

63-35□



1200501276865



始





倫理學概說

大正
13. 10. 22
内交

序

此書の第一篇倫理學講義は舊版の序文にも記した通り、十數年前或る會合に於て講演したものの筆記であつて、時を経ること既に久しくして現代學界の問題に接觸しない觀もあり、又講述の内容も時間の爲に制限せられて繁簡宜しきを得ざる所もあるが、然もなほ倫理學に關する一の見方を示すものたるを得るであらうと思つて又之を公けにすることにした。第二篇は近時公けにした多少研究的な論文に屬するもので、其の中の一部は前篇講義の不備を補ひ論議を精しくしたもので、一部は理論上實際上に關する私見を提出して世の批評を乞はんとしたものである。「改版倫理學講義」は是等二篇より成つて居たが、紙型磨滅し今は最早殘本を見ざるに至つた。然るに其後

社會思想等に關する問題が盛となり、講義の或部分は餘りに現時と隔離する觀を呈するやうになつたから、今こゝに新版を出すに當つて、之を増補する意味で思想問題に關する講演の筆記を附録とし、題を更めて「倫理學概説」とすることにした。此種の講演筆記は數種あるが今こゝに採録したものは數年前協調會の社會政策講習會に於て試みたものである。是も今は既に陳腐に屬して居るものもあるが、此種の問題に關する著者の態度を示し、講義を現今の時勢に聯絡せしめるに足りるであらうと思ふ。斯くして此の雜駁な編述がなほ幾分か今日の學界に於て存在の理由を有するを得れば幸である。

大正十三年五月

桑 木 嚴 翼

改 版 序

本書初版以來年を経ること既に久しく、其間倫理學研究の方法範圍等に就て新説の出づるもの尠なしとせず。而して余の主として攻むる所は直接に斯學と携はる所少なきに至れるを以て、近時の新著の如き一々涉獵するに遑なきもの多し。加之、今や我邦倫理學者に乏しからず、著書亦索むるに難からず。此書の如き宜しく早く高閣に束ねべきものならんのみ。然も翻て思へば、近時の新研究は自から此書の説く所と別種の問題に屬し、此書の論題に就てはなほ大要此に説く所に盡きたるの觀なきに非ず。即ち少許の訂正を施して再び之を公にせんとす。引例等のやゝ今日に適せざるもの、或は今日に於て特に加ふべきもの、皆之を變更することなく、竊に以て讀者の自ら之を取捨補足するを待つ。たゞ余の倫理學の研究法等に對する近時の考察疑惑は、全く之を録せずして已む能はざるものあり。乃ち若干の論文を附載して其意を明にせんとす。讀者若し之によりて、余が十年前本文に説

きたる所のものに對して何等かの變遷を認むることを得ば、余の望足れり。

大正八年四月

桑 木 嚴 翼

序 言

一 本書は、明治三十九年十月より四十年一月に至る間、京都府教育會の囑に應じて、試みたる十回講義の筆記を訂正せるものなり。固より大體の理を明にするに過ぎずして、敢て新意見若くは新研究の見るべきものあるに非ず。其他繁簡宜しきを得ず、旁證不全なる所多しと雖も、會々多數の印刷を要する事情ありしを以て、敢て世に公にするに至れるものなり。若し斯學研究者に對して、幾分の參考に資すべきものあらば、余が望外の幸なり。

一、本書原文は教育會講義の際、中島半狂氏及大道雷淵氏の筆記、或は摘録せる所に基つき更に文學士大島正徳氏の校訂を煩はしたるものなり。此に謹で諸氏に對して感謝の意を表す。

明治四十年七月

桑 木 嚴 翼

倫理學概説 目次

1

- 第一編 倫理學講義……………一
- 第一章 倫理問題……………一
 - 倫理問題の意義……………一
- 第二章 倫理問題(續)……………三五
 - 倫理問題の研究……………三五
- 第三章 行 爲……………六〇
 - 行爲の要件—道德の範圍……………六〇
- 第四章 行 爲(續)……………八六
 - 道德の範圍—行爲の分析—行爲の總合……………八六

第五章 行 爲 (續) 二四
 行爲の評價—行爲と品性

第六章 良 心 三九
 良心の性質—良心の起源—良心の權威

第七章 理 想 六六
 理想概説—理想の形式—理想の強迫性—理想の絶對性

第八章 理 想 (續) 九一
 克己説—理性説—結論

第九章 理 想 (續) 一〇七
 理想の内容—快樂主義—自己快樂主義—利他主義—功利主義
 —進化論的快樂説

第十章 理 想 (續) 一四〇
 理想の意義

第二編 倫理學研究 二五九

一 倫理學の價值 二五九

二 規範學としての倫理學に就て 二九五

三 倫理學と國民道德と日本的と 三三三

四 哲學的學科の研究法に就て 三六五

附 録

最近思想問題 三九九



第一編 倫理學講義

第一章 倫理問題

倫理問題の意義



倫理學とは即ち倫理道德の學である。然らば倫理とは如何と云ふに、今豫め精緻的確の意味を定めることは困難であらうが、大體の概念に於ては、苟も教育に従事するもの、皆熟知する所である。獨り教育者に限らず、如何なる人でも、少しく知識の發達したるものは、皆倫理の概念と道德上の意見とを有せざるものはない。故に道德の事實は如何なる人にも自然一般に具備せられるといふべきである。常に普通の人のみならず、如何なる兇暴猛惡なる者と雖も、倫理道德の尊重すべく、即ち善の崇むべく惡の卑しむべきを考へぬ事はない。

1

故に世上往々甲の悪人が乙の悪人を是非することを聞くのである。盜賊の仲間にも約束がある。此約束に違反するものは即ち彼等仲間の排斥して悪人とする所となるのである。然らば兇惡の徒類中にも尙且事實として倫理道德の觀念あるは疑ふべくもないことであらう。或は知識の發達最も低い野蠻未開の人種と雖も亦之を具有することを證することが出来る。固より其は正理より見れば誤つた習慣、不十分なる道德思想であらうが、兎も角一種の倫理觀念の存在することは事實である。例へば彼等の社會には會長があつて、もし此命令に逆ふものあらば忽ち罰せらるゝのである。其他彼等仲間には、何等かの規則があつて、常に之に背反せざらんことを欲して居るのは事實である。故にこれを破るものは必ず彼等仲間の排斥する所となるのである。例へば人の首を齧ることが勇者の業であるとすれば、其の場合多く齧ることが彼等の善であつて、之を齧らざるものは彼等の惡とする所である。孰れにせよ、知識の程度極めて卑き野蠻人

と雖も、彼の兇惡の徒と同じく何等かの善惡の判断をなし得るものと見ることが出来る。(故に或は又、未開社會に於て禁厭として居る「タブー」の風習が即ち道德の淵源だ、とする説もある。)

斯くの如く倫理道德は人間社會には地の文野、人の階級を問はず、一般共通の現象である。而して此道德的現象を精密に分別すれば二つになる、即ち個人の良心と社會の道德的秩序(道德)とである。此主觀的方面の良心(即ち本性)、客觀的方面の道德的秩序(即ち社會の法規として守るべき道、修むべき徳)の二つは事實として存在するのであるから、倫理道德を談ぜんとするものは須らく先づ此事實を認めて立論することを要するので、此良心と道德的秩序とを假定せざる時は道德の議論は成立たないのである。或は更に進んで云へば其良心とか道德とかいふものも或は吾人の迷であるかも知れないが、兎に角普通一般の心意の状態より推して、假りに人間には其本性たる良心あり、社會には又

道德が行はれ得べきものとして、總ての材料を此に採つて説明すること、恰も彼の物理學が先づ物質やエネルギーの存在を假定して是より推論すると同様である。

然らば最初より吾人には吾人の良心あり、社會には社會の道德的秩序が儼として存在せるに拘らず、吾人は何を苦みて倫理學を研修せねばならぬか、倫理學の必要はそも如何といふに、其は外ではない、倫理現象の意義を明かにして其法則を確めんが爲である。道德の事實に關しては常に多くの疑惑がある。此の惑を解き疑を晴らす爲に倫理學は起るのである。然らば道德に關する疑惑とは果して如何。

一體道德の事實は一般人類に共通である。而して此事實は必ず其間に一の標準の存することを示して居る。蓋し道德とは他人又は自己の行爲に就て善惡を判断し區別することを意味するが、之をなすには何等かの標準がなくてはなら

ぬ。而して此標準は如何にして作らるゝかといふに、最初は個人自身の良心又は父母祖先師長等より傳へられたるものであるが故に、各個人の間には差違の點あることを認めることが出来る。即ち甲は甲自身の良心若くは父祖より繼承したる標準によりて判断し、乙は乙自身の良心若くは其父祖より繼承したる標準によりて判断する、丙も丁も亦同様である。かくの如く各自異りたる標準によりて判断することは、各個人自身のみには就ては一應は何等の不便を感ぜざる譯で、之れが爲に別に問題も起らぬ次第であるが、かくては自他交通の場合に於て甚だ不便であつて、若し甲と乙とが其標準一致しないときは茲に非常なる困難を生ずるのである。例へば商人の尺度が一致しない時は商買の道を杜絶するが如く、人類社會に一般共通の標準がないときは各個人の交際の行はるゝことが出来ない。従て人類社會の活動を妨げ發達を遮り、竟に禽獸と擇ばざる悲境に陥ることとなるであらう。故に人類が集まれば茲に共通の道德標準が發達

せざるを得ない譯で、是全く人類自然の要求である。所で今其標準の主なるものを擧げると左の如きものである。

第一 教訓

第二 風俗

第三 法制

此三種の標準は最も早く現はれたるものである。幼稚なる社會にも又發達したる社會にも等しく此三種の標準の發達を見ることが出来るのである。

第一の教訓とは所謂聖賢の教訓で、即ち或る社會の間に智徳卓抜なる有力者が出て一般民衆に影響感化を及ぼし、之に依つて人々の向ふ所を知らしむるものである。此聖賢は固より一様ではない、或は統治者がある、支那に於ける伏羲神農黃帝堯舜の如き、一方に君主たると同時に他方には指導者たる一大教訓者たるものは即ち是である。或は宗教の開祖がある、即ち釋迦基督の如き是れ

である。或は統治者にあらざる無位の聖賢がある、支那の孔子の如き、希臘の七賢其他の哲人の如き、格言を述べ諸人を教訓せるもの、是れてある。希臘の哲人は孔子や釋迦や基督の如く其感化力深厚でないかも知れぬが、就中ソクラテスの如き、プラトンの如き哲人は、とにかく皆有力なる教訓を垂れて居るとは確かである。

かくの如く或一個人の教訓は社會人類に深く浸潤して、遂には教訓者其人を離れて社會精神と變化し行くのであつて、即ち今日の儒教的精神の如きは必ずしも堯舜孔子に限らるゝ譯でなく、又佛教基督教に於ても必ずしも教祖たる釋迦基督の教訓の儘といふ譯でもない、一種變成したる教訓が現に永く人心を支配し來りつゝあるので、かくなれば教訓は變じて風俗となるのである。其他又全く宗教を離れ學術を離れたる一個の習慣がある。即ち我國の武士道の習慣の如きは是れであるが、之に類似したものは歐洲中世の武士道や、羅馬時代のス

トア主義などである。固よりストア主義は一種の學說から來て居るが、併し後には一種の習慣となつて深く社會を支配して居たのである。或は又宗教の儀式の如きものがある。其初は開祖が必ずしも一定の組合若くは儀式を以て禮拜する等のことを嚴訓した譯でもないが、次第々々に其儀式が多々の人に擴がり、遂には儀式が宗教の主となつて、却つて宗教の本旨を失つた如き状態を呈する迄に至つたものがあるといふ始末に及んだ。かくの如きは固より其弊厭ふべきであるが、儀式によつて人心を支配したことは、又甚だ多いといつてよい、懺悔の如き、祈禱の如き、皆一種人心を支配する動機となつたに相違ない。是等習慣儀式が固定したものを總稱して風俗と言ふが、是が第二の標準となるものである。即ち風俗とは或る一の社會に自然に發達した社會人々の行爲の法則であつて、此法則は社會一般に公認せられ人心を強制する力を有するのである。もし人が社會の風俗に背反する場合には、社會は直に之を見て奇人とし變人として

之を擯斥するのである。風俗には世界各國種々類似した點もあるのであるが、ウントは之を精密に區別して居る。即ち第一は習慣と云ふべきもので、此習慣は個人が行爲の法則である。例へば人には水を好む人あり、茶を嫌ふ人もあり、或は談話をするにしても、歩行するにしても、其態度容姿等は皆自己一種の特權とも云ふべき習慣があつて、之れを他より拘束することは出來ないのである。即ち自由の天地である。この習慣が擴張せられて、一家一村一校における氣風となるのである。之をウントは前のと區別して居るが、假りに之を風習と云つて置かう。即ち是が第二の意である。この氣風が社會的に擴張せられ、一家一校の風習が出来るのである。これを學校に就て云へば、學校の生徒個人個人の日常の習慣が集つて茲に一の校風をなすが如きである。斯くの如くにして、一家一村の風習が出来る。この風習が擴張されて社會又は國家の勢力を馴致し終に動かすべからざる一大勢力となるのである。これ即ち第三のもの

て、之を風俗と名ける事が出来よう。即ち第一は習慣、第二は風習、第三は風俗である。かく判然三種に分つことは或は困難であらうが、大體上から之れを甄別すれば、個人、狭き社會、廣き社會に於ける風俗習慣となるのである。尤も廣き社會に行はるゝ風俗習慣も其基礎は個人にあることは言ふまでもない。さてこれを以て個人と個人との間に禮儀道德があり、社會と社會との間にも禮儀道德があるのは勿論、國家と國家との間にも自ら禮儀道德が存在するものであることを推知することが出来る。而して又ツントは右に述べた禮儀道德は、皆宗教上から源を發して居る、單に莊嚴な禮儀道德のみならず、衣食住の方法も何れも宗教上から來るのであると云つて居るが、併し儀式中に單に宗教上の觀念のみより來るものでなくて、其他其國の山河形勢、温度の高低など、宗教以外の種々なる事情が加はつて居るものであらう。とにかく斯くの如くにして或社會の全般に涉つて一たび風俗が形成せられたる以上は、如何につまりない風

俗でもこれに従ふのが人間の道であつて、これに背反するのが道でないことになり、自然其社會から排斥せらるゝのである。彼の蠻人が善として居る風俗習慣の中には、吾人の眼より見るときは隨分不可思議千萬のことがあるが、これもやはり種々なる事情の下に形成せられて居るのであるから、なか／＼改革は出来ないのである。例へば敬禮の方法について云へば、或は跪坐し、或は直立し、或は接吻し、或は舌を吐く等、其社會の異なるに従つて自ら其禮法を異にして居るのである。斯くの如く禮法にも差異ある如く、各社會の中には各異なる風俗習慣があつてそれが善惡の標準となつて居るのである。

斯くの如く一社會内に行はるゝ所の善惡の標準、即ち風俗習慣は全く自然に發達したものであるが、いつまでもこれら自然の風俗習慣のみを以て道德であるとして之れに絶對的に服従して居ない、風俗習慣の制裁力は左まで有力なものでないことになつてくるのである。勿論人智の開けざる中は、風俗習慣もな

かゝる制裁力をもつて居つたが、少しく人智が開けてくると、其の風俗習慣を破るものが出てくる。風俗習慣は少々面皮を厚くすれば随分破り得る。斯くなつてくると風俗習慣の標準や制裁力も全くききめが無くなつてくる。是に於てか進歩發達した社會にあつては、人爲的に一定の標準を定め、成文律を以て賞罰を下すことになつてくる。これ即ち法律である。法律には制裁権があるから、之に反抗するものに對して容赦なく壓迫を加へることが出来る。猶此法律と共に社會の秩序形式も具備して制度を發達せしめて、法律は益其權力を實行するに都合がよくなつてくる。故に法律制度が完備すれば、こゝに始めてやゝ確實なる道德の標準が定まると云へるであらう。前にも述べた通り、聖賢の教訓も勢力がないではないが、だん／＼社會が進歩するに従つて其勢力が漸々薄弱となつてくる。又風俗にしても、いつまでも無限の制裁力を有して居らぬことになつてくる。こゝに於て法律制度起り、やゝ有力な制裁権あるものができるの

である。故に風俗は勝手になるが、法律制度は、刑罰を受くると云ふことを意とせざる人はいざ知らず、さなければ普通の人ならば自ら好みて犯すことは無いのである、故に法律制度は風俗に比して實際的に効力がある。固より其規定は決して善を盡し美を盡して居るとはいへない、故に或は非常な惡法もないではない。されば單に法に従ふばかりで以て、それが直に善だとは云へない。元來法律は僅かに極端の惡を懲して居るのであるが、之に拘らず一般に甚だ強い力があつて社會の發達するに従つて其標準が益々確實に成立するのである。とにかく全く純善純美の法制ならざるにもせよ、有は無に勝るのである、而かもそれが力が強いから人間の行爲を規制するに有力であるのである。

併し以上の標準は永久に勢力を保つ事が出来るとは云へない。元來此標準は外國の事情に依つて自然に發達したものであるから、外國の事情に變遷を來すといふと、前に勢力あるものも之を失ふ事がある。例へば戰爭時代に弱きもの

を抑制する風がある。生命を棄て、かゝつて奮闘するものが、非常に社會に重寶がらるゝのである。従つて曩々衣に堪へざるが如き女性は少しも尊敬せられない、女性は唯子孫繼續を目的とせられて居るのであると云ふ様な傾向がある。然し戰爭時代が過ぎ去りて、世は經濟的活動の時期に移ると、殖産工業を第一義とする事になる、文化愈進みては、遂に殺伐自ら喜ぶが如き風俗習慣は烟散霧消、尋ぬるに跡なきに至るのである、故に斯うなれば武力を以て社會風俗の標準として居つた習慣は、いつしか變形せざるを得ない。是全く外圍の事情變轉常なきがために、風俗法制が永久同一の勢力を持続すると云ふ事は、不可能に屬するからである。加之、社會には時々刻々新しき現象が發生するのである、在來の標準では到底解釋の出來ないものが出來る、昔時は汽車もない電氣もない。それで汽車で轢殺されたり、電氣を盗んだりする事は無かつたのである、随つて斯くの如き事柄は昔時の社會には夢想だにも及ばないが、今代に

至りて此等の新事實は遠慮なく吾人の眼前に横はり、吾人の身後を襲ふのである、従つて此に處する所以の道を講ずる事となつた。先年電氣を盗む者があつた、此れに對して如何に處するか、これを盜罪とするといふのなら、盜罪の要件なる物といふ事を論究せねばならない、電氣は果して法律上物といふべきか非か、茲に法律上の一大疑問が湧いて出るのである。斯うなると舊來の刑法では日新の人事を支配する能はざる事になる、刑法の勢力が少しく缺けて來る、少くも此れを緝補せねばならぬ、故に新刑法には此事柄が加はつて居るのである。

斯の如く不完全にして時勢に合體する事の出來ない道德の標準、即ち法律制度及古代の教訓に對しては、民衆中必ず此に反對の旗幟を翻へすものが出來る、法律制度等の尊嚴をいふものがなくなる、よしさらずとも疑惑を容るゝ餘地が儘に認めらるゝのである。法律制度は所謂自然的でなく他律的で、其の勢

力は外から加へられたものだから、自己の本然の良心に照して疑惑を生ずることを免れない。此の道德的標準が、各自の心中に於いて正當に解釋せられないといふと、忽ち破壊せらるゝ場合を來すに至るのである、斯くの如くにして倫理道德の標準が、或る程度までは成立して居ても、過去の標準に不満足が起つて疑惑が生ずるのである。此の倫理道德の標準に疑惑を生じ居るにも拘らず、尙頑然として風俗習慣を固守し、法律制度を堅く持し堅く保つて人間の行爲を支配せんとする人もある、此等を賛成する學說も亦必しも稀でない、今其代表者を列記しよう。

抑も風俗習慣は禮である、其處で禮を以て人を支配し、禮を以て社會の秩序を維持するといふ意見がある、支那の荀子の學說など正に是である。荀子は曰く、人性は惡なり、其善なるが如きは偽なりと。偽とは人の作爲したもので、自然でない天性でないといふ意味だが、既にかく人間本來の天性は惡であるか

ら此の人性に放任して置くと、性慾横行のために社會に一大混亂が出來する。亂すれば窮す、茲に於て禮を起して人心の暴亂を取り止め、社會の混亂を鎮制するのである。此の如く禮といふものは先王の作りしものであるといふのが、即ち荀子の立説であつて、此説は蓋し教訓と風俗とを究竟の標準としたものである。或は更に進めて法律を以て道德の標準とした儒者もある、荀律徳の如きは慥に其の人である。謂へらく、道は天の道でない、人の道である、即ち古聖先王の創始したる禮樂刑政の道、取りも直さず、人道すなはち道であると云つた。さういふ考は西洋の倫理學說中にも發見せられる、英國のホッブスの如きも其一人であると云はざるを得ない、ホッブスの考へては人間は利己的である、人は利のために相争ふものである、相争ふから社會の秩序が混亂する、かく生命にも危難が及び、資財も忽に押領せられる恐がある、かくて各人互に安全に生活することが出來ない、利を欲する慾、これは満足させたい、併し大慾

は無慾に如かず、この慾を得んとするならば少しく慾を制する必要が有る、此の制慾のために約束を設くる、然るに此の約束には劍を要する、約束も劍がないと此の約束は所謂徒法空文となるのである。然らば劍とは何ぞやと云ふに、制裁即ち法律を強行する一の主権者を設くる事である、而してこの主権者に一切を任ずるのである、この主権者の強行制裁が法律である、法律に由りて道德の標準を立てる、故に法律以外には道德の標準なしといふのである。

斯様な倫理思想は、これを他律主義といふものである、他に由りて己を律せらるゝのである。此の思想には先づ最初に二の假定がある。即ち人性は元來道德とは矛盾して居る、人の性はもとゞ我が儘勝手なものである、非道德が根柢である、といふ主義は其一である。また一は外力萬能主義である、即ち此論者の考では、外物の力は内心に打ち克つといふものらしい。此説の當否は暫く之を措く、實際上現今でも、なほ此標準を固守するものもあるが、併し社會の大

勢は此の道德の標準を動搖せしめんとするものである。此の他律主義の標準は、將に破壊せられんとしつゝあつて、實に累卵よりも危き今日の場合である。其故に豫め此に備ふる所がなくてはならぬ、即ち準備を要するのである、是が正しく倫理研究の必要なる所以である。此を復活せしめるか、又はこれを破壊するか、いづれにもせよ、これには標準の性質を研究し、その過誤缺陷を探尋して、新たなる標準を立て、以て人をして或は守る所を失ふこと無からしめん事を期せねばならぬ、是れ實に倫理問題の根本である。故に疑惑は倫理問題の骨子である、而して倫理道德標準の動搖する一大危機である。

論歩一轉、更に進みて倫理上の疑惑を懐くは、果して正理に諧ふか、疑ふは當然であるか、寧ろかゝる倫理上の疑惑は一擲して顧みず、不知不識帝の則に循ふのが人間として上乘ではないか、これ如何と云ふに、倫理上の疑惑は正理である、當然である、決して一擲して顧みざる可き者でない、大に疑ひ大に解

すべきものである。人間にとりて最も必要の事柄であると答へざるを得ない。然らば何が故に疑惑が正當で且必要であるか、これは言ふまでもなく、人間思想の發達上、社會文化の開展上、必ず一たびは疑惑の徑路を経ねばならぬ。これが是非とも通過すべき關門であるからである。

熟々社會の發達を考察するに、總べて創業の際は百事草草、諸般の準備に忙はしく、何事も靜に觀察し徐に考慮を廻らすに遑あらず、常に衣食住に追はれて居る、或は猛獸の害を避け、或は天災に備へ、堤防城池の修築等に忙殺せられて居るのである、従て衣食住以外に靜思工夫を及ぼすことが出来ない。然るに社會が發達すると、天災も猛獸の害もほとんど其の根を絶つといふ事になる、他の種族から侵犯さるゝ事もなくなる。よつて此れに備ふる必要が減殺せられるのであるから、今度は自己の種族を開拓することも出来る。従つて諸般の設備が進む、而して創業時代よりは遙かに隆盛になつて来る。外形上の設備は

駭々として已まない。此の時此の際、新舊兩思想の衝突が必然生じて来る、從來の情態に甘んずる事が出来ない、其の目的が反省的に移る。斯く時運が隆盛極る事になると、漸々人心が思想に傾くのである、そこで思想の混亂になる、甚しきは竟に衰滅の悲境に墮落する事となる。社會の發達は其の徑行上、總べて盛極まれば亦衰ふる時機が来る。之と同じく思想の發達に就て見ても、此の如き變化がある。社會も個人も未だ充分に發達せず、草昧幼稚の時は既に存在する事實を盲信して更に懷疑せず、遲疑せず、何事も獨斷的であるが、大に發達進歩する事になると、外に向ひたる我が心を移して内に向けるのである。社會も個人も事業が非常に複雑になつて来ると、種々の刺戟が生じて、如何にしても人の心が獨斷では満足出来ぬ、自己の行爲を反省する事になる。そこで獨斷を排して自省となり、從來の信仰、從來の道德、從來の行爲と思想とに對して、批評的態度を執る、この情態が主として破壊の方面にのみ顯れて居る時に

は之を懷疑的態度といふのである。これが社會全體の文化の上に現はれると、事業隆盛の極度より一進轉を促す時に相當する。個人も社會も必ず一たびは通過せざるべからざる情態であつて、此の時運進向の規則は、到底人間の破るべからざる事柄である。斯くして獨斷が出来ざれば懷疑となるは自然の順序である、自然の規律である。故に倫理の法則が社會の反省時代、人心の懷疑時代に動搖を來すことは當然の事で、苟も進歩發達を欲する時は、保守して居る譯にゆかぬのである。例へば、寶物を持つて居るものが、深く藏し堅く秘して容易に人に見せない、見せたら或は其の眞價が案外低いことが判つて瑕がつくかも知れぬと戦々競々たるやうに、在來の習慣法則教訓等を後生大事に守つて居れば、倫理の法則も道德の思想も少しも動搖を生ずることはないが、人間の心も社會の情態も決して結晶體でない、日々夜々に進轉變遷するものである、終始完き善き標準を欲求するのである、だから標準の動搖即ち倫理思想の懷疑は

當然必至の理であつて、到底避くべからざる勢である。

又此の研究を要する時代に始めて倫理研究が起つたことは、東西の歴史を通覽すると、容易に認めることが出来る。先づ習慣的倫理の事實ありて、而して後に倫理の研究が起るのである。疑を釋き悟を開きたる人は、一旦はこれを破壊したのである、破壊して更に他の新らしき標準を立てたのである。今其の例として希臘の倫理研究の由來を考へれば、希臘は古代の文明國で早くより發達して居たのである、それが漸々隆盛を極むる事となつて、東方の大敵波斯に打ち勝ち、國運の進歩實に天に沖せざれば止まざるの勢で、殖産興業、藝術、文學皆一齊に隆盛となり、文化燦然たる有様であつた。それで今までの人は唯在來の習慣や法律に盲從して居たが、それを漸次疑ふ様になつた。今までは一村一郷の氏神より進みて國家全體の神に移り、更に向上して世界の神とまでなつたが、唯何の譯もなく神を崇拜すると云ふことが希臘の國俗となつて、別に怪

しむ事も無かつたのであるが、思想が自由になつた結果、神を疑つて来た、神は人間と同様の缺點があるのでないかといふ事になつた。又一方には政治家が人民の統一を圖らんがために諸種の神を立て、はいかないといふ考を出した。かく智識が進みて、従來の社會傳説では人類の理想を圓満ならしむることは出來ない、といふので、宗教の神は勝手に作り出したもので、一も信ずるに足らぬなど云ひ、或は僧侶の惡徳を鳴らして累を宗教の神に及ぼし、一方には又諸方の交通が開けて自國の風俗習慣は萬能でないことが自覺され、又東西の異風別俗は云ふに及ばず、自國內の風俗習慣さへ統一が出來ないことになつて来た。そこで舊慣古俗に盲従する事は理性が承知しない事になつて来た。然るに當時の學者は何れも自然現象に注意をして居たが、倫理問題はまた充分組織的には研究されて居なかつた。丁度「折新興の社會で勢力を得んとする青年等に對して、其立身出世に必要な諸學を教授する「ソフィスト」と稱する學者の連

中があつた「ソフィスト」とは識者といふことで、一切の學問を教へ、殊に時勢に必要な論辯修辭の學を教へたが、論辯の形式を尊んで内容の實を問はない、敵に勝てばよい、非が是でも是が非でも、其様な事は構は無い、即ち、眞理を追求するのでなくて、唯眞理らしく強辯すればよい、と云つて、この強辯術を研究する事を偏重して、眞も偽もあつたものでなかつた。かく物の言ひ様、辯の廻し様次第だといふ事になると共に、眞偽の研究は廢せられた。言ひ換へれば、眞偽の標準がない。智識の標準が失はれると共に、行爲に於ても標準がない、法に循つた風さへすれば善い事になる。その結果として善惡の標準が疑はれる事となつた。かういふことは決して一概に社會の墮落と目すべきものではなく、社會の發達上當然陥るべき状態になつたからなので、「ソフィスト」は取りも直さず此の社會精神を流露したもので、精刻なる批評を加へ、人事の曲折を暴露したのである。其の時の保守主義を懐ける者の中には之を以て人心を惑亂する

ものだとする傾きがあり、隨てこれを非難した詩人なども現はれた。併し一般の氣運こゝに至つて全く懷疑に陥つた、懷疑が嵩ずれば嵩ずるほど「ソフィスト」の流弊が加はり、その議論ますます激越になつて來て、先輩のやうに眞面目ではない。唯人を論破すれば我が事足るといふ詭辯な風を馴致した、即ち全く從來に於ける倫理道德の標準破壊といふ時代になつた。この時に當り、超然として一世に卓立し、批評の地に立つたのがソクラテスである。ソクラテスは、決して自分で知識あることを信じない、知識はない、唯知識を愛する、眞理を追究する念慮に富むて居るといふのである、相互に對話討議して眞知識を探究し、以て道德の標準を得ようといふのである。「ソフィスト」は從來の標準を疑ひかけたのだが、ソクラテスも亦然りて、たゞ疑ふのみならず、正當な方法に據りて之を研究したいといふに歸着するのであつた。だがソクラテスはたゞ其の方法を説いたばかりで、未だ學を組織するに至らなかつたのである、只倫理

問題の意味を正當に意識して、倫理道德に關する研究の端緒を開いた點に於て其積極的意義がある。而かも「ソフィスト」は從來の不條理なる道德標準を破壊した點に於て、其消極的効果は没却する譯には行かない。斯様に倫理標準についての疑惑が生ずるといふと、茲に倫理の研究が必ず起るのである、これはどうする譯にもいかない、人間に智識があり、知識慾がある以上は是非かうなつて來ねばならぬのである。

支那の倫理道德の研究は孔子に起つた、孔子以前には餘り倫理の研究といふことを聞かないのである。孔子も所謂述べて作らずといふ主義であつたけれども、すなはち教訓的ではあつたが、慥かに研究の態度があつた、それまでも書いたものはあつたが、まあ、周公まではたゞ外部の標準に止まつて居たのである。然るに周の盛極まり、衰に傾かんとして亂臣賊子起り。制度文物も不
完全になつた、これを正當の境に向はしめようとして孔子は拮抗勉勵したので

ある。其の門人子弟と語るところの倫理上の問題は全く此の動機に外ならぬのである。其頃は固より今日の嚴格なる意味に於いて、科學的組織をなしてはいないし、完全なる研究法と許すことも出来ない、従つて學といふ名稱を與へられない、然れども後の世の倫理研究の基礎となつたことは疑はれない事實である。

此等が倫理の始めをなしたものであるが、獨り倫理問題の始といふばかりでない、一般に倫理學の研究せらるゝ時期に就て見ても上述の言が當てはまる。希臘に於てはアリストテレスに至つて始めて倫理學の科學的組織が出来た、其後此倫理研究の盛に唱へられた時期はいつも社會の隆盛極りて將に衰えんとする時期、或は混亂反省の時期である。こは倫理にのみ限つた話ではない、なべての學理皆然りであるが、倫理問題は特にこの時運一轉の際に痛く刺戟せられて起るものである。これらは倫理學史を研究すれば自ら明かなる事柄であるが

今これを今日の情態に當て箴める時はどうか。西洋でも、日本でも、二十世紀の始は倫理問題の研究の大に促されて居た時である。何となれば、近世の始めから段々と一般の状態が轉じて來た、殊に第十九世紀の中頃に物質文明が長足の進歩をなし、従前に比し大に世態人情の趣が變じた。然るに社會が進んでも精神上の學問がこの社會人文の發達に相應するだけに研究されて居ない。そこで歐洲でも思想の混亂を來し或はこの物質的文明に反對が起り、甚しきに至りては文明を破壊せんと試みた人まであつた、又全體人間の道德といふことが根本に誤つた思想だといふ人なども出て來た。今日我が日本にもこの趣がほのかに見えて居る。日本の社會は往古より文明は發達して居たが、數十年前より一大變動を來し、目覺ましき進歩をした。それで今までの風俗習慣では説明の出來ないことが多く、少し進みたる思想ある人は舊道德の標準には嫌きたらず、さりとて新しき標準を得ること難くして、非常に困苦を感じて居る。外部は發

達して居ても、これを支配する精神が出来ないから甚だ困難である、今後といへども、尙この情態を持続せねばなるまい、即ち今日の情態は、新しき生活をなし、新しい思想を懐いて居るものが、舊習慣舊思想と衝突して居るので、今がその衝突の最も激烈なる時期である、其の新思想新生活を代表して居るものは、青年、或は西洋文明を知る人、さなくとも新しき事に着眼する人々である。社會に相應の地位を占めて居ながら、少しも進歩發達をしないものは舊思想を懐いて居る人々である。併し勢力は、悲い哉、依然として舊思想者の肩の上にあり、これが壓服は中々容易ではない。所て此に反對して何處々々までも抵抗せんとする新思想家もあるが、さりとて、とても抵抗の勇氣はないが屈従はどうしても出来ない、良心がどうしても許さない、と云ふ人が中々多い、かういふ人が煩悶をする。煩悶は種々の形で澤山に現はれて居る、中には取るに足らぬものがあらうが、青年の意氣鎮沈とか、小成に安んずるとか、惡風に染むとか

いふ事は、その重要な原因は此種の煩悶から起つて居るのである。此種の思想は自ら倫理上の虚無論、言ひ換へれば、絶對の懷疑となるのであるが、然し此の倫理上の虚無論に自ら二種ある、一は絶對的で道德の標準といふものは無いといふ主義である。他の一は相對的である、道德の標準が絶無とはいはない、之を研究せず、無我無心で、自暴自棄の氣味があるので、この相對的虚無論主義者は澤山見受けるのである。一體道德は厄介物である、窮屈極まるものがある、人情の厭ふ所である、人には道德心もあるが、道德に對する反抗心もあるのである、それで道德の標準をないとする方が便利だとするのも無理はない、併しこれは我が儘勝手から割り出した議論である、如何に窮屈でも道德がある以上は仕方がない。併し此外に亦道德上の虚無論には多少の根據がある。今其二三を挙げれば、第一に道德の標準が有れば宜いとは思つても、從來の諸説が一として完全でないといふ所から遵奉する所を失つて徒らに惑つて居

るものがある。是は最も正直な謙遜な態度である。次は自分一己の了見でその缺點を探がし出して、到頭不可解にして仕舞ふのである。また或は博く考察を運らして人間の智識を不完全と知り、不完全であるから道德の標準は無いといふものもある。或は亦一種の厭世觀から虛無主義に陥るものもある、どうも此の世界は自分の思ふやうにもならない、理想も立て、見たが餘り思はしくない、人力では到底無効であるといふやうに自暴自棄して仕舞ふものもある。これが極端になると、自殺もせず、無意義の世の中に生存する、知識もあり、學問もあつて、研究の結果、かくなるものがある、尤も始より醉生夢死で立て通すものは至極安樂で愉快であるが、今述べたのは最も苦痛なのである。(此書初稿の時を距る十數年後今日にあつて思想界の問題の變更したことは言ふまでもない)

かくして倫理上の虛無主義には、絶對と相對との二つがある。所て我々は先づ其絶對的の虛無論には反對したい。といふのは、元來絶對的の虛無主義者は道

德標準は無いといふ方が善いといふが、是亦一種の道德主義に外ならないのである、或る道德説に反對するので道德其者に反對するのではない、此點から見れば絶對的の虛無論は無意味である、論理の撞着である、新なる道德を立つるものである。例へば慈悲善根は悪い、優勝劣敗が眞理だ、強いものは弱いものを苛むるがよいと云ふと、如何にも一方から見れば道德の標準が無いやうだが、これ亦一種の道德論である。人生の有らん限り、世に道德の無いと云ふ論は自語相違である、人間は本能に一任するといふ本能主義にも道德がある、本能に任ずるが善いといふも道德主義である。これに反して相對的の虛無主義は、學問上や、必要である。我々は倫理に關して實に疑惑を有して居る、併し苟も疑ふ以上、疑つたまゝにして止まるといふのは一種の獨斷である、此態度に止まりながら倫理を拒む理由はない、倫理は是非とにかく研究して見ねばならぬ、研究すれば新舊思想の衝突の解釋は自然に出て來るのである。煩悶があればある程益研

究せねばならない。

世には又倫理學者の意見が偏狹であるとするものがある、これは一分倫理學者にも責任があるので、活きた人間の要求に應ずることが出来ないからである。倫理を狭き意味に解釋して置きながら、又廣く人生全體に涉りて應用するから窮屈に流れるのである。故に倫理も人生の一現象に止るといふことを一方には承認し、而して又廣く應用するには眼界を擴大にして人生全體に涉りて廣く諸種の問題を考へ、哲學問題、思想の歴史といふ事に着眼してやらねばならぬ。一般の思想を博く研究せず、人間問題の全體から見ずに、偏狹なる解釋を下さんとするから、青年なり又は他の學者から非難を受けるのである。

第二章 倫理問題 (續)

倫理問題の研究

前章において倫理問題の意義を説いて其起る所以を明にしたが、此の倫理問題の形式に據りて研究したものが、即ち倫理現象の學である。此點より見れば倫理學は一科の學問であつて、毫も他の百科の學術と異なることがない、即ち何處までも他の百科の學術が従ふ可き約束に従つて研究せねばならぬ。

然らば學とは何か。學とは或る條件を具へた智識の集合體をいふのである。抑も普通の智識と學問上の知識とは、別に根本的にその性質を異にして居ない、普通の知識即ち常識が、取りも直さず、學問上の知識である。さりながら、既に學といふからには根本に於いては常識と異ならずとも、其の形態上少しく異なる所が全く無いではない。常識は常に吾人の經驗に據りて判斷をするが、學的

知識はこの經驗的常識よりは少く整つたものである。整つたといふことを精しく論ずると、即ち學問とは如何なる要件に従つて常識と異なるかといふことを説くこととなる。

學的知識を得る爲には、先づ事實の觀察を廣博にする必要がある、吾人が日常有らつゝある常識は、一に只特殊の經驗と個々の觀察に基きて得られるもので、個々の場合に生じた場合を個々に判断するには、是て何の不足も感じないのであるが、多くの事實を一括して成立せしむることは常識で成し得る所でない。常識には許多の材料と廣博なる觀察とが無い、だからその知識は部分的でまた特殊である、決して一般的、普汎的と云ふ譯にはならぬ。例へば醫學上の知識なきものでも、往々或る特別の場合の病氣を治癒する術を知つて居ることがあるが、然したゞ其特別の場合に限るので、少し事情が變つて來て疑問が生ずると、その異りたる現象については如何ともすることが出來ない、これ其

の知識がもつゝ部分的で一般に應ずることが缺けて居るからである。之に反して學的知識は常に一般性を備ふるものでなくてはならぬ。故に例へば醫學的知識を有するものは、其病氣に關して何れの場合にもこれに應ずることが出来る。従つて學的知識は第一要件として概括的一般知識でなくてはならぬと云へる。

然し單に一般的性質を帯びて居るといふばかりでは、まだ學的知識とはいへない、廣く觀察して許多の材料を蒐集しても、更にこれを整理せねばならない。材料が雜然と臚列せられたばかりでは其間何等相互の關係がついて居ないから、往々事實の脱漏が湧いて來たり、或は又無關係のものがあつたために、却つて曖昧な知識となるかも知れないのである。何人にも通すべき一般的知識は極めて明瞭で無くてはならぬ。故にその類似したものを集め、類似しないものを別にし、分類せねばならぬ。例へば甲、乙、丙、丁といづれの病にも其れれゝ適

する醫藥がある、此の藥物に關する知識は即ち一般的性質を有するものに相違ない、がその間に何等の秩序も分類もなく、唯手當り次第に、これは甲、これは乙、或は丙、或は丁とあつただけでは、一々その名を記憶して居なければならぬ。これでは實に雜駁極まるもので秩序が立たない、脈絡貫通條理整然といふやうにならぬ。この弊患を搔ふためには、内科に屬する藥物とか、外科の或場合に必要な藥品とかいふ様に、類を別ち科を立てて、脈絡を貫通せしめ、條理を整然たらしめねばならぬ。即ち學的知識は分類したるもの、換言すれば或る方法に依りて整理せられたるものでなければならぬ。これを方法的知識といふ、是が學的知識の第二要件である。

此の通りにして學的知識を得るのであるが、これだけではまだ不_レ完全とはいへない。此材料の關係を説明せねばならぬ、何故に甲と乙とが互に關係するかを説明せねばならぬ、この關係を明に知り得て、始めて甲を知り乙を知ると

いへるのである。斯様に事實の説明をすることが、即ち學的知識の第三要件である。この説明の方法は原因結果を明にして法則を作ること、この法則の下に事實の關係を統一することが出来る、例へば或る藥が何故に感冒に利くかといふことに對し、事實利くから利くのだといつたばかりでは、確知して居るといふ譯にいかない、同じ利くといふことにも厚薄鋭鈍、遲速がある、その然る所以を明確にするためには、どうあつても何故といふ理由が無くては成らぬ、この何故といふ理由は取りも直さず藥物學的法則に依りて知る事が出来るのである。そこでこの理由を説くといふ事が、學的知識たることに大要件となるのである、これだて始めて合理的知識といふ事が出来るのである。

如上三點を表示すると

(一) 觀察——概括的

(二) 分類——方法的

(三) 説明——合理的

といふ風になる。

かくの如き要件を備へた知識が、常識と異りたる學的知識といふのである。つまり常識の材料を精選したのである、手工を施して常識を完全にしたものである、其根本に於ても毫も常識と別のものといふのではない。

孰の學問も、この三の性質を備ふるに至る事を理想とするのである、けれども此の三つは發達順序を現はしたものであつて、決して同格に排列すべきものではない、換言すれば、學的知識は第一、第二、第三の順序を以て發達せねばならぬ。故に學問によつては、まだ此發達を完成しないものもある。例へば動物學、植物學等は最近までは第二の分類的知識たるに止まつて、充分第三の説明までは進まずに居た。動植物の種類の記載はあつたが、其の種類の分る、所以、形體の變移する所以が判然しない、勿論多少の合理的知識はあつたが、法

則の發見が不完全であつた。所が進化論が出てから始めて動植物の進化の道行が少しく明になつたのである、即ち動物學、植物學は爰にやゝ完全な學的知識の形を具へて來たので、今日に於ては實驗法も進んで來た。其の他物理學とか化學といふやうになると著しく進歩して居る。即ち説明が完整せられて居るところで精神現象に關する學問も、結局は第三の説明の程度に達しなければならぬ。

勿論精神現象に關する學問は自然科學に比して、その進歩が著しく後れて居る、だから其の説明が、勢、想像的である嫌もあるし、また寧ろ第一、第二の所に止つて居るものも少なくない。心理學で心の活動を知情意の三に分けて居るが、この説明法は第一、第二の範圍を超脱したものではない、即ち未だ完全に合理的になつて居ないのである。このごろ實驗や種々の方法で發生的分析的に精神作用の法則を定めようとして居るが是に於て始めて科學的研究に至つた

一 のてある。論理學、倫理學の如きも、今日その進歩の狀態が尙甚だ遅々たるものてあるけれども、理想としてはどうしても第三の程度に達せねばならぬ。

さて元に戻つて、倫理上の事實に就て疑が起ると、何とかしてこれを解せねばならぬ、一時の疑を解するには常識でも宜い、信仰亦決して妨げない、されど人の心の中には理性も發生するのであるから、道理によりて明にしたいといふ要求も生じて来る、これが即ち倫理問題の學的研究の起る所以である。所て倫理問題の研究が倫理學と稱する一科の學問となる以上は、やはり他の學と同じく、前に述べた三の資格を備へねばならぬ。そこで倫理學を研究するには、先づ倫理現象を廣く觀察することを要する。一個人或は一國家又は一部分の事實で以て論斷するのは、危険が甚しいといはねばならぬ。或一國なり或一人なりとしての法則は唯一時の用をなすばかりで、この法則が時運に促がされて一變すれば力が無い、この知識は前に疑はれたものと同じである。故に比較的動か

ぬものを作り、大勢に通ずるものを求めようとすれば、廣く觀察し公平に諸種の材料を集めて研究せねばならぬ。従て或特殊の國或一時代の倫理學といふことは、其の意味が無い。成程倫理現象の事實は國によりて異なり、東洋、西洋或は古代、近世等個々別々て各特色がある。而し皆悉く相違して居るものでない、その間一道の脈理が貫流して居る、いはゆる共通の點があるが、外見上形式上ていへば明に相違して居る。而してその道德に關する思想も感情も、國々によつて甚だ相異なる點もないではない、併し是等は皆學の材料で、學てはない、故に日本の倫理とか古代の倫理とかはあるが、日本倫理學や古代倫理學はない、恰も物理學や、化學や、また數學や、地震學などが國境と時代とに拘束せらるゝはずのものでないと同じことである。尤も日本にあつた若しくは現存する物理學といふ意味で以て、日本物理學といふのなら不都合はない、東洋に存して居た數學といふ意味で東洋數學、古代に存在した理學といふ意味で古代

理學などといふことは出来る。其他又日本産の植物に關する知識を集めたものといふ意味で日本植物學なども言へるが、植物に關する根本原理は日本も西洋も差別はない、物理學數學に二通りはない。この點より推して日本倫理學とか古代倫理學といふ語にも一面の意味はあるが、普通の倫理學と同様な役目を日本倫理學や東洋倫理學の語に當てはめることは出来ぬ。尤も是は理想的に述べたこととて、實際に於ては如何なる學も多少學者自身の特性によつて影響せられないものはない。隨て日本の或學者の説く倫理學と英國の或學者の倫理學と説き方や説の材料内容等に相違があることを免れない。然し其がために其學者の一般性を没却することは出来ないと思ふ。

次に第二の分類に就ていへば、倫理學は唯知識を集めたばかりではいけない、即ち雜然漫然前後上下の差なく諸事實を並列するものでなく、或る一個の順序に従つて齊整せねばならぬ、言ひ換へれば、分類を完全にせねばならぬのである。

る。

例へば古代の語録といふ類は、東洋にも西洋にもある、其一個の經驗と自家特有の觀察力とで以て、人生に關することを論述し評説したものである、かゝる語録や格言には往々一般性はあるが、併し其間には何等の聯絡がないものが多い。要するに、其談説は偶感的なり、即感的なり、斷片的なり、累々たる礫石の堆積せるやうなものである、石と石との間には、毫も密着の結合を存しない、これを結合して理脈の貫聯を得るには科學的方法を取らねばならぬ、さなくば學的知識とはいへぬ。例へば、論語は倫理學ではない、研究の方法によりては、いくらかの聯絡がないではないが、甚だ鮮明でない、先づ種々の格言隨時の訓戒を集めた形になつて居る。其他種々の經典隨筆等は皆此類に屬するものと言はねばならぬ。尤も實踐躬行に資するには、條理整然たる倫理學よりも、寧ろ、此斷片的たり即興的たり偶感的たる論語などの方が大に裨益があるが、實行に

益ありや否やは倫理學研究の問題以外である、即ち別問題である、學的知識の點よりいへば、論語や經典やは第二流に位すといはねばならぬ。倫理學は學問的に道德を研究して見たいといふ一種の道樂である、道樂上仕方のない次第である、煩雜なる平仄を駢べたて、詩を作る、この面倒の中に自らなる樂地が存して居る。これと同じく學問を組み立つるには、やゝ不自由な方法を定め論理に合體せしめねばならぬのである。

第三、論理的、これ學が備ふべき要件の最終最重のものである、抑も論理的とは想像的に對していふもので、漫りに我が想像に憑りてせず、必ず、或は理由に基き或は推理の法則に従つて演繹論究したものをいふのである。されば徒に事實を列記するも、未だ學の本義でない。それで行爲に關する實際上の問題に緊密であつても、忠、孝、仁、義、など、諸徳を順序正しく並べたて、其を解釋したばかりでは、まだ學にならぬ。實踐道德は倫理學の應用である、理論て

はない、即ち所謂修身科ともいふべきものである。倫理學といふ以上は、かく整然と分類した本務や徳などの根本原理を説明せねばならぬ。即ち人の徳といひ本務といふものは、何れの點から生ずるのであるか、道德の本質は如何等の點に就て、根本的に解釋を下さねばならぬ、此の解釋は倫理上の事實中に理由法則を發見することによつて生ずるもので、此に至つて我々の倫理的知識は一先づ完全な形式を具へたものと云へる。之を要するに、倫理問題の學的研究は倫理現象に關する法則を定めることに歸するのである。然らば倫理の法則とは如何なるものか、更に法則の意義を説かねばならぬ。抑も法則には二義ある、或る事實を説明すること、事實を判斷し評價すること、即ち是である。

法則
—— 事實的
—— 評價的

事實の説明とは、例へば物が熱すれば膨脹するとか、或は酸素と水素と化合し

て水となるとか、凡て事實を事實のままに云ひ表はす事である。之に反して他は事實そのものではなく、その價値を評説するので、一の事が、善いとか、悪いとか、その事が完全であるか、完全に無いかを示すものである、従つてその善は揚げ惡は抑へる、その完全なものは贊し不完全なものを斥ける、例へば凡て法律上の行爲は「爲せ」「勿れ」の二つに分れて居て、盜奪は人間の成すべからざる事として否認せられ、即ち「勿れ」の部分で惡であるが、これに反して、慈悲善根は「爲す可し」即ち善て法律はこれを賞する、此部は單に事實を説明することのみではない事は明かであらう。

此の如く定めたらば、倫理は一體いづれの方に據るか。今前者を説明的又は自然的法則といひ、後者は規範的法則といふが、倫理上の法則も結局自然的及規範的の二つに分れることとなる。例へば爰に慘酷と慈悲との二行爲がある、是等は共に倫理現象であるが、さてこの慘なる所以とその慈なる所以の原

因如何を研究して、事實によりて推論し、その人の教育、外圍の事情如何等によりてかかる結果を生じた事を明にし、廣く之を一般の場合に推及ぼすことが出来れば之によつて倫理に關する自然的法則を得ることが出来る。而して以上は各個人の原因結果を論ずるので、これを稱して倫理現象の心理學的研究といひ、寧ろ心理學に屬する事になる。然るに一方に又その現象を更に廣く見て、或社會は勇氣を尊び、或社會は信用或は勤勉を尙ふといふが如くに、社會と時代とによりて異りたる現象を出現するといふのは何によるのであるかを研究し、其は他にもない、甲は武力社會、又乙は商業般盛の時代であるからと説明するならば、是て社會に起る倫理現象の原因結果を知ることが出来、因りて説明的法則を作ることが出来る。即ち道德現象に關する社會學的研究又は歴史的研究と稱するものである。

此の如く探尋追究し來れば、道德現象の自然的法則を發見することが出来る、

而して此事は倫理研究に取つて勿論有益なる材料を與へるものであるが、是れのみにてはいかない、倫理現象を検するには、寧ろ當爲と不當爲と、或は善と惡との分るゝ所以を究めねばならぬ、即ち道德の標準を探るのが重要な點である。固より單に事實を排列するのみでは足りず、又諸行爲の起る所以の原因のみを究めたのみでも、まだ行爲の是非を定めることは出來ぬ。勇や信の原因を探るのみでは、勇は善いか、信が貴いかと價值を定めることは出來ない。其々の時代によつて武勇が貴げられたり、或は信義が重んぜられたりする、併し單に社會學的歴史の見地より言へば其間に優劣を認められまい。是等諸徳を比較するには、進みて善か惡かを甄別すべき標準を要する、是れ實に倫理研究の本問題で、此場合の法則は即ち規範的法則である。斯様に倫理學の重んずる所は規範的法則であつて、普通心理學的及社會的學研究によつて得たる自然的法則は其材料を供給するものである。換言すれば、人の行爲はかくありといふことに非

ずして、かくすべしといふことを定めんとするのである。従つて倫理學と他の諸學と異なる所が出来る。尤も深く研究詮索すれば以上兩法則の差別はつけにくいことで、我々も種々意見があることであるが、併しながら普通は右様に區別して置くのが便利であると思ふ。

然しなから此規範の意味に就て一つ辯せねばならぬ點がある。と云ふのは外でもない。規範は規則或は命令とは違ふと云ふことである。元來學問の目的は説明にある、命令や規則は學問の應用に外ならぬ、例へば、動物學、植物學又は物理學等は其々の現象事物に關する原理原則を發見して之を説明するのを任として居るが、これを應用するとせざるとは勝手である、園藝に牧畜に或は土木機械等に實地の應用をなすは、別に應用者がある、決して動物學者等の任は無い。之と同じく、倫理學の法則は實際の規則とはならない、よし倫理學で法則を作つた所で、これを行ふと行はないとは問ふ所でない。尤も倫理學を研

究するものは、比較的多く實行の機會を作るかも知れぬ、又人としてさうありたいものである。然し倫理學の研究に於ては實行の如何は問ふ所でない。醫者の不養生、坊主の不信心、經濟學者の不經濟も此の理から割出されたものかも知れない。倫理學者の不道德といふことがあつても何も怪む可き理窟はない、世の中に道德専門家といふものはない、倫理學者固より道德専門家といふ可きものでない、道德は普通一般何れの階級のものも守るべきものである、道德御免は人間の云ひ得べきことでない、その代りにこれを専門とする階級がある筈はないのである。然し或は規範といふことに拘泥して、倫理學の法則は幾分か命令の性質があると思ふものがあるかも知れぬ。成程、自然的法則はなりをいふが、規範的法則は、べしを云ふから、一寸命令の觀がある。併しよく考へて見ると、此法則は結局、べしとかべからずとかいふことの意味を示して居る法則、なるべしといふことを説明して居るのである。例を以ていへば、不良少年が惡事

をなすことに對して、これを自然的法則からいへば教育の方法等によると斯く成るものであるといふ説明をする、規範的法則は、これは不可である爲すべからざる事であると説明して居る。何れも結局は唯なりを説くのである。後者も亦「人の爲すべからざるものなり」と説明して居るばかりで、命令して居るのではない。以上の規範的法則を根據として實際の場合に當てはめたものが即ち命令となるのである、故に此點からいへば、倫理學は一種の説明をなすものたるに外ならぬ、たゞ其説明が規範的法則の形を執つて顯れる所が其特色となつて居るのである。故に規範的法則の學といふ意味で倫理學を規範學といふことは出来るが、規範を以て人々を支配するといふ意味で、之を規範學といふことは出来ぬ。又或論者が、倫理學は實踐的科學であつて理論的科學でないといふのも、同様の誤解を含て居る。此等の論者の見解によると、一旦規範によつて善惡の標準を知れば、直ちに善に循ひ惡を避くることが出来るので、ソクラ

テスのいはゆる「智即ち徳」と言ふ意に類して居る。固よりソクラテスの智といふ意味は、吾人の今日唱へる智とは少しく異つて居るから、其説は全く非てあるとはいへないが、しかしこれでも承認し難い點がある。とにかく一般には智即徳といふ譯のものではない。故に倫理上の規範的法則が實際の規則となるのは、一步を進めたものである。言ひ換へれば、命令の性質を有する事とならねばならぬのである。實際の經驗に照すに、或事が善である、爲すべしと知つた以上は、是非ともこれを爲さねばならぬと感ずるやうな事がある。此點から倫理上の法則は餘程實踐に近い性質を有つて居るとも考へられて、従つて倫理學は他の學問とは、自から其の趣を異にするかのやうに思はれる。併し是もよく考へて見ると、畢竟程度の差たるに過ぎぬ。例へば物理学の原理の發明は必ずしも實行を要しないのである。これに反して醫學に於いては之を治療に應用し、工學の法則は土木の實際に應用する、もしそれ醫學を治療に應用せず、工

學を土木に應用しないならば、醫と工との意義を失却する譯である。倫理の法則は工學醫學に類似したもので、實際上の基礎となる性質を有するものである。この點からして倫理學は實際に近いものとせねばならぬ様である。勿論慈悲は善であると倫理學上説明しても、慈悲を行はないこともある、これとても學者たるに毫も妨げはない。しかしながら、たとひ十分に出來ないまでも慈悲は行ひたいものと思ふ志は倫理學者に當然あつて欲しい。其上に自己の境遇やら他人の事情やら、社會の状態やら、彼此錯綜參酌して熟考を遂げたる上にて、始めて實踐上の詳細な法則となるのであらう。さて斯様に倫理學の一方面はたしかに實際の應用を請求して居るのである。併し是は其事項の性質上必然の結果として生じたもので、敢て學問の特色とするには足りぬ。畢竟するに理論的といひ實際的といふも程度上の問題であつて、何れの學問にも見様によりては均しく具はるもので、いづれをそれと固執し確持することはないのである。倫理

學は實踐的だから決して理論的でないといふ獨斷を下すのは甚しい誤想謬信といはねばならぬ。もし倫理學は人の實踐躬行に關する學問だといふ意味で實踐學といふなら異議はない、然し理論的研究の學と全然別種の學問だといふ意味で、之を實踐學といふことは出來ぬ。

要するに倫理學は倫理に關する説明を目的とする、たゞ他の諸科學よりも、より多く實際に近く且命令の意味を含めて居るから、それで自から倫理學と他の諸科學と、形態上差別ある觀を示すのである。けれども、これは勿論倫理學本來の學問上の性質の然るのではなく、後より附隨して來た性質である。倫理學本來の性質からいへば、倫理的現象並に道德的法則の説明と論究とを唯一の目的及本領として居る事であるから、倫理學者に向ひて餘り多くの期待を爲す事は出來ない。故に倫理上の問題を解釋し得れば直ぐに道德家になれる、と考へるのは間違ひである。如何に倫理學の講義を聞いても道德家となれる譯のもので

は無論なく、又倫理書を讀むても道德家になれぬと歎ずる必要はない、天文學を學んだからとて星にも月にもなれないと同じやうなものである。倫理學を研究するのは唯知れば可い、これを實行するには感情と意志との發達と修練とに待たねばならないのである。倫理學を見て教訓を集めたものと考へるのは甚だしい迷ひである、倫理學で倫理上に關する一般の根本的問題を明にすることを得れば、倫理學は能事畢れりである、根本問題に觸るゝまでの道案が倫理學によりて出來ればよいのである。その道案内が出來ぬやうなら、それこそ其倫理學が不完全なものといはなければならぬのである。斯様に言ふと、倫理學には實際效能がないやうに見えるが、併し全く無いといふ譯ではない、倫理學は少くも倫理上の疑惑を正當の方向に持ち行き、倫理意識を批評的にする。倫理學によつて道德上の知識が明になれば、倫理道德に關する意識概念が益明瞭になるのである。之を喩ふれば宛も自國の文法を研究するやうなものであらう。

