

不可分割的の見方は個性化的であると云ひ得る。蓋し理知の分析作用は之れに依りて、共通の分子のみを抽出し、それから一般に適用し得る法則を發見するにある。即ち凡べての物質は同一の分子から成立する同質のもの、凡べての現象は同一法則に由りて支配されてゐる同様のものと見做す。故に理知の構成した法則は、一般的のもので、凡ての現象は皆それに依つて遺憾なく説明し得るのである。前に述べた指環の例でも、銀座から買ひ求めたこと、小包に托して他人に送つたこと等の動作は、甲の人がやつても乙の人がやつても少しも變りはない。故に理知の研究する事實は、凡ての人に通じて少しも異議のない方面のみを見たのである。然るに翻つて内部の心情を考へて見ると、その動作はたとへ全く同一であつても、その氣分心持ちは各々異つてゐる。即ち言ひ換へれば凡ての人の心持は一般的でなくて個性的である。或は戀愛の象徴として贈り、或は單に何かの祝賀として送り、或は單純な友情から或は約束の履

行から送るものもあらう、戀愛の象徴として贈るものゝ内にも、その心情の切なる程度、哀愁の濃淡、未來の希望或は恐怖に對する背景的氣分の相異等、千差萬別であらう。之等の個性的な内部心情は到底科學的に研究することは出来ない。たゞ我々の想像或は同感に由つて直覺するより外はないのである。

既に理知は一般化的研究であるとするれば、それは必ずある種の關係又は種々の表象を基礎として爲し得るものであることは勿論である。何等の符號も表象もない所に關係の成立する理由はなく、關係の成立しない所に一般法則を發見すること所詮不可能である。故に關係や表象に依つて出來た一般的法則といふものは、相對的の知識である。科學者の見地から云へば銀座とか金圓とか指環とかの表象物、及び之等の間の經濟的乃至社會的關係を外にして、人間の動作を解釋すること出来ないのであるが、内部の心情に融化して見ると之等のものは單なる翻譯物に過ぎない。

決して人間の目的物でも行爲の動機でもない。之等の符號や關係の裡には一般の人々に共通な點だけが形成されて居るが、その人特有の個性的氣分は少しも現はれてゐない。個性的氣分は凡ての表象的符號や關係を全く超越した絶對的のものである。理知は全く表象のみに止まるに反して、直覺は深く内部の氣分に透徹する。而してこの透徹された氣分即ち流動する内部意識は、理知の取扱ふ表象とは全く性質の異つたものである。そは如何なる表象や關係を以てしても、到底把握し表現することの出来ない獨自のものである。だから直覺に由つて認識した同感的診識は、絶對的眞理であるといふことが出来る。

更に一般化的の見方は、その目的とする所凡てのものに共通なる概念を構成するにあるが故に、全く抽象的であるけれども、個性化的の見方はそのもの特有の本質を如實に把握するにあるから具體的である。こゝに具體的といふのは必ずしも物質的個體的の意味ではない。意識あり生

命ある持續的統一體を指していふのである。例へば茲に一個の細胞ありとするに、この細胞は無數の分子から有機的に成り立つて居る物質的結合體であるが、唯是丈けの意味で決して具體的とは云へない。單に是丈けの意味ならば矢張り、無數に分割し得る極微分子が因果律に由つて集合した組織體であるといふ一般的説明に過ぎない。分子そのものゝ生命や細胞を形造るに至つた運動の持續、形造つた後の性質の變化、言ひ換へれば無數の分子が經て來た無數の經驗の積集的融合に就ては、少しも考へて居らぬ。故に科學者のいふ細胞とは、恰も一袋の豆の様なものである。同一性質の幾つかの分子が、そのまゝして唯因果律といふ袋の中に集まつて居るに過ぎない。だからこの因果律といふ袋を破るときは、今迄の細胞の分子は豆のやうに散亂して了ふのである。細胞の生命は斯くの如く單純なものではあるまい。具體的といふのは即ち個性的或は持續的といふ意味である。即ち細胞の生命は決して分子の作用の總和でなく

て特殊な獨立のもの、何うしても分割の出来ない全體のものであつて、之れを直接把握するのが即ち具體的である。科學者はこの全體的持續的な細胞を分割して同質の分子と爲すけれども、同質の分子が集合して決して全體的な獨自の細胞を形成すること出来ない。全體として特殊の作用を爲す細胞は、過去の無数の經驗を記憶する異つた分子、言ひ換へれば進化する分子の生きた融合である。

これは單に一細胞の例であるが、科學の見る所凡て斯くの如く一般のもの、決して特殊な個性の色彩を現さない。勿論個性を現さない所に科學の特色及び生命があるに相違ないが、この特色は取りも直さず人間の知的利害に基いたもので、認識としては決して絶對的でない證據である。もし科學が人間を研究するに、太郎は太郎、三郎は三郎として、別々に研究し各々の特性をそのまゝに保存した丈では科學の價値は殆んどなく、常識と同様になつて了ふ。之れでは我々の知識として蓄積す

るに不經濟であるのみならず、日常の實生活に應用するに當つても、この様に雜薄な知識は甚だ不便である。だから二に二を乗ずれば必然的に四となるといふやうな、キチンとした一般の法則を構成する必要が起る。科學はつまりこの生活の必要から起つたものである。故にその獲得した知識は一般的ならざるを得ない。科學の所謂人間といふのは、太郎にも三郎にも或はベテロにもポウロにも凡て同様に通ずるものである。即ち生理學から見れば凡ての人間は皆同一組織の集合體であるし、心理學から見れば皆同一の意識作用を有するものであるし、社會學から見れば皆同一の社交心同一の政治欲を有するものである。かゝる共通の知識は實生活の利用に非常に便利であるが、それが爲めに却つて大なる誤解を招いたり、取り返すの附かぬ損失を來たすことが往々ある。例へば人の歡心や信用を得んが爲めに、澤山の贈り物をして却つて反感を求めたり、病を治せんが爲めに適當の醫藥を服用して、却つて生命を失つたりする

類である。これ即ち人間の意識乃至生命は決して數學的論理的に處理すること出来ないものであり、随つて數學的論理的知識は決して絶對的でないといふ證明である。之れに反して個性を認識する直覺的知識は、一般的でない代り而も絶對的である。余が太郎と交際してよくその心情を理解し、その性質に同情した場合は、余の太郎に對する知識は絶對的である。次は三郎と同情交感した場合も同じく絶對的である。決して太郎と三郎とは同一でなく、特殊の個性と趣味とを有する異質としてわが意識内に残る。故に個性的の見方は又藝術的であるといふことが出来る。藝術家は山水を描くにしても人物を現すにしても、先づその山水や人物と同化して同じ氣分に融け合つて考へる。そしてその山水や人物の本来の色彩或は氣分といふものを芳烈に明瞭に現さうと努力する。そこに藝術の眞の價値が發揮される。藝術の價値はその描寫したものゝ内部生命即ち實在と同化して居るや否やにある。例へばマリアを描くにしても、

そは決して古い女でも新しい女でも又はお花でもお竹でもあつてはならぬ。マリアはやはりマリアでなければならぬ。聖靈に感じた、基督の母としての尊いマリアでなければならぬ。世界のいかなる女とも違つた唯一人のマリアとして、その氣分を持ちを顔色や態度に表現せしめねばならぬ。斯くして藝術は眞にマリアの個性を發揮したと言ひ得るのである。故に若し眞の哲學は個性の生命の絶對的眞理を捕捉するにありとすれば、そは又一種の藝術であるといふことが出来る。然り哲學は藝術である。人生及び宇宙の根本實在たる持續的流動的生命を把握するに在る。

第二章 相對的の見方

第一節 經驗論の見方

物を分割してその相互關係を研究する相對的の見方に二つある。一は我々の實在を認識するは感覺に由るとなすもので、他の一は我々の悟性或は理性に由るとなすものである。言ひ換へれば我々の有する知識は凡て感性から生じて來たもので、感性は知識の根源であるのみならず、直接な感性的知識即ち感覺は最も確實であるとするものと、之に反して感性より來たものは不明瞭不確實であつて、眞の知識ではない。眞の知識は我々の先天的に本有する心意の作用に依つて構成されたものであるとするものである。前者は即ち經驗論、後者は純理論である。

經驗論及び純理論の價值如何は、哲學の最も重要な部門を形成する認

識論の範圍に屬するもので、頗る興味ある問題である。認識論の問題は遠く希臘の哲學時代に淵源し、中世紀に入りては名目論及び實在論の論争となり、近世に至つて初めて稍々學理的體系を組織するやうになつたのである。現代に於いては認識論は儼然たる體系組織を有し、哲學の中非常に重要なものであつて、苟も哲學に指を染めんと欲するものは必ず先づ認識論より研究すべきものとせられて居る。しかしその詳細な研究は、今吾人の要用とする所でないから、茲には簡単に經驗論や純理論のいかなる特色を有するかを述べておく。

先づ經驗論或は感覺論は、デカルトの本有觀念説(ideae innatae)に反對して英國に起つた。勿論この傾向はホッブスやベーコン以來馴致されて來たものであるが、論理的にその論を立てたのはロックである。ロックの考へに依れば、人間にはデカルトの所謂本有觀念とか、或は新プラトイン派の神の概念等の萬人に共通な普遍的觀念は存するものでない。

若しかゝる觀念が先天的に存在すべければ、小兒や野蠻人にも矢張り明瞭に意識さるべき筈である。併しこれは決して有り得べからざることである。故に萬人に共認さるゝやうな普遍的觀念の存せざることには、明かに事實の證明する所である。けれどもロックは觀念を構成すべき能力の存することを認めて居る。能力の存在は決して本有觀念の證明とはならない。故にヘンリ・モアアの所謂本有觀念が心中に潜在すといふことが、もし能力の存在を意味すとすれば全く無意義なものである。何故なればかゝる構成の能力は、如何なる觀念に就ても有り得るからである。だから人間には元來觀念構成の能力はあるけれども、本有觀念といふやうな先験既成のものは決して存在しない。人間の意識は一片の白紙のやうなもので、本來何等の符號をも有せざる(White paper void of all characters)ものである。それが我々の感性經驗に由つて感覺的印象を受けて初めて或る種の材料を生じ、この材料を結合して後に觀念が生起するものである。この

感覺的材料を結合するものは即ち反省で、感覺とは全く別種の心作用であるが、絶えず感覺に由つて受動的に束縛されるものである。故に單純なる觀念も複合せる觀念も、要するに皆感性の直接經驗なる感覺より生じて來たもので、單に程度の差別に過ぎない。

ロックの説は凡ての方面に影響した。蓋しロックは人間の觀念を感覺より生じたものとしたが、感覺とそれを結合する反省作用との關係を明かにしなかつた爲めに、一方には極端なる感覺論を惹起して遂にその生理的分析の傾向を盛んならしめ、他方にはバークレイの如き極端な觀念論を生み出した。佛國に於いてはコンディヤック(Condillac)最もその影響を受けた。彼れは意識作用を全く物質的に解釋し、感覺が意識内に共在すれば何等の反省がなくとも、自ら關係又は連結の感覺が生じ、それが知覺となり精神作用となると考へた。凡ての精神作用例へば、注意、記憶、判斷、推理、想像等は、單に度合ひの差に過ぎないので、悉く感覺の強

度乃至反復に由つて生起したものである。之れのみならず我々の道徳的意識例へば欲求、愛憎、又は希望等の觀念も、要するに感覺より派生したものである。斯くの如く認識問題や道徳問題の一切を凡て感覺より説明せんとする思想は、當時一般に形而上學的失望を感じた時代を風靡し、哲學は單に人間意識を分析して觀念發達の經路を探究するもの、即ち觀念學(Leologie)であると見做されたのである。

人心を分析する傾向は更に進んで生理學的分析に這入つた。何となれば心意作用は凡て神經組織の作用であると信じたからである。蓋しこの説の根據はデカルトが、動物の精神作用は神經の器械的組織の働きてあると云つたのに基いて居る。動物の精神作用のみならず、既に人間の一切精神生活が感覺より生起したものとするならば、矢張り神經の物質的な器械的作用であるに相違ない。斯くの如く精神を物質的に見る思想は、漸次に勢力を得て殊に醫學の方面から大に唱へられた。初め獨逸の醫學

者バンクラチウス・ス・ラルフに依つて顯れた。彼は人間の精神も動物の心意も悉く腦神經の作用と見、その異なるやうに見ゆるのは程度の差であつて、單に習慣や教育の人為作用が人知を高尙ならしめたものと考へた、英國の心理學者も到底神經作用を無視して心理を説き得なかつた。しかし最もこの唯物的思想を發揮したのは、佛國の學者である。蓋し當時に於いても心意作用と神經作用の性質的差別を認めたる學者(デカルト、ロック等)もあつたが、その兩者の關係を充分に説明すること困難であるが爲めに、之れを量即ち程度の差に改譯したのである。程度の差といふのは全然唯物觀の根據に由るものであるから、何うしても腦の器械的作用とするは當然である。精神作用を全く別種のものとし、或は人間に特有のものとして考へて物質以上にその根柢を求むるが如きは、形而上學の淺薄な假定に過ぎないとはラメトリー(Lametrie)の説である。故にラメトリーに従へば有らゆる精神生活は畢竟感官に基因する。感官の經驗なきものは凡

て意識内容となること出来ないのである。要するに人間の意識現象は神経の作用、言ひ換へれば器械的運動である。この説より更に轉じてディデロー(Diderot)の不可見なる運動説となり、或は脳の分泌液に意識の起源を置かむとするカバネイ(Cabanis)の化學説となつた。

斯くの如く觀念即ち知識の起源を研究する經驗論は、一定の範圍を超えて益々細密な分析に陥る傾向を有する。蓋し分析は之れを遂行すると無限にして際涯ないからである。初めロックは人間の知識を單純觀念と複合觀念との二つに分析し、單純觀念は感性の直接經驗たる數多の感覺より成るものとした。即ち幾多の感覺が前後に或は左右に並列すれば、そこに一種の複雑な觀念が出來ると考へた。然しこの感性は身體の生理的作用であるから、所謂心意作用の一部の如く考へられた感覺は、實は生理的作用の結果であると判斷せざるを得ない。かくして生理的心理學者は益々分析に分析を進め、生理作用を複雑な神經組織に分析し、神經

組織を更に化學的元素に分解し、化學的元素を更に又分子間の微細なる運動に分解して、遂に我々の知識は分子の運動の結果であるといふ様な奇異な定義を造るやうになるのである。即ち分子の運動そのものが知識の本質であるかの様に考へるのである。然れども分子は更に極微分子に分解し、極微分子は又電子に分解するとが出来る。斯して分析は到底際限がない。際限のないのは即ち知識を説明し得ないといふことに歸する。人間の意識を生理的に或は化學的に分解し翻譯するは少しく極端であるが、元來一般の科學と同様である心理學は、矢張り分析法で意識を研究して居る。即ち我々が單的に體驗する意識作用をば、感覺、知覺、感情、欲求等に分析して孤々別々に研究し、是等は皆獨立の作用を爲して居る意識の部分であると考へ、茲に心理學的事實としての一つの系列を作る。そして是等の部分を結合すれば即ち意識そのものが生ずるものと思惟する。然し乍ら心理學の分析した感覺や感情等は、實は意識作用の状態で

あつて決してその部分ではない。若しそれが果して部分であるとすれば、結合して再び元の統一的な意識を構成し得るのであるが、是等の分析された心理學の事實は、單に意識状態の表象或は記號に過ぎない。言ひ換へれば實物の陰影である。生きた意識作用の符號的翻譯である。故にいかにか巧みに是等の符號的要素を組み合しても、實物を構成し得ないのみならず、實物たる意識の性質を了解することすら不可能である。何故なれば意識は本來分割の出来ない持續であるから。故に分析して得た要素を精密に給合し、その統一的な持續性を現はす爲めに、連續の糸を通して、我々の考へから全く分析と云ふ觀念を取り去ることは出来ない。分析を職能とする科學者の頭腦には、眞の統一性の觀念はない。彼等の所謂統一は生きた持續の統一でなく、分析の結果たる無數の要素の器械的集合である。それは何時でも如何なる場合でも、我々の必要に應じて分析し得るといふ考へを含んで居る。例へば一種の器械の構造のやうに思

惟してゐる。器械全體の運動に目を附けないで局部と局部との相互作用のみに注目して居るから、強いてそれを統一として見る必要はない。統一あるやうに考へるのは單に思想上のことである。故に科學者の立場から云へば、意識の統一性を否定するは論理の當然である。若し科學が分析して得たる要素を結合して、眞の統一性を得ると思惟することあらば、それは既に科學としての立脚地を棄てたものと言はなければならぬ。何故なれば前にも言つた如く、統一性は絶対に分析の範圍に這入らぬものであるから。だから若し我々が眞に持續して居る意識の統一性を認めんとせば、科學の行ふ分析法を放棄して直接體驗せねばならぬのである。然るに我々は單純なる直覺に由つて、日常自己意識の統一を感じてゐる。この直覺に由つて得た意識を考へて見ると、科學の爲した所と全く反對の結果を得るのである。

我々が不斷體驗する自己の意識は、心理學の所謂感覺でも感情でもそ

れ等の結合でもない。又意識内容を成して居る種々の觀念は、單獨に器械的に發現したものではない。極めて單純な一觀念でも決して孤立して現れて來たものでなく、必ず離るべからざる持續的過程の一部分一段階としてあるもの、言ひ換へれば、過去のついきを潜在的に包含して居るものである。我々が種々の觀念を同時に有して而も何等の衝突を覺えなものは、即ち統一あるが爲めてあり、また過去の記憶と現在の觀念との間に矛盾を感じないのは、即ち持續あるが爲めてある。この統一と持續とは意識の本質であつて、我々の直覺に訴へるの外如何なる方法や比喩を以ても把捉し得ないのである。そして又意識の持續には種々の色合ひがある。色合に由つて自己の意識と他人の意識を區別するのみならず、感覺や知覺や觀念や感情などの違いも亦色合に依る。この色合の相違は科學の説明するやうに、單なる程度或は強度の差のみではない。根本的に異つた本質の差がある。例へば皮膚のある局部に極めて軽く靜かに針

の尖さきを觸れた場合に感ずる觸覺は、唯何となく痒くくかゆ、すずぐぐたいたい感じ、或は一種の軽い局部的快感をすら感ずる。然るに針を強く刺すときは痛さを覺える。刺せば刺す程益々痛くなる。この時の快味あるくか、すずぐぐたいたい感じと痛い感じとは、決して同一でないのみならず、それは單なる程度の差といふことは出來まい。科學は之等の感じを悉く程度の差で説明しやうとする。けれども對象物或は刺戟の程度は、決して意識の程度を來たすものでない。成る程刺戟の増加即ち針の壓度の増加に依りて我々の感覺の變化するは事實である。されど感覺の變化は程度の變化ではない。刺戟の方に五度の壓迫力が増加した爲めに、感覺の方にもそれに比例して算數的に乃至函數的に度が高まつて行くといふものではない。意識には度がなく。だからその變化は度の變化でなくて直ちに質の變化である。これ即ち意識は物質と全く異つて居るからである。意識を物質的に或は器械的に見る科學は、凡ての意識現象を程度の差を以て説明せんとするが故

に、意識の種々の色合を没却して了ふのである。

之を要するに經驗論の根本缺陷は、意識を物質的に見ることである。言ひ換へれば持續の性質を分割し得ると考へることである。これは科學的見地に立つ者の免れない傾向であるが、その弊は個性的のもの統一的のものを分析して極端まで遂行し、遂に何者もあることない虚無の状態に陥らざるを得ない。之れ分析的研究の必然に到達すべき終局點である。たとへ絶無の終局點まで到らずとするも、經驗論の常に得る所の結果は分子或は原子である。而してこの分子或は原子は實在の部分ではなくて、抽象的要素である。言ひ換へれば翻譯的符號である。凡て經驗論の用ふるものは一種の象徴或は記號のみで、決して實物そのものでも、實物をそのまま破碎した部分でもない。況して我々の直覺に映じた持續のあるものではない。全く抽象物陰影物である。詮ずる所經驗論は直覺的視點を分析的視點に轉倒したものである。言ひ換へれば分析は直覺と同じく、

純粹持續の實在を把握することが出来、分析の結果得たる分子或は原子は實在の部分であつて、それを規則正しく排列し前後に連結すれば元の生きた全體の實在を構成し得ると考へたのである。例へば建築家が自分一個の利害考察から堂宇全體の風趣といふことを考へずに、局部々々の點のみを注意し、それで全體を統一しやうとするのと同じことである。

第二節 純理論の見方

人間が生れながらにして普遍的觀念を有すといふ、所謂本有觀念説の虚妄を破したる經驗論の功績は、認識論上決して没すべからざるものである。而して知識の構成上、感性の直接經驗がその内容たる資料を供給することも、事實上無視することは出来ない。乍併感覺が知識の部分であつて、感覺の外に眞の知識なしと主張するに至つては、吾人は大に反對せざるを得ない。我々が普通に一片の草一匹の蟲を認識するに當つて

は、感覺的作用を直接意識しないのみならず、蟲と我といふやうな客觀主觀の相對的意識すら殆んど思ひ浮ばない。全く渾一融合の意識状態である。かゝる意識状態の事實存在することは、如何なる科學者と雖も直接自己の經驗に徴して否定すること出来ないであらう。されど我々が自己といふものに内向し、ある特別の關係或は利害から特殊の視點をとり、特殊の部分に注意するときは、曩の渾一状態は全く消滅し、蟲は蟲として我々の認識對象となり、その特殊の材料即ち感覺的寫象を供給するものと考へられる。この場合我々の最初に且つ明瞭に意識するものは、直接に感性を刺戟して來る感覺的印象である。例へば草ならばその色とか葉とか花とかに對する感覺を取り離して考へ、又蟲に就てはその皮膚の色彩及び疎滑、その形や音聲などを別々に意識する。斯く別々に意識した感覺は普通に所謂知識(科學的)を構成するに缺くべからざる材料であるかも知れぬけれども、それは決して知識の部分ではない。一々の感覺をた

だ結合した丈けては、單に科學的の知識すら成立し得ない。何故なれば科學的知識は是等の感覺を更に抽象したものであるから。況して前の渾一融合の眞知識即ち交感的意識状態勿論これは常識的とも云ひ得るから見ると、かゝる一々の分割的感覚は殆んど何等の關係もないやうに思はれる。それは單なる局部表現の象徴或は符號である。部分でなくて翻譯された要素である。全く曩の融合の状態とは性質の異つたものである。爰て最も明かに感ぜらるゝことは、感覺は靜止的であるといふことである。而してこの靜止的性質は分割から來て居る。我々が草や蟲と全く融合した時の心持は、渾然とした流動的狀態にあつて到底何れの部分をも分割して表現すること出来ないものである。この場合に於いても矢張り我々の感性は働いて居る。併しそれは無關心的で未だ何等の要求も利害も意識してゐないのである。謂はゞこの場合の感性は殆んど直覺的作用を爲して居る。つまり感性と理知とは殆んど渾一されて居る。それが特

