

權の様に國家と同様な組織とならなくては、本當の宗教は起つて居ない、又更に見よ日本と云ふ國家の内へ入つては、如何なる宗教も皆な日本的の着色を帶んで居る事を。其れ故に我等は國家と言ふ統一の下に於て、其れを舞臺として、更に一層大なる理想即ち一切の學問及藝術宗教等を發揮して行くのである。余は哲學概論の講義をして居るのであるから、家族の意味や國家の意味や、乃至國家の組織統一に必要な諸制度を詳細に論じて、又其の立場で我が日本國の意味を明かにしたりして居る暇はないが、此の點に於ては余は讀者諸君の十分なる注意を要求する、否な日本全國民の覺醒を望む次第である。

斯くの如く國家は客觀的に即ち時間空間上にも最もよく全體性を發現した所のものである、其の國家の内に入りて、我等は又一切のものを理想化し、其れによりて自個の活動を營むものである、而して其の理想の絶對の終局は之れを眞善美の三概念にて現はす事が出来る。勿論此れ等は三の概念である、從て理想の三方面に過ぎない、而して各は理想であるから、眞の方面で他の二者を統一する事も出来る、今講じつゝある、哲學概論は即ち其れである。次に美からも統一が出来る、宇宙を一の藝術と見、道徳も一の美的技術と見るのが其れである。最後に善で統一する事も出来るの

である。(尙ほ第六章に神の三位一體を説く所に就て考察するを要す)。然し此れを分けて概念として見れば、眞とは理想によりてよく組織立てられたる事を言ふのである、美とは其の組織の様式である、即ち組織とは雜多の統一である、而して統一とは全體であるから、個物に於て其の全體性を認めて行くのが美的趣味の力であつて、全體性を個物に於てよく發現する力が藝術上の天才の力なのである。さて最後に理想を行爲として表現し客觀化して行く力は、即ち善の要求する所のものである。尙ほ換言すれば自己なるものが社會全體の所産物たる限り、其の自己を實現せんとするが道徳である。仍ち余輩は今此の編に於て善の何物たるかを解せんとして居るのである。

#### 第四章 善の根本概念

至善とは何んぞやと云ふ問題に關して古代より流れて居る思想の潮流が三つある、其の一は快樂説、其の二は克己説或は形式説、而して此の兩者は互に對抗して居る所のものであるが、此れ等兩者の綜合として自己實現説がある。

先づ快樂説とは快樂或は幸福を以て直接の目的なり、快樂或は幸福其のものが至



善なりと解する所のものである。勿論快樂を主とすると言ふも、如何なる快樂が目的であるかと云ふに關しては色々の解釋がある、或は肉體の快樂を主とするもの、或は精神の快樂を本なりとなすものがある。然るに概して幸福説と言ふは單なる快樂と言ふ事ではなく、身心兩者に亘り、全體的に調和的なるもの即ち完全と言ふ事を目的とするものを言ふ事になつて居る、故に此説の内には形式説と接觸して居るものもある。さて又快樂幸福とは主觀的の感じてあるが故に、其を目的となすと言ふに於ても又何人の快樂を目的となすべきかとの問題が當然出て來る、此れに對して個人的快樂なりと答ふるものもある、又公共的の快樂なりと答ふるものもある、之れは功利説(Utilitarianism)である。更に最近には生物進化の理を應用して、我等の本務觀念を説明せる最も科學的なる倫理學者がある。我等の目的即ち至善の快樂である事は固より論なし、然れども永き經驗を経て進化した結果、直接の快樂を求むるよりは、間接なるもの、個人的のものよりは更に一般的のものを以て目的となすが都合よしの觀念を得來りて、茲に本務てふ感じが出て來たとする、所謂進化論的倫理學者が其れである。而て此の派の至善は生命の増進と幸福なる社會の實現とにある。此の如く快樂説にも色々ある、而して其の發展の跡を考へて見るときは、個人意識が覺

醒して來て、先づ第一に我を以て一切事物の解釋の唯一の根據となすと言ふ考へが出て來た始めの時機には、常に個人的快樂説が出て來る。然るに更に進んで、個人は又他人を計算に入れなくては考へる事が出來ないと言ふ事を意識して來れば、茲に功利説が出て來る。進化論は畢竟倫理の科學的説明に過ぎない。今此れ等の學説の消長を考へ、其の思想を其の時代と關係せしむる事は、興味ある事であるが、其は倫理學史の問題であつて、茲に陳べて居る譯けには行かぬ。ともかく快樂説の長所は、快樂苦痛が行爲の原動力であると云ふ事を認めた點にあつて、其の短所はゼームス教授が最も賢く述べられた通りである。曰く快樂説は恰も石炭を焼かなければ汽船の進行せないことを見て、汽船進行の目的は石炭を焼かんが爲めなりとなすに等しと。蓋し快樂とは主觀的のもので、時處位によつて常に變化する所のものである、故に其を以て十分に我等の理想統一原理となす事は出來ないのである。

克己説或は形式説のよい代表者を求むれば、プラトーン、ストアック派、スピノーザ、カント等に於て得る事が出來る。又特に東洋思想の様に、常に全體の爲めに個人の犠牲を要求せる所―それは反面に餘り個人的であつた事を證明して居る―に於ては、克己説が當然道德の正統派と考へられ、快樂説の如きは如何なる方面に出づるにせ



よ、皆な寧ろ異端と考へられて居た。例へば儒教に於ても、功利説は覇者の道で王者の道でないとして居る。而して此の方の特色は、我等人性を二元的に見ると言ふ點に於て存する、即ち人性の一方には理性或は天地自然の理、或は神性或は天の命或は實踐理性と言ふ様な、所謂善の方面がある、即ち天理である、之れに對して他面には寧ろ惡の根原である所の人慾があるとするのである。其れで形式説にすれば、此の天理に依て人慾を制するのが道德なのである、道德實踐の結果實現したる徳には一種の快樂を伴ふであらうが、其の快樂が決して目的ではない。其れ故に道德實踐の上よりは、嚴密に快樂を度外にせなければならぬ。心を平靜にして天命を待ち、本務の爲めに本務を爲す、之れが即ち至善であると見るのが形式説の特色である。之を形式説と言ふは、斯く本務の爲めに本務を爲すと言ふより以外に、何等の内容を認めないからである。然るに斯く無内容なるは、同時に吾人の行爲の原動力を失はしむる所以である、特に人性を二元に分つと言ふ事は、既に第一編にも述べた如く正當のものでない。然し他面に天命と云ひ理性と言ひ、道德實踐上の力を認め、た點は、此の説の長所であらう。

本來吾人には自己の満足てふ事を離れた行爲はない、而して自己の満足から出て

くる實行の力を名づけて意思と言ふのであるから、吾人の行爲は意思の満足を意味する。然れども其の自己なるものは常に同一のものでない、其が對する所のもの依つて大に着色せられる。換言すれば吾人の人格内には色々の人格が止揚的の要素として入つて居るのであるから、己れに對する他人に依つて、常に自己の内容即ち止揚的の要素は相違して來るのである。例へば親の爲めに行爲するとか、子の爲めとか、又國家の爲めとか、宗教家が神の爲めとか思ふて行爲する場合に於ては、等しく自我の活動であるに相違ないが、其の自我は其の場合に依て種々に内包の變化した自我なのである。即ち快樂論者が自我の満足以外に行爲の意味なしと見たのは甚だよいのであるが、其の自我を以て抽象的に考へて、如何なる意思も皆な同一意味のものなりと認めたのが誤謬である。如何にも其の核を基礎として人格を考ふれば、如何なる意思も其の核に關係のないものはない、即ち身體の保存と種の永續と言ふ事より以外に、意思の意味もないであらうが、靈的存在としての人格の上より言はゞ、意思の意味が其れ々々相違する。克己説は此の點に立つて、寧ろ身體と直接に關係する所の一切の慾求を否定せんとしたのである。然るに何に依て之れを否定するかと言はゞ、等しく抽象に陥り、一般的の意思或は天理に従ふと言ふ様な形式に流れて