全體自國の文法を研究するといふのが妙なやうである。人皆生れながらにして自國語を話して居るのである、然らば文法の研究は全く無用なものかといふになか／＼さうではない、文法を解しないと一寸し、疑問に逢着しても、迷ひ出すのである。而して無用のやうな文法がこんな時にすぐに判断と與へるのである、然るに文法を知らないといふ、唯盲目的に音調等に依據する弊があつて、疑は益募つて來るのである、之と同様で、倫理學の與ふる利益といへば、他でもない、道德觀念、倫理思想の誤謬を正し曖昧の點を去つて、之を明確ならしむるに在るのである。且又此他に倫理學の研究其自身が既に已に十分の價值がある。研究その事に少からぬ興味があるのである。必しも實際に應用するを待たず、人間知性の満足を得るので充分である。由來學問は一方に應用を控えて居るが、必しも應用の爲めに存するのではない、應用の如何に由り眞理研究の價值を評應すべき理由はない。眞理は眞理、應用は應用である、應用を以て眞理の鼎の

輕重を明はんとするは根本的誤解である、實際の事業に必要な學問を不用とするのは學問の性質を知らない謬想である。學問は説明である。説明が眞理に達すれば學問の本領至れり盡せりである。哲學上に所謂實用主義の偏頗なる解釋で、知識の眞妄を判断する如きは、餘りに偏狹に流れる恐れがある。

行爲の要件

前章に於て我々は倫理學の概念を論究し、遂に倫理問題の研究は倫理現象に關する規範的法則を明確にするに在りと説いたが、此倫理現象とは何を云ふものであるか、其點を論じて之に關聯した諸問題を説明しようと思ふ。

〔道德或は倫理現象といふことは、人が人として人に對して行ふ所の行爲の集合である。故に「道德とは何ぞや」とは「行爲とは何ぞや」といふ問題に改める事が出来る。抑も人の行爲といへば随分曠漠なもので種々雑多である。農とか工とか商とかいふ職業に關する種々の働きも、人の行爲に相違ないのである。しかしこれは一般に人が人としてする行爲でない、農、工、商或は學者といふ様に夫々特殊の性質を持つて居る人の行爲である。されど道德にはかゝる特殊

の性質を要しないのである。即ち人が人として人に對するので、相手は有らゆる人である。尤も此道德は禽獸草木等そのほか有らゆる無生物にも及ぶことがある、これは道德の範圍を非常に擴張した場合である。かやうに道德の意味を廣大無邊に推し及ぼすと宗教と同一の意味に歸着するのであるが、普通の經驗普通の科學の立脚地から道德を觀ると、人間同士の間限りて行はれるのである。禽獸草木は吾人々間に對して道德的行爲をなさぬ、然るに道德は對等の性質を要求するのである。而して人間に要求することを禽獸に要求する譯にならぬならば、先づ道德を人間に限つて見ることが便利であらう。所で此甲なる人が乙なる人に對して特別なる職業等の關係を離れて爲す行爲を道德といふのである。尤も其行爲の方法等は職業等を離れることは出来ぬが、とにかく特別に或職業或階級の人に限つて要求せらるべき性質でなく、人として必ずなすべき行爲をいふので、例へば仁慈とか五倫五常とかいふ類である。然るにこゝに人

といふ語は種々に解釋することが出来る、即ち相手の人を廣くして團體に對するとしてもよい。夫の法人といふ言葉は法律上認めて以て人と見做すべきもの即ち法の眼から見て人と同じきものをいふのであるが、之と同じく倫理學的人は個人にも團體にも通用するのである。又反對にこれを狭小にすることが出来る。即ち我といふ一個人が我に對してする行爲もやはり道德といへるものである。即ち我といふ一個人が我に對してする行爲もやはり道德といへるものである。例へば衛生上飲食を節する、これも道德の意義が含まれてるのである、而してこれは飲食せんとする我が養はんとする全體の我に對する道德で即ち瞬間の我が全體の我に對する行爲である。故に甲乙二人を圖の如く種々の意味に解釋することが出来る。國際に道德なしとは一般にいふ所であるが、これは根本的に間違つた議論である。人間に道德がある以上はその人間の集合したものに道德のない筈がな



甲 團體 我
乙 己 他の一個人

い、必ずあるべきで、理想からいへば國際間にも個人間と同様に道德が無くては叶はぬのである。併し今日尙個人道德に對比して發達の程度が低いかも知れないが、程度の差異こそあれ、絶対に國際に道德なしとはいはない。戦争の如きは往々にして道德を蹂躪することもあるが、然し其は諸國の非難を免れず、又當該者も極力其の行動を辯護するのである。個人に就て言つても、他の個人に對すると或は團體に對するのとて道德の程度がよほど違ふ。其と同じく國家が國家に對する道德が個人同士と同じ様にいかないのは、不完全なる今日の情勢上己むを得ないことである。現に我が國では個人が個人に對する道德は大に進歩して居るが、漠然たる一社會、一團體に對する道德は進んで居ない感がある。更に歩を進めて國家に對する道德となると又大に進歩して居る。つまり個人と國家との中間のものに對する道德が最も進歩が遅い。例へば吾人が或一個人の本を借りて讀む時はよほど大切にすが、圖書館の本だとそれほど大事に

しない、少し位汚してもさほど不道徳であるといふ感が起らない。是は現實の狀態ではあるが、現實を以て直ちに理想を推斷する譯には行かぬ。それで現實に於てこそ國際間に道徳なけれ、理想に於いては必ず道徳が無ければならぬ。國際に道徳なしといふは現在の事實を唱破した痛語でこそあれ、決して理想上承認すべき格言ではない。斯様に個人若しくは團體と他の個人若しくは團體若しくは自己に對する行爲が即ち道徳的行爲といふものである。要するに、倫理現象は一般に人が人として人に對する行爲の集合したものと云ふに歸するのである。(今日の國際聯盟軍備縮少等の論を以て補ひ得る)

然らば則ち人とは如何。この解釋をなすには哲學の畛域に侵入せねばならぬ。それで詳密な解説は姑らくこれを措き、只普通の經驗に照し實際に徴し、吾人の常識に鑑みて人といふ考を假に立て、置くより外ない。この倫理學を講じ終ると始めて人といふ概念が定まるので、講義の途中にも多少「人」の解説が

出て来る。所でこの人が人に對して、爲す行ひ、術語のいはゆる「行爲」はどうかと云ふに、由來人間の一舉一動中にはこの行爲に似て而も非なる現象がある、即ち其には道徳上の意味が無い、これを或は無道徳とも、また非道徳とも云ふのである。この無道徳或は非道徳といふものは彼の不道徳とは全然別のものである。道徳的といふことは決して善のみでない、惡も道徳的現象であるなげなれば善も惡も俱に共に道徳的判斷の對象だからである。惡徳といふ語の出來得るもこの理に由るのである、かく善といひ惡といふ名をつけ得らるゝものは、總べて道徳問題に上るものである。然るに今自然現象を見るに風が吹く、水が流るゝ、鳥が飛ぶ、これらは善でも惡でもない、かく人類以外のものゝ運動、動作は直接に善惡と云ふ可きものでないのである。ところが人間の行て、この自然現象に類似したものがあつた。これを一般に動作と稱する。この動作と行爲とは意味の廣狹がある、動作は廣いが行爲は狭い、行爲は即ち道徳的動作

である。然らば如何なる要件を具すれば動作が行爲たることを得るか。曩にいつた不道德は即ち惡である。無道德もしくは非道德といふものは惡ではない、無論善でもない、道德問題には入らないものである、行爲外の動作は即ち此の無道德である、佛教の無記といふものが、宛もこの無道德と同じもので、道德上價值を附ける必要の無いものである。然らば道德的行爲の具すべき要件は如何、曰く、第一意識、第二自由意志、第三良心である。

第一 意識 とは心の活動せる状態の總稱である、即ち意識せる状態は醒めたる時の状態で、睡眠特に熟睡は無意識の状態である。而して夢は半意識の状態ともいふべきものである。故に意識的作用とは心の醒めて居る時の作用である。所て無意識即ち眠つて居る状態にある動作は道德行爲に入らない。水の低きに就くは自然である。鳥の飛び、獸の奔る、復又然りである、是等は全く無意識である、人以外の動物には「我」といふ觀念が發達して居ない、尤も動物に

關しては精く云へば種々の議論がある、しかしとにかく人類とは意識の關係が著しく違つて居る。そこで大體に於いて、人以外の動物の動作は無意識即ち自己の動作に關して別に明な辨別作用を有つて居らぬ、と概論して差支はあるまい。所て今、人の動作中無意識的動作に當るものを列挙すると、

(一) 自然的動作（或は物理的動作とも又生理的動作ともいふ）例へば外を歩いて杖を揮るはづみに、覺えず人を打つことや、又は不用意に窓から唾を吐き行人に迷惑をかけるなど、皆本人の意識せぬ間に起つた作用で、全く生理上物理上の法則に従て生じたものである、従て道德の範圍に入らない、これらはすべて自然的動作である。

(二) 反射運動。外物の刺戟に對し反射的に運動すること、單に生理的に發作するのである、瞬きなどは多くの場合反射運動である。

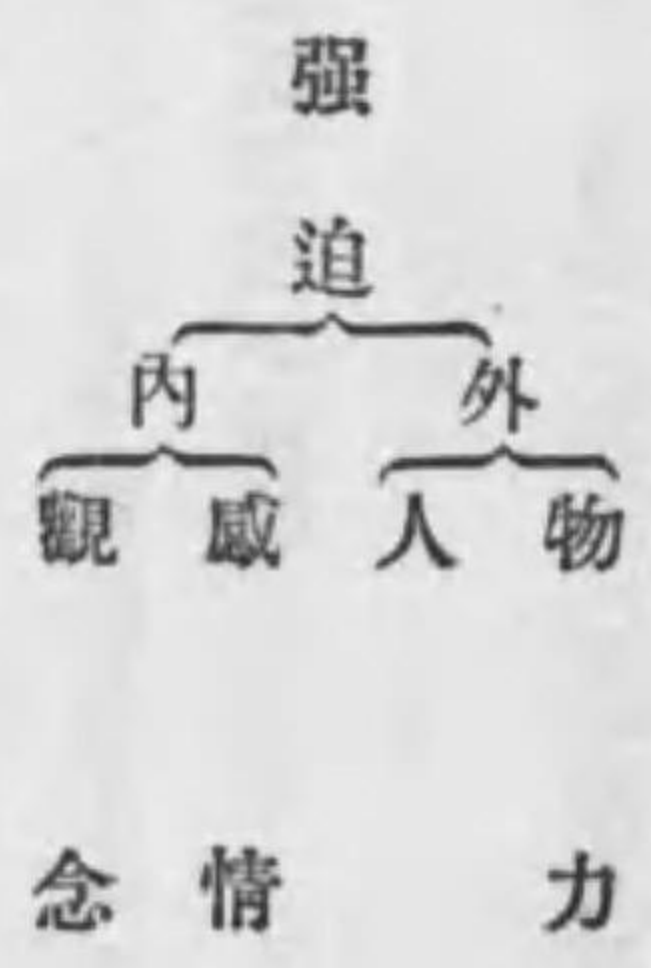
(三) 衝動的動作。内部の身體の情況によりて自發的に生ずるものである、

外部より来たものでない、例へば身體が痒ゆくなつたり、或は小揺るぎしたり、其他種々の癖などは皆衝動的動作である、反射運動には外部の原因がある、衝動的動作は内部よりの運動である、反射よりは衝動的の方が急激である、猛烈である、而してかゝる習癖はすべて道德の範囲に入るべきものではない。

(四) 本能的動作。動物が自己の生活を保つ爲に自然にする行爲が本能で、例へば身體の營養生殖を圖るがための動作は即ち本能である、飢えて食ふ、是は強ち明かに生存を目的として行ふ譯ではない、飢を醫せんがために自然に發作するのである。かゝる本能は若し無意識でなければ半意識である、而して人間が他の動物の如く全く本能的に働くことがあれば、やはり道德的行爲の要件を缺いて居る。

第二 自由意志 自由意志による行爲とは行爲者自ら目的を定め手段を講じてなしたるもの、言ひ換へれば、自ら選擇したるもので、行爲者その行爲の

原因を自認し得る場合である。意識ありと雖も、他から強迫せられたる行爲は自然現象と同じく道德問題に入らないのである。然らば如何なるものが人の行爲を強迫するかといふに、先づ次の表の如く分類することが出来る。



船長が風波の難に逢遇し獨断で乗客の携帶品を海中に投ずるが如きは、自然物に制せられたので其人の意志は働いて居らぬから咎むべきでない、又他の強い不可抗力に制せられて行動した場合も已むを得ないのである。次に内部の強迫の一たる感情の強迫はといへば、一時の情熱のため常軌を逸した妄動をするのである、これらは猛獸が暴れるのと同じで、道德上の價値は更に無い。次に

觀念の強迫では精神が病的になつて居る、觀念に強迫せられて居るものは殆ど狂者に類して居るのである。夫の複雑なる習癖即ち飲酒の癖、蜘蛛や蛇を厭ふ癖、もしくは水を恐るゝ癖などは、取りも直さず、強迫觀念の類といふべきもので、これらは倫理問題に入らないのである。觀念によりては意志なくて運動する場合は他にも多い、この場合には少しも意志の抵抗が起らない、即ち舞踊を觀て興に入りて真似をする、音樂を聞いて覺えず拍子を取るなど、少しも意志の抵抗の無い運動である。これらは禽獸などの本能的動作と少しも擇ぶ所が無い。

第三 良心。良心は道德上の辨別心である、これを缺きたるものゝ動作は正當なる道德的行爲では無い。よし身體は成長しても良心の發達しないものゝ行爲は責任が無い、白痴の如き、悖徳狂と稱する一種の狂者の如き皆これである。而して世のいはゆる富豪紳士にして毫も人間羞耻の事あるを知らない無慚無愧

の痴者がある、これを名けて道德的白痴といふのである。これらの道德的白痴には普通の道德上の判決を下す譯のものではない、罪惡を行ふ意志はあつても、その罪惡たることを知解する能力がない、即ち良心が萎靡して了つて居るから、行爲といふ事が出來ない、良心ありての道德だから、良心が缺けては道德を論ずることは出來ぬ。

さて斯様に三要件を列擧したが、或る程度までは二者の〴〵其一もしくは二を缺如する場合があり得る。然らば則ち吾人の行爲條件を全く備へざるものあるか、これを備へざることが果して人間として有り得べきか、切に言はゞ、行爲で無くて済むものがあるか、即ち道德御免といふ事が果して吾人に出來得べきか。理論から云へば勿論三要件を缺いたものは道德行爲に入らない、けれども人間の動作には前後脈絡が貫通して居るのである、因果の連続がついて居るのである、人の一生を通じ、それが前因後果を連結して考ふる時は、意識の全然發

達せざるもの、即ち幼者と瘋癲白痴とを除けば、必ずこの意識と自由意志と良心とを具備して居る筈である、現在の行爲に意識が無くとも其行爲を起す原因たる以前の行爲に意識がある。現在の行爲に意志の自由が無いとしても意志を自由ならしむる餘地が前後を通じて全く無いといふ事は甚だ稀である。かくの如く論じ詰めるときは、吾人の動作に道德行爲の三要件を全然缺如する場合は竟に稀有殆ど絶無といふ譯になつて来るのである。今其點を詳説しよう。

途上無意識に杖を揮ひて人を打つ。これは知覺精神なき行爲だから罰しない。然し無意識に杖を揮ふ原因に責任が附隨して来るのである。即ち途上杖を揮るといふことは散歩に連接したる一部分の動作である。この散歩は決して無意識ではない、歩行といふ目的を有して居る、即ち十分に自らは認して居る動作である、然らば自己が無人島を濶歩して居るのでない以上は、人が來るといふことは豫想すべき筈である、そこで人の居るに相當する行爲をせねばならない、

さすれば住來繁き途上に杖を揮り廻はすといふ、これが抑も思慮の足りない事柄である、全然無責任といふ譯にはならぬ。固より始めから人を打たうと思つてやつたのとは、その責任の程度ものづから異つて居るから、かゝる場合にはその人に向つて謝罪すればよいが、少なくとも謝罪するだけの責任は免れない。窓から唾を吐いて無意識的に行人を汚す、これも甚だ不注意千萬である、下を通行する人のあるべきことは少しく思慮あるものは、當然考へ浮ばねばならぬ、これを考へ浮ばないといふのは實に不注意の甚しきものである。かく全體を大觀して人の動作を吟味すれば、實際に於いて全然無意識に動作するといふことは有り得べからざることである。睡眠中の行爲で無い以上は事由を知らないといふ責任がある。人の行爲は一部について批評を下すべきものでない、全體に觀て一生涯を通じて議論せねばならぬ、棺を蓋うて後定るといふことを、此意味にかへて、此場合の説明とすることが出来る。結局純然たる無意識的行爲と

いふことは各人日常の動作に於いて實際上有り得べからざる事といふに歸着するのである。

自由意志の強迫の場合も、無意識的行爲と同じ結論に歸するのである。強迫に對しては全力を竭して抵抗を試みねばならぬ、人事を盡して天命を待つ態度に出でて、始めて自由の強迫といふことが出来るのである。風が自分の立て置いた大竿を吹き倒して人を傷けた、これは勿論自然力に強迫せられたので意志は無い、さりながら全體人中に大きな竿を立てたりすることが、既に已に宜しくない事である。土藏が朽ち壞れて隣家に害を及ぼした、これも倒れかゝつて居る土藏をそのままに放置するといふことが間違つて居るのである、過失である、これは物と力との強迫が来る前に充分に抵抗する餘地が存在して居るのである、餘地がある以上、飽くまでも抵抗せねばならぬ。感情に強迫せらるゝはその人の修養の足らない證據である、一言の無禮、半句の耳語に怒氣を發して

狂的行動を敢てする。これは感情がするので、この際意識も自由意志もない、こゝて其の瞬間の行爲には罪はないのである。しかし人間一生情にまかせて世を渡るほど危険極むことはない。もしかゝる人間ありとせば、人間としての待遇は御免を蒙つて貰ひたい、常人としての待遇は出来ない、法律に禁治産者もしくは準禁治産者が有るやうに、倫理上の禁行爲者とせねばならぬ、感情一徹の人間には監督者が無ければならぬ、その人は實に極めて低い自然に近い人間である、固より悪いのでない、悪人以下即ち動物の待遇ほか與へられないことになるのである。

良心もまたその通りである、良心を缺き道德の觀念無きものは、並の人間とすることは出来ぬ、假令他の方面に於いて如何なる成效があるとも、並の人間とすることは出来ない、精神上の下流以下である、物質上の社會では上流に位するとも、精神上の社會では共に齒すべきものでない、善惡の問題に入らず、

道德上の判決を下されないものは人間とはいへない。かく論ずると、實に道德の範圍が非常に廣くなつて來るのである、かゝる良心を缺如した、善惡もないいはゆる無道德もしくは非道德の人間となるよりは、不道德の人即ち惡人となる方がよい、惡人には尙人間の資格が存在して居る、良心なきものは人間の資格はないのである。

以上一方に於いて道德の範圍を狭くすると共に、又他方に於て大いにこれを廣くしたのである、この道德の範圍の廣博となりたる結果として、茲に種々の問題を解釋することが出来るのである。

道德の範圍 (一) 本能的な生活と無意識的動作

或人はかう考へて居る。人生中すべて意識のある行爲は極めて低いものである、その最も高い領分は智にも情にも意にも支配せられないのである、意識なき行爲は實に意識以上の働さといはねばならぬ、かゝる行爲は道德の範圍外で

ある、即ち人の本能に出でたるものは吾人の意識以外である。食色の二慾の如きが正に是で、食と色とは自己一個の生活並に自己の種族を永遠に持續しようとする人生自然の欲求である、決して道德の束縛を受くべきものでない、禮と文とは人爲的だが、人間自然の性質は即ち本能である。本能的な生活は道德を超越したもので、道德以上である、善といひ惡といふべきものはない、人生の自然は本能を満足せしむるに在る、本能の満足が人生の眞面目である、固より道德以外に卓然超越すべきものであると。かういふ議論を倫理上の自然主義或は又本能満足主義といふのである。此主義は道德の形式が煩瑣になり、世の中が繁文縟禮に傾くのに對して、反動として起るのである、裏面から觀察すると道學先生は偽善の凝塊である、形式道德の遺骸である點もあるから其の道學先生が跋扈して道德の危機正に一髮の間に迫る時に、必ず之に反抗して勃興する新しき道德説である。この説は最も青年社會に歡迎せらるゝものである、即ち煩瑣な

る道德の羈絆に不平なところから本能主義を喜ぶことになる。又他方に於いては物質的性慾に耽けるものや、理想の甚だ低い連中が得たりかしこしと競うてこの説を賛成するのである。

理論上から見ると 本能主義には一點の非難も見出されない。意識の無い行為には道德上の價值は無いのである、水の流るゝ、山の峙つのと異らない。物を食ふには善も悪もない、理論は誠に立派である、特に勢に反抗して起り、一代の思潮を濁流滔々の間に挽回せんとする意氣は甚だ嘉すべきものに相違あるまい、しかしこの本能的生活の主義は理義上正當ではあるが、事實上不可能たることを免れないのである。なるほど人間は本能に由りて動かされるのである、飢えて食ふ、渴して飲む、これ吾人の爲に害なき自然の作用である、されど人間の一生を打算して見ると、個々の動作は必ず一の連鎖を作つて居る、轉瞬間の行動こそ無意識にも起れ、一舉一動の連結がある、こゝで直に即時個々の行

爲を觀て遂に判斷することは出来ない。物を食ふといつても食ふばかりが主一の目的でない、何でも食ふといふ事はない、甘いものは食ふけれども不味いものは食はない、即ち理性が本能を司配して居る意味がある、食ふといふ本能は本能通り行はれて居るが、さりとて無制限に大食するものでない。善い加減に食ふ、量の加減をする、こゝにいくばくか理性が入つて来る、だといつて本能の抑壓では無論ないのである。故に本能は半意識である。白墨を食つたり。炭を咀みなどする白痴者の特例を外にしては、必ず擇び食ひをするのである、かうなると食の本能も種々の力で制限をつけられて居ると言はねばならぬ。又この本能を修飾する禮儀作法を加味する、或は一家内團聚して膳に向ふ、或は知人朋友を會して宴を開く、これは食の本能の發達したものである、本能の發達につれて別個意識がその間に入るのである、公會の宴席など飲食ばかりの目的ではない、又宗教上の儀式までが加味せらるゝのである。生殖の慾も亦食慾と

同じく本能以外に満足を求むる意義が有る。美醜を擇ぶ、これ好悪の情を生じて来る。愛情が伴うて来ると、獸的本能で異性間の連接が完うせられないことになる。而してこの愛情は漸々向上發達するものである。發達の極は本能の満足以外に理性が加はり、戀愛や結婚などは單に色ばかりでないことは言ふまでもないのである、であるから純然たる本能生活は成し得らるゝものでない。尤も人間が自然物たる點より見て、その本能を満足するといふ理論は毫も異議は無い、一面の眞理は慥にあるのである、時勢に反抗して頑陋なる道德説を驅逐し、人心を刷新するといふ側から見て、吾人は本能主義に大賛成の意を表する、吾人の理想を組織する一要素として歓迎すべき主義である。けれども倫理學上唯一の主義とすることは出来ないのである。十九世紀の末から二十世紀の初に當りて、歐洲にても日本にても此の主義の唱道せられたのは、誠に時勢の必要に當つたのであるが、事實に遠くして行はれない、それも決してこの主義が悪

いといふのではない、勿論善惡の問題ではないのである。純本能的生活の是非を論ずるのは、全く尺度を以て重量を測定しようとして企てるのと一般である、併し又純本能的生活は實際宇宙間に存立しないのである、無いものは是非善惡の問題は起されない、人生の行爲は部分に局せず、全體を考察せねばならぬ、であるから人生には個々の本能的動作はあつても、純本能的生活なるものは決して無いのである。

道德の範圍 (二) 習慣と超道德

人間の働作には目的を定めて、此目的に達せんとする努力を要するもので、その努力する働きに道德がつくのである。故に道德的生活は努力的である、奮戰的である、健闘的である。道德には奮闘の必要がある、努力して而して理想に近づかんとする、故に自然の力でない。意思を働さねばならぬ、知らず識らず帝の則に従ふといふ場合は道德的生活とはいへない。するとこゝに疑問がある、

習慣は道德か、道德にあらざるかと。例へば慈善家がある。その慈善の行爲は善に相違がない、が本來の慈善家が知らずくの間、に慈善をなすのは、努力でもなければ奮闘でもない、これが道德に諧ふかどうか、善と稱すべきいかに。また生知安行の聖人には、努力なく奮闘なし、これらは前の論から言ふと道德的生活とは云はれないのである、一體倫理學上稱して道德生活といふものは畢竟小乘的である、大乘的でない、老子のいはゆる大道廢れて仁義ありといふのは絶妙の名言である、仁義は道德である、即ち小乗である、大道は超道德である即ち大乘である、この理を推せば本來の慈善家や、生れながらの聖人は道德の範圍に入らない人である。悪人も亦然りである、また自然の境遇によりて善惡の習慣を作つたのも道德圈内のもでない。習性となりて偽をいはぬ、これは努力がないから道德でない。然らばその習慣の由來する所そもいづくぞ、生れながらにして毫も嘘をつかぬ、これは幸福な生活を受くるのである。少々嘘をつ

きかけるけれども努力してこれを矯正する。これには奮闘を要する、幸福の生活とはいへないけれども、こゝに道德的生活が發現するのである。嘘をつかぬ、慈善をするといふことが、生れながらの性ならずとも、後天性即ち習慣となつて何等の抵抗もなく起る場合もあるが、これは努力の結果であるから、習慣以後の行爲は超道德的だが、習慣を作るまでの努力は道德である、博識が勉學した結果であることや、藝術の妙が刻苦精勵の結果たることなど、少しも異なる事はないのである。これまで努力して居る道德的行爲の結果として其以上即ち超道德となるのであるが、超道德の境遇に達したる或種の習慣は神的である。もし一切の行爲、思邪なく圓滿了ならんには、その人は即ち是神である、此境地に達したるものは所謂聖賢である。かくなれば最早道德問題とすべきものでない。之に反して又悪い習慣を積み悪い行爲の經驗を集めたる結果たる悪習慣は、道德以下である、聖賢若くは神の超道德たるが如く、これはまた不道德を通り抜

けて、いはゆる非道德もしくは無道德の境域に闖入して居るので、もはや人格はない。無理に人格といはゞ、かゝる悪人格は即ち禽獸である。最早道德上の罪はない、道德的白痴だから、知覺精神を喪失したものと見て、道德上の判決を與ふべきものでないのである、道德以下である、人間を以て遇すべからず、強迫觀念の如き正しく是である。

されど人生を達觀すると、個々の行爲につきて論ずれば或は習慣的の超道德的行爲があるのであるが、人間の生活を通じては多く道德的である、悪い情慾を抑へて居る奮闘して居る、努力して居る、これ以上の眞善美の超道德生活は宗教的生活である、普通の倫理問題を超越して居るのである、生知安行の聖人があれば其人は慥に道德以上である、いはゆる真人否寧ろ神人である。而してもしこれが努力した結果とあらば道德生活より超道德生活に進みたるものでなければならぬ。元來人間には邪念がある、思ひ邪なしといふ譯にはいかない、も

12/15(日)

し我に惡念なし邪思なしといふものあらば、これは偽善である、似而非道德である、道德的生活の順路を踏まずして直に超道德に一足飛びをなさんとする無謀の徒の口實である。人生誠に道德的生活を逐はねばならぬ、道德的生活は平凡なる生活である、この平凡なる道德的生活を實踐躬行しつゝ超道德的、宗教的生活を豫想せねばならぬのである、努力、奮闘の生活が氣が利かぬと言つて、一足飛に宗教的生活に進まんとするものは順序を失うた仕方である、これが多く道德を無視する弊に墮つる所以である。親鸞(若しくは其徒)の教語に、「善人往生す況や惡人をや」といふことがある、惡人を往生せしむ、こゝに無限の妙味があるのである。これが即ち超道德の生活である、併し超道德生活は決して道德を無視したのではない、道德に反した生活でない、道德を通過した生活でなければならぬ。眼は須く常に天に朝すべし、足は暫らくも地を離れてはいけない。

第四章 行 爲 (續)

道德の範圍 (三) 文化と道德

前章に於いて、行爲の三要件中第一、第二に就て道德の範圍を詳述したが、是より第三良心即ち道德の辨別心の方面より見たる道德の範圍を論じて見よう。此論は語を更へれば文化と道德との關係といふことになるのである。

行爲の第三要件から見ると、道德問題の範圍に屬するものは、道德的辨別心の存在する行爲の上に限られるのである。そこで人生諸般の事業の上に道德上辨別心が充分に働くかどうか、言ひ換へれば、文化諸現象中、良心以外の作用にして無道德の範圍に入るものあらざるかといふことの考察に入らねばならぬ。惟ふに文化事業中には、良心の働きよりも寧ろ他の働きの方が強い事が無いではない。一體人間のする事業といふものは、すべて、人間を理想的に進ましむ

る目的を有して居る、この人間を理想的に進ましむる事業を人文或は文化又は文明といふのである。此の人間をして理想に達せしむる所の文化事業中、道德の範圍外に出づるものがある、換言すれば、文化現象の事業で人間良心の働きとは無關係と云ひ得る場合が尠くない。然らば道德以外の文化事業とは何であるか、殖産、興業、政治、法律或は宗教、學術、或は文藝の如きはいづれも皆人間を理想的に進歩させるもの、即ちいはゆる文化事業に含有せらるゝ諸種の現象である、而して此等の文化現象には一見すると全く道德と無關係な場合があるものである。殖産、興業、政治、法律等の業に従事する時、その意識の上に良心の働きは見えない、事功の成敗を顧慮する念は有つても、善惡の觀念がその間に混ざることはない、即ち道德上に於ける精神能力の作用を休止して居るのである。或は美術家が畫を描くにしても、如何にしたら美の眞髓を發揮するを得べきか、是が美術家の意識に最も盛なるものである。今正に紙上雲煙を

叱咤する場合に、その事の善か悪かと顧慮する違はないのである。殊に美に熱中する時などに、善悪の雑念が意識の上に起つたならば、その畫は、とても技神に入るを妙作たることは出来ないのである、學者が學問を研究する時も同様である、眞理果して如何と探討するほか、その研究の善悪は問はないのである。斯の如く、人生の文化事業中、これに従事するとき、その意識中に道德的辨別心が生じないとすれば、これら文化事業は皆無道德であつて、道德を以て論ずべきものでないかといふ疑問が自然に起るのである。極端なる倫理學者は、文化事業は皆悉く善のためである、即道德的觀念の發動に外ならぬと論じて居る、けれども是は正當の見解とはいはれない。實際の場合、吾人が日々の經驗に照して各種の事業が道德のためと思はれぬ事が滔々皆然りである。尤も行住坐臥より衣食住の事を始め、學術の研究、文藝、美術の進歩、政治、法律の整備、殖産興業の振起等は竟畢する所或は道德に歸するかも知れぬけれど其の始めや決

して道德と一致し居るものでない。文化事業は總じて道德問題と相離るゝとするのが普通の見方といはねばならぬ。然し更に一步を進めて熟考するときは、結局は道德のためといふに歸し得らるゝ點もある、即ち政治、學術、文藝、美術、殖産、興業等は、そも／＼何のためかといふに、全く人生を幸福に導くもので、吾人々類をして高尚快美なる生活を成さしむるに外ならぬので、結局人間の理想生活の基礎を爲すものである。然るに道德はこの人間の理想的生活全體を掩ふものと見られる。少くも道德が理想的生活の重要な分子であることは疑ふべき餘地が無い。實業も政治も、その他すべての人文事業は、均しく吾人をして理想的生活に到達せしむる方便である、故に最後の標準は道德上より來らざるを得ないのである。勿論技術上の細目までも捉へて一々これを道德問題に當條める譯に行くものでない、然れども其方法目的が孰も人生の幸福を主とするといふ一點に於て、最後の標準を道德に歸するのは、決して不當ではな

實業、政治もしくは技術が始めから直ちに道德であるといふことにはなるまいが、これは寧ろ道德に達する方便であると言へる。然れども夫の文藝と學術と宗教とに至つては自から他の文化現象と、その趣を異にする次第がある、即ち此等は人間理想の内容を與ふる所のものである。道德の極致たる理想的生活とは果して如何なるものかといふに、先づ其の第一要件として心の働きが完全であることを要するのである、而して智の作用を完全にするは學術上の眞理を悟る所以で、美的感情を養成せん爲には情の働きを完全ならしめねばならぬ。かくの如く、智と情との働きを完全にする學術と文藝とを離れては、人間の生活も竟に全く無意義のものとなるのである。故に學術文藝の精神は既に已に理想的生活の一部分であつて、決して道德の方便として存するのでない、寧ろ道德と對立し居るものである。夫の殖産、興業、政治、法律、技術等に比して理想的生活

の一部分であるといふ點において、その趣が著しく異つて居るのである。哲學の如き科學の如き宗教の如き、美術の如き皆是直ちに以て理想的生活の一部分たるを失はないのである。尤も此論は少しく精神の一方に偏したといふ嫌もあらう。といふのは、人間には身體がある、身體がある以上は、その完全なる状態を望むは自明の道理である、是が理想的生活の内容たることは疑を容れぬ。然るに殖産、興業はその身體を完全の状態に置かうとする方法、言ひ換へれば即ち衣食住の完全を圖るの必要から生ずるのである。然らば則ち此等の文化現象も亦理想生活其自身の一部であつて、決してその方便といふのでない。或論者のやうに物質上の發達は却つて精神上の發達を妨害するといふが如きは、實に誤謬の見解といはざるを得ない。併しかゝる平等的立脚地を離れて差別的見地に立てば、事物に序次階段を附して論ずるので、此點から云はゞ物質上の發達がそのまゝ直ちに以て人間の目的であると斷案一下する譯にいかぬ。物質上の發

達か結局意識發達の基礎たることは何人も承認する所であらう、人間に取つては物質上の發達は結局其意識に満足を與へるが故に價值を有するのであらう。この理を推して理想の内容に關係の深きものゝ順序を立てれば、學術、宗教、文藝は他の文化事業よりも道德に對立並行するといふ事が出来るのである。右の中宗教が超道德であつて、道德以上に卓然超擧すべきものであるといふことは前章に論述した通りであるから、今こゝには學術、文藝についてその道德との關係如何を論じて見やう。

學術の極致は眞に在る、文藝美術の極致は美に在る、眞、善、美の關係が正に是道德と學術、文藝との關係である、眞と善美との關係に分離論と合一論とがある。これを表示すれば左の通りになる。

分離 { (一) 對立
(二) 善至上

(三) 眞美至上

合一

(一) 單純なる合一
(二) 對立的合一

第一の對立説は善と美と美とは全く分離し對立するものとして居る。この對立説ではその關係が全然没交渉で、何も議論の必要が認められない。然しこれは事實在り得べき事でない、善の問題と眞美の問題と全く無關係といふ譯に行かない。例へば或る美術が人の道德心を害すとか、又は或美術が人の道德心を進めるとかいふものは、皆道德上の見地から美を觀察したものである、従つて道德を害するの故を以て美術を全廢すべしとまで極論する頑固者流も有る。とにかく善と眞美との分離對立は事實が許さないのである。即ち善の眞美との交叉點が有るのである。

第二の善至上説では眞美は善の方便であるから道德に背くやうな文學美術は

宜しく無い、道德心を破壊するものは一切文化現象より驅逐せねばならぬといふことになる。その反對として第三の眞美至上説が起る。全體吾人の理想の内容に於いて、獨り善ばかりが跋扈すべき謂が無い、美術の目的は美にあるので決して善に拘束せられない、善など詮議すると美の精髓を發揮することが出来ぬ、道德觀念を以てしては到底美文又は繪畫の上乗なるものを産することは出来ぬ、教育小説、家庭小説など、銘打つたものに満足な作品がない、小説を作る必要が美に在るとするならば、文學者の眼から視る時には、教育とか家庭とかけちな考、究屈な範圍を附けたものはよくない、作家ばかりでない、讀者に於いても妙を感ずることが甚少い、小説の目的以外の岐路に逡巡するときには小説の本領が留守になる、零である、満足な小説は得難い、故に美術家や文學者は絶對に善至上説に反對する。學問の研究も亦此の通りて學問にして道德に係しなければ價值がないとならば、倫理學かさなくばこれに關係の密接なるもの

の、ほか發達しないことになる。支那に於いて學問の發達しなかつた原因がよい手本である、學問の研究が道德を標準とすることは、學問の眞義を阻碍する虞がある、特に自然科学者の如きは善至上説には寧ろ反對する傾きがある、如上第一説は單純幼稚であるが、第二第三が古來常に種々鑄を削りて相争ふ所の議論である。

然るにこの分離説に對して又合一説があるのである。謂へらく眞善美は結局歸一するのである、道德の善は藝術の美である、美の極致そのまゝ善の極致である、極致に於いて眞善美些も疏隔する所が無いと。希臘古代の理想は其一例で、希臘人は美を愛するが、この美の中には善が含まれて居るのである。其他又眞善の關係に就ても同様な言が成立つ。成程極致に於いて道德と文學等と衝突することは起らないのであらう、この單純なる合一説は極致の一致を認むるものであるが、また其説は簡單であつて、未だ反省的に進んで居ないから、多

くの疑問を挟む餘地がある。極致に於いてこそ一致すれ、現在の實際に照せば善必しも善ならず、といふ例は少くない。古代の希臘の美に現はれたること、悉く善でない、今日の世界に照して見ても絶好の文學が必しも至上の道德に諧ふものでない、寧ろ道德に諧うて居る小説は平々凡々さながら蠟を嚼むが如きものが多い。即ち現實に於て道德と文藝學術とは相一致しないのである、範圍が違ふのである。故に一面に於ては是等の對立を認めながら、他の一面には其の極致に於て歸一する點を見るのが最も卓越した見方であらう、之を對立的合一論といふのである。對立説は事實の點より見て眞善美の別を立て、眞美が必しも善と一致する約束が無い、各異りたる點が儼として存するのであると説くのであるが、併し全然無關係とするは聊か過ぎて居る。成程道德と美術とは其態度結果等が違ふが、要するに同じ人間の事業であるから、其人から言へば同一事物に對して別方面から觀察し、善の側から見て善、美の側から見て美、と

いふやうになつて居るのに過ぎぬ、隨て實際に於ては相補ふべき性質のもので又現に相補ひつゝあるのである。小説を文學の方面より見ると道德の方面より見ると大に違ふのである。併し兩方の觀察は全く獨立に存在し得られやうか。眞も美も善も共に人生の理想の内容である、故に極致に於ては固より一に歸さなければならぬが、其のみならず實際の場合にも暗々裡に相連絡して居て、善に反した美などは實際抽象的觀念か若しくはやゝ意識の統一を失つた人にのみ限られることに外ならぬ。眞善美は人心中知情意の作用に對當するものと言へようが、苟くも人心統一といふことが完全に行はれて居る以上は、人心が情、意と各自専門的に働くといふことはない、本來情、意は獨立した別個の作用で無い、三者共同的に働いて居るのである。例へば學問には主として知、美術には重に情を働かすといふが如く、其主なるものがあつて同時に他の作用が働く是れ畢竟一の心の働きが諸多の方面に現はれたに過ぎないからである。知を主

として働かすときも全く情と意とを缺如して居るものでない、重に情を働かす折とても又全く意を皆無にすることは出来ない、感情無しと評するは決して其の人に情無きの意味でない、意思が強くて情弱く、或は智が情に勝つといふ意味である、全く情なきもの無く、全く智と意とを缺く場合もない、情意の關聯統一は心理學上の原理原則で、この三者は人心に於いて分離することは出来ないものである。されば文藝と學術とを道德から絶対に分離することは到底不可能たることを免れない。故に道德に反抗して文藝に従事し學問を研究することは無意味の事となる、もし強いてこれを爲さんとするものあらば、これ取りも直さず精神的自殺と評するのほかない、即ち自己の精神の一たる道德の部分を美術學藝等の部分で殺さんとするものである。此の理を推し到れば、道德を無視する文藝學術は竟に事實上不可能である。その外見道德を無視するが如く見ゆるのは、道德と没交渉な事は固より論外であるが、やはり道德問題に關する

事ならば結局、舊來の道德を攻撃して自己一種の道德を立せんとするのである、決して根本的に道德を破壊し了せんとするのではない。只古來の傳説たる舊道德を墨守して新しき美術文藝學問等を容れまいとする一種の道德に反抗するに過ぎないのである。かく全く道德其のものを無視する文藝、學術は事實がその存立を許さないが、之と同時に道德も亦決して文藝學術を無視し得ないのである。由來偏狹固陋な形式的道德說或は虚偽繁褥な儀禮的道德があつて善道德上の新說を寛容することが出来ず、百般の學藝技術で以て、社會人文の發達を企圖することを拒む弊が鮮くない、世上往々この徒を目して道德家とするけれども、これは決して真正の道德家では無い、これこそ真正銘の不道德家である、誤りたる道德を立するものは全く此の徒である。斯様に一方に偏し極端に馳せた思想は宗教上には英國の清教徒などがこれである、基督以外の説いた道は皆邪道だといふのである。夫の文章は末技なりなどいふ道學先生も此の頑

陋なる意見を持して居るのである。こんな頑愚なる道學先生と偏固なる宗教家とは、畢竟するに眞の道德を解しないのである、實に一世の文運を遮碍し、人文の開進を妨害するもので乃ち文明の賊である、人道の仇である、此の一大反抗心を勃發して美の一方を主張する論者があるのも無理ならぬ次第である。しかし是亦前に述べた通り不通の論である。

斯様に理想の極致に達した眞善美は畢竟一である。眞即善即美なのであるがこれが現はれる場合はその理想の一部分だけに止まる、故に往々にして彼此一致しないこともある、従つて姑く理想の極致を離れて、實際に於ける部分的觀察上、如何なる方法を以て道德と文藝學術との關係を取扱つたなら可いかといふ問題が起る。之に對しては先づ倫理政治教育に従事するものは、成るべく寛大に美術學藝を取扱はねばならぬと言ひたい、ひたすらに外見上道德を破壊せらるゝ場合あるに驚いて、すべての學問美術、文藝の研究が危険なりと思惟する

のは、愚の至りである。頑陋なる意見なる有するものかもし過ちて政權を握る地位に在る場合には壓制と暴力とを以て新思想を抑塞しようと思つる、その弊害は誠に恐るべきものである。しかしこれは一時の現象で永遠の勝利は情理正々たる新思想の上に在るのである。政權を以て學術、宗教を制御せんとして遂に何等爲す所無きに終りたる事例が、これを證據立てゝ居るのである。されど新思想を懐く學者美術家も亦反省すべき事柄が無いでは無い、勿論學者として美術家として研究する場合においては如何なる不可思議な現象が出現して外見上從來の道德と背反する所があつてもそれこそ學問の眞理、美術の神髓と信じたる上は、大にこれを發揮し主張すべきは勿論であるけれども、それが未だ眞理であるかどうか判然しないときに、漫りに獨斷し、徒らに大聲疾呼して、舊道德破壊の態度に出づるやうなことは、理想的生活を希求する識者の執るべき途ではなからう。新思想家は自ら大に熟考し、精察し嚴重にまづこれを批評す

べきである。未だ眞理である神髓であるとの確信が出来ないうちに早くもこれを世に公表するのは、決して眞理に忠實なものゝ所爲であるまい。敢て異說新作を公けにすなとはいはぬ、異說新作を公表せぬときは、學術は進歩せぬ、美術は發達せぬのである、但心すべきは批評を急嚴にして公表を寛緩にすべきことである。然るに實際に於いては學者作家は批評を嚴にせずして公表を急ぎ、取扱の寛大なるべき行政家道德家は却てこれが制壓に酷虐である。固より如何にしても糾紛錯綜して居る事情上新舊兩思想の衝突は免れない、いづれは平穩無事に済むべき筈がないが、相互の認識が出来て、雙方互に理解することが出来る様になりた。この認識と理解とが無かつたため、古來幾多の誤謬が史上傳はりて紛争の絶間が無かつたのである。誠に惜むべく又戒むべき事柄である。要するに文化の諸現象が、全く道德に没交渉であると斷言するのは謬想たるに相違ない、さりとて、或論者の如く、極端に古き道德説を固守して一切の文化を

道德の方便となすは、畢竟道德の意義を知得せず、人性の本然を没却したものである、即壓制的、虚偽的、儀禮的な道德である、眞善美は相分離して相調融するものである、いはゆる對立的合一の説が文化と道德との關係に就て最も公平な見方と言へるだらう。

行爲の分析

行爲といふことの大體の意味は既に明にした通りであるが、この行爲といふ文字は、人間に關係ある學問には政治にも法律にも使用せられて居る。ところで倫理學上云ふ行爲といふ言葉は法律上にいふ行爲に比較すると、やゝ意味が違つて居る。それで今詳しく倫理的行爲の何物たるかを定むるには、之を分析して其中に如何なる要素が含まれて居るかを知らねばならぬ、全體法律などといふ行爲は外形に現はれたもので、意志を以て決斷した結果を意味するのである、唯心に考へたゞけのことだと行爲とはいはない。倫理學では之よりも範圍

が廣い、實行原因とすべき心の働きから實行の結果までを總稱して行爲といふのである。その原因を動機といひ、實行を行動といひ、進みて更に結果に及ぶのである。これらを更に細別すると次の如くなる。

動機
目的の觀念
目的の欲求(欲求の觀念)

行動
意志
實行

結果
必然的
偶然的

法律上の行爲は、重に實行に對する部分を指して居るらしい。心の中に起りたるものはまだ法律問題にはならない、然るに倫理の方では心中竊に考ふる惡をも大に之を咎めるのである。狹義にては實行又は行動を指して行爲といふの

であるが、廣義に於いては動機より起りて結果に至るまでを總べて行爲とするのである。

動機即ち行動の原因には、先づ目的の觀念がある、一の目的を立て、之に向つて何か或る行爲が生ずる譯である。前に行爲の要件を論ずるときに、意志の必要を論したが、意志がある時は、智の働きが無くてはならぬ、例へば私財を抛ちて他に與へる人は、此について何をして居るかを自覺するのである、人を救ふのは即ち他人の幸福を目的として居るのである、他人の幸福を圖る心が無くては慈善事業をやるものはない、もしかゝる目的の觀念なしにしたならば、それは無意識的動作で道德的行爲といふことは出來ない。故に行爲の生ずるには先づ一定の目的の定まることを要する。又目的の觀念があつても欲求がなければ行爲は成立せぬ。貧民の幸福といふ情態を心に描いたり、財物を興へて見よるかと思つたばかりではいけない、財物を興へたいといふ切なる欲求がなければ

ば慈善事業は起るものでない、欲求は動力即ち例へば蒸汽力である、觀念は汽車の進む目的地である。人間の行動には時として確乎たる目的なしにやることもあるけれども、これは眞の行爲とは謂へない。論者或は欲求のみを以て動機と慥断するものがある、けれどもこれでは足りない、吾人日常の經驗上目的の觀念が必要なるを認めるのである、唯その目的の觀念に、深淺、遠近、高卑の差別があるのである、一時の感情の満足を圖る肉體上の快樂も目的なれば、人道に對する幽玄深奥の目的もある。とにかく目的といふものがあつて、始めて人間の行動が起るのである。

かく一方に觀念があり、又一方に欲求があつて、爰に心中にて動機を實行しよう、否しまいと考へた揚句に漸く決意する、これを意志といふのである、意志の力によりて決心を實現するのである。人を救はうとする、如何にして之を救はうかと工夫を凝らす、しかくにして救はんと決心する、これだけは意志

である。次に自ら財物を投與する、これか實行である。直接に人の前に現はれるのは此の實行で、即ち實行は外部であるが、意志は内部である、而して法律は殆ど外部のみを取るのである。

次に實行に伴ひて結果が生ずる。例へば慈善をすると窮民が喜ぶ、目的通りに窮民に幸福を得させ、一の職業を得て良民とならしめたとすればこれが即ち必然的結果で慈善をなすもの、豫期する所である。ところが自然の現象又は人事の妨害に出會して偶然誘惑せられて慈善の結果が悪くなるかも知れない、曩の貧民は慈善家の財物の施しを受けないときは無一文の境涯に満足して居たが金が手に入りたるため、酒食を貪りて反て悪くなるといふこともあらう。この豫期以外の結果が、偶然的結果である。以上の例は特殊の事例だから、其他の場合に當てはめる時には、又多少考へ方を換へて見なければならぬ點もあらうが、先づ大體に於いて行爲の根源から結果まで説明し得たと思ふ、要するに道

徳上の行爲は内部と外部とを兼有して居るのである。

行爲の總合

如上個々行爲の分析を試みたが、同じ行爲を繰り返へさるゝと、似寄りたる個々の行爲が連続せられて、其人の心に一の傾向を作る、この傾向が習慣である。これを行爲の總合と稱し、この行爲總合の結果を品性或は性格と呼ぶのである。品性といふのは道德又は品行と同じく通常善にのみ解せらるゝけれども廣義に於ては惡にも用ゐらるゝのである。即ち善惡の價値を附し得べき心の傾向をいふのである。然るにかゝる善惡の評價のないもの、即ち自然に生じて居る人間の性質を氣質といふ。氣質は品性の材料であつて、身體の生理上の情態及生後の經驗等によりて自然に生ずるすべての人の傾向で、毫も意志や行爲の結果の加はらぬものである。例へば身體が薄弱なために憂鬱な氣質を有するものがある、またこれに反して強健なる身體にて快活なる生活を経て樂天的氣質

を有するものがある、古來氣質を分ちて生理上四の區別を立て、居る、即ち、第一粘液質、第二膽汁質、第三多血質、第四神經質(黒膽汁質)である。粘液に富むものは、感情が少い、悪くいへば遲鈍だが善くいへば活潑無爲である。膽汁質は意志が強い、これは事業を成功するに適した氣質で、悪くすると冷酷となる、感情は鈍く喜怒か現れない。多血質は、新鮮なる血液に富みて居る、感情が頗る鋭敏で喜怒常ならず、多くは輕躁に陥るのである、愉快で交際的傾向を有する。神經質又黒膽汁質では苦痛に對する感情が鋭敏で、やゝもすると厭世的に流れる、學者、詩人の類多く之に屬するので、之のみでは事業を持続しない、時によると物に激し事に感じて自殺するものがある。

以上の別は随分古い説で、其生理上の議論は取るに足らぬが、たゞ四種の別を立てれば大體の氣質の分類とすることが出来る、ツントは之を説明して外界の刺戟に對して生ずる感情の遲速強弱を以てこの四種を區別して居る、即ち感

強くして速きもの……………胆汁質
 強くして遅きもの……………神経質
 弱くして速きもの……………多血質
 弱くして遅きもの……………粘液質

して居る、是は生理上根據の深い説で、ヘッフディングは以上四種を神経中樞の刺戟感受性上の區別とし、又一般感覺の状態によりて明暗の二、快活なるものと陰鬱なるものと二氣質を加へた。

さて此氣質は全く自然であるから、其の中に何等の道德的價値は存して居ない。快活もしくは陰鬱なのは、皆その人の運命である、如何ともすべからざるものである。運命を超えて柄てないことをすると、失敗を來して人の笑を招くのである。天性を矯めて事をやるも宜しくない結果が起るのである。併し大體

に於いて凡そ人は四種の氣質を等分に若くは或部を多く或部を少く持ちて居るのである。故に或度までは調和して行くことが出来る、恬淡多血陰鬱皆必要な氣質で、何れも或度までは必要なのである、吞氣て事を急がぬことも必要だが、又少しは性急で成功を急ぐこともなければならぬ。かく右の四種を加減して氣質を適當に發達養成せしむることは人々の責任である、かくして始めてその人の性質に何等かの傾向を生ぜしむることになりて、道德上の意味が生ずるのである。即ちかくして行爲を總合して氣質を品性に作り上げたる時道德上の資格がその人に備はるのである。小兒の時は品性の卵で、氣質が勝つて居る。稍長じて善惡を解し、自分の行爲を自分で批評することになると、品性が現はれる。かく品性が形成せられたる結果として道德上の權利義務が起り、而して道德上の資格を得る、此の如き性質の状態を稱して人格といふ、法律上の人格は法律上の資格を有するもの、道德上の人格は道德上の資格を有するものであ

る。此道徳上の人格を作りたる人にして、始めて道徳が生じて來るのである。曩に前章の講義で漠然人といつたが、此に於いて道徳上人の如何なるものかが判ると思ふ。人が人として人に對するといふ道徳の解なる其の「人」の意義は此人格を具するものであるといふことが明になるのである。

更に人格の意義を明白にせんためには、目的の觀念を明にせねばならぬが、是は後に漸次述べて行かう。更に他方面から見ると、意識の状態たる知情意が完全に統一せられたるものが人である、目的の觀念も起り其の欲求も起りて聯絡の關係調融整正して知情意の完全に統一せられたるもの、是即ち目的の觀念の最完全に發達したるものである、此點から云へば人格は完全なる自我であると云へる。故に倫理上の人とは、知情意の活動が圓滿完全に發達したもので、自我の觀念の明瞭なものである。従て自我といふも人格といふも倫理學上同じ意味に使用することが出来る。かく道徳は自我の觀念の明瞭なる所に存するのである

とすれば、在來の道徳の如く、外形的無意味に服従するものは道徳でないといふはねばならぬ、則ち是は人間に對する行爲、即ち自我が自我に對する行爲となつて居ないのである。自我の意識が制壓せられては眞の道徳はない。是故に自我即人格の觀念が倫理上最重要な問題たることは明らかである。

第五章 行 爲 (續)

行爲の評價——動機論と結果論

前章に述べた通り、行爲を分析して、動機、實行及結果の三要素とするが、其中實行には内外の二部分があり、而して動機は内部、結果は外部に連結するから、結局行爲を内外二部に大別することが出来る、而して内部の方では動機が主となり、外部では結果が主となるから、行爲の内外二要素中、何れに對して道德評價上の重きを置くかといふことは、畢竟動機と結果との何れを重要とするかといふことに歸する。例へば茲に慈悲の心に富みたる人があるが、事情に支へられて實行が出来ない。これは正しく動機は善だが、結果が何等の善を來たさない。又慈悲の心としては露ほども無くて、たゞ偶然にもその結果が善であることがある、これにて道德は満足すべきであるか。これについて動機論と結

果論との二の異説が起るのである。動機論からいへば、人の道義的行爲は、自己の意志より出たものでなくてはならぬ。意志及其原因たる動機は其人の性質より發する所であるが、之を實行する場合即ち行爲の外的方面には天地自然の變化や四圍の境遇等種々の障礙が横はつて、思ふやうにならぬことがある。然も是れ人力の如何ともする事の出來ぬ所であるから、意思さへ善ければ充分である。倫理の主とするところは、結果にあらで動機に在るのであるといふ。然るに一方の結果論からいふと、人の内心は中々判るものでない、故に實際に現はれたる結果によりてのみ行爲の價值は定むべきもので、畢竟社會に貢獻し人に満足を與ふるのが即ち善である、敢てその人の心の奥底までも詮議するの必要はないといふのである。成程、社會といふ側から見下す時には結果論が主要となるやうである。如何に内心には人を救ひ世を益しようと考えたにもせよ、是れが誤つて社會を害する様になつた場合にも、なほ之を賞揚勸奨せられては、

社會はたまたらない。そこで、實際に着目する政治家や法律家は結果論に重きを置く傾きがある。之に反して倫理學者、教育家等にして實際よりも理想に趨る人は、多少皆動機論を主とする傾向がある。古來東洋の倫理は動機論に傾き、近代に及びて日本其他東洋諸國に入り來りたる西洋思想は多く結果論である、とは普通言はれることであるが、然し又同じ西洋思想でも直覺派の倫理主義では動機を主とし、功利主義では結果を尊ぶのである。固より是等兩説には各一面の眞理を寓して居る。動機も結果も共に完全であれば、それこそ福徳圓滿だが、社會は甚だ不完全で、事實に於いてはこれを許さない。今動機と結果とについて考へると左の四の場合があるやうである。

- (一) 動機善にして結果善
- (二) 動機善にして結果惡
- (三) 動機惡にして結果善

(四) 動機惡にして結果惡

第一と第四とは議論はない、唯第二と第三とは果して孰を擇ぶべきか、例へば、自利を圖り、毫も他を顧みずして事業を經始したが、案外にも社會に貢獻し人を満足せしむるといふ偶然の結果を得た場合がある、社會のいはゆる大事業は往々如此にして成るものが多い。之に反して正直一方の人で、非常に世の混亂を憂ひ、一身を抛ちて非常手段を取つたが、それがために却つて益々内治の紛糾を來す場合もある、即ち前の場合は動機惡で結果善、後のは動機は善なりしも結果が惡である、と見られる。この二の場合に於いて、吾人は孰れを擇ぶべきか。褊狹なる倫理學者は、一も二もなく前者を排斥するのである。乍併實際に於て動機ばかり善くても結果が非常に社會を害すときは、多數の倫理學者が根本の目的と認めたる社會の幸福は到底得られないのである。とにかく動機か、結果か、そのいづれを取るべきか、問題であるが、吾人の見を以てすれ

ば、しかく是非に動機でなくてはならぬ、また是非に結果でなければならぬと
 兩々互に割然分立し、其の間一大障壁を築かねばならぬ理由は更に見出だされ
 ないのである。なぜならば解釋の仕方如何によりては、この相反せるが如き二
 の異説が調和融合することが出来るからである、必ずしも一方に偏傾し一方を
 固執する必要はない、雙方互に調和するといふのも、亦正しく倫理解釋の一方
 法であるのである。而して此調和的見解を取るには、先づその動機といひ、結
 果といふものゝ意義を精密ならしむる必要がある。この動機と結果とを精論詳
 説するうちに、おのづから二説調和の點が発見せらるゝのである。

先づ動機といふ意味を確定しなければならぬ、即ちこゝにいふ動機は嚴密に
 倫理上の問題となる行爲の動機でなくてはならぬ、従つて前に述べた行爲の要
 件によつて意義が制限せられる。例へば一時の感情に驅られて自由意志の無い
 場合の動作は行爲でないから、従つてかゝる動作の原因即ち一瞬間激發したる感

情は動機といへない、又一種の觀念が強迫して動作を生ずることがある。例へば
 踊を見て手を動かし音樂の妙に感じて頭を傾くるなどは是れてあるが、是は行
 爲とはいへない、従つてかゝる強迫觀念は行爲の要素たる動機にならない。故
 に動機は意識作用の一部分たる感情や觀念ではなく、全體の意識を統一したる
 作用の一部分として生じたものである。一時の感情、一種の觀念は、意識統
 一の外に出で居るので、これは動機にはならぬ。意識の統一せられたるもの
 の動機は取りも直さず品性より發したるもの、即ち品性の部分的發現である。そ
 こで、動機は必ず品性と聯結し、その間脈絡の貫通したるものでなければなら
 ぬから、本來慈悲心のないものが一時何事にか感じて、柄にもない慈善事業を
 起したいと思ふのは、純正なる動機ではないのである。故に動機を評價するに
 は、先づよく其の平生を見ねばならぬ、要するに自然に起る欲求は品性と聯結
 しないから、完全なる動機といふことはできぬ。

次に元來動機に含まれる目的を定むるには、意識を明にして充分に自由意志を働かせねばならぬから、従つて單に空想を抱くのはおのづから異つた所が無くてはならない。例へば救貧を目的とすれば、徒らに資財が有ると夢想したところが何の効果もない、斯様な空想は到底願望より上には出ない。然し願望と動機とは大に異つて居る。世界の幸福を願ふ事は誰でも出来る、悪人でも無能力者でも出来るのであるが、單に願つたばかりでは仕方がない、世界をして幸福ならしむる方法を着實に又綿密に描き出さねばならぬ、其の目的を實際に行ひ得べき形に現はさねばならぬ。然るに古來往々動機と願望とを混一するところから、例の動機善にして結果惡といふ事が生ずるのである。

