

くり出だしたるにて意志以外の何等の事柄をも準據としたるにあらざ。唯だ意志其者の空なる形式をのみ準據としたる也(理性は果たして意志の空なる形式の上のみよりかゝる普通の法則を立し得べきか言ひ換ふれば一切の事柄内容の側を見ずして意志の活動の状にのみ準據じて道德法は立し得らるべきかカントはしかなし得と思惟したれど、にカント倫理學の大破綻の種子を包藏したるは否む可らず)。カントはかく理性が何等の他のものに依らずして自ら法則を立て、自ら法則に従ふ底の道德を名づけて自律的道德(autonomisch)といひ、他の神意、幸福、權力等すべて理性以外の根據に立てる道德を他律的道德(heteronomisch)と名づけて嚴に之れを區別せり。

カントはかく理性の掲ぐる道德法を以て至上の命令となし人は絶對的に無條件的に之れに服従すべきものとなせり。而して人は道德上作の命令に當さに服従すべきものといふところに謂ふところ自由意志の根據は存する也。義務は一面に之れに従ひ能ふといふ能力のあることを意味す。若し人にして全く義務の命に従ひ得べき能力なきものならば之れに従ふべきものといふ命令は畢竟するに

無益の空語ならざるを得ず。言ひ換ふれば吾人に道德の命に従ひ得べき自由ありて始めてかゝる命令の存する所以を解し得べし。カント曰く我れ爲し能ふ何となれば我れは當さに爲すべき筈なれば也と。此くしてカントは道德法の存在よりして其が必然なる條件として自由を抽き來たれり。以爲らく自由なければ道德法の何が故に命令として吾人に存するかを解する能はざるが故に吾人は道德上の要求として必然に自由の存するを認許せざるべからずと。見るべしカントにありては道德法を立せんが爲めに其が條件として自由の存在を抽譯し來たれるを。自由の唯一の根據は道德法其者に外ならず。然らばこゝに所謂道德上の自由は彼れが他の一面なる必至的機械觀と如何にして調和すべきぞ。カントによれば吾人の經驗界に於ける行動はすべて必至なる因果の連鎖に縛せられて一步をこれ以外に運ぶ能はざるの運命を有す。即ち彼れの知識論の方面よりいへば所謂道德上の自由なるものは何等の論證を容さざる何等の根據を有せざるものなり。而もかく知的理性の承認せざるものなるにも拘はらず尙ほ道德を成立せしめんが爲めに即ち道德上の要求(Postulat)としては是非とも自由を實在

するものと考へざるを得ずといふもの實にカントの位地なり。カントは如何にして此の二面を調和し得たるぞ。カントは乃ち二者の境を截然區別するとによりて之れが調和をはからんとせり。以爲へらく必至的因果法は現象界にのみ行はれ自由は實界に存す。道德的命令の絶對的無條件的にして一前提、一理由を容れざるは是れやがて其が現象界の者ならずして實界のものなるの證にして自由の根據は實にこゝに存するが故に必至法の現象界を對境とする知的理性は以て自由の根據を如何ともする能はずと。

前にも説けるが如くカントの所謂道德上の無上大法なるものは我が行爲の則として則る所の事が同時に万人の普通の則たりと意志し得る底の之をのみ法則として従へといふにあり。されど此く言ふのみにては謂ふところ無上大法なるものは餘りに抽象的形式的に失したるの嫌あるが故にカントは乃ち倫理學上主要の觀念たる目的といふとを備ひ來たりて之れにやゝ具象の内容を附せんとしたり。カントは説いて以爲へらく道德の大法は絶對的なる命令なれば吾人の之れに従ふは道德の大法其者を目的として之れに従ふべく他の何等のものをも之れ

が理由となすべきにあらす。道德は道德其者の爲めにのみ行ふべく何等の他の目的に資するものとして之れを行ふべからず。かく道德法其者の爲めにのみ之れに従ふの意志を善意といふ。意志の目的は意志其れ自身にあり。善意の貴きは他の何等かの利益を齎らすが爲めにはあらで善意其れ自身にあり。此くの如く意志みづから意志の目的とするものを名づけて人格即ちヘルゾン(Person)といふ。ヘルゾンの目的は其れ自身にありて之れによりて齎らさるゝ他の事柄に存せず。人格の價値は人格其れみづからより來たる。人格の價値は即ち品位(Würde)と名づくるものにして他の物件の代價(Preis)を有するとは截然其の意義を異にす。物件の價値は其れ自身に存するにあらずして他の何等かの目的に資するの點に於いて存す随つて物件は他の金錢等と相代へらるべき價を有す。然るに人格は其れ自身が價値の存する所なるが故に他の何等のものを以てするも之れに代ふると能はず。かゝるが故に自ら犯せる罪は他をして之れを贖はしむる能はず。自ら守るべき道德の義務は他をして代りて之れを守らしむる能はず。目的にして若し自己以外にあるならば他をして自己に代らしむるも可なる

べし。然れども目的は自己の外にあらざして自己其者にあるが故に自己みづから道徳上の義務を守り又自己みづから道徳上の責任に任ぜざるべからず。我れみづからに存する價値は我れみづから之れを發揚し實現すべくして他をして之れに代らしむべきにあらず。この故にカント曰く「人間を汝自身に於いても他人に於いても常に目的として扱ひ唯だ方便としてのみ扱はざるやうに行へ」と。されどこゝに明かにすべきは他人を目的として扱ふといふとの意義也。カントいはく「凡ての理性的動物(人)は彼等自身が各理性的動物に取りての目的也」と。されど此の答は未だ明瞭なるものにあらず。もしこゝに所謂目的の義を解して各人が人として有する理性の發達を我れの目的となすの義となさんか。こはカント自家の眞意にあらざるべし。そを如何にといふにカントはもとより各個人は皆自から自己の理性を發揮するとを目的とすべしとやうには唱へたれど是れと同時に彼れは明かに他人の完成を各個人の目的とするを拒否したり。カント曰はく「自己を以て他人の完全を推進するの義務を有するものとなすは矛盾也。其は人格としての他人の完全といふとは全く彼れ自身が彼れ自己の義務の觀念に

従ふて彼れ自己の目的を彼れの前に掲げ出だすとに繋りて存するが故に彼れ自身の外には何人も爲す能はざること(即ち完成の義務を實現すると)を成すをもて我れの目的となすは矛盾に外ならねば也」と。カントは此くして他人の完成を我れ自身の目的となすとの理としてあるまじき所以を言へり。然らば理性的動物たる他人を我れの目的となすとは如何なる意味ぞや。カントは之れに答へて各個人が他人を目的とするは其の完成にはあらで幸福なりと言へり。即ち吾人が他人を助くるは彼れをして理性を發揮して自己を完成せしむるの點にはあらで(こは人々他の助けを藉らずしてみづからに成就すべき義務なり)理性以外の自然の欲望傾僻より來たる快樂といふが如き純主觀的目的を得しむるの點にあり。カント以爲へらく我れ自身の幸福を求むるは義務とは言ふべからず。如何にとならば幸福は強ひて之れを求めざるも人の自然の傾向としてものづから之れを求めつゝあれば也。されど人は此く幸福をば自然に欲求し隨つてまた之れを必需する場合には他人の助けをも藉るを要するが故に我れは他人の幸福を自己の倫理上の目的となすべき義務を有す。其は他人が幸福を欲する場合に之れに幫助

を藉すの義務を承認せずば他人もまた我れの幸福を欲する場合に幫助を藉さるべく而も我れは道義上之れを要求するの権利なければ也と。

此くの如くカントは道徳法を其れ自身の目的の爲めに守り義務を義務自身の爲めに行へと言ひながら翻りてまた他人の幸福を目的とせよといふ。而してカントが此く他人の幸福を目的とせよといふ根柢には利己的見解をさへ含みて此くするは是れ自己の幸福に對する欲求を満足せしめんが爲めなりとやうに説く。これ右手に幸福を排しながら左手に之れを竊取せるものともいふべしカントの倫理説もこゝに至りて甚しき破綻を現じたるを見るべし。されどカントが曩きに論理の必然に驅られて一排したる幸福をば流石に全く排し得ずして後に竊かにこれを攝取するに至れるはまた以て幸福といふ觀念の所詮倫理説上には除き得べからざる主要の觀念たるを見るべく又此の一面を加へてこそカント倫理説の形式的偏殿的半面も一段の温味を有し得たるものともいふべけれ(倫理の透徹は言ふまでもなく缺けたれど)。カントもへらく吾人は徳と福とを全然離しては考ふる能はず。道徳の大法はもとより絶對的命令にして一毫も其の間に好

悪の情を加ふるを許さずといへども尙ほ吾人は幸福といふ念を全く排除する能はず。即ち徳の修まれる度に比例して之れに相當するの幸福の伴ふとを望まざるを得ず。徳はもとより其れ自身にて吾人に取りての至上善(bonum supremum)たるべけれど尙ほ一層完全なる圓滿善(summum bonum consummation)として吾人は徳以外に幸福の加はれる状態を愉快す。別言すれば徳は吾人の求むべき至上の善なれども之れをして尙ほ最完全の善たらしめんには幸福の加はるを要す。完全なる徳には幸福必ず之れに伴ふと見ざるべからずと。(カントの所謂最高善は徳のみにもあらねばまた福のみにもあらずして德行もしくは効勞に適當したる幸福の伴へる道徳界なりき。

カントは此くの如く德行と快樂とは常に相伴ふべきものと見たり。されど福徳の二者は其の内面に必然の關係を保つものにあらず。即ち徳は徳其者の性質として必然に福を伴ひ來たるべきものにあらず。カントの語をかりて言へば福と徳との二者は總合的に結合するものにして分解的に結合するものにあらず。言ふ心は徳といふ觀念を分解し見るも幸福は其が必然の要素として其が中に存す

るものにあらず。即ち福徳の二者は同一なる者にあらず。而かも徳行には幸福の外より來たりて(即ち総合的に)伴ふを要すといふにあり。因りて觀れば福の徳に伴ふは其が内面に於ける必至の關係よりにはあらでたゞ偶然の事なりと見ざるべからず。カントの立脚地よりしては福の必然に徳に伴ふ所以を證する能はず。有徳の士が幸福を享受し不徳の人が不幸の運命に遭遇するはたゞ偶然の出來事ともいふべく否善人の屢窮途に泣き患者の屢至福を享くるとあるは吾人の常に目睹する事實なり。所詮自然界の出來事に屬する福と道徳界に於ける徳とは必しも調和するものにあらず。而もカントは吾人の道徳的意識を満足せしめんには是非とも福徳の二者を調和するものと見ざるべからずとなし此くして道徳上の二要求(Postulat)を提出したり。一に曰く靈魂の不朽、二に曰く神明の存在。カントは向きに道徳法の根據を立せんが爲めに知的理性の斥けたりし意志の自由を認容せしがこゝにては又知的理性の無根據として一喙に附したりし靈魂の不朽神の存在をば道徳上の要求として回復せり。何が故に(一)靈魂の不朽は道徳を修むるとに必要なるか。カント以然へらく吾人は理性以外感性を

も有するが故に吾人の意志は理性の立つる道徳法にのみは従はずしてやゝもすれば感性の誘惑に走らんとす。吾人の意志は常に感性の羈束をうくるが故に其が全く道徳法に契合せんは容易の事にあらず。所詮吾人は有限なる現世にては意志と道徳法との全然相契合するが如き聖なる状態(Heiligkeit)には達する能はず。且や勇猛に道に精進するの士にして不幸中道に夭折せるが爲めに其が道徳的生活は之れと共に煙の如く消え失するが如きとあらんか、あはれ其は餘りに無意義なる事ならずや。この道徳的要求をして無意義に歸せしめざらんには靈魂の無限の生活を持続するとを許さざる可らず。吾人は無限の生命を有して始めてよく道徳上完全なる生活に達するを得べく此くして始めて圓滿に福徳の二者を調和し得べしと。次ぎに何が故に二神の存在を必とするか。カント以爲へらく徳に福の伴ひ不徳に禍の伴ふべきは吾人の道徳上の要求として撤回し去る能はざる信念也。然るに世の實狀を觀れば福徳の二者は吾人の要求するが如くには常に調和せずして善者却つて禍せられ惡者却つて福せらるゝの多きを見る。こゝに於いてか此かる禍福の不公平を除き賞罰其の處を得しめんには自然界と道

徳界とを統御する一個の神ありて自然界の趨向をして道德界の趨向に契合せしめ善に福し惡に禍するの權を握れる者ありとせざる可らず。かゝる福徳の二者を調和せしむるの神ありと見ずば吾人は吾人の意識の奥底に潜める道德上の要求を満足せしむる能はず。善人福せられて惡人禍せらるべしといふ道德上の至切の要求を満足せしめんには必ずや全智者の攝理を信ぜざるべからずと。是れカントの靈魂不滅神明存在に對する有名なる論證と稱せらるゝもの也。

以上はカント倫理説の大要なるがさてカント以後の獨逸理想派の倫理説は現象界と實體界とを峻別して感性の境と道德の境との間に踰ゆべからざる溝渠を穿ちたるカントの二元的倫理觀を補脩し調和するとに其の方向を取りて進みたり。前節に述べたるが如くカントは道德の普遍の根據を求めんとしたりし結果として意志の形式の方面をのみ重視しつひに意志の對境たる事柄即ち内容の一面を撥無し了りぬ。即ち一切の欲求感情カントの所謂道德法に對する尊敬の感情其者を除きては道德の要素と見るとを否みて唯だ意志の先天的形式にのみ道德の根據を求めたり。かくして得たるところのものは唯だ普遍なる道德法と

いふ抽象の概念のみなりき。隨うてこゝに來たるべき批難は此くの如くに目的を排したる法則感情を除きたる理性即ち全く意志する事柄内容を排し盡くしたる意志の形式其者が吾人の實際の行動を律するの道德法として果して何程の効力を有し得べきかといふ一事也。所謂法則は目的を須ち理性は感性を須つて始めて其の効力を現じ得べきものにはあらぬか。欲求目的なき法則感性なき理性は全く空なる形式の一面にして道德上何等の指導力をも有せざるものにはあらぬか。法則の法則たる効力は吾人に行爲の目的を給する欲求其者に加被せられ應用せられてこそ始めて現じ得らるべき等のものなるにカントの立脚地よりいへば何故に法則が欲求を整調し理性が感性を統御し得るかを解する能はず。故如何にとならばカントは法則と欲求と理性と感性とを全然異原理として餘りに之れを峻別したればなり。二者をもて根本的に異なる二元と觀たればなり。此かる二元が何故に相交渉し得るかはカントの立脚地よりは到底釋し得べからざる謎語なり。先天なる實體界を道德の境と見後天なる經驗界を感覺の境と見たるカントの倫理説は如何にして此の空處を填じ得べきぞ。カントの立脚地よ

りせば此の二元は到底調和し得らるべきの道なきにかゝはらず而も之れを調和せずば得て道德の事實を説く能はざるを如何にせん。而してカント以後の理想派倫理説はまさしく此の齟齬を填めんとして發途せるを見る。即ち感覺界と道德界とをカントの如くに二元に割かずしていづれも同一本性の内より必然に發達し來たれる一階段とやうに見て之れを調和せんと試みたる是れやがてカント以後の獨逸倫理學界の大勢也。

フ・ヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)

フ・ヒテの哲學はカントの唯心的方面を論理的に發展したるものとも見るべし。カント知識論の唯心的方面に従へば外界を形づくる知識の素材たる感覺のみならず件の感覺を外より與ふるものゝやうに思はるゝ物其れ自身も所詮は吾人の心を離れて獨立に存在するものにあらずとせらる。フ・ヒテは乃ちこの方面をカント哲學の正常なる意義となしこゝに其の立脚地を定めたり。カントはまた吾人の主觀の形式を對境の素材に當て嵌めて謂ふところの經驗知を造る場合にも其の所謂主觀を個人的のものと見ずしてむしろ普遍(万人)に通じたる意識のや

うに言ひなせる點あり。フ・ヒテはまた此の普遍的意識といふ觀念を拉し來たりすべての個人的意識は皆この一源より發し來たるものと見之れを以て萬物の究竟の根據となしたり。フ・ヒテの所謂絕對我は即ち是れ也。フ・ヒテに従へば主觀といひ客觀といふも根本より相異なれる二個の原理にはあらずして詮ずる所同一なる絕對我の發展したるものに外ならず。我の根本質は活動といふことにあり。みづからを存在すとす作用にあり。此の活動此の作用を離れて我なるものゝ存するに非ず。吾人が通常客觀に實在すと見なす其物も其の實は我が我に對して非我を對境に設置せるに外ならず。我(絕對我)が我(經驗我)を分置すると共に之れに對峙する分非我(外界)ともいふべきものをも投置す。この故に主觀といひ客觀といふも所詮は一大我の活動に外ならず。而して此く非我(外界)に對する我をばフ・ヒテは理我もしくは知我と名づけたり。理我の本性は受動的なる點にあり。即ち理我は客觀なる非我に制限せられ作用せられ而も之れを如何にとする能はずして之れを靜觀するの狀態にあり。然るに理我が發達の極ともいふべき自意識の境言ひ換ふれば今まで我を限るものとやうにのみ思ひなせ

る非我も畢竟は私の活動即ち我れみづからの作用にて客觀に投置せるものに外ならずといふ自意識の境に達するやこゝに理我は一轉して實我となり來たる。實我の本性は理我の如くたゞ受動的に對境を我れに受け入れて意識するに止まらず更に對境其者も所詮は私の所造に外ならずと觀じて一轉其の態度を變じて主動的に我れの思想に従ふて對境を改造せんとするにあり。理我の境にありては主觀は客觀に限られ絆られたる状態にありしが實我の境にすゝむや主觀は其の本性に従ふて客觀を改造せんとす。理我は知識の對境をつくりて我れを制限す。しかるに實我は件の制限桎梏を脱して理想境に向せんとす。道德は個の煩悶の境に存す。我れみづからが客觀に投置せる制限を擺脫して無限に自由の境に向つて進まんとするところに吾人の道德的活動は存す更に言ひかふれば客觀を克服し改造して我が所有となし主觀實現の境となすところに道德は存すと云ひ得べし。見るべしフイヒテにありては感覺界と道德界と知識の境と實行の境とは沒交渉なる二元に外らずして畢竟は同一私の活動の其の相を異にせるものに外ならざるを。随つてフイヒテにありてはすべての道德上の行動は理想に

對する精進にあり。理想は人の常不斷に追求し渴仰すべきもの也たとへ其は無限の向上にて永久に其の標に達するの期はあらずとも。かくしてフイヒテはカントが沒交渉となし、經驗界と實界と、感覺界と道德界とを調和したるのみならず更に發達といふ新觀念を附加したりしを見る(發達といふ思想は既にジイアニッの倫理觀にも現れたりしがフイヒテに至りて一段の明を加へたるは論なし。フイヒテが此くの如く發達といふ觀念を媒として感覺界と道德界とを調和せんと試みたるは明かにカントに一步を進めたるものといふべし。カントは内容なき形式的原理と感覺上の欲とを全然矛盾せる二原理と見たるが故にこの二面を調和するの道を失ひたりしがフイヒテ乃ち發達といふ觀念を媒としてこの矛盾を救ふことを得たり。以爲へらく件の二原理の衝突は畢竟同一なる本性の一は道德欲一は感覺欲となりて相對峙せるに外ならず。即ち道德其者が一の欲(衝動)たるに外ならずして其の根本の質に於いては感覺上の種々の欲と相異なるものに外らずと。唯だフイヒテが道德欲を純粹欲即ちすべての感覺上の障礙に打ち克たんとする精進の欲となしかくてつひに感覺的なるものを惡其者と同一視せ

るに至れるはまさしくプラトーン、カントの思想を襲へるものともいふべし。

備考　かくフイヒテは一如の本性の發達と見て、道徳と欲望との衝突を避けんと試み、道徳其者も畢竟する所一種の欲に外ならずとし、即ち道徳其者も感覺上の欲より發達し來たれるものに外ならずとやうに見たりしにも拘らず更に其道徳欲を純粹欲となし、感覺的のもの、と惡とを同視せらるに至りては、これ明かに又二元の白案に陥れるものといふべし。この一條の經行は宛りアリストテレスがプラトーンの二元論を補はんとして發達の觀念を補ひ來たりながら尙ほ純相と純素との二元を上下の兩端に置き、て所詮二元論より得脱せざりしにも似たり。

プラトーンの哲學にありては自然界は何等の特殊なる意義をも有せざりしが、フイヒテの主心論にありては自然界は一種の新意義を有し來たれり。詳かに言へば外界は知識の方面より考ふれば、我が我みづからを限りたる活動にして實行の方面より考ふれば、其は我が活動の地盤をなすもの、即ち其が活動の材料を供するものとしての意義を有す。自然界は其れ自身が目的にあらざりて、唯だ主觀のため、に役だつ點に於いて其の存在の意義を有す。理性は自然界に道徳的秩序を現ずるとによりて能く自己を實現し得べし。而して其の實現は發達の各階段に應じておのゝ特殊の倫理的意義を有す。發達の最後の階段は無限と合するにあり。

フイヒテはいたく個人の權利、自由を重んじ、國家の如きをも全く個人の自由を發揚せんが爲めに假構したるものに外ならずとやうに見たりしが、彼れが根本思想の論理的發展は次第にこの個人觀をも掩ふに至りぬ。詳かにいへばフイヒテの見によれば、衆個人の源は同一不二なる我即ち理性にあり。各個人は究竟するにみなこの一理性より分派して其の存在を有し來たれるものなるが故に、國家もしくは人類全體の結合一致は各個人がほしむに假構したるものにあらずして、理性其者の必然の作用ともいふべきもの也。かくてフイヒテが各個人はみな其の意志を抑制して純一理性に従はざる可らずと見て、いたくこの點に重きを置きたりしは、吾人をして彼れがスピノーザの思想の影響をうけたるとの妙からざるを想はしむ。フイヒテ以爲へらく自然欲の目的は悦樂にありて、道徳欲の目的は寂靜純粹なる自己満足にあり。吾人は須らく前者を避けて後者に就かざるべからず。如何にとならば悦樂は吾人の本性を制限するより起こるものにして、而してかゝる制限を超越して自由の境に進まんとするが吾人の道徳欲なれば也。性の制限若しくは羈絆より起こる悦樂、即ち肉欲の満足は道徳上卑しむべきもの、吾

