

ならば、恐らく善も悪も理も非も雜然混淆して擇ぶなきに至るであらう。是は恐らくカントの眞意ではあるまい。だからカントは行爲の道德的價値を決定する契機として隠然目的の觀念を取入れておきながら、唯その表面に於て之を排斥してゐるに過ぎないのである。^{三三}

斯くの如く目的の觀念は、カントの批評があるにも係はらず、行爲の道德的價値を決定する契機として缺く可らざるものであるにしても、その目的が快樂でなければならぬといふことは更に一段の論證を要する。この論證は簡單ではあるが、ロツツ^ニ獨特の創見が見えて面白い。その論證は次の如くである。行爲の道德的價値を決定する契機は目的である。併しながらその目的は快樂ではなくしてそれ自身の最高善である。最高善はそれ自身價値あるもので吾人の一切の道德的本務を決定する權威である。快樂の如きはその最高善を目的として本務に循つて行つた行爲から自然に流れ出る副産物に過ぎぬのである。併しこの快樂の生否の如何に係はらず善は善で依然として行爲の目的たるべき權威を失ふべきものではないと論ずる者もある。此の論たるや洵に高潔なる動機から出でたる者で

あるが、併し論理的誤謬のあるを免れない。論者は性質と賓辭とを混同してゐる。性質は物に即してゐるもので、賓辭は物以外の他の關係から第三者がその物へ屬せしめたものである。^ニ有用とか有害とかは賓辭であつて性質ではない。或るものが有用であつても、有害であつてもその物と物の性質とは依然として變らない。唯多くの場合に於てはその物には沒交渉なる所の目的に對する關係の如何によつて或は有用ともなり、或は有害ともなるのである。だから爰にそれ自らで價値を有つてゐる最高善なるものがあるにしても、それに接して喜悅を感じる所の精神に沒交渉であつたならば、それは我等から見れば價值ありといふことは出來ぬ。假りに世界の中に快樂や苦痛を感じることに出来る人が一人もないとしたならば、甲状態よりも乙状態の方がよいとか、或はその反對であるとかを決定することが出來ず、從つて甲より乙を取らねばならぬとか、又はその反對とかを決定することも出來ず、その孰れを取り孰れを捨てゝも差支ないといふことになるであらう。約言すれば價値は物その者に即してゐるものではなく、それを感じる精神の快樂の感情の形に存するのである。^{三三} 斯様にロツツ^ニは價値を性質とせず之を賓辭と見

てそれに依つて快樂の道徳的生活に於ける位置を定め、以て幸福主義を復活せしめようとしたのである。

ロツツエは又英國のミルが氏よりも僅か以前(一八六一年)に極力辯論したやうに、快樂に種類の差別あることを論じて、それに依つても幸福主義の鞏固を圖らうとした。氏は曰く、快樂といふ語は一の抽象名辭であつて、そんな唯の快樂は實際に存在するものではない。それは恰度色に於いて實際に存在するものは、紅とか緑とかいふ特殊の色であつて、紅でも緑でもない唯の色などは實際にあるものではないと同様である。快樂は一定の内容を有つてゐる。「快樂その者は唯にそれを享樂する精神の心持よい感じのみではなくその感じを誘發したものの、客觀的な美しさ、優越性乃至善を認めたい心持である。勿論その感激した精神の感情から離れてそのもの、中にも又その關係の中にも斯かる價值が客觀的に存在することなしといふは確である。然しながらその享樂する所の精神は自身が自ら共働者となつて物の中に潜在してゐた價值を現實的に顯在せしめたのであつて、その種々の快感の差別的性質を主觀的に作つたのではない。彼はそのものと共働作用の

仲間に這入つた其瞬間に於いて初めてその快樂を感じるのである。此如く快樂には分量上の差別があるのは勿論であるが、その他に猶その快樂を誘起する物の客觀的性質から來る所の性質上の差別があるのである。「此事實を見遁すと、唯それを享樂する主體の感情といふ方にのみ注意する様になつて、その結果は利己主義に陥ることを免れない。我等の良心はその特殊の内容の如何に係はらず、凡ての物や關係や出來事を、個々人の快樂を得る方便とする所の利己主義を非難するのは當然である。唯煖をとらんが爲の方便として雜木も嘉樹も擇ばずして焚いてしまふ所の利己主義を非難するのは當然である。」併し此利己主義は凡そ幸福主義といふもの、必然の結論ではなく唯快樂に性質上の差別のあることを認めない不精鍊な幸福主義の結論に過ぎぬ。

ロツツエは幸福主義に對する非難が以上述べたやうに快樂に種類上の差別を認めぬことより起つてゐるものが多いのを見て「小宇宙」などに於いても極力その妄を辨じてゐる。「我等は何かを感じることをなしに唯感ずるといふことが出來ぬやうに、今少し正しくいへば、例へば赤いとか、甘いとか、固いとか、暖かいとかいふやう

に何等か或る特殊の仕方を感じることなしに、唯感ずるといふことが出来ぬやうに、又唯程度上の多少といふ差別だけしかない感覚といふものを想像することが出来ぬやうに、何か或るものを享樂するといふことなく、唯主觀的に心持よいといふ快樂なるものをいふことは出来ぬ。換言すれば性質上の内容なくして、唯分量上の差別ばかりで快樂なるものをいふことは出来ない。赤はその色を現出したエーテルの波の模寫ではない。感覚はこの特殊の刺戟を精神の言葉に翻譯したものである。さうして他の凡ての刺戟も皆夫々他の翻譯の言葉を有つてゐる。その様に我等が個々の印象又は數多の印象間の關係から受取る所の特殊の感情は、唯それ等の印象の模寫でもない。特殊の感情は如何なる場合に於いても其特殊の刺戟に獨特な特殊の價値の感受性の言葉に離すべからざる直接の交渉を有つてゐる。我等は一般的に快不快といふことをいふ。恰度一般的に唯運動といふことをいふと同様に。されどそれはその運動から方向や速度を抽象していふのであつて、速度も方向もない運動などの有るべき筈がない。それと同じ様に何等の形もない色彩もない唯の快不快などは決して生起することはない。^(七)斯様に

快樂には性質上異つてゐる客觀的内容のあるにも係はらず世人はその重要なことを見通して、或る人の快樂といへば、直ちにその人の主觀的快樂とのみ解し自分等の僻見からして快樂主義又は幸福主義は利己主義なりと誣ふるのである、と辯じてゐる。^(八)

ロツツェは以上のやうに幸福主義を辯護してこれを復活せしめてゐるが、併し氏の立脚地は單純な幸福主義又は快樂主義ではない。行爲の動機は快不快の感情なること、快不快の感情には常に分量上の差別ばかりでなく性質上の差別もあること、道德には品位と尊嚴とがあること、これ等の點を力説することに於いて、餘程ミルの思想に近似してゐるが、併しロ氏の立脚地はミルのそれのやうな單純な快樂主義ではない。單純な快樂主義は一切の道德的區別を凡て快不快の感情の區別に還元してしまつて、快適の感以外に何等善といふものがなく、不快の感以外に惡といふものがない。即ち快即善で苦即惡なりとする所の主義である。然るにロツツェは幸福又は快樂の人生に於ける重要な役目は之を認めてゐるが、併し快と善と同一視したり、苦と惡とを同一視したりするには至らなかつたのである。だから

ロッツェの倫理學上の立脚地は之を單純なる快樂主義とすることは出來ぬのである。然らばロッツェは快と同一視されない善といふものを如何に理解してゐたであらうか。

- 一 「實踐哲學綱要」(獨)九頁
- 二 同上 一〇頁「小宇宙」(英譯)第一卷六九〇頁
- 三 同上 一一頁
- 四 Mill, Utilitarianism, 1861.
- 五 「實踐哲學綱要」(獨)一二頁
- 六 「實踐哲學綱要」(英譯)二〇頁
- 七 「小宇宙」(英譯)第一卷六九四—六九五頁
- 八 同上

四 先天の要素と後天の要素

單純快樂主義から云へば一切の倫理的法則は行爲から結果する所の快不快の經驗——人類の經驗から自然に生れ出て來たものであつて、何等先天の要素を含ん

で居らぬと見るのであるが、ロッツェの觀方はそれと異つてゐる。ロッツェは認識論に先天論・後天論の争ひあるが如くに、倫理學上にも亦同様の論争があるが、自分は飽くまで先天論を主張するものであるといつてゐる。^{二〇}

ロッツェの考ふる所によれば、先天論は認識論上に於いても、倫理學上に於いても、從來種々の誤解から不當に非難されてゐた。それ等のうちでも重なる者が三つある。先づ認識論上から言へば、その第一點は、例へば甲は甲なりといふが如き自律律 (Satz der Identität) の如き明白なる原理でも、小兒や野蠻人は之を意識して居らぬ。それは彼等がそれを有つて居らぬ證據である。だからその明白な原理でも之を先天的のものとすることが出來ぬ。是が第一の非難で、ロッツェ等の説いてゐる所である。さりながら是は非難にならぬ非難である。小兒や野蠻人等が自律律の原理を意識してゐぬのは事實である。併し彼等がそれを意識してゐないといふことゝ、そんな原理が彼等の精神中にはないといふことゝは別事である。意識してゐないといふことから直ちにその存在を否定することは出來ぬ。元來自自律律に限らず斯くの如き原理の先天的に存在してゐることを意識するやうになるのは、

經驗が餘程豊富になり、省察が可なり鋭くなつてから後のことで、始めからそんなことを意識するものではない。併し彼等が之を意識せずとも、彼等の實際に考へたり、爲したりしてゐることを分析的に省察して觀れば、彼等の精神中に先天的要素の存在してゐることを認めることが出来るのである。例へば如何な小兒でも甘いものが同時に甘くないものであるとはしないし、又如何な野蠻人でも、若し對角線的に眞直ぐに通れる路がある場合に、わざ／＼鈎弧の廻り道を行くものではない。前者は自同律若しくは矛盾律 (Satz des Widerspruchs) の現實に現はれた者であるが、小兒はそれを意識してゐない。後者は三角形の二邊の和は他の一邊より大なりといふ幾何學の定理の實際に働いたものであるが、無論野蠻人はその定理を意識してゐない。意識してゐないけれども、彼等小兒や野蠻人の精神中には既に自同律、矛盾律、幾何學の定理等が存在してゐるのである。だから、小兒や野蠻人などが認識の根本命題を意識してゐないといふことからその存在を否定するのは誤解である。^(三)

第二點に云ふ。認識はすべて外界が一つの白紙たる精神上に刻んだ印象から

成つたものである。それを受取る精神そのものは全然受動的のもので、何等能動的作用をするものではない。此の意味で認識はすべて經驗から成り立つもので、そこに何等先天的要素なるものは少いと。併し是亦非難にならぬ非難である。論者はその謂ふ所の發動性そのもの、中に能動性の存在してゐねばならぬことを見通してゐるのである。吾等は白紙の上にインクを以て字を書くことが出来るのであるが、それは紙そのものがインクを受取ることが出来、又受取つたまゝにそれを保持することが出来る物理的性質を有つてゐるからである。それ故に等しく紙であつても、その性質の如何によつて、或ひは餘りに平滑でインクを受けぬために、或ひは餘り粗漉で受取つたインクをすぐ滲散させてしまふ爲に明瞭に字を書くことの出来ぬものもある。かやうに凡そ物は自分に加へられた働きかけに對してその本質のある通りに反應を表はすものである。だから、同一の激動でも、その加へられるもの、如何によつて、或ひはたゞ位置を變じたり、或ひは響を起したり、或ひは破碎してしまつたり、或ひは爆發を起したり、種々の結果を齎するのである。』それ故にその結果は外部からの働きかけと、それに對する内部からの反應

との合致から起きるものである。少しく考へ方と言ひ方とを更へて云へば、凡そ一切の現象は或る物がその置かれたる或る事情に應じて、それ自らを現はした結果だと言へるのである。だから我等は何等か先天の原理を豫想することなしに、認識の可能を考へることは出来ない。^(三)

第三點に云ふ。或る先天的の根本原理が既に精神の中に存在してゐたにしても、それは経験を加へられざる限りは決して作用せぬもので、経験の刺戟に遭ひ、材料を得て始めて作用するものである。だから我等の認識は経験によつて始めて可能となるものであるといはざるを得ない。此の非難は先天的根本原理の存在は之を認めても、認識の生起には關係がないといふことを非難するのである。しかし是亦非難にならぬ非難である。既に第一點の時にも述べた様に、先天的の根本原理は始めからして我等の意識の對象として現はれてゐるものではなく、それが経験の材料に應用された後に省察して、最初意識はしてゐなかつたが併しその根本原理に循つてゐたのであると自覺した時に始めてその根本原理を内的に知覺するのである。而してその内的に知覺するといふことは、いふまでもなく後

天的經驗的のことであるが故に、その意味に於いて認識はすべて後天的なものであるといふのなら、無論その論は正しいのである。併しながら我等の中心問題は、その先天的根本原理は、如何にして之を覺知し得るかといふのではない。その價値と品位とは如何にして存するかといふのである。換言すれば生起又は起源の問題ではなくして、價値と品位との問題である。我等の反對論者はその根本原理の價値と品位とを、その根本原理のそれである所以のものに求めずして、如何にしてそれが我等に覺知せられるかの、起源の状態に求めようとする。我等を以て之を見れば、起源の状態の如何の如きは問題でない。起源は如何にあつても、我等が一度その根本原理を意識すれば、その瞬間に於いて我等はその普遍的必然的に、妥當なる真理であることを認めるのである。たとへば自同律の如きも、我等は我等の經驗に於いて常にさうした先天的原理を用ゐてゐるなど自覺したその瞬間に、それは我等に對して絶對の真理となるのであつて、それ以上の數々の特殊の經驗を重ねて始めてその真理を承認するのではない。否却つて我等はその後の經驗をばそれによつて整理し修整するものである。だからその根本原理の真理は

根本原理そのもの、本質に即してあるものであつて、その生起の様式に存するものではない。此の點が明かになれば、その根本原理は所謂内的經驗を経て始めて覺知されるといつても如何でも可いのである。^(四)

ロツツエは認識論上の先天説を以上のやうに辯護して、次に倫理學上の先天説を主張してゐる。氏は次の様に云ふ。我等の倫理的命令は、時所位の如何によつて異つてゐる。甚しきは全く正反對の事をも、時代が異り場所が異れば、共に嚴然たる倫理的命令なりとして之を實行してゐることのあるのは、土俗學や歴史の證明する所である。かやうに行爲の形式は文野の如何により古今の如何によつて異つてゐるのであるが、しかしそれが如何なる形式でもそれが倫理的命令であるとして遵守實行されてゐる以上は、それは皆何れも良心の先天的立法の裁可を受けたものである。その良心の先天的立法の裁可なくしては、如何なる行爲の形式も倫理的命令として受取られぬ。であるから良心の先天的立法によつて規定されるものは、生活の境遇に應じて變ずる所の行爲の形式にあらずして、情懷^{グレンツ}の一般的形式である。^(五)

此の良心の先天的立法なるものは、認識論のそれと同じく、所謂内的經驗に遭はざれば、潜在形式として潜んでゐる者である。然るに一朝經驗に遭遇すれば、そこで始めて彼の權威を發揮するのである。而してその瞬間に於いて始めて意識せられ、直接的にその價值と品位とが體驗されるのである。此の如く先天的立法は後天的經驗によつて始めて現實にされるものであるから、その意味に於いて道徳はすべて後天的なものであると言つて可いのであるが、さう言つたところでその先天的立法の價值と品位とは何等の影響を被るものではない。先天的立法が後天的經驗を得て始めて現實のものとなり、意識の對象となるといふが如きは唯心理學上の起源の問題である。そんな問題が如何程追求されても、先天的立法の有する價值と權威との本質が究め得られるものではない。それは全く先天的立法そのものに即してゐるもので、他のものから派生されたものではない。^(六) 然らばその謂ふ所の先天的立法が如何なる形式の行爲に表はされるかといへば、それは一般の幸福を齎す様な行爲であるとして、前節に於いて述べた善と快との一致を説いたのである。論じて此處に至ると、ロツツエの説は著しく宗教的色彩を帯びて來る。

だからロツツェは直覺説と快樂説とを結合せんとしたものであるといつて可いのである。そしてその結合の仕方は、氏以後のヘンリー・シヂキックのよりもむしろ氏以前のペリーのそれに近似してゐる。

- 一 「倫理の原理」六〇九頁
- 二 同上六〇八—六〇九頁
- 三 同上六一〇—六一一頁
- 四 同上六一二—六一三頁
- 五 同上六一六—六一七頁
- 六 同上六一四—六一五頁

五 意思の自由

ロツツェに従へば、道德に先天の要素の存在せざるべからざる理由は善悪は價値の差別である。價値の差別は本來的の者で他のものから派生されたものではない。勿論甲の價値差別は乙のそれから派生され、乙の價値差別は丙のそれから派生さ

れる。併しその甲から乙、乙から丙、丙から丁と次第に溯つて行けば、その價値差別は段々根本的のものになつて來るが、併しどこ迄溯つても價値差別は存在してゐるので、全く價値に沒交渉なものから忽然として價値差別が派生されて現はれて來るのではない。斯くして我等は決して他から派生されない最根本の價値差別の觀念に到達する。それが謂ふ所の先天的立法である。この先天的立法の豫想なしには、他の如何なる方法でも有價値・無價値の差別を理論的に立證する事は不可能である。ロツツェは之と同様の論法を以て彼の所謂「輕蔑されたる意味の自由」^二を立てたのである。

ロツツェの考に依れば我等の道德意識の中には賞讚・擯斥・功績・過誤・快心・後悔等の諸概念が含蓄されてゐる。是等の諸概念は所謂意思の自由を豫想せずしては不可能のものである。然らばその意思の自由は如何なる意味に於いて認容され得るものであるか、又それが我等の道德生活に如何なる作用をなすものであるか。

第一若し爰に頑固なる決定論があつて、一切の自由を否定し、我等の行爲はすべて必然避くべからざる身體の興奮の結果であることを主張したとするならば、否

それは理論上から立證することの出来ないものであるが故に唯しかく信じたとしたならば、我等はこれを理論上から論破することは出来ぬ。併したとひ理論上から論破し得ずとも、我等は道徳的生類として必ず之を認容せざるを得ない。^(三)然らばその自由とは如何なるものか。カントは時間の中に入込み來れる意思は必然なれども、時間を超越した「物それ自體」としての意思は自由であるとなし、必然と自由との並立を説いて自由の意味を確立しようとした。併し斯くの如き差別は我等にとつて沒交渉である。何となれば我等の道徳生活に必要にして切實なる自由意思は、時間の中にあるそれであつて時間を超越した所のそれではない。だからその所謂「物それ自體」としての意思が自由であらうと、又必然であらうとそれは我等に沒交渉なものである。斯様にロッツェはカントの自由を我等の自由意思の問題に必要のないものと評してゐる。^(三)

又自由を解して何等外的壓迫に拘束されることなく、それ自身に従つて發展するものは自由であるとするものもある。^(四)是又謬見である。何となれば、その我等の本質なるものは我等自らの作つたものではない。従つて矢張自己以外のもの

である。然らば我等が自己の本質に従つて行動した所がそれが爲に我等は全然外的勢力から自由であるとはいへぬからである。

斯くて吾人が道徳生活に於いて主張せねばならぬ所の自由は從來屢輕蔑され、た以外の自由であらねばならぬ。即ち自由とは選擇の自由であらねばならぬ。

無論この選擇の自由に對しては種々の點から非難が加へられてゐる。併し從來加へられた非難も深く考ふれば、非難にならぬ非難のやうに思はれる。かの因果法の遍在の如きは恐らく多くの非難中に於いて最も強い非難で而も先づ第一に加へられる非難であらう。併しこの因果法の非難の如きでさへ、敢て妥當な非難とは云へぬ。何となれば凡そ因あれば必ず果あり、果あれば必ず因あらざるべからずといふ鐵則は、經驗的に云ふのか、將た先天的にいふのか、その何れかでなければならぬ。^(五)さて先づ經驗的にいふのであるとして考ふるに、此の因果律は絶對のものといふ事が出来ぬ。何となれば我等は如何なる觀察によりても、因果の絶對に行はれることを立證することは出来ぬ。そは我等の經驗は時間にも空間にも制限せられる所があつて常に相對的のものであるばかりでなく、我等の經驗以

内に於いても常に因果の結合をいふことの出来ぬものが澤山ある。我等の意思の決定にしたところがさうである。爰に甲乙二つの動機が争つて遂に甲が勝つてその方に意思が決定したとする。因果論者は之を説明して甲は強いから勝つたといふのであるが、併し甲の強いといふことは始めから分つてゐたのではない。勝つたといふことがあつて始めて強いといふたに過ぎぬのである。即ち事の既に起つてから豫言する様なるものである。それ故此際若し乙が勝つてそれに意思が決定したとすると因果論者は乙は強かつたから勝つたといふのである。事の既に起つた後に加へる言葉であるから、どうとも言へるのである。斯様にどうとも言へる様なものであるなら、始めから自由なものであるとしても同様のことであつて、そう言つた所が何等の不都合もない筈である。だから經驗的に因果の遍在を立證することは出来ない。因果の遍在を立證することが出来ないといふのはそこに自由の介在を認めても差支ないといふことである。

然らば先天的に謂ふ方から觀た因果律はどうであるかといへば、之亦當らざるものである。今日の自然科学は此の因果律を根柢として大宇宙を説明しようとする。

してゐるものである。がその自然科学でも原本的な、他のものから派生されぬ根本物とその中に存在してゐる運動とを豫想してゐるのである。然るにその運動に就いて考察するに、甲の運動は乙の運動を起し、乙の運動は丙の運動を起すことはあるが、絶対の静止は如何にしても運動を起すことは出来ない。それ故に運動は甲から乙、乙から丙とどこまで溯つても矢張り一つの運動であつて、本來原本的なもので、運動ならぬ他のものから忽然として惹起されたものではない。故に吾人は『凡そ物が原因を有たねばならぬ』といふことは出来ぬ。寧ろ世界の原本的存在とその中に於ける運動の方向とは無原因の事實である。と言はざるを得ない。既に無原因の事實の存在といふことがあるならば、その事は何故この世界の不測の始めにのみあると限つて、その世界過程の全ての時にあることを許さぬのであらうか。New Beginning は世界過程の何處にあつても宜いものではないか。既に New Beginning を許したならば意思が因果の法則に支配せられず、自由に決定して所謂 New Beginning をなすのは毫も怪しむべきことではない。無論此の自由選擇は「説明」することは出来ぬ。何となれば「説明」とは或る事實は或る事

實なりと示すことであるが故である。^(九) ロッテはかくの如く自由の意義を説いてゐる。が、その時々刻々の *New Beginning* の思想は、更に之を展開すればベルグソンの「創造的進化」にも到り得る様にも思はれる。

ロッテはかくの如く選擇の自由を立て、而してかくてこそ道德上の責任を言ふことが出来ると言つてゐる。是は平凡の見であるが、更に進んでこの自由はそれ自らでは道德上大した價值を有つてゐるものでもなく、又我等の道德的判斷の對策となるものでもない。自由とは何れとも未だ決定せぬことである。未決定の意思が道德的判斷の對策となる筈がない。唯此の自由は我等の行爲をして賞讃・排斥・功績・過誤の對策たらしめる必須條件として必要なものである。^(十)

- 一 「實踐哲學綱要」(獨)二三頁
- 二 同上二二頁
- 三 同上二二頁
- 四 同上二二頁
- 五 「實踐哲學綱要」(英譯)三九頁
- 六 同上二三—二四頁(英譯)四〇—四一頁

- 七 同上二五頁
- 八 同上二五頁、英譯)四四頁
- 九 同上(英譯)四五頁
- 十 同上二六—二七頁、(英譯)四六—四七頁

五 自我實現説の哲學的基礎に就いて

唯今は桑木君の大きな問題に就いて緻密なる御話がありました。私のは小さな一部分の問題について、ザット申し上げるのであります。題は「自我實現説の哲學基礎に就きて」として置きましたが茲に自我實現説と云ふは、所謂英國に於ける新カント學派の倫理説を云ふのであります。併し此新カント學派の中にも色々の學者がありまして其説も亦其人々に依つて多少の違ひあるを免れぬのであります。但し其代表になるものを擧ぐれば其外は皆大同小異と云つて宜からうと思ひます。従つて其代表者に依つて自我實現説のどんなものかと云ふエッセンスを表はすことが出来ようと思ひます。それならば其代表者は誰であらうかと云へば、それは申すまでもなくグリーンであらうと思ひます。それでありますから私の問題は「自我實現説の哲學的基礎」としてありますけれども、適切に申せばグリ

ーンの倫理説とグリーンの哲學説との關係と云ふ問題になるのであります。

茲に一つ御斷りをして置きたいのは、今私がグリーンの自我實現説の其哲學的基礎を批判するに當つては、滿堂の諸君は當然彼のプロレゴメナを既に御讀みになつたものとして、其知識を豫想して御話するのでありますから、グリーンの説の叙述は致さない積りであります。今一つ御斷りを致したいのは、此グリーンの哲學的基礎を批評した人は澤山ありませうけれども、私の讀みましたのは、唯今桑木君が「蘇格蘭士の哲學」の著者として紹介致されましたアンドリュウ・セスの「ヘーゲル主義と人格」(Hegelianism and Personality)と、シヂュキックの「グリーン、スペンサー、マルチノーの倫理學」と、それからテラーと云ふ人の「行爲の問題」(Problem of Conduct)との此三つの書物であります。此外雜誌に出て居つた論文も多少參考したのであります。此三つの書物の批評の仕方は各々特色を持つて居るやうであります。セスのものは新カント派特にグリーンの哲學説はどう云ふやうな歴史的傳統を持つて居るか、と云ふことを調べたものでありまして、カントから始めてそれからフイヒテを述べ、次にヘーゲルの哲學を随分悉しく言つて、終りにグリーンの説に及

んで居るのであります。其結果グリーンの説はカントのよりも寧ろヘーゲルの近く、従つて新カント派といはんよりは、寧ろ新ヘーゲル學派と謂ふのが至當であるといふ結論になつて居るのであります。従つてセスの批評は所謂歴史的批評といふべきであります。次にシヂュキックのものは、僅かの講義でグリーンの倫理學の全體を批評したのでありますから、其哲學的基礎についての批評も甚だ簡單なものであります。簡單ではありますが、兎に角、重に注意して批評して居る所は、グリーンの哲學的基礎と其自我實現説といふ倫理説との間に何ういふ關係があるか、即ち其間に必然なる不離の關係があるかといふ點であります。而してシヂュキックの論はそれを否定する方で、必然の關係がない、兩者の間には大なる罅隙があるといふ結論になつて居るのであります。それからテラーの書物は、一八九九年、牛津大學に於けるグリーン學會の「形而上學と倫理學との相關」と題する懸賞に應じて、其賞を得ました論文でありまして、後之を増補して書物として出したものであります。是は専ら倫理學と形而上學との關係を調べた者でありま

クのと似て居りましてグリーンンの哲學は到底成り立つことの出来ないものである。而して其の哲學説が破れても自我實現と云ふ道德的理想は成り立つ事が出来るといふ論でありまして、テーラー自身は餘程ニーチェの説に私淑して居る所があるやうに見えて居ります。かやうな次第でありますから、セスのものが歴史的批評であるならば、シヂュキックとテーラーの批評は含蓄的批評といふべきであらうと思ひます。それで私が今茲に試みようとするのは歴史的批評でなく含蓄的批評の積りでありますから、セスの方よりはシヂュキック若しくはテーラーの方に近いのであります。併しながら固より必要な場合には、矢張り多少歴史的批評に依らなければならぬことがあるであらうと思ひます。

先づ此場合、議論の順序を立てる爲めに二つの問題を提出して置きます。其二つの問題と云ふのは、

第一はグリーンンの自我實現説は必ずグリーンンの形而上學を必要とするか、言ひ換へれば自我實現説と形而上學との間に、何等か直接で且必然の聯絡がありや否や。

第二はグリーンンの形而上學は何ういふ性質のものであるか、且其れを直ちに道德の理想と考へたときには何ういふ結果を生ずるか。

の問題であります。此二つの問題に對して私の考へました處を申述べようと思ひます。

第一の問題、即ちグリーンンの自我實現説と其道德の形而上學との關係如何と云ふ問題を解くには次のやうに云へば簡単に分る譯だらうと思ひます。即ちグリーンンは人間の道德を研究するに當つて、何故形而上學によらなければならぬと考へたか、換言すれば倫理學の研究上形而上學を必要と認めたグリーンンの理由は何んなものか、其理由を擧げて其れに就いて色々批評をして見たならば、第一の問題は容易に分り易く解せられることと思ひます。