動機は又夫の志向（もしくは意向）といふものとも違ふ。志向といひ意向といふのは動作其ものゝ直接の目的である、例へば、卒業を目的とする勉學の間に於ける讀書の如き散歩の如き、運動の如き即ち志向である。之を譬ふれば恰

も中間停車場の如きものである、京都から東京に着する目的で汽車旅行をする、と、東西兩京間の名古屋靜岡驛等が志向である。かく志向は全體の目的に達するまでの個々の目的である。動機は之に反して全體の目的である、尤も志向は廣く一般に動作の目的を指すものとする事が出来るから、動機は特別の志向であるとも言へる。なほ他語もていへば、志向は動機の方便である。そこで其の相違からして兩者全く相違反する事が尠くない。例へば卒業を目的として勉學しつゝあるものが衛生のために勉學の時間を殺いて運動をする事がある、究竟の目的たる所の卒業を期する勉學と相反したる行動であるけれども、勉學の時間を運動に代用したために身體の健全を得て勉學に資益する所がある。結局終極の目的を達するに於いては動機と志向と相一致するのであるが、個々別々の場合に於いては全く相反することがあり得るのである。故に個々の目的たる志向を以て全體の目的たる動機を判断する事は出来ない。人の行爲を評する

に、その人の志向を以てするは誤謬たるを免れない、かゝる場合にこそ善が惡になり、惡が善になつて、善惡を顛倒する事になるのである。目的は行爲の全體に關するもので一部分でない、而して志向は行爲の一部分に關して全體でない、そこで志向から生ずる一部分の結果は、全體の結果と相違するので、志向が善にして結果の惡なることは甚だ多いのである。

斯く論じれば動機に描かれたるものは行爲に出て來ない譯がない筈である、動機が善であれば行爲も亦のづから善なるべきが普通である。動機は全體に關するもので無くてはならぬ、個々別々では無い。恰かも畫を見るが如きものである、先づ其の全體の結構を見て而して後に始めて個々の山水、樹木、人馬の配合を理解することが出来る、動機を詮索するにも、全體を見ねばならぬ人々の各行爲各動作の目的、志向、願望を個々別々に觀察しては、何等の意義を爲さぬ、之を動機と同一視して全體の行爲を定むる譯に行かない。前にも述

べた通り、棺を蓋うて定るの古語は此に引證して新たなる意味を附することが出来る。蓋し理論上の究竟の目的は人の死してのちに至つて始めて判るもので、其迄の行爲は皆志向に對するものであるかも知れぬからである。要するに道理上の評價には全體の目的に對して個々の行爲が如何なる關係を持つかを審究情察せねばならぬ。故に如何なる大福利を興へようと揚言したところで、それが單に願望に止るか、方便に過ぎない以上は、何等の價値も無いのである。併し之に反して心誠に善を思ひ美を考ふる人が、間々誤りたる方法を取るが爲に身をも世をも益せずして、却つてその方法の拙なるがためにこれを害するところなどがあるが、これは餘程恕すべき事に相違ない、されど、これには、よくよく其の人の究竟の目的と行爲との關係を考查して、其の方法の選擇に關して充分の注意を拂つたか如何かを調べなければならぬが。とにかく恕すべき點が多い事は疑を容れぬ。斯く論じ詰めれば、動機といふことは極めて狹義のもの

となつて、従つて動機の中に其動作より必然に起るべき所の結果は豫想せられてあるのである。故に前例を用ゐれば漫然と貧民に施してもそれて立派に慈善の目的は達せられない。むしろ何等かの事業を起して貧民をしてただ徒らに人の施與を待たず、進んで働いてそれに對する報酬を得て、之を生活の資とせしめるやうに導くといふ風に綿密な計畫を立てて之を行へば、貧民ははじめて眞の救済を得るであらう。かくしてこそ其人に眞の救済行爲の動機が生じたと言へる。故に動機は其人の品性と聯絡し、其のうちに目的が含まれて居るのであるから、動機といへば既に己に結果が豫想せられて居るのである。

次に結果には必然的と偶然的との二つが有る。完全なる動機は固より結果を豫期して居るが、其は必然的結果のみにかざるので、人智の測り及ばない、全く豫想することの出来ない事情などは、固より其中に計算されて居らず、從て之より生ずる偶然的結果のため、自己の目的を打ち壊はされるのは如何ともす

ることが出来ぬ。地震等の不慮の天災が有つたために、折角計畫した事業が減茶々になり、人々に迷惑をかけるなどがある、其他又戦争、飢饉、疫病、死亡など種々様々の偶然的自然事情のために、目的の前途を遮礙せらるゝのである。が、これらは無論道德の問題には入らない、人の意識的に判断し得るものでないから行爲と密接なる關係が無いのである、外見名目上は行爲らしいけれども、其實全く自然現象と異なるとはなく、行爲の責任は無い、即ち偶然の結果は善惡共に道德問題に入らないのである。然るによく考へて見ると世の中の事象は、原因結果が聯絡結合して居るのである、彼の諺にいへる大風が吹いて桶屋が喜ぶといふやうに、互に因果の連鎖がある。かやうに推考すると動もすれば世の中に偶然の結果といふものは無くなることになるのである。然らば人間は、飽くまでも遠き慮りをして偶然の結果を起さぬやうにするよりほかはない。たゞこれには程度がある。即ち一般社會の知識の程度を以て決するので

ある、此の一般社會の智識の程度の範圍内で、必然と偶然とを區別するのである。故に人は常に一般社會の知識の程度に並行せねばならぬといふ必要が有る。これに後れたるものは即ち他の人の見得るだけのことが見えないうことになるのである、従つて完全なる目的を持つことが出来ない、故に他が見て以て必然とすることを、其の人の目で偶然としてしまふことがある。例へば、或る奸佞な有力者を除く爲に暗殺を行つたとする。その人の心事は誠に憐むべきに相違ない。所謂動機は取りも直さず善である、ところが、今日の社會が果して暗殺で救はるゝ時代であるか、否寧ろそれによつて實に大なる弊害があるといふことは、今日の一般の知識で判断し得らるべき事柄である。然るに之を考へないのなら、その人は必然の結果と豫期すべき事をば、動機のうち計算して居ないのである、其の人の當に爲すべき知識の修養が足らぬのである、さればもしかゝる時代後れの行爲を敢へてした以上は如何に其心事の憐むべきにもせよ、俗に

所謂動機の善なるにもせよ、人を怨まず、天を咎めず、刑罰を甘受せねばならぬのである。然らば則ち知識の修養は、どの位のものであるか、兎に角匹夫匹婦の程度では足りぬ、一通り物の判つた人てなければならぬ。匹夫匹婦が、社會の福利とか、國家の幸福とかを慮つて、赤誠を捧けて事業を起すやうなことがあつては、社會も國家も實に難有迷惑をする、其の奸佞と思つたのも結局誤解に因するものかも知れない。かゝる場合をば俗に動機は善て結果が悪であつたと云ひ做すけれども、こは間違つた議論である。是は知識の修養が足らず普通一般の人ならば當然豫見し得べきことを豫見することが出来ないで、分外の事を仕出かしたので、全く動機そのものが既に悪たるを免れないのである、目的の觀念が宜しく無い、不完全なる動機を完全と誤想する事それ自身が悪いのである。所でその人の知識が社會一般の知識に諧うて居るかどうかは、一律に概論すべきでない、人々の考によりて相違は免れぬ、とばかりいふて居ては遂

に一般知識の程度の標準を失ふ譯になつて議論の根柢を滅却する嫌があるが、それは人の見る所の一致點を發見すれば、一般の程度は自ら分明となるのである。かゝることは全く實際問題であるが、實際上に於ては自から定まつて居ると思ふ。

論じて此に至れば、動機と結果とは遂に聯結せらるゝに至るのである、さすれば、動機善にして結果惡とか、又は動機惡にして結果善とかいふ場合は考へられぬ事になる。動機と結果との聯結を思ひ及ばざるものは、畢竟するに眞の倫理上の動機と結果との意義を明にしないのである、實際に於いて問題が起つたならば、其の所謂動機が果して眞の動機か、所謂結果かを定む可きである。そこで、自然現象の如き偶然的結果は人の知る所でないのである、又世上の利慾に耽る富豪などが如何に世の中に便利を與へたればとて、それが豫期しない偶然の結果だとすれば、道德上にて賞揚すべき事では無い。畢竟社會の利益は

誠に獎勵すべき事には相違ないが、道德上の問題に入り得るものと否との區別は定めねばならぬ。

翻つて個人の知識の修養が社會一般の要求に適應して居るか否かといふことについて、自分は適應して居ると信じても他から見れば後れて居るとする場合がある。此の場合には、自己の判断に據るべきか、社會の判断を以て標準とすべきか、之を説くには道德的理想は何れの點にあるかの講明に轉ぜねばならぬ、が此事は終りに至つて明にせらるゝであらう。

以上の系論として目的と手段との關係を論ずることが出来る。一體目的のみ善くても手段が悪くては不可である、といふのが普通の定論であるが、抑も目的と手段と一致しないといふ事に對して更に論理の精確を加へて見ると、少しく其の意味が完全でないやうに思はれる。手段は畢竟目的の爲に存在するものであるから、目的を離れては手段自身には何等の道德的價值はない、手段に道

徳的意義を與へるものは目的であるといふ點から言へば、「目的は手段を神聖にする」といふ語にも一面の眞理はある。併し手段が餘り目的に反することであれば、反て目的を害する様になるから、如何なる手段も構はぬといふことは出来ぬ、此意味に於ては、「目的は手段を神聖にする」と云ふことは虚妄である。要するに目的と手段とは動機と志向との關係から推論することが出来るのである。

以上を以て行爲の分析上より得たる諸要素の關係に就ての異議を検し畢つたが、次に行爲の總合上に關する問題を論じよう。

行爲と品性——意志自由論

凡そ人の行爲が總合せられて始めて品性を形成するに至ることは、前に述べた通りである。品性が一たび定まれば其より以後の各行爲は此の品性より現はるるので、或は残忍酷薄、或は溫順慈愛、皆其の人の品性を源泉とするのである。

而して疑問は忽ち此の間に湧出する。抑も道德上の行爲は自由意志あつて初めて生ずるのである。然らば品性より自然に湧出する習慣的行爲は是誠に必然的法則に従ふので、個人の自由意志に基づくのではないと云へる。尙深く言はゞ、由來品性は人の氣質に行爲を累積して成るもの、而してその所謂氣質は即ち外來の事情に由りて渾成せらるゝのである。然らば氣質から生ずる所の行爲は既に自由でない、身體以外に於ける四圍の境遇から自然に起る行爲は天地の法則に繋がる必然的動作で、意志の自由を缺いて居る、自由なければ行爲の要件に合せず、而して自由意志無きものは自然現象と毫も異るところなく、全く自然の法則に規制せらるゝもので、五尺の微軀竟に何の爲す所無く、宇宙の大法に制せらるゝと言はねばならぬ。此の理によりて古來必然論或は決定論必至論が起るのである。

科學殊に自然科学の進歩に伴つて、意志は心理生理の法則に制せられるもの

と認められると共に、人は自己に力を有せず、行爲の責任は天に在りて人に在らずといふ説を唱へる者も多い。かくて必然論は科學的根據を得て來るが、此論に定まらば倫理は空無に歸するのであるから、此の論や遂に倫理の基礎を破壊するものだといふ考へを抱く者がある、即ち夫の自由論（非決定論）を唱へる倫理學者である。

今常識にて考へれば、意志と自然現象とは自ら別なることは疑ひない、水の流るゝ、山の聳ゆる、日月の運行、四時の推移、下等動物の運動等と、人間の行爲とは同一視すべきとではない。人間固より自然に制せらるゝのである、然れども時に自然の法則を破壊することも難くはない、自己の行爲は之を行ふ、人は人形でない、自由は疑ふべからざる事實のやうである。然るに又科學上の研究からすると、随意に法則を破るものはあり得ないのであつて、苟くも意志に關する學問がある以上は、其處に意志の必然性を許さなければならぬことにな

る。是に於てか我々は此自由論と必至論とを比較して、其一を擇ぶか、若しくは一種の調和を圖らねばならぬが、其には先づ自然の必然的法則即ち因果律と自由意志との意義を検して見る必要がある。

普通稱して因果律といふものは主として自然現象の研究から定めたのであつて、其の自然現象を支配して居るとは明であるが、然し此に對する必至論者の見解には、いさゝか錯迷の點がある。成る程物質的因果律の争ふべからざることは愈々分明となつた、乍然世界は常に物質現象に止まるにあらて、他に心理現象が儼として存するのである、而して此の心理現象や必ずしも悉く生理的たらざるの理はない。人の悲泣するが如きは常に涙腺の分泌といふ様な生理的關係を以て原因と限るべきでなく、却つて心理的現象を以て説明すると簡にして要を得て居る。故に因果律には物質的因果律もあれば又精神的因果律もなければならぬ。従て因果律を認めたらんとて、精神現象を精神現象其自身で説明し

得ぬとは云へぬ。且又因果律は宇宙萬物そのものに存するのではない、火自ら焚く、是の一の特殊の現象である、其が物を焼く、是亦一の特殊の現象である、人は前者を原因とし後者を結果とするが、これ便宜上の稱呼である、唯思想統一の必要上、因といひ果といふ概念を定めたのに過ぎない。されば因果律が宇宙間に行はるゝといふは少しく當らず、却つて人が因果律を宇宙現象に適用して解釋を與へるのである、因果律は外に在らずして内にある、客觀的事象にあらずして主觀的理法である。なほ此點に關する詳説は哲學上の問題に入る故こゝには論及せぬ。

次に自由意志といふ事が全く無規律の意味ならば、聯絡したる人間の動作に存する作用といへぬ。此の如きは、個々の感情のみ、個々の觀念のみ、決して意志とはいへぬ。精神に法則ありて人心を統一し、漫に一部分的の感情觀念に動かされるとなく、而して眞の自由を得るのである。外物に誘惑せられて彼も

一時此も一時と變轉定りなく操守なきものは、其の心事不安定で、全く外物に支配せられるもので、斷じて意思の自由あるものでない。自己心中に發作的に生起する感情等によつて恣に意思を變更するのも、決して自由ではない。故に自由は一の法則を豫想する、法則の在る所こゝに自由あるを見るのである。而して其法則とは何ぞ、即ち心的因果律に外ならぬのである。尤も此心的因果律に對してツントの如きは著しく其の特色を認めて、物質界の如く分量上の不増不減といふ制限がない、換言すれば心的現象は結果に於て原因より増加するものである、と説いて居るが、此には其様な點をいふのではない、たゞ心的現象相互の間にも、因果の關係を認め得る、と言ふに過ぎないのである。

既に因果律は物質に局限せられるものでない、而して意志には必ず法則がある、此の理を推せば自由論と必至論とは相合して相反せず、唯其の觀察點の異なるばかりであることを知るに難くない。畢竟同一事實を責任問題より見て自

由とし、心理的方面より認めて法則的とするのである。總べて人の品性は古くよりある氣質に行爲が加はりて生ずるのであるが、此の品性は更に行爲を發する、即ち因は果となり、果亦因をなすと云ふ關係を以て連結して居る、然るに重に此品性氣質等の根本原因を尋ねれば、意識の統一即ち自我に歸著する。かく見れば、諸行爲は畢竟品性即ち自我の結果として必然的に生ずるものである、此意味に於ては必至論のいふ通りである。然し自我の統一作用は全然自己の法則に従ふもので、毫も外物に拘束せられぬ、といふ點に於て自由論は成立する。然らば自由論も必至論も畢竟同一理に歸すると言ふことが出来る。

然しながら爰になほ問題がある、自我とは何物であるか、やはり氣質の如く外界の境遇から生じた物ではないか。或人は自我を以て經驗以上の統一者と考へて之を一種の實體の如く看做するのであるが、かゝる自我は哲學的假定或は寧ろ形而上學的假定で倫理上の經驗とは直接に何等の關係もない。我等はたゞ經

驗上意識に統一あることを知り、其の統一作用を名づけて自我といふのである、故に自我は自由だといふのも全く外物を離れて自由といふ譯ではない、ただ統一作用をする方面から見て自由といふのである、自我の作用中統一される材料もあるが、其方面は固より外物の影響によつて生じたものである。而して所謂責任は此統一者たる自我に附すべきものである。尤も此自我の哲學的意義に就ては舊來の形而上學的解釋と離れてもなほ哲學的解釋を入れる餘地もあるが、此には其處まで論及しない。(此點に關しては拙著「カントと現代の哲學」等を参照せよ)

然し更に考へると、吾人は畢竟宇宙の大法に制縛せられ、自我ありといふも人間以上の者があつて、自我を弄ぶこと恰も吾人が蟻を弄ぶが如くなるかも知れぬ。然り是實に知るべからずである。此の如きは吾人の意識し得る所でない、意識系統以外のものは須らく度外に附して假定に止め經驗意識の範圍内に於い

238
て満足すべからざる。

第六章 良心

良心の性質

既に道徳的判斷の對象たる行爲を論じたから、是より其道徳的判斷の標準を説かねばならぬ、道徳の標準は結局理想と云ふ語で表はされるが、此理想即ち標準は人々の心中に良心といふ形を取つて顯れるものであるから、先づ此の良心を説かねばならぬ。良心は行爲の監督者の如き作用をなすので、その存在は人も疑はない。嘗に其のみならず、如何にも巧妙不可思議で神の如き感起るのである。かく良心の囁きは巧妙不可思議とは一般に思ふ所であるが、心理學の研究によると格別變つたことはない、宗教、哲學の理想からならば兎に角、吾人の經驗上から論ずるときには巧妙不可思議のものとは信ぜられない。やはり普通の精神作用で、特に唯道徳に關する普通一般の心の働きといふより外は

ないのである。良心を無理に有難く説き做す必要は認められない。普通の精神作用は、通俗の言ひ方にすれば知、情、意より成るのである、が良心も亦然りである。物事を辨別する働きが有る、是知的作用である。善いことをすれば満足する、感情として良心の働きが即ち是である。又良心から行爲に命じ或は禁ずるは意志の働きである。この普通の精神たる知、情、意の三作用相合して道徳上の事柄に働くが良心である。神靈でもなければ、特別の働きあるものでもない。之に反して若し別に良心が獨立分離して居るものとすれば、他の心的作用例へば快樂の感情等との高下の問題が起つて、反て説明が困難になる。是等の事は理想を説く時に詳論しようと思ふ。こゝには先づ良心なる作用の存在と及びこれが普通の心理現象であることを定めて置くに止める。

良心の起源——天賦説と經驗説

さて此の良心は、如何にして起るのであるか、これに關する説は古來二つに

分れて居る。良心は生れながらに人の有するものなりといふ、是その一。良心は生れて後經驗を積集して、これを養成するのであるといふ。是その二。前者を生得説（或は本有説、天賦説）と唱へ、後者を經驗説と稱する。一は良心に重きを置き、良心は爾餘の精神作用とは趣を異にして、高尚靈妙なるものとする説と關聯し、他は良心といふと雖も、爾餘の精神作用と異なるものに非ずとする思想に傾いて居るのである。かくて其起源につれて其性質の説明を別にするより、茲に天賦説と經驗説とが生ずるのである。人は生れながらにして虚靈不昧の光明を有す、其の時に曇を帯ぶるも、是一時のみ、靈妙不可思議の本性は磨すれども滅せず、是洵に人の禽獸に異なる所以であるといふ、此の説は長く勢力を維持して居たのである。特に道徳は知識、人文と伴ふものではない、道徳は普通の人性の有らん限り、古今東西孰れの時代人種も大差あるものではない。道徳上研究新説は寧ろ道徳心を鈍くする氣味がある、道徳は知識其の他の人文と

異なつて、それ自體發達し進歩するものではない、道德は固有なり、完備なり、道德の包被は或は時と處とによりて相違すべきも、道德の眞身は終始一貫なりといふ、これか天賦説の起る所以である。然れども科學の進歩と經驗の積集とは、到底此の説を承認することができない様にして居る、良心必しも他の情神作用と特異なる働きを有し、生れながらにして備はるものではない、良心も他の情神作用と同一なることは疑ひないのである、然らば良心は決して天賦ではないと云ふことになつて、經驗説か勝を得るようになったのである。

天賦説の第一に非難せらるゝ點は、良心に差異あることである。天賦説は、道德は時の古今を問はず、地の東西を論せず、人性共通の性質である、恰も目に睹耳に聞くと同じく自然に具備せらるゝ一種特別なる感覺作用で、五官作用が人々に同一なる如く、道德上の辨別作用も各人に對して同一であると論じて居る。然れども是れ律するに事の大概を以てするもので、その弊や經驗の狹隘

なるに坐するのである。交通の利便開くると共に、世界人類各種の事情を知悉する曉に於いては、各人種に良心の差あるを發見する、而して野蠻社會の道德と文明社會の道德とは全く正反對なる場合が尠くないことを知るのである。人を殺すのは大罪である、これ殆ど一般の法則の様であるが、然かも或社會に在りては、多く人を殺すを以て勇者なりとして賞讃を捧ぐる事がある。又言の信なるは善である。然れども或社會にては人を欺き自ら欺くを決して不道德と考へないものがある。或はまた男女間の貞操の如き、或は父母長者に對する考の如き時により處によりて大に異なるものがある。かく經驗を廣くし、眼識を高くするに従つて道德は異なるものであるから、道德は人性の有らん限り、同一なりとの僻見は破られなければならない。

獨り道德上の判断のみ相違あるのではなく、道德上の感情も自ら一ならざるものがある、判断は知に屬するもので、それが文と野とによりてその揆を一にせ

ざるや論なしと言へようが、若し夫れ善を好み惡を憎む感情に至つては、時と處とに拘はらず一致して居ると見て大過はないと思はれる。然し道德上の感覺性といへども必しも、各社會を通じて其の鋭鈍が一定不變なりとは斷じ難い、同一の時代に屬する社會たりとも、邦土風習等の相違によりて道德に關する感情に大差がある、又同一國內に於いても、各自の階級、職業、習慣等によりて、これを異にするのである。教育家と商業家とは道德的感情が同じくない、近時頻に商業道德の唱道せらるゝもの、畢竟商業家に道德を無視するもの多き徵候である。教育家に比すれば商業家の道德的感情の程度は低い、必しも實行上に於ては優劣はないと思ふが、道德に關する感情は教育家がはるか商業家に軼駕すと云ふも過言ではない。軍人と農夫と亦道德心が一でない。同じ社會の人物とのみ交際するものゝ見識の狹隘なる所以の道、全く此の如く社會によりて思想感情を異にするに原因すと云はなければならぬ。教育家の如きは職務の性質

上廣く他の社會と接觸すること稀なるがため、往々見識狭く思想單純になる弊がある。平凡なる倫理學者の如き、自己の感想思考を以て倫理學說の材料となすが爲に、大勢に通ぜず、實際に疎遠にして、教育家と共に御目出度人物と成り了するもの、要は唯々廣く見多く交らざるによるのである。倫理學者が、良心が人生の一般を通じて同一なりと憶斷するのは、誠に經驗の狭きに職由するのであつて、此の理を推せば天賦說の成立せざる所以も亦知るべきである。

次に良心の進歩發達するといふ事實が天賦說を破る第二の理由である。天賦論者は道德は古今東西其の揆を一にして決して、進歩發達するものでないと言ふ。然れども歴史を通觀するときは、甲乙時代によりて「張一弛一興一廢は免れないとしても、概觀して動かすべからざる現象として、思想感情は後世に至るに従ひて複雑となり發達進歩するものであることを容さざるを得ない。道德上の悲觀家は道德を一定不變と見るからして、常に末世である澆季であると嘆ずる

のである。然れども是れ實に世態人情の真相を解せざる陋見である。茫々六千歳、古今いづれの時代か澆季でない時代があつたが、末世でない時代があつたか。澆季は常に在り、末世は久しく存す、いづれの時代に於ても古を慕ひ舊を戀ふは、すべての人の情である、情によりて憶斷するもの決して正當の判斷とは言へぬ。顧みて自己一身のことに見るも、前の苦痛がともすれば、後の愉快よりも却つて樂しき思ひがある。「うしとみし世ぞ今は戀しき」の情歎は我人同じ事である。然し是は全く經驗當時の苦痛を忘れたからに過ぎないので、一種の幻影に過ぎぬ。理を以て言へば古は猶今のごとく、寧却つて古に道德の衰を視るべきものがある。道德は決して世を経て衰うるを必とはせない。進歩あり發達ある事は毫も他の文化現象と異なる所はない。固より個別の觀察を下さば古に盛にして今に衰へたるものもあらう、然し大體に全般を觀察すれば、道德上の思想感情の今代に進歩發達したる事は明々白々である。

道德上の厭世家は動もすれば輒ち云ふ、澆季の世には、罪惡多しと、これ大に誤まれる説である。罪惡の増加したるは正に是道德心の發達したるを證するものである。古昔は罪とならなかつたものも今の時代に於て罪とせられるものが随分に多い、故に罪惡の増加は道德心の退歩を意味するものではなく、却つてその進歩を表すものである。尤も道德の思想進歩して實行此に伴はないといふ事は或は當つてゐるであらう。社會は複雑である。實行を遮碍する種々の事情が人の前後に纏綿して居る、世路の險難と人事の曲折とは人をして馬車馬的に一直線に進行せしむることができない、これ實行の思想に後るゝ所以である。道德の思想はその進行の速度汽動的である。道德の實行はその進歩徒歩的である、これ理勢の已むこと能はざるものも以て如何ともすることができない、止むを得ずんば、先づ須らく道德的感情思想の養成を圖り、徐に思想と實行との渾融を期すべきである。

澆季 澆季 陋見 陋見

古代に罪とせられないで而して今世に罪とせらるゝ實例をいはず、古の社會は下の上に服し、幼者の長者に従ふ事を主一の道德としたけれども、往々にして上を下を慈み、長者の幼者を憐むべきを道德圏外に逸して居たことがある。今の世は即ち然らず、故に上の下に對する道即ち長者の幼者に對する道德的思想は近世の產物である、この道や古になくして今にあり、今に罪とせらるゝも古に罪とせられない、主君の爲に我が子を犠牲に供するが如き古代の風習は、今日の道德に諧ふものではない。かくて往時の忠臣孝子ももし今日の眼より見れば、決して完全なる道德的行爲であるといふことの出來ないものが鮮くはない、これ即ち社會の進歩に伴ひ、道德上の思想感情が大に向上し、發達し、豊富となり、精細となりたる事が證せらるゝのである。社會獨り然りといふのではない、個人に於いても同様に向上發達してゐるのである。道德上の思想感情は兒童と成人といづれが發達し、いづれが豊富であるか、問ふまでもない、

成人が兒童に優るのである。即ち知識能力の働きと同じく年齢と共に順を追うて發達するのは敢へて疑ふまでもない。この事や兒童心理もしくは社會歴史の材料の證明する所である。人生れながらにして虚靈不昧の光明を藏する璞玉を方寸の中に寓すとする説は、竟に成立しないのである。道德心の進歩發達する事實は、容易に天賦説の妄を闢くに足るものである。

天賦説を駁するに足る第三の理由は、そもそも心理上より觀て、道德心が他の精神的作用と別に特殊の働きてない事に在る。有らゆる精神の發達に關聯して良心も亦發達するを見るのである、他の精神作用の發達せざるものは、從つて又道德心も發達しないのである。良心は決して別種のものではない。即ち精神作用の一たる良心が道德に對して働きたるまでである。從て道德上の判斷も亦他の精神發達に伴ひて發達するは、心理學上争ふべからざる現象である。美術の如き科學の如き、是皆道德と同じく人の精神作用の働きになるの

である。一見すれば、道德と無關係のやうだが其實さうでない。美術家や科學者は他と大に道德的思想の趣を異にする點はあるが、全然隔離して居るものではない、道德に縁遠き天文學、物理學の如きも、其の實道德的感想に關係がないとはいへぬ、即ち天文を知り物理を解するものは天災地妖に對する迷信なくその道德心の活動は雅健である、完全である、是れ畢竟此の心二なし、天文を知り物理を解する精神作用即ち正に道德心を健全に活動せしむる精神作用たるからである。人の精神作用は一方に働けば同時に他に震動する、人の心は共鳴するものである、即ち知識感情の發達が良心の發達に影響を及ぼす事は明確で良心は決して、爾餘の精神作用と別種のものとは云ふ事はできないのである。

天賦論者又云ふ、道德の衣は時に變化あり、處に由りて差あり、然れども道德の身は古今常に同じく東西曾て異なることはないのであると。然れども道德の衣

天賦論者

と身との區別がそもそも甚曖昧である。凡そ物の形と質とは思想上にこそ區別せられてはあるが、實際上決して區別し得らるゝものではない。茲に一の土瓶ありて、此の土瓶の實質は粘土であるが、形状は所謂土瓶型である、是れ思想上一應の區別たるのである。然れども實質と形状と個々別々に獨立し居るものでなくして、全く沒交渉なりとも云へぬ。粘土の性質が土瓶の形状に關係を及ぼすのである。金もしくは銅を以てすると、粘土を以てするとは、その形状に差異無きこと能はざるのである。即ち形式は内容に依り變化を受くるのである。又物の形を離して實際に現はす事は全然不可能である。故に實際に現はるものは必ず形と質とを具するもので、良心の形式と實質とは實際に於いて結合するのである。形式は變ずるも實質は變ぜずと思想に於いて考へらるゝも、實際に於いて現はるゝ事が出来ないのである。道德の實質は天賦なりとの思想は、説明上或は出來得るだらうが、實際上此の區別を現はす事は至難の事であ

らう。形と質とは結合一致離るべからざるものである。故に形の發達變化すると共に、質亦此に伴ひて發達變化せざるを得ないのである。水の全體即ち是川なるが如く、發達し開進し變化し推移する心の全體、これを是良心といふのである。かく見ればこの良心は心理上他の精神作用の影響を受くるを疑ふとは出來ないのである。一派の倫理學者は良心を生得、本有、天賦とせざる時は、其の威光を失墜するとの憂を懐くが、けれども如何に威光を失墜すればとて、無は以て有たるべからず、本尊無き伽藍は如何に有難連たりとも隨喜の涙を絞ることが出來ない。良心は尊し、故に天賦ならざるべからずといふは獨斷である、眞の説明ではないのである、眞の説明ならざるものは、學説たることを得ない。況んや良心の價値は天賦ならずとするも、必しも失はれるものでない。良心の尊嚴は決して生得なり本有なりといふに由りて保維せらるゝものではないのである。

斯様に天賦説は到底成立しないが、之に反對する經驗説は甚だ實際には近い。然れども此の説にも亦缺點がある。其説明の方法が普通の經驗説にては甚不完全であるから、之を完全ならしめんとせば、須らく先づ多少の改造を要する譯である。

或經驗論者は曰く、良心の働きは人々一代の經驗によりて形成せらる、乃ち赤子の心一物もあらず、空なり、虚なり、そが漸次育成せらるゝに隨ひ、父母長者に教導せられ、又その賞罰を受けて始めて善惡の感を浮ぶるに至るものであると。この極端な一代經驗説は前の天賦説と同じく事實に適合せざる點が多い。宇宙の廣大なる人事の複雑なる、到底吾人が一代を以て經驗し能はざるものが最も多いのである、森羅萬象一々之を経験しなければならぬのであるとすれば、良心は實に不完全極るものといはなければならぬのである、人の心は經驗以外に推し及ぼす事が出來る、即ち推理し比較し敷衍して、茲に良心

の活動を完全ならしむることが出来るのである。例へば書籍を毀損するは悪事なりと知らば、他の器物を毀損するも同じく悪事たることは類推して知るべしである。一々経験したる後に初めて知るべきでない。かく直接の経験以外、良心の働きには、推理作用の活動を容るゝの餘地に富んで居る。極端なる経験論者は経験以外毫も良心の基礎あることを許さないから、勢、推理なども拒まなければならぬやうになる。

然しまさかに多少の推理を許さない譯に行かぬとすれば、こゝに外界から受ける経験以外に我自身の統一作用を許すことになつて経験の意味が少し變つて来る。之のみならず人には必しも推理や経験を待たずして、一事の起る毎に、直に善惡の感を起す場合がある、人を欺くは惡なりとは少しも考慮を廻らさずして、人の直覺する所である。経験論者は無造作にも是れ過去の経験なりと云ふ、然し此作用は餘程前から習慣となつて居るものである。然らばかゝる一種

の習慣的作用があつて、個々の経験の代用をすることも出来ると見られるだらう、之を進化論の語を借りて、經驗的後天的性質に對する遺傳的先天的素質と稱することが出来る。斯く論ずれば吾人今日の善惡の判斷力は決して一代の経験にあらで、祖先より傳承したる心的傾向を累々積集し居るものである。故に別に経験をなすことなく自然に善惡を判斷する素質を具有して居るとする。此の説明は夫の極端なる経験説即ち経験を一代に限るよりは頗る事實に適合して居る。勿論赤子の精神に祖先の心的作用が其の儘に存すといはないが、其心中に祖先の心的作用を繼承する傾向ある素質を有するは、毫も疑を要しないのである。赤子を他の動物と共に放置せば、成育の後果して動物と些の相違なきや否やは、遽かに憶測を以て斷ずべからざる一大疑問に屬する。併し翻りて他の動物の子を人と一様に教養を施すとも、人と同じからしむること能はざるは明瞭なる事實である。この理を推して良心に及ぼす時は、一代経験説の事實に適

合せざること、経験の範圍を擴張したる遺傳經驗説の比較的に優れることを見得るであらう。此の如くにして生物進化の理を精神作用に應用する事は、經驗説の立脚地を確固ならしむるに便利である、是れ良心の經驗説に對する第一の修正である。

次に經驗説は利害の觀念と善惡の觀念とを混同する嫌あるを免れないのである。經驗説によれば人は賞罰を期待する所から道德上の發達をなすを得るといふ、即ち或行爲は常に賞を招き或行爲は常に罰を招くから聯想法によつて甲の行爲と賞とが結合し、乙の行爲と罰とが結合する様になり、其賞罰の關係から甲に就き乙を避けるに至るので、之に善惡と名をつけるのであるとして居る。成程實際の教育上此方法は随分有效な場合もあり得るが、然し凡ての倫理教育はこれに由りて行はるゝものではない、而して事實の説明としては頗る牽強附會の點がある。經驗説は利益を離れて善惡を論ずることをしないのである。然

しながら爲すべしと爲すべからずといふことの別は、この利害問題の解説によつて明瞭に説明することが出来ない。物を盗めば罰せられる、罰せらるゝが故に爲さないのである、と云ふのでは、決して物を盗むは惡なりとの考を浮べたと言へぬ。利害賞罰の善惡に關係することは敢へて否定しないが、之を同一視することは出来ぬ。故に之を同一視する經驗説は充分に道德を説明したと言へぬのである。是に於て是非とも利害觀念以外に善惡判断の基礎がなければならぬ、而して是れ一代の經驗以外に何等かの道德的素質を假りて最もよく説明せらるゝ點である。是が即ち經驗説の修正せらるべき第二の點である。

以上良心を別ちて良心の遺傳的素質と經驗的材料の二部として、天賦と經驗説とを調和したが、これを精しく論ずれば、勢、哲學の問題に闖入しなければならぬ。素質と材料との關係は如何、素質は全く経験を待たずして存するもの

であるか等は、暫らく哲學論に譲ることとし、こゝには普通の科學即ち物理學化學等が分子元素等を假定するが如く倫理學の説明上良心の素質と材料とを假定して推論せんとするのである、而して此の良心の素質に對して、宗教的、哲學的もしくは生物學的等何れの説明をなすも毫も差支を生ずる事はない。尤も宗教的哲學的もしくは生物學上の説明をなすは、決して倫理現象を説明するに當て些の影響を波及せざる別個の問題となすことは出來ぬが、然し、こゝには成るべく何れの説明にも故障なき意味で、素質と材料即經驗との關係を認めて置くのである。

此の如く良心にはやゝ天賦的素質も有り、又經驗的材料もあり、天賦と經驗と渾和調融したるもの即ち良心の完成したるものである。良心には溫潤なる天然の璞玉を藏して居る、然れども此の玉磨かざれて光りなして、良心をして燦爛たる光輝を放たしむるためには、境遇を重ね經驗を積み切磋琢磨しなければ

ならぬ、即ち言ひ換へれば道德には外部の補助を要するのである。故に人に良心教育道德教育の緊切なるを感ずる譯で、其の良心教育道德教育を施して人の感情意志智識を發達せしむることによつて、倫理學上のいはゆる良心はこゝに實踐道德の基礎となるのである。全く生得なり本有なりとすれば、良心の教育道德の教育は方に無用の廢物たらんとするのである。併し又一方に於て或程度まで各人の素質を許す以上は、如何に外部より境遇を善くしたればとて、道德の教育に經驗萬能説は甚だ覺束なき事の限りである。人間の智識感情は大體に於いて各人相同じきものなるを以て、或度までは各人一致することが出来るが、されども良心の素質に至つては各人自ら内心に工夫しなければならぬ、外部の教育のみを以て、智徳を完成することは出來ないのである。今例を一般の教育の場合に取つて考へて見ると、外部からの力の教育の及ぶ所は普通教育に限らるゝ様である、勿論普通教育といふと雖も、天性魯鈍にしてこれに適應するこ

との出来ないのがないではないけれども、先づ普通一般の素質のものは皆これを完了し得るのである。然れども専門高等の教育に至りては、その人の素質、いはゆる天分の關係が至大甚深である。故に道德教育に於いても、普通一般の教育は外部からも出来るが、其以上は内心の工夫に待つ所が多い。勿論世の所謂教育家として各人を外部より教育する天職を有するものは、餘りに各人の素質に重きを置くことなく、鈍根鈍智のものと雖も、誓つて完全なる教育を遂成するの自信力を以て努力せねばならぬ、されど世人が動もすれば教育萬能を以て教育家に擬せんとするは、教育家の迷惑誠に尠からざるのである。良心教育の價值又之と同一である。

良心の權威

如上良心の起源を論じて其餘論として之と境遇との關係を論じた。次に良心の權威如何を研究せんと欲するのである。吾人日常の行爲に及ぼす良心の權威

は甚だ強盛なるもので、人の目を偷むとは易いけれど、良心の目を掠めんとは甚易くないのである。良心は吾人に最後の判決を與ふるもので、良心の判決に對しては控訴も益なく、上告も效がない。良心は人生の種々の事件の生ずる有力なる原因となるものであるから、人生を描寫する小説戯曲は良心の苦悶を好材料とすることが多い、惡に對する良心の呵責は人の心に感ずると甚だ痛切激烈である、而して是は何人にも極めて普通の事と思はれる。もし人として良心の呵責なく却つてこれに賞揚せらるゝが如きとがあらば多くの場合に於て善良ならざる人といはなければならぬのである、いはゆる無慚無愧の徒たるのである、明かに良心の麻痺を證するに足るもので、苟も理想の高尙なるものは決して自己の行爲に満足するものではない、毎に悔い毎に愧ぢ自ら憤り自ら責む、是れ其人の理想の高尙なる所以で、多くの場合に於て常人は常に良心に苛まるゝを良しとする、もし人ありて吾に良心の呵責なしといふものあらば、そは上

根上智の聖人にあらずば下愚下凡の悪人である。聖人は生知安行、故に其心坦として蕩々根上智の悪人は良心既に麻痺し悪の悪たるを解しない。故にの心無慚無愧なのである。世常に聖人の現はるゝものでない。されば普通の人にして良心の呵責なきものある道理がない。良心の呵責あるものは尙善に進むの餘地に富めども、良心の呵責なきものは善に進むの餘地がなく、下愚移らざるものである。此の理を以て推せば、人は大に煩悶すべしてある、苦悶すべしてある、煩悶なき生活は理想なき生活である、苦悶なき人間は進歩なき人間である、人生これ上智たらず下愚たらざる以上は、人は常に煩悶すべきである。苦悶すべきである、是進歩の動機である。理想向上の原動力たるのである。

良心の苦痛は人の感を惹くことが甚しい、夫の小説が多く人生の悲劇に筆を染める所以の理全く愛に在る、従つて喜劇で人の感を惹くことは作者に於いて容易の業でないのである、眞の滑稽の作は作り難いが、之に比して悲劇は事

作り易くして又善く人を感動せしむるのである。良心の苦悶が小説の好材料となるのも、一面は此の理に外ならないのである。殊に近代の小説界を大觀すれば、この人生の悲劇、良心の苦悶を善く巧に描寫するものが多く勢力があり興味があり情致があるので、我が國の小説にても随分良心の問題が小説に於ける重要な問題となつて居るのである。單に事實を描寫したる小説は勢力少く興味乏しい、例へば昔の文學で馬琴流のは複雑なる事實を綜合し蒐輯するに力を盡したるが如き傾向があるが、これに反して近松の世話物といふものは精妙に良心の苦悶を寫して居る。

斯の如く良心の權威は甚大なるのである、大なるが故に非常に尊重せらるる、尊重せらるゝが故こゝに疑問が起るのである、曰く良心果して過誤ありやなしやと。良心が全く過失なしといふ説は、その成立聊か覺束なきを感ずるのである、されどこの良心過誤なしとの説も亦一面の眞理はある。即ち良心の働

きは知情意の各精神作用を有するのである、而して良心といふと雖、その知的方面と情的方面とは、その作用著しく差別なくてはならないのである。即ち知的方面より觀れば良心に過誤なきを保せないのである。けれども情的方面より觀れば良心に過失はない、そこで良心に過誤なしと論ずるものは良心の情的方面を論じたのである。故に曰く良心に過誤なしとの説亦一面の眞理を有して居る。

然るに良心の知の働より觀れば、善惡の感は時と處によりて相違するのである。人を殺すが如きは今日の文明社會に於いては大なる罪惡と見做される、然し昔時草昧の世には却つて勇者として敬重せられたのである、今日と雖野蠻社會には之を賞揚するものが多い。奴隸の解放は近世の人權問題として世に歓迎せられたのである、然し或時代の良心に於いては、奴隸を虐待するものを罪惡として認めなかつたのである。アリストテレスの如きは全く奴隸の存在を前提

として國家の組織を論じて居る。かくの如く知的方面よりする良心の働きは、時々訂正を要するので、古今を通じて一貫することが出来ないものである。同時代の同一人の心的状態に於いても、昨の是は今の非なるを免れない、四圍の事情と隨時の境遇とによりて、自他との良心の働きを異にするのである。かく既に良心を知的方面より觀て發達し差別すといへば、良心決して過誤なきこと能はざるのである、故に曰く、良心に過誤なしとの説は完全に成立することが出来ないのとであると。

良心を情的方面の働より論ずれば、時の古今、地の文野、人の智慧に拘はらず、皆同一なりといふことが出来る。善を好み惡を憎むの情は人皆同じく唯其の善とし惡とする判断に誤あるのみである。人を殺し奴隸を虐待する等、或時代ある社會に於いては心中これを善と信じて良心に満足を得て居た、而してこれらは皆その人に取りて少しも他の分子を混へぬ純粹なる愛情の働きたる

に外ならぬのである。感情の一點より考察すれば、蠻人が人を殺すも古人が奴隸を虐ぐるも、其人に取つては純潔なる行爲である、その人の感情には些の過失あるを認めない。過誤は智の働きに屬する、感情は事實である、故に過誤はないのである。切に言はゞ、その感情を正當と見たる知の判断にこそ誤りはあれ、その善を好み惡を憎むの感情に至りては眞偽はない。眞偽なき感情事實は尺度を以て測定すべからざる別世界の物である、甲乙兩時代その感情を異にすればとて、孰をか過誤とし孰をか過誤ならずとすべきやうがない、この感情を知の判断に訴ふるときに至りて、始めてその過誤が発見せらるゝのである。

斯の如く良心は各人の主觀的の方面より考ふれば過誤がない。然し客觀的に當て嵌めて見れば過誤あるを見ることが出来る故に、良心に權威ありと認むるは、畢竟各自個々の上に及ぼすべきものに限るので、これを一般に適用せんには、

は、他に更に客觀的效力のあるものを將來しなければならぬのである。故に曰く良心を以て道德の標準とすれば主觀に重きを置きて客觀を没却するの嫌あるを免れないのである。此に於いて良心説の論歩は轉じて理想の門を推さざるを得ない、更に端を改めて説かう。

第七章 理想

理想概説

前章に於て、道德の標準は各人に共通なる性質を帯びなければならぬ、所謂良心の如き主觀的標準のみでは不完全である、と言つて、暗に理想の説の必要を示して置いたが、今其理想に就て詳細に論究しようと思ふ。

既に述べた通り倫理學上所謂行爲は意識的動作である。即ち其動作の目的を明に覺知することを要する。されば苟くも行爲といふ以上は目的のないものはないが、其目的を具へた行爲の蓄積して統一せられたる人生全體に對しても、亦種々の目的の統一せられたる大目的がなければならぬ。此大目的が即ち人生の目的と稱すべきものであつて、而して此目的の統一には諸目的の間に自から上下高卑緩急の差別があつて、下は上に包含せられる状態を示して居る、即ち或

る目的に對しては方便となり、其第二の目的もまた第三者の爲に方便となり、かく種々の目的が對立從屬の關係を有して統一せられるのである。例へば食事の行爲に對しては満腹は其直接の目的である、然し満腹は其他の目的に對しては方便となつて仕舞ふ、即ち満腹の結果活潑に職業に従事するのであつて見れば、飽食満腹は畢竟するに職業に従事する爲の方便である。故に満腹は食事の目的であるが、又職業の方便である。更に論及すれば、この職業の目的は如何の富を圖るもあらう、利益を得んとするもあらう、また地位を得、名譽を得るためにするものもあらう。職業は是等に對してはいづれも方便である。さて斯の如く種々なる目的と方便との階級があるが、其中で人生の最大目的は人間生活全體に涉れる目的をいふのである。満腹といひ職業といひ富といひ利益といふも、畢竟個々の目的に過ぎずして、これから個々の目的を統一する至上至高大最高の目的がなくてはならない、これ即ち人生究竟の目的である。

さて各行爲の目的は皆其の行爲者に一の満足を與へ得べきもの、即ち望ましきことなのである、切にいはし、各行爲は一種の望ましき結果を齎す、これ即ち「善」である。此に善といふのは最も廣き意味に於ける善で、即ち俗にいふよきことである。健康の如き、飲食の如き、皆各々の善たるを失はないのである。而して人生究竟の大目的は善の上の善であつて、最上の善「至高善」即ち『大學』にはゆる至善たるもの、他の語もて言へば幸福といふことである。そも幸福といへば普通に快樂とか幸運とかいふものと一致して居て、極めて狭い意味にもなるが、希臘に於ては普通用語としても又倫理學上の語としても、今日我々が幸福と譯する「*Eudaimonia*」といふ語を、近世の諸國語に於ける意味よりも甚だ廣き意味の幸福、すなはち至善と稱すべきものに使用して居た。故に至善を幸福といふも敢て不可はない、たゞ普通の幸福と混じ易き弊があるからして、學術語としては至善といふ方が便利なるを感じな

ければならないのである。

至善といひ幸福といふも、是皆吾人が現状よりは頗る優越なる秀拔なる状態なのである。満腹飢餓に優り、職業は徒らなる満腹に超ゆ、即ち前の行爲は後の行爲に優るのである。現状よりは將來に向つて目的となし居る状態が必ず優秀である。少くも優秀なりと想像し居るものである。此の想像は、何等の理由なく無意識的に起るものでなくて、理由を備へたる研究したる上の想像なのである。これを名づけて理想といふので、即ち各行爲の目的たる善は現在の状態より優越なるもの秀拔なるものである、これ即ち理想である、人間の理性を以て想像せられ得る完全の状態である。此の大理想は絶對である、唯一である他に對立すべきものはない、又二あることがないのである。個々の行動は畢竟吾人に理想が存して居て人生を統一するによりて生ずるのである。而して行爲は更に逆風に反動して、理想の内容を豊富にし人生を統一するに至るのであ

る、故に理想は統一作用の根據である。此理想を分析して説明するとは實に至難のとである。理想そのものは分析し得べきものではない。然しながらこれが説明上假りに理想を形式と内容とに分ちて説くことは頗る便利である。古來倫理學にて異説百出する所以は、畢竟するに、この理想の形式と内容との離合關係が、事實に於けると説明に於けるとに就き、大に相違あるとを知得しないからである。事の一部分を見て全體を掩はざるに由るのである、いはゆる詳盲象を撫するもの、形式の一部分を觀てそが全體と誤認し、或はまた理想を分析して又これを綜合し、而して偏頗なる異説の生ずる所以を明にすれば、人間究竟の大目的たる絶對唯一理想は刃を逆へて解決し得らるるであらう。

理想の形式

先づ理想の形式に就て論ぜんに、抑も理想は吾人終極の目的で最も完全なる状態である。此の理想の何物たるかは、吾人の意識に明かに浮べることの出來

るものではない。然しこれが假りに吾人の理想に描き出されたならば、理想は吾人を招いて止まない、吾人はこれに達せざるまでも、必これに近づきたいといふ考案が起るのである。理想は吾人の行爲の目的である、行爲の判断者である、故に吾人は理想に服従するのである、少くとも命令の形體を具備して居る、言ひ換へれば強いて理想に近づかしめようとする力を有つて居る。更に切に云へば、理想は強迫性を有つて居るので、所謂義務とか本務とかいふものは、これから起るのである。吾人は理想の爲に常に窮屈な思をするので、理想の無い人は恰も監督者の無い人間と同じく極めて暢氣である、その代りに進歩がない、理想のあるものは常に進歩するものである。此點から理想の外形は法則となつて現はれることが判る。此強迫性を理想の形式的性質の第一とするのである。

更に理想の法則を検すると、之には特別の意義が有る。種々の法則は特別の

理想形式
理想の強迫性
他律的性質
自己決定

狀況又は目的のために用ゐらるゝものである。仲間、組合、學校其の他の諸法則は、均しく皆強迫性を有して居るが、その法則は孰れも皆それ／＼其の事情と目的とを異にして居るのである、然るに理想は人生の歸趣即ち一切行爲の目的であるから、是より以上の標準、目的の法則は無い、即ち無上大法である。他の諸種の法則は相互對立的である、が理想は對立すべきものがない、絶對である、それで理想の形式の第二の性質は絶對的性質を具することである。

然るに又理想は吾人が自ら擇びて自己終極の目的とするもので、他に對して已むを得ず擇んだものではない、よし他から與へられ命ぜられたるにもせよ。自らこれを承認し自ら考察思慮を運らして自ら作爲したるものである、自ら作らざるまでも、自ら決定したもので無くてはならぬ、材料の供給は他に仰ぐにもせよ、之を適當に排列して自ら組織し選擇せねばならぬのである。行爲には意識あり意志があつて自定的なものであるから、従つて行爲の標準たる理想も

自己決定といふ第三の性質を有して居るのは當然であらう。

かく道徳理想の形式には強迫、絶對、自定の三性質がある、そこで道徳理想の形式を完全にせんには此三點の關係を明にせねばならない、然るに理想を論ずるものゝ中、往々三者の一に偏して他を顧みない、これ倫理説に種々の異説が生ずる所以である。我々は次に其一面的解釋を批評して同時に理想の形式的方面を明にしよう。

理想の強迫性——他律主義

理想の強迫性のみを考へても毫も他を顧みない時には、理想は法律、輿論、風俗、習慣などゝ少しも異らぬものとなる、蓋し強迫性を有する一點に於いては理想も此等と同一視せらるゝのであるから、理想と外部の法律とを混同する謬想が生じて來るのである。此の如き倫理説を名づけて他律説といふ。併し此の他律主義の倫理思想は、既に第一章にも略述した通り、極めて不完全であ

る。尤も此に他律主義といふのも必しも一個の學說を限つて云ふのではない。元來所謂倫理學說は普通一般の人の思想中に存在する思想に基づくもので、固より其完全なる學說の形式は誰か組織したるには相違ないが、さりとて之を組織した學者の專有物といふ譯のものではない。故に以下便宜上學說を執つて論評するが、必しも學者の手前勝手に製作したるものを意味するのではなく、要するに各人の常識中に雜然として存在する道德意識を批評するのであることを忘れてはならぬ。而して此の強迫性のみを考へて他を棄つるときは他律主義に墮するのであるが、吾人は此の他律主義も決して全然排斥することなく、又他の思想を以て補充して完全な倫理思想を渾成せんとするのである。

我々を支配する法則には種々有る。個人に發するものには親兄の命令、君長の命令若くは自己の習慣などがある。併し是等は千差萬別で、到底其れ丈では一般的とはならぬ。然るに他律的法則は一般に認めらるゝ形式で現はれねばな

らぬから、是等個人的法則が一社會、一團體の法則と合體して始めて眞の永續的權威を有し得るのである。さて吾人は生れ落つるや否や、外圍の法則に支配せらるゝ運命を有つてゐる。此社會といひ團體といふものは、吾人一個人よりも年代も多く經、その數も吾山なので、その勢力が強盛である、故に吾人を壓迫抑制することが甚易い。一家の家風、一村の風俗、隣佑親近者の習慣的制約に吾人の自由意思が強制せらるゝことは有り勝ちの事である、一社會、一國家亦然りである。此種の勢力のみを認めて居ると、道德理想は殆ど外部の法則でなくてはならぬ有様である。成程吾人の經驗が足らず、知見未だ圓熟しない以上は、社會に従ふのが自分に取りても安全な場合が甚多いのである。且又各人皆一様に、社會の習慣、團體の氣風を脱却するとの出來ない思想の傾向があつて、此の力の強き他律に屈從するのである。然れども他律主義のみでは到底道德理想は顯れて來ない。所謂他律的法則は一種ではない、甲乙丙丁諸種の他律

的法則があつて皆壓迫力を有して居るのであるが、各法則が相一致して居れば實際別に困難は無いのである。されど、甲の時代に出來た甲の法則あるかと思ふと、乙の時代には乙の法則があつて甲を修補訂正し、而して是等は相傳はつて今日の我々を支配して居るのであるから、是等傳説的法律の間には矛盾し衝突して相容れない點があり得る。かゝる場合にその一を擇ぶべきか、又は之を調和して新なる一の主義を立つべきか。一を取りて他を棄つるにはその理由を明にせねばならぬ、調和を求むるに於いても同様である。而して別に理由を立てるとすれば、既に已に他律主義の本領を失ふ次第である。理由によりて勝手に判断するのである。かうなると倫理上の疑問が起らざるを得ない、而して倫理研究の根本動作は、この倫理的疑問に基因するのである。若し又この研究的態度を止めて他に漫然特殊の場合の規則を製作しても、規則が増加すれば増加するほど、矛盾が多くなりゆきて始末につかないことになるのである、結局選

擇して統一せねばならぬが、然らばこの統一方法を如何にするか。若し一を取りて他を捨つるといはず、一見、他律主義の立脚地に止まるもの、様に見える、勇氣を尙び正直を守るといふことが相衝突する場合に、勇氣を取るか、正直を捨つるかと決定して置けば、他律的の立脚地に諧ふ方法である様である。併し實は最早他律主義ではない。採用する法則は他律であらうが、既に自から選擇を施すといはず、他律以外の分子を導き入れて居る。甲乙丙相爭議して決せざる場合には、丁を引出して裁判せしめねばならぬ。丁が甲乙丙三説の孰れにも偏せざるに於いては、甲乙丙は丁に服従せねばならぬ、即ち丁は三説を調和することが出来るのである。今種々なる規則が存在して、この規則が互に相抗爭するとせば、これを決するものは、この規則以外別に超然たる一の標準でなければならぬ、其標準は如何にして定めるかといふに、法規以外に理由を持來りて、法に従はずして理に従ふやうにするのは、其の一方法である。此見方から

すれば、我々は他律に對して理由あるがゆゑに之に従ふこととなる、即ち他律萬能を排して、他律よりも高い理由に従ふ事になる。全體吾人には諸種の思想が雜然として方寸の内に混在して居る。甲の時代には甲で判断をする、もし足らざる時には乙丙と種々の思想を持來すのである。此の時に際して、或説に拘泥して、甲を無上として他を排斥し去つたならば困難を生ずるのだが、普通人々は、かゝる場合には、無造作に他を以て之を修補するのである。實際に他律主義を主張する人々も、或點までは他律で行き、若し不通となれば他の判断を借り來つて、一時の融通をつけるであらうが、かくては遂に自分の立脚地を失うて居るもので即ち其學説の不完全を標榜するものである。故に他律主義は實際上困難の場合があるもので、若し之を避けようとするれば、他の立脚地を排斥しながら、他に服従するといふ非論理に陥るので、理論上の缺點があるのである。

次に他律に従ふのは、眞の道德でないといふ非難が下せる。若し人々が生前

から已に定まつて在るから何氣なく他律に服するといふのなら是れ善惡の判断を意識して居ないので、必ず従ふといふ確信が乏しい。即ちその人の行爲は、意識も意志もないのである、強迫を受けて居るし、完全な意識が働いて居らぬ、即ち其行爲は完全な行爲でなく、眞の道德的境涯で無いのである。道德的理想は自定性を要するから、自定性なく他律に制せらるゝものは眞の道德を發現することは出来ないのである。慈悲は善なり忠孝は徳の粹なり、然れどもその動機を尋ねれば、之を行ふ者に對して遽に褒貶することは出来ぬ場合がある。規則があるから、募集に來るから、しぶ／＼ながら慈善に財を抛つといふのは慈善でない、舊來の國風、民俗、習慣だからといふので、いや／＼ながら忠孝を勵むは眞の忠孝といへない、皆冠するに偽の一字を以てせねばならぬのである。故に他律主義の道德理想は理論上實際の困難あるばかりでなく、道德といふ根本性質に違背して居る、他律的に善なる行動を爲すよりは、寧ろ却つて自定的

に善を爲す方が道德上の價值があるのである、他律に盲従して正當ならんよりは、自定に準據して過誤ある方が人間としての理想が優秀であるかも知れぬ。此の他律と自定との點に於いて、法律と道德との差別が知らるゝのである、殊にそれが教育上、用意の存するところが察せらるゝのである。

道德思想の幼稚なるものは、法律と道德とを一視して、法律にだに違背せざるに於いては、人間として愧づべきこととてないと思惟する、併し是は決して正當な見解ではない。法律は道德の如く嚴重の意味がなく、頗る寛大の意味を有するのである。故に法律に循ふもの必しも道德に諧ふものではないのである、外部に従ふも内心に服しない、これは悪でもなければ、又善でもない、全く無意味のものとなりて、道德行爲に入るべきものではない。この法律と道德との區別は、今日に於ける實際の状態である。然れども、凡そ天下の事物一として理想と現實とを同一視すべきものではない。道德は酷である。その強迫性が法

律よりも強烈だからとて、法律と道德との交渉がなく、或は全く背馳するが如く論ずるものあるは、現在の有様に執着して、理想の真相に徹底しないものである、従來の學説は多く此の淺薄の見解を懷いて居るのである。

或は云ふ、道德は積極的である、法律は消極的である、法律の命令は「なかれ」である、道德は「なせ」と命令すると、此の區別も正當とはいへないのである。法律必しも消極的とは限らない、福利増進の事亦政治法律の度外視する所ではないのである。道德必しも積極的と云ふことは出来ない、夫の克己制欲主義の如き、道德の消極的たる例證である。道德はなせと命じ、法律はなかれと命ずと固信するもの、畢竟いづれも其一部に局して全體に達せざる論である、寧ろ法律も時に積極的で、道德或は消極的である場合、決して尠しいへない。だから積極と消極とを以て、道德と法律との區別を立てるのは、實に淺薄取るに足らない説である。

