

363

84

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25

始



363-84

てえ超を我自



野村 限

1917

序

『自我を超えて』一篇は、何等學術的、研究的のものではない。予の最近に於ける精神生活の必然的な轉換を叙したもので、謂はゞ予の精神歴史である。若し予の「形而上的要求」が哲學構成の作業を始むることすれば、その材料は正にこの精神歴史である。しかし哲學的認識の根本対象たる普遍的な絶対價値は、生きた現實の生活において直接に體驗せらるゝものであるから、予の實際に經驗したこの精神歴史は、その意味において哲學的意義を有するものであるといふことが出來や

う。

予は先きに、自我の發展完成をもつて生活の倫理的な根本基調を形成するものご思惟し、自我の哲學的認識ご情熱的體驗的な自我の把握ごに努力した。然るに予の精神生活の必然的轉換は、自我の發展完成の理想は、自我そのもの、内部における自律的肯定の努力のみによりて達することの不可能であること、言ひ換へれば、更に自我を超越して自我以上の絶對的存在を捉へるごことによりてのみ、初めて達し得らるゝものであるごことを認むるに至つた。即ち所謂信仰生活なる

ものは、自我の完成を理想とする倫理的生活において、必然的に認容せられなければならないごことを認めた。故に『自我を超えて』一篇は、予が現在の倫理的な生活より宗教的生活に移入する橋梁を爲すものである。而してこの轉換移入は、生活においても亦哲學においても、極めて重要な一般意義を有するものであるご思ふから、敢て本書を公にして『自我の研究』の讀者に提供する所以である。

予が『自我の研究』を書いて以來、僅かに二星霜を経たに過ぎないが、一般の思想界及び精神界は著しき進歩

を示してゐる。一方において、自我の自覺はますます
強化し深化し、更に朝永三十郎博士の最も明快な歴史
的著述『近世に於ける「我」の自覺史』や、紀平正美氏の『自
我論』等によりて、愈々哲學的、批判的根柢を得つゝある
と同時に、他方においては、極めて眞摯な宗教的靈覺の
氣運の將に起らむとする萌芽を現はして居る。即ち
わが日本における一般の思想界や文化生活は、大に哲
學的形而上的な努力を要する頗る多忙な且つ希望に
充ちた意義ある將來を展開すべき、最も重要な時機に
在ると思ふ。この時に當つて、予の『自我を超えて』一

篇が、時代の文化生活の要求及びその努力に對して、何
等かの貢獻を爲すことを得ば甚だ幸ひである。

大正六年一月

東京巢鴨の寓居にて

著 者 識

自我を超えて目次

自我を超えて

一 要求	一
二 苦悶	一四
三 懊惱	三四
四 超越	六九
五 絶對へ	八三
六 信仰へ	一一二

附録 自分と眞理

一 ベルグソン哲學の迷妄	一
--------------	---

- 二 認識に於ける形像と表象……………二二
- 三 自我の問題について……………三八
- 四 思惟の生産的流動性……………五二
- 五 自分自身の問題……………六一
- 六 自我性と個人性……………八一
- 七 自我道德の根本義……………一〇七
- 八 生活のアンチノミー……………一三〇
- 九 時代思想の缺陷……………一五六
- 十 時代の懊惱と其の犠牲……………一七六

自我を超えて

野村 隈 畔

一 要 求

自分は素より哲學に深い興味をもつてゐる。そして出来ることなら哲學の蘊奥を徹して見たいと思つて、研究したり思索したりして小さい努力をついでゐる。これは自分でも拒むわけにゆかぬ。けれども自分のこの努力は決して哲學の偉大なる組織、古人が「大にしては能く載することなく小にしては能く破ることなし」と言つたやうに、全宇宙を包括して餘すところの無い完全な組織的眞理を索めむが爲めにするのではない。さういふ知識は逆も自分一代で求め得るも

のでなく、たとへ求め得たにしたらところで自分の現實の生活に迷るやうな熱い血汐を注ぐものとは思はれない。自分の現在索めて居るものは宇宙の問題ではなくて自分自身の問題、即ち自分の活きることの生命、言ひ換へれば自分の現實の生活に血となり肉となりて限りなくその白熱的流動を持続してゆくやうな生命である。斯うした生命は哲學によつて索め得るや否やは別問題として、兎にかく自分にかゝる内部の白熱的要求によつて哲學を研究してゐる。だから自分にとつて哲學は頗る強烈な主觀性を帯びた内面的な憧憬であり、苦悶であり、努力である。そしてそれは深い意味において即ちそれ自身において、最も眞實な苦患の多い生活そのものでなければならぬ。であるから哲學の根本問題は直接に自分の根本問題である。この意味において今自分は自分の根本的とするところの問題の何であるかを明かにし

たいと思ふ。

「我れは眞理なり」。この不可思議な永遠のことばは最高の情熱と最大の苦患とに充ちてゐた基督が、無上の權威をもつて叫んだ唯一の道であり、そしてこの道は永へに盡きない人類の最大の光りであることは誰でも知つてゐる。けれどもこのパラドックスな道は果して何を意味して居るだらうか。

自分の現實の、否生活の全過程を通しての根本目的は、この偉大なる人間の道を叫びたいことである。是は模倣するが爲めではない。又偽善者のやうに言葉の上で理解せむが爲めでもない。基督のやうに燃ゆるばかりの情熱と、心臓を貫くやうな苦患と、そして自分の必然的に白熱した權威とをもつて「我れは眞理なり」と叫びたいのである。自分の全行動をもつて、自分の全生活をもつて、この唯一の道を叫ばし

めたいのである。否極端に僭越の罪を冒して言へば、自分自身が眞理そのものでありたいのである。

勿論これは自分の理想であり信仰である。けれども思索的な自分には何うしても内的に省察せざるを得ない。眞理とは何者であるか、「我れは眞理なり」とは果して如何なることを意味するか、これが即ち自分の哲學である。だから自分の哲學は、消極的に言へば眞理の内的省察であるが、積極的に言へば眞理の創造であり實現である。「我れは眞理なり」といふ無限の生産力を包蔵する最も内面的な、最も崇高な創造的確信と權威とは、このやうな哲學によつて其の意味を與えらるるものだと思ふ。

『我れは眞理なり』。自分はかく繰り返すと精神が非常に緊張し興奮して情熱を生じ、そして内部の深潭から涙が靜かに流れて來るのを感

ずる。そして亦堪らないほど寂寥の感の壓迫を受ける。けれども『我れは眞理なり』は遂に絶對の事實であることを疑ふわけに行かぬ。

自分はあるがまゝに存在するがまゝに、在ることは出來ない。自ら何者にかならねばならぬ、何者かを造らねばならぬ。こゝに生活の苦患がある。けれどもこの苦患を通して、否この苦患のうちのみ、吾々は新しいものを創造し生活の意味を捉えることが出来る。自ら創造者となること、自らの苦患のうちに自らの如實の姿を實現すること、これ自分の要求でありそして自分の價值である。生きるといふことは自然法の必然的豫言を證明することではない。自ら何者にかなること、否自分自らを創り出すこと、ニイチエの言葉を藉りていへば『權威者』となることである。更に換言すれば『我れは眞理なり』を體現することである。凡ての價值問題は之より生じて來る。そしてこゝ

に人間の究局意味をなす主観性の活躍がある。

「我れはいかに生くべきか」「我れは何を爲すべきか」等の問題は、詮ずるところ「真理とは何ぞや」の問題に歸する。何故といふに真理を豫想せずには、否真理に對する強烈な要求なくして、「いかに……」といふ生活疑問は全く無意味であるから。即ち吾々が眞に生きむとする努力や、何を爲すべきかの火のやうな苦悶は、内部に潜在する真理の「ねばならぬ」といふ絶對的な情熱の迸りであるから。だから生活においても、亦哲學においても、「真理とは何ぞや」が根本の問題でなければならぬ。しかしこの根本問題は「我れは真理なり」といふ直覺的白熱的な體驗心證をもつて解決せねばならぬ。これは固より不眞面目に遊戯的に出来ることではない。故にこの問題の解決は吾の全人的努力如何によつて定まるのである。そこに人間の崇高な

苦患と尊嚴なる權威とがある。

「我れは真理なり」これは一見して甚だパラドックスに思はれる。

このパラドックスが深く内面に踏つて居る間は到底眞の確信が出來ない。パラドックスであるが故に信するといふことは、思索の熾んなる自分には不可能事に屬する。自分の哲學はこのパラドックスを突破して眞實在に透徹するにある。

真理とは超個人的客觀的な存在であるやうに思はれる。即ちそれは普遍的妥當性を持ったものでなければならぬ。いかなる人も苟も自分の生活の意味を創造し眞實を表現せむと欲するものは、必然的に従はねばならぬところのものである。だから真理は客觀性の極致であるといふことが出來やう。然るに「我れ」はこれに反して、主観性の極致である。何者の權威をも認めず何者の束縛をも受けない、そして

出来得べくむば絶対の自由を要求して止まないものである。あらゆる知識乃至経験を客観化し、自分自身をも可能の最大限において客観化して、遂に深く内部に沈潜して主観の最高位に達せむと努力するものである。だから『我れ』と『真理』とは正反對の傾向を有し、兩極致の地位に立つて居るやうに思はれる。かゝるものが如何にして融合渾一するであらうか。更に『吾れは真理なり』といふ確信はいかなる意味において肯定すべきであらうか。これが哲學思索の白熱的な焼點となるものである。

更に兩者の要求は互に相反撥しつゝある様に感じられる。たとへ真理は『我れ』の内部にあるとしても、常に『我れ』を超越せむと努力し、『我れ』を束縛せむと欲してゐる。『我れ』はその反對にたとへ超越的なものであつても、自分自身の生命に内化しなければ止まない

要求をもつてゐる。この二つの要求は決して現實に表現されてゐるものではない。吾々はいかに努力しても遂に融合されない場合が尠くない。尤も茲に吾々の眞の努力もあり苦患もあり、そして生活意味もあるのであるが、この二つの結合は人間の根本目的であり、その思索は哲學の根本傾動であると思ふ。これは自分一人のみの考へではなく、他の人もやはり自分と同じく考ひ自分と同じ要求をもつて居るやうに見える。和辻哲郎氏はかく言つてゐる、『客観的思惟は抽象に駛せて中核を逸する、主観的思惟は眼界の狭少と偏見とを脱し得ない。最も主観的なるが故に最も客観的になるといふ如き人格的思索のみが眞に眞理に近づき得るのである』（ゼエレン・キエルケゴオル二—三頁）。これは頗る同感である。

然らば『最も主観的であるが故に最も客観的である』といふ眞理

を、人格的思索によつて果して捉へ得るであらうか。自分は確かに捉へ得ると信じてゐる。それは決してパラドックスではなく、論理的必然をもつて自分の哲學思索を強制してゐる。そしてこの事は自分の全人格全生命を賭するほどに重大な事實であると思ふ。自分は最も大なる確信をもつて、西田博士と共に「内に向つて、内面的不許不の根柢に達することは、即ち外に向つて一般的妥當性を要求することである」「思索と體驗」六八頁と言はざるを得ない。是において「我れは眞理なり」といふ道は、必然的な意味において唯一の哲學的妥當性を含蓄する最も深遠なものとなつて來なければならぬ。

最も主觀的なもの即ち最高主觀はいかなるものであるか、最高主觀は何故に最も客觀的、正當には普遍かを極めて簡單に研究して見やう。

吾々の表象に現はれた自然界を客觀として、吾々自身の存在を對立せしむるのが一般の常識であるが、この吾々自身が最高主觀でないことは言ふまでもない。即ち吾々自身といふところの身體は無論客觀的であるが、表象結合や推理作用などの精神のはたきも眞の主觀とは云へない。何故といふにかゝる心理作用のうちに自分の全人格を認むることは出來ないから。然らば一般的に範疇の力によつて表象や推理の統一されたものが眞の主觀であるかといへば、自分は尙ほ否と答へざるを得ない。何故といふに範疇をして範疇たらしめた、一層一般的ではあるが而かも一層内面的な「或る者」を體驗するから。この「或る者」は何であるか、體驗するそのことより離して考へ得るものであるか。若し離し得るとせばこの「或る者」よりも、それを體驗したものの自身が眞の主觀であると言はなければならぬ。けれども

既に體驗は思索を絶した境地であるから、體驗的事實と「或る者」とはいつでも渾融合體してゐる。だから體驗としての「或る者」は白熱的な要求又は情熱と解する外に、何者とも考ふることは出来ない。吾々これが眞の「我れ」であり「最高主觀」でなければならぬ。吾々はこれよりも一層深い内面的な主觀を考ふることは出来ない。だからこの主觀が吾々の全生活(即ち認識、道德、宗教的生活)の根柢をなすものだと思ふ。哲學上ではこれを「絶対不許不」と言つてゐる。この「絶対不許不」は無限の情熱と權威をもつた「純粹自己意慾」であるから、これを眞の自我と言つて何も差支へはない。而してこれが眞の自我である以上は、客觀性や普遍妥當性をもつて居るにも拘らず、それが最高主觀であると言つて不可であらうか。

或る人はこの情熱的不許不が普遍妥當性即ち價値の絶対必然的内

容をもつて居るところから、それは自我を超越した一般實在であるか、ふるやうであるが、しかしこれは抽象的思索であつて實際には吾々はいかゝる一般實在を経験することは出来ない。たとへばそれは経験出来るとしても、それから吾々の認識上及び道德上の價値を抜き出さうとするは、全く無意味と言はねばならぬ。何故なれば「眞」とか「善」とかいふ種々の價値は、自我の内面要求の必然的顯現として初めて意味を有するので、自我以上の實在に關係するが爲めではないから。客觀的な普遍妥當性なるものは自我の本性上絶対必然的なもので、むしろ自我は最高主觀であるが爲めに、そして最高主觀であるが爲めにのみ一切の價値、一切の意味、一切の自由、一切の權威の源泉としての普遍妥當性乃至理想を有することが出来るのである。更に言ひ換へれば「我れ」なるが故に「眞理」であることが出来る。我れの外に何者もこ

の眞理を所有し得るものはないのだ。だから「我れは眞理なり」といふことは必然自明の内面的事實である。

純粹自己意欲たる自我は、本性としての不許不(情熱的欲求)によつて眞善美等の價値を創造し、この價値の表現形式として表象世界、道德世界、審美世界乃至宗教世界一切を創造するが故に、普遍妥當性を有するといふことが出来る。だから最も客觀的一般的必然性に富んだ科學の世界ですら、この不許不の絶對主觀によつてのみ解せらるべきものである。況して全人格全要求を赤裸々に如實に顯現する道德界、宗教界においては、自我の權威は最も確實なものである。故に「我れは眞理なり」は永遠に氓びざる流動的事實でなければならぬ。

二 苦 悶

けれども自分は眞に偽らざる内面的力によつて「我れは眞理なり」と叫ぶことが出来たか。否決して出来なかつた。叫び得ないことはいふ筈であるのに、それが自分に出来なかつたといふことは實に不思議である。不思議であるのみならず逆も自分に堪え得ないことである。自分は確實な根據によつて眞の自我を捉へたと信じて居るのに、その自我が自ら「我れは眞理なり」と叫び得ないとすれば、自我そのものも何等かの缺點をもつてゐるに相違ない。さうでないとしたところで自我は唯一の生活根據ではなく、自我以上にそれに生命を與える何者か存在せねばならぬ。否らざれば自分の捉へた自我すらも、今はその存在を危くせねばならぬやうな状態になつてゐる。自我はいかにして信仰を掴み得るか、飛躍によつてか歸依によつてか、或は自我以上のものは何であるか、それは自我に對していかなる權利をもつ

てゐるかなど、自分は煩悶せざるを得なかつた。そして出来るだけ努力した。自分の自我は何うしてもある信仰、それは生活を根本的に創造し得る力をもつて居る信仰を掴まねばならなかつた。この信仰を掴まなければ、自我は殆んど存在する價值をもつてゐないやうに思はれた。こゝに生活の危期が現はれたのである。自我はその本性を明かにし、そしてその内的性質を如何やうにか改造しなければならぬ時機に到達してゐた。

論理的に言へば「我れは真理なり」は到底疑ふわけにゆかぬ。亦實際に真理は自我の内裡に生きてゐてこそ、生命と意味とをもつて居る。真理が自我に對して全く客觀的な存在であつて、そしてそれは容易に認識することも近づくことも出来ないものだと思へば、それは吾にとつて何等の價值も有つことは出来ない。吾々はそれに對して

何等の好奇心も憧憬心も起さないであらう。否それは絶対に吾々に意識され得ないものである。吾々がそれを意識して居る以上は、そして強烈な憧憬とそれに伴ふ努力とをもつて居る以上は、吾々の内的經驗と關係がないとは云へない。即ち真理は吾々の内的經驗によつて自我のうちに存在するものでなければならぬ。真理は自我のうちに自我の本性として生きてゐなければ、吾々はそれを價值の源泉として認むることは出来ないのである。

しかし真理が自我のうちに生きてゐるとすれば、自我は何故に真理に對して或る強い信仰を掴まふとするのであるか。そして何故に自我はその信仰を容易に掴み得ないのであるか。自我と真理とは各々別異な存在であらうか。理論はとにかく吾々は實際において、真理の信仰をもつてゐない。多くの煩悶や懷疑や悲觀はこの無信仰から湧

いて来るものであるまいか。吾々は眞の自我によつて生きてゐると考へるけれども、その自我は眞理の信仰を掴み得ない空虚なものではないか。生活を展開して行くけれども生活を深くし大きくし、そしてそれに尊とい意味を附與することの出来ない自我である。かゝる自我によつて吾々はいつまでも生活を持續して行くことが出来やうか。兎にかく吾々の現在の自我は、眞理の信仰を獲得することに一段の努力を捧げなければならぬ。『我れは眞理なり』と燃焼的に叫び得なければ、自我はその使命を果すことは出来ない。

こゝにおいて一層高い偉大な境地が自我に課せられた。自我は大に努力し飛躍せねばならぬ重大な問題をもつて來た。自我は決して絶對ではなくて、それ自身に猶ほ努力すべき或るものを有つてゐる。自我は自らを普遍的に妥當として價值づけむには、現實以上に大なる

行動を執らなければならぬ。そして先づ第一に、眞理の信仰を捕捉せねばならぬ。自我はそれを飛躍によつて捉え得ると信じた。

眞理は飛躍によつて生れる。飛躍は生命の必然的な創造力である。だから眞理は生命の唯一の子である。眞理は更に偉大なる眞理を産む。

わかき生命は再び飛躍せむとしてゐる。すこやかな道德的自我は更に飛躍しやうともがいてゐる。更に偉大なる子を産まうとして苦んでゐる。飛躍は新しい眞理の産出である。

曾つて生命は自我を産むだ。今や生命は信仰を産まうとしてゐる。自我は生命にとつて非常に偉大なそして剛健な眞理の子であつた。

それは道德的自我の新生であつた。されど信仰は更に偉大で崇高で剛健でなければならぬ。宗教的自我は道德的自我よりも更に熱愛

で更に残忍でなければならぬ。それだけ生命の飛躍は道德の犠牲と舊い真理の超越を要求する。

生命は疑ひもなく愛の貪婪な欲求である。故に生活はすなはち戀である。愛慕である。而かも睿智と情熱とを含有する愛慕である。眞に生きるといふことは永遠に戀することである。「永恒」を孕み「永恒」を産み出さむが爲めに、絶對者を永遠に白熱的な情愛で戀慕することである。この眞の愛のうちに自我の救ひがある。亦ふかい靜かな淨福がある。

愛なくして生きられないものは生命である。愛は單なる輕薄な感情ではない。亦盲目的な倏忽的な本能でもない。それは「永恒」の子を孕み産むことに限りなき執着と悦びをもつた、そして限りなき意志の力によつてあらゆる艱難を耐え忍んでゆく、極めてうつくしい

尊とい睿智的感情である。そして飛躍は斯うした愛の瞬間の絶頂である。

眞理はわれの裡にあると學者も宗教家もいふ。けれども實際は無いのだ、さういふことはあり得ない。これは糧よりも衣服よりも貴く、野の花よりもうつくしい生命を宿してゐる人の子をそこなふ汎神論の謬見である。眞理が我れのうちに、従つて凡ての存在のうちに潜在するとしても、それは何になる。それを意識すると否とは何んな差別があるか。意識と無意識とが眞理それ自身の性質に何んな影響を與える。月が雲に蔽ふはれると蔽ふはれないとは、われ／＼にどんな意味がある。

