なる比喩ではない。何となれば、勇氣や體慾でも、前に既に述べたやうに、必ずしも制馭せらるゝ必要は毫もない、盛に活動せしめて可なるのである。然るに今理性が他を制馭するといふことになる、理性獨り人間に取つて大切なもので、他は如何うでも宜い者のやうに見えて居るのであるが、實際の道德事實は如何うであるかといへば、勇氣でも、體慾でも、矢張り吾々人間に取つて價値ある者であつて、如何うでも宜い者ではない、只だ主觀道德の價値の上からいへば、右の理性、體慾、勇氣等は、人格の上から觀て必ずしも同一の價値を有つて居る者でない。彼等の間自ら上下の秩序がある。プラトーンの比喩を此の意味に解釋すれば必ずしも無理はないのである。此の上下の分を亂さざれば宜いのである。之を稱して自由といふのである。

以上論述し來つた處によつて、余が所謂、人格の博大、剛健、自由の如何なることなるかは略御了解のことと思ふ。以下進んで、その博大を致す條件について論述して見よう。その條件は約之を三ヶ條に約することが出来る。それは第一に物的豐富、第二に精神的發達、第三に社會的交際であると思ふ。

第一の物的豐富と云ふのは物的に價値のあるものを、出來得る限り多く獲得して、その壓迫から自由になるといふことである。しかし、之を爲すのにも、外物價値の動機からせず、人格價値の動機からしなければならぬことはいふまでもない。人格の博大を致すのに、必ず物的に豐富で、その壓迫から自由であらなければならぬ理由は種々あるが、第一の理由は、物質界は吾人に向て多大の精神内容を供給する者であるから、吾人が意識内容を充分に豊富にせんには、物質界に向て必ず大に注意せざるを得ないのである。吾人の注意若しくは興味は、吾人の精神發達の未だ幼稚なる時代に於ては、自ら外界に向つて發すること多いのである。之を民族一般の上から觀ても、或は之を個人の上から察しても確實なる事實である。人間學術史の最初に光を放つて居る者は、多くは廣義の天文學とか、物理學と云ふ様なものである。即ち専ら外界物質界の研究に屬する者である。「易」の如きは素より人事の複雑なることを書いたものであるやうに見ゆるが、しかし伏羲氏始めて八卦を畫するのには、仰いで天象を觀、俯して地文を察してやつたものである。それ故「易」でも一方から見ると、矢張り天地一切の諸現象の研究から始まつた者と觀

る事が出来るのである。又之を個人の上について観るも、精神發達の幼稚な兒童等が、最初に興味を感じる所の者は何であるかといへば、謂ふ迄もなく外界其者であつて、内界現象、即ち心の現象の如きは餘程精神の發達した後に漸く起つて來る所の興味である。此の如く之を民族の上からいうても、個人の上からいうても先づ彼等の興味を覺醒する所の者は外界の自然の物質であるが故に、吾人は、吾人の精神内容を豊富にせんとすれば、如何にしても外界物質界より脱離することは出來ないのである。即ち若し吾人にして、外界に眼を閉ぢんか、そこに一切の響も音も、言語もないのである。若し吾人にして舌なからんか、甘苦酸鹹等一切の味がなくなるのである。即ち吾人が若し一切の感官を活動せしめなかつたならば、吾人は一切外界のものと絶縁しなければならぬ。若し一切外界の者と絶縁したならば、吾人の精神内容は頗る貧弱のものとなるのである。それ故に吾人の意識内容を豊富にせんと欲せば、先づ大に外界物質現象に興味を感じて、其處よりして精神内容の材料の蒐集をしなければならぬのである。

物的豊富の人格の博大に必要な第二の理由は斯うである。物的生活は、凡そ

生活てふ者の根本必須の條件であつて、從て人格的生存の根本條件であるのである。今此の命題の説明をしよう。凡そ吾人が人格として生存し得るが爲めには、どうしても飯も食べなければならず、水も飲まなければならず、雨露を凌ぐべき家もなければならず、寒暑を防ぐ衣服もなければならぬのである。此衣食住を捨て、吾人の人格の生存を全うせんとするは素より不可能のことである。中には、本講の始に述べたやうに、物質生活の如きは、人格生活とは没交渉の者であるとのやうに考へて、大に之を輕蔑した學者も多くあるのであるが、それは全く謬つた思想である。肉體は死んでも人格は生きて居るが如何うか。余はそれを論究する必要を感じない、自覺ある人格である限り、斯の一日を、斯の一時間を、斯の一分間を人間らしく生活するが、眞に生甲斐ある生活を生活せりといふ者である。孔子の未だ生を知らず焉ぞ死を知らんやと謂はれたのは尤も千萬である。故に自覺ある人格として生存を全うせんとせば、必ず物質界に注意を向ける必要がある。若し其注意を怠つたならば直ちに人格の生活根據を滅するに至るのである。

翻て日本現時の状態を察して觀るに、封建の思想は未だ全く社會の全部から脱

して居ないやうである。一部の人士は物質上の豊富と云ふことに殆んど頓着せず、或は却つて之を卑しんで居るやうで、而かもさういふ人物が人格として高尚偉大なる人格であるやうに思はれて居る。成る程、余が所謂外物價値の動機から、大に蓄財主義を實行して居るやうな人物は、下等の人物に相違なく、又多く蓄財主義など實行して居る人物には得てさういふやうな人物の多いのであるといふ事實は、余も之を認むるけれども、しかしながら、物的豊富に注意するのは何んでも彼でも罪惡であるやうに思ふのは間違つて居る。假りに茲に甲乙二人ある、略同じやうな才能、技倆を有して居るとする。然るに甲は物質上に豊富であり、乙は之に反して物質上に貧弱であるとする。此かる場合に於ては、若し意思力の剛健が兩者同じ程度にあるとして、甲は己れの理想を實現するに便利なる状態にあり、乙は不便なる状態にあること多く言ふを待つまゐ。従て甲は益々その人格の活動發展を期することが出来るし、乙はそれが比較的尠ない。物質的豊富の等閑に付すべき者にあらざること明かではないか。

且つ之を人格全體の上から見ても、經濟上の獨立は、やがて人格の獨立の第一歩

と観ることが出来る。經濟上に獨立の脆弱な時には、人格としての生存に於てもその獨立を失ふ場合が往々にしてある。例へば一國の代議士たる者が、黄金の爲めに己の節を變ずるが如きはその一例である。黄金は幾何あつても黄金で、人格その者でない、節操は、一分でも二分でも、己の獨立の見識其者である、己其者である、己の人格である。それゆゑ、黄金で節を枉げるのは、人格ならぬ者の爲めに、人格その者を毀損するのである。斯かる場合に誰が喜んで節を賣り、誰が好んで黄金を受け、受けるものであらうか。内心には誰も疚しい、甚だ心苦しいのである。疚しい、心苦しいけれども一方に於て米櫃の空乏と、債鬼の門に逼るとを奈何にせんである。脊に腹は代へられず、竟に節を賣つてしまふのである。その疚しい、心苦しいのは、何處から來る感であるか、それは人格の毀損、人格の冒瀆から來る苦痛の感である。彼の倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱と説き、孟子が口を渴らして絶叫した王道も、先づ農桑を勸むるをその先とした處は大に味ふべきことである。

物質的豊富の必要なる理由の第三は人間が物質界より受くる所の壓迫から自由になること多ければ多い程、人格の活動が益々自由活潑となり、少なければ少い

程萎靡不振となるのである。是れは廣く民族の上からいつても、狭く個人の上からいつても皆同様である。例へば彼の北極圏内に住んで居る所のエスキモーの如きは、物質上の天恵が非常に薄貧で、その壓迫を蒙ること頗る多い。彼等は唯單に彼等の生理的生存を完うして行く爲めに彼等の活動の大部分を消費しなければならぬ状態である。従て彼等には、人間らしい高尚な精神能力を發揮する餘裕が乏しいので、エスキモーの文化の程度は極めて低いのである。猶個人の上から觀察しても同様の結論に達するのである。非常に貧乏で、唯單に自分及び家族の物質的生活を維持する爲めにのみ、活動の大部分を費さねばならぬやうな人は、中々以て高尚な人間らしい能力を發揮させる餘力が尠い。そこでそういう人は思ひながらも、人格として立派な地位に進むことが出来ぬのである。斯んな人は天下凡そどれ程あるだらうか。

猶人間の文明の進歩の跡を辿つて觀ると、面白いことが觀られるのである。それは文明とは一面からいへば、人間が次第に自然を克服して、その自然力を利用したといふ事實を指すに外ならぬといふことである。換言すれば、常に自然の壓迫か

ら自由になる許りでなく、自然その者を自家藥籠中の者にしてしまふといふのが、文明といふ者であるといふ事である。川がある。渉るを得ないとしたのが、智慧の足りない野蠻人である。その川を利用して舟楫に便にし、水車に利用したのは半開人で、ダイナモの原動力に利用してしまつたのが文明人である。風がある。風車に帆に利用して居る。今に飛行機が大に之を利用する時が來るであらう。雷霆がある。禍津の呪として、之を祭つたのは、古代の野蠻人で、今の文明人は電信、電話、電車、電機に利用して居る。今の文明人は此の雷を使役せずしては、眞に木から落ちた猿の様なものになつてしまふ。今を距る約三百二三十年前、第十六世紀の末葉に英國のフランシス・ベーコンが「ノヴァ・アトランティス」といふ書物を書いて、科學上の理想國やうの考を描いたことあるが、その理想國は前第十九世紀に既に現實國となつたのである。彼の絶叫した「知識は權力なり」の警句は、今や實現せられたる事實となつて居る。是は吾人人間が自然の壓迫から自由になればなる程、人間的活動が旺盛となり、人間的活動が旺盛となればなる程、自然を克服するの道が容易になる。その道理で、十九世紀になつてからは、非常な加速度で人間

は自然を克服したのである。斯やうに文明とは、人間が自然を克服することをいふならば、個人として人格の光を發揮せしむる上に於いても、自然の壓迫から自由になることの大切なること、多く辯論を費さずして明ではないか。

以上は人格を博大ならしむ條件の第一に就いて論述したのであるが、次にはその第二條件たる精神發達てふことについて論じて見よう。こゝに精神的發達と謂ふのは、吾人の精神上の諸の働きを、出來得る限り發達せしめて行くことと云ふことである。精神上の働きは普通心理學に於て、之を智の働き、情の働き、意の働き、と分けて説いて居るから、此處でも暫く其例に従つて説明をする。先づ智の方から言ふと吾人は知識を研いて諸の事柄を知る、所謂博學多識と云ふことが必要である。己れは法律學者だから哲學のことは知らなくても宜い、己れは哲學者だから經濟のことは知らなくても宜い、或は己れは宗教家だから世間の學問などは知らなくても宜いと云ふやうなことは、決して博大なる人格といふことは出來ぬ。出來得るだけ己れの智力を各方面に擴めて行つてこそ、始めて人格の博大は期せらるゝ。而も唯廣くすると云ふばかりでなく、深く、而かも筋の通つて居る者でなければな

らぬ。若しそれが單に廣いのみであつて淺薄なる知識であり、何等秩序もなく系統もない知識であつたならば、却つて人格の累とこそなれ、叡智とか良智とか云ふ者にはならない。故に中庸に博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之と提示せられてある。知識修得の順序は全くこの通りであるべきであつて、最初には先づ博く學んで、可成材料を豊富にすること必要である。博く學んだ後には、自らで能く之を整理し、系統を立て、その際不審の廉があれば、自己の腑に落つるまで、之を識者、先輩に質して、その精確なる材料を、いやが上にも精確にし、そこで愈、自分で其中に流行して居る理法を案出して、トクリその自然法を理解するといふこととなる、それが慎思之といふことで、今の論理學の語に翻譯していへば、慎思は、博學や審問によつて出來た歸納法の材料を、終に一の法則にまで精鍊し上げた、所謂定理といふ者に當るのである。この定理の出來た後で、吾人の爲さざるべからざることとは、此の定理は果して實際の事實を遺憾なく説明する事が出來るか否やを吟味することである。論理學では之をヴェリファイケーションと謂うて居る。子思が慎思の次に、明辨といふことを置いてゐるが、此の明辨は即ちヴェリファイケーションに當るのである。此の