或はいふ、法律は外部の制裁である、道德は内部の制裁であると。此も亦的確なる區別ではない。死は一なり、然るに法律は謀故殺と過失殺とを區別するのである。その要は犯罪者の心計すると然らざるとにある。法律決して外を論じて内を問はず、事をのみ観て心を顧みずとは判断できぬ。唯罪の疑はしきは輕きに従ふといふ原則上、審疑決獄最も正確を主とするからして、勢、容易に窺知すべからざる人間心機の發動を以て輕々しく斷ずることなく、最も知り易き外部の行爲を主としたまでのことである、決して内心を無視したのではない。そのこれを無視するが如く見ゆるのは、法律の力及ばないからである、公安を維持するに實際の差支なきが故である。而して道德は内部のみに限らずして外部をも詮議する、外に制して内に養ふといふもの實に平正中庸の道德である。偏頗なる動機論と極端なる結果説と兩々壘を對して相争ふも、是平正中庸の論でなく、道德と法律とを内と外とて區別するは一應の常識に過ぎない、されば

こは精嚴詳密なる學説の許す所ではないのである。

また或は曰く、法律は社會、團體、國家に關し、道德は個人に係ると、是亦實に合はざる議論である。道德は個人としても社會としても國家としても、人格を附すれば、其の對象とせられざる理屈はない。而して法律も個人を基礎として居る。法律を制定するものは國家である、然れども事實上個人の群居ありて然して後に國家の組織がある、然らば所詮は個人を基として居るものであるといはなければならぬ。(尤も是は生活上から國家生活を個人生活の上に置き、若しくは國家を以て單なる個人の集合以上の意味を有するのであると説くのを否定するのではない、たゞ經驗上事實として部分は全體に先だつと云ふ意味である。) 故に道德は個人に對し、法律は社會團體國家に對するといふ區別も、以て完璧とすることはできぬ。

或は曰く、法律は利益を目的とし、道德は利益以外他に高尚の目的を有すと。

然れども法律と道德との意味を検するときは、決して一は利益、他は利益以外と明確に區別することが出来ないのである。法律は利益を主とするのであるといふも、公安といひ風紀といふもの、素より法律の制約であるが、また道德が加味せられて居る、法律竟に社會の利益のみを主とするを必としないのである。然らば道德は全く利益を顧みないのかといふにさうでない。利益を無視せんか、人間の存在に必須なる物質上の基礎を没了して、到底人間社會に實行し得ないのである、利益を無視する道德思想は空想である、實行する事は出来ないのである、道德必しも利益を顧みないのではない。古來の學說に往々法律と道德との區別について、その由來根源を異にするものと思考して、道德を尊び法律を卑むるものがある、或は又法律は的確であると論ずるが如きは、孰も皆誤信謬想取るに足らないのである。法律も道德も共に理想の強迫性を表したる點に於ては一致し、たゞ道德は思想の内容に立ち入り、法律は理想の形式的方面

を現したる所に差異があるのみで、遠くその淵源に溯れば、敢へて劃然區別し得べきものでない。唯法律は多くの時と實際の狀勢とを廣く司配するものであるから、道德の如くその活働運用の餘裕綽々たることが出来ず、道德よりも制限せらるゝ點が多い、即ち法律は習慣、風土、時勢、一般の智識に仍りて制限せらるゝものである。道德も多少此等に司配せらるゝけれども、法律の如く甚だしくない。而も法律よりも一歩進んで居るから、法律の強ひざる所をも道德がこれを強ふるが如き程度上の差があるが、根本に於て決して相違あるべきものでない。固より道德と法律と到底現實に於て同一視することは出来ない。即ち法律や輿論やにて理想を定むることは出来ぬとするも、これがために法律と道德とが全く何等の關係なく、却て相背馳するが如く論ずるは、根本に於て誤謬なしとすることが出来ぬ。故に道德と法律との區別は淺薄取るに足らない。ただ理想に於ては、法律も道德も同一に歸するが、現實に於て異なるのである。

此の理に因りて、他律主義は、或る程度以上無限に採用することが出来ない。

然らば他律主義は全然排斥すべきものか、といふに決してさうでない。他律主義は勿論道徳理想の全體ではない。乃ち全體ではないが、儘に其の一部を現はして居る、且又全體の理想に達する階級である。何の説でも全く誤謬だといふものはない。甲の説は乙の説を排斥するが、一步を進めて見ると、甲乙共に善い所がある。唯兩説共に未だ不完全な所から互に相争ふのである、一方に長所があれば他方に短所がある。さればとて、たゞ徒らに此の長所と彼の長所とを合一する折衷説は斷じて宜しく無い、甲の説と乙の説とを調合配劑して一の説を構成するといふ事は、決して眞の學説を生ずる所以ではない。甲の説も又乙の説も、一の道程である、或時期では皆善いが、時期が移れば誤謬となる、故に一段高い立脚地から統合せねばならぬ。甲の理想は一の階段である、而して甲の時代に適合して居る、乙の思想も亦一の階級で即ち乙の時代に適して居

る、他の時代には更に別の思想が必要である、乃ち丙の説が生ずる、此の丙といふ者は全然甲乙と別なのではなく、甲も乙も丙の中に包含せられて居るのである、されど丙は甲と乙とを合併したものは無い、甲も乙も丙に達する階段として其中に包含せられるのである。甲乙の存在する所以即ち是丙の起る所以である、丙の起るは甲乙の存するに由るのである。皆思想發達の順路である。此の如き、批評的態度は他律主義のみならず、倫理上の諸思想其他總てを論證するについて離るべからざるものである。是に由りて之を觀れば、他律主義は或る場合には純粹なる道徳で、理想の完全なる状態を呈するものであるといふことが出来るのである。ところが、事情が變轉すると。此に誤謬が生じて來るのである。今日の社會の如きが即ち他律主義だけでは物足らぬ時代である。社會も個人も思想の幼稚な場合には、他律主義に依頼する外は無いのである。絶對性自定性が未だ顯現しない限りでは、他律主義を道徳理想の標準とせねばな

らぬ。此の點に於て、他律主義は、一面の眞理を現はして居るのである。從て又教育上に於ける他律主義の價值も他の主義に進む階段と認むべきものである、絶對性自定性の良心が出来ない時は、他律主義を以て道德思想を發達せしむる方便とし階段として存在せしむるのである。故に方便としての價值、階段としての價值は他律主義に充分備つて居るのである、兒童などには差詰め先づ他律主義を準用すべきである、尤も理想としては、兒童と雖も自定せしむべきものだが、經驗の材料は、他律によりて外へ供せらるゝものだから、幼稚なものを教養するには、適當なる方法である。併し教養する人は此の時に際して、少し高い理想を抱持して居なければならぬ。他律主義は方便であるといふ考は、常に肝に銘じて居なければならぬ。兒童の心神が如何に發達しても、命令以外には何等爲す所なしとせば、それこそ不都合千萬なる次第である。他律の廢せらるる時は即ち他律がその任務を盡し、その目的を達したる時である。吾人が

教へ導きたるものゝ中に、吾人に優りたるものが出て、所謂出藍の譽れある子弟が現れるから、世の中は進歩するのである。出藍のものを出せば正に是吾人の任務を盡し目的を達したので、吾人は其人に人生の務めを譲るべき時である。取りも直さず老朽を以て目せらるゝ時である。かく論じ來れば老朽は實に吾人の最大名譽として以て後世に誇耀すべきものである、老朽を以て人間羞耻の事となすは、理想を解しない愚人の事たるを免れない。今他律主義も亦他のよき主義を生ずる方便として存在するもので、斯の如く他律主義は、廢滅に歸せんがために存在するのである。主義として廢滅しても形式として存在するものである。他律の思想に止まるときは、只習慣上の規則に顯れたこと以外、何等の理想もないが、これが一轉進するときには乃ち單に理想の外面的形式として必要なるものと認めるのである。若し道德にかゝる外部の形式なく、唯内心にのみ定められたならば、共通性を失ふ事になるのである。故に他律主義

を捨てねばならぬといふ裏面には、他律主義の最大必要を認めて居るのである。

理想の絶對性——直覺主義

前に他律を選択する爲には他律以上を考ふる必要があると言つたが、此の他律を判断するのは何であるか、これは道徳理想の絶對性を代表するもので他律よりも直接的なもの即ち内面の法則でなければならぬ。例へば甲乙丙三法則を裁判する丁なるものありとすれば、この丁は内部に在ると見るのである。所謂内面の法則は良心である。此良心の直接なる判断、即ち直接に是非を辨別覺知する作用、即ち良心の直接作用を以て、種々の法則に對して選擇を施すものとするのが、第二に考ふべき道徳主義である。此の良心が各人に自然に備つて居ることや、其性質の如何を論じたが、さて此の良心を神靈的とし、或は道徳上生得自然の辨別力となして一種の常識的作用とするものがある。即ち二と二とが

四になることが、すぐに常識で判断がつく様に、道徳問題も常識で判断がつくので、かくて人々に確定したる道徳法が出来るやうになるのである。此の法則は本人自身の作つたもの、様に見えるから、此點に於て明に外部の命令と異り又其命令は無上最高絶對的のもので、眞に道徳の絶對性を現はして居る。他律は脱却することが出来るが、良心の法則には是非とも服従せねばならぬ。所謂無上大法である。道徳上の辨別心は人生自然に現れる所のもので、智識の發達と必しも併行するものでない、智識は深淺人を異にするにもせよ、良心の判断は智愚賢不肖となく、皆咄嗟の間に来るもので、即ち直覺的である、とかやうに論ずる道徳思想が即ち直覺主義である。この主義に據ると、善惡の判断はなにも推理作用は要らぬ、研究したり考證したりする事もなく、すぐに判断がつく。人を殺す、他を欺く、誰でも其の惡たることを了解するのである。學問上の眞理例へば數學や物理やは、常人と學者とその智識の程度に於て天地懸隔の

差が見える、道德にはさほどの差はない。大體道德に關しては殆ど疑問が起らないのである、他の心意の働きと同一視せられないのである、と。

此の直覺論は、一見誠に事實に諧うた説であつて、獨り多數の人が之を信ずるのみならず、古來の學者も此の説を立てた者が多い。然るに道德上の辨別にも種々ある、智力の働きに因りて、道德上判断をすることが出来るし、又智力によらずして、美醜を感じるが如く善惡も情の働きに由りて感ずる事が出来る、即ち景物、繪畫を見て美と感じ醜と覺ゆるが如く、老を勞はり長を敬するのは、善として好み、殘忍酷薄は惡として憎むと見ることが出来る、此の如くして直覺主義には智的、情的の二説が起る、とにかく道德上の辨別心即ち良心は他の意識と異りて無上の命令を發するものである。そこで先づ常識で吟味して若干の徳を定めることが出来る。而してこれを判断する内面根據は孟子のいはゆる良知良能である、學ばずして知る、是良知である、學ばずして能くす、

是良能である。此の良知良能が吾人に生れながらにして備つて居るといふのが東西に共通した多數の思想で、殊に此の直覺説は日本に最も多いのである、儒教には多少功利主義もあるが、直覺主義が其の大部をしめて居る。日本の如く宗教に冷淡な國では人々直覺主義で己を律する者が多い、學生などは未だ倫理學を究めない以前には概して直覺主義である。此思想は殆ど一般である、正直とか、慈愛とか、勇氣とか、若干の主要な徳があれば、此等に對して何等の疑問も挟む餘地が無い、此等は實に標準とすべき性質を有して居る、孟子は仁、義、禮、智、信を以て道德の標準とし、之を辨別する力は、固有に備れるものと見て居る、此等は證明も教訓も要らぬ。此の如く徳目を擧げて直覺的に分明のものとするのは、道德思想の根據を作る點に於て正當で而も事實に合うて居る、けれどもこれを以て全然満足する事は出来ないのである。

第一に直覺は果して眞に直覺であるか、簡單に判明しない場合がある。信の

徳たるは疑はない、けれども嘘をつかぬといふことが如何なる場合にも徳であるか如何は研究を要する。捕虜が味方の内情を嘘つくのも醫者が患者に對して病情を有りのまゝにいはぬなどは、不信は不信だが、決して徳に妨げない、寧ろ善とせねばならぬ。かく嘘をつかぬといふことは信の徳に對する究竟の意味ではないのである。然し若し信は時によつて種々に變ずべきものだといふなら、是は最早直覺では出来ぬことである。又直覺すべき徳目が多い時には其等が相矛盾することがある、忠ならんと欲すれば孝ならずで、誠に不都合を生ずる、これを解決するには、忠にあらざり孝にあらざる何物かを標準とすることを要するのである、てなくては非常の困難が到來する。其他前に他律主義の際述べた困難の點が少しく語を變ずれば皆此場合にも當てはまる。

次に直覺の意義は誠に不明瞭で、直覺は絶対の標準で無いやうである。知的直覺と情的直覺と二様並存して、互に融合一致しない、情は智の如くに進歩し

ない氣味がある、智は之を是としても、情が之を決行しない事があり得る、傳染病患者ある場合に、衛生の法規を遵守して、親戚故舊の患者を避くるなどは令徳を失はぬものである。決して無慈悲不人情と卑下する譯にいかぬ。かゝることは智の直覺に於ては當然之を許すのであるが、さて情の直覺はどうであらうか、情に於いて忍びないのが、萬人が萬人であらうと思はれる。然らば智に従はんか、情に従はんか、これは其の時の事宜を見計らふよりほか仕方がない自己の地位やら、又四圍の境遇事情を參酌して、これを決定せねばならぬ、病人自身も、傳染の性質を知りたる以上は、十分に注意をせねばならぬ、此の如く智と情と衝突する場合は誠に尠くない、其の事情を知りて判断を下さねばならぬ、これは直覺ではいかない、別に標準を求めねばならぬ。然らば則ち直覺は、絶対の標準にならない。直覺説は他律説と同じく法則として十分の權威を持つことが出来ぬ、智を擇ぶか、情を擇ぶか、是れには暗々裡に智情以上

即ち普通の良心以上に或物を標準として居ると見なければならぬ。此第三者は實に上來まだ論じなかつた自定性を充分表はすもので、之によつて種々の疑問は解ける、直覺説が一種の他律主義であるといふことに關する辯説は未だ足らぬし、種々又經驗的に批評することが出来るが、それは第六章の良心論に譲りて次には、同じく他の理想論に移る積りである。即ち直覺説を包容する高き解釋である。

第八章 理想 (續)

克己説

理想を形式から見れば、甚だ法律に似て居るが、法律の如く他律的外部的ではない、理想形式は單に内部の法則として現れるもので、而して良心によりて直覺して行くのが出来るものである。即ち理想の形式は究竟良心の法則として現はれて居るが、此の良心といふものがそも／＼不明瞭のもので、良心が直に究竟の理想だといふことが出来ない。理想には良心よりも更に深奥なる意義が含まれて、根柢が更に一層深固である。換言すれば良心の直覺は多くの場合に差惡を判別する標準とはなるが、併し之だけでは道徳を説き盡すことは出来ない。既に述べた通り、他律は無論方便として價值があるが如く、良心の直覺も亦同じく方便として價值があるのである。然し方便たるに外ならぬ。更に其

根柢を尋ねると、遂に良心の直覺と他律とのほかに、理性即ち精神の主權者が作りたる法則、理性の法則といふものに歸せざるを得ないのである。但し此理性も少々意義が曖昧ではあるが、思慮分別して統一概括する心の働きの理性といふのであつて、固より普通に稱する靈魂のやうな一種特別のものがあるといふ譯ではない、この心性の統一者、即ち理性が道德の根本法則を形づくるのであるとするのである。

さて茲にいふ理性とは、心の統一作用である。國家に主權者あるが如く、人心にも主權者があるのである。然るにかく主權者を立つると、之に反抗するものが自然に起つて来る。今理性に反對するものを欲求即ち物欲と呼ぶが、普通の道德論者に従ふと、此物慾は理性によつて支配せらるべきものであるといふ。蓋し人はこの欲求のために苦められて煩悶懊惱し、この物慾のために無理非理の行爲に出づるから、須らく之を抑壓排棄すべしと説くのである。普通に

所謂徳は畢竟するに欲を制するに歸着するやうに思はれる、節制、謙讓、儉約など、多くの道德の訓誨は極めて消極的である。理性といふ心の統一者を尊敬して物慾を節し欲求を制するのである。さて此の欲求の満足を快樂といふが、以上の思想によれば快樂を制して理性に従ふのが即ち道德であるといふことになるので、此道德主義を克己主義又嚴肅説ともいふ、物慾を持つ己に打克ちて眞の理を修むるといふのである。この主義は、有繋に古聖の立訓だけに大した間違は無い、過大の欲求を制遏するのは、適當の方法である、放埒無慚は限りが無い、心機を善く轉すれば己に克つことが出来る。殊に克己制欲は他徳を養成するに於いて大に精進修鍊の効益がある。故に克己制欲は薄弱なる意志を強むる修行をするために甚必要である。武者修行や、武藝の寒稽古や、或は熱時熱殺寒時寒殺の我慢や、これにて意志の力が養はれ、道德研修の方便として最も必要を感じらるゝのである。けれども餘りに過度に行ひて一定の範圍を逸脱

する事になると弊が生ずる、所謂克己制欲そのまゝに道徳理想を成立すると做す迷想謬信が、かゝる場合に生ずるのである。實際上より觀察を下すに物慾を抑塞すといふことは、この事が直ちに道徳に關係あるものでは無いのである。彼のはゆる難行、苦行、身を苦めて徳を養ふ波羅門、外道の作法などは、何の得る所も無いのである。熱沙の上に安坐する、なるほど勇猛心を起す基となるには相違ないが、熱沙を坐する事そのことが何も道徳上の善たる價值があるのではない。寒中に擊劍柔道の朝稽古をやる。成程安逸を貪る心を矯むる方便となるに相違ない、けれども苦寒を冒したからとて斯道の達人になれるのでも無い、だから風を引いて居ても寒稽古を試みるなど賞めたわざとも覺えぬ。克己制慾そのものを以て、直に人生終極の目的とせんことは、到底不可能事たるを免れぬ。克己主義は古來決して其自身で起つたものではない、唯快樂に耽りて放埒無慚なるものに反抗して起つたもので、曲を矯めて直に過ぎたる缺點がある。極端の

制欲は人間出來得べき藝でないのである。よしや物慾を抑制し欲求は制壓することが出來得るとしても、一切の人間が、一般に此の主義を實行することゝもならば、社會の發達も人文の開進も出來ない、圓滿なる文明には精神的文明に物質的文明が加味せられねばならぬ。何も物質そのものに惡の性質が附着して居るのでは無い、絶対に欲を制するに於いては、社會人文の發展は阻害せらるるを免れぬ。奢侈、文弱は文明に伴ふ一の弊害で、已むを得ない。いつまでも太古の如く原始的状態に在らんことは、進歩發達の理法上出來得べきことでない。太古素朴の俗が趣味ある生活だと思ふのは瘠我慢である。戰後經營の標榜の下に極端なる勤儉論を鼓勵したるなどは、中庸平正の見地を外れた遣り方かとも思はれるのである。徳川時代に、勤儉の風を官府から強制的に命令したことがあつたが、人間の本性を無視した嫌があつたから、結局實行は不可能となつたことは有名な事實である。法律で以て勤儉質朴を強ふるのは好ましからぬ現

象である、衣服の如き分相應にすべきもので、極度に質素を強制するに於いては全く乞食の國家を現出するに至るやも料り難いのである。學生などに往々妙な現象がある、非常に克己主義に服従したものが、一年二年のうちに全く變じて放埒奢侈になることがある、經驗上極端なる粗野なものが極端な虚飾家に變ずることを見受ける、極端なる質朴儉素は本性を遺却して欲を制するから却つて弊端紛生することになるのである。

理論上からいつても、全く欲を制することは、心理學上出来ないことである。人間の心は、個々別々割據主義を取りて働くものではない。全體を統一した心が、人間の心である。慾情も人間の心、理性も人間の心、場合々々によりて其の働く方面を別にするばかりである。故に慾想を排斥して理性を尊重することは、人の本性上爲し得べからざる事である。もし人間に欲求が無くなれば、心の材料が無くなるのであるから、一を壓し一を長ずるに偏しては、中庸を失ひ

穩健を欲く道德思想に陥るのである。心理的作用としては慾情も理性も同じく心の働きて、其間に或は種類の別を立てることが出来るか知らぬが、敢て上下の階級は無い。理性が必要な場合には理性が上である、場合によりて慾情が必要なならば、慾情が上である。人心を統一する場合には、勿論理性を占めねばならぬが、他の場合には決してさうでない、根本的に欲求の働きが下等であるとは斷定し難いのである、互に其の本領を守り、各其の範圍を脱しなれば、欲求も理性も一齊に人生に必要なものである。社會に種々複雑なる階級が集團して居るが如くに、精神の働きも寄合世帯である、或る倫理學者の如く、欲を惡の基礎とするは理に合はぬのである、欲も時には善の根本となることもある要するに克己主義は倫理上の一階段として必ず起る、その起ることがまた甚だ必要なことである。併しながらこれを以て人生終極の目的とする譯にはいかぬ。理想の全體と見做すことにはならぬのである。

理性を欲求より勝れりとする論者は、欲求は如何なる動物にも具はつて居るが、理性は下等動物や下等なる人間にはない、たゞ進歩したる人間にのみ存するといふことを假定し、これにのみ依りて立論の基礎とするので、敢て普通の心以上の靈と認める譯ではない、それならばなぜ發達したる理性を假定するかといふに、元來道德上の法則は他の規則よりも強迫的性質（一般的必然的性質）を帯びて居る、例へば、商業、技術、衛生などの規則は、個々の人々と場合によつて違うが、道德的規則は比較的一般共通の性質がある。之と共に道德的法則は、必然的性質を有して居る、道德以外の規則ならば、守るに及ばない場合もあるし、守ることの要らぬ氣がするが、道德上の規則には、さういふやうな感は起らぬ。健康體のものは衛生上の規則を守る必要が少い、技術上、商業上の規則亦然るので、何れも必然性が無い、是れ道德と趣を異にする點で

ある。かく道德的法則は一般的必然的なる二つの性質を具ふるものと考へれば、この點からして一種の理性と稱する精神の統一作用から生ずる規則であると看做す事が出来よう。有名なるカントの倫理説は即ちこれを極端に論及したものである。カントの考へては、我々の知識中の普遍妥當性と必然性とは、經驗によりては得られない、即ち經驗は人々個々別々であるから一般普通とか是非かくなければならぬと言ひかねる。例へば味覺などは人によりて差別が多い、故に一般的意義を有する道德法則は經驗を待たずして人々の認識する所と言はねばならぬ、又道德律は必然性を有して居ぬ點に於て他の規則と異なり、其命令は無條件的である、例へば、衛生の規則とか商業上の規則とかならば、其れ其れ條件附きて遵奉すればよい、然るに道德規則には、此の假定條件が斷じて無い、商業上の規則を目的としなければ守るを要せぬ、併し道德には左様な假定は要らぬ、若し強いて假定とか條件とかを併べて立てることを要するなら、

「人として立つには」「人たらんと欲せば乃至「人の子としては」等の句に歸するるので、かゝる條件は別に條件として掲げるまでもない、故にカントは道德律は無條件的、即斷(定)言的命題の形で顯はされるが、他の規則は假言的命題であると言つて居る。即ち道德以外の規則は「若し何々ならば何々すべし」といふ形だが、道德律には「ならば」がない。此點から道德律を斷言的命令といふ。かく道德律は一般的必然的とすれば、從て經驗の材料なくて説くことが出来るものでなければならぬ。經驗が無ければ其法則に内容材料が無くなる、故に道德律は純然たる形式的のものとなつて、一々の場合に當てはめて内容が出来ることとなる、即ち道德律は猶ほ代數學の式の如きものでなければならぬ。其根本的形式的法則をカントは次の如き意味で顯はした、即ち「汝の行爲の規則をして一般立法の原理として妥當し得るやうに行へ」といつて。是れ即ち自己の行爲が一般性を有する場合を善とし、之に反する場合を惡とするので、全く形式的であ

るが、個々の内容を充實すれば直ちに實際の場合にあてはめられる。例へば金を借りて返さぬのは、善いか惡いか。良心から判斷すれば正義の理に照し合せて容易に之を惡と言ふであらうが、併し是は經濟上の事實を參照しなければならぬ。之に反してカントの方法によれば、是が一般の法則として出來得べからざることを形式的に見ればよい、即ち一般の人が金を借りて返さぬと今後貸す人がなくなる、即ち借る事が出來なくなるので初の目的を達せられぬ、即ち此行爲は單に形式的に見て矛盾を含むものとして排斥し去ることが出来るのである、即ち「己の欲せざる所これを人に施す勿れ」といふ教の趣意であるが、之を形式的に言ひ顯したるものに外ならぬ。かく此理性の法則には毫も事實を入れぬだけに、如何にも根本的らしく見えるのである。

かく道德律は欲求とは類を異にする所の理性の法則と稱し得べきもので、從つて理性を具へたるものは、自ら道德的法則を作るとが出来るのである。かく

高等なる人類は理性によりて行動するが、其點に於て其所に人格が具はり品位價值が生じて來る、即ちこれは皆自身の法則によりて支配せらるゝものであるから、他の道具で無く、其自身に目的を有して自ら動くのである。此の理によつて「人を待遇するに、須らく目的と看做すべく決して手段とする勿れ」といふ意味の道德律が出て來る、此の法則と前に揚げた法則とは結局一に歸する、例へば前の例に於て述べた如く、金を借りて返さぬのは、他人の勞働の結果を横奪するので、一般の法則とならぬとも見られるし、又畢竟人を道具にして居るのであるとも見られる。即ち他人の勞苦を顧みないのは、畢竟人を器械視して居るからである。斯様に道德意識ありて目的を有するものに對して、これを手段として使役するのは、カントの嚴に禁じた所で、是れ其の倫理說に於て最も實際に適切なる部分である。隨分人間の價值が明かて無い時代や社會には其例に乏しくない、封建時代がこの好標本である、即ち團體の勢力が強盛て個

人の價值は無視せられ、個人の人格を尊重することが乏しい。其他例へば教育家が生徒に對して此人格尊重の念を缺くのはよろしくない、思慮分別の皆無なる幼兒ならばともかくも、少し目鼻のついた青年を一意壓制的にするは好ましくない、生徒の惡弊を矯正する爲とはいへ、寄宿舎をさながら牢獄同然にするなどは怪しからぬ次第である。故に一步牢獄を出づるが最後、一氣奔放極端に惡くなる傾向がある。生徒の人格を認めて居ないと、認められない人格だから、發達の仕様が無い。人格の發達しないものが、遽に自由の天地に逍遙することになれば、放僻邪恣に至らざる所なしといふ有様になるのは當然の結果である。嚴重な監督を施す教育の局に當るものは、此の點について大に精察照慮を要するのである。

カント說の形式に重きを置く所から、又從て一の結論を生ずる、即ち道德は意志に重きを置きて、その結果の如何は問ふところで無いといふのである。蓋

し結果によりて生ずる事柄は、經驗に依り事情に迫られ、特に情偽錯綜して眞を失ふことが少くない。之に反して動機は明確である、善良である。この理を推して行くと道德の法則に對してはたゞ之を遵奉する意志さへあればよい、此法則を無上のものと看做せばよい、今此道德律の規定を本務(義務)といはゞ、人はたゞ、本務を盡すために本務を盡すべきもので、決して自己の欲求を満足せしめるためではない。そこで結論として、人は欲求に動かされては、道德を實行することは出来ぬことになる。感情より生ずる行爲は賞揚する價值がない。朋友に信義を盡すのは、其の人の人格を尊重し人格のために盡して、一般的道德觀念からするのならば宜しいが、報酬を望みて差引勘定を心に計るのならば、無論道德的行爲とはいへないのみならず、愛情から湧き出づる慈悲の行爲でも、感情が混じて居るから善でないといふことになる。かゝる行爲は、善のためでない、義務のためでない、道德的法則のためでない、故に善とは言は

れぬとの結論が生ずるのである。故に此說によれば、外面から見て人の心を付度することは、至難の業である、自己の欲求を満足するためか、好惡の情に刺衝せられてか、將また道德的法則を考慮して居るか、其判断は極めて困難である。第一は無論道德でない、第二も合法もしくは適法の行爲といふべきも、未だ道德といふ譯に「かならず、第三にして始めて眞の道德といへるのである。

此の說は、唯、一面の理に過ぎぬことは明かである、若し之を極端にすると、朋友に盡すにも友愛の眞情が有つて道德でない、といふのだから、朋友を憎みて其の爲に盡さねばならぬといふこととなる。カントの說を奉じたシルレルも此點に對して諷刺を試みたのは、誠に至當な譯である。理性以外に他の分子を容るゝことが出来ないとならば、此の如く偏固な僻論に陥るのであるが、然し是はやゝ此說を曲解したもので、實際には此說にも中々意味がある。一體善

を好みてする境遇に達するには、よほどむづかしいのであるから、カントの云ふやうに抑へつけられて、餘儀なくすると見るのは多くの場合の實狀を語るものであらう、又本務を盡す場合には充分之を尊重する念慮が無くてはならぬといふのは、正當である。本務の念なくして行ふ場合は確實でないけれどもこの義務の念が、常住不斷吾人の念頭に儼在するものと考へることは出来ない、絶えず修行した結果によりて、知らず／＼本能的直覺的になつて居るものである。併し其根本基礎といふものは、平素の修養に在るのである。この道理が判然せぬと誤解が生ずる。所謂戰場に奮戦する將士が義務の念に驅られて居ると言ふも、敢て一々の舉動を道德法で判断する譯ではないが、平生の修養が殆ど無意識的に行爲の基礎となつて居るといふ意味である。之を恰かも法律上の義務で働く意味に解するのは頑冥の論である。根底に義務の念、道德尊重の念があつて、其が咄嗟の間に行爲となつて發すればこそ、道德上の價值があるので

所謂名譽(外部上)の爲とか、夢中になつたとかで、奮戦するのは、必しも絶對的に無價值とは言はぬが、餘程價值の低いものたることを免れぬ。

結 論

以上が理性を欲情の上に置いて道德の形式とする説き方であるが、理想の形式に關する論議の終極であつて、他律主義や、良心の直覺説や、難行苦行の克己主義よりも立ち勝りたる説で、是等の長所を包容して居るものである、理想の形式に就ては此以上の説明はあるまい。併し、たゞ形式に止まる、未だ全體を網羅したものは無い。然るに道德的思想は内容を離れて形式にのみよりて實現することは出来ぬ。而して更に理性の法則を検すると、暗々裡に内容を意味して居るのである。カントの所謂一般に強制する法則を理會するには、經驗を容れねばならぬ、例へば借金を返濟せぬことが一般の法則にならぬといふがこれは經驗に照して見て、信用が無くなり、社會の統一が缺け、貸借關係が成

立せぬ等の事實によつて立證せられたものである、故に形式の外に内容を説かねばならぬこととなるのである。

又カントの説は、極端に馳せて感情を卑しめ、克己主義と同じく、事實上出来ないことになつて居るのである。故に形式だけの説明としては、理性の法則を道德とすることは、間違では無いけれども、理想内容に於いては、欲求を加ふせねばならぬ。換言すれば道德を社會に實現するには欲求を要する、欲求を精練して道德を向上せしむることに努力せねばならぬ。是に於て論は理想の内容に入る。(以上カントの説に對する批評は普通の倫理學書に於て説き得る限りに止めて居る。其の更に深き解釋は拙著『カントと現代の哲學』に就て見られることを望む)

第九章 理想 (續)

理想の内容

前々章から理想の形式を説くに當つては、其の個々の行爲に對する強迫性の事實を以つて始め、強迫の故に法則といふ形式を取らねばならぬといつて、其法則の意味を段々證じつめて來た。今内容を講ずるには、理想は満足即ち最大窮極の満足、最大幸福、至高善を與ふるものと云ふ事に論究の端緒を求めなければならぬ。さて最大満足には快樂を伴ふことは分明である、故に此點から見て理想と快樂とは相離れることが出来ないと云へる。即ち理想の一面は法則で窮屈であるが又一面は快樂と關係して居る。然るに快樂は理想に伴ふ要素であることから、遂に快樂其ものを理想内容の全部と看做す見方が一方に生じて來る、恰かも理想の形式が法則となる所から、道德と法律とを同一視するもの

が生ずると同じ關係である。即ち此見解に依れば欲求感情の満足せる状態を以て道徳理想の全部を包容するものと見るので、形式論に於て排斥せられたる欲求は茲に尊重せられ、理性は感情を満足すべき方便となるに至る、即ち前説と正反對なもので、之を呼びて快樂主義とするのである。

快樂主義

然らば理想の内容を構成する分子としての快樂の價值及び意義如何。先づ快樂の主觀即ち主體を剖析すれば、一に自己、二に他人、三に自他合併の團體の別がある。次に快樂の客觀即快樂其物は如何たゞ強度の差のみありとするは其一、種類の別もありとするは其の二である。種類の別を認めざる者は大小、長短、強弱等の量の差のみあつて質の別なしとするもので、壺中の天地に一醉陶然の快を貪るも、宇宙の自然美や藝術美に憧憬するのも、快の點より云はゞ全く同一で、たゞ其の分量に別ありとするものである。之に反し種類の別ありと

する方から言へば、或は肉體(五官)上及精神上に分ち、又は其他の標準で高等及劣等に分けることが出来る、例へば單に自己の爲に生ずる快樂は劣等で、他人の爲めに圖ることから生ずる快樂は高等であるとするが如きものである。然らば是等諸快樂中何れを理想の内容とすべきかの論が起る。

今試に純粹の快樂を尋ねると、其の主觀から言へば自己の感情の満足で、客觀的には種類の差別のないものゝ様に見える、即ち自己快樂無種別説が純粹の快樂主義的立脚地であるらしい。何故かと云ふに、快樂は感情であるが、此感情は全く主觀的で、他人の感情は直接に自分の快樂とはならぬ。又情は知的性質を有つて居らぬから、音樂より來るものも酒食より來るものも、快樂其のものに於いては異ならざるので、此場合彼此異なるのは快樂の性質ではなくして快樂を惹起す物の如何であると見られる。此の種の快樂を道徳の理想と認むるものを純粹の快樂主義といふ。此思想は論理に於ては間然する所はないが、然

し此の如き純粹の快樂なるものは、事實として存在して居ないのである。吾人は情の満足を以て自ら足れりとする事は出来ず、別に批評的智力の之に伴ふものがなくてはならない。又人生中果して自己の快樂のみを得るを望み得べきや是大なる疑問である。自己の快樂を得るには必ず一方に他人の快樂を増すことを圖らねばならぬ、或程度までは少くとも他人を尊重せざるべからざることは多人數連合せる社會状態の然らざるを得ざらしむる所で、即ち純粹の自己快樂主義は事實上不可能に屬すると言はねばならぬ。更に又論理上の考案を施すに自己の快樂のみを圖ることが果して人性の真相であるか、大に疑はしい。倫理學者中には或は利己を以て人性の原始なりとするものがあるが、然し社會又は個人の幼稚なる時代には、其行爲は自己の爲にして居る様でも、其際まだ自己意識なるものがあるのではない、故に之れを利己と明に言ふことは出来ぬ、たと自然動作に外ならぬ、此の自然的無意識的動作が意識的になると共に、利己

或は利他の發展を見るのである。現今の行爲中には或は利己より發展したるものも多いことであらうが、始めより然りとなすことは出来ない。人性の真相もし此の如しとせば、純粹の自己快樂主義は成立すること能はざるのである、自己快樂以上更に深く求むる所がなくてはならないのである。

自己快樂主義

更に深く此論に立入らう。抑も自己快樂主義即ち利己主義の意義に二種ある。倫理上及心理上即ち是である、倫理上の利己主義は利己を以て行爲の規範とするもので、心理上の規範としては利己以外を執る事もあらうが、とにかく人間本性上の事實として利己を認めるのである。人間欲求の動機は快樂なりと見るのは、利己主義の心理上の解釋であるが、然し倫理上にては或は此本性を排斥して反對の行爲をなすべしとの異議を立ることが出来る。かく心理上の論と倫理上の論とは問題が別途であるから、倫理上の利己主義を論ずるには、必

ずしも心理上の點を問ふを要せずとする者もある、然し更に熟考するに、人間の本性は人生の目的を定むるに主要の材料たるものであれば、本性果して快樂にあるとせば、之を抑制することは如何に倫理的規範でも容易に承認は出來ぬ。假令抑制を是とするも事實本性に悖戻しては快樂を抑制し盡す能はざることであらうから、其規範を變更せねばならぬ事になる。然らば心理上の研究も等閑に附すべからざることになる。是に於て純粹なる快樂主義は心理上にも亦其の存立を認め得るかの問題を決せねばならぬ。此事は正反兩論共に甚複雑で互に有力な論點があつて容易に可否を斷じ難いが、今は只其の主要なものに就いて述べて見よう。

「純粹なる自己快樂主義」を分析すれば、「純粹なる快樂」と「自己の快樂を主とすること」との二意義となる、今其の各に就て論究を試みよう。

先づ純粹の快樂に就て言へば、第一には快樂は吾人欲求の唯一目的なるかと

いふこと即是である。例へば物を食ふは食ふが爲にあらざ、食の快を求むる爲である。人を救ふも亦快を以て目的とするといふので、中々有力なる議論である。成程肉體上の快樂を犠牲とするものにも精神上の快樂が伴ふから、やはり快樂を目的と言へるやうである。然し此場合、快樂を以て果して唯一の目的とすることが出来るか。身を殺して仁を爲せば、其結果に於いて精神上の種の快樂は來るであらう、仁者も亦必しも之を拒まない。然し仁者の心持に於ては、必しも快樂を當時の目的とせずして、只仁を意識するのみではあるまいか、或は心裡の深奥なる局部には快樂の潜在することはあるも、直接の目的は乃ち然らざるものではないか。人は飽の快を求め酔の快を求め、然れども亦此場合直接の意識は單に美味を食ひ美酒を飲まんとするにあつて、其飲食の快樂を初より意識し初より目的とするのではあるまい。尤も中には快樂のみを目的として之を對して種々の手段を講ずる者もあらう、然し苟くも快樂を目的と

せず、快樂を生ずる物を目的とする場合さへあれば、充分心理的論據を破るに足るのである。何となれば純粹快樂主義は論理上に所謂全稱命題であるから、之に反對するには一二の場合から論断して特稱命題で十分である。蓋し論理上の法則として全稱肯定(A)は特稱否定(O)によつて直ちに論破されるからである。其特稱は單に一二例外に止らず、許多の明白なる反對の儼存することを意味するならば、全稱命題は愈打破せられざるを得ないのである。然れども窮極の決論は誠に断じ易くない、以上の論點に就ては、グリーン一派の説くこと頗る詳密で、最も複雑なる議論の存する所である。

第二、吾人は快樂の原因を無視するや否や、是れ疑問である。人は快樂の數量のみを考へ種類を問はず、即ち快樂の原因の性質如何を問はないと説くのを心理上純粹快樂主義と云ふので、即ち此説は人は、單に快樂の程度を問ふも種類の別を認めざるものであると定めて居る。然し事實上多くの人は種類を問

ふので、而してかくしてこそ又快樂の進歩發達があるのである。今人に告げて汝豚とならば飽食することが出来て幸福を得らるゝが、人間となりて不幸の生活を營むよりよくはないかと言つたらば、或は粘液質に屬する人の如きは豚となりて満足せんと欲するのでもあらうが、多數の人は其の人たるの品位を念ふ以上決して左様は答へまい、是れ實に快樂派中に屬せるミルの既に明言せし所である。かく多くの人は人間として反て醜態たらんことを擇ぶ譯は、快樂の程度の外更に種類を擇ぶといふ事實を示して居る。故に快樂主義も遂に種類の別を認むるやうに變化して來るのである。

第三には快樂は確定せるものなりや否や、是亦疑問である。快樂は主觀的感情の満足である。人々當時の心理状態に繋る所が頗る多い、小兒と大人とは決して同一の快樂を有つて居らぬ、人々の意識は常に發達するものであるから、意識の満足も意識發達の經過と歩調を整へねばならぬ。而して意識の發達には

目的がある。然らば人間は其の目的に向つて進むもので、單に各瞬時の純粹の快樂のみによつて支配せられるものでない。

以上の三點から見れば、純粹快樂主義の心理的根據には或は若干の理由があるかも知れぬが、決して反對の成立を拒む譯にはならず、即ち之によつて全稱肯定命題を立すべからるのである。

次に自己快樂説の自己の意味即ち普通利己主義の心理的根據に就て述べるに第一に利己主義に所謂自己の觀念は、前に略論した如く始より明白に成立せるものではない。心理上の經驗によれば自我の意識は決して生れながらに存在せるものではなく、漸次に發達したものである。統一せる自我の意識の生ずるには他人に關する意識の發達に待つ所がある。個人の自覺、國家社會の自覺、皆此順序によるもので、初は自他を辨別せざる所の漠然たる行爲より、漸次利己其の他のものを發展することは、人類のみならず一切生物の常である、即ち利己

は根本的唯一のものではないのである。

第二に吾人は到底自己中心たることを免れぬ、利他といふも畢竟自己を離れず、極端の無我愛も反對者を破つて自説を立てんとする所は、やはり自己中心を免れず、墨子兼愛を説くとも、家父を以て隣人の父と同一視する能はずといふ様な事實から、利己主義の心理的根據を説く者もある。然し此の自己中心を以て直ちに利己と斷ずることは出来ぬ。夫の「孟子」にある梁の惠王の羊を以て牛に代へんと云へる如き親疎輕重の感情は自己中心に發せるとは疑ふべからざることである。然かも是は明かに利己を動機とした譯ではない、此際自己の觀念は決して明瞭に意識に浮んでは居らぬ。かく自己意識の明かならざるものに對しては、倫理上の評價を下すことが出来ぬ。畢竟利己主義といふ時には、既に多少倫理上の評價を混じて居るが、無意識的の利己的行動は決して意識的の利己主義と混同することは出来ぬ。

第三に利己主義の人は自家保存の本能を以て人性に固有のものとし、之を以て其説の心理的根據として居るが、成程自家保存の本能は生物に共通なる現象で、自己が危きを避け安きに就くは本能的と稱してもよい。然し自家保存欲は果して人生唯一の本能であるか、ダーキン等一派の進化論者は獨り人類のみならず、動物界にも利害共通の社會を作る所の社會的本能なるものを認めて居る、而して此の本能は自家保存の本能の分化ではなくして、互に對立的關係を有し、交互發展の關係を認むべきものとせられてある。其他又生物學者の所謂種族繼續本能の如きは、自家保存の本能と趣を異にして居て、或は爲に自我を滅亡することもある位である。尤も廣い意味では是も亦自我の保存と云ふべからざることもないが、此の如きは大に發達したる思想であつて、種族繼續が此の如き意識を以て行はれて居るとは見る事が出來ぬ。要するに狹義の利己は到底人間根本の動機にあらずと見るを以て、寧ろ正確に近しとするのである。

以上二條に分けて見た通り、純粹の自己快樂主義は決して心理上にも妥當ではない、又其倫理上不完全なことは、既に初にも略論した如く、實際の道德的事實を説明することが出來ず、又普通の道德意識を満足せしめないことと證明せられる、故に快樂主義は更に如何か變形せられなければならないのである。

利他主義

快樂主義の第一變形として、先づ快樂の主體を自己以外の他人に求めて見よう。成程吾人の道德的行爲には利他的のものが多くから、利他を以て一切道德の標準となすべきかといふのが先づ吾人の注意を惹く問題である。然し此に豫め辯じなければならぬ點は、普通に所謂利他主義中利己主義の變形なるものがあることである。利他的行爲も報酬を豫期せんには、是れ利己の變形或は假裝と言はねばならぬ。而して利己が又漸次發展して純正の利他に赴くことも心理上説

明し得べきことである。貨殖の目的は別に存在したるも、遂に貨殖其物を目的とするに至る如く、初は利己的目的から發した利己的行爲が、其當初の目的を逸して遂に純然たる利他となる事がある。之に反して純然たる利他を唱導して之を理想とするは、一時我が思想界に起りたる無我愛の如き、又トルストイ教の如きもので、是等は全然自我沒却である、必しも他人の快樂の爲にはあらざるも、他人の爲に盡すと云ふ主義である。是が純粹利他主義と稱すべきもので、道德の事實を多少説明し得べき所があるが、此説となれば最早快樂主義の名は下す能はざるのである。例へば如何に利他主義の徒でも、他人の肉體の快樂の爲に一身を犠牲に供するものはあるまい、假りに快樂と云ふ語を用ひても、高尚なる快樂或は他人の福祉を圖る事に歸する。故に極端なる無我主義は克己主義嚴肅主義と相提携するもので、即ち自己を壓迫し他人に福祉を與ふるものになるので、其の實際上の價值は克己主義の條下に説きたる所によりて之を推知

することが出来る。もし眞に利他を必要とせば、他人は亦自ら利する能はず、利他は他人に取りては反て迷惑の至りとなり、遂に自家撞着に陥る。故に純粹なる利他主義は遂に無意味に歸するから、かく理論上は取るべからざるも、實踐上の方便として其精神を取るべき所がないではない。自己實現自我發展と云ふが如きは理論上に可なるも、個々の實踐上には寧ろ直覺を以て利他主義に遵ふを平易となすべき場合が多い、トルストイの主義の如く、全く我を捨て、世に盡すは實際不可能なるも、以て行爲の規矩となすことが出来る。

功利主義

次には自己中心と他人中心とを合したもので、絶対に利己を圖らず又利他を圖らず利他の快樂を圖りて一舉兩得を期するものが、快樂主義の變形と看做される。之を功利主義と云ひ、或は最大多數の最大幸福を圖る主義と云ふ。蓋し快樂と云ふは此場合には狹義に過ぐるが故に、功利即ち利用厚生或は幸福を以

て理想の内容とするのである。今此主義を基礎として經濟法律の如き社會の現象を説明すれば、非常に便利であるが、然し道德上の究竟理想としては不完全にして且意味頗る不明な所がある。

第一に最大多數の最大幸福とはベンサム用語であるが、所謂最大の意味は決して明かでない、自己と共通の利益あるものは自他合して五人だけを露ほし、自己を除けば八人の利益を生ずる場合があつたとすれば、孰れを擇ぶべきか、八人の爲に圖らば全く自己を棄てる利他主義となる、五人の爲に圖らば自他の利益を生ずるが、最大多數とは云へぬ。次に最大多數と最大幸福とが相兩立せざる事もあらう。即ち人の員數に於ける多數と幸福の分量に於ける多數と相衝突することがある、例へば少數の富者を富まさんには利益の量多く、多數の貧者を恵まんには利益の總量少なるべき場合の如きである。此の如き不明なる概念は決して以て標準とする事は出来ぬ。且つ幸福（即ち此場合には快樂と

同主義)なるものは主觀的で、個人によりて決して種類を同じうしない、従て最大幸福の計量は決して容易ではない。ミルの如きは各人自家の最大幸福を圖れば、其團體總てのもの、最大幸福を進めることになる」と説いたが、利害相衝突せざれば即ち已む、彼の狂言の「水論辯」の如く聲と鼻と同一水源を欲する如くして利害衝突する場合には、此の理を應用することは出来ぬ。或は社會の利益と云ふを以て、最大多數の最大幸福と説くを得べきが、所謂利益とは何ぞ。物質上の利益とせば餘りに狭い、我々は更に他の利益を求めなければならぬ、勿論一派の如く全然物質上の利を排すべきものではないが、さりとて以て全般とすることは出来ぬ。社會の利益は畢竟方便で、利益其の物の外に目的がある、殖産興業法律制度の改良は決して人生の目的ではない、手段である。是等皆社會全體の安寧とか人生の幸福とかいふ目的の爲に存在するものであるから、決して理想全體を現はして居らぬ。終りに功利主義は吾人の道德意識を滿

足せしめぬ。此の主義に所謂利益は分明でないが、住々單に目前の利を圖ることの意に解せられ、従て道徳上賞賛すべき行爲が反て擯斥せられることがある。例へば不具癡疾を救養して之を保存するのは社會全體の利益でないから、功利主義の理論上かゝる慈善事業を排斥しなければならぬ、然し此の如きは社會の同情を養成發達する所以ではない。且狹義の功利主義に偏すれば、學問の研究文藝の發達はやゝ疎せられる傾がある、又實業にありても遠大なる目的あるものは目前の利益を重ずる人の認容することが出来ない様になる事もある。固より功利主義が皆此の如く僻論に陥るといふ譯ではないが、かくならぬのは暗々裡に其立脚地を脱するからである、然らば功利以外更に理想の内容を求めねばならぬ。

要するに功利主義最大幸福説は實際上餘程穩健中正の觀があるが、意義不明なるを以て其説だけでは解釋し得ない所を生ずるのである。故に吾人は方便と

して此説を取入れたいのである。且又實際に就て功利主義を唱導するもので、其行爲に於ては反て其主義以上に及べる者は少くない、換言すれば功利主義を唱ふる者にも、決して人格卑しからずして高尚なる快樂を喜ぶものが多い。ミルの如き功利主義者は多情にして多涙、學者として寧趣味ある人である。其の自傳を見るに功利より煩悶に入り、更に超脱して一種の功利主義となつて居る故に吾人の功利主義に對する評論は其の思想に對するもので、此主義を唱ふる人の人物に對するのではないことを記憶せねばならぬ。

進化論的快樂説

功利主義を改善せんと欲せば、先づ自他の關係に就て更に研究を施す事を要する。抑も功利主義の講究に於ては、多數の連結關係することに對して、全然社會の意義を無視して居たが、深く考へて見ると、自他の團結は個人的ではなくして團體的意味がある。固より個人の外に團體があるのではないが、團體を

作る以上、團體を外にして又別に個人あるのでもない。それで最大多数の最大幸福と云ふとも此の邊の意義を味はなければならぬ。生物體は最も能く此の理を明にするもので、植物に就て言へば其の枝葉根幹は相獨立することは出来ぬ。部分と全體とは相待ちて相離れない、接木の如きも内部の聯結を圖るもので、彼の瓦石を累積するの類ではない、かゝる全體と部分との關係を有機體的關係といふが、此見方によつて自他共通の利福を説いたものが進化論的快樂主義である。元來進化といふことは古昔から諸家の唱へたことではあるが、最も明確に事實に基いて立證したのはダーキンの生物進化論を嚆矢とする、それで此論は一切學問に影響を與へて、倫理上に於ても爲に功利主義より分化した主義を生ずるに至つたのである。イソップ譚に於て口と胃と相争ひて結局共に苦んだといふ話がある、有機體にあつては個體は全體を満足せしめずして自から満足することは出来ぬ、資本家に利益あれば労働者も満足すべく、

労働者が暴動に出るのは反て自己に不利益である、然し資本家が過度に利益を壟斷して、獨自から利するならば、やはり労働力を減少するから、結局損失を招く。資本家能く労働者に報い、労働者もよく資本家を富ませて利益の配當を受ける、是れが社會生活の健全な状態である。かく進化論の生物觀に基づいて社會を有機體と看做せば、以て道德主義を解釋することが出来るであらう。但し此社會有機體説を極端に論ずることは不可である、有機體と機械體との差異は、結局程度上に歸し、性質的差異あるにあらざるか否かは根本問題であつて茲には要がない、只重要な差異の上より兩者を區別すべきことは疑を容れぬ。

此生物進化論によつて更に分明にせられた點は快樂の意義で、生物の作用の完全に行はるゝ時、其の生物は愉快なることは、我々の想像し得る所である。極めて下等なる生物は知らず、多くの動物は皆左様である。然らば快樂其物は

生活作用の目的ではなく、其の完全に行はれて健康體たることの符號である。然らば快樂を求むるは快樂を求むるのではなく、快樂を齎らすものを求むるものと謂はねばならぬ、快樂は旌旗である、我等が旌旗を尋ねるのは其旌旗を求めらるゝのではなく、其の下にある大將を求むるのである。然し良藥は口に苦いが、然も生物體の健康に利がある、苦い時は確かに其生物體の一部を損害して居る、故に生物體の健康と云ふのは生物體全體の意味であつて、一時的の健康を指すものではない。然らば個々の快樂は目的として求むべきものでなく、全體の快樂を將來すべき生活全體の健康を求むべきもので、快樂は之に伴ふのである。快樂を求むれば反て得ず、求めずして而して快樂來ると云ふ、是を快樂主義の妙理と云ふ。且又此に健康と云ふのは單に生活の維持を意味するに止まらず、又其發達を意味するもので、即ち健康體を盛んにするの謂である、此に於て快樂主義の歸趣漸く分明なるを得て來た、即ち人間の理想は快樂にあらずして快

樂を伴ふ健康狀態、不斷に活動せる進歩狀態、全體に關係ある個體の健康狀態と云ふに歸する。

第十章 理想 (續)

理想の意義

前章に引續いて理想について述べて見る。理想の内容は快樂の隨伴したる状態、すなはち生活體の健康なる状態であるが、この健康といふことは一個體のみにあらず、他の個體と連合したものである。此の理によりて個人を集合して居る社會の健康状態が、取りも直さず、理想の内容であると云へる。この社會の健康状態に達したるときが、即ち理想の状態に達したる時で、所謂健康とは生活の作用が完全に行はるゝといふことであるから、個體が維持保存せられねばならぬのはいふまでもなく、常に生々として成長発達しなければならぬ、即ちこの保存と発達との二作用が完全に行はるゝのが生活體の健康状態である。唯本來の生活状態を保持するばかりでは、天地生々の道が底止することゝなる

のである。故に必ず新材料を以てその進歩發達を圖らねばならぬのである。

以上の事實は進化論者は勿論その他の人々も皆一致するところであるが、さてこの生活體の健康状態の成長の發達が自然的であるか、又人為的作用を交へて居るか、普通に人の見るところでは動物は自然に働いて居る、これはまた精密なる研究が足らぬ見解かも知れぬけれども、とにかく動物の生活状態には意志の働きはないやうであるから、自然であると假定して居る、植物の發達作用も無論亦自然である。惟り人類に至りては、その生活状態が全く自然的と云へない。勿論人類と雖も自然のままに従ふ状態はある、さりながら漸く發達するに伴ひて、即ち野蠻未開の域を遠ざかるにつれ、自から意志が加つて自然を利用するに至るのである。故に生活状態の維持發達も人類に在りては必ず目的を立ねばならない、決して盲目的でないのである。かくの如く動物の生活状態は自由意志を以て自然を利用するといふ假定が存立したればこそ、人間行為の要件

は定められたるなれ、人間の行爲に意識を要するといふのは、人間の爲ることには目的がありて、他の動物と異ると假定するからである。此の假定を認めなければ倫理學は成立せぬ。此事は全く吾人日常の経験で定めたものに外ならぬが、人間の行爲と動物のそれとは同じく生活状態の健康の爲に圖るといつてもその間に大なる差異がある。なるほど蟻や蜂も社會を組織するが、その組織する意味が、人間とは違ふ。蜂や蟻は唯本能によりて社會を組織する、即ち自然的である、人間に至つては目的を立て、社會を組織するのである。生物進化論を説く者は、往々この區別を輕ざる傾がないでもない。無論人も生物界の法則に従ふとはいへるが、又他の動物とは説明を異にせねばならぬ所がある。この事は我々が人類について知ることが深いからであるかも知れぬが、とにかく人間の働きは自分の目的を意識する所に於て特色がある。他の動物は生活のため働くけれども目的を意識しては居ない。知らず識らず帝の則に従ふのであ

る。斯様に目的を意識すると然らざるとの差があれば、同じ生活の健康状態とこそいへ、著しき相違が無くてはならぬ。尤も動物に假りに意識がありとすれば、すなはち動物倫理學が成立せねばならぬ。ところでそれは蜂や蟻の倫理で人類の倫理でない。而も今日の状態では人類と他の動物との間に思想交通の方法がないから何とも仕方がない、かういふ風に他の動物と人類とを區別する立場からして、自然界には目的を立つる意志なきものと假定するのである。

かく人は動物と異なつて、自然的生活健康状態のみを以て理想の全體とすることは出来ない、即ち自然的生活健康に附加するに人爲的方法を以てせねばならぬ。人間の理想はこの人爲的方法を加へたものでなくてはならない、即ち目的を意識して生活の健康状態を企圖するといふことが人爲的方法で、これによりて健康を圖つた場合が理想の全體を現したものと謂はれる。然るに是に於て前回述べ來つた理想の内容に對して、曩にいはゆる新に導かれたる材料があ

る、即ち生活體の健康状態の向ふ所を指定する、統一作用がある。然らば人類の働きを統一するとはいかにと云ふに、即ち形式を與へることである。人生々々の實質と活動とのほかに、其の形式を與へることである。而して此場合此形式は自ら作爲したものである。即ち理想の内容は既に述べた通り社會全體の健康状態であるが、この社會全體の健康状態といふことは人間自身が統一して決定した状態であるから、其形式は自ら作爲したものと云へる（形式は法則の形で顯れ、其法則は理性の自律に歸することは既に前々章に述べた）。斯様にして形式と内容との兩方面は此に落合つた。形式ばかりでは一面的であるが、内容ばかりでもいかぬ。内容に形式を加へて社會の健康状態を定むることが出来るのである。故に之れを綜合すれば理想の全體を示すことが出来るので、即ち理性が社會全體の健康状態を來たすものと考へたる方面に向いたる活動が即ち是である。之に向ふものが善で、之に背くものが惡である。善惡の標準といふ

ものは之を以て明白になつた。即ち上の句に於て理性がしかじかと考ふるといふことは理性の形式の方面であつて、社會全體の満足といふことが理想の内容の方面である、これを綜へたるものが理想の全體である。

かく一方には理性、一方にては社會全體の健康状態を組み合せて、理想を作つたが、抑も理性は自我の統一者で心意全體を統一するものであるから、其點に於て以上の理想と似て非なるものを區別することが出来る。理想の全體は理想が社會全體の健康状態を來たすものと考へた方面に向ひての活動といつたが單に活動だけでは不完全なることを示して居る。唯活動といふばかりでは方向が判らぬ、世に勢力主義又活動主義といふのががあるが、此の勢力主義は理想の全體を明に表して居らぬ、唯活動さへして居ればそれ好いといふ譯には行かぬ。活動には智力を廻らさねばならぬ、盜賊事業の活動は倫理上活動でない、其處で活動に制限を附する所の善惡の標準が必要になつて來る。即ち例へば社

會全體の生活を善良ならしむる活動が善き活動であると云ふの類である。

次にまた單純なる満足を主張する所謂本能満足主義といふものがあるが、これまた此の理想に似而非なるものである。満足といふことは部分的健康状態である。然し是ばかりでは理想を現はすことは出来ない。一生を擧げて唯瞬間の満足と與ふることのために努力をなすことは、人間の理想としては甚だ不適當のことである、一時の感情本能の満足を以て理想の全體とするのは、人間の活動に對して餘りに満足といふものが高價である。此の如く理想の全體は甚だ複雑したる意味を有して居る。一は理性一は社會の状態といふ二個の標準を加へなければ、これを以て直ちに吾人日常行爲の規矩標準とすることは不可能である。

以上の理想中には又健康とか活動かといふ内容を示してあるから、理性の法則を重ずるが、決して彼の形式主義にはならない。理性のみに依るのは形式主義

であるが、是が實際に遠いことは、カントの説に就て述べた。況んや外部的形式に拘泥し過去に於ける道德の廢れたる形式で現在の活きたる人間を支配することは猶更出來ぬ。過去の時代に社會を満足せしめ人心を統一したる形式的道德を永久に持續せんとするは理想に合はぬ。或は少數人の理性には適合するかも知れぬが、社會全體の健康状態を來たすものではない、今の社會には古の社會の禮儀を復興しても殆ど必要がない、實業文明の社會に於いて、武力專制時代の道德を持ち出して來ても、何等の效能がない。單に理性（其れもカントの如き意味でなく、外部的法則を重ずる理性）に偏して、社會の健康状態を顧みぬ多數の道德家教育家は、徒らに枯れた形式を有り難たがりつゝある故に、世界一般或は青年學生の反對を受くるのも、また已むを得ない譯である。世に道德無用論の起る所以は一は道德家其人の罪である、徳川時代の所謂儒者は善い手本である、今日の道德家教育家にもまだこの似て非なる道德を懐くものが澤