生命は愛である。眞理を産まふとする永遠の愛である。そして眞理を産むといふことは、それを意識したり研究したりすることではな

い。真理を厚くおほふてゐる深い暗い雲の層をはぎとることもない。真理を産むといふことは正しく真理をうむことである。唯一の新しい真理が始めて産まれることである。言ひ換へれば無から有が出て來ることだ。嘗つて空虚であつた母の胎内から大範疇をもつた赤子が生れて來ることだ。

母が赤子をうむときには肉體も精神も共に變化する。そして永い苦患と憂愁のために全身が憔悴する。産褥に永く苦しめば遂にいのちを取られることがある。されど真理を産まふとするものは、更に強烈な苦患に、更に恐ろしい犠牲と、更に根本的な變化とを堪え忍ばねばならない。愛も命も子供も欲しいといふやうな慾張つた心持ちでは到底真理は生れない。真理はいつでも母親を犠牲にして生れる。そこに根本的絶對的な變化がある。そこに唯一の更生がある。そして

亦そこに逆も堪えがたい苦痛がある。何故かといふに母を犠牲にすることは犠牲の最大なるものであるから。この最大の犠牲を要求する真理がいかに尊ぶとく、そしていかにおそろしいものであらう。

基督がむかし『富めるもの、天國に入るは、駱駝が針の孔あなを通るよりも難かしい』と言つたのは、即ちこれを看破したものであるまいか。このやうな真理がわれのうちには隠れてゐるとは思はれない。このやうな恐ろしいものを、われが好んで意識し発見するとは思はれない。この真理は不思議なちからによつて、『絶對』がわれに與へたものに相違ない。何故に彼れはそれを與へたか。それは言ふまでもなくわれは生命によつて永遠に『絶對』を愛慕して居るから。

だから眞心から彼れを愛慕してゐないものには、彼れは決してその恐ろしい真理を與へない。たゞ彼れを限りなく愛するものにのみ、そ

のしるしとして真理を與へる。われは瞬間のうちに、そして限りなき
燃焼のうちに真理の子を宿す。而して我は永遠の愛慕の力を得る。
だから真理はわれのうちに本来は存在しない。われはたゞ真理
といふ永遠の子を孕み得る可能性をもつてゐる。いつでも機會のあ
る毎に受胎することの出来る、強いそして健かな愛慕の力をもつてゐ
る。

自覺は即ちこの清淨なわれの受胎を診識する唯一の根據である。
自覺は真理といふ永遠の子が宿るべく「絶對」と我れとが接觸した
瞬間の、最も高調した燃焼である。それは即ち飛躍である。

自覺は眞の意味で即ち嚴肅な意味で、永遠の聖淨な受胎である。尊
といふ聖靈のはらみである。眞の生活はこれから始まらねばならぬ。そ
眞實の變化と苦惱とそして戦ひとはこれから現はれねばならぬ。そ

して更に燒燃した強烈な瞬間、即ち第二の飛躍の來るまで「産みの苦
しみ」をつゞけなければならぬ。第二の飛躍とは即ち宿した子を
産むことである。自覺した真理を掴み取ることである。そこで初め
て眞理の子が「永恒獨尊の光り」を放つ。

吾々が「眞の我れ」といひ「自我」といひ「自己」といつて居る
のは、この自覺によつて孕み、飛躍によつて産んだ永遠の子をいふので
ある。そして限りなき悩みと苦悶とによつてこの永遠の子を産むこ
とが、即ち生活における愛慕の本性である。

世には生活に對する愛戀の情をもちながら、而かも眞理の受胎を怖
るゝものがある。永遠の子を産むことを嫌ふものがある。創造を叫
びながらその創造の瞬間の渦巻を回避するものがある。彼等はたゞ
愛慕をつれづれの慰めにしてゐる。眞理を弄つて玩具にしてゐる。

彼等は『絶対』を愛をうるための道具に使つてゐる。彼等の愛は最も忌むべくそして罪ふかい娼婦の愛である。しかもその愛を得意になつて受け賣りするものがある。あさましい世の中だ。今の愛は金を儲ける手段である。

眞理は決して論理の遊戯や愛の押賣りによつて生れて來ない。否、睿智に充ちてゐる『絶対』はかゝる偽善者に接觸をゆるさない。尊とい受胎の瞬間を與へない。彼等は偽はれる愛をもつて彼れを抱擁しやうとする。そして『絶対』の遠く／＼這れ去つてゐるのを悟りかねてゐる。

愛慕のために自分自身を忘れて思ひ煩ふものは幸ひである。愛慕のために一切を犠牲にするものは更に幸ひである。何故といふにただ彼等のみ愛の勝利を得、そして尊とい接觸の瞬間を與へらるゝのだから。

から。

『絶対』によつて眞理の子を孕むものは道德である。そしてその眞理を自分の犠牲によつて産むものは宗教である。眞理を孕むものは偉大であり崇高である。されど自分や一切を犠牲にして眞理をうむものは、更に崇高で偉大である。道德は悲哀を犠牲にした偉大である。されど宗教は偉大を犠牲にし蹂躪した偉大である。

われらは凡てのものを蹂躪することが出来る。けれども自分の頭腦を踏むことは出來ない(道德)。しかし信仰はこの頭腦の蹂躪を要求する(宗教)。だから眞の宗教は道德をも犠牲にする。

『然り！ 私自身を、そして尙私の星までも眼下に瞰くまそう。これこそ私にとつて初めて絶頂キョウテイといひ得る。けれどもこれは私の最後の絶頂として残つて居る』と叫んだニイチエの言葉は、正しく宗教の峯の絶

頂に飛躍せむとした瞬間の、最も白熱した光景ではなかつたか。

自分の頭脳は道德の權威であつた。自分の仰ぐ高き星は道德の理想であつた。けれども今や自分は自分の頭脳を踏み超えて進まねばならない。自分の高き星を脚下に蹂躪しなければならぬ。そこに即ち絶對現實のうちに、自分は眞理の子を産み落さねばならない。

道德は産出するまでの間の謂は、胎内教育に過ぎなかつた。それは眞理をうむ唯一の安褥ではなかつた。自分の宿した尊とい眞理の子は、最も崇い宗教の絶頂に信仰の褥を展べて産みおとさねばならない。そしてその瞬間に胎内教育は全く終りを告げなければならぬ。そして更に自分の産むだ眞理の子は、すべてのものよりも否自分の生命よりも尊いものであることを、愛の本能によつて體驗しなければならぬ。こゝにおいて初めて「永恒」に對する愛慕のローマンスや、

受胎の瞬間のうつくしかつた燃焼は、すべて絶對の現實となつて眼前に現はれて來たことを、最も嚴肅にそして大膽に凝視しなければならぬ。

『我れは途なり、眞なり、生命なり、人若し我れに由らざれば父のところへ行くこと能はず。』

『若しわれに従はむと思ふものは、日々その十字架を負ふて我れに従へ！』

曾つて絶頂に飛躍して眞理を掴むものは斯く叫んだ。そして彼れは星の蹂躪を要求した。最も大膽に剛健に絶對現實のうちに生きやうと努力した。眞理も自由も權威も悞ろしい争闘もすべて、彼れにとつては絶對の現實であつた。「永恒」も亦現實であつた。

肉や官能の現實は永恒ではない。それは早く輕卒に「永恒」を持

ち來たす。けれどもかくして誘ひ出された永恒は亦速かに消失する。これに反して『永恒』自らが肉や現實に現はれて來るときは、その肉や現實を自らと同じ動向にそして同じ強さに持續させる。そこに絶對の現實がある。即ち永恒それ自らの現實である。

眞理又は絶對不許不といふものは、主觀的內面要求の必然的な燃燒動向を客體化したものであり、而して『我れ』又は自我はこの燃燒動向の直接自覺として、或は飛躍信仰としてそれに結びつけられた態度である。だから絶對不許不といひ我れといふも、物として存在するのではなくて、燃燒した持續動向として感得される。言ひ換へれば絶對の現實として必然的にあるべくされる。

絶對現實は思惟の客體化と關係化とを捨離した、燃燒動向そのものうちにある。この動向のうちに融合し渦巻いてゐる人格のみが『我

れは眞理なり』と絶叫することが出來、一切の超越と蹂躪とそして唯一の十字架とを要求することが出來る。そしてこの無條件的な要求と叫びとが、絶對に眞實な意義をもつことが出來る。

これが眞の宗教でなければならぬ。これが眞の信仰の飛躍するところでなければならぬ。そしてこれが眞に永恒の愛でなければならぬ。

眞理を孕むだ若かき生命は、今このおそろしい信仰にもがえてゐる。

けれども信仰の飛躍は遂に自我に來なかつた。自我は永い間の苦悶と思索とによつて何者も掴むこと出來なかつた。今や自我は殆んど無力と暗黒との中に獨り取り残されて了つた。自我は眞理を掴み得ないのみならず、自分自身をすら明かに意識し得ない哀れな状態に

陥つた。そして毎日苦悶と懊惱のうち、その存在を持ちつゝけた。自分はこの苦しみに堪え得ないやうに見えた。そして何事もなし得なかつたので、その時勤めてゐた或る役所を辭した。そして一時も早くこの難關を切り抜けやうと焦つた。けれども焦れば焦るほど何等の効果もなかつた。

今や自分の生活は全く暗黒で無意味であつた。たゞ存在と瞬間の連続とに過ぎなかつた。何等かの轉換が現出して來なければ、永遠の埋葬にも均しかつた。いづこを眺めても一點の光明だに認め得なかつた。あゝ自分はこの時、何を考へてゐたであらうか。何事を爲さうと欲したのであらうか。生活の無意味は行動の虚無を誘起する。そして一切の存在をすら否定しやうとする。自分は自分や周圍の關係を忘れて、自分の生活存在を悉く否定し去らうと思つたのであつた。

しかし自分には尙生活に對する執着が強かつた。もつとく生活のどん底をつきとめて、そこに自分の今まで豫想しなかつた神秘的意義と有りのまゝの真相とを掴まいて見なければ、全然生活を放棄することは出来なかつた。そして生活は時々、自分には不可思議に又うつくしく見えた。この臆げなしかも何處か力のこもつた印象が、生活に對する自分の態度を曖昧にした。自分は今真理の信仰さへ堅く掴めば、自分の生活もこのうつくしい自然の生活も、皆意味をもつて來て肯定することが出来るのだ。しかるにその大切な信仰が自分に全く缺けてゐる。それが爲めに自分は、自分の存在や生活の意義を否定し、自分の直接關係してゐる小さな社會や一般社會に對しても、極めて眞實のうすい無意味な態度を採るやうになつたのだ。だからこの虚無的、な立場を脱却するには、真理の信仰を掴むより外に道はない。飛躍で

も好い、自力でも好い。他力！しかし他力によつて頼むだ信仰に何の力があらうか。自分は何うしても他力信仰に往くことは出来ない。けれども自分の哲學は、信仰を興ふることにおいて全く無力である。自分の自我も信仰に對して、何等の努力もなすこと出来ないのである。自分は哲學を放棄する、自我も否定しても好い。な、忘るゝこと出来ないのが、そしてこの場合、どうしても頼まなければならぬのが信仰だ。信仰が自分の生存を活殺し、あらゆる存在の意義を自由に興奪する偉大な力をもつてゐる。自分は今この自我よりも偉大な信仰を捉えなければならぬ。』

三 懊 惱

自分は毎日の苦悶に堪え得なかつた。妻や父母や兄弟達の彼れ是

れと言ふて呉れるのもうるさかつた。彼等は自分の苦悶について少しの理解も同情も有つてゐなかつた。自分は心情の變化を求めて東京に來た。そして親友K君と一緒に信仰について語つた。K君は非常に自分に同情して呉れた。そして「信仰問題は實に重大な問題であるから、自力にしても他力にしても輕卒に事をきめてはいけない」と彼れは言つた。彼れは亦「自分は今全く無信仰である」と言つた。信仰を掴むでゐない友達に向つて信仰を問ふのは禮でないと思つた。けれども彼れや彼れの妻君が親切に同情して呉れるのが、たゞ何となくうれしかつた。自分はそれを全然無意味だとして斥けて了ふことは出来なかつた。矢張り自分はこのやうな一寸した關係にも何等かの意味を求めてゐるのであつた。

東京における數日の滯在中、何等の變化も受けなかつた。亦思索に

おいても何等得るところがなかつた。自分はむなしく悶々の情を抱きながら故郷に歸つた。自分は途中、あの曠漠たる那須野の原を、絶食しながら斃れるまで彷徨しやうかとも思つた。それでも突然の飛躍があれば、自分は大に生きられると思つた。しかし自分にはさういふ試み的事とは出来なかつた。自分は當時の日記を次のやうに書き付けた。(この日記は大正五年に於けるものである)

(六月十五日)

自分は信仰の獲得について苦悶してゐる。信仰を確つかと掴まなければ生きられない苦しみがある。今にして信仰を捉へなければ自分の生活は一切空虚である。

あゝ自分の靈は秘密のうちに「絶対」の子を妊んでゐた。これは自分にとつて恐ろしい、哀しいことでもあり、又尊いことでもあつた。

けれども今は靈自らがその子を産み落すべき運命に迫つた。靈は言ふべからざる恐怖と苦患とに悩んでゐる。

靈はたゞ如何にして「絶対」の子を産むかといふことばかりを憂へてゐる。産みの瞬間は飛躍か何かは解らないが、自分が犠牲になるか又「絶対」の子を犠牲にするかといふやうな、恐ろしい瞬間であることを思ふて狂ふてゐる。これは一切を超越した恐怖である。

自分の靈はこの恐怖と苦患とを切り抜けやうと藻掻いてゐる。そして飛躍の瞬間に大膽に撞き當らうと焦つてゐる。けれども焦れば焦るほどこの瞬間は自分を連れ去るやうな氣がする。

(六月十六日)

自分は生きた善知識によつて、言ひ換へれば他力によつて信仰を掴まうかとも思ふ。しかしそこに甚だしい苦悶がある。生きた善知識

は自分の哲學と我執とあらゆる執着との拋棄を要求する。そして絶對的な歸依と佛の力の信仰とを強要する。

哲學と我執とあらゆる執着の拋棄、これは自分を惱ます力とはならない。けれども絶對歸依の信仰！これが自分の靈をぞん底から沸き立たすのである。

勿論絶對の歸依によつて信仰を掴み得ることが出来るであらう。それは容易に信仰を捉へる道であらう。しかしたとへ困難であるにしても、猶他の道によつて即ち自力によつて信仰を得ることが出来るのであるまいか。これが自分に可能のやうに思へる。そして二つの道によつて捉へ得た信仰そのもの、内容が、全然その性質を異にして居らねばならぬやうに思へる。言ひ換へると絶對歸依の信仰は、自分の今まで思索し體驗して來た哲學の動向の脱線的飛躍であり、自力の

信仰はその直線的飛躍であらねばならぬと思ふ。

哲學は無論信仰を掴む力は有たない。この意味で自分は哲學を抛擲しても苦しくはない。けれどもその辿り得た生命の動向を枉げたくない。生命本然の動向に従つて、動向そのまゝの新しい飛躍によつて信仰に到らしめたい。この意味で自分の哲學を全く棄て、了ふことは苦痛である。

自分の哲學は今や偉大なる飛躍の瞬間に到達すべき準備としての任務を爲し遂げたやうに思ふ。そして飛躍のために靈自らが燃燒するに任せねばならぬ重大な時期に立ち至つて居ることを強く感ずる。哲學はこの場合、全く自分を退かねばならぬ。それが即ち哲學自身の今までの勞作的効果を確實にし、そしてそれに新生命を吹き込む所以でなければならぬ。哲學がいつまでも靈の燃燒を冷却せしめつゝあ

ることは、自己の勞作的成果を空虚にするばかりでなく、靈自身の飛躍を阻碍するものとならねばならぬ。言ひ換へれば凡てを胡摩化すことになる。これは自分に逆も堪え切れないことだ。

自我の靈は信仰の飛躍によつて初めて永生を得る。そして哲學も初めて胡摩化してなくなる。信仰は凡てを眞實に、そして權威を有たしめるものでなくてはならぬ。だから信仰を捉えない内は、哲學も道徳も凡てのものが眞實でない。それは斷じて眞實ではない。

(六月十七日)

自分の哲學が自分にとつて飛躍に達すべき任務を爲し終へたといふことは、一切の問題を解決し盡したといふことではない。理論的に考へれば問題はいくらも残つてゐる。否靈の飛躍すら問題にすることが出来る。しかし今はそんな遊戯はやつて居られない。

自分の靈は理智の思索に對して興味を失つた。たとへ思索の流動が生命それ自身の流動を表現して居ると言つても、それは靈の要求即ち信仰とは何の關はりもない。反省的な理解の要求をもつた表現によつて、靈が飛躍するとは信じられない。そこには生命の非反省的な突進的な大瞬間がなくてはならない。この瞬間は絶対不許不の鐵塊をとろかすやうな赤熱した燃燒によるのであるまいか。

自分の哲學は是れまでの勞作によつて、この燃燒すべき偉大な塊りを掘り出した。飛躍を唯一の糧として餓えてゐる眞の『我れ』を現はした。その功績を自分は感謝する。けれどこの塊りは自分で燃え、眞の『我れ』は自分で飛躍せねばならぬ。今自分の靈の塊りは燃ゆるべく燻つてゐる。あゝこの塊りは燻つたまゝ遂に燃え上らずに消えて了ふであらうか。

他力信仰はこの燻つてゐる偉大な塊りを取り除かうとするものではないか。飛躍せむとしてゐる「我れ」の足場を引つばづして深い谷底に蹴落すものではないか。

自分は自分の哲學がその勞作的成果として創り出した、この眞の「我れ」を疑ふことは出来ない。それを疑ふ餘地はない。即ち自分の哲學はそれを根柢から疑ひ出す何等の根據も有つてゐない。この眞の「我れ」は今の處、否永久に自分の本當の生命であり、そして哲學はそれを直覺的に體驗し肯定するであらう。だから絶対歸依は「我れ」の體驗を全然否定する權能をもつてゐない。

しかるにこの體驗の「我れ」は未だ絶対の信仰、言ひ換へれば無限の權威と自由との根本を捉へて居るものではない。今捉へやうとして苦悶して居る。それを捉へなければ自ら存在する力を有つことは

出来ない。これが我れの神秘であり、そして苦痛である。

他力信仰に入るはこの神秘と苦痛の解決を、我れ自らが廻避するものではないであらうか。或は神秘と苦痛を一切虚偽の根本的謎として一笑に附し去らむとするのでなからうか。

信仰を掴まない間は恐ろしい苦痛である。それは凡てのものが生存の價值と力を失ふほどに苦痛である。何故といふに一切のものが勿論、我れ自身も眞先きに虚偽のうちに化石して了ふから。しかし安價な信仰を得たくない。それは同じく虚偽ではないか。

信仰を掴むとは何を意味するか。信仰は飛躍によつて捉え得ることとは解つてゐる。しかしその信仰は飛躍の前方におかれたものではない。亦神が靈の飛躍を待つて信仰を授けるのでもない。信仰は飛

躍の瞬間に發する強い光りである。靈の本質の瞬間的變化である。この變化を通じて靈の孕んだ「絶對」の子即ち眞理が生れるのである。

だから信仰は眞理を産んだ靈のみが受け得る變化である。信仰を捉えたもので眞理を産まないといふことはあり得ない。そして眞理を産んだ靈はいつでも眞理と一緒に居る。眞理と俱に在ることは亦靈の信仰を永久に持續させる。それは眞理が成長するからだ。

信仰が靈を眞實にし乃至一切のものを眞實にするのは、信仰と同時に眞理が生れるからだ。

(六月十七日の二)

