

善の研究

西田幾多郎

青空文庫

序

この書は余が多年、金沢なる第四高等学校において教鞭を執つていた間に書いたものである。初はこの書の中、特に実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出そうという考であつたが、病と種々の事情とに妨げられてその志を果すことができなかつた。かくして数年を過している中に、いくらか自分の思想も変り来り、従つて余が志す所の容易に完成し難きを感じようになり、この書はこの書として一先ず世に出して見たいという考になつたのである。

この書は第二編第三編が先ず出来て、第一編第四編という順序に後から附加したものである。第一編は余の思想の根柢である純粹經驗の性質を明あきらかにしたものであるが、初めて読む人はこれを略する方がよい。第二編は余の哲学的思想を述べたものでこの書の骨子といふべきものである。第三編は前編の考を基礎として善を論じた積つもりであるが、またこれを独立の倫理学と見ても差支ないと思う。第四編は余が、かねて哲学の終結と考えている宗教について余の考を述べたものである。この編は余が病中の作で不完全の処も多いが、とにかくこれにて余がいおうと思つてゐることの終まで達したのである。この書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学的研究がその前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心

であり、終結であると考えた故である。

純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有^もつていた考であつた。初はマツハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかつた。そのうち、個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的區別より経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ、また経験を能動的と考へることに由つてフイヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかのよう^に考へ、遂にこの書の第二編を書いたのであるが、その不完全なることはいうまでもない。

思索などする奴は緑の野にあつて枯草を食う動物の如しとメフ
イストに嘲^{あざけ}らるるかも知らぬが、我は哲理を考へるように罰せら

れているといった哲学者（ヘーゲル）もあるように、一たび禁断の果を食った人間には、かかる苦悩のあるのも已^やむを得ぬことであらう。

明治四十四年一月京都にて

西田幾多郎

再版の序

この書を出版してから既に十年余の歳月を経たのであるが、この書を書いたのはそれよりもなお幾年の昔であつた。京都に来てから読書と思索とに専もつぱらなることを得て、余もいくらか余の思想を洗練し豊富にすることを得た。従つてこの書に対しては飽き足らなく思うようになり、遂にこの書を絶版としようと思つたのである。しかしその後諸方からこの書の出版を求められるのと、余がこの書の如き形において余の思想の全体を述べ得るのはなお幾年の後なるかを思い、再びこの書を世に出すこととした。今度の出

版に当りて、務台、世良の両文学士が余の為に字句の訂正と校正との労を執られたのは、余が両君に対し感謝に堪えざる所である。

大正十年一月

西田幾多郎

版を新にするに當つて

この書刷行を重ねること多く、文字も往々鮮明を欠くものがあるようになったので、今度書肆しよしにおいて版を新にすることになった。この書は私が多少とも自分の考をまとめて世に出した最初の著述であり、若かりし日の考に過ぎない。私はこの際この書に色々の点において加筆したのであるが、思想はその時々^にに生きたものであり、幾十年を隔てた後からは筆の加えようもない。この書はこの書としてこの儘ままとして置くの外はない。

今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義

的とも考えられるであろう。然しか非難せられても致いたしかた方かたはない。

しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹經驗の立場は「自覚における直観と反省」に至つて、フイヒテの事行じこうの立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシヤ哲学を介し、一転して「場所」の考に至つた。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接經驗の世界とか純粹經驗の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、

ポイエシスの世界こそ真に純粹經驗の世界であるのである。

フエヒネルは或朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗うららかにに花薰かおり鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなく自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽ふけつたと自らいっている。私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有もつていた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽ふけつたことが今も思い出される。その頃の考がこの書の基ともなつたかと思う。私がこの書を物せし頃、この書がかくまでに長く多くの人に読まれ、

私がかくまでに生き長らえて、この書の重版を見ようとは思ひもよらないことであつた。この書に対して、命なりけり小夜の中山の感なきを得ない。

昭和十一年十月

著者

目
次
(略)

第一編 純粹經驗

第一章 純粹經驗

經驗するというのは事実其儘そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事實に従うて知るのである。純粹というのは、普通ごうに經驗といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫ごうも思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那せつな、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみな

らず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが經驗の最醇なる者である。勿論、普通には經驗という語の意義が明に定ま^{あきらか}つておらず、ヴェントの如きは經驗に基づいて推理せられたる知識をも間接經驗と名づけ、物理学、化学などを間接經驗の学と称している (Wundt, Grundriss der Psychologie, Einl. 301)。しかしこれらの知識は正当の意味において經驗ということができぬばかりではなく、意識現象であつても、他人の意識は自己に經驗ができず、自己の意識であつても、過去についての想起、現前であつても、これを判断した

時は已に純粹の經驗ではない。眞の純粹經驗は何らの意味もない、事實其儘の現在意識あるのみである。

右にいったような意味において、如何なる精神現象が純粹經驗の事實であるか。感覺や知覚がこれに属することは誰も異論はあ
るまい。しかし余は凡ての精神現象がこの形において現われるも
のであると信ずる。記憶においても、過去の意識が直に起つてく
るのでもなく、従つて過去を直覚するのでもない。過去と感ずる
のも現在の感情である。抽象的概念といつても決して超經驗的の
者ではなく、やはり一種の現在意識である。幾何学者が一個の三
角を想像しながら、これを以て凡ての三角の代表となすように、
概念の代表的要素なる者も現前においては一種の感情にすぎない

のである (James, *The Principles of Psychology*, Vol. I, Chap. VII) 。
その外いわゆる意識の縁暈えんうん fringe なるものを直接経験の事実の中に入れて見ると、経験的事実間における種々の関係の意識すらも、感覚、知覚と同じく皆この中に入ってくるのである (James, *A World of Pure Experience*) 。 しかれば情意の現象は如何いかんというに、快、不快の感情が現在意識であることはいうまでもなく、意志においても、その目的は未来にあるにせよ、我々はいつもこれを現在の欲望として感ずるのである。

さて、かく我々に直接であつて、凡ての精神現象の原因である純粹経験とは如何なる者であるか、これより少しくその性質を考へて見よう。 先ず純粹経験は単純であるか、はた複雑であるかの

問題が起ってくる。直下の純粹經驗であっても、これが過去の經驗の構成せられた者であるとか、また後にてこれを単一なる要素に分析できるとかいう点より見れば、複雑といつてもよからう。しかし純粹經驗はいかに複雑であつても、その瞬間においては、いつも單純なる一事實である。たとい過去の意識の再現であつても、現在の意識中に統一せられ、これが一要素となつて、新なる意味を得た時には、已に過去の意識と同一といわれぬ (Stout, *Analytic Psychology*, Vol. II, p. 45)。これと同じく、現在の意識を分析した時にも、その分析せられた者はもはや現在の意識と同一ではない。純粹經驗の上から見れば凡てが種別的であつて、その場合ごとに、單純で、獨創的であるのである。次にかかる純粹經驗

の綜合は何処まで及ぶか。純粹經驗の現在、現在について考ふる時、已に現在にあらざりというような思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的繼續がなければならぬ (James, *The Principles of Psychology*, Vol. I. Chap. XV)。

即ち意識の焦点がいつでも現在となるのである。それで、純粹經驗の範圍は自ら注意の範圍と一致してくる。しかし余はこの範圍は必ずしも一注意の下にかぎらぬと思う。我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。たとえば一生懸命に断岸を攀よずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続 *perceptual train* といつてもよう (Stout, *Manual of Psychology*, p. 252)。また動物の本能的動

作にも必ずかくの如き精神状態が伴うているのであろう。これらの精神現象においては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起じやつぎしその間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない。これを瞬間的知覚と比較するに、注意の推移、時間の長短こそあれ、その直接にして主客合一の点においては少しの差別もないのである。特にいわゆる瞬間知覚なる者も、その実は複雑なる経験の結合構成せられたる者であるとすれば、右二者の区別は性質の差ではなくして、単に程度の差であるといわねばならぬ。純粹経験は必ずしも単一なる感覚とはかぎらぬ。心理学者のいうような厳密なる意味の単一感覚とは、学問上分析の結果として仮想した

者であつて、事実上に直接なる具体的経験ではないのである。

純粹經驗の直接にして純粹なる所以は、単一であつて、分析が
できぬとか、瞬間的であるとかいふことにあるのではない。かえ
つて具体的意識の嚴密なる統一にあるのである。意識は決して心
理学者のいわゆる単一なる精神的要素の結合より成つたものでは
なく、元來一の体系を成したものである。初生兒の意識の如きは
明暗の別すら、さだかならざる混沌たる統一であろう。この中よ
り多様な種々の意識状態が分化発展し来るのである。しかし
かに精細に分化しても、何処までもその根本的な体系の形を失
うことはない。我々に直接なる具体的意識はいつでもこの形にお
いて現われるものである。瞬間的知覚の如き者でも決してこの形

に背くことはない。たとえば一目して物の全体を知覚すると思う場合でも、仔細に研究すれば、眼の運動と共に注意は自ら推移して、その全体を知るに至るのである。かく意識の本来は体系的発展であつて、この統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粹經驗の立脚地を失わぬのである。この点は知覚的經驗においても、表象的經驗においても同一である。表象の体系が自ら発展する時は、全体が直に純粹經驗である。ゲートが夢の中で直覺的に詩を作つたという如きは、その一例である。或は知覚的經驗では、注意が外物から支配せられるので、意識の統一とはいえないように思われるかも知れない。しかし、知覚的活動の背後にも、やはり或無意識統一力が働いていなければならぬ。注意はこれに

由りて導かれるのである。またこれに反し、表象的経験はいかに統一せられてあつても、必ず主観的所作に属し、純粹の経験とはいわれぬようにも見える。しかし表象的経験であつても、その統一が必然で自ら結合する時には我々はこれを純粹の経験と見なければならぬ、たとえば夢においてのように外より統一を破る者がない時には、全く知覚的経験と混同せられるのである。元來、経験に内外の別あるのではない、これをして純粹ならしむる者はその統一にあつて、種類にあるのではない。表象であつても、感覚と厳密に結合している時には直に一つの経験である。ただ、これが現在の統一を離れて他の意識と関係する時、もはや現在の経験ではなくして、意味となるのである。また表象だけであつた時に

は、夢においてのように全く知覚と混同せられるのである。感覚がいつでも経験であると思われるのはそれがいつも注意の焦点となり統一の中心となるが為であろう。

今なお少しく精細に意識統一の意義を定め、純粹経験の性質を明にしようと思う。意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである。意識においては、先ずその一端が現われると共に、統一作用は傾向の感情としてこれに伴うている。我々の注意を指導する者はこの作用であつて、統一が厳密であるか或は他より妨げられぬ時には、この作用は無意識であるが、しからざる時には別に表象となつて意識上に現われ来り、直に純粹経験の状態を離れるようにな^{きた}

るのである。即ち統一作用が働いている間は全体が現実であり純粹經驗である。而して意識は凡て衝動的であつて、主意説のいうように、意志が意識の根本的形式であるといひ得るならば、意識發展の形式は即ち広義において意志發展の形式であり、その統一の傾向とは意志の目的であるといわねばならぬ。純粹經驗とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活潑なる状態である。勿論選択的意志より見ればかくの如く衝動的意志によりて支配せられるのはかえつて意志の束縛であるかも知れぬが、選択的意志とは已に意志が自由を失つた状態である故にこれが訓練せられた時にはまた衝動的となるのである。意志の本質は未来に対する欲求の状態にあるのではなく、現在における

現在の活動にあるのである。元来、意志に伴う動作は意志の要素ではない。純心理的に見れば意志は内面における意識の統覚作用である。而してこの統一作用を離れて別に意志なる特殊の現象あるのではない、この統一作用の頂点が意志である。思惟も意志と同じく一種の統覚作用であるが、その統一は単に主観的である。然るに意志は主客の統一である。意志がいつも現在であるのもこれが為である（Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54）。純粹經驗は事実の直覚その儘であつて、意味がないといわれている。かくいえば、純粹經驗とは何だか混沌無差別の状態であるかのように思われるかも知れぬが、種々の意味とか判断とかいうものは經驗そのもの其者の差別より起るので、後者は前者によりて

与えられるのではない、経験は自ら差別相を具えた者でなければならぬ。たとえば、一の色を見てこれを青と判定したところが、原色覚がこれによりて分明になるのではない、ただ、これと同様な従来の感覚との関係をつけたまでである。また今余が視覚として現われたる一経験を指して机となし、これについて種々の判断を下すとも、これによりてこの経験其者の内容に何らの豊富をも加えないのである。要するに経験の意味とか判断とかいうのは他との関係を示すにすぎぬので、経験其者の内容を豊富にするのではない。意味或は判断の中に現われたる者は原経験より抽象せられたるその一部であつて、その内容においてはかえつてこれよりも貧なる者である。勿論原経験を想起した場合に、前に無意識

であつた者が後に意識せられるような事もあるが、こは前に注意せざりし部分に注意したまでであつて、意味や判断によりて前に無かつた者が加えられたのではない。

純粹經驗はかく自ら差別相を具えた者とすれば、これに加えられる意味或は判断というのは如何なる者であろうか、またこれと純粹經驗との關係は如何であろう。普通では純粹經驗が客觀的實在に結合せられる時、意味を生じ、判断の形をなすという。しかし純粹經驗説の立脚地より見れば、我々は純粹經驗の範圍外に出ることはできぬ。意味とか判断とかを生ずるのもつまり現在の意識を過去の意識に結合するより起るのである。即ちこれを大なる意識系統の中に統一する統一作用に基づくのである。意味とか判

断とかいうのは現在意識と他との関係を示す者で、即ち意識系統の中における現在意識の位置を現わすに過ぎない。例えば或聴覚についてこれを鐘声と判じた時は、ただ過去の経験中においてこれが位置を定めたのである。それで、いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹経験である、即ち単に事実である。これに反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入つた時、意味を生じ判断を生ずるのである。我々に直接に現われ来る純粹経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、これが現在意識の一部と結合し一部と衝突し、ここに純粹経験の状態が分析せられ破壊せられるようになる。意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。しかしこの統一、不統一

一ということも、よく考えて見ると ひつきょう 畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。凡ての意識は体系的發展である。瞬間的知識であつても種々の対立、変化を含蓄しているように、意味とか判断とかいう如き関係の意識の背後には、この関係を成立せしむる統一的意識がなければならぬ。ヴントのいったように、凡ての判断は複雑なる表象の分析によりて起るのである (Wundt, Logik, Bd. I, Abs. III, Kap. 1)。また判断が漸々に訓練せられ、その統一が嚴密となつた時には全く純粹經驗の形となるのである、たとえば技芸を習う場合に、始は意識的であつた事もこれに熟するに従つて無意識となるのである。更に一步進んで考えて見れば、純粹經驗とその意味または判断と

は意識の両面を現わす者である、即ち同一物の見方の相違にすぎない。意識は一面において統一性を有すると共に、また一方には分化発展の方面がなければならぬ。しかもジエームスが「意識の流」において説明したように、意識はその現われたる処についているのではなく、含蓄的に他と関係をもっている。現在はいつでも大なる体系の一部と見ることが出来る。いわゆる分化発展なる者は更に大なる統一の作用である。

かく意味という者も大なる統一の作用であるとすれば、純粹経験はかかる場合において自己の範圍を超越するのであろうか。たとえば記憶において過去と関係し意志において未来と関係する時、純粹経験は現在を超越すると考えることが出来るであらうか。心

理学者は意識は物でなく事件である、されば時々刻々に新であつて、同一の意識が再生することはないという。しかし余はかかる考は純粹經驗説の立脚地より見たのではなく、かえつて過去は再びかえ還らず、未来は未だ来らずというの時間性質より推理したのではないかと思う。純粹經驗の立脚地より見れば、同一内容の意識はどこまでも同一の意識とせねばなるまい。例えば思惟或は意志において一つの目的表象が連続的に働く時、我々はこれを一つの者と見なければならぬように、たといその統一作用が時間上には切れていても、一つの者と考えねばならぬと思う。

第二章 思 惟

思惟というのは心理学から見れば、表象間の関係を定めこれを統一する作用である。その最も単一なる形は判断であつて、即ち二つの表象の関係を定め、これを結合するのである。しかし我々は判断において二つの独立なる表象を結合するのではなく、かえつて或一つの全き表象を分析するのである。たとえば「馬が走る」という判断は、「走る馬」という一表象を分析して生ずるのである。それで、判断の背後にはいつでも純粹經驗の事実がある。判断において主客両表象の結合は、実にこれによりてできるのであ

る。勿論いつでも全き表象が先ず現われて、これより分析が始まるといふのではない。先ず主語表象があつて、これより一定の方向において種々の聯想れんそうを起し、選択の後その一に決定する場合もある。しかしこの場合でも、いよいよこれを決定する時には、先ず主客両表象を含む全き表象が現われて来なければならぬ。つまりこの表象が始から含蓄的に働いていたのが、現実となる所において判断を得るのである。かく判断の本には純粹經驗がなければならぬといふことは、ただ啻に事実に対する判断の場合のみではなく、純理的判断というような者においても同様である。たとえば幾何学の公理の如き者でも皆一種の直覺に基づいている。たとい抽象的概念であつても、二つの者を比較し判断するにはその本に

において統一的或者の経験がなければならぬ。いわゆる思惟の必然性というのはこれより出でくるのである。故に若し前にいったように知覚の如き者のみでなく、関係の意識をも経験と名づくることができらば、純理的判断の本にも純粹経験の事実があるといふことができるのである。また推論の結果として生ずる判断について見ても、ロックが論証的知識においても一步一步に直覚的証明がなければならぬといったように (Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. IV, Chap. II, 7) 連鎖となる各判断の本にはいつも純粹経験の事実がなければならぬ。種々の方面の判断を綜合して断案を下す場合においても、たとい全体を統一する事^{すべ}實的直覚はないにしても、凡ての関係を綜合統一する論理的直覚

が働いている（いわゆる思想の三法則の如きも一種の内面的直覚である）。たとえば種々の観察より推して地球が動いていなければならぬというのも、つまり一種の直覚に基づける論理法に由りて判断するのである。

従来伝統的に思惟と純粹経験とは全く類を異にせる精神作用であると考えられている。しかし今凡ての独断を棄てて直接に考え、ジエームスが「純粹経験の世界」と題せる小論文にいったように、関係の意識をも経験の中に入れて考えて見ると、思惟の作用も純粹経験の一種であるということができると思う。知覚と思惟の要素たる心像とは、外より見れば、一は外物より来る末端神経の刺戟に基づき、一は脳の皮質の刺戟に基づくというように區別がで

き、また内から見ても、我々は通常知覚と心像とを混同することはない。しかし純心理的に考えて、どこまでも厳密に区別ができるかというに、それは頗るすこぶ困難である、つまり強度の差とかその外種々の関係の異なるより来るので、絶対的区別はないのである（夢、幻覚等において我々はしばしば心像を知覚と混同することがある）。原始的意識にかかる区別があつたのではなく、ただ種々の関係より区別せられるようになったのであろう。また一見、知覚は単一であつて、思惟は複雑なる過程であるように見えるが、知覚といつても必ずしも単一ではない、知覚も構成的作用である。思惟といつてもその統一の方面より見れば一の作用である。或統一者の発展と見ることができ。

かく思惟と知覺的經驗の如き者とを同一種と考えることについては種々の異論もあるであろうから、余はこれより少しくこれらの点について論じて見ようと思う。普通には知覺的經驗の如きは所動的で、その作用が凡て無意識であり、思惟はこれに反し能動的でその作用が凡て意識的であると考えられている。しかしかうに明なる區別はどこにあるであろうか。思惟であつても、それが自由に活動し發展する時には殆ど無意識的注意の下において行われるのである、意識的となるのはかえつてこの進行が妨げられた場合である。思惟を進行せしむる者は我々の随意作用ではない、思惟は己自身おのれにて發展するのである。我々が全く自己を棄てて思惟の対象即ち問題に純一となつた時、更に適当に言えば自己をそ

の中に没した時、始めて思惟の活動を見るのである。思惟には自ら思惟の法則があつて自ら活動するのである。我々の意志に従うのではない。対象に純一になること、即ち注意を向けることを有意的といえばいいうるであらうが、この点においては知覚も同一であらうと思う、我々は見んと欲する物に自由に注意を向けて見ることができぬ。勿論思惟もちろんにおいては知覚の場合よりも統一が寛ゆるやかであり、その推移が意識的であるように思われるので、前にこれを以てその特徴として置いたが、厳密に考えて見るとこの区別も相対的であつて、思惟においても一表象より一表象に推移する瞬間においては無意識である、統一作用が現実に働きつつある間は無意識でなければならぬ。これを対象として意識する時には、

すでにその作用は過去に属するのである。かく思惟の統一作用は全然意志の外にあるのであるが、ただ我々が或問題について考える時、種々の方向があつてその取捨が自由であるように思われるのである。しかしかかる現象は知覚の場合にもないのではない。少しく複雑なる知覚においては如何に注意を向けるかは自由である、たとえば一幀の画を見るにしても、形に注意することもできまた色彩に注意することもできる。その外、知覚では我々は外から動かされ、思惟では内より動くなどいうが、内外の区別というも要するに相対的にすぎぬ、ただ思惟の材料たる心像は比較的變動し易く自由であるからかく見えるのである。

次に普通には知覚は具象的事実の意識であり、思惟は抽象的関

係の意識であつて、兩者全然その類を異にする者のように考えられてゐる。しかし純粹に抽象的關係というような者は我々はこれを意識することはできぬ、思惟の運行も或具象的心像を藉りて行われるのである、心像なくして思惟は成立しない。たとえば三角形の総べての角の和は二直角であるということをも証明するにも、或特殊なる三角形の心像に由らねばならぬのである、思惟は心像を離れた独立の意識ではない、これに伴う一現象である。Gore は、心像とその意味との關係は刺戟とその反応との關係と同一であると説いている (Dewey, *Studies in Logical Theory*)。思惟は心像に対する意識の反応であつて、而してまた心像は思惟の端緒である、思惟と心像とは別物ではない。いかなる心像であつ

ても決して独立ではない、必ず全意識と何らかの関係において現われる、而してこの方面が思惟における関係の意識である、純粹なる思惟と思われる者も、ただこの方面の著しき者にすぎないのである。さて心像と思惟との関係を右の如く考えた所で、知覚においてはかくの如き思惟的方面がないかというに、決してそうではない。凡ての意識現象のように知覚も一の体系的作用である、知覚においてはその反応はかえって顕著であつて意志となり動作となつて現われるのであるが、心像においては単に思惟として内面的關係に止まるのである。されば事実上の意識には知覚と心像との區別はあるが、具象と抽象との別はない、思惟は心像間の事實の意識である、而して知覚と心像との別も前にいったように嚴

密なる純粹經驗の立脚地よりしては、どこまでも區別することはできないのである。

以上は心理学上より見て、思惟も純粹經驗の一種であることを論じたのであるが、思惟は単に個人的意識の上の事実ではなくして客觀的意味を有^もつてゐる、思惟の本領とする所は真理を現わすにあるのである、自分で自分の意識現象を直覺する純粹經驗の場合には真^{しん}妄^{もう}ということはないが、思惟には真妄の別があるともいえる。これらの点を明にするにはいわゆる客觀、實在、真理等の意義を詳論する必要はあるが、極めて批評的に考えて見ると、純粹經驗の事実の外に實在なく、これらの性質も心理的に説明ができると思う。前にもいったように、意識の意味というのは他と

の関係より生じてくる、換言すればその意識の入り込む体系に由りて定まつてくる。同一の意識であつても、その入り込む体系の異なるに由りて種々の意味を生ずるのである。たとえば意味の意識である或心像であつても、他に関係なく唯それだけとして見た時には、何らの意味も持たない単に純粹経験の事実である。これに反し事実の意識なる或知覚も、意識体系の上に他と関係を有する点より見れば意味を有っている、ただ多くの場合にその意味が無意識であるのである。然らば如何なる思想が真であり如何なる思想が偽であるかというに、我々はいつでも意識体系の中で最も有力なる者、即ち最大最深なる体系を客觀的實在と信じ、これに合つた場合を真理、これと衝突した場合を偽と考えるのである。

この考より見れば、知覚にも正しいとか誤るとかいうことがある。即ち或体系よりして見て、よくその目的に合うた時が正しく、これに反した時が誤つたのである。勿論これらの体系の中には種々の意味があるので、知覚の背後における体系は多く実践的であるが、思惟の体系は純知識的であるというような区別もできるであろう。しかし余は知識の究竟的的目的是実践的であるように、意志の本に理性が潜んでいるといえると思う。この事は後に意志の処に論じようと思うが、かかる体系の区別も絶対的とはいえないのである。また同じ知識的作用であっても、聯想とか記憶とかいうのは単に個人的意識内の関係統一であるが、思惟だけは超個人的で一般的であるともいえる。しかしかかる区別も我々の経験の範

困を強いて個人的と限るより起るので、純粹經驗の前にはかえつて個人なる者のないことに考え到らぬのである（意志は意識統一の小なる要求で、理性はその深遠なる要求である）。

これまで思惟と純粹經驗とを比較し、普通にはこの二者が全く類を異にすると思うている点も、深く考えて見ると一致の点を見出し得ることを述べたのであるが、今少しく思惟の起源および歸趨^{すう}について論じ、更に右二者の關係を明にしようと思う。我々の意識の原始的狀態または発達せる意識でもその直接の狀態は、いつでも純粹經驗の狀態であることは誰しも許す所であろう。反省的思惟の作用は次位的にこれより生じた者である。しからば何故に此^{かく}の如き作用が生ずるのであるかというに、前にいったように

意識は元來一の体系である、自ら己を發展完成するのがその自然の状態である、しかもその發展の行路において種々なる体系の矛盾衝突が起つてくる、反省的思惟はこの場合に現われるのである。しかし一面より見て斯かくの如く矛盾衝突するものも、他面より見れば直ただちに一層大なる体系的發展の端緒である。換言すれば大なる統一の未完の状態ともいふべき者である。たとえば行為においてもまた知識においても、我々の經驗が複雑となり種々の聯想が現われ、その自然の行路を妨げた時我々は反省的となる。この矛盾衝突の裏面には暗に統一の可能を意味しているのであつて、決意或は解決の時已に大なる統一の端緒が成立するのである。しかし我々は決して単に決意または解決という如き内面的統一の状態にの

み止まるのではない、決意はこれに実行の伴うは言をまたず、思想でも必ず何らかの実践的意味をもっている、思想は必ず実行に現われねばならぬ、即ち純粹經驗の統一に達せねばならぬ。されば純粹經驗の事實は我々の思想のアルファでありまたオメガである。要するに思惟は大なる意識体系の発展実現する過程にすぎない、若し大なる意識統一に住してこれを見れば、思惟というのも大なる一直覚の上における波瀾にすぎぬのである。たとえば我々が或目的について苦慮する時、目的なる統一的意識はいつでもその背後に直覚的事実として働いているのである。それで思惟といつても別に純粹經驗とは異なつた内容も形式も有つておらぬ、ただその深く大ではあるが未完の状態である。他面より見れば真の

純粹經驗とは単に所動的ではなく、かえつて構成的で一般的方面を有っている、即ち思惟を含んでいるといつてよい。

純粹經驗と思惟とは元来同一事実の見方を異にした者である。

かつてヘーゲルが力を極めて主張したように、思惟の本質は抽象的なるにあるのでなく、かえつてその具体的なるにあるとすれば、余が上にいった意味の純粹經驗と殆ど同一となつてくる、純粹經驗は直に思惟であるといつてもよい。具体的思惟より見れば、概念の一般性というのは普通にいうように類似の性質を抽象した者ではない、具体的事実の統一力である、ヘーゲルも一般とは具体的になる者の魂であるといつてゐる (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, III, S. 37)。而して我々の純粹經驗は体系的發展であるから、そ

の根柢に働きつつある統一力は直に概念の一般性その者でなければならぬ、経験の発展は直に思惟の進行となる、即ち純粹経験の事実とはいわゆる一般なる者が己自身を實現するのである。感覺或は聯想の如き者においてすら、その背後に潜在的統一作用が働いている。これに反し思惟においても統一が働く瞬間には、前にいったようにその統一自身は無意識である。ただ統一が抽象せられ、対象化せられた時、別の意識となつて現われる、しかしこの時は已に統一の作用を失つていたのである。純粹経験とは単一とか所動的とかいう意味ならば思惟と相反するでもあろうが、経験とはありのままを知るといふ意ならば、単一とか所動的とかいうことはかえつて純粹経験の状態とはいわれぬ、真に直接なる状

態は構成的で能動的である。

我々は普通に思惟に由りて一般的なる者を知り、経験に由りて個体的なる者を知ると思っている。しかし個体を離れて一般的なる者があるのではない、真に一般的なる者は個体的実現の背後における潜勢力である、個体の中にありてこれを発展せしむる力である、たとえば植物の種子の如き者である。もし個体より抽象せられた他の特殊と対立する如き者ならば、それは真の一般ではなくして、やはり特殊である、かかる場合では一般は特殊の上に位するのではなく、これと同列にあるのである、たとえば、色ある三角形について、三角形より見れば色は特殊であるであろうが、色より見れば三角は特殊である。かくの如き抽象的で無力なる一般

ならば推理や綜合の本となることはできぬ。それで思惟の活動において統一の本たる真に一般なる者は、個体的現実とその内容と同じうする潜勢力でなければならぬ、ただその含蓄的になると顕現的なるに由りて異なっているのである。個体とは一般的なる者の限定せられたのである。個体と一般との關係を斯かくの如く考える、論理的にも思惟と經驗との差別がなくなってくる。我々が現在の個体的經驗といっている者も、その実は發展の途中にある者と見ることができ、即ちなお精細に限定せらるべき潜勢力を有っているのである。たとえば我々の感覺の如き者でもなお分化發展の余地があるのであろう、この点より見てなお一般的となすこともできる。これに反し一般的の者でも、發展をその処にかぎつ

て見れば、個体的ということもできるであろう。普通には空間時間の上において限定せられた者をのみ個体的と称えている、しかしかかる限定は単に外面的である、真の個体とはその内容において個体的でなければならぬ、即ち唯一の特色を具えた者でなければならぬ、一般的なる者が発展の極処に到った処が個体である。

この意味より見れば、普通に感覺或は知覚といっているような者は極めて内容に乏しき一般的なるもので、深き意味に充ちたる画家の直覚の如き者がかえって真に個体的といいうるであろう。凡て空間時間の上より限定せられた単に物質的なる者を以て、個体的となすのはその根柢において唯物論的独断があるであろうと思う。純粹經驗の立脚地より見れば、經驗を比較するにはその内容

を以てすべきものである。時間空間という如き者もかかる内容に基づいてこれを統一する一つの形式にすぎないのである。或はまた感覺的印象の強く明なることと、その情意と密接の關係をもつことなどがこれを個体的と思わしめる一原因でもあろうが、いわゆる思想の如きも決して情意に關係がないのではない。強く情意を動かす者が特に個体的と考えられるのは、情意は知識に比して我々の目的その者であり、発展の極致に近いからであると思う。

これを要するに思惟と經驗とは同一であつて、その間に相對的の差異を見ることはできるが絶対的區別はないと思う。しかし余はこれが為に思惟は単に個人的で主觀的であるというのではない、前にもいったように純粹經驗は個人の上に超越することができ、

かくいえば甚だ異様に聞えるであろうが、経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である、個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない。

第三章 意 志

余は今純粹經驗の立脚地より意志の性質を論じ、知と意との關係を明あきらにしようと思う。意志は多くの場合において動作を目的としましたこれを伴うのであるが、意志は精神現象であつて外界の動作とは自ら別物である。動作は必ずしも意志の要件ではない、或外界の事情のため動作が起らなかつたにしても、意志は意志であつたのである。心理学者のいうように、我々が運動を意志するにただ過去の記憶を想起すれば足りる、即ちこれに注意を向けさえすればよい、運動は自らこれに伴うのである、而しかしてこの運動

その者も純粹經驗より見れば運動感覺の連続にすぎない。凡て意すべ志の目的という者も直接にこれを見れば、やはり意識内の事実である、我々はいつでも自己の状態を意志するのである、意志には内面的と外面的との區別はないのである。

意志といえど何か特別なる力があるように思われているが、その実は一の心像より他の心像に移る推移の經驗にすぎない、或事を意志するというのは即ちこれに注意を向けることである。この事は最も明にいわゆる無意的行為の如き者において見ることができ、前にいった知覚の連続のような場合でも、注意の推移と意志の進行とが全く一致するのである。勿論注意の状態は意志の場合に限った訳ではなく、その範囲が広いようであるが、普通に意

志というのは運動表象の体系に対する注意の状態である、換言すればこの体系が意識を占領し、我々がこれに純一となつた場合をいうのである。或は単に一表象に注意するのとこれを意志の目的として見るのと違うように思うでもあろうが、そはその表象の属する体系の差異である。凡て意識は体系的であつて、表象も決して孤独では起らない、必ず何かの体系に属している。同一の表象であつても、その属する体系に由りて知識の対象ともなりまた意志の目的ともなるのである。たとえば、一杯の水を想起するにしても、単に外界の事情と聯想する時は知識的对象であるが、自己の運動と聯想せられた時は意志の目的となるのである。ゲートルが「意欲せざる天の星は美し」といったように、いかなる者も自己

運動の表象の系統に入り来らざる者は意志の目的とはならぬのである。我々の欲求は凡て過去の経験の想起に因りて成立することは明なる事実である。その特徴たる強き感情と緊張の感覚とは、前者は運動表象の体系が我々に取りて最も強き生活本能に基づくのと、後者は運動に伴う筋覚に外ならぬのである。また単に運動を想起するのみではまだ直にただちこれを意志するとまでいうことはできぬようであるが、それは未だ運動表象が全意識を占領せぬ故である、真にこれに純一となれば直に意志の決行となるのである。

