

之に依るものを倫理學的良心とても稱すべきである。これ良心論に次ぐに善惡の標準論を以てする所以である。

直覺説と教
權説

善惡の標準に關して直覺説 (Intuitionism) なるものがある。其の説に従へば何を善とし何を惡とすべきかは各人の道德意識即良心に眞實に善と感ずるものを善とし眞實に惡と感ずるを惡とする外はないとするのである。例へば正義とか正直とか仁慈とかいふものは各人の道德意識に於て如何しても善と感ずる外ないから之を善とするのである。即ち道德的評價の終局の標準は道德的意識即ち良心の直覺に依るべしと説くのである。これが直覺説の主張であります。けれども此の説は良心の職能である道德的評價の主體たることを誤解して直ちに善惡の規範をも直覺するものと見るもので、道德意識上の事實を蹂躪した獨斷説で理論として不完全なるものであることは上來論じ來りし所で明瞭であると思ふ。

次に善惡即ち道德的評價の標準を神の意志又は國家主權者の意志に置かうとする説がある。即ち神の意志に合するものは善で之に合しないものは

自己快樂説
の立脚點

惡であるとするのである。或は又國君の意志を代表する法律に従ふものは善で之に反くものは惡であるとする。前者は多く神學者が唱へる所で後者はホップスの主張した所である。けれども神の意志の不明であることは良心の聲が不明であると同様である。又法律上の正否と道德上の善惡と全然同一でないことは經驗的事實としても何人も争ふことの出来ない所である。此の兩説の如きは教權 (Authority) を自己以外に置き其の意志に隨従すると否とに依つて善惡即ち道德的評價の規範としようするもので、何故にそうしなければならぬかを科學的に論證する道がない。つまりこれ等も亦獨斷的に規定された道德説で、科學的倫理學の顧慮すべき限りでない。故に余は科學的倫理學上の道德の標準論としては直ちに自己快樂説から評論を始めるのである。

それ快を求め不快を避けるは自然の人情である。従つて快樂は吾人の一切の行爲の目的で従つて道德的行爲も亦之を目的とすべしと説くものが快樂説 (Hedonism) である。而して吾人が自然に欲求する快樂は自己の快樂で吾

人は皆自然に行爲の目的として自己の快樂を求むるものである。善なる行爲とは其の結果として最も多く吾人に快樂を持ち來す行爲を云ふのである。このやうに道德的評價の規範を論定せんとするのが自己的快樂説である。之に依つて明なるが如く自己的快樂説の理論的根據は人は皆自己の快樂を求め自然の性質を有し小さい快樂よりも大きな快樂を得ようと欲するといふ事實があるとするにある。即ち此の説は其の學説の基礎を人性の根本的要求に置かんとするものである。而して人は何故に自己の快樂を好み且つそれを價値ありとするかは理由を附することが出來ない。又其の理由を附すべき限りでない。これは人性の事實である。只人は皆根本的に快樂を欲するが故に多くの快樂を與へる行爲は道德上善と評價すべきであるとするのである。

心理的快樂説

吾人は快樂説といふ中にも二つの種類を區別しなければならぬ。其の一は心理的快樂説 (Psychological Hedonism) 他の一は倫理的快樂説 (Ethical Hedonism) である。心理的快樂説とは吾人の精神活動は事實上より多くの快樂を求め

より多くの苦を避けるものであるから之が道德的評價の標準となるべしと説くのである。倫理的快樂説は之に反して人の精神活動は心理的事實として常に最も多くの快樂を求めつゝあるや否やに拘らず、最大多量の快樂を結果と持ち來すものは善となすべしと説くのである。尤も此の説にありても快樂は各人に取りて價値あるものとの前提は持つて居るのである。今少しく兩説の關係について述べようと思ふ。

心理的快樂説のやうに解するときには道德上の教訓は何人にとつても實際無用のものとなるやうである。何となれば人は自然に放任しても自己の最大快樂を選んで誤ることがないならば、各自は常に道德上の善を實行しつゝある譯であるから、日常の行爲は悉く善である道理である。即ち心理的快樂説にありては、これ以上に倫理的快樂説を持つて來る必要がないやうに見える。けれども心理的快樂説は單に各瞬間に於ける吾人の心的活動の上に着いていつたもので、各瞬間の意識以外に如何なる多量の快樂があつても、之に向つて働くことが出來ないのである。故に瞬間的意識を超越せる見地より多

量の快樂を持ち來すと判定せらるゝ行爲を善となすべしの見地が加はり得るのである。これ即ち倫理的快樂説であつて、心理的快樂説だけでは道德的評價の規範となり得ざることを示すものである。

且つ又心理的快樂説は意識表象の上に於ての最大多量の快樂を求めらるゝので意識の表象に上つた本源の實物が果してどんな快樂を持ち來すかを判定することが出來ない。例へばAといふ實物とBといふ實物とあると假定せよ。吾人はそれを意識の上に a 及び b として寫象した場合に、心理的快樂説からすれば a と b の上で最も多量の快樂を與へるものを選び得るに過ぎない。故に b よりも a がより快樂なりと判定した意識は果してA其ものがB其ものよりも多くの快樂を持ち來すといふ事を證明し得るものではないのである。此點よりしても心理的快樂説は道德的評價の規範となることは出來ない。且つ又結局はAがBよりも多くの快樂を持ち來すといふことが判明したとしても心理的意識事實としては b の方が a よりも多くの快樂を伴ふことがあり得るのである。例へば酒を好む人は酒を飲まないことが

結局自己により多くの快樂を持ち來すと知りながら、酒を見れば之を飲むといふ感念を抑制し得ない場合があるのである。このやうに吾人は自己に取つてかうする方が結局大なる快樂を得るのであらうといふことを思ひ浮べることが出來ても之を決行し得ないことがある。即ち將來の快樂は現在の快感に打ち勝つことが出來ないことがあるのである。心理的快樂説は此の場合に於ける道德的評價を如何に決定するかに關して正しき規範を與へることが出來ない。其の上に吾人の意識にあらはれた表象以外により多くの快樂を與へるものがあるかどうかといふことも問題である。即ち大なる快樂が得らるべくして、しかも己が無知の爲にこれを知らないで居ることがないとも限らない。此る場合の行爲は此立場より如何に評價すべきか。若しそれを惡とせば如何なる行爲も殆んど惡と評價せねばならぬかも知れぬ。何故なれば吾人の心理的意識は完全なるものではないからである。これ等は心理的快樂説の短所である。倫理的快樂説の成立し得る所以である。故に茲に心理的快樂説の外に倫理的快樂説を持ち來すことは強ち理由のないものと

することは出来ない。

倫理的快樂
説

倫理的快樂説若くは論理的快樂説からすれば善行爲とはより少い快樂を生ずることの可能な時により多くの快樂を持ち來すのをいふのである。惡行爲とは之に反してより多くの快樂を持ち來すことの可能な時により少い快樂しか持ち來さない行爲の義である。此の説では凡ての人は皆自然により多くの快樂を欲求するものとなすが故に動機の上に於ては總ての行爲は皆善である。行爲の價値の善は結果として得られたる快樂の分量に依る。故に行爲の善惡の分れる所は容知と道德的修練の如何による。例へば不節制な行爲が道德上惡として非難せられるのは多くの快樂を求めた爲に非難されるのではない。唯一時の快樂に溺れてより大なる苦痛を持ち來した爲に道德上惡として呵責せられるのである。即ち容知の足りないことと道德的修練の足りないことに依つて惡となるのである。

要するに倫理的自己快樂説は次の四つの要件によつて成立するものである。

快樂説の成
立要件

(一) 吾人が窮極的に欲求する所のものは唯自己の快樂であること。

自己的快樂論にあつては徳行とは快樂を得る手段で最大の快樂を持ち來すものが最も善であるのである。自己的快樂説の善又は惡とする所以のものは其の行爲者が持ち來す所の快樂の多少によるもので、行爲者は常に快樂を目的として行爲をするものであるとを假定するのである。元より快樂は快樂を生ずる實體が必要である。従つて此の實體の表象と之に伴ふ快樂とは密着して意識上に現れて來るが、此説では一切他物を離れて快樂そのものを吾人の終局の目的としてをるものであることを假定しなければならぬ。若しそうでなくて他に第一目的があつて快感は偶然的にこれに伴ふものならば、吾人は其の行爲を判定して善又は惡とする標準は快不快ではなくそれ以外の目的にこれを求めなければならぬ。従つて快樂は善惡の標準でなくなるわけである。故に自己的快樂論者は人は皆自然に快樂を求めらるものであるから、多くの快樂を與へるものは善であると論じてをるのである。

(二) 快不快は比較計量せらるべきこと。

『自己的快樂説はより大なる快樂を與へるものはより少い快樂を與へるものよりも善であると評價するから快不快は計量せられなければならない。若し快樂の上で分量的に比較することが出来ないならば到底彼等の説は成立しないのである。苦痛といふのも消極的の快樂であるから若痛と苦痛との計算も苦痛と快樂との計算も亦可能なるべきを假定しなければならぬ。』

(三) 快感には類の別がないこと。

自己的快樂説の窮極の標準は多量の快樂を持ち來すものを善であるとするが故に、善惡を決するものは快苦の分量上に限り其品質に及ぶべきではない。若し甲の快樂より分量は少いけれども品質が佳良なるを以て、乙の快樂を持ち來すものは甲を持ち來すものよりも善であるといふならば、これ善惡の標準は快樂其者ではなく快樂以外のものにあるといはなければならぬ。即ち或行爲は善であるとは其の行爲に伴ふ快樂其の者によらないで快樂の品質によることになる。従つて快樂の品質の高下を定める所以の標準は善惡を決定する終局の標準とならねばならぬ。これ既に快樂説の立場を捨て

るものである。故に快樂説では決して快樂に類の別を置いてはならないのである。

(四) 快不快は客觀的實體の所屬であること。

若し快不快は客觀的實體の所屬でないとせば吾人は甲なる人がAなる實體に對する快不快を推定することが出来ない。又今日Aについて感ずる所の快樂と明日同じAについて感ずる所の快樂と全然異なるものとすれば、吾人が今日Aなる行爲をしたことに就て明日善若しくは惡といふことが出来ないやうになるわけである。之を善又は惡といふ事の出来る所以は同じ行爲が今日も明日も同じたけの快樂を與へるもの又甲なる人にも乙なる人も同じ快樂を與へるものといふことを豫想しての論でなければならぬ。即ち快不快を以て恰も貨幣のやうに客觀的に實在する不動的のものとするのである。

以上は自己的快樂説の成立し得る所以の要件である。以上の四要件は果して合理的基礎をもつて居るかどうかを考究することは道徳的評價の規範

としての自己的快樂説の生命に關するものでなければならぬ。

○第一、吾人が窮極的に欲求する所のものは果して自己の快樂のみであるか何うか、これ第一の論點である。夫れ快樂は刺戟の結果で刺戟は活動によつて起るものである。吾人の心的活動が内外のものに接觸して其の刺戟を受け快樂又は苦痛を感じることは眞である。故にあらゆる行爲には必ず快樂又は苦痛の伴ふことは争ふべからざる事實である。けれども快樂そのものを以て直ちに行爲の窮極目的となすべきか何うか。彼の自發活動衝動活動本能活動などは明に快樂を目的としてなされるものではない。此等には活動そのもの、外に別に目的なるものがない。元より此等の活動は道德上直ちに價値を持たないものであるけれども、心的活動に快樂を目的としないものゝ存在することは明である。又高等なる反省的動作にあつても決して快樂其の者がその目的ではない。却てグリーンなどが云ふ様に、吾人は之を欲求したが爲に快樂を感じるのである。心理學的に解すれば吾人は目的を遂ぐることによつて快樂が來るのである。これは快樂を目的として行爲を

なすことと區別しなければならぬ。元より欲望には目的觀念と之に伴ふ感情との二要素がある。而して欲望が欲求となつて行爲となるためには其の發動の條件として快感を必要とすることは前に論じた通りであるけれども、行爲の目的は活動そのものにあつて之に伴ふ所の感情でないことは心理的事實である。吾人は書を讀むときは快樂が之に伴ふのを見る。けれども其の目的は書を讀むこと其の事にあつて之によつて得られる快樂ではない場合が多い。忠臣が君の爲に身を殺し孝子が親のために己れを忘れて働くことのあるのも決して此る行爲によつて得られる快樂を目的としたのではなくて、忠若くは孝の行そのものを目的としたのである。かういふと或論者は忠臣が君公の爲に死ぬのは生きて不忠の名を負ふことの苦しみに堪へないからであるといふかも知れぬ。即ち大なる苦痛をさけて小なる苦痛を求めたのであると説明するかも知れぬのである。實際論者のいふ様な場合もあり得る。然し乍ら多くの忠臣は忠の爲に忠を盡すものでそれ以外に何等の動機がない。かういふたならば論者は更に彼等忠臣は敢て身を殺して他

を顧みないのは、これは身を殺すことの最も處し易かつた爲である。即ち比較的にも最も快が多く苦が少かつた爲であるといふかも知れぬ。元より忠臣が身を殺す所以のものは必ず身を殺すやうになるだけの充足原理のあることは當然である。恐くは忠臣のためには身を殺すことは最も苦が少く最も快が多いであらう。けれども彼は身を殺すことによつて生ずる快樂を目的として此る行をなすと断定することは出来ない。唯之によつて最も正當な満足を得たといふばかりである。然らば自己的快樂論者の根柢である人は常に快樂を求めるが故に快樂を興へるものは善であるといふ前提が事實でないといはなければならぬ。若しも此る論法が成立するならば同じ論法を以て、人は活動を目的として行動するが故に一切の活動は總て善であるとも言ひ得る道理である。

第二、快不快は果して其の大小を比較することが出来るか。快といひ不快といふも精神上の現象で吾人の内界に直觀せられる外、何等の手段を以ても數量的に之を測定することが出来ないものである。然らば内界に直觀せ

られた快樂は分量的に之を定めることが出来るか。且つ精神上的の快樂と肉體上の快樂と此の方の快が多くて彼の方の快が少いと其の分量を定めることが出来るか。又外界知覺の上でも眼から来る快と耳から来る快との中で何れが快の分量が多いか。これ恐らくは比較計量することの出来ないものである。ペンサムは快樂を取捨する條件として七ヶ條を掲げた。即ち強度 (Intensity) 確度 (Certainty) 近接 (Nearness) 純粹 (Purity) 効果 (Fruitfulness) 廣度 (Extent) 持續 (Duration) 即ち之である。而して此等は果して快樂苦痛によく適用することが出来るか。若し之を計量し得たとしても到底免れることの出来ない困難が来る。例へば快不快は心理學上それ自身を觀念として浮べることが出来ない。故に快不快を觀念に浮べて比較するには他の力によらなければならぬ。然るに觀念は記憶と想像とに依りて持ち來たされるから、之を感ずる心的状態と觀念の浮び来る具合とによつて、之に伴ふ感情を異にすべきである。それであるならばよしや快不快は計算し得られるものとしても測定は到底不完全であることを免れ得ない。此等の理由に依つて快樂を以て

道德の標準とする説は學的に成立し得ないのである。

第三、快樂には果して類の差異がないか。ベンサムは快樂には類の差がないとした。心理學上の立場からして快樂そのもの、性質を考察するとき、一切の快樂は皆同類のもので、彼の快はこの快よりもより高尚であるといふことがないであらう。吾人が貧人を恵んで快を感じるのも酒色によつて快を感じるのも快樂説からすれば同價値の倫理的行爲であるとしなければならぬ。これで果して吾人の道德的意識を満足せしめることが出来るか。抑も道德的評價の標準なるものは吾人の道的意識を包括して説明し得るものでなければならぬ。若しそうでないならば其者は道德の標準として甚價値のないものである。デヨン・ステewart・ミルは、多くの快樂の中で或快樂は他の快樂よりもより願はしく又より價値高しとすることは功利主義と兩立することが出来るといふに至つた。けれどもこのやうな自白は自己の立脚地を破るものである。ミル曰く、茲に二つの快樂があるとすると、若し此の二者を共に經驗した人ならば必ず皆自然に道德的義務の念にかられるには

非ず、其の中の一つを選ぶであらう。此の選ばれる快樂こそはより高い快樂である。——充足された豚よりも充足されない人間となる方がより勝つて居る、充足された愚者よりも充足されないソクラテスとなる方がより勝つてあらう。若し愚者又は豚が自己の境涯を選ぶとすればそれはたゞ他の境涯を知らない爲である。ミルが純粹な快樂説が到底吾人の道德意識に満足を與へ得ない事を知つて常識にかへつたのは喜ばなければならぬけれども、このやうな論議は到底ミル自身の立脚點と兩立することが出来ないものである。何となればこのやうに快樂に差等をつける常識を持つからである。若しソクラテスよりも愚者を選び人間よりも豚を選ぶといふものがあつても、彼等は快樂を選んだが爲に不善ではなくて常識によらなかつた爲に不善であることになる。かくては善惡の標準は最早快樂そのものにあるに非ずして却て常識の有無にありといふべきである。道德上快樂の上に差等を置くことは正當であると思ふけれどもこれは快樂論の立場からしては到底不可能の事といはねばならぬ。

第四、快不快は果して客觀的實體の所屬であるか。快樂論者は最大多量の快を選ぶべしとはどういふ意味か。思ふに快樂の總計の從屬する所の客觀的實體について計算すべきである。而して客觀的實體の上から計算することは豫め客觀的實體に或一定の快樂の所屬することを豫想したものである。けれどもこれは果して正當に豫想されべきものであるか。或種類の客觀的實體には一定の快樂を持ち來すといふ事實は必ずしもないことはない。けれども快不快の感情は本來客觀的實體と主觀の状態から生ずるもので従つて主觀的狀態が變ずる時は同一事物が快不快を轉倒し得ることは見易い道理である。即ち同じ客觀的實體も甲の人には快と感ぜられ乙の人には不快と感ぜられることが多い。加之同じ人でも昨日は快と感じても今日は不快と感ずることもある。若しそうであるならば快樂説の立場からは到底客觀的に標準を定める事は出來ない。故に自己的快樂説をして整合を保たしめようとするならば、主觀主義孤立主義となり希臘の詭辯學徒と同じやうな詭辯論となることを免れないのである。

結論

以上論じたる所に依つて考へると自己的快樂説は第一に凡ての行爲は快樂を目的とするといふ根本的基礎に於て事實と相異し、次に快樂の計算及び分類に於て避くべからざる困難を含み、且つ快樂の起源について根本的誤謬をもつて居るから道德的標準として成立し難いことは明である。何となれば道德の標準は鞏固な基礎を持つと同時に、又吾人の道德的意識を包括して説明し得るものでなければ、何等の効力もないからである。抑自己快樂説は希臘のキレーネ學派及びエピクロス學派の主張した所で、近代にあつてはホッブスの流をくむ説は稍これに近いけれども、多くは一人の幸福利益を目的としなくて多數の幸福を目的とするものとなつた。これを公共的快樂説又は功利主義とする。此の説は一個人の快樂を標準とせずして多衆の人の利益を善惡の標準とするもので聊か趣を異にするものがあるが故に次章に於て精査しようと思ふ。

第二章 公共的快樂說 (Universal Hedonism)

公共的快樂說

公共的快樂說は功利主義 (Utilitarianism) ともいふ。此の説の唱へる所によれば如何なる情態にあるに拘らず客觀的に正しい行爲とは最大多數に最大多量の快樂即ち最大幸福を與へる行爲である。故に善惡の標準は獨り行爲者の幸福如何にあるのでなく多數の人々の幸福如何にある。功利主義は行爲者と行爲の影響を蒙るものとの間に何等の區別をたてず兩者を同一位のものとして最も多數の人に最も多量の快樂を持ち來す行爲を善とするのである。即ち最大多數の最大幸福を道德的評價の標準とするものである。

自己的快樂說にあつては行爲者自身の快樂を終局の標準とするを以て其の範圍は行爲者自身の行爲に限り社會全體を統一することが出來ない。甲はイといふ行爲によつて最も快樂を感じるから之を善として遂行するであらうけれども乙は之によつて不快感を感じる爲に之を惡として避けるときは社會は到底分裂を免れない。このやうな道德説はよし理論上成立し得た

快樂說は如何にして公共的となり得るか

としても到底社會に効驗をもつことが出來ない。然るに公共的快樂にあつては一般公共の快樂を中心とするを以てよく社會の全般を統一することが出来る。これが公共的快樂說の優る所である。けれども快樂說を基礎とした學説は如何して自己的から公共的に移り得るか。若し幸福其者は貴ぶべきものであるから公共的的幸福は重んずべしといふときは此の困難を解き得るやうであるけれどもこのやうな幸福は畢竟抽象名辭に過ぎない。既に幸福といふときは必ず或特定の人によつて感ぜられなければならない。甲の人に感ぜられた幸福は甲の人に價を持つのは元よりであるけれども乙の人にも價を持つかどうかは疑問である。其の行爲は甲に幸福を與へたから甲にとつては善であるといひ得るけれども其の故に其の行爲は乙の人にも果して善であるといひ得るであらうか。心理上の事實として甲に幸福を與へるものは乙にも幸福を與へることがあるであらう。けれどもこれは唯偶然的關係であつて必然的に甲の幸福は乙の幸福でなければならぬといふ理由はない。従つて快樂說其の者の立場からは公共的的幸福を終局の目的とすべ

しと論結することが出来ない。ミルは、各の人の幸福は其の人にとつて善である。故に社會全體の幸福は社會の人の總體に取つて善であるといつたのは其の通りであるけれども、これ各人の幸福と同時に社會全體の幸福を豫想した言で個人自身の幸福を犠牲にしても之を守れと言ふ理由を見出すことは出来ない。換言すればミルの説も通俗的説明と同じやうに社會全體の幸福も只個人に快樂を與へるだけそれだけ其の人に善とせられるに過ぎないので之を終局原理とすべき理由とはならない。

同情と社會
的感情

然れどももし茲に同情及び社會的感情を借りて來たならば其の間に關係がつきはしないかどうか。吾人は本來同情を持つて居る。又生れながらにして社會性を有して居るから他人の喜びは己が喜び、他の苦みは己が苦みと感ずるものである。既にかういふ天性を有する以上は他人の不幸を見て自ら幸福なることは出来ない。加之吾人の幸福は他人の評價によることが多い。若し他人の批難を受けるときは吾人は到底安んじて居ることが出来ないから、多數の幸福は個人にとつても終局目的であるやうである。けれども

これも亦十分な理由とはならない。何となれば世には事實として往々同情の念を有しないものがあるばかりではなく、世評の如何のみによつて自己の幸福を定めることが出来ないからである。若し過去の經驗では他人の幸福が自己の幸福を持ち來したことがあつたとしても、如何にして今後何時もかくなるべしと論理的に推定することが出来るか。吾人には往々他人の利害を顧慮しないで却て幸福なことがあるではないか。

教育と法律

今度は更に教育及び法律をも計算に加へたなら如何か。教育は内部から制裁を與へ法律は外部から制裁を加へ他人の幸福を保つてなければ自己の幸福を保持することが出来ないやうにしたならば、多數の人々の幸福は自己の幸福と一致し道徳規範の終局原理となり得るであらう。然れども教育及び法律は果して完全に斯る勢力を持ち得るであらうか何うかは問題として別に論じなければならぬ。とにかく理論上正當に自己的快樂説から公共的快樂説に移り得る根據を確定することは甚だ困難である。けれどもシデユキツクが論じたやうに、吾人は内心に於て自明の理として一人の善は他人

の善よりもより重しとすべからずといふ直覺をもつてをるから多數の人々の幸福を道徳的評價の規範となすべしといふならば、これも亦倫理説として成立することが出来る。兎に角公共的快樂説を成立させる爲には、次のやうな要件を必要とする。

(一) 公共の幸福を目的とする行爲と快樂とは一致すること。

功利主義は快樂論の一種である。故に其の目的は必ず快樂にあらねばならぬ。而して功利主義は多數の人々の幸福を目的とするから其の善行爲とは一定の限られた目的を有する行爲である。若しかゝる行爲にして快樂を伴はないならば功利主義は終局の目的とすることが出来ない。

(二) 幸福は計量し得られること。

最大多數の最大幸福といふ以上は、各個人の幸福を數量的に計算し得られなければならぬ。而して獨り現在の各種の人間ばかりでなく子孫に及ぶ所の影響もまた計算せらるべきである。若しこの事が不可能であるといふならば功利主義は成立することが出来ない。

功利主義の
成立

(三) 内容の動機を問はないこと。

功利主義の主とする所は行爲の結果である。即ち善なる行爲とは最大多數の人に最大多量の幸福を結果として持ち來すにある。内容の動機如何は問ふ所でない。シデユキツク曰く「公共的幸福を終局の標準とする所の倫理説は公共的仁愛を常に行爲の最高動機とするものでない。又之を以て唯一の正しい動機とするものでもない。何となれば正しい正義の規矩を與へる所の目的は必ずしも自覺的なることを要しないからである。若し他の動機によつてなした行爲の結果が多數の幸福に附合する時は之もよりよき動機と見なすべきである。」といつてをる。シデユキツクすらこの通りに自白して居る。以て此の派の意見を窺ふことが出来る。余の公共的快樂説を採用し得ないのは此等の要件に對して同意することが出来ないからである。これから少しく其の理由を述べよう。

の第一、シデユキツクは自己の幸福は自己に取つて最も望ましいものであるから吾人の理性は他人の幸福もまた望ましいものであると命ずるといつ

右批評の一

た。けれども理性の命令とは何であるか。理性は自己の幸福は自己にとつて最も本源的な欲求物であることを知つてを。而して自己の幸福の様に他人の幸福も亦望ましいものとするのは派生的のもので源本格的なものではない。故に理性の命令も最大多量の自己的幸福の方が源本格的であると認めなければならぬ。吾人は公共的幸福を目的とすることは望ましくないのではない。けれども之は限られた特種の幸福で總ての人が之を以て自身に幸福を感じ得るかどうかは大いに疑はしい。若し一人でも到底これを以て幸福と感じない者があるならば、快樂論の立場からは此の人に向つて之を目的とせよと強ひることは出来ない。且つ善惡の標準は善行爲のみを評價する所の規矩ではなくて又惡行爲をも評價しなければならぬ。即ち多數の人の幸福を目的とすることに快感を感じなかつた人の行爲をも判断しなければならぬ。これ幸福論から強ひることの出来ない所である。而して幸福論の立場からして強ひることの出来ない點こそ最も多く道德的評價の標準を必要とする所である。これ公共的幸福論の取るべからざる所以である。