私の考へました所ではグリーンンが形而上學を必要とした理由は種々あるかも知れませぬが、私の考へた所では二つと思ひます。先づ道德の研究は *What is* の研究ではなく、*What ought to be* の研究であります。 *What is* の研究でありますれば常に事實から出立して行つて、そうして其事實と終始することが出来ます。然るに

What ought to be の研究は、或は事實から出立することは出来ませんが、併しそれと終始して居るといふことは難かしいのであります。何處かで事實の研究を超越して思辨を専らにせねばならぬ點があります。斯ういふ理由からして、倫理の研究は道德の形而上學を必要とするものであるといふ考であります。此詳しいことは之を批評する時に申し述べることにして、今はグリーンが理由としたと認めただけをいふて置きます。第二の理由と私が認める所は、次の點であります。道德には進歩といふことがある、進歩は彼よりも此がベターであるといふことで、而して彼よりも此がベターであるといふことは之をはかる所の標準、即ち最終のゼ・ベストを豫想しなければなりません。此ゼ・ベストを豫想せずには到底彼よりも此がよいといふことは出来ぬ譯であります。然るに此ゼ・ベストなる最終の目的は、到底科學の研究し得る所ではありません。それでありますから、此點に於いては倫理學の研究は又形而上學の基礎を必要とする譯であるといふのであります。私はグリーンが此二つの理由からして形而上學の必要を認めたものであると思ふのであります。

先づ第一の理由の方から吟味して行かうと思ひますが、グリーンは「プロレゴメナ」の緒論中に、自然的倫理學に於いては何處まで行つても *What is* であつて、到底 *What ought to be* にはならない。即ちモラル・オブ・グレーションは到底自然的倫理學の説明の出来ぬ事であるといつてゐます。又グリーンは同書の第七節(一〇—一一頁)にかういふ意味のことを述べて居ります。自然的倫理學は道德的意識、或は行爲の進化して來た所の客觀的法則を調べ、人間は必ず此法則に遵はねばならぬといふ教訓を立てゝゐる。併し單に自然的諸力の結果たる生類が、此法則に遵はねばならぬといふのは無意味である。其命令又は教訓はかの生類には、此等自然的諸力とは全く無關係で、而して其等の諸力に對して關係を規定する所の或るものが存在することを含蓄して居る。故に自然的倫理學者は飽まで自己の見地を立て通さうと云ふならば、其命令的又は教訓的部分を棄てねばならず、反對に命令的教訓的部分を入れようとするならば、彼等は自然的見解の立場を去らねばならぬ。彼等は實に斯くの如きデレンマにかゝつて居るものである、といふ意味のことを申して居ります。其後にグリーンは(第八節一二—一三頁)それ故自分

は知識の成立條件から始め、事實の經驗には自然的事實ならざる原理が存在せざるか否かを吟味して行かうと思ふといふてをります。

是について私の考を申し上げますと、成程倫理學は唯單に *What is* を研究するものでなく、*What ought to be* を研究する者であると云ふことは勿論のことですが、併し是からして直ちに倫理學は *What ought to be* を研究するものであるから自然的ではいけない、必ず形而上學に入らなければならぬと云ふグリーンの結論は生じて來ないと思ひます。茲で自然的倫理學と云はれたるものは如何いふ意味か、其意味もよく考へて見なければなりません。其意味は無論内容の方からいつたものではありません。なぜなれば内容の方から見たらば所謂自然的倫理學も、哲學的倫理學も同じことで、共に人間社會に於ける道德といふ事實を對象とするものであります。それでありますから此方からは兩者の差別が立ちません。それ故に此差別は研究法の上からして出でたものと言はなければなりません。即ち唯事實を取扱ふ自然科学の研究方法を取つて道德といふ事實を研究する所の倫理學を、自然的倫理學と名附けたのであります。是はグリーンの緒言に

解かれました意味を十分味ひますれば分ります。偕てこゝにいふやうに自然的倫理學の意味を限定して、此意味の倫理學は果して *What ought to be* を研究することが出來ないかといへば、さうではありません。私は出來ると思ふのであります。それは先づ斷定の種類を二つに分けて、事實の斷定と價值の斷定とします。而して事實の斷定を現今の科學の現在取り扱ふやうな仕方、價值の斷定も矢張り同じ方法で取り扱ふことが出來ると思ひます。即ち事實の斷定を取り扱ふのを所謂説明學とし、價值の斷定を取り扱ふのを規範學といふやうに限定することが出來ると思ふのであります。即ち價值の斷定も矢張一つの事實と見なしまして、それからして價值あらしむる所以のエレメントは果して何んなものであるかと云ふことをデテクトするやうな方法でやつて行けば、*What ought to be* と云ふものを自然的に研究することが出來るのであります。現に同じグリーンの流を汲んで自我實現説を奉じて居る所のデュエーは、明に私と同じやうな見解を述べて居ります(同氏著「倫理學綱要」参照)。

斯やうに申しましたならば、或は謂はるゝでありませう。成る程價值の斷定を

一つの事實として、之を自然科学の方法と同じやうな方法で研究することが出来る。併しさうして生れて来るべき結果は、畢竟過去及び現在までは斯くくのエレメントを備へたものは善行といはれ、斯くくのエレメントを具へたものは悪行といはれて居つた、即ち過去及び現在に於いての道德の標準は斯くの如きものであつた、若しくはあるといふ丈で、將來に向つて人は然かあるべきであるといふことは出来ぬ。此意味で矢張り斯やうな研究の結果は *What is* で *What ought to be* ではないと。かやうに非難せらるゝ方もあるだらうと思ひます。併し私は之に對し御答へ申します。成る程仰せらるゝ通りで以上の研究方法によつて生れ出た結果は過去、現在の事實で、將來に向つての *ought* ではありません。併し此研究方法で生れ出た結果に、猶一定の本質上の研究、即ち心理學上、生物學上、社會學上の研究——是れも矢張り自然科学的研究法によることは勿論です——を添へましたならば、それは必ず將來に向つて妥要な *ought* であり得ると思ひます。茲で少しく *ought* といふ概念の意味を限定致さねばなりません。私に考ふる所では此 *ought* 即ち *Sollen* といふ概念には少くとも二つの異つた意味があると思ひます。一つは、力を意味

するもので即ち *coercive* の意味で、第二は道理の意味即ち *authoritative* の意味であります。前者は實際の場合に於いて道理以外に一種の威力を具へたるものが、人に或る命令を下して、人は其威力の爲に自然に之に服従して其命令を遵奉するのであります。従つて其意味からして之を *practical ought* といふべきであります。後者の道理の方は道理の上でかようくの理由であるから、人は必ずしかあらねばならぬ筈といふことを、道理の上から屈服させることで、之を遵奉して實行すると否とは暫く問はない所の意味であります。そこで其意味からして之を *theoretical ought* といふべきであります。例へば主權者が臣民に對してしかあるべしと命じ、父が子に對してしかあるべしと命するが如きは、是れ力の意味の *ought* で、倫理學者が道理を説いて理想を示すのは、是れ理の意味の *ought* であります。然らば倫理學は何れの意味の *ought* を取り扱ふものかといへば、謂ふ迄もなく理の意味のそれに相違ありません。なぜならば倫理學は、道理によつて或る理想を掲げ出すものであつて、之を實行せしめるか否かとは全く別問題であります。例へば朋友に信義を盡すと云ふことは、斯様々々の道理からして如何うしても朋友に信義を盡

さなければならぬ。借金は斯様々々の道理であるから是非返さねばならぬといふ理想を述べれば、それで倫理學の職分は盡きたものではありますまいか。是れは何れの倫理學でも同じであります。例へば功利主義の倫理學の如きは説くに及ばず、所謂哲學的倫理學と謂はれて居る所の自我實現説でも前申し述べた丈の意味以外には何も有つて居ないのであります。即ちかくくの道理によつて人は必ず自我の潜勢力を實現するを以て理想とせねばならぬと、道理の上で説いて、道理の上で人を屈服させようといふのでありませう。さうして若し之を研究する所の人が道理の上では之を承認しても、之を實行しない時には、例へば自我實現説は首に繩をつけて必ず之を實行させるところのものではありません。是が倫理學は *theoretical ought* を研究するのであるといふ所以であります。若し此差別が許されますならば、此意味に於いて如何なる倫理學も *ought* を研究したもので、従つて所謂自然的倫理學もまた *ought* を研究することが出来ると思ひます。それでありますからグリーンが *ought* を研究するものであるから形而上學に入らなければならぬと申されたのは、所謂前提不足の誤謬かと思はれます。

次に私がグリーンが形而上學を必要としたと認めました第二の理由の吟味にかゝらうと思ひます。即ち道德には進歩があり、この進歩は必ず最終の目的を豫想しなければならぬ、しかし此最終の目的といふことは到底科學で研究することは出来ぬ、必ず形而上學に入らなければならぬと云ふ第二の理由を批判致さうと思ひます。此グリーンの主張は重に百七十二節から百七十四節に涉つて述べられてありまして、大分長い部分でありますから一々引用する譯には行きませぬが、今其要領だけを述べますと、さういふのであります。所謂自我實現と云へば何でも自分のポテンシャルチーを現はして、さうして何處までもそれを活動せしめて行けば宜いと云ふ説のやうに聞えるが、果してそれでも宜いかと自我實現説を非難するものがあるかも知れないが、それはさうではない。何故かと云へば兎に角唯無闇に盲動するのではなく、必ず一定の方向があつてその方向に従つて活動實現して行かなければならぬ。さうして其方面は實際に於いてはその時々事情に依つて大體分る。さて一定の方向があれば其方向の終局する所がある。固より其實現し切つた發展し切つた終局の點は如何なるものであるかといふことは、

發展の途中にある吾々の限定し得る所ではない。併し最終の點があるといふことは確かであつて、又少くとも吾々はあるといふことを豫想することの出来る正當の理由を持つて居る。されば經驗を統一して認識の世界を作るに、その主體が必要であるが如くに、實踐界の事件を處理して實踐の世界を作るのにも矢張其主體を必要とする。而してそれが實に自我それ自らであつて、此自我は世界の根柢に立つ所の心靈的原理と同様のものである。これがグリーンンの此論の大要であります。

併し此の論も私の考では所謂前提不足の論であつて、即ち是だけの前提からはグリーンンの豫想する様な結果が生れて來ないと思ひます。今其理由を申して見ませう。なる程、此よりも彼の方が宜いと云ふことが終局目的を豫想するのは當然でありますけれども、しかしそれは論理的推理の歸結で、其所に至る所の論理上の抽象的豫想でありまして、實際の具體の場合に於いてはさういふことはないのであります。恰も認識といふ事實に於いて論理上からいへば認識する主體と認識せられる客體とがなければならぬといふも、實際の認識作用其者の中には毫

も此主觀と客觀との差別がないと同じことでもあります。即ち論理上から見れば彼此の比較的善をつける時には必ずゼ・ベストを豫想するのでありますけれども、實際の事實に於いては、毫もゼ・ベストを豫想せずして彼は此よりもベターであると比較斷定することが出来るのであります。テーラーは大變面白い例を以て此事を説明してをりますが、その例に依りますと、吾々が今甲點より乙點まで直線を引くに當つては、論理的には甲點より無限まで引くことが出来るといふことを豫想して居る。然れども實際直線を引くに當つては必ずしも之を豫想せずしても、甲と乙との間に直線を引くことが出来るのである。されば同じ様に必ずゼ・ベストを豫想せずしてベターを選定することが出来るのであると云つて居ります。しかも之を御互ひ今日常の行爲に就いて見ますれば、吾々が或る事柄を成し遂げようとする時に、いくつも選べるべき場合がある時に、いつも自分の最終の理想に照らしてそれによつて其うちの一つを選ぶかといふに、さうではないのであります。其論理的にあるべき筈になつて居る所の最終の目的なしに選んで來るのであります。それでありませうからベターを規定するには必ずしもゼ・ベストを要

せぬのであります。

此事につきまして猶一言申し述べることがあります。それはベターを選定するにゼ・ベストを初から豫想するのは、研究としては寧ろ研究の順序を顛倒して居りはしないかと考へるのであります。順序を顛倒すると云ふのは何う云ふ事でありませうか。物のゼ・ベストと云ふ事を現はす爲めには、先づ幾多のベターを調べて見るのが至當の順序であると思ひます。と云ふのは實際の事實として彼所の社會の道德より此所の社會の道德が進んで居るとか、或は或る時代の道德よりは此時代の道德が進んで居るとか、或は或る人種の道德よりは吾々の人種の道德が進んで居るとかいふ事實は澤山あります。是は常識が認めて左様にいふのであります。此等の事實を多く集めて其優つて居るとか劣つて居るとかいふ優劣を比較して、其間からして優らしむる所以のエレメント、劣らしむる所以のエレメントを調べて見て、初めてベター若しくはゼ・ベストをば明らかにすることが出来るだらうと思ひます。でありますから、研究としては寧ろ順序を顛倒したのではないかと思ふのであります。斯くの如き譯でありますから、此事より直ちに、

それ故に倫理學の研究は必ず形而上學を要すると結論するのは、矢張り前提不足の謬論と認めて宜からうと思ふのであります。

以上の如くグリーンが倫理學の研究には形而上學を要するとした所の二つの理由——私の考で認めました二つの理由——を調べて見ましても、何うしてもその論の間にギャップがあるやうに思はれます。従つて第一の問題、即ちグリーンが倫理學とその形而上學との間には密接にして不離の關係ありやといふ問題に對しては、否定の答辯を與へざるを得ざることゝ信じます。併り此問題を離れて一般に倫理學と形而上學とは果して何んな關係であるかといふことは、別の問題であつて、今自我實現説の形而上學を研究するに於いては暫く除いて置いて宜しからうと思ひます。

今度は第二の問題、グリーンが形而上學は如何なる性質の者で、これを道德の理想とした時には如何なる結果に立ち至るかといふ第二の問題に移ります。此問題を解決するにも色々の項目を設けて述べることに便利と思ひます。先づ第二の問題の第一項として、所謂此 eternal mind 或は eternally complete mind 等種々の言葉

で言ひ現はしてをる所の此 eternal mind の哲學をグリーンが打ち立てました理由は如何なるものか、其理由を吟味することでありませう。私は是にも亦二つの理由があるやうに認めませう。其一つはグリーンがベンザム、ミル又スペンサー等の所謂功利主義の自然的倫理學に反對する爲に必要であると認められたやうに思ふのであります。其れは如何いふことかといひますと、すべて彼等自然的倫理學者のするやうに總て生物の行動の研究から倫理學の研究に這入つて行くと、其結果は結局自然に快不快の動機によつて行動するといふことを認めて、其説は畢竟快樂説になつてしまふのであります。快樂説になつてしまつた結果は、到底吾々の道德的責任を説明することは出来ませぬ。それでありませうから此吾々の否定すべからざる道德的責任と云ふものを説明する爲には teleological で idealistic でなければならぬと云ふことに見られるのであります。

今此第一の理由を批判して見ませう。廣く感情を有する生類の現象から這入つて行くと、必ず快樂説にならなければならぬといふ論を私は疑ふのであります。成程是までの學者の中で生物の研究を廣く行つて、而して快樂主義を取らない人

があつたかといへば、或は絶無ではないやうであります。兎に角尠いのであります。スペンサーの如きも矢張り生物現象から這入つて快樂主義を奉じて居る一人であります。併し必ずさうならなければならぬと云ふ必然の關係はなからうと思ひます。若し動物は exclusively に快不快の感情で動くもので、其他何等の動機も有つて居らぬ者であり、そつして人間とは只其快不快の感情で動く性質が發展したのみであつて、其他の動機を有つて居らないと假定したならば、或は其研究の結果は快樂主義になるべきものでありませう。けれども、併し實際の事實はさうではありません。動物の間にも既に吾々が道德的動機と見るやうな事實が澤山あるといふ事は、ダーキンの Descent of Man の中にも見え、又ミーツの Ethies の中にも色々な例が擧げてあります。又スザラントの書物の中にも述べられてあります。即ち猫とか犬とかいふ動物の中にも多少の道德的義務の感じがあるやうに見えると思つてあります。若し雷に快不快の方を見るのみでなく、此等の事實をも與料(Due)として出立して行つたならば、必ずしも快樂主義に終らなければならぬといふ必然の道理はなからうと思ひます。

加之、一概に動物は快不快の感情で動くといひますが、其快不快といふものは果して吾々が直接に自分の精神中に感じつゝある所の快不快と同じものであるか、何うかも甚だ疑はしい事ではありますまいか。吾々が彼等動物は皆快不快で動いて居るなどと思つても、其中には快不快でない分子があるかも知れません。若しさうだと致しますれば、生物現象から這入れば必ず快樂主義に終らなければならぬといふ道理はないことであらうと信じます。

他の一つの理由と認むべきは、グリーンの見解に據りますると、是等の動物界の事件は皆物的 (physical) のものである。それであるからして、其側からして出立して研究して行つた結果は、畢竟唯物論に終らねばならぬ。唯物論になつては到底倫理の根柢を闡明することは出来ぬ。故に如何しても觀念論的哲學を樹立せねばならぬとするのであります。併し此議論にも亦ギョブがある様に思はれます。成程動物界の活動は精神上に關する活動が少くして、肉體上に屬する活動が多い事は取り出していふべき程のこともなく、確な事實でありませう。其意味で動物界の事件は物的であるといふことも許せませうけれども、これを許せば直ちに唯

物論が眞理であるといふことをも承認しなければならぬでせうか。動物的生活は重に物的であらうとも、其中には既に發展の要素は認められないでせうか。よし又動物的生活は全然物的生活であるとしても、動物がさうであるから吾々人間も亦然かあらねばならぬといふ道理は、如何なる論法によつたものでせうか。元來人間のことは人間の事實で判断することが至當のことであつて、必ず其起源のもの、其原的のものに従はねばならぬといふことはない。是はパウソンが快樂主義の或る形に加へられたる非難で、氏の著「倫理學原理」(参照)尤もの次第であります。其れ故此第二の理由も亦承認致し兼ねるのであります。

以上の理由で、グリーンが觀念論を立てねばならぬといふこともまだ充分の理由であると承認することが出来ません。

つぎに第二の問題の第二項、即ち永久心意の哲學は如何なる哲學なりやといふことについて一言申し述べたいと思ひます。カント學派の名の示すやうに同學派はカントの哲學の流れを汲んだものであるといふことは言ふまでもないことでありますから、茲に哲學殊に其認識論を瞥見する必要があります。カントの考

では是迄は自然が吾々の悟性を作つたやうに思つて居つたが、それは全く反對で、吾人の悟性が自然を作つた者である。併しながらカントの考へでも、たとひかくいへばとて悟性が全く無からして自然を創造したのでなく、時間空間の形式の中に與へられたる一定の材料に唯一定の形式を與へて、之をインテリヂブルになしたので、自然になしたので、即ち可能的經驗を作つたに過ぎないのである。而してこの悟性の形式は時間空間に與へられた與料以外には當てはむべき者でなく、又當てはむることができません。即ちカントの認識論は經驗といふ事實の中から其經驗をして可能ならしむる所の、又すべての認識にコンスタントなる所の條件を發見し、而してこれは固より經驗の以前にあるものであるから、經驗を超越したといふ意味で先天的の分子であるといふことを論究した所の認識論といつてよからうと思ひます。所がグリーンはカントの認識論の此説を取つたものであります。それは第十六節及び第十七節等に述べて來て、而して終に第十八節に於いて自然に關する智識を成立せしむる所の經驗、即ち事件を以て相連關して存在する事實なりと認識する經驗は、到底自然的歴史的なる名を以て呼ぶことは出來ず、

必ず自然以外の一つの經過より現はれたる者、即ち先天的要素を認めざるべからずといふやうに結論して居ります。それは正當の議論、即ちカント風の議論であつて、其點に於ては何等の異議がないと思ひます。(カントその者に對する批評は別であります。

然るにグリーンはカントより出てカントを離れたのであります。カントは悟性は唯數多の時空中に現はれた材料に形式を與へる者であつて、到底物其れ自らの何たるを知ることは出來ないものであると、斯やうに考へて居つたのであります。然るにグリーンは其智識成立の條件として主觀にカントの所謂悟性といふ心靈的要素のあるやうに、矢張り客觀の中にも心靈的要素があると云ふやうに認めて來たのであります。即ち第十九節に、一方の主觀に心靈的なる先天的要素を認めると同時に、客觀その者にも同様の原理を認めねばならぬ。若し然らずとせば全く異つた二つの者が所謂豫定調和といふやうなことで一致すると認めねばならぬ。是は甚だ愚なる假定ではないかと述べて、早くもカントから離れることを示し、更に第二十六節から始めて其末には、カントが一方に先天的心靈的要素を

以て、同時に物其れ自らといふ不可知的世界を立てることは宜しくない。それは全くかけ離れたる聯絡關係のない二の世界を作ることになるといふことを論究して、遂に五十四節に於いては、自然の自然たり得るは自然的ならぬ一の原理あるによる。而して其原理をば心靈的原理といふのが安全であると結論して居ります。それでありますからして、認識の主體の方に心靈的原理を認むると同時に、外界の自然の方にも亦同じ原理を認めて來たのであります。之は全くカントの認識論とは違つた考へであることは一目瞭然であります。グリーンは即ちカントを離れてヘーゲルに入つたものであります。それ等のことはセスの書物の中に委しく説いてあります。従つてセスはグリーン派又新カント學派といふよりは寧ろ新ヘーゲル學派と呼ぶ方が適當であると申して居ります。

さて是につきましてシヂュキックは斯う云ふことを説いて居ります。原書の第二十八節から二十九節の間にある、吾々の意識の中には實に種々雑多の厯雜なる現象がある。併し、此等のものが皆整然として統一せられて居るのは、全く之を統一する所の原理があるからである。それと同じやうに自然といつても實に厯雜の

ものである。若し之を統一するものがなかつたならば非常に散漫なる者であらうがよく統一せられて整然たる變化をして行くのは、全く意識にあると同一の統一原理が自然の中にあるのを認めねばならぬ。といふ意味のあるグリーンの言葉を引用して、此論は *analogical affirmation* からして *identical quality* に移つたものであると批評して居ります。一語寔に肯綮に中つて居る批評と思ひます。即ち自分の意識の中には統一といふ事實があり、従つて統一する原理がある。それに對して外界の方にも統一と云ふ事實があるから、定めし外界の方にも統一の原理があるであらう。是は實に類推した肯定である。然るにこれから直ちに自分の統一原理と外界のそれとは全く同一のものであるとは所謂 *identical quality* であつて、是は慥に非常に獨斷的の議論であると思ひます。シヂュキックの此批評は實に適當の批評であらうと思ひます。

次にこの心靈的原理といふ者は、畢竟認識上の主體を直ちに實在としたに過ぎないのであることは明かであらうと思ひます。認識といふ事實には先刻桑木君も申されました通りに、必ず認識する主體と、認識せらるゝ客體とがなければなら

ぬことは明かであります。併しかやうに二つに分けるのは論理上の分析の結果でありまして、すべて抽象したものであります。實在の方からいへば、一は他を缺いては實在しません。主なくして客なくして主があることはありません。實在は兩者の合一したものであります。然るにグリーンが心靈的原理を直ちに實在其者であるとしたのはグリーンの缺點たるを免れないのであります。それでありますから、セスや、テラー等が、グリーンの eternal mind といふものは畢竟 *hypostatized self or ego* であると批評して居りますのは、決して無理な批評ではあるまいと思ひます。

次にグリーンは何時でも此心靈的原理に、永久といふ形容詞を使つて居る點であります。此永久的といふ形容詞は、果して何ういふ意味を含んで居るか、この事を吟味して見たいと思ひます。先づ一般に *soul* とか、或は *mind* とか、いふものが永久的であるといふことは、或はいひ得ることでありませう。併しそれは毫も特別の意味を成さないものであります。精神が永久的であるといふと同時に、物質も亦永久的であるといふ事が出来たります。精神も物質も永久的であります。それ故精

神が永久的であるといつた處が、別に特別の意味にならないと云つて然るべきものと思ひます。

此永久的と云ふのは何う云ふ所から生じたのかと云ひますと、之は恐らく各人が經驗する所の *self identity*、或は *personal identity* といふ經驗から來た所の考ではないかと思はれるのであります。若し果して然りとしませうれば、それから *eternal* と云ふ形容詞を出したことが適當な使ひ方でありませう。此 *personal identity*、或は *self identity* といふものは、簡単に云へば結局生理的なるものに基礎を置いて居る所の有機感覺が基礎となつて、現はれて居る所の現象である。此有機感覺も決して絶對的に變らないものではない。併し他の精神的要素に比較すれば比較的不變のものである。併し前に述べましたやうに絶對的不變のものでないから、絶對的永久といふことは出来ぬ。其故にグリーンの永久といふ形容詞は、あつても特別の意味をなさぬ所の不用のものか、若しくは絶對的の意味ではいふことは出来ぬといはなければなりません。

グリーンは又第十六節に、吾々の精神は到底自然的產物ではない、即ち物質から

して意識は生じて來ないといつて居りますが、成程其意識は、物質から生じて來たのではありませんまい。それだけのことは宜いけれども、しかしさういつた結果、グリーンは所謂此 *mind* に殆ど時間的發展を許さない、即ち意識をして時間以外に超越した所のものとしてしまつたのであります。かやうな考は果して正當か何うか疑はしく思ふのであります。セスの書物の中にホップソンの言葉を引用してあります、その言葉に、カントの認識論は、認識の *nature* の *analysis* であつて、其 *genesis* の *analysis* でないとあることを引用して、然るにグリーンのはカントが *nature* の *analysis* に對して、最早 *genesis* の *analysis* をするやうになつたのであると批評してあります。が、それは正當と思ひます。又テーラーが經驗の主體は其主體の中に表はれ來る個々の事實と同一視することが出來ぬといふことから一躍して、其故に意識は時間的經驗の外にあるといふことを示し、又物質に起源を有せずといふことを申して直ちに一切の起源を否定したのは、甚だ獨斷的の嫌を免れないと批評してゐるのも正當と思ふのであります。

それから此第二の問題の第三項に移つて申しませう。即ち *eternal mind* の哲學

と、グリーンの自我實現の説と何ういふ關係があるかと云ふことを一言述べませう。先づ其前に吾々の知識の方にも、又精神の方にも、共に心靈的原理があるといふことを暫く許しても、尙ほ困難を感じる點が幾多もあると思ひます。それは其時間外に超絶して居る所の永久意識と、其永久意識とは全く異つて居り、而かも吾々の精神の宿つて居る吾々の身體とは何ういふ關係になつて居りますか、カントは現象と實在とを全く峻別して引離した結果、此兩者の連續がなくなるのであります。が、此缺點をグリーンも其儘持つて居るといつて宜からうかと思ひます。

又それを道德の理想として見たならば、何んな關係を持つて居るかと思ふことを一言云つて見たいと思ひます。今迄述べて來ましたやうに、グリーンは認識の事實から出立して所謂 *erkennendes Subjekt* と云ふものを假定して、永久意識の哲學を作るのであります。而して第百八十節に至りて、此永久意識は各個人に宿つて居る。さうして各個人は此永久意識を得ることに依つて力を得る。即ち此心靈的原理が個人の中に自我を實現しつゝあるのである。これ道德的理想であると斯やうに説いてあります。しかし之には種々なることが云はれるのであります