明辨が出来て、そこで始めて叡智、若しくは靈智が出来るのである。既に叡智たり靈智である。人格と没交渉であることは出来ぬ。併し篤く之を實行原理とするのでなくば、その信念は未だ浅い者である。子思は「篤く之を行ふ」といふので結んで居る。篤行以てその定理を自己の最深の信念とするに至つて、知は直に活きたる知となるのである。所謂良知といふ者である。孔夫子は、學問の道を説いて學而不思則罔。思而不學則殆。と宣へられて居る。その意味は唯事實材料を雜駁に頭腦に入れた丈で、思考、思辨以て之を整理、系統立てなければ、頭腦は之が爲めに混亂して、爲めに不透明の眞闇になつてしまふ。之に反して、唯單に、思考、思辨のみで、材料、事實を蒐集することなくば、それは偏へに空理、空論となつてしまつて、唯詭辯、贅辯の厄に陥つてしまふのである。是が右孔夫子の言の意味する所であらうと思ふ。斯くの如く精神を知力方面に於て發達させる爲めに何學、何事に拘らず博く學ぶことは極めて大切であるが、その上に審問、慎思、明辨の大切なるものなることを忘れてはならぬ。

次には感情の方であるが、感情も飽くまで之を多方面に發達させなければなら

ぬ。茲に感情といふは、極めて廣義に之を解釋する積である。只だの快、不快の感情は謂ふに及ばず、喜怒哀樂等の情緒等より、趣味、享樂等の情に至るまでを含めていふのである。感情は古來屢誤解せられて居る。ストア學派の如きは、理性の濁した者であると觀て居る。すべて唯理學派、若しくは主知學派の人々は多くは之を擯斥して居るのである。しかし是等の謬見であることは前段に開陳した通りであるから、重ねてこゝに之を論述する必要を見ない。第一感情は人間を諸方面に動かす所の原動力となるのであるし、第二に人間に潤を付け餘裕を與へ、人間をして生氣あらしむる處の大切なる者である。感情の豊富ならざる所の人は、何となしに枯木林のやうな、荒野のやうな、殺風景に感ぜらるゝ者である。さもなければ、火の消えた火鉢のやうに何となしに人に冷い感じを與ふる者である。世の所謂「道學先生」と謂はるゝ中には、往々にして斯かる型式の人を見出すのである。彼等口を開けば唯夫れ仁義道德、而かも趣味、享樂の心枯渴して音樂を解せず、劇曲、小説を知らず、或は繪畫彫刻を見ても其味を知らず、彼等の經驗する小天地を凡ての世界となし、恬として、自己人格の内容の貧弱なるを意識せず居る。此の如き

型式の「道學先生」は、決して博大なる人格と謂ふことは出来ぬ。

最後に意思の方面について論述しよう。意思といふ概念も、心理學的に嚴格に之を限定しようとする甚だ困難なる概念である。茲では前の感情の場合と同じやうに、意思といふ概念を極めて廣い意味に於て用ゐる事とする。もろくの欲求等の能働作用を爲す心の作用を一括して謂ふのであるとする。斯く廣義に解すれば、諸の形の自利や利他や、其他の欲求等もすべて意思と觀て行くのである。然るに前段に論述したやうに、人間は此等もろくの自利利他や、乃至欲求等を離れて、別に存在するのでなく、却てそれらのものから出來て居るのであるから、所謂人格を博大にせんが爲めには、此等の自利や利他や、其他の諸欲求等をも十分に活動せしめなければならぬ。若し茲に貨殖に於いて非常に大慾の人があつて、而かも其人は同時に他の總ての欲求等に於いてもそれに伴れ添うて、同様に強かつたならば、其人は人格として餘程大きい人格であらねばならぬ。これが意思に關する議論である。

以上論述せる處で、人格を博大にするには、必ず智情意各方面に遍滿して之を開展發達させねばならぬ理が立つと思ふ。そうしてそれが吾人の道德意識と一致する者なることをも認めねばなるまい。

人格の博大を致す第三の條件は社會的交際である。社會的交際が人格の博大を致すに何故必要であるかといへば、其理由の第一は斯うである。唯一人の經驗よりは、多數の爲せるそれの方が澤山であることは疑ふべくもない。或る一人あつて、彼の眼は何程鋭くとも、彼の耳は何程敏くとも、彼の心の作用は何程大きくても、百人、千人、萬人の人が見たり、聞いたり、考へたりする事に及ばないのは當然である。然るに若し此社會と交際を絶つて仕舞つたとすれば、彼は己れ一身の經驗のみ依頼するより外に仕方なく、多數の經驗をも自家藥籠中の者とする事難い。従て自然、自己の意識内容を貧弱ならしむるに至るものと謂はざるを得ない。己れ一身の經驗を積んだ上に、尙ほ他人の經驗をも併せ得たならば、それだけ自分の精神内容が豊富になる譯ではないか。されば吾人は博大なる人格を作らんが爲めには、どうしても社會と交際をして、種々の實驗を己れに體得することが必要であると思ふ。

理由の第二としては、社會の人と交際を絶つて、孤立索居の生活を營む時には、自然自己の短所、缺點を發見するの機會に乏しくなる。隨て動もすれば、自負尊大、自分は天下の第一人であるなどといふ誇大狂に近い思想を懷き易いのである。俗諺の「獨り天狗」とか、又は「鳥なき里の蝙蝠」と謂ふが如きは、すべて世間知らずの誇大精神を懷抱する人々を嘲笑した諺である。「他人の振見て己が振直せ」で、多く社會と交際することによつて、自己の長所、短所を發見することが出来る。自己の長所、短所が判然して、始めて、他人の長を採つて己の短を補ふことにもなるのである。斯くて吾人の精神内容は、大にその豊富の度を増すことが出来るのである。是れ社會交際の人格の豊富に必要な所以である。

此の如く社會交際は、人格の博大を致す上に於いて決して忽諸に付すべきものでないにも拘はらず、中には全く反對の思想を有つて居る所の人々もないではない。彼等の論は斯うである。世上の人多くは是れ斗屑の輩、是等と交を訂すとも何の益あらん、如かず獨り退いて自ら修めんにはと。此論は一應は尤もである。然しながら、斗屑の輩でも、何處かに長所を有つて居る、之を以て自家藥籠中の者と

すれば、必ず得る所ないとしない。孔子も三人行けば必ず我が師ありと申されて居る。若し夫れ己に如かざる者を友とする勿れといふ意を極めて窮屈に解釋したならば、天下交るに人なきに至らう。何故なれば、人は決して完全無缺の者でない、さればその短所、缺點を探し出さうとすれば、幾何でも之を探り出す事が出来る。而してその短所、缺點をのみ探り出して、彼己に如かず、交る可からずとしたなら、殆んど交はるにその人なきに至るであらう。人と交はるには、必ずその長所を見て、之を以て、己れの短所を發見するの機會としなければならぬ。己れの短所を發見して、そうしてそれを矯正するの舉に出なければならぬ。然るに人と交を絶つて、山川に放浪し、白眼世上の人を看て、之を罵倒するやうな人物を、世人は之を高尙なる人格であるとする。成る程、中には高尙なる人格もあるであらう。然しながら、必ずしも高尙なる人格は偉大なる人格でない。此の如きを獨善主義と謂ふのであるが、獨善主義は決して人格の博大を致す所以でないのみならず、人格全體の上から觀ても決して是認することの出来ないものである。併しながら、その世上と交を絶つのを、終極の理想とするのでなく、沈思冥想して、自己の自覺を明かに、且つ

深くする手段として、一時草庵の中に引籠るといふが如きことは、決して咎むべきことでない。之を釋尊の例に徴して觀てもそうである。釋尊は最初生老病死の四苦に惱まされ、何とかして此の苦しみから解脱したいものであるとの大願を立てられて、最愛の親や子や妻に別れて出家せられたのである。併し永久に世間と絶つといふのは、釋尊の意思でない、一旦大悟徹底せられると、直ちに山を出て自分と同じやうに悩み苦しんで居る者を濟度しようとなされたのである。斯くて一時の手段として世と交を絶つといふのは必ずしも排斥すべきことでない、否時としては、非常に必要なることもあるのである。

以上は人格の博大を致すの條件について開陳したのであるが、次には剛健及び自由について説明しなければならぬのである。しかし、それは第七講に於て十分に説明するのであるから、本講はこれだけで終結としようと思ふ。

## 七 服従と自由

本講に於いて研究せんとする問題は吾人の行爲をして道德的に價值あらしむる所の者は、道德命令に對する服従なりや否やといふ問題である。此の問題は既に第三講の冒頭に堤唱したる問題、即ち吾人の行爲をして道德的に價值あらしむる所の者は何かといふ問題と同一趣意の問題であつて、其の問題に對する一部の答案を吟味せんとするに外ならぬのである。即ち或る命令に服従して爲せる行爲は、果して道德的に價值ある行爲であるか、否かを吟味せんとするのである。それゆゑ、本講に於いて論ずることも、是まで第三講、第四講、第五講等に於いて述べたものと同じの事柄であつて、決して其等と違つたものではない、唯是までと同じ問題を服従及び自由といふ方面から論ずるに過ぎぬのである。而して此の方面から論じて見ても、人格の價值はやがて道德價值其者であるといふ事を證明しよ

うとするのが本講の趣旨なのである。

さて茲に再び本講の問題を提示しよう。吾人の行爲をして道德的に價値ありしむる所の者は、道德命令に對する服従なりや否や、換言すれば、道德命令に服従せる行爲は、唯服従したといふ丈けで、それで悉く道德的に價値があるかどうか。之が本講の問題なのである。論述の簡明の爲めに、最初に此の問題に對する私の結論をいつてしまへばこうである。自分の考へる處では、あらゆる服従は必ずしも道德的に價値ある者ではない、唯或る特定の意味の服従のみが道德價値を有するものであるといふのである。以下其の説明をしよう。

第一に、道德の命令に服従するといふ事は、道德上大切なことで、結構な事には相違ないが、さりとて服従しきへすれば、單にそれ丈けで道德的に價値あるといへぬ。例へば吾人臣民が國家の命令に服従する、即ち或は兵役に就くとか、租税を納めるとか、乃至國憲、國法を守るとかは、臣民として必ず守らねばならぬ最大德義である事は、今更ら申すまでもない事である。併しながら、是等國家の命令に服従するにも、唯表面上丈け服従の形を整へても、内心に必ず服従すべき筈である故に服従す

るといふ心がなかつたなら、其の服従は果して道德的に價値ある服従といはれやうか、恐らく諸君も之を否定するであらう。猶此の外、或は父母の命令に服従する、教師の命令に服従するといふ服従にしても同じことで、唯上邊丈け服従を装うても、自分の眞の心から服従するのでなければ、それは矢張り道德的には價値のない服従であらう。是等の諸例から推して見れば、服従というても、すべてが道德的に價値を有つて居る者でないといふことは、明かに看取し得らるゝではないか。それならば、如何なる服従は道德的に價値があり、如何なる服従は道德的に價値がないか、以下次ぎに之を論述しよう。

道德的に價値のない服従は、第一に盲目的服従である。例へば彼の被催眠者は催眠者の命のまに、動くのであつて、是は盲目的服従の絶好の適例であるが、此の如き被催眠者の服従に、善にも惡にも道德價値のない事は、いふにも及ばぬ事である。猶ほ此れ程の程度に至らぬ迄も、世に盲目的服従の例は、外にも猶澤山ある。例へば外科手術の際に、麻醉劑をかけられた人や、前後不覺に銘酹せる醉漢やも此の例であるし、又吾等日常の行爲に於いても、何等自己の自覺せる良心に訴へるこ