「社會生活を斷念することは苦痛である」けれども自分の所有を放棄することよりも易い。自分の所有を放棄することは苦痛である。

けれども親及び妻子を棄てることよりも易い。親及び妻子を棄てることは甚だしく苦痛である。しかし自分自身を棄てることよりも易い。自分自身を棄て、了ふことは最も苦痛である。されど生命の眞理を殺すことよりも遙かに容易である。若し眞理を殺すものがあるとするれば、それは全く絶望に陥つたものである。それは眞理自らの絶望である。それは實に偉大なる悲劇である。永久未解決の悲劇である。何故なれば、それは眞理自らの解決否定であるから。けれどもそれは實際において有り得ることであらうか。

自分はそれを信ずることは言ふべからざる苦痛である。あゝしかし有り得ることも、全く不可能ではないやうに自分に疑はれる。自分は欲する、生命を賭しても欲する、そのことの自分にとつて全然不可能であることを。

自分は社會生活や、自分の所有(尤もこれは殆んど問題にならない)や、親妻子や、乃至我執(これは以上の放棄に伴ふ自然の結果である)などを放棄することは、何人よりも容易であることを信ずる。けれどもたゞ一切を放棄することによつて、そこに自然に眞理が生きて來るであらうか。そこに信仰が得らるゝであらうか。信仰や眞理は一切放棄の自らなる消極的結果であらうか。

自分は絶對の絶望に陥りたくない。絶對の悲劇に沈みたくない。これが現在の自分には何よりの苦痛である。一切放棄の消極的苦痛は、これに較べると何でもないことだ。

けれども信仰を獲やう、眞理を捉えやうと苦悶する欲求を有つてゐるものは、これ呪ふべき『富者』であらうか。もしそうだとすれば自分は甚だしく恐怖せざるを得ない。戰慄せざるを得ない。それは自

分を絶對の絶望に投げ込みはしないか。あゝ自分はまだ『針の孔を通らう』と苦悶する愚かなる駱駝であらうか。しかし一體何者がそれを肯定する力をもつてゐるか。

(六月十八日)

自分は哲學を棄てやうとして不知不識屈托してゐる。自分で自分の靈が燃燒し白熱して居ると思つてゐるのは、ますます深く思索が高調しつゝあることであるのを感じる。そして遂に不可解の暗い穴に這入つて居ることを覚える。少しでもこの事を感じると自分の靈は俄然として冷却する。そして言ふべからざる絶望が込み上げて來る。自分は一切のものを放棄するのは、何人よりも容易であると信じてゐる。けれどもこの確信のうちに靈の燃燒を冷却し、靈の飛躍を沮碍しやうとする偉大なる迷ひの力が潜みはしないか。そしてこの力は

飛躍の瞬間を嘲笑しつゝあるものではないか、無意識的に。

自分の燃焼はいつの間にか冷却してゐる。そして放棄しやうとした一切の現在意識が、その要求を窺かに現はしてケロリとしてゐる。

自分は失望もし、また自分で自分を悪み嫌はざるを得ない。けれども『サタンよ退け』と叫び得る權威は何處にあるのであらうか。

自分は昨日人生問題に悩んでゐる若かいM女に會つた。そして自分は心から同情して何とかして慰めてやりたいと思つた。そして自分にも疑問であることを平氣で言はざるを得なかつた。實は自分を慰めたり教へたりする力も資格も有つてゐないのではないか。

自分は今何ものかを求めて居るのである。どうして人に與え得るものを持つてゐやう。自分は今苦しみ悶えてゐる。どうして人を慰

め安んずることが出来やう。

自分は甚だしく弱いのではないか。甚だしく迷つて居るのでないか。それに何うして彼の女に對して『貴方はもつと強くおなりなさい。そして御自分の力をもつと信じなさい』と言ひ得たであらう。『何うして強くなるか』は自分にも未知の問題であるのを。

自分が彼の女に言つたことを、若し自分が他人から聞かされたとしたら、自分は何うしてあの言葉のうちに、満足を捉えることが出来やう。

『物を考へるといふことは既に物を解決して居ることだ』。

『神を求めやうとする欲求は即ち神を得たのである』。

『強くならうと苦悶してゐる人は強いのである』。

斯う言つたやうな言葉が自分にとつて殆んど何の力も有つてゐない。否自分はそれを他人から聞いたなら、癢に障つて腹を立てるので

はないか。

『信仰を得やうとする要求のうちには信仰の可能性がある』といふやうなことは、実際には何の力もない。一體可能性といふことは思惟の構成物であつて、信仰そのものと信仰の可能性とは全く性質を異にして居る。可能性は思索にとつてその意味を有するが、信仰は飛躍の體驗によつて初めて確實な實在となる。だから未だ信仰を捉えないものに、信仰の可能性を云々するのは何の慰安にもならない。

要するに終局の問題は、自分に燃焼的經驗があるかないかといふことに歸する。たゞこれのみが解決の論を握つてゐる。

(六月十九日、この日朝東京を去る)

自分は熱することが出来ない。高く燃えることが出来ない。自分の欲求の熱は意識の底に鬱屈してゐる。何うしてこの潜熱が沸騰し

て來ないのだらう。何うして自分の全生命を焼き盡して呉れないだらう。

自分はたとへ一時的でも、全身の振盪を覺えたやうな強烈な燃焼のあつた時代をなつかしく思ふ。自分はむしろ危険でも、斷乎たる處置をとりたい。徐々とした熱の進みに凝乎じつと堪ゆることは苦しい。

あゝ自分はそれでも他力信仰に往く勇氣がないのか。

(六月二十日)

自分は何うすればよいのか。死を擇ぶか、忍耐をさるか。もし忍耐が單に死を延ばすに過ぎないものならば、死を取るのが自分の現在の望みである。死は解決をもたらすであらうか。

死！ 永久の未解決！ 絶對の否定！ 勿論この世のすべてのものよりも偉大である。されど最と最と偉大な崇高なものがないか。

なければならぬのではないか。

けれども自分はそれをなければならぬとする力をもつてゐるか。死さへ取り得ない自分に？ 果して！

たゞ忍耐と努力よしそれが死以上の偉大なものになり得ないとしても、猶それ自身に死以上の偉大な意味が含まれてゐないであらうか。こんなことを考へるのも一時、自分を胡摩化さうとする詭辯に過ぎないのか。

否々、忍耐と努力！ これが飛躍の瞬間に達すべき唯一の道ではなけれども自分にとつての忍耐と努力は、何ものにも動せぬ、そして何ものをも鉛のやうにする憂愁である。この憂愁は人生の深い悲劇を直覺する。悲劇の直覺は憂愁の唯一の糧である。

(六月二十三日)

斯うして居れないと切に思ひながら、自分で何うすることも出来ない。自分の爲すべきこと否、何うしても爲さねばならぬことがあるのに、そしてそれが何人よりも早く自分の爲すことを要求して迫つて居るのに、遂に何うする勇氣も出来ないのだ。

あゝ自分は自分の使命は、死んでも忘れることが出来ない。

何うして食つて行く、何んな仕事をする、妻子の將來を何うする。これも現在に迫つてゐる自分の小さい問題だ。けれどもそれは何うでもいい、自分の思索を煩はすほどの問題ではない。

「貴方、三十以上にもなつても少し確しつかりしなくちや困りますよ。いつまでも子供のやうな浮いた心では將來しんどうなさるんです。妾はこんな不安な生活は嫌いやです。美代だつて可愛いくありませんか」。

「だから俺は考へて居るんだ。好い年して何時までも、こんな詰らな

い俗悪な仕事をして居れない。俺は本當に今、何うかしなければなら
ないんだ』。

きのふある教會の牧師にあつた。ある人の勧めで。勿論自分は何
等の期待も豫想してゐなかつた。牧師は自分のために色々のとを巧
妙に喋舌つて呉れた。自分も足の痛さを我慢して、貪慾な耳で聞いた。

『マクス・ミュラーは、宗教は無限の追求である』と言つた』。

『シユライエル・マツヘルは、宗教は絶對の歸依である』と言つた』。

『キリストは、小兒の如くならずむば天國に入る。こと能はず』と言はれ
た』。

それから牧師は、自我の無限の偉大性と神の無限大の愛とを骨子と
して、それにいろ／＼な血と肉とを附けて彼れ獨得の宗教觀を述べた。

自分は感心して聽いてゐた。しかし今は殆んど忘れて了つた。宗
教の結論も全く忘れて了つた。

自分の意識の奥底に閉されてゐる内熱は、少しの變化をも受けな
かつた。神は愛であらうと宗教は何であらうと、それは自分の問題では
ない。亦自我の力の偉大を讚美するやうなお世辭は、自分には少しの
悦びをも與えない。自我は素より偉大だ、そして唯一の實在だ。それ
は無條件的超論理的な事實だ。

けれども自分は、この實在の自我を體得してゐない。そこに信仰が
ないのだ。自分の自我は道德的であつてまだ宗教的ではない。自分
の欲してゐるのはその信仰である。それは道德の超越であると同時に
宗教の飛躍であらう。そこに説明や論理の這入つて來る餘地はな
いのだ。

『神は義であり眞であるといふよりも、愛であると言つた方が眞實である』といふやうな呑氣な遊戯的な詮穿はして居られない。それは凡て虚偽者のみが眞面目な顔で言ふことだ。

自分の望んでゐる信仰は自我の信仰だ。内面性の信仰だ。絶対不許不の要求をもつた自己意慾の無限の燃焼だ。限りなき自由と權威との燃えあるが焔の柱である。自分の信仰はだから愛の信仰でなくて權威を欲する信仰である。絶対權威のあるところに眞の宗教がある。基督は權力意志の最大なる權化ではなかつた。小兒は權力意志の赤裸々な實相を現はして居るのではないか。

小兒のやうになるとは絶対歸依の信仰に入ることではなくて、自由と權威との燃焼してゐる本然の我れに復へることである。愛や歸依

の説述は小乗宗教のやることだ。

自分は今にしてニイチエの心意の幾分を解することが出来た。それは彼れの『權力意志』の主張だ。權威のあるところに眞理がある。否權威そのものが即ち眞理である。權威のない眞理は死んだ生命の抜けた眞理である。偽善者によつて去勢された眞理だ。

この眞理を活かすのが自分の唯一の使命である。だから自分は絶対の權威を獲なければならぬ。

(六月二十四日)

眞理は氓びむとしてゐる。偽善は到るところに榮えてゐる。妥協、屈從、盲信、卑怯、背徳、これ皆偽善の子である。

眞理はあまりに人間的なこのために滅ぼされむとして居る。人は自ら生きるために眞理を亡ぼさねばならぬと信じてゐる。けれど

も真理こそ遂に劔をもつて人間の胸を刺し通すであらう。そして更に新しい力のある人を創り出すであらう。

新しい人！ 超人！ それは真理に生きるの人、無限の權威を有てる人である。

彼れは今や全世界を棄てむとしてゐる。全人類の胸を屠らむとしてゐる。新しき命の血を注ぎ込むために。

(六月二十五日)

あゝ俺は確信をもつことが出来ない。信仰は遂に自分のものになり得ないであらうか。自分には飛躍が不可能であらうか。

けれども俺には如何にしても避くることの出来ない使命がある。俺は真理を棄てることは出来ない。死なば真理と諸共に。

あゝ若し不幸にして自分が信仰を獲ないにしても、又絶対權威を握

み得ないにしても、自分はこの儘で悶えながら真理にかちり附かう。飢ゑても構はない。無意味な妥協生活は斷じてやらない。

信仰も獲ず、死ぬことも出来ないならば、むしろ自分は農夫になる。さもなければ僧院に退く。他力でもよい。そこに確信が出来るならば、自分の真理が生きるかも知れない。

俺は何うしても決心しなくてはならぬ。否決心するやうに外圍の事情が促がして来る。一切の悲劇は甘受しなければならぬ。自分の死は固より覺悟である。

俺は決心する。真理のため死地に突進すべく決心する。今の世において真理にかちり附くものは、死は必然である。真理のための殉死！ 真理の亡びむとする腐敗した世の中で、最も痛快な悲劇である。

あゝそれは超人を酔はしむる悲劇である！。
往く、往く、俺は悲劇を産むために往かねばならぬ。

(六月二十六日)

内に眞理をはらむものは偉大なる神秘である。宇宙の凡べての秘密がそこに浪打つてゐる。

彼れの眼はつねにこの神秘を瞬いてゐる。彼れの耳はつねにその浪うつ響きを聴いてゐる。彼れの心はつねにこの神秘のうちに燃えてゐる。何人もこの神秘を解するものはない。

彼れは偉大なる孤獨である。その孤獨は眞理の唄ひむとする時において最も悲劇である。

人情も彼れを移すことは出来ない。道德正義も彼れを屈することはない。死も彼れを誘惑することは出来ない。彼れはたゞ眞理

と共に燃ゆるのみである。

彼れは宇宙の秘密そのものだ。

(六月二十七日)

父は恨み且つ怒つた。妻や少女は哀み且つ泣く。知人や社會は嘲侮する。これらは針のやうに自分の腸を刺す。それは眞の理解を得ない悲哀である。俺は他の無理解をおもふて常に、ひそかに泣かざるを得ない。

されど凡てのものに理解されざる悲哀、それは自分の孤獨を和げはしない。自分の決心を迷はしめない。

一切の人情の羈絆を絶つ、それが眞理を孕むもの、必然の行動である。親を棄て死人を葬らずして去る、眞理を慕ふもの、悲劇である。

眞理を孕むものは必然の行動である。親を棄て死人を葬らずして去る、眞理を慕ふもの、悲劇である。

別人の事やういふ

宇宙の神秘は絶対の權威であり、同時にそれが無限の慈悲ではないか。慈悲は慈悲を願ふものによりて強められ、慈悲の強きものにして初めて權威を與えらるゝのではないか。

あゝ慈悲と權威！これが自分が懸命に求めた信仰の對象でなくてはならなかつたのである。俺はたい自由と權威のみを欲求した。そこに信仰があると思つた。されどそれは不可能のやうに思はれた。自分の努力においては。信仰は無限の慈悲によつて植付けられねばならぬ。

本當に自分の欲するものは慈悲と權威だ。

限りなき慈悲！。自分の真理に對する切なる要求と愛慕とを、毫末も損せず理解し嘉納して呉れる尊とき慈悲！。一切の繁累と羈絆

とを悉く脱却し、人情や道德の凡てを蹂躪した最も痛ましき心の悩みを、限りなき同情と希望とをもつて根柢から癒やしてくれる、無量光にかゝやいてゐる永へに有りがたき慈悲！。

すべての虚偽を變じて眞實となし、あらゆる假象有爲を轉じて金剛不壞の實在と化し、殆んど絶望に沈んだ無力無信の心靈を撃つて、限りなき力と勇猛心とを起こす神秘摩訶力の大慈悲！。不可能を永遠に否定して行く『全能』の慈悲！。

この聖淨な無量慈悲に攝しられたものは最も幸福である。何せなれば獨り彼れのみ、絶対の自由と權威とを持つことが出来るからだ。

あゝ小さき努力と貧しき欲求をもつて誇つた自分は、この尊とき慈悲を思ふて眞に泣かざるを得ない。信仰は實にこの慈悲の最大な賜物でないであらうか。

決してこの世の良みに
身を任せず
神に身を任せず
神に身を任せず

俺は決心した。彌陀の大慈悲に歸依すべく決心した。俺は確信する。佛の慈悲は深くして求むるもの、願望はすべて攝取して捨てないことを。絶対歸依！そこに眞の信仰がある。絶対の歸依は決して諦めではない。決して全くの沒我ではない。絶対歸依は宗教の秘訣、新生活の復活でなくてはならぬ。本來の我れの更生でなくてはならぬ。佛と我れとの絶対融合でなくてはならぬ。

絶対歸依の信仰！そこに俺は自分の眞の力を掴むであらう。そこに自分の今まで要求した自由と權威とが、最も確實な所有として實現されるであらう。そしてそれは自分の豫想したよりも一層偉大なものであらう。自分はそれの然かあらむことを慈悲の信仰によつて疑はない。絶対歸依の秘訣は、即ち十字架を背負ふて生命を捉えるの

である。

こゝまでの日記を見ると自分は他力信仰、即ち彌陀の慈悲心に歸依すべく決心したことがわかる。自分は自力で如何ともすること出来ないことを自覺した。自力はつまり哲學上の理論に過ぎないことを見た。自我はそれ自身において信仰を掴み得る深い根據のないことを體驗した。自我は自我以上のものによつてその存在を維持して居ることがわかつた。自我の確信は自我自身に對するものでなくて、自我に内在して而かもそれを遙かに超越してゐる絶対者に對する歸依であることがわかつた。理論上では吾々はこの絶対者を自我そのもの、本性として意識するけれども、實際の現實においてはそれは非常に偉大なもの無限なものとして意識されて來るものである。自我は

それを自分のものとするには、あまりに現實との隔離が甚だしいのである。そこに自我の悲哀が生ずる。自由と權威とに對する要求が裏切られる。従つて自我自身は何等の信仰をも自らに持ち得ないのである。否自我は自我以上のものに對する絶對の歸依信頼によつてのみ、自我としての自由と權威とを得ることが出来るのである。言ひ換へれば自我は絶對者に歸する信仰をもつて初めて、その存在の意義を全ふすることが出来る。自我はどこまでも絶對者に對して謙抑で従順でなければならぬ。そこに自我の救済があるのだ。

かく考へた自分は善知識によつて他力信仰を掴まふと決心した。その時の他力信仰は自力以上のものであつた。七月三日附の日記には次のやうに書いた。

南無阿彌陀佛！

七月二日午前八時十分、熊田子之四郎先生と一緒に汽車で白河へ行き、大綱△△寺の法主大綱信曉師に遭ふ。午後二時同寺において法主の濟度を受けた。この日は親鸞上人の子、如信上人の命日に當つて居るといふことであつた。

自分は自分の罪惡をその懺悔について、深刻熱烈な意識を何うしても燃焼させることが出来なかつた。けれども限りなく尊とい佛を念ずるとき、無限の聖淨と無量の慈悲に對する崇敬の念と、自分のすべてが餘りに力なく見すばらしきことに對する無限の悲哀とが、意識の奥底から不可抗の力で込みあげて來るのを否定することが出来なかつた。自分は全靈の震撼と熱き涙とをもつて祈らざるを得なかつた。自分の全生命がたとへ粉塵されても、佛の濟度往生に接したいと願はざるを得なかつた。

この時、代々の涙、千万回の価値やせん
それこそも南無と云はすか、何ぞか、

自分が入る息出づる息の絶えるばかりに、たゞ南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛と念じた。自分も佛をも忘れた唯何とも言ひない念佛のみが口から出た。

自分はこのあと日誌をつけるのを止めた。そして煩悶の情もだんだんうすらいで来た。それは決して信仰を掴むだからではなかつた。自分が他力信仰を得たか何うかは自分にも解からなかつた。兎にかく自分は信仰を強ひて捉へやうと努力することを止めた。信仰はそう思ふやうに自分に得られるものではなかつた。飛躍は到底自分の爲めに來るやうにも思はれなかつた。けれども自分は自我以上のものに對する意識を強くした。自分はもつと自我を超えて進まなければならぬと感じた。つまり信仰は自我を踏みこえて行くところにあるのだと思つた。そしてそれは永遠の向上でなければならなかつた。

四 超 越

自分は自分の生活を顧み、その踰越として支持なく進歩なきを歎せざるを得なかつた。初め自我そのものに躓いて生活を滅裂にした。自我を研究してその真相をやゝ了解してから、何事も唯一つの自我で解決して行けるものと信じ、又解決して行かねばならぬと決心した。しかるに信仰問題において再び自我に躓いた。自分の自我自身は何等の信仰も掴み得なかつた。けれども自我は信仰なくして到底生きても行くべき道を發見し得ない境遇に立つてゐた。そこで何うしても自我を超越して行かなければならなかつた。信仰を積極的に掴み得

るか否やは別として、自我のうちに踞踏して小さなそして不安な満足
を求むること出来なかつた。自我を踰へて自我以上のものに向つて
行くところに、新しい生活の力を得るやうに思つた。

『生活は失敗の連続である』と嘗つてカーライルは言つた。實に意
味の深い味へのある言葉である。生活の意義を欲し新なる價値を求
めて止まない真面目な敬虔な人にとつて、感慨無量に堪えない言語で
ある。生活は物質的存在の時間的過程ではない。功利的な満足を漁
つて猶且つその不足を訴へつゝ、野獸のやうな欲望を充たし得ない無
意味な懊惱ではない。生活はもつと嚴肅なものである。もつと意味
の深いもつと深刻なものである。否生活ほど眞摯な情熱ある人にと
つてその肺肝を針のやうに鋭く刺すものはない。生活ほど敬虔な人
をして戰慄するほど峻嚴な生死の巖頭に追ひやるものはない。所詮