が、今茲で唯、一言いひたいと思ふことがあります。最初述べました通り、グリーン
の知識及び自然の中に於ける心靈的原理は、全く認識論上からして其歸結として
得て來た所の性質のものに違ひない。其理論的の性質のものに何うして道德的
の意味がついて來ることが出來たであらうか、之は恐らくはスピノーザと同じこ
とを云つて居るのではなからうか。矢張りスピノーザも認識論上の神をば終に
基督教でいふやうな神にしてしまつたのである。所詮初めはロジカルであつて、
お終にはモーラルにしてしまつた。其間の論理的過程は果して十分の聯絡關係
があるではありませんか。之と同じ様に、グリーンのも此邊の議論は甚だ曖昧なも
のになつて居るやうであります。併し是等のことは未だ自分も十分研究してい
ませんからして、ただそれ丈けのことを云つて置きたいと思ひます。

最後は此自我實現説は現在に於いて最も有力な一つの倫理説であると云つて
宜からうと思ひますが、併し其形而上學と其心理學とは、色々疑ふべき點があるだ
らうと思ふ。彼のテーラーなどは、酷いことをいつて居ります。實現説といふ倫
理説は誠に結構な説である、吾輩は賛成する。併しグリーンの形而上學の如きは

甚だ脆いものであつて、一度打つと皆な微塵に碎けるやうなものである。それを
眞先にたゞき付けなければならぬといふやうなことを申して居ります。兎に角
自我實現説の研究は恐らく其形而上學と其心理學との研究であるかと思ふので
あります。

—「哲學雜誌」明治三十七年六月號所載—

六 英獨思想の特徴に就いて

吾等日本人が、外國にあつて、日本思想の特徴を話すやうに頼まれた時に、能く青紫に中り極めて要領を得た説話を試みることに容易ならざるべしと思はれる。自國の思想を論ずるに猶且然るものを、況して外國の思想を論ずるの難いことは言を俟たない。且一般に思想の特徴といふ以上は、その哲學・科學・道德・宗教・藝術・文學乃至政治・經濟・法律等、社會のあらゆる現象に表はれたる思想を通觀し、その中から特徴と思はれる部分を抽象し、統一したものであらねばならぬ。それにはあらゆる諸學と、社會萬般の事象とに精通してゐなければならぬ。そういふ人で始めて遺漏のない、適切な思想の特徴を論ずる事が出来る。余淺學寡聞、到底その人でない。それ故余は始めから完璧を期してゐるのでなく、唯、比較的了解してゐる所の哲學・倫理學の一隅から覗き觀た、英・獨二國の思想の特徴を論じようといふまでに過ぎぬ。従つて余の論ずる所は英獨思想の一面觀であることは、余自らも承認してゐる所であり、又讀者諸君にもその積りでお讀みを願はねばならぬ。

哲學史の上に表はれてゐる、英獨思想の顯著なる對照の第一のものは、英の思想の著しく經驗的なるのに反して、獨のその頗る主理的なることである。英國思想は經驗を重んじ、事實を重んずる傾向を以て優り、獨逸思想は先天を尙び、理論を喜ぶといふ色彩を以て秀でてゐることである。一は事實の上から眞善美の何たるかを闡明せんとし、他は理論によつてそれ等を裁斷せんとすることである。

先づ認識の方面からいへば、英吉利に於いて、認識の研究、即ち認識の起源、本質、限界等について、先づ研究の指を染め、而かも優に一派を開始するだけの卓越せる思想を有つてゐる人は、ジョン・ロックである。此の人はその名著「悟性論」に於いて、吾等の精神は白紙の如きものであつて、その始には何物をも有たない、即ち經驗に先つて存する所の、本具の觀念なるものは、一として之を有つてゐることはない、吾人の認識はすべて、感覺と省察との經驗から來た所の後天的のものであると説いたのである。即ち認識論上の經驗説を説いたのである。それ以來英吉利の認識論は、

多く此の方向に傾き、ヒュームに至つて殆どその頂點に達したのである。ロックの認識論は、經驗を重んじたとはいふものの、しかし、猶本體の觀念や、精神に本來存在する統整の力を承認したのである。その統整力といふのは、因果の觀念に従つて、經驗の事實を統整するの力をいふのである。然るにヒュームは、その著「人性論」に於いて、此の本體の觀念も、觀念に従ふ統整の力も、すべて經驗から來たものであると説き去つて、吾等の認識は、徹頭徹尾經驗的に起つたものであつて、經驗の外、吾等の精神は最初何物をも有たないものであると言ひ切つたのである。爲に英吉利の認識論上の經驗論は、ヒュームに於いてその最も純粹なる形を取つたのである。

ロック、ヒュームの認識論上の經驗論を、特に英吉利風の認識論であるといふのには理由がある。ロックが認識の起源及びその本質を窮めるやうになつた動機と、その經過とは、詳しく説いて「悟性論」に於けるフレーザーの序文の中にある。それに依ると、ロックが認識の研究をするやうになつたのは、次の如き動機による。曾てロックが友人數輩と道德宗教の原理について論談した際に、その結末が如何にも漠然としてゐて、孰れが是にして、孰れが非であるかの裁斷がつかない、つまり議論は、正

否有耶無耶の處に落ちてしまつたのである。そこでロックは此事について考へたのである。吾等の論談が斯く有耶無耶の處に落ちて、黑白の結末がつかぬのは何ういふ理由であるか。吾等の論そのものが雜駁な爲かそれとも神とか靈魂とかいふが如きものは、吾等がはつきり知識する事の出来ないものなるが爲か。いづれにしても、吾等が道德・宗教の原理について研究する前に、一應はつきりと吾等の認識そのものの性質と限界とを窮める事が必要である。これがあらゆる學問の研究に於いて、真先になすべきことであつて、その基礎を吟味して、而して後始めて確實な學問上の研究をする事が出来る譯である。ロックはかくの如く考へて、認識研究をなすに至つたのである。^(三)さればロックをして認識研究をなすやうに促したのは、自國の他人の著述でもなければ、又固より外國の思想でもない。而かもロックが斯く思ひ付いて、愈、認識の研究をなすに至つてもその参考したる書物は甚だ乏しく、「悟性論」一卷は殆ど彼の獨創といつて宜い。さればロックの認識論は、之が研究をなすに至つた動機からいつても、その研究の經過からいつても、すべてロック自身の發現と見ることが出来る。而してロックは英吉利人なるが故に、彼の認識論

は英吉利人の認識論、英吉利風の認識論であると論斷したのである。従つて認識論上の經驗論は、英吉利風の認識論であると論斷することを得るのである。

英吉利の認識論は、ロック、ヒュームのそれで盡きてゐるのではない。十九世紀になつて、この古典的な經驗論と異つた認識論が現はれてゐる。しかしそれ等は外國思想、殊にカント認識論から多大の影響をうけて起つてゐるもので、純粹な英吉利風の認識論とは見做し難い。この點については後段に於いて猶論ずるであらう。斯うした英吉利風の經驗論を觀た後に、獨逸風のそれを觀ると、その色調の著しく異つてゐる事によつて打たれるのである。その獨逸風の認識論は、誰によつて代表せられるかといへば、それはいふ迄もなくカントである。カント認識論は、獨逸認識論の源泉であつて、幾筋の認識論の流派があつても、それ等は詮する所、皆それ(三)に源を發してゐるのである。そのカント認識論は如何なるものであるか。經驗論に於いては認識はすべて經驗から來たものであるとするのであるが、それはまだ詮義の足らぬ考へである。經驗は、感覺及び省察から來た印象と、その印象が再現されて出來た處の觀念アイデアとが、雜然堆積して出來てゐるものではない。それが

經驗として、吾等に了解され得る程のものならば、それはある一定の形式に循つて統整せられたる印象・觀念であらねばならぬ。而してその形式そのものは經驗から來たものでなく、經驗に先つて存在してゐて、經驗その者を可能ならしめる處のものである。此の如き形式は、カントは之を名づけて悟性の形式といひ、又之を範疇と唱へ、そしてその數を十二數へたのである。世にカントの十二範疇と稱するものはこれである。カントはかく説いたばかりでなく、その所謂感覺や省察やも、亦ある先天の形式を俟つて後に始て可能な者で、それなしには不可能なものである。その形式といふは、時間と空間とである。カントは之を直觀の形式と名づけた。あらゆる感覺及び省察は、此の先天の直覺形式があつて、始て可能なものである。かうカントは説いたのである。それゆゑ、カントの認識論は、總じて先天觀念論といはれるもので、認識の起源と性質とを、英吉利風の經驗に求めずして、猶一步深く突き込んで、その經驗を可能ならしめる要件に見出したのである。故にカントに循へば、認識は經驗より來れるもので、その限界は、經驗の達し得る範圍に止るものであるが、その「經驗」といふのが、英吉利風の常識的なものでなく、先天形式

の要件を含んだ處の經驗である。^(註)

カントの認識研究を促して、斯うした批判哲學を起さしめた誘因は、英吉利の書物であることは注意すべきことである。一千七百八十一年以前のカント、即ち批判哲學以前のカントは、矢張り在來からあり來つた獨斷哲學者の一人に過ぎなかつたのであるが、ヒュームの「人性論」は、カントをその「獨斷の睡りから喚び起して」、豁然、經驗批判、進んで一般的に認識批判の境に入らしめたのである。さればカントの認識論は、純英吉利風のヒュームの純粹經驗論が、カントの精神の坩堝の中で融かされ、そしてそれがヒュームとは全く異つた型に鑄られて、出來上つたものと言ふことが出来る。換言すれば、常識に分りの宜い處の英吉利風の經驗論が、深刻な徹底した獨乙風の先天觀念論になつて表はれたものであるといへる。

カント以後、獨乙には認識論上諸流派が起つたが、そのカントの説に賛成せるものは無論のこと、それに反對せるものでさへ、所詮はカント認識論をその足掛りとして、彼等の認識論を建造してゐるのである。ハルトマンの先天實在論でも、ショーペンハウエルの認識論でも、甚しきは、アヴェナーリウスの「純粹經驗批判」でも、つま

りはカント認識論にその歩を起してゐる。^(五) 況んや、今日のコーヘン、ナトルプなどのマールブルグ學派や、ヴァインデルバンド、リッカールト等の西南獨乙派の認識論は、正しくカントのそのの嫡流である。^(六)

再び翻て英吉利を観るに、ロック、ヒュームの十八世紀の認識論の後に、十九世紀に於いて、グリーン、ブラッドレー等の所謂絶對論派の認識論や、ボサンケー一派の認識論が出てゐる。そしてそれ等の認識論は、ロック、ヒュームのそれとは大分色調を異にして居つて、これでも經驗を尙ぶ英吉利風の認識論かしらんと思はれる程である。その筈である。此等は自然に英吉利の畑に生じたものでなく、獨乙のそれに生じたものを移植したものなるが故である。即ち前者は重にカントの認識論に根を置いて、後者は重にヘーゲルの論理に脚を立ててゐるからである。^(七)

一 ロックは吾人の經驗し得る所のものは、すべて物の屬性であつて、物そのものは到底之を經驗する事が出来ない。而も物は、その屬性の保持者として、必ず客觀に存在するものと觀ぜざるを得ないといふ考から、物體の屬性を保持するものとして、物—心に對したる物—の存在を許し、心の屬性を保持するものとして、精神の存在を認めしたのである。即ち物といふ本體、心といふ本體があつて、それが物・心二界に

表はれてゐる、又表はれて來るべき屬性を保持してゐるものである。ロックはかう説いたのである。さればロックの認識論には、物の本體、心の本體といふ觀念が、經驗以外の起源を有つて存在してゐたのであるが、バークレーはその非物論に於いて、右兩者のうち、先づ物の本體といふ觀念を除去してしまつたのである。しかし彼は猶、心の本體といふ觀念までも除去するに至らなかつたのであるが、ヒュームはそれをも除き去つて、彼の認識論の上に、經驗以外の起源を有つてゐる一切の本體觀念を取り去てしまつたのである。彼は吾等の經驗内に入り來る所の種々の屬性以外に、その屬性を保持してゐる所の本體なるものはあるのではない。物は心の作用で、心の中に生じたる、而して心の中にのみ存する所の物の屬性の「東」^{ボント}を一つにした觀念に外ならないし、心は心のその「東」の觀念に外ならぬ。即ち本體の觀念も、經驗から生じて來た、後天的のものであると説いたのである。又、因果律も同様で、ヒュームは、因果の觀念は、甲乙の事實が常に前後に相連続して起さることを反覆經驗し、爲にその兩者の間に聯想が出來、その聯想の爲に生じたる、心の習慣に外ならぬと論じたのである。つまりヒュームは、認識の一切の根源を、經驗といふ處まで溯源したのである。

二 ロック著「悟性論」一千八百九十四年オックスフォード版、校訂者フレージャー氏序文 一六一—一七頁。

三 カント以後の獨乙哲學は、認識の研究が甚だ盛で、苟くも哲學の研究をなさんとす 一七三

るものは、必ず先づ認識の研究をなさればならぬやうになり、動もすれば一部の學者には、認識の研究そのものが、哲學研究であるかのやうに思はれるやうになつたのである。勿論ヘーゲルの如きは、認識論は水に入らずしての水泳術の講釋であるとして、之を輕視し、ブツセなどは、認識の研究といふも、哲學の研究と異つたものでない、認識の研究をやつてゐるが中に、多分に哲學の問題を取扱てゐるのであると論じて、餘りに重く認識論を觀る觀方を排してゐるものもあるが、しかし概していへば、カント以後の獨乙哲學には、認識論の研究の盛であることは、否むことの出來ない事實である。

そしてカント以後の認識論の流派は、幾筋にも岐れてゐるが、所詮はカントのそれに源を發してゐることは本文に述べた通りである。

四 カント「純粹理性批判」超越的感覚論及び超越的分析論。

五 アヴェナリーリウス「純粹經驗批判」卷一、序文二〇頁參照。

六 マールブルグ學派と所謂西南獨乙派との間には差異あり、前者は後者よりも一層カントに近く、而して、アロイス・リールは更に近い。

七 オフロテツク「カリーオン」倫理學序論、「ブラツドレ」アッピアラニスリアリチー「現象と實在」ホサンケー「知識と實在」エッセンシアルス「論理學要論」

二

以上第一節に於いて認識論の方面から、英吉利風は經驗的で、獨乙風は主理的であることを論述したが、本第二節に於いては、倫理學の方面から、その事を論述しよう。

道德といふ現象は、之を主觀的に見れば、種々の善惡、正邪の觀念や、可し、可からずの拘束的強迫的感情や、或は賞讃、擯斥の感情や、或は功績イット、デア、リット、不功績の評價や、或は後悔の感情や、種々雑多の觀念、情緒等が吾等の意識中に存在してゐる現象である。それゆゑ、此等を唯與へられたる事實として觀れば、一種の精神現象に外ならぬものである。之に反して道德を客觀の方面から觀れば、ある社會のある時代に普遍的妥當性を以て行はれてゐる規律である。上下の秩序を保ち、各人間の關係を整へて、社會の人々をして、各その安寧と幸福とを得しめる規律である。それ故、是れも單に與へられたる事實として觀れば、一種の社會現象に過ぎぬのである。此の如く、道德は孰れにしても一種の事實として觀られ得るのであるから、之を經驗的方

法で研究する事になれば、その研究は必然心理學的になるか、又は社會學的とならざるを得ない譯である。換言すれば、必然道德意識(廣義)の心理學、道德事象の社會學とならざるを得ない。然るに英吉利の倫理學を見るに、此の種の倫理學が甚だ多い。英吉利の十八世紀及十九世紀の上半分に現はれた倫理學は、殆んどすべて道德意識の心理學で、十九世紀の下半分から、今世紀かけての英吉利倫理學には、道德事象の社會學が多い。米國某教授(今茲に名を逸した。且つ座右にその書なし。他日訂正すべし)が既に言つた通りに、近頃でこそ倫理の書物には、大概「倫理學」といふ標題を附する様になつたが、十八世紀及十九世紀の始頃には、倫理の事を論じてゐながら、倫理學の標題をつけてゐたものは少いのであつて、多くは心理學的の標題が多かつたのである。たとへばヒュームの書名は「人性論」といひ、シャフツベリの書は「徳及び功績について」といひ、リードのは「人間の能動力について」といふが如きであつた。此等の標題だけから觀ても、當時の倫理學の研究法は、如何なものであつたらうかを、略察することが出來たらうが、實際立ち入つて觀ても、そうに相違ない。十八世紀の問題は、眞の人性は利己的なりや否や。人間に無私の愛

情なるものありや否や。理性と感情との關係は如何。同情の道德的行爲に對する作用如何。ある行爲が道德的に功績ある行爲なりと感じたる時の心理状態如何、何等であつて、皆心理上の問題ならざるはない。而してその問題を取扱ふ方法も亦、心理學的であつて、心理的に説明しきへすれば、それで倫理の研究をなしたものと考へてゐたのである。

又十九世紀の下半分に於いては、彼の諸學の研究に多大の動搖と、而かも又、光明とを與へた進化論の思想を取り入れて、倫理をも研究しようといふ試みが表はれた。スペンサーや、スッザイランドや、ホップハウスや、ウエスターマルクなどの研究は、それである。此等は皆進化論の光で道德の分野を明にしようとしたものであるが、しかし前二者は多く道德意識の進化を論じ、後二者は社會事象としての道德の進化を説いたのである。

以上の所謂道德心理學にしる、道德社會學にしる、すべて經驗的研究方法を取れば、必ずそこに至らざるを得ないので、そしてその經驗的方法を重用するのが英吉利の學風であるとする、右兩種の倫理學は、その適當の意味に於いて英吉利風の

倫理學といふことが出来る。但、此の經驗的研究法を取れば、それと同時に必ず承認せざるを得ない事がある。それは外でもない、斯くして成り立つた所の倫理學は、それはゾルレンといふザインの説明的研究であつて、ゾルレンを如實に研究して、そのもの自身を建設せんとする規範的研究でないといふことである。然るに英吉利風の倫理學は、その當然守るべき藩籬を脱して、ゾルレンそのものを建設せんとする規範的研究をなさんとしてゐるものが多い。^(五)

しかし、斯うした、道徳心理學、道徳社會學の外に、英吉利には、猶倫理上の直覺説がある。そして此の直覺説は、少くも前後二回現れてゐる。カドワース、モーア等の直覺説は前期の直覺説で、ブライス、リード等のそれは後期のそれである。此の二つの直覺説は等しく直覺説とはいひでう、その根柢は異つてゐる。前期の直覺説は、形而上學の根據に立ち、後期のそれは心理學上の基礎に本づいてゐる。しかし孰れも直覺説として、善惡・正邪の差別は、或る意思の任意の發表によつて定まつたものでなく、それ自身、本質上から定まつてゐるものである。そして吾等人間はその客觀的善惡を直覺する事が出来るものである、と説くことに至つては同様であ

る。さて直覺的といふものには、深いのも、淺いものもあり得るもので、淺い直覺説は常識に近い。常識は、多くの場合に於いて粗雑な直覺説である。カドワース、モーアの直覺説、ブライス、リードの直覺説は、決して深遠な、玄妙な直覺説でない、むしろ、常識に近い直覺説である。カドワースが、道徳は永久にして、且つ、不變のものであるといふのは、凡そ物はその物の本質ネチネテのある通りにあるものである。物の白きは「白さ」がある爲であり、物の圓きは「圓さ」がある爲である。而してその「白さ」や「圓さ」やは、客觀的存在を有つてゐるものである、意思が任意に作つたものでない、又作ることか出来るものでもない、といふ一本筋の議論から割り出してゐるに過ぎない。此の如きはむしろ常識に近い思想で、始めて道徳そのものについて省察した時に、浮んで來易い思想である。そしてリードに至つては、既に常識を自己の系統の出發點としてゐる。

英吉利風の倫理學の研究方法は、以上のやうなものであるが、之を獨逸に見ると甚しくその色調を異にしてゐることを感ぜざるを得ない。ライプニッツの倫理は、所謂完成説といふもので、必ずしも深奥のものといへぬのであるが、しかし「テオド

「セイ」の中に於いて、その道德の根據を論じてゐる所は、ケムブリッジのプラトーン學派の比でなく、又後期の直覺論者などの説とも異つてゐる。ライプニッツ・ヴォルフの後に於いてはカントであるが、カント倫理學は、一切經驗的基礎を道德界から排除し、經驗的の者は究竟利己的のもので、從て經驗的事實を道德の基礎となす所の倫理説は、つまりる所利己説とならざるを得ない。而してその利己説は、到底倫理上の原理として立する事能はざるものなるが故に、經驗的基礎は一切之を倫理の世界から排除し、驅逐してしまはなければならぬ。彼は此の如く經驗的基礎を除いて、そして理性——實踐理性の直接命令を以て、倫理の唯一の基礎としたのである。⁽⁹⁷⁾カントの倫理説は、ある意味の直覺説といふ事が出来る。⁽⁹⁸⁾しかし、その直覺説は、ブライス、リード等のその如くに、常識に近い、そして又、それ等の經驗的なるに比して、甚だ深奥なる直覺説である。何といふてもカントは西洋哲學史上に於ける最も偉大なる思想家の一人であつて、その後の西洋哲學——本國獨逸は無論、その他の國に於いても、積極的か、消極的か、孰れかその一に偏することはあれど、兎に角直接間接にその影響を蒙てゐないものは、殆どない、何等かの因縁の絲をカントに

引いてゐないものは殆どない有様である。英吉利の倫理學でも、大にカントの影響をうけてゐるものもある。⁽⁹⁹⁾

カント以後のロマンチズムに屬する諸學者の倫理説でも、十九世紀の後半から、今世紀かけて表はれた人々のそれでも、之を英吉利風の倫理學に比べると、甚だ趣を異にしてゐる。シュライエルマッヘルの倫理學でも、ハルトマン、ショーペンハウエルのそれでも、單に經驗的方法によれるものでなく、主理的方法が優つてゐる。⁽¹⁰⁰⁾斯やうに倫理學の研究の方法の上から見ても、英吉利風と、獨逸風とは、明かに之を區別することが出来る。

- 一 ホッブス以後に表はれた英吉利の倫理學は、シャフツベリー、ハツチソン一派の倫理學でも、カンパーラント、ロツク一派のそれでも、ヒューム、ハートレー一派のそれでも、乃至ベンザム、ミル一派のそれでも、皆大抵、道德心理學といふことが出来る。
- 二 チャーレス氏「科學としての倫理學」萬國倫理學雜誌(一九一四年)
- 三 コトーム Treatise on the human Nature, シャフツベリー Essay concerning Virtue and Merit, リード On active Powers.
- 四 スペンサー「倫理學原理」、スウザラント「道德的本能の起源及發達」、ホッブハウ

ス「道德の進化」、ウエスターマルク「道德的觀念の起源及發達」。

五 「丁酉倫理講演集」第一四七號桑本博士著「倫理學の價值」參照。

六 カドナロニス「永久にして不變なる道德に關する論究」第一卷第二章。

七 カント「實踐理性批判」及「道德純理哲學の基礎」等參照。

八 シゲユキツクは「倫理學說批判」山邊、太田二氏譯「Methods of Ethics」に於いて、カント倫理學を哲學的直覺說の名の下に分類してゐる。我が邦にては加藤弘之博士はカント倫理學を常に直覺說といふてゐる。「道德法律進化之理」「世界の三大矛盾と進化」等參照。

九 所謂英吉利新カント學派の人々、即ちグリーン、ブラッドレー等の倫理說は、カントに脚を立てて、頭をヘーゲルの思想界に突き出したものである。

一〇 シュライエルマツヘン「哲學的倫理學」、ハルトマン「無意識哲學」、シヨールペンハウエル「意思及現識としての世界」(姉崎博士譯)、「Die Welt als Wille und Vorstellung」及「倫理學の基礎」、ユーヘン「純粹意思の倫理」(Ethik des reinen Willens)、ユーールドシヤイド「集合意思の倫理」(Ethik des gesammten Willens)。

三

以上第一、第二の二節に亘つて述べたる所の英吉利思想は經驗的で、事實を重ん

じ、獨逸思想は主理的で、道理を喜ぶといふことから、他の種々の事が演繹して考へられる。第一には、英吉利思想は比較的無系統的で、獨逸思想は之に比して、著しく系統的なものである。例へば「分類」といふことについて考ふるに、最も論理的な分類はある一類と、それと正反對なる他の一類とを分類するのであつて、その分類なれば秩序整然、系統分明であるが、それだけでなく幾多の事實について、單に便宜の爲になす所の分類は多少皆クロスクラシフィケーションたるを免れない。此の如き分類は、到底秩序整然、系統分明といふことは出来ないが、しかし事實上の便宜からいへば、寧ろ前者に優つてゐる事もあるものである。實際の事實は非常に複雑してゐるものであるから、純論理的分類を施すのに、困難なる場合が少くない。是は分類といふ一例について、理窟を正して行けば系統が立ち、理窟よりも事實上の便利といふ方を重んずれば、系統といふことは、自然第二位的に落ちざるを得ないことを述べたものである。斯うした道理で、經驗的な英吉利思想は、自然、餘り系統を重んぜざる思想となり、主理的な獨逸思想は、系統を尙ぶやうになつてゐる。

此の命題も、種々の事象で之を説示する事が出来るが、先づ、英吉利の社會組織、獨

逸の社會組織を見ても分るのである。河上法學博士は、倫敦から大阪朝日新聞に通信して、英吉利では、内閣諸大臣の官名までが一様に出來てゐない、或は大臣といつたり、尙書といつたり、秘書といつたりしてゐる。英吉利といふ國は、萬事が此の筆法で、極めて便宜主義で、何事も劃一的に出來てゐぬから、他國人がその組織を十分に理解することは、甚だ困難である、と通信してゐたが、河上氏の此の論文は、通俗を旨とする新聞紙への通信であるから、言葉は如何にも通俗に出來てゐて、それが爲に、その内容までが、唯、一時の讀み物のやうにのみ思はれた人もあつたらうが、予は決してそれとのみは讀まなかつた。慥に面白い一つのジョンブルの特性批評として讀んだ。實に河上氏の批評のやうに、英吉利の社會組織は非常に複雑してゐて、中々一筋系統で之を括つてしまふ事は出來ない。之を教育制度について觀ても分る。小學校でも、中學校でも、大學でも、その制度は決して單純でない。一つ一つの學校が、皆獨特の個性と、歴史とを持つて、存續發達して來てゐるので、甲の學校を以て乙の學校を推す事は甚だ困難である。そうして、かうした獨特の個性と、歴史とを有つた諸の學校が儼然としてその存立を主張して、そしてそれが直に英吉

利の教育制度を構成してゐるのであるから、その教育制度は、決して一樣單彩なものではない。それで單に一見した丈では、英吉利の教育制度は、何處にその統一を有つてゐるか見分け難い位である。

之を獨逸の教育制度に見ると、餘程趣が異つてゐる。獨逸のでも之を我が邦のに比べると、大に複雑してゐるのであるが、英吉利のに較べると、餘程井然たるものである。獨逸の大學は、何れの大學も略、同様の制度を具へてゐるもので、甲から推して他の乙、丙、丁等の大學は、略、之を知る事が出來るやうになつてゐる。中學校の制度は稍、複雑してゐるが、是れとても、實はギムナージウムといふ大きな一類のデューナスから、色々のヴァライテースが表はれたといふに過ぎぬのであつて、系統の上からいへば、さまで複雑してゐるとはいへぬ。兎に角英吉利のに比ぶれば、大學でも、中學でも、系統立つたものといへるのである。

之を學問の上から見ても、さうである。先づ普通の「歴史」についていふても、歴史の時代にイスマスをつけて、歴史の發展を理窟の上で説き去らうとした努力は、獨乙に多くして、英吉利に少ない。ヘーゲルの「歴史哲學」の如きは、正しく獨乙思

想の發揮であつて、ラムブレヒトの「獨乙國史」の如きも、英吉利などには殆んど見難い學風である。獨乙思想は、事實の上に多少の無理はあつても、出来るだけ、之をイスマスで形付けてしまはうとする思想である。普通の歴史に於いても此の通りであるが、哲學の歴史に至つては、その對照が殊に顯著である。哲學史は之を英吉利に比べていへば、殆んど獨乙畑の特産物といつても宜い位である。獨乙には哲學史の名著が澤山あるが、英吉利には甚だ少ない。^(三)英吉利では哲學史の教科書用のものから、参考書用のものまで、獨乙のを翻譯したものが多く行はれてゐる。^(四)又少數の英吉利人の手に成つた哲學史は、單に先哲の學說を臚列したものが多く、我が國の「先哲叢談」風なもので、歴史としては幼稚なものである。^(五)所謂編年史體であつて、文明史體でない。然るに之に比べると、獨乙の哲學史は可成諸先哲の哲學をイスマスで括り上げて、そして甲乙間の連絡をも理窟で結び合はして、哲學思想發達の歴史といふ繩を、なひ上げようとしてゐる。そればかりでない、一人の先哲の思想にも、青壯老年期に依て異同が見えて居れば、その變化をも理窟で繋ぎ合してゐる。獨乙の哲學史は、如何にも美事な藝術品である。これ等は、英は事實を