山あるが、實に痛歎の至りである。されば現今文化の時代に於ける教育家は、道德の理想を單純なる形式にのみ拘泥しないで、實際の經驗に照して、道德を如何にすべきを考察せねばならぬ。

然るにかくの如く理想の全體の内に種々なる主義を包含して、之を概括統一する時は異なる主義が互に反撥することがある。理想を實際に行はんとするには、先づ此問題を解釋せねばならぬ。言ひ換ふれば、理性の法則と社會の健康状態と一致しないときは孰を擇ぶか、兩雄並び立たず、一を倒し一を立つるのは、蓋し自然の數たるを免れない。然らば遂にこれを如何に處すべきか。此に於いてか二者調和の點を考へねばならない。調和は必ずしも折衷でない、だからどれか主とならねばならぬ。然らば其の輕重は何を以て決するか。即ち理性は自我の統一者である故に、理性を主とすれば個人主義である、重きを社會に於けば即ち團體主義となるのである。一方を主とするにしても其の取捨に

ついでには成るべく反對説を包含せねばならぬ。さて社會全體の幸福を主とせば個人を離れねばならぬ。團體主義よりいへば、個人以外に團體の存在を認めねばならぬ、個人を離れて別に社會精神社會生活の満足を假定しなければならぬ、實際世には個人の外に社會意志團體意志を主張するものがある。成程交通關係などによつて、別に社會意志の發生する事もないではない。しかし精密に論ずれば社會意志團體意志といふのが、甚だ以て曖昧千萬である。ヴントは之を説くも、此は哲學で日常經驗とは遠い。そのまゝで媒介者がなくては所謂高嶺の花、眺むるばかりで手は届かない。そこで今哲學上の假定を排して單に經驗よりいへば、個體を離れた全體は全然無意味である。たとへば或學校の意志といへば、即ち教員生徒個體別々の意志の集積したるもの、外に何も無い。故に經驗上の立脚地よりすれば、全體の精神は個體の中に現はれて居るのである。個體を通じて始めて全體を認むるより外はないのである。尤も或る事情の

ために特に全體のために個體を犠牲に供する事がある、けれどもこは社會の不完全なる状態から來る異變である、以て常とすべき事ではない。個體は經驗上全體の基礎である、出發點である。

次に又理性は自我の統一作用である。此の作用を離れて如何なる本體あるかは哲學上の問題で、こゝに説く必要はない。とにかく各意識の個々の作用を統一して居るものを理性と名づける。故に理性は意識全體の代表者である、一國の主權者の如きものである。例へば前に菓子がある、これを無遠慮に食へば食慾は満足するのであるが、この食慾ばかりは無制限に満足せしめたところで、他の生活状態を満足することは出來ぬ、そこですべての欲求を統一するものは必ず之を制止するであらう、かういふ働きをするのが理性である。此場合では理性が食慾跋扈を制するのだが、これは全く全體を圖るために、一部の欲求を止めたのである。故に理性は全體性を具へて居る。カントが此の點から見て之

に重きを措き、理性の満足を無上のものとしたのは當然である。次に社會の満足は各個人の満足を經ねばならぬ。然らば全體の満足は何を以て見るのであるか、各個人の理性を通じて之を見るの外はない。理性は各團體の統一者である。個々の欲求でない全體の統一者である。理性は心の全體の作用で、之れを通じて社會全體の状態を映射して來るのである。即ち各人が自己の理性の統一を通じて、社會全體の幸福と見做したる状態を以て幸福とするより外はないのである。或は學術文藝を以て社會全體の幸福とするものがある、或は權勢富力を以て社會全體の幸福と看做すものがある、要するに理性が社會全體を代表するに適したる状態を指すよりほかはない。そこで只漠とした幸福では明かでない、是非各個人の理性を通じたものでなければならぬ。理性が此の如く認めて而して其の方面に向ひて活動するものとすれば、勿論理性を重しとせねばならぬ。かくて他律的でないからは個體を主として考へねばならぬ、全體は個體を

通じて現はれる、理性を離れては社會の幸福はない。かく見れば結局個體を主として團體を調和するに歸するのである。

斯の如き個體主義は主觀的に偏する。そこでこれでは個々人々によりて社會の幸福に對する意見を異にせぬとはいへない。然し人性の通有性に於いて大差なき以上は、その意見に著しき懸隔を見ないのである。唯大同小異の關係は免れないが、其の小異を一にせんことは甚だ難いのみならず、強いて之を一にせんとすれば個人の存在を許さぬことになり、理性を通じて社會全體を見るといふ理に合はぬことになるから、其前に少許の自由は存することを許さねばならぬ。要するに理想は理性を主として自我を主とするのである。されど目的は決して自我の幸福ではない、利己主義でもない、團體の幸福である、團體の統一作用を司さざる理性が認めて團體の幸福とするものである。

然らば理性の統一作用は如何にして發現するかといふに、吾人心性の原始に

於いては發達して居らず、精神の發達に伴ひて意識的に明になるので、意識作用が愈々明瞭になり行き自我の觀念を生じて、此の作用の發達を遂ぐるのである。この發達は外から來るのでなく、内に含まれたる働きて、植物の發芽してから漸を以て發育成長するやうなものである、前に潜みたるものが後に顯はるのである。故に理性の作用、従て理想は常に實現しつゝあるものである。理想は自我の作用を充分に發揮したものである。故にグリーンは自己實現の語を以て此の意を現はし、而して此自我は社會を代表するものであるから、自我の實現は即ち社會の共同善即ち社會一般の幸福と同一であるとして居る。洵に其意の如く吾人の理性を完全に働かして人格を完成するといふ事は、決して偏頗なる個人的意味を含むのではない、又他人に盲従するのではない、自己の法則を以て自己を統一し以て全體の幸福を圖るのである。

理想と現實との關係を此の如きものとせば、これから演繹して一二の説明を

試みることが出来る。先づ理性は精神の統一であるから、一部分の精神作用の發達ではない、即ち自我の全體が完全に發達することは理想に缺くべからざることである、故に決して偏頗を許さない、何人も普通の教育を受けて普通の能力を備へねばならぬ、或一種の精神状態のみ發達する譯にゆかない。これが原則であるが、一の除外例がある、それは天才である。天才は常を以て律すべきものでない、これはしかし異數だ、異數を以て一般に論ずる譯には行かぬ。然るに又自我は社會の中にありて發展するが、此社會中において、有機的關係をなして居る個體は、個體として發達するのでなく、團體即ち社會の一部分として發達するのであると言はねばならぬ。而して社會の分子は種々様々で、その作用は分業になつて居る、野蠻社會や他の動物界などを外にしては、皆その通りである。故に各自の自我は普通能力のほか、更に其の特色を發揮せねばならぬ。一般普通の能力を具へると共に、其上に又各異の能力を發揮せねばならぬ、平

凡の常識のみでは足りぬ。長所の發揮をのみ努むる時は不具者を作り、之に反して長所を逸して普通を勵めば平凡である。教育家は善く其の中庸を得ることを要するのである。

人格の完成は自己に潜みて統一性を次第々に發達せしむるのである、即ち自我實現である。本性を發揮するのである、内的である、自律的で他律的でない、又自然的で決して超自然的不自然的でない、本來我に備はれる統一者を發揮するのである。而も終身努力しても之を發揮し盡すといふことは出来ない。理想を餘蘊なく實現するといふ事は決して出来ぬ、理想の實現は人間畢生の大事業である。理想の全體の意義は先に述べた通りで、やゝ漠然たる嫌がないでないが、是より以上個々人々の自得に在るのである、而して更に正確のものを立して他人に説かんとすれば、勢他律主義に陥るのである、さてこの理想の實現は或は文學に或は武事に或は實業に其れ／＼の其の長所に依つてなさねばな

らぬ、固より實現を期せねばならぬが、決して盡すことは出来ぬ、而してその實現し盡されぬところに、言ふべからざる妙味があるのである。口もていふべくば既に理想でない、實現し盡されるやうでは進歩がなくなる、進歩は勿論變化ではない。變化と進歩とは大いなる差がある。進歩には聯絡がある、意義がある、此の理想の目的に向ひて時々刻々近づく作用である。それであるから理想は一方に於いては到底完全なる實現を得られぬが、又一方に於いて時々刻々其理性の統一作用が顯はれて完全なる實現に達する行程をたどるのであるから、時々刻々實現して居るものとも見られる。人が或行爲をなす際には此より以上の統一方法はない、故に當面の行爲すなはち當面の理想の全體である。かく考へると理想は遠いやうで甚だ近い、實現せられざるが如くして日常生活に於いて時々刻々實現せられて居るのである。そこで理想の實現のためには或事業或地位と限るべきものでない、大計畫を立てねばならぬ必要はない。吾人

の眼界が廣くなるに従ひて理想が大きくなるのである、理想が廣大になれば進歩する、進歩すれば満足する。日常生活が理想に従つて行はれれば即ち其處に理想がある。即ち現實生活を離れて理想はない。然らば現實生活とは何か、自己本分を行ひ理性を完全ならしむるのである。故に自己現實は本務を竭す事の外はない。

理想に達する日常の方針を決むるには、消極的として私心を去ること、積極的には、自己の長所を發揮することである。消極的に私心を去れば、私のためには團體の幸福を破るべからざる感情が起り、自己の團體に對する義務といふものを考へつく。積極的に自己の長所を發揮すれば、是れ團體の幸福利益を圖る方に努力する事となるのである。

これが即ち道德生活の理想である。さりながら人間は是ればかりでは物足らぬ心地がする。乃ちこの道德的生活を超越したる生活が必要である。これを理

性的生活とも脱俗的生活ともいふのである。道德的生活は俗である。一步進みて俗的生活を超脱せねば人間に餘裕がない。活動に偏しては宜しくない、活動と同時に静思黙察の工夫を凝さねばならぬ。是故に道德理想は畢竟超脱せられんが爲に存在して居る。倫理は倫理を要せざる境地に達して、始めて其任を盡したものと云へるのである。

第二編 倫理學研究

一 倫理學の價值

「倫理學の價值」といふ題を見ると、倫理學が實際上に效能が無いなど、いふ點から倫理學を非難するのではあるまいかと推察せられるかも知れない。併し私は今さういふことを論ずる積りではない。尤も多少實際上の價值の問題にも論及して來るとも思ふが、重なる問題はそこで無い。今先づ倫理學の價值といふ言葉を解釋すると、即ち倫理學の實際的價值と云ふ意味と其理論的價值と兩方に區別する事が出来る。例へば倫理學は一向實踐躬行に益が無いとか、或はやはり益が有るとかいふ議論は實際的價值の議論である。斯様な論は餘り詳し

く説く必要もないと思はれるが、近刊の『萬國倫理學雜誌』にも其様な題目の論が出て居た。尤も論旨は別に紹介する程の事でもない。それで私の言ふのは其方面では無い。倫理學の理論的價值である、理論的價值とは如何といふと、先づ學問として倫理學が成立つか成立たないかと云ふ問題にも自然に觸れては來るのであるが、併し私は倫理學は學問として成立しない、といふやうな大膽な又根本的な斷案を下す積りは無い。寧ろ倫理學が存在して居るといふ事は既定の事實として認めて置くが、併しさう云ふ事實はありながら、なほ倫理學が果して確實な根據を以て學問としての存在を有して居るか如何と云ふ事も隨分論ずる事が出來ると思ふのである。若し消極的な即ち倫理學に取つて都合の悪い結論になれば、或は倫理學は其の學問として存在を疑はれるかも知れぬ。即ち問題は矢張りカントなどのやうに「如何にして可能なるか」と云ふ事に歸るので、倫理學は學問としてどう云ふ意味性質を持つて居るかといふことを見て

之によつて其の學問上の價值を論じて見たいと思ふ。夫故に或點までは倫理學の成立を假定して置き、而して其倫理學を批評して、即ち從來の倫理學の方法を批評して、そこから倫理學はどれ位の働きをするものか又如何なる學問上の意味を持つて居るか、と云ふ事を説いて見たいと思ふのである。隨分中には知れ切つた普通の事も有らうと思ふ、或は皆さうかも知れぬが、或點はさうて無い積りである。併しさう云ふ處が或は一番疑はしい處であるかも知れない。所謂眞なる部分は皆舊く、會々新なる所は偽かも知れないのである。

先づ普通の倫理學を方法上から見ると、之に三大別を認め得ると思ふ。第一は哲學的、第二は心理學的、第三は社會學的である。なほ此中にも色々の細別が出来るが先づ大きく此三種に別け得ると思ふ。或は又之を二つに約する事も出来る、即ち一は哲學的或は形而上學的と言つて、之に對しては他の心理學的社會學的を合せて經驗的と言つて宜い。然し先づ初の三つの區別に従つて、そ

れから論じて行かうと思ふ。

第一の哲學といふものは、寧ろ形而上學的と言つた方が誤解を避け易いと思ふが、即ち普通の哲學史上に現はれて居る所の、即ち古代からの大きな哲學體系の中に在る種々の倫理説を言ふので、例へばプラトーンとかアリストテレスなどのがそれである。アリストテレスは大分複雑であるが、其説の一部は其方に這入る、或は又近世歐羅巴大陸の多くの哲學者の倫理説も其中に這入る、一口に言へば或る善といふやうな理想を立て、其概念を本としてそれから出發すると言つたならば宜いと思ふ。併し善の理想の代りに神と言つてもよい、或は實在とか本體とかいふ名を附けても宜い。さう云ふ一つの理念とか概念とかいふものを作つてそれから論じて來る。或は物質を以て世界の本體として之から倫理を演繹するのも、均しく形而上學的の本體を假定して倫理問題を論ずるものである。故に細かく別けて言へば神學的、唯物論的、唯心論的等種々あるが一

口に形而上學的倫理學と言つて置く。然し私は唯倫理學を列挙するのみで、之に就ては深く論じない積りである。元來哲學的倫理學といふ事に付ては後に述べる所の私の結論を豫め言ふと、私は矢張り其哲學的倫理學なるものを主張したいのであるが併し私の言ふ哲學的倫理學と言ふのは、所謂形而上學的倫理學とは違ふ。此事は終りに明かになるであらうが、唯々斯う云ふ事が有るといふ事を説くに止める。さて何故形而上學的倫理學に就て今説かないかといふと、多くの今日の倫理學者は形而上學的倫理學に反對して居る、即ち倫理學を一つの科學として立てよう、哲學から獨立させようと言ふ考が多いと思ふから、別に詳しく此形而上學的倫理學に就ては批評する必要は無いと思ふからである。即ち從來の倫理學者が既に論じ盡した弱點を今此に繰返して論ずる必要は無いやうである。

次に前に述べた順序では心理的倫理學的であるが、今説明の順序として社會

學的倫理學に就て言ひたい。元來歴史的發達から言ふと、社會學的倫理學は最後の發達に屬するものである、だから初に第三番目に置いた。即ち普通の哲學史上に現はれて居る倫理學は形而上學的倫理學で、英吉利などと言ふ倫理學は心理學的倫理學が多かつたが、近代の佛蘭西などに起つて來た倫理學の一派は即ち社會學的倫理學である。佛蘭西はコントなどの出た關係から社會學が盛んであるが、其社會學の方法が色々な事に應用されて、倫理學の研究にも亦應用されて居る。即ちレヱイ・ブリユールなどが説いて居るのは社會學的倫理學である。其外、近頃英吉利などにあるエスターマーク(英國人ではないが)或はスザランド、ホップハウス等にも之に關する著書が有る。元來進化論などで、道德の發達を論じたやうなものは社會學的倫理學の方である。亞米利加にも此社會學的倫理學の研究が有る事は言ふ迄も無い。斯様な次第で社會學的倫理學が一方に行はれて居るが、此倫理學は普通今迄我々が學び而して今日でも多數の人が

認めて居るものとは大に性質の異つたものとなる。即ち我々が普通學んだ倫理學はどつちかと言ふと英吉利流の倫理學であつた。それで道德といふものゝ事實から出發して居るが、結局道德上の規範を立てる事を目的として居るやうに見える。それは色々な形で説いて居るが、概して矢張り一種の規範になるやうな傾向がある。それで倫理學をさう云ふ規範學にしたいといふ希望が多々起つて居て、其等の點が社會學的倫理學の主張と正反對である。即ち第一に社會學的倫理學は規範學に反對して居る、同時に哲學的倫理學にも反對して居る。蓋し此立場から見れば倫理學は總て道德の現象を蒐集概括して其中に行はれて居る所の一般共通の法則即ち自然な法則を發見するといふ事である。丁度物理學者が物理的現象を取扱ふと同じやうな方法で、倫理現象を取扱ふといふことになるのである。

私の結論を言へば、社會學的倫理學といふものは勿論大に有益な研究であら

うと思ふ、確かに今迄の倫理學者の言はなかつた事を言つてゐる。即ち此倫理學は一方には理論的價值を持つて居る所の倫理學と見たいのであるが、併しこの倫理學丈けては足りない様に思ふ。即ち此倫理學は道德の事實を集めて記載し若くは説明するといふ丈けに過ぎないのであるから、モウ一步進んで、道德の規範を要求したい、或は如何なる理想を定めるかといふやうな問題には殆ど効力が無いやうに見える。であるから此倫理學は一の學問としては確かに成立し得るが、所謂實際的價值實際的效果を求め人に取つては餘り有益な事ではないだらうと思ふ。尤もそんな實際的の價值は無くても一向構はぬ、此學問の理論的價值には少しも影響する所は無いが、兎に角學問の性質を言ふと、此社會學的倫理學は理論上に或説明をする事は出来るが、其より一步も進むことは出来ない、さうして自分の限界内に止つて居れば確かな又有益なものであるけれども是丈けて總てを網羅するといふ譯にはいかぬ。今までの倫理學者即ち英國派の

倫理學者の說いてゐるやうな事を全然無用として否定する事は誤りて有らうと思ふ。併し此社會學的倫理學に關する點は問題の要點で無いから言はない、重に論じようと思ふ點は心理學的倫理學である。

二

心理學的倫理學とは、我々が普通謂ふ倫理學に該當するものと見てよい、例へばミューアヘッドの倫理學等は斯う云ふ事が中心で心理學的倫理學的である。尤もミューアヘッドには色々混合して居る、即ちグリーンの形而上學的倫理學や進化論の倫理學などが混在して居るから、純粹の心理學的倫理學では無い點もあるが、然しミューアヘッドは哲學を隠して居る、成る丈け言はないやうにして避けて居る。出来る丈け心理學的説明を基礎として進んで居るやうに思ふ。社會的事實も多少言はない事は無いが、夫が基礎になつて居ない、矢張り意志行爲等の心理説明が本になつて居る。ミューアヘッドは一の例であるが、さう

云ふのが多いやうに思はれる。それは其筈で、英吉利の十八世紀の種々の倫理學は心理學的である、即ち中世以來の神學の影響を受けて居る倫理說や或は歐羅巴大陸の哲學的倫理學に反對して起つて居るものであるから、人性を本としてその忠實なる解釋若くは描寫から出發して居る倫理學である、從て英吉利の倫理學は多くは心理學的倫理學と言つて宜いといふ事は言ふ迄も無い。その系統を引いて居る倫理學であるから、縦しやグリーンンのやうな獨逸流の哲學が這入つて來ても、根本に心理學があると思ふ。一口に言ふと英吉利派の倫理學は心理的倫理學と言つて差支ない。尤も功利主義の倫理學とか、進化論の倫理學とか、種々の要素も混在して居るが、根底は矢張り心理的倫理學に屬するものが多い、スペンサーでも何でもさうだと思ふ。然らば其心理學的倫理學とはどう云ふものかと言ふと、一面に於いて道德意識の説明をして、その起源や或ひはその發達を論じて居るが、他の一面に於ては其處からして道德の

規範を作らうとして居るのである。道德意識の説明をすると同時に、道德上如何なる理想を持たなければならぬとか、或は善惡の標準如何とかいふやうな問題が提出せられて居るのである。例へば利己主義の倫理學者は單に人の本性は利己主義であるといふ事を言ふので満足せず、それから論出して利己が人間行爲の終極の理想であると説くに至る者もあり、又之に反して其利己に達する爲に利他を規範とせねばならぬと説くものもある。だから英吉利學派の倫理學は心理學の説明を本として、それから進んで規範學を説いて居ると言つて宜い其點に於て佛蘭西から起つた社會學的倫理學とは一致する事が出来ない。例へばスペンサーの倫理學の中には社會學的要素が這入るであらうけれども、併ながらそれをレギール・ブリューネルなどに比べて見ると、明かにさう云ふ規範を説くと否といふ點で相違が有ると思ふ。詰り一口に言ふと、心理學的倫理學といふものは從來英吉利派の倫理學であつて、規範的たらん事を要求して居るもので

ある。そこで私が問題とする點は、さう云ふ學問が成立するかどうかといふことにある。即ち英吉利風の倫理學と云ふ心理學的倫理學は或點までは成立し得るとしても、それが規範學として成立し得るかどうかといふ事を問題として見たいと思ふ。それには先づ心理學の性質を研究して見なければならぬ、隨て私の重要な問題は心理學の性質を研究するといふ事になつて來る。

心理學の性質如何といふ事に對しては最近に種々なる爭論を惹起して居たやうである。それは此處で申す迄も無く知れた事實であるが、昨年マールブルヒで哲學の講座から爭論が起つた事である。即ちマールブルヒのコーエンの後任者として、人々の豫期に反したる心理學者を任命したので、哲學者の方では非常に反對をした。コーエンは有名な反心理主義の人であるが、その後に心理學者が行くとは餘程アイロニーである。それから獨逸諸大學の哲學教授等か署名して抗議を申込んだが、ヴント、キユルベなどいふ心理學者を兼ねた哲學者は

之れに反對した。ヴントの考へては心理學は哲學者と結付いて行かなければならぬ、離れてはならぬ、實驗心理が特別の講座になると心理學者は哲學者と離れ哲學者は心理學者を顧みないといふ事になるから、さうすると學問の發達の爲に餘り役に立たぬ事になる。實驗心理學が哲學と離れて了ふと、心理學の技師のみが出來て心理學者が無くなる。この趣意から矢張り哲學心理學の講座を合併したが宜いと言つて居る。ヴントなどは心理學者で同時に哲學の講義をして居るから、丁度其れを言ふことが出来るが、一方の人は極力反對して兩方同一の講座になつて居ると、共に不利益を受けると言つて居る。其事は別に我々に關係は無いが、是て以て如何に心理學そのもの、性質に關して意見が別れて居るかといふ事が分る。即ち一方の人は之を以て全く哲學と離れて獨立な學科にしたいと思ひ、一方の人は矢張り哲學の一部分若くは豫備科にしたいと思つて居る。所がそれに關聯したやうな問題が亞米利加にも起つて居る。昨年十二月

イエール大學で米國哲學大會が開かれた時、そこで心理學の性質が問題になつた。其問題を出した人はクレイトンで、其説の大體を言ふと、今まで普通人の言つて居る心理學は今日盛んに行れて居る實驗心理學で、物理學的方法に依つて居る、而して其心理學は一般的であつて又抽象的であるが、併ながら夫丈けの事では我々は未だ精神作用を充分研究したといふ事は出来ない、其外に一般的で無く特殊的、抽象的で無くして具體的の心理状態を研究するといふ事が無ければならぬ。是が種々の精神の基礎になつて来る、といふ事を言つた。それに對して、種々議論が出て、其中でミュンスターベルヒは、因果律に基づく心理學と目的觀念に基づく心理學と二つあると言つて居る。所謂實驗心理學は因果律的關係を説くものであるが、其他目的手段の關係から心理的現象を説明する者が無ければならぬ、而して此第二のものには哲學の根據が必要であると言つて居る。即ち是までの心理學の中には全く哲學と無關係になりたいたいと思ふもの

もあるし、又或部分は哲學に幾らか結付いて居ると思はれて居るものもある。夫が丁度實際の事柄として、一つは大學の講座の問題として起り一つは學者の爭論の問題として共に昨年中に起つたのは面白い事であるが、モウ一つ丸るで以上二様の心理學と違つた心理學もある。即ち純粹の客觀的立脚地から研究しようといふので、之に依ると心理現象は全く生理現象の一つの特別の形に過ぎないから、成る可く主觀的の見方を避けて、丸るて生理學者が生理現象を觀察し、神經現象を研究するといふやうな仕方である。即ち此種の生理學者の言ふ處では心理學は無くなつて了ふのである。是は生理的心理學よりモウ一層極端なものと思ふ。斯う云ふ三派あるが、其中客觀的心理學は先づ我々の問題として置いて置くと、普通人が認めて居る心理學即ち今日一般の心理學は廣い意味での實驗的心理學であると言へる、而して之に反して哲學的心理學と稱するものは餘り一般に行はれて居るとは言へないやうに思ふ。(實は之に種々重要な意味も

あるが本講は深く之に論及する邊がない。であるから、先づ心理學の代表としては實驗的心理學といふものを立て、も差支ない、餘り極端な客觀的な心理學でも無ければ哲學的的心理學でも無い、ヴントとか其の外の心理學を指して言ふ。尤もヴントのは無論實驗心理學で、それ以前の心理學ヘルバルトあたりの心理學とは器械を用ひたりして、大變違ふが、併し私は大體に於ては同じ系統に屬するものと思ふ。どう云ふ點が一緒であるかといふと、共に精神現象を分解して唯々一つの客觀的現象と看做して研究して居ることである。其分解する方法に關しては、或人は機械でやるかも知れぬ、或人は質問方法でやるかも知れぬ、或人は全く内省によるかも知れぬ、唯々其處が違ふ丈けで根本は同じ事をして居るのである。だから廣い意味の實驗的心理學で以て普通の心理學を代表して差支ないと思ふ。

さて其心理學は如何なる性質を持つて居る事であるかと考へて見たいが、そ

れ科はす返のにを爭論茲關學品類分るし經なければ所ら謂なない。に
 驗科學と稱するもの、一部分に自然科學が有るといふことは、是は誰も認めま
 すが、その自然科學に對するものは何か。或人は精神科學と言つて居るが、是が
 廣く行はれて居る説であらう。此自然現象と精神現象とは著しく常識に於て差
 別が有るから、學を此點から區別するのは當然だと思はれる。我々は知らず識
 らずさう云ふ分類を始終用ひて居る。併し段々考へて見ると、是てはどうも區
 別の標準が可笑しいといふやうな處から、或は自然科學に對しては歴史科學或
 は文化學といふものを舉げて居る人もある。其の細かい事は茲に必要無いが、
 今此分類上差當り問題となるのは、心理學の位置である。自然科學と精神科學
 とに對する場合の心理學は、精神科學の基礎であるから、自然科學に對するもの
 で自然科學で無いものになる。併し自然科學に歴史科學或は文化科學を對する
 意味から言ふと、心理學は寧ろ自然科學に屬する。其問題を少し考へて見なけ

ればならぬと思ふ。先づ事柄から見ると、精神現象と自然現象とは違つた處が有るやうに見えるが、併し又はは煎じ詰めて行くと又區別は出来ない處が有ると思ふ。例へば所謂客觀的心理學の立場から言へば、心理學を自然科學と區別する事は出来ない譯であるが、其程でなくても精神現象と自然現象と區別する事が出来ない場合は澤山ある。是故に心理學者の中には、精神現象を身體の作用に結付けて説いて居るのも多くて、何處までが精神作用で何處までが肉體の働きか區別し悪い點もある。

斯様に對象から言つても自然科學と精神科學とを區別することに問題が起るが、更に方法の上から見れば自然科學に對する學を全く精神科學以外に求める事が出来る、今自然科學の方法を見ると、凡て其對象を分析して種々の事實を集め而して其中から一般の法則を作る事が其特色である。其目的を達する爲に種々手段が違つて居るが、根本の性質は一般的法則一般的概念を作ることである

といふ點に於て一致して居るである。であるから自然科學で取扱はれる諸事實對象は唯だ例證に過ぎない、其箇々の物に對しては我々は何等の興味もない。何でも宜いから、唯だ幾つかの事實を澤山集めて、或は又一つても構はぬ、其の類の代表者として研究し、而して其内容に含まれる法則を研究して行けば宜い譯である。だから其箇々の例には何も意味は無い事になるので、是が自然科學の研究の特色である。然らば此場合に心理學はどうなるかといふと、心理學を若し假りにソント或は其他の廣い意味の實驗心理學者の方法で行ふ時には、自然科學と何も差別の無い方法で行つて居ることになる。心理學で取扱はれる精神現象は物理學で取扱はれる物理現象と研究の性質から云へば少しも違つて居ない。我々は少しも箇々の心理現象の意味或は價值を考へて居るのでは無い。實驗室で反應を研究するとか注意を實驗するとかいふ場合に、夫等の人々は普通の人間を代表して居るといふ丈けて充分であつて、夫がどう云ふ理想を

持つて居る人かといふ事は、計算の中に這入つて居ない。だから心理學の態度は自然學者の態度と違つた事は無いと言つても差支ないと思ふ。即ち心理學は其方法から言ふと自然科学と何の異つた事も無い。所が其自然科学では此の如く事物を一般化して了ふから、箇々の物の價值とか意義とかいふものを説く事は出来ない、又説く必要は些とも無い。さういふ事を説く爲には自然科学は全く無能力である、即ち自然科学の限界が其處に在る譯である。故に心理學を自然科学の方法で研究して來れば、我々精神現象の價值、意味、理想などは別に問題に這入る事が出来ない筈である。尤も是は心理學其物が悪いといふ譯で無い、たゞ其使用の範圍が他と異るといふ計りなのである。

然るに、精神現象は自然現象と同じ様な唯だ一般的法則に依つて説明される丈けの意味しか無いかといふに、是は餘程違ふと思ふ、ヴント自身が言つて居るが、其「論理學」の第三卷に精神過程の三つの特質を説いて、價值決定、目

的定立、意志活動の屬性を擧げて居る。さうするとヴント自身も精神現象の特色として價值とか目的とかいふものを認めて居る。然るにヴントの心理學はさう云ふ精神現象を攻究するに適當な方法であるか否か、非常に疑はしい。尤も或人々のヴントに對する批評は大變誤つて居る。ジエイムスなどばかりを尊重してヴントを悪く言ふ人がある、さういふ人はヴントは分析家て精神全體を顧みないと言つて居るやうであるけれ共、それは私は違つて居ると思ふ。ヴントは意識の論等に於て十分精神一般の法則を説いて居る。ヴントは初に感覺や感情を分析的に論じて居るが、たゞ是ばかりがヴントの事業ではない。それであるから私はヴントは意識全體精神全體を見通したといふ風には考へないが、併しヴントの心理學を以てヴントの言ふ精神過程の特色たる價值決定目的定立等の事柄が果して解けて居るかどうか疑問と思ふ。ヴントの「民族心理學」などを見ても、ヴントは成るべく其の様な方面を避けて精神現象を説いて居るやう

て、或點までは其れで又成功して居るやうに見える。例へば野蠻人に某種の精神作用が發達して居るといふことを説く場合に、多くの人は兎角それに主觀的の説明を混せていかぬ、野蠻人が自ら考へてしたやうに説かうとする傾きがあるが、ヴントは成る丈けそれは容さないで、客觀的に説かうとする。野蠻人は考へてしたのでは無い、知らず識らずさう云ふ風になつたといふ様にして外部から説明しようとして居る。勿論それは悉く成功して居るとは思はれはせぬが、兎に角面白く説明して居る所もある。さう云ふ譯で、成る丈け價值と目的とかいふものを入れないで精神の現象を説明したいといふのがヴントの心理學。根本であるやうに思ふ。それなのに又自から精神過程に上の三特色を擧げたのは矛盾と謂はねばならぬ。此の如く普通謂ふ心理學、英吉利流の聯想派の心理學でも其外凡て、經驗的に精神現象を説かうと云ふ心理學者は、大體此ヴントと同じ性質を持つて居る。即ち學問の論理的性質から言つたならば、自

然科學を説く者と言つて差支ない。心理學は心を研究し、所謂自然科學は物體を研究すると言つて區別し得るやうであるが、併し物體と言つても必ずしも所謂形體を具へたものゝみではない、電氣だとか熱だとかいふものも含まれるから、眼に見える物を研究するとか、或は眼に見えない働きを研究するといふ位の差別を基礎として、心理學を自然科學の外に置くといふ事は誤りである。要するに、以上述べた心理學は實は自然科學と全く同じ方法で研究し、性質が少しも、自然科學と違つて居ない。其方法は今日普通行はれる所では内省法と實驗法とで殊に實驗法の方が重んぜられて居るのであらうが、實驗法の場合には精神作用の表出の關係を數學的に現はしたり、曲線などで現はしたりして、其の關係を詳しく計算し、其中から一定の法則原則を求めるといふ事になつて居る。而して其材料には個人を基とする者もあり、又多數人の事實を基とする者もあるが、要するに何れの處でも個々の人々は唯だ標本となつて少しも標本以

上の價值を持たない。故にヴァントも個人心理學と一般心理學とを同一視して居る。此事は普通一般に多くの人の認める處の心理學に就て同様に言へると思ふ。

三

さて倫理學の問題に立返ると、一體普通多く行はれて居るのは、英國風の古い倫理學であるが、此英吉利派の古い倫理學は英吉利流の心理學を應用するものであるから、廣い意味の實驗心理學に基づいて居る倫理學だと言つて差支ない。さうすると其處に非常な不合理な點が出て來ると思ふ。心理學は自然科学であつて價值を定めないのであるから、規範を定める事は出來ない。然るに多く行はれて居る英吉利流の倫理學は此の心理學の結論から直に規範を作らうとして居る。例へば自我の性質といふやうなものでも、自我の根本性質は理性であるか感情であるか意志であるか、といふやうな議論がある、それは心理上

の説明から出來るであらうが、夫から自我の理想といふものが直ぐに引出されるかどうかと云ふとは疑問である。唯だ自我が智情意の或物から成立つて居るといふ事は一つの心理上の事實かも知れないが、それには少しも規範的の意味は無い。であるから自我の性質を幾ら實驗心理學的に研究しても、自から自我の理想が出て來るといふ事は無い。其點から自我實現説といふものは非難を受ける事が出來ると思ふ。(自我實現説が哲學的根據を有して來れば別問題です。それから又利己利他の議論といふやうなものも、是も古い論で、私の議論は別に新しく無いことであるが、少しく論じて見ると、例へば或人は人の行爲の實例を澤山に集めて經驗上に照して見ると、どうしても人間は利己の場合が多いから、人間を概括して本質的に言ふと利己的である、といふやうな事を論ずるのであるが、それは未だ議論が非常に薄弱である。其の薄弱な理由は暫く措くが、借りて之を容すとしても、果してさう云ふ事から、人間が利己的でなければなら

ぬといふ規範が引出し得るかといふ事は疑問である。利己の場合が多くても利他にしなければならぬといふ事は有るかも知れない。それから良心の問題も同じ事で、或る良心の例を集めて見ても良心の性は分らぬ、假りに良心の本性を認むるとしても、其良心が果して人間善惡の標準になるかどうか、といふ問題を説く事は出来難いと思ふ。さう云ふ風に唯だ心理學的研究の事實を集めてもそれにて規範にはならぬ、其前に一つ中途の通路がある。それは斯う心理學的に集めた事實が果して人間の本性を説く材料になるかどうか、と云ふ事である。換言すれば、例へば自我の本性は情的であるとか又智的であるとか、或は人間の利己的であること、或は人には多くの良心といふ精神作用があるといふ事が幾ら分つても、實際本質的に人間は理性的の者である、利己的である等といふやうな結論が出来るかどうか、疑問である。幾ら事實を澤山集めても、そこから出るものは經驗的法則に過ぎないから、本質の説明にはならない様に思

はれる、随つてそれから規範といふやうなものは尙更、立てる事は出来ないのである。勿論此心理學的倫理學は丸くて無用だと云ふのでは無い。人間の道德的意識は種々の方面を分析して而して或度まで蓋然的に言へるかも知れぬが、たゞそれが果して人間の道德的意識の本性であると必然的に言へるかどうか、と云ふ事は疑問だと思ふ。其事が必然的であると言ふ爲には、一步進んで道德的主體たる人間の精神作用に必然的の意味を持つて居る部分を發見して行かなければならぬ。それが出来ない間は、心理學的倫理學からしては規範とか人間の本质とか云ふものが出て来る事はあるまい。英吉利の功利主義とか進化論とか云ふものは、人生の必然的普遍性の部分を説かない、直ちに經驗的の法則からして理想の標準なり規範を作らうとして居る。其點に於て其倫理學は學としての價值即ち理論的性質を完全に具へて居ない、と言つて宜い。但し是等の倫理學も其自身の領分を守つて居れば宜い、心理學的として唯だ人の道德意識は

大凡そ斯んなものであるといふやうな議論をして居るならば、少しも差支ないと思ふ。さうすると、心理學的倫理學の學的性質は如何といふに、社會學的倫理學と同じもので、唯材料が少し違ふ丈である。即ち心理學的倫理學は社會學的倫理學の如く、單純なる説明記述の學として始めて其學的價值を有することが出来るので、自から社會學的倫理學に接續して行かなければならぬものと思ふ。

斯く心理學的倫理學や社會學的倫理學なるものは一つの道行と考へて宜い、外に他の倫理學を立てる事が適當であると思ふ。何故立てなければならぬか、今述べた倫理學は、皆道德現象に就て個人的或は社會的法則を示したに過ぎない、少しも普遍妥當的の意味を含んで居ない。だから他の普遍妥當性を持つて居る倫理學が無ければならぬ筈である。出来なければ夫切りであるが、さう云ふ物を我々は要求して居る筈である。若しそれが有つたならば、それで以て十分

規範が立つと思ふ。規範といふものが不確實で便宜的なものでは何もならない。無論規範は漸次に發達しない譯では無い、何も内容が變らないといふ譯では無い、けれども規範となつて居るといふ時に、それ自身は確實であるといふ事を要求して居らねばならぬ。其規範を立てた瞬間にどうか分らぬといふやうな怪しいものは規範の效能をなさない、今丈は少くとも確かで無ければならぬ、其の規範の蓋然性は經驗的法則から得られるが、此經驗的法則をして普遍妥當性を持たせるものとしなければならぬ。さう云ふものを求めるものは他の種類の倫理學で無ければならぬ。それは何であるか、今までの心理的説明社會的説明は何れも皆經驗的自我の説明であるが、經驗的自我の基礎になつて居る先驗的自我を説くもので、之れが有つて初めて自由が説けるのである。元來意志の自由といふことを缺けば倫理學の基礎は無くなるが、從來の心理的説明は何れも皆不完全なものと思ふ。自我から發する行爲は必然的法則に従て同

時に自由である、などいふ様にして大體説明して居るが、今でも或る程度の人に
はそれで宜いと思ふが、併しどうも之れだけでは本當に未だ腑に落ちない。併
しそれでは自由といふものを説かないで倫理が説けるかといふと、必然論でも
倫理は説けると或人々は言つて居るが、併しどうも自由といふ事を何かの意味
で以て言はなければ責任などといふ事が説けないぢや無いかと思ふ。其自由の
根據は何處に在るか、どうも經驗的的自我からは所謂自由といふ事の説明が出来
ない。即ちこゝに經驗的的自我の基礎になつて居る所の先驗的的自我を説かねばな
らぬ、但し此先驗的的自我は超驗的的自我では無い、即ち靈魂とか精神とかいふもの
では無い、心理的に言へば我々の經驗作用であるが、たゞ論理的性質上普通の經
驗的的自我と異つたものであると思ふ。其先驗的的自我はどう云ふものかといふ事
を定めねば、倫理學といふ學問の規範學としての基礎が出来ない。其の自我を
論ずるものは所謂哲學的心理學で其心理學を基礎とするものが即ち哲學的倫理

學である。然し其哲學的倫理學は、昔からの形而上學的倫理學といふ意味ではな
い。形而上学的本體等を假定しないで、唯々普遍妥當性とか或は經驗の基礎たる
ことといふやうな意味を規定する所の學問といふ意味の哲學で、其哲學を基礎
として居る倫理學である。倫理學とか何とか區別せずに置けば唯々一の哲學と
なつて仕舞ふが、其問題を倫理學に應用して行けば、哲學的倫理學となると思
ふ。更に又倫理學の問題を詳しく言へば、如何にして道德的判斷及道德的行爲
が可能となるか、といふ問題を論ずるものといへる。道德といふ事實は別に説
かない。又野蠻人の間にどう云ふ風に發達したか、道德がどの位行はれて居る
か、等といふ問題には何等關係が無い。それは既に有ると假定する。それで我
々の道德判斷が間違つて居るにせよ間違つて居らぬにせよ、昔から今まで存在
して居る點から、其判斷は何處を根據として居るか。又我々は道德的行爲と始
終言つて居る、是は間違つて居る事もあるであらう、進化して行く事もあるであらうが

兎に角道德的行爲の存在は人々の認める所であるとすれば其根據がなければならぬ。之を質すのが哲學的倫理學の問題である。今其の根據と言つたが、先驗的自我が即ち其根據であるから、結局其自我の性質を研究する事になるのである。さう云ふ自我の發現の一例として、例へばカントの斷言命令の如きものを擧げることが出来る、ベルグソンの自由なども恐らく此の中に這入つて居る。其他、昔の倫理學中にもさう云ふ類を探ることが出来るので、是等を一々考へて見た譯ではない。けれども、大體さう云ふ様な事が哲學的倫理學の問題として規範學の問題として成立つと思ふ。即ち此種の倫理學が規範學としての價值を有するものといへよう。尤も是れだけで盡きて居ると思はない、他に一方の社會的倫理學も必要である。即ち倫理現象を一つの社會現象と看做して、其實の可否の判斷を離れて單に之を記載するといふので、全く自然科學のやうなもので、さう云ふものが成立し得ると思ふ。併ながら其根底には哲學的倫理學

がなければ、此種の倫理學も結局成立つものではない、何者倫理現象は元來規範を含有する事實だからである。

然らば是等の倫理學の實際的價值はどうなるかと云ふと、私は先づ社會的倫理學には實際的價值がない、實踐道德に關係が無い、却て一方から云へば害を爲すかも知れぬ、と言ひたい。我々が尊重する種々の道德も、それは社會の必要から生じたものだといふ風に説くと、或は之を害するやうにも思はれよう。隨分教育家にはそんなことを心配して倫理上の新説を勝手に教へないやうにして云ふ發見を持つた人も昔はあつたが、今のやうに言ふと一理あるかも知れぬ。私はさうとは思ひはせぬけれども、さうも見られるかも知れぬ。少くとも社會學的倫理學は道德上の實踐躬行の方に進んで行く事に就ては餘り役に立たぬ、今までの人々が斯う云ふ事を言つて居たものだから、それで今日の我々も其通りにしなければならぬと云ふ理由は無い。寧ろ變へた方が宜いこともある

かも知れぬ。何となれば今までの人が、皆、間違つて居つたかも知れぬからである。どうしても社會學的倫理學だけには實踐上の價值が無いが、それに反して又哲學的倫理學の如く如何にして道德は可能なるかなど、研究したところ益がないだらうとも見えるが、併し、さうてはなく、それがあつて初めて規範が確立するのであるから、その方が寧ろ實際上の價值が多いと云へるかも知れない。是れが無ければ實踐の方に根據が附いて來ない。無論我々は經驗的に又因襲的に實行して居るから、斯う云ふ根據が無いと道德上の事が少しも分らぬと云ふ譯ではないが、道德を確實にするといふ意味で實際的價值を持ち得ると思はれる。而して其實際的價值を得るが爲めに倫理學は出来るだけ形式的でなければならぬ。少しでも實質的となると、社會學的倫理學になつて來て、同時に其規範の普遍妥當性は無くなつてしまふ。だから少しも實質の無いやうな方に反て倫理學としての實際的價值もあると思ふ。併し實際的に價值が有るか無いが、

と云ふ事は私の餘り重きを置く點ではない。たゞ倫理學は理論的に如何なる性質を有するか、といふ事を研究して見たいといふ考である。

以上私の説を約めて云へば、倫理學は結局哲學にならなければならぬ、哲學の無い倫理學は規範學としての價值を有たない、寧ろたゞ説明學として成立するのみである。心理學的或は社會學的の立場に止つて居つて、規範的倫理學の價值を有たうとすると、それには矛盾があるといふ事である。

本稿は丁酉倫理會研究會席上に於て諸家の批評を仰がんが爲に陳述したものであるから、倫理學上普通の意見となつて居る者に就ては、多くの説明を加へないので、其儘之を假定豫想した所が多い。例へば倫理學を規範學とすること其規範が絶對的意義を有すべきこと等は一部には異論もあるであらうが、余の見るところは多數の倫理學者は暗々裡に之を承認して居ると思はれるから、之を假定して其論據を批評することを努めた。故に比較的倫理問題に密接なる點、例へば利己利他の論とか良心の論とかいふことも、反て例證のやうにして引用せられて居て、餘り詳しく説明してない。然し讀者は普通倫理學書から容易に余の議論の目的とする所を察し得ると思ふ。又末節の先驗的自我、普遍妥當性等の論に於ては、同じ頃に哲學會に講演した『現今の哲學問題』『カントと現代の哲

學」中に收む」と關聯して居るから、其説明を略した點が多い。其他余の哲學と形而上學との區別等も同講演に於て多少詳しく説いてある。なほ「規範學の意義に就ては次章に評論してある

二 規範學としての倫理學に就て

規範學に關する問題は最早陳腐に屬して居るやうにも思はれるし、又人々の解釋方法も大概一定して居るやうに見える。然し私に取つては此問題は多少新しい意味を以て解釋を促す所があるやうに思ふ。尤も是は私自身が勝手に拵へた困難かも知れないが、私の意見に種々矛盾の點があるやうに見えるので、特別な解釋方法を要することになつて居るのである。

私は嘗て規範と法則との關係を論じて、其が根本的性質に於ては結局差異のないことを説いた。『哲學五流辯及其他』中の一章）而して又規範學と規範的學とを區別して、後者を眞の意味から遠ざかつたものと考へた。『哲學綱要』後編）凡て是等の論には主知説の傾向が著しく現はれて居るから、之から推測

すると、私の所謂規範學は即ち規範といふ一種の法則を事實から歸納して、其意味を説明する學たるに過ぎず、即ち、普通の説明學なるものと論理的性質に於て毫も異なる所が無い、といふことに歸しさうに思はれる。然も又私は一方には、規範の意義を力説し、哲學を以て規範意識の學とする如き精神を示して居る。此事は一見すると、主知説の立脚地及び説明學本位の思想とは一致し難いものといはねばならぬ。私は多少説の新奇を欲して規範學と説明學との接近を圖らうか、或は自らの哲學説に忠にして規範學を別置しようか。若し別置するとしたら、之を規範的學の意味に解しないでもよいであらうか。然らざれば規範の學は即ち説明學となつては仕舞はぬだらうか。且又主知説から規範學を説くことが出来るだらうか、其場合には如何なる規範學となるであらうか。凡て是等が私に取つて特別な問題となるものである。

今是等の問題を大別すれば次の二つに歸する、即ち(一)規範の性質及び起源

(二)規範學の意味及び可能の二部である。第一の問題を説く爲めには規範と法則との異同を説かねばならぬ。此事に關して私が前に述べたことのある意見に多少説明上増補すべき點もあるが、大體に於ては今なほ之に従ひたいと思つて居る。其論法では形式上、法則を一般的とし規範を特殊の場合として居たから規範の獨立性を認めないやうな觀を呈する所もあつたが、然し如何に其根柢に於ては同一であるにせよ、——私は規範を所謂法則から導き出さうと思はないことは法則を規範の一種と看做さないのと異ならない、此兩者は同一の起源から出て居ると見る方が至當である。——其現在の状態に於ては異なつた意味、作用を以て我々の意識に現はれて居るのであるから、之を別種概念として取扱ふことは當然である。フンデルバントも規範と法則との根本的同一を認めつつ彼が如き説をなして居る。(其事は『哲學綱要』中の論文に説いてある)故に今は此問題を離れて單に第二の點を論ずることを目的としたい。

第二の點は即ち規範學其のもの論であるが、之を説くに當つて今一つ辭つて置くべき點は、私の論旨は主知主意何れの見方でもかまわぬといふことである。尤も私は多少主知主義の立場から一種の規範學を説いて居るのであるから、其論法を主意主義の方へ應用すれば猶更有效力の多いことになるのである。何者、一見すれば主知主義からは説明學のみが認められるやうに思はれるからである。故に私は主知主意の問題には觸れないで、單に規範學の意義に就てのみ論究して行かうと思ふ。なほ終りに辯ずべき點は此論は規範學一般と關するものであるが、もと倫理學の性質に關聯して論を起したから、自から其點の説が主要の地位を占めて居ることである。従て或場合には全く倫理學の性質を論ずる如きものとなつて來ることを免れないであらう。

二

規範學に就ては曩に之を規範的學と區別した。規範的學は或る學で發見され

た法則が直ちに命令的意義を有し、規範として實行上の強制をなし得るものといふ。即ち學其自身が直ちに規範的意義を有するものである。倫理學者の或るものは此の如く考へて居るらしい、而して又之に反對な者は規範學の意義を此の如きものであるとして、其可能を否定するのである。今私は之に對して其反對の正しいことを先づ承認したい。學は理論的活動の產物である、——たとひ其根柢に實際的要求があつても、既に學となる上は純粹に理論的でなければならぬ、——故に是が直に命令となることは出來ない。コーエンの言つた如く、倫理學が『ある所のもの』を説かずして、『あらざるも、あるべきもの』を説くべしといへば、既に學的認識の範圍を脱したやうに思はれる、何となれば、それは實在物 (das Seiende) を攻究するものであるから」とすれば、倫理學が直ちに規範命令となすことは、最も大なる思想の混亂としなければならぬ。

然し之に關しては更に別趣の非難を提出せられる。元來學は其性質上概括的法則を立てることを目的として居る。特殊の事實は一々學の問題とはならない。其事はギンデルバント、リツカート等の説を引いて屢論じた通りである。(『哲學と文藝』中「科學と哲學」の章)。然るに命令は特殊の事實に對する顧慮から生ずる。勿論一般の命令其ものには特殊の事實に關する規定が一々現れる譯ではないが、然し其命令の性質上常に特殊を豫想すべき筈である。換言すれば命令の内容には經驗的材料の特殊性が存するから、命令は初から應用せらるべきことを眼目とするが、學は特殊事實の特殊性を没して之を包攝し得べき一般法則を求め。故に學即ち普遍と命令即ち特殊とは其概念に於て互に矛盾して居るのである。

然し所謂規範的學の意味は實際はさほど嚴密根本的のものではない、たゞ學の應用といふやうな意味らしく思はれる。即ち所謂規範に或物を加へて實際上

の命令規則とする意らしい、其意味に於ては許多の所謂應用學に於て其例を發見し得る。パウルゼンが理會した倫理學の規範的法則は即ち之に屬するものらしい。此意味に於ては規範的學は技術學 *Kunstlehre* の意となつて來る。此語は屢論理學などにも用ゐられジクヴルトの書物などにも見えて居る。但しフアイヒンガー^(註)の記す所に據れば、此語はシェリングから初まつたといふ。即ち其『先天知的觀念論體系』『大學研究方法講演』等に於て普通の經驗的論理學に對して辯證法なるものを以て眞の形式の學即ち哲學の技術學(事相)となるべきものと言つたのである。即ち此意味では技術學は經驗的でないやうであるが、併し今日一般に解する所は今少しく第二義ともいふべきもので、寧ろ全然經驗と言ひたい。フツサール^(註)は次の如く規範學(フツサールの語では規範的學)と技術學とを區別して居る。先づ、規範學の本質に就ては、「ある規範的基本標準例へば(觀念或は至上目的)に關して、其所有が標準に適合する事を保證するやうな

即ち逆に言へば、此適合に對して不可缺の要件を構成するやうな、一定の表徴特質を告知する所の若干の一般命題を建立論證することにある」として居る。而して又之と共に、之に關聯する他の諸命題即ち不適合の場合を注意し或は此の如き事情の存せざることを表示する命題を説くが、併し是は、或る對象が基本規範に對應する爲には一般に如何なる性質を存すべきか、といふことを示すべき一般的符號を與へることを要する、といふ意味では無い。治療法が一般的症狀を示さないやうに、任意の規範的教科も一般的標準を與へない。云々」而して「此基本規範がある目的なる時、或は目的となり得る時には、規範的教科から其問題任務は少しく擴張して一の技術學が出来て居る」と言つて此に兩者の區別を明にせんとした。之を當の問題なる智識學に就て説明して、「もし知識學が我々の力の下にあつて妥當なる方法を實現するに切要な要件を探究し、如何に我々が眞理の方法的欺騙に於て處置するか、如何に諸學を確固に制限し又

建設するか、如何に特別に之に要せざる種々の方法を發明或は使用するか、及び如何にして是等の關係に於て誤謬に陥らないやうに自ら護るべきか、等の規則を樹立するの任務を帯びるとしたら、是れ知識(學)の技術學(Kunstlehre von der Wissenschaft)となる」と言つて居る。此言の中には技術學の問題中に割合に根本的性質のものをも包含させて居るやうではあるが、然し大體に於ては實際的經驗に關係するものとして居ることは明白である。

今規範的學を技術學と同意義として、而して技術學を此意に解すれば、此規範的學としての倫理學は全然經驗的實際的事實に關する訓戒の集録の如きものとなつて來るから、他の經驗的智識の如く、其本來の性質上個體的偶然的な毫も普遍妥當的必然的な趣きは無い。然るに倫理學の法則規範を此の如きものと見るのは、我々が普通に倫理的判斷と稱するもの(即ち時としては事實に於て訓戒と異ならざることもあるが)にすら要求する所のものと異なる、即ち苟し

くも根本的基本規範といふが如きもの、特質たる先天性即ち普遍妥當性必然性を失ふことになるのである。かゝる先天性が妄想であるとする立場ならいざ知らず、我々が道德といふことを口にする其瞬間既に其中に假定若しくは包含して居る此性質を認める以上は、此の如き訓戒のみで我々は倫理學の凡てを盡したものと考へることは出来ない。或は之を疑ふものもあらうが、然し少なくとも主觀的には之を認めることは事實である。而して之に客觀的意味を附與する倫理學を要求するものが現に存在して居ることは、今日新カント派の諸派等に於て見る通りである。カントの所説は固より其の典據であるが、然し今日の新カント派殊にコーエン等に於て其説の最醇なるものを見るから、我々は次に其を縁として論歩を進めよう。

コーエンは倫理學を以て純粹意志の學として居る、即ち其組織的著述中に *Ethik des reinen Willens* を編する所以である。蓋しコーエンによれば、倫理

學の主要なる概念は固より「當爲」(Sollen)であつて、これが倫理學の實在價値の存する所で、之れによつて倫理學の内容を形成する意欲(Wollen)を規定するが故に、當爲即ち合法的意欲である。而して倫理學は意欲を制約し又可能にするものである。何者(倫理學で明にする所の)當爲がなければ意欲がなく、たゞ欲求(Begahren)のみとなるからである。斯くコーエンは意欲と欲求とを區別する、而して其の意味は、意志は先天的必然的のもので經驗的な欲求と異なるといふことに他ならないのである。此の事をなほ次のやうに説いて居る。

曰く、凡そ認識は或る概念を或る現象に依繋せしめる、而して此の現象なるものは學的抽象に於て直觀に與へられたるものとして表記されるもので、概念的關係のみが始めて之を對象とするものを得ることである。然るに今一の表象を意欲と名づける場合には是が或る概念にて直觀に與へられた對象に依繋(Beziehung)せしめることを離れて、たゞ判別者のみを捕捉する、即ち對象が意欲的表

象に於て或る産出せられたもの (Hervorzubringende) として思惟せられること、及び概念が現實的に作爲せらるべきものなることを認める。若し私が或る對象を意欲したとせば、——之を欲求の状態と混同してはならぬ、——疑もなく私は又ある概念を之に依繋せしめる、即ち意欲的對象が認識者から事實的に伴隨せられる限り然かする。併し學的抽象は此の事實的關係から離れて居る。意欲に於ては他の關係が進み來る、即ち意志の對象中に發現する對象の思惟せられた存在を、我に屬する能力の一としての因果性の範疇に依繋せしめ、之によつて概念に存在性を附與し、概念を現實的になさんとする。因果的表象作用其自身には何等意欲は存在しないが、之と一の對象の概念とが定まつた依繋て結合すること、即ち此の我の概念に同時に因果力が考へ込まれ、之に存在を與へ外的實在性に於て實現するやうにすること、——此の諸合力の結合が意欲を生じ出す。此意味に於てコーエンの所謂意欲或は意志はショーペンハワー流の神秘

説に於ける本體としての意志とも異なり、又一派の心理學者の所謂反射運動とも異なつて居る。即ち之を「産出せられたもの、觀念の活動状態」と定義することが出来る。

コーエンはなほ進んで此立場から倫理學で論ずる意志を「實行的理性使用」(praktischer Vernunftgebrauch) と解釋し、倫理學は即ち「意志に於ける決定せらるべき強迫を論じ、此意欲の普遍的決定を確立せんとするもの」として居る。其故に「意欲即ち實行的理性使用は現實になさるべき産出的對象の概念の運動的概念で、倫理學の領分はこゝにあるのである。而して「此事は先づ當爲といふこと、即ち、欲求と區別せらるべき意欲の必然性を意味する。此の必然性は其が一の實在物を表示し得る限り嚴重で、經驗より借り得ざるものであらねばならぬ。其他又此當爲に存する普遍性も無制限なるものでなければならぬ。此くの如くしてコーエンによれば倫理學は當爲を説くものにして實行的理性使用

の「アブリオリ」を求め、而して此「アブリオリ」によつて倫理學が初めて學として建設せられるのである。

批判的立脚地から要求する倫理學は此の如きものであらねばならぬ。否道德判斷其自身の性質を眞に會得する者は必ず此の如き意味の規範性を其中に認めるのである。是故に倫理學を規範に關係あるものと見る場合に於ては、常に此の如き先天的性質を離れてはならぬ筈である。然るに技術學としての倫理學は單に經驗的事實から歸納して結局相對的價值しか有つて居ない所の實踐倫理に他ならない、到底之に學といふ名を與へることは能きない。此意味に於てコーエンはアリストテレースが所謂「實際的哲學」の定義を非難した。フツサールも其間の區別を屢々説いて居る。其一端は既に前に引いたが、なほ言を重ねて、先づ「規範的關心は自ら實行的評價の對象としての實在的對象に於て我々を支配するから、從て規範的教科の概念を實行的教科の即ち技術學の概念と同一視す

る傾向がある。」といふことを認め、而して其の不正當なことは容易に看取し得られると言ひ、更にショーペンハワーが其性格に關する特殊の立場から、倫理學は技術學の意味に於ては存在しないが、之を規範學的といふ意にすれば存在すると考へたことを以て、兩者の區別を説かうとして居る。故に技術學は既に規範的學ではないが、然も其規範的教科中一般の實行的目的を到達する上に於て基本規範の成立する所の特別の場合を示すものとして、之を説くものであるから、技術學は或る規範的教科を包括するとは言へるが、全く實行的教科を含有しては居ない、何者、是は更に狭い問題を解決することを要するからである。斯様に如何に讓歩して見ても、規範的と技術學的との關係は附くことはあるとも、規範的と實行的とは結合しないといふのが、フツサールの説から我々の導き得る結論である。

以上、私はコーエン及びフツサールを比較的多量に引用したが、是れ我が嘗

て前に自ら斷然規範的學と規範學とを區別しつゝも、多少自から其區別に惑ふ點があつたのに對して、よい味方を得たと思つたからである。然し其用語には多少の相違がある。フツサールの所謂技術學、コーエンの實際的哲學が即ち私の規範的學に當り、フツサールの規範的學、コーエンの當爲の學が私の規範學に當るのである。即ち之によつて私が規範の學と法則の學とを區別しながら、規範的學を認めない理由が多少明になつたと思ふ。

要するに規範的學は嚴密な意味では、學其自身は直ちに、規範的性質を帶ぶるものと見るの意か、若しくは單なる實際的學といふ意に解せられる。而して前者ならば概念が自語相違 (*Contradictio in adjecto*) であるし、後者ならば學の性質を缺いてゐる。而して我々は上來單に倫理學の場合を考察したが、同一の論法を他の規範學に就ても當てはめ得るのである。

(1) Cohen, Kants Begründung der Ethik. S. 137.