生活は斷じて遊戯ではない。それは最も偉大に最も崇高に眞理に生き
て行く道である。傷つきながら倒れながら、猶ほ片足を引きずつて登
り行く眞理の坂道である。これほど嚴肅な絶對なものはあらうか。

生活を愛するものは自己を愛するものである。自己を愛するもの
は、即ち眞理を愛するものである。そして眞理を愛するものは、傳統や
習俗や道德や功利の客觀的權威を認めない。それは避くべからざる必
然の意味に従つて、抹殺すべからざる絶對の要求に基いて、自發的に行
動する。全く自由に獨立にそして唯一的に行動する。嚴肅な意味は
そこに在る。だから誠に眞理を愛するものは最も大膽な個人主義者
であり、最も強烈な生活の熱愛者であるべくされる。

しかし眞理は單なる唯名ではない。抽象的な觀念でも形式的な構
想でもない。眞理は生きてゐる、そして永久に生きて成長して行く生

命である。舊い價値を批判し破壊して、新しい價値を自發的に産み出して行く、最も具體的、根本的なものである。それは決して相對や有限や物質や固定の内に這入りこんではゐない。それは決して傳統や習俗や功利や權威の下に平伏してはゐない。それは其れ自身の外に何者の存在をも認めず、其れ自身の要求の外に何等の價値をも認めないところの純粹な自己意欲である。だからそれは絶えず相對や有限や物質を突き破つて『永恒』へと流れてゆく。忌憚なく傳統や習俗や權威を時々刻々に打ち壊はして、自分の内面的權威を主張して行く。眞理の進む道は決して華美ではない。整調ではない。そこには痛ましい躓き、悔恨、苦悶、絶望、忿怒、破壊などがつゞいてゐる。客觀を打ち壊はしてそれを踏み越えて行くのは、即ち見悪い價値を失つた、物質の有限に囚はれ、或はそれに執着した主觀を破壊して行くのである。言

ひ換へれば永恒の自我が絶えず自らの形骸を改造して行くのである。そして凡ゆる羈絆と固定と隔離とを徹去した自由の普遍的な生命に合一するのである。それが純粹な自己意欲の本來の要求であるまいか。だから失敗に充ちた生活は、内面的に言へば自己革命の歴史である。本當に自己を愛するものでなければ自己革命は出來ない。眞に自己を理解するものでなければ自己の改造は出來る筈はない。そして眞の意味で自己改造の出來ないものに、社會國家の改造などは所詮出來るものではない。たゞ眞に自己を解し自己を愛し自己を重んずるものにして初めて、自己の權威を絶対に主張し又社會國家を偉大にすることが出来る。茲に個人主義の最も深い眞理がある。自己を否定し又は自己を未だ自覺しないものに、眞の絶對價値實現の人格なく又生活はあり得ない。自己否定は未だ自己を自覺し得な

いものにも可能である。何となれば自己否定は即ち超越価値の否定、言ひ換へれば道徳的人格の破壊であるから。自己が真に目覺めて居り、そして潑瀾たる批判と決意をもつて活らいて居るならば、そこに自己を否定するといふ絶対矛盾の起る筈がない。苟も人格の根本要素たる超越価値を無視しない限りは。だから吾々が自己否定或は没我の状態より轉換して、自己肯定の新価値を樹立するは實に偉大なる自己革命と言はなければならぬ。

けれどもこの自己肯定は物質的功利的であつてはいけない。利己的個人的(心理學的な)であつてはいけない。又あまりに空想的浪漫的であつてもいけない。あまりに排他的孤立的であつてもいけない。否之れらは真の意味で自己の肯定とは言はれない。それはキャブリアシアスな感覺我の一時的倏忽的な突發に過ぎない。そこに何等價值

の意慾がない。人格の持續がない。普遍性の把握がない。真理の戦ひがない。自己の自由と尊嚴とはこのやうな一時的な感覺氣分のうちから湧いて來るものではない。真に自己を肯定するものは、その肯定の必然的原理たる超越的な人格價值を、先づ最も強烈に把持しなければならぬ。そしてそれを根據として凡ゆる存在と存在價值とを持續的に統一して行かねばならない。この人格價值の把握と持續とがなくして、自己を肯定し或は個人主義を主張するは全く無意義である。それは却つて有害である。

吾々は個人主義の自覺をもつて、自己人格の主張をもつて過去の傳習生活を脱却し、現在の自由な生活を始めて來た。勿論吾々の生活は終局のものではない。理想を去ること甚だ遠いものである。そこに

は改造すべき破壊すべき脱却すべき多くの見すばらしい偏頗な無價値なものが存在する。けれどもそれが爲めに吾々は個人主義を放棄することは出来ない。自己の人格の價値を盲目的に否定して了ふわけにはいかぬ。生活はそう吾々の氣分によつて何うにも成るやうな單純なものではない。

しかし乍ら吾々の自覺は完全であつたらうか。尠くとも肯定的自覺の必然的な要求に深刻に觸れたものであつたらうか。超越的な人格價値の實現をその自己意慾によつて内化し強化したものであつたらうか。斯う問ふて見ると吾々はそれを直ちに然諾することの出来ない、或るものを有つて居つたことを省察する。自ら吾々の生活を振り返つて見て何うであるか。吾々の生活があまりに散漫で薄弱でそして生々した力がないではないか。そこに必然な力によつて強固に

締めくいられてゐる具體的な統一があるか。物質的功利や客觀的權威に飽くまで反抗して、自己の内面性の尊嚴に終局まで殉死するの勇氣があるか。自己省察と自己沈潜との努力によつて、自分の最も深い内部の主觀性の中に存在する客觀的に妥當すべき、否必然に妥當せねばならぬ唯一絶對の普遍的實在を掴み出す能力と元氣と論理的確信とがあるか。

決してあるまい。無いのが事實だ。無いのが事實であるならば、いかに辯護しても吾々の自覺が徹底してゐないのが明かである。

吾々の自覺は物質的な利益や客觀の權威の前に、他愛もなく軟化して了ふやうな薄弱なものでなかつたか。凡ゆる抑壓と誘惑と妥協とを敵として戦ふ苦痛と悲惨と恐怖とに抵抗し得ずして、自己の内部から崩壊し初むるやうな無力なものでなかつたか。毫も自己の省察と

建設を顧みずして、單に傳習たる客觀的存在に對する盲目的な破壊を試みるやうな漫然たるものではなかつたか。これらの突込んだ手痛びしい質問に對して、比較的強い確信をもつて否定的に答へ得る何人が在るか。如何なる具體的事實があるか。

斯かる事實の因つて生じて來た原因は、素より二三ではないであらう。けれどもその根本のそして唯一の根據は、要するに自覺のあまりに空漠であつたことであらう。言ひ換へれば自覺に對する必然なる批判精神の缺乏であつたのであるまいか。事實、長い間自覺を叫ばれて來た吾々の現在の生活の何處にも、本當に血を沸き立たすやうな自覺がない。個人主義の有害を云々するものがあつても、何處にも本當の自己を具體的に解してゐるものがないではないか。破壊だの建設だのと空騒ぎはするものゝ、一體眞の自覺の執拗な内面力を把持して

ゐないものに、是れまで何んなものが何程破壊され、何んなものが何程建設されたであらう。却つて吾々は初め極端に偶像視した客觀的存在物を破壊するに餘りに無力であり、破壊には自ら伴隨して來ると考へた新たなる價值、新たなる生活を建設するには餘りに散漫であつたといふ、消極的な極めて初歩の反省を得たに過ぎなかつた。勿論この反省は無意味なものではない。それは經驗しないよりは遙かに優つてゐる。けれども反省は價值の創造ではない、生活の作新ではない。そこに誇るべき何者もあり得ないのである。況して未だ反省すらないものにおいてをやである。

斯様に吾々の現在を見て來ると、吾々は更に一層眞面目になり嚴肅にならねばならないのは言ふまでもない。吾々の一層意味のある自己革命はこの反省の上に起さなければならぬ。自己の必然なる本

性に徹した真剣の自覺は、現在の吾々にとつて最も可能であると思ふ。眞實なる建設生活は現實の反省生活にとつて初めて意味がある。一度目覺めたる自己肯定の自覺は、二度目覺めなければならぬ。けれども自己肯定によつて眞の自己を掴み得なかつた吾々、而して生活は絶えざる自己革命の歴史であらしめねばならぬ吾々は、自己を肯定することに因るよりも、むしろ自己を超越することによつて、眞の自己の刻々の成長を感じ、眞の生活の刻々の聖淨化理想化を味ひなければならぬと思ふ。つまり自己肯定は自己超越の階段であらしめねばならぬ。決して自己肯定のみに止まつて小さくなつてはいけない。實を言ふと吾々は自分を肯定して保持すべき何者をも持つてゐない。眞に肯定せらるべきものは唯肯定する其れ自身のみである。それは自我を超越した永遠性のものである。自我はそれによつてのみ、言ひ

換へれば、その絶對價値に基いてのみ、判断し行動することが出来るのである。吾々は現實において所有し、或は接受するところの凡ゆる内容は、この肯定する其れ自身によつて絶えず超越して行かねばならぬのである。言ひ易へれば、現實の自己は不斷にそして永久に超越されて行かねばならぬ。眞の自己生命は不斷の超越によつて持續して行くのである。

自己の否定或は没我は勿論いけない。しかし自己の肯定は、生活の終局でも意義の根據でもない。そはある一つの自己發達の段階に過ぎない。永久に生活内容として續くべきものは、唯自己超越のみである。自己超越は最も高いそして不斷の自己肯定である。自己超越を解せざるものに自己肯定の眞義は解らないと思ふ。何故なら自己超越は最も峻嚴なる自己批判であるから。

けれども自分は何故に自己肯定によつて眞に自己を掴み得なかつたか。何故に自己を超越して猶進んで往かなければならぬのか。自己を超越して如何なるものに達せむとするのであるか。自己以上のもの、自己に道德的存在としての價値の根據を與ふるものとは、果して何者であらうか。これらの疑問は、自分に明晰なる確答をなし得ないにも拘らず、尙それを望んで止まないのである。兎に角、自分は現在において自己を掴むてゐないことは、自分の自我が自らに固い信仰を捉え得ないので充分明かである。それには如何なる根據があるにしても、また如何なる説明がつくにしても、自我のうちに眞の満足言ひ換へれば、生活の眞の根柢を求めることが出来ないとするれば、矢張り自我は超越せらるべきものであると思ふ。そして自己以上のものとは素より自分に判明に捕捉され得べきものではないが、それは自分の體驗に

おいて遂に否定することの出来ないもの、そして自己超越とはつまり「このもの」に到達せむとする努力であることも疑ふことは出来ない。だから自己超越は、一方において自己を樹立し肯定すると同時に、他方において自己以上のもの即ち「絶対」を捕捉し、そして自己はこのものによつて益々その存在を強固にせられ、その意義を深くせらるゝものである。

五 絶対へ

自分はこのことを、もつと立ち入つて論じて見やう。吾々の生活がまだ内面的な自覺をよびおこさない間は、その意義及び價値は生活それ自身によつて自律的に規定せられないで、生活の對象言ひ換へればそれが勞作の根據として依繋する客觀的な存在によつて、外部から規

定されることは言ふまでもない。たとへ倫理學上でいふ『自我』といふ觀念がその客觀的存在のうちにあるとしても、それが自分等の生活にとつて矢張り客觀的な存在として對立する限り、生活の意義は自律的であるといふことは出來ない。そして生活の對象としての客觀的存在の中には、社會の習慣とか、國家の法律とか、或は傳説とか神とかいふいろ／＼なものが這入つてゐる。これらのものは凡て生活にとつて、それ相應の價值と權威をもつて居り、生活はそれらの權威に服従しそれらの意向を實現することによつて、その道德的な意義を保つことが出来る。この場合『道德的』といふことは、内面的に自發する規範に基づくのではなくて、客觀的存在の一般的權威に依るのである。そしてこの權威はその基づく客觀的存在の内容の如何に拘はらず、その形式において普遍妥當性をもつて居るものであるから、それに従ふ

ところの道德が客觀的に妥當であらねばならぬといふ觀念は、そこに原づくのである。

斯かる生活は勿論、まだ眞に道德的だといふことは出來ない。何故ならそれは全く他律的であるから。道德の道德たる所以は、單に普遍的な一般に通ずる價值を有つて居るといふことのみではない。若しそれだけならば殆んど生命がないと言はなければならぬ。吾々の生活が何者かの意欲である限り、そしてこの意欲は何ものかを創造するものである限り、吾々は吾々の内面的規範に基づかない普遍的客觀的價值といふやうなものは、たとへどんな權威をもつて吾々に服従を強請するとしても、到底それに従ふことは出來ないであらう。なせならばそれは吾々の内面要求を無視して居るから。言ひ換へれば、吾々の個性を没却するから。自己の意欲にとつてその意欲の否定、即ち個性の没

却は堪え得ないところである。社會の習慣、國家の法律、神の命令などいふものは、それ／＼皆普遍性をもつてゐる。即ち吾々に對して一般に服従を要求し、亦吾々は欲しても欲しなくともその要求を承認せねばならない、客觀的一般的に妥當なるべき性質をもつて居る。だから吾々がこの客觀的妥當性を承認するといふことは、それと同時に吾々の内面的規範の要求を否認することである。何故ならば習俗や法律のもつてゐる普遍妥當性は、恰も自然の法則のもつてゐるそれと同じく、吾々の意欲の直接的必然性に基いたものでないから。更に言ひ易へれば、尠くともそれが吾々に對して客觀的である限り、吾々の必然意欲を直接に個性的に表現するものでないからである。眞の道德的價値は自然法則のやうな普遍的法則となり得る妥當性を有するや否やといふことではなくて、その普遍妥當性が吾々の(語弊はあるが)個性の

要求と、必然的な創造關係にあるかどうかといふことのうちにあると思ふ。吾々の生活が眞に道德的であるためには、勿論それが客觀的一般的に妥當となるべき法則に従はねばならぬのであるが、しかもそれと同時に吾々の要求の個性的必然性を没却してはならない。「道德的」といふ具體的な價值觀念は、むしろ一般性のうちには決して起り得るものでなくて、却つて個性的要求の強烈な必然性のうちにあるのである。そして吾々がお互に尊敬し合ふところの所謂人格なるものは、この個性を外にして何者でもあり得ない。だからつまり「道德的だ」といふことは言ひ換へれば「個性的だ」といふことに外ならない。何故なら眞の價値は個性的なものであるから。

然るに吾々が自分といふことを考へ、自分の内面的要求に目覺めて來ると、客觀的の權威といふものに對して不安を懷いて來る。即ちた

だ自分を空虚にして、客観的權威にのみ服従することの道德的價值を疑ひ出して来る。たとへ自分といふもの、内部に確固とした道德的根據を未だ捕捉し得ないとしても、たゞ客観的權威の普遍性を認め無條件的にそれに服従することが道德であるといふのみでは、心情において到底満足を求むることが出来なくなつて来る。そしてこの不安は吾々が自分の要求を實現しやうと強く意識し、そこに吾々の個性を如實に保持しやうと努力するに従つて、ますます烈しく感じて来る。この不安をいかにして突破するか。吾々はこゝに必然的に『價值轉換』の革命時期を劃さなければならぬ。即ち道德的價值を客観的權威から主観的權威に、外部的服従より内部的主張に、一般的より個人的に引き移さねばならない。そして吾々は徹頭徹尾、自分の要求のうちには價值と満足とのある充實した生活を營まうとする。これは洵に

自然の成り行きではあるが、しかしこれは果して正當な意味の存することであらうか。個人的な『自分』といふものがたとへどんな概念規定によつても、果して道德的根據となり得る必然妥當性を有し得るものであらうか。

自分はこの問題について非常に長く苦しめられた。そしてこの問題は同時に自分にとつて、眞實な道德生活とは何であるかといふことであつた。自分は客観的存在に對して何等の權威も認めなかつた。しかし自分の内面性については甚だしい不安が伴ふてゐた。この不安は素より一時的陰影的なものであつたが、自分はたゞ自分の内面性の問題を大膽に徹底的に考察して行くことによつて、それを除くことが出来ると考へた。そして亦そこに必ず、眞實な生活の根源を掴み得なければならぬ筈だと思惟した。なせなれば眞の價值は個性的で

なければならぬから。そして眞の個性は内面性そのもの、うちにあると思つたから。かくして自分はわづかの光明を得て、自分自身の内部に向つて飽くまで突進して行つた。自分の突進のし方は論理的に整然たるものではなく、亦科學のやうに分拆的綜合的なものではなかつた。しかし自分はその方法が論理的綜合的であるよりも、より以上の強い確信と勇氣をもつて自分を探索して行くことが出来た。それは即ち自分の内面的體驗即ち直接經驗にあくまで忠實であると信じたから。そして自分の捉えたものは、道德の根據として必然の妥當性を備へてゐる『自我』であつた。即ち生活行爲の最高規範とそれの自律的承認とを、一の情熱的要求として渾一的に具體化してゐる『純粹自己意慾』であつた。これは決して純粹論理ではなくて、自分の嚴肅な必然的な體驗であつた。言ひ換へれば、自分の全き具體的内面

性そのものであつた。

斯くして自分は極めて覺束ないやり方ではあつたが、自分の捉へた『純粹自己意慾』によつて生活の基本を据ゑることが出来た。道德的生活の根柢として自我を肯定し、それに何處までも徹底しなければならぬことが明かに自覺された。そして絶対の自由と絶対の價值とは論理上、この自我即ち純粹自己意慾の具體的本性でなければならなかつた。従つて吾々が認識論上、肯定判断の超越的不許不(即ち超越價值)と言つて居るところの絶対規範は、自分の實踐上において矢張り自我の内面性でなければならなかつた。(しかしこのことは、心理的にはあまり確實ではなかつた。これが心理的に確實である爲めには、他の關係が必然的に生じて來なければならなかつたやうに思はれる。)このやうにして道德の絶対性(即ち無條件的命法)も普遍性(即ち客觀的妥

當性も悉く自我の本性から演繹しやうとした。これは自分にとつて動かすことの出来ない體驗的な要求論理であつた。何故ならば超越的な規範を内面的に握りつめた自我は、すべての行爲において亦すべての他のものに對して、いつでも絶對的であると同時に普遍的でなければならなかつたから。こゝに即ち自我のうちに、即ち主觀的存在のうちに、客觀的普遍的眞理を具體的に把握することが出來たのであつた。

客觀的權威から自覺によつて自我の内面的規範に轉向した自分は、生活の確實なる根據に達することが出來、そこに最も意味のある充實した生活を活きることが可能であると思つた。そしてそれは何うしても可能でなければならなかつたのである。ところがそれは自分に

とつて可能ではなかつた。自我は自分にとつて何となく物足らなくそして不安であつた。自分は自分の提えた自我をもつと強く且つ大きくしなくしなければならなかつた。それは外面的にではなく、一層根本的な深い内部の本質においてあつた。

この不安に伴ふて實踐的方面に對する要求が、一層強烈に深く喰ひ入つて行つた。實踐的にもつと強固にもつと偉大に活きなければならなかつた。否らざれば自分の全力を盡して捉えて自我は、殆んど何等の充實をも持ち來さないものであるやうに見えた。自分は絶望的に努力をつけた。そして自我を絶對において生かさうとした。此時自分の腦裡に浮んで來たのは、釋迦世尊と耶蘇基督の人類の歴史における最大の言葉であつた。基督は「我れは道なり眞理なり」と叫んだ。釋尊は「天上天下たゞ我れ獨り尊し」と言つた。自我を正し

く捉えたと思惟した自分にとつては、これらの言葉は疑ふべからざる
確實性と眞理性とをもつてゐた。それは當然、直ちに自分自身の唯一
の言葉でなければならなかつた。自我は具體的に言へば、基督や釋迦
のやうに叫び得るものであつた。けれどもこれらの言葉が自分に容
易に叫び得たであらうか。勿論、一聲も否一息だに叫ぶことが出来な
かつた。これは實に自分の無謀な大膽な要求であつた。こゝにおい
て自分はますます不安失望に陥つたのであつた。