重んじて系統を尙ばず、獨は理論を重んじて系統を喜ぶといふ精神の、最も恰好な表現であるやうに思はれる。^(五)

- 一 大阪朝日新聞、大正三年十一月十九日第一一七八一號掲載。
- 二 獨乙には、ヘーゲルの哲學史を始めツエラーの希臘哲學史、クノー・フィツシャアの近世哲學史、ヴィンテルバンドの哲學史三種等の名著から、エルドマン、フアルケンベルヒ、その他多數の哲學史の名著があるが、英吉利にはそれに匹敵するやうな哲學史は殆どない。
- 三 シュエーグラの哲學史は、小冊子ではあるが、一般哲學史の教科書としては、寔に恰好なものである。獨逸本國に於いても可なりに廣く用ゐられた書物で、レクラムの「世界文庫叢書」の中に收められた位であるが、英吉利には之と比すべき程の著述もなく、矢張り、此のシュエーグラの書を翻譯して、哲學の學生に讀ましめてゐる。予の知る限りに於いても、此の書の翻譯には、既に二通りまで出來てゐる。その他前記の獨逸書の哲學史は、その一部、又は全部翻譯せられて流布してゐる。英吉利の哲學史といへば、古い處では一千六百八十七年のトーマス・スタンレーの哲學史や、稍新しい處でいへば、リウキスの列傳體哲學史の如きもので、唯、原著をそのままに出したり、又は極めて不器用に、先哲の學說を陳列したりしたもの、過ぎない。バックスの哲學史の如きも甚だ拙劣なもので、ロージャリス(米人なれど、英

吉利種と見て之を英吉利中に數へる。猶後に至てかうした例が出て來るの哲學史は稍、觀るべきものあれど是れとて恐らく獨乙思想に負ふ所多いであらう。かう勘定して來ると、予の知る限りでは、英吉利には確な哲學史一冊もないといふことになる。どうしても哲學史は獨乙畑の特産物である。

五

以上の事から、他の學術上の方面の研究も、英・獨二國の學風には、著しい對照があるだらうと、容易に想像せられるのであるが、事實果してそうであつて、印度研究の如きも、之を専門の楠亮三郎博士に聞いて見ても、概して英のは訓話的研究で獨のは言語學的、哲學的である、前者は系統的システマチック・スタディーの研究を重とせず、後者はそれを重んじてゐるとの事である。又自然民族の研究などについても、同様のことがいへるやうである。英吉利には自然民族に關する系統的の研究の書よりも、むしろ、彼等の事實を記載した資料になるものが多く、獨乙には資料になるものは英吉利よりも少いが、却て系統的の研究の結果が多いやうに思はれる。かうした事も、所詮は事實・經驗を重んずる英吉利風と、理論・系統を喜ぶ獨乙風との對照が、表現したものと見られるのである。

四

事實を重んじ、經驗を尙ぶといふは、やがてその事實に執著して、その事實を最後

の槓杆てこに取つて、何でも、それでなければ動かさず、又、それで他のものを動かして行かうといふ精神になる。換言すれば飽く迄確實な事實に執して、その事實の變するまでは、變らじとする精神になる。是れやがて、保守的精神といふものではないか。英吉利の思想は、甚だ保守的なものである。縱令、新式の機關や、汽罐が發明されて、それが慥かに利益な、便宜なものであることが明かであつても、現在据ゑ付けてある機關・汽罐の使用に堪へてる限りは、容易に之を取り代へることをしないのが、英吉利流である。交通機關でも同様である。自動車の方が馬車よりも、確かに便利であることが分つても、現在の馬車が使用し得る限りは、容易に自動車を採用しないのが、英吉利流である。又縱令や、或る場合に、或る變革をやるにしても、が、根本からすつかりこれを改造してしまふなどは、決して英吉利流でない。能く／＼使用に堪へない部分だけ之を取り代へ、能く／＼堪へ切れない不便のある部分だけ、之を變改して行くのが英吉利流である。だから、政治組織なり、社會組織なり、工場組織なり、今日英吉利に存在する制度・組織は、すべて、その時／＼の必要已むを得ざる場合に、その必要に應じて補修して來たものである。従て複雑を極めてゐるも

のである。即ち獨乙流の系統なるものを見出し難い。従て外から之を摸倣まねしようにも摸倣がない。摸倣ようとすれば、英吉利の社會全部を摸倣ねばならぬ様なもので、此の部分のみを取つて、彼の部分を捨てるといふ事をし難いのである。是は英吉利の體系を重んじない精神と、保守的精神との相互關係によつて出来た結果である。普魯西では法律の力で斷然綴字法の一定をやつて居り、同じ英國語の亞米利加合衆國でも、綴字法改良の運動があるのに、英吉利ではそんな氣色が殆んど見られない。愛爾蘭の自治案の如きは、數十年來の英吉利政治界の宿題で揉みに揉まれた問題であるが、近頃に至つて漸く何とか解決つきそうになつたが、それをつかない内に、今度の歐洲の大戦亂となつて、又々延びることになつた。婦人選舉權問題の如きも、前者に比すれば新しい問題であるが、それでも中々長い問題である。随分激烈な運動があつたにも拘はらず、容易にその結末には至らない。恐らく、今後幾年、或は幾十年も揉まれる事であらう。「徐々に而かも確實に」は、たしかにジョンブル氣質であつて、日本流の一氣呵成式とは正反對である。河上氏が前述の通信中に、「英吉利人は實に血の循環の悪い國民である。しかし一旦循環切つて

しまへば、中々容易に冷えない國民である」といふ意味で、特性批評をやつてゐられたが、まこと、英吉利人の保守的精神と、同時に又堅實なる精神とを表はした、面白い言ひ廻しである。

一 獨乙では一千八百八十年に法律で綴字法の改良を斷行した。

五

英獨思想の第三の對照は、英吉利思想の常識的なるに對して獨逸思想の哲學的なることである。英吉利思想は分りは宜いが、深みが足りない。獨逸思想は容易に、その堂奥に入ること許さないが、しかし如何にも深みがある。是れが、又、餘程著しい一つの對照である。

先づ之を認識論上の一つの問題たる、認識の對象オブジェクトの客觀性、又は客觀的實在性に關する英獨二國の差異から見よう。ヒューム——英吉利の哲學界に於いては、古今を通じての大思索家の一人に數へねばならぬヒュームでさへ、此の問題にはさまでに屈託してゐない。既にヒュームの前にバークレーが出て、吾等の感覺、知覺はすべて

主觀的のもので、それ等を通して、物の客觀的實在性を知る事は出来るものでないといふ説を唱へ、氏はその説から更に、だから物は客觀に存するのではなく、單に存するが如くに見えてゐるに過ぎない。そしてその實は、凡て主觀の觀念に外ならぬものであるとまで論及したのである。即ちパークレーは、認識論上の主觀説から、本體論上の非物論まで論究したのである。かうした極端な主觀説の後に出た所の人でありながら、ヒュームのそれに關する解釋は簡單である。明確で、而かも活き／＼してゐる印象は、單に精神内のみある主觀的のものでなく、同時に客觀界にある實在である。ヒュームの客觀的實在性は、殆ど朴素的實在論に近いものである。朴素的實在論に於いて、知覺せられたる物と、知覺そのものを區別せずして、知覺即ち知覺せられたる物と見て、兩者を同一に見てゐるのであるが、ヒュームは印象は精神の印象をうける仕方はいふたものでない、印象そのものゝ示す所の物をいふのであると説いてゐる。此等の點は少くとも朴素的實在論に近いものである。

近頃のオックスフォードの學者達の人格的唯心論又は人本主義の認識論や、又ゼーミュスの實用主義の認識論は、ヒュームのそれなどは趣を異にしてゐるものである。

が、是等の思想は別の項目に於いて論ずる機會があるから、こゝでは之を擱く。又殊に亞米利加に於いて漸く哲學界の一新「傾向」として表はれて來た新實在論の哲學は、むしろ哲學を認識論から自由にしようとしてゐる所の運動で、比較的分りの宜い直覺説に立ち返らうとしてゐる哲學である。懷疑論は、人間の精神の知識探究に疲れた時の「休憩所」であるといはれてゐるが、獨斷論は、精緻な研究を面倒がる所の粗笨なやり方といつて宜い。亞米利加のやうに、萬事にいそがしい國では、學問も、自然急ぎ足になる傾向があるのであらうか。

かうした實在觀念は、獨逸のクラシカルの哲學者には殆んど見られない。思辨に思辨を重ねて、細緻微妙の理路を注意深く辿つてさへ彼等の到達した實在觀念を理解することは容易でない。カントの「物如」も、スペンサーの「不可知」も、共に認識する事が出来ぬものといふ點に於いては同一であるが、それに達する筋道に至つては、その深淺精粗餘程異つてゐる。英吉利の十九世紀の初には、リード一派の常識學派なるものがあつて、認識論に於いても、倫理學に於いても、常識的な直覺説を唱へたのであるが、こんな學派は、如何にしても英吉利畑のものである。英吉

利の十八世紀の大哲學者には、實際家・官吏などとして活動してゐた人が多くあつたが、近頃では學者はだん／＼専門的學者になる傾向であるが、併しそれでも政治家であつて、哲學研究者として造詣の甚だ深い人が一二にして已まない^(五)。是等も英吉利の思想を常識的ならしめる原因であるかも知れぬが、又一方からいへば、思想が常識的であるが爲に、かうした専門學者以外の學者を出す事が出来るともいへやう。之を獨乙の學者は、古くから専門の學者で、大抵は大學の教授であつたのと比較すると、甚しい對照となるのである。所謂「獨乙式觀念論」は、獨乙思想の表現で、とても常識だけでは考へ至らぬ所の思想で、まづ哲學者が、物靜な大學の研究室から考へ出した、幽玄な思想である。英吉利の十九世紀後半以來の思想が、所謂絶對派の思想にしる、蘇格蘭學派の思想にしる、乃至人格的唯心論派の思想にしる、それまでの思想と比べて何となく幾分の深みを加へたかのやうになつたのは、多く獨乙哲學の影響、殊にカントとヘーゲルとの影響に依るのである。

一 ヒューム「人性論」第一卷第一部第一章、第二部第六章、第三部第九章、第三卷第一部第一章その他。

- 二 米國新實在論者六人組合著「新實在論」中マーヴィン氏著「認識論」からの形而上學の自由解放」及び同書總論。
- 三 リードの常識説は、吾等の精神には、自明にして究竟的なる原理が、本來具はつてゐるものである。そしてあらゆる研究はそれを究竟の出發點としなければならぬものである。その原理は、何人にもあり、何人にも分るものである。氏は之を常識と名づけたのである。氏は知識成立の常識に十二原理を數へ、道德の其れに五つ數へてゐる。
- 四 ロックもヒュームも共に政治・外交等の方に働き、パークレーは社會・教育の方に働いた人達である。
- 五 バルフチア、ハルテイーン等は、その重なるものである。

六

英吉利思想の功利主義的・個人主義的なるに反して、獨乙のそのの權力主義的・團體主義的なるは、是亦著しい對照の一つであつて、今之を第四、第五の對照として置かう。

英吉利民族は、殆どあらゆる場合に於いて、自分の利益といふことを忘れること

のない國民の如く見ゆる。今次の歐洲大戦争の當初英吉利が愈、獨塊に對して宣戰を布告した後の最初の議會に於いて、アスキス首相の爲せる演説にも、「我が英吉利の利益と名譽と權利との爲に、慎重審議せられんことを望む」といふ語があつたやうに見えてゐた。彼等は戰時に於いても、猶自國の利益といふことを忘れてゐない。而かも、その利益といふことをば、名譽と權利といふ言葉の前において、第一位にしてゐる。彼等は愈、戦争を開始するのにも、利益といふことを忘れてゐない。これは近頃予の眼に觸れた一例をいふまでに過ぎぬのであるが、すべて斯うしたのが英吉利式である。「功利主義」といふ言葉は、ゼー・エス・ミルが自分の著述の標題として、之を用ゐてから、廣く一般に用ゐられるやうになつたのであるが、それは單に言葉の上のことであつて、そうした思想その者は、古くから廣く英吉利に行はれてゐたのである。實に此の思想は、確に英吉利畑の特産物である。ホッブスの絶對主義、専制主義の倫理説、道徳論にして、からがそれは一面の議論であつて、他の一面には利己主義を有つてゐる。カンバーランドからロック、ヒューム、ハートレー、ペーレー等の十八世紀の學者を始め、スペンサー、シデューキック、スチーブン、アレキサンダ

一等十九世紀の碩學に至るまで、皆、利用・快樂・幸福等を、倫理の究竟原理と立てた所の人人である。嘗に此等の快樂論者、功利論者と銘を打つた人々ばかりでなく、所謂カント派の人々の思想中にも、明かに英吉利式の處を發見する事が出来る。それはカントの倫理説は、結局嚴肅説、又は克己説となる事を免れない。英吉利人の感情は、到底その嚴肅説、又は克己説を以て満足する事が出来ない。そこで、かうしたカント倫理學と、英吉利の功利思想とを、如何にしたならば結び付ける事が出来るだらうかと、工夫した結果の表はれたのが、グリーン一派の倫理説である。見る事が出来る。それ故グリーン一派の倫理説は、つまるところ、カント倫理學を、英吉利流の鹽梅で料理したものといふことが出来る。

英吉利の實利思想は、嘗に道徳上の善惡の差別を以て、之を實利に歸するばかりでない。知識上の眞偽をも、實利の有無によつて判定しようとするのである。數年來オックスフォードの哲學者達によつて唱道せられた人格的唯心論、又は人本主義の論は、やがてそれである。而して此の人本主義、又は人格的唯心論なるものは、亞米利加のゼームスの唱へた處の實用主義、又は根本的經驗論にその源を發して

あるので頗るそれに近似した處の思想である。ゼームスの考へに従へば、吾々の知識は、「吾」が「客觀の世界」から作り上げたもので、客觀の世界から作り出されたものでない。古風の經驗論では、一定不動の客觀の世界なるものがあつて、それが感覺及び省察の窓を通して、精神の中に入つて來て、白紙の如きその上に印象を作ることによつて、吾等の知識なるものが生じたといふが、それは大なる謬見で、「吾」を離れた客觀の世界、即ち實在なるものは、吾に取りては全く無意義なるもので、すべて「吾」の經驗の中に入つて來て、始めてそれが實在となるものである。實在は、全くプラスチック(柔軟性)なもので、「吾」の經驗如何によつて、伸縮自在なものである。故に「客觀の世界」といふも、實は「吾」の知識内の世界であつて「吾」の知識を離れたる「客觀の世界」なるものは、全く無意義のものである。真理とは、通例「吾」の知識と、「實在」との一致をいひ、誤謬とは、その不一致をいふと、解釋されてゐるのであるが、然るにその「實在」なるものは、既に「吾」の知識圈内のものであるが故に、真理の通例の意味を當嵌めると、真理とは知識と知識との一致といふことになつて意味をなさない。それなら真理は如何なるものかといへば、「吾」は、生の必要の爲に

真理を作りつつ進んで行くのである。吾が知つたといふことは、如何に吾が働くべきかが明かになつたといふ事である。知識の眞偽を決するものは動作である。「ワーク」である。真理として一定不動のものがあるのではない。「吾」が生ゐる爲にする所の經驗の進むに従つて、真理は流動するものである。故に吾等の認むる所のものは、「真理」であるといふよりは、むしろ「眞理過程」である。吾等は絶えず、「眞過程」をやつてゐるのである。(シラーはゼームスの此の「證眞過程」といふ語の代りに「試み」といふ語を用ゐてゐる)。即ち眞理といふは、その「證眞過程」が生十分なる満足を得たるものを言ふのである。此の外に眞理なるものはないといふのが、ゼームスの眞理論である。

コールドウエルは、ゼームスの此の實用主義を批評して、實用主義は、その「活動」又は個人の自由なる創造的努力を力説する點に於いて、眞理は人間の作つたものである、と説く點に於いて、その道具主義に於いて、その根本主義に於いて、その經驗論に於いて、一切の知識は、つまりは信念を基礎とするものなる事を説くに於いて、スコラ風、又辨證的哲學に不満足を感じて、哲學は働くべきものなることを主張する

點に於いて、その他種々の點に於いて、多分に亞米利加式的特性を含蓄してゐる。即ち實用主義は、やがて亞米利加主義であると論じてゐるが、此の批評には、如何にもと點頭かれる點がないではない。否、多くの點に於いて肯綮に中つてゐる様にも思はれる。しかし予は更に溯つて、而して更に大膽に、アングロサクソンの利用主義的精神が、哲學殊に認識論の方に表はれたるものと見たいのである。無論亞米利加といふ雰圍氣が、此の利用主義的精神を煦育蘊釀するに都合の宜い雰圍氣であるであらう、それが爲に、亞米利加といふ處に、かうした思想が最も顯著に發達したのであらうが、しかしその亞米利加氣質は、單に此の思想を助成した條件であつてその種子でない。種子はアングロサクソン民族の利用主義的精神であると見たい。既にアングロサクソン精神であるので、此の思想が、容易に本國の英吉利に逆輸入されて、オックスフォードの、八人組の人格的唯心論、又は人本主義となつたのである。それでこの人格的唯心論、又は人本主義は、名こそ異へその思想の實質は、右の實用主義と同一系のものである。そは殊にシラーの論などに顯著に表はれてゐる。^(四) 利用實用といふ事は、どうしても英吉利思想とは離れない處の思想である。

- 一 「人格的唯心論」スタート氏編一九〇二年版、シラー著「要求最深要求」としての「公理」^{アキシオム}中に多く見ゆ。
- 二 ゼームス著論文、「信ぜんの意思」一八九六年、論文「根本的經驗論は唯我説なりや」、(一九〇五年、論文、「純粹經驗の世界」、その他及び著書「實用主義」第一版一九〇七年第二版一九一二年等にその意明かである。
- 三 ウィリアム、コールドウエル(モントリール大學教授)著、「實用主義と觀念論」(一九一三年)第七章。
- 四 前掲スタート編「人格的唯心論」及びシラー著「論文集」人本主義に關する研究」(一九〇七年)等について見ることが出来る。

七

英吉利の思想は、實利・實益を重んずる所の思想であるとはいへ、それが、自分さへ實利・實益を得れば、他人は如何なつても構はない、否、他人の迷惑をも顧みず、自分の實利・實益を主張しようといふ、下等な、卑しい所の實利・實益主義ではない。自分も自分の實利・實益を主張するから、他人も亦同様にするが宜い。しかし、自分は他人の正當な實利・實益の主張に對して、毫も干渉がましいことや、侵害らしいことをせ

ぬから、その代りには、他人も、自分の正当な主張に對しては、一指も加へて貰ふまい。つまり、各自銘々正当な實利・實益の主張をなし、銘々相互にそれを尊重するが宜い、といふことになつてゐる。折り目の正しい實利・實益主義である。換言すれば、人我の差別を判然と立てて、銘々の利益を相互に尊重しようといふ實利・實益主義である。だから、英吉利思想は權利・義務の觀念の強烈な思想である。正当な實利・實益を主張するのは、是れ各自の權利であつて、その權利を尊重するのは、各自の義務である。その權利は飽くまでも之を主張すべし、義務は嚴正に之を果たすべしといふのが、英吉利思想の一特色である。

自然權利、又は天賦人權といふ思想は、一般歐羅巴の近代の思想の一色彩であつて、ヒューゴー、グロシーウスの昔から、近く十九世紀に至るまで、連綿として繼續した所の思想である。ブーフーンドルフ、スピノーザ、ルソー、フィヒテ等は、皆その思想の代表的人物である。されば、ホッブス以後、斷えず此の思想が英吉利に傳へられてゐたにしても、それだけでは、之を英吉利思想の一特彩とするには、不十分な譯である。而かも予が此の權利觀念の強烈なことを、英吉利思想の一特色と數へるからには、

聊、他に據る所がなければならぬ。

英吉利は、憲法政治の歴史に於いて、最も古い、而かも最も健全に發達した國であるといはれてゐる。而かも其の歴史は、決してすべて平和の歴史でなく、血を以て書かれてゐる頁も少くない歴史である。それにも拘はらず、長歲月を費して、例の「徐々に而かも確實に」の英吉利氣質で、歩歩前進をやつて、今日に至つたものである。此の歴史は、如何に英吉利民族の耐久力に富んでゐるかを表はすものなると同時に、又、如何にその權利觀念の強烈なるかを示すものである。英吉利の憲法政治の歴史とはやがて、專制の支配から、個人の權利を自由にしたといふ歴史である。納税・裁判・監禁・逮捕・集會・結社等に關する個人の權利を明瞭にし、且、之を確保したといふ歴史である。だから、此の英吉利人のやうに權利思想の強い國に、英吉利風の憲法が發達したので、その下地のない處に、英吉利風の憲法は眞似られるものでない。

又、彼の勞働組合の如きも、第十八世紀の始めから起つたものであるが、資本家の壓迫と、政府の干渉との爲に、歩々艱難を嘗めたものであるが、それにも拘はらず、彼

等職工、労働者は、益、團結を鞏固にして、屈せず、撓まず、やつて來たので、今日見るやうな秩序ある發達を遂げるやうになつたのである。これも畢竟する所は、彼等職工、労働者に權利思想が強いからである。又、鐵道の如き、多く獨占的性質を有つてゐるものは、一つは社會政策の理由から、一つは國務殊に軍事上の國務の進捗の理由から、之を國有にして、國家の經營にするのが、近代國家の遣り口で、獨乙なども普佛戰爭後に、佛蘭西から得たる償金で、國有を斷行し、我が國も、日露戰役後、戰後經營の一策として、これを斷行してしまつたが、鐵道敷設では列國に先鞭を著けた英吉利では、依然として私立會社の經營に委してある。是も、英吉利の權利思想の強烈な結果の一つである。又、關稅政策、保護政策も、近來列國が施設してゐる所であるにも拘はらず、そして自國內にも、幾多此の政策の道理あることを主張してゐるものもあるにも拘はらず、矢張り自由貿易主義で遣り通してゐるのも英吉利である。是もやはり、英吉利の權利思想の強烈に由る所多いであらう。經濟上の理論に於いても、(即ち經濟學に於いても)その實際に於いても、如何うしても英吉利はその本場であり、本家である。英吉利が、若しくは英吉利人が、少くともこれまで、世界の市場

に於いて、商賣上手に成功して來たのも、一つは例の耐久力に由り、又一つには、その權利思想に強く、利害勘定には一步も假借しないといふ精神から起つたものである。^(三)

かやうに英吉利人は權利思想に強烈なので、そこでイェリッングは、曾て各國民は、皆權利の爲に競争をしてゐる、又、しなければならぬのである。此の競争場裡に於いて、優勝者の地位を占めんが爲には、必ず權利思想を強烈にしなければならぬ。今日英吉利國民がその大勢力を世界に伸張してゐるのは、全く、彼等の權利思想が強いからであると論斷したことがある。イェリッングの此の言は、よしや全部の眞理ではないとするも、確かに一面の實相を喝破した所の言たるを失はない。^(三)

一 ウェットプ著「労働組合史」。

二 未だに義務的徴兵制度を布かざるが如きも、之が斷行には尠からざる困難の伴ふが如きも、或は此の權利思想の強烈が一つの原因となつてゐるのではなからうか。

三 イェリッング著論文「權利競争」。

實利實益を重んじ、權利の思想に強いといふ事から、個人主義には甚だ移り易い。是は思想上當然の成行きで、一寸一步を轉すれば、すぐにそうなるのである。何となれば、その謂ふ所の實利實益は、何人の實利實益であるか、その謂ふ所の權利とは、誰の權利であるかと問へば、それはすぐ分る所の問題なのである。實利實益は何人でもない、個人としての吾のそれである。各自銘々のそれである。又權利の主體は何人でもない、個人としての吾のそれである。自由意思を有つて、自由な行動をなし得る所の個人のそれである。されば實利實益主義及び權利思想は、個人主義と表裏の關係を有つてゐるもので、一方が表ならば、他の一方は裏である。かうした道理から、實利主義、權利主義の本家たる英吉利は、同時に、又、個人主義の本元である。

英吉利の個人主義は、思想上、猶、他の方面にも聯絡をつける事が出来る。それは英吉利思想の第一の特色に數へた經驗的といふことに關する聯絡である。經驗

論からすれば、ロック、ヒュームの立場からすれば、後天的に、經驗的に與へられたものは皆實^ア在^プ的^ルのもので、一つ／＼實在性を具へてゐるものである。そして又、その以外には實在なるものはないのである。故に實在性は、個體を離れてはないものであり、又、個體なれば實在性を具へてゐるものである。この事は、嘗にロック、ヒュームの「古風な經驗論」にのみ妥當なことでなく、實用主義、人格的唯心論の「新しい經驗論」にも當嵌まることである。既に論じた處によつて明かであるが如く、古風な經驗論と、新しいそれとの差異は、唯客觀の世界、即ち實在を一定不動のものとするか、どうか、換言すれば、實在は認識の主體を離れて、認識せられると否とに拘はらず、不變の體相を具へて存在してゐるか、どうか、といふ點に存するのである。即ち、古風の經驗論は然りと唱へ、新様のそれは然らずと斷する點に、兩者の重なる差異は存してゐるのであつて、經驗の主體たる吾が、經驗の客體たる實在を取り入れて、知識が出来る。而かも唯、そのみで知識が出来る。而してその主體の吾も、客體の物も亦實^ア在^プ的^ルのものであるといふ點に於いては、新舊兩者の間に區別は存してゐるのである。それゆゑ「古風の經驗論」からして、個體を重んずる思想、即ち個人主義を容

易に演繹する事が出来たとすれば此の新様の經驗論からしても、同様の演繹をや
 る事が出来る譯である。現にゼームスはブルリズムを唱へてゐる。兎に角英
 吉利思想はスコラ學にて用ゐられた意義に於いての「唯名主義」^{ノミナリスチツク}的思想であると
 論評したのを、何かの本で讀んだ事があるが、如何にも肯綮に中つてゐる論評であ
 る様に思ふ。かくの如く、英吉利の個人主義は、その經驗論と思想上の聯絡を有つ
 てゐるのであるが、是は獨逸の團體主義、權力主義が、その觀念論、主理論と、思想上の
 聯絡を有つてゐる事を論究する段に至つて、彼此照合して、更に明にしたいと思ふ。
 いでや、事實について、英吉利思想の個人主義的なることを論明して見ようか。

倫理史上に表はれた處でいへば、ホッブスや、マンデヴィル等は、始めから利己的個人
 主義を表看板にしてゐるから、それ等のことは論評せぬでも宜いのであるが、利他
 主義を標榜してゐるシャフツベリー、ハッチソン等でも、唯、人性を利他的のものと見た
 のが、ホッブス等と異つてゐる點で、その個人主義の點に於いては、多く違ふ所がない。
 そればかりでなく、シャフツベリーの利他心の奥底には、利己心が潜んでゐるともい
 へるのである。加之、最大多數の最大幸福主義を唱へて、表面上立派に團體主義を

標榜してゐるベンザム、ミル、スペンサー等の思想も、その根柢には、個人主義を包藏
 してゐるのである。シャフツベリーは、ホッブスの利己的、人性論に反對して、人性は利
 己一偏のものでない、利己、利他の混合してゐるものである。而かも利他は三重に自
 己満足をなすものであるから、その點で單純なる利己に優つてゐる。第一には利
 他心は單にその利他心を満足せしめたといふことだけで、自己に満足である。例
 へば憐憫の情があればそれはそれを満足せしめたといふだけで、自分に満足の感
 を與へる。第二には、利他心は、吾がその利他心を活用したが爲に、他人がその結果
 として、より宜い状態になつたといふことは、吾に満足の快感を與へるし、第三には、
 吾の利他心の活用の結果、より宜い状態になつたものが、吾に感謝の情を表した時
 には、吾は又、それが爲に快感を覺えるのである。かやうに利他心は、三重に吾に對
 して快感を與へるものであるから、その點に於いて單純な利己心に優つてゐる。
 だから利他心は、利己心よりも、人生の上に於いて自然的なものである。シャフツベ
 リーはかく考へて、利他的性情をば、自然的性情と名づけたのである。かくてシャ
 フツベリーは、多く利他主義に傾いてゐるのであるが、流石に利己を捨てることは

