

濟定檢省部文

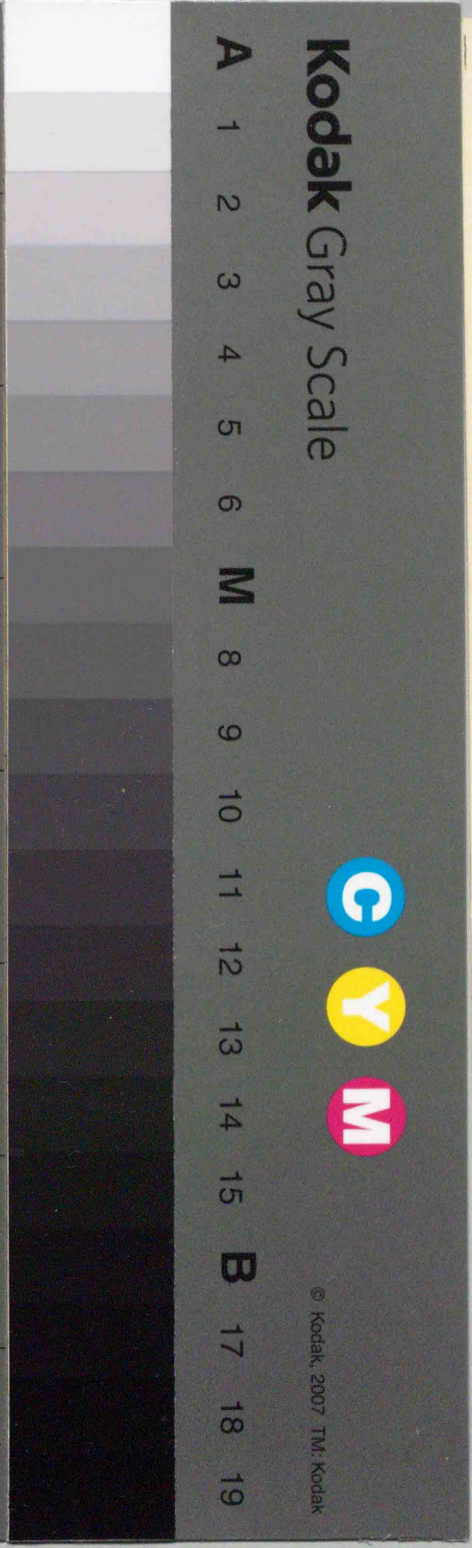
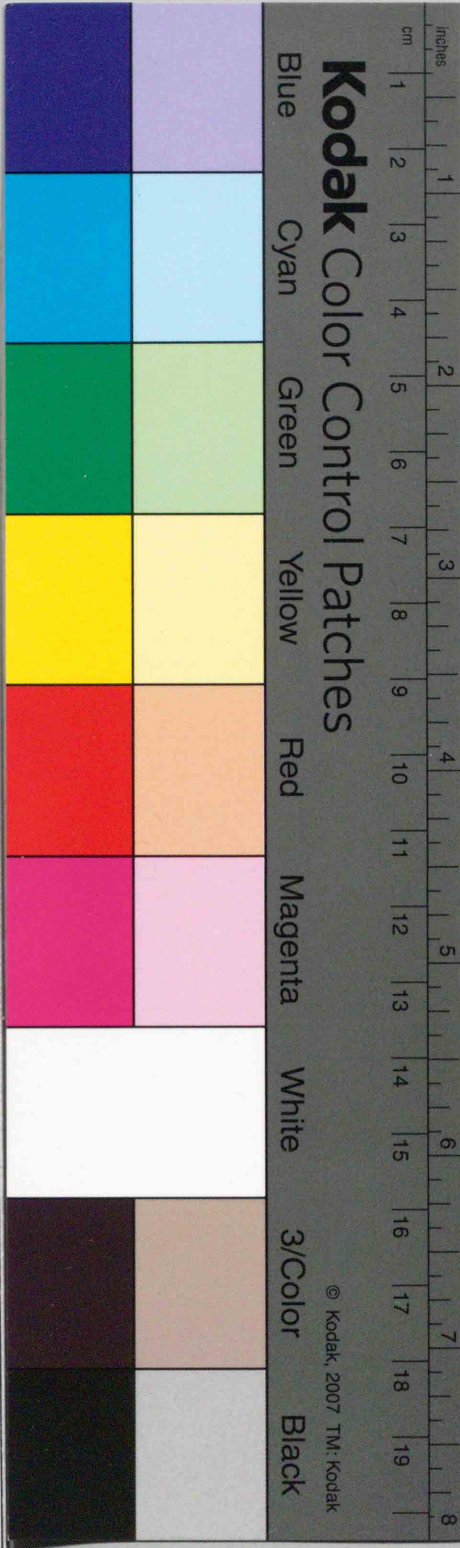
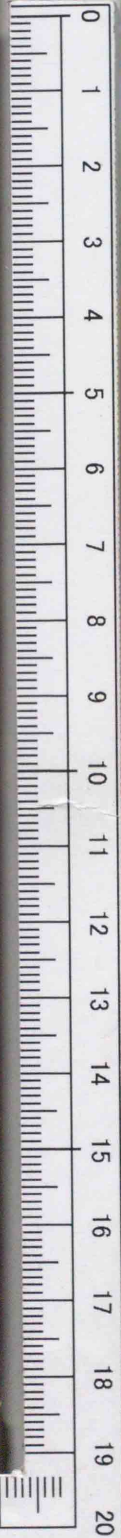
新 撰  
師範學校  
修身教科書  
四卷

著致靜田吉 士博學文



東 京  
實文館藏版

教科書文庫  
4  
110  
51-1926  
2000050941



40546

教科書文庫

4  
110  
51-1926  
20000  
50941



日六月四年五十五正大  
濟定檢省部文  
用科身修校學範師

教科書文庫  
4  
110  
51-1926  
2000050941

撰 新  
校 學 範 師  
書 科 教 身 修  
四 卷

授教學大國帝京東

兼

授教校學範師等高京東

士博學文

著 致 靜 田 吉



京 東  
版 藏 館 文 寶

広島大学図書

2000050941



資 料 室

375.9  
Y019

勅語

朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ  
樹ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億  
兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我カ國  
體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス爾臣民  
父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉  
己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ  
智能ヲ啓發シ徳器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣メ世務ヲ  
開キ常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義  
勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ

如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ  
爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン  
斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民  
ノ俱ニ遵守スヘキ所之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ  
中外ニ施シテ悖ラス朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ  
咸其德ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ

明治二十三年十月三十日

## 御名御璽

### 詔書

朕惟フニ方今人文日ニ就リ月ニ將ミ東西相倚リ彼  
此相濟シ以テ其ノ福利ヲ共ニス朕ハ爰ニ益國交ヲ  
修メ友義ヲ悖シ列國ト與ニ永ク其ノ慶ニ賴ラムコ  
トヲ期ス顧ミルニ日進ノ大勢ニ伴ヒ文明ノ惠澤ヲ  
共ニセムトスル固ヨリ内國運ノ發展ニ須ツ戰後日  
尙淺ク庶政益更張ヲ要ス宜ク上下心ヲ一ニシ忠實  
業ニ服シ勤儉產ヲ治メ惟レ信惟レ義醇厚俗ヲ成シ  
華ヲ去リ實ニ就キ荒怠相誡メ自彊息マサルヘシ  
抑我カ神聖ナル祖宗ノ遺訓ト我カ光輝アル國史ノ

成跡トハ炳トシテ日星ノ如シ寔ニ克ク恪守シ淬礪  
ノ誠ヲ輸サハ國運發展ノ本近ク斯ニ在リ朕ハ方今  
ノ世局ニ處シ我カ忠良ナル臣民ノ協翼ニ倚藉シテ  
維新ノ皇猷ヲ恢弘シ祖宗ノ威德ヲ對揚セムコトヲ  
庶幾フ爾臣民其レ克ク朕カ旨ヲ體セヨ

御名御璽

明治四十一年十月十三日

內閣總理大臣侯爵 桂 太郎

詔書

朕惟フニ國家興隆ノ本ハ國民精神ノ剛健ニ在リ之ヲ涵養シ之ヲ振作  
シテ以テ國本ヲ固クセサルヘカラス是ヲ以テ先帝意ヲ教育ニ留メサ  
セラレ國體ニ基キ淵源ニ遡リ皇祖皇宗ノ遺訓ヲ掲ケテ其ノ大綱ヲ昭  
示シタマヒ後又臣民ニ詔シテ忠實勤儉ヲ勸メ信義ノ訓ヲ申ネテ荒怠  
ノ誠ヲ垂レタマヘリ是レ皆道德ヲ尊重シテ國民精神ヲ涵養振作スル  
所以ノ洪謨ニ非サルナシ爾來趨向一定シテ効果大ニ著レ以テ國家ノ  
興隆ヲ致セリ朕即位以來夙夜兢兢トシテ常ニ紹述ヲ思ヒシニ俄ニ災  
變ニ遭ヒテ憂悚交至レリ  
輓近學術益開ケ人智日ニ進ム然レトモ浮華放縱ノ習漸ク萌シ輕佻  
詭激ノ風モ亦生ス今ニ及ヒテ時弊ヲ革ノスムハ或ハ前緒ヲ失墜セム  
コトヲ恐ル況ヤ今次ノ災禍甚タ大ニシテ文化ノ紹復國力ノ振興ハ皆  
國民ノ精神ニ待ツチャ是レ實ニ上下協戮振作更張ノ時ナリ振作更張

ノ道ハ他ナシ先帝ノ聖訓ニ恪遵シテ其ノ實效ヲ舉クルニ在ルノミ宜ク教育ノ淵源ヲ崇ヒテ智德ノ竝進ヲ努メ綱紀ヲ肅正シ風俗ヲ匡勵シ浮華放縱ヲ斥ケテ質實剛健ニ趨キ輕佻詭激ヲ矯メテ醇厚中正ニ歸シ人倫ヲ明ニシテ親和ヲ致シ公德ヲ守リテ秩序ヲ保チ責任ヲ重シ節制ヲ尙ヒ忠孝義勇ノ美ヲ揚ケ博愛共存ノ誼ヲ篤クシ入りテハ恭儉勤敏業ニ服シ産ヲ治メ出テテハ一己ノ利害ニ偏セスシテ力ヲ公益世務ニ竭シ以テ國家ノ興隆ト民族ノ安榮社會ノ福祉トヲ圖ルヘシ朕ハ臣民ノ協翼ニ頼リテ彌國本ヲ固クシ以テ大業ヲ恢弘セムコトヲ冀フ爾臣民其レ之ヲ勉メヨ

## 御名御璽

攝政名

大正十二年十一月十日

内閣總理大臣

伯爵

山本權兵衛

以下各大臣副署

## 例言

一、本書は教育に關する勅語の御旨趣と師範教育令の精神とに基づき、改正師範學校規程並に修身科教授要目に準據して、曩に公にしたる改訂師範學校修身教科書に大改修を加へ新に編述したものである。

二、本書の敘述はなるべく簡約を旨として、大綱を記するに止めたるを以て、實際の教授に於ては、社會の狀勢と地方の事情とに顧みて、適切なる事例を舉げ、之を補説して、十分生徒の情意に訴へ、且實踐を指導せられたいものである。

三、第一卷に作法要項を抄記して入れたるは、稍其の體を爲さないやうであるが、別冊となすときは時間なき爲に往々授けざ

ることある懸念より爲したのである。  
四、第四卷に於ては、道德の原理を説くに當つて稍、組織立ちたる倫理學概論の形と爲すを便なりと考へ、かゝる形式をとることにした。

大正十四年十二月

著 者 識

# 新撰師範學校修身教科書 卷四

## 目 次

### 倫理學一斑

第一章 緒 論	一
第一節 倫理學研究の必要	一
第二節 倫理學の意義及性質	八
第二章 道德的判斷	一三
第一節 行 爲	一四
第二節 品 性	二〇
第三節 動機論と結果論	二六

第四節	志向	三六
第三章	意志自由論	三三
第一節	自由と必然	三三
第二節	責任	五一
第四章	良心論	五五
第一節	良心の批判と其の權威	五五
第二節	良心の本質と其の起原	六一
第五章	理想論	六九
第一節	目的と善惡	六九
第二節	社會我と治善主義	七二

第六章	諸倫理說及其批判	八〇
第一節	自利說	八〇
第二節	功利說	八七
第三節	進化論的快樂說	九六
第四節	直覺說	一〇三
第五節	禁欲說	一一〇
第七章	徳論	一二四
第一節	道と徳	一二四
第二節	五大徳	一三二

