

總て斯の如く我々の心の中に備へられて居る所のものは、それ自身に於ては善にあらず、惡にあらざる所のものである。唯々それらの心を人格の活動として働かしむるか、若しくは唯々それらに持來す所の結果に於て、興味をもつて働かしむるかといふことによつて、道德的であると、非道德的であるとの差別が生じて來るのである。若し主我滅我の兩説にして我々の本來の利己心若しくは本來の利他心といふことに根據を置いたものであるとしたならば、それは全然誤謬なる考と言はざるを得ない。

一〇

吾人の道德生活に於ては、導徳的主體として必ず自我の存在を認めなければならぬことは以上論じたる如くである。この道德的主體が自覺して活動する所にそこに道德生活がある。併しながら其道德的主體のなす所のものは、善惡色々あつて、必ずしも一定して居らない。即ち其行爲の主體が或は道德的に望ましくないことをしたり、或は道德的に望ましいことをしたりすることがある。然らば道

徳的に望ましいこと、若しくは望ましくないこととは、如何なることであるかなれば、道德的に望ましいといふことは、我々が自己自身の人格的活動を全うすると同時に、又他人の人格的活動を助けて行き、若しくはそれを全うして行く所のものを指すのであつて、之に反して道德的に望ましくないといふのは、唯々自己一片か、若しくは他人一片か、何れか一方のみの人格的活動を助けて、他の一方をば全然顧みない所のものを云ふのである。約言すれば、道德的に望ましいものといふのは、自己の爲であると同時に他人の爲であり、他人の爲であると同時に自己の爲であるといふことにあるので、之に反して唯々自己の爲のみか、若しくは他人の爲のみか、一方の利益を圖ると同時に他の利益を害するといふことは、道德的に望ましくないことである。古來道德的に善と云はれ、若しくは惡と唱へられて來た所の道はすべてこれに外ならぬのである。是は歴史の證明する所であつて、疑ふべからざるの事實である。それ故に道德的主體が道德的に望ましいことをする所に道德生活の全きものがあり、又道德的主體が、道德的に望ましくない所の行をする所に所謂不道德なるものが存在するのである。

然るに所謂主我説若しくは滅我説は、共に所謂道德的に望ましくないものを道德的であると主張する所の説である。即ち主我説は唯々自分の爲のみであつて、他人のことなどはどうでも宜いといふものを道德的となし、之に反して滅我説は自分などはどうでもいゝ、他人の爲になりさへすれば宜いといふことを以て道德的としてゐるのである。即ち彼等は道德的に望まじからざるものを以て道德的に望むべきものとして居る。是が彼等の誤謬であつて、吾々は其兩者を是認することが出来ぬのである。固より實際の事實に於ては、他人の爲で自己の爲にならず、自己の爲であつて他人の爲にならないやうなことも我々はやらなければならぬやうな事もあつたであらう。併しながらさういふことが善いことであるとは是認されて居つたのでなくして、それは矢張り悪いことであると認められて居つたのであつて、吾々の道德と考へて居る事實は、終に自他の利害が一致する所に存在して居るといふ事は誣ふべからざることである。それ故に以上の論述を統べ括つて言へば、自我の道德生活に於ける位置は、兩方面から見ることが出来る。第一は形式の方面からで、第二は實質の方面からである。形式の方面といふのは、道德生

活には必ず行爲の主體として自我が存在しなければならぬといふことを云ふのであつて、實質的方面といふのは、自我のなすべき所のものは自利利他の一致する所であつて、其一方に偏する所でないといふことを言ふのである。(完)

(明治四十三年八月十日稿了)

六 生存競争と道德

諸君、今日生存競争と道德といふ題に就いて御話致します。生存競争といふことは今日では誰でも口に之を唱へ筆に之を書き、謂はゆる三歳の童子も皆之を知つて居るかの如き事實でありますけれども、話の順序と致しまして、一應生存競争といふことから御話をして見ようと思ふのであります。

時も追々陽春の好季節になりました。郊外の散歩には極めて適當の時期になつて参りました。其時一日諸君が試に杖を郊外に曳きますと、謂はゆる花笑ひ鳥唄ふの好風景に接せられるであらうと思ひます。併し其謂はゆる花笑ひ鳥唄ふの好風景も少しく見地を變へて其實相如何を考へて見ますと、今迄心持の宜かつたところの感情がサラリと失せて、一種言ふべからざる悲哀の情に打たれるといふやうな感なきにしも非ずであります。何を以て爾か云ふか、鳥の唄うて生活を

保つて居るのは何のためであるか、彼は無数の小さな動物を殺してそれを食べた結果でなければなりません。即ち雲雀の如き、鶯の如き美しい聲も聴ては生存競争の結果として現はれて居るものである。また百花爛漫として咲亂れて居るのを見ましても、彼は自分と同種類の植物と生存競争を爲し、或は異種類の植物と生存競争をなし、或は日光の爲に、或は炭酸瓦斯の爲に、或は其他地中の滋養分の爲に幾多の生存競争をやつた結果、漸くにして今見るが如き爛漫たる花を開いて居るのであります。唯無我にして唄ふ鳥を聞き、笑ふ花を見て居る間は如何にも美しい好感情に打たれて居るのでありますけれども、一度思を此生存競争に向け、其結果斯くの如きものになつて居るといふことを見ますと、轉た悽慘の情に打たれずには居られません。總て生物界に於いては、時々刻々いろ／＼の形に於いて生存競争の絶えることはありません。けれどもいろ／＼の生物界に於ける生存競争といふものは謂はゞ無意識的の生存競争である。鳥が生活せんと欲し、植物が生長せんと欲して、生長し生活して居るのでありますけれども、それを自覺致しませぬ。又彼等は自分の同類及び異類の動植物と競争しなければ、どうしても自分

の生存が保たれません。しかし、それは唯天然の機能に随つて生存を爲して居るに過ぎないのであります。故に人類以下の動植物の生存競争は無意識的生存競争であります。然るに吾々人類に於ける生存競争は如何でありますか。吾々人類は矢張り生物の一種であります以上は、生存競争といふことを免かれることの出来ぬといふことは當り前の事であります。併しながら人間は生存競争をするに當りましては、其他の一切の生物と違つて居るところがあります。即ち人間は意識的競争をして居るのであります。人間はどうしても生存競争をやらねば自分の生命を維持することが出来ぬといふことを自覺してやつて居るのであります。生存競争は悲慘のことは悲慘でありますけれども、併しながら無意識的に之を行ふ場合に當りましては、唯有意識の人間が之を見た時、悲慘を感じるばかりでありまして、當の動物乃至植物其物は何等悲哀の情あることはありません。併しながら人間に於きましては既に意識して生存競争をして居ります。——意識してゐるのでありますから生存競争の慘酷は更に一層の慘酷を加へ、生存競争の悲哀は更に一層悲哀を増すといふ有様になつて居るのであります。試に或る

學者の調べましたところによりますと、紀元前千四百九十六年から紀元後今日の千九百十一年に至る間即ち三千四百七年の間、何處かに戦争のないといふ日は僅かに二百二十七年を算する限りである。残の三千百八十年即ち九割以上の年月は人類は絶えず戦争をして居るといふことになつて居ります。成程日本の歴史に見ましても、何れも泰平のやうである。やうでありますけれども、能く考へて見ると明治になつてばかりでも随分な戦争であります。況んや之を世界列國に見、各人種の間に見ましたならば、此僅かに二百二十七年の平和の月日があつたといふ計算も必ずしも杜撰なものでなからうかと察せられます。吾々人間はいろいろな形に於いて生存競争をやつて居るのであります。第一に人種の競争であります。墺地利のグンプロウキッツといふ學者は、總て人類の歴史は人種の競争に外ならぬといふ事を論じて一書を著して居ります。其説に依りますと、西洋のバビロン、アツシリヤの昔の歴史から近代の歐羅巴に至るまでの間、乃至東洋殊に印度及び支那に於ける歴史といふものは、既に人種競争を以て動いて居るのである。歴史の舞臺は人種競争の舞臺である。斯くの如く論じて居ります。成程一寸支

那の歴史を翻つて見ましても、此グンプロウキッツの言も多少根據のある論の如く思はれるのである。即ちいろ／＼近代で見ましても、元とか明とか清とか云ふやうな國家の興廢起伏して居る跡を見ましても、要するに人種競争と認むることが出来ますし、其以前漢、唐、宋とかいふやうな時代を見ましても同じ事であり、でありますから、矢張りグンプロウキッツの言はれたのも根據のない議論ではないやうに思はれます。又次には歴史は單に人種の競争ばかりではなく、國家の競争をして居ります。國家と國家との競争をして居るのであります。成程一つの人種で一つの國家を組織して居るといふやうなものもありますから、國家と國家との競争といふことも精密に申せば或は人種と人種との競争といふやうな事にもなりますけれども、多くの場合に於いては、色々の人種が合して一つの國家を組織して居ります。又同じ人種が幾つかの國家を組織して居つて、而も彼等の間に相争ふところあると見ますれば、矢張り人類が國家といふ形に於いて、生存競争をやつて居るといふことが言はれるであらうと思ひます。例へば英吉利と獨逸の如き極く嚴密に言ひますと、多少血液が違つて居るところがあります。けれ

ども大きな別ちにしますと、先づ同人種と見て宜しいのでありますが、其兩國の間に於ける海軍擴張の競争は、近頃には於ける最も顯著な事實であります。其他歐羅巴列國が或は波斯問題の爲に、近東問題の爲に或は極東問題の爲に、或は阿弗利加問題の爲に、佛獨の間、獨露の間、英獨の間にいろ／＼競争をして敢て人後に落つることを是れ憂として居る有様は、何れも國家と國家との競争にあらざるはないのである。現に列國競うて陸軍を増し、海軍を擴張するといふのはどうしても國家競争の避くべからざるものがあるが故ではないでせうか。それから見ましても人類は國家といふ形に於いて競争をして居るといふことも明であります。まだ吾々は其外いろ／＼の形に於いて競争して居ります。

第三には國內に於いては第一に階級の争といふものがあります。昔は士、平民といふ二階級があつて、其階級の争がありました。しかるに今や機械工業、謂ゆる大工業時代の日本になりました。將に富者と貧者との兩階級の争にならんとしつゝあります。地主と小作人との争とならんとしつゝあります。工場主と工場労働者との争とならんとしつゝあります。資本家と労働者との争とならんと

しつゝあります。未だなつたとは私は斷言しません、ならんとしつゝあるのであります。是は謂ゆる階級の争で、各々富者は富者の階級の爲に、貧者は貧者の階級の爲に各々自己の生存を主張せんとするのが其争である。是は日本に於いては未だ其非常に激甚なる競争を見ないのであります。又それが極めて幸なることでもあります。けれども、歐羅巴に於きましては富者と貧者、資本家と労働者との生存競争といふものは、殆んど其極に達せんとしつゝあります。今日政治の舞臺に立つて政治を考へる人も、教育、宗教、道德といふやうな人心の内部に携つて居る人も、總て右兩階級の争ひといふものを、どうしたら緩和することが出来るであらうかといふことを以て當面の問題として居らぬことは殆んどない位であります。それから又最後には國內に於いて個人の競争があります。たゞに階級の争でなく、個人々々の争、資本家の間にも資本家同志の間に争があります。労働者の間にも労働者同志の争があります。役人には役人、銀行會社員には銀行會社員、皆それぞれ競争があります。諸君試みに運動といふ字を解剖して見給へ、あれは學校で唯體操をしたり、柔術をやつたり、擊劍をやつたりすることでは決してありません。

運動といふことは、應て生存競争の一端を現はして居る言葉であります。愈々學校を出た、是から何か職業に有付かねばならぬ、それで運動となるのであります。何處そこの重役の家に駈付ける、何處そこの局長の家に舞込む、何處そこの先輩に頼込む、自分の郷里の知人に持込む、是を運動と稱する。其他商人であつて見ますると成るべく濡手で粟を掴むと云つたやうな事を考へて居ります。爲にいろく政府筋へ運動をして、政府の機密を探つて相場の變動に依つて、一獲千金の事をやらうなどといふことをします。何でも當節は運動でなければいけません。學校の教師になるにも、銀行會社員になるにも、役人になるにも、何でも運動を爲さずにはいけないのであります。即ち個人競争は應て運動なる一語に依つて表はされて居るのであります。

斯くの如く吾々は或は人種の競争、或は國家の競争、或は階級の競争、或は個人の競争、何れかの形に於いて何れかの競争を遂げて行かねばならぬ運命を荷うて居るのでありますから、此生存競争といふことは今後更に日一日其激甚の度を加へるであらうといふことが、今日明かに看取せらるゝことがあります。如何なる

根據でそれを言ふかといへば、それは人口の増加によるのである。此世界は今や人間の所有物になつてしまつて、人間といふ動物が此世界に最も巾を利かして居るところの時代であります。人間でありますから、年々歳々其數を増して、少し古い統計でありますけれども、約五年ばかり前、千九百六年に取りましたところの大體の統計を申して見ますると、獨逸が約千分の十三といふ比例で増加して行つて居ります。それから奧地利、英國、ベルヂク、これ等が約千分の十二といふ比例で増加して行つて居ります。フィンランド、瑞典、瑞西、これ等が千分の十一といふ比例で増加して行つて居ります。伊太利が千分の十、アイルランドが千分の五、佛蘭西が約千分の二、斯ういふ比例で増加して行つて居る。さうして我日本はこの中の何の位の位置を占めて居るかと申しますると、矢張り第二位に位して居ります。千分の十一にながし、殆んど千分の十二であります。さうしますると、日本の人口を假りに明治四十三年十二月三十一日末の人口を五千萬と假定致しますると、それが千分の十一の比例で進みましても、明治四十四年十二月三十一日末には、五十五萬の増加を見なければならぬといふことになります。今擧げました數字

は、是は今日の衛生状態に於いてさうであります。けれども今後に於いて衛生状態が完全せられ、衛生思想が益々普及するときには方りましては、此増加率といふものは一層高まつて行くことは知者を待たずして明かなことでもあります。固より中には佛蘭西の如く、近頃に至つては此調査では千分の二・一といふ事になつて居りますけれども、極く最近の調査に依りますると、佛蘭西は少しく、極端に減つて居るといふ事實があります。さういふやうな特殊の國もありますが、兎に角、世界の人口は大體に於いては年々歳々増加をして行つて、而も其増加率が一層高まつて行くといふことでもあります。所で同じ人間でありますからして、其要求するところも又略同様のものと見なければなりません。どうせ人間であるから土を咬つて居るといふ譯には行きません。能く草々紙にある仙人といふ奴は霞を吸ひ、露を飲むとやら云つて、霞を吸つたり露を飲んだりして生きて居つたといふ話はありますけれども、あれはホンの話であつて、凡そ人間としては、仙人でない限りは、霞を吸ひ露を飲んで生きて居る譯には行かないと思ひます。矢張り米も食はねばならず、麩も肉も取らなければなりません。魚も口に入らなければなりません。

着る物にしても、何れも年百年中紙子一枚——紙で以て新聞紙か何かで以て着てやつて行くといふ譯にはいかぬ。どうしても毛織物とか木綿とか絹布とか或は又麻とかいふやうな物を着ねばなりません。それで、彼のマルサスが有名なる人口論を唱へて、人間はどうも幾何級数的に殖えて行くのに、人間の食物の方は多く見積つても算術級数的にしかいかぬ、故に人間はベストとか戦争、虎列刺で死んで貰はなければならぬといふことを云つたのは、言奇激に類して居るけれども必ずしもさうではありません。さう無暗に人間ばかり殖えて、さうして食物も着る物も皆同じ物を要求するといふことになる、競争が烈しくてたまりません。生残つて居るのは苦しいといふ事になるから、宜い加減なものは、死ぬものは不幸であらうが、生きて居る者の爲に死んで貰つた方が宜いといふことは、是は無理な註文ではありません。註文された者は無理とおもふであらうかも知れませぬが一方から云ふと無理な注文ではありませんのみならず、今こそ平氣に六大洲中自分の身體を何處かに入れるところがあると云つて人間は威張つて居るけれども、此様子で人間が殖えて行つたならば、今度は實際陸上に居ることが出来なくなるかも知

れませぬ。今こそ南亞米利加に行くに廣漠たる天地が我同胞を待つて居るから、行くべし南米に、といつて頻りに南米熱を鼓吹して居るけれども、何年間かの後には南米も一杯になり、身體と身體と相摩り、頭と頭と喰付いて隙間がないといふ時期が早晩来るかも知れませぬ。又滿洲でもさうであります。今こそ滿洲は茫茫たる廣野であつて、あの中に五十萬や百萬の人間を入れるのは譯はありません。なる程今こそ譯はないが、今から五十年百年と經つと、どうも窮屈でいかぬ、人の肩と肩とが擦れて痛いといふやうなことになるつて来る時期が到來するかも知れませぬ。人口の増加は現在の事實であり、しかも今日及び今日以後に於いては何處の國でも衛生、攝生、運動等を奨勵して、一人でも人口を増加させようとやつて居りますから、どうしても人口の増加と共に人種競争、國家競争、階級競争、個人競争といふものの激甚は層一層を加へるであらうといふことは確かに想像し得られる問題であらうと思ふのであります。

以上は、生存競争といふことの意味の解釋でありますが、此生存競争といふものが吾々人類の道德の上に於いて如何なる影響を及ぼして居るか、是を次に考へ

て見たいのであります。併し是は私がクダクダしく申上げるまでもなく諸君の既に實驗もせられ、目撃もせられ、乃至書物で讀み、人からも聞かれたことであらうと思ひますから、極く簡單に一言だけ申上げて置かうと思ひます。此競争といふものは、之を人種及び國家競争の側から見ますと、國家と國家との交際をして頗る險惡ならしむる傾向があります。即ち、國家と國家との交際の圓滑を缺かしめるといふ傾きがあります。亞米利加のロツスは次のやうに云つてゐます。どうも斯ういふ風に人間の競争が激しくなつては甚だ困る。人類の幸福の爲に困るからして、どうかして此競争を避ける工夫はないものであらうか。彼は、此競争を止めるには世界を地理的に分割して、さうして此部分は白人種の働くところ、此部分は黄色人種の働くところと兩方の繩張を附けて、さうしてお互に相犯さない事にしたならば宜いぢやなからうかといふことを申出して居ります。是はロツスが支那研究の爲に支那に來られて、其歸米の途次日本に立寄られた時に、私の知人に話されたといふことであります。ロツスも——ロツスはハーバート大學の社會學の講座を持つて居る正教授である——さう精練した考の積でいつたのではなから

うと思ひますが、兎に角さういふやうな考を持つて居らるゝやうに思はれます。成程是は暢氣な考であります。白人種と黄人種の區別を附けて繩張を附けてお互に犯さないやうにしたら宜いといふのですが、若しさういふことが出来れば甚だ御目出度いのでありますけれども、どうも人間の性質として、さう御目出度くは出来て居りません。白人種の方で自分等だけで生活が出来ぬといふことになるとかの故障を附けて黄人種の方にやつて来るに相違ありません。黄人種の方でも同じことで、先きには宜い加減な所で生活して居つても、逆も自分の繩張だけで生活が出来ぬといふことになれば、何か又故障を附けて白人種の方に喰込んで行くといふことはあるに違ひありません。それでありませうから、ロツスの考へたやうに豫め整然と繩張を附けて置くといふやうなことは言ふべくして行はれぬ事であります。其他列國が殊に近頃非常に神經過敏になつて居つて、何處そこの國事探偵が自分の國に来て要塞をどうしたとか、軍隊の所在地をどうしたとか、動員令をどうしたとか、何處の國でも同じ事を騒いでゐます。何も大した事でもないので、直ぐに、それ國事探偵だ、それ軍事探偵だといふので、英吉利の軍人が捕縛さ

れたとか、何とかいふやうな事は、つい世界の耳目に新たな事であります。又日本の間諜が布哇に於いて引張られたといふ事も、耳目に新たな事である。一向そんな探偵の事實などはないけれども、人間がひどくセンチシヨナルになつて居て、何でも自分の國に不利益な事をしに来やしないかといふやうなことを始終考へて居るので、さういふことになつて来るのであります。又つい一兩日以前の新聞によれば、カリフォルニアの上院で日本人の土地所有權問題を可決したといふことであるが、その運命はまだ分つたことではないにしても、兎に角夫等も日米の間の國際關係を決して圓滑ならしむる所以ではなささうにおもへる。けれども競争とあれば致方がなく、州の上院では是を決めるといふことになるのでありませう。だから競争といふことが國際的交際を動もすれば險惡ならしむる傾向を有つて来るのであります。即ち國家と國家と猜疑し合ひ、人種と人種と相嫉み合ふといふことは免れないことでもあります。又國內の競争、即ち階級の競争と個人の競争等に於いては、どういふ風な影響があるかと申しますると、階級の競争に於いては優勝なる階級の者が飽く迄も自分の特權を維持して、劣弱なる階級を抑へ

付けようとして居ります。例へば工場法が今度の議會に提出されようとする、其工場法を其儘實行されては困る様な謂はゆる工場主の方では、成るべく通過せざらん事を希望して居ります。其工場法に依つて自分の権利と自由とを安全にせしめられるところの労働者の側では、それを通過させようと努めて居ります。飽くまで兩方自分の階級の利益の爲に、他の階級を壓して行かうといふ傾になつてゐます。茲に於いて暴壓があり、壓制があり、威壓があり、或は詐欺誘惑といふことがあります。又他方に於いては卑屈といふことがあります。屈從といふことがあります。意氣地がないといふことがあります。さういふやうな諸の惡徳が優強なる階級にも劣弱なる階級にも起つて來るのであります。個人の間に見ましても同じ事でありまして、矢張り優強なるものは劣弱なるものを壓して、さうして唯自分の利益を何處までも主張して行かうとします。謂はゆる長いものには卷かれるといふ諺の通りに、己れは長いから弱い者は倒して行くのが當り前の事であるといふやうな考で、何處までも自分の利益を主張しようと思つて、ところが劣弱の方でも黙つては居ません、謂はゆる反抗といふことがあります。嫉妬と

いふ事があります。一方で無暗と抑へ付けるから、どうしても弱い乍ら反抗します。又窮鼠は猫を噛むのでどうしても抑へ付けられたなら、絶對絶命仕方がなかつたならば咬付くといふ藝當もやらなければなりません。若しその藝當をやらなければ、弱い方では女々しく嫉妬といふことになりません。さういふ風に生存競争といふものは、之を人種の間に見ましても、國際の間に見ましても、階級の間に見ましても、個人の間に見ましても、總て諸の不徳を撒散らすところの——惹起すところの原因となつて居るのであります。若し人間に競争といふものがなかつたならば、謂はゆる天下泰平を夢みることが出来るであらうと思はれる位であります。そこでどうしてもお互は眞面目に之を解決しなければならぬところの問題に逢着するのであります。

以上段々述べました如くに、自分の生命を維持せんと欲すればどうしても斯うしても或は人種競争か、國家競争か、階級競争か、個人競争か、どの競争かの形に於いて競争しなければならぬといふことは事實であります。又競争をしようとする、前申したやうな或は國際關係を險惡ならしめ、或は個人關係を險惡ならしむる

といふやうな不結果を來すのであります。吾々は自家撞着に陥つて居るのであります。飽くまでも自分の生命の爲自分の利益の爲に生存競争を續けて行かんか悖徳不徳に流るゝを奈何せんであります。若し正義人道を守つて一人超然として競争の外に立たうか、自滅の外なきを奈何せんであります。右に寄らんか、左に寄らんか、競争か道德か、道德か競争か、どつちかを選ばねばならぬ、乃至此競争と道德といふものとは、どうしても斯うしても相一致することの出來ないものでありませうか。「ノウ・ノウ」と呼ぶ者あり。一つを採つたならば他は必ず捨てねばならぬものでありませうか、此問題は決して他人事ではなく、自分銘々の事であります。銘々が必ず之を眞面目に解釋しなければならぬ問題であらうと思ふのであります。今どなたか幸にして、兩者は全く矛盾するものであつて、一方の角を取れば一方の角を捨てねばならぬといふことを申し上げました時に方りまして「ノウ」と答へられた方がある。私は其「ノウ」と言はれた方に對して私の結論の一致することを告白いたします。私の結論が其方の見解と一致することあるを見て大に喜ぶものであります。暫くこの競争に依らんか、道德を守らんか、乃至兩者は何

處かの點に於いて一致を求めて行くことの出來るものであるか、此問題について愚見を述ぶる前に當りまして、聊か是迄の學者達が唱へたところをちよつと瞥見して見たいと思ふのであります。

此問題につきまして、私の知る限りを以てしますといふと、凡そ兩極端の考があるやうに思はれます。其一方は、生存競争を肯定するものであります。生存競争といふことは、どうしても斯うしても免るゝ事の出來ない生物の運命である。愚圖々々して居つては叩き付けられ、踏みにぢり付けられて死なねばならぬ運命を負つて居る生物である。然るに此生命の存在といふものは、是は絶対の價值を持つて居るものである。吾々は生存せんが爲に生存して居るのである。生存せしれ自身が價值を持つて居る。生存自身が價值を持つて居る、それ故財産に對する權利、名譽に對する權利を享受して居り、人類の言論出版等いろゝの權利が生じて來るのである。要するにそれは生命其者、存在其者の價值から生じたものである。夫故に生命といふものは絶対の價值を持つて居る以上、而も愚圖々々して居つては生命を奪ひ去られるといふ恐れある以上、何者を排済しても、何者を叩き付

けても其生命を保存するのが人間と生れた否生物として生れた権利である。吾々は何處までも力あるものにならなければならぬ、吾々は何處までも大なるものにならなければならぬ、吾々は何處までも優れたるものにならなければならぬのである。弱き者は踏めよ、小さなものは叩けよ、一切を排除してさうして自分が其上に進んで行くのが人間否生物一般の権利である。吾々殊に人類の理想は——自覺せる人類の理想は謂はゆる力を得んと欲する意思を實現するのである。道徳といふものは要するに出来るだけ強く出来るだけ大きな出来るだけ優れたるものとならんとする道に外ならぬ。それを措いて外には道徳といふものはない。斯ういふ事を主張するのが一方の論者でありまして、此思想は東洋にも西洋にも古くからあつた考でありますが、殊に近代に於いて其思想を最も強く熱烈に鼓吹したところの人、即ち近代に於ける代表者と見るべきはニーチエであります。それでありますから、ニーチエは博愛とか慈悲とか忍辱とか云ふやうな教をば徹頭徹尾之を攻撃して居るのであります。即ち博愛教の本家本元たる基督教の如き教を頭ごなしに叩き付けて居るのであります。基督教の博愛などといふものは、

生存競争裡に於ける劣敗者の泣事に外ならぬのであります。羅馬といふ偉大なる権力の下に壓服せられたイスラエルの滅亡者の泣事に過ぎないのであります。イスラエルの人間共は自分等が羅馬に壓せられたから、是ではならぬといふので、宜い加減な理窟を拵へて、或は敵を愛せよとか、隣人を愛せよとか、弱きものを助けよとか云つて、さうした方が宜いぞ、未來後生が宜いぞ、天國に行かれるぞといふことを云つて、私かに自分等弱い者の生存を保護しようとして云つたところの泣事に外ならぬ、それは不徳の極である、吾々は慈悲博愛に掛つて居つては、自分の生命を奈何せんやである、基督教のやうなくだらない者に係はつて居る間は、到底人間の文明文化といふものを進歩させて、君主道徳——ヘルレンモラルを實現することは出来ないといふのであります。

次に他の一方の極端の論があります。顧みるに生存競争といふことは、實に慘酷極まる事件である。試みに生存競争の過ぎ去つた跡を顧みると成程生存競争に於いて勝利を得た少數の優勝者は、勢込んで前に前に進んで居るが、其後ろを顧みると、無数の劣敗者の死骸が累々として横はつて居るのである。謂はゆ