居る、故に更に其の一般意思とは何ぞや、天理とは何ぞやと問へば、慾求を惡としながら、更に他種の慾求を許すと云ふ様な矛盾に陥るのである。ロッチエがカント及び一般に形式説に對する痛快なる批評を見よ。ロッチエ曰く、カントは「汝の行爲の格率 (Maxime) が普遍的立法の原理たり得るが如くに行爲せよ」との無上命法より出する行爲は善なりと言へるも、更に「何故」と問はば、一般的秩序の爲めなりとか、若し斯る命令に服従せざれば、吾人が爲す所の一切の努力の結果を無意味にせなければならぬからと答へなければならぬのであらう。然も尙ほ一歩進めて、何故に一般秩序が必要なるかと言はば、必然的に功利説になるであらう。一般に形式説は道德をば自然天理或は神と言ふ様な無限絶對のものとは有限なる我等との調和の道として考へて居るのであるが、若し其の絶對的なるものが、其の調和を欲しなかつたならばどうか、即ち絶對者は我等よりの調和を欲せず、従て無感情的のものならんには、神自然と言ふ様なものは、盲目的の自然力たるに止まるであらう、然らば我等が斯るものに服従すべき謂れが何れにあるか。之れがロッチエの批評の意味であるが、我等は此の最後の論點にも十分注意せなければならぬ。形式説の誤れる弊害として、時々我は大に覺つたと言ふ様な顔をして、一切必然なりある所のものをあらしめよう云ふ様に、

自暴自棄的に不道德を行ふものあるは、全く絶對者を盲目的必然と見るからの事である。即ち野狐禪と云はるゝ所のものには、斯る種類の似而非なる覺がある。スピノーザが一切を必然と見、天地自然を神と見たのは、正當には神に酔ふて居るからの事であるが、其の當時無神論者として破門の極刑を受けたのは、此の意味から言はば、彼れ自ら招ける所であらう。それでロッチエは人格的の神の實在を説いた、然し神の議論は第六章に譲る。

形式説の言ふ様に本來我等の本性に天理人道と言ふ様な區別が立つものではない、斯る區別の上から出立するから、形式説の主張する様な一般の法則に従ふと言ふ事は、我等には寧ろ苦痛となる、所謂形式的道德に陥つて、身動きが出来なくなる。換言すれば、少くとも形式説は至人達人即ち思ふ所に従ふて、矩を踰へざる様な有道の君子の道德であるかも知れないが、一般に行ひ能はざる所のものである、此の點のみに就て言はば、恰も快樂説が快樂を求めよ、快樂は善なりと言ふと何等の差がない。我等は一般の法則に従はなければならぬ、何故ならば其は自他の幸福を増すからである。然も尙ほ切要なる事は、斯る自他平等の福祉とは、功利論者の言ふが如く、此の五尺の身體を基とした標準で抽象的に計算し得らるゝものではない、同時に又形式



説の言ふ如く、不變不動の一般的形式では得られない。吾人の人格は社會全體としての存在の意味を表明した所のもの即ち具體的のものである、其れを抽象的に考へるから、或は私慾的なる行爲となつたり、或は他人の爲めにすると言ふ様な場合に於ても、例へば盜賊仲間の間に行はるゝ様な、本來の意味を誤れる道德が出て來るのである。社會に於ける自己の意義を考へ、其の確信の上に出て來る所のもの即ち善である。第三の自我實現説も之れ精敷分てば色々あるが、吾人の考ふる自我實現説は即ち斯る意味のものである。

最後に所謂人道と言ふ事に就ての誤れる考へを述べて置かうと思ふ。道德とは人の人たる道を行ふ事であると言ふ事は、如何にも簡單であつて、分りきつた様な事であるが、抑も其の「人」とは何かと言は、最早六ヶ敷くなる。希臘時代に「人」と言ふて居たのは自國民だけの事であつた、國家の組織が衰へてから出て來た、ストイック派に於て、始めて四海同胞主義が出て來た。而して之れが基督教によつて繼がれて、愈々「人」てふ範圍が廣められたのであるが、實際上カソリック主義の統一が出来ると共に、又其の「人」なるものは基督教信者にのみ限られ、異教徒は「人」の内に入らなくなつたのである。今日云ふ所の「人道」(Humanity)と言ふ考へは其のカソリック主義の瓦解に依つ

て又起つて來た所のもの、即ち前述政治的團體の發達と共に發達した所の概念である、然し猶ほ白色人以外には及ぼされて居ない所のものである。勿論之れを廣めて一切の人類に及ぼし、南洋諸島の食人種迄も入れるとしたならば、人道論者も實に困るであらう。支那にも人の人たる道と言ふ様な概念は發達して居るが、之れも國家てふ組織が常に動搖して居つて、安固でなかつた時代、即ち孔子以降の時代の產物で、其の「人」の内には中華の民だけこそ入らなかつたものである。我邦の國家は嚴密に言は、明治の聖代になつてからの事と言はなければならぬが、廣く國家の意義を用ふれば、我が國は種屬即ち國家で、幾千年の統一ある歴史を所有して居る所の金甌無缺の國家である。此る國家に於ける「人」は、單に二足にて歩行する横目縦鼻の人ではない、既に光榮ある歴史を有する純一無雜の國家を作り、其の上に理想を建設する所の即ち哲學的に理想化されたる「人」なのである。其れ故に西洋や支那に於て、其の社會及時勢の要求より出て來た所の「人道」なるものは、最早我等には道德的の理想でない。勿論人道の何たるかを知るのは具體的なる我人格を豊富にする所以である、他山の石以て我を磨くべし、即ち自然科学を學ぶと同様の意味にて無論必要ではあるが、其れを以て具體的なる我等を統一する事は出來ないのである。我等の考ふる所



の自我實現とは、抽象的なる「人」の本性を發揮するの言ふのではない、現在斯る人格として存在して居る所以のものを發揮する事を云ふのである。

## 第五章 善惡不二と爲善の力

誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。不思而得。從容中道。

聖人也。誠之者。擇善而固執之者也。——中庸

不善不生。善法不滅——維摩經觀衆生品

余は第三章に於て、プラトーンの所説に賛同して絶対の惡なるものは存在せず、理想化されたる惡は存在するも、其は善の爲めに存在するものなることを述べた。又我が澤庵禪師は「東海夜話」に於て、有義の善惡は善惡共に善なり、無義の善惡は善惡共に惡なりと言はれた。それで本章に於ては、尙ほ此等の意義を明かにして、吾人に存する善を爲す力に就て一應説明して置かうと思ふ。

プラトーンの「對話篇」は何人も知るが如く、先師ソークラテースを主人公として、澤山の人が集まつての問答である事、恰も佛教の諸經文の組織と同じである、然し其の主人公たるソークラテースは實にプラトーン自身なのである。有時バルメニデー

ス年少のソークラテースに、觀念とは何かと問ふた。其の時ソークラテースは言下に眞善美を以て答へたが、少し躊躇した後に、人火水等も又觀念だと答へた。然し彼れは無形なるもの、例へば土塊等の如きは觀念にあらずとなさんとした。然るにバルメニデーは説いて曰く、若し十分哲學的思考をなすならば、假令無形なるものは觀念を去る事遠しと雖、又觀念たるに害なし、從て一見偶然なるもの不合理なるが如きものも十分考察し見れば復合理的なりと見なければならぬと。此の對話は實に吾人の味はなければならぬ點である。如何にも觀念は實在である、實在として見る時は不合理なるものは其の内に入れともない、即ち惡をも觀念なりとなす事はどうしても觀念本來の要求に矛盾して居るのである。其れ故に年少なるソークラテースが眞善美を以て直ちに觀念なりと答へて、無形なるものを觀念の内へ數へ入れる事を欲せなかつたのは、餘儀せない事である。然るに老成のバルメニデー（彼れはエレア學派の大家である）は十分に哲學的思考をなすならば、一見不合理なる様なものをも合理的なり即ち觀念なりと言はねばならぬと教へた。全體プラトーンは觀念界を以て實在の世界即ちバルメニデー等の云ふ所の實有の世界としたのであるが、此の現象界の説明に向ては、非有の世界即ち純無形なる物質（今日から云はゞ空虚な



る空間を以て、無くてはならぬ條件と考へて居る、即ち非有がなければ實在たる觀念が現象界とならないのである。降つて新プラトーン學派となり、哲學が十分に宗教的着色を帯んでからは、此の非有を以て惡の根元となし、非有の混じて居る此の世界は即ち惡の混して居る世界と見て居る。ともかく現實の世界は實有と共に非有がなくしては成立せないのである。此の點から言はば、惡も善の爲めに存在する、從て大凡存在する所のものは何等惡として捨つべきものがない筈になるのである。