『我れは眞理なり』あゝ實に偉大なる眞理である。人類に於ける最
も不可思議な眞理である。この眞理がなせ自分にとつて現實となら
ないのであらうか。これが現實にならなければ、そしてそのことが必
然的絶對的事實でなければ、眞の自我に徹底したものだといふことは
出来ない。然るに今自分は、その一聲だに叫び得ないとすれば、自分の

自我は果して何者であつたらうか。そは眩惑せる眼に映じた幻影に
過ぎなかつたものであらうか。これが非常に自分を苦しめ悩ました。
その結果は道德の言ふべからざる悲哀を感じた。といふのは自分は
これまで自分の道德的生活において、自我の徹底味を捉えやうとする
嚴肅な意味で最も個人主義的な生活において、本質的にはないが心
理學的な關係の意味において、最も大切な否それがなくては凡ゆる道
徳が殆んど生命を得て來ないやうな重大なるものを全く缺いて居
つたといふことを強く直感したからである。この直感の結果自分は、
殆んど自分の今まで努力建設して來た哲學的思索を全く放棄して了
ふかと思ふた程、元來の哲學といふものに失望したのであつた。

自分はこれまで自分の意欲を、そして生活のすべてを道德的に訓練
して來た。道德的に偉大なる生活において、人生の最も高い意味に於

ける崇高と莊嚴との人間美を直觀して來た。そして自分の哲學は亦一方において、自我の研究や體驗の思索によつて、このことを理論的に證明し基礎つけて來た。自分が自我人格の尊嚴と自由とを最も大膽に主張して來たのは、これが爲めであつた。自我の勞作と活動的精神とを高調して來たのも、これが爲めであつた。自分は内に省みて誠であり疚しくあらざらむことを欲した。そしてそれが爲めには何者ともその曲直を諍はむとした。孟子が『萬物我れに備はる、内に省みて誠なれば樂み焉より大なるはなし』といひ、孔子が『内に省みて縮(直)からずむば褐寬博と雖も吾れ懼れざらむや。内に省みて縮くむば千萬人と雖も吾れ往かむ』と叫んだ言葉は、實に自分にとつて實踐道德の理想であつた。自分はこの道德的偉大の中に、人生の最高意義を認めざるを得なかつた。『善の自覺』！人間をして最も高貴ならしめ

最も勇敢ならしむるものは實に之れだ。人間をして最も孤獨のうち最も屏弱のうち、しかも何者も抵抗し得ない無冠の帝王たらしむるものは、實に之れだ。善の自覺！『道德的救濟』！この外に何ものも要しない。何等の救濟も必要ではない。若し善のため道德のために神がわれを地獄におとすと言はば、吾れは喜んで地獄に陥ちて行かう。あゝ彼の猶太のヨヅは實は偉大なる道德的英雄であつた。彼れは自己の道德的自信の上に立つて、何ものにも屈せなかつた。彼れは神に對してさへ、猛然としてその是非曲直を争つた。そして彼れは叫んだ、『神われを試みたまはば、吾れは金の如くにして出で來らむ』と。實に崇高であり、森嚴であり、悲壯ではないか。道德的偉大はまさに斯くの如くなるべきである。猛烈なる自我の主張者は、こゝにその徹底境を見出さねばならない。

このやうな道徳的自覺をもつた自分が、「我れは眞理なり」と叫ぶことにおいて俄然、烈しき蹟きとなつた爲めに、こゝに道徳的偉大に對する悲哀が生じて來た。而してこの悲哀はいづこより生じて來たものであらう。自我はなせ確信をもつて「我れは眞理なり」と叫び得ないのであらうか。

自分はこれを信仰の缺乏して居ることに原因すると思つた。そして信仰は他方に依らずとも自力のうちに、即ち自我の確信のうちに、おのづから湧いて來なければならぬと思つた。そして亦自分は道徳的自我に對する悲哀と不安を除くために、早く信仰を掴まなければならぬと焦慮した。けれども此やうな努力では信仰は到底起きて來なかつた。自分は全く失望に陥つて悲まざるを得なかつた。自分や自分の周圍にある凡ゆる存在が、すべて無意義のうちに暗黒のうち

に化し去らむとした。自分はたゞ祈るところなき祈りを窃かにする外に、何事も爲し得ない状態であつた。勿論このやうな信仰なき祈りは何の効驗もなかつた。自分が眞の自我に徹底してゐると思つてゐる自分が、なせ斯くまでに涙をもつて祈るところなき祈りをさへしなければならぬかを反省するときに、堪らない程残念でもあり、亦淋しくもあつた。けれども自分の内心の恐ろしい空虚を何うしても欺くことは出来ない。そのまゝに放任して冷淡に看過し去ることは出来ない。一方自我の内部に喰入つて行く空虚と不安とは刻々に増進して來た。そして信仰の把握に對する希望はますます遠く離れて亡くなつて行く。それでも自分はたゞ突然神を信することは出來そうではなかつた。たゞ轉々苦悶し懊惱するより外に何事も出來ない。ああ自分には何うしてもパウロや親鸞のやうな固い信仰を掴むことは

出来ないのであらうか。

この苦悶をながくつゞけた揚句、自分はとう／＼他力信仰(?)を捉えた。即ち信樂の境地に往かねばならなかつた。自分は、何故に自力をすて、他力に趁つたか。自分は自我のうちに自力的に信仰の湧いて來ない原因は、尠くとも二つあるやうに思つた。即ち一つは自分がこれまで自我のうちに内面的本性として考へた超越的規範を心理的に深刻に意識してゐなかつたこと、従つて二つはこの超越的な規範に對する自我の信仰、即ち宗教的關係が全く成立してゐなかつたといふことに起因した。この超越的な規範は絶対價值そのもの、要求であつて、勿論自我をも超越したものでなければならなかつた。自我はそれを自己意欲の規範として内面的に體驗するけれども、本質においては

自我とは異つた唯一の存在であつた。それを自分はあまりに容易に自我を捕へた。そしてその自我を理想の高所から現實の中に引きおろして、あまりに忸れ／＼しく近づいた。そして日常生活における自分の行動に對して、深刻な省察と自責とを忽諸に附して居つた。要するに生活が自我の上に建てられたとは云へ、超越的な絶対との心理關係があまりに嚴肅でなかつた。だから信仰において當然躓いたのである。

自分の自我は道德的には可なり嚴肅であつたけれども、これは内面的永遠性に對する鋭い批判から來たものではなかつた。この内面的永遠性、即ち實踐上における絶対規範を常に不問に附しておいた。それはいつでも自分の自我のうちに、心安くして居るものであつた。それは或る意味において自我をも超越してゐなければならぬのに、全

く自我のうちに囚はれて、形式的に安置された本尊様のやうなものであつた。それは自我と直接の道德的交渉を爲すには、あまりに接近し過ぎて居つた。だから自我は自由勝手に生活行爲に對して、或る時は肯定し或る時は否定する單なる意欲に過ぎなかつた。自我の肯定否定の意欲は、生活行爲に對しては可なり冷酷であつたけれども、自我自身に對しては即ち内面的には左程の反省がなかつた。従つて自我は内面的永遠性に對して深い信仰を捉えてゐなかつた。言ひ換へれば潑刺とした嚴肅な内面關係を持続してゐなかつた。だから自我が信仰に墮いた時には、自分のたゞ嚴格な肯定及び否定の意欲規定が殆んど何等必然的な生命をもつてゐない、全く無意味無價值ではないかと思はれた程、それに不満と空虚とを感得した。自我の唯一の本性とする肯定及び否定は、果してそれ自身に超越した永遠の價值を具有して

居るものであらうか。理論上は兎に角、心理上實際の意識において何うであるか。自我は理論上、理想として道德の根原として内面的に保持する超越的價值を、果して單なる肯定否定の意欲において遺憾なく味得し實現して居るか。單なる理念としての價值規範によつて無難作に斷定した肯定否定のうちに、生活を根本的に改造するだけの權威と信仰とが伴ふて居るか。肯定や否定が眞に自我そのもの、必然的な超越意欲として、自我の生活を根柢より刷新創造するに止まらず、自我自身をも更に偉大にし深刻にし、そしてますます自由にする底のものであるには、何うしても自我自身が常に自らを鋭く反省するのみではなく、自己に内在する永遠性の超越的規範に對しては、飽くまで敬虔であり、謙抑であり、しかも心理的に常に熱烈な信仰關係を持続して行かねばならない。この直接な而かも嚴肅な内面的關係は非常に重大

な意義を有するもので、自我の自由と權威(時には道德をも蹂躪する權威)とが之から生じて來るものである。

自我の肯定否定の意欲に甚だしく空虚を感じた時に、最も崇高な權威で自分を壓して來たものは、自我に内在してゐた絶対價値であつた。それは最早や單なる規範や理想としてではなく、永遠の生命として自我を超越した聖淨なる眞實在として現はれて來た。自分の自我は實にこれに面接して戰慄せざるを得なかつた。自我は敬虔なる内面的苦悶によつて、丁度成熟した動植物の細胞がセントロプラズムによつて分裂するやうに、内部に潜在した體験的規範を心理的に分裂した。そしてそれに對する關係を強烈に意識せざるを得なかつた。これは實に不可思議な神秘的出來事であつた。この出來事によつて道德的であつた自我は宗教的關係に這入つた。かく心理的内面的の分裂に

よつて、自我はその規範を永遠なる無限の聖淨として強固に意識することが出來、また自らを深刻に反省し鞭撻することが出來る。そしてその間の關係が熱烈であり眞摯であるに隨つて、自我はますます偉大になり自由になり強靱になり豊富になる。そして初め戰慄的であつた關係は、忽ち歸依信賴となる。しかもそこに無限の歡喜と權威とを得ることが出來る。これは心理的に必然な過程であり、また道德的權威の發生する根據である。信樂は實に吾々の道德や生活に對して無限の力と權威とを與える。權威のあるところ必然に、絶対の自由がなくてはならぬ。基督が「我れは眞理なり」と叫んだ信念のうちに、限りなき權威と自由と森嚴なる要求とを現はしたのは、單なる善の自覺ではなくて、絶対そのものに對する無限信樂の結果であつたことが自分にわかつた。自我の内部の深潭から自然に湧いて來ると思つた自

私の權威と自由とは、永遠の生命に對する深刻な歸依信樂の關係から出で來るものであることがわかつた。自我が『絶對それ自身』であり得るのは、たゞ信樂の直接意識においてのみである。自我は信樂によつてのみ、眞理であり絶對であり唯我獨尊であり得る。自我は信樂において道德や哲學をすべて超越することが出来る。そして自分は初めてパウロが何故にヨヅよりも偉大であり且つ力強くあつたかを、信仰の意識によつて知ることが出来た。ヨヅの道德的自信は實に偉大であり崇高であるけれども、底力がなく絶對の確信がなく、おちついた安心がない。偉大なる自信は直ちに悲哀と怨恨と失望とによつて裏切られてゐる。だから徹底した充實味と永恒性が無い。これは即ち信樂の缺乏に起因すると思ふ。道德的偉大は信樂によつて生命を得て來る。パウロは言つた『われ自ら顧みるに過あるを覺えず、さ

れど是れによりて義とせられず、われを評るものは主なり』と何處までも自己を持立する獨立な偉大と、自己を放擲して而かも自己以上の實在を掴む偉大とは到底比較にならない。一方は有限であり他方は無限である。信樂によつて無限の實在を掴む。そこに唯一の安心と救済とがある。眞の解脱はたゞ信樂においてのみある。道德は救済を得るための自我の手段である。自我は道德によつて生活を持続すると同時に、一方道德を超越した關係によつて自らを救済せねばならない。このやうにして自分は自我の内容を一層峻烈に批判することによつて、そして自我と絶對との關係を極度に高調することによつて、眞の信仰を捉え得ることを知つた。初め絶對に對して感じた失望や恐怖は忽ち信樂のよろこびと變じ、そしてこの信樂は凡ゆるものを否最も大きなもの、價值あるものを生み出す無盡藏の源泉となつた。か

くて自分は信仰の光明を徹かに認むることが出来たのである。

けれども自分は今全く信樂信賴のうちに生活して居るとも、信樂によつて今までに経験しなかつた偉大な力を與えられて満足して居るとも言はない。そういふことは自分にとつて未だ言ひ得ないことである。自分の生活には動もすると、この信樂の意識を打ち消さうとし嘲けらうとし、裏切らうとする他の強い意識が残つてゐる。そしてこれは又永遠に自我のうちに存在するのも知れない。自分はそれらの意識を凝視し抑遏し乍ら、辛ふじて信樂にかちりついて居るといふに過ぎない。しかし自分は現在において信樂の確實性を根本的に疑ふわけに行かない。今までの自我や道德的偉大の中に、唯一の安息所を見え出すことの出来なかつた自分は、信樂をはなれて再びそこに歸らうとする氣は起らない。悲哀や空虚や孤獨を内容とする偉大のう

ちに強ひて生活意義を求むるよりも、むしろ歡喜と充實と限りなき力とが奥底からにじみ出る信樂生活に透入して、飽くまで努力し奮闘して永遠の生命を具體的に掴まねばならない。

信樂！ それは心理的に言へば、自我が超越的不許不として道德的に意欲する絶対價值たる永遠の生命に對する關係、即ち熾烈なる歸依の情熱的態度ではあるが、本質的にいふと『吾れひとり居るにあらじ神吾れと俱に在るなり』といふ、直接に絶対自身を掴んでゐる状態、即ちそれと透徹融合して一體になつてゐる心境である。關係であると同時に關係を超越してゐる。しかもその關係超越は、初めから自我の本質として取り入れ、そして何等の自己省察も、向上努力もしないので、はなくて、慘酷森嚴な關係意識の結果として湧いて來る信樂によつて打ち勝つた状態である。關係の意識及び努力が深くなり強くなるに

従つて、ますます／＼關係を超越して來る。言ひ換へれば信樂が熾烈になり必然的になるに従つて、いよいよ／＼絶對との融合が確實になり現實となつて來る。そして對象たる絶對の本質は信樂の内容によつて明晰に體驗されて來る。だから自分の現下の問題は絶對は何であるか、それは神であるか佛であるか或はそれ以上であるかでなくて、それに對する自分の心理的態度が何うであるかである。従つて自分の求めてゐる救濟は、神の慈悲によつて與えらるゝものではなくて、信樂によつて作り出すものでなくてはならぬ。救濟は吾々が祈禱によつて切願するものではなくて、信樂そのものゝうちに自然に現出するものである。そこに純他力の妙趣があると思ふ。

今や自分は『キリスト、サルヴェーション道德的救濟は最も偉大なる救濟である』(智慧と運命)と言つたメエテラルリンクの峻嚴な言葉に、充分の満足を表はすことは

出来なくなつた。言ふまでもなく自己自身の救濟、自我の道德的な難行自力の救濟は、根本であり偉大ではあるが、それだけではまだ完成されたものではない。否、道德的救濟もその根本においては、矢張り信樂の宗教的他力救濟によつて基礎づけられてゐなくてはならない。若し否らざれば、その救濟は甚だ淺薄なもので、ヨヴのやうに誇負と自己満足とに墮して下ふ。そこに個人的な自信力はいかにも生々と躍動して居るが、宇宙的生命的な大なる流れの潤ひがない。従つて究局の安心といふものが缺けてゐる。そこに色々な不満と要求と怨嗟とが生じて來る。自我はいつまでも靜平な安定を得ることが出来ない。救濟はつまり自我の安定である。だから眞の救濟は信樂によつて初まり、安心によつて完くされるものだと思ふ。

六 信仰へ

自分は今信樂によつて接し得た絶対そのもの、本質的な内容を、論理的に説明しやうとは思はない。それを人々は神であると言つても佛であると言つても構はない。自分も亦好きな名稱でそれを自由に叫びたいと思ふ。そして亦信樂の心理的性質を分析して研究し、それが道德的意識といかなる差異を有するかを探らうとも思はない。ただ自分はこれまで哲學や道德によつて捉えた自我に満足し得ないで、何故に信仰を熱心に求めやうと欲したか、何故に知的確信のうちに安定を求め得なかつたかを、哲學の方面から少しく覗いて見やうと思ふ。要するに絶対とか神とかいふ超越的なもの、性質はたゞ信樂の意識によつて體驗し得るものであり、従つて信樂のうちに透入して居る人

にとつては、その性質の如何は問題とするに足らないからである。信樂が亦必然的な事實となつた自分にとつては、その心理的性質よりも、むしろ何故にそれが必然的でなければならぬか、重要な問題であるからである。

自我の實踐的救済を求むるものにとつて、哲學の知識そのものが直ちに信仰となり得ないことは、蓋し不可疑の事實であらう。勿論知識は實踐上に確信を引き起こす條件を與ふるけれども、確信そのものは決して單なる知識そのものではあり得ない。そしてすべての學問は科學的な知識を求むるものであるから、學問の最高の主と思惟せらるるところの哲學も、矢張り科學的な知識を探究するものであることは言ふまでもない。それはすべてのもの、根本の學問であるから、爾他一切の學問に比して、最も根本的で批判的でなければならぬが、しかも

それは矢張り科學的な知識であることは勿論である。そして知識は人間生活の終局の或は全部の目的でないとするれば、哲學的知識はいかに根本的普遍的であると言つても、亦それは生活上たとへ必然的に必要であると言つても、それだけでは到底人生問題のすべてを解決し得ないことは、何人にも首肯されることであらう。

哲學はいかなる知識を究明するものであるか。ペルグソンは哲學は自然的科學的相對的な真理を探求するものではなくて、絶對的な唯一の真理を求むるものであると言つてゐる。そして絶對的真理といふのは、分析や綜合の細工によつて構成された形式的論理的な概念的知識ではなくて、むしろ科學的方法を超越した體驗的直覺的な、流動持續的な知識であると言つてゐる。この意味において、哲學の求むる絶對的真理は、客觀的な普遍性をもつて居るといふことが出来る。何故

といふに、真理のもつてゐる普遍性の特色は言ふまでもなく、その相對關係を超越した體驗的などころにあるので、この意味でそれは必ずしも歸納し又は演繹することを、要しない、むしろ歸納演繹に先在してそれが可能的根據を與えるもの、單に個々のものを概念的に規定することが出来るといふやうな形式的のものではない。それは却つて吾々の個々の經驗や、従つて思惟における個々の知識を、必然的にそして自律的に顯現するといふ一切の普遍的根源となつてゐる、生きた生産的な普遍性をもつて居る意味である。だからこの普遍性は最も主觀的(内面的)であると同時に、最も客觀的(自律的展開を強ゆるもの)である。言ひ換へれば、主觀と客觀とを渾一的に融合した、即ち主觀(?)の裏に潜在的に客觀を内包したものであるから、それは個人經驗による形式的抽象的のものでないことは勿論である。このやうな原始的具體的な普遍性

をもつてゐる眞理は、個々の経験や事實を分析し抽象することによつて獲られるものでなくて、直接に體驗し或は直觀するものであることは容易に理解され得るであらう。即ち哲學の絶対眞理は、直觀知であり頓悟知である。

勿論直觀とか體驗とか言ふても、單なる経験の受動的靜觀ではない。苟もそのうちに絶対的な眞理が存在するといふ以上は、そこに強烈な意識の能動的態度、即ちある力強い意欲のあることは言ふまでもない。この意欲は即ち判断を爲すところのものであらう。そして直觀知はいふまでもなく、この判断意欲の必然的根據となつたところのものである。言ひ換へれば、吾々の根本意欲によつて必然的に意欲されたものである。従つて直觀知は吾々に對して靜止的相對的な對立をなすものではなく、むしろ吾々の意欲のうちに内在する生きた實在である。