第二、快感は自己一人の内でも大小を比較し難いとは前章で論じた所である。然るに之を移して他人の快苦を計算するといふ事は一層困難で到底不可能の事である。甲の人は自ら快とする所も乙の人にこれを與へて却て不快を起さないといふことは保證し難い。何となれば感情は元來主觀的のものであるからである。既に然らば功利主義は善惡の標準として何等の價値もないものとならう。尤も中には明瞭に萬人が同じく快樂と感ずる所のものもあらうけれども、このやうなものは極少數で且つ時々差異を來すものである。若し一步譲つてそれが可能であるとしても甲は快と感じ乙は不快と感ずる行爲があるときは孰れに従つて之を決すべきか。若しベンサムが唱へた様に總ての人を平等に見る時は賢者も愚者も老人も小兒も總て同等とならねばならぬ。これは決して自然の原理に従ふものではない。且つ又快樂の外延と其の内包とが衝突した時は如何するか。例へば十人には非常の快を與へ、十二人には稍不快を與へる時には之を如何に評價すべきか。これを快と感ずるもの、數が少い爲に惡とするならば最大多量の快樂を主

義とする眞意と矛盾せねばならぬ。此等の矛盾がなく果して行爲の善惡を裁斷し得るであらうか。

第三、内容の動機は意志活動の方針を決定するものである。そうであるならば行爲の行爲たる所以は實に動機にあるといはなければならぬ。余は先に行爲の要素を論じ之を以て行爲の中心とすべきことを説明した。然るに功利主義者は毫も此點に注意しないでシデュキツクすら更に動機にないもの迄も行爲中に加算しようとしたのは根本的に行爲の性質を無視するものであつて、功利説は此點から見ても決して善惡の標準とすべきものでない。

余は以上の理由を以て功利説は其の論據に於ても不確實であり且つ又正確に道徳的評價の標準として善惡を裁決することが出来ないものとする。快樂論を論理的に推窮するときには遂に純粹な主觀主義に陥り善惡に客觀的標準がないと論結するやうにならねばならぬ。此れは決して道徳的評價の標準となることの出来ないことは多辯を用ひないでも明である。尤も道徳的評價の標準の中に社會の多數の人々の幸福と利益とを加ふることの可否

は功利主義の成立如何とは別問題である。

第三章 進化的快樂説 (Evolutional Hedonism)

從來の快樂説の缺點

進化的快樂説は快樂説の一分派で人生の終局目的は快樂を求め苦痛を避けるにありとする點では毫も自己的快樂説及び公共的快樂説と異なる所がない。唯從來の快樂説が豫想した所の假定及び彼等が用ひた所の方法の上に反駁を加へたものである。ハーバート・スペンサーやレスリースチブンなどはこの學派に屬する。彼等の所謂舊來の快樂説の根本的缺點は人性を誤解した點にある。即ち從來の快樂論者は個人と其の環境との關係に付て誤つた見解を取つたとして居る。今その諸點を摘發すれば次のやうである。

第一、古來の快樂論者は社會を以て全く個人の機械的集合體 (Aggregate) と解した。即ち一つの社會の中の個人々々は恰も無機體の分子のやうに皆個々の獨立のものとして考へた。かういふ見解の誤謬は今日に於いては學者の一般に認める所である。若し社會の個人々々は全く獨立のものであるならば

社會は個人の機械的集合體ではない

何が爲に又如何して社會は形成せられるか。社會は社會關係に依つて統制せられるもので、社會即ち社會團體とは此る關係に依つて統制せられる個人個人の渾一的集團であるのである。個人主義の見解はルツソー等の唱へた社會契約説を信じて個人は皆平等の獨立をもつて居るもので、自己保存の爲に互に契約を結んで機械的集合を作つたとの謬見から來たものである。

第二、彼等は又社會が個々獨立な個人からなると同様に、幸福もまた快樂又は苦痛といふ個々獨立な價値を有するものであるとした。即ち快樂は如何なる個人にも如何なる場合にも貨幣の様に一定の價値があるものとし、其間に計算を加ふべきものとした。けれども快樂は時と場合と其の人の個性とによつて變るものである。此の點に關しても古來の快樂論は大なる一誤謬に陥つて居るのである。

社會は靜止的のものでない

第三、功利主義者は社會を靜止的のものと見て居る。即ち社會の各個人は恒久的のもので靜止固定して變らないものと解して居る。個人々々は境遇と教育とによつて變化しても此は偶發的個人的のものに止つて全體とし

快樂は獨立な價値を有するものではない

人性も亦變化するものである

社會の本質

ては同一不變であると見て居る。是未だ進化發展の觀念のない時代に出來上つた社會觀を基礎とするもので畢竟するに十八世紀以前の哲學の支配を受くるものである。社會は進動的のもので靜止的のものではないのである。第四、彼等は又最大多數の最大幸福を致すを以て最高善とするけれども之れも亦個人を靜止的に見現在經驗によつて知られた人性の構造を標準として其上で計算したものである。然るに人性は進化的のもので今日快としたものも明日は不快とするやうになる。彼等は個人の本性を靜的實體と見る理性主義以前の哲學を奉じて居るものである。これ又彼等の誤謬である。以上の諸種の誤謬の淵源する所は實に社會を以て多くの個人の機械的集合と考へるにある。然るに現今の學說によれば、社會は有機的關係に依つて統制せられる渾一體であつて、人性もまた社會的有機的のものである。吾人は如何に古い歴史を研究して見ても社會を離れた個人を發見することが出來ない。個人のある所には必ず社會的集團が存在するのを見る。ダーキン以來の進化論よりすれば人類は其の發生以前よりして集團をなして生活し

居たのである。加之個人の生存は全く社會に依存するもので社會がなくて個人のみが存在することは到底不可能である。換言すれば個人と社會との關係は單に外部的機械的のものではなくして内部的有機的のものである。個人がもつて居る所の身體及び精神は全く前の社會の遺物で、教育といひ家庭といひ學校といひ工場といひ皆社會的團體なのである。尤も社會を構成する要素としては獨自性を有する個人はあるが、その個人は孤立的獨立體ではなくて有機的關係を有する統體の一部分なのである。レスリー・スチブン曰く「社會は單なる機械的集合體ではなくて有機的に發達したものである。社會は一の渾一體で社會の發達の法則は個人々々の發達の法則と別種のものであるとの眞理を十分に覺知するは近代の思想の最も顯著な假設である」と。彼はかうして社會は一種の有機的關係を有するもので其中の各個人は又各々固有の關係範圍と特種の方則とを有するものとした。社會は有機的統體であるといふとは社會を以て生物的有機體であるとするのではない。スチブンは社會と個人との關係は身體と各部分の様に關係するのではなく、唯各

個人は外界に反應し其の影響に感じて發達するものとして居る。社會の各個人は互に獨立のものではなく他人もまた我の一部分となり、我も亦他人の一部分となつてをると考へることが出来る。而して社會全體の進化は其の諸方面の進化を意味するものである。進歩した社會は其れ自身最も完全なる有機的關係に依つて統制せられると共に外部的には環境に最もよく適合し又最も長く持續するものである。而してかういふ社會は又其の構成要素も最も健全なものでなければならぬから、社會の進化とは又其各部分が強くして且つ適當に進化する義である。此る社會觀念を以て功利主義即ち公共的快樂を改造することは先づ必要である。

進化論的見地を快樂說に應用したならば何うなるかといふに、快樂とは個體を形成する所の構造のみに關係するものではなく、個體が社會との關係上所有するやうになつた本能性の有機的權衡(Organic Balance)によるものである。即ち快不快は個人の固定的性質によつてのみ定まるものではなくて個人と周圍との關係によつても定まるものである。然るに舊來の快樂說は道德の

快樂の眞義

標準を獨立な個人々々にのみ取つたことは大なる謬見である。社會の進化は又幸福に就ての意義をも變更する。進化といふことは新しい本能及び新しい欲望を伴ふものである。故に欲望は進化の各時期毎に異り従つて幸福も亦進化の各時期毎に其の内容を異にする。このやうに幸福は各時期毎に變化するから吾人は異なる時期に於ける二つの社會を同一な幸福を享受するものゝ様に見做して比較することは出来ない。甲の社會で幸福とすることも乙の社會では不幸となることもあるべきである。

進化的快樂論と舊來の快樂論との相異の點は後者は幸福を求め不幸を去るを以つて目的とするけれども前者は之に反して社會の進化即ち社會組織の健全なる發達を以て目的とする。即ち功利主義にあつては經驗的に其の行爲の結果を歸納し最大多數に最大多量の幸福を與へることを目的とするけれども進化的快樂論者は社會の健全を維持し又社會を進歩せしむることを以て道徳的評價の標準となすのである。けれどもかゝる區別は絶對的のものではなくて相對的のものである。何となれば進化的幸福論は其終局目

進化的快樂論の特質

的は全く社會の幸福を致すにあるもかういふ終局目的を達する最も安全な道は社會を健全ならしむるにあるから之を手段とするに過ぎないからである。此の見解はスペンサーに於て最も著しい。スペンサー曰く「余は幸福を以て終局目的とするけれども之を最近目的とすることを拒むものである。

——倫理學は吾人の生活及び日常の經驗から如何なる行爲が幸福を持ち來し如何なる行爲が不幸を持ち來すかを窮明しかくて得られた法則を以て直ちに行爲の法則とし、幸福と不幸とに直接的關係なく一筋に此の法則を遵奉せよと命ずるものである」と。スペンサーの此一語は最も明白に兩者の契合點と其差異點とを表明するものである。

0
以上は進化的快樂論者が自ら舊來の快樂論を破つて敢て自説の正確なことを主張する所以の根據である。而して此の説は果して彼等が唱へるやうに正確で妥當なるものであるか。余は其の説には大に同感を懷く點もあるが其のまゝ賛成することは出来ない。夫れ進化的快樂論は快樂論といふ點に於ては多く自己的快樂説及び公共的快樂説と異なる所がない。従つて此等

の兩説が蒙る所の批難の多くは同様に進化的快樂論に向つても妥當性を有するものである。唯此の彼等と異なる所は直接に幸福其ものを目的としないて幸福の條件を以て最近の目的とするから、一見すれば幸福を計算する煩勞と之から生ずる所の計算上の困難とを免れ得る様であるけれども、これは外面上そう見えるだけで其の倫理的規範を發見するまでには同様な手数を要するから事態の困難は少しも易くはならないのである。何となれば彼等の社會進歩といふことは幸福の増加を意味するに過ぎぬからである。而して社會の進歩即ち生活の増殖 (Increase of Life) は果して必然的に幸福を持ち來すか何うか。換言すれば發達の程度の高より國民及び個人は、發達のより低い國民及び個人よりも果してより多くの幸福を享受するか。余はハルトマンのやうに文明が進めば却て幸福を減ずると信ずるものではない。又バウルゼンのやうに文明の進歩は快苦の兩方面に於て等しく増加する故に平均すれば常に零であると信ずるものでもない。實にチーグレルの言の如く文明と共に幸福が増加するか否かは到底決定することが出來ないもので、吾

人はその孰れかをとつて信仰するの外ないのである。余も又社會の文明進歩と共に取つて以て人類の幸福を増殖し得べき事情が次第に加はるといふことは信じて疑はないけれども、之を以て幸福を感ずると否とは其の人の主觀的狀態に依存するから、一般社會については文明が進めば直ちに幸福を増すものとするとは出來ない。人生を幸福とすると否とは其の人の氣質や其の人の境遇等によつて決定せらるべきもので一般社會の幸福なるものは決して計算し得るものではない。従つて生活の増殖は必ずしも幸福を伴ふものといふことは出來ない。進化的幸福論者であるスチブン自らも既に之を自白して次の様に云つた。「人を道德的たらしめようとする時は場合が與へることの出來る幸福の最大多量を得る爲にはより少く道德的な人よりも不適ならしめることがある」と。これ明に進化的快樂説の弱點を自白したもののといふべきである。

論者或は次の様にいふであらう。余の言の如きは社會の發達が未だ不完全で十分に正義が行はれず完全な平衡 (Equilibrium) が支配しない爲であると。

進化論と黄金時代

然らば問はう。社會は果して完全な平衡に向つて發達しつゝあつて將來に於て之を實現するであらうか。スペンサーが思惟するやうに完全な社會と完全に社會に適合せる人物とは果して實際にあり得るであらうか。社會の進化は一時的に社會に於ける職分と個人との平衡を作ることには疑がない。けれどもヘーゲルの三段論法の教ゆる様にかういふ平衡は再び破られ又再び作られることは疑ない。而して全く苦もなく衝突もない終局的絶對的平衡は進化論に於ては到底理解し得ない所である。苟しくも生活あり進歩のある間は到底より高く進まうとする努力に伴ふ苦痛と煩悶とを去ることが出来ないのである。故に個人が如何に道德的なればとて決して全く苦痛を脱出することが出来ず却て苦痛を忍んで以て社會の進化に努力すべきである。これ余が社會の進化を目的とすることゝ幸福を目的とすることゝは平行しないといふ所以である。

現在の社會
と快樂

要するに進化の本質上スペンサーの理想的社會なるものは果して實現せられる時があると假定しても幸福を以て直ちに現今の行爲の標準となし難

いことはスペンサーの許す所と同じである。今若し現在吾人の行爲の標準をして幸福を得るにありとすれば第一の快樂が他の快樂と衝突し現在の快樂が未來の快樂と衝突することは避けることが出来ない。かういふ衝突のないのは全く理想的社會に於てのみである。第二、現在に於ては個人の幸福と社會の幸福と融合調和することが出来ないで必ず相衝突するものがある。第三、義務と快樂と衝突することは決して少くない。實際社會に必要な行爲は苦痛を以て執行せられることが頗る多い、理想的社會に於てのみよくこのやうな矛盾がないことが出来る。若し快不快を顧みないで社會の發達進化を圖れといふならばこれ既に快樂説を去つて純乎たる社會進化説に移つたものといふべきである。

第四章 克己説

克己説の起
源

余は前の三章に於て快樂説とはどんなものか又それが道德的評價の標準として如何なる價值があるかを論評した。快樂説の起源は遠く希臘のデモ

クリストに始まり、小ソクラテス學派のキレーネ學派とエビキユロス學派等は之を受けて極端に走つたものである。アリストテレスの倫理學說も幸福論と稱せられては居るが、アリストテレスの幸福 (eudaimonia) といふのは適度の活動其の者で、其中には情的方面もあるが意志的活動が主となつて居るから聊か趣を異にして居る。快樂說を取る學者は皆人性中の感性に重きを置き人を以て感情的動物として行爲の規範を快苦の感性に置かうとするものである。然るに人類は感情的動物であると同時に理智的動物である。人は理性的生類であるといふのは之を意するのである。故に此の方面に重を置いて人生を解し、理智を以て善惡の判断者とし、感性を抑壓することを以て道徳上の善と考へる學者も古くから少くはないのである。これを克己說といふのである。希臘のヘラクライトスは夙に此の說を唱へ、小ソクラテス派の中のキニツク學派とストア學派も亦大いに此の說を主張した。プラトンの倫理說もまた此の學派に屬すべきものである。克己論者は自我の本性は理性であるとなし、理性は慾望に反對なもので、絶對的威嚴を以て倫理命令を下

克己論者の
立脚地

克己說と快
樂說の相違

すもので、理性の命令は道徳的評價の規範であるとする。此の說に従へば人は理性的生類として、絶對に理性の命令に服従すべきもので、之れ實に人生の目的である。感情は理性に反對なるものであるから、吾人は之に支配されてはならぬ。快樂の爲になされた行爲は倫理的價値を有し得ぬものであるから、善行爲の中に加へらるべきでない。善行爲とは理性の命令を遵奉してなされた行爲をいふべく、決して其の行爲の結果如何によつて決定されるべきものではない。換言すれば、快樂の爲にする行爲は惡で善のためになす行爲のみが善であるとするのである。これが克己說の立脚地である。克己說と快樂說とは人生即ち人間の本性について根本的に見解を異にするものであつて、道徳的評價に關しても亦著しく相違するものである。

(一) 正理 (Rightness) と智巧 (Prudence) との別を明にすること。

快樂說の立脚點からすれば、善とは最大多量の快樂を持ち來すこととして個人に取つても最も利口な行爲に外ならない。けれども克己說に於いては、嚴然として兩者の間に區別を設け、前者は善であるが、後者は利にほかならずとす

正理と智巧
との別を明
にすること

る。智巧とは吾人の利害及び快不快に關係するものであるが正理とは理性の命令に従ふことで利害と快不快とは無關係のものである。欲望と欲望とが互に衝突した時に此の間に取捨選擇を行ひて大なる快樂を招致することは智巧に屬し理性に依つて欲望を制することによつて生ずる行は正理である。故に克己説よりすれば正理と智巧との限界は頗る分明なることが出来る。

(二) 倫理法をして威嚴を保たしめること。

克己説にあつては感性と理性とを性質上全く類を異にするものとなし、絶對的に感性を禁制するから理性の命じた倫理法をして多大なる威嚴を持たせるものである。若し最高善なるものは特殊的善よりも分量的に異るばかりであるならば、即ち單に快樂の分量の多少に過ぎない様なものであるならば、「しかすべし」といふ理性の命令を下すとしても威嚴の所在は鮮明なることが出来ない。倫理命令をして十分なる威嚴を持たしめる爲には其の命令は何人には妥當するものでなければならぬ。即ち之を好むと好まないとを問

倫理法をして威嚴を保たしめること

はず總ての人が之を遵奉すべき性質のものでなければならぬ。快樂論者は最大幸福を以て人々の普遍的な目的とするけれども、斯る普遍的な目的は其の實質に於て個人々々によつて異なるが故に決して威嚴を持つことが出来ない。例へば物を盗むべからず人を殺すべからずといふことは、經驗的事實から歸納せられた普遍的倫理命令と見ることが出来るけれども、物を盗むこと及び人を殺すことは通常人をして最大幸福を享受することの妨となるから之をなすべからずといふに過ぎない。即ち人に最大幸福を與へるといふことを豫想して始めて普遍的命令となるもので、若し之を破つてより多くの幸福を得られる方法があると信ずる者に取つては、最早此種の倫理命令は遵奉すべき限りではないのである。故に快樂説の倫理命令に従ふことは無條件的絶對的であるといふことは出来ない。従つて快樂説の與へる倫理命令は威嚴をもつことが少い。然るに克己説に於ては大いに之と趣を異にし、理性を以て永久の自我とし倫理法は理性の命令に基くものとするが故に、理性の命令を遵奉することは人類の他動物と異なる所以となるのである。故に理性的生

類たるものは何人と雖も理性の命令である倫理法に従はねばならぬ。かくして倫理法は無上の威厳をもつやうになる。余は克己論者の所説に全く同意するものではないが、此の學派が道德の實行上に効力のある所以は確に此點にあることを信ずるものである。

然らば克己説は實踐上何等の困難もないものかといふに、之は大いに疑はしいのである。人には自我の中に二つの異なる原理を包藏してをることは經驗的事實上争ふことは出來ない。故に高い原理を以て低い原理を制するは大いに徳性の進行を助け道德の實行を促すものである。けれども克己論者がいふ様に道德は全く欲望と無關係であるものならば單純な形式に過ぎない理性の命令は如何して吾人の感情を支配することが出来るか。欲望を離れて欲望を制することは果して可能であるか。これ心理上の大問題である。元より道德上よりすれば或種の自己限定の必要なることは勿論である。如何なる場合に於ても全く自己限定なしに道德の實行せられることは殆どないのである。又快樂を求めるよりも之を制限することが道德上安全であ

克己説の弱點

ることは事實として許容せられなければならない。けれども欲望を斷絶し消極的解脱を以て道德的評價の規範とすることは決して健全な人間の道德ではない。且つ又克己説よりすれば道德は理性の自由規定によるもので理性とは欲望に反對なものに過ぎないから、道德的人物は常に欲望に反對しなければならぬ。故に若し理性が完全に欲望に打勝ち欲望を除いて仕まう時は欲望と共に理性其の者も亦消失することを免れぬ道理である。何故なれば心理的事實としては欲望なしには行爲が起らないからである。即ち理性をして理性たらしめる爲には欲望の存在を必要とする。欲望を制して後始めて道德上善が生るべき道理である。これ實に不合理のことではないか。このやうに克己説に於ては欲望を無視するものである。若しその説のやうに吾人の欲望に従つてなされたる行爲は道德的に價値がないとすれば、吾人の一切の行爲は殆んど皆道德上善なるものがないやうになる。よし理性が或行を命ずるとしても之を欲望することを拒むならば理性の命令は遂に實行されないであらう。これ其の命令は適當なる手段を得ることが出來な

欲望には理性の要素を含む

いからである。このやうな誤謬に陥るのは克己説は欲望に關する見解を誤つた爲である。今理性と欲望に關して彼等の誤謬を摘發しようと思ふ。
(イ) 如何なる欲望でも理性の力なしに其の目的を取ることがない。余は前に行爲論に於て欲望と自我との關係を述べ、欲望とは自我の欲望の世界に關係するもので性格全體によつて作られるものとした。即ち欲望とは自我全體に關係して起るものである。然るに願望は必ずしも自我全體に關係を持つものではない。願望は欲望の原料であることは恰も感覺が知覺の原料となるやうなものである。けれども感覺が直ちに知覺とはいはれない様に願望は決して欲望と同一視すべきでない。即ち欲望中には理性の力を混入して居るものであるが願望には之を含んでをらないのである。克己論者は此の點に關して看過することの出来ない誤解をもつてをるのである。

理性は欲望なしに活動することはない

(ロ) 理性なしに欲望が成立しない様に又欲望なしに理性は活動し得ないものである。理性が盲動的欲望を制御すべきは當然である。このやうな衝突は寧ろ道徳的生活の出發點である。けれどもこれは決して欲望を全く剪

滅せよといふことではなく高級な欲望を以て低級な欲望を制せよといふのみである。例へば眞理の研究のやうな高尚な行爲の如きものでも興味即ち感情及び欲望によつて規定されないといふことがないから總ての欲望を絶滅すべきではないのである。

(ハ) 欲望がなければ人類は滅亡する

(ハ) 若し一步を譲つて理性と欲望とは別種のもので内的關係がないと假定しても、何故に理性は欲望を絶對的に禁制せなければならぬのであるか。人類は理性と稱せられるものと欲望と稱せられるものとを並有するのである。人が理性のみを有して欲望をもたないものが無い以上は、何故に欲望を絶滅せねばならぬかの理由を發見することが出来ない。若し人間が到底感情なしに生存が出来ないものであるならば、人類の道徳としては、感情を絶滅すべき理由を發見することが出来ないのである。而して欲望とは感情と意志との結合作用に外ならない。

(ニ) 理性の命令とは何ぞ

(ニ) 終りに理性の命令を以て道徳の標準としようとするならば理性の命令は何人にも明瞭に認識せられるものでなければならぬ。若しそうでない

ならば道德の標準となることが出来ないのである。倫理法は果して各人に明確に直覺し得られるものであるか。吾人は此の點を論ずる前にカントの先天直覺論を研究しなければならぬのである。

第五章 先天直覺説

倫理法は先天的でなければならぬ

カントは道德の標準は絶對的のものでなければならぬとした。即ち總ての人類に適用される普遍妥當的のものでなければならぬとした。然るに經驗的事業を基礎として立てられた規範は普遍的のものたることが出来ない。一切の行爲を規定する所の普遍的倫理法となるためには經驗以上のもの即ち先天的又は先驗的のものでなければならぬ。經驗に基いて規定された規範は時と處によつて制限せられ、或特殊の場合に於てのみ妥當なるもので他の事情の下には適用せられ難い。今日の場合に妥當な法則は明日の場合には妥當せぬことを免れぬ。何故なれば經驗的事情が異つて居るからである。而して人は現在のあらゆる場合を經驗し盡すことは出来ない。況

んや過去現在未來に通じてあらゆる場合を經驗して普遍的法則を立てるが如きは到底不可能の事である。之に反して經驗的事實よりしないで形式の上から倫理法を立てる時は普遍妥當なることが出来る。即ち如何なる事情を問はず皆一定の形式を通じてこれを律することは出来るのである。而してこのやうな法則規範は、先天的に即ち經驗に先つて即ち先驗的に來るもので吾人の先天的理性から直接に生ずるものでなければならぬ。かくしてカントは理性の先天的規定のみが善惡の標準となることが出来るとするのである。之を先天直覺説といふのである。

次に吾人は行爲の結果を以て倫理の根本とし、結果に依つて善惡を判定することは正當でない。何となれば結果は偶然的に起る場合が多く實際どんな結果が來るか吾人の意志以外のものを待つて始めて決定せられるからである。故に結果によつて其の行爲の善惡を規定しようとするならば行爲の道德的標準は意志以外のものによつて定められなければならない。これ甚だ不合理のものである。故に道德の根本は之を行爲の結果に置かず意

道德の根本は意志の善良にある

志そのものの中に認めなければならぬ。善即ち倫理的價値は善良なる意志に屬するもので善意以外に善なるものがない。カント曰く「此の世に於て又此の世以外に於ても、制限を附することなしに善と稱せられるものは善意の外何ものもない」と。意志は其の結果として持來す所のものゝ爲に善であるのではない。又其の結果として或るものを持ち來すに適當するが爲に善であるのではない。善とは全く意志そのものゝ爲に善であるのである。これ恰も寶玉が自身に全き價値があつて燦爛たる光輝を放射すると同様である。かくして理性の先天直覺に基く意志の命令のみが善の規範となるとするるのである。

カントに従へば善とは意志其者に存在すべきものであるから欲望の目的物によつて善を規定することは出来ない。即ち快樂を以て善惡の標準とすることは出来ない。カントに従へば快樂は欲望の目的物であり又意志の目的物である。而して快樂は人の性癖によるもので意志そのものに關係するものでない。即ち感情は意志以外のものであるから倫理上の善には無關係