目次終



新撰<sup>師範</sup>修身教科書 卷四

文學博士 吉田靜致著

倫理學一斑

第一章 緒論

第一節 倫理學研究の必要

倫理學は、道德に關する理論を研究する學問である。即ち道德に關する種々の問題に就て、之が合理的解決を下すに當り、其の根據となるべき原理を研究する學問である。

倫理學

然らば何故斯くの如き學問の研究を必要とするに至つたかと云ふ事を、本論に入るに先立つて茲に考へて見なければならぬ。

凡そ未開時代の人類は、生活上種々の行動を爲すに當つては、何故之を爲すべきであるかと云ふ如き明瞭な自覺に基いて行動して居たのでなく、唯單に本能的有機的欲求のままに活動して居ただけである。又多少進歩した社會の人々の場合に於ても、其の社會の人々は其の社會に傳統的に樹立せられて居る風俗慣習に唯何の意味もなく従つて活動して居つたのである。何故社會の風俗慣習に従ふべきか、斯る理由の下に此の風俗慣習は善いからそれで之

風俗慣習

に従ふのであると云ふ如き考から従つたのではない。唯風俗慣習だから之に盲目的に従つたと云ふだけのことである。此の様に人間活動の最初の段階は、本能的若くは習慣的に活動する段階であつて、別に反省的に一々道理に訴へて行動すると云ふのでなく、唯風俗慣習の儘に何等の疑問をも起さず活動して居たのである。然るに次第に人智が進んで來ると、唯風俗慣習なるが故に従ふといふだけではなくなつて來る。縱令これに従ふにしても、其の風俗慣習は斯る意味のものであるが故に吾々は之に従はなければならぬ、之に従ふのは即ち己れの理想に従ふ所以であると云ふ如き考から、之に従ふと云ふこ

道德的意義の自覺

とになつて来る。單なる盲従ではなくして、道理に適つたものとして之に従ふのである。随つて道理に適つて居らない風俗慣習ならば、之に對する改善案をも提出するだけの見識を抱く様にもなるのである。兎に角、己れの準據すべき道徳的標準を明瞭に自覺して、これに基いて判断を下し、従ふべきが故に従ふといふやうになつて来るのである。斯くの如く、同じ行動であつても、唯無意味に本能的に習慣的に活動して居るといふだけのことではそこには何等の道徳的意義もないのであるが、それを實行すべき所以を悟つて、明瞭な反省に基いて自覺的に之を實行したときに、始めて道徳的意義を有するものとなるのである。

常識と理論

更に一部論者の中には、道徳は實行であり實踐であるから、かくの如き理論上の研究は必要がない、一々理論に訴へて解決するまでもなく常識といふものがあるから、それに従つて行動すればそれでよいといふ者もある。殊に此等論者は、そのやうに一々理論に訴へて、斯ういふ理由だから爲さねばならぬといつたやうになると、すべてのことを批評的に見るやうになり、かゝる態度はかへつて道徳上危険であると主張するのである。けれどもこれは甚だ偏狹なる考である。

未開時代の原始人の生活は衣食住すべてにわたつて、唯單に習慣的な自然生活を營むだけであつた。併しながら

自然的と合理的

斯る生活をなして行くに就ても、次第に理性を働かす必要が生じて來た。唯空腹になつたから食ふといふだけではなしに、食ふといふことに就ても、どういふやうにしたならば最も善く食物を調理することになるか、又風雨を凌ぐにしても、どういふやうに家を造つたならば最も都合よからうか、などと一々理性に訴へて考へるやうになつて來る。つまり、理性を働かして吾人の生活を合理的にするやうになつて來るのである。

此の如き経路は人類の道德生活にも之を見ることが出来る。前にも述べた如く、未開時代の人類が單なる風俗慣習にのみ従つて行動して居つた時代から、更に眞實道德的

家論

倫理學と實踐

意義を自覺して行動するやうになつた時代に進んで行つた過程を考へて見ると、これは明かに人類の道德的生活が合理的になつたものと考へられる。倫理學の研究はかうしたところから起つて來たものである。

勿論、倫理學を知らないからとて、道德の實行が全然出來ないといふのではない。學問はなくても或程度の常識さへあればそれ相當に行動することが出来るのであつて、一々理論に訴へて判斷した後でなければ實行出來ないといふのではない。さりながら、最も正しき活動をなささんがためには、最も正しき知識を必要とするものであつて、明確なる正しき合理的原則なくしては、眞に正しく行ふといふこ

とは出来ない。斯る原則の知識のみでは勿論道德の實行は不可能であるけれども、また正しき知識が正しき實行にとつて極めて大切であることをも忘れてはならぬ。此の意味に於いて、道德に關する理論的研究の學たる倫理學の吾人にとつて重要なことは言ふまでもない。

## 第二節 倫理學の意義及性質

定義

倫理學は先にも述べた如く、道德に關する理論を研究する學問である。即ち如何なることが善い事であるか、又其の善い事を如何に爲すべきであるかと云ふことに就て研究する學問である。而して、其の道德上善いとか悪いとか

事實判断と價値判断

云ふ批判を受けるもの、即ち道德的判断の對象たるものは畢竟するに人間の行爲であるといふ考から、倫理學とは人間の行爲に關して研究する學問であるといふ如き定義を下してゐるものもある。此の如く單に倫理學を以て行爲の學であるといふやうに考へることは未だ満足した定義ではないのであつて、これに就ては更に章を改めて詳しく論述することにしよう。

同じく行爲に關する學問であるといつても、之に二種類の別があることを注意せねばならぬ。それは、行爲といふものを單に事實と見て其の事實判断について研究する場合と、更に行爲といふものを單に事實として見るに止まら

ず、進んで此の事實に對して善いとか悪いとか評價を下す、その價值判斷について研究する場合との二つである。之は行爲に就てのみならず、總べての現象に就ても同様である。降雨と云ふことに就ても、水蒸氣が凝結して地球の中心に向つて降つて來るものであるといふやうに論究することも出來れば、同時に其の降りつゝある雨に對して詩人は彼れ是れと美的の評價を下して、佳い景色だなどといふ隨つて降雨と云ふ事實に就ての研究と、降雨に關する評價其者に就ての研究とは、自から別種のものであることが明かである。

事實的科學と  
規範的科學

そこで我々は學問を二種類に區別する。事實的科學と

規範的科學とが之である。事實的科學とは、事實を事實として研究する學問であり、規範的科學とは、事實に對して下さるべき評價に關して研究する學問である。總べて評價を下す場合には、何か規範即ち標準を立て、之に合して居るから善いとか美しいとか云ひ、合しないから悪いとか醜いとか云ふのであつて、評價と云ふことは規範といふことと離るべからざる關係があるので、かゝる價值判斷に關する學問を規範的科學と云ふのである。而して、價值判斷は、眞と偽、善と惡、美と醜の三つの形式に於て行はれる。眞偽の評價に關するものは論理學であり、善惡の評價に關するものは倫理學であり、美醜の評價に關するものは美學であ

規範的科學と  
しての倫理學

る。  
茲に或一人が他人の頭を擲つたとする。其の擲つたと云ふことは一つの行爲であるが、之に就て事實的に研究することが出来る。腕の筋肉にどれだけの力が働き、腕がどれだけの速力で動いて、他人の頭といふ物質と如何に衝突するに至つたか、又其處にどれだけの熱が生じたかなどといふことを研究することが出来る。之は即ち行爲と云ふ事實に關して物理學的に研究したのである。更に又擲つたと云ふことに就ては、精神がどういふ風に働いたか、知情意が如何なる状態に働いたかと云ふやうな事實に就て研究することも出来る。之は即ち行爲といふ事實に關して

心理學的に研究したのである。而して之等は何れも事實的科學に屬すべきものであつて、未だ之を倫理學と見ることは出来ない。

吾々は其の擲つたと云ふ事實としての行爲に對して、それは悪いことであるといふやうに、道德上からの價值判斷を下す。此の如き評價に關して研究するのが即ち倫理學である。それ故、倫理學といふのは、規範的科學の一であつて、善惡の價值判斷を研究する學問であると云ふことが出来る。

## 第二章 道德的判斷

道德的判斷

第一節 行爲

倫理學は善惡に關する價值判斷の學であることは前節に述べた如くである。而して斯かる道德上の判斷は判斷の一種なるが故に、判斷をなすもの、即ち判斷の主體と、判斷を受けるもの、即ち判斷の對象とを考へざるを得ない。主體は實に後章に述べんとする良心であり、對象は今本節に於て論ぜんとする行爲及品性に外ならぬのである。

先づ行爲とは何かと云ふ問題から論究しよう。それによつては、吾々が實際如何なるものに對して道德的評價を與へて居るかと思ふことを考へてみるのが最もよい。吾々

行爲

は例へば土瓶に對して、不埒な土瓶であるとかいつて道德的責任を問ふ如きことはして居らぬ。又雨が降り風が吹いたと云ふことに對しても同様に其の責任を問はない。更に又植物や人間以外の動物に對しても、道德上から善いとか悪いとか云つて道德的責任を問ふ様なことはしないのである。唯吾々人間にとつて都合がよいとかよくないとか云ふ點から、善惡をいふことはあるけれども、それは道德上からいふて居るのとは大いに異なる所がある。道德上から善惡の判斷を受くるものは人間の行動であることを注意しなければならぬ。

人間の行動

しかし、人間の行動悉くが皆道德的判斷の對象となるも



意識的動作

のではない。行動の中にも意識的のものと無意識的のものがある。行動者自身それを意識することなくして爲した行動につきては道德的責任を問ふことは出来ぬ。何を爲しつゝあるかを活動者自身が知つて居ると云ふのが、道德的に論ぜらるべき活動の第一の必要條件である。即ち意識的であると云ふことが第一に考へねばならぬ事柄である。

さりながら、同じく意識的に活動して居るに拘らず、而も道德的に論ぜられない場合がある。例へば呼吸作用の如き之である。通常は殆ど之に氣附かずに居るけれども、知りつゝ呼吸して居る時がないでもない。けれども吾々は

選擇的活動

此の呼吸作用などに就て道德上から善惡を論じない。斯る活動は反射的若くは自動的活動であつて、後にいふが如き選擇的活動ではないからである。

そこで第二の必要條件は、己れの意志に依つて特に選擇決定した行動でなければならぬと云ふことである。即ち故意に爲した活動と云ふことでなければならぬ。他の事をもなし得るけれども、其方を爲さないで特に此方を爲さうと選擇決定して爲したと云ふ場合に、始めて道德的に論ぜられるのである。

有意的活動

斯かる選擇的活動は特に意志の作用を含むものであるが故に、之を有意的活動と云ふ。道德的判斷の對象となる

べき行爲とは、實に此の有意的活動を指すものである。前に、道德的判斷の對象となるものは人間の行動であつて、人間以外の動物の行動に對しては道德的責任を問はな  
いといふことを述べたが、之は一般動物の行動は本能衝動によつて支配せられて決して明瞭なる反省のもとに行はれるものではないからである。

隨つて同じく人間の行動であつても、心身の未だ十分に發達しない、是非善惡の分別もよく出來ない幼兒の動作の如きは主として本能衝動に支配されてゐるものであつて、眞の反省に基いて居らないものであるから、之亦道德的批判を適用することの不可能であることを知る。更に又、狂

人格ある者の  
有意的動作

人白痴の行動の如き、心身の異常なる者の動作も道德的評價を下す能はざることが明瞭である。之等は何れも、人格が未だ完成せず、若くは其の統一を失つたものの動作であつて、之は眞の意志の發動であると認めることが出來ず、従つて其の責任を歸せしめることが出來ないからである。法律が未成年者の犯罪や狂人白痴の行爲について其の責任を問はないのはこれがためである。之を要するに、道德的判斷の對象となるべき行爲は、一人前の人格を持つたものの明瞭なる反省の下に選擇決定した動作でなければならぬと云ふことになる。

## 第二節 品性

以上により、道德的判斷の對象となるべきものは、有意的動作たる吾人の行爲であることが明瞭となつたが、尙仔細に考察すると、道德的に評價せらるべきものは唯單に斯くの如き行爲のみではないことを認めざるを得なくなる。即ち意志の選擇決定に基かざる活動の場合にも亦道德的に論評してゐることがあるのを注意せねばならぬ。

### 習慣的動作

例へば習慣の結果、特別の思慮を用ひず、目的を豫想せずして爲すに至つた動作、即ち癖に因る動作の場合の如きは、有意的動作とはいへないけれども、吾々は斯かる習慣的動

作の場合にも尙同様に道德的判斷を下して居る。朝寢の癖のある人の如きは、全く意志なくして習慣的に朝寢をする。それにも拘らず世人は之に對して、彼は朝寢坊で宜しくないなどといふ道德的判斷を下して居る。然らば之は如何に説明すべきか。或る學者は之に就て、癖即ち習慣的動作は意志なくして起つた動作には相違ないが、かゝる癖の出来るまでには、故意に朝寢をしたことが積り重なつて終に癖となるに至り、かくて、故らに朝寢をしようと思ふ意志はなくても自然に朝寢をする様になる。夫故、今は意志あつてしたことではないけれども、其の癖の出来た由來を考へると、矢張り意志によつて爲された結果であるから、之

