

## 第五章 神秘的直觀主義

スコラ學派が主として博識を求め、論理的辯證に全力を注ぎ、各種の論争に傾き、云はゞ文字の法師たる餘弊に流れんことを他面、全くこれに傾向を異にし、神秘的直觀若しくは恍惚、見神の境に透入するのを主眼とし、道徳的行爲も理智的探究もすべてこのことに從屬すべきであるとする流がある。これを神秘派若しくは神秘的直觀派とすることが出来る。知見と戒律とは禪定所現の見神を實現するにありとすることを特點とする。この特點はもとよりブラトーン的であるが、更に尙新ブラトーン的であり、様々の關係を通じてそれらの影響を受けてゐる。然しこの傾向の基督正教的發展は十二世紀の初葉に歸すべく、重なる代表者をベルナル（Bernard of Clairvaux）並びにフーゴー（Hugo of St. Victor）である。

ベルナルに依れば、神の眞理を求むる人は、愛と謙讓とに依つて靈魂の最高生活に上らなければならぬ。そこに達するには多くの段階がある。最初神の眞理を辯證的に熟慮し、これに依つて直觀的な冥想に進むべきである。この状態に於て人は冥想の對境となれるもの、中に没入し。恍惚であるそれは祝福されたる靈魂があつて獲得する完全なる忘我の心境を豫見させるのである。

この考を更に系統化したものはフーゴーである。神への愛を深めて行くに從つて人は神の爲めに自

己並びに隣人を愛する點に達する。かくて心眼開け、神性のまゝの神が見られる。肉眼で事物を直覺したり、内觀的に自己を直觀することは、神の眞と善との直觀に進む段階としてのみ價值があるに過ぎない。最高直觀に到る階段を最も精細に説明してゐるものはボナベンチャー（Bonaventura, 1221—1274）であり、最も正統的な神秘主義であることを考へられてゐる。

すべてこれらの神秘家に依れば辯證學的思辨は迷宮であり、それは神に近づくものではなく、進めば進むに従つて神から離れ、遂に全く神を失ふに到る。感情が直接に我々を神に結合させる。かゝる神への感情的結合を以つて我々は辯證的推論的な思辨の障害を破り、存在の根源に進む。かくして自己意識は神の意識中に融合する。彼等のあるものに從へば感情のみが生命の根源と存在の頂點に精神を導くのである。代表的な汎神論的神秘主義者であるエックハルト（Eckhart）はその考の支持者である。又他のものに從へば神との合一は長い試練を経なければ達せらるべきではない。従つて彼等は神を愛するのみならず、更に善並びに道徳的努力を愛することを必要とし、基督教的涅槃に到着するには、誠に缺くべからざる條件としてゐる。これに屬するものが John Tauler であり、又 John Wessel であり、更に「基督の模倣」の著者と想像されてゐる Thomas à Kempis である。

すべてこれらはスコラ主義的傾向であるが、この傾向は、又他のさまざまの方面に顯はれ來たのである。



## 第六章 宗教改革 (The Reformation)

文藝復興に依つて醒めたる思想は、人間たるものの進むべき道を照し、意志と感情とは又その道へ進行させようといつとめた。人道主義者は一步一步教會の學說を破壊した。然し彼等の或るものは用心深くもあり、又或るものは教會に對して冷膽であつた爲めに、教會そのものを攻撃するに云ふ態度には出なかつた。Pomponatius, Scaliger, Erasmus, Montaigne は宗教改革の指導者達よりはもつと自由であつた。この自由の爲めに彼等は教會に對して全く冷膽であつたので、良心の解放に云ふやうな大仕事を惹き起すことが出来なかつた。教會は希臘文化に對して寛大なりしのみならず、寧ろこれを喜んだのであつた。多くの法王たち自身もこの點に於ては自由であり、世間的であつた。更に羅馬精神そのものが包容的であり、普遍的であつたが爲めに、教會の哲學を改造するに云ふことが却つて困難であつた。教會の思想を動搖さすには單に文藝を愛するとか、自由思想を好むとか云ふやうな薄弱な力での何うすることも出来なかつた。それはもつと熱烈な、もつと強い力を要したのである。この力が即ちルーテル及びその他の宗教改革者の宗教的良心であつた。これらの人々は内から自分を強要する内面的な力の名に於いて、教會哲學を攻撃したのみならず、教會そのものを攻撃し、又實に教會至上權の思想を攻撃した。