若し我等が自己と言ふ態度を離れて哲學的に思考するならば、老バルメニデースの言へるが如く、後に又總ての汎神論者が言ふが如く、現實存在する所のものは皆な必然である、即ちヘーゲルの語にすれば、現實なるものは皆な理性的であると言はねはならぬ。必然的であり理性的たるものに何の惡があらう。抑も善と云ひ惡と言ふは如何なる所に基礎を有する概念であるかと言ふに、皆な自分を基として、氣に入る、氣に入らぬと言ふ價值の判斷である、即ち自分の氣に入つたものはよしと肯定し、氣に入らぬものはいけない、わろしと否定するのである。スピノーザは斯く自己を中心とするものを名けて想像(Imaginatio)——現今の心理學上の意味とは相違した用語である)と言ひ、全一即ち神に關せしめて考へる事を理性(Ratio)と言ふた。吾人が若

し大局の眼を開いて見たならば、即ち理性的に考へるならば、理性的ならざるものは一も存在せない、存在するものは皆必然なり、從て惡なるものは存在せないのである。然るに之れを善と見惡と見るは皆な小なる我等を立脚地として見るからの事である。前から度々例に取つた如く、エロストラトス(歷山大王の生れた夜にエフェソスの市にあるダイヤナの神殿を焼いた惡漢である、何が爲めに焼いたかと言はゞ、只其名聲を不朽に傳へんとの爲めであつた)の様な人間が居なくては、ソークラテースも出て來ない、道鏡が居なくては清麿も出ない、尊氏が居なくては正成も出ない。斯くて惡人も善人も共に我等の人格を構成するに無くてはならぬ要素である。九太夫が居なければ假名手本忠臣藏の脚本は出來ないであらうし、原田甲斐が居なくては伽羅千代萩も面白くなからう。斯くの如く一步自分を離れて考へて見たならば、善もない惡もない、皆な必然の事である。

然しながら斯く善惡不二ならば、吾人に於ける爲善の力は何れにあるか。善惡不二なるが故に何事を爲すも可なり、極端には惡事をなすも亦可なりと云ふ理は出て來ない、否な却て善惡不二なるが故に、我等は益善を爲さなければならぬのであるが、さては其の理は如何。此に於て我等は自己の人格に就て考察せなければならぬ。



抑も自己の存在する理由は何れにあるか、此の間に對しては又既に第三章に於て論じ、又第四章に於いて自己を實現する之れ終局の善なりと説いた事であるから、今更ら詳細に繰り返す必要はないが、今其の要を言はゞ、吾人人格の働き即ち靈的の活動は我れに向ひ來る所の一切のものを理想化して行く所にある、換言すれば我等は既に理想化された善眞美其のものを所有して居るから存在する、存在するから又理想化して行く必然性を有て居るのである。然るに斯る必然的存在物たる立場として見れば、前の如く善は善で惡ではない、非有は有に對したものである、有ではない、偽は眞に對したものである、眞ではない。勿論惡たり非有たり偽たる所のは、善たり有たり眞たるものゝ存在には無くてはならぬものであるが、只消極的條件たるに止まり、積極的のものでない、我等の進むべき方向ではなくして、行てはならぬと言ふ條件で、全く價值が相違するのである。

之れを通常の場合に譬へて云ふならば、身體の健全なる人は自殺などせない、厭世觀などを起さない、此る人に取つては、世には厭世觀を持し自殺する様な惡人のある事を知る事は益彼れの向ふ所を健全ならしむるのみである。之れを廣く社會に取つて考へて見ても左様である、所謂惡人の多く出て來る様な社會は、其の社會が既に不健全なのであつて、社會が健全であれば、極めての惡人なるものはない、當然其の反面として、極めて善なる人或は偉人もないと承知する事が肝要である。然らば健全と言ふ事は何を言ふか。有機體の健全は消化力、即ち他を取つて自己に同化せしむる力の強弱にある、人格や社會の健全は理想化する力にある。社會は廣い、中には不健全なる人格も出て來るであらう、然し社會に於ける理想化の力が強れば、斯る惡人も又理想化されてしまふ、即ち合理的ならしめらるゝのである、合理的ならしむれば、爲善の爲めの必要な條件となるのである。之に反して若し同化力が無くなれば、有機物は單に進化發展が止まるに止まらずして腐敗する、人格に於ても理想化の力がなくなる時は退ひて惡となり、惡の本性を以て其の存在を失ふのである。其れ故に眞理を言はゞ、如何なるものでも存在する限りは、其處に存在の理由ありと認めなければならぬ、其が存在を失ふとしたならば、其處に理由を失ふた事として見なければならぬ。其れ故に絶對の惡及非有は矢張無いのである、從て無義のものは善惡共に惡即ち本來無いのである。

其れで尙ほ此の理を應用して見る時は、假令自己を忘れて他人の爲めになすが善なりと考へて、其の善を爲すにした所で、若し其れが單に形式であるならば、即ち無義



であるならば、其の道德なるものは最早形骸である、何等力のなきものである。然るに世人多くは斯る道德を認めて眞の道德となし、道德を行ふも何等の徴しなしと、不平を言ふのである、既に誤れり。其れ故に老子も亦云ふて居る、道の道とすべきは常道にあらずと。子思又曰く君子の道は費にして隠なりと。人格や從て社會は活物である、具體的のものである、從て抽象的に是れが道なり善なりとして執すべきものがない、執着して居れば既に誤つた道德である、左様な道德はスリや盜賊の仲間中にも認める事が出来るのである。其れ故に澤庵禪師は斯る善惡は共に打て一丸となし、有義無義を以て更に善惡を判別せられた。然らば更に問うべし義とは何であるか。

義とは宜なり、英語の *fitness*、只之れだけでよい。即ち宜とは何かヨロシキに宜なり、何に宜しきか、我等の理想に宜きなり、眞善美に叶へるものなり、社會構成の原理に叶へるものなり。我が國粹、義を以て其の精髓となすのも其の意味である。義士と稱し義俠或は義賊と言ふが如き場合も、其を理想化せる所に於て、我等の有する精髓と一致する所あるが爲めに義字を冠するのである。其れ故に單に王事に死するが義にあらず、一身の利害を顧みずして公共の犠牲になるのみが義ではない、其の行爲を我等に

於て理想化せる場合に、其が我等と一致し我等に、ヨロシキが爲めに義なのである。其れ故に義とは即ち終局善其のものである。

然りと雖も我等は自己の精髓を知りて絶対知に達する事は中々容易な事でない、他人に對し又他の物に對して自己を知る事は出来るが、其れは抽象的分析的のもので、全一としての自己は容易に出て來ない、換言すれば我等の我等たる所の眞善美其のものは中々出て來ないのである。此に於て我等は斯る全一絶対者、眞善美即ち自己其のものを體化して之を神或は佛と言ふのである。此の意味に於て我等は神或は佛の内に入り、其の内うちに考へ感じ欲しつゝあるのである。

## 第六章 神

神に就て論ずる前に、一應信仰と言ふ事に就て説明して置かねばならぬ。之れを廣く解するならば、科學的認識の終極も一の信仰である、即ち科學の終極假定は信仰するより外に致し方がない、即ち最早論證の出來ないものである。然も其の假定がなくしては其の科學は成り立つ事が出來ない。然るに科學は吾人人格の全體的統一でない、部分的の統一組織であるに反して、宗教的信仰は人格の全體的統一である。



其れ故に科學的の信仰は絶へず他の部分に於ける組織の變化の影響を受けて居る、故に動搖不定の言は、不安立の位置にあるのであるが、宗教的信仰は人格が全部變せない限りは、中々變化するものでない。従て科學と宗教とは絶へず衝突して居る、思想史の殆んど全面は此の争に依て飾られて居る程になつて居る。今其の理由をも少し詳敷く述べて見よう。

吾人の人格の内容は前より述べて來た通り、此の身體を基礎として、其の上に建設せられた社會的產物なのである、其れ故に其の社會存在の使命即ち理想化する力の存在する限りは、其の人格の統一は變ずるものでない。他國に例を取るよりかは、我が日本國を例に取るのが最も明り易い。我が國は古來支那思想及び印度思想の影響を受け、更に最近には猛烈に西洋思想の影響を受けたのであるが、何れも其れ等を日本化したのである。勿論此れ等の影響によつて、日本と云ふもの、即ち我等の人格の内容は非常に複雑となり、且つ變化したのであるが、其の理想化する力即ち統一組織は依然として變らない、日本魂とか武士道と言ふのが即ち其れであつて、日本と言ふ社會の存續せん限りは、どこ迄も續いて行くのである。此の力は勿論日本許りでない、何れの社會に於ても存するのであるが、地理的關係及び歴史的關係よりして、