然らば運動表象の体系と知識表象の体系と如何なる差異があるであろうか。意識発達さかのぼの始に遡りて見るとかくの如き区別があるのではない、我々の有機体は元来生命保存のために種々の運動を

なすように作られている、意識はかくの如き本能的動作に副うて発生するので、知覚的なるよりもむしろ衝動的なるのがその原始的状態である。然るに経験の積むに従い種々の聯想ができるので、遂に知覚中枢を本とするのと運動中枢を本とするのと両種の体系ができるようになる。しかしかにかに両体系が分化したといつても、全然別種の者となるのではない、純知識であつても何処かに実践的意味を有^もつており、純意志であつても何らかの知識に基づいてゐる。具象的精神現象は必ず両方面を具えている、知識と意志とは同一現象をその著しき方面に由りて區別したのにすぎぬのである、つまり知覚は一種の衝動的意志であり、意志は一種の想起である。しかのみならず、記憶表象の純知識的なる者であつても、

必ず多少の實踐的意味を有つておらぬことはない、これに反し偶然に起るように思われる意志であつても、何かの刺戟に基づいているのである。また意志は多く内より目的を以て進行するというが、知覚であつてもあらかじ予め目的を定めてこれに感官を向ける事もできる、特に思惟の如きはことごと尽く有意的であるといつてもよい。これに反し衝動的意志の如き者は全く受動的である。右の如く考えて見ると、運動表象と知識表象とは全く類を異にせるものではなく、意志と知識との区別も単に相對的であるといわねばならぬようになる。意志の特徴である苦樂の情、緊張の感も、その程度は弱くとも、知的作用に必ず伴うている。知識も主觀的に見れば、内面的潜勢力の發展とも見ることができ、かつていったように、意

志も知識も潜在的或者の体系的発展と見做みなすことができるのである。勿論もちろん主観と客観とを分けて考えて見れば、知識においては我々は主観を客観に従えるが、意志においては客観を主観に従えるという区別もあるであろう。これを詳論するには主客の性質および関係を明にする必要もあるであろうが、余はこの点においても知と意との間に共通の点があるのであると思う。知識的作用においては、我々は予め一の仮定を抱きこれを事実じじつに照らして見るのである、いかに経験的研究であつても必ず先ず仮定を有つていなければならぬ、而してこの仮定がいわゆる客観と一致する時、これを真理と信ずるのである、即ち真理を知り得たのである。意志的動作においても、我は一の欲求を有つていても、直にこれが

意志の決行となるのではない、これを客観的事実に鑒かんがみ、その適当にして可能なるを知った時、始めて実行に移るのである。前者において我々は全然主観を客観に従えるが、後者においては客観を主観に従えるということができらうか。欲求は能く客観よと一致することに因りてのみ実現することができる、意志は客観より遠ざかれれば遠ざかる程無効となり、これに近づけば近づくほど有効となるのである。我々が現実と離れた高き目的を實行しようと思ふ場合には種々の手段を考え、これに因りて一歩一歩と進まねばならぬ、而してかく手段を考えるのは即ち客観に調和を求めるのである、これに従うのである、若し到底その手段を見出すことができぬならば、目的その者を変更するより外はなからう。

これに反し目的が極めて現実に近かつた時には、飲食起臥の習慣的行為の如く、欲求は直に実行となるのである、かかる場合には主観より働くのではなく、かえって客観より働くとも見らるるのである。

かく意志において全然客観を主観に従えろといえないように、知識において主観を客観に従えろとはいわれぬ。自己の思想が客観的真理となつた時、即ちそれが實在の法則であつて實在はこれに由りて動くことを知つた時、我は我理想を實現し得たということができぬであらうか。思惟も一種の統覚作用であつて、知識的要求に基づく内面的意志である。我々が思惟の目的を達し得たのは一種の意志實現ではなからうか。ただ両者の異なるのは、一は自

己の理想に従うて客觀的事實を變更し、一は客觀的事實に従うて自己の理想を變更するにあるのである。即ち一は作為し一は見出すといつてよからう、真理は我々の作為すべき者ではなく、かえつてこれに従うて思惟すべき者であるというのである。しかし我々が真理といつてゐる者は果して全く主觀を離れて存する者であろうか。純粹經驗の立脚地より見れば、主觀を離れた客觀という者はない。真理とは我々の經驗的事實を統一した者である、最も有力にして統括的なる表象の体系が客觀的真理である。真理を知るとかこれに従うとかいうのは、自己の經驗を統一する謂いである、小なる統一より大なる統一にすすむのである。而して我々の眞正な自己はこの統一作用その者であるとすれば、真理を知るといふ

のは大なる自己に従うのである。大なる自己の実現である（ヘーゲルのいったように、凡ての学問の目的は、精神が天地間の万物において己自身おのれを知るにあるのである）。知識の深遠となるに従い自己の活動が大きくなる、これまで非自己であった者も自己の体系の中に入ってくるようになる。我々はいつでも個人的要求を中心として考えるから、知識において所動的であるように感ぜられるのであるが、若しこの意識的中心を変じてこれをいわゆる理性的要求に置くならば、我々は知識においても能動的となるのである。スピノーザのいったように知は力である。我々は常に過去の運動表象の喚起に由りて自由に身体を動かし得ると信じている。しかし我々の身体も物体である、この点より見ては他の物体と変

りはない。視覚にて外物の変化を知るのも、筋覚にて自己の身体の運動を感じるのも同一である、外界といえは両者共に外界である。しかるに何故に他物とは違って、自己の身体だけは自己が自由支配することができると考え得るのであろうか。我々は普通に運動表象をば、一方において我々の心像であると共に一方において外界の運動を起す原因となると考えているが、純粹経験の立脚地より見れば、運動表象に由りて身体の運動を起すというも、或予期的運動表象に直に運動感覚を伴うというにすぎない、この点においては凡て予期せられた外界の変化が実現せられるのと同である。實際、原始的意識の状態では自己の身体の運動と外物の運動とは同一であつたであらうと思う、ただ経験の進むにつれ

てこの二者が分化したのである。即ち種々なる約束の下に起る者が外界の変化と見られ、予期的表象にすぐに従う者が自己の運動と考えられるようになったのである。しかし固もとよりこの区別は絶対的でないのであるから、自己の運動であつても少しく複雑なる者は予期的表象に直に従うことはできぬ、この場合においては意志の作用は著しく知識の作用に近づいてくるのである。要するに、外界の変化といっている者も、その実は我々の意識界即ち純粹経験内の変化であり、また約束の有無ということも程度の差であるとするれば、知識的実現と意志的实现とは畢ひつきよう 竟 同一性質の者となつてくる。或は意志的運動においては予期的表象は単にこれに先だつのでなく、其そのもの 者が直に運動の原因となるのであるが、外

界の変化においては知識的なる予期表象其者が変化の原因となるのではないというかも知れぬが、元来、因果とは意識現象の不変的連続である、仮に意識を離れて全然独立の外界なる者があるとすれば、意志においても意識的なる予期表象が直に外界における運動の原因とはいわれまい、単に両現象が平行するというままでなければならぬ。かく見れば意志的予期表象の運動に対する関係は知識的予期表象の外界に対する関係と同一になる。実際、意志的予期表象と身体の運動とは必ずしも相伴うのではない、やはり或約束の下に伴うのである。

また我々は普通に意志は自由であるといっている。しかしいわゆる自由とは如何なることをいうのであろうか。元来我々の欲求

は我々に与えられた者であつて、自由にこれを生ずることはできない。ただ或与えられた最深の動機に従うて働いた時には、自己が能動であつて自由であつたと感ぜられるのである、これに反し、かかる動機に反して働いた時は強迫を感ずるのである、これが自由の真意義である。而してこの意味においての自由は単に意識の体系的発展と同意義であつて、知識においても同一の場合には自由であるということが出来る。我々はいかなる事をも自由に欲することが出来るように思うが、それは単に可能であるという迄である、實際の欲求はその時に与えられるのである、或一の動機が発展する場合には次の欲求を予知することができるかも知れぬが、然らざれば次の瞬間に自己が何を欲求するかこれを予知すること

もできぬ。要するに我が欲求を生ずるといふよりはむしろ現実の動機が即ち我である。普通には欲求の外に超然たる自己があつて自由に動機を決定するやうにいうのであるが、斯かくの如き神秘力のないのはいうまでもなく、若しかかる超然的自己の決定が存するならば、それは偶然の決定であつて、自由の決定とは思われぬのである。

上來論じ来きたつたやうに、意志と知識との間には絶対的區別のあるのではなく、そのいわゆる區別とは多く外より与えられた独断にすぎないのである。純粹經驗の事実としては意志と知識との區別はない、共に一般的或者が体系的に自己を實現する過程であつて、その統一の極致が真理であり兼ねてまた実行であるのである。

かつていった知覚の連続のような場合では、未だ知と意と分れておらぬ、真に知即行である。ただ意識の発展につれて、一方より見れば種々なる体系の衝突の為、一方より見れば更に大なる統一に進む為、理想と事実との区別ができ、主観界と客観界とが分れてくる、そこで主より客に行くのが意で、客より主に来るのが知であるというような考も出てくる。知と意との区別は主観と客観とが離れ、純粹経験の統一せる状態を失つた場合に生ずるのである。意志における欲求も知識における思想も共に理想が事実と離れた不統一の状態である。思想というのも我々が客観的事実に対する一種の要求である、いわゆる真理とは事実にあつた実現し得べき思想ということであろう。この点より見れば事実にあつた実

現し得べき欲求と同一といつてよい、ただ前者は一般的で、後者は個人的なるの差があるのである。それで意志の実現とか真理の極致とかいうのはこの不統一の状態から純粹經驗の統一の状態に達するの謂である。意志の実現をかく考えるのは明であるが、真理をもかく考えるには多少の説明を要するであろう。如何なる者が真理であるかというについては種々の議論もあるであろうが、余は最も具体的なる經驗の事實に近づいた者が真理であると思う。往々真理は一般的であるという、もしその意味が単に抽象的共通ということであれば、かかる者はかえつて真理と遠ざかったものである。真理の極致は種々の方面を綜合する最も具体的なる直接の事實その者でなければならぬ。この事實が凡ての真理の本であ

つて、いわゆる真理とはこれより抽象せられ、構成せられた者である。真理は統一にあるというが、その統一とは抽象概念の統一をいうのではない、真の統一はこの直接の事実にあるのである。完全なる真理は個人的であり、現実的である。それ故に完全なる真理は言語にいい現わすべき者ではない、いわゆる科学的真理の如きは完全なる真理とはいえないのである。

凡て真理の標準は外にあるのではなく、かえって我々の純粹経験の状態にあるのである、真理を知るといふのはこの状態に一致するのである。数学などのような抽象的学問といわれている者でも、その基礎たる原理は我々の直覚即ち直接経験にあるのである。経験には種々の階級がある、かつていったように、関係の意識を

も経験の中に入れて考えて見ると、数学的直覚の如き者も一種の経験である。かく種々の直接経験があるならば、何に由りてその真偽を定むるかの疑も起るであろうが、それは二つの経験が第三の経験の中に包容せられた時、この経験に由りてこれを決することができる。とにかく直接経験の状態において、主客相没し、天地唯一の現実、疑わんと欲して疑う能わざる処に真理の確信があるのである。一方において意志の活動ということを考えて見るとやはり此の如き^{かく}直接経験の現前即ち意識統一の成立をいうにすぎぬ。一の欲求の現前は単に表象の現前と同じく直接経験の事実である。種々の欲求の争の後一つの決断ができたのは、種々思慮の後一の判断ができたように、一の内面約統一が成立したのである。意志

が外界に実現されたという時は、学問上自己の考が実験に由りて証明せられた場合のように、主客の別を打破した最も統一せる直接経験の現前したのである。或は意識内の統一は自由であるが、外界との統一は自然に従わねばならぬというが、内界の統一であっても自由ではない、統一は凡て我々に与えられる者である、純粹経験より見れば内外などの区別も相対的である。意志の活動とは単に希望の状態ではない、希望は意識不統一の状態であつて、かえつて意志の実現が妨げられた場合である、ただ意識統一が意志活動の状態である。たとい現実が自己の眞実の希望に反していても、現実に満足しこれに純一なる時は、現実が意志の実現である。これに反し、いかに完備した境遇であつても、他に種々の希

望があつて現実が不統一の状態であつた時には、意志が妨げられているのである。意志の活動と否とは純一と不純一、即ち統一と不統一とに関するのである。

例えばここに一本のペンがある。これを見た瞬間は、知ということもなく、意ということもなく、ただ一個の現実である。これについて種々の聯想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。これに反し、このペンは文字を書くべきものだというような聯想が起る。この聯想がなお前意識の縁えん暈うんとしてこれに附属している時は知識であるが、この聯想的意識そのもの其者が独立に傾く時、即ち意識中心がこれに移ろうとした時は欲求の状態となる。而してこの聯想的意識が

いよいよ独立の現実となつた時が意志であり、兼ねてまた真にこれを知つたといふのである。何でも現実における意識体系の發展する状態を意志の作用といふのである。思惟の場合でも、或問題に注意を集中してこれが解決を求むる所は意志である。これに反し茶をのみ酒をのみといふようなことでも、これだけの現実ならば意志であるが、その味をためすといふ意識が出て来てこれが中心となるならば知識となる、而してこのためすといふ意識其者がこの場合において意志である。意志といふのは普通の知識という者よりも一層根本的な意識体系であつて統一の中心となる者である。知と意との区別は意識の内容にあるのではなく、その体系内の地位に由りて定まってくるのであると思う。

理性と欲求とは一見相衝突するようであるが、その実は兩者同一の性質を有し、ただ大小深淺の差あるのみであると思う。我々が理性の要求といっている者は更に大なる統一の要求である、即ち個人を超越せる一般的意識体系の要求であつて、かえつて大なる超個人的意志の発現とも見ることが出来る。意識の範囲は決していわゆる個人の中に限られておらぬ、個人とは意識の中の一小体系にすぎない。我々は普通に肉体生存を核とせる小体系を中心としてゐるが、もし、更に大なる意識体系を中軸として考えて見れば、この大なる体系が自己であり、その発展が自己の意志実現である。たとえば熱心なる宗教家、学者、美術家の如き者である。「かくなければならぬ」という理性の法則と、単に「余はかく欲

する」という意志の傾向とは全く相異なつて見えるが、深く考えて見るとその根柢を同じうする者であると思う。凡て理性とか法則とかいつている者の根本には意志の統一作用が働いている、シラーなどが論じているように、公理 axiom というような者でも元来実用上より発達した者であつて、その発生の方法においては単なる我々の希望と異なつておらぬ (Sturt, Personal Idealism, p. 92)。^{ひるがえ}翻つて我々の意志の傾向を見るに、無法則のようではあるが、自ら必然の法則に支配せられているのである (個人的意識の統一である)。右の二者は共に意識体系の発展の法則であつて、ただその効力の範囲を異にするのみである。また或は意志は盲目であるというので理性と区別する人もあるが、何ごとにせよ我々に直

接の事実であるものは説明できぬ、理性であつてもその根本である直覚的原理の説明はできぬ。説明とは一の体系の中に他を包含し得るの謂である。統一の中軸となる者は説明はできぬ、とにかくその場合は盲目である。

第四章 知的直観

余がここに知的直観 *intellektuelle Anschauung* というのはいわゆる理想的なる、普通に経験以上といっている者の直覚である。弁証的に知るべき者を直覚するのである、たとえば美術家や宗教家の直覚の如き者をいうのである。直覚という点においては普通の知覚と同一であるが、その内容においては遙にこれより豊富深遠なるものである。

知的直観ということは或人には一種特別の神秘的能力のように思われ、また或人には全く経験的事実以外の空想のように思われ

ている。しかし余はこれと普通の知覚とは同一種であつて、その間にはつきりした分界線を引くことはできないと信ずる。普通の知覚であつても、前にいったように、決して単純ではない、必ず構成的である、理想的要素を含んでいる。余が現在に見ている物は現在の儘まを見ているのではない、過去の経験の力に由りて説明的に見ているのである。この理想的要素は単に外より加えられた聯想というようなものではなく、知覚其そのもの者を構成する要素となつてゐる、知覚其者がこれに由りて変化せられるのである。この直覚の根柢に潜める理想的要素はどこまでも豊富、深遠となることができる。各人の天賦により、また同一の人でもその経験の進歩に由りて異なつてくるのである。始は経験のできなかつた事ま

たは弁証的に漸くに知り得た事も、経験の進むに従い直覚的事実として現われてくる、この範囲は自己の現在の経験を標準として限定することはできぬ、自分ができぬから人もできぬということはない。モツアルトは楽譜を作る場合に、長き譜にても、画や立像のように、その全体を直視することができたという、単に数量的に拡大せられるのでなく、性質的に深遠となるのである、たとえば我々の愛に由りて彼我合一の直覚を得ることができる宗教家の直覚の如きはその極致に達したものであろう。或人の超凡的直覚が単に空想であるか、は將た真に實在の直覚であるかは他との關係即ちその効果如何いに由つて定まつてくる。直接経験より見れば、空想も真の直覚も同一の性質をもっている、ただその統一の範囲

において大小の別あるのみである。

或人は知的直観がその時間、空間、個人を超越し、實在の真相を直視する点において普通の知覚とその類を異にすると考えている。しかし前にもいったように、厳密なる純粹經驗の立場より見れば、經驗は時間、空間、個人等の形式に拘束せられるのではなく、これらの差別はかえつてこれらを超越せる直覚に由りて成立するものである。また實在を直視するというも、凡て直接經驗すべの状態においては主客の区別はない、實在と面々相對するのである、独り知的直観の場合にのみ限つた訳ではない、シエルリングの同一 Identitat は直接經驗の状態である。主客の別は經驗の統一を失つた場合に起る相對的形式である、これを互に独立せる實在と見み

做す^なのは独断にすぎないのである。シヨーペンハウエルの意志なき純粹直覚というものも天才の特殊なる能力ではない、かえつて我々の最も自然にして統一せる意識状態である、天真爛漫なる嬰兒の直覚は凡てこの種に属するのである。それで知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上における大なる統一の発現をいうのである。学者の新思想を得るのも、道德家の新動機を得るのも、美術家の新理想を得るのも、宗教家の新覚醒を得るのも凡てかかる統一の発現に基づくのである（故に凡て神秘的直覚に基づくのである）。我々の意識が単に感官的性質のものならば、普通の知覚的直覚の状態に止まるのであろう、しかし理想的なる精神は無限の統一を求

める、而してこの統一はいわゆる知的直観の形において与えられたのである。知的直観とは知覚と同じく意識の最も統一せる状態である。

普通の知覚が単に受動的と考えられているように、知的直観もまた単に受動的観照の状態と考えられている。しかし眞の知的直観とは純粹經驗における統一作用其者である、生命の捕捉である、即ち技術の骨こつの如き者、一層深くいえば美術の精神の如き者がそれである。たとえば画家の興来り筆自ら動くように複雑なる作用の背後に統一的或者が働いている。その変化は無意識の変化ではない、一つの物の発展完成である。この一物の会得が知的直観であつて、而もかかる直覚は独り高尚なる芸術の場合のみではなく、

すべて我々の熟練せる行動においても見る所の極めて普通の現象である。普通の心理学は単に習慣であるとか、有機的作用であるとかいうであろうが、純粹經驗説の立場より見れば、こは実に主客合一、知意融合の状態である。物我相忘^{ぼう}じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、ただ一の世界、一の光景あるのみである。知的直観といえは主観的作用のように聞えるのであるが、その実は主客を超越した状態である、主客の対立はむしろこの統一に由りて成立するといつてよい、芸術の神来の如きものは皆この境に達するのである。また知的直観とは事実を離れたる抽象的一般性の直覚をいうのではない。画の精神は描かれたる個々の事物と異なれどもまたこれを離れてあるのではない。か

つていったように、真の一般と個性とは相反する者でない、個性的限定に由りてかえつて真の一般を現わすことができる、芸術家の精巧なる一刀一筆は全体の真意を現わすがためである。

知的直観を右の如く考えれば、思惟の根柢には知的直観なる者の横よこたわつてゐることは明あきらかである。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直覚がなければならぬ。これを小にしては、ジームスが「意識の流」においていつてゐるように、「骨牌カルタの一束が机上にある」という意識において、主語が意識せられた時客語が暗に含まれており、客語が意識せられた時主語が暗に含まれてゐる、つまり根柢に一つの直覚が働いてゐるのである。余はこの統一的直覚は技術の骨と同一性質のものであると考える。また

これを大にしては、プラトーン、スピノーザの哲学の如き凡て偉大なる思想の背後には大なる直覚が働いているのである。思想において天才の直覚というも、普通の思惟というもただ量において異なるので、質において異なるのではない、前者は新にして深遠なる統一の直覚にすぎないのである。凡ての関係の本には直覚がある、関係はこれに由りて成立するのである。我々がいかに縦横に思想を馳せるとも、根本的直覚を超出することはできぬ、思想はこの上に成立するのである。思想はどこまでも説明のできるものではない、その根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての証明はこの上に築き上げられるのである。思想の根柢にはいつでも神秘的或者が潜んでいるのである、幾何学の公理の如きものす

らこの一種である。往々思想は説明ができるが、直覚は説明ができぬというが、説明というのは更に根本的な直覚に摂歸し得るという意味にすぎないのである。この思想の根本的直覚なる者は一方において説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方において思惟の力となる者である。

思惟の根柢に知的直観があるように、意志の根柢にも知的直観がある。我々が或事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚に由りて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一の発展完成であつて、その根柢には始終この直覚が働いている、而してその完成した所が意志の実現となるのである。我々が意志において自己が活動すると思うのはこの直

覚あるの故である。自己といって別にあるのではない。真の自己とはこの統一的直覚をいうのである。それで古人も終日なして而も行こうせずといったが、もしこの直覚より見れば動中に静あり、為なして而も為さずということが出来る。またかく知と意とを超越し、而もこの二者の根本となる直覚において、知と意との合一を見出すこともできる。

真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識および意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刃もこれに向うことはできず、いかなる欲求もこれを動かすことはできぬ、凡ての真理お

よび満足の根本となるのである。その形は種々あるべけれど、凡ての宗教の本にはこの根本的直覚がなければならぬと思う。学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德はこれに由りて成立するのである。

第二編 実 在

第一章 考究の出立点

世界はこのようなもの、人生はこのようなものという哲学的世界観および人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬという道德宗教の實踐的要求とは密接の關係を持っている。人は相容れない知識的確信と實踐的要求とをもって満足することはできない。たとえば高尚なる精神的要求を持っている人は唯物論に満足ができず、唯物論を信じている人は、いつしか

高尚なる精神的要求に疑を抱くようになる。元来真理は一である。知識においての真理は直に実践上の真理であり、実践上の真理は直に知識においての真理でなければならぬ。深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むるようになる。我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真相は如何なる者であるか、真の实在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。

哲学と宗教と最も能く一致したのは印度インドの哲学、宗教である。

印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Atma コである。このブラハマン即アートマンなることを知るのが、

哲学および宗教の奥義であつた。基督教は始め全く実践的であつたが、知識的満足を求むる人心の要求は抑え難く、遂に中世の基督教哲学なる者が発達した。シナの道徳には哲学的方面の発達が甚だ乏しいが、宋代以後の思想は頗るこの傾向がある。これらの事實は皆人心の根柢には知識と情意との一致を求むる深き要求のある事を証明するのである。欧州の思想の発達について見ても、古代の哲学でソクラテース、プラトーンを始とし教訓の目的が主となつている。近代において知識の方が特に長足の進歩をなすと共に知識と情意との統一が困難になり、この両方面が相分れるような傾向ができた。しかしこれは人心本来の要求に合つた者ではない。

今もし真の實在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思つたならば、疑いうるだけ疑つて、すべ凡ての人工的假定を去り、疑うにももはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ。我々の常識では意識を離れて外界に物が存在し、意識の背後には心なる物があつて色々の働をなすように考えている。またこの考が凡ての人の行為の基礎ともなつてゐる。しかし物心の独立的存在などということは我々の思惟の要求に由りて假定したままで、いくらも疑えば疑いうる余地があるのである。その外科学と云うような者も、何か仮定的知識の上に築き上げられた者で、實在の最深なる説明を目的とした者ではない。またこれを目的としている哲学の中にも充分に批判的でなく、在来の假定を基礎とし

て深く疑わぬ者が多い。

物心の独立的存在ということが直覚的事実であるかのように考えられているが、少しく反省して見ると直にそのしからざることが明になる。今目前にある机とは何であるか、その色その形は眼の感覚である、これに触れて抵抗を感ずるのは手の感覚である。物の形状、大小、位置、運動という如きことすら、我々が直覚する所の者は凡て物其^{そのもの}者の客観的状态ではない。我らの意識を離れて物其者を直覚することは到底不可能である。自分の心其者について見ても右の通りである。我々の知る所は知情意の作用であつて、心其者でない。我々が同一の自己があつて始終働くかのように思うのも、心理学より見れば同一の感

覚および感情の連続にすぎない、我々の直覚的事実としている物も心も単に類似せる意識現象の不変的結合というにすぎぬ。

ただ我々をして物心其者の存在を信ぜしむるのは因果律の要求である。しかし因果律に由りて果して意識外の存在を推すことができるかどうか、これが先ず究明すべき問題である。

さらば疑うにも疑いようなない直接の知識とは何であるか。それはただ我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識あるのみである。現前の意識現象とこれを意識するということとは直に同一であつて、その間に主観と客観とを分つこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑うに疑いようがないのである。勿論、意識現象であつてもこれを判定するかこれを

想起するとかいう場合では誤に陥ることもある。しかしこの時はもはや直覚ではなく、推理である。後の意識と前の意識とは別の意識現象である、直覚というは後者を前者の判断として見るのではない、ただありのままの事実を知るのである。誤るとか誤らぬとかいうのは無意義である。斯かくの如き直覚的経験が基礎となつて、その上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ。

哲学が伝来の仮定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつでもかかる直接の知識に還つてくる。近世哲学の始においてベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカールが「余は考う故に余在り」*cogio ergo sum* の命題を本として、

これと同じく明瞭なるものを真理としたのもこれに由るのであ

る。しかしベーコンの経験といったのは純粹なる経験ではなく、我々はこれに由りて意識外の事実を直覚しうるという独断を伴うた経験であつた。デカールが余は考う故に余在りというのは^す已に直接経験の事実ではなく、已に余ありということ^でを推理している。また明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である。カント以後の哲学においては疑う能わざる真理として直にこれを受取ることとはできぬ。余がここに直接の知識というのは凡てこれらの独断を去り、ただ直覚的事実として承認するまでである（勿論ヘーゲルを始め諸の^{もろもろ}哲学史家のいつているように、デカールの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものとすれ

ば、余の出立点と同一になる)。

意識上における事実の直覚、即ち直接経験の事実を以て凡ての知識の出立点となすに反し、思惟を以て最も確實なる標準となす人がある。これらの人は物の真相と仮相とを分ち、我々が直覚的に経験する事實は仮相であつて、ただ思惟の作用に由つて真相を明にすることができるといふ。勿論この中でも常識または科学的というのは全く直覚的经验を排するのではないが、或一種の経験的事実を以て物の真となし、他の経験的事実を以て偽となすのである。たとえば日月星^{せいしん}辰は小さく見ゆるがその実は非常に大なるものであるとか、天体は動くように見ゆるがその実は地球が動くのであるというようなことである。しかしかくの如き考は或約束

の下に起る經驗的事實を以て、他の約束の下に起る經驗的事實を推すより起るのである。おのおの各その約束の下では動かすべからざる事實である。同一の直覺的事實であるのに、何故その一が真であつて他が偽であるか。此かくの如き考の起るのは、つまり觸覺が他の感覺に比して一般的であり且つ實地上最も大切なる感覺であるから、この感覺より来る者を物の真相となすに由るので、少しく考えて見れば直にその首尾貫徹せぬことが明になる。或一派の哲學者に至つてはこれと違い、經驗的事實を以て全く仮相となし、物の本体はただ思惟に由りて知ることができると主張するのである。しかし仮に我々の經驗のできない超經驗的實在があるとした所で、かくの如き者が如何にして思惟に由つて知ることができるか。我

々の思惟の作用というのも、やはり意識において起る意識現象の一種であることは何人も拒むことができまい。もし我々の経験的事実が物の本体を知ることができぬとなすならば、同一の現象である思惟も、やはりこれができないはずである。或人は思惟の一般性、必然性を以て真実を知る標準とすれど、これらの性質もつまり我々が自己の意識上において直覚する一種の感情であつて、やはり意識上の事実である。

我々の感覺的知識を以て凡て誤となし、ただ思惟を以てのみ物の真相を知りうるとなすのはエレヤ学派に始まり、プラトーンに至つてその頂点に達した。近世哲学にてはデカート学派の人は皆明確なる思惟に由りて實在の真相を知り得るものと信じた。

思惟と直覚とは全く別の作用であるかのように考えられているが、単にこれを意識上の事実として見た時は同一種の作用である。直覚とか経験とかいうのは、個々の事物を他と関係なくその儘にまま知覚する純粹の受動的作用であつて、思惟とはこれに反し事物を比較し判断しその関係を定むる能動的作用と考えられているが、実地における意識作用としては全く受動的作用なる者があるのではない。直覚は直に直接の判断である。余が曩さきに仮定なき知識の出立点として直覚といったのはこの意義において用いたのである。上來直覚といったのは単に感覺とかいう作用のみをいうのではない。思惟の根柢にも常に統一的或者がある。これは直覚すべき者である。判断はこの分析より起るのである。

第二章 意識現象が唯一の實在である

少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、實在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事實あるのみである。この外に實在というのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。已に意識現象の範圍を脱せぬ思惟の作用に、経験以上の實在を直覚する神秘的能力なきは言うまでもなく、これらの仮定は、つまり思惟が直接経験の事實を系統的に組織するために起つた抽象的概念である。

凡ての^{すべ}独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんと

する極めて批判的の考と、直接経験の事実以外に實在を仮定する考とは、どうしても両立することはできぬ。ロツク、カントの如き大哲学者でもこの両主義の矛盾を免れない。余は今凡ての仮定的思想を棄てて厳密に前の主義を取ろうと思うのである。哲学史の上において見ればバークレー、ファイヒテの如きはこの主義をとつた人と思う。

普通には我々の意識現象というのは、物体界の中特に動物の神経系統に伴う一種の現象であると考えられている。しかし少しく反省して見ると、我々に最も直接である原始的な事實は意識現象であつて、物体現象ではない。我々の身体もやはり自己の意識現象の一部にすぎない。意識が身体の中にあるのではなく、身体はか

えつて自己の意識の中にあるのである。神経中枢の刺戟に意識現象が伴うというのは、一種の意識現象は必ず他の一種の意識現象に伴うて起るといふにすぎない。もし我々が直接に自己の脳中の現象を知り得るものとせば、いわゆる意識現象と脳中の刺戟との関係は、ちょうど耳には音と感ずる者が眼や手には糸の震動と感ずると同一であろう。

我々は意識現象と物体现象と二種の經驗的事実があるように考へているが、その実はただ一種あるのみである。即ち意識現象あるのみである。物体现象といふのはその中で各人に共通で不変的關係を有する者を抽象したのにすぎない。

また普通には、意識の外に或定まつた性質を具えた物の本体が

独立に存在し、意識現象はこれに基づいて起る現象にすぎないと考えられている。しかし意識外に独立固定せる物とは如何なる者であるか。厳密に意識現象を離れては物^{そのもの}其者の性質を想像することはできぬ。単に或一定の約束の下に一定の現象を起す不知的の或者というより外にない。即ち我々の思惟の要求に由つて想像したまでである。しからば思惟は何故にかかる物の存在を仮定せねばならぬか。ただ類似した意識現象がいつも結合して起るといふにすぎない。我々が物といっている者の真意義はかくの如くである。純粹經驗の上より見れば、意識現象の不変的結合というのが根本的事実であつて、物の存在とは説明のために設けられた仮定にすぎぬ。

いわゆる唯物論者なる者は、物の存在ということを疑のない直接自明の事実であるかのようによく考えて、これを以て精神現象をも説明しようとしている。しかし少しく考えて見ると、これは本末を転倒しているのである。

それで純粹經驗の上から厳密に考えて見ると、我々の意識現象の外に独立自全の事実なく、バークレーのいったように真に有即知 *esse = percipi* である。我々の世界は意識現象の事実より組み立てられてある。種々の哲学も科学も皆この事実の説明にすぎない。

余がここに意識現象というのは或は誤解を生ずる恐がある。意識現象といえ、物体と分れて精神のみ存するというところに考えられるかも知れない。余の真意では真実在とは意識現象と

も物体现象とも名づけられない者である。またバークレーの有即知というも余の真意に適しない。直接の實在は受動的の者でない、独立自全の活動である。有即活動とでもいった方がよい。右の考は、我々が深き反省の結果としてどうしてもここに到らねばならぬのであるが、一見我々の常識と非常に相違するばかりでなく、これに由りて宇宙の現象を説明しようとする種々の難問に出逢うのである。しかしこれらの難問は、多くは純粹經驗の立脚地を嚴密に守るより起つたというよりも、むしろ純粹經驗の上に加えた独断の結果であると考ええる。