る少数の優勝者は、其死骸を踏越え、其肉をしやぶつてさうして前へ前へ進んで行くところの現象である。實に天下の慘事はより慘なるは無い、道徳は要するに斯の如き悲惨事であるところの生存競争といふものを緩和しようといふ爲に生れたのである。成程生存競争といふものは、免れないにしても、出来るだけ其害悪を少くし、出来るだけ其害悪を少くして生存競争をやる工夫はなからうか。それには矢張り道徳といふものに限る。道徳といふものに依つて強い者が弱きを助け弱きが強きに服従して、互々に一致共同して行くことが出来るといふことを教へたのが道徳である。それであるから道徳はこの生存競争と云ふものを緩和する清涼劑である。また清涼劑であらねばならぬ。斯の如く主張するところの人があります。此教も此思想も矢張り昔からあつた考でありまして、唯今ニーチエの攻撃的になりました基督の教も無論それでありませう。佛教の慈悲の教もそれでありませう。孔子の仁の教もそれでありませう。が殊に近代に於いて生存競争と結び合せて之を主張したのはベンジャミン・キッドであらうと思ひます。キッドは次のやうにいつて居ります。生存競争はどうしても免れぬ道理の上か

ら云つて、自分の生存を圖つて行かうとするには、どうしても競争をしなければならぬ。さうして一面競争をするには多少不道徳な事もやつて行かなければならぬが、しかし他面に於いては、お互の心の中には自己犠牲といふ大精神がある。即ち自分を犠牲にしてさうして生存競争場裡の死骸にならう、踏臺にならうといふ精神がある。それが偉大なる道徳の段階である。されば道理の上から考へれば、どうしても生存競争といふことを免れぬのであるが、併し人間に其自己献身、自己犠牲といふ精神があるのは何處に歸着するのであるか。何に依つてさういふことが起つて來るのであるか。自然の道理の上では、飽くまでも自己犠牲といふことはいけない、飽くまでも自己を主張して行くといふことにならなければならぬから、其自己献身、自己犠牲の根據は自然にあるのではなく、超自然にあるのである。其キッドの超自然といふのは、謂はゆる基督教の神を指して言うて居るのであります。即ちキッドは宗教的制裁といふ言葉を使つて、道徳の根據は要するに、宗教的の制裁にある、而して其道徳の要領は自己犠牲にあり、自己献身にありといふ事を申して居るのであります。是が私の見て居りますところの兩極端の説と申

すのであります。一方は何でも自己を主張せよ、飽くまでも力を得んといふ意思を実現せよといふニーチエ思想であり、他方は超自然の制裁に従つて自己を犠牲にせよ、献身せよといふことを説くところのキツドの考である。此二つが兩極端に走つたところの二大思想であると私は思ふのであります。

却説、吾人は右兩說の中ニーチエの說を探らうか、或はキツドの說に従はんか、若しくは兩者を合して其衷を折する事が出来るか、次に起る問題はそれであらうと思ひます。此問題は要するに他の言葉で説明致しますと、謂はゆる利己主義と、利他主義の争ひとも言ふことが出来ます。ニーチエの自己主張は飽くまでも利己主義の代表者であります。之に反してキツドの献身的教義は飽くまでも利他主義の教であります。それでありますから、以上の問題は之を利己、利他の兩者に纏めて云ふことが出来ると思ふのであります。若し利己、利他の兩者に纏めて言葉の簡略の爲に其符牒で申して見ますと、此兩者は常識で考へても極端であり、偏見であるといふことは疑のない事であります。吾々は利他のない純利己に行くことも出来ないし、又他面に於いては利己のない純利他に行くことも出来ないとい

ふことは常識で考へても分る譯であります。併し次第に理窟を推して考へて見ますと、兩者の調和は必ずしも容易なものではありません。利己利他を調和するところの說を一つ此處で特に申上げて置きたいと思ひます。それはエルンスト・ヘツケル、或は我國の加藤博士の折衷説であります。先生等は折衷説と言はれては御氣に障るかも知れませぬが、其意味は斯う云ふ譯であります。ヘツケルでも、加藤博士でも、利他といふことは利己の變形に外ならぬ、唯さう見えるまでである。それでヘツケルは態 *Schein-altruismus* といふ言葉を使つて居ります。Scheinといふのは「假裝」、*Altruismus* といふのは「利他」、即ち「假裝利他」といふことを云つて居ります。實は假裝の利他であつて、本當の利他ではありません。それは、次第に利己が變形して利他の如く見えた、利他に假裝したものに過ぎないのであります。加藤博士は變體的利己、若しくは變形的利己といつて、之を智略的、感情的、被教養的の三者に分けて居りますが、詰り利己から變つて來たものに外ならぬのであります。本來かくの如きものでありますから、利他はやがて利己、献身犠牲はやがて自己主張になるといふのであります。それに依つて調和しようといふのであります。

成程それに依れば調和も出来ると思ひます。即ち要するにすべて生存競争であるから何處までも自己を主張するのが宜いのだ、自己を主張するのは宜いが併し乍らそれにはいろ／＼利害得失を考へて見なければならぬ、謂はゆる明日の百圓よりは今日の五十圓で、明日になれば百圓の金を取ることが出来るが、それよりも今日五十兩の金を取った方が宜いといふことでありますが、しかし先きの事を見れば今日五十兩を取るよりは、それを俵へて居つて明日になつてから百兩の金を取るといふのは尙ほより宜い譯である。すべて此の流義で能く利害を考へて生存競争をやる。又謂はゆる「取らんと欲すれば先づ與へよ」といふやうに、自分が利益を得ようと思へば、先づ他人に利を得させるといふことも必要であります。即ち自分が將來に於いて何かの爲になるといふやうな考があれば、今手懐けて置いて、育つた時分に自分の手下に使つてやらうといふのも矢張り利己である。成程さういふ風に考へて見ますと、唯近眼か遠眼かの違ひはあります。唯現在の自分の利益を計るのと、謂はゆる百年の大計を見て自分の利益を計るのとは違ふのであるが、それに依つて百年の大計を計るのが謂はゆる利他の様に見えて、今の今の

やうな事を計るのは利己に見える。利他利己の區別はそれに外ならぬ、要するに百年の大計を考へるか、今の利益を考へるか、何れにしても皆利己に外ならぬから要するに皆利己である。それであるから今日の處個人々々に於いては段々生存競争の結果謂はゆる假裝利他主義が餘程殖えて来る様に思へる。今日の國家競争の如きは全く利己の一點張りで行つて居るといふことを加藤博士もヘツケルも明言して居るのであります。即ち國家には國家のため、自分の祖國のためであるといふ、「自分のため」のみがあつて外の事は無いといふことを説いたのであります。斯ういふやうにして總てを利己利他の兩極に片付けてしまつてやれば、成程是は世話のない論である。斯ういふ風にしてやれば前のニイチエの利己主義も、キツドの利他主義も、どうやら調和の出来さうに思へるが、併しながら斯くの如く利己利他の何れか一方を捨て、他方を偽なものだ、假なものだ、假裝なものだといふやうな事を考へて居ることの意味を考へなければ、要するにヘツケルや、或は加藤博士の論は唯獨斷で行つて居るのであつて、少しも兩説を調和するとい

ふ結果にはなるまいと思ふのであります。それでありますから、私は利己利他の一方を片付けてしまつて、唯他の一方で以て調和して行かうといふ調和策、ヘツケルのやうな、加藤博士のやうな調和策には同意する事は出来ません。そこで矢張り、前のニーチェの利己主義と、キツドの利他主義との調和はどうするか、調和は出来ぬものか、どつちかに従はねばならぬか、此問題は未だ残つて居るのであります。其問題に就きまして私の考へて居るところを申上げて見たいと思ふのであります。

私は、ニーチェなどの云ふ所の、生命といふものは絶対の價値を持つて居るものである、命は測るものであつて測られるものでない、命は一切の測定の基準であるといふ點には、滿腔の同情を表するものであります。命あつての物種、凡そ世の中に善惡正邪、或は權利義務、財産名譽、いろ／＼な理想の起つて來るのは要するに命があるからである。而して生命は其れ自身價値を持つて居るもので、外の物に依つて測られるものでない、唯生命の如何に依つて、是は善、是は惡といふことを測る、是が正、是が邪といふことを測ることが出来る。是が名譽を正しくしたものは、是が

名譽を傷害したものと云ふことを測る事が出来る。總て生命は一切を測る尺度であるといふ主張には私は滿腔の同情を表するものであります。併しながら、言ふところの生命といふのは何であるか、其生命といふことの意味の解釋、是は必ずしも一つではない。其意味の解釋如何に依つて、いろ／＼の説が其處に分れて來るのである。假りに生命といふものを以て、唯此肉體の存在と云ふことに考へて見ましたならば、其場合には成るべく筋骨を鍊り、身體を強壯にして行くといふことが總ての價値の源であつて、總てが其方針から出なければならぬ譯である。けれども若しさういふ風に考へて見ましたならば、直ぐに吾々の道德思想と矛盾して來ることが生じて來る。吾々は國家のために犠牲にならなければならぬ。吾々は自分の團體のために犠牲にならなければならぬ、吾々は人類のために犠牲にならなければならぬことがある。兵役は相互の國家を擁護するの權利であり、又義務である。どうしても日本國民たるものは、總て兵役に就いて國家擁護の大任に當らなければならぬのであるが、其兵役に就くといふことは何であるか。平時に於いては無論命を全うして居るのでありますけれども、一朝事のあつた場合に

は自分の生命を捨て、此祖國のために、此祖國の歴史のために盡さなければならぬといふのがお互の義務である。さうして吾々は又それを道德の最も偉大なるもの、最も重要なものと考へて居る。若し生命といふことを唯單に肉體の存在といふことに解釋して、それが一切價値の淵源であると考へますと、今の兵役の義務といふことと、直ぐ様矛盾して來るといふことが起つて來るのであります。それでありますから、生命は飽くまでも一切價値の淵源である。生命それ自身價値を持つて居るものではありませんけれども、我が謂はゆる生命といふのは決して唯肉體の存在を云つて居るのではないのであります。又彼のルドルフ・オイッケンといふ學者は精神生活といふことを申して居ます。生命といふことを全く精神的の生命といふやうに解釋して、さうして其生命は一切價値の淵源で一切價値を測るところのものであると立てて居るのであります。けれども、其オイッケンの言ふ謂はゆる精神生活といふものは、何か知らぬ天上から降つて來た様な、妙不可思議の作用を持つて居るものであります。即ちオイッケンは謂はゆる精神生活を吾々の經驗から超越したところに起源を持つて居るのであるといふ様に解釋して居

りまして、全く此天上から吾々の頭に降つて來たやうなものを精神生活と立て、居るのであります。で少數の學者、オイッケンの様な少數の學者の人では謂はゆる精神生活といふやうなものでも納得は出來ませう、併しながらお互果してオイッケンの様な謂はゆる精神的な生活といふものを何處までも主張し、何處までも生存競争でそれを伸して行くといふやうなことを言はれて、それで納得するであらうか。それでお互が満足して引下つて仕舞ふであらうか。少くとも吾々はオイッケンの謂はゆる「ガイステス・レーベン」なるものにはまだ同意することは出來ない。さうしますると、言ふところの生命と云ふものは——普通に自分の生命といふものは何を云つて居るのであるか、私は一言して答へる。人格である。パーソナリティーである。人格としての生命である。それでありますから、其人格といふものには固より肉體もあり、精神もある。茲に又人格の解釋を致しますると、又話が随分長くなりますから、極く簡単に一言だけ人格の何たるやを申上げて置きますが、人格といふ言葉と、品性といふ言葉と能く近頃は混同して用ひられて居ます。あの人は人格が高いとか、人格が大きいとか、あの人は人格が下劣だとか云ふ場合には、あ

の人は品性がどうだ、品性が下劣だ、品性が高尙だ、品性が高いと云つても同じことである。通俗の使ひ方では品性と云ふ言葉と、人格といふ言葉と全く同じやうに使はれて居るけれども私の使ひ方からすると少し違つて居る。人格といふものは、之を形式の方面と、内容の方面との兩方に分けて見ることが出来ます。

人格
形式
内容——品性

内容といふのはいろ／＼吾々が祖先から受けた、父母から受けたところの遺傳とか、性格とか、肉體といふやうなものが有り、自分等が生れてから、同じ境遇、同じ教育に依つて受けたいろ／＼の精神内容がある。其いろ／＼の肉體及び精神内容を人格の内容といふのであります。人格の内容を品性といふ。それから形式といふ方は

形式——自覺——統一

で自覺統一の、此二つを云ひます、即ち自覺と云ふことは自分の精神生活の意味を知る事であります。自分は飯を何のために食ふかといふことを知つて居る。動

物も食ふけれども、何のために食ふといふことは知らぬ。人間は其食ふ意味を知つて居る。人間は又水を飲む、動物も等しく水を飲むけれども何のために飲むといふことを動物は知らぬのに、人間は知つて居る。其何のためにといふ自分の精神生活の意味を知つて居るから、之を自覺といふ。自覺があるから、それで個性といふものがある。人類には個性といふものがある。動物には自覺がないから個性がない、動物は皆な類の生活をして居るに外ならぬ。猫と云へば黒猫も赤猫も、班猫も、宜い加減な同じやうなことをして居る。赤猫には赤猫の職掌がある、黒猫には黒猫の職掌があるといふことは、皆な同じ事をして居る。蚤は蚤らしい事をして居る。鳥は鳥らしい事をして居る、皆んな唯一疋を捉へて見ると、其類の働きは推して知る事が出来る。謂はゆる類の生活はかない。然るに人間には自覺があるために個性の生活がある。といふのは、みんな意味を考へてやつて居るのでありますから、自分は意味の附方に依つては或は喰つたり喰はなかつたりすることがある。又喰ふにも多く食ふこともあり、少く食ふこともある。いろいろなことをして居る。それでありますから、自覺があるから人間には個性がある。

又自覺があるから人間には自由がある。外の一切の生物に於いては飲みたいから飲む、食べたいから食べるといふまでの事、疲れたから眠るといふまでの事である。丁度水の低きに流るゝが如く、風の低氣壓に向つて吹くが如くで、少しも自由といふことはない。所が人間には自覺といふことがあるために、其意味を考へてやるから、如何に此處に美味さうな羊羹があつても、是は自分のものではない、お客に出したものであるから喰ふことは出来ないと斯う考へて涎を流して黙つて見て居るといふことをする。人間には喰ふも喰はぬも、自分の自由といふことがある。

それから統一といふのはどういふものであるかといふと、是もいろ／＼精しく説明をしますると長くなりますが、統一には、第一に縦の統一があります。縦の統一といふのは、人間は實際肉體及び精神内容の方から云ひますと變つて行きます。人間の身體は七年で一切の細胞が變るし、又精神内容も、小學校時代から中學校時代、中學校時代から高等學校時代、高等學校時代から大學時代といふやうに、段々考へると精神生活が變つて居る。肉體も變り、精神生活も變りますけれども、併しな

がら藤井は藤井で、十年前も藤井、今日も藤井、十年の後も藤井は矢張り藤井で同じ人間だと考へて居る。即ち時間を通じて自分といふもので統一して居るのであります。それで、人間には統一があるから責任といふやうなことがある譯であります。昨日の自分も今日の自分も同じ自分であるから、茲に責任がある。若し同じでなかつたならば、泥棒をして捕へられたとして、昨日の自分は今日の自分とは違つて居るのだ、昨日は昨日、今日は今日だから、今日は御免を蒙らうと云つてもそれ切りである。けれども人間には縦の統一といふものがあるから、責任といふものが起つて來るのであります。もう一つ横の統一といふことがあります。それは今の現在の意識の内容が自我に依つて統一せられるといふことであります。謂はゆる氣狂とか馬鹿といふ人間を見ますと、取止めのない事を云つたり、取止めのない事をするといふのは統一がないからであります。今電燈の事を話して居るかと思へば、蠶の事を話す。今羊羹の事を話して居るかと思へば、花の事を言ひ親の事を言つて居ると思ふと、友達の事を云ふ、何が何やら一向分らぬ。さういふのが即ち自分の考が統一されて居らぬからであります。之に反してお互の精神

生活は自我に依つて統一されて居る。此形式の方面の自覺と統一といふ此二つのものがあつて、さうして、一切の肉體及精神内容を持つて居る者、之を人格と斯う私は解釋して居るのであります。

で、其人格であります。人格であつて、さうしてお互が、自分が人格であるといふことをハツキリと身に體得し、身に之を實現して居る以上は、其處に自分の人格の價值、自分の人格の尊嚴を認めて來るのであります。さうして其時始めて一切價値は此人格の尊嚴、人格の價値に依つて測らるゝものであります。人格はそれ自身價値を持つて居るもので、決して外の物に依つて測らるるものでないといふところの感じが、其處で始めて感得せられるのであります。若し生命といふことを今私の言ひました人格の生命といふ意味に解釋致しましたならば、私は生命は一切價値の本源である、一切價値の基準であるといふことを言ふて何等差支ないものであると信するのであります。斯くの如く言ひましたならば、諸君或は此の道理に向つて不審を抱かるゝかも知れませぬ。それは成程お前の言ふ事も一應道理のあるやうであるが、併しながら人格は若し一切價値の基準であり、それ自身價

値を持つて居るものならば、第一外の人に對してどうして宜いか、即ち自分の人格の價値のためには外の人を自分の手段にして、犠牲にして、方便に使つて一向差支ないか、即ち前きの富めるものは貧者を、強きものは弱き者を、或は男は女を皆自分の手段となし、犠牲となし、方便として差支ない事になりはせぬか、人格の價値は絶對のもので、それ自身の主張といふことは一切價値の本源であるといふお前の論から言へば、當然其結論が生れて來はせぬかといふ不審がありはせぬかと思ひます。けれども、是は一を知つて二を知らざるところの論である。といふのは、自分が人格である以上は同時に外の人も人格であるに相違ない。外の人的人格といふことは、どうして認めらるゝかといふことはむづかしい論になりますから、姑らく省いて置きまして、兎に角自分が人格である以上、又外の人も人格である。しかして自分が若し人格としての尊嚴を有し、價値を持つて居るものであるならば、外の人も矢張り自分と同じやうに尊嚴を有し、價値を持つて居るものと言はなければなりません。若し自分が人格であると同時に外の人も人格であるといふ事を認めて、さうして競争をしたならば、其處に謂はゆる圓滿なる調和が行はれて來

るのであります。競争は飽くまでする、併しながら不徳はせぬ、といふところの調和が生れて來るのであります。何故かといふと、お互の生存は皆な自分の人格のためにやる、自分の人格の價値のため、自分の人格の尊嚴のためにやる。謂はゆる己れの欲するところ之を人に施せ、己れの欲せざるところ之を人に施す勿れ、乃至管子の謂はゆる己れの欲するところに非ざれば之を人に施す勿れといふやうなことは總て其處から生れて來る。自分が人格として人から爲さるゝ事を嫌ふのであるならば、矢張り人も嫌ふに相違ない、さらば自分の人格の尊嚴を汚す様な事は人にもやつてはならぬ譯であります。謂はゆる競争に伴ふ弊害といふのは——生存競争に伴ふ弊害といふのは何處にあるかといふと、競争をするに當つて、己れのみを立てゝ、他を顧みないといふ點に存するのである、それが競争の弊である。富者は富者のみを見る、貧者は貧者のみを見る。女は女のみを見る、男は男のみを見る。甲の國家は甲の國家のみを、乙の國家は乙の國家のみを見る。唯自分だけを見て、外の方を見ないといふところに競争の弊害がある。それを若し自分の人格であると同時に、他人も人格である。自分が厭な事は人も厭になるに相違ない、

自分の爲されんことを欲する事は人も爲されんことを欲するに違ひないといふ見地に立つて、吾と人とを公平無私に考へて行きましたならば、其處に何等の弊害も起つて來る筈はない。謂はゆる公正、機會均等といふ事は、要するに自分の人格といふことから生れて來なければならぬ。唯自分だけを考へて、自分だけを利益ある條件の下に置いてやらうといふことは宜しくない。富者でも貧者でも男でも女でも、若し銘々が實際公平な競争をして、公明正大な謂はゆる士君子の争をしで行かうといふならば、公正とそれから機會均等に依つてやつて行けば宜い。女には高等の教育を興へずして、女には高等女學校程度で澤山だ、己れは男だから大學まで行かなければならぬといふて、さうして男女の間に競争をして、それで女はつまらない、弱者であるなどといふのは、始めから機會均等を失はせて居るのであります。又平民共は別に高尚な學問をする必要はない、貴族のみ學問をすれば宜いといふのも機會均等を失つて居る。或は百姓町人共は黙つて居れ、己れの言ふことに従ひさへすれば宜いと、若し爲政者が言ふならば、それも機會均等を失つて居るので、而してそいふ事情の下に競争することになるといふと弊害が起つて

來る。即ち其處に自分のみを見て他を見ないといふ弊害がある。若し總てが自分といふことを見ると同時に他人といふことを見る。さうして自分の人格の尊嚴といふことのために、他人の人格の尊嚴といふことを見て、公平にやるならば、何の弊害か是あらんやであります。殊に國家と國家との競争に於いては、お互に最も注意しなければならぬ。國家と國家との競争は今日に於いては、何故吾々は我祖國を何處までも維持し、何處までも擁護し、何處までも發展せしめて行かなければならぬか、それは國格——即ち個人が人格を有する様に、國家が國格といふものを有するとして、而して斯ういふ言葉を許し得るならば、國家の存在する所以のものは此の國格であるためである。國家には各、其國格があるから、其國格のために吾々は國家を擁護し、發達さして行かなければならぬのである。日本の國家の國格といふのは何であるか、それは日本の歴史に現はれて居る、吾等祖先の作つた歴史に見えて居る。歴史が我日本の文明を形成して居る。而して我日本の文明が茲に生れて來たといふことは、決して無意味で生れたのではない。世界文明に對し、人類其者に對して必ず何等かの旨趣を有つて居る。日本のみならず、各國皆な同

じ事である。英吉利には英吉利の國格があり、英吉利の文明がある。獨逸には獨逸の國格があり、文明がある。亞米利加にも亞米利加の國格があり、歴史があり、文明がある。謂はゆる「天の命を我に與ふる所以のもの豈偶然ならんや」、で決して偶然ではない。吾々には何處までも日本の歴史のために、日本の文明のために、日本の謂はゆる國格のために何處までも其生存を主張して行かなければならぬ。それには併しながら唯日本といふだけを見てはいかぬ、日本を見ると同時に、外の方を見て行かなければならぬ。外の方を見て謂はゆる正義、謂はゆる機會均等の法則に従ひ、固より正義とか、機會均等といふことは、其時々々の事情に依つて抽象的には言へませぬけれども、原則としては正義、機會均等の法則に従つて列國と競争し、文明を發達せしめなければならぬ、片手落ちにするといふことは宜しくない、それでは謂はゆる罪惡を犯すといふことになるのであります。

最後に個人と國家の事に就いて、それで論を結んでしまひたいと思ひます。それで、お前は自分の人格は一切價値の本源で、それが價値を測るものだといふたが、それならば、國家のために犠牲になると云ふたらどうする、先にも自分の利益と、他

人の利益は一致しないといふことを説いたが、それでは其儘お前の論に當嵌まらぬではないか、と言はれるかも知れませぬが、その詮議は六ヶしいことでない。前に申しました處の兵役に就くといふこと、此生命といふことと矛盾するといふのは、生命といふものは唯此肉體の存在と考へたからして、それで自分の存在といふことと、國家の利害といふことと衝突して來るのでありますが、併しながら、若し私の言ふやうに自分を人格といふやうに解釋致しまするといふと、兩者の間何等の衝突もありませぬ。何故ないかといふと、單に肉體が己れではない、單に肉體が自分ではない、肉體の存在のために自己を主張せんとするのではない。尤も自分が國家のために犠牲になり、國家のためには必ず自分の身を犠牲にしても盡さなければならぬものであるといふことを自覺し、明確なる自覺を以て従容として其犠牲に就きましたならば、是ぞ其人格としての内容の豊富にして、而も其形式の點に於いて明かにして且つ強き事を表はすのであります。即ち人格として最も高い人間であるといふことを表はすのである。意識の内容の豊富だといふのは何であるか、成程自分の身を國家のために犠牲にするといふやうな事を、淺墓に考へ

て見まするといふと、極く近眼的に考へて見まするといふと、詰らぬ、くだらぬといふやうな考も起きませうけれども、若し自分の教育が十分にして、自分の意識の内容が豊富で、古今の歴史を知り、古今の偉人の傳記なども讀み、さうして自分の意識の内容を豊富にして考へて見ましたならば、決して自分を國家のために犠牲にすることは馬鹿くさい、詰らない、無益な事だといふやうな考は起つて來ないと思ひます。唯意識の内容が貧弱なために飛んでもない間違つた考になつて來る。斯ういふのであります。又自覺、統一の方面に於きましても、自覺にも程度がある。非常に深く強く自覺して居る人もあり、又淺く濁つて自覺して居る人もある。又統一といふのも強い統一もあり、弱い統一もある。が自分の身を犠牲にして國家のために盡すといふやうな事は決して容易なことではない、謂はゆる凡人等の到底出来る事ではない、其くだらない人間の出來ないところを能く自分で考へて、従容として祖國のために盡すといふ様な事の出來るといふのは、自覺が徹底して強き統一があるからである。それでありますから、矢張り人格が一切價値の本源である。人格が一切價値を測るものである。其人格のためには如何に競争しても

差支ない。たとひ競争はしても道德といふことゝ衝突しないといふことになるのであります。夫故に私の考は一口に申せば、生存競争と道德といふことは何等衝突するものでない。唯衝突するやうになるのは、自分の主張せんとするものが間違つて居る事から起るのであると思ふ。即ち人格そのものを主張しないで唯肉體及びそれのみ聯關する所の精神生活を主張するのが間違つて來る原因となるのである。もう一つは正義公正といふことと機會均等といふこと、古い言葉で云ひますると、己れの欲するところ之を人に施し、己れの欲せざるところ之を人に施すなかれ、即ち外の人の事は認めないで、自分だけを考の中に入れて競争するときに、罪惡、弊害、不徳といふことが起つて來るのであります。さうでなく、自分が正しく主張するに當つて、何れも正義と、機會均等といふことに則つてやるならば、何處まで競争して行つても何等の不道德でないといふのが私の結論であります。今日は是で御免を蒙ります。

—「丁酉倫理會倫理講演集」明治四十四年八月號所載—

七 道德上の懷疑說

一

我國道德思想界の現状は、誰が觀ても安定性の堅牢な、而して歸一性の確實な状態にあるとは觀られまい。甲は甲の主義を奉じ、乙は乙の説を唱へて、何等權威のある思想が其の間を統一することあるなく、殆んど混沌たる有様を呈して居るのである。而して此不安定な、不統一なる道德思想界の有様に乘じて、道德の事實及其の權威に對する懷疑的思想が時を得顔に跋扈して居るが如くに觀ぜられるのである。懷疑的思想の跋扈は、決して思想界の慶事でない。が、併し、そは又思想變遷の時期に於いて、一度經過すべきもので、思想史の上から觀れば、決して無意義のものでない。しかも、懷疑は思想の一時の休憩所で定住所でないものであるから、

こは早晩何處にか其の落着點を見出さざるを得ざるものである。そこで今日我が國の學者乃至教育家の側に於いて、如何なる點に向つて懷疑思想を指導すべきかに就いて、今日幾多の討議と攻究とが重ねられつゝあるのである。そこで余は茲に、道德上の懷疑説について説かうといふのである。

道德上の懷疑思想は今に始まつた思想でなく、又日本ばかりにある思想でない。西洋の思想史を見ると、随分古い時代から此思想があつたのである。彼希臘のペリクレス時代に起つた所の詭辯學派の如き、或はアリストテレス以後に現はれた所の懷疑論者の如き、或は近世に於ては、十八世紀の佛蘭西の哲學者の如き、又十九世紀になつてからは、マックス・スチルナーや、ニーチェや、グラント・アレンの如き、皆道德に對して懷疑的思想を懷いて居つたのである。斯くの如く西洋に於いては昔から種々の人々によつて懷疑思想に發表せられて居るのである。それ故、今、懷疑思想について論述せんとするに當りて、西洋思想史上に現はれたるそれに基づいて研究することが、比較的便利であり、又有効であるやうに思ふ。