である。善意を以て欲望を制し快樂を斥けることが道德上善とせらるべきであるといつてをる。

善意とは何ぞ

然らば善意とは何であるか。善意とは道德の法則に従つた意志に外ならない。然らば道德の法則とは何であるか。意志は意志以外の目的物に向つて活動するけれども意志以外の目的物は善惡の規定とはならないから、善惡の規定は意志活動の内容たる快苦の上に存するのではなく其の形式の上になければならない。然らば如何なる意志活動の形式を以て倫理法とするかといふに理性の法則其者に基くことである。然るに倫理法たるべきといふことの外に實踐理性即ち意志の形式とすべきものはない。故にカントは第一の倫理命令を掲げて曰く「汝が取つてもつて己の準則となすと共に、又能くそれが普遍的法則として行はれ得るやうに行へ」。これ即ち意志その者の先験的法則に基くもので倫理的に、普遍妥當性を有するものである。而して我が意志する所は果して普遍的規定であるかどうかは、意志以外のものに照して決すべきではなくて、其の標準は意志其の者の中に求むべきである。即ち

第一倫理命令

吾人は先天的に之を直覺し得る所のものでなければならぬ。之を約言すれば吾人が或行爲をしようとする時に今余が意志する所のことは總ての人が意志して正當なるものであるか否かを反省し、若し然りと意志即ち實踐理性が先天的に判斷する時に之を斷行すべしといふのである。これカントの先天直覺説に於ける倫理法なのである。

道德は自律的である

このやうにカントに従へば倫理法とは全く意志が意志自身に與へる所の規定で其の意志とは即ち實踐理性に外ならない。而して實踐理性とは哲學寧ろ形而上學的のものであるが純粹理性と同じものである。純粹理性が活動し來るものが即ち實踐理性なのである。かくしてカントの倫理法は全く理性その者の所作である。而して人は皆理性體であるから道德とは理性の本質より來る所の自律 (Autonomie) である。理性其の者を外にして倫理法を立てるものは皆他律 (Heteronomie) であつて理性體たる人間に取りては毫も價値がないものである。人は理性體として本質的に自由である。故に吾人は自己の先驗的の意志を以て自由に自己を規定し一切他の誘惑を排除するこ

第二の倫理命令

とが出来来る。而して如何して人間にかういふ自由のあることを知るかといふならば何人も内心に責任といふ感じを持たないことは出来ないことに依つて明である。即ち吾人が道德を實行しなければならぬといふ感じがあるのは、やがて吾人が倫理法を規定するの自由が内在するからである。かく自由の意志を有する點に於て人は皆平等で其れ自身に目的がある。人はそれ自身目的たるべくして決して他人の目的の手段となつてはならない。かくしてカントは第二の倫理命令を得た。曰く「人間を汝の人格に於ても又他の者の人格に於ても常に目的として取扱ひ決して單に手段として取り扱はない様に行へ」と。

カントの説の如く倫理法は理性から發して來るものであるならば何故に命令として吾人に來るか。カントは次の様に之を説明した。人は一面に於て本體界に屬すと共に他面に於ては現象界に屬するものである。人間は實在界に屬するものとしては理性體であるけれども、現象界に屬する者としては感情に支配せられるものである。これ人が自ら好んで道德法を實行する

に至らない所以である。理性と感性とは往々調和しないことがある。然るに人は本體界に於ける自我としては理性の支配に屬するものであるから理性の命令である倫理法は總ての理性體に對して絶對的威嚴をもつて望むものである。故に倫理法は人たる以上は之を好むと好まないにかゝはらず絶對的に之を遵奉すべきものであるから無上命令即ち斷言命令 (Kategorischer Imperativ) としてあらはれるのである。

無上命令は理性から發し感性を抑制するものであるならば、倫理法の意志を動かすものは感性でないことは明である。然らば如何なる動機によつて實踐理性が發動するかといふにカントは之を倫理法に對する尊敬の念 (Achtung) に歸した。尤も尊敬の念は倫理法を提起する原因ではない。尊敬の念は却て倫理法が吾人の意志に與へる所の影響である。倫理法は本體界から來り積極的のものであるから、之によつて各人がその自負心を消滅させて倫理法に對して尊敬の心を生じ、之によつて吾人の意志が倫理法を遵奉するやうになるのである。而して此る影響は總ての理性體に伴ふ所の先天的活動

倫理法と尊敬の念

である。道德的行爲に於て吾人の意志の動機となるものは、客觀的には倫理法其もので主觀的には尊敬の念から生ずる興味である。そしてこれは皆快苦の感性と獨立して働くものである。

要するにカントは第一の倫理命令に於て、吾人各自の則る所をして總ての理性體が皆之に則るべき普遍的法則に叶はしめようと言ひ、第二の倫理命令に於て吾人各自を其れ自身の目的として取扱ふべきことをいつた。而して其の根本は意志其の者であるから一見すれば主觀的倫理説をとるやうであるけれども、カントは決して主觀主義者ではない。彼は常に主觀的準則 (Maxime) と倫理法 (Gesetz) とを厳正に區別し、客觀的に妥當するものでなければ倫理法でないとした。カント以爲らく、理性を具へるものは各其れ自身目的であると共に、又其れ自身目的たるものが相寄つて集團をなすことが必要である。このやうに團體を作つて始めて倫理法が實現せらるべきである。即ち各自が普遍的法則に従つて其の行爲を規定すべきである。これを「目的の國」(Reich der Zwecke) とす。これ即ちカントの理想國で又實に道德上の理想社

第三の倫理命令

會である。理性的生類といふ概念は必ず目的の國といふ概念に到達しなければならぬ。道德とは目的の國を作ることを得る様な法則に従ふ所の行為に起るものである。かくして第三の倫理命令を得た。曰く「各の理性體に向つて普遍的妥當性をそれ自身に含む所の主觀的準則に隨つて行へ」と。

以上はカントの倫理説の概要である。而して吾人は尙其の應用を明にする爲にカントの用ひた例證を列記しよう。

例證

(一) こゝに一人がある。非常に困厄な境遇に陥つた爲に自殺しようといふ心を起したとしよう。此る一身上の困厄から自殺することは道德上許すべきか。曰く否。その理由は普遍的法則となり難いからである。身が困厄に陥つて自殺しようとすることは、身を愛する所の感情から起るのである。然るに身を愛する所の感情は又一方に於ては生命の保存を要求するであらう。故にかゝる感情の爲に死をもつて來るのはやがて自家衝突の本で普遍的意志規定となることが出來ない。即ち自殺は倫理法となることは出來ない。

(二) 又一人がある。自ら返却することが出來ないと知り乍ら金を借りようとする。この行は倫理法たることが出來るか。曰く否。かういふ法則は自家衝突を含むもので普遍的法則となることが出來ない。豫め返却しない心を持つて金を借りるならば、その次の度には何人も約束を信じない様になるであらう。従つて金を借りようとしても借りる事が出來なくなるから其の意志は遂に達成することが出來ないやうになる。故に普遍的法則たることが出來ない。

(三) 又一人があつて、多くの天才をもち乍ら性急情で之を發達することを好まない。此れは倫理法たることが出來るか否。かういふやうなものはその人自身でも決して欲する行ではないであらう。彼は理性的生類として其の天才を十分に發達することを欲するからである。故にこれは普遍的法則たることが出來ない。

(四) こゝに又一人があつて、自ら富有である爲に他人の不幸を助けることを好まない。此は倫理法たることが出來るか否。此のやうな規定は到底普

遍的たることが出来ない。吾人が若し不幸に陥り他人の助を必要とする時に、他人の救を得ることが出来ないからである。

カントの矛盾

この四箇の例證はカントが自ら用ひたもので有名なものである。余はこれから進んでカントの批評を試ようと思ふ。カントは明瞭に道德 (Moralität) と合法 (Legalität) とを區別して、合法には感性が加はり得るも道德には一切感性が加はることを禁じた。故にカントは利害得失の念を一切道德上から拂ひ去つた様であるけれども、其の用ひた例證について考へるときは大いに利害の念から割出した様な點がある。即ち第二の例では他人から信用を失ひ爲めに自分が永遠の利を失ふことを恐れて貸借のつゝしむべきことを教へた。カント曰く「吾人固より人を欺くことを以て普遍的法則とすることを期望しないのである。何となれば此くする時は人は又吾人の言を信じないであらう。且つ吾人が若し人を欺いたならば人は又吾人を欺くてあらう」と。又「吾人固より人が患難に苦しむのを見て平然として坐視することを以て普遍的法則とすることを期望しない。何となれば吾人も亦或は患難の地に陥

つて人の救助を願ふことがないとも限らない。然るに若し平然として坐視することを以て普遍的法則とするならば吾人は遂に他人の救助を得る道を失ふであらう」と。カントは又「道德哲學原論」に於て「吾人は誰も人が自分を救助することを期望しないものはない。この故に若し一人があつて其の持論が正に人の患難に苦しむのを坐視して救はないことに遭つて而して其の人が他日患難に陥つた時は吾人は亦坐視して救はないといふ権利がある」と。此等によつて察すると、吾人が約束を守り又は他人を救ふといふことは單に理性がさう命ずる爲ではなくて自己の利益の爲にさうするやうである。即ち他日自分が安全に約束を結び又は人の救助を得る爲に正義を守り仁慈を施すのである。さうであつたならばカントは寧ろ利己主義をとるものといふことが出来るのである。これ實にシヨツペンハウエルが厳しくカントの説を批難する所以であつて、カントの道德説の前後相矛盾する一缺點である。上來論じた所を見れば、カントの道德説は感情を豫想したことは明である。けれどもカント自身は少しも之を自覺しなかつた様で全然感情を道德から

カントの心的誤謬

除くべきものとした。若しカントの此の宣言に従ふ時は倫理法は果して倫理法たる價値を有するであらうか。換言すれば全く感情的分子を排除した倫理法は果して道徳的行動の動機となることが出来るか。若し單に形式たる倫理法が意志を規定するの動機たるを得ないとせば、之を基礎として立てられた倫理説の不完全である事は勿論である。然るにカントは尊敬の念をもつて來て此の困難を避けようと試みた。けれども尊敬の念とは何であるか。カントは之を以て倫理法其者から生じた結果であると辯解するけれども、尊敬の念もまた情緒の一種であることは疑ふ餘地がない。若し感情そのものが病的のもので全く斥くべきものであるならば、カントが尊敬の念を道徳の中に許したことは自家撞著といはざるを得ない。若し又或感情は許し其の他の感情は禁ずべきものであるとすれば、如何なる理由で其の他の感情を斥くるか。例へば愛國心の如き友愛の情の如き博愛の情の如き何の爲に尊敬の念と同じ位置を取ることが出来ないのか。要するにカントが感情の區別は全く獨斷的のものといはなければならぬ。これカントの倫理説の

第二の缺點である。

克己の弊

又カントの道徳説は十分に道徳的意識を説明することが出来ないものである。倫理學説は一切の道徳的現象を包括する所の原理を求めなければならぬ。然るに道徳的現象の中には感情的要素をも包含するばかりでなく内心に無類の妙薬を感じ喜んで道を行ふことは、獨り道徳的でないといつてはならないばかりでなく、寧ろ道徳の極致とすべきものである。然るにカントの倫理説からすれば之を道徳的とする事は出来ない。且つ又父子の關係のやうな朋友の關係のやうな實際上親愛の情からして發する所の行爲で、一般に道徳的と認められるものが頗る多い。これカントの倫理説の不完全であることを證するものである。これが第三の缺點である。

終りにカントは人は皆實踐理性を有するもので實踐理性は常に威嚴を以て吾人の精神を壓するものとした。然れどもこれは果して事實であらうか。カントに従へば吾人が内心義務の觀念を有することは事實である。即ち義務の爲に義務を盡せといふ先天的命令は何人にも直覺せられ、如何なる理性

體にも共通のものである。けれどもこれは果して經驗的事實と附合するか
何うか。吾人は數多の人はかういふ感じをもつて居る事は疑はない。けれ
どもこれは決して總ての理性體が先天的にもつて居る所の理性の命令でな
く、發達した理性體に限り經驗の結果として知らず識らず此に至つたもので
ある。故に理性體と目すべきものでも、義務の爲に義務を果すといふ感じを
もつて居ないものも決して少くはない。若し何人も自分の行爲を規定すべ
き倫理法を明瞭に内界に意識することが出来るならば、而してかゝる内界の
意識は威嚴を以て吾人の精神に臨むならば、吾人は常に善行爲をなすべく惡
人は内界の苦痛に堪へない道理である。然れども吾人は往々そうでない事
實を見るのは即ちカントの假定の正しくないことを證するものである。

余はカントの倫理說中に取りべき所の多いことを知る。又カントの說を
批評するのも、往々彼の本意でないものをとつて喩々することを知つて居る。
カントの說は吾人に教へる所が頗る多く、又説き方も高尚なるものがあるか
ら人心を崇高ならしめるに効がある。カントの倫理法は普遍的でなければ

ならないといつた事などは實に千古の格言であるけれども、其の普遍的なる
ものは善といふ價值欲求の形式に止まり、其の内容に關しては決して普遍的
なることを得ざるものである。若しカントの倫理說をして道德的評價の形
式的方面だけの規定となすならば、眞に普遍的妥當性を有するものとなすこ
とは出来る。然るにカントは之を以つて道德價値の唯一にして完全なる規
範となせるは道德的評價の内容的方面を無視せるものと云はねばならぬ。
而して道德的評價の規範は主として此の方面に就いて要求せられるのであ
る。これカントの倫理說は少くとも一方に偏せるもので、補充を必要とする
ものとせざるを得ないのである。

第六章 自我實現說

快樂說と克
己說

上來論じた様に道德的評價の規範に關して諸說があるけれども、之を大別
するときは二種とすることが出来る。其の一は快樂說、他は克己說である。
然るに此の兩說は多くの點に於て避くべからざる弱點を有し到底道德の標

準となり難い事は既に論じた通りである。而して其の根本的誤謬ともいふべきものは彼等が道德的評價の規範を置く點の宜しきを得ない事である。換言すれば彼等が道德的評價の對象たる行爲について心理學的謬見を持つた事である。快樂論者は吾人の行爲は快樂を目的とするものであるとすれば、吾人は決して快樂を目的として行動云爲するものではなく、活動そのものを目的として行動するものであることは既に論じた通りである。又克己論者はカントのやうに倫理法其者は積極的のもので直ちに意志を規定するものとするけれども、これ又心理的事實に反する説である。吾人の精神は決して單なる形式的法則に支配せられるものではない。吾人の行爲は欲求によつて成立するもので其の中には知も情も共に加はり居るものである。欲求とは自我全體の發現で欲求の目的即ち行爲の目的は實現せられたる意志即ち發展せる自我に外ならないのである。自我が十分に實現した所は即ち善で即ち倫理法である。このやうに充足せられた自我は今起つた所の欲求を充足して生ずる所の快樂を獲得することによつて見出さるべきである。

又單に倫理法であるが爲に倫理法に従ふといふことによつて道德の標準は見出さるべきでもない。欲求がそれ自身の法則である倫理法に従つて充足せられることによつて始めて道德的評價の規範が得らるべきである。即ち倫理法なるものは欲求の外にあるのではなくて欲求自身が有する所の法則である。欲求は性格がより大なる働をあらはす爲に内部から發動する所のもので、やがて性格の發露である。圓滿にこれを實現する所は即ち倫理法の成立する所である。而して自我の圓滿な實現なるものは自然的欲望を統一して自我全體を充足するにある。是を道德的評價の規範とすべきである。かういふ風に説くものは自我實現説 (Self-realization) である。ミユアヘッドは自我實現説の論據を分析して左の三ヶ條とした。

(一) 道德の標準は目的の點にある。倫理法といふのも單に形式的に履行されたものであるならば何等の價值もない。目的を通じて現はれた倫理法にして始めて道德上價值がある。

(二) 目的は自我の理想である。凡そ有意的行爲である以上は必ず或目的

をもち、又それが目的となり得る所以は自我が認めて以て善とした爲で即ち自我の理想とする所であるからである。而して絶対に目的となる所のものは即ち最高善である。

(三) 自我の實現は快樂といふ意識情態に於て實現せられるのではない。又全く欲望を離れた理性の完全な規定によつて實現せられるものでもない。欲望が有機的統一體たる自我の法則に従ふことによつて實現せられるものである。

此様に論じて來る時は自我實現説は全く個人的自我を實現すること即ち個人主義のやうに見えるけれども、これは決して彼等の主張ではないのである。彼等は公共善 (Common good) を以て自我の目的となし、公共のために善なることをなすを以て道德の標準となすものである。

彼等がいふには個人を以て獨立の權利があるものゝやうに考へるのは全く獨斷的假説である。個人は獨立の權利があるものとする論者は個人は自然的に自由に生れたものとするけれども、此れは事實に反した臆説である。

個人と社會との關係

始めて生れ落ちた兒童は決して獨立自由なものではなくて現代及び過去の社會の文化を受けて生れるものである。故に新に生れて來た者の精神は既に過去に於ける外界の印象をもつて生れるもので、決して白紙の様な状態で生れるものではないのである。然るに或は別に言ふ者があつて、個人は教育によつて自由の權利を得るものである。知識は人に勢力を與へ個性を與へ自由を與へると説くのであるが之も亦大なる謬見である。教育の結果吾人は如上の性質を持ち得ることは事實である。けれどもこれは個人をして秋毫も社會に背く權利を與へるものではない。教育は決して社會を離れてなされるべきものでない。教育は社會の中に起り又社會の影響の下に行はれるものである。吾人の使用する言語は吾人が作つたものではなくして社會の共有物である。言語なくして教育は不可能なことを見ても、教育は如何に社會的影響を受けてゐるか分る。且つ著書のやうなものでも全く他人の影響なしに作られるものは一もないばかりでなく、其の大部分は既に他人の思想に浮んだものゝ反映である。このやうに考察して來ると自我の本質は

獨り個體に限るべきものではなくて、社會もまた自我の要素の一である。換言すれば社會は自我の中にあつて自我は又社會の中にあるといふことが出来る。故に自我の目的である善とは即ち公共の善でなければならぬ。且つ之を實際について考へて見ても、若し自分自身を他人から分離して全く他人と關係なしに善を實行しようとせば到底其の目的を達することが出来ぬ。惡も又それと同様に公共の惡である。獨りこればかりでなく、各個人は社會に於て或る特殊の關係に立つてをるものであるから、自我の完全な實現は其の特殊の關係を全うする所の手段を實行することである。つまり自己の善は即ち社會の善で社會の善は即ち自己の善である。かく論んずるのが自我實現説の主張であります。デュウエーは彼が古く出した倫理學に於て倫理的假設として次の様に言つてをる。一個人の自我の實現はその個人が屬する所の團體の自我を實現す所以である。又團體の自我を適當に満足させるものは同時に自己の自我を満足させるであらう。故に自我實現説からすれば道德の標準は自我の有する諸能力を十分に實現する點にあつて、又自

右批評

己が住してをる社會に對して十分に自己の本分を盡すことにある。兩者は同一の眞理を兩面から眺めたもので要するに一である。

余は以上によつて自我實現説の立脚點を略叙した。而して其の説く所は果して道德の標準として妥當なるものであらうか。自我實現説は最も新しく唱導せられた倫理學説で古來の倫理學説中又最も包括的のものである。余の所見もまた自我實現説と其歸結に於ては大いに近いものがあるけれども、其の論證の基礎に於ては到底其の説に同意することが出来ないのである。今左に其等の諸點について述べて見ようと思ふ。

心理的善と
倫理的善

(一) 心理學上の善と倫理學上の善とを混同すること。

自我實現説に従へば行爲は快樂論者が思惟するやうに快樂を目的として働くものではなくて善を目的として働くものである。自我は常に善を求めつつあるものである。ミユアヘッド曰く「總ての有意的動作は善を目的とし、總ての意識的に思量された善は自我の實現に歸することが出来る」と。然り吾人の總ての行爲は心理學的に考察する時は皆善を目的とするものである。

併し行爲の目的は皆善であるといふことは、吾人の心意が前以て善と認識したるが爲にこれを欲求の對象として行爲の目的としたのか、或は吾人の意志が之を意志し之を欲求して行爲にあらはしたが爲に善と意識するの否か。これは大なる問題である。けれども此の問題は寧ろ心理學上の研究に屬するのであるから余は茲では深く論じないけれども、後説を以て正しい見解と信ずるのである。孰れにせよ行爲は善を目的とするといふことは心理上事實として認容することが出来るが其の善意識なるものは果して倫理的善であるか何うかは論證を必要とするものである。且つ若しも吾人の行爲が悉く善を目的としてなされるものであるならば、何故に吾人は改めて善を目的として行爲すべしといふ倫理法を發する必要があるか。彼等の立脚點からすれば有意的に行爲をなせといふこととは言ひ得るけれども特に善を目的とせよといふ必要はない筈である。然るに彼等は之を混同して心理的善から直ちに倫理的善に移り、個々の行爲の目的は心理的善意識なる所から直ちに倫理的善意識を總ての行爲の目的とすべしと斷定したのは概念の混同たるを

免れぬ。善といふ意識の發生と道德的評價としての善とは分けて考へなければならぬ。決して兩者を同一視すべきではない。

個人の利害
と社會の利害

(二) 個人の利害と社會の利害とは果して常に一致するか。

個人は社會を離れて生存し得るものでないことは余もまた確信して疑はない所である。個人の利害は又社會と全く關係しないことが出来ないであらう。社會に盡すことによつて個人の福祉を完うすることのあるのは事實であつて、個人の健全な福祉は又社會の福祉となることも疑ない。けれどもこれはただ多くの場合そうであるといふのみで、個人の性質及び社會の性質如何によつては必ずしも之が普遍的に適用せられるものではないのである。即ち社會の福祉の爲に全力を傾倒しても一身の安固さへも保ち難い場合のあることは事實で、自己一身の安固を計つて往々社會の福祉を破壊するものがあるのも事實である。これ古來個人本位主義と社會本位主義との争論の絶えざる所以である。現在でも自愛と他愛との衝突することがあるのは誰人も拒むことの出来ない事實である。それにもかゝらず他の爲に盡すこ

とは即ち自己の爲に盡す所以であると揚言し、之を假定して自我實現は道德の標準なりとするは果して正當であらうか。かういふ假設の上に建設された道德の標準は一朝兩者の衝突に際しては忽ち其の裁斷力を失はなければならぬ。

自我とは何ぞ

(三) 自我とは果して何であるか。

自我實現論者は曰く自我の實現とは欲求が自我の法則に従ふことによつてなされるものであると。然らば自我の法則とは何であるか。抑自我とは何であるか。若し自我とは經驗上の自我を指すものとする時は、自己的快樂のやうなものも亦自我實現説といはなければならぬ、何となれば彼は經驗的自我の欲求を以て自己の快樂にありとし之を満足することを以て道德上の善とするからである。自我實現論者は行爲の目的は快樂ではなくて善といふ觀念にあるとし、行爲とは意志の發露であつて意志とは自我の顯現であるから、自我の目的は善といふ觀念にあるのである。即ち自我とは心理的のものであるとした。けれども意志そのものが自我であるとすれば

何んな方向を有する意志でも自我の顯現であることは同じである。従つて自我實現とは一切の意志活動を意味するもので、一切の行爲は皆道德的善であるべき道理である。若し甲なる方向を取つて活動する所の意志は眞に自我の發露で、乙なる方向に向つて活動する所の意志は眞の自我發露でないとするならば、何を標準として甲乙を甄別するかを明示しなければならぬ。即ち何故に甲に向ふものは眞の自我で、乙に向ふものは眞の自我でないかを證明しなければならぬ。然るに彼等は此の點には殆んど何等の論據を示さない。或人はいふであらう、甲に向ふものは眞の自我で乙に向ふものは眞の自我でないとの證明は成立し難いのではない。即ち吾人の精神の活動の三方面である知と情と意とが融合調和した時に取る所の活動は甲でそうでないものは乙である。けれども此處にもまた見逃すことの出来ない曖昧な點があるのである。抑知情意の一致とは何を意味するのであるか。反省熟慮の結果自ら顧みて疚しい所がなく安じて果斷決行した行爲の謂であらう。此のやうな行爲は果して總べて倫理上善であると稱することが出来るか。

知情意の一致説

心意發達の程度と情態とは人によつて同一ではない。従つて甲の人が下す判断と乙の人が下す判断とは同一であることが出来ない。まして其の取る所の主義の異なる時には兩者の判断は全く正反對となることがあるべき理である。しかも其の人の内心では少しも疚しい所がなく安じて果斷決行することが出来る。この様な場合に兩者は全く正反對な行爲をしてゐるにも拘はず共に等しく倫理上善であるとなすべきか。果してそうであるとすれば道德の標準は全く主觀的のものとなつて人毎に異ならなければならぬ。若し道德の標準は人毎に異ならなければならぬとすれば、これ即ち道德的評價に規範がないとすべきである。道德的評價の規範がないのを以て道德の標準となすならば倫理學なるものは成立しない。要するに如何なる形で知情意が一致するかは一に其の人の教育遺傳習慣等に依るもので決して一定することは出来ない。これ自我の本質なるものは到底經驗界に於て一定することの出来ない所以である。故に若し自我の或系統を以て自我の本質とし、一切の人類は自我の此の系統を實現するものは善之を妨げるものは惡と

するならば自我の本質は此る系統に限るもので、又此る系統が本質的に存在するものとしなければならぬ。而して自我の先天的性質を説くことは經驗上の事實に照して證明することは出来ない。而して經驗及び體驗上に證明することの出来ないものは學理的基礎となる事が出来ない。故に自我の本性を超經驗的に假定しなければ成立し難い倫理説は科學的倫理學では採用することが出来ない。

自我の本質
と道德的規
範

自我の本性は哲學でなければ之を知ることが出来ないけれども、自我の發する方向は強ち知られないこともないと論んずることも出来る。即ち自己に對して發動する自我もあり、自己以外の個人に對して發動する自我もあり、或は又個人の集合體である社會團體に對して發動する自我もある。此の三者に通ずる所の行爲は即ち善で、之を以て自我の本質の發現としようといふ者もあらう。然し乍らどんな理由でこれを自我の本質と斷定するか。例へば伯夷叔齊のやうな高潔な心を以て、混濁した社會と隔絶したことは其の行爲上から判断すればこれは社會の爲に計つたものといふ事は出来ない。之

