

m 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15

始



文學博士 吉田靜致著



學演義



東京

株式會社

寶文館發行

## 舊版序言

本書の著者曩に「倫理學要義」を世に公にせしとき、その發行書肆寶文館に約するに、更に大倫理學書を著作し、同館を経て世に公にすべきを以てせり。蓋し「倫理學要義」の論述するところ精細ならざるものあるによりしなり。爾來研究の結果、論旨の上に於ても多少改訂すべきところあるに至りしより、其の約を履行するの必要に迫られ、加ふるに書肆の督促急なるものあり。茲に於て、先年東京高等師範學校にて開催せる中等教員講習會にて講述せしものを速記せしめたるものありしにより、之を校訂増補して新に發刊するに至りしもの、即ち本書なりとす。之を「倫理學要義」に比すれば、精細の度に於て加ふるところ尠

からざるものあり。著者は決して之を以て満足するもの  
にあらざるも、前述の約を履行し、責を塞ぐを得るに至り  
しことを私かに喜ぶものなり。本書に論述せる倫理觀の  
根本義に於ては、「倫理學要義」のそれと殆んど異るところ  
なしと雖、其の論述の過程、重要點の所在、及び具體的適用  
等に於ては、同じからざるところ頗る多し。彼に粗にして  
若くは無くしく、茲に精にして若くは有るもの、中に就  
て特に重要なるものを擧ぐれば、眞博愛主義の鼓吹、似而  
非的洽善說の排斥、積極主義の主張、人道的國家主義の唱  
道、宗教と道德との關係、倫理學の哲學的基礎及び諸主義  
の比較的詳細なる説明等なりとす。

本書の文體をして口語的ならざらしむれば、多少頁數  
を減少せしむるを得べかりしならんも、發行書肆より督  
促急なるものありしより、之を改むるに至る能はざりし  
は、特に大方の諒恕を乞はんと欲するところなり。

大正二年六月十二日

著 者 識

### 改訂版發行に際して

『倫理學演義』を初めて世に公にしたのは大正二年であつて、その後既に長き年月を経過して居る。其間著者の懷いて居る世界觀及び人生觀の上に多少の變化を生ずるに至つた。變化といふよりも寧ろ發展といふ方が適當であらうと思ふて居る。そこで、いつかは改訂された形にて版を更めたいと望んで居たことが此度實現されるに至つたのである。根本思想に於ては別に異なる所はないのであるが、以前に人格的唯心論といふ言葉にて言ひ現はされて居た主張が今日にては特殊即普遍主義、同圓異中心主義、又はゼンチーレの所謂絶對的形式主義等の言葉に

て言ひ現はさるゝ方が一層適切であるやうなものに發展して來たのである。次に特に一言して置かねばならぬことは、刑罰の本質につきて、正義恢復論の立場より人格完成説のそれに遷つたといふことである。こは、人格の特性としての同一體的生活といふことの上から、それが最もよく刑罰の根本義を明かにするものなることを確信するに至つた爲めである。尙ほ本書の讀者に對しては、著者の倫理觀を一層明かに一層深く理解されんことを希ふ爲めに、拙著『道德の原理』『倫理學原論』等を参考せられんことを切望する次第である。

昭和九年二月

著 者 識

## 改訂 倫理學演義 目次

### 第一章 緒 論

本書の趣旨(一) 修身と倫理(二) 倫理學的研究を排斥するは不可なり(三) 修身科に對する  
 意見(四) 本能と習慣(五) 新問題と解決の必要(六) 活動の三階段(七) 倫理學の起源(八)  
 合理化(九) 社會化(十) 道德化(十一) 倫理學と實踐(十二)

### 第二章 倫理學とは何ぞや

最簡單なる倫理學の定義(一) 行爲に關する學問なりとの定義は不可なり(二) 事實と之  
 に對する評價(三) 事實的科學と規範的科學(四) 規範的科學に種々あり(五) 倫理學は  
 規範的科學中の一なり(六) 兎に角適當なる定義(七) デュエーの與へたる定義(八)

### 第三章 行爲及び品性

行爲とは何ぞ(一) 自然物の活動(二) 動物の行動(三) 人間の動作(四) 無意識なるべ  
 からず(五) 反射的若くは自動的なるべからず(六) 選擇的なるべし(七) 有意的活動な  
 るべし(八) 不道德的と無道德的との區別(九) 道德的と云ふ語の意義(十) ハツタスレ  
 ーの話(十一) 人間は機械にあらず(十二) 道德的責任を問はざる活動(十三) 無意識(十四) 恍  
 惚(十五) 衝動の急激(十六) 力(十七) 無責任たらしめることに責任あり(十八) 肉體的脅迫と  
 精神的脅迫(十九) 精神の貴重なる所以(二十) 習慣的活動(二十一) 品性に對する評價(二十二) 品性

目 次

一

とは何ぞ(三) 道徳的評價の對象は行爲と品性の二なり(三) 行爲と品性との關係(三)  
 二方面より評價すべし(三) 二種類の成績表(三) ●倫理學の正當なる定義(三七) 一般に行  
 爲は品性の發表なりとさる(三七) 爲し難しと云ふことゝ爲す能はずと云ふことを混同すべ  
 からず(三八) 絶對的自由を認めず(三九) 品性陶冶の必須條件(三九) 無關心的自由を許さず  
 (三五) ザントの與へし品性の定義(四〇) 品性は意志活動の結果にして又其根據なり(四〇)  
 有限的自由(四二) 反對論者の謬見(四三) 性向につきては道徳的責任なし(四三) 性向を其儘  
 に放任し置くは宜しからず(四四) 性向に對する民族的責任(四五)

### 第四章 意志の自由

自由と必然(四六) 意志は果して自由なりや(四七) 意志自由論と意志必然論(四七) 哲學的問  
 題(四七) ●唯物論と唯心論(四七) 唯物論は意志必然論なり(四八) 心的作用は有目的なり(四九)  
 唯心論は意志自由論なり(四九) カントの説(四九) 意志自由の問題に對するシツヂニキツク  
 の意見(五〇) 意志の自由なるか必然なるかを論ずるは無益なり(五〇) 起源及歴史の如何は現  
 在の價値に變化を及ぼさず(五一) シツヂニキツクの論は誤れり(五一) 起源及歴史の如何は現  
 在の價値に變化を及ぼすものなり(五二) カントの説明は間接的なり(五三) 直接的の證明  
 はなきか(五三) 外的觀察の方法(五四) 内觀法(五四) 外的觀察法と唯物論(五五) 内觀法と唯  
 心論(五五) 内觀法は正當の出發點なり(五五) 唯物論者は知覺を以て最も確かなる經驗とす  
 (五五) されどこれ誤れり(五五) 外的觀察によれば活動の整理を主眼とすることゝなる(五五)  
 内觀法に基づくときは事物の趣旨目的といふことを主眼とするに至る(五六) 例話(五六) 内觀  
 法は一層根柢的なり(五六) 唯物論を斥けて唯心論を採る(五六) 唯物論は機械論的なり(五六)  
 唯心論は目的論的なり(五六) 絶對的唯心論と人格的唯心論(五六) 絶對的唯心論は神を出發  
 點とす(五六) 神の存在を認めず(五六) グリーンは絶對的唯心論者なり(五六) 人格的唯心論  
 に依らざれば人の行動に道徳的意義を與ふる能はず(五六) 絶對的唯心論は人間の道徳性を

没却す(六) 唯物論と何の擇ぶ所なし(六三) 人格的特性(六三) 二重性(六四) 三種の無限(六六)  
 第一種のも第二種のも或の無限にあらず(六六) 自覺と無限性(六七) 第三種の無限(六八) 生  
 命としての無限(六九) 二即一性(七〇) 特殊即普遍的存在物(七一) 神人一體主義(七一) 『純粹  
 活動としての心』(七二) 先驗的觀念論(七三) 無限なる『一』(七三) 『一』と『多』(七四) 客觀化さ  
 れた主觀(七五) 普遍者の外に個的特殊者なし(七五) 時間化空間化的作用(七六) 先驗的なる  
 我(七九) 永遠の現在(七八) 心の不滅性(八〇) 所謂宗教の立場(八〇) 心以外に神なし(八二)  
 本當の己(八二) 眞理自身の内的敵としての誤謬(八三) 正と反と合(八四) ●意志自由の意義如  
 何(八五) 從來の自由論も必然論も共に誤れり(八五) 從來の自由論は意志活動を無原因的な  
 りとす(八五) 意志必然論は意志活動を有原因的なりとして意志自由論に反對す(八六) 意志  
 活動に原因ある故に必然なり(八六) 之れ誤れり(八六) 起動原因と目的原因(八七) 過去の活動  
 の引續きとして將來の活動を起す(八七) 原因の二種類(八八) 目的原因より起りしものを起動  
 原因より起りしものと混同して同じく必然なりと説くは誤れり(八八) 必然論の大缺點(八九)  
 正當なる解釋(八九) 目的原因の結果なるが故に自由活動なり(八九) 有原因的自由(八九) 有原  
 因なるが故に有責任なり(八九) 決定論一般(九〇) 機械的決定論(九〇) 心理的決定論(九〇)  
 理性的理想的決定論(九一) 意志活動の分析(九一) 第一に缺乏を自覺す(九二) 第二に苦痛を  
 感ず(九二) 第三に目的の觀念を生ず(九二) 第四に將來の快樂を想ふ(九二) 第五に欲求起る  
 (九三) 第六欲求の選擇(九三) 第七動機(九三) 第八行爲(九三) 自己決定(九三) 自我以外に原  
 因なし(九三) 自己決定なるが故に自由なり(九三) 目的は一層喜き自我なり(九四) 理想と單な  
 る觀念との別(九四) 理想の意義(九五) 理想と事實願望及衝動(九六) 禽獸と人間(九七) 酒に於  
 て眞理(九八) 眞我と偽我(九八) 一の行爲には一の動機あるのみ(一〇〇) 欲求の動機に於ける  
 は恰かも代議士候補者の當選代議士に於けるが如し(一〇一) 欲求は可能的將來を示す(一〇二)  
 行爲者に道徳的責任ある所以(一〇三)

第五章 目的と善惡の區別……………101

善惡の評價は目的に關係す(103) 目的を知らずして正當に善惡の判斷を下す能はず(103) 人は己れにつきて最も正當に判斷することを得(103) 凡て事物には皆特有の目的あり(103) 最善といふことの意義(103) 最善の人とは何ぞ(103) 道德の實行は人間の特權なり(103) 人らしき人(103) 人間と他の事物との差異(103) 理想の自覺(103) 形式上的一致と實質上の差別(103) 方針の四大別(103) 最高價値の發揮さるゝ場合(110) 道德上の罪惡(110) 知識と實行(111) 忠誠の精神(111) 非合理的情慾(111) 情氣(111) 道德的生活は進歩的なり(111) 自己満足(111) 全我的永久的自己満足(111) 己れに相應したる欲求を充たすことに満足之感を伴ふ(111) 善い欲求と悪い欲求(111) 最善の活動(111) 自分免許の最善は不可なり(111) 單なる満足と理想的満足(111) 心理的善と倫理的善(111) 標準としての幸福の意義(111) 眞の善は善人の善と認めしものなり(111) 全我的調和的満足の意義(111)

第六章 良心的活動……………111

道德的目的の實質(111) 個人的にして同時に社會的なり(111) 良心主義に對する非難(111) 所謂客觀的標準(111) 教育を離れて道德を考ふる能はず(111) 良心の差當りの解釋(111) 良心的活動(111) 自我實現的活動(111) 知的分別の必要(111) 勇斷(111) 自我實現と自我犠牲(111) 禁欲苦行主義(111) 自然主義本能満足主義(111) 放埒主義(111) 正しき中道(111) 犠牲(111) 無益なる犠牲(111) 聖人(111)

第七章 動機論と結果論……………111

動機論と結果論(111) ベンザム及ミルの結果論(111) カントの動機論(111) 善良なる意志(111) 品性と結果(111) 品性と動機(111) 純結果論の不成立(111) 穩健なる動機論(111) 志向とは何ぞや(111) 動機は志向の一部分なり(111) 具體的に見られたる動機の性質(111) 抽象的に見られたる動機の性質(111) 謬りたる動機論(111) 極端なる志向論の謬り(111) 注意の怠慢(111) 先見し得ざりし結果に對する評價(111) 己れの活動より生ずる結果を成るべく多く豫知するやうに務むべし(111) 行爲の道德性と社會的批判(111) 良心主義(111) 適切なる註文(111)

第八章 自利と非自利——道德的民衆主義……………114

自己満足と自利(114) 非自利(114) 自己の内容(114) 自利的活動の意義(114) 非自利的活動の意義(114) 活動者の精神態度如何を考ふべし(114) 罪惡の第一歩(114) 非自利的品性と非自利的活動(114) 例話(114) 同情とは何ぞ(114) 全體としての事情を考へよ(114) 社會的關係を離るべからず(114) 眞の愛他と眞の自愛(114) 他をして立派な人格の人たらしめよ(114) 謬りたる慈善(114) 道德上の民衆主義と貴族主義(114) 國民道德を實行する所以の態度(114) 自律的態度(114)

第九章 同情と想像及記憶……………116

同情と想像(116) 想像と知識(116) 想像と理想(116) 想像の缺乏と不道德(116) 人間らしき生活と記憶(116) 記憶と自覺ある活動(116) 道德的記憶と道德的生活(116) 記憶せんと欲せば忘れざるべからず(116) 恐怖と勇氣(116) 誤りたる教育方針(116) 眞勇(116) 道德的勇氣(116) 暴虎馮河の勇(116) 勇氣と修養(116)

第十章 恰善と社會我……………117



恰善的活動と良心的活動(二七) 道德の道德たる所以(二七) 精神の内容は社會的關係なり(二七) 精神は嚴密なる意義にて社會的なり(二七) 我々の生命の貴重なる所以(二七) 社會我(二七) 幼兒に於ける「我」の發展(二七) 自我は他我の如し(二七) 他我は自我の如し(二七) 模倣すること、我を強ること(二七) 獨創的精神の萌芽(二八) 模倣と發動的要素(二八) 貴むべき獨創的作用(二八) 取り且つ與ふ(二八) ランアの比喻(二八) 社會我は唯一の實在心なり(二八) 抽象的社會心(二八) 所謂個人主義(二八) 必然的大同小異(二八) 具體普遍主義(二八) 社會我と言語(二八) 言語は人間にのみあり(二八) 叫び聲(二九) 叫び聲と音楽(二九) 言語は地方的にして叫び聲は世界的なり(二九) 耳に訴ふる言語と目に訴ふる言語(二九) 他動物は純粹に單獨的なり(二九) 言語の貴重なる所以(二九) 言語と教育(二九) 社會的遺傳(二九) 人間のみ社會的なり(二九) 言語と斷定と自己意識(二九) 企圖若くは努力(二九) 自覺的肯定(二九) 有意的遂行(二九) 自己支配(二九) 言語の傳承的特質(二九) 同一の概念に對する種々異なる記號(二九) 人は樹立されたる制度を有す(二九) 良心は社會我の一形態なり(二九) 良心の萌芽(二九) 行為者たるに至る三階段(二九) 寫出的階段(二九) 主觀的階段(二九) 投出的階段(二九) 攻撃的自我と從順的自我(二九) 社會的自我(二九) 自己統御の不可思議(二九) 服従と模倣と自己統御(二九) 道德的權威と服従(二九) 責務の氣分の模倣(二九) 道德的曲折を有する遊戲(二九) 良心と社會制度(二九) 客觀化されたる良心(二九) ●ヘーゲルの倫理觀(二九) 權利(法律)論(二九) 主觀的道德論(二九) 個人的良心(二九) 人倫(二九) 道德的自由(二九) 自由と權利(二九) 實質的道德(二九) 道德の三段の辨證法的发展(二九) 自由は國家に於て實現さる(二九) 良心と社會制度(二九) 社會的調育(二九) 一般化(二九) 特殊化(二九) 眞に慣習制度を尊重するの道(二九) 慣習の勢力(二九) 知己を優世に俟て(二九) 動機より云へば個人的にして結果より云へば社會的なり(二九) 道德の形式と實質(二九) 主觀的實現と客觀的實現(二九)

### 第十一章 似而非的恰善說

恰善說に似て非なるもの(二九) 功利說と唯理說(二九)

### 第十二章 功利說の立脚地としての快樂說

分量的計算主義(三〇) 共通の單位を要す(三〇) 單位は客觀的性質のものなるべし(三〇) 感覺的快樂苦痛(三〇) 感覺的快樂說(三〇) ●メンザムの分量的計算主義(三〇) 長さ、高さ、重かさ、近かさ(三〇) 多産性(三〇) 純粹性(三〇) 廣さ(三〇) ●メンザムの計算主義は空論なり(三〇) 計算主義の事理顛倒(三〇) 快樂に性質上の優劣あり(三〇) 性質主義を主張すれば快樂說を棄てざるべからず(三〇) 頭隠して尻隠さずの類(三〇) ●ミルの名言(三〇) 快樂と快樂を伴ふ事柄(三〇) 快樂說は自利說なり(三〇) 自利說の難點(三〇) 功利說の難點 最大数の最大快樂(三〇) 功利說の平民主義的見地(三〇) 功利說の證明の失敗(三〇) 外的組織と内的教化(三〇) 公平の原理(三〇) 正義は直覺的原理なり(三〇) カントの無上命法(三〇) 人格は目的なり(三〇) 現在の自利主義(三〇) 動物は徹底したる快樂主義者なり(三〇) 理性的自愛(三〇) 快樂を唯一の目的とする意見(三〇) 目的を追求することに伴ふ快樂と目的とされたる快樂(三〇) 快樂の觀念と觀念に於ける快樂(三〇) 有意義の快樂說(三〇) 快樂說の自殺的態度(三〇) 心理學的快樂說(三〇) 倫理學的快樂說(三〇) 因果の連鎖と不正の標準(三〇) ●メンザムの進退茲に谷まる(三〇) 理想となるべきもの、表格(三〇) 所謂功利說は理想たる資格なきものを理想とす(三〇) 功利說は不可なり(三〇) 功利說中の美點(三〇) 擴げられたる自利說(三〇) 原子論的社會觀(三〇)

### 第十三章 進化論的快樂說

目次

七

進化論的快樂説(二六五) 窮極目的と至近目的(二六五) 經驗的快樂説と科學的快樂説(二六五) 社會の進化と快樂の増進(二六五) 生物の進化(二六五) 生存競争(二六六) 最適者殘存(二六六) 最適者は最適なることに快樂を感じるものなり(二六七) 道德即ち快樂(二七三) 美的生活即ち道德的生活(二七三) 進化論的快樂説の誤謬(二七四) 快樂の増進と共に苦痛も亦増進す(二七五) 他生物の進化と人の進化(二七五) 文明國に病者不具者多し(二七六) 快樂と苦痛との併行的増進(二七九) 適者即ち不適者(二八〇) 分業と苦痛(二八〇) 智能の發展と苦痛(二八二) 單なる生存競争と人類生活(二八三) 文明と苦痛(二八三) 社會は原動力なり(二八四) 道德的責任を滅却す(二八四) マロッタの偉人論(二八五) 社會的條件と偉人(二八六) 山岳河海と地球の運行(二八七) 優勝者を作りしものは劣敗者なり(二八八) ラブレース(二八九) シェクスピア(二九〇) 偉人とは何ぞ(二九一) 偉人と最適者(二九二) 偉人と社會の進歩(二九三) 歴史的社會的進歩(二九四) 工業の進歩(二九五) 動物界の進歩(二九五) 言語と偉人(二九六) 偉人間の競争(二九七) 偉人の影響力(二九八) 似而非的博愛主義(二九九) 博愛は道德の骨子なり(三〇〇) 博愛の眞意義(三〇〇) 眞の自愛と眞の他愛(三〇一) 無差別的博愛(三〇二) 分業的共働(三〇三) 望遠鏡的博愛(三〇四)

### 第十四章 直覺説

理性説(三〇七) 理性と感性(三〇八) 絕對性(三〇九) 明確性(三〇九) 普遍性(三〇九) 直覺説の主張(三一〇) 目的と法則(三一〇) 自律と他律(三一〇) 法則の價值(三一〇) 自律は道德の生命なり(三一〇) 例話(三一〇) 良心的に活動せしめよ(三一〇) 良心を改善せしめよ(三一〇) 誤りたる質問(三一〇) 法則主義の難點(三一〇) 其一(三一〇) 其二(三一〇) 其三(三一〇) 其四(三一〇) 其五(三一〇) 口實的精神(三一〇) 其五(三一〇) 直覺説も亦他律主義なり(三一〇) 心は經驗的に發展す(三一〇) 直覺説と余の良心主義(三一〇) 良心の解釋を誤れり(三一〇) 訂正された良心主義(三一〇) 自我實現的良心主義(三一〇) 能力説(三一〇) 方面説(三一〇) 良心は道德に係はりたる場合の心なり(三一〇) 部分説と全體説(三一〇) 今日直覺は昔日の考察に依存す(三一〇) 直覺的なるが故に正當なりといふを得ず(三一〇) 道德的未成品(三一〇) 保守主義の弊に陥る(三一〇) 善いことはより善いことの適なり(三一〇) 道德は進歩的なり(三一〇) 品性と直覺(三一〇) 道德的生活と直覺的要素(三一〇) 良心は常に同一ならず(三一〇)

### 第十五章 良心の作用

良心の作用(三二二) 良心の知的作用(三二二) 良心の知的進歩に關する自家撞着の反對論(三二二) 良心の情的作用(三二二) 實行と直接の連絡を計るべし(三二二) 良心の意的作用(三二二) 克己の意志(三二二) 道德的生活は苦悶の生活なり(三二二) 克己は修徳の目的にあらず(三二二) 良心の立法的作用、司法的作用、行政的作用(三二二) 三作用兼ね備はるを要す(三二二) 道德感(三二二) 道德感は安全なる指導者なり(三二二) 感性的動機(三二二) 悟性的動機(三二二) 理性的動機(三二二) 理想の人(三二二) 修徳の極致(三二二) 聖人の品性と行動(三二二) 善の三階段(三二二) 自然的善と道德的善(三二二) 積極的意識(三二二) 消極的意識(三二二)

### 第十六章 形式的倫理説

形式的倫理説(三三九) 無上命法(三三九) 假言命法(三三九) カントの例證(三三九) 無上命法適用上の背理(三三九) これ形式的なるが爲めなり(三三九) 此の如きはカントの本意にあらず(三三九) 適當の内容を與ふれば治善説となる(三三九) 道德主義の道理(三三九) 人格の尊重と公平無私(三三九) 墨子の兼愛説(三三九) 道德的公平と博愛(三三九) 各自の道德的負擔と人格の尊重(三三九) 理想としての服従關係(三三九)

### 第十七章 禁欲説

禁欲説(三四三) カントの心理學的誤謬(三四三) 道德的感情と病的感情(三四三) 治善的統欲(三四四)

禁欲と志欲と共に不可なり(三六四) 健全高尚なる欲求の多からんを望む(三五五) 勿れ主義の弊(三六六) 他愛心を冷淡ならしむ(三六六) 禁欲説の道理(三六六) 徳育上の積極主義(三七七) 賢明なる墮落救済策(三六六) 反抗的精神と好奇心(三六九) 器としての専門家(三七〇) 道徳實行の態度に於ける積極主義(三七三) 國民道徳と積極主義(三七五) 實質的自由と積極主義(三七六) 積極的自由(三七七) 通俗教育と積極主義(三七六) 婦人の自由解放(三七九) 志欲説とニーチエ(三八〇) 超人の説(三八二) ニーチエの人と爲りと學説(三八三) 強者の道徳と弱者の道徳(三八四) 須らく獸類の如くなるべし(三八五) 超人と偉人との差異(三八六) 偉人の偉人たる點(三八七) 社會の進歩と偉人(三八八) 人間にのみ見出さるゝ進歩(三八九) 影響力(三九〇) 何人にも偉人の資格あり(三九二) 動物的生活と人間的生活(三九三) 優生學の應用(三九三) 一夫多妻主義(三九四) 人は唯一の社會的存在物なり(三九五) 言語と治善(三九六) 適者として殘存すべき種々の方法(三九七) マロツクの長所と缺點(三九八) 自愛他愛契合の妙境(四〇〇)

### 第十八章 健全なる他愛

.....四〇〇

同情の作用は指導を要す(四〇〇) 健全なる他愛(四〇二) 眞の他愛と差別觀(四〇三) 眞の他愛と道徳的民衆主義(四〇三) 形式的民衆主義(四〇三) 良心活動と民衆主義(四〇四) 貴族主義と民衆主義との一致(四〇六) 理想的偉人(四〇六) 理想的貴族主義と理想的民衆主義(四〇七) 貴族主義的民衆主義(四〇八) 謬りたり他愛の弊害(四〇八) 所謂慈善會(四〇九)

### 第十九章 本務の感と良心の起源

.....四〇九

本務の感(四〇九) 本務の感の現はるゝ場合(四一〇) 原的欲求と本務(四一一) 進みたる欲求と本務の感(四一二) 本能と癖と本務(四一二) 自我の發展と本務(四一五) 人性と本務の感(四一六) 本務に伴ふ道徳的權威(四一六) 習慣我と理想我(四一七) 自己實現と自己犠牲(四一九) 先天説と經驗説(四一九) 先天説と直覺説(四二二) 正しき良心起源論(四二二) 經驗説の尤もらしき點(四二二)

機會と原因境遇と起源(四二三) 種々の外的制裁(四二三) 制裁と本務(四二三) 物理的制裁(四二三) 政治的制裁(四二三) 社會的制裁宗教的制裁(四二四) 家庭教育と良心(四二五) 良心發展の三階段(四二六) 第一段(四二六) 第二段(四二六) 第三段(四二六) ロツクの經驗説(四二七) 石地蔵と犬の子と人間(四二八) 詩かぬ種は生へぬ(四二八) 個人的經驗説と人類的經驗説(四三〇) スペンサーの經驗説の自發的論法(四三〇) 良心以前に制裁ありとなすの滑稽(四三二) 本務の二種(四三三) 確定的本務不確定的本務(四三三) 本務に不完全なるものなし(四三三) 效蹟と云ふ概念の背理(四三三) 社會の平均標準(四三七) 效蹟の社會的意義(四三三) 法律上の義務と道徳上の本務(四三八)

### 第二十章 本務と權利——人道的國家主義

.....四三九

義務と權利との關係(四三九) 權利と義務とは其範圍を同じうす(四四〇) 本務あるが故に權利あり(四四二) 強き人(四四二) 強き國(四四二) 眞の自重自敬(四四三) 人道的國家主義(四四四) 人道實現の差別的過程(四四四) 人道實現に關する永久的使命(四四五) 主我的國家主義と世界主義(四四六) 國家は最有力なる社會なり(四四六) 我尊嚴なる國體と人道の實現(四四八) 國家の爲と人道の爲め(四四九) 加藤博士の質問(四五〇) 予の解答(四五〇) ヌーゲルの歴史哲學(四五二) 國家の自覺と發展(四五三) 愛國心の要素(四五三) 未開人の愛國心(四五三) 中國と云ふ思想(四五五) 單なる存在と倫理的存在(四五六) 自愛の二種類(四五八) 自愛他愛契合の妙境(四五六) 博愛の形式と實質(四五九) 倫理的存在としての國家(四五九) 國家の大自覺(四六二) 人道的國家主義に對する誤解(四六三) 共產主義(四六三) 文明の條件は其共働的品性の進歩にあり(四六四) 理想的國家主義(四六五) 主我的國家主義(四六五) 個人主義の誤謬(四六六) 「一層善き我」と治善(四六七) 治善と權利(四六六) 本務と權利は一にして二にあらず(四六九) 權利の承認(四六九) 庶民教育(四七〇) 服従と自由(四七二) 知的解放(四七三) 婦人の解放(四七三) 解放論者の誤謬(四七四) 女子は女子らしからしめよ(四七五) 眞の自由解放(四七六) 實質的自由解放(四七七)

### 第二十一章 德

德とは善良なる品性をいふ(四七六) 知識即ち徳なり(四七六) 昔の知識と今の知識(四七六) 知徳合一説は責任の意義の成立を不可能ならしむ(四八〇) 徳は善行爲を選択する習慣なり(四八〇) 善は中庸なり(四八三) 徳と熟練(四八三) 稱讚と非難と品性の陶冶(四八四) 習俗的徳と純粹の徳(四八五) 普通人と眞の有徳者(四八六) 徳の本質と諸徳目(四八七) 徳の形式と實質(四八八) 全心的(四八九) 勢力的(四九〇) 動機の純粹(四九〇) 利害を離れざるべからず(四九〇) 道徳なるが故に道徳を實行せしめよ(四九一)

四七六

### 第二十二章 徳目の分類

徳目の分類(四九二) プラトーンの心理説(四九二) 正義は個人的徳にして且社會的徳なり(四九三) 倫理學と政治家(四九四) 哲人主義(四九四) 五大徳(四九五)

四九二

### 第二十三章 節制

節制の意義(四九六) 正しき自治的狀態(四九六) 時間の正しき配當(四九七) 自己統御(四九七) 謙遜(四九八) 沈着(四九八) 敬虔の精神(五〇〇) 不節制なるが故の節制(五〇〇) 道徳なるが故に道徳を實行せよ(五〇〇) 人間らしき趣味の涵養(五〇四) 断片としての人間(五〇四) 常識(五〇五) 哲學的解釋(五〇五) 常識の哲學(五〇六) 普通に認められたる意味(五〇七) 萬事に相當の趣味を持つべし(五〇八) 人たると同時に教育者たれ(五〇九) 現時の弊(五一〇) 實利の過重(五一〇) 成功主義(五一二) 自由的教育(五一三) 中等教育と自由教育(五一四) 自己統御と自己修養(五一四) 規制の指導(五一六) 反省考慮の作用(五一七) 節制と禁慾(五一八) 中庸と節制(五二九) 生命を離れて道徳なし(五二九) 禁慾説の害(五三〇) 禁慾的態度の價値(五三〇) 平素自己犠牲の練習を怠るなか

四九五

### 第二十四章 勇氣

恐れと勇氣(五三五) 敬虔の念と勇氣(五三六) 臆病なるが故の勇氣(五三六) 勸定づくの勇氣(五三七) 古代の勇氣(五三八) 勇氣を以て體質的卓越となすの僞論(五三八) 肉體的勇氣の二種類(五三〇) 肉體的勇氣と道徳的勇氣(五三〇) 希望の勇氣(五三二) 恐怖の勇氣(五三二) 經驗の勇氣(五三二) 忿怒の勇氣(五三三) 多血質の勇氣(五三三) 無識の勇氣(五三三) 無感覺の勇氣(五三三) 絶望の勇氣(五三三) 軍隊的勇氣(五三三) 産業の發展と勇氣(五三三)

五三五

### 第二十五章 睿知

道徳的活動と睿知(五四四) 感別力(五四五) 反省力(五四五) 道徳的生活は進歩的生活なり(五四五) 知的徳と道徳的徳(五四六) 睿知と自己修養(五四七) 自覺と理性的意志(五四八) 眞實(五三九) 敬虔の念と眞實(五四〇) 睿知の形式的方面と實質的方面(五四〇)

五四四

### 第二十六章 正義

正義と公平無私(五四三) 正當なる自己主張(五四三) 諸徳目の社會的關係(五四三) 社會的徳(五四四) 正義と仁愛との區別(五四五) 法律と普通の社會的期待(五四六) 正義と憤怒の情(五四六) 不正と單なる損害(五四七) 個人的責任の念(五四七) 不正と刑罰(五四七) 權利とは何ぞ(五四八) 正義の人(五四九) 社會的期待の固定と社會の進歩(五四九) 正義の保守的要素(五五〇) 眞の正義の人(五五〇) 理想的正義(五五〇) 生命の權利(五五二) 財産の權利(五五二) 自由の權利(五五二) 契約の履行を強ゆる權利(五五二) 平等の權利(五五二) 無干渉の自由(五五三) 對己的活動と對他的活動(五五三) 個人主義と自由(五五三) 個人主義と平等(五五四) 共產主義(五五四) 平等思想は無

五四一

干渉的自由の弊に對する反動として生ぜり(五五四) アダム・スミスの自由主義(五五五) 自由と  
 不平等(五五五) 法の前に於ける平等(五五六) 機會均等(五五六) 富の分配に於ける平等(五五七)  
 積極的自由(五五八) 自由と干渉(五五八) 積極的自由の要求する條件(五五八) 積極的自由と眞の  
 平等(五五九) 理想的正義と博愛(五五九)

### 第二十七章 仁 愛

五六〇

正義と仁愛(五六〇) 自愛と他愛の一致(五六〇) 情と主義(五六二) 情の仁愛(五六三) 主義の仁愛  
 (五六三) 情と主義の調和と眞の仁愛(五六四) 他人に取りての善の内容如何(五六四) カントの奇  
 論(五六四) 他を助けよと云ふことの眞意(五六五) 博愛に關する二格言(五六六)

### 第二十八章 罪惡と罰

五六六

善惡の識別と不道德(五六七) 不徳(五六七) 背法(五六八) ニーナエの背法(五六八) 小規模の背法  
 には陥り易し(五六八) 私慾(五六九) 道徳的薄弱(五六九) 道徳的邪惡(五六九) 消極的惡と積極的  
 惡(五七〇) 諸惡莫作衆善奉行(五七〇) 刑罰の本質(五七三) 道徳の根本法則(五七三) 人格の完成  
 (五七四) 古來の刑罰說(五七五) 愛するが故の處置(五七五) 報復說(五七六) 保護說(五七七) 感化說  
 若くは改善說(五七九) 威嚇說(五七九) 四說にはそれぞれ一面の眞理あり(五八〇) 加害者の權利  
 (五八二) 報復說と口頭的説論說(五八二) 國家の成立と刑罰(五八四) 報復說の謬妄(五六六) 否定  
 の否定(五七七) 威嚇說の謬妄(五八八) 合理的説論說の謬妄(五八九) 人格の尊嚴性の支持(五九〇)  
 惡行者自身の善の爲の暴行(五九〇) 外科的治療の如し(五九二) 刑罰の眞概念の最後の條件  
 (五九三)

## 目次終

# 改訂 倫理學演義

文學博士 吉田靜致 講述

## 第一章 緒論

本書の趣旨

私のこれから述べんとするのは道徳に關する理論についてである。言ひ換へれば、倫理學の原理を述べるのであつて、之を本として道徳に關する諸般の問題を合理的に解決し得るやうにしようといふのである。

故に、これから述べることは、各種の實踐的問題に就いて、如何にどうせよと云ふことを示すところのそれぞれの特殊の規定についてはなくして、どう云ふやうに解決すべきかの根本的方針を與ふるところの原則についてである。或は依つて以て道徳に關する諸問題を取扱ふべき倫理學的見地についてであると云ふても宜しい。されば、其原則なり見地なりを心得てさへ居れば、各種の實踐上の問題に對して正當なる解決を下すことが出来る根據を有つて居ると云ふことになるけれども、それが直ぐに實踐的に役に立つと云ふものとは違ふ。そこが即ち實踐倫理と倫理學との異なる點である。

教育家諸君の中には次のやうな考への者があるかも知れない。道徳に就ては理論に訴へて問題の解

修身と倫理

倫理學的研  
究を排斥す  
るは不可な  
り

決をするに云ふ必要はないか、唯だ被教育者に、斯く斯くのこととは爲すべきこと或は爲すべからざることとして單に受入れさせ、それを實行せしめればそれで宜い。一々理論に訴へて解釋を與へると云ふことになると、つひそれが物事を批評的に見るやうな習慣を養ふことになる。批評的態度を取ると云ふことは、道德上甚だ危険であるから、理論に訴へるといふやうなことはせぬ方が宜いと云ふやうな考を有つて居るものがあるかも知れない。けれども、之は甚だ間違つて居る事だと思ふ。被教育者が、理論的に解決されんことを要する疑問を少しも有つて居らないならば宜しいが、少なくとも中等學校上級生の程度になれば、必らず理論上徹底せる解決を與へられたしと要求する諸問題を有つて居る。其等の者に對して、納得の出来る解決を與へてやらないと云ふことは、甚だ宜くない。それこそ却つて大なる弊害を惹き起こすことになると思ふ。我國に於ては、過去より現在將來に亘りて國民として永久に遵守すべき道德と云ふものが、ちゃんと定まつて居り永劫動かさるものがあつて、我等の實踐すべき諸徳目の内容は明かに示されて居るのである。けれども、其の倫理學的根拠を明確にして置くと云ふことでなければ、それは充分納得せられたる道德ではないといふことになる。どうしても倫理學上確實なる理論的根拠を與へてやると云ふことが必要である。倫理學的知見を輕んずると云ふことは、決して宜しくない。

今日は左程でもあるまいが、一時は斯う云ふやうな考が往々にしてあつたやうに思ふ。即ち學校に於ける德育の責任は、専ら修身科擔任者の雙肩にかゝるものであるといふのである。之は大いに間違

修身科に對  
する謬見

つて居る。學校に於ける德育の責任は、其學校全體の負ふべきところであり、校長を中心として教職員始め其他の種々の施設が皆歩調を揃へて此大切な德育と云ふことに貢献せねばならないのである。德育の責任と云ふ點から云へば、修身科に従事するものであらうが、他の學科に従事する者であらうが、そこに何も變りはない。だから、修身科としては、道德に關する確實なる理論的の根拠を與へると云ふことが無かつたならば、特に修身科としての獨自の價値を失ふことになる。勿論、修身科と云ふものは、單に理論的根拠を與へるばかりのものではなくして、進んで道德的感情と道德的意志とを涵養することに最も緊密の關係を有つて居るべき筈であるが、道德的感情と道德的意志とを涵養することは、修身科を擔任する者のみの責任であると思ふのは大變な間違ひである。他の學科に關係して居るものも、又同様に之が責任を分擔しなければならぬ。修身科としては、其上に特に今言ふやうに、理論的根拠を確實に納得させるといふことが加はつて居らなければならぬ。そこが即ち修身科の特色であるから、それを忘れて唯だ道德に關する情意の涵養と云ふ方面ばかりを注意して、理論的方面を忽せにすると云ふことは、修身科に對する大なる謬見であると思ふ。

人間には過去の生活の結果として、それぞれ一定の習慣が養成されて居る。即ち一方には人類的習慣とも云ふべき本能なるものを生れながらに有つて居る。之は遠き祖先以來習得し、遺傳を重ねて今日に至りたる一種の習慣である。それから又他方、各人が生れてから後の生活より種々の習慣を習得するに至つて居る。さういふ譯で、人類的に又は個人的に、同様の境遇事情の下に、同様の活動を反

本能と習慣

## 新問題と解決の必要

復したる結果として、一定の本能又は一定の習慣を我々がそれぞれ有つて居るのである。若し今後も過去の境遇事情と少しも變らぬやうな同じ境遇事情の下にすつと引續き生活して行くとするならば、既に養成されたる本能なり習慣なりに任かせて活動をさへして居れば、少しも差支ないのである。習慣や本能と云ふものは、其點に就ては極めて重寶なもので、從來と同じ境遇事情の下に、引續き生活して行く限りは、それに任せるが最も安全にして且つ最も有効なる方法である。最も敏活に最も容易に活動し得る方法である。努力最も少なくて効果の最も多い方法である。けれども、若し從來のとは全く異りたる新規な境遇事情に出遇ふときには、過去の境遇事情に都合の宜かつた本能や習慣では、都合が悪くなり、差支へることになる。こゝに於てか、今までの習慣や本能の儘にて適切なる行動を爲し得ると云ふ譯には行かずして、何等かの新らしき解決法を要するのである。即ち如何に所置すべきかと云ふ問題が起り來るのである。斯かる問題に出遇つたときに之を正當に解決する必要があるので、それが即ち倫理學の起り來つた理由である。

斯くて、我々が色々反省考慮して適當の方針を立て、解決の方法を講じて適宜の處置をとることになるのであるが、さうなると、其適當の方法に因つて行動することが屢々繰返さるゝことゝなり、それが再び習慣となると云ふことになる。斯くて益々それが敏活に行はれて都合よく之に應ずる問題を解決することが出来ることになる。併しながら、更に又別種の新問題が起つたときには、斯かる習慣に任かせて置くことが出来ぬことゝなり、再び如何に之を解決すべきかといふことになり、反省考

## 活動の三階段

慮の後又々之に對して適切なる方法を見出して適當に處置することになり、それが又反復されて習慣となり、其習慣に因つて行動しては差支へるといふやうな問題に出遇ふときに、又々反省考慮して正當なる解決を與へねばならぬことになるといふやうに同様な事を繰返すに至るのである。

もと人間の活動には、三つの階段があると云つて宜しい。其第一の階段は本能的若くは習慣的に活動する階段である。人類的に言へば、未開時代のものゝ活動の如きがそれである。別に何も反省的に道理に訴へて行動するといふのでなく、唯風俗習慣の儘に、何等の疑問をも起さずに活動して居るのである。一個人で云へば、唯習慣の儘に活動して居ると云ふ時がそれである。第二の階段は、反省的に特に如何に爲すべきかと云ふことを選択して活動する場合である。それから第三の階段は此の第二の場合が屢々繰返された爲めに、その活動が習慣となつてしまつた場合である。習慣的であるといふ點に於ては此第三の階段は始めの第一の階段と同じであると見れば宜しい。即ち第一の階段から第二の階段となり、更に第三（即ち第一）の階段となり、それから又第二の階段に進み、第三（即ち第一）の階段に入るといふやうに、之を永久に繰返して居ると見れば宜しいのである。