然るに前に陳述した通り、西洋に於ける倫理上の懷疑説は、長歲月の間に種々の

人々によりて唱道せられたのであるから人によつて其意見を異にして居つて、一に纏めて倫理上の懷疑説なるものを説くこと困難である。例へばニーチェの思想とマックス・スチルナーのそれとは違つて居るし、またマックス・スチルナーの思想とグラント・アレンのそれとは違つて居るし、又グラント・アレンの思想と、詭辯派のそれとは違つて居るかの如くである。故に此等のすべてに共通なる思想を系統的に述べようとすれば、極めて内容の貧弱なる形式論になつてしまふし、又飽迄内容を充實して具體的に説かうとすれば、一人一人の説を叙述せねばならぬことになるし、孰れにしても、僅少の紙數に之を盡さうとするのは困難なことである。しかし、極めて一定の制限の下に論じ盡さねばならぬとすると、内容の貧弱なる形式論になるのは好ましいことではないが、兎に角諸家の説を折衷して系統的に述べるより外に仕方はあるまいと思ふ。

二

古代に現はれたる道德懷疑説と、近世に現はれたるそれとの間に多少の違ひは

あるけれども、併しながら大體から言へば少くとも古代に現はれたる道德懷疑説は多く認識論上の懷疑と相並行して居るのである。認識論上の懷疑説とは、世人の信する如き普遍的妥當性を有つて居る所の客觀的眞理など云ふものは決して存在するものではないといふ説なのである。知識は、或る特定の個人が或る特定の場合に經驗した所の私見に外ならぬものである。然るに人々の經驗は、人々に依つて違ふし、又同じ一人の人でも時と場合によつて異なるものであるから、知識は總て唯其時々々のことであつて、すべての人、すべての時に亘りて普遍的妥當性を有つて居るものではないのである。約言すれば知識は絶對的妥當性を有つて居るものでなくして、唯相對的妥當性を有するに過ぎぬものである。斯やうに説くのが所謂認識論上の懷疑説と謂ふのである。

古代の思想史に現はれたる道德上の懷疑説は、多く件の認識論上の懷疑説に其根柢を置いて居るやうに思ふ。第一、詭辯派の説を見るに、彼のプロタゴラスの「人は萬物の尺度である」と云ふ思想を基本として、彼は知識は總て相對的のもの、變化的のものであつて、唯、特定の個人の特定の場合に於ける見解に外ならぬと主張し

て居るのである。此認識論上の相對説を基本として、道德上の懷疑説を唱へて居る。彼等は自然と人爲を區別して、自然は唯々自然の儘にしてあるもので、人力を以て如何ともする事の出来ない所のものであるが、之に反して人爲の方は元來人間の拵へた所のものであつて、従つて人間の力で之を變化せしむる事の出来る性質のものである。然るに所謂法律、道德などは、是れ人爲法であつて、人間が自分の都合の爲に作つたものである。されば人間の都合次第で、又之を如何様にも變ずる事の出来るものである。それ故に法律、道德では、百年の法律なく、百年の道德はない。又總ての人が是非とも守らなければならぬ法律もなく、道德もない。即ち人間の都合次第で、之を守るも、可守らざるも亦可なりである。従て兎に角、時と場合との人間の都合次第で如何様にも之を變化せしめても毫も差支へないのであると唱へたのである。

又アリストテレースの後に生れた所のピロンや、或はアイネスデモス、カルネアードスなども矢張り認識論上の相對説と並行して、道德の相對説を述べたのである。ピロンは認識上に於いて、吾人は何事に對しても、然り、若しくは然らずと判断

することが出来ない、何事に依らず、唯、自己の主観の私見としては、斯く見ると云ふ外には、何とも仕方がないと云ふ許りなのであると説いたのである。彼はこの認識上の懷疑説と並行して、道德上の懷疑説を論じたのである。吾人は知識の判断に於いて、如何なる場合に於いても、明瞭に然り、若しくは然らずと判断する事が出来ないと同じ様に、道德上に於いても、是は、是非なきなければならぬ善であつて、是は是非避けなければならぬ悪であるなどと、判然たる判断を下す事は出来ないものである。即ち吾人は、知識上の眞偽の判断を止めると同時に、道德上の善悪正邪の判断を差控へねばならぬのであると説いた。此眞偽若しくは善悪の判断を全く差控へる事を、彼はエボへ、或はアファジャと唱へて居る。吾人は斯の如く、如何なる行爲、如何なる出来事に對しても、すべて善悪の判断を絶してしまつて、唯々何事にも無頓着の状態を執つて、物に拘泥しないやうにしなければならぬのであると論じた。而して其無頓着な状態を稱して、彼はアチアフォーラの状態と名づけて居る。

又カルネアードスも矢張り認識の相對説と並行して、道德的相對説を唱へて居

る。道德や法律は、人間が自分の都合で之を作つたものである以上、又自分の都合で勝手に之を變へて何等差支へのあるべき筋のものでないと唱へ、アイネスデモスなども之と同じやうなことを説いて居るのである。其後セクストゥス・エムピリクスが現はれたが、此人は一層適切に又精密に認識論上の懷疑説を唱へて、それと並行して、道德上の懷疑説を説いたのである。世の所謂哲學者等は、道德には一貫した動かざる根柢があつて、すべてそれから出て来るものであるなどと説くのであるが、扱て其根柢はどんなものかと聞くと、彼等の説がまち／＼になつて少しも一定して居る所がない。或る學者は、道德の根柢になつて居るのは快樂である。吾人に快樂を與へるものは善で、然らざるものは悪であると思ふと、又、或る學者は、全くそれと正反對に、それは謬見であり、快樂は全く悪であると説く。道德の根柢はそれ等の快樂を捨ててしまつて、人間の理想を發揮した所にあるなどと説くのである。斯の如く、全く同じ事に就いて論じて居りながら、正反對の説を出すと云ふことを見ても、道德の根柢などいふものは決して分るものでないことは明かである。それ故に吾人は、道德に向つて、火は熱いもの、水は冷めたいものと

云ふやうな判然たる性質を附與することの出来るものでない。否、道德そのものは、斯かる判然たる性質を具へて居るものでなく、其時々によつて皆變るものであると彼は説いたのである。近代の學者にも例へば十八世紀の學者の様に認識論上の懷疑説と並行して道德上の懷疑説を唱へて居る者もあるけれども、マックス・スチルナーとか、或はニーチェなどの人々は必ずしもさう言はれないやうである。兎に角大體に於いて道德上の懷疑説は認識論上の懷疑説と並行に述べられて居ると云ふ點は、彼等の特色の一つと見て大過ないやうに思はれる。

扱て此認識論上の相對説と並行して、道德上の懷疑説を唱へると云ふことに就いて考へて見るのに、凡そ内容を有つた所の認識そのものに就いていへば、斯かる認識は固より相對的のものであると云ふ事は疑ふべからざる事實である。それは今日眞理とせられて居る所の科學上の説も、明日になると全く異つた考であると云ふことが發見せらるるやうになることもあるし、又從來は眞理なりとして固く信じられて居つたことも、全然謬見であることが證明せられたこともあるのである。永久不變なる所の内容を有つた眞理などは固より無いのである。例へば

天文學に見ても、昔は天動説が眞理なりと信ぜられて居つたが、今日では最早そんなものを信じて居る人は一人もない。地動説が眞理であると認められて居るものであるし、又物理學上に於いても昔は光の傳はるのに光素と云ふものが發光體から受光體に飛んで來ることであると信ぜられて居つたのであるけれども、今日ではそんなことを信する者はなくして、全くエーテルの振動に外ならぬと云ふやうに考へられて居る。處が、此エーテルの振動説もラザウムの發見以來其の根據が稍、動搖しつゝあるやうになつたのである。斯くの如く科學上の眞理は、決して一定不變なるもの、動かないものと云ふことは出來ぬのである。故に、若し普遍的妥當性又は客觀的眞理といふことを時間的に永久、不變の眞理といふ意味に解釋したとすれば、斯かる意味に於いては、普遍的妥當性、又は客觀的眞理なるもの存在するものにあらざること、は、彼等懷疑論者の説いた通りである。しかしながら、普遍的妥當性、又は客觀的眞理といふ概念には、以上の意味の外に、猶他に異つた意味があるのである。或る一定の時代に於いて、或る一定の説が眞理なりと認められた場合には、其は何等の理由も根據もなく漠然、又偶然に認められたものではな

い。其の取られた材料即ち吾人の経験、其の材料を取り入れる仕方、即ち経験の
 法、又其の材料を按排整理して組織系統ある知識に組み立てる仕方、此等の點に於
 いて一致する所あればこそ、甲の真理とする所を、乙も亦真理とすることが出来る
 のである。されば、ここに一定の真理がありとすれば、それは時代の進展と共に變化
 し得るものなりといへ、唯單に或る特定の個人の私見以上、何物でもあり能はざる
 ものにあらずして、甲乙丙丁幾多の人を通じての真理となり得るのである。斯か
 る場合の真理は、よし普遍的真理といへぬにしても、少くとも唯一人の私見ではな
 いのである。然るに猶それ以上抽象して、全然内容を斥け、唯、経験の仕方、経験を統
 一する仕方に關する論究となれば、例へば、カントの認識論の研究のやうになれば、
 斯くして得たる真理は、嚴密なる意味に於いて、普遍的妥當性を有し、客觀的真理と
 いふ事の出来るものである。故に此意味に於いては、普遍的妥當性を有する知識、
 又は客觀的真理としての知識といふことがいへるのである。されば、詭辯派があ
 らゆる意味に於いて、普遍的に妥當なる知識の存在を否定するのは決して正當の
 見當ではないのである。

それと同じやうに、道德も若し社會上に現はれたる規範として之を考察する場
 合には、彼等道德上の懷疑論者の言ふ通り、時代に依り社會に依つて異なるものであ
 ることは疑を容れない。希臘の時代には希臘の時代の規範があり、羅馬の時代に
 は羅馬の規範があり、中世紀の社會には中世紀の社會の規範があり、近代の社會に
 は近代の社會の規範があり、野蠻民族には野蠻民族の規範があり、文明民族には文
 明民族の規範のあることは事實であつて、決して疑を容れる餘地はないのである。
 それ故道德は普遍的妥當性を有するものとの意味を、前述の意味に解釋すれば、斯
 かる普遍的妥當性を有する道德の存在せざることは、懷疑論者の説く通りである。
 しかしながら、或る特定の時代、或る特定の社會には必ず一定の社會的規範がある
 ことは事實であつて、而も其の社會の人々は之を規範として、其の實行を規定し來
 つたことも事實である。彼等は如何にして、之を規範なりと認めたのであらうか、
 又如何なる根據よりして、之を實踐上の主義なりとして考へたであらうか。是等
 を探り來れば、吾人は必ず、評價といふ事實、及實踐といふ事實の心理的、社會的根據
 に考へ込まざるを得ないのである。さてそこまで考へ込んで行けば、知識の上に

於けると同じやうに、前述の社會上に現はれたる規範としての道德といふ以外に、普遍的妥當性を有する道德といふ意味に到着し來るのである。然らば、その普遍的妥當性を有する道德とは如何なるものかと云ふことについては、固より今日に於いてまた一定の説があるとは断定し難いのであるが、併しながらそれは認識論でも同じことである。獨り倫理學のみを責むべきことでない。而して、よしその意味の道德の内容が判然せぬにしても、その概念は確かに明瞭になつて來て居るのである。それで道德懷疑論者が、道德は時代に依り、社會に依り、民族に依つて變るものであるから、それで何等客觀的に妥當なるものがあるものではないと云ふのは、唯々社會上の規範と云ふ見地に立つて言ふならば、固より不可はないのであるけれども、すべての意味に於いていふのならば、それは前提不足の謬論に陥つたものである。即ち彼等の論は道德の一面の觀察であつて、決して正當なる見解でない。吾人は道德を他の方面から觀察すれば、亦自ら違つた見地の生れると云ふことを承認しなければならぬのである。

三

道德懷疑説に共通なる第二の點は、彼等は道德を以て人間の作つたものであるとする點に存するのである。彼等懷疑論者は曰ふ、或る一派の説に依ると、道德は自然に出來たもので、道德の本源は天にあるものであつて、決して人間の拵へたものでない、されば人間の力や、人間の都合で動かすことの出來るものでないし、又動かすべき筋のものでないと言ふけれども、これは全く違つて居る。道德は全く人間が自分の都合で拵へて來たものである、自然に生れたものでもなければ、又天から授かつたものでもないと言つたのである。かの詭辯派のカルリクレスなどの考に依ると、道德は弱者が強者に對して自分を保護する爲に拵へた所のものであると論じ、之に反して同じく詭辯派の一人である所のツラシマホスは、道德は強者が自分の利益の爲に勝手に之を作つて弱者をして守らしめたものであると説くのである。又十八世紀のエルベシウスやマンデヴィルの如きは、道德は社會の各個人が自分の利益を保護するが爲に拵へた所の法則であると説き、ニーチエは是まで

の道德は弱者が強者に對して自分の都合の爲に勝手に拵へたものであるが、それは間違つた道德で、強者は強者自ら道德を作つて行かなければならぬと云ふことを唱へて居る。斯の如く、道德は元來人間の作つたものであつて見れば、又人間の都合で之を變更、改造しても何等差支ないものであると主張するのである。是が道德懷疑説に共通なる思想の第二の點である。

扱て此點に就いて考へて見るに、先づ道德は人間が拵へたと云ふことにも、いろいろの意味がある。第一にそれを丁度人間が成文法律を利用するやうにして、人間は道德を拵へたものであるとの意味に解釋したならば、それは全く間違である。道德は斯の如くにして成上つたものではない。人間社會に自然に發生し、自然に發達して來たものであつて、いつ誰が設定したといふことはないものである。固より時代が進み、社會の組織が複雑となるにつれて、道德の規範も次第に複雑となり、又之を實行する精神も漸次發展して來たことは事實に相違ないが、併しどんな野蠻未開の社會又は民族の間に於いても、未だ曾て道德と云ふものがなかつた、又ないと云ふ事實はない。野蠻未開の社會には、慣習若しくは風俗と云ふものが非

常な力を以て其民族の各員を支配して居つたものであつて、各員は殆んど絶對的に之に服従して居つたのである。此の野蠻未開の社會の間に存在する慣習若しくは風俗は、常に或る動作の仕方、集積ではなく、行爲の規範であつたのである。而もさればその慣習、若しくは風俗の中に道德は既に存在して居つたのである。而も此等の慣習若しくは風俗は、いつ誰が作つたといふものでなく、大部分の民族に於いては、遠い祖先から、又は神から、太古時代より傳はつたものであると考へて居るのである。固より今日の發達した道德意識から見れば、當時の慣習風俗に絶對に服従するのは、まだ十分發達した道德意識と云ふ事は無論言へないのであるけれども、それから次第に發達して、今日見るやうな、自他の人格の尊嚴を體得して、其動機を以て道德の規範を實行すると云ふことにまで進んで來たのである。それ故に道德はその孰れの意味に於いても、或る特定の時代に、或る特定の人が成文法律を作つたやうに作つたものであると云ふ説は、全然事實に背いた誤れる説で、毫も取るに足らないのである。

次に道德は人間の作つたものであると云ふ意味を、或る特定の時代に、或る特定

の人間が作つたといふ譯ではなく、唯、人間社會に於いて初めて斯る道徳と云ふものが自然に現はれて來たと云ふ意味に解釋したならば、それは人間が作つたといふよりも、唯々人間社會に發生し、發達し來たと云ふまでであつて、之を人間が拵へたと云ふのは少しく詞の上に於いて無理な使ひ方であると思ふ。詞の使ひ方は暫く恕するとするも、件の意味に於いて、道徳は人間の作つたものであるといふのは事實であつて、何等不都合はないのである。併し、道徳の全ての意味に於いてそうであるとはいへぬ。若し道徳と云ふ語をもつと廣い意味に解して、コントや、ダーキンやスペンサーなどのやうに、唯、利己的感情に服従せしむることと解したならば、その意味の道徳は、彼等の説いたやうに動物界にもある。道徳なる語を更に廣く解釋して、一定の秩序、規律といふ程に解いたならば、一切の自然界にも道徳はありとも言はれるのである。即ち天地宇宙が總て道徳的秩序を有つて居ると云ふ思想はそれである。併しそれは唯、詞の意味の解釋の仕方であつて、道徳なる語を廣く解するか、狭く釋くかと云ふことに依つて起きる所の意見の相違であつて、今道徳上の懷疑説を批評するには、必ずしも必要なことではない。兎に角唯、道徳と

云ふ語を極めて普通の意味に解釋すれば、彼の道徳は人間社會に至つて初めて自然に現はれて來たと云ふ意味に於いての道徳は、人間の作つたものであるといふ思想は、固より正當な考であつて、決して非難すべきではないのである。

四

道徳上の懷疑説に共通なる第三點は、彼等の説は之を倫理説として見ると、殆んど總て快樂説若しくは幸福説であることである。是は古代に於ける懷疑説も近代に於ける懷疑説も殆んど同じであつて變りはないのである。彼等の考察する所によれば、總て人間は快樂を求め、苦痛を避けんとする本質を有つて居る所のものである。従つて人生の目的は成るべく多くの幸福を受け、成るべく少い苦痛を忍んで行くといふ外にはないものである。是が人生に實存する唯一の理想であるといふのである。彼等懷疑論者は行爲の動機に就いても同様の觀察を施して居る。彼等は殆んど總て心理的利己説を執つて居るのである。其心理的利己説と云ふのは、凡そ人は如何なる行爲を爲すにしても、その動機は、總て自分自身の利

益若しくは幸福を獲得するか、但しは不幸若しくは不利益を避けるかによるものであつて、其外に人間の意志を動かす所の動機はないと見る説である。彼等懷疑論者の動機観は、皆此の心理的利己説である。詭辯學派の一人たるポロスの思想に據ると、世人は多く正直の心を以て道徳を實行せねばならぬと云ふけれども、それは間違つた考である。なぜならば、凡そ人生の目的は畢竟するに、自分の幸福を求め、若しくは快樂を求めて、苦痛を除き不幸を避けて行くにある。若し正直と云ふ動機を以て行ひさへすれば、利益を享け又は幸福を得るか、若しくは不利益を去り、又は不幸を避けて行く事が確實に出来るといふならば、論者のいふ所、確かに正しいのであるけれども、併し乍ら事實は必ずしもさうではない。正直な心を以て行をして時としては不幸なる結果を招く事もあるし、之に反して不正直な横著な心で行へるものが、必ず不幸を享けると定まつたものでもない。此の事が保證が出来ない以上は、正直な動機で行爲せよといふことは、人生の目的から見て甚だ不確實な、安心して取り難い動機である。我等の目的は飽迄自分の利益若しくは幸福を得、不利益若しくは苦痛を避けて行くにある。されば我等の動機も亦利己心

の外にはあり能はぬのである。即ち常に自分の快樂若しくは幸福を得よう、又は不利益若しくは苦痛を避けようといふ心を動機としなければならぬものであると言つて居る。次にニーチェの考を觀れば、凡そ人間の本性は、之を赤裸々にして見れば、全く自分の生命身體を飽くまで持續して行かうと云ふ生活意思なのである。或は成るべく自分の生活を擴大して行かうと云ふ權力意思なのである。此の生活意思、權力意思の外には、人間の意思を動かす所の動機と云ふものはない。それ故人間の理想は飽くまで自分の意思を満足せしめ、自分の意思をどこまでも擴大させて行くにあらざるを得ない。人たる者は何處までも、自己の意思を立て通して、邪魔になるものは、之を押し除け、弱い者は遠慮なく之を打ち仆して、其弱者の上に坐ることを目的とせねばならぬ。是が人間の有つて居る唯一の道徳であり、その意思の強大なるものは、所謂「超人」である。道徳上偉大なる人格である。博愛、仁義はすべて弱少なる人間の泣言である。斯かる泣言や、詭辯に胡魔化されて、人間唯一の道徳を捨てるなどは、以ての外である。強大なる意志、「超人」、是れ人間の希望であり、理想である。是がニーチェの説である。又エルヴェシウスやマ

ンデヴィルなどの思想も矢張り心理的利己説に基いて彼等の動機觀を作つて居るのである。

扱て此點に就いて考へて見ると、吾人人生の目的は快樂若しくは幸福を獲得するにあると云ふことは到底我々の承認することの出来ないことである。固より幸福とか、快樂とか云ふ語も、哲學上の色々の語のやうに、曖昧多義の語であるから、その意味の取り方によつては、右の立論も強ち承認出来ないこともない。假に幸福又は快樂といふ語を人間の理想的な圓滿な状態——若しありとすれば——其状態を指して云ふのであるなどとしたならば、其時の快樂説若しくは幸福説と云ふのは、其の實は、圓滿説、理想説なのであつて、普通の意味の快樂説若しくは幸福説とは相異なること甚だ遠いのである。若し斯やうに解釋して、人間の理想は、圓滿となるにあり、完全となるにあるとしたならば、その語の如何なる意味に於いても、非難すべき譯はないのである。併しながら、此快樂若しくは幸福と云ふ語は、唯言葉であつて、唯抽象したものであり、只だの快樂、只だの幸福などは、其の實存在して居るものではない。實在する所の快樂若しくは幸福は、或る特殊の内容によつて着色せ

られて居る快樂、若しくは幸福である。精神上の快樂、肉體上の快樂はすべて等しく快樂であるが、その實種類は異つて居る。そこで、快樂説又は幸福説の快樂又は幸福を、具體的に存在する所の快樂、幸福として、假に極めて限定した意味に従つて此世に於ける物質的、生活の満足と云ふやうに解釋したとして、例へば身體が丈夫であるとか、長命であるとか、金持になつたとか、立身出世したとか云ふことによつて得たる満足の状態と解釋して、それで、彼等懷疑論者の説を批評すれば、彼等の説の間違つてゐる事を直ちに斷言する事が出来る。人間の理想は決して右の意味の満足にないことは明かである。健而壽、富而貴なるは、固よりすべての人間の望む所で、是等を非難し、呪ふ所の人はないのである。とはいへ、それが人間の理想なのではない。何となれば、志士仁人は身を殺して仁を成すとか、又は、生は人の欲する所、しかも欲する所生よりも甚しきものあり、死は人の惡む所、しかも惡む所死よりも甚しきものありと稱して、吾人は時としては自分の身を殺しても、道德を實行しなければならぬこともある。人生には身體の生死以上、更に重大なる事があると信ぜられて居る。されば件の意味の幸福若しくは快樂が人間の理想でないこ

とは明かである。又他の方面から考へて見ても、同様の結果に到着する。件の意味の幸福若しくは快樂を十分に獲得した所の人は、果して道德上に於いて偉大な人格なるかと言へば、必ずしもさう言はれない。此の點から見ても快樂若しくは幸福が人生の理想だと言ふことは言ひ兼ねる譯である。それ故に若し道德上の快樂説にしてかゝる俗的意味の幸福若しくは快樂と云ふことが理想であるとしたならば、かゝる思想は我々の承認することの出来ない説であることは疑を容れない。

次に幸福若しくは快樂を、道德上圓滿な状態にある時の感と解釋したならば、幸福説又は快樂説は、人間の理想は人間の圓滿なる状態にあるといふ説となるのである。併し、斯くては重語の誤謬に陥つたものである。理想と圓滿とは、その語の上に於いてこそ異れ、その意味に於いては同様である。されば、人間の理想は圓滿にあるとは、實は人間の理想は理想にあるといふことになる。是れ重語の誤謬である。

次に動機の心理的利己説に就いて考へて見ると、是も心理的利己説の意味の如

何に依つて、我々は之を承認しなければならぬばかりでなく、實際我々の意思の働きはそれより外には出来ないものであると言はざるを得ぬのである。何となれば我々の欲求の目的の對象は常に自分の利害若しくは幸福であると云ふ風に解釋したならば、それは事實上間違であるけれども、併し乍ら或る一定の欲求の目的を立てれば、それが如何なる目的であるにせよ、自分はその目的の觀念に對して深い興味を感じる者である。否、自分が最も興味を感じればこそ欲求の目的ともなるのである。忠臣義士孝子烈婦が、その美はしい道德行爲をなすのも、畢竟それらに對して自分が興味を感じたればこそ、爲したものである。されば、人は如何なる欲求の目的を立てるにしても、それはすべて自分の興味の爲であるといふことに解釋したならば、その意味の心理的利己説は適確な心理的事實であつて、それは承認しなければならぬ。併しながら彼等の道德的懷疑論者の意味する所の心理的利己説は、欲求の目的の内容其ものが常に自分の利益若しくは幸福であることを主張するのであるからして、其點になると、彼等の論は全然間違つた説であると言はざるを得ないのである。

次にニーチエの説について考察するに、ニーチエの利己説は彼以前のそれとは、大に趣を異にして居つて、快樂説又は幸福説といふよりは、寧ろ權力説と名づけた方が適當のやうに見える。しかし其の名目は如何にあれ、氏の説も間違つて居る。氏の生活意思、權力意思の説は、尤もな説であるが、しかしながらその「生活」といふことも、「權力」といふことも既に決定したものであるものである。野蠻人の「生活」や「權力」と、半開人のそれとは異り、半開人の「生活」「權力」と、我等文明人のそれとも異つて居る。されば徒らに獸的蠻力を振り廻して生存上の競争を爲すのみが、我々の理想でない。文明の進歩は、ニーチエの説いたとは、むしろ反對の方向に進んで居る。理性の開展、感情の發達は、漸くに人間の眼界を廣汎にして、種々の僻見を脱せしめつつある。加之、生存競争は、必ずしも單獨の競争なのではない。種族の競争、團體の競争等色々ある。それを唯個人の競争の如くにのみ考へたのは、謬見である。されば、唯主義的に生活意思や、權力思想を説いた處が、それで、複雑した人間界の理想、動機を説き盡せるものではない。ニーチエの説は不充分であり、不完全である。

最後に考察すべきは、右の快樂説若しくは幸福説と、懷疑説との論理上の關係である。此の點について考察するに、右の快樂説、幸福説を、極めて論理一遍に徹底させれば、必ず懷疑説に陥るべき筈であると思ふ。人間の目的は、快樂若しくは幸福にありといふが、それは誰の快樂若しくは幸福なるか、他人の快樂、幸福は、如何に多くあつても、自分は之に與ふことは出來ない。それは盲目に色、聲者に聲である。若し他人の幸福や快樂やを喜びとして感ずることありとせば、それは所謂自分の幸福、快樂としてである。されば誰の快樂又は幸福かといへば、誰のでもない、自分の快樂と謂はざるを得ない。是れ快樂説や幸福説は、結局する所は利己説とならざるを得ないのである。功利主義者達や、進化論的倫理學者達は、種々の理由を設けて、公衆的、又は社會的快樂説を主張するけれども、それは不徹底の議論であつて、何處かに胡魔化しの點を有つて居るのである。次に快樂説若しくは幸福説は、之を徹底的にいへば、その快樂又は幸福は、未來のそれではなく、現在のそれではなくてはならぬ。エピクロースがいつたやうに未來の快樂、幸福は、確實に期待出來ない。確實ならざるものを期待して、現在の快樂、幸福を捨てるのは、愚な所爲である。それ

故快樂説、幸福説の理論を徹底的に一貫すれば、現在主義となるのである。

以上述べたやうに、快樂説、幸福説は、要するに利己主義であり、現在主義であつて見れば、社會一般の規律、乃至風俗、道德等を云々する暇がないことになる。是等は彼の嚴格な利己主義、現在主義に對しては何等の權威に値するものではない。要するに道德は利己の従僕である。その命令に服すれば用ゐる、服せざれば捨て、顧みざるも可なりといふに至るのである。斯くの如く考察すれば幸福説、快樂説を採つてそれを何處までも理論的に立て通せば、自然懷疑説に陥らざるを得ない譯である。

五

道德上の懷疑説に共通なる第四は、その論理に一定の矛盾があると云ふ點である。即ち彼等の前提と彼等の結論とが矛盾して居ることなのである。先に道德上の懷疑説は認識論上の懷疑説と并行して唱へられたと論述したが、其認識論上の懷疑説も之を一つの認識論として見るときは、自家撞着の論であつて、到底一つ