出來ない。そこで道德は、此の利己と利他とが、能く一致調和した處にあると説いたのである。そこにも幾分英吉利式の點を認めることが出来るが、それは宜いとしても、猶彼は利他心は三重に自己を満足させるから、むしろ人性に自然なものであると説いたのである。それならば、なぜ多く自己を満足させるものは自然であるかといへば、最も多く自己を満足させるものは、最も人性そのものに適合したものであるからと言はざるを得まい。さすれば、シャツペリーが利他心を人性の自然であるとして認めた時には、既に人性は、飽くまでも自己満足を求めてゐるものである、といふことを豫想せねばならぬ。約言すれば、人性は利己的なりといふことを、第一前提としたものであらねばならぬ。かく解釋し來れば、シャツペリーの利他的人性論も、その根柢には利己的人性論を包藏してゐると言はねばならぬ。かくて氏も矢張り、飽迄英吉利子たることを脱してゐない。

ヒュームはどうであるか、彼は同情を以て道德の根據と認めた人であつて、利己とは稍、遠ざかつてゐる説を唱へた所の人である。而かも彼は徳を分類して、自然的徳と、^{アーティフィシャル}人爲的徳とした。例へば、寛大、親切、節制、機智等の如きは前者に屬する者で、公

正又は正義の如きは、後者に屬する者である。ヒュームの自然的徳といふのは、自然に人性に具へられてある所の諸の性情が、訓練せられて出來たものを指したもので、社會の風習、及び傳説等に依て教養せられて出來たものは、人爲的徳といふたのである。されば、ヒュームに従へば、自然的徳を實行する所の動機は、既に人性に具へられてあるのであるが、人爲的徳を實行する動機は、自然に具へられてゐるといへぬ。そこでヒュームが、正義を實行するやうになる所の動機は何であるか、といふことについては、尠からず議論を費してゐるが、つまりそれは利己心であると斷じてゐるのである。ヒュームは、人間が人間らしい生存をなさんが爲には、必ず社會を組織しなければならず、社會の成立には、所有の確實、^{コンセンサス}合意による所のその移動、契約の履行、等の三大自然法則の行はれることを前提としなければならぬ。而して此の三大法則は、つまり正義の表現であるが故に、社會の成立には、正義は缺くべからざるものである。而かも吾等人間には、一般の人間に對する愛情といふが如き情緒は、自然に具へられてゐない。又、公共の利益といふが如き動機は、一般の人間には餘りに遙遠で、而かも高尚過ぎる所のものである。それ故、此等は到底、正義を實行

する所の動機となるものでない。然らば、如何なる動機が正義を實行せしむるかといへば、ヒュームは、それは利己心に外ならないと説いてゐる。^(四)ヒュームは同情を説き、社會を論じて、單純なる利己説とは、餘程間隔のある説を唱道しながら、而かも斯く利己心の作用の重大なるを説く所、やはり英吉利式たるを免れないと見るべきでないか。

次に最大多數の最大幸福主義、即ち歴史上の慣用語でいへば、所謂功利主義そのものは如何であるかといへば、その表面は謂ふまでもなく團體主義である。しかしながら、その根柢には強い個人主義が藏されてゐる。團體主義は表看板であつて、内實は個人主義を售つてゐるのである。團體の團結を強くし、その生々發展を企圖しなければならぬのは、所詮はそれに由て個人の利益と幸福とを増進する事が出来るからである。個人の利益と幸福とは、究竟の目的であつて、團體の鞏固・隆昌は、その手段たるに過ぎない。これが、最大多數の最大幸福主義の真相である。之をベンザム、ミルに觀るも、之をスペンサーに觀るも、全く然りである。

ベンザムは功利主義、即ち最大多數の最大幸福の鼻祖であつて、團體の幸福とい

ふことを大にその眼中に置いたのであるが、併し何故に吾等はその謂ふ所の功利、又は利用を標準として、行爲しなければならぬものなるかを明かにせぬ。彼は唯、人間は、此の利用の原理に悖つて行動する事なき事を言ふてゐるに過ぎない。而かも單に快・不快の感情を、唯一の動機としてゐる人間が、如何にして最大多數の最大幸福を目的として行動し得るか、は、飽くまで問題である。若し此の際、此の最大多數の最大幸福は、究竟する所自己の幸福・満足に達するの方便に過ぎぬものであつて、それによつて唯、自己の幸福を獲得し得られるといふ見込の確實なりと信じ得る場合にのみ、その最大多數の最大幸福を目的として活動するものであるとしたならば、何故、最大多數の最大幸福の爲に行動しなければならぬかといふ、一應の説明が出来た譯である。併し、そうすれば、最大多數の最大幸福主義は、それは單に表看板のみの事であつて、實際は個人主義となつてゐることになるのである。ベンザムの所謂、制裁論は、明かにそれを示した所の論である。^(五)そればかりでない、ベンザムは、團體なるものは、畢竟は架空の想像であつて、實存してゐるものでない、實存してゐるものは、個人のみである。團體の利益といふは、所詮は、その團體を組織

してゐる。個人個人の利益の總和に外ならぬ。故に彼は倫理に於いても、公立法に於いても、畢竟期する所は個人の幸福であると明言してゐるのである。こゝがやはり、個人主義的な英吉利思想を發揮した處であるとする事が出来る。

スペンサーは生物進化の理を道徳に應用して、ベンザムの團體主義を所謂合理的のものとしたのであるが、しかし團體主義は表看板に過ぎずして、内實は個人主義を包藏してゐることは、ベンザムと異ならない。彼は生物の行爲は漸次進化するものである。即ち漸次自己保存の目的に叶ふやうに進化するものである。而して善いといふことは、目的に副ふといふ意に外ならざるが故に、生物の行爲は、進化するに従つてより善くなるものである。然るにその行爲の進化は、個人の生命が其の長さ、廣さ、とに於いて十分擴大せられた時には、その頂點に達したものである。即ちそこが最高善の存する所である。されば吾等はそれを理想として行動しなければならぬと説いてゐる。やはり團體主義の袋の中に、個人主義の鋒を藏してゐることがはつきりわかるではないか。そればかりでない。スペンサーは、利己心は利他心よりも行爲の動機として強いものであつて、之を満足せしめな

などは、人生の上に於いて甚だ無意義な事である。そして、又之を利他心の犠牲に供してしまふといふことも、亦無意義なことである。しかし今日の實際の道徳に於いては、利他心の爲に利己心を犠牲にすることを免れない。しかし是は、社會も、個人も、猶未だ十分進化せざることから起つて來る不得已現象であつて、兩者十分に進化した曉には、兩者の利害は全く相一致して、相扞格する様なことはない。不可不の意識も、兩者の利害未だ全く一致するに至らない今日の現象であつて、兩者が十分進化した後には、全くなくなつてしまふ現象であると論じてゐる。大に團體主義を鼓吹するがうちに、猶飽くまでも個人の利益幸福を主張する用意を忘れない、英吉利魂を見ることが出来る。

次にグリーン、ミューアヘッド一派の所謂治善説も、前の功利主義と同じく、社會を力説する上に於いて、表面團體主義なるがやうであるが、その實はやはり、個人主義に外ならない。彼等は自我の實現を説くが、謂ふ所の自我の實現は何かと問へば、彼等の論からすれば、つまり、所個人の個性發揮といふ事になるか、若し然らば、それと正反對に全く個性を滅却して、了つて社會我に没入してしまふといふ、寂滅主義

とならざるを得ない。然るにグリーンンの唱へんとした處の主義は、そうした寂滅主義でなく、むしろその反對の活動主義である。故に自我實現とは、個人の個性發揮とより、外には解釋のしやうがない。グリーンンは、常に「自我實現若しくは自己満足セルフ・サティスファクション」といふことをその著述の諸所で説いてゐる。即ち自我實現と自己満足とを異語同義に用ゐてゐる。然るにグリーンンや、ミューアヘッドの心理では、例へば聖人は聖人に相應しい目的觀念、及びその實現に對して満足を感じ、凡人は又凡人相應のものに満足を感じるやうに、自己が満足と感じ不満足と感ずる所のは、その自己の品性如何によつて銘々異なるものである。そして、人は、自分で満足と感ずる目的觀念を實現する者である。又それ以外には、活動の動機はないと説くのである。だから、自己満足といふが中に、既に個性發揮の意義が、明かに含蓄せられてゐるのである。

又彼等は自我を實現するには、必ず社會の中に於いてしなければならぬと、社會方面を力説するのであるが、しかしながら、その謂ふ所の社會とは、吾を離れて、不變の體相を具へて存在してゐるものでなく、吾と共にある所のもので、吾の如何に

よつて變じ得るプラステイクなものである。即ち自我實現説の社會といふものは、謂はゞ前述の實用主義の「客觀の世界」又は「實在」のやうなものである。されば彼等はたとひ社會を力説したにした處が、つまりは「吾」の他の一面を「社會」といふ言葉で説いてゐるに過ぎぬのであるから、社會を力説してもが、自我實現説を個人主義から引き離すことは出來ないのである。かやうに見てくれば、所謂自我實現説も、英吉利思想の御多分に漏れず、矢張り個人主義の根柢を有つてゐるといへるのである。

一 シャフツペリ「徳及功績に關する研究」。

二 同前。

三 同前。

四 ヒューム「人性論」第三卷第二部。

五 マンザム「道德及び立法の原理」第三章。

六 同上書第十七章第八項、及び第一章第六項。

七 スペンサー「倫理學原理」第一部倫理學資料、第一章及第三章並に同氏著「社會學原理」及「功利主義」第五章等參看するを要す。

八 前同書第一部第十一章より第十五章に至るまで。

九 グリオン「倫理學序論」第二卷第二章、及第三卷第一章。ミユイアヘッド「倫理學綱要」

第二卷第一章。

一〇 ミユイアヘッド同上書第四卷第一章。グリオン、同上書第三卷第三章及其他。

九

以上論述した所の英吉利の實利主義、權利主義、民本主義、民本主義のことはつひ説き漏したが、英吉利は又、民本主義の本場である。而して此の民本主義は、思想上からいへば、權利主義、個人主義と、容易に相聯絡するものであることは多言を要せずして明かである。に比べると、獨逸の團體主義、權力主義は、著しい對照をなしてゐる。

獨逸團體主義、權力主義も、思想上からいへば皆一系のもので、井然たる聯絡を尋ねることが出来る。而かも此等の思想は、凡て之を獨逸の主理主義、觀念論等によつて溯源することが出来る。英吉利思想は經驗論で、事實を重んずる傾向が強い處からして自然に、經驗的に與へられたる個々物を實在と見、それを重んずる様になり、純理哲學に於いては多元論（人格的唯心論、實用主義等）となり、實踐哲學に於いて

は、個人主義の色彩が鮮かになつたと論述したが、獨逸思想はそれと反對に、精緻な理窟を尊び、理性を重んずるからして、經驗的に與へられる個々物よりも、其個々物の奥底に潜んでゐて而かもその個々物の精髓となり、個々物をして、個々物のあるやうにあらしめる一物を尊び、それを實在そのものと觀る傾向になつたのである。英吉利思想は、スコラ哲學の言葉で唯名論であるならば、獨逸思想は正しく同じスコラ哲學で用はれた意味での「實在論」である。その「普遍のもの」は、個物に先立つて存在するか (*ante res*)、將た個物そのものの中に即して存するか (*in rebus*) は別として、兎に角「實在論」風の思想たるは争はれない。爲に純理哲學に於いては汎神論風の世界となり、實踐哲學に於いては、團體主義となつたのである。そしてそれにフイヒテの活動主義、ショーペンハウエルの主意論などが加はつて、權力主義となつたやうに思ふ。

先づ團體主義から説かう。英吉利思想の個人主義、民本主義、自由主義なのに比して、獨逸のそのの團體主義、官權主義なことは、一寸獨逸の國に遊んだものは、容易にその色調を看取する事が出来る。先づ、旅行者の常に利用しつゝある鐵道が國

有で、労働者の各種の保険が、國家の強制保険で、二十有幾つの大學は皆各聯邦立で、その他の各種高等専門學校も亦殆んど聯邦立、又は公立で、その他、獨逸の社會のどの方面に向いても、そこに國家の臭を嗅ぎ出されない所はない様に感ぜられる。

カントは、古風な形而上學を排してゐるから、カント自身の純理哲學上の意見は、一元か、多元か、之を判断する事が出来ないものであるが、しかし、その實踐哲學上では、個人主義、多元論の色彩が鮮明である。それにしても、彼の「ベウストザイン・ユーパーハウプト一般的意識」といふ言葉から純理哲學上の一元論を引き出して來ることも出来る。フイヒテの絶對我一元論は、正さにそこから出發したものと云ふことが出来る。カントは、「一般的意識」として、各個人の意識を超越した、遍通の意識があるやうに説いてゐる所がある。フイヒテは、一切庶物の根元は、此の遍通意識の根本作用であらねばならぬと考へ、そして之を絶對我と名づけたのである。即ち此の點に於いては、フイヒテは排形而上學のカント思想から、一躍再び形而上學に入り、多元論的傾向を帯びたカント思想から、一元的思想へうつたのである。それ故フイヒテは、カントの弟子であるといふも、その意味は、プラトーンがソークラテースの弟子であるといふ程の意味に

過ぎないと、ファルケンベルヒのいつたのは尤もである。^{三〇}

それにフイヒテは、最も多く「第二批判」によつて動かされてゐる。その動かされたといふのは、單に思想の知的構成に於いてのみでない、彼の品性そのものに於いてもである。彼は「第二批判」の爲に大に感奮興起したといふことは、彼の手紙中に告白してゐる。そこで人としては、道心の堅固な學者であり、思想としては、行爲の本源たる意思を重んじ、意思の本性たる活動を尊ぶやうになつたのである。彼は絶對我の本質は活動であつて、活動なくんば、絶對我なしといふも可といふ位であつた。さやうに道徳的な、活動的な、而して絶對我を世界の實在としたフイヒテが、祖國の慘憺たる状態を身親しく目睹したので、彼の全身の熱血は、「愛國心」となつて迸り出たのである。^{三一}

ヘーゲルになつて、國家主義が一層濃厚なる色彩を帯びて表はれて來た。ヘーゲルは、一切の根元は理で、理は唯一の實在、そして一切はその顯現に外ならぬ。その唯一實在の理が、辨證的進化をなすので、或は「自然」となつて表はれ、或は「精神」となつて表はれてゐる。つまり、「自然」も「精神」も、理の辨證的進化の發達階段に

相應した、理の顯現である。そしてその「精神」も、亦辨證的進化をなすもので、初めに「主觀的精神」となつて表はれ、中に、「客觀的精神」となり、最後に「絶對的精神」となつて表はれるものである。^(三)と説いてゐる。所謂主觀的精神は、個人の精神で、そして所謂客觀的精神は、或は法律、或は主觀的道德、或は客觀的道德^(四)を指したものである。國家はその客觀的道德の一體現である。^(五)ヘーゲルは、國家の職能を内外二方面に分けて説いてゐるが、その外的職能、即ち一國家が他國家に對する關係を説く所に、最も多く彼の國家論の特色を見る事が出来る。彼は、一國がその獨立を維持して行かんが爲に、時として他國と戰爭する事のあるのは當然である。已むを得ずしてやる様な消極的意味を有つてゐるばかりでなく、國家としては、必要な積極的な意味を有つてゐるものである。平和が國家に必要なやうに、戰爭も亦國家に必要なものである。既に存在の意義を失つてゐるやうな國家が、戰爭の爲に亡び、又それが爲に、眞の存在の意義を有つてゐる國家が隆興して行くのは、所謂辨證的進化の上に於いて大切な事である。水も波瀾なければ腐敗してしまふやうに、國も平和が餘り永く續き過ぎると、國民の元氣が頹廢して墮落したのものになつ

てしまふ。客觀的道德たる國家の生活が、旺盛であればこそ、それを組織してゐる個々人も幸福な生活をうける事が出来る。戰爭は恐るべきものである、しかし、道德的に必要なものである。世には防禦戰爭のみが、道德上是認せらるべき唯一の戰爭で、征服戰爭や、懲罰戰爭やは、決して是認せらるべきものでない^(六)などと説くものがあるが、謬見である。征服戰爭とか、防禦戰爭とかいふても、そんな區別のつくものでない。彼を亡ぼさずんば、吾亡ぼさる。食ふか、食はれるかといふ場合を考へて見れば、征服即防禦であり、防禦是れ征服である。そして戰爭といふものは、全く食ふか、食はれるかといふ場合に起きるものである。かやうに戰爭は國家に取つて道德上必要なものであるから、その臣民は全く一身を犠牲にして護國の大任に當らねばならぬ。ヘーゲルは此の精神を「政治的勇氣」と名づけてゐる。此の政治的勇氣を以て、祖國の爲に盡す所に臣民の大義務は存する^(七)のであると論じてゐる。

今や、ベルンハルデイ將軍の「獨乙と次の戰爭」といふ書が、世界の讀書界に異常の感興を以て讀まれてゐる。一讀して見ると、世界の注意を惹起したのは、今度の

獨乙の策戦が、そのベルンハルデイの書に書いてある通りに行はれたといふ點にあるらしい。即ち此書は一九一一年の出版であるから、今から三年前であるから、獨乙では、三年前に既に此度の戦争を豫期してゐたらしく見ゆる點にあるやうだ。之を思想上からいへば、つまりる所、權力的國家主義を露骨に論述したもので、矢張り獨乙思想の一面を表はしてゐるに過ぎぬ。そしてそれは、ヘーゲルの右の論のうち、に盡されてゐるのである。(一寸こゝで脱線するが、此の國防論については、ベルンハルデイの書よりも猶三年前、即ち今からいへば、六年前に、本著者の畏友佐藤海軍少將が、(當時大佐)、「帝國國防史論」上下二卷を公にしてゐる。固より此は史論であり、彼は策論であつて、兩者の狙所は多少異つてゐるが、戦争の哲學觀、倫理觀は、少い言葉の中に、ひし／＼と要所々々を占めてゐる所、多く彼に遜る所ない。一寸脱線して、これだけを附け加へて置く。)

右のヘーゲルや、ベルンハルデイの思想をカントのそれに比べると、大した相違である。カントは戦争を以て、むしろ已むを得ざる罪惡となし、之を絶滅せしめようと努めたのである。彼は「永久平和」の爲に、各國民が取るべき六箇條の消極的

條件と、三箇條の積極的條件とを掲げて、國際的戦争の絶滅を唱道したのである。要領はつまり、聯盟によつて、今の所謂仲裁裁判やうのものを作り、それで一切の國際的紛議を裁決してしまはうといふ企畫である。カントはその實踐哲學に於いて、人格者の尊嚴と、品位とを絶叫して、それ自身の目的たるべきことを説き、一人の意思が、他人のそれを壓制したり、脅迫したりすることを、蛇蝎のやうに悪んだのであるが、カントはその考を、國家の上にも持つて行つて、彼の消極的條件の中には、一國は他國の内政には絶對に干渉すべからずと説いてゐる。カントの思想の、個人主義的で、自由主義的であることは、或は高原人ハイランドの血液が、彼の脈管に流れてゐたことも幾分手傳つてゐると見られまいか。

かうしたフイヒテ、ヘーゲル等から流れ出た團體主義的思想のある傍に、個人主義的色調の、極めて熾烈なマックス・スチルナーや、フリードリッヒ・ニーチェなどの思想が存在してゐることは見残されない。しかし、その人達の思想は、個人主義的ではあるが、それは猛烈な權力的個人主義であつて、従つて個人主義よりも、むしろ權力主義といふ獨逸思想の他の一特徴を高調してゐる思想であると見るのが、却て妥當な

- 一 フアルケンベルヒ「近世哲學史」第四版、三五七頁。
- 二 京都文科大學文學會發行、「藝文」、大正三年一月發行、「フイヒテ號」参照。
- 三 ヘーゲル「エンチクロペデイ」。
- 四 ヘーゲルは Moralität と Sittlichkeit とを區別して、前者を主觀道德の義とし、後者を客觀道德の義として遣つてゐる。
- 五 同上書、及び「自然權利の科學的研究」。
- 六 是はカントの説を指したものである。
- 七 重に、「自然權利の科學的研究」に據る。
- 八 消極的條件。第一媾和を締結するに當り、陽に媾和をなして、陰に將來の戰爭に對する資料の準備をなすが如き媾和をなすべからず。第二、如何なる國家も、その大小は如何にあれ、繼承・交換・購買・贈與等によつて、他國に獲得せらるべからず。第三、常備軍は、漸を追ふて撤廢せらるべし。第四、國家の貿易に關して、國債を起すべからず。第五、如何なる國家も權力を以て、他國の憲法・行政に干涉すべからず。第六、如何なる國家も、他國と戰爭をなすに當つては、將來平和克復の際に、相互の信頼を傷くるが如き、不信・殘酷の舉を爲すべからず。積極的條件。第一、各國家の憲法は、民本的なるべし。第二、國際法は、各自由國家の聯盟の上に立てらるべし。第三、國

際的民法、Welbürgerrecht) (多分法律の方に定譯あるべきも、今之を釋ゆる暇なければ假りにかく譯して置く)は、一般的歡待心の上に制限せらるべし。「永久平和について」に據る。

九 カント家は元、蘇格蘭にあり、後獨乙に移住せるものにて、カントの綴方も、大哲カントに至つて始めて Kant と綴り、始めは Cant なりしことは歴史上有名なことである。

10

獨逸思想は團體主義的色彩が濃厚であると同時に、權力主義的調子も、亦甚だ強烈である。獨逸の軍國主義は、近年に於いて甚しく列強の視聽を聳動せしめたもので、軍人の社會に持てること夥しい。獨逸に行つて見ると、軍事などには全く無關係な會合ゲゼルシャフトにも、制服著けた軍人を見ぬことは、殆ど稀である。或る友人が予に話したことがある。社會上に於ける持て方は、軍人の少尉と、大學の教授と、略同等である。無論言ひ過ぎであらうが、そうした氣分は見られぬでもない。軍國主義は、紀律主義であり、制服主義である。獨逸の社會は、隅から隅まで、紀律主義であり、制服主義である。一寸した事だが、辻馬車の御者を見ても解る。彼等は皆一樣

の身装をしてゐる。之を巴里や倫敦のそのの實に百人百態なのに比べると、非常の對照である。又、停車場などの紀律正しく、注意の行き届いてゐることは、至れり、盡くせり、で、眼さへ見えるなら、よしや口と耳とは不自由でも、迷子にも、赤毛布にもならず、に濟むやうに出來てゐる。是は無論軍國主義の表現ばかりではない、前述の獨逸の科學主義、主理主義から來た所の系統主義からも來てゐるのに相違ない。恐らく、その方が却て重なるものかも知れぬ。つい今日の大阪朝日新聞にも、河上氏の獨探恐慌といふ倫敦通信で、英獨二國の對照を述べられてゐたが、予は面白くそれを讀んだ。^(二) 兎に角、軍國主義及びそれから自然に生ずる諸の色調は、近年の獨逸社會を彩つてゐる主要色である。而かも此の軍國主義は、必ずしも今のカイザ―に至つて始めて表はれたものでなく、フレデリック大王以來の主色である。然り、而して軍國主義の根柢は、權力主義である。

之を思想界に觀るに、彼のスチルナーや、ニーチエの思想は個人主義に相違ない。しかし、彼等の思想の根柢には、權力主義が潜んでゐる。スチルナーは、人間の發達を三階級に分けて、無我無中の時代、神國家社會といふお化を造つて、自らそれに服

従する時代、それ等のお化を退けて、それ等は皆自分の作つたものである、そんな空想物に服従するのは、馬鹿々々しい、道德は所詮力のあるものが、自由に拵へて、弱者をして之を守らしめるやうにしたものに過ぎないとする時代とした。そうして前二者は、謬想の時代、道德的に無價値の時代で、最後の一時代のみ、道德の實相を看破した、有價値の時代である。その覺悟を以て生活してこそ、眞の生き甲斐ある生活をしたものであるといへると論じてゐる。彼の思想の權力主義であることは明かである。

ニーチエの超人論は如何うであるかといへば、是はいふまでもなく、權力主義である。人の究竟動機は「權力を得ん^(三)の意思」である。その外には一も動機はない。之を満足さすは善であり、道德であり、それに反するのが惡であり、不道德である。故に人はその力のあらん限り、それを活動せしめて、「權力意思」を満足せしむべきである。妨害になるものあらば、除くべし、邪魔になるものあらば、切るべし。自分に用をなすものは、何でも之を遣ふべし、かくて權力意思は満足せしめられ、かくて超人は現はれるのである。義だの博愛だの、憐憫だのいふて、弱を扶け、衰へた者

を救ふべしなどいふは、此の權力意思の満足を妨げ、超人の出現を沮む所の、以ての外のこと、不埒千萬、不道德千萬の事である、といふのであるから、やはり、權力主義である。^(四) ニーチェの此の「權力意思」は、ショーペンハウエルの「生きんか意思」から一轉化すれば、すぐ移る事の出来る思想で、ショーペンハウエルの意思哲學は、近年の主意説を興起せしめた一契機である。そして此の主意説から、色々の思想が出て來得るので、彼のゼームスの認識論上の實用主義なども、その一つの分派であるが、又この主意説から、權力主義への移り行きも、亦、僅に進一歩である。又、オイケンの新理想主義へも、進一歩である。

同じ權力主義でも、キルヒマンのそれは、スチルナーや、ニーチェなどのそれと色調を異にしてゐる。^(五) 此を社會學的、政治學的權力主義といふを得べくんば、彼等は寧ろ神學的權力主義といふべきである。そしてキルヒマンは、その權力に服従するものゝ側のことを、最も力説してゐる。そしてそれはカント風の畏敬の情を説明してゐるのである。その他、ゼームスの思想を英吉利思想に數へたと同じ筆法で、埃太利のグンプロギツツや、アントン・メンガー^(六)の思想をも、獨乙思想の中に數へて權

力主義の主張者とすることが出来る。フィヒテ、ヘーゲル、ベルンハルディもみな此の中に數へることが出来る。

刑法學上に於ける所謂防衛主義の刑法學も^(八)つまりは團體主義、權力主義の表現である。

- 一 大阪朝日新聞、大正三年十二月三十日號。
- 二 マックス・スチルナー(之は匿名、本名はカスパール・シュミット)「唯獨り、及びその財産」。
- 三 桑木博士著「大哲學者」參照。
- 四 ショーペンハウエル、「意思及び寫象としての世界」(姉崎博士譯「意思及び現識としての世界」)。
- 五 キルヒマン「法律及び道德の基礎觀念」。
- 六 グンプロギツツ(プラীগ大學教授たりし人)。
- 七 アントン・メンガー(維納大學)「新倫理學」。
- 八 リスト(伯林大學教授)一派の學說。

結 語

以上十節に亘つて、聊か英獨思想の特徴を論評して見た。今之を表示すれば、

英吉利

獨乙

一 經驗的

主理的

二 非系統的(附、保守的)

系統的

三 常識的

哲學的

四 個人主義的(附、權利主義的)

團體主義的

五 實利主義的

權力主義的

のやうになる。是は固より概觀の上からいふたことで、一々詳しく見れば英にも主理的あり、獨にも經驗的ありて、いづれの項目もみなその通りであることは、否まれない。それは一人のシステムの中にさへあることなれば、已むを得ない。又第九節以下、少しく略説に過ぎたのは、吾等は方外の人のやうなもので、世事には餘り交渉はないが、それでも年の暮といへば、何となく心忙しく、落付いた氣分になつてゐられない處があると、一つは、自分の原稿紙でもう百頁以上も書いたので、根が聊か盡きたやうな感じがする爲に、さういふことになつたのである。