既に述べたるが如く、人間は何時も同じ事情の下に、同じ境遇の下にのみ生活して居るとは限らぬ。其生活の境遇事情は屢々變動する。變動すれば、過去の境遇事情の下に養成されて來た所の習慣に因つては正當の解決が出来ないから、茲に新しく如何にすべきかといふ實踐上の問題が起る。斯かる問題を解決すると云ふ必要が倫理學を生み出したのである。

前述の如く、人間の活動は、習慣的或は本能的に活動するといふ第一の階段から、反省的に選擇的に活動するといふ第二の階段に進み行くものであるが、其第一の階段よりして、第二の階段に漸次移つて行く間に、道徳的生活に取つて極めて大切なる現象が起るのである。之は大いに注意すべき現象であるから、一寸述べて置きたい。それはどう云ふ事であるかと云ふと、即ち

合理化 (rationalization)

社會化 (socialization)

道徳化 (moralization)

の三つである。換言すれば、第一の階段より第二の階段に移り行く間に於て、合理的になり行き、社會的になり行き、道徳的になり行くと云ふ三つの現象が起つて来るのである。

合理化

合理化と云ふのは理智の働き、理性の働きが、段々明かに發動し来るやうになることである。例へば未開時代の原始人はどう云ふ生活をして居たかと云ふと、直接の原來的有機的衝動に迫られて本能的に習慣的に活動して居つたのである。腹が空つたから食ふ、雨や風が来るから之を避ける、敵を防ぐと云ふやうな生存上の根本的要求が本になつて、或は食物を求むるとか、或は隠れ家を作るとか、或は戦ふとか云ふやうな活動をそれとはなしに自然に營んで居つたのである。併しながら、かゝる活動をなすに就いても、段々理性を働かす必要が殖えて来るのである。唯空腹になつたから食ふと云ふだけではなしに、食ふと云ふことに就て、どう云ふやうにしたならば、最も善く食物の用意をするこ

とになるか、どう云ふやうにしたならば、後日になつて食ふことに困らぬやうになるかなど、云ふやうな考が段々明かに發動するやうになつて来る。又風雨を凌ぐに就いても、斯う云ふ方法にして家を造つた方が宜からう、斯う云ふ風に寒氣を防いだら宜からうと云ふやうに、理性に訴へて考へるやうになつて来る。敵を防ぐと云ふことに就ても、唯本能的に習慣的に戦ふと云ふだけではなくして、種種有利なる武器を工夫して拵へ出すとか、又戦術を研究するとか云ふやうなことに段々なつて来る。つまり理性を働かすと云ふことが實際生活をなす上に必要となり、茲に合理化の現象が起り来るといふ次第である。又男女間の慾の如きは、原來的な本能的な性質のものであるが、圓滿なる家庭を造ると云ふことになると、唯單に本能的に男女間の慾を充たすと云ふだけではなく、それ以上に理智の働きが這入り來つて居る。即ちどう云ふ方法にて生活したならば、最も圓滿なる家庭を造ることが出来るかと云ふやうに、反省考慮をめぐらして居るから、それは既に理性の働きが加はりたる兩性的生活若くは家庭的生活と云ふことになる。此の如きも亦前に述べし第一の階段より第二の階段に進み行く間に起り来る合理化の一の場合である。

さう云ふ風になつて來ると、理性が働いた爲めに、從來目的として居なかつたやうな新しい目的が同時に殖えて來ることになる。從來は唯單に原來的衝動に基いて食慾や色慾などを充たさんとして居つた丈であつたのが、合理化の結果、例へば唯男女間の慾を満足しようと思ふことばかりでなくして、圓滿なる家庭を造りたいと思ふやうな今まで無かつた新しい目的が出來たり、或は子供を健全に教養し



たいと云ふやうな今迄よりも進んだ目的が出来たりするやうになる。又單に肉體的慾求に満足を與ふるに止まらず、種々の知識を明かにしたいといふやうな新しい精神的慾求が出来て来るやうになる。さうすると、此等の新目的を満足させるには、如何なる方法を講じたならば宜しきかと、色々工夫をなすの必要に迫られて益々理性の働きを呼び起こすこととなるのである。換言すれば理性の働きが加はつた爲めに、目的が新たに殖え、其新目的に就いての手段を攻究すると云ふことが動機となつて、豊富なる生活を開展することになり、益々合理化の作用を増進するに至る次第である。それから又、始めは手段として理性を働かしたのであつたが、後には理性を働かす所の生活そのものが目的となり、更に其手段を講ずる爲めに理性の働きを呼び起すに至るのである。

それから社會化と云ふのも合理化といふのと同様の過程を取つて居るのである。未開時代の人々は唯原的有機的慾求を満足させようとして活動して居るのであるが、さう云ふ慾求を最も有効に満足させるに就いては孤立的生活に陥つて居るよりも、共同生活を營むと云ふことが必要であると云ふことになつて来る。そこで、互に相提携して生活しようではないかといふことになる。敵と戦ふに就いても、單獨に戦ふより大勢連合した方が一層都合がよい。獸類を狩るにしても、一人で狩るよりは連合してやつた方が宜いと云ふことになる。即ち實際の必要上段々と社會的になつて行くのである。これが社會化といふのである。さうして、斯く社會的になりたる結果として、從來無かつた所の目的を新に生ずることになり、又其目的を達する爲めに益々協同的生活を鞏固ならしむる必要を認むることにな

## 社會化

るのである。社會化と云ふことが手段であり、又同時に目的を達して行くことと云ふ譯で、之も合理化の作用と同様の徑路を取つて居るのである。

## 道德化

第三の道德化と云ふことに就て云へば、未開時代の人々は、生活上適當なる行動を爲す場合に、何故に之を爲すべきかと云ふことの明かなる自覺に基いて行動して居る譯でも何でも無い。唯原的有機的慾求に基いて活動して居つた丈けのことである。又多少進んだ社會の人々の場合に於ても其社會の人々は其社會に傳習的に樹立せられて居る所の風俗慣習と云ふものに、唯何の意味もなしに従つて活動して居つたのである。何故に社會の風俗慣習に従ふべきか、斯う云ふ理由であるから此風俗慣習は善いのである、それ故に之に従ふと云ふやうな考があつて之に従つたのではない。唯風俗慣習だから之に従つたと云ふ丈けの話である。無意義に従つて居つた。これが即ち前に述べたる第一の階段に相當する時期である。併しなから、此第一の階段から第二の階段に段々移行することになると、風俗慣習にのみ従ふといふことでなくなる。縱令風俗慣習に従ふにしても、其風俗慣習は斯う云ふ意味のものである、それ故に我々は之に従はなければならぬ、之に従ふのが即ち己れとしての理想であると云ふやうな考から、其風俗慣習に従ふと云ふことになつて来る。單に盲従と云ふことでなくして、道理に適つたものとして之に従ふのである。随つて道理に適つて居らないやうな風俗慣習ならば、之は斯うする方が良いではないかと云ふやうな改良案を提出する丈けの見識を有するやうになるのである。更に角己れの準據すべき道德的標準を明かに自覺して、其標準に基いて判断を下して、従ふべきが故

に従ふといふやうになつて來るのである。之が即ち道德化といふのである。同じ行動であつても、唯無意味に本能的に習慣的に適當なる活動をなして居るといふ丈けのことでは道德的意義を有つて居らぬが、それを實行すべき所以を悟つて、明かなる反省に基いて自覺的に之を實行したと云ふときに、始めて道德的意義を有するものとなるのである。

道德化と云ふことに就いて、尙一言附加して置きたいことがある。これまでは我國民は國民道德を遵守すべしと云ふことを言はれて之に従つて來たが、唯だ從へと言はれたから従ふと云ふ丈けでは、眞の道德的價值はないのである。成ほど我國民道德と云ふものは、斯う云ふ深き意義を有つて居るか、斯う云ふ道理に基いて居るから、我々の理想として従ふべき標準であると云ふことを自覺して、而して後に之に従ふと云ふので、始めて高き道德的價值を有つことになる。だから道德化と云ふことは甚だ大切なことである。

既に前に述べたやうに、人類生活が段々進む間には種々緊急なる實踐的問題が起り、其問題に對して反省考慮をめぐらす結果、そこに各種の進歩發達がある譯である。而してそれらの實踐的問題を解決せなければならぬ必要が倫理學を生ぜしめた次第である。若し生活の境遇事情に何等の變化もなく、随つて何等解決を要すべき問題も起らず、本能と習慣とに任かせて置けば毫頭差支へないといふことであるならば、倫理學も何も起つて來ない筈である。勿論倫理學がないからとて、道德の實行が少しも出來ないと云ふ譯ではない。學問がなくても或程度の實行は出來得るのである。所謂常識なる

ものがあれば、相當に行動することが出來得るので、何もさう一々理論に訴へて論斷したる後でなければ、適當なる活動が不可能であるといふ譯ではない。さりながら、最も正しき活動は矢張り最も正しき知識を要するのである。明確なる正しき合理的原則なしには、本當に正しく行ふと云ふことは出來ない。斯かる原則に關する知識のみでは、勿論道德の實行は不可能である。然しながら、正しき知識は正しき實行に取りて極めて大切であると云ふことを何處までも忘れてはならない。さう云ふ譯で、倫理學の研究は道德の實踐上決して忽諾に附すべからざるものである。然らば其倫理學と云ふのは、一體どう云ふ學問であるか。次に之を述べて見よう。

## 第二章 倫理學とは何ぞや

倫理學は謂ふ迄もなく道德に關する理論を研究する學問であるといふて宜しい。或は又何が善い事であるか及び其善い事を如何に爲すべきであるかと云ふことを研究する學問だと云ふても宜しい。或は又道德上善いとか悪いとか云ふ批評を受けるものは、人間の行爲であると云ふので、倫理學と云ふものは、人間の行爲に關して研究する學問だと云ふやうに、極めて簡單なる定義を與へて居る者もある。此定義につきては、尙後に至つて論ずるであらうが兎に角道德上善いとか或は悪いとか云ふ批評を受けるものは、人間の活動以外にはない。勿論人間の活動以外にも、善いとか悪いとか云ふ言葉を適用するものはないではないけれども、それは道德的意義を有つて居るのではない。今日の雨は甚

だ悪い雨だと言つたり、昨日の天氣は甚だ善かつたと云ふやうなことを言ふ。しかし、其善いとか悪いとか云ふのは都合が善いとか都合が悪いとか云ふだけで、是等のものが道徳的責任を有つて居ると云ふことを考へて居るのではない。道徳上論ぜられる所のは、人間の行爲である。そこでさう云ふ道徳的意義を有する行爲につき研究するのが倫理學であるといふので、倫理學は行爲に關する學問なりといふ定義が與へられた次第である。

然しながら、行爲に關する學問だと云ふ定義は實は不十分な定義であるといはねばならぬ。なぜかと云ふと、行爲に就て研究するものは倫理學にのみ限られて居らぬからである。倫理學以外の學問にても行爲に就て研究する事があるのである。元來行爲に就ては二通りの研究が出来るのである。一は行爲と云ふ事實を單に事實と見て、如何なる事情の下にさう云ふ事實が起つたかどう云ふ順序で其實實が起り來るか云ふやうに、事實其者を單に事實として見て、之に解釋を與へて行くといふ種類の學問である。又我々は行爲といふ事實を單に事實として見るに止まらず、進んで此事實に對して善いとか悪いとか云ふ判斷を與へることがある。即ち評價を下すことがある。すると、其評價と云ふことに就ての研究が必要となつて來る。即ち何故に善いか何故に悪いか、其善いとか悪いとか云ふことの意味はどう云ふことか、其善い悪いと云ふことを判決するときの標準は何であるか等の問題につきて論究する學問がなければならぬ。換言すれば、事實を單に事實として研究する學問の外に、又た事實に對する評價と云ふことに關して研究する學問もあると云ふことになる。

行爲に關する學問なりとの定義は不可なり

事實と之に對する評價

事實的科學と規範的科學

規範的科學に種々あり

倫理學は規範的科學の一なり

我々は學問を二種類に區別する。一を事實的科學と名づけ、一を規範的科學と名づける。事實的科學とは事實を事實として研究する學問を總稱するのであり、規範的科學とは、事實に對して下さるゝ評價に關して研究する學問を總稱するのである。

規範的科學の中にも種々あるが、其中で代表的のものを言へば、美學の如きは其の一である。之は美醜といふ評價に就て研究する所の學問である。それから眞理であるか非眞理であるかの評價に就て研究する所の學問即ち論理學と云ふものも矢張り規範的科學の中の一である。さうして善であるか惡であるかの評價に就て研究する學問が、即ち倫理學である。

さうすると、倫理學は規範的科學の中の一であるといふことになる。即ち倫理學とは行爲に關して研究する學問の中で規範的に研究するものゝ一であると云ふことになる。それだから唯行爲に關して研究する學問だと云ふだけでは倫理學の定義としては不充分であるといはねばならぬ。なぜなれば、行爲に就て事實的に研究する學問であるといふ意義にも取らるゝことになるからである。茲に或る一人が他の人の頭を擲つたとする。其擲つたと云ふことは一の行爲であるが、之につきて事實的に研究することが出来る。腕の筋肉にどれだけの力が働いて、腕がどれだけの速力で動いて、先方の頭と云ふ物質と此腕といふ物質とが、如何に衝突するに至つたか、又其處にどれだけの熱が生じたか杯と云ふことを研究することが出来る。之は即ち行爲といふ事實に關して物理學的に研究した次第である。或は又擲ると云ふことに就ては、精神がどう云ふ風に働いたか、知情意が如何なる状態であつたかと

云ふやうな精神上の事實に就て研究することが出来る。此時は心理學的に研究したのである。此事は何れも事實的科學に屬する方である。斯ういふ研究をするのは倫理學と見ることが出来ない。我々は擲ると云ふ行爲は悪いことであるといふやうに道徳的判斷を下すのであるが、かゝる評價に關して研究するのが即ち倫理學の領分となるのである。それ故に、倫理學は行爲に關して研究するものだといふだけでは不充分である。行爲に關して善惡の方面より規範的に研究する科學であるといはなければならぬ。

何故に茲に善惡の方面より云々の言葉を特に用ひしかといふに、之によりて美醜若くは眞非眞の方面より規範的に研究するものと明かに區別せんが爲めである。擲ぐるといふことに就て評價を下すといふにしても、善惡の方面からでなく、美醜の方面からも見ることが出来るのである。どうもあの擲ぐり方が美學的に如何にもよい、其の態度といひ、筋肉の働き工合といひ、其まゝ之を大理石に彫刻したならば美術品として空前の大傑作となるであらうといふやうに、擲ぐるといふことに對して、美醜の方面より評價することも出来るのである。斯うなれば、これは倫理學の問題にはあらずして、美學の領域に入りしものである。されば單に規範的に研究するものであるといふのみにては、倫理學の定義としては不充分であつて、是非とも善惡の方面よりいふことを附加しなければならぬ。

倫理學は善或は惡と考へらるゝ範圍にて、行爲につきて論究する規範的科學なりと云ふのが兎に角適當の定義であるといふことになる。これと同じ意味の定義を亞米利加の學者デュエーの著する

兎に角適當なる定義

デュエーの義與へたる定

にて與へて居ります。即ち倫理學と云ふものは、行爲を取扱ふ科學である。但しそれはその行爲が正若くは不正、善若くは惡と考へられる範圍に於てであるといふのである。それから又斯ういふやうに言ひ換へて居る。即ち倫理學は行爲に對して與ふる判斷に就て系統的説明を下さんとする所のものである。但しその判斷が正若くは不正、善若くは惡の見地からして與へられたる場合に於てであるといふのである。即ち正若くは不正、善若くは惡の見地より行爲に對し與へらるゝ判斷につき論究する科學が、倫理學であるといふのである。行爲に對する判斷の中にも色々ある。美學的の判斷もあり、又論理學的の判斷もある。そこで、是等の判斷から區別して、正若くは不正、善若くは惡の見地から行爲に對し與へらるゝ判斷に就いて研究する科學が、即ち倫理學であるといふのである。

此デュエーの與へたる定義は、今まで論述して來た所の意味をよく言現はして居るから、兎に角唯今は此定義を其まゝ採用して置きたいと思ふ。然しながら、後に至つて更に増補すべき必要があることを茲に斷はつて置きたい。何故に此定義が不充分であるか、増補すべき必要があるかと云ふと道徳的判斷を受くるもの即ち道徳的に評價さるゝものは、實は行爲のみではないからである。我々の行爲は道徳的判斷の對象であるといふことは、疑ふべからざることであるが、然しながら行爲以外にも道徳評價を受くるものがあるのである。それは何かと云ふと、品性と云ふものである。

行爲の外に品性も亦道徳的判斷の對象なり

### 第三章 行爲及び品性

前に行爲と云ふ語を用ひたが、どう云ふことを行爲と謂ふかと云ふことに就いては何等言ふて居らなかつた。そこで茲に先づ行爲とはどう云ふものを指すかを明かにし、それから品性とはどう云ふものを指すかを説き、さうして前に擧げしデュエーの與へし倫理學の定義が何故に不充分であるかの理由に就いて述べたいと思ふ。

前にも言ふた如く、行爲は道德的に評價さるゝものである。然らば、行爲とはどんなものであらうかと云ふことを知る早道は、實際我々はどう云ふものに對して道德的評價を與へて居るか云ふことを探つて見るにある。自然物に對しては我々は道德的評價を下しては居らない。雨とか風とか云ふ如きものに對しては道德的に論評はせぬ。即ちかゝる事物に就ては道德的責任を問はない。成ほど善いとか悪いとか云ふ言葉を時として是等に對して使ふことがある。遠足する時に雨が降ると、其雨を悪いと言ふたり、早魃の時に雨が降ると百姓は善い雨だと言ふてこれを喜んで居る。さういふやうに我々は雨に對しても善いとか悪いとか云ふ言葉を使ふが、それは人間が考へて居る或る目的に丁度役に立つとか役に立たぬとか云ふ意味である。然し、其の目的なるものを雨自身は承知して居らないのである。若し雨が其目的を承知して居るならば、雨の活動は道德的に論評せられる譯であるが、雨自身は如何なる目的が其處にあるかを更に知らないのである。さう云ふ自然物の活動に就いては道德的責任を問はないのである。

それ故に、道德的判斷の對象となるべき行爲は自然物の活動でないことは明かである。動物の活動

行爲とは何ぞ

自然物の活動

動物の行動

人間の動作

の如きも、詮じ詰めれば自然物の活動中のものとなるのであるが、普通の自然物の活動よりはずつと進んで居る。犬などのやうなものになると、兎に角込み入つた目的に適つた活動をして居る。けれども、我々は犬の活動に對して道德的に善いとか悪いとか云ふ批評は與へて居らぬのである。それは何故であるか。成ほど犬は或程度の意識を有つて居るから、人間が其意識を利用して色々の事を訓練すると云ふことが出来る。馴らすことが出来るのである。例へば獵犬を馴らして獵に適せしめやうと思つたならば、其犬の嗜きなものを餌とし、衝動の向ふ所を察して、此ちらの思ふやうに仕込む、犬の方では唯だ衝動に従ふといふ丈けであるが、それが飼主の抱懐し居る目的に叶ふやうになつて行くのである。詰り犬の衝動的性能を種にして之を此方の思ふ通りに馴らすことが出来る。が、犬共者は別に飼主が抱懐して居る所の目的を自覺して居る譯ではない。唯其時々の刺激に應じて衝動的に活動して居るのである。其衝動性を飼主が利用して或目的に叶ふやうに仕向けて居るが、飼主が目的として居る所のもは何であるかと云ふことを犬自身は自覺せずして活動して居るのである。此點に於ては普通の自然物の活動と異つては居らぬ。唯そこに意識の活動があると云ふことは普通の自然物以上であるけれども、何等目的の自覺なしに活動して居るのであるから、動物の活動に就いては、まだ道德的責任を問ふ譯にはゆかぬのである。

道德的責任を問はるべきものは自覺的活動である。自から之は價值ある活動なるや價值なき活動なるやと云ふことをよく識別し選擇して活動することの出来る人間の行動の範圍内に限られて居るので

ある。

道徳的判斷を受くべき活動である爲めに先づ第一に必要な條件は、それが意識的であると云ふことである。即ち自から何をなすかあるかと云ふことを知つて居ると云ふのが必要な條件である。活動者自身が何も知らずに居る場合には、それは道徳的に論ぜられない。例へば、熟睡中に随分念の入つた活動をする寢相のわるい人がある。南枕に寝たものが後には西を北にし脚を南にするといふやうな方向變換をしたり、傍に寢て居る者を蹴たり擲つたりすると云ふ如きことがある。それで本人は更に之を知らないのである。さう云ふ無意識的活動については道徳的責任を問はぬのである。それ故に、何を爲しつゝあるかを活動者自身が知つて居ると云ふのが、道徳的に論ぜらるべき活動の第一の必要條件である。

併しながら、自ら何を爲しつゝあるかを知つて居るといふだけではまだ足りない。何となれば、意識的に活動し居るに拘らず、然かも道徳的に論ぜられない場合が随分あるからである。一例をあげて云へば、呼吸作用の如きはそれである。呼吸作用の如きは普通の場合には殆んど之に氣附かずに居るけれども、知りつゝ呼吸をなして居る時が無いでもない。現に私は今呼吸をなすつゝあることを知つて居る、即ち意識的に呼吸して居る。けれども、それだからといふて、やれ善を爲したとかそれ惡を爲したとか云ふやうに道徳上の問題にはならないのである。斯かる活動は反射的若くは自動的活動であつて、後に云ふが如き選擇的活動ではないのである。夫故に、縱令意識的であつても反射的若くは

無意識なる  
べからず

反射的若く  
は自動的  
なるべからず

選擇的なる  
べし

自動的であるといふに止まるならば、未だ以て道徳的に論ぜらるべき活動とは云はれないのである。それなら何が更らに必要なる條件かと云ふと、己れの意志で特に選擇決定したる活動であると云ふことである。即ち故意に爲したる活動と云ふことでなければならぬ。他の事をなし得るのであるけれども、其方を爲さないで特に此方を爲さうと選擇決定して爲したと云ふ場合に、始めて道徳的に論ぜられるのである。即ち道徳的判斷の對象となるものは選擇的活動であると云ふことになるのである。二つ或は二つ以上爲すべき道がある中から一つを選び出して爲した場合でなければならぬ。呼吸作用に關する例を取つて云へば、或る人が熱心に説教とか演説とか或は講義とかをして居る際に、一つ之を妨害してやらうと云ふ考で態々妙な聲を出したとするならば、それは矢張り呼吸作用の一種ではあるが、併し斯かる活動をせずにも居られるのに、さうでなく態々奇聲を出して妨害をしたと云ふのであるから、之は選擇的活動である。故意に爲したのである。單に意識的であるといふこと以上に、特に其事を爲さうとして爲したのである。若し其人が一種の病氣を有つて時々さう云ふ奇聲の發するを制することが出来ないのだとするならば、それはどうも仕方がない。併しさう云ふ人ならば、何もそんな場所へ出て來ないのが宜しいので、出て來て他人の妨害となるやうなことは憤まねばならぬことである。出て來ると出て來ずに居るとは自由に選擇することの出來る問題である。それを態々出て來たとすれば其所に道徳的責任を問ふべき餘地があるのである。いづれにせよ、兎に角道徳的に論ぜらるゝものは選擇的活動であつて、彼の自然物に於て見る如き器械的活動や動物に於て見る如き衝動的

有意的活動  
なるべし

活動や、又縱令意識的であつても反射的若くは自動的なる活動などではないのである。斯かる選擇的活動は特に意志の作用を含有して居るものなるが故に、之を有意的活動 (voluntary action) と呼ぶのである。前に道德的判斷の對象なりとして擧げたる行爲といふは實に此有意的活動を指すのである。

此有意的活動なるものは道德的に論ぜらるべき活動である。之を簡單に道德的活動であるといふのである。茲に道德的と云ふのは、道德上善いとか悪いとか論ぜらるべきものであると云ふことを示して居るので、悪いといふことに對する善いと云ふことを示して居るのではない。用語法に注意して置かねばならぬ。道德上論ぜられるものと云ふ意味である。即ち英語のモラル (moral) と云ふ言葉に當る。之に對立してノン、モラル (non-moral) 或はアンモラル (immoral) と云ふ英語がある。之は道德的に論ぜられないものと云ふ意味である。道德的意義を有せざるものといふ意味である。適當な譯語ではないが、便宜上假りに無道德的といふ語を之に當てはめるとしやう。さうすると、雨とか風とか猫とか犬とか云ふやうなものゝ活動は無道德的のもの即ちノン、モラルのものであるといふことになる。道德上の問題とならざるものである。

之に反して人間の有意的活動即ち行爲は道德的のものである。さうして此の道德的なるものゝ中に善いものと悪いのと二つがある。其善いと云ふことを示すのに又モラル (moral) 即ち道德的といふ語を用ひる。あの人はなか／＼道德的の活動をなしたと言ふと、之は善い活動をなしたと云ふことに當

不道德的と  
無道德的との  
區別道德的と云  
ふ語の二義

る。併し、此場合の道德的即ちモラルといふのはノン、モラル即ち無道德的といふのに對立してゐはなくして、イムモラル (immoral) 即ち不道德的若くは反道德的といふのに對立して用ひたのである。換言すれば惡に對して善を示して居るのである。さういふ譯で道德的と云ふ語に二の意味がある、道德上善いとか悪いとか論ぜられるものなることを言ひ現はすのと、悪いと云ふことに對立し一善いと云ふことを言ひ現はすのと二つがある。それで善い悪いの兩方を包括する道德的といふ語に對立するものとして無道德的と云ふ語があり、善いと云ふことを言ひ現はす道德的といふ語に對立するものとして不道德的若くは反道德的と云ふ語があるのである。竊盜は不道德的である、慈善は道德的であると云ふやうな譯である。併しながら竊盜にせよ慈善をなすにせよ、此等は共に道德上論ぜられるものであるから、廣き意味の道德的といふ語の下に包攝されるのである。

既に述べたる如く、道德上論ぜられるものは人間の活動の範圍内に限られて居る。随つて人間は道德的存在物であると云はるのである。それだから、少し異様な言ひ方かは知らんが、竊盜でもして人から悪いと云ふ批評を受けたらば、或意味に於ては喜ばなければならぬと云ふ理屈になる。即ち自分はまだ道德的に論ぜられるだけの價値ある存在物であつたかと思へば、其意味に於て喜ばなければならぬ。若し人間と思はれなければ別に悪いとも何とも言はれない筈である。竊盜して悪いと言はれるのは人間と思はれて居るからである。之れは大いに喜ぶべきである。と言ふて益々竊盜をすると云ふことはいかん。既に人間である以上は、人間としての本分を務めねばならぬ。竊盜などはしては

ならぬのである。人間としては善き事を行しなければならぬ本分があるのである。それは兎に角、悪いと言はれたのは道德的存在物であると認められたのだから、其點に於ては喜ばなければならぬ。道德的意義を有する行爲は如何なるものであるかは既に述べたやうな次第であるが、茲に参考までにデュエーの行爲に對して與へたる定義を意譯して擧げて置かう。

「即ち、行爲と云ふものは價値の觀念に因つて喚び起され仕向けられた活動である、但し同時に兩立の出來ぬやうに衝突せる種々の價値あるものゝ中から何れかを選ばねばならぬやうの場合に於てである」と云ふのである。即ちさういふ場合に於て其中の或る一つを選びそれに基いて活動したときに行爲といはるゝのである。つまり行爲は選擇的活動であるといふことになるのである。

要するに選擇的活動は即ち道德的活動である。有意的に選擇すると云ふことが少しもない活動は、實は人間の人間たる所以の意義を現はさない活動であると云ふことに結局なるのである。選擇の遺つた活動をなし、而かも悪い事を捨て、善い事の方を探りて道德的價値を十分に發揮するのが人としての道である。

之に關して注意までに引用して批評を加へて置きたいのは英國の學者のハツクスレーと云ふ人の遺した左の如き意味の文句である。それはどう云ふことかと云ふと「今茲に神様が來て、自分を毎日正しい事のみを考へ善い事のみを實行し得るやうにしてやる、丁度時計仕掛けのやうに毎朝螺旋さへ掛けて置けば、間違はずに正しい事のみ考へ善い事のみを爲すやうにしてやるが、どうださう云ふものに

ハツクスレーの語

人間は器械にあらざる

ならないかと云ふことを申出でたとするならば、自分は即時に斯る申出でを受諾する」と云ふことを云ふたのである。併しハツクスレーの此考には前から段々述べて來た理由によりて、どうしても反對せざるを得ないのである。何となれば、それでは選擇的生活ではなくなつてしまふからである。時計仕掛けの如きものに自分になつてしまひ、器械的に常に善い事をし器械的に常に正しいことを考へるやうになつたならば、之は最早ヤノン、モーラルのものになつてしまつたのである。無道德的存在物になつてしまつたのである。人間の人間たる資格を放棄したことになるのである。矢張り悪い事も爲さうとすれば爲し得るけれども、悪い事は爲さないで善い事をなさうと云ふやうに自からの意志で何れをも選び得るといふ其選擇的生活の範圍内に於いて善い事を爲したと云ふのでなければ道德性を有たないのである、だから、全く器械の如きものでなく、よしや惡に陥る虞があつても、選擇的に善を爲すことが出来る人間であるところに道德的價値があるのである。迂つかりすると悪い事になり易いが、そこを努力奮發して善い事を爲して行くと云ふ活動をなし得るのが人間であるといふことを忘れてはならぬ。

さう云ふやうな譯で選擇的生活が道德上論ぜられる所の生活である。さうして其選擇的と云ふことの中には、デュエーの言つて居る如く二つ以上の幾つかの價値ある活動の仕方の中から或る一つを選んで活動すると云ふ意味が含まれて居るのである。扱て斯かる選擇的活動のみが道德上論ぜられるものだとすれば、何等選擇の遺入り込んで居らない活動或は選擇するといふことがどうしても出來なかつたやうな活動は、縱令人間の活動であつても、道德上から論ぜられぬと云ふことになる。斯かる活



道德的責任を問はざる活動

動に對しては道德的の責任を問はぬと云ふことになるのである。然らばさう云ふ道德的責任を問はないやうな活動は如何なる場合に於ける活動かと云ふと、其重なる場合は次に擧ぐる如きものである。

無意識 (inconsciousness)

恍惚 (absorption)

衝動の急激 (suddenness of impulse)

力 (force)

の四つである。此各々に就いて説明しやう。

無意識

無意識と云ふのは、活動者自身が其活動して居ることを少しも識らずに居ることである。即ち前に述べた熟睡中寢相の悪い人の活動の如きは即ちそれである。睡眠中随分念の入つた無意識的活動をなす一種病的の人がある。彼の夢中歩行者 (sleep-walker) と云はるゝものゝ如きは、自からは全く知らないで寢床から起ち出で込入つた活動をして又た寢床へ這入り込んで寝るといふ活動をなすのである。さう云ふ無意識的活動は道德上の責任を有たないのである。

恍惚

それから恍惚とは、音楽に聴惚れるとか繪に見惚れるとか云ふ場合の如く、心が御留守になりたるときをいふのである。音楽に聴惚れて居て學校の課業が始まると云ふ時を忘れてしまふ、丸で心を其方に奪はれて居るから、學校へ行かねばならぬといふ如きことにはてんで氣が附かない。即ち其時に

衝動の急激

は全く選擇する餘地がなくて、後になつてから始めて目が覺めたやうにあゝさうだつたと氣が付くと云ふやうな場合がそれである。

それから衝動の急激に發作し來りしが爲めに、選擇する餘裕がなかつたと云ふ場合が随分ある。例へば自分の大好物な御馳走を眼の前へ出されたので、思はず一寸手を出したと云ふが如きは、衝動の急激に因つたのである。手を出してしまつてから後に、出すべきでなかつたと思つてもそれはもう追付かない。斯かる場合には選擇が這入つて居らないから、随つて道德上論ぜられぬ。

力

それから力は肉體上の力の意味であります。自分が之から學校へ行かうと思つて出掛けた時に、力の強い奴が横から出て來て、こつちへ來い〜と言つて引つ張つて行くとしたら、どうしても學校へは行けない、力で負けてしまつたのである。随つて學校に行かなかつたといふ活動は、選擇的に爲した活動ではないから、學校へ出なかつたからと云ふて其點に就いて道德的責任を問ふことは出来ないのである。

兎に角此等の場合は、選擇的活動が出来なかつた場合であるから、原則としては道德上責任を問ふことは出来ぬと云ふことになる。併しながら更に之を精密に考へて見るとどうであるかと云ふに、一概に道德的責任なしとのみ言ふことの出来ないこともある。成ほど此等の場合の活動其ものは選擇と云ふことを含んで居らないけれども、さう云ふ活動をなす前に、之を豫防することが出来たか出来なかつたかと云ふことを考へて見る必要がある。若し之を豫防することが出来、或は全く之を止めるこ

無責任なら  
しめたるこ  
とに責任あ  
り

とが出来ないにしても其程度を減ずることが出来たならば、それを爲さなかつたと云ふことは矢張り其人の選擇の範圍内に屬するのであるから、そこに道徳的責任を問ふべき餘地があるといふことにな

る。  
一例を擧ぐるならば、寢相の悪い人は熟睡中肢體を様々に動かし、随分他人に迷惑をかける。けれども、大食をして寢た時の方が小食の時よりも騒ぎが大きく、小食をして寢ると、大食をして寢た時より其騒ぎの度を一割も二割も減ずることになるのである。寢相の悪い人が寢る前に成る可く大食を制すると云ふことは、其人の選擇の範圍内にある事柄である。故に他人に迷惑をかけやしないかといふ心配があるときには、此等の點に注意して其睡眠中の騒ぎを幾分軽くするやうに豫防策を講ずることが出来る。それは其人の意志の選擇の範圍内に來る事柄である。然るにそれをも構はないで無暗に大食したとするならば、そこに道徳的責任がある。もと自分には斯く々々の悪い癖があるから此際注意すべきであるといふやうに注意することが出来るのに、それを注意しなかつたのは道徳上不都合であるといふことになる。寢て居るときは活動それ自身には責任はないが、其責任のないやうなことを爲すに至らしめたことに責任があると云ふ譯である。又夢中歩行者の場合に就て云へば、夜中に起き出で、煙草を喫して吸殻を其邊へ投げ出して寢てしまふといふやうなことがある。所が其吸殻の落ちた所に燃へ付き易いものがあつて、夫れへ火が付いて火事が起つたとしたらばどうするか。夢中歩行者の活動そのものに就いては原則としては責任を問ふ譯には行かぬ。何せなれば無意識的であるから

である。然しながら、已に夢中歩行と云ふ悪癖があると云ふことを知つて居るならば、寢る時に枕元にマツチを置かぬやうにするとか部屋の中に燃へ付き易いものを置かぬやうにするとか、外へ飛出す處があるなら、誰かに頼んで外から鍵でもかけて貰ふとか、相當の豫防手段を其人の意志の選擇によりて執ることが出来るのである。豫防をなさうとすればなし得るのに、それを爲さずして大なる罪惡を惹き起したとすれば、其點に就いては道徳的責任を免かるゝことは出来ない。自分に夢中歩行と云ふ悪癖があると云ふことを少しも知らないでさう云ふ事を惹起したとするならば、此場合は勿論責任はないけれども、若し自分に斯る悪癖があると云ふことを幾分にも承知して居つたならば、寢る前に何故にそれに就きて相當の豫防手段を講じなかつたかと云ふことが責任問題となる。

恍惚につきても亦同様のことが言へるのである。自分は時々音楽を聴き始めると、つい聽惚れて時間も何も忘れて仕舞ふといふ習癖があると云ふことを承知して居るならば、今から音楽の演奏が始まる、然し聽き出すと學校に行くことも何も忘れて仕舞ふ、それ故、聽かずに學校へ行くか、又た聽くとしても側に居る人に八時前になつたら袖を引張つて呉れと頼んで置くといふやうのことを豫め注意するが宜い。さうすると其時間が來れば側の人が袖を引張つて呉れるから、氣が付いて學校へ行くことも出来る。さう云ふ豫防の手段を執ることが出来る。そこに選擇的活動の範圍がある。然るにかかる注意を怠つて、つい聽惚れたが爲に學校に行く時刻に後れたとするならば、道徳上より其責任を問はねばならぬことになる。

衝動の急激についても又同じである。何時でも斯くくの大好物が出るとつい迂つかり手を出すと云ふ悪癖があるといふことを知つて居るならば、今日は何某に招待されたどうも例の大好物が出そうだと思つたならば成るべく後の方に坐るが宜い。一番前に坐つて居ると、つい手を出して恥をかく虞がある。其好物に手の届かぬ位の後の方に坐るやうに注意すべきである。それ位の注意は其人の選擇の範圍内にある。故に衝動の急激に因る活動それ自身には責任がないとしても、さう云ふ活動を爲さないやうにする方法を執らなかつたと云ふ點に就いて責任があるのである。

力についてはどうかといふに、之は肉體上のことであるから、強い者にはどうしても負けるので仕方ないが、併しながら精神上に於いて何處までも先方に反對し得るのであります。常陸山のやうな大力家が来て將に學校の門に入らんとする所を無理に引張つて何處か遊ぶ所へ連れて行く、けれども己れの精神は飽くまで學校へ行くことを希ふて居ると云ふことは可能である。所が、中には實は自分も遊びに行きたくなつたが自分一人で遊びに行くのは世間に對して極りが悪くて出来ない、然るに大力家に引張られて行つたとなると體裁が宜い、學校へ行きたいのだけれども彼に引張られて仕方なしに行つたと云ふやうに見える、そこで引張られたのを幸にして行くといふ精神的態度を取ることもある。故に、精神上に於いては矢張り其所に選擇的活動の範圍があるので、其範圍内に就きては道德的責任を問はねばならぬことになる。

肉體的脅迫  
と精神的脅迫

最後に申しました力即ち肉體上の脅迫に對して屈從したといふことは之は如何にも仕方がないので

精神の貴重  
なる所以

原則としては責任を問ふことは出来ぬが、精神上の脅迫に對する屈從に就いては之と同様に論ずることが出来ぬ。精神的脅迫に屈從したる場合には其責任を問ふに及ばずと説くものが多いのであるが、之は甚だ間違つた考である。精神的脅迫に屈從したるものには無論道德的責任があるのである。縱令如何なる精神的脅迫があらうとも、之れに屈從せず居らうと思へば屈從せず居られるのである。勿論其脅迫に反抗するは甚だ困難なることであらう。併し、如何に困難であるとしても、反抗しやうとすれば反抗し得るのである。縱令生命を奪はるゝに至るまでも反抗し得るのである。其屈從すると屈從せざるとは己れの選擇の範圍内に屬するのである。故に若し其脅迫に屈從したとすれば、それに就ての責任を免るゝことは出来ない。勿論其責任につきては多少斟酌すべき所があるには相違ないが決して之を免るゝことは出来ないのである。肉體上の力はさうは行かない、弱い者は強いに屈從せず居らうとしても、それは不可能である。けれども、精神は自由の力を有つて居る。どれだけ強い脅迫に出會つても、之に反抗し得るのである。只それが困難であると云ふことはあるが、どこまでも屈從せず居れるのである。肉體に比して精神の貴重なる所以も、一つは斯かる偉大なる自由の力の存するに因るのである。自己の精神以外の事については思ふ通りにならぬといふやうの場合に出逢ふことがあるけれども、自己の精神については、難易の程度に於てこそ千差萬別であれ、決してさういふことはないのである。

以上選擇的活動即ち行爲若くは有意的活動が道德的意義を有すること、而して行爲即ち選擇的活動

とはどう云ふものであるかにつきて一通り述べた次第である。斯くて行爲は道德的判斷の對象であるといふことは説明しましたが、尙ほよく考へて見ると、唯行爲のみが道德的に論ぜられるものではなくして、行爲以外にも道德的に論ずべきものがあることを認むるのである。それは何かと云ふと即ち品性其ものである。

意志の決定に因りたる選擇的活動の場合は固より道德的に論評さるゝのであるが、意志の選擇決定に基かざる活動の場合にも矢張り道德的に論評さるゝことが随分あるのである。それはどう云ふ場合かと云ふと、習慣的に活動した場合即ち辯の活動の場合である。人間には無くて七辯といふほどで随分辯がある。髻を捻ねる辯だとか鼻穴をほじる辯だとか色々な辯がある。辯の活動なるものは有意的に選擇された活動ではない。髻をひねるにしても、捻ねらうと思つて故意にやつて居るのではない。無心で捻つて居るので、其事は自分に氣が付かない位である。凡べてさう云ふやうに、習慣的活動は有意的活動ではない、即ち行爲ではないのである。併しながら辯の活動を爲した場合にも我々は道德的評價を與へて居るのである。さうすると選擇的ならざる場合にも道德的に論ぜらるゝことになるので今まで言ふて來た事と矛盾することになる譯である。之は如何に解釋すべきであるか、之に就て或る者は斯う云ふ説明を下すであらう。成ほど辯の活動其ものは有意的ではないけれども、辯の養成された過去の過程を考へて見れば大に意志の選擇決定が與つて居るのである。髻を髻をひねる人も其始めてひねりたる時には意志があつてひねつたのだ、屢々ひねつて居る内にそれが終に辯になつたのである、