となしに、唯漫然と世間の風俗習慣に服従して居るが如きも、矢張り盲目的服従である。此等一切の服従は、服従には相違ないが、そこに何等道德價值のないことは、事實の認むる所である。然らば何故に是等に道德價值がないであらうか。それ外でもない、此等の服従はすべて機械的服従である、生理的・心理的自動の服従である、そこに何等「人間」の活動としての服従と認むべき點がない。例へば操り人形の動くがやうなものである。操り人形の動作をするのは、いふまでなく、人形それ自ら動くのでなく、全く後で操つて居る人に動かされて居るのである。それゆゑ、其の人形が如何に巧妙なる動作をなさうとも、其は何等其の人形の功績でない。それと同じことで、彼等盲目的服従者が表面上如何に立派に服従しても、内心に服従しなければならぬといふ信念あつての事でないれば、彼等は何等の道德價值をも有つ事が出来ぬのである。既に第二講に道德的評價の對象となる者は、唯人格及び人格の發動にのみ限るのであるといふことを詳論したのであるが、此の盲目的服従は今述べたやうに全く生理的・心理的自動作用であるから、そこに何等の人格なる者が發露して居らぬ、従て其の盲目的服従は何等の道德價值を有つて居る

者でない、又有つこと出来ぬ者であることは明かである。

此の如く盲従は何等道德價值を有たないとして、然らば、盲従の反對なる所謂明従——若し謂ひ得べくんば——は、果して道德的に價值あるであらうか。曰く否、明従とは必ずしも價值ある者でない、例へば利己的服従の如きはそれである。こゝに利己的服従といふのは、利己心から或る命令に服従するといふのを指したのである。例へば、或る褒賞を得んがために、ある命令に服従するが如き、或は其の反對に、或る罰を免れんがために、ある命令に服従するが如き、或は自己の名譽の爲に、財産の爲に、ある命令に服従するが如き、すべてその例である。斯の如き意義の利己的服従は、果して道德的に價值があるかどうか。曰く否、此の如きは何等道德價值を有する者でない。何となれば利己的服従は第一道德命令を自己の利益若しくは、快樂を得るの手段となす者である。唯夫れ手段となす者である。手段の價值は、一にその手段によつて、果して能く自己の目的が到達せられたか否かに由つて決するのである。目的が到達せられたなら、それ丈けでその手段は價值はあり、之れに反して若し目的が到達せられなかつたならば、それ丈けでその手段は價值がな

いといふことになるのである。手段としての價値は、手段その者の内實的價値は如何でも宜い、それは少しも問はぬのである。されば自分の榮達を圖らんが爲めに、巧に權勢家の意に迎合して其の命を奉じたのも、道德的に價値ある者となる譯であるし、これに反して毅然として妖僧道鏡の命を黜けた清麿の舉動は道德的に價値のない者となる道德である。是は吾人の道德意識の承認する所でない。而かも是は利己的服従を道德的に價値ある者とする説の當然の論理的歸結なのである。利己的服従は畢竟自己の利益を目的としたる道德である。服従その者を手段としたる道德である。さればこれは算盤道德、商賣道德とも謂へるのである。即ち是丈けの善い行をするから、是丈けの報酬を呉れいといふ道德である。されば利己的服従は、若しその服従にして算盤に合はず、商賣にならなければ何時でも其の服従を撤回してしまふのである。吾等は斯の如き利あれば服し、利あらざれば服せずといふが如き道德に、果して何等かの道德價値を認めらうか。利己的動機の道德的に價値のないことは、既に第四講に詳論した通である。さて又利己的服従は道德命令を手段とする者であるから、其の命令の内容如何は敢て問

はないのである。其の命令の内容がよし不道德の者でも、道德的でも、そんな事には無頓着である。悪い命令であつても若し其の事が自分の利益になれば之をやるし、道德上正しい命令であつても、その命令に服従することが、自分に不利であればそれをやりぬといふ事になるのである。こゝにいふ利己的服従は其の命令その者と、それに服従する己とを別物に考へて居るのである。換言すれば、其命令は自分以外の或る者から自分に對して外部的に與へられた者で、自分とは全く別物で、本來沒交渉の者であると考へて居るのである。故に、自分自身がその道德命令を自分の者として居るといふことはない、即ち自我の人格は毫も其の道德命令を體得してゐない。つまり自覺の眞我と命令その者とを別物にして居るのであるから、利己的服従は他律的服従である。然るにあらゆる他律は常に被動を意味する、碎いていへば、自分ならぬ他の物によつて動かさるゝといふのである。被動は道德的に價値のないものである。何となれば、他に動かされて行動しつゝある間は、そこに何等の人格價値が現はれて來ないからである。

然らば如何なる服従が眞に道德的に價値のある服従であらうか。それは自律的

服従である。凡そ服従にして道徳的に價値のあるものは、唯此の自律的服従のみであつて、其外の服従は如何なる服従でも眞に道徳價値を有つて居るものでない。是は私の獨斷ではない、吾等の主觀道徳上の疑もない事實なのである。然らば謂ふ所の自律的服従とは果して如何なる服従をいふか。之を説明するのには、先づ自律といふ語の説明から始めねばならぬ。さて此の自律といふ語は、云ふ迄もなく他律に對した語であつて、他律は、自分ならぬ他の者によつて法を立てられて、それに動かされるといふ意義であるのに反して、自分自身が法を立て、自分自らがそれで動くといふ意を含んで居る。例へば甲が乙の腕力で動かされてある行動を爲せるが如きは勿論、その他、他人の威喝、強迫、乃至誘惑等に動かされて或る命令に服従せるが如きも、矢張り他律的服従である。又、自分自らの忿懣、恐懼、好樂、憂患などの爲めに、仕方なしに或る命令を遵奉するの、他律である。之に反して自律といふのは、自分は、何等自分ならぬ外の者の命令によつて動かさるゝことなく、唯單に自分自らの立てた法則によつてのみ動くいふことである。換言すれば、吾人が自律的に生活するといふその時の意味は、吾は唯吾の命令に従て生活するとい

ふ意味である。

さて自律といふ意味は右の説明で大體御了解のことであらうと思ふが、次には進んで自律的服従といふ意義を解釋しよう。自律的服従とは、道徳を命令する者も自分であり、之を奉じ之に服するの、も自分であるといふ意味である。換言すれば道徳的命令者と道徳的被命令者とは、共に同一の自我であるといふ意味である。今一度之を繰返して言へば、道徳命令を自覺せる自我が、其の命令の道徳的に價値ある命令なることを眞に彼自らで體得して、自己の人格の尊嚴の爲めに是非之を守らねばならぬ、服従せねばならぬと考へてする服従である。是れが所謂自律的服従なのである。併しながら命令するの、も吾であり、命令せらるゝの、も吾であるとする、同一の吾が二つに別れて、同時に亦一つであるといふことになる、二つに別れて同時に一つであるといふことは、一面からは矛盾とも考へられぬ事ではない、否、不可能の様にも見ゆるのである。此の心理は如何に解釋すべきであらうか。此の詳細な説明は、姑く後段で論述すべき自由の説明の時に譲つて、今は唯斯ういふ風に説明しておかう。即ち自律的服従とは、道徳的命令が、吾人の道徳的品性を



覺醒し、活動せしめ、吾人はその覺醒によつて、その命令を自己自身の命令なりとして服従する事である。かく解釋して置かう。換言すれば自律的服従とは、吾が某の道德的命令と、吾自らとを一致せしむることであるといふやうに解釋して置かう。例へば忠孝は吾々日本臣民の最大道德命令であつて、吾人は絶對的に服従しなければならぬのは、諸君の前には殆んど謂ふを要せぬ事實である。然るに右の忠孝の道德命令に服従するのに、自分その者ならぬ國家若しくは社會が命令するが故に之に服従するといふ間は、それは他律的服従である。が之に反してその忠孝の命令その者を眞に道德的價值ある命令なりと體認し、その體認せる結果として之に服従するといふ時には、その命令を發する者は、最早や自分以外の國家若しくはその歴史にあらすして、自分と同化一體となれる、國家若しくはその歴史である。約言すれば、自分其者である。従てその服従は自分以外の者から命令せられて已むを得ずして服従するのではなく、自分自らの命令で服従するのである。即ち他律的にあらすして自律的である。カントは此の自律を意思の自律と稱して、之を道德の最高原理として居るのである。カントは謂うて居る。意思の自律とは意

思せられたる内容如何に拘はらずして、意思がそれ自らに對して法則たる所の意思の性質であると定義し、而してこの自律のみ、無上命令法の根本であつて、隨て道德その者であると説いて居る。

さて吾が道德命令を吾その者と一致せしめて意思し行爲した時には、一面からいへば、吾が其の命令に服従して行爲したのであると謂はれ得るけれ共、又一方から云へば服従したのではない、自分自身の道德的品性がその自由の發動をなしたものと謂へるのである。何となれば右の自律的服従の場合に於ては、命令する者も吾で、命令せらるゝ者も亦吾である。即ち命令者と被命令者とが吾に於いて一體となつて居る。兩者若し一體ならば、その時の吾は何等外物から動かされて居るとは謂へないので、全く自我、自身の能働的發露といはざるを得ない。若し自我自身の能働的發露であるならば、自律的服従は、之を服従と謂はずして、自由といふ事が出来るのである。故に自律的服従は服従にして同時に自由であるといへるのである。そこでカントなどは氏の著「倫理の形而上學の基礎」で、自律と自由とは、同一觀念であることを詳細を論述して居るのである。此自律が自由である

といふことは假りに疑ひのない事として、さて他の利己的服従を顧みれば、亦所謂自律的服従と同様に自由であると考へられぬものでもない。何となれば、自己の或る利益、若しくは快樂の爲めに、其の道德命令に服従したとすれば、矢張り行爲者彼自身の自由の裁決によつて爲せる者なれば、それで矢張り自由といへるのである。されば、自由といふのは、唯々自律的服従のみが有すべき語でなくして、利己服従にも謂はれ得べき語であると、斯やうに考へらるゝのである。然り眞に然りであつて、所謂利己的服従も自由、自律的服従も亦自由といへるのである。併しながら、利己的服従の自由といふのは、それは心理的自由であつて、自律的服従の自由といふものは倫理的自由である。等しく自由であるには相違ないが、その自由に斯の如く相違があるのである。然らば、謂ふ所、心理的自由とは何であるか、倫理的自由とは如何なることであるか、以下之を説明しよう。

心理的自由といふのは、或る行爲について思慮、選擇、決定するに當つて、自己の欲するまゝに決定するのであるといふ處の自由である。即ち從來「意思の自由」なる概念の下に了解せられたる事柄である。而して此事柄は、歐米に於ては、古來幾

多の神學者、心理學者、哲學者によつて諍論せられた事柄である。諍論せられたとは外でもない、一派の學者は、意思は自由なものであると主張し、他の一派の學者は、意思が自由であるやうに思ふのは、主觀の迷であつて、實際は決して自由な者でない、他の自然の出來事と同じやうに、矢張り必然に決定せられる者である、と主張するものである。極く古い處でいふと、ソクラテースや、プラトーンは、惡と知つては、有意的に惡を爲す事が出來る者でない、不正と知つても亦有意的に不正をする事が出來る者でないと述べて、行は知によつて支配せらるゝ者否少くとも行と知とは離れることの出來ない者であるとの意味を表明して、この點に於いて彼等は意思必至論を主張したのもとも言へるのであるが、これに對して、アリストテレスは、意思の自由を主張したのである。アリストテレスは、善行も惡行もすべて意思の爲す所であるが故に、人間の自由に決定するのであつて、惡行だからとて、有意的に行ふ事が出來ぬなどといふのでない。斯ういふ鹽梅に、意思の自由を説いたのである。アリストテレスの以後には、ストア學派などでも、此の自由問題に接觸して論じて居る。斯やうに、西洋においては、古代哲學の中に於ても、既に意

思自由論の研究があつたのであるが、しかしながら、此の自由問題が一層議論の花を咲かしたのは、それが、基督教神學と結び付けられて起つたのである。先づ之を始めては、ペラギウスの自由論に對して、アウグスチヌスの必至論があり、これを終りにしては、トーマス・アクィナスの必至論に對して、ドゥンズ・スコトスの自由論があつた。而かもこの四人は、基督教神學者中の尤物で、その議論も甚だ精彩ある者であつたのである。近世哲學の中に至つても、こは常に未決の問題として新しい興味を以て絶えず論ぜられて居るのである。此等の歴史上の問題は、餘りに専門的になるから、姑くそれを省略致しまして、唯此の自由問題が、何故に、さやうに議論せられたかの所以だけを陳述しよう。西洋に於いては、此の自由問題は、宗教上の救済問題と聯關されて重要なものとなつたのであるが、それは直接には倫理には關係がないから省いて、その倫理に關した方だけをいへば、此の自由問題の決着如何によつては、理論上、或は道德を建設する<sup>ベグリュンゲン</sup>ことも出来るし、或は又出来なくなる。斯う大變な差異を生ずることになるといふので、そこで倫理上極めて緊要なる一問題として討究せられたのである。彼等の中で意思は自由でない、必然に