に道德的判斷を下すことは一向差支へがないと云ふのである。

けれども之は甚だ拙劣なる説明である。活動そのものが有意的でなければ道德的意義はないと定めて置きながら、よし歴史的には有意的であつたにせよ、今の活動そのものが全く有意的でないにも拘らず、之に道德的意義ありとなすは、明かに自家撞着であつて、甚だ不合理である。癖の活動の場合は、實は活動そのものに就て評價を下して居るのではないのであつて、斯かる活動をなさしむるに至つた品性其のものに對して評價を下して居るのであると解釋するのが至當である。随つて吾々は、行爲と共に品性をも

品性

道德的判斷の對象として考へざるを得ないことになる。

然らば品性とは如何なるものかといふに、過去に於て屢々同様の有意的活動をなした結果、或る一定の活動はなし易く、それに反對の活動はなし難いと云ふ一種の傾向が出來て、自然其のなし易い活動が現はれて來ると云ふ如き習慣性を指して云ふのである。其の習慣性が自から現はれて動作となつた場合には、動作そのものは固より有意的でないから、これに就ては道德的に論ずることは出來ないけれども、其の品性に就ては道德上から彼是れと論評を下して、善い人とか、悪い人とか云うてゐるのである。

蓋し品性の素因を爲すものに二つある。其の一は先天

品性の素因

品性と行爲との關係

的のものであつて、遺傳が其の主部を占め、他は後天的のものであつて、家庭や社會の教育感化等が其の主部を占めて居る。而して人は自己の意志によつて、或は此等の影響に順應し、或は之を補充修正し、同様なる活動を反復してゐる間に、漸次一種の習慣的傾向を形成し、遂に個々の行爲を一貫する方向を有するに至るものである。故に人の一言一行は漸次に集積して其の品性を爲すこと恰も煉瓦を積んで家屋を造るが如くである。此の點より考察すれば、人の品性は一言一行の總計であると謂ふことが出来る。是れ即ち吾等が能く日常の些事にも留意して、常に修養向上を怠るべからざる所以である。

人は又其の品性に應じた行爲を採擇するに至るものであるから、品性の陋劣なるものは、其の爲すところも亦自から下劣となるものであり、之に反して、品性の高潔なるものは、其の爲すところも亦自然高尚とならざるを得ない。是れ人の一言一行は其の人の品性の發現であると云ふ所以である。要するに、人の品性は過去に於ける行爲の結果であつて、又將來に於ける行爲の根原であると云ふことが出来る。

さりながら、既に述べた如く、吾等の行爲は、本來、自己の選擇決定に依つて成るものであるが故に、其の品性が善良であるからといつて必ずしも安心する譯には行かず、又假令

缺點あることを知るに至つたとて必ずしも失望するにも及ばない。常に細心の注意を拂ひ、一言一行をも戒慎し、堅忍持久、以て自己品性の改造進歩に努力したならば、必ずや前途の光明を見るに至るであらう。孔子は日夕仁に志して修養を積み、年七十にして能く、「心の欲する所に従へども矩を踰えず」の域に達したのである。教育勅語に、「徳器ヲ成就シ」と宣はれたのは、即ち此の圓滿高潔なる道德的品性を修養せよとの義に外ならない。

### 第三節 動機論と結果論

#### 行爲の二要素

行爲には主観的要素及客観的要素の二つがある。前者

#### 主観的要素

は意志のことであつて、後者は其の外部に現はれた動作及之に伴つて生じた結果のことである。

行爲の主観的要素たる意志が活動するには、先づ欲望がなければならぬ。而して欲望が二個以上同時に發現すれば、其の間に就て先づ比較商量するに至る。思慮即ち之れである。かくて選擇を経て其の一に決定したときは、これが即ち動機となつたのであつて、茲に始めてそれが行爲となつて現はれることになる。例へば、生は我が欲する所であり、名譽も亦我が欲する所である。然るに二者兼ねて之を望むことが出来なかつたときは、其の何れの欲望を充たすべきかに就て思慮を費し選擇をなし、然る後に生を捨て

客觀的要素

て寧ろ死を取るに決定し、之を實行するに至るが如くである。それ故、人に欲望が起らずしてはそこに行爲が生ずるに至らないけれども、欲望は悉く行爲となつて發動するものではない。欲望のうちの何れか、選擇され動機となつたときに、始めて行爲となるものである。

行爲の様式

行爲の客觀的要素とは、意志の外部に發動した動作、並に其の結果を指して云ふのである。例へば貧兒を見て之に食物を施し與へたとすれば、其の施し與へたことは即ち救助せんとする意志の外部に發動した動作であつて、貧兒が之に依つて飢渴を免れたとすれば、これは其の結果である。凡そ行爲が外部に表現するには二種の様式がある。其

行爲に對する  
批判

の一つは即ち作爲であつて、故意に或る言行を爲す積極的方面を指し、他は即ち不作爲であつて、故意に或る言行を爲さない消極的方面を指すものである。夫故、吾々が當に爲すべきことを爲し、又は當に爲すべからざることを爲したときは、是れ即ち積極的の作爲的行爲である。之に反して、當に爲すべきを爲さず、又は爲すべからざるを爲さなかつたときは、是れ即ち消極的なる不作爲的行爲であつて、共に道德的判斷の對象となるものであること勿論である。

既に述べた如く、人の行爲は主觀的の動機と客觀的の結果との二要素から成るものである。而して動機が善であつて其の結果も亦善であるか、若しくは又、動機が悪であつ

動機論

て結果も亦悪であるときは、其の批判は容易であるけれども、之に反して動機が善であつて結果が悪であるか、若しくは動機が悪であつて結果が善であるときには、其の批判に際して疑惑を生ずるに至るべきことは言ふを俟たない。即ち、或る者は動機の如何に依つて其の善悪を決定せんとし、或る者は結果の如何に依つて之を決定しようとするであらう。前者を動機論といひ、後者を結果論といふ。動機論の著しい代表者と見るべきものはカントである。カントは次の如く云つてゐる。「吾々は理性の命令に従つて活動しなければならぬ。理性の命令に従はうとする意志が即ち善良なる意志である。絶對的に善なるものは唯

結果論

善良なる意志のみである。而してさういふ意志は結果と云ふことには何等の關係をも有たぬ。勿論其の結果として善良なる結果が生じて來るであらうが、縦ひ善良なる結果が生じて來ないにしても、善良なる意志はそれ自身に道德的價値を十分に具へて居るのである。恰も寶石の如きものである。それ自身の光に因つて輝いて居る。何等それから起る結果には關係なくして十分なる價値を有して居る。」と。

結果論者の代表者中にベンザムとミルとがある。ベンザムは「動機と云ふものは道德上に何等關係がない。行爲の結果が快樂であつたか苦痛であつたかと云ふことに因



つてのみ始めて善いとか悪いとか言ひ得るのである。動機そのものだけを取離して考へれば、何等道徳的意義はない。」と述べてゐる。ミルもまた、「道徳性と云ふものは全く事實的に實行した行爲に關係するものである。何故にかかる行爲をなすに至らしめたかの心事に至つては道徳上の性質に何等關係はない。」と云ふことを述べてゐる。

調和説

斯くの如く、動機論は、善良なる動機に基いた行爲は如何なる結果が生じようともそれには毫も關係なく之を道徳上善良なりとするところの論であり、結果論は之に反して、如何なる動機に基いたかは敢て問はず、唯事實として現はれた結果そのものが善良であればかゝる行爲は道徳上善

良であるとするところの論である。然るに此の兩論は共に誤つてゐる。元來、結果と動機とは決して截然分離して考へることの出来ないものである。それを餘りに抽象的に考へて、此の二つのものを全く分離させ、或は唯動機のみ就て道徳を論じ、或は唯結果のみに就て道徳を論ずると云ふことは、共に宜しくない極端論であると云はねばならぬ。

動機は行爲者自身の品性が基礎となつて現はれて來るものであり、又それより如何なる結果が生ずるに至るであらうかといふについて、その豫じめ念頭に想ひ浮べらるゝ結果の種類も其の人の品性の反映である。それ故、同じ品

性の人であればどういふことが動機となるか、又どういふ結果を豫想するかと云ふことの間には、自から不可離的關係があることが分る。或一定の品性にはそれに適應した動機と結果とが關聯して居り、又別の品性になるとそれに應じた動機と結果とが結び付くことになるのである。實際生ずるところの結果の中には、行爲者によつて豫め想ひ浮べられないものもある。若し豫め想ひ浮べられたものであるか否かといふことを問はずに、唯結果全體を以て其の善惡を判斷すべしと説くものがあるならば、斯かる意味の結果論は到底成立することは出來ないのである。之に反して、行爲者自身の豫め想ひ浮べ得る結果は當然道德

上論ぜらるべき性質のものであつて、それはつまり多くの結果の中で行爲者の品性に適合して居るところのもので、即ち其人の品性如何と云ふことに關係して始めてそれが豫め注意を惹くことになるのである。而して又其人の動機も同様其人の品性如何に關係して起つて來るのであるから、動機も結果も道德上論ぜらるべき範圍内にあるものならば、同じ品性に不可離的に關係してゐる譯である。夫故、此の動機と結果とを全く分離して、動機さへ善ければ結果はどうでもよいとか、結果さへ善ければ動機の如何は問ふ必要がないなどといふのは、謬れるの甚だしきものである。それは餘りに事實から離れた抽象論にすぎない。

#### 第四節 志向

動機とは行爲の目的原因となるものである。而して斯かる目的原因に基いて或行爲をすれば、そこに種々の結果が生ずる。其結果を二種類に區別することが出来る。即ち、行爲者自身がこれの結果は生ずるであらうと豫め想ひ浮べ得る結果と、行爲者自身が全く豫想し得ざる結果とが之である。

而して其の先見され得る結果を志向と稱する。それ故、志向とは結果全體の中に就て先見され得るものだけを云ふのである。

志向

動機は行爲の目的原因であつて、其の行爲をなせば其の目的として居たことが達せられると思へばこそなしたものであるから、其の結果の中には動機に相當するものが必ずあるべき筈である。少くとも必ずあると先見されて居るべき筈である。即ち志向の中に動機に相當するものが含まれて居るのであり、動機は志向の中の一部として見るべきものである。併しながら、動機は單なる志向よりも意味が深い。先見されたる結果と云ふ以上に、目的原因となつてゐると云ふ性質がある。そこで普通動機と志向とを對立して考へる時には、動機に相當する部分を取除いた他の志向の部分に單に志向と呼び、之を動機と對立せしめる

のである。

所謂極端なる動機論者は、動機さへ善であれば志向はどうかであつても差支ないと云ふのであるが、之は勿論正しくない議論である。動機だけが孤立して成立つと云ふことは到底不可能事である。動機が成立つためには、必ず其の周圍に一定の志向がなければならぬ。随つて動機が善いか悪いかと云ふことは、如何なる志向を伴ふかと云ふことに依つて決定さるべきである。それ故、動機さへ善ければ志向の如何は問はざるも宜しいと云ふことは出来ない。善い志向が伴ふと云ふことが既に關係して居るべき筈であるからである。

人の行爲を正當に判断しようとするには、其の人によつて先見された結果が善かつたか悪かつたか、而して如何なる動機を目的原因とし中心として居つたかと云ふことを見てすべきである。動機と志向との兩方を併せ考へねばならぬので、決して一方のみを見て他方を忘れるやうなことがあつてはならないのである。

但し、行爲者が先見し得ざりし結果に就ては道德的に論ずることは出来ない。志向の範圍が即ち道德的責任の範圍であると云ふことになるのであるが、其の先見し得なかつたと云ふことが、注意を怠つたがためであるか否かを考へた後でなければ、それに對して眞に責任を問はずとも

注意の怠慢か  
否か

よいか否かを決定することが出来ない。行爲者の知能の程度ならばそれ位のことは注意さへ怠らねば當然十分に先見し得べきことであるのに、注意を怠つた爲めにつひ先見し得なかつたとするならば、假令先見しないとしても其の爲に道德的責任を免かれることは出来ない。之に反して、如何ほど注意しても其人の知能の程度では到底先見することが不可能であつたと云ふ様な場合には、それに就て道德的責任を問はないといふことになる。併し、如何に注意しても先見し得なかつた場合たりとも、其の結果が事實起つた後に、斯る結果も起るものかと知るに至つたとせば、今後再び斯る結果を惹起すやうな行爲は慎ま

先見し得なかつた結果の道德的意義

ねばならぬといふやうに考ふべきである。此の意味に於て、思慮の足らざるがため其結果として惡に陥つた過失の如きも亦同様に道德的意義を有するものと考へられる。吾人は出來得る限り廣く結果を知ることの出來る様に知能の啓發を心掛くべき義務がある。又他人からは知能の啓發に資すべき種々の指導を受けねばならぬ。先見し得なかつた結果に關しても遠慮なき批評を受けて將來の道德的發展を期せねばならぬ。先見し得ざりしことなる故、彼是と論ぜらるゝ理由なしとして、全然等閑に附し去るやうでは、到底健全なる道德的發展は望まれぬであらう。