(2) Valinger, Philosophie des "Als ob." S. 12.

(3) Husserl, Logische Untersuchungen. S. 26, 27.

(4) Cohen, Ethik des reinen Willens. S. 26.

(5) Cohen, Kants B. d.E. S. 138-140.

(6) " " S. 141.

(7) Husserl, a.a. O. S. 47.

三

我々は前に規範的學と區別される規範學なる概念を導いた。然らば此の如く不可能なことの證明された規範的學と區別せられて、然も普通の説明學と異なる

とらふ規範學とは抑も如何なるものか。規範學とは讀んで字の如く即ち其語の表はす通り規範に關する學である、即ち規範其ものの意味を確定する學である。然るに規範も廣義の法則に他ならぬから、其點から見れば一般に法則を

探求する説明學と異なる所がないやうに見える。是に於て私は規範的學の不可能を論證した結果、反て規範學の特色をも認めないやうになつたかの如く思はれよう。實際廣義に解釋すれば規範學は一種の説明學とも云へるが、然し其場合に於ける説明學は、私の見る所では他の一般の説明學とは著しく性質を異にするものである。コーエンが言つたやうに、「當爲(可)は固より實在(也)の一種に歸するが此「也」は全然別種のもので、従つて自然の「也」に對して「可」の「也」といふ新しい「也」が形成せられるのである。即ち「可」も「也」の形に更へ得るが、然も其根本に於て改め得ざる點が残つて居る、即ち「可」中に「也」の意味もあるが、此「也」は一般の「也」即ち自然科学の所謂自然の「也」と異なつて居る。之を前の語に翻すれば、規範學は學たる點に於て説明學即ち自然科学と一致する所もあるが、其他の點に於て特色がなければならぬ。是が前論文を補ふ爲に次に明にしなければならぬ點である。

先づ規範研究の方法が他の説明科學のと異なることを擧げなければならぬ。普通の科學に於ては許多の事實を蒐集して其より歸納し得たる概念若しくは法則を作ることを常とする、之に逆に言へば普通に所謂諸科學的法則は事實の概括から得られたものである。従て其法則は其れだけならば皆蓋然的眞理に屬するものであるが、然し其法則の中心には此の如き經驗的性質を有せざるものもあることが認められるが故に、其非經驗的なる或る原理の事實制約によつて變更せられることが少ない程其法則の確實性が増加すると言はれるやうになる。然らば此根柢に存する原理其ものは最早普通の經驗的科學の方法では論證若しくは發見し得ないものでなければならぬ。此の如き原理が其が如何にして人の心中に認められるやうになつたかといふ起原の研究によつても、毫も其性質を明にすることが出来ない。是が一派の論者(例へばキンデルバント等の詳論せる如く、而して凡てカント派の學者の力説する如く)の生起的方法に對して批

判的方法を唱へる所以である。

井ンデルバント⁽³⁾は公理に對して心理的歴史的攻究即ち生起的方法を試みることを以て、經驗的理説其自身の假定を形成するものを此理説によつて建立せんとするものとして、其を望みのない試みであるとして居る。蓋し此の方法でなし得る所は高々、公理が事實的に妥當することを心理生活の方則により明かにせんとするに止まるが、然もなほ事實的妥當なることは不明である。各個人各種族の歸納比較によつて、又人の『本質』の概念から演繹的に論究しても普遍妥當的なるものは看出し得ない。然らば之に對する批判的方法は如何といふに、是にはたゞ一の假定がある、即ち一の規範的意識が存在して居て、任意のものが普遍的妥當性を有すべき爲には其原理を承認せざるべからざることである。故に普遍妥當的目的を信じないものに取つては、此方法に於ては如何ともすることは出来ないが、此目的を拒まないものに取つては其手段として如何にしても

公理を立てなければならぬことになる。故に公理は事實によつて證明せらるべきものではなく、事實を齊整することの必要條件として先天的意義を有するものなのである。此の如き意味に於て先天性を建立することは批判哲學に特有な方法であるが、其根底には常に規範意識が存する。即ち之を逆に言つて、規範の研究が此の如き批判方法と密接な關係を有すると言へるのである。

今進んで此事を論じようと欲ふ。元來凡ての公理は結局規範に歸するか如何といふことは一の問題ではあるが、今こゝに普通にいふ規範のみに問題を限ることとする。此規範を定めるが爲に種々の材料を歸納的に蒐集することは勿論必要であるが、然し我々は其材料の性質に特別な點の存することを認めなければならぬ。即ち一般の法則に於ては事實其ものが材料となるが、規範に於ては其事實に對する判断が材料となる。尤も前の場合に於ても、詳しく言へば事實が判断の形に於て知識に上るのであるが、然し此の場合に於ては其事實に對し

て是非善惡等を説く判断である。此事は何人もよく言ふ所であるが、既に然りとせば、規範に於ては常に判断の適否を示さねばならぬ。之を明にしないならば單に某々の判断が存在したといふ事實を認めることになる、其判断は結局一種の事實に他ならないものとなる。従て單に事實を蒐集する歸納法は規範の研究には適切でない。

我々が規範を認める時には必ず之に對して其根據たる標準を立て、之によつて適否を判別する作用を伴はなければならぬ。若し此の如き適否を區別する作用を拒斥して、單に事實を記載することのみを認めるとしたならば、種々の規範を含有して初めて成立する事實は實在しないことになる、即ち例へば道德の如きは此種の事實であるから、常に規範意識と結合して考ふべきもので、従て普通の經驗的生起的方法によつて其眞の意味を明にし難いのである。

然らば所謂批判的方法とは如何。之を一般に言へば、單に事實を事實として

受取らず、その事實がそれを認識する主觀に對して如何なる關係を有するか、即ち如何程まで其事實は主觀の作爲する所であるか、又それが爲に其事實に如何ばかり先天性を附し得るやうになるかといふこと、一言すれば事實に含有せらるゝ「先天」を求めることにあるが、今之を狭く解すれば、此場合に於ては價値の方面から事實を解釋せんとすることである。こゝに規範學の一特色を認め得る。

以上の所説は自から規範學の對象に關する論議を導いて來る、即ち我々の論ぜんとする所の第二の點である。我々が規範學を他の學と區別せんとする點は其對象が規範たる所にある。規範も學の對象となる場合には他の學の對象と同じく事實に過ぎぬやうな感を與へるが、然し其内容に於て著しく相違する。他の學に於ては凡て現在ある所の事實を論ずる、たとひ抽象的一般的で實際には存在して居なくとも、とにかくあり得るものとして論究する。然るに規範は元

來現にある所のものではなく、あるべき筈の状態として假定せられてあるものである。即ち規範は常に「可」の要求を伴つて居る。此點より考察して見て、規範學は單に規範を蒐集し選擇し、組織する等の手續に於ては他の説明學と同様であると言へるにも拘らず、其規範の價值を批評する方法に於て既に特殊の性質を帯びることは前に述べた通りであるが、其他に又、此規範の内容に於て他の法則と異なり「可」の命令を含有し、此規範を立てると共に之を遵奉することを強迫する。私は前に規範的學の概念を排し、學其ものが直ちに規範とはならぬと極力論辯したが、今こゝては規範其自身に命令の性質を有することを述べた。此點は幾分か外見上前論と矛盾する如き觀ある所であるが、私が命令の屬性を附したのは學ではなく規範にあるのであることを注意すれば、此疑惑は容易に氷解するであらう。

然るに此論にはなほ二つの疑問が伴隨する。一は此論は所謂實體論的證明の

流弊を受けては居ないかといふ事、一は規範の内容を「可」とするのは之を單に意思の領域にのみ限るものではないかといふことである。第一の疑問を更に詳しく言へば、彼の中世以來屢繰返された神の存在に關する論證の中に、至高實在は最も完全であるから一切の屬性を具備しなければならぬ、然るに存在性は一の屬性であるから又其中に存せなければならぬといふのであるが、今規範といふ概念中に命令といふ屬性を含有せしめることは之と同様の論證ではあるまいかと思はれることである。實體論的論證に就ても、其れが果して全然取る所なきものであるか否はまだ疑問だと私は考へるが、然しとにかく此場合に於ける存在といふことと今の場合に於ける命令とは趣を異にする。中世の學者の所謂存在性は初は概念の屬性として用ゐられたやうであるものに、行論の途中で實在的意義が顯れて來たから、其處に、カントに限らず、早くから種々の非難をする者の生じたのであるが、今こゝていふ命令性はやはり概念の事として考

へるのであるから、必しも實體論的論證のやうな非難を受けないと思ふ。寧ろ規範的學を説くものこそかゝる非難を免れまい。何者、學と命令といふ如き不可混合の屬性を合したことになるからである。

次に第二の疑問を詳しく言へば、もし規範學が「可」の觀念と結合するならば、其は全く倫理學と同一になり、普通に規範學の中に編せられる美學とか論理學とかは如何なるか、といふことである。成程「可」は既に述べた通り意思に關係する作用である、而して美的感情や思惟作用は意思とは區別せられて居る。然し我々が美學や論理學を説いて其規範を立てる際には、此規範が美眞の價値を現す爲には必ず遵奉せらるべきものと要求して居る。即ち此規範は美眞其ものに關するのではなく、美を現はさんとする意志、眞に達せんとする意志に對して效力を有するのである。故にやはり意志に關するもので、從て之について「可」といふことを言ひ得る。換言すれば、規範學として見た場合には美學

も論理學も共に「當爲」を其對象として居るのである。

此の如く我々は規範學の本性を其方法の批判的なことと其對象の當爲の屬性を含むことによつて他の學と區別し、之によつて其意味を定めようと思ふ。

(1) Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 13, 23.

(2) Windelband, Präludien: "Kritische oder genetische Methode?"

四

規範學の對象を規範即ち「當爲」であるとする事によつて、新なる困難が生じて來るやうである。即ち「當爲」は果して學たり得べきかといふことである。此事に關しては我々は次の如き諸點から辯明を試み得る。

第一、先づ學は實在(Sein)に關するが存在(Dasein)には關しない。此區別を明にすれば當爲が學の對象となり得る理由が説ける。コーエンが試に疑つた如

く、倫理學を當爲の學なりとする命題には頗る曖昧な意味がある。「倫理學がある所の者を説かずして、『今ないが、あるべきもの』を説くとすると、之は學的認識の範圍を脱したかの如く思はれる、何者、學は凡て實在するものを探求するものであるから。もし「當爲」が「實在」でなかつたら詩歌の對象とはならずが、如何にして先天的哲學に入ることが出来ようか。もし倫理學に於て實在が全く主張せられて居ないとしたら、之を建立する爲に如何なる確證の可能あるか」と言ひ得る。之に對してコーエンは實在と存在との混同すべからざることを説いて、凡て「法則に於ては存在を布告せず、たゞ存在の實在を示すのみである、感覺的實物が法則中に實在する、而して存在物を實在的とする所のその「實在」は如何なる認識要件に存するか、といふことを哲學に於て示す」として居る。且又探求(Erforschen)といふ語も曖昧である。探求研究は普通たゞ與へられたものを發見し叙述せんとするのであるが、認識の問題は「實在」の

決定或は其の産出の事に及ぶものである。此の如き決定齊整構成の意味に於て實在は未來の實在、問題としての實在、即ち「當爲」となるのである。然も此當爲は依然一の實在たることを失はない、或は寧ろ其は未だ實在ならずして當に實在となるべきものである。當爲は「あるべきもの」(Sollensein)或は寧ろ「あるべきものであること」(Sollensein)である。

コーエンはかく論じて、其立場から「倫理學が當爲の學として未來の存在に關するが、然し、當爲は何であるか (Was das Sollen ist) を示すもの」とし、當爲の實在的物を確立するものとして居る。此の如くして倫理學が存在を論ずる經驗學の範圍外に出ることを得ると共に、一而には經驗學に限界のあることを知らしめる。是故にもしかく存在と實在とを區別する立場よりすれば、容易に當爲を學とすることの可能なることを示し得るのである。

かく當爲が畢竟「當爲的實在」(Sollensein)であることは直ちに、此の如き規

範學に理論的基礎を立て得ることを第二に示す。ジンメル⁽³⁾は當爲を説明して、「觀念の事實的意味に附加はつて實行に關する一定の場所を指示する範疇」であるとし、此當爲や意欲や希望、得爲⁽⁴⁾等は凡て「無と有(實在)との中間狀態媒介であつて、之を感ぜざるものに對して記述し難きこと、なほ實在思惟等の本來何たるかを言ふ術を知らないのと同様である」とし、「當爲の定義はない」と斷じて居る。故に當爲とは單に形式の概念で、思惟様式(Denkmodus)に過ぎないとして居るから、其點から見ると或は當爲と實在とを分離したかの如く見えるが、然しジンメルは道德といふ事實中に「べし」といふ意味が含有せられると述べて居るから、とにかく兩者を分離したとは言へない。然し我々は更に進んで此「可し」の基礎として「なり」の存する事を理論的に説くことが出来る。而しても是が可能であれば之に依つて規範學の學たる性質を一層明にするこゝとを得る譯である。

フツサール⁽⁵⁾は曰ふ。凡て規範的及び實際的教科は、其規則が規範作用(當爲)の思想から分離し得べし理論的内容を有せざるべからざる限り、一つ以上の理論的學科に基づく、と。而して此立言を次の如く論證して居る。曰く、今規範的學(此篇の所謂規範學)と理論學との關係を見るに、前者の法則は普通言ふ通り、今は恐らくはあらざるもので、又或る場合にはあり得ざるものにして而かもあるべきものであるが、後者は單に現にあるものである。こゝに「あるべきこと」と「あること」との關係の如何といふ問題が生ずる。元來「べし」の原義は「望む」「欲す」といふことに關して、例へば汝「我に従ふべし」といふ如き場合に使用せられるが、是はやゝ狭きに失するから、更に之を廣くして、例へば「軍人は勇敢なるべし」と言へば一般軍人に關することとなる。而して之に書き更へれば「たゞ勇敢なる軍人のみが善き軍人なり」といふ事となる。かくして善惡といふ屬性によつて軍人が分類せられ、而して此價值判斷が妥當であ

るから、各人は軍人について勇敢なることを求めるのが正當となる。即ちこゝに絶對的評價が行はれるが、今之を一般の形に表はせば、「AはBなるべし」とは「BならざるAは悪しきAなり」「たゞBなるAのみ善きAなり」といふ意味となる。

フッサールは是等の分析を試みた後、之を概括して曰ふ、各の規範的命題はある種の評價を豫想する、之によつてある定まつた意味に於ける善（價值あるもの）或は惡（價值なきもの）の概念がある部類の對象に就て生ずることとなる。かくしてこゝに價值に關する研究が規範學の根柢に存しなければならぬことゝなつたのである。フッサールは之を其特有の「意味」とか「内容」とかいふ語に顯はして居るが、其はとにかく、規範と理論的研究との關係を説いた點は一般に承認せられ得ると思ふ。

規範學が一般の學の如く理論的基礎を有するのみならず、更に其規範が先天

總合判斷であることを示し得れば、其學の性質が眞の認識となるを確立することが出来る、是が第三の問題である。此點 關しては今便宜上倫理學のみに就て云へば、既に述べた通り、倫理學の對象を欲求とすれば不可能であるが、純粹意志とすれば可能であることはコーエンを引いて、第二節に論じた通りである。なほ此點に就いてはコーエンはカントの説を解釋しつゝ、一種の倫理的實在性を説いて居る。謂へらく、倫理的實在性 (ethische Realität) の概念は人類及其歴史の所謂經驗なるものからは導かれぬ、之が爲には人の概念を高めなければならぬ。他語で云へば人性學 (心理學) から此概念を作ることとは出来ない人にとつて必然なものは歴史上可能であり現實であるものからは生じない。要するに、「道德的」はたゞ各人に關する實在性の問題ではなく理性體の問題である。故に極言すれば人々が存在しなくても道德はなければならぬものである。換言すれば存在はなくとも實在しなければならぬものである。

コーエンの此説は或はカントを進めてフイヒテに至らしめるものと言へるが、然しカントの説の中に含まれる先天知的論法を明にしたものであると思はれる。此の如き論法によつて倫理的認識の性質を確定するを得れば倫理的規範に關する學を他の理論學と同様に確實なものとするに誤りはなからう。而して同一の論法は他の種の規範に就ても妥當であることは辯を俟たぬ。

然し此の如く倫理學等に於て經驗的人の他に理性體としての人を認める點が、更に倫理學的知識をして他の理論的知識と區別せしめる點である。こゝに第四の問題が生ずる。凡ての學は或る對象に關する認識で、從て其の點から總合的知識の原理を生ずるが、倫理學的認識に於ては此の如き對象の存在を要しない。コーエンはこゝに當爲の學の妥當價值 (Geltungswert) が存するとして居る。即ち其説によれば倫理的認識は體系の方法的形式によつて學となるものである。而して此體系は方法上部分に先だつ所の全體の觀念によつて制約せら

れる、故に實行的先天に到る途は、此途で看出される諸認識を此方法によつて集括して學の體系形式とならしめ得るといふ。こゝにコーエンは、カントが倫理學上 Wissen と Erkenntnis との區別をしたことを引用して、倫理學(從て一般規範學には此 Wissen 即ち物的知がないと言つて居る。此點は前に屢述べた「可し」と「なり」との関係の論と關聯して居るが、つまり規範學の特性を示すものである。

以上に於て、既に其一般の性質が説明せられた規範學の、更に一種の學として可能なる所以を(一)當爲が存在と離れて學たり得る所以(二)然も又當爲に理論的基礎ある點(三)當爲に先天總合的認識の存する點(四)然も普通の意味に於ける總合的認識ならざる點の諸條に分けて論じた。而して特にフツサール、コーエン等を多く引用したのは、私の説に對する旁證を求めるのが此篇の本來の目的であるからである。

- (1) Cohen, Kants Begründungsaerer Ethik. S. 137, 8.
- (2) Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. S. 7 ff.
- (3) Husserl, Logische Untersuchungen. S. 40ff.
- (4) Cohen, a. a. O. S. 160 ff.
- (5) " " S. 172.

五

此の如く我々は規範的學と區別した規範學の意味及可能を明にして、之を普通の實踐倫理學の如き技術學と混同すべからざることを説いた。此意味に於て規範學は他の説明學の如く理論學と云へるが、然し又其對象の規範たる點に於て自から多少の特色を生ずることは前に述べた通りである。即ち規範は常に意志に關するから、其意志の現狀に對して一種の要求をなす傾きがある。是れが規範的學と規範學との區別をするに拘はらず、幾分か意味の似通ふ所を生ずる所以である。

る所以である。

然しながら私の趣意は既に前に明かな如く、先づ學其自身を規範的とするのではなく、此點に於てショーペンハウアーの非難を受ける恐れはない。而して之と共に多くの規範的學の如く經驗的意志を對象とせず、所謂純粹意志に關するから、彼のトレンデレンブルヒがアリストテレースを賞讃した如き言は會々以て過誤の褒言と看做さねばならぬことになる。^(二)即ちアリストテレースが心理的事實から倫理學を建設して實行的としたといふのは、眞の倫理學を離れたものであることはコーエンの評した通りである。

既に此の如く規範學を純粹意志の學としたら、此純粹意志が經驗的内容を混ぜず純然たる先天形式たる限り、此學も亦先天的なるが爲に形式的なるを要することとなる。従て規範が形式的以外の性質を有すべからざること、此系論として生じて來る。今之を倫理學の場合に限れば規範學としての倫理學は理論

學的又形式的で、之を又哲學的といへる、其他の立場から倫理を論究すれば倫理の自然科學か若しくは倫理學の應用等となるのみである。

(1) Cohen, Kants Begründung der Ethik. S. 155.

本稿に於ては試みに *Sollen* を當爲(可)、*Transszendental* を先天知的と譯した、敢て大方の批評を俟つ。

コーエンをコヘン、フラスサールをフッセルと發音すべしといふ、今一々訂正せず。

三 倫理學と國民道德と日本的と

國民道德の概念は中島君が精細に指摘された通りやゝ曖昧、少なくとも多義であるやうに見えるが、私は先づ大體臆氣に想像される解釋を辿つて次の二點に關する意見を述べようと思ふ。二點とは(一)國民道德と倫理學との關係(二)國民的或は日本的の意味、即ち是である。

先づ國民道德と倫理學との關係といふ問題に就ても此では其の全體を論じようといふのではない、主として、倫理學や一般の修身科に對して所謂國民道德といふ學科を特に置く必要がある、といふ論者の意見に就て、其の主張の一部を批評しようとするのである。尤も私は實は近頃の國民道德に關する著述を讀んで居ないから、其の一々を論ずることは出来ないが、私が直接に聞き若し

くは間接に推測し得た點に就て、次の二條の理由が特に私の學術的興味を喚起した、其の一は倫理學が無力であるといふことで、他の一は倫理學が沒批判的であるといふことである。其他にも二三傳聞した點もあるが、其等は我々の會合（丁酉倫理會）若しくは我々の會合に興味を有し得る人々に對しては論辯するを要せぬ程の事柄と思はれるから、私は今問題を學徒として論究する價值のある部分にのみ止めて置きたいと思ふ。

倫理學が實踐上に無力であるといふ非難は屢聞く所である、恐らくは倫理學を組織したアリストテレス自身にも此疑問は念頭を去らなかつたであらう。何となれば、彼は其書の開卷第一に於て倫理學の無効でないこと、併次に之を有効にする爲めの注意を縷々説いて居るからである。一面に於て倫理學者とも見られ得る孔孟と雖も、其の言説の下に春秋戰國の存在するのを見ては、而して若し其後の支那が實際に於ては道教の幸福主義で支配せられるのを見たら、道

の行はれざることを歎ずるのみならず、道そのものゝ效力に關して多少反省すべき筈であつたと思ふ。私自身も亦倫理學の講義を聞いた日から後に其講義を試みて居た日まで、絶えず此問題を持つて居た、而して其は又當然だつたと思つて居る。然り、倫理學は實踐上無力なり、といふ命題は或意味に於て眞實である。然し之が爲に倫理學は寸毫も其價値を失はない。而して又、倫理學は實踐上無力なり、といふ命題は或る他の意味では決して眞ではない、然も其は所謂國民道德の效力といふこととは全然無關係である。

倫理學の何たるやを定義する爲には國民道德に關する中島君の論辯の如き、若しくは其以上の努力を要することであらうが、然し之も大體に於ては、即ち形式的には、字義通り倫理に關する學、即ち倫理道德に關する理論的研究の結果を組織したもの、と言つて足りるであらう。理論は固より實際と離れないから、倫理學の研究には實踐的事實の材料を無視する筈はないが、然し理路を説

明する作用と實際に應用する作用とは決して全く同一ではない。隨て倫理學が學としてなし得ること、又なすべきことは、他の一般の學に於て見るが如く、其研究事項に就て一般的、隨て抽象的形式的原理を説くに止まるべきもので、之によつて一々の具體的事實を漏れなく記述することの不可能なるは明白である。然も又其が斯く一般的であるが爲に反て一切の特殊事實を網羅し得るの長所を有つて居るといふことは看過してはならぬ。要するに倫理學の中から直ちに道德の具體的實例を演繹せんとすることは、物理學の説明の中に直ちに實際の自然現象の詳細を求めんとするものゝ如く、然も又倫理學によつて何れの事實にも通ずる原理を發見し得ないといふものは、物理學の原則が自然現象に妥當せずと主張するものと同一である。

斯く言ふと次の如き非難が生じ得る。私が上にいふ倫理學は自然科学として倫理學である、然るに學は自然科学のみではない、所謂精神科學、若しくは

私か他の場合で賛同した學說によれば、文化科學或は歴史學なるものがある、而して倫理學は自然科学でない以上、當然文化科學に屬して自然科学とは別種の性質を帯びるべき筈ではないか、と。論者は恐らくは之によつて倫理學が形式的一般的であるといふ提言に反對し、私自身の意見によつて倫理學が具體的道德の問題に容喙するものであることを承認せしめ、而して後其が實際上無力なりといふ非難を證明しようとするであらう。然しながら私は學の分類に關しては自説を主張しながら、否之を主張するが故に反て論者の非難に答へ得ると思ふ。

我々は學を方法論的に自然科学と文化學或は史學との二に分類するが、之と共に現存する科學中其兩者に跨がるものゝ生ずることを認めなければならぬ。倫理學は、其對象から言へば所謂精神現象或は文化現象に關するものではないが、之を攻究する方法によつて文化學たる代りに自然科学となることを避

けられない。所謂道德の自然科学とは倫理道德を單に一個の心理的及社會的事實として攻究し其中に現存する法則原理を發見叙述せんとするものであつて、其點から之を倫理學の心理學及び社會學と稱し得る。私が既に他の場所で論じた通り（即ち前に掲げたる第一論文）、從來の所謂經驗的倫理學中には心理學的研究から直ちに他の結論を導かんとしたものが多かつたが、是等は須らく心理的分析に其範圍を止むべきものであつて、其點に於ては今後は發達論的見解と結合して他の社會學的倫理學中に包括せらるべきものであらう。社會學的倫理學は倫理現象を一の社會現象と看做して之を自然科学的方法で攻究するもので、恐らくは今後益々新領域を開拓し行くべきものであらう。然しながら是は物理學者が物理現象を取扱ふ如く、動物學者が標本的に或動物を研究するが如き意味で古今東西の倫理現象を概括し分類し説明するものであるから、其中には毫も具體的の道德が學的問題となつては居ない。隨て之から未來の道德的法則

を規定する如き實踐上の應用は生じて來ない。此意味に於て科學的倫理學は確かに實踐上に無力であると言へる。

然るに倫理現象は一の文化現象として當然文化學の對象となり得るものである。文化學としての倫理學は、私が他の場合に説いたやうに、キन्दルバント、リツカート等の所謂一回的現象の學でなければならず、其法則は一般化的に非ずして個體化的でなければならぬ。隨て此に倫理學はある具體的事實を攻究するものとなつて、前に述べた如き一般的性質を失ふやうに見える。然らば此場合には倫理學は實踐上にも關係を有することゝなるのではあるまいか。而して若し此場合に其効力が微弱であれば、此に其の無價値を證するのではあるまいか。

私は今此に文化學の特質等の議論に深く立入る邊を有たないから、假りにキन्दルバント等の立脚地に處して考へて見ることに止めるが、此場合に個體化

的には同時に價值關係といふことを伴隨して居る點に注意することが必要である。蓋し知識は常に選擇を豫想するが、今若し無數の事實を悉く記載することが出来ないとするれば、其中から何等かの標準で選擇を施さねばならない、而して此場合の標準は即ち是等事實の連續的集團の全體が示す所の全體の意味である。即ち此全體の意味に關係する事實が知識の材料たる價值を有するものであつて、何等の關係を有たぬものは省略すべきものであるとせられるのである。此の如くして個體化的知識には同時に價值關係といふ條件がなければならぬ。故に倫理學がキンデルバント等の意味で文化學となるならば、之と同時に價值の學と密接に連結しなければならぬ。而して價值の絶對の意味は哲學の問題に他ならぬから（是も私が他の場合で論じた通り）、文化學としての倫理學は獨立に存在すると見ることも出来るが、然し又之を直ちに哲學的倫理學と見ることが出来る。

然しながら此にいふ哲學的倫理學は寧ろ倫理學の哲學と稱すべきもので、嚴密に従來の所謂形而上學的倫理學或は心理主義的倫理學と區別せられねばならぬ。此點に就ても私は既に他の場合に於て論じたことがあるから、今敢て深く論ずることはしないが、此には其差別を認めつゝ、然も普通の意味に於ては幾分か混同せらるゝ所以の理由があることを許して之を一律に論じて見たい。即ち私の意味する「倫理學の哲學」は倫理的現象の批評哲學即ち道德の可能性の根據を論ずるもので、從て眞に道德の基礎を説き、連て倫理的判斷の標準目的等を論ずることになるが、是等は或程度まで従來の形而上學的倫理學即ち或る形而上學的假定から出發して倫理現象の法則を斷定するものや、心理主義的倫理學即ち或る心理的研究を根據として行爲の規範を論斷しようとするものに於ても、一言にすれば従來の英國風倫理學に於ても又多數の哲學者の説いた倫理學に於ても見る所であるから、之を併せて論じても今の場合には目的には適

合すると思はれる。此の如く哲學的倫理學は規範の學であるとするれば、此學が幾分實踐的意味を有すべき筈であることは斷言し得るが、然らば是は果して如何なる意味に於てするのであらうか。

もし規範學としての倫理學に直ちに實際上の倫理的判斷を指導することを望むものがあらば、是は既に見當違ひの注文をなすものと言ふに躊躇しない。況んや此倫理學によつて直ちに人を善に導き惡を避けしめようと言ふものがあらば其妄に驚かざるを得ない。アリストテレスの言つた通り實行の徳は知識によつて養はるべきものではない、必ず練習を俟たねばならぬ。而して其規範が直ちに行爲と變じ得ざるのみならず、行爲の規則ともならない。何者、所謂個體化的事實は價值關係によつて選擇された事實であるから、既に原形と遠ざかつて居るもので、一般化的事實とは異なつた意味ではあるが、均しく又抽象的形式的たるを免れない。故にかゝる規範を直ちに具體的事實に當てはめんとする

ものは、全然誤謬に屬するものと言はざるを得ないのである。

然らばかゝる規範學は如何なる實際的效果を有するか。曰く、此種の倫理學は當然從來の倫理學に見る如き諸倫理學説の批判的研究より成つて居るものであるが、是等學説は本來學者が自己若しくは世人の經驗を抽象して作爲したものであるから、如何なる人も其思想を組織すれば何れかの學説に近きものとならざるを得ない筈である。例へば利益を欲する者があつて、其一舉一動を自ら觀察し之を其理由に溯れば當然利己説に歸せざるを得ない。是に於て是等諸説を有する者が各其思想の理論的價值を検して其行爲の指鍼を定めんとする要求の生じた場合、其の參考となるものは即ち倫理學でなければならぬ。もし利己家が倫理學の研究によつて其主義の許多の批評を受けつゝあるものなることを學ぶを得たらば、之によつて直ちに翻然悔悟することはなくとも、やはり衷心不安の念を生じて或は多少なりとも其行爲に影響を受けることもあらうし、少なくとも

其良心の苦痛だけは鋭敏になるであらう。反對に自己の思想が倫理上何等かの理由のあることを發見すれば之によつて自信を強くすることもあるであらう。此の如く實踐上に於て知識的根據を得る點に於て規範學としての倫理學は確かに有力のものたることを失はない。然しながら學を直ちに實行する意味に於ける有力性は、丹砂を化して黄金となす時に於て始めて達し得られるであらう。此の如く倫理學は其が自然科學的方法による限りは唯知識としての用に供せられ、哲學的方法による限りは知識的根據として更に一層實踐に關係するが、然し何れにても實踐の法則とはならない。然しながら所謂國民道德は果して此意味に於て倫理學の無力を嗤ふ資格を有するか。國民道德の嚴密なる意味は如何なるものであるにせよ、其は一の教訓に外ならぬ、教訓は決して直ちに實行とはならない。固より之が爲に教訓に價値がないといふてはない、隨て國民道德に對する價値の有無を之で決せんする譯ではないが、國民道德の實踐上の價

値は倫理學と著しく異なるものでないことは認めてもよい、と言ふのである。尤も其作用は全然別種であるから之を比較すること其自身が既に誤りであるとも言へる。

次に更に奇怪なる議論は倫理學が沒批判的であるから之を國民道德で裁判せよといふ論である。此の如き議論は、我々の會合及其に興味ある人々に於ける如き間には或は論ずる必要はないやうに見えるが、同時に倫理學の性質を明にし前論を補ふことが出来るから併せて論ずるのである。論者の趣旨は或は倫理學其自身が沒批判的であるのではないが、之を修める者が然りといふのであらう、然しもし倫理學其自身が批判的なものであれば、之を學ぶ者は自から其に感化されて來る筈であるから、ある倫理學説を奉ずるといふことは同時に其他の學説を批判して其の取るべからざることを知つたことを豫想するものでなければならぬ。倫理學は寧ろ煩瑣に過ぐるまで諸學説の批判を試みて居る、或る

場合には自説の積極的論證は殆どないこともある。其程に批判的な倫理學を沒批判的だといふことを聞くのは、私は寧ろ私の耳を疑はざるを得ないことなのである。或る倫理學説を奉ずる者が其説を主張する爲に、他を攻究せずして盲目的に自説を説くとする如きに至つては、是亦誣妄の甚しきものと言はねばならない。

論者は倫理學説の當否を國民道德で決しようとするが、是は頗る不思議な方法といはねばならない。學説は既に述べた如く極めて一般的抽象的である。固より其材料背景等に多少制限せられるから、全然抽象的とはならないが、其或場合に於ける應用を豫期して立てたものではない。試みに快樂説なり、直覺説なり、乃至行爲の分析なり、進歩の觀念なり、人格の説なり、何れを取つて見ても之を國民道德で批評するといふことは殆ど意味を成さないではないか。但し是等の學説を實際に應用するに當つて時代國土の差別が伴ふといふことは確

しかである。然し何れの倫理學説と雖も其説中には時代國土の別を離れることを揚言して居ると共に、之を應用する上に於て種々の相違を生ずることを拒まないであらう。若し斯る學説の外形に於て國語や其他の制限によつて生ずる些少の差別を標準として道德の差別を高調するならば、是れ道德上に於て極端なる相對主義を取るものでなければならぬ。此の如きことは論者の國民道德説に於て果して承認せられることであらうか。私はかなり具體的に言顯はされた徳目に就ても絕對性を主張する論者自身が、之よりも更に抽象的な倫理説に對して相對主義を説くことを訝からざるを得ないものである。

或は論者が國民道德で倫理學説を批判すべしといふのは、倫理學説を應用するに當つて國民風俗を顧慮せよといふの意であらうか。然らば一應は道理ある言である。倫理學説に内容を與へるものは確かに其學説を受け入れる人々の實際生活でなければならぬ。然しながら其生活は果して國民道德といふ語で顯は

される如き固定した感を與へるものであらうか。或は寧ろ國民道德其のものも想像されるが如く固定的のものでないのではあるまいか。論者の批判的といふ國民道德は單に國民の風俗といふことに解してよいのであるか。此等の疑問は當然我々をして國民的或は日本的といふ第二の問題に移らしめる。

二

國民的或は日本的といふ語は屢無造作に使用せられ、而して往々或人々の專有物であるかの如き調子を以て論究せられて居る。私は之に反して此語は概念としては爾く明瞭簡單なものではないことを考へると共に事實としては何人の意識にも存在し、一切の人々を支配しつゝあるものであるといふことを認めるものである。

行論の便宜の爲に終りの點から陳述したい。長く日本に居住し、日本の言語風俗文學等に親しくなつて居る外國人には一見殆ど日本人と異ならざる如きも

のもあるが、然し時としては何等かの點に於て如何にしても日本人には發し得べからざる言語、日本人らしくない風俗を示すことがある。かなり外國に親しみ、態度はもとより容貌まで外國人と寸分異ならぬやうになつた人でも、何かの機會に際して其の生國の特徴を示すことがある。此の外國人に模し得ざる所外國的影響の如何ともする能はざる所、是が先づ我々に國民的、日本的と見られる點である。其は或は些細なマツチの摺方か鉛筆の削り方位の所であつてもよい、何かにつけて「成程日本的だ」と氣付く所に我々の出發點がある。私は二三の例を以て私の漠然たる言顯し方を補つて見たい。

嘗て伯林で「マダム・バツタフライ」を觀たことがあつた。西洋の日本劇は私を見るを欲せざるものではあつたが、有名なファラーが米國から來て扮するといふので、歌劇よりは寧ろ役者を見るのが目的で行つたのである。斯んな事は餘計な言譯ではあるが、其程私は此種の劇に興味を有たないといふことを説き

たいから附記したのである。而して興味がないといふ中には、此種の劇に得て有り勝な誤謬だらけて見るも恥しいことをも含むのであるが、果して其劇中の人物には支那風の小陣笠のやうな冠物をした警固の役人などが出て来て、子供からヒネーゼと蔭口される時のやうな感じがしたのであつた。時代なども一寸想像がつかぬ位雑駁ではあつたが、其の家屋がとにかく日本の旗亭のやうな所、庭園や築山や木石の工合がとにかく西洋風とは異なつた點、色彩が一たいに淡くして刺激的でない所、何となく日本の氣分を起さしめた。而して最も氣恥しく感じた點は、出入する若衆らしい男が頭を低くして小走りに来る態度の如何にも卑しげな所であつたが、然し正しく、燕尾服で立派な鬚など生しながら何所か間の抜けて見える「オーバー」君とは没すべからざる差異があつて、此に於ても日本人の或方面を舞臺で見た感じがしたことであつた。私は豫期の如く態々斯様なものを見に来たのを悔いると共に、又久し振に故國を偲ぶ念に堪へな

かつた。劇の本筋は古風な貞女烈婦型を主人公としたのであるから、其點で或人々からは日本を比較的によく紹介したものと解せられて居たが、然し私は其本筋よりは寧ろ此主人公に扮したファラーが指を反ら所日本婦人の特色を示し得た技倆を面白く感じて此にも「日本的なり」と感じたが、其侍女と對話する間西洋ならばソファに横はつて歎息する場合をゴロ／＼(とてもなかつたが)座敷に横になつたので、成程此に「非日本的」な所が顯れたと感じたことであつた。凡そ斯様な事は日本人ならば何人も氣付く所であつて、然も日本人以外に往々看過せられる點であると思はれる。即ち我々日本人は斯る所に共通一致の風俗を有する點に於て互に同胞として特別の親しみを感得るのである。隨て此明白なる事實を無視し、苟くも日本人として日本的の何たるかを感じぬものがない、といふことを否定せんとするものは大なる虚妄と言はざるを得ない。

然しながら此の直覺的に知り得る所の「日本的」の何たるやを決定せんとすれば此に許多の難問に遭遇する。數月前私は或る知人から之に關する一種の議論を聞いたことがある。此人は非常に謠曲能樂を好み、是が眞の日本の藝術で同時に眞正無上の藝術だ、として居るのであるが、其論議中「眞の日本」といふことに就て諸家の疑問が出て、結局其主張者自身が眞の日本人の標準であるといふ思想を豫想することを示して居たやうに思はれて來た。此結論の前提の如何は今の問題ではないが、私自身も能樂に於て始めて日本の藝術が大成したやうに感ずる點があると思つて居る。音樂的方面に就て考へると、謠曲が聲明等と關係のあることは種々の點から想像されるが、然し仔細に比較すると、第一藝術として全然比較にならぬものはあるが、第二に又其爲でもあるか知れぬが、聲明系統で節廻しが如何にも急激な變化に富む所は到底日本の響を與へない。謠曲では實生流の如き佶屈聲牙の觀があるが然し流石に藝術であつて

旋律に無理な所は無く、又其上下の工合が何となく日本的に感ぜられる。然し是よりも今一層明白なのは、能樂の舞と雅樂の舞とに於ける足拍子や身體旋轉の方法を比較して知り得る點である。蘭陵王とか納曾利とかいふものが純外國的なものであることは言を俟たぬが、衣冠束帶をして舞ふものでも、是等唐拍樂等の影響を受けたものである限り皆外國的である。久米舞の如きは本來我邦の古樂であるべき筈であるが、果して原形であるか如何は知らない。春庭樂の如き類のものを見れば、其の服裝等から既に大に日本的に感ぜらるゝに拘らず舞方等は胡樂と相距ること遠くない。之に比すれば能樂の如きは其舞の序破急等に巧に舞樂を取入れつゝ之を日本化したものであることが明に認められる。尤も或は私が此で日本といふのは實は今日の我々が暗々裡に此様式に慣らされた爲に言ふのであるかも知らないが、とにかく其以後の日本の舞踊に至れば、遙に精緻で纖巧に又急調になつて行くが、然も常に日本的の感を與へて、舞樂に

於ける足拍子などは其中に見ることは出来ない。精密にいふと狂言に於て體をクルリと廻す所は多少例外のやうに見られ、又能樂中ても私の知つて居る範圍では「猩々」の亂れなどで足取りに舞樂的な所がある。是は猩々が波に戯れ水を蹴る状態であるかも知れないが、とにかく他の舞方と著しく趣を異にするだけ眼につくのである。斯様に考へれば能樂は眞正の日本の藝術の初であるからといふ理由で最上と言はれ得るか否かは知らぬが、とにかく日本の特色を種々の點に於て示して居るものである、とは斷言し得るやうである。少くとも私は斯く考へたいのであるが、然し能樂に對しては斯様に考へぬのもあり得るから、私が日本的だと思ふものも案外或る人々には注意を惹かないかも知れない。以上はやゝ偏頗な例ではあるが、日本的とか國民的とかいふことの明確に表象し得ぬことの一證として、甚だ横道へ外れて自分勝手に議論を試みたのである。既に然りとすれば、之を概念とすることは一層の困難が伴はねばならぬである。

思はれる。

是に於て私は輕々しく日本的とか國民的とかいふ概念を定めて漫りに他を其埒外に放逐する如き議論に對しては、其が學術的良心の程度を疑はざるを得ないのである。眞の日本的といふ概念は日本の生活を豊富に體驗し、日本の歴史や文學藝術等に關する廣博な知識を有するものにして初めて定め得べきものである。眞の日本國民が何を考へ何を樂しみ何を悲しむかを理會し得るものにして、初めて國民生活に關する論議をなし得るものである。而して是れ國史國文等に關する何等の先入主とならざる深奥該博の研究の結果にも亦負ふ所がなければならぬのである。

或は云ふであらう。其程の事は何人も了解して居る、然し我々は國民の過去の實際の如何を考へるのではなく、此國民の標準とすべき道徳理想を定めるのである、隨て必しも一般人民の一切の欲求感情等を顧慮する必要はない、

即ちある規範を立てて國民の歸趣を定めるのである。然しながら其規範は何所に求めるのであるか。若し之を道德の一般原理より求めるのであれば、是れ倫理學と異なる所はない。若し國民生活中に何所か不變な原形があるといふことを説くものであれば、其が果して然く容易に不變と否とを分ち得べきか、又不變な部分が他の變化的部分に直接に關係するを得るか、寧ろ變化的部分に對して適當なる規範を求めることが必要となりはせぬか、といふやうな種々の疑問が生ずる。而して是等の根柢には所謂國民的とか日本的とかいふことが全然變化せぬものであるか如何、といふ問題があるのである。

我々は此で國民性の存在如何といふ根本の問題にまで立入らうとはしない。國民性といふ意味も不明な點もあるが、大體の所で論出すれば、其の存在は承認してもよいと思ふ。既に國民性がある上は其が幾分不變の性質を有することは疑はれないが、然し其が全然不變であるといふこと、及び其が同時に理想的

であるといふことは容易に同意し難いものがある。是に於て私は表面上前論と矛盾するやうな事に論及する。即ち前には日本的とか國民的とかいふことが何人にも容易に感ぜられるやうに述べて置いたが、實は日本的といふことが一定不變ではないのであるから、何人も同様に感ぜられない場合があると言ひたいのである。然し是は矛盾ではない、何となれば是は即ち概念として明確に定め難いといふ意味であるからである。

實際日本的といふことは變化しつつある。近頃或る佛人の東京印象記を佛蘭西の雜誌 (*Revue des deux mondes*) で見たが、此佛人は淺草觀音の仲見世から奥山の活動寫眞や劇場などを通覽し、其他此近傍の夜景を一見し、更に築地京橋等の劇場其他を觀察して居るが、其カフェーや活動寫眞等が全然歐米的なことを一々の題目等に就て明細に説明して居る。丁度歌舞伎座等で興行して居た劇も脚本は新作であつて、然も佛劇の換骨奪胎であつた。普通の歐米見物客の如

く忠臣藏時代の日本を見たい希望が満されなかつた不平もあるやうであるが、然し此佛人の叙述には一面近世化的都市を享樂する氣分が溢れて居た所に、此文士の現代的日本人と共鳴する所のあることを示して居た。此の如く日本人の趣味は實際漸次變じつゝあるのである。子供に鬼を畫かせればお伽噺に出て來る西洋の妖怪を描き、隣家で田舎出の下女が洗濯しながら謠ふのを聞けば田植歌ではなくて學校の唱歌である。此間に立つてまた、團菊を見ずしてよく現今の演劇の拙劣を罵り、東京の地を踏むこと僅に數年にして江戸趣味の没却を嘆ずる如き尙古家もあるが、然し大勢は知らず識らず動いて居るのである。或人は之を附焼刃だといふ、然し何が附焼刃で、何が然らざるか、之を判別するとは困難である。附焼刃でもとにかく其時には人々の思想と生活との中に存在する事實なのである。

此の如く國民生活は常に變化するから、日本趣味など、一定不變のものを説

くのは或る場合には自己の趣味の偏倚せることを示すものたるに他ならない。能樂を解せざるものが之を日本的趣味とすることを欲せざると同じ意味に於て西洋音樂を解せざる者が之を日本的趣味としないことがあり得る。西洋の哲學を理解せざる者が之を研究することに何等の趣味を感じないのは當然であるが、日本の何人にも之を研究する資格なしとするのは速斷であらう。若し豊富なる體驗と廣博なる知識とを以てすれば一切の材料を悉く取入れて之を自己從來の生活と結合して、國民的日本の名を附することは何等の不便を感じない筈である。彼の徒らに外來思想といふやうな語を設けて自己の思想内容を豊富にするを拒むものは、會、以て其從來の生活に幾多の外來思想を含有することを知らざるを表白するに過ぎない。

或はいふ、外來思想を排斥するのではない、たゞ之を適宜に取捨統一するのである、と。言ひ得てよし、然し、私は先づ所謂外來思想の全然外來的でない

といふことを明にしたい。過去の生活文學等の研究は其中に雑多の要素の存在することを知らしめる。此要素中には頗る微力のものもあり得るが、とにかく其存在を許し得るものとすれば、之を近世式の形で表はした所謂外來思想は必ずしも外來思想と計り言ふことは出來ない。思想の材料は何所より來ようとも、是が一旦取入れられれば最早外來とか何とか區別すべからざること、牛肉を食すれば最早其は我體の一部分であると同様である。若し會々我思想に調和し難いものがあらば、不消化物として排泄せられ去るが、或人に取つて不消化であつても必しも他に取つては不消化でないから、所謂取捨は容易に言ふべくして行はれ難きものである。寧ろ深く自己の思想中に、果して之を取入れ得る素質があるか如何を検し、而して一面には外來思想なるものが、外國に於ても如何なる人々の間に行はれ居るか、と檢するが切要である。若し其が意外にも自己の生活に緣故を有するものであれば、之を外來として排斥するに先たち、先づ

其の一般性質を認むべきである。而して其が外國に於て或一部分の人々例へば青年とか或は藝術家とか或不平の徒の間にのみ行はれるものであれば、是等の人々の間に其が傳播することは如何ともし得べきことではないであらう。斯くして寛容の精神を以て是等思想を研究すれば多くは其が存在すべき相當の理由を有することを知り、而して其が案外外國に固有特有ではないといふことに氣付くに至るであらう、斯くして是等諸思想の間に自から統一が行はれるやうになるであらうと思はれるのである。

以上やゝ議論が細點に涉つたが、要は、所謂日本的が變遷し行くものであるから、此の概念を決定するには豊富なる體驗と知識とを要するもので、漫りに初から偏狹な規範や價値の判斷を加へて取捨選擇すべきものではないと思ふといふことを明にしたかつたのである。日本の道徳は日本人が過去から將來に互つて發達する過程に存在すべき者であるから、其包容力は極めて大に、而して

其變化も十分多様であつてよい。不變の部分は恐らくは知識に於ける先驗統覺や範疇に比すべき者に止まるであらう。此點から私は又真正に解せられた歴史主義に對して敢て非難を加へる者ではないことを附記したい。私は『現代思潮十講』中に於て歴史主義が實證主義に結合する限り、所謂自然主義的歴史主義となるから何等理想的性質を有しないが、是がキンデルバント一派の主意說的歴史觀に基づくものなれば、理想主義となり得ると説いて置いた。主意說と歴史主義との結合はなほ細論もあるが、私の論は普通の歴史を行爲の集録と見る限り、之に重きを置くことを意志本位の思想と關係せしめたるのである。主知說からも歴史を解し得ないといふのではない、現に自然主義的歴史觀は即ち是である。歴史を以て過去の記録と見る場合に其處に直ちに理想を求める點が疑義を惹起するに足るとするものである。

要するに一派の實際家等が自己の解する能はざる思想を以て直ちに外國的と

して危険視することは敢て怪しむに足らぬが、苟くも學識ある人にして學問上に於ても漫りに不變不易なる日本の思想道德等を立てんとすることには、反對せざるを得ないのである。況んや之を標準として倫理學說哲學說の價值を論斷せんとするものは冠履を轉倒する者といふべきである。我々がかゝる批判をするには、十分日本の生活文學に對する攻究を経て、而して又一方には哲學倫理學等に對する精密なる學究的研究を施すを要すると思ふ。(之に關聯して倫理學等の學究的研究の必要を論じたいと思ふが餘り長くなり問題が他に移るから今は省く)然し其結果を必しも一の國民道德といふ固定したものに制限するにも及ばない。寧ろかゝる目的を眼中に置かずして、今少しく廣く深く而して同時に細く研究すれば、強て思想の統一の如きことを求めずとも、自から生活に於て統一を示し得ると思ふ。然し是は餘談である。私はたゞ日本的とか國民的とかいふ語に就て若干の所思を披瀝すれば、之によつて第二の問題に答へ得たこ

とになるのである。(於丁會倫理會)

四 哲學的學科の研究法に就て

スピノザの『エチカ』とカントの『實踐理性批判』とが相併んで邦語に譯出せられたことは、近來の學界に於て最も注意すべく又最も感謝すべき事業に屬することである。我々は又兩書共に翻譯者に其の人を得たことを喜ぶ。「エチカ」の譯者たる小尾文學士は、多年地方の教育に従事しながら潜心スピノザ研究に努め、終に此業績によつて世の徒らに都會大學を離るれば輒ち學に遠ざかるかの如く信ずる人々の蒙を啓くものであり、而してカントの譯者宮本文學士は其道の權威たる波多野博士と共に他事を放擲して一意専心之に従事して其完璧を期したのであれば、其が從來是等大著の名のみを聞いて之を原文で讀むの便宜を有せざる人々に取りて最も大なる恩惠を與へたるものといふべく、更に原文

を讀み得る者に取つてもなほ國語にて讀むことに一層の親しみを感ぜしめる利益もあるのみならず、一般的にかゝる哲學書の邦譯によつて我國文學を豊富にした功績は何人も認めざるを得ない點であらう。而して『エチカ』には序説としてスピノザの傳記及び學說の變遷に關する周密且つ斬新の研究を附載し、カントの翻譯には又序説としてカントの傳記を流暢明晰の筆を以て詳述してあることは、共に讀者に對して最親切なものと言はねばならぬ。若し譯語に對して更に多く原語を附註し、索引を作るの勞を吝まれなかつたならば一層の親切に感謝し得たであらう。譯文も共に明晰にして的確、固より卒讀直ちに理會し得られるものではないが、少しく考慮して精讀すれば之を理會する上に於て非常に困難を覺えることはないのみならず、恐らくは譯文として彼程までにこなし得たるものは僅に指を屈して算へ得るに過ぎぬであらう。今我々は其一々を詳細に研究して批評するの違はないが、此にはたゞ是等二書を推奨するに止め、更

に此翻譯を得たる機會に因んで少しく思ふ所を陳述して見たいと思ふ。

先づ私の述べたい點は、翻譯の變遷と其に對する世人の考方とである。抑も翻譯は明治の初より今日に至るまで、凡そ三段の變遷を見て居ると思ふ。明治の初年、所謂智識を世界に求むる叡慮に基づき其時代の先覺者が泰西の諸書殊に政治法律等の書籍を譯述した際は其の主とする所は新智識を廣く世人に知らしめるにあつて、必しも原書の詳細なる迂餘曲折を複寫することを主として居なかつた。而して譯者は多少和漢の學に關する素養が深く、隨て其思想文體によつて外國の學說文章を移植するが爲に、其翻譯は自から譯者の措撫に影響されないわけに行かなかつた。此の如くして其の翻譯は頗る解し易く、往々にして自國の文章を讀む如き觀があつたが、然し原著者の精神風采が微細の點に至るまで之に顯れたか如何はやや疑問である。然し是は固より其時代の人々の敢て意に介しなかつた所なのである。然るに漸次翻譯の材料が政治科學等の實際

的事項から轉じて文藝宗教哲學等の書類に移ると共に、人々は最早單なる摘要風の抄譯を以て満足するを得ざるに至り、一面には原著者の思想のみならず、其表出の方法までも描寫せんことを欲しながら、然かも他の一面になほ舊時の文體表出法等に囚はれて全然原著に適合する如き翻譯をなすを得ず、或は又惡意に解釋すれば和漢の素養が幾分か從來の人々に劣り來つたことも混交して、此に生硬なる譯字を生じ難解の文章を産するに至つた。是に於て翻譯と言へば信屈聳牙と思はれて到底一般人士に解し得ざるものとせられ、加ふるに所謂自覺的精神の勃興の爲に翻譯を陋とする傾向を生じ、之を以て單に學生が業餘の糊口に資するものに過ぎずして、専門學術を修得する者の敢てなすべきことにあらずとするものがあるやうになつた。今日に於ても堂々たる學者にしてなほ此の如く考へるものもあり、又翻て思へば此の如く考へるに値するやうな翻譯も少なくはないであらうと信ずるが、然し別様の意味を有するものが他に生じ

つゝあることを看過してはならぬ。固より文藝上には此點が最も早く注意せられては居たが、哲學上の諸著述の如きにも文體氣分等を寫すに苦心するもの現はれたことは、主として最近數年間の事實であると思はれる。元來翻譯は世人の考へる如く決して容易な業ではない。或場合には著述よりも一層の學識を要することは、實際其局に當つた者の熟知する所である。即ち原著者が不用意に引用した語句などに對しても相當の理會を有たねばならず、字義の不明瞭な所なども極めて多いが一々之を的確に解釋せねばならず、之を誤なく譯出することは事實上不可能と言ふべきことであるが、更に原著の氣分を描寫するに至つては一層の困難を増す事なのである。此の如き注意は一篇の論文や單純なる解説の如きものを譯出する際に對してはさほどに重要でないやうであるが、然し古今の「クラシック」と稱せられる著述に就ては、必ず怠つてはならぬ點である。而して此氣分を描寫する時には、出來るだけ自由な文體を要するのであ

るが、口語體の發達は正しく此機運を促したものであると思ふ。此の如き自由の文體があり、而して譯者も文學上に手腕を有する人である上は、其翻譯は原著の精神を寫す上に於ても殆ど大なる缺陷を見ざるに至るであらう。然し此の如きは固より容易の業でない。此の容易でないことを體驗し、而して大著の翻譯と實用的抄譯との差を認め、更に又平凡なる著述よりも多大の勞力を要することを知るものにして、始めて翻譯に對する至當の尊敬と評價とを拂ふことを得るのである。翻譯に對する此見方の生ずることが、近代に於ける一新傾向であつて、而して私の見所によれば又哲學倫理學等の研究法に對して明瞭の理會を生ずるに至つた端緒であると思ふのである。

二

何故に翻譯の眞價を了解することが哲學的學科の研究法を眞正に理會することになるといふのであるか。蓋し近世の學術は多く近世の初に於て歐洲に起つ

た自然現象を直接に研究することに端を發して居る。其以前の學問は古人の定説を遵奉し宗教の經典に憑據して演繹推論するのみであつたが、近世の初自由の精神勃興すると共に、親しく實物に就て觀察し實驗することを努め、徒らに古人を崇拜し典籍を盲信することがないやうになつた。此事は初は主として狹義の自然科學に就てのみ行はれて居たが、後には精神現象の研究も亦之を離れては存在すべからずとするやうになつて、所謂實證哲學の名さへ生ずるに至つた。此見方からすれば、過去の學說や書籍を研究することは非常に大切な事ではなく其よりは寧ろ事實を探索し、目前の經驗を注意することが肝要となつて來る。此の如くして政治經濟等其他の社會現象に關しては統計が必要なる材料となり、歴史研究に就ては古文書や遺物の事實を決定する標準となり、更に是等現象の基礎たる精神現象の研究に關しては器械によつて實驗を施すことが最確實な方法と目せられる。此點から見れば、近代の諸學術は近世の初に於ける自然

現象の研究上のこの變遷以上に更に大なる變動を生じたもので、然も着々其效績を挙げつゝあるものと言へるのである。然り、私は此の新たなる研究方法の價値を認むることに吝なるものではない。然しながら此新方法の唱導者が其效力に誇るの餘り、往々にして他を無視することあるに至つては、たゞ其無智を暴露するのみならず、其方法の應用に關しても無能を示す機會をつくらないとは言へないことであると思ふ。所謂「他」とは何ぞ、哲學倫理學、否、自然科學其自身に於ても、其根本原理を研究する場合には、全然是等實驗的研究と別異の態度——或る意味に於ては古昔と同一の方法を執ることをいふのである。

實驗的統計的或は一般に實證的方法を取る者は哲學等に於ても亦常に此方法によるべきものとし、而してもし哲學等に於て古説を研究し之を紹介し、批評し、補説すれば其の何れを問はず、一概に古説を踏襲して獨立の研究を缺くも

のとする。尤も眞に批評補説する場合には單に踏襲すとは認めない、と抗辯する者もあらうが、併し是は表面上の口實に過ぎず、實を言へば古説研究を度外視する者は古説の批評といふことにさほど重きを置かず、寧ろ一切を自からより始めようとするのである。其意氣は頗る壯とすべく、又此心掛けは固より學術研究にも必要でないとは言はぬが、然しかゝることのみを以て決して學術研究の全體を盡さないものであるとしたならば、學に忠なるものは須らく此に顧慮する所がなければならぬ筈である。或は又考へ様によつては、今私の意味する別異の方法は必しも根本的に異なつたものではなく、換言すれば所謂學說の研究其事は廣義の實證的方法によつて居るのであると言へると思はれる。蓋し哲學等も、他の科學に於ける如く、固より材料を無視するものではないから其點に於ては廣い意味の實證的精神を全然拒むものではない。たゞ然しながら其の所謂實證材料となるものが學術研究の性質上同様ではないといふことを看