別の要求を起し利害を感じて来ると、流動的な感性は全く理知と離るゝと同時に、静止的になつて局部々々に自ら分割して現れる。即ち空間化して了ふ。そして理知はこの空間化された静的な感性の結果を處理して、抽象的な知識體系を形成するのである。動的のものが静的になることは知識には大した影響がないやうにも思れるが、單に静的になつたといふ丈けでなく、性質が根本から變つて來るのであるから、知識には非常な影響がある。我々が普通に有する知識即ち所謂常識と科學的知識とは、單に一方は雜駁であるに反して一方は整理されてある程の違ひ丈けの様
に思ふが、決してそれ丈けの差別ではない。内容に於いて根本的に異つて居るのである。然るに經驗論の立場にある科學は、前の流動的な同感的状態を常識的で素朴的で、實在に對する一種の幻影であると排斥し、そして特殊の考察から分析して得たもの丈けが眞實の知識であると思惟する。斯くして彼等はいよゝゝその視點を狭くし、いよゝゝ分析を重ね

て眞實に到達せんとするのである。遂には分析したまゝバラ／＼なものに散在してゐく。實に無責任のやり方である。常識から考へても知識は一つのフォルムを爲して居るもので、單なる感覺的散在又は集合ではない。この缺點を補充せんが爲めに、個々別々に分析された要素を組み合して、再び統一的な全體の知識を求めんとしたものは、即ち純理論である。

單に感覺が時間的に或は空間的に羅列されたのみで知識の成立しないことは明かである。さればといつて知識は明瞭的確な形で先驗的に存在するものではない。我々の感覺は感性を通して外界より來て居ることは疑ひない事實である。だから知識の内容即ち質料は後天的即ち經驗的のものである。唯問題は我々の感覺は何故に外界の實在と一致し得るか。外界より來た空間的感覚をいかにして、而して何者がよく之れを認識し得るか。言ひ換へれば如何にして眞の知識は空間的感覚より成立し得るか之れである。蘇國常識派のやうに感覺は客體存在の象徴であるとか、

現實の原因あることは不可疑の事實であるとかいふやうな獨斷的議論は首肯しがたい。そこで之れを説明せんとしたものは獨逸のライブニッツである。ライブニッツは英國のパアクレイが、凡ての物性即ち客體は悉く觀念であるとか云つたやうな極端な觀念論者ではないが、彼れは知識の成立する條件として二つの種類を分類した。即ち感性と悟性である。感性より來たものは偶然の眞理で悟性より來たものは永久の眞理であると言つて居る。偶然の眞理とは事實的眞理であつて、永久の眞理とは即ち概念的眞理である。概念的眞理は先驗的のもので最も明瞭確實であり、事實的眞理は後驗的のもので曖昧不明である。併し後驗的と云つても決して外界より來たといふ意味ではない。若し外界より來たとすれば内界との調和が困難になるから、ライブニッツは感性も矢張り悟性と同じく先驗的とした。唯異なる所は感性は不明であり悟性は明瞭であるといふ差に過ぎない。だから感性と悟性とは單に程度の差別である。而してその程度の差

といふのは數學的或は幾何學的過程である。故にライブニッツの論を極端に押しつめて行くと、幾何學的過程に依つて即ち論理的に認識されたものは眞實の實在であるといふことになる。

併しこの論はあまり牽強なるが故に多くの學者に依つて反對された。リュイデゲル及びロッシュの如き學者すら、猶感覺論に左袒してライブニッツやラルフの學説を論駁した。なぜならば哲學は元來實在そのものを研究する現實の學であるからである。ライブニッツの説いたやうに、感性と悟性との差は對象及びそれと意識との關係でなくて、單に不明と明瞭、不完全と完全との差別であるとするれば、哲學は全く形式の學、論理の學、可能の學となつて了ふ。言ひ換へれば觀念相互の數學的關係を論ずることになる。我々の觀念が外界の實在に對していかなる關係あるか、如何なる意義を有するか等の問題を一向顧ないのである。これ即ちリュイデゲルの反對する所である。哲學は可能の學でなくて、現實の學である。即

ち概念の分析綜合のみでなく、概念と實在との關係を論究するものであつて、數學又は數學的哲學はたゞ觀念相互の合否形式を論ずるに過ぎない。クルシウス亦極力數學的哲學に反駁を試みた。概念に依りて實在を認識し神の存在を演繹するが如きは妄なりとした。

この間に立ちて著實に研究を進め、經驗を重んじて穩健なる認識論を構成せんとしたものはラムベルト、(Lambert)である。彼れは自然の研究に深く且つ數學及び論理學をも理會した學者であつて、カント認識論の素地を作つたものである。その著「新オルガノン」に於いて認識は後天的要素と先天的要素との詰合より成り、經驗は後天的のもので知識の内容を形成し、經驗の關連作用の形式は先天的のもので精神の作用であると論じた。然れどもラムベルトは先天形式を過重した結果、徒らに論理的統一の法則のみを求めて皮相の解釋に陥つた。ヨルフ亦ライブニッツの影響を受けて、論理的法則から實在や神を説かんとした。由來獨逸に於ける

純理論は概して經驗よりも概念を愛するの風がある。論理の法則を尊び統一の形式を重んずる結果は、自ら我々の直接經驗を輕んじ外界の實在と調和せんとする感情を排する。遂には全然主觀の思惟形式に由つて外界の存在、及び眞偽の價値を左右せんとするやうになるのである。恰も殘忍なるプロクルステスの鐵床に於ける囚人の如く、實在は論理又は數理の利刃に依りて自由に謗裁處理されるのである。ヘーゲルが我が辯證法の論理に適合せざる實在ありとすれば、その實在の方が虚妄であると云ひしが如きは、實にプロクルステスアン哲學者の代表的傲語である。

之れを要するに純理論の特色は、實在の認識を思惟の形式即ち範疇に適合するにありとなした點にある。感性は單に不明濶濁な雜薄な斷片的な材料を供給する。斯の様な感覺をそのまゝ受用するときは、管に實在を認識し得ないのみならず、大なる迷妄に陥るのである。凡そ我々の感性ほど眞の知見を誤るものはない。我々の思想を分裂せしめ精神の深

さを減ずるものは、感覺より甚しいものはない。眞實在を認識せんと欲せば、我々は感覺を超越せねばならぬ。眞に自我の統一を維持せんとせば悟性乃至理性の作用に依憑せねばならぬ。悟性のみ我々に實在に對する眞の認識を考へ、我々の統一性を維持する。悟性の作用は元來知識の統一性を求むるにあるが故に。だから哲學的知識は斷片的感覺の中にあらずして、先驗形式の統一性の内に在る。感覺は單に現象界の模寫、陰影、表象である。實在の姿は統一的な思惟作用即ち悟性に由つて初めて認識することが出来る。

斯くの如く純理論は經驗論の知識を分析してその多様性のみを認めたと反して、之れを概括してその統一性を求めむとした所は聊か卓見であると云はねばならぬ。單にこの點のみを注目するときは、經驗論と純理論とはその差別判然として明かであるが、一歩進んで研究して見ると何れも未だ眞の認識に達してゐないことが解る。何故なれば純理論の所謂

統一性なるものは、經驗論の分析して得たる要素を比較し、相互の因果關係を尋ねてその共通點を抽象したもので、一種の概念に過ぎないからである。純理論の立場から云へば思惟の先驗形式(即ち範疇)に適合した概念が、眞の實在でなければならぬ。而してかゝる概念が外界に於ける現象の本質を爲すものと考ふるのである。然れども概念が眞の實在でないことは、要素が眞の實在でないと同様である。何故なれば概念は要素を抽象したもの、而して概念の統一は必然に分析を豫想して居るからである。猶言ひ換へれば、經驗論の分析した要素は決して實在の部分でない。如く、純理論の抽象した統一は決して實在の獨存的全體ではない。要素は單に實在の分析的翻譯の記號に過ぎないとすれば、統一はその抽象的翻譯の表象である。表象或は符號たるに於いては、兩者は何れも同一である。而して斯かる一種の符號を以て眞の實在を把握し得たと信ずる點に於いて、經驗論も純理論も殆んど擇ぶ所はない。例へば『我』の本質を

表すに、經驗論は個々の感覺を以てし、純理論は自我の概念を以てしたとせよ。感覺にせよ自我にせよ、一種の符號的名稱である限りその一般性を有して居る。私の感覺と他人の感覺、私の自我と他人の自我とは畢竟同質のもの平等のもので、何等の特色も差別も認むることが出来ない。同質平等の自我はつまり生命のない空虚な自我である。眞の我現在の我は、感覺の假和合でもなければ、抽象的陰影的な空虚の自我でもない。

凡ての翻譯、記號、象徴は眞の實在でないとするれば、それは實在の陰影である。而して凡ての陰影は實在でない限り必ず消滅すべき運命を有つて居る。今分析的要素と統一的概念とに就ても、亦之れと同じことが言ひ得る。何故なれば分析と抽象とは共に限りなき方向を有するからである。分析は零に向つて無限に進み、抽象は虚空に向つて無限に進む。前者は無限に個體化して零に達し、後者は無限に一般化して虚空に達する。零と虚空とは共に無である如く實在は疑ふべからざる有である。實在は

分析的個體でも抽象的一般でもなく、具體的な獨自的な個性である。個性は元來流動的創造的のものであるから、分析することも抽象することも出来ない。若し出來るとすればそれは既に個性でなく實在でない。故に經驗論の個體的分析と純理論の一般化的抽象とは、共に個生的實在を把握し得ない。得る所は僅かに實在の陰影的象徴である。それは生命も運動も創造も色彩もなきものである。斯くの如く論じて來ると、證する所經驗論も純理論も共に陰影を擱んでゐるので、彼等が互に論據を構へて相争ふは、洵に何の理由もないと謂はねばならぬ。要するに經驗論が實在の多様性を、純理論はその統一性を認めたのは理知に於いて共に眞理である。然れども之れを空間化して言ひ換へれば、多様性を分析に由つて統一性を抽象に由つて認識せんとしたのは、亦共に甚しい誤謬と云はねばならぬ。實在は多様性と統一性との一した個性であるが、それは全く純粹の時間即ち流動的持續であるから、その多様性は他の如何なる多

様性とも異り、その統一性は他の如何なる統一性とも異つて居る。而して兩者の渾一融合した實在は殆んど他に比すべきものがないのである。だから實在それ自身は元來分析や抽象の理的、言ひ換へれば空間化的作用を超越したものである。純理論も經驗論もこの點に於いて全く實在を把握して居ない。絶対認識を得ること共に不可能である。

ベルグソンは兩者の認識論を評して下の如く言つて居る。「合理論純理論は經驗論と同様の妄想に基いて成立して居る。それは經驗論の行へると同じ混同から出發してゐる、従つて之れと同じく人格を把握し得ないものである。それは經驗論と同じく心理状態を以て、自我を分割して得た断片であると考え、之れをば再び結合されるものと信じてゐる。又それは經驗論と同じく是等の断片を結合して以て、自我の統一性を再建せんとを求めて居る。更に又人格の統一性をば把握せんと不斷に努力するにも拘らず、それは恰も陽炎のありと見えて捉へ得ない様な點に於いて、經驗論と

授を一にして居る。兩者の異なる所は經驗論は努力に倦み、人格は唯多數の心理状態によつて成るのみであつて、統一性なしと斷じたのに反して純理論は人格の統一性を飽くまで保留しやうとする點に於いて丈けてある。併し純理論は人格の統一性を心理状態の範圍内に求め、又分析によつて知れる一々の屬性及び規定を以て、心理状態の説明としなければならなかつたからして、——なぜなれば本來分析の本質として、之によつて得る所のものは常に状態であるから——その謂ふ所の人格の統一は、消極的のもので全く規定を排除せるものである。併し心理状態は分析に於いて實質として残留し得べき凡てのものを把持して居るから、これを名目上結びつける自我の統一は無内容の形式である。經驗論者は遊離した心理状態、即ち自我の陰影を集合してそれで人格であると云ふが、純理論は之れに尙一層非實在なもの、——それは是等の陰影の自動する空虚の場合といつてもよいが——を添加して以て人格を再建しやうとしてゐる。

實は無形なこの形式が如何して生々活躍、具體的な人格の特性を表し、太郎と次郎とを差別し得やうか。この形式を人格性から分離して孤立のものとした哲學が、後に至つて之を以て人格を規定し得ないことを知つて、次第々々その空虚な自我を底なき受用器とするに至るのも怪むに足らない。底なき受用器となれる自我は、最早太郎にも次郎にも屬しない。その内へは全人類でも神でも全存在でも隨意に容れると出来る。余の見る所では經驗論と純理論との差異は、次の一點に歸すると思ふ。即ち經驗論は自我の統一を謂はゞ心理状態の間隙に尋ねるからして、その間隙をば更に他の心理状態で填補し、斯くして際限なく繼續するに至るのである。その結果分析に由つて心理状態の間隙が愈々益々狭められる程度に比例して、自我は零に近づくのである。之に反して合理論は自我を以て心理状態の宿る場所とするのであるから、自我を宛ら空虚な空間の如く全く内容を缺如せるものとする。だからこの種の空間はいなる規定

限界を加へやうとしても、常に之れを超越するものである。従つてそれは常に範圍を擴大するものである。その自我は經驗論の場合に於けるやうに、零に歸するのでなくて、無限へ還滅せんとするものである。(An Introduction to Metaphysics, P. 28, 29, 30. 錦田氏譯に依る)

第三章 絶対的の見方

第一節 新形而上學の建設(カント哲學の批評)

以上の研究に依りて英國の經驗論も獨逸の純理論も、共に知識の實在性
或は確實性を説明すること不可能なるは明かである。經驗論は分析のみ
に走り純理論は概括のみに止まる。前者は我々の感覺のみが最も直接な
確實知識であると主張し、後者は吾人の概念のみが永久の知識であると
論ずる。前者は知識は我々の神經組織の器械的作用の結果なりといひ、後
者は特別なる精神作用の産物であると唱へる。言ひ換へれば經驗論は感
覺の共在的集合から種々の知識が生じて來たもので、實在の直接認識は
感覺であるといふに反して、純理論は唯我々の論理作用たる悟性のみが
眞の實在的認識を與ふるもので、感覺は單に皮相的斷片的な材料を供給

するに過ぎない、若し感覺のみに止まるときは到底眞實の知識を得るこ
と出來ない、眞實の知識は論理的に或は數學的に總合概括された所にあ
ると主張する。この點より純理論は數學的論法に依りて、實在又は本體
そのものを證明せんと企てた。然れども上述の論に由つて共に我々を満
足せしめざることが解つた。蓋し何れも兩極端に走りて互に相排擠し、
實在を把握せずして唯陰影を弄んで居るからである。

是に於いて新たに形而上學が創設されなければならぬ。何故なれば、
我々は單なる感覺の集合や抽象的概念の形式に由りて實在を認識し得な
いから。經驗論の純粹なる物質的形而上學も純理論の純粹知的形而上學
も、共に我々をして流動しつゝある眞實在に達せしめないからである。
我々は眞實の形而上學即ち實在を如實に掴み得る形而上學を建設せねば
ならぬ。併しこは果して可能なるか、可能なりとせば如何なる意味に於
いて可能なるか。蓋し哲學の目的は絶対的眞理を獲得するにあつて、分

析や抽象の如く相對的可能的知識の探究ではない。言ひ換へれば空間的知識でなくて純粹時間の知識即ち流動的具體的知識を得るにある。然らばかゝる絶對眞理は如何にして把握し得べきか。佛國のボンネー(Bonnet)は多少知識の具體的統一を認めて居つた。彼れはロツクの經驗論の影響に由りて知識の内容は、感性に由つて與へらるゝものと考へたが、その結合は全く精神的特別なる作用であると信じた。即ち知識は單に身體の生理的作用や精神的作用のみの結果でなく、身體と精神との總合的作用である。だから感覺は決して化學的分子の運動に分析すること出来ないと言つて居る。然れどもボンネーの總合的認識は遂に想像に終らざるを得なかつた。何故なれば身體と精神との總合作用は、哲學的に説明し得なかつたから。ルソウなども精神作用の人格的獨立を認めて大にその統一性を主張したが、未だ形而上學を建設するに至らなかつた。

斯かる形而上學の創設を企てたのは實にカントその人であつた。カン

トは感覺のみで知識の成立を説かむとする經驗論にも反對し、又概念の法則に由りて實在を説かむとする純理論にも反對して、全く獨特の新形而上學を創設した。即ち先驗的、理性、批判の哲學を構成した。彼れの『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft)は即ちそれである。カントに従へば經驗論も純理論も共に誤謬である。何となれば我々は物の關係形式即ち因果の法則等を知覺し得ないと同じく實在は與へられた概念から演繹すること出来ないからである。故に我々の知識は單に直觀(Anschauung)感性と同義に由つて得たる感性經驗のみでも、又悟性の構成作用の規範たる先驗形式即ち範疇のみでも成立しない。感性と悟性との總合的判斷であると見た。即ち悟性の形式に質料即ち内容を與ふるものは感性で、感性經驗に總合形式を與ふるものは即ち悟性である。この總合的判斷に於いて從來説明し得なかつた、認識と對象との關係が結合せられたのである。

カントは感性と悟性とを總合するものに更に理性といふ能力を假定し、

理性はその普遍的原理即ち理念に依つて、感覺と經驗とを結合するものとした。然れども理念は唯吾人の思惟し得る丈けて、到底認識の對象となるものではない。我々の認識し得るものは感性及び悟性の形式に這入つて來たものゝみである。即ち我々の心像に現れたものゝみに限るのである。然らば感性及び悟性に依りて總合せられた認識の普遍的必然的効驗性は何處から生じて來るかといふに、それは感性の形式と悟性の形式との先驗的、a Prioriなることに基つく。カントの理性批判は畢竟するに、かゝる總合形式の普遍的効驗性を證明するにあつた。言ひ換へれば理性批判は物の性質を積極的に認識せんとするものでなく、物が我々の感性及び悟性に現れたる形式の普遍性を檢するにあつたのである。この點より云へばカントの理性批判は純粹形式の形而上學である。

知識の確實性はその總合的論理的な所にある。分割的で不論理的で混亂して居るものは、決して確實な知識を生ずるものでない。然るに我々の

知識には屢々不合理なことがある。二つの相反した原理を立て、分裂せんとする傾向がある。即ち種々のアンツノミ（定立及び不定立の二律背反）が闖入して來る。これは何故かといふに、要するに我々が認識能力の限界を精密に規定しないからである。感性及び悟性の能力を研究してその認識範圍を限定するときは、かゝる二律背反の混亂を防遏するところが出る。從來の哲學が猥りに空想を逞ふし靈魂の不滅を説いたり、神の自由を説いたり、或は世界や時間空間の無限を證明したのは、未だ嚴密なる認識的吟味を爲さない結果である。勿論我々には理性があるから是等の問題を考へ得ないことはない。しかしそれは唯思惟し得るといふ丈けて、科學的に正確なる認識對象とならない。言ひ換へればそれは内容のある人間の知識とはならない。唯想像に止まるのである。この點をよく明瞭に考察して置かないと、種々の混亂や矛盾や不合理が續出して來る。例へば關係と自由、無限と有限、分割と不可分割等の二律背反が生じて來る。

然るに我々の認識能力の限界を厳密に規定し、理性の原理たる理念はたゞ探究的原理として定め、精確に我々の認識対象となる即ち経験せらるべきものは、唯悟性の形式に依りて総合せられ得るもの丈けに限るとすれば、悟性の機能は本來到底物の關係様式以外に出づること出来ないものであるから、我々の認識は極めて整然たるものとなり、アンソノミイの侵入して来る恐れもなく、是迄の種々の哲學的争論は自ら解決せられることとなる。

我々の一切の知識は悟性の作用に依りて構成せらるるとすれば、悟性はいかにして外界を認識するか、悟性の規範たる形式に依り内容即ち質料を供給するものは何んであるか。蓋し悟性はそれ自ら思惟の対象を産出すること出来ない。又何等の対象もなくしては悟性はその規範を適用すること出来ないのである。而して認識対象となるべき材料を與ふるものは即ち感性である。感性は外界より得たる個々の寫象を總合して認識

対象を構成する。然らばいかにして総合するかといふに二つの直觀形式 (Anschauungsform) がある。即ち空間と時間である。感性に現はるゝ一切の感覺は必ずこの二つの形式に由つて統一せられる。若しこの形式に統一されないものがあるとすれば、それは到底感性の中に這入つて來ること出來ない。各感官の對象は必然的に空間的であると同時に時間的である。而して空間は外感の直觀形式と呼び、時間は内觀の直觀形式と稱する。何故なれば空間は客觀的現象の形式であり、時間は主觀的現象即ち意識の形式であるから。然らばかゝる時間空間は果して如何なるものであらうか。それは決して物でも物の性質でもない。なぜならばそれは先驗的に普遍的に認識せらるゝものであるから。又概念でもない、何故なればそれは抽象したものではないから。概念は個々の対象の共通點を抽象して得たもの言ひ換へれば概念と個々との關係は類とその各物との關係であるが、個々の時空と無限の時空とは全體と部分との關係であるから。例へば一年は三

百六十五日から抽象したものでなく、又一平方里は數多の坪から抽象したものでない。之を要するに時間と空間とは、感性の直觀形式即ち直觀の原理である。それは經驗以前にあるもの即先驗的法則であつて、感性の經驗はこの法則に由つて可能である。それは先驗的であるから普遍的必然的である。我々の個々の時空的知覺の中には、唯一無限の時空はその俱在ナインヤンと續在ナインヤンとの限界的象號を以て合著されて居る。個々の時空的知覺を抽象し或は結合して、無限の時空を認識すること出來ない。而してそれは知覺に依らず、却つて知覺の依繋する所であるから先天的である。蓋し凡ての知覺内容は絶對的に時空の形式に依繋して、到底抽離し得ないものである。時間空間はそれ自身に於いて考へ得べきも、時間空間から全く抽離した知覺内容は到底考へ得ない。否それは絶對に知覺内容とならないのである。故に時空を先驗的直觀トランスセンデントといふのである。

斯くの如き感性の總合形式に基づく科學は數學及び幾何學である。數

學の原理は總合的にして一切の直接經驗を要しない。それは全く普遍的必然的のものであるから、是れ程正確な科學はない。然るに形而上學は經驗を要し概念を分析するものであるから、數學に比して甚だ曖昧である。しかし自然科學及び形而上學が數學に接近するに随つて、言ひ換へればその研究する性質を分量に改譯する程度に比例して、愈々客觀的に確實なものとなる。故にカントは數學と形而上學とを全反對であるとしたに拘らず、猶大に數學の確實性を尊重せしこと明かである。否彼れは如何なる科學でも數學的に解釋し得ないものは、眞の「學」でないといふて當時の心理學及び化學を非難した。而して彼れは時間を空間と同じく全く分量的に解したことも明かである。

然れども感性の作用は雜多なる感覺を時空の先驗形式の總合するのみであつて、その物の内容を規定するものではない。即ち經驗内容を規定しない。然るに我々の認識なるものは經驗に基づく物には皆一定の性質、

關係、狀態等がある。是等の關係を規定しなければ感性直観は決して認識對象とならない。言ひ換へれば我々の眞の經驗とはならない。なぜなれば自然に對する我々の知識は、物の時空的形式や運動などの雜然たる集合でなくて、一定の範疇に由つて總合せられたものであるから。而してこの感性直観を規定し經驗を産出するものは、即ち悟性の作用である。要するに感性は現象が我々の直観的に現はるゝ状態を示し、悟性は我々に理解し得らるゝ現象の關係を示すものである。故に我々の認識即ち經驗は、感性の所産でなくて悟性の産出である。悟性認識の普遍的必然的妥當性は何處より生ずるかといふに、悟性形式の先驗的なることに基因する。即ち悟性の經驗判断に要する形式は、經驗に依憑し且つそれに由つて論證せらるゝものでなく、經驗以前のもの、却つてそれを自ら産出し規定するものであるから、それは決して概念ではない。先天的客觀的な範疇である。カントは之れを純粹悟性概念と呼んでゐる。一般の常織的

