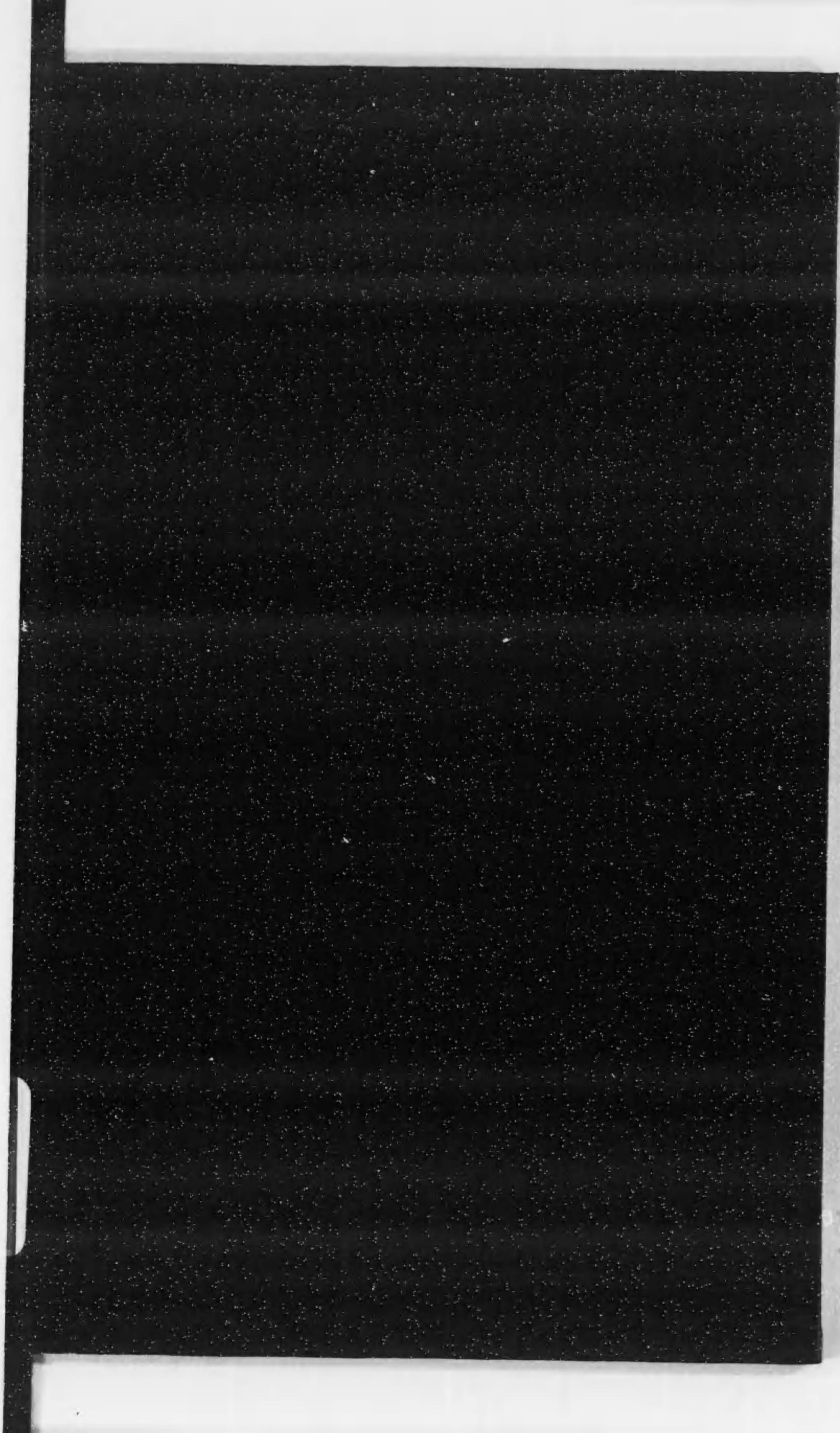
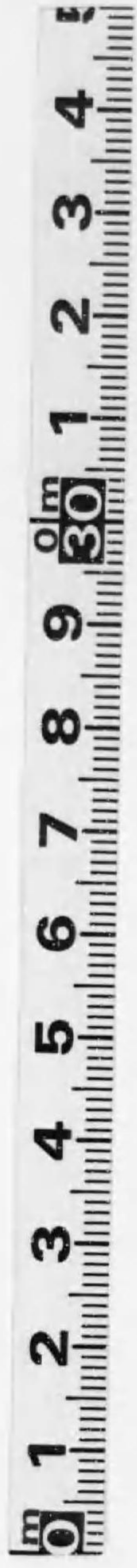




始



IT8N60

小 さい倫理學

蜷川龍夫著



大正
東京
13. 10. 29
廣文堂書店

は し が き

は し が き

△

名づけて「小さい倫理學」といふ。「小さい」とは何とな
く異様に響く。「小さい」とは冊子が「小さい」といふ意
か。夫れとも内容が貧弱といふ意か。夫れは私には判ら
ないが、唯だ倫理學は一般に堅苦しい、むつかしいもの
とせらるる考から離れて、平易にして判りやすいといふ
位の心持ちで、「小さい倫理學」といふ題目を承認した。
尤も「小さい倫理學」といふ名は、私のつけたのではない。
多分廣文堂主大倉さんの發案であらう。

△

「小さい倫理學」の著述は、一昨年晩春の頃かと思
ふ、廣文堂主の大倉さんが、わざわざ富山までお訪ね下
さつて、是非にとのことであつた、何分にも多忙で筆を
執る餘暇のない私は、到底お受けの出来やうにもないと思
つたものの、一應は承諾を致したが、二日三日とまと
まつて筆を執る餘暇のないので、誠に申譯がないと困つ
てゐた。其の後數回店員の方が遠方はるばるお訪ね下さ
るし、お手紙で數十回の催促を受けて、其の都度恐縮致

してゐた。どうどう三年越で漸く本書の稿をまとめるやうになつて、やつと責任を果たしたやうに思はれた。此の間いつもすまないすまないで困つてゐたが、今で漸く心が落ちついたやうである。

△

「小さい倫理學」は、私が奈良女子高等師範學校にゐた折生徒だちに倫理學の大要を講述した稿本の一部を所謂平易に判りやすいやうに述べたのであるが、然し頁數に限られてゐるから、自然例話などを省略して、何となく無趣味なものになつたやうである。

△

此の春の晩れ頃から暇々を拾つて、努めて筆を執つた本書、今にして通讀してみると、何となく全體として部分として前後の聯絡關係などに於て、調子の合はないところもないでもないやうに思ふ。他日版を改むる折もあらば、訂正を致したいと思ふ。

若し此のやうな著述でも、諸者諸君に何かの参考にもならば此の上ない幸である。

富山にて

大正十三年七月十九日

著者識

525-22/

小さい倫理學

目次

第一章 人間生活の理法……………(1)

1. 倫理學とはどんな學問か……………1

人間生活に通ずる道徳的眞理……倫理の要諦と人生……倫理學の本領

2. 道徳的生活はどうして起るか……………4

風俗習慣の發生……道徳的生活の原型……法律及び道徳の發現……道徳の發達

3. 道徳的生活の主體としての人格……………9

人格は人としての絶對的眞價……平等なる人格になぜ高下があるか……人格の尊重は人としての本務……人格にはどんな特質があるか……己れ自らを識れ……自由意志による行動……縦の自己統一と横の自己統一……自由意志による責任感……自我實現に伴ふ修養の要訣

4. 道徳は進歩するか…………… 19

道徳的眞理の現實化……道徳の範圍が擴大する……道徳の内容が深刻となる……道徳の意識が明確となる

5…どうして道徳的修養を全うするか…………… 22
修養とはどんなことか……修養の根柢は何れにあるか
……なぜ人間に修養は必要か……修養と教育との契合
点……修養上の自覺とは……修養の道と工夫

6…倫理研究は人生に必要か…………… 30
自由討究は人生の自然……現實生活に於ける疑問解決
のため……眞理追求の念慮より

7…倫理學の性質はどこにあるか…………… 33
自然の描寫と評價の叙述……規範的科學と説明的科學
との相異……倫理學と現實生活の規範

8…道徳上の判断をどうしてするか…………… 36
人生の理想目的を標準とする判断……道徳の理法を標
準とする判断……兩判断様式の理論的關係……兩判断
様式の發生的關係

9…倫理學でどんな事項を研究するか…………… 39
行爲……良心……理想……本務……徳

第二章 道徳的判断の對象は何か……………(41)

1…行爲とはどんなことか…………… 41
どんな動作が道徳的批判を受くるか……行爲の要件と
しての意識的動作……意志の自由に基づく動作……人

格ある人の動作……行爲の範圍は更に廣し……習慣的
に爲す動作……放心に爲す動作……強迫による動作……
酒酔の動作

2…行爲に對する主觀客觀兩面よりの考察…………… 47
行爲にはどんな成立要素があるか……主觀的要素とし
ての動機と意志……客觀的要素としての動作と結果

3…行爲の評價…………… 52
動機と結果と何れが重きか……動機説及び結果説何れ
にも長短あり……動機と結果の中軸としての品性

4…品性に關する考察…………… 55
品性は意志の如何なる働きでできるか……品性は稟賦
と密接なる關係があるか……品性は境遇によつて影響
せらる……嗜好は品性を左右す

5…意志の自由に伴ふ道徳上の責任…………… 58
意志の自由とは如何なる意味か……意志の自由なき所
に責任なし……意志の自由如何によつて責任なし……
意志の自由如何によつて責任に輕重なり

第三章 良心に關する考察……………(61)

1…良心とはどんな心の働きか…………… 61
對象によつて異なる心の働き……道徳心と良心との異
なるわけ……良心の本質は何か……良心は知性の働き

か……良心は感性の働きか……良心は意性の働きか……

2…良心の要素…………… 66

良心の三方面……人生の理想と善悪正邪の判定……審判的感情と制定的感情……思慮と善意

3…良心と道徳的現象…………… 69

良心は道徳的現象の淵源……責任の感は何から起るか……至善の動機何から起るか……本務の觀念は何から起るか

4…良心の權威…………… 72

動機の發現を規制する力は何か……權威は人心外より來るか……權威は心内より生ずるか……權威の所左如何

5…良心の命令…………… 76

良心の叫び……良心の命令は唯一にして二なく、従つて衝突も矛盾もない……良心の情的方面に誤謬がない、けれども知的方面に誤謬を生じ易い

6…良心の發達…………… 80

良心の發達には内、本性の涵養を要す……環境は良心の發達に影響す

第四章 良心の起源に関する諸説……(84)

1…良心を以て天賦となす説…………… 84

良心の起源は見解によつて異なる……良心は果して神が人間に賦與せられたるものか

2…良心を以て生得となす説…………… 86

特殊的直覺説の要旨……普遍的直覺説の要旨……良心は果して生得か……普遍的直覺説の難點……特殊的直覺説の難點

3…良心を以て經驗に基づくとなす説…………… 91

實驗説の要旨……實驗説の難點……進化説の要旨……進化説の難點

4…斯くして良心は實現す…………… 98

良心起源説の結論としての實現説……起源に関する諸説の眞理

第五章 道徳的標準に関する考察……(101)

1…道徳上の理想……………101

人生と道徳的理想……行爲の規範としての至高善

2…法則標準と目的標準……………103

法則と目的……道徳標準論の概観

3…法則標準に據る諸説……………104

權力説の要旨……神權説の要旨……國權説の要旨……直覺説の要旨……知的直覺説の要旨……理性的直覺説

の要旨……哲學的直覺説の要旨

4…目的標準に據る諸説……………112

理想論の種別……快樂説の系統……合理説の系統……
實現説の系統

5…個人的快樂説……………113

學説の要旨……學派の代表者……アリストテレスの
個人的快樂説の旨要……エピクロスの個人的快樂説の
旨要……ホツプスの個人的快樂説の旨要……以上學説
の批評

6…公衆的快樂説……………124

學説の要旨……學派の代表者……功利主義の先驅者……
……ベンザムの公衆的快樂説の旨要……ミルの公衆的快
樂説の旨要……シヂユウキクの公衆的快樂説の旨要……
……以上學説の批評

7…進化論的快樂説……………139

學説の要旨……スペンサーの進化論的快樂説の旨要……
スチープンの進化論的快樂説の旨要……以上學説の批
評

8…禁欲説……………148

學説の要旨……學派の代表者カントの提唱……學説の
批評

9…制欲説……………150

學説の要旨……プラトの制欲説 要旨……アリスト
ートルの制欲説の旨要……近世に於ける制欲説學説の
批評

10…自我實現説……………157

學説の要旨……學説の批評

11…社會實現説……………161

學説の要旨……學説の批評

12…人格實現説……………164

理想に関する諸説の眞理……人格實現説の提唱

第六章 本務とは何ぞ……………(169)

1…本務の意義……………169

本務とはどんなことか……本務はごうして起るか……
本務は事實である……本務と權利との關係

2…本務の本質及び分類……………172

本務の絶對性と普遍性……本務の内容……本務の分類

3…本務の輕重……………174

何故に本務に輕重あるか……本務には時として衝突は
ないか

第七章 徳とは何ぞ(177)

1…徳の本質(177)

徳とは何ぞ……徳の要素と有徳の人

2…徳の分類(177)

徳の分類に数々あり……諸説に有機的關係あり

3…徳と本務と理想(180)

徳と本務との關係……徳と理想との關係

第八章 倫理研究と道德の實踐(182)

倫理研究と實踐道德との關係……倫理研究の功果

目次畢

小さい倫理學

文學士 蜷川龍夫 著

第一章 人間生活の理法

1…倫理學とはどんな學問か

人間生活に通ずる道德的眞理……倫理の要諦と

人生……倫理學の本領

§ 1.—[人間生活に通ずる道德的眞理]— 我等人間が此の世に生れて來るや、社會を離れて孤獨の生活をなすことが出來ない。必ずや社會公衆と俱に、協同生活を營まねばならぬ。協同生活とは二人以上の人、相互の生活を共にし、且つ相互の生活に於て、因果の關係をもつてゐることである。即ち社會に於ける個人と個人との關係、個人と全體との關係、團體と團體との關係等は、何れも皆有機的で、恰も身體の各部分の相互及び其の全體に於ける關係のやうに、互に相依存し、各個々獨立の意義を有する外、更に結合統一して一體となり、全

體としての意義を有するものである。此のやうに個人と個人、個人と全體、團體と團體等の有機的關係、そこに人倫道德が存在するのである。此の人倫道德の態様は、人類一般に通じて、必ずしも一樣のものではない。其の國や社會を異にするに従つて、千差萬別であるけれども、凡そ人類社會に於て、人倫道德の存在しないといふところはない。而して此の千差萬別の態様をもつてゐる夫々特殊の道德に通ずる普遍の道德的眞理、これを稱して倫理といふのである。

§ 2—[倫理の要諦と人生]— 此の倫理は我等が人間として、正しい眞の生活を營む上に於て、必ず恪遵して行かねばならぬ所の道德の理法である。故に何人も皆此の倫理の要諦を會得して、世に處し、事に當る事が、人生に於て最も必要である。従つて倫理道德の話の聽いたり、或は倫理道德に關する書を読んだり、或は倫理道德の要諦を研究する事は、單に閑人のなすべき仕事ではない。我等の人生に於て、何人も夫々の程度に於て、大いに必要なる事柄である。然らば倫理の研究をも之を如何にすべきか。そこに倫理學が存立するのである。

§ 3—[倫理學の本領]— 我等は此の千種萬態の道德的事實の裡に存する、道德的意識を研究すると共に、更に一步すすんで、その上に我等が行爲の斷定の眞標準、眞理想を見出して、これこそ眞に我等の恪遵すべきものとして、如何に此の眞理を體得し、如何にこれを實踐躬行すべきかを考へねばならぬ。そこに我等が人生に於ける最高統御の權威たる道德的理想、即ち人生終局の目的といふことと、此の最高理想を實現する行爲及び品性、これに伴ふ本務及び徳、並に此の道德的觀念の根柢たるべき良心等は、頗る重要な研究題目となつて來るのである。是等の研究をなすのが、即ち倫理學の主なる仕事である。故に倫理學は道德的現象を研究し、道德的判斷の標準を立て、行爲及び品性の正邪善惡を論定する學問であるといふことが出来る。即ち我等の行爲及び品性の正邪善惡を判斷するものは良心で、良心が此の道德的判斷を下すには、一定の標準に據るものであるが、其の標準となるものは、至高善即ち人生終局の目的、所謂道德的理想である。故に倫理學に於ては、行爲及び品性を始とし、良心より道德的理想に及び、次いでこれを實現す

る道に移り、本務及び徳の如何を究明せねばならぬ。倫理學の本領はまさにここにあるのである。

2…道徳的生活はどうして起るか

風俗習慣の發生……道徳的生活の原型……法律
及び道徳の發現……道徳の發達

§ 1—[風俗習慣の發生]— 人間には夫々天稟の性がある。此の天性が其の境遇にふれて自然に現はれ、次第に有意的の行動となり、更に反覆せられて、そこに習慣が出來上るのである。此の習慣は暗々裡に、我等日常の行動を支配し、處世上大いなる潜勢力となるものである。此の習慣には個人的と社會的との二種あつて、個人的習慣は普通これを習慣といひ、社會的習慣即ち一社會内の人々に共通して存するところの習慣、これを稱して風俗といふのである。

此の風俗習慣は社會の體制、文化の程度、民族の特質等によつて、夫々異なつてゐるのみでなく、時代に應じて變遷するものである。例へば漁獵時代や遊牧時代の社會には、夫れに相應したる風俗習慣あり、農業時代や商

工時代の社會には、又夫れに相應したる風俗習慣がある。夫れ故に漁獵時代や遊牧時代に便宜であつたところの風俗習慣も、農業時代には不便となることがあり、又農業時代に有益であつた風俗習慣も、商工時代には却つて不利となることも尠くはない。それ故に甲の風俗習慣を以て、乙を批難し、丙の風俗習慣を以て丁を羨望すべきものではない。唯だ其の社會の體制及び其の歴史と一致整合して、よく其の社會の進歩發達を助くるものであるか、或は然らざるものかによつて、其の優劣を定むべきである。

§ 2—[道徳的生活の原型]— 凡そ風俗習慣は社會の秩序を維持し、社會内の人々をして平和に幸福に、各其の志を遂げしむる所の勢力を有するものである。人間の道徳的生活の原型はそこにあるのである。而して未開の社會に於ける正邪善惡は、主として其の社會の内に行はれてゐる風俗習慣に従ふと否とに依つて、決定せらるるのである。即ち其の風俗習慣に順應するときは、一般に賞讃せられ、若しこれに違背するやうなことがあるときは、苛酷なる制裁の加へらるることは、恰も文明社

會の道德及び法律に於けると異なることがないけれども、唯だ其の知識の進歩せないために、未だ一定の行動に對して、一定の制裁を伴はしむるがやうな、精細なる規定がなく、従つて時としては可なり重大なる犯罪も、案外に軽く取扱はれ、又些細なる犯罪も、時としては苛酷なる制裁の加へらるることもある。斯く風俗習慣は社會に於て自然に發展して來た所の一種の規律で、その社會内の人々は漸次これを遵守せねばならぬやうになつて、若しこれに違背するときは制裁を被むるからして、遂に各人それ自身に於ても、これを遵守するときは、内心に満足を感じ、若し然らざるときは、不安の念を起すやうになる。此のやうにして風俗習慣に一種の權威が出來て來るのである。而して此の權威は道德の原型として、一方に於て感化となり、他方に於て制裁となつて、社會の上に現はれて來るものである。感化とは知らず識らずの裡に、他を己れに類同せしむる作用である。又制裁とは他が己れに背かんと欲するに關らず、力を用ひ強いてこれを己れに類同せしむることである。此の力は未開の社會より文明社會に通じて存在する風俗習慣の權威である。

§ 3.—[法律及び道德の發現]— 社會に於ける風俗習慣は多種多様で、其の輕重本末亦一樣ではないけれども、就中其の民族性に深き根柢を有し、其の國家社會の維持發展と、各人の平和幸福とに、缺けてはならない密接の關係を有するもののみは、漸次に律法的形式をとつて來て、人々の行爲の準則として、服従を強制せられ、若しこれに違背するときは、刑罰を免かるることが出來ないやうになる。これやがて法律の風俗習慣から派生して來る初めであつて、社會に法律の發生して來る起原である。然しながら人は唯だ此のやうな、外部的形式のみを以て満足することが出來ないで、其の内面をも觀察して、各人の行爲の依つて發現したる所以の動機を重んずるやうになる。ここに於て人々自分の言行を反省し、自ら其の良心に訴へ、善惡を判定して、善に就き、惡を避くるやうになる。これが道德の風俗習慣から分化して來る初めで、社會に眞の道德の發生して來る起原である。斯く法律と道德とは共に社會の風俗習慣より分化派生したるものであるけれども、此の三者は常に相依存して社會進歩の原動力となるものである。

§ 4.—[道德の發達]— 以上述べた通り、風俗習慣は道義心の發達不完全なる個人及び社會に於て、人々の行動を律する規範となるものである。故に斯くの如き個人及び社會にありては、其の風俗習慣に従ひ、これに合する行動を正善となし、其の然らざる行爲を邪惡と常識的に批判をなすのである。然し社會の變遷と新しい出來事につれて、一旦道義心が發達して來れば、善惡正邪の標準をかかゝる常識的判斷乃至外的權威に求むることも、批判の對象を唯だ行爲の結果にのみ得ることも、共にこれを排して、一層內的の標準乃至合理的の判斷に従ひ、ここに眞の道德の成立を見るに至るのである。此のやうに道德的意識乃至道德の發達上より見る時は、風俗習慣と道德との關係の極めて密接なることは明かである。即ち風俗習慣は道德の未だ發達せざる時代に於て、道德的權威を代表し、道德の漸く進歩するに従つて、其の根本材料ともなるべきものである。故に道德の或部は風俗習慣の精醇化せられて發達したるものといふべきである。

3…道德的生活の主體としての人格

人格は人としての絶對眞價……平等なる人格に
なぜ高下があるか……人格の尊重は人としての
本務……人格にはどんな特質があるか……己れ
自らの識れ……自由意志による行動……縦の自
己統一と横の自己統一……自由意志による責任
感……自我實現に伴ふ修養の要訣

§ 1.—[人格は人としての絶對眞價]— 人格といふ言葉は、英語の パーソナリティ の譯語であつて、既に一般社會に於て使用せられてゐるところのものである。而して此の語は、我等が人の人たるべき本質を具へてゐる状態を意味するものである。然しながら此の人の人たるべき本質については、其の考察の方法を異にするに従つて、種々の意義に思考せらるる。即ち法律上で一個の人格と認むるのは、理性によつて法律の命ずるところを理會し、且つこれを實行する能力のあることを意味してゐる。故に若し人にして法律の命ずるところを理會することが出來ないとか、或はこれを理會することが出來ても、其の命ずるところを實行する能力のない時は、即ち法律上の見解からしていへば、人格をもつてゐない

ものとなすのである。又心理學上でいふところの人格の意味は、其の人の精神が健全なる活動を営み得ることにあるのである。即ち理會すべきは正しくこれを理會し、怒るべき時には怒りを感じ、喜ぶべき時には喜びを感じ、總じて我等日常の行動に於て、健全なる精神作用を営み得ることを謂ふのである。而して倫理學上で人格といへば、自我によつて精神作用の統一せられたる自覺的實在であつて、自己意識、自由意志、自己統一、責任、自我實現等の特質があつて、社會的生活をなし、道德の基礎となるものをいふのである。以下其の内容について述べやう。

§ 2—[平等なる人格になぜ高下があるか]—
人格は人の人たる資格であるから、苟くも人にして其の精神作用に於て缺くところのない限りは、萬人同様に人格を具わてゐるものと見做さねばならぬ。此の點に於ては男女老若の差別もなければ、貧富貴賤の區別もない。すべて一切の人は人格上平等の資格を有するものである。これ人として尊重せらるる最も意義のある所以である。されば人として己が人格を貴重するは、自分に

對する最大の本務であるからして、人たるものは如何なる時、如何なる處に於ても、自らを重んじて苟もせず。人たる道をふみ行ふに、毅然として憚るところがあつてはならぬ。

此のやうに人間を形式的方面から見れば、白痴か狂者でない限りは、何人も皆一樣に人格を有してゐて、平等であるけれども、其の平等なる人格の内容にたちいつて見れば、夫々異つてゐるのである。即ち精神作用の統一の状態から見れば、萬人各其の統一の中心を異にし、精神の諸要素は種々の程度に於て統一せられ、各人夫々特異の性格を發揮してゐるのである。これが人格に差異が出来て來る所以である。されば人格は形式的方面から見れば平等であるが、更にこれを實質的方面から見れば、夫々高下の差別があるのである。

§ 3—[人格の尊重は人としての本務]— 上述のやうに、人格は人の人たる所以の資格であつて、人として貴はるべき最重の義である。即ち人が社會に立つて各種の權利を取得し、道德上並に法律上の責任を負ひ、以て各種の本務を全うし得る所以は、一にこれ人が

人格を具有するからである。〔若し人にして此の人格に缺くるところあるときは、一切の道徳的法律的行爲、即ち一切の人的行動を爲すことが出来ないうで、全く他の動物と擇ぶところがないやうになるであらう。これ人は自分の人格を重んずると同時に、他人の人格を重んじ、これを侵さず、これを擁護すべきは、人としての重大なる本務である所以である。〕

§ 4.—〔人格にはどんな特質があるか〕— 人格は其の觀察によつては、一面自然の成果なるがやうであるけれども、更に他の一面からこれを考察すれば、一種の造りいふべきである。即ち人格は先天要素である天稟の性に基つき、後天的要素である教育、修養、其の他境遇上の諸條件によつて助成せられ、自覺の發現に伴ひ、益發展するものであれば、人格の修養は一日もこれを忽にしてはならぬものである。故に先づ人格の特質を明かにして、以て其の修養の要訣を考慮せねばならぬ。今人格の特質として數ふべき主なるものを擧ぐれば、(一)自己意識、(二)自由意志、(三)自己統一、(四)責任、(五)自我實現の五である。

§ 5.—〔己れ自らを識れ〕— 己れ自らを識れとは、自分の爲したる行爲を自分で内省することで、所謂自己意識である。我等が日常接するところの種々の經驗は、夫々分離してある個々別々の經驗として、これを認識するものであるけれども、其の間に統一點があつて、其の經驗を有機的に組織するものである。即ち經驗者自ら種々の經驗を爲しつゝあるものであることを知つて、前に經驗を爲した事柄と、後に經驗をなした事柄とを綜合して、其の間に一貫の自我を認むるものである。此のやうに人には夫々此の自己意識があるといふことからして、人格の人格たる所以を明かにすることが出来るのである。今試みに、自己意識のない精神状態とは如何なるものであるかを考ふるに、人間以外の動物の精神状態についてこれを察知することが出来る。即ち彼等には精神作用の存在することは明かであるけれども、其の中に自己意識の作用をもつてゐないのである。故に其の常に反覆するところの種々の經驗は、夫々孤立してある經驗として存在するのみであつて、これを綜合し一貫するところの自我の存在を認むることが出来ない。換言すると彼