の認識論として許すべからざる者である。それと同じやうに道德上の懷疑説も矢張り自家撞着して、それ自身合理的に正當なる理論として許すことが出来ないのである。認識論上の懷疑説に自家撞着があると云ふのは、彼等は認識は既に相對的のものであつて決して絶對的のものではない。それ故に何事につけても然り又は然らずと云ふ斷定を下すことの出来るものでないと説くのであるが、若し果してさうならば、凡そ認識と云ふものは相對的のもので、然り、然らずと斷定することが出来ないことと云ふことさへ出来ない譯である。それを彼等はエポヘとか、アリアリアとか説いて一定の斷定を下して居るのである。是が認識論上の懷疑説の自家撞着の點である。それと同じやうな性質の自家撞着が道德上の懷疑説にも現はれて居るのである。彼等によれば道德は、人間の拵へたものであり、人間の都合で之を如何様にも變化することの出来るものである。人はそれだからして皆其時其時の満足を求めようとしさへすれば宜いと言うて居りながら、一方では人間は斯くの如きものであるから、弱者は弱者自身を保護する爲に道德を拵へるとか、强者は强者自身の我儘を通す爲に道德を拵へたとか、さうして道德は社會上

の強者も弱者も共に行はなければならぬと云ふ風に説くのである。是れが自家撞着である。若しどこまでも徹底させていふならば、其時其時の都合に依つて出來たものであるならば、其時其時の都合で之を行つても行はぬでも宜い譯である。従つて社會上に普遍的な行爲の規範が存在するなどといふことは、彼等の論からはいへぬことにならざるを得ない譯である。即ち無道德であらざるを得ない譯である。然るに彼等は、道德は自分の利己心を満足せしむる爲に斯様々なる手續に依つて社會に出來たものであると唱へて、兎も角一定の社會に、一定の時代に行はれる道德があると云ふことを承認して居るものである。是が自家撞着と謂はずして何と謂はう。

六

道德上の懷疑説に共通なる第五點は、彼等の現はれた時代思潮が略、同じやうな状態にあると云ふ點にあるのである。道德上の懷疑説は、以上第二節より第五節に亘りて論述したやうに、學説としては到底成り立ち難い説であるにも拘はらず、

仆れては起り、破れては直り、西洋思想史上二千五百年間、一起一伏の運命を持續して來たのである。説として到底成り立ち難いものとすれば、一たび仆れたなら再び起き得さうにもない譯であるが、事實は以上の如くに、一旦仆れたと思はれた懷疑説が、何時か又起き直つて居る。是に關しては何等か理由がなければならぬ筈である。我々は種々考察の結果、その理由として、此の道德上の懷疑説の出した社會の一般思想が略同様であるといふことを擧げることが出来る。此の事實と懷疑説とを互に照し合せると、そこに、兩者の間に存する一道の脈絡が辿られる様と思はれるのである。先づその時代思想の如何なるものであつたかを論じよう。一言にしていへば、彼等懷疑論者の現はれた時代は、多くは思想が渾沌たる時である。舊思想破れ、舊權威失墜して新思想、新權威現はれて未だ一般の承認を経ざる状態に於いてある時である。約言すれば、新舊の衝突の時代である。更に人生が生活に勞れて多少厭世調を帯びた時代である。古代に於いて詭辯學徒が道德懷疑説を唱へた當時は、丁度ベリクレス時代であつて、亞丁が非常に隆盛に趨いた時代であつた。此の時代には種々新しい學問、新しい研究が起り、従つて新しい思想

が起つたのみならず、世界の各方面から、様々の文明を有つた所の種々の民族が集つてゐたのであつた。爲に亞丁の思想界は新舊の雜揉東西の接着等で殆んど混沌たる状態に陥り、又社會組織も愈、其の複雑の度を増さんとした時代であつたのであつて、爲に少しも歸一する所がなかつたのである。斯かる思想の混沌時代をそのままに發表したのが、彼等詭辯學徒の説なのである。即ち詭辯學徒の懷疑思想は其當時の動搖せる思想を反射して居るものであると言つて宜いのである。

又エルヴェシウス或はマンデギルなどの生れた時代の思潮を見るに、此時代は近世學術が段々勢力を得て、一切の事柄は、唯理論的によつて解決出來るとした時代である。理論は我々人生の唯一の指導者である。彼等は理論に合ふものは、すべて之を取り、理論に合はないものは、如何なるものでも之を捨て、省みない。從來の歴史の如きも、人々は之を大に重んずるけれども、歴史だからといつて必ずしも重んずべきものではなく、若し理論に合はない點があるならば之を捨てるのである。同様に宗教に於いても、理に合へば、之を取り、合はざれば之を捨てるといふのが當時の思潮であつた。即ち當時は唯理獨尊主義の時代、主知主義の時代であ

つたのである。此思潮は歴史と衝突し、宗教と衝突し、社會と衝突し、政治と衝突して來たのである。こゝに於いて社會の動搖起り、人心の不安を生じたのである。斯かる不安な時代を代表して、主知主義、唯理獨尊主義を唱へたのが、彼等佛國の啓蒙學者乃至マンデギル等の説なのである。又他の一方の説を顧みれば、古代に於けるピロン、アイネシデムス、カルネアードス、セツクストウス、エムピリクス等の生れた時代、更にニーチェ、グラント、アーレンが生れた時代は、確かに社會の思想が生に疲れ研究に飽いて、一般に厭世調を帯びた時代であつたのである。即ち生に勞れた人生は此混沌たる世界を離れて、新しい世界、新しい社會、新しい組織の中に這入りたいと云ふ希望を起した時代であつたのである。今ニーチェの現はれた時代のことを考へて見るに、十九世紀の歐羅巴文明は一面に於いては厭世調を帯びた文明であつた。即ち此の世紀の後半には厭世思想が大に流行した世紀だつたのである。其歐羅巴の十九世紀の文明が何故に厭世調を帯びるやうになつて來たかといふことは、只今の問題から見れば問題外であるから、之を措くも、此時代が厭世調を帯びて居つたのは、確かに事實であつた。ショーペンハウエル、ハルトマ

ン等の哲學は、所詮は其當時の一般思想を反射して居るものである。ショーペンハウエルの哲學が一時非常に歓迎せられたのも、一つは彼の文章の絢爛によるけれども、一つは彼の思想が當時の厭世思想を忌憚なく告白したと云ふ點にあるのである。斯くの如く十九世紀は厭世調を帯びた世紀であつたが、其厭世調から解脱せしむべく現はれたのは、ニーチエやトルストイの思想なのである。トルストイのことは今暫く省いて、ニーチエの考に依れば、此世の中に於いて幾多の缺陷と幾多の罪惡とあるのは、畢竟する所誤れる道德教育の結果である。即ち是までは基督教が甚しく跋扈して、其博愛の教、仁義の教を深く人心に刻んだのであるが、併し其博愛仁義等はすべて人間の本性に背いて居ることである。人間の本性は先に述べた如く、自己の意思を伸長するにあるのであるが、博愛仁義の教によれば、弱きを扶けなければならぬ、或は助けなき者を救つて行かなければならぬのである。是は全く人間の本性に背馳した思想ではないか。斯くの如き人情に背いた教が跋扈してゐた爲に、社會上に様々の缺陷と罪惡とを生じたのである。かゝる在來の思想を根柢から一掃し、是までの價値を全く轉倒せしめて、以て新たな價値の

世界を作出さうとしたのがニーチエの企圖であつた。

扱て此點に就いて考へて見るに、懷疑思想は多く思想動搖の時代に現はれると云ふことは心理上當然であつて、若し社會に一定の秩序が立ち、一定の規範が行はれ、社會上のオーソリチー(權威)が十分に保たれて居る間は、懷疑思想などは、容易に起つて來るものではない。又起つて來ても、さまで勢力を得るに及ばずして直ちに自滅するに至るのである。然るに思想が動搖して社會上の權威がなく、總ての人々が其の心の規範を失ふに至る時は、是までの諸の權威、諸の慣習、諸の規則等に對して懷疑の念を有つのは固より自然の事に屬するのである。それ故に總て懷疑説は、思想動搖期の産物として殆んど免れ難い運命のやうに見えるのである。

七

最後に道德上の懷疑説に共通なる第六點として數ふべきは、彼等が現代を批評し、現代を冒れる點である。さきに述べたやうに道德上の懷疑説は、大抵思想の動搖した時代に生れたものであるが、かゝる思想の動搖時代に於いては大抵在來の

傳說的歴史的道德は單に形式のみ傳はつて、其精神が既に失はれて居るのである。即ち社會の時代精神は既に變つて居るのに、唯形式のみ依然舊いまゝに遺つてゐる状態である。其の思想動搖の時に生れて、現代の思想を批評し、之を罵倒したと云ふのは、寧ろ彼等の功績と見るべきである。他の諸點に於いては、道德上の懷疑説は固より説として許すべからざるものに相違ないけれども、併し現代の傳說的歴史的に傳へられた道德が形式的にのみ残つて居つて、其精神が既に失はれて居るのに、それをも眞の道德として、當然行はざるべからざるものだとするのは全然不合理である。それ故に之を罵倒する點に於いては、確かに彼等の功と言はざるを得ないのである。人間の心は、容易に進歩するものであるが、之に反して一旦社會上の規範となつた所のものは、動き難いものである。即ち人間の思想感情の進歩に對して、其思想感情の表はすべき形式は必ずしも並行して進むことが出来ない。かくて種々の缺陷を生じて來るのである。彼等道德上の懷疑論者が斯かる缺陷を指摘し、之を罵倒した點に對しては、少くとも新しい道德を開く先覺者としての價値を認めなければならぬと思ふ。

八

以上余は極めて概略的に、輪廓だけではあるけれども、道德上の懷疑説と其批評とをなした積りである。翻つて今日の我日本の状態を見る時、そこには多少道德上の懷疑思想が起つて居るのは事實である。我國現時の思想界には確かに動搖がある。懷疑思想はこの動搖を背景として生じて來たものであることは否ひ難いやうに思はれる。それ故に若し此懷疑思想を出來るだけ速かに且つ滑かに経過せしめようとするならば、先づ此思想上の動搖を一掃して、速に社會的權威を確立せしめなければならぬ。固より動搖は、臆て進歩を意味し、平靜は、臆て沈滯を意味するのであるから、動搖必ずしもそれ自身惡むべきものではなく、又平靜必ずしもそれ自身褒むべきものでないのは明である。されば此動搖と平靜とを協力せしめ、今日に於ける道德的懷疑説を救はねばならぬ。而して今日の道德上の懷疑思想は、一面から言へば所謂自覺若しくは個人主義的思想に胚胎して居るかの如くに思はれる。かの詭辯學派時代の思想が一面には個人主義的思想であり、

一面には自覺的生活の結果であつたのと同様である。殊に又マックス・スチルナー、グラント・アールンの思想の如きは全く是等の結果として生れたものと見て大過ないやうに思はれる。然るに此自覺や、或は個人主義的思想を抑壓することは如何にしても出来ない。又必ずしも抑壓する必要もない。他面から見れば自覺と個人主義的思想とは大に之を尊重しなければならない。唯其自覺と個人主義的思想とが若し例へば利己主義の如き誤れる方向をとる傾きがあるならば、斷然之を拒絶して行く必要がある。若し今日の懷疑思想が誤れる自覺と個人主義的思想とに根ざせる所にあるとするならば、個人主義的思想と自覺とを極力正常な方向に導くことに努力しなければならぬ。(完)

(明治四十五年一月)

八 人格と道德

諸君。哲學上の話は割合に抽象の議論が多い。随つて上手に話を致しましても、なかく人をして倦かしめないと云ふことは困難であります。況や私の如き話し下手な者が話を致しては彌々以てむつかしい。殊に今日私が申し上げようと思ひますのは比較的抽象された議論が多い、さうして比較的長い時間を要するだらうと思ひますが、併し今日の如き散歩には持つてこいといふ好天氣にも拘はらず此哲學會の御會合にお出でになる方々でありますから、定めて哲學會に行つて一つむつかしい理窟を聽いてやらうと云ふ思召でお出でになられたのであらうと想像致します。其邊に甘えて一つ私の考を申上げる積りであります。どうぞ暫くの間御清聽を願ひたい。

私は常に斯う云ふ風に考へて居る。今日及今日以後に於て、どんな認識論上の

システムが建てられましても、カントが自分の認識論上に於ける地位は丁度コペルニクスの天文學上に於ける地位と同じだと申しました、即ちカントの所謂コペルニカン、レボリユーション哲學上に於けるだけは何うしても變るまいと考へて居る一人であります。そのコペルニカン、レボリユーションと云ふのは何う云ふことであるかと申しますと、コペルニクス以前の所謂プロレミーの天文學に於ては天動説でありまして、即ち地球が宇宙の中央に静止して居つて其周囲を日月星辰が廻つて居ると云ふ天文學であります。所がコペルニクスの天文學に於ては所謂地動説でありまして、太陽が宇宙の中央に居つて其周囲を地球始め他の遊星が廻つて歩くものであるといふ説であります。それでありまして、天動説と地動説とはまるで主客轉倒になつて居ります。つまりコペルニクスはコペルニクス以前の説を全く引くり返して、さうして新たな天文學を建設したのであります。ところでカントの認識論に於ける地位は丁度天文學に於けるコペルニクスの地位である。一體カント以前の認識論でありますると、自然と云ふものが我を離れて存在して居つて、さうして認識知識と云ふものは其外界に存在するところの自

然を其儘に映したものである、謂はゞ自然が主で、認識知識は客であると云ふ考であります。それをカントは根柢から引くり返して、自然と云ふものは只自分が見た自然であつて、其以外のものは、吾々が知らざる所、又認識し能はざる所のものがある、それ故に己れ先づ在つて而して後今見るが如き自然が生れて來た、即ち己れが主であつて自然は客であると説いたのである。丁度其關係がコペルニクスの天文學上に於ける地位と似て居りますのでカントは認識論上に於ける自分の地位をコペルニクスの説と比較した譯であります。

カント以後歐羅巴に於ける認識論は極めて緻密に研究されるやうになつたけれども、併しカントの申しました所謂コペルニクスのレボリユーションと云ふものは矢張動かずに居ります。殊にゼームス其他によつて唱へられた所謂プラグマチズムなるものは、カントの其考を尙更に先へ進めたものであるとも考へられるので、其外何れの認識論のシステムから見ましても、例へばマツハのやうな認識論から見ましても、カントの説いたことは動かずに居ると思ふのであります。即ちカントの認識論の考を尙一層廣く考へて見ますと、凡そ吾々が此自然及人生を

解釋するのに、何うしても自分若しくは人と云ふ者を中心として、少くとも其れを出發點として考へねば考へる端緒がないと私は思ふのであります。殊に人事に關する現象、或は道德であるとか、或は經濟であるとか、或は法律であるとか、斯う云ふ様な人事に關する現象の如きは尙更人間と云ふものを思想の中心とし思想の出發點としなければ到底之を了解することが出來ないと思ふのであります。今は自然或は其外の諸々の性質を申すのではありませぬからして、先づ道德だけに就いて考へて見ましても、吾々文明民族に於ける道德と云ふものは、凡て人間に關係したること、人間を主體として居るものであると云ふことが、是れは今更説く必要もない程明かなことであらうと思ふ。例へば五倫五常と申しましても、其五倫五常と云ふことが人間の道である。動物其他の道ぢやない。父子親ありとか、君臣義ありとか、朋友信ありとかいふ様なことを申しましても、それは皆人間に限つたことである。それは動物にも父子は無論ある、それから夫婦も或意味に於てはありませう、それから朋友もありませうが、併し其處に親ありとか義ありとか信ありとか云ふやうなことは果して有るか何うか。どうしても此五倫五常と云ふ様な

今日吾々が行つて居る道德と云ふものは總て人間に關したことである、人間の道であると思ふことは疑がないと思ふのであります。それでありませうからして、朱子は、誠は天の道である、之を誠にするのは人の道であると云つた。誠と云ふものは天地自然の道であるが、併し乍ら天地自然は宛らに誠である、之を誠にして行く即ち道德を履んで行くのが人間の道であるといふことを説いて居りますが、是れは誠に的確なる論斷であると思ひます。

けれども然らばかり申しましても、唯々吾々文明民族の道德だけを見ると然うかも知れませぬが、併し乍ら野蠻民族の道德を見たならば何うであらうか。成程野蠻民族の道德を見ますといふと、ちよつと吾々と違つた現象が見えるのであります。野蠻民族は單に吾々人間の動作若しくは性格を、善若しくは惡といふばかりでなく、幾多の自然現象にも善惡の判斷を下して居つたのであります。今でもまだ其れがある。日本に於ても極く教育の乏しい人々の間にはさう云ふ考があるのですが、それは例へば雷が落ちて家が焼けたとか、或は人が死んだとか云ふ様なことがあるとやアあいつは常々あまり宜しくない人間だから、雷様が

落こつて彼れを罰したのだ、好い氣味だといふ様なことを申す。即ち雷様といふものがあつて、其れが、あいつは悪い人間だから一つ殺してやらう、焼いてやらうと云ふ様な考で、其人を殺したと云ふ風に考へるのであります。或は暴風雨の如き、海嘯の如き皆然うである。つまり其等に一定の道德上の意味を有たせて解釋して居ると云ふことが甚だ今日でも多いのであります。或は疫病が流行するとか、或は饑饉があるとか、或は月蝕があるとか、日蝕があるとかすると、やア是れはどうも廟堂の政治家たちが惡政を布いたから天公之れを罰するのである、懲らす爲めに斯の如き禍を下すものであると考へる。かういふ様な考は支那には古くからあつた。やはり其等の自然現象に一定の意味を有たせて、さうして其等をも道德の範囲に入れようとする。或は斯う云ふこともある。是れは濠洲の方の風俗であります。或人間が椰子の實を取る爲めに樹に登る。所で過つて落ちる。落ちるといふと、やア是れは此樹が其人間に崇つて落したんだ、甚だ怪しからん樹であると云ふので、其落こつた人間の近親が二三名寄つて其樹を伐倒すのである。或は歐羅巴にも、十七世紀の頃までは、動物を法廷に喚入れて、それにくゝ刑事上

の宣告を與へると云ふ事をやつた。ライプツヒで一人の婦人が一匹の牛の爲めに殺された。そこでライプツヒ大學の法律科の教授が裁判官になつて法廷を開いて、其牛を法廷に喚入れて、お前は婦人を殺して怪しからん、死罪に處すると云ふ宣告を與へて死罪に處した。其あとは何うなつたか知らぬけれども、此の如く動物を刑事上の被告にしたと云ふことも十七世紀頃まではあつたことである。さういふ風に自然をも矢張り道德の範囲に入れて居る。其他所謂天地が凡て道德的秩序を有つて居る。天尊く、地卑く、乾坤定まると云ふ様な考であつて見ますると、更に一層道德を天地一切にまで擴げることになるのであります。然う考へて見ると、其等の道德と云ふ意味の中には殆ど人間といふ考が這入つて居らぬ。否、な少くとも道德の含んで居る範圍は、人間のみに限らず、尙人間以外のものにも及んでゐると云ふ様に見るのであります。

併し乍ら、それは極く淺薄な見方でありまして、尙一步深く考へて見ると、矢張り其處に人間といふ考が這入つて居らないと云ふことはない。つまり、第一に諸々の自然、或は雷様であるとか、或は疫病であるとか、或は暴風雨であるとか、或は饑饉

であるとか、或は日蝕であるとか月蝕であるとか云ふ様なものに道德の意味を附すると云ふことは、是れは所謂擬人思想(アントロポモルフィズム)の結果である。自然民族間に於て一切の現象、例へば雷が落ちることも日が虧けることも月が虧けることも、皆人間のやうに趣意があつてすることの様に考へる。斯様に一切の自然現象を考へるのは即ち擬人思想である。それであるから矢張りいろ／＼の自然現象に道德の意味を有たせると云ふのも此擬人思想の結果であるとするれば、矢張り其處に人間といふものゝ考を含めて居ると云ふことが明かである。即ち天地一切を凡て擬人的若しくは人格化して見るのでなければさう云ふ考は起らないからである。天尊地卑といつて、尊卑といふ字を使つてある。若し唯機械的に天が高い、地が低いと云ふならば、天高地低といつて、高低と書くべきであるが、然るに高低と書かずに尊卑と書くのは、天尊地卑と云ふ以上は、凡て天地の秩序を人格化して見て居ることを示してゐる。それ故に此天地一切を以て道德現象とする考の中にも矢張り人と云ふ考の這入つて居らない譯はない。此の如く考へて見ると凡そ道德と云ふ現象若しくは事實の中には人と云ふものが其中心として

含まれて居る、即ち凡て人間中心に道德と云ふものが生れて來たことがわかる。偕てこの思想は大分古くから闡明せられたのでありまして、之を西洋の哲學で見ますると、先づ彼の詭辯學徒ソクラテスの一人でありますプロタゴラスは、人間は一切萬有の尺度モドスであると云つて居る。此プロタゴラスの言葉は色々に解釋が出来る。一方から考へると、單に認識、道德、法律等の相對性を説いた説であるとも解釋が出来る。即ち人間が一切萬有の尺度であるから、其人間の如何に依つては、善惡正邪とする所も眞偽とする所もすべて變つて來るから、凡ての時、凡ての場處に通じての變じない一定の眞理はないといふ事物の相對性を説いた説と考へられる。併し乍ら又一方から考へると、此プロタゴラスの考は餘程善い所を見て居る。善い所を見て居ると云ふのは何う云ふのかと云ふと、正邪善惡と云ふやうなことは我を離れたものではない。正と云つても我の正である、邪と云つても我の邪である。善と云つても惡と云つても、凡てみな自分の善惡である。自分と云ふものを離れて正邪もなければ善惡もない。即ちグッドと云ふものはパーソナリティにある。即ち所謂道德の主觀性を表はしたものと見られるのである。斯う見て來ると此

プロタゴラスの言葉も甚だ意味のあることであると思ふのであります。それ故にプロタゴラスは既に吾々の道徳と云ふ事實の底に「人間」と云ふものが含まれて居ることを明かにしたものと云つて宜からうと思ふのであります。それからソークラテスにしろ或はプラトーンにしろ矢張り人間中心で、人と云ふ者を思想の基礎と爲し出發點と爲して居り、又其中心として居ると言ひ得るかと思ふのであります。ソークラテスはソークラテス以前のいろ／＼の哲學者の自然認識と云ふ者を寧ろ嘲つて居る。吾々の人生ライフと云ふものと何等かの意味に於て接觸する所の認識でなければ、それは何にもならぬ。若し人生と觸れなければ自然認識は吾々の要求する所の認識ではない。斯う云ふことを云つて居ります。ソークラテスの思想の中に常に「人間」と云ふものが其中心を形づくつて居たことは、ソークラテスの全生涯及彼が教の全意義を考へて見れば疑ふことの出来ない事實であります。それからプラトーンでありますが、彼のプラトーンの觀念世界といふもの其ものが既に人間的である、人間中心の思想であると云ふ様に解釋するのが最も適當ではなからうかと思ふ。それは何故に然う説くかと申しますると、彼

の觀念世界に於て最高至上の地位を占めて居る所の觀念は何であるかと云ふと、それは所謂グッドの觀念である。所が其謂ふ所のグッドと云ふものが果して吾々人間を離れて存在することが出来るであらうか、何うか。彼れの説は、思想の圓熟せざる若き時と圓熟せる晩年とは多少違ひますが、それにしても人間と云ふものを離れて善を考察したと云ふことはない。けれども其プラトーンの初期に當りましたも、矢張り自分にユースフルなるものは善であるといふソークラテスの言葉を其儘取つて解釋して居つたやうであります。それから晩年になりましたも其れ程明瞭な言葉は使ひませぬけれども、矢張り人間と云ふものを離れて善惡と云ふものを考へないのであります。それから次に最も人間と云ふものを道徳思想の中心と考へて、道徳と云ふことは要するに人間の満足、人間の完成に外ならぬと云ふことを最も明晰に云うたのがストアの考であらうかと思ひます。アリストテレスの如きはあれ程の大哲でありながら自由民と奴隸との差別を立て、さうして希臘人が外のバルバレンでも奴隸に使ふのは希臘人の當然の權利である。斯う云ふことを唱へまして、人間は人間として凡て同一のものであると云

ふやうな思想を説かなかつたのであります。然るにストアに至りまして初めて萬民平等といふ思想が明晰に提供せられたのであります。ストアの考に依りますと、此天地一切は皆一つの理の顯現である。それに天地一切が實は皆同根から生ずるものである。其故に嘗に人間ばかりではない。人間と一切自然と皆同じものである。殊に人間は自分が唯一理から顯れて居るものであると云ふことを知ることが出来る。さうして今日の言葉でいへば所謂セルフコンシアスを持つて居る其點に於て吾々は所謂理性的生類と云ふのであるが、其理性的生類としては凡て同一なものであると、斯う云ふことを唱へまして、さうして、其萬人平等といふ所に道德の本質を見付けて來たのであります。此萬人同根、萬人平等といふ思想が彼の羅馬の法律の進歩に多大の影響を與へた。其後又基督が同じ様な説を唱へた。基督教の思想に依りますと、神様の前には人間は凡て同じものである。凡て平等の尊嚴と價值とを有つて居るものである。斯う云ふ考からして所謂博愛主義を標榜するやうになつたのである。基督教から申せば道德と云ふのは餘り狭過ぎるかも知れぬが、併し兎に角これで道德は「人間」を其根柢として居る、其

中心として居るといふ考が明かに見えるのであります。

所が近代哲學になつては其思想が少しく變化を呈しました。どういふ風に變化を呈して來たかと申しますと、近代哲學の始りと云ふものは所謂機械説が勝を制して居つて、凡て性質の違ひを分量の違ひで言ひ表はさうとした。つまり性質をすべて取去つてその性質を分量で表はさうとしたのが近世の初頭の思想である。それであるから、例へば人間と自然——この人間と自然と云ふがごときも、成可く、人間と自然といふ性質の違ひではなく、分量の違ひに還元しようといふ考であります。其前のペーコンとか或はホッブスとかいふやうな人々の思想の其れであるといふことも言ふ迄もないが、デカルトの考でも矢張り然うである。それであるから、凡て數學の方法で一切のものを説明して行かうと、斯う云ふ様に考へたのであります。デカルトに於きましては何うしても斯うしても一方を他方に還元することの出來ないものに到着した。心と身體、物質と靈魂、世界と神、此二元論に到着して、此兩者は何うしても互ひにレジュースすることが出來ない、此兩つの性質だけは區別しなければならぬと云ふ論に歸着したのであります。但、偕てそれ

を更に一步進めて、其神と世界物質と靈魂精神と肉體といふ此二元論を矢張り一つの者にレジュースして了つて、之を機械論的に説明しようとしたのがスピノーザである。それであるからスピノーザ自身の哲學と云ふものは素より唯物論でも何でも無い。唯物論でも何でもないのであります。其本質は全く因果の法則以外に何をも許さないものであるから、其性質は機械論である。さうして其れを凡て性質の違ひを取去つて分量の違ひで言表はさうと云ふ哲學の立場でありましたからして、それから自然に所謂唯物論と云ふ方に段々と道が付いて行くと云ふことは、是れは自然の成行かと思ひます。それであるから所謂トーランド一派のデイズムと云ふものはスピノーザの思想に淵源して居る事が甚だ多いのであります。斯く近代の初頭に於ては、成可く性質の違ひを分量の違ひで言ひ表はさうと云ふ傾向があつたからして、矢張り道德を考へるにしても、成可く人間中心の思想を段々遠ざかつて出來得るだけ之を機械的に出來得るだけ之を自然的に説かうと云ふ傾向になつたのであります。