人は須らくかゝる卑しむべき悦樂を去りて高尚なる自己満足を覺ゆる道德の境に進まざるべからず。この故に凡ての自然欲は皆不道德的也。同情だに其が自然欲なるの點に於いては不道德的たるを免れず。それは唯だ人性の有限なる點より見て寛恕せらるべきのみ。吾人若し義務を義務其れ自身の爲めにのみ行ふに至り、自己の善行に對するも之れを喜ぶとなく寧ろ冷かに之れを嘉みするに至らば始めて之れを最高の道德といふを得べしと。フイヒテが其の智的活動を重んじ純一の理性を靜觀して之れを重しとなせるの點はスピノーザ風ともいふべく其の自然の欲求衝動を排して義務を義務其れ自身の爲めに守れと解くの點は正しくカントぶり也。フイヒテは更に前を繼ぎて曰く行爲の境に於いて嘉賞せらるるものは正にしてそれは知識の境に於いては眞と稱せらるべきものなりと。彼れはこゝにては明かに唯知論の立脚地を取れるものといふべし。一言すればフイヒテはスピノーザカント及び唯知論の三要素を取つて其の説をたてたるものともいふべし。

要之フイヒテの純理哲學上の觀念論は初めの主觀的傾向を脱してやうく凡神

論的、宗教的となりしと共に其の道德論も亦初めの個人的傾向は後に至りてやうく普遍的理性の發達に歩を譲るに至りぬ。かくしてこの方面を更に發達せしめて客觀的倫理説を打ち建てたるものをヘーゲルとなす。

ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)

フイヒテの哲學は主觀より發達したるが故に哲學史上主觀的觀念論と名づけられシェリングの哲學は客觀なる自然より發達したるが故に客觀的觀念論と名づけらる(シェリングの倫理説には特に記すべきほどの創見もなければこゝには畧したり)。ヘーゲルは主客觀を超越して二者をしてかくあらしむる所以の根本たる絕對理想をもて其の哲學の出发点となせるが故に史家は前二家の哲學に對して通常之れを絕對的觀念論と名づく。ヘーゲル哲學の根本思想の要にもへらく主觀といひ客觀といふも詮ずる所一絕對理想(理性)の發現の形ちの差異に外ならずして其の内容たる意義即ち理性其者は毫も相異なるものにあらず。一個の理性が謂はれ外に出て、衣服を纏へりとも見るべきもの即ち自然(客觀)にして其が再び内へ還りて純なる自己を自識するに至れば即ち精神(主觀)の作用となる。

一切の物は皆一理性の發現に外ならず。理性は即ち物の意味内容を成すものにして一切諸物はこの理性を實現せんが爲めに存在の意義を有す。件の理性もしくは觀念の其が固有必然の論理法に従うて發達する是れ即ち實在の全歴史を成すものにして理性の論理的發展を離れては主觀もなく客觀もなくはた歴史なるものも無し。かくしてヘーゲルはフイヒテがカントより繼紹し來たれる感覺界と道德界との對峙を全然抛擲し去りたり。フイヒテに従へば我は我の道德的本性を實現せんが爲めに之れが活動の地として材として自然界を造りいだしたり(知識我の方面よりいへば我は我みづからを自識せんが爲めに我を制限する客觀の境をつくりたり)即ち自然界は主觀が之れに打ちかちて道德上の自由を實現せんが爲めに存在するものとせらる。かくしてフイヒテは主觀と客觀と精神と自然との對峙をもて我の發達に缺くべからざる事となしき。而も其の道德欲を純粹欲と見做して感覺欲と對峙せしめたる如きはカント、プラトーンの二元觀をさへ想ひ出ださしむるものなきにあらず。ヘーゲルは此くの如き對峙を以て其の所謂理想の發達に用なきものと見、自然精神及び其の他のすべての心生活の階段

は、皆理性の論理的發展の、一成分、一要素と見るべきものとなし隨つてフイヒテの制限といふ概念(我を限るもの)としての非我といふ概念及び其の受動我と主動我との對峙理論の境と實際の境との區別等をもすべて撤し去りたり。而してヘーゲルは件の對峙せる二面を合理的といふ一概念に括りてフイヒテの設けたるが如き二元的差別を没したり。自然も精神も一が他を限るものとして對峙するにあらずして唯だ世界の大靈たる一理想の發現の相に外ならず。自然界も道德界とみなじく世界靈の活動を表し其の意味を語るものに外ならず。唯だ後者は前者よりも一層發現の形ちの高級なるの差あるのみ。自然界も道德界も理想の發現として合理的なるの點に於いては毫しも異なるところなし。この點はヘーゲルの倫理思想のフイヒテと其の趣きを異にせる所也。フイヒテにありては自然は唯だ主觀の道德的活動のために其の素材(地)として存するに過ぎずしてこの事以外自然其れ自身は何等の目的を有するものにあらず。即ち自然(客觀)は唯だ精神(主觀)に克服せられ改造せられて其の活動の中に編み入れられん爲めに精神と對峙して存するに過ぎず。されどヘーゲルにては自然はかくばかり精神と異なる

れる原理にはあらずして其はむしろ一味同躰のもの即ち自然は主觀の利用以外に獨立の客觀的意義を有するものなり。自然もまた精神と同じく絶對理想の發現せる相に外ならざれば也。同じくこれ一理の發達の階段にして各階段は皆特殊の客觀的意義を有す。かくしてヘーゲルはカントが道徳法と自然法との間に存すと見たる關係即ち有るべきと有りとの區別を等閑に附し去りたり。以爲へらく今理なるものは實在にして實在せるものは合理也と。方法皆一理の發現に外ならねば山川も草木もいづれかみな絶對理想の意味を歌へるものならざるべき。随つて有るものは同時に皆有るべき事にして合理と實在と道徳法と自然法とは不二同躰なりとせらる。こゝに至りてはヘーゲルもまた明かにスピノーザの倫理說の靜觀を主とする立脚地に與みしたるものともいふべし。スピノーザは自然法をもて人意の得て如何にもすべからざる天地の實相其者より必然に流れ來たれる法則と見漫に一己の意欲に任ずることをなさずして寂然として天地の大法を靜觀し天命に安んずるをもて道徳の第一義となせり(まさしくフヒテの自然克服主義と對するもの)此くヘーゲルはスピノーザの靜觀主義を想ひ出

ださしむるところありといへども尙ほ二個の點に於いてスピノーザと其の學相を異にす。第一スピノーザの倫理說は當時代の影響をうけて著るく個人的なるふしあり。幸福を語るにも個人の幸福とする所は何ぞといふがスピノーザ倫理說の問題なりき。よかるにヘーゲルにありては道徳の主觀的個人的方面は劣等として卑しめられ眞の道徳はむしろ主觀的ならざる家族社會國家及び世界史のうへに行はるゝものとせり。ヘーゲルの見る所に從へば道徳の起原は主觀の意志に存せずして客觀の意志即ち世界靈(絶對理想)の發現して家族社會國家歴史などいふ客觀の形を取りたるものに存すとせらる。かく理想の客觀化せられて風俗習慣などいふ形躰を取れるものが正しく道徳にして個人の意志は唯だこの人格的ならざる客觀の意志に參與して其の一部分を分有し實現するに外ならず。かくしてヘーゲルは其の大体の精神に於いてプラトンの國家論の根本思想を復古したり。即ち善はひとり國家に於いてのみ實現せられ得べく而して其の所謂善は個人の善にあらずして國家其者に於いて客觀的となれる善なりといふ思想是れ也。第二にヘーゲルのスピノーザと異なる主要點は其の發達といふ思想

を齎らしたる事にあり。ヘーゲルの哲學は進化哲學也。されど其の進化發達の思想はライプニッツ、フイヒテのとは著るしく異なる趣きあり。ライプニッツ、フイヒテの謂ふ所の發達は全く道德の主動者たる一個人の完成に進むの義にして其の觀かたは飽くまでも主觀的也。然るにヘーゲルの所謂發達はかゝる主觀を離れたる客觀的理性即ち普遍なる世界理の發達にしてこゝにて發達の主動力たるものは主觀の意志のみならず、自由の境に向上せんとするが如き事にはあらずしてむしろ理性が自己内在の論理的必至に於て發達するものと解せらる。即ち發達は理性其者の本具の活動にしてかゝる發達かゝる活動を離れては理想と稱すべきものなしとせらる。さてこの説明にも知らるゝが如くヘーゲルの世界觀がスピノーザの必至といふ思想の影響をうけたるふしあるは否むべからず。唯だスピノーザの所謂本體は寂然不動を其の本性としヘーゲルの絕對理想は不斷の發達を離れて存する者に非ずと見らるゝ所に二者の差ありともいふべし。要之、ヘーゲルの倫理說の重要なる點は從來の主觀的見解を斥けて客觀的見解を取れるところにある。ヘーゲルにありてはエトス即ち彙倫道德は個人的のもの

にあらず。個人は唯だ之れを分取し實現するを得るのみ。エトス其者はその凡ての形ちに於いて皆世界的意志也。絕對理想の客觀化したるもの也。人類及び其の歴史に於ける神性の發現也。かく見たるは是れ明かに從來の主觀的倫理說に對して倫理の客觀的根據を掲げいだしたるもの也。從來の主觀的倫理說は先天的に社會は個人のため存するものなりといふが如き假定を有し而して倫理的現象は個人の道德的人格を離れては存せずとやうに見られたりしがヘーゲルは國家社會歴史等をもて單に個人の目的に資するが爲めに存するものとするの見を排して是等はみな其れ自身が目的なりと説く。即ち國家社會歴史其者が獨立にエトス即ち道德を有して個人は唯だ之れに附け加へられたるものなりと説く。個人的道德說に對して一種の倫理的標準を掲げ出だしたるものといふべし。ヘーゲルの以上の說はまたカントの倫理說と一種の照徹をなす。ヘーゲルもまたカントと同じく義務即ち善行をもて吾人の自由なる合理的意志(而して其はすべての合理的動物たる人の同じく有するもの)を實現するにありとの見解を持したりしが而も其の意志する事柄(内容)の何たるかを言ふに至りては二家いたく其

見を異にす。即ちカントは件の合理的意志の内容を形式的に見て我が行ふ所の事が同時に万人の行爲の則たり得と意志する底の事に従ふて行へといふ主觀的法則を重しとせり。理性を有する各個人が其の主觀に顧みて万人の普通の法則たり得と意志し得ばこゝに道德の法則は立せらるゝを得。この故にカントにありて道德の標準を與ふるものは要するに各個人の意志の形式に外ならず。ヘーゲルの見は之れに正反す。以爲へらく道德の標準を與ふるものは客觀的意志也。即ち社會の法律、制度、風俗、習慣等に實現し客觀化せられたる普通の意志也。吾人の意志の内容を與ふるものは此く客觀に實現せられたる普通の法則ならざるべからず。吾人は須らくこの客觀的意志に従うて行動せざるべからずと。この故にヘーゲルは單は自己の快樂、幸福等を欲求する自然欲を道德上より排斥したるのみならず個人の良心の命即ち人が自ら正と見たる事柄に従ふて行はんとする衝動をも若し其が社會一般の常識と衝突するが如きものならば道德上斷じて之を排すべきものとせり。もとよりヘーゲルは單に機械的に社會の成文律に合致して行ふが如き行爲よりも自己の立したる善理想の概念に従うて之を意識

的に實現するの行爲を一段高きものと見ざりしにはあらねども彼れは是れと同時にもしかいる行爲にして客觀なる社會的關係と調和して實現せらるゝにあらざれば其は自ら欺き自ら傷くる不徳の甚しきものなりとやうに痛言せり。換言すれば彼れは家族、國家、社會等に現はれたる倫理的精神をもてこれやがて自己の本体、實質に外ならざるもの同一不二なるものと認識して行はざる底の行爲即ち自己の良心にのみ従ふて行ふ行爲は頗る危険なるもの、獨斷なるもの、誤りやすきものと見たり。蓋し彼れにありては國家、社會等の組織はとりも直さず普遍理性の實踐の境に於ける最高の發現に外ならざれば也。

此くの如く從來の個人的道德に對して社會國家などいふ客觀的方面に現れたる道德の意義を新たに發揚し來たれるはカント以後に於ける理想論ことにヘーゲルのおもなる効績なりともいふべし。この一効績はヘーゲルが特殊科學に對する蔑視及び其の所謂辨證法なるもの、頗る空漠なる形式の弊に陥りたりし學說上の缺點を補ふに足りぬべし。されどまた一方よりいへば其の餘りに道德の個人的方面を輕視したりし點は明かに彼れが倫理學說としての不備の點なりしは

掩ふべからず。この點に於いてヘーゲルと同一の立脚地にありながら更に個人的道德に適當の位地を與へてヘーゲル倫理説の不備を補はんとせるものをシュライエルマヘル、クラウゼニ家となす(クラウゼは倫理説として別に創見と見るべきほどのものもなければこゝにはシュライエルマヘルの倫理説のみ擧ぐべし)。

シュライエルマヘル(Schleiermacher. 1798—1834)

シュライエルマヘルもまたヘーゲルと同じく道德を以て普遍なる世界的理性の活動と見做し國家及び社會の方面に於ける道德的生活に重きを置きたり。されど彼れはまた同時に個人的方面をも輕視せず道德的生活の全體の一部としての個人に相當の位地と意義とを與へんとしたりしを見る。

シュライエルマヘルは其の知識論に於いて理想派と實在派とを調和せんと試みたるが如く倫理の境に於いても彼れは理性對自然の關係に其の道德の意義を認めんとしき。言ひ換ふれば理性が自然に働きを加ふるところに道德の意義ありと見たるもの實にシュライエルマヘルの倫理觀也。以爲へらく理性と自然との二者の相合したる處に善の概念存す。理性の自然に對つて働く外形に従ふて種

々の善あり。而して其の全體を一括して考ふる所に至、上善(Summum bonum)の概念生ず。自然に働きを加ふる理性の力即ち徳にして法則に従ふて理性の力の働くもの即ち義務也。これらの説より見るもシュライエルマヘルの倫理説がフィヒテより多少の影響を受けたる所あるは否むべからず。而もフィヒテの所謂自然は意志を限るものとして置かれ随つてこの制限を脱しゆくところに道德的の意志の自由存すとやうに見られたりしがシュライエルマヘルにありては必しも不然。寧ろシュライエルマヘルの所謂自然は理性の活動に缺くべからざる力とも見るべきものにして二者の關係は猶ほアリストテレスの所謂相と素との關係の如きものなり。フィヒテは自然と理性とを其二元的に觀たるの氣味ありしがシュライエルマヘルはむしろ理性は自然の力に動かされ自然を根據とし階段として活動するを得るものと見たり。かるがゆゑにシュライエルマヘルは自然をフィヒテの如くに理性を限るもの随つて單に之を理性が道德的活動をなすの素地としてのみは見ずして寧ろ道德的活動の準備門またはこゝに到るの階段とやうに見たりし也。シュライエルマヘルは物質の機械的化學的作用若くは植物

動物の發達生長にも既に理性と自然との一種の抱合の初步即ち道德現象の萌芽を認め得べしと見たり(この點即ちフイヒテが自然をもて單に理性の活動の地とのみ見たると相反す)。而して件の理性と自然との抱合の最高級は言ふまでもなく人文(文明)にあり。人文の最も煥發せる社會即ち文明時代にいたりて道德の發達其の頂に達す。かくシュライエルマヘルが説き來たれる所は頗るヘーゲルと其の趣きを同じうするに似たり。如何にとらばヘーゲルもまた道德といふことを普遍理の發達の過程にみとめ而して其の所謂發達の極は自然と精神との二者を包めるものなれば也。然れどもヘーゲルは理性の發展の一義にのみ重きを置きて理性と自然との對峙及び其の關係には重きを置かざりき。この點に於いてシュライエルマヘルは明かにヘーゲルと其の見を異にせるものといふべし。シュライエルマヘルは自然より離しては理性を語らざりき。彼れは常に理性が自然に對して働くところに道德の意義ありと認めたり。さて理性が自然に働きを加ふるや其の下層にありては衝動となつて現じ其上層にありては意志となつて現ず。所謂理性の働きはまた組織的作用と標示的作用との二面に別ちて考ふ

るを得べし。理性の組織力は自然の中に理性の法則を實現せんとするものにして其の所謂標示力は自然をかりて理性の作用意義を具象的に語り且つ標示するものをいふ。貿易、産業は前者の作用に屬し、言語、美術は後者の作用に屬す。この理性の四方面の活動に應じてシュライエルマヘルは倫理上の四個の組織體を擧げたり。國家、社會、學校及び教會是れ也。而して又彼れはこの四者を以て彼の所謂四個の主徳に或關係を有するものと見たり。四個の主徳とは即ち智慧、用心、耐忍、智慧及び愛是れ也。また是れに應じて四個の義務の境をも設けたり。曰く法律上の義務、職務上の義務、愛の義務、及び良心の義務是れ也と。

以上に見るが如くシュライエルマヘルはカント倫理説の内容なき形式説となれる弊を避けて明かに道德的行爲の内容を描きたり。概していへばシュライエルマヘルの倫理説はフイヒテの倫理説と相似たるふしありといへども尙ほ一事の重要なる點に於いてフイヒテと異なる。即ち其の個人的方面を重視せる道德觀是れ也。フイヒテは道德を行ふ主體即ち人を以ていついづこにても同様なる普通の一如的のものとしたれど(カントまた然り)シュライエルマヘルは之れを以て

特殊なる性癖、才能を有する者随つて其の道徳上の職能も亦の、特殊なるもの一言すれば具象的、個人的なる人格と解釋したり。彼れ以爲へらく人の性にして同一なるかぎりは道徳もまた万人に通じて普通のなるべしといへども苟も個性の人さまざまにして其が社會といふ有機体に占むる位地の同じからざるかぎりには其道徳なるもの、亦各々相異ならざるを得ざるは自然の理なり。この意味にて道徳は個人的なりといふを得べしと。かく道徳を個人的方面より見道徳は其が必然の性として個人化せらるべきものと観じて特にこの方面に重きを置きたるはシュライエルマヘルの創見ともいふべく此くして彼れは是れ迄幾んど等閑視せられたる一要素即ち道徳の個人的方面を倫理史上に輸入したりき。さはいへど彼れの件の個人説を取つて之れをカントまたはフイヒテなどの個人説に比すれば、たゞ其の趣を異にせるを見る。總じてシュライエルマヘルの倫理上の個人説は從來一般の所謂個人説とは其の意義に於いて尠からざる差異を有す。蓋しシュライエルマヘルの見る所によれば一個人の殊なる道徳的性格の價値は其が道徳界全体に特殊なる一定の位地場所を占めたるに存ずと言得らるべし

随つて彼れは職分といふことに重要な倫理的意義を附しき。この故にシュライエルマヘルは社會といふ一有機体の一部の地位を占めたるものとしての個人が自家特殊の職分を盡くすことに道徳の意義を見、かく社會に特殊なる位地を占めて特殊なる自己の職分を盡くすことを離れては個人の道徳的價値なるものあるなしと解したり。かく社會に占むる特殊なる位地によりて其の道徳の自然の數として個人的なるべき所以を説けるは明かにシュライエルマヘルが前人に一步を抜けるの點にして彼れが倫理史上に占むるの位地輕からずといふべし。彼れはたもとよりヘーゲルと同じく社會國家及び人類全体に實現せられたる全体としての道徳的人文をもて單なる個人の道徳よりも一段重要な意義を有する者と見ざりしにはあらず。而も彼れは前者の爲めに後者の價値を没するが如きとをなさずして寧ろ個人の道徳界全体に占むるの位地の輕からざる所以を語を強うして脱き出でたり個人の社會全体に特殊の位地を占むる點に道徳の價値を認めんとせるものにはシュライエルマヘル以前爾の職分を充たせといへるフイヒテの如きものありといへどもこの職分の意義がフイヒテにありては未だシュラ

イエルマヘルほどに明確ならざりしは言ふまでもなし。シユライエルマヘル、クラウゼなどの倫理説が個人的方面に適當の位地を與へんとしたるに對して更に全く別様(むしろ反對)の倫理見を發展したるものには、シオーベンハウエルあり、ハルトマンあり。

シオーベンハウエル(Arthur Schopenhauer: 1788—1860)

シオーベンハウエルは知識論に於いてカントの思想を躰ひすべて吾人が經驗する客觀の世界は畢竟吾人の主觀が主觀自身の法則に従ふて造らおけたるもの一言すれば主觀其者の所造に外ならずと觀じたり。唯だシオーベンハウエルのカントと異なる主要點は吾人の主觀に素材を供し印象を附する外物即ち物其れ自身に對する觀念なり。カントは主觀以外物其れ自身ともいふべきもの、存在を許したれど其の如何なるものなるかにつきては詳言する所なかりしがシオーベンハウエルは件の物其れ自身を一個の意志又は意欲に外ならずと斷じたり。以爲へらく宇宙万有は畢竟するに主觀裡の影即ち寫象(Vorstellung)に外ならず。言ひ換ふれば一切物は皆我れの有する時空及び因果律の三形式(シオーベンハウ

エルはカントの所謂直觀の形式及び理解性の概念を此の三形式に約めたりを當て嵌めて自ら造り出したる者に外ならず。外界に在りと見るものも要するに自ら造れる主觀影裡の象を外界に投出して觀じつゝあるに外ならず。かく一切のもの皆主觀的形式の所造なれどもこゝに唯だ一つの直觀の形式及び因果律の範疇以外に立てるものあり。即ち意志これなり。ひとり意志のみは主觀の形式に容るゝを要せず其が媒を藉るを要せずして其のまゝの姿にて吾人の直觀の對象たり得べきものなり。意志のみは形式即ち觀法の媒介を藉らずして直下に吾人の認知し得るもの随つて吾人は直下に吾人の本體を意志其者意欲其者なりと知る。意欲は宇宙万有の本體にして一切の現象皆こゝより發し來たる。其の本體性は盲目的活動にあり。意欲は其れ自身の本性として盲目的に自我を客觀に表現せんとして腕き進む。水の流れ石の落つる花の開き鳥の歌ふより無機有機の世界の一切の現象觀來たれば皆一盲目的意思の休むとなき活動ならざるはなし。意志の最高の發現は腦髓を有し隨つて意識を有する人にあり。さて生物界にありては件の意志は生を欲するの欲となつて現ず。かくして一切の生物は本能的に