日本に最も著るしく見られる様になつて居るだけの事である。即ち斯る理想化の力即ち統一の存在する限りは、如何に部分的の變化を受けようと、根本的のものほどこまでも残つて行くのである。即ち我が日本に於ては其の統一力が色々の條件よりして常に著しく強くなつて居るから、部分的なる思想の變化を受けても、全體としては大した動搖がない、儒教を受け取り、佛教を受取り、基督教に衝かれても、何時も大して争闘は起らなかつたのである。然るに西洋諸國に於ては、色々の關係よりして、一人格が多種多方面になつて居る、部分の力が強くなつて居て、言はば全體としての力が弱められて居たが爲めに、一面には科學の進歩もあつた、哲學の學派も種々に起つたが、其度毎に、全人格の動搖が起つて來る、茲に於て宗教と科學とは絶へず衝突して居たのである。此の關係は又英國と佛國とを比較してもよく分る。英國は海を距てた一孤島であるだけに、佛國の如くに四通八達を中心たる位置とは大に相違し、前者は保守的である、科學が如何に用捨なく分析するも、分析は分析とし、研究は研究として置いて、中々部分的のものには屈せない。之れに反して佛國は容易に科學研究の結論に屈伏する、故に絶へず動搖したのである。

斯くの如く宗教的統一なるものは全人格の統一其のものである、此の意味に於て



哲學と宗教とは同様のものである。然るに哲學は我を離れての統一であるし、宗教は我を離さずの統一である。其れ故に哲學の眼から言はゞ、統一其のもの以外に別に統一原理があるのではない、一切のものが部分としては皆な全體性を有つて居る、即ち實在なのであるから、之れが宗教となつて顯はれる場合には當然汎神論(Pantheism)である。然るに宗教の眼から言はゞ、我を離さない、從て我を統一する原理は、統一せられる要素以外に存在する事になる、尙ほ換言すれば、部分としての我等は有限無能力のものとなつて、統一する所ものは全體である、即ち無限的絶對的存在である、其れ故に有神論(Theism)が當然の歸結である。勿論斯く宗教と哲學と分けて言ふもの、其の中間に立つ色々の宗教もある、即ち哲學的に考察すれば當然汎神論になるのであるが、然も宗教と云ふ態度を支持して居る事は可能である、例へば西洋に於てはブルノーやスピノーザの如き、東洋に於ては大乗佛教中特に天台や禪の様なものがある。其れで汎神論と超越神論とは、宗教と言ふ測から言はゞ大に反對矛盾するが、哲學的に言はゞ、必ずしも反對矛盾するものではない。

之れを西洋の思想史に於て、超越神論と科學から出る無神論(Atheism)との爭論點は何れにありやと見るに、此の宇宙組織の解釋に於て、前者は目的論的に見て、此の秩序井然たる宇宙は、合理的なる存在者を豫想せねば解釋出來ずとなし、後者は目的論的見解を捨て、機械觀を取つて居る所に存する。其處で我を離れた科學の見地より見れば、機械觀は正しいのであるが、我れを基とする限り、超越神論も亦自己内部の聲であつて、捨て去る事は出來ないのである。然るに一時科學思想が盛大となり、進化論が出て來て、一切のものを機械的に説明し得べしとの希望が十分にあると認めらるゝ様になつてより、超越的に考へる神の思想は學者の間には最早立つ能はざるかの様になつた。然るに我等哲學の態度から言はゞ、何れにも其の價值と存在の理由はある。超越神論の認むる所ものは、吾人に於ける「全體」の力である、目的とは部分に内存する所の原理に外ならない。其れ故に汎神論は決して超越神論の恐るゝが如く、神の力と尊威とを損ずるものではなくして、却て其れを認むるものである。然るに之れに對する機械觀的無神論なるものは、只に世界の説明として効力があるもので理想解釋の方面ではない、即ち自己内部の聲を捨て、外的の盲目的力にのみ服從せんとする所のものである。

勿論我等は哲學の態度に立つて居る、從て統一的の説明をなすが其の任務であつて、一定の宗教を與へるものではない。蓋し統一組織なるものは、如何なる原理に依



となくてはならぬと言ふ様なものでない、故に此の意味から言はゞ、哲學の態度から出て来る汎神論は其の實無神論なりと見做されても致し方がない、宗教と哲學とは即ち其處に衝突を來す次第である。哲學の眼から言はゞ、純粹の機械觀でもよい、其れに依て自己が統一し得らるれば、其れも一種の信仰である、宗教たるに害なし。即ちそう言ふ人は機械觀を信仰し、其れを他人にも傳へ、其の主義によりて人は云々せざるべからずと言ふ理想を發表して居るのであるから、其の實矢張靈的方面の解釋に入り込んで居る事は、有神論と同様である。

全體自我の内容が十分豊富になつて居ない、從て理想統一の力も薄弱である間は、其の時其の場合の統一原理が矢張神なのであるから、狐であらうが犬であらうが、皆神たり得るので、其處で多神教は出て來る。之に對して一神教は自己の統一が強くなつてからのものである。然し無論多神教の場合でも、其の神は狐其のものでない、犬其のものではない、自己に依つて靈的に理想化された所のものである。基督敎の言ふエホバの神も、決して猶太の氏神であつた所のヤーベの神ではない、羅馬の統一的精神に依て理想化された普遍的の神である。要するに信仰と言ふ點より言はゞ、其の時其の位置の自己が統一せらるればよいのであるから、自己の統一が強固に

なれば、次第に唯一神が出て來る然し其の唯一神が若し、餘り抽象的である場合には、其の神以下に種々の崇拜も出て來る、例へば佛教に於ける諸々の菩薩の崇拜、基督敎に於ける聖母や使徒の崇拜等が即ち其れである。

斯くの如く人格統一の主體即ち神は、其を表象する所の人格の相違に依て、或は石や山川や動物や植物に存在すとせられたる靈的のものとなり、或は若干の力が人格視せられて多神教となり、或は又一神教となると云ふ様に色々の變化がある。又一神教となつても、其の神は無論單純なるものではない、其を表象する人格に各種の方面の存在する限り、我等に接觸する神は又種々の方面を有する。即ち我等の人格は一個の統一體たる限り、神は唯一神であるが、人格には理としての方面と、自然物としての方面と、精神としての方面との三方面を區別する事が出来るが故に、神にも又相違した方面を認める事が出来る。第一理としての神は天父である、自然としてのものは基督たる神子である、精神としてのものは即ち精靈であつて、之れが各々又人格である。佛教にも又三位一體の考がある、即ち法身佛と應身佛と報身佛とである。勿論此の法應報の三身が丁度基督の天父神子精靈に當るとは言はれぬ、同じ佛教の内



督教のもの一致して居るなどとは尙更に云はれない。然し茲に必要な事は、三位(身)と言ふ事なのである、即ち三とは吾人が物を規定する所の終局形式なのである、只の一は無差別の平等である、二は單なる差別である、差別を統一する第三があつて始めて如々活動の有様を表現する事が出来る。其れ故に天地人の三才あり、精神には知情意の三方面あり、眞善美の三標準あり、時間に過去現在未來の三時あり、空間に三延長あり、一、二、三は意思の決斷を示す事になる。而て三ノ一は畢竟如々活動の相を表現したのであるから、其の何れの一が定まつて他の二つを統一して居ると云ふのではない、一は互に他を統一して居る、即ち第一編の終りに述べた如く、如何なる方面でも、主となるものが他を統一して居る、法の内に應報の二身もある、神子の内に天父も精靈もある、其れだから各々人格であつて、然も一體になるのである。

然るに學問的に見る場合には、單に理或は法としての神は出て來るが、他の方面の神が現然せない、其れ故に人格として神を見る事が出来なくなる。其れで科學者は神を人格視する事は幼稚なる思想の殘物であると言ひ、人格としての神を全く否定して、殘る所の必然的理法のみを立てんとして居る。殊に積極論者は形而上學をも人格視する幼稚なる思想の殘物なりとして、只理法のみを存せしめ、而して其の理法