## 習慣的活動

## 品性に對する評價

意志の選擇に基いた活動が積り重なつて出來て來たものである、辯も歴史的に云へば意志活動を基とするのであるから其理由にて道德的に論ぜらるゝ次第であると解釋するのであるが、之れは甚だまづい説き方である。活動其ものが有意的でなければ道德的意義なしと一方に於て定めて置きながら、よし歴史的には有意的であつたにせよ、今の活動其ものが全く有意的でないにも拘はらず、之に道德的意義ありとなすは、明に自家撞着であつて、それでは説明としては甚だ不合理的である。別種の解釋を與へ度いのである。辯の活動の場合には活動其ものに就いて評價を下して居るのではない。斯かる活動をなさしむる品性其ものに對して評價を下して居るのであると言ふやうに解釋するのが至當だと思ふ。

## 品性とは何ぞ

然らば品性とはどう云ふものであるかと云ふと、之は過去に於て屢々同様の有意的選擇的活動をなした結果、或る一定の活動はなし易くそれに反對の活動はなし難いと云ふ傾きが出來て、自然其なし易き活動が現はれ來ると云ふやうな習慣性が養成される、其習慣性を品性と謂ふのである。毎日遅くまで寢て居ると云ふ行爲を繰返すと終には朝寢の習慣が出来る。又始終慈善の行爲を實行して居るときは、終には慈善的活動は容易く出來るが慈善をせず居るのは困難だと云ふやうになつて來る。斯かる習慣性を品性と云ふのである。

品性には善い品性も悪い品性もあるが、兎に角活動に關する一定の習慣性が品性である。其習慣性が自から現はれて活動するに至つた場合は、活動そのものは有意的選擇的でないから、其活動に就い

ては道徳的に論じないのであるが、其品性に就いては道徳上より論評を下して、あの人間は善いとか、あの人間は悪いとか云ふて居るのである。朝寝坊の例に就いて言ふならば、朝寝坊の朝寝は活動そのものとしては何等選擇的でないのだから悪いとも何とも云ふことが出来ない。平素早起者であるにも拘はらず、今朝起きて行くと斯う云ふ用事を吩咐けられると云ふことを知つて居るから、もつと寢て居てやれと云ふて布團を引被るといふやうなことであるならば、茲に始めて不都合として之を論ずることになるのであるが、平生朝寝坊者だとして知られて居る者が例によつて遅く起きたと云ふ場合には、其朝寝と云ふ活動そのものに就いて咎むべきではないのである。勿論、彼は寢坊者で仕方がない不都合な奴だといふて人から擯斥を受けるのである。併し、之は品性に對する批評であつて、活動そのものゝみに就ての批評ではないのである。夫故に、遅くまで寢て居つた所を捕まへて、彼の朝寝坊者であることを少しも知らないで、いきなりそれに向つて大變遅くまで寢て居るとは甚だ不都合ではないかと言つて厳しく咎め立てをすると、彼の平生を承知して居る者は必ず辯護するに相違ない。君のやうにさう咎め立てしたつて仕方がない、此男は年中斯う云ふ風だからと言つて辯護するであらう。さういふやうに、活動としては別に其責任を問はないのである。態々有意的に選擇的に朝寝をしたと云ふのではない。早起者が態々朝寝をしたのとは其所に雲泥の相違がある。併しながら、其品性に就ては大いに批評をして居るのである。彼は朝寝坊者として一般に擯斥されて居るのである。されば、道徳的判斷の對象となるものは二つあるといふことになるのである。即ち行爲と品性と

道徳的評價の對象は行爲と品性と  
の二なり

(N. 8)

行爲と品性との關係

ある。行爲と品性との二つが道徳に論ぜらるゝものである。決して行爲のみが論ぜられるのではない。茲に行爲と品性との關係に就いて少し論ずる必要がある。或學者は斯う云ふことを言ふのである。品性と行爲と云ふものは常に並行して居る。朝寝坊の品性を有するものは朝寝をすると極まつて居る、惡品性のものは悪い行爲をなすと極まつて居る、善い品性のものは善い行爲をなすに極まつて居るといふやうに、品性と行爲とは相並行するものだと言つて居る。けれども、之は私の考では必ずしもさうでない。勿論品性に一致したる活動は爲し易くそれに反對した活動は爲し難いから、自から品性と並行した活動が現はれるのは極めて自然のことではあるが、品性に一致せざる活動をも爲さうとすれば爲し得ないのである。困難ではあるけれども、努力次第では品性に一致せざる如き活動をも爲し得るのである。悪い品性の人も奮發して段々善い事をして遂には品性其ものまでをも改善することすら出来るのである。善い品性の者でも、努めて悪い事をして行けば品性を悪くすることが出来る。朝寝坊でも、毎朝苦心して早く起きることの傾向を逃れば、早起になれぬことはない。困難な事ではあるけれども、之を改めることは可能である。大奮發さへすれば出来ることである。

故に私の考では、苟も人に對して道徳的批評を下さんとする場合には、品性の側からと活動の側からと兩方面から批評しなければ、批評として不十分であると思ふのである。品性が善かつた悪かつたか、而して活動が善かつたか悪かつたかと云ふやうに兩方面から批評しなければ、公平な批評は出来ないと思ふ。早起者であつて遅く起きたか、朝寝坊であつて遅く起きたかと云ふやうに兩方面より考

二方面より  
評價すべし

へなければならぬ。唯だ遅く起きたと云ふ活動だけを見て論じては宜しくない。其人の品性はどうかあるか、早起者であつたか朝寝坊であつたか、さうして其品性と活動とを兩々比照して見て始めて公平の判断が出来るのである。

活動に關して道德的判断を下さんとするには、如何なる意志の努力が含まれて居つたかと云ふことを考へなければならぬ。同じ善をなすにしても、善い品性の人が容易くそれをなしたか、それとも品性の左程善くない人が大いに奮發して善い事をなしたか、何れであるかと云ふことに依つて、其善い事をなしたことの價値が定まるのである。孔子様が善い事をした場合と我々が同じ善い事をした場合とは我々の方を多く褒めて貰はなければならぬ。孔子様が善い事をするのは、我々が朝寝をするのと同じ位の調子でやつて居るのである。之は彼の品性の然らしむる所である。それ故に、我々の方が活動としては大なる價値を有つて居ると云ふことになる。然しながら、品性としてはどうかと云ふと、それ位のことを大奮發をしなければ出来ぬと云ふのであるから、餘ほど劣つたものになつて仕舞う。孔子様になると、善い事は朝飯前と云ふ譯で、平氣で習慣的になして居る。實に品性としては至上の價値であると言ふて宜しい。品性としての價値と活動としての價値とは別々に論じなければならぬと云ふことになる。それ故に、活動として褒められたと言つて喜んで居ると云ふことは甚だ迂濶者である。彼は感心だ珍らしく早起をしたと言はれて喜ぶなど、いふのは笑はれる者である。それは平生朝寝坊だと言はれたのと同じことである。一寸善い事をしたとて取り立てゝ褒められるのは、平生餘り善い事

をしないからのことである。活動としては褒められるが、品性として笑はれると云ふやうな批評を受けるのは決して名譽ではない。兎に角、行爲と品性との兩方面より批評をしなければならぬものと云ふことを忘れてはならない。

隨つて學校生徒等に就いて批評を下す場合、例へば成績表を造るといふときなどは、此二つの方面に就いて注意を拂つて貰ひたい。即ち、事實そこに現はれたる結果が善かつた悪かつたと云ふ成績表は之は何處でも製作されて居るが、それと同時に、どれほど奮發したかと云ふ意志の努力の大小を示す所の成績表が欲しいのである。全體としての出来ばへは、品性即ち資質の良否と努力奮發の多少との兩方によりて現出さるゝものなることを忘れてはならない。資質が不良でも大奮發で以て可なり善い成績を擧げたとすれば、他の者よりも全體の成績は悪くても、其奮發努力と云ふ方の成績に於ては此者の方を上位とせなければならぬ。それで、全體としての成績の善い悪いを示す表を製作すると同時に、奮發努力の大小を示す表を製作して置くと云ふことは大に宜しきを得たることと思ふ。さうすれば、誰某は奮發努力の方は餘り爲さなかつたけれども資質が良いので全體として成績が良かったのである、誰某は資質は餘り良くないけれども大奮發をした爲めに成績が良かったのである、誰某は資質の良い上に更に奮發をした爲めに益々良い成績を表はすに至つたと云ふやうに、徹底した成績調査が出来やうと思ふ。私の考では、意志の努力と云ふことは修身に大切であると思ふ。唯だ其資質のみに任して置くと云ふことは教育上褒むべきことではない。資質の良い者と雖も、意志の努力に依つ

二種類の成績表

て益々之を良くして行かなければならぬ。資質が優良であるからと云ふて安心して其儘に放任して置いては、將來の大發展は覺束ない。却つて益々奮勵せしめて之を完成せしむべきである。

此勉勵努力が大切なる道德的態度であると云ふことが一般に意識せられ、向上發展の氣象が一般に養成されると云ふことは今日の時勢に於て特に其必要を認むるのである。相當に優良なる品性を有して居るといふに止まらず、意志の努力奮發と云ふことに大なる價値の存在する者なるを十分に識得するに至れば、他日社會に出でたる後も、さう云ふ人は何處までも激甚なる競争場裏に於いて奮闘努力して最後の優勝者となることが出来るのである。夫故に、人を批評するには品性と行爲との兩方面よりし、兩方面から之を鞭撻することが必要である。要するに、道德的判斷の對象となるものは行爲と品性とであるといふことになるので、随つて先に擧げたるデュエーの定義中に行爲と云ふ言葉を用ひて居るが、其次に「及び品性」と云ふ言葉を附加へる必要が生ずるのである。デュエーの定義には品性と云ふことが不足して居るから、之れを補へば其儘之を採用して倫理學に對する適當なる定義とすることが出来るのである。即ち次の如くすればよろしい。

Ethics is the science that deals with conduct and character, in so far as these are considered as right or wrong, good or bad.

若くは

Ethics aims to give a systematic account of our judgments about conduct and character, in so

倫理學の正當なる定義

far as these estimate them from the standpoint of right or wrong, good or bad. 即ち、邦語に意譯すれば「倫理學は正不正善惡と考へらるゝ範圍にて行爲及び品性に就き研究する科學なり」若くは「倫理學は正不正善惡の見地よりして行爲及び品性に對して與へらるゝ判斷に就て系統的説明を與へることを目的とするものなり」といふことになるのである。

品性と行爲との關係に就きては、一般に斯う云ふ風に信ぜられて居る。行爲と云ふものは品性の發現である。品性、其儘が現はれて行爲となるのである。それだから、行爲の道德的性質は即ち品性の道德的性質と同じく、善き行爲は必ず善き品性より現はれ來たりしものであり、惡き行爲は必ず惡き品性より現はれ來りしものであるから、詰り品性の道德的性質と行爲の道德的性質との間には差異はない、全く一致して居ると云ふのが一般の考である。而して又實際さう云ふ考を土臺に置いて教育の施設なども出來て居るのである。教育を施すと云ふことは既に斯ることを假定して居るのである。教育に於ては善き品性を養成することを主眼として居る。なぜ善き品性を養成するを主眼とすると云ふと、善き品性を養成して置けば必ず善き行爲をするものと假定して居るからである。若し品性と行爲と一致して居らぬものならばどれ程善い品性を養成しても必ず善い行爲をするとは極らぬから、教育は無意味になる。それから又我々は善い行爲を爲した人に關して、行爲其ものを褒めるのみならず、更に進んで其人物を褒めるといふことを實際なして居る。之は即ち行爲が善ければ其品性も必ず善いものと認定するからである。即ち茲にも行爲と品性との一致といふことを假定して居るのである。

一般に行爲は品性の發見なりと云ふ

善い行爲をした人がある場合に、其人と爲り即ち品性を善なりとして賞讃するのである。

爲し難いこと、  
爲し易いこと、  
爲す能はず  
といふこと  
とを混同す  
べからず

さう云ふやうに、一般に品性と行爲とは常に並行して居ると認められて居るのであり、又其通りにしても實際上別に之といふ差支ないやうであるが、併しながら、理論的に考へると、全然並行するものと認めることは宜しくない。品性と云ふものは、既に述べし如く、或一定の活動は爲し易くそれに反せる活動は爲し難いと云ふ習慣性であるから、自然品性に一致する如き活動を多く爲すのである。爲し易い故に爲すのである。別に反對の事は爲し得ないのでないが、百中の九十九位までは自然品性に一致するやうな活動を實際爲すのである。併し、反對の事は少しも爲し得ないのであると云ふやうに考へるのは餘り無理な考へ方と思ふ。實際上からは、品性と活動とは並行すると見ても別にこれといふ大なる差支はないが、理論的にさう云ふやうに見ることに私は私は反對するのである、即ち、大なる努力を以て爲せば、品性と違つた性質の活動を爲し得るのである。勿論それは極めて困難なることである。然し、極めて困難であると云ふことと爲すことが出来ないことと云ふことを混同するのは甚だ誤りたる論である。然るに、非常にむづかしいと云ふことと不可能と云ふことを同一に見て、品性に背いたことは爲し能はぬとするは宜しくない。品性に反對した事でも、困難ではあるが、爲し得ないことはないのである。

行爲は有意的選擇的活動である。意志が自由に選擇したる活動である。意志は自から爲さんと欲する事を選択する自由を有して居る。勿論其自由と云ふことは、絶對的自由ではない。絶對的自由と

絶對的自由  
を認めず

云ふことの意味はどう云ふことかと云ふと、如何なる場合にも、如何なる時にも、爲し難いとか爲し易しと云ふことなく、どんな事でも同じ調子で平氣で爲し得ることを云ふのである。我々の意志にはそんな自由力はないのである。同じ爲し得るにしても、斯う云ふ事は非常に爲し難いとか、斯う云ふ事は甚だ爲し易いとか云ふ區別は確かに其處にあるのである。難易と云ふ制限は必ずある。けれども兎に角爲し得るのである。困難ではあるけれども、爲し得るのである。爲し得ると云ふことを許す點に於て自由を許すのであるが、然し絶對的自由と云ふことは決して許すのではない。

品性陶冶の  
必須條件  
無關心的  
意志的自由を  
許さず

尤も實際上の事柄としては、品性と行爲とを常に並行するものといふ位に見て議論を進めても別段大した差支はない。さればと云つて、兩者を全然一致するものとするなれば、品性の陶冶と云ふことが不可能であると云ふ結論に到達せねばならぬこととなる。品性と云ふものは永久に變らぬものだと云ふことになつてしまふ。なぜならば、何時も品性通りの活動より外に活動が出来ないものならば、異りたる活動を屢々することによりて異りたる品性を涵養するといふことは考ふべからざることとなるからである。随つて教育も不可能になる。けれども事實に於ては、幾分づゝなりとも品性を改めやうと努力すれば多少の改善は出来るのであるから、品性に反對するやうな行爲をも爲さうとすれば爲し得ると云ふ自由は之を許さなければならぬ。私は何處までも自由を許したいのである。故に私の言ふ自由は制限ある自由である。有limits自由である。決して無限的自由の意味ではない。所謂無關心の自由 (freedom of indifference) とか任意の自由 (arbitrary freedom) とかを許すのではない。品性



ヴントの與  
へし品性の  
定義

に對して、ヴントは斯う云ふ定義を與へて居る。即ち品性は過去の意志活動の結果であつて將來の意志活動の原因であると云ふ定義を與へて居る。之も實際上から云へば大體に於て差支なからうと思ふ。然しながら、今私が言ふた事に關係して考へると、將來の意志活動の原因であると認め、そのみが原因であるが如き言ひ方をして居る點は、甚だ宜しくない。勿論品性は後の意志活動の主要なる根據になつて居るには違ひない、そこに出發點があるに相違ないが、そのみで意志活動が定まるものではない。將來の意志活動は、品性の根據の上に、意志自身の自由なる選擇其ものが加はつて始めて出來るのである。過去に於て養成されたる意志の習慣的傾向と云ふものは固より一の根據である。斯かる根據を有つて居る所のものが、行爲の瞬間に於ける自由決定を待つて茲に新しき行爲が出て來るのである。

さうして其新しい行爲をなしたことが、今迄に養成されて來た過去の習慣的傾向に影響を及ぼして茲に新しい品性を養成することになるのである。新しい意志活動をなす度に、品性の上に影響を及ぼして、色々に變化させるのである。品性の改變と云ふことは、今迄の品性の性質と異りたる性質の活動をもなし得ると云ふことに基くのである。私はどこまでも意志活動に自由選擇力あることを認むるのである。

品性は意志  
活動の結果  
にして又其  
根據なり

それで、前に述べたる通り、品性と云ふものは一面に於ては意志活動の結果であり一面に於ては意志活動の根據であると云ふやうに、同一物であつて二つの反對の性質を兼有して居ると云ふのは何

だか一寸妙に思はれるが、然しこれは決して怪しむに足らぬ。凡て生長發展といふ現象を有して居るものにはさう云ふことがある。例へば茲に木があつて枝が出たとする。此枝が意志活動に相當し、此木が品性に相當すると見たら宜しい。即ち品性が根據となつて意志活動が出て來たと云ふことにならぬ。去りながら、其木が今後如何なる木となるかと云ふことは、其出た枝の如何に關係する次第で、其枝に依つてどう云ふ木になるかと云ふことが定まるのであるから、其點から言へば、意志活動が品性を決定するといふことに符合するのである。つまり、木は枝を決定するものであると同時に枝によりて決定されるものである。それと同じ道理で品性は意志活動の根據であり又其結果であるといふことが云へるのである。さう云ふ譯で、此結果と根據と云ふ二性質を兼有して居ることは決して不思議でも何でも無い。

有限的自由

兎に角我々は自分の意志の努力に因つて品性を陶冶改善して行くことが出来るのである。勿論困難であるとか容易いとか云ふことの區別はある。さう云ふ制限はあるけれども、何處までも自由の選擇決定と云ふことが可能である。若し永久に品性に依つてのみ決定され、品性のみが意志活動の本であるとすれば、意志活動は自由ではないといふことになるのであるが、決してそんなことはない。何處までも意志活動は自由の性質を有して居るのである。

或る人は斯う云ふことを言ふて私の意見に反對するのである。私が品性と行爲とは一致せぬことがあるといふが、反對者の考では、それは過去の品性と現在の行爲との間の不一致を指すのであつて、

現在の品性と現在の行爲との間には必ず一致があるのである。行爲と品性が何時も一致して居ると云ふのは、同じ瞬間に於てはといふのであつて、決して過去の品性と現在の行爲との性質が同じであるとかまで云ふのではない。現在活動して居る其瞬間の品性と其活動の瞬間の行爲とは全く同じ性質であると言はなければならぬと云ふのである。然し、それに對して私は斯う云ふて答辯を爲さうと思ふ。品性と云ふものは既に言ひし如く行爲をなすに就ての一定の習慣的傾向である。今假りに反對論者の説く如く、或る人が或る行爲を爲したと云ふ場合に、其行爲を爲した時の其瞬間の行爲と品性とが一致して居つたとしよう、それから、又或他の一人が前の人と丁度同じ行爲をなしたと假定しよう。さうすれば、此人の活動の瞬間の品性は前の人と丁度同じ行爲をなしたと假定しよう。さうするとなる。然し此場合、此兩人の品性は過去に於ては違つて居つて、一方は大奮發で以て其行爲をなし、他方は左程奮發しないで同一の行爲をなしたとするならばどうなるか。兎に角同じ行爲をなしたとするのであるから、其場合には反對論者の云ふ如く、此瞬間は同じ品性のものであると言はなければならぬ。さうすると、既に同じ品性であるならば、其次の瞬間に於て同じ事を行ふに就ての難易の程度が同じであると云ふことを許さなければならぬ。けれども、私の考では、事實此兩人が其次の瞬間に或同じ事を爲すのに同じ調子には行かぬと信するのである。矢張り、一方は多く奮發しなければ出来ぬ、他方はさう奮發しなくても出来るといふ次第である。若しさうであるとすれば、其瞬間に於ては兩方の品性が全く同じであると認めることは出来ないのである。若し其活動する時に兩者の努力

反對論者の  
誤見

が同じであるとするならば品性が同じであると云ふことが出来るけれども、然らざる限りは決して同じであるとは云はれない。品性が同じであると云ふ以上は、其次の瞬間に於て同じ調子で同じ行爲が出来ると云ふことにならねばならぬ。或同じ行を兩方の人と同時に爲した。それが引續いて其次の瞬間にも同じ調子で同じ事が出来るやうならば、その時こそ兩者の品性は同じであると云はれるのである。加之、今迄同じ品性の人であるからとて次の瞬間に同じ事をするかと云ふことも定まつて居る譯ではない。品性の同じ人でも違つた活動をなすことがあるのである。兎に角品性と行爲とを常に必ず並行するものと認むるのは誤つて居る。勿論大體に於て並行することになつて居るけれども、永久に必ず並行するものと極められるやうなものではない。意志活動には自由の範圍があると云ふことを何處迄も認めねばならぬのである。

品性に就きては大體それ位にして措いて、次に品性と甚だ似て居るが、然しそれと同一でないものがあるから、注意までにそれを話して置かうと思ふ。それは何かと云ふと、生れたがらにして自然に具はつて居る所の傾き即ち性向 (disposition) である。之は自分の意志活動に依つて養成されたる習慣性ではない。遠き祖先以來の意志活動の集積されたる結果、自然に生れながらに我々に具はりたる一定の心的傾向である。一定の心的傾向と云ふ點に於ては品性と似て居るけれども自分の意志活動の造り出したものではない。さう云ふものが出来たことに就ては、自分は何等の責任をも有して居らないのである。其點が品性と違ふところである。

性向につき  
ては道徳的  
責任なし

然しながら、我々は其自然に生れながら有して居る所の性向を材料として、それへ自分の意志を働かせて、或一定の目的に役に立つやうにすることが出来る。さういふやうに其ものを種にして或目的の爲めに活動したとすれば、其場合には勿論道德的責任を有するのである。けれども、唯材料としての自然の性向其もの丈けを引離して考へたときには、其所には道德的責任は勿論ないのである。

生れながら具はつて居る所の傾きとしては固より責任はないが、其傾きを其儘に放任し置くとか、或は其傾きが悪いから之を矯正するやうにするとか、或は善いから益々之を助長するとか云ふことは、我意志の選擇の範圍内に屬することであるから、自然の傾きであるからと云ふて之を放任して置くと云ふことは道德上許すべからざることである。其自然の傾きが善い性質のものならば、益々我意志を以て之を助長せしめるが宜しい。悪き傾きならば之を改めるが宜しい。さう云ふことは自分の意志の自由の範圍内にあるから、縱令其ものとしては道德的責任なき自然の傾きであるとしても、之に對して我不關焉と云ふ態度を執るのは道德上許すべからざることである。單に與へられたる其ものに就て責任がない丈けであつて、それに對して如何なる意志の態度を執るかといふことには道德的責任の伴ふは言ふまでもなきことである。實際意志の態度如何に因つては、自分の一生涯の内に、それを道德的に立派なるものに仕上げることが出来るのみならず、それが體て自分の子孫の上に生得的に善き性向となり傳はつて行くと云ふことの上にも關係することになるのである。子孫の運命の上に關係するといふ點に於て大なる責任があるのである。

性向を其儘に放任し置らくは宜しからず

性向に對する民族的責任

自分が生れながら有して居る自然の傾き其ものには自分一個としては勿論責任はないけれども、然し、考へ様に依つては、一種の責任があるのである。即ち民族的若くは人種的には之に對しての責任を負ふて居ると云ふことが言へるのである。其傾きは固より自分が造つたのではなく、祖先の養成し來りしものではあるが、併し、己れの屬する民族と云ふ點からして何となく一種の責任を感じずには居れぬのである。例へば日本人は斯く々々の悪性向を有して居るなど、言はれたるときには、個人的に云へば自分の罪ではないのだから何等の責任も無い譯で何とも思はないで宜い筈だが、何となく羞かしいやうな感じを起さざるを得ないのである。また自分の意志活動の如何が將來の我民族の性向に影響を及ぼすものであるといふ點に就て特に重大なる責任を有して居るのである。斯くて個人的には責任なきものも民族的には責任を感じるのである。されば之に就ては充分に注意を加へなければならぬ。

### 第四章 意志の自由

既に述べし如く、道德的判斷の對象即ち正不正善惡の評價を受くべきものは行爲及び品性である。さうして行爲は意志によりて選擇決定されたる活動であり、品性は斯かる活動を屢々反復したる爲めに養成されたる一定の習慣的傾向であるから、意志活動と云ふことが倫理學上餘ほど重要な位置を占めて居ることが分る。意志活動の問題は倫理學上極めて重要であると同時に又極めて困難なる問題で

自由と必然

ある。

どう云ふ問題が、意志活動に關して第一に起り來るか云へば、意志活動は自由のものであるか、それとも自由ではなくして必然のものであるかといふことである。必然 (Necessity) と云ふことの意味を簡単に言ふと、例へば雪が降るとか河が流れるとかいふやうな活動は、必然の活動と云ふのである。空中にある水蒸氣が寒氣の爲に必然に凝結して、さうして重くなつて地上に落ち來ると云ふのが雪降りである。夫れから又河が流れると云ふのも水の重力性の必然の結果で、即ち地球との引力作用の必然の結果で低きに就くといふのが河の流れである。詰り、雪も河も、乃公が降つてやらう、こっちの方へ流れてやらうと、雪自身河自身が自分の意志で自由に自から目的を定めて行動して居るのではない。因果の必然の結果であつて、降らざるを得ずして降り又流れざるを得ずして流れて居るのである。それだから、自然の現象には、詰り、意志の自由 (Freedom) と云ふものが無い。意志の自由のないと云ふことは、自分自からどうしよう斯うしようと云ふ企圖を立て自己決定を爲して居らぬといふことである。之に反して自由であると云ふのは、其活動が自己決定的に自から立てし目的を遂行して居るといふことである。例へば私が爰で倫理學の講義を爲すと云ふのは、自由の働きである。斯くかくの講義を爲さうと云ふ目的を立て、自己の意志にて自から決定して爲して居る。決して雪が降つたり河が流れて居るのと同じ視することは出來ぬ。全く異りたる活動である。自由と云ふことと必然と云ふことの相違は簡単に言へばさう云ふことになる。然るに其所に大なる問題が潜んで居る。

意志は果して自由なり

意志自由論と意志必然論

哲學的問題

唯物論と唯心論

果して人間の意志が自由のものであるや否や。雪が降つたり河が流れたりすることが必然である如くに、人間の意志も、矢張り、色々の原因の必然の結果ではあるまいか。吾人の意志活動は、決して吾人自から勝手に自己決定を爲して起りしものではなくして、矢張り、自然界の現象の如くさう云ふ働きを爲さずには居られぬと云ふやうに、必然の結果として生じ來りしものではあるまいかと云ふことが一大論點である。そこで、此論點に就て其所に意志自由論と意志必然論との二説が相對峙して居るのである。意志自由論のことを英語で *indeterminism* 若しくは *libertarianism* と云ひ、意志必然論のことを英語で *determinism* 若しくは *necessitarianism* と云ふ。で、此兩説間の論争は古くからある歴史的の論争であつて、此問題を十分に解決して行かうと云ふには、終に哲學の問題にまで這入らねばならぬ。それで、倫理學の一般を簡単に御話する際にはさう深く哲學の問題にまで立入らずとも、宜いのであるけれども、哲學の問題に接觸して居りながら、それを考究せずに通り過ぎて仕舞ふと云ふことは、如何にも、靴を隔て、痒い所を搔くやうな譯で、誠に物足らぬ心持ちがするのである。

哲學の問題の一として、宇宙の本體 (眞在) は何かと云ふ大問題がある。さうすると、或る論者は其本體は物質であると云ふ。それに反して、或論者は其本體は心である、精神であると云ふ。言換へると其所に唯物論と唯心論とが對立して居るのである。即ち *materialism* と *idealism* とである。其他のものも、唯物論的色彩を帯びて居るか然らざれば唯心論的色彩を帯びて居るのである。そこで唯物論を主張する哲學觀を見地とすれば意志必然論を唱ふることになる。物質 (*matter*) なるものがあ

唯物論は意  
志必然論な唯心論は意  
志自由論な心的作用は  
有目的的な

つて、之が色々な運動を爲し、或は結合し或は離散して、それが宇宙のあらゆる現象を惹起するのである。雪の降るのも河の流れるのも、皆物質の運動の結果である。我々の意志の働きと雖も、矢張同様に物質の運動の一つの場合に過ぎない。雪が降り河が流れるのが必然の結果であると同じやうに、意志の働きも又必然の結果である。凡て物質の運動を以て説明する。さういふやうに唯物論の方では必然を説くことになる。然るに唯心論の方は全く之に反して居る。宇宙のあらゆる事物の根元は心 (mind) である。心が唯一の眞在 (reality) である。心が元で宇宙の萬物が生じて来るのである。心と云ふものは、自ら己れの求むべき目的を定め自から之を實現せんと決定する作用を爲すものである。斯かる心の働きが原因となつて色々な活動が起る。意志作用の如きも、心の自己決定に基くのである。それ故に、必然の結果で起るものと見るべきではなくて、創作的企畫的活動である。自からどうしよう斯うしやうと云ふことを企て、其企に基いて活動が決定されるのである。有目的と云ふことが心的作用の特徴である。斯の如き心が元になつて、宇宙の萬物が生じ來ると説く所のもは即ち唯心論である。それだから、唯心論から見れば、意志活動といふ心的作用は、決して必然の結果と見るべきではない、即ち單に機械的に因果の必然的法則によつて支配されて居るのではなく、自由に自己の目的を定めて、其自から定めた目的を自から實現する力を有して居る。斯かる意味にて之を自由の活動と稱するのである。唯心論の見地よりすれば、意志必然論を捨て、意志自由論を探ると云ふこととなるのである。さう云ふやうに、意志が自由であるか、若くは必然であるかと云ふことは、哲學

上の解釋と密接の關係がある。哲學上の問題にまで立入つて御話をしなければ根柢から解釋をしたと云ふことにはならない。

カントの説

意志が自由であるかないかと云ふことに就て、特に想ひ起すのはカント (Kant) の意志自由論である。カントは斯う云ふことを言つて居る。世の中に道德と云ふ事實がある以上は、即ち此事は善であるとか、此事は惡であるとか、此事は爲すべき義務であるとか、さう云ふ事は爲してはならないとか云ふやうな道德的法則がある以上は、人間の意志活動は自由であると云ふことを假定しなければならぬ。自由であると云ふことを許さざれば、道德と云ふ事は決して成立たないと言ふて居る。その點まではカントの説は間違つて居ない。雪が降つて居るとか、河が流れて居るとか云ふ働きに對しては、吾人は道德的責任を問はない。雪が降つたから、あの雪は道德上甚だ宜しくない、責罰すべきである、河が流れた之は宜しくない、罰せなければならぬなどは云はない。それはなぜかと云へば、雪や河には意志の自由がないからである。若し、人間も夫れと同様に、全く必然の結果にて活動して居るならば、之に對して道德的責任を問ひ、善惡正不正と云ふ判断を下すことは無論出來ない筈である。然るに事實として道德的判断を下して居るとするならば、當然人間の意志は自由に活動して居るものだと認めて居るのである。それ程までに自由と云ふことと、道德と云ふこととの間には密接の關係がある。夫故に、自由は許すべきであるか許すべからずであるか、自由であるか自由でないかと云ふことは、人世に道德と云ふ事實が有る無いと云ふことにまで關係して來るので、事實自由でないとするならば、

吾人の日常道徳的意義を與へて居る事は、假有の事柄に過ぎなくなつて仕舞ふ。迷妄に過ぎない、幻想に過ぎないといふことになる。道徳は事實に於て存在して居るものではないといふことになる。それでも差支ないと云ふ論者があればそれまでのことである。道徳は迷妄であらうが、何であらうが、兎に角凡ての人が迷ながらに皆道徳的意義を與へて居るならば、それで差支ないではないかと言ふのである。唯物論を唱へ意志必然論を主張するときは勢ひさう言ふより外に仕方がないのである。又必然論者といふ譯ではなくて、さう云ふやうな論じ方をした人もある。シツヂユキツク(Shutsumoku)と云ふ人である。此人は斯う云ふことを言つて居る。意志は實際自由であるとか或は實際自由でなくして必然であるとか云ふやうな議論は、實に無益の論争である。成るほど事實に於て自由であるかも知れぬ。又は事實に於て必然であるかも知れぬ。けれども、さう云ふことは今の我々に取ては何等の關係する所もない。我々に取て最も必要な點は何所にあるかと云ふと、斯う云ふ所にある。人間が現在或行ひを爲す際に自から自由に其事を爲したるなりと云ふ心持ちさへあれば、それで充分道徳的意義が成立つのである。實行せし行爲以外のことをも爲し得たのだけれども、其事をせず此事を爲したのである、悪い事も爲さうと思へば爲し得たのだけれども悪い事をせず善い事を爲したのであると云ふやうに行爲者自身が自から自由の行爲者であるといふ意識を所有してさへ居れば、それで充分道徳と云ふ事實が説明出来る。實際に於て必然であるか自由であるかは分らぬけれども、そんなことは問題外である。自から自由に活動するものだ云ふ意識さへあれば、それで宜いと云ふ論を唱へて居る。

意志自由の問題に對するシツヂユキツクの意見

意志の自由なるか必然なるかを論ずるは無益なり

然しながら、此論は困難點を避けんとして、實は淺薄な考に陥つたものであると思ふ。成るほど、それだけで、一通りは説明が出来たやうに見ゆる。兎に角さう云ふ風にして、現在人間の爲しつゝある所の事柄に道徳的意義を與へることが出来るけれども、其の與へられた所の道徳的意義なるものは眞に實有的のものであるのか、唯我々にさう思はれて居ると云ふ丈で、其實、幻想假有的のものであるか、どつちであるかと云ふことが其後ろに問題として残つて居る。シツヂユキツクは斯う云ふことすら言ふて居る。從來どう云ふやうな順序で今日の如き道徳的の意味が生じて来たかと云ふことを考へずとも宜しい、歴史はどんなであつても、又どう云ふやうな根據から生じて来て居らうとも、現在の事實として、此事は善い事である此事は悪い事であると云ふやうにちやんと定まつて居る以上は夫れで宜い。過去に於ての歴史に就て、又其起原に關してどれだけ解釋が變つた所で、現在の善いとか悪いとかいふ價値上に變化の生ずることは決して毫末も無い筈であると云ふ論を唱へた。だから事實に於て意志の活動が必然の結果であるか、或は自由決定に基いて居るかといふやうなことはどうでも宜い。現に各自が自由的行爲者なりと意識し責任の感を懐き道徳的意義を認めて居るならば、夫れで十分道徳の説明は出来るではないかと云ふのである。成るほど、現在道徳上或事を善と思ひ或事を悪と思ふことは慥かには相違ない。善いと云ふ事と悪いといふ事とは勿論同一の事ではない。けれども其善と云はれる理由或は悪と云はれる理由、又其善といひ悪といふことの意義は、意志の活動が自由であるか必然であるかと云ふことに依つて全く其趣を異にするのである。善惡の意識そのもの

起原及歴史の如何は現在の價値に變化を及ぼさず

シツヂユキツクの論は誤れり

起源及歴史  
の如何は現  
在の價値に  
變化を及ぼ  
すものなり

を否定すると云ふことは勿論不可能のことであるが善の善たる所以、惡の惡たる所以の意義に至つては哲學上の解釋奈何に依つて或は深くなり、或は淺くなり或は實有となり或は幻想となる。シツヂユキツクが現在の道徳的價値といふ事實は少しも變らないと云ふのは一寸尤ものやうに思はるゝけれども謂ふ所の道徳的價値其ものゝ意味が、夫れに關する哲學的斷定奈何に依つて色々變らなければならぬと思ふ。大層込入つた議論に這入つたけれども、さう云ふ風に私は考へる。それで、或種の哲學觀によれば、道徳と云ふことは事實有るものだと言ふことになり、他の哲學觀に依れば假有幻想的のものであると云ふことになるのである。よし假有幻想的のものとしても兎に角我々人類はお互に此幻想的道徳界に生活して居るのだから、やはり其規定に従はねばならぬと感じて居るのであつて、道徳的意識を有して居るといふことは否定することが出来ない。けれども、道徳の意義そのものは哲學上の解釋奈何に依つて大いに變るのである。そこで、どうしても根柢から説明しようと言ふには、哲學的問題にまで這入らなければならぬのである。

先きにも説明しましたやうに、カントは道徳と云ふ事柄を出發點として、道徳がある以上は、是非とも意志は自由でなければならぬと論じたが、之は、其方が道徳を實有的ならしむるに必要であると云ふ論であつて、眞理として、意志は自由なりと直接に説いたのではない。假りに眞理としては意志は必然なりとしても、現に道徳がある以上は、意志を自由のものに見ねば不都合のことになると言ふのである。然し、道徳といふ事柄があるとしても、意志は必然であるといふことが眞理であるやも知

カントの證  
明は間接的  
なり

れぬ。若し事實意志が必然であるならば、道徳といふ事柄は幻想的のものなりと云ふ論になるのである。然るにカントはさう云ふことを許さないで、どうしても意志は自由でなければならぬと言ふたのである。之は、道徳と云ふことを成立させやうと云ふ方面からの議論であつて、直接に意志が自由であると云ふことを説いたのではなく、間接に意志の自由を證明した譯である。それ故に、意志自由の證明としては、まだこれ文では充分とは言へない。最も強き證明としては、道徳を實有的とするならばといふ如き間接の方法を取らずして、直接に先づ意志の自由なるべき所以を説き、斯く自由であるならば、道徳を説明する上にも都合がよく、道徳と云ふものは假有幻想的のものでなくして眞實存在して居ると云ふやうに論及せねばならない。さうなれば、眞理として意志の自由を許すと同時に、又實踐的方面に於ても都合が宜いことになる。實踐的方面に都合がよいやうに眞理を作り出すといふことではない。都合がよいから、眞理とするといふのでなく、眞理であり而かも都合がよいのである。さういふ説明の方が適當と思ふ。

で、私は意志自由に關するカントの證明方法を採らず、又シツヂユキツクのやうに、意志は自由であるか必然であるかと云ふことの眞理如何に拘はらず、道徳と云ふ事柄が兎に角人間によつて認められて居ればそれで宜いと云ふやうな曖昧模稜な論を避けて、意志が自由であると云ふことを直接に證明することが出来るかどうかと云ふ問題に這入らふと思ふ。

それで、問題の第一歩から始めよう。凡て宇宙の百般の現象を解釋しよう説明しようと言ふのは

直接的の證  
明はなきか

外的觀察の方法

内観法

二つの方法の中孰れか一つに依らねばならぬ。其一つは外部から觀察する方法である。之を外的觀察 (external observation) の方法といふ。それから他の一つは自から自分の活動を内部から觀察する方法である。之を内観 (introspection) の法といふ。斯の如く二つの方法がある。例へば卓上の土瓶を私と云ふ土瓶以外の觀察者が觀察して、斯う云ふ形をして居る、これ丈けの量目がある、斯う云ふ色をして居るといふやうに解説するのは、即ち外的觀察法に依つたのである。之に反して、内観法は自分が直接に自分の心的作用を觀察すること、即ち斯う云ふ事をしようとして爲したとか、喜んだとか悲んだとかいふやうな、自己の内部に直接に經驗するところの心的活動を自から識得すると云ふ方法である。

そこで、宇宙の色々の現象を説明するのに、外的觀察法から出發して行くのと内観法から出發して行くのとは、其間に大なる相違が生じて来るのである。外的觀察法から出發すると、唯物論になつて仕舞ふ。唯物論は、外的觀察法から當然起る結果である。之に反して、内観法を出發點とするときは、唯心論を唱ふることゝなつて来る。そこでどつちの方法が研究の出發點として正當であるか、より多く信賴すべきかといふことを少しく比較して見る必要がある。さうすると、私の考へでは、内観法の方が信賴すべきものであると思ふのである。随つて正當の出發點であると考へる。

唯物論を唱ふるものは、最も信賴すべき經驗は、吾人の感官によつて知らるる外界の知覺であると考へて居る。之が我々の事實として經驗して居る中にて最も確かなるものであると認めて居る。けれ

外的觀察法と唯物論

内観法と唯心論

内観法は正當の出發點なり

唯物論者は知覺を以て最も確かなる經驗とする

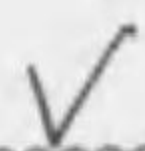
されど之れ誤れり

とも何ぞ知らん、それよりも尙一層直接なる經驗は、心内に起る所の作用を自ら認得すると云ふことである。自分の心的作用即ち思惟想像快苦考慮決意等の發作と過程とは、最も親密に接觸して居るのであつて、人間の經驗としては最も直接のものである。故に若し、最も親しく自分に知られて居る所の最も直接なる經驗から出發することが、眞理を闡明するに就て最も正當であり、必要であるとす