所が其傾向を凡て一掃して、それは全く間違つた考である、さういふ考で學問研

究に入つては決して正當の道に這入ることが出來るものぢやない、まるで違つた見地から之を考へて來なければならぬと云ふことを説きましたのがカントであります。カント以前に於きまして所謂唯理論と經驗論との二説がありましたけれども、カントから言ひますれば、其等はすべて正當の立場に立つて自然人生の解釋をする所の方法でないと云ふのであります。それにカントは前申しました如く所謂コペルニカン・レボリューションをやりまして、認識にしる道德にしる、凡て人間といふものを基礎とし、人間といふものを中心とするのでなければ到底正當の思想に達する事が出來るものぢやないと、斯う云ふことを大に説いたのであります。所が其後或はフヒテの如き、或はシェーリングの如き、乃至ヘーゲル、ショーペンハウエル、ハルトマンと云ふやうな人々は殆ど其カントの提供した所の人間中心、人間根柢といふ方向を辿つたことは明らかであります。フヒテのエゴ―エゴ―とは何であるか、矢張り我である、我を離れて物はない、天地一切我なりと考へた。やはり人間中心に考へた。ヘーゲルのロゴス、ショーペンハウエルの意志、ハルトマンの無意識、すべて此等は人間と云ふものを離れて考へることの出來ない思想で

ある。それであるから、彼等はいろいろにデフレンシエートして居りますけれども、要するにカントの提供した所の方向を辿つて行つたことは明かである。然るに其傾向が又十九世紀に這入つて一たび腰を折られました。それは十九世紀に於ける所謂自然科学の發達である。自然科学が非常に發達した爲に一切のものを自然的に、機械的に説明しよう、又説明し盡すことが出来る。斯う云ふことが自然科学の研究に依つて大分明かにせられた。従つて思想界は凡て其方に風靡せられて、何でも自然的、機械的の説明でなければ説明でないと云ふやうな傾向を生ずるやうになつて來たのであります。然るに其自然科学の發達で一切が自然的、機械的の説明で説明せられると思つて、一生懸命其方に努力して進んで行つた思想界が、十九世紀の末頃から稍、失望落膽するやうになつた。どうも自然科学の光に依つて、自然科学の方法に依つて人生一切の事が中々説明は出来ない。單に自然的な、機械的な説明では到底説明し盡せないいろいろのものが生じて來たと感づきまして、それからそれは或は途が違つて居やせぬか、或は吾々の研究の方針が誤つて居やしないかと云ふことを反省した結果生れたのが、所謂プラグマチズム

である。其故にプラグマチズムは私の考から言ひますと、十九世紀の自然科学の發達に伴つたところの自然主義、機械説に對するカントの聲の覺醒であると、斯う申したのであります。それからして又私の考に依りますと、彼のベルグソンの哲學の如きも、プラグマチズムよりは尙一步進めたものでありはせぬかと思ふ。人間中心といふ思想を尙一步進めたものでありはせぬかと思ふ。つまりゼームスのプラグマチズムを尙一步進めて行くといふと、ベルグソンのやうな考に至るのぢやなからうかと思ふ。それでありますから、プラグマチズム、或はベルグソンの創造的進化の思想と云ふものが現代の思想の、少くとも或る主なる一つの潮流を形成して居るとするならば、それは十九世紀の自然科学のナチュラリズム、メカニズムに反對する所の、一方から言ふとヒューマニズムと云ひませうか、是等の覺醒である、或は人間中心といふ思想の覺醒である。斯う見たのであります。此の如く歴史を辿つて考へて見ましても、すべて道德といふことを考へますには、時あつて全く之をナチュラリスチックに、メカニスティックに考へることもあつたのでありますけれども、併し、さういふことがあると、其後には又直ぐに、思ひ出した様に、人間

中心、人間根柢といふ思想に立返つて、さうして人間と云ふものを總て道德現象の中心とし根柢とすると云ふ考が、或は現はれたり或は隠れたりして居るけれども、始終一貫して流れて居るものではなからうかと思ふのであります。

私は、以上のいろ／＼の哲學者が考へました如くに、道德を考へる場合に人間と云ふものを考の外に置くことは何うしても出来ないやうに思ふ。然らば其人間と自然と云ふものは何う云ふ様に違ふかです。是れに付ては私は、彼のベルグソンが動物と植物との區別に付て論じた所を甚だ面白いと思ふ。ベルグソンは動物二物の差別に付て斯う云ふことを云つて居る。若し動植二物を靜的に考へた場合には、何うしても兩者を區別することが出来ぬ。併しながら之を動的に考察すると初めて動物と植物との差別を見出すことが出来る。即ち植物の有つて居る性質で動物の有つて居らぬと云ふものがない、又動物の有つて居る性質で植物の有つて居らぬと云ふものがない。それであるから靜的に見た場合には動植二物は何うしても區別の仕様がなない。併しながら其動植二物の辿つて来る發達の跡を動的に追ふて來ると、其間に明かに區別が付くのである。例へば食物である。

食物といふものは、植物の方では水、空氣、土壤といふものからして、カーボンなどといふものをケミカル・エレメントの形で取るのであるが、併し動物は、それを一旦オルガニツクにして初めて自分の食物に取るのである。併しながら、それも靜的に言ふと、例へば蠅取草の如きがあつて、矢張り植物の中でもオルガニツクの食物を取るのがある。どうしても靜的には區別が付かぬ。併し乍ら動的に段々見て來ると、植物はいつでもカーボン・ナイトルゼンと云ふものをケミカル・エレメントの形で、さうして物理的作用で取つて來る。けれども動物の方はオルガニツクの形にしたものを取る。それが人間になると益々明かになつて來る。さういふ風に動的の方面から見ると容易に動植二物の區別が付く。斯うベルグソンは説いて居りますが、私は此ベルグソンの説き方を甚だ面白いと思ひます。人間と自然との對照或は差別といふものも矢張りさういふ様に見たが宜からうと思ふ。人間は、ストアの説くやうに、合理的生類であるとか、或はカントの説くやうに、人間は先天的の自由を有つて居るとか、それからして他の一切自然物と異るとか、斯う云ふやうなことを言ひますけれども、それを靜的に見た場合には何うしてもさう

いふ區別は付かぬ。即ち高等の動物になりますといふと、矢張り餘程高尚な精神作用を有つて居る。又同じ人間でも、極く文化の低い自然民族になると、殆ど所謂理性なるものを有つて居るや否やが疑はしいものさへある。それから又カントの「自由」でありますがこの「自由」と云ふもの、殊にカントの意味の「自由」と云ふものはなかくむづかしいものでありまして、どつちかと云ふと有たない人の方が多いかも知れぬ。人間の中でも或は諸々の欲望に動かされて居ると云ふ様なのは、カントの意味から言ふと「自由」を有つて居らぬ方でありませぬ。其故に私慾物慾に動かされて居るやうな人はカントの意味から言ふと自由はない。又高等な動物になると矢張り一種の自由がある。少くとも心理的自由を有つて居る。それであるから靜的に自然と人間とを區別することは餘程困難なのであります。併し乍ら之を動的に見ると其區別が付く様に思ふのであります。それは何う云ふ譯であるかと申しますると意識とか自覺とか或は統一とか云ふやうなものは吾々人間が動物と共有して居る所のものである。それを靜的に言へば人間には意識がある、自覺がある、統一があるといふことの區別は付かぬのであるけれども、

併し乍ら動物の方は其方に一向發達して往かない。然るに人間の方は其方に段々發達して來て居る。成程人間の身體といふものも他の高等の動物に較べて餘程高等になつて居るに違ひない。高等になつて居るに違ひないのであります。併し乍ら其人間の身體の組織と高等動物の身體の組織との違ひよりは、吾々人間の精神上の働きと、彼等動物の精神上の働きとの差違を較べて見たら殆ど較べものにならない。さうすると吾々人間の段々發達する方向を辿つて見ると、物質の方に發展して行くと云ふよりは寧ろ精神の方に發展して行く。動物の方は精神の發展と云ふ事が餘りない。彼の蜂とか蟻とかいふものは、なかく巧妙な社會組織を有つて居つて非常に巧妙な働きをする、馬鹿な人間などよりは餘程伶俐な様に見えますが、併しながら彼等の働きと云ふものは、ちやんと型に嵌つてしまつたもので、其れ以上發達すると云ふことにはない。蜂は何代經つても矢張り同じ様なことをやつて居る。蟻は何代經つても矢張り同じことをやつて居る。然るに人間の方は、縦し最初は馬鹿であつても段々發達して來る。それから考へますと、私は、矢張り動的に見て、意識とか自覺とか或は統一とか云ふものが人間の特色で

あると斯う云ふ風に言ひたいのであります。

所が人間といふものは、其の起源は何うでありましても、兎に角吾々に對して、餘程外のものとは違つた價值感情を與へる。吾々が人間と云ふものを考へると、他のいろいろの自然物或は無機物を考へた時と違つた價值感情を受けるのである。と云ふのは、吾々の有つて居る價值にいろ／＼あります。比較的に永久的のものと比較的に一時的のものと、それから比較的一地方に限られて居るものと比較的普遍的なものといろ／＼違ひがあると思ひます。例へば着る物とか被り物とか、穿き物とかいふものゝ流行ですが、流行品の有つて居る價值と云ふものは比較的一時的である。サアそれが流行だといふと馬鹿値を現はすけれども、時候外れになつたといふとまた馬鹿に廉くなる。斯う云ふ譯であります。何か知りませぬが、兩三年前までは婦人が狸の尻尾の様なものを下げるものが流行りましたが、其當時はそれが大した値段で十圓二十圓した。所が一兩年以來狸の尻尾がすっかり流行らなくなつた。今ぢや何かビラ／＼したものを頬被りして歩く。斯う云ふことになつて居りますが、今から見ると元十圓二十圓した狸の尻尾はモウ二圓

でも三圓でも買手がないと云ふ話である。斯う云ふものはまるで群衆心理で動かされるものであるから、其流行品の有つて居る所の價值は極めて一時的です。けれども人間に缺くべからざるものになりますと然うでない。吾々日本人は神武天皇以來若しくは天照大神以來米を食つて居る。米の値打といふものはなかく衰へない。尤もそれは時の相場に依つて高低こそあれ、流行品の様に、己れは昨日まで米を食つたが今日からよすと云ふやうな譯に往かぬ。やつぱり何千年以來米は食はなかつちやならぬといふやうに其價值を認めて居る。尤も今後、米などと云ふものは餘り文明民族の食ふべきものでない、文明民族は小麥のパンを食ふべきであるといふ様なことが流行して來ますれば或は米の價值が今迄より低くなるかも知れぬが、兎に角かういふ様に吾々が生きて行くに必要なものは比較的永久的の價值を有つて居る。それから又流行と云ふが如きものは比較的狭い範圍である。いま申した狸の尻尾とか、或は頬被りですが、あれはナニ都會の婦人のみのもので、ちよつと汽車で一時間か二時間も走つて田舎の方に行つて見ると、それは頬被りも晒しの手拭ぐらゐるは見られるけれどもビラ／＼したも

のは見えない。況や狸の尻尾などは見られない。けれども、日本國中何處へ行つても家と云ふものに住まつて居らない者はない。否、日本ばかりではない、西洋へ行つても家に住まつて居らない民族はない。つまり比較的に生命といふものに重要な意味を有つて居るものは普遍的のものである。さう云ふ様に考へて、吾々の道徳生活の中に於て最も永久的に最も普遍的な價值を有つて居るものは何であるか、斯う考へて見ますると、矢張り其處に現はれて來るのは人間と云ふものである。人間と云ふものゝ價值は是れは比較的に永久的である。絶對的に永久的であるか、それは能く分らぬが比較的に永久的である、比較的に普遍的である。昔から今日まで、段々見ますると或は自由民であるとか、或は奴隸であるとか、或は白色人種であるとか、或は黄色人種であるとか、或は黒色人種であるとかいふやうに、人種の違ひ、或は國別の違ひ、或は貧富の違ひ、或は征服者被征服者、強弱の違ひ等に依つて其價值を異にして居るやうに考へられたのでありまして、例へば自然民族の間に於きましては、或は仲間同士能く親しくするとか、親切にするとか、或は仲間同士互ひ／＼に財産を侵さないとかいふ様なことは、其等自身の一つの種族の間に

に限られて居るのであつて、他の種族の人間に對しては何をしても構はない、他の種族の人間に對しては、盗んでも、斬つても、撲つても何をしても宜いと云ふやうな考が餘程廣く行き亘つて居つた。其考が矢張りなか／＼去りませぬので、今日の文明民族になりましたも、或は人種を以て、或は國別を以て、或は強弱貧富の別を以て價值を二三にしようと思ふ傾向がないことはない。無論事實としてある。彼の博愛主義を以て生命として居る所の基督教及基督教國の人であつてさへ、嘗ては自分等の力で以て野蠻民族或は未開民族の間に這入つて随分酷い事をしたと云ふことは事實ある。つまり道徳と云ふものは自分等白人の間のこと、其白人以外の黄人黒人の如きには道徳と云ふものがない。斯う云ふ風に考へた事もあつた。この人種の差別とか或は民族の差別とか云ふやうなことの差別は事實今日あるとして致方がないとしても、それならばそれで宜いが、人種と人種と相争ひ、階級と階級と相争ひ、國と國と相争ひ、人と人と相侵してそれで宜しいかと聞いて見ると、誰でもそれで以て宜しいと言ふ人は恐らくなからうと思ふ。出來るならば其人種の差別を撤廢して、出來るならば國家の差別を撤廢して、出來るならば階級

の差別を撤廢して、さうして、みんな仲好く、みんな一人を一人として生活をした
 ものだと云ふことを考へて居らぬ人はなからう。素よりさういふ有様に到達す
 るまでにはいろ／＼の道行を経ねばならず、いろ／＼の手段を取つて行かねばな
 りますまいけれども、其道行の種類は暫く別問題と致しまして、兎に角差別其ま
 まにして、相争ふ状態其まんにして、それで以て宜しいと言つて居る人は、少く
 も開明民族の間にはなからうと思ふ。彼の亞米利加の社會心理學を書いた所の
 ロッスが斯う云ふことを云つた。どうも黄色人種とか白色人種とかいふ風に云
 つて争ふのは面白くない。面白くないから、それで世界全體の表面を別けて了つ
 て、是れからは白人の働く處、是れからは黄人の働く處と云ふやうに、チャンと共働
 く場處の繩張りを明かにして、さうして互ひ／＼に侵さない様にすればそこで争
 がなくなつて結構ぢやないかと云ふやうな考へを云つて居りますが、是れも一つ
 の考で、兎に角さういふ様に、やア黄人種だ、やア白人種だと云つて互ひに猜疑の眼
 を張つて人種の競争をやる杯といふことは面白くない。斯う云ふ思想が含まれ
 て居ると見なければならぬ。それから見ますると、今日は事實としてさう云ふ國

別、階級の差別はありますけれども、併し理想は、人間を人間として、一人の人間とし
 て、さうして皆が善くなるやうに、皆が仕合せになるやうに、皆が自分自身を圓滿に
 發達させることが出来るやうにと云ふことを理想として居らぬ者はなからう。
 それであるから矢張り其意味に於て人間と云ふものが其根柢になつて居り、人間
 と云ふものゝ價值は、吾々が今日文明民族が考へて居る所の道德と云ふものに比
 較的普遍的の價值を有つて居ると言つて宜からうかと思ふのであります。

それから又人間の價值は比較的他のものに比して永久的である。道德的生活
 に於て永久的である。と云ふものは、前に歐羅巴の思想史を辿つてソフィストの
 プロタゴラスから近代に至るまでの發達を述べましたが、其等の人の中に見るこ
 とが出来ます様に、人間と云ふものが始終道德生活の中心を形づくつて居る、即
 ち人間と云ふものが比較的永久的の價值も有つて居るものである。斯う云ふこ
 とを云はるゝ様であります、尙之を外の方面から見ますと、人間の光と云ふも
 のは何者の光よりもかはらない。昔からの所謂大聖人とか、大偉人とか、大英雄と
 か、大文學者とか、大詩人とか、大哲學者とか云はれた人々の光と云ふものは千秋萬

古に光つて居る。時代の如何に依つていろ／＼に了解せられ、いろ／＼に解釋せられ、ましても、兎に角孔子は孔子として、値打を有つて居る。ソークラテスはソークラテスとして、値打を有つて居る。基督は基督として、値打を有つて居る。さう云ふやうに人の値打と云ふものは、比較的永久的のものである。彼れの考へた所の思想、彼の爲した所の事業、彼の歌つた所の詩、さういふものは或は衰へることがある、或はすたれる事がある。併しながら其思想、其事業、其詩を作り出した所の人の値打は比較的永久的である。孔子の思想でも、今日から見ると何うしても其儘では受取れない事が澤山ある。澤山ありまするけれども、併しながら孔子其人の値打と云ふものは比較的永久的に續いて居る。ソークラテスの考へたことにも、今日から見ると其儘受取れないことが澤山ある。けれどもソークラテスの人格は生きて居る。さういふ方面から考へて見ましても、矢張り人間の吾々に與へる價値と云ふものは比較的永久的であると思ふ。で、吾々の道德生活を尋ねまして、其道德生活の中に何か比較的永久的な比較的普遍的な價値を與へるものがあるかと云ふと、私はこの人、人格と云ふものより外にはないと思ふ。尤も或は家族であ

るとか、國家であるとか、或は人類であるとかいふ様なものも、同時に比較的永久的な、比較的普遍的な價値を有つて居ると云ふ様に考へられることもありますけれども、此等は矢張り一定の比較的普遍的な比較的永久的な價値を添へて居る所の人間がいろ／＼にいろ／＼にと云ふのは或は家族的に、或は國家的に、或は人類的に集まつた所のものとして考へる外に意味がない。無論全體としての價値――國家全體としての價値、家族全體としての價値、人類全體としての價値――と、それから人其人の價値と云ふものとは必ずしも同一ではないが併し人其人の價値と云ふことを認めずして、一足飛びに、家族、國家、人類と云ふものゝ價値を認めることは出来まいと思ふ。それに矢張り家族、國家、人類といふものゝ價値を認めると同時に、其根柢に人の價値と云ふものを認めなければならぬことであらうと思ふ。其故にこの比較的永久的な比較的普遍的な價値を有つて居る人格と云ふものが道德生活の中心を成し基礎を成すと云ふやうに考へたいのであります。偕てさういふ様に考へまして、それから今度演繹的に考へて見ますと、いろ／＼なことが生じて來るのでありますが、今は全體をお話する譯に行きませぬからし

て、單に其中の一箇條だけを申して置きたい思ひます。吾々が人間の價値といふものを認めますと同時に、其處に必ず伴うて起る一種の感情がある。其感情は何であるかと云ふと、所謂人間の尊嚴の感じである。人間には一種の尊嚴がある。どうしても侵すことの出来ない尊嚴があると云ふ其感じであります。此間も陸軍の騎兵聯隊の厩が焼けた時に、其處に飼つて置きました馬凡そ百三十何頭と云ふものを解き放した所が、其百三十何頭の馬が東京市中を暴れ廻つた。甚しきは人を傷けた。其時に斯う云ふ問題が起つた。人が尊いか馬が尊いか。是れはちよつと考へると問題にならぬやうであります。能く考へて見ると問題になる。殊に陸軍の方から言ひますと、一錢五厘あると人一人得ることが出来るが、馬一匹はなか／＼一錢五厘の十倍や百倍で得ることが出来ない。それは何う云ふ譯かと云ふと、人一人補充するのは譯はない。先づ此人間は傷ついて到底兵事に堪えないと云ふときに、聯隊區に向つて一錢五厘の端書で通知をすると直に人が來て補充が出来る。即ち一錢五厘で人間一人を得ることが出来るのである。所がアラビヤ種馬一頭得ようなどと云ふと、なか／＼大した金が掛る。連も一錢五厘

や二錢で得ることは出来ない。さう考へると、陸軍の方から言ふと、どうも人間よりは馬の方が一寸尊い。そこで問題が起る。彼の日露戦役に際して常陸丸の沈んだ時も矢張り同じ問題が起つた。常陸丸には臼砲とか攻城砲とかいふやうな、旅順攻撃に使ふ所の大切な大砲が澤山載つて居つたさうであります。所が、それが運拙くも撃沈された。そこで代りの人間は何うでも之を補充することが出来る。まだ／＼日本の壯丁があの場合に盡きた譯ではありませぬから、人間の補充は何うやら斯うやら出来ても、あの攻城砲なり臼砲はなか／＼代りを得られない。戦時の嚴正中止を宣告されて居る當時であるからして、外國からソツと買つて來る譯に往かない。そこで人よりは、大砲が欲しい。といふやうなこともあつた様であります。が、さう云ふ様に折々、人と大砲だとか、人と馬だとか、目方に掛けられて、どつちが重いか、輕いかと云ふ様な相場に乗る事がありますが、併し是れはホンの一時の便宜から來る考へでありまして、眞に自分の良心と云ふものゝ光に依つて考へて見たときには、人間と馬、人間と大砲なんと云ふことは固より秤に掛かるべき筈のものぢやない。縦し大砲、縦し馬といふものが其場合には非常な價値

を有つて居るに致しましても、其價值と云ふものは比較的一時的のものである。比較的一部のものである。大砲も戦争が濟めば餘り用がない。尤も泰平であつても兵備を忽せにすることは出来ぬけれども、さう焦眉の急と云ふやうなものでもない。それであるから比較的一時的のものであります。人間のは然うでない。さうして最も大切なことは、唯今申しました通り、人間には何うしても尊嚴と云ふやうな考がくつ付いて来る。大砲や馬は、成程價は高いものであるかも知れぬけれども、併しながら彼等は價の高いものであると云ふことを吾々が感得した場合に於きましても、其れに對して何等尊嚴といふことの情を感じないのである。この尊嚴の情と云ふことが人格の値打に極めて重要な特質であると思ひます。所が或一派の學者は、ナニニ尊嚴なんといふものは其れは初めから人間にくつ付いたものぢやない、或種類の感じが變つて來たものに外ならぬのであると云つて居る。例へば十八世紀の英吉利のハッチソンであります。ハッチソンは斯う云ふことを云つて居る。只の快樂苦痛の感じと云ふものと、それから人間が人間に對して感ずる尊嚴の感じと云ふものは、是れは所謂分量上の違ひであつて何等性

質の違ひではない。即ち尊嚴の感じと云ふものは、快不快の感じを出來るだけ強くしたものである。其尊嚴の感じを弱くしたのが普通の快不快の感じである。即ち人間が人間に對して感ずる所の尊嚴の感じと、それから唯々吾々が物に對して感ずる所の快不快の感情とは強さの違ひである。斯う考へて居る。然らばどうして強くなつた場合には尊嚴の感じが生じて來るか、と云ふことをハッチソンは説明して居りませぬ。それであるから、是れは單に獨斷的に然う申したのであります。性質上の違ひを分量上の違ひに還元することにはならないと思ひます。

それから又もう一つは尊嚴の感じから生ずる結果として、其尊嚴に服すると云ふ感じである。其尊嚴に従ふといふ考、即ち其尊嚴を敬すると云ふ感じである。是も人格の價值に必然にくつゝいて來る感じである。さうして其服する、従ふ、敬すると云ふことから吾々は「何うしてもせんければならぬ」と云ふことになつて來るものかと思ふ。吾々の普通の心の働きにおいては、自分が斯う云ふことを欲する、あゝいふことを欲する、自分は書物を讀まうと思ふ、散歩しようと思ふ、只、斯うし

ようと思ふ、あゝしようと思ふといふ働きがありますが、道德の方においては其れと一つ違つたことがある。即ち、斯うしようと思ふとか、あゝしようと思ふとかいふ外に、何うしても斯うせんければならぬ、あゝせんければならぬ、あゝすべき筈であると思ふ感じがある。所がこの「せんければならぬ」と云ふことは、私の考では、人格を敬する、其尊嚴に屈服することから生じて來ることゝ思ひますが、或一派の學者は、ナーニそれは或一方に利己的の感情がある、或一方に利他的の感情がある、其利己と利他の相争ふ所で、そこで「せんければならぬ」と云ふ感じが起つて來るのである、即ち利他心が利己心を屈服させる所に「せんければならぬ」と云ふ感じが起つて來るのである。と斯う云ふて居る。例へばスペンサーの如きは其れである。スペンサーは此「どうしてもせんければならぬ」と云ふ所のオブリゲーション(本務)の感じと云ふものは、是れは吾々人間がまだ進化が低い階段にあり、又社會其ものもまだ進化が低い階段にある。それであるから吾々の利己心と吾々の利他心と能く一致することが出來ない。そこで利他的感情へ利己的の感情を犠牲にすると思ふことが必要になつて來る。其利己的の感情を犠牲にする所にセンス、

オブ、オブリゲーション(本務)の感が生じて來る。其故に若し人間が發達し進化し、社會も亦進化して來ると其センス、オブ、オブリゲーションが取れてしまふのである。斯う云ふやうに説くのであります。併しながら是れも唯々利己的の感情を利他的感情へ犠牲にすると思ふことのみでセンス、オブ、オブリゲーションを説明しようとするのであります、併し、それならば利己的の感情を利他的感情に犠牲にしない様な場合には果してセンス、オブ、オブリゲーションと云ふものはなからうかと云ふと、矢張り然うは往かない。自分の生命身體を維持すると云ふことは是れは全く利己的の感情の結果と見なければならぬ。即ち自分が自分の生命を保存せんが爲めに食ひ、飲み且つ着て居るのであります、其時には矢張り、自分の健康は維持して往かなければならぬ、自分の身體は大切に保存して往かなければならぬと云ふ考からやつて居るのであります、道德上の意味と云ふものが充分含まれて居る、即ち自己保存と云ふ中にも道德上の意味が充分含まれて居る。即ち一方から言ふと、利己的の感情と云ふものを其儘満足せしめたのであります、けれども矢張り其時にもセンス、オブ、オブリゲーションがある。さうして見まするとスベ

ンサーが、單に利己的感情を利他的感情へ犠牲にする時のみセンス、オブ、オブリゲーションを生ずると云ふ様に説くのは間違つて居ると思ふのであります。其故に私は、人格の價值と云ふものは其意味に於て道德價值の中心であり基礎であると思ふのであります。

所が所謂廣義の功利主義チリタリニズムを説く所の人々は、どうも其方の人格價值と云ふものをば認めないやうであります。其人格價值を認めない所に私は功利主義の缺點があると思ふ。功利主義の根本の考は何であるかと云ふと、チリタリニズム利用價值即道德價值であるとするが、是れが抑も誤つて居る。それは種々のことから證明することが出来ると思ひますが、極く手短かに一つ申上げて置きます。例へば甲乙兩國が兵を交へたとする。其場合に甲の方に取りましては、自分の味方の強いことが、利用價值のあることが疑ひないが、同時に敵の弱いことも亦自分に對して非常に利用價值がある。それで甲の國から云ひますと、乙の國の人間が、出来るだけ卑怯で、出来るだけ未練で、出来るだけ憶病で、成可くは大砲一發の音を聞くと直ちに逃げて了ふやうな腰拔侍の多からんことを希はなければならぬ。若し利

用價值から言ふと然うである。けれども、それならば吾々はさういふ腰拔侍と云ふものを尊ぶか、道德的に其れを讃めるかと云ふと、決して讃めはせぬ。敵ながらも天適れと云ふことがあるが、頑強に抵抗して、自分の身命を捨て、向つて來るといふ勇敢な豪膽な者を却て吾々は道德的に讃める。それであるから利用價值から言ひますならば、敵の弱いことが同時に吾々の道德的價值にならなければならぬ譯であるけれども、其時に吾々は却て其敵の弱いことをば輕蔑する。却て自分が苦しめられ乍らも、敵ながら天適れだと云うて其敵の強いのを讃める。かう云ふことから見ましても、利用價值即道德價值といふことは言はれないと思ふ。然らば何う云ふ處に違ひがあるかと云ふと、矢張り人間と云ふところにある。敵ながら天適れと讃める。敵が強いただけ其れだけ味方は苦戦しなければならぬ。然らば苦戦しながら敵ながら天適れと讃めるのは何であるか。即ち敵の人格の強いと云ふことを讃めるのである。其場合にも矢張り人格價值といふものゝ現はれて居ると云ふことは明かであらう。即ち利用價值の原理の間違つて居るのは其處にあると思ふ。