支配されて居る者であるといふ説を立て、居る學者は、之を決定論者と稱し、その説を決定説と名づけて居る。或は、又必至論者、必至論なども謂はれる。之に反して、意思は全く自由な者であると説く學者を自由論者と唱へ、その説は自由説又は非決定説とふ名義によつて認められて居る。而して此等決定説でも非決定説でも、仔細に其の立脚點を吟味し來ると、色々な立場があつて同じ決定説の中でも、色々な種類があり、又同じ非決定説の中にも亦彼等は必ずしも同一な論據の上に立つ者でない。今其の一二をいへば、決定論を唱ふるものには、或は因果律の普遍性を根據とするものあり、或は遺傳等を根據とするものがある。また自由説を唱ふる者にも、種々なる立脚地がある。例へばドゥンズ・スコトスのやうに專斷的意思を主張する者、或はカントのやうに、形而上學的意思を主張するもの等、實に種々雑多である。余は今此等の説の根據を一々批判はしない、只自分の積極的敘述に必要な範圍内で、所々に之に就いて述べるつもりである。議論横道に這入つたが、再び本論に立ち返つてそこで、必至論、自由論てふ語を遣つて、前の諍論のあつた所以を説明すると斯うである。自由論の方からいふと、人間の意思は自由であつ

て、自由に選擇して行爲すればこそ、そこに責任といふこともあり、又その道德價値を批判することも出来るのである。若し然らずして、吾人の行爲は機械的に必然的に生じた者とすれば、そこには何等の功過といふこともない譯である。從て、その行爲を善とも惡とも謂ふことは出来ないのである。故に自由あらずんば、道德なしと論するのである。之に反して必至論の方から論すると、意思が必至であればこそ、教育懲罰などいふことも意味があるのである。是れ丈けの結果あり、是れ丈懲罰すれば、是れ丈けの効驗があるといふ處で、教育も、懲罰も意味があるのである。又必至であればこそ、或る特定の行爲は特定の間から出た行爲であるといへるのである。それであればこそ、そこに責任といふこともあるのである。故に必至でなければ、道德がないのである。斯やう双方共に自説が立つてこそ、理論的に道德を建設する事が出来るので、自説が立たねば、道德を建設する事が出来ないのであると主張する所から、多くの學者は、皆此の渦中に投ぜられて、自由論者か必至論者かを決するの必要があるので、さてこそ、此の自由論は、倫理學史上に花を咲かしたものである。

されど、私の考へる所では、此の自由意思問題は、シヂュキツクや、リツプスなども既に論じてゐるやうに、倫理學上、さほど重要な問題ではないのであるし、さうして又それほど解釋の六かしい問題でもないと思ふのである。何となれば主觀道德に關する根本問題はすべて事實問題であつて、外物價値、人格價値及びそれに對する吾人の評價の意識等は、既に疑はんと欲して疑ふこと能はざる程に、明瞭的確な心理的事實である。又之を客觀道德の方から考察して見ても、社會の客觀的事實として、或は父母に孝に、或は兄弟に友に、或は朋友相信じなければならぬと云ふやうな種々の規範がある。さうして吾人がそれを守つて居るといふことも事實である。此等の心理的社會的事實が存在する以上、而して倫理的問題は飽く迄事實問題なる以上、自由意思の問題が如何に決着しても、吾人の所謂人倫的問題及び其の解決は之が爲めに毫も變ぜらるゝ事が無いのである。

さりながら前に述べた所の自律てふ概念を明確にせんが爲めに、一應は此の自由問題に接觸することが必要である。以下自由てふもろくの意義分析、其の説明、その批判に取り掛からう。自由には大別すれば二つの意義がある、一は心理的

自由であつて、他は倫理的自由であるといふことは既に述べたのであるが、先づ心理的自由の説明から始めよう。心理的自由も細別すれば三つに分かれるのである。第一は行動の自由、第二執意其ものゝ自由、或は自發の自由、第三は選擇の自由である。

第一の行動の自由と云ふのはどう云ふのかと云ふと、私が今茲にあるコップの水を飲まうと思つたとする、そこで一定の筋肉を動かして其意思した通りのことが出来たとする。その場合には私の行動は私の心中に執意した事柄を、直ちに實際に表はす事が出来たのであるから、それは行動の自由を得た者と謂はねばならぬ。然るに其水を飲まうとした途端に、何者かが後ろから私の腕を引張つてその行動を妨げたとすると、飲まうといふ執意はあつても飲むことは出来ない、其時には行動の自由を缺いて居るものと謂はなければならぬ。此の如く、行動の自由若しくは不自由といふのは、吾人の行動が果して吾人の執意せるやうに實行出来たか否かといふことである。此意味の自由は心理上でも、倫理上でもさう重要な問題でないが、法律上では稍々意味のある問題である。故に今少しくこの自由につ

いて述べよう。行動上の自由は、色々の點に於いて、制限せらるゝのである。その制限を大別すれば必然的制限と、偶然的制限とに別れる。そうして必然的制限は、又自然的と社會的とに分れる。其自然的、必然的制限と云ふのは、例へば泰山を挟んで北海を越えるといふが如きは、縱令さういふ執意があつても、行動上そは全く不可能事である。何となれば、吾人は自分の力と、自分の體重、即ち地球の引力と云ふやうな、物理上の關係から制限されてあるのだから、どうしても獨で飛んで行く譯には行かぬ。是は行動上の自由を缺けるものである。次に社會的、必然的制限とは如何なることをいふかなれば、吾人が社會若しくは國家の中に生息して居る以上は、必ず其社會乃至國家の命令規律を遵奉しなければならぬ。即ちその制限を被らなければならぬことは明である。今日文明國民の多數は出版の自由、言論の自由、乃至信仰の自由など、種々なる自由を獲得して居るのであるが、しかしながらそれは無制限に自由なのではない、憲法又はその他の法律の制限を受けなければならぬのである。例へば出版法を蹂躪して、勝手に出版することは出来ず、又言論集會に關する規則を無視して、言論集會を自由にすることは出来ないの

ある。それ故に右の自由といふも決して絶対の自由あるのではなく、必ず幾多の制限を、社會乃至國家から受けて居るのである。否吾人が社會的生活、國家的生活をするといふその事が、既に一定の制限をうけて居るといふ意味なのである。

以上は必然的制限についての論であるが、之に對して猶偶然的制限もある。例へば今私がコップの水を飲まうとして取上げた途端に、瘧瘵か何かで手が急に利かなくなつてコップを取落したといふが如きは是れ行動上の自由を缺ける者であるし、或は強盜が襲ひたる家の主人を斬らうとした所が、刀が障子に打付かつて斬れなかつたと云ふやうな妨が起つたとする。是も執意の成遂が妨げられたのであるから、行動上の自由を缺けるものである。斯かる類の制限はこれを偶然的制限と謂ふのである。

此のやうに、吾人の行動は必然及び偶然的の事情から制限せられて居るのであるから、決してあらゆる意味に於いて自由を有つて居るとはいへぬのである。偶然的制限條件の方はその場合々に具象的に起つて來るのであるから、必ずしも起つて來るとも斷言する事が出來ぬのであるが、必然的條件の方は人間その者の性

質上に必然に附帶して來る條件であるから、どうしても之を免れる事が出來ない。免れる事が出來ないからして、吾人は如何にしてもその絶対の意味に於いては行動上の自由を有つて居る者といふ事が出來ぬ。それであるから、此の行動上の自由に見ては是までの學者の間にも、餘り議論をしなかつたのであるし、又倫理上から見て、此の意味の自由その者はさまで重要な者でないのである。

第二執意の自由若しくは自發の自由と云ふのは、どう云ふ意味であるかと云ふと、今私がこゝに水を飲まうと云ふ欲求を起したとすると、その場合に、その欲求を起したのは吾自身であつて吾ならぬ他の人でない、即ち吾自身が水を飲まうと思つたところの主體であると云ふ意味である。猶ほ他の例で説明すれば、列車が走る、その走る原動力は列車そのものに非ずして、機關車である。しかし其機關車其者を動かすものは何かといへば、それは又、機關車自身でない、其中にある所のピストンである。又其ピストンを動かすは蒸氣で、蒸氣を起すのは石炭の熱である。斯の如く物質上の物は、いつでも動くものと動かすものが二つの違つた別物である。即ち動かす所の甲、即ち能動の甲と、動かさるゝ所の乙、即ち所動の乙と、かう

二つあつて始めて運動といふものが生ずるのである。然るに人間の活動する場合にはそれとは趣が異つて居る。人間に於いては動かさるゝ所の者と、動かす所の者とが全く同一の吾である。即ち吾を動かす所の者は吾自身であつて吾ならぬ外物でない。若し吾を動かす所の者が吾自身であるならば、之を自發といつて差支あるまい。斯く言ふと人或は謂ふであらう、人間の執意を惹起する者は、換言すれば執意の最初の動力は人間にあらすして、外圍の事情である。例へば今茲に水を充てたるコップがあると云ふことを目に見手に觸れて、而して水を飲まうと云ふ心を起したとする。その場合にその水を飲まうと云ふ欲求を起した原本は、吾でなくして、水を充てたる件のコップにある。されば人間の行爲を始める者は、人間その者でなく、寧ろ彼が居る所の境遇、若しくは外圍の事情であると、かく論ずる人がある。しかしながら、是は一を知つてまだ二を知らざる所の論である。何となれば若し果して外圍の事情其ものが執意の原動者であるならば、而してそれが必然的に起る者なれば同じやうな外圍の境遇、乃至條件の下に置かれたものは、いつでも同様の行動を起さなければならぬ譯である。即ち前例の茲に水を充て

たるコップがあれば、それを見た人にはいつでも水を飲まうと云ふ心が起るといふことになるのである。然るに實際の事實如何を顧みるに必ずしもさうではない、コップの中の水を見ても其時の事情々に應じて色々の欲求を惹起するのである。即ち或時は飲まうと思ひ、或る時は飲むまいと思ふ。それであるから外圍の事情は縦令同一であつたにしても、それに對する吾人の心は皆それ／＼異つて居るのである。然らば何處にその相違の點があるかといへばもと／＼外圍の事情は執意を惹起する縁となるまでであつて、その因となるのではない、因は飽くまで吾自身である。それゆゑその因たる吾のその時々々の精神活動の状態によつて、或は飲まうと思ひ、或は飲むまいとするのである。すべての活動は因縁具足して而して後始まるものには相違ない。吾人の欲求も、茲にその欲求の目的物たる外物なければ、その欲求を満たすといふ行動に出づることないのであるけれども、然しながらその欲求は吾人の根本衝動から生れ出でた者で、外物によつて惹き起されたる者ではないのである。故に此の自發の自由、又は執意の自由は健全なる精神を有つて居る所の成熟せる人間には、必ずある所の自由である。併しながら此自

發の自由も亦色々の事情によつて妨げられるのである。例へば催眠術を施されたる人は、その施術者の命令若しくは暗示の通りに舉動するのである。右手を舉げよと言へば右手を舉げ、左手を舉げよと言へば左手を舉げる等のことをする。被催眠者の此の如き舉動は、決して彼れ自身の覺醒せる、自覺せる人格より出でたる者でない、換言すれば彼自身の人格の直接の發露でない、従て此の如き場合には自發の自由を有つて居るとはいふことが出來ぬ。或は泥酔者の舉動の如きも自發の自由を有たぬ。自發の自由のない者には、道德上、法律上の責任がない、しかし此の責任のことは講を改めて別に論ずる積であるから、其時に譲らう。