### 第三章 意志自由論

#### 第一節 自由と必然

意志活動

道德的判斷の對象となるべきものは、既に述べた如く、行爲及び品性である。而して行爲は吾人の意志によつて選擇決定された活動であり、品性は斯かる活動を屢々反復した結果出来上つた一定の習慣的傾向であるから、意志活動の問題は倫理學上極めて重要なものとならざるを得ない。雪の降り、河の流れるのは必然の活動である。因果の法則の必然の結果として降らざるを得ずして降り、又流れざるを得ずして流れるのである。自然の現象には意志の自由と云ふものが無い。雪や河は自分の意志で自由に自己決定をし目的を定めて行動して居るのではない。人間の意志は自由のものであるか、それとも雪の降り河の流れることが必然である如くに、種々の原因の必然の結果によるものであるか。茲に意志自由論と意志必然論との二説が相對立することになる。此の問題は極めて重要であると同時に、又極めて困難な問題であつて、倫理學の研究が始まつて以來今日に至るまで、尙幾多の學者が解釋に苦しんで居るものである。

自由と必然

唯物論と唯心論

るを得ずして流れるのである。自然の現象には意志の自由と云ふものが無い。雪や河は自分の意志で自由に自己決定をし目的を定めて行動して居るのではない。人間の意志は自由のものであるか、それとも雪の降り河の流れることが必然である如くに、種々の原因の必然の結果によるものであるか。茲に意志自由論と意志必然論との二説が相對立することになる。此の問題は極めて重要であると同時に、又極めて困難な問題であつて、倫理學の研究が始まつて以來今日に至るまで、尙幾多の學者が解釋に苦しんで居るものである。

哲學上に唯物論と唯心論との對立がある。前者は、宇宙

の本體を物質であるとし、あらゆる現象は皆此の物質の運動の結果であるといふ。随つて我々の意志活動も亦同様にその運動の一つに過ぎないので、雪が降り河が流れるのと同じく必然の結果であるといふ。之に反して、唯心論者は其本體を心であるといひ、而して心は、自ら己れの求むべき目的を定め自ら之を實現せんと決定する作用を爲すものであり、意志活動の如きも、此の自己決定の作用に他ならざるものであつて、必然の結果として起るものではなく、創作的企畫的活動である。即ち有目的的活動であるといひ、此意味にて意志活動を自由なりといふのである。

極端なる意志自由論によれば、意志活動なるものは、何等

の原因なく、勝手氣儘なるものであると云ふ。果して然らば、かゝる活動に對して道德的責任を問ふといふことは意味をなさぬことゝなる。道德的責任を問ふ以上は、何かそこに其活動の基く所がなければならぬ。茲に於て極端なる意志必然論は云ふ、「意志活動なるものは、何等の原因なき活動ではなく、一定の原因根據のある活動である、決して無原因のものではない、自然界の事物と同様に根據があり原因がある」と。併しながら、原因があるからとて、意志活動を以て自然界の事物と同じく必然の結果であると論結するのは早計に失する。

凡そ原因に二種類ある。起動原因と目的原因とがこれ

起動原因と目的原因

である。前者は、自然界に於て原因結果と云ふ場合の原因のことである。例へば寒いといふ原因から氷結といふ結果が起ると云ふ場合の原因がこれである。斯かる起動原因の結果として活動が起り來るといふことは、畢竟するに過去の活動の引續きとして直ちに次の活動を惹起して行くと云ふ意味である。之に反して目的原因と云ふのは、自分が何事かを爲さうと思つて居るところの將來の目的と云ふことが原因となつて新しき活動を惹起したと云ふ時の原因を指して云ふのである。

固より人間の活動中には、起動原因から來るものもあり、又目的原因から來るものもある。前者の場合の活動は必

然の結果であるけれども、目的原因から起り來つた活動をも起動原因から起り來つた活動と同様に必然の結果であると云ふならば、それは大なる誤である。目的原因から起つた活動は、活動者自身が自らの意志によつて自由に決定した活動と見るべき性質のものである。此の意味に於て、起動原因から起つた活動に對しては、道德的責任は問はなけれども、目的原因に基づける活動に就ては、活動者自身其の責を負はなければならぬ。

之を要するに、意志活動は原因を有つて居らぬと云ふやうな極端な自由論も誤であると同時に、原因あるが故に必然の結果があるとする必然論も誤であることが明かであ



る。原因はあるけれども、それは目的原因と云ふ原因である。斯かる原因の結果であるが故に自由であると云ふべきである。有原因的なるが故に、有責任的となる。茲に於てか、道徳的意義を可能ならしむるところの眞の意志自由が成立する。

意志活動が現はれるに就ては、種々の段階を經過せねばならぬ。先づ第一に、現在の状態に對する不満足即ち缺乏を自覺すると云ふことがなければならぬ。不満足であり、缺乏して居ることには苦痛の感情が伴ふ。すると、其缺乏を充たす所の或る目的物を想ひ起すことになる。目的の觀念がそこに起る。それに伴つて、其目的物を獲得した場

意志活動の分析

合、即ち其の目的を實現した場合には如何に満足するであらうと云ふことを想像する。即ち現在よりも一層よくなつた場合の將來の快樂を想像する。そして早く現在の苦痛を脱れて將來の快樂に到達せんと心の状態を起す。之を欲求と謂ふ。而して此の場合、普通、現在の缺乏を満足させる所の目的が二つ以上觀念の上に思ひ浮べられる。すると、二つ以上の目的觀念があるに應じて二つ以上の欲求が並び起つて來ることになる。そこで、正當の順序としては、何れの目的を選んで之を追求しようか、何れの欲求を選択しようかと、比較考慮をなした結果、或一つの欲求を選定し、此のものが其の場合に於ける自我の求むべきものである

となして、其の缺乏せる點を満足させようと自ら確定するに至る。斯くて茲に一つの現實的の目的が確立したので、之を動機と謂ふ。そしてそこに其のことを實行すると云ふの意志活動が現はれて來るのである。自己決定とは此意味である。而して其の目的を定めるのは自我であり、其の目的を實行するのも自我である。決して自我以外のものに因つて決定されたのではない。斯くの如く、自ら目的を定めて自ら決定すると云ふところが即ち自由と云はれる點である。前述の目的原因に基づける活動とは即ち之を指すのである。

責任

第二節 責任

責任とは、行爲の結果の原因を行爲者に歸するの謂である。例へば、他人の所有せる物品を有意的に損傷したとすれば、其の人の知ると知らざるとに拘らず、其の損傷の原因を自己一身に歸するが如き是である。蓋し、自己の行爲の結果に就いて、善惡共に之を自己一身に負ふのは、其の行爲の根原が自己に存して居るといふことを感ずるのに因るものであつて、人類社會に道德的責任が成立し、併せて又諸種の制裁が存立するのは一に之が爲である。換言すれば、我々が如何なる欲求を選択して動機となし行爲となすも、

自己決定

それは皆自己の良心の活動と自己の品性とに基づいて決定したものであつて、即ち、全く自己決定に因つたものであるからである。例へば、休日に際して不良な友人が善くない遊樂に誘ひ出さうと訪ねて來たとするも、之に應ずると否とは、全く己が良心の活動と己が品性の勢力とに依つて決定し得る所であつて、何等外的の勢力に拘束せられる筈のものではない。けれども、強大な自然力とか又は到底自分の力を以て之に抵抗することの出來ないやうな他の強制に遭遇したため、已むことを得ず爲した場合の行爲に對しては、其の責任を有しないことは勿論である。

責任の輕重

人の責任には、大小輕重の相違がある。それは、其の人の

制裁

良心の發達程度と其の人の品性完成の如何とが、行爲者の自己決定に非常な關係を有つてゐるからである。例へば、幼兒は知識も經驗も共に幼稚であり、隨つて良心の發達もまだ低い程度にあつて、品性もまだ成立して居らないのであるから、其の行爲に對しては道德的責任を負はせることは出來ないのである。故に、文明諸國に於ては、一定の年齢に達しない少年には法律上の制裁をも與へないのが普通である。成人は之に反して知識經驗が共に發達し、品性も亦略成立して居るので、一言一行悉く責任を有し、妄りに罪を他人又は外界の事情に歸することを許さないのである。善行に對する褒賞と、惡事に對する懲罰とは、共に其の責

任の所在を明かにして、行爲者の自覺を促し、社會の反省を求め、そのに與つて力のあるものである。けれども、元來責任なるものは、制裁の有る無しに拘らず、行爲者自身が當然負ふべき性質のものであることを忘れてはならぬ。それ故、かの褒賞を得んが爲に正善に就き、懲罰を恐れるが爲に邪惡を避けるが如き場合には、固より其の動機が卑陋であるといふ譏を免れることが出来ない。随つて眞正の意義に於いて道徳的といふことが出来ないのみならず、常に外部の制裁にのみ左右せられて、内に深く守る所のないものは、其の品性・人格の劣つて居るものであることをも示すものであると云はなければならぬ。

## 第四章 良心論

### 第一節 良心の批判と其の權威

良心

良心は、善惡の判断の主體となるものである。惰眠を貪らうとするときに、心中おのづから聲があつて、「汝安逸に流るゝ勿れ」と、内部からその慾念を責めるものは即ち良心の作用であつて、此の時其の命令に聽従し、奮ひ起つて業務に勉めれば、満足の情が自から生ずるであらうし、之に反して、其の命に逆ひ、慾念の奴隸となつて惰眠を貪つたならば、覺醒の後に必ず不快と悔恨とを感じざるを得ないであらう。

前者は即ち良心の賞讃であつて、後者は即ち良心の苛責である。第一は、豫め事の善惡を明示する作用であつて、之を良心の指導作用と謂ひ、第二は、行爲遂行の後に其の善惡を批判して、或は之を賞し、或は之を責める所の審判作用である。前者は恰も教師の如く、後者は恰も裁判官の態度に似たものといふことが出来る。

指導作用

或る事を爲さんとするに當つて少しく反省すれば、良心が能く其の事の善惡を明かに教へるのが普通である。けれども、若しそこに二つ以上の相容れざる目的が並立してゐて、それが互に動機とならうとして競つてゐるが如き場合にあつては、孰れが是であり孰れが非であるかを定め難

く其の取捨に惑ひ、煩悶苦惱を惹起することがないでもない。かゝる際に於ける行爲者の去就は、一に其の人の品性の高下如何に依つて決定せられるものであることを注意せねばならぬ。

審判作用

良心の審判作用も亦品性の優劣に依つて左右せられるのが常である。品性の高尚なものは其の審判宜しきに適ひ、善に就き惡を避けるやうになるけれども、品性の劣等なものは、其の判定が往々にして正鵠を失し、邪惡を正善と誤認したり、或は其の邪惡であることを感ずることが深くなくして、益々不良に傾く場合もある。夫故、良心をして其の審判を誤らしめないためには、常に品性の修養を怠らない

良心の命令

やうに努めなければならぬ。  
良心は、常に是非を辨じ善悪を判定するばかりでなく、更に權威を以て吾々に臨み、善は之を爲すやうに悪は之を爲さぬやうに拘束する。良心の命令とは即ち是を謂ふのである。

良心の制裁

又良心の賞讃・非難は絶対的のものであつて、欺かうとして欺くわけにも行かず、又逃れようとして逃れることも出来ないものである。後漢の揚震が、賄賂を贈つて來た者に對して、「天知る、地知る、子知る、我知る、何ぞ知る者なし」と謂はんや。」と言つたのは、即ち此の欺くべからざることを説いたものである。悪事をなした者が、他人の知ると知らない

良心と品性の  
關係

とに拘らず、自ら安んずることが出来なくして、煩悶苦惱し、終に非を悔いて死をすら選ぶやうになることのあるのも人の能く知る所である。他人の毀譽は或は之を免れることが出来るかも知れないが、良心の褒貶だけは到底之を逃れることが出来ないものである。

之を要するに、良心は道德的判斷の主體であつて、善悪を辨別し、善を勧め悪を懲す所の作用をも同時に有するものである。そして其の明暗強弱は、一に係つて品性の優劣高下に因るものであるから、品性修養の忽がせに出来ないことは勿論である。さりながら、品性はもと其の端を個々の事件の善悪の判斷に發し、意志活動の結果から成つたもの

であるから、品性は又良心作用に基づくものであるといつても宜しい。即ち良心と品性とは兩方互に因果の連鎖を以て結合してゐるものであつて、良心を明かにして其の權威を十分にしようとしたならば、常に己が品性を高潔ならしめる事を要し、更に品性を高潔ならしめんが爲には、常に己が良心を明かにし、其の權威に服従する所がなければならぬ。大學に、其意を誠にすとは、自ら欺くことなきなり。」と云ひ、又「君子は必ず其獨を慎む。」と云つてあるのは、即ち良心に汚點を留めまいとするの謂であつて、修養に志す者の銳意努力せねばならぬ所である。