るならば、須らく内観法に基かなければならぬ。

外的觀察と云ふ方法より宇宙の現象を説明するときは、どう云ふことに歸着するかと云ふと、色々の事物が色々の變化を爲し色々の活動を爲すのであるが、其變化とか活動とかを秩序立て、よく之を整理して行きさへすればそれで説明は出來たと云ふやうなことになつて来る。即ち、外部から眺めて其説明しようとして居る所の事物の變化、或は活動間に一定の秩序を見出して、是等の變化或は活動を一目瞭然たらしむるやうに整理して、有らぬ事物は皆云々の形式の下に活動して居るものであるといふやうに説けば、それ丈で、外的觀察法に基づく所の説明なるものゝ能事終れりと云ふことになつて仕舞ふ。活動其のものは如何なる趣旨を有つて居るか、如何なる意義を有つて居るか、其活動の目的は何かと云ふやうなことに關しては、外的觀察法によつては、一指をも觸ることが出來ない。意義はどんなでも放て關せない、どう云ふ目的 (purpose) の爲に活動して居るかと云ふ如きことはちつとも構はない。唯活動其ものが適當に整理されて、どう云ふ順序で活動をして居るかと云ふことが明白にされれば、それで外的觀察法に基いた宇宙説明の能事終れりと云ふことになる。言換れば、事物

外的觀察法によれば活動の整理を主眼とする





内観法に基  
づくときは  
事物の趣旨  
目的といふ  
ことを主眼  
とすると至

例話

の趣旨、意義、目的と云ふやうなことは其所にないのである、さう云ふことに觸れないのである。然るに内観法に基づける説明は、全く之に反して居る。直接に自分が斯うしようと決意して身體を動かして居るとか、斯ういふ目的で思想を構成して居ると云ふやうに、自分の心内を自ら反省することに基づくのである。扱て、斯かる心的作用の根據は何であるかと云ふと、目的と云ふことが土臺になつて居る。其所に一つの企圖が含まれて居る。何等かの意義趣旨を現はして居る。夫故に内観法を出発點とせる宇宙説明は外的觀察法のそれと大なる相違あるは、勿論のことである。唯だ現象を外部より見て其所に現はれたる活動を秩序立て、之を整理すると云ふことでは決して満足が出来ないのである。更に進んで、其處に如何なる意味が籠つて居るか、どう云ふ目的で斯かる活動を爲して居るか、云ふこと迄を明にせんとするのである。活動の根柢たる意義目的と云ふことに接觸すると云ふこととなる。それ故に、事物の色々の現象を説明する上になると、内観法に基ての解釋は、表面上其現象を整理するといふだけではなく、内部に横つて居る根柢に迄深く這入つて行くことが出来る權利を有して居る。外的觀察法に基けるものには、さう云ふ權利はない。

例を擧げて御話をすればよく分らうと思ふ。或人の住宅の前を通過した人があるとする。偶々其時に座敷からピアノの聲が聞えたとする。此場合に於て住宅の前を通過せし人がピアノの聲に關して經驗せしことは唯音響の變化と云ふこと丈けである。然るに爰に又第二の人があつて、其家に訪れて其座敷の中に這入て現にピアノを弾じつゝある所の令嬢の手つきや目つきを直接に目撃して居ると假定

する。其場合には其人は如何に手が動かされ、又如何に音楽の譜を記せしものが觸かれ、さうしてそれに應じてピアノが適當に彈奏されて居るか、と云ふことを知るのである。第一の人に比すれば餘ほど多くを知つて居るけれども、唯だ夫丈けであつて、それ以上は知つて居らない。然るに翻つてピアノを彈奏して居る所の令嬢自身はどれだけでも知つて居るか、と考ふるに、無論ピアノの音の變化と云ふやうなことも知つて居り、如何に手を動かして居るか、と云ふことも知つて居り、又音楽の譜を如何に觸きつゝあるかと云ふことも知つて居る。のみならず、更に進んで殊に吾人の注意すべき點であるが、彈奏者自身が懷抱して居る目的即ち何の爲にピアノを彈奏するに至りしやの趣旨までを彈奏者自身が自覺して居る譯である。彈奏者以外の觀察者には決して斯くの如きことは無いのである。

宇宙の現象を説明するに就ても、外的觀察法から來るものは、丁度住宅の外に立つて座敷内より來るピアノの音に就て、其變化の順序を説明の得るに止まるが如くである。假りに一歩進んで其座敷の中へ這入つて彈奏者を直接に見て、如何に手が動き、如何にピアノが彈奏されて居るかの過程を説明し得るとしても、唯だそれまでであつて、其以上の説明は出来ないものである。之に反し、内観法に基いて直接に其目的は何かといふやうのことより出發して行くところのものは、恰も如何にピアノが彈奏されて居るかの經過を知るのみならず、更に進んで其目的其趣旨までも知つて居るところの彈奏者自身はピアノに對する態度の如きものである。外的觀察者と彈奏者自身との間には、此彈奏の一事に就て、其の識得せし深淺に雲泥の差異があることは言ふまでもないのである。さうすると、外的觀察法

内観法は一  
層根柢的な

の解釋よりは内觀法に基いて宇宙の説明をすると云ふ方が、一層深い根本的説明を與へて居ると云ふことになる。

私はどうしても、直接の内的經驗を觀省することから出發することを以て最も信頼すべき方法であると信ずるのである。又其説明も、外的觀察に基づくものゝ如く表面的でなく、深き根柢にまで透つて居ると思ふのである。それ等の點からして考へて、唯心論の見方よりも唯心論の見方が正當なる見方であると思ふ。單に現象を外部から見て其活動を整理すると云ふことが主眼の目的ならば、唯物論の見地に立つても別に差支ないけれども、更に一步進んで其趣旨を究め之を其根柢より解釋しようと云ふ目的ならば、唯物論は之を排斥しなければならぬと云ふことになる。私は哲學的見地としては、唯心論を採るものである。唯心論と呼べるものゝ中にも又種々の異りたる見解があるのであつて、其内の孰れを唱ふるかと云ふことは段々御話する積りであるが、先づ今の處では唯物論を捨て唯心論を採ると云ふことだけを爰に斷言して置く。

唯物論は先き程も云ふたやうに、物質が引力の法則等に依つて色々の運動をなして、あらゆる現象を惹起すと説くのである。唯物論は宇宙の現象を機械的 (mechanical) に説明して居ると云ふて宜い。之に反して唯心論は、心的原理が自ら目的を立て、自ら其目的を實現して行くと云ふことに依つて色々の活動を惹起して居ると説くのである。決して單に機械的ではなくして、目的即ち企劃を有して居る活動と見るにより、之を哲學上で目的論的 (teleological) であると説く。要するに宇宙の現象を説

唯物論を斥けて唯心論を採る

唯物論は機械論的なり

唯心論は目的論的なり

明するに目的論と機械論との二つあるのである。それで、極めて簡單ではあつたけれども、機械論的に説明を下す所の唯物論を捨て目的論的に説明する所の唯心論を採るべき理由を述べた次第であるが、既に唯心論を正當のものとして採用すべしと云ふことになれば、當然の結果として、意志自由論を成立せしむることになるのである。心が元で、自ら目的を立て、其目的を實行すると云ふ活動を自ら決定するのであるとなし、自由に活動する所の心的原理を立つるのであるから、意志の自由と云ふことを許して居るのは無論である。既に自由であるとするならば、道德と云ふ事柄は實有的のものとなり、決して假有幻想的のものではないと云ふことになる。カントは道德と云ふ事柄がある以上は、意志は自由でなければならぬと云ふやうに、顛倒的に説いたのであつて、その立論は甚だ弱いと思ふ。私は、直接に唯心論の方が正しいと云ふことから説き初めて、さうして而も其ことが眞理であるなれば、道德を實有的ならしむる強き根柢が其所にあるといふことになると思ふのである。

意志自由問題に就て大分むづかしい議論に這入つたが、もう少しそれに關係した事を述べねばならぬ、唯今も言ふたやうに唯心論を採用すると云ふことになつても、その唯心論の中に大別上二つの種類があるので、其孰れが私の主張する所であるかを明かにする必要がある。その二種類とは即ち超絶的なる神の心を本とする唯心論と人の心を本とする唯心論とである。或は之を唯物論即ち物本主義に對して神本主義及び人本主義といふてよろしい。神本主義と云ふのは、神と云ふ超絶的なる絶對的精神を出發點として宇宙を説明する所の哲學觀である。神が自ら目的を立て、其目的を自ら實現する

絶對的唯心論と人格的唯心論

絶對的唯心論は神を出発點とす

と云ふことが本になつて宇宙の森羅萬象が現はれて居る。人間のあらゆる活動も其他萬物の作用も皆之に基づくのである。心を本にして居るけれども、それが即ち神の心である、超絶神の心を出発點として目的論的に説いて居るのである。決して機械論的ではない。神が目的を立て、之を實現して行く。と云ふやうに、神が自ら決定して自由活動を爲して居る。其自由活動が現はれて宇宙間のあらゆる現象となつて居ると説くのである。

人格的唯心論は人を出発點とす

之に反して人本主義と云ふのは、どう云ふのであるかと言ふと、之は人間の心を出発點として宇宙の萬象を説く所の唯心論である。人間の心の自由的決定が總ての活動の本となり宇宙現象の根柢となる。人が自ら目的を立て、其目的を實現すると云ふ自由なる自己決定が本になつて、宇宙にさまざまの現象が起ると論ずるのである。人の心のみを眞實の存在となし、人の心以外のもの、眞在を認めないのである。超絶的であるならば神の心と云ふものすら其眞在を許さないものである。さふ云ふやうに總ての事物を皆人格の中にて説明しようと思ふのであつて、決して人格以外のものを借り來らないのである。人格を超絶するところのものに歸趣點を求めないのである。神本主義は、人格を超絶するところのものに歸着せしめようとするのであるけれども、人本主義はそれに反對して居るのである。

神の存在を認めず

グリーンは絶對的唯心論者なり

例を擧げて云へばグリーン (Green) などは神本主義の主張者である。私自身も、初めはグリーンの説に左擔して居つたのであるけれども、其後段々研究をした今日に於ては、神本主義を排斥して、

人本主義を主張することになつたのである。

人格的唯心論に依らざれば人の行動に道德的意義を與ふる能はず

絶對的唯心論は人間の道德性を没却す

神本主義と人本主義との間の差異より如何なる結論が生じ來るか、更に後に至つて述べることに致し、茲では此差異が道德的意義に對して如何なる關係を有するかを略述しようと思ふ。人本主義に依るにあらざれば、人間の行爲及品性に道德的判斷を下すといふことが出来なくなる。それはなぜかと云ふと、人間自らが其行爲及品性に關しての責任者であると云ふことは、人本主義によつて始めて立證し得らるゝからである。人本主義は人間の心を以て總ての活動の本であり原動力であると見る。隨つて人間の行爲品性は、人間自身の心の自由決定に依つて作爲されたものであるといふことになり、善惡不正の判斷を受くべきことになるのである。之に反して神本主義の方は、總ての活動隨つて人間の行動までも、皆悉く神の心に基づくとなし、神の自ら立てし目的を自ら實現せんと決定することより起り來るところのものとするのである。それ故に、人間の行動に就ては、神自身には責任があらうけれども、人間には責任がないといふことになる。人間が如何なる事を爲さうが、如何なる品性を有して居らうが、それは人間自ら爲したのではない超絶的なる神がその原因である。それ故、人間が斯かる行爲及品性に就て道德的責任があらう道理が無い。それに就て責任を有つて居るものは神のみである。それ故に、人間を捉へて嘘を言ふたから宜しくないとか、慈善をなしたから讃むべきであるとかいふやうに、之に對して道德的判斷を下すことは出来ないものである。若しさう云ふ判斷を下さうとならば、それは神様の方へ願ひますといふて、人間は平氣にすまして居れる次第である。人類界

唯物論と何  
の擇ぶ所な  
し

より道德的意義を奪取することゝなるのであつて、神本主義は道德的現象を説明するには全く不適當のものであるといふことになる。此點になると、神本主義は物本主義と相去ること遠くないことになる。即ち、人間の行動に道德的意義を與へないと云ふ點に於ては、物本主義と神本主義とは全く其の揆を一にして居るのである。人本主義は實に、真正に人類の道德的意義を可能ならしむるところの唯一の哲學觀である。勿論物本主義と神本主義とは全く其見地を異にして居る。一方は機械論的たるに反して他方は目的論的である。物本主義にては道德的責任其ものが第一説けないのである。神本主義にては、兎に角道德的責任なるものを説き得るのである。けれども其責任の所在は何處かと云へば、神に在りと云ふことになつて仕舞ふ。縱令責任者があるとしても、人間の道德的意義は之によつて説くことが出来ないのである。

要するに、宇宙の現象を説明するに就ては、精神を出發點とする説（唯心論）と物質を出發點とする説（唯物論）とがあり、精神を出發點とするものゝ中に、神を出發點とする所の説（神本主義）と、人を出發點とする所の説（人本主義）とがあるのである。そこで、私は人を出發點とする所の説を以て真理であるとするのみならず、而も之が道德を説明する上に就て最も強い根據を與ふるものであると思ふのである。

扱私は人本主義を主張すると云ひ、即ち人の心を出發點とすべきことを述べた。然らば人の心は如何なる特色を有して居るかといふことに就て説明しなければならぬ。つまり人格の特色如何といふことである。

D、人格の特性

他の動物は決して過去に於て經驗したことを自覺的に想ひ起し、それを基礎として思慮分別して活動するといふことをなさない。又彼等には將來に於て己れの實現すべき目的若くは理想を考へてそれに基づいて活動するといふこともない。唯だ現在の刺激のまに／＼單に衝動的に活動して居るのみである。人間にあつては、現在に應ずる生活を有する點に於ては他の動物と似て居る所があるけれども、同時に過去を想ひ將來を考へて、之を背景とせる生活を有して居る。換言すれば、現在の生活を有すると同時に超現在の生活を有する所に人間の人間たる特異性が存在して居る。斯くて此の兩者の間に矛盾衝突を起し來るといふ他の動物に見ることの出來ぬ一種獨特の現象を見出すのである。煩悶は人間の特權である。他の動物には現在の欲望に満足を與へない場合に生ずる苦痛はあるけれども、理想觀若くは目的觀に聯關して生じて來る煩悶なるものは獨り人間のみの専らにする所である。

現在の生活と超現在の生活とを同時に有して居るといふことから、人間に特有なる道德といふ現象が生じて來る。例へば空腹の時には現在の生活の方面としては食ひたいといふ欲望が自然に生じて來るのであるが、之と同時に過去を想ひ將來を考へて、その背景の上に今は食はずに居るべきであるといふ超現在の要求が生じ來り、或種の理想を實現せんが爲めに現在の欲望を拘束し之を犠牲に供せんとするに至るのである。斯くして「云々してはならぬ」とか「云々せねばならぬ」とかいふ義務感が起つて來る。これは實に人間には一面に現在の刺激に應ずる衝動的な生活（即ち現在の生活）あると

同時に、現在を超越せる過去將來を考慮に入れたる生活（即ち超現在の生活）があるといふ二重性が具はつて居ることに由るのである。現在の欲求を充たし或は充たさぬといふことから單なる快樂苦痛といふ感情が起り來り、超現在の要求に満足を與へ、或は與へないといふことから單なる快樂苦痛とは全く種類を異にする所の福祉法悦及其反對の感情が生じて來るのである。現在の生活としては極度に苦痛を感じて居るけれども、超現在の生活としては衷心言ふべからざる福祉を感じ法悦情態に在るといふことさへあるのである。又其反對に、極端に快樂を感じつゝあるに拘はらず、人間として何となく精神的不満足を感じることがある。斯かることが人間の二重性的なることを明かに示し、此兩種の感情が同じ水準の上に現はれ來るプラスとマイナスとにあらすして、全く其品質を異にして居ることを證據立てて居る。

人間は一面より見れば有限的であるけれど、他方精神的方面より見れば無限のものである。一面に於ては特殊的個體であるけれども、他面に於ては普遍的なるものである。其所には何時にても現實と理想との間の矛盾衝突が存在して居る。特殊なる有限的なる個體的なる現實の欲求に満足を與へたる時の單なる快樂以外に普遍的なる無限なる理想的背景を有する所の衷心的要求に満足を與へたる時の福祉法悦を享受することの出來るのは實に人格の特權である。人が其本質に於て無限性的のものであることの一つの證據を擧げて見よう。人は無限といふことを考へる働きを有つて居る。非ユークリッド的幾何學に於ては並行直線は無限の先方に於て切り合ふと云ふて居る。哲學に於ては無限といふこ

とを思索の對象の一として居る。宗教上にては無限なる神佛などを識得し信仰し崇拜するのである。己れ自身無限的ならずして如何にか無限なるものを考へたり認めたり信じたり崇拜することが出來よう。或る學者の如きは人は實に神佛を造り出す所の存在物であると云ふて居る。神を認め佛を信仰する所の人間の心には神性佛性が具はつて居るといふことを許さなければならぬ。

無限なるものに凡そ三種ある。其中の二つは眞の無限ではなくて唯だ第三のものゝみが眞の無限であるといふことが出來る。先づ第一に吾人によりて經驗さるゝ現象界に於て見出さるゝ無限的系列なるものがある。例へば二面の鏡を對立させて置くと、一方の鏡が他方のに映り、それが又一方のに映り、それが又他方のに映り、窮極する所がなく茲に無限的系列を見出すことになる。けれども斯ういふのは後に説明するであらう如く眞の無限ではないのである。吾々によつて經驗さるゝ所の現象界の事物はいづれも有限なるものたることは明かである。けれども其の終極若くは限界を更らに先へ先へと移して行くことが出來る。この意義に於て終り無し (endless) といふ概念を作ることとは出來るけれども、これは有限なるものゝ繰返しに過ぎないので眞の無限ではない。それが現象である限りは有限なるものであつて、如何なる實際の量も皆終りを有つて居る。何處まで終りを移して行つてもそれは更に新しき終りを造ることを意味するのであつて、つまり有限以外の何物でもないのである。斯く經驗さるゝ現象界に見出さるゝ無限は眞の無限ではないといふことになる、吾々の考は自然に第二種の無限の上に向けられることになつて來る。即ち此の有限なる事物より成る所の現象界を全然

超絶する所の無限を考へることゝなるのである。斯かる超絶せる無限は其自身の世界を有し此の現象界から全く離れたるものとして考へらるゝ所の無限である。超絶的なる神の如きがこれに當るのである。併し斯かる無限も實は眞の無限ではないのである。何となれば、斯かる無限は現象界の外に在り現象界から離れて在るといふことになるから、神の方から言へば、神の外に現象界があるといふことになり、現象界と對立せるものであるといふことになり、現象界によりて制限されて居るといふことになり、有限的なるものとなり、眞の無限ではないといふことになつて了うのである。さうすると第一種の無限も眞の無限でなく、第二種の無限も眞の無限でないといふことになるのであるが、然らば眞の無限は何處にも無いのであるかといふと決してさうではない。何も無限を外に求める必要はない。今まで述べて来た無限は皆吾々の心以外に求められたるものである。吾々によつて經驗される現象界に無限を求めたり、又現象界を超絶せる隨つて吾々の心から超絶せる所に無限を求めたりすることは眞の無限を求むる所以の道ではないのである。眞の無限は吾々の心に認めらるゝ所の無限性そのもの、内的無限そのものでなければならぬ。これが即ち第三種の無限である。自覺といふ働きを具へて居る所の心が無限性のものであるといはねばならぬことになるのであるが、さういふ無限が實に眞の無限である。

自覺といふことは此己れがと自分に氣づくことである。自覺された己れは此己れであり、斯く斯くの状態の己れであり、つまり或る限定された状態の己れである。換言すれば、心は自らを有限なりと

第一種のも  
第二種のも  
眞の無限に  
あらず

自覺と無限

して知るのである。そこで淺薄に考へる人達は、心は有限なりとして知らるゝ程であるから、心は有限性のものであると結論を下すであらうと思ふが、それは甚だしき謬見であつて、寧ろ其反對で、有限なりとして自らを意識するといふ其事が實に心の無限性を證據立て、居るのである。限界を認識するといふことは既に其の限界を超絶して居るといふことを示して居るのである。有限でありつ切りならば自らを有限だなどゝ自覺することは出来ない。自らを有限なりと自覺する程の心はそんな有限なものではなくて、實に無限性のものであるといふことになるのである。私が「此の部屋」といふ意識を有つことの出来るのは、此の部屋以外の所を知つて居る程の心を有つて居るからである。若し此の部屋より外に何も知らないとするならば、此の「と限定的に之を意識しない筈である。それと同様に己れが自らを「此の己れ」と意識する場合即ち自覺するといふ場合は、前の場合の部屋の代りに己れを置き換へたゞけのことで、此の己れ」といふ「此の」の限界を超絶する程の心でなければ、「此の己れ」などゝ自覺することは出来ぬ筈である。限界の認識は限界の超絶といふことを當然意味して居らなければならぬ。結局無限性を根柢としなければ自覺といふことは考へられぬことになるのである。自覺といふことは有限なりとして意識することであるが、その限界の認識は其限界を超絶することを明かにし、其意味にて己れを無限なるものと認めなければならぬことゝなる。況んや無限なるものを考へ、無限なるものを理解し、宗教的に言へば、無限なる神佛を認識し崇拜するといふ以上は、斯かる働きをなす心にはどうしても無限性を認めなければならぬのである。さういふ意味で心が無限である

といふ時の無限が眞の無限であつて、これが前述の第三種の無限である。さういふ無限は實に自覺的な生命としての心の有する一大特性である。自覺のことにつきては一應述べた次第であるから、茲に今生命といふ言葉を用ひた理由を少しく説明して置かうと思ふ。

既に言ふた通り、自覺する場合は、己れを有限なるものとして意識するのである。限界の意識は限界を超越することを當然意味して居り、結局自覺といふことは無限といふことを豫想せしむることになる。無限なるが故にこそ其光に照して有限なりといふ自覺が湧くのみでなく、無限なるものを考へ認め信仰することも出来るのである。自覺があるから、己れは不完全であるとか罪惡深きものであるとかいふやうな考も生ずるのである。不完全であると自覺するほどの心は決して不完全でありつきりではない。自らを罪惡深きものと懺悔するほどの心は罪惡の塊でありつきりではない。其心の奥底に完全性を具へ神性佛性を包蔵して居るのである。然し、心は無限であり神性佛性を具へて居るといふにしても、決してそれは出来上つてしまつた神とか出来上つて了つた佛とか、出来上つて了つた無限とかいふ譯のものではない。出来つゝある神、出来つゝある佛、出来つゝある無限であるといふので、即ち自己を發揮しつゝある過程に於ける動的に見られたる神とか佛とか無限とかであるといふ意味で言ふのである。出来上つて了つたものならば、解決すべき問題もなく、打破すべき不完全状態もなく、超越すべき限界もなく克服すべき罪惡も無いものになつて了う。活動の必要のないものになつてしまふ。さうなればそれは即ち死である。私は死としての無限を考へて居るのではない。私は何處までも

動的な生命としての無限、生命としての神を考へて居るのである。さりながら、心即ち無限者神の有つ限界若くは問題は決して他のものから當てがはれたものではない、他から制限され若くは他から強ひられたものではない。若し他から制限され他から當てがはれたものとするならば、無限性のものではなくなつて了ふ。自分自らが自分を制限したのである。自分が自分の活動を可能ならしむる爲めに其必要條件として自らの中に問題を自ら造り出したのである。活動する爲めにはどうしても對抗物を必要とする。對抗物を己れの中に自ら創作し、之と戦ひ、之を克服し、之を超越するといふ活動を産むのである。己れの活動を可能ならしむる所の契機として自己制限をなすことによりて不完全状態を造り出すのである。生命として心を解釋し、過程として動的に無限者を解釋する以上どうしても斯ういふことにならざるを得ないのである。

前述のやうに、生命としての無限である以上、それは必ず有限の姿を具へて居る無限でなければならぬ。不完全の姿を有つて居る完全者でなければならぬ。即ち有限と無限との對立、完全と不完全との對立といふことになり、其所に人格の二重性といふことが最も深き意義に於て現はれて居る。併し二重性と言ふては實は不適當である。有限と無限との二つに別けて了つては宜しくない。「二」ではないのであつて動的の「一」なのである、生命としての「一」といはねばならぬ。「一」は「一」であるが抽象的な單なる「一」ではない。やはり「二」的のものである。さればといふて二元的であるのではない。哲學的な言ひ現はし方をすれば辯證法的「一」といふべきものである。「二」にして一、一にして

二即一性

二である。二即一性 (Zweiungkeit) のものといふべきである。

特殊即普遍的  
的存在物

心は無限性のものであるといふことになる、其もの以外に他のものがあつてそれに制限されるといふことのないものだといふことになる。其もの以外に何も無い、それが總であり一切であり普遍者であるといふことになる。さうなつて来ると心は唯だ一つある丈けで、多数の別々の離れ離れの心があるといふことが言はれなくなつて来る。何となれば別々の多数の心があるとすれば互に制限されるといふことになり無限性といふ意義と相容れないことになつて了ふからである。そこでどうしても心は全く一つであるといふことになる、同一の普遍であるといふことになるのである。併し前にも言ふた如く、出来上つた無限出来上つた神として之を見るのではなく、出来つゝある無限者即神として之を見るのである。斯かる無限者は自らを有限化し自らを不完全なるものにし特殊の有様に於てその同一普遍の大生命を體現するのである。特殊化されたものとして自らを現はすのである。特殊化された姿の上から云へば我れ、彼れ、甲、乙、丙等の差別を呈して居るけれども、普遍者としては全く同じものであるのである。人間は實に特殊化されたる普遍である。特殊であるが普遍であり、普遍であるが特殊である。人間は實に特殊即普遍的的存在物である。

神人一體主義

「純粹活動  
心」としての

ふて宜からうと思ふ。或は物質<sup>と</sup>本とするといふ所から、之を物本主義といふても宜い。第二種の無限は此現象の世界を超絶せる所のものである。之に應ずるものとして超絶神を立て、世界及人生を説明する思想がある。之は普通に所謂神を本とするものであるが故に、之を神本主義といふて宜からうと思ふ。然し斯かる超絶的無限は眞の無限ではない。随つてまた眞の神でもない。第三種の無限こそは眞の無限であつて、自覺的生命としての人の心そのもの、本質である。特殊即普遍的なる有限即無限なる人を本とする思想は之を人本主義といふて宜いと思ふ。勿論茲に謂ふ人といふのは眞の無限者たる神とは全く別のものとして考へられたる人ではないのである。人の人たる本質こそ實に眞の無限であり眞の神であるのである。人本主義とは實に斯かる人を本とする所のものである。寧ろ、之は前の謬りたる神本主義に對して眞の神本主義であるといふて然るべきである。眞の無限性即ち神性を本質とせる人を本とするといふ意味にて、之を人本主義といふのであり、否實は神人一體主義といふた方が一層適當であると信ずる。私の此の人本主義的の考へ方を助けるものとして伊太利の學者ゼンチーレの「純粹活動としての心」中の思想を引合ひに出さうと思ふ。彼は次の如く論述して居る。

認識に關しては、次の二つのことをはつきり區別して置かねばならぬ。一つは我れの思索して居る事柄(考へられて居るもの)であり、もう一つは考へる所の我れである。我れなるものは、考へる活動に於て客觀とならないで主觀となるものである。そして我れに認めらるゝ存在は認識者たる主觀の

DP4 27-7/42  
K  
「純粹活動  
心」としての



觀念内容に外ならない。要するに觀念論の立場を取るべきであつて主観に獨立して夫自身實在して居るものがあると説く實在論に反對せなければならぬ。……さうして思索するといふことに於て我れは我れの思索を *not done* (爲されし活動) としてではなくて *act in the doing* (爲しつつある過程としての活動) と見るといふのが自分の主張する先驗的觀念論の立場である。此の思索といふ活動をどうしても絶對的に超越することが出来ない。其意味に於て主観といふものはどうしても客観化することが出来ない。……思索する活動は限定さるゝ所のものではなくして、限定する所のものである。さういふやうに主観はどうしても意識の對象とはならぬものではあるけれども、茲に自己直観自己意識即ち自覺といふことを許さなければならぬ。自覺に於て主観が端的に自らに認めらるゝといふことを主張するのである。……其處には主観に對しての他者 (*other*) なるものはないのである。觀念論は思索に獨立した又思索に先だち豫想されるものとして思索に對立し得るやうな如何なる實在をも否定するものである。……夫故に或る限定されたものなどゝして心を取扱ふといふ事は、詰り精神的實在の獨特なる性質を見失ふ事である。それは心を單に客観の中の一つにし混同するといふことである。心は活動若くは過程であつて實體ではない。随つて古い唯心論 (*spiritualism*) とは全く異りたる立場を取るものである。何かしら心靈 (*spirit*) といふやうな實體を本とする如き立場から判然と區別せなければならぬ。心は詰り一切をして意義あらしめ、有らゆるものを存在せしめる統一的な動的な原理である。總てが其所に綜合されて居るのである。夫故に心の一性 (*unity*) といふことは多くの思

## 先驗的觀念論

## 無限的なる「一」

思想家によりて既に認められた所である。心は無論 *unity* 即ち一性のものであるけれども、その一性たるや實に *unmultiplicable and infinite unity* といはるべき一性のものである。 *unmultiplicable* といふのは、幾つかの部分に分解するを得ざることをいふのであり、*infinite* といふのは無限的なることをいふのである。幾つかの部分に分解され、その部分の各々が夫自身自足的で他の部分から全く獨立して存在することが出来、それ等の集合が心であるといふやうに解釋すべきではない。心は實に純乎たる「一」であらねばならない。何となれば、假りに幾つかの部分の集合であると考へるとすれば、さういふことを考へる所の心即ち思索する所の主観そのものが本當の「一」としての心であるからである。動的なる心の生命を看過するといふことによる外には、又分析の結果たる死んだ抽象を立てるといふことによる外には「多」といふことはあり得ない。さうして此の一的なる心は固より無限性のものである。心は實に無限的なる「一」である。何となれば心の實在は他の何等の實在によつて制限されることがないからである。詰り何を考へるにしても、それを考へて居るのは心であるから、すべて心によつて然らしめられるので、心は他の何物によつても制限されるといふことはないのであるから、無限性を其所に認めざるを得ないのである。心は恰かも無限の半徑を有つて居る球 (*circle*) の如きものである。一切が其中に包含されるのである。他の事物或は他の意識を我れの意識の外に考へたり想像したとしても、是等の事物なり意識は結局我れの意識の中に残るのである。實に丁度さう云ふ事物なり意識が我れによつて定立されたのであり、我れがあらしめたのである。即ち我れに外的のも

のとして定立されて居るとしても、さういふやうに我れによつて考へられたのであるといふ理由で我れ自身の意識の中に残るのである。『外は總て内にある』といふ簡単な言葉に總括することが出来る。

さうなつて來ると、何もかも皆我れ以外のものでないといふことになるのであるが、それだけでは議論はまだ不十分である。それは唯だ議論の一面を見て他面を見通して居る。そこで其他面をも併せ考へなければならぬ。主觀を肯定するといふことに於て我れは既に同時に客觀を肯定して居るのである。主觀といふ以上は客觀を立つることになり、我といふ以上は非我を立つることになるのである。そこでこの主觀と客觀との關係を説明するといふことが大事な問題となるのである。自己意識即ち自覺といふことに於ては、主觀は主觀としての己れに客觀としての己れを對立させて居るのである。自覺するものも自覺されるものも己れであるが、主觀としての己れに客觀としての己れを對立させて居るのである。だから有らゆるものが我れであるといふたゞけでは論議が盡されて居ない。我に對する非我の意義を如何に理解すべきか、問題である。主觀は要するに客觀の方への活動であり探究であり運動である。主觀は「一」であるに對して客觀は「多」であることはいふまでもない。事物といふものは實に彼等の客觀性といふことに於て多である。何故なれば知るといふことは一物を他物から辨別するといふことであるからである。そこでこの主觀としての一性と客觀としての多性とをどういふやうに關係させて説明すべきであるかといふ問題が生ずる。「多」といふことは我れの對象物である

『一』と『多』

といふ限りに於ての事物に屬する性質である。否、是等の事物が皆一緒になつて意識の「一」の中に纏められるといふ限りに於ての事物の性質である。意識の綜合の「一」の中に纏められるといふ限りに於て事物は雜多である。純粹の多といふことはどうしても考へられない。純粹の多といふことになれば、そのどれもが他のものと無關係のものとなつて了ふ、随つて甲と乙とが異るといふことすら考へることが出来ない。甲は乙と異ると考へるとすれば、既に其間の關係が主觀によつて立てられたこととなる。純粹の多であるとすればさういふ多といふことを理解することも出来ず、考へることすら出来ない。どうしても主觀の「一」によつて全體が纏められ關係づけられて居るといふことに於てのみ多といふことが意義を有することになると云はなければならぬ。さうして、この一と多との關係は實に心其もの、動的な生命としての本質上自ら斯かる問題を自分の中に造り、さうして其問題を解決して行くといふことに基礎を置いて居るのである。生命といふ言葉、發展といふ言葉が其の意味の中に一と多との兩方を含んで居る。詰り、我れが自らを段々開展して行き自らを多化し自らを己れに對立的に定立し非我を成立させ、さうして我對非我の問題を自から解決し一化するといふ所に一と多との意味が當然含まれて居るのである。生命といふものは抽象的な一ではない。多といふことを含まざる一ではない。動的に理解することになれば、多なき一もなければ、又一の無い多も無いのである。心は實に多の中に一の生命を現示して居るのである。心といふものを初めから完全に出来上つたものとして考へるとか、或は其中には完全のものになり了するなど、考へることは結局眞に心として之を

考へないといふことである。心といふものは、何時まで経つても自らを多化し我に對して非我を立てさうして其問題を自ら解決して行くといふこと、即ち多化を通して一化するといふこと、多を契機として生命としての一を開展しつゝあるものであると解釋すべきであつて、始めから完全なものだとか、其中には完全になりきつて了ふとか考ふべきではない。何時までも、解決すべき課題を自らの中に造り、多化と一化との働きを無窮に續けて行くと見なければならぬ。夫故に無限なる生命としての一は丁度それが一の無限的多化であるが如くに多の無限的一化を本質として居る。實に發展としての心の働きは一化たる所の多化であり、多化である所の一化である。心は夫故に「他」を己れから全く別のものとして己れに對して定立せしめて居ないのである。他なるものは己れ自身でないといふやうな他ではないのである。發展といふことを生命として居る無限なる我であるから、我は自らを多化して（即ち己れに對して己れ自らを對立的に定立させて客観的な事物たらしめて）さうして其多化されたものを纏めて我が活動して行くことに於て一化といふことがあるので、多化された客観的のものとして事物のあるのは主観以外のものとして在るのではなくて、他なるものは結局己れ自らなのである。無限なる己れ自らを有限化し、多化し客観化したまでのことで、全く己れ以外の多的な「他」といふ意味のものではないのである。他として己れが直面するやうになつたものは己れ自身なので、他なるものは同時に己れ自身ならざる如き他ではないのがある。

主観が主観自らに對して自らを定立するといふことは一を多化するといふことであつて、要するに

客観化され  
た主観

普遍者の外  
に個的特殊  
者なし

普遍者が自らを特殊化するといふことである。夫故に動的の生命として考へられたる心は普遍者であり、同時に個者である。我の思索するといふ働（それによつて我自らを思索する所の）は丁度それによつて一切のものを思索する所の同じ働である、自らを思索することが同時に一切を思索することであり、我を立てることが同時に非我を立てることである。さういふ普遍者の外に個者があるのではない。普遍者が個者となるのである。主観が自らを客観化するといふので個者があり特殊者があるのである。夫故に結局總ての根柢となるものは普遍的なるものとしての生命としての我であるといふことになる。個的特殊者は主観以外のものによりて主観に對して定立されたものでなく、主観自らによりて定立されたものであり、それは實に之を定立する所の主観そのものなのである。であるから、客観即主観、特殊即普遍、多即一なのである。自らを定立することに於て己れ自らの中に己れの本來の要素として有ゆる實在を定立して居るのである。活動としての主観の外に何等他のものが無い。心の一は夫自身に於て多である、精神的過程たる一といふものゝ中に開展された具體的多である。さうして實に其所には斯かる多以外の多は無いのである。夫故にその多なるものは、既に前にも言ふたことではあるが、純粹の多ではないのである。純粹なる多といふことは元來考へ得べからざることである。

個的特殊者の存在は必ず空間の中に且つ時間の中に於てである。換言すれば個體化され特殊化されたる事物は空間中に共在して居り又時間中に繼續的に起つて居る。そこでこの空間と時間とを如何に

解釋すべきであるか、問題である。結論を先に言へば、活動としての心の空間化時間化の作用によつて始めて空間あり時間あり、さうして其所に主観によりて客観化された個々特殊の事物があるといふことになるのである。萬有は時間的に空間的に多である。それは即ち我れが時間化し空間化することに依つて始めて然らしめらるゝのである。一が自らを多化するといふことが、實に時間化空間化といふことの意味である。多化といふこと、これあるによりて一物が他物でないといふことになる所の多化といふことは、我れの作用である。多を造り出す所のものは心の空間化時間化的作用である。空間につきて考へると、其處には限界がない。何處まで行つても此處で終りだといふ限界は無い。時間もさうである。我によりて空間化され時間化されたものには限りがない。其意味にて空間も時間も無限ではあるが、併しこれは本當の無限ではない。何となれば空間も時間も要するに心によつて限定されたものであり、心によりて成立せしめられたものであるからである。心の働きによりて一度に悉く定立されたといふやうな空間時間があり得ないので、時間といひ空間といひ、其時々刻々心によりて定立されつゝある所の時間であり空間である。心によりて定立されたものである以上、眞に無限なるものといふことは出来ない。眞の無限ではないけれど、然し何處まで行つても限りが無いといふ意味に於ては矢張り無限である。無限でないやうな無限、有限のやうで有限でない即ち無限定といふ性質を具へて居るのである。さういふ無限は本當の無限でない。空間時間をして斯かる無限定的のものたらしむる作用をなす所の心こそ眞に無限であるといはなければならぬ。我は空間の中に在るの

時間化空間  
化的作用先驗的なる  
我

ではない、時間の中に在るのではない。空間と時間とが我の中に在るのである。言ふまでもなく、我は空間的時間的意義を有つて居るものではなくて、時間をあらゆる空間をあらゆるものである。多化する所のものであつて多の中のものではない。勿論此處に考へられて居る所の我は經驗的我ではなくして先驗的我である。我が自らを多化し自らを客観化するといふ作用によつて始めて空間的なものが生ずるのである。故に空間的の多は要するに空間化の働をして居る我といふ同一處に共在 (co-existent) して居るといふべきである。空間的のいろ／＼の事物は多くのそれ／＼の場所に在るけれども、それ／＼多くの點に存在して居るけれども、結局は空間化的作用をして居る所の我といふ一點に共在して居るのである。尤も此の一點といふ點は、それ／＼の多くの點といふ時の點とは全く異つた範疇のものである。我といふ一點は、決して之をそれ／＼の多くの點の中の一と考へてはならぬ。我の空間化活動が空間的の多を成立せしめて居るのである。それと丁度同じ意味に於て、彼の時此の時など、時間的出來事につき過去現在將來といふ區別を立て、それ／＼の時間の出來事として取扱つて居るのであるが、これも實は時間化といふ作用をして居る我といふ所に同時に現はれ (compresent) て居るのである。過去といふ意義をあらゆる現在といふ意義をあらゆる將來といふ意義をあらゆる作用をして居る我といふ所に過去も現在も將來も皆同時に現存して居るのである。一切の時間上の出來事は要するに永遠の現在として見らるべき我の作用といふことに歸一して居る。無論此の永遠の現在といふ時の現在は過去と將來との間に位置を占めるあの現在を指して居るのではない。時間といふ

永遠の現在

ものを超越し時間をして意義あらしめる所の我的時間的作用を指して居るのである。斯かる現在といふ所に過去現在將來の時間のあらゆる出来事が集中歸一して居るのである。永遠の非時間的現在が時間といふことの意義を理解せしむるものである。斯くて、空間の多も時間の多も要するに活動としての主観に於てのみ存立するのであつて、兩者共一つの實在の中に含まれて居り、それに依つて兩者がその存在を達成するのである。さうして空間及時間の多は普通に之を總稱して自然といふのであるから、自然といふものは心の生命として理解され、其ものはどんなに多化されるとしても、結局一つとして残つて居るものであるといふて宜しい。主観の外に何物も無いといふたからとて、多としての事物を幻妄なりとなすべきでない。主観が眞實のものである限り、主観の多化されたものとしての一切の事物も亦同様に眞實のものであると言はねばならぬ。空間時間は心に先だち心に獨立してあるといふやうに考へる自然主義の誤つて居ることは勿論であるが、空間的時間的多を幻妄なりとして其の眞實性を否定するやうな観念論も亦誤つて居るのである。

心の多化作用によりて空間時間の性質を説くべきことは前述の如くであるが、さういふ作用をなしつゝある所の活動としての心は當然不滅性のものであると言はなければならぬ。斯かる活動としての心を肯定するといふことは詰り自ら己れを肯定するといふことであるが、此の自己肯定といふことの中には心の不滅性の肯定といふことが當然含まれて居るのである。何となれば假に不滅でないといふて心の不滅性を否定するとしても、それを否定するといふことが活動としての主観其もの働である