心理的自由の最後の意義は選擇の自由である。選擇の自由と云ふのは、例へば私が此のコップの水を飲まうか、飲むまいかと思慮して、その孰れかに決定する場合に於いて、私はそれを私の自由に決定するのであるといふ意味である。即ち飲まうと決するの、飲むまいと決するの、全く自由で、必ず然らざるを得ずして飲まうと決するとか、或は飲むまいと決するとかいふことがないのである。是れが選擇の自由といふ意義である。古來自由意思論諍として、論議辯護せられたのは

多くは此意味に於いての自由である。一派の學者は、吾人の選擇、決意は如何なる場合に於いても必然に選擇、決意するのであつて、決して自由に選擇、決意するなどといふことはない、と論じ、他の一派の學者は、それと正反對に、選擇、決意は全く自由の者であると主張して居るのである。西洋の近世倫理學史上に現はれた自由意思論諍の中で、最も花々しかつたのは、僧正キングの自由意思論に對する賛否の議論であつた。僧正キングは、一千七百二年に、「害惡の起源」といふ書物を公にして、大に意思の自由を主張したのである。氏の主張した自由は、「沒交渉」の自由、又は「無關係」の自由といふ者であつた。それは如何ういふのかといへば、キングの考によれば、吾人の意思が作用するに當つては、そこに種々の動機が現はれ來ることは事實である、しかしながら、意思はそれらの動機によつて牽制されたり、拘束されたり、動かされたりする者ではない、意思は、此等の動機には沒交渉に、又は無關係に自由勝手に決定する者であるといふのであつた。それに對して第一に反對の聲を擧げたのはライブニッツである。氏は吾人の意思決定を全く機械的に考へたのである。吾人の意思決定は全く天秤のやうなものであると考へたのである。天



秤はその重い方へ自然に傾くやうに、人間の意思はその卓越せる意思の方へ自然に傾く者である。キングの主張のやうに動機に毫も關係ないものなどいふ事はないと論じた。然るにライブニツの此の必至論を駁して、キングの自由論を辯護したのはクラークである。然るに此のクラークの説を駁して再び必至論を論じたのは、アントニー・コリンス等である。コリンスは人間には自由なるものはない。意識の中に於いて自由なりと思ふのは、吾人が未だある行爲の原因を知らざるが爲めであつて若し行爲の原因を知れば、人間の行爲も矢張り一定の原因を有つて居る者であると確定する事が出来るのである。又キング一派の人々は無關係の自由といふことを主張するが、是は甚だ理由のない論である。吾人が他人の行爲を八ケましく批判したり、或は褒貶するといふのは、何の爲めであるか、此の如く批判したり、或は褒貶したりしたならば、必ず、それ丈けの効果を彼の將來に及ぼす事が出来ると信じて居る爲めではないか。此事だけでも、無關係の自由といふことは事實にそむいた論であると評したのである。斯の如く、自由意思の中心問題は實に此點にあつたのである。此等の諸説の細説詳論は今茲で盡すべきでないから

して、唯だ大體の上から之を論評すれば、次のやうにいふ事が出来るのである。選擇の自由といふことも色々な意味に用ゐられて居るのである。第一は吾人が或る意思の決定を爲すに當つては、それは何等の原因もなく起るものであるとの意義である。機械的作用であるならば、どんな作用であつても、決して原因なくして起るといふことはない、併しながら人間の意思の活動はそんなものではない。全く原因も何もなくして起る所の者である。例へば今、私が此コツプの水を飲まうか飲むまいかと思慮したとする。その場合、その何れを選択するも、それは私の自由であつて何の原因もないのであるといふ意義である。偕て吾人の意思は果して論者の言ふやうに、何等の原因もなくして起る者であらうか。否、そんなものではないのである。吾人が意思の決定をなすに當りては、必ず一定の原因がある。其の原因は何であるか、それは吾自身である。今此コツプの水を飲まうとか、飲むまいかと思慮するやうな場合には、その事柄があまり重大なことでないから、眞にその時々偶然に決するやうな風に見ゆるのであるが、併しながら、事柄が重大となると、決してそうでない。例へば賄賂を取らうか、取るまいかと思慮する場合に

當つて、品性の高尚な人は取るまいと決するのであるし、品性の下劣な者は、取らうと決するのである。是は第二講に論述した處である。かかる場合には、明かに意思の決する原因は吾自身にある、即ち吾の品性にある。決して原因なくして意思の選擇、決心は起こる者でない。事件が重大になれば、斯やうに吾といふ原因のあることは明瞭であるが、事件が輕微の者になると、それほど明瞭でない、しかしそれは明瞭でないといふまでであつて、決して同一の原因がないといふのでない。やはり、吾といふ原因はあるのである。若し決意する所の吾、或は思慮する所の吾と云ふものがなかつたならば、意思作用といふこと、そのことが全然不可能に屬するのである。次に意思作用を無原因なりと見た説には、今一つの缺點がある。それは此説は畢竟人間の意思の働きその者と、其働く主體、即ち吾と云ふものを別々に引離して考察せるより起つた處の謬見である。既に第二講にも述べたやうに吾と意思とは別々に離れたる二つの者ではない、即ち恰も私が白墨を有つて居るといふやうに、吾といふ者が、意思といふ者を有つて居るといふのでない、吾即意思、意志即吾で、意思と吾とは全く一つの者である。何事かを思慮する、執意する、決意す

ると云ふことは、決して吾を離れてすることではない、吾自らの働きである。吾と意思とは二にして一、一にして二、相離るべからざるものである。それを引離して考へるから、竟に意思の決定は原因が無くして生れる者であると云ふやうな謬見を生じ來たのである。原因のない意思の自由などいふは全然謬見である。

斯く論じて來ると自由論者は其自由と云ふ意義を變更し、自説を辯護しようとして試みる。如何やうに變更して來るか、と云ふと、成程意思が選擇、決意をする時には、そこに必ず吾と云ふ原因があるであらう、併しながら其原因たる吾が意思の決定をする際に於ては、必ずしも然かせざるを得ずするのでなく、即ち必然にするのではなく、吾その者の偶然の出來心で決意するのである。今此コップの水を飲まうとするのも、若しくは飲むまいとするのも、それは其時の出來心である。吾が必然に飲まうとして飲むのでもなく、必然に飲むまいと思つて飲まないのでもない。故に意思の選擇、決意は全く無規則、勝手なものである。而して意思の決意が無規則、勝手なものであればこそ、道德上の責任といふ事もあるのである。若し吾の選擇、決意が必然に動くべき條件があつて動くのであるとしたら、汽關のピス

トンが動く、其機關が動くと云ふと同じ事で、何等責任を生ずる事がないのは當然である。是が自由論者の第二義の論である。然らば此論は果して正當な論であるか、どうか。是亦到底謬見たるを免れない。其理由は第一に吾人が吾人の意思を決定するに當つては、今己れの思ひ浮べたる目的觀念に對して自己の人格を反影するものであることは、前にも述べた所である。即ち高尚偉大なる人格は高尚なる目的觀念を立て、之れに反して下劣なる人格は自然破廉恥なる目的觀念を立てるのである。斯やうに吾人が或る執意をなし、若しくは意思の決定をなすに當つては、常に自己の今現に有する所の人格が其儘に現はれ來るのであるから、決して意思決定は其時々々のチャンスによつて起る者とは言はれないのである。第二に彼の無規則、勝手の自由を主張する自由論者は、若しかゝる自由がなかつたらそこに道德上の責任が無くなる、従つて道德の破滅になると言ふけれ共、それは全く謬見であることは、前に陳述したアントニー・キング一派の論を駁した通りである。無規則、勝手にないからこそ責任といふこともあり得るのである。しかし此の論に關する詳しい説明は責任のことを論述する時に譲つておく。猶

此の外にこの自由について論じなければならぬことがある。それは若し斯やうの無規則、勝手な自由といふ者が、眞に人間にある者ならば、人間の社會協同生活は全然不可能となるであらう、又教育と云ふことも、全く不可能のことになつてしまふのである。何故かと云ふと、吾人が社會協同生活をなして、或は互に約束をしたり、或は商賣上の取引をしたりすることは、皆其相手方の人格を信じて、相手方は、あのやうな人格であるから、一旦約束をした以上は、よもやそれを反故にするやうな行爲をばしまいと、かく信ずるから、安心に約束も、商賣も出来るのである。即ち一定の人格からは一定の行爲が生れ出づるものであるといふことを信じて居るから、かく約束や、取引をすることが出来るのである。若し人間の意思は全然無規則、勝手なもので、如何様な行爲をするであらうか、豫め端睨出来ない者であつたならば、約束も取引も出来る筈はないのである。例へば製造者が其製品を取引先きの商人に送つてやるのは、彼れ商人は必ず一定の期間の後に代價を拂つて呉れると云ふ確信があるからである。若し彼の商人が代價を拂ふのも、拂はないのも、其時のチャンスでまるで、偶然にやると云ふことであつたならば、不安心千萬な譯で、到底

商人に、先づ代價を受取らずして品物を渡すことは出来ない筈である。又諸貸借上の關係でも其通りで、彼は確實な、正直な人間である。されば約束を破つて借りた金を返済せぬやうな人格でない、彼は期限の時には必ず返済する人間である。云ふ信用を置けばこそ、初めて金を貸すことが出来る譯である。故にすべて約束とか、信用とか、取引とか云ふことは、社會の人々がお互の人格を信じて、此の如き人格からは必ず此の如き結果が將來するであらうと豫期する事が出来るから可能なのである。若し人間の意思決定は其時々が出来心で全然チャンスによつて起る者とするならば、約束も、信用も、取引も出来なくなつて、それこそ社會の協同生活の破滅を來すのである。次に教育も右の社會の協同生活と同じ道理になるのである。教育の可能なる所以は、或る一定の教育手段を生徒に施せば、必ず一定の結果を生徒の上に惹き起すことが出来ると云ふ豫想があればである。然るに教師が何程骨を折つて一定の教育手段を施しても、生徒の意思決定は毫も此等の影響を感ずることなく、依然として、その時々々のチャンスによつて起る者とするならば、教育と云ふ事業は全然無意義の者になつてしまはねばならぬ筈である。従つて教

育は理論上、全然不可能事であると云ふことにならねばならぬ。以上の理由で折角の自由論者が、自由の意義を變更して、その説を支持せんと試みても、畢竟徒勞のことに過ぎないといふことになる。否、吾に徒勞に過ぎないばかりでなく、此の如き自由が眞に事實として存在したならば、それこそ社會の協同生活の破滅であり、同時に教育は不可能となるのである。

以上の論述で、従來西洋の倫理史上に表はれた歴史的意義の自由論は到底成立する者でないといふことを明瞭にしたのであるが、然らば人間は、その有らゆる意義に於て自由を有せざる者であるか否や。是が猶考究すべき餘地を有つて居る。此の問題に對する余の答案は斯うである。人間は従來の歴史的意義の自由は之を有たないけれども、猶其他の意義に於いての自由をば有つて居るのである。然らばその他の意義の自由とは如何なる自由であるか、それは、或る特定の間が、何等他人、若しくは他事件の爲めに妨げられず、その人格のある通りに意思決定をなした時には、吾人は彼は自由に彼の意思決定をなした者であるといふ、その意義に於いての自由を有つて居るのである。是が余の答案である。以下その答案の

説明をしよう。例へば今茲に白墨の一片がある。此の白墨が、若し私の手を離れれば、必ず下へ落ちる。是は物理的必然の法則である。従て白墨は必然下へ落ちたのである。併しながら、若し見方を換へて見れば、此の白墨は自由に下へ落ちたともいへるのである。何となれば白墨は、何等の物の掣肘、干渉を受けることなしに、その白墨の有する引力の法則のある通りに落ちたものであるからである。併しながら、實際に於いては、物の落下は、此の白墨に限らず、すべて嚴密なる意義に於いては自由でない、彼等はすべて空氣の抵抗を受けて居るのであるし、又他の諸外物からも引力上の影響を蒙つて居るのである。故に嚴密には彼の白墨の落下も自由でないのであるが、大體からいうて自由というて差支ないのである。又他の例でいへば、茲に野生の樹木がある、而してそれが、その位置に於いて、その樹木の性質のある通りに成長發達したならば、吾人は之を稱して、彼の樹木は自由に發達成長して居ると言ふのである。之に反して庭園にある樹木は、自由に發達して居るといはれない、何となれば、庭園の樹木、或は其枝を剪られたり、或は曲げられたり、或は葉を落されたりして、必ずしもその樹木のある通りに成長發達して居らないから