自己の生を進めんとするの衝動を有す。生欲は生物の根柢に潜める深奥なる實在なりといふべし。されど意志の本性は飽くとなき活動、休むとなき盲進にあるが故に限りなき不満足はこれと共に常に後より追躡し來たらざるを得ず。追求は不満足を増し、不満足はまた追求の意欲を鼓して轉々窮まりなきは人生の常態なり。かるが故に三界は火宅にして生は即ち苦也(Das Lebenist Leiden)。吾人に満足と與へ快樂を與ふるが如く見ゆるものも其の實は要するにたゞ一時の拔苦より來たる消極的満足にして眞の満足まことの快樂にはあらず。殊に人間にありては意欲の奴僕として智慧の光を有するがゆゑにこれが爲めになか／＼に多くの不満足、多くの缺陷を意識し來たりて一層の不幸を招致す。人は苦痛の動物にして世は苦艱の境なり。之れをショーペンハウエルの厭世哲學となす。憂くとなき煩惱の奴となつて限りなき苦痛の生活を續けゆくは吾人の堪へ忍ぶ能はざる所、こゝに於いてか吾人はかゝる意志の無限欲に苦しめらるゝ状態を脱して眞幸福の境に達せんとを望むに至る。而してこの解脱の道を教ふるものは智慧也。向きには意欲の奴として其の行路を燭らさんが爲めに出でたる智慧こ

こにては却つて意欲をして其の根本的迷誤を開悟せしむるの導師となり、解脱の道を供するの縁となる。智慧が意志を解脱せしむるの道如何。まづ第一の手段は美の静觀にあり。物の個々なる側、偶然なる側ならざる不變、永恆なるプラトーンぶりの類想を静觀する是れ即ち觀美の状態にして吾人はかゝる觀美の状態に於いて一念營々たる煩惱の累を脱し恍然たる無我淨樂の境に住するを得。この故に觀美は知が吾人に與ふる解脱の第一歩也。されど觀美の樂は要するに一時の解脱に過ぎず。こゝに於いてか吾人は吾人の利己的本性を脱して他を憫れみ慈眼愛腸をもて衆生の苦痛を救はざる可らず。憫愍即ちMitleidは衆徳の根にして眞の道徳上の動機はこの一因にあり。詳かにいへば我れも他も其の根本に於いては同一實體に外ならざるを觀じ、他の中に我れを看、他の苦を己れの苦となして同悲同憐の情を寓するは世俗の徳の中に最高上の徳にして吾人はこれによりて以て一段高等なる解脱に入るとを得。されど同悲同憐の道徳的行爲は未だ以て吾人をして全く生欲といふ根本的迷誤を脱せしむる能はず。こゝに於いてか哲學は更に吾人に教へて曰く爾の意志を絶滅し否定せよこれ爾の義務也と。

吾人は一切の名利一切の快樂の空華幻影に過ぎざるを觀じ、仇なる煩惱の羈絆に一念を累せらるゝとなく欲を絶ち情を滅して根本より意志を斷絶するの境に進まざるべからず。此く身心を都滅して意志が意志みづからを斷滅するの境涯即ち涅槃の境にして吾人はこの涅槃の境に入りて始めてよく意志の根本欲を超脱するを得べく、最高の道德はひとりこゝに存するを見る。かくして涅槃即ち寂滅の境はシオーベンハウエルが道德の最高目的たるもの也。シオーベンハウエルが道德上の動機を個人の差別を没したる普通の方面に求めたる點はやがて倫理説のカント以後の理想派倫理説の特色をよのづから反射せるものといふべし。シオーベンハウエルの厭世觀は彼れ自身の語るところによれば人生の實際を公平に觀察したる結果なりといふ。されどシオーベンハウエルよりも尙ほ精密に人生の苦集の境なる所以を専ら經驗のうへより論證したるものはハルトマンなり。

ハルトマン (E. von Hartmann)

ハルトマンは哲學上種々獨創の見を有せざるにあらねど其の大體に於いてむし

ろシオーベンハウエルの門弟なりと見るべし。其の現實の世界の存在の原因を無意識的意志の動作に歸して説けるが如き二家の説の根本に於いて同一揆なるを見るべし。

備考 たゞハルトマンのシオーベンハウエルと異なる所は其の所謂世界の本體たる無意識をもて單に無意識的意志とのみ見ずして同時にまた無意識的理性を見たる點にあり。即ち實體なる無意識をもて意志と理性との兩面を本具したるものと見たるの點に於いてハルトマンはシオーベンハウエルと其の根本の見を別ち來たる。蓋しハルトマンの意におもへらく理想または理性と稱するものは唯だ物の何たるかを示し得るのみにて自らを實在となし得るの力なし。在りといふべきもの即ち物の實在性を與ふるものは意欲ならざるべからず。物をして活動し衝動せしめて實在するに至らしむるものは意欲の力にして理性はかくの如く自己を實在にするか有するかのにかかず。されど意欲にして自己の追求すべき目的の何たるかを知らずば其の活動は盲目的なるものとなるべし。而してこの場合に其の追求の目的物の何たるかを指示し之れが目標を明かに掲げ示すものは理想なり。この故に絕對者たる無意識は件の意志と理想との二面を併せ有するもの、二者は相合して同一不二の一實體を成せるもの也。この理想の既けは明かにヘーゲルの哲學より來たり意志の既けはシオーベンハウエルより來たる。ハルトマンはこの二思想を合して其の無意識哲學を大成す。

ハルトマンはシオーベンハウエルのすべての快樂は皆單に苦痛を除くことよりのみ生ずと見る説を斥け、かゝる拔苦より生ずる快樂以外、純粹なる積極的快樂の存することを認めたり。而も彼れは語を強うして、かゝる積極的なる快樂の極めて稀なること、消極的快樂の條件たる苦痛の苦しきは、この苦痛を除くことより生ずる快樂の樂しさよりも、其の度の強きこと、或種類の感情の永續より生ずる神經の疲勞は、當の快樂を減殺してむしろ苦痛を増加するの傾きあると、快意満足は常に消え易くして苦痛不満足は意欲其者と共に減せざることを、等を詳論し、さて進で人生の諸方面に件の觀察を及ぼしたり。以爲へらく多くの感情たとへば猜忌、怨恨、後悔、憎惡などの諸情は全く、又は概ね苦痛也。また健康弱齡、自由などいふ人生の諸状態は、唯だ其が或苦痛を含まざる點に於いてのみ望ましきものといひ得らるべく、勞作、結婚などいふ諸状態はむしろ他の大なる苦痛を免れんが爲めに擇びたる小なる苦痛ともいふべし。次ぎに人の通常追求の目的とする富、權力、名譽などいふものも、所詮は果敢なき幻影に過ぎざるものなるべく、又饑渴欲、生殖欲、名聞欲などいふものも概していへば快樂を齎らすよりもむしろ苦痛を齎らすの多きを

を見る。唯だ學術上、美術上の活動のみは多量の快樂を與ふるものなれども、かゝる高尚なる快樂を享受し得るものは實際少數の人にとり、而も其の少數の人とても其の智力の他に優れたるの點に於いてなかく、に他の方面より種々の苦痛を招致するをまぬかれざるが實際の状態なりと。かくハルトマンは人生の事實を諸方面より觀察し來たり、さて其の所謂疑ふべからざる斷案を下して云く、此の世にありては、常に大體の上に於いてのみならず、最も幸福なる境遇にある個人の場合に於いて、だに苦痛の實際快樂よりもはるかに多きを見たと。ハルトマンは更に進で將來に於いても物質上の改善の望みなくして、不幸のますく増しゆく傾きあるを論じ、又科學の進歩などの毫しも人生の快樂を増すことなかるべき所以及び苦痛不幸に對する防禦の術の増加も到底人の智力及び同情の發達より日ましに生じ來たるべき苦痛の意識を到底減殺する能はざるべきを詳論したり。さればハルトマンの結論に以爲らく吾人はシオーベンハウエルの説けるが如くに單に個人おのゝが自己の生に對する意欲を絶滅するをもて倫理上の目的となすべきのみならず、更に進んで世界の進みゆくべき道程即ち文化の極度まで明

せゆきてのち一切物の生存を根滅することによりて普遍的に意志を絶滅せんとを要すと。

四三四

單に一個人がおの／＼自己の意志を都滅すべきのみならず世界に現れたる一切の生存一切の意志を都滅するを倫理の目的となせと説きたるハルトマンの見のシオーベンハウエルのにもまして深奥なる厭世の調子を帯びたるは言ふを要せず。されどハルトマンは此く根本に於いては厭世觀を取りながらまた其の説の一面に於いては一種の樂天觀を容るゝの餘地を有したり。故如何にとらばハルトマンの見る所によれば意志が根本の實體に於ける靜かなる状態に安んぜずして一旦動き出でたるは其の根本的迷誤にはあれど而もかく一旦動き出でたる意志をして自己の迷を開悟せしめてもつひに解脱の究竟地に到らしむる方便としては此の世界の現状態は最も適當なる行路を取りて進みついあるものなれば也(而してかゝる解脱の路を供するものは知力(理性)也意志が實體の靜かなる状態より動き出でたるをりに率ゐるたる知力が後には却りて意志をして其の追求の益なきを悟らしむる緣となる世界はこの知力あるが爲めに意志の究竟の解脱

には最も便利なる進路を取りつゝある也。かくしてハルトマンは世の所謂文明の進歩なるものを一切物の解脱に達する最善の道程と見てこゝに一種の樂天的見解を立てたり。この點は彼れがヘーゲルの進化哲學に負ふところにして其意志の根本的解脱を必とせるはシオーベンハウエルの厭世哲學より來る。

第四節 獨逸實在派倫理說

カント以後ハルトマンに至るまでの獨逸理想派の倫理說はいづれも純理哲學上の根據より發源せるものにして主心的、思辨的なるは其の學說の特質なり。此の主心的潮流以外に立つてむねと吾人の意志の實驗上の關係に關ふところのイデア即ち道念を認めんとせるものをヘルバルトの倫理說となす。

ヘルバルト(Johann Friedrich Herbart, 1776—1841)

ヘルバルトの意にもへらく吾人は物の形狀の關係を見てよしあしの判断を下すが如く吾人の意志の關係に對してもまたよしあしの判断を下す。前者は觀美上にいふ美醜の判断にして後者は道德上にいふ善惡の判断也。よしあしの判断は其れ以上の何等の理由を問はずして吾人が或形式上の關係を觀れば直覺的に

下し得べき根本的判斷なり。唯だ件の判斷を物の形状の關係に下ださば所謂美醜の判斷となり又之れを吾人の意志の關係に下ださば道德上の判斷となる。而して其の形式の方面のみを褒貶の對境となすは二者揆を一にす。即ち美醜の場合に於いては吾人は物の感覺的方面にあらざる即ち事柄にあらざる唯だ其が時空の形式上の關係のみを判斷の對境とし善惡の場合に於いては吾人の意志する事柄(内容)の如何を問はずして唯だ意志其者の形式的關係のみを判斷の對境とす。かくヘルバルトは形式上の關係物の形又は意志の(のみが吾人のよしおしといふ判斷の對境たり得べきものと見道德上の判別も所詮は意志の形式上の關係に外ならずと見て道德に觀美の性質を興へたり。蓋し物の關係を觀てこゝに一種の快樂を覺ゆるは觀美的ともいふべきものなるが故にこの點より彼れは其所謂倫理學を廣義にいふ美學の一部に編み入れたり。以爲へらく倫理學は意志の形式的關係を研究するをもて其の目的となす。音樂其の他の美術には何等の理由を須たずして其れ自身に即ち直覺的によしと思ひ美しと感ずる或最單純の關係あるが如くに道德上の善にもまた直覺的に善しと感ぜらるべき意志の或最單純

なる關係なかるべからず。この關係の何たるかを研究するが即ち倫理の目的也と。然らばかゝる意志の最單純なる關係は何ぞや。ヘルバルトはかゝる關係を五ありとなしこの關係即ち形式に應じて所謂五個の道念及び五個の社會的組織を設けたり。第一は意志が其れ自身に對する性質上の關係也。吾人の意志が吾人の當さに爲すべしと見たる知見もしくは確信と合するの關係を有したるときは之れに對してよしといふ判斷を下し又之れと相反するの關係を有したるときは之れに對しておしといふ判斷を下す。詳言すれば吾人の意志が吾人みづからの是と見たる事に向ふの關係即ち形式を取れるをりは之れを善とし其の反對の關係(即ち形式)を取れるをりは之れを惡とす。此くは如く吾人の意志が吾人の知見もしくは確信の命と一致するの關係を内心の自由と名づく。此くて意志が知見と合するの關係に應じて吾人は内心の自由といふ道念を得。而して此の道念を意志を有する各個人の群集に應用すればこゝに一個の人格ある社會といふ組織を得來たる。第二は意志が其れ自身に對する分量上の關係也。意志の分量上の關係は之れを三方面より觀察するとを得。第一は意志の個々なる様に於いて

其の活動の強きは是とせられ弱きは非とせらる。第二は意志の働きさまの種類に於いて其の多様なるは是とせられ単一なるは非とせらる。第三は意志の組織的關係に於いて其の活動の中心點に集沖せるのさまは是とせられ散漫なるのさまは非とせらる。要するに意志の分量上の關係は其の活動の強弱の度多様、度統一の度の三方面に認めらる。一言すれば意志が其の活動に於いて強く多く且つ統一を有する是れ即ち量の方面より見たる意志の善なるさまにしてヘルバルトはこの意志の關係を名づけて完全といへり。而して件の完全の道念を前の人格を有する社會に應用すれば教育組織となる。詳言すれば吾人はかゝる完全の道念を有すればこそ之れを社會に應用してすべての各個人の諸性能を出來得るだけ完全に發達せしめんと欲する教育組織をつくるに至るなり。第三は自己の意志と他人の意志との想念上の(即ちしかあるべしと我れの想ひうかべたる他人の意志との)關係也。我れの想ひうかべたる他人の意志に我れの意志を契合せしめて之れを助成するときは吾人はかゝる意志の關係に一種の快感を覺す。即ち之れをよしと判ず。ヘルバルトはかゝる關係に應ずる道念を善意又は仁と名

づけ之れと反對の關係に應ずるものを惡意と名づけたり(こゝに注意すべきはヘルバルトは前にもいへるが如く一切意志する事柄を排して唯だゞ其の形式的關係に道念を認めんとするが故にこゝに自己の意志を他人の意志に一致せしめて之れを助成すべきを言へる意味も他人の意志の事柄の何たるかには一切關する所なく唯だゞ其の他人の意志なるの故をもて我れの意志を之れに合せしむべきを言へる也この故にヘルバルトは其のいふ善意を嚴に同悲同喜の情と區別せり。而してこの道念を社會に應用すれば吾人はこゝに諸人の最大幸福を得るを目的とする行政組織を得べし。第四は二人の意志が一個の物を得んと欲望する場合に於ける相互の意志の實際上の關係なり。我れの意志と他の意志と同時に一物を得んと欲して其れに向ひゆく場合あらば兩者が件の一物に對して占め得べき其れづの領分を定めずば二個の意志はこゝに衝突して相争ふに至るべし。かく二個の意志が衝突する關係は吾人のよしとせざる所にして兩者があのく其の守るべき範圍を守りて互ひに相侵さざるをよしとはする也。ヘルバルトは此く自他の意志が其の分を守りて相和するの關係をば正義の道念と名づ

け而してこれに應ずるものを法律社會の組織となせり。法律社會の組織は凡てこの争ひを鎮靜せんがために設けられたるもの也。さて第五即ち終りには意志が行動の全からんと即ち平均せんことを欲するの關係なり。もし一人の意志が他人に向つて善または悪をなせる場合に之れを其のまゝにすて置くは吾人のよしとせざる所。必ずや吾人は善惡ともに其れに相當するほどの事を報償するを要す。即ち一の意志の爲せる事に他の意志が相當の報を與へて之れを全からしむる言ひ換ふれば不公平なからしむる關係をば吾人はよしとす。この關係をヘルバルトは平衡または報償の道念と名づけ而して之れに應じて賞罰の組織を擧げたり。ヘルバルトは以上の五道念即ち内心の自由完全善意又は仁正義平衡又は報償を以てその意志の最單純なる形式的關係に認めらるべき不可分析のもの即ち其れ以上の根據より抽釋すべからざるもの其れ自身に究竟的なる根本道念なりと見たり。

ヘルバルトの件の五道念説が一種の注意すべき説なるは論を須たすといへども其の明かなる缺點とも見るべきは其の説の餘りに形式的なるの點にあり。美術

などにありては形式上の關係はたとへ其は美の重要な要素を成すものにあらずとするも明かに美を成すの一分子なりと雖ども意志の働きに存する形式上の關係は其れ自身のみにては到底道德上の是非の對境となり得るものにあらず。思ふに吾人は意志の同一なる形式的關係に對しても或は之れを是とするとあるべく或は之れを非とすることあるべく或はまた之れに是非の判を下さむともあるべし。故如何にとならば吾人が他人の意志に對して是非褒貶の判断を下すは意志の働く形式其者には非ずして意志の對境目的即ち意志する事柄にあれば也。所詮意志のよしおしは意志する事柄を離れては判断し得らるべきものにあらず。この故に意志の向ひゆく事柄目的の如何によりては吾人は同一なる意志の形式的關係をも或は是とし或は非とするとあるべし。意志の單なる關係は其の活動の普遍的形式たるに過ぎずして其の倫理的内容はこれ以外に求めらるべく而してかゝる倫理的内容の何たるかを知らずば吾人は到底意志のよしおしを判ずる由なき也(これとは同様の批難はカントの倫理説にも加へらるべし)。ことに於いてかヘルバルトは流石にこの缺點を看過し去ることを得ずして其の所

謂意志の關係以外に善、効、績などいふ倫理的内容を附加し以て其の形式的といはるゝ弊より脱せんとしたれど要するにこの點に關するヘルバルトの説明が一段の明確を闕けりしは争ふべからず。

尙ほ一つヘルバルトの倫理説に當時の理想的倫理説と符を合したるの點あるは注意すべきものなるべし。蓋しヘルバルトの純理哲學によれば万有の本體は不變、不可分、獨立にして且つ形而上的なる幾多無数の原子にして一切現象は吾人が件の個々獨立なる原子を相關係せしめて見るところに存するものなり。ヘルバルトは件の不可分なる原子をレアル(Real)と名づけたり(ヘルバルトの謂ふところのレアルは其の空間的ならざる不可分のものなる點に於いて原子論者の所謂アトムと異なり而して活動自發する精神的のものならざる點に於いてまたライプニッツのモナッドとも異なる所謂レアルは其の個々孤立的なるの點に於いてははるかにライプニッツのモナッドにも勝りたり。蓋しライプニッツは其の所謂個々のモナッドの間にあらかじめ調和の地をつくりて其れをして一如圓融の體を有せしめられたれどヘルバルトはかゝる調和は一切レアルの間に存せずと見た

り。レアルが他のレアルの存在を知るは唯だ其が他のレアルより或障礙を受くることあるに因る。而してかく一のレアルが他のレアルより受くる障礙に對して自家を防禦せんとして相反撥し相結合するところに一切の想念及び感情の作用を見んとしたるもの即ちヘルバルトの心理學也。此くの如くに説き來たれるヘルバルトが其の倫理説に於いて純然たる個人説を唱ふべきは自然の傾きなるに似たれども彼れは不思議にも之れに反して却つてヘーゲルぶりなる客觀説を唱へたりしを見る。即ち彼れは社會には一個の集合體としての意志ありとし個人の意志はこの意志の下に隸屬すべきものと見たり。この點に於いてはヘルバルトの倫理説はヘーゲルが個人の意志は唯だ社會、國家、歴史などに現れたる客觀的なる一大意志に與りて其を實現すべきものと見たると其の揆を一にせるものといふべし。

以上説けるが如くヘルバルトは實在的倫理説の旗幟を立て、當代の大潮流たる理想派倫理説に抗したりしが彼れの外に理想派其者のうちより起つて明かに理想派の倫理説に大膽なる駁撃を試みたるものあり。即ち少、ヘーゲル派及び之れ

と結びたる自然派唯物派これ也。この反対運動の最好代表者とも見るべきものを、ルードウヰヒ・フオイエルバツハとなす。

ルードウヰヒ・フオイエルバツハ (Ludwig Feuerbach)

フオイエルバツハはヘーゲルの立脚地より發途して後やうやく反対の傾向を取り終には近世に於ける獨逸唯物論者の中堅となるに至りぬ。彼れは宗教論をもて其の説の中心となしこの點はクラウゼと似通へるふしあり更に進みて神學の極意は人類學にある所以を明かにせんと力めたり。詳言すれば彼れは神々をもて人間の意欲と別なるものにあらざと見幸福に對する人の慾望精進をもて一切道德の根源と見たり。而して件の欲望もしくは精進なるものは所詮人の感覺性と離れたるものにあらざ。この故に感覺より離れて別に獨在する靈若しくは感覺上の目的ならざる精神的目的などいふものゝ在るを想像するは要するに實際を離れたる抽象の空語なり。意志は抽象なる普通なる實躰にあらざ。個々なる意志の働きを離れて其を超越したるものとしての普通なる意志を語るは誤れり。意志は要するに具象的なるもの即ち或時に於いて或る感覺上の條件に限らるゝ

實際の働きに外ならず(明かにヘーゲルの普通的客觀的意志の見に對したるもの)。さるが故に意志は感覺上の欲に反對して其を妨ぐるが如き法則を有せず。意志の至上法はむしろすべての感覺欲の内にて最も強大なるもの即ち幸福を求むるの欲に外ならざる也。曰く幸福に對する我が欲を妨ぐるが如きと及び如何なるとにても我が財もしくは自己に對する我れの愛を遮るが如きことは有るべからず又實に有る能はざる也と。