## 第二節 良心の本質と其の起原

抑、人の精神は、眞理に對しては求知心となり、美に對しては審美心となり、道德に對しては良心となるものである。人々の中には、往々精神中に良心といふ特殊の能力が生れながらにして存在するものの如く考へるものがあるけれども、之は甚だしく誤つた考であつて、良心とは畢竟するに道德的現象を對象として活動する場合の精神に外ならぬのである。

人の精神は知的・情的及び意的の三方面を有するものであるから、良心の作用も亦知的・情的・意的の三方面から認知

良心作用の三方面

知的方面

することが出来る。我々が善悪を辨別するのは其の知的方面であり、善と信ずる所を行へば内心に満足を感じ、悪と思つてゐることを遂行すれば内心に苦痛を感じるのは其の情的方面であり、善は斷然之を遂行しようとし、悪は決然之を排除しようとして決意し、且つ之を實踐するのは其の意的方面である。以上の三方面は常に相聯關して作用するけれども、人性の未だ完全に統合調和して居らないが爲に、往々知意相反し、情意相反くことがないでもない。

良心の知的方面には、理想の認識と、之に基づける善悪の判断とがある。道徳的理想は道徳的價値を判断する所の窮極の規範となるものである。一方に規範たる理想の認

情的方面

識があり、他方に判断せらるべき行爲品性の分析・認知があつて、此に始めて道徳的判断を生ずるのである。

良心の情的方面にも亦二種類ある。例へば長上の命令には従はなければならぬと感ずる如き緊張の情所謂本務の感はその一であつて、既に命令に服従して遂行した後の満足、又は之に違背した時の後悔不安の感情はその二である。以上二種の感情は、良心作用中最も重要な要素であつて、若し、かの知的作用との結合が強固な時には、動機を強く盛んならしめて能く之を遂行させるやうになるけれども、二者が互に相背離するやうな時には、屢々善であることを知りつゝも之を行はない場合がある。



意的方面

善なることを知つて之を遂行しなければならぬとの感情を伴ふことはあつても、未だ必ずしも之を實踐するまでに至らないことがある。これは所謂意志薄弱の致す所である。夫故、良心の意的方面は道德の實踐に最も重要な關係があるものと云はなければならぬ。情慾の誘惑があつても斷乎として之を斥け、他人の嘲笑があつても儼然として之に屈せず、善とする所に向つて勇往邁進するのは、即ち此の意的方面であつて、普通之を善意と稱して居る。孔子の仁に志したといふのは、畢竟此の強烈な善意の活動によるのである。それ故、我等も亦、仁に當りては師に譲らずの意氣を以て道德實踐の途に精進努力せねばならぬ。

良心の起原

先天説

良心の起原に就ては、先天説を唱ふる者と經驗説を唱ふる者がある。前者は、良心と云ふものは完全に出来上りたるものとして生來心中に具はつて居る一種特別の能力であるとなし、其の判斷は直覺的であると説く。例へば殺人とか竊盜とか云ふ如き行爲は惡であつて、正直とか親切とか云ふ如き行爲は善であるといふことは、三尺の童子でも皆能く知る所であるといふのである。之に反して經驗説を信ずる者は、良心と云ふものは決して生來具有のものではなくして、種々の經驗から生ずるに至つたものであると云つて居る。

經驗説

スペンサーは此の兩説を調和しようとして、次の如く述

べて居る。即ち良心は經驗的に生じ來つたものであるけれども、又或意味に於ては先天的と云はるべき性質のものである。何となれば、現今吾人の有してゐる所の良心は、吾人自身の經驗の結果のみで生じ來つたものではない。其の大部分は遺傳として吾人の先祖から繼承したものである。夫故、自分と云ふ見地から見れば先天的であるけれども、其の由つて來る所を尋ねて見ると、祖先の經驗が本になつて居る。即ち、吾人の良心は又、人類的經驗の結果ともいふべきである、と云ふのである。

スペンサーの考は一見、經驗説と先天説とを調和したかの如く見えるけれども、彼の説は唯社會的人類的に説明し

ただけが普通の經驗説と異つた點であつて、之亦同様に一種の經驗説であることは争はれぬ。更にスペンサーは、良心と云ふものが出來る爲には、社會的制裁、政治的制裁、宗教的制裁が本となるものであると云ふことを述べて居るのであるが、併しながら、何等良心の萌芽なきものが、唯外部の刺激の爲に良心を生起せしむるに至つたと云ふのは、如何にも無理な解釋である。本來發達すべき能力を有つてゐた所の良心が、外部的の刺激を受けて、其所に發達するに適當の境遇機會を得たといふことは云ひ得るのであるけれども、斯かる境遇機會其のものを以て直ちに良心の起原であると斷ずるのは甚だしき誤謬と云はなければならぬ。

何れにせよ、良心は吾人の精神の道德に拘はりたる場合のものであつて、精神が最初からあるといふ以上は、良心もまた初めからあるものと云はなければならぬ。特に唯心論的見地よりすれば、心と云ふものはあらゆる事物の根柢であつて、初めから存在してゐる所のものなのであるから、道德に拘はりたる場合の心たる良心も亦初めから存在して居つたと認めることが當然の理である。夫故、人には生れながらに良心の種子の存在することは否定することが出来ない。此のやうな發動的な良心の種子、換言すれば未發展的ではあるが發展すべき可能性を有する良心が初めから存在して居つて、其のものが種々の經驗を境遇とし機

會として今日の如く發展するに至つたものであると説くが最も正しい考である。

## 第五章 理想論

### 第一節 目的と善惡

一定の目的

凡そ善惡の評價は必ず或一定の目的に關係して居ることを知らねばならぬ。其の目的に適つたものを善いと云ひ、之に合つて居ないものを惡いと云ふ。道德上の善惡ばかりでなく、すべての場合に於て同様である。例へば鉛筆は、書くときと云ふ目的に適つて居るときには善いといはれ、適せぬ時に惡いといはれる如くである。但し、目的に適ふこ

特有の目的

最善の人とは  
何ぞ

とが善であるからといつて、出来る限りの數多くの種々の目的を満足させることが決して最善と云ふわけではない。目的の數の多少と云ふことよりも、寧ろ其の物に特有なる目的に最もよく合してゐるか否かと云ふことを考へなければならぬ。例へば、剃刀は毛髪を剃ると云ふことを特有の目的としてゐる故に、其の目的を最もよく果した時に、初めて最も善い剃刀であると云ふことが出来るのである。以上の關係は、人間に就ても同様である。人間も場合によつては種々の目的に役立つことがある。けれども、若し人間としての特有の目的に合して居ると云ふことでなかつたならば、それは決して最善の人であるとは云へない。

道德の實行

倫理的目的

然らば人間としての特有の目的とは如何なるものであるかといふに、それは道德の實行であるといはなければならぬ。此のことは、人間以外の存在物には全く見出だすことの出来ないものであつて、唯人間に於てのみ見出だし得ることである。人間に特有なる此の目的を最もよく果した時に、始めて之を最善の人と云ふことが出来るのである。斯かる人が人としての本質を十分に發揮した人であり、眞に人らしき人である。

倫理的目的は、第一に自覺的に追求されて居る所の目的でなければならぬ。人間以外の事物も或特有の目的に適つたときには善いと云はれるけれども、併しながら其の目

的なるものは決して事物自らが自覺的に選定した所の目的ではない。それは人間が選定した目的であつて、其の目的に其の事物が適ふと云ふだけに過ぎない。

次に倫理的目的は、之を追求するところの個人を満足させるものでなければならぬ。而してそれは全體としての自我に最大の満足を與ふるものであり、而もそれが其の時のだけの満足に止まらず、換言すれば、其の自己満足は、永久的のものでなければならぬ。斯くの如く、全體としての自我が益々其の充全を持續し、理想的に發展し得るやうな形に於て得らるゝ満足を稱して、理想的満足と云ふ。倫理的目的は、單なる自己満足に止まらずして、同時にそれが理想的

全我的永久的  
自己満足

理想的満足

善と理想

個人的

満足でなければならぬ。是れ畢竟するに吾人の追求する倫理的目的であつて、人間に特有なる理想であるのである。

### 第二節 社會我と治善主義

道德の窮極の目的は、之を個人的立場から考へると、それは畢竟するに良心的活動の謂に外ならない。人は幾多の目的を有してゐる。或は飲食の慾を充さうとし、或は藝術を樂まうとし、或は職業を勉めようとする。然しながら、其の中の或發作的目的を満足させることによつて、却て他の多くの目的の到達を妨げ、之に依つて自我全體としての活動を害する場合がある。此の場合に何等の思慮分別もな

良心的活動

社會的

く直ちに其の發作的慾望を満足せしめようとばかり圖るのは、所謂本能満足主義に陥れるものである。之に反して、全我の發展に資する多くの目的の達成を助け、是等の間に圓滿なる調和統一を生ぜしめるやうにし、自我全體としての永久的満足を得させようとするのは、實に此の良心的活動、換言すれば、自我の理想の實現に他ならないのである。更に、道德の窮極目的を社會的立場から考察してみると、人は素と社會的存在物であつて、社會的生活を以て自我の内容となすものである。「二人の人は人にあらず」とは、夙に希臘の諺に存した所であり、「人は社會的動物なり」とは、碩學アリストテレスの道破した所である。吾等は祖先の

子孫として生れ、家族の裡に養はれ、國家社會の恩恵に依つて生存・發達を完うするものである。夫故晉に吾等の一身が國家の賜であるばかりでなく、吾等の言語思想は社會的に産出せられたものであり、吾等の有する文化それ自身も亦盡く古來の精神的遺産である。

人は幼少の間は、單に自己の身體のみを以て我と解し、其の身體的の満足を以て欲求の中心となして居るけれども、漸く發達するに及んでは、父母兄弟をも我の内容となして、其の利害をも我の利害となし、尙進んでは、一郷一縣の禍福をも己が禍福と考へ、更に又國家社會の休戚を以て一身の休戚となし、其の發達繁榮は即ち我の進歩・幸福であると解

自我の擴張發  
展

するに至るのである。是れ即ち自我の擴張發展であつて、斯かる自覺があつて、茲に始めて我の眞意義を解し得たものと見ることが出来る。要するに、人の生活は全く社會的のものであつて、社會と我とは同一體のものでなければならぬ。斯くの如くに解せられた所の我を稱して社會我若くは大我と云ひ、之に對して一身一個の我を個我又は小我と呼ぶ。

社會我

人は孰れも此の社會我を有して居るのであるけれども、教育其の他の事情に因つて精神の發達にも高低があるので、此の社會我にも廣狹の差違がないわけには行かぬ。然しながら、如何に無智なものであつても、我と我が妻子との

利害を同一と見ないものは殆どないであらうし、更に社會我の發達した者にあつては、一郷一縣より、延いては一國の同胞・民族をも我と同一視し、其の利益・福祉を進めることを以て最高善となして、之が實現を努めるに至るであらう。是に由つて之を觀れば、人格の價値は實に其の人の有する社會我の廣狹と正比例するものと云ふことが出来る。

而して、是等の社會的關係中最も重要であつて人生の中心的位置を占むる所のもものは、國家生活である。實に社會と個人とは、其の利害・休戚の關係より之を見るときは、全く二にして一であると言へる。夫故、吾等は此の社會生活の裡に己の最高の善を見出だし、其の福利増進のために力を

盡して、社會的に自我を實現させるやうに心掛けなければならぬ。かの教育家が名利を忘れて只管育英の事に任じ、若くは醫師が自ら進んで激烈な傳染病の豫防・治療等に從事するが如きは、孰れも之を個人的に觀察すれば、沒我的行為であるけれども、翻つて之を社會的に考察すれば、之れ即ち其の自我を社會的に實現しようとするものであつて、實に自我の本性に適つたものと謂ふことが出来る。夫故、吾等が社會的に活動すると云ふのは、即ち自我の本性を最もよく實現する所以の道であつて、人生窮極の目的であると考へなければならぬ。

上述の如く、良心的活動なるものは、一面に於ては自己の

治善主義

理想的満足を求めることになると同時に、又人間は本來社會的のものである故に、自己を眞に理想的に満足させようとする活動は、他方に於ては必ずそれが社會の爲に盡す所の博愛的活動となつて現はれて来る。此の意味に於て、良心的活動は同時に又治善的活動であるといふことになる。治善的活動とは畢竟、一般公衆を眞に満足させることと自己を眞に満足させることとが全く相一致し、一般公衆にとつて眞に善であることが自己にとつても亦眞に善であるといふことを信じて、眞に一般公衆の爲に盡すことを自己の最高目的とし、之に依つて自己を眞に満足せしめんとする所のものである。