經驗に於いては、知覺された事實に徴してそれに適合する範疇をあてはめて解釋するのであるが、悟性は自らに存在する範疇を以て經驗事實を規定するものである。たとへば我々が普通、規則正しい時間的關係の經驗から因果律を構成するのが常であるが、悟性は之れに反して先驗形成たる因果律に、適合する時間關係を認識對象として規定するのである。故に悟性の判断は經驗的であるが、それは客觀的必然性を有するものである。純粹悟性形式に關してはカントは極めて人工的に煩瑣に、而も巧妙な分類をした。蓋し悟性の經驗判断は物の關係に従つて種々の範疇を要する分量(quantitas)性質(qualitas)關係(Relation)様式(Modality)の四範疇に由りて特殊の判断が出来る。そしてその判断に従つて又特殊の範疇が生ずる。是等の範疇は十二ある。即ち四個の範疇は各々三つの特殊範疇がある譯である。分量には單一性、雜多性、全體性、性質には實在性、絶無性、制限性、關係には附着性、因果性、共通性、様式には可能性及び不可能性、定在性

及び不定在性、必然性及び偶然性が屬してゐる。而してカントが四範疇の中殊に關係の範疇に重きを置き、之れより「自然に永續するのは本質である」、「本質の分量には増減ない」、「凡ての變化は必ず因果の法則に由る」、「凡ての本質は全く交互作用をなす等の原則を演繹したのは注目すべきことである。是等の諸範疇は悉く普遍的必然的妥當性を有するものにして、何等經驗の保證なくして數學的に確實である。之れを要するに、凡ての範疇は關係的のもので物自身ではない。而して是等の關係は數學的關係に改めらるゝものであるから、自然科学的形而上學の基礎は範疇と數學である。

斯くの如くにしてカントは彼れ獨特の先驗的形而上學を創設した。しかしカントの所謂先驗的といひ普遍的必然的といふは、客觀的妥當性を有する意味であるが、それは決して物或は物の性質ではない。即ち本質ではない。たゞ物が我々の感性及び悟性に顯現する形式或は状態である。だ

からそれは徹頭徹尾物自身の現象である。何故なれば物自身は直觀形式にも悟性形式にも、決して現れて來ないからである。我々の認識し得るものは凡て心像に映じたもの、即ち感性の時空形式に現はれたもの、みである。言ひ換へれば物の關係のみが經驗し得るのである。而して關係なるものは、物の本質でなく、我々自身が物の状態に與へた産出物である。茲に先驗的形而上學の根據がある。故にカントに取りては先驗性と現象性とは交互概念 (Wechselbegriff)、即ち同一意義である。悟性は現象のみを認識するものであつて、苟もその先天形式を破らざる限りは、他に何等の認識力を有せざるものである。故に形而上學は純然たる現象の形而上學即ち自然の形而上學である。斷じて物自身の形而上學ではない。しかし一旦現象といふ以上は、その本源たる本體或は物自身 (Dingansich) がなくてならぬ。否らざれば吾人は現象として探求すること出來なくなる。だから物自身は到底悟性に依つて把握し得ないとしても、假定又は原理と

してその存在を肯定せねばならぬ。斯くしてカントは我々の認識能力を厳密に現象界のみに限定し、物自身の内容は到底立言し得ないとなし、經驗論の短所を補ふに悟性形式を以てし、純理論の放恣を抑ふるに超ゆべからざる制限を以てしたのである。

以上は「純粹理性批判」に現れたカントの形而上學であるが、我々は之れに依つて到底満足なる解答を與へられないことは勿論である。何故なればカントの形而上學は物自身を把握する能力を一切排除して、全く現象或は關係の上のみ築かれた純粹象徴主義的形而上學であるから。言ひ換へれば物の固定性たる關係を探求し、異質的内面的性質を同質的外延的單一關係に改譯した、全然普汎數學的の形而上學であるからである。この點に於いてカントはマルフ派の純理論を制限したに拘らず、彼れ自ら遺憾なく純理論の弊に陥つたのである。是に於いて乎再び形而上學創設の必要が起つた。即ち我々は更に新形而上學を根本的に築かねばなら

ぬのである。言ひ換へれば固定的關係的認識に對して、流動的、絶對的、認識を得る形而上學を要求せねばならぬのである。是れ即ち最近に於いてベルグソンやオイケン等の大に努力した所以である。

之れを要するにカント形而上學の缺點は、悟性認識の唯一獨立を主張し、自然科學及形而上學を全く人工的製作物と爲して了つたとである。その結果彼れは吾人の認識の奥底に直覺的作用の潜在することを忘れ、随つて物の内面的運動を否定し、一切を關係及び物象の固定した單一な形式の中に押し込めて、その發洩たる不斷の創造的進化を認識し得なかつたのである。一切の現象は先驗的豫定概念即ち範疇に由りて規定せらるゝものであるから、それ自身に於いて何等の自由も創造もなく、全く數學的關係に依存する。この點に於いてカント哲學は、彼れが第三範疇即ち關係から演繹した原則に依つても明かに解る如く、純然たる器械觀である。何故なれば彼れは一切の哲學的理念を物としないで關係とした

爲めに、世界は全く數學的自然となつたから。故にベルグソンはカントの形而上學を評して斯く言つて居る。「純粹理性批判」の吾人に指示する所は、即ちプラトーン學派の「觀念を物とすれば解すること出来ないが、之れを關係と見るときは正當に悟性の對象となる(なぜならば物は悟性の形式に總合せられないから)。故にこの方法で若し既成の觀念を天上より地面に引き下ぐる時は、(言ひ換へればこれを絶對としないで相對とするときは、それは確かにプラトーンの考へた如く、思想及び自然の普遍基本であるといふに盡きる。しかしカントの形而上學は我々の知性はただ一切をプラトーンのやうに説明する、言ひ換れば一切の可能經驗を先驗形式即ち範疇の内へ注入する外に、何事も爲し得ないといふ假定の上に成立して居ると。この點に於いてオイケンも矢張り同様の批評を下してゐる。カントの様に客觀を去つて主觀のみに重きを置くときは、人間の認識は低き程度に引き下げられ、眞理は單に相對的になつて了ふ。かくて人間

は眞理の探求に於いて常に自己を超越することなく、又認識は宇宙生活の人間内に生起し來る點に達することなく、いつでも自己の思惟界中のみに留つてゐる。而してその内容は特殊の制限の下に生じたので根源的創造から來てゐないのであるから、普遍的に妥當なものではない。何となればカントにありては、吾人の思惟が創造でないといふことは勿論であるから、*Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, P. 150*。斯くてオイケンも新しい生きた形而上學を建設せんとしてゐる。

第二節 知的直觀の肯定

カントは『純粹理性批判』に於いて、悟性認識を制限して關係的知識即ち相對的眞理のみに定めなければ、これ果してカントが中心より満足したる解決であつたらうか。彼れは自然的形而上學を以て即ち普汎數學的形而上學を以て、眞實の哲學と思惟したてあらうか。物自身の絶對認

識に對する中心要求、及びこの要求を貫徹し得る能力の存在を冷淡に而も根本的に否定したてあらうか。たとへ理知の上からそれを根本的に否定したとしても、自己の内面的生活を顧みて果して不満を感じずに居たであらうか。勿論彼れは大なる不満を感じた。自己の内面的生活と認識の世界とは全く同一でないことを了解してゐた。これが爲めに彼れは大なる努力と長い年月を費して創設した獨得の形而上學を、遂に超越せざるを得なかつたのである。しかし悟性的哲學者としての義務に忠實なるカントは、この煩悶を如何ともすること出来なかつたのである。言ひ換へれば『純粹理性批判』に於いては、何うしても悟性を唯一獨立とする外に他方法を發見すること到底不可能であつた。それが爲めに彼れは内面的生活の強い要求を、全く他の方面即ち純粹理性とは根本的に違つてゐる所の實踐、理性の哲學に於いて満足せしめやうとした。この要求は洵に自然である。要するにカントは『純粹理性批判』に於いて飽くまで悟性の

要求を貫徹せしめ、『實踐理性批判』に於いては飽くまで意志の要求を満足せしめなければならぬ板挟みに陥つた。即ち人間生活を全く性質の異つてゐるものに、二分するの矛盾に立ち至つたのである。

然れども人間の生活は元來自由な統一を欲する要求の表現であるから、斯く性質の異つた二つに分裂することは堪え得ない。一方に自由創造進歩を要求し乍ら、他方に於いて全く單一固定反復因果の生活を爲すことは、生活の意味を減し價値を減ずる所以である。即ち我々は實生活に於いても眞理の追求に於いても、皮相的な條件的な形式を悉く徹去して、自己内部の根本的創造力に依りて、世界の内面的絶對的本質に到達しなければ止まないものである。言ひ換へれば純粹理性と實踐理性との二元を根本的に渾一せしめなければならぬ。即ち悟性を超越した自由絶對の認識機能を大膽に肯定し、相對的現象的知識に代ふるに絶對的本質的知識を以てし、『純粹理性批判』の哲學を改めて、『純粹直覺批判』の形而上學

としなければならぬ。この點に於いてオイケンやベルグソンの哲學は、現代の要求を了解したものと云ふことが出来る。勿論この計畫には從來ヲルフ派の純理論の弊を再び繰返すことは出来ない。全く新しい別な能力に依りて實在を認識しなければならぬ。

然らばかゝる意味の新形而上學創設の舉は果して正當なものであらうか。我々は悟性の外に物自身を認識する、否診識體驗する能力の肯定は可能なりと信じ得るだらうか。これは殆んど問題とならない。何故なれば從來の經驗論や純理論を唱へた多くの學者自身が、無意識的にこの能力の働きを認めて居たのであるから。唯彼等はそれを明かに意識してゐなかつた。餘りに理知の成果に眩惑されてゐたのである。這般の空隙から種々の誤解や爭論や二律背反が生じて來たのである。故にカントが二律背反を防遏する爲めに、悟性の認識範圍を嚴密に現象界に限定したと正反對に、我々の認識を全然直覺に移し、物の内面的持續的方面のみに

注目するときは、全く別種の意味に於いて二律背反を除去することが出来る。言ひ換へればカントは哲學上の混亂を防ぐ爲めに、物自身及び理念を全く經驗し得ざる即ち悟性形式に這入らぬものとするか、或はそれを全然關係形式に翻譯するか孰れかを爲さねばならなかつたのであるが、ベルグソンは之れに反して物自身を直接に認識對象とし、一切の關係形式を打破することに依つて、哲學上の混亂を除かんとしたのである。故にカントとベルグソンとの違り方は正反對である。ベルグソンに依れば、從來哲學上の論争即ち認識論上に於ける經驗論と純理論や實在論と觀念論、自然の過程問題に於ける器械觀と目的觀等の争ひは、畢竟彼等哲學者が餘りに現象界の認識、言ひ換へれば各々特別の靜的視點から眺めた世界のみを標準とした爲めてあつて、若し翻つて自己の視點を一旦放抛し、大膽に現象の内奥に透入してそこに持續的流動的本質を直覺することあらば、是迄の爭論は全く空虚な陰影を追ふて居つたことを廓了する

であらう。

我々の要求する形而上學即ち眞の哲學は、物の關係でなく物の本質を體驗するものでなければならぬ。外的視點から物を眺めるのでなくて内部に深く潜入するものでなければならぬ。一切の對象を固定不動の單一なる體系に制限するものでなく、種々なる性質、色合、自由のうごめき、創造等の活躍して居る生きた實在をそのまゝに捕捉するものでなければならぬ。一口に云へば厚い空間の被層を滲透して、内部に流れて居る純粹時間即ち生を單的に掴み出すものでなければならぬ。斯うした形而上學を成立せしむる根本能力は、即ち知的直觀或は直覺である。カントはその『純粹理性批判』に於いて、物自身の存在を肯定する限り之れを認識する能力の存在をも想像せざるを得なかつた。勿論それは單に想像ではあるが、併し何等の論證もない限り決して肯定すること出来ないのみならず、又否定することも出来ないとして極めて曖昧に附して居つた。即ち哲學

上の宿題として、残したのである。人間の認識は凡て感性的直觀時空形式を要するものであるが、若し感性的ではない直觀があつて同時に内容をも産出するとすれば、その對象は決して現象ではなくて物自身であらう。即ちその對象は一切の關係形式乃至直觀形式を超越したものであらう。この場合の直觀は感性的に非ずして知的直觀(Die intellektuellen Anschauung)或は直覺的悟性(Der intuitiven Verstand)と稱すべきもの、そは即ち感性和悟性との融合渾一である。斯くカントは直覺の必ずしも有り得べからざるものでないことを認めて居つた。然れどもそは我々に知識内容即ち輕驗を與へないものであるから、知識論に於いてそれを高調する必要を認めなかつたのである。何となればカントは知識は凡て形式を有するもの、言換へれば凡て空間化されなければならぬといふ假定を有したから。けれどもカントの物自身は決して單なる想像的或は蓋然的のものであることは有り得ない。否却つて現象の本體として眞實の實在でなければな

らぬ。もし之れを否定するときは世界は悉く現象界となつて了ふ。だからこの點より見れば知的直観を積極的に肯定して、知識論の根柢基本とすることは必ずしも難事ではなく、又強ち不合理でもあるまいと思ふ。勿論この場合知識の概念は根本的に改造せられなければならぬ。このことを大膽に企てたのは即ちベルグソンの形而上學である。

カントが純理論の放逸を戒め概念や數學的關係から實在を説くのを難じ、悟性認識を現象のみに限つたのは確かに正當である。又物自身を認識する知的直観の存在的可能を想定したのも、何も矛盾でないのみならず卓見と言はねばならぬ。たゞ彼れの誤謬は知識は凡て相對的のもので、知的直観は何等の知識をも構成しないと、物自身に關する積極的知識即ち絕對的眞理の存在を、知識論の中に肯定しなかつた所にある。故にカントとベルグソンの差異は、たゞ知的直観を消極的に假定したに反して積極的に肯定し、隨つて絕對眞理の可能を高調した點にある。勿

論この差異は決して些少なる差異ではない。何となれば之れに依りて我々の知識と世界との内容は根本的には改造せられたからである。而して形而上學の領域と任務も全く一變したからである。時間の觀念も全くその位置を變じた。カントはこれを直観の形式として共に同質なる分量と解した。言ひ換へれば時間を空間と同じく數學的に解したが、ベルグソンは全く分裂し、空間は感性及び悟性に屬する形式であるが、時間は直観の内容であるとした。言ひ換へれば物自身の内面的持續そのものが時間であると解した。故にベルグソンに於いては時間は全く空間的數學的意義を失ひ、その代り自由、進化、創造、持續、個性等の積極的な本質的な意義を有するに至つた。言ひ換へれば從來の單一な一般的時間は、複雑な個性的生命を有するものとなつたのである。カントの悟性形式より見れば、世界は全く單一な關係に依りて現定せられて居るから、自由もなければ進化もない。隨つてその過程は反復的變化であつて何等の新創造

もないから、永久に不増不減同量同質である。極めて單調な色彩のない器械的世界である。故に我々の知識の進化とは決して新しい發見ではない。先驗的に存在する普遍的形式に刻々經驗する事實をあてはめて都合よく解釋するに過ぎない。例へば「紀念碑の周圍に前以て取り着けてある瓦斯點火の花環を、響應の夜次ぎ次ぎに點火して行くと同じこと」である。世界は豫め規定せられてある一定の蹠跡を反復的に繰返して居るに過ぎない。然るに我々の日常生活し經驗する世界は一瞬間一刹那の間も休みなく流動し創造して居るから、決して同一のことを再び經驗し或は繰返すことは全くない。即ち時々刻々我々の生活は新しくなり大きくなりて進化するのである。これ生活過程即ち眞實の時間は、空間的反復でなくて純粹持續であるから。この純粹持續或は生命を認識するは即ち直覺である。故に眞の形而上學は物の現象を研究する科學の後を追ふものでなく、物の眞實生命を直覺するにある。

普通に所謂我々の知識は悟性作用の産物であつて、兼ねて之れを生活に利用するを以て目的とするものである。即ち物質界は生活の利害的視點から見たる世界であつて、我々の知識はこの物質的世界に於いてのみ、その効力と客觀的妥當性を有する。故に我々は生活の利害のみに没頭するときは、益々物質界を分析し分類して、煩瑣な人工を施すに従ひ、眞實の世界は愈々消滅して了ふ。之れを要するに我々の知識は一定の條件を有するものであるから、如何程發達しても決して眞實在を認識することとは出来ない。知識は謂はゞ物を外面から眺めてそれを記憶する爲め、或は模倣する爲めにスケッチを取るやうなものである。之れに反して直覺は何等の條件も限定もないから、直ちに物の内部に突進して行く。即ち一定の固着的視點を定めないので、自由に制限なく物の眞實を掴むことが出来る。故に直覺は悟性に反して流動的である。無限で絶對である。之れを以て直覺内容は到底既成概念に依りて現はし得ない。何故なれば

既成概念は物質界の陰影的スケッチであるから。我々の要求する形而上學はこの直覺の上に成立するものである。

悟性は決して物自身を認識し得ないこと、それを把握し得るは知的直観であること、眞の哲學は知的直観に由らなければならぬこと等に就ては、既にシ、ヨ、ウ、ベン、ハ、ウ、エルがベルグソンと同一意見をその哲學に發表して居ることは、最も注目すべきことである。而して一昨年我が國に來朝された獨逸のヤコビ博士が、『ベルグソン對シヨウベンハウエル』といふ講演(六合雜誌 大正二年 三四月號) 參照に於いて述べられた様に、ベルグソンとシヨウベンハウエルとは同一の比喩を用ゐて同一の説き方をして居ることも、面白い現象だと思ふ。勿論彼等には異なる點がある。シヨウベンハウエルはカントの哲學に従つて、時間を矢張り空間と同じく感性の直観形式即ち絶對的に同質のものとしたのは、ベルグソンとは全く正反對であるが、是れ用語上の表面的差異に過ぎない。その根本精神を尋ねれば二者共に

同一の見解を有して居ることが解る。ベルグソンに従へば空間は元來現象界であつて凡て同形であり同質であるが故に、如何様にも分析することが出来、又空間内の物は自由に我々の生活に利用し得るのである。これ即ち空間は本來物自身の性質でなくて、我々の知識が生活の利害を標準として構成した産物であるからである。然るに眞の時間はかゝる空間とは全く根本的に異なるもの、否それは絶對のもの持續のもの異質のもの即ちカントの所謂物自身である。だから若し知識が斯かる純粹時間をも生活に利用せんとするときは、その儘では所詮不可能である。如何にするかといふにそれは時間を現象的に翻譯する。言ひ換へれば同質同形のものに空間化するのである。例へばカントが時間を現はすに平面上に於ける一定の直線を以てした様に、内面的に流動持續する運動を點線に引き直す。恰も一本の糸で繋がれてゐる珠數の如きものと解するのである。斯かる時間は全く空間と同一なものである。ベルグソンはかゝる時間を排

斥し、シヨウベンハウエルはかゝる時間を現象的形式となしたのである。ベルグソンが時間を純粹持續といひ間斷なき創造といひ、過去現在未來の統一であるといふが、之れ要するに時間を外面的に即ち理知の方面から見たのである。若し全くその内部に闖入するときには時間の觀念はなくなる。過去も未來もなくなる。たゞ持續的な現在だけである。故にベルグソンは『記憶と物質』の中に時々刻々なるものは存在しない。存在するものは永久の現在であると云つて居る。即ち時間を外部から見ると持續的創造であるが、内部から見ると持續的現在である。併しこの現在は決して空虚なものでなく、過去の一切の經驗的内容を包含着して居ることは勿論である。この點は正にシヨウベンハウエルが『生命或は實在は唯現在だけで未來でも過去でもない。未來や過去はたゞの概念で認識の關係のみに存する』と云つたのはベルグソンと同一である。

故にベルグソンとシヨウベンハウエルとは同一の思想を有せしこと明

かである。カントの所謂感性形式及び悟性概念は皆知識の所産であつて物自身ではない。物自身は唯空間化的知識を離れた直觀に由つてのみ認識せられ、而して物自身は前者は純粹の持續といひ後者は生活意志といつたのは、兩者とも根本に於いて一致する。シヨンベンハウエルに従へば眞の哲學はカントの云つた様に、物自身を單に感性化し悟性化するのではない。言ひ換へれば單に概念を分析してその普遍的必然的効驗性を檢するのではない。是等は第二義的の仕事である。哲學の眞の對象は物自身である。即ちベルグソンの語を藉りて云へば純粹持續である。故に哲學はその任務を果さんとせば、先づ一切の理知的習慣を脱却して空間化概念化を止めなければならぬ。即ち凡ての象徴や利用觀念を放棄せねばならぬ。そして初めて物自身の眞相即ち持續を把握することが出来る。故に哲學は一切の理知的研究を超越した所に初まるべきものである。唯生命のみが哲學の對象であり、生命のみが哲學的知見即ち絕對眞理を與

ふるものである。利害関係の爲めに空間化された物質界は物自身の部分ではなくて、理知の要素である。即ち我々が勝手に構成した象徴である。例へばベルグソンの比喩を藉りて云へば、巴里市を通過する藝術家が自己の嗜好に依りて、或は研究上の目的に依りて、ノートルダム塔をいろ／＼に寫し取つたスケッチのやうなものである。それは決して實物ではなくして外面的な形式的な表象の世界である。斷じて意志の世界ではない。意志即ち持續の世界はノートルダム塔の内部にある。我々の知識はたゞその入口を求めて周圍を環り行く旅人に均しいのである。

第四章 直覺的形而上學

吾人は以上の研究に依りて我々の要求する眞實の哲學は、直覺的形而上學でなければならぬといふ結論に到着した。如何となれば直覺的形而上學のみ有らゆる被蔽物を剥ぎ去つて物の眞實を指示するからである。前にも述べた通り物に對する知識は、物を蔽へる被覆のやうなもので内部の眞相を深く隠閉して、唯外面だけを模索したものである。だから知識を手段として物の眞實を究めんとするは猶木に緣りて魚を求むると一般、何時まで努力してもその目的を達することは出来ない。而已ならず益々眞實を遠ざかるものである。なぜならば知識の職分は前述の如く物の被覆物を愈々多く産出するにあるから。故に深く物の眞實を究め或は理知の職分を嚴密に考察した哲學者は夙に理知を以て眞實在を捕捉するの到底不可能なることを感じた。是れ我々の直接經驗する世界と知識に

現れた世界との間に、到底一致することの出来ない何物か存在するとの自覚である。哲學史上に懷疑論や神秘主義や直覺主義の起るは畢竟是れが爲めてある。この自覚は殊に現代の思潮界に於いて益々深く意識されて來たのである。現代人の哲學的要求は物はいかに我々に見ゆるか、又は如何様に我々の生活に利用し得るか、或は如何様にそれを處理し得るか等を知らんとするのではなく、直ちに物の内部に突進して我々の意識に直接共鳴する、或は交響するものに觸れむとする、言ひ換へれば生きた動性を如實に掴まうとするにある。この要求乃至努力はたゞ一切の知識即ち悟性経験を脱却することに依つてのみ満足せられる。而してこの満足及び充實感は均しく現代哲學の欲求する所である。これ即ちベルグソンが「形而上學は、一切の象徴を要せざる學である」(Metaphysics, then, is the science which claims to dispense with symbols)と言つた所以である。