等は音楽を聞き、又は食物を食することが出来るけれども、前に音楽を聴いたところの自分が、今こゝで食物を食してゐるのであるといふやうな自己意識をもつてゐないのである。唯だ現在の経験によつて、其の場合の精神の全體が占有せらるるのみであつて、現在の経験を過去及び將來の事情に聯關してこれを意識することがない。されば動物などでは、其の時に於ける経験は、其の時に於ける意識全體であるを認むることが出来る。尤も人間とても絶えず此の自己意識をもつてゐるとはいひ得ない。或場合には茫然自失することあり、或は一つの経験のために、全く我を忘るることもあるけれども、其の間に自己意識に歸り來ることの出来る點に於て、人格の特質を失はないのである。又自己意識は常に同一の強度を以て現はるるものではない。或は強く、或は弱く、時によつて強弱のあるものである。されど人格の特色たる點は失はないものである。

§ 6—[自由意志による行動]— 自由意志による行動は人格の第二の特質である。意志の自由に関しては古來諸説があるのであるけれども、要するところは事物

の選擇に關する意志の自由を意味してゐるものであつて、無制限に何事でも我儘かつてに爲し得るといふのではない。凡そ人間の他の動物などと異なる所以の事柄が多くあるけれども、其の一は彼等の自然の法則に支配せられて、其の中に何等選擇の自由がないけれども、人間には其の選擇に關する意志の自由が與へられてある。此の意志の自由があるからして、人間の自主自治を認むることが出来るのである。故に人格を貴重し、人格の權威を維持しやうと欲せば、先づ人間として意志の自由を有せなければならぬ。ここを以て人間は思想の自由、言論の自由、行爲の自由等を有し、自分の理性で事理の眞偽を判斷し、自分の良心で善惡正邪を決定し、以て自主自治の活動をなし得るのである。

§ 7—[縦の自己統一と横の自己統一]— 人格の特質として自己統一といふことが其の一である。此の自己統一には縦の統一と横の統一との二つがあつて、兩者相契合するものである。凡そ我等の意識は絶えず變化轉遷するけれども、常に我の同一性を保持して變らない。昨日の我は今日の我であつて、昨年のも亦今日の我と

同一であると思惟するものである。即ち我等は過去現在及び將來を通じて、同一の人格者として存在することを自覺するものである。これを縦の統一といふのである。又横の統一とは我等の現在の意識活動及び其の内容が如何に複雑であつても、常に自我によつて統一せられつつあることをいふものである。詳しくいへば、人間には精神的欲求或は身體的欲求の如き、種々の欲求があつて、是等の欲求が紛糾錯綜して、人間の活動の根源をなすものであるけれども、其の眞價に於て何れも同等のものではない。或は衆多の欲求を制御すべき主權の地位に立つものあり、或は其の支配を受くべき地位にあるものなどがあつて一定はせない。されば我等は是等の多種異様の欲求の正當なる眞價を認め、これを自分の理想によつて適當に制御し、又は満足せしむるやう規正して、以て全生活の上に圓滿なる調和あらしむることを自己統一といふのである。

§ 8—[自由意志による責任感]— 責任とは自分の意志的活動の結果であるところの行爲に對して、其の責に任ずることをいふのである。例へば故意に他の人の

器物を損傷したとせば、其の人の知ると知らないとに關せず、其の結果の原因を自分に歸して、其の責を負ふが如きである。斯く自分の行爲の結果について、善惡ともに褒貶の衝に當ることを辭せないのは、其の行爲の根源が自分にあることを感ずるによるものであつて、即ち意志の自由からして生じて來る結果である。されば責任は意志の自由と密接の關係があつて、意志が自由でなければ、責任は生けないのである。而して責任は人によつて輕重の差別がある。例へば幼兒は智識經驗共に幼稚にして、未だ品性の確立せざるもの多く、自分の意志にて自由に決定すること難いものであれば、其の行爲の責任も亦輕いのは當然である。これに反して、大人は智識經驗共に發達し、自分の意志によつて自由に行動し得るからして、一言一行にも大いなる責任がある。従つて妄りに罪を他人若くは外界の事情に歸することが出來ない。

§ 9—[自我實現に伴ふ修養の要訣]— 自我實現とは我等が自分の如何なる状態にあるかを意識し、如何に活動すべきかを思慮し、自ら目的を定めてこれが實現に全力を盡し、現實我をして理想我たらしめんとする

自己發展をいふものである。此の自己發展は人間特有のものであつて、他の生物に存在せないところのものである。何となれば一般生物は總べて成長發展をなすことあるも、それはただ過去の活動の繼續として起つて來る發展であつて、將來の目的觀念によつて、自覺的に惹き起された發展ではないのである。ここを以て人たるものは常に道徳的理想に對する人格の向上を計らなければならぬ。要するに人格の修養は一種の創造ともいふべきものであれば、以上人格の特質に鑑みて、大いに修養の功を積まなければならぬ。即ち人は道徳上自己の行爲に對する立法者として、自己意識を以て自ら踏むべき道を規正して、主義を確立するとともに、其の道の實行者として、行爲の秩序統一を保持し、更に自己の良心に省み、審判者として其の行爲に對する善惡正邪を判定して、責任の所在を明かにし、常に理想に向つて自己の向上發展に努め、陶冶鍛錬を積んで高尚なる人格を實現せなければならぬ。

4 道徳は進歩するか

道徳的眞理の現實化……道徳の範圍が擴大する
……道徳の内容が深刻となる……道徳の意識が
明確となる

§ 1. —[道徳的眞理の現實化]— 道徳的眞理は時處位を超越し、古今を通じて渝らないものであるけれども、此の眞理をどうしてごんなに認識するかといふことと、其の認識し得たところの道徳的眞理を如何にして現實化し、如何にして實踐躬行するかといふことに至つては、これは時處位に應じて變つてゆくものである。今これを人類の歴史あつて以來の道徳的事實の變遷について考へてみると、時代によつて多少の變化はあるけれども、大勢を通觀していふときは、常に進歩の途上にあるといふべきである。其の進歩發展の事情を次の三項によつて説明することが出来る。

§ 2. —[道徳の範圍が擴大する]— 人類社會の未だ幼稚なる時代にありては、道徳は單に其の一部落内若くは一地方に限られて行はれ、他の部落或は他の地方の人々に對しては、或はこれを敵視し、これを禽獸視して、

或は奪掠吞噬し、或は殘忍酷薄の所業を爲したるものであるが、時代の推移し、社會の進歩するに従つて、漸次かかる所業は減少して、互に交通し、有無を交換して、其の間に自ら共通の道德の行はるるに至るものである。又その古代にあつては階級思想が強くて、民族相互の間に著しい區別を立て、自らを以て優者となし、他を劣者として、これを視ること全く禽獸の如くして、これに虐待を加へたものであるが、かかる區別も虐待も、時代の推移に伴ひ、民族相接近して、性情相通するに及んで漸次除去せらるるやうに至つたのは、これ亦道德の範圍の擴大したるによるものである。又禽獸は其の始めは、人類にとつては兩立することの出來ない強敵であつたが、人間生活の漸次擴充發展するに伴つて、強敵としてこれを排するよりも、寧ろこれを利用するやうになつて來て、ここに家畜なるものを生じ、進んではかかる動物に対しても、虐待を加ふることを制限するやうになつた。其他、戰爭に於ても、殘虐なる事を制限し、赤十字の組織發達し、人道の觀念が擴充せられて、各國が何れも其の步調を一にし、相依り相助けて、人生の惠福を俱にしや

うとするやうになつたのは、何れも皆道德の範圍の擴充を意味するものである。

§ 3.—[道德の内容が深刻となる]— 又道德は其の原型に於て、風俗習慣から分化したるものであるから、主として外形に囚はれ易く、其の道德的判斷の如きも、多くは外形の上に於て試みられたものである。即ち人の爲す外形外貌の上に、是非善惡の判斷が加へられたるものであるが、文化開け、思想の進歩するに従ひ、漸次外形よりも精神の内部に入りて、品性人格の上に道德の中心點を置くやうになつた。形式よりも内容を重んじて道德的判斷をなし、客觀的方面よりも主觀的方面に重を置いて事を行ふやうになつた。これも亦道德進歩の一の證である。

§ 4.—[道德の意識が明確となる]— 前節に於て述べたやうに、道德は其の始めに於ては、傳習慣例に従つてこれを行つたものであるが、社會文化の進歩に伴つて、明瞭に道德上の意味を知り、意識的自覺的にこれを行ふやうに至つて、道德的觀念明敏となつた。即ち其の始めは無秩序無統一であつたけれども、漸次統一せら

れ、組織立てらるるに至つて、道德意識が明瞭となり道德的標準愈々高まつて來たのである。

此のやうに道德は人類の發達に伴ひ、其の觀念内容に於て擴く、深く、明らかとなつてゆくことは、世界の道德史についての一般的觀察であるが、或時期を取つてこれを檢すると、或はこれに伴はないやうな現象がないでもないが、歴史の全體からしてこれを觀察すると、如上の進歩は決してこれを掩ふことが出來ないのである。

5…どうして道德的修養を全うするか

修養とはどんなことか……修養の根柢は何れにあるか……なぜ人間に修養は必要か……修養と教育との契合點……修養上の自覺とは……修養の道と工夫

§ 1.—[修養とはどんなことか]— 近頃修養といふ言葉の流行するやうになつたのは、大いに喜ぶべき現象といはねばならぬ。これは蓋し現代社會が、其の修養上大いなる缺陷のあることを自覺するに至つたのと、更に現代生活に於ては、特に修養を必要とするに因るものであらう。修養といふ言葉は、もと英語のカルチュア—

の譯語であつて、心田を耕作し、苗種を培養して、其の收穫を得るの義と解すべきである。今此の修養の意義を廣く解すれば、修養とは我等が自己の天分能力を自覺し、これを最高理想に照して、開發的に培養修練し、以て其の最高眞價を實現しやうとする自覺的努力であるといふのが最も適當である。

§ 2.—[修養の根柢は何れにあるか]— 修養は心身の兩面に亘らなければならぬ。蓋し精神と身體とは恰も圓の内外の關係のやうに、内からこれを見れば凹であつて、更に外からこれを見れば凸であるけれども、圓其のものに二つあるのでないやうに、主觀的にこれを精神と稱し、客觀的にこれを身體と名づくるものであつて、心身もと二つあるのでなければ、修養の第一歩は身體の鍛鍊にあること勿論であるけれども、其の根柢はこれを精神に置かねばならぬ。

古來人間を以て萬物の靈長と稱するけれども、近代一部の人の見解に於ては、人は萬物の靈長ではなくして、生物進化の道程にあるものといつてゐる。此の兩者の見解は、全く相反してゐるやうにみゆるが、これ其の觀察

點を異にせるがためであつて、一は主として精神生活の方面を見てこれをいひ、他は其の身體を生物的に研究して、これをいふものであつて、兩者各其の眞理の一面を道破せるものといふべく、此の間調和折衷の道がないでもない。由來人間は其の肉體的方面に於ては、一般動物のそれと大差がないけれども、其の精神的方面に於ては、霄壤の差がある。勿論一般の動物といへども、精神作用を全く缺いてゐるのではないけれども、これを人間のそれに比較すれば、其の程度の差はやがて種別の差を生ずる程のものである。此のやうに動物は其の精神作用の發達甚だ幼稚であるから、常に自然の力に支配せられ、生活の如きも其の本能に制馭せられて、一步もその圏外に出づることが出来ないからして、彼等の生活は全く自然的本能的たることを免がることが出来ない。人間も亦動物的本能をもつてゐるけれども、一般動物のやうに、此の自然本能の生活を以て人生最高のものと認めずして、人生の眞面目を精神的生活に置くものである。即ち人たるものは高尚なる精神的生活に安住し、これによつて其の基礎的生活たる肉體的生活をして意義あるやうに

せなければならぬ。これ修養の根柢を精神的生活に置いて、其の第一歩を肉體的生活に求むる所以である。

§ 3.—〔なぜ人間に修養は必要か〕— 人間には何人にも希望があり、理想がある。人間は此の希望理想を追うて、生涯努力奮闘するものである。人生の眞價がここに於てか生れて來るのである。故に若し人にして希望もなく、理想もなかつたならば、それは單に生存を繼續してゐるのみで、人としての意義ある生活ではないのである。由來人間と他の動物との異なる所以のものは、主として自己の生活に意義を認めてこれを營むと否とによるものである。即ち人間は過去を知り、現在を知り、將來を認めて生活してゐる。故に此の間自我の一貫せるものがあつて、生活の意義がここに生じ、人生の眞價ここにあらはるるものである。動物はこれに反して、過去を忘れ、將來を察せず、唯だ瞬間の本能によつて妄動し、此の間自我の一貫するものなく、生活に何等の意義をも眞價をも認めないものである。此の兩者の區別はこれを其の行動並に衣食住について觀察すれば明かなる事實である。

此のやうに人間には希望あり、理想があつて、ここに意義ある生活を営むものであれば、其の希望理想に到達するには、如何なる方法手段によるべきかを考へなければならぬ。これについては、或は自然放任を主義とするもの、或は禁欲を主義とするもの、或は制欲を主義とするものなどある。而して自然放任主義の主張するところによると、人間には天賦の本能欲望があつて、夫れ自身絶対眞價をもつてゐるものである。然るにこれに人意を加へて、制限束縛枉屈などをなすのは、自然の理に悖り人情を破る偽の行爲であるといつてゐる。然しながら是等の本能欲望等には、其の間に何等の統一ないものであるからして、人間は其の自然の赴くままに、其の後を追うて生活をなし得るものであるか、否か、又斯くすることは人をして最も眞價あらしむる道であるか、否か、夫れを深く考慮してみねばならぬ。由來人間の勢力には限りのあるものである。此の限りのある勢力を限りの無い本能欲望等のために、隨時放散することは果して有效なる方法であるかどうかを考へてみるに、甚だ拙劣極まる方法といはねばならぬ。これ自然放任主義の短所とする

ところである。又禁欲主義の如きも、極端なる主張であつて、到底人間の實行の出来ないところのものである。されば人間たるものは、其の本能欲望等の内容を考査し、これを自分の最高理想に照して、其の本末輕重を明かにし、これに統一を與へて、僅少の勢力であつても、濫りにこれを費さず、最も有効にこれを使用する工夫をなさねばならぬ。此のやうに勢力を最も有功に使用して、自己の最高眞價を實現しやうとするには、修養の道によらねばならぬ。修養は實に自己の顯現し得らるる最高眞價を實現するのに缺くことの出来ない道とせねばならぬ。

§ 4.—[修養と教育との契合點]— 修養と教育とは相藉り相資けて、始めて其の効果を全うし得るものであつて、廣義の教育には修養の意が寓せられ、又廣義の修養には教育の義が含まるるものである。而して教育は主として教育者と被教育者との間に於ける他動的教化的關係であるが、修養は主として己れ自らを教ふるの義である。然れども教育の効果をして徹底せしめやうとするには、他動的教化のみにては、決して其の目的を達成することが出来ない。必ずや被教育者に於ても、自ら進ん

で其の教化を受くべき準備と自覺とをもつてゐなければならぬ。此の兩者の發動の歸一するところ、そこに教化の眞義が成立するものである。故に教育は修養と相俟つて、其の効果を増大し、修養は教育の力によつて、其の根柢を鞏固ならしむることを得るものである。これを人間一生の歷程に考へてみても、家庭・學校・社會より受くるところの變化多い教化刺戟は、其の修養の自發的努力によつて鎔鑄せられて、人格の眞價を發揮し得るものなるを以て、個人の最高眞價を實現しやうとする人生の本義に於ては、修養を以て人間一生不斷のものと思せねばならぬ。

§ 5.—[修養上の自覺とは]— 修養上自覺とは自己の稟賦・性能・眞價を自識して、これを發揮しやうと努むるとともに、更に自ら其の短所を察知して、これを矯正補充しやうとする自己意識をいふのである。人間には何れも皆此の自覺があるによつて、現狀に安住せず、何れも最高の理想を追ひ、最善の生活を求めて、これを實現しやうとして、努力修養するからして、我等の一舉一動に大いなる意義を生じて來るものである。而して此の理

想と聯關する意義ある生活は、實に眞價ある生活であつて、自覺的生活といふべきである、人は一朝一夕にして其の遠大なる最高理想に到達し得べきものではないけれども、これに到達する幾多中間の理想を踏破し、現在に満足し、理想に生きて、不斷の努力修養をなし、以て人生の眞趣を解さなければならぬ。

§ 6.—[修養の道と工夫]— 上述の如く、我等は現實に満足して、理想に生きねばならぬ。理想は我等の眞生命であつて、現實をして向上發展せしむる至大至剛の力である。此の現實より理想に通ずる道は、これ我等が萬難を排して、進み行かねばならぬところの向上の大道であつて、修養の要が實にここにあるのである。

此のやうに修養の目的は、人として最善最良の人たらんことを期するにあるのである。即ち現在の我をして、理想の人格に一致せしめやうとするにあるのである。而して修養の工夫とは我等が此の理想の人格に到達するに、最も確實にして、簡便容易なる實行の考案をいふものである。此の考案は他人の教示に俟つことが多いけれども、人各其の個性と事情とを異にするものであれば、

須らく各自の内省に因らねばならぬ。孔子の言葉に道は人に遠からず、人の道をおこなつて、人に遠きは以て道となすべからずと、修養の工夫は深遠幽玄のものよりも我等が日々實踐躬行し得べき程度のものでなければならぬ。これが道德の修養上最も大切なることどもである。

6…倫理研究は人生に必要か

自由討究は人生の自然……現實生活に於ける問題解決の爲め……眞理追求の念慮より

§ 1.—[自由討究は人生の自然]— 社會が未だ發達しない幼稚なる時代にあつては、其の社會の人々は知らず識らずの間に、自分の屬する社會の中に宿つてゐる、道德的規範や傳習的慣例を其のまま認容繼承して、自ら内に省みることもなくして、ただ祖先傳來の信仰を保持し、其の慣習を墨守して、事理の當否を疑ふことがないけれども、社會が發達し、人智が開けて來るやうになると、漸次かかる幼稚なる状態を脱して、自然に其の社會に行はれてゐる道德的規範や傳習的慣例を其のまま認容することなく、夫々の理法をたどつて、自ら考察し、批

評し討究して、その眞否を明にし、以て其の社會に即したる道德的規範や慣例を創造しやうとするに至るものである。個人に於ても亦これと同様である。人は幼稚なる時に於ては、師父の教訓や、家庭の慣習、社會の慣例等所謂傳習的規範は、無上の權威を以て受け入れられて、毫も其の間に疑惑を挟むやうなことがないけれども、智識が漸次進歩し、社會の實情を理解するやうになると、そこで今までの状態に永く満足して、安心することが出來ないところから、そこに懷疑の念を起して、自己の内の生活に矛盾を感じ、社會世相に對して疑惑をもつやうになるところから、自己の知り得る夫々の理法をたどつて、夫等の事象を考察し、批評し討究するやうに至るものである。ここに倫理の研究の起つて來る所以があるのである。

§ 2.—[現實生活に於ける疑問解決のため]— 此の倫理研究を要求する事情を更に詳細に考へてみると、そこに二つの異なつた要求原因が存在する。一は實際生活の必要上より起るもの、他は實際生活の必要といふよりも、眞理研究の必要上より來るものである。此の

實際生活の必要上より起る倫理研究は、社會の進歩、交通の發達、思想文化の向上、並に人生に於ける現實世相に處する體驗によつて促進せられ、或は自己の生存する社會に於て異なつた道德的規範の存在に疑を抱き、或は時代によつて其の道德的規範の相異に驚き、或は自己の行爲と自己の道德的觀念との相異、並に自己の信じてゐる道德的規範と社會或は他人の道德的規範との相異、或は人間生活に於て矛盾撞着の多きに接して、ここに在來の道德的觀念のみに安住することが出來ないで、深く人生に内省して、倫理研究を要望するやうになつて來るのである。

§ 3.—[眞理追求の念慮より]— 此の實生活に伴つて起つて來る倫理研究の要求の外、純然たる眞理追求の念慮より來るものがある。由來人間には生れながらにして、求智的精神が具つてゐるが、此の心の發現が自然思想の進歩、學術の發達を促して、倫理研究を一層深刻に導くのであるが、其の研究の結果は、やがて其の人の人生觀上に偉大なる覺醒を喚起すると共に、社會の倫理的觀念をして、一層深刻透徹せしむるものである。

7...倫理學の特質はどこにあるか

自然の描寫と評價の敘述……規範的科學と説明的科學との相異……倫理學と現實生活の規範

§ 1.—[自然の描寫と評價の敘述]— 美しい花が咲いたとか、可愛い小貓が毬に戯れてゐるとか、子供が竹竿で蜻蛉をとつてゐるとか、いふやうな、事實有のままの描寫と、他人の物を盗んでは悪いとか、虚言をいつては悪いとか、人は正直でなければならぬとか、いふ事實有のままの敘述とについて考ふるに、前者は花が咲いたとか、猫がじやれてゐるとか、子供がとんぼをとつてゐるとか、唯だありのままの自然的事實をいひあらはしてゐるに過ぎないが、後者はその敘述の中に盗むことは悪いとか、虚言は悪であるとか、正直は善であるとか、いふ一種の價値を含んだ斷定をいひあらはしてゐる。此の善といひ、惡といひ、畢竟皆我等が或事柄や或動作に對して、或價値を附した評價上の言葉で、謂はば一種の裁判的意味での斷定である。そこで倫理學は、此の人間の爲すところのあらゆる道德的事實の中に含まれてゐる、善惡正邪の斷定を研究して、その中よりして更に眞

個の斷定の標準を見出だそうとしてゐる。即ち盜むことは悪いとか、虚言は悪いとか、正直は善であるとかいふやうに、價值を含んだ斷定をなしてゐる。故に倫理學は價值の斷定を含んだ事實について、其の斷定が正しいか、否か、その理由は如何、その根據は如何などを研究するもので、かかる研究からして得て來る倫理上の法則は、我等の行爲の規範としての權威をもつて來るのである。

§ 2 —[規範的科學と説明的科學との相違]—
此のやうな意味からして、倫理學を通常規範的科學と稱してゐる。即ち我等の行爲の規範とすべき法則を研究する學といふ意味である。此の點に於て、倫理學は他の單に有のままの自然的事實の記載並に説明を本義とする説明的科學と大いに異なつてゐる。物理學・化學・天文學・生理學等は、此の説明的科學に屬して、何れも皆事實を研究して理法法則を發見する點に於て、倫理學と同様であるけれども、其の異なるところは、説明的科學に於ては、我等の實際上の目的とは無關係に、唯だ事實を事實とし、理法を理法として研究するけれども、倫理學に於ては我等實際の目的を常に眼中に置いて、此の目的の實

現に副ふやう、資するやうに事實を取扱ひ、理法を研究するところに於て異つてゐる。即ち倫理學が掲ぐる法則は、やがて我等の行爲の規範とすべき法則として掲げるのである。此の點が説明的科學と大いに其の趣を異にしてゐるのである。

此の説明的科學に對する規範的科學は、單に倫理學のみではない。論理學や美學なども此の中に屬してゐる。規範とは判斷を下すところの一定の標準、若くは法則である。故に規範的科學は何れも皆單に事實自然の理法を研究するものでなく、寧ろ一種の規範についての研究である。即ち論理學は知的評價の標準を究めて、その眞理たる所以を明かにし、美學は美的評價の規範を究めて、美の美たる所以を明かにするものである。

§ 3 —[倫理學と現實生活の規範]— これを要するに、倫理學の目的とするところは、事實の判斷ではなくして、事實に對する判斷である。論理的意義なる斷定ではなくして、裁判的意義の宣告である。例へば某の行爲は某の原因に伴ひ、若くは某の結果を將來すといふことに關するものではなくして、某の行爲は正である、

善である、若くは邪である、惡であるなどの評價に関するものである。故に倫理學を研究するときは、道德に関する系統的智識を收得し、従つて如何に行爲し、又如何に品性を修養すべきかを明かにすることが出来て、實踐道德上大いなる裨益のあるものである。

8…道德上の判断をどうしてするか

人生の理想目的を標準とする判断……道德の理法を標準とする判断……兩判断様式の理論的關係……兩判断様式の發生的關係

§ 1.—[人生の理想目的を標準とする判断]— 道德上の判断とは、我等の道德心が人生の理想目的に照して、其の行爲又は品性に、如何なる價值があるか否かを判定する價值判断である。而してその價值あるものを善といひ、その然らざるものを惡又は不善といふのである。此の判断の様式を普通善惡判断の様式と稱し、或は目的標準の判断様式ともいふのである。即ち此の様式は道德上の理想目的を標準として、人の行爲がよくその目的に合致するや否やを判定するからである。

§ 2.—[道德の理法を標準とする判断]— 更に道德上の判断に、正邪の様式がある。正邪の判断とは道德上の法則を標準として、人の行爲がその法則に契合するや否やといふことである。道德上の法則とは、人生の理想を實現するに必須の法則であつて、我等は普通此の道德上の法則を恪遵することによつて、道德上の目的に到達することが出来るのである。故に此の法則は道德的理想の體現に最も必須の規範となるものである。されば此の判断の様式を稱して法則標準と呼ぶのである。

§ 3.—[兩判断様式の理論的關係]— 以上善惡正邪の兩判定様式の關係は、目的と法則との關係であつて、先づここに道德上の目的があつて、これに到達するために、其の據るべき法則が生れて來るのであるから、道德上の目的を達しやうと欲せば、必ずや道德上の法則に據らなければならぬ。即ち目的が先で、法則は後であるが、これを行爲の上についていへば、畢竟二にして一となるものである。そこで普通に我等はこれを一つしよにして、正善といひ、邪惡といつてゐるが、嚴密に區別をいへば前に述べたやうに、判断の二つの様式となつて