かくの如き難問の一は、若し意識現象をのみ實在とするならば、世界は凡て自己の觀念であるという独知論に陥るではないか。ま

たはさなくとも、各自の意識が互に独立の實在であるならば、いかにしてその間の關係を説明することができるかということである。しかし意識は必ず誰かの意識でなければならぬというのは、単に意識には必ず統一がなければならぬというの意にすぎない。もしこれ以上に所有者がなければならぬとの考ならば、それは明にあきらか独断である。然るにこの統一作用即ち統覚というのは、類似せる觀念感情が中枢となつて意識を統一するというまでであつて、この意識統一の範圍なる者が、純粹經驗の立場より見て、彼我の間に絶対的分別をなすことはできぬ。もし個人的意識において、昨日の意識と今日の意識とが独立の意識でありながら、その同一系統に属するの故を以て一つの意識と考えることができるならば、

自他の意識の間にも同一の關係を見出すことができるであろう。

我々の思想感情の内容は凡て一般的である。幾千年を経過し幾千里を隔てていても思想感情は互に相通ずることができる。

たとえば数理の如き者は誰が何時何処に考えても同一である。

故に偉大なる人は幾多の人を感化して一団となし、同一の精神を以て支配する。この時これらの人の精神を一と見做す^{みな}ことができる。

次に意識現象を以て唯一の實在となすについて解釈に苦むのは、我々の意識現象は固定せる物ではなく、始終変化する出来事の連続であつて見れば、これらの現象は何処より起り、何処に去るかの問題である。しかしこの問題もつまり物には必ず原因結果がな

ければならぬという因果律の要求より起るのであるから、この問題を考える前に、先ず因果律の要求とは如何なる者であるかを究せねばならぬ。普通には因果律は直に現象の背後ただちにおける固定せる物そのもの其者の存在を要求するように考えているが、それは誤である。因果律の正当なる意義はヒュームのいったように、或現象の起るには必ずこれに先だつ一定の現象があるというまでであつて、現象以上の物の存在を要求するのではない。一現象より他の現象を生ずるといふのは、一現象が現象の中に含まれておつたのでもなく、またどこか外に潜んでおつたのが引き出されるのでもない。ただ充分なる約束即ち原因が具備した時は必ず或現象即ち結果が生ずるといふのである。約束がまだ完備しない時これに伴うべき

或現象即ち結果なる者はどこにもない。たとえば石を打って火を
発する以前に、火はどこにもないのである。或はこれを生ずる力
があるというでもあろうが、前にいったように、力とか物とかい
うのは説明のために設けられた仮定であつて、我々の直接に知る
所では、ただ火と全く異なつた或現象があるのみである。それで
或現象に或現象が伴うというのが我々に直接に与えられたる根本
的事実であつて、因果律の要求はかえつてこの事實に基づいて起
つたものである。しかるにこの事實と因果律とが矛盾するように
考うるのは、つまり因果律の誤解より起るのである。

因果律というのは、我々の意識現象の変化を本として、これ
より起つた思惟の習慣であることは、この因果律に由りて宇宙

全体を説明しようとする、すぐに自家撞着じかどうちやくに陥るのを以て見ても分る。因果律は世界に始がなければならぬと要求する。しかしもしどこかを始と定むれば因果律は更にその原因は如何いかにと尋ねる、即ち自分で自分の不完全なることを明にしているのである。

終りに、無より有を生ぜぬという因果律の考についても一言して置こう。普通の意味において物が無いといつても、主客の別を打破したる直覚の上より見れば、やはり無の意識が実在しているのである。無というのを単に語でなくこれに何か具体的の意味を与えて見ると、一方では或性質の欠乏ということであるが、一方には何らかの積極的性質をもっている（たとえば心理学からいえ

ば黒色も一種の感覚である)。それで物体界にて無より有を生ずると思われれることも、意識の事実として見れば無は眞の無でなく、意識発展の或一契機であると見ることが出来る。さらば意識においては如何、無より有を生ずることが出来るか。意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべき者ではなく、従つて機械的因果律の支配を受くべき者ではない。これらの形式はかえつて意識統一の上に成立するのである。意識においては凡てが性質的であつて、潜勢的一者が己自身を発展するのである。意識はヘーゲルのいわゆる無限 *das Unendliche* である。

ここに一種の色の感覚があるとしても、この中に無限の変化を含んでいるといえる、即ち我々の意識が精細となりゆけば、

一種の色の中でも無限の変化を感ずるようになる。今日我々の感覚の差別もかくして分化し来れるものであろう。ヴントは感覚の性質を次元に併^{なら}べているが (Wundt, Grundriss der Psychologie, 385)、元来一の一般的なる者が分化して出来たのであるから、かかる体系があるのだと思う。

第三章 実在の真景

我々がまだ思惟の細工を加えない直接の実在とは如何なる者であるか。即ち真に純粹經驗の事実というのは如何なる者であるか。この時にはまだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである。

主知説の心理学者は、感覺および觀念を以て精神現象の要素となし、凡ての精神現象はこれらの結合より成る者と考へて居る。^{すべ}かく考えれば、純粹經驗の事実とは、意識の最受動的なる状態即ち感覺であるといわねばならぬ。しかし此の如き考は学問上分析^{かく}

の結果として出来た者を、直接経験の事実と混同したものである。我々の直接経験の事実においては純粹感覺なる者はない。我々が純粹感覺といっている者も已に簡單なる知覚である。而して知覚は、いかに簡單であつても決して全く受動的でない、必ず能動的即ち構成的要素を含んで居る（この事は空間的知覚の例を見ても明である）。聯想とか思惟とか複雑なる知的作用に至れば、なお一層この方面が明瞭となるので、普通に聯想は受動的であるというが、聯想においても觀念聯合の方向を定むる者は単に外界の事情のみでは無く、意識の内面的性質に由るのである。聯想と思惟との間にはただ程度の差あるのみである。元來我々の意識現象を知情意と分つのは學問上の便宜に由るので、實地においては三種

の現象あるのではなく、意識現象は凡てこの方面を具備しているのである（たとえば学問的研究の如く純知的作用といつても、決して情意を離れて存在することはできぬ）。しかしこの三方面の中、意志がその最も根本的なる形式である。主意説の心理学者のいうように、我々の意識は始終能動的であつて、衝動を以て始まり意志を以て終るのである。それで我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であつても意志の形を成している。即ち意志が純粹經驗の事実であるといわねばならぬ。

従来の心理学は主として主知説であつたが、近来は漸々主意説が勢力を占めるようになった。ヴントの如きはその巨擘（きよはく）である。意識はいかに単純であつても必ず構成的である。内容の

対照というのは意識成立の一要件である。もし真に単純なる意識があつたならば、それは直にただち無意識となるのである。

純粹経験においては未だ知情意の分離なく、唯一の活動であるように、また未だ主観客観の対立もない。主観客観の対立は我々の思惟の要求より出でくるので、直接経験の事実ではない。直接経験の上においてはただ独立自全の一事実あるのみである、見る主観もなければ見らるる客観もない。恰も我々が美妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ、天地ただりゅうりょう唳りたる一樂声のみなるが如く、この刹那いわゆる真實在が現前している。これを空気の振動であるとか、自分がこれを聴いているとかいう考は、我々がこの實在の真景を離れて反省し思惟するに由つて起つてくるので、

この時我々は已に真実在を離れているのである。

普通には主観客観を別々に独立しうる実在であるかのよう
に思い、この二者の作用に由りて意識現象を生ずるように考
えている。従つて精神と物体との両実在があると考へてい
るが、これは凡て誤である。主観客観とは一の事実を考察する見方の相
違である、精神物体の区別もこの見方より生ずるのであつて、
事実^{そのもの}其者の区別でない。事実上の花は決して理学者のいうよ
うな純物体的の花ではない、色や形や香をそなえた美にして愛
すべき花である。ハイネが静夜の星を仰いで蒼空における金の
鋏^{びょう}といったが、天文学者はこれを詩人の嚙語^{げいご}として一笑に附す
るのであろうが、星の真相はかえつてこの一句の中に現われて

いるかも知れない。

かくの如く主客の未だ分れざる独立自全の真實在は知情意を一にしたものである。真實在は普通に考えられているような冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である。それでももしこの現実界から我々の情意を除き去つたならば、もはや具體的の事実ではなく、単に抽象的概念となる。物理学者のいう如き世界は、幅なき線、厚さなき平面と同じく、實際に存在するものではない。この点より見て、学者よりも芸術家の方が實在の真相に達している。我々の見る者聞く者の中に皆我々の個性を含んでいる。同一の意識といつても決して真に同一でない。たとえば同一の牛を見

るにしても、農夫、動物学者、美術家に由りて各その心象が異な
つておらねばならぬ。同一の景色でも自分の心持に由つて鮮明に
美しく見ゆることもあれば、陰鬱にして悲しく見ゆることもある。
仏教などにて自分の心持次第にてこの世界が天堂ともなり地獄と
もなるというが如く、つまり我々の世は我々の情意を本として組
み立てられたものである。いかに純知識の対象なる客観的世界で
あるといつても、この関係を免れることはできぬ。

科学的面に見た世界が最も客観的であつて、この中には少しも
我々の情意の要素を含んでおらぬように考へている。しかし学
問といつても元は我々生存競争上実地の要求より起つた者であ
る、決して全然情意の要求を離れた見方ではない。特にエルザ

レムなどのいうように、科学的見方の根本義である外界に種々の作用をなす力があるという考は、自分の意志より類推したものであると見做みなさねばならぬ（Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 6. Aufl. §27）。それ故に太古の万象を説明するのは凡て擬人的であつた、今日の科学的説明はこれより発達したものである。

我々は主観客観の区別を根本的であると考える処から、知識の中にのみ客観的要素を含み、情意は全く我々の個人的主観的出来事であると考えている。この考は已にその根本的の仮定において誤っている。しかし仮に主客相互の作用に由つて現象が生ずるものとしても、色形などいふ如き知識の内容も、主観的と見れば主

觀的である、個人的と見れば個人的である。これに反し情意ということも、外界にかくの如き情意を起す性質があるとすれば客觀的根拠をもつてくる、情意が全く個人的であるというのは誤である。我々の情意は互に相通じ相感ずることができ。即ち超個人的要素を含んでいるのである。

我々が個人なる者があつて喜怒哀愛欲の情意を起すと思うが故に、情意が純個人的であるという考も起る。しかし人が情意を有するのでなく、情意が個人を作るのである、情意は直接経験の事実である。

万象の擬人的説明ということは太古人間の説明法であつて、また今日でも純白無邪気なる小兒の説明法である。いわゆる科学者

は凡てこれを一笑に附し去るであろう、勿論この説明法は幼稚ではあるが、一方より見れば實在の眞実なる説明法である。科学者の説明法は知識の一方にのみ偏したるものである。實在の完全なる説明においては知識的要求を満足すると共に情意の要求を度外に置いてはならぬ。

ギリシヤ

希臘人民には自然は皆生きた自然であつた。雷電はオリム

プス山上におけるツオイス神の怒であり、ほととぎす杜鵑の声はフィ

ロメーレが千古の怨恨であつた (Schiller, Die Götter Griechenlan
みを看よ)。自然なる希臘人の眼には現在の眞意がその儘にま

現じたのである。今日の美術、宗教、哲学、みなこの眞意を現
 わさんと努めているのである。

第四章 眞実在は常に同一の形式を有っている

上にいつたように主客を没したる知情意合一の意識状態が眞実在である。我々が独立自全の眞実在を想起すれば自らこの形において現われてくる。此の如き^{かく}実在の眞景はただ我々がこれを自得すべき者であつて、これを反省し分析し言語に表わしうべき者ではなからう。しかし我々の種々なる差別的知識とはこの実在を反省するに由つて起るのであるから、今この唯一実在の成立する形式を考え、如何にしてこれより種々の差別を生ずるかを明にしよ^{あきら}うと思ふ。

真正の實在は藝術の真意の如く互に相伝うることのできない者である。伝えうべき者はただ抽象的空殻である。我々は同一の言語に由つて同一の事を理解し居ると思つて居るが、その内容は必ず多少異なっている。

独立自全なる真實在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由つて成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先ず全体が含蓄的 *implicit* に現われる、それよりその内容が分化發展する、而してこの分化發展が終つた時實在の全体が實現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つの者が自身自身にて發展完成するのである。この方式は我々の活動的意識作用において最も明に見ることができ、意志について見るに、先

ず目的觀念なる者があつて、これより事情に依じてこれを実現するに適當なる觀念が体系的に組織せられ、この組織が完成せられし時行為となり、ここに目的が實現せられ、意志の作用が終結するのである。啻ただに意志作用のみではなく、いわゆる知識作用である思惟想像等について見てもこの通りである。やはり先ず目的觀念があつてこれより種々の觀念聯合を生じ、正當なる觀念結合を得た時この作用が完成せらるるのである。

ジェームスが「意識の流」においていったように、凡すべて意識は右の如き形式をなしている。たとえば一文章を意識の上に想起するとせよ、その主語が意識上に現われた時已すでに全文章を暗に含んでいる。但し客語が現われて来る時その内容が發展實現

せらるるのである。

意志、思惟、想像等の発達せる意識現象については右の形式は明であるが、知覚、衝動等においては一見直ただちにその全体を實現して、右の過程を踏まないようにも見える。しかし前にいったように、意識はいかなる場合でも決して単純で受動的ではない、能動的で複合せるものである。而してその成立は必ず右の形式に由るのである。主意説のいうように、意志が凡ての意識の原形であるから、凡ての意識はいかに簡単であつても、意志と同一の形式に由つて成立するものといわねばならぬ。

衝動および知覚などと意志および思惟などの別は程度の差であつて、種類の差ではない。前者においては無意識である過

程が後者においては意識に自らを現わし来るのであるから、我々は後者より推して前者も同一の構造でなければならぬことを知るのである。我々の知覚というのもその発達から考えて見ると、種々なる経験の結果として生じたのである。例えば音楽などを聴いても、始の中は何の感をも与えないのが、段々耳に馴れてくればその中に明瞭なる知覚をうるようになるのである。知覚は一種の思惟といつても差支ない。

次に受動的意識と能動的意識との区別より起る誤解についても一言して置かねばならぬ。能動的意識にては右の形式が明であるが、受動的意識では觀念を結合する者は外にあり、觀念は単に外界の事情に由りて結合せらるるので、或全き者が内より発展完成

するのでないように見える。しかし我々の意識は受動と能動とに峻別することはできぬ。これも ひつきよう 畢竟 程度の差である。聯想または記憶の如き意識作用も全然聯想の法則というが如き外界の事情より支配せらるるものでない、各人の内面的性質がその主動力である、やはり内より統一的或者が發展すると見ることができ。ただいわゆる能動的意識ではこの統一的或者が觀念として明に意識の上に浮んでいるが、受動的意識ではこの者が無意識かまたは一種の感情となつて働いているのである。

能動受動の區別、即ち精神が内から働くとか外から働を受けるとかいうことは、思惟に由つて精神と物体との独立的存在を仮定し、意識現象は精神と外物との相互の作用より起るものと

なすより来るので、純粹經驗の事実上における區別ではない。純粹經驗の事実上では単に程度の差である。我々が明瞭なる目的觀念を有^もっている時は能動と思われるのである。

經驗学派の主張する所に由ると、我々の意識は凡て外物の作用に由りて発達するものであるという。しかしかにかに外物が働くにしても、内にこれに応ずる先在的性質がなかつたならば意識現象を生ずることはできまい。いかに外より培養するも、種子に発生の力がなかつたならば植物が発生せぬと同様である。^{もと}固より反対に種子のみあつても植物は発生せぬということもできる。要するにこの双方とも一方を見て他方を忘れたものである。真実在の活動では唯一の者の自発自展である、内外能受の

別はこれを説明するために思惟に由つて構成したものである。

凡ての意識現象を同一の形式に由つて成立すると考えるのはさほどむずかしいことでもないと信ずるが、更に一步を進んで、我々が通常外界の現象といつてゐる自然界の出来事をも、同一の形式の下に入れようとするのは頗る難事すこぶと思われるかも知れない。しかし前にいつたように、意識を離れたる純粹物体界という如き者は抽象的概念である、真実在は意識現象の外にない、直接経験の真実在はいつも同一の形式によつて成立するといふことができ

る。

普通には固定せる物体なる者が事実として存在するように思つてゐる。しかし実地における事實はいつでも出来事である。

希臘ギリシャの哲學者ヘラクレイトスが「万物は流転し何物も止まることなし」*Alles fliesst und nichts hat Bestand. へつしたよつこ*、
実在は流転して暫くも留まることなき出来事の連続である。

我々が外界における客観的世界というものも、吾人の意識現象の外になく、やはり或一種の統一作用に由つて統一せられた者である。ただこの現象が普遍的である時即ち個人の小なる意識以上の統一を保つ時、我々より独立せる客観的世界と見るのである。たとえばここに一のランプが見える、これが自分のみに見えるならば、或は主観的幻覚とでも思うであらう。ただ各人が同じくこれを認むるに由りて客観的事実となる。客観的独立の世界というのはこの普遍的性質より起るのである。

第五章 真實在の根本的方式

我々の經驗する所の事實は種々あるようであるが、少しく考えて見ると皆同一の實在であつて、同一の方式に由つて成り立っているのである。今此の如き^{かく}凡ての實在の根本的方式について話して見よう。

先ず凡ての實在の背後には統一的或者の働きおることを認めねばならぬ。或学者は真に單純であつて獨立せる要素、たとえば元子論者の元子の如き者が根本的實在であると考えている、

しかし此の如き要素は説明のために設けられた抽象的概念であつて、事実上に存在することはできぬ。試に想え、今ここに何か一つの元子があるならば、それは必ず何らかの性質または作用をもつたものでなければならぬ、全く性質または作用なき者は無と同一である。しかるに一つの物が働くというのは必ず他の物に対して働くのである、而してこれには必ずこの二つの物を結合して互に相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ、たとえば甲の物体の運動が乙に伝わるというには、この両物体の間に力というものがなければならぬ、また性質ということも一の性質が成立するには必ず他に対して成立するのである。たとえば色が赤のみであつたならば赤という色は現われようがない、

赤が現われるには赤ならざる色がなければならぬ、而して一の性質が他の性質と比較し區別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ、全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し區別することができぬ。かくの如く凡て物は対立に由つて成立するというならば、その根柢には必ず統一的或者が潜んでいるのである。

この統一的或者が物体现象ではこれを外界に存する物力となし、精神現象ではこれを意識の統一力に歸するのであるが、前にいったように、物体现象といい精神現象というも純粹経験の上においては同一であるから、この二種の統一作用は元来、同一種に属すべきものである。我々の思惟意志の根柢における統

一力と宇宙現象の根柢における統一力とは直ただちに同一である、たとえば我々の論理、数学の法則は直に宇宙現象がこれに由りて成立しうる原則である。

實在の成立には、右にいったようにその根柢において統一というものが必要であると共に、相互の反対むしろ矛盾ということが必要である。ヘラクレイトスが争あらしは万物の父といたように、實在は矛盾に由つて成立するのである、赤き物は赤からざる色に対し、働く者はこれをうける者に対して成立するのである。この矛盾が消滅すると共に實在も消え失せてしまう。元來この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。たとえば白と黒と

のように凡ての点において共通であつて、ただ一点において異なつてゐる者が互に最も反対となる、これに反し徳と三角というように明了の反対なき者はまた明了なる統一もない。最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一した者である。

統一する者と統一せらるる者とを別々に考えるのは抽象的思想に由るので、具体的実在にてはこの二つの者を離すこととはできない。一本の樹とは枝葉根幹の種々異なりたる作用をなす部分を統一した上に存在するが、樹は単に枝葉根幹の集合ではない、樹全体の統一力が無かつたならば枝葉根幹も無意義である。樹はその部分の対立と統一との上に存するのである。

統一力と統一せらるる者と分離した時には実在とならない。

たとえば人が石を積みかさねたように、石と人とは別物である、かかる時に石の積みかさねは人工的であつて、独立の一実在とはならない。

そこで実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而してこの二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つの者の自家発展ということができる。独立自全の真実在はいつでもこの方式を具えている、しからざる者は皆我々の抽象的概念である。

実在は自分にて一の体系をなした者である。我々をして確實なる実在と信ぜしむる者はこの性質に由るのである。これに反

し体系を成さぬ事柄はたとえば夢の如くこれを實在とは信ぜぬのである。

右の如く真に一にして多なる實在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であつて、即ち多を排斥したる一の状態である。しかしこの状態にて實在は成立することはない。もし統一に由つて或一つの状態が成立したとすれば、直にここに他の反対の状態が成立しておらねばならぬ。一の統一が立てば直にこれを破る不統一が成立する。眞實在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。物理学者は勢力保存などといつて實在に極限があるかのようにいつているが、こは説明の便宜上に設けられた仮定であつて、かくの如き考は恰も空間に極限

あとか

があるというと同じく、ただ抽象的に一方のみを見て他方を忘れていたのである。

活きた者は皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである。精神を活物というのは始終無限の対立を存し、停止する所がない故である。もしこれが一状態に固定して更に他の対立に移る能わざる時は死物である。

実在はこれに対立する者に由つて成立するというが、この対立は他より出で来るのではなく、自家の中より生ずるのである。前にいったように対立の根柢には統一があつて、無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので、真実在は一つの者の内面的必然より起る自由の発展である。たとえば空間

の限定に由つて種々の幾何学的形状ができ、これらの形は互に相對立して特殊の性質を保っている。しかし皆別々に対立するのはなくして、空間という一者の必然的性質に由りて結合せられてゐる、即ち空間的性質の無限の發展であるように、我々が自然現象といつてゐる者について見ても、實際の自然現象なる者は前にもいつたように個々独立の要素より成るのではなく、また我々の意識現象を離れて存在するのではない。やはり一の統一的作用によりて成立するので、一自然の發展と看做みなすべきものである。

ヘーゲルは何でも理性的なる者は實在であつて、實在は必ず理性的なる者であるといつた。この語は種々の反對をうけたにも拘らず、見方に由つては動かすべからざる真理である。宇宙

の現象はいかに些細なる者であっても、決して偶然に起り前後に全く何らの関係をもたぬものはない。必ず起るべき理由を具して起るのである。我らはこれを偶然と見るのは単に知識の不足より来るのである。

普通には何か活動の主があつて、これより活動が起るものと考えている。しかし直接経験より見れば活動その者が實在である。この主たる物というは抽象的概念である。我々は統一とその内容との対立を互に独立の實在であるかのように思うから斯かくの如き考を生ずるのである。

第六章 唯一實在

實在は前にいったように意識活動である。而して意識活動とは普通の解釈に由ればその時々^に現われまた忽ち消え去るもので、同一の活動が永久に連結することはできない。して見ると、小にして我々の一生の経験、大にしては今日に至るまでの宇宙の發展、これらの事實は畢^{ひつきよう} 竟 虚幻夢の如く、支離滅裂なるものであつて、その間に何らの統一的基礎がないのであろうか。此の如き疑問^{かく}に対しては、實在は相互の關係において成立するもので、宇宙は唯一實在の唯一活動であることを述べて置こうと思ふ。

意識活動は或範囲内では統一に由つて成立することは略説明ほぼしたと思うが、なお或範囲以外ではかかる統一のあることを信ぜぬ人が多い。たとえば昨日の意識と今日の意識とは全く独立であつて、もはや一の意識とは看做みなされないと考えている人がある。しかし直接経験の立脚地より考えて見ると、此の如き区別は単に相對的の区別であつて絶対的区別ではない。何人でも統一せる一の意識現象と考へている思惟または意志等について見ても、その過程は各相異おのおのなつてゐる觀念の連続にすぎない。精細にこれを区別して見ればこれらの觀念は別々の意識であるとも考へることができきる。しかるにこの連続せる觀念が個々独立の實在ではなく、一の意識活動として見ることでできるならば、昨日の意識と今日の

意識とは一の意識活動として見られぬことはない、我々が幾日も互りて或一の問題を考え、または一の事業を計画するという場合には、あきらか明に同一の意識が連続的に働くと見ることができ、ただ時間の長短において異なるばかりである。

意識の結合には知覚の如き同時の結合、聯想思惟の如き継続的結合、および自覚の如き一生に互れる結合も皆程度の差異であつて、同一の性質より成り立つ者である。

意識現象は時々刻々に移りゆくもので、同一の意識が再び起ることはない。昨日の意識と今日の意識とは、よしその内容において同一なるにせよ、全然異なつた意識であるという考は、直接経験の立脚地より見たのではなくて、かえつて時間という者を仮定

し、意識現象はその上に顕われる者として推論した結果である。意識現象が時間という形式に由つて成立する者とすれば、時間の性質上一たび過ぎ去つた意識現象は再び還ることはできぬ。時間はただ一つの方向を有するのみである。たとい全く同一の内容を有する意識であつても、時間の形式上已すに同一とはいわれないこととなる。しかし今直接経験の本に立ち還つて見ると、これらの関係は全く反対とならねばならぬ。時間というのは我々の経験の内容を整頓する形式にすぎないので、時間という考の起るには先ず意識内容が結合せられ統一せられて一となることができねばならぬ。然らざれば前後を連合配列して時間的に考えることはできない。されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、

かえつて時間はこの統一作用に由つて成立するのである。意識の根柢には時間の外に超越せる不変的或者があるといわねばならぬことになる。

直接経験より見れば同一内容の意識は直に同一の意識である、ただち真理は何人が何時代に考えても同一であるように、我々の昨日の意識と今日の意識とは同一の体系に属し同一の内容を有するが故に、直に結合せられて一意識と成るのである。個人の一生という者は此の如き一体系を成せる意識の発展である。

この点より見れば精神の根柢には常に不変的或者がある。この者が日々その発展を大きくするのである。時間の経過とはこの発展に伴う統一的中心点が変わじてゆくのである、この中心点

がいつでも「今」である。

右にいったように意識の根柢に不変の統一力が働いているとすれば、この統一力なる者は如何なる形において存在するか、いかにして自分を維持するかの疑が起るであろう。心理学では此の如き統一作用の本を脳という物質に帰している。しかしかつていったように、意識外に独立の物体を仮定するのは意識現象の不変的結合より推論したので、これよりも意識内容の直接の結合という統一作用が根本的事実である。この統一力は或他の实在よりして出で来るのではなく、^{きた}实在はかえってこの作用に由りて成立するのである。人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物はこれに由りて成立すると信じている。この理とは万物の統一力であつ

て兼ねてまた意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。理は独立自存であつて、時間、空間、人に由つて異なることなく、顕滅用不用に由りて変ぜざる者である。

普通に理といへば、我々の主観的意識上の觀念聯合を支配する作用と考えられている。しかし斯かくの如き作用は理の活動の足跡であつて、理其そのもの者ではない。理其者は創作的であつて、我々はこれになりきりこれに即して働くことができるが、これを意識の対象として見ることでできないものである。

普通の意義において物が存在するということは、或場処或時において或形において存在するのである。しかしここにいう理

の存在というのはこれと類を異にしている。此の如く一処に束縛せらるるものならば統一の働をなすことはできない、かくの如き者は活きた真の理でない。

個人の意識が右にいったように昨日の意識と今日の意識と直ただちに統一せられて一実在をなす如く、我々の一生の意識も同様に一と見みな做すことができる。この考を推し進めて行く時は、啻ただに一個人の範囲内ばかりではなく、他人との意識もまた同一の理由に由つて連結して一と見做すことができる。理は何人が考えても同一であるように、我々の意識の根柢には普遍的なる者がある。我々はこれに由りて互に相理会し相交通することができ。啻ただにいわゆる普遍的理性が一般人心の根柢に通ずるばかりでなく、或一社会

に生れたる人はいかに独創に富むにせよ、皆その特殊なる社会精神の支配を受けざる者はない、各個人の精神は皆この社会精神の一細胞にすぎないのである。

前にもいったように、個人と個人との意識の連結と、一個人において昨日の意識と今日の意識との連結とは同一である。前者は外より間接に結合せられ、後者は内より直に結合するように見ゆるが、もし外より結合せらるるように見れば、後者も或一種の内面的感覚の符徴によりて結合せらるるので、個人間の意識が言語等の符徴に由つて結合せらるると同一である。もし内より結合せらるるように見れば、前者においても個人間に元来同一の根柢あればこそ直に結合せられるのである。

我々のいわゆる客観的世界と名づけている者も、幾度か言つたように、我々の主観を離れて成立するものではなく、客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ちいわゆる客観的世界も意識も同一の理に由つて成立するものである。この故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理会することができるのである。もし我々の意識の統一と異なつた世界があるとするも、此の如き世界は我々と全然没交渉の世界である。苟も我々の知り得る、理会し得る世界は我々の意識と同一の統一力の下に立たねばならぬ。

第七章 実在の分化発展

意識を離れて世界ありという考より見れば、万物は個々独立に存在するものといふことができるかも知らぬが、意識現象が唯一の実在であるという考より見れば、宇宙万象の根柢には唯一の統一力あり、万物は同一の実在の発現したものといわねばならぬ。我々の知識が進歩するに従つて益々この同一の理あることを確信するようになる。今この唯一の実在より如何にして種々の差別的対立を生ずるかを述べて見よう。

実在は一に統一せられていると共に対立を含んでおらねばなら

ぬ。ここに一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而してかくこの二つの物が互に相対立するには、この二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の実在として現われた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。しかしこの時この両者の背後に、また一の統一が働いておらねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。これを逆に一方より考えて見れば、無限なる唯一実在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる。此の如き過程が実在発現の方式であつて、宇宙現象はこれに由りて成立し進行するのである。

斯かくの如き實在發展の過程は我々の意識現象について明あきらにこれを見ることのできる。たとえば意志について見ると、意志とは或理想を現實にせんとするので、現在と理想との対立である。しかしこの意志が実行せられ理想と一致した時、この現在は更に他の理想と対立して新なる意志が出でくる。かくして我々の生きている間は、どこまでも自己を發展し実現しゆくのである。次に生物の生活および発達について見ても、此の如き實在の方式を認むることができる。生物の生活は實に斯の如き不息の活動である。ただ無生物の存在はちよつとこの方式にあてはめて考えることが困難であるように見えるが、このことについては後に自然を論ずる時に話すこととしよう。

さて右に述べたような實在の根本的方式より、如何にして種々なる實在の差別を生ずるのであるか。先ずいわゆる主観客観の別は何から起つてくるか。主観と客観とは相離れて存在するものではなく、一實在の相對せる両方面である、即ち我々の主観というものは統一的方面であつて、客観というものは統一せらるる方面である、我とはいつでも實在の統一者であつて、物とは統一せられる者である（爰に客観（こくかん）というのは我々の意識より独立せる實在と（こころ）いう意義ではなく、単に意識対象の意義である）。たとえば我々が何物かを知覚するとか、もしくは思惟するとかいう場合において、自己とは彼此（ひし）相比較し統一する作用であつて、物とはこれに對して立つ対象である、即ち比較統一の材料である。後の意識よ

り前の意識を見た時、自己を対象として見ることができるように思うが、その実はこの自己とは真の自己ではなく、真の自己は現在の観察者即ち統一者である。この時は前の統一は已にす一たび完結し、次の統一の材料としてこの中に包含せられたものと考えねばならぬ。自己はかくの如く無限の統一者である、決してこれを対象として比較統一の材料とすることのできない者である。

心理学から見ても吾人の自己とは意識の統一者である。而して今意識が唯一の真実在であるという立脚地より見れば、この自己は实在の統一者でなければならぬ。心理学ではこの統一者である自己なる者が、統一せらるるものから離れて別に存在するよういえども、此の如き自己は単に抽象的概念にすぎない。

事実においては、物を離れて自己あるのではなく、我々の自己は直に宇宙実在の統一力その者である。

精神現象、物体现象の区別というのも決して二種の実在があるのではない。精神現象というのは統一的方面即ち主観の方から見たので、物体现象とは統一せらるる者即ち客観の方から見たのである。ただ同一実在を相反せる両方面より見たのにすぎない。それで統一の方より見れば凡てが主観すべに属して精神現象となり、統一を除いて考えれば凡てが客観的物体现象となる（唯心論、唯物論の対立はかくの如き両方面の一を固執せるより起るのである）。

次に能動所動の差別は何から起ってくるか。能動所動というこ

とも實在に二種の區別があるのではなく、やはり同一實在の兩方面である、統一者がいつでも能動であつて、被統一者がいつでも所動である。たとえば意識現象について見ると、我々の意志が働いたというのは意志の統一的觀念即ち目的が實現せられたというので、即ち統一が成立したことである。その外凡て精神が働いたということとは統一の目的を達したということ、これができなかつて他より統一せられた時には所動というのである。物体现象においても甲の者が乙に対して働くということは、甲の性質の中に乙の性質を包含し統括し得た場合をいうのである。かくの如く統一が即ち能動の真意義であつて、我々が統一の位置にある時は能動的で、自由である。これに反して他より統一せられた時は所動

的で、必然法の下に支配せられたこととなる。

普通では時間上の連続において先だつ者が能動者と考えられているが、時間上に先だつ者が必ずしも能動者ではない、能動者は力をもったものでなければならぬ。而して力というのは実在の統一作用をいうのである。たとえば物体の運動は運動力より起るといふ、然るにこの力というのはつまり或現象間の不変的關係をさすので、即ちこの現象を連結綜合する統一者をいうのである。而して厳密なる意義においてはただ精神のみ能動である。

次に無意識と意識との区別について一言せん。主観的統一作用は常に無意識であつて、統一の対象となる者が意識内容として現

われるのである。思惟について見ても、また意志について見ても、真の統一作用その者はいつも無意識である。ただこれを反省して見た時、この統一作用は一の観念として意識上に現われる。しかしこの時は已に統一作用ではなくして、統一の対象となっているのである。前にいったように、統一作用はいつでも主観であるから、従つていつでも無意識でなければならぬ。ハルトマンも無意識が活動であるといつてゐるように、我々が主観の位置に立ち活動の状態にある時はいつも無意識である。これに反し或意識を客観の対象として意識した時には、その意識は已に活動を失つたものである。たとえば或芸術の修練についても、一々の動作を意識している間は未だ真に生きた芸術ではない、無意識の状態に至つ