然るに從來の哲學の我々に提供した世界はベルグソンの論破した様に、

眞實の世界ではなく全くその外的象徴、翻譯、符號のみであつて、是等の陰影を以て眞實の世界と信じて來たのである。斯かる世界には到る處に二律背反が生じて極めて混亂した世界である。蓋し二律背反は翻譯の必然的產物であから。即ちかゝる二律背反や種々の誤謬は、世界を數學的に言ひ換へれば分量の總合と見た偏見に基いて生じて來たものである。凡そ數學ほど物の持續と我々の直接經驗と共鳴しない學問はない。全く人工的形式的學問である。尤もこの直接經驗と共鳴しない所に數學の價値がある。言ひ換へれば數學の普遍性必然性は全くその持續を脱却した點にあるかも知れぬ。カントが感性形式の先驗的なることを證したのは、この根本原理に基いたものである。しかし之れと正反對に數學は先驗的なるが故に、形而上學と全く一致しない學問であるといふことが出来る。積極的に云へば數學の普遍性必然性は即ちその哲學的に無價値なることの證據である。だから生命や持續を直覺する詩人や文學者にとりては、

數學ほど無意味で無趣味で且つ厭いやな學問は殆んどない。

例へば爰に三十箇の球の一團があるとするに、この一團を一つの世界と見るときは最もよく從來の哲學の吾人に示した世界を表現することが出来る。今是等の球を一定の廣さの枠の中に入れて有らゆる方向に運動せしむるに、此運動は勿論球の内部からの自發でなくて外部から與へられたものである。而して是等の球が種々の運動變化を經過するに拘らず、球の形も性質も依然として同一である。又その三十箇といふ數には決して増減はない。今この一團の小世界を説明して或人は十五箇の二倍だと云ひ、或人は十箇の三倍だと云ひ、或人は五箇の六倍だと云ひ、或人は三箇の十倍だと云ひ、又或人は一箇の球の三十倍だと云ふてあらう。或は又十箇と二十箇との集合だと云ひ、或は一箇と二十九箇との和合だと云ふ人もあるかも知れぬ。併し斯く説明するときは實に無限であつて何れの説明も同じ確實を以て立し得るのである。何れが真て何れが偽であ

るといふことは出来ない。故にその爭論も亦無限に續くのである。若し一方にこの世界の實在は箇々の球のみだと云へば、他方には反對に總合された三十箇といふ全數が實在だといふものがあらう。これは常識でも解ることだが何れにしてもつまり同一の事實を他語を以て言ひ表したものに過ぎない。然るに從來の哲學者は此の如き爭論を續けて來たのである。箇々の球のみが世界の實在だと主張するは經驗論の立場で、その總合數が實在だと主張するは即ち純理論の立場である。前者は分析に流れ後者は概括に耽つてゐる。何れも悟性の職分を空間化の作用である。

若し翻て我々の意識世界を内省するとき、全く別種の事實を経験するであらう。そこには到底分析や概括の細工を施す餘地がないであらう。そこには絶えざる運動と流轉とを感ずるであらう。そしてその刻々の運動と流轉とは各々異なる色合と内容とを有して居ることを認むるであらう。我々は分析や概括の工具を一切振り棄て、その激しき運動と共に

流動し躍進するより外に、他の方法がないことを發見するであらう。そしてその状態を捉へやうとしても、又之を表現しやうとしても、既成の言語や概念では到底その不可能であることを悟るであらう。茲に初めて形而上學の任務が生じて来る。

若し形而上學の成立が可能であるとするならば、そして一切の既成概念たる符號に憑らないで意識世界を認識し得るならば、それは唯直覺のみが唯一の方法であらう。是に於いて形而上學の任務は全く轉倒した。經驗論や純理論や乃至は理性批判の哲學は、この流動の意識界を再び空間的に同量同質な數學的世界に翻譯して了ふのであるが、形而上學は直覺の力に依り劈頭流動變化しつゝある持續そのものを把握しなければならぬ。言ひ換へれば概念に依りて實在を捉へるものでなくて、先づ始めに實在を捉へて而る後概念を検するのである。前者即ち概念に依りて實在を捉へることは全然不可能であるが、後者即ち實在を捉へて概念を検す

ることは正當で而も確實である。然る時は從來一切の二律背反は立ろに消滅して了ふ。その代り形而上學の任務は非常に重大になつて来る。なぜなれば概念より實在に進む方法は定められた一定の徑路を辿つて行くので極めて容易であるが、直覺は之れに反して全く新しい未だ一回も踏みしことのない進路を切り開いて行くのであり、且つ持續が無限である限り不定限數の動作の努力を要するからである。更に言ひ換へれば理知の概念認識は空間の常に固定せる如く靜的であるが、直觀は持續の複雑で永久な運動である如く、複雑で變化して且つ永久の努力であるから。

然らばこの直覺——形而上學の唯一方法たる直覺は、何に依りてその哲學的効驗性即ち妥當性を立證するか。如何なる根柢に基いて直覺法の必要が可能であるか。即ち直覺法の成立し得る根本原理は何であるか。ベルグソンは之れに對して凡そ九ヶ條の原則を列舉して居る。是等の原理となるべき根本の事實は、上來の所論に依つて略ぼ説明したこと、思

ふが、兼ねて上述の總括として今それを簡単に檢して見やう。

(一)、數學的世界と意識世界との異なる如く、我々が外物に接するとき理知主義の提供する世界と根本的に異つた世界、言ひ換へれば感性及び悟性の規定を経ないで直接に意識に這入つて來る實在がある。勿論この實在を捉へることは我々には甚だ困難である。却つて理知の發達しない、何事にも無關心的で且つ常識的な凡人には容易であるかも知れぬ。この直接這入つて來る實在は即ち動性(Mobility)である。

(二)、動性とは運動變化する持續である。既成の物固定の状態ではなく、生成過程にある物轉生變化の状態である。絶えず生起せんとし産出せんとする方向の變化である。この變化を傾動(Tendency)といふことが出来るならば、凡ての實在は即ち皆傾動である。

(三)、我々の理知の作用は前にも述べた通り、一方には凝固な知覺(感性の直觀形式)を以て働き、他方には不變的必然的な概念悟性形式即ち範疇

を以て進行する。是れ理知(Intellect)の免れがたい自然的傾向である。故に理知は動性を捉へる前に先づ數學的(即ち空間的)世界を構成する。これ所謂我々の實用的知識である。

(四)、しかし知覺や概念の固定性から、實在の流動性を構成することは全く不可能である。何故なればそは動性の符號であるから。之れに反して若し動性から概念に行くならば容易である。何故なれば我々の理知は任意にその固着の支持點を作り得るから。從來の形而上學は此點に於いて全くその出發點を轉倒して居つた。二律背反や哲學的難問は要するにこの轉倒より生じたものである。

(五)、だから獨斷論は勿論失敗すべきものであるが、其外理知の實在把捉力を否定した凡ての學說の存在は、唯概念より實在の流動性を構成することの不可能を證明して居るだけである。乍ら我々が固定既成の概念で實在を把捉し得ないといふ理由で、他に實在を捉へる方法が全くない

とは云はれぬ。何故なれば凡ての學説が、知識は必ず概念から出發しなければならぬ様に考へたのは、根本的に間違つた假定であるから。

(六) 然らば果して流動的實在を捕捉する方法があるかといふに、勿論あるのである。たゞ今迄轉倒して居つた遣り方を逆に轉向すれば可い。即ち理知活動の方向を轉じ概念を構成する前に、先づ我々の神通的な本能即ち理知の以前に働く力を明かに意識内觀するのである。このことの可能性なるは哲學史の證明する所である。理知はその内的同感に由つて實在の不斷の變化を捉へ得る。之れを知覚的同感(Intellectual Sympathy)又は直覺(Intuition)と名ける。こは單なる感性でも本能でもない。眞の哲學的考察は直覺に依つて成立する。

(七) 直覺に由つて物象の内部に潜入するとき、そこに不斷の持續を感ずる、この持續は實に不可思議な運動で如何なる言語でも言ひ現はすことの出来ない離言絶語の境である。そは固より不斷の持續であるから

決して容積(Magnitude)ではない。随つて分割の出来ないもの即ち純粹の時間である。併しこの純粹時間は無數の色合を有する極めて複雑な持續である。而してその色合の變化は非常に細微で、謂はゞ暗室の中で行はるゝ酸酵作用の如きものである。我々が直覺の範圍を擴めれば擴める程益々無數の色合に接觸するので、愈々翻譯の不可能を感ずる。そは實に無數の異質的變化である。故にもし之れを精密に表現せんとせば無數の概念を要するであらう。かの極微解析は直覺に由つてこの状態を研究するものである。併し其は應用を必要とするが故に、この無數の色合(性質)を分量に改譯せざるを得ない。即ち分量の符號を用ゐてその異質的變化の状态を捕捉する。だからこの同質的分量はつまり實在の轉化流動する異質的状態の分量である。言ひ換へれば分量は性質を制限したものである。この點に於いて形而上學は略ぼ同様の任務を有する。唯形而上學は應用を必要としない學であるから、分量に翻譯することはない。故に形而上

學の目的は分量上でなく、性質上の微分及び積分を遂行する (to perform qualitative differentiation and integration) にあるといふことが出来やう。

(八) 斯く直覺は物の内部に這入つてその生命即ち持續を、そのまゝに把捉し體驗するのであるから、それは絶対的認識である。決して相對的表象的ではない。然るに思惟の習慣は直ちにその表現法適用法を構成する。而してこの表現法たるや直覺に比し、我々の實生活に甚だ有利であり且つ普遍的に確實である爲めに、直覺よりも概念の方が、言ひ換へれば流動よりも不動固定の方が、より多く實在的だと信ずるのである。

(九) 故に古來哲學上の妄想たる「活動は瞑想の薄弱だ」とか、「靈魂は觀念の墮落だ」とか、或は「不動は動よりも實在」だとか、「恒在を滅却すれば不恒在に達する」とかいふ思想は、皆理知的思惟の習慣に誤られたものである。眞理は却つてその反對である。

以上の原則はベルグソンの列擧した凡てであるが、その中(一)(二)(三)は最も

根本的な重要原理であり、(六)は形而上學的認識の可能原理である。(七)は形而上學的認識即ち知的直觀の内容原理であつて、持續の本質を了解せば自ら明白になるであらう。純粹持續に就ては次章に於いて述べることにする、唯一言注意すべきは次の問題である。

眞實の形而上學が直覺或は體驗 (Erebnis) を根柢とするとせば、それは毫も知性の作用狹義にての概念を必要としないものであるか、即ち概念的總合は形而上學には全く無益であるや否や是れである。而して一切の自然科學及び數學は勿論知性作用の産物であるから、是等の學問は凡べて否定すべきものであらうか。是れ當然生起し來るべき問題である。ベルグソンの思想が一般に誤解されて居るのは、この點の不明瞭なことに基因すると思ふ。即ちベルグソンを稱してパラグマチストであるとか、或は科學排斥者であるとかいふが如きは皆この點の不徹底な了解から來て居る。成る程ベルグソンが人間の知性を有すること、言ひ換へれば生活を

基本として實用的考察を爲すことを認むる點に於いては、確かに彼はブラグマチスト(實用主義者)としてこの點に於いて充分科學を尊重してゐるが、併し之れは寧ろ彼の思想の消極的方面である。積極的には却つてその反對である。即ち絶對的認識は理知の概念化的實用化的作用を離れて無關心的な直覺に基づくと爲す點に於いて、彼れは正しく非實用主義者である。併しこは要するに認識論上の問題である(第二篇第四章參照)形而上學は既に「學」たる以上、それは或る種の體系組織を要すること勿論である。何等の體系も組織もないものは「學」といふことは出來ない。それは少しも常識と擇ぶ所がない。たとへ常識により以上の直覺的眞理があるとしても、そのまゝでは決して哲學とは云ひない。だから哲學は何うしても或る種の概念を要する。しかしその概念は從來の哲學が根據とした既成的固定的のものでなくて、産出的流動的概念でなければならぬ。故にシヨウベンハウエルが「直覺的即ち哲學的眞理を抽象して知識となし省

察となすは哲學の任務である」と云ひ、ベルグソンが「直覺を證明し之れを概念化して他人に傳ふるが爲めには辯證法も必要である」と云つて居るのは、至當である。併し茲に注意すべきは前にも屢言つた通り概念や辯證法は直覺の内容そのものではないから、この事を始終意識する爲めに常に直覺から出際する必要がある。是迄の哲學は思惟界のみに踞踏して概念を以て直覺内容を構成せんとしたが、眞の形而上學は常に概念の根抵に直覺を盛んに働かしめなければならぬ。是迄の哲學は物自身を認識すべからざるものとしたが、眞の形而上學は物自身の直覺的把握から新しい動的概念を創造せねばならぬ。だからベルグソンが「形而上學は直覺から概念に行くのである」と云つたのは、決して從來哲學の構成した固定概念に復歸するのではなく、新概念を創造するの意味である。言ひ換へれば從來の哲學が概念から直覺に行かうとした爲めに、必然的に逢會した二律背反や本體と現象との對立や種々の超ゆべからざる困難等は一切超

越し、或はそれ等を自由無礙に融合せしめ得る生きた哲學體系を作る爲めに、直覺から出立して概念に行く必要があるのである。従来たゞ皮相的に漫然を唱へられた現象、即實在の真理は、直覺に由つて純粹持續の性質を理解して初めて、生きた具體的根柢を有して來るであらう。

第五章 直覺の意義及び價值

多様性と統一性(Multiplicity and Unity)を同時同體に渾融する純粹持續を経験する直覺は、果して如何なる作用であるか。本能の作用であるか知性の作用であるか。はた本能と知性との渾一作用であるか、是又興味ある研究である。カントはこの直接經驗を感性と悟性との統一と解した爲めに、知的直觀或は直覺的悟性と呼んだ。ベルグソンも矢張り知的直觀と名けて居るが、それは果してカントと同一義に解したるや否やは不明である。兎に角ベルグソンはこの種の經驗に名くるに、數多の名稱を以てして居る。或は知的直觀或は知的同感或は單に直覺と云ひ本能と云つても居る。或は又神通的同感(Divining Sympathy)とも云ひ、或は知的聽診(Intellectual Auscultation)とも云ひ、或は無關心の本能(Disinterested Instinct)とも云つて居る。それが一種の生物學的同感(或は交感)であり、悟性形式の規定を

經ない點から見れば本能といふことが出来やう。又それが利害關係を離れて意識的となり、不定限に擴大された點から見ると、一種の知性であるといふことも出来やう。だからそれは勿論純粹の本能でも純粹の知性でもなく、カントの言つた様に感性本能的と悟性(即ち知性)との渾一作用であると云ひ得るだらうと思ふ。尤も意識内に於いては本能と知性とが玉突の球のやうに箇々別々に作用するものでなく、互に融合して居るのであるからその進化の過程上、非常に性質や色合の變つた知性及び本能、言ひ換へれば本能的知性や知性的本能の發達して來ることは不可能ではない。故に今直覺を本能と名けても或は知的同感と名けても、決して不理論でも何でもないのである。併しベルグソンもカントと同義に解した點あることは明かである。蓋し直覺は哲學的に云へば實在を把握すると同時にその内容をも意識するものでなければならぬ。單に接觸する丈けて何等の内容をも與へないとすれば、それは哲學的知見とはならない。だから

らカントは直覺を「感性的ではない、(時間空間の形式を離れたもの即ち本能が、而も内容を與ふるもの)性質を意識する知性と解したのは、恰もベルグソンが「本能は物に接觸捉へる意味するが併し見る、こと内容を與ふる意味出來ない」と云ひ、「直覺の現在の位置に達し得た力は、理知から來て居る」と云つて居ると略ぼ同様の意味が讀み取らるゝてはないか。

元來本能とか同感といふものは、理知的分子を含まないものである。種々の經驗から知覺を總合して得たものでなく、全く内部からの先驗衝動である。生そのものゝ要求から自發した動作である。故にその活動は極めて局部的で且つ一時的である。對象物の異なるに隨つて各々特殊の要求と作用とを爲すのである。即ち一つの對象で二つの要求の満足を兼ねしむることは出來ない。之れは動物でも人間でも同じである。本能に種々の要求があるだけそれだけ多くの特殊對象を必要とする。例へば子供が菓子も食べたい牛乳も飲みたいと欲求したときに、その中の一つだけ

は何うしても満足しない。單に菓子を食べた丈けて牛乳は吞まざともよくなるといふことは出来ない。たとへそれが出来やうが出来まいが一向考へない。菓子も食ひ牛乳も飲んで初めて満足する。かゝる場合は全く盲目的で生の直接利害から強く来たものである。然るに經驗に由り知識に依りてだん／＼この本能は變化される。局部的であつたのが一般的となり、一對象を以て他の對象に對する要求をも兼ねしめやうとする。又一時的であつたのが永久的となり、その將來のことを考へて所有とか貯蓄とかいふ觀念を起すやうになる。是等の變化は皆知性作用の結果である。故に知識を構成する悟性作用は生の間接利害、言ひ換へれば生活の利害關係から人爲的に打算する作用である。併し悟性は一方から見ると本能を束縛するが、他方には又本能を指導し擴大し醇化するものである。感性も矢張り本能的のものである。本能的である限りそれは直覺的であるとして局部的である。決してカントが言つた様に直觀形式(時間及び空間)の

普遍性を具へたものではない。直觀形式は之れ知性に變じた第一歩、利害的考察の直接表現である。だから時間や空間は本來感性に先驗的にあるものでなく、理知の最初の構成である。故に經驗論が凡ての知識は感覺より發達したものであるとするは正當だが、併しこの感覺は既に直觀化(カントの言ふ意味にて)されたもの、言ひ換へれば理知的形式化されたもの或は實用化されたもので、直覺的本能そのものではない。本能的感性は全く自由に無規定に物象の内部に進入してその本性を感知する。このことはベルグソンがその『創造的進化』の中で、膜翅類(Eymenoptera)の諸蟲に就て事實を證明して居る。スコリア(Scotia)或は黄翅を有するスフィンクス(Sphinx)等は巢を作らざる蜂類などは、その卵を産むに他の蝶類又は甲蟲の蛹の體內に刺針の内部から刺し込むのであるが、彼等はよくその刺針をさすに適當な位置を知つて居る。そして針を刺した時はその刺された犠牲の幼蟲は、直ちに麻痺して運動を停止する。その間に蜂の卵は成長するので

ある。この場合に蜂は本能的に蝶や蛹の重要なる神経組織のある部分のみを刺すのであつて、他の部分を限りに刺すことは殆んどない。若し過つて他の部分を刺すときは、その蝶や蛹の犠牲蟲は毒の爲めに直ちに死ぬか或は腐敗する。そうすると、折角刺し入れた蜂の卵も矢張り死んで了ふのである。アンモフセラ・ヒスタ(Ammophila Hirsuta)の如きは蠶の九つの神経中樞の上に九度び経續して針を刺し、次ぎに蠶の頭部を死なずに唯麻痺する程度に腮の下に押し締めるといふことである。之等の動作は蜂類が皆本能的にやるので、犠牲となるべき蛹や蠶の生理状態を直覺的に診識する。それは到底昆蟲學者以上によく識つてゐる。勿論アンモフセラは時々その犠牲蟲を麻痺せしめなくて、殺したり或は不十分に麻痺せしむることがある。然しこれは何も本能の直覺的なことを反證するものではない。故に「本能が知性のやうに誤り易いとか、或は個體的錯誤を示すとかいふことが、アンモフセラの本能が試験的な知性經驗に由りて生じたと

いふ理由とはならぬ」とベルグソンは言つて居る。之等の本能は遺傳に依つても説明すること出来ない。勿論昆蟲學者のやうに知的經驗に由つて徐々に發達した作用と解することも出来やう。併しこの場合アンモフセラと蠶との間の内部的交感を想像するときは、最もよくその本能の性質を理解し得る。アンモフセラが蠶體の害傷し得べき性質(Vulnerability)を熟知するは、外部の知覺に依るのでなく全くアンモフセラと蠶の單なる接觸の結果で内部的のものである。この場合二者は別々な二つの組織體と考ふることは出来ない。唯二つの活動としてのみ具體的に理解が出来る。

眞の持續即ち創造はこの交感の中に行はるゝものである。然るに人間の意識はこの具體的同感を理知の形式即ち象徴に翻譯する。科學や科學的哲學はこの翻譯物の結合したものである。故に科學に由つて生の持續を説明することは絶対に不可能である。眞の形而上學は生の持續そのものを認識對象とするが故に、勿論科學的方法即ち理知の作用には依らな

い。然らばそれはアンモフエラの有する様な本能的同感のみに依るか、全く
 理知の影響を受けない純粹本能であるか。斯かる本能は決して人間意識
 に存すること出来ない。人間の本能は動物のそれよりも最と擴大され意
 識されたものである。形而上學の依繋する生を把握する直覺力はこの擴
 大され意識された本能である。何に由つて本能は擴大され醇化されて意
 識的となり、無關心的となるかといふに、それは勿論理知の影響刺戟であ
 る。故に直覺は知的同感である。それは本能に近いものであるが純本能で
 なく、又純理知でもない。謂はゞ本能と理知との中間に位するものであ
 らう。本能は根本的に生の利害 (Vitalinterest) を有するものであるが、理知
 (悟性) は物質上或は生活上の實際的利害 (practical interest) を有する。然るに形
 而上學の用ふる直覺は全く利害關係を離れた無關心的 (Disinterested) のもの
 である。本能はその働く範圍が狭くて局部的で且つ無識的であるが、理
 知は意識的で且つ生活の全般に亘つて作用する。哲學的直覺は矢張り意

識的で反省的で且つその對象を無限に擴大するものである。そうてなけ
 れば決して哲學的認識の任務を完全に果すことは出来ない。唯それは實用
 的考察を必要としないのである。何故なれば實用的考察は生の流動を止
 めて固定の形式に當嵌めるから。若し又直覺が絶対に理知の影響を拒絶
 するならば、それは動物のやうに純本能の形に止まり、唯そが直接に生の
 利害を有する對象の上のみ働く、外面的な器械的運動に變じて了ふ。
 知的直覺は之れに反して我々を對象の内部に導き入れ、そこに絶えざる
 永久の運動を意識せしめるのである。

直覺は我々を生命に導くとすれば、理知は之れに反して我々を物質の
 上に導く。蓋し物質界は理知の働く唯一の世界であつて、且つ最も實生
 活に利用し易き部分である。若し生命即ち物の内部的持續が眞の實在だ
 とすれば、物質は果して何であらう。それは實在の現象であらうか、併し
 この現象は即實在底の現象であらうか。否物質は全く主觀的產物である。

我々の悟性が流動する實在を生活に或は知識に何等か爲めにせんとして、固定せしめた形式即ち從來の時間空間が即ち物質である。だから物質は實在の象徴的翻譯である。理知の鋭利な解剖刀はこの物質に對してのみその用を爲す。物質は元來生命のないものであるから、いかに細微に分折しても凡てが同質である。又それを結合し連続せしめても生命は醗酵しない。故に理知は決して生命の異質的變化を知ること出来ない。之れを知るには全く物質界に目を閉ぢて、内部の世界に開かなければならぬ。例へば醫者が患者の胸壁に聴診器をあて、その内部心臓の鼓動及び血液の流るゝ脈搏を検するやうに、生命そのものに直接觸れて實在の鼓動及び靈の呼吸を直覺するのである。故に直覺はベルグソンの言つた様に一種の知的聽診である。この知的聽診は取りも直さず自己認識である。言ひ換へれば眞實持續の自我の無關心的反省である。自我の持續の擴充が即ち生の永恆の流れてある。