所がさういふ利用價値の原理と云ふやうな考は何處から來るかと云ふと、是れは所謂心理的快樂説サイコジカルヘドニズムといふものから來る。即ち人は快を求め不快を避ける。それは宜しい。それは私も承認するけれども、併しながら其不快と云ふものは、其れが吾々の心理作用の最後にはならぬ、其背後に人格といふものがある、と云ふ事を忘れてはならぬと思ふ。吾々が快不快を感じるのは何う云ふことかと申しますと、自分の人格が或る事柄に對して満足を感じた時には快を覚え、是れに反して不満足を感じた時には苦痛を感じる。それであるから、客觀的に見ると全く同じことをやつて居りながら或は快を感じ或は不快を感じると云ふことがある。例へば、餘り教育のない趣味の低い人であれば、所謂耳目鼻口の肉體上の欲望を満足させてそれで以て非常なる快樂を感じるでありませうけれども、併しながら教育が深く、又高尚な趣味を有つて居る人は、單に肉體上の欲望を満足せしめたのみでは必ずしも快樂を覺えない、寧ろ苦痛を感じる事もある。それであるから、客觀的に皆一様に耳目鼻口の満足をはかると云ふやうな手段を取つても、手前の人格如何に依つて、或は快を感じることもあり或は不快を感じることもある。故に快不

快と云ふことは吾々の心理活動の最後の土臺でなくして其背後に尙人格と云ふものゝ存在を認めなければならぬと、斯う思ふのであります。而して吾々が其感じた所の快樂苦痛と云ふものに上等下等の差別を付けたり、或は高尚下品の差別を付けたりするのは、それは何處から來るか、と云ふと、矢張り人格其者から來る。若し單に心理的に見ましたならば、耳目鼻口の肉體上の欲望を満足させる所の快樂も、乃至高尚な精神上の満足を求める所の快樂も、快樂として二種類ある筈がないのであります。それを一方精神上の快樂を高尚なものとし、肉體上の快樂を下品なものとするのは何處から來るか、と云ふと、其快樂を感じる人格の價値其者である。即ち高尚な趣味を以て快樂を覺えるやうな人格の感じた所の快樂は高尚である。又單に肉體上の欲望で満足して居ることの出來るやうな人格の感じた所の快樂は下品である。即ち人格の價値の高下に依つて快樂の價値の高下が定まる。それを忘れて、單に人は自分の快樂とする所のものを求め苦痛とする所のものを避けると云ふことだけから出發する。其處に功利主義の間違つて居る所が生じて來るのであると思ふ。其故に私は道德と云ふものを何處までか分析し

て行くと、最後の根柢には何うしても人格價值と云ふものを認めなければならぬ。其人格價值は道德の中心である、道德の根柢であると、斯う云ふやうに信するのであります。併しながら道德と云ふ事は尙外の方面からも觀察することが出来まするから、即ち専ら社會の風俗習慣と云ふ方面からも觀察することが出来まするから、其方面から觀察して來ると少しく違つたことも見えますけれども、今私は唯々道德と云ふものを何處迄も分析的に其根柢まで探つて行つての話を申上げたのであります。甚だ長い且つ拙い話で恐縮に存じます。

—「哲學雜誌」明治四十五年、七月・八月號所載—

九 平等觀個人主義(平民主義)と 差別觀個人主義(貴族主義)

個人主義といふのは、原始的第一次的實在は個人であつて而してその個人は價値の創造者であり源泉である、個人はそれ自身の目的であつて、團體はその個人の方便としてのみ存在の理由を有つてゐるものであると主張する所の倫理上の主義をいふのである。此の意味の個人主義は個人は本來平等なものか、將た差別あるものかの觀方の如何によつて、平等觀個人主義と差別觀個人主義との二つに別れる。然らば此の兩主義は如何なる主義であるか、その極めて平明な叙述をなさんとするのが、本論文の目的である。

先づ平等觀個人主義から述べよう。いふまでもなく、此の主義の根本立脚地は、人は自然的には皆平等なものである (*Omnes homines natura aequales sunt.*) といふ點に

ある。そこでその自然的平等とは如何なる意味か、又如何なる意味に於いてそれが妥当であるか。先づそれからして述べなければならぬ。

右の命題に於ける「自然」と云ふ名辭は、こゝに二様に解釋される。一つは(イ)生れたまゝといふ意味であつて、一つは(ロ)本性といふ意味である。前者はカルチュアされたの反對で、全くカルチュアされずに、即ち人工を加へられずに生れたまゝの状態といふ意味である。先づ此の意味に於ける自然的平等といふことから吟味して見よう。

是にも色々の説がある。グロッシッスなどは文化のない自然民族に於いては各個人は精神上に於いても身體上に於いても略同様であつて大差のないものであると、極めて單純な自然的平等を説いてゐるし、ホッブスなどは生れながらの人間でも精神上、身體上多少の差異のあるのは事實であるが、しかしそれは人間を全體として見ずして部分的に見て比較するから甲乙の間に優劣等差が生ずるのである。然るに人々には長所もあれば短所もあり、優點もあれば劣點もある。そこで一部分に劣つてゐる所があつても他の部分の優つてゐる所で之を補ひ一部分に長所

があつても他の部分の短所でそれを帳消にするといふ譯で人間を全體として見れば略同様なもので大差のあるものでない。それがカルチュアを施すと異うやうになるといふのは外でもない。其によつて長所は益々之を伸暢せしめ、短所は一層努力して之を發達せしめるやうにする。そこでカルチュアのあるとないと、充分なると不充分なるとに由つて大變な差を起すやうになるのである。と論じてゐる。アダム・スミスやブルードン等はホッブスのこの言に裏書してゐる。アダム・スミスは偉い哲學者と、市中を徘徊してゐる荷物運搬者とを比較して見ると、殆んど同一の人間と思へぬ程に異つてゐる。が此兩人でも六七歳頃までは略同様なのであつて、大した差異があつたのではない。然るに其の頃から教育といふものが始まり、又進んでは職業といふものが始まり、爲にその置かれる境遇と、受ける影響とが段々に異つて來る。そんなことから此兩人は今見るやうに異つて來たので、此の異ひは生れつきにあるのではなく、七八歳以後の教育、境遇、感化にあるのであると説いてゐる。ブルードンも同様に人間の差異は社會の感化から來ること多く、生れながらの人間は大して異ふものでないと力説してゐる。

かういふのが自然の第一の意義に於ける自然的平等の諸説であるが、さて此の説を吟味するには二つの點から行かなければならぬ。第一は事實の問題として、事實上自然の人々は、さういふやうに等差の極めて少い者であるか否かといふ點。第二は價值の問題として、かうした意味の自然的平等は平等觀個人主義の立脚地とするの價值ありや否や、更に進んでは一般人生問題の解釋の基礎として價值ありや否やといふ點である。先づ第一の事實問題として考察するに、例へば同じ親から生れて略同じ境遇に置かれた兄弟でさへ身體上精神上可なり差異のあるものなることは周知の事實である。又野蠻人の間に於いても一部族の酋長と仰がれてゐるやうなものは、多くの場合に於いて他の一般の人々よりも何等かの點に於いて一頭地を抜いてゐるものが多い。だから生れたまゝのものでも、文化の影響を受けぬものでも、矢張多少の差異のあるのは事實らしい。次に第二點の價值の問題に移つて考ふるに、たとひ文化の影響を受けぬ生れながらの人間は平等なものであるにした處が、それだから政治的にも經濟的にも倫理的にも平等であらねばならぬといふ理窟は立たぬ。何となれば吾等の關心する所の政治や經

濟や、道德は、今日の文化制度としてのそれであつて自然民族のそれではない。だから自然民族の事實は、假りに事實であるとして、今日の政治や經濟を動かす理由とはならぬからである。又他方から考察して今日の所謂文化なるものは皆邪道へ踏み迷つたもので醜惡を極めた者である。だから今日の所謂文化なるものを一掃して自然の源に復してしまはねば、人生の眞價値を發揮することが出来ぬ。かやうに論すればその論は老子の自然主義、ルソーの自然主義となるのである。しかし老子やルソーの自然主義は、唯一時の病に處する藥品であつて、人生問題を解決する所の當時の食料ではない。(此の義拙著主觀道德要旨に詳説しておいた。)次に自然の第二の意義即ち本性といふ程の意味について吟味して見よう。この方からいへば人間の本性は皆平等なものであるといふ説になるのである。然らばその人間の本性とは如何なるものか、その點になると、人間の見方によつて二つに別れる。一つは唯物論の見方であつて、一つは理想論の見方である。唯物論の方から人間を観るとは如何なることかといへば、人間を動物の一種として觀るといふことである。従つて唯物論の見地から觀た人間の本性は何かといへば、動物

の本性がそれであるといふことになる。然らば動物の本性は如何なるものかといへば、それは自己保存と種保存とである。而して自己保存を圖る欲求を食といふ語で表し種保存のそれを色といふ語で表すとすれば、色と食とは動物の本性即ち人間の本性であるといふことになる。告子(孟子)が「色食は性なり」といつたのが、取りも直さず此の見地を表したものである。此の見地は生物進化論で道徳を説明せんとした人々の多く取つた處の見地であつて、その重なる代表者は何といつても英吉利のハーバート・スペンサーを推さざるを得ない。スペンサーは此の見解を地盤にして、彼の個人的快樂説といふ倫理説を説いたのである。スペンサーの倫理説は種々の倫理書で説明されてゐるから、こゝに之を詳説する必要はないが、しかし彼の倫理説を個人主義と見る理由は一應説明しなければならぬ。彼の出發點は何處にあるかといへば、凡そ人間の意思を動かす所の動機は快、不快の感情に外ならぬ。人間は快を求むるか不快を避けんかの爲に働くものであつて、その快不快の感情の外には人間の意思を動かす動機はない。かういふ心理的快樂説が彼の出發點である。而してそれから彼は快といふ感情は生活が進められ

た時の感情であり、反對に不快といふはそれが妨げられた時の感情であるとの心理説に進み、更に前進して生活は同類と固い強い團結をなすことによつて進められ、離群索居する事によつて不安にせられ、且妨げられるやうになるとの生物學説に入り、だから快樂を享樂し苦痛を避けんが爲に、生活を旺盛にしなければならず、生活を旺盛ならしめんが爲に團結を鞏固にしなければならぬと結論したのである。だから團結を鞏固にするのはそれ自身^{セルブスト}の目的でなく生活を進めんが爲の方便に過ぎない、そしてその生活を進めるのもそれ自身の目的ではなく、快を得、不快を避ける方便に過ぎない。だから私を棄て、團體の爲に盡すといふこと、それが道徳の本質であるが、その道徳はそれ自身の目的でなく、銘々の快を得、不快を避ける方便に過ぎない。つまり「近接的目的は團體の繁榮隆昌であるけれども、究^{アル}竟的目的は個々人の快樂である」(スペンサー「倫理學資料」)。かやうにスペンサーの説は表面は團體主義であるが、その實相をいへば個人主義である。かやうに氏は倫理上に於いて實質的個人主義を取つたのみならず、政治上に於いても亦個人主義的見地に立つてゐたのである。スペンサーに限らず一體英吉利の思想家は

多く個人主義的見地に立つて政治・法律・經濟・宗教・道德等の人間の事象を論じたものであつて、彼のベンザムの如きも直接の表面は一般的快樂説即ち所謂功利主義を立てたけれども、その功利主義なるものは個人の快樂を得る方便であつて、實際は個人快樂説に立脚してゐたのである。スベンサーの如きもつまり此の英吉利の學風を現したに過ぎぬのである。

さて人間の本性は色食の動物性であるといふ見地から出立した所の倫理觀が右のスベンサーのそののやうになるのは自然の論理的歸結で、避けることの出来ないものであるが、然らばさうした倫理觀は、凡そ倫理觀として正しいものであらうか。是が吟味しなければならぬ點である。第一此の説の依つて立つてゐる所の、快は人の欲する所、不快は人の避くる所であるから、それだから快は善であるといふ論は立たぬ。何となれば快は人之を欲し、不快は人之を嫌ふのは事實であるし、又常軌の状態に於いては善は快を伴ひ、惡は不快を招くのが普通であるけれども、しかしすべての快が必ずしも善にあらず、すべての不快が必ずしも惡ではない。それは日常經驗の事實から幾らでも之を證明することも出来るし、又吾等の常識

の觀念に於いても善惡と快苦とは截然區別のある觀念として寫象せられてゐる。若し此の兩觀念を混同して快即善、善即快といふやうに考へたならば道德上甚しい不都合な結果を起すことになることは多く辯ずるを俟つまい。次に個體の生命の存續といふことについて考ふるに、個人が自己の生命をその充分な意味に於いて保存することは勿論道德の旨に叶うた事柄である。しかしそれは如何なる場合に於いてもそうであるとはいはれない。時には自己の生命を棄てるのが却つて道德的であるといふ場合もある。次に快は生命の存續及び増進に伴ふ感情であり、不快はその毀損及び減退に伴ふ感情であるといふ點であるが、此説からすれば、生物が進化して生命が愈増進すれば快樂愈大となるといふ事にならねばならぬ譯であるが、それは果して事實の上で證明し得ることであるか否か。是れは所謂生命の増進とは何ぞやといふその概念の如何にも依るのであるが、スベンサーの説いたやうに管に幅と長さとの間に於いて増すことが生命の増進ではなく、深さに於いて増すこともそれであるとすると、生命の増進と快樂と必ず相伴ふや否や疑はしい。(此の點ミユニアヘッド「倫理學綱要」に據る)。以上は唯三點だけについて

スペンサー風の倫理學を批評したのであるが、是だけ考へただけでもかやうな倫理説は倫理説として成り立ち難いものであることは明かであると思ふ。

そこで次に理想論的見地から觀たる人間の本性は如何といふ點に移つて考察しよう。理想論からいへば、理想は人間にのみ與へられた人間の專有物ではなく、世界一般に與へられた世界の共有物である。即ち世界そのものが理想的に構成されてゐるものである。しかしながらそのことを自覺して之を體認し、自己の努力によつて之を實現せんとするものは萬物の中で唯人間のみである。子思が「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」(中庸)といつたのもやはり以上の意味を表したのであらう。この意味に於いて人間は理想體であり、又その理想實現の唯一の主體であるといつて可い。又その意味に於いて萬人は平等なものであるといふことが出来る。かういふのが理想論からの萬人平等觀である。此の理想論からの萬人平等觀は更に分れて二つとなる。一つは宗教的平等觀であつて、一つは倫理的平等觀である。先づ宗教的平等觀個人主義について述べよう。

宗教的平等觀個人主義の好代表者は基督教である。基督教は唯一神基督原罪

及び救濟の四根本的觀念から成立つてゐる所の宗教であるといつて可い。右の中原罪を懷いてゐるものは各個人で、その各個人は皆神の子で、神の前に於いては身分の高下も、財産の多寡も、知識の深淺も何等の權威も價值も有たぬもので、すべて人々は皆平等である。心の貧しきものは福であり、財産の多いものは却つて天國に入り難く、パリサイの輩は終に邪道に踏み迷うたものである。子その父に背き、女其母に背き、嫁その姑に背きてイエスを愛し、天國に近づけるを覺りて悔改めることが出来れば、それですべて天國に入ることが出来る。されば基督教は基督の仲介を通じたる唯一神と個人との直接なる愛的關係をのみ力説する所の宗教である。だから基督教は猶太教の民族的宗教の桎梏を破つて世界教となり得たのである。加特利教及び教會組織は正しくこの根本思想を事實の上に體現したものとといへる。斷つておくが、之は所謂原始基督教の根本思想から觀たのであつて、今の基督教の新教は固より加特利教でも餘程その趣を異にしてゐるのは事實である。

此の如く基督教は本來的には個人主義的思想を力説する宗教であつて、今日の

西洋文明に於ける個人主義的思想は此の基督教から來てゐることが甚だ多い。基督教は個人主義的思想であるとして、そこで基督教者のうちでも迎合的態度を陋とし、敢て教祖の眞面目を發揮せんとする人は、その個人主義を宣言して憚らぬのである。イー・エス・エームスは最近二學年間に於いて爲せる大學說教集を公刊してゐるが、その卷頭に「高等個人主義」(The higher individualism)と題した一說教を載せてゐる。その說をいへば、我が基督教は個人主義である。飽くまで個人主義である。それは聖典の何處からでも證據立てることが出来るが、殊にパウロの手翰の中に最も鮮かに標幟されてゐる。しかし我が基督教は究竟力は正義であるといふ說に歸著する所の權力的個人主義ではない、唯物論的個人主義ではない、將た他に對しては無頓着であるか、若しくは進んで他を排擠し打仆してまでも自己を立て通さうとする個人主義ではない、全く眞底から他と和衷協同し、そうしてその和衷協同に依つてのみ各自特殊の職能を爲し義務を果し、以て自己を充實すると共に一般社會を充實せしめんとする個人主義である。我等は「キリストの體にして亦おのゝ其肢なり」(哥林多前書一二章二七節)とする「高尚なる個人主義」

であるといふのがその趣意である。

以上宗教的平等觀個人主義の代表として基督教のそれを概説したのであるが、是は前に提論した唯物論的見解などと異つて餘程取るべき點の多いことは首肯しなければならぬ。がしかしかうした立脚地から國家の存立や、對峙や、競争や、戦争やが果して説明し得られるか否か頗る疑はしい。前に述べた加特利教の世界一國主義の如きは偶然に生れた思想ではなく、基督教本來の思想に深い根ざしを有つてゐるもののやうに思はれる。それゆゑ今度の世界の大戦亂の如きも基督教本來の赤裸々の立場から、果して満足に説明し得られるものであるか否か甚だ疑はしい。單に基督教といふ側から觀たならば、國と國とが對峙してゐることさへ理解しにくいことではあるまいか。況んや互に干戈を交へて、個人としては何の恩怨もないものを戮し合ふといふことは、如何に曲辯しても辯護することは難いであらう。今基督教國の交戦國の各が、可成速く戦争が熄んで平和が克復するやうに、それには各自國が勝つやうにと祈を獻ぜられた時に、願はれる神は同一の神であるから、敵味方孰れへひるきすることもなにかねて、さぞ困らはしまいか

と思はれる。その結果は自分の支配權を暫時停止して世界の形勢を觀望するといふことになりはしまいか。こんな事の結果になるといふのは、つまり、基督教で支配される下には唯一國のみあるべき筈で、國と國との對峙を許さなまいといふ理想に違背して、現實には數國家が相對立してゐるといふ爲であらう。又エームスの各個人が皆特殊のもので、特殊の位置を占めて、特殊の反應をするもので、複雑した社會生活の中に入つて益充實した個性を發揮することが出来るものであるといふ所謂「高尚なる個人主義」は、是は基督教に限つて適用せられ得る道理ではなく、倫理の立場からでもいひ得る道理である。

次には理想論的に觀た倫理的平等觀個人主義について述べよう。此の説は古代倫理學に於いてストア主義が既に之を唱導した。ストア主義はエピクロースと同じやうに「本然の性に率つて生活せよ」といふことを倫理の最高原理と立てた。しかし何が本然の性であるかの觀方に於いては、エピクロース主義のそれとは全然反對のものであつた。後者は感性を人間の本性なりとし、前者は理性をそれであると觀た。それ故にストア主義の人間の定義は、人間は理性的生類なりと

いふ事であつた。加之その理性なるものは、常に人類の間に共通なものであるばかりでなく、又萬物に亘つて普遍なものである。世界は一理である。理外に物なく、又物外に理がない。森羅萬象は吾々人類と共に唯一理の顯現であつて、萬人萬物すべて同根より出でたものである。ストア主義にはこんな思想が含蓄されてゐるので、此の主義の思想は汎神教的である。併し既に自ら象を具へ、體を持して個々の諸物諸象となつて表れた以上は、その個々物は儼然たる獨立の個體であつて皆平等なものである。此の平等な個人が、いく人もいく人も相集團し、協同して社會的生活をなすに於いては、カテコンタなるものが必要の條件となつて來る。カテコンタとは後世カント以後の倫理學に於いて説く所の本務とは同一のものでない。即ち多少カントの所謂性癖をも含んでゐるものであるが、先づ餘程それに近いものである。ストア主義が何故に此の概念を重要概念であるとしたかといへば、恐らく彼の平等觀から來たものであらう。何となれば差別觀は人と人との關係を權力關係なりと觀易く、平等觀は權利關係なりとそれを觀る傾向になり易いからである。

かうしてストアの平等觀は、近世に於いてヒューゴー、グロッシュス、デカルト、スピノザ等によつて共鳴された。否そればかりでない、カントによつても、フィヒテによつても同意された點である。その中でも最も嚴密な批判の上に最も嚴肅な平等觀個人主義を立てたのは謂ふまでもなくカントである。

カントは各個人は皆それ自らの独自の價値と不可侵の尊嚴とを具へてゐる者で、それ自身の目的であると觀た。然らば何故に然るかと問へば、カントはそれは人間は「物」でなく「人格者」なるが故であると答へる。然らば謂ふ所の「人格者」とは如何なるものかと問へば、何等後天的經驗的要素に依らず、全く先驗的に自分で法則を立て、そうして自分自らでその法則に率ひ得る意思を具へたもの、即ち自律的意思を具へたものである。そうしてその自律は必ず自由を豫想せざるべからざるが故に、自律の意思を具へたるものとは、やがて自由の意思を有するものといふことになるのである。如此先驗的意思又は純粹意思は理性の行的方面に働いたものであるが故に、「人格者」とは、語を換へていへば、行的理性を本具し、それに率つて活動し得る生類であると答へる。此の意味に於いては萬人皆平等の人格

者であつて、それ自身の目的である。カントの平等觀個人主義は、種々微細の點に亘つて主張されてゐるけれども、その要領は右に外ならない。

かう理想論的に見た平等觀個人主義は、エームスのいつたやうに他人との協同とも悖るものでなし、又ファイトやロイスのいつたやうに團體主義とも背くものでもない。此の點に關する詳しい議論は別の機會に譲るとして、こゝでは唯、ストア學徒の説や、カントの論にまだ多少考察すべき點の残つてゐることだけをいつて見よう。

ストア學派は希臘から羅馬にかけて長い歳月に亘つて持續した學派であるだけに、その中には種々の學者が出て種々な説を立てゝゐるから、一口に是がストア學派の説と押しなべていふことは困難であるが、彼等が政治的團體に關しては多くは世界一國主義を主張してゐるやうである。そうしてそれは實際に於いては當時の世界統一國家の體をなしてゐた羅馬帝國の統一に甚だ都合宜い影響を與へた。この世界一國主義は政治團體の主義として種々の不都合なる點を有つてゐることは既に前にも述べた通りである。

カントは權威ある倫理的平等觀個人主義を確立して、そしてその倫理的平等觀個人主義は團體の成立と何等相格杆するものでないことを論じてゐる。カントは、自己目的である所の「人格者」は必ず相集つて團體を形成する。その團體は自己目的たる人格者の團體なるが故に、カントは之を「目的(複數に用ふ)の王國」と名づけてゐる。而してその團體生活内に於ける倫理上の原則は、「爾の行爲の格率^{ゲキツ}が團體の生活に不都合ないやうに行へ」といふのである。是は行的理性が先驗的に自ら打ち立てた倫理上の「無上命法」の第三の形であつて、「爾の行爲の格率^{ゲキツ}が一般の人人の行爲の原則として差支ないやうに行へ」といふ第一の形の「無上命法」を言ひ直して表したものである。此の點からいへばカントの個人主義は決して他人との協同生活と相容れることの出来ない性質^たのものでないことは明かである。かういふ譯ではあるが、しかしカントの「目的の王國」でもまだ個人主義的色彩を帯びてゐて、團體主義的思想と充分に調和したものとはいへない。即ち獨立の各個人が協同生活をなし得ぬものではないといふだけで、團體その者と個人との關係は解けてゐない。

最後に差別觀個人主義について述べて見よう。差別觀個人主義とは、私は個人は本來的に平等なものでなく、賢不肖、能不能、大少、強弱始めから異つてゐるものである。人類の文明と、その文明價值とは、賢なるもの、能なるもの、大なるもの、強なるものの創造した處であつて、彼等は人類の恩人であり、同時に救主である。それだけ彼等は政治に於いても、經濟に於いても、學問に於いても、文藝に於いても、宗教に於いても、道德に於いても、すべて特殊の權力を享有すべき筈のものであつて、不肖不能、小弱なるものは、唯黙して彼等に服従し、彼等の創造した文明と價值とをそのままに受け納むべき筈のものである。そこに正義もあれば、均衡もあり、公平もある。かやうな主張をする所の説なりと理解してゐる。かやうな説であるから、此の説は一種の天才渴仰論であり、英雄崇拜論である。

佛蘭西革命は社會上、國家上のあらゆる差別階級を打破せんとした革命であることは言ふまでもない。しかし此の佛蘭西革命は偶然な突發事件ではなく、近世の始めから西歐の天地に蘊釀された平民的精神、平等的精神が、馬車馬的な而して又可燃性に富んでゐる佛蘭西國民の精神の沈澱水雷の中に入つて表れた現象で

ある。近世の文明とは高きを低くし、長きを短くして、すべてを平均にしようとする文明であつた。便利な交通機關は老人でも女でも子供でも、壯者強者と同様に遠い處でも高い處でも旅行させることが出来る文明であつた。選舉權といふものは、目に一丁字ないその所有者にも候補者の叩頭を得しめるやうになつた。教育の自由は、能不能も問はず、後先きの考もなく、誰をも彼をも高等の學校の門内へ流し込む理由となつた。又生活の自由は金錢に物をいはしめることになつて、金さへあれば、どんな價値の少い人間でも、物質的には王侯の生活をなすといふやうになつた。つまり近世の始めから起つて來た平民文明の精神はかうしたものであつて、その水雷が爆發して恐しい水柱を揚げたのが佛蘭西革命であつた。

此の佛蘭西革命の爆發によつて、染みじみと平民文明、即ち平凡文明に鑿き、その弱點を洞察した十九世紀は、夙くも天才渴仰、英雄崇拜の聲を擧げたのである。英國の文明批判家トーマス・カーライルの如きは、その急先鋒を承つた人である。

一千八百二十年代の始めに始まつたカーライルの文學的活動は、一千八百四十年代には漸次その圓熟の境に達した。その期の代表的作物は「英雄崇拜論」(Hero-

es and Hero-Worship, (1841)と「サーター・レザータス」(Porta Resartus)と共に浪漫主義の思想と氣合とに充ち満ちたものである。世界史はその根柢をいへば英雄の歴史である。吾等が享樂してゐる一切の文化は、偉人の腦裏に思ひ浮べられたる思想の外的表現に外ならぬ。偉人は世界史の創造者であり、人類の指導者である。世の凡人等は一にその指導に従ひ、その指揮に従つて彼等に隨いて歩んでゐるさへすれば宜い。英雄偉人は權威あるものとして此の世に現れ出たものである。「英雄崇拜論」。是がカーライルの英雄觀であり、平等打破、凡俗退治の論である。

かうした見解は十九世紀の中葉に至つて生物學上から大なる援助を得ることとなつた。それはダーキンの創説した生物進化論である。いふまでもなく生物進化論は英雄崇拜論を確立せんが爲に考察されたものではない。が英雄崇拜論者乃至英雄特權論者は取つて以て自家藥籠中のものとなしたのである。ダーキンの進化論とは、生物は自然的及性的淘汰の作用によつて、最適者が段々後まで存続するといふ説である。「種の起源」及「人類の起源」。此の進化論を取つて所謂進化論的倫理學を建設した最初の人ハハーバート・スペンサー「倫理學原理」で、そ