快樂説

## 第六章 諸倫理説及其批判

### 第一節 自利説

人生究竟の目的を以て快樂にありとし、此の快樂を標準として道徳的判斷を下さうとするのが快樂説である。即ち、行爲の結果が快樂であるか苦痛であるかに依て、これが道徳的價値を判定しようとするのである。快樂説はこれを自利説と功利説の二つに分類することが出来る。前者は自己の快樂を以て人生究竟の目的となすものであり、後者は最大多數の最大快樂を目的とするものである。

自利説

自利説の主張者としては先づ、古代希臘のキレーネ派と

アリスチッポス

エピクローロス派とを挙げなければならぬ。キレーネ派の代表者アリスチッポスは次の如く云つて居る。「若しソクラテースの言ひし如く、智識即ち徳が快樂と一致するものならば、吾人の守るべき最高の實踐的格言は、人はなるべく多く快樂を得んことを求め、なるべく多く苦痛を避くることを求めなければならぬといふことである。吾人の行爲の判斷はすべて此の目的に關係して決定せらるべきものである」と。快樂・苦痛は感情である。而して自己の感情は之を感じることが出来るが、他人の感情は之を感じることが出来ない。随つて、吾人の求むべき善は即ち己れの快樂であり、吾人の避けんとする惡は己れの苦痛でなければ

エピクテロス

ならぬ。而も出來得るだけ現在の快樂に耽溺するを以て目的とすべきであり、肉體的、精神的の如何に拘らず、快樂であれば凡べてそれは善であると彼は主張して居る。エピクテロスの派の代表者はエピクテロスである。彼は出來得るだけの最大快樂を追求することを以て人生の目的であると考へた。而して、キレーネ派が現在瞬間の最大快樂を求めんとしたのに反し、エピクテロスの派は、全生涯を通觀し全體として吾人に最も大なる快樂を與ふべき行爲をなすべしと説き、大いにキレーネ派の極端なる現在主義と趣を異にして居る。従つて、將來の大なる快樂を得んが爲めに、現在の快樂を棄て、苦痛を受ける場合がある。或

批判

は又、精神上的の快樂を得んが爲めに、肉體上の苦痛を忍ばねばならぬこともある。斯くの如く、常に思慮分別して最も多く吾人に快樂を與ふる行爲を選ばなければならぬ。科學、哲學、宗教等によつて多くの智識を獲得し、之に依て吾人の生活を眞に快樂ならしむるやうにせねばならぬ。知識は此の目的の爲めに始めて價值があるのである。以上は自利説を主張する者の所説の大略であるが、其の説くところは何れも、自己の快樂を以て人生究極の目的となし、行爲の善惡は其の結果が快樂であるか又は苦痛であるかによつて判定しようとするのである。もと快樂説は、人間は自己の快樂を求めると云ふことより外に何等の動

機なく、これが唯一の目的であると云ふことを出發點として居るのである。随つて、何人も皆快樂に對する欲求といふ同じ動機によつて活動して居るといふことになる。夫故、動機によつて行爲の價値を比較論評することは無意義となるので、勢ひ事實上どれだけの快樂若くは苦痛が結果として生ずるかと云ふことを計量して之を判斷しなければならぬことになる。かくて快樂説が結果論になるのは固より當然の成行であると云はなければならぬ。

行爲の結果が純粹に快樂のみとか、又は純粹に苦痛のみとかといふ如き場合は極めて稀であつて、多くは快樂の結果と苦痛の結果とが混在する。そこで、此の兩者の差引勘

定をして、若し快樂の方が剩れば之を善い行爲であるといひ、若し苦痛の方が剩れば之を悪い行爲であるといふやうに評價する。要するに、快樂・苦痛の分量に應じて善惡の程度を定めようとする。次節に述べるベンザムの如きは實に斯かる分量的計算主義の主唱者である。

分量的に計算するのには、單位を必要とする。而も共通の同じ單位を以て計算しなければならぬ。然るに、古來未だ曾て斯かる單位を提供したるものはない。快樂・苦痛と云ふものはもと各自の主觀的狀態であるから、そこに共通の單位といふ如き客觀的の衡を見出さうといふことは既に無理な注文であるといはなければならぬ。

自利説の主張者は、自己の快樂といふことを究極の目的と考へて居るのであるが、人間は事實果して自己の快樂のみを追求するを以て目的として居るものであらうか。吾人は自己の快樂と共に他人の快樂をも之と同様に目的とすることが屢ある。利他とか他愛とかいふ如き道德的行爲の現はれが即ちこれである。また、眞の忠君愛國の士は、國家の繁榮と云ふことをそれ自身目的として居るのである。國家が繁榮すれば己れの快樂を獲得することが出来るからと云ふやうな考で、手段として國家の爲めに盡して居るのでなく、國家の繁榮其のものが自己の行動の直接の目的となつて居るのである。其他、己れの子供の幸福其の

ものゝ爲めに活動して居る父母の場合も之と同様である。すべて他の福祉其のものが直ちに自己の目的となるのである。斯かる事實は、自利説の見地を以てしては如何にしても之を説明することが出来ない。

## 第二節 功利説

功利説

功利説とは、自利説の如く他を顧みずして單に自己の快樂のみを目的とすべしと説くものではなく、他人の快樂をも自己の快樂と同様に目的とするものである。即ち、自己と他人との間に何等の區別をも設けず、又他人の間に於ても甲乙輕重なく、凡ての人に對して公平無私の態度を取り、

ベンザム

一般の快樂を増進せしめることを目的とすべしと主張する學說である。夫故、通俗的に之を言へば、最大多數の最大快樂を目的とするところの說を功利說といふのである。功利說の代表者として先づ最初に擧げなければならぬのは、ベンザムである。ベンザムは、快樂を以て道德の原理となして居る。即ち、感情が吾人の行爲の原動力となるのであつて、理性の如きは決して吾人の行爲を生ぜしめ若くは之を防止するの力なきものである。道德的判斷は畢竟するに此の快樂・苦痛の感情より生じ來つたものである、といふのが彼の學說の論據である。斯の如く、彼は快樂說の立場を採用して來たけれども、他方に於て又彼は、社會一般

分量的計算主義

の快樂、即ち一般の幸福を増進することに着目して、茲に自利說よりも更に一步を進め、功利說を主張するに至つたのである。道德は實に最大多數の最大快樂を目的とするところに成立つものであるといふのが其の所說の要點である。

ベンザムの説くところに依れば、行爲の結果として生ずるであらうと想像さるゝ快樂・苦痛の大小を比較する事が最も必要な事となつて來る。快樂・苦痛の分量如何に依て行爲の價値が決定されるものであるとするのであるから、随つて是等の分量を計算することが可能であることを豫想せねばならぬ。而してベンザムは之を計量するに當つ

て、次に述ぶるが如き七項目を擧げて居る。

第一は、強さ。快樂・苦痛の強弱の度を指す。第二は、長さ。快樂・苦痛の繼續する時間の長短の度を指す。第三は、確かさ。快樂・苦痛が確かに生ずるや否やといふ確不確の度を指す。第四は、遠近。快樂・苦痛が遠き將來に於て生ずるか、或は直ちに近き將來に於て生ずるかの遠近の度を指す。第五は、多産性。どれだけ多産的であるかの程度を指す。即ち、快樂なり苦痛なりの同種類の感情が引續き續々と生じ來るべき傾向があれば之を多産的といふのである。例へば、適當に運動すればそれ自身直ちに快感を惹起するに止まらず、又適當に消化を促して食事の快感を増し、身體を

強健にさせてそれから幾多の快感を惹起すに至らしめるといふやうに、後から後からと引續き多くの快樂が生じて來るので、斯る行爲は快樂の多産性の度が高いといふのである。第六は、純粹性。純粹であるか不純粹であるかの度を指す。苦痛を何等伴はざる快樂は純粹なる快樂である。快樂を何等伴はざる苦痛は純粹なる苦痛である。不純粹なる快樂若くは苦痛は二者の混合せるものである。而して其の純粹性に種々の程度の存することは勿論である。第七は、廣さ即ち範圍。快樂・苦痛の影響を受ける人の數の多少を指す。五人に快樂を與へたものよりも十人に快樂を與へたものの方が、廣さ即ち範圍に於て二倍であるとい

ふが如き之れである。此の廣さ即ち範圍といふ項目を加へたのは、ベンザムが功利説の主張者たるが故である。なるべく多くの人の快樂を目的とせよと説く功利説の立場からは、當然此の廣さといふことを加へなければならぬことになる。

批判

斯くの如く、ベンザムは以上七つの項目に分ちて快樂・苦痛を分量的に計算しようとしたのであるが、其所に是等の總べてに通じての共通の衡となる單位がなければ、如何にしてその總々高を計算することが出来るか。それは全く不可能の事であるといなければならぬ。此の點に於てベンザムの計算主義は空論に外ならぬといつてよろしい。

更に、快樂・苦痛は之を感じる人の品性如何に依つてそれぞれ差異あることを注意せねばならぬ。或人の快樂と感ずることが、他の人には快樂でなく寧ろ苦痛である場合もある。又快樂・苦痛に就ては、立派な品性の人の快樂は良い快樂であるが、下劣な品性の人の快樂は良くない快樂であるといふやうに、快樂の價値を區別する場合に、其の性質上の優劣といふことをも考慮の中に入れなければならぬことになる。然るにベンザムは斯かる心理學的關係の存する事實を忘れて、唯それ自身に獨立せるものとして、快樂といへば如何なる快樂も、苦痛といへば如何なる苦痛も同様であると考へ、其の間に何等性質上の區別を認めず、唯分量

ミル

的に計算すればそれに依つて直ちに其の行爲の價值如何を判斷することが出来るものと考へたのであつて、之は實に甚だしき謬見であるといはなければならぬ。

ベンザムの分量主義に反對して性質主義を唱へたものはミルである。吾人は或種類の快樂を他の種類のものよりも一層望ましく價值あるものと認めることのあるは事實である。夫故、單に分量のみに依ては評價することは出來ない。例へば、高尚なる精神的快樂の如きは、たとひその分量は少なくとも、劣等なる肉慾的快樂の如何なる分量よりも優れたるものと思はれる如き之れである。賢者は如何に不満足たりと雖も、愚者として満足することを希はぬ。

ミルの名言

不徳者が不徳者として十分の満足を感じ、その感ずる度合は如何に有徳者のそれよりも大なりとするも、有徳者は決して不徳者たるを欲するものではない。吾々には人格の品位といふ感がある。此の感の存在することは、分量以外に性質上の區別が快樂・苦痛そのものに認めらるべきことを示して居る。此の故にミルは次の如き名言を我々に遺すに至つた。曰く、満足して居る豚たるよりも、満足して居らざる人間たる方が善い。満足して居る愚者たるよりも、満足して居らざるソークラテースたる方が善いと。さりながら既に斯く性質上の差別を認むることゝなれば、當然快樂説を排棄せねばならぬことゝなるのである。何とな



れば、此の如きは快樂以外に理想若くは標準を設けて之に照し合せて快樂の優劣を判別して居ることになるからである。若し快樂其のものを標準とするならば、其の分量の多いほど之を善いとしなければならぬ。而して分量主義の採用すべからざるは既に論ぜし如くであるから、快樂説は結局之を排棄するの外はない。

### 第三節 進化論的快樂説

進化論的快樂説といふのは、生物進化の理を本として、人類の進化と快樂の増進とは相並行すべきものであるといふ考の下に、人類が進化すればするほど益、快樂を感じ、進化

進化論的快樂説

スペンサー

の極致に達すれば快樂が最大となつて苦痛は絶無となるとなし、夫故、人生窮極の目的は快樂であるけれども、直接若くは至近の目的は人類の進化であると説くものである。進化論的快樂説の代表者はスペンサーである。進化といふことは、生物の間に見出さるゝ理法である。スペンサーは此の生物學的理法を人類の生活に適用して、一種特別の快樂説を唱ふるに至つた。抑、生物の進化とは、生存競争と最適者殘存とにより、遺傳の作用が之に加はつて自然的に淘汰され、次第に生活の境遇に適應せる者に變化して行くことをいふのである。扱て此の進化の理と快樂説とを結合すると如何なる結論が生じ來るかといふにも、快樂

説にては人間は常に快樂を求め苦痛を避くることを目的として活動するものなりとなすのであるから、最適者残存といふことは、此の場合に於ては最適なる活動をなすことに快樂を感じ、然らざる活動をなすことに不快を感じる者が残存し、之に反して最適なる活動をなすことに不快を感じ然らざる活動をなすことに快樂を感じる者が敗滅するといふこととなるのである。夫故、今日残存して居るところのものにあつては、既に必ず或程度まで適當なる活動と快樂との一致して居ることを認めざるを得ないといふことになり、今後人類が進化すればするほど益、兩者相一致し、而して不適者即ち適當なる活動に苦痛を感じずるもの