心の不滅性

所謂宗教の  
立場

から、否定することが否定さるゝ不滅性其ものを實は肯定して居ることになるからである。否定するといふことが心の然らしめる所であるから、不滅ならずとすることが、心の不滅性を示して居るのである。どんなことを考へても、さうさせて居る心の働を本とせない譯に行かぬから、心の不滅性を當然認めなければならぬ。此の不滅といふことを主張せしむる根據は、心の肯定作用なるものの價值が絶対性を有つて居るといふことに在る。心なしには何も考へられない。随つて世間の所謂宗教の立場に對してはどうしても満足することが出来ないといふことになる。所謂宗教なるものは、主観を超越した神を立て、其神に己れを融合させ、それと一つとなることを理想として居るのが普通である。さういふ考へ方には賛同の意を表することが出来ない。神ありと考へることは既に心の肯定作用を基として居るのであつて、斯かる肯定の絶対性を許さなければならぬ。神ありとするならば結局は我即ち神であると言はねばならぬことになる。何となれば、神といふ客觀的絕對者を立て、主観の價值を否定するといふことが實に其主観的作用であるからであり、随つてそれは既に其價值を暗々裡に肯定して居るからである。心を超越するといふことはどうしても出来ない。如何なることを考へるにしても、皆心がさうさせて居るのであるから、心を超越することは全く不可能である。實に神は人である限りに於てのみ神たることが出来るのである。心以外に神を立つべきではない。心其ものが神なのである。神の永遠不死即ち心の永遠不死である。神といふ概念を生ぜしめたのは己れ自身の不滅といふ概念即ち己れ自身の肯定作用の絶対價值といふ概念である。不滅性といふのは言ひ換れば心の心たる

心以外に神  
なし

所以の性質であるといふことになる。苟も心を肯定する以上、どうしても不滅性といふものを肯定せずには居られない。

不滅性は言ふまでもなく心に屬するものであつて自然に屬するものでない。夫故に若し己れを時間及空間の中に經驗的に現はるゝものとして考へるならば、これは本當の己れを曾得したのではなくて、自らを自然物として見たことになるのである。生れて來た己れであり、轉て死ぬる所の己れであるなどといふ如きものとして此己れを解釋することになるのである。それは本當の己れではない。不滅であると言はるゝ本當の己れは、時間空間的意義をあらしめる所のものであるから、時間空間の中に經驗的に認められて居るやうな己れを本當の己れと見誤つてはならない。不滅性を本質として居るものは先驗的なる我であつて經驗的なる我ではないのである。不滅的なる我が自らを多化し空間及時間中の事物たらしめるのであるが、其空間的・時間的の多なるものゝ側に死滅性があるのである。さうして、其の死滅する多なるものが實に不滅なる私の生命を表現して居るのである。雜多の事物の死滅といふことが私の不滅性に參與して居るのである。心といふものは多の中に於て生きて居るのであるから、多なる經驗的實在を我關せずとして放棄して了はらないで、何時でも其經驗的實在を己れの中に永遠的に保持して居り、己れ自身の永遠性の中にそれを永遠化して居るのである。經驗的なる事物を存在せしめ即ち生かしたつ切りで放棄せず、そのものを又死滅せしむるといふ所に心の不滅性を表示して居るのである。生を與へたなりで放棄するといふことは化石された生とすることであり、却つて永久の

本當の己

死たらしむることになる。

既に述べし如く、心といふものは常に自らを實現しつゝある過程のものとして見るべきであつて、既に實現化されたものとして考ふべきではないのである。即ち生命として發展として之を觀るべきである。斯く觀る以上は、自らを多化することなしに「一」としての我はあり得ないといふことになるのである。夫故に心といふものは常に夫自身の否定としての己れに自らが對立しつゝあることを見出すのである。さうして其實現の過程といふのは自己創作の過程であるが、それはその契機としてそれ自身の否定といふことを有つて居るものである。例へば眞理に對して誤謬といふものを有つて居る如くである。眞理を發揮するといふ過程は誤謬といふ契機を考へずしては不可能である。眞なるものゝ組織の中には誤謬といふものがあるのである。その過程の發展がその契機としてそれ自身の否定たる誤謬といふものを必要とするのである。此の世の中に何等の誤謬もない何等の害惡も無いといふことになることは心の眞の要求ではない。生命としての心から言へば、其處に克服さるべき害惡誤謬があり解決さるべき問題があるのでなければ、眞とか善かといふ己れの眞實なる本性を實現することが出來ぬことになるのである。然し其害惡なり誤謬なりは我以外の實在ではない。我自身が自らの中に契機として造つたものである。夫自身の内的敵である。此の内部の敵に打勝つことに於て眞と善とを實現して行くのである。丁度火焰が燃料を必要とするが如くに活動としての心は斯かる内的敵を必要とするのである。隨つて其所に誤謬及び眞理があるといふやうに「及び」といふ言葉を用ふるのは宜し

眞理自身の  
内的敵とし  
ての誤謬

正と反と合

くない。真理中の誤謬と言はなければならぬ。真理中に誤謬といふ契機があつて、生命としての真理を真理たらしめて居るのである。心が自らを我と他といふ二つのものにし、さうして自らをその他の中に見出すといふても宜しい。主観と客観とは異つて居るが、又同じものである。即ち二にして一であり、一にして二である。此道理を正(thesis)といふ言葉と反(antithesis)といふ言葉と合(synthesis)といふ言葉を用ひて説明すると次の如くなる。主観對客観といふ場合の主観と客観とは正と反との意味に於てある。正と反との兩者の根本的實在性は合の中にある。抽象的に正だけを引離して考へ反だけを引離して考へれば正反兩者の本當の意味はまだ理解されて居ないのである。若し「主観」といふ言葉を用ふるならば、本當の主観は合共ものである。對立的に考へられた主観と客観とは正と反との意味での主観客観である。夫故に客観に對立する主観は本當の生命としての主観共ものではない。所謂主観とそれに對立する所謂客観とは生命としての本當の綜合即ち *Einheit* たる眞の主観の契機としての意義を有して居るのみである。

以上段々述べ來つたゼンチーレの説によれば、結局其所には唯一實在として普遍者絕對者無限者一者あるのみである。神といふ言葉を用ふるならば、神があるのみである。勿論此の場合の神といふのは主観としての我そのもの以外の何ものでもない。實に活動としての生命としての自覺的なる心そのものなのである。斯くて「純粹活動としての心」中に展開されたるゼンチーレの思想は、私の主張しようとして居る人本主義若くは神人一體主義の趣旨を助くるものとして倔強のものといふべきである。

さればくどくどしくも引合に出した次第である。既に斯かる立場に立つ以上は自然主義のそれとは異つて當然意志の自由を肯定することとなるのである。そこで進んで意志の自由活動といふことの意義を明かにしようと思ふ。

これからは、餘りむづかしい問題に這入らずに行ける。實は斯やうな御話をせずに行かうと思つたが、現に接觸して居る問題を御話せずに行くのは、何んだか物足らぬ心地がしたから、成るべく分り易く御話をした積りである。けれども餘り哲學的であつた爲に、了解しにくかつたであらうと思ふ。

兎に角私は唯心論的見地を取るものであつて、従つて意志自由論を主張するものである。然らば意志が自由であるといふのは如何なる意義であるか。

意志が自由であるや否やと云ふことに就ては、前にも云ふたやうに、意志必然論と意志自由論とがある。併ながら從來唱へられて居つた所の意志自由論も、意志必然論も、共に極端であつて、間違つて居る。今茲に其間違つて居る點を指摘して、さうして正しき意義での意志の自由とはどう云ふことを指すかと云ふことを述べたいのである。從來の意志自由論によれば、意志活動なるものは、何の原因もなく何の基く所もなく、勝手氣儘に、無茶苦茶に活動する所のものであると説いて居る。併ながら、さう云ふ見方は事實に相違して居る。何の基く所もなく何の原因もなくして、唯無茶苦茶に働くと云ふやうなことではないのであつて、矢張り何か根據がある、何か基く所があると見なければならぬ。若し果して何の基く所もなく唯だ無茶苦茶に活動すると云ふならば、さう云ふ活動に對して



意志の自由。

意志自由の意義如何

從來の自由論も必然論も共に誤れり

從來の自由論は意志活動は無原因

的なりとす  
意志必然論  
を有原因的  
なりとして  
意志自由論  
に反對す

意志活動に  
原因あり故  
に必然なり  
之れ誤れり

道德的責任を問ふと云ふことは甚だ可笑しい譯である。道德的責任を問ふと云ふ以上は、何か其處に其の活動の基く所があり、其の活動の背後に何等かの責任者たるべきものを認めなければならぬ。  
前述の如き理由であるから、從來の意志自由論に反對する所の考が出て來た。之が即ち意志必然論である。必然論の唱ふる所を聞くと、斯うである。意志活動なるものは、從來の意志自由論の説く如く、何の原因もなく何の基く所もないやうな活動ではなくて、矢張り一定の原因があり根據があり基くところがある。普通にも、意志は動機(motives)に依つて決定せられると云はれて居るではないか。即ち動機と云ふ原因があるのである。兎に角無原因ではない。自然界の事物と同様に意志活動にも矢張り根據があり原因があると云ふのである。斯くて從來の意志自由論に反對した所は、確に其の弱點を衝いて一部の眞理を發揮して居る。然し其處までは意志必然論は間違つては居らないけれども、それから更に一步を進めて論斷するに至つて、大なる誤謬に陥つたのである。どう云ふ風に論じたかと云ふと、意志活動には原因がある、それ故に意志活動は必然の結果であると云ふやうに論結したのである。原因を有するが故に意志活動は必然の結果である、寒氣と云ふ原因に基いて居るから、雪の降つたことが必然の結果であると云はれるのと同じやうに、意志活動には原因があるから、それ故意志活動は必然の結果であると説くのである。其處が間違つて居る點である。其間違つて居る點に就て少しく述べたい。

起動原因と  
目的原因と

過去の活動  
の引續きと  
して將來の  
活動を起す

將來達すべ  
き目的が活  
動を惹起す

此事を述べるに先ちて、原因(cause)と云ふものに二つの種類のあることを明にして置かねばならぬ。此二種の原因は如何に呼ばるゝかといふと、起動原因(efficient cause)と目的原因(finis cause)といふのが即ちそれである。此二つの原因は全く其性質を異にして居る。起動原因と云ふのは、自然界に於て我々の認むる所の原因結果と云ふ場合のあの原因が即ち夫れである。例へば撥にて太鼓を叩くと太鼓が鳴ると云ふ時には、即ち叩いたと云ふ原因があるために、鳴ると云ふ結果があつたのである。斯かる場合の原因が即ち起動原因といふのである。寒いといふ原因にて氷結と云ふ結果があつたと云ふ場合の原因が即ち起動原因と云ふのである。斯かる起動原因の結果として活動が起り來ることは、つまり、過去の活動の引續きとして直ちに次ぎの活動を惹起して行くと云ふ意味のものである。普通謂ふ所の原因結果の原因が此起動原因を指して居るのである。

目的原因と云ふのは、起動原因といふことゝ、全く意味が違ふ。之は將來自分が實現しようと思つて居るところの目的が原因となつて活動するに至る場合の原因である。即ち自分が此事を爲さうといふやうに、將來の目的と云ふことが原因になつて、一つの活動を惹起したと云ふ時の原因が目的原因と云ふのである。太鼓が鳴つたのは、撥で叩かれた爲であつて、目的原因の結果ではない。然るに之に反して、私が今講演して居るといふ活動は、一つの問題を説明しようと思ふ目的を抱いて、其目的の爲に講演して居るといふので、之は目的原因の結果である。

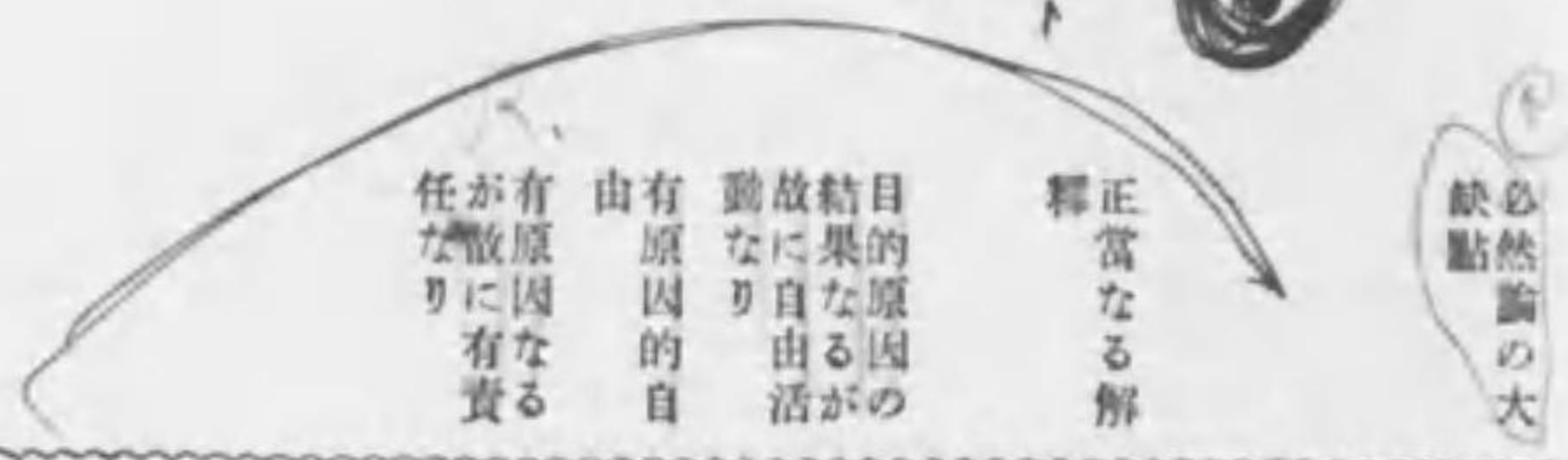
さういふ譯で、起動原因と云ふのは、即ち自然界に行はれる原因結果の原因のことであり、目的原因



因と云ふのは、人間が色々の目的を抱いて其の目的を遂行しようとして色々の働きをする場合に、目的と云ふことが原因となつたことを指すのである。斯う云ふやうに、原因に二つの種類があるから、之を明白に區別して置かねと、大なる誤解を來たすのである。勿論、人間の活動の場合と雖も、起動原因から生じ来る活動が幾らもある。講演をなすといふ活動は、目的と云ふことから來て居ることは言ふまでもないが、又其内の一つの働きとして聲帯の關係上から聲の調子が色々變つて出ると云ふことは、身體の状態が然らしめたのであつて、其所には起動原因が一緒に働いて居るのである。人間の活動は、目的原因のみが本になつて居ると云ふ譯ではない。目的原因から活動が起り來ることに伴つて、又其處に色々の起動原因なるものが一緒に働いて居るのである。さういふ次第で、人間の活動中には起動原因から來るのもあり目的原因から來るものもある。兎に角原因なるものには、前述の如く二種類あることを忘れてはならぬ。

そこで起動原因から起つた活動の場合は、之を必然の結果なりと云ふて宜いのである。けれども、目的原因から起り來つた活動を起動原因から起り來りし活動と同一視して、之も矢張り必然の結果であるといふならば、之は大なる誤である。目的原因から起つた活動は、活動者自身が自ら自由に決定したる活動と見るべき性質のものである。之を起動原因より起りし活動と混同するならば、甚しき誤謬に陥ることになる。起動原因から起りし活動に就ては、道德的責任を問はないのであるけれども、活動者自ら目的を立て其目的を實現しようといふ爲めに起つた活動に就ては、活動者が其責任を負はねばならない。されば起動原因と目的原因との間には雲泥の差があるのである。此ことを知らず、原因さへあれば、それは必然の結果であると云ふに至つたのは、意志必然論の一大缺點である。

要旨



意志活動は原因を有つて居らぬと云ふやうな極端なる自由論も間違つて居る。意志活動は確かに原因を有つて居る。去りながら、原因があるが故に必然の結果なりと云ふことも間違である。原因はあるけれども、それは目的原因といふ原因である。目的原因の結果であるが故に、自由活動であると云ふべきである。目的原因と云ふ原因に基いて爲したと云ふことが、正しき意味に於ける自由活動である。意志の自由と云ふことは、斯かる意味の原因を有して居ると云ふ意味である。有原因的自由であつて、無茶苦茶の無原因的自由ではない。意志活動に目的原因があるから、そこで其目的を懷抱し決行する所の活動者が其活動に就て道德的責任を負ふと云ふことになるのである。有原因であるが故に有責任になるのである。

目的原因と云ふのは、詰り自分の追求すべき目的を自ら立てることに相當するのであつて、可能的將來を色々考へ、どう云ふ方針に向つて進まうかと云ふことに就て深く考察して、さうして自分の進むべき途を自ら定めるのである。

自由といふことは決して無理由無原因無法則といふことではない。しつかりした法則があり、ちやんとした理由があり原因がある。唯だ其の理由となり原因となるものが自然界の現象の場合と全く其

## 決定論一般

種類を異にして居るだけである。ソロヴィ、オフは言ふて居る、「決定論一般は單に次のことを肯定するに止まる。即ち發生する如何なるものも（随つて有ゆる人間の行爲も）充足理由によつて決定さるゝので、その理由が無ければ決して發生することなく其理由があれば必然的に發生するものであるといふことを肯定するに止まる」と。彼は決定論一般といふ言葉を用ひて、普通の所謂決定論即ち必然論（それを彼は機械的決定論といふ言葉で言ひ現はして居る）と判然區別して居る。意志活動とても起るだけの理由があつて起る譯であるから、決定論一般の範圍内のものであることは當然である。斯くて何等の原因なき活動として意志活動を解釋するやうな非決定論即ち譯れる極端なる自由論に反對すると同時に、機械的決定論の意義にての所謂必然論にも反對したのである。意志活動の起るのには其の起るだけの理由があり原因がある。雨や風につきても矢張りさうである。夫故に決定論一般といふことだけならば、意志の場合でも雨や風の場合でも皆同様に當てはまるのである。然し其の理由となり原因となるものが種々異つて居るのであるから、その種類如何によつて決定論をそれぞれ類別する必要がある。ソロヴィ、オフは之を三つに分けて居る。即ち機械的決定論、心理的決定論、及び理性的決定論の三である。心理的決定論は人間以外の動物の場合に當てはめらるゝのである。即ち快樂苦痛といふ感情が伴ひ衝動的に活動する場合に當るのである。然し、理性的存在物が自覺的に己れの理想を考へてこれを実現せんが爲めにといふ意義のものでないといふ點に於ては機械的決定論と同一であるから、議論の仕方によつては此兩者を起動原因によりて決定さるゝものとして一つにする

## 機械的決定論

## 心理的決定論

理性的理想  
的決定論

ことが出来る。第三の理性的理想的決定論は己れの實現すべき理想を自覺して之を實現するといふ場合即ち目的原因によつて決定さるゝ場合に當るものである。さういふ次第であるから、一般に決定論といふだけならば、意志活動の場合も其中に入れることが出来るのである。然るに頭の悪い連中は、決定論といへば大早計にも直ちに之を機械的決定論と同一視して、意志活動をも雨や風の場合と同じ意味で必然的なものであると解釋したのである。是は機械的決定論と決定論一般とを混同するの誤謬に陥れるものである。意志活動は決して無原因のものでなく、ちゃんとした原因がある、さうして其原因は實に己れの自覺的に撰擇した理想若くは目的なのである。斯かる場合にこそ始めて責任を問はれる意味での自由といふことが成立するのである。無原因的ではなくて、有原因的であり、而も其原因は目的原因であるといふことを知らなければならぬ。

意志活動の  
分析

今茲に意志活動の分析をなして見ると、今言ふたことの正當なることが益々明白とならうと思ふ。先づ第一に、現在の状態に就て不満足を感じる、即ち何等かを缺乏して居ると云ふことを自覺すると云ふことがなくてはならない。さうすると、第二に其不満足であること、缺乏して居ることに伴ふて苦痛の感情が起る。さうすると、第三に其不満足を満足させ不十分なる點を充分にさする所のもの即ち或る目的物を想ひ起すと云ふことになる。即ち自分を満足させる所のものを觀念の上に想ひ浮べるのである。言換れば目的の觀念なるものが其處に起つて来る。さうすると第四にそれに伴つて其目的物を獲得したる場合即ち其目的を實現したる場合には如何に快樂であらう如何に満足するであらうと

の快樂を想ふ

第五に欲求起る

第六欲求の選擇

第七動機

第八行爲

云ふことを想像する。即ち現在よりも一層よくなりたる場合の將來の快樂を想像する。さうすると、現在の不完全なる苦痛を感じつゝある状態に比べて將來の完全なる快樂の状態を考へて、早く現在の苦痛を脱して將來の快樂の状態に至らんとする一種の心狀を起す。是が欲求(Desire)といふのである。其場合に於て、通常は、現在の缺乏を自覺し現在の缺乏を満足させるところの目的が二つ以上觀念の上を思ひ浮べられるのである。さうすると二つ以上の目的の觀念があるに應じて其處に又二つ以上の欲求が並び起つて來ると云ふことになる。そこで順序として、どの目的を選んで之を追求しようか、言換れば、どの欲求を選択しようかと、欲求の間に比較考察をすると云ふことになる。斯くて比較考慮をなした結果、或一つの欲求を選定し、此ものが其場合に於ける自我の求むべきものであるとなし、之に依つて其場合の自我の不満足なる點を満足させやうと自ら確定するに至るのである。斯くて茲に一つの目的が確立したので、此場合に之を動機(motive)となつたといふのである。さうなると其ことを實行すると云ふ意志活動が現れ來るのである。

上述の如く、先づ始めに缺乏を感じ、其苦痛を覺り、其缺乏を満足させべき目的物の觀念を懷き、其目的を實現したる時の快樂を想像して爰に欲求が起り、多くの欲求を比較考察して其中の一つを選定して動機を定め、さうして實行するに至るのが即ち意志活動である。例へば腹が空つたと云ふことを自覺すると假定すれば、之は缺乏を自覺したと云ふことであり、隨つて苦痛を感ずる。さうすると其空腹を満足させる所の目的物を想ひ出す。蒲焼を想ひ出したり、饅頭、蕎麥、天麩羅、其他さまざま

まのものを想ひ出すのである。それに應じて、欲求が幾つも出て來て、蕎麥を喰ひ度い、饅頭を喰ひ度い、天麩羅を喰ひ度いと云ふことになる。けれども同じ瞬間に天麩羅屋と蕎麥屋とは行けないから、どちらにしようかと比較考察を爲して自ら決定して、天麩羅なら天麩羅を食はふと云ふことにする。即ち動機が定つたのである。そこで天麩羅屋へ食ひに行くといふ意志活動となる。一言にて云へば、意志活動なるものは、活動者が自分自ら目的を定めて其目的を實行するところのものである。

即ち自己決定(self-determination)と云ふ意味になるのである。目的の觀念が活動を惹起するのであるが、其目的を定めるものは、即ち自我である。其目的を實行するものも自我である、自我が自ら決定して、さうして之を實行しようとするのである。目的原因に依つて活動するのであつて、それが即ち自ら定めたのである。決して自我以外のものによりて決定されたのではない。斯くの如く、自ら目的を定めて之を實現すると云ふところが自由と云はれる點である。意志活動は自由なりと云ふのは夫れを指すのである。

意志活動の分析に關係して色々注意すべきことがあるが、今二三を言へば、將來の目的と云ふのは如何なるものであるかといふに、此目的なるものは自我の内にあるのである。現在より一層よき所の自我と云ふことが目的である。より善くされたる自我(Determined self)が目的である。今は不完全な自我であるが、現在の比して一層完全なる自我が、今の自我に取つての目的である。決して自我以外のものが目的となつて居るのではない。天麩羅を喰ひ度いといふ場合に於ては、天麩羅が目的ではな

自己決定

自我以外に原因なし

自己決定なるが故に自由なり

目的は一層  
よき自我な  
り

い。天賦羅を喰ひつゝある所の自我といふことが目的である。天賦羅を喰つて居らざる今の自我よりも、天賦羅を喰ひつゝある所の自我の方が一層よいと認むるのである。即ち、目的は自我の内にあるので自我以外に目的はない。

凡てさう云ふ風に現在の不満足なる自我の状態より一層満足なる理想的の自我になり度いと云ふのが、欲求の一般形式である。而して如何なる状態の自我を以て理想的の自我と認むるかは、其人の決定によるのである。今の自我をして將來如何なる自我たらしめようかは、自己決定に待たねばならない。選擇決定されて其處に始めて動機が成立し、目的が確定せられ、意志活動となつて現はるのである。

目的の觀念と云ふことを云ふたが、目的なるものは、まだ實際其所に實現されて居らないものであつて、觀念上に想ひ浮べられたる者に過ぎない。けれども、目的(goal)となるべき觀念は、單なる觀念(idea)とは異つて居るといふことを爰に了解して置く必要がある。勿論、目的とか理想(ideal)とか云ふ者は、觀念の一種であるけれども、有らゆる觀念は皆目的となり理想となるかと云ふと、さうではない。それならば如何なる種類の觀念が目的となり得るか理想となり得るか云ふと、それは、其人の性質に相應し、其人の能力に相應し其人の爲し得る範圍の内になければならぬ。其人の力で爲し得る範圍のものでなければ、決して其人に取つてそれが理想となり目的とはならない。其範圍以外のものは、單なる觀念或は空想とはなるけれども、理想とはならない。例へば、一足飛びに月世界に

理想と單な  
る觀念との  
別

理想の意義

飛んで行かうと云ふ考の如きは、一つの觀念である。思想中にさう云ふことを思ふたのだから、觀念ではあるけれども、それは目的とはならない、理想とはならない。それは單なる觀念若くは空想である。之に反して、天賦羅屋に行かうと云ふことは理想となり目的となる。縱令其時に財布の中に金が無いとしても、どうにか工夫をして行つて喰はうと思へば喰へぬことはないのである。さう云ふやうな譯で、其人の力で爲し能ふと云ふ條件がなければ、目的とはならない、理想とはならない。それ故に、總て觀念は皆理想となり目的となると云ふことは云へないのである。次に、縱令其人の力にて實行し得ることであるとしても、之を實行せんとし意志が活躍し來るにあらざれば未だ理想となつたとは云はれない。例へば學者になるといふことは人の力にて出來得ることである。けれども、學者にならうと稱しながら、毎日ぶら／＼遊惰にふけて居るならば、學者になるといふことが理想となつたといはれない。狂人などになれば、常人が認めて空想と爲すところのものも、其人には目的となり理想となるといふことが随分ある。眞實一足飛びに月世界に行けると思ひ、自分の力に相應して居ると信じて、月明の夜高塔に登りて、其處より月に向つて飛躍するやも知れない。自分では可能であると信じて居り且つ之を實行しようとしたのであるから、其人には目的となり理想となつて居る。或は直ちに地上に落ちて死んで仕舞ふかも知れぬが、其人は眞實可能であると信じて居り之を實行した以上は、其人には理想となつたのである。然し我々常人には空想である。要するに、自ら實行し得べしと信じ且つ之を實行せんとし意志起りたる時に於てのみ、始めて理想若くは目的といふ意義が成立する

理想と事實  
動望及び衝

のである。

それ故に理想若くは目的といふことは、事實(Fact)といふことと空想といふことと單なる願望(Wish)といふこと及び衝動(Impulse)といふことの四者より明に區別されるべきものであることが分る。理想若くは目的は現在の事實にあらすして將來に於て實現されるべきものたるは言ふまでもない。願望といふことになる、現在の事實にあらざることを希求するのであるから、此點に於ては目的若くは理想と同一ではあるけれども、之を實現せんとの意志の態度に於て不十分なるものがあるので、目的若くは理想たる資格を得ることが出来ないのである。例へば、一學生が學資に餘裕ありしならば是非とも某書を購入し度しとの望を有したりとせよ、さうして偶々某所より若干の送金ありたりとせよ、其際に此學生が其金にて某劇場に觀劇して、爲めに購求し度しと望みし書籍を得るの餘財なきに至らしめたりとせば如何であらう。さういふ場合には、觀劇の方が目的若くは理想とはなつたが、書籍を購求しようといふことは單なる願望たるに止まつたのである。次に衝動は實行力を有する點に於ては目的若くは理想と類似して居る。けれども、一方は毫も考慮の作用を有せざるに反して他方は考慮の作用を有するといふ點に於て兩者の間に雲泥の差異が横はつて居るのである。

目的に基いた活動をするといふことが人間の特權である。他の動物等にはさういふ事は無い。唯だ現在の刺戟の儘に衝動的に活動して居るのである。斯くくゝの活動をなすことによりて斯くくゝの目的を達しようといふやうに、目的を自覺して活動することの出来るのは唯人間のみである。他の動物

の活動中にも自然に目的に適する如きものがあるけれども、決して目的を自覺して之を實行して居るのではない。従つて道德上の責任を問はれ、正不正善惡の評価を受くるものは人間の活動の範圍内のみであるのである。

禽獸と人間

夫故に、若し人間にして何等の目的觀なく唯だ衝動のままに活動して居るならば、それは人間として活動したとは言はれない。禽獸の活動は衝動的である。例を擧ぐれば斯ういふことで分る。茲に腹の空つた犬があると假定する。其前に犬の好きな食物を置けば必ず食ふに極つて居る。之は衝動的なるが故である。これに反して人間になると、渴して居るものに一椀の水を持つて行つて而も御飲みなさいと云ふたとしても、之を飲むかどうかは直ぐに分らない。それが如何なる場合であるか、其人が如何なる品性の人であるかを吟味した後でなければ、飲むか飲まぬか分らない。戰場で一將校が疲勞して大に渴を覺えて居る所へ、部下の兵卒が一椀の水を持ち來りてどうぞ御飲み下さいといふたでしょう。若し其場合に其將校の傍に重き傷を負ふて仆れ一層多く渴に苦しんで居る戦友が居るとしたならばどうであらうか。それでも其將校は其水を自分が飲んで仕舞ふであらうか。苟も大和民族であり、理想觀に基いて行動するものならば、必ず飲まないと信ずるのである。成程自己は渴に悩んで居るには相違ないけれども、先づ以て己れの傍にある忠勇なる戦友に飲ましめねばならぬ、後又他に一椀の水を得る場合にてもありたらんには其時に飲まうといふことにするに相違ない。これが即ち人間の他動物と全く異なるところである。さういふやうに、人間には自覺的に目的に基いて活動し得るとい

酒に於て眞

ふ特異力のあることを忘れてはならない。

羅旬語にイン、ヴィノ、ヴェリタス (in vino veritas) といふ諺がある。之を翻譯すれば、イン、ワイン、ツルース (in vino truth) にして、「酒に於て眞理」と云ふことである。酒を飲んで酔ふと、人は何も隠す所なしに天真を發揮すると云ふ意味で、自分の有りの儘を飾り氣なしに出すと云ふことである。此事は、或意味では實に其通りであるけれど、又他の立脚地から見ると、さう云はれなくなるのである。

吾々人間が理想を自覺し、自ら目的を認めて、其理想目的を實現すると云ふことが、眞の人格を發表する所以の道であると云ふ考から解釋する時には、上述の諺は成立せぬこととなるのである。何故に其諺が成立せぬかと云ふに、人間と他の劣等動物との間に於て如何なる差異點があるかと云ふことを考へれば直ぐに分る。前述の如く人間は自覺的に自我の理想を實現せしむると云ふ活動を爲し得る者である。即ち、將來達すべき目的の觀念を明に認めて、其事が動機となつて、所謂自我實現の作用をなすと云ふ點が人間に特有のものである。自我の將來を如何に決すべきであらうかと云ふことを思慮考察して、其の中に就きて、理想的自我はかうでなければならぬと云ふ目的を決定して、現在の自我をして其の理想的のものとなさうと云ふ活動を惹起するのである。斯る作用は之れを自覺的作用と云ふのである。自覺的活動と云ふことは、既に云つた通り、自我が認て眞に己れを満足すべしとなす目的を定めてこれに基づきて活動すると云ふことである。即ち、其場合に於ける眞の自我を實現して

自覺的作用

眞の人格を發揮すると云ふことである。

人は必ず何等かの目的理想を有するもので、人は其目的理想を實現することに努めなければならぬ。然しながら、之と同時に理想目的に反對する如き傾向も存在するのである。過去に於ける種々の活動の習慣的に積み累つたものが、一の習癖となつて残つて居る。かゝる習癖を中心として成立せる自我を若し習慣的自我と云ふならば、之に對して理想を中心として成立せる自我は之を理想的自我若くは眞我と云ふ可きである。例へば酒を節し、若くは之を禁ずることが眞我の要求即ち理想的自我の求むる所たるにかゝはらず、過去に於ける不節制的動作の積み累ねとして、現在に於て不節制的に飲酒に耽らむとする習癖を有する様な場合に於て、習慣的自我即ち眞我に對すれば偽我とも云ふべきこの習癖を抑制して、理想的自我即ち眞我の要求を満足せしむると云ふことが、是れ眞の人格を發揮し自我を實現するといふ意味である。

眞我と偽我

若し如是見地より見れば、イン、ヴィノ、ヴェリタスと云ふことは成り立たなくなるのである。何となれば、酒に酔ふた場合は、酔はない場合よりもより多く衝動的となり、より多く本能的となり、より多く反射的となるのである。従つてそれだけ自覺的であると云ふことが減少するのである。即ち酒に酔ふた場合に於ては、習慣的自我即ち偽我が跋扈して、理想的自我即ち眞我が影を潜めると云ふことになるのである。此意味より考へて見ると、「酒に於て眞理」と云ふことは言へないのであつて、却つて「酒に於て偽」と云ふことになるのである。勿論世間一般の諒解する所によると、習慣的自我が何

の隠す所なくその儘に發露すると云ふことを名けて、天真爛漫と云ふのである。今其意味で天真爛漫と云ふことを眞理であると見るならば、「酒に於て眞理」と云ふても差支はないのである。併し、かゝる通俗的解釋を離れて、學理の上から眞我とは如何、偽我とは如何と云ふことを區別して考へて見たならば、「酒に於て眞理」と云ふことは、成立せざるに至るのである。

先きに云ひし如く、人は自覺的に動作すると云ふ點に於て他の劣等動物と異つて居るといふことが出来る。けれども、人は常に自覺的なりと云ふ意味ではない。随分盲目的に本能的に衝動的に、自我の念なくして動作することがあるのである。唯だ人は自覺的に活動し得るものであると云ふ點に於て、人の人たる特色を認むることが出来るのである。此特色を發揮したる場合に於て眞に人たることを得るので、此特色を發揮せず、非自覺的に活動すると云ふ丈けのことならば、眞の人ではなくして動物として存在するに過ぎないのである。それ故に、眞の人たらしむるには、先づ自我の目的理想を自覺的に實現することに努めなければならぬ。

次に、意志活動の分析に聯關して動機と欲求との關係につき一言して置かう。動機なる者は、二つ以上の欲求の中から其一つを選択決定して成立するのである。さうして、一旦動機となれば、其所に一つの意志活動が現れるのである。夫れ故に、一つの行爲に就ては其所に唯一つの動機あるのみである。けれ共一つの行爲に關して、其所に二以上の欲求が現はれ來ることは普通である。勿論唯一つの欲求の場合もある。けれども、其場合にはどうしよう斯うしようと云ふやうな考慮の作用は起り來

一の行爲に  
あるのみ



らない。衝動的に實行すると云ふ場合である。斯かる場合は、道徳的責任を問はないことになるのである。此事を爲さうか爲すまいか、爲してはならぬ事だから、他の事を爲さうかなどと、色々の候補的欲求中に就て比較考慮し、自分から選擇して實行する場合に初めて道徳的責任を問ふのである。倫理學上に謂ふ所の動機は、二つ以上の欲求に就て考慮し決定を爲すと云ふことを經たるものを指すのであつて、唯だ一つの欲求のみ起りし場合には、動機を形成することが出来ないものである。一の行爲に就ては、二つ以上の欲求があつて、さうして結局一つの動機が選擇さるゝと云ふ譯である。

欲求と動機との關係を一言で云へば、丁度代議士の候補者と當選したる代議士との關係の如くである。二つ以上の欲求があつて、其中のどれか一選擇されて動機となるのである。どの欲求が動機となるかは、まだ未決定である。多くの候補者が皆代議士になり度いと云ふので逐鹿場裏に出て來て居るけれども、どの候補者が當選の榮を得て現實の代議士になるかは、まだ未決定である。さう云ふやうな譯で、多くの欲求の中から行爲者が特に其場合に最も善なりと認定せしところのものが即ち動機となるのである。動機が選定されるれば、夫が意志活動を惹起することになるのである。欲求は詰り其人の進み行かんとする可能的將來 (possible future) を示して居るといふて宜しい。可能的將來とは、其人が將來どう云ふことを爲すであらうかといふ範圍を指すのである。即起り來り得べき將來をいふのである。其人は天賦羅を喰ひ度いとも思ひ、餛飩を喰ひ度いとも思ひ、蕎麥を喰ひ度いとも思つて居るか

欲求の動機  
に於けるは  
恰かも代議  
士候補者の議  
當選代議士の  
如し於けるが

欲求は可能  
的將來を示

行為者に道徳的責任ある所以

ら、其人の將來は、天麩羅を喰ひつゝある所の人となるかも知らぬ、蕎麥を喰ひつつある所の人となるかも知らぬ、饅頭を喰ひつゝある所の人となるかも知らぬ。兎に角いづれも可能的將來を示すと云ふことだけは分つて居る。どう云ふ現實的將來になるかは、はつきり分らぬが、なるらしき將來は欲求によつて明らかに示されて居る。其可能的將來の中から一つの現實的將來を定むるのは、自己決定に依るのであつて、さうして初めて動機が成立するに至るのである。尙ほ後に至りて詳しく御話をする機会があるけれども、茲でちよつと言ふて置き度いのは動機なるものは、今言ふたやうに色々の欲求の中から自己決定によつて選定されたものであるから、動機の善惡に就ては之を選定せし自我そのものに道徳的責任があると言ふことになるのである。例へば不義の行を爲して富まんか、それとも貧にして義を守らんかといふやうに、さまざまの欲求が起るが、其中にて不義を爲さむと決定すれば、其人は惡を爲せりとして排斥さるゝに至り、これに反して進んで義を行ひしとせば、善を爲したりとして賞讃を博するのである。欲求の中から一つの動機を選むことは、其人の自由決定に依るのであるから、之に就て道徳的責任を負ふべきは當然のことである。要するに意志の自由といふことを俟つて始めて道徳的意義が成立つに至る次第である。

### 第五章 目的と善惡の區別

凡て善い或は惡いと云ふ評價は必ず或一定の目的に關係して居るのである。道徳上の善い惡いと云

善惡の評價は目的に關係する

ふことは勿論のこと、縱令道徳上でなく普通に善い惡いと云ふ言葉を使ふ場合とても、必ず或一定の目的に照し合はせて其善い惡いを區別して居るのである。即ち其目的に適つたものを善いと云ひ目的に合はない場合に惡いと云ふのである。例へば鉛筆が書くと言ふ目的に適つて居るときは善き鉛筆であると云ひ、書くと言ふ目的に適せぬ時は惡い鉛筆であると云ふが如きである。或は好い天氣と云ひ惡い天氣と云ふことがあるが、矢張り或目的に適つて居るか適つて居らないかと云ふ意味になつて居るのである。

それ故に、同一の事柄でも、いろいろ違つた目的から見ると善いと云はれることもあり又惡いと云はれることもある。例へば、農作上から見ると百姓は善い雨だと言ふ場合に、山河を跋涉する點から見て旅行家は惡い雨だと言ふが如きである。即ち、目的が違へば、同一のものに對しての評価も違つて來る譯である。それ故に、事物に就て善いか惡いかと云ふ判断を下す場合には、何が目的であるかと云ふことを知らなければ、眞の判断は出來ぬ。唯だ外部に現れた活動のみを見て直ちに善い惡いを判断することは出來ないのである。如何なる目的が豫想されて居つて其活動が爲されたかと云ふことを了解しなければ、眞の評価は出來ないと云ふことになるのである。眞に子供を教育しようと言ふ親は、子供が望むが儘に色々なものを與へてはやらない。御菓子欲しいと言つたからと望むがままにやらうとはしない。非常に欲しがつて泣いて居つても、與へない方が結局子供の爲になると考へた場合には、忍びに忍んで與へずに居るのである。之は決して無慈悲ではない。それが却つて眞の親切であ

目的を知らずしては正當に善惡の判断を下す能はず



る。故に何が眞の目的となつて居るか云ふことを理解せず、唯だ活動を外部より見て好い加減に善いとか悪いとかいふて居るのでは、眞に正當なる評價を下したとはいふことが出来ないのである。

さう云ふことを段々考へて見ると、人は自分の活動に就いて最も正當に判断し得ると云ふことが言へる。何となれば、己れの目的とする所は何であるかと云ふことは自分が一番よく知つて居るからである。他人が何を目的として居るか云ふことに就ては之を知ることが困難である。餘ほど親しくして居り、其人の平生を熟知し品性等に就ても十分承知して居るならば、彼れの目的はこゝにある、それ故に彼の此活動は善いとか悪いとか云ふやうの批評も稍々正當に出来るけれども、併し、それとも自分自身の活動に就て判断するほどには正當には出来ないのである。

さて、人間に限らず他の總ての事物も皆それ／＼其物に特有の目的と云ふものがある。特に其物に取つて目的となつて居る事がある。而して、其特有の目的に最もよく適したる場合に之を最も善いといふのである。人間とても同様に、人間としての特有の目的を最もよく果したる場合に最も善い人と云ふことになるのである。

目的に適ふことが善いといはるゝ理由になるからと云ふて、數多のいろ／＼の目的に適つて居ると云ふことを以て益々善いのであると云ふやうに誤解してはならない。最多の目的を満足さすと云ふことが決して最も善いと云ふ意義をなすのではない。目的の數の多少と云ふ事よりも其ものに特有なる