である。斯の如きは自由に成長發達したのでなく、不自由に成長したのである。その庭園の樹木は其の性質のある通りに成長しないで、その性質以外の他力の爲めに自由の成長を妨げられて居るからである。又水などに就いて見ても明かである。水は低きにつれて流れるのは、水その者の本性である。その本性に従つて、何處までも低きに流れたとしたならば、それは水の自由である、然るにその低きにつかんとした水が、その運動を妨げられた時には、その水は不自由である。斯やうに、すべてある一定の者が、その者のある通りに運動したならば、それは自由であつて、然らざる場合には不自由である。されば、此の意義の自由は、所謂必然と何等矛盾する所がない。必然と自由とは同時に行はるのである。この意義の自由不自由は之を意思にも當て嵌めることが出来る。否この意義は嚴格に意思の自由、不自由といふ争に就いて云ひ得る唯一の者である。

意思は吾の中において、而かも吾とは異なる所の一種特別の力でない。意思活動はやがて吾全體の活動で全體の吾が或る特定の場合に於いて特定の動機を有つて活動する事が意思活動である。されば意思は吾の有する力でなく、吾其者であ

る。換言すれば吾は意思である。こはショーペンハウエル以後の主意論者の唱導する處である。否吾人の心的事實を能く洞察した學者の等しく承認する處である。故に或る特定の吾若しくは人格が若し何等其の人格以外の或る力によつて妨害せらるゝ事なく、其の人格のある通りに活動するを得たならば、彼は野生の樹木が自由に成長するといふ意味に於て、又水が自由に低きに流れるといふ意味に於いて自由に活動した者である。換言すれば彼たる意思是自由に活動した者である。茲に意思の自由てふ意味は成立するのである。此の意味の自由は物のある通りに活動するといふのであるから、是を自動の自由と謂ふべきである。

此の自動の自由のみ心理上可能なる自由であるばかりでなく、又道德上必然なる自由である。凡そ天地間に存在するあらゆる物及び事のうちに、道德的評價を受け得る者は、唯に人格のみである。而して人格が此意味の自由を有つて居る時に限るのである。従て此意義の自由は吾人の道德的評價の唯一の對象である。吾人の道德意識の事實として、被催眠者、亂醉者、被魔醉者、狂者、夜遊病者の行爲をば、道德的評價の對象としないのである。そは彼等の行爲は彼等の自由の意思から

生じたのでない、即ち彼等の行爲中には彼等の人格其物が現はれて居らないからである。彼等の行爲は自然力の活動と毫も擇ぶ所がない、故に吾人は自然力を取扱ふやうに彼等を取扱ふのである。併し其は決して道德的評價の結果としてではないのである。

此の如く説き來ると、此の自動の自由に對して非難を加へるものがある。それを如何といふに、ある人格が其の本性の或る通りに行動した時には之を自由と言うて少しも差支はない。併しながら、其謂ふ所の人格なる者は如何にして生れ來つた者なるか、決して何等の原因もなくして起つた者でない、そは吾人の教育及び境遇等の諸種の淵源から來つた者である。従て、ある特定の人格が活動すると云ふのは、詮する所人格が活動するのでなくして、却つて其の遺傳、其境遇、其教育等が活動するのである。されば道德上の責任も人格が負ふべき者でなくして、遺傳、教育、境遇等が負ふべき者である。是が自動の自由に對する故障である。此の議論は一應尤もの議論である。人格の素材は、論者の言の様に遺傳や、教育や、境遇であることは疑ひない。しかしながら、人格は又其の遺傳や、教育や、境遇やの雜然の混合

から出来て居るのでない、そこに必ず一定の統一がある。統一のある所に人格がある。統一なければ人格がない。人體は、手足や、胴や、頭から出来て居るに相違ないけれども、しかしながら手足や、胴、頭その者は人體ではない。されば人格の統一といふ者を見逃がしたならば、そこに道德上の責任を負ふべき者がなくなるのである。猶もう一つ此の非難の不當なる理由は、此の非難は、物の評價といふこと、その物の來歴といふこと、を混同した處の議論であるといふことである。それを如何といふに例へば、茲に一幅の繪畫があるとする、然る場合にはその繪畫その物の價值は、繪畫その者に存するのであつて、その畫工の誰であるの、その以前の所有者が誰であつて、現在の所有者は誰であるのといふことに存するのでない。繪畫其者が立派であるならば、縱令無名の畫工の畫いた者でも、縱令賤人の手に所有せられても、それは矢張り立派であるに相違ないし、又繪畫その者がつまらない者であるならば、よし高名のある名匠の手になつた者でも、よし縉紳の間に藏せられても、それは矢張りつまらないに相違ない。即ち繪畫の美的價值は、その繪畫の來歴如何によつて變更せらるゝ者でない。人格評價も亦同じ事である。人格其者が

價值の大きい者であるならば、その遺傳や、教育や、境遇等が如何にあらうと、即ちその來歴が如何にあらうとも、それに關した事でない。又之れに反して人格その者の價值が少ない時にも同じ道理である。即ち人格の價值は人格その者の上に存する者であつて、その人格の來歴等は沒交渉である。此等の理由に依つて、人格を分析してその素材の上に責任を負はしめると云ふ右の非難は、到底非難する程の價值を有たぬのである。

前に述べた所の意思の自由は、常態にある意思活動のあらゆる者に必然に存する所の事由を指した處のもので、絶對の意味に於いていうたものである。併しながら其の事由には程度の差別がある事を認めなければならぬ。ロンブローゾの所謂先天性犯罪者の如きは、その素質の上から、自由選擇によつて意思を決定する際に、自然に、悪い動機の方に傾き易い性を有つて居る者を指したのである。此の如き者は、此の如き悪い素質を有たぬ者よりも、自由選擇をなすに於いて不便の地位に有るもので、從て比較的思慮を選擇するの自由を缺いて居る者である。又一時に感情が非常に激した場合、例へば非常の侮辱を受けて、憤怒したやうな場合に

は、其人の有するあらゆる動機を十分働かせることが出来ないから、其人の人格のある通りに働いて居ない。即ちそれだけ平常の場合よりも自由が少いと言はなければならぬ。或は又特種の境遇にあつたが爲めに、非常に感情が亢進する感情が亢進して種々苦悶の結果、其人の人格がさながら現はれない場合もある。一例を挙げれば私生兒を殺すと云ふが如き場合はそれである。即ち私生兒を生んだと云ふ事が非常に恥辱であると感ずるし、それから將來自分は此子供を抱へてどうしよう、又子供の將來はどうなるであらうかなど、彼を思ひ此を考ふると、萬感胸に逼迫し來て平常ならば冷靜に考へて、自分の意識内容を十分に働かして行くことの出来る女でありながら、その感情の逼迫の爲めに、十分に自分の意識内容を活動せしむる事が出来ず、爲めにその私生兒を殺すやうになるのである。是等の場合にも選擇の自由が多少局限せられて居るのである。其他重大なる誘惑若しくは脅迫を受けた場合にも矢張り比較的的自由が制限せられる。例へば今借金の爲めに非常に苦んで居る場合に乗じて、他から賄賂を持つて來るが如き誘惑、又は白刃を閃めかして人命を取るといふが如き脅迫等のあつた場合には、平常の場合に比

較して十分に其人の人格のありのまゝを發揮することが出来ない、即ち自由の程度が制限されて居るのである。此の如く自動の自由は其程度に於いて差別があるから、従つて道徳上又は法律上の責任は、此の自由の程度に従つて、自ら其の輕重を異にするのである。しかし此の正しい論述は、責任のことを論ずる時に譲つて、今は省いて置く。

以上論述した所の自由は、すべて心理的事實としての意思の自由であつて、専ら事實の究明である。この事實の究明以外、猶倫理上の自由と云ふものがある。然らば其の倫理的自由とは如何なる自由であるかといふに、善ならんとするの意志、即ち自敬、他敬の動機より出でたる意思が他の外物價值感情の爲めに妨害せらるゝことなく若しくは障礙せらるゝことなく、其れ自らにて活動する時には自由であつて、此に反して其の善ならんとする意志が、外物價值の爲めに妨害せられ、障礙せらるゝ時には倫理上の不自由といふのである。今一度此を吾等の實驗から例をとりて考へて見るに、此の如き行爲は正しい行爲である、此の如きは善い行爲である、此の如きは必ず人間の踏むべき道であると云ふ事を考へて飽迄も自敬、若し



くは他敬の動機より、此を爲さんとしても、一方には自利の念、若しくは利他の念甚だ強き者があつて、其正しい事、善い事を行ひ兼ねることがある。是れは吾人の道德的動機が或る他の非道德的動機の爲めに妨害せられ、障礙せられて居るのであるから、吾人は此を稱して道德上の不自由と言ふのである。此に反して若し、自己の善事と信じ、正道と考へたる事柄を、自利利他の念を排除して、全然自敬他敬の動機から行ふ事が出来たならば、其人は是れ倫理上の自由を有つた人と言はねばならぬ。此の如きは是れ倫理上の自由の解説である。然らば何故に此の如きを倫理上の自由と言ふかなれば、此の自由(又は不自由)は評價によつて區別せられたる自敬、他敬の善の動機と、自利、利他の動機との相互の關係上、前者が後者の妨害、若しくは障礙から自由(又は不自由)なることを指すからである。換言すればある人格が、比較的道德的に價值あればある程、其人格は益々自由な者であるし、此に反して比較的道德價值が少ければ少い程、其人格は益々不自由な者であるからである。

次に此倫理上の自由と、前に開陳したる上の自由との差別について、辨明しようと思ふ。只今陳述したやうに、自敬、他敬の動機が自利、利他の動機に妨害、又は障礙

せられた時には、倫理上の自由は缺損せられたといふのであるが、しかしながら心理から言へば、此の場合に於いても自由なのである。何となれば、自敬若しくは他敬の動機と、自利若しくは利他の動機と、同時に意識内に現はれた場合に於いて、是等を取捨選擇するのは吾である、吾が吾ならぬ外物に妨げられることなく、右兩種の動機の孰れかを選択したとすれば、吾は自由に選擇した者である。自敬、若しくは他敬の動機を取つて、自利、利他を捨て、又反對に、自利、利他の動機を取つて、自敬、他敬のそれを捨て、もその自由なる點に於いては異りはないのである。即ち心理的には全く自由なのである。唯に人格の如何によつて、所謂善なる動機を擇ぶこともあらうし、或は反對に惡なる動機を擇ぶこともあらうか、やうに心理上自由であつて、倫理上自由でないこともある。是れ兩者の異なる所以である。

西洋に於いて従來現はれた自由論の内には、心理上の自由についてでなしに、此の倫理上の自由についてであつたのも随分多かつたのである。彼のストア學派の自由論、又ペラギウス、アウグスチヌスの論證せる自由論の如きも、其の幾分は此の倫理上の自由であつたのである。否、西洋に於いては此の心理上の自由と、倫

理上の自由とを混同して論述した爲めに、尠からず議論の混雜を來たしたこともあるのである。

偕て斯かる倫理上の自由なるものは、果して事實として存在するか否や、次に此の問題について究明しよう。倫理上の自由は事實として人間にある者である。しかしながらその自由の程度は人々によつて大に異なる者であつて、人によつては殆んど理想的の自由を有つて居り、人によつては殆んど倫理上の自由を有たないやうに見ゆる者もある。彼の古の聖人等は前者の例で、殊に孔子の如きは、「七十にして心の欲する所に従て矩を踰えず」と告白せられ、完全なる倫理上の自由は獲得せられたやうに見えて居る。これに反して世に所謂小人、悪人などといふ人々は、殆んど倫理上の自由を有たないやうに見える。聖人と小人との兩極端の間には無数の階段がある。普通の人には此の階段のそこゝに彷徨して居るのである。吾人が人格を修養するは外のことでない、此の倫理上の自由の階段を成るべく上へ上へと昇りつめることである。此の階段を高く昇れば昇るほど、其の人は、人格として偉大なる人格である。此倫理上の自由はこれを他の方面から説明す