批判

が漸次跡を絶つやうになり、進化の極致に達した時には、最適者のみが残存するわけであるから、快樂最大となり苦痛絶無となるの理想境を現出するに至ると考へたのである。以上はスペンサーの進化論的快樂説の大略であるが、その所説をよく吟味すると、そこには大に誤つた見解の存することを見るのである。人類が進化すればするほど益、快樂が増して苦痛が減ずるといふことは、人世の事實にも合つて居らず、又理論の上からも許すことの出来ないことである。昔の進化せざりし時代の人々が感じなかつた如き多くの快樂を今日の進化した人々は感じて居るでもあらうが、併しながら同時に又、昔の人々の感じなかつたやうな

多くの苦痛をも今日の人々は感じて居るのである。昔の人が夢想だもしなかつたやうな煩悶を今日の我々は有つて居る。人類の進化につれて快樂も増進したか知らぬが、苦痛も亦之に並行して増進して居る。

人間以外の生物の間に行はれるところの進化といふものは、單なる生存の爲めの競争から來る進化である。然るに人間の場合は之と大きに趣を異にするものがある。人間は單なる肉體的生存といふこと以上の意義を有する生存のために努力して居る。人間は何等かの理想を持つてゐる。さうして其の理想に合した生存をしようと努力してゐる。勿論多くの人々の中には快樂を理想とするもの

もあらう。けれども人は皆快樂を目的として居るものとはいへない。縦ひ多くの苦痛を伴ふとも、己れの理想とする所に一致する生活をなさんと努力するのが人間の本質である。他生物の間の進化は自然淘汰の結果によるのであるが、人間の場合は、理性の働きによつて或る理想を立て、其の理想を達することの競争上から淘汰が行はれるのであるから、人類の發展は理性的淘汰の結果によるものと見なければならぬ。此の點に於て、生物進化の理法をそのまま人類社會に適用したことは、何れにしても識者の非難を免れぬ次第である。言ふまでもなく、人間にも生物學的方法がある。其の範圍だけには生物進化の理も適用され得

べきも、之を精神的な生活所有者としての理性的存在物の特異の生活の領域にまで適用せんとした所にスペンサーの陥りたる誤謬の根本原因がある。

#### 第四節 直覺説

### 直覺説

人の心には、生れながらに誰にも同様に、一種特別の道德的能力が具はつて居て、何等経験に基かずして直接に、爲すべきことと爲すべからざることとを我々に示すのである。即ち、一々、何故にそれは善であるか、悪であるかを論證するまでもなく、一種の直覺的な命令を吾人に示して居ると説くのが所謂直覺説の論旨である。夫故、直覺説にあつては

### 理性

謂はゞ神よりして授けられたとも見るべき良心が吾々の心の中に備はつて居て、それが吾人に善悪是非を直覺的に知らしめるといふのである。

斯かる能力は、其の本質に於て之れを理性であるとなし、経験から全く獨立した先天的性質のものであるとして居る。而して唯此の理性の直接なる即ち直覺的な命令のみを尊重して、欲求や感情の方面を全く排斥するのである。カントの如きは其の有力なる代表者であつて、理性より直接に來るところの命令を無上命法と呼び、欲求感情を基礎として起るところの假言的命法より明かに之を區別して居る。かくしてカントは、理性といふものと欲求感情(感性)

### カント

絶對性

といふものとを對立せしめ、兩者は全然相反對するものとし、道德は理性より來り、不道德は感性に基くものと考へた。吾々は感性の支配するところとなるによつて不道德の行動をなすに至るのであるから、かゝる感性を征服して之れより獨立し、唯理性の直接の命令のまゝに實行する場合に於てのみ眞の道德的價値が成立するとなすのである。

眞の道德的命令は、人の人たる本質上當然守るべき性質のものでなければならぬ。かくの如きは即ち無條件的絶對的命令であつて、理性の直接の命令に於て始めて見出ださるゝところのものである。更に道德的命令は、何人に對しても曖昧不正確な姿に於て表示されるものではなく、明

明確性

白にして正確なる意義を以て表示されて居る。如何に知能の乏しきものにも、又如何に知能の優れたものにも、同様の明確性を具へて現はれ來るのである。而してかゝることとは到底吾々の感性から導き來ることは出來ない。次に又、道德的命令は、時の古今、洋の東西を問はず、如何なる處、如何なる人に就ても、皆同様に普遍的に行はれて居る所のものでなくてはならぬ。然るに、感性を離れて考ふる能はざる經驗なるものは、時により人によつて多種多様であるから、經驗の根據から道德が成立つといふことは如何にしても考へられぬ。道德上の規範を示す所のもは、どうしても經驗から全く獨立した先天的のものでなければならぬ

普遍性

批判

といふことになる。

以上直覺説の説くところによれば、良心とか理性とかいふ如き一つの道徳的原理を立て、其の良心とか理性とかは取りも直さず吾人の心の中に宿つて居る一種特別の先天的能力であると見るのであつて、經驗的に發展しつゝある所の心其のものが道徳に關係して働いたものとは見て居らぬのである。寧ろ斯かる經驗的生活からは全く獨立して、初めから完全に出來上つて居るものとして、生れながらに心の中に宿つて居ると見るのである。

いふまでもなく、吾々の心といふものは、社會的生活をなして行く間に種々の經驗を重ねて次第次第に發展し來つ

正しい意味の良心主義

たものである。しかるに、かゝる心とは何等の緣故もない良心とか理性とかいふ如きものを考へるのであるから、心から見ると此の良心若くは理性なるものは、全く心以外に存する所の能力であると見なければならぬ。夫故、かゝる特別なる能力の命ずる所に此の心が従ふと云ふことは、心以外の命令に心が従ふといふことになつて來る。唯其の命令者なるものが心の中に入り込んで居ると云ふだけのことである。此の命令者に心が従ふと云ふことになれば、全く他律主義的のものであるといはなければならぬ。

正しく解釋されたる良心は、經驗的に段々と發展しつゝあるところの吾々の心其のものが道徳に關はり働いて居

るときのことをいふのであつて、決して心以外の或特別な能力として初めからそなはつて居るものではない。随つて、良心の命令に従ふと云ふことは、心全體として最善の目的とするところのものを其の心が實行すると云ふ意味であり、茲に初めて、良心に従つた活動は自律的であるといふことが出来る。之に反して直覺説の説くところは、心の中に生れながら宿つて居る特別の能力の命令に心が従ふと云ふのであるから、それは前にも述べた如く自律的ではなくして他律的である。

要するに、良心は先天的に生みつけられたものとして、又初めから完全に出来上つたものとして、何等發展すること

なき、經驗とは全然無關係なる、一種特別の道德的能力であると見るべきではない。今日の直覺的要素は、これまでの長年月の經驗的的生活中に養成され來つたものであつて、之れを初めから今日の如く直覺的に働きつゝある、完全に出来上つたものと見ることに賛成することが出来ない。又特に、此の直覺の作用は其の人の品性の如何に關係するものであるが故に、比較的完全に發達せる人の直覺的に善いと認められたことを、道德實踐上の標準と見るやうにせねばならぬ。茲に初めてアリストテレスの「善人が善と認められたことが眞の善である」というたことが眞理の光を現はし來ることになる。

禁欲説

第五節 禁欲説

理性説はまた禁欲説の姿を以て現はれて来る。即ち前にも述べたやうに、唯理性の命令にのみ従ふのが道德であつて、すべての不道德は欲求感情から来るものであるといふのであるから、理性のみを尊重し、欲求感情の方面を全く排斥すべしと説くに至ることは寧ろ當然の成行といはなければならぬ。

カントは、理性の命令なるが故に理性の命令を實行すると云ふ意志のみが絶対に善なるものであり、而してかゝる意志には何等欲求感情が這入つて居らぬと考へた。けれ

カント

どもそこにカントの心理學的誤謬が存して居る。欲求感情を離れて單に意志活動なるものを考へることの出來ないことは明かなることである。随つて、カントはかくまで欲求感情と云ふことを排斥したにも拘らず、絶対に善なる意志即ち理性の命令に従つて活動するといふ意志の成立する爲めには、理性の命令を尊敬し之れに従はんとする感情欲求が働かねばならぬと云つて居る。何れにしても、感情欲求なしに道德の實行は不可能であるといふことは彼自身も認めざるを得なかつたのである。是に由つて之を觀れば、感情欲求を絶対に禁絶することを道德上の理想としようとすることは、謬見であるといはなければならぬ。



次にカントは、かの快樂説を唱ふるものと同様に、吾人の欲求は自己の快樂といふことにのみ關係して居るものであつて全く自利的私欲的のものであるといつてゐるのであるが、之は甚だしい偏見である。勿論、多くの欲求の中には自利的私欲的であつて理想に反して働くところのものもあらう。けれどもまた一方にはその理想に一致して働くものもあるのであるから、欲求の中の或るものが自利的私欲的であるからといつて、其他の欲求までも皆悪いものであるなどと獨斷的に決定してしまふことは誤りであるといはなければならぬ。吾々が己れの理想を實現するといふことも、其の理想に一致するやうな欲求がそこにあつ

統欲

て、其の欲求に訴へて始めてそれが可能になるのである。夫故、若し其の理想を實現しようといふ欲求がなかつたならば、如何にして之れを實現するといふ動力を得ることが出来るであらうか。欲求といふものはすべて皆理想に反するものばかりであるとして之れを排斥し去らうとするのは大なる偏見であるといはなければならぬ。固より欲求感情の起るがまゝに之れを恣まに満足し去るといふこと、即ち恣欲といふことは善からぬことであるけれども、また同時に、禁欲といふことも倫理上の正當な主義であるといふことは出来ぬ。眞の道德的態度は、恣欲にもあらず、禁欲にもあらず、實にその中庸の統欲といふこと

自我實現

でなければならぬ。即ち、種々の欲求を治善的良心的自我實現的見地に基いて統御して行き、そこに全我の調和的なる理想的満足を得ることの出来るやうにするのでなければならぬ。而して斯かる自我實現は同時に社會的實現であり、普遍的實現であり、そこに自愛他愛契合の妙境が出現し來るのである。これぞ實に治善的生活の極致である。

## 第七章 徳論

### 第一節 道と徳

吾人の日常必ず據り遵ふべき道德上の規範を稱して道と云ふ。道は人の本性に其根原を有するものである。中

道の本質

庸に、天の命ずる之を性と謂ひ、性に率ふ之を道と謂ひ、道を修むる之を教と謂ふ。とあるのは此の謂である。

良心の導くところに遵ひ、道を求めて進むのは、全一的なる自我の理想であり、永久的なる自我の目的であつて、部分的なる自我の欲望でもなければ、一時的なる自我の要求でもない。個人的小我の我執ではなくして、普遍的大我の發展である。彼の單なる口腹の快樂のみを求め、目前の小利に眼がくらんで、徳義に悖り禮儀を失するが如きは、何れも全一的自我の追求すべき道ではないのである。

道に入つて、全我の理想的なる發展をなさしめることは、萬人に共通すべき性質のものであつて、之を道の普遍相と

道の普遍相

謂ふ。又、良心は常に不完全なる刻々の經驗を自ら規正して進むものであるが故に、畢竟自己決定をなすべきものであるけれども、それは決して專肆放縱なものではない。自律的なるものであるけれども、普遍的にして且つ必然的なるものである。是れ即ち所謂本務の感の生ずる所以であつて、カントが、上にしては常に道に合せざることなき上帝あり、下にしては曾て道を意識したることなき動物あり。人類は此の兩者の中間に位し、一面に於ては道を意識し、道に合する行爲をなすことあれども、他面に於ては道に反する行動をなすことあり。此に於てか本務の感を生ず。」と説いたのは、道に従つて進む時に之を一貫して本務の感の

道の特殊相

存する所以を語つたものである。

道は吾人に共通する普遍相を帯びて居るけれども、個人の能力、地位、境遇の差別に随つて始めて實現さるゝものである。之を道の特殊相と云ふ。人たるの道は普遍一貫の相を有するけれども、君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり。』といつたのは、其の特殊相を言表はしたものである。又、君に仕ふるの忠は一貫してゐるけれども、平時の忠があり、戦時の忠があり、國の内と外とに於て夫々盡すべき忠があつて、其の相は必ずしも同一ならざるが如き、即ち之である。

道は普遍であつて特殊、特殊であつて普遍であるけれども、個人の地位境遇に關することなく、又其の利害好惡に拘

道の絶對相

束せられるやうなことはない。之を道の絶對相といふ。例へば、貧者の一燈と富者の萬燈とは、其の境遇と燈數とに於ては互に相異つてゐるけれども、各自其の本務を本務とするの絶對相に至つては異なる所がない如き之れである。名譽を博したものの、財産を積み得たもの、知識を深く究め得たもの、未だ必ずしも人生の眞諦を得たものと云ふことが出來ず、必ずしも幸福であり得ないのは、實に此の道を未だ己れに得ないがためである。名譽・財産・知識などは必ずしも道を妨ぐるものであるといふわけではないけれども、徒らに道をして、之に趨つたり、或は然らざるも道に志すことが篤くないやうな場合には、遂に人生に於ける安住の