かくの如くフオイエルバツハは自愛を唯一の原理となしたれど彼れは必しも之れを據として利己的倫理説を打ち建てたるにはあらず。フオイエルバツハみづから獨逸唯物論と佛蘭西唯物論との差異はこの點に存するよしを明言せり。おもへらく佛國の唯物論は革命の運動に其の源を發したるものなれども獨逸の唯物論は改革の運動に發源したるもの其の標語とするところのものは「神は愛なりといふ一語也。而して神の愛は詮ずるところ人間の現實の物質上の不幸に動かさるゝの愛に外ならず。而もかゝる眞の愛も其の源は自愛に外ならず。自愛は一面他愛を攝す。物質を離れたる純然たる靈といふものゝあり得べからざる空想

なるが如くに客観なき主観なん爾なき我他愛なき自愛といふが如きものもまた實に有り得べき理なければ也。かゝる自他の自然的關係の實例は所謂夫婦の關係などに見るべしと。

此の如く説き來たりてフオイエルバハは一面感情的倫理説より得來たれる同情といふ觀念を加味して自愛の原理を補へり。かくして彼れは他人との關係なくば個人の人格なるもの、到底不完全なるを免れざる所以を辨へたれどしかも其の見は要するに個人的見解以上に出でざりしを見る。彼れが自他の關係を言ふや要するに唯だ直接なる個人間の交際といふ事以上には出でざりき。この點に於けるフオイエルバハの思想は當時英佛に行はれたる唯心的思想よりもはるかに狹隘なりきといふべし。

第五節 佛國倫理説

近世の初めに起これる自然科学の研究は一方に於いて之れと相關聯せる種々の哲學思想を喚起して十七世紀の終りに至りしが十八世紀に至りては從來の學術研究の結果を汎く社會一般に傳播するの傾向を誘致しこれと共に哲學、科學、宗教、道德の諸問題をすべて實驗派、自然派に結びつけて研究し、而してかゝる研究の結果としての一種の自然派ぶりなる人世觀世界觀を一般に弘布するの風潮英、佛、獨の歐洲全土に盛行しき。これ即ち近世の思想史上に於いて一、新時代、即ちアウフクレールンクス、ベリオーダ (Aufklärungs periode) と稱せらるゝもの也。就中件の一新運動の最も活潑にめざましかりしは佛蘭西に於ける一新時代なりき。

十七世紀の末葉より十八世紀の起頭にかけての英國に於ける活潑なる思想は佛蘭西の思想界に偉大なる影響を及ぼしかくして其の一種光彩ある一新運動は開始せられき。初めデカルト一派の思想の影響を受けたる英國の思想界は驕りてまた佛國に影響を及ぼすに至りロック、ヒューム派の思想の彼方に歡迎せられたるは言ふに及ばずモンテスキュー、ヴォルテール等また新たに英國より歸りて盛んに其

の新思想を移植することに力めたりしかばさなきだにやゝもすれば一端に明せゆかんとする佛國の思想界はさながらに堤を決したるが如く横溢汎濫其の底止する所を知らざるの有様なりき。自然主義は到るところに唱へられ、感覺説は道德知識の方面に應用せられ、英國に於けるアイイズム風の自然宗教即ち自然界の意匠を宗教の根據となす説は轉じてゾルテールなどの道德の要求を唯一の根據となす宗教説となり、ロツクの經驗的知識論はコンディヤツクなどの純乎たる感覺論となり、極めてはロピチー、ラメトリイ等の唯物論となり、ダランベール、ジエロー等の「アンシクロペデー」即ち百科全書となり、無神論者の經典と稱せらるる「システム、ドラ、ナチュール」"Systeme de la Nature"、而してこは主としてホルベツハの筆を執れるものとなり、意志の自由精神の不滅神の存在などいふとは何等の根據何等の意義をも有せざる空語となるに至れり。かくの如き大膽にして放縱なる自然説、感覺説、機械觀は疾風の如くに佛國の全思想界を吹倒して所謂史上に有名なる佛國の一、新時代を形りぬ。就中最もよく當時の倫理思想を代表せるものはヘルゲンヌスなり。

ヘルゲンヌス (Cland Adrien Helvetius, 1715—1771)

ヘルゲンヌスは倫理上自愛説、感覺説を唱へたるの點に於いて頗る英のマンロヰルと其の傾きを同じうす。されどヘルゲンヌスが實際上はむしろ理想主義を採りて當代の社會改良を盛んに唱へたりし點は其のマンロヰルと異なる所也。思ふにこは一つには當時の一新期を横流せる高尚なる思潮に影響せられたるが故にも因るべし。ヘルゲンヌス一派の思想家はみづから一新時代の木鐸をもて任じ盛んに筆舌を鼓して當時の腐敗せる社會制度を攻撃し諸般の迷信と偏見とを打破して其の壓抑の下に苦しめる無辜の民を救はんと力めにき。彼等はまた理性の統御に成れる理想社會を描き之れを向上の目標として現社會を根本的に改革せんと試みたり。以爲へらく理想社會にては人は皆他の爲めといふ高尚なる動機によりてのみ動かされて一毫の私慾自利の念をまじふることなく不義不平等跡を絶ちて友愛と普通の平等と之れに代り、壓抑と不幸と影を滅して自由と幸福と永へに其の境を領すべしと。ヘルゲンヌス及び其の一派の思想家はかゝる高尚なる理想主義を持して當代の社會を改造せんと力めたりしを見る。

志かはあれどヘルエシユスは實際の上より此くの如き高尚なる理想主義を抱きながら其の學理の上にて唱ふる所は恰も之れと奇異なる反對の觀をなしたり。即ち彼れは學理上よりは飽くまでも自愛、利己説の上に立脚したり。當時倫理説上自己説を唱へたるものには尙ほ有名なる數學者にして純理哲學上懷疑説に傾きたるモヘル、テイ及び其の他にもあまたありしが最も大膽に之れを唱へたるものはヘルエシユスなりき。説いて以爲へらく人は皆其の本性に於いて自愛的のもの也自愛の性とは苦を避けて樂を求むる性の謂ひにして人は皆この性に動かされて行動す。自己の快樂を求むる心は人の一切の行爲の動機たり。學者の眞理を求むる志士仁人の義に就き道を求むる要するに皆これによりて以て苦を避け快を得んが爲めに外ならず。一切の道德は皆利益を其の根柢となすと。ヘルエシユスは前にいへるが如く其の理想社會を描くにあたりては人々が自己の利福をすて、公共の利福に盡くすの美を稱へかゝる無私の行爲に因りてのみ理想社會は能く成立し得とやうに説きたりしに一方にては人は元來皆自愛の性を有して利己にのみ馴するものと説く。さらばこゝに起こるべき疑問はかゝる

利己を本性とする人は如何にして社會同胞の爲めに献身の行爲をなし得べきぞといふ事也。ヘルエシユスは乃ちこゝに廣義にいふ教育の力、政治立法の力等ばかり來たりて之れを解かんとせり。以爲へらく人が他の爲めに盡くすなる無私の徳も其の源を叩けば皆利己自愛の本性が教育立法其の他個人の經驗などいふ複雑なる影響によりて變化せられ醇化せられてこゝに至れるに外ならずと。ヘルエシユスは人は本來利益の念に動かさるゝものなれど教育上此の念を利用して正道に導きだにせば如何なる高尚なる人ともなり得ざるにあらずと思ひたり。されどヘルエシユスは件の自利心が爲他の念となるに至る發達の徑行を心理學上詳説せざりしかばこの點に關する彼れの思想は要するに茫漠たるを免れず。マンド菲尔が他の爲めに盡くす無私の行爲の動機をば虛榮名聞の私情に歸しかくしてかゝる行爲をばすべて驕飾、虛偽とやうに斷じ去りたるに比すればヘルエシユスの倫理説の透徹はたしかに缺けたりしを見る。

ヘルエシユスは以爲へらく人は既に其の本性に於いて利己的のものなるが故に個人利益と徳とのちのづから相合すべきものなる所以の理を示さずしていた

づらに義務を説き、不徳を責むるも何の効かあらんや。不徳は個人に存せずして、むしろ社會一般の利益と個人の利益との相離るゝとに存す。二者の相合致すべき所以の理をだに知らば人はおのづから徳を守り社會一般の利益をはかるに至るべし。而してこの理を人に教ふるものは道徳、教育、立法の三者也。中にも賢明なる立法者は其の法律上の制裁を利用して、人性を欲するがまゝに改造し得べしと。されどヘルゼンユスの立脚地よりいへば立法者が此く人を教育して其の幸福を完うせしむる所以の理は不明ならずや。要するにこの點に關するヘルゼンユスの説は不明なりといふべし(後英國のベンザムはヘルゼンユスの倫理説を襲うて其の精微なる功利説を組織せり)。

佛蘭西に於ける一新的思潮の横溢に抵抗し才華煥發の雄辯を揮つて其の物質的倫理説に大打撃を加へたるものをジャン・ジャック・ルソーとなす。

ルソー (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)

一言以てルソーの倫理説を蔽へば感情的なりともいふべし。ルソーは當時に於ける物質的倫理説がむねと利益の打算より行爲の法則を割り出だせる偏知的傾

向に對して感情の一義を重んじ又當時の一新運動の源たる文明、其者に對して純樸なる太古自然の状態を理想とすべき所以を獎説したり。以爲らく道徳なるものは偏知的倫理學者の説の如くに單に利益の打算もしくは商量などより起るものにあらずして唯だ世の文化文明によりて汚されざる純樸無垢なる自然の感情より湧きいづるものは故に吾人は須らく直接なる感情の指導(知力とは別なる)に頼りて吾人の行爲を調整すべしと。彼れはまた利益主義の道徳説に對して吾人人間は自然に仁慈または正義の念を有するものと説き、而してこは吾人の故意に造れるものに非ずして自然的のものなる事及び實際上世の道徳を指導する者として其の効力ある所以等をも明かにせんと力めたりき。されど謂ふ所の感情とは如何なるものぞ。ルソーは或は之れを良心ともいひ理性とも名づけたりしが心理學上より其の本質の何ものたるかにつきては詳説する所なかりき。

要之佛國の一新的倫理説も之れに反對して出でたるルソーの倫理説も思想史上より見て一種の興味なきにあらずといへども倫理問題の解釋上左程の寄與をなしたりとはいふべからず。要するに二者ともに英國倫理説の二潮流即ち感情

説と知力説とを一層極端に反覆したるまでにして何等の新思想を開展したるものとは見るべからず。ヘルゴシユス及び其の一派は幸福の状態を齎らす最好手段は人々をして其の眞利益の何たるかを知らしむるにありとし隨うてこの目的の爲めに一新時代の哲學的智識を汎く傳播するを要すとなし、ルソーは之れに反して凡ての文化凡ての學術を無用として抛ち去り、一意唯だ原始自然の状態に復歸するをもて理想となしたり。二派對峙の面目を見るべし。

今世紀に入りボッテ、ギズム即ち實驗哲學の鼻祖として哲學史上に重要な一位地を占むるに至れるものはオーギュスト、コントの倫理説也。

コント (Auguste Comte, 1798—1857)

コントの哲學は所謂ボッテ、ギズム即ち實驗哲學なり。其の大意に以爲へらく吾人の知り得るところは唯だ現象及び現象の前後と共在とあるのみ。事實は吾人の知識の全体にして事實以外に知識と稱するものあるなし。現象の實態若しくは其の究竟目的などいふが如きものはすべて知識の域に上り得べき限りのものにあらず。事實の知識以外に知識なくまた有益の知識なしと。之れを實驗哲學

に於ける主要の精神となす。

コントの倫理説は其の個人の幸福の根據を社會の狀態の上に求めたる點に於いて頗る英のベンザムの功利的倫理説と似通へる點なきにあらず(ベンザムの倫理説は後に詳述すべし)。されどベンザムの倫理説は其の道德の動機を利益の商量といふ知力的方面に求めたる點に於いて、また其の國家及び社會といふものに對する見解の非歴史的なるの點に於いて尙ほ十八世紀ぶりなる論調を脱し得ざりしが之れに反してコントの社會を見るヤヘーゲルと同むく其の歴史的發達に重きを置きたり(もとより一は純理哲學のうへより見、他は全く實驗哲學のうへより見たるの差はありたれど)。蓋しバレーまたはベンザムの道德上及法律上に於ける行爲の法則を定むるや人を不變化のものとして(即ち社會の發達より來たる變化の側を見ずして)其見解を立てたりき。もとよりベンザムは立法者は須らく季候、人種、宗教、政府等の人に及ぼす種々の影響に注意すべしとやうには見たれど彼の所謂社會なるものは此かる注意を疎外せるを見る。ベンザムに限らずすべて彼れ一派の學者はた皆歴史上の差異を見ざるもよく凡ての時代凡ての邦國に

共通して倫理上政治上の重要問題を解釋し得べしとやうに信じき。而るにコントの見解はこの點に於いて大にベンザム、パレーなどと異なれり。コントの社會學(倫理學、政治學)は畢竟社會學の原則を實際に應用して成れるものに外ならず(對する見解にては社會進化の法則といふ一事は其の根本要義をなせるを見る。おもへらく人類は過去の種々の階段を経て發達し來たれるもの而してかゝる社會の各階段に於いては皆其の階段に適當せるそれく特殊なる制度、法律、習慣、風俗のあるありて以て所謂進化なるものを成す。この故に現代の人を適當に解釋せん、とせば其の過去の歴史を知らざるべからず。社會の歴史的發達を外にしては現社會の人の真相を解する能はず。もし歴史的發達といふとを顧みずして單に抽象なる非歴史的なる方法によりて以て現代の人に對する道徳上、政治上の理想を建設せんとするものあらば其は畢竟徒勞に終はらざるを得ざるべし。かるが故に現代の法律若しくは道徳に如何なる改造を要すべき點ありとするも其は社會動學(Social dynamics)即ち社會進化の法則を研究する學問の助けを藉らずば到底其の目的を成ずると能はざるべしとこの思想は單にコント一派の學者のみに

止まらずして廣く現代の學者間に採用せられて有力なる思想の一要素を成せるを見る。

此の如くコントは社會の動的方面に重きを置きこの方面より倫理、政治の法則を抽擇せんとを力めたり。コントは乃ち社會發達の階段を三段に分ちたり。曰く神學的時代、曰く形而上學的時代、曰く實驗的時代、是れ也。神學的時代にありては人類は神學的、宗教的觀念に支配せられ一切の現象を有心有情と觀するの傾きを有し形而上學的時代にありては純理哲學上の觀念に支配せられ吾人の知覺し得ざる形而上の本體ありとし之れを藉りて以て一切の現象を説明せんとする傾きを有し第三の階段即ち實驗的時代にありては獨り現實の世界のみより來たる實驗的觀念に支配せられて一切の現象に眞正の學術的解釋を試みんとするを見る。以上は専ら知力の方面よりの觀察なるが右の三階段を社會の文化といふ方面より觀れば第一の神學的階段は人類の尙ほ戦争を事とせる時代にして第三の實驗的階段は専ら産業、工業を事とする時代なり。而して二者の中間にある第二の形而上學的階段(即ち知力上よりいへば鬼神誌と科學との中間にある階段)はむしろ

る戦争時代より工業時代に至る過渡期を代表せるものとも見るべし。コントはかゝる立脚地の上より過去文明の各階段各時代に於ける種々なる社會的特相はみなそれ／＼特殊の價值を有するものと見たり。たとへばコントは古代の社會に於ける奴隸、中世紀に於ける教會組織など皆文化の發達上特殊なる意義、職分を有したる者と見たり。たゞしコントの所謂歴史哲學は其の學說中に歴史の終極點までをも包攝せんとしたるが故に他の歴史哲學説に見るよりも一層甚しき缺陷を現するに至れるは惜しむべし。コントは學術の最後の階段即ち其の所謂ポロテイズムの階段をもて最近百年間に於ける佛蘭西の數學及び其の他の數學的科學の發達にありと見たるが如く彼れはまた今世紀に於ける工業の進歩をもて次いで來たるべき社會上及び政治上の發達の最高階段を測るに足るべき標準となしき。言ひ換ふればコントは社會發達の最高階段は其の端を既に今世紀の工業の發達に示したりと見たり。

蓋しコントが社會組織の究竟の目的は各個人が皆其の才能に應じて特殊の活動を成すなる謂ふところの勞働の分業及びかゝる分業の結果として來たる知力及び体力の増加によりて、完全に自然を征服せる状態に外ならず。政府と稱するもの、職分も其の究竟の意義は個人の衆力を結合して件の大目的を成じ以て個人間の勢力の分裂軋轢を避くることにあり。こゝに於いてかコントは(Ordre et Progrès)即ち秩序と進歩とをもて特に社會の基礎及び目的と見たり。此くの如くコントが進歩と共に特に秩序といふ事を掲げて社會の目的と見たるは前世紀に盛行せし革命時代の社會論といたく其の趣きを異にせるものなり。且つやコントのこゝに所謂進歩は通常功利論者の意味するが如き單なる物質上の幸福安寧の増加の義にあらざりて知力の満足をも含ませたり。即ちコントは其の所謂實驗時代の理想として人類の向上すべき最高目的は單に物質上の幸福を來たすことにあらずして之れと共に知力的興味、満足(而して其は嚴に事實及び事實の關係にのみ限られたる實驗的知識)を來たすこととありとなせり。コントはこゝに至りて件の秩序と進歩との二原理に加ふるに更に第三の原理即ち愛を以てせり。否コントはむしろ愛をもて件の進歩と秩序との二者の上に位置するものと見たり。如何にとならばコントに従へば愛は凡ての社會的勢力をい

て秩序と進歩とに向つて進まじむる主動機なれば也。コント曰く主義に向ふの愛基礎に向ふの秩序及び目的に向ふの進歩(L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but)と。この公理はコントの學說の根本思想を最も簡明に言表せるものといふべし。而してこゝに所謂愛はコントのいふところの同情的感情を更に明かに言ひ表したるものともいふべくコントはこの點に於いて感情倫理説に私淑せるものあるを示す。されどコントは同情と言はずして之れに代ふるに他愛(もしくは利他)の語を用ひたり。倫理上他愛説即ち英語にいふところアルト、ルイズム(Altruism)の語を用ひたるはコントをもて嚆矢とすべし。蓋し同情の語は單に凡ての社會的感情同胞的感情を指せるの語なれど他愛の語は其の意義更に廣く即ち是等の社會的感情をも含めると共に更に積極的に他人の爲めに盡くす献身の義をも含めば也。この故にコントにとりての道德上の發達とはもとほ強大なる慾たりし利己主義を漸次に壓抑して他愛主義利他主義をして之れに代らしむるにあり。されどコントは以爲へらく若し社會にして單に個人の集合よりのみ成れる者ならば人が固有の利己的本能に打ち勝ちて全く之れを制すると

は到底不可能の事なりといはざるべからず。社會もし單なる個人の集合より成れる者ならばホッブスの所謂人々相敵するの狀態は眞に自然人の狀態を穿てるの首なるべく又人がかゝる自然の狀態を脱し得るの期はなかるべき理也。されどこの見の誤れるは言ふ迄もなし。人は其の自然の狀態に於いてだに夫妻共棲を事實とすれば也。この故に社會の單位は個人にあらざして家族にあると明か也。隨うて所謂人の同情性は家族にて満足せられ温育せられかくて家族は社會的生活の最初の階段を成し而して種々の共同分業の必要の生ずるにつきて社會は次第に發達擴大す。言ひ換ふれば初めは人々の從事する職業の同様なるものが社會的感情を強め而して漸次社會の發達するにつれて人々との其業を分つに至る。而して社會の共同の利益に注意して各分業を相調和せしむるは則ち政府の義なり。この故に政府に對する同情の増しゆくにつれて社會的感情はますます増加し擴大すべく此くて終りには利己主義自愛主義は全く抑止せられて他人の爲めに生活するといふと人類全体の爲めに盡くすといふとは最高の義務とせらるゝに至るべし。コントの見る所によれば道德の究竟目的は單に幸福の増

加といふとのみにあらずして寧ろかゝる社會的感情、仁慈の情の發達にあり。されど彼れは二者を不離のものとして以爲へらく人の感情及び行爲の習慣がますます、他愛的、利他的となるにつれて自他の享受する快樂も幸福も亦ますます増加すべしと。

かくの如き人類に對する熱情はコントをして終ひに謂ふところの人類教なるものを組織せしむるに至りぬ。コントは人類のために盡くす利他の情をば管に道徳上の動機と見たりしのみならず更に宗教の根本要義をなす者と見て以爲へらく人類は即ち神にして之れが崇拜の儀禮は即ち人が人類に對する愛情の發表せられたる種々の標幟(形)に外ならずと。此くしてコントは其の抽象にして冷冽なる實驗主義を彩るに神秘なる宗教的熱情を以てしたり。この一段はコントの學說の最も光彩ある部分なれど而もコントの哲學を祖述するの學者は概ね其のポツァイプズムのみを採りて其の「實驗的宗教」に重きを置かざるを常とす。

コントとは同時代にありてデカルトの學說と英國心理派の學說とを混じ更に獨逸の理想説をも加味して一種の折衷的倫理説を唱へたるものはポクトル、クザンなり。

クザン(Victor Cousin, 1792-1867)

クザンの哲學はヘーゲリアンともいふべく其の哲學史の研究を重んじ又倫理學の方面に於いても始めて歴史的研究を唱道したるが如き如何にヘーゲルの精神を繼紹せるかを見るに足るべし。

クザンは其の哲學說に於いて從來佛國に盛行したりし感覺派の心理説と知識論とに満足する能はずして更に獨逸の中心説を取りて一種の昇彩を加味せるが如くに倫理説に於いてもまた神命説、自愛説、他愛説、感情説、理性説の諸派を審かに點檢して穩健平正の見を立てんと試みたり。彼れはまづ佛國在來の倫理説中にもヘルエシユス、ホルバハ一派の利己的快樂説に反し又ルソーなどの感情を主とする倫理説にも反したり。以爲らく感情を主とする倫理説は倫理説として全く誤れる者に非ずと雖もいまだ全しとはいふ可らず。そは道徳上爲すべしといふオクト(Ought)の命令は所詮感情のみにては説明しつくす能はざる深奥の意義を含めばなり。個人の好悪、不快の感情は人をして絶對的に善に就かしむる命令の