過してはならぬのである。實際的社會現象の攻究には統計的事實を必要とするが、學說原理の研究に當つては此の如き統計的事實を有しない。故にもし事實を單にかかるものゝみに限れば、哲學の材料には事實がないといはねばならぬ。然し哲學等の材料は他に存する。而して此に其特殊の事實の意味が生じて來るのである。詳しく言へば、其原理研究の材料たるものは實に他の諸原理に他ならない。哲學等の場合に於てプラトーンやカント等の學說を研究するのは、丁度物理學者が實驗室で任意の物理現象を發生せしめて研究することや、植物學者が若干の植物を採集して之を或は實際に生長せしめ、或は顯微鏡下で檢すること、同様の意味を有して居るのである。若干の事實を集めて其に關する法則を發見する等のことは、倫理宗教等を社會の自然的現象と看做した場合に、其研究法の一つと認めることも出来る。然し是等の事項の根本原理に至つては單に諸事實の歸納よりのみ生ずるものではないから、從來の原理説明法を參考論證

して、其中から適宜に脱化して來るやうにしなければならぬ。例へば倫理學上善惡の標準の問題を攻究しようと思へば、單に實際の諸問題を集めて之を抽象概括しても、求むる所のものを得ることは出来ない。固より此の如きものも標準決定の材料とならぬとは言へぬが、是等は本來單に過去の事實を示すものであつて、其事實が果して正當であつたか否かを説くものではない。或は言ふてあらう、其事實中には過去の判断を包括するから、之を以て單純な自然的事實と同一視することは出来ない、と。實に、例へば奴隸制度が一般に行はれた社會に於ては奴隸賣買の習慣其事が之に關する社會の是認を意味するものであるから、其事實中に既に規範を含有すると言へない事はないが、併し其はたゞ其時代の道德意識が之を認容して居たといふ歴史的事實を示すに過ぎないので、其が今日に於ても善であるか、否其當時に於ても果して正當と稱すべきか、といふことに就ては、何等の決定する所は無いのである。然るに廣義には同じく

過去の事實中に編入せらるべきものであるが、是等の制度等に關する是非の論評に至つては、實は即ち何れの時代に於ても承認されることを要求する性質を有するものであるから、此に明かに規範の意味を有して來て居る。固より或時代の論評が今日に於て依然正當であるといふ譯でない、否其時代に於ても錯誤に歸するものがあるかも知れない。然し其に拘らず、我々が之に規範的性質を附與せんとするのは畢竟其が規範となるべき要求を有して居るからである。今倫理學說なるものは畢竟是等の論評を組織し齊整したるものに他ならないから、一面に於ては更に完全に規範的性質を有すると共に、他面に於ては人々の普通意識と結合するものであることを拒むことが出来ない。此の如くして我々は倫理學說も亦道德現象の一部分であることを認めると共に、其中からのみ規範標準に關する意見を導き出し得るものであるのである。

此事は獨り道德現象に限らず、宗教藝術法律經濟等凡て或事項に就て其價值

問題を論ずるに當つて必ず取るべき見方であるのみならず、純粹の理論的研究に於ても、其根本の原理を論ずる場合に於ては一種の歴史的批評から出發することが常である。例へば、物理學に於て或る特殊の現象を實驗的に研究する場合は、諸般の設備を完全にすることに研究者の才能と熟練とが集中せられるのであるが、其結果から若干の法則を組立てようとする時には、既に過去に於ける同様の研究を顧慮しなければならぬ。實驗の結果に就て屢爭論を生じ、殊に彼の醫學上の會合に於ける如く激烈に討議せられる所以は、畢竟是等新意を主張するものが歴史的批評的基礎に立つべき必要を指示したものに他ならないと思はれる。況して更に進んで一個の假説を作為し、或は一步を進めて之を定理とし原理とするに至つては、最早一個人の實驗裝置などの說によつて決定すべきものではなく、古來の諸學說を參照し評騭して其を材料とすること、なほ個々の實驗報告を材料とする。如きものでなければならぬ。ニュートンの力

學説は其より以前のケプラー、コペルニクス等の事業に負ふ所が多く、而して其後の諸説例へばエネルギー論の如きは又ニュートンの運動則と分離しては意味がない。故にポアンカレの如き理論的研究を試みる人の著書が明白に歴史的批評的態度から出發して居ることは其の『科學と假説』『科學の價值』等の諸著を讀む者の均しく認め得る所である。此點より觀てマツハが其『力學』に於て歴史的敘述を試みたのは又至當の舉と謂はねばならぬ。而して既に他の學説を批評する上は、先づ之を正當に理會せねばならぬから、簡單なる敘述や紹介梗概等によつて或は其眞を失ふ恐れがあることを避ける爲には、出來るだけ原著或は少なくとも其の忠實なる翻譯に就て之を研究せねばならない。此の如き目的を以て既にオストワルトの編述に係る科學叢書 *Klassiker der exakten Wissenschaften* があるが、我邦に於ても亦東北大學に於て『科學名著集』の名によつて續々科學史上著名なる典籍の翻譯されるのは、學界に於て最も注目すべき

現象である。習慣の然らしむる所、數學物理学等に關する論文は邦文にては反て讀み悪いといふ人々もあるが、然し其讀者を得ると否とを問はず、此の如き大著述が國語となつて國文學を豊富にすることは極めて必要の事といはざるを得ない。私は此の如き翻譯が一面に我邦の理學界の進運を刺戟し得ると共に、他面に於て我國の文學に革新的影響を與へるものたることを疑はないものである。

併し深奥の研究に入る時には、固より翻譯のみでは足れりとしなない。さほど縁遠くない國語である限り、専門學者は其原著をも讀むべきことは當然であるが、獨り之に止まらず、其原著を完全なる出版によつて閱讀し、更に進んでは其の諸種の出版を校合し、之に必要な書簡遺稿等を搜索して其原著に對する理會に便にしなければならぬ。私は嘗て或る生物學者が學生に對してダーキンの著『種の起原』の講讀をなさしめて居るといふことを聞いた。進化遺傳等の

學説は日進月歩、固より此數十年前の古書から事實上教へられる所は少なくなつたが、然もなほ諸新研究に對する示唆となり出發點となるものは、反て此古書中に多く存して居るといふのである。而して更に此書の種々の出版を比較對照すると、其斷定の方法に於て著しい差別を發見し、初には無雜作に概括的に斷言したものを漸次制限して慎重に論じてあることを認め得て、こゝに科學研究の精神に就て悟入する處があるといふ。私は實に此言を生物學の一權威たる某氏から聞いて、大に啓發する所があることを覺えたのである。今日科學哲學の歴史を研究するものが、原著の古版を尊重すること他の文學等に於けると同様なる所以は、決して單に骨董的趣味よりのみするものでないといふことが、之を以て察知し得られると思ふ。實驗室に於て種々の混合的現象を隔離したり、個人差異の影響を減少したりすると同様の注意が、學説を研究する上に於て或は其學説を記載した書籍を研究する上に於て、或は其學説を記載した書籍を

研究する上に於て、また重要な任務を遂げて居るものといはねばならない。

然らば何故に此の如く古書や諸學説が研究の材料とならねばならぬか。蓋し個々の實驗等に於ては先づ忠實なる觀察と精巧なる器械とが基礎を構成するものであつて、之に加ふる一種の機智がなければならぬことは勿論言ふを要せぬが、とにかく其人一個の思慮と外界の事情とが重要な役目を演ずるのである。然るに學説定理の場合には、其主眼たるものが與へられたる自然の事實材料よりは寧ろ其事實に對して下す所の各人の思想である。即ち實驗の場合に於ける作用を思想の中に於て行ふもので、所謂「思想的實驗」の名ある所以である。其故に器械の實驗が精密であらねばならぬのと同一の程度に於て、思想の實驗も同様に多趣多様であつて然も精確周密でなければならぬ。其故に、我々がニュートンとかヘルムホルツとかダーキンとかいふ場合に其が既に「クラシク」となつたからといふ理由で、之を紹介した書物にのみ依頼しても、其説

に通曉したとすることは出来ぬのみならず、是等の學者は固より、更に微小なる物理學者等の理論的研究をも無視して單に自己獨得の學說のみを立てることは、恰かも個人的差異だらけの實驗を以て満足して毫も廣く他人の實驗報告に依頼することがないのと同様である。實驗科學者の中には往々此の如き弊に陥るものがあつて、殊に功を得るに急なる觀のある學術の方面には屢不完全なる偏頗なる實驗を以て直ちに學界に新貢獻をなし得たる如く揚言して、之が爲に又忽ちにして反對の實驗的報告に破られることを見るのである。是等を以て見れば實驗的研究と雖も、苟くも足を一步理論的説明に踏み入れると共に、忽ちにして歴史的批評的研究の必要を感ずるのである。而して既に此種の研究を認むる以上、其方面に於て精細深刻なるべきことを望むことは當然といはねばならぬであらう。

三

此の如く見て來れば近世學術の實驗的方法の進歩するに拘らず、其以外に於て、否其方法自身の中に於ても、幾分か古い研究法に類似したる歴史的批評的方法即文献的方法が存しなければならぬことを知り得る。彼の實驗的歸納的研究家が會文献的方法に接して陳腐若しくは古説踏襲の譏りを呈するものは自ら知らざるの甚しきものと謂はねばならぬが、然も此の如き誤解を爲すもの多く而して文献學的方面に屬する學者自身さへ往々にして此の如き非難を他に加へんとする者あるは何の故であるか。思ふに其原因は種々あるが、第一には獨創と我見とを混同するの弊があり、第二には無意味なる自國尊大主義が其根柢に存するからであると思ふ。實驗的研究をなす場合には、たとひ自個獨得の方案を試みても、其結果は常に數回の實驗によつて補正せらるべきものであるから、割合に公平なるを得ることもあるが、其解釋乃至或る假説を立てんとする場合には、自己一個の空想にのみ依頼すれば、自由奔放殆ど之を箝束するに由なき有

様となる恐がある。然も外觀上往々にして獨創の如く思惟せられて、己れ自ら之を以て任ずることが尠なくない。固より此場合に於て實驗學者の所謂實驗に代はるべきものではない、其は即ち社會の觀察と自己の體驗とである。社會の一局部に從事すれば多少其方面の實際的智識を得るが故に、其方面に關係せざる人々の之を知らざるを嘲つて自己のみが活きた事實に通じ他はたゞ書物上の智識のみを有するに過ぎずとする。我々は固より其特殊智識に對する相當の尊敬を拂ふのに吝なものではないが、然し其は或る新聞雜誌的評論の目的に向つて一部分の材料を供給するに過ぎざるもので、社會的事實の學術的研究に關しては既に嫌たるものがある。況して之によつて學說原理に入るには頗る距離があるものと言はざるを得ない。もし斯る知識が學者に必須な要件であるとすれば、新聞の探訪をすることが學術的攻究の最大要件でなければならぬ。然かも探訪家が直ちに社會的事實の學者となるを得ないのは學術攻究に必要な思想

的實驗を施さないからである。然るに此の如き外面的觀察の弊を補ふものは自己の體驗を主とする内面的觀察である。是も亦社會觀察と同じく我々の研究に必須の材料たることは疑を容れない。或は凡ての學術も結局此體驗を基礎として而して此體驗によりて確證せられるものであるかも知れぬと思はれる。然も此體驗といふ語ほど又濫用せられ易いものはないであらう。我々は今其濫用の場合を一々指摘することを必要としないが、ただ多くの場合に於て體驗とは論證不可能の逃避所であることを言ふに止める。論證の範圍は論證によらねばならぬ、其所へ忽然として體驗を口にすれば最早何事をも言ふことは出來ない。若し甲が自己の體驗を主張するならば、何故に乙の體驗を主張することを拒斥するのであらうか。古人の學説は又古人の體驗の集積である。今人が之を理會し之を紹繼するのも亦均しく體驗であるとすれば、自己の體驗を主張するものは、須らく度量を廣大にして他の體驗をも一應考慮するの要がある。而して體

驗は固より微妙の差別をも有するものであるから、一々詳細的確なる記録によつて之を確定しなければならぬ。隨て體驗を重ずる人は、其の體驗を重ずるといふ理由によつて又他の體驗の記録たる書籍學說等を精細に研究しなければならぬ。之を怠るものは即ち自から、自己唯一の立場たる體驗をも侮るものに過ぎず、所謂體驗家は美名を以て自己の我儘を通さんとする方便に他ならぬと言はれても逃るに辭がないであらう。獨創固より尊ぶべし、然も我見と混同することは出来ない。天才の獨創は皆許多の要素から成立し、輕卒なる外面的研究は其外來的要素を益多く知るに従て遂に其天才の獨創をさへ否定せんとするに至る程なるものである。

之と關係して特別に我邦に於て述べべき點は學說の研究を以て外國崇拜の結果とすることである。元來我國の諸方面に於ける不當なる外國崇拜若しくは外國依附の反動として又極端なる外國排斥の現れたことは社會進化の法則的現象

として觀察することを得られないではないが、然し學術界に於ては是等の事件に際して中正なる判断を誤るべきものでない、と思ふ。經濟上の自國補給も如何なる程度まで行はれ得るか、疑問である。一朝事あつて其に出る他ない場合には其に應ずるやうに用意することは必要であるが、平時に於ては其を主とすることは交換貿易の道の開けなかつた古代に復るものと謂はねばならぬ。軍國主義の論者が一切を戰時の標準によつて論ずることは其主義からは當然であるが、然し平時に於て一切を戰爭の方便としてのみ見ることは不當である。必しも絶對的平和主義を主張しないまでも、國家の事業に若干の餘裕を存することは文化國家の必要なる義務である。若し之を説くことが自己の國家觀に矛盾するといふ理由の下に之を輕々に非國家的といふならば、論者は國家を全く文化なき野蠻の状態に置くもので、其れこそ昔日のアッチラ等の事業を理想とするものであつて、到る所希臘的文化を残し、而して又希臘文化にも東方的文化

を混ぜしめたアレクサンドロス等の思想と相距ること遠いと謂はねばならぬ。閑話休題。實際生活に於ても常に戰鬥的氣分を以て自足主義を徹底するの不可なるが如く、學術上に於ても國際的關係を無視するの不合理なることは明白である。外國の書籍を読むが故に外國崇拜なりとする論者は、果して常住坐臥に於て自國品若しくは古來の器具のみを以て満足するか。今は山間僻地の茅屋にも電燈が煌々として居る。古道を説く道學先生も帽を冠り靴を穿つて居るのである。

四

或は曰ふ。外國の學説を研究することは必しも不可ではない、たゞ自國にも研究すべきものであることを忘れて、外國人の學説としのみ言へば一も二もなく崇拜することを醜陋とするのである、と。此の論は往々世の人の説く所であるが、然しながら之を以て、論者が第一に時勢に疎いことを、第二は眞の學術研

究の意味を知らざることを暴露するものであると思ふ。何をか時勢に疎いといふか。論者の所謂、外國人の學説を金科玉條とした時代は或は過去にあつたかも知れぬが、今日は既に遙かに此時代から超脱して居る事を知らないのといふのである。明治の初年及び中頃には或は外國の學説を盲目的に崇拜することがあつたかも知れない、然も其時代に於て外國の學説は必しも完全に理會されて居たとは言へないと思ふが、或は之を喜ぶ餘り之に心酔するものもあつたらうと思ふけれど、もし果して眞に心酔し得た人があつたならば、其は恐らくは其處に新文化新價値の創作の端緒を得たと思ふからであらう。とにかく其説は誤れるかも知れぬが、之によつて在來の思想と闘はんとしたもので、其處には眞摯な改革的精神を觀取し得るのである。或は中には又必しも外國思想のみ善良と思はぬが、舊陋を一洗するが爲には極端に反對の意見を示すことが必要であると考へて、故意に外國皆是を標榜した人もあつたかも知れない。此の如

きは十八世紀の啓蒙時代の佛國文化史を見ると其の例、乏しくない。私の知れる限りに於て明治の中頃までに活動した諸先輩は皆其精神を有したやうに思はれる。試に當時の明六雜誌東洋學藝雜誌等や福澤翁の諸著を見れば其消息に通ずるに難くない。故に皮相の觀察者は此時代の學者を以て淺薄なる外國心酔と盲信して、之を破碎することに自己の偉大が存するかの如く思惟して居る。固より此の如き反動も既に其時機に到達して居たのであつたから、明治初年の革新的啓蒙が後年の自覺的啓蒙に代られたことには毫も遺憾とすべき點はないが、其が爲に過去の文化史に對する正當の理會を欠くことは不當である。私自身は此所謂自覺時代の初に於て高等教育の豫備的端緒に接したのであるから、此點に於て一時放棄せられた自國の文化に對する理會を養成せられたると共に、私より少し前に出た先輩等に比すれば外國語の運用等に於て大に劣る所あることを認めざるを得ないのである。此の如く時代は變化しつつあるから、今

日に於てなほ昔日の如く外國を一も二もなく崇拜することは少しく順序正しく學術を攻究した者の敢てなさざる所であらう。會々今日に於て外國學說を擧げて自國の學說即ち今日の自國の學者の所說に就て何等注意する如きことなき様子をする者は、實際問題が困難に容易に容喙することが出来ぬ爲てなければ、其事により全く自國の學界に注意せざる怠慢を告白するか、或は今日の我國の學者の事業に嫌らざることを示す諷刺であると解さなければならぬ。私自身會々多少の説を吐き若干の研究を試みても毫も識者の顧みる所とならざる場合には、自ら顧みて如此き審判を下されたものと信じて、更に努力精進せねばならぬであらうかと思つて居るのである。其故に今日に於ても若し眞に外國崇拜をなす人があるとするならば其は恐らくは論者自身などを以て其中の第一人に算しなければならぬであらう。何となれば、論者自身は或る方面の研究に就ては到底外國學者の外に出ることが出来ぬと信ずるが故に、此點に關して口を開く者

があつても、之を以て悉く外國學者の口眞似をして居るものと思惟して、毫も其間に於ける微妙なる差別や進歩をも認めんとしないからである。隨て又或事項に關しては「日本人入るべからず」と自ら制限して、單に外國人の企及せざる事項の研究にのみ赴き、會々單身其の域外に出るものがあつても目を掩ふて視ざらんとする。此の如くしてなほ自國の學術を尊崇せずといはれても如何に其非難を免れることを得るであらうか。

斯く言ふと、論者は次の如く辯ずるであらう。我々は外國の學術を研究することを非難するのではない、之を自國の立場から研究せよといふのである、と。併し私は之を以て學術研究の眞正の方法を知らざるものといふのである。蓋し人々の研究の方法と結果とは其立場から多少の相違を生ずることを免れない。過去の學者と、今日の學者と其生存する時代の相違するが爲に、自から其斷案に差別を生ずることを免れない。歐米の學者と日本の學者と、同一の事蹟を研

究するに當つて自から見方の差別を生ぜざるを得ない。然し是は自然の結果である。初から日本人の立場からとか、十九世紀に生活した人の立場からとか論定して行くことは出来ない、此の如きものはたゞある教育的目的には必要でないとは言はぬが、之によつて眞正の學術攻究の方法とすることは淺薄に流るゝことを免れまい。眞の學術攻究は親しく古代の人となり絶域の民となつて其人々の思想的感情生活を經驗しなければならぬ。自己の性癖慣習を放擲して全然研究對象の中に埋没しなければならぬ。其故に異域の風俗文物を攻究する者は往々にして其服装居住を模倣して得々となつて居る。其極に奔ればやゝ常軌を逸する恐れがあるが、此の如くして初めて眞相に達し得るのである。此點に於て例へば、我邦近古の漢學者中には決して漢學の眞意を了解しなかつたものが多かつたと言つてもよい、何者、彼等は毫も眞の漢人の生活を親から體驗しなかつたからである。恐らくは奈良朝時代の學者の方が其點に於て遙かに勝る所が

あつたであらう。之と同様に明治初代の洋學者の著譯等が不完全たるを免れないのは、其が十分西洋の文物を體驗し得なかつたからである。一個の日本人として英文學を研究する、といふが如き套語は、私自身も嘗て然かく考へて居たことがあつたが、今思へば是は即ち無意味な重複語を作して居るのか、若しくは教育的方便を誤まつて研究の眞方法とするものである。其故に今學術上の研究に於て他人の説を参照せんと欲するならば、正確精細を期すべきは勿論、單に抄録によつて満足するのみならず、忠實なる再現を試みなければならぬ。抄録若しくは史書によつて無雜作に諸家の學說を羅列批評する如きことは、學者の努て避くべき所なるのみならず、之にのみ依頼すれば、如何なる誤解に陥るかも知れないといふ恐れがある。然るに前にも述べた如く、學說は結局學者の體驗の結果であるから、學說を完全に理解するが爲に我々は自分の身を學者の立場に置かなければならない。随つて漫りに折衷的研究を試みることは其の

攻學の精神に負くもので、我々はある一面の學說研究を深くすればする程、之より容易に脱却することが出来なくなつて來なければならぬのである。もし研究の問題が日本の事とか或は支那印度等の事とかいふと、恰かも東洋人に相應せる業のやうに思はれるが、學科の都合と研究者の志望上會々西洋の學說文物を攻究するに當つても亦同様の見方を許さなければならぬ。即ち其人は飽くまで客觀的に公平に研究物と同一に身を處して行かなければならぬから、其の専門以外を同時に同一の程度で理會することは他人に委ね、自己は黙して其成果を仰がねばならぬ筈である。自己の専門に於て十分なる知識と研究とを試みて他に對して裨益を與ふべく、而して他の研究を尊重して其成果を以て自ら益することを圖り、毫も其畛域を越えてはならぬと思ふ。萬學に通じ古今に涉り得ると思つたのは過去の状態である。今日は各人割據して其専門の領域を開拓し、而して相互に適當なる方法を以て交通を謀れば、そこに自ら昔人の大膽

に計畫した統一を得るのである。即ち學界に於ても一種善い意味の屬僚政治が行はれて、ある個人の大統一は當分不可能となつたのである。故に單に自己の修養としてでなく、學界に立つて何等か貢獻する所あらんとする者は、必ず何等かの方面に關して特殊の熟達を期さなければならぬ。故に或特殊の學說の研究に没頭するものが他を言はざるを以て其範圍を脱却し得ざる外國尊重と看做すことは、今日の學術が世界的意義を有して實際生活の國家主義と相併立することを知らざるの罪である。

此の如き賭易き道理が盛に文献的方法を行ふべき學科に於て看過せられて居ることは頗る不思議ではあるが、是畢竟前述の二理由によるもので、他面には又所謂文献的方法が未だ十分に實行せられず、會、外國の書籍學說を紹介する者が多くは梗概か主觀的解釋のみに止まり、眞の學術的なる資料研究や完全無缺なる翻譯等を試みる者が甚だ少なかつたことに職由する。他は紹介を以て外國學

說の盲従なるが故に取るに足らずといふ、私は紹介を以て眞に外國學說を傳ふるに足らざる故に學界に重ずべからずといふのである。學術上の翻譯は達意を以て足れりとし、或は全然外國語の知識のないものに理解させる方便に過ぎぬとする時代は既に經過した。我々は學藝上の翻譯に於ても、苟くも其が或る憑據となるべき古今の典籍に關する限り、其の精神氣分等を十分描寫すべきものであると思ふ。此の如き翻譯は結局原著を讀み得ないものには十分理解し難い點がある。然し此の如きものにして初めて眞に學術上の著作とし、我國文界を豊富にし得るものであると思ふ。此の如き翻譯著述が出で、初めて眞の學術研究が起り、論者の反對する沒我的研究が反て眞に大なる主我となるであらう。

今日の翻譯が次第に此傾向を帯びて行くことは一は翻譯者が文章に長ずるが爲でもあるが、一には又翻譯に對する觀念の相違に關すると思ふ。會々近時の諸翻譯著述の傾向と未だ之を解せざる者との紛争に感ずる所あり、今幸に此翻譯

書を得たるを機として、哲學的學科の特色を述べて見たのである。なほ此議論の根柢には學說と其歴史との關係から、連て哲學と哲學史との關係に就て特殊の見方に論及しなければならぬが、此には暫く筆を擱いて他の場合に譲ることとする。而して此論文は又嘗て草した『倫理學と國民道德と日本的と』の末尾に於て省略した分を詳説したものと看做し得るものである。

附 錄

最近思想問題

一

思想問題といふ言葉は随分流行して居る。今迄は餘り斯ういふことに注意しなかつた社會の人々も思想問題といふことを必ず言ふやうになつて來た。政治上の問題を論ずるときも、法律經濟問題を論ずるときも、總てに思想問題といふことが附いて來るやうになつて居る。そこで社會政策を論ずる場合にあつても思想問題を研究の一つに加へなければならぬやうになつた譯である。併しなごら是等の人々の使つて居る思想問題なる意味は非常に限られて居ると謂はなければならぬ。即ち一口に言へば社會思想の問題とても云ふか、社會問題に直接

關係のある方面の思想問題、斯ういふことに限られて居るやうである。それで思想問題といふと直ぐ世間の人が念頭に浮べることは、デモクラシー、或は社會主義、或は過激思想、無政府主義といふやうなものである。色々の思想問題がある中で、比較的到新思想と云ふか、或は多少從來の文化に對して反抗的のやうな方面の思想といふことを暗に意味して居るやうに考へられるので、思想問題といふことを一部分の極めて狭い意味に使つて居るやうに見える。一體思想問題を假に社會思想の問題と解釋しても、必ずしもさう狭く新思想とか、或は危険思想とかいふものに限る譯はないのである。即ちデモクラシーの反對の專制主義、さういふのも矢張り一つの考に違ひない。社會主義の反對の主義も一つの主義に違ひないといふやうな譯であつて、何も思想問題であるからといつて、直ぐ新思想問題と解すべき譯ではないと思はれる。併し言葉といふものは大抵約束上、習慣上使はれて居るから、文字通りに言葉を解釋して實際の用を

便ずることは出来ない。實際の方から言へば大抵狙つて居る所がある。其狙つて居る意味に御互に隱然約束をして解釋をして居るものであるから、今日思想問題と言へば、人が漠然と社會に對する反抗的の思想を意味するやうになつて来る。實用上から言へば、或はそれでも尤もな所があるかも知れない。だから敢て思想問題を解釋することを非難する必要もない、即ち我々はさういふ言葉の使ひ方に隨つて、世間で今日思想問題と指稱して居るだけのものに付て色々な方面から論ずることも差支ないのである。故に私は爰では一般の使ひ方に依つて置かうと思ふ。言葉の定義といふやうなことから言つたならば必ずしも完全でないと思ふのであるが、假りにさういふ流行の言葉を一つの材料にして其れに依つて自分の考へて居る所、或は自分の學んだ所を述べてみたいと思ふ譯である。

問題はさういふ風に狭い所に限られて居るが、併し其問題を取扱ふ方法に就

いては必ずしも世間一般の人と一緒にならないことがあるかも知れない。其事は先づ第一に辯じなければならぬ點である。其れと同時に、爰では此思想問題といふ言葉を今まで使つたやうな意味に狭く解釋しては置くが一方には此言葉は廣い意味をも有つて居るのであつて、又廣い意味の一般の思想問題と關聯して始めて狭い意味も其本當の意味を發揮することが出来るのである、此點をも明かにして置きたいと思ふ。言葉を換へて言へば、思想問題は實は決して社會の一派の思想のみを指して言ふのでなく、又もつと大きく言へば、唯社會思想の問題だけでなく、總て人間の考に浮ぶ所の事柄は皆之に包含するのであるといふことを第一に念頭に置いて見たいと思ふのである。故に宗教の事柄であれ、或は道德、文藝、科學、哲學といふやうなことも苟も人の思想に關係を有つ限り、何れも思想問題の中に這入つて來なければならぬ。否寧ろ是等の方が思想問題の根本となつて居るものである。斯ういふことを斷言して差支ないだらう

と思ふ。從來思想問題と理解されて居たのは主として其方面である。殊に文藝思想の問題が、主として、思想問題といふ言葉の一般的に用ひらるゝ場合の意味であつたのである。例へば文學上に於て自然主義といふ思想を取るとか、或は自然主義ではいけない、理想主義でなければならぬとかいふやうなことが、隨分論ぜられたものである。其他感覺主義とか、印象主義とか、或は象徴主義とか、古典主義とか、色々な主義の名が出て居る、英語で謂ふ種々のイズムが能く文壇の言葉に使はれて居る。是等は思想問題或は文藝思想問題として唱へられて居ることがある。斯ういふ問題が隨分文壇の各方面には多く論ぜられて居つて、一派の人々には今日では非常に陳腐に屬するやうなこともあるのであるが、併し社會の實際の方面に従事して居る人々からは、夫れ程にまだ注意を惹いて居らなかつたと云つて宜いだらうと思ふ。さういふことから、先づ思想問題といふものは要するに一派の閑人のする仕事であるといふやうに考へて度

外視して居つたものもあるであらう。或ひは閑人のすること、或ひは實際界から遠ざかつたつむじ曲りの人がやることであるから、實際の方面から言つたならば寧ろ害が多い、そんなことに頭を費すのは暇潰して無益であるのみならず、時とすると非常に迂遠のやうな、或ひは實際に行はれないやうな空想に耽るやうになるから、場合に依つては害がある、無益のみならず有害であるといふやうに考へられて居たのであらうと思ふ。其れて思想問題が文藝或は哲學といふ方面に主として限られて居た場合には、實際方面ではそれに餘り注意しなかつた譯である。或は偶々注意する者は之を止めるといふやうな有様であつたと思ふ。能く聽くことであるが、例へば十年位以前の教育會のやうな所で若手の教員などが思想問題に就いて研究をしたいと言ひ出したやうな場合には、實際上に経験を積んで居る側、即ち教育會の幹部になつて居るやうな側は餘り喜ばなかつた。教員はモット直接に必要な教授法の研究とか、或は教育の理論位なら宜

いけれども、其れより以上に這入つて、縁の遠い空想の思想問題などに關係する必要がない、斯ういふ風に考へて居た場合が多いのである。さういふ場合には思想問題は實際家の方からは餘り重んじられない、同時に左程其れに對して制限を加へもしないといふ有様である。謂はゞ別世界のことであるから自由であるといふやうな傾がある。所謂思想の自由も或場合にはさういふ度外視された自由といふことに解せられて居たことがあるかも知れぬ。所が今日のやうに思想問題が段々と實際方面と密接な關係を持つて來ると、初に言つたやうに社會の各方面に於て先づ思想問題とはどういふものか研究して見ようといふことになつて來る。又思想問題が注意を惹いて來たと同時に、多少不自由な點を生じて來て居るのである。今迄は無關係のこととして居たから、大抵なことを言つても看過して居るといふやうな有様であつたのが、是はなか／＼無關係のことでない、實際問題に關係があるといふことを人々が氣が附くやうになると、

自分の註文に合ふやうな思想でなかつたならば危険である、或はそれを取締らなければならぬといふことになつて来て、其爲めに思想は大變値打を認められたと同時に、自由を制限されるといふ場合も生じて來たのである。是が先づ最近數年來に於て見る所のことである。

思想問題は此の如く近來極く狭く解釋されて實際問題に關係を有つものと考えられる、同時に有用の度を加へると共に多少窮屈の度を増して來た。併し此窮屈が波を打つて居る、其れが多い場合と少い場合とがある。即ち比較的自由になつた場合もあるが、其時の社會の状態、當局者の手心に依つて變つて行く。或時はなか／＼嚴重であつたのが、最近に於ては簡單になつたやうなことがある。餘り寛大になつて勝手放題なことを言ふやうになると、また其手心が嚴しくなるといふ風に、色々變つて行つて決して一定して居ないやうに認められる。斯ういふのが今日の思想問題に對する社會一般の態度であらうと思ふ。

そこで此思想問題を今私が取扱ふに當つて、どういふ方法で研究して宜いかといふことを考へて見たいと思ふ。第一に私は前にも言つた通り、一派の人々の考へるやうに思想問題を初めから狭いものと見ることが出來ないから、此れを研究するに當つて、例へば其れが全く政治の問題に關することであつても必ず一般の思想問題と結び付けて考へて見たいと思ふのである。換言すれば、思想問題の根柢となつて居るものと結び付けて研究したのである、社會一般の思想であつても、文學上又は哲學上の思想と全く縁の離れたものではないといふことを眼中に置いて、之と結合して研究して見たいと思ふのである。

次に此思想問題に就いては一部の人々のやうに、直ちに之を是非善惡することとは避けたいと思ふ。善いとか惡いとかいふことの私の判断を述べて、其れを諸君に推賞することを避けたいと同時に、私も亦他の人の判断を押賣られないことを要求したのである。自分は自分の考で取扱つて見たい。即ち善いとか

悪いとかといふことは姑く眼中に措かないのである。寧ろ此思想がどういふ風に一般の思想と結び付くべきであるかといふことを常に考へて、其れ以上に其思想が適當であるとか不適當であるとかいふことは、其時其時の事情に依つて判断すべきもの、若くは其人其人の境遇に依つて判定を下すべきものであるとして其方面に立入ることを避けたいのである。唯一つの思想を捉へて、其れがどういふ一般の思想的根據を有つて居るかを考へて見るに留めたいと思ふのである。併し一般の思想と言つても有らゆる一般の思想を述べ立てることは出來ないことであるし、又必要もないことである。即ち何か思想の最も根柢となるものを捉へて、其れに此の問題を結び付けて見れば宜いだらうと思ふ。

其れには私は哲學といふものを考へて行くことが一番適當であらうと思ふ。言ひ換へれば哲學が總ての思想の根據となつて居るものであるといふ立場から此問題を研究して行かうと思ふのである。故に哲學といふものに就て少し爰

で考へて見なければならぬ。併し哲學を學問的に講義する積りではないので、哲學の定義とか種々な立場とかいふことは、専門的に考へれば色々に解釋もするし、實は決して定つたものではないのである。哲學の定義は人々に依つて違ふと云つても宜い、詰り人々の哲學思想の凝結したものが其哲學の定義になる譯であるから、定義が一定しないのは當然である。それでは哲學は何を研究するか分らないかといふと、實はそれも分らないのであつて、殆ど雲を掴むやうなことになつて來るのである。さういふことが言へるかどうか、總て學問である以上は何か學問の問題がなければならぬ。經濟學には經濟學の問題が決して居る。物理學には物理學の問題が極めて居る。其れに就ての説は兎も角、問題丈には極めて居りさうなものであるが、哲學に限つて問題が極めて居ないと云へば餘程妙な感じが起るだらうと思ふ。其れは全く極めて居ないといふ譯ではな

いけれども、取扱方が違ふと殆ど問題が違つたやうになつて仕舞ふ結果を生ず

るのである。哲學史に書かれて居る所を調べると、或人は天地自然の本質は何てあるかといふことを求めようと思つて居る、或人は人生の目的は何てあるかといふことを研究しようと思つて居る。或は我々は眞理といふ言葉を始終使つて居るが、其眞理といふのはどういふ意味であるかといふ、眞理の性質のやうなものを研究する。其れを哲學と考へて居るものもある。色々哲學の問題とする所は違ふのであつて、自然を研究して居る人から人生哲學者を見たならば、狭い、一部の事を研究して居るとしか見へないであらうし、又人間を研究して居る人から自然哲學者を見たならば、殆ど空漠たることを研究して居るとしか思はれないのである。斯様に哲學の問題は一致して居ないのであつて、唯どういふ問題を哲學で論ずるか考へて來ると、殆ど其れは極つて居ないと申して差支ないと思ふ。併しながら是等を研究して居る中に大體に於て一致して居る所がないではない、即ち何か總ての事を一般的に研究して、其本質を究めたいとい

ふのが哲學の多くの説の一致する所である。其總ての物といふ物の解釋が違つて來る。又一般的といふことが亦人々に依つて考が違ふので、殆ど違つた哲學が出て來る譯であるが、大體總ての物を一般的に研究して、其本質を究めたいといふことだけは先づ大凡一致して居ると云つて宜い。唯形式が違つて認めらるゝのである。其れより進んで其中に這入つて居るものが、何であるか、其れは人々の言ふ所に違ひがある(幾らか一致して居るが)、隨つて其哲學の傾向が多少違つて來るのである。

斯様に哲學には種々相違が出来て來るが、今言ふ通り、總ての物を一般的に研究しよう、さうして本質を捉へようといふ、其れだけのことか假りに一致するとすれば、次に起る問題は其一般的といふものをどういふ所に探して行かうか、或は其本質を何處に求むべきかといふ問題である。所が是に付て色々意見が分れて來る譯であるが、大體二つの大きな區別が認められる、即ち第一は事物

一の一般性とか或は本質とかいふことは個々の事物の中には無い、個々の事物を離れて何處かに本質といふものは潜んで居るものと考へる見方である。第二はさうでなくして、其一般性と云ひ、或は本質といふものも個々の事物を離れては無い、個々の事物の中にさういふ一般的のもの、本質が具つて居ると見るのである、即ち個々の事物の外に求むるのと、個々の事物の内に求むるのと、此二つの見方が大きく言へば區別出来る譯である。更に其中に種々の細かい區別が出来るといふことは謂ふまでもないのである。そこで此二つの大きな區別を認めるとすると、之を名けて一方を形而上主義と言つて置かうと思ふ。即ち形以上の所に哲學の求むる本質を認めて居るのである。一方は之に反して我々が日常經驗して居る所の事物の中に本質を求めるのであるから、即ち經驗に重きを置くのであるから、之を經驗主義と云ふ。形而上主義と經驗主義との此二つの考へ方が哲學に於て根本の差別になつて居る。是は所謂二つの大きな

政黨見たやうなものであつて、大抵の哲學者はどちらかの傾向を持つて居る。併し相當にどちらにも屬しない中立派もあるし、又第三黨があつて、少數ながらなか／＼それが力を持つて居る。實は夫れを私は説かうとして居るのであつて、私自身寧ろ第三といふか、此の何れてもないものに屬して居るのである。併しながら其れと雖もどちらかに傾く所がある。中立の議員といふものは結局どつちかに就く、御味方黨になるか、反對黨になるかが極つて居るのであつて可否を決するときにはどちらでも無いといふことにはならないのである。即ちどつちかの色を多少帯びて來るのである。さういふやうに哲學上に於て形而上學派と經驗學派の二大別があるが、其外のものもどつちかの色合ひが附いて來る、或は全然どつちかなくても、或點に於てはこつちの方、或點に於てはあつちの方といふやうに多少の色合ひが附いて來るのであつて、大きな分ちは矢張り形而上學派と經驗學派になつて行くのである。哲學的根據を説くといふも

のを學問的に論ずることは避けて置くが、一般的に考へて見ると、形而上學的に事物を研究する見方と、經驗的に事物を研究する見方との二つの主義に分れて行くものであるといふことを明かにする一つの研究である、と見ても宜いだらうと思ふ。其れ故に或思想に付て其れの哲學的根據を求むることは、其思想を形而上主義に結び付けて解釋するか、若くは經驗主義に結び付けて解釋するかに歸するのである。其れて或思想が經驗主義的の考へ方て以てのみ發達して居るものであるといふときに、それだけでは偏頗な見方である、形而上的の見方もある、寧ろ形而上的の見方と經驗的の見方と兩方を適當に結び付けて其中から思想の新しい根據を求めて行くべきものである、と斯ういふやうに考へて行くことが出来るといふことを説くのであつて、さういふことが思想に關する哲學的の根據を探るといふことである。私が今社會思想の問題を論究する場合に、之を一般思想に結び付けて、殊に哲學的根據を求めて行くといふ點は茲に

在るのであつて、思想の哲學的根據は何處に在るかといふことを探つて、それだけが果して唯一の哲學的根據でないとしたならば、外の哲學的根據から解釋したならばどういふ風になるだらうかといふことを考へて見て、是に依つて他の道を開く一つの手引にすることが出来るだらうと思ふのである。もう一つ具體的に言へば、こゝにデモクラシーといふ思想がある。此思想は假りに經驗思想といふものと結び付いてあるとしたならば、其外に形而上主義の方からもデモクラシーといふことが説けるかどうかを考へて見て、幾らか形を變へて説けるとしたならば、今まで一方にばかり考へて居つたことの反對を示すこともあらうし、又一方の見方ばかりで以て攻撃する人に對する又其反對を示すことも出来る譯である。假りにさういふことが出来なければそれ切りであるが、若しさういふことが出来れば人の試みない方面の一つの研究は其處に在るだらうと思ふ。或思想に付て哲學的根據を探るといふのはさういふ意味である。社會主

義にしても、或は其他の色々な主義にしても、私の執らうとする方法はさういふことに在る譯である。デモクラシーなり、社會主義なり、其物の説明は私の専門とする所でなし、又他の人から屢々説かれて居る所であるから、其等を私の不完全な知識で自分流に説かうとは考へて居らない、寧ろ此等の人の研究を假定して、其れの根據となる所の方面を自分の専門から説いて行きたいと考へて居るのである。故に題は現今の思想問題といふことにしてあるが、詳しく言へば現今の社會思想の問題を其哲學的根據と關係を附けて攻究するといふことに歸着するのである。

二

是が即ち所謂批判の本當の意味であると私は考へる。故に右述べたところは思想問題批判といふ言葉に歸着するのである。批評と言へば世人は直ぐ是非善惡を考へる。批評とは賞めること又は惡く言ふことと考へられ、どちらかとい

へば惡く言ふことの方に通例解釋せられて居るのである。デモクラシーを批評するといへば、デモクラシーの惡口を言ふといふことになる。公平に批評する人になるとこゝが善い所である、こゝが惡い所であるといふやうに、一つ一つ列べて目方を量つて、善い所が三分あり惡い所が七分あるから、此れは惡い所が多いといふやうなことにするのである。即ち批評といへば善し惡しと言はなければならぬものと考へて居るから自然さうなつて來る譯である。併し批評は別の意味で之を考へる事も出来る。其れは批評といふ言葉からも考へらるゝ。尤も日本語の「批評」は必ずしもさうでないが、批評といふ言葉の中にある判は分つといふ字であつて、即ち物を分けるといふ意味が批判といふ中に含まれて居るのである。此批判といふことは英語のクリチシズムといふ言葉に當るので、其れはクリノー (krino) といふ言葉から出て居る。此のクリノーは分割するといふ言葉である。物を分けて各々に適當な意味を與ふることになるのである。分

けて甲は甲の所乙は乙の所に行けば各々其能を盡すことが出来る。例へば力が非常に強くて文字は書けないといふ人がある。又文字は書けるけれども力の弱い人がある。さういふ場合に力の強い者に字を書かせて、文字の書ける人に車を曳かしても何にもならぬ。茲に澤山の人があつて、力のある人と、力がないけれども學問のある人とあれば、兩方を適當に分けて、力のある人には力のあることをさせ、學問のある人には學問のいることをさせるとすれば、各々が自分の力を盡し、それ／＼の能力を發揮することが出来る。所謂適材を適所に置くといふことである。其れが物を分つといふことの結果である。さういふことが批評の本來の意味である。故に批評するは何も自分が自分の立脚地から自分の氣に合ふものが宜い、氣に合はないものは悪いと斷定するのではなくして、寧ろ自分の主義といふやうな事は隠して現はさない、自分が向ふの中に這入つて置いて、向うの事物を適當に理解し、又之を適當に組織して行くことが出来る

かどうかといふ事を試みて行くのである。若し其れを適當に試みる事が出来たならば、其場合に於ては其事物が値打を有つて居ると考へて宜い譯である。例へば爰に一つの學説がある、其學説を自分が自分の立場から善いとか悪いとかいふことであつて仕舞へば水掛論に終るのである。若し其學説と自分が元來性質が合はないものであつたならば、自分は其れを探ることが出来ない。宗教の違つた範圍に屬するもので、甲の宗教の者が乙の宗教の中に這入れば氣に入らないものばかり、日蓮宗の人が眞宗の話を聞けば一々氣に入らない、其眞宗の人が日蓮宗のことを批評するとか、或は日蓮宗の人が眞宗のことを批評するとかいふ風に、自分の立場から他の立場を唯是非するやうなことが批評であるとしたならば、批評といふものは水掛論で、頗る値打のないことである。其れならば初から批評しないで宜い譯である。自分の立脚地を飽くまで眼中に置いて、さうして批評して行くといふのであるならば無用なことである。クリノ

一即ち分つといふ精神から來て居る批評はさうでない。即ち自分の立場を全く隠して置くので、完全には出來ないことであらうけれども出來る丈け其ういふやうに力めて、虚心平氣になつて自分を向うの所に置いて考へて見る。即ち眞宗の僧侶が全く今までのことを考へないで、日蓮宗に這入つて日蓮宗の事を考へて見る。さうした結果、段々日蓮宗が有難くなつて仕舞つて、其上で、是々のところは宜いが斯ういふところに矛盾があるとか、斯ういふ所で實際の生活に合はなくなつて來るとか或は釋迦の所説に抵觸して來るとかいふやうに進んで行つて、それで日蓮宗の短所缺點を明かにすることが出來たならば、日蓮宗の人も其れを成程と思ふかも知れぬ、ちよつと反抗がし悪い。其れと同じやうな方法で答辯することが出來ない限りは閉口して仕舞ふ。孰れにしても最後には善し惡しを斷ずることになつて來るのであるが、敢て善いとか悪いとか言はないで、一つの考へ方を能く根本的に研究して見ると斯ういふ結果になるとい

ふことを明かにしたならば、それで以て能事終れりとして宜い譯のものである。さういふ批判が今述べる所の種類の批判である。初に述べたやうな批判は自分の身を外に置いて批判するので、之を超越的批判といふ、俗語で言へば水掛論である。之に對して第二の方法に依る批判を内在的批判といふ、向うの中に這入つて、悪く言ふならば悪く言ふ、賞めるなら賞めるのであるが、悪く言ふ場合は所謂反問苦肉の策を行ふことになる。即ち深く内部に這入つて研究をして見るのである。一體外國の風俗などを研究する場合に於ても屢々斯ういふことが起るのであつて、超越的態度から外國の風俗を研究する場合には大抵當を得て居ない。自分の生れながらの習慣があるから、突然外國に行くと、事々物々違つて居る。自分の今までのやり方と違つて居ると、直接自分に取つて不便であるから、それが始終念頭を去らない。それでは御互に理解し得ない譯である。之に反して内在的批判は今までの習慣風俗と離れて考へて、自分が外國人になつ

たと假定して其生活を色々考へて見る。さうすれば自分が今まで理解し得なかつた事柄も成程と思ふ。向うて生活をして見れば斯うなるなといふことが分る。其方が假りに便利であるとしたならば、變へ得る限りは變へても宜い譯である。又到底それは行はれないものであるならば行はないばかりである。さういふ風に今まで自分の接しなかつたものに對して批判をする場合には、殊に超越的批判は有害無益であつて、内在的批判に依らなければならぬのである。内在的批判は必ずしも是非善惡を言ふのではない。一方から言へばこつちが宜い、一方から言へばあつちが宜いといふのであるから、彼も是なり、是も是なり、どちらも是である。何も一方のみを是と判断する必要がないといふ譯になるのである。場合に依つては、さうして見てもやはり一方が是て一方が非であるといふことがあるかも知れぬが、兎に角是非を初めから眼中に置くことはないといふ精神でやつて行くところの批判である。私が今思想問題に對して其根據を

擇つて行く場合に於ては、必ず内在的批判といふ態度に歸着するのである。私に前には是非善惡を目的としないと言つた理由は其處に在るのである。

以上述べたところから直ちに推論することの出来るのは、思想といふものを漫に危険視するのは甚だ無意味であるといふことである。無論世の中には決して善いものばかりはない、毒藥もある、有害なものもある。危険な思想は一つもないと斷言する譯には行かない。又本來危険でないものでも、其れを置く場所に依つて危険なことがある、爆發藥も花火に使はれると、危険どころでない、却て綺麗に見えるが、場合次第では非常に悲惨な結果を來たすやうなことがある。本來危険性を帯びて居るものでも使ひやうに依つては美しいものになるのである。どう使つても美しくはならない、徹頭徹尾危険であるといふものもあらうが、其れは至つて少いと思ふ。藥などは分量を少くすれば宜いのであるが、量を過すと有害になる。同じやうに思想にも使ひやうに依つて危険なも

のもあるが、多くの場合に於ては危険といふことは無意味であると言ひたい。其れは今の内在的判斷から當然出で來ることである。

併し又一方から言ふと、思想は皆危険だと云つても宜いと思ふ。第一に或る思想は他の思想に對して危険である。第二には社會に對して危険であると言つて差支ないと思ふ。他の思想に對して危険であるといふのは、一體思想は夫々の人の考への結果である。人々の考は決して一致して居るものでない。故に甲の考へて居る所と乙の考へて居る所と違つて居るならば、御互に相戦ふ譯である。即ち甲の思想は乙に取つては危険である、乙の思想は甲に取つては危険である、一致しない限りは双方が危険なものと言つて差支ない。お互に思想は皆危険を帯びて居るものと言つて差支ないと思ふ。次に社會に對して危険であるといふのは、總て思想は理論的である、然るに社會は實際的のものである。此理論的のものと實際的のものは全然一致することは出來ないのである。中に

は言行一致と言つて、立派なことを考へ或は立派なことを言つて居ながら之を實行に現はさないのは偽善であるといふ風に説く者があるけれども、事實に於ては自分の思想自分の言説が直ちに實行に現はれることの不可能であるのは當然であらうと思ふ。即ち實際には色々な事情がはいつて來るから、思ふことの萬分の一も行ふことは出來ない、故に總て思想は實行より一足先に行つて居らなければならぬ。其先が必ずしもいつても善い先であると限らないかも知れぬ、餘り行き過ぎて居つて實行に適しないことがあるかも知れぬ、併し思想の上にはさういふことも現はれて構はないのである。若し思想が實行と同じやうなことであつたならば、思想は殆ど無くても宜いものである。さういふのは即ち實行の御用になつて居る思想で、御用思想と名けて、曲學阿世と同じく取扱はるべきものである。一步實行の前に在る所に思想の本當の理由が立つ譯である。其場合に於て實際家から見ると、思想家といふものはいつでも餘計なことを言

ふもののやうに感ぜられるのである。講談などにある大久保彦左衛門といふやうな人は、いつも随分喧ましいことを言つて居るが、あゝいふ任務を思想は有つて居るのであつて、實行から見ると五月蠅いものである。實行といふものは今迄の種々の事實に合はして出来上つて居るのであるから、幾らか控へ目になつて居る。其れをもう一層先に行かう、今迄の實際の状態を破壊して先に持つて行かうといふのであるから、思想はいつでも實際に對しては危険なものであると言つて宜い。思想の通り實行が出来るとしたならば、現在の社會は壊はされることを免れない。従つて今迄の生活の人に取つては危険であると言へると思ふ。さういふ所から思想は社會に對して危険であると言つて差支ない。

斯様に一方から見ると思想は皆危険性を帯びて居ると言へるのであるが、其れを恐れて思想を止めるとすれば、これ亦甚だをかしい結果になると思ふ。即ち、いつでも新しい思想が生れる場合には、今までの思想を破つて行かなければ

ばならない譯である。新しいものが生れるといふことは今迄のものが破壊されることである。雛つ子は卵の殻を破らなければ出て來ない。人間が生れる時でも或苦みをしなければ出て來ない。さうして生れたものが段々發達すると同時に、古いものは段々衰へて廢滅して、斯くして新しい社會になるのである。其新しいものが古くなれば又他の新しいものが代るといふ譯である。今迄のものが或程度まで破壊されるといふことが事實であるとするれば、甲の思想は乙の思想と相對して居る場合に、甲の思想なら甲の思想で固めて行けば宜いといふことの言はれない限りは、甲の思想に反對なる乙の思想が進み出て來るのは當然である。故に思想は危険なるが故に危険でないといふ道理が成立つてあらうと思ふ。社會に於ても同じことであつて、現在の状態を維持して足れりとするならば、新しい思想は必要でないこともあらうが、人間の生活は生きて居るものであるから、時々刻々新しい事實が出て來る。其れに拘はらず今迄通りの古い

状態に止めて置くことは無理なことである。子供が段々大きくなつて行くのに、いつまでも四つ身の着物を着せて置けば、手や足が出て来て困るのみならず、遂には着られなくなるのであるから、つまり今迄の社會の状態を破壊することが即ち今迄の社會の状態を維持することになる譯である。故に思想が社會に對して危険であることが、即ち社會に對して危険でないことになると言つて宜いと思ふ。故に思想は本當の意味に於て危険でないといふ結論になつて來る譯である。其れが思想の本來の職分であるから、或る思想に對する場合に、先づ今迄考へて居る所と違ふから危険であるといふ風に直ちに之を毛嫌ひする事は、甚だ短氣な無思慮なこと、謂はなければならぬ。前に述べた超越的批判を以て直ちに其れに接すると、兎角さういふことになる。若し内在的批判に依つて思想を講究するといふ態度を執るならば、さういふ弊には陥らない譯であると思ふ。即ち思想を危険がるといふことは内在的批判の態度からは出て來ないこと、考

へるのである。併し是は全く危険な思想がないといふ意味ではない。又使ひやうて思想は危険になり得るものであることを否定するのではない。毒藥が良藥になると反對に、營養物でも餘計喰べれば滋養過多になる。營養不良の人は同じことなら滋養過多になりたいたいと思ふが、滋養過多の人は切めて營養不良といふ状態になりたいと言ふ。故に善い物でも全然善い物とは限らない。又面白半分に分がさう深く信じないことを言ふ場合もあるから、さういふものを眞正直に受けて行くことは考へなければならぬ。併しながら大體思想に對する態度としては、直ぐ之を危険視するか、成るだけ穩に考へるかといふ二つに歸するのである。例へて見れば、戰爭をするやうな態度で思想を見るのは宜くない、向うは敵であるから何をするか分らぬといふ態度で見ると疑心暗鬼を生ずるといふやうなことになる、さういふ態度で見ると事々物々悪く眼に映じて來る。さうすると公平な内在的批判をする餘裕が無くなつて來るのである。さうい

ふ態度は成るだけ止めて出来るだけ善く解釋しよう、出来るだけ善意で解釋しようといふ態度で見て行くことが實際上に於ては必要であらうと思ふ。是は極めて平凡なことであるが、此思想の危険性といふことに附帶して考へなければならぬことである。初めから危険だときめて掛かつて、さういふ側からばかり材料を集めて行くことは宜しくない。總て物を考へるといふことは自分が自分を考へて統一するのであるから、所謂主觀的になつて來るのである、客觀的事實といふものは實はないのであるから、心持に少しでも向うを敵視するといふことがあると、大抵其れを資ける方のことが眼に映じて來るのである。以上は危険思想といふことに關する注意である。

此事に關聯して現今の思想の特色を考へて見たいと思ふ。現今の新しい時代並に新しい時代の思想に對して、今迄の思想を根柢に置いて超越的態度を執つて行く人は、之を直ちに悪く考へるのである。即ち思想は段々險惡になつて行

くと言ふ。一體人間は現在の状態を餘り善く言はないものである。過去の状態を善く言ふ場合が多い。人心が墮落して居るといふことを道德家などは昔から能く言つたものである。或は人心が輕薄になつて行くと言ふ。又宗教家は世の中は末世に近づいたと言ふ。其れてはいつ頃から末世になつたかと考へて見ると、歴史上ではいつても末世になつて居る。日本の古文學を見て、王朝時代のものを見ると、世は末になりけりといふことが書いてある。いつが本當の末世か分らない。さうしと見し世ぞ今は戀しき」といふことを歌にも言つて居るが、其人がもう百年、五十年生きて居るとどういふことになるか分らぬ。さういふやうに過去を慕つて現状を呪ふのが人情である。黄金時代は大抵過去に在る。所が今日の社會主義の人は望みを未來に置く、昔の堯舜の世、ユートピア見たやうなものを先の方に置く。社會主義に限らず未來の方に多少發達を期するものは他にも色々ある。社會主義の描いて居る空想のやうに、非常な突飛なこと

てなくとも、多少現在の状態から進んだことを考へる者もある。併し非常な大
 多数は恐らく過去に興味を有つて居ると思ふ。是は心理上から見てもさうであ
 つて、過ぎ去つたことに就いては比較的苦しいことが残らずに楽しいことが残
 る、苦しいことは假令残つても一つの滑稽になつて残る。旅行などで非常に苦
 しいことがあると、其時は二度とすることてないと思ふが、過ぎ去つて仕舞ふ
 と其れが非常に面白い、人にも自慢話をして見たり、又自分で苦んだ其姿がを
 しくなつて來ることがある。さういふ性質があるから、過去が良いといふ眼か
 ら現在を批判し易いのであるが、而も今日の批判の仕方は又一風違つて居つて
 險惡といふ、此語には墮落といふよりも怖いやうな、叱られるやうな意味があ
 る。人心險惡といふ文字は、昔のお爺さんなどが現在の風を苦い顔をして見て
 居る其顔を思ひ出させるやうな文字である。成程險惡らしい所も澤山ある。私
 共も今日の人心が特に險惡かどうか知らぬが、電車に乗つて見ても、多勢が我

れ勝に乗らうと争つて、自分が乗れなかつたりしたときには險惡だと思ふ。併
 し自分が乗つたときには、乗れない奴はもう乗らぬても宜いだらうといふやう
 な氣がする。して見ると自分も險惡の仲間に入つて來るのであらう。併し是
 に就いては色々考へやうもあらうと思ふ。さう言ふ場合、小さい對象に向つて
 大勢の者が自分を主張して目的を達しようとするやうな場合が昔はなかつたか
 ら險惡と言はれなかつたのであるかも知れない。險惡といふ字が無くても果し
 て人間の心が險惡でなかつたか、本來險惡であつたが機會がなかつたから現は
 れなかつたか、そこは能く分らないのである。利己的の心は随分昔からあるの
 であるから、機會があれば同じやうな險惡性が示されたかも知れない。だから
 人心が特に險惡になつたか否かは随分攻究して見なければならぬ一つの事柄で
 ある。そこで私は個々の事實を離れて一般的に大局に就いて考へて見たいと思
 ふのであるが、大體に於て社會の今日の思想の傾向なるものはさう險惡ではな

い。其反對に寧ろ漸次進歩して道徳的、一般的になつて居ると思ふ。

三

社會の今日の思想の傾向が大體に於てさう險惡で無い、却て道徳的になつて居るといふことは、大きく言へば先づ國際間の關係に就て認められる。更に今少し内側に就て見れば、社會問題に此道徳的精神が現れて居ると言ひ得ると思ふ。國際間に道徳的關係が現れて居るとは事實に於て裏切られるとがある。國際聯盟といふやうなものがあるに拘はらず、一方に於ては始終それに反對したことが極力唱へられて居るのである。私も國際聯盟が出来る當時に思つた程今日は其れを非常に有力なものとは考へて居ない。又其當時に言はれた程の意味で道徳的といふとが行はれて居るとは思はない。併し其れでも尙ほ私は國際的であると言ひたいのである。成程今日文明國の間に依然として自國のみの利益を眼中に置いて、強國が弱國を窘めるといふやうなことが行はれて居るのは事

實である。併しながら其事が露骨に多方面に現はれて居るかといふと、さうてはないと思ふ。強いから勝手に振舞つて宜いといふことを、公言して居る國はないだらうと思ふ。殆ど公言するに近いやうなことがあると觀察し得るかは知らぬが、私は公言して居ないと解釋したのである。一體今度の大戦争は人道の爲めに起つたのであるか、或は經濟上の理由のみから起つたのであるかに就ては、色々解釋があるのであるが、經濟上の理由ばかりで起つたと考へることは出来ないと同時に、無論人道といふことばかりで起つたとも考へられない。併しながら内心私慾が混つて居たにしても、尙ほ標榜するところのものを有つて居た。一方が人道正義と言へば、他方は文化の擁護と言ふ。文化と云ひ、人道と云ひ非常に美しい名である。さういふ名を藉りなければ戦争が出来ないといふのは、詰り人々の心の中にどうしても道徳を重んずる精神があるのである、其れと一致しなければ何事をすることも出来ないといふことを意味して居るの