以上の英獨二思想は、色々の點に於いて我が邦の思想と交渉してゐる。而かも

それが、中々單純でなく餘程面白い組合せとなつてゐる。實は最初は本論に於いてそれをも説き、猶將來に關することを聊か述べて見たいといふ腹案であつたが、それ所でない、根既に盡き、年亦將さに暮れんとしてゐる。それ故それ等の點は之を他日に譲つて、これで擱筆する。

—「丁酉倫理講演集」天正四年二月・三月號所載—

七 獨逸倫理學の概観

一

昨年八月歐洲の中原に古今未曾有の大戦亂が勃發してから、今日に至るまで交戦凡そ十四箇月、強國といふ強國は悉くその戦亂に参加し、その動亂は今や巴爾幹の地方にも及び、今後果して如何なる方面に展開し、如何にして終結するであらうか。識見一世を空しうしてゐる人にさへ、容易にその趨勢を豫斷することを許さない状態になつて來た。といふと、此の戦争は他の國々のことのやうに聞ゆるが、そうでない。我が日本國に直接關係したことである。我が國は既に所謂聯合國側に立つて、獨逸に向つて戦を宣べ、その東洋策源地たる青島を攻略したのである。今日こそ我が陸海軍の一兵も、直接硝煙彈雨の間に立つてゐるものはないのである。

るが、獨逸に對して敵對状態にあることは依然として變りはないのである。而かも近頃に至つて我が國は英佛露の聯合國と協同媾和のことを約束したことを天下に向つて公表した。單にそれだけでも、我が國は最終まで奮闘しなければならぬのであるが、それでなくとも、既に一旦師を起した上からは、その終局の目的を有耶無耶に付することは出来ない。飽くまで膺懲の目的を貫徹しなければならぬ。是は我等同胞六千萬の決心であり、又そうあるべき筈である。我が國が既に意を決して世界政策の舞臺に上つた上からは、更に一層深遠な知見と、一層緊張した努力とを以て、刻下の趨勢と將來の歸趣とを洞觀し、萬事を劃策し、遂行し、萬に一つも遺漏のないことを期さなければならぬ。味方の時局及び將來に對する決心と意氣と實力とを知り悉すと同時に、敵のそれをも十分に呑み込んでなければならぬ。敵を知り己を知るは兵に勝つ所以なるは、今も昔に異る筈はない。

開戦以來歐洲方面の戦争は互に一勝一敗はあつたけれども、これまでの大勢では、遺憾ながら聯合國軍に不利であつて同盟國軍に有利であると觀察せざるを得ない、同盟國側でも我が敵國なる獨逸は特に際立つて優勢に見える。我が國から

いへば眞に敵に取つて不足のない敵である。腹背に敵を受けて屈せず、怯まず、天晴れな武者振を見せてゐる處、敵ながらも感心と思はれるのである。獨逸が今次の戦争にこんな働振りを見せてゐるのは戦争始まつてからのことではなく、無論是は平素からの獨逸主義の訓練修養の結果である。然らばその獨逸主義とは如何なるものであらうか、敵を知るの一端として、我等が之を知り悉すことは、確かに刻下の一喫緊事である。今回同文館主が「獨逸研究」を世に紹介しようと企てた趣意も、蓋し右の外あるまい。予も大にその志を賛してこゝに此の一小論文を寄せることにしたのである。

二

予の擔當した部門は「獨逸の倫理」といふのであるが、之を歴史的に詳細に叙述することは限りある紙數の許さざる所なるのみならず、予にも今その邊がない。それで予は唯その特徴と認むべき二三の點を擧げて、之を論評しようと思ふ。(予は曾て「丁酉倫理講演集」二五〇・一五一號(大正四年二月三月)輯に、「英獨思想の特徴に

就いて」と題し、「本書所載前論文」その對照になる點を論評した。この一小論文は、それと多少相出入する所もある。

獨逸倫理學は之を英吉利などのそれと較ぶると、著しくその團體主義的なことを以て特徴としてゐる。ペーコン、ホップス以後、十八世紀までの英吉利の倫理學は勿論、十九世紀のそれでも、表面は團體主義を標榜してゐるが、よくその意味を詮義して見ると、内實は皆個人主義になつてゐる。ベンザムでも、ミルでも、スベンサーでも、グリーンでも、皆そうである。^モ然るにそれから觀ると獨逸倫理學は強烈な團體主義を以てその旗幟としてゐるといつて宜い。あらゆる近世の哲學問題について、古今の大哲カントであるが、特に倫理問題についてその解決の秘鑰を提供した第一人者、亦決して單様なものではないが、しかしそれ等の問題でカントの提供してゐないものは殆んどなく、又その解釋で賛否の契機をカントの倫理學に求めてゐないものは殆んどない。詰りカントは汲んで涸れざる哲學の泉であり取つて盡きざる倫理學の眞珠である。エマーソンがプラトーンを稱へて、プラトーン以後の哲學

者は、水の勢で打ち割られ、押し流されてゐる斷片的な河原の石塊に過ぎぬ。然るにプラトーンに接すると、是等の石塊を辿つてだん／＼上流に溯り、終に未だ全く打ち割られない、未だ全く押し流されたことのない、太い／＼として深い／＼根ざしを有つてゐる太古以來動かない大磐石に逢著した心持がすると、論評してゐるが、カント以後の哲學問題を溯源してカントに辿りつくと、如何にもエマーソンがプラトーンに逢著した氣分が味はれるのである。だから曾て巨人カントを有つてゐた事は、一般に獨逸人の誇とする處であるが、確かに誇として宜い筈である。然るにそのカントの倫理學は如何んな倫理學であつたか。それは通例個人主義の倫理學であるといはれてゐる。獨逸文化の精髓であると謳はれてゐるカントの倫理學がそれであつて見ると、獨逸倫理學の特徴は團體主義であるなど、初手からいへないではないかとの疑問も起つて來るのである、しかしながらそうではない、斯くの如きは一を知つて未だ二を知らざるの評論である。

人格者はそれ自身の目的であること、従つて絶対價値を有つてゐること、人格者は不可侵の尊嚴を有つてゐること、そしてその人格者が凡ゆる道德價値の淵源な

ることを力説高調した點に於いて、カント倫理學はたしかに個人主義の倫理であるといへるのである。しかしながら謂ふ所の個人主義は利己主義ではない。自分一個が利を得、得を取りさへすれば、他人は如何ならうと關する所でないといふ所、利己主義ではない。よしや他人の利益を考へ、幸福を思ふことあるも、それは畢竟自分の利福を圖るの手段とするに過ぎないと唱ふる所の利己主義ではない。カント倫理學に於いては、凡そ合理的生類たる人間はすべて人格者であつて、そこには無論自他の差別などはないのである。自分が絶対價値を有つてゐる不可侵の尊嚴體であるならば、他人も亦それと同様のものである。かうした根本の思想から、自然に自他の間に守るべき行爲の規範が生れて來る。それは如何なものかといへば、自分が人格者としての自分を尊重し、その尊嚴を冒瀆しないのが自分に對するの道であるならば、他人を尊敬し、その尊嚴を冒瀆しないのが、他人に對するの道である。即ち人は自ら敬すると同時に、相互に他を敬するのが人の道であるといふ規範である。この事はカント倫理學の中核たる、有名な無上命法を見ればよくわかる。その第一方式は「爾の意思の格率が同時にいつでも普遍の立法原

理として妥當なり得るやうに行動せよ」といふのである。即ち自分のやることは自分一人のみ特別に許されたものでなくして、天下の何人がやつても差支へないものであらねばならぬと説いたのである。即ちカント倫理學は私といふことを忌み嫌ひ、之をあらゆる惡徳の根源となし、反對に公を尊んで以て道德の大本としたのである。又第二の方式は、「自己及他人の中に於ける、凡そ人たるものを敬し、之を手段としてのみ取扱はず、必ずそれ自ら目的として取扱へよ」といふのである。が、こゝに人間の絶対價値とその尊嚴とを認めて、老若男女貴賤尊卑の區別なく、皆人格者として之を敬せよといふことを述べたものである。かく人々相互に敬することが出來て、親子の道も、朋友の道も、只だの人としての道も立つのであり、又其の和衷協同も出來るのである。彼の「君子和而不同、小人同而不和」と論語に述べたのであるのも、恐らくこれと同意義であらう。小人は人格者の敬すべきことを知らず、唯利害に依て集散離合するから、同することはあるも和することは出來ない。然るに君子は互に人格者として敬すべきものあることを知つてゐるから、眞に和衷協同することが出來、決して利害によつて附和雷同するが如きことはないとの

意であらう。して觀れば、カントの説いた意味の眞の個人主義であつてこそ、眞の團體主義も出来る譯のもので、眞の個人主義なしに、眞の團體主義のある譯のものではない。だからカント倫理學は「目的の王國」を説いて、明らさまに團體主義を述べてゐるのである。

是は予一個の私見でない。克くカントを理解したものは皆此點を見失つてゐないのである。ロイス教授が、先年熱誠を籠めて亞米利加の青年大學生に講演し、後之を天下に公にした所の、彼の有名なる「至誠奉公論」に於ても、カントの意義のやうな個人主義は、決して奉公の精神と矛盾するのではないことを論述してゐるし、論點は必ずしもカント倫理學に向けられてゐるといふのでもないが、フアイトは自覺的個人主義は決して排他的のものでなく、否却て他を容れて綽々餘裕あり、能く協同一致の作業をなすことが出来るものであると論じて、所謂個人主義は所謂國家主義に悖るものにあらざることを主張してゐる。^(五) こんな譯であるから、所謂個人主義と見做されてゐたカント倫理學が、社會主義に引續せられるやうになつて來たのも、決して怪しむに足りない。^(六) 右申述べた理由で、カント倫理學を唯個人主

義とのみ見るのはそれは不完全な一面觀であつて、カント倫理學には眞の團體主義が潜在してゐると説く所以である。

カントのかうした説の根柢は何處にあるかといへば、謂ふまでもなく彼の理性論にある。理性は唯一不二で、萬人に普遍なもので、萬人は皆此理性を具してゐるものである。その點からいへば萬人同根ともいへる。従つて此の思想はストアのそれに似てゐる處がある。人間には此の理性があるので、そこで人間には普遍的に妥當にして必然なる所の道德があり得るのである。従つて「目的の王國」は一つの理性的生類の集團であつて、そこに人間らしい社會が顯現せられるのである。カントはかうした思想を懷いてゐたが爲に、これを基礎として更に國際間の道德にも言を推し擴めてゐるのである。即ち國家は理性的生類の集團で、一種の「目的の王國」と見做すことが出来る。そこで國家自體が一種の理性的生類であると見ることも出来る。果して然らばこゝに數國家があれば、その國際的關係は個人間のそれと同じ道理で支配せられてゐると見ざるを得ない。そうなれば國家と國家との間にも、一定の道德關係があるものと見ることが出来る。既に國家

と國家との間に道德があるといふならば、そこには一定の秩序があり、道があつて、各國家は必ず之を守り、之を踏まねばならぬものと謂はざるを得ない。そうしたことになるれば國際間に平和のあるのは當然なことで、戦争などをするのは無論變則であり、變態であるといはざるを得ない。かうしてカントは永久平和の可能を考へ、平和といふ觀念は一つの理性觀念で、必ず實現し得るものと考へたのである。それがカントの「永久平和論」の起つて來る思想の自然の徑路である。それならばその永久平和は如何なる方案によつて實行し得べきものなるか、その詳細は會て前記「丁酉倫理講演集」と、大阪毎日新聞とに述べておいたから、爰にはそれを略さう。讀者幸に同誌紙を參看せられんことを願ふ。

- 一 「丁酉倫理講演集」一五〇・一五一號(大正四年二・三月號所載拙稿「英獨思想の特徴を論ず」を參看せられよ。
- 二 「實踐理性批判」(レッククラム版)三六頁、「倫理形而上學の基礎」(同上版)五五頁。
- 三 「倫理形而上學の基礎」六五頁。
- 四 Royce, Philosophy of Loyalty, Ch. II, Individualism.
- 五 Fife, Individualism.

- 六 新カント派の學者にして、社會主義に同情のある説を立つるもの尠からず。シユタムラー (Stamler, Wirtschaft und Recht) の如きは尤なるもので、カール・ヴォーランドの如きは「カントと社會主義なる一つの小冊子を刊行してゐる。(Karl Vorländer, Kant und Sozialismus.)
- 七 Zum ewigen Frieden.
- 八 前出「丁酉倫理講演集」一五〇・一五一號、大阪毎日新聞大正四年一月十七日「獨逸哲學の戦争觀」。

三

カントのかうした批評哲學は、その後の獨逸の哲學のみならず凡そ世界のそれに影響を與へてゐることは前に述べた通りであるが、嘗に純粹の哲學ばかりでなく、その他あらゆる獨逸の文化に影響してゐる。文學の方面でも、言語學の方面でも、史學の方面でも、法理學の方面でも、その當時卓越した人達は、多くカント學徒であつたのである。そればかりでない、當時の普魯西の實際政治にさへ、多少の影響なしとしなかつたのである。かやうにカント學の獨逸文化に及ぼせる影響は甚

大なるものであるが、そのうちでカントの觀念論の系統を直接に引いてゐるのはいふまでもなく、フイヒテであり、シエリングであり、ヘーゲルである。だが予は此等の學者の哲學全體について述べようといふのではなく、唯倫理學に關する部分を論述しようとするのである。此等諸哲の倫理學を獨逸の倫理學として、そして獨逸倫理學は團體主義的であるとすることに於いては、カントのそれについて辯じたやうに辯ずる必要はない。そこで本節に於いては進んで彼等の團體主義は如何なる性質のものであるかを論究しようと思ふ。

團體主義といふは「全體」を本とし、主目的とし、「部分」を末とし、副目的とし、全體の完成の中に部分の完成が、自然に且つ當然に含蓄せらるべきであるとする人生觀をいふのである。而して此の人生觀を立する根據は種々あつて一つでない。今倫理學史上に現はれたる重なるものを擧ぐれば、(一)幸福を人生の目的として、團體主義によつて最も能く各人の幸福を保障し、又増進する事が出来る、それ故に團體主義が倫理上正當なる人生觀であるとするものと、(二)團體と個人殊に國家と個人とは權力關係である。國家は自己の權力で個人を屈服せしめたものであれば、

個人は一言半句の小言なく國家の權力に服従すべきであるとするものと、(三)團體と個人との對抗は、常識の淺薄な觀方であつて、實際は兩者はしかく相對抗してゐるものでない。つまりは同一物の兩面であつて、之を「全」といふ方面から觀れば團體となり、「分」といふ方面から觀れば個人となるに過ぎぬ。だからこの意味の團體主義ならば、眞の意味に於ける個人主義と必ずしも衝突するものではないとするものと、此の三種に分かれるのである。第一種の根據に基く所の團體主義は、それは英國風のそれである。ベンザム、ミル等の功利主義や、スペンサー一派の進化主義や、それ等は、その好代表者である。是等は最大多數、又は社會一般の幸福を保障し、増進するのが人生の目的であり、道德の標準である。然らばそれが何故に人生の目的なりやといへば、それによつて最も能く個人の幸福を保障し、増進する事が出来るからであると説くのである。即ちこれは團體の健全といふ手段として個人の幸福を得ようと目論めるものであつて、従つて彼等の主義は表面上、言葉の上では團體主義であるけれど、その實相をいへば個人主義であつて、個人を主とし、團體を従としてゐるものである。^(三)かうした團體主義は、純英吉利型のものである。

るが、近頃は此の英吉利型の團體主義が大分獨逸に入つて來たやうである。^(四)

第二種の權力關係から團體主義を立てようといふのは、倫理學上昔から諸處に見えてゐる思想であるが、英獨二國を對照していへば英吉利型といふよりは、むしろ獨逸型といふ方が比較的適當な觀方である。英吉利にもホツブスのやうな權力論者もあるが、しかし概していふと功利主義的觀方を取つたのが多い。然るに獨逸には其思想が絶えず流れてゐるやうに見える。スピノーザは勿論獨逸人ではないが、權力論者の一人であつて、そのスピノーザ風の權力論が獨逸に流れてゐる。ハルラー^(五)は當時の自然權利論に反對して、國家は個人の契約によつて出來たる人爲的のものでなく、自然の状態に基いて生じたもので、それはやがて神の秩序と一致するものである。然らば謂ふ所の自然の状態とは如何なるものかといふなれば、優れたるもの、力あるものが支配するもの、又支配すべきものであるといふことである。従つて國家は力の基礎の上に立つてゐるものである。そしてその國家の力を有つてゐるものは君主であつて、その以外にはない。故に君主は國家の公僕であるなどといふ思想は全然謬想であつて、國家は君主の所有物である。

猶、家屋がある人の所有であるといふと同様である。故に君主は命令し、臣民は服従し、さへすれば宜い。それがやがて神の秩序であり、神の意思したる自然の状態である。即ち君主神權の説である。然らば若し君主がその權力を誤用した場合には如何にするかといへば、所謂自由主義の人々はそれは憲法及法律によつて之を矯正するといふのである。しかしそんなことはない。何となれば、それ等が既に君主の意思から出てゐるものなれば、匡正することの出來る筈がないからである。それ故に君主の權力の誤用を匡正するものは、憲法や法律でなくして、道徳と宗教とである。^(六)

かやうにハルラーの思想では、地上に於ける權力の所有者は君主であるが、しかしそれは最高の權力者でなく、それ以上更に高い權力者がある、それは神である。即ち神は最高至上の權力者であつて、何人もそれに服従しなければならぬといふにある。かやうにハルラーは權力説を唱へて、そしてつまり宗教的に落ちたのであるが、それがハルラーばかりでない。キルヒマン^(七)などもそうであつて、やはり神的、宗教的權力説を唱へてゐる。キルヒマンは一方ではカントの「畏敬」^(アハツンク)の情を、彼の

體系中に甚だ重く取り入れて、カントと同じやうに之を以て唯一の道德的動機としてゐる。そして神はその畏敬の情の對象物となるのであつて、吾等が畏敬の情を以て絶對に神に服従する所に道德があり法律があるといふやうに説いてある。然るに主意論的思想が旺盛とあるに従つて、だん／＼神といふ思想を取り去つた權力説が盛になるやうになつた。ショーペンハウエルはその主意論の力説者であるが、^(八)彼は彼の盲目的意思といふ根本思想から國家を論じてゐる。しかしショーペンハウエルの「生きん^(九)の意思」(Wille zum Leben)は、人間の生活を營む意思としては、餘り無限定である。我等は只だ生きようとするのでない、何かの爲に生きるのである。その「何か」は何であるか、それは感情の満足ではない、快樂とか苦病とかいふものではない、もつと根本的のものである。それは何であるか、權力に外ならない、そこでショーペンハウエルの「生きん^(九)の意思」は「權力を得ん^(九)の意思」(Wille zur Macht)となるのである。かくなしたのがニーチェである。^(九)かくてニーチェは最も徹底した權力説を唱へるやうになつたのである。ニーチェの説は矢張り一種の進化論に相違ないのであるが、スペンサーやスチーヴン等は、進化論から幸福主義を

説いてゐるのであるが、ニーチェは進化を説きながら而かもスペンサーやスチーヴンの英吉利流の一派の幸福主義とならずに、むしろその主義を克服して、權力主義を取つたことが、既に獨逸魂を發揮してゐるといつて宜い。^(一〇)

此の外、グンプロギツツや、アントン・メンガー^(一一)や、^(一二)塊太利人ではあるが、塊太利は所謂「獨逸文化」の範圍内であるが故に、それ等の人々も獨逸權力説の一代表者とも見ることが出来るものである。

權力説は、一つの倫理學體系としては決して完全なものではない。しかしながら、權力説は道德の本質の甚だよい處、重要な點を擱んでゐる説である。それは道德には必ず、一つの權威的中心がなければならぬ、權威的中心がなければ普遍に妥當にして、且つ必然的なる道德の命令の出づる源がない、即ちゾルレンの源がない。ゾルレンの源がなければ之を個人の上についていへば種々の私慾私情が勝手な振舞をして無道德の状態に陥る事となり、社會の上についていへば個人が思ひのまゝの所爲をやる事になつて秩序紊亂、綱紀廢弛、とても道德などあり得やうがなといふ事になる。殊にその權威を畏敬するといふことは、道德上絶對に必要な

ことで、ハルラーや、キルヒマンなどが、そこまで論じ詰めた處は、甚だ珍とすべきものである。且つ幸福とか満足とかを求めるは、人情ではあるが何處かに「老いたり」といふ感じがある。幸福よりも満足よりも、仕事だ、力だ、進まう、やらうといふ處に、活氣の横溢した青年の氣分が味はれる。ゲルマーネンの本族が、今日まで發展して來たのも決して偶然でない。加之權威的中心は衆心の統一を容易にし、且鞏固にならしめるのである。殊に獨逸に見るやうに、「祖國」を以て「獨逸文化」の支持者でありその擁護者であるとなし、「祖國」なしには「獨逸文化」は潰崩してしまふと思ふて、その「祖國」に權威的中心を認めてるものに於いては、國家的關係の基礎は甚だ深いもので、その力は甚だ強大なものである。されば權力説は動もすれば「力は權」といふ謬想に導く危険はあるが、しかし天下の至理をその中に藏してゐる所がある。

一 Cohen, Kant's Einfluss auf die deutsche Kultur. (一八八三、獨逸天長節の際に於ける祝賀演説) 参照。

二 Muirhead, German Philosophy in relation to the War, 第一講第四節参照。

- 三 前掲「西倫理講演集拙稿」英獨思想の特徴を論ず」参照。
- 四 ハットケル、ウィーノルド、チーグラール等。
- 五 Karl Ludwig von Haller, Restauration der Rechtswissenschaft.
- 六 重に Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. に従つて叙述す。
- 七 Kirchner, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral.
- 八 Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 姉崎博士譯「意志及現識としての世界」
- 九 Nietzsche, Zarathustra; Jenseits von Gut und Böse.
- 一〇 Alexander Tille, Von Darwin bis Nietzsche 参照。
- 一一 Gumplovicz, Anton Menger, Die neue Sittenlehre.

四

團體主義の第三の根據は、「全」「分」一致の哲學である。カントは舊式の哲學を破壊してしまつたので、彼自身之を再建する事をしなかつたのである。否彼の批判論の方法では、到底それに至りかねるのである。それ故にカントに於ては「全」「分」一致の哲學は出來なかつたのである。しかしながら「反對せるものの一一致」

(Coincidentia oppositorum)の契機はカント倫理學にも存してゐた。それを發見し闡明したのがフイヒテの大我哲學であり、シュリングの一致哲學であり、ヘーゲルの汎理哲學である。フイヒテの國家論はその時期によつて多少變化してゐる。大體からいへば、フイヒテの國家論は初めは十八世紀風の自然權利論者のそれであり、且近世社會主義者のそれにも近いものであつたが、後にはだん／＼所謂「文化的國家」の觀念に變つて來、更に進んで「民族的國家」になつて來たので、而して最も熱烈な愛國的哲學論を唱ふるやうになつたのである。^(三)ヘーゲルの國家觀は動もすれば、官僚哲學の標本である様に非難されてゐるのであるが、仔細に窺ふと決してそうでない。彼の汎理哲學と、辨證的發展の方法論の深い根柢から、當然起つて來べき所のものである。彼がイェナ戦争後に友人に與へた書簡など見れば、彼は故意に官僚に阿る似而非哲學者でなかつた事が分る。^(四)而してその國際戦争の是非論の如きは、實に徹底した快心の論である。即ち戦争は必ずしも國家の目的ではないが、平和と共に國家に必要で、且自然のものであると説く所は、確かに痛快にして切實なる論である。^(五)かういふ「全」「分」一致を主張する深い哲學は、確かに獨逸型であつて、

他の追従を許さない概がある。即ち「根本的」(Gründlichkeit)といふ獨逸魂の發揮と見るべきである。されば彼のトライチケの政治論の如きも、戦争後英米あたりでは單に「力是權」のマキャヅェリ主義の政治論のやうに非難してゐるが、決してそればかりでない。個人の大切なことをも説いて、やはり「全」「分」一致の哲學を有つてゐる。^(四)彼のベルンハルディーの論にしてからが、「力是權」といふ思想が力説されてゐることは事實であるが、しかしその中に折々「全」「分」一致の閃を出してゐる。^(五)(此の「全」「分」一致哲學は、獨逸倫理を説く上に於いて、最も興味のある所にて、最初此の點を深く論じて見る腹案なりしも、その時日なく不得已略すことにした。)

一 雜誌「藝文」(京都文科大學機關)第五卷第一號(大正三年一月號)所載拙稿「哲學者と國家」及び同號所載諸家のフイヒテ論參照。

二 前掲大阪毎日新聞所載拙著參照。

三 同上。

四 「丁酉倫理講演集」大正四年九月號、浮田博士著「トライチケの政治論」參照。

五 Bernhardi, Deutschland und der nächste Krieg; Britain as Germany's Vassal.

五

ペロルツハイマーが、輓近の獨逸國は、外國人によつては半專制的軍國主義の國であり、内國人によつては實業國 (Industriestaat) であり、唯現世の強國 (Weltmacht) であるとはばかりせられてゐるがそれは誤解である、といふので、その誤解を説かんがために、數年前曾て一書を公にしたことがあつた。^(一) しかし少くとも一八七〇—七一年以後の獨逸は、表面上からいへば軍國主義、實業國、現世の強國としか見られぬのであつて、それは必ずしも誤解とのみはいへぬ。それで一世紀以前の獨逸が、大ナポレオンの爲に慘々に苦しめられて、所謂現世に大なる望をかける事が出来ない時代に、シラー、ゲーテ、カント、フヒテの精神界の偉人が輩出した當時の獨逸は、其時の獨逸であるとして、非常に同情してゐる人でも輓近の獨逸には一向同情しないものも少くない。しかしながらビスマークの獨逸にも、やはり獨逸魂が流れてゐぬであらうか。オイケンが獨逸の「戦争論叢」中に書いた「獨逸魂の世界的意義」の中に、我等獨逸人は、^{ジヒトバール・ウンジヒトバール}現界、幽界の二界に活動し得る民族である。されば、十九世

紀の初葉の獨逸文化も獨逸魂の發現であり、輓近の陸海軍國、實業國としての獨逸の流露である。但軍國主義、實業主義も、決して英吉利などの幸福主義から割り出された淺薄なものとは性質が異つてゐる。すべて徹底 (Gründlichkeit) 誠實 (Gewissenhaftigkeit) 慎慮 (Sorgfalt) といふ獨逸魂の必然の發現であつて、それ等は醇化^{イデアアルツレ}され、^{チフエン}深化されて、美しい善いものとなるのであるといふてゐる。^(二) これは勿論御國自慢の論ではあるが、しかし御國自慢とのみ見るべきものではない。大に味ふべきものがあると思ふ。

I Berolzheimer, Deutschland von Heute.

II Eucken, Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes, Vorrede.