を道徳上善でないといふことは必ずしも不可ではないが、其の行爲は自我の本質から出たものでないといふことは何處に根據があるか。且つ又社會、他人、自己は如何なる關係に於て立ち又如何なる具合に讓歩して衝突をさくべきかは重大な問題である。之を直ちに自我の本質から解釋し去り得るものではない。若し一切の善行爲をなすものを指して、之を自我の本質の發現であるとし而して自我の實現は善であるといふのは、恰度善なる行爲の實現は善であるといふと同じ様につきり循環論法でなければ重語である。此のやうなものは道徳の標準となることは出來ないのである。

第七章 進化的社會生活説

上來論評した所を以て見ると古來道徳に關する説が頗る多いけれども未だ全然吾人を満足させるものがない。けれども苟しくも倫理學を説かんとするものは必ず何等かの標準を定めねばならぬ。若し道徳の標準が確立しないならば、吾人は正に適從する所を失ふべきである。

道徳の標準は行爲の標準である。即ち人として如何なる行爲をなし如何なる行爲はなすべからざるかを規定するものである。従つて其の範圍は一切の行爲を包括し得るものでなければならぬ。けれども道徳とはもと人類相互間に存する規定で人が人類以上のもの例へば神に關する關係、或は人類以下のもの例へば禽獸草木に對する關係の如きは嚴密な意義に於ては道徳といふべき範圍外のものである。換言すれば道徳とは人間生活に關係するもので人格活動についての價値であるが、直接若しくは間接に人類社會に影響する行爲に限つて善又は惡との評價を受けるのである。これ即ち道徳の内容的方面であつて、世人の所謂道徳の標準とは此の方面の規範を意味するのである。故に道徳的評價を論じようとするならば先づ人類社會とは何ぞ人とは何ぞ人生とは何ぞといふことを解釋しなければならぬ。人生に對する解釋が定まつて始めて人間としては如何あるべきか、他人及び社會團體に對する義務は何であるかといふやうな問題を決定することが出来るのである。けれども茲に一つ注意すべきことがある。それは倫理學と哲學との

關係である。人は孰れから来て孰れに去るか、又人は何の爲に生れたか、人の生命の終極目的は如何等の如きは哲學上宗教上の問題である。従つて之に答へることは哲學的倫理學の任務ではあるが吾人の企圖する科學的倫理學の任務でない。此の事は既に總論に於て述べた通りである。かゝる問題は各自の哲學系統又は宗教教義によつて始めて解決せらるべきものである。従つて茲に哲學を基礎として行爲の規範を定めようと思つても各自の哲學系統が一致しないうちは到底それを望むことが出来ぬ。余は健全な哲學系統は必ず總ての合理的生類を満足させるものでなければならぬと信ずるけれども、今日に於てかゝる哲學系統を望むことは實にプラトーンが理想界の實現を希ふよりも望みがたいことである。宗教に於ても各宗派が其の教義を異にするが故に共通なる道德の標準を與へ得ない。然らば現今の思想の發達情態では道德の標準はどうしても規定することが出来ぬかといふと決してそうではない。規範學としての科學的倫理學は事實上の法則ではなくて論理上の法則である。總べての人は日常之を以て道德の標準とな

科學的倫理學と道德の標準

しつゝありといふのではなく、總ての人が之を道德の標準として生活しなければならぬといふのである。故に若し規範的倫理學に於て道德的評價の規範はかくあるべしと論定すれば何人もかくあるべきものとして普遍的妥當性を持つのである。たとへば道德の標準は幸福にありといふならば之を規範的倫理學の上から見るときは人間は幸福を目的として活動すべきものであるとの義である。而して人類はそのものゝ本質上、現に幸福を求めつゝあるものであるか何うかは必ずしも問ふ所ではない。唯何故に人は幸福を目的としなければならぬかの理由は科學的基礎によつて證明せられることを要する。其の證明が人類を十分に満足させる時は道德の標準として長く効驗性を有すべく、若しそれが誤謬であることが發見せられる時には其の説は破れなければならない。倫理學說の生命は一に此の證明即ち論證の如何に關するものである。

然らば科學としての倫理學は如何して行爲の規範を立て得るか。何を基礎とし、何んな根底によつて行爲の標準を定めるか。余は前に道德とは人類

相互間の價值關係であるといつた。既に道德がそういふものならば道德の標準は人類社會の制約を受けねばならぬことは當然である。即ち人類は如何なる關係に於て生存し、且その生存を持続するかを明にし、之に應ずる所のものを以て價值の標準としなければならぬ道理である。けれども人類は獨り社會の中に生存するばかりでなく、又世界の間に生息するものである。従つて世界即ち自然的世界の法則から制限を受けなければならぬことも當然の理で、健全な倫理法は自然界の大法則に適應すべきものでなければならぬことは明である。故に自然界の大法則について正確な見解を定め、これを基礎として行爲の價值規範を定むべきである。而して自然界そのもの、目的は如何とか社會其者の目的は如何とかの問題は古來哲學上の問題として取扱はれたるものであるが、科學としての倫理學は直接に之を取扱ふことをせぬのである。けれども自然界並びに世界の大法は如何なるものなるかは人類に大なる關係あり、従つて人の行爲の價值規範にも全く無關係なることを得ざるが故に、吾人は次に其の概要を述べようと思ふ。

自然と道德

宇宙循環説

宇宙は如何にして出来たかについては凡そ三説ある。第一説は宇宙循環説、第二説は宇宙創造説、第三説は宇宙進化説である。宇宙循環説を取る者は今日吾人が見るやうな宇宙の現象は無限の昔から循環し來つたものであるとする。換言すれば宇宙は無窮に古くから今日の状態であつたのであるといつてをる。此の説はハットン及びライエルによつて大いに主張されたものである。如何なる理由でかういふ説を立てたかといふに、天文學上の調査によると星體の動搖は一時はどんなに大なる差を生じても早晚必ず恢復されるものである。即ち太陽系に屬する星は往々軌道を逸する場合があつても、或時間を経ると恢復されるものである。而して前に左に行けば次には右に行き、前に右に行くと後には左に行つて常に循環して變ることがない。彼等は斯る事實を地球上の事實に應用しようと試みたのである。今地球上の有様を見ると一方に於ては山岳丘陵は不斷に其の高さを磨滅し泥砂を海底に運んでをる。然るに一方に於ては海底は常に隆起しつゝあるから水陸互に交代して行くものである。今日の丘陵は過去の海底であつて今日の海底

は將來の山岳となるのである。かく下降上昇の作用によつて互に交代しつゝあるものであるから地球は無窮の昔から無窮の將來まで今日の様に水と陸とからなり、今日とその情態が同じであつたと説くのである。此の説は大いに常人の意識に合し一見頗る巧妙なるものがあるけれども、到底成立することの出来ない説である。吾人は地質學上の研究によつて、地球は種々なる地層から成ることが分かる。且つまた其の上下の具合によつて地層の新古の區別をすることが出来る。而して地層の性質及び其の内に包容せられる化石の研究の結果として此の地球は少くとも五千萬年以前から存在し、其間種々な變化を受け或時代には全面水で蔽はれ、或時代には氷で包まれた事であつた事が分かる。随つて今日のやうな水と陸と並び存するやうになつたのは地質學上の近代のこととて、其の以前は今日と全く異つた状態にあつたことは地層の研究上争ふことの出来ない事實である。故に宇宙循環説は到底採用することは出来ない。

宇宙創造説

次に宇宙創造説は事物の現在の状態は決して無窮の昔からあつたもので

はなく全く或時に於て神から造られたものであると説く。此の説はモセスの教として舊約全書に傳はつたものでミルトンは又之を「失樂園」(Paradise Lost)に明瞭に叙述した。其の説によると宇宙は六日で神によつて作られたもので、第一日には光を造り第二日には穹蒼を作り第三日には陸と植物とを作り四日目には日月星辰を造り五日目には水棲動物及鳥を造り六日目になつて陸棲動物及び人類を造つたとするのである。けれども此の説は地層及び化石等の研究によつて知られる所と一致しないものがある。地球は果して神が造つたものかどうか、抑神といふものはあるかどうかは科學的認識を超越するものである。従て神が宇宙を創造したか何うかは經驗的認識の到底論證し難い所であるけれども、兎に角創造説が述べる様な順序によつて數日の間に此の地球が成立したものでないことは地質學上疑を容れない所である。然らば宇宙進化説とは如何、此の説の唱ふる所は宇宙の根本を積極的に説明するものでない。今日吾人の見る事物の現象は暫有的のもので或限られた時期のみ繼續するものである、而して今日の状態は之に先つた状態から

宇宙進化説

進化し、其の狀態は又其前の狀態から進化したものであつて決して特殊な力によつて一時的に作られたものではないとするのである。又今日の狀態は無窮の昔からあつたものではない。宇宙は無斷の進行で而して將來は又今日の狀態の進行であると。此の說を科學的に唱道したのは實にラマルクやダーキン等で、後にスペンサーやヘッケル等の繼紹したところのものである。佛國の有名な博物學者キュビエの如きは過去及び現在の動物を研究してラマルクに反對し、埃及のやうな古國に於てすら古今動物の差がないことを指摘して動物は次第に年と共に變化すると見る說の理由なきを反駁した。けれども此の反對論は當らない。埃及は古國であるといつても僅か三四千年に過ぎない。之を宇宙の生命にくらべると眞に一瞬時に等しいのである。此の間に著しい異動の起らないからと言つて進化說其者を否定するに足らない。且つ外界の事實も此の間に大きい變動を起さないから生物の骨格の上に著しい變化を及ぼす必要もなかつたのである。而して今や地質學は古來の地層と生物とが次第に進化して來たことを説き生物間に進化の跡が十

分にあることを證明し、人類學者は又人類の一種多祖說を取つて同一根元から分れたものであることを證明する以上は、吾人は最早宇宙の進化を疑ふことは出來ないのである。而して宇宙の根元はカント等の所謂「星霧」(Nebula)のやうなものであるか。將又星霧は何方から來て何を目的として發展しつゝあるか等は古來コスモロジーとして哲學の論じた所であるが、科學としては進化の事實と原理とを認むれば足りるのである。要するにスペンサーが言つたやうに世界は簡單から複雑に進み、不結合から結合に進み、單一態 (Homogeneity) から多様態 (Heterogeneity) に進むといふ事實を認め、又其の進歩は順應 (Adaptation) の理に據るを立證するに止めるのである。而して進化といひ順應といふことは又行爲の價値決定の規範に加はらざるを得ぬのである。

次に、進化の觀念にも二種の區別を立てることが出来る。其の一は機械的解釋 (Mechanische Erklärung) へ、他の一は目的論的解釋 (Teleologische Erklärung) である。機械的解釋とは世界に於ける無數の現象は自然的進行の結果で、原因結果の法則に支配される所以の狀態を明にするものである。然るに目的論的

機械的解釋
と目的論的
解釋

解釋とはかゝる自然的現象は一定の目的に向つて進行しつゝあるものであるとするのである。而して吾人は此の兩説の中で孰れを採用すべきであるか。即ち機械的解釋に従ふべきか。目的論的解釋に従ふべきか。或は兩解釋は必ずしも矛盾することがなく互に融合調和するころの出来るものであるか。余の見るところでは機械的解釋といひ目的論的解釋といひ同一進行の兩面で必ずしも矛盾するものではない。何となれば機械的解釋とは一切の現象を因果律によつて説明するもので、その因果律とは先に立つ所の現象は後に來る所の現象に對して原因といひ、後に來る所の現象は先に立つ所の現象に對して結果といふに過ぎない。故に如何なる現象でも前後の連續的關係があれば直ちにこれを指して因果の關係があると言ふことが出来る。従つて自然界には自然的因果關係があり、人事界には人事的因果關係があり、精神界には心的因果關係がある。但し自然法的因果律は一定の原因は一定の結果を持ち來すものとなすが故に、社會的並に精神的進歩も此る法則に支配せられるものではない。従つて自然律的機械論を以て宇宙間のあらゆる現象

を説明しがたいことは言ふまでもない。従つて或は自然淘汰といひ或は社會淘汰といふも事情により種類によつて其の状態を異にするけれども、生物界の現象は此等の法則の下に因果的關係によつて變化することは事實である。故に物的方面から見れば、進化は機械的であるといつてもよい。何となれば總ての物的現象は自然法的因果の關係に支配されるからである。併し此る現象を時間的生起關係を離れて考へるときは如何。この見地よりするときは原因と稱するものは目的に達する手段で結果と稱するものは手段の目的に外ならないのである。而して自然法的因果的進行の結果として幾千萬年後に達する所の状態は之を今日から見れば目的で今日は其の手段である。即ち今日の宇宙は之を目的として進行しつゝありといつてもよいのである。テーン曰く、吾人は二つの條件は其の方法として、又其の共通の成果は目的として、即ち最高法によつてあらはされた自然の目的として考へることが出来る。又ハルトマンは機械主義と目的主義とを調和し合目的性の進化 (Teleologische Entwicklung) を唱へたのは理由のあることである。既に前に

宇宙の進化
に對する信
仰

も述べた様に世界の進行には一定の方針があつて、簡單から複雑に不結合から結合に單一態から多様態に進行しつゝあるものであるから、進化に一定の方針のあるのみならず、其の進歩は順應の作用に依つて行はれることは許容すべきである。此の方針のある以上は將來に於ける宇宙も亦かくあるべしと考へることは信仰することの出来る推定である。而して吾人はかゝる進化を以て不完全から完全に進行しつゝありと断定しなければならぬ。何となれば宇宙は進化しつゝある、而して今日吾人がもつて居る所の理性及感情には何人にも共通なものがある。かういふ共通な精神的尺度を以て古今の變動を評價するときは必ず其の間に高下の差を認めなければならぬ。而して世界は次第に不完全に進行しつゝあると信ずるか、それとも又完全に向つて進行しつゝありと信すべきか。吾人は此の兩者の中必ず其一つを選ぶべきもので、どうしても後者を信じないわけには行かない。或地質學者がいふには今後幾億年の後に於て地球は全く冷却して月世界の様な状態になるであらうと。けれどもこれは一の假説であつて吾人は地球の起源を経験的に

證明することが出来ないやうに、其の終局もまた科學的に斷言することが出来ないのである。而して長い將來のことは今日吾人の知識で斷定することが出来ないから、此の假説の價值について云々しないが、假りにこの假説を許しても今後幾千萬年間は今日の状態から愈完全に進むのであるから、世界の黄金時代は過去にあつたのではなくして、將來にあるといはなければならぬ。少くとも吾人の立場からすれば、今日の世界は順應の法則に據り次第に完全に向つて進みつゝありと認定しなければならぬ。天文學者等が往々地球と流星とが衝突するといふ説をたてるが當らないのであるから、彼等の計算も信じ難いことがわかる。吾人の一切の認識は皆法則の普遍性を假定して存立するものである。故に苟くも總ての科學の根本的假定として之を許容し其の上に成立する所の原理の全く破壊されない間は、今日まで現存して來た進化の方針は破れないと考ふべきである。若し宇宙間の法則が一變する時期に於ては此がどう變化するかといふ問題は今日吾人の認識の尺度を以てしては合理的に推定し得ざる問題である。吾人は宇宙は順應に依る

不斷の進行で而して其の進行は吾人の立脚點から見れば完全に向ひつゝあるものと認定しなければならぬ。即ち宇宙は順應に依つて完全に向つて進行しつゝあるものと信んぜざるを得ないのである。

次に吾人の生活と活動の土臺たる社會は如何にして起り如何に變化するものであるか。元來社會といふ概念は人に依つて同一でない。吾人の意味する社會とは前にも述べた通り社會的關係によりて統制せられたる人類の集團を指するのである。ソヒスト曰く「法律は人爲のもので社會は自然的のものではない」と。ホッブスは又次の様に言つて居る。「個人と個人と互に相敵視するは人類自然の本性である。吾人が政府を作るやうになつたのはかういふ争鬭を和げるためである」と。ルッソーも亦社會は契約によつて出来たものであるといつた。此等の人々は皆個人を以て根原的の獨立體とし社會は個人個人の合意によつて出来た人爲的集合とした。これ實に十八世紀の啓蒙時代になつて極度に發展した所の個人主義的社會觀である。吾人は今日の學術の進歩に顧みて最早かういふ見解を取ることには出来ぬ。第一

社會と個人
との關係

に吾人は個人主義者に聞かう。古今の歴史的事實に於て果して社會以外に獨立的個人なるものを認め得るか。歴史的研究が進めば進む程吾人は之と反對な證據を提供されて居る。況んや進化論の發達以後に於てをやである。今日の研究範圍では社會と全然隔絶した状態にある個人といふ者を發見しない。人類は極初の時代から既に群居の状態にあつたもので人類は最初より社會的生活をしてをつたといはなければならぬ。個人の個人たる所以の資格は人類の社會生活の影響によつて形成せられるものである。即ち個人は社會によつて初めて作られるものである。又人類學の報ずる所によると原始的民族は決してホッブスが想像したやうな残忍酷戾のものではなくて却て溫柔な性質をもつて居るものである。個人は人類の初源から既に社會の中で溶濤陶冶せられたもので決して先天的に獨立なる精神及び身體が存在して居たのではない。このやうに個人は社會の中で個人となるものであるから個人の生存と進化とは又社會の生存と進化との法則に従はなければならぬ。而して社會といふのは個人々々より成る渾一的集團であるから

個人々々を滅亡するものは即ち社會を滅亡するもので、社會の鞏固は個人個人の健全な發達によらなければならぬと同時に、個人の個人たる所以の資格は健全なる社會に依つてのみ造られるのである。故に個人の健全は社會の健全を來す要素であると共に、個人の健全は社會の情態に依つて規定せられなければならない。尤も個人には獨自の身體があり又獨自の精神がある。而して個人の身體及び精神はそれ自身獨立の存在を有することは事實である。然れども其の身體及び精神をして價値あらしむる所以の爲には社會的生活と社會的活動とに適する内容を具備しなければならぬといふのである。而して此の内容は社會其者より成らざるを得ぬが故に、此處に社會が個人の價値を規定する標準を與へるといふのである。

社會精神

社會は個人を離れて獨立に存在するものであるか、換言すれば社會は果して一の實在物とすべきか。社會は一の獨立した實在物とすればどんな意義に於て實在物とすべきか。社會は一の獨立した實在物としても或論者が考へるやうに一個の自己意識をもつてをるものとすべきか。吾人は今此等の

問題について論究する暇がない。フイツェーは各國民にはそれぞれ或種の集合意識あるものとし、英國人は海上權を以て己が任とし合衆國人は富と自由とを己が精神とし獨逸人は政治と科學とを己が仕事とし佛國人は博愛と自由と平等即ち人道を以て己が務となすと説いて居る。吾人は此る社會精神なるものは果して獨立に存在して居るものと認むべきや否やに就いては幾多の疑問を持つて居る。けれども次の事柄だけは何人も事實として認容すべきを信じて居る。即ち社會には社會特有の活動と社會特有の進行とあつて各個人の活動と進行と同一でもなく、又各個人の活動と進行との單なる集合とも異なるものである。従つて社會的活動の法則は個人の活動の方針と強ち一致するものではない。換言すれば社會活動は單に個人々々の集合に止まらないで、特別なる方向をとつて進むものである。而して實在とは活動に外ならないものとするならば社會活動が特別な方向をとつて進む以上は之を一の特別な實在と認めることが出来る。而して個人の活動は必須的に此る社會活動に壓迫されるのみならず、之に順應することは即ち個人の活

社會の進歩

動を價値あらしめることとなるのである。

然らば社會の活動は如何なる方向に進行しつつあるか。社會は果して進化しつゝあるか、果た又退化しつゝあるか。或は又進化もせず退化もせず常に一定の情態を保つてをるものか。キツドは社會進化論に述べていふには「進化は必然的に起るもので一つも之が例外となるものがない」と。又曰く「多年の間森林又は岩穴の内に彷徨して食物を得る爲に獸類と争闘し、其外の點では殆ど肉食獸と違はなかつた人類は年々に進歩して遂に全世界を支配し、下等動物をして競争することが出来ない様にした」と。セツフレも亦社會を有機體として研究する學者は必ず其處に進化があることを認むべきであると主張してをる。此等の社會學者の研究の結果として社會は進歩しつゝあると認めないわけにはゆかないのである。而して其の進行はスペンサーが云つた様に、不確實から確實に不結合から結合に單一態から多様態に移り行くもので吾人は之を完全に向つて進みつゝありと推定せざるを得ないのである。けれども此等は多くは歴史以前の事柄であるから歴史以後の社會

社會が進化
するといふ
理由

は果して此る方向を取つて進化しつゝあるかどうかには之を疑ふものもあるであらう。而して歴史以後今日に至るまでは、歲月を経ることまだ長くないために十分顯著な證據をあげることがむづかしいが、大體に於ては社會は進化に向ひつゝあることを證言することが出来る。有名な社會學者ギッテングは社會の進化について次のやうに言つてをる。「進化とは客觀的に言へば交際の繁多、社會的關係の増殖、生活上の進歩、人口の繁殖及び合理的行爲の發達等を指すものである。又主觀的に言ふ時は進化とは種族意識 (consciousness of kind) の擴張にある」と。其の種族意識とは同類意識即ち同情のこゝとて同情の範圍が廣まれば廣まる程其の社會が進歩したとなすのである。社會は一の有機的關係を有する集團で社會の社會たる所以の要素は實に社會を構成する因子が互に有機的關係を以て存在するにある。故に進歩不進歩を論ずるものは須らく此の點よりして判定を與へなければならぬ。精しくいへば社會進歩の要件は少くとも三つとすることが出来るのである。第一、社會の各因子は一層緊密に有機的關係を保つこと。第二、社會の各因子

は愈強大な活動をなすこと。第三、社會の活動が自己保存と自己完成を目的となすことである。この三要件は社會の優劣を區別し又其の進歩不進歩を決定するの中樞で社會其者の本質に基く價值規範と言ふべきである。若し此三要件に適合するときは其の社會は益盛大に趣くし若し之を缺くときは遂には滅亡を免れない。ギッテングの所謂實際の繁多、社會的關係の増殖、合理的行爲の發達等は余の所謂社會進化の第一第三の要件に應ずるもので、生活上の進歩、人口の増殖等は、第二第三の要件に應ずるものである。而して其の種族意識の擴張とは、余の第一第二第三の要件を満足させる主觀的要素である。社會は果して時間の經過と共に一層有機的關係を緊密にしつゝあるか又其の活力を増加しつゝあるか果た又自己の發達を追求しつゝあるかは歴史的事實の證明を要する事柄で單なる推論によつて決すべきものではない。けれども少くとも現在存続する所の社會は既に滅んだもの及びそのものゝ前の時代のものに比べて一層満足に三要件を充足したものであり、そうでないものは既に他より滅ぼされたか又は自滅せるものである。元より社

會といふ集團は家族國家同人種向文化人種全體又は各種の範圍の集合體にも附與されるのであるけれども、つまり共通の目的をもつ有機的に結合する集團は悉く社會團體なのである。而して今日に於て最も満足に社會的關係を充足し、又其の活動が最も旺盛にして其の目的の確立するものは國家であるから國家を社會の代表的のもの、即ち最も完全なる社會團體となすべきである。然れども人類全體もまた多少は社會的關係を有するから不完全ながらも社會の中に入れることが出来るのみならず、之を取り入れる國家は愈社會の要素を十分に具備することとなるのである。

上來論じ來れるやうに進化は宇宙及び社會の大法である。吾人々類は宇宙の間に生存し社會の中に生活するものであるから、その取るべき方針もまた宇宙及び社會の大法に順應しなければならぬ道理である。若し此の理法と背反するときは或は自然界の爲めに滅ぼされ或は社會から放逐せらるべきである。ブラトーン曰く「野外の雜草は社會の外に生長するを以て社會に拂ふ責任がないけれども、人は皆社會によつて人となつたものであるから

自ら社會に下りて之を救はなければならぬ」と。吾人は社會のために盡し社會の維持と進歩とを圖るべきは必要の點からしても報恩の義理からしても自明の理とすべきである。若し社會の大法に従ふことを方針とするときは社會と共に盛榮發達することが出来て矛盾のない人生を送ることが出来る。

然れども人の行爲の標準は、行爲の本質に基いて定めらるべきもので妄りに他から制肘されべきものでない。若しどんな規範を策立しても行爲者がこれに承服しないときはつまり無効に終る。人情に戻つた價值規範は行爲を律するに足らず、行爲を律するに足らない價值規範は寧ろ始めから無くてよいものである。換言すれば行爲の規範即ち道德の標準は、人生 (Human life) の外部的關係によつてのみ決定すべきではなくて、人生そのもの、内部的要
求を顧慮して決定しなければならぬ。そうでなければ道德的規範は他律的 (heteronomous) のものとなり何等の効力のないものである。道德律は自律的 (autonomous) のものでなければならぬとは倫理學上の通説である。而し

て余の見る所からすれば社會の爲に働き社會の進歩を圖るは實に人生の内部的要
求と合し得るもので、即ち自律的なることが出来ると信ずるものである。これから其の理由を述べよう。但し此處に言ふ所の自律とは自己の本質に基く内的規範の意味に止まり、カントの所謂自律道德の如く本體的自我若くは先驗的自我を假定するものではない。カントの所謂自律は吾人の言ふ自律の一事例で、しかもカント流に考へられたる自律に過ぎざるもので如何なる倫理學もその意味の自律を本とせねばならぬものではない。之に反して吾人の言ふ自律は一般論的のもので如何なる倫理説にも妥當するものである。

社會的行爲
と自律

吾人の行爲は吾人の意志を中心として心的活動の全體によつて決定されることは第二編第二章に詳論した所である。而して自己の意志活動を決定する所のもの及び他人の行動について善惡の評価を與へるものは道德的意識即ち良心の作用で、その内容は經驗の結果によつて定まることが第三編に於て反覆論證した所である。然るに人類はその原始の時代から社會的生活