て始めて生きた芸術となるのである。

心理学より見て精神現象は凡て意識現象であるから、無意識なる精神現象は存在せぬという非難がある。しかし我々の精神現象は単に観念の連続でない、必ずこれを連結統一する無意識の活動があつて、始めて精神現象が成立するのである。

最後に現象と本体との関係について見ても、やはり實在の両方面の関係と見て説明することができる。我々が物の本体といつてゐるのは實在の統一力をいうのであつて、現象とはその分化發展せる対立の状態をいうのである。たとえばここに机の本体が存在するといふのは、我々の意識がいつでも或一定の結合に由つて現るといふことで、ここに不変の本体といふのはこの統一力をさ

すのである。

かくいえば真正の主観が實在の本体であると言わねばならぬ事になる、然るに我々は通常かえつて物体は客観にあると考えている。しかしこれは真正の主観を考えないで抽象的主観を考えるに由るのである。此の如き主観は無力なる概念であつて、これに対しては物の本体はかえつて客観に属するといった方が至当である。しかし真正にいえば主観を離れた客観とはまた抽象的概念であつて、無力である。真に活動せる物の本体というのは、實在成立の根本的作用である統一力であつて、即ち真正の主観でなければならぬ。

第八章 自 然

実在はただ一つあるのみであつて、その見方の異なるに由りて種々の形を呈するのである。自然といへば全然我々の主観より獨立した客観的実在であると考えられている、しかし嚴密に言へば、斯の如き自然は抽象的概念であつて決して真の實在ではない。自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接經驗の事實であるのである。たとえば我々が真に草木として考うる物は、生々たる色と形とを具えた草木であつて、我々の直覺的事實である。ただ我々がこの具体的實在より姑くしばら主観的活動の方面を除去して考えた時

は、純客觀的自然であるかのように考えられるのである。而して科学者のいわゆる最も嚴密なる意味における自然とは、この考え方を極端にまで推し進めた者であつて、最抽象的なる者即ち最も實在の眞景を遠ざかつた者である。

自然とは、具体的實在より主觀的方面、即ち統一作用を除き去つたものである。それ故に自然には自己がない。自然はただ必然の法則に従つて外より動かされるのである、自己より自動的に働くことができないのである。それで自然現象の連結統一は精神現象においてのようにならぬ統一ではなく、単に時間空間上における偶然的連結である。いわゆる歸納法に由つて得たる自然法なる者は、或兩種の現象が不變的連続において起るか

ら、一は他の原因であると仮定したまでであつて、如何に自然科学が進歩しても、我々はこれ以上の説明を得ることはできぬ。ただこの説明が精細に且つ一般的となるまでである。

現今科学の趨勢すうせいはできるだけ客観的ならんことをつとめてい
る。それで心理現象は生理的に、生理現象は化学的に、化学現象
は物理的に、物理現象は機械的に説明せねばならぬこととなる。
此かくの如き説明の基礎となる純機械的説明とはいかなる者であるか。
純物質とは全く我々の経験のできない實在である、いやしく苟もこれにつ
いて何らかの経験のできうる者ならば、意識現象として我々の意
識の上に現われ来る者でなければならぬ。然るに意識の事実とし
て現われきたる者はことごと尽く主観的であつて、純客観的なる物質とは

いわれない、純物質というのは何らの捕捉すべき積極的性質もない、単に空間時間運動という如き純数量的性質のみを有する者で、数学上の概念の如く全く抽象的概念にすぎないのである。

物質は空間を充す者として恰もこれを直覚しうるかのように考えているが、しかし我々が具体的に考えうる物の延長ということは、触覚および視覚の意識現象にすぎない。我々の感覚に大きく見えるとも必ずしも物質が多いとはいわれぬ。物理学上物質の多少はつまりその力の大小に由りて定まるので、即ち^ひ此の作用的関係より推理するのである、決して直覚的事実ではない。

また右の如く自然を純物質的に考えれば動物、植物、生物の区

別もなく、凡て同一なる機械力の作用というの外なく、自然現象は何らの特殊なる性質および意義を有せぬものとなる。人間も土塊も何の異なる所もない。然るに我々が実際に経験する真の自然は決して右にいったような抽象的概念でなく、従つて単に同一なる機械力の作用でもない。動物は動物、植物は植物、金石は金石、それぞれ特色と意義とを具えた具体的事実である。我々のいわゆる山川草木虫魚禽獣というものは、皆斯の如くそれぞれの個性を具えた者で、これを説明するには種々の立脚地より、種々に説明することもできるが、この直接に与えられたる直覚的事実の自然は到底動かすことのできない者である。

我々が普通に純機械的自然を真に客観的実在となし、直接経

験における具体的自然を主観的現象となすのは、凡て意識現象は自己の主観的現象であるという仮定より推理した考である。しかし幾度もいったように、我々は全然意識現象より離れた実在を考えることはできぬ。もし意識現象に関係あるが故に主観的であるというならば、純機械的自然も主観的である、空間、時間、運動という如きも我々の意識現象を離れては考えることはできない。ただ比較的に客観的であるので絶対的に客観的であるのではない。

真に具体的実在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具えているのである。一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化および運

動は、単に無意義なる物質の結合および機械的運動ではなく、一々その全体と離すべからざる關係をもっているので、つまり一の統一的自己の発現と看做すべきものである。たとえば動物の手足鼻口等凡て一々動物生存の目的と密接なる關係があつて、これを離れてその意義を解することはできぬ。少くとも動植物の現象を説明するには、かくの如き自然の統一力を仮定せねばならぬ。生物学者は凡て生活本能を以て生物の現象を説明するのである。畜ただに生物にのみ此の如き統一作用があるのではなく、無機物の結晶においても已すに多少この作用が現われている。即ち凡ての鉱物は皆特有の結晶形を具えているのである。自然の自己即ち統一作用は此の如く無機物の結晶より動植物の有機体に至つてますます明あきらか

となるのである（眞の自己は精神に至つて始めて現われる）。

現今科学の嚴密なる機械的説明の立脚地より見れば、有機体の合目的発達も ひつきよう 畢 竟 物理および化学の法則より説明されねばならぬ。即ち単に偶然の結果にすぎないこととなる。しかし斯の如き考はあまり事実を無視することになるから、科学者は潜勢力という仮定をもつてこれを説明しようとする。即ち生物の卵または種にはそれぞれの生物を発生する潜勢力をもつていふという、この潜勢力が即ち今のいわゆる自然の統一力に相当するのである。

自然の説明の上において、機械力の外に斯の如き統一力の作用を許すとするも、この二つの説明が衝突する必要はない。か

えつて両者相待つて完全なる自然の説明ができるのである。たとへばここに一の銅像があるとせよ、その材料たる銅としては物理化学の法則に従うでもあらうが、こは単に銅の一塊と見るべき者ではなく、我々の理想を現わしたる美術品である。即ち我々の理想の統一力に由りて現われたるものである。しかしこの理想の統一作用と材料そのもの其者を支配する物理化学の法則とは自ら別範圍に属し、決して相犯すはずのものではない。

右にいったような統一的自己があつて、而して後自然に目的あり、意義あり、甫はじめて生きた自然となるのである。斯の如き自然の生命である統一力は単に我々の思惟に由りて作為せる抽象的概念ではなく、かえつて我々の直覚の上に現きたじ来る事実である。我

々は愛する花を見、また親しき動物を見て、直ただちに全体において統一的或者を捕捉するのである。これがその物の自己、その物の本体である。美術家は斯の如き直覚の最もすぐれた人である。彼らは一見、物の真相を看破して統一的或物を捕捉するのである。彼らの現わす所の者は表面の事実ではなく、深く物の根柢に潜める不変の本体である。

ゲーテは生物の研究に潜心し、今日の進化論の先駆者であった。氏の説に由ると自然現象の背後には本源的現象 *Urfphanome* となる者がある。詩人はこれを直覚するのである。種々の動物植物はこの本源的現象たる本源的動物、本源的植物の変化せる者であるという。現に今日の動植物の中に一定不変の典型があ

る。氏はこの説に基づいて、凡て生物は進化し来つたものであることを論じたのである。

然らば自然の背後に潜める統一的自己とは如何なる者であるか。我々は自然現象をば我々の主観と関係なき純客観的現象であると考えているが故に、この自然の統一力も我々の知り得べからざる不可知的或者と考えられている。しかし已に論じたように、眞实在は主観客観の分離しないものである、實際の自然は単に客観的一方という如き抽象的概念ではなく、主客を具したる意識の具體的事実である。従つてその統一的自己は我々の意識と何らの関係のない不可知的或者ではなく、実に我々の意識の統一作用その者である。この故に我々が自然の意義目的を理会するのは、自己の

理想および情意の主観的統一に由るのである。たとえば我々が能く動物の種々の機関および動作の本に横よこたわられる根本的意義を理会するのは、自分の情意を以て直にこれを直覚するので、自分に情意がなかつたならば到底動物の根本的意義を理会する事はできぬ。我々の理想および情意が深遠博大となるに従つて、いよいよ自然の真意義を理会することができる。これを要するに我々の主観的統一と自然の客観的統一力とはもと同一である。これを客観的に見れば自然の統一力となり、これを主観的に見れば自己の知情意の統一となるのである。

物力という如き者は全く吾人の主観的統一に関係がないと信ぜられている。勿論これは最も無意義の統一でもあろう、しか

しこれとても全然主観的統一を離れたものではない、我々が物体の中に力あり、種々の作用をなすということは、つまり自己の意志作用を客観的に見たのである。

普通には、我々が自己の理想または情意を以て自然の意義を推断するというのは単に類推であつて、確固たる真理でないと考えられている。しかしこは主観客観を独立に考え、精神と自然とを二種の実在となすより起るのである。純粹経験の上からいえば直にこれを同一と見るのが至当である。

第九章 精神

自然は一見我々の精神より独立せる純客觀的實在であるかのように見ゆるが、その実は主觀を離れた實在ではない。いわゆる自然現象をばその主觀的方面即ち統一作用の方より見れば凡て意識現象となる。たとえばここに一個の石がある、この石を我々の主觀より独立せる或不可知的實在の力に由りて現じた者とすれば自然となる。しかしこの石なる者を直接經驗の事實として直にこれを見れば、単に客觀的に独立せる實在ではなく、我々の視覚觸覚等の結合であつて、即ち我々の意識統一に由つて成立する意識現

象である。それでいわゆる自然現象をば直接経験の本に立ち返つて見ると、凡て主観的統一に由つて成立する自己の意識現象となる。唯心論者が世界は余の觀念なりというのはこの立脚地より見たのである。

我々が同一の石を見るといふ時、各人が同一の觀念を有つていると信じている。しかしその実は各人の性質経験に由つて異なつているのである。故に具体的實在は凡て主観的個人的であつて、客観的實在という者はなくなる。客観的實在というのは各人に共通なる抽象的觀念にすぎない。

然らば我々が通常自然に対して精神といつていふ者は何であるか。即ち主観的意識現象とは如何なる者であるか、いわゆる精神

現象とはただ實在の統一的方面、即ち活動的方面を抽象的に考えたものである。前にいったように、實在の真景においては主観、客観、精神、物体の区別はない、しかし實在の成立には凡て統一作用が必要である。この統一作用なる者は固^{もと}より實在を離れて特別に存在するものではないが、我々がこの統一作用を抽象して、統一せらるる客観に対立せしめて考えた時、いわゆる精神現象となるのである。たとえば爰^{こゝ}に一つの感覚がある、しかしこの一つの感覚は独立に存在するものではない、必ず他と対立の上において成立するのである、即ち他と比較し區別せられて成立するのである。この比較区別の作用即ち統一的作用が我々のいわゆる精神なる者である。それでこの作用が進むと共に、精神と物体との区

別が益々著しくなってくる。子供の時には我々の精神は自然的である、従つて主観の作用が微弱である。然るに成長するに従つて統一的作用が盛になり、客観的自然より區別せられた自己の心なる者を自覚するようになるのである。

普通には我々の精神なる者は、客観的自然と區別せられたる独立の實在であると考えている。しかし精神の主観的統一を離れた純客観的自然が抽象的概念であるように、客観的自然を離れた純主観的精神も抽象的概念である。統一せらるる者があつて、統一する作用があるのである。仮に外界における物の作用を感受する精神の本体があるとするも、働く物があつて、感ずる心があるのである。働かない精神その者は、働かない物その

者の如く不可知的である。

然らば何故に實在の統一作用が特にその内容即ち統一せらるべき者より區別せられて、恰も独立の實在であるかのように現われるのであるか。そは疑もなく實在における種々の統一の矛盾衝突より起るのである。實在には種々の体系がある、即ち種々の統一がある、この体系的統一が相衝突し相矛盾した時、この統一が明あきらかに意識の上に現われてくるのである。衝突矛盾のある処に精神あり、精神のある処には矛盾衝突がある。たとえば我々の意志活動について見ても、動機の衝突のない時には無意識である、即ちいわゆる客觀的自然に近いのである。しかし動機の衝突が著しくなるに従つて意志が明瞭に意識せられ、自己の心なる者を自覚する

ことができる。然らばどこよりこの体系の矛盾衝突が起るか、これは実在その物の性質より起るのである。かつていったように、実在は一方において無限の衝突であると共に、一方においてまた無限の統一である。衝突は統一に欠くべからざる半面である。衝突に由つて我々は更に一層大なる統一に進むのである。実在の統一作用なる我々の精神が自分を意識するのは、その統一が活動し居る時ではなく、この衝突の際においてである。

我々が或一芸に熟した時、即ち実在の統一を得た時はかえつて無意識である、即ちこの自家の統一を知らない。しかし更に深く進まんとする時、已に得た所の者と衝突を起し、ここにまた意識的となる、意識はいつも此の如き衝突より生ずるのであ

る。また精神のある処には必ず衝突のあることは、精神には理想を伴うことを考えてみるがよい。理想は現実との矛盾衝突を意味している（かく我々の精神は衝突によりて現ずるが故に、精神には必ず苦悶がある、厭世論者が世界は苦の世界であるというの一面の真理をふくんでいる）。

我々の精神とは實在の統一作用であるとして見ると、實在には凡て統一がある、即ち實在には凡て精神があるといわねばならぬ。然るに我々は無生物と生物とを分ち、精神のある者と無い物とを區別するのは何に由るのであるか。厳密にいえば、凡ての實在には精神があるといつてよい、前にいつたように自然においても統一的自己がある、これが即ち我々の精神と同一なる統一力である。

たとえばここに一本の樹という意識現象が現われたとすれば、普通にはこれを客観的実在として自然力に由りて成立する者と考えるのであるが、意識現象の一体系をなせる者と見れば、意識の統一作用によりて成立するのである。しかしいわゆる無心物においては、この統一的自己が未だ直接経験の事実として現実に現われていない。樹^{そのもの}其者は自己の統一作用を自覚していない、その統一的自己は他の意識の中にあつて樹其者の中にはない、即ち単に外面より統一せられた者で、未だ内面的に統一せる者ではない。この故に未だ独立自全の実在とはいわれぬ。動物ではこれに反し、内面的統一即ち自己なる者が現実に現われている、動物の種々なる現象（たとえばその形態動作）は皆この内面的統一の発表と見

ることができぬ。實在は凡て統一に由つて成立するが、精神においてその統一が明瞭なる事実として現われるのである。實在は精神において始めて完全なる實在となるのである、即ち独立自全の實在となるのである。

いわゆる精神なき者にあつては、その統一は外より与えられたので、自己の内面的統一でない。それ故に見る人によりてその統一を變ずることができぬ。たとえば普通には樹という統一せられたる一實在があると思つてゐるが、化学者の眼から見れば一の有機的化合物であつて、元素の集合にすぎない、別に樹という實在は無いてもいゝ。しかし動物の精神はかく看みることができぬ、動物の肉体は植物と同じく化合物と看することも

できるであろうが、精神其者は見る人の随意にこれを変ずることとはできない、これをいかに解釈するにしても、とにかく事実上動かすべからざる一の統一を現わしているのである。

今日の進化論において無機物、植物、動物、人間というように進化するというのは、實在が漸々その隠れたる本質を現実として現わし来るきたのであるということが出来る。精神の発展において始めて實在成立の根本的性質が現われてくるのである。ライプニッツのいったように発展 evolution は内展 involution である。

精神の統一者である我々の自己なる者は元來實在の統一作用である。一派の心理学では我々の自己は観念および感情の結合にす

ぎない、これらの者を除いて外に自己はないというが、こは単に分析の方面のみより見て統一の方面を忘れていたのである。凡て物を分析して考えて見れば、統一作用を認むることはできない、しかしこの故に統一作用を無視することはできぬ。物は統一に由りて成立するのである、観念感情も、これをして具体的實在たらしむるのは統一的自己の力によるのである。この統一力即ち自己は何処より来るかというに、つまり實在統一力の発現であつて、即ち永久不変の力である。我々の自己は常に創造的で自由で無限の活動と感ぜらるるのはこの為である。前にいったように、我々が内に省みて何だか自己という一種の感情あるが如くに感ずるのは眞の自己でない。此の如き自己は何の活動もできないのである。

ただ實在の統一が内に働く時において、我々は自己の理想の如く實在を支配し、自己が自由の活動をなしつつあると感ずるのである。而してこの實在の統一作用は無限であるから、我々の自己は無限であつて宇宙を包容するかのように感ぜられるのである。

余が曩さきに出立した純粹經驗の立場より見れば、ここにいうような實在の統一作用なる者は単に抽象的觀念であつて、直接經驗の事實ではないように思われるかも知れない。しかし我々の直接經驗の事實は觀念や感情ではなくて意志活動である、この統一作用は直接經驗に欠くべからざる要素である。

これまでは精神を自然と対立せしめて考えてきたのであるが、これより精神と自然との關係について少しく考えて見よう。我々

の精神は實在の統一作用として、自然に対して特別の實在であるかのように考えられているが、その実は統一せられる者を離れて統一作用があるのでなく、客觀的自然を離れて主觀的精神はないのである。我々が物を知るといふことは、自己が物と一致するといふにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となつていたのである。花を研究してその本性を明にするといふは、自己の主觀的臆断をすてて、花其^{そのもの}物の本性に一致するの意である。理を考えるといふ場合にも、理は決して我々の主觀的空想ではない、理は万人に共通なるのみならず、また實に客觀的實在がこれに由りて成立する原理である。動かすべからざる真理は、常に我々の主觀的自己を没し客觀的となるに由つて得らるるのである。これを要

するに我々の知識が深遠となるといは即ち客観的自然に合するの意である。啻ただに知識において然るのみならず、意志においてもその通りである。純主観的では何事も成すことはできない。意志はただ客観的自然に従うに由つてのみ実現し得るのである。水を動かすのは水の性に従うのである、人を支配するのは人の性に従うのである、自分を支配するのは自分の性に従うのである、我々の意志が客観的となるだけそれだけ有力となるのである。釈迦、キリスト基督が千歳の後にも万人を動かす力を有するのは、実に彼らの精神が能く客観的であつた故である。我なき者即ち自己を滅せる者は最も偉大なる者である。

普通には精神現象と物体现象とを内外に由りて區別し、前者

は内に後者は外にあると考えている。しかしかくの如き考は、精神が肉体の中にあるという独断より起るので、直接経験より見れば凡て同一の意識現象であつて、内外の区別があるのではない。我々が単に内面的なる主観的精神といつて居る者は極めて表面的なる微弱なる精神である、即ち個人的空想である。これに反して大なる深き精神は宇宙の真理に合したる宇宙の活動その者である。それでかくの如き精神には自ら外界の活動を伴うのである、活動すまいと思つてもできないのである。美術家の神来の如きはその一例である。

最後に人心の苦楽について一言しよう。一言にていえば、我々の精神が完全の状態即ち統一の状態にある時が快樂であつて、不

完全の状態即ち分裂の状態にある時が苦痛である。右にいった如く精神は實在の統一作用であるが、統一の裏面には必ず矛盾衝突を伴う。この矛盾衝突の場合には常に苦痛である、無限なる統一的活動は直にこの矛盾衝突を脱して更に一層大なる統一に達せんとするのである。この時我々の心に種々の欲望を生じ理想を生ずる。而してこの一層大なる統一に達し得たる時即ち我々の欲望または理想を満足し得た時は快樂となるのである。故に快樂の一面には必ず苦痛あり、苦痛の一面には必ず快樂が伴う、かくして人心は絶対に快樂に達することはできまいが、ただ努めて客觀的となり自然と一致する時には無限の幸福を保つことができる。

心理学者は我々の生活を助くる者が快樂であつて、これを妨

ぐる者が苦痛であるという。生活とは生物の本性の発展であつて、即ち自己の統一の維持である、やはり統一を助くる者が快樂で、これを害する者が苦痛であるというのと同である。

前にいったように精神は实在の統一作用であつて、大なる精神は自然と一致するのであるから、我々は小なる自己を以て自己となす時には苦痛多く、自己が大きくなり客觀的自然と一致するに従つて幸福となるのである。

第十章 実在としての神

これまで論じた所に由つて見ると、我々が自然と名づけている所の者も、精神といつている所の者も、全く種類を異にした二種の実在ではない。つまり同一実在を見る見方の相違に由つて起る区別である。自然を深く理解せば、その根柢において精神的統一を認めねばならず、また完全なる真の精神とは自然と合一した精神でなければならぬ、即ち宇宙にはただ一つの実在のみ存在するのである。而してこの唯一実在はかつていったように、一方においては無限の対立衝突であると共に、一方においては無限の統一

である、一言にていえば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名づけるのである。神とは決してこの實在の外に超越せる者ではない、實在の根柢が直に^{ただち}神である、主観客観の區別を没し、精神と自然とを合一した者が神である。

いずれの時代でも、いずれの人民でも、神という語をもたない者はない。しかし知識の程度および要求の差異に由つて種々の意義に解せられている。いわゆる宗教家の多くは神は宇宙の外に立ちて而も^{しか}この宇宙を支配する偉大なる人間の如き者と考えている。しかし此の如き神の考は甚だ幼稚であつて、^{ただ}啻に今日の学問知識と衝突するばかりでなく、宗教上においても此の

如き神と我々人間とは内心における親密なる一致を得ることはできぬと考える。しかし今日の極端なる科学者のように、物体が唯一の实在であつて物力が宇宙の根本であると考えられることもできぬ。上にいったように、实在の根柢には精神的原理があつて、この原理が即ち神である。印度^{インド}宗教の根本義であるようにアートマンとブラハマンとは同一である。神は宇宙の大精神である。

古来神の存在を証明するに種々の議論がある。或者はこの世界は無より始まることはできぬ、何者かこの世界を作つた者がなければならぬ、かくの如き世界の創造者が神であるという。即ち因果律に基づいてこの世界の原因を神であるとするのである。或者

はこの世界は偶然に存在する者ではなくして一々意味をもった者である、即ち或一定の目的に向つて組織せられたものであるという事実を根拠として、何者か斯かくの如き組織を与えた者がなければならぬと推論し、此の如き宇宙の指導者が即ち神であるという、即ち世界と神との關係を芸術の作品と芸術家の如くに考えるのである。これらは皆知識の方より神の存在を証明し、かつその性質を定めんとする者であるが、そのほか全く知識を離れて、道德的要求の上より神の存在を証明せんとする者がある。これらの人のいう所に由れば、我々人間には道德的要求なる者がある、即ち良心なる者がある、然るにもしこの宇宙に勸善懲惡の大主宰者が無かつたならば、我々の道德は無意義のものとなる、道德の維持者

として是非、神の存在を認めねばならぬというのである、カントの如きはこの種の論者である。しかしこれらの議論は果して眞の神の存在を証明し得るであろうか。世界に原因がなければならぬから、神の存在を認めねばならぬというが、もし因果律を根拠としてかくの如くいうならば、何故に更に一步を進んで神の原因を尋ぬることはできないか。神は無始無終であつて原因なくして存在するというならば、この世界も何故にそのように存在するということとはできないか。また世界が或目的に従うて都合よく組織せられてあるという事実から、全智なる支配者がなければならぬと推理するには、事実上宇宙の万物がことごとく尽く合目的に出来て居るといふことを証明せねばならぬ、しかしこはすこぶ頗る難事である。もしか

くの如きことが証明せられねば、神の存在が証明できぬというならば、神の存在は甚だ不確實となる。或人はこれを信ずるであらうが、或人はこれを信ぜぬであらう。且つこの事が証明せられたとしても我々はこの世界が偶然に斯く合目的に出来たものと考え、ことを得るのである。道徳的要求より神の存在を証明せんとするのは、尚更に薄弱である。全知全能の神なる者があつて我々の道徳を維持するとすれば、我々の道徳に偉大なる力を与えるには相違ないが、我々の実行上かく考えた方が有益であるからといって、かかる者がなければならぬという証明にはならぬ。此の如き考は単に方便と見ることもできる。これらの説はすべて神を間接に外より証明せんとするので、神その者を自己の直接経験におい

て直にこれを証明したのではない。

然らば我々の直接経験の事実上において如何に神の存在を求むることが出来るか。時間空間の間に束縛せられたる小さき我々の胸の中にも無限の力が潜んでいる。即ち無限なる實在の統一力が潜んでいる、我々はこの力を有するが故に学問において宇宙の真理を探ることができ、芸術において實在の真意を現わすことができる、我々は自己の心底において宇宙を構成する實在の根本を知ることが出来る、即ち神の面目を捕捉することが出来る。人心の無限に自在なる活動は直に神その者を証明するのである。ヤコブ・ベーメのいったようにひるがえ翻されたる眼 *umgewandtes Auge* を以て神を見るのである。

神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。また宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいう神は真に絶対無限なる神とはいわれない。上古における印度の宗教および欧州の十五、六世紀の時代に盛であつた神秘学派は神を内心における直覚に求めている、これが最も深き神の知識であると考える。

神は如何なる形において存在するか、一方より見れば神はニコラウス・クザヌスなどのいつたように凡てすべの否定である、これといつて肯定すべき者即ち捕捉すべき者は神でない、もしこれといつて捕捉すべき者ならば已すでに有限であつて、宇宙を統一する無限の作用をなすことはできないのである (De docta ignorantia, Cap. 2

㊦)。この点より見て神は全く無である。然らば神は単に無であ
 るかというに決してそうではない。實在成立の根柢には歴々とし
 て動かすべからざる統一の作用が働いている。實在は実にこれに
 由つて成立するのである。たとえば三角形の凡ての角の和は二直
 角であるというの理は何処にあるのであるか、我々は理その者を
 見ることも聞くこともできない、而も^{しか}ここに嚴然として動かすべ
 からざる理が存在するではないか。また一幅の名画に対するとせ
 よ、我々はその全体において神^{しん}韻^{いん}縹^{ひょう}渺^{びょう}として靈氣人を襲う
 者あるを見る、而もその中の一物一景についてその然る所以^{ゆえん}の者
 を見出さんとしても到底これを求むることはできない。神はこれ
 らの意味における宇宙の統一者である、實在の根本である、ただ

その能く無なるが故に、有らざる所なく働かざる所がないのである。

数理を解し得ざる者には、いかに深遠なる数理も何らの知識を与えず、美を解せざる者には、いかに巧妙なる名画も何らの感動を与えぬように、平凡にして浅薄なる人間には神の存在は空想の如くに思われ、何らの意味もないように感ぜられる、従つて宗教などを無用視している。真正の神を知らんと欲する者は是非自己をそれだけに修鍊して、これを知り得るの眼を具えねばならぬ。かくの如き人には宇宙全体の上に神の力なる者が、名画の中における画家の精神の如くに活躍し、直接経験の事実として感ぜられるのである。これを見神の事実というのである。

上來說べたる所を以て見ると、神は實在統一の根本という如き
冷静なる哲学上の存在であつて、我々の暖き情意の活動と何らの
關係もないように感ぜらるるかも知らぬが、その実は決してそう
ではない。曩さきにいったように、我々の欲望は大なる統一を求むる
より起るので、この統一が達せられた時が喜悅である。いわゆる
個人の自愛というも畢ひつきよう 竟此の如き統一的要求にすぎないので
ある。然るに元來無限なる我々の精神は決して個人的自己の統一
を以て満足するものではない。更に進んで一層大なる統一を求め
ねばならぬ。我々の大なる自己は他人と自己とを包含したもので
あるから、他人に同情を表わし他人と自己との一致統一を求むる
ようになる。我々の他愛とはかくの如くして起つてくる超個人的

統一の要求である。故に我々は他愛において、自愛におけるよりも一層大なる平安と喜悦とを感ずるのである。而して宇宙の統一なる神は実にかかる統一的活動の根本である。我々の愛の根本、喜びの根本である。神は無限の愛、無限の喜悦、平安である。

第三編 善

第一章 行 為上

実在は如何なる者であるかということは大略説明したと思うから、これより我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処どこに帰着すべきかというような実践的問題を論ずることとしよう。而して人間の種々なる実践的方面の現象は凡て行為すべという中に総括しかすることができると思うから、これらの問題を論ずるに先だち、先ず行為とは如何なる者であるかとい

うことを考えて見ようと思う。

行為というのは、外面から見れば肉体の運動であるが、単に水が流れる石が落つるといふような物体的運動とは異なっている。

一種の意識を具えた目的のある運動である。しかし単に有機体において現われる所の目的はあるが全く無意識である種々の反射運動や、稍^{やや}高等なる動物において見るような目的あり且つ多少意識を伴うが、未だ目的が明瞭に意識されて居らぬ本能的動作とも區別せねばならぬ。行為とは、その目的が明瞭に意識せられている動作の謂^{いい}である。我々人間も肉体を具えているからは種々の物体的運動もあり、また反射運動、本能的動作もなすことはあるが、特に自己の作用といふべき者はこの行為にかぎられているのであ

る。

この行為には多くの場合において外界の運動即ち動作を伴うのであるが、無論その要部は内界の意識現象にあるのであるから、心理学上行為とは如何なる意識現象であるかを考えて見よう。行為とは右にいったように意識されたる目的より起る動作のことで、即ちいわゆる有意的動作の謂である。但し行為といえは外界の動作をも含めていうが、意志といえは主として内面的意識現象をさすので、今行為の意識現象を論ずるといふことは即ち意志を論ずるといふことになるのである。さて意志は如何にして起るか。元來我々の身体は大体において自己の生命を保持発展する為に自ら適當なる運動をなすように作られて居り、意識はこの運動に副う

て発生するので、始は単純なる苦樂の情である。然るに外界に対する觀念が次第に明瞭となり且つ聯想作用が活澆になると共に、前の運動は外界刺戟に対して無意識に発せずして、先ず結果の觀念を想起し、これよりその手段となるべき運動の觀念を伴い、而して後運動に移るといふ風になる、即ち意志なる者が発生するのである。夫で意志それの起るには先ず運動の方向、意識上にていへば聯想の方向を定むる肉体的若しくは精神的の素因というものがなければならぬ。この者は意識の上には一種の衝動的感情として現われてくる。こはその生受的なると後得的なるとを問わず意志の力とも称すべき者で、爰こゝにこれを動機と名づけて置く。次に經驗に由りて得、聯想に由りて惹起せられたる結果の觀念即ち目的、

詳しくいえば目的観念という者が右の動機に伴わねばならぬ。この時漸く意志の形が成立するので、これを欲求と名づけ、即ち意志の初位である。この欲求がただ一つであつた時には運動の観念を伴うて動作に発するのであるが、欲求が二つ以上あつた時にはいわゆる欲求の競争なる者が起つて、そのうち最も有力なる者が意識の主位を占め、動作に発するようになる。これを決意という。我々の意志というのはかかる意識現象の全体をさすのであるが、時には狭義においてははいよいよ動作に移る瞬間の作用或は特に決意の如き者をいうこともある。行為の要部は実にこの内面的意識現象たる意志にあるので、外面の動作はその要部ではない。何らかの障碍の爲め動作が起らなかつたとしても、立派に意志があつ

たのであればこれを行為といふことができ、これに反し、動作が起つても充分に意志がなかつたならばこれを行為といふことはできぬ。意識の内面的活動が盛になると、始より意識内の出来事を目的とする意志が起つてくる。かかる場合においても勿論行為と名づけることができる。心理学者は内外というように區別をするが意識現象としては全然同一の性質を具えているのである。

右に述べたところは単に行為の要部たる意志の過程を記載したのにすぎないから、今一步を進んで、意志は如何なる性質の意識現象で、意識の中において如何なる地位を占める者であるかを説明して見よう。心理学から見れば、意志は觀念統一の作用である。即ち統覚の一種に属すべき者である。意識における觀念結合の作

用には二種あつて、一つは觀念結合の原因が主として外界の事情に存し、意識においては結合の方向が明あきらでなく、受動的と感ぜらるるので、これを聯想といい、一つは結合の原因が意識内にあり、結合の方向が明に意識せられており、意識が能動的に結合すると感ぜらるるので、これを統覚という。然るに右にいったように、意志とは先ず觀念結合の方向を定むる目的觀念なる者があつて、これより従來の經驗にて得たる種々の運動觀念の中について自己の実現に適當なる觀念の結合を構成するので、全く一の統覚作用である。斯く意志が觀念統一の作用であるということは、欲求の競争の場合において益々明となる。いわゆる決意とはこの統一の終結にすぎないのである。