人は己れに  
つきて最も  
正當に判断  
するを得

凡て事物に  
は皆特有の  
目的あり

最善といふ  
ことの意義

目的に最もよく適つたかどうかと云ふことを考へなければならぬ。例へば剃刀は髯を剃るとか髪を剃るとかいふやうに剃るといふことを特有の目的として居るのである。故に剃ると云ふ目的を最もよく果したる時に最も善き剃刀であると云ふことが出来る。けれども、それがナイフの代りにも役に立つ、刺身庖丁の代りにもなる、一寸は鋸の代りにもなると云ふやうな譯で、剃ると云ふことには最もよく適して居る譯ではないとするならば、澤山の目的に適つて居るからと云ふので、之を最も善き剃刀であるとは言ふことが出来ぬのである。殊に鋸の代りになるやうでは、とても剃刀としては最善どころの話ではないのである。それだから、役に立つて居る目的の數と云ふことは副次的のことであつて、其物の特に目的として居る事に果して最もよく適して居るや否やと云ふことが最善といふことの意義をなすに根本的に必要な條件である。

人間に就ても前述と同様のことが言へるのである。人間も場合によりては随分種々の目的に役に立つことも出来よう。或意味から言へば、肥料を造ると云ふことの目的にも役に立つて居る。大食家は此點に於ては大に役に立つ譯である。又或意味から言へば、人口の數を増すと云ふことの上に役に立つて居る譯である。又案山子として頗る適して居るといふこともあらう。その他種々様々の目的に役に立つこともあらう。併し、さういふやうに數多の目的に適して居るからといふても、若し、人間としての特有の目的に最も適して居ると云ふことでないならば、決して之を人間として最善のものといふことは出来ない。

最善の人と  
は何ぞ

道德の實行は人間の特權なり

人らしき人

然らば人間としての特有の目的は何かと云ふと、それは之から段々御話をして行かうと思つて居るところのものであるが、即ち道德の實行と云ふことである。道德の實行と云ふことは、外の存在物には決して見出すことが出来なくして唯だ人間に於てのみ見出し得る事である。これが人間の特權である。人間に特有なる此目的を最もよく果した時に始めて之を最も善き人と言ひ得るのである。即ち、さう云ふ人が人としての本質を充分に發揮したのである。充分に人である。丁度剃ると云ふ目的を最もよく果したる剃刀が充分に剃刀であると言はるゝ如く、道德を實行する人が充分に人である。眞に人らしき人である。最善の剃刀が剃刀らしき剃刀と云はるゝ如く、道德を最もよく實行する人は眞に人らしき人である。

徳と云ふ語に相當する英語は *virtue* といふ。此語の語原は羅句語の *virtus* と云ふ語である。所が此 *virtus* と云ふ語には男らしきといふ意義もありますが、又人らしきといふ意義もあるのである。即ち人としての資格を充分に具備して居ると云ふ意味が *virtus* と云ふ語に含まれて居るのである。それが即ち徳と云ふことになるのである。それ故に、有徳者と云ふことは充分に人たるの人、人の人たる所以の資格を充分に具備して居る人といふことになるのである。道德の實行といふ目的を最もよく果す人は最も人らしきもの即ち最善の人であるといふことは、語義の研究上からも明かにさるゝ次第である。

事物に就ていへば、各事物にそれぞれ特有なる目的を最もよく果した時に最善の事物であるといは

人間と他の事物との差異

理想の自覺

れ、人間について云ふても、矢張り人間に特有なる目的を最もよく果した時に最も善い人間であるといはるゝのである。此の點については人間も其の他の事物も同様に論ぜらるゝ次第である。されど茲に注意を要することがある。即ち同じく特有の目的といふても、其目的といふことの意義に著しき差異のあるといふことである。人間以外の事物も特有の目的に適つたときに善いと言はれるのであるけれども、其の目的なるものは決して物事自らが選定したる目的ではないのである。それは人間が選定したる目的であつて、其の目的に其の事物が適ふと云ふ丈けである。事物自らがこれぞ己の目的であるなどいふやうに自覺して居る譯では毛頭ないのである。人間の場合はどうであるかといふと、其の特有の目的なるものは人間自らが己れの實現すべき管のものとして認めて定めたるものである。勿論或場合には習慣的に善事を實行することがあるけれども、原則としては自覺的のものであるといふことを認めねばならない。即ち己れの目的として自覺的に選定したる目的を自ら實現したる場合に始めて善いと云はるゝ次第である。そこが普通の事物と人間との間にある超ゆべからざる差異點である。それ故に君國の爲めに盡すと云ふやうなことであるとしても、それが臣民たる我の理想であると云ふことを充分に自覺して、しかして忠實にその理想を實現するといふことでないならば、道德上眞に善い活動とは言はれぬのである。何んのことだか譯が分らぬが、唯だ器械的にさう活動して居ただと云ふ丈けでは實は不充分である。君國の爲めに盡すのは己れの本分であると云ふやうに、自らの目的としてこれを實行すると云ふことが何處かになければ、たとひ其の活動が外的形式の上に於いては立

派なものであるとしたところで、内的に精神上より見て眞に道徳的に充分なる活動とは言はれぬのである。

それから事物と人間との差異に就て、些末のことではあるが、かう云ふことを注意して置くのが便利であらうと思ふ。事物は其事物の目的とするための爲めに用ふれば用ふるほど消耗してしまふ、けれども、人間は自分の目的とするところを實現するといふことを反復すればするほど其方面の品性が涵養されて益々發達することになる。

既に述べたやうに、物の善であると云はるゝのは其物に特有なる目的に適つた時であり、人の善といはるゝのは人としての特有の目的に適つた時であり、さうして、人としての特有の目的は實に道徳の實行といふことになるのである。道徳の實行は人間の特有の目的であるといふことは總ての人に通じての共通普遍の道理であるが、總ての人は皆同じ資質性能を備へて居る譯でもなく、同じ境遇に居る譯でもなく、社會に於て同じ地位を占めて居る譯でもなく、社會に對して同じ職能を有して居る譯でもないから、同じく道徳を實行するといふにしても、どう云ふ方法に於て、どう云ふ形に於て、或はどういふ道徳を取つて之を實現すべきかと云ふことになる、人によりてそれ〴〵其處に相當の差別があると云ふことを忘れてはならぬ。人の資質性能境遇地位職能と云ふものはそれ〴〵異なつて居るから、人間として實現すべき特有の目的は何かと云ふことに於ては一致して居るとしても、之を實現する所以の實際上の道徳に於ては全く同一ではないのである。即ち形式的には萬人一致して居るの

形式上の一

致と實質上の差別

であるが、實質的には人々個々別々である。差別の相を離れて道徳を云ふするのは全く僻見であつて且空論である。

そこで、己れの性能資質は如何なるものであるか、又自分は如何なる境遇の下にあるか、如何なる地位にあるか、如何なる職能を有するものであるかと云ふことを充分に考慮して、而して斯く〴〵の道徳に於て道徳を實行するが最も善いと云ふことを知つたならば、此自分に特有なる道徳によりて道徳を實行すると云ふことが最善の人たる所以である。若しさうでなくして、何等實質上の差別を考慮せず、唯漫然と道徳の實行を企てる如きは甚だ謬まりたる且つ早まりたる寧ろ愚極まりたることである。恰も、瘦せかけて背丈の低い其上にひどい近眼で書物と頸引をして居るといふやうな我々が、横綱にならうと云ふので國技館の土俵上へ飛出したり、又日下開山〇〇〇が横綱を止めて代議士にならうなどと云ふ如き事の決して最善の活動と云ふべからずして寧ろ愚の甚しきものなるが如くである。

人々各自の特殊の事情に應じて、道徳を實行するにつきて夫々其所に特殊の方針がある譯であるが、それを今茲に細かく論ずることになると甚だ時を費やすことになるから、さう云ふ細かい事までには這入らずに置いて、大體に就て一般的に言ふならば、之を四つに分つことが出来ると思ふ。即ち我が人たる道を盡すに就ての重なる方針は之を凡そ四つに大別することが出来る。

第一は藝術的或は創作的方面である。第二は感化とか救済とか教育とか要するに人の世話をする

方針の四大

いふ方面、鯨寡孤獨の者を保護し、不自由なる者を自由にせしめ、充分發達し得べき能力あるに拘らず發達出來ずに居るやうな者に對して發展の道を與へてやるといふやうな方面である。第三は學問の方面である。第四は政治經濟其他所謂實務に關する方面である。

以上四通り程に分つことが出来る。而して其四つの中のどれが價値が高いか、どれが價値が低いかと云ふことは、之は到底定むることが出来ないのである。此四つのもものはそれ自身にては價値の高低を定むることは出来ない。唯だ人々各々其己れに最も適する所を選び、其事に全力を注いで忠實に盡すと云ふことに於て最高の價値が發揮されると云ふより外に唯今の處では言ひ様はない。その細かい事は實踐道德の範圍に屬するから、こゝでは簡單にして止めて置くことにする。

前述の諸點について充分に考慮をめぐらし、或は古今聖賢の教訓に鑑み或は長上先輩の助言を聽き、今まで養成されたる己れの知識經驗の及ぶ限りの力を盡して、これぞ己れに最も適したる最善の方針であるといふものを選定し、而してそれ以上の善い方針が発見されるに至らざる限りは、何處までも其最善と認めたる事に誠心誠意を以て忠實に就て行くことが我々の道德實行上守つて行くべき態度である。無論それ以上により善き事が発見されたならば直ちに其より善き事の方に移つて行かねばならないのである。それ故に、自ら最善と認めたる事に對して不忠實であると云ふことが道德上の罪惡であるのみならず、それ以上より善き事が発見されたに拘らず、それに移らずして何時までも以前の同じ事に執着して居ることも亦道德上の罪惡である。尙ほ又何が最善であるかと云

最高價値の  
發揮される  
場合

道德上の罪  
惡

ふことを知らうと努めざることの道德上許すべからざる罪惡であることは固より言ふまでもない。一旦何が最善の事であるかを認め、何處までも忠實に之を實行せんとするに當つては、随分種々の困難苦痛障礙に出遇ふのであるが、これらのものを何處までも排除し抑壓して進むと云ふ勇猛心を奮起させなくてはならぬ。斯かる勇猛心を奮起させないといふことは、是又た道德上の罪惡である。

道德に關する知的作用が明白に働いて何が最善であるかといふことを確かに知るといふことが道德の實行上極めて大切なることである。明確に最善を知ると云ふと、どうしても其最善を爲さずには居られぬやうな傾きになつて来る。知ると云ふことだけでは勿論直ちに實行にはならないけれども、明に知ると云ふことが實行の主要なる根據であることは疑ふべき餘地がないのである。道德的知識の明白と云ふことは何處までも尊ばなければならぬ。兎角人は悪い事をする場合には、いろ／＼と詭辯を弄し何とか娯魔化して、悪い事をして差支ないやうな相當の理窟を考へて、然る後に惡事を遂ぐるものである。さういふ事をするのは悪いことだといふ明白なる知識の光明の下には何としても直ちに其悪い事を遂ぐると云ふことは爲しにくいのである。矢張り之は爲しても別段差支なからうと云ふやうな屁理窟を付けて、明白なる知識の光明を遮ぎる掩蔽物を造り、暗黒裡に於て惡事を爲すのが常である。光明の天地にては惡事は決して爲せる譯のものではない。それ故に、明白に何が最善であるかと云ふことを知ることが極めて大切である。

知識と實行

## 忠誠の精神

良心のことについては後に至つて詳しく御話しようと思つて居るのであるが、或人は斯ういふことをいふて居る。良心なるものは常に最善を知らんとし且其最善と知りしことをなさんとする所の斷えざる意志であると云ふことを言つて居る。實際其通りである。實に其最善と知りし事の爲めに何處までも誠心誠意忠實に盡すといふことが道德の實行上最も大切な態度である。己れの最善として守るところのこと或は己れの尊奉し崇敬するところのものに全心を傾けて奉仕するといふことは、誠に美はしき崇とき態度であつて、其所に忠實の精神の生命がある。我國に於ては此忠實若くは忠誠と云ふ精神が種々の形に於て現れて居る。殊に臣民として君主に對する場合の如きに於ては、忠義と云ふ最も純粹なる姿に於て現はれて居る。北亞米利加合衆國に於ける第一流の學者たるロイスと云ふ人の如きは、忠誠哲學或は忠義哲學(Philosophy of Loyalty)と題する書を著はし、且つ所々に出張して講演などをする時にも此忠義哲學の趣意を宣傳して居つたのである。己れの最善とし尊奉し崇敬すべきものに對して忠實の態度を執るといふことが、實に道德的善の本質であり、之に反して之に對し不忠實なることが、道德的惡の本質である。

## 非合理的情

情

此忠實であると云ふことに對して妨げとなるものが色々ある。極く著しきものをいふと、我々に種種の非合理的情慾と云ふものがあつて、それが己れの最善とするところに進まんとするのを横に外らさうとする。それが忠實の妨げとなる一の敵である。それからもう一つは、己れの最善とするところの事を爲さんと最初の意氣が段々と衰へて情氣を生じ、常に其最善とするところに向つて進んで

行かうと云ふ進歩的態度を執ることが出来ずに、唯だ過去に於て養成されたる習慣の儘に働いて居るに止まるといふことである。之が亦忠實の妨げとなる一の敵である。

非合理的情慾の爲めに妨げられて横へ外れると云ふことは固より宜しくないのであるが、縱令横へ外れないまでも、情氣を生じて唯習慣的に同じ事を繰返して居るといふことも亦決して宜しくない。何處までも進歩的に常に理想に向つて向上すると云ふことがなければ、道德の生命たる忠實と云ふ精神を缺如することとなる。斷えざる進歩といふことは實に道德的生活の一大特色であると云ふことを忘れてはならない。それ故に、或人は道德的生活を以て恰も進轉しつゝある自轉車の如きものであると言ふて居る。自轉車は進轉して居るにあらざれば倒れてしまふ。それと同じ様に、道德的生活は、進歩と云ふことがなくなれば其生命を失ふことになるのである。

## 自己満足

道德的生活  
は進歩的な

然らば、吾人の追求すべき最善の目的なるものは如何なる性質のものであるかにつきて、少し立入つて御話して見たいと思ふ。人は兎に角己れに満足を與へるものを目的として之を追求すると云ふことは疑ふべからざる事實である。讀書をして居つて退屈をした時に、少し運動でもして見ようか、誰か友人を訪ねてみようか、或は退屈を抑へ付けて更に勉強して讀書を続けようかなど考へるのであるが、それは何れも自分に或種の満足を與へることゝ認めて居るのである。即ち或意味に於て自己満足といはるゝところのものである。凡て己れに満足を與ふるものは己れに取つて價値あるものであつて、其意味に於て善いものであると云ふことは分り切つたことである。かくて、我々は己れに満足を

與ふると認めたることを實行して居るのである。道德を實行するといふことも亦一種の自己満足といふことより生じて來るのである。さういふやうに、自己満足といふ點に於ては其處に別に變りはないけれども、然し、どういふ自己満足であるかといふ實質如何について考へて見ると、其中に色々の區別がある。單に一時の自己満足であつて、後から考へると、さういふ風に自己満足をなすべきでは無かつたといふやうな性質の自己満足もあらう。或は又自我を組成する諸要素中の或一部を單に孤立的に満足させて、全體としての自我に満足を與へることが出來ないといふやうな性質の自己満足もあらう。随つて同じく自己満足といふても、或性質の自己満足は道德上善いと言はれ、或性質の自己満足は道德上悪いと言はるゝと云ふやうな區別がある譯である。

そこで、我々が道德上最善のものとして追求すべき目的はどう云ふ性質の自己満足であるかといふ問題が起り來る。さうすると、それが全體としての自我に最大なる満足を與ふることであり、しかもそれが其時のみ満足なりと認めしに止まらず、何時考へて見ても矢張りさういふやうにするが満足を與ふる所以であつたと思はるゝやうに満足を與ふることであるといふことになる。換言すれば、其自己満足が全我的であり且永久のものとなければならないのである。例へば、腹が空つたときに食べると云ふことは必らず満足を感ずるに相違ない。けれども、時ならぬ時に、しかも自分のものでない他人の辨當を、腹が空つたからと云ふて取つて食ふといふことが、果して何時考へ直して見ても自己を満足せしむる所以のものと思はるゝであらうか、又全體としての自我が果して之によりて満足さ

全我的永久  
的自己満足

るゝであらうか。自我には食べたいといふ欲求以外に尙ほ國民として社會の一員として種々大切な欲求がある。今若し時ならぬ時に他人のものを取つて食ふといふことになると、是等の種々の大切な欲求上大なる不満足の感を與へ、全體としての自我の平和を破壊することゝなるに至るであらう。それ故に、此の如きは決して全我的にして且つ永久なる自己満足といふことは出來ない。随つて道德上最善の目的として追求すべきものたはざるは勿論、實に不道德の甚だしきものと云はねばならない。

満足の感といふは心持よき意識状態であつて、一種の快感情である。斯かる満足の感はいれの欲求を充たすと云ふ場合に伴ふところのものである。所が、如何なる欲求が起り來るか、欲求を起す人が如何なる品性の人であるかと云ふことに依存して居るのである。總ての人が皆何時でも同じ欲求を起すといふ譯のものではない。元來慈善的の品性の人には慈善をなしたいと云ふ欲求が自然に起つて來るけれども、盜癖あるものは又何か盗みたいといふ欲求を起すに至るのである。さうして慈善的の品性の人には慈善をなすことに於て満足を感ずるのであるが、盜癖ある人は盗むことに於て満足を感ずるのである。要するに、己れの品性に相應したる欲求を充たすことに於て各人それぞれ満足の感を獲得する次第である。随つて慈善家は慈善をなさんとし、盜癖者は盜をなさんとする意志が働いて來る譯である。して見ると、理想的の満足は理想的の品性の人欲求に伴ふところの満足であると云ふことに結局なつて來る。尙ほその詳しいことは後に至つて述べるであらうが、さうなつて來ると、道德の

己れに相應  
したる欲求  
を充たすこ  
とに満足の  
感を伴ふ

最後の標準は何處にあるかと云へば、人間の中で最も善き品性の人が衷心欲求するところのものに満足と云ふといふことにあるのである。最善の品性の人が眞に爲し度いと思ふやうなことを爲し、斯かる品性の人が眞に忌やがるであらうやうな事を爲さずに置けば宜しいといふことになる。夫故に、實踐的にいへば、今己れが或一事を爲さんとする場合に、立派な品性の人ならば此場合にどうするであらうか、己れが此事を爲したと聞いたならば立派な品性の人は何と批判するであらうかといふやうに考慮するならば、甚だしき過誤なくして済むであらう。

人間には色々の欲求がある。食ひたいとか、飲みたいとか、人に親切を盡したいとか、眞理を知りたいとか、美を享樂したいとか、其他種々様々な欲求がある。そこで、或一つの欲求を或方法に於て満足させることが暫に其欲求に満足と與へるのみならず、其ことが外の色々の欲求にも相當の満足と與へるやうなことになる、全體として調和を得るやうになるならば、斯かる欲求は善いと言はるるのである。之に反して、或一つの欲求を或方法にて満足させることが、其欲求には無論満足と與へては居るが、外の色々の欲求は其爲めに妨げを受けて満足出来ざるやうになり、全體としての自我の調和が破壊されるやうになるならば、斯かる欲求は悪いと言はるるのである。

茲に食ひたいと云ふ欲求を一つ例に取つて言ふならば、旨いものを食ひたい、食過ぎてはかまはず食ひたいと云ふやうな形にて現はるゝとするならば、其爲に外の色々の欲求が満足出来ないうやうになつてしまふ。食過ぎるまでも食ふた爲に、心身倦怠に陥り勉強しようと云ふ欲求の満足が其爲に妨げ

善い欲求と  
悪い欲求と

られることになる。又之が爲に胃腸等の疾患を惹起し、社會公衆等の爲に活潑に奔走することが出来なくなり、社會の一員として有する種々の大切な欲求に満足と與へることが出来ないやうになつてしまふ。随つて斯かる欲求は悪い欲求であると云ふことになる。之に反して、攝生の法に適ひて適當に食ひたいと云ふやうな欲求であるならば、之を満足させることがそれ自身一つの價值ある満足であるのみならず、他の色々の欲求を適當に満足させることに助けとなるやうになつて、衝突するどころではない、互に健全に働くことを助成するやうになり、全體としての満足を増進すると云ふ結果になる。斯ういふやうに働く欲求は善い欲求である。茲に一寸注意までに言ふて置くが、他の色々の欲求を満足させると云ふた其色々の欲求といふのは、言ふまでもなく自我を調和的に満足させることに貢献するやうの欲求(最善の品性の人には斯かる欲求のみ起る)であつて、調和的満足を破壊する如き傾ある欲求を指すのではない。それだから、善なる欲求といふのは、自我を調和的に満足させるやうな傾ある他の色々の欲求を調和的に満足させるものである。斯ういふやうな欲求のみから自我が成り立つて居る人は實に理想的の品性の人である。

さりながら、さう云ふ理想的の人は勿論現實には存在して居らぬ。どの欲求も互に衝突なく能く調和して皆相助けて進んで行くやうな風に總てが働いて居ると云ふほどの人は實際にはない。然し少なくとも斯う云ふ場合はあり得るのである。即ち、其人の現在までの發展の程度に於ける自我の状態としては、之以上に調和的に満足と與へることは出来ない、之以上色々の大切な欲求が互に助成し合

最善の活動

ふ適當なる働き方がないといふ場合がある。他の働き方よりも、それが最も多く全體としての満足を得る所以の道であるといふ場合がある。さうすれば、其人に取つてそれが最善の活動である。さういふやうに欲求を満足せしむべきである。さうするのが其時の最善の目的である。

一 道徳上の理想人、即ち最も品性の發展した人と云ふのは、前に述べし事が最も多く實現されて居る人である。さう云ふ人の欲求する事は我々の標準とすべきことであるといふことになる。理窟としては、自分一己として自分の知り得る限りに於て之以上の善いことはない、之が己れを最も調和的に満足させるものであると考へたることを爲せば宜しいといふことになるのであるが、よく考へて見ると、己れは決して理想的人格ではないのである。智能も尙ほ未だ完全でない、経験も浅くて狭い。されば、尙ほ進んで経験に富んだ先輩に尋ね、識者の指導を受けねばならぬといふことになる。さうして、それが實に己れとしての最も善き働き方となるのである。それ故に、自分よりも優れたる人の忠言を聞いて成程其方が宜しいといふことになつたならば、今迄の自分の偏見を棄て、直ちに其宜しいとして受け入れたることを實行すべきである。己れの偏見に執着し、甚だしきは自ら惡なりと知りつゝ、自分の偏見を強辯して惡を遂ぐるが如きことがあつてはならない。自から最善と信ずることを爲せよといふことは、決して自分勝手によい加減に善いと認めたことを爲せよとの意味ではない。古來の聖賢の教訓や、先覺者や長上の指導を顧みるべきであり、さうして、さういふことを爲さうとすれば爲し得るに拘はらず、之を怠りて徒らに偏見に囚はれて活動したとすれば、縱令自分免許で最善と認

自分免許の最善は不可なり

單なる満足と理想的満足

めたとしても、己れの全力を盡して而して後に最善なりとなしたのでないから、眞に最善と認めて之を實行したといふ意味にはなつて居らない。夫故に自ら最善と認めしことを爲せよといふ意味を輕忽に觀過すことなきやう與々も注意を望むのである。

單なる満足と云ふことと理想的満足と云ふこととの區別は既に前に述べたる事によつて明かになつたことと思ふ。前にも述べし如く、凡て自己満足を與ふるものは、其意味に於て皆己れに取つて善いことである。然しながら、さう云ふ意味に於ての善いと云ふことは、是非さうなさねばならないと云ふ意味の道徳上の善と云ふこととは違ふ。即ち單なる満足の意味の善いと云ふことと、理想的満足の意味の善いと云ふこととは違ふのである。それで、これを區別する爲めに、前者を心理的善、後者を倫理的善或は道徳的善と云ふ。自己に満足を與ふるものは言ふまでもなく心理的善であるが、其自己満足即ち心理的善の中に倫理上善い事と倫理上悪い事とがある。盗人が盗みをしよとして盗みをした時は、それは其盗人に取りては心理的善であるが、倫理的には惡である。慈善家が慈善をしたいと思つて慈善をした時には、丁度盗人が盗みをしたと同じやうに心理的善であるが、然し同時に又倫理的にも善である。而して、倫理的に善なる自己満足といふのは、前に述べたる理想的満足といふことに相當するのである。

心理的善と倫理的善

屢々デューエーを引合ひに出すが、彼も矢張り前述の趣意と同様なことを言ふて居る。私の言ふた自己満足若くは満足と云ふ言葉の代りに彼は幸福 (Happiness) と云ふ言葉を使つて居る。幸福は自分に



標準として  
の幸福  
標準として  
の幸福の意

相應したる欲求を充たすことに伴ふ情態である。而して其幸福の品質は欲求の種類に關係する。欲求の種類が變ずれば矢張り幸福の品質も亦た變つて来る。而して其欲求の種類は行爲者の品性如何に依つて變るものである。それ故に、どう云ふ事に於て幸福を感ずるか云ふと、人によりて各各違ふのである。總て人は皆同じ幸福を目的として居るとは言へない。人々に依つて其幸福なるものは異つて居る。人は十人十色で、種々雑多の品性があり、これに相應して種々雑多の欲求が起つて来るから、又たそこに色々の形の幸福と云ふものがある。随つて幸福の中にも、道徳上善くない幸福もあり、又道徳上善い理想的の幸福もあると云ふことが言へる。然らば、その理想的の幸福即ち標準としての幸福と云ふのはどう云ふものかと云ふと、斯う云ふことを言つて居る。自我の發展と充全とに必要である所のものの眞の充足が、標準としての幸福である。斯かる意義にての幸福は、人の欲求せなければならぬものである。且荷も人が己れ自身を理解し己れを眞に満足させる所以の條件を知つた以上は必ず欲求せずには居られぬところのものであると言ふて居る。さう云ふ幸福は何時考へて見ても必ず己れが追求すべきものと認めらるるものである。標準としてよい單なる幸福は、後になつて冷靜に考へると、あれは善くなかつたと云ふことを思出すやうのものである。理想的なる標準とすべき幸福は、一時的のものでなくして永久的のものであると云ふことを言ふて居る。

それから又、最も理想的なる品性の人を取つての幸福は吾人の標準とすべき幸福であるといふことは、希臘の古哲アリストテレスが既に道破したところのものである。實に卓見と言はねばならぬ。

眞の善は善  
人の善と認  
りめしものな

全我的調和  
的満足の意

アリストテレスは斯う云ふことを言つて居る。善なる人は眞の目的を欲求する、悪人はさうでないやうな事をも欲求する、丁度健全なる身體の人は常に身體の爲めになるやうなものを飲食したくなるけれども、病的の人は身體の爲めにならないものをも飲食したくなる如くであると言つて居る。詰り、眞に善なる人に對してのみ善が善として現はるゝのである、それ故に、善なる人の善と見做す所の事が標準となるといふ趣意を述べたのである。されば我々は常に善に進まんとの忠實なる態度を持し、聖賢先聖長上の教訓忠言を受け入れ、最善の方法によりて最善と認めたることを實行して、以て善良なる品性を涵養することを須臾も怠つてはならない。

前に、理想的満足は簡單に言へば全我的調和的満足であるといふことを述べたが、尙之について一言附加へて置きたいのである。それは外のことではない。若し調和を理想とするといふことであれば、自我の各要素の間に矛盾なきやう満足と興へさへすればそれで宜いといふことになり、自我の發展擴大といふことを顧るに及ばぬといふことになりはせぬかとの疑問が起つて来るのである。さりながら、斯かる疑問は其の當を得て居らない。もともと自我には自己を發展させようといふ欲求が始めからあるのである。自己を擴大させようとの努力が始めから具はつて居るのである。夫故に、全我的調和的満足といふことの中には、他の諸欲求との調和を破らざる限りに於て自我を發展擴大させようといふことが當然含蓄されて居らねばならない。さればデユエーが調和と鼓舞激動と擴大とは眞の満足若くは道徳的満足の徴候なりといふたのは固より不當ではないけれども、若し自我の性質の如何なるものな

るかを諒解すれば、調和といふことの中に激動も擴大も皆包含されて居ると見なければならぬ。要するに、自我の全體としての最も調和的満足といふことを以て最善の目的となすべきである。

## 第六章 良心的活動

以上は、道徳上我々の目的とすべきことの形式的説明とも云ふべきものである。進んで其目的の實質如何といふことを考へて見ると、社會的關係より成立して居るといふことが知らるゝ。もと、我々の心と云ふものは、決して單に個的な特殊的なるものではない。本來社會的な普遍的なるものである。自我の内容と云ふものは、社會的に發展し來りしものである。眞に自我に理想的の満足を與ふるところのことは、前述の如く、自我を全體として調和的に満足させるものであるが、さう云ふ活動をするものが、自分に満足を與へるのみならず、社會一般の人を満足させるやうな活動となつて居る。自身に就て良心的に活動すると云ふことは、一般公衆を良心的に活動せしめ眞に満足せしむる活動をするに云ふことになる。此點は後になつて尙ほ詳しく述べたいと思ふのであるが、兎に角良心的に自己を満足させるものは、決して單に個人的性質のものではない。勝手に己れだけを満足させると云ふことは全く其意味を異にして居る。勿論己れは満足して居る、満足して居るが、吾人の良心と云ふものは社會的性質のものであつて、隨つて良心に満足を與へて、全體としての己れが眞に幸福を感じるやうな時に、其活動は同時に一般公衆に眞の幸福を與へることになつて居るので、さうでないならば、

道徳的目的  
の實質

個人時に社  
會的に社

決して自我の眞の満足を得られないやうになつて居るのである。

所が、良心主義を主張して自ら最善と認めたることをなせばそれでよしと説くことは、餘りに主觀的であり、餘りに個人的であるといふて非難する者が往々ある。けれども、決してさうは云へないと思ふ。形式の上から云へば主觀的であり個人的であるが、其實質の上から云へば社會的であり又客觀的であると云ふことを飽まで主張したのである。一體我々人間と云ふものは決して單に個的なものではない。可能的普遍として常に相交際して互に影響し合ひ發展しつゝあるのである。それ故に、自分より優れた人の思想に感化され、又自分より劣つて居る者を感化すると云ふやうに相互に感化し合ふて、お互の自我の内容の普遍性を益々實現して共通なるものに段々發展させて來て居るのである。

そこで、總ての人が皆自己の良心に訴へて最善と信する所の事を最善の方法によりて實行して行くこと云ふことを眞實心掛けて忠實に其方針に基いて活動して行けば、其間に必ず普遍的な公共的な精神が出來て來て、其公共的精神に基いて活動するやうに必ずなるに極つて居る。道徳的に優れた人があると、其人の良心の欲求が斯う云ふ事であらうと云ふので、自然他の者が其の感化を受けて、それに類するやうな欲求を起すやうになつて來るのである。斯くて全體として各々の人の良心が發展進歩すると云ふことになる。忠實に良心的に活動すると云ふことである以上は、自分よりも一層善い考を有して居る者に出遇つたならば、少しも躊躇なく、其善い考に移るといふことでなければならぬ。それが即ち良心的活動の一の顯現である。一層善い事に移らう、一層善い事を爲さうと云ふ態度を常に忠

良心主義に  
對する誤り  
たる非難

實に執つて居る者でありさへすれば、道德上少しも差支はない筈である。所が、それは宜しくない、さういふやうに主觀的態度を執るべきものではない、客觀的標準によりて活動すべきである、斯くすべし、斯くすべからずと云ふやうに、ちゃんと客觀的に定りたるものがある、斯かる客觀的標準に依らねばならぬ、唯だ主觀的であると云ふと、互に勝手氣儘な事をして仕方がないなどいふて甚だしく心配をする人があるが、それは誤つて居ると思ふ。假りに今言ふた客觀的の標準があるとしても、矢張り各々の人がそれを各々の心に領解して、全くさう云ふ事をするのは善いと思つて活動すると云ふことでなければならぬので、唯だ命ぜられたから爲すと云ふだけのことであるならば、道德的價值が殆んどないと云つても宜しいのである。其客觀的に命ぜられたる事を衷心成程尤もだとして之を實行するならば、それは聽て其人の主觀的標準となつて居るので、己れの良心が最善と認めたるものとして之に従ふと云ふことになつて居るのである。

それから又、今言ふた客觀的標準と云ふものも、必ず誰か道德的に優れた人の良心の内容の現はれたものなのである。人間の良心に全く關係なき天上界あたりから客觀的の命令が出て来たといふやうな譯のものではない。必ず誰か優れた人の理想的欲求が何時か多くの人の良心に感化的に波及して、一般に遵守すべきものとなされしものなのである。各人が良心的に活動して居りさへすれば、自然斯かる客觀的標準といはるゝ如きものに一致して活動するやうの結果に立ち至るのである。即ち、道德的に劣りたるものは自分よりも優れた人から教訓指導を受けて、而して成程それが尤もだとして之を自

所謂客觀的標準

教育を離れて道德を考ふる能はず

分の良心に會得して、其良心に基いて活動すると云ふ事になつて來るのであつて、最も優れたる標準によりて總ての人が支配さるゝといふやうの形となるのであるから、此意味にて所謂客觀標準論を取ること、良心的に活動すると云ふことと決して矛盾しないのである。夫故に、何處までも己れの力の及ぶ限りに於て良心的に活動するといふ態度を執りさへすればそれで宜しいのである。さうすれば、一方に於ては自分より優れた者に倣はずには居られずなり、他方に於ては自分より劣つた者を感化改善せずには居られざるやうになるのであつて、結局人類の道德的發展向上となるのである。教育を離れて道德は考へられない。互に影響し合ひ、良心と良心とが接觸すると云ふことに依つて、始めて道德の存在と其意義との説明がつくのである。良心の領域以外からの標準がある如く考へるといふのは、餘りに抽象的な考へ方である。私は何處までも、具體的に生きた我々の良心を根據として説くべきであると考へる。良心的に活動するといふことは、形式に於ては個人的であり主觀的であるが、良心的の態度を眞面目に守つて行けば、それが即ち其實質に於て社會的であり客觀的であるといふことになつて居る。普通謂ふ所の客觀的と云ふことは餘りに抽象的である。寧ろ私が言ふやうに考へて行つた方が、本當の客觀的標準の意味が發揮されるのではないかと思つて居る位である。要するに、教育を離れて道德は説けない。社會的生活の間に時々刻々に發展して居る各人の良心共ものが我々に取つて最も安全なる確かなる指導者であると私は考へるのである。

前に述べた通り、我々の理想とすべきことは、全體として自我を最も調和的に満足させることであ

る。而して、其理想に忠實であると云ふことが即ち道德上の善であり、其理想に不忠實であると云ふことが道德上の不善である。換言すれば、吾人の道德上の務めは、詰り良心に服従すると云ふことにあるのである。良心とは何ぞと言へば、之は後に詳しく述べる筈であるが、差當り、絶えず最善を知り且つ最善を爲さんとする所の心的状態であると言ふて置いたならば宜からうと思ふ。或は又全體としての心が道德に係はりたる場合に之を良心と呼ぶといふても宜しいのである。昔から、此良心と云ふものを心の中に宿つて居る所の一種特別の先天的能力であるとして説き、而して此能力が直接に爲すべし或は爲すべからずと示す所に従ふのが道德であると主張する説があるが、私は夫には反對である。之は、心全體が良心であるとするのでなくして、心の中の特殊の部分が良心であるとするのであつて、色々の謬見を含んで居る。兎に角、良心といふのは道德に係りて現はれたる全體としての心であるとして見るべきである。

そこで、此良心に服従せる活動と云ふことは一體どう云ふことか、即ち良心的に活動すると云ふのはどう云ふことかと言ふと、之を平易に言つて見ると、斯う云ふことである。活動せんとする場合のあらゆる事情に對して偏見を挟まずして極めて公正なる吟味をなし、其場合の最善の目的を確知し、さうして其最善の目的を中心として其下に其外の種々の目的を從屬せしめて之が實現を期し、若し之が實現に障礙となるものがあつたならば、之を何處までも排除して行かうと云ふ勇氣を有して進み、一時の情欲を飽くまでも抑へ、而して斷乎として其目的とする所のことを實行すると云ふのが良心的

良心の差當りの解釋

良心の差當りの解釋

良心的活動

自我實現的活動

知的分別の必要

活動と云ふことになる。又良心的活動は、全體としての自我即ち全我の要求に基ける活動であつて、自我の一部分即ち部分我の欲求に基ける活動ではない。良心的活動は、全我の理想とするところを實現する活動であつて、自我を本當に満足せしめる所の活動であるから、之を自我實現的活動といふても宜しいのである。

道德に關して知的作用が明白に働くと云ふことが、極めて大切な要件である。何が最善であるかと云ふことを明確に知つて、其時の事情を充分に辨別するといふことが最も必要である。唯一時の感情の赴くところに任せ、或は本能的若くは衝動的發作に任せて活動するといふ如きは、決して良心的活動と云ふことが出来ない。例へば、淺草觀音の縁日などに行つて見ると、小さな子供が大地に頭をつけて、どうぞ御新造様云々といふて乞食をして居る。其の際あゝ氣の毒だと思つて、發作のまま斯かる子供に金品を與ふると云ふことは、眞の良心的活動ではない。充分に其事情を考へて、而して後に適當に處置しなければならぬ。唯だ一時のあゝ氣の毒だと云ふ感情の發作の儘に活動するとは却つて其子供の品性を傷つくることになる。其子供の背後には悪い人間が居つて、それが子供を種に使つて金品を獲取し、之を以て不正なる生活の資として居るのである。さう云ふ者に徒に金品を與へると云ふことは、本當の慈善ではない。さう云ふ無分別なる慈善は、我々の要求する良心的活動ではない。其時のあらゆる事情を偏見を挟まず公正に考へて、果してそれが最善の行であるかと云ふ事を熟慮したる上の活動でなければならぬ。一時の感情の囚となることは、決して良心的たる所以ではない。良

勇斷

心的活動を爲さんとするに就ては、何處までも明確なる知的分別と云ふものが必要である。それから、前にも述べたる通り勇氣も亦同様に極めて必要である。一度爲すべしと決して後に又よくよと之を考へ直すと云ふは良心的態度ではない。充分事情を考へて斯く爲すが最も善いと決した以上は、斷乎として勇猛心を奮起して之を實行すれば宜いのである。勿論それ以上一層善なる目的が見出される時は、既に決定したことに執着せずして、直ちに其一層善なるものに移らなければならぬが、さうでない限りは、一度決したことは躊躇なく之を斷行すると云ふことでなければならぬ。

自我實現と自我犠牲

それから、全體としての自我の満足即ち自我實現と云ふことに就て大いに注意すべきことがある。理想的の人ならざる限りは、自我實現をなさんとする場合に於て必ず自我の或部分の欲求を犠牲に供さなければならぬと云ふことがある。理想的の人格の場合に於ては、理想に反對するやうな欲求が起らないから、犠牲に供すべき欲求などはないけれども、我々凡庸の徒に於ては、理想を實現しようとする、其理想に反對するやうな欲求を犠牲に供さなければならぬと云ふ必要に迫らるゝのである。茲に於てか自我實現と云ふことと自我犠牲と云ふこととの關係に就て少しく注意して置く必要がある。人が如何なる事を爲すべきかと云ふことに就ては、極端なる二謬説がある。其一つは斯う云ふのである。何でも人間は忌やな困難な事をしなければならぬ。何でも好まざる事、苦痛を感ずるやうな事を爲すのが人の道だと云ふのである。之は即ち禁慾主義或は苦行主義である。西洋で言へば、清教徒 (puritans) の如きは斯かる主義の遵奉者で、何でも嫌ひな苦しい事をすればそれで宜しいと考へた。

禁慾苦行主義

其適例を挙げると斯う云ふことがある。或清教徒の家庭にて起りしことであるが、或朝のこと、子供等に御飯を食べさせて居る時であつた、其日に限つて大變ソツツが旨く出来、味が善かつた、そこで子供が正直に今朝のソツツは大變にうまいと言つた所が、それを聞いた親は、さうかと言つて鹽の一掴みを其ソツツの中へ入れて飲ませた、態々まづくして飲ませた、うまいソツツを飲むは人の道ではない、まづくして飲まなければならぬと云ふのである。さう云ふやうに、何でも人の欲することをなしてはならぬ、忌やな嫌ひなむづかしい事をしたければならぬと云ふのである。斯かる禁慾主義或は苦行主義は甚だ極端な宜しくないものである。尙ほ斯かる主義の謬つて居る理由等につきては後に至つて詳説する筈である。

自然主義本能満足主義放埒主義

それからもう一つの極端の説は、何でも樂な、好きな、氣に入つた事のみをするが人の道であると云ふのである。之は悪い意味に了解されたる自然主義であり、本能満足主義である。何でも己れの欲する儘に爲せよと説くのである。即ち恣慾主義或は放埒主義である。既に述べた全我的理想的満足の見地より見ても、其の甚だ宜しくないことは明々白々である。

正しき中道

此二つの謬りたる極端説の間に立つて居る正しき倫理觀がある。即ち、我々の道德上の務は、全體としての自我の衷心要求して居る所のもの己れの衷心好む所の目的(實現することが甚だ困難であり爲し難い所のものであるけれども衷心己れの要求して居る所の目的)を實現するといふことが人の道であると説くところのものである。丁度前述の二極端説の間に來る正しき中道である。二極端説の一