斯くの如く直覺は決して靜的な觀照ではない。恰も澄んだ湖水の面に映つた月影を眺める様に、空虚なぼんやりした感じてはない。生が絶えざる運動の流れてある如く、直覺も絶えざる反省の持續である。靜的な觀照は變化がない爲めに、倦怠を生じ睡眠を催ふものであるが、直覺は瞬間毎に新しい流れを目撃する爲めに、益々活潑となり益々緊張する。そしていよゝ／＼深く生命の流れの中に這入つて、共に／＼躍進する。この意味に於いて形而上學は眞の經驗論でなければならぬ。即ち永恆の實在をそのまま體驗するといふ意味に於いての經驗論である。直覺は又感性の内面的に擴大され醇化され流動化された經驗といふことが出来る。之れに反して悟性は感性の外面的に擴大され稀薄にされ固定化され分散化せられた經驗である。前者は持續の凝結で純粹時間であり、後者は持續の分散で純粹空間である。前者は生命に達し、後者は物質を構成する。斯く直覺は活動的で且つ無限の變化であるから、直覺を以て絶對認識の

方法となすは決して形而上學の範圍を狭少ならしむる所以ではない。此の如き疑問に對してはベルグソンは次の様に答へて居る。「是れ持續の特有の性質及び形而上學的直覺の活動的否殆んど狂暴的な根本性質を誤解したものである。是れ吾人の提唱する方法に依つてのみ觀念論も實在論も共に超越し、我々の上下左右に存在する對象を確認して困難なく共存せしめ、且つ分析法が是等の大問題の周りに残した曖昧な點を除去し得ることを看却したものである。我々のこゝに論ずる直覺は單一の動作でなく、むしろ不定限數の動作の系列であり。是等の動作は勿論同一の類ではあるが、一々異つた特殊の種であり、それは存在の凡ての程度に對應するものである」と。

直覺の性質が以上述べた如きものとすれば、そは生活に直接効果のないことは勿論である。何故なれば生活に効果あるやうに作られた悟性と全く正反對のものであるから。若し悟性がなかつたならば我々の生活

はいかに不便でいかに不安なものであるか知れない。若し我々が全く流動のため中に没頭してつて、少しも悟性の作用を信用しないならば、果して今の世の文明が出来上がったのであらうか。科學上或は哲學上の大発見は勿論深い直覺に基いたものであるが、この流動的直覺を生活に利用する爲めに、或は分析し固定し空間化して種々の符號を構成し、或は關係を發見して論理的に組み立つる悟性がなかつたならば、直覺の生活に對する効果は果して如何程であらうか。現在に於ける我々の生活様式は徹頭徹尾空間的である。又空間的の一向差支いない。而してこの空間的生活は殆んど我々の先天的習慣になつてゐる。故にカントはこの習慣に由つて感性形式と悟性形式とを先驗的だと言つて居るのである。この先驗的特調は必然的普遍的であることである。故に我々が普遍的必然的生活を爲すことが最も確實で且つ安定である。その代りそは全く形式的であることは止むを得ないのである。例へば二と二が四であるとい

ふことは数学が空間化した必然法である。之れは普遍的である。併し我々の生活内容は決して斯く空間的に必然なものではない。だから強いて空間的に必然性を求めやうとすれば、それは自ら形式にならざるを得ないのである。蓋し生活の本質即ち持續なるものは本來空間化を超越したものであるから、空間的形式は生活本質の部分ではなくてその陰影である。この様な生活に於いては悟性及び悟性の構成した象徴が直接有用なるは言を俟たない。この點に於いてベルグソンは大に科學を尊重したプラグマチズムに賛成して居るのである。

而已ならず悟性は動もすれば狂奔的に盲目的に、且つ極めて狹隘な範圍に這入り易き我々の生活をして、廣濶自由な天地に導き外界に對してよく批判を下し意義を創造し、以て自由に征服の方法を講ずるものである。この點は直覺の豊かに及ばない所である。生活は一面から云へば外界を征服することであるが、事物の内面ばかり見て居ては我々の視界は

制限されて到底征服は出来ない。自由に之れを分割し空間化してその關係を究め、以て外物に對する我々の手段を考へねばならぬ。既成の觀念や概念形式は皆この要求から造られたものである。要するに直覺は局部的に内部に深く進入するが、悟性は外部から生活の全局を大觀する。直覺は持續の中に這入つて自ら流動するのであるが、悟性は一定の視點から運動の關係を注目する。故に悟性は外界に對して極めて明瞭な且つ普遍的知識を與ふるから、我々の生活を指導するに最も安全である。之れに反して直覺は一切の既成概念及び知識を排除するが故に、生活は常に動搖し變化して行くから不定不安である。且つ直覺は生の直接利害に執着し易い傾きあるが爲め本能的になる。ベルグソンは二者の關係に就て斯う言つて居る。『直覺に於いては生命も意識も其自身のまゝて把握するが故に、一見した所遙かに理知よりも優つて居るやうに思れるが、併し生物體の進化發展を瞥見すれば直覺は單獨ではそう進歩しないことが解か

る、何故なれば直覺の方面に於いては意識はその周囲の封鎖に依つて制限せられ、そして生の直接利害の存する一小部分にのみ執着する本能に逡巡するから。而してそれは唯暗がりに於いて生を把握するが故に、その内容を明かに視ること出来ない。だから視界は忽ち隠蔽されて了ふ。之れに反して理知即ち最初物質の上に集注された意識は、物質に對する關係の中に自らを客觀化するが故に、よく外界の對象に自己を順應せしめ巧みにその中に活動し、抵抗する凡ての障礙を除去して廣漠たる自由の天地を展開する。一旦自由となるに及んで自己の内部に反轉して來て、意識の奥底に猶轉寢うつらねをしてゐる直覺の可能性を呼び覺ますのである」と。
斯くの如く直覺は理知に比して甚だ生活に直接價値の少ないものであるが、併し全く効果がないといふことは出来ない。否或る意味に於いて理知以上の効果を生活上或は思惟上に與ふるものである。我々の生活をして眞の流動たらしめ活潑ならしむるものは矢張り直覺である。躊躇し

狐疑する人生に自由の衝動を與ふるものは直覺である。皮相的形式的に傾かんとする人生に眞實の生命を吹き込むものは直覺である。一般的單調的人生に複雑多様な内容と芳烈なる色彩とを與ふるものは直覺である。科學的相對的な人生に個性的絶對的意味を附するものは直覺である。殊に認識論の方面に於いては前に述べた通り、形而上學の唯一方法たることは今や疑ひないのである。

第六章 直覺の内容

第一節 生命の過程(器械觀と目的觀)

直覺が形而上學の唯一方法であり形而上學は眞の經驗論であるとすれば、形而上學の取扱ふ對象は如何なるものであるか。眞の經驗とは如何なるものであるか。言ひ換へれば直覺の性質或は内容は果して何者であるか。更に詳言すれば形而上學は世界の過程を如何様に見るか、世界の本質は何であるか眞の實在とは何であるかといふ問題が起つて来る。吾人は上來の研究の當然の歸結として今この根本問題を考察せねばならぬ。ベルグソンの見解に依ると世界の過程は唯一方面を有する純粹なる時間である。この純粹時間は世界の根本實在で萬象は凡て時間の表現であり流れてある。物象と時間とは全く別物のやうに考へ易いが、しかし物

象とても矢張り時間の表現である。唯そは我々の直覺に現はれないで理知に現はれ、理知の方便或は工具として使はれたものに過ぎない。時間そのものが唯一の實在である以上、森羅萬象は悉く時間の表現である。故に世界は生きた時間であり生きた流動であり一大進行であるといふことが出来る。この生きた時間を生命と云ひ持續と云ふのである。

然らば純粹時間とは何であらう。そは何も六ヶ敷神秘に説明しなくとも我々が今いろ／＼の事を考へ居るのが即ち時間ではないか。時計の針が絶えず數字盤の上を廻轉して居るのは時間ではないか。故に時間とは變化ではないかといふ人もあるかも知れぬ。斯ういふ獨斷的の人が居るから時間の説明は非常に神秘な不可思議なものになるのである。勿論時間或は持續は一種の變化に相異なるまい。併し單に變化といふときはその中に、物象が同質から同質へ繰返す反復(Repetition)も、或る一定の關係に由つて物象が定期的に連續する繼續(Quession)も皆包含されてゐる。或

は又物象が一の位置から他の位置に移動する空間上の運動(Locomotion)も意味してゐる。そうすると時間と空間とは全く混合して了つて、純粹持續の特調を失ふことになる。純粹時間は數學上の三方面を有して居るものでなく、それを超越した否その中に内在して居る一方面的のみのものであるから、單なる變化でないことは明白である。

又或は時間は一の調和乃至統一であるといふ人があるかも知れぬ。是等の人々は暗に人間の作用たる理知の存在を時間内に認めて居るのである。この解釋も同じく時間と空間とを不明瞭に混合したものである。何故なれば理知は元來空間化の作用を爲すものであるから。成る程時間即ち生命は一の調和統一である。併しこの調和統一にも種々の意味が含まれてゐる。凡てのものが悉く同質であるといふことも調和である。凡てのものが同一の目的を實現して居るといふことも調和である。又因果律に由つて凡ての物象が連結されて居るのも一の調和である。けれども眞の

時間は前にも言つた通り唯一方面を有するものであるから、その調和は決して容量的のものでない、言ひ換へれば理知的空間的のものでないことは勿論である。それは純然たる質量的のものであるから状態の内ならずして傾動そのもの内にある。言ひ換へれば時間の調和は我々が實現せんとするやうな前方の目的或は一般憧憬の中にあるのでなく、むしろ我々の後方即ち衝動の流れにあるのである。故に純粹時間たる生命はそれ自身生きんとする衝動(Vital impetus)に由つて活動するもので、いつでもそれ自身の内にある。決して目的觀念や理知の概念を前提として働くのではない。否却つて目的や概念は衝動の變化する状態から抽象して考へた人間の構成物である。生命は理知の如く物象を模倣したり之れを工具又は器械として作用するに止まらず、更に新しいもの異つたものを絶えず生産する所の力である。だから生の過程は到底理知的に説明し得ない。生の調和性乃至合理性といふことはそれは決して理知的の意味ではなく、

却つて、理知の計量を超越した所にある。要するに純粹時間は創造的進化である。それ自ら成長し生産し成熟し而して潑刺たる自由活動を爲すものである。同質から異質を創造し斯くして無數の異質とその芳醇の香色とを一大調和の内に包擁して永久に進む流動である。その刻々の流動刹那の變化は内部的で一回丈けて、深く物象の上に噛み入つた生の齒形ハヤをあり、く、と刻み残して進むものである。だから純粹時間は單なる變化でも調和でもないといふのである。

なぜ眞の時間は單に變化でも調和でもないといふことを八ヶ釜敷言ふかと云ふに、從來世界の過程を説明せんとした哲學即ち器械觀(Mechanism)と目的觀(Finalism)とは、何れも皮相的な變化及び調和を認めて居たからである。この二大學説は殆んど時間といふ觀念を無視して居つた。時間を考へたにしてもそれは全く生命のない、即ち持續のない時間言ひ換へれば空間的な時間の連續が世界の過程であると信じてゐた。これベルグソ

ンが極力その誤謬を指摘した所である。彼れの有名な「創造的進化」(L'Évolution Créatrice)は、要するにこの生の根本意義を闡明したものである。器械觀も目的觀も共に理知の上に立つて居ることは蔽ふべからざる事實である。何故なれば空間的に反復繼續及び移動、乃至合理的の目的觀念及び調和統一の概念は皆理知の生産物であるから。恰度前章に述べた經驗論と純理論とが同じく理知の作用範圍に止まつて居ると均しく、眞の形而上學的立脚地から云へば同一の非難を免れないのである。認識論に於ける經驗論と純理論とが世界の過程を説明すると、前者は器械觀をとり後者は目的觀をとること蓋し必然の結果である。何故なれば理知はこの外に自己の活動する道を發見し得ないから。故に器械觀も目的觀も或る意味に於いては、變化及び調和を確かに認めては居るが、それは全く時間の關係のない即ち生の持續を内容としないものである。前者は餘りに生の持續と一致しない幼稚な説明であるが、後者は餘りに巧みに解釋し過

ぎて失敗して居る。併し共に時間を否定した一種の器械觀的妄想到に陥つて居るは最大の缺點である。

器械觀は言ふ迄もなく世界の過程を器械的原因に由つて解釋したもので、これは全く自然科学の立場に居るものである。即ち化学や物理学や数学等の結論を綜合した世界觀である。故に純粹空間を對象とした一般的科學であるといふことが出来る。又他の方面から云へば物象に現れた状態のみを取扱つたものであるから、純粹の科學的象徴論といふことも出来る。この學説は唯純粹の同質及び反復のみを抜き出して、それが眞の世界即ち實在であると言つたに過ぎない。而して眞の實在は依然として把捉し得ないのである。化学の説明に依ると世界は一定數の元素の結合から出来たもので、この外に何物も存在しない。而してその結合は因果の法則に依繋して居るから、世界は凡て元素と因果律のみで解釋が出来る。そこには何等の創造も神秘もない。凡そ如何なるものも我々の理知の分

析に由つて理解し得ないものは殆んどない。だから世界はいかに變化しても又いかに複雑になつても、決して新しいもの異質のものが創造されることはあり得ない。それを分析して見ると依然として元素のみである。元素は本來不増不減のものをいかに結合して見ても同質である。故に變化といふことは内面的持續的のものでなく、全く外面的である。言ひ換へれば單なる反復又は繼續である。現在に起つた物象は瞬間前に於ける原因と同一のもので、一物も新しいもの異つたものを含んで居らぬ。結果は凡て原因の内に既に存在して居たのである。世界はたゞ同一のものが同一のものを再生する過程(like reproducing like)であるから、凡てのものは皆既に與へられたもの(mis given)である。時間とか創造とかいふことは要するに人間の幻想に過ぎない。若し聰明睿智の人があるならば、現在を根據として過去も未來も一目瞭然と理解が出来るわけである。なぜなれば世界は數學的に凡てが同一で同一の法則から成立つて居るから。併

しこの學説は要するに一の大なる假定の上に立脚して居るのであつて、生物學的現象を深く研究するときは、直ちにその誤謬なることを會得するであらう。

若し世界は果して器械觀の主張する通りだとするならば、時間は全然消滅して了ふことになる。世界の進化發達といふことも無意味に終つて了ふ。そこには嚴密な意味で時間がないから、過去も未來もないのみならず現在すらあり得ない。そして我々の生活も意識も殆んど無意味になるであらう。かゝる學説は到底我々の要求から云つても又日常の經驗から云つても首肯し得ない所である。

之れに反して目的觀は器械觀に比して稍、世界を解釋して居る。その解釋した點に於いてのみ我々の要求を満足せしめ、且つ眞の形而上學と接觸し得る。即ち世界の過程に或種の目的を認め調和的進行を認め、且つ個性の發達を説いたのは稍々時間の性質を把握して居ると云ひ得る。しか

しこの説も要するに理知の作用に依るもので、矢張り器械觀と同じく状態の排列を構成した象徴論と言はなければならぬ。器械觀が科學的象徴論と云ひ得るならば、この説は形而上學的象徴論と言ひ得るだらう。何故なれば二者は全く異なる方面を有して居るにも拘らず、嚴密に押し詰めて行くと同一の結果に歸着して了ふから。併し器械觀は赤裸々にその謬見を暴露して居るが、目的觀は中々複雑であるから容易にその真相が解らない。一方を棄てやうとすれば他方は自ら取らねばならぬ。例へば全然目的を否定してもそこに何等かの調和と衝動とを認めざるを得ない。若し調和と衝動をも否定すれば器械觀になつて了ふ。要なるに目的觀は時間の過程を認めて居ることは事實であるが、未だ時間そのものを深く擱んで居らぬ。

世界の物體や生物は豫め規定せられた次第書、即ち計劃を實現するものであるといふライブニツ一派の極端な目的觀は、何うしても我々の經

驗と調和しないものである。なぜなればこの説は餘りに世界を平面的に且つ理論的に見たもので、少しも世界の見えて居らぬものや發見及び創造等に就て考へて居らぬ。世界は全體として一の設計を有すといふことも、又全體として完全な調和を保つといふことも經驗と矛盾する。世界には矛盾もあり衝突もあり進化もあり退化もある。だからこれは皮相的の見解である。矢張り器械觀と同一假定に立ち、物象の繼續を器械的關係と見るよりも目的的關係と見る方が好都合であり、又我々の生活を指導する一光明であるといふ實用的考察から推論したものである。故に我々は「プラグマチスト」たる限りに於いて目的觀を肯定し得る。恰も技術家たり幾何學者たる限りに於いて器械觀を肯定し得ると同一である。而るに我々は元來實用家でも幾何學者でもなく、むしろ哲學者であり藝術家であるから、單なる反復及び繼續の外に別種の世界を肯定し得る。言ひ換へれば世界の實在を把握し得る。こは實生活から見ると勿論利害關係を離

れた無關心的な贅澤なものである。併し眞の實在を把握するにはこの外に道がない。この贅澤な無關心的方法を用ふるは即ち眞の形而上學である。世界の目的といふことを制限して生存する箇々の個性そのものに目的があり、個性は各々その發展と最大幸福とを唯一の標準とした獨立的存在であるとせば如何であらう。斯う考へると益々目的觀念が不明瞭になり、且つ純粹時間に遠ざかつて来る。一體絶對的の獨立個性といふものは決して存在しない。生物にしても人間にしても絶對的ではない。永遠の昔の祖先から連續して來たもので、現在の個性は父母の精液と卵質との結合から出來て居る。即ち生物の卵は親と子との連鎖を爲して永久に續くのである。そうすると個性の目的といふものは決して獨立にあること出來ない。殊に一個性が他の個性の犠牲になる生物界の現象を見ても、眞の目的は何處に存するか殆んど解らないのである。若し又個性が獨立を有し自己の客觀目的に依つて活動すとすれば、それは創造的自由がない

ことになる。何となれば目的概念といふものは一種の型であつて、實現はつまりその目的と同一のものを作りだすことであるから。即ち目的をモデルとしてそのまゝのもの同質のものを再現するのである。決して新しいもの異つたものを創造するのではない。故に器械觀の原則たる「同一のものが同一のものを再成する」といふことは、その儘目的觀にも適用することが出来る。一言すればこの説も「凡てのものが與へられてある」といふ假定を有する。何等の神秘も創造も不可見のものも認めない。言ひ換へれば物象や繼續や活動の中に深く潜在して絶えず流動する持續即ち時間を捕捉して居ない。理知の作用を認めて居るが一步進んで本能や意志の自由の作用を認めないものである。人間行爲の計量し得べき状態を見て目的があるといふのであつて、計量の出来ない不定限數の自由變化と異質生産とに就ては何等の研究もしてゐない。之れを要するに目的觀が理知を生過程に應用せんとしたのは、生の意義を餘りに檢束し過ぎ

たものであり、既成の目的概念の存在を主張したのは、又餘りに生の意義を擴張し過ぎたものである。何れにしても生そのものを把握して居ないことは明かである。

前にも述べた如く器械觀と目的觀とは共に理知の作用に依據するが故に、生の過程の状態のみを知覺的に或は概念的に説明して、生その者の持續そのものを把握すること出来ないのは怪むに足らない。即ち器械觀の見解は同質的の幾何學的世界にのみ有効であり、目的觀の見解は相對的繼續乃至關係的調和の合理的世界にのみ有効である。幾何學的世界も合理的世界も眞の實在ではなく、單にその知的表現である。言ひ換へれば永久の持續的傾動の知的回顧である。理知は常に生の過去即ち躡跡のみを顧るが故に、生と共に前方に向つて突進すること出来ない。だから哲學が若し理知の作用に執着して居る間は、いつまでも眞の實在を捉へ得ないで、自然科学と同様のことを爲すか或はその結果を引受けて

更に煩瑣な手工を施すといふ位のことしか出来ない。哲學史上の爭論は要するに、理知の無能を證明して居る。即ち理知は自ら絶對實在を把握する能力なく、隨つて凡ての物象に對して絶對判斷を下す權威のなきことを自白して居るのである。けれども一方から云ふとそれは彼れ自ら必要上自己の能力範圍を相對的關係的に制限したと見ることが出来る。理知にはその奥底に即ち象徴的認識の裏面に更に大なる力を藏する。この大なる自由の力微りせば理知は到底概念や象徴を構成し得ないのである。この力こそ實在を把握する形而上學の根柢となる流動的な狂熱的な不定限の思惟作用である。

若し我々はこの新しい自由な思惟作用即ち知的直觀に依つて世界を見るときは、器械觀や目的觀の見た世界と全然別種のもを認識し得るであらう。即ちそこには機制原因に基く器械的變化もなく、目的原因に基く形式的統一もなく、もつと深いもつと激しい且つもつと複雑で自由な

活動即ち傾動を掴み得るであらう。この傾動は過去現在未來を一貫し、凡ての個性を滲透して働く創造力即ち生の衝動(Vital impetus)なることを認むるであらう。この衝動の過程は同質的の反復或は繼起でなくて異質的の連続であり、目的實現でなくて自由なる自己創造であり、一般的憧憬でなくてオリヂナルは自己原理であることが理解し得るであらう。一切の萬物は潑刺として生々轉化の活動を爲し、我々も我々の周圍の物體も皆俱に一大躍進の境にあることが鏡のやうに反映するであらう。不定限數の活動なる傾動の中に生きた調和性と合理性と目的性とが、同時に具體的に包含されて居ることを理解するであらう。器械觀や目的觀やその他の哲學系統は要するに、この傾動の中に包含されて居る種々相を抽象して、空間化したものであるといふことが豁然大悟するであらう。

第二節 生命の本質即ち純粹持續

余は更に進んで生命の本質たる所謂純粹持續(pure Duration)とは何であるかを吟味せねばならぬ。即ち時間の根本實質を研究せねばならぬ。併し余は時間の性質や持續等に就て上來屢々他の問題と關連して論じて來たから、今はその重複を避けて從來説き及ばなかつた所を研究することにしよう。

嚴密に言へば我々はたゞ自己の意識作用のみ直覺することが出来る。故に自己意識は最も明瞭な且つ最も確實な實在である。何人も病的でない限りは自己の意識の存在を疑ふものはあるまい。デューカルトが自己意識の存在を哲學の出發點として、『我思ふ故に我在り』(Cogito, ergo sum)と言つたのは遂に否定すべからざる事實である。斯くの如く一番明瞭確實な自己意識も若し理知を以てその性質を考ふるときは、忽ち朦朧不明とな

りその存在すら疑はるゝ様になる。だから意識の絶対的確實性を保持するには、何うしても直覺でなければならぬ。直覺に由つて把握された意識は表象的狀態でなく、意識そのものである。言ひ換へれば意識の傾動即ち純粹持續である。故に意識は時間であり、時間は意識であるといふことが出来る。意識の性質は即ち時間の性質更に生命の性質である。意識は物質なりや靈魂なりやの問題は、理知の問題である。