力を有せず。自己の好むと好まざるとに論なく唯だ善なるが故に之れを爲すべしといふ一種の道德的當然(Moral ought)は到底快不快の感情の沙汰より來たるものにあらず。之れを與ふるは唯だ理のみ之れを能くすと。クザンは此く説きて更にもへらく善惡の別は根本的究竟的のものにして他の源より派生し來たれるものにあらず。即ち通常感情派倫理學者の説く如く快不快の感情まづありて之れを基礎として善惡を識別するにはあらずして寧ろ善惡の區別こそまづありてさて後ち人は之れを識別するによりて快不快を感ずと。

クザンはまた道德上の判断の特色をのべて以爲へらく道德上の判断は單純にして不可分也。根本的にしてそれ以上の根據といふが如きものあるなし。かるが故に道德上の眞理は理論上の眞理と根本に於いては同一なり。唯だ前者の後者と異なるの點は之れを識りはじむると同時に吾人が實行上の法則として落み來たるといふ一事にあり。道德の眞理の吾人の意志に落むや其は直ちに義務の感となり來たる。義務の念は同一理性を具ふる萬人に普遍して一例外あるを允さずと。其の如何にカント倫理説と相通の姿あるかを見るべし。クザンはカント

を尊稱して倫理學の鼻祖とまでに稱へたり。

此くの如くクザンは理性をもて義務の基礎と見而して自らかく見るとに於いて一步をカントに進めたりと思惟せり果して然るか否かは別論也。然らば謂ふところの理性とは如何なるものぞ。クザンは理性を解して超自然超人間の根據を有する者自然界道德界に於けるすべての必然且つ普遍なる眞理の眞實體となし、さて以爲へらく理性は善惡秩序法則義務一切の觀念の山つて來たる源頭にして立法界政治界にありては法律的正義の本源となり美術にありては美の理想となり學術にありては眞の模範となると。

佛國にてクザンの説をつぎて折衷的倫理説を組織せるものには、*ユッロア* (Jouffroy) *ヂヤキ* (Janet) など其の主なるものなれどこゝに取り出ても叙ぶべきほどのものにあらず。

第六節 第三期英國倫理說

こゝに第三期英國倫理說と總稱せるはヒュム、スミス以後の英國倫理學說を指せるなり。第一期倫理說ハホッブス倫理說の根本思想の二面たる道德王命說と道德自利說との中の前者即ち道德をもて主權者一己の意志より出づるものと見る説に反抗して起これるカムフラツチ派の學者及びカムバーランドなどの唱へたる道德客觀說を總稱していへるもの其の要とする所は道德はホッブスの説けるが如く君主一己のほしきなる意志より發源するものにあらざして理性其者が本具せる者即ち理性の直覺に出づるものとすにあり。カッドワース、クラークは理性をもて直觀的に道德の抽象的規律を看取し得と見カムバーランドは之をもて神の立てたる道德法、自然法を直觀し得と見かくて同じく道德を理性の對境となし意志のほしきなる動作以外に獨立せる不變永恒の客觀法なりとなしたり。之を英國近世に於ける第一期倫理說の根本思想となす。されど第一期學者の説くが如く道德は理性の直覺する抽象的公理に存すとするも道德上加ふる抽象的公理の果たして存するか否かは別問なりとするもこゝに當然起こるべき疑問は

かゝる抽象的なる道德上の公理は果たして能く人の意志を動かして道德的行為に出でしむるを得べきかといふと單なる知的活動としての理性は果たしてよく人を動かす得べきかといふ事也。ヒュムは人を動かすものは理にあらざして寧ろ情なりといへりしが是れ或は一面の眞理にはあらざるべきか。若し人を動かす者は理に非ずして情なりといふを眞理なりとせば道德を理性の客觀的本具と見るカッドワース一派の倫理說はよしホッブスの道德王命說即ち道德を主權者の意志の所造なりと見る説を破し得べしとするも未だホッブスの他の一面の道德自利說即ち道德をもて各個人が自己の利益若しくは快樂を得んと欲する利己の感情より由來すと見る倫理說を破し得たりとはいふべからず。如何にとならば人は理に動かさずして情に動くものなるが故に吾人はカッドワース等の立てたる道德法に従はずして寧ろホッブスが道德上の目的となせる快樂にこそ従ふべければ也。理性の立てたる道德法は變化常なき意志の外に獨立せる客觀法として如何ばかりいかめしき權威を有すらんも其は要するに人を動かすの力なき抽象の理たるを免れず。この故に不幸と不義と不徳と孰れを擇ぶべきかと問はば人はむしろ不幸を

すて、無理を取らんとすべし。理の誤謬よりも不幸もしくは苦痛は人を動かすと一段大なれば也。否理はほとんど人を動かすの力なければ也。クラークなどのいへるがごとく社会的義務なるものは實に客觀的に存すとすも單に之れを理性の直觀とのみ見ては、人が人を動かすの力を失ふべく、人は依然としてむしろ自己の快樂に向つて趨るべし。此くの如くして第一期の理性派倫理説はつひにホッブズの自利説を破する能はざるの位地に終れり。さればこゝに來たるべき思想の順序は理性の直觀と見ては客觀なる社会的義務は人を動かすの力なく隨つてホッブズの自利説を破する能はずとするも若し人は自然にかゝる社会的義務を遂行せんとして其れに向ひゆく一種の衝動(欲)もしくは感情を有すと見れば以て能く理性派の抽象的見解の弊を救ひ得てホッブズの自利説をも破するを得ざるべきかといふ事也。クラークは一面に理性の掲ぐる抽象的規律を道德の淵源と見做しながら他の一面には人は實際は自利の念に動かされて行爲するものとならうに説きて(此く説くに至れるは理性説の弊を自然に暴露せるものといふべし)事實上已むを得ずホッブズに與みするの苦境に立ちたりしが(本講義)クラーク倫理説

の條参照若し前のごとく人は自然の情として他を思ひ社會に向ふの動物なりと見れば以てよくかゝる破綻を補ひ得べからざるか人は實際自然にかゝる社会的感情を有する者なりといふとを心理上より研究してホッブズの自利説を破せんと試みたるものは實にシャフツベリ以後即ち第二期の英國倫理學者の面目也。第二期倫理學派の特色は第一期學派の専ら理性に重きを置きたりしに對して感情を倫理的興味を中心となせるの點にあり。こゝにてはむねと人が善をなし惡を避け正に就き邪をすつるに至る心理的動機を研究せるを其面目となす。即ちシャフツベリ、ハッチソン、ベトラー、ヒュムの諸學者は皆概ね理性を排して感情を道德の淵源と見かくて道德を組織する種々の感情を倫理研究の唯一の對象となしたり。されど單に感情を心理的に研究するとは人は自然に自利にのみ傾く者也といふホッブズの自利説を破するには足らぬといふは以て正當にいふ倫理上の問題を釋するに足らず。如何にとならば人はしかくの感情ありて善をなし惡をなしまた善惡を識別するを得といふとを心理上より解釋し分析するも其は唯だ心理上の事實を明かにしたるまでにして人は何故に善をなし惡を避けざるべか

らざるかといふ倫理の理想もしくは標準を供ずると能はざれば也。人は自然に利他の衝動又は感情を有すといふとは心理上の事實なりとするもこの心理的事實を明かにせしは第二期倫理學者の効績として倫理學史上没すべからざるものなりといへども單にこの心理的事實を明かにせしのみにては何が故にかゝる利他的感情に従はざるべからざるかといふの理由未だ分明ならず。心理的研究は單に心的事實を叙説し分析するに止りて其が價值即ち何が故に其が正かつ善なるかといふ所以の理由を明かならしむる能はず。かゝる正邪善惡の標準を與ふるものは心理の研究にあらざりて理想の研究即ち倫理學の範圍についてもとめざるべからず。而して第一期の理性派倫理説を補はんとして出でたる第二期の感情派倫理説はまさしく倫理の研究を心理研究の範圍に局せしめたるの弊あるを免れざりき。詳かに言へば人が善惡を識別しもしくは正善を行ふの動機感情は何ぞといふとを心理的事實的に研究するを主として正善とは何ぞ何故に正なりやといふ倫理上の根本問題を寧ろ等閑視し去りたるの觀ありたるはまさしくシフツペラー以後の感情派倫理説の特色とも見るべし。ハートレー、スミス皆こ

の弊を免れ得ざりしがヒュムに至りては更にこの弊の甚しきものありしを見る。ヒュムは時としては全く倫理學と心理學と同視したりしの跡あり。例へば彼れが一方にて道徳上の判別の實在を強く主張しながらかく言ふ眞意を審かに檢すれば歸する所人の好惡の感其者を意味せるに過ぎざりしが如きは是れ也。彼れは人が自他の諸性質に對して好き嫌ひの感の實在するをもてやがて之れを善惡の別其者と同視したり。此くの如きは是れ事實其者をもて直ちに理想と混同するの誤謬にはあらざるか。若し一たび(ハッチンソンなどの暗に認めたるが如く)道徳上のセンス即ち感をもて人人皆自然に之れを異にする猶ほ味感を異にするが如しといふとを事實として許容せんか然らば道徳なるものは個々人の感情の沙汰となり了して其の一種枉屈すべからざる權威はこゝに消失して何等の力をも有せざるものとなるべし。ヒュムは理性をもて行爲の目的を與へ得るの力なきものと解したれど道徳的感情の單に實在するといふとも單に其れ自身のみにては何が故に之れに従はざるべからざるかといふ理由を與ふる能はざるにあらざや。而してヒュム等はかゝる道徳的感情の何たるかを心理的に研究するに止ま

りて更に進て其が道德上の標準として如何なる根據を有するかといふ即ち正當にいふ倫理問題には未だ明瞭なる自意識を以て面接せざりし也。此くの如く倫理學を心理學に没し去りたる第二期倫理説の傾向に對する反動として起こるべき自然の趨向は正とは何ぞや之れに従ふ所以の理由は何ぞやといふと即ち善惡の標準問題義務の根據問題たるべきは言ふまでもなく而して實に此の問題に倫理研究の眼を轉じて新見地を拓き來たれるもの實に第三期の倫理學説なり。之れを總ぶるに英國の第一期倫理説は哲學的、第二期は心理的、第三期は倫理的なりともいふべく第一期は理性を主とし第二期は感情を主とし第三期は義務の標準を研究の主眼となせる點に於ての——其の特相を有するなり。

第三期倫理説は善惡の標準を直覺に置くものと功利に置くものとの差に従つて直覺説(Intuitionism)と功利説(Utilitarianism)との二派別を生じ來たる。前者はカドナー、ス、クラークなどに思想の脈を引ききて善惡の標準は直覺によりて知らるべき究竟の客觀的眞理に存ずとなし、後者は功利すなはち快樂の獲得(而してこれ即ちヒュームが以て道德的感情の起原となしたるもの)をもて究竟の標準となし因りて

以て道德的感情を判断し是正せんとしたり。前者の見はプライス、リード、スチュアート、其他の直覺派現今の學者中にもこの派に屬する有力なる學者たとへばマッテューの如きありの採用する所にして後者の見はバレー、ベンサムが之れを其の倫理論、政治論に採用したるをはじめとして近世に所謂ユートリタリアニズムの諸學者の採用する所のものは是れなり。

其一 直覺派倫理説 (Intuitionism)

プライス (Richard Price, 1723—1791.)

プライスの倫理見は其著「道德の主なる問題及び難點につきて」(Review of the Chief Questions and Difficulties of Morals)と題する一書中に包まる。其の論の要旨は三點に約して説くとを得べし。第一に曰く行動は行動其れ自身にて (in themselves) 正または不正也。第二に曰く正不正の觀念は單純觀念にして分析を加ふるを容さず第三に曰く此等正不正の觀念は理性また悟性理解性の直覺力もて直ちに知覺し得らるべし(プライスは理性 Reason と悟性 Understanding とを同義に用ひたり)。まづ第一點即ち一行動は其れ自身にて正也といふ語の意義は一行為は件の行為の主体

たる人の性質其の行為の目的及び其の事情等を離れて單に行動其れ自身にて正なりといふの義なるべし。かく解するは最もプライスの本意を得たるに庶幾きものなるべし。されどかく解すればこゝに種々の難點のひそめるは否むべからず。

備考 行動其れ自身といふことは自家撞着を含めるの語也。既に行為といへば其は少くも行為者たる主体(人)と行為の向ひゆく目的物たる他人とに關係せるものなるべければ也。且や一行動の道徳的性質は其の行動の事情に依つて異ならざるを得ず。例へば人を殺す事とかゝる殺人罪を犯せるものを死刑に處する事とは若し一切の事情を取り去つて考ふれば行動(action)其者としては二者同一なりといはざるべからず。然るに前者が道徳上の重罪にして後者が嘉みすべき所行と稱せらるゝ所以はこれ道徳的行為の事情を離れて存せざるの罪ならずや。

されどプライスはけまた一面には曰く或關係には正と稱せらるべき或行為あり。或行為の關係を知るや否や吾人は直ちに件の行為を嘉みせざるを得ず。關係を變ぜよ然らば之れと共に異なりたる行為は正とせらるべし。適當不適當といふとは人人の事情性質の異なるにつれて變せざるを得ず若し一性質の一場合に對する或特殊なる處置を正なりとせば之と異なる性質場合もしくは凡ての性質

場合に之れと同様の處置を施すとの正と言ふべからざるは勿論也」と。要するにこの點に關するプライスの説明は様々にして其の要を得がたきの感はあれど、まづ前の解をもて彼れが眞意に近きものと見るべく、隨つてこの點に批難の加へらるべきは當然也。

次に道徳上の正不正は單純觀念にして分析をゆるさずといふ事而して其は理性の直觀によりて知覺せらるべしといふ事に關してプライスの説く所左の如し。云く正不正の觀念の單純觀念なると及び隨つて其は人心に於ける或直接なる知覺の力に歸せらるべき事は甚だ必要なる觀察なり。もしこの眞理を疑ふものあらば唯だ件の觀念及び知覺力を定義せんと試むるを要す。然らば同義なる異語を累ぬるに過ぎざるを發見せん」と。又以爲へらく人或は徳を解して人と事との關係に愜うて行ふとに存すといふ。されど何が故に吾人は人と事との我れに對する關係に従ふて行為せざるべからざるかと問はれ吾人は唯だ單純なる知覺に訴ふるの外なく唯だ或事は何が故と問ふことを容さずして其れ自身究竟的に善しとして嘉みせらるべきのみと。

備考 此くの如くブライスは正の觀念を究究的のものを見て功利派の之れを利益の觀念に歸し去る見に反したれど而も彼れはまた功利派と同様の思想を言ひ表せるふしなきにあらず。云く吾人が一種族及び一團體の幸福を冥想し而して之れを増進する理性的動物(人)の行動を正なりと見る時はこれをしも誤謬の判断といふべき」と。

以上説けるが如くブライスは道徳上の正不正の觀念を理性の直接の知覺力に歸して説ける點に於いてまさしく第一期倫理學者なるカッドワース、クラークの直覺説を大體上繰りかへしたるものに過ぎざるの觀なきにあらねど多少また説を異にせるふしもなきにあらず。第一にクラーク、チラストンなどは倫理上の眞理と數學上または物理上の眞理との間に強めて類似點を見いださんとせるが故に學説の上に混雜を惹き起したりしがブライスの所謂單純觀念としての正不正の觀念は少くともこの混雜を免れたり。第二にブライスは道徳上の意識に感情の要素の伴ふとを認めたり。即ちこの點に於いては彼れはシャフペリー一派の思想に汲みて感情をもて明かに知力上の直觀に伴ふものもとより其は第二位にあるものなれどあるとを許したり。ブライスは正不正の區別をもて行動其者に存する客觀の性質("real objective qualities")となし道徳上の美醜("beauty and deformity")をも

て主觀の觀念となしたり。所謂美醜は吾人が行動の正不正を知覺する結果として必然に起り來たる感情にして一つには吾人の「生具官("implanted sense")たる感受性に起原するものといふべし。されど行動の正不正其者を知覺するものは飽くまでも理性にしてセンス即ち官にはあらず。この點に於いてブライスは又明かにシャフペリー、ハチソンなどの所謂道徳官説に反して曰く官の直覺は受動的にして單に感ずるに過ぎず。されども道徳上の判断はかゝる受動の材を比較して選擇の作用を施すが故に主動的ともいふべし。かつや感覺は實際上の個々の場合と關すれども正不正は單純觀念にしてかゝる個々の場合を離れて存するが故に之れを直覺するものは感官にあらずして理性(悟性)なると明か也と。

此の如くブライスは言ふまでもなく理性をもて行動の主要素とは見たれど尙ほ理性と感情との二要素の相共動して德行を成すと見たるの點に於いて第一期の理性説に一步を進めたるものと見るとを得べし。

備考 ブライスは此く感情を德行の一要素とすることを否まざりしが尙ほ理性の方に重きを置けりしは疑ふべからず。以爲へらく理性が正の觀念を直覺するや直ち

に、件の觀念を法則として意志に課し、かくて行動の動機をなすと。又以爲へらく感情は衆惡の源なれど、理性の光明に照らさるゝに及びて德行の一要素となるを得と。彼れはまた或場合には感情の起原につきて一種奇異の見を有したりき。以爲へらく感情は全然智のはたらきによりて生ぜられ得べしと。要するにフライスの學說において、感情の位地頗る不明瞭なりといふべし。

フライスが徳の第一原理に關する説明はクラーク、カムバーランドなどほどには明かならず。彼れが之れに關して明かにせんと力めたるは、社會一般に對する仁慈の原理の外に、尙ほ道德上究竟の原理の存するといふ一點にあり。もとより彼れは件の仁慈の原理及び合理的自愛の原理を斥けんとなさしりしのみならず更にベトラーなどよりも一段力を強めて其の自明理なる所以を證示せんと力めき。彼れ云く、自他の幸福を追求し増進するとの正しといふ事ほど直覺的にして自明なる眞理はなしと。さはいへど彼れはまたベトラーと共に荷恩、誠實、履約、正義等は其の幸福を來たすと否らざるとに關らず、其れ自身獨立に人の守るべき義務なりとも説きたり。而して彼れは是等吾人日常の道德的意識に存する諸種の義務をば直覺的に判知せらるべき自明の眞理とせんには之れを理性に訴ふるより寧ろ常識に訴ふるかた一層解し易しと見たり。かくして誠實の徳を言ふにも彼れは眞を語らざるべからずといふが如き抽象理を精密に説かんとはせてむしろ之れを歸納的に常識のうへより至誠の徳の守るべきを説き、又其の財資に關する正義の徳をいふにも彼れは専ら古來の羅馬法理學の原理とするところに準據して敢て異解を樹てざりしなり。

此くの如く彼れが後には道德的義務の究竟の原理を理性よりもむしろ常識の上にも求めんとしたるはまさしく後に來たる蘇國派または常識派と呼ばれる倫理學派の祖たるトマス・リードの常識的倫理説を暗に豫想せるものといふべし。

リード (Thomas Reid, 1710—1796)

リードの道德心理學はフライスよりもむしろベトラーに依傍せる點多し。彼れはベトラーと共に人心には根本的に二大原理ありとして之れを區別して曰く第一は行動の合理的且統一的原理にして第二は統一を要する即ち統一せらるべき非合理の欲是れ也と。彼れは以爲へらく件の統御せらるべき非合理欲も其が自然の性として存するかぎり個人及び社會の利福に加効すべきそれく適當な

る活動の範圍を有するものにして人の合理的原理を補ふものとして缺くべからざるもの也と。かくて彼れは件の非合理性をば一定の意志思想なくしてはたらく機械的本能及び慣習と意志は動かせども理性の判断を缺きたる動物的原理との二に區別したり。更に人の有する動物的原理に關しては彼はバトラーよりも一段委細に之れを彙別しき。曰く(二)本能(Appetites)これは期を定めて發するピリオディカルのものにして不安の感を以て伴はる。(三)狹義にいふ欲求(Desires)これは主として他に優らんとを欲するの欲、他より尊敬を受けんとを望むの欲、知識の欲等を指す。(三)情感(Affections)即ち他人に對つて發する情感これには善意を含めるものと惡意を含めるものとの二種あり。リードはまたバトラーに従つて本能より出づる咄嗟の憤怒及び熟慮にいづる憤怒をもて他の自然的なる諸慾とあなじくそれ／＼の適當なる範圍内にては正當の意義と利益とを有するものなることを認めたり。

二大原理の一なる統御せらるべき非合理慾に關するリードの見は以上に述べたごとくなるが之れを統御する合理的原理に關する彼れの見は如何にといふにこゝにも彼れは大かたはバトラーの所見に従ひたり。彼れは則ち自己の利福に對する注意(バトラーの所謂自愛に當たるもの)と義務の感(バトラーの良心に當たるもの)との二をもて根本的に異なる、而して共働的なる合理的原理となしたり(この二者は屢々理性なる一語の下に約せられたりしを見る)彼れは前者即ち自愛的原理の合理なる所以を詳説し以てヒュムの説を駁したり。ヒュムは以爲へらく吾人の追求すべき目的を決するものは理性の職にあらずとヒュムの倫理説(參照)。リードは以爲へらく自己の一生を通じての善("good on the whole")といふが如き目的の觀念は理性を有せざるもの、到底有し得べきものにあらず。否すべての個々特殊なる欲求の對象を抽象し及び過去、將來の感情を現在の感情と比較して一個の理想又は目的といふが如きものを造りあぐるは唯だ、理性を有する人のみの能くする所。理性を有する人が何の欲をも繋けずして單に一生を通じての善、フライヌ、ステュアルトが自愛の目的を快樂もしくは幸福と見たるに反してリードは善といふ觀念のうちに漠然と完成と幸福との二義を含ませたりといふ觀念を有すと見るは矛盾也。而してかゝる高尚なる欲求はすべての特殊な