來るのである。

§ 4. —[兩判斷様式の發生的關係]— 道德上の目的と法則との理論的關係は、以上の通りであるが、これを實際に其の發生の順序からいへば、法則の觀念は目的の觀念よりも先に現はれて來るものである。その譯は個人にあつても、社會にあつても、倫理研究の未だ起らない時代に於ては、その社會の傳習的規範となつてゐる道德觀念を自然にそのまま受け入れて、日常生活の法則と心得て、行爲のこれに合致しなければ、これを邪惡となすのである。即ち法則の觀念のみがあつて、未だ目的の觀念が明瞭となつて來ない。普通世の人が特別に倫理學的の素養がなく、道德の目的觀念がなくとも、常識的にその時代に行はれてゐる道德の法則觀念だけを理解してゐれば、その法則觀念によつて、日常の出來事に對して、道德的判斷を下してゐても、大體に於て誤謬の少ない所以は、ここにあるのである。けれども時代が進んで、新らしい難問題に接して來れば、從來の法則觀念のみによつて、これを解決することは出來ないから、是非とも目的觀念の研究が必要となつて來るのである。

9 倫理學でどんな事項を研究するか

行爲……良心……理想……本務……徳

倫理學に於て論究すべき事項が多いのであるが、普通次の五項はその主なるものである。

§ 1. —[人間の行爲はごうすればよいか]— 道德的判斷に於て、正邪善惡の評價を受くべきもの、即ち道德的判斷の對象となるべきものは、我等の行爲及び品性である。これを論究するのが行爲論である。

§ 2. —[良心の働き]— 行爲及び品性に對する正邪善惡の判斷は、これ我等が道德心に基づくものである。換言すれば道德的判斷の主體は即ち所謂道德的意識である。これを論究するのが良心論である。

§ 3. —[人生の理想は如何]— 良心が行爲及び品性に對して、道德的判斷を下すには一定の標準によらねばならぬ。此の標準を論究するのは、理想論（又は標準論、目的論、至善論ともいふ）である。

§ 4. —[人間の本務とは]—

§ 5. —[徳は如何に修養すべきか]— 道德の標

準目的の論定せられたるときは、更にこれに到達する道を示さねばならぬ。即ち所謂道徳的生活の何たるかを研究することが必要である。これを論ずるのは本務論並に徳論である。

第二章 道徳的判斷の對象

1…行爲とはどんなことか

どんな動作が道徳的批判を受くるか……行爲の要件としての意識的動作……意志の自由に基づく動作……人格ある人の動作……行爲の範圍は更に廣し……習慣的になす動作……放心になす動作……強迫による動作……酒酔の動作

§ 1.—[どんな動作が道徳的批判を受るか]—
我等は日常種々雑多なる事を考へたり、感じたり、行つたりするもので、此の多種多様の動作の大部分は、善惡正邪の判斷、道徳的評價を受くるのであるが、其の中で、時には此の判斷を受けない動作もある。即ち我等の爲してゐる動作であつて、道徳上の問題とならないものもあるのである。夫れ故に我等はここに如何なる動作が道徳的評價を受け、又如何なる動作が評價を受けないかについて、よく研究吟味しなければならぬ。此の道徳的評價を受くる動作を倫理学では行爲といつて、特別の意味を含ましてゐる。即ち行爲とは道徳的性質を帯びてゐる動作のことで、道徳上の價值、善惡正邪の別を附し得べき

もの、云ひ換へれば道徳的判斷の對象となるものである。そこで倫理學上如何なる條件を具有してゐる動作を行爲とすかといふに、少くとも次の三要件を具備してゐるものでなければならぬ。即ち意識的にして意志に基づきたる人格的動作でなければならぬ。

§ 2.—[行爲の要件としての意識的動作]— 先づ道徳的性質を帯ぶる動作は、意識的に爲された動作でなければならぬことである。此の意識的なることが行爲の第一要件で、我等が或事を爲すに當つて、其の事を爲す目的と其の手續経過とをよく認知してゐる場合と、全くそんなことを考へないで、無意識的に爲す場合とがある。前者はこれを意識的動作といつて、道徳の判斷を受くる一資格であるが、後者は無意識的なるが故に、道徳的判斷の對象とはならないのである。例へばかの夢中の動作の如き即ちそれであるが、夢中の所作事については、普通何人も善惡正邪の判斷を與へないのである。又反射運動や、自發運動や、本能運動や、衝動運動などについては、我等は意識してゐる場合でも、これに對して正邪善惡の判斷を下しかねるのである。

§ 3.—[意志の自由に基づく動作]— 第二の要件は前項のやうに、意識的に爲されたる動作であつても、その人の自由意志に基づかななくては、行爲といふことが出来ない。即ちその人の自由意志に基づいた動作でなくてはならない。自由意志による動作とは、行爲者が自らその目的を定め、手段を講じて爲したるもの、換言すれば自ら選擇したもので、行爲者自らその行爲の原因を自認し得る場合である。故に反射運動の如き、又は絶対命令によつて、正しく自分の意志でないことを爲すときは、これを行爲と稱することは出来ない。かかる動作は畢竟機械的作用と等しく、毫も是非善惡の價値を附すべき性質のものではない。夫れ故に道徳的判斷を受くべき動作は、意識的の動作の中でも、一定の目的を有して、これを自分の自由意志でなしたる場合の動作に限つてゐるのである。

§ 4.—[人格ある人の動作]— 前に述べた通り、總べて意識的で、意志の自由による動作であつても、必ずしも行爲といひ難いものがある。かの瘋癲・白痴・狂者の言行の中には、意識的で、自由意志に基づく動作も少なく

はないけれども、世間では是等の人々の動作については、善悪正邪の道徳的判斷を下さないのである。これは畢竟その人に人格が缺けてゐるからである。さすれば第三の要件としては、ここに人格のある人であるといふことが必要である。

以上これを要するに、人格あるものの動作で、意識的で、且つ意志に基づく時、はじめてこれに道徳的判斷を下し得る行爲となるのである。

§ 5. —[行爲の範圍は更に廣し]— 上述のやうに行爲の要件を規定してみると、我等の日常生活に於て、道徳的判斷を受くる動作が割合に少ないやうな感じがある。例へば習慣的に無意識的になす事柄や、放心不注意から生ずる失態や、或は他の強迫により、或は酩酊して前後不覺の状態となつて事を誤る場合などは、世に往々あることであるが、是等の動作は前の要件に照して考へてみると、何れか缺けてゐる場合が多いのであるから、是等は道徳上の判斷を受けないかといふに、決して左様ではない。是等の場合は何れも道徳の判斷を受けねばならぬことになるのである。今其の三四の事項について述

べやう。

(A) 習慣的に爲す動作——習慣的に爲す動作は、その浸潤の久しき、殆んど意識なしに爲さるる動作であるけれども、此の習慣的の動作は、無意識的に爲したのであるからといつて、道徳上の判斷を免かるることは出来ない。何となれば現在は無意識的に爲すやうになつてゐるけれども、其の無意識になつたのは、これもと明かに有意的に爲したことが、反覆した結果として、遂に意志を要しないまでに習熟したものであるから、これがために道徳上の判斷を免かるることは出来ない。

(B) 放心に爲したる動作——放心にして他人に損害を加へたり、或は不注意からして出來た過失は、その時には意識的でなかつたことが明かであるが、これとてもその人が注意をなし、氣をつけてゐれば、その損害或は過失を免かるることが出来るのであるから、放心或は不注意といふことを以て無意識となし、以て自分の責任を免かるることが出来ないのである。

(C) 強迫による動作——他よりの強迫によつて惡事を爲した場合に、他の強迫が自分の意志でないとして、其

の道德上の責任を免かるることは出来ない。たとひ他よりの厳しい強迫であつても、自分の心で非を信じたることに對しては、極力反抗して、その強迫を撃退するのが人としての本分である。夫れを若し意志が自由でなかつたといふことを口實にして、道德上の責任を免かれやうとするのは、甚だ卑怯な態度で、不都合の行といはねばならぬが、若し此の強迫が事實上如何にしても撃退することが出来なかつた場合には、特別を以てその責任を寛恕することもある。

(D) 酒酔の動作——酒に酔ふた人の動作は、一時無人格の状態に陥ることが、時々あるものであるから、其の際は酩酊中の動作であるから、道德上の判断を受けないかといふに、決して左様ではない。なせといふに酩酊は酒を飲んだ結果で酒を飲んだのは人格のある人が、自分で考へて爲した有意的の動作であるから、其の結果に於て、たとひ泥酔して、或不都合な動作を爲したからとて、これが道德上是非の判断を免かるることは出来ないが、我が國の習慣では、泥酔者の動作で不都合のことがあつた場合には、多少寛大には取扱ふのであるが、これ

がため全責任を問はないといふことは出来ない。

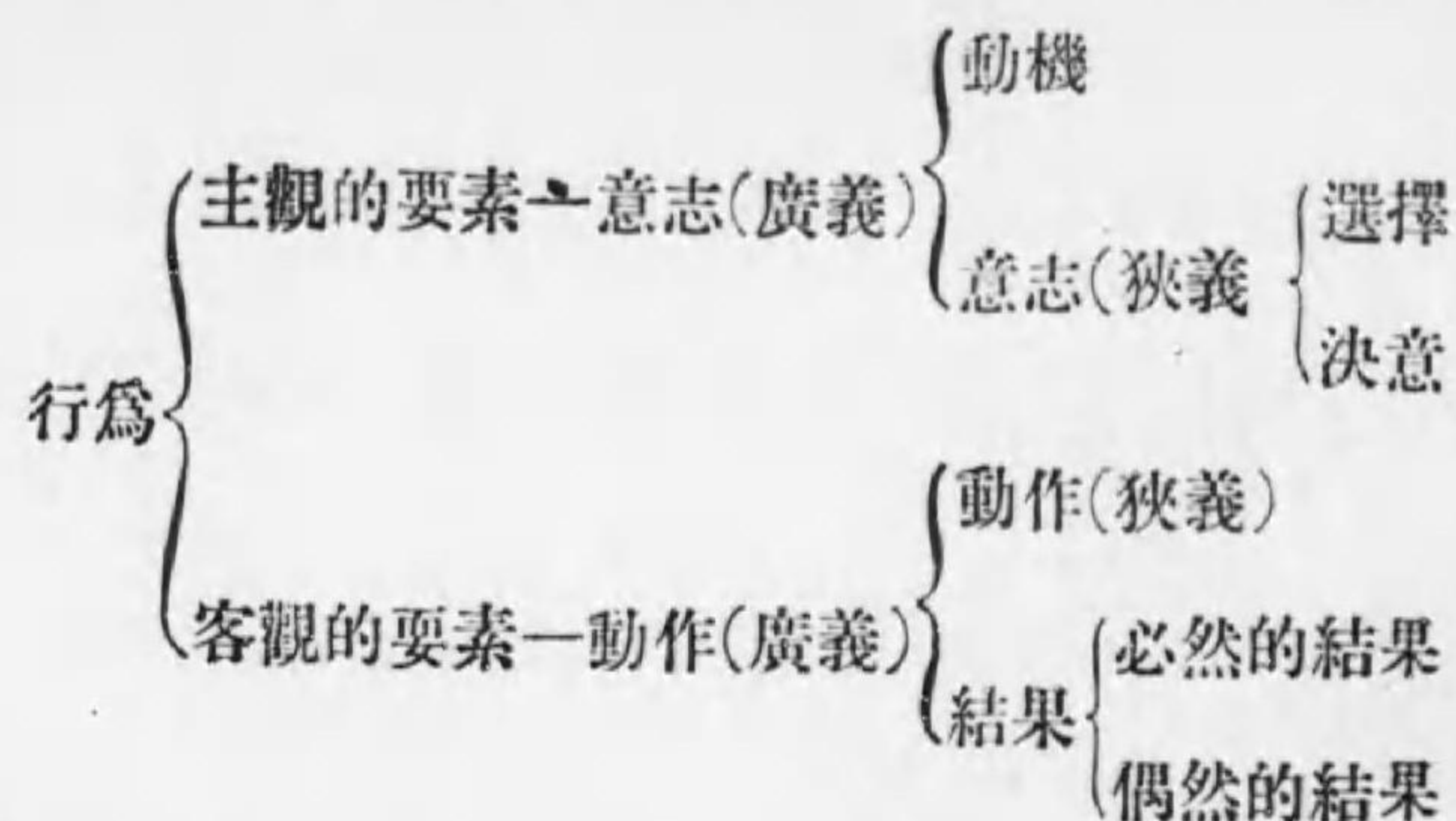
以上のやうに、表面行爲の要件を缺いた動作でも、精細に觀察して來ると、我等の動作の中で、全然道德の判断以外にあるものは、甚だ尠ないといはねばならぬ。されば我等は一舉一動よくその機を慎まねばならぬ。

2. 行爲に對する主觀・客觀兩面の考察

行爲にはどんな成立要素があるか……主觀的要素としての動機と意志……客觀的要素としての動作と結果

§ 1.—〔行爲にはどんな成立要素があるか〕—
普通に行爲といへば、主として外面に表はれた行跡を指すやうであるか、これを一步進めて、其の内面を深く考察すると、行爲の起つて來る心意の働きより、これに作うて生ずる結果までを包含するのである。今行爲を形成する要素を分解すると、主觀的要素と客觀的要素とがある。主觀的要素は意志で、此の意志には廣義と狹義との二つの分ちがある。廣義の意志には動機と選擇決意の作用をなす狹義の意志とを包含してゐる。又客觀的要素は動作で、此の動作にも廣義と狹義との二つの分ちがあつ

て、廣義の動作には意志の直接に外に現はれたる身體の運動、即ち狹義の動作と、其の運動によつて生じた結果とを包含してゐる。これを表示すれば次のやうである。



§ 2.—[主觀的要素としての動機と意志]—

主觀的要素の一は動機である。動機とは行爲發動の機會原因であつて、我等が或事を爲さうとするには、先づ或事を心中に想ひ起し、夫れにこれを獲取しやうとする感情が加はつて、始めて發動原因が出來て來るのである。前者は觀念要素であつて、後者は感情要素である。時としては前者のみを動機と稱することもあるが、單に觀念を想ひ浮べたのみでは、未だ發動の原因とはならない。必ずや其の目的物を欲求し、これを得ざるを苦しみ、又これを得るを楽しむの感情が伴つてゐなければならぬ。

即ち動機には觀念要素と感情要素とが包含せられてゐなければならぬ。例へば我等が一日の閑を得たさすれば、其の時テニスも遊びたく、書物も讀みたく、花も見たく、朋友も訪ひたく、散歩もしたく思ひ浮べるやうな場合に於て、是等を実現する手段方法について比較し、考慮し、選擇したる後、遂に決意して出でて運動場裡の人となつたさせば、テニスを遊びたいと思つた觀念要素にこれを實行しやうとする感情要素が加はつて、動機となつたものである。尤も單に欲求の感情のみが、動機らしく見ゆる場合もないではない。例へばかの一時の憤怒のために、前後の思慮もなく動作をなした場合の如きは、感情のみが動機となつたやうに見ゆるが、これは實は完全なる動機がないのである。夫れならば完全なる動機がないといふ事情のもとに、その行爲については全然責任がないかといふに、決して左様ではない。この憤怒の情に驅らるるものは、畢竟平生の修養が足りないからのことであるから、道德上の責任を負はなければならぬ。

動機が起つてからこれに従つて行動し、外面にこれを現はすに至るまでの心内の働きを意志といふのである。

此の意志の働きは、動機の善悪適否について商量し、許多の方法手段中より選擇を加へて、遂にその一つを執つて、當初の目的を遂ぐることに決意する間の諸作用、即ち選擇決意をなすにあるのである。

§ 3.—[客觀的要素としての動作と結果]— 行爲の客觀的要素とは、意志の外に現はれた動作の謂であつて、其の結果として行爲の目的が達せらるるのである。例へば貧兒を見てこれを救助しやうとし、物品の施與其の他の方法を用ひて、これを成し遂げるやうなものである。即ち施與其の他の動作は、救助しやうとする意志から生じたもので、其の結果、行爲の目的たる救助は成就せらるるのである。夫れから此の結果を必然的結果と偶然的结果との二つに分けることが出来る。必然的結果とは豫期せられた結果で、即ち當行爲の結果として、始めから心中に豫想せられてゐたものである。又偶然的结果とは始めには毫も豫期せられなかつた事であるけれども、偶然の事情によつてそこに生じた結果をいふのである。道德の判斷上此の兩者の間には、判然たる區別が出來てゐなければならぬ。何となれば意向があつて爲した

ることの結果は、道德上の責任のあることは勿論であるが、豫め意向なくしてなしたることの結果について、若し其の事が通常の注意を以て避け得られたものならば、勿論其の不注意の責任を免かれることが出来ないけれども、若し然らずして通常の先見を以て洞察し得ない程の結果であれば、これに對して道德上の責任を問ふことが出来ない。従つて是等の行爲の一部といふことが出来ないのである。例へばテニスを遊びたいと思ふ意志が動いて、身體の動作となり、其の結果としてラケットを持つて運動場へ出でて、大いにテニスを遊んだ場合に於て、非常に愉快に運動が出来たとすれば、それは必然期待してゐた結果であるが、若し競技中ボールがそれて窓を破つて、窓下にゐた友人を傷つけて、それがため醫師の手當をも受けねばならぬやうになつたとせば、それは全く豫め意向なくして出來た偶然的结果である。此のやうに其の意向なくして出來た結果について、若し其の事が通常の注意を以て避くことを得るものであつたとすれば、勿論其の不注意の責任を免かることは出来ないけれども、これに反して事實普通に先見を以てしては、ど

うしても洞察することの出来ない程の遠い結果であつた場合に、これに對する道德上の責任は寛恕せられなければならないのである。従つて夫等は行爲の一部であるといふことが出来ないのである。

3…行爲の評價

動機と結果何れが重きか……動機説及び結果説
何れにも長短あり……動機と結果の中軸としての品性

§ 1.—[動機と結果、何れが重きか]— 行爲は主觀的要素と客觀的要素とから成立つてゐるが、道德的判斷を受くる對象として、此の兩要素の中、何れが重要であるかといふ問題について諸説がある。目的を追求する意志の原動力、即ち動機を以て行爲の善惡を決せねばならぬといふ動機論者、或は其の行爲の自己及び他人に及ぼす影響、即ち結果を以て其の價値を計るべきものとする結果論者などがあつて、前者を動機説といひ、後者を結果説と稱してゐる。

§ 2.—[動機説及び結果説何れにも長短あり]— 動機は行爲の基づくところで、普通の場合には動機

が善であれば、結果も亦善に、動機が悪であれば、結果も亦惡であつて、動機の善惡は行爲の善惡を定むるに、極めて重要な地位を占むるのは、論を俟たないけれども、社會の事情は頗る複雑を極め、且つ變轉極まりなきものであれば、人事界に於て爲すところのことは、常に同種の結果を生ずるものではない。故に人の事を爲すに當つて、たとひ其の動機は善であつても、若しこれを實行する方法が宜しきを得ないときは、意外なる惡結果を生ずることもあるかも知れぬ。然るときはこれを正善なる行爲と稱することが出来ない。

我等の行爲は結果の實現を期するものであるが、若し動機と方法ともに缺點がなければ、概ね豫期の結果を得ることが出来るが故に、結果の善惡によつて、略ぼ動機と方法との善惡をも判定することが出来るけれども、同種の結果でも、必ずしも同種の原因から出て來るものではない。結果善であつても、動機は必ずしも善とはいひ難いのである。即ち動機はよし極めて惡であつても、豫期に反して、却つて善い結果を惹起することがないとも限らない。されば結果のみを見て、直ちに行爲の善惡を

定むることが出来ぬ。

§ 3.—[動機と結果の中軸としての品性]— 要するに行爲の中、偶然の結果は、多くの場合に於て、其の人の如何ともすることの出来ないところであるけれども、必然的結果は行爲の價値を評定するに當つて、必ず計算校量せなければならぬものである。即ち正當に動機の意義を解釋すれば、所謂必然的結果は始めから動機に於て想ひ浮べらるべきで、兩者互に聯關して、一の行爲を成すものである。即ち動機は豫想せられたる結果で、結果は實現せられたる動機である。而して此の兩者の歸一するところ、これが中軸をなすものは品性である。夫れ故に我等は大いに品性を修養して、其の事を爲すには勉めて動機を正しうし、又正當なる手段方法を選んで、よく偶然的結果の起らないやうに成し得る限り努力することが必要である。

孔子が其の爲す所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察すれば、人いづくんぞかくさんや、人いづくんぞかくさんや、といつたのは至言であつて、其の爲す所とは結果で、其の由る所とは動機で、其の安んずる所と

は動機の基づく品性に外ならないのである。此の孔子の言葉は、よく此の動機・結果・品性の關係を説きあかしてゐるのである。

4. 品性に對する考察

品性は意志のごんな働きでできるか……品性は稟賦と密接なる關係がある……品性は境遇によつて影響せらる……嗜好は品性を左右す

§ 1.—[品性は意志のごんな働きであるか]— 品性とは同様の行爲を度々繰返すと、其の結果として、自然に生じて來る意志の習性であつて、更に同様の行爲を繰返さうとする意志の傾向をいふのである。此のやうにして一旦生じたる品性は、更に其の意志の働きに影響して、選擇決意を促して行爲となるのである。故に品性が一たび定まると、個々の行爲は夫れから自然に流れ出づるやうな觀を呈するのである。

斯くいへばとて、品性は常に其の儘に現はれて行爲となるものとのみ速斷してはならない。何せかといふに、品性の惡るい人でも、努力すれば善を爲し得るものであるからである。此のやうに我等が惡い品性に反抗して、

善を爲さうとすれば、これを爲し得るのは、我等に意志の自由があるからである。されば我等の行爲は、品性を根據として、其の時の意志の自由決定を待つて、始めて實現するものと見做すべきである。けれども此の意志の自由もまた、品性によつて規定せらるることが多いのである。夫れは或行爲が行はれたる時は、其の爲したる行爲は過去に於ける品性に結びついて、更に新しい品性を作り出すこととなるのである。即ち我等が新しい行爲を爲す毎に、従來の品性に變化を來すものといはねばならぬ。されば品性は意志活動、即ち行爲によつて作られ、同時に又其の品性は意志活動を生ずる根柢となるのである。

§ 2—[品性は稟賦と密接なる關係がある]—

稟賦は品性の成立に内部的に深い關係をもつものである。稟賦はこれを遺傳とも見做すべきもので、これを才智的稟賦と情意的稟賦との二つに分けることができる。

才智的稟賦には殊能即ち天才と、中能即ち平凡と、低能即ち白痴との三つがある。殊能天才は最も稀に、低能白痴も亦甚だ尠ないのである。而して中能平凡の多數者

は、多くは教育の力で、或程度までは其の稟賦を左右することが出来るが、殊能天才と低能白痴との兩者は、孔子の所謂、唯だ上智と下愚とは移らずで、殊能天才は教育境遇を超越して、其の天分特性を發揮し、低能白痴は教育の力によつて幾分救済の途ありとはいふものの、殆んど不可能の場合が多いのである。

次に情意的稟賦とは所謂氣質であつて、體質・遺傳・境遇等より自然に生じて來る心の傾向である。人は此の自然の氣質に従ひ、これを善導してゆくことを得るけれども、これを根本的に改造することが出来ない。而して氣質の品性と異なる所は、其の人爲的でないといふ點である。

§ 3—[品性は境遇によつて影響せらる]—

品性は境遇によつて、種々の影響を受けるものである。境遇は個性を同化し、同一境遇に於ける人々の品性をして、自然に共通類似の點を生せしむる所に於て一層緊要である。境遇はこれを自然的境遇、社會的境遇、人爲的境遇即ち教育の三つに分けることができる。自然的境遇とは山川風土等の人類の心身に及ぼす影響をいひ、社會的境

遇は社會組織の中に存する諸種の社會的現象のために、個人の同化せらるるをいふのである。又人爲的境遇即ち教育に至つては、これ特に品性の養成のために存すといふも、敢へて失當ではない。要するに境遇が品性の形成の上に、偉大なる勢力を有してゐることは、多言を費さずして明かである。

§ 4—[嗜好は品性を左右す]— 品性は嗜好と密接の關係のあるもので、修養上決して輕視してはならぬものである。嗜好には生來のものあり、或は經驗によつて生じたるものもあるが、共に人の日常の行爲に大いなる影響を與ふるものである。故に衣食住に關する嗜好・文學・繪畫・音樂・其の他平素の娛樂に至るまで、常に野卑なるものを退けて、高尚なるものを採るやうに努めねばならぬ。

5…意志の自由に伴ふ道德上の責任

意志の自由とは如何なる意味か——意志の自由なき所に責任なし——意志の自由如何によつて責任に輕重あり

§ 1—[意志の自由とは如何なる意味か]—

倫理上意志の自由とは、我等の意志は何等の制限をも受けないで、自由自在に勝手に働き得るといふ意味ではない。自由とはただ行爲を爲すに當つて、種々の動機の中から考慮ある選擇を爲し得る働きの自由をいふのである。此のことは行爲の主觀的要素の中に於て詳述した通りであるが、此の動機の選擇にあつて、權威のあるものは自己の品性である。孔子の所謂、其の安んずる所を察すれば、人いづくんぞかくさんやで、意志の習性として出來上つた品性は、やがて其の習性即ち品性に適應したる動機を選択することに傾き易いのである。

§ 2—[意志の自由なき所に責任なし]— 此のやうに、人は自己の意志の自由採擇によつて動機を生かして動作とするものであれば、其の動作の結果については、當然其の責に任せねばならぬ。即ち意志自由にして行爲の原因が自己にあるが故に、ここに責任を生ずるのである。例へば故意に他人の器物を損傷すれば、他人の知るぞ知らざるとを問はず、其の結果の原因を自己に歸して其の責を負ふが如きである。斯く自己の行爲の結果について善惡ともに褒貶の衝に當ることを辭せないのは

其の行爲の根源が自己に存することを感ずるからで、即ち意志の自由から生じて來る結果である。されば責任は意志の自由と密接の關係があつて、意志が自由でなければ責任は生じないのである。

§ 3.—[意志の自由如何によつて、責任に輕重あり]— 此の意志が如何に自由に働き得るかに關して、人によつて責任に輕重の差別が出来る。例へば幼兒は知識經驗共に幼稚で、未だ確たる品性が出来てゐないし、自分の意志にて自由に裁決することが難いものであれば其の行爲に對する責任も亦輕いのは當然である。これに反して大人は知識經驗共に發達し、自己の意志によつて自由に行動し得るからして、一言一行にも大いなる責任がある。従つて妄りに罪を他人若くは外界の事情に歸することが出来ないのである。