然らばこの意志の統覚作用と他の統覚作用とは如何なる關係に
おいて立ちおるのであるか。意志の外に思惟、想像の作用も同じ
く統覚作用に属している。これらの作用においても或統一的觀念
が本となつて、これよりその目的に合うように觀念を統一するの
で、觀念活動の形式においては全く意志と同一である。ただその
統一の目的が同じくなく、従つて統一の法則が異なっているから、
各相異なつた意識の作用と考えられているのである。しかし今一
おのの
層精細に何点において異なり何点において同じきかを考究して見
よう。先ず想像と意志とを比較して見ると、想像の目的は自然の
模擬であつて、意志の目的は自身の運動である。従つて想像にお
いては自然の真状態に合うように觀念を統一し、意志では自己の

欲望に合うように統一するのである。しかし精しく考えて見ると、意志の運動の前には必ず先ず一度その運動を想像せねばならず、また自然を想像するには自分が先ずその物になって考えて見なければならぬ。ただ想像というものはどうしても外物を想像するので、自己が全くこれと一致することができず、従つて自己の現実でないというような感がする。即ち或事を想像するというのどこを實行するといふのはどうしても異なるように思われるのである。しかし更に一步を進めて考えて見ると、こは程度の差であつて性質の差ではない。想像も美術家の想像において見るが如く入神の域に達すれば、全く自己をその中に没し自己と物と全然一致して、物の活動が直に自己の意志活動と感ぜらるるようにもな

ただち

るのである。次に思惟と意志とを比較して見ると、思惟の目的は真理にあるので、その觀念結合を支配する法則は論理の法則である。我々は真理とする所の者を必ず意志するとは限らない、また意志する所の者が必ず真理であるとは考えておらぬ。しかのみならず、思惟の統一は単に抽象的觀念の統一であるが、意志と想像とは具体的觀念の統一である。これらの点において思惟と意志とは一見明に區別があつて、誰もこれを混ざる者はないのであるがまた能く考えて見ると、この區別も左程に明確にして動かすべからざるものではない。意志の背後にはいつでも相当の理由が潜んでいる。その理由は完全ならざるにせよ、とにかく意志は或真理の上に働くものである、即ち思惟に由つて成立するのである。こ

れに反し、王陽明が知行同一を主張したように真実の知識は必ず意志の実行を伴わなければならぬ。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬというのは未だ真に知らないのである。斯く考^かえて見ると、思惟、想像、意志の三つの統覚はその根本においては同一の統一作用である。そのうち思惟および想像は物および自己の凡てに関する觀念に対する統一作用であるが、意志は特に自己の活動のみに関する觀念の統一作用である。これに反し、前者は単に理想的、即ち可能的統一であるが、後者は現実的統一である、即ち統一の極致であるということができる。

^すで 已に意志の統覚作用における地位を略述した所で、今度は他の觀念的結合、即ち聯想および融合との關係を述べよう。聯想につ

いては曩さきに、その觀念結合の方向を定むる者は外界にありて内界にないといったが、これは単に程度の上より論じたので、聯想においてもその統一作用が全く内にはいられない。ただ明に意識上に現われぬまでである。融合に至つては觀念の結合が更に無意識であつて、結合作用すら意識しないのであるが、それとて決して内面的統一がないのではない。これを要するに意識現象は凡て意志と同一の形式を具えていて、凡て或意味における意志であるといふことができる、而してこれらの統一作用の根本となる統一力を自己と名づくるならば、意志はその中にて最も明に自己を發表したものである。それで我々は意志活動において最も明に自己を意識するのである。

第二章 行 為 下

これまでは心理学上より、行為とは如何なる意識現象であるかを論じたのであるが、これより行為の本たる意志の統一力なるものが何処より起るか、實在の上においてこの力は如何なる意義をもっているかの問題を論じ、哲学上意志および行為の性質を明あきらかにして置こうと思う。

或定まれる目的に由りて内より觀念を統一するという意志の統一とは果して何より起るのであるか。物質の外に實在なしという科学者の見地より見れば、この力は我々の身体より起るといふ

外なからう。我々の身体は動物のそれと同じく、一の体系をなせる有機体である。動物の有機体は精神の有無に關せず、神経系統の中枢において機械的に種々の秩序立ちたる運動をなすことができる。即ち反射運動、自動運動、更に複雑なる本能的動作をなすことができるのである。我々の意志も元はこれらの無意識運動より発達し来^{きた}つたもので、今でも意志が訓練せられた時にはまたこれらの無意識運動の状態に還るのであるから、つまり同一の力に基づいて起る同一種の運動であると考えるの外はない。而^{しか}して有機体の種々の目的は凡^{すべ}て自己および自己の種属における生活の維持発展ということに歸するのであるから、我々の意志の目的も生活保存の外になからう。ただ意志においては目的が意識せられて

いるので、他と異なつて見えるのみである。それで科学者は我々人間における種々高尚なる精神上の要求をも皆この生活の目的より説明しようとするのである。

しかし斯^かく意志の本を物質力に求め、微妙幽遠なる人生の要求を単に生活欲より説明しようとするのは頗^{すこぶ}る難事である。たとい高尚なる意志の発達は同時に生活作用の隆盛を伴うものとしても、最上の目的は前者にありて後者にあるのではあるまい。後者はかえつて前者の手段と考えねばならぬのであろう。しかし姑^{しばら}くこれらの議論は後にして、もし科学者のいうように我々の意志は有機体の物質的作用より起る者とするならば、物質は如何なる能力を有するものと仮定せねばならぬであらうか。有機体の合目的運動

が物質より起るといふには二つの考え方があつた。一つは自然を合目的なる者と見て、生物の種子においての如く、物質の中にも合目的力を潜勢的に含んでおらねばならぬとするので、一つは物質は単に機械力をのみ具するものと見て、合目的なる自然現象は凡て偶然に起るものとするのである。厳密なる科学者の見解はむしろ後者にあるのであるが、余はこの二つの見解が同一の考え方であつて、決してその根柢までを異にせるものではないと思う。後者の見解にしてもどこかに或一定不変の現象を起す力があると仮定せねばならぬ。機械的運動を生ずるにはこれを生ずる力が物体の中に潜在すると仮定せねばならぬ。かくいいうるならば、何故に同じ理由に由りて有機体の合目的力を物体の中に潜在すると考

えることができぬか。或は有機体の合目的運動の如きは、かかる力を仮定せずとも、更に簡単なる物理化学の法則に由りて説明することが出来るといふ者もあろう。しかしかくいえば、今日の物理化学の法則もなお一層簡単なる法則に由りて説明ができるかも知れぬ。否知識の進歩は無限であるから必ず説明されねばならぬと思う。かく考うれば真理は単に相対的である。余はむしろこの考を反対となし、分析よりも綜合に重きを置いて、合目的なる自然が個々の分立より綜合にすすみ、階段を踏んで己おのれが真意を發揮すると見るのが至当であると思う。

更に余が曩むかしに述べた實在の見方に由れば、物体というのは意識現象の不變的關係に名づけた名目にすぎないので、物体が意識を

生ずるのではなく、意識が物体を作るのである。最も客観的なる機械的運動という如き者も我々の論理的統一に由りて成立するので、決して意識の統一を離れたものではない。これより進んで生物の生活現象となり、更に進んで動物の意識現象となるに従つて、その統一はいよいよ活潑となり多方面となり且つ深遠となるのである。意志は我々の意識の最も深き統一力であつて、また實在統一力の最も深遠なる発現である。外面より見て単に機械的運動であり生活現象の過程であるものが、その内面の真意義においては意志であるのである。^{あとか}恰も単に木であり石であると思つていたものが、その真意義においては慈悲円満なる仏像であり、勇氣満々たる仁王であるが如く、いわゆる自然は意志の発現であつて、我

々は自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義を捕捉することができるのである。固もとより現象を内外に分ち精神現象と物体现象とが全く異なれる現象と見みな做す時は、右の如き説は空想に止まるように思われるかも知れぬが、直接経験における具体的事実には内外の別なく、斯かくの如き考がかえつて直接の事実であるのである。

右に述べし所は物体の機械的運動、有機体の合目的をもつて意志と根本を一つにし作用を同じうすると見る科学者のいう所と一致するのであるが、しかしその根本とする所の者は全く正反対である。彼は物質力を以て本となし、これは意志を以て本とするのである。

この考に由れば、前に行爲を分析して意志と動作の二としたの

であるが、この二者の關係は原因と結果との關係ではなく、むしろ同一物の両面である。動作は意志の表現である。外より動作と見らるる者が内より見て意志であるのである。

第三章 意志の自由

意志は心理的にいえば意識の一現象たるに過ぎないが、その本体においては實在の根本であることを論じた。今この意志が如何なる意味において自由の活動であるかを論じて見よう。意志が自由であるか、はたまた必然であるかは久しき以来学者の頭を悩ました問題である。この議論は道徳上大切であるのみならず、これに由りて意志の哲学的性質をも明あきらにすることができるのである。

先ず我々が普通に信ずる所に由つて見れば、誰も自分の意志が自由であると考えぬ者はない。自分が自分の意識について経験す

る所では、或範囲において或事を為すこともできればまた為さぬこともできる。即ち或範囲内においては自由であると信じている。これが為に責任、無責任、自負、後悔、賞讃、非難等の念が起ってくるのである。しかしこの或範囲内ということは今少しく詳しく考えて見よう。凡て外界の事物に属する者は我々はこれを自由に支配することはできぬ。自己の身体すらもどこまでも自由に取扱うことができないとはいわれない。随意筋肉の運動は自由のようであるが、一旦病気にでもかかればこれを自由に動かすことはできぬ。自由にできるといふのは単に自己の意識現象である。しかし自己の意識内の現象とても、我々は新に觀念を作り出す自由も持たず、また一度経験した事をいつでも呼び起す自由すらも持た

ない。真に自由と思われるのはただ觀念結合の作用あるのみである。即ち觀念を如何に分析し、如何に綜合するかが自己の自由に属するのである。勿論この場合においても觀念の分析綜合には動かすべからざる先在的法則なる者があつて、勝手にできるのではなく、また觀念間の結合が唯一であるか、または或結合が特に強盛であつた時には、我々はどうしてもこの結合に従わねばならぬのである。ただ觀念成立の先在的法則の範囲内において、而も觀念結合に二つ以上の途があり、これらの結合の強度が強迫的ならざる場合においてのみ、全然選択の自由を有するのである。

自由意志論を主張する人は、多くこの内界経験の事実を根拠として立論するのである。右の範囲内において動機を選択決定する

のは全く我々の自由に属し、我々の他に理由はない、この決定は外界の事情または内界の気質、習慣、性格より独立せる意志という一の神秘力に由るものと考えている。即ち觀念の結合の外にこれを支配する一の力があると考えている。これに反し、意志の必然論を主張する人は大概外界における事実の觀察を本としてこれより推論するのである。宇宙の現象は一として偶然に起る者はない、極めて些細なる事柄でも、精しく研究すれば必ず相当の原因をもっている。この考は凡て學問と稱するものの根本的思想であつて、且つ科学の發達と共に益々この思想が確實となるのである。自然現象の中にて従来神秘的と思われていたものも、一々その原因結果が明瞭となつて、数学的に計算ができるようにまで進んで

きた。今日の所でなお原因がないなどと思われているものは我々の意志くらいである。しかし意志といつてもこの動かすべからざる自然の大法則の外に脱することはできまい。今日意志が自由であると**思**っているのは、ひっきょう畢 竟 未だ科学の発達が幼稚であつて、一々この原因を説明することができぬ故である。しかのみならず、意志的動作も個々の場合においては、実に不規則であつて一見定まつた原因がないようであるが、多数の人の動作を統計的に考えて見ると案外秩序的である、決して一定の原因結果がないとは見られない。これらの考は益々我々の意志に原因があるという確信を強くし、我々の意志は凡ての自然現象と同じく、必然なる機械的因果の法則に支配せらるる者で、別に意志という一種の神秘力

はないという断案に到達するのである。

さてこの二つの反対論の孰れが正当であろうか。極端なる自由意志論者は右にいったように、全く原因も理由もなく、自由に動機を決定する一の神秘的能力があるという。しかしかかる意義において意志の自由を主張するならば、それは全く誤謬ごびゆうである。我々が動機を決する時には、何か相当の理由がなければならぬ。たとい、これが明瞭に意識の上に現われておらぬにしても、意識下において何か原因がなければならぬ。また若しこれらの論者のいうように、何らの理由なくして全く偶然に事を決する如きことがあつたならば、我々はこの時意志の自由を感じないで、かえつてこれを偶然の出来事として外より働いた者と考えるのである。従

つてこれに対し責任を感じることが薄いのである。自由意志論者が内界の経験をもととして議論を立つるというが、内界の経験はかえって反対の事実を証明するのである。

次に必然論者の議論について少しく批評を下して見よう。この種の論者は自然現象が機械的必然の法則に支配せらるるから、意識現象もその通りでなければならぬというのであるが、元來この議論には意識現象と自然現象（換言すれば物体现象）とは同一であつて、同一の法則に由つて支配せらるべきものであるという仮定が根拠となつてゐる。しかしこの仮定は果して正しきものであろうか。意識現象が物体现象と同一の法則に支配せらるべきものか否かは未定の議論である。斯かくの如き仮定の上に立つ議論は甚だ

薄弱であるといわねばならぬ。たとい今日の生理的心理学が非常に進歩して、意識現象の基礎たる脳の作用が一々物理的および化学的に説明ができたとしても、これに由りて意識現象は機械的必然法に因つて支配せらるべき者であると主張することができらうか。たとえば一銅像の材料たる銅は機械的必然法の支配の外に出でぬであろうが、この銅像の現わす意味はこの外に存するではないか。いわゆる精神上の意味なるものは見るべからず聞くべからず数うべからざるものであつて、機械的必然法以外に超然たるものであるといわねばならぬ。

これを要するに、自由意志論者のいふような全く原因も理由もない意志はどこにもない。かくの如き偶然の意志は決して自由と

感ぜられないで、かえつて強迫と感ぜらるるのである。我々が或理由より働いた時即ち自己の内面的性質より働いた時、かえつて自由であると感ぜられるのである。つまり動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出でた時、最も自由と感ずるのである。しかしそのいわゆる意志の理由なる者は必然論者のというような機械的原因ではない。我々の精神には精神活動の法則がある。精神がこの己^{おのれ}自身の法則に従うて働いた時が真に自由であるのである。自由には二つの意義がある。一は全く原因がない即ち偶然ということと同意義の自由であつて、一は自分が外の束縛を受けない、己自らにて働く意味の自由である。即ち必然的自由の意義である。意志の自由というのは、後者における意味の自由である。しかし

ここにおいて次の如き問題が起つてくるであらう。自己の性質に従うて働くのが自由であるというならば、万物皆自己の性質に従つて働かぬ者はない、水の流れるのも火の燃えるのも皆自己の性質に従うのである。然るに何故に他を必然として、独り意志のみ自由となすのであるか。

いわゆる自然界においては、或一つの現象の起るのはその事情に由りて厳密に定められている。或定まつた事情よりは、或定まつた一の現象を生ずるのみであつて、毫釐ごうりも他の可能性を許さない。自然現象は皆かくの如き盲目的必然の法則に従うて生ずるのである。然るに意識現象は単に生ずるのではなくして、意識されたる現象である。即ち生ずるのみならず、生じたことを自知して

いるのである。而してこの知るといい意識するということは即ち他の可能性を含むということである。我々が取ることを意識するということはその裏面に取らぬという可能性を含むというの意味である。更に詳言すれば、意識には必ず一般的性質の者がある、即ち意識は理想的要素をもっている。これでなければ意識ではない。而してこれらの性質があるということは、現実のかかる出来事の外更に他の可能性を有しているというのである。現実にして而も理想を含み、理想的にして而も現実を離れぬというのが意識の特性である。真実にいえば、意識は決して他より支配される者ではない、常に他を支配しているのである。故に我々の行為は必然の法則に由りて生じたるにせよ、我々はこれを知るが故にこの

行為の中に窘束せられておらぬ。意識の根柢たる理想の方より見れば、この現実には理想の特殊なる一例にすぎない。即ち理想が己自身を実現する一過程にすぎない。その行為は外より来たのではなく、内より出でたるのである。また斯の如く現実を理想の一例にすぎないと見るから、他にいくらかも可能性を含むこととなるのである。

それで意識の自由というのは、自然の法則を破って偶然的に働くから自由であるのではない、かえって自己の自然に従うが故に自由である。理由なくして働くから自由であるのではない、能く理由を知るが故に自由であるのである。我々は知識の進むと共に益々自由の人となることができる。人は他より制せられ圧せられ

てもこれを知るが故に、この抑圧以外に脱しているのである。更に進んでよくその已むを得ざる所以ゆえんを自得すれば、抑圧がかえつて自己の自由となる。ソクラテースを毒殺せしアゼンス人よりも、ソクラテースの方が自由の人である。パスカルも、「人は葦の如き弱き者である、しかし人は考える葦である、全世界が彼を滅さんとするも彼は彼が死することを、自知するが故に殺す者より尚たつとし」といつている。

意識の根柢たる理想的要素、換言すれば統一作用なる者は、かつて實在の編に論じたように、自然の産物ではなくして、かえつて自然はこの統一に由りて成立するのである。こは実に實在の根本たる無限の力であつて、これを数量的に限定すること

はできない。全然自然の必然的法則以外に存する者である。我々の意志はこの力の発現なるが故に自由である、自然的法則の支配は受けない。

第四章 価値的研究

凡て現象或は出来事を見るに二つの点よりすべすることができ。

一は如何にして起つたか、また何故にかくあらざるべからざるか
の原因もしくは理由の考究であり、一は何の為に起つたかという
目的の考究である。たとえばここに一個の花ありとせよ。こは如
何にして出来たかといえ、植物と外圍の事情とにより、物理お
よび化学の法則に因りて生じたものであるといわねばならず、何
の為かといえ、ば果実を結ぶ為であるということとなる。前者は単
に物の成立の法則を研究する理論的研究であつて、後者は物の活

動の法則を研究する実践的研究である。

いわゆる無機界の現象にては、何故に起つたかという事はあるが、何の為ということはない、即ち目的がないといわねばならぬ。但この場合でも目的と原因とが同一となつていふという事ができる。たとえば玉突台の上において玉を或力を以て或方向に突けば、必ず一定の方向に向つて転るが、この時玉に何らの目的があるのではない。或はこれを突いた人には何か目的があるかも知れぬが、これは玉其^{そのもの}者の内面的目的でない、玉は外界の原因よりして必然的に動かされるのである。しかしまた一方より考えれば、玉其物に斯^{かく}の如き運動の力があればこそ玉は一定の方向に動くのである。玉其物の内面的力よりいへば、自己を実現する合目的作用と

も見る事ができる。更に進んで動植物に至ると、自己の内面的目的という者が明あきらかになると共に、原因と目的とが区別せらるるようになる。動植物に起る現象は物理および化学の必然的法則に従うて起ると共に、全然無意義の現象ではない。生物全体の生存および発達を目的とした現象である。かかる現象にありては或原因の結果として起った者が必ずしも合目的とはいわれない、全体の目的と一部の現象とは衝突きつたを来す事がある。そこで我々は如何なる現象が最も目的に合っているか、現象の価値的研究をせねばならぬようになる。

生物の現象ではまだ、その統一的目的なる者が我々人間の外より加えた想像にすぎないとしてこれを除去することもできぬでは

ない。即ち生物の現象は単に若干の力の集合に依りて成れる無意義の結合と見做すことみなもできるのである。独り我々の意識現象に至つては、決してかく見ることはできない、意識現象は始より無意義なる要素の結合ではなくして、統一せる一活動である。思惟、想像、意志の作用よりその統一的活動を除去したならば、これらの現象は消滅するのである。これらの作用については、如何にして起るかというよりも、如何に考え、如何に想像し、如何に為すべきかを論ずるのが、第一の問題である。ここにおいて論理、審美、倫理の研究が起つて来る。

或学者の中には存在の法則よりして価値の法則を導き出そうとする人もある。しかし我々は単にこれよりこれが生ずるといふこ

とから、物の価値的判断を導き出すことは出来ぬと思う。赤き花はかかる結果を生じ、または青き花はかかる結果を生ずという原因結果の法則からして、何故にこの花は美にしてかの花は醜であるか、何故に一は大なる価値を有し、一はこれを有せぬかを説明することはできぬ。これらの価値的判断には、これが標準となるべき別の原理がなければならぬ。我々の思惟、想像、意志という如き者も、已に事実として起つた上は、いかに誤つた思惟でも、^{すて}悪しき意志でも、また拙劣なる想像でも、^{ことごと}尽くそれぞれ相当の原因に因つて起るのである。人を殺すという意志も、人を助くるの意志も皆或必然の原因ありて起り、また必然の結果を生ずるのである。この点においては両者少しも優劣がない。ただここに良心

の要求とか、または生活の欲望という如き標準があつて、始めてこの両行為の間に大なる優劣の差異を生ずるのである。或論者は大なる快樂を与うる者が大なる価値を有するものであるというように説明して、これに由りて原因結果の法則より価値の法則を導き得たように考えている。併し何故に或結果が我々に快樂を与え、或結果が我々に快樂を与えぬか、こは単に因果の法則より説明はできまい。我々が如何なるものを好み、如何なるものを悪むにくかは、別に根拠を有する直接経験の事実である。心理学者は我々の生活力を増進する者は快樂であるという、しかし生活力を増進するものが何故に快樂であるか、厭世家はかえつて生活が苦痛の源であるとも考えているではないか。また或論者は有力なる者が価値ある

者であると考えている。しかし人心に対し如何なる者が最も有力であるか、物質的に有力なる者が必ずしも人心に対して有力なる者とはいえまい、人心に対して有力なる者は最も我々の欲望を動かす者、即ち我々に対して価値ある者である。有力に由りて価値が定まるのではない、かえつて価値に由りて有力と否とが定まるのである。凡て我々の欲望または要求なる者は説明しうべからざる、与えられたる事実である。我々は生きる為に食うという、しかしこの生きる為というのは後より加えたる説明である。我々の食欲はかかる理由より起つたのではない。小児が始めて乳をのむのもかかる理由の為ではない、ただ飲む為に飲むのである。我々の欲望或は要求は啻にただかくの如き説明しうべからざる直接経験の

事実であるのみならず、かえって我々がこれに由つて實在の真意を理解する秘鑰ひやくである。實在の完全なる説明は、単に如何にして存在するかの説明のみではなく何の為に存在するかを説明せねばならぬ。

第五章 倫理学の諸説 その一

すでに
已に価値的研究とは如何なる者なるかを論じたので、これより善とは如何なるものであるかの問題に移ることとしよう。我々は上にいったように我々の行為について価値的判断を下す、この価値的判断の標準は那辺なへんにあるか、如何なる行為が善であつて、如何なる行為が悪であるか、これらの倫理学的問題を論じようと思ふのである。かかる倫理学の問題は我々に取りて最も大切な問題である。いかなる人もこの問題を疎外することはできぬ。東洋においてもまた西洋においても、倫理学は最も古き学問の一であ

つて、従つて古来倫理学に種々の学説があるから、今先ずこの学における主なる学派の大綱をあげかつこれに批評を加えて、余が執らんとする倫理学説の立脚地を明かにしようと思う。

古来の倫理学説を大別すると、大体二つに別れる。一つは他律的倫理学説といふので、善悪の標準を人性以外の権力に置こうとする者と、一つは自律的倫理学説といつて、この標準を人性の中に求めようとするのである。外になお直覚説といふのがあつて、この説の中には色々あつて、或者は他律的倫理学説の中に入ることができるが、或者は自律的倫理学説の中に入らねばならぬものである。今先ず直覚説より始めて順次他に及ぼうと思う。

この学説の中には種々あるが、その綱領とする所は我々の行為

を律すべき道德の法則は直覺的に明なる者であつて、他に理由があるのではない、如何なる行為が善であり、如何なる行為が悪であるかは、火は熱にして、水は冷なるを知るが如く、直覺的に知ることができ、行為の善悪は行為その者の性質であつて、説明すべき者でないというのである。なるほど我々の日常の経験について考えて見ると、行為の善悪を判断するのは、かれこれ理由を考へるのではなく、大抵直覺的に判断するのである。いわゆる良心なる者があつて、恰も眼が物の美醜を判するが如く、直ただちに行爲の善悪を判することができるのである。直覺説はこの事実を根拠とした者で、最も事實に近い学説である。しかのみならず、行為の善悪は理由の説明を許さぬというのは、道德の威嚴を保つ上に

おいて頗る^{すこぶ}有効である。

直覺説は簡單であつて実践上有効なるにも拘らず、これを倫理學説として如何ほどの価値があるであらうか。直覺説において直覺的に明であるというのは、人性の究^{くつきよう}竟的目的という如きものではなくて、行為の法則である。勿論直覺説の中にも、凡て^{すべ}の行為の善悪が個々の場合において直覺的に明であるというのと、個々の道徳的判断を総括する根本的道徳法が直覺的に明瞭であるというのと二つあるが、いずれにしても或直接自明なる行為の法則があるというのが直覺説の生命である。しかし我々が日常行為について下す所の道徳的判断、即ちいわゆる良心の命令という如き者の中に、果して直覺論者のいう如き直接自明で、従つて正確

で矛盾のない道德法なる者を見出しうるであろうか。先ず個々の場合について見るに、決してかくの如き明確なる判断のないことは明である。我々は個々の場合において善悪の判断に迷うこともあり、今は是^ぜと考えることも後には非と考えることもあり、また同一の場合でも、人に由りて大に善悪の判断を異にすることもある。個々の場合において明確なる道德的判断があるなどは少しく反省的精神を有する者の到底考えることができないことである。然らば一般の場合においては如何^{いかに}、果して論者のいう如き自明の原則なる者があるであろうか。第一にいわゆる直覚論者が自明の原則として掲げている所の者が人に由りて異なり決して常に一致することなきことが、一般に認めらるべき程の自明の原則なる者

がないことを証明している。しかのみならず、世事が自明の義務として承認しているものの中より、一もかかる原則を見出すことはできぬ。忠孝という如きことは固より当然の義務であるが、その間には種々衝突もあり、変遷もあり、さていかにするのが真の忠孝であるか、決して明瞭ではない。また智勇仁義の意義について考えて見ても、いかなる智いかなる勇が真の智勇であるか、凡ての智勇が善とはいわれない、智勇がかえつて悪の為に用いられることもある。仁と義とはその内で最も自明の原則に近いのであるが、仁はいつ如何なる場合においても、絶対的に善であるとはいわれない、不当の仁はかえつて悪結果を生ずることもある。また正義といつても如何なる者が真の正義であるか、決して自明と

はいわれない、たとえば人を待遇するにしても、如何にするのが正当であるか、単に各人の平等ということが正義でもない、かえつて各人の価値に由るが正義である。然るにもし各人の価値に由るとするならば、これを定むる者は何であるか。要するに我々は我々の道徳的判断において、一も直覚論者のいう如き自明の原則をもつておらぬ。時に自明の原則と思われるものは、何らの内容なき単に同意義なる語を繰返せる命題にすぎないのである。

右に論じた如く、直覚説はその主張する如き、善悪の直覚を証明することができないとすれば、学説としては甚だ価値少きものであるが、今仮にかかる直覚があるものとして、これに由りて与えられたる法則に従うのが善であるとしたならば、直覚説は如何

なる倫理学説となるであろうかを考えて見よう。純粹に直覚といえ、論者のいう如く理性に由りて説明することができない、また苦樂の感情、好悪の欲求に關係のない、全く直接にして無意識の意識といわねばならぬ。もしかくの如き直覚に従うのが善であるとすれば、善とは我々に取りて無意識の者であつて、我々が善に従うのは単に盲従である、即ち道德の法則は人性に対して外より与えられたる抑圧となり、直覚説は他律的倫理学と同一とならねばならぬ。然るに多くの直覚論者は右の如き意味における直覚を主張しておらぬ。或者は直覚を理性と同一視している、即ち道德の根本的法則が理性に由りて自明なる者と考へている。しかしかくいえば善とは理に従う事であつて、善悪の區別は直覚に由つ

て明なるのではなく、理に由りて説明しうることとなる。また或直覚論者は直覚と直接の快不快、または好悪ということを同一視している。しかしかく考えれば善は一種の快樂または満足を与うるが故に善であるので、即ち善悪の標準は快樂または満足の大小ということに移つて来る。かくの如く直覚なる語の意味に由つて、直覚説は他の種々なる倫理学説と接近する。勿論純粹なる直覚説といえ、全く無意義の直覚を意味するのでなければならぬのであるが、斯かくの如き倫理学説は他律的倫理学と同じく、何故に我々は善に従わねばならぬかを説明することはできぬ。道德の本は全く偶然にして無意味の者となる。元來我々が實際に道德的直覚と云つてゐる者の中には種々の原理を含んでゐるのである。その中

全く他の權威より来る他律的の者もあれば、理性より来れる者また感情および欲求より来れる者をも含んでいる。これいわゆる自明の原則なる者が種々の矛盾衝突に陥る所以ゆえんである。かかる混雑せる原理を以て学説を設立する能わざることは明である。

第六章 倫理学の諸説 その二

前に直覚説の不完全なることを論じ、かつ直覚の意義に由りて、種々相異なる学説に変じうることをのべた。今純粹なる他律的倫理学、即ち権力説について述べようと思う。この派の論者は、我々が道德的善といっている者が、一面において自己の快樂或は満足という如き人性の要求と趣を異にし、嚴肅な命令の意味を有する辺に着目し、道德は吾人に対し絶大なる威嚴または勢力を有する者の命令より起ってくるので、我々が道德の法則に従うのは自己の利害得失の為ではなく、単にこの絶大なる権力の命令に従

うのである、善と悪とは一かくに此の如き権力者の命令に由つて定まると考えている。凡すべて我々の道徳的判斷の本は師父の教訓、法律、制度、習慣等に由りて養成せられたる者であるから、かかる倫理學說の起るのも無理ならぬことであつて、この説はちようど前の直覺説における良心の命令に代うるに外界の權威を以てした者である。

この種の學說において外界の権力者と考えられる者は、勿論自ら我々に対して絶大の威嚴勢力をもつた者でなければならぬ。倫理學史上に現われたる権力説の中では、君主を本としたる君權的権力説と、神を本としたる神權的権力説との二種がある。神權的倫理學は基キリスト督教が無上の勢力をもつていた中世時代に行われた

ので、ドウンス・スコトウスなどがその主張者である。氏に従えば神は我々に対し無限の勢力を有するものであつて、而も神意はしか全く自由である。神は善なる故に命ずるのでもなく、また理の爲になすのでもない、神は全くこれらの束縛以外に超越している。善なるが故に神これを命ずるのではなく、神これを命ずるが故に善なるのである。氏は極端にまでこの説を推論して、もし神が我々に命ずるに殺戮さつりくを以てしたならば、殺戮も善となるであろうとまでにいった。また君権的権力説を主張したのは近世の始に出た英国のホツブスという人である。氏に従えば人性は全然悪であつて弱肉強食が自然の状態である。これより来る人生の不幸を脱するのは、ただ各人が凡ての権力を一君主に托して絶対にその命

令に服従するにある。それで何でもこの君主の命に従うのが善であり、これに背くのが悪であるといっている。その他シナにおいて荀子じゆんしが凡て先王の道に従うのが善であるといったのも、一種の権力説である。

右の権力説の立場より嚴密に論じたならば、如何なる結論に達するであろうか。権力説においては何故に我々は善をなさねばならぬかの説明ができぬ、否説明のできぬのが権力説の本意である。我々はただ權威であるからこれに従うのである。何か或理由の為にこれに従うならば、已すでに權威その者の為に従うのではなく、理由の為に従うこととなる。或人は恐怖ということが權威に従う為の最適なる動機であるという、併し恐怖ということの裏面には

自己の利害得失ということを含んでいる。しかしもし自己の利害の為に従うならば已に權威の為に従うのではない。ホツブスの如きはこれが為に純粹なる權威説の立脚地を離れている。また近頃最も面白く權威説を説明したキルヒマンの説に由ると、我々は何でも絶大なる勢力を有するもの、たとえば高山、大海の如き者に接する時は、自らその絶大なる力に打たれて驚動の情を生ずる、この情は恐怖でもなく、苦痛でもなく、自己が外界の雄大なる事物に擒とりこにせられ、これに平服し没入するの状態である。而してこしかの絶大なる勢力者がもし意志をもった者であるならば、自らここに尊敬の念を生ぜねばならぬ、即ちこの者の命令には尊敬の念を以て服従するようになる、それで尊敬の念ということが、權威に

従う動機であるといっている。しかし能く考えて見ると、我々が
他を尊敬するというのは、全然故なくして尊敬するのではない、
我々は我々の達する能わざる理想を實現し得たる人なるが故に尊
敬するのである。単に人その者を尊敬するのではなく理想を尊敬
するのである。禽きんじゆう獣には釈迦も孔子も半文銭の価値もないの
である。それで嚴密なる権力説では道徳は全く盲目的服従でな
ければならぬ。恐怖というも、尊敬というも、全く何らの意義のな
い盲目的感情でなければならぬ。エソップの寓話の中に、或時鹿
の子が母鹿の犬の声に怖れて逃げるのを見て、お母さんは大きな
体をして何故に小さい犬の声おどろに駭いて逃げるのであるかと問うた。
所が母鹿は何故かは知らぬが、ただ犬の声が無暗にこわいから逃

げるのだといったという話がある。かくの如き無意義の恐怖が権力説において最も適當なる道德的動機であると考え。果してかかる者であるならば、道德と知識とは全く正反對であつて、無知なる者が最も善人である。人間が進歩發達するには一日も早く道德の束縛を脱せねばならぬということになる。またいかなる善行でも權威の命令に従うという考なく、自分がその為さざるべからざる所以を自得して為したことは道德的善行でないということとなる。

權威説よりはかくの如く道德的動機を説明することができぬばかりでなく、いわゆる道德法というものも殆ど無意義となり、従つて善惡の區別も全く標準がなくなつてくる。我々はただ權威な