意識は元來直覺の境地であるから勿論之れを定義することは殆んど不可能である。いか様にそれを言ひ現はしてもその真相を捕へること出来ない。蓋し定義は理知の作用で理知は實在に對して全く無力であるから。佛教の言葉を藉りて言へば心證の境地、離言絶語の相である。この根本實在を佛教では眞如と云ひ、法界と云ひ畢竟智と云ひベルグソンの所謂絶対眞理、第一義諦直覺より見たものと云ひ第一義空理知より見たものと云つて居る。それは本來言語の相をはなれ名字の相をはなれ心縁の相を

はなれ」たものである。故に如何なる比喻を用ゐてもその真相を髣髴せしむることは出来ない。況して之れを紙上に定義するに至つては「筆尖蘸乾洞庭湖」の嘆がある。ベルグソンは修道鞭の回轉に比したり、糸巻の絲を捲くに比したり、或は無数の色合を有するスペクトラムに比したり、又或は無限に膨脹する小さな護謨球に比したり、自動的に緊張する彈機に比したり、色々な比喻を以て意識の持續を表はさうと苦心したが、何れも不完全であることを認めて居る。「何故かといふに我々が直接經驗する純粹持續の進轉は、或る方面から見ると進動する運動の統一性に似て居るが、他の方面から見ると開展する状態の多様性に似て居る。然るに如何なる比喻を以てしても、この統一性と多様性との兩方面を同時に顯はすことは出来ない。一方を現はす爲めには必ず他方を犠牲に供せねばならぬ」からである。

印度の哲學思想はよく此の絶對實在の真相を究めて居る。その言ふ所

偶々ベルグソンの言葉と符合する所あるは實に面白い現象である。故に今印度の思想を藉りて説明の足らざる所を補ふことにする。大乘記信論の著者馬鳴は斯う言つて居る。「所謂心性は不生、不滅、永恆持續なり。一切の諸法凡ての物象はたゞ妄念、理知の作用と見れば解るに由りて差別あり。若し心念を離れれば則ち一切境界の相、空間的差別なし。是の故に一切法、多様性は本より已來、言語の相をはなれ、名字の相をはなれ、心縁の相をはなれ、畢竟平等、統一性にして變異空間的變化あることなし。破壊(分析)すべからず。唯この一心故に眞如、持續と名く。一切の言語は假、名、符號にして實なく、たゞ妄念に隨ひて有るのみ。故に眞如と名くるも亦相(形式)あることなし。謂はゞ言語の極まり、直覺にして言に由つて言を遣るのみ。この眞如の體は遣るべき推論するものあることなし。一切の法悉く皆眞絶對なればなり。亦その體の立つべき依存するものあることなし。一切の法は皆如、純粹持續なればなり。當に知るべし、一切の法は説くべ

からず念ずべからざるが故に、名けて眞如、絶對實在と爲すことを」と。

斯る純粹持續なる意識は暫く言語を藉りて論依言眞如じて見るに、少くとも二つの方面を注意することが出来る。即ち心像が無限に變化する方面の多様性と、是等の心像の渾然と融合して居る方面の統一性とである。故にある學者は意識を定義して『多様性に於ける統一性、統一性に於ける多様性』(Multiplicity in unity, Unity in Multiplicity)だと云つて居る。併し單にかく言つた丈では殆んど如何なるものか解らない。却つて誤解を生じ易いのである。是れては多様性と統一性が共在して居るのか、或はジエナス神の如く前後の兩面を形成して居るのか一向解らない。余はむしろ東洋的に『即』の字を用ゐて、『多様性即統一性、統一性即多様性』であるものが眞の持續であると云つた方が、より解り易いやうに思はれる。ベルグソンも矢張りこの二方面を論じて居る。しかし意識の多様性と及び統一性とは全く渾一即入して居るもので、我々が普通に考へて居る多

様性及び統一性とは根本的に異つて居ることを忘れてはならぬ。我々が多様性なる概念を用ふるときは直様、かの無數の色合を有するスペクトラムを聯想する。即ち統一性を忘れて了つて、唯固定的並列や外面的關係や空間的延長等を有する多様性、そこには凡てが同質で凡てが反復して居る變化を考へる。然るに意識の多様性は傾動の流れにある多様性で、並列でも關係でも延長でもなく、無數に異なる性質の變化の合流である。そこに盛んなる生滅と創造と成長とがある。又統一性なる概念の中には何等かの外部的關係と固定した中心點とを豫想する。即ち何うしても抽象的不動的に想像し易い。然し意識の統一性は異質的多様性に即した統一性で、常に變化し進動し創造する持續である。故に意識にありては多様性には必然に統一性が即し、統一性には必然に多様性が即して居る。經驗論と器械觀及び純理論と目的觀とは、この兩性を全く別々に切り離して然る上に空間化し象徴化した陰影を以て、實在の全相を把握したと考

へたのである。

故に意識の純粹持續は決して統一性のみであるといふことは出来ない。是れ馬鳴が『眞如の自性は、一相に、あらず』と云つた所以である。又單に多様性のみと云ふことも出来ない。是れ馬鳴が『眞如の自性は、異相に、あらず』と云つた所以である。さればとて持續は統一性でも多様性でもないといふことは勿論出来ない。何故なれば持續は明かにこの兩方面を具備するからである。是れ馬鳴が『眞如の自性は、非一相に、あらず、非異相、あらず』と言つた所以である。然らば持續は多様性と統一性との結合だと云ふべきか。しかしこの結合はいかなる結合であらうか。『不思議なことにはこの二概念を思ふ存分操り、相互の數量的割合を規定し更に之れを色々様々に結合し、微妙な精神的化學の作業を施しても、決して我々が單純直覺に由つて感知した純粹持續に似たものは獲られないのである』。是れ馬鳴が『眞如の自性は、一異俱相に、あらず』と云つた所以である。多様性とか統

一性とか二性の結合とかいふとは、皆理知の概念であつて眞實の持續には適應しないものである。然るに若し直覺の努力に依りて意識の内部に反入するときは、その持續はいかなる統一性乃至多様性であるかが、容易に單的に理解が出来るであらう。是れ馬鳴が『皆相、應、せ、ざるが故に、説いて空と爲すのみ。もし妄念を離れれば直覺に由らば實に空すべきものなり』と言つた所以である。馬鳴の大乘記信論の初めとベルグソンの Introduction to Metaphysics, P. 19—20 参照。

今普通に考へられて居る持續を式にすれば

(統一性) + (多様性) = 持續

斯うである。だからこの式は數學的にいか様にも分解すること出来る。

例へば

(1) 持續 = (統一性) = (多様性), (2) 持續 = (多様性) = (統一性)

斯うなる。是れは『二個の物體は同時に同所に存在すること能はず』と

ふ、原則を意識して居るのである。然るに意識の現象はこの原則を超越したものであるから、種々の異なる性質のものが同時に而も同所に渾融して居る。だから眞の持續の式は

(統一性即多様性即持續)

てなければならぬ。全く數學の原理を超越して居る。だから到底分割の出来ないものである。

(1)持續—(統一性)即(空) (2)持續—(多様性)即(空)

(3)統一性—(多様性)即(統一性)多様性

要するに純粹持續といふものは統一でもなく多様でもなく、或は統一と多様との混合又は俱在でもない。統一即多様の流動的渾一體である。されば多様性とは永遠の未來に向つて内部より展開する運動の變化する性質であつて、同一性質のものが多くあるとか或は異質のものが共在するといふ意味ではない。統一性は運動それ自身の膨脹的持續であるから、

多様性と別類ではなく、同時同體の一傾動である。故に持續は過去無數の經驗を内面的と包容し、且つ無限に新しいものを創造して益々膨脹し、益々自由に益々猛烈に躍進する衝動であるといふことが出来る。

今智愷の言を藉りてこの篇を結ばう。彼れは馬鳴の一心二門を解して左の如く言つて居る。こは即ち眞如の自性を説明したものであるが、稍、持續の性質を説いて居て我々東洋人には却つて理解を助くることと思ふ。文中の『理』と『平等』とは統一性を意味し、『事』と『差別』とは多様性を意味すと見たらよく解る。曰く、

『夫れ一心法界は理にあらず事にあらず。理にあらざるを以ての故に、舉體萬象の事を起す。事にあらざるを以ての故に、全體一味の理を成す。一味を成すを以ての故に性相平等なるを眞如門と名け、萬象を起すを以ての故に因果差別なるを生滅門と名く。平等は差別に異らざる平等なるを以て、眞如門の中亦自ら體用因果を攝す。差別は平等に異

ベルグソンと現代思潮
三〇四
らざる差別なるを以て、生滅門の中亦自體の性淨を示す。所以に二門の中各々諸法を攝す』。

結論 生命哲學と流動生活

以上三篇に亘つて述べた所は、ベルグソンの思想を中心として見た現代に於ける哲學の概要である。要する現代の哲學は生命を中心とし、活動乃至創造を本位とした哲學であることは言ふまでもない。從來哲學と云へば徒らに空想や詭辯を弄して、神秘難解の理義を談ずる學者の閑事業となし、我々の生活とは殆んど何等の交渉もないものゝやうに考へられたものであるが、今や哲學は全く面目を一新し密に生活に接觸して來て、到底我々の生活と離るゝこと出来ないものになつた。即ち哲學は復活し再生したのである。單に認識論を以てその本領と考へたり、科學の總合や裝飾冠を以て満足した時代は去つた。かゝる哲學は科學者からは嘲弄され一般人からは無用の學として輕蔑されたのであるが、生命を中心とし生活を對象とする形而上學は、管に學者や専門家の專有物ではな

く、凡ての人に缺くべからざるものとなつた。而して現代の哲學は生活を對象するのみでなく、自ら生活たり創造たらんとしつゝある。言ひ換へれば生きた力あるものとして、人間生活を根本的に轉換するものとして、新生活創造生活に對する運動の原動力として、枯死せる人生に復活の新生氣を吹き込むものとして要求されて居る。哲學は單なる知識や學問ではなくなつた。即生活で即奮闘で即創造である。生活の革命を叫び堅實なる生の本質的眞在を把握せんとする熱烈なる要求である。オイケンの所謂「在來の生活状態が根本的に改造せねばならぬ所、そこに再び形而上學の途が開かれる。そこには亦眞理追求が人間を單なる凡人的性質より拯ひ出して、自由にし偉大にし、更に本質的實在的な新生命を掴み得るといふ意味」に於いての哲學である。これ即ちオイケンの精神生活の哲學であり、ベルグソンの眞覺の形而上學である。

斯かる激潮たる生命哲學は、一般の思想界並びに活動界に大なる形響

を及ぼして居ることは勿論である。否單的に云へば現代の生活は哲學となり哲學は生活となつて、殆んど區別しがたい有様である。哲學が生活に影響するのか生活が哲學に影響するのか、又哲學が生活を産んだのか生活が哲學を産んだのか殆んど解らないのである。言ふ迄もなく思想と生活とは何うしても離して考へられぬものであるが、在來のやうに生活は思想の實現であるといふ意味でなく、むしろ生活はそれ自身思想であり過去の經驗の生きた持續となつた。經驗を空間化し抽象化して得たる形式的思想を脱却して、生活それ自ら物の眞實を探り自己の内部の生命を把握し、そこに新しい絶對の價値を創造するといふ意味に於いて、現代の生活はその儘生きた哲學生きた思想となつた。更に詳言すれば理知の如く一定の視點から、物象や生活の状態及び關係を研究するのではなく、物象や生活の内部に突進してそこに生進し躍動する生命を捉へるといふ意味で、現代の生活は即ち哲學であり、この生進躍動する眞實在即ち生

命を既定の概念や固定の習慣に依らず、全く自由に大膽に赤裸々に表現するといふ意味に於いて即ち藝術であり、更に宇宙に遍満する永遠なる生命の狂激なる流れに突入し、萬物と共に一大躍進の進行曲を合奏するといふ意味に於いて、即ち現代の生活は永遠の宗教である。だから一面から見れば現代は哲學の復興時代とも言へるが、他の一面から見るとむしろ生活の復興時代、言ひ換へれば凡人的な自然的な淺薄な生活が、哲學化し、藝術化し、宗教化した時代とも言ふことが出来やう。

人間は本來自由を欲し自由生活を愛するものである。何故なれば自由のない生活、他に依繋し他より束縛さるゝ生活は、窮屈で不愉快である爲めてなく、それは全く自己没却の生活、虚偽で無意味で枯死した生活であるから。自由の生活とは變化し、膨脹し、創造する個性を中心とした生活である。個性の内部要求を何等の檢束なく、何物にも依憑せずして自由に赤裸々に表現する流動生活である。即ち刻々進化し、擴大し、生

産する自己要求を實現するに、最も新しい、最も適切な、且つ最も眞實で、自己に内面的充實味を滲透せしむる所の表現法を絶えず創造する生活である。更に言ひ換へれば一般的な因襲的、固定的表現法でなく、極めて個性的な流動的、展開的表現法を不定限に永久に創造する生活である。斯くして我々の生活は刻々要求を進化せしめ、成長せしめ、醇化せしめ、要求は亦刻々新表現法を内部から展開する。そこに眞の持續があり、生命があり、自由があり、充實があり、満足がある。然るに我々の知性や習慣といふものは、極めて保守的なもので常に過去の生活を愛する。過去の生活を絶えず回顧してそこに稍々一般的な生活基本を求めやうとする。内部の衝動的な要求が意志を刺戟して客觀に躍出せんとするや、知性は先づ意志を拘束し過去の記憶を辿つて先例を探り、最も圓滿な、利益のある共通的表現法を選択する。即ち社會の慣習に適ひ、凡ての場合に適用して差支いのない、一般的表現法に由つて活動する。それが

一番安全で且つ眞實だと考へる。故にいかにかに新しい特殊な要求であつても、知性や習慣はその芳醇な色彩を剝奪して個性を滅却する。凡ての欲求はいつでも空間的に同質な形式で表現される。即ち凡ての人と同一て凡ての場合と共通な要求として現れて来る。だから各人の要求には少しも特殊な個性と芳烈な色彩がなく、萬人が同一形式にされて了ふのである。而してかゝる表現法は唯自己の習慣のみでなく、自己の周囲即ち社會一般も強硬に要求する。社會は風俗や、道德や、政治や、科學などに由つて、個性の自由表現法を束縛し或は禁止し、各個人をしてその特殊な個性的要求と色彩とを失はしめ、凡て社會的に一律一樣にする。即ち個性に社會人として一般人としての形式的生活を強請する。之れが繼續すると習慣となり、因襲となつて、社會の勢力は非常に偉大なものになり、到底個人として之れを破壊し打破することが頗る困難になる。又個人も順應性の爲めにだん／＼習慣を作り、却つて社會的に一般と同一な

形式的生活をやるのが最も安全な所から打算して、斯かる生活が眞實の生活であるとか大我の生活であるとかと妄信するやうになる。何ぞ圖らむこの生活こそ憎惡すべき偽りの生活、生命のない持續のない、枯死した生活である。眞の生活は斯かる形式を打破して新表現法を創造するにある。赤裸々に自由に内部の要求を迸發せしめ、飽く迄その他と異なる激洩たる特殊性と芳烈な色彩とをあざやかに表現するにある。故に自由、流動、眞實の生活を如實に迫出せんとすれば、自己乃至社會に對して何うしても過去生活の反逆者、現在生活の革命者とならざるを得ない。この意味に於いて眞實の生活を爲さんとする人は、常に時代の改革者先驅者であらねばならぬ。

或人は斯かる思想を危険思想であるとか、過去の美しい生活歴史を破壊し道德や宗教を沮碍するものであると言ふてあらう。そして極端に生命哲學の影響を忌み嫌ふてあらう。勿論生命哲學は一面から見れば確に、

過去及び現在の生活に對する反逆であり革命であり、且つ道德や宗教の破壊である。然れども繙つてこの革命や破壊事業は何を意味するかを考へねばならぬ。これ果して進化なりや退化なりやを究めねばならぬ。自然界には無論破壊はない。生物界にも嚴密な意味で破壊はあり得ない。革命や破壊は實に人間獨得の事業である。それは生活力バイタル・フォースを抹殺するものでなく、却つて激濁たる内部の生活力の自由表現である。猛烈なる躍進であり突撃である。言ひ換へればそれは生活力の燃焼であり火花である。人間が他を征服して自己を擴充し自由にし、眞實に自己を發揮し要求を満足せしむる創造的活動である。これ即ち人間の生活は飽くまでその要求言ひ換へれば内面的意味を、現實にするにあるからである。何等の要求もなく意味のない處に革命や破壊の起るとはしない。何故なれば人間の意識は全く過去及び現在の生活形式内に靜かにまどろんで居るから。されど一旦我々の意識が覺醒し要求を赤裸々に表現せんと欲するとき、そこに

初めて一方に種々の壓迫や困難や愛着の悲みを感じ、一方には無限の自由絶對の價値に對する憧憬が燃ゆる。現在の生活形式は最早眞實に覺めた要求を表現するに、あまりに淺薄で醜惡で無價値である。だから斯かる生活形式を根本的に轉換し破壊し、もつと眞實な新しい表現法即ち生活を大膽に創設しなければならぬ。かくして初めて眞に價値あり情味ある生活に生きることが出来る。而して現代は實に生活の轉換期にあるのである。

而して又政治や道德や宗教や藝術や乃至一切の生活形式は、人間の内面的意味の表現であり且つ眞實の表現としてのみその價値を有するものとすれば、之等の生命は外部の形式にあらずして内面的であること勿論である。だから過去及び現在の生活形式に對する革命破壊は、決してその消滅或はより悪しき状態に復へることなく、却つてその復活更生を意味し、創造的進化を意味するのである。徒らに現代思想を危険呼はり

したり悲觀したりするものは、たゞ生活の形骸上の破壊のみを見て、その内面的生命の一層充實し進化して居ることを考へない人々である。生活の意味に於いて形式と生命とを轉倒して居るのである。且つ生命は不斷に流動し膨脹し創造する力であることを忘れて居るのである。過去の道德や宗教と現在のそれとは單に形式に於いてのみならず、その根本生命に於いて大に異らざるを得ない。若し同一であるとするならば、それは生命なく進化するものである。生命の進化は形式の變化を意味せずして、内面的意味の變化を意味する。言ひ換へれば程度の進化にあらずして性質の根本的に改造されるを意味する。是れ即ち眞の創造であり持續である。而してこの性質の改造に眞の知見を與ふるものは、科學や常識にあらずして眞の哲學である。精神生活の哲學乃至直覺的形而上學は、現代生活の轉換をして意味あらしめ生命あらしむるに於いて最も力あるものである。

ベルグソンと現代思潮終

附
錄
三
篇

流轉思想と東洋哲學

萬物皆流ると云ふ思想は、古來最も神秘で且つ深遠なものと想像されて來た。東洋思想の根本は本來萬物流轉にあるのであるが、西洋に於いてはあまり多くない方で、あるにしても其れは東洋思想の影響に過ぎなかつた。西洋の學者は、常に萬物流轉の理を哲學的に考へ得なかつたのみならず、萬物流轉を説くものがあつても、殆んどそれを解し得る能力がなかつた。故に流轉の思想は、深遠なのではなくて不可解なものであつた。畢竟人智を絶したものであると考へられた。

例へば厭世哲學者の名稱を與へた、エフヒサスの人々は、勿論ヘラクライトスの哲學を了解することが出来なかつた。彼等は「朦朧陰鬱なヘラクライトス」として敬遠主義をとつたのは強ち無理もないが、堂々たる哲

學者ソクラテースを以てして、猶ほその眞意を解し得なかつたやうに見える。固よりソクラテースには、流轉思想は解らない筈である。彼は概念的認識を好んだから、静止の状態は考へ得るが、絶えざる運動變化は何うしても解らない。されば静止は不變不動の本體にあるのみでなく、現象世界にも本來運動は存在しない(ツェノノ)ものであると云ふやうな、奇論の生じて來るのも當然である。ソクラテースがヘラクライトスの思想のあまりに神秘的であることを評して、彼の哲學を了解するには、デロス島の潜水者を要すると云つたのは、實に深い暗示を示して居る。單に彼の哲學がデープであると言ふのみでなく、それを了解するには、一種の超推理的方法を要すると云ふ様な意味が含まれて居るではないか。言ふまでもなく其れは潜水的方法を要する。然るに理性を以て認識しやうとするから、遂に不可解に終るのである。希臘の哲學には變化の思想はあつて、即ち性質的變化(*καταστάσις*)と空間的變化(*μεταβολή*)との觀念は

あつたが、バルメニデースの有とアナクスマンドロスの質的變化とは、到底兩立しないものと考へた。併し何うしても、ヘラクライトスの流轉思想は否定出来ない事實であるから、之を調和するには、多くの有(アトム)は本質においては不變不動、永久絶對であるが、空間において自由に運動し、流轉すと考へざるを得なかつた。(エムペドクレース)。かくして有の質的變化を否定したのである。此の性質的變化と、不變不動の本質との形而上的渾一は、ベルグソン哲學において初めて説明されたのである。而るに印度哲學は古代において既に完成して居つた。

二

ベルグソンの使用した潜水的方法とは即ち直觀法であるが、之より生じた流轉の哲學は、いかなる特性を有して居るかを一言して置かう。(一)萬物は流轉に由つて生じたものであるから、若し流轉が靜止することあ

れば、萬物忽然として消滅するに違ひない。萬物のない所に本體もない。變化の奥に靜止の實在があると思ふは大した誤りである。流轉そのものがそのまゝで、宇宙の絶對實在であつて、流轉を離れて萬象はない。流轉は即ち世界の母創造者である。(二)流轉は實在そのものであるから、或る既成の原因に由つて造られた結果ではない。又必然に他の結果を將成すべく束縛されては居ない。實在本來の衝動である。詳しく言へば、Vital impetusの自己實現的傾動である。外部より刺戟された現象ではなく、内部から突出し迸發した運動である。此の意味で流動そのものは自由で獨立で且つ創造的プロセスであると云ひ得るのである。(三)併し此の變化流轉は亂雜不規則のものでなく、又ツェノーの云つた様に無限に分割し得べきものでもない。或は又一々の變化は正しく器械的因果法を應用し得るやうな、換言すれば、數學的計量法を認容し得るものでない。そして又一方には無限の變化相を有し、他方には單一相を有する二元的否

エーナスの如き兩面的怪物でも更にならない。實に流動的實在の本性は直覺の妙境であるから、離言絶語である。強ひて言へば不可分割の渾一體である。法性一味の如來藏心である。變化そのまゝ持續であり、持續そのまゝ創造である。變化相(萬象そのまゝ統一相眞如)であり、統一相そのまゝ亦變化相である。其儘統一性なる變化相は互に同質であると云ふ意味ではない。むしろ異質である。異質ではあるが互に容れざるものでなく、流通無礙のものである。斯かる融合即入の變化は決して因果法を以て説明することは出来ない。超因果法即ちジャンプが旺んに行れて居るのである。(四)かくの如く流動變化と云ふものは繼續でも反覆でもなく、瞬間も止まない創造的持久であるが故に、勿論過去とか未來とかの分界線はない。持續は永劫の現在である。

永劫の現在とは時々刻々の一刹那一瞬間を言ふのではない。過去、現在、未來の三世を持續的創造力の中に融合した、状態である。故に實在

はその本質において不可分割であるのみならず、又その過程においても不可分である。先づこの四點をよく注意すれば、流動哲學を了解するに大した誤謬に陥らないと思ふ。

さて以上の數點を了解した上で、纏つて東洋の哲學思想を瞥見すると、いかに東洋思想は本來直覺的であつたか、又流動的創造的色彩を有して居つたか、明かに解るのである。

三

流轉と永恒の思想が一つになつて現れた最も幼稚な素朴な考へは、輪廻(Metempsychosis)の思想であつて、之れは東洋固有の哲學的根本思想である。人間の靈魂はその死後、他の生れんとする人體又は動物の體内に移り行き、その人體や動物が死ぬとき靈魂は更に他の人體又は動物に移入して、永遠無窮にその業報に従つて輪廻するのである。この思想は古代