れば、自己の認めて以て正なり、善なりとする所のものを、自敬、若しくは他敬の動機で實行して行つて、決して何等外部的の者から動かされるといふ様なことのないのであるから、此の倫理上の自由は、又これを自主、自由、不羈、獨立といふことがいへるのである。而して眞の勇氣は此の倫理上の自由に根柢する者である。即ち道徳的に正しい事を確守せん、の動機、人格を尊敬せん、の動機がそれ自ら健剛で、其の他の種々の動機の爲めに其の作用を妨げられず、所謂威武に屈せず、富貴に淫せられず、貧賤に移されない體の境地に達した時に、始めて倫理上の自由を得たといふのであるから、倫理上の自由はやがて人格の剛健を意味すること明かである。

以上は、倫理上の自由の大體の解説である。而して右の論述で、所謂心理的自由と、倫理的自由との異同は略々明瞭になつたことと信するのである。余が此の如く心理的自由と、倫理的自由との異同を辨明したのは、本第七講の本筋の論旨からいへば、寧ろ横道の論述である。然らば何故此の如き横道の議論をしたかといへば、それは自律てふ意義を明かにせん爲めである。詳しくいへば、自律と倫理的自由とは異語同義の觀念であることを明かにせん爲めであつたのである。今や倫理

的自由てふ觀念の解明を終へたから、そこで再び本筋の問題に返つて論述する所あらう。

余が最初に開陳した處の主張は、あらゆる服従の内で、唯自律的服従のみが、道德的に價值ある服従であるといふのであつた。然るに之に對して反對するものがある。人間は本來は利己的な者である、それ故人が銘々自己の利益若しくは快樂を獲得しようと努めるのは、それこそ人間の本性そのまゝの發露であつて、自律的なものである。然るに道德は社會一般の規律として、個人之を好むと惡むとに拘はらずして、個人を律する者であるから、道德は寧ろ他律的の者であると論ずるのである。「余が所見を以てすれば、利己心は主觀的、自律的及び個人的にして、道德法律は客觀的、他律的及び社會的なれば、隨てその目的とする所、表裏反對の相違ありとせざるべからず。」と加藤博士は論じて居る。博士の自律、他律の此の如き遣ひ方は、カントのそれとは正反對の遣ひ方である。此の如く正反對の意義を生じて來たのは、全く、心理的自由と倫理的自由とが異なるより起つたのである。加藤博士は、人性は本來利己的の者なりと見て居るのであるから、その利己心に從て行

動したのは、人間自然の本性の發露した者であると思ふなければならない。從てそれは自律的なりと謂はざるを得ない譯である。成る程此の意味の自律は、自動の意味に於ける心理的自由のことを指すのであつて、而かもその心理的自由は、善にも惡にもあり得る者なるが故に、此の意味の自律は必ずしも道德上に價值を有つて居るとは謂はれないのである。又加藤博士が、道德は客觀的、他律的、社會的であると謂はるゝが、その時の道德とは果して何を指した者であるか、それは全く余が所謂客觀道德を指した者に相違ない、即ち人間の踐むべき道、守るべき規律として、或る社會内に存在する所の一定の規範を指した者に相違ない。例へば、虚言をするな、約束を違へるな、他人の生命、財産を尊重せよ等の規範を指した者である。此の如き社會上の規範といふ意味に於いては、道德は慥かに客觀的、他律的、社會的の者に相違ないのである。カントの見たる自律、道德等は、右とは全く性質を異にして居る者である。カントは、「意思の自由は自律に外ならない、即ち意思がそれ自ら一つの法則とする所の意思の特質に外ならない」と述べて、意思の自由と自律とを徹頭徹尾異語同義の觀念であると見て居るのである。而してカントは自律は道德

的に價値ある所の唯一の者であると云つて居る。如何となれば、道德の最高原理となる者は、汝は幸福ならんことを欲すれば、正直であれと云ふが如き條件的命令でなく、若し正直が人間の踐むべき道であるならば、幸福ならん事を欲しても、欲さなくとも、必ず之を守れと命令する所の無上命令法であらざるを得ないし、又その無上命令法は必ず自律ならざるを得ないからである。かやうに意思の自由は自律であり、自律は道德の最たる原理であるから、従て自由も亦道德の最たる原理たらざるを得ない譯である。然らばその自由は如何なる自由であらざるを得ないかといへば、それは所謂心理的自由のことでないことは明白である。何となれば、前段に説いた通り、心理的自由は、その或る意味に於いては、道德的斷定の對象となるべき者の條件を規定する者であるけれども、それは善にも、惡にもあり得る者である。正直に働かうか、泥棒をしようかと思慮する時に、品性の異つた甲、乙兩人にとつてその選擇が異なるのである。善き品性の甲は、正直に働く方を選び、悪い品性の乙は泥棒をする方を取るのである。併しながら、兩者共にその品性のある通りに選擇したので、従て心理的自由を有することは同様である。斯く心

理的自由は善の方にも、惡の方にもあり得る者であるから、道德の最高原理として、善惡の區別を爲すべきカントの自由は、この心理的自由であり得ないことは明かである。従てカントの言へる自由は、倫理的自由なのである。カントは自由を定義して、「自由とは、凡そ生類が自己以外の原因に動かさるゝことなくして、自己自らで決定し得る所の或る一種の因果を謂ふ」と定義して居る。此の定義だけでは、余が前段に開陳した自動の自由といふ者と異なる所ない、即ち一種の心理的自由である。しかしながらカントの論述は此に止まらない、カントは、絶對的に善と謂はるゝ者は天下唯善意の一あるのみで、謂ふ所善意とは、意思が自己に及ぼす利害の念によつて、決定することなく、唯意思せる内容の自ら打ち建てたる法則のみで、自己を決定する意思を指すのである。然らば、意思の自ら打ち建てたる法則とは如何なる者であるかといへば、それは、「爾の行爲の格率が、一般の原理として差支なきやうに行へ」といふ無上命令法である。此の如き命令法は、純粹意思、又は實踐理性の直接の發動であつて、而して理性的生類のみ、此命令法を自覺する事が出来る。カントは、意思が此命令法以外、種々の感情や、欲求や等によつて動かされた場合に

は、すべて之を自動とは見ない、即ち自由とは見ないのである。そうすると、無上命令法に遵はうとする動機、即ち善の動機が、何等其他の動機によつて妨害せらるゝことなく、それ自らで決定した場合は自由であつて、若し善の動機が種々の自利、利他の念によつて障礙せられた時には不自由であるといふこととなる。それ故カントの自由は一見すれば、只だの心理的自由のやうに見えるけれども、一步進んで研究して見ると、それは寧ろ倫理的自由の意味であることを看取するに難くない。此の如き倫理的自由と同義の自律であるから、カントの自律は道德の最高原理となることが出来るのである。されば、カントの自律、又は道德といへるは、専ら、余が所謂主観道德を指した者であつて、加藤博士及びその一派の功利主義者のそれとは見地を異にして居る者である。

此の如き倫理的自由、それと同義の自律の、道德的に價値ある唯一の者であることは、本講中の盲目的服従、利己的服従の批評や、第三講の快樂主義の批評、第四講の利己主義の批評やによつて明瞭なことであるから、茲に之を略する。

本講の終に臨んで茲に修養上のことに就いて一言を費さうと思ふ。既に述べ

たるが如く、倫理的自由は、殆んど完全に之を獲得した者と、即ち聖人と、殆んど之を有たないかの如くに見える凡人、乃至悪人との間、に無數の階段のある者である。人格を修養するとは、一つは、此の自由の階段を昇り行くことである。教育といふことは、兒童をして此の階段を昇るやうに心懸けしめ、又既に昇りつゝある兒童を助けて、完全に進級せしむることである。換言すれば、覺醒せる人格として活動し得るやうな人を作ることである。然るに奇なる哉、世間にはこの倫理的自由を妨害するやうなことを、空々に看過して居ることが澤山ある。今、その重なる一二の者を擧げて見よう。

第一は酒精の過用である。酒を澤山飲むと、筋肉が段々脂肪に化し、神經は知覺運動共に虚弱にせられ、従て生氣、元氣を害して、自己の意思力を弛緩せしめ、爲めに斷じて正善を行ひ、不善不正を避けるの勇に乏しくなる、即ち薄志弱行の徒となるのである。その他猥りに一種の自利心を煽動して、人をしてつまらぬ邪道に踏み迷はしむる力を有つて居る。酒精の害は、今や日本でも何處でも文明國には、禁酒會などいふ者あつて、盛に其の弊害を述べて、之を禁じようとして居るのである。

されば茲には、その詳しい論述は省略しておく。

第二は注入主義の教育、或は過重主義の教育である。是は近來は表面上には餘り見受けなくなつたやうであるが、實際に於いては、まだ一澤山ある。それは如何なる事をいふかなれば、生徒に彼等の消化する事の出来ない事を無暗に詰込み、それを暗記的に教へることである。是が一昔以前では一層甚い現象であつたのであつて、今日では高等學校か大學でなければ教へないやうな、途方もない六かしの書物を、五六歳の生徒に、素讀と稱して唯單に讀ませて暗記せしめた時代がある。今日でも幾分か其の傾向が無いではない、現に一方に於いては實業教育を盛にしなければならぬ、故に小學教育に於いても、實業といふ事もやらなければならぬといひ、又た他の一方、中學校では法律のことも經濟のことも教へなければならぬといひ、其他倫理學者は倫理を、教育學者は教育を、博物學者は博物を、教へなければならぬと云うて、中學校の教科目を段々六かしい者にして居るやうである。併し、それも實際の教へ方如何によるので、教へたものが消化出来る程度でやるのなら必ずしも悪い事ではなからう。然るに實際に於ける注入主義の弊は、生徒に消化出

來ないものを強ゆる傾きがある。そこが悪いのである。而して斯かる注入主義、過重主義の教育の結果は、却つて生徒の討究心、研究心を萎靡、沮喪せしめて人間の知識慾の活動を減退せしめ、剛健なる人間の性質を薄弱にする嫌がある。従つて教師の言つたことは、深くも思はず、是非も質さず所謂學而不思則罔の流義で、盲目的に服従するといふ極めて嫌ふべき性質を養ふので、學問研究上甚だ危険なることであるばかりでなく、倫理上、自由剛健の氣象を弱らしめて、倫理的自由を獲得するの勇氣を沮喪せしむる等、甚だ忌むべき者である。

所が一方に、此の注入主義の教育の弊を驕めようとして起つた一つの教授法がある。それは所謂活動主義教授法で、即ちヘルバルト流の教授法である。注入主義の教授法は、唯無暗に詰込みさへすれば宜いのであるが、ヘルバルトの考はさうではなくして、生徒の能力を發揮せしむると云ふのが根本の考である。此考は洵に結構な考であつて、其の實際の意義が實行せられたならば、教育上、道德上極めて有益であるが、若しも之を誤解して、活動主義教授法、又の名開發的教育法とは、たゞ生徒に可成丈苦痛を與へず、樂にして物を教へる教授法であるといふやうに考

へると、そこに教育上、道德上、種々の弊が起つてくるのである。近頃、博士は頻りに教授法の愚なることを罵倒して、教授法などを研究するは、教育上あまり價値のないことで、教へる事柄さへ、教師の腦中に明瞭でありさへすれば、教授の法の如きは自然に出て来る者であると言つて居る。博士は高等師範の教授であるが、尙ほ且つ斯かる考を有つて居るのは、畢竟今日の弊を見たからであらう。私も既に明治三十三年福岡縣教育會の席上で、教授法の餘り價値のないことを説述したことがある。兎に角生徒に可成苦痛を與へないやうにして、學問を授けると云ふことは決して喜ぶ可き現象ではない。何ぜなれば人間の意思の働きに於いては、妨げがあればある程その力が強く出て来る者である。それと同じく學問の研究に於いても、平常餘り容易く教はつて居ると、其の後些少の困難に遭つた場合に、其研究心が忽ち挫けて、直ぐにそれを抛擲してしまふやうになるのである。故に生徒を教ふるに唯に教師から教へられたと云ふことばかりでなしに、自ら努力して知識を獲得するといふ風を養成することが必要である。是は唯教授法の方からいふたのであるが、人格を妨害する點から見ても、斯かる倫理的自由を妨害するが如き