は經驗的即ち積極的に知られ得るものなりと主張して居るのである。然し我等の哲學から見れば、神は人格的であるから、吾人の人格を統一し得るのである、人格的でないならば、其は我等の統一原理たるを得ないものである。勿論古代幼稚なる時代の人格其の儘を現在の吾人が有て居ると言ふのではない、從て幼稚なる時代の如くに人間と同様の形ちを有つて居て、我が儘勝手に宇宙の理法を變更する様な神ならば、其は最早我等の人格を統一し得ない事は無論の事である。今日吾人の人格は自由である(自由の意義は次章に論ずる)、然れども法則を無視した自由でない、從て我等の神も理法としての神であると共に、同時に他の二神をも包攝した、人格的の神なのである。

又一方には神を人格視する事に就ては敢て全然異議を有すると言ふのでないが、本來吾人の人格は有限的のものである、且つ不善不義をもなす所のものである、故に神を人格なりと言ふは神を穢す所以なり、神は量に於ても質に於ても、恰んど我等の人格と比較すべきでないとする論者もある。然し斯る考へは一面には我等の人格を餘り安く見過して、我等の人格其のものを絶對者と見る事の出來ない見解である、同時に他面には、時間や空間を此の宇宙以外にも擴げて行く所の思考と等しく、神を



無限と云ふ無規定無法則の内へ投入せんとする無思考の致す所である。佛教は一切の衆生皆悉く佛性を具ふと説いて居る如くに、我等の人格が既に絶対である、又神が理法である限り、無規定無法則のものでないのであるから、人格と見て敢て差支がない、否な人格と見なければ、神たり得ないのである。人格と視なければ實際上に種々の不都合の生ずる事に就ては、第四章に於て述べて置いたロッチェが形式説に對する批評を參考すればよい。

以上論ずるが如く、我等人格が己れに關係し來る所の一切のものを解釋すると言ふ方面から言はゞ、神の存在は最早明々白々の事である、如何なる無神論者でも、言語の上でこそ神を否定し得れ、矢張神の内に入り、神の内にて無神論を考へて居るのだと言ふべきである。古來神の存在に就ては色々の議論が出て居るのであるが、皆な説明の上から出てくる世界と、解釋上の世界とを混同して居る。其れで我等の意味で解釋してのカントの所説は正當である。カントは神は宇宙及靈魂と等しく、純粹理性の觀念であつて、認識の對象とならない、然るに其れを認識の對象として取扱はんとして居る——我等の意義から言はゞ、説明的に論證せんとして居る——其れ故に古來の證明法は皆な虚偽に陥つて居る、詭辯に過ぎない、然るに實踐理性の要求として

の可想界に於ては、靈魂の不滅と共に神の存在するは十分に許す事が出來るとして居る。然し我等はカントの如き神秘的なる可想界を許す事は出來ない、現實吾人の人格内に存在する事實として神を見るものである。勿論此の事實は分析的科學的なる論證的(demonstrative)の事實でない事は始めより定まつた事である、我等の統一的理想其のものが即ち神なのであるから、我等が道德的たる限り、我等に理想の眼がある限り、必然に出て來る所のものである。今次に神の存在に關するカントの評論と、其れに對する余輩の評論とを爲すであらう、便利の爲めに順序は全く換へて置く。

神の存在の第一の證明を目的論的即物理神學的證明(Teleological or physico-theological proof)と言ふ。此の證明は昔からある方法で、希臘のアナクサゴラスより始まれるものと言ふべきである。今此の宇宙の萬象を見る時は秩序整然として居る、秩序のあるは秩序を與へたものがなくてはならぬ、其れ故に神存在せざるべからずと論ずるので、言はゞ吾人が目的的に事物を建設する有様より、比論したものである。此の證明法に對するカントの議論は次の様である。此の議論の第一に不可なる所以は感覺的のものより神と言ふ様な非感覺的のものに推及して居る事である、第二に神を物質の創造者と見て居る事である。然るに此の宇宙が時計や家屋の様に製作者



ありて一定の設計に従ふて製作せるものと見るは果して何の理によるべきか、宇宙と時計や家屋とは比較する事の出来ないものかも知れない、即ち宇宙は始めあり終りある所の機械の如くならずして、無終無始の實在であるかも知れないのである。第三に宇宙に目的があるとは何の意味であるか、目的とは宇宙其のものにあるのであるか、或は又我等が宇宙を見る場合に勝手に左様定めたのであるかも知れない。此くの如く純理論的立場から言はば、何とも定める事が出来ない。如何にもカントの言ふ如く、科學の立場から言はば、何とも決定は出来ないものであるが、神とは勿論解釋の上から出て來る所のもので、内容を與へた所の實在である、換言すれば我等に於てある所のものを宇宙に推及したのである、然し勿論我が儘勝手にしたのでない。又感覺的のものより非感覺的のものへ推及するは不可なりとの議論は如何にも正當の様に思はれるが、決して感覺的の事實から直ちに推及するのではない、感覺的のものを解釋し理想化した所のものが基礎になつて居るのであつて、神とは只其の全一的の解釋に過ぎないのであるから、之れも決して不都合でない。

第二の證明は宇宙論的證明 (Cosmological proof) と呼ばるゝ所のもので、ライブニッツの所謂宇宙に存する偶然の事より推及する所の論法 (a contingentia mundi) である。總

て自己が自己の原因たる所の必然的のものならざる限りは、即ち偶然的なるものゝ存在は其れ以外に原因がなくてはならぬ、然るに此の世界は偶然のものにて満さるゝが故に、其の終局原因は宇宙以外になくなくてはならぬ、而て其の原因は即ち神なりと論するのである。此れに對してカントは言ふ、因果の關係は無始無終である、第一原因あるべきなし、若し第一原因ありとすれば、因果の理法は更に其のものゝ存在の原因を尋ねる權利がある、因果の關係から言はば、第一原因即ち自己因にして己れ自ら自己の存在理由たる所の必然的存在なるものを考へる事は出来ない。本來因果の關係は現象界の事である、之れを絕對者に用ひる事は不都合である。若し假りに一步を許し、自己因なるものありとなすも、其が果して要求せらるゝ所の人格的の神たるや否や。必然的第一原理なるものが存在となすは、畢竟實有論的證明の假裝に過ぎない、實有論的證明の成立せざる限りは、此の證明も亦成立せないと云ふのである。如何にもカントの言ふが如く、因果を以て神の論證に用ひる事は始めより不可である、神とは理想である全一である、抽象的因果關係よりして論すべきでない。若し因果の關係より推すならば神は全一でなくして抽象的のものとなる。本來自己因とは部分として、即ち現象としてのもに存するのでない、故に如何に追及しても、



此の感覺的世界より神を論證する事の出来ないのは當然である。然も尙ほ世界は偶然なるものにて充されて居るか否かは問題である。若し解釋の上より言ふならば寧ろ偶然なるものは存在せないと言はねばならぬ。其れ故に此の證明は説明の世界と解釋の世界とを全然混同したもので、我等の立脚地より言ふも、活かすべき餘地はないのである。然し自己因なるものゝ存在する事は明かなる事で、カントの考へたるが如くに、實有論の證明がしかく容易に破れない以上は、自己因の必然に存在する事は許さなければならぬ。蓋し自己因とは全體其のものなのである。

第三に最も興味のある證明法は實有論的證明 (Ontological proof) である。此の證明は聖アンセルムスの爲した有名なる方法である。神は圓滿完全なものである。圓滿完全なるものには存在がなくてはならぬ。故に神は存在すと簡単に論ずるのである。之れを實有論的證明と言ふは、神は最實在者 (ens realissimum) なり最完全者 (ens perfectissimum) なりと言ふ概念よりして、其のものゝ存在を必然なりと見るからである。アンセルムスの此の證明に對して、既に其の當時グラニローと言ふ僧が反對した。吾人の思考に於て圓滿完全なりと考へた所で、果して其れが存在するかせないかは判らぬ。大洋中に幽靈島があると吾人が考へた所で、果して存在するかせないかは判らないで