第三章 良心に關する考察

1…良心とはどんな心の働きか

對象によつて異なる心の働き……道徳心と良心との異なるわけ……良心の本質は何か……良心は知性の働きか……良心は感性の働きか……良心は意性の働きか

§ 1.—[對象によつて異なる心の働き]— 古から人間の本性に、良心といふ特別の道徳的能力が、生れながらにして具つてゐるもののやうに、信じてゐたけれども、晩近に至つて心理學や倫理學の研究の結果として、人間の知情意の精神作用以外に、此のやうな特殊の能力が、生來人間の本能に具つてゐるものでないと論定するやうになつて來た。蓋し良心は人間の本性に存する道徳的意識の別名であつて、自己の行爲に關する心意全體の作用に外ならないのである。夫れ故に良心といふ言葉によつて、いひ現はさるる心意活動は、單純なる心的作用ではなくして、極めて複雑なるものである。詳説すれば我等の心意活動が、物的現象或は心的現象を以て、其の

對象となす時には、其の心意活動を名ざして科學心と稱し、又美的現象を以て其の對象とする時には、これを審美心と稱し、又萬有の本體即ち萬有の原理を以て、其の對象とする時には、これを哲學心と稱するやうに、我等の心意活動が自己の行爲の善惡を以て其の對象となす時は、これを良心と稱するのである。

§ 2—[道德心と良心との異なるわけ]— 良心といふ言葉と、道德心といふ言葉の間に差別がある。道德心とは良心よりも其の意義が廣く、自己及び他人の行爲の善惡を對象とする人心の作用をいひ現はすのであるが、良心は單に自己の行爲の善惡を對象とする心的作用をいふのである。此のやうに良心は我等の心意活動であるから、一定して變らないものではない、漸次に進歩し、發達するものである。これ我等の本性が、經驗及び教育によつて發達するのを見れば、良心の作用も亦、進歩發達することは論を待たないところである。

§ 3—[良心の本質は何か]— 良心は上に述べた通り、我等の心意全體の活動であれば、其の本質は極めて複雑なるものである。故に其の活動の發現には、心意

の發達を必要とするからして、心意生活の初期に於ては明確ではないけれども、心意が發達するに従つて、自然に良心と稱せらるる複雑なる活動をなすに至るものである。而して一度其の程度に達すれば、此の心意活動は他の心意活動の有せないところの特色を發揮するやうになるものである。これ古から良心が一種特殊なる能力であるやうに誤認せられた所以である。良心の本質に関する古今の學説は種々あるけれども、これを大別すれば次の三種とすることが出来る。

(1)—良心を以て知性であると認むる説

(2)—良心を以て感性であると認むる説

(3)—良心を以て意性であると認むる説

§ 4—[良心は知性の働きか]— 良心を以て知性であると認むる説に二通りある。一は良心を以て先天的に人間の本性に存する一種靈異の叡知となし、他は良心を以て先天的に我等の本性に存するものでなくて、他の知的作用から派生したるもので、觀念・聯合によつて成るものとなすのである。此の先天論者の中に於ても、其の説くところが何れも同一ではないけれども、良心を以

て人間の本性に、先天的に具はつてゐる知的作用であると認むる點に於ては同一である。彼の英國に於ては、グライス、リード、カツドラス等、東洋に於ては、支那の王陽明、我國の中江藤樹、大鹽中齋等は此の論者である。又良心を以て、他の知的作用から派生したるものと、論ずる後天的派生論者も、其の數多いけれども、何れも良心を以て派生的であると論ずる點に於ては同一である。然し其の説明の方法に至つては夫々相異つてゐる。彼の英國の聯想學派の如きは、此の論者である。

§ 5—[良心は感性の働きか]— 良心を以て感性であると認むる説にも、亦先天説と派生説との二通りがある。先天論者は、人間には生れつき、人性に善惡正邪を感別する感性が具つてゐる。即ち良心は先天的に人の本性に存する一種の感情であると云つてゐる。英國のシャフツベリー、ハツチエソン等は、此の論者である。又派生論者は、良心は人の本性には具つてゐないけれども、經驗によつて他の感情から派生したるもの、即ち他の感情が變化して生じたるものであると主張するのである。英國のヒュームが道徳的情操と云ひ、アダム、スミスが同

情と云ふが如きは此の論者に屬してゐる。此の兩説を主張する學者の中に於ても、其の辨證方法は夫々異つてゐるけれども、大體に於ては同一である。

§ 6—[良心は意性の働きか]— 良心を以て意性であると認むる説にも數種あつて、獨逸のカントの如きは良心は善良なる意志なりと唱へ、或は良心は先天的に人の本性に具はつてゐる一種の原動力であると論じて、其の所説が相同じくはないけれども、良心の本質を以て所謂意志作用である、或は意志に近き心意活動であると認むる點に於ては同一である。

上述のやうに良心の本質に關して、古來多くの學説があつたけれども、元來良心は單に知のみではない。又情のみでもない。又意のみでもなくして、知情意全體の活動である。さればこれを一方面より觀れば、或は知的なることあり。或は情的、或は意的なることはあるけれども、何れの一でもないのである。されば古來の諸説は未だ良心の本質を知悉したる説といふことが出來ないのである。

2. 良心の要素

良心の三方面……人生の理想と善悪正邪の判定
……審判的感情と制定的感情……思慮と善意

§ 1. —[良心の三方面]— 良心は我等が心意の全體的活動であつて、其の本質極めて複雑なるものであるが、今其の本質を明かにするには、知的・情的・意的の三方面から分けて説明するのが最も便利である。

§ 2. —[人生の理想と善悪正邪の判定]— 良心の知的要素とは、自己の行爲に關する知力の活動を指すものであつて、此の活動には二通りある。其の一は人生の目的即ち理想に關する意識であつて、其の二は行爲の善悪正邪に關する判定である。即ち我等が自己の此の世に生存する正常なる目的、即ち人生の理想を攻究し、これによつて生存の方針を確定するのは、これ理想に關する意識の活動であつて、人生に於て最も大切なものである。又人が感情及び意志の外に、知力によつて自己のなした行爲の善悪正邪を判定するは、即ち道德的判斷であつて、これも亦良心の働きの一方面である。故に德育上に於ては情意の陶冶の必要であると共に、道德的知識を

與ふることが、更に肝要である所以である。此のやうに良心は單に知力のみでないことは勿論であるけれども、又知力が良心の重要な部分であることは明かである。これ古から幾多の學者が、良心の本質を以て、單に知力であるやうに論述したる所以である。

§ 3. —[審判的感情と制定的感情]— 良心の情的要素とは、我等が或事を實行しやうとするに先だつて起つて來る感情、即ち責務の感と、既に其の事を實行したる後に於て、起つて來る特殊の感情、即ち後悔とか、賞讃とかの感との二つである。詳言すれば我等が或行爲は或場合又は或人に對して、これを實行せねばならぬ。又は實行してはならぬと感ずるが如き事と、既に或行爲を或人に對して或場合に實行したる後に於て、或は満足を感じ、或は後悔することなど、これ即ち良心の情的要素である。されば良心の情的要素は、これを審判的感情と制定的感情との二種に分ることが出来るのである。即ち審判的感情とは我等が既に實行したる行爲に對して發表する感情をいふのであつて、即ち正又は善と確信する行爲を實行して、自己の利益如何に拘はらず、これを満

足に感じ、惡又は邪であると信ずる行爲を實行して、不快に感ずることをいふのである。普通世上で良心の満足とか、良心の叱責とかいつてゐるのは、此の審判的要素の満足に外ならないのである。又制定的感情とは我等が有する道德的理想は、常に我等に或行爲を實行せよ、或行爲はこれを實行してはならぬと命令することをいふのである。此の感じを獨逸のカントは無上命法といつてゐる。此のやうに情的要素は良心の重要な働きをなすものであれば、古人が良心の本質を以て感情であるといつたのも、これまた一理あるものとせねばならぬ。

§ 4—[思慮と善意]— 良心の意的要素とは、我等の行爲に關する意志活動の形式をいふのである。此の場合に思慮と善意との二種がある。思慮とは我等が自己の行爲を如何に向くべきかを考慮すること、即ち常に己が行爲を省みて、道德律に背かざることを勉むる努力である。此の注意がなければ善惡正邪の區別が如何に明確であつても、又道德的理想が高尙であつても、又道德的感情が鞏固であつても、完全なる良心ではないのである。

又善意とは常に善良なる行爲を實行しやうとする意向である。即ち善人が常に有する意志状態で、善行なるの故を以て、自己の利害得失を顧みず、其の善行を實行する意志の衝動である。此のやうに良心の意的要素も良心の重要な方面であれば、決してこれを看過してはならぬ。

以上述べたところによつて、これを考ふるときは、良心は其の實特殊の心的能力ではなくて、我等の全精神の活動であつて、ただ其の對象とするものが道德的現象たるに過ぎないのである。

3…良心と道德的現象

良心は道德的現象の淵源……責任の感は何から起るか……至善の動機は何から起るか……本務の觀念は何から起るか

§ 1—[良心は道德的現象の淵源]— 道德的現象は良心の働きに淵源してゐる。此の働きは如何にして現はれて來るかといふに、そこに人間行動の至善の動機となり、責任の感となり、本務の觀念となつて、人生に於ける道德的生活を顯現して來るものである。故に是等の事象について察せねばならぬ。

§ 2.—[責任の感は何から起るか]— 人間は其の貧富貴賤を問はず、老若男女を選ばず、何人でも夫々の分限に應じて、自己の言行に關して、辭することの出来ない責任のあることを認むるものである。即ち我々は自己の行爲並に品性に對して、深く其の責任を感ずるものである。此の責任感の有無は、これやがて人間と他動物との生活に於て大なる差異の生じて來る所以である。蓋し人の行爲は良心の發動によるものであるが、此の發動は時としては、人心内だけに止まつて、未だ外部に發現せられない場合も少くはないけれども、人間にして夫れが外部に現はれなかつたとして、これに伴ふ責任觀をいだかないものはないのである。即ち人間は自己の行爲に關して、必ず責任感を有するものである。又品性の優劣は習慣の好惡に基し、習慣の好惡は行爲によつて養はるるものであるから、人は品性に關しても責任を有することを感知するのである。即ち人は常に品性を有するのみでなく、品性を有することを自覺し、又これを涵養する方法をも知了し得る本性が具つてゐるから、我等は品性についても深く責任を感知するものである。

§ 3.—[至善の動機は何から起るか]— 良心の働きは我等の行爲となつて現はれて來るのみでなく、又至善の動機ともなつて現はれて來るものである。至善とは人間が究竟的に願望すべきものをいふのである。我等は諸種の願望を有してゐるけれども、是等を願望するには、他に究竟的の目的があつて、夫れに到達するための方法としてである。例へば人は財産を願望するけれども畢竟財産共のものを願望するものではなく、これによつて或他の目的を仕遂げたいためである。此のやうに諸種の願望を追究してゆくと、遂には一の究竟的の願望のあることを悟るやうになるものである。これ倫理學上に於て認むる究竟的動機を至善又は最高善と稱する所以である。勿論至善の何たるやを論定するのは、至善論に屬してゐるけれども、至善なる觀念の生じて來る淵源は、良心の働きである。故に良心の發達の幼稚なるものは、自然に明瞭なる至善の觀念を抱懷することが困難となつて來るのである。

§ 4.—[本務の觀念は何から起るか]— 凡そ人は其の才能と地位とに應じて、各自ら爲さざるべからざ

る行爲の存することを認めないものはない。人間のみ
此の本務の觀念があつて、他の動物にこれを缺くのは、
彼等は知情意の精神作用の發達程度低くして、良心の働
きが現はれて來ないからである。又良心の作用は常に本
務の觀念を生じて來るのみでなく、これを實行する方法
をも併せて指示するものである。故に良心の働きに缺陷
があれば、従つて本務の觀念が不完全となるのみでなく、
これが實行上に關しても缺くところ少くはないのであ
る。

以上述べたる良心の働きによる、責任の感といひ、至
善の動機といひ、本務の觀念といひ、何れも心意の發達
に伴つて、益其の確實と明瞭との程度を増進するもので
あれば、我等は一日も其の修養を忽にしてはならないの
である。

4…良心の權威

動機の發現を規制する力は何か……權威は人心
以外より來るか……權威は人心内より生ずるか
……權威の所在如何

§ 1.—[動機の發現を規制する力は何か]— 我

等は各自に其の本務と信じ、善行と認めたる行爲は、必
ずこれを實行せねばならぬと感じ、これに反して惡事と
認め、非道と考ふる行爲は、其の事の大小輕重に拘はら
ず、これを避けねばならぬと感ずるものである。而して
これに背く時は、恰も我等が長上の命令に背いて、これに
反抗したやうな心的状態を生ずるに至るのが常である。
これが即ち良心に權威の存する證據である。我等が此の
權威を感知する強度及び其の明不明は、人々によつて等
しくはないけれども、人として全く此の權威を實感せな
い人はない。凡そ人性には諸種の動機が具はり、人の欲
求・情操・衝動・本能等に至るまで、何れも動機となつて
發現しやうとするものであるが、良心は是等諸種の動機
を支配し、且其の發現を規制しやうとするものである。
此の主權は即ち良心の權威である。然れども良心は常に
必ず此の主權を有するものではない。時には動機のため
に排せられて、其の主權を有せない場合も少くはない。
此のやうな場合は、良心が其の權威に損害を受けたる時
である。

良心の權威を有するものは、抑も何故であるか、又其

の根據は何れにあるか、これ古今の倫理學者が、其の解釋を異にする所の一大問題である。而してこれに關する説明は、古來其の説多いけれども、これを次の二種に大別することが出来る。其の説明を人心以外に求むる説と、これを人心以内に求むる説との二者これである。

§ 2.—[權威は良心以外より來るか]— 良心の權威の説明を人心以外に求むる説には、或はこれを宗教的に解釋して、良心の權威は、人類を超越せる神佛の下す命令が、良心の中に顯現するが故に、權威の感を生ずと見るもの、即ち良心は神の意志の代表であるから、權威があると説き、或は哲學的に良心は萬有の眞性を發現するものである。故に權威があると説き、或は良心の權威といふのは眞我が僞我に對する權威であると説き、學者によつて其の所見を異にするけれども、何れも哲學的説明であつて、科學的倫理學に於てはこれを以て正當なる解釋と認むることが出来ない。又或學者は社會的に良心の權威は社會が個人の上に有する權威に外ならない。良心は社會の代表者であつて、其の權威は社會の權威であると説き、又或學者は法理的に良心の權威は本來國家

法律の權威で、政府の權威が良心に反映し、夫れが習慣となつて、權威ある命令を下すに至るところから、自然に心意に存するが如く認めらるるに至りたる結果に他ならないと論じて、所説一定するところがない。要するに是等の説明は寧ろ良心の權威を我等に自覺せしむるに至つた方法の説明であつて、良心の權威其のものの説明ではない。社會の制裁、政府の命令が良心の權威を感知せしめたる一大勢力なること疑はないけれども、これを良心の權威其のものと同一視するのは、未だ以て完全なる説明とは認め難いのである。

§ 2.—[權威は人心内より生ずるか]— 良心の權威を人心内に求むる説には、或は良心は道德法を認知する理性より權威が発生するものとなし、或は良心は我等の諸性能を支配するがために、特に人類に賦與せられたる知情意以上のものであれば、其の權威を有するは至當であると説くけれども、科學的倫理學はこれを以て全然正當の解釋と認めないのである。

§ 3.—[權威の所在如何]— 良心の權威は、我等の心意活動以外に其の根據を有するものでない。即ち良心

の權威は心意其のものに於て、これを求めねばならぬ。良心が諸種の性能に對して有する權威は、良心の本質に存してゐるのである。本來良心は我等が心意全體の活動であつて、知情意の協動によるものであれば、良心の權威はやがて人心の全體が其の一小部分に對する權威である。例へば良心が各種の欲求に對して權威を有するのは我等の心意全體が其の一小部分の活動たる欲求に對するからである。即ち全部が其の部分に對する權威である。故に良心に背いて不正當なる欲求に従ふものは、心意全體の命令に背いて、其の一部に發する動機に従ふものである。約言すれば良心の權威は人格の權威であつて、其の權威を輕んずる者は、自己の人格を輕んずるものといふべきである。

1…良心の命令

良心の叫び……良心の命令は唯一にして二なく
従つて衝突も矛盾もない……良心の情的方面に
誤謬がないけれども知的方向に誤謬が生じ易い

§ 1—[良心の叫び]— 良心の命令とは我等が抱懷してゐる道徳的理想に對して、歩一歩づつ接近し、自己の

本務を盡し、自分の品性を高めねばならぬと感知する心的状態をいふのである。所謂「良心の聲」といふのは即ちこれである。凡そ何人でも此の命令的心狀を有せないものはないけれども、常にこれに服従することを努むる者と然らざる者との差がある。これ品性に善惡の差別の存する所以である。カントはこれを無上命法と稱し「我等の善良なる行爲は、常に此の命令に服従する動機より發せねばならぬ。これに反するものは何れも惡である」といつてゐる。我等は常に此の良心の命令に對して絶對的に服従せねばならぬものである。何せなれば良心の命令に服従することは、自我の一部分を自我の全體に服従せしむることであるからである。尤も良心の命令に服従するには、豫め其の命令が確實であるかどうかいふことを思慮して、其の良心の命令であると確めたる後に於て、これに服従せねばならぬ。若し然らざる時には、良心の命令であると信じてゐたことも、後日に至つて唯だ一時の感情であつて、良心の眞の命令でなかつたといふことを發見する場合がないともいへないからである。

§ 2—[良心の命令は唯一にして二なく、従

つて衝突も矛盾もない]— 良心の命令は同一の事項に對しては唯一つであつて、決して二つあるものではない。然し我等が往々にして、同一事項に對して、良心の命令が同時に二つあるやうに感ずることもあるが、此の時はよく熟慮したる上、何れが良心の命令であるかどうかを確め、然る後其の眞に良心の命令と確めたるものに服従せねばならぬ。又我等は往々一時の感情によつて、良心の命令であるかどうかを確定しやうとする傾きがあるが、これは大いなる誤である。良心の命令であるかどうかは、心意全體の活動に訴へて、これを決定せねばならぬものであるから、妄りに感情のみによつて、これを決定してはならぬ。又良心の命令は、時として互に相衝突する場合があるやうに説く論者もあるけれども、これ亦正確の論ではない。何となれば良心は二つの命令を同時に發するものでないからである。通常良心の命令の衝突といふものは、實は良心の命令の衝突ではなくして、其の何れが良心の命令であるかを判別することの難い場合の心狀をいふものである。

§ 3—[良心は情的方面に誤謬がなければ、

知的方向に誤謬を生じ易い]— 良心は毫も誤謬に陥ることなく、常に正確であるかどうかの問題は、古から多くの學者が論究したるところである。良心はこれを感情的方面に於ては、決して誤謬のないもので、良心が善をなせ、惡を避けよと命ずる點からいへば、良心の命令は決して誤謬のないものである。然れども何を以て各自の本務となし、如何なる行爲を以て善となし、又何を以て惡と認むるかの問題、即ち善惡正邪の判定については、絶対に其の誤謬がないとはいはれない。即ち良心は其の知的方面に於ては誤謬なしと斷言することは出来難い。故に我等は常に良心の知的方面と情的方面との差別に注意して、此の誤解を避けねばならぬ。

此のやうに良心の命令の正否に關する問題を解釋すると、我等は常に良心の命令に服従せねばならぬものであつて、其の良心の誤謬に陥る場合と然らざる場合とを識別して、輕忽に良心は誤謬なきものと誤信して、過失に陥らないやうに努めねばならぬ。

6…良心の發達

良心の發達には内、本性の涵養を要す……環境は良心の發達に影響す

§ 1—[良心の發達には内、本性の涵養を要す]— 良心は人間の本性に根ざし、經驗や環境などに影響せられて、次第に進化し發展してゆくものであるから、教育修養によつてこれを啓培し發達せしむることは最も必要である。

先づ良心の成立要素について考察することが必要である。前にも述べたやうに、良心の知的要素が經驗に伴ひ益發達して、次第に精確となることは、修養の足らない人がもつてゐる善惡正邪の智識が、修養ある人に比して遙に幼稚であることは、何人も是認するところであらう。夫れ故に良心の發達には、道德的智識を啓發すること、極めて必要である。

良心の情的要素も亦、經驗と修練とを積むに従ひ、次第に發達を遂ぐるものである。修養の足らない人は苦んで善を行ひ、甚だしきは惡事を惡事とも思はないのに反して、修養のある人は喜んで善を行ひ、一時の過失にて

も惡事を恐るること甚だしいのは、良心の情的要素の發達の度に差異があるからである。夫れ故に我等は努めて高潔なる感情を養ひ、善を行ふこと其の性に出づるがやうに、修養することが大切である。

良心の意的要素も亦同様で、修養の足らない人が、往々不良の誘惑に迷はされ、善事を見てもこれを決行することを得ないのは、良心の意的要素の發達の幼稚なるに基づくものである。然るに修養を積むに従ひ、不正なる思想を排斥し、陋劣なる感情を抑制して、よく其の本務を盡すことを得るに至るは、明かなる事實である。良心の意的要素の發達は、單に消極的に不善を爲さないのみではなく、積極的に進んで善を行ふやうになるのである。

これを要するに、良心には知情意の三要素があるからして、此の三方面は平等にこれを修練し、發達せしめねばならぬ。良心の發達は此のやうに内自ら加ふる修養と共に、更に外界の感化影響について考察せねばならぬ。

§ 2—[環境は良心の發達に影響す]— 環境は良心の發達に大いなる影響を及ぼすものである。環境の第一は家庭である。凡そ家庭には夫々家例習慣並に家族

の風儀などがあつて、子女は知らず識らずの裡に、其の影響を受くるのみでなく、更に父母兄弟などの教訓・行爲・指導・示範などによつて、直接間接に父母兄弟の良心の現はれが、子女の良心の發達に對して、深大なる感化を及ぼすものである。ここを以て善良なる家庭の子女は、自ら善良なる品性と健全なる良心とを得、紊亂せる家庭に人と爲るものは、品性も下劣にして良心も亦不健全であるのが常である。

第二は學校である。學校の教育は萬能ではないけれども、教師より受くる教訓・指導・示範は、學校生活より受くる校風並に學友の影響等と相待つて、直接間接良心の發達上、多大の感化影響を與ふることは、見のがすことの出来ない事實である。

第三は社會である。人は社會の中に生れ、社會の中に育てられ、社會の中に於て活動し、生活するが故に、人は一切の社會現象の爲めに、直接間接に其の影響を蒙らないものはない。従つて國家社會の制度、政治の狀態、國民の氣風、其の他文學・美術・宗教・風俗・慣習等あらゆる社會現象は、良心の内容を形成するに最も有力な

るものである。而して是等の社會現象は、其の社會を組織する公衆の良心の發露によるものであれば、これを社會良心といふことが出来やう。従つて個人の良心と社會の良心とは、相互因果の關係を以て相影響するものである。即ち普通に個人の良心が社會の良心によりて影響せられ、啓培せらるると共に、社會の良心は一層進歩したる個人の良心によつて啓發せられ、指導せられ、兩者相影響し、兩々相待つて無限に進化發展するものである。

第四は自然界の勢力である。此の自然は良心と直接關係がないやうにみゆるのであるが、決して左様ではない。即ち地勢・氣候・氣象・風土等の如何は、人心に及ぼす影響頗る深く、自然良心の上に間接の影響を及ぼすことが多いのである。

此のやうに良心の發達は單純なるものではなくて、内外其の影響を蒙ること頗る大いなるものであれば、常によく是等の事項について、精細なる注意を怠らないと共に、自ら良心を修練して、世道人心を維持し、且つ改善せしむるやうに努めねばならぬ。

第四章 良心の起源に 關する諸説

1…良心を以て天賦となす説

良心の起源は見解によつて異なる……良心は果して神が人間に賦與せられたるものか

§ 1—[良心の起源は見解によつて異なる]—

古來良心の起源に關して種々の異説があるが、大體これを分けてみれば、良心を以て神が特に人間に賦與したるものであるとなす天賦説と、良心を以て生來人間の本性に具有してゐるものとなす生得説と、良心は先天的に具つてゐるものではなく、人間が一代或は數代に亘れる經驗に由つて生ずるものとなす經驗説などであるが、其の中に於ても、また夫々異つた説があつて、生得説は更に特殊的直覺説と普遍的直覺説とに分れ、經驗説も亦實驗説と進化説とに分かるるのである。

§ 2—[良心は果して神が人間に賦與せられたるものか]— 天賦説は人間の良心は、超自然的實在即ち神が特に人間に賦與したるものであるとなす説

で、此の説によれば人間と他の動物との區別は、ただ良心の有る無しによるので、人には天賦の此の良心あるが故に、萬物の靈長たることを得るのであるとなすのである。

此の説は良心の起源に關する最も古い説であつて、現今の倫理學者の中で、此の説を主張する人が極めて少ないのである。これ其の説明が科學的でなくて、寧ろ哲學的であるからである。言ひ換へれば科學的倫理學に於て研究するところの良心の起源は、良心の作用即ち心意現象の起源についてであつて、良心と稱せらるる本體其のものの起源ではない。故に天賦説は科學的倫理學が良心の起源に關して攻究する問題以上の解釋を以て、科學的問題を解釋しやうとするものである。即ち我等の經驗の範圍に屬する現象上の問題を超經驗的假定を以て解釋しやうと企つるものであれば、我等のこれを是認することの出来ないのは勿論である。けれども天賦説が暗に良心は心意の最も複雑にして、進化したる活動であることを認め、單に自然の物的現象と同一の方法によつて、これに満足なる説明を與へることの困難であることを知り、

良心の起源を自然界以外に發見しやうとするのは、必ずしも妄想のみではないのである。又良心を以て人類と他の動物とを差別する唯一の特點であるやうに論ずるのは、近世生物學の是認せないところであるけれども、良心が人類と他の動物とを區別する重要な一特色であることは、如何なる學者といへども否定することの出来ないところである。又天賦説を信ずる人は、良心の起源を以て天賦であると思せない以上は、良心の權威を害するがやうに論ずるけれども、決して左様ではない。其の權威は其の本質に存すれば、其の起源何れにありと考へても、其の要素に於て缺點なく、其の作用に於て完全なる以上は、其の權威に缺く所がないわけである。良心の起源によつて其の權威が確定せらるるやうに論ずるのは大いなる誤解である。

2…良心を以て生得となす説

特殊直覺説の要旨……普遍直覺説の要旨…

…良心は果して生得か……普遍直覺説の難點

……特殊直覺説の難點

§ 1.—[特殊直覺説の要旨]— 生得説とは良心

を以て人の本性に固有するものと論ずる説である。此の説を唱ふる學者の中には二つの異つた説がある。

第一は特殊直覺説である。此の説では、人には生來如何なる行爲が善で、如何なる行爲が惡であるかを一見して判定することの出来る知覺力、即ち良心を有すと唱ふる説である。換言すれば事物はそれぞれ善惡の性質を帯びてゐるものであれば、我等は一見して、直ちに其の性質の善惡を認むる力を有すと論定する説である。