る故に盲目的にこれに服従するというならば、権威には種々の権威がある。暴力的権威もあれば、高尚なる精神的権威もある。しかしいずれに従うのも権威に従うのであるから、ひと齊しく一であるといわねばならぬ。即ち善悪の標準は全く立たなくなる。勿論力の強弱大小というのが標準となるように思われるが、力の強弱大小ということも、何か我々が理想とする所の者が定まって、始めてこれを論じ得るのである。耶蘇ヤソとナポレオンとはいずれが強い、それは我々の理想の定めようによるのである。もし単に世界に存在する力をもっている者が有力であるというならば、腕力をもった者が最も有力ということにもなる。

西行法師が「何事のおはしますかは知らねどもかたじけなさに

なみだこぼるる」と詠じたように、道德の威嚴は実にその不測の
辺に存するのである。權威説のこの点に着目したのは一方の真理
を含んではいるが、これが為に全然人性自然の要求を忘却したの
は、その大なる欠点である。道德は人性自然の上に根拠をもった
者で、何故に善をなさねばならぬかということは人性の内より説
明されねばならぬ。

第七章 倫理学の諸説 その三

他律的倫理学では、上にいったように、どうしても何故に我々は善を為さねばならぬかを説明することができぬ。善は全く無意義の者となるのである。そこで我々は道德の本を人性の中に求めねばならぬようになってくる。善は如何なる者であるか、何故に善を為さねばならぬかの問題を、人性より説明せねばならぬようになってくる。かくの如き倫理学を自律的倫理学という。これには三種あって、一つは理性を本とする者で合理説または主知説といい、一つは苦楽の感情を本とする者で快樂説といい、また一つ

は意志の活動を本とする者で活動説という。今先ず合理説より話そう。

合理的若しくは主知的倫理学 *dianoetic ethics* というのは、道徳上の善悪正邪ということと知識上の真偽ということとを同一視している。物の真相が即ち善である、物の真相を知れば自ら何を為さねばならぬかが明あきらとなる、我々の義務は幾何学的真理の如く演え繹んえきしうる者であると考えている。それで我々は何故に善を為さねばならぬかといえ、真理なるが故であるというのである。我々人間は理性を具しておつて、知識において理に従わねばならぬように、実行においても理に従わねばならぬのである（ちよつと注意しておくが、理という語には哲学上色々な意味があるが、こ

ここに理というのは普通の意味における抽象的概念の関係をいうのである)。この説は一方においてはホッブスなどのように、道徳法は君主の意志に由りて左右し得る随意的の者であるというに反し、道徳法は物の性質であつて、永久不変なることを主張し、また一方では、善悪の本を知覚または感情の如き感受性に求むる時は、道徳法の一般性を説明することができず、義務の威厳を滅却し、各人の好尚を以て唯一の標準とせねばならぬようになるのを恐れて、理の一般性に基づいて、道徳法の一般性を説明し義務の威厳を立せんとしたのである。この説は往々前にいった直覚説と混同せらるることが多いが、直覚ということとは必ずしも理性の直覚と限るには及ばぬ。この二者は二つに分つて考えた方がよいと

思う。

余は合理説の最醇なる者はクラークの説であると考え。氏の考に依れば、凡て人事界における物の関係は数理の如く明確なる者で、これに由りて自ら物の適當不適當を知ることができるといふ。たとえば神は我々より無限に優秀なる者であるから、我々はこれに服従せねばならぬとか、他人が己に施して不正なる事は自分^{ほどこし}が他人に為しても不正であるというような訳である。氏はまた何故に人間は善を為さねばならぬかを論じて、合理的動物は理に従わざるべからずといっている。時としては、正義に反して働かんとする者は物の性質を変せんと欲するが如き者であるとまでにいつて、全く「ある」ということと「あらねばならぬ」というこ

とを混同している。

合理説が道德法の一般性を明にし、義務を嚴肅ならしめんとするは可なれども、これを以て道德のぜんびよう全豹を説き得たるものとなすことはできぬ。論者のいうように、我々の行為を指導する道德法なる者が、形式的理解力によりて先天的に知りうる者であるうか。純粹なる形式的理解力は論理学のいわゆる思想の三法則という如き、単に形式的理解の法則を与うることはできるが、何らの内容を与うることはできぬ。論者は好んで例を幾何学に取るが、幾何学においても、その公理なる者は単に形式的理解力に由りて、明になったのではなく、空間の性質より来るのである。幾何学の演繹的推理は空間の性質についての根本的直覺に、論理法を応用

したものである。倫理学においても、已すに根本原理が明となった上はこれを応用するには、論理の法則に由らねばならぬのである。うが、この原則その者は論理の法則に由つて明になつたのではない。たとえば汝の隣人を愛せよという道徳法は単に理解力に由りて明であるであろうか。我々に他愛の性質もあれば、また自愛の性質もある。然るに何故にその一が優つていて他が劣つているのであるか、これを定むる者は理解力ではなくして、我々の感情または欲求である。我々は単に知識上に物の真相を知り得たりとしても、これより何が善であるかを知ることができぬ。かくあるということより、かくあらねばならぬということを知ることができぬ。クラークは物の真相より適不適を知ることができるとい

が、適不適ということは已に純粹なる知識上の判断ではなくして、価値的判断である。何か求むる所の者があつて、然る後適不適の判断が起つてくるのである。

次に論者は何故に我々は善を為さねばならぬかということの説明して、理性的動物なるが故に理に従わねばならぬという。理を解する者は知識上において理に従わねばならぬのは当然である。

しかし単に論理的判断という者と意志の選択とは別物である。論理の判断は必ずしも意志の原因とはならぬ。意志は感情または衝動より起るもので、単に抽象的論理より起るものではない。己の^{おのれ}欲せざる所人に施す^{なか}勿れという格言も、もし同情という動機がなかつたならば、我々に対して殆ど無意義である。もし抽象的論理

が直ただちに意志の動機となり得るものならば、最も推理に長じた人は即ち最善の人といわねばならぬ。然るに事實は時にこれに反して知ある人よりもかえつて無知なる人が一層善人であることは誰も否定することはできない。

曩むかしには合理説の代表者としてクラークをあげたが、クラークはこの説の理論的方面の代表者であつて、実行的方面を代表する者はいわゆる犬儒学派であらう。この派はソクラテースが善と知とを同一視するに基づき、凡ての情欲快樂を悪となし、これに打克かつて純理に従うのを唯一の善となした、而もそのいわゆる理なる者は単に情欲に反するのみにて、何らの内容なき消極的の理である。道德の目的は単に情欲快樂に克ちて精神の自

由を保つということのみであつた。有名なるディオゲネスの如きがその好模範である。その学派の後またストア学派なる者があつて、同一の主義を唱道した。ストア学派に従えば、宇宙は唯一の理に由りて支配せらるる者で、人間の本質もこの理性の外にいでぬ、理に従うのは即ち自然の法則に従うのであつて、これが人間において唯一の善である、生命、健康、財産も善ではなく、貧苦、病死も悪ではない、ただ内心の自由と平静とが最上の善であると考へた。その結果犬儒学派と同じく、凡ての情欲を排斥して単に無欲 *Apathie* たらんことを務むるようになった。エピクテートの如きはその好例である。

右の学派の如く、全然情欲に反対する純理を以て人性の目的

となす時には、理論上においても何らの道徳的動機を与うることができぬように、実行上においても何らの積極的善の内容を与うることはできぬ。シニツクスやストアがいつたように、単に情欲に打克つということが唯一の善と考うるより外はない。しかし我々が情欲に打克たねばならぬというのは、更に何か大なる目的の求むべき者がある故である。単に情欲を制する為に制するのが善であるといえば、これより不合理なることはあるまい。

第八章 倫理学の諸説 その四

合理説は他律的倫理学に比すれば更に一步をすすめて、人性自然の中より善を説明せんとする者である。しかし単に形式的理性を本としては、前にいったように、到底何故に善をなさざるべからざるかの根本的問題を説明することはできぬ。そこで我々が深く自己の中に反省して見ると、意志は凡て苦樂すべの感情より生ずるので、快を求め不快を避けるというのが人情の自然で動かすべからざる事実である。我々が表面上全く快樂の為にせざる行為、たとえば身を殺して仁をなすという如き場合にても、その裏面につ

いて探つて見ると、やはり一種の快樂を求めているのである。意志の目的は畢ひつきよう竟快樂の外になく、我々が快樂を以て人生の目的となすということは更に説明を要しない自明の真理である。それで快樂を以て人性唯一の目的となし、道德的善惡の區別をもこの原理に由りて説明せんとする倫理学説の起るのは自然の勢である。これを快樂説という。この快樂説には二種あつて、一つを利己的快樂説といい、他を公衆的快樂説という。

利己的快樂説とは自己の快樂を以て人生唯一の目的となし、我々が他人の為にするという場合においても、その実は自己の快樂を求めているのであると考え、最大なる自己の快樂が最大の善であるとなすのである。この説の完全なる代表者は希臘ギリシヤにおける

キレーネ学派とエピクロースとである。アリスチッポスは肉体的
快樂の外に精神的快樂のあることは許したが、快樂はいかなる快
樂でも凡て同一の快樂である、ただ大なる快樂が善であると考え
た。而して氏は凡て積極的快樂を尚とび、また一生の快樂よりもむ
しろ瞬間の快樂を重んじたので、最も純粹なる快樂説の代表者と
いわねばならぬ。エピクロースはやはり凡ての快樂を以て同一と
なし、快樂が唯一の善で、如何なる快樂も苦痛の結果を生ぜざる
以上は、排斥すべきものにあらざと考えたが、氏は瞬間の快樂よ
りも一生の快樂を重しとし、積極的快樂よりもむしろ消極的快樂、
即ち苦悩なき状態を尚とんだ。氏の最大の善というのは心の平和即ち
anquility of mind といふことである。しかし氏の根本主義はど

までも利己的快樂説であつて、希臘人のいわゆる四つの主徳、睿え知いち、節制、勇氣、正義という如き者も自己の快樂の手段として必要であるのである。正義ということも、正義其そのもの者が価値あるのではなく、各人相犯さずして幸福を享うける手段として必要なのである。この主義は氏の社会的生活に関する意見において最も明あきらかある。社会は自己の利益を得る為に必要なのである。国家は単に個人の安全を謀る為に存在するのである。もし社会的煩累を避けて而も充分なる安全を得ることができれば、こは大に望むべき所である。氏の主義はむしろ隱遁主義 $\lambda\alpha\theta\epsilon\beta\iota\omega\sigma\alpha\sigma$ である。氏はこれに由りて、なるべく家族生活をも避けんとした。

次に公衆的快樂説、即ちいわゆる功利説について述べよう。この説は根本的主義においては全く前説と同一であるが、ただ個人の快樂を以て最上の善となさず、社会公衆の快樂を以て最上の善となす点において前説と異なっている。この説の完全なる代表者はベンザムである。氏に従えば人生の目的は快樂であつて、善は快樂の外にない。而していかなる快樂も同一であつて、快樂には種類の差別はない（留針押しの遊の快樂も高尚なる詩歌の快樂も同一である）、ただ大小の数量的差異あるのみである。我々の行為の価値は直覚論者のいうようにその者に価値があるのではなく、全くこれより生ずる結果に由りて定まるのである。即ち大なる快樂を生ずる行為が善行である。而して如何なる行為が最も大なる

善行であるかといえ、氏は個人の最大幸福よりも多人数の最大幸福が快樂説の原則よりして道理上一層大なる快樂と考へねばならぬから、最大多数の最大幸福というのが最上の善であるといつてゐる。またベンザムはこの快樂説に由りて、行為の価値を定むる科学的方法をも論じてゐる。氏に従へば、快樂の価値は大抵数量的に定め得る者であつて、たとえば強度、長短、確實、不確實等の標準に由りて快樂の計算ができると思つたのである。氏の説は快樂説として実に能く辻褃よつじつまの合つた者であるが、ただ一つ何故に個人の最大快樂ではなくて、最大多数の最大幸福が最上の善でなければならぬかの説明が明瞭でない。快樂にはこれを感じずる主観がなければなるまい。感ずる者があればこそ快樂があるので

ある。而してこの感ずる主というのはいつでも個人でなければならぬ。然らば快樂説の原則よりして何故に個人の快樂よりも多人数の快樂が上に置かれねばならぬのであるか。人間には同情というものがあるから己おのれ独り楽しむよりは、人と共に楽しんだ方が一層大なる快樂であるかも知れない、ミルなどはこの点に注目している。しかしこの場合においても、この同情より来る快樂は他人の快樂ではなく、自分の快樂である。やはり自己の快樂が唯一の標準であるのである。もし自己の快樂と他人の快樂と相衝突した場合は如何いかに。快樂説の立脚地よりしては、それでも自己の快樂をすてて他人の快樂を求めねばならぬということができらるであろうか。エピクロースのように利己主義となるのが、かえって快樂説の必然

なる結果であろう。ベンザムもミルも極力自己の快樂と他人の快樂とが一致するものであると論じているが、かかる事は到底、經驗的事實の上において証明はできまいと思う。

これまで一通り快樂説の主なる点をのべたので、これよりその批評に移ろう。先ず快樂説の根本的仮定たる快樂は人生唯一の目的であるということ承認した処で、果して快樂説に由りて充分なる行為の規範を与うる事ができるであろうか。嚴密なる快樂説の立脚地より見れば、快樂は如何なる快樂でも皆同種であつて、ただ大小の數量的差異あるのみでなければならぬ。もし快樂に色々の性質的差別があつて、これに由りて価値が異なるものであるとするならば、快樂の外に別に価値を定むる原則を許さねばなら

ぬこととなる。即ち快樂が行為の価値を定むる唯一の原則であるという主義と衝突する。ベンザムの後を受けたるミルは快樂に色々性質上の差別あることを許し、二種の快樂の優劣は、この二種を同じく経験し得る人は容易にこれを定めうると考えている。たとえば^{ぶた}豚となりて満足するよりはソクラテースとなつて不満足なことは誰も望む所である。而してこれらの差別は人間の品位の感 *sense of dignity* より来るもの^{きた}と考へている。しかしミルの如き考は明に快樂説の立脚地を離れたもので、快樂説よりいへば一の快樂が他の快樂より小なるに閑せず、他の快樂よりも尚き者であるという事は許されない。さらばエピクロース、ベンザム諸氏の如く純粹に快樂は同一であつてただ数量的に異なるものとして、

如何にして快樂の数量的關係を定め、これに由りて行為の価値を定めることができるであろうか。アリスチッポスやエピクロースは単に知識に由りて弁別ができるといっているだけで、明瞭なる標準を与えてはおらぬ。独りベンザムは上にいったようにこの標準を詳論している。併し快樂の感情なる者は一人の人においても、時と場合とに由りて非常に変化し易い物である、一の快樂より他の快樂が強度において勝るかは頗る明瞭でない。更に如何ほどの強度が如何ほどの継続に相当するかを定むるのは極めて困難である。一人の人においてすらく快樂の尺度を定むるのは困難であつて見れば公衆的快樂説のように他人の快樂をも計算して快樂の大小を定めんとするのは尚更困難である。普通には凡て肉体の快

樂より精神の快樂が上であると考えられ、富より名譽が大切で、己一人の快樂より多人数の快樂が尚いなどと、伝説的に快樂の価値が定まっているようであるが、かかる標準は種々なる方面の觀察よりできたもので、決して單純なる快樂の大小より定まったものとは思われない。

右は快樂説の根本的原理を正しきものとして論じたのであるが、かくして見ても、快樂説に由りて我々の行為の価値を定むべき正確なる規範を得ることは頗る困難である。今一步を進めてこの説の根本的原理について考究して見よう。凡て人は快樂を希望し、快樂が人生唯一の目的であるとはこの説の根本的仮定であつて、またすべての人のいう所であるが、少しく考えて見ると、その決

して真理でないことが明である。人間には利己的快樂の外に、高尚なる他愛的または理想的の欲求のあることは許さねばなるまい。たとえば己の欲を抑えても、愛する者に与えたいとか、自己の身を失つても理想を實行せねばならぬというような考は誰の胸裡きょうりにも多少は潜みおるのである。時あつてこれらの動機が非常なる力を現わし来り、人をして思わず悲惨なる犠牲的行為を敢てせしむることも少くない。快樂論者のいうように人間が全然自己の快樂を求めているというのは頗る穿すこぶち得たる真理のようであるが、かえつて事實に遠ざかつたものである。勿論快樂論者もこれらの事實を認めないのではないが、人間がこれらの欲望を有しこれが為に犠牲的行為を敢てするのも、つまり自己の欲望を満足せんと

するので、裏面より見ればやはり自己の快樂を求むるにすぎないと考えているのである。しかしいかなる人もまたいかなる場合でも欲求の満足を求めているということは事実であるが、欲求の満足を求むる者が即ち快樂を求むる者であるとはいわれない。いかに苦痛多き理想でもこれを実行し得た時には、必ず満足の感情を伴うのである。而してこの感情は一種の快樂には相違ないが、これが為はこの快感が始より行為の目的であつたとはいわれまい。かくの如き満足の快感なる者が起るには、先ず我々に自然の欲求という者がなければならぬ。この欲求があればこそ、これを実行して満足の快樂を生ずるのである。然るにこの快感あるが為に、欲求は凡て快樂を目的としているというのは、原因と結果とを混

同したものである。我々人間には先天的に他愛の本能がある。これがあるが故に、他を愛するということは我々に無限の満足を与えるのである。しかしこれが為に自己の快樂の為に他を愛したのだとはいわれぬ。毫釐ごうりにても自己の快樂の為にするという考があったならば、決して他愛より来る満足の感情をうる事ができないのである。啻ただに他愛の欲求ばかりではなく、全く自愛的欲求といわれている者も単に快樂を目的としている者はない。たとえば食色の欲も快樂を目的とするというよりは、かえって一種先天的本能の必然に駆られて起るものである。飢えたる者はかえって食欲のあるを悲み、失恋の人はかえって愛情あるを怨うらむであらう。人間もし快樂が唯一の目的であるならば、人生ほど矛盾に富んだ

者はなかり。むしろ凡て人間の欲求を断ち去った方がかえって快樂を求むるの途である。エピクローヌが凡ての欲を脱したる状態、即ち心の平静を以て最上の快樂となし、かえって正反対の原理より出立したストイックの理想と一致したのもこの故である。

しかし或快樂論者では、我々が今日快樂を目的としない自然の欲求であると思つてゐる者でも、個人の一生または生物進化の経過において、習慣に由りて第二の天性となつたので、元は意識的に快樂を求めた者が無意識となつたのであると論じてゐる。即ち快樂を目的とせざる自然の欲求というのは、つまり快樂を得る手段であつたのが、習慣に由つて目的其者となつたといふのである（ミルなどはこれについてよく金銭の例を引いてゐる）。成程我

々の欲求の中には此の如き心理的作用に由つて第二の天性となつた者もあるであらう。しかし快樂を目的とせざる欲求はことごと尽くかか
る過程に由りて生じたものとはいわれない。我々の精神はその身
体と同じく生れながらにして活動的である。種々の本能をもつて
いる。鶏の子が生れながらもみ糶を拾い、あひる鶩の子が生れながら水に入
るのも同理である。これらの本能と称すべき者が果して遺伝に由
つて、元來意識的であつた者が無意識的習慣となつたのであらう
か。今日の生物進化の説に由れば、生物の本能は決してかかる過
程に由つて出来たものではない。元來生物の卵において具有した
能力であつて、事情に適する者が生存して遂に一種特有なる本能
を發揮するに至つたのである。

上來論じ来つたように、快樂説は合理説に比すれば一層人性の自然に近づきたる者であるが、この説に由れば善惡の判別は単に苦樂の感情に由りて定めらるることとなり、正確なる客觀的標準を与うることができず、且つ道徳的善の命令的要素を説明することはできない。しかのみならず、快樂を以て人生の唯一の目的となすのは未だ真に人性自然の事實に合つたものといわれない。我々は決して快樂に由りて満足することはできない。もし単に快樂のみを目的とする人があつたならばかえつて人性に悖つた人である。

第九章 善（活動説）

すでに
 已に善についての種々の見解を論じ且つその不充分なる点を指摘したので、自ら善の真正なる見解は如何なるものであるかが明あきらかになつたと思う。我々の意志が目的とせなければならぬ善、即ち我々の行為の価値を定むべき規範はどこにこれを求めねばならぬか。かつて価値的判断の本を論じた所にいつたように、この判断の本は是非これを意識の直接経験に求めねばならぬ。善とはただ意識の内面的要求より説明すべき者であつて外より説明すべき者でない。単に事物はかくあるまたはかくして起つたということ

より、かくあらねばならぬということの説明することはできぬ。真理の標準もつまる所は意識の内面的必然にあつて、アウグスチヌスやデカルトの如き最も根本に立ち返つて考えた人は皆ここより出立したように、善の根本的標準もまたここに求めねばならぬ。然るに他律的倫理学の如きは善悪の標準を外に求めようとしている。かくしては到底善の何故に為さざるべからざるかを説明することはできぬ。合理説が意識の内面的作用の一である理性より善悪の価値を定めようとするのは、他律的倫理学説に比して一步を進めた者といふことはできるが、理は意志の価値を定むべきものではない。ヘフディングが「意識は意志の活動を以て始まりまたこれを以て終る」といったように、意志は抽象的理解の作用より

も根本的事実である。後者が前者を起すのではなく、かえつて前者が後者を支配するのである。然らば快樂説は如何いかに、感情と意志とは殆ど同一現象の強度の差異といつてもよい位であるが、前にいつたように快樂はむしろ意識の先天的要求の満足より起る者で、いわゆる衝動、本能という如き先天的要求が快不快の感情よりも根本的であるといわねばならぬ。

それで善は何であるかの説明は意志そのもの其者の性質に求めねばならぬことは明である。意志は意識の根本的統一作用であつて、直ただちにまた實在の根本たる統一力の発現である。意志は他の為の活動ではなく、己おのれ自らの為の活動である。意志の価値を定むる根本は意志其者の中に求むるより外はないのである。意志活動の性質は、

嚮^{さき}に行爲の性質を論じた時にいったように、その根柢には先天的要求（意識の素因）なる者があつて、意識の上には目的觀念として現われ、これによりて意識の統一するにあるのである。この統一が完成せられた時、即ち理想が実現せられた時我々に満足の感情を生じ、これに反した時は不満足の感情を生ずるのである。行爲の価値を定むる者は一にこの意志の根本たる先天的要求にあるので、能^よくこの要求即ち吾人の理想を実現し得た時にはその行爲は善として賞讃せられ、これに反した時は悪として非難せられるのである。そこで善とは我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の発展完成であるということとなる。斯^{かく}の如き根本的理想に基づく倫理学説を活動説 *energetism* という。

この説はプラトーン、アリストテレースに始まる。特にアリストテレースはこれに基づいて一つの倫理を組織したのである。氏に従えば人生の目的は幸福 *eudaimonia* である。しかしこれに達するには快樂を求むるに由るにあらずして、完全なる活動に由るのである。

世のいわゆる道德家なる者は多くこの活動的方面を見逃している。義務とか法則とかいって、徒らに自己の要求を抑圧し活動束縛するのを以て善の本性と心得ている。勿論不完全なる我々とはかく活動の真意義を解せず岐路に陥る場合が多いのであるから、かかる傾向を生じたのも無理ならぬことであるが、一層大なる要求を攀援すべき者があつてこそ、小なる要求を抑制する必要が

起るのである、徒らに要求を抑制するのはかえって善の本性に悖もとつたものである。善には命令的威嚴の性質をも具えておらねばならぬが、これよりも自然的好樂というのが一層必要なる性質である。いわゆる道德の義務とか法則とかいうのは、義務或は法則其そのもの

者に価値があるのではなく、かえって大なる要求に基づいて起るのである。この点より見て善と幸福とは相衝突せぬばかりでなく、かえってアリストテレースのいったように善は幸福であるということができる。我々が自己の要求を充すまたは理想を實現するということは、いつでも幸福である。善の裏面には必ず幸福の感情を伴うの要がある。ただ快樂説のいうように意志は快樂の感情を目的とする者で、快樂が即ち善であるとはいわれない。快樂

と幸福とは似て非なる者である。幸福は満足に由りて得ることができ、満足は理想的要求の実現に起るのである。孔子が「疎食を飯くちひ、水を飲み、肱ひじを曲げて之を枕とす、樂も亦其の中に在り」といわれたように、我々は場合に由りては苦痛の中においてもなお幸福を保つことができるのである。真正の幸福はかえつて嚴肅なる理想の実現に由りて得らるべき者である。世人は往々自己の理想の実現または要求の満足などいえば利己主義または我わがまま儘主義と同一視している。しかし最も深き自己の内面的要求の声は我々に取りて大なる威力を有し、人生においてこれより嚴なるものはないのである。

さて善とは理想の実現、要求の満足であるとすれば、この要求

といい理想という者は何から起ってくるので、善とは如何なる性質の者であるか。意志は意識の最深なる統一作用であつて即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである、即ち自己の力であるといつてもよいのである。我々の意識は思惟、想像においても意志においてもまたいわゆる知覚、感情、衝動においても皆その根柢には内面的統一なる者が働いているので、意識現象は凡てこの一なる者の発展完成である。而してこの全体を統一する最深なる統一力が我々のいわゆる自己であつて、意志は最も能くこの力を発表したものである。かく考えて見れば意志の発展完成は直に自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成 self-realization

コであるということが出来る。即ち我々の精神が種々の能力を發展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である（アリストテレスのいわゆる *entelechie* が善である）。竹は竹、松は松と各自その天賦を充分に發揮するように、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である。スピノーザも「徳とは自己固有の性質に従うて働くの謂いに外ならず」といった。

ここにおいて善の概念は美の概念と近接してくる。美とは物が理想の如くに実現する場合に感ぜらるるのである。理想の如く実現するというのは物が自然の本性を發揮する謂である。それで花が花の本性を現じたる時最も美なるが如く、人間が人間の本性を現じた時は美の頂上に達するのである。善は即ち美である。たと

い行為その者は大なる人性の要求から見て何らの価値なき者であつても、その行為が真にその人の天性より出でたる自然の行為であつた時には一種の美感を惹く^ひように、道德上においても一種寛容の情を生ずるのである。希臘^{ギリシヤじん}人は善と美とを同一視している。この考は最も能くプラトーンにおいて現われている。

また一方より見れば善の概念は實在の概念とも一致してくる。かつて論じたように、一の者の發展完成というのが凡て實在成立の根本的形式であつて、精神も自然も宇宙も皆この形式において成立している。して見れば、今自己の發展完成であるという善とは自己の實在の法則に従うの謂である。即ち自己の眞實在と一致するのが最上の善ということになる。そこで道德の法則は實在の

法則の中に含まれるようになり、善とは自己の實在の眞性より説明ができることとなる。いわゆる価値的判断の本である内面的要求と實在の統一力とは一つであつて二つあるのではない。存在と価値とを分けて考えるのは、知識の対象と情意の対象とを分つ抽象的作用よりくるので、具体的眞實在においてはこの両者は元来一であるのである。乃ち善を求め善に遷るといふのは、つまり自己の眞を知ることとなる。合理論者が眞と善とを同一にしたのも一面の眞理を含んでいる。しかし抽象的知識と善とは必ずしも一致しない。この場合における知るとはいわゆる体得の意味でなければならぬ。これらの考は希臘においてプラト―また印度インドにおいてウパニシャツドの根本的思想であつて、善に対する最深の思想

であると思う（プラトーンでは善の理想が実在の根本である、また中世哲学においても「すべての実在は善なり」 *omne ens est bonu* ヨという句がある）。

第十章 人格的善

前には先ず善とは如何なる者でなければならぬかを論じ、善の一般の概念を与えたのであるが、これより我々人間の善とは如何なる者であるかを考究し、これが特徴を明あきらかにしようと思う。我々の意識は決して単純なる一の活動ではなく、種々なる活動の綜合であることは誰にも明なる事実である。して見ると、我々の要求なる者も決して単純ではない、種々なる要求のあるのが当然である。然らばこれらの種々なる要求の中で、いずれの要求を充すのが最上の善であるか。我々の自己全体の善とは如何なる者である

かの問題が起ってくる。

我々の意識現象には一つも孤独なる者が無い、必ず他と関係の上において成立するのである。一瞬の意識でも已すに単純でない、その中に複雑なる要素を含んでいる。而してこれらの要素は互に独立せるものではなくして、彼此ひし関係上において一種の意味をもつた者である。啻ただに一時の意識が斯かくの如く組織せられてあるのみではなく、一生の意識もまた斯の如き一体系である。自己とはこの全体の統一に名づけたのである。

して見ると、我々の要求というのも決して孤独に起るものではない。必ず他との関係上において生じてくるのである。我々の善とは或一種または一時の要求のみを満足するの謂いでなく、或一つ

の要求はただ全体との関係上において始めて善となることは明である。たとえば身体の善はその一局部の健康でなくして、全身の健全なる関係にあると同一である。それで活動説より見て、善とは先ず種々なる活動の一致調和或は中庸ということとならねばならぬ。我々の良心とは調和統一の意識作用ということとなる。

調和が善であるというのはプラトーの考であつた。氏は善を音楽の調和に喩^{たと}えておる。英のシャフツベリなどもこの考を取っている。また中庸が善であるというのはアリストテレースの説であつて、東洋においては『中庸』の書にも現われて居る。アリストテレースは凡^{すべ}て徳は中庸にあるとなし、たとえば勇氣は粗暴と怯^{きようじやく}弱との中庸で、節儉は吝^{りんしよく}嗇と浪費との中庸

であるといった。能く子思ししの考に似ている。また進化論の倫理学者スペンサーの如きが、善は種々なる能力の平均であるといっているのも、つまり同一の意味である。

しかし、単に調和であるとか中庸であるとかいったのでは未だ意味が明瞭でない。調和とは如何なる意味においての調和であるか、中庸とは如何なる意味においての中庸であるか。意識は同列なる活動の集合ではなくして統一せられたる一体系である。その調和または中庸ということとは、数量的の意味ではなくして体系的秩序の意味でなければならぬ。然らば我々の精神の種々なる活動における固有の秩序は如何なるものであるか。我々の精神もその低き程度においては動物の精神と同じく単に本能活動である。即

ち目前の対象に対して衝動的に働くので、全く肉欲に由りて動かされるのである。しかし意識現象はいかに単純であつても必ず観念の要求を具えて居る。それで意識活動がいかに本能的といつても、その背後に観念活動が潜んで居らねばならぬ（動物でも高等なる者は必ずそうであろうと思う）。いかなる人間でも白痴の如き者にあらざる以上は、決して純粹に肉体的欲望を以て満足する者ではない、必ずその心の底には観念的欲望が働いている。即ちいかなる人も何らかの理想を抱いて居る。守銭奴の利を貪るのも一種の理想より来るのである。つまり人間は肉体の上において生存しているのではなく、観念の上において生命を有して居るのである。ゲートの董すみれという詩に、野の董わかが少わき牧女に踏まれながら

愛の満足を得たというようなことがある。これが凡ての人間の真情であると思う。そこで観念活動というのは精神の根本的作用であつて、我々の意識はこれに由りて支配せらるべき者である。即ちこれより起る要求を満足するのが我々の眞の善であるといわねばならぬ。然らば更に一步を進んで、観念活動の根本的法則とは如何なる者であるかといえ、即ち理性の法則ということとなる。理性の法則というのは観念と観念との間の最も一般的なる且つ最も根本的なる関係を言い現わした者で、観念活動を支配する最上の法則である。そこでまた理性という者が我々の精神を支配すべき根本的能力で、理性の満足が我々の最上の善である。何でも理に従うのが人間の善であるということになる。シニツクやストイ

ツクはこの考を極端に主張した者で、これが為^レに凡て人心の他の要求を悪として排斥し、理にのみ従うのが一の善であるとまでにいった。しかしプラトリーの晩年の考やアリストテレースでは理性の活動より起るのが最上の善であるが、またこれより他の活動を支配し統御するのも善であるといった。

プラトリーは有名なる『共和国』において人心の組織を国家の組織と同一視し、理性に統御せられた状態が国家においても個人においても最上の善とっている。

もし我々の意識が種々なる能力の綜合より成つていて、その一が他を支配すべきように構成せられてある者ならば、活動説における善とは右にいった如く理性に従うて他を制御するにあるとい

わねばならぬ。しかし我々の意識は元来一の活動である。その根柢にはいつでも唯一の力が働いている。知覚とか衝動とかいう瞬間的意識活動にも已にこの力が現われて居る。更に進んで思惟、想像、意志という如き意識的活動に至れば、この力が一層深遠なる形において現われてくる。我々が理性に従うというのも、つまりこの深遠なる統一力に従うの意に外ならない。然らずして抽象的に考えた単に理性というものは、かつて合理説を評した処に述べたように、何らの内容なき形式的関係を与うるにすぎないのである。この意識の統一力なる者は決して意識の内容を離れて存するのではない、かえって意識内容はこの力に由って成立するものである。勿論意識の内容を個々に分析して考うる時は、この統一

力を見出すことはできぬ。しかしその綜合の上に嚴然として動かすべからざる一事実として現われるのである。たとえば画面に現われたる一種の理想、音楽に現われたる一種の感情の如き者で、分析理解すべき者ではなく、直覺自得すべき者である。而して斯の如き統一力をここに各人の人格と名づくるならば、善は斯の如き人格即ち統一力の維持発展にあるのである。

ここにいわゆる人格の力とは単に動植物の生活力という如き自然的物力をさすのではない。また本能という如き無意識の能力をさすでもない。本能作用とは有機作用より起る一種の物力である。人格とはこれに反し意識の統一力である。しかしかくいえばとて、人格とは各人の表面的意識の中心として極めて主觀的なる