—「獨逸研究」(大正四年同文館)所載—

八 輓近倫理思想の一節

第一 人格的理想主義と實用主義

一 實用主義の異名同義

實用主義プラグマティズムといふ語はかの亞米利加のウイリアム・ジェームズ (William James, 1842-1912) がこれを用ゐし以來、殊にかれが一九〇七年「實用主義」(Pragmatism or a new Name for some old Ways of Thinking) と題して講義の稿本を出版して以來、著しく思想界に宣傳せられる様になつた。然し此のプラグマティズムといふ語は、必ずしもジェームズがこれを始めて用ゐたのではなく、それより以前に同じく亞米利加のペアーヌ (P. S. Peirce, 1839-) が「如何にして吾々の思想を明哲にすべきか」(How to make our Ideas clear) とする論文を Popular Science Monthly (Vol. XII, 1878) に掲載し、而して其の

中にカントの第一批判(純粹理性批判)中の“Pragmatisch”といふ語を幾分か變更して用ゐたのが始めである。即ちペーアスは眞偽の標準は人間の一定の目的に適ふや否やといふことに存するとして、この“Pragmatisch”なる語を用ゐたのである。然るにジェームスはペーアスのこの意味を繼承して前述のごとく一九〇七年に「實用主義」といふ表題の下に「或る古い考へ方に對する新らしき名」といふ別名を附してこれを公にしたのである。

ジェームスは、其の始めに當つては、自己の説を「徹底的經驗主義」(Radical Empiricism)の名で呼んでゐた。この徹底的經驗主義とは、吾々の觀念は直接知識アインライツ即ち知覺ワシヤンに依りて吟味されなければならぬ。又吾々の知識は表象され得る範圍内に限られるのである。従つてそれ以外のものは到底表象されないものであるから、決して確實なものとはいへない。かやうなことを主張してゐるのであつたが、後になつてペーアスの用ゐた「Pragmatical」なる語が、自分達の思想を表はすのに最も適切であるとして、その言葉を籍りて、自己の主義を「實用主義」と呼び直したのである。猶ほ此の他にこの實用主義と殆ど同じ意味を表はすものと考へられ得るもの

に人本主義(Humanism)といふ名もある。これは英國オックスフォードのシラー(F. C. S. Schiller)が専ら用ゐてゐる語である。一般に知らるるやうに歐洲には近世の初頭に「人本主義的運動」(Humanistic Movement)なるものがあり、従つてこの人本主義といふ語は、必ずしもシラーが始めて用ゐ出したものではないのであるが、然し近世の初頭に於ける人本主義と、シラーのそれとはその語は同一であるが、その意味には相違がある。近世の初めに於ける人本主義は、中世の宗教的な教育に反抗し、反對して、天賦の才能、殊に藝術、文學を發達せしめ、人生の完成を圖らんとする教育上の主義であつて、いはば人本主義よりも人性主義とでもいふべき程のものであつたのに對し、シラーのそれはこれと異つて、善惡、眞偽、美醜等はすべて目的を以て進みゆく人生に對する効果の如何によつて定まるものであるといふ哲學上の一種の立場である。それ故にシラーの人本主義は、ジェームスの専用する「實用主義」の「精神」であつて、而かもそれよりも一層廣い範圍を包含してゐるものであるといふことが出来る(F. Schiller, Pragmatism and Humanism, in Studies in Humanism; James, Pragmatism, Lecture VIII, pp. 242-244)。今法律なり、政治なり、道德なり、知識なり、すべて人

文と稱せられるところのものは、皆人間の作爲したもので、従つて善悪も眞偽も人間の手で如何様にも之れを變更する事が出来るものといふ説をたてたものは希臘の昔にも既にあつたのである。それはいふまでもなくかのプロタゴラス (Protagoras, about 480—410 B. C.) であつて、シラーの**人本主義**は、實にこのプロタゴラスの思想を復活して、更にそれを精密にしたものである。彼はその「プラトールかプロタゴラスか」(Plato or Protagoras? Being a critical examination of the Protagoras, speech in the Theaetetus with some remarks upon Error.) なる著述に於て、又「プラトールからプロタゴラスへ」(From Plato to Protagoras, in Studies in Humanism) といふ論文に於て、プラトールのプロタゴラスに加へたる攻撃は全くその肯綮に中つて居らぬと主張してゐる。兎に角彼の主張はあらゆる人文を人間中心的 (homocentric) に考へる點に於てプロタゴラスに近く、又ゼーミュスの「**實用主義**」に似てゐる。ゼーミュスも亦その「**實用主義**」の中に於て多少の斷りの中に自己の**實用主義**とシラーの**人本主義**とは相近いものであるといつてゐる ("Pragmatism"—Pragmatism and Humanism.)。

シラーは又「**擬人主義**」(Anthropomorphism) といふ語を用ゐてゐる。この語は極め

て廣い意味を有つてゐる語であつて、天地自然の現象を、皆人間の作爲に擬へて考察する思想をすべて**擬人主義**といふのである。例へば太陽を男性の神と觀たり、月を女性の神と觀たり、又雨が降ればそれを降らせる人間の如きものありとしたり、風が吹けばそれを吹かせるものがありしたり、そんな風に人間界以外のすべての現象を人間の作爲に擬へて考へるのはすべて廣義の**擬人主義**である。従つて**擬人主義**的思想は天地すべての現象を、多神教的に考察する幼稚な素朴な思想の時代に流行してゐる思想である。然し、シラーの用ゐた**擬人主義**といふ語は、それ程幼稚な素朴な意味のものでなく、唯前述のやうに、すべてのことは人間を中心として考察されねばならぬものであるといふ程の意味である。

最後に**實用主義**と同じやうな思想を表はす語に、今一つ見逃がすことの出来ぬ語がある。それは「**人格的理想主義**」(Personal Idealism) といふ語である。之れは略同じ様な思想を有つてゐる牛津の八人の哲學者即ち Stout, Schiller, Royce, Gibson, Underhill, Marjole, Sturt, Russell, Rashdall 等が各々一編の論文を寄せ、之れを輯めて一部の書として彼等の哲學上の主義主張を論述し、而してその書物に題して「**人格的理想**

主義」と言つたのに始まつてゐる。此の書の始めて出たのは一九〇二年である。八編の論文には、論理、認識を論じたものもあれば、又、倫理、宗教に關したものもあるが、然し孰れもともに人間中心的又は人間本位的思想をその骨子としてゐる點に於て、すべて共通の立場に立つてゐる。而して其處に實用主義や、人本主義に近似してゐる點が存するのである。固より名の異つてゐるだけ、その内容も多少は異つてゐるのであるが、大體に於て同様の哲學體系であるといつてよい。故に實用主義には、人本主義、擬人主義、徹底的經驗主義、人格的理想主義などの種々なる異名はあるが皆同一哲學體系の異なる名目と觀て差支へないのである。

二 實用主義と功利主義

以上第一節に於て實用主義といふ術語の由來沿革を略述した。これから進んでその内容に就て叙述論評しよう。

さて、實用主義は眞善美はすべて價値の現象であつて、そしてその價値のあるなしは、有目的な人間の生活に對する効果の如何によつて定まるといふことを主張

の眼目とする説である (Cf. Pragmatism, pp. 202-204 ; Studies in Humanism-Protagoras the Humanist, pp. 313-315)。此の點からいへば倫理説としての實用主義は、かの功利主義に近いものと考へられ得るのであるが、しかし其の所謂効果又は利用といふ概念が實用主義と功利主義とに於て異つてゐるので、それで兩説は類似點を有つにかかはらず異つた二つの説として別れて來たのである。然らば如何なる理由でこの兩者はかく効果又は利用といふことについて異つた見解を有つやうになつたかといふに、それは兩者の哲學的根柢が異つてゐるからである。所謂功利主義は、多く唯物論的、必然論的、機械論的世界觀をその基礎としてゐるものであるのに、實用主義は、理想論的、自由論的、目的論的世界觀を根柢としてゐるのである。根柢がしかく異つてゐるので、その結論も亦異つて來たのは當然である。此の様に功利主義と實用主義は根本に於て異つてゐるけれども、兩者は前述のごとく類似接觸した點を有つ故に功利主義は又實用主義なりともいはれてゐるのである。然しながら第三者の立場から見ると、實用主義は功利主義よりも遙かに廣く用ひられてゐるのである。次に功利主義は一般に認められてゐるやうに快樂主義の一種

であるが、然し快樂といふものを道德の標準とすれば、快樂は人々により、又同一人ありてもその場合々々によつて異なるものである故、道德上の善惡といふことは、畢竟主觀的のものとなつて、客觀的の正邪はなくなる、即ち善惡の區別は全く相對的に定まるものであつて、絶對的のものではないといふことになる。功利主義をばかく廣い意味の快樂主義とすれば斯くの如き結果とならなければならぬ。然るに實用主義は必ずしも快樂主義ではない。即ちかのギリシヤの昔プロタゴラス(Protagoras)が、認識従つて又道德の相對性(Relativity)主觀性(Subjectivity)を説いてからこのかた相對主義、主觀主義をプロタゴラス主義と呼んでゐるのであるが、此のプロタゴラス主義を肯定して起つたものがやがてかの實用主義であるといふことが出来る。それ故に功利主義と實用主義とは相類似接觸する點が多いにかかはらず、そはその由來と動機とを異にし決して全く同じものといふことは出来ない。即ち後者は前者よりもより廣き意味とより大なる哲學的色彩とを有つ。なほこのことについては後にまた論及する機會があることと思ふ。

三 人格的理想主義と自我實現説

かのヘンリー・シヂュキックが、その犀利な分析力と、明徹な推理力とを有つて、劔橋の講壇にたち、その合理的功利主義を唱道しつゝある時に當つて、驚嘆すべき綜合力と敬慕すべき品性とを有つて、牛津の學園に立ち、シヂュキックに對して、堂々の論陣を張り、克くきはめ、克く戰つたのはかのトーマス・ヒルグリーン(T. H. Green, 1836—1882)である。彼がその著「倫理學序説」(Prolegomena to Ethics)に於て主張したかの自我實現説なるものは實にその人の創唱せる處であつて、一時は英米の倫理思想界を風靡し、更に進んで我が國にも傳播し、その影響は猶今日に至つて絶えない。(中島博士之れを東京文科大学の講壇に説き、桑木博士は之れをミユアヘッド氏「倫理學綱要」の日本譯に述べてから日本の倫理思想界は一時全く之れが爲めに占領せられたるが如き觀を呈した)。今その所謂自我實現説なるものゝ要點を擧げると次のごとくである。

第一に、素朴な常識及びそれを理論化して認識論を立てたロツク一派は、知識な

るものは、譬へば「白紙」のやうな精神の上へ外物が感官を通して入り来りその上へ自己の姿を刻むだ跡形に過ぎない、それ故に知識は畢竟、印象イムプレッションに外ならない。更に嚴密にいへば、それ等の印象の多く集積したものが知識である。されば知識を構成するに當つては、精神は唯受働的パッシブに印象を受入れるのみの作用をするものであつて、能働的の作用は何等之れをなすものではないといふのである。グリーンはかうした知識の常識的見解や、ロツク一派の經驗論をば、謬見なりと斷じたのである。其の理由は知識は決して精神が唯受働的に働くのみで構成せられるものではない。極めて簡単な知覺でさへ、單に受働的に受入れられたのみで出来るものではなく、それを受入れる方にも自覺的主體があつて、之れが種々の感覺を綜合し、更に過去の經驗と比較して始めて成立するのである。然らばこの自覺的主體とは何であるかといふにそれは即ち精神である。この精神に於ける能働的の作用によつて始めて知覺が出來上るのである。例へば白墨を知覺する時にも、常識は、白さとか、形とか、重さとか、ざばら／＼に感官を通して精神の中に入り来り、それが自然に統一して、白墨の知覺を生ずるといふのであるが、然し實はさうではな

い。そのばら／＼別々に入つて來た此の感覺を綜合統一し、更にそれと比較すべく過去の經驗を覺醒するものがなくてはかくの如き知覺が成立たない。即ちこの統一をなし、比較をするところの精神又は自我があつて、こは始めて成立するのである。簡単な一個の知覺の成立すら既に然りである。況んや複雑した系統的な知識に於てをやである。即ち知識は自覺的自我が能働的にはたらいて始めて可能である。グリーンが認識の成立を斯くの如く説くのは、正しくカントの認識批評の哲學に立脚してゐるものといふべきである。

以上は知識の成立について述べたのであるが、グリーンは更に進んで同じ論法を吾々の意思の活動にも當儀めて、意思の活動にも精神原理が必要であると説いたのである。かれによれば、或る一派の學者は、意思は快不快の感情に動かされて活動する受働的のものなること恰も水の低きにつくが如く自然的のものであると考へるのであるが、それは謬見である。意思は決して快不快の感情に動かされてのみ活動する受働的のものではない。自ら働いて選擇もし、決定もし、思慮もして或る一定の目的觀念を思ひ浮べ、それを實現せんと努めるのである。そして、この

目的觀念なるものは、他から作られたるものにも非ず、又他より貰ひ受けたものでもなく、自覺的自我が自ら作り出したるものである。即ち意思の働きは受働的ではなくして能働的である。そして意思の自由なるものは實にその自ら働く處、即ち能働的なる處に存するのである。斯ういふのがグリーン^{グリーン}の意思の説明である。此の點に於てもグリーンは又カントの批判哲學の上に脚を立ててゐるのが明瞭である。

以上知識の方面、意思の方面、此等の兩者を總括していへば、グリーン説は吾々の認識でも道德でも單に受働的に作られたものでなく、自覺的自我が自ら働いて作ったものである。即ち心意^{イニヤ}はそれ自ら能働原理であるといふのである。若しグリーンにして論をこの點に止めて置いたならば、彼は純粹なるカント學派の人といはるべきであるが、グリーンは更に進んで論じてゐるのである。その論によれば、認識の主體たる心意は以上述べたやうなものであるが、認識の客體は果して如何なるものであるか。若し認識せらるゝ客體が吾々の精神と本來沒交渉無關係のものであつて、全く異質的のものであるとするならば、かくのごときものが吾々

の精神と交渉し來り、關係し來るといふ事が理解し難いことである。従つて心意の主體が本來異質沒交渉な客體に作用して生じたといふ認識はたゞ主觀的妥當性を有するばかりで、客觀的妥當性を有つものとはなり得ない筈である。然るに事實客觀的にも妥當なる認識が成立してゐる以上は、その認識せらるる客體——これを自然と呼べば——この自然は本來的に自覺的自我、即ち精神と沒交渉のものでなく、交渉關係し得べき性質のもの、即ち同種類の本質を具へたものでなければならぬ。即ち自然の客體中にも精神原理がなければならぬ。かく考へて始めて客觀的にも妥當なる認識が成立し得るのである。かやうにグリーンは説いた上更に一步を進めて、かの認識する主體の精神原理と認識さるゝ客體即ち自然の精神原理とは決して相異なる二つの精神原理ではなくして全く一である。換言すれば本來一のものが別れて一面主體となり、他面客體即ち自然となつて現はれたものである。而してそのいふ所の唯一的精神原理はこれやがて宇宙の大心意であり、大精神である。而してグリーンは是をば「永久意識」(Eternal consciousness) 又は「永久心意」(Eternal mind) と呼んでゐる。此の永久意識又は永久心意は、時間空間を超

越した非物であつて即ち神である。吾々の見る處の世界、宇宙の過程とは此の宇宙の大意そのものが漸次自己を再現 (Reproduce) する跡形である。この大意が次第に萬象を具して漸次開展するのである、自己を現はしゆくのである。故に之れを再現といふのである。然しかくの如きは決して認識のみについていはれるのでない。道德に就いても亦同様である。道德とは宇宙の大意が人間を通して再現する跡形である。個々人の精神は此の大意が有限の條件の下に自己を再現する過程を現はしたものである。グリーンは終にかうしたところまでその論を推し進めたのであるが、かうなれば最早やかればカントの批判哲學の領域内に止つてゐるものとはいふべきでない。それよりはむしろヘーゲルの汎論理の哲學の分野に入つたものといふべきである。それ故にグリーンは自我實現論は脚をカントに立て、而かも頭をヘーゲルに没せる絶對主義であるといはねばならぬ。グリーン及び其の一派のブラドレー (Bradley) の如き人々が所謂新カント派の學者といはれると共に又新ヘーゲル派のそれであるといはれるのは全くこれが爲めである。

以上はグリーン及びその一派の學者の倫理論の概要である。此の説は餘程巧みにカントの倫理學と英國本來の功利主義とを調和統一した者であるが、しかし更に綿密に彼等の説を吟味すれば、幾多の弱點を指摘し得るのであつて、これで倫理學が徹底的に確立されたとはいへぬのである。かのヘンリー・シヂュキツクは始めよりしてこれに對する論難の第一人者であつたのであるが、シヂュキツク以後に於て更に堂々論戰を宣言し敵陣破壊の矢を放つたものはかの人格的理想主義者である。尤もそれより先に、テーラー (Taylor) が實證主義に脚を立てたる「行爲の問題」(Problem of Conduct) といふ書物で盛にグリーンは攻撃をしたことはあるが、後テーラー自身の説が變つたといふ理由の下に、その書を絶版にするに至つたのである。それ故に人格的理想主義を以てグリーン一派の攻撃者の主なる最初のものと見做すのは必ずしも不當でないのである。

さて人格的理想主義の立場からグリーンは思想に對して爲された批評は種々あるのであるが、今吾々はこれの代表としてかのギブソン (Gibson) の批評を擧げて見よう (Philosophical Interylation to Ethics)

第二、彼れによれば、若しグリーンの説くやうに、個々の自我は大我の一部分であつて、^{インカーネーション}権化であつて自己の上にもその大我を再現しつゝ進むのであるとするならば、一切世界は唯一大我の現はれであるといふことになつて、グリーンは考はつたり汎神論になるのである。而して汎神論になつた結果、小なる個々人の自我が自我を実現しゆくといふこと、換言すれば大我がこれ等小我を通して自己を再現しゆくといふことに於てかれ等はすべて一つに歸して仕舞ふのである。一切のものが一に歸するとすれば汎神論は再轉して還没主義にならざるを得ない。還没主義はやがて寂滅主義である。彼等は自説をば活動主義であるといつてゐるのであるが、それは單に言語の上のみであつて實は寂滅主義である。然るに我々の自我は統一と内性(Unity and Inwardness)を有つてゐる。統一といふのは自分は常に一つの自我であるといふことである。又ラッシュドルの言ふやうに自分の自分たるは他のものによりてなさるゝに非ず、自分の本性は自分の爲めにありと爲す處に自我の内性が存するのである。自我はそれ自ら獨立のもので派生されたものではない、又他の物にもならないのであつて、自我そのものゝ立脚地に立てば、

物の不可入性 (Impenetrability of matters) によつて一つは常に一つなるが故に、飽くまで一元的の見方を取ることが出来ない、即ち多元的の見方でなければならぬのである。

第二、グリーン一派の立場は依然としてカント式の形式主義である。従つてカントの形式主義の病を繼承して居る。即ちカントの第一批判でも、第二批判でもすべて形式的研究であるが、グリーンはこの方法を用ゐてゐるのである。かれは自我を実現するとは、各々の自我が人格的の善を立て、これを實現するところに存すると言ふのであるが、然らばこの人格的善とは如何なるものであるか。彼れによれば最も多く各人が己を満足せしむるならんと考ふるものが人格的善である。例へば讀書と散歩とは孰れが善であるかと言ふと、甲は讀書をとり、乙は散歩の方を選んだとすると、甲は讀書が最も多く彼れに満足を與へると考へ、乙は乙で散歩が讀書に勝つて満足をよりよく與へると考へるのである。若し果して斯くの如くであるならば善惡無差別となる。即ち各人に最も多くの満足を與ふるものを善とするならば善惡は無差別になつてしまふのである。現在グリーンは、君子聖

人は君子聖人らしき目的観念を選択し、小人は小人らしい目的観念を選択するといつて、全く無内容なる形式の研究をして居る。斯くの如くグリーンの研究の結果は善悪無差別となるのであるが、こは實にかれの弱點の一つでなければならぬとギブソンは主張するのである。獨立の自我の發展は決してグリーンと言ふごとき大我の自己再現ではない、換言すれば獨立の自我の能働的なるは、決して大我の再現に努むるといふことではない。又大我ありとするも世界人生の過程がこれの再現であるかどうかは明かでない。自我は唯だ自我の生活に都合よきを取り、然らざるものを避けるのみであると彼は主張するのである。

第三、神の外性 (Otherness) といふことが不可である。神の外性とはグリーン一派の考では吾々にも精神原理があり、宇宙にも精神原理があつて、此等兩者一物である。神が外にあつて自分を現はすことによつて、自然にもなり、又自我にもなるのである。即ちグリーンは神より出發してこれより世界及自我を考へんとするのである。これは丁度常識が自然を観る時に感官に入るが儘のものが存在すると考へる、即ち眼に見、耳に聴き、口に味ひたるその儘のものが存在すると考へるのと

同じである。グリーンの神よりの發足は實に常識が客觀的自然を與へられたるものとしてこれより出發すると同じことで正しくない。即ちグリーンは神中心である。然るに吾々の實用主義は人間中心の思想である、ここにかの絶對主義と相對主義との分岐點が存するとギブソンはいつてゐる。

斯くの如くギブソンは自我實現説を批評しながら、彼れ自らの人格的理想主義の考へを發展させて居るのである。かれによれば吾々は哲學の發達をば次の如く三つの時期に分けて考へることが出来る。即ち第一は本體論の時期であつて、こは哲學の初期に屬し、而してこれに於ては人は先づ自己を圍繞する周圍の世界に驚異の眼を向け、この世界の本體を研究せんとする時代である。然し乍らその歸結は、世界の本體をもつて或は之れを水となし、或は之れを火となす等、其の原質と見なすところのものが人によつて大いに異つてをり、従つて又その本體なるものに關する知識が結局區々曖昧なることに氣附くのである。かくしてこの本體の研究のまへに先づ本體なるものは果して認識し得るものなりや否やを研究すべき必要が意識せられ、ここに本體論の時代は、自己自らの知識の能力の反省の時

代、即ち第二の認識論の時期に入るのである。しかるに認識は畢竟經驗に依るものであるが故に、ここに先づ經驗の批判をなさなければならぬことになる。而かもこの經驗批判によつて、吾々の生活上何等かの意義ありや否やといふことがやがて吾々の認識の眞なりや否やを決定する所の基本的標準であるといふ歸結に到達する。かくしてこの認識論の時期は最後に第三の實用主義の時期に達するのである。それ故にこの實用主義はかのアベナリウス (Avenarius) 等の經驗批判 (Empirico-criticism) に近い處がある。即ち實在といひ、本體といふも吾々を離れて存在するのではない、吾々に對して何等かの要求又は興味の對象として始めてそれはその意義と價值とを得て來るのである。何等の要求も興味も無き處には何等の實在も本體も無い。此の點に實用主義の立脚地の特質が存するのである。ギブソンは更にこの實用主義は哲學的論理と、哲學的心理との基礎の上に立つといつて居る。即ち哲學的論理の基礎に立つとは、眞理を判斷する働きは、或る目的を豫想する、即ち有極的に眞理を考へるといふことに存し、又哲學的心理の基礎に立つといふのは、單に精神の作用を記載するに止まらずして精神の作用をばすべて

有極的のものと解する心理學、例へばスタウト (Stout) の心理學の如き有極的心理學の立脚地から精神活動を見てゆく點に存すると言つてゐる。

次にラッシュドール (Rushdall, Theory of Good and Evil, 1907) は自我實現說の中心思想に對して、峻烈なる批評を加へた。その攻撃した點は次のごとき六ヶ條に要約することが出来る。

一、彼れによれば若し自我實現を文字通りの嚴密なる意義に解すればそれは無意義である。即ち自我を實現するといふことの語義よりして考ふれば、今の自我は決して現實のものではない。即ち現實ならざるものを何等かの活動によつて現實のものとせんとするのが自我實現の意味である故、文字通りでは今の自我は非現實のものでなければならぬ。然し實際に於ては今の自我はどこまでも現實なるものである。夫れ故に此の意味では自我實現といふことは字義上無意義である。

二、自我實現を、自我の中に與へられたる「或る能力」サム・キャパシテイを實現せんとするものであるといふ意味に解すれば、自我實現は善惡無差別となる。即ち、一例をあぐれば甲

は音楽の能力をこの「或る能力」と見做してこれを發達せしめんとすれば、これとりもなほさず自我實現である。又乙は詐偽の能力を發達せしめんとすれば、これ又自我實現である。斯くの如く如何なる性質の能力にても、兎に角、或る能力を發達せしむることが自我實現であるとすれば、この説にありては、善惡の區別、道德不道德の區別がつかなくなるのである。

三、次にまた自我實現をば「オール・キヤパシティー總ての能力」を充分に實現することゝするならば、こは全く不可能のこととなつて仕舞ふであらう。一人の人にして知情意——といふ語を用ふるならば——を充分に發達せしむることは不可能である。或る才能を發達せしむることは他のものを犠牲とすることになる。或る人が數學に長じたとすれば、その人は歴史等の記憶力を要する科目を犠牲にすることゝなる。又或る人は感情を圓滿に發達せしむるには、知とか意とかを犠牲にしなければならぬ。即ち自我實現は自我犠牲を必然に伴ふものである。これがなくては自我實現は不可能である。

四、なほ自我實現とはすべての才能を或る程度まで一様に發達せしめんとすることであるとするならば、之れを文字通りに解すれば、すべての能力を發達させるといふ點に於ては前述の如く不可能事に終らねばならぬ。次にすべての才能を一様に發達せしむるといふ點に於ては、或る場合には平凡化又は中途半途に終ることを免れぬ、即ち斯くの如く解すれば自我實現説は終に平凡主義に陥らなければならぬ。

五、若し又自我實現をば吾々の能力中に於ける高尚なる能力のみを實現して下劣なるものを實現しないことであると解すれば、吾々は自我實現を主張する前に先づ能力の高下を區別する標準を明かにしなければならぬ。然るに、グリーン、ブラッドレー等はかくの如き標準を與へてゐないのである。假りに、一步を譲つて、その區別がついたとしてもその場合には下等な能力は餘りに酷な取扱ひを受け、ことゝなる。即ち肉體の欲望、飲食の欲望等は下劣なるものなりとして、慘酷な待遇を受け、知識は高尚な能力として、良き取扱ひを受けることになるであらうが、然しこの飲食の欲望等も生活上缺くべからざるものであるといふことはかの知識の欲望と毫も變るところはないのである。

六次にグリーンは自我實現説は同時に又「治善説」(Theory of Common-Good)であると主張して居る。かれによれば、人々は皆自分々々の人格的善を實現すべく進むのであるが、人々の人格的善なるものは、畢竟他人の善をも含むのであつて、個人的にみれば人格的なるも、客觀的に見れば治善になる。即ちグリーンは一つの個人甲は他の個人乙、丙、丁等の總てを自らの中に含む、換言すれば自我はすべての他我をその中に含むと考ふるのであるが、それは一つの曖昧なる形而上的推斷である。眞の自我は前述のごとく不可入的で、それ自らで獨立、完成せるものであり従つて自我は決して他我を含むものではないのである。

ラシニドールは、以上の六つの意味は吾々が自我實現てふ概念に就いて考へ得るすべての可能的意味である、即ちこれ以外には自我實現といふことについて考へやうはない、而かも此の六つは共に倫理上成立することが出来ないとすれば、此の自我實現説はやがて倫理學上の主義として到底成立することが出来ないと主張するのである。

四 實用主義と功利主義

前にも述べた様に實用主義は、之れを唱道するゼームスその人からいへば、それは唯思想の考へ方 *Way of thinking* 即ち思考を進める方法であつて哲學上の體系ではないのである。即ちたゞかくの如き考へ方によりて認識のみならず道德乃至美醜の價値をもすべて判定せんとするのが彼れの趣旨であつた。然しかうした考へ方で思索せられたる結果は、その考へ方に循つた一つ思想の體系であるに相違ない。即ち實用を考ふるより生れ出たる實用主義的に考へられたる一つの認識論としての思想體系である。又道德も之れと同じく實用主義的に考ふれば實用主義的に考へられた道德の理論が生ずるのである。それ故ゼームスの實用主義は思索の方法ではあるけれども之れを其の結果より見る時は一つの思想の體系であると看做され得るのである。そこで今實用主義の考へ方で思索せられたる倫理説と、かの功利主義とを比較して見れば、そこに甚だ類似した點の存することを發見するのである。例へばかのラシニドールはシヂュキックの合理的功利説を批

判して終に快樂主義的功利説と非快樂主義的功利説とを立て、而して前者の可能は言ふに及ばず、後者も亦可能であると言つてゐる。即ち彼れによれば同じく功利主義といふものゝ中にも快樂主義的の功利主義と非快樂主義的の功利主義とある。所謂古典的功利主義は快樂主義的功利主義であるが、シチュキツの功利説は非快樂主義的功利主義である。從來功利主義はやがて又快樂主義的功利主義であるかと考へられてゐたのであるが、非快樂主義的功利主義も亦同様に可能であるといひ、而して最後に「理想的功利主義」といふ事まで説いてゐる。かくして彼れの實用主義は次第に所謂功利説と接近して來る事になつたのである。然し乍ら一層充分に考ふれば、實用主義は前にも述べたやうにどこまでも一種の認識論及びこれに基く哲學的主張であつて、これは決して功利説と同じものでないのは言ふまでもないことである。即ち功利主義には哲學なしと言はれるのであるが、實用主義はそれ自ら一種の哲學を有つ。こはラッシュドールに於てもさうであるが、かのゼームスに於て最も著しく現はれて居る。ゼームスの「實用主義」は前述のごとくどこまでも一種の認識論である。彼れに従へば、先づ(第一)に吾々の認識の理想