境地を發見することが出來ずに終るであらう。

眞に道を得たものは、疏食を食ひ水を飲み肱を枕として居つてもなほ樂みを其中に見出すことが出来る。道に入つて眞に人生の安泰があり幸福がある。「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり。」といつたのは、眞に道に悟入したところの喜悅を語つたものに外ならぬ。

道は人生を一貫して規正するところの道德的規範であつて、此の規範を具體的に實現する性能を徳と云ふ。夫故、徳のない規範は空名であり、道のない性能は妄動である。道といひ徳といふも、畢竟するに具體的なる道德的生活そのものに外ならない。故に古來此の二者を併せ稱して道

道と徳

徳といつて居る。

人が社會の裡にあつて生を營むに當つては、徳は道を得て動き、道は徳を待つて實現すべきものであるから、人が道徳に合するためには、先づ此の道をよく自覺して之に率由する努力がなければならぬ。夫故、其の天稟が自然に道に合するやうな素質を有して居る者を世に有徳者と云ふ場合があるけれども、道の自覺と之に率由するの努力とを缺いて居つたならば、それは未だ眞に徳たるの條件を具備して居るものとはいへないであらう。

徳は素と道を行つて之を己れに體得したものの謂であるから、要するに善良なる品性の意と異るところがない。

徳と品性

唯善良なる品性といふのは、諸徳を集成した全徳の名稱であつて、個々の諸徳は即ち此の善良なる品性の諸面に外ならない。故に吾人は、常に省察修養を累ねて、一正一善の體得より一路向上、善良なる品性の完成に心掛けることを忘れてはならぬ。

第二節 五大徳

徳目の分類

徳目の分類に關しては古來種々の方案がある。或は之を、自己に對する徳、家族に對する徳、社會に對する徳、國家に對する徳、萬有に對する徳となすものがあり、或は之を、知的、情的、意的の三種に分つこともあり、或は又之を、私徳、公德に

分つこともある。私徳と云ふのは、即ち特殊の縁故を有するところの個人或は團體に對する徳であつて、例へば、父母に孝に、朋友に信に、母校を愛するが如き之れである。公德といふのは、一般公衆に對する徳であつて、集會の時刻を正しく守り、公共の事物を尊重する等、凡て社會の秩序を遵守して一般公衆に迷惑を感じしめず、更に進んでは其の福祉を圖る様に心掛けることを云ふ。

儒教

孔子は夙に知仁勇の三大徳を説いて居る。論語の子罕篇に、「知者は惑はず、仁者は憂へず、勇者は懼れず。」と述べて居る如きが之れである。其の後、子思は中庸を作つて、知仁勇の三者を天下の達徳となした。更に孟子は仁義禮智の

四徳を重んじ、漢の董仲舒に至つて、仁義禮智信の五者となすに至つた。之を五常といひ、儒教の本領として永く東洋道德の根幹をなして居つた。

プラトーン

プラトーンの四大徳は人の能く知る所である。睿知、勇氣、節制、正義、即ち是れである。プラトーンは、人間の心は三つの要素から成立つて居ると考へた。第一は理性、第二は心情とか心意とかいはるゝもの、第三は體慾である。理性が統治者若くは指導者となつて、心情を能く指導し、體慾を能く統御して行かなければならぬ。そこで、理性自身が正しき道を取つて働くことが睿知の徳になり、心情が理性の指導を受けて正當に働いて居る時に勇氣といふ徳が成立

し、體慾が理性の統御の下に正當に満足せしめられるやうに働くとき、そこに節制の徳が成立するのである。斯くて、心の三要素が調和的に働き、心全體として正當の状態にある時、其の精神内部には平和が打立てられ、理想的状態が現はれて来る。斯かる内的調和の状態を稱して正義と云ふ。而して斯かる心的状態の人々によりて始めて調和を得たる理想的社會が構成さるゝのである。正義は斯くして個人的徳であると同時に社會的徳であるといふことゝなる。プラトーンは以上の如く、其の心理説に基いて徳を睿智、勇氣、節制、正義の四つに分類し、特に社會的の徳としては正義の一つだけを舉げてゐるだけであつて、不満足のやうに

五大徳

思はれる。そこで今日の倫理學者は更に、仁愛若くは博愛の一徳目を之に加へて、睿智、勇氣、節制、正義、仁愛の五大徳を説くに至つた。

節制

心の状態には凡そ三種類あると考へられる。其一は、何等の法則をも認めない、全くの放埒状態であり、其二は全然外部から與へられた所の壓制的命令に一も二もなく服従して居る状態であり、其三は心自ら理性の示す正しき道理に従つて適當なる活動をして行く状態、之れである。節制とは、畢竟するに此の第三の状態、即ち正しき理性の道理に基いて種々の欲求を統御して行く状態を指して云ふのである。即ち正しき自己統御に外ならぬのである。

勇氣

勇氣とは、之を廣義に解すれば、常に最善を知らんとし、及び最善をなさんとする所の意志の態度を云ひ、之を狹義に解すれば、苦痛・困難・恐怖に對する道德的態度を云ふ。苦痛・困難・恐怖を感じて居るにも拘らず、己が理想とするところを實現せんが爲に敢て之を冒すといふことが即ち勇氣である。而してそれは自己に關する利害の打算から來たところのものではなくして、眞に道德上の理想に對する敬虔の念に基いて、其の目的とするところを實現せんが爲めに所謂苦痛・困難・恐怖をも意とせず、敢て之を冒し進む場合を云ふのである。

睿知

我等の有する種々の衝動、本能、習慣、其他様々の欲求を夫

々適當に統御して良心的活動をなさしめんがためには、明敏なる睿知の作用を必要とする。良心的活動と云ふことには、何が最善であるかを知り、又如何に其の最善を爲すべきかを知らうとする働がなくしてはならぬ。而して其の働は取りも直さず此の睿知である。夫故、睿知の作用を離れて道德の存立すべき理由はない。古代希臘の哲學者が、種々の徳目中、睿知を以て第一の徳と考へたのは尤もである。睿知には二種の作用がある。其一は、善惡の道德的區別に對する感別力であり、其二は、理想を認め之に訴へて省察考慮するといふ反省の作用である。感別力は鋭敏を要するし、又之と同時に日常個々の事件に就ての反省考慮を怠る



正義

ことがあつてはならぬ。

公平無私、己れを遇すると他人を遇するによつて輕重厚薄の區別を設けることなく、自己の正當の權利を尊重すると同時に他人の正當の權利をも尊重すること、畢竟するに全體の上から見て秩序若くは調和を破らないといふ態度に於て社會公衆に對して行動すること、之を正義の徳といふ。夫故、己れの要求のみを満足せしめんがために他人の要求の満足を妨ぐるが如き、又は他人の權利を忘却して己れの權利のみを主張するが如きは、何れも正義の徳に背いた行爲といはなければならぬ。さればとて、當然主張すべき權利あるにも拘らず、其の權利を主張せず居るが如

仁愛

きも亦正義に背くものであり社會の秩序を亂すものであることを知らねばならぬ。

社會公衆に對する徳として、正義と表裏相俟つて須臾も缺くべからざるものは仁愛の徳である。仁愛の徳にあつては、單に冷靜に社會の秩序を重んずると云ふだけではなくして、衷心からの溫情が溢れ出て、己れを良心的に満足せしむるが如く他人をも良心的に満足せしめようとすることを其の本質として居るのであるから、社會公衆に對する徳は正義の徳と相俟つて茲に初めて完全なものとなることが出来る。即ち、正義は他人の權利を侵害しないといふ消極的態度を其の骨子として居るに反し、仁愛は更に進ん

で他人の眞の福祉を圖り、他人の人格を完成せしめようといふ積極的態度を其の骨子として居るものであると見るべきである。實に正義は消極的社會的徳であり、仁愛は積極的社會的徳である。

### 新撰 師範 修身教科書 卷四 終

大正十四年十二月十五日 印刷  
大正十四年十一月十八日 訂正再版印刷  
大正十五年三月二十六日 訂正再版發行  
大正十五年三月二十九日 訂正再版發行

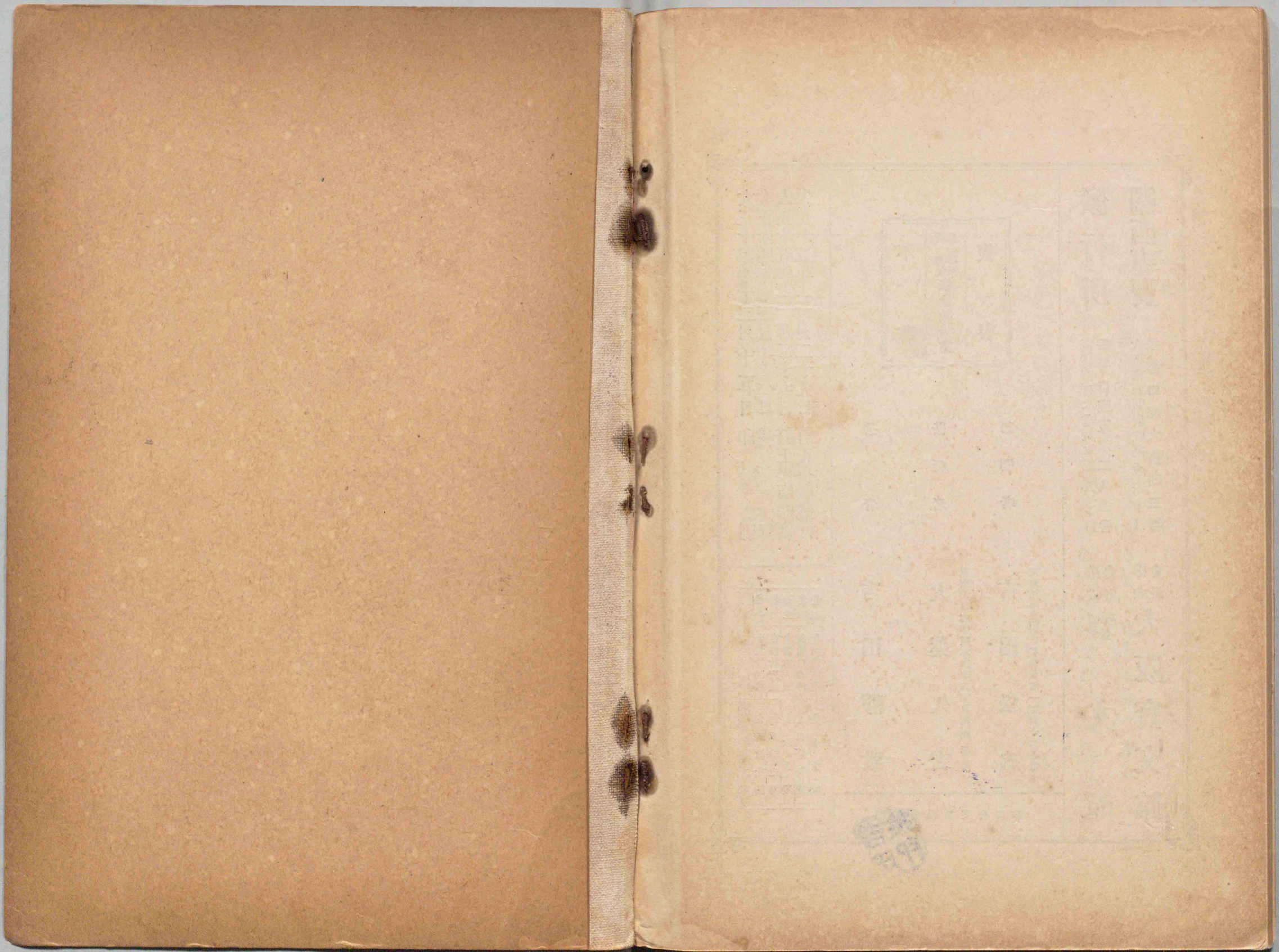
卷一	金參拾四錢	昭和三年度臨時定價
卷二	金參拾四錢	金五拾七錢
卷三	金參拾六錢	金五拾七錢
卷四	金參拾參錢	金五拾五錢
卷五	金四拾貳錢	金七拾錢

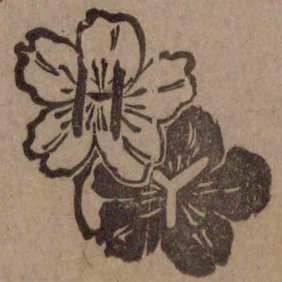
不許  
新撰師範學校修身教科書  
複製

著者 吉田 靜 致  
發行者 大葉 久 吉  
印刷者 吉田 松 次  
東京市日本橋區本銀町三丁目拾四番地  
東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地

發行所 東京市日本橋區本銀町三丁目 株式會社 寶文館  
振替口座東京二八〇番  
關西專賣 大阪市西區阿波堀通四丁目 株式會社 大阪寶文館  
振替口座大阪四三番







吉岡  
好

広島大学図書

2000050941