はないかと。カントの考へも亦此れと同様である。即ち彼れは金庫内の百圓の例を以て來た。今百圓の金が己が金庫の内にありと十分に考へたにしても、實際にあると言ふ事は出來まい。又夢の内にて真にある様に思ふて居ても實際にないではないか。即ち實際に存在するせないは、百圓と云ふ概念には何等の影響がないと言ふのである。カントの百圓の例と言は、有名なもので、多くの學者の賛成を得た所である。神てふ我等の觀念或は概念が即ち神ならざる限りは、實有論的證明は證明たるの價値がないとせられて居る。然し我等の言ふ所の神は時間空間上に物質と同様に存在する所の神ではない。人格として、我等の觀念として存在する所の神であるが故に、實有論的證明は勿論ある所の者があると云へるに過ぎないので、固より正當なのである。且つやヘーゲルの言へるが如く、圓滿完全なる神の如き者と、大洋中の幽靈島や金庫内の百圓と言ふ様な概念と比較せらるべきものでない。百圓は存在すと考へた所で存在せないかも知れないが、圓滿完全なるものは勿論存在するのである。其故にデカルトが更に此の證明法を改良し發展せしめた所の人性論的證明 (Anthropological proof) を見よ。カントは誤てアンセルムスのもデカルトのも同様と見て居るが、決して同じ値ではない。



デカルトはアンセルムスの如く、神は圓滿完全なるが故に存在すとなすのであるから、其れだけでは實有論的證明であるが、アンセルムスの如くに圓滿完全なりと我等が考へるからではなくて、反對に圓滿完全なる神があるから、我等は受動的に圓滿完全なる神を考へる事が出来ると論するのであるから、其の點は全く違つて居るのである。更に詳細に言はゞ、我等は不圓滿不完全なものである。然るに圓滿完全てふ概念を有する理如何。圓滿完全なる概念は不圓滿不完全なるものより出て來る筈がない。人或は言ふであらう、神は無限なり、然るに無限と言ふ事は捕捉する事の出來ないと言ふ事である。故に畢竟神の圓滿完全と言ふ事は、無限と云ふ消極的概念に過ぎないであらうと、然るにデカルトは云ふ、本來吾人が有限であると云ふ考へは、反面に積極的なる無限即最圓滿最完全てふ考へが無くてはあり得べからざるものである。其れ故に我等に圓滿完全と言ふ考へのある以上は、反對に圓滿完全なる神の存在を許さなければ、其の概念の出所を説明する事が出来ないのである。從て神の圓滿完全は我等有限者か無限漸進的に得るであらう様なものを、其れは如何程積んでも無限にはならないから、神に附與したのではない。山が無ければ谷がない、谷がなければ山がない、其れ故に山あれば谷ある事を知り、谷あれば山ある事を知る事が

出來るが、山或は谷の觀念から谷或は山の存在の證明は無論出來ない、只山あれば谷ありと云ふ事が分つべからざるものと言ふだけの事である。然れども神の場合に於ては上述の如く存在すと考ふより外に致し方がない、換言すれば山には谷が附着して居るが如く神の觀念には完全なるものゝ存在てふ事が必然的に包まれて居る。之れがデカルトの證明の要旨である。此の證明も神を以て觀念内のものとせずして、物質的存在と同様なる存在とするならば、勿論證明にはならないのであるが。觀念界の存在の證明としては、一言の批難を加ふべき餘地がない。余輩が若し自己を以て不完全不圓滿なりと考ふとなすならば、其は我等の本質に於て既に圓滿完全のものがある事を證する、即ちスピノーザの言へるが如くに、闇黒の存在は光明の存在するからである、偽の存在は眞が存在するからであると言へるに合致して居るのである。デカルトは次に神は圓滿完全なり、故に慈悲あり、虚言すべからず、故に我が今現に見る世界は神の虚偽にあらず、故に此の世界も亦存在すと論結したのであるが、其れは勿論正當ではない、物理的事實と理想的事實との混同である。其れ故に斯る議論に對して吾人は容易に論破する事が出來る、即ち神は我等以上のものであるならば、我等の言ふ虚言は、神にあつては虚言でないかも知れぬ、然らば神自身では欺か



ざるも我等の方から言はゞ欺かれて居るのかも知れない。其れ故に神を以て絶対の自由なりと解せるヅンス、スコツスの意見を見よ。善なるが故に神之を意思するにあらず、神が意思するが故に之れ善なり、神は絶対の自由力を以て今現に吾等を支配する道徳法に代ふに新らしき他の方法を以てするかも知れない、果して然らざる事を誰れかよく知らんや、神は我等をして等しく善たらしめながらも、今人の言ふ様な善は之を爲すを免ずるかも知れない。神は此の世界を創造するに於て、自己の自由より外に何等の法則規則原理も知らないものであると。蓋しスコツスは自由に關する大勇卒である、之れを以て自由論に移らうと思ふ。

之を要するに哲學の眼から言はゞ、超越神論を取るも内在神論即ち汎神論を取るも、換言すれば超越的に神を考ふる事に依て他力宗を取るも、内在的に考ふる事に依て自力宗を取るも、其は各人格の好むに任す、神とは人格の理想其のものである、之れを統一の原理なりと取らば外在的になる、統一其のものなりと取れば我等の人格即ち神なのである。神の存在する事は人格の上から言はゞ明々白々の事である、換言すれば神のなき限りは道徳的活動はない、道徳的なる限り神は如何に破壊し去らんとしても、破壊し得らるゝものでない。即ち此の點に於て神は慈悲なり愛なり、我れ善人をさへ度す、况んや悪人をやとの大誓願に依つて、彼れより離れ去らんとするものを愈々攝取する、而して常に肉を得て此の世の内に出でん事を待ちつゝあるものである。

## 第七章 自由

よし其の議論には不精密なる所があるにせよ、自由を以て道徳の假定なりとして、十分自由の意義を發揮したのはカントである。如何にも時間空間の内に、因果にて結び付けられたる所の自然物には自由はない、之れを解釋し靈的のものと見た世界に於て、即ち理想の世界に於て、始めて自由は存在する、何となれば斯る場合にのみ部分に於て全體性が顯はれて来る、而て全體たるが故に、始めて他の制禦を受けざる自由が出て来るからである。スピノーザは一切の現象を神即ち自然即ち全一の様式と見るならば皆な必然のものである、斯く理性に依り神に於て考へ一切を必然なりと見る事に於て我等は眞の自由を樂む事が出來ると説いて居る、即ち全一の自由を言ふて居るのである。

其の理由で自由と言ふ概念は、道徳が思想の中心問題となつた時から起つて居る。



即ち希臘時代に時てはストアック學派に至つて始めて切要なる問題となつた、然し勿論自由と言ふ事と自然法との關係如何んと言ふ様な問題に關しては十分な議論はまだなかつたと言ふてよい。降て中世紀となり、スコラ哲學全盛期に於て神學上に聖トーマス、アクイナスの決定論或は所定論(Determinism)と、其れに對抗した、前述のゾンス、スコツスの自由説或は能定論(Indeterminism)とが出て、自由問題は愈々議論の中心となつて來た。

トーマスは希臘哲學殊にアリストテレースを崇尊した人であるが故に、所謂主知説を取つたのである、從て上述スピノーザの先驅者である。曰く神の意思は絶對的に至善と言ふ事にて決定せられて居る、神は此の世界を創造するに於て幾多可能の世界を考へ得たのであるが、其の内にて至善の觀念に從て此の世界を創造したのである、故に此の世界は最善の世界である。其れで神の意思は無差別の自由ではない、我が儘勝手でないが故に神の自由は即ち必然と一致する、神にして現に然り、吾人人間の意思も亦理性の支配を受け、至善の爲めに必然にせられて居るのであると。斯くてトーマスは神の善なる所以を十分に顯揚したのである。然るに之れに對する前記スコツスの批評は中々嚴格である。神若し至善の爲めに支配せらるゝとなら

ば、神は最高の存在ではない事になる、神は善なるが爲めに意思するにあらず、神意思するが故に善なり、之れ神の最高性を顯揚する所以である。神にして既に然り、人の意思亦然り、原罪基督教にあつてはアダムとイブが神の禁せる木實を喰ふたが爲めに、其の子孫たる人類は樂園より追放せられ、永久罪惡の内に陥つたと考へる、此れが原罪であるは我等の自由を失つた所以ではない、我等は意思するもせざるも自由なり——形式的自由(Formal Freedom)——又甲を意思するも乙を意思するも自由なり——資料上の自由(material freedom)即ち選擇の自由、無差別の自由(Freedom of choice or indifference)——と言ふがスコツスの自由論である。如何にも此の論は近世的なのである、神の至高性は之れに依て十分發揮せられて居るのであるが、個人の自由を許す事に於て、自力の思想は當然出て來る、從てカソリシズムの教會は其の力を失ひ、他力救濟の考は弱められて、自力精進の思想が高まつて來たのは當然の結果であつた。