の埃及民族又は印度アーリヤ民族の信仰であつた。ピタゴラスの輪廻思想は即ち埃及民族から學んだものである。印度にあつては吠陀から波羅門教に至り、更に佛教に入りて非常に進化して遂には煩瑣な分類をなすに至つたが、その持續の本性を發揮したのは大乘佛教を以て第一とする。

輪廻に關聯して必然に發生したる重要思想は、權化又は化身 (Incarnation, Avian) の信仰である。單に人間や動物の靈魂が他の人體や生物に移るばかりでなく、宇宙の精靈や神の靈魂もやはり人體又は生物又は木石の如きものにすら移入して顯現すると考へた。即ち神の靈にも一種の輪廻がある。例へば埃及の神牛エーピスはメンフヒスに於ける創造の神プタ (Ptah) の權化であり、又印度の牧牛神で英雄なるクリシナやラマの諸神は、宇宙の保護神ビシヌ (Vishnu) の化身であるが如き。乃至總じてバラモン族は梵天の化身と信ぜられて居つた。

神の靈はいろ／＼の形體をなして現れ、諸々の通力と創造とを働かす

のである。人體のみでなく古い大木や金石にも化身がある。即ち神靈は是等の中に宿つて居て絶えず靈動して居る。天然崇拜は此の思想から生じたものであらう。權化の思想は萬物を靈的又は動的に見た信仰である。萬物を動的に見る思想は單に因果の法則に従つて循環的變化を爲す自然現象と見るのではなく、世界は一つの戰場又は競争場即ち價値の争闘であるとする。換言すれば流動は自然的變化でなくて意識的創造であるとするのである。故に世界は決して楽しいとや美しいとばかりではなない。苦痛もあり悲哀もあり、殘酷なともあり、破壊もある。その中に自ら生命或は善は永遠に亘つて勝利を博しつゝ、發展して行く。此思想はよく波斯アアルヤ民族の宗教に現れて居る。ツェント・アグスタに現れたゾロアスターの考へに由ると、世界は善神と (Ormazd) 惡神 (Ahriman) との永久に續く戰場である。

オルマツダは創造の神で善と光明とを代表し、アիրリマンは破壊の神

て悪と暗黒とを代表して居る。かくて世界は創造と破壊との永恒輪廻である。この輪廻の中に生きむとし勝たんとし強からむとする意志が燃えつゝあるのである。ニイチエの根本思想や Hegel の觀念は之から來た者であらう。是れは客觀を二元的に見たのであるが、また主觀即ち精神をも此くの如く見ることが出来る。しかし主觀においては二元的でなく、一元的になるのである。即ちアールマンは本來獨立のものでなく、オルマツダにおける極めて刹那の細微的懷疑から生じたものだと解する。此點は頗る佛教における馬鳴の「忽然念起」の説に酷似して居るが、だんだん不可分割の思想を表現して來て居るは明かである。

四

支那思想の根本は易の生々存々の原理である。天地萬物は生存せむとする意志の發現である。故に萬物は皆悉くその生命の全うする。宇宙の

意志は至誠にして偽りない。乾は元亨、貞しきに利して、至誠の精神は自ら驅うして止まぬ永却の力であるから、よく萬物を生成し保育し覆載するに足るのである。而して人間は父と母との關係から生れて來た如く、凡べての生物は男性と女性との結合融和より發生する。即ち至誠にして生成の天は不可思議なる陰と陽との二氣を溶解して、永しへに新しいものを創造するのである。この生成の過程は實に神秘なもので人智の測り知る所でない。

故に孔子は「吾れ言ふことなからんと欲す。天何をか言はんや。四時行はれ百物生ず。天何をか言はむや」と嘆じて居る。支那に於いても、やはりゾロアスターの考への様に人間精神を二相具有として説いて居る。

然しゾロアスターの如く世界を全く異つた二神の争闘と見るは、進歩した思想には不可解のことである。創造と破壊とを根本的に對立せしむるは生成に矛盾する。

そこで印度教にあつては三神一體と云ふて、生成の神(ブラーマ)と維持の神(ヴィシュ)と破壊の神(シヴァ)とは、各々獨立のものでなくて、同一神の人格的三相であるを見た。即ち世界には創造作用や保護作用や破壊作用等のいろ／＼の働きがあるが、同一生成過程の差別相であつて本来は不可分のもの融合渾一のものであると見たのである。かゝる思想は鄒波尼焦士(D. Paulishud)の哲學に於いて、唯一絶對の唯心的實在から世界を説明せんと企てた。即ち世界の森羅萬象は宇宙的自己アトマン(Atman)の熱烈なる生存意志(吾れ欲す)の顯現であると見た。此の普遍的自己は實に生かんとする生命力であつて、個人や宇宙萬象を通じて圓融無礙の生氣である。斯かる自己顯現は梵の私慾又は無明から生じたものにもせよ。兎に角生き榮えんとするベルグソンの所謂 Vital impetus を本有して居るが爲めである。自己は世界創造の根原である。一切の作者、一切の欲者、一切の嗅者、一切の味者、一切の包括者、沈黙者、不殆者は、是れ即ち内心の

我が自己である。是れ即ち梵である。シヨーパーンハウエルの哲學はこゝに淵源して居る。

オルマツダとアトリマンの二神はやはり精神の二相と解する事が出来る。此二相の作用は窮りなく流動し持續して世界を造り出すのである。儒教では堯舜以來人間の精神を二元的に見て來た。(論語堯曰篇根本においては一體であるが必ず二つの相反した差別相を具有して居る。即ち人心と道心である。儒教の目的は此二つの中庸を精一するにあつた。朱子の解する所に依ると、人間の虚靈知覺は一であるが、形氣の私に従ふと性命の正に原づくに由て、人心と道心との差異が生じて來る。併しかなる人でも此形氣を備へざるものは無いから、上智と雖もやはり人心を去ることは出來ない。又どんな人でも天の性命を具して居るから下愚と雖も必ず道心を有して居るのである。そして此二つは方寸の間に雜はり居る故、もし之を治め正す所以を知らない時は、危きものは愈危く、

微なるものは愈微となつて了ふ。此くの如く儒教では一心二相を信じて居た。

五

此の眞理を最も明白に最も哲學的に論じたものは、馬鳴の一心二門論である。萬象は一心の生滅門であると同時に眞如門である。一心は無明に由て三細六塵の萬象生滅門を顯はすが、淨熏習の力に依つて再び法性一味の一心(眞如門)に還り得るのである。而して眞如と生滅とは染熏と淨熏に依つて無始無終に種々相を現じ、種々相に應じて諸の作用を爲す。萬象あれども眞如の體を離れず、眞如そのまゝ萬象を現ずること猶水と波との關係の如く、濕性一味の總相心は到底不可分割の渾一體であると考へた。此の眞理を了解せば、ベルグソンの所謂統一性即多數性、多數性即統一性の眞理は容易に解つて來る。ベルグソンの生命は統一でもな

く多數でもなく、統一と多數との混合又は接觸でもない。統一即多數の渾一體である。されば生命の多數性は同一性質の實在が多くある意味でもなく、又異なる性質のものがそのまゝ變化せずにあると云ふ意味でもない。

統一とは云ふものゝ多數あつて後に生ずるのでなく統一と多數とは同時同所の一體である。

智愷は一心二門を解して、『夫れ一心法界は理に非ず、事に非ず。理に非ざるを以ての故に舉體萬象の事を起す。事に非ざるを以ての故に全體一味の理を成す。一味を成すを以ての故に性相平等なるを眞如門と名け、萬象を起すを以ての故に因果差別なるを生滅門と名く。

平等は差別に異らざる平等なるを以て眞如門の中に亦自ら體用因果を攝す。差別は平等に異らざる差別なるを以て、生滅門の中亦自體の性淨を示す。所以に二門の中各諸法を攝す。』と言つて居る。此の理は天臺の

一念三千の説、華嚴の事理事々圓融無礙の論に由て遺憾なく發揮された。凡そ世界の哲學の中で一念三千の思想ほど、美妙にして深遠なものがあるまい。實に東洋思想の蘭菊の美を擅にしたものである。一念の作用は三千どころでない、實に無限無量である。乍併無量相は渾然として一念の内に渾融して平等一味の全體を爲して居る。一心の眞如と萬象の生滅とが互に圓融無礙であるのみならず、各々性質の異り作用の異なる萬象それ自身の間も圓融無礙、渾一即入、到底數學的關係の説明し得る所でない。一念三千は主觀的に説明し、事々無礙は客觀的に説明したのである。一念は實に三千世界の無始無終の流動である。三千世界とは、四聖六凡の十界はまた各々十界(地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上、(六凡)聲聞、緣覺、菩薩、佛陀(四聖)と具有百界し、而して各界は各々十の是如作用性、體、相、力、作、因、緣、果、報、本末平等究竟を有千界して、或は五陰世間に、或は衆生世間に、或は國土世間(三千界)に變化流轉する

差別相を指して言つたものである。

傀儡師、首にかけたる人形相、佛出さうと鬼を出さうと

佛菩薩も衆生も同じく清淨の一心、生死も涅槃も亦この一心、一にして多、多にして一である。摩訶止觀の中に此三千一念の心があり。若し心なければ則ち止む。介爾も心あれば則ち三千を具す。亦一心前にあり一切法後にありと言はず。一切法前にあり一心後にありと言はずと言つて居る。一念三千の説は唯心的流動哲學の精髓を發揮したものであつて、流動變化、不可分割、圓融無礙、生的動力、時間空間超越等の有らゆる形而上學的特性を打ちて一丸となした甚深無量の思想である。この一念は直覺悟入に由て知るのである。直覺的方法と流動哲學とは東洋本來の思想である。唯今後大に研究すべきは、無明の觀念であらうと思ふ。(大正二年十月)

個性論

生命は生きたつゞきである。創造のつゞきである。言ひ換へれば、記憶の進化的持続である。而して記憶のつゞきの眞の姿は、我々の内面的意識を直接経験するに依て、即ち直覺するに依つて認識せられる。生命は記憶の進化的純粹持続なるが故に、その過程は創造的であり、个性的であり、而して時々刻々の異質的變化である。もしその過程より記憶のつゞきを剝奪したならば、言ひ換へれば、意識そのものを嚴密に科學的に見たならば、我々は果して生命を創造的であり个性的であり、而して時々刻々の異質的變化であると思惟し得るであらうか。つゞきのないものは決して个性的といふことは出來ない。个性的でないものは、決して異質的變化を爲すことは出來ない。而して異質的變化が無くして、そこ

に創造があるといふことは無論出來ない。なぜならば、創造とは單なる空間的變化、言ひ易ふれば同質的の變化でなくて、異つた性質に變化して行くつゞきであるから。そしてこの異質的變化のつゞきは生命そのものの、本質である。

生命の本質はかくの如きものであるとすれば、生命は即ち個性(Individualité)であるといふ得る。而して科學や從來の哲學が、到底かゝる生命を認識し得なかつたといふ理由も、その個性なるが爲めであると云ひ得る。蓋し個性は科學的に研究すべきものでなくて、形而上學的に經驗し直覺すべきものである。本來流動的なもの進化的なもの、意識的なもの、統一的なものとは凡て之れをそのまま科學的に分析研究することは出來ない。科學の世界は個性の世界、即ち創造の世界とは、その本質が根本的に異つてゐる。科學の世界は全く流動しない、進化しない、意識しない隨つて統一のない世界である。故にたとへ個性を科學的に研究したとしても、

その得る所は決して生命に對する眞の知識、即ち絶對的認識ではない。個性の性質は元來その自由にある。そして個性の自由は意識する、言ひ換へれば要求するといふ神秘的な内面的事實、即ち先天衝動から發する。この内面的事實は絶對的のものであつて、あらゆる假定及び法則を超越して居る。而してこの事實は我々の行動に徴して明かに了解し得る。我々の行為の價值乃至權威は、この内面的事實の絶對的なることに基因する。決してある種の假定や外部に對する關係に依存するものではない。だから我々が自己の行為に對して、ある種の假定及び關係上から批評され判断されるときは、非常に不愉快な感じ、侮辱された感じがする。なぜならば我々の生命たる行為の自由を無視され、内面的の絶對權威を蹂躪されたからである。若し基督の愛を評して、彼れが愛の道德的なることを意識したが爲めに、或は貧しきもの病めるものを不便と思ひしが爲めに、或は彼れの性質の病的なるが爲めに、かくの如き愛を爲したと言

ふものあらば、基督は必ず、自己の權威の侮辱を感ずるであらう。否彼れはかゝる批評は一切理解し得じといふに相違ない。もし基督が自己の愛に對して何等か言ひ得るとせば、『我は愛せんが爲めに愛した』といふの外に、何事も語り得ないであらう。我れは愛せんが爲めに愛した。これは到底説明し得ることではない。いかなる説明もいかなる象徴も、殆んどその絶對的意識の氣分を表現し得ない。説明や批評に慣れた倫理學者は、かゝる愛を盲目的である、非道德的である、無意味であるといふてあらう。勿論それは科學者としての立場から言へば、或は眞理であるかも知れぬ。然れども科學者の所謂愛は自由の愛ではない。絶對の愛ではない。かゝる個性の愛は單に關係に依りて説明することは出来ない。

二

科學の世界は凡ての個性を排除した世界、自由の創造力を認めず進化

を否定した世界、絶えざるついきのない個々體の世界である。だから時間的にも空間的にも、凡てが同一で一般的な世界である。然れどもかゝる世界は果して存在するであらうか。假りに存在し得るとしても、それは世界と名くべきものであらうか。何等の意味も價值もない世界の存在は、到底我々の思考し得ない所である。しかし斯かる世界は、科學者から見ると實際ある。而も儼然たる實世界である。この外に他の世界ありとせば、それは幻影の世界、空虚の世界である。科學者の所謂幻滅とは空虚の世界を滅して、自然的な一般的な反復的な世界に目覺めることである。されども我々から見ると、これ果して幻滅なりや幻生なりやは容易に理解することが出来る。我々は不幸にして科學者の實世界に目覺めること出来ない。又悲しいことには科學者の幻影世界を憧れてゐる。我々は何うしてもこの世界を斷念する勇氣はない。勇氣の出るときは既に、我々の生命の盡きた時であらう。故に我々の世界と科學の世界とは、根本的

に相容れないものである。科學者には我々の内面生活の自由な清新な根本世界は、空虚な陰影として現れる。例へば、余が銀座の街頭から金の指環一個を買ひ求め、之を小包に託して湘南の佳人に贈つたとせよ。この行爲は單純で不可分割のものである。然るに科學者は余の行爲を分解して、いろ／＼に説明するであらう。先づ銀座、金の指環、金圓の供給、湘南の佳人、小包郵便等數多の記號を列擧するであらう。次ぎに之等の名稱の間に、種々の關係をつけて何等かの連結を求むるであらう。指環と金圓との間には經濟的關係をつけ、余と郵便物の間には社會的關係をつけ、そして余と佳人との間には友情關係をつけて一般的の法則を立てるであらう。かくの如くして科學者は余の單純なる一行爲を理解し得たと思惟する。然れどもかゝる説明は余の行爲の本質を少しも理解してゐない。これは單に行爲の一般的形式に過ぎない。だから若し甲の人が余と同一のことを爲したとしたならば、科學者は矢張り同一の説明を與へ

るであらう。乙の人がやつても亦確かに同一である。なぜならば科學者の説明した行爲は、余の行爲でなくて、甲にも乙にも當てはまる一般行爲であるから。而も余の行爲と甲又は乙の行爲とは決して同一ではない。心理學者は各人の動機に、程度の差をつけて説明せんとするかも知れぬ。されど動機そのものに本來程度のあるものであらうか。動機は分析し比較し得べき關係のものであらうか。斯くして科學者は遂に、この單純なる一行爲を認識し得ないのである。科學者は單に余の行爲を、數多の符號に翻譯したに過ぎない。余の行爲そのものは決して是等の符號の中にあるのではない。又是等の符號の關係的結合の中にも含まれてゐない。その行爲の本質は佳人に對する意識にある。この意識はたとへ戀愛の意識と解つても、その氣分の色合及びつゞきは、科學の立脚地からはいかなる記號を以ても、表し得ないのである。科學者は自然法に叶つた、比較的物質力を多く費した行爲が、最も意義のある且つ有益な行爲である

といふ。されど我々に取つては、そは何等の意味もないのである。

科學は到底個性を認識し得ないといふ理由から、個性の存在を否定し去るとは出来ない。なぜならばそれは個性の存在しない爲めてなくて、科學的方法の不完全なるが爲めであるから。個性と科學的研究とは兩立しないものである。故にもし科學がその本來の態度を抛擲し、非科學的方法をとる事ありとすれば、個性は必ずしも認識し得ないとはない。否最も直接に確實に認識し得るのである。而して從來科學の研究した知識が、皮相的な相對的なものであるとするならば、個性的認識は本質的絕對的であるといひ得る。なぜならばそれは一切の假定乃至關係を超越したものであるから。然らば個性とは果していかなるものであるか。勿論それは我々各自が直接經驗するもの、言ひ換ふれば内面的に直覺するものであるから、科學的に説明することは絶対に出来ない。科學的に説明が出来ないといつて沈黙を守ることは、又甚だ愚なことであるが、併し科學的に

ない限りは如何様にも、それに對して説明を試みられる。又個性の絶對的なることを毀損せざる範圍内で説明するは、一向差支いないことであると思ふ。

三

科學の研究法が分析的であるとすれば、個性は全く分析すべからざるものであるといふことが、最も明瞭な説明であらう。個性とは元來分割の出来ないもの(individual-indivisible)といふ意味であるが、それは數學的に或は化學的に分割出来ないのではない。個性は決して單數でも元素でもない。ここにいふ個性は數學的個性でも化學的個性でもなく形而上學的個性である。言ひ換ふれば持續的個性、直覺的個性である。然らば直覺的個性は何故に分割出来ないかといふに、それは純粹の渾一體(übereinstimmung)であるからである。純粹渾一體はいかなるものにも分割出来ない。それは

時間的に分割出来ないのみならず、空間的にも分割出来ない。否時間と空間とに別々に離して考ふることの出来ないもの、本來時間と空間とを超越したものであるといふことが出来る。故に個性の不可分割は、それが元素言ひ換へれば既に分割し得る要素を含有してゐない爲めてなくて、全くその持續的統一な爲めである。その自由なるが爲め、創造的なるが爲めである。更にその異質的なるが爲めである。分割は元來時空の同質を豫想する。而して同質は記憶のついき即ち創造的進化を認めない所から生じた翻譯である。隨て自由の理を説くことは出来ない。なぜならば自由は個性の必然的屬性であるから。數學的單數及び化學的元素ならば、自由がなくとも、記憶のついきがなくとも、個性であると云ひ得るかも知れぬ。しかしそれは生きた個性ではない。否嚴密に云へばそれは個性ではなくて、個體である。生命なき器械的物質である。それを支配するものは内部の力でなくて、他から加へられた、器械的自然力である。個體に

は決して意識(Dewusstsein)はない従つて記憶のつきがない。記憶のない所に進化と統一とのあることは、斷じてないのである。科學の分析して得た所のものは、かゝる個體的存在である。個體的存在の前後左右の並列(並列)並びにその自然的關係が科學の世界である。然るに創造の世界に於いては、羅列(Nebeneinanderstellung)ではなくて統一(Einheit)或は全體(Ganze)である。自然的關係でなくて意識的關係である。この意識的關係(Dewusste Beziehung)といふとは、渾一性の本質であつて、我々の統一的人格を理解する上に最も重要なものである。

人格の渾一的個性を根本的に理解するには、價值意識(エルト・ベウスト・グライ)即ち要求の何たるかを研究せねばならぬ。などならば要求なくしては、生命も個性もあり得ないからである。人格の渾一は單にベルグソンの説いた様に、意識の形而上學的持續言ひ換ふれば時間的連續のみでは理解出来ない。記憶といふとも若し全く價值意識即ち評價を離れて、意識そのもの、本質上

必然的持續であるといふならば、それは果して我々の生活に何程の意義を有するものであらう。又何程の効果があるであらう。我々は時々記憶そのものを呪ふことがなからうか。過去の記憶一切を忘却して了ひたいと思ふことがなからうか。我々の要求を離れて記憶は無意味である。障碍である。それは決して個性の所有ではない。否却つて個性を分割せんとする大なる力と誘惑とを胎藏してゐるものである。これが爲めに人格の統一の緊張が弛廢せられ、創造的意志が麻痺せしめられる。更に創造といふことも純粹持續であると云つた丈では、まだ不充分である。そこには努力なく要求なく、充實がない。單に純粹に時間的持續のみから人格の統一を説くのは、少くとも個性の本質に徹底したものではない。絶對的な價值意識即ち根本的衝動的内面要求に觸れないで、之れを直覺し體驗しないで、人格の統一言ひ換ふれば眞の個生を理解し得るであらうか。個性の不可分割といふことが、單に時間上の意識過程であるならば、そ

は何等の目的も力もないものでなければならぬ。それは單に心理的個性である。されども人格(Personlichkeit)を有する個性は、必ず價值意識を有する個性、意義を欲する個性である。かくして初めて自由も創造もその根柢を有し、甲と乙とが特別の意味を有するのである。この點に於いてベルグソンの説明は、猶甚だ消極的であると思ふ。

四

生命を時間的に見る事が、もしその不可分割の意味であるとするならば、それは又空間的にも言ふことが出来まいか。然りである、生命は時間的には持續であると同時に、空間的には統一である。更に進んで云へば生命にはもつと根本的な全體的な性質がある。これは生命が益々進化して意識が明瞭となり、人格が愈々その個性的自動的存在を確實ならしむるに従て廣さに於て深さに於て發揮して來る。而してこの根本的全體

的性質を發揮するに従て、生命は完全なる域に達する。そこに生命は絶對的個性として現れて來る。故に全體的本質は人格の個性を理解するに缺くべからざるものである。是は即ち時間空間を超越したもので、個性の渾一性ユナイテッドネスと名づける。斯かる渾一性は物質の運動に就ても消極的に認むることが出来る。例へば(イ)の所から(ロ)に達する運動は、時間的に云へば(イ)秒より(ロ)秒に至るまでの一運動であるが、空間的に云へば(イ)點から(ロ)點に至るの統一である。然れどもこの運動は單純である。持續と統一との渾一したもので、時間的に見たり空間的に見たりするは、既にこれ運動を分割し初めたものである。況んや科學者のやうに更に時間を分割し空間を分列するに至つては、ますます運動の渾一性を滅却するのである。運動を時間的にのみ見て空間的には分割し得ると思惟するは、これ未だ運動を意識的に考へないからである。物質界に於ける器械的運動を時間的持續と見るは敢て困難でない。然るに個性の運動即ち意識的行爲に至