である。併し幾ら名前を善くしても、實行が其れに伴はないと、段々化の皮が現れて来る。さうすれば其國は次第に諸國の同情を失つて来る。それで幾ら武力が強くても、幾ら色々な方法を攻究しても、失敗しなければならぬやうな有様になつて来る。尤も戰勝國とても必ずしも仁義道德のみで聯合した譯てはない。多少其處に利益關係もあつたであらうが、併し利益關係から一致して居るとは御互に言つて居ない。矢張り其處に何か名義が立つて居るから一致して居るのである。今後と雖も斯ういふやうな精神が持續されないといふことはない。今日に於ても其れは持續されて居ると思ふ。故に或事柄が世界の一致同情を得るといふ爲めには、事實は兎に角、理想があるとか、道德に適つて居るとかいふことが唱へられなければならぬ關係になつて居る。さういふ譯で國際間には餘程道德的の傾向が強くなつて來たことは事實であらうと思ふ。今後或國が又自分の強力を誇つて、餘りに勝手な振舞をしたならば、必ず世界の同情

を失つて、世界の他の各國は矢張り聯合して其國に當ることになるだらうと思像されるのである。幾ら外交を巧みにしても、幾ら色々な方法を講じても、さういふ場合には矢張り道德的連結が出來ると思ふ。今までさへも出來たのであるから今後もさういふことは考へらるゝのである。故に道德的といふやうな傾向は、事實に於てはまだなか／＼現れて居らぬけれども、思想の根柢に潜んで居て、何かの時に出て來るといふことは豫測されると思ふのである。さういふことが國際聯盟などに依つて餘程強調され、力説されて居るといふことは許して宜いだらうと思ふ。國際聯盟に這入らない國がある。又國際聯盟は微弱な力であるとか、或は片手落のものであるとか、或は曖昧模糊たるものであるとかいふ批評はある。其れは色々なものが入り混つて來たからさうなつたのであるが、根本の精神は決してさういふものでなかつたに違ひない。昔からの哲學者や宗教家が理想にして居た事柄を、幾分でも政治上に實行しようと試みたので

あるから、私はさう云ふ點に於て非常に意味の有るものと思つて居る。さういふものを助長して行くやうに努力すれば、道德的傾向を實際に於て強くすることは決して望みがないことではないと思ふ。

同じ事を私は社會の問題に就いて考へて見たいと思ふ。社會の問題と云ふのは、今日労働問題を中心として騒がれて居るところの所謂社會問題であるが、此労働問題に於ても善い例が認めらるゝと思ふのである。労働問題は一つの經濟上の問題である、社會上の問題である、とのみ考へて行つたならば、其れは唯労働者に賃銀でも餘計にやるとか、或は之を相當に優待してやるとか、其の労働時間を減らしてやるとかいふやうなことだけで以て解釋出来る譯である。併し事實それだけでは満足が出来ない。同じ賃銀を増すにしても、時間を減らすにしても、其根本の所に何か或理由がなかつたならば、又其處に或精神が現れて居なかつたならば、本當に労働問題を解決することが出来ないといふ有様

になつて居るのである。即ち能く言はれて居る通り、資本家の方の慈悲慈善でさういふことをやる、或は其れをもう少し好い言葉で温情主義をやるといふことでは、充分の解決は出来ないといふことになつて居る。其れはなぜであるか。無論慈悲をすることは、悪いことでない、又温情といふことは字義から言つて決して悪いことでない、だから言葉其物に反抗すべき理由はない譯である。又どんなに考へて見ても、労働者即ち使役されて居る者と使役する者との間には多少の差別がある。斯う言へばデモクラシーでないと思はれるかも知れぬが、矢張り一方は使つてやる人に相違ない、昔のやうな主従の關係はないであらうが、二人で會つた時には使はれて居る方が先に頭を下げて、使つて居る方が後から頭を下げるといふことは當然のやうな感じがするのである。少くも同時にして宜いのである。使はれる方から「どうか働いて下さいまし」といふ風に出ることも考へられないことではないが、よくポンチ畫などに描いてあるやうに

資本家の方が非常にビク／＼して仕舞つて、大變にお世辭を使はなければならぬといふ風にまでなつて行くのが、正當の道であるかと言へば、一般にはさうと考へて居ない人の方が多いだらうと思ふ。とにかく資本主の方が金をやつて使つて行くのであるから、幾らか温情的のやうな形になつて行くことも、そんなに悪くもなさそうに思はれるのであるけれども、其れにも拘はずまだ温情主義に對する不滿があるのは何處から來るかといふと、其れは其根本に道德的精神が充分に這入つて居ないといふことから來るのであると思ふ。温情主義といふものが、道德的精神から出て居るならば、其れは必ずしも労働者の方から見ても悪いことは考へられないのであらう。其れが自分の利益の方から見て、労働者を煽つて使はなければいけない、或は好いやうにお世辭を言つて置かないと労働者が能く働いて呉れない、といふやうな意味から出るのであつたならば、又は彼等は可哀相だからと云ふ、犬や猫を哀れむやうな氣持から出る

のであつたならば、そこに何等の道德的關係がないのであるから、さういふ意味の恩情では、充分に此問題を解決することが出來ないといふことになるのである。

然らば道德的關係とはどういふことであるかといふと、一口に言へば、労働者を自分と同じ人間と考へて、人間と人間との關係と見ることである。道德的關係は或人間が他の人間に對する關係である。人間には色々の職業があり、色々の位地、階級があるので、それ等に應じてそれ／＼特殊な待遇をすることが必要になつて來る。是は己むを得ぬ。戰場に出て大將が兵隊に號令を掛ける時に、號令通りに兵隊が動いて呉れなければ戦さは出來ない。故に其場合には號令をかける人は其號令をかける意味に於て上であるけれども、人間として違つたものであると考へることは出來ない。大將も兵隊も同じ人間、同じ國民であることは言ふまでもない。併し人間として同じであるからと言つて同じ行動を

執つたならば、一致運動は出来ないから、そこで將校の中にも兵卒の中にも色々差等をつけて行くのは已むを得ぬ。さういふ風に人間は種々の意味を以て他の人間と接することがあるけれども、其れは必ずしも道徳的關係であるとは言はれない。其外に人間と人間との赤裸々の關係が出来る譯であつて、其關係を即ち道徳的關係といふのである。さういふ道徳的關係を基本にして労働問題は解決せらるべきものであるといふやうに多くの人は考へて來て居るのではないか。今日労働問題に付て一派の人が言ふことは多少さういふ精神を有つて居ると見て宜いのである。此精神を以て主として労働者の方に説く、さうすると今までよりも確に労働者の地位が高いやうな感じを有つて來るから労働者の鼻息が荒くなつて來る、そこで資本家に抵抗するから、資本家の方では、今までのやうに壓迫することが出来ないの、學者などが労働者の御機嫌を取つて煽動するから困るといふ風に考へる。そこで學者などは資本家に受けが悪いのであ

る。なるほど徒らに煽動をするやうなことは事實あつたかも知れない、併し若し其れが、お前達も同じ人間だから人間としての修養をしなければならぬ、又人間としての待遇を得なければならぬといふのであつたならば、それは必ずしも煽動ではない。今まで獸類と同じやうに扱はれて居た者に人間たる自覺を興ふるのであるから、つまり善いことを教へてやるのである。無論其場合には相當の注意を要するであらう、お前達は人間としては僱主と對等だけれども、職務は職務で盡さなければならぬといふやうな注意は必要である。其注意を怠ると煽動になるかも知れぬ。更に一步進んで煽動のことを言へば煽動になるであらうが、唯人間たるの資格を喚び起すといふことは決して煽動にはならない譯である。寧ろ其れは進歩したやり方であると言つて宜いと思ふ。

さういふ風に社會問題が考へられて行くことは、唯社會の事柄を經濟關係のみで見るとか、或は法律關係として扱つて行くとかいふことに比べたならば、

一 確に一步を深く進めたものと言ひ得ると思ふのである。さういふ點から私は社會問題に關する思想の傾向に道德的といふことが現れて來て居ることを認めるのである。是が第一の傾向である。

第二としては一般的傾向といふことを言ひたいのである。是は言葉が甚だ不完全であるので、或は是を世界的と言ひ直しても宜いが、さうすると又色々の誤解が起るから、やはり一般的と言つて置く。今日普通に能く世界の大勢といふことが言はれる、世界の大勢に順應して行かなければならぬといふことは種々の場合に於て屢々説かれて居ることである。此事は政治家の意見にも出て居るし、言葉は少しく違つて居るが、大體さういふ意味のことが或場合に於ける勅語にも言はれて居たと思ふ。所が此事に對しては人々の解釋がそれ／＼違つて居る。随つて互に相反する意見を持つて居る人々も少なくないのである。大凡世界の大勢といふことを言ふのは、自己の見識を全く棄て、仕舞ふのである、自國の

特殊の事情を以て無視するのである、世界の大勢に順應するとは取りも直さず外國に屈從することであるといふやうに解釋して、世界的とか大勢とかいふ言葉を非常に嫌ふ者がある。改造とか解放とかいふことが一時盛に唱へられたことがあるが、是は亞米利加や英吉利で言はれて居ることを唯受賣をして居るのである、唯それに盲從して居るのであると云つて大に氣焔を擧げて居る人もある。斯様な譯で世界的などいふ言葉を使ふと、直に屈從的といふことに解釋される虞があるから、茲では一般的といふ言葉にして置きたいのである。是は詰り、今日の世界の全體の状態は互に著しく相影響し合つて、或國家、或社會の事變は、決して其國其社會に止まつて居ない、廣く他の國々に波及して行く、従つて世界の各國は大體に於て同じやうな傾向に支配されて居るものである、斯ういふ事實を指して言ふのである、例へばデモクラシーといふやうなことが英米に非常に行はれて居る。すると英米だけに止まらず、歐羅巴の各國に

矢張りさういふ気分が行はれて来る。進んで日本とか支那とかいふ飛び離れた國に於ても、さういふ思想の影響が及んで来る。其れはさういふ思想を唯受賣して居るのであると一方の人は見るのである。成程理論や何かに就ては或人の説を其儘紹介するといふこともあるであらうが、併しながら幾ら紹介されてもそれが唯其儘に消えて無くならないといふのは、幾らかさう云ふ機運が熟して居るからである。從來とても専門の雑誌などには種々の意見學説が唱へられて居たのである、今日の人が始めて氣が付いて騒ぐやうな事柄にも、随分以前から唱へられて居たものがある。哲學上の意見などになると、随分細かい點まで早くから知られて居たのである。それにも拘はらず其の多くは格別の影響を及ぼさなかつたので、即ち其れは一般の社會にさういふものを受入れるだけの機運が熟して居なかつたから餘り問題にならなかつたのである。ちよつと文學の例を引いて見ると、例へば、イブセンの作物などは、随分芝居にもなり問題に

もなつた。所があつたイブセンは随分古い時から劇を書いて居たのであつて、今から三十年程前に出た作は間もなく日本にも紹介されて居る。それから暫く経つて或劇の翻譯も出來、文壇の一方にはちよつと之を論じた者もあつた。けれども當時には教育界などで餘り是に注意する者がなかつた、又芝居に上場されたこともなかつた。然るに其後十年程経つと、其れが芝居になると共に、書かれたものも多く人に讀まれて、教育社會にも問題にされるやうになつたのである。今日に於ては其れも古いといふことで、イブセンなどは無視してしまつて居る人もある。かういふやうに十年位の間に、まだ極く少數の人しか知らない時代と、一般の人が騒いだ時代と、最早古くなつた時代とある。今古くなつたと言つて何もイブセンが悪くなつた譯ではないが、社會に於て騒がれるだけの機運が丁度熟して居るときに其れが大變持て囃されるので、其のイブセンのはやつて居た時代は、イブセン其物は他から來たものであるけれども、社會はイ

ブセン的になつて居たのであると言ひ得るのである。能く人が外來思想といふことを言ふが、或思想が本當に這入つて來た時には既に其れは自分の物である。唯イブセンの劇には斯ういふ面白いものがあるといふので文壇の少數者に研究されて居るだけの時代には、社會の一つの問題とはなつて居ない。けれどもどういふ事情からか段々其れが社會に力を持て來たのは、つまり社會の傾向に其れがキツチリ合つたからである。無論社會にはさういふことに反對の者もあり、又沒交渉の者もあるが、青年男女其他の人の問題になるところには、社會は既に其方に傾いて居るのである。斯ういふ次第であるから或思想が勢力を有つて來たときは最早其思想は餘所のものでないのであつて、其社會に餘程根柢のあるものとなつて居るのである。其社會に植え付けられたものである。植木が其土地にシツクリ合つて、其土地に固有のものになつたやうな譯である。餘程前のことであるが、或政治家の所で此イブセンの話が出たときに、其政治家は「イブ

センの劇はちよつと讀んで見たが感服は出來ない」と言つた、他の人は「名は聞いたけれども、まだ讀んだことはない」と言つた、又もう少し古い政治家は「名も聞いたことはない、一體ノラとは何だ」と言つた。一方は「ノラ」といふ名は聞いたことがあるが筋は知らぬ」と言ひ、一方は「讀んだことはあるが感服は出來ない」と言ひ、一方は「それはなか／＼面白い」といふやうに段が附いて居る。もう一層若い所に行くと「今頃イブセンでもあるまい」といふ。斯様にイブセンで以て思想のバロメーターが出來るのである。さういふやうな譯であるが、私は或思想が其社會に幾分かの勢力を得て居るといふことは、其思想が既に外來のものでなく、其社會の思想となつて居るのだといふ證據になると言ひたいのである。故に世界一般の思想とか、世界の大勢とかいふことは、文字通りに解釋すべきものであつて、世界に屈從するとかいふ意味に解釋すべきものでないと考へたいのである。

今日の思想の特色にはさういふ一般的の傾向が現はれて居る。無論國に依つて特別の事情がある。歐羅巴に於ても英吉利と、佛蘭西と、獨逸とが從來決して一緒になかつたやうに、今後に於ても矢張り各々思想の特色を有つことを免れない。何から何まで多少違つて居る。我々が今日漠然と西洋人とか、西洋の思想とか云ふが、決して各國一樣である譯ではない。又亞米利加は亞米利加で大變違つて居る。英米などと一口に言ふけれども、兩者の間に非常の差異のあることは人の知る如くである。ちよつとした語學にしても、亞米利加の發音は英吉利人は非常に嫌ふ。又亞米利加人の氣風は英吉利人に餘り喜ばれないのである。であるから細かい所を言へば各國互に相分れて居るが、併しながら其間に全體の思想の脈絡が附いて居る。かういふ一般の傾向といふものが全體を支配するのであつて、是が今日の思想の特色であると言つて宜いだらうと思ふ。既に一般の傾向を離れて物を考へることは出来ないと思ふのである。

以上述べたやうに今日の思想の傾向は、事實の如何を問はず道德的竝に一般的といふ二つの特色を有つて居ると思ふ。

斯ういふやうに私は思想問題を考へて見たいのである。而して其思想問題の一つの例として、此の次には今日社會思想の問題として唱へられて居るデモクラシー其他のことに就いて、其の哲學的根據を述べて見たいと思ふ。

四

さて此れから主として現今一部の人に依つて唱へられて居る謂はゆる新思想に關する問題に限つて考へて見たい。新思想と云ふものゝ中にも色々あつて時々刻々新しい名が出て來て居る。數年前にはデモクラシーと云ふのが大に行はれたが、近頃は此言葉はもはや陳腐に屬して居ると考へる者もあらう。其の外或は社會主義、共產主義、無政府主義、ボルシェヴィズム、色々な言葉が出て居る。固より細かい點に於て差別はあるが、是等の思想に共通な、又此等の思想

の基礎となつて居る觀念を採つて、其哲學的根據を論ずるのが私の目的である。其共通の基礎を採つて見れば多少一致して居る所がある、之を二つの方面から考へると、一は主觀的或は個人的の方面から見ることが出来、一は之に對する客觀的或は一般的方面から見ることが出来る。主觀的或は個人的の側から見れば自由平等の觀念が色々の新しい思想の基礎となつて居るが、之を客觀的の側から見ると、自由平等の主義を實現せしむるやうに社會を改造して行くこと云ふことである。自由平等の觀念も種々異なつた範圍に於て現はれて居り、社會改造に就ても穏和な方法もあれば過激な方法もあつて可なり著しい差別が現れて居るが、其等の種々の差別は眼中に置かないでも或る程度まで一般共通の原理を論究することが出来ると思ふ。それで私の問題は主として是等の二者が如何なる形狀に於て現れて居るか、如何なる哲學的論據を持つて居るかを論究して見るに在る。そこで、自由平等の觀念はデモクラシーの思想となり、社會

改造は極く廣い意味に於ける社會主義に歸着するのであるから、此民衆主義と社會主義との種々の形を哲學的に批判しようと思ふのである。

先づデモクラシーに付て述べて見ようと思ふ。此デモクラシーと云ふ言葉の意味内容に就いての歴史的穿鑿などは茲に精しく述べない。唯デモクラシーとは、デモス即ち人民、クラシー即ち支配と云ふことであるから、人民が政治をすると云ふことであるといふに留めて置く。即ち或る一國、一社會を形造つて居る民衆が全體に政治に參與すると云ふ意味を含んで居る譯であるが、其方法が又色々ある。人民全體が同時に政治に參與すると云ふやうな場合もあつて、希臘に於てデモクラシーと云ふ言葉が現れて居つた時代の意味は實際さう云ふ性質のものであつた。併し其れは人口の少い場合には實行が出来るが、大きな國家になると、國民が悉く集まつて政治を議することは到底出来ない。結局一種の代議政體になつて来る。其代表者の出し方が又色々あるが、要するに成る

たけ公平に多勢の意思を十分に現すやうな方法を執らなければならぬと云ふこととなる。併し悉くの人を満足させるやうな代表者を出すことは不可能であるから、實際に於ては到底不平不満は絶えないが、其不平不満の起る理由を出来るだけ少なくするやうな方法を執らなければならぬといふことに大體一致して居る。是がデモクラシーの基本的の意味であつて、其れは主として政治的の意味に用ゐられて居る譯である。併し今日に於ては普通に政治的デモクラシーの外に社會的デモクラシーといふことが考へられる。即ち政權を左右することはかりてない、社會に於ける各人の交際上に於て、職業の關係、地位の關係に於て、各人が同等の態度を以て互ひに關係すると云ふことを社會的デモクラシーと稱して居る、即ち平等と云ふことが此場合に於ける根本的の觀念である。前の政治上のデモクラシーは各人が自ら政治に參與し、他人の意見に依つて支配されないといふことであるから、自由と云ふ意味で此状態を現すことが出来る

が、社會的デモクラシーの方は之に對して平等と云ふことに歸着するのである。勿論斷然確定することは出来ないが大體さう云ふやうなことが考へられる。この自由と平等とが詰りデモクラシーの根本精神であることは多言を要しない。併しながら、此言葉の大體の意味は誰でも了解して居ることであるけれども、其の細かい點に就いては決して人々の考が一定して居るとは言へない、其所が即ち議論の起る所以である。

そこで私は此自由平等或は民衆主義と云ふ觀念がどう云ふ意味に主として考へられて居るかといふことを第一に述べて見たい。

此デモクラシーと云ふ言葉は希臘から出たもので、又其の意味も實際希臘時代から現れて居る。希臘語を使はない東洋の國民の中にも或る程度までさう云ふ意味のことが現れて居ないと云ふ譯ではないが、爰では主として歐羅巴の思想界に付て話をしたいと思ふ。今日普通に謂ふ所のデモクラシーの考は希臘

に於て必ずしも完全に發達して居つたと云ふことは言へない、寧ろ是は主として十八世紀の產物である。自由平等の觀念は大體に於て近世の初めから發達したものである。即ち中世時代に於ては宗教が非常な權利を有つて居て、思想上に於ても、實際に於ても非常な壓迫を加へて居つた譯である。それが近世に於て改造されて、學問上に於ても社會上に於ても自由精神と云ふものが現れたのであるから、近代に於ける自由平等の觀念の起源は主もに近世にあると云つて宜い。併しながら是等はまだ或る一部分に限られて居る、例へば學問上に於て非常に自由を得て居つても社會の方面に於ては十分の自由がない、或は宗教上に於ては非常な反抗的の示威運動が起つて居るに拘らず、政治上に於ては專制主義の下に立つ國々があつたやうな次第である。故に自由と云ふことは近世の一特色であるけれども、初めの中は完全には現れて居なかつた、殊に社會の實際方面に於ては完全と云ふことは言へなかつた。

文明的の社會國家の上に於て自由の精神の現れて居つたのは英吉利であつて、英吉利の哲學者等の思想には、政治上、社會上の自由主義は殊に著しく現れるやうになつて來て居る。例へばロックと云ふ哲學者の如きは十七世紀の末葉に於て自由の精神を種々の方面に於て説いて居る。併しながら英吉利人は一體に常識的の着實な思想に富んで居るから、自由とか平等とか云ふことを唱へても、其れを極端に特に實際方面に種々のものと衝突してまでも争ふと云ふ所へは行かなかつた。ロックの思想は非常に自由なものであつて、之を結論にまで持つて行くことになれば大に反抗的な所があるのであるが、ロックの説とし英吉利に於ける哲學説として居る間は、それ程極端な過激なものとはならなかつたのである。英吉利の社會國家其ものも今日に於ては非常に自由であるが、其れを得るまでには可なり長い間の經歷がある。尤も歴史的に考へて見ると、憲法政治は英吉利に最も早く行はれたが、併しあゝ云ふものが出来居たと云ふことは必

ずしも一般に自由の思想が普及して居たと云ふ證據にはならない。即ち一方に於て自由を抑へよう、專制的の權利の恩恵に浴したいといふ連中、即ち貴族社會とか、僧侶社會とか云ふやうなものが存在して居るから、自然其れに反抗してあゝ云ふ方面のものも出来なければならぬ事になつて居るのである。それに是等の貴族や僧侶の權力が十分に民衆の權利に依つて征服されたと云ふ譯では決してないのであつて、初めは自由なる状態が完全に社會に行はれて居つた譯でもないのであるが、併し其れが次第々に民衆の間に行はれるやうになつて來た。其上に又個人の發達が非常に著しくなつて居るが爲に、是等の自由精神は次第に他の國よりも優れるやうになつて、遂に今日の状態になつて居る譯である。兎に角自由の精神は英吉利に於ては餘程早くから湧いて居る、又之を思想として言ひ現したのも可なり多數ある。併しながら其れは十七世紀に於ては一部分の學者の意見、又一部の民衆の間のみあつたものと思はれるが、十

八世紀になつてから少數の學者のみならず、學問が一般に普及して居る爲に通俗的な學者の中にも斯う云ふ思想が説かれて、其れが社會一般に普及するやうになつて來て居る。即ち十八世紀になつて自由思想が初めて社會に勢力を持つやうになつたと見て宜しい。其以前の思想は哲學者の思想或る専門家の思想である。

此自由の思想が種々の方面に現れて、政治上にも宗教上にも學術上にも新しい空氣を導いて來たのであるが、其れが更に又他の國に傳はつて、歐羅巴一般の形勢になつて來た。それで十八世紀は、多少の遲速程度の相違はあるが、大體に於て歐羅巴全體に互り自由思想、一般の知識の開發と云ふことが行はれてゐた時代であると思ふのである。此時代を普通に啓蒙時代と云つて居る。即ち知識を以て社會一般の蒙昧なる者を啓發し指導して行く所の運動が行はれて居た時代であつた。

啓蒙の結果として今迄の思想が或る一部分の所から全體に波及するやうになつて來た。所が社會の實際の狀態がまだ其れに及ばない。元來思想は一足先きに進むべき筈のものであるが、餘りに先きに進んで行くに衝突が多くなる。思想は先づ提灯持であつて先きに立つのが當然であるが、提灯持が一町も二町も先きに行けば提灯の效能が無くなつて來るやうな譯で、思想と社會との距離が餘りに多かつたならばどうしても衝突が起る。英吉利の社會は前に言つたやうに、今日我々が想像するやうに早くから自由であつたと考へることは出來ないが、併しながら矢張り多年の修練を経て來て、貴族と平民、即ち王黨と民黨との可なり激しい争もあつたけれども、其れにも拘らず大體に於て健全なる發達をして行つて居るから、社會と思想の距離が著しくない。それで十八世紀に於ては大なる争亂は起らないやうになつて居る。併し佛蘭西の社會は之に反して思想と社會との距離が非常に著しい、其れが爲に佛蘭西革命の如き大なる結果

を生じたのである、思想だけから革命が起つたのではない、寧ろ他の方面、經濟上の方面の如きを革命の主なる原因として擧げる人もある、さう云ふことも無論考へなければならぬけれども、併しながら思想と社會との關係も無視することは出來ない。

斯様に國々に依つて啓蒙運動の現れ方は違つて居るが、併し大體に於て知識が一般に普及して、民衆が自由なる精神の上に来て居ると云ふことは共通な點であると思ふ。此自由と伴つて平等と云ふことが行はれて居る。殊に佛蘭西に於て此平等の思想が盛に起つたと云ふのは、社會と思想との距離が激しくなつて、自由の精神から平等の主義も導き出されて居るに拘らず、社會の實際は甚しく不平等である、貴族僧侶が非常に高い階級に居ると云ふやうなことで、餘りに差別が多かつたが爲に、其の變動も激しくなつたやうな譯である。従つて自由平等と云ふことが佛蘭西革命に、於て有力なる流行語となつて居つた次第

である。

斯様に自由平等の思想は十八世紀に於て著しく現はれて来て、従つて十八世紀の思想と密接な關係を持つやうになつて来た。是が今日猶傳はつて居て、英米の思想は今でも矢張り十八世紀の自由平等の思想を基本にして出来て居るのである。故に此十八世紀の自由平等の觀念が、今日のデモクラシーの思想の非常に有力なものとなつて含まれて居るのである。何故さう云ふ思想が英米の思想の中にあるかと云ふと、亞米利加は十八世紀に於て獨立した國であつて、十八世紀の學者の考へて居つた自由平等の觀念が其の思想的根據を爲して居る、吉利に至つては言ふ迄もなく此思想を基礎として歴史的に着實に發達して居るのである。即ち今日謂はゆる自由平等、デモクラシーの思想には十八世紀の啓蒙思想が陰になつて居るのである、さうすると謂はゆるデモクラシーの哲學的基礎を探らうとするには、十八世紀の啓蒙思想の特色を見る必要があるになつ

て来る。此十八世紀の思想を詳細に述べるとは餘りに煩雜になつて来るが、其の一二の重要な點を述べれば我々の問題には十分である。

其一は主智的思想である。或は理性主義と呼んでもよいが、理性主義といふ言葉には外の意味も附いて来る。主智的と言つても色々の意味があるが、爰ては極く狭い意味に使つて置く。主智的とは總て精神作用を説明する場合に於て知的の作用即ち感覺、知覺と云ふやうなものを基礎とするのである、即ち感情意志悉く是等の働きから来て居る、又世界の事々物々は悉く知識の法則に依つて支配されて居るものである、故に知識的研究に依つて論理的の關係を明かにしたならば、世界の有らゆる事柄が解決されることが出来ると云ふやうに見るのである。もつと深く考へて見ると、世界の本體なるものは知的の性質のものである、若し之を神と名付けるならば、神は知的の最も優れたものであると、いふ風に解釋する者があれば其れは主知的の宗教思想である。さう云ふ思想を

哲學的に言ひ現すならば主知的の哲學と云ふことが出来る。斯様に主知的と云ふことは心理上の意味にも、哲學的の意味にも、又哲學の中でも世界の本體たる神を智的なるものと考へる所謂形而上學の方面にも使はれるのであるが、十八世紀の思想に於ける主知的と云ふのは第三の方は措いて、主として第一の精神作用を説明する場合に知的の作用を根源とする思想、並に世界の事物を論究する場合に知的の法則のみを標準とする場合、是等を指して言ふ積りである。是が啓蒙主義の特色である。此假定があるからして、一般民衆の知識を開發し普及して行くならば、之に依つて民衆の種々の精神上の發達が出来る、又世界一般の事柄が知識の普及に依つて十分解決され得る、斯う云ふやうに斷定することが出来るのである。所が此主知的思想は無論全然誤つて居ると云ふことは出来ないけれども、心理的に考へて見ると、精神作用が悉く知的作用と稱するものから出来て居るかどうかに就ては無論疑がある。今日の心理學者はさうは

言つて居らない。又世界の事柄も單に知的の法則ばかりで解決が出来る、論理ばかりで解決が出来ると云ふことも是亦議論の存する所であることは明かである。斯様に主知と云ふものは理論上種々の缺點もあるが、さう云ふ深い所まで這入らないにしても、假りに主知的の思想で押通さうとすると、知識を普及することが實際上に於て非常に必要な又重大なことになつて来る、同時に普及されるやうな知識は一般的のものになつて来る、言ひ換へれば一部の人にしか理解されない奥妙なる真理は其場合に於て餘り値打がないことになつて来る。又奥妙なる真理があつても、之を出来るだけ通俗的にしなければ値打がないことになつて来る。知識が普及される點に於ては大變結構であるが、同時に淺薄になつて來ると云ふ弊がある。十八世紀の主知的傾向は哲學上、心理學上の非難は兎に角、一般に考へて見ると、卑近な淺薄な傾向を帯びて居ると云ふことが缺點である。長所は無論澤山あるが、さう云ふ一つの缺點を持つて居る、其れ

が十八世紀の主知的傾向の一特色である。

主知的傾向と同時にもう一つ十八世紀の特色として宜いことは、個體的傾向と云ふべきものである。是は矢張り主知的傾向に伴つて來た其の結果であるが、智識を主とし、而も其の智識は奥妙な、一部の人に限られて居るやうなものでないと云ふことになる、つまり普通の經驗に適ふ所の知識が或る場合に於て最も重んぜられる、即ち經驗的知識が主になつて來る。此經驗的知識の標準を以て事物を觀察すると、事物を個々別々に考へると云ふことになつて來る、澤山なものに接した場合に我々が經驗的に其れを見分けようとするときは一々見て行くより途がない。私が此室に這入つて經驗的に諸君に關する知識を得たいと思ふならば、一人々に就いてずつと顔を見、一人々に付て色々な考を起して行かなければならない。けれども一方には唯漠然と一目に此室を見て、大體に於て此室の印象を得ることが出来る、其れて以て大體どう云ふ風な

格好、態度の人が來て居るかと云ふことは分かる、小學校の生徒と同じでないと言ふことは言へる。一々見たのではないが、一人位例外はないかと云ふ風に言はれれば其れは又別問題であるが、大體に於てさう云ふことが言へるのである。それは詰り經驗を離れての觀察である。經驗からやつて行く場合には、さやうなあやふやなことを言ふことは出来ない、着實に一人々に就て見なければならぬ。斯う云ふ譯になる。即ち經驗的知識を基礎にして行くと、どうしても個々別々の知識が必要になり、物を個體的に見て其結果を必要とすることになつて來る。總ての事物を個體的に考へると云ふ事は、之を理論上に考へると個體的の知識が此場合に於て現れて來る、又之を實際的の方面から言ふと、個體の利益個體の幸福と云ふやうなことが眼中にある譯になつて來る。それで十八世紀の啓蒙思想の特色としては、個人主義と云ふことが考へ得ると云ふことになるのである。是が第二の點である。

我々個人の精神状態に於て、最も基礎となり最も確實なるものは何であるかと云ふと、それは個人の感覺である。例へば知識に於ての快樂、感覺に於ての快樂、即ち學問攻究に満足を感じるとか、美しいものを見て満足を感ずると云ふことも、満足に違ひないが、現在自分の身體に痛みを感ずるとか、或は饑餓に瀕して居るとか、或は其反對に、非常に肉體が愉快を感じて居ると云ふやうな状態を比較して見ると、先づ普通には身體のことが最も直接のやうな感じがする。俗に謂ふ脊に腹は代へられぬと言ふ譯で、幾ら面白い音樂を聴いても、腹が減つて居つては碌に興味を感じない。面白い講義を聴いて居ても齒が痛いと言ふことになつてはどうも耳に這入らない。是は餘程偉い人ならば別であるが先づ普通の場合には身體の感覺が最も強く感ぜられる、個人主義と云ふことは多くの場合に於ては感覺主義が伴つて来る。例外は澤山あるが、大體に於て

さう云ふことが言へると思ふ。感覺と云ふ言葉も極めて曖昧なことであるが、其感覺主義を基礎として生ずるものが、快樂主義、功利主義となつて来る。十八世紀の個人主義に伴つて功利主義が行はれたと云ふこともそれである。それを今列挙すると、第一に主知主義の傾向があり、之に伴つて經驗主義が出て來て居る。第二は個體主義的と云ふやうなことがあつて、之に伴つて功利主義と云ふやうなことがある。是等は色々ある中の一二の特色を茲に掲げて置くのである。

十八世紀の啓蒙思想には色々の長所がある。今述べたことが悪い意味ばかりではないのであつて、經驗主義の長所が個體主義的にも、又主知的にも違つた意味に於て現はれて居る。此十八世紀の啓蒙思想を背景とする、デモクラシーの思想は、多少斯ういふ性質が附いて來ることは當然である。それに今日一方の人が民衆主義と云ふことに對して不満を感じずるやうな場合があつたならば

多くの場合に於ては哲學的思想の不満足を感じると云ふことである。言ひ換へれば、是等の哲學的思想と違つた哲學を有つ人であるが爲に、満足し難いことがあるのではないかと云はれる。それでは今述べた哲學思想の反對は何であるか今述べたのは一言にして言へば經驗論の方に屬するものである。之に反對なる思想は形而上主義の背景を有つて居る思想でなければならぬ、是が多くの場合に於てデモクラシー主義と反對の形を成して現はれて居る。此思想を又形而上學の他の哲學的思想から考へて見ようと思ふ。

それは經驗思想と同じやうに古くからあるのであつて、哲學上に於ては有力なる一つの思想である、希臘に於ても、近代に於ては色々有力なる代表者を得て得るが、殊に今の問題に關係のある思想は十九世紀の初に於て、獨逸に現はれて居る所の思想である。而してそれが形而上學思想の近代に於ける一の宜い標本である。十八世紀の啓蒙思想は今述べたやうに非常に知識を開發すると云ふ

長所はあつたが、多少淺薄であるとか、感覺主義であると云ふので十分に人々の満足を得なかつた。さう云ふ所から十八世紀の終りに於て是等の思想に對して反抗が現はれて居る。佛蘭西に於て一方から言へば十八世紀思想の完成者と言つて宜いやうな人である所のルソーは、自由平等の觀念を極端まで鼓吹して、從來の權威を破壊しようとした。それと同時に此十八世紀の思想から解脱する途を開いて居る。即ち十八世紀の思想に於て餘り知的作用のみに重きを置く思想に反對して感情の勢力を認めて居る。知的の文明が爛熟の極に達したるに對して、太古自然の状態を讚美するといふやうなことを言うて居る。十八世紀の主智的に反對すると同時に自由平等の精神を主張し社會に於ける一般的意志を説いて、其一般的意志に依つて、社會の運用を爲すべきものゝあると云ふことを主張して居る。此點に於て此個體精神を脱退して、一種の團體的精神を喚起して居るのである。それ故にルソーは十八世紀の思想を一方に於て完成

し、他方に於ては十八世紀の思想に打勝たうと云ふ精神を示して居る。斯う云ふやうな人は英吉利にも獨逸にも現はれて居る。尙ほ後にも述べるが、是等の思想を最も完全に成立した人は獨逸のカントであつて、カントに依つて十八世紀の思想が方向を轉廻して新しい流れに這入ることが出来た譯である。

さう云ふ風にして十八世紀の思想が征服されたが、其後に起つた思想も色々ある、其中に於て丁度啓蒙思想が歐羅巴全體を支配して居つたやうに、多少の程度は違ふが、歐羅巴全體を支配して居つたのは獨逸を中心にして起つたロマンチックと云ふ運動である。此運動の根源にカントを置くことが出来る。又此運動には種々の哲學者文學者を列擧することが出来るが、今は精しく述べやうとはしない。ロマンチックは實際の方面に於て十八世紀と異つた思想を生み出して居る。それは一種の團體主義である、即ち國家主義と云ふものが生じて來るやうになつた。十八世紀の自由平等は個々の人が無制限に自由を得、無差

別に平等を得ると云ふ傾きになつて居る。それに反對して、各人が團結して居る社會の權力を認めて、其社會國家の中に個體が初めて眞の生命を持つて居るものであると主張する。是が哲學に依つて獨逸の形而上學の方に結び付いた。昔から形而上學者は現象に對して本體を認める處から、我々の目前に經驗して居るものは現象であつて、現象の奥に本體があり、總ての現象界と結付け、それをして一定の法則に従ふやうにして居る。さう云ふ本體を形而上學は認めて居るが、社會に於ても個々の人は是は現象である、だから一部分である、此現象の奥にもつと是よりも力のある、もつと確かなる社會、國家と云ふものがあると云ふやうな思想が現はれて來て、さうして此國家社會の爲には個人は殆ど意味のないものであると云ふやうな思想になつて來て居るのである。是が丁度新たに國家を組織しやうと云ふ要求には非常に適つて居る。個々別々になつて居つた獨逸の各聯邦が團結して、佛蘭西なり其他の國に當る。さう云ふ時には國家

の觀念は非常に意味のあるもので、時勢に適合した。さう云ふ所から此思想が十九世紀の前半に於て、非常な力を持つて現はれて來て居る。即ち十八世紀の思想を背景として居る民衆主義に對して十九世紀の哲學思想並に十九世紀に起つた生物學の思想を根據にして、新たな團體主義が起るやうになつて來た。

此團體主義は理想に於ては必ずしも自由平等を壓迫する譯ではない。適當な範圍に於て自由を認める。又平等と云ふことも出来るだけは平等にする。例へば法の前に平等であると云ふやうなことは理想として申して居る、だから自由平等に正面から反對して居るものと云ふことは出来ないのである、即ち自由平等は民衆主義の專賣特許ではないが、併しながら實際に於て現はれて居る所では、自由平等は十八世紀の民衆主義には餘計結び付いて居る、之に反して十九世紀の獨逸流の國家主義は幾らか第二義に落ちて居ると云ふことは言へる譯である。そして十九世紀も全般に段々組織された所の團體的主義と云ふものは民

衆主義の爲に稍々打破られたやうなことが認められる。さう云ふのが最近に於てデモクラシーが世界的に一般に認められた所の一の理由であると考へて宜い譯である。無論それには民衆が實際に權力を得るやうな事情が起つて、民衆の力が自覺されて來た。或は道德的傾向と云ふものが、戦争のやうな非道德な殘酷な中に却つて發達して來て、そこに自由平等と云ふやうな高い理想が自然に喚起されるやうなことがあり、色々な事情があつて、必ずしも一言に謂ふことは出來ぬが、一方に於て團體主義の精神を餘程攝取されたやうな國家が、却つて十分の能力を發揮することが出來なかつたと云ふやうなことが一つの理由となつて、民衆主義が大いに注意を惹くやうになつた。兎に角十八世紀の背景にして居る民衆主義に反對して居る思想は、最近に於ては十九世紀の或る思想を背景として居る所の團體主義と云ふものと考へられる。

英米の學者が戦争の原因を獨逸の哲學に歸するものが随分多い、又獨逸の哲

學は皆官僚的國家主義であると云ふやうな風に言ふ議論があるが、それ等の中には随分無理な議論があるやうに思ふ、けれどもさう云ふ風に言ふ中に眞理がないとは言へない、今述べたやうな譯で、十八世紀の哲學思想の反對の哲學思想は十八世紀の民衆主義と一致し、い所がある。此間に又理窟がないであらうか、今日、今までの團體主義の弊があつた爲に、再び民衆主義になると云ふ場合に、十八世紀の民衆主義が其儘に現はれて來るべきものであるかどうか、私は色々の事情に於て十八世紀、十七世紀の思想が今日に於て餘程復活すべき點がある。十九世紀の文明は十八世紀を輕蔑し過ぎて居る。十九世紀の人は十八世紀を悲觀し過ぎて、啓蒙思想を惡く見て居る。ロマンチックの學者は十八世紀の悪い所ばかりを指摘して居るが、それは十八世紀の思想の中にも又復活すべきものが色々あると云ふことを考へて宜い。併しながら十八世紀の儘で現はれると云ふことは到底出來ないことである、覆水盆に復らずで時の流れを元へ戻

すことは出來ない。十八世紀の科學にしても十九世紀を通じていなければ二十世紀にならない。それに民衆主義と云ふものが復活するにしてもそれが必ずしも同じやうな背景を持つて現はれて來なければならぬと云ふ理由はない。

さうするとどう云ふ所に十八世紀思想の缺點があつたかといふと、前に申した二つの點を考へる。十八世紀は主知的殊に經驗的主知である、是は一の特色である。一は個體的で功利主義が一の特色であつた。是が特色であると同時に又十九世紀に反對を招いた點である。それ等を別の途に考へることが出來たらば茲に新しい途が開かれる筈である。其點に關して哲學上何か教を受けることはないだらうか、是は初から私には言はないであつたが、哲學の態度には經驗主義と形而上學主義との二つに明らかかな反對なものがあると申したが、實は其眞中にもう一つの途がある譯で、その途を通じて此二つが岐れて行く、其眞中の途は何であるかと云ふと、十八世紀思想から十九世紀に轉ずる所の廻はす働を

したカントの哲學である。

即ちカントの哲學は批判哲學と稱するのであつて、批判主義と云ふのが經驗主義を形而上學の間に立つて行く一つの途である。批判主義と云ふのは形而上學のやうに決して我々の現象界を離れて本體を掴まへやうとしない。本體があるか無いかと云ふことは考へない、飽くまで現象界經驗界に止つて居て、其範圍内に於て論究しやうとするのである。併しながら此現象を唯現象として、經驗として研究するのでなくして其經驗の經驗たる所以、現象たる基礎を求めようとするのである。其基礎なり原理なりは、それは即ち形而上學的のものでないといふ考へで見ると、矢張り經驗の基礎は經驗の中にあつて、而かも經驗の基礎となるのである。さう云ふものを求めて行く、それはどう云ふものであるかと云ふと、經驗の見方が違ふと云ふ點が出て来る。同じ經驗を個々別々のものと見た場合と之を全體のものとして見た場合と意味が違つて来るのである。

諸君を一人々々の人として見た場合と、全體として見た場合とは見方を異にし、意味を異にする。同じ人であるけれども、個々の人として見た場合にはどう云ふ履歴の人とか、どう云ふ年輩の人とか、どう云ふ家庭の人とか、それ／＼違つて来る。けれども、茲にさう云ふことを離れて、一個の會員として或は一國の國民として此所に現はれて居るものとすれば、會員の一人として、また國民の一人として現はれて居る以外に何も意味はない。即ち會員としての人間或は國民としての人間が現はれて居るので、會及全體の代表者として現はれて來ると云ふ譯である。一人の人が全體を現はすことゝ見て差支ない、一個人でなく會全體である。昔の形而上學から言ふと、奥に本體があつて、その現はれてあると云ふ風に見るのであるが、唯目に見るものを掴んで個々のものを見るか、全體のものを見るかの違ひである。批判的哲學は見方を變へるのである。それに個體を眼中に置いて居るのであるけれども、個體を個體として見ないで全體と

して見ると云ふ見方を取る。經驗以上のことを考へるのであるが、これは經驗の基礎となつて居ることを考へる所の主義である。斯う云ふ風の見方からして人間を観察すると茲に同じく民衆主義と云つても、新たなる意味が付いて来る。團體主義と必ずしも反對しない所の意味が現はれて来る。但し團體主義のやうに民衆を全く無視するやうな主義にはならないことも出来る譯である。

然らばさう云ふ觀念は何であるかと云ふと、私は人格と云ふ觀念で現はしたいと思ふ。或は制限された意味に於ては自我、或は主観と言つても宜い、是等の言葉を特別に使へば宜いが、人格、自我、主観と云ふ言葉が、是が民衆の基礎になつて居る。銘々人格を現はすと云ふことに於て値打があるのである。それに對して自由平等と云ふことは、我々個人として思ふが儘に振舞ふ、或は個人として、皆同じやうになつて仕舞ふと云ふ譯でなく、民衆が自由に働きの出来る人格を有つて居る。人格の點に於て平等であると解釋される。然らば人格と

は何であるかといふに、之を哲學的に云へば個人を個人として見ないで、全體として見る意味であるが、之を具體的に言へば、人格と云ふことは心理學の謂はゆる知情意の働きが十分に發達して意識の統一を得て居る状態を言ふのである。是が即ち人格である。人格が出来ない間は自分が自分であるといふことが分からない。子供が發達しない間は自分であると云ふことがよく分からない。又精神病者や狐付になつて仕舞へば、自分が何某であるか、別人になつて丸で分らないことをする人がある。さう云ふのが二重人格と云ふのであるが、知情意が圓滿に發達して意識が或る程度に統一を得て居ると云ふことを人格と云ふのである。

之を倫理的に考へて見れば、唯意識に統一を得て居るばかりでなく、道德上權利義務の主體となることが出来る場合に道德上の人格が現はれて来る。道德的缺陷のある所には倫理上の人格は認められないのである。

法律的に考へれば、或る一種の法律の権利を得て居る者を人格法人と云ふやうな言葉で言ひ現はし、法律上では狭く限られて、色々の意味があるが、是等の基本となつて居る所を考へて見ると、結局、人格には或る統一があると云ふことで、責任があると云ふことが附いて來るのである。然らば何所から何の根據にして斯う云ふ統一があるとか、或は責任があると云ふことが出て來るか、と云ふと、畢竟するに人間に一個の自由の能力があると云ふことが假定されて居なければならぬと思ふ。茲にいふ自由は、自由平等の自由とは少し違ふ、根本的自由があると云ふことを假定して、其所で初めて人格が成立つ譯である。言ひ換へれば、何か人間には外の生物、外の事物とは異つた所の働がある。即ち外のものは自然の法則に支配されて居るが、人間は自然の法則を自分の意志の自由で以て動かすことが出来る。茲で初めて人格と云ふことが考へられる譯である。それ故に人格と云ふことを論じ詰めて行くと、意志の自由と云ふことに來

なければならぬ。意志の自由或は自我の自由と云ふことが人格の根本の基礎になつて居る。かう云ふ自由が果して人間にあるかと云ふことが哲學上の一の問題である。

一般の學者は人間は他の生物と同じことであつて、自然の法則に支配されて居ると見る、自分で自由だと思つて居ることが、矢張り天地自然の法則に支配されて居ると見るのであるが、又解釋の如何に依つては、自分が自分の行爲に對して或る處まで責任を有ち、それを制限することが出来るかと云ふやうに見て行くことも出来るから、決して之れに依つて自由が全く無いと自分では考へて居らない。此問題は又色々なことに移つて行くから、さう深く言ふことは出来ない、或る人々の考へて居るやうに、人間が何でもすることが出来る、自由であると云ふが、さうばかりとも云へない。或る意味に於て自然の法則に支配されて居る。人間が空中を飛ばうと思つても飛ばない、意志の自由が何處までも自

由であるとは云はれない。人間は皆制限された自由を有つて居るものである。併しながら自分の行爲に責任を負ふと云ふことで考へる以上は自分が自由にしたのだと云ふことを認めて居なければならぬ。自分でしないことに責任を負ふといふことは出来ない。けれども我々は責任感を有つて居る。であるから其責任感を有つて居る限りは、自由であると云ふことを意識して居ると云ふことは許さねばならぬ點であると思ふ。

自由が客觀的にあると云ふことには論がある。これも或は證明が出来るのであるが、少くとも主觀的に自由があると云ふことを許さない人はない。此主觀的の自由を有つて居ると云ふことを基礎にして考へて見ると、人間は他の生物と異つた働きをすることが出来る。従つて自分自身を尊ぶ念を離れることは出来ない。同時に他も同じやうに尊敬しなければならぬことになる。之を名付けて人格尊重と云ふのである。人々の自由を重んずると云ふことは、人格の尊

重と結付いて來なければならぬ。自由と云ふことは詰り人格の自由、人格の尊重を意味するのである。唯自分のしたい放題をやると云ふことが自由ならば、それは力の強い者が勝つ譯で、弱い者は永久頭が上らぬ。人格の尊重から來たならば、力の強弱、地位の高下に關係はない。人間として如何なる卑賤なる者でも自分の職業に對して、自分の主觀的自由を以て、之を爲して居る時には、責任の感を有つて居る。責任の感を十分に有つて居る時には、人格を十分に現はして居る。吾人はそれに對して尊重の念を拂ふのである。さう云ふ所から自由が尊ばれねばならぬ。又同じ意味に於て平等が其所から出て來るのである。

六

平等と云つた所で誰も同じだと云ふことは出来ない。人々には能力の相違がある、又色々の點に於て差別があるから、同じやうな待遇を受けて同じやうになると云ふことは出来ない。況や今まで低かつたものが急に高くなり、肉體勞

働者が精神労働者よりも高くなると云ふやうなことは考へられない。一體精神労働者が餘り威張つて筋肉労働者を侮蔑したから、さう云ふ連中が一時反抗すると云ふことは已むを得ないが、本來より云へば、筋肉労働者を精神労働者より上だと云ふことは考へられない。人間は筋肉労働をすることが原則であると言ふことは言ひ得ても、精神労働を無視することは出来ない、尙身體の工合や、職業の關係に依つて一様にはならないが、一般に筋肉労働を卑賤と思ふことが間違ひであると同時に、筋肉労働が一番貴いと思ふことも間違ひである。自由平等が人格を基礎にして行くなれば、其所に民衆主義の新しい意味が出て來ると思ふ。十八世紀の思想にもさう云ふ思想が含まれて居ないことはない、けれども經驗主義の點から、殊に個體主義の點から言ふと、さう云ふ點が十分に説明がつかない。茲に於て個人主義の方から言つたならば……純粹の形而上學主義から言ふと正反對に見る。批判主義から言ふならば、物の見方に依つて區

別をする總て人間の道德に就て經驗の基礎を考へると、批判的の立場から言ふならば、民衆主義が新しい哲學的基礎を持ち、さうして人格主義と言つても宜い譯である。是が絶対に宜いと云ふことを主張する譯ではないが、今後の思想問題の標準として、斯う云ふ風の考へ方が必ず要素となつて現はれて來るのである。今まで哲學の根據は經驗主義、形而上主義であるが、之を批判的の根據から又新しい解釋を與へて、民衆の場合に於ても、自由平等の場合に於ても、用ゐることが出来る、と云ふことを考へて見たい。此問題に依つて色々思想問題の實際の事柄が、或る處まで解決が出来ると思ふ。

次に今まで述べた自由平等のことであるが、人が自由平等と云ふことを説いても、唯自由平等の觀念を主張して、個々の人々が其方に盡力をした位では、目的を達することが出来ない。丁度賽の河原で子供が石を積んでも鬼が來て片端から鐵の棒で打壞すやうなもので、何時まで經つても石は積みえない。自由平等

人格尊重と云ふことを言つても、唯それだけでは實行が出来ない。其主義の實行が出来るやうに、外部の状態を導いて來なければならぬ。そこで社會の改良と云ふことが問題となる。然るに社會が著しく理想と違つて居ない場合には、少し位の改良で足りるが、社會の組織が段々と逆に向つて、距離が益々遠くなつて行くやうな時には並み大抵の修繕や改良では及ばない。改良と云ふやうな手緩い言葉では不充分で在つて、社會改造と云ふやうなことが起つて來るのである。是が今日一方に唱へられる大なる問題である。殊に古今未曾有の大戦争があつて、歴史家に依ると斯んなことは始終繰返して居ると言ふが、假令繰返へして居つても程度が違ふのである。故に今までのやうな改良位では満足が出來なくなつて改造運動となつたのである。是は流行語であるが、流行して居るから悪いと云ふ譯でない、改造と云ふとは當然の理由があるから唱へられて居る。人に依ると歐羅巴は改造の時期に迫つて居るのであらうが、日本はそれ程

大きな時期に這入つたのでないから、日本の改造と云ふやうなことは、それは翻譯であると云ふ人もある。さう見る人はそれて宜いが、私は何方かと云へば、成る程細かい事情は違ふが、さう無關係にして行けるものでないと思ふ。物價騰貴も世界共通の事柄であり、何方が先と云ふことはない。西洋の新聞を見ると、丁度日本のことを書て居るかと思ふ位である。倫敦邊りに家の無いと云ふやうなことでも、丸で日本の今の東京其他の有様を言うて居るやうである。そんな些細なことであるが、そんなことに至るまで、一般になつて居るから、それは外國のことだと云つて、目を閉ぢて力んで居るのは見識の狭いことであらうと考へる。社會改造と云ふことは、内容は色々違ふが、決して唯の流行が來て居るのではない、是は思想問題に大に關係のあることと見て宜い。

此社會改造と云ふことは今日熾に唱へられて居るが、少し以前には社會主義と云ふやうな事で、呼ばれて居つた。尙社會主義と云ふ名の無い時分から、

社會を根本的に改良しやうと云ふやうな考は、随分多くの人に依つて唱へられて居つたのである。大抵の學者、宗教家は理想を有つて居る。理想は現在の狀態で満足し出來ない、従つて時としては色々空想を描いて見て、未來の世界に其が充實を眺めることがある。古來からそれが澤山ある。日本に幾多の事實がある、支那にもある。社會改造の希望は決して珍らしいことではないが、單に空想として文學的の形を以て現はれたり、或は宗教的の形を有つて居ると謂うだけで、一般に勢力となつて居らない、従つて實際からはさう恐れられて居らなかつた。

思想問題が宗教の問題に限られて居つた時には、政治家の如き實際家からは注意されなかつたと同じやうに、此社會改造の理想がもつと着實の思想に基いて來るやうになると、其所に實行も伴うて來るし、又非常に危険なことも生ずるやうになる、それは狭い意味の社會主義の特色である。此主義を最も有力に唱

へたのは何人も知つて居る通りマルクスである。それから以後段々變つて來て、マルクスと正反對になつたものもある。社會主義と名は付けて居らないが、さう云ふものが出來て居る。非常な極端なるものと、又穏和なものと色々形は變つて來て居るが、それ等は單に手段の上の議論である。

今根本精神に就て、マルクスを考へに置いて、これから考へて見たいと思ふ。マルクスを以て社會主義の標本的代表者と考へるが、實は多くの人が唯物史觀と結付けて、世界を物質的に改造する哲學思想と深い關係のあるものと思ふ。今日社會主義一派の人は唯物的の考と社會主義とは必然的に關係して居るもので、其反對の唯心論は過去の間違つた哲學として居る。又社會主義の中には唯物論に反對する者もある。それは微温的であるとか、妥協的であるとか之を批難する者もある。マルクスが唯物論であつたかどうかは他の問題であるが、假りに社會主義が唯物論と結付くものだといふ解釋が、果して、唯一の解釋かど

うかを考へて見たいと思ふ。是も矢張以前に述べた哲學の二つの系統の型に倣めて見る譯であるが、社會主義を唯物論と結付けやうと云ふ風に考へるのは、社會主義の經驗論、即ち經驗主義を以て社會主義を説かうと云ふ見方である。經驗論から見ると、物を個體と見ると同時に、個體は物質上の個體であると云ふ風に見られる。大體に於て經驗論は唯物論と結付くことが多い。故に唯物論社會主義は、哲學的に云へば經驗主義に基くものだと考へられる。唯物論は一種の形而上學であつて、世界を物質と見ようとする、唯物社會主義者一派が、極く粗放の形而上學を假定して居ると云ふ風にも見られる。形而上學と經驗論と二つの區劃を設けて見たが、實は餘程錯綜して居る。兎に角一派の人の主張して居る社會改造の精神は、唯物論に基いて行かなければならぬと云ふのである。これは多くの場合に於て經驗主義に基いて居る。所が之に反對して居る人々がある。これは形而上學の立場から一切の唯物論を排斥して、唯心論の立場

から、社會の改造は社會の經濟的改造と共に、精神的改造を與へなければならぬと主張して居る。一派の宗教家、一派の哲學者が之を主張する。どうも經濟問題は下品であると云ふやうなことを言ふ。之に對しては唯物論的社會主義の人々は、もう批難をし盡して居る所であつて、斯様な議論は綺麗なやうに見えるが、頗る融通の利かない、又實際に於て效能のない議論であるとして居る。武士は食はねど高揚枝で、武士には宜いことであらうが、自分は武士でないから自分には效能がない。丁度麵麴を求める者に石を與へると同じだ、いや石ならばこれを賣つてどうにかするが、役にも立たぬ教訓は御免だ、叱言を與へるに至つては尙更悪い。さう云ふのが理想的形而上學の弊であると云ふ風に、唯物論者が言つて居る。なか／＼尤もな所がある、これで社會改造と云ふことは、昔も形而上學を背景として居る理想主義、精神主義では到底満足は出来ない。然らば唯物論で満足が出来るかと云ふと、唯物論は哲學上の根據の不完全であつて、

唯物論だけでは非常に困ることがある。これは其社會の向ふべき方針が十分立たないと云ふことである。一時の急を救ふ爲に物質上の満足と與へることは出来るが、其満足と與へると又直ぐ新しい缺乏を感じて来る。丁度職工がストライキをするから賃銀を増してやる、すると又もう一遍ストライキをする、又増さなければならぬと云ふやうに、何處までも防ぎか付かなくなる。物質の満足と與へる基礎を造らなければならぬ。それに唯物論にしても唯物論の基礎がなければならぬ、即ち世界を單に物質的と見ない見方が必要である。

世界は物質的で動いて居るが、物質を物質と見ないと云ふ見方を開いて來なければならぬ。即ち物質に對して値打があるかないかを見ると云ふ見方を以て來る、さう云ふ見方が批判哲學の問題である。哲學を經驗主義、形而上學主義の二つから見ないで、批判哲學の見方から見ると、さう云ふ精神を持つて一切を行ふならば、同じ唯物論も新たなる途を開いて行くことが出来る。唯空漠た

る精神を以て理想を主張するのではない。併しながら物質に拘泥して居るものではない、と云ふ一種の社會改造の考を持つのである。其時の標準は價值の觀念である。何が最も價值があるかと云ふことを考へて見て、それに依つて改造の方針を定めて行くのである。其價值は何で決めるかと言へば、人間の本性に最も満足する所のもの、或は本來満足すべきものがあるかと云ふことを第一に考へてこれを探るのである。これが人格と結付いて茲に人間の満足がある。これは如何なる人間でも自分と云ふことを眼中に措かず、自分が他の人間と同じであると云ふ風になつて來て、初めてさう云ふ満足が考へられるのである。これは昔から理想と稱し、價值と稱せられたものである。多くの哲學者は、昔から眞善美を以て大體價值の標準とした。此眞善美を現はす所の事業を我々は文化と稱するのである。文明と言ふ言葉は稍々物質的、機械的の事柄に限られて居つた場合がある、故に根本的の所を指して文化と云ふ方が勝つて居る。文

化的と云ふ言葉を以て現はす文化を基礎とし、文化の最高價值を標準として、社會改造を進めて行くと云ふことになるならば、茲に新しい途が開かれる。社會改造主義が文化的に進むことに依つて、從來の經驗主義と形而上主義の上に新しい途を開くのである。デモクラシーに對して人格主義と云ふことを考へ、社會主義に對して文化主義と云ふことを考へて行くことが、一の新しい見方を開くと云ふことであると考へて居る。現今の思想問題に就て色々の細かい事柄を此標準から見行つたならば、又一つの新しい見方を開くことが出来るであらうと思ふ。まだ根本は尙ほ攻究を要すると思ふが、色々の實際問題に對して是が大要であると思ふ。極めて不完全であるが、大體是れて止めて置く。

明治四十一年二月八日初版發行
 明治四十三年三月三十日三版發行
 大正八年五月二十五日改訂增補五版發行
 大正十三年九月十六日改訂增補六版發行

著者 桑木 駿 翼

發行兼印刷者
 東京市神田區通神保町九番地
 合資會社 富山 房

代表者
 富山房社長
 坂本 嘉治 馬

印刷所
 東京市牛込區西五軒町五二番地
 行政學會印刷所



著作
 所權
 有

倫理學概說附
 定價金貳圓六拾錢

63
35

終