判断意欲はこの内在的絶対眞理によつて、吾々の科學的經驗的知識の成立を規定する。即ち知識の規定はこの内在眞理、言ひ換へれば價値の存在を必要條件とする。これを無視しては凡ゆる知識は成立しないと同時に、それは全く無意味である。ベルグソンが『實在から概念に行くは可能であるが、概念から實在に遡るは不可能である』と言ひ、リッケルトが『吾々は實在から概念を構成するか、はりに、概念から實在を製作することは許されない』と言つてゐるのは、皆この内在的價値の必然的なものであることを證明して居る。哲學の根源をなす認識論は、矢張りこの内在實在の必然的であることを、斷定といふ思惟作用の研究によつて論定するものである。即ちある經驗的事實の意味に對して、肯定否定の能動的態度と採る思惟判断は、必然的に上に述べたやうな内的實在、言ひ換へれば絶対眞理を價値規範として、即ち對象

として意欲するものであることを論定する。だから認識論は、初めから一切の知識の根源となる価値、即ち直覺的な絶対真理を豫想して居るものである。そして勿論哲學は、このやうな絶対真理の内容を積極的に言ひ表はすことは出来ない。

今この直観知によつて吾々の意識全體に満足、それはシツクリと翕つた隔てのない親善的安心的な満足を求め得るかといふに、そはいかなる哲學者と雖も容易に承諾の出来ない疑問であらう。否彼れは眞に哲學者であるが故に、容易に満足を求め得ると答へることが出来ないであらう。何故といふに彼れは哲學者である限り、出来得べくむばこの直観知の内部に透入せんと努力して止まないから。そしてたとへ直観知は、體驗的な限りにおいて不許不の要求として吾々のうちに内在し、そして亦吾々の意欲の本質として内面性を形造つて居るとし

ても、それは吾々に『無限絶対』として意識されるのであるから、勿論吾々は思惟によつてそれを明瞭に具體的に規定し表現することが出来ない。たゞ一切知の根源として、僅かに冥想し模索するに過ぎない。吾々はそれを全體的に捕捉する認識力をもつてゐない。吾々の認識は單にそれを理念として、即ち形式的な無内容な思惟對象として、保持するに満足しなればならない。即ち内面的にはいかに熾烈に意識しても、到底思惟することの出来ないものである。カントが『物自爾』を悟性認識の範圍から葬り去つたのは即ちこの意味においてである。たとへ『物其自身』がベルグソンの所謂『知的直観』によつて直接に體驗し得るとしても、それは依然として思惟作用の積極的規定を超越して居る限りにおいては、或は全くそれと内容を均しくする經驗的事實を外界において絶対に發見し得ない限りにおいては、思惟にとつ

て無又は非有に均しいものであるまいか。或はある程度まで思惟が直観知の内容を自發的に顯在化するとしても、それは非常な制約限定を免るゝことは出来ないであらう。何故といふに直観知の内容そのものは勿論無限であるのに、顯在的に規定することは即ちそれを有限的形式的にすることであるから。だから無限そのものは、一方において思惟や經驗の限りなく流れて來る源泉であると同時に、他方においては思惟經驗の永遠に有限的であるといふ缺陷を生ずる不満足の根據である。思惟はいかほど進んでも遂に無限に達することは出来ない。思惟的研究はつまり無限そのものに對する不可能的失望を意識するに過ぎない。

思惟は直観の内容を研究するものではなくて、單にそれを一種の對象として即ち依るべき規範として、吾々の經驗的事實を研究するもの

であると言ふ人があるかも知れない。それは言ふ迄もなく吾々の思惟認識の事實であらう。けれどもそれを對象とし規範とするとは何を意味するか。勿論それは科學的知識の成立する必然的根據でなければならぬ。従つて科學的知識の眞偽を判定するには、對象としての存在について、何等か明晰な意識をもつてゐなければならぬことは言ふまでもないことである。そして吾々の思惟は、單に經驗的な事實を探究することのみに束縛されてはゐない。對象となるところの内面的實在が、苟も吾々に體驗的に意識せらるゝものである限り、矢張り思惟は自由にそれをも捕捉せむとするものである。尠くとも何等かの形においてそれを規定しない限りは、對象としてそれに準據するわけには行かない。従つて思惟は自己の機能を充分完全に遂行するためには、何うしても最も明瞭に確實に對象たる直観内容を捕捉しなければ

ばならない筈である。この意味において思惟は、必然に無限に對する自己の有限作用を意識しなければならぬ。即ち思惟作用が無限に對しては有限の相對的である限り、思惟認識の眞理もそれに從つて有限の相對的であることは免れないところである。

勿論吾々は、直觀的頓悟知をそのまま、單獨に内面的に保持して、思惟的にも自發自展せしめず、又生活的にも現實化し具體化せず居ることは猶更不可能のことであらう。體驗の本性が持續的な流動であり、そして吾々の元來の本性も亦活動的創造的であるとすれば、體驗の無限が自ら展化して思辯的には知識や概念となり、實踐的には行爲や生活となるとは自然の過程であらう。そしてこの自然の過程が意識的となり、吾々の意志によつて不許不的に發展させて行かうと努力するに隨つて、前に言つた不満足又は不可能的失望はその強度を増加

して來て、遂には烈しい堪えがたい苦痛と變じて來る。こゝにおいて吾吾は哲學研究といふことに甚だしい冷索落莫を感じ、生活において言ふべからざる不安、しかも吾々の全存在を威嚇するやうな不安を感ぜざるを得なくなる。これは即ち吾々に満足を與え得ない何等かの缺陷があるからではないか。

たとへ吾々は禪的に悟り濟まして、直觀知を思惟の有限に顯在化する必要を認めないとしても、猶それだけでは何處か空虚な冷淡な、そして衿褌などところがあるやうに思はれる。即ち直觀知そのままでは吾に充分の内的満足と靜平とを與えることが出來ないやうである。

網島梁川氏が嘗つて「信なき悟は何となく河漢に候。空隙あるべく候。悟は信を待ちて堅實なるべく候。我儕は悟らざるべからず、我儕は信せざるべからず。悟は信を照らし、信は悟を吾が眞の實在、眞の所

有たらしむ』と言つて居るが、こゝに知的哲學より轉換することを要する契機、即ち吾々がもつと充實的圓融的な安心満足を欲求して止まない最も重要な點があると思ふ。言ひ換へれば、思惟のやうに有限的關係を開始するのでなくて、却つて超有限的なしかも具象的な心理關係によつて、無限の實在そのものを如實に掴まなければならぬのである。この要求は決して不自然だといふことは出来ないであらう。サバティエがその著『宗教哲學概論』の中で下の如く言つてゐる。『リットレが實證的知識の大地を行きすぎて極限に達し、自らその陸地の絶端に坐して恰も果しなき大洋の如き、不可知の深秘によつて、自らとりまかれたりと感ずるに至りしことを記せる崇高なる一節を讀みたりと記憶す。彼れはその無限際、海原を探險せむが爲めに、船をも帆をも亦羅針盤をも有たず、而も彼れはその海原を眺めやりて立てり。

彼れは沈思せしなり。彼れはこの大なる「不可知」に面して冥想し、終に己れを崇敬と歸依信頼との念の中に投ずるに至る。かくてこそ精神上の勇氣を恢復し、又その心を充たすに平和を以てするに至りしなり』と。而してこのやうな轉換を要する場合に、吾々に安心と解脱とを與えるものは決して知識や理論でないことは明かである。何故なれば、心證の悟たる直觀知すら、猶吾々に満足を與え得ないのであるから。勿論何人も直觀知をそのままに保有して居るものはあるまい。それを理想として、根據として自分の生活を開展して行くところに満足の價値を認むる。即ち吾々は無限に對して意志の實踐的關係を開始する。けれどもこの實踐的方面から觀察すると、以上に述べたやうな不安又は苦痛といふものは、一層強烈に意識されて來ると思ふ。實際をいふと、最も熱烈な眞實な轉換はすべてこの方面から起つて來る。

といふのは、實際的の行爲は思惟の作用に比して著しく制限的で不自由であるから。即ち思惟の規定によつて導かれる吾々の行爲は、思惟よりも猶有限的であることは當然である。そしてそれから自らを解脱し救済することは、吾々の最も欲するところであるから。思惟は飛躍によつて直観知或は頓悟に達し得るけれども、行爲においては殆んどこのやうなことがあり得ない。吾々はいかに意志は自由であると自覺しても、又自我の尊嚴や權威を高度に意識しても、現實の我れは依然として肉體の羈絆に束縛され、時間空間の法則に制限された存在である。従つてかゝる肉體を通じて現はれる吾々の生活行爲は、その關連するすべての存在から制約を受けるとは免れない。そこには中中、飛躍や突破を許さない。基督や釋尊や日蓮のやうな偉大なる人格を見且つ崇敬愛慕して、吾々も亦一躍してその偉大の同じ程度に達せ

と努力しても、それは絶対に飛躍を許さないところである。このことを吾々が現實において經驗するとき、殆んど絶望落膽の深淵に沈淪せずには居られない。吾々から見ていかに偉大なる人物と雖も、内面理想から見ると洵に些々たる存在に過ぎないのである。吾々はそこに満足せざるを得ない。そして吾々は信仰の努力によつてその不満を突破し、行爲の有限のうち、それを超越した無限を持ち來さなければならぬ。

さて吾々の生活の實踐的方面において、哲學はいかなるものを提供するか。若しそれが思索的方面においては、眞理即ち論理的不許不を指示するとすれば、活動的方面においては、倫理的な不許不として實現し顯現しなければならぬ絶対價值即ち理想善を提供する。そしてこの理想善たる不許不は、經驗の結果によつて、或は研究思索によつて得

らるゝ思惟概念ではなく、吾々が活動し實行せむと意志する前に、已に超驗的に直覺し體驗するところの規範的な、しかも生産的な流動意識（要求）である。それは無限の價值内容と無限の發展力をもつて、吾々の意志活動のいろ／＼の方面を創造的に開展し、又それを規定するものであるから、不許不はすべての行爲の前に存在し、又それを潜在的に包含融合してゐる絶対價值であるといふことが出來やう。單に不許不として論ずるときはそれは一種の直觀知であつて、極めて狹隘な主觀性をもつて居るに過ぎないやうに思はるゝけれども、實際の活動にあたつてはそれは客觀的に確實な普遍妥當性をもつてゐて、しかも吾々に絶對の服従と承認（信賴）を強請する、最も偉大なる權威者として意識される。論理的に言つたならば、この偉大なる權威は直觀の内容として體驗された無限の生命が、生活規範として道德的に自覺されたもので

あると見ることが出來る。すると直觀知の無限といふことがこゝに價值の無限といふ、殆んど吾々の想像を超絶した、しかもそれは絶對に吾々の任意な否定を許さない眞の實在として意識される。それに對する吾々の倫理關係は、先驗的に必然なものであつて自由に廻避することが出來ないから、それは到底拂拭すべからざる超越的な絶対實在として認識される。單なる空想とか思惟の形式的對象とかとして冷談に看過することは、意欲的存在として何うしても吾々には出來ないことである。このやうな意識は吾々の内面性において、最も嚴肅な最も確實な體驗である限り、單に想像的迷信として一笑に附し去らるべきものではない。事實において吾々の生活の根本的源泉である。そして哲學研究の吾々に與え得る倫理的な不許不の内容も、亦かゝる體驗の自覺に過ぎないものであると思ふ。

言ふまでもなく、理想善又は絶対善なるもの、體驗的自覺やそれに對する哲學的直觀知は、吾々には非常な歡喜と勇氣とを與える。けれどもこの歡喜と勇氣とは、吾々を永遠に救ひ得る鑰鍵であらうか。否決してそうではないと思ふ。吾々は次に來るべき瞬間において、前に味つた歡喜と勇氣との幾倍をもつてしても猶償ふことの出來ない、殆んど吾々を滅亡さして了ふかと思はるゝ程の悲惨なる苦痛と失望とを經驗するのが常である。そしてこの一度味はれた苦き經驗は或はうすらぎこそすれ、根本的には取り去ることの出來ないものとして絶えず吾々の意識に付きまとうて居るのである。だから絶対善の自覺は無自覺に比して、否無自覺の逆も經驗することの出來ない、慘憺たる苦痛——それは早晚解脱と救済とを願望せずには居られない、苦悶と悲哀とを味はずに終るといふことは不可能であらう。いかに意志の

強固な人であつても苟もこの自覺のあるかぎり、そして絶対善は永へに吾々の現實となり得ないものであるかぎり、言ひ換へれば、吾々の意志は到底有限を脱することが出來ないかぎり、かゝる苦悶と悲哀とを毫も味はつたことがないと自ら欺くことが出來ないであらう。絶対に『權力意志』を高調したかのニイチエの苦悶ですら、即ち未だ解脱し得なかつた悲哀孤獨の結果ではなかつたらうか。

然らば何が故に、理想善たる不許不の自覺がこのやうな怖ろしい苦悶を與えるのであらうか。それは言ふまでもなく、吾々の生活の現在状態と理想善との間に存する廣大な隔離と、到底廻避することを許されない嚴格なる尊嚴との意識に起因するものであらう。無限と有限との隔たりは勿論、永遠に無限であるべきである。かゝる悞ろしい隔たりさへあるに、無限意識が絶対無上の權威をもつて有限の吾々に命令

して來るときには、何うしてそこに戰慄を覺え叫喚を發せず居られよう。この時吾々はしみじみと道德的權威のむしろ残酷無慈悲なることを疑はれる。尤も吾々はこのやうな女々しい悲觀を排して勇往邁進するときには、意志の自由を誇りその崇高な行爲を自ら喜ぶのであるが、そして自我の眞の價值と救済とがそこに在ると思ひつめるのであるが、道德的偉大が到底自我の根本的の救ひではないことを、理論と實際とによつて自覺するときには忽ち失望の悲境に陥える。そこに當然解脱の必要が喚起されなければならない。そしてこの場合、吾々に解脱の安心と救済とを與えるものは何であるか。勿論知識や理論や及びそれから導かれて來る實行などは如何なるものでも駄目であつて、宗教的信仰の外には決してあり得ないと思ふ。信樂はあらゆる苦悶や失望の羈絆を脱却し、そして愛と力とをもつて「無限」に超躍す

る。そこに安定を與えるのである。尊嚴なる權威をもてる絶對はむしろ無限の慈悲をもつて吾々に接觸して來る。そして怖ろしい廣大な隔離は、現實のうちに徹去されて了ふのである。そこに吾々の意志は限りなき自由を得て來るであらう。

直觀知の内容は吾々の生活にとつて不許不、即ち必然的に従はねばならぬ規範として意識される。假りに吾々の生活を別けて思辯的、道德的、審美的の三つにすることが出來るとすれば、その各々は自己特有の要求によつて不許不を意識するであらう。即ち思辯的生活はその規範として論理的、不許不(眞)を、道德的生活はその倫理的、不許不(善)を、そして趣味的生活はその審美的、不許不(美)を意識するであらう。けれどもこれは吾々の經驗的生活の要求によつて分割的に意識されたものであるが、本來吾々の直觀知は經驗の要求を超越して居るものである

から、その内容は常に渾一的圓融的な全體として體驗される。吾々の體驗内容は常に全體をなしてゐるもので、初めからいろいろの不許不に分割されてはゐない。たゞ吾々が生活においてある特殊の實踐的意欲を執る場合に、その意欲に適應した不許不として直觀内容を自覺するに過ぎない。であるから直觀知はたゞ吾々の實踐的生活において、不許不として意欲の最も根本的な對象となり得るけれども、不許不の本質そのものは素より識ることは出來ない。即ち各々の不許不はそれ自身において、既に吾々の思索と努力とを超越したものである。況して各々の不許不の統一全體といふことは、殆んど意識の外に屬することである。かゝる内容全體が獨立全體の絶對價值として體驗されるときには、吾々はそれを單に不許不として意識せず、唯圓滿聖淨にして寂靜なる實在であるとしてそれを信樂し歸依し禮敬し感謝す

る外に爲すところを知らないのであらう。尤もかゝる經驗を不許不の顯現といふことは、或は嚴密な言ひ表はしでないかも知れないが、若し強ひて宗教的、不許不と名けるならば、斯かる不許不は決して吾々に規範として命令的に臨むものではなくて、却つて吾々を愛感し救済する無限の慈悲として意識されるものでなからうか。勿論これは吾々の信樂の態度によるかも知れないが、何れにしてもその關係は倫理的でないこと、否それを超越して居ることは事實であらう。そこに吾々は倫理的、不許不に對したときの嚴正な少しも弛みのない意識と孤獨の悲哀とを脱して、無限の温かい生命に融合した限りない歎びと、少しの空隙もない充溢した安心とを得ることが出来る。これは既に不許不の性質を超越したものであり、従つてそれに對する吾々の關係も亦峻烈な有限無限の關係でなくして、たゞ何とも言へない信樂信賴又は

感謝である。即ち信仰の眞あるのみである。これが即ち人間至心の要求の存するところで、やがて宗教の生命をなすものではあるまいか。西行法師が

何事のおはしましかは知らねども

忝けなさになみだこぼるゝ

と詠じた心情は實に信仰の極致であると思ふ。たゞこれ誠から出た信樂、歡喜、感謝の念の迸りである。それは眞とか善とか美とかいふ不許不の要求を超越し、あらゆる行動存在の有限を滅却した、圓融頓極のよろこびである。それは解脱救済をさもしく切願する祈りではなくて、ただ無限の感謝である。この點からいふと、近代の自覺せる人々が哲學とか倫理とか文藝とかいふもので宗教に代へやうとしたり、或は『力の宗教』とか『意志の宗教』とかいふ變體を造り上げやうとする企

ては、未だ宗教の眞髓を達得了解したものと云ひないであらう。

かやうに吾々に最後の救済を與えるものは、單なる知識或は不許不としての直觀知ではなくて、たゞ無限の存在に對する歸依信樂の情感及びそれに伴ふ行爲であることは、古來の宗教家及び宗教哲學者の一致するところである。宗教の本質を感情としてそのうちに直觀知をも包含せしめたシユライエルマツヘルは稍々極端であるとしても、しかし感情のないところに眞の宗教の存在し得ないことは何人も否定しないことであらう。サバタイエはかく言つてゐる。「この苦痛の感情この内的生命の本來の矛盾よりぞ宗教は生ずるなる。それは生命を與ふる生ける泉をして流れ出でしむる岩のはざまなり。宗教はこの問題に何等の理論的解決をもたさず、そが開いてもつて吾人に供する通路は専ら實際的なり。宗教は知識を附加するによつて吾人を

救はずして、吾人が依存する根源に復歸せしむることによつて吾人を救ひ、又人生の起原及び目的における歸依信賴の道德的行爲によりて吾人を救ふなり。同時に亦この救済は勝手氣儘のものならで一種の必然より生ずるなり』と。即ち眞の救済は知的な自力の精進から來るものでなくて、絶對他力の信仰より來るものであること實に明かな事實である。そは自力の精進はいかほど不退轉であつても、遂に無限の生命に達し得ないといふ必然的制限をもつて居るからである。そしてこの必然的制限を脱離しやうと欲するのが、吾々の自我の本來の望みである。この熱烈な要求が遂に自力他力の思想を突破して進まなければ止まないところのものである。尤も純他力のうちに眞の自我の救済があり得るや否やといふことは、理論上から考察すれば種々の疑問の生起する所であるが、自我それ自らが自己以上の存在を意識

し、従つて自己の超越を考ふるにおいては、純他力のうちに矢張り自我の活動が含蓄されて居ることは疑ふことの出來ない事實であると思ふ。

最後に自分は無限の内容をもつてゐる直觀知が、何故に單なる靜觀に止まらずして又それに満足せずして、信仰信賴の情感的動作に變じたるか、随つて吾々の信仰對象となつた絶對價値を單に理念として保持せず、何故にそれを眞の實在として形而上化するに至るかを考へて見たいと思ふ。元來吾々の直觀といふものは、潑瀾たる流動的具象的な體驗である限り、情熱的衝動的をして活動的な力に充ちたものであることは言ふまでもない。即ち吾々が活動するにあつて、直觀を直ちに不許不即ち當爲或は義務として感ずるのを見ても、いかに力感的であるか、解ると思ふ。不許不とか無限とか或は絶對價値とかい