如何にも吾人に自由のある事は最早疑はれない事實である。然し若し此の事實を許すとすれば、法則殊に因果法を如何にすべきかと言ふ様な根本問題が出來て來る。其れ故に經驗論者即ち科學の方面からは、因果は最終の假定であるが故に、自由説には當然反對した。然し我れは自由なりとの自覺的事實を否定する事は出



來ない。然らば經驗論者は此の難點を如何様に説明するか。今ロック及びヒュームの説を擧げて見よう、特に簡單の爲めに主としてヒュームの説を述べる。ロックと等しくヒュームは自由を以て意思の決定に従て行動し或は行動せざる力と云ふ様に解し、而して、其の意思は全く必然なりと解するのである。何物も其の存在の原因なくして存在するものはない、偶然とは嚴密に言はゞ、其の理由を我等が知らずと言ふ事である。然るに世人は偶然と言ふ事を以つて自由原因の存在の論據として居る、之れ即ち或る原因は必然にして成る原因は必然ならずと考へる事である。然るに既に原因と言はゞ、必然的に結果がなくては考へられない事である、されば或る原因は必然であつて、他の種類の原因は不必然なりとなすは矛盾である。故に必然に反對する自由を許すは、原因なくして事物の存在を許すと同様で、不都合である。我等は濫りに制限(Constraint)されて居るものではない、即ち此の意味では自由であるが、意思は矢張原因結果の理法に依て必然にせられたものと言はねばならぬ。

降てロッチエは因果の必然と自由とを並立し得べきものと考へて居る。因果律が全自然界を支配すと言ふ事は、狭き吾人の經驗に依つては斷すべからず。又積極論者は(特にコントなどは)統計的に人の意思も亦必然なりと論定せんとするのであるが、

餘り早計なりと言はねばならぬ。因果律が先天なりと許すべくば、同様に原因なき意思も亦先天なりと許されぬ理由はない。一面から言はゞ自由は必然を豫想する甲は乙を生じ、乙は丙を生ずるが故に、我等は乙丙を得んが爲めに甲を意思するのである。此に於てロッチエは意思の内には決定の自由と其實行の自由即ち形式的資料的の自由を許し、因果と兩立し得るものと考へたものと見るべきである。スペインサ一の如きも宇宙の或る場所へ行けば絶対の自由があるかも知れない。只我等は學問上に一切の現象は因果に依つて必然的に規定せられ居るものとして、知られ得る限りを經驗的に取扱ふに過ぎぬと論じて居る。

此の如く因果と自由と言ふ事に就ては、種々の議論が重ねられて居るが、此れ等は既に自然の場合と理想の場合とを混同して居るのと、又意思てふ語を實體的に見て居ると云ふ誤りがあるので、如何に議論するとも終局の結定が付かないのである。我等は自由を理想界の上に認める、然も亦自由の概念に少くも三種の別のある事を説かねばならぬ。

河水狭けれども、魚其の内に自由に泳で居るのである、否な無論自由なりとも何んとも考へては居ないが、今之れを捕へて盆水の内に移すとすると、不自由を感じ、しき



りに其れより飛び出さんとする。飛び出した所で果して本の如き所が得らるゝか、或は水の無い更に不自由な所なるかも知れないが、彼れは其んな事を考へる暇がない、只現在の不自由なる状態を脱せんと勉めつゝあるのである。我等の場合にも又此れと同様の事が言はるゝ、理想と言ふものがなければ、始めより必然の法則に支配せられて居て、然も不自由とも自由とも思はないのである、然るに理想が出来て、其れを現實と比較する事に依つて不自由と言ふ感じが起るときは、只其の不自由なる境界を脱せんとして悶がくのである。此に於て直接に出てくる自由てふ概念は、本来の面目、源始の状態其のものである、即ち我等は此の世の内に出て色々の羈絆を受けて居るから自由でない、故に一切の規定一切の支配を脱すれば、其處に自由の境地が實現するであらうと考へるのである。然し魚の場合の如く、斯る自由は果して實現するかどうか、よし實現した所で水の無い所であるかも知れぬと言ふ様な事はまた考へてない。只徒らに一切の規定を失ふた所に自由ありとなす、故に斯る自由を消極的自由 (Negative freedom) と名ける。而て斯る考へが倫理道德の上には尙古主義隱遁主義涅槃寂淨主義として現はれて居る、而して此れ等が色々の程度に混合して思想界に大なる役目を演じた事は、今更に述べる必要のない程明かな事である。

第二の自由は無差別的自由、或は可能的自由 (Freedom of indifference or potential freedom) である。此の自由は自己の力の意識より直接に出て来る所の自由の概念である。第一の自由は、自由とは雖、眞の自由ではない、神に束縛せられ涅槃に支配せられ或は未來の幸福快樂或は過去の幻影に支配せられた者で、畢竟は他律的のものである。他律的なる限りは眞の道德的價値はない。我等に後悔の念、責任の感のある事は我に於て少くも他律的でなくして自由なるものの存在を豫想せなければならぬ。即ち之れがカントの取れる様な自由である。今此れに一步を進むれば我等は絶對的自由である、形式的にも資料的にも自由なのである、自由なる限り、一切の人は平等である、四海の民は其れ故に兄弟であると言ふ考へとなる、實に自由平等四海兄弟、之れが彼の佛國革命の題目であつた。如何にも此の自由の考へは、我の本性を認め、我に於て全體が表現して居る事を認め、た所に於て起つて居るので、スコツスの様に個人に力を與へ、勇猛精進の大努力、社會改善の大勇氣を與へる基礎となる事は、勿論多とすべきである、然し又之れに對する弊害もある。即ち人若し我は自由なり、何事を爲すも又爲さざるも勝手である、從て他人は我に干涉する権利がない、道德も法律も我を制限すべきものでない、否な道德も法律も却て我が自由の本性を阻害する所のも



のである(ニイチェ等の主義)と言ふ様になつては、此の自由は即ち我儘勝手の自由で、人は互に相争ふより外に道がなく、一切の社會制度は破壊せられてしまふであらう。故に之れも實現の出來ないものである。勿論一切の諸制度が其れ自ら絶對的のものでない事は明かであるが、其れは我等の自由的精神の產物なのであるから、無法に破壊すべきものではない。本來我等の人格は既に社會的產物なのであるから、無法勝手に活動し得るものではない、周圍の境遇と自己の經驗及び力とによつて行爲して居るのである。茲に於て議論の岐れるのは、科學的決定論者特に積極論者は只外面的に決定せらるゝと見て、外界の境遇なるものが其れ自ら自己の所産たるを考へず自由論者は之れに反して、自己の力のみを重く見て、外界を單なる幻影と見るから各議論が齟齬するのである。其れ故に我等の人格は本來決定せられたるものなりと見た所で人格は全體のものなり全體なるが故に自由の感あり、同時に後悔責任等の感もありと考へる事は何等の差支がないのである。故に自由を以て無法則、必然に反對する我儘勝手のものなりと考へれば、然るが如き自由は眞の自由にあらず、無節操無恒心の表號なりと言はねばならぬ。

第三の自由は道德的に眞價ある自由即ち積極的自由(Positive freedom)である。我

等は自然の一物である、従て自然法に必然にせられて居る。我等は又人格である、従て社會的に出て來たものである故に、諸の制度法律にも従はねばならぬ。即ち社會は我が天稟に應ずる義務と責任とを命するのであつて、消極的自由から出て來る誤つた考への如くに、此の命令を脱却して天上界へ飛び去る事は我等には出來ない事なのである。然し其の與へられ命せられた範圍、即ち我が人格の世界内の事は、我の自由である、他の干涉し得る所にあらず、又實際に何人も干涉せないのである。即ち斯る點に自己の絶對性がある、我れを理想化した全體が表現して來るのである。然るに若し理想化の働きが足らない、即ち我れをどこまでも部分的にのみ考へ、絶對なり全體なりと考へる事が出來ない時には、打算的の意思が出て來る、而して若し利益の計算に依て行爲すれば、必ず何處かで他と衝突する、而して又一衝突は又他の衝突を起し、佛教の語で言は、因果に墮ち、此の世が即ち地獄となるであらう。我等は到底因果を脱する事は出來ないからして、因果を味ましてはならぬ、因果を味まるれば茲に解脱の道あり、即ち積極的自由が始めて實現する。カントは曰く、善意思にして始めて善なりと、即ち有徳家にして、始て積極的自由は得らるゝのである。