たる真理は檢證 (verify) せられるものでなければならぬ。而かも(第二)にこの Verification といふことは實行上の結果 (practical consequence) といふことに於てのみ可能である。(第三)に真理を有すること、換言すれば認識の目的は全く實行といふことにある、即ち知るは行はんが爲めである。(第四)に如何なる真理も極端なる懷疑論者には何者の權威にも値しない、彼等をして承認せしめ得るのは唯だ行ひあるのみである。例へば、今一杯の水があつて、その中には毒があると假定する。その時懷疑論者は智的には、その中に毒のあることを否認するかも知れぬが、飲んでみて、實行上の結果によつて始めて毒があることを承知するに至るのである。實行上の結果、腹痛を覺ゆることによつて承認せざるを得ないのである。故に斯くの如く、智は行爲の爲めに存するのであるならば、こゝに(第五)に真理は吾々を離れて一定不變の客觀的形式を有つて存在するを得ないといふことが分かるのである。即ち真理は吾の真理であつて吾と共に生起し、吾と共に變化するものである。従つて(第六)にそこには永遠不變の真理なるものはない。我等の生きてゆく生の満足 (vital satisfaction) に有用である限り真理である。即ち吾々は吾々の生命を存續し、

増進せしめんが爲めに、絶えず舊い真理をすて、新しい真理を取り入れて行く、即ち真理は常に變化し改容せられゆくものであるとしてゐる。それ故にゼームスの所謂真理は、生起するものであり、従つて主観的のもの、又相對的のものである。而してかく真理をば主観的且つ相對的であるといふのは、先のプロタゴラス主義で、此の點で、實用主義はプロタゴラス派に對して大なる類縁を有つと言はねばならぬ。

ゼームスは又道德に就いても同じ様なことをいふてゐる。眞といふのは吾々の考へ方の便宜に依つたものに外ならない。之れと同じく、正とは行爲に便なりといふことである (Pragmatism, P. 222) 又善の本質は單に吾々の要求を満足せしむると言ふことに外ならない (Will to believe, P. 210; The moral Philosophy and the moral Life)。又倫理學上最終の眞理なきはかの物理學に於けると同様である、即ち道德的眞理も物理的眞理と同じく共に全く日進月歩の眞理である。それ故に若し倫理學上不變の眞理ありとすれば、それは最終の人間が考ふる處でなければならぬ (Will to believe, P. 184)。かくの如くすべては相對的であり、主観的である。認識の方面で

も、道德の方面でも、乃至は實在に就いても、こは全く同一である、と彼れは主張するのである。それ故にこの實用主義はかのプロタゴラス派の考へ方と結付くことによつて功利主義をば一層深くし、こを哲學化したものといふことが出来る。かくシラーの説もこれとその根本主張を同じくするものであるから、此處にはこを省略することにする。

五 實用主義の功過

以上のごとく實用主義は認識論から考へても、道德論からいつてもどこまでも主観主義である。主観主義の中でも實用主義は主意説 (Voluntarism) の主観主義である。今主意説は、これが由來を尋ねれば、極めて古い時代に遡ることが出来る。例へば中世のドンス・スコツス (Duns Scotus) の名目論 (Nominalism) にその淵源を求めることが出来る。然し近世になつて、主意説が高調せられ宣傳せられたのは、恐らくシヨールペンハウエルからであらう。シヨールペンハウエルが意志を力説して以來、哲學上、道德上、主意説が喧かましくなつて來た。此れは一般に智よりも行ひ、頭

よりも腕を尊ぶ傾向があり、従つて認識論に於ても道德論に於ても、智よりも意識論よりも行ひを尊ぶやうになつた結果であらう。かのカルダーウッド(Calderwood)は、實用主義の認識論は「アメリカ風の認識論」である、アメリカは殖民地で、新開地で、多忙な商業地で従つて考へるよりは行ひといふことが重要視せられる、而してかくの如き要求に充てるその土地に於てかのゼームスの如き哲學が起るのは全く當然であるといつて居る。實用主義は、若し「効用の哲學」(Philosophy of utility)といふ語が許さるゝならば正さしくこれであつて實用主義の立つ處は多くこの効用といふことの基礎の上である。而してこれを倫理説として觀れば、實用主義は、かの功利主義又はこれの哲學論といふべく、従つて相對主義レラティブイズムで而かも個人主義インディヴィデュエリズムがその歸結であると言はねばならぬ。

第二個人主義

一 個人主義と現代

フアイト(W. Fite)はその著「個人主義」(Individualism, 1907-8)に亘る講義の劈頭に於て、現代は何事に對しても常に社會々々と言ふ、即ち政治・經濟・道德等皆社會的と言つてゐる。これがために各個人の價値と尊嚴とは毫も認められず従つて個人は極めて惑むべき状態に陥らなければならぬ。余は今かくの如き傾向に逆つて個人の價値と尊嚴とを主張せんとするものであると言つて居る。がしかし此の個人の價値をばとるに足らざるものとする傾向は必ずしも第二十世紀に入つてから始まつた現象ではない。かの古典的功利主義以來殊にダーキンの生物進化論が出てから、スペンサーが團結力強く鞏固な確實な團體生活をなす生物は個體として弱くとも毫も差し問へない云々と説き、又一方では社會主義などの運動

或は歐洲列強の國家統一の事業起り、それ等の爲め團體、又は國家の意義價值等が大いに力説せられ重視せられ個人はそれに對しては何等の權威も尊嚴もなく、唯その一つの有機的な機械、その一個の道具に過ぎないことゝなつたのである。然るにこの反動として、第十九世紀末葉頃から個人主義の聲が次第に高くなつた。かのカーライル (T. Carlyle) の英雄論も實にこの叫びの一つであると考えることが出来る。元來英國は獨逸などよりは個人主義の色彩が濃厚である。かの古典的功利主義も、スペンサーの進化主義も表を飾る看板で、内實は皆個人主義を説いてゐると見られ得るのである。團體が良くなればその團體を構成して居る個人が幸福になると言ふ、即ち目的とする處はどこまでも個人の満足であり、幸福である。而してかくの如きは全く英國人が経験を重んずるといふ事から由來するのである。昔のロック (Locke) ヒューム (Hume) の經驗論は如何に見ても、英吉利畑のものであつて、英國以外では現はれ難いものである。この経験を重んずる傾向よりして、經驗に觸れたるもののみを實在なりとする、換言すれば經驗即實在なりとする考へが發生して來るのは當然且つ自然である。今甲乙二本の白聖を見る時經驗より

すれば甲と乙とは各々別物であつて、各自別々の實在であると考へられるのである。即ち經驗主義よりすれば、各個體は各獨立の存在を保つて居ると考へる様になり、自然に個體を重んずる事となるのである。然るに獨逸に於ては、これに較ぶれば團體主義の調子が遙かに高い、即ち全てが團體主義的である。是れも獨逸人の推理を尙ぶ精神と何等か關係がある様に思はれる。推理の結果、そのものゝ根柢にあるものを求むれば、例へばかの甲乙二本の白聖を見てもその間に相一致する共通の點を發見するやうになる。即ち推理を重んずれば、總ての根柢に横はれる實在、從つて團體を尊ぶやうになるのである。猶獨逸に於ては、國家統一の事業が極めて必要であり、從つて又盛んでもあつた。然るに、この甚だしい團體主義の反動として獨逸では夙くも第十九世紀の上半期から極端な個人主義が現はれ來つたのである。即ちかのマックス・スチルナー (Max Stirner 本名 Caspar Schmidt, 1806 - 1856) の如き徹底せる個人主義者の出でたのも非常に興味ある事實であると言はねばならぬ。

二 個人主義の種類

一口に個人主義と言ふ、しかしその謂ふ所の個人とは何ぞやといふ個人の見方によつて、こゝに色々の種類の個人主義が成立するのである。フアイトは個人を「外から見た個人、即ち機械的個人」と、内から見た「個人、即ち自覺的個人」に分つて考へて居るが、そしてこれにも一理あるに相違ないが、然し余は、これをば(一)一般的な共通的な平等方面から見た個人と、(二)差別的、特殊の方面から見た個人とに分けて見度いと思ふのである。今これを式で現はして見ると、

A B C D

$$\text{Society} = ax + bx + cx + dx + \dots = x(a + b + c + d + \dots)$$

此の ax bx cx dx を各々 A・B・C・D 等といふ個人であるとして、今此の個人を見るに各個人に共通な一般的な平等方面から見て、従つて因子 x を個人の實相であると見ると、更に、特殊な、差別的な a ・ b ・ c ・ d 等をもつて、その個人の實相であると考へると此の二つに別けて見度いと思ふ。個人を斯くの如く兩様に解する事によ

つて個人主義も前述のごとく、共通の方面から見た個人主義と、差別的方面から見た個人主義との二つに別れるのである。タフツ教授 (Prof. Taffel) の語に従へば、前者は平民的個人主義 (Democratic Individualism)、後者は貴族的個人主義 (Aristocratic Individualism) の別に當る。而して後者は、個人が皆特殊の a b c d 等の個人を主張するものであるから、その内容から言へば、千差萬別であるが、各その特殊の個人を主張せよといふ形として見れば、その個人主義は、唯一種である。しかるに所謂平民的個人主義は、その x 、共通な x は何かといふ見方で色々の個人主義に分れる譯である。今 x をもつて人間の感性なりとすれば、その個人主義は感性的個人主義となり、 x を理想とすれば、その個人主義は理想的個人主義となる。其處で個人主義の種類を、一、貴族的、二、感性的、三、理想的、又は、人格的個人主義の三つとなすことが出来るのである。

三 貴族的個人主義

貴族的個人主義は、すべて個人個人の有する差別的、特殊の自我を何處までも主

張しようといふ説である。それ故に、この説に於ては各個人皆一様であり平等であるとは言はれぬ。即ち主張するその人より言へば、自己自身は自己を主張すべき充分の價値を有つて居ると信じて主張するのであるが他人のことは知らぬ。然し各自がそれ／＼自己を主張する價値のあるものであると思ふて居る場合、誰が果してこの各自の優劣を辨へ得るであらうか。a b c d等は何れが果して優つて居り、何れが劣つて居るか分らないのである。唯だ實際に競争する場合眞に優れた自我を有する者はその自我を主張することが出来るに反し、然らざるものはこれが不可能であり、従つて遂にそれは滅んで仕舞ふのである。優れたるものが、自己を主張するのは眞の自己主張である。而してこの貴族的個人主義の主張よりすれば弱き者は劣敗者となつて滅びて仕舞ふ。此れは言ふ迄もなくニーチェ (Fr. Nietzsche, 1844—1900) の考である。彼は最も好んでシヨールペンハウエル (Schopenhauer) の説を研究した。シヨールペンハウエルは前述の如く意志を實在と見て、意志を力説したが、その意志とは「活きんの意志」(Wille zum Leben) である。即ち斯かる意志が一切世界の意志であるとした。然らば、その謂ふ處の「生きる」とは如何

なることかといふに、こは自覺的自我が最も満足した生活を生活することを意味するので、無機物の如き又草木の如き生活を送るのは、眞に生きることではない。然らばこの自我の満足とは如何なることかと言ふに、是は自己の本能が満足せらるゝと云ふことである。然かも本能は澤山ある故に、其等すべてを満足せしむる事は出来ない、その最も強いものを満足せしむるのが Wille zum Leben である。今自己に於て最も強い本能は即ち權力を得んとする本能である、従つて此れを満足せしむる生活が眞の生活である。生き甲斐ある生活である。かくしてかれの Wille zum Leben はやがて Wille zur Macht となつて來るのである。しかしてニーチェはこれをば眞偽の標準ともし、また善惡の標準ともした。即ち善とは此の意志の満足である。かるが故に、善を爲さんが爲めには、所有といふことが行はれるのである。これを阻害するものを押し退ける、これが善である。是に屈服するのが惡である。故に若し抵抗あらば之を排すべし。これ「進化」である。進化とは生物が生存競争で優良なる種が残る様なるものである。斯くして生ずるものが所謂「超人」(Übermensch) である。此の超人は享樂するのでもなく幸福を求むるのでもなくたゞど

こまでも自己の有する力を發展せしめ、自己自らにて法律を作り、これを守つて行くのである。即ち自律である故に全く自由である。超人を理想として努力するのが「貴族道徳」(Herrenmoral)である。「博愛」「仁慈」は基督教の教へた舊道徳である。「神は已に死んでゐる。」「博愛」「仁慈」は弱者が自己を保存せむが爲めに立てた道徳である。羅馬人の権力のために壓せられた猶太人の泣言である。即ち「奴隷道徳」(Skavenmoral)である。これをば至上の道徳と呼ぶは謬りである。吾々は今後全く新らしき價值の下に生息しなければならぬ、即ち「一切價值の顛倒」(Umwertung aller Werte)が要求せられねばならぬ。かくしてニーチェの説は貴族的個人主義であると言ふことが出来る。

マロク Mallock の個人主義も亦さうである。彼れに従へば社會の進歩は「偉人」の指導に俟たねばならぬ。偉人は多くの人々の上に立ち、其等を指導し、それ等を指揮し、使役して自己の理想を實現するのである。而してそこに社會の進歩が起るのである。所謂歴史は偉人の作つたものである。偉人の奮闘によりて生じたものである。然らばかくの如き偉人は如何にして出現するかといふに、こは競争

によるのである。競争に於て弱小なる者は亡び、偉人が残るのである。それが偉人出現の唯一の方法である。生存競争がある爲めに漸次優良なる種が現はれるといふことは生物進化論の唱説する所である。かくニーチェもマロクも共に生物進化論の影響を受けて居る點に於て一致してゐるが、然しニーチェが宗教に對し攻撃を向けたに對しマロクは社會に對して攻撃を加へた點に於て異つてゐる。これによれば今日の産業組織を動かして行くものは支配人である、支配人の頭の活動によるのである。支配人の支配振り如何によつて結果に大なる影響を及ぼすのである。功績失敗は支配人の頭によるのである。それ故にかくの如き今日の産業組織で大なる事業を爲すには大なる才能を要するのであるが、労働者にはかくの如き能力なく、支配人のみがこれを有する故に、報酬は支配人が取るべきである。且つ労働者は生存競争に於ける弱者である失敗者である。勝者優良者が報酬を取るのは當然でなければならぬと言ふて居る。

然しながらニーチェの如き、マロクの如き貴族的個人主義の蔭に、これと反對にトルストイ (Tolstoj) の如き簡易生活を説き、各人は各自の血や汗によつて生活すべし

と主張する様な清朗な無抵抗主義も出て居るのは吾々が決して看過することの出来ぬ輓近思潮の重要な事實であることは言ふまでもないことである。

四 感性的個人主義

前述の式 $x(a+b+c+d+\dots)$ に於ける x 即ち人間に共通な平等な x をば感性的なりとするならば、換言すれば人の本質は快を求め不快を避くる感性的方面に存するとするならば、従つて又この感性的としての個人をば主張し發展せしむるが道德であると考ふるならば、こはやがて感性的個人主義になるのである。かの古典的功利主義は皆此の感性的個人主義であつて、ベンザムでもミルでも人は快を求め不快を避けるものであると言ふことから出發して最大多数の最大幸福を説く團體主義であるが、然しかれ等に於けるこの團體主義といふのは全く表面上に止まり、内實はどこまでも個人主義である。ベンザムが「一人は唯一人としてのみ計算せらるべく、何人も二人以上に計算せらるべきでない」と言つてゐるのは、彼れの功利説がどこまでも個人主義に立脚してゐることを示してゐると言はねばならぬ。

ぬ。

吾々は今この感性的個人主義の最も著しき主張者の一人としてかのマックス・スチルナー (Max Stirner, "Der Einzige und sein Eigentum") の考へを概観して見たいと思ふ。

さてスチルナーは、人間の精神の發達をば、少年期、青年期、壯年期の三階段に分ちて論じ、而してこれによりて人性の歸趣がどこまでも快不快によつて動かされゆく感性的自己にありとし、従つて凡ての拘束から自己を解放してそれ自らの本性の満足を求むることが唯一の道德である所以を明らかにせんとしたのである。然らばその所謂人間精神發達の三階段の特徴は如何なるものであるか。かれによれば、先づ(第一)に少年期に屬する者の特徴はこれを概括的にいへば、無我夢中であること、自然のままに生活すること、善惡眞僞神聖不神聖等の差別のなきこと、純粹であつて無矛盾であり、無撞着であり、無煩悶であること等である。次に(第二)に青年期にありてはその特徴とするところは、眼や耳に與へられたるもの、即ち、感官を通じ經驗によつて與へられたるものそのまゝにては満足しないこと、而してそ

の眼で見たり耳で聞いたりした現象の奥に潜んでゐる實在を求むること、しかも現象は假りのもの、空のものであり、實在こそ眞のもの、眞にあるもので、眼に見るべからざるもの、手に觸るべからざるものとする、而してかくの如く自らにて實在、即ち眞に在るものを作り出し、そしてこれによりて自己を束縛して仕舞ふことである。換言すれば自ら宗教とか國家とか社會とかを作り出して、宗教上の信仰、國家の權威、社會の道德などといふもので自己を束縛して仕舞ふ、つまりはかの固執觀念といふ一種の精神病者になるといふことがこの時期の特色である。それ故にこの青年期の人間は禁錮された即ち囚はれた利己主義の生活を送るものであると言ふことが出来る。最後に第三壯年期に於ては、以上のごとき宗教上の信仰、國家の權威、社會の道德と言つた様な、一切の束縛から自由に解放せられるやうになる。即ちこれ等宗教國家道德はすべて、自分自身の生活の利益の都合上、自分で作り、自分で守つて居るのである。自分の都合で作りあげたものであるから、又自分で捨てることが出来る。考へて、一切の此等の化物から自己を解放するのがこの壯年期の特徴である。即ち青年期では眞理とか理想とか神聖とかの中に自

己を没し去るのであるが、壯年期では其等の中へ自分を現はして行くのである。神であらうが國家であらうが、又社會であらうが、自己より觀れば總て皆自己の生活上の方便で、自己の作つたものである。従つて自己の生活に都合の宜い限りは存續さすべし、若し都合悪ければ、改廢するに何の不可もないのである。社會の道德、國家の法律は、家屋の棟の様なもので、棟があれば家屋が立つてゐて都合がよいこともあるが、然しそれが爲めに自己の頭が押へ付けられて不便を感じる様になれば、それを敲き壊はしても何の不可もないのである。世界に客觀的に定まつた正邪、善惡なるものはない。唯、力のある者が自己の意志を満足させる爲めに、或る規則を作つて、弱者に之を守らしめることがあるばかりである。道德は強者が自分勝手に作り出したものである。以上のごときはスチルナーの考の要旨である。而してこはかのギリシヤの詭辯學派の *Thrasymachos* のやうな考である。

かくのごとくにして、スチルナーの主張は個人主義ではあるが、適當にいへば、殆んど客觀的道德の存在を否定する道德的虛無説 (*Moral Nihilism*) といふべきである。然し、スチルナーの様に、人間本來の性を自己の感性であると見るならば、即ち快を

求め、不快を避ける利己的性情をば人間本來の性となすごとき見地に立つて個人主義を立て且つこれをば徹底せしむれば、茲まで到らねばならぬ。何となれば、ヌルチーの考に従へば、神も國家も社會も皆人が自分の都合上で作ったものである。結局自分こそは、世界の中で最高のものである。自己以上に、又自己以外に何等尊重すべき權威を認めない。かういふ意味で、各人皆平等であると考へるのである。今かくの如き平等なるものが或る第三者の權威を認めずして、團體生活を營めば、その團體生活には、當然權力の中心といふものが一つもない。即ち物體に就いて考へると、重力の中心がない事になる。若し重力の中心なき物體が存在し得るとすれば、その物には安定がない。これと同じくすべて平等なるものが、權力の中心なしに集合すれば、その團體には安定安全がない、所謂無政府的團體とならざるを得ないのである。感性的個人主義は結局かくの如き結果に陥らざるを得ないのである。

五 理想的個人主義

今若し萬人に普遍なるかの x をば理性なりと見るならば、即ち人間の意志が活動する場合そは快不快の感性によつて決定せらるゝのでなく、意志は合理的のもので理性がその本質であるとするならば、かくの如くにして成立する個人主義は、先きの感性的個人主義とは全く別種の相を現はして來るであらう。即ち感性的でなく、理想的個人主義がこゝに成立するのである。カントはすべての人をば理性を具へたる人格者(Bestie)と觀、人格者としては人はすべて平等に尊貴なものである。それ自身の目的であると説いて、彼れの個人主義を立てたのである。然しこのかれの個人主義は前にも言つた様に決して利己主義ではない。カントの個人主義にあつては自己が一個の人格者として、自己を尊重するやうに、他人をも尊重するのである。而してさういふ人格者の團體をばカントは「目的の王國」(Reich der Zwecke)と呼んで居る。この目的の王國では、他人を愛することなほ自分を愛するが如くせよと教へるのである。然るに利己主義に在つては、自分さへ良くば、他

人は如何様になつても顧みないのである。それ故に、カントの個人主義は決して利己主義でなくしてどこまでも理想的又は人格的個人主義であると言はねばならぬ。

それ故に、カントに脚を立て、居るものは、皆以上のごとき考を取り入れて居る。かのシュタウディングアーにしても、シュタムラーにしても、新カント派の人々は皆さうである。彼等は、その理想を「自由なる人間の親和的共同團體」(Gemeinschaft der freien Menschen)といふ語に於て表はして居る。殊にシュタウディングアーの如きは、明かに(GesellschaftとGemeinschaftとを區別して「Gemeinschaft」といふことを高調して居る。邦語では共に社會と言ふがGemeinschaftの方は、一家族のやうな親和的な共同團體を指し、Gesellschaftの方は株式会社の如き利害得失の關係より成り立つて居る團體を言ふのである。而して社會といふことの理想が後者になくして前者にあるのは言ふまでもないことである。

次にリップス(Theodor Lips)も新カント派の一人と言ふべきである。而も、尤もよくカントを純粹に繼ぐものといふことが出来る(晩年は必ずしもさうでないが)。

即ちリップスはカントに従つて、謂はゞ人格主義又は人格的個人主義を唱へたのである。かれの主張の要旨は次の如くである。

第一、道德は價值である、善悪は價值である。然しながら價值と言つても價值にも色々ある、飢ゑに時の食物、渴した時の水は、皆價值を有つて居る。然らば道德の價值は如何なる價值であるかといふに、道德の價值とは「人格の價值」、人格價值である、即ち人格といふものゝ價值である。リップスは人格價值に對して、人格以外のものに對する價值を「事物價值」といふ言葉によつて表はして居る、人格價值以外のものは、總て事物價值である。即ち價值を區別すると、人格價值と事物價值となり、而して道德は全くこの前者に屬する價值である。

第二、今、此の人格價值を自己の中に感じたる感情を「人格價值感情」と名づけ、これに反して、事物價值を感じたる感情をば「事物價值感情」と稱する。偕て、吾々の行爲が道德的に價值あるや否なやは、吾々が人格價值感情の動機から行爲を爲したのであるか、或は又、事物價值感情の動機に由つて行爲を決定したのであるか如何かと云ふことによつて定まるのである。若し吾々が人格價值感情から行爲し

たのであるならば、其の行爲は道德的に賞讃すべきものであり、然らざるときは、即ち、事物價值感情の動機に由つて行爲を決定したのであるならば、それは道德的に非難すべきである。

第三、快樂主義でいふ快樂には、高等、下等の別がある。例へば、飲食の快樂、放逸の快樂等は下等の快樂であり、これに反して、君の爲め國の爲め道德の爲めに身を殺して盡すのも、その人にはこれが何よりの快樂であるとせば、その快樂は高等の快樂であるとせられる。然し快樂主義では、その高等下等を如何にして區別するかと言ふにその區別標準はこれを常識に任せて敢て説かないのである。然るにリップスは此の區別を明かにし、即ち下等なる快樂は事物價值感情で高等なる快樂は人格價值感情であるとして、道德的價值の本質をば理性の深き根柢に於て證明せんとして居るのである。

第四、吾々理性的生類は等しく皆、客觀的に人格價值を具へたる人格者である。それ故に人はすべて道德の主體になることが出来るのである。又、何人もその人格價值を感じてその動機を有つことが出来るから、道德を實行することが出来る

のである。而してこゝに道德可能の根據が存するのである。

第五、リップスは吾々の行爲の最高規範を、かのカントの無上命法に倣つて立て、居る。カントの無上命法は「爾の意志の格率が、同時に普遍的立法の原理たるを得るが如くに行動せよ」といふのであるが、リップスは殆ど此れを模し、此の意味をとつて次の様に言つて居る。即ち「爾の執意の同様なる客觀的の理由が與へられた場合には、爾は常に同様のものを執意するを得、又、内的必然をもつて意思するやうに執意せよ」と言つて居る (Verhalte Dich wollend so, dass Du, wo immer diegleichen objektiven Gründe Deines Willens gegeben sind, jeder Zeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst.)。斯くの如くにして、リップスは純粹にカント派の個人主義を説き、どこまでもカント式を發揮して居ると言はねばならぬ。

リップスと並べて説きたいのはかのオイケン (Rudolf Eucken, 1883—) であるが、これは是迄随分我國の思想界にも紹介せられて、少しく思想方面に注意して居る人で知らぬ人のない位であり、且つ、自分の觀る處のオイケンも是迄紹介せられたそれと多く異なる處が無いのであるから、こゝには極めて簡略に一言して置くに止め

ようと思ふ。

オイケンの思想體系の中心は、言ふまでもなく精神生活 (geistiges Leben) である。このオイケンの精神生活といふのは普通の心理學で言ふ智情意の生活と言つた様な淺薄な意味の精神生活ではないのである。然らば彼れの精神生活とは果して如何なるものであるかと言ふに、それ自身の中に活き／＼として躍動せる規範意識 (Normbewusstsein) 即ち、「かくすべし」「かくせざるべからず」といふ意識に刺戟せられて已むに已まれずして活動せんとする「心靈的生活」(spiritual life) である。それ故にこは自覺的で、自己の「べし」に従ふ故に、自由であり、自主である。然るにこの心靈の主體が色々の外物の爲めにその活動を妨害せられ、阻止せられて居るのである。人生の悩み、煩悶、苦痛は此處より生ずるのである。其處で、この心靈的主體をして、其の本來の面目を發揮せしめんには、それ等一切の妨害と障礙とを排除しなければならぬ、押し倒さなければならぬ。即ち、それ等一切の妨害物に對して戰を宣告して、且つ最も雄々しく戰はなければならぬ。かくの如くしてのみ眞に人間の人間たる眞面目、眞骨頂を發露する事が出来るのである。それ故

に人間生活の實相は戰である。然らばその心靈の活動を妨害するものは何であるかと言ふに、こは「自然」であるとかれは主張する。このオイケンの所謂「自然」は普通の人間に對して言はれるところの即ち人間を取り圍んでゐる狹義の自然のみを言つたものでなく、吾吾の肉及びそれから生ずる所謂物質的欲求等をも含めて言つて居るのであるが、凡て其等を相手として戰ふのである。それ故にオイケンは自己の説をば奮闘主義 (Activismus) と言つて居る。然しこの奮闘主義なる語の意味は、今日我國の俗界に使はれてゐる様に、大いに物質的に世間的に成功せんがために奮闘するといふ意味の凡俗な、淺薄なものではない。心靈そのもの、已むに已まれぬ自己解放の爲めの奮闘を言ふのであつて、従つて、道德的である、否な道德的と言ふよりは寧ろ宗教的である。然かもその奮闘たるや、よい加減の處に講和したり、妥協したりすることを豫想する生溫い奮闘でなく、生きるか死ぬか、勝つか斃れるか、終極の處まで行かねば已まぬ眞劍の奮闘である。かくて「全人」の生命の躍動を見、かくて生き甲斐ある人間的生活を生活することが出来るのである。かくの如きが實にオイケン哲學の中心思想である。