ふものは、吾々の内部において必然的衝動として働かなければ、吾々はそれを直観し體驗することが出来ない。若し單に一片の概念知であつたならば、何うして規範として意欲を義務づけることが出来やう。だから直観知とは言ふもの、決して普通にいふ知識とは異つて、情力的なもの随つて、無意識的にしかも強烈に吾々の生活全體を支配し左右しやうとする要求をもつて居る。不許不として自覺する意志の努力、無限或は絶對(神又は佛)として信賴する信仰のはたらきは皆この情熱的要求の自律的な發現であると思ふ。吾々が直観をもつときそこに強烈な主張の意欲がある。即ち知識として感ずるよりも活動として現はれる。故に直観それ自身は最も具體的最も活動的、そして一切知識の最も確實な根抵源泉たるものである。そしてそれに對する要求は自己の本來の性質に復歸しなければ、言ひ換へれば無限絶對の

うちに融合しなければ永遠に満足を取らないところのものである。信仰そのもの、性質をかくの如く見るときは、信仰の對象を實在化することの可否の問題は、自ら解釋さるゝと思ふ。認識論の上より考へると、神を實在とし或は形而上的實體とすることは何うあつても許客しがたいことであるが、宗教生活においては神を實在としなければ止まないものである。否神を實在化するといふよりも、むしろ實在として現はれるから宗教生活が發現するのである。吾々の信樂は即ち神の實在を證する、吾々が神を實在するもの形而上實體として考へて初めて信樂を起すのでなくして、神が實在として働くからそこに信樂が起るのである。神の實在は問題でなくて事實である。しかも一切の存在を基礎づけ派生する最も根本的な實在である。若し神が單なる知識として考へらるゝならば、或は單に價值又は秩序として思惟せ

らるゝに止らば、救済の根源として強烈な信仰が湧いて来るであらうか。加之、それを不許不又は規範として自覺することすら起り得ないと思ふ。敬虔なる道德家は理想を實在化して居ると同じく、宗教家は一層熱烈に神を實在化する。これは何も誤謬でなくて必然的要求である。直觀的實在を不許不とか價値とか秩序とか考へるのは、生活行動の原理として思惟した認識の構成であつて、實際の活動においては端的に直接に實在自身の自律的自己展開となつて来る。そこに無限の權威がそして自由が躍動するのである。信樂はこゝに必然に發生しなければならぬ。不許不が起らなければならぬと思ふ。即ち吾々の個人的な經驗や思惟を超越した絶對實在が直接に體驗されるから、そこに必然的に能動的展開即ち眞の生活が起つて来る。だから思惟や活動の發生する根源として、先づ實在自身が存在しなければならぬ。

らないのである。尤も神なる概念をそのまま實在として形而上化する事は哲學上逆説パラドクスであるかも知れない。しかし思惟概念の根柢に超越的實在が潜在するとするならば、神といふ概念は思惟が勝手に偶然的に作り出したものではなく、必然的にその展開上作り出さなければならぬ。言ひ換へれば思惟がその本性上、絶對實在に體驗的に接觸透徹して、然る後に神といふ概念を構成したものと考へねばならぬ。だから神の概念やその内容は、決して根據のない空想的なものでなく、實在なる神自身の必然的顯現である。神が實在であるからこそ、其れに對する信仰や不許不の意識が自由と權威とをもつて來ることが出来るのである。故に神の實在化といふことは哲學上の問題でなくて宗教生活における問題である。そして宗教生活においては信樂の示す如

くそは必然的要求でなければならぬ。

若し宗教家にして神の概念の實在化に對して哲學的にその可否を論議するものがあるにせよ、その人は未だ神を體驗して居ないと言はなければならぬ。宗教が神を信樂するのは、何も哲學的認識を意味づけるためでも、又それを可能ならしめるためでもない。哲學において如何やうに神を解釋し概念化しても、それは宗教生活そのものに何の關係も及ばさない。宗教はだゞ吾々の實生活において、解脱救済を得て自由淨福ならむが爲めに必然的に神を信仰し、神の實在に信賴する。吾々の生活に究竟的な意味と價值とを與ふる爲めに充分であればそれで満足である。何も神の形而上的實在を立して世界の成生過程を説明しやうと欲するものではない。宗教にしてかくの如きことを眞面目にやり出したならば、それは哲學的認識の成立を混亂せしむるばかりでなく、吾々の解脱を要する實生活をして却つてその活動の方針を失はしめ、價值の撰擇に迷はしめて甚だしい不安を與ふるに至るであらう。吾々の信樂は決して哲學上の認識に基いた信仰でも、又單なる靜觀無爲の安心でもない。何處までも活動的展開的な信樂である。神の體驗によつて限りなき力と自由とを得た吾々が、活動によつて無價值と不自由とを飽くまで征服して救済即ち神の如き自由と淨福とを捉えやうとする信樂である。そこに神の永遠的實在が必然に顯現してゐる。

りでなく、吾々の解脱を要する實生活をして却つてその活動の方針を失はしめ、價值の撰擇に迷はしめて甚だしい不安を與ふるに至るであらう。吾々の信樂は決して哲學上の認識に基いた信仰でも、又單なる靜觀無爲の安心でもない。何處までも活動的展開的な信樂である。神の體驗によつて限りなき力と自由とを得た吾々が、活動によつて無價值と不自由とを飽くまで征服して救済即ち神の如き自由と淨福とを捉えやうとする信樂である。そこに神の永遠的實在が必然に顯現してゐる。

ベルグソン哲學の迷妄

ベルグソンの哲學が絶對の眞理であるとは何人も信じないであらうが、扱て何故に信じえないか、如何なる點が迷妄を含有して居るかを指摘すること頗る困難であらう。彼れの代表的著作を讀んだものは誰しもその天才的説明に驚歎すると同時に、亦おぼろげに何處といふこともなく、不満と疑惑の萌して來る不安を感せずにはゐられないであらう。勿論この不安は吾々讀者の理解力の乏しいこと、言ひ換へれば、彼れの哲學を科學的事實の上において充分理解し得るだけの素養を吾々が完全に有してゐないことにも由るが、またベルグソン哲學にも、それが絶對の眞理でない限り、何處かに缺點の存在するが爲めだと思ふ。けれどもその何處かに潜在してゐる神秘的な迷妄を確つかり捉へて

科學的光明の中に曝露し、確實な事實と森嚴な理性とによつて根本的な批判を下すといふことは、洵に困難な事なのである。これ即ち彼れの哲學に對する斷片的な紹介はあつても、眞の理性批判がない所以であらう。

ペルグソン哲學は種々の方面に亘つて問題を論じて居るから、その缺陷も亦種々の方面に蟠つて居るに相違ない。例へばかの精神と物質との關係の如きは無論のこと、自由意志の問題でも、時間空間の説明でも、或は本能(直覺)と知性(理智)との關係論でも、随分論議すべき何物かを有つて居ると思ふ。尙ほ亦その範圍を縮少して、彼れの引用した科學的事實を嚴密に檢覈するときは、數學や生理學や生物學や心理學等の各範圍においてさへ、充分指摘すべき迷妄を含有して居ること、思はれる。しかし是れ迄わが思想界に、哲學上の理性批判がなかつたの

みならず、又その根據として居る多くの事實に對して、種々の科學的經驗的批評さへも試みられたことはない。これは實にわが思想界のいかに貧弱であるかを證明するものであるまいか。科學者であるからといつて何も哲學を批評して悪いことはあるまい。苟もそれが科學的事實に立脚して居る(と宣言してゐる)限り、そして科學そのものに重要な意味を與ふるものである限り、科學者と雖も否科學者であるが故に、大に哲學を論すべき責任があるわけである。この點になると西洋の學者は流石に偉いと思ふ。つまり彼等は眞理に對して飽くまで忠實であり敬虔である。

ペルグソン哲學に對する形面上的批判はしばらく措き、その他の方面から即ち彼れの個人的特性や科學的事實の點から試みられた二三の批評をあげて見やう。是等は哲學の根本問題とは直接の關係はな

いが、しかしある意味において密接に關係して居る限り、それを充分に理解し研究して批判するには又忽に出来ない點であると思ふ。個人的特性の哲學組織全體に非常な影響を及ぼすこと、言ひ換へれば凡ての哲學がその組織の上に顯著な個人的色彩を帯びて居ることは言ふまでもないが、ベルグソン哲學においては特にこの傾向が認められる。そして動もするところの個人的特性なるものは、その哲學組織の上に普遍的絶對的な眞理價値を要求するものであるから、實に重大な關係に居るのである。このことはショオペンハウエルやニイチエやキールケガルドなどの哲學を見ても直ぐわかる。次に科學的事實はベルグソンの著作の全般に亘つて、その哲學説を経験的に證明するものとして引用されて居(これには從來抽象的思索を以て哲學の本領と考へた學者は大に閉口する)るが、これに對しても相當の科學的批判を得るこ

との必要は言ふまでもないと思ふ。

英國のラッセル(Bertrand Russell)は主として個人的特性によつてベルグソン哲學を論じてゐる。彼れの觀察する所によるとベルグソンは觀念を視覚心像ヴァイジュアルイメージに具象化(即ち空間化)する強烈なる能力を有つたヴァイジュアライザーであつて、ベルグソンの著作全體に現れた哲學は即ち彼れの個人性による自叙傳的觀察オートバイオグラフィカル オブザーベーションに過ぎない(Philosophy of Bergson, P. 15)ベルグソンは藝術家と同じく、無力なそして抽象的な觀念を生々いきとした具象的な心像に表現する暗示力に富んでゐるとは、彼れの天才的な而も冗漫な文體によつて識ることが出来るが、是等は嚴密な意味において、理性の對象となるべきものでなく、むしろ想像的な叙事詩イビツクとして審美的に判斷さるべきものである。だからベルグソンは一般的な概念を冷靜に思索することは出来ない。彼れは一般觀念や抽象概念を空

間化することなしに、言ひ換へれば、個體的な視覚心像に翻譯することに考察し得ないのである。更に解り易くいふと、『往來の通行人の登音も時計のチクタクと打つ音』も、凡て直ちに空間内の一線上に擴げられた繼續的な心像を想像することなしに理解しえない程、彼れは鋭敏な心像化的能力^{イ、エジング}を有して居る。而して彼れの哲學は言ふまでもなくこの特性の所産である。

かゝる心像化的特性の必然的な所産として、空間說随つて時間說の哲學が出来る。かくしてラッセルは空間論においてはベルグソンの『數』概念や知性の性質を批評し、時間論において『直覺』や『持續』や『變化』や『記憶』などを簡單に評して居る。要するにラッセルの意によるとベルグソン哲學は、彼れが純粹思索を『夢想』^{ドリーミング}として斥け、眞の實在とグッドは生命力による活動を外にして何者でもないと言つて居るや

うに、その大部分は想像的心像の詩的勞作であつて、眞の哲學的瞑想を缺いて居るから、それは論理的に證明することも、はた辯駁することも共に不可能である。殊に空間化的作用を以つて知性の必然性であると斷定したのは、彼れ自身の個人的特性を大膽に肯定した獨斷であつて、哲學的迷妄に過ぎないといふのである。而してラッセルは『數』概念の批評において、理智の働きは決して空間化的でないことや、ベルグソンのヴァイジュアライザーとしての特性を面白く指摘してゐる。

ラッセルはベルグソンの數概念の定義『數なるものは一般的には個々の集合として、もつと正確に言へば、一個と多數との綜合として定義さるべきものである』といふ説明をとつて、ベルグソンは明らかに『數』とは何であるかを知つてゐない、そして彼れ自身『數』に關する明瞭な觀念を持つてゐないと言つてゐる。ベルグソンは『時間と自

由意志』(T, and F, P. 78)の中で、『吾々が數觀念を單に圖型や言葉でなく吾吾自身に描寫せむとするときは、何うしても延長的な形像に由らざるを得ない』。だから『明瞭な數觀念は悉く空間的な視覺心像を包含して居る』と言つて居るやうに、強烈なヴィジュアルイザーとしての彼れは、一般的な數機念を抽象的に思索することは出來ない。必ず感覺的な具象的形像を通してのみ思惟することが出来る。その結果彼れは、凡ての數概念は空間的形像を有すといひ、随つて吾々の知性は必然的に空間化的即ち心像化的であるといつて居る。けれどもラツセルに言はせるとこれは明かな迷妄である。ベルグソンは(一)一般的概念としての『數』と(二)種々の特殊な數概念と(三)及び種々の特殊な集合即ち特殊の數觀念に適應し得る集合とを混合して居る。そしてベルグソンの所謂『個々單位の集合』といふのは、即ちこの第三のものを指して

居る。しかし以上の三者は明かに區別して考へねばならぬ。例へば『十二』といふ數は何等の形像を借らずとも、吾々は思惟することが出来る。そしてそれは亦必然に視覺心像を包含して居るものでもない。然るにベルグソンは『十二使徒』とか『イスラエルの十二族』とか『十二ヶ月』とか或は『十二宮』(the twelve signs of the zodiac, 曆に於ける十二支即ち午未申等の獸象)とかいふ心像を想像しなくては、『十二』といふ明かな觀念を描き得ない。けれども『十二』といふ特殊な數は、是等の具象的な集合數とは全く別異なものである。況して一般的な數概念とは混同することの出來ないものである。何故といふに、『十二宮』とか『十二ヶ月』とかいふ十二名辭の集合は決して『十二』といふ數でもなく、また勿論一般的な數ではないから。『十二』といふ數は明かに是等の集合の共有する或る物であるが、しかし他の特殊な集合即ち『蟋蟀十一疋』

とは共有することの出来ない或る物である。だから『十二』といふ數は視覺的な十二名稱の集合でもなく、又凡ての集合に共通なあるものでもない。そして第一の一般的な『數概念』は十二とか十一とか、その外あらゆる數の所有する性質ではあるが、しかし種々の集合の有するそれではない。ベルグソンは即ち是等の具象的な個々名辭の集合とそれに適應し得る特別な數概念とを混同して居るのみならず、更に一般的な數概念とも同一視して居る。

ラッセルの批評は頗るベダンチックに見ゆるが、ベルグソンがいか
に鋭敏な視覺力を有して居るかを示したものである。嘗に數概念の
みならず、彼れの空間論に基いたあらゆる抽象的觀念や論理は、凡てこ
の點から論駁することが出来ると言つて居る。ベルグソンが直覺は
眞の認識を與えるとか、本能は遠隔における知識を有するとかいつて

居るのは、皆かれの鋭い視力と生々した心像とを有する特性に基いた
議論である。

ラッセルは最後にベルグソン哲學の最も難解な、そして最も彼れの
天才的創造を發揮して居る、所謂『イメエジ』の觀念について批難して
居る。彼れはその個人的特性によつて、到底觀念論者の主張する單な
る『表象』や或は實在論者のいふ客觀的な『物質』を思惟することは出
來ない。是等はいづれもベルグソンにとつては抽象的なものである。
だから彼れはこれを具體化し心像化することなしに、言ひ換へれば生
々した色彩と活動とを與えることなしに思索すること出來ない。而
してベルグソンの是等の觀念をヴァイジュアライズしたものは即ち所
謂『形像』である。故に『形像』は觀念論者の『表象』でもなく、亦實在論
者の『物』でもない、謂はゞその中間に位するあるものである。もつと

解り易く言へば、形像は『表象』よりも具體的で、『物』よりも流動的な存在である。即ちそれは生彩のある心的物質である。ベルグソンはこの形像から出發して精神と物質との關係を説かむとした。けれどもベルグソンの個人的性質そのものは、既に觀念論者と實在論者のそれとを調停したものであり、随つて『形像』は既に『表象』と物質とを混溶したものである。彼が『純粹知覺』において精神と物質との區別を根本的に拂拭し去つたのはこれに依ると思ふ。何故といふに、彼れの『純粹知覺』といふのはある形像が吾々の身體の潜在作用に對する關係であり、而して『形像』は即ち物質であるから。従つて形像と知覺とはつまり同質的ホモセネテスのものであるからである。かくしてベルグソンは『純粹知覺』において精神と物質とを混同し、『純粹記憶』においては過去と現在とを混同し、『持續』の觀念においては知る所の作用と知らるゝものと

を混同したと、ラッセルは言つてゐる。

ラッセルの批評は餘程舊式で、現代における進歩した形而上學の傾向を無視して居る所があると思ふ。しかし是等の點は大に思索研鑽を要するものであるから、予は後日の研究問題にしたいと思ふ。けれどもラッセルはベルグソンの『時間』に就て鋭い批評をなしてゐる。ベルグソンの過去及び現在に對する定義は循環的で積極的に何者も示して居らぬ。そして彼れは『知覺』と『回想』(二つとも現在の心的活動)との差異を説明して、過去と現在との根本性質を捉へたと妄想した。その結果彼れは『知る所の作用』と『知らるゝ物』とを混同するに至つたのである。これは單にベルグソン一人のみではない、近代哲學者の一般的通弊だとラッセルは言つてゐる。そしてかゝる混同は知らるゝ物の性質を以て知る作用の性質を規定する。即ち精神は物質

であり物質は精神であるといふやうな循環論に陥えらざるを得ない。この批評は注意すべき価値があると思はれる。ベルグソンは確かに上來述べた混亂の弊に陥つて居る。彼れがインテレクトの作用をもつて必然に空間化的分割的であり、それは純粹持續を捉へえないと論じて居るのは、確かに知られたもの即ち知識そのものと、知る作用即ち知性そのものを混同した所から生じた議論であらう。

ベルグソンの形而上論は別として、彼れがその獨得の學說を證明し他の哲學說即ち從來の種々のセオリーを論駁する爲めに、随つて彼れが疑ふべからざる確實な事實ファクトとして引用した所謂體験的事實なるものは、嚴密に科學的事實の上から見て果して肯定し得るものであらうか。これが科學者の間に起る疑問である。而してこの方面からベルグソン哲學の成立するや否やを檢覈したものは、即ちエリオット(Hugh

Dr. Eliot) である。

エリオットは凡ての形而上學を以て何等の意義も持てゐない、單なる「長たらしき冗長語」セスキペダランツに過ぎないとして初めより信をおかぬ人である。勿論ベルグソン哲學は俗衆にとつては最近の「デルフヒツクオラタル」であるが、吾々の眼から見るとそれは多くの言葉や比喻や美文をもつて作られたラピリンスである。而もそれは空中に浮遊してゐる薄紗のやうな構造であつて、到底地上における事實の殘忍な堅硬性と實在性とに堪え得ない所のものである。而もベルグソンは時々地上に落下して、殘忍な事實の上を滑走せむとする。そして彼れは恰も事實の堅硬性に堪え得たやうな態度をする。即ち彼れは最も造詣の深い科學者を氣取つて、事實の堅硬性と實在性を御するのが、その最も特意とする所であるといつたやうな態度をする。いかにも科學者

をして苦笑を禁じ得ざらしむる身振りをする。これエリオットの批難せんとする所であらう。

エリオットは先づ自分の立場を辯明して斯う言つて居る。「吾々は形而上學を有して居らぬ、亦形而上學を信じない。いかなる學説と雖も苟もそれが事實によつて證明されない限りは信じない。唯形而上學にはなく特殊科學に屬する事實の考究のみを信ずる。尙ほ亦吾々は唯心論者でも唯物論者でもない。是等の學説は大部分形而上學的空想を含むて居る」(Modern science and the I. of Ph. B, P. 12)かくして彼れは純然たる『事實』の上に立脚して、ベルグソン哲學を檢駁した。そして彼れは總論的にベルグソン哲學の迷妄を三つのタイプに分けた。即ちベルグソンがその哲學論を行ふのに、先づ第一卒爾として自己の學説の眞理を主張する。それは斯うである。説明を

要する或る一團の事實があつて、それに対して互に拮抗する二三の學説があるとすると、ベルグソンはそれを檢駁してある理由の下にそれらの學説を排斥する。すると彼れはいつも(何の著作でもそうであるが)直ちに自己の學説を持ち出し、そして何等充分な確證を與えないで、唯他の學説が誤つてゐるから自分のが眞理であらねばならぬと論ずる。この論法は洵に些細な迷妄であるが、而も夫が可笑しい程繰り返されてゐる。恰度フューニックスが定期的に前のものゝ灰燼の中から生れて来るやうに。そして彼れはそれを既に確立された所の眞理として取扱つてゐる。次にベルグソンは自分の學説によつてその事實が遺憾なく説明することが出來、その學説は是れまで思索されたいかなる説とも全く異つた獨特のものであると假定することである。第三には既存の學説に對するベルグソンの反駁は屢々不十分である