る、**情慾**及び**情慾**を統御して其の處を得しむと。リードは件の自愛の原理を以て**道德能力**にさへも從屬せしむるの無理なる所以を論じ、さて以爲へらく徳をもて自己の幸福(全体としての)に反すと信ずるが如き輩は**福と徳と反するが如き**とは此の**道德的に支配せらるゝ現實の世界**にはあるまじき事也(痴者たるがよきか悪漢たるがよきかといふいとあさましき板挟みに苦しめられざるを得ざるべしと。かくしてリードは**義務感以外に自愛の原理を獨立の權威を有するもの**と見たり。次に今一面の統御の原理たる**道德能力**即ち前の所謂**義務感**(ペトラーの所謂良心)に關するリードの所説は大體に於いて**プライスの所見と差ふところなし**。其の意にいふ**道德能力**即ち "Moral faculty" は**知的にして又主動的也**。即ち其はたゞに行動の**正なる**と**道德的義務**なることを知覺するのみならず(かく正と認むるとはリードによれば行動と行動者たる人との間に存する分析すべからざる單純關係也)又かく**正しと見たる事**を意志に迫りて成しとけしむるの力を有す。リードはまた**プライスと同じく**此く行動の**正不正**を知覺するやこれと同時に件の行動者たる人の**價値の有無**(merit and demerit)をも知覺し且つ一種の**感情**をもて伴はるゝ

とも認めたり。されど件の**感情**の何たるかに關する二家の見解は一ならず。プライスは**重に之れを苦樂の感**と見、リードは**重に之れを件の行爲の徳不徳に應じて發する仁慈の情、尊敬の情、同感の情**(又はそれらと**反對の情**)と見たり。リードはまた自己の行爲の**正しき場合**には之れに伴うて發する件の一種の**愉しき感情**(pleasurable good will)は自己の良心の健かなるを自證せるものとし以爲へらく**此人のすべてのよろこび**の中に**最も清く、最も貴ぶべき**よろこび也と。リードは**道德能力の生具萌芽として**なるを許し其れをして**道德上の眞理**を謬りなく知覺せしむるには**幾多の教育訓練、習慣練習**而してかゝる**教育訓練**を施さんには**社會の存在を要す**を必要なりと見たり。

要之、リードにありては**倫理**を一科の學に組織するとは**實際上さほど重要なる事に非ざりき**。如何にとならばリードは吾人もし**人間の行爲**に於いて如何なるが**正にして如何なるが不正なるか**を知んとせば**唯だ吾人の心の平靜**にして何等の**妨碍**をも受けざる折に靜に自己の良心の命を聽取だにせば可也と様^{さま}に言ひ放ちたれば也。この故にリードが所謂**徳の第一原理**に關する見の如きも唯ばら^{ばら}く

の常識見を拾ひあげたるの概ありて、科學的、精確を有したり、とは言ふべからず。彼れはまづ一般の徳に關する格言を掲げて、(一)行爲には正不正の別ある事、而も(二)其は唯だ有意的行爲にのみ存する事、(三)吾人は吾人自身の義務の何たるかを知らんとを力めざるべからずといふ事、(四)誘惑に抗して其を離るべき事等となし、さて次に五個の根本的格言を掲げたり。第一に曰く、吾人は小善よりも大善を、大惡よりも小惡を擇ばざるべからずと。これは單に前きの合理的自愛の原理を反覆せるに過ぎず。これ、道徳能力を、自愛より區別せる彼れの立脚地と矛盾するものといふべし。第三に曰く、第二は後に掲ぐ、何人も自身一人のために生まれたるにあらざと。これは要するにストア派の思想と大差あるものにあらず。第四に曰く、正不正は凡ての場合凡ての人に、通じて同一ならざるべからずと。この見は客觀的、道徳を主張する倫理學者即ちカドナー、ス、クラークなどのひとしく唱ふる所にして、要するに形式上の原理たるを免れず。第五に曰く、神を尊敬して之れに服従せざるべからずと。かくして社會的義務に關してや、明瞭なる指導を與ふるに足るべしと思はるゝは、唯だ一個の第二の原理あるのみ。曰く、人性の構成に、自然の意

匠(intention)の見はるゝかぎり吾人は件の意匠に従うて行ふべしと。されどもこれとても實際上如何ほどの指導を與へ得べきかは疑問也。

最後にリードは正義(justice)の直覺的に自明なる所以を證せんと力めたり。まづ(一)ヒュームに對して以爲へらく正義の則を破れる諸種の行爲たとへば人格及び家族に與ふるの害、自由の蹂躪、名譽の毀傷、破約などいふ行爲はヒュームなどのいふが如く公共の利益といふ事に關係せしめて考へざるも、其れ自身直覺的に、自然の權利を傷れるものなる事を知るを得べし。(二)次に財產權なるものは人の自然に生具するものと言ふべからざるも、これは人が生存といふ自然の權利を有する必然の結果として來たるもの、蓋し生存の自然の權利といふ事は其が必然の概念として同時に生存の方便に對する權利といふ事及び自由、自由に對する權利といふ事も含めば也と。かくはいひたれどリードは未だ全く社會公共の利益といふ標準を離れて明かに正義の原理を説かんとはなさざりしなり。

リードの直覺説をつけるものには、スチヤート(Dugald Stewart)、ホヰッセル(Whewell)などあれど特に創見と見るべきほどのものなければこゝには之を省くべし。但し

ホエウエルの説は多少所謂蘇國派の倫理説と異なる節なきにあらず。其の主なる一二點をあぐれば第一に自愛をもて獨立の合理的且つ統御的原理とすることを否みたる點。第二に隨つて義務を離れたる幸福をもて個人の目的と見ること、を否めるの點などは是れなり。かくしてホエウエルは理性をもて唯一の道德原理と見做し、この原理より五個の根本原理を抽出したり。曰く仁慈 (Benevolence)、正義 (Justice)、眞實 (Truth)、眞潔 (Purity)、秩序 (Order) 是れ也。要之、ホエウエルの倫理説はカントの影響をうけて特に理性に重きを置く點に於てヤ、リード、スチユアルトと異なる所なきにあらず、其の根本に於いて太甚しき差異あるを見ず。

其二 功利派倫理説 (Utilitarianism)

功利派倫理説の直覺派と異なる所はまづ其の道德的義務 (Moral obligation) に関する見解に見るとを得べし。バレー及びベンザムはロツク思想を踏うて道德的義務を以て單に道德上の規律を守ると及び破るとに伴ふ苦樂感の意志に及ぼす結果とやうに解したり。和けていへば人の道德上の義務を守るは其を守るともしくは破ることが吾人に快感もしくは苦感と與ふるが故に外ならずと見るもの

即ち功利派の義務に對する見解也。彼等はハ、チソンと共に「社會一般の幸福を (General happiness) をもて是等道德的規律の究竟の目的及び標準となし、かくして一般の幸福といふ觀念を一段明確ならしめんが爲めに之れを定義して「快樂の苦痛に勝りて多きこと」(excess of pleasure over pain) の義となし且つ苦樂をもて時間の長短と度の強弱との外には毫も異なるどころなきものとなしたり。此くの如く功利派は單に苦樂の量といふいと明瞭にして簡短なる原理を提出して「正とは何ぞや」何が故に正に従はざるべからざるか」といふ倫理の根本的問題に答へんとしたるが故にいたく人の注意を惹くに至りぬ。されど謂ふところの功利説なるものもさまざまの異見解を含みたれば必しも一様ならずと知るべし。功利派の中にまづこゝに叙すべきはタッカーなり。

タッカー (Abraham Tucker.)

タッカーの著『自然の光』(The Light of Nature Pursued) は一部はハートレーより、一部はロツクより來たれりと思はる、倫理思想を含む。彼はハートレーと共に仁慈の情及び道德感をもて聯想すなはち彼れの言葉にていへば翻譯によりて純然たる自

愛の情より形成せるものと見、自己の幸福(快樂満足の累積といふ意味にての)をもて行爲の究竟の目的となしたり。而して彼れは満足または快樂の種類として同一なる所以をのべて曰く快樂は如何ばかり其の度を異にすとも種類としては音樂を聴くの快樂も、景色を觀るの快樂も、美味を味ふの快樂も、善事を行ふの快樂も、反省の快樂も、所詮一也と。彼れはまた一般幸福を解して、幸福の量となし且つ利他の理由を叙べて曰く、人は自由意志を有するものにあらざるがゆゑに、行爲の報を受くべき實際の功勞を有するものにあらず。この故に神は其の公平なる心もて幸福を万人に平等に分配するものと見ざるべからず。この故に吾人はこの神意に従うて一般の幸福を増進する底の行爲に由りて自己の幸福を増進せざるべからずと。此くして後ちのバレーの功利説の主なる點はタッカーによりて説き出だされたりといふべし。即ち第一に快樂を純ばら量の上よりのみ衡るの見第二に道德的規律の標準を一般の利福といふ事に置けるの見第三に個人の快樂を行爲の究竟の動機となせるの見第四に神の意志をもて利己的動機と道德法(即ち一般幸福との二者を結びたるの見などに於いてタッカーは明かにバレーの先驅たるを見る。

されどバレーの功利説の先驅者は單にタッカー一人にとゞまらず。バレーの倫理見の梗概は一世紀以前の學者ゲー(Cay)の一著書中にも見えたり。曰く徳の觀念は自他の幸福といふ人生の規律に愜うて行ふとに存す。曰く凡ての人は皆件の規律に従ふべき義務を有す。曰く義務とは幸福ならんが爲めに或事を爲し又爲さざるの謂ひ也。曰く凡ての場合に通ずる完全なる義務は唯だ神の權威よりのみ發源す。曰く神意は其が他人に對する行爲を指示するものなるかぎり直接に承認せらるべき規律即ち徳の標準たるべきもの而して神が人類を造れるは彼等人類に幸福を與へんが爲めといふとより、以外の意匠を有せざる事は神の本性の自證する所也。曰くかるが故に神は人類の幸福を意志す。曰くかるが故に吾人もまた人類の幸福をはかるべし。曰く人類の幸福は徳の標準也と。さはいへ以上の根本思想にもとづきて始めて稍や完了せる一個の倫理系を組織せるものは之れをバレーの著『道德哲學及び政治哲學の原理』(Principles of Moral and political philosophy)となす。

パレーはまづ義務(Obligation)を解釋して他人の命令より來たる強烈なる動機によりて動かさるゝものといひ、ひさで以爲へらく道徳的義務の場合には命令は神より發し而して件の命令に従ふ動機は死後の賞罰にありと。此くの如くパレーが道徳を神意の基礎に築き未來世の賞罰を以て道徳的義務の動機を説かんとせるは是れまさしく専ら十八世紀時代の僧侶間に行はれたる普通の意見を言ひ表せるものに過ぎず。彼れはまた神の命令をもて聖書の經文と自然界とより確め得らるゝものと見たり。されど彼れは經文は道徳を教ふるよりもむしろ實例をもて之れを證明し且つ新制裁によりて之れを確むるものとなし且つ吾人は自然界より神が人類の幸福を意思するを知り得となしたり。かくてパレーの倫理研究法はむねと一般幸福を増減する行為の傾きを研究するにありき。彼れ徳を定義して曰く神の意志に順うて人類全体の幸福をはかると。然らば神意とは何ぞや。彼れ以爲へらく人類の幸福と。此故にパレーにありて正不正を檢するの標準となるものは其行為が一般の幸福を増すの傾きを有するかはた有せざるか

の一事にあり。パレー曰くかくして行動は其の傾きによりて評價せらる。利便なるものは皆正也。道徳上の規律の義務たるは唯だ其が利用的なるが故也と。以上の説にて明かなるが如くパレーの倫理説は其の神學的一面を除けば根本思想に於いてベンザムの功利説と符を合したるもの也。彼れが幸福に對する見解の如何ばかりベンザムと酷似せるか下の言にて知らるべし。パレーは幸福の唯だ強さと長さとのみに於てのみ異なる所以を論じて曰く嚴に言へば如何なる状態にても快樂の量が苦痛の量に超過するものは之を幸福と稱するを得べし。而して幸福の度は其の量の大なる度に比例す。幸福とは如何なるものぞと問はば通常人生に於いて得らるべき幸福の最大量にて即ち吾人の幸福と稱するものの意味なり。而して幸福とは如何なるものぞといふ研究に於いて予は通常吾人人間の性の高卑といふとにつきては顧みざるべし。たとへば靈をもて軀に勝れたりとし、人性の合理的部分をもて動物的部分よりも高しとするが如き、又は或満足の快感を高雅とし優美として他の快感を卑俗とし感覺的となすが如き、是等の高卑の別は茲には顧みざるべし。如何にとなれば予は凡ての快樂は其が長さと

強さとの外には、差しも異なる所なしと信ずれば也。(The Pleasures differ in nothing, but in continuance and intensity) と。

件のハレーの根本思想を取つて一層精密に、科學的に研究して功利派倫理説の最好代表者ともいはるべき倫理説を組織せるものはベンザムなり。

ベンザム (Jeremy Bentham, 1748—1832)

著書には『道徳及立法論』(The Principles of Morals and Legislation) 『アオントロミー』(Deontology) あり。

ベンザムは劈頭まづ禁欲説と感情説とを破して以爲へらく禁欲説は功利説と反對に人の幸福を減ずるの行動を善しとし之を増すの行動を惡しとするものなり。其の倫理説として採るべからざるは言ふまでもなし。又感情説は自己の同情すると同情せざるとによりて行動の善惡を判ずるが故に以て客觀的標準となすに足らず。蓋し一行爲に對して單に善しと感ずるが故に善しといふが如きは是れ凡ての主義標準を否定するものなり。或は曰く道徳官が正なりと告ぐるが故に此の事は正也と。或は曰く常識の正とするが故に此の事は正なりと。或は曰く

「永恒なる不變の法」と。或は曰く「自然法」と。而かも此等の諸法則も其が最後の根據は要するに自己の感情といふとに外ならず。言ひ換ふれば自己がしか感ずるが故に正なり不正なりといふに過ぎざる也。此くの如き判断は要するに獨斷にして何等の確乎たる根據に立てるものにあらずと。ベンザムはかくの如く先づ從來の倫理説をもて無主義無標準と一喝しさて以爲へらく苟も倫理上の主義といはるべきものはかゝる變り易き個人の感情といふが如きものに認めらるべきにあらずして何人にも一見首肯し得らるべき底の明白なる客觀的なる經驗的事實の上に認めらるべきものならざるべからず。而してかゝる明白なる倫理標準は唯だ行爲の結果あるのみ。行爲の外部に表はれたる結果のみ因りて以て吾人の内心の感情の正當不正當を判ずべき唯一の標準となすに足るべしと。ベンザムは此のごとき主義を功利又は利用(Utilita)の主義と名づけたり。功利主義とは何ぞや。ベンザムは之を釋して曰く如何なる行爲にても其が社會の幸福を増し又は減ずるの傾きに從うて之を嘉みし又は嘉みせざる之を功利の主義といふと。所謂幸不幸とはベンザムによれば苦樂の意義に外ならねば一行爲の利用

なるものは畢竟するに快樂を生じ又は進め苦痛を防ぎ又は減ずること以外ならず。此くしてベンザムは快樂を得、苦痛を避くるをもて人生の最大目的及び万行の由て出づる源泉となしたり。一行爲の善といはれ正といはるゝは其が良心または理性の命より出でたるが故に然るにはあらずして唯だく其が自己もしくは他人に快感を與ふるが故に外ならず。

此くの如くベンザムは快樂をもて人生の目的となしたり。然らば行爲の價値は全く快樂の價値其者によりて決せらるゝものと見ざるべからず。こゝに於いてかベンザムは心理學上より詳かに苦樂の大小を計算せんと試みたり。ベンザムは苦樂の大小即ち量は(一)強弱、(二)長短、(三)確否、(四)遠近の四標準によりて定めらるべきものと見、尙これに(五)一快樂が其れと同じ種類の感覺を催起し得べき事、(六)及び反對の種類の感覺を伴生せざること、(七)快樂を享受する人数の多少によりて其の價値に差ある事の三標準を加へたり。一行動の善惡は須らく件の行動の結果たる快樂の量と苦痛の量とを差引きして算すべく、かくして若し快樂の量、苦痛の量より多からば其の行動は正といはるべく、もし苦痛の量、快樂より多からばそれは不

正なりといはるべし。

ベンザムは次ぎに快樂はたゞ量によりて區別せらるべきのみならず又之を生ずる原因によりても區別せらるべきものと見て之れを單複の二種に別ちたり。ベンザムの所謂十四種の快樂とは感の快樂、富の快樂、技術の快樂、和好(amity)の快樂、令聞の快樂、權勢の快樂、敬虔の快樂、仁惠の快樂、惡意の快樂、記憶の快樂、想像の快樂、豫期の快樂、聯想の快樂、救拯の快樂をいふ。其の他ベンザムは快樂をもて自己に關したるものと他人に關したるものとに別ち、又た之れを以て人々の感受力によりても別ち得べしとやうになしたり。かく苦樂に關するベンザムの區別法はさまざまなるに似たれど其の根本思想は要するに量別にあり。即ち快樂の快樂として重んぜらるゝ價値の存するところは其の強さ、長さ、即ち量にありて種類の如何は毫も價値に關せずと見るもの實にベンザムの根本思想也。ベンザムはこの思想を言ひ表して曰く「快樂の量にして同一ならばプシピン(小兒の遊戯の一種とポエトリ(詩歌)と擇ぶ所なし (quantity of pleasure being equal, pushpin is as good as poetry)」。ベンザムは以上叙べたるが如き苦樂の計算によりて以て一行爲の正、不

正を判すべきを言ひ以爲らく凡ての道德上の判断をなす毎にいつも其の前にてかゝる計算を嚴密になすべしとにはあらねど而も件の計算を常に眼中に置き而してこの計算通りに行くほど吾人の倫理上の推理は正確なるを得べしと。佛國の學者Dumontが件の計算的方法を評して算數的方法なりといひ苦樂は其が計算の數なりと言へるは當たれりといふべし。

此くして右の計算によりて如何なる行爲の傾きが最善の傾きを有するかといふ事分明したりとせば次ぎの疑問はかゝる行爲を爲す人の動機反言すれば人は如何なる動機によりてかゝる行爲をなすに至るかといふ事也。この疑問に答へんとせば吾人は異なる見地より諸種の苦樂を分業せざるべからず。即ちベンザム自家の語をかりていへば制裁(Sanction)に伴ふ苦樂これ也。世には各種の制裁のあればこそ人は其の制裁に伴ふ苦樂に驅られて行爲の諸規律に従ふなれ。第一には人意神意の干渉なくして自然の因果律より必然に來たる制裁の苦樂第二は主權者の意志を代表せる裁判官などの課する制裁の苦樂第三は社會的毀譽の制裁に伴ふ苦樂是れなり。此の三つの制裁即ちベンザムが物理的制裁(Physical

sanction) 政治的制裁(Political sanction) 道德的制裁(Moral sanction) 此に道德的制裁といへるも個人の内心即ち自己の道德的感情の制裁の義にはあらずして主として社會的毀譽の制裁を意味せる也と名づけたるこの三種の制裁に伴ふ苦樂を想ひうかぶるとによりて人は實際社會上有用なる諸種の規律を守るに至る也。ベンザムは件の三種の制裁の外に今一つ「宗教的制裁」(Religious sanction)を加へて四種の制裁となせり。宗教的制裁とは神より直接に來たる制裁をいふ。

備考 ベンザムは其の謂ふところの私倫理(Private ethics)よりも公倫理(Art of legislation)即ち如何にせば社會の諸人をして立法者の命に従ふて社會全体の幸福を得しむべきかといふ方面に重きを置きむね此方面より其の倫理説を立てたり。この點に於いては彼れは明かに佛國のヘルゼシユスの根本思想を襲へるものと見るべし。ヘルゼシユスの説の要は前節にも叙したるが如く社會の幸福又は道德法を個人と自利とを一致せしむるをもて道德家の正當の事業とし而して中にも行政官は國法の制裁によりて二者を合致せしむるに最も適したるものとやうに見たり。ベンザムもまた實に最大數の最大幸福即ち社會全体の幸福といふ一事を常に眼上にかゝり個人幸福を之れと合せしむるを道德の最要事とし以爲へらく道德家及び立法家は行爲の結果たる苦樂を觀察して以て行爲の諸規律を制定し之に賞罰即ち人為の苦樂を伴はしめ

困りて以て人をして件の規律に順うて或は善行をなさしめ或は悪行を避けしむるを要す。是れ即ち上にあけたる諸種の制裁にしてベンザムはかゝる制裁によりて個人の幸福と全体の幸福とを合致せしめ得べしと見たり。要するにベンザムは立法者、法律家の眼をもて倫理説をたてたるものにして其の著道徳及立法の原理の如きもむしろ立法一般を論究せんが爲めに物したる緒論とも見るべし。この點に於いて彼れの倫理説は飽くまでもホッブズのと共に法律的といふ評を免れず。

前にもいへるが如くベンザムは倫理の標準を快樂又は功利といふ極めて明白なる人生の實驗に置きたるが故に宗教上の制裁即ち超自然の賞罰などいふ漠然たる結果を取りて制裁の一に加ふるは件の實驗的精神と乖くに似たれど彼れの眞意は宗教上の制裁はもとより無根據なれども唯だ實際人心の一動機となれる限りに於いてそれを他の動機と同様に觀察研究せらるべきものと認めたるのみ。彼れはむしろバレエなどが神意をもて自利と公利とを連結せしめたる見即ち神は人類一般の幸福ならんことを欲したまふが故は吾人は神意に順うて人類の幸福を其の目的となすべく而してかくするとかやがて吾人自己の幸福となるといふ見を斥けて神の制裁を怖れ又は之れに望を繋くるとを無根據と見たりしが如