を營んで又各個人は社會の中に於て性格を作ることには既に本章で述べた通りである。故に吾人のもつてを思想は元より社會的のもので、その多くは他人と共通のものである。吾人の感情もまた同様である。即ち他人が笑ふのを見ては自分も笑ひ他人の喜ぶのを見ては自分もまた喜ぶばかりでなく、人間としては各人略ぼ同一の生理的構造を有し(元より細微の點に於ては違ふ)又天地の間に生存する生類の一員としては他人と同様の環境を有するか、自ら類似の感情を持つべきは自然の理である。意志に於てもこのやうに暗示模倣の作用によつては自ら他人の行動を學び、共通の觀念を有する所から同様の言行に出ることは當然の理である。このやうに個人の精神は社會共通の精神的財産を有することが頗る多いから其の内部的要求も決して社會的たることを拒まないのである。加之、吾人の意識そのものは自他を融合する本性を有するもので非我なしに自我が成立し得ないものである。此點よりするも吾人は本質的に社會的のものなのである。これ決して個人の自我及び意識の存在を否定するのではない。その内容は本質的に社會のもの

であるといふのみである。特に教育等の事情が良好である時は純乎たる社會的價值規範に合するものを以て各個人の自律的行爲とすることは決して不可能の事ではない。若し個人の良心の内容をして社會的のものとするときは各個人は社會を維持し又其の發達進歩を促すことを以て善行爲とし、之に反するものを惡行爲とするであらう。そうなれば個人の要求は社會の要求と一致するから其の行爲は永久に價值を持つことが出來て不朽の善行爲となるのである。

所謂自我實現
點 現説と異なる

余は如上の理由に基いて社會の進歩を以て行爲の規範即ち道德の標準とするものである。快樂説と異なる所は感覺上の快苦を問はず社會の進歩に貢献する所の活動そのものゝ上に善惡の規範を置く點にある。克己説と異なる所は社會の進歩に貢献する所の行爲は快感が伴つたからとて之を惡としない所にある。カントの説と異なる點は善惡の規範を良心の先天的直覺のみにおかない所にある。最後に自我實現説と異なる所は自我の本質のみから善惡の規範を演繹しない所にあるのである。且又所謂自我實現説は自我の本性

は必然的に公共善となつて實現するであらうといふが、余は公共善を以て道徳の標準とするも強ち人性の本質と相容れないのではないといふに止まり、決して兩者の必然的關係を認めないのである。これ一見余の社會的倫理説と矛盾するやうであるけれども、その實決してそうではない。却つて善惡の規範が必要で且つ成立する所以の理は一に此の點にあるのである。次に其の理由を述べよう。

良心の内容は社會的に形成されるものであるけれども各人同一でないことは第三編で述べた所である。従つて甲の善となる所と乙の善となる所と合致しない所のあることは言ふまでもない。若し各人の自我が必然的に公共善と因果の關係があるものならば、甲乙道徳的價值について其の意見を異にすべき譯がないのである。然るに吾人は經驗的事實として道徳的評價が人によつて異なることがあるばかりでなく、時としてはその大原則に於ても一致しないものがある事を認むるのである。これ實に社會學人類學の證明する所である。これは抑何によるか。自我の本質が未だ現はれないものとすべき

か。自我には公共善として必然的にあらはるべき資質を先天的に有するもまだ經驗上に現はれざるに過ぎぬとすべきか。然らば自我が此の如き先天的資質を有すとの證明は果して學的に成立し得るか。余はこれ等の諸點について根據があると信んずる疑惑を自我實現説に對して有するものである。余の解する所からすれば各人善惡の判斷を異にするのは、人性の先天的資質が蔽はれて居るが爲ではなくして各人の經驗に於て異なる所があるからである。即ち人は大體に於て共通な經驗を有すると共に、細微な點に於ては人毎にその經驗と環境とを異にするものである。従つて同じく社會から良心の内容を得るといつても皆一樣に社會の真相を體得して以て良心の内容とする事が出来ない。或ものはより完全に社會化せられ或ものはより不完全に社會化せられ、完全な社會に同化すればする程その價值を高めるものである。即ちより完全な社會に同化し、より完全な社會的精神を體得することは、やがて人生をより高くする所以であつて、かゝる行爲を善と認めるやうになるのは道徳意識の進歩なのである。このやうに同化する所の社會に種々あるこ

と、社會に同化するこの程度が人によつて差異ある爲に、善惡に一定の規範を定め之に従ふものは善これに背くものは惡とすることの必要があるのである。若し各人の自我が必然的に公共善に向ふものであるならば、善惡の規範は何人にも自ら備はるべき理である。若し之を有せざる者があるならば、自我の缺けたる人即ち人でない人といふべき道理である。此の如く人中に人と人でないものとを區別するが如きは獨斷的假定といはなければならぬ。

要するに社會の健全な一員となり其の社會をして一層完全な域に進めることは善惡の標準となすべきである。かういふ行爲は善これを阻害する行爲は惡である。即ち個人としては出來得る限り大なる活動をして、其の社會の活力を増大にすべく、又よく社會的關係を重じて社會の一員としての責務を全うすべきである。而して孰れの場合に於ても正しき目的に依らなければならぬ。故に吾人は道德的評價を下す際には先づ其の行爲の全體を考量に入れ其の行爲は全體として社會を維持することに貢献があるか、社會を進

道德的規範
の適用

歩せしめるために力があるかを考へて、若しありとすれば善却つて妨げるとすれば惡と評價するのである。若し又害もなく益もない行爲ならば道德上中性的のもので善でもなく惡でもないとするのである。而して社會的貢獻の如何を決するには意志の動機から行爲の結果までを通覽して然る後に判定すべきものとするのである。故に行爲の善惡は確然と判明することが出来る。所謂自我實現論者が終局目的たる最高善 (Highest Good) を標準として善惡を判定しようとするから一切の行爲は殆んど善なるものがないとせざるを得ない。何故ならば完全に理想的の行爲は殆んど無いからである。此の見解は決して正當なるものではないのである。從來の道德説は多く道德的評價の形式的方面のみに着眼した爲に社會の活力を増大ならしめるに貢獻ある行爲を善とするが如き内容的方面の價值を忘れた。然るに近時は其の反動として活動主義又は勢力説 (Energism) と稱して個人の活動の大なることのみを價值ありとするものがある。共に正鵠を失つた論と言はねばならぬ。行爲は此の二つの方面を具備して始めて社會の進歩を全うするもの

であるから決して一方にのみ偏すべきではない。故に余は社會の進歩を以て道德的評價の最高原理となすものである。

余の道德の標準論を讀んで何んとなく淺薄にして理想を無視するが如く感ずる人が多からうと思ふ。これ近年我が國に行はれたる自我實現説は主として理想と目的とに道德的評價の規準を置いたのに慣れて居るからである。然れども余は決して道德的理想を輕視するものではない。道德的評價には形式的方面として善を善とし惡を惡とする價值意識を大切とすることは十分に之を認めるのである。唯これは所謂良心の機能にして道德の主體の仕事であつて道德的評價の標準とは主として内容的方面に就ての規準を指すのである。良心が道德の標準に據つて價值評價を下すことに依つて初めて道德的善が成立するものと説くのである。

第五篇 道德的生活

第一章 道德的生活の意義及範圍

道德的生活

吾人は今まで論じた所に依つて道德的評價の規準となるべき根本原理を得た。即ち社會の有用な一員となつて其の社會を維持し又その社會を發達進歩させる所の行爲は善と判定すべきである。故に吾人が日常の行動云爲に際しても常に此の方針に依るべきである。若し此の規定に反した行動をとる時は其の人は道德上正しくない生活をなすもので、一舉一動この規定に合した行爲をなすものは道德上正しい生活を營むものである。余の所謂道德的生活とは後者を意味するもので此る生活を營むことはやがて人生の理想で何人もこのやうな生活を希求すべきものである。これが即ち規範科學としての倫理學の命ずる人生の目的なのである。

道德的生活
の要件

然らば吾人は如何にして道德的生活を全うすべきか。余は此の問題を決するに再び個人と社會との關係を顧み然る後に斷定を下さなければならぬ。個人は社會の中に生活するもので社會の一因子であると共に社會もまた個人々々の集團に外ならないから、社會は自身を維持しようとする欲せば、先づ個人の要求を顧み之に對して或種の満足と與へなければならぬ。たとへ個人の要求の總てを満足せしめなくとも又時として個人の要求を他に轉向させることがあつても、全體に於て個人の本性が満足するやうに努めなければならぬ。そうでないならば個人々々は生存するよりも寧ろ身を滅ぼさうと希求するからである。而して社會の發達進歩を遂げようとなせば、須く社會の一因子である個人々々をして、出來得る限り強大にし且つ又社會と調和的行動を取らしめなければならぬ。故に吾人は社會を維持し社會を進歩させる爲には、個人の活力を十分に強大にさせると共にまたそれをして社會の要求に戻らしめないことを期さなければならぬ。これ即ち道德的生活の要件である。勿論此る道德的生活は道德的價値を有するもので即ち善

道德的生活
の分類

なるものであるが故に、各個人は善の爲に善をなすといふ精神的態度を以て之を實踐すべきである。これが即ち眞の自律的道德なのである。

惟ふに吾人の生活は渾一的のものであるけれども之を抽象的に大別して個人的生活と社會的生活との二つとすることが出来る。個人的生活とはその直接に關係する所は全く自己一身の事柄に關するもので、社會的生活とは社會を構成する他の同胞或はそれ等の人々の作つて居る團體と直接に關係してなされる所の生活である。個人的生活は又分れて身體的生活、精神的、生活、經濟的生活となる。身體的生活とは個人の身體に關するもので、身體の強弱、健康不健康等に關する生活を云ふ。精神的生活とは個人の精神の活動及び發達に關する生活をいひ、經濟的生活とは個人の心身を維持する所のもので、主として生産消費に關する生活である。要するに以上の三種は個人的生活の中に屬するもので各その宜しきに従つて人生の目的及び任務に適應するときは之を道德的生活といふべきである。

社會的生活もまた分けて四つとすることが出来る。即ち社交的生活、家族

的生活國家的生活及び人道的生活である。社交的生活とは朋友又は知人に對する生活で、家族的な生活とは社會團體の最小單位である家族としての社會生活で、國家的生活とは國家としての社會生活をいふのである。その中には國家の内に存在する政治的・經濟的・宗教的等の諸團體の一員としての生活も含むものと解するのである。けれども社會の最も大きい範圍は人類全體の社會である。人類全體は果して社會といふ事が出来るか否かは少くとも現今の状態では疑問に屬するけれども、廣い意味で不完全ながらも一種の社會といふ事が出来ると思ふ。何故かなれば其の間には一種の有機的關係あり相互に統制せられて居るからである。故に社會的生活の一として人道的生活を加へなければならぬ。これ即ち人類の一員として他の人類の一人に對してなされる所の社會的生活である。以上の四種は社會的生活の主要なもので、此等の生活が道德的規程に順應してなされるときはやがて道德的生活即ち道德的に價値ある正しい生活に入ることが出来る。道德的生活とは特殊のものではなくして適當なる行爲の連續としての人生の義に外ならぬ

い。故に個人的生活と社會的生活とをして人生の任務に添ふものたらしむればこれが即ち道德的生活なのである。

道德的生活
は神及び他
の動物に關
係しない

論者は或はかう言ふことをいふであらう。神に對しては道德的生活がないか、即ち神に對して適當な行動をとることは道德の要件ではないかと。余はこれに否と答へる。何故ならば道德は人と人との關係の間に成立する價値で人と神との關係に成立する價値ではないからである。人と神との關係は宗教に一任すべきもので科學的倫理學の範圍外に屬すものである。これと同様の理由で人と他の生物との關係に於ける價値も倫理學に於て論んずべき限りではない。動物虐待防止なども寧ろ宗教的運動に屬するもので、社會教育の一部としては必要なことであるけれども道德的生活に直接的關係があるものではない。唯動物を虐待するの結果、其の人及他の人の性格を殘忍にし、人類相互間の生活をして正道を失はせる恐れがあるので之を道德上惡として道德的生活の要件とするのみである。要するに道德とは人類相互間の價値に限るものである。

道德的生活
と本務

既往の倫理學に於ては人間の本務について特別に論究することを常としてをるが余は特別に本務論を立てない。けれども余の所謂道德的生活なるものはやがて本務論とも見ることが出来るものである。何となれば本務とは英語ではこれをデユチー (Duty) といふが、デウ (Deu) 及びデット (debt) と同じ意義で人間のなすべき責を有することの義であつて道德的生活に外ならぬからである。古來本務を分類して確定的本務 (Definite Duties) と不確定的本務 (Indefinite Duties) となしたり、又消極的本務 (Negative Duties) と積極的本務 (Positive Duties) と區別したりするけれども此る分類も必要のなきものである。何となれば道德的生活は何人も之をなすべき點に於ては確定的のものであると同時に同じ事でも時に依つて或はなすべく或はなすべからずと命ずる點に於ては不確定であるからである。即ち時と場合とによつて社會の維持と發達とに貢献のある事柄を行ふことが道德的生活であつて所謂本務を果す所以であるからである。他人に害を加へないことを以て消極的本務といひ進んで他人に善をすることを積極的本務といふけれどもこれもまた強ち拘泥

すべき分類ではない。他人に善をなすことは他人に害を及ぼさないことと同じ程度に於て價值ある道德的生活であるからである。其の他絶対的本務と條件的本務と區別することも無用のものである。何故なれば本務は一方よりすれば皆絶対的のものであると共に、他方よりすれば適當なる條件の上に成立するものであるからである。而して道德的生活とは本務に叶へる生活なのである。

道德的生活
と本務の衝突

本務には往々衝突することがある。即ち自己に對する本務と他人に對する本務と衝突して矛盾を生ずることがある。若し道德的生活をして本務に叶つた生活の義であるとすれば、此る際に於ける態度は如何あるべきかといふところが次に來るべき疑問である。然れども余は本務の衝突といふものを認めないものである。従つて道德的生活に於ても此の種の困難に遭遇することがないものと考へる。何となれば個人的生活に於ての道德的生活と社會的生活に於ての道德的生活とが兩立しない場合に於ては、孰れかを主とするところが社會の維持及び發達に最も多く貢献することになるべきが爲である。

道德的生活
と徳

而して此の如くすることが難て道德的生活を全うする所以であるのである。余は又普通の倫理學書の様徳論なるものを別に立てない。道德的生活を全うするのは其の人の徳によるもので、これ以外に別に徳なるものがないと見るのである。徳とは英語のバーチュー(Virtue)で心の習慣又は力の義である。精しく言へば道德を實行する心の習慣又は力を徳といふのである。かゝる心の習慣又は力を養ふことは即ち個人的の本務の一であつて道德的生活を全うする所以の一要件である。従つてプラトーンが考へた様に徳は一なるものともいふことも出来るが又徳は多なりといふことも出来る。何となれば總ての徳はその形式に於ては一であつて、其の内容に於ては多であるからである。要するに徳といつても道德的生活を成立せしむる所以の一要素に過ぎないものである。而して從來の倫理學書に於て本務論と徳論とを區別して各獨立の體系を持たしむるは必ずしも理由のないことではないが、兩者を互に別々のものと考へしめるは誤解の基となる恐がある。余は此の誤解を除く爲めにも道德的生活の中に兩者を含ましめることの必要を認

めるのである。

第二章 身體的生活

身體

社會は個人の集團であるやうに人は肉體と精神の集合によつてなるものである。故に社會を維持發達せしめることに適應する爲には強壯な身體と健全な精神とが必要である。従つて個人の身體的生活即ち身體に關する生活に於ても社會の進歩に價値あらしめることを努めなければならぬ。

身體に關する注意に於て最も大切なことは身體の活力を十分に發展せしめることである。身體は精神の基礎であると共に活動の根源である。若し身體が強壯でない時は其の精神も自然に強壯なることが出来なればかりでなく、よく勞役に服して生産を進め或は永く耐忍して事業を成し遂げる根氣をもつことが出来ない。かくては一身の繁榮を望むことが出来ないと同時に此る個人より成る社會は到底十分な發達進歩を遂げることが出来ないのである。故に吾人は各自の身體を十分に發達せしめ又同時に其の健康に注

運動

意しなければならぬ。かくすることが道徳的生活といふべきである。これ自己の本務の一にして、かゝる生活を営む力は個人として徳なのである。身體を強壯にする爲に最も必要なものは運動である。世人は動もすれば身體が食物で養はれるものであるから食物を以て身體發達の第一要件とするものがある。けれどもこれは謬見である。いかにも若し食物が全く滋養分に缺けてをるか或は又全く不消化のものであるならば身體を支持するに足らないことは勿論であるが、多くの場合に於て食物の不完全から受ける障害よりも運動の不足によつて更に大なる損害を受けて居る。輓近の生理化學はこの點に關して全く舊説を一變した。西洋の學者は教育學者に至るまで多く食物の品質の佳良なるべきことを説くけれども輓近の醫學及び衛生學に於ては寧ろ美食を戒め粗食乃至は菜食を獎勵するのである。上流社會の人々は比較的多くの滋養分を取り乍ら下層社會の粗食者よりも身體が虛弱なのは皆運動が不足な爲である。特に本邦の婦女子などは運動が甚しく不足であるのは道徳的生活の上より見て遺憾とせざるを得ない。若し運動

衣服及び居住

が不足であることを自覺しながら運動をしないならば、道徳上の犯罪者と言ふべきである。尤も運動に必要な各方面の條件并に運動の程度の種類とは専門學術の研究に俟つべきである。

身體を運動せしめることは道徳的生活の一要件であるならば、衣服及び居住などもこれに順應しなければならない。元より衣服は身體を保護し容儀を整へるなどの目的があるけれども、個人的生活を全うする爲には運動に便利なやうにも注意しなければならない。居住なども亦そうである。若し疊などをしいて其の上に跪坐することが身體の運動を妨げ身體の發達を害することが明かであるとすれば吾人は須く居住の方法を一變すべきである。けれども此る生活法より生ずる長所もありとせば其長短を比較して結局社會の進歩により多く貢獻する生活法を取るべきである。これまた専門學術の進歩に依つて決定せねばならぬ。これ即ち道徳的生活の命ずる所である。このやうに自己の身體を出來得るだけ強壯にすることは個人の本務であるから、故意に身體を虛弱にするが如きは甚しい道徳的罪惡である。飲食を

飲食

慎まらず暴飲暴食に耽り或は酒色の慾を擅にして身體を弱くする様な事などは孰れも道徳的生活に合しないものである。故に吾人は肉體上の慾を節制して其の宜しきを得させなければならぬ。その宜しきを得るといふことは自己の身體を強壯にして社會の一因子としての職分を十分に盡さしめるにあるのである。ソクラテスは、不節制の人は恰も奴隸のやうなものである。人をして善をなすことが出来ない様にし惡をしなければならぬやうにするといひ。プラトーンなども亦節制の必要なことを説いて居るし克己論者、宗教家なども節制の缺くべからざることを力説してをる。然れども肉體上の慾を悉く禁壓することは本務を全うする所以でない。身體上の慾は個人を維持し従つて社會を維持するに必要なものであるから此は絶対に禁止せず、に適當な限度に止むべきものである。これ即ち道徳上の本務でもあり又徳でもあるのである。

自殺

自殺は道徳上許すべきものか何うかは古來の一大問題である。若しも其の自殺が精神錯亂の結果に出たものとすれば吾人はこれに對して善惡の評

價を附することが出来ない。これ道徳的評價の主體たる資格なきもののであるからである。されど常人と同じ精神状態を持ち反省熟慮の結果に出たものとすれば其の人が自殺をするやうになつた事情の如何にかゝはらず道徳的評價を免れることが出来ないものである。

自殺の可否については久しく議論のあつた所で、極端に個人主義を主張するものは當然の結果として自殺を是認する様になる。即ちルツソフの小説ラ・ヌベル・エロアズ (La Nouvelle Heloise) に於ける自殺辯護論者が主張したやうに、吾人の身體は全く吾人の所有であつて吾人が自分の手足を自由に處分するやうに身體全部を處分してもよいといふことが出来る。然れども余は前に詳述したやうに吾人は社會の中に住し社會の中に生活するものであるから、自己の身體でも全然社會に影響を與へることなしに處分することが出来ない。即ち其の人の自殺によつて他の人に災厄を蒙らせ、また自殺によつて其の人が盡すべき本務を盡すことが出来ないやうにするものである。たとへ一時の困厄に陥つたからとて各人が自殺するやうなことがあれば如何し

て社會の維持と發達とを望むことが出来ようか。然らば個人が自殺することによつて單に災厄を他に及ぼさないばかりでなく、却つて社會の厄介を減ずるやうな場合に於ては自殺をしてもよいか。これまた余の取らない所である。若し吾人が力を盡して勤勞すれば必ず何等かの方面で社會に盡し世を益することが出来又自己一身の幸福を招致することが出来るからである。

要するに自殺を辯護是認するのは個人主義的思想の結果である。昔ストア學派の哲學者は決して他に依頼することがなく自己を以て自己の運命の絶對的主裁者とし、祖國の利益が自己の生命を希望するとき若しくは不善をしなければ生命を維持し難いときは自殺をしてもよいとした。羅馬のストア學派の人々は益々其の説を推窮しセネカは唯に生命上の困難に陥つた時ばかりでなく、自分の運命が氣遣はしくなつた時は直ちに自殺をして終を全うすべしと言ひ、マルクス・アウレリウスは唯噴怒と悲嘆なしに此の世を去ることは恰度烟で充たされた室を去るやうなものであるだらうといつた。けれども怠惰または卑怯のために自殺することは許容しなかつた。十八世紀

自殺に關する辯護説

の論者になると極端な個人主義からして自殺を是認しモンテスキューなどは社會は人々相互の利益のためにあるものであるから、生活することが苦痛と感ずるときは何時でも自殺して可なりと論ずるやうになつた。若し自己一身の利害の外に何事も顧みないときは自分の欲するまゝに自殺してもよいわけである。人生の重荷に堪へ得なくて自殺することは元より云ふまでもなく、痴情の結果身投することも人生が思ふまゝにならない爲に自殺することも皆正當なこととなるのである。然れどもこれは人生を見るものが極めて淺薄な考の致す所で、個人は社會の主裁者でなくして社會は個人の主裁者であることを思ふならばかゝる謬見には陥らない筈である。伊太利人モルセツリは統計を集めて自殺の數が年々増加することを示した。我國に於ても、近時だん／＼と自殺するものが多くなつたやうである。これは深く深く戒むべきことである。又モルセツリの統計によると伊太利及佛蘭西に於ては教育ある者が多く自殺するといふに至つては大いに顧みなければならぬ。

自殺辯護者の中には自殺は高尚な考のためになされることが多いから一概に排斥してはならないといつて居る。蓋し人生の解釋に苦しみ若くは他人のために生命を絶つものがあることを意味してをるのであらう。モルセッリは之を否定して自殺は多く利己主義からなすものとし決して吾人の善良な部分から發するものでないと斷定した。吾人は國家のため他人のため自殺をしなければならぬ時が全然ないとするものではない。けれども普通の場合に於ては、自殺を以て全然道德的生活に反するものと信ずるのである。

以上論じたやうに吾人は自己の身體に對しては之を發達し之を保持することを以て道德的生活の要件とした。けれども此は皆社會の維持と進歩と材料として價值あるに止まつてそれ自身が直ちに價值あるのではないから時として一身を捧げて國家の爲に盡し、また時としては生命の危険を冒しても人のために働くべきは言を俟たざる所である。

第三章 精神的生活

カント曰く「吾人は身體に對する本務などを有すべき譯がない。精神から分離された身體は唯一塊の物質に過ぎない」と。余はカントの言のやうに身體の價值を軽く見るものではない。身體もまた人たるものを構成する一要素で身體に對する本務もあるであらうし、また身體に關する道德的生活もあるべき所以の理は前章で述べた通りである。けれども身體ばかりに重きを置いて精神的方面が人たるものを構成する重要な要素であることを忘れるものがあるならばそれまた大なる謬見である。

惟ふに吾人の生活は直接には手足の力によつてなされる様であるけれども其の原因は吾人の精神活動にあるのである。舊來の心理學説は動もすると心理活動の勢力を誤認して觀念などは實際生活の上に影響がないもの従つて社會の進歩の原動力となり得ないものと解してゐた。然れども觀念は決して死んだものではなくて觀念そのものは一の勢力であることは、ギユ

精神的生活
の分類

ヨー及びフイツェー等の言の通りである。故に個人として社會の進歩發達に貢献するためには精神的生活を適當に調整する事が最も肝要である。

精神的生活はこれを細別して知的生活情的生活意的生活となすことが出来る。知的生活とは心意の識別方面を言ひ、情的生活とは心意の情緒的生活を言ひ、意志的生活とは心意の實行的方面をいふのである。希臘の昔プラトンは睿智節制勇氣正義の四徳を主要な徳としたことは上の三種の心的生活の分類に應ずるものである。即ち睿智とは知的生活上の徳、節制とは情的生活の徳、勇氣とは實行的生活の徳、而して正義とはこれ等の諸徳が各その宜しきを得ることをいふのである。近世に至つてカントは純粹理性、知實踐理性(意志判斷力)の三方面から精神的生活を論究し、今日の心理學者も多くは心理的活動を知情意の三方面から觀察することに同意するやうになつて來て居る。故に吾人は此の三方面に於て既に論じた道德的價值規範に應ずるものを發見することが出来れば、少くとも精神的生活をして道德的に價值あるものとする事が出来る道理である。

知的生活上
の徳

然らば知的生活上の徳とは何であるか。知的生活とは心的活動の識別方面に關係するものであるから、辨別を敏活ならしめることが必要である。即ち萬事萬物について廣くこれを解し正しくこれを判斷しよくこれを慮るは知的生活を完からしめる基であつてかくすることはやがて道德的生活を完了する所以である。若し知的生活がその職分を盡さないときは社會の有用な一員となつて其の社會を維持發達させることが出来ないのである。況んや今日のやうに知識の範圍が愈々廣く其の應用も愈々大なるものになつては實にペーコンの言のやうに、知識は一の力となつたのであるから、知的生活を全うすることは道德的生活を營む上に甚だ大切な要件となるのである。

識知的知と
實行的知

古來知識の中に二つの種類を設けることを常としてをる。一は識知的知ともいふべく、他は實行的知ともいふべきものである。識知的の知とは純粹に自然及び社會間の事物及び現象に就いての理解をいひ、實行的の知とは吾人の實行についての知で、即ち道德に關する理解をいふのである。プラトーンが睿智といつたのは兩者を含むものであるけれども、アリステテレスの知