は何でも困難な事をせよといひ、他の一は何でも好む事をせよと云ふのであるが、中道説は困難な事で好む事をせよと云ふのである。むづかしいけれども、忌やな事ではない、心の底を叩いて見れば實は其事は爲したのである。例へば、君國の爲に身を獻げて盡くすと云ふことは、國民として衷心爲さんと欲する事である。之を爲さず居るのは國民として實は本心の好みに反する事である。けれども、忠君愛國の誠を盡さうとするのは容易の事業ではない。甚だ困難なることである。したい朝寢をして居る譯にも行かない。其他いろいろの情念欲望を抑壓しなければならぬ。自利私慾の態度と飽くまでも戦つて行かねばならぬ。斯くの如きは凡庸の徒の容易に爲し得るところではない。されど、斯かる困難あるに拘はらず、多くの苦痛をも意とせずして、己れの衷心要求するところの、國民としての本分を全うするといふ如きが即ち人の道であると云ふのである。

自分の衷心好むところを爲すについて、種々自分に苦痛を感じるものがあつたり忌やなことがあつたり困難なことがある。さうして斯かる苦痛な忌やな困難なことをなすと云ふのが、犠牲と云ふ意味になるのである。犠牲といふことの意味は、全體としての自我の理想として衷心欲求する所の事を實現するが爲めに、理想と兩立することの出来ない衷心的ならざる種々の欲求を棄て去ると云ふことである。随分人間には色々な欲求がある、それ等の欲求を殺すと云ふ事は中々困難である、苦痛のことである。樂をし度い、旨い物が食ひたいと云ふやうな欲求を殺すと云ふことは中々困難である。それを棄てることが苦痛である。さう云ふ忌やな事をも敢て爲して、衷心好む所の理想の爲めに盡す、之

## 犠牲

か即ち理想を實現せん爲めに衷心的ならざる欲求を犠牲に供せなければならぬと云ふ意味である。孔子のやうな聖人になれば、犠牲と云ふことなくして實現が出来る。即ち理想に反對するやうな欲求が少しも起らないから、さう云ふ人には自己犠牲と云ふものはない。けれども、我々凡庸の徒にありては、自己犠牲と云ふことを離れては自己實現といふことは全く不可能事である。

自己犠牲といふことは、大切な目的を達する爲に大切な欲求を棄てると云ふことである。決して單に欲求を殺すといふ意味ではない。唯だ單に棄てんが爲に棄てる、犠牲の爲に犠牲にすると云ふことは、道德的價値を有するところの犠牲ではない。道德的價値を有するところの犠牲は、其犠牲に依つて、犠牲にされしものより一層大切な目的を達するといふ場合に成立するのである。衷心的の目的を達する爲に、衷心的ならざる色々な目的を犠牲にすると云ふことである。

例へば、頭痛を取除かんが爲に首を斬ると云ふが如きは、何等價値なき無益なる犠牲である。首の方が大切である。一層大切な首を斬つてしまつて、首より大切でない所の頭痛を癒すと云ふ目的を達するといふことは宜しくない。犠牲と云ふことの背後には、大切な目的の爲と云ふことがなければならぬ。

さう云ふ風に、自己實現と云ふことの爲には自己犠牲と云ふことが必要であり、さうして段々自分の欲求の中で理想に反するものを犠牲に供すると云ふ修養を積んで行くならば、終には色々な欲求を犠牲に供する必要なくして、己れの欲する事が常に理想に一致すると云ふやうな聖人になることが出

自己實現と  
自己犠牲無益なる犠  
牲

来る。斯かる聖人になる迄は、吾人は自己犠牲なしには自己實現を爲すことが出来ない。それから、良心的活動と云ふことに就きて次に注意して置かなければならぬことは斯う云ふことである。良心に服従する即ち良心的に活動すると云ふことを、往々にして、唯だ心事さへ善ければそれで宜い、言換へれば動機さへ善ければそれで宜い、どんな結果にならうとそんなことは敢て構はぬ、と云ふやうな意味に了解して居るものがあるが、之は甚だ誤つたる考である。良心的活動なるものは決してそんなものではない。其點に就て少し注意して置かうと思ふ。

### 第七章 動機論と結果論

行爲の道徳的價值を論定するにあたりて、其動機如何によりて其善惡を定むるか、或はさうでなく其結果如何によりて之を定むるかにより動機論となるか結果論となるかといふことになる。動機論と云ふのは、善良なる動機に基きたる行爲は、如何なる結果が生じようともそれには關せず、之を道徳上善良なりとなすところの論であり、結果論と云ふのは之に反して、如何なる動機に基きしかは敢て問ふに及ばぬ、事實として現はれた結果そのものが善良であれば、さういふ行爲は道徳上善良なるものであると論するのである。ところが、此兩説は共に誤つて居る。元來結果と動機と云ふものは、決して截然と分離して考ふことの出来ないものである。それを餘りに抽象的に考へて、此二つのものを全く分離させ、或は唯だ動機に就てのみ道徳を論じ、或は唯だ結果に就てのみ道徳を論ずると云

ふは共に宜くない。結果論者の代表者はベンザムとかミルとか云ふ功利説或は快樂説を主張する所の學者達である。

ベンザムは如何なることを言つて居るか云ふと、斯う云ふことを言つて居る。動機と云ふものは道徳上に何にも關係がない、行爲の結果が快樂であつたか苦痛であつたかと云ふことに依つてのみ始めて善いとか悪いとか言ひ得るのである。動機其もの丈を取離して考へれば何等道徳的意義はないと述べて居る。ミルも亦同様のことを言ふて居る。道徳性と云ふものは全く事實的に實行したる行爲に關係するのである、何故にさう云ふ行爲をなすに至りしかの心事に至りては道徳上の性質に何等關係はないと云ふことを述べて居る。之は明かに結果論である。

之に反して動機論の著しい代表者と見るべきはカントである。カントはどう云ふことを言つて居るか云ふと、我々は理性の命令に従つて活動しなければならぬ、理性の命令に従はうと云ふ意志が即ち善良なる意志である、此世界或は此世界以外の世界に於てはも善良なる意志のみが絶對的に善なるものである。其外に絶對的に善なるものは一もない、成程知識とか或は其他精神上の諸能力例へば勇氣とか克己とか節制とか種々の善い性質もあるが、若し善良なる意志によつて支配されなければ決して善と云ふことは言へない。悪い意志によつて悪用されるれば却つて悪になるのであるから、是等のものは決して絶對的に即ち無條件的に善なるものではない、絶對的に善なるものは唯だ善良なる意志即ち理性の命令に従つて活動しよう云ふ意志のみである、而してさう云ふ意志は結果と云ふことには何

等の關係を有たぬ、斯う云ふ結果を得よう斯う云ふ目的を達しよう云ふやうな將來に實現さるべき事柄には少しも關係はないのである。唯だ理性の命令に従はうと云ふ丈けの事である、斯う云ふ意志が即ち善良なる意志である、勿論其結果として多分善良なる結果が生じて来るであらうが、縱令善良なる結果が生じて来ないとしても、善良なる意志は其自身にて道德的價値を充分に具へて居るのである、恰も寶石の如きものである、それ自身の光りによつて輝いて居る、何等それから起る結果には關係なくして充分なる價値を有して居ると云ふことを述べて居る。

此の動機論と結果論との二極端説は何れも宜しくないのである。それは即ち斯う云ふ理由からである。道德上我々が論すべき範圍内に來る所の結果と動機とは密著不離の關係を有して居るのである。行爲を爲さんとするに際して如何なる結果を豫じめ念頭に想ひ浮べるかといふことは、如何なる品性の人であるかといふことに依存するのである。今或行爲をなす場合に、それから起るであらう結果は色々であらうが、其色々な結果の中から行爲者の氣のつくやうな結果はどう云ふのかと云へば、詰り其人の品性に適合するやうな結果である。例へば、慈善的の品性の人なれば、總ての人の幸福の増進と云ふ結果が先づ念頭に想ひ浮んで來て、さうして、さういふ結果の生ずる行爲を進んで爲すことになる。悪い品性の人であれば、悪いやうな結果に先づ以て注意を向けるといふことになる。詰り、活動者の趣味に適ふやうな結果が明白に現はれて來るのである。それ故に、如何なる結果を生ぜしむるかといふ其結果は行爲者の品性を反射して居る譯である。

## 品性と結果

## 品性と動機

次に動機は如何と云ふに、矢張り行爲者の品性が基礎となつて動機が現れ來るのである。それ故に同じ品性の人であれば、どう云ふことが動機となるか、どう云ふ結果を想ひ浮ぶるか云ふことの間には、不可離的の關係があるといふことが知られる。或一定の品性にはそれに適應した動機と結果とが關聯して居り、違つた品性になると、又其違つた品性に應じた動機と結果とが結び付くことになる。勿論茲に謂ふ所の結果は、行爲者に豫め認められて居るところの結果の意味である。實際生ずるであらう結果の中には、隨分行爲者によりて豫め認められない所のものもある。若し、豫め認められたるものなるや否やといふことを問はずに、結果全體を吟味して行爲の善惡を判斷すべしと説くものがあるならば、斯かる意味の結果論は、丸で話にならぬ愚論である。結果全體を盡く吟味すると云ふことは到底出來得べからざることである。今私が一の活動をなすとす、其活動の結果は何處まで及ぶか分らない、未來永劫に互るのであつて、人間の力で考へ及ばない所まで事實其結果が及んで居るのであるから、事實生ずる所の結果全體を吟味すると云ふことは到底不可能のことである。どうしても、行爲者の豫め認め得る限りに於ける結果と云ふことでなければ、道德上の問題とはならない。さうして、行爲者が豫め氣づく所の結果と云ふは、詰り、色々な結果の中で行爲者の品性に適合して居るところのものである。即ち、其人の品性如何と云ふことに關係して始めて如何なる結果を豫め注意するかと云ふことが定まるのである。而して又、其人の動機と云ふものも矢張り其人の品性如何に關係して起つて來るのであるから、動機も結果も、道德上論ぜられる範圍内にあるものならば、同じ品性に不

純結果論の  
不成立



可離的に關係して居る譯である。然るに、此動機と結果とを全く分離させて考へて、動機さへ善ければ結果はどうでも構はぬとか、結果さへ善ければ動機はどんなでも敢て問はぬとか云ふのは、議論の甚だしきものであつて、全く不可能なることを考へたのである。餘りに事實から離れ過ぎたる抽象論である。

此點をもう少し敷衍して述べたいと思ふ。先づお断りして置くが、私は一種の動機論を主張するものである。然しながら、私の主張せんとする動機論の動機と云ふのは、今述べた誤りたる動機論の解する如き動機の意味とは全く異なつて居る。即ち、結果から全く離して考へられたる動機を指すのではない。私の主張しようといふのは、穩健なる正しき動機論であつて、決して前に述べし如き極端なる誤りたる動機論ではないのである。兎に角、私は動機の善惡如何と云ふことに因つて行爲の道德的價値を判断すべきであると思ふのである。

私の主張する動機論の内容を述べる前に、先づ言葉に就て説明して置きたいことがある。それは、志向と云ふ言葉に就てである。動機と結果と云ふ代りに動機と志向と云ふ言葉を之から用ふるが、此志向と云ふのはどう云ふ意味であるか、それを先づ御話して置く必要がある。

「動機と云ふのは、前にも述べた如く、行爲の目的原因となるものである。何の爲めに斯かる行爲をなすに至りしかと云ふ其目的原因となるものが動機である。斯かる目的原因に基いて我々が或行爲をすれば、そこに色々の結果が生ずる。其結果に就ては、これを二種類に區別することが出来る。即ち、

穩健なる動機論

志向とは何ぞや

志向と動機

行爲者自身が此行爲はこれ／＼の結果を生ずるであらうと豫め承知して居つたやうな結果と、行爲者自身が毛頭どんな結果が起るかと思ふことを知ることが出来なかつた結果との二種類である。即ち先見されたる結果と先見されなかつた結果とである。志向と云ふのは請り先見されたる結果を指すのである。行爲者自身が此事をなせばこれ／＼の結果が起るだらうと云ふことを前以て承知して居つた結果が即ち志向に相當するのである。

さうして、其志向の中に又動機に相當するものが含まれて居るのである。動機は行爲の目的原因であつて、其行爲をなせば其目的とせしことが達せられると思へばこそ爲したのであるから、其行爲より生じたる結果の中には行爲者の動機として居つたものに相當する結果が必ずあるべき筈である。少くとも必ずあるとして先見されて居るべき筈である。(例へば、腹が空つたによつて蕎麥を食ひに行つたとすれば、空腹を癒やさうと云ふ動機に基いて居るのであるから、蕎麥を食ふといふ活動の結果中には、動機に相當する部分即ち空腹が癒ゆると云ふことがなければならぬ筈である。少くとも、さういふやうに先見されて居らねばならぬのである。動機に相當する結果以外にも色々の結果が起り來るのである。蕎麥を澤山食ふと往々にして腹を下すと云ふやうな結果もある。さうして、此腹を下すと云ふやうな結果は随分先見されて居ることがある。今迄に度々蕎麥を食つて腹を下したと云ふことがあつた人は、それにも拘はらず蕎麥が嗜きだから随分澤山食ふ、食ふと必らず腹を下すと云ふことを萬々承知して居りながら大いに食ふやうなことも随分ある。さうすれば、食ふと云ふことからの結果

の中に就て色々の事を先見して居つたのである。空腹が癒えて満足するに至るとか、美味を感ずるとか、下痢をするとかいふやうな色々の結果が先見されて居つた譯である。先見されて居つた結果であるといふ所から、是等はいづれも志向であるといはるゝのである。さうして、是等志向の中の或一つが動機に相當して居るといふ次第である。志向總てが決して動機ではない。志向の中の一部分が動機となるのである。動機は目的原因である。腹を下すと云ふのが決して動機ではなかつたのである。腹を下さんが爲に食ひに行つたのではない。然しながら、腹を下すと云ふ事は先見された結果である。さう云ふ譯であるから、腹下しと云ふことは志向ではあるけれども、動機とは言はれない。動機の方は範圍が狭い。動機は志向の中の一部分として見るべきものである。然しながら、動機は單なる志向より意味が深い。即ち先見された結果と云ふ丈けではなくして、更に其上に目的原因となつて居ると云ふ性質がある。即ち狭いけれども深い。先見された結果の中には、目的とされて居つたものもあり居らないものもあり、中には随分忌やな嫌ひなことではあるけれども此事をなせば必ずさう云ふ結果が起ると云ふことを先見して居つたといふやうなものもある。其中の目的とされて居つたのが動機である。普通動機と志向とを對立して考へるときには、動機と云ふ部分だけを取除いた他の志向の部分を單に志向と呼び、之と動機とを對立して考へて居るのである。

動機と志向との區別を明にする爲に一の例話を擧げて見よう。今東京と横濱との間を汽車が走りつゝあると假定する、而して其汽車の中に自分の是非殺さなければならぬと思ふ人が乗込んで居る、そ

動機は志向  
の一部分な

こで他に方法がないから、線路に爆發薬を投じた、所が汽車は其爆發薬の上を通つた爲に忽ち爆發の結果として粉微塵となつた。其爲に殺さうと思ふた人を殺すことが出来た、即ち目的を達することが出来た。けれども他の人も殺してしまつた。他の人を殺すと云ふことは決して目的ではなかつた、他の人を殺さんが爲に爆發を企てたのではない、目指すのは唯だ一人で其人を殺すが爲に爆發をしたのである。けれども、爆發すれば他の人を殺すに至ると云ふことは豫め知れて居る、これ位のことでは無論先見することが出来る。それ故に、目指せし一人を殺すと云ふことは動機であるが、他の人を殺すといふことは動機ではなくして志向であると云ふやうに區別するのである。

そこで動機さへ善ければ志向はどんなでも宜しいと云ふ如きことは、到底考へ得べからざることである。何となれば、もと動機と云ふものは志向を離れて成立つことは出来ないものである。動機だけが孤立して成立つと云ふことは到底不可能である。動機が成立つ爲には、必ず其周圍に一定の志向と云ふものがなければならぬ、随つて動機の性質と云ふものは、其周圍に伴ふ志向との關係を考へなければ之を定めることは出来ない。もと孤立して成立つことが出来ないから、又孤立的に其性質を定めることも出来ないのである。即ち、動機が善いか悪いかと云ふことは、如何なる志向に伴ふかと云ふことに依つて決定さるべきである。それ故に、動機さへ善ければ志向はどんなでも宜いと云ふことは、自家撞着の言ひ方である。善い動機であると云ふことには、これこれの善い志向が伴ふと云ふことが既に關係して居るべき筈であるから、志向がどんなでも宜いと云ふことは言へない筈である。志向を

具體的に見られたる動機の性質

抽象的に見られたる動機

併せ考へて定めらるゝ動機の性質を、私は具體的に見られたる動機の性質といふ言葉を以て言ひ現はしたい。具體的に見られたる動機の性質と云ふは、如何なる志向を伴つて居るか云ふことを考へて後に定められたる動機の性質の意味である。然し、我々は便宜上、思想上に於て動機の部分のみを之に聯關せる志向より全く引き離して考へて、其抽象的に離されたる動機がどう云ふ性質のものであるかと云ふことを假想的に考へることが出来ない譯でもない。斯くして考へられたる性質を、私は抽象的に見られたる動機の性質と呼びたい。そこで、極端なる動機論と云ふのはどう云ふものかと云ふと、抽象的に見られたる動機の性質に依つて行爲の善惡を判断しよう云ふ動機論である。私の主張しよう云ふ正しい動機論は、具體的に見られたる動機の性質に依つて行爲の善惡を判断すべしとなすところのものである。具體的に見られたる動機の性質は、抽象的に見られたる動機の性質と之に伴ふ志向の性質とを併せて考へられたものであるといふことになる。

私は此事を話す時に人間の顔の眞中にある鼻をよく例に引くのであるが、鼻が善いか悪いかと云ふことを評價する時に、鼻丈けを取離して考へたならば、それは抽象的に見られたる鼻について論じた譯である。具體的に見られたる鼻について評價するといふ場合はさうでない。鼻を抽象的に取離して考へて、どんな善い恰好をして居るとしても、其鼻が額の所に付て居るとか、顔の眞中にはあるけれども逆に付て居るとか云ふならば、それは具體的には善い鼻とは言ふことが出来ぬ。抽象的に見て少し位恰好が悪くても、顔の眞中にちやんと下向きに付て居る方を寧ろ善いと云はねばならぬ。具體的に

誤りたる動機論

極端なる志向論の誤り

に見て善いか悪いかと云ふことは、抽象的に鼻其ものがどんな恰好であるかを考ふると同時に、顔との關係がどうであるかといふことを併せ考へて始めて定まるのである。抽象的に見たる鼻其ものが誠に恰好が善く、さうしてちやんと下向きに付て居れば、之ほど善いことはない。それと同じく、抽象的に見られたる動機も善く、志向も善いといふことであるならば、之ほど善い具體的動機はない。

所が、極端なる動機論は、鼻の恰好さへ善ければ、どんな所に付て居つても善い鼻だと論ずるのと同様であつて、甚だ謬つた考である。もう一つ例を擧げて言へば、茲に甲乙の二人がある、二人とも貧乏人である、而して何れも其親が病氣である、薬を購ひたいと思ふけれども、それを購ふことが出来ない、所で甲は隣人の金を盗み取り來つて薬を購ひ親に與へた、乙は平生よりも一層多く奮發勉強して多くの貨銀を得てそれを以て薬を購ひ親を療養したとする、親を療養しよう云ふ動機其もの丈けを取離して抽象的に考へて見ると、甲乙二人の場合に於ては同じであるかは知らぬが、具體的に見れば甲の方は善くない。眞面目に働いて親を療養した乙の方が善いと云ふことになる。どうしても、抽象的に見られたる動機の性質のみを以て行爲の善惡を判断することは宜しくない。

さういふやうに、志向を等閑視するのは宜くないのであるが、さればと云つて、志向が同じでありさへすれば、抽象的に見られた動機其もの、性質如何は問ふに及ばず、之を同様に評價すべきであるといふやうに考へるのも、之又他の極端に走りたる論であつて、大に謬つて居る。前の極端なる動機論とするならば、此方を極端なる志向論といふて宜い。志向に於ては兩方同じであつても、動機其

ものが違へば、行爲の價値も違つて来るのである。例を引いて言ふならば、茲に甲乙二人の貧乏人がある、二人とも親が病氣である、所が甲の方は孝行者で、どうかして親の病氣を癒したいと云ふ誠意があるのだけれども、どう働いても思ふやうに療養資金を得ることが出来ない、聞く所に依ると、親の病氣は鯉こくを食はせると直ぐに癒ると云ふことである、然し其鯉が買へない、所が近所に池があつて鯉が澤山居る、けれども其處は殺生禁斷の場所であつて取る譯にはゆかぬ、然し、此場合どうかして親に鯉こくを食へさせたいと云ふ一心から、禁を犯すといふことは誠に心苦しいのであるけれど、そこへ這入つて鯉を取つて来て鯉こくをこしらへて親に食へさせた、其爲に親の病氣は餘程快くなつた、それから自首して出た、けれども、もと／＼親に對する孝心の餘り爲したことであるからといふので、特に斟酌の上將來を戒めて之を許すと云ふこととなつた、すると其事を乙が聞き込んで、之はよいことを聞いた、自分も一つその池から鯉を取つて来て甲と同じことをしてやらうといふのであるけれども、此方は親に食はせやうと云ふのではない、實は自分が食ひたいのである、親孝行者でも何でもない、甚だ心事の宜くない奴である。唯だ親が同じく病氣であるし同じやうな事情であるから、之を好い口實として自分が食つて満足しようと思ふのである。そこで同じ池から同様の鯉を取つて来て體面上先づ親に食はせ（どうせ病人のことだから澤山食はないに極つて居る）残つたのを自分が腹いっぱい食つて其目的とする所を果したとする。之は兩方其志向の上にては同じであつて、唯動機其ものゝ上に大なる相違があるといふ譯である。一方は眞に孝行心から親に鯉こくを與へんとて此事を爲

した、他方は己れの私慾を満足せしめん爲に此事を爲したのである。前者は情狀酌量すべきであるけれども、後者は決して許すことの出来ざる憎むべき悪行である。唯だ志向のみを見て動機其ものを少しも考へないといふことの謬つて居ることは言ふまでもなく明白である。

私が主張しようといふ正しき動機論は、具體的に見られたる動機の性質に依つて行爲の善惡の判断をなすべしと説くところのものである。それだから、先見された所の結果が善かつたか悪かつたか、どの位善かつたか悪かつたか、而して如何なる動機を目的原因とし中心として居つたか、其中心とされた動機が善かつたか、悪かつたか、どの位善かつたか、悪かつたかといふことを見て、それで始めて其人の行爲が善いか悪いか、どれだけ善いか、悪いかと云ふことが本當に判断さるゝ次第である。動機と志向との兩方を併せ考へねばならぬので、決して一方のみを見て他方を忘れてはならぬ。

此場合に少し注意して置きたいことがある。道徳上論ぜらるべき所の結果は、先見さるる結果の範圍に限られて居る。即ち、行爲者が先見しなかつた所の結果に就ては道徳的に論ずることは出来ないのである。換言すれば、志向の範圍が即ち道徳的責任の範圍であると云ふことになる。さりながら、此事には但書を要する。其先見しなかつたと云ふことは、注意を怠りしが爲に先見し得なかつたのであるかどうかと云ふことを考へた後でなければ、眞に責任を問はずとも宜きか否かは分らないのである。行爲者の智能の程度ならば、其位なことは、注意をさへ怠らねば、充分先見し得べきことであるのに、注意を怠つた爲につひ先見しなかつたと云ふ場合ならば、假令先見しないとしても、其爲に道

徳的責任を免がれることは出来ない。之に反して、どれだけ注意しても、神ならぬ身の到底そんな事は分る筈はない、彼の智能の程度にては到底そんなことを先見することが不可能であると云ふやうな場合であるとすれば、それに就いては勿論徳的責任を問はないと云ふことになる。

上述の如く、どうしても先見することが出来なかつた場合には、之について責任を問ひ論評することが出来ない譯であるけれども、或他の見方からして、之について論評することが道徳上必要であると云ひ得るのである。即ち、前以てどうしても先見が出来なかつたとしても、其結果が事實起つた後に、成程斯かる行爲をなせば斯かる結果の起るものと云ふことを新たに知るに至る譯であるが、さうすると、それから後には再び斯かる不都合な結果（假りに其結果を惡とすれば）を惹起すやうな行爲は慎しまねばならぬことになるのであるから、縦ひ行爲者が先見し得ざりしことであるとしても、之を充分非難して、再び斯かることの無きやうに傾かしむるといふことが甚だ必要である。斯ういふ見方からして、之について論評するといふことが道徳的意義を有するのである。即ち、今迄の知能の程度では到底先見することが出来なかつた結果であるとしても、それ以後の活動に於ては、其結果が道徳的の意義を有することになるのであるから、吾人は出来る限り廣く結果を知ることの出来るやうに智能の啓發を心掛くべき義務があるのである。又他人からは此の智能啓發に資すべき種々の指導を受けねばならぬのである。此意味よりして、先見し得ざりし結果に關しても、遠慮なき批評を受けて將來の道徳的發展を期せねばならない。今までは智能の狭くして淺かりし爲に先見することが出来なかつたといふのは致方がない譯ではあるが、其今まで先見することの出来なかつた結果が、將來の活動の上には、大いに道徳的意義を有するものとなつて居ると云ふことを知らなければならぬ。それだから、縦令先見することが出来なかつたものであつても、之に對して批評を加ふるといふことは大切なことであつて、行爲者も亦其批評を喜んで受けなければならぬと思ふ。先見し得なかつたのであるから彼是と論ずるに及ばずとなし、全然等閑に附し去るが如くであると、健全なる道徳的發展は到底望むことは出来ない。人間と云ふものは進歩發達をなしつゝあるものであつて、未だ完全の域に至つて居らないのであるから、到底悉くの結果を皆な豫め知ると云ふことは出来る筈はない。前に先見することが出来なかつたのが後には先見することが出来ると云ふやうに段々進んで行くのである。故に、道徳上の務としては斯う云ふことが大切である。自分の活動からして生じて来る所のあらゆる結果を充分に知ることが出来るやうになると云ふことが大切な務である。餘ほど優れた人でも、自分の先見して居つた所の結果が悉くの中ずるか云ふに、なか／＼さうはゆかない。實際の結果が皆な自分の先見した通りになるといふことは容易にあり得べからざることである。それはさうとして、兎に角我々は出来る限りあらゆる結果に就て間違なく先見し得るやうに智能を啓發するといふことが大切な務である。斯くして自分の活動より生ずる結果全部について責任を負ふやうにならなければならぬ。智能の範圍の狭い人は、其狭い範圍内に來るもの丈けについて責任を負ふに止まるので、之は道徳上如何とも致方がないが、然し、充分に發展すべき能力が潜在的にあつたのを、充分に發展させること

先見し得ざりし結果に對する評價

己れの活動より生ずる結果を成るべく多く豫知するやう務むべし

つたといふのは致方がない譯ではあるが、其今まで先見することの出来なかつた結果が、將來の活動の上には、大いに道徳的意義を有するものとなつて居ると云ふことを知らなければならぬ。それだから、縦令先見することが出来なかつたものであつても、之に對して批評を加ふるといふことは大切なことであつて、行爲者も亦其批評を喜んで受けなければならぬと思ふ。先見し得なかつたのであるから彼是と論ずるに及ばずとなし、全然等閑に附し去るが如くであると、健全なる道徳的發展は到底望むことは出来ない。人間と云ふものは進歩發達をなしつゝあるものであつて、未だ完全の域に至つて居らないのであるから、到底悉くの結果を皆な豫め知ると云ふことは出来る筈はない。前に先見することが出来なかつたのが後には先見することが出来ると云ふやうに段々進んで行くのである。故に、道徳上の務としては斯う云ふことが大切である。自分の活動からして生じて来る所のあらゆる結果を充分に知ることが出来るやうになると云ふことが大切な務である。餘ほど優れた人でも、自分の先見して居つた所の結果が悉くの中ずるか云ふに、なか／＼さうはゆかない。實際の結果が皆な自分の先見した通りになるといふことは容易にあり得べからざることである。それはさうとして、兎に角我々は出来る限りあらゆる結果に就て間違なく先見し得るやうに智能を啓發するといふことが大切な務である。斯くして自分の活動より生ずる結果全部について責任を負ふやうにならなければならぬ。智能の範圍の狭い人は、其狭い範圍内に來るもの丈けについて責任を負ふに止まるので、之は道徳上如何とも致方がないが、然し、充分に發展すべき能力が潜在的にあつたのを、充分に發展させること

を今までの間意つて居つた爲に、今のやうな低度の智能に止つて居るといふ點については、譴責するの餘地がある譯である。さう云ふ譴責を受けないやうに、平生能く注意して總ての結果を間違なく先見して行くことが出来るやうに務むるのが大切であると思ふ。

今言ふたことに就て少し補つて置きたいことがある。と云ふのは、動機が善く、自分の先見し得る範圍内に於て善い結果を惹き起すやうな行爲をなした場合は、之を善いとしなければならぬのであるが、然しながら、神ならぬ身の行爲者なれば、其人の今までの智能の程度では躍りたる先見をなしたり或は充分先見し得なかつたことも随分ある筈である。夫故に、彼の行爲は彼としては道德的に善なりとさるゝ譯であるけれども、社會には彼よりも智能の進んだ者もあるといふ次第であるから、さう云ふ者の見地からこれを非難するといふことは是又道理のあることである。又さう云ふ非難を受けることに依つて、智能の低い人が更に自分の知見を開いて今よりも一層進んだ道德的行爲をなすことに移つて行く譯である。其人の行爲は、道德的に善であるとして賞讃はさるゝが、然しながら社會からの非難を受けることを免れる譯には行かない。だからして、行爲に對する社會的の批評と、其行爲の道德性が善なりや惡なりやと云ふことゝは自ら別の意味になる。社會から惡く言はれるとか排斥されるといふことによりて、直ちに行爲の道德性其ものを悪いとする譯にはゆかぬのである。

兎に角、良心的に己れの最善を盡したとするならば、それは道德的に賞讃を受けるだけの價值があるのである。けれども、其結果として全く思ひ及ぶ能はざりし色々の不都合な事が起ることになるこ

行爲の道德性  
と社會的  
批判

とが絶無とは云はれない。せすれば、將來再びさう云ふ不都合な結果を惹き起すやうな行爲を爲さぬやうに其人を訓誨指導すると云ふ點からして批判を下すと云ふことは固より必要である。道德的に賞讃するといふことゝ社會的に非難すると云ふことは兩立し得る事柄である。此處の道理を誤解せぬやうにしなければならぬ。良心的に最善を爲さうと云ふ態度に立つて居るならば、其場合に於てはそれ以上の善を其人に期待することは無理なる注文である。けれども、尙ほ種々の教訓を受け批評を蒙りつて更に進むべき餘地が充分あるのだから、常に最善をなさうと云ふ良心的態度をさへ失はなければ是等の教訓批判を喜び受入れて、次の場合には一段進んだ活動をなすといふことになる。最善と云ふことゝ進歩と云ふことゝは兩立の出来るものである。前にも言ふた通り、教育を離れて道德は成立するものではないのである。

私の唱へんとする良心主義を、主觀的に抽象的に善い量見でさへあればそれで善いと説くものゝやうに解釋されては甚だ困る。今までのあらゆる經驗に顧みて、自分のなした行爲よりどう云ふ結果が實際起つたかを常に注意し、斯く／＼の悪い結果が起つたが、以後は決してさう云ふ悪い結果の起らぬやうな行爲をなすといふやうにしなければならぬ。斯かる心掛のなきものは、良心的といふことは出来ない。又實際最善の動機に依つて活動するといふことは、過去に自分がなした行爲がどう云ふ結果を惹起したかと云ふことを考へ又他人の場合等をも参考し智能の及ぶ限りを盡して最善と考へたることを爲さうといふことでなければならぬ。それでも尙ほどうしても先見し得なかつた不都合な結果

良心主義

が生じたとするならば、それは神ならぬ身の如何とも仕方がないが、一度なしたる斯かる過失は將來は決して之を再びせないと云ふことに注意すればそれで宜しい。道徳性としてそれ以上を要求する譯にはゆかない。常に最善を爲さうといふ態度にあるものならば、それ以上を望むと云ふことは無理なる望みである。實際にかゝる良心的態度に立つて居るものは、千萬人中果して一人もあるかどうか疑はしいのである。随つて、茲に云ふやうな無理なる望みを受ける如き人は殆んど無い位であるから、そんな心配はいらぬ話である。そんな無理な注文をするよりも、寧ろ、もつと良心的に活動せよと注文する方が、今の人々に向つては一層適切なる注文である。要するに、結果などはどうでもよい、唯だ心事さへ善ければ宜いと云ふやうな極端な動機論と、私の主張せんとする正しき動機論即ち良心主義とを同一視されることは迷惑千萬なる次第である。

### 第八章 自利と非自利——道徳的民衆主義

前にも屢々述べたが、道徳的に論ぜらるべき活動は、必ず活動者の自我の欲求に基きし活動でなければならぬ。自我の欲求から出て来た活動でなければ、其活動に關して道徳的責任を問ふことは出来ない。道徳的評價の對象となる活動は、必ず自己満足形式を備へて居るものである。道徳上善いと評價さるゝ活動も悪いと評價さるゝ活動も皆共に必ず自己の欲求に満足と與へるところのものであるから、自己満足と云ふことは常に悪いことゝのみ定まつて居る譯でなく、随つて自利と云ふことゝは

適切なる注文

自己満足と自利

非自利

同一でないこと云ふことが言へる。自利といふことは私欲を充たすものとして道徳上悪いことゝ認められて居る。之に反して英語に所謂 *unselfishness* 即ち非自利と云ふことは、自分の私利を計らないで、他の福祉を計り、一般公衆の爲に盡すと云ふ意味である。之は道徳上善いことゝ認めらるゝものである。然し、此の非自利と云ふことを以て直ちに何等自己満足と與へて居らぬものであるとなすならば、それは甚だしき誤りである。丁度自利といふことゝ自己満足といふことゝを直ちに同一視せんとすると同様の誤りである。自己満足といふ事の中に、自利的なるものと非自利的なるものと一つがあるのである。自己満足であるから自利的である、自己を満足せしめぬものが非自利的であると云ふべきではない。然らば自利と非自利と云ふ事はどう云ふ點に於て區別があるか。道徳上論ぜらるゝ限りに於ては、兩者共に自己満足の形式を備へて居るのである。それで、どう云ふやうに自己を満足したのが自利であるか、どう云ふやうに自己を満足したのが非自利であるか、其區別を明白にしなければならぬ。それに就ては、先づ自己と云ふものゝ内容に就て研究する必要がある。一體どれだけのものを自己の内容として居るかと云ふことを知らなければならぬ。道徳上論ぜらるゝ如何なる活動も或種の自己満足であるには相違ないが、其自己なるものゝ廣さ或は内容は人により場合によりて種々様々である。自己満足と云ふ形式の上から云へば變りはないにしても、其實質に於ては千差萬別である。或人は己れの肉體を満足させることだけを以て自己満足として居る。或人は己れの妻子を満足させると云ふこととでなければ自己満足は得られないといふやうになつて居るのである。又或人は君國の爲に盡し君國

自己の内容

の榮へることに於て自己の満足を見出し、君國の衰へると云ふことを自分の身を斬られるよりも苦痛に感じて居る。さういふ場合には、君國と云ふことが其人の自我の内容となつて居ると云ふことになる。之を他の言葉で云へば、自分の切實なる衷心からの愛の及ぶ範圍が即ち己れの自我の範圍である。己れの切實なる衷心からの同情の及ぶ範圍が即ち自我の範圍であるといふて宜しい。己れの切實なる愛又は同情が唯だ己れの肉體にのみ限られて居るものは、美味しいものを食ひたいとか、酒を飲みたいとか云ふやうな肉體上の快樂のみを希求して、肉體上の満足に於て自己満足を見出すのである。斯かる人に於ては肉體のみが自己の内容となつて居るのであつて、禽獸と何の選ぶところもないのである。苟も妻や子を持つて居るものは、必ずや幾分か其妻子の苦痛を己れの苦痛とし、妻子の満足を己れの満足とすると云ふのが普通である。さうすれば、切實なる愛又は同情の範圍即ち自己の内容は、己れの肉體のみには止まらないのであつて、己れの肉體に苦痛を感じる如きことをも敢て爲して妻子に満足を與へてやりたいといふことになり、自分がまづいものを食つても妻や子にうまいものを食べさせて、其所に己れの自己満足を見出すのである。即ち、自己の内容中には既に妻が這入つて居り子供が這入つて居る譯である。又忠君愛國の士に於ては其自己の内容中に君國と云ふものが這入つて居るのである。さうすると、自己の欲求を満足させる活動と云ふものの中にも、種々様々のものがあると言はなければならぬ。然らば、種々様々の自己満足の中に於て、どう云ふ種類を自利と名づけ、どう云ふ種類を非自利と名づくるかと云ふと、其區別は實に次の如くである。

自利的活動  
の意義

一凡て何人にも其人の發展の程度に應じて斯く／＼の範圍までは切實なる愛が及ぶべきである。云ふ最廣の範圍がある。そこで其最廣の同情の範圍よりも、わざ／＼範圍を狭くして、其狭き範圍の自我の要求に満足を與へようとする所の活動を自利的活動と云ふのである。即ち、妻子にまで切實なる愛又は同情が及び得るほどに智能が發展し居る人たるに拘らず、唯己れの肉體の快樂にのみ心を傾くとするならば、自利的の活動をなしたと云ふことになる。又君國と云ふことが自己の内容になつて居る人、即ち君國の事にまで己れの切實なる愛が及び得る程度の人が、君國のことを其方除けにして、君國の興亡に係はるといふ大事の場合に、唯だ己れの妻子のみを満足せしめようとしたり、尙ほ甚だしきは己れの肉體の快樂を求むることに専らなる如きは、皆自利的活動をなしたものと云はなければならぬ。之に反して、何處までも自分の切實なる愛又は同情の及ぶ限りの最廣範圍に於て活動し、出來得る限り其範圍を益々擴張して活動するといふ態度に立つ時は、之を非自利的に活動したと云ふのである。故に自利と非自利との區別は、如何なる品性の人か如何なる活動をなしたかと云ふことに依つて定めらるゝのである。單に其處に演出された活動其のものを見ただけでは、自利であるや非自利であるやを辨別することは出来ない。同じく妻子の満足を求むる活動を爲したとしても、本來其人が自分の肉體の快樂だけを求むるに傾いて居るといふ品性の人であるに拘らず、大奮發で妻子のことを考へたのであるかも知れない。さうすれば、それは非自利的活動をなしたといふことになる。之に反して、本來君國のことにまで切實なる同情の及び得る充分教育ある人たるに拘らず、今や君國の大事である

非自利的活動  
の意義



活動者の精神態度如何を考ふべし

罪惡の第一歩

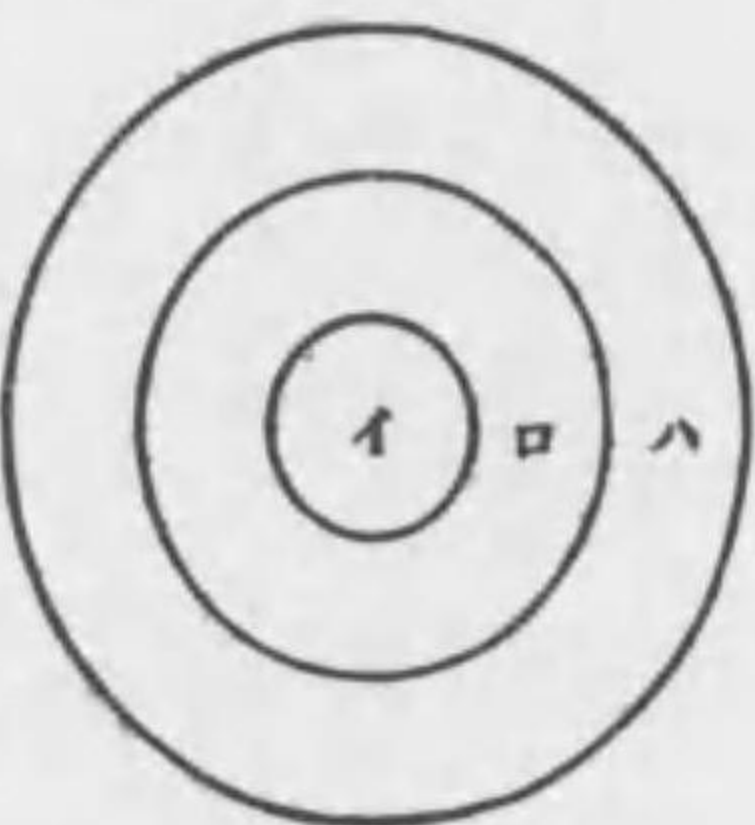
非自利的品性活動

といふ時に際して、之が爲に奉公の誠を盡くすといふことを微塵もせず、可愛い妻や子供を連れて遊山がてら温泉に湯治に行くといふやうなことをなしたとすれば、之は自利的活動と云ふことになる。同じく妻子に満足を與ふといふことであるが、一方は非自利的で、他方は自利的である。即ち、活動其もの丈けを見て自利的なるや非自利的なるやを論ずることは出来ない。活動者の精神態度は如何なるものなりしかを考へなければならぬ。