し。こはベンザムの實驗的方法の自然の果なりともいふべく此くして彼れがバレエに一步を擡きて一層其の説を簡明ならしめたるは疑ふべからず。されどこれと共にこゝに起こるべき疑問は此くの如く宗教的制裁を撤去したるベンザムは如何にして道徳上の制裁が個人の行爲の十分なる動機たるを證し得べきかといふ一事也。道徳上の制裁に従ふて其の法則を守るは全体の幸福を増すの道なれども凡ての個人は果してよく常にこの動機に驅られてのみ行ひ得べきか。ベンザムはこの一問には明かなる解釋を與へざりき。彼れはむしろ其の心理論に於いては人を利己的と見て萬行みな利己の動機より發し來たると見たり。彼れ明言して曰く凡ての時に於いて人の十分なる動機となる唯一の利益は自己の利益あるのみと。もし人の行爲の動機は自利のみとせば人は果たしてよく常に道徳法即ち社會全体の利福を以て其の目的となし得べきか。宗教的信仰の上より自利と公利との神意によりて連結せらるゝことを信ずれば兎も角もかゝる宗教上の信仰を無根據と見るベンザムは如何にして個人が社會一般の幸福をもて其の十分なる動機となし得べきかを斷じ得べきぞ。こゝに於いてかベンザムは最大

數の幸福は懸つて同時に個人の幸福なることを信ぜんとしたり。其の彼れが一而には人の行爲の動機を自利にありと明言し他方にはまた最大數の最大幸福といふ一義を掲げて倫理の唯一の標準となし、かくて二者を相對峙せしめて一を他に譲らしめざりしを見ても彼れが自利と公利との相一致すべきものなることを信じたりしは事實なりしに似たり。さもあれ現實の社會の狀態にては自利と公利との調和は經驗上十分に證明しがたきはまた争ふべからざる事實なるを如何にせん。こゝに於いてベンザムの流れを汲める學者は主として此の空處を彌縫せんことをつとめたるを見る。即ちデヨン、オーステン、John Austin)一派の學者は再びバレーの位地に復りて功利的道德を神の立法に成れる法典と見做し、こゝに注意すべきはオーステンはベンザムと同じく道德即ち Moral の語を一社會の輿論に支持せらるゝ規律即ち成文的道德法 Positive morality の義に解したる事也)グロート (Grote) 一派の學者は其所謂一般の幸福に對する個人の義務を過重視するのを見を和け公利に對するの義務は私利に對するの義務によりて相制限せらるべきものといふほどの見地を取りたり。之れに反してまた個人の幸福を全く公衆の

幸福に従屬せしめて後者に重要の意義を置けるものはデヨン、ステュアルト、ミルなり。所謂倫理及び政治の方面に於ける功利説なるものを汎く一般の社會に播めたるものはデヨン、ステュアルト、ミルをもて其の屈指となすべし。

ミル (John Stuart Mill, 1806—1873)

ミルの名著『功利論』(Utilitarianism) は主として功利説に對する世人の誤解僻見を辯護せんが爲めに著されたるもの、ミルが倫理説の根本思想は擧げてこの一卷にあり。

ミルはロバム、ベンザムと同じく、究竟目的に關する問題は何等の證明をもゆるさざるものとなし、さて以爲へらくかくはいへども功利論の理由ともいふべきものを擧ぐれば左の四個條に約して説くことを得べし。第一各個人の欲求するものは彼れ自身に取りての快樂也而して彼れは快樂の量の大なるほど益之れを欲求す。第二、或物が望ましといふ唯一の證據は人が實際上之れを欲求すといふ事也。第三、かるが故に各個人の幸福は彼れ自身に取りて望ましきもの即ち善きもの、又第四、全體の幸福は衆個人の集合體に取りて善きもの也と。この故に衆個人の集

合體にして若し實際に一の集合的意志によりて集合的動作をなすものならば其は全體の幸福を以て其の意志の目的となすべきなれど一個人をして自己の最大幸福にはあらざる社會全體の最大幸福を行爲の唯一の標準となさしめんは頗る難事なりといふべし。然らば功利的道德の義務の由來する源頭は何ぞや。言ひ換ふれば人が社會全體の幸福を行爲の目的となす動機となるべきものは何ぞや。ミルはベンザムと同じくこゝに制裁(Sanctions)といふことを提出して之れに答へたり。即ちミルもまたベンザムと同じく個人の道價的行爲の動機をもて社會全體の幸福を目的とすることに於いて得らるべき快樂又は避けらるべき苦痛一言すれば制裁にありと見たり。人はみなかゝる制裁の刺激によりて社會の幸福をもて自己の目的とす。されどもこゝにミルがベンザムの見に一歩を進めたりとも見るべきは其の所謂心内の制裁(Inner sanction)に重きを置きたるの點也(ベンザムの看過したりし點也)。心内の制裁とは何ぞ。ミルは之を同胞一體の感(Feeling of unity with his fellow-creatures)なりとせり。ミル以爲へらく蓋し人の同胞と相和し相結ばんとするは強大なる自然欲にしてこは人文の進歩と共にますます發達す。

この同胞和合の感情は多くの個人にありては其の力に於いてはるかに私欲の感情より劣り又は全く之れを闕如せるもあれどかゝる感情を有する人に取りては之れを有せざるをもて善からぬ事とするなり。而してこの確信こそ即ち功利的道德の究竟の制裁となるものなれと。即ち人には自然に同胞と相和せんとする感情あるが故に之れに背くより生ずる一種の苦感又は之に従ふより生ずる満足に驅られて人は義務を守るに至る。ミルのいふところ心内の制裁なるもの即ち之を指せり。

備考 この點に於いてミルがコントの影響をうけたるの大なるは言ふ迄もなし。コントは前節にも述べたるが如く人の社會性に重きを置き人類全休(Humanity as a Whole)の爲めに盡くすことを究竟の道德目的となしたり。ミルは乃ちこの思想を汲みて之れをベンザムの功利見と結びつけこゝに特殊の思想を創制せり。ミルは自らベンザム及びコントの弟子と稱したり

ミルは此くの如く社會的感情を有する人はこれなきは自己に取りて善からぬ事と信ずと言ひ而してこの確信をもて功利的道德の有力なる制裁となしたり。されど此く言へるミルの眞意は必しも人は社會全體の幸福をはかるにつれて常に

自己の幸福を得べしとの義にはあらず。否彼れはむしろ不完全なる現世の状態にては人はしほく「自己の幸福を絶對的に犠牲とすることによりて最もよく他人の幸福に盡くし得べし」とやうに言へるを見る。おもへらくかの勇士や義人や皆自己一身の幸福を塵土の如くにすて、社會同胞のために盡瘁す。而も彼等は之れが爲めに自己の幸福をすてたるにはあらず。かゝる人は或は其の勇ましき所行によりて身を變化常なき人生以上に超然たらしめ、又は其の不幸をおそれ氣づかふの念慮を擺脫し去りて眞自山の境に逍遙遊することを得れば也と。

ミルは此くの如く同胞相結ばんとする自然の感情をもて人の功利をはかるに至る動機と見做し而してこの點に於いて明かにベンザムが道德的制裁(嚴には社會的制裁)の弱點を補ひたる觀なきにあらねど更に一步を進めて人は何が故にかゝる動機に順うて社會全體の幸福をはからざるべからざるかと問はゞミルの答へ得る所は唯だ社會全體の幸福は吾人に取りて望ましきもの善きものなればといふ以外に出でざるべし。而して再び何が故に一般の幸福の望ましきかと問はゞミルは答へて曰ん「何が故に一般の幸福の望ましきかは各個人が自己の幸福を欲

するといふと以外には何等の理由とすべきものなし各個人の幸福は各個人自身に對して善なり是故に社會一般の幸福は衆個人の集合體に對して善也(Each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons.)と。即ちこゝにはミルは人が社會全體の幸福をはかるべき究竟の根據理由を以て自己の幸福其者に置ける也。自己の幸福を欲すといふこと以外には一般の幸福を欲する何等の理由なしと見たる也。さばれ自利と公利とは必ずしも一般に通じて調和するものにあらず。たとへミルの所謂内心の制裁(即ち社會的感情に従ふて公利をはかれば内心の嘉賞といふ快樂を得、又之れに乖きて私利をはかれば内心の不満足もしくは詰責などいふ苦痛を得るが故にこの苦樂の制裁に驅られて公利をはかるに至るといふ内心の制裁あるが爲めに或部分までは私利と公利とを調和せしむることを得べしといへども二者の調和の到底經驗上より證しがたきはミル自身の認むるところにして彼れは現實の世界にては人はしほく「全く自己の幸福を犠牲として他の幸福を得ることを力めざるべからずとさへ言へる也。此くの如くミルが個人の幸福と社會の幸福との必し

も調和するものにあらざるを認め而も個人の幸福をすてゝも尙ほ社會全體の幸福のために盡くすべしとやうに言へるところ取りも直さず其のコントの思想より得來たれるところにして彼れの學說の光彩あるところ高貴なるところまた人道に對する熱情のペンザムに比して一層醇なりと言はるゝ所なるべけれど而もこれは要するに彼れが學說の一面たる快樂的根據と矛盾するを免れず。

ミルは次ぎに快樂又は幸福には多少即量の別あるのみならず更に高卑即ち性質(種類)の別ありと解してベルザムに一步を進めたり。蓋しミルは世人が功利派といへば一概に之れを卑しむの傾あるを慨して極力之れを辯護したり。以爲へらく世の人は人生に快樂以上の目的なしといふを聽けば直ちに之れを以て自ら卑しむの甚しきものとなし此かる學說は唯だ豚の如きものに對ひてのみ適用せらるべき學說なりと思ふ。されど快樂豈野卑下等のものゝみならんや。快樂に知力上の快樂あり想像上の快樂あり道徳上の快樂あり人誰れかこれらの快樂をもて單なる肉欲上の快樂より高尚なりと思惟せざるものあらんや。或種類の快樂を他の種類の快樂よりも優れたりとするは必しも功利主義と容れざることにあ

らず。品位の一念は人をして下等の生活に墮落することを敢てせざらしむ。豚として満足せんよりも人として不満足ならんこそ善けれ愚者として満足せんよりもソクラテースとして不満足ならんこそ善けれと。此の如くミルはペンザムが多寡の量のみ快樂を衡る唯一の標準となしたりしに加ふるに種類の差を以てしかくして一段よく快樂を常識に近づけたり。快樂を種類の上より見しは單に量の上よりのみ見るペンザムの見解よりも一層吾人の道徳的意識を満足せしむるに近きは言ふまでもなしされどこれは彼れが功利論者としての根本立脚地と矛盾するの見解たるを論を須たす。彼れ曰く知の快樂想像の快樂及び道徳上の快樂は單なる感覺的快樂よりも一段高等の價値を有すと。されどこゝに所謂高等の義如何。即ち知の快樂等は肉慾の快樂よりも快樂として高しといふ所以の理由は如何さまに解すべきものぞ。ミルはこゝに輿論(public opinion)といふ標準を備ひ來たりて以爲へらく二つの快樂のうちにて多數の人が望ましと見る方即ち實際擇ぶべきものたる也と。されどミルは輿論が件の二快樂の中の一を擇べる標準を性質即ち種類に置かざるべきを如何にして保し得るぞ。若し多數の

人が件の二快樂の中につきて快樂として量は少けれど、高等なる快樂なるが故に一方を擇びたりといはゞ如何。思ふに量以外種類の標準を加へたるミルは件の撰擇の標準を得否まざるべし。然れども此くの如きは是れ量の標準とは必然に矛盾すべき異原理を持ち來たれるものにして量としての最大快樂といふ功利派の根本思想とは當然に相容れざるものにはあらざるか。乃ち知るミルがベンザムに一步を進めたるところはやがてベンザムの立脚地と離れたるところにしてまた功利説としての根本思想をみづから破壊せるものなるを。

ミルはまた心理上の聯想作用によりて人が幸福以外の徳を行ふ所以を説明せんと試みたり。其の意にいふ徳は個人に對してはげに其れ自身に善きものたり。されど原人の自然の狀態に溯りて考ふれば快樂を生じ苦痛を防ぐ方便としての外は何人も徳其者を望ましとするものはなかるべし。而るに快樂の方便たりし徳は吾人の聯想といふ心理作用によりて後ちには幸福といふことを離れて單に徳其れ自身にて目的とせらるゝに至れり。かゝる經行によりて快樂を得る方便たりし金錢も後ちには金錢其れ自身が目的とせらるゝに至る。實在に於いては

幸福(快樂)より外に望ましきもの一もなし。かるが故に徳其者を欲求するものは徳といふ意識が快樂を與ふるによるか或は徳なき生活が苦痛を與ふるによるか或はこの二者の結合せるによるかの理由に歸すべしと。

ミルは正義(Justice)を説明するにも功利の見解を以てせり。以爲へらく或は正義を功利の方便として説く功利説は到底人の正義に對する知覺の極めて迅く且つ之れに對する感情の極めて強き所以を説くに足らずとやうに難するものもあれどこの見誤れり。もとより功利その者は正義の直接の原因にはあらざるべし。但し功利は社會の法律をつくり而して法律はまた正義を生じ來たる。詳言すれば社會は自他の權利を保護して其の幸福をはからんがためにこゝに法律を制定す。而して吾人がかゝる自他の權利を尊重して法律を守ること(または之れを蔑如して法を破ること)に正義(又は不正義)の觀念は生じ來たるとせば正義の源は間接なりといへども要するに功利の二字に歸着せしむべきなり。唯だ正義の他の方便もしくは手段と異なるところは其が社會公共の幸福を増進する最良の法なるが故也。正義は最も効力多き功利なれば也。蓋し權利の保護といふことは人

の安全 (Security) といふことを意味す。而して人の最も多く依頼し關心するところのものは安全といふことなるべく是れ安全の唯一の保護者たる正義が人に強大なる感情を與ふる所以也と。

さて前にも説けるが如くミルは聯想作用によりて吾人が功利快樂といふことを離れて徳を其れ自身に望ましとする所以を説かんと試みたるが(ミルは良心の起原をもこの聯想作用に歸して説きたり)この説明の果たして確實なる根拠を有するか否かは今尙ほ學者間の問題たり。直覺派に屬する倫理學者は飽くまでもこの説明に反對し此く道德的感情をもて或原始の感情より派生し來たりとする見(ミル、ハートレーなどの主張せるが如き)は道德的感情の權威を傷つくるものとなし以爲へらくいまだ經驗上より聯想の時間を有せざる小兒だにかゝる道德的感情を有するを見れば聯想説の根拠のいとく薄弱なるを知るべしと。彼等は功利と道德法との聯結をしばく躬ら經驗して後には功利を離れて道德法其者を善しとするに至る心理上の順序をもて到底一個人の短生涯の中に出來得べき事にあらずと見此の點を主なる論據としてミル、ハートレーなどの聯想的倫理

説に抗したり。されど若し凡ての個人を一組織體と見て前代の人の得たる能力は少くとも萌芽として後代の人に遺傳すと解せば以てよく件の聯想説に伴ふ難點を補ひ得られまじきか。此くて功利的倫理説は進化的倫理説を導き來る。

其三 進化的倫理説 (Evolutional ethics)

ダルウ・ン (Darwin) の進化的論の影響は實に自然科学の方面のみに止まらずしてひろく學術界一般に及び就中倫理學に對しては直接の影響を及ぼしき。而して同時にダルウ・ン自身もまた當時の功利的倫理説の影響をうけたり。其の大意に以爲へらく諸生物が生存競争の途中にもし偶然にも種族全體の爲めに有用なる性質の生ずることあらんか其の如き性質は益維持せられ益強められて盛えゆき他の有用ならざる諸性質は自然に滅びゆきて其の根を絶つに至るべし。かく種族全體のために利あるものが殘存せられ保持せられて有用ならざるものが滅亡しゆく是れ自然淘汰の理法なり。吾人が社會的本能と稱するものも要するに伴自然の淘汰を経て適者として殘存せるものに外ならず。思ふに人の他動物と異なる所は反省力を有するの一事による。猿猴の種族もまた一種の社會的本能

を有すれば也。さて遺傳の法則によりて安定鞏固なる本能は次第に不安定なる本能を壓倒し而して種族全体に取りて有用なる本能は單に一個人の維持に資する底の本能よりも一層安定 (stable) なり。この故に群居の生を營む動物はみな一種の道德的傾癖を有すともいひ得らるべし。されどかゝる社會的動物が進んで道德的動物たるに至るは件の動物が自己の過去及び將來の行動もしくは動機を比較しかくて之れを嘉賞しまたは批難し得るに至りたる後の事也。されば一言以て掩へば道德とは知見即ちインテリゼンスによりて統一せられたる社會的本能なりともいふべし。隨うて道德法の内容を與ふるものは唯だ種族全体の必需にあり。其のをりく種の必要とするところ有用とするところにつれて道德的法則の内容も變じ來るべし。謂ふところの一般の安寧 (general welfare) なるものもよりて以て個人の最多數が十分に生を厚うして健康に生存し得る方便の總額を括りていへる者に外ならず。この故にもし人間にして全く蜜蜂と同様なる状態境遇の下に生育せられんか然らば吾人の未婚の女性等は工蜂とみなじく其の兄弟を殺すをもて神聖なる義務と思ふなるべく又母は其の肥えたる娘等を殺さ

んと欲するに至ること蓋し疑を容れざるの事實なるべしと。以上はダルウソンの名著「アセント・オブ・マン」(Descent of Man)の中に含まれたる思想の大要に過ぎず。ダルウソンの進化論の根本思想を取りてダルウソンの一層組織的に之れを倫理學に應用して近世に於ける進化論的倫理學者の最好代表者といはるゝものをハバート・スペンサーとなす。

スペンサー (Herbert Spencer, 1820)

スペンサーはダルウソンの先きだつて既に進化論を唱へ居たりしがダルウソンの著出づるに及びて其が影響をうくることを免るゝ能はざりき。殊に彼れが最後に公にせる倫理思想其の著「データ・オブ・エシックス」に於て其の著るきを見る。

スペンサーはダルウソンの遺傳説をつぎて之れを道德界に應用し以て聯想説の不備を補はんと試みたり。以爲へらく聯想其の他の作用によりて兩親の腦中に生じたる思想は之れを其の子孫に遺傳す。而して件の思想は幾代の進化をかさぬるにつれて益々累積せられ組織せられさて其は腦神經組織に編みこまれて其の傾向を次代に傳へ、次代はまた之れを一層鞏固のものとなして其の次代に傳へかく

して道徳上の傾向は生理上の傾向と共につき／＼に遺傳せられてつひに道徳上の觀念となつて吾人の意識に現じ來たる。この故に道徳上の觀念はよし明瞭ならずとも其は吾人の生まれながらにして有するもの即ち生具のものなり。されど其はアカルト一派の説の如く神が直接に之れを吾人の靈魂に植まつけたるには非ずして吾人の祖先より次第に遺傳して其の形をなせるもの也。此くの如くスペンサーは腦神經細胞の遺傳といふ生理上の臆説を基礎として吾人の道徳的感情は腦神經細胞の媒介によりて代々相傳へて生起するに至れりとやうに説きたり。兎も角もミルハートレーなどが個人の經驗聯想の經驗によりてのみ義務其他の道徳上の觀念の起原を説かんとしたるに對してスペンサーが人類の長き經驗によりて之れを説かんとしたるは注意すべき點なるべし。

此くの如くスペンサーはメルウソンの生物進化の法則を應用して聯想派の道徳起原説を一層妥當に説きかへんと試みたるのみならず更に之れを一層根本的な倫理問題に應用したり。即ちベンザム一派の倫理學者が専ら快樂の量をもて行為の善惡を判するの標準となせしに對してむしろ生物學上の觀念たる人類社會

の維持 (Preservation of human society) 又は厚生 (Increase of life) などいふ客觀的標準を提出して之れに代へんとしたり。然らばスペンサーは功利もしくは快樂を倫理の標準とするを否みたるか。曰く不然。

スペンサー以爲へらく世の多くの倫理學派にして一として幸福といふことを其の基礎に置かざるはなかるべし。樂天主義は論ずるまでもなく厭世主義とても其の世を厭ふ所以は要するにまた幸福を欲するが故に外ならず。道徳の究竟の目的は一種の望ましき感情即ち快樂の外にあること能はざるべし。知力上の直覺が必ず空間といふ形式に頼らざるべからざるが如くに道徳上の直覺は必ず快樂といふ形式に頼らざるべからずと。此くの如くスペンサーは一面熱心なる功利論者にして氏また實に之れを明言せり。然れどもスペンサーの他の功利論者と異なる所は直接に功利を倫理の目的とせずして其が客觀的條件もしくは所依たる厚生または社會の保存といふが如きものを直接の目的となし此の目的に資するものを善と名づけ資せざるものを惡と名づけたる點にあり。一言すれば生物及び社會進化の法則より道徳上の法則を抽譯し來たりて從來の功利的方法に

代へんとしたるところ即ちスペンサーの特殊の位地にして其の進化論的功利論者と呼ばれるゝところ此にあり。

スペンサーは此く生物及び社會の一般進化の法則より道德上の法則を抽釋する方法のみこそ能く科學的基礎の上に道德を確立するものなれといひ從來の倫理學派はみなこの科學的基礎を有せざるの點に於いて失敗に終れるものなりとせり。スペンサー以爲へらく總じて從來の倫理説に一貫せる缺點は道德的行為に於ける因果の關係を科學的に研究せざりしにあり。或は神意なるが故に善なりといひ或は直覺的に自明なるが故に善なりと説きて毫しも行為の結果の方面に注意せざりし弊は論なくかの功利説とても唯だく行為の結果たる功利其者のみを見て功利の條件即ち如何なる行為が善き結果を生じ如何なる行為が悪しき結果を生ずるかといふ自然の因果的關係には毫しも着眼せざりしなり。單に功利もしくは幸福といへるのみにては其の概念の餘りに漠然たるのみならず其はまたベンザムなどの説ける如く精密に計算せらるべきものにあらざるが故に幸福其者の因つて生ずる條件又は所依を明かにしてこそ功利説は始めて明確な