力的徳なるものは主として識知的知に屬するものである。而して道德の説をたてるものは多くは實行的知即ち道德に關する知を以て貴重なものとし識知的知を賤んだ。ソクラテスは天然科學の類を賤しめ儒者が才智を嫌つて愚直を重しとしたことなどは皆其類である。マルブランシュ曰く「吾人人類は天文學者となり化學者となる爲に生れたのではない。其の煩鎖な觀察から無用の結果を得るより外に目的があるのではない。望遠鏡に縋り若しくは坩堝に絆かれて一生を費す爲に生れたのではない云々」と。カントも又自身は科學上の知識に富んで居たにも拘はらず道德上には其の價值を認めなかつた。けれども公平なアリストテレスは「出来るだけの一切の學をもたなければ人の人たる所以ではない」と斷定した。余は前に述べた理由によつてアリストテレスの説に賛同するものである。ポウル・ジャネーは余と同様に知識の價值を認めなければ知識を磨くことを以て嚴肅でない本務として嚴肅な本務と區別した。その理由は「何人も道德法によつて學者とならなければならぬ」とせられることがない、何人も必ず天文學を修めなければならぬ

いとか高等數學も學ばなければならぬとか純正哲學を學ばなければならぬといふ本務がないからである」と。ジャネーの言は穩健であるけれども之を嚴肅でない本務として特別に他の本務と區別することは適當ではない。何となれば其の知を磨くに於て各人の天性と事情とによつて任意にこれを限ることが出来るやうに、身體の發達及び意志の鍛鍊等に於て同様の限界を有するものであるからである。兎に角知的生活をして人生の目的に副はしめることは道德的生活に於て必要とする所である。

實踐的識見

このやうに知識は大切なもので總ての知識は皆相當の價值があるけれども道德的生活上最も大切なものは實踐的識見である。實踐的識見とは事物の靜止的狀態に關する知識ではなくて事物の動學的關係についての知識であつて、事物の原因結果の理を明にし目的と手段との關係を理解することを言ふのである。若し實踐的識見に缺けることがあるときは正當な知識も其の用をなさず道德的觀念もこれを實際に施して適切なることが出来ないのである。然るに古來動もすれば此の方面の開發には心を用ひなかつたばかり

ではなく、倒れて後止むの志のみ堅くして事物の成否を考へなかつたことは甚しい缺陷といはねばならない。

意志的生活
と徳

次に意志的生活は如何して道德的となることが出来るかといふに、吾人はこれを二つの方面から觀察することが出来る。一は意志活動の強弱で他の一は意志活動の正否に關するものである。抑意志活動は心的生活の中で昔から道徳に密接な關係があるものでアリストテレスは徳とは意志の習慣に外ならないといつた。即ち徳とは正しい行をなす意志の習慣で一切の道徳は正常な意志の統御によつて行はれるものとした。而して意志とは心的生活の實行的方面で行爲の淵源であるから、社會の維持及び進歩のために頗る重大な關係を有することは明である。道德的生活を全うしようとするものは意志の鍛鍊について大いに心を用ひなければならぬ。

強大なる意
志

社會の強大はその社會の個人々々の強大に依存する。故に個人的生活の最要條件の一は個人的生活を出來得る限り強大にするにある。即ち個人の意志活動をして出来るだけ強大にしなければならぬ。而して意志活動を強

大にする所以の徳は直接的勇氣と不屈不撓の堅志とである。古來勇氣を以て主要な徳の一に擧げないものはない。孔子は知仁勇を三徳といひ、プラトンは勇氣を意志の徳に數へ、英語の徳即ちバーチュー (Virtue) とは男らしいこと即ち勇氣といふ意義の羅旬語ビルツス (Virtus) から轉化したものである。實際勇氣は個人的活動を擴張する所以の徳で自己が善と思つた所に直進して躊躇しないものである。國家のために戦場に出て戦つて一身を顧みず社會公衆のためには一身を捧げて盡力することなどは勇氣の顯著なものである。日常の業務を執るに當つても善と思つたことは實行し妄りに他人に依頼しないといふことなどはみな勇氣によるものといはなければならぬ。果斷決行に乏しい人は、到底個人的生活を十分發展させることが出来ないばかりでなく、かゝる個人の多い社會は到底その維持發達を遂げることが出来ないのである。

堅志と忍耐

不撓不屈の堅志もまた意志活動を大にする徳である。たとひ直進的勇氣には富んで居つても多少の困難のために忽ち其の進行を中止するときは全

體としての活動力の強大なことを望むことが出来ない。これに反して一時の活力は少量でも遂には積つて大きな活力となる。世に根氣強い人が成功するのはこれがためである。故に勇氣と共に堅志忍耐の徳を養はなければならぬ。

正しい意志

かくの如く強大な意志は道德的生活上甚大切なものであるけれども、意志活動を正當にすることもまた重要な事柄である。若しも其の方向が正しくなかつたならば如何に強大な意志活動であつても吾人はこれを善と認めることが出来ない。これを例へて見れば世にいふ俠客の徒などである。好んで弱を助け強を挫ぐのであるが今其の心的生活を分析して見ると、彼等は强者の横暴によつて正義が世に行はれないことを憎んで義侠的に弱者を助けることが多いであらう。其の志は實に嘉すべく其の勇氣は實際尊いものである。吾人は彼等の言行を見聞して一種の敬意を持つのはこれがためである。けれども其の行は社會の秩序を亂し平和を害すことがあつたならば之を善行爲とすることは出来ないのである。その志は嘉みすべくその行は答

ひべしといふものは、多くは意志的生活の一要件を備へて他の要件を備へないためである。生命は人の最も惜しむ所である。思辨の結果生命の益のないことを悟つて平然として自殺するやうなことなどは大勇の人といはなければならぬ。然し自殺その事が道德的要件に反する以上は決して善行爲とはいひ得ない。若し正道に反する誘惑に遇ふたならば意志を勵ましてそれを抑制しなければならぬ。古來克己の徳といひ節制の徳などいふのはこれに屬すものである。

情的生活

感情とは心意活動に伴ふ内的感覺とも云ふべきもので意志活動及び身體の刺激によつて生ずるものである。故に心意活動の要素といふよりは寧ろ其の結果といひたいけれども、或種の觀念がこれに感情の伴はないときは活動となつてあらはれないから感情もまた心理的生活の一要素で人生にとつて大切なものである。況んや人は感情の満足なしには生存することは出来ないもので感情は實に人生に花を飾るものに於てをやである。

感情に於ても意志に於けるやうにこれを二方面から觀察することが出来

る。一は感情そのもの、精美なると否とて、他の一は感情の動く形式の正否である。精美なる感情とは感情が濃かて情に厚く感じ易く動き易いものを云ふ。月を見てはあはれを感じ花を見てはその美にうたれるといふやうなことなどは感情の精美な人で、感覺的快樂とか其他劣等な感情の外は覺知し得ないもの、或は美花を見てもその美を解せず妙音を聞いてもその妙味を感じないやうなものは決して感情的生活に於ても完全なものではない。若し此の世の中に情といふものがないとしたならばどんなにか寂寞なことであらう。これによつて見てもどうして感情が人生の價値に關係がないといふことが出来ようか。

情的生活の制限

然れども精美な感情は必ずしも道德的生活に叶つてをるとは云ひ得ない。人は動もすれば感情は絶對的のもので一切他の制肘を受くべきものではない。情は情そのものゝためにあるものでまたそのものゝために價値があるのであるといふが、これは實に偏狭な議論であつて且つ極めて幼稚な見解である。感情はその心理的性質に於て絶對的のものであるとは誰でも許容す

るであらう。愚な青年子女が戀の爲に一命を棄て、無知蒙昧な勞働者の中には酒色のために一生を路頭に送るもののあることは事實である。彼等といへども感情の満足は得るであらう。又その中には精美な感情をもつてをるものもあるであらう。けれども精美な感情はこれ等の形式以外に働くことが出来ないか。そして又人生は感情以外の生活がなく感情以外に満足がなく従つて人生には感情以外に顧慮するに足る價値はないであらうか。其の人の性質によつては或は感情以外に何物も價値なしと答へるであらう。けれどもこれはその人一人の主觀的嗜好に依るもので何人もそうであるとはいへない。人によつては精美な道德的感情や或は精美な宗教的感情をもつて満足するものもあるであらうし、愛又は戀の中にも無理な發露を制して適宜な程度と方法とで満足するものもあるであらう。若しそれがあるとすればこれを無謀な感情の満足よりも人情及び人生に大きな而もより高い満足を與へるものといはなければならぬ。故に精美な感情に對しても訓練をして合理的な進路を取らせなければならぬ。これ情的生活をして道德的

生活に適應させる所以である。要するに感情の精美は人生の目的に合するものであるけれども、正しい活動に伴はせることを努めなければならぬ。高尚な審美的感情や道德的感情や宗教的感情は眞に人生を飾るものといふべきである。

第四章 經濟的生活

個人生命は衣食住によつて維持される。若し個人を維持發達させることが社會の維持と發達とに必要であるとすれば個人が衣食住を得るために努力することも亦道德的生活の一要件といはなければならぬ。これ即ち經濟的生活が道德上大切な所以である。

經濟的生活は生命を維持するために勤勞する所から起る。彼の山野に轉住して自然の菓物によつて生命を維持した時にあつては殆んど獸類的生活を營んでをつたもので、物質的文化なるものが未だなかつたといつてもよい。而して物質的文化の最初の時期に於ては日用の生活品を得ることを賤しむ

經濟的生活

經濟的生活
に關する見
解の發達

べきこととして居つた。これは分業の行はれるやうになつた當然の結果で、力の強いものは自分の好みにまかせて花々しい仕事を選び、力の弱い者は面白くないしかも必要止むを得ない仕事をした。稍文化が進歩した時になると筋骨を勞することが少くて愉快の多い精神的事業は多く社會の上級の者に占領され、勞多くして愉快の少い身體上の勞役は多く下級の者のなすべき仕事とされた。前者は自己の欲する活動をし、自己の満足のために働くけれども、後者は他の抑壓のために強ひられて他人の満足のために手段となつて働くのである。經濟的生活は多くは後者の執るべき仕事に屬すから自然輕蔑を招き賤しいものとされるやうになる。これ希臘羅馬の時代及び中世に於て勞役が賤められた所以で、東洋に於ても封建時代の餘風として手足の勞役を賤んだことなどは皆同一の原則から出たものである。キケローは「工業地には貴いものが榮えない」といつたことなどはよくこの原理を證明するもので、希臘羅馬時代の教育思想の缺點は確にこの方面にあつたのである。特に希臘思想の人生觀と中世に於ける唯心論とは愈、肉體的勞役に屬す勤勞を

賤しめたものである。然るに近世になつて物質と精神とはしかく隔絶するものではなくて精神的活動の裏には生理的活動を伴ひ物質的發達は精神的活動によつて發見された原理の應用に過ぎないことを認めるやうになつた。加之個人々々の些々たる勞役は獨りその人一人に利益があるばかりでなく個人々々の勞役が相集つて社會の活力と繁榮とを増すものであることがわかつた。このやうにして勞役に關する見解は始めて正當なものとなつたのである。

勞役の價值

勞役が賤しめられるに至つた歴史的過程は前に述べたやうである。而して吾人は古に於て勞作を賤んだことの甚だ不合理で且つ勞作の貴ぶべき所以を根柢から理解して置くことが必要である。人は心身の兩方面を有するもので心のみが人の人たる所以の要素ではない。プラトーンが「人の本質は靈魂にあり靈魂の本質は物質を離るゝにあり」といつた事は詩想としては面白い所がないでもないけれども學理的根據は甚だ微弱である。吾人は人類の本質として心身の兩方面ともに必要で缺くべからざることとは、恰度水が水

素と酸素とを必須的要素とするのと異ならない。この點に於てはマックス・ステルネルの見解は正當なもので哲學的見解を外にしては人類の心身の兩要素から成ることは疑ふことが出来ない。ストア學徒が自ら己を支配することを以て人の本務とし勞役をも貴んだことは大に余が意を得たものである。マックス・アウレリウス曰く「汝晨に起床を厭ふ時は常に自ら云ふべし。余は人たるの事業をなさんが爲に起床するなり。吾人は事業をなす爲に生れたり、然らばなすべきことをなす何の苦しむべきことあらんと眞に然り、一身を維持し一身を發達し而して社會を維持し社會を發達せしむるは、これ人たるものゝなすべき職分である。苟しくもこの職分を盡すに必要な勞役を營むは道德生活の一大要務ではないか。故に吾人は己に適する職業に従事して勞役に服さなければならぬ。」

職業

勞役はかくの如く神聖である。けれども身體上の勞役のみを神聖として精神的勞役も同様に神聖なことを忘れ有形の勞役ばかりを重んじて無形の勤勞を輕んずるやうなことはこれまた偏見である。人は自己の有する能力

を出來得るだけ強大に發達せしめて社會の文化に貢獻するは最高の理想である。かくの如くにして社會は強盛に、かくの如くにして個人の發展は成る。然るに人は遺傳によつてその稟性を異にし又其の境遇を異にするから、自己發展の方向に於ても萬人同一といふことは出來ない。甲は農につくべく乙は工に趨くべく而して丙は學者となるやうなものである。この様なことは唯に其の人をして十分な發達を遂げしめるばかりでなく、社會の爲にも最も大なる貢獻をなし得る所以である。要するに職業とは何人にも必要なことであるけれども、その選擇に關しては最も大なる貢獻を社會になし得る所に向はなければならぬ。このやうにして最も多く社會のために盡し得るものであるから妄りに公益を標榜して奔走することを以て奉公の道と思ふべきではないのである。若し其の人の本性に適するものであるものならば、精神の勞役と身體上の勞役とを問はずこれを實行して決して狐疑してはいけない。職業の高下は單に社會に貢獻することの大小によつて定まるもので、勤勞の種類によつて決せらるべきものでないからである。

吾人は勞作によつて生活につとめると共に既に生産せられた富を消費する上に種々な心得が必要である。富は勞作の結果として生じた社會富強の資本となるものであるから吾人は勞役を貴ぶの念を推して富の空費を慎まなければならぬ。これは獨りその人一人の利益のためにのみいふのではなくて實に社會の盛衰に大關係があるからである。人は元より誰でも幸福を希求するであらう。適當に幸福を得る手段として富を消費することは富の目的を果す所以で決して悪いことではない。けれども個人の獨立と生存とを危くしてまでも消費するが如き又は病的欲望のために贅澤をするなどは道徳的生活に合しないのである。されば正しい方法によつて金錢を増殖すると共に無益の費用を節してこれを貯蓄しそして不時の用に供すべきである。社會は靜止するものではなくて刻々に變動するものである。年に豊凶あり人に病魔があるやうに、人生には浮沈があり社會には盛衰がある。苟しくも人生を價値あらしめようとするものはどうしてこれを顧みないでよいものか。

儒者は一般に金錢を賤んだ。封建の世には算數を以て社會の下層に住する商人のみが取扱ふものゝやうに考へた。これは時代思想の謬見に基くもので合理的判断ではない。生産的活動をすることは萬人共通の要務で經濟的生活を慎しむことは各人の本務である。衣食住の安固を求めるとはもとよりよいけれども安逸を事として勤勞を厭ひ浮華を旨として浪費に陥るが如きは個人のためにも又社會のためにも價値なきものである。

以上三章に互つて述べた所のことを完うするは個人的生活をして道德的たらしめる所以である。而して其の主とする所は社會の進歩發達にあるが故に、心についても身體についてもまた經濟的方面についても常にその進歩發達を目的として時を重んじ規律正しい習慣を養ひ、修徳の工夫に心を用ふるが如きことはいづれも必要な心得である。かくして十分に自己の發達を遂げ以て社會の進歩に貢献すべきである。

收結

第五章 社交的生活

社交的生活

身體的生活・精神的生活・經濟的生活の三種によつて個人的生活は殆んど説きつくしたといふことが出来る。然るに人は天性社交を好むもので到底單獨生活をなすことが出来ない。獨り人類のみがさうであるばかりでなく虫魚の類に至るまで多くは群生を好む。されば社交を好むは生物の通有性とも云ひ得るやうであるが、人類に於ては最も濃厚である。故に人生を價値あらしめようとするものは社交的生活についても又注意しなければならない。且つ社會的團結を鞏固にし或はそれを成立する所以のものは、社交的生活に基くものが多いから道德的生活を營まんと欲するものは大いに社交に注意しなければならない。

朋友

社交的生活の中で最も密接なものは家族を外にしては朋友間の交際である。如何にして朋友間の間に於て最も親密な社交が成立するかといふに、これは殆んど天性に基くもので共に樂しみ共に喜ぶ伴侶を得ようとする要求

によつて成立するものである。故に幼少から遊戯を共にする間には自然相愛する情が起つて相親しむやうになる。同業の友、同窓の友、娯樂の友、同郷の友、皆かうして起り以て人生の寂寞を除くものである。

アリストテ
レスの友愛
論

アリストテレス曰く、友愛の情は或人が他の人に對して其の情を表はすべき價値を認むるによつて生ずるものである。而してその友情の起るためには善快及び利の一を具備しなければならぬ。即ちその人と交はることを善として友愛の情を起すことあり、快であるために友情を起すことあり、利あるがために友情を起すことがある。その中で第一及び第二は交はる人そのものを目的として交はり、第三はその結果として善若しくは快なるがために交はるのである。第一は道義の友で、第二は快樂の友で、第三は利益の友である。而して第三の利益の友及び第二の快樂の友は交はることによつて己を益し或は己を喜ばしめるために友愛の情をもつものであるから、一度其の事情が去るときは自然友愛も破れざるを得ない。故にこれは眞の友愛とすることは出来ない。たゞ第一の道義の友は交る人互にその交る人が善であ

る爲に交るものであるから、其の人が不善とならぬ限り永續するものである。故に眞の友愛は、善を目的としてなされて居る間のみ存續するものである。かくしてアリストテレスは愛を以て友愛の中心とし、人に愛されるよりも寧ろ人を愛することを主とし、互に友とする所の人には各先づ善良になることをつとむべしと言つて居る。

朋友の眞意
義

アリストテレスの友愛論は實に千古の卓説である。古來東洋では益友損友の區別をたて、益友を友として損友を友とすべからずと教へたことは利益のために朋友の交を結ぶもので誤解を惹起し易い説である。朋友の交は互の善のために結ぶもので一度朋友の交を結んだ以上は互に戒め合つて各自の進歩發達を期さなければならぬ。かくしてこそ朋友は道德的生活の一要素となることが出来るのである。世に諛言を呈する人が少くないけれども誠意を以て過失を戒しめる人は少い。これはたゞ朋友の間に求むべきのみである。

然れども朋友の交を結ぶのは主として社交的本能に基くものであるから、

社交的生活を圓滿ならしめることも甚だ大切である。換言すればなるべく友人の感情を害さないやうにとめ、友人に多少の過失があつても、妄りにこれを責めることがなく、よい時期を見て靜かにその過を矯正しなければならぬ。カントは友人の間にも愛と敬とが大切であるといつてをる。その言に「若し道徳上の見解を以てこれを論ずれば友人の過失をなさんとするとき注意するは吾人の本務である。何となればこれはその人の爲に善であり亦愛の本務であるからである。然れどもかくの如く注意された友人はその本務に關して意外に吾人の尊敬を失つたことばかり考へるであらう。或は自分がかく觀察され批評されるのを見て少くとも絶えず吾人の尊敬を失ふことを恐れるやうになるであらう。且つ觀察せられ非難される事實のみが既に彼には喜ばしくないことであると思えることがあるであらう」と。愛と敬との調知の如何に困難であるかはカントの言に徴しても明である。

朋友の間は愛と敬とをもつて互に切磋することを要件とするけれども、一般の社交についてかくの如く嚴肅なるは却つて社交の本旨に背くものであ

一般の社交

る。人は社交的生類として社交を好むものであるから妄りにその要求に不満を與へることなく、なるべく他人の感情を害さぬ様にとめなければならぬ。凡そ社交上の規定は歴史的に傳來するものであるから甚だしい不都合を見ない限りはこれに背くことなく宜しく土地の習慣を保存すべきである。これが社會の秩序を保つ所以で甚だ大切なことである。但し社會の進歩發達を阻害するものは相當の方法を講じて改善しなければならぬ。

アリストテレスは社交の徳を目して社交性と名づけた。その中には二つの方面がある。一は坦白といふことで他の一は溫和或は寛容といふことである。坦白とは腹藏することがないの言ひ、溫和寛容とは妄りに人を咎めないことをいふ。けれども坦白に過ぎて秘密を洩したり、或は溫和が度を越して阿諛を呈するやうなことは宜しくない。須く其の中庸をとることが必要である。

社交上必要な心得は言語舉動・衣服書信・訪問贈答等に際して相當の制規を守ることである。若し言語舉動・服裝等がよろしくない時はたゞに他人に不

社交の徳

快の念を起さしめるばかりでなく、又自己の品位を害ふものである。書信訪問贈答等についてもそれ〴〵禮を失はないやうにしなければならぬ。凡て社交は眞實を旨とすべきである。

第六章 家族的生活

家族的生活

社會團體の中にて最も根本的なものは實に家族的團體である。個人は社會を構成する因子であるけれども單獨な個人は古來未だ嘗て存在したことがなく、必ず或種の家族的團體の中に生長したるものである。人は自然の人情に基いて夫婦となりこゝに始めて生活の完全な形を得るのである。社會の維持及び發達も家族的生活の健全なると否とによるものであるから、道德的生活上に於て家族的生活の大切なことは言ふまでもなく明白である。

家族的團體は社會を作る所の分子として重要なばかりでなく個人の發達のためにも甚だ肝要なものである。凡そ幾多の團體の中で家族的團體程人性の本質に適合したものはあるまい。その結合は自然の愛情に基いて最も

家庭と道德

緊密で最も鞏固なものである。家族の人々は滿腔の誠情を披瀝して少しも互に隠蔽する所がなく、一人の憂苦は即ち他のもの、憂苦て一人の光榮は即ち他のもの、光榮である。この點に於て幾多の細胞が相集つて生物の個體を作るやうに幾多の個人が血族的關係により相集つて家族的團體といふ一團體を形成するともいふことが出来る。人はこの内に生存することによつて無限の慈愛に浴し、また他の人をも無限に愛する性情を馴致する。社會的生活に最も必要な共同の習慣と愛他的情緒とはこの間に養成されることが最も多いのである。子が父母に仕へることは下なるものが上のものに對する理想的形式で、父母が子に對する有様は上なるものが下のものに對する理想的形式である。その他夫婦及び兄弟姉妹の關係は平等なるもの、關係の理想的形式で、一家協力して家名を發揚し家産を増殖し家風を尊重することは、社會的團體のためにその歴史的秩序を維持し且つその團體を發達せしめようとする理想的形式といはなければならぬ。されば家庭は社會的精神を養ふ基本でこの任務を全うする家族的生活は道德的生活の一大要件である。

家族的關係の基礎は夫婦にある。夫婦は結婚によつて成立するもので古は或は強力を以て婦女を捕へ或は金銭で婦女子を購ひ或は家族の利害のため、に當人の意志を顧みないで結婚させたこと等があつたけれども、今日では一人の男子と一人の女子と相互の合意に基いて結婚するやうになつた。これを自由の一夫一婦制度といふ。文明國に於ける結婚は皆此の制度に依るのである。

文明が未だ進まなかつた時代には一夫多妻 (Polygamie) 或は一妻多夫 (Polyandrie) 或は團體結婚 (Gruppende) などの制度があつた。一夫多妻とは一人の男子が多數の女子と結婚することである。一妻多夫とは一人の女子が數人の男と結婚すること、團體結婚とは多數の男子が多數の女子を共通の妻とするのである。今日ではこれ等の風を脱して自由な一夫一婦の結婚 (Ehe Monogamie) をするやうになつた。一夫一婦の結婚は何故に道德的生活に合するか。自由な結婚は又果して道德的生活に合するか。人は貴い人格をもつて居る。人格とは心理學上から見るときは知情意の

一夫一婦の
合理的な所
以

統一に外ならないといふけれども、その統一が確實で勢力を生活の上を持つこと及びその統一が合理的で高尚な發達を遂げることとは人類の特有性であつて、人が他の生類から卓越する所以もまた實にこゝにあると言はなければならぬ。然らば人格の満足と不満足とは人的生活の合理不合理と平行すべく従つてまた社會の健全と不健全とを判定する標的となるのである。一夫多妻・一妻多夫團體結婚などは果して人格の満足を得るかどうか。未開國の中には一夫で多妻を有するものがあり一妻で多夫に見えるものがあるけれども、彼等は果して心底から人格の満足を得て居るかどうかは疑はしい。一夫多妻に於ては一人の男子が多數の婦人に愛を分配するものである。一妻多夫は一人の女子が多數の男子にその愛を分配するものである。而して團體結婚の如きは男女互に多くの人にその愛を分配しなければならぬ。これは愛の本質に背くものである。夫れ愛は集注的のものであり獨占的のものである。愛の程度が高ければ高い程一點に集注し、これを獨占して他に轉動しないようにすることを欲する。分割し得られる所の愛は愛の未だ完か

らざるを證し、分割された愛は他人に眞の満足を與へることが出來ないものである。愛は盲目なりと言ひ愛は絶對なりといふもこの意味に外ならない。一夫一婦以外の制度はこの原理に合しないもので到底人格の満足を得られないものである。人格の満足を得られない制度は健全な社會に満足を與へないことは自明の理である。カントが一夫多妻にあつては全身を捧げる人格が全く他の人格の所有となつてをるに拘らず、受け取る人格はその人格の一部分に過ぎない。即ち自身を單なる物體となすものであるといつたのも道理があるといはなければならぬ。故に暴力のために金錢のためにその他當人以外の事情によつて結婚をしてはならない。結婚は男女兩人の人格的満足によつて成立すべきもので即ち自由なるべきものである。但しその自由とは一時的の感情の満足をいふのではなくて人格全體の満足を意味するのである。