れを完成したのはレスリー・スチヴン（倫理科學）である。さりながら此等の人々の建設した倫理學は平民的デモクラチックのものであつて、貴族的アリストクラチックのものでなかつた。が、しかし生物の種からいへば勿論、同一種内の個々の生類からいつても、最適者が漸次後迄存続するといふ側からいへば、それは平民的ではなく、却つて貴族的であるといはねばならぬ。ダーキンの進化論の中にはかういふ思想もたしかに含まれてゐる。それにも拘らずスペンサーやスチヴンがその基礎の上に倫理學を立てた時には、躊躇なしに平民的のものにしてしまつて貴族的のものとしなかつた。併し生物進化の事實中には、たしかに貴族主義の道理が含まれてゐるのであるから、その點を基礎として倫理學を建設すれば、その倫理學は當然貴族主義のものとなる筈である。エルンスト・ヘッケルが、獨逸の社會民主黨に對して、ベール始め社會民主黨の指導者達は進化論の基礎の上に彼等の理論を建設することが出来たやうに説いてゐるが、それは大なる間違で、進化論は平民的のものであるよりは、むしろ貴族的のものである。だから社會民主黨のやうに、民衆の爲に都合のよくなるやうにといふ理論は進化論からは生れて來ぬ筈であると評したのは（Weltanschauung des

neuen Kurses, 1892) 確かに半面の眞理を具へてゐる言である。

そこで此の半面の眞理を基礎として徹底的な貴族主義を立てたものが現れる事になつた。それはニーチェである。ニーチェは人間の實相は自己の權力を擴大せんとするにある。哲學者の中には「活きんとの意思」が人間の實相であると説いた人もあるけれども（ショーペンハウエル）、それは形式論であつて、まだ人生の内容までをも窮めた説といふことは出来ぬ。人間に「活きんとの意思」があるのは事實であるけれども、しかし人間は唯單に「活きん」が爲に「活きる」のではなく、何か或る目的の爲に「活きん」とするのである。然らばその目的は何かといへば、それは種々な説があるが、其等の説には一も感服すべきものがない、自分は、その目的は權力を得んとするにある、即ち權力を得んとするのが人生の唯一の内容であると思ふ。即ち人間の實相は「活きんとの意思」（Wille zum Leben）にあるといふことから「權力を得んとの意思」（Wille zur Macht）にあるといふことへ言直して來なければならぬ。此の權力を得んとの意思を有する萬人が銘々自己の目的を實現せんと競争する。その競争で強いもの、大なるものは、弱いもの、小なるものを打ち仆して

自己の目的を達する。かくして強大なる人は段々自己の目的を果して進んで行く。その進んでゆくうちに、愈強大なるものが卓越して他の弱小なるものを駕御することとなる。そうした手續を繰返してゆけば、ゆくほど愈偉人が世の中に現れて来る。それが人間の進化といふもので、その中から一切の文化が胚胎して来た。而して萬人の上に坐してそれ等の人を驅使してゆく人をニーチェは「超人」と名づけてゐる。此の「超人」が他を壓倒して自己を表現して行くのは、進歩を可能ならしめる唯一の道であつて、それがやがて道德である。博愛とか、慈善とかいふものは、弱小なるものをも強大なるものと共に活かしてゆかうとするものであつて、従つて人間の進歩を阻害するものであるから、それは不道德の最も甚しいものである。従來是等を重大なる徳義なりとしたのは、(基督教)甚しい謬見である。凡そ此世に於いて善といはるゝものは強ばかりであつて、惡といはるゝものは弱ばかりである。人間の實相はかうしたものであるのに、それを平等のものと観、平等の權利を認めんとするが如きは、謬見の甚しいものである。かういふ意見を立てたのである。此の意味からすれば、人間は政治的にも經濟的にも社會的にも宗教

的にも道德的にもすべて不平等なのが當然であつて平等なのが誤りであるといふことになるのである。

右のニーチェの思想とカーライルのそれとを結び付けたやうな思想は、マロックの「貴族主義と進化」(一八九八年)である。

マロックに依れば、近頃の社學の研究法に根本的な誤謬がある。それは近頃の社會學者等(ベンジャミン・キッド及びスペンサー)が、社會の事情を説明するのに「只の人」(平凡な一般の俗衆)といふものゝみを眼中に置き、偉人を其俗衆の群團の中に叩き込んで了つて、彼等の社會に於ける効果を認めず、而してその「只の人」を動かす所の根本的の動力は彼等の自然の性質と、彼等を圍繞してゐる環界とにあるを見ることである。それが爲に彼等は唯羣團の全體のみを觀て、その全體の中の部分を觀ない。而して社會の進歩はその全體の中の部分の衝突競争から起るものであるのに、彼等は全體ばかり觀て部分を觀ぬから、社會進歩の實相を究めることが出來ない。然らばその部分の衝突競争は如何にして起るかといへば、人々に賢・不肖能・不能の差別があるからである。社會の進歩は人を支配し、命令することの

出来る少数人の力によつてなされるものである。「偉人」は必ずしも「英雄」たるを要せぬ。多数の人々よりも社會に或る効果を比較的多く貢獻する人でありさへすれば可い。(それ故に此の點に於いてはマロックはカーライルとその見解を異にしてゐる。而してそれに就いては彼自身その事を述べてカーライルの説を批評してゐる。)それであるから、所謂偉人は種々の性質から成るものであつて單純なものではない。最適者の存續といふ説は、その最適者が段々後まで存續して、人類の進化社會の進歩を促してゆくといふ説であるから、一種の「偉人」説である譯であるが、自分の「偉人」説はそれだけで満足しない、その最適者が長い歳月で徐々にやることを、短期間に急卒にやつてしまふ「偉人」が存在してゐるし、又必要であることを主張するものである。是がマロックの「偉人」説の梗概である。

彼はかうした社會學上の貴族主義を今日の社會問題、勞働問題に應用して、今日勞働者が資本家に對して、汝等獨りで利益を壟斷する勿れ、獨占する勿れ、必ず我等にも之を願與せよといふは全く理由のないことであると論じて、大に資本家の肩を持つてゐる。(Critical Examination of Socialism)。

さてかうした差別觀個人主義は幾何程の眞理内容を有つてゐるであらうか。第一に人は自然的には皆不平等なものであるといふ前提からは、必ずニーチェの差別觀個人主義が生れて來なければならぬか、先づそれからしてが疑問である。それは同じ前提から出發して以上とは全く異つた結論へ進んだ所の研究もあるからである。ペンジャミン・キッドや、エドモンド・ケリーなどの結論がそれである。キッドは自然的には人間は不平等なものであるから、之を其の儘に放任しておけば必ず弱肉強食の結果とならざるを得ない。しかし是では社會は騒亂して、人は一日でも安らかな生活を送ることが出來ず、道德などは立たう筈がない。とはいへその事は生物進化の事實から來た平明な道理の認める處であるから、若したゞ道理だけが人生を支配する唯一の原動力であるならば、道德なるものはどうしても立つことの出来る筈がない。そこで此の社會を平和にし、強も無暗にその強を振廻さず、弱も安全に生活することが出来る爲には、道理以外更に一つの人生を支配する力があることを知らねばならぬ。それは外でもない、超自然の制裁である。換言すれば道理以外に宗教的制裁なるものがあるので、吾人の道德が可能となるので

ある「社會進化論」。かやうに論じてゐる。又ケリーは、自然的には不平等な人間は、政治や法律の方法で可成り平等なものとなせられ、而して後に競争するのである。かうした競争が人間の競争である。たとへば所有権といふものは、國家が之を認め、之を保障してゐてくれるのであるから、智あるも、智なきも、強きも、弱きも等しく安全にその権利を享有してゐることが出来る。そうした上で人間は競争するのであるから、人間間の競争と、動物間のそれとは性質を異にしてゐるものである。そうして所謂正義とか人道とかは自然的の不平等を人為的の平等にした處にあるものである。「人間の進化」。かく論じてゐる。

しかしキッドのいふ宗教やケリーの説く所の政治法律だけでは論がまだ途中にあるもので、そこに猶問題が残つてゐるやうに思はれる。それはその宗教や政治や法律は、人間以外のものから人間に與へられたものであるか、若しくは人間の本性が自然に之を作り出したものかといふ問題である。若し前者だとすれば、人間は他から與へられたものを、生物的生存競争を緩和する道具として偶然之を用ゐたといふことになるし、それに反して若し後者だとすると、その生物的生存競争は

人間社會の實相ではなく、人間の競争は生物的生存競争とはその性質を異にしてゐるものであるといふことになる。然るに以上二肢の内、孰れが眞理であるかといへば後肢である。即ち宗教や政治や法律は人間の理想が之を作り出したもので人間以外のものから自然に與へられたものではない。人間の理想が其の置かるゝ四圍の状況に應じて自己を實現したのが宗教でもあり、政治でもあり、法律でもある。而して道德といふものも亦その内容からいへば、やはり右の通りのものであるから、道德はその本質に於いて宗教、政治、法律等に相關係してゐるものである。若し果してかういふものならば、人間の競争は單純な生物的生存競争ではなくして、世界觀又は理想の競争 (Kampf um die Weltanschaung oder Kampf ums Ideal) であると謂はざるを得ないことになる。此の點からいへば人間の實相が「權力を得んとする意思」にあるとするのは未だ徹底したる論といふことは出来ぬ。何となれば、所謂權力も人間に對しては、富や名譽と同じく、人間の欲求する數多の對象の中の一つに過ぎない。だから又富や名譽と同じく、何人でも凡そ人たらん程のものは、道理上必ず之を欲求しなければならぬといふ性質のものではなく、欲求す

るも可欲求せざるも亦不可なしといふことになる。従つて権力は自己目的ゼルフストツェックではない。自己目的でないから、こゝに権力を欲する人があれば、その人に向つて何の爲に権力を求めるかと反問することが出来る筈である。而してその問答の結果は理想の競争、人生觀の競争となるのである。

次に差別觀個人主義はカーライルや、マロク等が明々地に唱へたやうに、つまり「偉人史觀」に歸結する。換言すれば歴史は偉人の作つたもので、世界歴史は詮する所偉人の傳記に過ぎぬといふことに歸着する。此の「偉人史觀」に反對するブルドー (Bourdau, *L'histoire et les historiens*, 1888) の論の如きも一方の極端説ではあるが、しかし「偉人史觀」といふ歴史觀に缺點のあることだけは承認せざるを得ない。「偉人史觀」はすべてが偉人の作り出したものゝやうに説くのであつて、その偉人の立つてゐた土壤の性質や、その呼吸してゐた雰圍氣を少しも眼中に置かない説である。四圍の境遇、過去の歴史、將來の見込等は偉人をして偉人たらしめた必要條件である。即ち當時のミリュの事を釋ねることなしに、偉人の眞面目を發揮することは出来ぬ。だから偉人のみが歴史を作つたやうに説くのは謬であ

る。

次に貴族主義はつまり「強いもの勝ち」といふ主義になる。所謂「力は正義なり」といふ論になる。之も亦謬である。

(右は或る處に於いて一般の聴衆に向つて講義した草稿で、至つて平凡なものである。固より研究の代物ではない。が所謂「普及」の目的には副ふであらうと思つてかくは物した。) (大正六、八、四)

——「哲學研究」天正六年九月號所載——

一〇 風習的道德

一 風習 原始民族の社會は多く小さな血族的群團であつて、そこには政治的にも經濟的にも社會的にも分化なる者なく、凡て同じやうなる人が同じやうなる事をなしてゐる同類群の群團である。從て勿論そこには自我意識、人格意識といふものが明瞭になつてゐない。しかし斯かる原始社會にも一定の規律が行はれてを、つて、決して秩序なき亂雜なる生活を送り居るものにあらず。その規律する者は何ぞやと云ふに、それは風習である。原始社會の政治的、經濟的、社會的活動は、すべて嚴格に此の風習に則りて行はれてゐるもので、彼等原始民族は、之に由て意外に規律正しい生活を送つてゐるものである。

第一に風習は原始民族に於ける行爲の規範である。原始民族はある行動をなさんとすれば、其範を必ず風習に求めるのである。即ち彼等は風習の命ずる所は

必ず之を行ひ、其禁する所は決して之を爲してはならぬと信じ居るのである。而して其風習は彼等の遠い祖先より次第に彼等に傳へられて來たもので、代々の祖先はすべて之を恪守してゐたものである。従て風習は神聖なるもので、無條件に服従すべきものであると考へられてゐる。第二に風習は従て原始民族に對して權威である。例へば復讐は廣く原始民族の間に行はれてゐる事柄であるが、之を唯自然の復讐心により行ふ場合と、風習の命令として行ふ場合との間には著しい差異がある。前者には何等の當爲意識ソルレがないけれども、後者にはそれが著しく顯はれて來る。かく風習は原始民族に對して當爲不當爲を差別して命令する所の權威である。第三に風習は原始民族の行爲を批判する所の彈正臺である。風習は其命令禁止が恪守されたる場合に於いては無事平穩なるも、若しそれが破亂された場合に於いては、忽ち權威としての持前を發揮して公的忿怒の情を起し、其結果として膺懲課罰といふことをするやうになるのである。第四に風習は沒利害的なる公平なるもので、何等依怙最負などはない。要するに風習は文字通りの意味に於いて公共的良心パブリック・コンシエンスである。

此結論的命題は、次の事が事實である場合に於いて一層嚴密なる意味に理解されるのである。それは原始民族の意識グループ・コンシヤスネスは群團意識であつて、人格意識パーソナル・コンシヤスネスでないといふ事實である。既に述べた通り原始民族は群團生活であつて人格的生活でない。従て彼等の意識は群團意識であつて、人格意識でない。群團意識であるから、自我意識や、又は吾は道德の主體なりといふ意識が明瞭に表されてゐない。吾は道德的主體なりといふ意識がないから、自他内外の差別觀念が明瞭でない。自他内外の差別觀念が明瞭でないから、風習の如きにも内外の差別をすることがなく、風習がそのまゝ個々人の良心となるのである。此意味に於いて風習は文字通りの意味に於いて公共的良心である。

二 風習的道德と人格的道德 人類に於ける道德は先づ此風習中に表れたるもので、學者は之を風習的道德と稱してゐる。此風習は道德が源となつて、それから漸次發達して現在の道德となつたものである。此現在の道德は之を風習的道德に對して人格的道德Personally moralといつてゐる。然らばその發達の状態は如何といふに、第一に風習道德に於いては道德は唯行爲の膠柱的規則として感ぜ

られるものであるが、人格的道德に於いてはその規則を適用する所の原理なりと意識されるやうになるのである。風習的道德に於いて、風習は吾等の一切生活を支配するやうに立てられて祖先から今日に傳來したもので、吾等の日常の生活活動及び一切の坐臥進退は、すべてそれに準據してなすべきものであると信じられてゐる。即ち風習的道德に於いては、嚴密に型に嵌まつた通りの活動をする者が道德であるといふことになつてゐる。然るに人格的道德に於いては、法は人によつて爲られたもので、人は法の爲めに作られたものでない。日曜日は人の爲に作られたるもので、人は日曜日の爲めに作られたものでない。又三年の喪は絶対に動かすことの出来ないものでなく、あまり長過ぎると感じたならば短縮するも亦妨げないとかうした意識が段々顯著になつて來て、從て行爲の規則その者が道德ではなく、その規則を適用する原理が道德であるといふやうに變じて來るのである。第二に風習的道德に於いては、自他内外の差別意識がまだ明瞭でないから、個々人が自己を道德的主體として意識することがない。彼等は唯群團意識によつて、規則としての風習に盲目的に、機械的に服従してゐるに過ぎない。然るに人格

的道德に於いては、個々人は自己を獨自の存在を有つてゐる人格なりと自覺し、同時に自己以外にも自己と同様なる人格者の存在を肯定し、自己は多くの人格中の唯一人の人格者なりと意識し、從て自己を道德的主體なりと考へ、道德的主體としての人格者たる自己は、唯規則としての道德に機械的に盲従するのでなく、自由主體としてその適用の當否を判別して之を實行するやうにする。それゆゑに第三には風習的道德に於いては、事柄の輕重大小の差別を立てず、例へば人の生命身體ジエントには風習的道德に於いては、事柄の輕重大小の差別を立てず、例へば人の生命身體ジエントに關する重大なる事柄から或は唯單に行儀作法といふが如き些末なる事柄に至る迄も行爲の規則としては皆一様に守らねばならぬものであるとされてゐるが、人格的道德に於いては事柄の輕重大小は之を區別し、行爲の價值に等差を附するものである。最後に第四には風習的道德に於いては内外の差別意識も判然せざるが故に動作アクトと動機モチヤツとを區別することなく、動作さへ風習の命令に循てをれば、それで行爲全體が社會の賞讃に値ひするとされるのである。然るに人格的道德に於いては動作と動機とを區別して、たとひ動作が一定の規律に合したにしても、若しその動機にして不善なる者であつた場合には、人々はその行爲を道德的に賞讃

せざるのみならず、時としてはそれを非難するのである。カントの言を借りていへば風習的道德に於いては「本務に循ふ」と「本務から」との二概念が區別されず、に漠然混在の状態にあるのに、人格的道德に於いてそれ等が截然區別されて、行爲に道德的價値を與へる者は前者にあらずして後者であるとされてゐる。

三 人格的道德への發展 以上に述べたる所によれば、風習的道德と人格的道德との差別は、前者に於いて明瞭でなかつた處の自我意識・人格意識が後者に於いては甚しく顯著になり、それが爲めに、前者に於いては極めて單純で淺薄であつた道德意識が、後者に於いては甚しく複雑で而して深奥なるものにされた處に存することが明かである。されば風習的道德から人格的道德への發展の契機は、群團意識から自我意識・人格意識の分化にあるといふことが出来る。無自覺の自我から自覺の自我へ、機械的なる自我から自由的自我への進展にあるといへる。果して然らば風習的道德から人格的道德への發達は如何にして可能であつたかの問題は、自由主體としての自我乃至人格者の自覺の發動は如何にして可能なりやといふ問題になるのである。之について諸家多く之を説いてゐるけれども、タフ

ツの論じてゐる所が最も穩健で、而かも種々の思想を網羅してゐるやうである。タフツは風習的道德から人格的道德へ至る要因を大別して社會學的要因と心理學的要因との二種となし、社會學的中には經濟的生活の發展、學問・藝術の進歩、軍事力の向上及び宗教力の四ヶ條を數へ、心理學的要因には性的本能又は情緒、私有財産に對する要求、支配權と自由との爲めの競争、及名譽又は社會的尊敬の欲求等の四ヶ條を掲げてゐる (Dewey and Tufts, Ethics)。此タフツの説は略要領を得てをる説といつて可い。

——同文館「大日本百科辭書」——

一一 道德と幸福との關係について

幸福と道德とは二つの異つた概念であることは道德のすぐれて立派な人の中にも實に不幸な生活に苦しんでゐる者もあり、又その反對に道德的には大に非難すべき點の多い人で却つて大に幸福を得てゐる人もあることでも分るし、又幸福は必ずしも道德的手段によつて得られるものでなく却つて不道德的手段によつても之を得ることが出來ると云ふ事實によつても亦明かなことである。是れは古來、顔回天、盜跖壽の歎ある所以である。然るに他の一方では此等兩者は異つたものではあるが、又必然的に結合すべき筈のものであること、猶形と影との關係の如きものであると云ふ思想のあることも、積善の家には餘慶ありとか、陰徳あれば必ず陽報ありとか、正直は最上の政略なりなどと云ふ語のあることによつても分る。そこで此事に關して種々な問題が起きて來る。第一には謂ふ所の幸福と

道德とは果して常識の認め得るやうに、全く異つた概念であるや否や。第二には此等兩者は異つた概念であるとして其關係は必然的なものであるか、將た偶然的なものであるか。必然的なものとすればそれは如何なる理由に由るのであるか。かうした問題が起きるのである。此問題は或る見方からすれば倫理學の中心問題で、其起源の當初から今日に至るまで絶えず研究され、而して論争された問題であるともいへる。而して倫理學上の二大主潮たる幸福主義と形式主義との對立も所詮は此問題に對する態度から生じて來たものであるといへる。即ち道德と幸福とを同一なものと視て此問題を解かうとしたのが幸福主義の倫理學であり、道德を幸福から峻別して兩者を全く没交渉なものと觀る立場から此問題を扱つたのが形式主義の倫理學である。此の如く此問題は其範圍は廣く、其意味は深いものであるが、今は諸先哲の研究を豫想して、可成此問題の要點だけについて、聊か考察して見ようと思ふのである。

さてかうした問題を一回の講演で扱ふに當つて、諸々の分析や綜合や、又は其關係などを一々究明してゐては到底果てしがつくべきものでないから、寧ろ從來學

史上に現はれた諸説を總括的な見方の差異から分類して、其要を批判してゆくのが要領を得るに近いものと思ふ。私の知る限りに於いては此點に關して分類を試み、其説明を批判してゐる一人の學者は近頃その計を傳へられてゐるストラスブルグ大學の教授ゲオルグ・ジムメルである。ジムメルは之を分類して六説としてゐる。福德はその本來を云へば一つのものであるといふ説を第一説とし、徳は福の原因であるといふのを第二説とし、之に反して福は徳の原因であるといふのを第三説とし、又徳はむしろ禍の原因で、福德は本來一致せずといふのを第四説とし、福德兩者は共にそれ以上の第三者に到達する前程階段に過ぎずと觀る觀方を第五説とし、而して兩者は全く異つたもので、其間に何等必然的關係のあるものでないといふ説を第六説としてゐる。ジムメルの此分類は少くとも私に取つて頗るサゼスチーフな者である。そこで先づ夫を擧げたのであるが、併し此分類は何等論理的な分類でなく、單に研究上の便宜の方便的分類に過ぎない。然るに單に便宜の爲にする分類ならば、研究者自身の態度及其考方の如何に依つて、事實に悖らざる限り如何様に之を分類しても可い筈であるから、ジムメルは右の六種の

分類を便宜とするであらうが、私は私の態度及考へ方からして、ジムメルの此分類を土臺として、之に多少私自身の考慮を加へ、之を第一、同一視説、第二、無關係説、第三、有關係説、此三つに分類し、而して以下に於いて此一々に就いて要領を論述し、以て聊か本論題の趣旨を闡明しようと思ふ。

第一。同一視説——此考方はジムメルも説明してゐる通り、徳その者と福その者とが同一であるといふのではない、それ等は固より異つてゐる、然しそれは單に、吾々人間に見ゆる現象として異つてゐるに過ぎないのであつて、その根柢に存在してゐる實質その者を觀れば、兩者は畢竟同一なものであるといふ觀方である。簡単に云へば福と徳とは同一物の兩面に過ぎぬといふ觀方である。ジムメルは此點に於いても他の残りの五つの説に於けると同じやうに、かうした説の代表者の誰であるかを明示せず、又それらしいものをも暗示して居らぬが、私はスピノーザの思想などは、この説の代表者として最も恰好なものゝ一であると思ふ。スピノーザは心と物とは *Substanz* の二つの *Attribute* に外ならぬと觀た彼の *Substanz* 一元觀的思想を、徳と福との關係にも擴充してゐる。スピノーザはそこに眞の道德が

あれば福樂必ず其中にあり、又眞の福樂は唯道德とのみ俱にあり得るもので、二者は畢竟同一物の兩面に過ぎぬと論じてゐる。彼の有名なる *Intellectual love of God* は永遠であるといふ命題 (*Pt V, Prop. XXXIII*) は、道德生活が極度に崇められて無限の歡喜に溢れたる状態を指示したもので、力強く福樂一致の趣旨を明かにしたものである。さればヨードルも、古今の思想家のうちでスピノーザ程幸福と道德との同一視を力説したものは一人もないといつてゐる。

しかしスピノーザの道德といふは眞智を明かにするといふことであつて、それが爲には其の眞智の開發を妨げる所の諸種の感情や欲情等から解放されねばならぬと觀てゐるのである。スピノーザに於いては明確なる自己認識を得るといふことと、有徳的に行爲するといふことと、自己の利用を圖るといふことと、此等の三者は一致したものになつてゐる。但しその謂ふ所の自利といふのは快樂論者などが説く所の通俗な意味でなく、明確なる認識によつて認められた眞の自性の保存、即ち永恆の光にて見られたる個性の存續をいふのである。だからスピノーザが謂ふ所の道德は、飽くまでも主知主義の上から觀られた道德であつて、道德で

ふものの片鱗たるに過ぎぬ。又彼の幸福と云ふものも、單に精確なる自己認識及びそれから生ずる行動そのものに即してゐる悦樂、他の語を以ていへば良心の活動に即して存する満足の快感のみを指していふのであつて、他の感情や、欲情や乃至外的財によつて得られる満足をいつてゐるのでない。故にスピノーザの福德一本といふも、スピノーザの解釋による福德一本であつて、福德關係に就いての誰もが疑問としてゐる點が是で解き盡されたとはいへぬ。いはゞスピノーザは福德二者を相合致するやうに豫め細工をしておいて、而して後に福德二者は相一致するといつてゐるものである。

スピノーザのやうな福德一本思想の破綻は、私は之を論語などに明かに認めることが出来ると思ふ。彼の孔子が伯夷叔齊を評して「求仁而得仁又何怨」といはれた句や、又顔回を賞めて「一簞食一瓢飲。在陋巷人不堪其憂。回也不改其樂。賢哉回也」といはれた句の中にも慥かに徳の報は徳であつて、そこに十分の満足がある。其他を望むに及ばぬといふスピノーザ風の福德一本の思想が存在してゐることが明かに窺はれる。然るに孔子は一方に於いては右の様に説かれてゐる

ながら、他方に於いては顔回については「不幸短命死矣」と追歎されて、顔回を「不幸」なものに數へてゐるし、又顔回、閔騫についての高足たる伯牛の病を見舞はれては「命矣也。斯人也而有斯疾也。斯人也。而有斯疾也」と悲まれてゐる。是等の語は一は顔回や伯牛の様な有徳な君子にも、天死や惡疾などがあつて、福德は中々に相一致し難きものたることを言ひ表はし、一は幸福といふことは、單に良心の満足といふものでなく、長壽や健康といふ所謂外的財も其概念の中に含蓄されてゐることを表はしたのではないか。序にいへば孔子は常に長壽健康のみならず「富而可求也。雖執鞭之士。吾亦爲之」といつてゐる處から見れば、財産をも幸福の概念中に數へてゐたことが分る。されば論語に於いては或る場合にはスピノーザ風の福德一本の思想が表はされてゐるけれども、他の場合には其不一致を明示してゐるのである。而して其不一致を示してゐる點が、やがて吾等の常識がスピノーザ風の福德一本の解釋あるにも拘はらず、それに満足せずして猶福德の關係如何といふことを問題とする所以の契機ではないか。さればスピノーザ風の解釋では福德關係が遺憾なく解釋し盡されたとすることが出来ぬ。

第二。無關係説——福德同一説を一方の極端説とすれば、此福德無關係説は他の一方の極端説である。此説は福德兩者は本來沒交渉なもので、直接にも間接にも其一方の存在から他の一方の存在を合理的に導き出すことの出来るものでないといふことを説く所の説である。是はジムメルの書物によれば、氏自身の説であるやうに見ゆる。氏は兩者の關係についての種々の説を吟味して、而してつまりかうした思想に到着したもののやうに見ゆる。その説明する所を聞くに、福も徳もいづれも一定の物質的・精神的法則に従つて生滅變化するものであるから、たとひ相關係するやうなことがあつても、それは必ずしも必然のものでなく、單に偶然の者に外ならぬ。又たとひ偶然的に相關係するやうなことがあつても、それは直接の因果關係でなく、其間には幾多の中間的な過程 Process が介在してゐて、甚だ縁遠い間接的なものに過ぎぬのであらう。而して中間的な介在物が多いだけ、兩者の關係は甚だ variable なものであつて、恒常たることが困難である。恒常なものがないければ關係があると云つても、甚だ偶然的なものであつて、眞に一定の關係が存在してゐるとはいへぬ譯である。加之福も徳も其範圍は廣く、其内容は甚だ複雑し

てゐる所の概念である。かうした複雑廣汎な二つの概念の間に簡單な關係の存する道理はない筈である。だから飽迄も善因善果、惡因惡果を過信してゐる樂天主義も、又それと正反對な世には苦多くして樂少しとする厭世主義も、理窟から云へば共に五分五分の重さを以て相對峙することが出来るものである。かやうに説明するのである。

しかしながら、自然界にあるものは如何なるものでも皆一定の自然法に従つて生起してゐる。若しジムメルの如く考へたとすれば、此等の者の間には何等の關係もなかるべき筈であるが、併し事實は皆互に相關係してゐる。否、庶物は一定の法則に従つてゐるものなればこそ互に相關係し合ふことが出来る筈で、若しそれが超自然的な神祕的な力で發現するものであつたなら、吾々は到底その者の關係について何事もいふことが出来ぬ。たとひ客觀的には關係があるにしても、吾々はその關係を認識することが出来ぬ。だから福德は皆一定の物質的・精神的法則に従つて生起するものであるから、兩者の間に關係がないといへぬ筈である。勿論兩者共に非常に複雑した概念で、幾多の Constituents を含んで居り、而してその中