§ 2.—[普遍的直覺の要旨]— 第二は普遍的直覺説である。此の説では人の本性には善惡正邪を直覺する普遍原理を有するもの、即ち人は生來抽象的なる倫理概念を有すと唱ふる説である。詳言すれば善惡正邪を判別する原理は、古今東西、文野を問はず、人としてこれを有せないものなく、又經驗の少ない兒童にても、尙ほこれを有する點から考察すれば、其の起源は人の生れながらに有するところの概念であつて、經驗によつて得たるものではないと論結してゐる。

§ 3.—[良心は果して生得か]— 生得説の難點は、何を以て生來人間の天性に具はつてゐる良心を認む

るかの問題に對して、未だ説明が一定してゐないのである。普遍的直覺論者に於ては、人間は生來倫理概念を有すとなし、これに反して特殊的直覺論者は、人間の本性には、經驗に先だつて個々の行爲を一見して、何れが善にして、何れが悪なるかを判定する能力があるを唱へ、又或論者は道德的感情を以て、人間の生得的良心なるがやうに論じて、生得説の間に一定するところがない。これ其の難點の一つである。

§ 4—[普遍的直覺説の難點]— 普遍的直覺論者が唱ふところの倫理概念を以て、人間が生來有する良心とすれば、次のやうな難點がある。即ち倫理概念は人心の發達と社會の進化とによつて、變化するものであるが、若し生得論者が主唱するがやうに、人間は何れの時代に於ても、皆一定の倫理概念を先天的に有するものとせば、此の倫理概念の變更を説明することが出来ないのみでなく、兒童の倫理概念の發達する方法について考へても、生得論者の主張するところと一致せない點が少くはない。然れども此の學説も亦、幾分の眞理を包含してゐる。何となれば總べて概念は生得的に人性に存するも

のではないけれども、これを構成する性能が、先天的に人心に存するもので、如何なる經驗もこれを創生することが出来ないのは、論を待たずして明かであるからである。生得論者が倫理概念の生起するに先だつて、人間の本性に經驗を待つて倫理概念を生起する潜在的性能の存することを認むるのは、此の説に含まれてゐる眞理である。

§ 5—[特殊的説直覺の難點]— 特殊的直覺説も亦、前の普遍的直覺説と同一の批難を免かるることが出来ない。何となれば何々の行爲に關する各人の道德的判斷は、心意の發達及び社會の進化によつて大いに變更するものであるからである。若し人間が各行爲の善惡正邪を直覺し得る能力を生來具ふるものとせば、何故に我等は善惡の判斷について一致せないのか、これ特殊的直覺説の解釋に苦しむところの難問題である。通常人間は經驗によつて如何なる行爲が善にして、如何なる行爲が悪であるか知覺するものであるから、其の經驗の異同と多少とによつて、大に行爲の判斷を異にするに至るのである。要するに善惡正邪に關する判斷は、文化の程度に

よつて同一でない點が多く、又風俗習慣によつて變化あるものである。これ古今東西の人々が、道徳的判斷に於て一致せない所以である。又同時代の同國人にしても、道徳的判斷を異にすること少くはない。これ各人が其の教育と其の境遇とを異にするがためである。斯く行爲の善惡正邪に關する道徳的判斷は、其の時代と社會とによつて一致せない所多く、又同國同時代の人にして多少其の所見を異にするを事實であると認むる時は、特殊的直覺説が完全なる學説でないことは明かである。然れども此の種の直覺説も亦、幾分の眞理を包含せないでもない。我等は善惡正邪の差別を判定すること、恰もこれを直覺するが如く速かなるを常とするのであつて、新奇なる非常の場合に遭遇すれば、これが判斷に迷ふことはあるけれども、普通の出來事は教育及び習慣の結果によつて、其の判定極めて速かである。特殊的直覺説は是等普通の場合のみを考察して立案したる説であつて、常識に基づく説である。又道徳は心意の發達と社會の進化とによつて、變化するものであるけれども、如何に進歩發達するも、人心の組織及び社會の組織は、大體に於て變更する

ものでないから、人間に普遍の道徳を有し、其の判斷が恰も直覺せらるるやうに速かなるは、特殊的直覺説の唱へらるる所以である。

3. 良心を以て經驗に基づくとなす説

實驗説の要旨……實驗説の難點……進化説の要旨……進化説の難點

§ 1. [實驗説の要旨]— 經驗説とは良心は經驗によつて生じたるものであると論述する説であつて、これには個人の經驗を以て良心の起源を説明する實驗説と、人間代々の經驗によつて良心の起源を説明する進化説との二つがある。

實驗説は各自の經驗によつて良心の起源を説明するものであつて、人間は生來良心をもつてゐないのみならず、これを生ずる傾向をも有しないが、これを生ずるのは、人間の社會的生活及び教育にありと論斷する説である。觀念の聯合作用によつて、良心の起源を説明する如きは、その一例である。實驗論者は其の論據として、善惡正邪の判定は、快樂苦痛の聯想によつて生じたる結果に外ならないので、常に快樂を生ずる行爲を善とし、これに反

して苦痛を與ふるの行爲を惡となすのは、聯想によつて生じたる習慣に過ぎない。又良心が有する權威は、外的權威から移り來つたものである。即ち善行は實踐せなければならぬ。惡行はこれを避けなければならぬと、我等が常に感ずるのは、外的權威即ち政治の制裁、輿論の制裁、宗教の制裁などが、これを促し來つたからである。政治の制裁とは法律が加ふる賞罰をいひ、輿論の制裁とは社會公衆より受くる信用の輕重をいひ、宗教の制裁とは神佛より來る賞罰をいふのである。即ち是等の賞罰が、必ず行爲に附隨すと信ずるから、或行爲は實踐せねばならぬ。又或行爲は避けねばならぬと感知するに至つたのである。又或人の行爲を觀察するに是等制裁の存せないところにも、尙ほ良心の權威の存するのは、其の制裁によつて既に或行爲は習慣となりたるためか、又は其の制裁の存したる理由を認むるに至りたれば、今現に其の制裁存せないけれども、尙ほ良心は其の權威を保ち、其の行爲の實踐を左右するに至りたるに過ぎないと。以上の諸點に基づいて、良心は各人の實驗によつて生じたるものであると論じてゐる。

§ 2.—[實驗説の難點]— 上に述べて來た實驗説の論點について、大いに考ふべき事項がある。これを冷靜に考察すると、そこにいろいろの缺陷があらはれて來るのである。先づ快樂苦痛が行爲の善惡正邪の觀念と密接なる關係を有することは疑ふことの出來ない事實である。然れども我等は常に快樂なるがために善なり正なりと認定するか、又は善なり正なるがために快樂を生ずるか、これが大いに疑問の存するところである。又假りに良心は行爲と苦樂との聯想によつて生じたるものでありとするも、其の快樂とは誰の快樂をいふか、行爲者自身の快樂をいふのか、又は行爲の對象となりたる他人の快樂をいふのか、其の事實明かでない。要するに苦樂と行爲との關係は、如何なる良心起源説にても是認するところであれば、これによつて良心の實驗的起源を證明することが困難である。況んや我等の實驗に徴し、良心の命令に服従することによつて生じたる多くの高尚なる快樂の存することを考ふれば、實驗論者の論證益々薄弱である。快樂苦痛は良心の發現には缺くことの出來ないものであるけれども、良心の淵源ではない。良心は單に快

樂苦痛の結果ではない。反つて其の原因であることが少くはないのである。又良心が權威を有するのは、我等が實驗上の事實である。然れども此の權威は單に外的權威即ち諸種の制裁の變化したるものではない。良心の權威が外的制裁即ち法律上の賞罰、社會の裁制、宗教に基づく賞罰の觀念によつて、其の勢力を増進することは明確であるけれども、良心の權威を以て、單に是等の制裁の變形であるやうに論定するは大なる誤である。夫れから外的制裁のないところに尙ほ良心の權威の存するのは、單に受動的に我等の心意が服従の習慣を得たるがためではない。斯く外的刺戟によつて發達する性能が、潜在的に人性に存してゐるがため、單に受動的成果ではない。外的制裁と人性の潜在的性能とが、協力一致して活動したる結果である。又外的制裁が現存せないけれども、良心の權威の存するのは、其の制裁の存したる理由を認知するに至つたと論ずるのは、暗に良心の權威は外的條件の下に發達するも、內的條件の存することを認むる説明となるのである。

以上論述したやうに、良心の起源は單に一個人の實驗

によつて、これを説明することが困難である。然れども實驗説も幾分の眞理を包含してゐる。即ち良心の發達は個人の經歷と教育とによつて、大いに變化するものである。これ良心が實驗に依屬する明かなる證據であつて、疑ふことの出来ない事實である。實驗説の誤謬は實驗が良心に及ぼす影響を重視する點ではなくして、實驗のみを以て良心の生起する原因と考ふる點に存するのである。實驗は直接或は間接に良心の發見する必要條件であるけれども、其の生起する唯一の原因ではないのである。

§ 3.—[進化説の要旨]— 進化説の主張するところによれば、良心は單に個人の經驗によつてのみ生じて來たものではない。人間が代々の經驗によつて生じたるものである。かの原始的人類は生來良心をもつてゐなかつたけれども、我等は祖先の遺傳によつて、生來幾分の良心を有するに至つたのである。即ち良心は生物の進化によつて生じて來たるもので、人類以外の生物にも、既に幾分其の傾向があるを論じてゐる。故に此の説は今後と雖も、良心は無限に進化するものと主張する説である。今此の説と前の實驗説との異なる點をいへば、實驗説は

一個人の經驗によつて、良心の起源を説明しやうと企つるも、進化説は其の不十分なるを認めて、經驗を擴張し、人類代々の經驗を基礎とし、これによつて良心の起源を説明しやうとする點にあるのである。此のやうにこの兩説は、其の説明の方法に深い淺いの差があるけれども、其の根本は同じく經驗であれば、共通の點少くはないのである。されば實驗説の難點にして、又進化説の難點であることが少くはないけれども、今一般に進化説の論據と認めらるる論點を述べると、良心は生存上必要のため、人間が遺傳によつて漸次に習得したる人性の傾向に過ぎないのである。即ち其の傾向を具へざるものは、其の境遇に適應せないから、其の生命を完ふし得ないがため、良心は自然に人間が習ひ得たる人性の傾向である。又良心は生物の社會的本能が進化したるもので、社會的生存をなす生物にして、多少の良心を有せないものはない。人の良心は最も進化したる良心である。何となれば人間は生來強固なる社會心を有するのみでなく、他の動物かもつてゐない優等なる知能を有するものであれば、是等兩者の協動によつて、人間の良心は出來て來たものであ

るからである。

§ 4—[進化説の難點]— 進化説は以上の諸點に基づいて、人間がもつてゐる良心の起源を説明しやうとするのである。然れども未だ以て満足なる良心の起源の説明とは認め難いのである。何となれば良心の進化發達は否定し難い事實であるけれども、此の説は良心が發達して來たところの方法の説明であつて、良心の起源の説明ではない。換言すれば進化説は如何なる順序、如何なる外的制裁及び如何なる方法によつて良心が發現したるかを説明するけれども、良心の淵源が何れに存するか、又良心の成立する要素を明示するものではない。夫れ故に良心の起源の説明としては、甚だ不完全である。又進化説の説明によれば、良心は社會的本能の變形である。而して社會心は自愛心の變形である。斯く進化説が唱ふるやうに、良心は發達進化するものにして、一定不變のものでないことは、確實であるけれども、此の説明を以て良心の起源の説明であると思へるのは缺點である。良心は單に人間の心意が受動的に、外的事情の強迫によつて生じたるものではない。心意自體の活動によつて生じ

たるものである。

4…斯くして良心は實現す

良心起源説の結論としての實現説……起源に關する諸説の眞理

§ 1.—[良心起源説の結論としての實現説]—

上來良心の起源に關する諸説を略述して來たが、今其の結論として起源の本義を考察してみると、良心は外的事情と内的性能との協動によつて生じて來たるものである。外的事情とは諸種の道德的制裁であつて、是等制裁が心意に與ふる刺戟は、時と處とによつて異なるものであつて、古今同一ではない。是等の制裁の不完全なる所には、良心の發達も亦不完全である。これ古今東西の人々が、良心の發達を異にする所以である。又同時代に同一社會に生存する人々にても、其の教育及び實驗の異同によつて其の良心の發達を異にする點について考へても、經驗は良心の發達の要素であること明かである。然れども良心は單に外的事情が創造したるものではない。是等の外的事情に應ずる性能が人心に生來潜在し、

其の刺戟に應じて發現したるものである。此の潜在的性能が存せなければ、如何に外的事情の刺戟はあつても、良心は發現することがないのである。夫れ故に良心起源は、内外の二要素の協動和合にありといふべきである。

§ 2.—[起源に關する諸説の眞理]— 以上の事柄を考へてみると、或意味に於て良心は生來人間の本性に存すといつてもよい、又或意味に於て良心は經驗によつて、絶えず進化するものであると考へざるを得ないのである。今上に述べて來たところの良心に關する説明によつて、古から學者が唱へて來た諸説を判定してみると、人は皆經驗を待つて良心となつて發現する性能を有するものである。此の點から考へると生得説は眞理である。又其の性能は人々同じくはない。人各稟け得たる本性の特色及び強弱を異にしてゐる。此の點から考へると天賦説は眞理である。斯く良心となつて發現する性能存するも、各人の實驗によつて始めて發現する點から考へると實驗説は眞理である。又良心は嘗に一個人の經驗のみによつて發達するものでなく、人類代々の經驗によつて進化發達したるものである。此の點から考へれば進化説は

真理である。然れども以上の諸説は、何れも皆未だ以て完全なる良心の起源の説明とはならない。何となれば良心は内外二要素の協働和合によつて、發現したるもつであるからである。これ實現説の真理である所以である。

第五章 道德的標準に 關する考察

1…道德上の理想

人生と道德的理想……行爲の規範としての至高善

§ 1—[人生と道德的理想]— 人間は單に生れつきの心性に従つてのみ、自然に發達して行くものではない。必ずや何等かの希望を抱き、目的を定め、理想を追求して、一定の方向に進みゆくものである。此のやうに希望を抱き、目的を定め、理想を追求して進み行くところ、そこに行爲に生氣を生じ、これによつて品性が發達してゆくのである。夫れ故に正しき目的理想を選択し、これを追求思念することは、人生に於て最も大切なる事柄である。

§ 2—[行爲の規範としての至高善]— 凡そ人間之行爲には夫々の目的のあるものであるけれども、其の目的の人生に對する關係は、必ずしも一ではない。或行爲の目的は遠大なるものではなくて、單に目の前一時

の用を有するのみであつて、他の行爲に對して、其の手段となるものあり、又これに反して、或行爲の目的は、高遠であつて容易にこれに到達せられず、其のこゝに至るまでには、幾多の行爲を経過せねばならぬものもある。此のやうに行爲の目的には、自ら上下高低の別があつて、低き目的を達して、順次に高き目的に向ふべく、かくて遂には最上至高の目的に到達するのである。而して此の最上至高の目的は、人間に無上の満足を與ふるもので、しかも夫れ自體に於て總べてを收めたるものであつて、これを至高善といふのである。我等は此の至高善に全然到達することは、或は人力の及ばないところであるかも知れないが、人にして一たび至高善の境涯を追想して、これを終極の目的となさば、萬般の行爲は一にこれに従つて定められねばならないやうになつて來るのである。斯くの如くして、至高善は人の行爲の最高の標準規範となるものであつて、現在の行動云爲は、悉く此の至高善に近づくを以て善でありとせらるるのである。此の至高善の境は、人間の想念し得べき最も完全なる状態で、これを道德上理想といふのである。

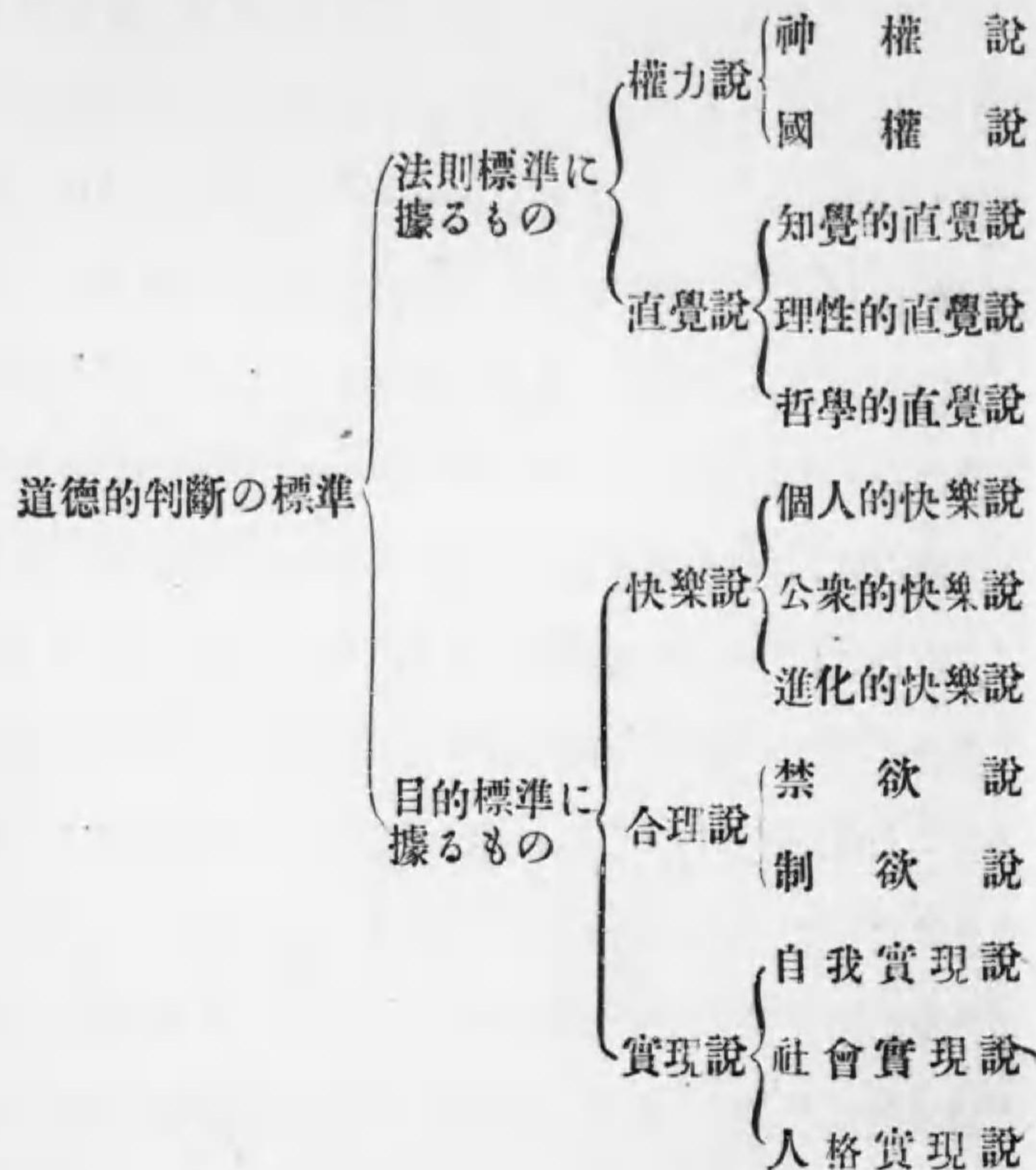
2…法則標準と目的標準

法則と目的…道德標準論の概観

§ 1.—[法則と目的]— 道德的判斷に正邪の様式と善惡の様式との二つの様式があつて、正邪の様式は法則の觀念に基づき、善惡の様式は目的の觀念に基づくことは、前既にこれを述べた通りである。そこでこれを倫理學說の發達の歴史關係からみれば、目的主義の倫理學說は法則主義の倫理學說よりも後に現はれて來るのであるが、更にこれを理論的研究の上から考ふるときは、前者は後者よりも一層根本的であつて、自覺的のものである。

§ 2.—[道德的標準論の概観]— 倫理學說上、法則主義に據るものに權力說と直覺說との二說ある。此の權力說の中に神權說と國權說との別があり。直覺說の中に知覺的直覺說、理性的直覺說、哲學的直覺說の別がある。又目的主義に據るものに快樂說と合理說と實現說との三說あるが、此の快樂說の中に個人的快樂說、公衆的快樂說、進化論的快樂說の三あり。合理說の中に、禁欲說、制欲說の二あり。實現說の中にも自我實現說、社會實現說、人格實現說の三がある。今諸說の關係を表示す

れば次の通りである。



3 法則標準に據る諸説

權力説の要旨…… 神權説の要旨…… 國權説の要旨……
 直覺説の要旨…… 知的直覺説の要旨……
 理性的直覺説の要旨…… 哲學的直覺説の要旨

§ 1. —〔權力説の要旨〕— 權力説とは、自己以外の

或偉大なる權力者より與へらるゝ法則、若くは命令に従ふことを以て善となし、之に反することを以て惡となす學説で、其の主張するところによれば、人間の此の世に生れ出づるや、既に其の社會には教訓・制度・風俗・習慣等、所謂傳習的規範が存在して、人をして自然の裡にこれに服従せねばならぬやうに仕向けるものである。こゝに於てか其の傳習的規範による善惡正邪の判別は、自然に我等の上に權力を有するものの命令に由來するかのやうに感せしむるものである。權力説は此の見地から生じたるものである。而して其の命令が何者の權力によつて來るかについては、神權説と國權説との異なるところである。

(A) 神權説の要旨—神權説即ち宗教的權力説は、宗教的の信念に基づいて成立つもので、神の意志を以て善惡正邪の據つて定るところの準據となし、神がこれを命ずるが故に正であり、善であるとなし、又神がこれを禁ずるが故に、邪であり、惡であるとなし、一に神意の如何によつて決定しやうとする説である。けれども此の説は唯だ神の存在を信じ、且つ其の經典に記されてあるところ

の教訓は、何れも皆神の啓示であるを信じて、少しも疑をさしはさまない人々、即ち之を信仰する者にとつては、よくこれを道徳的判斷の標準として、これに服従してゆくことが出来得るけれども、これを信仰せないところの人々には、何等の權威もないものである。従つて此の神權説は一般社會の人々に對して、普遍的に道徳的標準たることが出来ないことは勿論、現今に於ては權威のない學説である。

(B) 國權説の要旨—國權説即ち政治的權力説は、道徳的法則の據つて來るところは、國家の權力であるをなす説である。法律即ち道徳とみる説である。抑も國家の權力は其の君主にあると、民衆にあるとを問はず、苟も國家生活のあるところには、必ず存するものであつて、其の命令は邪惡を制して、正善を扶け、社會の秩序と安寧とを保持して、國民行動の規範規準たることは、今更疑ふべき餘地もないことであるが、それを道徳的判斷の標準とすのは、國法と道徳とを混同したものであることは、本書の第一章に於て詳しく述べて置いた通りである。

§ 2—[直覺説の要旨]— 直覺説の主張するところ

るによれば、人間には生れながらにして良心とか、或は理性とか、或は道徳官とか名づくる一種の先天的特殊能力が具つてゐて、經驗を離れ、何等の推理論證をも經ず、直覺的に行爲の正邪善惡、道徳的原理又は道徳の法則を識別し、絶對的權威を以て我等に命令するものとなすのである。

古來此の主義を唱へたる學者頗る多く、古代希臘のソクラテス及びストア學派等に其の萌芽を見ることが出来る。中世に於てはボナヴェンツラ、アントニヌス等、近世に於ては英國のカッドウオース、モア、カムバーランド、クラーク、シアフツベリー、バットラー、ハッチソン、プライス、リード、ヒュウエル、マーティノー、獨逸のカント等が其の代表的學者であつて、支那の孟子及び王陽明なども、此の派と見なすことが出来る。

是等の直覺論者が主張する直覺の能力の性質及び其の對象の異なるに従ひ、大體三種に分つことが出来る。即ち知覺的直覺説、理性的直覺説、哲學的直覺説これである。

(A) 知覺的直覺説の要旨—知覺的直覺説に於ては人間

は特殊の動作若くは感情に就き、其の道徳的價値を直覺することが出来るものと主張してゐるが、これに二派がある。一は英國のシアフツベリー及びハツチソン等の主張であつて、我等の感覺機關が各其の適應の刺戟を受けて知覺を生ずるがやうに、例へば嗅官が物の香ひを嗅いで、其の薰蕕を知り、味官が飲食物を攝取して、其の甘苦鹹酸を知るがやうに、人間は各道徳官といふ先天的能力を具へて、個々特殊の行爲の道徳的性質を直覺し得るものとなすものである。又英國のマーティノーの主張によれば、我等の動作の動機及び刺戟に道徳的階級がある。而して其の中に於て高級のものを棄てて、低級のものに就く時は、良心即ち道徳上の直覺能力これを責罰し、又これに反して低級のものより高級のものに至るときは、良心これを賞讃すと説いてゐる。けれどもこれは事實でないことは明かである。何となれば我等は行爲の道徳的價値を辨別し得る道徳的意識を有し、善惡正邪を辨じて正善の行ふべく、邪惡の行ふべからざることを指示すること、恰も直覺的のやうであるけれども、これがため人間は特に先天具有の道徳官なり、或は特殊の良心などい

ふ特殊的能力を認容することが出来ぬのみならず、現今の心理學の斷じて許さないところである。

(B) 理性的直覺説の要旨—理性的直覺説の主張によれば、我等の直覺するところは、個々の行爲の善惡正邪ではなくして、道徳上の幾多の通則又は根本概念であるといつてゐる。即ち若干の通則又は根本概念は、人により、處により、時によつて差異はない。例へば正義を重んぜよ、人の物を盗むな、虚言をいふな等の教の如きは、苟も良心あるもの、皆共有するところの觀念であつて、一般の常識に於て何人も自明のものとして、承認せざるを得ないものである。而してクラーク及びカムパーランドは此の直覺力を理性となすところから、之を唯理説と稱してゐる。バットラーは此の直覺力を良心となすところから、之を良心説と呼んでゐる。又プライス及びリードは此の直覺力を常識となすところからして、之を常識説といつてゐる。

以上の説は一應尤もらしく思はるるが、然しそこに根本的の誤謬がある。先づ直覺力は普遍性を有して、其の判斷は更に時處位の制約を蒙らないとなすけれども、事

實上道德的觀念乃至道德的標準は時處位によつて異なるのである。例へば或時代に正となす事柄も、或他の時代に於ては之を不正となすことあり。又或國民の以て善とするところも、或他の國民の以て惡となすものがある。故に直覺力を以て普遍性を有すといふことは出来ない。又良心説を主張する論者は、良心を以て一定不變のものとなし、些の誤謬のないものとなすけれども、前に良心の章に於て述べて置いたやうに、良心は決して固定して動かないものではない。修養によつて發達すると共に、長幼・賢愚・文野等の差違に應じて、大いに其の趣を異にするものである。故に良心説の説くところ、事實に適應せないのである。又常識論者の説くところの健全なる常識といふも亦同じである。常識が道德的判斷の指導者として有力であることは勿論であるが、道德的事象が一度紛糾して來れば、到底常識を以て判斷することが出来ないのである。以上の次第により是等の諸説のやうに、何れも直覺自明の原理といふことが出来ないのである。