種々の希望の如き者をいうのではない。これらの希望は幾分かその人の人格を現わす者であろうが、かえってこれらの希望を没し自己を忘れたる所に真の人格は現われるのである。さらばとてカントのいったような全く経験的内容を離れ、各人に一般なる純理の作用という如き者でもない。人格はその人その人に由りて特殊の意味をもった者でなければならぬ。真の意識統一というのは我々を知らずして自然に現われ来る純一無雑の作用であつて、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態である。我々の真人格は此の如き時かくにその全体を現わすのである。故に人格は単に理性にあらず欲望にあらずい沉わんや無意識衝動にあらず、恰も天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限

の統一力である（古人も道は知、不知に属せずといった）。而してかつて實在の論に述べたように意識現象が唯一の實在であるとすれば、我々の人格とは直にただち宇宙統一力の発動である。即ち物心の別を打破せる唯一實在が事情に応じ或特殊なる形において現われたものである。

我々の善とは斯の如き偉大なる力の實現であるから、その要
求は極めて嚴肅である。カントも「我々が常に無限の歎美と畏い
敬けいとを以て見る者が二つある、一は上にかかる星斗爛漫らんまんなる
天と、一は心内における道德的法則である」といった。

第十一章 善行為の動機（善の形式）

上來論じた所を総括していえば、善とは自己の内面的要求を満足する者をいうので、自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、これを満足する事即ち人格の実現というのが我々に取りて絶対的善である。而してこの人格の要求とは意識の統一力であると共に實在の根柢における無限なる統一力の発現である、我々の人格を実現するというはこの力に合一するの謂である。善はかくの如き者であるとすれば、これより善行為とは如何なる行為であるかを定めることができると思う。

右の考よりして先ず善行為とは凡て人格を目的とした行為であるといふことは明である。あきらか人格は凡ての価値の根本であつて、宇宙間においてただ人格のみ絶対的価値をもっているのである。我々には固より種々の要求がある、肉体的欲求もあれば精神的欲求もある、従つて富、力、知識、芸術等種々貴ぶべき者があるに相違ない。しかしいかに強大なる要求でも高尚なる要求でも、人格の要求を離れては何らの価値を有しない、ただ人格的要求の一部または手段としてのみ価値を有するのである。富貴、権力、健康、技能、学識もそれ自身において善なるのではない、もし人格的要求に反した時にはかえつて悪となる。そこで絶対的善行とは人格の實現そのもの其者を目的とした即ち意識統一其者の為に働いた行為で

なければならぬ。

カントに従えば、物は外よりその価値を定めらるのでその価値は相対的であるが、ただ我々の意志は自ら価値を定むるもので、即ち人格は絶対的価値を有している。氏の教は誰も知る如く汝および他人の人格を敬し、目的其者 *end in itself* として取扱えよ、決して手段として用うる勿れなかということであつた。然らば真に人格其そのもの者を目的とする善行為とは如何なる行為でなければならぬか。この問に答うるには人格活動の客観的内容を論じ、行為の目的を明にせねばならぬのであるが、先ず善行為における主観的性質即ちその動機を論ずることとしよう。善行為とは凡て自己の内面的必然より起る行為でなければならぬ。曩さきにも

いったように、我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる。人格とはかかる場合において心の奥底より現われ来^{きた}つて、徐^{おもむろ}に全心を包容する一種の内面的要求の声である。人格其者を目的とする善行とは^{かく}斯の如き要求に従った行為でなければならぬ。これに背^{そむ}けば自己の人格を否定した者である。至誠とは善行に欠くべからざる要件である。キリストも天真爛漫^{えいじ}嬰兒の如き者のみ天国に入るを得るといわれた。至誠の善なるのは、これより生ずる結果の為に善なるのでない、それ自身において善なるのである。人を欺くのが悪であるというは、これより起る結果に由るよりも、むしろ自己を欺き自己の人格を否定するの故である。

自己の内面的必然とか天真の要求とかいうのは往々誤解を免れない。或人は放縱無頼ほうしょうぶらい社会の規律を顧みず自己の情欲を檢束せぬのが天真であると考えておる。しかし人格の内面的必然即ち至誠というのは知情意合一の上の要求である。知識の判断、人情の要求に反して単に盲目的衝動に従うの謂ではない。自己の知を尽し情を尽した上において始めて真の人格的要求即ち至誠が現われてくるのである。自己の全力を尽しきり、殆ど自己の意識が無くなり、自己が自己を意識せざる所に、始めて真の人格の活動を見るのである。試に芸術の作品について見よ。画家の真の人格即ちオリジナリテイは如何なる場合に現われるか。画家が意識の上において種々の企図をなす間は未だ真に画家の人格を見ることは

できない。多年苦心の結果、技芸内に熟して意到り筆自ら随う所に至つて始めてこれを見ることができるのである。道德上における人格の発現もこれと異ならぬのである。人格を発現するのは一時の情欲に従うのではなく、最も厳肅なる内面の要求に従うのである。放縱懦弱だじやくとは正反対であつて、かえつて艱難かんなん辛苦の事業である。

自己の真摯しんしなる内面的要求に従うということ、即ち自己の真人格を実現するということは、客観に対して主観を立し、外物を自己に従えるという意味ではない。自己の主観的空想を消磨し尽して全然物と一致したる処に、かえつて自己の真要求を満足し眞の自己を見る事ができるのである。一面より見れば各自の客観的世

界は各自の人格の反影であるということが出来る。否各自の眞の自己は各自の前に現われたる独立自主なる実在の体系その者の外にはないのである。それで如何なる人でも、その人の最も眞摯なる要求はいつでもその人の見る客觀的世界の理想と常に一致したものでなければならぬ。たとえばいかに私欲的なる人間であつても、その人に多少の同情というものがあれば、その人の最大要求は、必ず自己の満足を得た上は他人に満足を与えたいということであろう。自己の要求というのは単に肉体的欲望とかぎり理想的要求ということを含めていうならば、どうしてもかくいわねばならぬ。私欲的なればなる程、他人の私欲を害することに少なからざる心中の苦悶を感じるのである。かえつて私欲なき人にして

甫^{はじ}めて心を安んじて他人の私欲を破ることができようと思
う。それで自己の最大要求を^{みた}充し自己を実現するということは、
自己の客観的理想を実現するということになる、即ち客観と一致
するということである。この点より見て善行為は必ず愛であると
いうことができる。愛というのは凡て自他一致の感情である。主
客合一の感情である。^{ただ}啻に人が人に対する場合のみでなく、画家
が自然に対する場合も愛である。

プラトンは有名な『シムポジウム』において「愛は欠けた
る者が元の全き状態に還らんとする情である」といつている。

しかし更に一步を進めて考えて見ると、真の善行というのは客
観を主観に従えるのでもなく、また主観が客観に従うのでもない。

主客相没し物我相忘れ天地唯一實在の活動あるのみなるに至つて、
 甫めて善行の極致に達するのである。物が我を動かしたのもよ
 し、我が物を動かしたのもよい。雪舟が自然を描いたものでも
 よし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい。元來物と
 我と區別のあるのではない、客觀世界は自己の反影といい得るよ
 うに自己は客觀世界の反影である。我が見る世界を離れて我はな
 い（實在第九精神の章を參看せよ）。天地同根万物一体である。
^{インド}印度の古賢はこれを「それは汝である」 Tatwam asi といい、パ
 ウロは「もはや余生けるにあらず ^{キリスト}基督余に在りて生けるなり」
 といひ（^{ガラテア}加拉太書第二章二〇）、孔子は「心の欲する所に従うて
^{のり}矩を踰えず」といわれたのである。

第十二章 善行為の目的（善の内容）

人格その者を目的とする善行為を説明するについて、先ず善行為とは如何なる動機より発する行為でなければならぬかを示したが、これより如何なる目的をもった行為であるかを論じて見よう。善行為というのも単に意識内面の事にあらず、この事実界に或客観的結果を生ずるのを目的とする動作であるから、我々は今この目的の具体的内容を明にせねばならぬ。あきらか前に論じたのはいわば善の形式で、今論ぜんとするのは善の内容である。

意識の統一力であつて兼ねて實在の統一力である人格は、先ず

我々の個人において実現せられる。我々の意識の根柢には分析の
できない個人性というものがある。意識活動は凡て皆個人性の発
動である。各人の知識、感情、意志はことごとくその人に特有なる性質
を具えている。意識現象ばかりでなく、各人の容貌、言語、挙動
の上にもこの個人性が現われている。肖像画の現わそうとするの
は実にこの個人性である。この個人性は、人がこの世に生れると
共に活動を始め死に至るまで種々の経験と境遇とに従うて種々の
発展をなすのである。科学者はこれを脳の素質に帰するであろう
が、余は屢々しばしばいったように實在の無限なる統一力の発現である
と考える。それで我々は先ずこの個人性の実現ということを目的
とせねばならぬ。即ちこれが最も直接なる善である。健康とか知

識とかいうものは固もとより尚とうとぶべき者である。しかし健康、知識そのものが善ではない。我々は単にこれにて満足はできぬ。個人において絶対の満足を与える者は自己の個人性の実現である。即ち他人に模倣のできない自家の特色を実行の上に發揮するのである。個人性の發揮ということはその人の天賦境遇の如何いかにに關せず誰にでもできることである。いかなる人間でも皆各その顔おのおのの異なるように、他人の模倣のできない一あつて二なき特色をもっているのである。而してしかこの実現は各人に無上の満足を与え、また宇宙進化の上に欠くべからざる一員とならしむるのである。従来世人はあまり個人的善ということに重きを置いておらぬ。しかし余は個人のの善ということは最も大切なるもので、凡て他の善の基礎とな

るであろうと思う。真に偉人とはその事業の偉大なるが為に偉大なるのではなく、強大なる個人性を發揮した為である。高い処に登って呼べばその声は遠い処に達するであろうが、それは声が大きいのではない、立つ処が高いからである。余は自己の本分を忘れて徒らに他の為に奔走した人よりも、能く自分の本色を發揮した人が偉大であると思う。

しかし余がここに個人的善というのは私利私欲ということとは異なっている。個人主義と利己主義とは厳しく区別しおかねばならぬ。利己主義とは自己の快樂を目的とした、つまり我儘わがままということである。個人主義はこれと正反対である。各人が自己の物質欲ほしいままを恣にするという事はかえって個人性を没することになる。

豕ぶたが幾匹いてもその間に個人性は無い。また人は個人主義と共同主義と相反するようにならうが、余はこの両者は一致するものであると考える。一社会の中にいる個人が各充分に活動してその天分を發揮してこそ、始めて社会が進歩するのである。個人を無視した社会は決して健全なる社会といわれぬ。

個人的善に最も必要なる徳は強盛なる意志である。イブセンのブランドの如き者が個人的道德の理想である。これに反し意志の薄弱と虚栄心とは最も嫌うべき悪である（共に自重の念を失うより起るのである）。また個人に対し最大なる罪を犯したる者は失望の極自殺する者である。

右にいったように真正の個人主義は決して非難すべき者でない、

また社会と衝突すべき者でもない。しかしいわゆる各人の個人性という者は各独立で互に無関係なる实在であろうか。或はまた我々個人の本には社会的自己なる者があつて、我々の個人はその発現であろうか。もし前者ならば個人的善が我々の最上の善でなければならぬ。もし後者ならば我々には一層大なる社会の善があるといわねばならぬ。余はアリストテレスがその政治学の始に、人は社会的動物であるといったのは動かすべからざる真理であると思う。今日の生理学上から考えて見ると我々の肉体が已に個人す的の者ではない。我々の肉体の本は祖先の細胞にある。我々は我々の子孫と共に同一細胞の分裂に由りて生じた者である。生物の全種属を通じて同一の生物と見ることができ。生物学者は今日

生物は死せずといっている。意識生活について見てもその通である。人間が共同生活を営む処には必ず各人の意識を統一する社会的意識なる者がある。言語、風俗、習慣、制度、法律、宗教、文学等は凡てこの社会的意識の現象である。我々の個人的意識はこの中に発生しこの中に養成せられた者で、この大なる意識を構成する一細胞にすぎない。知識も道徳も趣味も凡て社会的意義をもっている。最も普遍的なる学問すらも社会的因襲を脱しない（今日各国に学風というものがあるのはこれが為である）。いわゆる個人の特性という者はこの社会的意識なる基礎の上に現われ来る多様な変化にすぎない、いかに奇抜なる天才でもこの社会的意識の範囲を脱することはできぬ。かえって社会的意識の深大なる

意義を發揮した人である（キリストの猶太教ユダヤキョウに対する關係がその一例である）。真に社会的意識と何らの關係なき者は狂人の意識の如きものにすぎぬ。

右の如き事實は誰も拒むことはできぬが、さてこの共同的意識なる者が個人的意識と同一の意味において存在する者で、一的人格と見ることができるか否かに至つては種々の異論がある。ヘツフディングなどは統一的意識の實在を否定し、「森は木の集合であつてこれを分わかてば森なる者がない、社会も個人の集合で個人の外に社会という独立なる存在はない」といつている（Hoffding, E. think, S. 157）。しかし分析した上で統一が實在せぬから統一がな

いとはいわれぬ。個人の意識でもこれを分析すれば別に統一的自

己という者は見出されない。しかし統一の上の一つの特色があつて、種々の現象はこの統一に由つて成立する者と見做さねばならぬから、一つの生きた實在と看做すのである。社会的意識も同一の理由に由つて一つの生きた實在と見ることが出来る。社会的意識にも個人的意識と同じように中心もある連絡もある立派に一の体系である。ただ個人的意識には肉体という一つの基礎がある。これは社会的意識と異なる点であるが、脳という者も決して単純なる物体でない、細胞の集合である。社会が個人という細胞に由つて成つていと違ふ所はない。

かく社会的意識なる者があつて我々の個人的意識はその一部であるから、我々の要求の大部分は凡て社会的である。もし我々の

欲望の中よりその他愛的要素を去つたならば、殆ど何物も残らない位である。我々の生命欲も主なる原因は他愛にあるを以て見ても明である。我々は自己の満足よりもかえつて自己の愛する者または自己の属する社会の満足によりて満足されるのである。元来我々の自己の中心は個体の中に限られたる者ではない。母の自己は子の中にあり、忠臣の自己は君主の中にある。自分の人格が偉大となるに従つて、自己の要求が社会的となつてくるのである。

これより少しく社会的善の階級を述べよう。社会的意識に種々の階級がある。そのうち最小であつて、直接なる者は家族である、家族とは我々の人格が社会に発展する最初の階級といわねばならぬ。男女相合して一家族を成すの目的は、単に子孫を遺す^{のこ}という

よりも、一層深遠なる精神的（道徳的）目的をもっている。プラトーの『シムポジウム』の中に、元は男女が一体であったのが、神に由つて分割されたので、今に及んで男女が相慕うのであるという話がある。これはよほど面白い考である。人類という典型より見たならば、個人的男女は完全なる人でない、男女を合した者が完全なる一人である。オットー・ヴァイニンゲルが「人間は肉体においても精神においても男性的要素と女性的要素との結合より成つた者である、両性の相愛するのはこの二つの要素が合して完全なる人間となる為である」といつている。男子の性格が人類の完全なる典型でないように、女子の性格も完全なる典型ではあるまい。男女の両性が相補うて完全なる人格の発展ができるので

ある。

しかし我々の社会的意識の発達は家族というような小団体の中にかぎられたものではない。我々の精神的並に物質的の生活は凡てそれぞれの社会的団体において発達することができるのである。

家族に次いで我々の意識活動の全体を統一し、一人格の発現とも看做すべき者は国家である。国家の目的については色々の説がある。或人は国家の本体を主権の威力に置き、その目的は単に外は敵をふせぎ内は国民相互の間の生命財産を保護するにあると考えている（シヨーペンハウエル、テーン、ホツブスなどはこれに属する）。また或人は国家の本体を個人の上に置き、その目的は単に個人の人格発展の調和にあると考えている（ルソーなどの説で

ある)。しかし国家の真正なる目的は第一の論者のいうような物質的でまた消極的なものでなく、また第二の論者のいうように個人の人格が国家の基礎でもない。我々の個人はかえつて一社会の細胞として発達し来つたものである。国家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の発現である。我々は国家において人格の大なる発展を遂げることができるのである。国家は統一した一の人格であつて、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である（この説は古代ではプラトール、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）。我々が国家の為に尽すのは偉大なる人格の発展完成の為である。また国家が人を罰するのは復讐ふくしゅうの為でもなく、また社会安寧の為でもない、人格に犯すべからざ

る威厳がある為である。

国家は今日の処では統一した共同的意識の最も偉大なる発現であるが、我々の人格的発現はここに止まることはできない、なお一層大なる者を要求する。それは即ち人類を打して一団とした人類的社会の団結である。此の如き理想は已にパウロの基キリスト督教においてまたストイック学派において現われている。しかしこの理想は容易に実現はできぬ。今日はなお武装的平和の時代である。

遠き歴史の初から人類発達の跡をたどって見ると、国家というものとは人類最終の目的ではない。人類の発展には一貫の意味目的があつて、国家は各その一部の使命を充す為に興亡盛衰する者であるらしい（万国史はヘーゲルのいわゆる世界的精神の発展であ

る)。しかし真正の世界主義というのは各国家が無くなるという意味ではない。各国家が益々強固となつて各自の特徴を發揮し、世界の歴史に貢献するの意味である。

第十三章 完全なる善行

善とは一言にていえば人格の実現である。これを内より見れば、しんじ真摯なる要求の満足、即ち意識統一であつて、その極は自他相忘れ、主客相没するといふ所に到らねばならぬ。外に現われたる事実として見れば、小は個人性の発展より、進んで人類一般の統一的発達に到つてその頂点に達するのである。この両様の見解よりしてなお一つ重要な問題を説明せねばならぬ必要が起つて来る。内に大なる満足を与うる者が必ずまた事実においても大なる善と称すべき者であらうか。即ち善に対する二様の解釈はいつでも一

致するであろうかの問題である。

余は先ずかつて述べた實在の論より推論して、この両見解は決して相矛盾衝突することがないと断言する。元來現象に内外の區別はない、主觀的意識というも客觀的實在界というも、同一の現象を異なつた方面より見たので、具体的にはただ一つの事實があるだけである。しばしばいったように世界は自己の意識統一に由りて成立するといつてもよし、また自己は實在の或特殊なる小体系といつてもよい。仏教の根本的思想であるように、自己と宇宙とは同一の根柢をもっている、否直ただちに同一物である。この故に我々は自己の心内において、知識では無限の真理として、感情では無限の美として、意志では無限の善として、皆實在無限の意義を

感ずることができるのである。我々が実在を知るといふのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである。實在の真善美は直に自己の真善美でなければならぬ。然らば何故にこの世の中に偽醜悪があるかの疑が起るであろう。深く考えて見れば世の中に絶対的真善美という者もなければ、絶対的偽醜悪という者もない。偽醜悪はいつも抽象的に物の一面を見て ぜんびよう 全豹を知らず、一方に偏して全体の統一に反する所に現われるのである。

（實在第五章においていったように、一面より見れば偽醜悪は實在成立に必要である、いわゆる対立的原理より生ずるのである）。

アウグスチヌスに従えば元來世の中に悪という者はない、神より造られたる自然は凡^{すべ}て善である、ただ本質の欠乏が悪であ

る。また神は美しき詩の如くに対立を以て世界を飾った、影が画の美を増すが如く、もし達観する時は世界は罪を持ちながらに美である。

こころみ

試に善の事実と善の要求との衝突する場合を考えて見ると二つあるのである。一は或行為が事実としては善であるがその動機は善でないというのと、一は動機は善であるが事実としては善でないというのである。先ず第一の場合について考えて見ると、内面的動機が私利私欲であつて、ただ外面的事実において善目的に合っているとしても、決してそれが人格実現を目的とする善行といわれまい。我々は時にかかる行為をも賞讃することがあるであろう。しかしそれは決して道德の点より見たのではなく、単に利益とい

う点より見たのである。道德の点より見れば、かかる行為はたとい愚であつても己おのれが至誠を尽した者に劣っている。或は一個人が己自身いさぎよを潔ようする一人の善行よりも、たとい純粹なる善動機より出でずとするも、多数の人を利する行為の方が勝まさっているというのでもあろう。しかし人を益するということにも色々の意味があつて、単に物質上の利益を与うるといふならば、その利益が善い目的に用いらるれば善となるが、悪い目的に用いらるればかえつて悪を助けるようにもなる。またいわゆる世道人心を益するという真に道德的裨益ひえきの意味でいふならば、その行為が内面的に真の善行でなかつたならばそれは単に善行を助くる手段であつて、善行そのもの其者ではない、たとい小であつても真の善行其者とは比較はできない

のである。次に第二の場合について考えて見よう。動機が善くとも、必ずしも事実上善とはいわれなことがある。個人の至誠と人類一般の最上の善とは衝突することがあるとはよく人のいう所である。しかしかくいう人は至誠という語を正當に解しておらぬと思う。もし至誠という語を真に精神全体の最深なる要求という意味に用いたならば、これらの人のいう所は殆ど事実でないと考える。我々の真摯なる要求は我々の作為したものではない、自然の事実である。真および美において人心の根本に一般的要素を含むように、善においても一般的要素を含んでおる。フアウストが人世について大煩悶の後、夜深く野の散歩より淋しき己おのが書齋にかえった時のように、夜静に心平たいらなるの時、自らこの感情が働い

てくるのである (Goethe, Faust, Erster Teil, Studierzimmer)。我々と全く意識の根柢を異にせるものがあつたならばとにかく、凡てすべの人に共通なる理性を具した人間であるならば、必ず同一に考え同一に求めねばならぬと思う。勿論人類最大の要求が場合に由つては単に可能性に止まつて、現実となつて働かぬこともあるであろう、しかしかかる場合でも要求がないのではない、蔽われているのである、自己が真の自己を知らないのである。

右に述べたような理由に由つて、我々の最深なる要求と最大の目的とは自ら一致するものであると考える。我々が内に自己を鍛錬して自己の真体に達すると共に、外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的に合うようになる、これを完全なる真の善行という

のである。かくの如き完全なる善行は一方より見れば極めて難事
のようであるが、また一方より見れば誰にもできなければならぬ
ことである。道德の事は自己の外にある者を求むるのではない、
ただ自己にある者を見出すのである。世人は往々善の本質とその
外殻とを混ざるから、何か世界的人類的事業でもしなければ最大
の善でないように思っている。しかし事業の種類はその人の能力
と境遇とに由つて定まるもので、誰にも同一の事業はできない。
しかし我々はいかに事業が異なつていても、同一の精神を以て働
くことはできる。いかに小さい事業にしても、常に人類一味の愛
情より働いている人は、偉大なる人類的人格を實現しつつある人
といわねばならぬ。ラファエルの高尚優美なる性格は聖母におい

てもその最も適當なる実現の材料を得たかも知れぬが、ラファエルの性格は啻にただ聖母においてのみではなく、彼の描きし凡ての画において現われているのである。たといラファエルとミケランジェロと同一の画題をえら扱んだにしても、ラファエルはラファエルの性格を現わしミケランジェロはミケランジェロの性格を現わすのである。美術や道德の本体は精神にあつて外界の事物にないのである。

終に臨んで一言して置く。善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とはただ一つあるのみである、即ち真の自己を知るというに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば啻に人類一般の善と合するばかりでな

く、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道德も
 実にここに尽きて居る。而して真しかの自己を知り神と合する法は、
 ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。而してこの力を
 得るのは我々のこの偽我を殺し尽して一たびこの世の欲より死し
 て後蘇よみがえるのである（マホメツトがいったように天国は劍の影にあ
 る）。此かくの如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができ
 る。これが宗教道德美術の極意である。基キリストきよう督教ではこれを再
 生といひ仏教ではこれを見けんしやう性せいという。昔ローマ法皇ベネデイ
 クト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよと
 いつてやったら、ジョットーはただ一円形を描いて与えたという
 話がある。我々は道德上においてこのジョットーの一円形を得ね

ばならぬ。

第四編 宗 教

第一章 宗教的要求

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である。パウロが「すでにわれ生けるにあらずキリスト基督我にありて生けるなり」といったように、肉的生命のすべ凡てを十字架に釘付けおわりて独り神に由りて生きんとするの情で

ある。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が「十字架を取りて我に従はざる者は我に協かなはざる者なり」といったように、一点なお自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである。

現世利益の為に神に祈る如きはいうに及ばず、徒いたずらに往生を目的として念仏するのも真の宗教心ではない。されば『歎異鈔』にも「わが心に往生の業を上げみて申すところの念仏も自行になすなり」といつてある。また基督教においてもかの単ひとえに神助を頼み、神罰を恐れるという如きは真の基督教ではない。これらは凡て利己心の変形にすぎないのである。しかのみならず、余は現時多くの人のいう如き宗教は自己の安心の為であるということすら誤つ

ているのではないかと思う。かかる考をもっているから、進取活動の気象を滅却して少欲無憂の消極的生活を以て宗教の真意を得たと心得るようになるのである。我々は自己の安心の為に宗教を求めたのではない、安心は宗教より来る結果にすぎない。宗教的要求は我々の已やまんと欲して已む能わざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である。宗教は人間の目的其そのもの者であつて、決して他の手段とすべき者ではないのである。

主意説の心理学者のいうように、意志は精神の根本的作用であつて、凡ての精神現象が意志の形をなしているとすれば、我々の精神は欲求の体系であつて、この体系の中心となる最も有力なる欲求が我々の自己であるということとなる。而しかしてこの中心より

凡てを統一して行くこと即ち自己を維持発展することが我々の精神的生命である。この統一の進行する間は我々は生きているのであるが、もしこの統一が破れたときには、たとい肉体において生きていられるにもせよ、精神においては死せるも同然となるのである。然るに我々は個人的欲求を中心として凡てを統一することができ得るであろうか。即ち、個人的生命はどこまでも維持発展することのできるものであろうか。世界は個人のために造られたる者ではなく、また個人的欲求が人生最大の欲求でもない。個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。ここにおいて我々は更に大なる生命を求めねばならぬようになる、即ち、意識中心の推移に由りて更に大なる統一を求めねばならぬようになる。

るのである。かくの如き要求は凡て我々の共同的精神の發生の場合においてもこれを見ることができるのであるが、ただ宗教的要求はかかる要求の極点である。我々は客觀的世界に対して主觀的自己を立しこれに由りて前者を統一せんとする間は、その主觀的自己はいかに大なるにもせよ、その統一は未だ相對的たるを免れない、絶對的統一はただ全然主觀的統一を棄てて客觀的統一に一致することに由りて得られるのである。

元來、意識の統一というのは意識成立の要件であつて、その根本的要求である。統一なき意識は無も同然である、意識は内容の対立に由りて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方において大なる統一を要するのである。この統一の極まる所

が我々のいわゆる客観的實在というもので、この統一は主客の合一に至つてその頂点に達するのである。客観的實在というのも主観的意識を離れて別に存在するのではない、意識統一の結果、疑わんと欲して疑う能わず、求めんと欲してこれ以上に求むるの途なきものをいうのである。而してかくの如き意識統一の頂点即ち主客合一の状態というのはただ啻に意識の根本的要求であるのみならずまた実に意識本来の状態である。コンジャツクがいったように、我々が始めて光を見た時にはこれを見るといふよりもむしろ我は光其者である。凡て最初の感覚は小児に取りては直に宇宙其者でなければならぬ。この境涯においては未だ主客の分離なく、物我一体、ただ、一事實あるのみである。我と物と一なるが故に更に

真理の求むべき者なく、欲望の満すべき者もない、人は神と共にあり、エデンの花園とはかくの如き者をいうのであろう。然るに意識の分化発展するに従い主客相對立し、物我相背き、人生ここにおいて要求あり、苦惱あり、人は神より離れ、樂園は長えにアダムの子孫より鎖とぎされるようになるのである。しかし意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることとはできぬ、我々は知識において意志において始終この統一を求めているのである。意識の分化発展は統一の他面であつてやはり意識成立の要件である。意識の分化発展するのはかえつて一層大なる統一を求めるのである。統一は実に意識のアルファでありまたオメガであるといわねばならぬ。宗教的要求はかくの如き意味におけ

る意識統一の要求であつて、兼ねて宇宙と合一の要求である。

かくして宗教的要求は人心の最深最大なる要求である。我々は種々の肉体的要求やまた精神的要求をもっている。しかしそれは自己の一部の要求にすぎない、独り宗教は自己其者の解決である。我々は知識においてまた意志において意識の統一を求め主客の合一を求める、しかしこはなお半面の統一にすぎない、宗教はこれらの統一の背後における最深の統一を求めるのである、知意未分以前の統一を求めるのである。我々の凡ての要求は宗教的要求より分化したもので、またその発展の結果これに帰着するといつてよい。人智の未だ開けない時は人々かえつて宗教的であつて、学問道德の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる。世には往

々何故に宗教が必要であるかなど尋ねる人がある。しかしかくの如き問は何故に生きる必要があるかという同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命其者の要求である。かかる問を発するのは自己の生涯の真面目まじめならざるを示すものである。真摯しんしに考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずにはいられないのである。

第二章 宗教の本質

宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであらうが、これを宇宙の根本と見ておくのが最も適當であらうと思う、而して人とは我々の個人的意識をさすのである。この両者の関係の考え方に由つて種々の宗教が定まってくるのである。然らば如何なる関係が眞の宗教的關係であらうか。もし神と我とはその根柢において本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如き者とするならば、我々はこれに向つて毫も宗教的動機を見出すことはできぬ。或はこれを恐れてその命に従うこともあ

ろう、或はこれに媚びて福利を求めるときもあろう。しかしそれは皆利己心より出づるにすぎない、本質を異にせる者の相互の関係は利己心の外に成り立つことはできないのである。ロバルトソン・スミスも「宗教は不可知力を恐れるより起るのではない、己おのれと血族の関係ある神を敬愛するより起るのである、また宗教は個人が超自然力に対する随意的関係ではなくして、一社会の各員がその社会の安寧秩序を維持する力に対する共同的关系である」といつている。凡ての宗教の本には神人同性すべの関係がなければならぬ、即ち父子の関係がなければならぬ。しかし単に神と人と利害を同じうし神は我らを助け我らを保護するといふのでは未だ眞の宗教ではない、神は宇宙の根本であつて兼ねて我らの根本でなけ

ればならぬ、我らが神に帰するのはその本に帰するのである。また神は万物の目的であつて即ちまた人間の目的でなければならぬ、人は各神おのおのにおいて己おのが真の目的を見出すのである。手足が人の物なるが如く、人は神の物である。我々が神に帰するのは一方より見れば己を失うようであるが、一方より見れば己を得る所以ゆえんである。基キリスト督が「その生命を得る者はこれを失い我が為に生命を失う者はこれを得べし」といわれたのが宗教の最も醇じゆんなる者である。真の宗教における神人の関係は必ず斯かくの如き者でなければならぬ。我々が神に祈りまたは感謝するといふも、自己の存在の為にするのではない、己が本分の家郷たる神に帰せんことを祈りまたこれに帰せしことを感謝するのである。また神が人を愛するといふの

もこの世の幸福を与うるのではない、これをして己に帰せしめるのである。神は生命の源である、我はただ神において生く。かくありてこそ宗教は生命に充ち、真の敬けいけん虔の念も出でくるのである。単に諦めるといい、任すという如きは尚自己の臭気を脱して居らぬ、未だ真の敬虔の念とはいわれぬ。神において真の自己を見出すなどという語は或は自己に重きを置くように思われるかも知らぬが、これかえつて真に己をすてて神を崇たつとぶ所以である。

神人その性を同じうし、人は神においてその本に帰すというのは凡ての宗教の根本的思想であつて、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思う。しかし斯の如き一思想の上においてもまた神人の關係を種々に考えることができ

る。神は宇宙の外に超越せる者であつて、外より世界を支配し人に対しては外から働くように考えることもでき、または神は内在的であつて、人は神の一部であり神は内より人に働くと考えることもできる。前者はいわゆる有神論 *theism* の考であつて、後者はいわゆる汎神論 *pantheism* の考である。後者の如く考ふる時は合理的であるかも知らぬが、多くの宗教家はこれに反対するのである。何となれば神と自然とを同一視することは神の人格性をなくすることになり、また万有を神の変形の如くに見做すみなのは神の超越性を失いその尊嚴を害そこなうばかりでなく、悪の根源も神に帰せねばならぬような不都合も出てくるのである。しかしよく考えて見ると、汎神論的思想に必ずこれらの欠点があるともいえぬ、有

神論に必ずこれらの欠点がないともいわれない。神と実在の本体とを同一視するも、実在の根本が精神的であるとすれば必ずしも神の人格性を失う事とはならぬ。またいかなる汎神論であつても個々の万物そのままが直ただちに神であるというのではない、スピノーザ哲学においても万物は神の差別相 *modes* である。また有神論においても神の全知全能とこの世における悪の存在とは容易に調和することはできぬ。こは実に中世哲学においても幾多の人の頭を悩ました問題であつたのである。

超越的神があつて外から世界を支配するという如き考は啻ただに我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教は宗教の最深なる者とはいわれないように思う。我々が神意として知るべき者は自

然の理法あるのみである、この外に天啓といふべき者はない。勿論神は不可測であるから、我々の知る所はその一部にすぎぬであろう。しかしこの外に天啓なるものがあるにしても我々はこれを知ることはできまい、またもしこれに反する天啓ありとすれば、こはかえつて神の矛盾を示すのである。我々が基督の神性を信ずるのは、その一生が最深なる人生の真理を含む故である。我々の神とは天地これに由りて位くらいし万物これに由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神といふべきものはない。もし神が人格的であるというならば、此かくの如き實在の根本において直に人格的意義を認めるとの意味でなくてはならぬ。然らずして別に超自然的を云々する者は、歴史的伝説に由るにあらざれば