の唯一つの要素の極些細な變化でも、全體のものゝ變化を惹起するやうな性質のものであるから、たとひ關係があるにしても、それは甚だ *delicate* なものになつてゐるであらう。従つてその恒常を認識することが出来ないから、判然と其關係を認識することが出来ぬことがあるかも知れぬ。しかし今之を認識することが出来ないからとて直ちにその關係の存在を否定してしまふのは急計と云はねばならぬ。

又よしや兩者の事實的關係の認識は不可能にしても、吾々には福德は一致すべきものであるとの内的要求があることは、主觀的にも客觀的にも否むことの出来ない事實である。されば事實的關係の存在を否定する前に、先づ此内的要求の單に迷妄に過ぎないものなることを立證し、且さうした迷妄が如何にして吾々人類の中に起つて來たかを説明しなければならぬ筈である。此内的要求があり、而して實人生に於ける事實がさうなつてゐない限り、福德關係の問題は常に吾等の解答を促して已まぬのである。

第三。因果説——是の説は福德二者の間には一定の因果關係があるといふ説

である。ジムメルはこれを二つに別けて、一は徳を因とし福を果とする所の説、即ち徳は福の原因で、福は徳の結果であると觀る説と、他はその反對で、福を因とし徳を果とする所の説、即ち福は徳の原因で徳は福の結果であると觀る説としてゐる。私は此二説に名をつけて前者を徳因福果説といひ、後者を福因徳果説と呼ぼうと思ふ。先づ後者の福因徳果説から考察を始めよう。

福因徳果説とは、幸福は道德的行爲の原因であるといふ説である。即ち困窮な生活からは、たとひよく行つた所で唯適法的な、外的に道德に叶ふやうな奴隸的行動をなし得るばかりで、眞に自由な道德を行ふことは出来るものでない。精神の各衝動が統一調和せられ、内的に満足したる精神のみよりして、人間は眞の道德觀念に奉仕することが出来るものであるといふ説である。

此説は、世間に表れてゐる事實を描寫したものとすれば、或る程度迄は其實相を寫してゐる。即ち世間に表れてゐる各種の犯罪は、貧困が主因となつてそれに他の幾多の副因が加はつて起きてゐることの多いことは、各國の犯罪統計の示す處によつても分る。又之を心理的に考察して見ても、自己の欲望は達成せられ、内心

に満足を感じてゐる所の人は、自然他人の欲望の満足を妨げたり、又その利益を害して見ようなどといふ心を現す機會を有つことが少い譯である。従つて自然に *Sanftmut* (やさしい感情)も起れば、*Duldung* (寛恕の精神)も伸びるし、又他人の利益、榮達等に對して羨望嫉妬するやうな精神もあまり起らないし、又諺にいふ通り「あゝから溢れる」で、幸福なものは、自己自身の心配が少いから自然他人の不幸を救ふやうなことに手を伸すことが出来るのである。之に反して不幸なものは、自己の状態を改善せんとしては、「脊に腹は代へられず」して、自然不正不義なことにも誘惑され易く、又他人の利達を見れば嫉妬憎悪などの情に驅られて、たゞもうこれを呪ひたくなり、一般に沈鬱的な氣分になつて、何事に對しても道德的情熱が起り難く、又自分の計に汲々としてゐなければならぬから、中々他人の世話までは手が届き兼ねるといふことになる。かうした心理から見ても、福因徳果説は全然謬見といへぬのである。

此説は又之を一種の政治的治術として見れば、中々意味のある説である。即ち「倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱」といふ管子の政治哲學や、無恒産有恒心者。

惟士爲能。若民則無恒産。因無恒心。苟無恒心。放辟邪侈。無不爲已」といつた孟子の政治哲學の如きは、政治家の大に考慮しなければならぬ點たることは、今も昔も變らないばかりか、今日の如き時勢に於いては、殊に嚴肅に考へなければならぬ命題である。

だから福因徳果説は政治哲學上の一命題としても意味ある説であるが、しかしジムメルも説いてゐるやうに、福因徳果説は、或る程度までは實世間の事實を描寫したものと見て眞理であるが、しかし少くともそれと同様の確かさを以て、その反對の命題も亦、事實の上から立することが出来るのである。即ち世間には自分は幸福な生活をしてをりながら、而も不道德な行爲をなすものも亦、決して尠くないのである。かうした事實がある上に、猶之を心理的に考ふるも、常に幸福な境涯にあるものは、困窮な状態にあるものの心理を理解することが出来ず、自然冷淡になつたり、剛慢になつたりして、道德的情操として最も大切なものゝ一ある所の、同情心を起すことが難しい。甚しきに至ると、困窮の状態にあるものを却つて輕蔑したり、愚弄したりするやうなことにさへなるのである。幸福なものゝ心理には

かうした部分もあるのであるから、福因徳果説は、一部の眞理を有つてゐるだけで福徳關係についての全部の眞理を示した所の説であるとはいへぬ。

次に徳因福果説について考察せんに、此説は徳があれば必ず幸福の結果があり、道徳的行動を爲せば定まつて幸福を享ける事が出来るといふことを主張する説である。此説の説明する所では、元來道德といふものは之を個人の心理から觀れば眞に自己の快樂利益になるやうな目的を擇んで行動し、而してその行動が直ぐさま善といはれ、それに反するものは惡といはれるのであるし、之を社會的にいへば、社會一般の幸福を招來し、増進する行動は、社會は之を善として勧め、之に反するものは社會は之を惡として懲すのであり、之を進化論から見れば、生物の個體及種の存續發展に都合よい行動は、段々遺傳によつて進められ、發達され、それに反對する行動は段々絶滅されてしまひ、而して吾々が善といふは、その個體及種の存續發展に都合よい行動を稱していふ言葉であり、惡とはその反對のものを指していふ言葉である。之を哲學的に觀れば、物の道は自性から生じ、自性は天命(天の命令)によりて定まつてゐるものである。されば、道に率ふことは自性を完うすることである。

あり、自性を完ふすることはやがてその者の榮え盛になることである、即ち世界そのものは道徳的秩序を有つてゐるものであるといふし、又これを神學的に觀れば善を爲す者には福を授け、不善をなす者には禍を下すのは、神の定めたPlanであるといふのである。かやうに由來道德その者は幸福の結果を生ずるやうな行動の規範を指して名づけたものに過ぎないから、道德を行へば幸福を受け、不道徳な行動をなせば不幸の結果を招くのは當然な譯であつて、道德から不幸の結果が生れたり、不道徳から幸福の果實が生れたりするなどといふこそ、實に瓢箪から駒が出るといふ程の不思議なことといはねばならぬ筈である。かう云ふ説明である。しかし彼等といへども所謂木の葉が沈んで石が流れるといつたやうな、或は嗚呼天道果是耶非耶と歎かれるやうな、實世間の實事實に眼を閉づる譯には行かぬ。そこで、彼等は利害打算の錯誤や、社會心の惰性或、氣質の稟や、惡魔や、色々な福徳の因果關係を破つたり妨げたりするものを出して、其實事實を説明してゐるのである。然らば如何ういふ人々が此説の代表者であるかといへば、所謂快樂主義、又は幸福主義といはれてゐる倫理學の體系を組織してゐる多くの人々は、その個人的

たると、社會的たると、將た獨斷的たると、合理的たると、若しくは哲學的たると、神學的たるとに論なく、すべてかうした徳因福果説を説いてゐるのである。

かうした徳因福果説は、一定の行爲の規範と幸福との間に豫め因果の關係を認め、ておいて、而して唯道德といふ名をその原因に與へたに過ぎぬのであるから、徳福の間に因果關係があるといつても、それはつまり循環論法 *Petio Principii* であるか、さもなくば重語 *Tautologie* に過ぎぬ。

しかしその論理上のことは如何にあつても、かうした徳因福果説が許さるべきものであるか、さうでないかといふ問題の解釋は、彼等の説いてゐる道德の概念は果して許さるべきものであるか、さうでないかといふことによつて定まり、彼等の道德の概念の是非は、幸福の概念の如何によつて決するのである。何となれば、彼等は道德は幸福といふ果實を産する樹木であると觀てゐるのであるが、その果樹としての良否は、その産する果實の良否によつて判定せらるべきものなるが故である。そこで先づ第一に幸福といふことを「良心の満足」といふほどに限定して良心の満足が幸福の眞髓でもあり、その全體でもある。健康、長壽、名譽、財産権力等

の外的財は、幸福の概念に於いては、單に補助的成素に過ぎぬものであつて、決して必須的成素ではない。かういふ様に解釋したとすれば、この結果は何等感覺的な感情や、慾情から生れたる要素を含んで居らぬ高潔なものなるが故に、さうした結果を生む所の道德も亦極めて高潔なもので、何等卑しい處のない立派なものであらう。しかしかうした觀方は、所詮第一説に擧げたる福德一致説になつてしまふと思ふ。何となれば道德といふことは主觀的に之をいへば良心の命令であり、道德的行爲とはその良心命令に遵つて行へる行爲をいふのである。されば道德的行爲をなしつゝあるといふ意識は、實に愉快な喜ばしい意識であつて、それがやがて良心の満足である。即ち道德的行爲をするといふことと、良心の満足といふことは同一事實を觀方を換へて言ひ表はした言葉に過ぎぬのであつて、それは決して二つの事實でない。勿論その道德的行爲を爲せる後に、それがうまく爲されたか、拙くなされたかの如何によつて、又一種の *judicial feeling* 判決的感情の起ることのあるのは事實であるけれども、しかしそれは所謂事實の満足とは別な感情であつて、たとひ拙くなされたと判決された時にも、その奥にはやはりそれでも自分は

飽くまでも良心の命令に遵つて行爲したものであるといふ、幾分その拙きによつて弱められたとはいへ猶 *Self-consolation* の感情が閃いてゐるのである。この *Self-consolation* がやがて良心の満足である。それ故にジムメルはかうした説も徳因福果説の一つであると説いてゐるけれども、私はそれに反對に、若し幸福といふことを良心の満足といふことに限定してしまへば、それを主張する所の徳因福果説は、實は徳因福果説でなく、福德一致説になつてしまふと思ふ。

次に幸福は「自性の完成」 *Vervollkommnung der Selbstheit* であるといふ觀方である。此觀方からしたならば、道德の概念は如何ういふやうになり、而して道德と幸福との關係はどうなるであらうか。是はその謂ふ所の「自性」とは如何なるものぞといふ觀方の如何によつて、色々の考へ方に分れて來るのである。希臘語の *Eudaimonia* といふ語は、右の「自性の完成」又は「自性の圓成」といふ程の義である。そうであるがそれで、アリストテレスは人生の目的は *Eudaimonia* であることについては何人にも異議ない處であるが、しかし何が *Eudaimonia* を組織するかといふ點になると、各人の觀る所中々に一致してゐないと説いてゐるが、しからばその不一致は如

何にして起るものかといへば、それはアリストテレスの説明を俟つまでもなく、何が人間の自性であるかの觀方の差異から起つて來るのである。此觀方には種々あるけれども、大別すれば「感性」と觀るものと「理性」と觀るものとの二つに別れる。前者の觀者からすれば、幸福即ち自性の圓成は、感覺的性能の完成、及それに伴つて生ずる快樂の享樂である。此觀方からすれば、健康、長壽、名譽、財産、權力等の外的財はどうなるかと云へば、それ等は感覺的享樂をなすのに缺くべからざるものなるがゆゑに、彼等に取つては幸福の必須的成素となるのである。此觀方からすれば、道德はそうした意味の幸福乃至色々な外的財を獲得するの方便に過ぎぬといふことになつて、さうした見地に立つた倫理學は、ソフィストや、エピクロースや、告子や、楊子などのやうな極めて *egoistic* な快樂主義となることも出來、又近世の功利主義や、進化論的倫理學や、乃至プラグマティズムの様な倫理學も出來るのである。次に自性は理性であるといふ後者の觀方からすれば、幸福は理性的性能の圓成、及それにつれて起る所の愉悅の感受といふことになる。而して此觀方の中でも、理性と感性との關係についての觀方の如何によつて、ストア學派の様な外的財など

の入つて行く餘地のないやうな、極めて窮屈な、嚴肅な抑情主義ともなり、それと反對にアリストテレーヌや英國の新カント派の倫理學のやうに、それ等の外的財をも幸福の中に含蓄し得る餘地を有つてゐる、餘裕のある自我實現主義ともなるのである。この様に自性の何であるかの觀方によつて色々の説が出来るけれども、要するに自性の完成又は圓成といふ概念は道德といふ概念とは、全く同一なものでないのだから、此立場に立てば決して福德一致觀にならずに、必ず因果觀になるのは當然で、さうした意味に於いて感性自性説でも理性自性説でも所詮徳因福果説となるのである。

しかし徳因福果説からすれば、所詮幸福は人間の目的で、道德はその目的に達する方便に過ぎぬといふことにならざるを得ない。何となれば世の中には約束の期日に及んで借りた金を返濟せんが爲めに、單にそれが爲めに、即ち自分に約束を守ることの出来る能力のあることを表はして見たい爲めに、單にそれだけの爲めに借金する人も必ずしも絶無とはいはれまいが、しかしそれは實に稀有のことであつて、十中の九分九厘までは何か實質的目的の爲めに借金をするのである。而

してその實質的目的は直接には道德と沒交渉な事柄である。さうして其道德的に沒交渉な目的を成遂するに於いて、借りた借金は返濟するといふ、道德的意義の行爲をなすのである。之を心理的に觀ても、吾々の意志が活動する場合には、必ず何等かの行爲によつて成遂さるべき目的の觀念を有つてゐる、即ち結果の觀念を有つてゐる。その目的の觀念又は結果の觀念が動機となつて、吾人の意志は活動するものである。故に福が結果であるといふのは、福が豫期されたる目的であるといふと同義であつて、唯目的といふ意志の言葉によつて表はす代りに、結果といふメカニックスの言葉を以てしたに過ぎないのである。以上と同様な説明で、徳が原因であるといふことは、徳は手段であるといふ意志の言葉で表はす代りに、メカニックスの言葉で言ひ表はしたに過ぎぬものなることを明かにすることが出来る。是れ徳因福果説は幸福は人間の目的で、道德はその目的に達する方便であるといふ説になるといふ所以である。

しかしかうした道德の觀方は、道德を破壊の危殆に陥らしめるものであるといふ大反對がある、それは若し道德は單にある目的を達する方便に過ぎぬものなら

ば、個人銘々の任意の考へ方で勝手にその取捨を決して可い筈であつて、是非共それではなくてはならぬといふことのない筈である。そうしたならば、道德の絶對的命令性、即ち道德の權威といふものは全く滅びてしまふ譯ではないか。此絶對命令性がなくて、如何して道德といふものが成立し得るであらうか。カントが Grundlegung に於いて道德の實相を明かにしようとして、善意を力説して幸福説を痛撃したのも、實に此道德の絶對性を確立せんが爲めであつたのである。カントの道德の觀方からすれば、徳と福との關係は必然的なものでなく、偶然的なものとなり、徳があつても福は來ることもあり來ないこともあるといふのであるが、徳因果福果説はカントの此攻撃に對して十分の駁論を提供すべきであるが、それが無い。彼等の中にはカント倫理學の弱點たる Noumenon の世界と Phenomenon の世界との對立、超越的な實踐理性の命令と現實的な感性の欲求との對立及兩界兩者の聯絡如何といふことを抉剔して逆襲を試みたものは澤山ある。しかしカント倫理學の弱點を指示したからとて、それが彼等自身の立場を berechtigen することにはならぬ。カントの説の弱點を攻撃するといふことは one thing で、彼等自身の立場を berechtigen

ben するのは another thing である。右の譯であるから、自性の圓成といふことから道德の觀念を導き出し、それと之との間に因果關係があるといつても、それはまだ證明された説であるとはいへぬのである。

以上私は福德關係について從來考察されたる諸説を三種に分類して之を述べ、いづれも其不備なることを論述した。然らば如何に之を考察すべきであらうか。第一に福德一致説はどうしても幸福といふ概念を「良心の満足」とか「徳」そのものとか云ふ程に、非常に狭く限定せざるを得ざる説なるが故に、私はその説に賛成するを欲しない。第二は福德無關係説は、私は實際上の事實にはそれに反對するものが多分にあるにしても、吾々には善因善果、惡因惡果の押へ難い内心的要求ある以上は、而してそれは私一個人のみにある偶然的要求にあらずして、萬人の胸裏に活躍する要求であるを信する以上は、而も此のことは、惡の方面に對しては吾々に復讐衝動があつて、惡には必ず一定の報をしなくては承知出來ぬといふ確實なる事實によつて、善の方面のことも自然に確立されることであると信する以上は、此無關係説にも賛成するを欲しない。私の取らうとするものは第三説の因果説

である。因果説の中でも徳因福果説である。しかし、從來考察された徳因福果説には、以上述べたやうな不備の點があるによつて、私は此思想を次のやうに修正してゆかねばならぬと思ふ。

第一、道德の觀方については之を先驗的形式的成素と、經驗的實質的成素との二つに別ける。カントの謂つた所の實踐理性の自律又は自由は前者であり、希臘語でいふ *Eudaimonia* は後者である。

斯くの如くに考へねばならぬ理由は、實踐理性の自律又は自由といふだけでは超經驗界のことであつて、何等現實世界に働きをなすものではない、*Eudaimonia* といふだけでは道德的差別 *Moral distinction* をなす所の基礎がない。兩者相合して始めて確實なる道德觀念が構成されるものと思ふからである。

吾々の有意的行爲は必ずすべて何等かの目的を有つてゐる。その目的は經濟的なるものあり、政治的なるものあり、技術的なるものあり、學問的なるものあり、文藝的なるものあり、種々雑多である。其目的からして之を經濟的、政治的、技術的、學問的、文藝的行爲等と名づけ得る。斯の場合、所謂道德的行爲といふものは如何な

る位置にあるかといへば、それ等經濟的、政治的、其他如上の諸種の行爲に對して、道德的行爲といふものが別に存在してゐるのでなく、それ等經濟的、政治的等の行爲に即して存在してゐるので、唯別の觀方からいつたものに過ぎない。更にいへば一の行爲が目的からいへば經濟的であり、形式からいへば道德的である。例へば賣買といふ行爲は、目的からいへば經濟的行爲であるが、その賣買が正しく行はれたか否かといふ觀方から觀れば、それが直ちに道德的行爲である。かうした譯であるから、行爲は一面は實質的から、一面は形式的から觀なければその性質の全豹を盡すことが出来ない(中島教授記念論文集掲載拙稿「道德と經濟との關係に就いての諸方案」參照)。

此事はカントが吾々人間には到底神性 *Heiligkeit* があることが出来ぬ。吾々には唯徳性 *Legend* があるばかりであるといつたことから、又理性の自由法則が吾々人間に對しては、それが命令の形即ち無上命令となつて現はれるといつたことから、又殊には合理的意志にもその目的觀念が必要である、而して其の目的觀念は *Summum bonum consummatum* といふ理念である。此理念の中には必ず徳と福とが

含蓄されてゐなければならぬといふ點から、現實の世界に働いてゐる道徳は、必ず heterogeneous な二成素から成立つものであることを推論することが出来る。

第二幸福といふ概念はシュワルツが既に指摘したやうに、是迄の定義に於いては Glück 即ち幸福そのものと Glücksgüter 即ち幸福を與へ得る財とを混同してゐた。即ち直接感じた處の快感例へば飲食から生じた快感でも、文學・藝術學問から來た快感でも、その快感そのものは幸福でない。又健康・長壽名譽・財産・權力等の外的財も亦、それ自らでは幸福でない。是等の直接の快感や、外的財は Glücksgüter たるに過ぎぬ。幸福は此等の Glücksgüter を所有し、且つ之を享するを得る者自分であるといふ事を自覺し、その自覺とそれに伴ふ快感とが合して成る所のものであると思ふ。シュワルツは幸福は反省的快適の感 reflektionsstiges Gefühl であるとして定義してゐるが、其の反省的といつた點は大に味ふべき意味を有つてゐると思ふが、しかしシュワルツは自我全體の自覺てふことを加へて居らぬ。是迄屢學者は注意して幸福と快樂とを區別した。例へば Dewey の如きも快樂は particular desire の satisfaction で、幸福は system of whole desires の satisfaction であるといつてゐる。即ち幸福には常

に全體的の意味がある。その全體的といふのは、やがてその個々の欲求を満足せしめる自我そのものを指したものであらねばならぬ。此點からいつてシュワルツの定義ではまだ不備であると思ふ。此如く幸福は自我全體と Glücksgüter との關係から生れるものであるから、幾多の快感があつても、又健康・長壽名譽・財産・權力等の外的財が具はつてゐても、自我との關係如何によつて、夫で必ずしも幸福でない場合もあり得る譯であり、之に反して自我との關係さへよくば Glücksgüter が澤山あればある程、幸福は愈大となる譯である。故に幸福は Glücksgüter の側から言つて其範圍は極めて不定なものである。

それ故に完全なる幸福とはあらゆる可能的 Glücksgüter を盡して之を享樂するといふことをいふのであるが、此等の Glücksgüter は固より經驗的にのみ與へられるものであるから、經驗が進み文明が進歩するにつれて、段々色々の Glücksgüter が現はれて來るもので、一時にすべてのものが與へられるものでない。極卑近な例でいへば、自働車といふものが全くなかつた時代には、之を所有しないといふ事は、何人にも不幸の原因ではなかつたのであるが、自働車の出來た今日に於いては、そ

れを所有又は使用し得るといふことは幸福になり、之に反してそれを所有又は使用し得ないといふことが、不幸に感ぜられるやうになつて來たのである。すべてが此通りである。だから完全なる幸福は唯理想的にのみあり得るもので、現實にあるものでない。換言すれば幸福といふ一の先驗的な理念があつて是が人生の嚮導觀念 *leitende Idee* になつてゐる。而して現實の幸福はその嚮導觀念としての先驗的幸福の姿を、一步一步に現はして行くものと見るべきである。アレキサンダー・ボープが *Essay on Man, Vol. 1*, の中に於いて *Ohappiness, our being's end and aim!* といつたのは、恐らく此理想的幸福を指したものであらう。

第三。然らば吾々は常に道德命令のある所に従つて、幸福を追求して行けば可いかといへばそうでない。Sidgwick が *Paradox of Hedonism* といふ言葉でいつたやうに、幸福といふものは、之を求めようとすると、却つて逃げ出して捕へ難いものであつて、而して吾々が幸福などを念頭におかず、各其職としてゐる所を努めてゐる中に、何時か知らん、黙つて自分の懐の中に入つてゐるものである。中庸に君子居易以俟命。小人行險以徼幸。といつてゐるのも、之と同じ消息を傳へたものであらう。

う。つまり人生は、カントの無上命法に鞭うたれて各其志す所を行ひ、而してボープの、「近くて遠い、見えて見えない幸福」を、不用意の中に收獲しつゝ、進んで行くものであらう。(大正八、一〇、一九)

—「哲學研究」大正九年一月號所載—

二 權威に就いて

一

哲學的概念にして正當に理解されてをらぬ者が澤山ある。權威の如きも其一つである。權威は或る多くの人々によつては外的威力なりと理解されてゐる。彼等は理性の自律的道德に對して權威的道德を立て、其等兩者を對照せしめてをる。彼等の所謂權威的道德とは、道德の基礎は之を行ふ者自身の外に在る、國家又はその主權若しくは宗教的神に存すと想定せられたる道德を謂ふのである。此場合に於ける權威は、吾ならぬ外的國家主權又は神といふ外的威力である。又或る者、殊に一派の社會主義者は權威を一般の壓制力なりと觀て、個人の自由を制限する所の外的權力なりとする。是等は權威を權力と同一視した謬見であつて、決

して權威を正當に理解したのではない。私の此一小講演は、然らば如何に理解したのが、權威を正當に理解した者であるかを明にせんとする者である。

二

私は先づルードウキヒ・シュタインが「哲學の光で觀た社會問題」に於いて、權威に就いて論述した、彼の意見の概要を此處に述べたい。それは勿論こゝで彼の意見を仔細に研究し、批判せんが爲めではなく、單に私の考を述べる足場としての便宜上の問題であるに過ぎない。シュタインは權威に就いて四つの論點を擧げてをる。第一に權威をその形式フォームと原理プリンシプルとに別け、形式は歴史的なもので、時處位によつて種々變化してをるけれども、原理は心理的なもので、不變的なものであり、従つて一般に通じた者であると説き、第二に、權威は個體及種の保存原理なりと述べ、第三に權威は牽制原理シムルングス・プリンチプであり、又促進原理ベシュライニグス・プリンチプなりと論じ、最後に感情的必要から宗教を求め、思惟的必要から純正哲學の要起り、有極論の必要からして、權威に對する需要が現はれると説いてをる。シュタインの此等の四つの論點は、いづれも相當に權威につい

ての考察に對して暗示を與へる者であるが、今は私の論述に必要な限りその中の一二點を足掛りとしよう。

三

シュタインが權威をその形式と原理とに別け、前者を歴史的であるとせしめ、後者可なれども、後者を心理的なりと論じたるは、謬見である。社會學者は父權を一切權威の根本形式となしてをり、キルヒマンは父・統一としての國民・君主・神等を歴史的に現はれたる四つの權威としてをる。而して彼は、君主の如きは彼等の權力が無制限であり、偉大であればある程、道德の淵源になるといつてをる。かやうに權威の表現する形式は時處位につれて變化するのは、歴史的事實であるが、しかし原理としての權威は歴史的・經驗的條件の如何に拘はらず恒久に常時存在する。人は謂ふ、權威は統制原理なるが故に、萬人が平等で自由なる社會には存することが出来ない。しかし決してそうではない。苟くもこゝに一つの團體があれば、そこには必ず權威の存せすと謂ふことはない。ロベスピエールでも、強盜掠奪を事と

する國家でさへ、權威を擁立して之に服する者であるといつてをり、ニーチェの考へた理想的國家は、それは超人の權威が認められたる國家であらねばならぬやうに、如何なる自由國でも、それが團體である限り、そこに何等かの形式の權威の存しないことはない。革命の手段によつて舊い權威の破壊されたことはある。しかしそれは唯舊いのを壊はして、その代りに新しいのを置き更へただけのことであつて、權威その者を破壊して、永遠に之をなくしてしまつたのではない。偶像破壊主義とは既に其職能を果し上げて、實際に其生命を失つてをる權威の死骸と信する者を取り除くことであつて、權威その者を破壊してしまふ運動ではない。權威は常に存在する。しかしその形式は時に従つて常に變化する。

以上に論述した理由によつて、シュタインが權威の形式と權威その者としての權威の原理を區別したのは正しい考察の方法であり、又權威の形式は歴史的の者であるといつたのも亦正當な見解である。唯此論點に關してシュタインの謬つてをる點は、原理としての權威、即ち權威其者は心理的範疇であるとした點である。權威は心理的範疇でなくして論理的範疇である。權威は知識が成立し、道徳が可能

であるがためには、論理的になくしてはならぬ範疇で、その性質はカントの範疇即ち悟性形式のそれと同じことである。此點を明かにするのが此一小講演の課題である。

四

シュタインが權威を以て心理的範疇としたのは如何なる理由に由れる者であらうか。權威は意識内容として吾人に寫象せられるからといふことであるならば、それは全然理由をなさぬ。凡そ哲學的概念の吾人によつて考察せられる者にして、心理的現象として、吾人の意識中に現はされぬものがあるだらうか。そんな者は一つもない。シュタインは感情的必然として宗教を要し、思维的必然として形而上學を要し、目的的必然として權威を要すといつてゐるが、此等の必然なるものは何等心理學的必然ではない。宗教、形而上學、權威是等の三者は如何なる心理作用からも必然的に生れて來る者ではない。宗教も形而上學も權威と共に心理的範疇でなくして論理的範疇である。