(C) 哲學的直覺説の要旨—哲學的直覺説の主張によれば、一切の道德上の規則を綜合して、一つの根本的原理

に還元し、すべての場合に適用し得らるる一の普汎的法則を規定し、此の原理から演繹して個々特殊の行爲若くは意志の善惡を識別することが出来るとなすのである。獨逸のカントは此の代表者である。彼の所謂無上命法は普遍性を有し、時處位の如何に論なく、當然理性を有する人間が服従すべきものであつて、一切行爲の正邪善惡は、之に照して辨別すべきものとされてゐる。即ちカントの見解に於ては、理性に理論的理性と實踐的理性との二種あつて、前者は現象界を認識し得るも、實在界に對しては盲聾であるが、後者は實在界に向つて絶大の力を有し、此に普遍的なる道德の法則を得て、これを我等に課するのである。此の法則は何等の條件を許さず、又例外をも容れないで、全く無條件的であるとなすのである。然しながら此の法則は少しも經驗的内容を有せず、而かもそれが絶對的に道德界を支配するといふことは考ふべきことである。何となれば何故に爾かく超經驗的のものが、道德といふ經驗的事件に對して、絶對的權威を有することを得るのであるか、實踐的理性即ち良心を以て經驗的のものとして、始めてそれが道德上重要なる意義を生じて

來るのではないか、従つて論者の説くところ多くは形式的のものとなつて、我等の道徳的生活を支配する倫理の根本的標準とはならないのである。

4…目的標準に據る諸説

理想論の種別……快樂説の系統……合理説の系統……實現説の系統

§ 1.—[理想論の種別]— 道徳的理想即ち至高善の研究は、倫理學の根本問題で、古來幾多の倫理學者の熱心に論究せる所のものである。従つて種々の異説があるけれども、概ね次の三系統に歸することが出来る。即ち快樂説の系統、合理説の系統、實現説の系統これである。

§ 2.—[快樂説の系統]— 快樂を人生の目的とする學説の中に、自己の快樂を求むるを善なりとする個人的快樂説と、廣く公衆一般に快樂を與ふるを善なりとなす公衆的快樂説と、進化論上より説く進化論的快樂説とがある。

§ 3.—[合理説の系統]— 合理説は快樂説の感情を基礎としてゐるに反して、理性の上に理想を定めやうとするもので、此の説の中には一切の感情を以て惡である

と認めて、これを除去しやうとする禁欲説と、禁欲を不合理にして不可能のこととなし、理性を以て人性に存する最高の能力とし、これによつて感情を制しやうとする制欲説とがある。

§ 4.—[實現説の系統]— 實現説は快樂説と合理説との調和を圖り、道徳の標準を人性全體の上に定めやうとする學説で、自我の實現を期し、快樂説と合理説との中庸をとつて、生來自己に存する性能を完成すべしと説く自我實現説と、自己の屬する社會の進歩發達を助くることを以て、其の目的とする社會實現説と、人生の目的は人格の實現にして、其の實現は自己の身心を修養して、社會的にこれを發達せしめやうとする人格實現説とがある。

5…個人的快樂説

學説の要旨……學派の代表者……アリストテレス
ホスの個人的快樂説の要旨……エピクロスの個人的快樂説の要旨……ホツプスの個人的快樂説の要旨……以上學説の批評

§ 1.—[學説の要旨]— 個人的快樂説は或は主我的

快樂説・自己的快樂説といひ、或は利己主義・愛己主義・主我主義・自利主義とも稱してゐるが、通例利己主義・利己説等の語が行はれてゐる。

此の學説の主張するところによれば、凡て人間は自己の快樂を得ることを以て、人生に於ける終極の目的、最高の善であるとなすのである。思ふに自己の快樂は自己にとつて最も善なるものである。人は時として自ら快樂を棄てて苦痛に赴くことがあるけれども、これは小なる快樂を犠牲として、更に大いなる快樂を得るが爲め的手段方法に過ぎないのである。志士が國難に殉し、學者が眞理を求め、孝子が親に事へ、親が子を受するなどは、皆自己の快樂を得る手段に過ぎないのである。是等は皆其のものが善であるのではなくして、唯だ其が快樂を生ずるが故に善であるのである。されば自利は衆徳の根源であつて、人に賢愚の差別のあるのは、ただ自己の快樂を得る方法の巧拙に歸するものといふべきである。かの小人は眼前の小利に走つて、永遠の苦痛に陥り、大人は一時の小苦を忍んで、永久の快樂を得るものである。故に我等は知見を啓き、能ふ限り自己の最大快樂を以て目

的とせなければならぬと説くものである。

§ 2—[學派の代表者]— 此の學派は古代にありては希臘のキュレネ學派の祖たるアリストイツポスこれを唱説し、後にエピクロスこれを繼承して、著しく其の面目を改め、近世に於ては英國のホッブス及びマンデヴィル各其の獨特の利己説を主張し、佛國に於てはエルヴェシウス、獨逸に於てはマックス、シュテイナー、力を極めてこれを唱導した。東洋に於ては支那の楊朱の説は、これに類似してゐる。是等の學者の主張は、各特色があつて、其の説くところ一つではないけれども、自己の快樂及び自己の利益を人生の目的となすに於ては、悉く其の揆を一にしてゐるといふことが出来る。學説の要旨は前既に述べた通りであるが、参考のため次に代表的學者の所説の一端を述べやう。

§ 3—[アリストイツポスの個人的快樂説の要旨]— アリストイツポスは古代希臘の詭辯學派によつて、其の萌芽を發した個人的快樂主義思想を稍明瞭に唱導した學者である。彼はプロタゴラス及びソクラテスに師事し、ソクラテスの至善を限定して快樂であるとな

し、プロタゴラスの感覺論を假り來つて、これに形而上學的の根據を與へたのである。其の主張するところによると、人生最終の目的は快樂を得るにあるのである。かの外物が我等の五官に與ふる圓滿なる運動、即ち快樂を外にしては善はないとして、感覺的肉體的の快樂を以て唯一の善であるとなし、且つ其の快樂は何れも皆同一性質のものとなして、其の間に上下の區別をなさず。唯だ其の分量の多少によつて、快樂の價值を定めてゐる。即ち大いなる快樂を與ふる行爲は大善にして、小なる快樂を與ふるは小善であつて、一切の行爲は畢竟するに快樂を生ずる量の多少にのみ従つて善惡の別を生ずるのである。而かも其の快樂は瞬間的なるを尊んで、不確實なる未來のものよりも、現在の確實なる快樂を選ぶべきものとなしたのである。尤も現在の快樂を求むるに當つて、一方に自然に苦痛を伴ふ場合には、敢て苦痛を忍んでも、更により大いなる快樂を取らなければならぬから、其の際には相當知慧を用ひて打算計量しなければならぬと、而して智者とはつまり是の如き快樂を取りそこなふことなく、最も多量に攫取する道に優れたるものの謂に外な

らないのであると。

§ 4. — [エピクロスの個人的快樂説の要旨] —

エピクロスはエピクロス學派の創唱者であつて、キュレネ學派の説を繼承し、快樂を以て人生最終の目的となし、これを得ることを以て善となしてゐるが、其の主張に於て大いに面目を一新してゐる。即ちアリストテイッポスは瞬間の快樂、肉體の快樂を以て無上の快樂となしてゐたが、エピクロスはこれ以上に尙ほ文明人の趣味の如き高尚なる快樂の存することを認めてゐる。かの肉體の快樂は健康・財産其の他運命の賜に負ふところ多いけれども、學問・美術・會心の友・煩惱を超越したる靜平なる心狀の如きは、外界の運命と没交渉である。此のやうに快樂に高尚なる意味を附與することによつて、エピクロスの快樂説はこれをキュレネ派のそれに較べて、頗る高尚なるものとなつた。而して精神的快樂は我等の享け得べき快樂の中にあつて、比較的に價值あるものであるが、これよりも更に價值あるは一點の苦痛なき絶對的の快樂である。心のよく靜平を保つて何の求むるところなく、何の足らざるところなき状態である。エピクロス

は心のこの状態を呼んでアタラキシア（平静心）といつた。世界を超越し得て、物を以て心を亂さざるの謂である。福祉を我自らに求めて毫も不満を感ぜざるの謂である。而して人が其の精神的の欲望を充たすことによつて生ずる精神的の快樂は優美高尚にして調和ある美的生活であるとなした。希臘に於て此のエピクロス學派の快樂説の先驅をなしたるものは、原子論者のデーモクリトスである。彼は紀元前四五世紀頃の人で、ソクラテスと同時代である。其の主張するところによると、人生の目的は幸福であるとなし、此の幸福と心の静平及び心の調和とを同一視して、これと感官の刺戟より由來する劣等の快樂とを區別して、大いに精神的快樂を重んじ、幸福を得るの途は、よく己に克ちて、劣等の欲望を抑ふるにありとなし、此の高等なる快樂を得んがために、劣等なる快樂を抑ふることを説いたのである。

§ 5. — [ホッブスの個人的快樂説の要旨] —

ホッブスは近世に於て個人的快樂説を主張したる第一人である。彼の主張によれば、人間には自家保存の本能があつて、己が安全を圖つて止まないものである。自家の

保存を助くる活動は快感を與へ、これを妨ぐる活動は苦痛を與へる。人間の欲求するものは自家保存の外にはない。人間は徹頭徹尾利己的動物であつて、己が快樂を獲得しやうとして熱中してゐるものである。故に一應利他的に見ゆる行爲も仔細に考察すると、遂に利己に歸着するのである。かの他人の不幸を見て、これを憐れむの情を惹起するのは、同一の不幸が自分の身上に起つて來る場合を想像するからである。又社會を形づくり他人の權利を承認し、其の生命を保護するのはこれ亦、自己の利益を得るが爲めである。かの道德を行ふは、間接に自家保存を助くるからである。要するに人間が相互に自己の快樂を求めて相争ふありさまは、恰も豺狼生活の如くである。これ實に人間の自然性に本づいた赤裸々の自然状態である。けれども此の自然性のままにしては、互に相殺戮するやうになるから、此に相互の平和安寧を圖るために、相謀つて國家を形成するのであるが、これも亦人間の利己的性質に基因してゐるのであると、此の平和安寧の確立のためには、相互に各自の欲望を制限し、主權者に絶對の權能を與へて、國家を治めしめ、各自これに

無條件に服従して、其の意志を遂行せしめて、平和安寧を得て、自家保存を全うしやうとするのである。ここに於てか法律が人間行爲の判断の標準となるのである。

§ 6. —[以上學說の批評]— 人間は快樂を欲して苦痛を厭ふは、これ實に人性自然の情である。由來道德は人性に根ざして、成長發達するものであるが故に、我等は決して道德上より快樂の價値を輕視してはならぬ。彼の禁欲論者若くは一派の唯心論者が、快樂を蛇蝎視して、これを享くことを罪惡のやうに見做すことは、寧ろ甚しき偏見といはねばならぬ。されば此の點から見るときは、快樂説は確に人生の一面に其の根據を托し、幾分の眞理を捉へ得たるものと評すべきである。されど此の説には多くの缺陷がある。次に其の主なる點について述べやう。

個人的快樂説は最大の快樂を以て、人生最終の目的となすけれども、快樂はこれを比較して、其の所謂最大を定むることは困難である。或は分量の多少を以て決定せよとは云ふものの、我等は多數の快樂感情を同時に經驗することが出来ない。従つて甲の快樂と乙の快樂との分

量を比較することが頗る困難である。又假りにこれを比較することが出來得るとしても、精神上的の快樂も肉體上の快樂も何等の區別もなく、ただ分量さへ多大であればこれを正善の行爲となすことが認めらるるか否かは、大いなる難問題である。ここに於て快樂の性質が高尙であるか、卑陋であるかが問題となつて來るのである。さすれば此の快樂の高卑を決定する眞の標準が、快樂以上の或ものでなければならぬ。これが此の説の第一の難點である。

又此の説に於て善といはるるものは、ただ快樂といふ結果のみである。然る時は行爲の善惡は、専ら其の結果の如何に係つて、毫も其の動機を顧みないからして、一の行爲の善惡は其の結果を待つて始めてこれを知り得ることとなり、従つて實行に先だつて豫めこれを定むることが出來ないやうになるのであるが、これも此の説の缺陷である。

人間には生來利己的性情の外、更に社會的又は利己的性情があつて、前者と共に其の満足を求めて止まないものである。かの慈母が其の愛兒のために、如何なる勞苦

をも厭はないなどは、これ即ち人は決して自己の快樂のみを目的とするものでなくて、更に利己的性情の存することを證據立てるものである。然るに此の説は自己的快樂のみを以て、人生の問題を解決しやうとするのは大いなる誤りである。

又我等は愛己心と愛他心とを全然區別して考へ得らるるものではない。我等は社會的生存をなすもので、孤立的生存をなすものでなければ、自分と他人との利益を全然區別することが出来ない。自分の利益も他方からみれば、間接には他人の利益となり、他人の利益も亦間接に自分の利益となるものであれば、此の間に深く考へなければならぬところのものがある。尤も個人的快樂説を唱導する或學者は、我等のもつてゐる愛他心は愛己心から觀念の聯想によつて生じて來たものであると唱へ、又或學者は多年の習慣によつて、其の性質を變じて來たものであると説明してゐる。けれども此のやうな説明は、輓近の心理學者の多數が否定するところで、未だ以て愛他の情の起源を愛己の情によつて満足に説明したるものと認むることが出来ない。愛他の情は單に人類のみが專有する

ものではない。他の動物にも幾分か存するところの心情である。

又愛他心は社會的生存をなす必要によつて生じて來るものと唱導する學者もあるけれども、これも亦以て愛他心の満足なる説明をなすに足らぬ。何となれば生物が社會的生存をなすことによつて愛他心は發現するけれども、これによつて創生せらるるものではない。又全然愛他の情のないものは、社會的生存をなすことが出来ない。社會的生存をなすのは、己に愛他の情の幾分かが存するからである。

以上批評した通り、個人的快樂説は完全なる倫理學説ではない。けれども此の説には多少の眞理を包含してゐることは事實である。即ち愛他心は我等が社會的生存をなすことによつて、益發達進化することは事實である。又自己といふ觀念の未だ十分に發達せないものには、愛他心の發達も亦不完全なることは事實で、愛他心は愛己心と共に發達するものである。又多くの場合に於て愛己心は生存の必要上、愛他心よりも時期に於て早く發現するものである。然れども後に現はるるものは、必ずしも

前に現はれたるものより派生したるものごのみ解することが出来ない。以上の諸點は此の説に於て採るべき主張といふべきである。

6…公衆的快樂説

學說の要旨……學派の代表者……功利主義の先驅者……ベンザムの公衆的快樂説の要旨……ミルの公衆的快樂説の要旨……シヂユウキクの公衆的快樂説の要旨……以上學說の批評

§ 1.—[學說の要旨]— 公衆的快樂説は普汎的快樂説或は功利主義といひ、又利己主義に對して利他主義といふ。利他主義といふ言葉は佛國のコムトが始めて用ひたので、利他主義といふ時は、一般公衆の快樂よりも寧ろ他人のそれを高潮するやうである。又功利主義といふ言葉はジョンステュアート、ミルの始めて用ひたもので、功利主義又は公衆的快樂説といふ時は、自他の孰れにも輕重を立てず、出來得る限り其の分量を大にし、其の享受者を多くしやうとするものである。

此の學說の主張するところによれば、我等は最多數の最大快樂を増進することを以て、道德の基本、善惡の標

準とせねばならぬと説くのである。即ち倫理的行為の目的は自己一人の快樂に限るべきものではなくして、須らく最多數人の最大快樂にありと主張するのである。

凡そ快樂は衆人の欲求するところである。如何なる人も快樂を欲せないものはない。財産を求むる人も、其の欲するところは財産其のものではない。これによつて得るところの快樂である。又或人は快樂を喜んで捨てるやうなことをなすけれども、これは單に一つの快樂を捨てて、他の快樂を得るために外ならないのである。要するに快樂は何れの人にも皆共に欲求するものであれば、倫理的行為は最も廣く衆人に快樂を與ふる行為でなければならぬ。又快樂は其の強弱・長短・確否・遲速・産力・純雜・數量に於て、互に相異なるものであれば、常に最大の快樂を生ずるものを選択せねばならぬ。強弱とは快樂の強さが大なるか小なるかを意味し、長短とは快樂の繼續する時間の長短を意味し、確否とは快樂を生ずることの確實なりや否やを意味し、遲速とは快樂が時間上早く生ずるか、遅く生ずるかを意味す。而して其の速きもの程善となし遅きものほど惡しとなすなり。次に産力とは

一つの快苦が引續いて快苦の孰れを生ずるかに名づけたるものである。即ち快樂を多く産する者は少しく産する者に比して良しく、快樂少産のものも、苦痛を多産する行よりも可といふが如く計算しやうとするのである。純雜とは純粹に快樂のみを生ずるか、苦痛のみを生ずるか、乃至は快苦を混生するか、混生の場合には其の度合如何等を指す。以上は同一人に就いて快樂を計算する標準である。終りに數量とは快苦の及ぶ人數の多少を意味す。快樂を五人に與ふるよりは十人に與ふる行を善とし、苦痛を十人に與ふるよりは五人に與ふるを可とするのである。此の條件を立つる點が此の説の特徴である。これを要するに或快樂は其の強度大であるけれども、幾分の苦痛を包含し、これに反して或快樂は其の強度第一の快樂の如く大ではないが、苦痛を包含せずして、全く純清なる時は、最強の快樂よりも第二次の快樂を選択するのは、結局最多量の快樂を得る方案である。又或快樂は其の強度大であるけれども、其の繼續の時間短く、これに反して或他の快樂は其の繼續の時間長き時は、第二の快樂を選択すれば、最多量の快樂を得るに至るであらう。又如

何に或快樂は其の分量多くても、これを得ることの確否について考へねばならぬ。又其の快樂を得る時期の遲速をも参考せねばならぬ。又或快樂は其の快樂の強度小なるも他日多量の快樂を生ずる力を有するとせば、其の産力大なれば、これをも参考して、常に最多量の快樂を求めねばならぬ。以上述べた通り快樂は測定し得るものであれば、常に其の最多量の快樂を得ることを務めねばならぬ。此の論據に基づき、公衆的快樂論者は倫理の標準は最多數の人の最大快樂である。行爲の目的は最多數の人をして最大多數の快樂を得せしむることを計るにありと論結してゐるのである。

§ 2—[學派の代表者]— 此の學説は十九世紀の初期に於て、英國のペーレー、ベンザム、アウステイン、ジョンスチュアード、ミル及び輓近に於ては、英國のシヂユウキツク等の主張によつて、大いに勢力を張つた。而して今日普通に謂ふところの功利主義の代表者とも見るべきは、前記のベンザム、ミル及びシヂユウキツクの三人であつて、ベンザム先づこれを主唱し、ミルこれに改良を加へ、而してシヂユウキツクに至つて、其の發達の

頂點に達せしめたのである。今参考のため代表的學者の所説の一端を述べやう。

§ 3.—[功利主義の先驅者]— 功利主義の先驅となすものは、ゲーであり、タツカーであり、ペレーである。ゲーの主張するところによれば、徳とは自らの幸福を増進せんが爲に規定せられたる法則に従ふことである。本務とは幸福ならんがために爲し、或は爲すべからざることをいふのである。本務の最も重大なるものは、神より來るもので、神の意志は徳の標準である。而して神の一切の幸福を欲しつつ、一切を作りしことは、神の性質これを示すが故に、人類の幸福は即ち道德の標準である。タツカーも亦同じ意見を主張して、自然の創造者たる神の性質を究むれば、人の動機の自家の満足と公益とにあることを知ることが出來ると。而して此の満足即ち快樂には唯分量の差あるばかりである。公益とは我等の隣人に與ふる快樂の最大量を指すに外ならずと主張してゐる。

ペレーはベンザムの先驅として有名なる人であつて、快樂には唯分量の別のあること、道德律の標準は公益に

あること、行爲の動機は快樂なること、快樂と公益とを結合するは神の意志なることを主張する點に於てタツカーと同意見である。彼は本務の動機は他より來る命令に由來するもので、我等に命するに道德の本務を以てするは神である。我等は來世の幸福を欲し、責罰を恐るるが故に、この命令を遵奉するのであると。悉く神學を基礎として功利説を立てたるところからして、是等の説を稱して神學的功利説といつてゐる。ペレーの神學的功利説を改造して、學術的に組織したのはベンザムである。功利説が堂々たる學説として發達した端緒を啓いたのは、ベンザムの功績であるから、嚴密なる意味に於ける英國功利説の祖として、ベンザムを掲げねばならぬ。

§ 4.—[ベンザムの公衆的快樂説の要旨]—

ベンザムはペレーの神學的功利説の根本原理をとつて、これを學問的に改造した。彼は自然は人類を快樂と苦痛との二條件の下に置いた。我等に對して爲すべきことを指定し、爲すべからざることを限定するは、此の二條件であると。彼は此の心理上の事實を基礎として、倫理上の原理を定め、快樂を生ずる行爲は善、苦痛を生ずる行爲は

悪、善を求め、悪を避くることこれ即ち道德であるとした。行爲の善悪を快樂によつて定めやうとする此の原理を彼は功利の原理と名づけた。彼は善悪正邪の標準を「最大多数の最大幸福」といふ簡單なる言にて云ひ現はした。こと、並に其の快樂の分量を計算する方法については、學說の要旨の項に於てこれを述べた通りである。而して善を勧め悪を避けしむる動機として、ベンザムは四種の制裁を擧げた。四種の制裁とは(1)天然の制裁、(2)法律の制裁、(3)社會の制裁、(4)宗教上の制裁である。彼が宗教上の制裁を行爲の動機の一に加へたるは、宗教其のものが勸善懲惡の力を有するのを認めたからである。彼は個人の利益と公益とを結合する全能者の存在を否定した。従つて來世の賞罰の如き超經驗的事實を認めなかつた。此の點に於て彼の説は明かに神學的功利説から離れたのである。然らば公益を目的とする道德律が、よく個人を律することを得るは如何なる理由であるか、彼はこれを經驗に歸した。我等は經驗によつて公益を謀ることが最大の幸福を與ふるものであることを知つてゐる。これに反する事實の時に現はるるのは、利害の計算を誤れる結果で

あるといつてゐる。

§ 5. —[ミルの公衆的快樂説の要旨]— ベンザムの功利主義を繼いで、大いにこれを修正したのは、ジョン・スチュアード・ミルである。彼によつて功利主義の受くべき多くの非難は、巧に辯護されたが、夫れだけ功利主義は快樂主義の基礎から離されたものとなつた。ミルはベンザム及び父ジェームス・ミルの功利主義を奉じて、人生の目的は快樂であつて、最大多数の最大幸福は道德上の標準であることを唱へたが、ベンザムと大いに異なるところは、快樂には明かに種類高下の別があると認めたことである。即ち單に分量的に計算し得べきものでなく、性質上に高下を區別し得べきものがあるとなした。我等は如何に多量の快樂を得るも、獸類の如き生活に満足し得るものではない。人は満足した豚よりも、不満足なる人間であることを欲し、満足した愚者よりも不満足のソクラテスの方が善い。要するに快樂には性質上の差別がある。即ち人には品位の感じがあることを述べた。又彼は人は何故に、公共の功利を計らなければならぬかといふ理由に就いては、かの聯想説を述べて

をるが、最も大事の支柱として、人には社會的同情心があるからであると説いた。然らば獨り自己の快樂のみならず、社會一般の幸福をはかるべき理由は、そこに明に基礎づけられるのであるが、かくなりては、快樂だけを本來の目的となし支柱となす快樂主義といふことは出来ない。寧ろ大いに社會的同情説に傾いてをるといふはなければならぬ。彼は快樂に種類性質の別あること及び人には同情心のあることについては、全く經驗的に認識される心理的事實だと主張してゐるのである。ミルは又道德的行爲の動機が制裁より來れることを説いた。ミルは制裁を分ちて、外的制裁と內的制裁の二種とした。外的制裁とは人類同胞又は宇宙の主宰等より受くる賞罰をいふのである。ベンザムの掲げたる四個の制裁は即ちこれに屬する。內的制裁は本務に反したる行爲に伴ひ、心の中に起る一種の感情である。良心とは此の感情の最も純正なるものをいふのである。されど實際に於ては聯想に依り、恐怖・同情・愛情・名譽心・宗教心の如き他の感情が此の感情と結合してゐる場合が多い。人心を離れて制裁は存せざるものなるが故に、此の制裁はあらゆる制裁の

中に於て最も基礎的のものである。従つて功利道德の究竟的制裁となるものは此の感情であるといつてよい。

§ 6—[シヂユウキツクの公衆的快樂説の要旨]— シヂユウキツクはベンザム及びミル父子の説を繼いで、最多數の最大幸福を道德的判斷の標準とする功利説を唱へた。然しながら彼の功利説はベンザム及びミル父子のそれとは全く異なる特色を有してゐた。ミルはベンザムの學説の種々の缺陷を補ひ、功利説に一段の進歩を加へたけれども、而かも未だ十全なるものではない。ここに於てシヂユウキツクこれが改善を圖り、功利説に合理的根據を與へやうとした。彼は人生の目的は實に最多數の最大幸福にあれども、これを得る手段としては、我等の理性に依頼せねばならぬ。理性によりて合理的に行爲を指導し制御するでなければ、以て自己の快樂一般の幸福を増進することが出来難い。自己の快樂を求むるは亦合理的なりと雖も、それが爲めに他人の快樂を顧みざるは人類たる合理的生類の本性に反すとなした。此の點からして彼説を合理的功利説と稱せられてゐる。又彼は功利説と直覺説との調和を試みた。彼は直覺