かくの如くにしてなされた結婚は大切なもので人生に於て缺くべからざるものである。けれども結婚は相互に扶養の義務を生ずるものであるから

結婚に關する本務

一家を維持する見込なしに結婚することは道德的生活に叶つたものではない。若し一旦結婚した上は勝手に離婚してはならぬ。結婚は一時限りのものではなくして終世永續すべきものであるからである。本邦の民法第八百十三條に裁判上の離婚を十種に限つてあるのは正當の事と言はなければならぬ。若し理由がなくて離婚するやうなことがあればそれは家族の觀念を壞し一家の風儀を亂し子女の發達を害し引いては社會の秩序と進歩を害するやうになる。又貞操は男女共に堅く守るべきものである。

かくの如く正當になされた結婚は道德的のものであるが、女子は必ず結婚して一家を作らなければならぬか。或は女子は女子として獨立して一家をたてゝもよいか。之は近時學界の一大問題となつてをるものである。ジョン・スチワート・ミルなどはたゞに女子の獨立を正當とするばかりでなく、女子も男子と同等の權利を享有すべきもので社會の職業に於ても全く同一にしなければならぬことを論じてをる。概して米國佛國にはミルの説を奉ずるものが多いやうであるけれども獨英の學者は多くはこれに反對するや

女子の獨立と男女同權

うである。余の考では結婚は普通の事情の下にある人には拒むべからざる本務であつて、女子は妻となつて家事を齊ふべきは當然であるけれども、特殊の事情を有する人は獨立して生活し他の業務に従事しても強ち悪いことはない。何となれば社會は複雑で各種の人を要し、又人格的満足は色々な方面に向ふことが出来るからである。而して男女同權の說の如きは解釋の如何に依つては一理なきに非れども、其の思想の根本には惡平等主義を含む恐れなしとしない。男子と女子とは其の身體に於ても精神に於ても概して同一でないもので、男子は剛で女子は柔、男子は粗で女子は密であるを常とするから、各其の特徴を發揚して以て社會の進歩發達の爲めに盡すべきである。要するに男子は外に向つて働き、女子は内に居つて働くことは一般的には男女分業の目標であつてかくして相協力し以て人生を完うすべきである。

家族的生活に於て夫婦の關係に次で生じて來るものは親子の關係で、今日では家庭道徳上の最高位を占める孝行の如きはこの間に生ずるやうになつたのである。然れども翻つて社會的現象の過程を探つて見ると實に吾人を

親子の關係
の變遷

寒心せしめるものがある。野蠻な時代にあつてはたゞに父母は子供に對して絶對の權力をもつてをつたばかりでなく、屢これを實地に行つて多くの子女(特に女子)はその生命を奪はれるとが常であつた。若し彼等が餓饉に瀕する場合にてもあへば子女は多く放棄されたばかりでなく、少しく生計が困難なものには生れ落つるや否やその子女の生命を絶つを常としたのです。マルキンは「人類の起源」の中に述べて曰く「児童殺害の風が行はれたといふけれども生存競争の勢が次第に弛んで、種族の人々はその児童の中の存命せるものを二三扶養することを期望する餘裕はあつた。女子は男子よりも多く殺害された。これは女子は種族を保持し親を扶養するために男子よりも價值がないからである。又児童を養育する事の困難とこれがために婦人の美を損ずることゝ児童を十分に保育しようとの希望とは、自ら児童の數を人為的に減殺する原因と推定される」と。かゝる蠻風は文明國の間にも全く行はれないのではない。即ち胎兒を墮胎させるが如きはその遺風とも云ふべく、又児童を虐待することは古來よく耳にする所である。近世に至つて人格の觀念

が明晰になる様になつてやうやくかういふ蠻行が止み、純乎たる愛情を以て親子の關係を保持するやうになつた。

孝行

親子の關係の歴史的變遷は如何にもあれ、親は子に對して養育の本務があるやうに子は親に對して孝行を盡す本務がある。古來支那の道德は孝を以て根本としてをる。若し惡意にこれを解するときには父母は所謂強者の權力の理に基いて勝手な要求を子女に課すやうである。けれどもこれは決して孝行の神聖を汚すに足らない。親子の愛は人情の自然に基くもので慈母が我を忘れて赤子を思ふ様に、子もまた親を愛すのは自然の人情である。かゝる自然の人情を満足することは人生を完うする上に於て缺くべからざるものであるばかりでなく、之によつて一家を繁榮せしめ種族を強大にするものであるから道德的生活から見ても甚だ貴ぶべきものであることは明である。且つ人生普通の義理として報恩といふことがある。人から恩を受けては之に報ゆる志がなければならぬ。然るに父母は實際に於て生殺與奪の權を有するものであるのに自ら萬苦を嘗めて子女を養育するならば子女たるも

のもまたこれに報いなければならぬことは自明の理である。若し父母は自己の愛情のために子女をいたはるもので子女の利益のためにこの勞苦を執るのではないから、子女には父母に報ゆべき恩がないといふものがあらば、これ實に道德的評價の理を解しないものである。聖人が好んで善をし孝子が喜んで父母に事ふることを道德上善といふべからずといふならば誰がこれを笑はないものがあらうか。父母の恩愛に報ゆることを知らないのは恰度聖人の善に報ゆることを知らないと同様である。孝行は實に古今東西に鑑みて戻らない大徳といふべきものである。

親の子に對する務

子は親に對して孝行をつくさねばならぬやうに親も又子に對して守るべき本務をもつて居る。親は子を育てる勞苦を取るといふけれども子は又親に歡樂を與へる。若し子女がない時はその家庭は自然寂寞となるべく、従つて幾多の歡樂を親となることの出来ない人は享け得ないのである。且つ社會の維持につくすことは個人の任務で、子女は父母に繼いで社會を維持し、またその血族を後世に傳へるものであるから、親たるものは十分にその子女

の教養に心を用ひて健全な社會の維持者と己が後繼者とを造らなければならぬ。これが父母たるもの、事情の許す限りその子女をして相當の教育を受けしめる本務のある所以である。

その他兄弟姉妹は互に相愛し相敬し、奴婢をいたはり下を憐み上を尊び相協力して、一家の繁榮のために盡さなければならぬ。かくの如くして共同の習慣を養ひ愛他の感情を馴致し善良な家風を起すは、實に社會的生活の最大要務の一で、道德的生活を完うする所以である。

又親戚は家族の擴張したものと見るべきものであるから、家族的生活の説を推して互に交誼を完うして互の繁榮を圖るべきものである。

第七章 國家的生活

國家的生活

吾人は家族の一人としては家族的生活をなすやうに市町村の一員としては公民又は市民的生活をなし、國家の一員としては國家的生活をなすのである。而して各種の團體の中で國家ぐらい社會との本質を具備してをるもの

がない。従つて社會的生活の中で國家的生活程個人に緊密なものはないのである。これ個人は社會の中に住するものである。中でも國家といふ形に於ける社會と最も密接な關係を以て生活するものである。家族的生活の大切なことは前に述べた通りである。然れども人は生涯家族的生活のみを以て安んずるものではなくして必ず家族の外に出て生活するであらう。これが即ち狹義に於ける社會的生活で、文明國では國家的生活に外ならないのである。若し道德的生活は人生を完うするもので、人生は主として國家的生活の形式をとつて營まれるものであるならば、道德的生活を完うする上に於て如何に國家的生活が重大であるかは多辯を用ひなくとも明である。

國家の起源

國家の起源に關しては十七八世紀の啓蒙時代の哲學者は多く契約説を取つてをる。即ち個人々々が各自の利益と安全とを得る爲に國家を制定する必要を感じて合意的に國家を造つたものである。然れども今日の學説では契約説を目して學者の空想臆説として之を排除し、國家は歴史的に發達した必然的產物であるとする。即ち十九世紀に這入つて發達した歴史的研究

によると國家は一朝にして契約的に造られたものではない。種族的生活の必然の結果として歴史的に發達したものである。全く社會を離れた個人といふものは古來未だ嘗てないので人類はその發生の時から社會をなして生活しその間に社會的關係及び組織が年月と共に次第に發達して遂に今日の様な國家組織を見るやうになつたのである。加之進化論の如きは人類は人類以前より社會的生活をなして居たが、それが次第に國家にまで發達したと説くのである。つまり國家組織は人生必然の要求に基いて起つたもので單獨な個人が任意に製作したものではないのである。

然らば國家は如何なる職分を有するものであるかといふにこれにも兩説がある。一は國家は個人個人の利益を保護するために不正の行を防ぐだけに止むべきものであるといひ、他の一は國家の職分は積極的に國民の安寧福祉を増進すべきものであるといつてを。吾人は今は國家學を講ずるものでないから國家の目的及び職能を深く究明せんとするものではないけれども、實際上の事實として國家は社會の秩序を維持し國民の安寧幸福のために

國家の職分

積極消極の兩手段を講じつゝあるのである。國民は國家の保護によつてその生活を安らかにし又その發達をなし得るばかりでなく、社會の維持進歩もまた國家によつて完うされるのである。且つ不正な行を防ぐのは國家の公益で又公安を招く基であるからいづれにもせよ、國家的生活は肝要なものである。

國家はかくの如く大切なものであるが、如何なる要素によつて成立して居るものであるか。國家とは人民によつて組織せられ主權によつて統一され一定の土地の上に成立するものである。その主權は君主國では君主に屬する。故に君主は國家の主長で法令は國家の意志を代表するものである。故に國民たるものは君主を尊び法令を重んじ國土を保護しなければならぬ。これが國家的生活を完うする必要條件で、忠君愛國の道は萬世不易の大義であるといはなければならぬ。

忠君愛國

國民としての道德は國家的生活を完うし國家の目的に應ずるにある。而して國家の目的は公安公益にあつて國家は君主によつて統括せられるから、

忠君愛國は國民道德の根本である。世人は或は忠君愛國の徳を以て我國に限つて存在すべき異例の徳となし、甚だしきはこれを不合理のものとする考へるものもないではないけれどもこれは大なる謬見である。人生は社會的のもので國家は今日に於て最も完全な社會をなし、その國家は君主によつて統括せられることを思ふたならば、忠君の徳の合理的で大切であることは蓋し疑ふ所がないであらう。又愛國心は言語風俗傳説等の一致から自然に起る人情で、是を満足させるとは即ち人生を完うする所以である。これに反對するものは意識的若しくは無意識的に十七八世紀時代の個人主義を遵奉するためである。而して此の種の個人主義は最早今日では學者から捨てられたものであるから、忠君愛國を笑ふものこそ却て大いに笑はれる道理である。そうであるから國民たるものはその人生を完うする上に於て時としては一身を捧げて公の爲に盡すべしといつても、これを以て唯一の方法と考へるのは大なる謬見である。君主は國家の主宰で國家は公益公安を目的とするものであるから、國民各自もその分に應じて公益公安を目的とし、自己の身體的生

活精神的・生活・經濟的生活等を完うして國家の維持と發達とに貢獻しなければならぬ。これが即ち君に忠なる所以でまた愛國の道に合する所以である。

法令制度を
重んぜよ

國民たるものはまた法令を重んじなければならぬ。法令は國民の公益公安を増進する所以であつて國家の秩序を維持する上に缺くべからざるものであるから、國民的生活を完からしめるためにはこれを尊重することは甚だ肝要である。若し法令の定めた所で改善すべき所のあることを發見したからとて相當の手續を盡さないで勝手にこれに違反するが如きは國家的生活を完うする所以ではないのである。法令は個人個人の便宜の爲に人爲的に設けられたものではなくて、社會的生活を完うする上に必要缺くべからざるものであるから、深くこれを重んずるの精神がなければならぬ。

獨り法令を重んずるばかりでなく、法令によつて定められた國家の制度を重んじ、よくその目的を貫徹することを努めなければならぬ。特に我國に於ける自治制度の如きは國家の基礎となるものであるから各自は志を一に

して自治の民たるの責務をつくし自治機關の運轉を圓滑にし各自の權利を伸長すると共に、公益公安を圖つて國家の目的に副ふやうにしなければならぬ。選舉權の妄用の如きは最も慎むべきものである。又制度によつて定められた官職にあつて公務を執る人は其の職務を完うすべきと共に他人は此の人に對しては十分の尊敬を拂はなければならぬ。若しその人が公職上非難さるべき缺點がある時はこれを改めさせる爲に相當の手續をつくすことは勿論である。公職の念のない國民は健全な國民生活に適しないものである。徒に官職ばかりを貴ぶことは宜しくないけれども、官職の機能を完うする人は即ち國家の機關を運轉する人であるから、國民としての道徳上これ等の人を尊ばねばならない事は當然のことである。但し官職を私して其の職責を誤るが如きは非常なる道徳的罪惡といはなければならぬ。

國民は法令の定める所に従つて兵役、納税、教育の義務がある。これは違法の精神に基くものであるといふけれども、これ等の義務を果さなければならぬ理由は別にある。第一國民は國家に屬するものであるから、國家を守護

兵役、納税、
教育、

する義務のあるのは當然の理である。若し國家を守護するものがないときはその國家は亡び、人民も亦完全に生活することが出来ない様になる。故に人生を完うする上に於て國民が兵役に服すべきは當然である。納税の義務も亦同じ理である。國家は種々の機關を設けてその國を維持し、又陸海の軍備を設けて其の國を守護することが必要であるから、國民たるものはこれが負擔を分任すべきは當然の理である。教育の義務に至つては原則として親が子に對する義務に屬すけれども、國家の維持及び發達の上から見てもまた必要缺くべからざることである。若し國民の個人々々が健全でないときは國家も亦健全になることが出来ないであらうし、従つて國家的生活を完うすることが出来ないものである。

收結

以上論じた所はつまり國家的生活は社會的生活の最も進歩した形式で健全な國民となるは健全な社會的人物となる所以で即ち道徳的生活に合するものである。故に健全な國民となつて優秀な國民的生活を營むことは道徳的生活を完うする所以で、國家の維持と發達とに貢獻する行爲は道徳上善な

行爲となすべきである。

第八章 人道的生活

人道的生活

吾人は家族の一員としては家族的生活をなし國民の一員としては國民的生活をなすが、人類の一員としては人道的生活をなすものである。換言すれば特殊の團體的生活を離れて人を人として考へ、その人に對する上に於て多くの道德規定を有するものである。これ道德とは人と人との間に起つたもので苟しくも人と人との交際のある所には必ず道德的生活が存すべき理であるからである。故に人道的生活は、家族の各員の間にもあれば國民相互の間にもあるばかりでなく他國人との間にも存立すべきである。即ち單に人類として見た他人に對する心得は總べて人道的生活の規定に屬するものである。

他人に對する義務

人は貴き人格を有し人としては同等の價值を有するものであるから、自己に對してもつ所の要求はまた他人に對しても尊重しなければならぬ。故に

他人の身體生命に關する義務

吾人は他人に對して左の義務がある。一、他人の身體生命を重んずること。二、他人の財産を重んずること。三、他人の自由を重んずること。四、他人の名譽を重んずることこれである。今其の理由を述べよう。

吾人は前に自己の生命を維持し身體を發達させるを以て道德的生活の一要件とした。若しも自己の身體生命を維持發達させることが必要ならば他人の身體生命の維持發達もまた必要であることは自明の理である。若し故なくして他人の身體生命に危害を加へるものがあるならば到底社會的生活を完うすることが出來ざるべく従つて人生を完うすることが出來ない理である。これ他人の身體生命を重んずることの道德上必要な所以である。

然れども吾人は如何なる場合にも他人の身體生命に害を加ふべからずといふのではない。若しも故なくして吾人に危害を加へる者がある時は吾人はこれを避け、又は之に制裁を加へるに他の手段を以てすることが出來ない場合には、自己防衛の手段として他人の身體生命を損うることがあつても、道德的生活に背いたものといふ事は出來ない。否、他人から暴行を受けながら

相當の自己防衛を講じないで他人の暴行に任すやうなことは、人類の一人としての自己を輕侮するもので、人たるの品位を傷つけるものといふべきである。

世には他人の身體生命を重んずべき理由に基いて死刑の廢止を主張するものがある。然れどもこれもまた理由の立たない説である。死刑は國家が人民に對して行ふ事柄で個人と個人との關係とは自ら別であるけれども、個人の身體生命が絶對の權利をもつて居ない事は、自己防衛の權利があるので、も分明である。國家が國家の目的を達する上に即ち公益公安を維持する上に於て必要とする場合には暴戾な個人を死刑に處することは國家自衛上の權利で、國家の自己防衛ともいふべきものである。要するに他人の身體及び生命を重んずることも決して絶對的のものでないことは明である。

戰爭の起つた場合なども敵軍の將卒を殺害するが如きは、強ち道徳的生活に背いたものとは云ひ得ない。戰爭は好ましい事ではないけれども、國家の自衛上避くべからざる場合には、國民たるものは戰爭に出て敵兵を殺害する

ことがあつても決して不道義の行爲でないばかりか、却て國民としての生活を完うする所以であつて即ち有徳の行であるのである。但し戰爭に關係のない人の身體生命にまでも危害を及ぼすことは人道的生活に合しない行となるのである。

かくの如く他人の身體生命は或時には危害を加へても差支ないけれども、決闘又は暗殺等に依つて他人に暴行を加へることは人道的生活に背き、國家社會の秩序を亂すものであるから深く戒しむべきである。

人は自己の經濟的生活を必要とするやうに他人の財産を重んじなければならぬ。人は衣食住なしに生活することが出来ないから自然自己の所有に屬する富を必要とするのである。即ち一定財産を保有してその生活を確實にする必要がある。かくの如く財産の安固を來すは獨り個人々々の幸福であるばかりでなく、又實に國家社會の維持發達の上に甚だ大切なことである。故に他人の財産を重んずるは道徳的生活の一要件である。

他人の財産に對する關係には種々ある。一、貸借、二、賣買、三、寄託、四、拾得、五、單

他人の財産
に對する義
務

なる所有等である。貸借とは他人の財産を貸借したときには、利子・小作料・地代等を拂つてこれに酬ひ、物品を借りた時はこれを毀損しない様にしなければならぬ。これが他人の財産を重んずる所以で人道的生活の一要件である。利子に關しては古來異説があつたけれども、その正理であることは疑ふことが出來ない。但し妄りに高利を貪ることは宜しくないことである。寄託物に關しては民法の定めてある所に従へば大體に於て不可がない。又他人の遺失物を拾つた場合なども相當の手續を経た後でなければ自己の所有としてはならない。又他人のものに對しては如何に瑣細なものであつても決してこれを冒すやうなことがあつてはならない。

他人に對しては其の人の自由を重んじなければならぬ。身體の自由・思想の自由・言語の自由・信教の自由・職業の自由等これである。人は社會に從屬するもので絶對の自由を有するものではないけれども、社會は個人の集合からなり個人は人格によつて特殊の統一をなすものであるから、社會の維持發達に害が無い範圍に於て自由の行動を執らしむべきは當然のことである。

他人の自由
に對する義務

かりではなく、又實に社會國家の維持と發達に缺くべからざるものである。

故に人の身體は妄りに束縛せずなるべく自由の行動をとらしめる様にし、その人の思想も出來るだけ發展させなければならぬ。従つて言論の自由を重んじ妄りに妨げないことが人道的生活の要件である。信教に關しては人心の奥底に屬するもので各人の安心の基礎となるものであるから、各其の欲する所に従つてよい。職業の自由に關しても同様で各人自己の性能と事情とによつて活動するは人生を完うする所以であるからその好む所の職業に従事することを妨げるやうなことがあつてはならない。昔の奴隸制度などは以上の自由を拘束するもので且つその人の人格を無視するものであるから、甚しく人道に背いたものである。

人は各自己の名譽を保有する権利がある。これは自己の維持發達に必要であるからである。若し何の理由もなく自己の名譽を毀損するものがあるならば吾人は相當の手續をつくしてこれが恢復を圖る必要がある。故に他人に對しても其の名譽を毀損してはならない。

他人の名譽
に關する義務

他人の名譽を毀損するものは先づ誹謗と讒誣とである。誹謗とは他人の惡を摘發することをいひ、讒誣とは事實を捏造してしかも不正當なことを自覺しながらなすことをいふ。誹謗は怨恨不注意等から起り、讒誣は嫉妬から起ることが多い。共に慎むべきである。尤も正當な理由があつて他人の惡をあらはすのは必ずしも惡いことではないが、他人に對する判斷は誤り易いものであるから罪惡が顯著でこれを摘發することが國家社會に益あるものゝ外は決して誹謗を加へないのがよい。讒誣は國家社會の安寧を害するから特に惡いものである。

他人に對する徳

以上他人の身體・生命・財産・名譽・自由を重んずるは人道的生活をなす所以の要件である。けれども吾人はこれを外にして一の人格が他の人格と相交はることによつて幾多の心得が必要である。人は社會的生物であるから一人で生活し得るのではない。必ず他の人に依頼し他の人の勞力によつて製作された物に依つて生存する。よしそうまでにならなくとも人と人と相面接することがあるは社會的生活を營む以上必然的事象としてあらはれる。人

道的生活はこの場合に於ても諸種の規定を與へる。謝恩・正直・好意・慈善などはその中でも重要なものである。

謝恩

謝恩とは他の人から恩誼を受けた場合に必要な心得でその間の關係は平等的でなくて受動的である。即ち他から受けた所の恩誼を返すを以て本義とする。佛教に於ても謝恩を以て根本の徳とし四恩に報ゆるを以て人生の最大要件とした。吾人が社會的生活をなすに當つて他の恩誼によつて自己の安全と發達とを得ることが頗る多い。かゝる場合には宜しくその厚意に感謝しこれに報ゆるの志がなければならぬ。

正直

正直とは一人の人と他の人とが平等の關係に於て立つ場合に必要な心得である。即ち恩誼を受けた人でなくとも人に接するには正直を旨としなければならぬ。正直とは偽らないことと言に於ても行に於ても誠實の心情から發するをいふのである。これ人が社會的生活をなすに最も大切な徳の一である。若し正直でない時は社會に信用がなく従つて各人の發展と社會の發達とに大なる妨害となる。約束を重んじ公平を旨とするが如きは皆正

好意

直の一である。

たとひ正直であるとも他に對して少しも好意がないやうなのは、社會的生活を完うする所以でない。若し己が好む所は正直にこれを行ひ己れに關係がないときは正直にこれを拒絶するやうなことがあれば親戚知人以外の人に對しては少しも同情がなくなるやうになるかも知れぬ。これ又人道的生活を完うする所以ではない。己に關係がない他人の事でも窮して居るのを見てはこれを勞はり、よく好意をつくしてその人を助けてやるが如きはまた甚だ大切なことである。

慈善

終りに慈善は好意の一步進んだもので自ら損失を招ぐのを顧みないで他の人の困厄を救ふをいふ。これは實に他の人に對する最高の徳である。何となれば各人が皆かくの如くなるときは社會の發達は愈大となり各人の發展は最も圓滿なることが出来るからである。然れども慈善とは單に施與をすることをいふのではない。妄りに他人に施與することは却つてその人の奮勵努力の念を消磨させて其の人の不幸を招ぐことがあるからである。

動物に對して道德上直接の義務のないことは既に述べた通りである。けれども公衆の面前で動物を慘殺したり或はこれを虐待したりするが如きは、公衆をして或は嫌厭の情を起さしめ或はこれがために残忍の心を養はしめ、特にかゝる行をなす人其の人の性格を害うことが多いから、間接に道德的生活に戻るものとなるのである。

第九章 道德的生活の理想

道德的生活
の理想

道德とは人間相互の間に起る事柄で、道德的生活とは道德的規範に基いて行動云爲することを意味するならば、吾人は日常如何なる行動を取るべきかの問題は問はずして答が得られるわけである。即ち道德的生活が規定する所の規範に従つてこれに背反することがないやうにすべきである。個人的生活としては自己の心身の健全を助け經濟的生活の要件に缺けることがなく社會的生活としては社交の旨趣に戻らず家族の一員としての務に背くことがなく且つ人道を破ることがないならば、その人の生活は完全に道德的で

あるといふことが出来る。而して若しその中の或要件を満たす爲に或る他の要件を破らねばならない時は個人が從屬する所の社會の維持と發達とに最も大なる貢獻をするか、或は最も小なる損害を與へるかを考へて取捨を決すべきである。かくの如くにして各人の力の限りを盡したならば道德的生活として遺憾のないものといふべきである。

國家を中心
とすべきこ
と

然れども、各人の從屬する所の社會には種々ある。家族も一の社會で國家も一の社會である。時としては、同人種或は同文化の行はれる範圍を指して社會といひ、甚しきは人類全體を指して社會といふことがある。若し範圍の廣狹を眼目として大なる範圍を有する社會を以て上級の社會とする時は、人類全體を以て最高のもとし、人類に貢獻するとの最も大なる生活を最高の道德的生活とすべき理である。即ち個人としての生活或家族の一人としての生活も人類全體に貢獻することの妨害となる場合には、これは犠牲としても人類全體のために盡すべく、若し又國家の利害と人類全體の利益とが衝突するやうな場合には寧ろ國家の利害を捨て、人類全體のために盡すべき譯

である。けれども吾人は社會の維持と發達とを以て道德的評價の規範とした所以のものは、吾人の生活即ち人生は本來社會的のものであるとの理由に基くもので、いづれの社會を以て最高級のものとするべきかの根據はいづれの社會が最も社會らしいか、即ちいづれの社會が最もよく社會的性質を具備してをるかを考察すると共に、孰れの社會が吾人の人生と最も緊密なる關係を有するかに存在すべきである。而して社會の社會たる所以はその社會の中に存する社會的關係の緊密の如何にある。即ち社會の中の人々が交互的有機的關係を有し、また公の目的によつて結合することの程度如何にある。而して今日の状態では最も緊密な關係を有するのは國家的社會團體で少くとも今日に於ける最高級の社會は國家であるといはなければならぬ。且つ又個人の生活と最も緊密なる關係を有形無形に於て有するも國家である。人類全體の如きは今日にあつては社會的關係が甚だ弛緩で個々の人生との關係も極めて疎遠である。多くの學者は人類全體を社會といふことすらも拒んでをる。家族に至つてはその中の關係が頗る密であるけれども一家族の

人々は終世その中に生活するのではない。多くは他に出て他の家族には入り又その間の組織制度などは、到底國家的社會のそのやうに完全でない。従つて社會としての要件を具備する點に於て家族は國家と比較にはならない。要するに國家は今日に於ける社會中の社會で道律的生活の最高原理の宿る所である。