つては更に空間的統一性がある。物質的個體は同時に異所を占領し、同時に異なる運動を爲す事は出来ない。例へば玉突の球の如きは、同時に此所にも彼所にもあることは出来ぬ。又同時に右にも左にも動くことは出来ない。然れども個性は必ずしもかくの如き制限を受けない。發達するに従つて益々此の如き制限を突破し、自由運動をなすものである。例へばかの音楽家の如きは兩手兩足を動かし乍ら、更に美しい音聲を出して音楽を奏する。この場合手の運動と足の運動とを分割して、全く關係のない個々の運動と見ることは出来ない。更にその口内より發する音聲と樂器の響きとを無關係に解することも出来ない。之等を音楽家の意識の運動と比較して考ふるときは益々密接なる統一がある。個體は過去も未來も意識しない、従つて現在もないが、個性は同時に過去にも未來にも居ることが出来る。又同時に甲の人にも乙の人にも働きかけることが出来る。然れども是等の運動は個性の渾一性を外にして、到底理解し得ない

のである。

されば生命即ち個性は持續性(Dauer)と統一性(Einheit)との一致融合した渾一體である。單なる時間てなく空間でもなく、更に深いもの更に充實したものの、言ひ換ふれば精神のあるものである。而してこの渾一體の内には勿論、非常に複雑な變化即ち多様性がある。例へば前にあげた音楽家の運動のやうに、同時に時間的變化と空間的變化とを有する。統一性の方面から見れば空間的變化であるが、持續性の方面から見ると時間的變化である。而して個性の渾一性から見るときは、絶對的に分割の出来ない變化である。なぜならば個性の空間的變化即ち位置の變化運動(Ortsveränderung)は、必然的に時間的變化即ち性質の變化(qualitative Veränderung)を伴ふからである。もし個性の空間的變化が絶對的に時間的變化を伴はないものならば、それは個性の運動といふことが出来ない。而してこの變化の伴隨は個性の意識性に基因する。なぜならば意識の本質は記憶のついで

きであるから。例へば余が林檎を同時に弟にも友人にも與ふるときに、弟に對する氣分と友人に對する氣分とが全く同一なることは出來ない。又今日友人に與ふる心持と昨日與へた時の心持とは同一でない。これは意識には記憶即ち發達性我は變化性あるが爲めである。かゝる個性の渾一性は我々自ら自己の動作に參與して直接經驗するのであるが、科學は凡て之れを分析して靜的に研究しやうとするから、個性の本質を理解し得ないのである。

五

從來の科學は個性を研究するに、三方面から始めた。即ち初から渾一的個性を三方面に分解して、更に精密に部門的に分解しやうとしたのである。生理状態と心理状態と運動状態即ち行爲である。生理状態の分析は生理學、心理状態の分析は心理學、而して運動状態の分析は倫理學の本

分である。是等の三科學は何れも分析をその任務として居るので、個性の本質は問はずに唯その状態を翻譯する。言ひ換ふれば、状態の異つた多様性のみを注意して、多くの記號に分析する。しかし科學の見る多様性は徹頭徹尾 Homogeneous のもので、個性の多様性とは根本的に異つてゐる。彼等には心理状態と生理状態との本質的差別の説明は出來ない。更に個性と個性との差別を認めない。倫理學は多少個性の統一性を意識して居るが、それは單に状態の統一に止まり、依然として分析法で統一を構成しやうと努めてゐる。だから倫理學の統一は純然たる形式即ち概念であつて、何等の内容も努力もないものである。随つて個性の自由といふことも本來の立脚地からは、何うしても説明の出來ない問題である。

今個性を生理的に直覺すればそこに空間的統一を認識し、心理的に直覺すればそこに時間的持續を認識し、行爲その者を經驗すれば、そこに潑刺たる渾一性を認識し得る。生理學は空間的統一を分析して化學的元

素に到達し、遂に個性の肉體的生命を捉へ得ない。心理學は時間的持續を分析して神經作用に横入りし、遂に個性の意識的生命を逸した。更に倫理學は生理學と心理學との結果を組み合して、個性の行爲即ち意識動作を理解しやうと爲し、そして個性を空虚な陰影の中に辛じて掴み出したのは、皆當然の結果である。個性の渾一性は最も明かにその行爲即活動に現はるゝものであるが、この行爲は實に精神と肉體との交感的融合であるが故に、過去の記憶より分離出来ないと同時に、物質や自然法とも離すことの出来ないものである。行爲の自由には少しも自然法則を含有して居らぬと思ふは謬りである。行爲を科學的に分析すれば、その要素は悉く自然法であつて自由を失ふのであるが、さればと云つて全く自然法を否定したならば、自由はまた決して成立し得ない。個性の行爲の中には自然法も矢張り融合し得る。併しそれはただ個性の意味を表現し自由を容易ならしむる効果あるものとして、存在する。斯かる多様性を有

する個性の渾一性は、決して單なる持續でなく、單なる運動の變化ではない。意味の持續、乃至價値の變化、言ひ換ふれば絕對意識(Das sollen)の統一的現實的活動即ち生活であるから、我々が直接その生活動に關入して體驗しなければ、到底その真相を如實に認識し、その氣分情味を充分味ひ得ないのである。直覺は單に個性の空間的統一と時間的持續とを認識するに過ぎない。意識的渾一即ち價値の動作は、經驗或は體驗(Erlebnis)に依らねばならぬ。

以上は個性を個人的方面より觀察したのであるが、社會的方面から觀察しても矢張り同一のことが言ひ得る。身體の空間的統一に該當するものは社會であり、意識の時間的持續に該當するものは歴史であり、而して行爲の價値的渾一に當るものは即ち文明生活(Kulturleben)である。然れども社會的統一と歴史の持續とは個人的方面から見たとときの純粹統一乃至純粹持續とは、大に性質を異にしたものであるが爲めに、その認識には

益々我々の直接経験を必要とするのである。社會的方面に於ける個性は、殆んど直覺では認識されないものである。なぜならば直覺は無關心、心的のものであるが、社會的に現はるゝ個性は極めて執拗な熱烈な關心的動作であるから。個性の本質はその生活を社會的に擴張するに随つて、益々明瞭に發揮される。そしていよゝ／＼堅固になる。社會的統一も歴史の持續も人格的個性、言ひ換ふれば價値の直接意識者、絶對の創造者にその根柢を有して初めて意義を生ずる。反對に個性はその統一を社會的にし、その持續を歴史的にし、その渾一を文明生活にして初めて發達する。

然るに學者や宗教家は動もすれば、社會的文明的統一の根柢を、價値の直接意識者たる人格的個性の外に求めんとするから、その所謂統一は空虚な陰影になつて了ふのである。所謂人道とか神とか絶對者とかを想像的に描いて、それに依つて文明社會を統一し、そして個性を極めて小さいものとして其中に編み込ませうとする。しかし乍ら人道でも神でも個

性の價値意識乃至渾一生活を離れて言ひ得ない。もし言ひ得るとせばそれは個性と何の關りもないものである。現在の處、我々の經驗から、自己個性以外に社會の他の統一者及び意識者を認識すること全く不可能である。他に統一者或は同一個性ありと思ふは、自己の類推に過ぎない。たとへ他に確かに目的的個性或は神が存在するとしても、それは我に對して絶對ではない。我に依つて意識された限り、それは自己個性即ち我れの生活内のもの、決して我れの生活を統一するものでなく、唯我れの生活を豊富にし充實ならしむる方便として内容として、我に對して價値と意義とを有する。自己個性を離れて他の物自身に我を左右する絶對價値ありと思ふは、到底個性の先天衝動たる要求そのものが許容しない所である。

六

社會の統一は各個人の動不動の自然的關係、愛憎好惡の心理的關係、

又は利害の經濟的關係等に依りて説明すること出来ない。個性の渾一性を離れて單に社會的統一を自然科學的に認識せんとするは大なる矛盾、大なる不都合である。勿論その種々の形式乃至状態は科學的に研究し得るだらう。然れども是等の形式乃至状態から、社會の統一性を構成することは全く不可能である。この統一なるものは是等の状態と根本的に異なるもの、それを超越したものの(einzelüberlegene)である。しかしこの統一は個性を超越したものでなく、却つて個性に依つて統一されたるもの、言ひ換ふれば社會に於ける凡ての動作及び關係が個性の絶對的價值意識即ち根本要求に統一されたものでなければならぬ、否らざればその統一は決して實在的ではない。故に若し社會が個性の要求を無視して或はそれを超越して、一般的事業を爲したとしたならば、その社會は個性の生活内容ではなく却つて生活の敵である。個性に取つては實在でなく陰影である。勿論この場合の個性は決して小なる個體我ではない。なぜならば

所謂個體我は統一を自ら創造するものでなくて、却つて他から強迫的に統一されるものであるから。だから他から統一される國民は決して眞の個性ではない。個體我の集團は完全なる社會ではない。社會は個性の生活面てなければならぬ。個性の生活面であるから、そこに進化あり創造あり且つ評價があるのである。斯くの如き統一を眞に社會的個性(Gesellschaftliche Individuum)とすべきである。

これは個性の他に接觸する方面であるが、その意識的持續の方面は歴史を形成する。この歴史なるものは從來の歴史家の研究した様に、その各事實は決して同質的反復のものではない。そこには矢張り單なる持續の外に價値の努力或は創造がある。即ち儼然たる統一(持續)があつて、個に分析し乃至一般的に翻譯出来ないものである。各事實の顯現は記憶のつゞき即ち創造を意味するが故に、凡て一回丈けのもの異質のものである。然れども是等の多様性を超越した持續(Zeitüberlegene Dauer)がある。

此持續は個性の價值意識の創造過程であるから、是れ又歴史的個性(*geschichtliche Individuum*)である。歴史は既に個性的のものであるから、私の歴史と他人の歴史との異なるは云ふまでもない。更に大にしては日本の歴史と外國の歴史とも、決して同一ではない。

然れども社會と云ひ歴史と云ひ、別々に存在するとは出来ない。この二つは密接に結合したもの、社會は歴史の連鎖に依繋し、歴史は社會の温床で成長する。これ即ち時間と空間言ひ換ふれば統一と持續との渾一した、深遠にして廣大な生活體である。即ち文明的個性(*geschichtsgesellschaftliche Individuum*)で、自己個性の本性顯現たる渾一的行爲に相當するものである。この渾一的生活體の中に於いて初めて個性は、文學、哲學、宗教、美術等の生活内容を創造する。又この生活の中にその本性の發現として、眞善美等の價值を創造する。斯くの如く個性は自己を無限に擴充する要求と能力とを有する。即ち世界を創造しこれを自己の生活内容と

する要求を有する。社會的個性も歴史的個性も乃至は文明的個性も悉く皆人格的個性の全體的獨存的渾一性の顯現擴充に過ぎない。

七

かくの如く個性は決して個體的存在でも、反復的運動の連續でもなく、永久的絶對的な意識を有する、全體的存在、持續的活動であるから、分析や翻譯の符號の形式的結合に依つて、その本質を認識し得ないのみならず、單に靜的な觀照的な直覺に依つても理解し得ないのである。價値は直覺するのでなくて創造するものであるから、價値意識の絶えざる活動の個性も、自ら活動し創造しなければ、その真相は到底解らない。個性の活動慾及びその生活情味は、自ら經驗せねばならぬ。我が實際角力をとつて見なければ、自分の力を意識し得ないと同じく、廣く且つ深く活動しなければ、個性の擴充力、創造力確執力等は本當に解らない。な

せならば個性は不斷の活動であるから。故に真に個性の本質を認識せんとせば、單に持續の内面から見ないで、價值存在として、即ち目的存在として見なければならぬ。かくして初めて個性の憧憬的な進歩的な創造的な努力を理解し得る。而して價值的存在としての個性に依てのみ、眞の精神生活乃至宗教生活が創造されるのである。個性を離れて、否個性を超越して精神生活を解するは、全く無意義である。(大正三年正月)

意義及び價值論

余は個性論に於て、眞の生命は最もよく個性に顯はれ、而して個性は數學的に或は化學的に不可分割でなく、その絶對渾一性に於いて明かに個性たる所以が發揮され、この絶對渾一性は畢竟價值意識に基因することを述べた。之を要するに、生命や個性や乃至個性の活動一切は、價值意識を離れて到底理解することが出来ない。活動の自由といふことも、創造といふことも、皆この絶對なる意識に由つて初めて可能である。蓋し自由は個性より生じ、個性は價值意識の表現であるからである。是に於いて價值意識は、眞の生命であることが解る。

人間は活動し批判し選擇するの自由を以つて居る。然るにこの活動や批判や選擇は、抑々何を意味するであらうか。而して是等の行爲の意味

は何處にあるであらうか。それは知情意の圓滿なる調和に求むべきであらうか。然らばその圓滿なる調和とは果して如何なるものであらう。又それは外界に永遠に存在する理法の發見に求むべきであらうか。即ち科學者や數學者のやうに、自然界に先在する因果律を探究することに、人間行爲の意味を求むべきであらうか。然れどもこれ自由活動をなす人間の創造と言ひ得るだらうか。而して亦是等の行爲の價值判斷は、何を標準とすべきか。從來倫理學者の説いたやうに最大數の最大幸福を標準とするか。併しそは如何にして計量すべきか。或は自然の理法又は社會の安寧を標準とすべきか。然れども人間は何故に自然の理法に服従せねばならぬか。何故に社會の安寧を目的とせねばならぬか。理法や安寧はたとへ客觀獨立の絶對權威であるとしても、嚴密な意味に於いて、かゝる權威に服従するのが眞の個性と言ひ得るであらうか。或は *Summum bonum* 即ち最上善を標準となすべきか。併しそは我々の經驗内に這入り得るもので

あらうか。是等の標準は凡べて外界に求めたのであるか、翻つて個性自身の内求めたら何うか。或る人は圓滿なる自己實現を標準とし、或る人は最大の幸福を標準とするであらう。然れども圓滿なる自己實現とは、いかなるプログラムであるか。最大の幸福はいかにして認識すべきか。要するに空想に過ぎない。是等幾多の標準は説明の便利上、學者が任意に一定の視點から假定したものであつて、何等絶對の根據はない。たゞ徒らに吾人の考察力を浪費するものである。

若し價值意識が眞の生命であり、價值意識(凡ての假定や外界の法則を超越したもの)を有する意味に於いて、個性が絶對であるとするれば、一切行爲の價值の標準は、勿論個性の意識そのものでなければならぬ。この意識を離れては凡てが全く意味を失つて了ふ。何故なれば一切の行爲はこの意識の表現であつて、意識と行爲とは密接不可離のものであるから。だから一切の行爲はたゞこの絶對意識に由つてのみ、その眞偽を判斷さ

る。又この意識にのみ眞の意味がある。凡ての行爲は勿論他人や社會に對しても、何等かの意味があるに相違ない。されどそれは直接この絶對意識に關係しないのである。又前にあげた幾多の標準に依つても、個性の行爲を判断することが出来ぬこともない。是等の標準には皆それ／＼の眞理がある。然れども猶無數に標準があり得る。故に到底極まる所がないであらう。要するに空間上から見た相對的の判断であつて、絶對的ではない。言ひ換へれば少しも個性の價值意識に觸れないものである。たゞ個性の意識のみが絶對的判斷を爲す。然らば價值意識とは何であるか。

二

人生は知行の合一であるとか、理想及び實現の不斷の連續であるといふことは、從來の解釋であつた。この解釋は理知の方面から云へば眞理

である。理想は知識であり、實現は行爲である。我々の行爲は何等かの知識即ち目的を豫想し、知識は又何等かの行爲を將來するものである。若し我々の行爲が何等の目的も豫想しないとすれば、それは自然的動作即ち空間的運動となつて、個性の表現といふことが出来ないのであらう。而して我々の知識は經驗から生ずるとすれば、經驗が無限である限り知識も無限に變化し進歩するであらう。随つて行爲も亦無限に變化し發達するであらう。これは理知の立場から見れば必然である。然れども少し内部に這入つて考へて見ると、そこに今迄見えなかつたもの、言ひ換へればまだ我々の思想とならないものがある。或はそれは永久思想とならないものかも知れぬ。思想でないから勿論思想に依つて認識することは出来ない。兎に角我々は過去の長い經驗から、凡て思想となつたもの、言ひ換へれば最も明瞭で且つ論理的な觀念のみが、確實に存在して居るやうに考へる習慣を養つて來た。故にその結果明瞭な思想が行爲の動機である

と思惟する。例へば筆を取つて一文を草するにしても、明瞭で論理的な體系知識が動機で、書き現はされた文章がその結果だと考へ易い。然れども、かゝる體系知識がいかにして我々の思想内に生じたかを考へると、更に深い根柢を發見する。實際我々が文を草するとき、何等の觀念も體系知識もないことが普通である。たゞ何かの刺戟に依つて卒然として筆を採る場合が多い。或は書いたものが理知的論理的に出来上つた爲めに、却つて不充實の感を起すことがある。又たとへ明瞭な知識があつても、わざと筆を採らない場合もある。要するに知識そのものは必ずしも行爲を將來するものでなく、又行爲の唯一の動機でもない。嚴密に云へば知識そのものが、一種の表現的象徴である。その根柢には衝動が潜在してゐる。

凡そ理知的の行爲は二種の形式をなつて現れる。即ち實現的、行爲と、解決的、行爲である。前者は主觀的目的を豫想し、後者は客觀的法則を豫想

する。前者は道德的意義を有し、後者は學理上の意義を有する。共に嚴密な意味で創造的行爲といふことは出来ない。なぜなれば二者とも反復的であつて生産的でないから。之れまで道德的行爲と云へば、必ず目的行爲でなければならぬと考へられ、隨つて價值判斷の對象は行爲よりも目的にあると思つた。尤も科學上から理知的評價を下すときは、之より外に正確な道はあるまい。然れども理知的評價と、もつと内部に突込んで根本的評價とは、全く別種のものであることを忘れてはならぬ。理知的評價はいかに正確に目的と行爲とを對照して、その關係及び効果を捉へたとしても、それは要するに形式に過ぎない。況してその確實は決して數學的確實ではない。たとへ數學的確實を得たとしても、目的觀念とそれを創造した内部の意識とは必ずしも一致しないものである。又我々は明瞭な目的觀念を構成しても、そのまゝ實行するものでもなければ、また實行されるものでもない。偶々目的以外のことを、全人格の内部に潜

在し、而も常に充滿してゐる偉大な衝動に由つて、大膽に爲し遂げるこ
とがある。この場合殆んど何物の抵抗をも顧みない。又一切の理智的權
威は後へに堂若たる有様となる。かゝる時に於いては目的觀念も行爲も
嚴密な評價的對象となることは出来ない。或は又いかに目的通りに實行
しても、その結果は決して同一のものが現れない。之れ自然法の不完全
な爲めか、はた我々の理智の不完全な爲めか。何にしても二者全く同一
なことは極めて少ない。

今假りに目的は行爲の動機であつて、行爲は目的と質に於いて同一な
る表象であるとすれば、その結果は何うであらう。ベルグソンはかゝる
結果を、全然器械的であると評して居る。何故なればそこには何等の自
由も創造も持続もないから。自然界の特調はその空間的な同質的な反復
的な運動にある。この器械的運動と前述の結果とを比較しても何等の差
異を見出し得ないであらう。何故なれば、斯うした場合に於ては、目的

と行爲とは全く同質であるから。即ち言ひ換へれば創造ではなくて同質
の反復であるから。我々の目的觀念は異質の創造力でなく、たゞ一種の
モデルである。行爲はこのモデルをそのまま寫したものである。即ち我
々は或る行爲を現はさん爲めに、その行爲と同一の目的を構成する。だ
から(イ)質の目的からは、矢張り(イ)質の行動しか現れない。「同一のものが
同一のものを再成する」といふ器械的法則は、人生にも適用し得ること
になる。かゝる器械的運動に自由のないことは勿論である。之れ全く人
生の根本的な實在を抜きにした議論である。

三

次に解決的行爲に就て研究するに、これは元來人間の本源的行爲で
はない。第二義的の派生的行爲である。即ち我々が物質を工具として活
動する上に於いて、或は環象を對象として征服する上に於いて、一層利

益あらしめ且つ容易ならしむる爲めに必要な、物質及び環象に對する知識の獲得である。言ひ換へれば純客觀的法則の發見である。この發見は固より人間の行爲であるが、併しそれは創造ではない。元來存在するものを明かに把握したに過ぎない。例へば亞米利加を發見したコロンブスは、決して阿米利加を創造したのではない。又我々が二に二を乗じて四を得ても、決して四を創造したのではない。或は四を二分して二個の二を得ても同じである。なぜなればかゝる行爲は主觀的要求の表現でないから。即ちこの場合我々の態度は、全く變つてゐる。内面的本源的要求といふものを深く隠して、客觀そのものとなつてゐる。従つてその行爲は何等の意味乃至價値を現はすものでなく、たとひ必然的法則を示すのみである。コロンブスが阿米利加に航海したのは、阿米利加そのものに意味を有つたからでなく、地理學上の必然法則を信じて行つたのである。又二に二を乗じて得た四は、何も我々の内面的意味ではない。たとへ四は欲

しなくても四は必然的に現出するのである。凡て斯うした一切の解決的行爲にあつては、創造といふことはない。創造は自然の結果でなく、狂熱的な意識が欲現したものである。之を要するに實現的行爲も解決的行爲も、共にその理知の作用である限り、深く根本的な實在の鼓動に接觸してゐない。隨つてそこに潑刺たる生の進りが現れない。創造的活動は是等を全く超越したものである。

四

然るに翻つて人間の本源的ともいふべき活動を見れば、所謂生命とはいかなるものであるかが解るであらう。例へば愛する場合、自己を主張する場合、或は事物を評價する場合の如きは、最もよく生命のうごめきが發現する。それは既成の目的概念を再成する實現的行爲でも、個性を没却した解決的行爲でもなく、全く絶對としての個性全體が稍々挑戰的

突進的態度で躍動する。この場合個性を動かすものは、關係とか原理とかいふ理知の體系でなく、個性それ自身である。言ひ換へれば全人格を爲してゐる衝動的な根本要求である。是に於いて創造の光りが閃めく。我々が愛するといふのは、愛せんとする既成の目的を實現するのでもない。又愛の對象物の自然的法則を發見するのでもない。全我の努力が全く新しい特殊な意味を對象の上に創造するのである。この意味は、生命的なもの、個性の全要求である。而してそれは絶対であるから關係や觀念や法則等一切を超越し、他のものと根本的に異つてゐる。我々はたゞこの絶対の意味に由つて生きてゐる。又この意味に由つて我々の生活は、充實し擴張する。故に生命は畢竟するに、内面的意味である。生活は意味の表現である。

衝動的な内面的要求は決して單純で器械的な本能ではない。又は一時の出來心でもない。それは過去の經驗や理知の覺醒に由つて、絶えず大き

くなり深くなり純化されリフハインされたもの、個性の全體を支配し、個性の全色彩を形成する衝動である。この色彩は常に趣味となつて現れる。趣味と云へば何か遊戯的道樂的な極めて表面上の氣分のやうに考へるが、決してそんなものではない。深い内部に於ける衝動の自然的な、殆んど無自覺的な、一切の利害を離れた美的表現である。だから趣味は到底理知的行爲と調和しないものである。偶々調和することがあつてもそれは偶然である。何故なれば趣味は純粹の美的意味であるがら。若しそれが自意識を惹き起すときは、内部に潜在する衝動が忽ち表面に躍動して、絶對の權威を振ふのである。美的意味は變じて道徳的、宗教的意味となる。理知も社會道徳も全くその統制力を失つて了ふ。故に若し個性を評價すとするれば、根本衝動の發現としての趣味そのものが、唯一の對象たるべきものであらう。