的に自明なる原理として、(1)公正の原理、(2)仁愛の原理、(3)裁智の原理を掲げ、此の三原理を最多数の最大幸福に到達する手段となした。公正の原理とは、何人にとりて正しと判断する所の行爲が、自己と同様の事情に於ける同様の人には皆正しいといふことを暗に判断するものである。仁愛の原理とは、他人の善が自己の善より小なりと判断せらるる場合、若くはこれを知り又はこれを得るの度が自己の善に比して不確實なる場合の外は、自己の善と同じく他人の善を圖らなければならぬといふことである。裁智の原理とは、將來の善をも現在の善と同一に見て、これを偏輕偏重してはならぬといふことである。實踐上より見れば現在の小善は確實でありとも、將來に於ける大善より優れるものではないといふ形式になるのである。公正・仁愛・裁智は抽象的直覺によつて直接に認識せらるる自明の原理である。我等をして最多数の最大幸福に到達せしむるのは此の三原理であると。ここを以て彼の説はまた直覺的功利説とも稱せられてゐる。

§ 7.—[學説の批評]— 公衆的快樂説はかの個人的

快樂説が單に自己一人の快樂を以て、人生終極の目的となしたるに反して、此の説は我等は單に自己の快樂のみを事すべきではない。須らく公衆の幸福を圖らねばならぬと主張するのは、恰も我等をして自利私欲の狹隘なる巷を脱して、萬人共通なる自由の天地に入らしめたやうな觀がある。これを歴史に徴するに、第十九世紀に於て此の主義によつて幾多の制度法律は改善せられ、ために著しく社會の福利を増進し、文化の發達を促したのは、此の主義の功績といはねばならぬ。けれども此の主義も完全無缺なるものではない。其の中に幾多の缺陷がある。次にこれを述べやう。

此の學派の主張に對して、凡そ人は何故に一般公衆の快樂を目的とせねばならぬかの疑問がある。これについてミルは各人の快樂は、彼自からに取つて善いものであるが故に、一般の快樂は衆人の集合體に取つて善きものであると。今假りに此の主張を承認するとしても、それよりして直ちに公衆の快樂は、各人にとつて善きものであるとはいはれない。換言すれば甲の快樂は甲にとつて善きもの、乙の快樂は乙にとつて善きもの、丙の快樂は丙

にとつて善きものであるとするところからして、甲と乙と丙との三人の快樂は、甲乙丙の三人の集合體にとつて善きものであると假定するも、而かも其の三人の各にとつて善きものであるとは、斷することは出来ない。されば何故に各人は公衆の快樂を目的とすべきかと問はば、快樂説の立脚地にあつては、唯だ斯くすることが、自己の最大快樂を生ずる所以であると答ふる外に道がないといふべきである。

又公衆の快樂を圖ることと、自己の快樂を求むることとは果して一致するものであるか、どうかについて疑問がある。これに對する辯明として、制裁といふことを唱へて、各人は一般の快樂を圖れば、従つて快樂を招き、これに反對すれば従つて苦痛を蒙るやうに説くけれども、而かも如何なる法律上若くは社會上の制裁を以てするも、一般の快樂と個人の利益とを完全に調和せしむることの不可能であるのは、世に謂ゆる善人の必ずしも幸ならず、惡人の必ずしも不幸ならざる事實に照し見れば、自ら明瞭である。又内心の制裁を説くけれども、善人は善に慣れて、如何なる善を行ふも自らこれを以て當然の

やうに思ひ、惡人は惡に慣れて如何なる惡事を犯すも、ために良心の呵責を受くることの少いのは普通である。夫れ故に公衆の利益を通じて間接に自己の利益を圖るよりも、寧ろ直接に自利を圖つた方がよい。且つ又公衆の利益を圖ることによつて、よく自己の最大快樂の得らるるとするも、而かも自己の快樂を目的として、公衆の快樂は單にこれに達する手段に外ならないとせば、それは公衆的快樂説ではなくて、公衆なる假面を被つてゐる利己説である。此の難點を補充しやうとして、各人は公衆の快樂を求めねばならぬ理由として、快樂はそれ自體善である以上、現在の快樂も、將來の快樂も、自己の快樂も、他人の快樂も、等しく善にして、其の價値に優劣ある道理はない。従つて我等は常に全體の最大快樂を求めねばならぬ。これ我等の理性の直覺するところの原理で、此の原理に従つて行ふは、人間の如き合理的實在に最もふさはしき事であると。けれども此のやうに合理的なるが故に斯くせよといはば、それはもはや純粹なる快樂説とはいふことが出来ぬ。

又快樂は功利論者の主張の通り、容易に測定し得らる

るものではない。例へば快樂は甲の快樂を乙と比較して、其の快樂を生ずる點に於て、何れが優れるかを容易に確知することが困難である。況んや其の強度・長短・確否・遲速・純雜・數量等の諸點より考察すれば、これを判定すること益困難となつて來る。何となれば其の確否の如き、其の遲速の如き、其の純雜の如き、皆種々なる條件の下に成立するもので、其の優劣を確知すること到底出來ないところのものである。而して此の困難は人心の發達と社會の進化とによつて、益増進するものである。

又假りに快樂は容易に測定せられて、以上の困難がないとしても、快樂は單に其の量に於て、互に相異なるのみならず、其の質に於て大いに相異なるものである。換言すれば快樂には通常人が高尚なる快樂と認むるものあり、又野卑なりと考ふるものあつて、其の性質同一でないことは明である。かく其の質に於ても、又量に於ても快樂は互に相同じくないものとすれば、其の比較的價値を確定すること極めて困難である。

又最多數の最大快樂といふも、最多數と最大快樂と衝突する時は何れを取るべきか、例へば十個の林檎を十人

に與ふる時は、各快感を覺ゆるとして、これを千人に分與するときは、各人は何れも何等の快樂をも感じないであらう。林檎は如何に細分せられても、尙ほ林檎たるの性質を失はないけれども、快樂はこれを感じなければ、快樂ではない。夫れ故に數を増せば幸福を減じ、幸福を増すには數を減せねばならぬ。

以上述べて來た通り、公衆的快樂説は諸種の缺陷があるけれども、全然誤謬ではない。快樂を無視し、又はこれを輕視して人生の目的を定めやうとするのは間違つてゐる。然れども進化論的快樂説の唱導せらるるやうになつて以來、此の派の學者は多く進化論的快樂説を唱導するやうになつて來た。

7…進化論的快樂説

學説の要旨……スペンサーの進化論的快樂説の

要旨……スチーヴンの進化論的快樂説の要旨

以上學説の批評

§ 1.—[學説の要旨]— 進化論的快樂説とは生物界に行はるる進化の原理を以て、道德を説明しやうとするものである。此の説は快樂を以て行爲の終極の目的とな

すことに於ては、他の一切の快樂説と異なるところがな
いけれども、其の説くところによれば、我等は直接に快
樂を追求することに依りては、到底其の目的を達するこ
とが出来ない、故に先づ其の由つて來るところの必要條
件の何たるかを究め、かくて常に其の條件を充たすこと
を努めねばならぬ。然らば快樂は求めずとも、自づから
其れに伴うて至るのである。しかする時は我等は個々の
行爲が、果して公衆若くは自己の快樂を生ずるか、如何
を一々計算するの要なく、ただ其が件の條件に適へるか
否かを見定むれば夫れで足りるのである。これ正さしく
我等の行爲の直接の目的たると同時に、善惡正邪の客觀
的標準たるべきものである。此の説は英國のスペンサー
始めてこれを主唱し、スチーヴンも亦此の説を唱導し
た。

§ 2—[スペンサーの進化論的快樂説の要
旨]— スペンサーは生物學上に於ける進化論の原理を
倫理學に適用し、又社會學の原理に於て社會を自然に成
れる一の有機體として、快樂説に科學的の根據を與へて、
進化論的快樂説を主唱した。彼の倫理説の特色は第一に

進化の理法を導いて、道德的觀念の起原を説明したること。
第二に生物學上より得たる社會の維持保存といふ客
觀的標準を提出して、從來の快樂説を補つた二つの點が、
最も顯著である。

スペンサーは快樂を以て人生究極の目的、即ち道德の
最高標準となした。然し彼は從來の論者が、快樂を直接
に求めんとしたることを排し、快樂はこれを直接に求め
ても得らるべきものではない。ただ間接に快樂を齎すべ
き條件に率由して、始めてこれを得らるべきものとした。
而して其の條件とは、(1)自己の保存に適するもの、(2)
子孫の發展を助くるもの、(3)人類の生活を完全ならし
むるものである。此の三條件に適應する行爲は、必ず我
等に快樂を齎らし従、つて善行である。換言すれば善行と
は個人・種族・人類の發展を助くる行爲であるといふこ
とになる。自己の保存・種族の保存。人類の發展は、進
化論が人類發展の目標として明示するところである。人
類が進化すれば進化するほど、此の目標に接近するもの
としてゐる。従つて自己・子孫及び人類の生命の最大發
展を促す行爲は、最も進化したる行爲であつて、此の最

も進化したる行爲が、我等に最も多くの快樂を齎らす最も善なる行爲であるといふことに歸するのである。斯くの如く快樂は人生の究竟目的ではあるが、直接のものではない。直接の目的は上述の條件である。

されば道德を行ふは社會に適應する所以、社會に適應するは生活を進むる所以、生活を進むるは快樂を益す所以にして、道德を行ふことと快樂とは二者全く一つである。勿論現時の社會は尙ほ進化の途中にあるが故に、兩者は未だ全く一致せないで、道德を行ふと、必ずしもそれに應ずる快樂の伴はないことがある。けれども完全に進化した理想社會に於ては、正しき行爲は必ず純然たる快樂を伴ふやうになるものと主張してゐる。

§ 3.—[スチーザンの進化論的快樂説]— スペンサーの後に於て、進化論的快樂説を繼承し、これが改造を圖つた人はレズリー、スチーザンである。彼はスペンサーと同じく進化論より出發しながら、スペンサーのそれを其の儘に繼承したものではなく、彼は専ら社會といふことに重きを置き、道德を以て社會組織の維持發展に缺くべからざる必要條件となし、其の社會に生存す

る者が一樣に恪遵しなければならない普遍的の性質を有するものとなし、其の社會の健康を以て道德的判斷の最高標準としてゐる。其の説くところによれば、凡そ社會は單に同一の性質を有する個々の人の機械的集合より成れるものと観る見解を排斥し、社會は決してかかる靜止不動の死物ではない。絶えず成長發達する一種の有機體にして、生命を有するものであれば、これが健康を維持せねばならぬ。而してこれを維持して其の社會を益健全ならしむるは、行爲の直接の目的である。故に行爲の直接の目的は快樂ではなくて、社會の健康であること論じた。然れども此の兩者は相反するものではなくて、結局一致するものである。即ち社會の健康を増進する行爲は、公衆の快樂を増進する行爲であり、これに反して其の健康を害する行爲は、公衆の苦痛を生ずる行爲である。故に社會の健全を以て行爲の目的として生存するときは、人各自己の生命を増加することが出来る。即ち單に長く生存するのみでなく、最も多くの快樂を得て生存することが出来る。これ即ち生命の増加であると論じてゐる。

§ 4.—[以上學説の批評] 個人的快樂説が單に己

れ一人の快樂を獲得することを目的となしたるに反して、公衆的快樂説は人は常に自己の快樂のみを目的とすべきでない。須らく最多数の最大幸福を圖るべしと主張し、かくて自己以外に公衆なる觀念を導き、個人の利益と社會の幸福とを一致せしむることを努めたのはよいけれども、功利説は社會を以て恰も砂粒が累々として堆積するがやうに、一定不變の性質を有する單元たる個人が機械的に集合したるものと見做し、今も昔も同一の狀態に靜止するものの如くに考へたが、此の考よりして萬人すべて一様一律であるから、甲に取りて幸福なるものは、乙に取りても幸福と見るべく、幸福に變りはないものと考へてゐる。然るに進化の概念は我等に教ふるに、事物を單に靜的に見るに止めずして、また動的に見、單に横より見るに止めずして、縦より見るべきを以てした。ここに於てか、人々はあらゆる事物に對して、其が何處より來りしか、如何にして現時の狀態に在るかを問ふに至り、此の立脚地より道德を説くやうになつた。以爲へらく道德は單に個人の事ではなくて、社會の現象である。此の社會なるものは、決して部分が機械的に寄り集つた

ものではない。一種の生命を有する有機體全體として、常に成長發達するものであるが故に、従つて道德も亦それに伴うて進歩開展すべきものであると。斯くして進化論者は道德の進歩を説くことと相結んで、一方に於ては社會に對する機械的見解を擊破して、有機的見解を確立し、其の結果として、自ら個人主義及び集合主義の謬見を矯正したると同時に、他方に於ては功利論者の謂ゆる幸福の概念を排斥し、幸福は決して貨物のやうに、人を離れて獨立に存在し得るものでないから、人體の有機的關係及び社會の有機的構造を離れて、徒らに幸福のみを云々するのは無意義の極といつてゐる。これ進化論的快樂説の優れたところである。然し此の説にも亦、幾多の缺陷がある。

先づ此の説は、個人的快樂説及び公衆的快樂説と同じく快樂を以て人生究竟の目的のやうに説くけれども、人心は快樂のみを以て満足するものではない。我等の實驗に徴するに、快樂は目的ではなくて結果であることが多い。欲求するが故に快樂を生ずること少くはない。我等は活動を欲するものである。これ生命を完うするがため

である。而して活動は其の適度を失はなければ、其の結果として快樂を生ずるものである。固より我等は快樂を目的として生存することがある。然れどもこれ自然の目的でないことは、快樂を追求すれば快樂は却て逃避するを以て考ふるも明かである。

又此の説は社會進化の結果は、個人に於て生命の増加として現はれて來ると論定し、個人の快樂を増加するやうに論述するけれども、快樂は生命の増加と同一ではない。生命の増加は幸福を増加するも、快樂を増加するものではない。幸福は高尚なる心意の満足の謂にして、快樂とは同一のものではない。論者の唱ふるところは此の點に於て明確でないといへばならぬ。

又快樂は常に外部の状態、即ち社會の形勢に順應することによつてのみ制規せらるるのではない。内部即ち我等の心意作用と最も親密なる關係を有するものである。快樂は單に受動的に生ぜらるるものではない。能動的に發するものである。此の點に於て進化論的快樂論者も、他の快樂論者のやうに心理學上の誤謬に陥るものといへばならぬ。

8 禁欲説

學説の要旨……學派の代表者……カントの提唱

……學説の批評

§ 1. —[學説の要旨]— 禁欲説の主張によれば、人間の一切の感性即ち動物性的性情は人心を惑はし、煩惱を起さしめ、罪惡の根源となり、高尚なるべき人間の眞性(理性)を害ふものであるからして、これを克服せなければ、眞の徳をなすことが出来ない。換言すれば人の善は其の動物性的性情の充足又は現世社會の名聞利達ではなく、人生の目的は感情及び欲望の束縛を脱して、合理的生活を營むにあるのである。道德の要求する衝動の整理は、高尚なる要求を以て下劣なる衝動を抑壓せねばならぬ。此のやうにして始めて、我等の衝動的な生活は阻止せられて、高潔なる理想生活に達することが出来得るものと唱導するのである。

§ 2. —[學派の代表者]— 此の學説は古代希臘に於て、ピタゴラス學派は夙に嚴正なる持戒の下に禁欲主義を鼓吹し、キニーク學派は人生唯一の善は徳を得るにある。徳とは合理的生活で克己自制をなすところにある。

即ち種々の快樂にひかされて生活するのは罪惡であるとして、一切の世間的快樂を排し、ストア學派は更に此の傾向を高潮して、理性を以て種々の欲情を斥け、快苦の如き、利害の如き、理性以外の動機にて動かさるることなく、合理的克己的生活をなし、道理を道理とし、義務を義務として嚴肅なる生活を營むことを主張し、又近世に至つてカント更にこれを宣説したのである。

§ 3.—[カントの提唱]— カントは至善即ち絶對的に圓滿なる善は、善良なる意志の外には存せない。善意は唯一の至善である。善意とは合理的意志即ち理法に服従するところの意志である。又一般の生物は感性によつて支配せられて、自治的でないけれども、人はこれと異つて合理的生活にして、自治的生物といふことが出来る。由來人は二つの世界に屬して、其の一面から考ふれば感性を具へたる生物にして、現象界に屬して他の生物と異なるところがないけれども、又他の方面から考へると、人は理性を具ふるものにして、實在界に屬するものである。而して道德は理性から發生するものであつて、道德律は無上命法として、我等が無條件に服従せねばな

らぬところのものである。此のやうに人間の本性は理性であるから、人はこれよりして起つて來る道德律に絶對的に服従し、人生の目的を全ふすべきものである。これに反して快樂を欲求することは、人間の本性に背くところの行爲で、これによつて支配せらるる人は、自治の人でないのみでなく、人心の本性に適ふものでないと論じてゐる。

§ 4.—[學說の批評]— 禁欲主義の倫理説には幾多の缺陷がある。此の説は快樂説の如く、正義と快樂とを混同する憂がないけれども、漫りに感性を排斥して人情に背くところ少くはない。快樂には拒絶すべきものがあるけれども、一切の快樂を以て惡であるとは斷言することは出来ない。加之理性と快樂とを全然相反するものの如くいはるるも、決して左様ではない。快樂には理性の活動によつて發するものがある。又然らずとするもこれと併立するもの少くはない。或快樂はこれを拒絶して不可ないけれども、一切の快樂を拒絶するのは間違である。又實際上快樂を拒絶することは出来ないのである。

又此の説は人生を以て單に理性の如く考ふるけれど

も、感性も亦人間の本性に屬するものである。夫れ故に人は單に理性の満足のみを得て、圓滿なる生活をなしたといふことが出来ない。又道德は單に理性の活動のみによつて成立するものではない。一體人として苦樂を意とせないのは人情に反してゐる。無感情の生活は人の生活ではない。人は單に理性のみによつて活動するものではない。知情意の協同によつて活動するものである。情にのみ支配せらるるはよろしくないけれども、情は人性に缺くべからざる要素である。由來社會的生活の根據の一は感性である。無感情の人は共存することが出来ない。夫れ故に無感情の人となれと命ずるのは孤立せよとの命を包含するもので、これ人として不可能のことである。

9. 制欲説

學說の要旨……プラトンの制欲説の要旨……

アリストートルの制欲説の要旨……近世に於

ける制欲説……制欲説の批評

§ 1.—[學說の要旨]— 制欲説は感情を制御することを以て至善であると主張する説である。詳言すれば快樂は全くこれを遠離する必要がない。これを制御して其

の自然の目的を達せしむるにありとなし、感情を適當に制御することを以て、人生の目的であるとなすのである。即ち至善を以て合理的快樂であると認むる説である。古來此の説を唱へたる學者が多いけれども、其の最も著名なるものは、古代希臘に於ては、プラトー及びアリストートル。又近世に於ては英國のバットラー及びリードである。

§ 2.—[プラトーの制欲説の要旨]— プラトーは實有界と生滅界との二種の世界の存在を認め實有界を以て事物の常住不變即ちイデアの世界、理性の世界となし、又生滅界を以て變化流轉の現象の世界、感覺の世界とした。彼はイデアの世界は最高にして普通普遍的なるイデアによつて支配せられたる統一的體系であるとし、此の最高イデアは善のイデアであつて、イデアの世界を支配し、一絶對目的の下に他の特殊目的を統括するものとし、これをヌース(世界理性)又は神と呼んだ。又人間の靈魂はもとイデアの世界にあつたものが、現世に來れるもので、常にイデアの世界を想起しこれを思慕せる實有界と生滅界との中間に位するものである。従つて靈魂に

はイデアに類する方面と非有に類する方面とある。イデアに類する方面は理性であつて、非有に類する方面は激性と欲性とであるとなした。斯くて彼は人性には理性と激性と欲性ととの三部があつて、此の諸性能が圓滿に活動するところに諸徳を生ずるものとなし、理性の圓滿に活動するものは知恵、激性の圓滿に活動するものは勇氣、欲性の圓滿に活動するものは節制となし、理性を以て第一位となし、激性をして其の所を得しめ、また欲性をして其の軌を誤まらぬやうにせしめなければならぬと。即ち節制・勇氣は知恵の徳によつて支配せられ保證されなければならぬと。而して此の諸性能の調和的に圓滿なるところに正義の徳が生れて來るのである。故に正義は三徳の綜合調和の有様をいふのであつて、此の正義・知恵・勇氣・節制は希臘人の謂ゆる四徳と稱するもので、これが合理的系統的説明はここに始めて與へらるることとなつたのである。要するにプラトの所謂有徳なる生活とは人間の靈性を全うすることであつて、快樂を求むることではない。此靈性を全うすることは心の諸性能が知見に導かれ圓滿に活動する事であることを彼は主張した。

§ 3. -- [アリストートルの制欲説の要旨] -- アリストートルの説くところによれば、萬有は目的をもつて活動してゐるものであるから、人間の行爲にも亦目的がなければならぬ。人間の行爲は其の一つ一つが何れも一定の目的を有し、此の個々の行爲の目的は終極の大目的によつて統一せられてゐる。其終極の目的即ち至善は幸福である。此の目的は生活上到達し得べきものであつて、プラトの善の如く純理的超絶的のものではない。而して此の幸福を得る途は理性に従つて人間の諸性能を調和的に發揮するにあるのである。即ち理性が十分に其の本領を發揮して、他の下等なる一切の性能を統御し、精神全體が合理的活動をなすにあるのである。アリストートルはこれを名づけて徳といつた。

理性は二様の活動をなすもので、一は眞理の認識で他は情欲の制御である。これに對應して徳には知徳と行徳との二種あつて、知徳は理性其のものの正しき活動に伴ふ徳であつて、これを更に實踐的知徳と究理的知徳との二つに分ける。而して實踐的知徳は實行問題に關する理性的活動であり、究理的知徳は純粹なる理性的活動に伴

ふ徳である。行徳は理性が情欲を制御することろに生ずる徳である。情欲は極端に走り易いものである。理性が正しく情欲を指導する時に生ずる過不及のない中庸の習慣が、即ち行徳であつて徳は常に中庸にあるのである。アリストートルは徳目を掲げて、勇氣・節制・宏量・優雅・溫和・信實・機智等を數へ、勇氣は臆病と粗暴との中庸、節制は過食と禁食との中庸、宏量は奢侈と吝嗇との中庸、優雅は卑劣と傲慢との中庸、溫和は短氣と無神經との中庸、信實は傲踞と偽謙との中庸、機智は野鄙と滑稽との中庸であるとした。而して此の中庸は算數的に定まるものではなくして、事宜によりて變するものである。夫れ故に知見の明かなることが大いに必要となつて來るのであると説いた。

§ 4.—[近世に於ける制欲説]— 近世に於ける良心説は一種の制欲説であつて、これが代表的の學者はバトラーとリードである。バトラーは直覺論者である。彼は良心を以て、人間至高の能力にして、個々の行爲に對して直覺的に正邪善惡を判別し、斷然として或行爲は善なり、或行爲は惡なりと宣告し、最高の權威を以て正

善の遂行を命ずるものとなして、良心主義を主張し、且つ人性には利己的性情と共に社會的性情を自然に有することを認容して、折衷主義を唱へ、良心を以て人心の主宰となし、一に良心の命令に服従すべきことを唱道し。リードも亦直覺論であつて良心説を主張した。彼は道德の原理を述べて、道德は良心の命令によつて直覺的に知らるべきものである。即ち人間行爲の善惡を知らうとせば、これを良心に質し、其の命令に従へば足りる。かくいへば人は倫理學を研究する必要がないやうであるけれども、自明の理といへども人學ばざればこれを知ることが出來ない。又人は偏見を免かるることが出來ないから、此の必要があるのである。凡そ行爲の善惡は全く人に意志の自由があつて、後これを行ふものであれば、人は須らく道德上利害を顧みずして、義務を行はねばならぬ。而して是等特殊の徳の中に於ても直覺が人性に在るとすれば、人は宜しく此の直覺に従ひて行動し、以て正義の行をなさねばならぬ。此の善惡是非及び徳の輕重を判別し得る直覺的能力を良心といふのである。これ人が萬物の靈長として特に有するものであつて、又他の能力と同

じく教育によつて成熟すべきものである。故に人は此の良心に従ひ、又良心を發達せしめ以て其の命令に従はねばならぬと主張した。

§ 5. —[制欲説の批評]— 古代の制欲説は感情を抑制し、理性の指揮として、其の上に至善論を説けるものであれば、快樂説又は禁欲説に比して、其の所説が優つてゐることは勿論であるけれども、感情も理性も同一心意の異方面即ち異作用に過ぎないことを認めず、両者が互に相反してゐる獨立の能力であるが如く考ふる缺點をもつてゐる。約言すれば古代の制欲説は不完全なる心理學説の上に建てられた説で、完全ではない。加之古代の制欲説は未だ人格といふ觀念の發達せない時代に唱へられたる説であつて、理性を偏重する傾向がある。理性を重んずるのはよいけれども、感情を輕んずるのは、適當ではない。理性を偏重する結果、感情を專制的に抑壓する傾向となつて來るのも、此の説の難點である。

又制欲説には古來消極的傾向強くして、積極的傾向が弱い。道德は消極と積極との兩方面を有するものであれば、其の一方面のみを重んじて、他の輕んずるのは適當

でない。常に其の兩方面の併立に注意をなさねばならぬ。

近世の制欲説は個人的であつて、社會的方面を重んぜない傾向がある、我等は一個人であると同時に社會の一成員である。夫れ故に我等は良心の命に従つて制欲すると同時に、其の行爲と社會の關係とを常に考察するところがなければならぬ。加之良心の命令に服従して制欲せよとはいふものの、何故に良心の命令に服従すべきかの理由を示さない。此の理由を説明せないところに此の説の缺陷があるのである。

斯く制欲説は完全なる至善論ではないけれども、至善論の發達を補益したところ尠くはない。即ち我等の理性は行爲の指揮者である。感情は概して盲目にして、事理を識別するものでなければ、全然其の衝動に服従すべきものではない。夫れ故に理性はこれを指導せねばならぬとの意を明確になしたのは、此の説の功といはねばならぬ。

10. 自我實現説

學説の要旨……學説の批評

§ 1. —[學說の要旨]— 自我實現説は快樂説と合理説との兩極端を避けて、其の中庸を採り、兩者に含まれてゐる眞理を綜合調和しやうとするものである。其の主張によれば、快樂は至善として人の追求するに足らぬものである。快樂は夫れ自らにては圓滿なるものではない。常に智力作用の補助に頼らなければ、其の目的を完ふることが出来ないのみでなく、却て自らを傷ふものである。何となれば感情は總べて盲目にして、快樂を得んがために求むべきものと、避くべきものとを判別することが出来ない。然れども克己も亦人が至善として求むべきものではない。我等は妄りに感情を制御し、又はこれが撲滅を求むべきものではない。必ずそれ以上に目的を認め、これに到達するがために感情の抑制に努むべきである。然らば我等は人生に於て如何にすべきか。これに對してライブニツツは其の哲學觀より出發して、自我實現の倫理學説を主張した。彼は其の哲學觀に於て單子説を提唱したのであるが、其の説によれば凡そ單子は本來雜多の状態を具有し、其の状態を漸次に開展する渾一的活動力である。故に單子の活動は自己の開展であつて、自