る内容客觀なる根據を得たりといふべき也。然らばかゝる客觀的條件たる行為の法則は何ぞや。スペンサー以爲へらくかゝる行為の法則の何たるかはすべて行為(即ちスペンサーの所謂 "Universal conduct" 更に言ひ換ふれば凡ての種類)の生物の行動が實際如何なる事を目標とし如何なる傾きを取りて進みついあるか一言すれば行為の進化の傾向歸趨の何たるかを一般進化の事實に徹し歸納的に觀察して定めざるべからず。このゆゑに吾人はまづ行為と稱するものを廣く物理界生物界心理界社會の諸方面に亘りて觀察研究する所なかるべからず。吾人は須らく行為の物理學的基礎生物學的基礎心理學的基礎社會學的基礎の四方面を研究してはじめてよく精確なる行為の法則を抽釋するを得べしと。畢竟人の道德的行為なるものは進化の法則即ち物理學生物學心理學社會學などいふ特殊科學に共通せる進化の根本法則と契合するものに外ならざれば道德的行為の何たるを知らんとせばまづ是等諸科學の提供する事實を究めざるべからずといふものスペンサーの所見也。

第一物理學的方面より觀察すれば行為は身體四肢顔面筋肉及び發聲機關などの

外面的運動より成る。而して此等の運動を観察して得る真理は(一)高等の生物程其の運動の定着(Cohere)せる事なり。極微動物の運動は前後関係なき滅裂の類ひなるが進んで鳥類に至れば巢をつくり、卵を温め、雛を育て、其の飛翔を助くるに至るまで其の運動の個々離れ、のものならずしておのづから相聯關せるを見る。更に進んで人類に至れば其の動作は最も整然定着の相をなす。人間の行爲の中にも其の最も定着せるものは道德的行爲なり、高德の士の爲す所は常に確乎として揺かず、彼れは其の借りたる財を返すなり、約束を嚴守して違へざるなり、眞を誣りて詐らざるなり、此くして彼れの一生は整然亂れざる定着の運動より成る。(二)道德の行爲は運動の定着といふ事以外更に明確(definite)といふ特質を有す。心正しき人は何を爲すにも精確なり、彼れは量數の計算を誤らず、商賈に關する勘定は明確事の説明は的切にして毫も事實と舛はず、夫としては婚儀上の約を守るに嚴にして父としては子のおのづかの性に從つて其の動作を適應せしむるに敏なり(三)道德的行爲は不道德の行爲よりも一段雜多(heterogeneous)にして變化多し。有用の人ほど其の動作は種々多様なり。例へば之れを世に所謂社會的義務の場

合に見るに貧者弱者の扶助者たり、政治の參與者たり、智識傳播の補助者たる底の有爲の人は一二の欲に心を奪はるゝ底の人よりも其の運動はるかに、復雜なり多様なり(四)行爲の進化は常に平衡(equilibrium)の状態をひ換ふれば内界(心)外界の關係の完全に調和せる状態に向ふを見る。不道德の人は絶えず生命を短縮する底の過度の行動をなして件の調和を破る、之れに反して心内の調節をうつくしく保てる人はそれ、必要の場合に適當の行爲をなしてよく内外の調和を保つ。而して此かる個人と外圍との完全なる調和はひとり完全なる社會にのみ行はるべきもの随つて道德の進歩は此かる完全なる社會の状態即ち運動の完全なる定着、明確多様の相を有し而して其の結果として個人と外圍との圓滿の調和を有せる社會の状態に向つて斷えず進み行く事に存ずといひ得らるべし。
第二生物學的方面より觀れば道德家とは畢竟體の諸ろくの職能をそれ、適宜に働かしめ、此くして其の全體の生活力を増進せしむる底の人をいふ。生活力の強健を減殺するやうなる肺機關の扱ひぶりは不道德の行爲と言はざるべからず。是故に一行動の善惡を檢する標準の一つは件の行動が生活の量を増し其の

期を長うし得るや否やにあり。而して所謂快樂の感は此く諸々の軀機能を健全に作用せしむるに伴ひ苦痛の感は其の作用の過不及に伴ふ。

第三心理學的に道德的行爲を観察すれば複雑にして後に現はれたる心作用ほど吾人の利用幸福と關すると遠大なるものなるが故に此かる複雑の感情を以て單純なる感情を支配するの有理なるを見る。スベンサーの意に以爲へらく道德的行爲は諸行動を完全に諸目的に適應せしむる事に存するが故に道德家の心状態は當然不道德家の心状態よりも複雑なるべき理なり。他の言葉もて言へば道德的行爲の動機たる感情及び此かる動機を生ぜしむる原因たる思想は感覺の單なる直現とは尙かに懸け隔りて複雑なるものなり。かるが故に道德の念篤き人が隣人の財を奪ふが如き非行を取えてせざるは此かる財産は隣人自身の有として彼れに正當の權利あるを思ひ又之れを奪ふが爲に當の人に與ふる苦痛不幸の大なるべきを思ひ是等の思想が更に他に害を加ふるといふとの一般に好ましからぬ感情而してこは累代の經驗として遺傳せるものと相結びたるが故と見ざるべからず。されば一感情が吾人に對して權威を有するの度は其が單純にして直接

なる感覺及び本能を離れて複雑且つ想念的なるの度に比例すといふべし。複雑にして想念的なる感情ほど以て吾人の行爲の指導者たるべきものなり。

第四社會學的に觀察すれば道德的行爲は各個人及び全軀の人の生活の長さ、廣さとを出来るだけ大ならしむるやう社會に適應せしめたる行爲をいふ。初めは個人の保存と社會の保存とは相調和せるものにあらず。されど社會の確立するや否や社會の維持保存といふ事は其が單元たる個人の維持保存の方便となり來り隨つて社會の維持といふとは個人維持よりも重要なるものとせらる。而も此かる状態は進化の途上に於ける一時的の現象にして畢竟唯だ反對の異社會の存在より競争上已むを得ず此に至るもの究竟の目的は要するに個人的生活の増進にあり。されば社會の存在にして既に確實安固なるを得ば個人の安寧幸福は直接に追求の目的たるべきものなり。今の社會状態にありては時として一社會に屬する個人は他社會に屬する個人の生活に無頓着ならざるを得ざるべき場合あるべく此くてこそ一方に爾の同朋を憎み且つ滅せといふ命令あると共に他方に爾の同朋を愛し且つ助けよといふやうなるいと奇怪なる矛盾の規律並存する

なれ。而して此かる状態より公義(Justice)仁慈(Benevolence)などいふ諸徳を守るべき所以の理由は抽繹せらるゝなり。

此くの如く行爲の凡ての方面を観察歸納して得たる法則は約して言へば、生活の量を長さに於いても廣さに於いても厚うすると、長さは生命の長さをいひ廣さとは生活の意味の深く富贍なるの義なり一言すれば、厚生といふとに外ならず。

進化論の上より研究して得たる行爲の法則は一言に約すれば、厚生といふことにして進化とは所詮すべての生物の行動が之れを目的としこの目的に適應せんとして進むことに外ならず。かくの如く説きてスペンサーは厚生をもて倫理の直接の目的となしたり。

然れども尙ほ明かにすべきはかゝる客觀の目的即ちスペンサーの以て道德の科學的標準となせるものと快樂又は幸福との關係如何といふとなり。或進化論者は快樂また幸福をもて厚生に伴ふたゞの附屬物と見て之れを科學的に必要なる者に非ずとなし寧ろ厚生其者をもて眞の究竟目的と解す。然るにスペンサーはいたく此の見解に反對して以爲へらく厚生唯一の善なる所以は其が唯だ、快感

の多量(surplus of agreeable feeling)を伴ふべしと信すれば也。この假定なくして唯れか單なる厚生其者を善しといふものあらんや。現今の状態に於いては厚生行爲常に快樂を伴ふとは斷言せじ。而も道德上より言へば生を厚うするの行爲と快感の多量を得るの行爲とは常に相合するものと信ぜざるを得ずと。此くの如くスペンサーは快樂を究竟の目的とし而して生物進化の上より歸納せる厚生をもて其が客觀的條件と見生を厚うするはやがて快樂を増す所以にして二者は相合致するものなりと見たり。以爲へらく吾人の行爲が全く快樂を得ずして常に幾分の苦痛を伴ふ所以は是れ今の吾人の社會に於ける適應(adaptation)の未だ全からざるが故也。吾人の行爲にして全く厚生といふ目的に適應するに至らば純乎たる快樂を得べし而して此くの如きは唯理想社會に於てのみ見るを得べしと。スペンサーは理想社會に於ける正常なる行爲即ち吾人の正當なる行爲が常に毫しの苦痛をもまじへざる快樂を以て伴はるゝやうなる理想社會の行爲を研究するを倫理の主眼となし之れを絶対倫理と名づけたり。其の意にいふ吾人の正當なる行爲が毫しの苦痛をもまじへざる純快樂を伴ふに至らば是れ絶対的に正し

といはるべき行爲にして幾分にも苦痛を伴ふ間は是れ尙ほ幾分正しからざるの證也。而して絶對倫理學とはかゝる「絶對に正しき行爲の眞理を表現せる學系」なるが故に其が直ちに現實に於ける人の行爲と相關せざるや論なしと。スペンサーは此かる「絶對倫理」の法則を現實界に應用して成れるものを「相待倫理」と名づけて之れを區別せり。

同じく進化論の立脚地より發達しながらスペンサーの自然淘汰若しくは遺傳などいふ生理學上、生物學上の應説を應用することを避けて専ら道德上の事實、其者に着眼して説を立てたるものをレスリー、ステューヴンとなす。

ステューヴン (Leslie Stephen)

ステューヴンもまた幸福を以て正當なる行爲の究竟の目的と見做したれどベンザムなどの如く之れを行爲の直接の目的とはなさずむしろ行爲の標準として一層科學的なるものは社會といふ有機體の「効力」即ち「efficacy」といふことにありと見たり。詳らかに言へば社會の維持保存に効力ある行爲ほど其は一層善と稱せらるべく道德の標準は要するに此の點にのみ置くべきものと見たるが即ちステューヴンの根本思想也。

ステューヴン以爲へらく功利説の主なる缺點は社會を有機的に觀せずして獨立なる個々人の集積より成れる塊かたまりと見るにあり而も其の個人なるものを以て皆同一様の性質を有するものと見做すなり萬人すべて一様一律の人譬へば空白の紙の如きものにして唯だ外部の境遇が此の白紙上に印する作用につれて種々性質上の差異を生ずと見るなり。社會は此かる同質の單元たる人の集合體にして而して人の唯一の根本性は幸福又は快樂に對する欲求あるのみ。幸福は謂はゞ計算分配し得らるゝ一種の通貨の如きもの苦樂は金錢の如く自由に授與し得らるゝもの隨つて此かる通貨の最多量を得る即ち人の最大目的なりと説く是れ即ち功利説の道德標準論の主要なり。一言すれば最多數者の最多量幸福を得るといふ事が功利説の唯一標準なり而も此かる功利説は畢竟人性を一定不變のものとする假定のうへにのみ成り立つべき見解にして此の假定を許さざれば支持し難きものなるを論をまたず。然るに如何せん人の性は功利論者の通常思惟せるが如くに一定不易のものにあらずしてむしろ社會進化の狀態につれて種々複雑

に變化するものなるが故に人と幸福とを截然區別し幸福を以て各個人の特種的好尚以外に存する通貨の如く見做して之れを授受し若しくは累積するといふが如きとの出来まじきは勿論也。畢竟個人及び社會の構造を離れて幸福のみを云々するは不可能なり得らるゝだけの多くの幸福を得よといふ抽象的規律は無意義なり快樂もしくは幸福は人體の有機的關係を離れては何等の意義もなし。是故に「最多量の快樂を得よ」といふ功利説の單純なる規則に代ふるに健康を保てよといふ客觀的なる一般の法則を以てせざるべからず。是の如きは取りも直さず進化論より得來たれる行爲の唯一標準なり。健康を盛んにせよ然らば快樂はあつから得らるべし。功利論の標準と進化論の標準との異なる所はつまり此の一點に存す前者は幸福を標準とし後者は社會の健康を標準とす。この二標準は究竟決して離れたるものにあらずして必然に一致すべきものにはあれど倫理學上科學的標準を給するものは後者即ち進化論より來たる健康ならざるべからず。社會は畢竟社會組織 (social tissue) より成りて一個の全をなすものなるが故に己れの屬したる社會組織の生活力を進むるは即ち社會全體の生活力を増すとに外な

らず。社會組織とは如何なる者ぞ。是義や、捕捉し難き觀あれど約して言へば社會の各機關の一體に聯結して相影響し合ふ底の一種の生活力を有するもの、義なりと知るべし。ステイヴン以爲へらく一種族が火藥若しくは銃器などいふ文明の利器を發明するや之れと同じ程度に社會の發達せる他種族もまた之れに摸して同一の火藥銃器を造り得べし此くの如く一部分の出來事が忽ち他部分に影響し波及して變動を起す限りはこの變動の波紋の擴りゆく範圍をもて單位をなせる一昧の社會と見做さるべからず而して此くの如く社會の一部分の出來事が他部分に波及するは畢竟ざるに社會組織なるものあればなり。一個人の身に組織ありて諸ろくの身に機關の聯絡せるが如く社會にもまた組織なるものありて社會の各部分は互ひに相影響し合ふなり。而して身の組織が細胞及び細胞の延長せる纖維より造られたるがごとく社會組織は人より造らる。謂はば人は社會組織の細胞なり。たとひ人種を異にし國家を異にすとも其が文化を互ひに波及し合ひ影響し合ふ限りは畢竟其の社會組織は同一なるものにして其は一昧即ち單位をなせるものと謂はざるべからず。是故に進化の單位は國家にも

あらず個人にもあらずして此かる同一の社會組織を有して相同情し相影響し合ふ種族なり。予は何故に此かる進化の單位を社會有機體(Social organism)と言はずして特に之れを社會組織といふかとならば二者は其の一體もしくは個體の意味を異にすればなり。詳言すれば有機體の語を打ち聽けば何となく其の全體の各部が相一致して或一個の共通目的を成就するとのやうに解せらる。例へば國民體が相一致して戦争をなすとか或は一社會が結合して一個の家屋を建築するとかいふ類ひなり。然るに予の所謂社會單位は此かる共通目的なる者を有せずして唯だ社會の一部に起こりし變動を次から次へと連續的に波及し傳播する社會の義にして所謂社會が一體をなすとはこの意味にての一體に外ならず。國家などいふものは皮相の一體にして其の區別は外部の區別にすぎず。苟も同一の社會組織を有して相影響しあふものならば其れこそ進化の單位たるべき一體をなせるものと見做さるべからず。而して此かる社會單位の目的は社會組織自身にありてこれ以外に存するものにあらず。是故に進化とは畢竟同種類の社會組織を強うしゆく事に外ならず。最も結合力の強き社會組織を有するもの即ち最も

も生存に適したる優者なりと。

ステューヴンはまた道德の起原を功利にありと見る功利論に對してむしろ之れを感情特に同情(Sympathy)にありと見たり。以爲へらく同情とは我れを他人の位地に置く智識の再現作用にしてこれ即ち吾人の利他的行動の究竟の源と見るべきもの也。吾人は同情性あるが故に他人のために働き社會の組織に參することを得べく而して社會はまた一個人のうへに反動を及ぼしかくして吾人は漸次に現社會の安寧を増進するに足る行爲の法則即ち道德法をつくるに至る。道德の社會に於けるは猶ほ健康の身體に於けるが如く而して社會有機體はつねに發達しつつあるが故に吾人は凡ての状態に通じて不動不變なる道德あることを想像する能はずと。

之れを總ぶるにステューヴンとスペンサーとは其の倫理説の大體の結論に於いて幾んど相一致せり。スペンサーが社會の保存若しくは厚生といふ事を倫理の標準となせるはステューヴンが社會の健康若しくは社會有機體の効力といふ事を倫理の標準となせるとほぼ同揆也。唯だステューヴンはスペンサーの如く全體の哲

學系統を立て、其が上に倫理説を築かずして直ちに倫理上の事實、其者を發途點となせる所に於いて異面目を有す。彼れがスペンサーの生理學上の遺傳説などいふ臆説を一排し去つて専ら社會其者の發達に重きを置けるは注意すべき點なるべし。スペンサーの道德觀、念遺傳説はいかゞはしき假定として今尙ほ學者間の疑問たるのみならず個中明かに難點の存するは否むべからず。ステイヴンが此の臆説を排し去つて社會其の者のうへより一種の遺傳説を立てたるはや、穩健に近き説なるを見る。彼れは古來人間の一切の經驗は社會的に累積せられて發達し來たりかくして個人は此かる社會的寶庫の中より道德上の觀念をも受け納ると説くなり。次ぎに社會を有機體と見る思想もスペンサーにありては尙ほ一種の面白き類似若しくは比喩たるに過ぎざりしがステイヴンは從來の個人説を排して其の社會有機説を主張せしとはるかにスペンサーに超えたりしを見る。同情を以て道德の起原と見る説もスペンサーが人の爲他同情の念を自利の自然淘汰の結果として發したるものと見る説と明かに其の主張を分てり。ステイヴンは同情を以て自利より派生したるものと見ず人の本來有する根本的事實と見たり。

其四 超越的倫理説 (Transcendentalism)

進化論的倫理説は其の快樂説の根據に立てるものと然らざるものとを問はず皆一様に功利論はた然り人類の生活を其の本質の上よりひろく動物的生活の全體の一部と見隨うて人類に應用せらるべき善惡の原理はまた同じく動物全體に應用せらるべきもの少くとも或度まではとやうに考へたり快樂幸福を倫理の目的と見るが如き畢竟人を感性の側より見たるものに外ならず。然るに近世に及んで殊に有名となれる一派の倫理學者のうちには件の思想にいたく反抗を表したるものあり其の論の要旨に以爲へらく合理的生物としての人の善則ち目的は歸する所其の自意識を有するの點に繋りて存す。自意識を有する點は即ち人が他の單に感性を有する動物と異なる所而して人の善とする所は件の自意識の満足に外ならずと。此の派の根本思想が如何に獨逸理想派就中カント、ヘーゲルの思想より來れるかはこの一語にても判せらるべし。英國にて最もよく此派の思想を代表して精緻なる論究をなせる者はグリーン、の『プロレゴメナ、ツ、エシツクス』

(I vol-gomennu to Ethics) なり。

グリーン (E. H. Green, 1836—1882)

グリーン以爲へらく各個人の至善即ち目的は自己の性能のすべてを開発し實現すること一言すれば眞自己を實現することであり。而して自己は自己と同様なる自意識を有する多くの人格または精神 (self-conscious subjects, "spirits," or "persons." のうちの一人にして一個の神的心臓かゝる至高の有心者の存在は世界の存在といふ事に含まれたり) はかゝる多くの個々の精神即ち人格の中に自己の幾分を再現す(神は人を通じて自己を實現す)。自然界はかゝる人格が自己の靈智の組織方をもて自ら構成し得せる者隨うて各人格は自己をかゝる構成的靈智を有するものとして自然界より區別するなり。これ即ち吾人人間の自覺心 (Self-distinguishing Consciousness) なり。人の存在は自然の一部なれども單なる自然的のものにあらざるが故に人の目的及び其が諸作業は單なる自然法にては説明しつくす能はず。かく人は自然其者とは根本性を異にするが故に單に其の動物の物體機關より起こり來たる種々の需要情欲を満足せしむるのみにては以て其の本然の自己

を満足せしむる能はず。うつろひ易き一時の快樂は以て吾人の目的となすに足らず。眞によく自己を満足せしむるものはかゝる肉欲上の快樂などには非ずして唯だ自己の實現にあり。トルーセルフ即ち眞自己の實現にあり。而してこの眞自己は唯だ社會的生活に於いてのみ實現せらるゝを得べしと。然らば吾人の至善(目的)たる眞自己とは何ぞや。グリーンもへらく吾人は吾人の目的即ち自己の何たるかを完全に明確に叙ぶると能はざるの位地にあり。如何とならば自己の何たるかは自己の全性能全内容の全く實現せられたる曉ならでは豫じめ之を斷言すると能ふまじければ也。吾人の知れるかぎりの自己は尙ほ其の一部を實現したるに過ぎず。さはいへ吾人の理想としての自己は斷えず内より吾人を刺激し策勵して一歩一歩吾人をして之れに近づかしめ一歩一歩完全なる自己實現の境に進ましむ。而して其の既に實現せられたる自己の一部

分は社會のモラルコード即ち客觀なる制度風俗の形を取つて存在す(ヘーゲルを想ひ起こさしむ)。吾人は此等の制度習慣を見て至善即ち道德的理想の歸趨する所を推知し得。而して件の客觀の道德法となれる制度風俗等はたとへ其れは

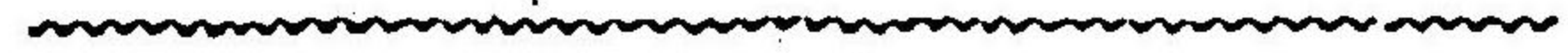
絶対に確實不動なりとは言ふべからざるも吾人に對して無條件の權力を有し吾人は之れに服従して種々の衝動を抑制し統御せざるべからず。唯だ件の權威も吾人が至上の理想に對つて進まんとする心内の衝動これ即ち吾人のうちに潜在せる宇宙の大自然者たる神が神自身を實現せんとする衝動の吾人の意識に現れたるものをばよく之れを防遏すると能はずしてむしろ吾人はかゝる心内の衝動に驅られて現實の道德を改良し刷新するを得るなり。

クリーンはまた善意をもて無條件の善となしたり。しからば眞の善に對つて進む意志(即ち善ならんと欲する意志)は如何なる形を取つて表るべきと問はゞクリーンは之れに答へて大體上吾人は希臘人の分類に成れる四徳表を範とせざるべからずとやうに言ふなり。されどクリーンは以爲へらく予の所謂徳の概念は今世人の所謂徳の概念とは異なる。即ち予の所謂徳とは謂ふところの道德上の徳(moral good)と共に藝術及び科學をも含めるものをいふ。この故に善意とは所詮社會のために眞を知り美を製り苦痛恐怖に堪へ快樂の誘惑に抗することを意味すと。

クリーンの倫理説の如何にヘーゲル、カントより山來せる節あるかはかばかりの梗概にても知らるべし。クリーン一派の倫理説は又或は自己實現説(Self realization theory)と稱せらる。

西洋倫理學史 完結

62
382



文
四
一
五
二

五
三
六