國家の進歩
とは何ぞ

然らば國家の進歩とは何であるか。若し國家は最高級の社會であるとすれば國家の意志は絶對的のもので其れ自身既に終局のものである。どうして國家の進歩といふものがあらうかと。けれども吾人が國家を以て今日に於ける最高級の社會とした所以のものは、今日に於ける社會の中で最も社會的の要件を具備してをるが故に左様にしたもので、國家といふ名目のあるのを以て是非を問ふことがなく道德上の最高原理と説くのではない。若し國家が社會的の要件を具備しないならばそれは吾人の所謂國家ではない。若しより多く社會的の要件を満足するやうになるならばその國家は一段の進歩をしたといふべきである。即ち國民各自の有機的關係を増大させ國民各自をし

道德的生活
の理想と良
心

て人格の發展と要求とに満足を與へることを愈切實にすることは國家の進歩である。而して人生には身體的生活、精神的生活、經濟的生活、社交的生活、家族的、生活、國家的、生活、人道的、生活の別があつて、これらは凡て皆人生を完うする上に缺くべからざるもので人生の根本的要求に出るものであるから、出来る限り以上諸般の生活を有機的に調和することは即ち國家の要件で、また國家の進歩不進歩を測定する目標である。唯國家的生活を中心としてこれに背反しない様に進歩發達を圖るべきである。

此く論じて來ると道德的生活の進歩は行爲の客觀的影響にのみ關係するもので各人の主觀的動機には關係がないやうである。即ち道德的生活の理想は良心と何等の關係がないやうである。けれども其の實決してそうではない。吾人は道德的生活の進歩と理想とは良心に依存するものとするのである。今少しく其の理由を述べよう。

行爲の善惡を判定するには必ず道德的評價の規範によるべく従つて客觀的規定に基くことは辨ずるまでもない。然れども其の評價の對象は本書第

二編で論述したやうに行爲の全般に亘つて考察するもので、正しい動作は正しい動機に基いてのみ完全に實現し得られるものである。即ち道德的生活の理想は良心の力をかりなければ實現し得ないものである。若しその動作が結果のみからして判断するときは余が前に列擧した道德的生活に叶ふやうに見えても、其の動機が正しくないならば道德的評價の對象全體としては道德的生活に叶つたといふことが出来ない。即ち惡なる動機に基いた行爲はたとひ結果として善なる影響を持ち來しても道德的生活に叶はないばかりでなく、動機に於て誠意誠心道德的價値の觀念から行動せんとするものならばそれは未だ實行されなくとも潜在的に實行されたものと見てこれを善と判定することが出来るのである。故に余の解する所に従へば道德的生活とは動機と結果との兩方面の要素に基いて成立するもので、それが道德の標準に合して始めて善となり道德的生活となるものである。而して行爲の源泉となるものは内心の動機で即ち道德的價値意識であるから道德の進歩發達の如何は動機の如何によることが最も多い。良心が道德的生活に必要で

あるといふ所以もまたこれがためである。グリーンが「最も充分な意味に於て當になすべき所の動作は、善意を發表する動作である」といつたのは吾人と説を同じうするものである。

然れども余はグリーンをやうに善なる動機は必ず常に善なる結果と一致するとの信仰を有するものではない。(尤も動機についても、グリーンとは解釋を異にするものがあるけれども)グリーンは、最良の動機が時に或は有害の結果を來す動作に出ることがあるのは、つまり所謂最良の動機が十分に善でなかつたためであるといつてをるけれども、若し動機の善惡が結果の善惡によつて定まるものならば、動機の善良とはつまり無意義のもので、結果の善であるのを見て初めて善なる動機といふ名稱を附せられるに過ぎない。グリーンの所謂善なる動機である所の人類の完全に貢献することを以て目的としてなされた動作でも、或は家族の義務を怠り或は國民の義務に背いて社會の進歩と秩序とを害するものならば、その人の行爲は善とはいはないのである。即ち動機と結果とは必ずしも一致しないのである。若しも、其等の動機

道德的生活
の理想と動
機

について何等他の私慾といふ汚點がなかつたとしても、それでも尙思慮不周到であつたのである。而して行爲者が自己の動作が如何なる結果を他人に及ぼすかを、相當に思惟するの勞を取らなかつた過があつたのであるといふに至つては、動機の意義が甚だ汎意なのに驚かざるを得ない。若し動機といふ語をして直接に其の動作を實現させるに至つた心的活動に止まらないうて行爲者が有する所の心的情態の全部を意味するものとすれば、如何にも動機と結果とが一致することが多いのであらう。しかもなほ自己以外から來る所の影響によつて蒙る所の動作の結果に至つては、動機と相應することの出來ないものがあることは明白の理である。故に道德的生活の理想は動機意志動作結果ともに全體として道德的規範に合することを要求すべきである。然れども動機は行爲の源泉で良心は道德の基をなすが故に、道德的生活を理想的に實現しようとするならば、先づ各人をして誠意誠心道德的生活を希求するの精神を養成しなければならぬ。即ち善を善として尊ぶと共に之を實行せんとすの價值意識を培養せねばならぬ。かゝる内部的要求があつて

これを實現する方法と規範とを授ける時は自ら道德の實行を見るやうになるのである。而して道德的價值意識を培養すると如何な生活を道德的生活といふかとの理解を明晰にすることは明に二つの別種の事件で、これを教養する方法もまた自ら異ならなければならぬ。即ち前者は教育的事業で後者は學究的事業に屬する。科學的倫理學の任務は前者にあらずして後者にある。

道德的生活
と性格

余は次に道德的生活と性格との關係について述べよう。行爲は意志によつて起り意志は性格によつて動くから、性格が道德的生活に關係する所が大なるは言を俟たない。故に道德的生活を理想的にしようとするならば、必ずや各人をして道德的生活を希求するの性格を有たしめ、誠意誠心己が行爲を反省して常に道德的生活の實行を努める習慣を養成しなければならぬ。而してその行爲が道德的生活に合することが多ければ多い程、その人は善い性格を有する人といはるべく、これに反することが多ければ多い程、惡性格を有する人といはるべきである。世に善人といふのは善良な性格の人といふ義

て悪人といふのは悪い性格を有する人の義である。このやうに性格と道德とは密接な關係があるものであるけれど、各人がなした行爲を評價するに當つてまでも、その人の性格によつて善惡の價値を異にすべきものか。余は否と答へるものである。若し其の行爲が甲乙兩人全く同一であるならば、若しかういふことがあるとすれば、たとひ二人の性格が異つてをるとしても、共に同等の評價を受くべきものである。之がグリーンと見解を異にする所である。グリーン曰く、「二つの動作が一は一層多く有徳なる性格を發表するとき、二者は其の道義上の結果に於ては同等でも、其の道義上の價値に於ては全く異なるべきである。二つの動作がそれ／＼發表する性格の種類に如何によつて一は一層多く善で、他は一層少く善であるべきである」と。尤もグリーンが意味する結果に於て同等とは公共的快樂論の最高善である最大多數の最大多量の幸福であつて、余の所謂道德的生活の理想とは大いに異なるものがあるけれども、行爲者の如何によつて行爲として全く同等なものが異なる評價を受けなければならぬ理由は、余の了解に苦しむ所である。若しも道德的評

價の對象は行爲を中心とするものならば同一行爲は同一評價を受くべきは當然の理である。同じくこれ奉公の道をつくすのである。而して一人は前に不徳義なことをなした人物であるからとて、奉公の行爲までも道德的價値を失ふとならば、たゞに理に於て徹底しないばかりでなく、又悪人をして改善させる時期をなくするものである。一善をなしたからとて、其の人は善人であるとは直ちに評することが出来ない。善人とは善なる性格の人の義で、性格とは行爲が蓄積した結果即ち意志の習慣を意味するものであるからである。けれども、行の善惡は全く行爲そのものに對する評價で、其の人に對する評價とは別に考へなければならぬ。尤も善なる性格の人は善なる行爲を多くなす傾向はあるであらう。惡なる性格の人は惡なる行爲を多くする傾向を有するであらう。又其の人のする行はその人の意志に基いて、その人の性格から發するものであるから、その人の責任に屬すべきは當然であるけれども、個々の行に對する評價と、その人の性格に對する評價とを混同するは不當のことである。世に完全無缺の性格の人といふものはない。故に或時は惡

なる行爲をすることもあるのは常人の習ひである。又世に絶對的惡なる性格の人は殆んどないであらう。故に或る時は善なる行をなすこともあるであらう。かゝる場合には公平にその行爲の價値を判定することをつとめなければならぬ。但しその人の性格如何によつて少しでも行爲の動機に差異のある場合には既に行爲そのものゝ上に差異があるものと見做すべきが故に(動機は行爲の内的要素)その評價を異にすべきは勿論のことである。

世には道德的評價を下すに當つてその行爲の要素を驗し若しもその中に理想的でない所があると直ちにこれを惡とするものがないではない。即ちその動機は大體善であつても他の方向に向へば一層善になることが出來たのにその人はそれを忘れた故に其の行爲は善ではないと論ずる人がある。又彼は慈善をしたけれども彼の身に相當すればより多くの慈善をするこゝとが出來るのに彼はそれをしない故に其の行爲は善といふことが出來ないと評する。或は彼はよく勤勞したけれども惜しい事にはその方法が完全でない故に道德上よりすれば善とはいふことが出來ないと言ふのである。こ

道德的評價
に關する誤

のやうにして現實の行爲を檢查して來たならば一切の行爲は悉く不善の行爲となり世の中に善なる行爲がなくなるであらう。これ果して正當な道德的評價といふべきか。余の思ふにかゝる困難に陥る様になつたのは、研究の態度が正しくなかつたからである。若し行爲の評價は性格の評價と同一で、性格の價値は絶對的理想を包容する最高善の實現にありと解する時は、少しでも不備な點がある行爲は不完全たるを免れない。従つて未だ善とすることは出來ないとしなければならぬ。けれども善惡の評價は實際上心意現象で道德的意識の作用に外ならないから、道德的評價の對象と標準とを考へ、これに合するものは善とし之に合しないものは惡としなければならぬ。かくの如くするときにはよく如上の困難を避け得るばかりでなく、これを實際的生活に適用して戻らざる學說となるのである。而して其の人の性格に對する評價とその人のなした行爲の評價とはよくこれを區別すべく、各人の性格と行爲とをして一齊に道德的生活に向くることによつて始めて道德は理想的に行はれたものと言ふべきである。

附 録

公民道徳概説

一、公民的自覺

公民といふ語は市町村制などでは、一定の意義を有する法律語となつて居るやうであるが、自分は寧ろ通俗的にモット廣く公民といふ語を使用したいと思ふ。自分のいふ公民とは國家の要素の一である國民の一員を指すものであつて、謂はゞ國民の一員たるの自覺を公民的自覺といふのである。従つて公民的自覺といふ中には、國家の責任を分擔するといふ自覺が含まれて來る。これが公民道徳の根本概念であると思ふのである。

右の如き意味に於ける公民的自覺は西洋に於ても、最近に至つて始めて唱道せられたものである。我が國などにありては今日に於ても未だ其の自覺が

出來て居らぬやうに思はれる。西洋に於ては代議政治と共に公民的自覺は唱道せられたのであるが、國民教育の上に於ては極最近までそれが徹底しなかつたのである。其の實證として獨逸のミュンヘンといふ大都市の視學官で且つ世界的名聲を博して居る大教育家であるケルセンシュタイネルといふ人が、西曆千九百年即ち今より二十六年前に「公民教育論」を提出してエルフルトといふ市の學士院からの懸賞に當選し、それから俄かに公民教育の論が盛んになつたのである。而して其の時のケルセンシュタイネルの論旨は最もよく公民的自覺の發達の遅々たりしことを立證するものであり、又同時に公民的自覺の必要を痛論せるものであると思はれるから、次に其の要旨を紹介しようと思ふ。

ケルセンシュタイネルの言に據ると、現今十九世紀末の獨逸の學校教育は大體に於て二百年前に定められた型を保守して居る。獨逸の國民教育は二百年以前に略其の形が定つた。國民の普通教育としては何んな學科が必要であるかとか、其の修業年限は凡そ何年でなければならぬとかいふとは、大體其

の時代に定まつたのである。然るに二百年前の獨逸は君主專政の世であり、國の政治でも經濟でも爲政者即ち役人の考からのみ出て居たので、國民は其れに就いて何等責任の分擔がなく、唯爲政者の指圖に従つて機械的に働かさへすればよかつた。然るに今日にあつては、時勢一變して、國家の事件は直接若しくは間接に國民全體の責任となつた。此の公民的責任を自覺せしめ、その責任を完うするやうな風に國民教育を改造せねばならぬといふのが其の論旨である。これは全くの教育論であるけれども、此の教育論が十九世紀と二十世紀との境に初めて世人の注目を集めたといふことは、西洋に於ける公民的自覺の最近まで發達しなかつたことを證明するものでなければならぬ。然らば公民的自覺とは何をいふかといふ問題に關してケルセンシュタイネルは次の如く論じて居るのである。今日の公民は國家の盛衰に關する責任を分擔し得るだけの見識と徳操とがなければならぬ。ミュンヘン市民の生活は獨逸國家の興亡に關係を持ち、獨逸國家の經濟的運命は又ミュンヘン市民の經濟的生活をも左右する。故に今日の公民たるものは自國の國家組織の精

神を十分に理會し、それに關する國民の責任と任務とを悟らねばならぬ。又公民としての經濟的生活と自國の經濟との關係を明かにし、更に進んでは世界の經濟と自國との關係をも知り、一地方一市町村に於ける公民生活の社會的生活をして國家及び世界の社會的經濟的關係に於ける意義と責任とに適合せしめることに徹底的に自覺せしめねばならぬ。かくしてケルセンシュタイネルは今後に於ける國民教育は小學校の上に補習教育をも義務教育となし、兵役に就くまでの期間は國民義務教育を繼續せしめねばならぬといふのである。

ケルセンシュタイネルの要求する所の公民的自覺は前節に述べたるが如く知識を廣くすることにのみ止まらぬ。公民として最も大切なるものは寧ろ道德即ち公民的道德の自覺にありとして居る。其の公民的道德とは何かといへば國家的精神の陶冶である。しかも其の國家的精神とは國民各自が自己の日常生活をなす上に於て、即ち自己の業務を營む上に於て、互に協同戮力して公民としての責務を遂行せんとするのである。ケルセンシュタイネルは

此の趣旨に基き、職業組合の連絡を取りて各種の業務の研究所若くは實習所ともいふべき機關を設け、獨りミュンヘン市をして世界的美術工藝都市たらしむるのみならず、一切の業務をして世界に於ける最新の學理を應用する所の最も進歩せるものならしめ、以て國民各自をして國家興隆の盛運に寄與する所あらしめんとしたのである。

自分は西曆千九百六年にミュンヘン市に於けるケルセンシュタイネルの教育經營の情況を視察し、同千九百十四年に再び獨逸に遊んでケルセンシュタイネルの主義が各大都市に普及しつゝあるのを見て、獨逸國運の勃興が近く世界を驚かすものあるべきを信じたのである。然るに同年八月に世界戦争が起つた爲めに遂に其の效果を見る事が出来なかつたのであるが、公民的自覺の目標は、實にケルセンシュタイネルの主張の如くなるべきものと思ふのである。

二、デモクラシーの倫理

デモクラシーといふ語は或意味よりすると、公民的自覺の表徴である、何故

なれば、近時デモクラシーとは民衆主義を意味し、民衆主義とは、民衆自身が國家社會の運営に關する公務に參與することを意味するからである。然るにデモクラシーといふ語には歴史的にも意義の變遷があり現在に於ても不純なる意義も混入して居る所から、デモクラシーの眞義即ちデモクラシーの倫理的意義が明瞭を缺くの恐がある。これは公民道德の上より見て實に由々しき大事であると思ふ。

デモクラシーとは古く希臘に初まつた政治上の用語である。デモスといふのは民衆といふ意味の希臘語で、クラシーといふのは支配といふことを意味する希臘語である。即ち政治上に於て民衆が國家を支配することをデモクラシーといつたので、所謂民主主義の國家組織を指したのである。而して之を學問的に論評したのは、今日に於ても學界の尊敬を受けつゝある所の大哲學者プラトール及びアリストートルである。其の中でもプラトールのデモクラシー論は永久に没すべからざる眞理を含んで居るものであると思ふ。

プラトールはソクラテスの高弟であつて倫理道德の研究者であるが、又同時

に國家的社會的問題にも興味を持つて居た。否プラトールの倫理道德は國家生活を離れては存在せぬのである。此の點は實に孔孟の教と全く同一である。孔孟の教よりすれば、君主は聖賢の道を行ふものである。プラトールよりすれば、支配者は哲人であつて公平無私の賢者でなければならぬ。従つて人の上に立つて國家社會を治むるものは一般民衆よりも天賦の性能に於ても卓越し、又其の修養に於ても長き年月を要し、殊に心術に於ては秋毫の私情もなく偏頗もなく、常に國家社會全般の福利發達を企圖するものでなければならぬ。然るに一般民衆は天性に於ても種々相違があり、又修養に於ても長くあり得ないから、概括していふ時には見識も狭く私情私心にも動かされ易い。それ故に理想的國家は哲人政治の行はるゝ國でなければならぬとする。而して理想的國家に反する政治には二種ある。其の一は支配者が哲人的精神を離れ、私意私見に基いて勝手な政治をすることである。他の一は一般民衆が私意私見に基いて勝手に政治を左右することである。プラトールは前者を專制政治若くは横暴政治と名づけ、後者をデモクラシー即ち民主政治と名

づけたのである。プラトンの生存せる時代は希臘の國々、特にアテーネ國が次第に民主政治の弊に苦んで居たのであるから此る意見も生れたのだらうが、其の論旨には今日に於ても注意すべきものがあると思ふ。尤も希臘時代の民衆といふのは、自由民階級中の普通民のことで、此の下に奴隸及び半奴隸の階級があつた。人口の上よりすれば、自由民よりも奴隸階級の方は遙に多い。而して此等の奴隸階級者は全然市民権がないので、デモクラシーといつても自由民中の民衆政治のことである。

アリストートルはプラトンの高弟である。彼の政治論は大體プラトーンと同一であつて、デモクラシーを一種の墮落せる政治と見たのである。唯アリストートルの説には政治組織の循環論ともいふべきものがある。それに從へば、君主政治又は貴族政治が墮落すると横暴政治又は寡頭政治となる。そうすると一般民衆が反抗して民主政治即ちデモクラシーとなる。然るに民主政治といつても、民衆全體が政治の仕事に従ふことが出來ないから或少数者が政治をする。即ち寡頭政治となる。其の間に煽動政治家即ちデマゴ

グが現れてそれに政權が移り、遂に横暴政治が行はれ一般民衆は奴隸的に壓制を受くるに至るといふのである。果してアリストートルの論の如くに循環が行はれるか何うかは疑問であるが、アリストートルは當時現存する大小の國家並に過去の記録に存せるあらゆる國家の興亡盛衰を研究調査したといふことであるから、彼の説は今日に於ても参考となることと思はれる。

新しき意味のデモクラシーの起原は寧ろ西曆十八世紀に於ける佛蘭西革命當時にありと見るべきであらう。其の意味は個人個人の自覺に基くもので、天賦人權の思想よりして何人も自由平等の權利を主張すべきものとの考から出て居る。所謂階級打破とか階級戦争とかいふ思想も此の間に發生した。従つてデモクラシーといふ觀念は、各自の權利に關して自由平等を主張することとなり、國家社會全般に關する責任を平等に負擔する所の公共心若くは奉仕的精神が忘れられる傾向を生じた。これ今日に於てもデモクラシーの主張は個人の權利の主張と同一視せられることの多き所以である。

然れども、權利と義務とは必ず平行すべきものである。獨り法律關係に於

てさうであるのみならず、道德上にも同様である。個人が勝手に振舞ふことは決して道德的價値を持たない。個人の仕事が直接又は間接に一般社會即ち國家社會の幸福と發達とに貢獻する所あつて初めて道德上尊敬に値するのである。故に個人の行動には自由の權利と奉仕の義務とがある。一般民衆が此の種の權利と義務とを並せ行ふことが眞のデモクラシーの倫理である。

デモクラシーの本家ともいふべきは、何んと云つても北米合衆國であらう。此の國は佛蘭西革命の少し前に獨立したので、自由と平等とは實に立國の精神である。従つて個人個人が自由に活動するの精神に富んで居ること北米合衆國人の上に出づるものは、恐くは世界中に無いであらう。けれども個人主義は到底國家生活の基本となることは出来ない。故に北米合衆國の思想家教育家はデモクラシーに奉仕の精神即ち責務の觀念を加味することに深く意を用ひて居るやうに思はれる。今其の證據を左に挙げよう。

北米合衆國では何んなことでもデモクラシーに合せざれば通用しない。

法律を制定する際でも、それはデモクラシーに背くといへば、其の法律案が通過しない。市民の行動を批判する際にも、デモクラシーに合すると否とは善惡正邪の分れ目である。然らば何がデモクラシーかといふと、倫理學者は色々に説明をして居るが、或る學者はデモクラシーとは能率をあげることだと説いて居る。即ち民衆全體が自覺し眞劍に活動し其の責務を果すことがデモクラシーであるが故に、デモクラシーは社會生活に於ける能率を擧げることであらうといふのである。而して社會に於ける能率を擧げる爲には、是非とも社會奉仕の精神がなければならぬ。故に能率とは奉仕のことであつて、デモクラシーとは社會奉仕の精神に外ならずとするのである。此の解釋は實にデモクラシーの個人主義に陥ることを防ぎ、社會奉仕の責務を自覺せしむる所以のものであつて、かくして初めてデモクラシーが倫理的價値を持つに至るのである。北米合衆國が旭日登天の勢を以て勃興して來るのは、無盡藏の資源の存在することにも依るが、又一にはデモクラシーの倫理に負ふ所の大なることも見遁してはならぬと思ふ。

三、社會連帶の倫理

西曆十九世紀以後に於ける道徳思想の一大進歩は社會連帶の觀念の發達であらう。此の觀念はデモクラシーの思想よりは後に發生せるもので、謂はばデモクラシーの思想が個人主義に偏する懸念のある所よりして之を社會團體本位に導かんとする爲に起つたものと見る事が出来る。而して其の發生地は佛國である。其の内には十分に自由思想も平等思想も取り入れられて居るので、最近思潮としての社會道徳の根本觀念である。近頃流行する共存共榮などいふ言葉も、社會連帶の思想より出て來て居るものである。公民道徳を研究する者は是非とも社會連帶の意義を明にしなくてはならぬ。

社會連帶といふのは其の語義が示すが如く、社會は全體として連結統一せるものであつて、個人個人が單獨孤立して居るものではないといふことを意味するものである。佛蘭西語では、之をソリダリチといふ。英語でも同一であり、獨逸語でも之を採用して居る。其の語義は英語のソリッドといふ場合と同じで、結合とか堅固とかいふのであつて、物體などがシカと堅固に結合して

居る場合にそれを形容してソリッドといふのである。併し乍ら社會の一要素としての個人の人格は何處までも之を尊重する。従つて個人の自由と平等とを十分に認めるのではあるが、個人の行動は直接若くは間接に社會全體に其の影響を及ぼすものであるから、他人のことは自分にも關係し、自分のことは他人にも關係することを明白に自覺する。故に他人のことを心配するのは自分の務であり、自分のことを處理するにも他人のことを考へねばならぬといふのである。畢竟するに社會と個人の關係を明にして人生の眞義と本分とを決定するものであつて、實に公民道徳の基本となるものである。

元來形體の上に現はれるものは容易に理會されるが、無形の事柄になるとなか／＼理會し難きものである。例へば池の中に小さい石を投入れたとす。そうすると其の小石の爲めに波の渦が起る。而して其の波は遠くなるに従つて次第に小さくはなるが、幾分かの動搖は池の水全體に及ぶであらう。若し其の小石が池の中央に落ちたとしても、それが爲に動搖を受くるものは池の水全體である。従つて池の水全體が之が爲に幾分かの利害を感ずる譯

である。此の事は少し靜かに觀察する者には容易に理會される。然るに社會上に於ける一個人の出來事は直ちに社會全體に其の波動を及ぼすといふことは容易に理會されない。併し部分と全體との關係は社會にありても池の水にありても同一であるとするのが、社會連帶の觀念の基礎である。

試みに現下の問題となつて居るコレラの流行に就いて考へて見よう。此處に一人の男があつて、不用意にも鮭の刺身を食べてコレラに罹つたとする。これは恰も池の中に投入れたる小石の如きものである。それが爲めに近所近邊には大なる動搖の渦が生ずる。先づ其の家は交通遮斷となり、大消毒を受ける。近隣の店などは休業同様になる。殊に近所の魚屋などは其の爲に多大の損害を受ける。獨り近所の魚屋のみでない、市内の魚屋も大打撃を受ける。魚が賣れなくなると漁夫が業を失ふ。失業者が増加すると悪事をする者が多くなる。悪疫が流行すると外出する人が減ずるから商賣がさびれる。かくして世間が不景氣になり人氣が悪くなれば、社會全體が生活の不安を感じるといふことになる。かくなれば鮭を食べてコレラに罹つた男の行

爲は其の男一人の出來事ではない。社會全體が多かれ少かれ、其れが爲に利害を感じるのである。これ即ち社會連帶の理である。

池の中の波動は肉眼で見得るが故に何人も部分と全體との關係を見誤らないが、社會の波動は肉眼に上らざるが故に社會連帶の觀念が容易に起らない。併し乍ら社會の中にも部分と全體との間に連帶關係がありとするならば、此の關係を基礎とせざる觀念は眞理に戻るものである。此の關係を基礎とせざる行爲は倫理上價値を持つことは出來ない。即ちそれは道徳上貴ぶべきではない。之に反して社會連帶の道理に基き、自己一人の行爲が如何なる利害を社會に及ぼすかを顧み、社會全體の福祉と向上とに役立てることを念とするものは道徳上最も貴ぶべきである。これ社會連帶の倫理に合するからである。

社會連帶の關係はコレラの流行といふが如き特別なる場合にのみ存在するものではない。コレラの流行といふが如き外形に動搖の現はるゝ場合は比較的容易に吾人に理會されるに過ぎないのである。如何なる場合に於