## 第八章 知と行

四三八

吾人は行爲論の終末として、知と行との關係に就て一應考へて置くであらう、即ち知と行とは合一するかせないかと言ふ問題である。此の問題を論ずるに就て先づ第一に考へて置くべき事は、此の問題が如何なる所に起り、如何なる意味のものであるかと云ふ事である。若し我等の知と行とが始めより少しも一致して居なかつたならば、斯る問題が起つて来る筈がない。又反對に始めより一致せるものならば、又等しく起つて來ない。即ち或る意味から言はゞ一致し、他の意味から言はゞ一致せないから、斯る問題も起つて來るのである。然らば如何なる意味に於て一致合一するか、之れは理想の方面である、如何なる意味で一一致せないか、之れは現實である。之んを實際現實の上から見て知行合一せずと言ふは、云々の事は我が爲すべき事であると知つても、中々容易に行ひ難いと言ふ事である。如何にも我等は常に良心の責を感じて居る、而して其の然る所以は良心の命令通りになさなからである。又過去のものは迷信である、無意義である、學問的に出て來る眞意義は、必ず斯くの如くならざるべからずと考へても、習慣の力は甚だ大きく中々實行は出來ない。更に

之れを廣く社會に考へて見ると、此の知行不合一の感じは益強くなる。其れで知行が合一したならば、甚だ都合宜敷からうと云ふ様な、自分の便利の爲めの目的理想として、知行合一論が先づ出て來るのである。

然るに翻て此れを理想界の上から見るときは、知行は始めより合一したものである、何となれば知とは行はんが爲めのものである、故に實行する事の出來ない知は眞知ではない、抽象的のものであると言はなければならぬ。ヘトゲルが言明し得られざるものは眞理にあらざると言へるが、我等は茲に、實行し得られざるが如き知は、眞知にあらずと言ひ得るであらう。世の内には自分の理想が社會に實行し能はざるを怒る人がある、然るによく考へて見るに實は其の理想なるものが、自分と言ふ態度で抽象せられたものであるかも知れない、若し果して然る場合には、どし／＼實行せらるゝ様な事があるとするならば、其れこそ無秩序の社會が出て來るであらう、行はれないこそ自他の幸福である。自己一個に就ても又此の如き關係があらう。己れ自らの全組織とならざれば、無論知識は實行の力とはならない。其れ故に科學の知識にしても、各の範圍に於て、其れだけ組織立てられて居るにあらざれば、實行は危ぶまれる、况んや之れを全體に應用する場合には、他の方面とも十分に其の關係調和を保



たさなければならぬから、實行し得られない様な知は眞知ではない、眞知でないものを持ち來つて、知行は合一せずと言ふた所で、固より一笑の價値もない。

尙ほ實際の事實として、吾人の最も大切に考へて置かねばならぬ事は、生兵法大疵の基とか、小人玉を抱て自ら罪ありとか云ふ格言の示す所の意味である。一般の場合に、人に人の行ふべき道を教へるときは、之れを己れに實行せずして、却て他人を責むるの道具に使用する。嫁いちりの姑さんが、御寺で聽て來た難有い教説を以て、却て嫁いちりの材料にする。悪い人に科學的の知識を教へれば、之を以て惡行の助けとする。知行合一せずと云ふ事を悲む所の人は、之の事實を以て、知行不合一のよき材料とするのであるが、我等は却て知行合一論を助ける材料となし得るのである。即ち人は自己の力で理想化する所に實行の力がある、姑は自分の力によつて、説教を理想化し、惡人は自分の力によつて科學的事實を己れのものとして理想化して居る。故に單なる言語や文字にあらはした所のものは、未だ我がものとなつた知ではないのである、其れ等が何等の効力のないのは當然なのである。

東洋の思想は始めから知行合一を理想として論を立て、をるが、特に此れに重きを置いて論じたのは、有名なる王陽明である、即ち彼れの良知説は理想の上から見た

説である。西洋に於て最も有名なのはソークラテースである事は又何人もよく知る所であるが、彼れの知行合一説が如何なる所にあるか、即ち理想の上から論じて居るものであると云ふ事は、或は十分知られて居ないかも知れぬから、一應述べて置くであらう。

ソークラテースは詭辨論者に反對して、眞理は知られると考へて居るが、其の眞理なるものは、決して自然科學的の知識でない、否な斯る知識は却て普遍必然のものにあらず、我等の絶對的に知り得る所のものは人世のみ、至善に關する事のみとして居る。是に於て彼れは更に曲論して、自然科學の知識は無用のものなりと迄言ふて居る。之れに依て見ても、如何に彼れが理想の方面にみ就て言ふて居るか、知られるのである、恰も儒教が修徳に關する事のみを眞の學問となし、他は寧ろ末技であると考へて居たのと同じ事である。此の意味に於てソークラテースを解する時には、彼れが常に用ひた所の一見矛盾して居る様な曲論(Paradox)を皆な正當なりと見る事が出来る。彼曰く、善とはよい事である人誰れかよい事をなさざるものあらんや、故に惡を爲すは其惡たるを知らざるが故である。其れ故に又知つて惡をなせるは、知らずして爲せるよりよい、何となれば知れる場合には改善する事が出来るが、知らざる



場合は改善する事が出来ないからであると。此に言ふ所の不知とは、佛敎にて言ふ三毒中の痴に當るので、勿論自然科学的の知を言ふのでない。其れから又彼れは自己の無智なる事を知れるが、汝を以て天下の大賢人なりとなすとの神託に叶ふものだとなせる所以も、又解する事が出来る。細かな部分的の知は如何に澤山あるにした所で、悪人は悪行の材料にするのみの事である、却て自己を昧ます所以であらう、然らば斯る部分的知の終局として、自己の無知なる事を知る事は、十分に理想化の力を強めて衆妙の門たらしむる事が出来る。斯くて「汝自を知れ」との彼の題目は千古萬古不易の眞理である、理想の極致であると言はねばならぬ。故に理想の上から言はば、知と行とは素より合一したものである、否、知と行とだけではない、最も理想的なるものが最も現實的のものなりと言ふべきである。

## 第九章 結論

コペルニクスの地動説が出てから、人は萬物の靈長であると言ふ概念が變じて來たと云ふ事は、本講義の最初に之れを掲げて以て開講の手掛りとなしたのであるが、今此の講義を閉づるに於ても、又之れを用ひるであらう。自然科学の一時の勢力は

人間の自尊心を根本から破壊したのであるが、其の破壊はやがて健全なる自尊心を起さしめんが爲めのものであつた。アル所ノモノとしての人間を考へて見れば、他の一切のものと何等質上の相違がない。其れ故に我等はどこ迄も分析せらるべし、我等の人格を分析研究するに何等恐るべきものがあるものでない。然しそれはどこ迄進んでも依然として説明の世界たるべし、アル所ノモノの世界である。然るに之れに反してアルベキ所ノ世界即ち靈的世界、理想の世界に於ては、依然として人間は萬物の靈長である、一切の要素を自己に保有し、全一を最もよく表現して居る所の最實在である。我等は斯る實在であるが故に、社會を構成し、諸制度を作り、其の内に自己安立の位置を堅固にし、以て自己の絶對性を樂む事が出来る事、恰も之れ王寶殿に上れば野老謳歌する底のものがあり得るのである。

哲學は宇宙の再建である、從て宇宙の解釋を基として居る方面のものであるから、説明の世界、即ちアル所ノ世界も、アルベキ所の世界の一面たるに過ぎない、其れ故に哲學は何れをも決して無視する様な事はせないのであるが、今古今の哲學を評論して見れば、此の兩世界の區別を十分に明白にせなかつたが爲めに、色々の困難を來して居るものと見る事が出来る。説明的事實を以て解釋的事實を律する事は出來な



315  
136

い、又反對に解釋的事實を以て説明的事實と混同する事は無理である。一時は説明的方面に長足の進歩を爲したが爲め、解釋的方面は無視せられた様な有様である。が今や再び世界の學者は新しく解釋の方面を開かんと努めつゝあるものと見ることが出来る。世界は廣し學者の數も多し、然も現今は未だ新解釋に依て哲學建設の時代に到つて居ないと見へて、大組織は出ない。然し現今色々の學者が色々の方面に於て研究して居るは、新解釋の道を開かんと努力して居るものと解釋して如何なる方面の活動に於ても、其の意義と存在理由とを認め得るのである。

哲學概論終

早文