自家の主観的空想にすぎないのである。また我々はこの自然の根柢において、また自己の根柢において直に神を見ればこそ神において無限の暖さを感じ、我は神において生くという宗教の真髓に達することもできるのである。神に対する真の敬愛の念はただこの中より出でることができ。愛というのは二つの人格が合して一となるの謂^いであり、敬とは部分的人格が全人格に対して起す感情である。敬愛の本には必ず人格の統一ということがなければならぬ。故に敬愛の念は人と人との間に起るばかりでなく、自己の意識中においても現われるのである。我々のきのう、きょうと相異なれる意識が同一なる意識中心を有するが故に自敬自愛の念を以て充されると同じように、我々が神を敬し神を愛するのは神

と同一の根柢を有するが故でなければならぬ、我々の精神が神の部分的意識なるが故でなければならぬ。勿論神と人とは同一なる精神の根柢を有するも、同一なる思想を有する二人の精神が互に独立するが如く独立すると考えることもできるであろう。しかしこは肉体より見て時間および空間的に精神を区別したのである。

精神においては同一の根柢を有する者は同一の精神である。我々の日々に変ずる意識が同一の統一を有するが故に同一の精神と見られるが如くに、我々の精神は神と同一体でなければならぬ。かくして我は神において生くというのも単に比喻ではなくして事実であることができる（ウエストコットというビシヨツプもヨハネで約翰伝第十七章第二十一節に註して「信者の一致とは単に目的感情

等の徳義上の合一 *moral unity* ではなくして生命の合一 *vital unity* である」といつている)。

かく最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである。即ち我々は意識の根柢において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験するにあるのである。信念というのは伝説や理論に由りて外から与えられるべき者ではない、内より磨き出さるべき者である。ヤコブ・ベーメのいったように、我々は最深なる内生 *die inn erste Geburt* に由りて神に到るのである。我々はこの内面的再生において直に神を見、これを信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである。信念とは単なる知識ではな

い、かかる意味における直観であると共に活力であるのである。

凡て我々の精神活動の根柢には一つの統一力が働いている、これを我々の自己といいまた人格ともいうのである。欲求の如きはいうまでもなく、知識の如き最も客観的なる者もこの統一力即ち各人の人格の色を帯びておらぬ者はない。知識も欲望も皆この力に由りて成立するのである。信念とはかくの如く知識を超越せる統一力である。知識や意志に由りて信念が支えられるというよりも、むしろ信念に由りて知識や意志が支えられるのである。信念はかかる意味において神秘的である。信念が神秘的であるというのは知識に反するの意味ではない、知識と衝突する如き信念ならばこれを以て生命の本となすことは出来ぬ。我々は知を尽し意を尽し

たる上において、信ぜざらんと欲して信ぜざる能わざる信念を内より得るのである。

第三章 神

神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、ただち直にこの實在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 *manifestation* である。外は日月星せいしん辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々はこれらの物の根柢において一々神の靈光を拝することができるのである。

ニュートンやケプレルが天体運行の整齊を見て敬虔の念に打たれたというように我々は自然の現象を研究すればする程、その後一つの統一力が支配しているのを知ることができる。学問の進歩とはかくの如き知識の統一をいうにすぎないのである。かく外は自然の根柢において一つの統一力の支配を認むるように、内は人心の根柢においても一つの統一力の支配を認めねばならぬ。人心は千状万態殆ど定法なきが如くに見ゆるも、これを達観する時は古今に通じ東西に互^{わた}りて偉大なる統一力が支配しているようである。更に進んで考える時は、自然と精神とは全然没交渉の者ではない、彼此密接の關係がある。我々はこの二者の統一を考えずには居られない、即ちこの二者の根柢に更に大なる唯一の統一

力がなければならぬ。哲学も科学も皆この統一を認めない者はないのである。而してこの統一が即ち神である。勿論唯物論者や一般の科学者のいうように、物体が唯一の實在であつて万物は単に物力の法則に従うものならば神というようなものを考えることはできぬであろう。しかし實在の真相は果してかくの如き者であるうか。

余が前に實在について論じたように、物体というも我々の意識現象を離れて別に独立の實在を知り得るのではない。我々に与えられたる直接経験の事實はただこの意識現象あるのみである。空間といい、時間といい、物力といい皆この事實を統一説明する為に設けられたる概念にすぎない。物理学者のいうような、すべて

我々の個人の性を除去したる純物質という如き者は最も具体的事実に遠ざかりたる抽象的概念である。具体的事実に近づけば近づくほど個人的となる。最も具体的なる事實は最も個人的なる者である。この故に原始的説明は神話においてのよう^{すべ}に凡て擬人的であつたが、純知識の進むに従い益々一般的となり抽象的となり遂に純物質という如き概念を生ずるに至つたのである。しかしかくの如き説明は極めて外面的で浅薄なると共に、かかる説明の背後にも我々の主観的統一なる者の潜んでいることを忘れてはならぬ。最も根本的なる説明は必ず自己に還つてくる。宇宙を説明する秘^ひ鑰^{やく}はこの自己にあるのである。物体に由りて精神を説明しようとするのはその本末を顛^{てん}倒^{とう}した者といわねばならぬ。

ニュートンやケプレルが見て以て自然現象の整齐となす所の者もその実は我々の意識現象の整齐にすぎない。意識はすべて統一に由りて成立するのである。而してこの統一というのは、小は各個人の日々の意識間の統一より、大は総^すべての人の意識を結合する宇宙的意識統一に達するのである（意識統一を個人的意識内に限るは純粹経験に加えたる独断にすぎない）。自然界というのはかくの如き超個人的統一に由りて成れる意識の一体系である。我々が個人的主観に由りて自己の経験を統一し、更に超個人的主観に由りて各人の経験を統一してゆくのであつて、自然界はこの超個人的主観の対象として生ずるのである。ロイスも「自然の存在は我々の同胞の存在の信仰と結合されている」といつている（R

oyce, *The World and the Individual, Second Series, Lect. IV*)。それで自然界の統一というのも畢ひつきりょう竟意識統一の一種にすぎないということになる。元來精神と自然と二種の実在があるのではない、この二者の区別は同一実在の見方の相違より起るのである。直接經驗の事実においては主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物、ただ一箇の現実あるのみである。ただかくの如き実在の体系の衝突即ち一方より見ればその發展上より主客の対立が出てくる。換言すれば知覺の連続においては主客の別はない、ただこの対立は反省に由つて起つてくるのである。實在体系の衝突の時、その統一作用の方面が精神と考えられ、これが対象としてこれに対抗する方面が自然と考えられるのである。しかしい

ゆる客観的自然もその実主観的統一を離れて存することはできず、主観的統一というも統一の対象即ち内容なき統一のある筈はない。両者共に同一種の実在であつてただその統一の形を異にするのである。且つかくいずれか一方に偏せるものは抽象的で不完全なる実在である。かかる実在は両者の合一において始めて完全なる具體的実在となるのである。精神と自然との統一というものは二種の体系を統一するのではない、元来同一の統一の下にあるのである。

かく実在に精神と自然との別なく、従うて二種の統一あることなく、ただ同一なる直接経験の事実その物が見方に由りて種々の差別を生ずるものとすれば、余が前にいつた実在の根柢たる神と

は、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢でなければならぬ。然るにすべて我々の意識現象は体系をなした者である。超個人的統一に由りて成れるいわゆる自然現象といえどもこの形式を離れることはできぬ。統一的或者の自己発展というのが凡ての實在の形式であつて、神とはかくの如き實在の統一者である。宇宙と神との關係は、我々の意識現象とその統一との關係である。思惟においても意志においても心象が一の目的觀念に由り統一せられ、凡てがこの統一的觀念の表現と看做みなされる如くに、神は宇宙の統一者であり宇宙は神の表現である。この比較は単に比喻ではなくして事實である。神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であつて、その統一は神の

統一より来るのである。小は我々の一喜一憂より大は日月星辰の運行に至るまで皆この統一に由らぬものはない。ニュートンやケプレルもこの偉大なる宇宙的意識の統一に打たれたのである。

然らばかくの如き意味において宇宙の統一者であり實在の根柢たる神とは如何なる者であろうか。精神を支配する者は精神の法則でなければならぬ。物質という如き者は上にいったように、説明の為に設けられたる最も浅薄なる抽象的概念に過ぎない。精神現象とはいわゆる知情意の作用であつて、これを支配する者はまた知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単にこれらの作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があつて、これらの現象はその発現である。今この統一力を人格と名づくるならば、神

は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ。自然の現象より人類の歴史的発展に至るまで一々大なる思想、大なる意志の形をなさぬものはない、宇宙は神の人格的発現ということとなるのである。しかしかくいうも余は或一派の人々の考うるように、神は宇宙の外に超越し、宇宙の進行を離れて別に特殊なる思想、意志を有する我々の主観的精神の如き者と考えることはできぬ。神においては知即行、行即知であつて、実在は直に神の思想でありまた意志でなければならぬ (Spinoza, *Ethica*, I Pr. 17 Schol. を見よ)。我々の主観的思想および意志という如き者は種々の体系の衝突より起る不完全なる抽象的実在である。かくの如き者を以て直に神に擬することはできぬ。イリングウォルスという人は『人

および神の人格』と題する書中において、人格の要素として自覚、意志の自由、および愛の三つをあげている。しかしこの三つの者を以て人格の要素となす前に、これらの作用が実地において如何なる事実を意味しおるかを明あきらにして置かねばならぬ。自覚とは部分的意識体系が全意識の中心において統一せらるる場合に伴う現象である。自覚は反省に由つて起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である。自己とは意識の統一作用の外にない、この統一がかわれば自己もかわる、この外に自己の本体というようの者は空名にすぎぬのである。我々が内に省みて一種特別なる自己の意識を得るように思うが、それは心理学者のいう如くこの統一に伴う感情にすぎない。かくの如き意識あつてこ

の統一が行われるのではなく、この統一あつてかくの如き意識を生ずるのである。この統一そのもの其者は知識の対象となることはできぬ、我々は此このもの者となつて働くことはできるが、これを知ることにはできぬ。眞の自覚はむしろ意志活動の上にあつて知的反省の上にないのである。もし神の人格における自覚というならば、この宇宙現象の統一が一々その自覚でなければならぬ。たとえば三角形の総べての角の和は二直角なりというは何人も何の時代にもかく考えねばならぬ。これも神の自覚の一つである。すべて我々の精神を支配する宇宙統一の念は神の自己同一の意識であるといつてよかろう。万物は神の統一に由りて成立し、神においては凡てが現実である、神は常に能動的である。神には過去も未来もない、

時間、空間は宇宙的意識統一に由りて生ずるのである、神においては凡てが現在である。アウグスチヌスのいったように、時は神に由りて造られ神は時を超越するが故に神は永久の今においてある。この故に神には反省なく、記憶なく、希望なく、従つて特別なる自己の意識はない。凡てが自己であつて自己の外に物なきが故に自己の意識はないのである。

次に意志の自由ということにも色々の意味はあるが、眞の自由とは自己の内面的性質より働くといういわゆる必然的自由の意味でなければならぬ。全く原因のない意志というようただのことは啻に不合理であるばかりでなく、此かくの如きものは自己においても全く偶然の出来事であつて、自己の自由的行為とは感ぜられぬであら

う。神は万有の根本であつて、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出づるが故に神は自由である、この意味においては神は実に絶対的に自由である。かくいえば、神は自己の性質に束縛せられその全能を失うように見えるかも知らぬが、自己の性質に反して働くというのは自己の性質の不完全なるか或はその矛盾を示すものである。神の完全にして全知なることと彼の不定的なる自由意志とは両立することはできまいと思う。アウグスチヌスも「神の意志は不変であつて時に欲し時に欲せず、況んや前の決断を後に翻え^{ひるが}す如きものにあらず」といつている（Conf. XII. 15）。選択的意志というが如きはむしろ不完全なる我々の意識状態に伴うべきものであつて、これを以て神に擬すべきもの

ではない。たとえば我々が充分に熟達した事柄においては少しも選択的意志を入るるの余地がない、選択的意志は疑惑、矛盾、衝突の場合に必要なのである。勿論誰もいう如く知るという中には已に自由といふことを含んでおる、知は即ち可能を意味してするのである。しかしその可能とは必ずしも不定的可能の意味でなければならぬことはない。知とは反省の場合にのみいふべきではない、直覚も知である。直覚の方がむしろ眞の知である。知が完全となればなる程かえつて不定的可能はなくなるのである。かく神には不定的意志即ち随意といふことがないのであるから、神の愛というのも神は或人々を愛し、或人々を憎み、或人々を榮えしめ、或人々を亡ぼすという如き偏狭の愛ではない。神は凡ての

實在の根柢として、その愛は平等普遍でなければならず、且つその自己發展その者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ。万物自然の發展の外に特別なる神の愛はないのである。元來愛とは統一を求むるの情である、自己統一の要求が自愛であり、自他統一の要求が他愛である。神の統一作用は直に万物の統一作用であるから、エツカルトのいったように神の他愛は即ちその自愛でなければならぬ。我々が自己の手足を愛するが如くに神は万物を愛するのである。エツカルトはまた神の人を愛するは随意の行動ではなく、かくせねばならぬのであるといっている。

以上論じたように、神は人格的であるというも直にこれを我々の主觀的精神と同一に見ることはできぬ、むしろ主客の分離なく

物我の差別なき純粹經驗の状態に比すべきものである。この状態が実に我々の精神の始であり終であり、兼ねてまた實在の真相である。基キリスト督が心の清き者は神を見るといい、また嬰兒の若ごとくにして天国に入るといったように、かかる時我々の心は最も神に近づいているのである。純粹經驗というも単に知覚的意識をさすのではない。反省的意識の背後にも統一があつて、反省的意識はこれに由つて成立するのである、即ちこれもまた一種の純粹經驗である。我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹經驗の統一があつて、我々はこの外に跳出することはできぬ（第一編を看よ）。神はかかる意味において宇宙の根柢における一大知的直観と見ることができ、また宇宙を包括する純粹經驗の統一者と見る事が

できる。かくしてアウグスチヌスが神は不変的直観を以て万物を直観するといひまた神は静にして動、動にして静といったのも解することができ(Storz, Die Philosophie des Hl. Augustinus, §20)、またエツカルトの「神性」Gottheitおよびベーメの「物なき静さ」Stille ohne Wesen といえる語の意味も窺うことが出来る。すべて意識の統一は変化の上に超越して湛然不動でなければならぬ、而も変化はこれより起ってくるのである、即ち動いて動かざるものである。また意識の統一は知識の対象となることはできぬ、総べての範疇を超越している、我々はこれに何らの定形を与うることもできぬ、而も万物はこれに由りて成立するのである。それで神の精神という如きことは、一方より見ればいかにも不可知的で

あるが、また一方より見ればかえって我々の精神と密接しているのである。我々はこの意識統一の根柢において直に神の面影に接することができ、故にベーメも「天は到る処にあり、汝の立つ処行く処皆天あり」といひまた「最深なる内生に由つて神に到る」といつている (Morgenrote)。

或人はいうであろう、右の如く論じた時には、神は物の本質と同一となり、よし精神的なりとするも理性または良心と何らの區別なく、その生きた個人的人格を失うようになるではなからうか。個人性はただ不定的自由意志より生ずることができるのである

(これかつて中世哲学においてスコトウスがトーマスに反対せる論点であつた)。かかる神に対して我々は決して宗教的感情を起

することはできぬ。宗教においては罪は単に法を破るのではない、人格に背くのである、後悔は単に道徳的後悔ではない、親を害し恩人に背いた切なる後悔である。アルスキンの Erskine of Linlathen は「宗教と道徳とは良心の背後に人格を認むると否とに由つて分れる」といつている。しかしヘーゲルなどのいつたように、眞の個人性というのは一般性を離れて存するものではない、一般性の限定せられたもの、 *bestimmte Allgemeinheit* が個人性となるのである。一般的なる者は具体的なる者の精神である。個人性とは一般性に外より他の或者を加えたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである。何らの内面的統一もない単に種々の性質の偶然的結合というような者には個人性というべきものはな

い。個人的人格の要素たる意志の自由ということとは一般的なる者が己自身を限定する *self-determination* の謂である。三角形の概念が種々の三角形に分化し得るように、或一般的なる者がその中に含める種々なる限定の可能を自覚するのが自由の感である。全く基礎のない絶対的自由意志よりはかえって個人的自覚は起らぬであらう。個性に理由なし *ratio singularitatis frustra quaeritur* 云々

語もあれど、真にかくの如き個人性は何らの内容なき無と同一でなければならぬ。ただ具体的なる個人性は抽象的概念にて知ることができぬまでである。抽象的概念に現わすことのできない個人性でも画家や小説家の筆にて鮮かに現わすことができるのである。神が宇宙の統一であるというのは単に抽象的概念の統一ではな

い、神は我々の個人的自己のように具体的統一である、即ち一の生きた精神である。我々の精神が上にいった意味で個人的であるといひ得るように、神も個人的といひ得るであろう。理性や良心は神の統一作用の一部であろうが、その生きた精神その者ではない。かくの如き神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実地における心靈的經驗の事実である。我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いているのである（理性や良心はその声である）。ただ我々の小なる自己に妨げられてこれを知ることができないのである。たとえば詩人テニスの如きも次の如き經驗をもつておつた。氏が静に自分の名を唱えていると、自己の個人的意識の深き底から、自己の個人が溶解して無限の實在

となる、而も意識は決して朦朧もうろうたるのではなく最も明晰確實である。この時死とは笑うべき不可能事で、個人の死という事が真の生であると感じられるといっている。氏は幼時より淋しき独居の際においてしばしばかかる事を経験したという。また文学者シモンズ J. A. Symonds の如きも、我々の通常の意識が漸々薄らぐと共にその根柢にある本来の意識が強くなり、遂には一の純粹なる絶対的抽象的自己だけが残るといっている。その外、宗教的神秘家のかかる経験を挙げれば限もないのである (James, *The Varieties of Religious Experience*, Lect. XVI, XVII)。或はかかる現象をこゝろ以て尽く病的となすかも知らぬがその果して病的なるか否かは合理的なるか否かに由つて定まってくる。余がかつて述べたように、

実在は精神的であつて我々の精神はその一小部分にすぎないとすれば、我々が自己の小意識を破つて一大精神を感得するのは毫もごうも怪むべき理由がない。我々の小意識の範圍を固執するのがかえつて迷であるかも知れぬ。偉人には必ず右のように常人より一層深遠なる心靈的經驗がなければならぬと思う。

第四章 神と世界

純粹經驗の事実が唯一の實在であつて神はその統一であるとするれば、神の性質および世界との關係もすべて我々の純粹經驗の統一即ち意識統一の性質およびこれとその内容との關係より知ることができる。先ず我々の意識統一は見ることもできず、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切はこれに由りて成立するが故に能く一切を超絶している。黒にあうて黒を現するも心は黒なるのではない、白にあうて白を現するも心は白なるのではない。仏教はいうに及ばず、中世哲学においてデイオ

ニシユース Dionysius 一派のいわゆる消極的神学が神を論ずるに否定を以てしたのもこの面影を写したのである。ニコラウス・クザヌスの如きは神は有無をも超越し、神は有にしてまた無なりといつている。我々が深く自己の意識の奥底を反省してみる時はかつてヤコブ・ベーメが、神は「物なき静さ」であるとか、「無底」*Ungrund*であるとかまたは「対象なき意志」*Wille ohne Gegenstand*であるとかいった語に深き意味を見出すこともでき、また一種崇高にして不可思議の感に打たれるのである。その他神の永久とか遍在とか全知全能とかいうようなことも、皆この意識統一の性質より解釈せねばならぬ。時間、空間は意識統一に由つて成立するが故に、神は時間、空間の上に超絶し永久不滅にして在らざ

る所なしである。一切は意識統一に由りて生ずるが故に、神は全知全能であつて知らぬ所もなく能あたわぬ所もない、神においては知と能と同一である。

然らば右の如き絶対無限なる神とこの世界との関係は如何なるものであろうか。有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もともない。固もとよりここに世界というのは我々のこの世界のみをさすのではない。スピノーザのいったように神の属性 *attributes* は無限であるから、神は無限の世界を包含しておらねばならぬ。ただ世界的表現は神の本質に属すべきものであつて決してその偶然的作用ではない、

神はかつて一度世界を創造したのではなく、その永久の創造者である（ヘーゲル）。要するに神と世界との関係は意識統一とその内容との関係である。意識内容は統一に由つて成立するが、また意識内容を離れて統一なる者はない。意識内容とその統一とは統一せられる者とする者との二あるのではなく、同一實在の両方面にすぎないのである。すべて意識現象はその直接経験の状態においてはただ一つの活動であるが、これを知識の対象として反省することによってその内容が種々に分析せられ差別せられるのである。もしその発展の過程よりいえば、先ず全体が一活動として衝動的に現われたものが矛盾衝突に由つてその内容が反省せられ分別せられたのである。余はここにおいてもベーメの語を想い起さ

ずにはいられない。氏は対象なき意志ともいふべき発現以前の神が己自身おのれを省みること即ち己自身を鏡となすことに由つて主観と客観とが分れ、これより神および世界が発展するといっている。

元来、實在の分化とその統一とは一あつて二あるべきものではない。一方において統一ということは、一方において分化ということの意味している。たとえば樹において花はよく花たり葉はよく葉たるのが樹の本質を現わすのである。右の如き区別は単に我々の思想上のことであつて直接的なる事実上の事ではないのである。ゲーテが「自然は核も殻も持たぬ、すべてが同時に核であり殻である」*Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male.* といったように、具体的真實在即ち直接経験の事実におい

ては分化と統一とは唯一の活動である。たとえば一幅の画、一曲の譜において、その一筆一声いずれも直ただちに全体の精神を現わさざるものではなく、また画家や音楽家において一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余曲折うよの楽音ともなるのである。斯かくの如き状態においては神は即ち世界、世界は即ち神である。ゲーテが「エペソ人のデイヤナは大なるかな」といえる詩の中にいったように、人間の脳中における抽象的の神に騒ぐよりは、専心デイヤナの銀ぎん龕がんを作りつつパウロの教を顧みなかつたという銀工の方が、或意味においてかえつて真の神に接していたともいえる。エツカルトのいったように神すらも失つた所に真の神を見るのである。右の如き状態においては天地ただ一指、万物我と

一体であるが、曩さきにもいったように、一方より見れば實在体系の衝突により、一方より見ればその発展の必然的過程として實在体系の分裂を来すようになる、即ちいわゆる反省なる者が起つて来なければならぬ。これに由つて現実であつた者が観念的となり、具体的であつた者が抽象的となり、一であつた者が多となる。ここにおいて一方に神あれば一方に世界あり、一方に我あれば一方に物あり、彼此ひし相対し物々相背くようになる。我らの祖先が智慧の樹の果を食うて神の樂園より追ひ出だされたというのも、この真理を意味するのであろう。人祖墮落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我らの心の中に時々刻々行われているのである。しかしひるがえ翻つて考えて見れば、分裂といい反省といい別にかかる作用が

あるのではない、皆これ統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（「善人なほ往生す、いかにいはんや悪人をや」という語がある）。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教キリストきようの伝説をかりていえば、アダムの墮落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛あきらかが明となつたのである。

さて、世界と神との關係を右のように考えることより、我々の個人性は如何に説明せねばならぬであらうか。万物は神の表現であつて神のみ真実在であるとすれば、我々の個人性という如き者

は虚偽の仮相であつて、ほうまつ泡沫の如く全く無意義の者と考へねばならぬであらうか。余は必ずしもかく考へるには及ばぬと思ふ。固より神より離れて独立せる個人性という者はなからう。しかしこれが為に我々の個人性は全然虚幻とみるべきものではない、かえつて神の發展の一部とみることもできる、即ちその分化作用の一とみることもできる。すべ凡ての人が各自神より与えられた使命をもつて生れてきたというように、我々の個人性は神性の分化せる者である、各自の發展は即ち神の發展を完成するのである。この意味において我々の個人性は永久の生命を有し、永遠の發展を成すということができるのである（ロイスの靈魂不滅論を看よ）。

神と我々の個人的意識との關係は意識の全体とその部分との關係

である。凡て精神現象においては各部分は全体の統一の下に立つと共に、各自が独立の意識でなければならぬ（精神現象においては各部分が *end in itself* である）。万物は唯一なる神の表現であるということとは、必ずしも各人の自覚的独立を否定するに及ばぬ。たとえば我々の時々刻々の意識は個人的統一の下にあると共に、各自が独立の意識と見ることもできると一般である。イリングウォルスは「一の人格は必ず他の人格を求め、他の人格において自己が全人格の満足を得るのである、即ち愛は人格の欠くべからざる特徴である」といつている（*Millingworth, Personality human and divine*）。他の人格を認めるといふことは即ち自己の人格を認めることである、而してしかかく各が相互におのおの人格を認めたる関係は即

ち愛であつて、一方より見れば両人格の合一である。愛において二つの人格が互に相尊重し相独立しながらも合一して一人格を形成するのである。かく考えれば神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるということができる。

次に万物は神の表現であるという如き汎神論的思想に対する非難は、如何にして悪の根本を説明することができるかというのである。余の考うる所にては元來絶對的に悪というべき者はない、物は総べてその本来においては善である。實在は即ち善であるといわねばならぬ。宗教家は口を極めて肉の悪を説けども、肉欲とても絶對的に悪であるのではない、ただその精神的向上を妨ぐる

ことにおいて悪となるのである。また進化論の倫理学者のいうように、今日我々が罪悪と称する所の者も或時代においての道德であつたのである。即ち過去の道德の遺物であるということもできる、ただ現今の時代に適せざるが為に悪となるのである。されば物^{もの}其^{その}者^{もの}において本来悪なる者があるのではない、悪は实在体系の矛盾衝突より起るのである。而してこの衝突なる者は何から起るかといえ、こは實在の分化作用に基づくもので實在発展の一要件である、實在は矛盾衝突に由りて発展するのである。メフィストフェレスが常に悪を求めて、常に善を造る力の一部と自ら名乗つたように、悪は宇宙を構成する一要素といつてもよいのである。固より悪は宇宙の統一進歩の作用ではないから、それ自身に

において目的とすべきものでないことは勿論もちろんである、しかしまた何らの罪惡もなく何らの不満もなき平穩無事なる世界は極めて平凡であつて且つ浅薄なる世界といわねばならぬ。罪を知らざる者は真に神の愛を知ることとはできない。不満なく苦惱なき者は深き精神的趣味を解することはできぬ。罪惡、不満、苦惱は我々人間が精神的向上の要件である、されば真の宗教家はこれらの者において神の矛盾を見ずしてかえつて深き神の恩寵を感ずるのである。これらの者あるが為に世界はそれだけ不完全となるのではなく、かえつて豊富深遠となるのである。もしこの世からことごと尽くこれらの者を除き去つたならば、ただ啻に精神的向上の途を失うのみならず、いかに多くの美しき精神的事業はまたこれと共にこの世から失せ

去るであろうか。宇宙全体の上より考え、且つ宇宙が精神的意義に由つて建てられたるものとするならば、これらの者の存在の為に何らの不完全をも見出すことはできない、かえつてその必要欠くべからざる所以^{ゆえん}を知ることができるのである。罪はにくむべき者である、しかし悔い改められたる罪ほど世に美しきものもない。

余はここにおいてオスカル・ワイルドの『獄中記』 De Profundis の中の一節を想い起さざるをえない。基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した。面白き盜賊をくだくだしい正直者に變ずるのは彼の目的ではなかつた。彼はかつて世に知られなかつた仕方において罪および苦惱を美しき神聖なる者となした。勿論罪人は悔い改めねばならぬ。しかしこれ彼が為した所のものを完

成するのである。希臘人は人は己おのが過去を變ずることのできな
いものと考えた、神も過去を變ずる能わずという語もあつた。し
かし基督は最も普通の罪人もこれを能よくし得ることを示した。例
の放蕩子息ほうとうが跪ひざまずいて泣いた時、かれはその過去の罪惡および苦
悩をば生涯において最も美しく神聖なる時となしたのであると基
督がいわれるであろうといっている。ワイルドは罪の人であつた、
故に能よく罪の本質を知つたのである。

第五章 知と愛

この一篇はこの書の続として書いたものではない。しかしこの書の思想と連絡を有すると思うからここに附加することとした。

知と愛とは普通には全然相異なつた精神作用であると考えられている。しかし余はこの二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考ええる。然らば如何なる精神作用であるか、一言にていえば主客合一の作用である。我が物に一

致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るといふのは、自己の妄想臆断もうそう おくだん即ちいわゆる主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めてこれを能くよするのである。たとえば明月の薄黒い処のあらは兎が餅を搗ついているのであるとか、地震は地下の大鯰なますが動くのであるとかいふのは主観的妄想である。然るに我々は天文、地質の学において全然かかる主観的妄想を棄て、純客観的なる自然法則に従うて考究し、ここに始めてこれらの現象の真相に到達することができるのである。我々は客観的になればなるだけ益々能く物の真相を知ることができる。数千年来の学問進歩の歴史は我々人間が主観を棄て客観に従い來つた道筋を示した者である。次

に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するというのは、自己をすてて他に一致するの謂いである。自他合一、その間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となりここに始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己おのれの利害のように感ぜられ、子が親となるが故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てて純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる。親子夫妻の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすすむ。仏陀の愛は禽きんじゆう獣草木にまでも及んだのである。

斯かくの如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るにはこれを愛せねばならず、物を愛するのはこれを知らねばならぬ。数学者は自己を棄てて数理を愛し数理そのもの其者と一致するが故に、能く数理を明あきらかにすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することに由りて甫はめて自然の真を看破し得るのである。また一方より考えて見れば、我はわが友を知るが故にこれを愛するのである。境遇を同じうし思想趣味を同じうし、相理会するいよいよ深ければ深い程同情は益々濃こまかになる訳である。しかし愛は知の結果、知は愛の結果というように、この両作用を分けて考えては未だ愛と知の真相を得た者ではない。知は愛、愛は知である。たとえば我々が自己の好

む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。この時が知即愛、愛即知である。数理の妙に心を奪われ寝食を忘れてこれに耽ける時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。また我々が他人の喜憂に対して、全く自他の区別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑い共に泣く、この時我は他人を愛しまたこれを知つつあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである。池に陥らんとする幼児を救うに当りては、可愛いという考すら起る余裕もない。

普通には愛は感情であつて純粹なる知識と区別されねばならぬ

という。しかし事実上の精神現象には純知識という者もなければ純感情という者もない。斯の如き区別は心理学者が学問上便宜の為に作った抽象的概念にすぎない。学理の研究が一種の感情に由つて維持せられねばならぬように、他を愛するには一種の直覚が基とならねばならぬ。余の考を以て見ると、普通の知とは非人格的対象の知識である。たとい対象が人格的であつても、これを非人格的として見た時の知識である。これに反し、愛とは人格的対象の知識である、たとい対象が非人格的であつてもこれを人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用その者にあるのではなく、むしろ対象の種類に由るといつてよろしい。而して古しか来幾多の学者哲人のいったように、宇宙實在の本体は人格的の者

であるとする、愛は実在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。分析推論の知識は物の表面的知識であつて実在その者を捕捉することはできぬ。我々はただ愛に由りてのみこれに達することができぬ。愛は知の極点である。

以上少しく知と愛との關係を述べた所で、今これを宗教上の事に当てはめて考えて見よう。主観は自力である、客観は他力である。我々が物を知り物を愛すというのは自力をすてて他力の信心に入る謂である。人間一生の仕事が知と愛との外にないものとするれば、我々は日々到他力信心の上に働いているのである。学問も道德も皆仏陀の光明であり、宗教という者はこの作用の極致である。学問や道德は個々の差別的現象の上にこの他力の光明に浴す

るのであるが、宗教は宇宙全体の上において絶対無限の仏陀その者に接するのである。「父よ、もしみこころにかなはばこの杯を我より離したまへ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこころのままになしたまへ」とか、「念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏もしくは神を知るのはただこれを愛するに因りて能くするのである、これを愛するが即ちこれを知るのである。印度のヴェーダ教や新プラトーン学派や仏教の聖道しやうどう門もんはこれを知るといい、基督教や浄土宗はこれを愛すといいま

たはこれに依るといふ。各自その特色はないではないがその本質

においては同一である。神は分析や推論に由りて知り得べき者でない。實在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのはただ愛または信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知りおる者である。

青空文庫情報

底本：「善の研究」岩波文庫、岩波書店

1950（昭和25）年1月10日第1刷発行

1979（昭和54）年10月16日第48刷改版発行

1999（平成11）年10月25日第86刷発行

底本の親本：「善の研究」岩波書店

1937（昭和12）年改版

入力…ms

校正…かとうかおり

2000年7月27日公開

青空文庫作成ファイル：

このファイルは、インターネットの図書館、青空文庫 (<http://www.w.aozora.gr.jp/>) で作られました。入力、校正、制作にあたったのは、ボランティアの皆さんです。

善の研究

西田幾多郎

2020年 7月12日 初版

奥付

発行 青空文庫

URL <http://www.aozora.gr.jp/>

E-Mail info@aozora.gr.jp

作成 青空ヘルパー

URL <http://aozora.xisang.top/>

BiliBili <https://space.bilibili.com/10060483>

Special Thanks

青空文庫 威沙

青空文庫を全デバイスで楽しめる青空ヘルパー <http://aohelp.club/>
※この本の作成には文庫本作成ツール『威沙』を使用しています。
<http://tokimi.sylphid.jp/>