教授法は、道德上から見ても罪惡なのである。是が倫理的自由の發達を沮害する第三の原因である。

第四に權威壓迫主義も、人格の明確、剛健、自由を沮害して、人をして倫理的自由を失はしめる傾向を有つて居るものである。例へば爲政者の權威、教會の權威長者の權威、或は教師の權威が、彼等自ら豫め一定の鑄型を拵へて、彼等の有する權威を以て、壓制を加へて如何しても之に當て嵌めて行くといふ時には、人は段々自分の自由、獨立の精神を消滅するやうになつて、後には全く盲目的にそれに服従すると云ふやうになつたのである。斯ういふ風になれば、人間を全く機械化するものであつて、従て、よしその鑄型其者は道德上から見ても、必ずしも排斥すべきものではない、否却て望ましいものであるにしても、其の方法は決して道德上から見ても價値のある者でない。又權威によつて壓迫すると反對に、他の方には、煽動して倫理的自由を沮害することもある。是も亦道德上からは排斥しなければならぬ。例へば爾は豪い強者であるなど、無暗と煽動して熱狂せしめ、さうしてそれを自分の命令に服従せしめて、何等かの用に供することがある。是も理窟は前の壓迫するの

と同じで人間を機械化し、道具化して、從て盲性を養成するのであつて、道徳上から見れば罪惡と云はねばならぬ。又世に所謂「訓育」といふことにも右の權威壓迫乃至煽動といふことと同じ意味が籠つて居るやうに思ふ。輓近我邦の教育界に訓育といふことが随分八ケましい問題になつて少しく教育に注意する人は、すべて此の訓育といふことに深大の價値を認めて居るやうである。是は若し正當な意味に解せられたならば、邦家の爲めに大いに慶賀すべきことに相違ない。併しながら所謂「訓育」主義を標榜して居る者の中には、右の權威壓迫若しくは煽動といふが如きことはあるまいか。唯々訓育々々と云つて、教師が自ら一定の鑄型を拵へて、強いて生徒を其の鑄型に當て嵌めて、教育の意義此に盡きたなどと考へて居る者があつたならば、それは非常なる誤解であつて、實に教育を誤解した者であるばかりでなしに、全く人格の破壊を企てたる道徳上の罪惡と謂はねばならぬ。併しながら是も程度の論であつて、生徒の心身の發達程度の如何によつて、多少の方便は必要であることは謂ふまでもないことである。小學校には小學校の訓育の方法があらうし、中學校には中學校の訓育の方便があるに相違ない。其の方便と

して多少鑄型的訓育を必要とすることもあらうけれども、併しながら教育の畢竟期する所は、飽くまで、自主、獨立なる人格を養成するにあらねばならぬ。

第五に吾人の盲性を養成して、倫理的自由を沮害する傾向ある者は、社會の因襲、傳説、虚儀、虚禮等である。是も動もすれば、吾人に盲目的服従を強ゆる者であつて、其の點に於ては、矢張り人格の自由、剛健を沮害する者である。例へば、流行といふことなどはその一例である。流行は非常に強力な社會力であつて、世人は知らず識らずその流行に支配せらるゝと言ふが如きことある。又奢侈なども、この一例である。誰も始から奢侈をする積で奢侈をする者は少い。大概は、始の程は奢侈でない必要である、無くてはならぬことであるといふ口實の下にやるのであるが、終には社會力に制せられて、終に、眞の贅澤屋となつてしまふのである。是も亦社會力から制せられて、盲目的服従をやつた者である。以上陳述した者は、總て吾人「人間」をして、盲目的ならしむる者であつて、是等は道徳の賊にして人道の敵である。吾等は是等人格の眞正なる開展、發露を沮害する者はどうしても之を排斥しなければならぬ。是に就いてリップスは實に名言を發して居る。「一切の教育及び



政治の目的は是等の盲性を排して、目明の人間を作るにあり」と。至言と謂ふ可きである。

## 八 歸與、責任、刑罰

本講に於ては歸與、責任及び刑罰と云ふ三つの觀念に就て、倫理上の研究を爲さんとするのである。従て本講に於いて究明せんとする問題は、歸與、責任、刑罰とは如何なる觀念であるか、此等の觀念を構成する要素は何であるか、此等の觀念を制限する條件は何であるかといふ問題なのである。併しながら、此等の問題を究明するにしても、敢て前七講に論述したと異つた趣旨を研究するのでなく、斯かる方面から研究しても、主觀道德の特質は、前七講に於て論究したと同じ結論に達することを明かにするに過ぎないのである。即ち主觀道德の價值は、人格價值その者であることを闡明するに過ぎないのである。

先づ歸與といふ觀念から研究を開始しよう。抑々歸與とは如何なる觀念であるかといへば、是には廣狹二義がある。廣義の歸與といふは、ある一定の事件、事象

を、之を惹起した原因に歸することである。それ故に此の意義に於ては、歸與と原因とは略々同じ意義を有つて居るのである。例へば洪水を、非常に多量に降つた處の雨に歸すると云ふことや、或は赤痢の流行を、その地方の飲料水、その他の衛生状態に歸するといふことなどが、それである。此等はすべて、物質的、物理的の現象であるから、之を物理的歸與と稱する。次に狹義の歸與とは如何なることかなれば、それこそ特別に又適當に、道德的歸與と稱する所の者であつて、行爲の道德價値に率つて、その行爲を爲せる人格の道德價値を測定するといふ事である。例へば茲に虚言をした人ありとすると、その虚言といふ悪行爲を以て、虚言せる人格の道德價値を測定することである。詳しくば、虚言の如き道德的に價値のない行爲をする人は、その人格も亦道德的に價値あるものでないとする事である。それ故に、道德的歸與には、必ず人格の存在を豫想する。否、人格なくては道德的歸與はあり得ないのである。第三講に詳述したやうに、快樂説は行爲の社會若しくは行爲者自身に及ぼす結果の上のみから、その道德的性質を判定しようとする説であるから、此説は道德に何等人格的存在を必要としない説である。従て歸與といふ方面から

考察しても、此の説は無生物にもあり得る所の物理的歸與と、人格にのみある所の道德的歸與との差別を認めない説である。即ち吾人が或る人の悪行爲によつて、その行爲者の人格の道德價値を貶することと、傳染病流行の原因を飲料水その他の衛生状態に歸することを、全く同一趣意に出でたる者であると見る所の説である。されば此説の甚だ不都合なる説であることは、多言を要せず明かである。若し、物理的歸與と道德的歸與との間に何等の差別もない者ならば、精神病者が氣が狂つてゐる爲に、或は面白半分、火を放つたり、或は人を傷けたりしても、精神の健全なる者がやつたと同様に、矢張り道德的歸與があるべき筈である。然るに、吾人の道德意識の事實に背反して居る事である。それ故に、此點から見ても、快樂説の謬見であることは明かである。即ち道德的歸與は物理的歸與でない。物理的歸與以上に猶その特得なる點がある。然らば所謂道德的歸與を構成する條件は如何なるものであるか、次にそれを論述しよう。

道德的歸與を構成する條件といふのは、如何なる場合に道德的歸與は構成せらるるかといふ意味である。如何なる場合に道德的歸與は構成せらるるかといふ

ことは、如何なる場合に、ある行爲の道德價值を以て、その行爲者の人格のそれを測定し得るかといふ意味である。それ故道德的歸與を構成する條件は如何といふことは、如何なる場合に、ある人格は道德的歸與を負ひ得るかといふことになるのである。約言すれば、道德的歸與の構成條件とは、ある人格の道德的歸與を負ひ得る條件如何といふことになるのである。猶換言すれば、歸與能力の條件如何と云ふことになるのである。今此問題について陳述しよう。その第一の條件は、前講に於て開陳した所の、心理的自由の一つの意義である處の自動的自由である。即ちある一つの行爲は、ある特定の人格によつて惹起せられたる者であつて、其他何人によつても起されたる者でないといふことが必要である。彼の被催眠者が催眠者の暗示の通りに、或はある一定の言語を發したり、或はある動作をするのは、彼は既に人格の統一を失ひ、自覺を失ひ、自由を失つてしまつてする事であるから、たとひ如何なる言語を發し、如何なる動作をなしても、それ等は適當にその人格から出た者とは云へぬ。即ち是の如きは自動の自由を失つた者である。従つて、其の言語、その動作その者が、縦し道德上望ましい者であつても、吾人はそれによつてそ

の行爲者の道德價值を判定する事が出来ぬ。されば自動の自由は歸與能力の條件であることは明かである。第二の條件は選擇の自由である。即ち或る行爲は、或る人格の自由なる思慮、選擇、決意から出でたる者であるといふことである。例へば只今のやうに大衆が一室に群集して居つた場合に、縁起の善くない話であるが、火事とか地震とかいふやうな天災地變が突然に起つたとする。其ういふ場合には群集の各が皆先を争つて外へ避難をしようとするから、十分に思慮分別をするの時間がなく、爲めに傍に居つた人や、前に居つた人々等に多少迷惑を掛けるやうなことがある。かかる場合に於いては、所謂選擇の自由がない、否、少くとも不十分である。換言すれば、斯かる急迫の場合に於いては、彼は、如何なることをしようとも、それは彼の人格のある通りに爲せるのでない、言ひ換へれば、その行動の中に、彼の人格がそのままには現れて居らないのである。それ故斯かる場合に於いて、その行爲の道德價值を以て、その行爲者の人格價值を判定するといふのは、決して當を得た者でないといふ謂はざるを得ない。或は優勢なる誘惑に遭つたり、或は重大なる脅迫に會つたり、或は忿懣、激怒、痛恨、大耻等の感情の激した場合も、右の急迫なる

天災地變の場合に於けるやうに選擇の自由は多少制限せられるのである。従て前の場合に同じやうに、其ういふ場合に於ても、道德的歸與能力は制限せられるのである。

しかしながら、余は、猶、倫理的自由といふことに聯關して歸與の觀念を説明しなければならぬ。例へば幾十回圜圖の刑罰を受けても毫も悔悛の狀なく、到底改善の見込ない様な人間は、解剖上、生理上、生來犯罪を爲すべき傾向を有つて居る者であつて、彼等の犯罪を爲すは、是れ生理的であり、機械的である。故に、是等には通常の意味に於て歸與能力があるとは謂へぬのであるといふ説がある。此の如き説は、「生來性犯罪者」といふ名目を立てて、ロンブローゾ杯の論ずる所であつて、現今の刑事學者には、可なりに勢力を有つて居る説である。然らば、生來性犯罪者に就いての此説は果して正しい説であるか否や。余を以て之を觀れば、此の如き生來性犯罪者を以て歸與能力缺乏せりと見る説は、是れ確かに謬つた見解である。是は心理的自由と、倫理的自由とを混同せるより起つた謬見である。何となれば、今たとひ此の如き生來性犯罪者の存在の事實を認容したとするも、此の如き人間は、

要するに倫理的自由に於て缺乏した處の人間である。即ち容易に自利、利他の動機に依つて行動し易い傾向を有つて居る處の人間である。換言すれば、自敬や、他敬の動機によつては、中々に働き難き人間である。併しながら、如何に倫理的自由に於いて缺乏、若しくは薄弱であればとて、それが直ちに彼等の歸與能力に關係し來る者ではない。そは彼等は倫理的自由に於ては缺乏して居るけれども、心理的自由に於ては充分であるからである。彼の生來性犯罪者の如き者でも、兎に角彼等自身が思慮し、分別して、自由に選擇し、彼等の惡品性を、そのある通りにさながらにその行爲の上に曝露して居るのである。然る以上は、彼等の惡行爲をもつて、その行爲者の惡品性を判定するに於いて何等差支のない譯ではないか。否、それが當然のことと謂はざるを得ないのである。即ち彼等といへども、道德的歸與を免れることを得ないのみならず、猶一步を進めて考ふれば、既に心理的自由が歸與の條件である以上は、惡性質であればある程、その方面に於て歸與せらるべき價値を有つことになるのである。

以上は歸與てふ觀念についての論述であるが、次に責任觀念に就いて究明しよ