ことである。是れ、彼れの學説を確立させた事實なるものは、始めから其目的で蒐集された特殊のものであるから。

エリオットは亦^{アナロジイ}比喩的推論の甚だ危険であることを論じ、ベルグソンは明かに比喩の引き方において事實の真相を曲解したと難じてゐる。それから例の長舌らしき無意味な叙述と、救ふべからざる言語濫用の弊を指摘した。殊に比喩はベルグソンの著作の到る處に出来るもので、殆んど^{アドノクセアム}厭やになる程使用されてある。そしてその凡てが亦殆んど詭辯に過ぎない。例へば心意と脳髓との關係を論ずるに、コートとその懸つてゐる釘との關係を引用した如き、或は意識の成長を雪達磨に比較した如きはその例である。要するに論理的頭腦の幼稚な人間が、その出來心に任せてランダムに類推をやるときは、その結果は矢張りランダムに終る。さなきだに讀者を誤り易きものであるのに、

ベルグソンのやうに勝手に自分の學説に都合よき比喩で、事實の真相を論断し去るのいかに危険なるかは言ふまでもない。

かくしてエリオットは、ベルグソンの引用した事實やそれに用ゐられた比喩等を一々吟味してゐる。ベルグソンの比喩にも詭辯はあるが、エリオットの批難にも随分曲解と詭辯がないでもない。けれどもそれらは今一々こゝに論ずることは出來ないから、たゞベルグソン哲學研究者に對して注意を喚起するまでに止めておく。エリオットは事實の上に立つて居ると公言するものゝ、彼れがベルグソンの體驗的事實に對してさしはさんだ疑問と同じものを、吾々が彼れの所謂事實に對しても向けることが出来る。そしてエリオットにも最近の自然科学を充分了解してゐるか疑はしい處がある。亦彼れは科學と形而上學との區別や形而上學が何故に認識論を必要とするか、随つてその

論法がいかにかに科學のそれに異らざるを得ないか等の問題を深く考へてゐないやうである。けれどもそれは兎に角として、尙ほ吾々はこのやうな科學的な批評にも公平な態度で耳を傾ける義務があると思ふ。

認識に於ける形像と表象

自然界の最も確實な認識は通常科學であると考へられて居る。何故なればそは吾々の直接に經驗する事實を根據となしてゐるから。之れに反して科學より一段上に位して居り、そして科學を批判すると言はれて居る哲學は、科學のやうに確實な經驗的事實を根據とするものでなく、單なる抽象的空想によつて美しい詩的概念を構成するに止まり、従つて其の結果は何等普遍的客觀的な眞理性を要求することの出来ないもので、つまり哲學者といふ閑人の一家言的な *Opiter dictum* に過ぎないと思惟される。このやうな考へは決して古い過去のものではなく、猶現在の思想界にも随分廣く散在して居るやうに思はれる。勿論哲學の價值とか意義とかいふものが、ますます一般世人に理解さ

れて來て居ることは事實であるが、嚴密な意味において正當な理解をなすものは極めて少數の人々で、その多くは殆んど明瞭な知識を持つてゐない。随つて哲學に對する關係とか、論理上の位置とかいふことについては、全く無理解なのである。斯様なことは普通一般の人々に限つたことはなく、哲學と互に提携し且つそれを理解せねばならぬ科學者の中にも決して尠くないと思ふ。

哲學と科學とはいかなる差異を有するかといふに、先づ假定又は假説を決して容さないので、根本的の差異でなければならぬ。詳しく言へば、科學は假定から出發してその上に假説を立て、それによつて一般的普遍的な認識を得やうとするのであるが、哲學は決して何者をも假定しないのみならず、勿論假説は斷じて作らない。ニユートンの所謂 Hypotheses non fingo はむしろ哲學のモットーたるべきものである。假

假説

説を作らないと言つても、唯懷疑的に一切を否定するといふ意味ではない。むしろ假定や假説を衝破して科學よりも一層確實な絶対認識に達せむと要求するからである。この要求は即ち哲學をして批判的態度を取らしむる所以であり、亦そが嚴密な認識論^{エピステモロジー}を要請する所以である。而して認識論なるものは科學より見れば不必要な存在である。斯様にいへば科學者は或は反對するかも知れぬ。科學は吾々の經驗し得る確實な事實を捉へて研究し、そこに存在する普遍的乃至客觀的な法則を發見するものである。この法則なるものは決して哲學の構成するやうな抽象的な詩的概念ではない。吾々が吾々の經驗的事實を承認せねばならぬものである。即ちそれは事實として經驗し得る客觀的存在である。だから法則なるものは如何なる場所においても、亦如何なる人々でも是非共認識せねばならぬ、否承認を要求し得る一

般的客観的効驗性を有するところの眞理である。哲學の空想的な構成物とは到底比較にならぬものである。哲學が科學を批判するなど言つて、『自我』とか『生命』とか『本體』とかいふいろ／＼な概念を持ち出すが、それは單に抽象的形式的といふ形容詞を以て呼ぶにすら價ひしない所謂 *Deus ex machina* である。是等の諸概念はイリュージョンの産物で、恰も石鹼玉のやうに吹けば膨れるが、事實といふ強硬物に觸れると忽ち消滅して了ふ。而してこの事實の強硬性を直接に取扱ふのが即ち科學である。

けれども科學の直接經驗する事實といふのは、吾々の感覺的な事實である。この感覺的事實を確實なものとして、それから普遍的客観的眞理を研究するといふのは、即ち常識的な假定ではあるまいか。感覺といふのは與えられた吾々の經驗を統一する規範概念に過ぎない。

だから感覺的事實は直接な經驗そのものでなくて、一の規範によつて無意識的に習慣的に統一された事實である。それは個人的に確實であつても其儘客観的妥當性を持つて居るとはいへない。然るに科學はこの感覺的事實を確實なものとして信頼して研究する。そしてこの事實を分析し或は綜合して得たところの關係即ち法則は、亦確實な、何人にも認容され得る普遍的効驗性を持つて居ると信ずる。これ大なる假定でなくて何であらう。哲學にとつては感覺それ自身が既に問題である。況してその上に發見された法則や、發見の方法などは其のまゝ受取ることの出来ないのは言ふまでもない。科學が確實な客観的事實だと信じてゐる『因果律』や『エネルギー恒存則』なども勿論假説である。假説であるが故に事實の説明的効果如何によつて自由に取捨することが出来る。或は逆に特殊の事實を撰擇してその説明的

効果を擴大することも出来る。ケプラーが遊星の軌道の眞の法則を
發見する迄に幾多の假説を立て、エーブルツヒが *Galvanism* を發見する
前に、六百餘の假説を構成して排棄し去つたことを見ても、科學者の所
謂法則なるものは經驗的事實でなくて假説であることが解る。勿論
假説が假定として一般の承認を得るには、事實に對する客觀的効驗性
を要するけれども、その効驗性はむしろ撰擇された特殊の事實に局限
されて居るのであるから、吾々の經驗全體に對する普遍的のものとい
ふことは出来ない。だから科學が複雑多様なる吾々の經驗を、數學的
に普遍的に説明し得るとなすところの法則は、哲學から見るとむしろ
一種の *Deus ex machina* に過ぎない。

經驗的事實は科學の唯一の根據である。唯一の假定である。これ
なくしては何事も爲し得ない。科學の假説はこれによつてのみその

効驗性を附與される。だから事實は科學にとつては疑ふべからざる
ものである。事實を疑ふは即ち科學を放棄することである。而して
事實にのみ信頼する科學は、その職分の記載的であり説明的であるこ
とは言を俟たない。けれども哲學は初めより何者も假定しないから
何等記載すべきものも説明すべきものもない。だから哲學に對して
爲し得ることは、科學の假定する經驗的事實やそれを數學的に説明し
やうとする假説を批判するに在る。しかし批判するといふのは決し
て科學の結果に對する總合的認識ではない。科學が法則によつて一
般的數學的に普遍認識を得やうとする要求は、何等内面的創造を許す
ものでなく飽迄事實の關係といふ客觀の要求に依存するけれども、批
判は決してそうではない。事實は事實として認めるけれども科學の
様に絶對信頼はしない。科學の認識は一般化的單純化的な思惟作用

に従ふけれども、哲學は之れに反して内面的創造的な論理的^レ要求に依るのである。即ち一は説明的要求であり、一は批判的要求である。随つて其態度は前者は客觀的であるに反して、後者は主觀的である。而してこの論理的^レ要求といふのは單に思惟そのものゝ要求ではなくて、もつと深い内部の要求、言ひ換へれば、『最高主觀』としての自我^{ゼンスト}の要求であると思ふ。論理は即ちこの認識自我の創造である。科學はこの自我の要求を顧みないけれども、自我は科學の客觀的普遍的認識を批判する權威と能力とをもつて居る。

吾々は上述の見解から、ベルグソンが幾多の批難あるにも拘らず、經驗や物象について今迄試みられたいろ／＼の假説や學説を全く斥けて、一見素朴的な『形像』からその獨得の哲學論を進めたこと、理由がよく解ると思ふ。亦これによつて認識論を要する哲學が、如何に科

學と異なるかも理解することが出来る。ベルグソンはこの形像の觀念は常識的思想に皈るものであると言つて居るが、それは批判的精神を失つた常識でないことは明かである。むしろ科學的事實や形而上的學説に誘惑されない、それに對して批評的理解力をもつた健全な常識であることは言ふまでもない。然らばベルグソンの所謂『形像』(Image, Bild)とは如何なるものであらうか。

科學は吾々の感官によつて經驗する現象が客觀に存在するとせず、之が即ち自然界である。而してこの自然界の現象が吾々の感覺的經驗に現はるゝ時は事實^{ファクト}となる。科學の一般的認識の研究はこの事實を根據とする。言ひ換へれば、此事實を疑ふべからざる所與として、亦その中に吾々の要求するやうな一般的客觀的法則を含蓄するものとして研究する。だから感覺的事實は科學にとつて絶對的のもので、そ

は却つて吾々の避くべからざる、そして猥りに吾々の主観的想像や抽象的構成を許さない所の、普遍的客観的認識を要求する規範として取扱はれる。それより以上に或はその背後に進むことは出来ないのみならず、それは何等吾々の認識を益するものでないと思へられる。けれども前にも言つたやうに、科學の所謂感覺的事實や自然界の現象なるものは、既に吾々の思惟の本性やその要求によつて制限されたものであるから、それが客観に實在する絶対のものであるといふことは獨斷的假定であること勿論である。更にいひ易へれば、感覺的事實は吾々の直接經驗をその如實相において、或はその全體を捕捉してゐないことは明かな事實であつて、それから發見した法則や關係等も亦隨つて客観的實在となすことは不當である。故にベルグソンの「形像」は科學的事實や客観的實在ではない。

科學的經驗論や素朴的實在論に反對する觀念論の主張するやうな概念は、猶更形像といふことは出来ない。何故といふに「形像」はベルグソンも言つて居るやうに思惟の所産ではないから。概念はいふまでもなく主観的觀念であり、而して主観的觀念は經驗的事實を思惟の要求に従つて抽象したものであるから、それが普遍的安當性を有する眞の客観的實在であるといふことは、同じく獨斷であると言はなければならぬ。のみならず概念は、吾々の純粹經驗をそのまま表現するものとも言へない。だから批判的な哲學は、是等の獨斷的假定をそのまま認容することは出来ないのである。

物象が吾々と關係なく客観に存在するといふ考へは、感覺を外界に投射した常識であつて、實は嚴密な意味において、吾々の純粹な經驗即ち原始的感覺を離れて純客観的實在が在るとはいへない。科學がそ

の研究上、實在すと假定することは何も差支へはないが、眞の認識を論ずる哲學においては到底許容し得ないものである。然らば眞の實在は客觀にあらずして吾々の主觀内、即ち通常物象の刺戟を腦に傳達すると云はれる神経作用内に起る現象即ち感覺、或はこの感覺内容を分析し綜合して、一般概念乃至普遍關係を構成する思惟の内に在るかといふに、これは一切の認識は吾々の主觀内においてのみ可能であり、亦主觀内においてのみその價值即ち効驗性を有すといふ理論的假定に依るものであるから、實在が吾々の主觀に在るといふことも認識上言へないことである。しかし眞の實在が客觀に在るとしても又は主觀に在るとしても、それは吾々の感覺を根據として言つて居ることは明かであるから、吾々は感覺そのものをもつと深く嚴密に考察して見る必要がある。吾々の感覺は實在論のいふ如く客觀的實在を有りのまゝ

に模寫するものであらうか。或は科學の假定するやうに、それは吾々の施す分析綜合によつて數學的に正確な關係を掴み得る如き性質のものであらうか。

吾々が常識や科學的假定を取つた有りのまゝの原始的感覺、勿論嚴密には感覺といふことは出來ないが、を思ふときは、それは實在の模寫でもなく、亦數學的物理的性質のものでもなく、亦勿論單なる靜止的抽象的な觀念でもなく、實に潑瀾として流動持續する生活體そのものであつて、それは一切を内面的潜在的に渾一融合してゐる全體の不可分割的な存在なることが解かる。それは決して吾々の主觀内にのみ起る影の淡い陰影的なものでなくて、むしろ深く物象そのもの、内部に透徹した生命であり、隨つて到底吾々の思惟の限りある要求や能力によつて捕捉し得ない、無限の内容を展開し創造するものであることも

解かる。これが即ちベルグソンの所謂『形像』の世界である。即ち吾々の純粹經驗に現れた生は存在である。だから形像は物理的性質をもつた物象でも或は單なる概念でもない。ベルグソンが『物質と記憶』の英譯に序したやうに、『形像は觀念論者の所謂表象よりも於り多く、實在論者の所謂物象よりも於り少ない一種の存在で、謂はゞ表リプレゼンテーション象メソグと物象との中間に位する存在である。』解り易く言へば形像は抽象的な表象よりも於り具體的物質的であり、個體的な物象よりも於り意識的(生命的)流動的である。即ちそれは生々いきいきとした活動と生彩のある、そして物質性や意識性を渾融した名狀すべからざる存在である。強ひて名けて『形像』といふのであるから、それは説明の根據として立てられた範疇カテゴリーでもその手段となる概念でもない。それは眞の實在であり、異質的無限性の生命そのものである。然らばかゝる形像は何處に

現はるゝかといふに、ベルグソンも『純粹知覺』に於てのみ構成される(物質と記憶)と言つたやうに、即ち吾々の純粹經驗において現はれる。或は純粹經驗そのものだと言つても差闕へはない。何故といふにそれは實在の如實相そのもので、個人的經驗や思惟の範圍を超越して居るから。かゝる『形像』が個體的に物象化されて科學的認識の對象となり、概念的に表象化されて理性認識の對象となる。だから形像は科學的認識の要求するあらゆる物質性(即ち無限の物象)と、理性認識の要求するあらゆる論理的可能性(即ち思惟の内發的展開)とを、未だ明かにされない潜在的原始的な状態において含蓄するといふことが出来る。さてベルグソンの謂ふところの『形像』が以上の如き意味であるとすれば、それが科學的感覚や表象との關係が明かになり、随つて科學と哲學との出發點において如何に異なるかも理解されると思ふ。科學の假

定する感覚とか経験とかいふものは、一般化的單純化的思惟の要求によつて撰擇された特殊の形像であつて、『純粹知覺』又は純粹經驗即ち體驗に現れた形像ではない。亦表象といふのは吾々の身體を中心とし、吾々の目的によつてそれを充たし得るやうに、吾々の周圍に築き上げた遠心的な形像である。即ち生活の要求通りに造り代へられた抽象的世界(勿論認識論的意味で)である。だから感覚も表象も吾々の思惟認識と相俟ちてその意味をなすもので、ある論者の主張するやうにそれ等自身がそのまま眞の實在であるといふことは出來ない。之れに反して『形像』そのものは吾々の經驗的假定や生活上の目的や思惟本來の要求等の、未だその制限的作用を加へない、否未だその作用の起らない、原始的な知覺即ち純粹經驗であるから、眞の客觀的普遍的實在があるとすれば吾々はこの『形像』を外にしてそれを考へることは不

可能である。たゞ形像のみ眞の實在であり生命であるといひ得る。『形像』は時々刻々流動し創造する生命本來の姿であり、思惟はそれに對する一種の功利的理解である。

けれども『形像』と『表象』(又は思惟)とが根本的に異なる所から、それが全く別な相容れないものだとは言へない。成る程思惟はその要求によつて表象世界を作つたとしても、それは勝手にランダムな方法で作つたのではなく、形像内に流動しつゝある必然的な内面的展開の徑路に従つてなしたもので、この内發的發展の徑路が即ち思惟の論理なのである。だから嚴密な意味でいふ時は、論理は思惟の構成した抽象的形式ではなく、吾々が形像において直接經驗する生きた具象的發展の過程でなければならぬ。それが思惟の要求で顯在化されるとき初めて抽象的觀念となる。

自我の問題に就いて

予が惚卒不用意の間に物したる小著『自我の研究』について、世の聰明なる人々が與へられた忌憚なき批評は、甚しく自分の蒙昧淺見を啓發し、予が言はむとして言ふこと出來ず、達せむとして未だ達し得なかつた點を教へ、或はその後予が矇げに感じてゐた缺陷を明かに指摘されたことを深く感謝する。勿論極めて學識研鑽に乏しい予が、あの小著において遺憾なく所謂學者たるの責任を果さうとは夢にも想像しなかつたことであり、又斯ういふことは却つて予の欲しなかつた所である。あの小著を公にするに當つても自分は甚だしい僭越なることを思はずにゐられなかつた。けれども或る種の事情に強ひられて斷然公にした結果、世の嚴正なる批判を與かり聞くことを得たのは、予の

大なる獲得たるを失はない。たゞ残念なことにはあの書を出して以來、予は田舎の故郷に歸つてゐて、新聞や雜誌さへも碌に讀むことが出來ない爲め、いかなる批評が居るかを漏れなく讀み得なかつたのは遺憾である。予は世の批評によつて感じたことを猶少しく論じて見たいと思ふ。

純粹經驗と直接經驗とを強ひて區別したのは誠に奇怪の觀がある。反對論のあるのも亦この點である。かく區別するは純粹なる經驗そのもの、性質上果して妥當なりや否や、かくの如きは却つて二元論の弊に陥えり、隨つてその孰れの根底をも薄弱ならしむるものであるまいか。純粹經驗が凡ての展開發動する源泉であるならば、直接經驗といふやうなものを立するは矛盾ではないか等の疑問が生じて來る。斯うした疑問は予の初めに經驗した所のものであつた。けれども以上

の區別は論理的意識のみならず、予の經驗的意識にも甚だしく制限されたことは事實である。たとひ論理上、凡ての意味凡ての事實が純粹經驗によつて説明し得るとしても、自我の眞實なる根柢を捉へむとした予は、たゞそれだけでは満足出来なかつた。純粹經驗そのもの、内において直接自我に接觸し透徹し得ない予は、たゞ漫然と自分の内面的經驗を無視して、以上の區別を放棄する勇氣はなかつた。尤もこの區別を互に相容れない、而も同時に存在する二元的實在のやうに考へられるのは、予の固より欲しない所である。かゝる見解は自動自發的な流動經驗そのもの、性質から言つても、誤謬であることは勿論である。

宇宙的生命たる實在はいかに展開するかといふ哲學上千古の大疑獄は、最近ベルグソンによつて取扱はれ、彼れの大著述は驀然この問題

の解明に向つて努力を示したことは、吾々の既に了知する所である。然し吾々自我の發生を究めむとするものは、この問題の概念を更めて、「純粹經驗はいかなる選路によつて進化發展するか」と問はねばならぬ。それは孰れでも大體の意味において同じやうであるけれども、かくするときは問題は吾々に近く接觸して來て、經驗的確實の度も増して來ると思ふ。言ひ換へれば、動もすると迷路に差行し易い概念的模索の範圍を脱して、吾々の不可疑な内面世界に透入し得ると思ふ。さてかくして吾々は、吾々の自動自發的な内面世界の創造的展開的過程を探究せねばならぬ。ただ一口に凡てのものが純粹經驗の中に包含せられ、そこから凡てが發展して來ると言つたところで、それは自我の現實的存在に積極的な意義を與ふるものではない。又凡てのものが純粹經驗から同時に或は偶然的に發生するものでなく、その過程には必