己の開展は、自己の表現である。全く無きものを生ずるのではない。可能性として具有するものを表現して來るのである。單子が表現の一段階に移り行くには、其の間に存するあらゆる段階を經過するのである。即ち連續律に従ふのである。單子は連續律に従つて活動するものであるが故に、既に表現したる状態も、現在の状態に含まれ、特に表現しやうとする状態も、現在の状態に於て豫想し得らるべく、明知を以て見れば椋の實が椋を表現するが如く、一段階によつて總べての段階を読むことが出来るのである。以上の見解からして自然に生れて來る倫理觀は、單子の連續的自己開展といふ根本思想に基づくものである。即ち我等は生れながらにして道德的觀念を無意識的に具有してゐる。道德とは畢竟此の無意識的本有觀念が意識に現はれ來るものに外ならぬのである。單子は連續律に従つて、自己を表現するものであるから、道德に於ても亦、不徳の状態から徐々に向上の道程を辿つて、理想に進み行くものである。即ち道德は理想に對する向上の努力であつて、自己の本性の實現完成である。要するに我等の究竟の目的として追求すべきものは、

自己の本性を實現して、これを完全なるものと爲すことである。而してその本性の實現については、先づ其の諸性能の活動の程度を高め、且つ諸性能の調和的進歩開展を増長せしむると共に、自覺意識を明確ならしむることである。これ自己を完成向上せしむる段階であつて、人はこれによつて其の人格を顯現して究竟目的に到達することを得るのであるとなし、此の點に於て人は他の生物と其の本性に於て異なる所以を論定してゐる。

此の説は古代希臘に於て、これに類似の主張をなしたる學者もあつたが、近代に於てこれを明確に論定したのは、獨逸のライプニッツであつて、これを繼承布衍したのは、其の學徒ウオルフである。

§ 2.—[學說の批評]— 自我實現説は快樂説又は克己説のやうに、人性の一部分に人生の理想を建設しやうとするものではなく、人性の單一を認むると同時に、其の複雑をも認め、其の上に人生の目的を建てやうとするものであれば、心意の諸能力に満足を與ふるものである。これ此の説の長所である。然し其の缺點をいふと、人性は可能的であれば、これが實現を努め、其の完全を求め

よと論するところはよいけれども、其の可能的か如何なるものであるかを論定せないから、其の所論が明確でないところがある。即ち何を以て自己の完全と見做すべきかは、人性の見解如何によつて異なるところがある。又人性と他の生物との異同を認め、人格の存在を唱ふるは、他の至善論に比して大いに優れてゐるけれども、自己の完成と他人の完成との關係を明示しないのも缺點である。人は單獨に生存するものではない。又孤立して自己を完ふし得るものでもない。然らば如何にして各人の完全は他人の完成に影響するか、これを明示せねばならぬ。これが此の説の難點である。

11…社會實現説

學說の要旨……學說の批評

§ 1.—[學說の要旨]— 社會實現説は倫理的行為の目的は、自己を犠牲にして社會の進歩發達を圖るにありとなす説である。何故に人は自己の屬する社會の進歩發達を助けねばならぬかといふに、ベルゲマンのいふところによれば、進化は宇宙の原則であれば、人は進化を助けるを以て其の本務とせねばならぬ。何となれば宇宙が

進化しつつある以上、其の一部たる人類も亦これに伴つて進化せないときは、其の生存を全うすることが出来ないやうになる。夫れ故に個人の義務は國家社會を扶持發達せしめ、且つ民族の文明進歩を促すことである。凡そ個人に精神と肉體と有るがやうに、社會にも社會精神と社會形體とがある。此の社會精神は一方に於ては社會の精神生活にあらはれ、他方に於て物質生活に表はれてゐる。即ち國家社會の政治的生活・社會的生活・經濟的生活・美的生活・道德生活等に發現してゐるのであるが、個人の本務は是等の社會的生活を進歩發達せしむるにあるのであると論じてゐる。又フエヒネルは人生の目的は幸福にある。我等の求めやうとする幸福は、個人の幸福ではなくして、全世界の幸福である。世界の幸福は世界の發展によつて得らるるものである。故に人生の目的は此の世界幸福の實現にあるとなし。ロツツエは至高善の觀念を世界の目的とし根柢とした。而して其の至高善は即ち社會の福祉であつて、人は博く他人を愛して其の幸福を増進し、社會の福祉を擴大することが倫理の大體であるとなした。此のやうに人は其の成員たる社會の福祉を増

進せしめ、社會精神を實現せしむることによつて、個人の生存を意義づけるものであれば、個人は其の意志を社會の意志に服従せしめ、社會の意志を實行して、自己の生存を完ふすべきものである。然らば個人は如何にせば社會の意志に服従し、且つ社會の進歩發達に貢獻し得るかといふに、何れの時代に於ても、其の社會の意志は其の社會に存する諸種の制度に於て發表せらるるものである。即ち社會には成文律又は不文律として法律制度・經濟制度・教育制度・家族制度・社交制度等があつて、社會の意志を發表すること、恰も個人の意志が其の身體の動作に於て發表せらるるが如きものである。夫れ故に是等の社會制度の規定するところに従つて生存し、又夫等制度にして社會の發達に有益なるものあらば、これを維持して以て其の社會の進歩發達を圖るは、これ即ち社會の意志に服従するものであると。以上述べたところの論旨は獨逸のヘーゲル先づこれを唱へ、次でフエヒネル、ロツツエ、ハルトマン、ザント、ベルゲマン等は其の所信を宣説したのである。

§ 2—[學說の批評]— 社會實現説は頗る進歩した

る學說であるが、そこにまた幾多の難點がある。先づ此の説は社會の意志を偏重して、個人の意志を輕視する傾向がある。又個人を以て單に社會の意志を實現する機械のやうに考ふる弱點をもつてゐる。且つ個人の意志は原始的で、社會意志は派生的である。即ち個人の意志は其の發達の結果、個人以外の意志を發生し、終に其の行爲を制規するに至るものであるけれども、我等が直接に自覺する意志は自己の意志で、社會の意志でない。夫れ故に後者を以て絶對的に前者を制規することは出来ない。社會の意志には個人の意志が服従すべきものであるけれども、其の服従の理由を明示せねばならぬ。

此のやうに社會實現説は個人の意志を輕視する傾向を有するけれども、道德は社會と共に發達するものであつて、個人の意志のみに依存するものでないことを明示してゐる。即ち道德は單に主觀的のみのものでなくして、更に客觀的基礎を有するものであることを論證してゐる如きは、大いにとるべきところである。

12…人格實現説

理想に關する諸説の眞理……人格實現説の提唱

§ 1. —[理想に關する諸説の眞理]— 上來述べて來たところの諸説は、何れも夫々の眞理を包含してゐるが、何れも皆完全の説といふことが出来ない。即ち以上の諸説は何れも我等の人性に幾分の根據をもつてゐるけれども、完全なる至善論は其の根據を人性の全部に有すべきものでなければならぬ。我等は生物であつて、此の生命を維持し、これを發達せしむるには、諸種の欲性に適度の満足を與ふる諸種の快樂を求めねばならぬ。此の點は快樂説の認むるところの眞理である。又我等は生物ではあるが、他の生物と異なつて、發達した理性を有するものであれば、これが指揮するところに服従せねばならぬ。此の點は合理説の認むるところの眞理である。又我等は他の人と協同生存をなすものであるから、相互に其の快樂を増進せねばならぬ。此の點は公衆的快樂説の認むるところの眞理である。又我等は各自人格を有するものであれば、これを完成せねばならぬ。これ自我實現説の認むる眞理で、人は社會的生物として、自己の屬する社會の進歩を助くべき點については、社會實現説の主張する眞理である。實現説は人性の全體に基づいて至

善論を建てやうとするものであるが、自我實現説は個人的自我の完成を主として、社會的方面を輕視し、これに反して社會實現説は、自我の個人的方面を輕視する傾向がある。然し人格は個人的方面と社會的方面との兩面を併有するものであれば、完全なる至善論は以上の兩説の綜合でなければならぬ。これグリーンの自我實現説即ち人格實現説の主張せらるる所以である。

§ 2—[人格實現説の提唱]— グリーンは宇宙には時間空間を超越せる唯一の精神的原理が存在し、一切の萬物は盡く此の宇宙精神の顯現であるといふ哲學的見地から出發して、自我實現説を唱へた。曰く人生の究竟目的は自我實現である。此の自我の實現とは理想的自我の實現であつて、人格價値の理想を究竟的の標準とするものである。即ち人間各自が天賦の能力を完全に充實する所以であつて、これが道德的至善である。此の自我の實現は社會を通じて初めて行はるるものであつて、社會を離れて其の方途のないものである。されば人生究竟の目的は、社會的生活の下に理想的自我を實現し、以て人格を完成するにあるのであると。要するにグリーンは人

格の完成を以て人生の目的とし、道德的活動の原據を人間以外に求めず、個人の善は社會的善即ち洽善であるとなし、此の洽善を至高善として、個人と社會との調和を圖りたるところに、此の説の權威があるのであるが、此の説にも幾多の難點がある。而して我が國に於ける故中島力造博士の人格實現説並に吉田靜致博士の洽善主義の如き、此の説の難點に顧みて、更に一步を進めたるものである。これを要する人生究竟の目的は社會の進歩發達を圖るにあるが、此の目的は我等が人格を貴重することによつて、始めて實現せられ得るものである。即ち人格は社會の進歩發達に努むることによつて、實現せらるるものである。人格を重んぜなければ、健全なる社會を成すことが出来ない。健全なる社會でなければ人格を重んじ、これを實現することが出来ない。社會の進歩發達と人格の實現とは相互的であることは、車の兩輪に於けるが如き關係のものである。此のやうに人生究竟の目的たる社會の發達進歩は、人格の實現によつて成功するものである。而して此の人格の實現は人々其の分に應じて日常の本務を實行することにあるので、日常の本務に於て

人格を實現せないものは、非常の時期と場合とに於ても、これを實現し能はざるものである。故に我等は自己の特質を發揮することを努むると共に、これを適處に應用して、自己の屬する社會の進歩を促し、以て人格を實現せねばならぬと。以上は人格實現説の一端である。

第六章 本務とは何ぞ

1…本務の意義

本務とはどんなことか……本務はごうして起るか……本務は事實である……本務と權利との關係

§ 1—[本務とはどんなことか]— 凡そ人には人として當に爲さねばならぬ行爲がある。これを本務といふ。而して此の行爲とは必ずしも動作として外面に現はれたるもののみの謂ではない。未だ外面に現はれざる心意作用をも包含してゐる。此の本務は我等が道德的理想を實現する道で、良心の指示するところの命令である。而して本務には必ず拘束の感情の伴ふものであつて、我等が其の本務であることを知るときは、同時にこれを爲さねばならぬとか、或は爲してはならぬとかの感情を惹起するものである。

§ 2—[本務はごうして起るか]— 我等は何故に或事を爲さねばならぬとか、或は爲してはならぬとか感ずるか、即ち本務の觀念は何に基因するかを考ふるに、

これは全く我等の内界に良心があるからのことである。然し良心は據るところなくして、漫りに或は爲せ、或は爲す勿れと感ずるものではなくして、我等の道徳的理想とするとともに照して、これに合するときはこれを爲せと感ず、これに反するときは、爲してはならぬと感ずるものである。されば本務の觀念の起源は良心に存すといふものの、如何なることが本務であるかは、人生の目的即ち道徳的理想に因つて定まるが故に、本務其のものの起源は、人生の目的に在りともいひ得るのである。

§ 3—[本務は事實である]— 本務は事實であつて空想ではない。これを人類の經驗について察してみても、また我等自身の實驗によつて考へても、事實明かである。古今何れの國、何れの時に於ても、人が人としての爲すべき行爲と爲してはならぬ行爲との存することを信せなかつた人類の存在したることはない。固より文明の程度によつて、如何なる行爲を以て本務と認むるかは、常に同じではないけれども、何人も皆本務の存在を認むるのみならず、これを重大なるものと感じたのである。又我等の實驗について考ふるも、人は自分の行爲に於て

全く無責任であると思惟したる時がない。即ち自己に對し、他人に對して、常に人として爲すべき行爲があり、爲してはならぬ行爲のあることを感知せない時はない。これ本務が事實であつて、空想でない所以である。

§ 4—[本務と權利との關係]— 本務と權利との關係に就いては相異なつた二説がある。一は權利あるが故に本務が生ずるものとなし、他は本務あるが故に權利ありとなすのである。然れども權利とは此の本務と關聯して起つたもので、先後を論ずることの出来ないものである。一方からいへば人は各自本務を有するが故に權利を有し、他方より考ふれば本務は權利を有するによつて生ずるともいひ得るのである。蓋し人にして他人の加ふる惡を防ぐ權利を有せざれば、自己保存の本務を完うすることが出来ない。而して又自己保存の本務を有するにあらざれば、到底權利を主張することが出来ない。されば權利は一面よりいへば、己が本務を完うするがために必要なる道徳上の要求ともいふべく、又本務は一面よりいへば權利を保護するための務ともいふべく、畢竟權利と本務との兩者は、人格に必要な屬性であつて、先後を

争ふべきものではない。即ち本務と権利とは常に併立するものであつて、孤立するものではない。

2…本務の本質及び分類

本務の絶対性と普遍性……本務の内容……本務
の分類

§ 1.—[本務の絶対性と普遍性]— 本務には絶対性と普遍性の二特性がある。絶対性とは本務は人として爲さねばならぬ行爲であれば、如何なる事情があつても、必ずこれが實行を怠つてはならぬことをいふのである。例へば正直は我等の貴重なる本務であつて、自己の利害のために或はこれを行ひ、或はこれに反することの出来ないやうなものである。又普遍性とは何人も人格ある以上は、教育の程度如何に拘はらず、又老若男女に關せず、必ず本務を離るることの出来ないことをいふのである。例へば子は子たる本務あり、長者は長者としての本務のあらが如きことである。

§ 2.—[本務の内容]— 本務は以上の二特性を有するものであるが、これを以て人には何れも皆同一の本務があると推知してはならぬ。本務は何人も本務として其

の利害損得に係はらず、實行せなければならぬものであるけれども、人は其の教育の程度・地位・職業・年齢・貧富・強弱其の他の事情の差異によつて、各自其の本務を異にするものである。又本務は萬世不易のものではない。其の概念に於て進化するものである。何となれば假りに人間として爲すべき本務は客觀的に一定してゐるとするも、これを認識する我等の知力は、發達進歩するものであれば、人類の發達に従つて本務と認むる行爲の増加するのは疑ふことの出来ないところである。又假りに其の數に於て増減がないとしても、其の觀念が益明確なる域に進化することは、自明の道理であれば、本務とすべき事項も亦これに伴つて變化してゆくのは、當然のこととせねばならぬ。

§ 3.—[本務の分類]— 本務は其の人の地位境遇等に應じて、各異なるものであること前述の通りであるが、本務の分類はこれを種々に分つことは出来るが、大體其の立つべき地位に基づいて爲すことが適當である。凡そ人は個人として、家族として、社會の一員として、國民として、人類として生存するものであつて、我等は

人なりとは個人として人類の一人としての立場であつて、何人も父母兄弟等の關係のないものはなく、何人も長幼・親疎・朋友等の關係を有せないものはなく、又何人も國民でないものはない。斯く何人も必ず以上の五種の地位に立つものであれば、本務も亦この區別に従ひ、第一個人としての本務、第二家族としての本務、第三社會の一員としての本務、第四國民としての本務、第五人類としての本務の五大別に分つのが適當である。

3…本務の輕重

何故に本務に輕重あるか……本務には時として衝突はないか

§ 1.—[何故に本務に輕重あるか]— 我等が本務を盡すことは其の理想を實現する所以である。さればたとひ日常遭遇するところの細節と雖も、苟も本務である以上は、絶對的にこれを遂行せねばならぬ。此の點より考ふれば、各種の本務には輕重の別がないといふべきである。然れども實際上本務とすべき事項は、地位及び境遇等によつて相異なるが故に、自我の實現に大いなる關係のあるものと、然らざるものとを區別することが出

來る。本務の輕重を唱ふるは、此の見地よりするものである。従つて重大なる本務を先にして、輕小なる本務を後にすべきは當然のことである。けれども時としては、此の規定に反するが如く見ゆる順序を採らねばならぬ場合がある。これ我等が實踐躬行上、大いに困難を感ずるところである。然れども此の規定を解して、たとひ通常の場合に於て、輕小の本務であるを見做さないけれども、或特別の場合に於ては、其の本務が却て重大なる本務である。本務には客觀的に輕重の差別がない。其の事情によつて其の輕重は變更するものであるとすれば、前記の規定によつて、我等は如何なる本務を先にし、如何なる本務を後にすべきかを決定することが出来ぬ。此のやうに考ふるときは、我等の職業・地位・年齢其の他の事情によつて、本務の輕重は定まるものであれば、絶對的に何の本務は重大である、何の本務は輕小であると、豫めこれを確定することが困難である。ここを以て人の人たる本務を完うしやと欲するものは、常に人生の理想に照し、又自己の地位を顧みて、これを日常の行爲上に應用して、自己の爲すべき本務を決定せねばならぬ。

§ 2—[本務には時として衝突はないか]— 本務の輕重は上述の如くであれば、各人自らこれを決定せねばならぬところの問題である。本務の輕重を容易に決定することの出来ない時には、他の意見を聴く必要があるとはいふものの、最後の決断は各人自らこれを爲すべきである。特に困難なのは同時に殆んど其の輕重を明確に判定し難い二つの行爲があつて、其の一を實行せねばならぬ時である。此のやうな場合に遭遇する時は十分に其の結果について、公平に思慮し、これに加ふるに自分より經驗に富みたる親交の人に諮り、これを決定するの外に其の途がない。此の難問は古來本務の衝突と稱するところのものである。然れども嚴密にいへば、本務の衝突ではない。何れが此の場合に於ける本務なるかを認定する本務に関する智識の乏しいからのことである。されば本務に関する智識を明かにし、平素品性の修養を怠らず、如何なる難問に處するも、其の當を失せず、よくこれを決行するやうに心掛けねばならぬ。

第七章 徳とは何ぞ

1…徳の本質

徳とはどんなことか……徳の要素と有徳の人

§ 1—[徳とはどんなことか]— 我等は其の本務を實行するに當つて、先づ其の初めに於ては、實行上稍困難を感ずるのが常であるけれども、其の道徳的行爲を實行して怠りないときは、遂には特に努めずして、容易に本務の命するところに従ひ、これに合する習慣を養成するやうになる。斯くの如き身心の習慣を徳といふのである。夫れ故に徳は我等が習得したるもので、生來我等の本性に存するものではない。

§ 2—[徳の要素と有徳の人]— 上述の如く徳は我等が自分の本務を實行することによつて、養成したる善良なる習慣であるが、此の徳は如何なる精神作用によつて、養成せらるるものであるか、換言すれば徳の要素は知情意の三者中、其の何れに存するものであるかを考ふるに、古來徳の要素を知であると唱へた説が尠くはない。これは知的要素は徳に缺くべからざるもので、善惡

を判断する能力を有せないものは、有徳なることが出来ない。徳は知を豫想すること明かなるを以てである。然し徳は知であると断言することは出来ない。世には善を知つて、善を爲さない人は尠くはない。又悪なるを知つて、悪を爲す人も尠くはないところを見れば、知徳が全く同一でないことは、人生の實驗について考へても明かである。徳には知の外に意と情との要素は必要である。何となれば、如何に明瞭なる知識をもつてゐても、これを實行して善人たることの決意のない人は、これを有徳の人と稱することが出来ない。此の決意は我等の意志作用に外ならないのである。又如何に意向にして善であつても、又善悪正邪に關する知識をもつてゐても、感情の要素を有せないものは、有徳の人と稱することが出来ない。有徳の人は單に善の何たるを知り、これを實行しやうとの意志を有するのみでなく、善を爲すを以て樂みなし、これを愛するところの人でなければならぬ。換言すれば有徳の人は道德上の熱情を有する人でなければならぬ。此の熱情を具へずして、有徳の人たることが出来ない。以て徳には知情意の三要素の存することを知るべき

である。

2. 徳の分類

徳の分類に數々あり……諸徳に有機的關係あり

§ 1.—[徳の分類に數々あり]— 徳の分類に關しては、古から種々の説がある。或は仁と義の二に分ち、或は知仁勇の三に分ち、或は仁・義・禮・智の四に分ち、或は親・義・別・序・信、或は仁・義・禮・智・信の五に分ち、或は節制・勇氣・智慧・正義の四に分ち、或は信・望・愛の三に分けるのである。然れども皆各自見解上の分類であつて、徳の種別は必ず斯くなければならぬといふ理由はない。今普通一般に行はるる徳の分類を二三述べれば、徳を内外二方面より分類し、其の内部に關しては、精神作用の分類法により、知的徳・情的徳・意的徳の三種となし、又其の外部に關しては、道德の對象により分類して、自己に關する徳、家族に對する徳、社會に對する徳、國家に對する徳、人類に對する徳となすべきである。或は又これを公德と私徳との二に大別することもある。

§ 2.—[諸徳に有機的關係あり]— 以上の如く徳

はこれを種々に分類することが出来るも、其の徳の徳たる所以に至つては、唯一あるのみで、是等の諸徳は何れも皆善をなさうとする習慣的意志の發現に外ならないのである。即ち善を爲さうとする意志に至つては、即ち一であるけれども、其の發現せらるべき境遇の異なるに應じて、ここに種々の徳目を生ずるに至るのである。斯く諸徳は其の基づくところ一つであるから、諸徳の間には相互に離るべからざる有機的關係があつて、一の徳の修養は他の徳の修養に對して多大の力となるものである。

3…徳と本務と理想

徳と本務との關係……徳と理想との關係

§ 1.—[徳と本務との關係]— 徳は我等が自己の本務を實行するより生じたる身心の善良なる習慣であるから、本務の遂行と徳との間には、相互に親密なる關係の存すること明かである。凡そ習慣は常に活動の傾向を強め、これが實行を容易ならしむるものであれば、善良なる習慣を具へたる人は、自己の本務を認め、且これを實行すること極めて容易である。即ち有徳の人は殆んど勞せずして本務を實行することが出来る。然し徳がなく

とも敢へて本務を實踐することが出来ないのではない。ただ徳なければ、本務の實踐困難であつて、これがために往々理想の實現を怠り、稍もすれば過失罪惡に陥ることがある。夫れ故に徳は本務を遂行して、理想に到達するのに缺くべからざるものといはねばならぬ。

§ 2.—[徳と理想との關係]— 又徳と理想との關係を考ふるに、理想は進歩的のものであつて、本務とすべき事項は一定不變でないから、徳も亦進歩的のものであつて、不變不易でないことは明かである。従つて古の徳と稱へたところのもの、必ずしも今日の徳ではない。今日の徳とするもの亦、必ずしも他日の徳たることを期することが出来ない。進んで止まないのは、人性自然の要求である。夫れ故に徳を以て一種の靜的狀態と信するのは、大いなる誤謬である。而して徳不徳の別は、理想を標準として分つべきものである。理想に適する習慣は徳であつて、これに反する習慣は不徳である。夫れ故に倫理の一斑を學び、理想の何たるかを知る者は、苟くも不徳の所爲があつてはならぬ。

第八章 倫理研究と道德の實踐

倫理研究と實踐道德との關係…… 倫理研究の功果

§ 1.—[倫理研究と實踐道德との關係]— 上來章を追うて述べて來たところは、單に倫理學の綱領であるが、よく其の要旨を理會すれば、以て倫理學の本義を察知することが出来るであらう。今其の終結として倫理研究と實踐道德との關係について述べやう。

倫理學の實踐道德の上に於ける價值如何といふ問題は、古來學者の間に異論のあるところである。其の主なる説を擧ぐると、先づ倫理研究と實踐道德とを同一視する説、次は倫理研究と實踐道德とは無關係とす説、次は倫理研究は實踐道德に有害であるとの説とである。

第一の倫理研究と實踐道德とを同一視する説はソクラテスの唱へた説で、道德には目的と手段とがある。而して倫理の研究は其の手段方法を明かにするものであつて、此の方法を知らなければ、人は其の善行をなすことが出来ないものであると主張してゐる。倫理の研究はもと知的事業であるけれども、行は單なる知的事業ではない

い。これに感情と意志との發達と修練とを待たねばならぬ。されば知の部分が進めばとて、直ちに其の人の行も進むとは斷定することが出来ぬ。これが此の説の缺陷である。

第二の倫理研究と實踐倫理とは無關係であるとの説は、第一説に對して他の極端に走つたもので、倫理の研究は知であつて、實踐道德は意であるとなし、其の間に關係がない。然れども今若し義を爲し正を守るの志が固しとするも、倫理學の知識がなければ、或は却て自他を害する結果を來す虞があつて、論旨の誤つてゐることは辯を要せないところである。

第三の倫理研究は實踐道德に有害であるとの説は、保守的宗教家及び道德家の一部の間に於ける主張である。其の唱導するところによれば、實踐躬行には信仰自信あることが必要である。日常の行爲は主として此の信仰自信により、常識的判斷にこれを處置することが出来る。然るに研究は却て懷疑を惹起せしめ、確信を破毀するものであると説いてゐる。然れども懷疑は人類の發達上これを避けんとして避くることを得ないものであつて、研

究は却て其の懷疑の善導啓發に對して、最も必要なるものである。而して倫理學の知識は我等の日常に於けるよりも、寧ろ特別の場合に於て必要なるものであつて、日常絶えず要なきの故を以て、直ちに不必要を唱ふるのは、大いなる誤である。

§ 2.—[倫理研究の功果]— これを要するに倫理の研究は、直接又は間接に我等の實踐躬行に影響するものであつて、道德上一般法則を示して、道德の目的と手段とを明かにし、更に良心の本質を明かにして、品性の修養に資し、理想を明かにして、善を爲すの意志を強からしめ、又形式を離れ道德の實行を自由に臨機に應用することを得しむるものであつて、知識なき道德は形式に止まるものであれば、倫理の研究の實踐道德上忽諸に附することの出来ないことは、これのみによつても知ることが出来る。

小さい倫理學

大正十三年九月十日印刷
大正十三年九月十五日發行

— 著作権所有 —



著 者 蜷 川 龍 夫

東京市京橋區南橫町十八番地
發行者 大 倉 廣 三 郎

東京市神田區錦町三丁目六番地
印刷者 鈴 木 梅 太 郎

東京市京橋區南橫町十八番地

廣 文 堂 書 店

振替東京四六八四 電話京橋二四六三

金 一 圓 八 十 錢