人は、道徳的に言へば、今までに發達して居る同情の範圍に安んじて止まつて居るといふことであつては宜くない。況んやその範圍を故らに狭めると云ふことは益々悪いのである。之を故らに狭めることは積極的の惡であつて固より宜くない。縱令、それまでとなくとも、その範圍を進んで擴張しようとなつて努力せず、依然として同一の状態に止ることは、既に道徳上の罪惡の第一歩である。道徳的に言へば、一刻たりとも同情の範圍を擴張することを怠ることは許されぬのである。非自利的の活動をなさんとするのは、絶えず其同情の範圍を擴大して行かなければならぬ。それ故に、次の如き區別を立つる必要がある。即ち、非自利的活動といふこと、非自利的品性と云ふこと、を明白に區別して考へなければならぬ。

非自利的品性と云ふのは、同情の範圍が廣くなつて居る人の品性を指すのである。之に反して、同情の範圍の狭き品性を自利的品性と云ふのである。

これを圖にて現はして見れば、ハの範圍の品性を非自利的品性とするならば、イの範圍の品性は自



利的品性と云ふことになる。イといふやうな自利的品性の人がロの範圍の活動をなした時は、非自利的活動をなしたと言つて宜しい。又ハと云ふやうな非自利的品性の人がロの範圍の活動をなしたとすれば、自利的活動をなしたと言つて宜しい。即ち非自利的品性の人が自利的活動をなしたのである。

非自利的品性の人が非自利的活動をなしたといふ場合は、今迄達したる所に安んじて止まらず、益々此範圍を擴張して行くと云ふ態度に立つ時である。道徳上の要求は非自利的品性を涵養し、尙ほ進んで益々非自利的活動をなすべしといふことになるのである。單に活動として非自利的と云ふばかりでなく、品性そのものが非自利的にならねばならぬ。尤も常に非自利的活動をなして居れば、自然非自利的品性を涵養することになるのであるから、撓まず屈せず絶えず非自利的活動をなさうといふ態度に立つといふ一事にさへ忠實であれば、結局それで宜しいのである。

以上述べたことを具體的に例證すると、茲に或る慈善事業の爲に義捐金募集の演説會が開かれて、或一人が熱誠を以て演説しつゝあると假定する。聴衆中に其演説を聞いて大いに感奮して我も義捐しよう我も出さうと云ふことになつた。そこで義捐金を受け入れる箱を便宜聴衆に廻すと、皆思ひ々にそれへ入れる、其中に就て或一人は別に何等の考もなしに機械的に入れたとする、さうして其次へ廻はす、其次の人は餘程の大金を入れた、之を見よがしに他の人に見せびらかして入れた、其次の人

例話

は入れようか入れまいかと餘ほど考へて後斷乎として遂に入れなかつた。それから其次へ廻した所が、其次の人も入れようか入れまいかと考へて遂に奮發して入れたとする。斯う云ふ四人の活動の中で、どれが自利的で、どれが非自利的なるやを一つ吟味して見よう。第一の人は何の考もなく機械的に入れたのである。之は習慣的に活動したのである、何時でも慈善のことゝいへば或一定の金を出すと云ふ習慣のある人で、今も金を受け入れる箱が廻はつて来たからそれへ入れたと云ふまでのことである。随つて自利的であるとか非自利的であるとか論議すべき領域以外に屬する活動である。然し、其品性は非自利的なのである。第二の人は餘程の大金を入れた、然し彼は大金を義捐したなど、他人から評判して貰ひたいといふ私の慾を満足させたさに入れたので、眞に慈善事業を援護しようと思ふ切實なる同情から来たのではない。切角大金を入れたのではあるけれども、どうも其心事に於て自利的性質を帯びて居るのである。それから第三の人は、色々考へて斷乎として入れなかつた。然しなから、それは斯う云ふ譯である。其人の親しき友人が病氣になつて居る、家は貧にして充分の療養が出来ない、そこで、其友人の爲に療養其他の費用の一助にもと苦心して調べて来た金が幾らかある。今演説を聞いて見ると慈善事業に義捐することは最も至極のことゝ感じられる。其金を出さうか出さないか、他の人は皆金を出して居る、皆が出すのに自分一人出さぬと云ふのは何だかきまりが悪いのである。世人から排斥さるゝに至る虞もあるのである。世人から善く思はれたいといふ私の慾から言へば、幾らか出した方は無難である。然し、彼は考へた、之は友人の病氣を救ふ爲に必要な金である、若し之がな

ければ友人の生命も覺束ないことになる、慈善事業後援の方は自分一人を缺いたところが尙ほ他にいくらも人があらう、友人の方は自分を措いて他に其人がないといふ状態である、縱令今義捐をせぬ爲に世人から悪く言はれても構はぬ、そんな私情に拘はつて居るべき時でないといふて、斷乎として一文も金を出さなかつた。之は實に非自利的活動を爲したのである。自己の一身に關する非難を敢て冒して良心的活動を實行した道徳的勇者と言ふべきである。第四の人は、演説に感動して、平生さう云ふ事に金を出したことなどのない品性の人で、少し金の餘裕でもあつたと、直ぐに酒屋に這入るといふ人であるにも拘はらず、大奮發で出金したとすれば、しかも今これから酒屋に行かうといふ途ついでに演説を聞いて之に動かされて私慾を抑へて義捐するに至つたとするならば、之は非自利的活動を爲したと云ふことになるのである。さう云ふやうに、同じ義捐金を出すにしても、如何なる精神態度にて出せしかといふことによりて、其道徳的價值を論定せなければならぬ。唯だ金を餘計出したとか出さなかつたとか云ふ文句を以て、直ちに非自利的とか自利的とか云ふことを區別する譯にはゆかない。何處までも其動機如何を吟味しなければならぬのである。

上來同情と云ふ言葉を用ひたが、其同情と云ふことの意味に就て誤解のないやうに注意して置きたいことがある。同情に基く活動と云ふことは、通俗的に言へば、自分に對するが如く他人に對し、自分の爲に盡す如く他人の爲に盡して以て自己満足を得るところの活動である。又良心的活動といふても宜い。良心的活動とは、自分に眞に満足を與ふるのみならず、他に對しても眞に満足を與へるとこ

同情とは何ぞ

全體として  
の事情を考  
へよ

ろの活動である。然しながら、他の爲にすると云ふ事に關しては、大いに注意を要する。唯何んでもかんでも他の爲にさへすればそれで宜いかと云ふと決してさうでない。道德上眞に他の爲にすると云ふについては、其時の全體としての事情が如何なるものであるかと云ふことを充分に考へて、他の爲に盡さなければならぬ。さうでない、却つて眞に他の爲になつて居らぬと云ふことになる。之は大に注意を要する點である。例を擧げて御話すると、こゝに甲乙二人の親友がある、此二人が旅行をした、甲は乙の爲に、乙は甲の爲にと、いづれも同情に厚き心を有つて居る、宿屋に着いた所が二人の爲の寢床の工合に甚だ相違がある、一方は非常に工合が宜いけれども他方は非常に悪い、そこで甲は乙に其宜い方へ寢よと言ふ、乙は又甲に宜い方へ寢よと言ふ、互に譲合つて兩方とも承知しないで、到頭徹夜して争つて少しも寢ずにしまつた、さうして翌日は眠い眼をこすりながら旅行を続け、晩になりて宿屋へ着くと、其宿屋の寢床の工合も一方は宜いけれども他方は悪い、こゝに於て又前夜の如く甲は乙に宜い方へ寢よと言ひ、乙は甲に宜い方へ寢よと言ひ徹夜して争つて、遂に二晩とも寢なかつた爲に、大いに疲れて二人とも病氣になるやうな事になつたとするならば、之は決して本當の同情に基ける活動ではない。全體の事情を考へると云ふことを忘れて居る。唯だ單に他の爲にすると云ふことを一途に考へて、本當に他の爲になる道を盡して居らないのである。本當の健全なる同情に基づくならば、さう云ふ場合には、面倒な譲合は止めにして、明日の夜は君は宜い寢床の方に寢給へ、其代り自分は今夜は宜い寢床の方へ寢よといふ調子で、さつさと寢てしまつて、二人ともよく眠ることが出来、疲

を充分癒して翌日も快活に旅行を続けることの出来るやうにするのが本當の健全なる同情である。

又た音楽に關することから例を引くならば、茲に二人が一緒になつて唱歌する場合に、二人のそれぞれの異りたる調子の聲が合して全體として調和が成立し、其處に音楽の美が發揮され、隨つて二人のそれぞれの役目が成功する次第である。然るに、自分の愛する相手の聲をよく聞こえしめようと云ふので自分が聞えぬほどの聲を出したとするならば、其音楽は立派に成功することが出来ず、却つて己れの愛する相手の爲になつて居らぬのである。此場合眞に他の爲めに盡くすといふならば、全體としての調和を考へ、自分も存分に吟唱して、相手の役目をして全からしめるようにすることが必要である。さういふやうに、他の爲に盡すと云ふことに就ては、全體の事情を考へなければならぬのである。己れの愛する他のものを、決して孤立せるものとして考へてはならぬ。又單に一時的の満足と興ふるといふだけのことであつてはならぬ。

凡て人と云ふものは社會的關係の上に立つて居る。隨つて斯かる社會的關係に於て立てるものとしての其人の爲にすると云ふ事ではなくてはならぬ。社會的關係を離れたる孤立的のものとしての其人の爲にすると云ふことは、本當の健全なる他愛ではない。他愛ばかりではない、自愛とても亦同様である。眞に己れの爲に盡すと云ふこと即ち眞の自愛なるものは、決して孤立的に見たる己れを満足させることではない。矢張り、社會的關係に於て立てるものとしての己れを満足させると云ふことが本當の自愛である。社會的關係に於て立てるものとしての他人を満足させると云ふことが本當の他愛であると同

社會的關係  
を離るべか  
らず

眞の他愛と  
眞の自愛と

様である。要するに、全體としての事情を考へるといふことが、眞の同情に缺くべからざる條件である。切實なる同情に基いて他人の爲に盡すと云ふことに就て次に注意すべき事は、己れが他人の手足となつて働き他人をして充分に働かしめないやうにしては宜しくないといふことである。己れの同情を寄せる他人をして、其人自身の手に依り足の上に立つことの出来るやうな境遇若くは條件を與へてやると云ふのが本當の同情である。衣食に窮して居る者がある、そこへ直ちに金品を持つて行つてやると云ふことは、不具廢疾等の特別の場合を除きて、本當の健全なる同情と言ふことは出来ない。其人をして其人自身の能力を充分働かせ、相當なる業務に就て自ら生計の出来るやうな境遇を與へてやると云ふことが、本當の健全なる同情である。即ち、其人をして自からの力に依つて立つといふ立派な人格の人たらしめるやうに助けるが、本當の健全なる同情である。食物のないものに直ちに食物をやる、着物のないものに直ちに着物をやると云ふ事は、却つて其人をして自立の人たらしめなくなり、甚だしきは遊惰に陥らしめることにすらなる。詰り、其人をして良心的活動をなさせないやうにすることになる。それでは、本當に其人の爲に盡したとは言へない。眞に他人の爲に盡すと云ふことは、其他人をして良心的活動を爲し得るやうに助けると云ふことである。之が眞の他愛である。眞の同情である。自分をして良心的活動を爲させるやうにするのが眞の自愛であるが、それと同じやうに、他人をして良心的活動をなし得るやうにするのが、眞に己れを見るが如く他を見るといふ同情の精神に適ひたる所業である。慈善を施すといふことにつきては、上述の點に特に注意しなければならぬ。良心的活動をなさしめ

他をして立  
派な人格の  
人たらしめ  
よ

善  
りたる惡

ないやうな事は、正しき見地から見れば却つて非慈善的であるといふことになる。唯無分別に金品を施與すると云ふことでは、本當に慈善の目的を達して居らない。さう云ふ慈善は、昔の封建時代の慈善である。封建時代の慈善は、優等人格が劣等人格に施與すると云ふ意味のものである。今日の慈善はさう云ふ意味のものではない。總ての人がそれ／＼道德的品位を立派に保つて行くべき筈のものである。道德的に言へば、甲は良心的活動を爲すべき優等人格である、乙は良心的活動を爲すに及ばざる劣等人格であると云ふやうな區別はない。人は誰でも皆立派に良心的活動をなすべき道德的義務を有して居る。又總ての人をしていづれも皆良心的活動をなさしむるやうに仕向けるのが、社會の先覺者指導者の務である。さうして又、斯くするのが是等先覺者指導者にとりての良心的活動である。封建時代流の慈善を無分別に人に施與すると云ふことは、決して眞に人を遇する道德的態度ではない。兎に角、他の人をして良心的活動をさせると云ふ方針にて他の人を助けて行くと云ふことが同情の眞意義であると云ふことを何處迄も注意しなければならぬ。

上述のことに關して茲に一言すべきことがある。それは、道德上の民衆主義 (moral democracy) と云ふことである。これは道德上の貴族主義 (moral aristocracy) と云ふ言葉に對して用ふる言葉である。道德上の貴族主義と云ふのは、道德上遙に凡俗の徒に卓越して居る優者があつて、其優者が斯くなせ斯くなすなと指示命令し、他の凡庸の群衆は、何の意味もなしに、唯だ道德的優者の指令であるからとて、はい／＼と言ふて盲目的に之に服従するといふ態度に於て道德の實行をなさせるやうにすべし

道德上の民  
衆主義と貴  
族主義

と説くところの主義である。之に反して、道徳上の民衆主義と云ふのは、總ての人々をして皆同様にそれぞれ其自身に基いて良心的活動をなさせるやうにすべしと云ふ方針を執るのである。同じく道徳を實行するといふにしても、何の意味なしに唯だ道徳的優者が斯う言ふたからといふ丈けで其通りに活動するのと、さうでなくして、是こそは我々が遵守し實行すべき本分であると云ふことを眞に良心的に納得し、自らの力に依つて之を實行しなければならぬと云ふ態度を執つて之を實行するといふこととの間には實に雲泥の相違がある。

凡べて人間は其能力、資質、社會に於ける地位、社會に對する職能に於てこそ差異あれ、人の人たる所以の資格に於ては皆同一のものであるから、其資格をどこまでも敬重し、各人をして立派な人格として最善を爲し得るやうに助けて、本當の健全なる同情を發揮するといふことが大切である。即ち自分をして良心的活動をするやうにさせることが眞の自愛であるが、そのやうに、眞の他愛の精神に基き、他の人にもそれぞれ良心的活動をさせるやうに導き、總ての人々をして自身の力を最善に活動せしめて、其理想とする所を實行せしむるやうにすることが誠に願はしいのである。之が即ち道徳的民衆主義の精神である。然し、此精神の實現は、國民の文化が相當に進みたる上でなければ思ふ通りには行かぬのである。随分盲目千人目明一人と云ふ世の中であるから、便宜上往々にして道徳的貴族主義を適用するの必要もある次第ではあるが、理想としては、何處までも道徳的民衆主義の實現されんことを希望して止まぬのである。

一寸聞くと、民衆主義と云ふ言葉は甚だ耳障りである。我が尊嚴なる國體の上から見て、民衆主義と云ふことは甚だ面白くないことのやうに聞えるけれども、茲に用ゐた民衆主義といふ言葉は、國家組織の性質に關して用ゐらるゝところのそれは全く其意義を異にして居るのである。我が尊嚴なる國體にありては、建國の當初より天壤と共に窮りなかるべき永遠の未來に互りて、君臣の分の明なること日月の炳乎たるが如きものがある。我國には永劫に我等國民の遵守すべき國民道徳と云ふものがある。忠孝一致の大道を始めとして、教育に關する勅語に其大綱を示させ給へるところのものは、我國民の永久に之が實現を期さねばならぬところのものである。然しながら、此國民道徳を實行する所の態度の側に於ては、どこまでも前に述べたる道徳上の民衆主義の上に立たねばならぬと確信するのである。純美なる國民道徳を實行する態度に於ては、從來は如何であつたかは知らぬとしても、將來は道徳上の民衆主義に據らなければならぬと思ふ。今迄とても我國民は皆相應に國民道徳を實踐して來た譯ではあるが、唯だ斯うせよと言はれたから何のことだか分からぬが致しましたと云ふ丈けのことであつたならば、之は決して健實鞏固なる道徳思想といふことは出来ない。將來に於ては、國民たるものは、皆此國民道徳を以て各自の實現すべき理想なることを心底に納得し、己れの良心的活動として之を實現するといふやうに、國民としての大なる自覺の上に此立派な國民道徳を行はなければならぬのである。之が即ち道徳的民衆主義の精神に一致するのである。

若し道徳上の民衆主義と云ふ言葉では耳障りが悪いといふならば、自律と云ふ言葉を使つても宜し

國民道徳を  
實行する所  
以の態度

い。自律的態度に於て純美なる國民道德を實行せんことを總ての同胞に希望するのである。己れの實現すべき理想なりと自覺して良心的に國民道德の實行を期すべきである。従來は國民道德を實行する態度に於て尙ほ不充分なるものがあつた。其の不充分なるものと云ふは即ち前に述ぶる所の道德的民衆主義に關してである。我國民たるものは須らく自律的態度に立つて、我國體の精華を發揚することに盡すべきである。自律的態度に於て國民道德を實行せしむると云ふ方針に立つて今日の小國民を指導すれば、行く／＼は實に立派な大國民となるに至ること、想像するだに愉快に堪えない。

話は大分傍路へ入つたが、主題たる同情といふことに戻つて要約して最後に一言するならば、我等はどこまでも道德的民衆主義の態度を執つて、本當の健全なる同情の精神に基きて他の爲に盡し、他をして良心的活動をなましむるやうに心掛けねばならない。世間の人を善に導き之を助くると云ふは決して己れを優者として唯だ命令的にあゝせよ斯うせよと云ひ若くは自から先方の手となり足となりて活動し先方をして自立的に活動せしめぬやうにする事ではない。其人自身の力で良心的に最善を爲さしむると云ふ方針を取るべきである。勿論人によりては良心の發達の程度の低いものもあらう。さういふ人に對しては色々の方法で其發達を促すべきである。あらゆる機會を利用して之を改善してやらなければならぬ。然し、どこまでも良心的に活動させるといふ方針に據らなければならぬ。良心的に活動せしむるといふこと、良心の發展を促がし良心を改善せしむるといふことは、自ら別種の事情である。尙ほ此點に就ては後に詳論する積りである。

### 第九章 同情と想像及記憶

次に同情といふことに聯關して御話して置きたいことがある。それは想像と云ふことである。切實なる同情を寄せて居るものについては我々は鋭き想像をめぐらすのである。之は取立て、謂ふ迄もないほどである。親は遠く離れて居る子について、今頃はどうか云ふことをして居るだらうといふやうに色々と想像して居る。實に子が親に就て想像する程度以上の想像を親は子に就てなして居る。之は子が親に對して有して居るよりは親が子に對して、有して居る同情の方が一層切實深厚であるからである。又教師は己れの教ゆるところの生徒に就て他の人よりも多く想像をめぐらすのである。之は教師の生徒に對する同情が一層切實であるからである。

凡べて鋭き想像の成立つ爲には、其想像されるものに就て明瞭なる知識を有して居らなければならぬ。之は分り切つたことで、其同情を寄せて居るものに就て深く注意し充分なる知識を有して居るといふことに依つて茲に鋭き想像が働くに至るのである。

茲で一吋想像と云ふこと、空想と云ふこと、の區別をして置きたい。想像と云ふはどう云ふことかと云ふと、事實を出發點として其事實の中に含まれて居る所の傾き或は其事實が有して居る所の性質を何處までも推し極めて、其極まる所に達すると云ふ働きである。決して其事實から飛離れた所に想を遣ると云ふのではない。空想と云ふは、事實から全くかけ離れた所に想が飛んで行くのである。想

像は決してさうでない。ワットが鐵瓶の蓋を動かせる蒸汽の働きを見て遂に蒸汽機關を發明するに至りたる如きは、實に想像の適切なる例である。或はニュートンが林檎の木から落つるを見て引力の法則を發見するに至りし如きも、想像の適例である。即ち、想像は何處までも事實を出發點とし其事實に含まれて居る所の傾きなり性質なりを推し窮めて行くところのものである。

想像が鋭きときには、唯だ斷片丈けが與へられても、之を本にして全體を形造ることが出来る。古戰場を過ぎて、ありし昔の戰爭状態の如何なるものであつたかと云ふことを髣髴たらしむることが出来る。若し想像と云ふものがなかつたならば、旅行して古戰場を過ぎて、馬や犬が過ぎたのと殆んど辨ぶ所がない譯で、唯だ見た丈け聞いた丈けと云ふまでのことで、誠に詰らぬ話である。想像があればこそ、其見たり聞いたりしたる斷片を本として全體を構成するに至る次第である。

想像と云ふものは、時間の隔りを無くするものである。即ち、昔のことを今の如くに想ひ浮べしむるのである。又空間の隔りを無くするものである。即ち遠方にあることを近くにあるが如くに想ひ浮べることが出来る。其他色々の境遇事情の差違と云ふやうな障壁を無くすることも出来るのである。金殿玉樓の裡に在つて、よく其の日暮しにすら苦んで居る細民の状態を考ふことが出来る。他人の苦痛につきて想像するといふことが出来るから、他人を虐待するといふことは忍びないことになる。殘忍酷薄と云ふことは、想像の強い人には到底出来ないものである。其他自利私欲に陥るとか、不誠實に陥るとか云ふやうな色々な道德上の罪惡も、一面から見れば、いづれも想像が足りないといふこと

想像の缺乏  
と不道德

人間らしき  
生活と記憶

に基因すると云ひ得るのである。故に、眞に同情ある活動をなさんとするならば、鋭き想像を有せなければならぬことは言ふ迄もない。シェレーは言ふて居る、大いに善ならんとする人は強く且廣く想像しなければならぬと。實に其通りである。

次に記憶と云ふことにつきて一言して置きたい。之も亦道德上大切なことである。人間が人間らしき生活をなすに就ては、記憶といふことを離るゝ譯にはゆかぬ。勿論記憶と云ふものがなくとも生活は出来ぬことはない。けれども、記憶のなき生活にありては、其各の経験はそれ／＼皆孤立せる切れ切れの経験として存在するのみである。然るに記憶と云ふ絲があるに依つて、過去より現在に至る種種の場合の経験が連繫されて、茲に道德的に意義ある生活を營むことが出来るやうになる。丁度珠數の珠が絲に依つて繋かれて居るやうに、あらゆる経験が、記憶と云ふ絲に依つて、始めて連絡のある一貫せる有意義の生活となることが出来る。人間の生活と他動物の生活とは、此點に於て全く異つて居る。我は過去に於て斯う云ふ事をなした、これは甚だ善くなかつたから將來は斯う云ふ事は再びなすまいと慎み、或は以前に爲した斯く／＼の事は善いことであるから以後は益々斯かることを爲さうと努力するやうに、道德的に意義ある生活を爲し得るのは實に此記憶といふことのあるが爲めである。又常に斯く／＼の事は爲さねばならぬのだと云ふことを忘れずに居るならば、即ち己れの理想とする所のものを常に記憶に思ひ浮べて居るならば、吾人は決して道德上間違つた行ひを爲さない筈である。

記憶と自覺  
ある活動

記憶と云ふものがなくば、自覺ある活動をすることが不可能となり、道德的活動も隨つて不可能と

なり、同情ある活動などは到底出来るものでない。唯だ現在の刺戟の儘に動いて居ると云ふ動物的生活に過ぎないことになつてしまふ。記憶のないものは、何遍同じ悪い事をして、又々相變らず平氣で同じ悪い事を繰返すのである。如何に善い事であつても、これは善い事だと云ふことを想ひ起すことがないから、益々努めて之を爲さうと云ふ態度に立つことは到底出来ない。記憶の道德的生活に缺くべからざることは言ふ迄もない。

それから又、道德上の理想を忘れずに常に想ひ起して居るときには、一時の失敗の爲に落膽すると云ふこともない。又一時の成功の爲に有頂天になるやうなこともない。又道德的記憶が働いて居るならば、不注意の弊に陥ると云ふこともない。他から警告されて始めて、あゝさうであつた、すつかり忘れて居た以後きつと氣を附けますなどと云ふやうな失態を演ずることもない。それから又道德的記憶が働いて居れば、常に善い事を爲さうと云ふ意氣があることになるから、善い事を爲すべき機会を逸すと云ふことがない。聊かたりとも善い事を爲すべき機会があれば、直ちに其機会を捕へて善い事を爲すのである。記憶の働き缺乏せる者は、己の前後左右に善を爲すべき機会がごろ／＼轉がつて居るに拘らず、少しも其機会を捕へて善を爲さうとはしないのである。道德的記憶が常に生々として居ると云ふことが、道德的生活に取りて極めて必要である。道德的記憶の生々として居る人は、常に善をなすべき機会を逸せずして益々向上發展して行くことが出来るのである。

此記憶と云ふことに就きて注意すべきことは、記憶せんとすれば忘れねばならぬと云ふことである。

道德的記憶  
と道德的生  
活

記憶せんと  
すれば忘れ  
ねばならぬ

之は一寸矛盾するやうな言ひ方であるけれども決してさうでない。斯う云ふ意味である。正善なる大切なる理想は何處までも忘れてはならぬ、常に想ひ起して居らねばならぬ。それには、悪い考や詰らない考を少しも念頭に想ひ浮べぬやうにスツカリ忘れ去ると云ふ修養が必要だと云ふことである。我我には中々それが出来ない。最善の事を目的として常に之を念頭に想ひ浮べ、之に一致するやうな活動をなすべきであるが、世間の人が何か言ふだらうとか、やれ何がどうした、斯がどうしたと、色々な詰らない事が念頭に浮んで來ると云ふ弊に陥るのが一般である。之は宜しくない。詰らない世間の批評や、些細な日常の出來事や、一時の利害の念などの爲めに最善の目的を忘れると云ふことでは宜しくない。最善の目的は何處までも常に之を想ひ起し、價値のない詰らないことは之を忘れて雲煙過眼視すると云ふ修養を積むことが必要である。故に、記憶せんとすれば忘れねばならぬといふことになる。

次に、勇氣と云ふことに就きて一寸御話して置く必要がある。切實なる同情に基き、鋭どき想像と

斷えざる記憶とが與かつて道德的理想を實現すると云ふ場合には、自ら勇氣が出て來るのである。勇氣の意義に關して知つて居らねばならぬことがある。世間では此勇氣と云ふことについて屢々誤解して居る。どう云ふ誤解をして居るかと云ふと、勇氣とは恐れないことである若くは恐れを感じないことであると云ふやうに解釋して居る。これは大變な誤解である。恐れないこと (fearlessness) が勇氣であるとされて居る。或意味に於てはそれでも宜しい。即ち恐れないと云ふことを恐れの爲に壓

恐怖と勇氣



倒されないと云ふ意味に見るならば宜しいが、恐れを感じを有たないと云ふ意味に見るならば、それは甚だ間違つて居る。恐れを感じるといふことがなければ勇氣と云ふものは成立しない。恐れると云ふことは勇氣の爲に缺くべからざる條件である。恐れると云ふことがあるにも拘はらず、大切な理想を實現するが爲に恐れをも敢て冒すと云ふのが即ち勇氣の眞意義である。恐れが爲に壓倒されて大切な理想を實現することが出来ないのが即ち臆病である。恐れを感じないと云ふことが決して勇氣でもなく、恐れを感じるといふことが決して臆病でもない。

恐れを少しも感じないといふことを以て勇氣とすれば、とんだ間違ひが起る。盲目蛇に怯ちすと云ふことがある。恐しい蛇が前に來て居るけれども、目が見へないから少しも恐れないのである。若し恐れないといふことを以て勇者とするならば、其盲人は中々の勇者でなければならぬこととなる。そんな馬鹿なことはない。

恐れると云ふことが決して人間としての恥辱ではない。唯恐れが爲に壓倒されて理想を實現することが出来なかつたと云ふことを以て恥辱とすべきである。如何なる事に對しても恐れを感じを起さないといふやうな痴鈍なるものとなることは宜しくない。劣等動物の恐れを感じて居らざる事柄につき人間は恐れを感じるのである。恐れを感じしめないやうにすることを教育の方針となすべきではない。過敏に病的に恐れを感じると云ふことは宜くないけれども、正當に恐るべきものを恐ろしと感ぜしむるといふことが大切である。恐るべきことを恐れしめると同時に、他方に於て其恐れを冒して理

想を實現すると云ふ勇氣を養ふ事を以て教育の方針とすべきである。所が往々にして恐れを感じしめぬやうに教育して居る教育者があるやうであるが、甚だしき誤である。此の如きは實に人の子を賦するものである。我々人類社會には色々な恐れがある。排除し抑壓して進むべき多くの精神上の困難があり、肉體上の苦痛がある。被教育者をして、成る程斯ういふ困難もある、成る程斯ういふ苦痛もあると云ふことをしみみ／＼と感ぜしむるやうに導かねばならぬ。而して之を感ぜしめると同時に、能く其困難を排除し苦痛と戦ひて理想を實現すると云ふ勇氣を養成せしむることを旨とせなければならぬ。少しも恐ろしき目に合はせないやうにし、恐れを感じしめないやうに平生教育して置くと、さういふ教育の下に成長したるものが、他日社會に出でたる際にどうなるかといふと、一寸した世間の風波に逢ひ些細の困難苦痛に對しても直ちに周章狼狽落膽して、所謂煩悶の病に罹るのである。今日の青年の間に煩悶病の流行するは、一は斯かる間違つた教育方針に基いて居りはせぬかと思ふのである。「恐れると云ふことは勇氣の成立に缺くべからざる條件である。而して其恐れを敢て冒すといふ態度に立つて理想の實現を全ふすると云ふことが眞の勇氣である」全知全能なるものには、恐れるといふことがないから、随つて勇氣もない譯である。總ての事がすつかり分つて居る、どうすれば宜い、斯うすれば宜いと云ふことが盡く明かになつて居るから、ちつとも不安心もなければ困難もない、と云ふやうなものには勇氣の必要はない。又全くの無智痴呆の者にも勇氣の成立すべき餘地はない。何にも知らないものには少しも恐ろしいと云ふことがない。どうならうが心配はないと云ふのだから、勇

氣の成立する條件が缺けて居る。幾らか知つては居るが神の如き全知者でない云ふ所で、始めて恐ろしいと云ふことがあり、而してそこに勇氣と云ふものゝ必要も起る譯である。我々普通の人間はいづれもさう云ふ状態にあるのであるから、恐るべき事は恐れしめるやうに導き、同時に其恐れに抵抗するだけの意氣を養成することが必要である。彼の獻身的の態度と云ふことも斯かる意氣から出て來るのである。君國の爲に自分の身命をも顧みぬとうふ態度に立ちて國民たるの理想を實現すると云ふが如きは、實に眞の勇氣ある振舞と言つて宜しい。

勇氣と云ふものは常に肉體上の困難苦痛に打ち勝つのみを指すのではない。寧ろそれより精神上の苦痛困難に打ち勝つことの方が一層大切な事である。學者が眞理の爲めに竭すとか、教育者が教育の爲めに竭すと云ふ時に種々精神上の苦痛を嘗むる場合がある。或は世間から思ひもよらぬ誤解を受けるとか、不法なる非難を蒙むると云ふやうなことがある。或は妻子を扶養するに窮すると云ふやうなことに陥つたり、種々苦痛を感じることもある。それにも拘はらず、己れの理想とする所に邁進すると云ふ勇氣は實に立派な勇氣である。肉體上の苦痛に對するよりも一層高等な勇氣と言つて宜しい。之を特に道德的勇氣と稱して肉體上の勇氣と區別するのが普通である。

既に述べし所によりて明かである如く、勇氣に關係しては次の二つの點を注意すべきであると思ふ。即ち一は恐れを感じて居るに拘はらず其恐れを敢て冒すと云ふこと、もう一つは理想を實現するが爲めといふことである。随つて恐れを感じぬ時は勇氣は成立たない。又恐れを冒したからと言つて

## 道德的勇氣

## 暴虎馮河の勇氣

も、それが理想の爲めでないならば、之は眞の勇氣ではない。貴様どうだ、汽車の疾驅し來るを目懸けて線路に躍込むことが出来るか、躍込んで見ないかと云はれて、宜し、一つやつて見ようと云つて、それへ躍込んだとすれば、之は恐れを冒したに相違ないが、決して眞に勇氣ある行動とは言へない。何等それに依つて理想を實現するといふことになつて居るのも何でもない。さういふのを暴虎馮河の勇と云ふのである。故に、眞の勇氣と斯かる勇氣との區別を辨まへて、而して教育上眞の勇氣ある國民を養成することが大切である。

勇氣ある行を爲し臆病に陥らないやうになる爲めの修養に就て注意すべき二三の事柄を云へば、先づ第一には知識を明確にして行くことである。知識が不明確であると、兎角恐れに壓倒されてしまふ。知識が明確になると自信が生じて來て敢て恐れを冒すと云ふ態度に立つことが出来る。第二には練習と云ふことである。或活動につき練習をなすほど之に關する恐れの爲に壓倒されないやうに其事に熟することになるから、是又大いに必要である。それから、恐れに壓倒されてしまふと云ふことは詰らぬことである、不必要なことであると云ふことを能く悟ることが必要である。それから、成るべく大勢の人が見て居る所で活動すると云ふ機會を捕へることが必要である。大勢の人の見て居る所では誰も臆病の所置は爲し度くないから、努めて恐れを爲に壓倒されるやうな事は爲すまいと云ふ態度に立つことになる。それから又、古來の偉人の言行等を學びて勇氣を養成することも出来る。或は又、宗教的信念を有して居る人は、其信念に依つて勇氣ある態度に立つことも出来る。何はともあれ、自己

## 勇氣と修養

の衷心理想とすることを常に想ひ起して、それに基づいて活動する態度に立つことが最も大切である。己れの實現すべき理想を常に念頭に思ひ浮べて居ると云ふことが、眞の勇氣の爲の修養として最も大切な事である。他の事はいづれも之を助くる所の附屬物である。殊に我國民としては、國民道德と云ふ一の大なる理想を有して居る。斯かる國民道德を我々が常に守るべきことを念頭に思ひ浮べて居ると云ふことは、眞の勇氣を養成するにつき最も大切な事柄である。尙ほ勇氣につきつては、後に種々の徳目につきて論述する際に一層詳しく御話する積りである。次には治善説に就きて述べることにする。

## 第十章 治善と社會我

治善説とは一般公衆を眞に満足させること、自己を眞に満足させること、は全く一致するものなりとし、一般公衆に取りて眞に善なることが自己に取りて善なることなりとし、従つて眞に一般公衆の爲めに盡くすことを自己の目的とし、これによりて自己を眞に満足せしめよと説くところのものである。前にも一寸述べた通り、良心的活動が結局治善的活動と云ふことになつて来る。良心的活動なるものは一面に於いては自分の理想的の満足を求めることになると同時に、人間は本來社會的のものであるから、自己を眞に理想的に満足させるやうにする活動は、他方に於いてはそれが決して純粹の自利的活動となりて現はれずして、社會公衆の爲めを計ると云ふ博愛的活動となりて現れて出て来る。即ち他人をして自己と同様に矢張り良心的に活動せしめるやうに他人を助けると云ふ態度に出て来る

治善的活動  
と良心的活動

のである。これが自己としての良心的活動である。さう云ふ譯で、良心的活動が治善的活動であると云ふことになる。

良心に満足を與へる活動は、一方から見れば個人的である。即ち自己に満足を與へると云ふ意味に於て個人的であるが、同時に又それが上述の如く社會的である。此の個人的にして同時に社會的であると云ふことが、治善説に於ける大切な特色である。此兩方面を同時に兼有すると云ふことでないと、道德が充分に成立たないことになる。何となれば、單に個人的方面のみで、何等社會的性質を有しないものならば、それは單に自利に終るのである。それから又全く個人的方面がなくて唯單に社會的方面のみであるならば、前に言ふた自己の理想であるとして道德を實行するといふこと即ち自己を理想的に満足させると云ふ重要な意義を失つてしまふ。自ら爲すべきことなりとしてそれを實行するのが即ち道德に缺くべからざる自律といふことであり、これが無くなれば道德の道德たる所以を失ふのである。それ故に、社會的と云ふ丈はであつて、唯だ社會の命令である、一般の要求する所であると云ふだけで無意味にそれを實行するといふのでは、道德の實行としては甚だ不十分である。それが即ち自己の實現すべき理想であるとして、自覺的にこれを實現すると云ふ意味を含んで始めて道德を全うしたと云はるのである。さうすると、矢張り個人的方面が道德上必要にして缺くべからざることが明かである。故に、個人的であると同時に社會的であると云ふやうに、兩方面を兼ねて居らなければならぬ。

然るに、段々述べて來たやうに、良心的活動は此兩方面を備へて居るのである。詰り、良心的活動

道德の道德  
たる所以

精神の内容は社会的關係なり

を爲すと云ふことは、必ず切實なる同情に基いて働くことであり一般の爲めに竭すと云ふことになるのである。元々我々は單獨孤立のものではなくして、本來社会的のものであると云ふが爲めである。我々の精神は實に色々の社会的關係を内容として成立つて居るので社会的關係を離れて我々の精神の存在と意義とを考ふることは出来ない。どれ丈け古く歴史を遡ても、純粹に個人的なる人間を見出すことに出来ない。

これを肉體的に考へても、精神的に考ふる場合と全く同様の意味にてないが、或意味に於ては我の身體は社会的であると云ひ得るのである。我々の身體は兩親から來て居る。それから更に遡つて祖父祖母は幾人かと云ふと、父の兩親と母の兩親といふ譯で四人と云ふことになる。其もう一代前はといふと、原則としては八人と云ふことになる。其又一代前はといふと、原則として十六人、其前は三十二人、其前は六十四人、其前は百二十八人、二百五十餘人、五百有餘人、千有餘人、二千餘人、四千有餘人、八千有餘人と云ふやうになつて來るから、二十代三十代前のことを考へると、先祖の數は何千萬人或は何億人と云ふ多數になる譯である。けれども二、三代前には、さう何億と云ふほどの人口は我國には居らなかつた。して見ると、先づ其時代の我國民全體の人々の血を承け繼いで今日の我が此身體は成立つて居ると言つても宜い理屈になるのである。其當時の社會の總べての人が皆自分の先祖であるとしか考へられぬ程である。其關係は將來に就て考へて見ても同様である。子を一人も産まぬ人は之は仕方がないが、産む人となる中には一ダースも産むと云ふ譯であるから、先づ平均して二人づゝ産むと假定すると、先祖に遡つたと同じ關係で、將來二十代三十代後には今の此の我身は何億と云ふ人々の先祖となることになり、殆んど我民族全體の中に此我が血液が行渡つて行くといふ理窟になるのである。詰り、我が此身體も斯く考へれば、過去の全民族と將來の全民族とを骨肉的に聯結する一連鎖となつて居る譯であり、隨つて此一身は或意味に於て全民族と同身一體であると云はるゝ如き密著不離の關係に於て成立して居るのであつて、決して單獨的に見るべきものではないのである。

これは肉體の方面である、精神的方面につきて言へば、更に一層深き關係を現はし、最も嚴密なる意義にて社会的であるといふことが知らる。精神的方面に於ても、肉體的方面に於けると同様に、親から子、子から孫といふやうに遺傳的に種々の性能を傳ふることがあるが、それよりも一層大切であつてしかも肉體的方面には決して無くして精神的方面にのみ見出さるゝ所の所謂社会的遺傳なるものゝあることを特に注意しなければならぬ。社会的遺傳といふのは何かといふと、過去より現在に至るまでに人類社會に發展し來りし精神的産物を言語の媒介によりて之を次の社會に傳達することである。茲に言語と云ふのは口で傳ふるばかりを指すのではない。書く言語もあり身振言語もある。種々の方法に於て思想の内容を社会的に傳ふるところの記號を皆言語と云ふのであるが、さう云ふ言語といふ媒介に依つて現在の人間相互の間に思想を交換して本來社会的なりし各自の精神を益々社会的に發展せしむるのみならず、過去の人々の思想を言語の媒介に依つて今日の我々が取入れると云ふこと

精神は嚴密なる意義に於て社会的なり

これは肉體の方面である、精神的方面につきて言へば、更に一層深き關係を現はし、最も嚴密なる意義にて社会的であるといふことが知らる。精神的方面に於ても、肉體的方面に於けると同様に、親から子、子から孫といふやうに遺傳的に種々の性能を傳ふることがあるが、それよりも一層大切であつてしかも肉體的方面には決して無くして精神的方面にのみ見出さるゝ所の所謂社会的遺傳なるものゝあることを特に注意しなければならぬ。社会的遺傳といふのは何かといふと、過去より現在に至るまでに人類社會に發展し來りし精神的産物を言語の媒介によりて之を次の社會に傳達することである。茲に言語と云ふのは口で傳ふるばかりを指すのではない。書く言語もあり身振言語もある。種々の方法に於て思想の内容を社会的に傳ふるところの記號を皆言語と云ふのであるが、さう云ふ言語といふ媒介に依つて現在の人間相互の間に思想を交換して本來社会的なりし各自の精神を益々社会的に發展せしむるのみならず、過去の人々の思想を言語の媒介に依つて今日の我々が取入れると云ふこと