中世紀の教會は教會であると同時に學校である。救済を司ると共に教育を管理してゐる。民衆の教養未熟の間この兩立は可能であるのみならず、寧ろ便宜であり、必要である。然し民衆の文化が一定の度に達するや同じものが一つの妨害となる。そして時代はこの妨害から逃れようと努めるであらう。ルネッサンスは教會が唯一の學校であると云ふとを破壊したが、然し最高の宗教的な道德的な權威であることを承認してゐた。然し宗教改革は更に宗教上、道德上の權威をも破つて、人間良心の解放を實現しようとするに到つたのである。贖罪狀の販賣がこの爆發の動機をなした。この耻づべき賣買は加特利的教としては合法的のものである。即ち教會は地上に於ける神の代理であるから、教會が命ずるものは悉く神の意志に合致する。従つてたゞひ教會が信者から金を取つて罪を許すことにしても、信者はこれに服従しなければならぬ。かう云ふことは多少道德觀念に動搖を與へてゐたかも知れない。然し教會が神から授けられてゐる特權に對して、個人の感情なきがき程の力を持つことが出来ようか。神から起る愚劣なことも、人間の知識よりは遙かに賢い筈である。これが當時の考であつた。然しルーテルの良心はかやうな詭辯に反對した。贖罪狀に反對すると共にそれを承認する教會の教義に反對した。かゝる悪い精神の教會を捨て、彼は聖書そのもの、權威を認め、更に効蹟ある仕事をすれば、*Sola fide* 教會の考に反して、信仰に依る淨化の教説 the doctrine of justification by faith を探つた。

ルーテルに依つて宣言された考はツウイングリーやカルヴィンやフアーレルに依つて唱導されたが



暫くにして社會のあらゆる方面に影響を與へることになつた。救済はたゞ信仰に依つてのみ得られ、その他のことに依つては出来ない云ふこゝが明かになるに従つて、教會の贖罪云ふこゝは全く價値を失つて了つた。若し純粹な信仰が恩寵を持ち來たすとするならば、我々は必ずしも家を捨て世を離れて了ふ必要はない。ルーテルは決して哲學を愛好してゐたのではなく、寧ろ自然に對して深い理解を持つてゐたが、然しこれに依つて彼は僧侶と俗人、世間と出世間との二元論を否定して、人道的な近代精神を喚び醒した。更にメラニヒトンは一面に於て文藝復興の一思想家であり、他面に於ては宗教改革の一戰士であつたが、彼はこれら二の運動に於て共通なもののあるこゝを認めてゐた。然し文藝と宗教との二大潮流は寧ろツウイングリーに於いて統一されてゐたのである。彼は熱心な基督信者であると共に深遠なる思想家であり且つ神なき自然と自然に戻る神との對立に關して、有力に反抗したからである。

## 第七章 科學の研究

十五世紀の中葉から歐羅巴は全く驚異の連続であつた。移住し來りたる希臘の學者達に依つて伊太利は全く別の世界になつた様な觀があつた。即ち希臘の文學、哲學、藝術の輸入である。これまでは基督教以前には遡らなかつたのが、今や基督教以前の文明をも研究するに到つた。加特利教的會以外のものは悉く暗黒であり、野蠻なものであると考へられてゐたのに、今や教會は古代のより燦爛たる文化の産兒であり、繼承者に過ぎないこゝが解つた。かくて教會以外には救済なく、文化もなく、宗教もなく、道徳もないと云ふ偏見は、次第に凋落するやうになつたのである。

加特利教的會に考へられてゐた世界は、羅馬人の知る限界に限られてゐた。即ちそれは地中海の沿岸と亞細亞の西南部と北方歐羅巴とである。然るに今やコロンブスが亞米利加を發見し、ヴァスコ・ダ・ガマが喜望峯を廻り、マゼランが世界を一週した。これは古代人が考へてゐた假想、即ち、この世界は球形で、空間に依つて支ゐられてゐると云ふ考を復興させるやうになつた。そしてアリストテレスの考へた世界が一つの幻影に過ぎないを考へざるを得なくなつたのである。

地球は球狀であるを考へられるやうにはなつたが、尙地球は多くの天體が廻轉する中心であるを考へてゐた。Tycho Brahe が初めて天體運動の中心は太陽であるを考へたが、彼は尙太陽系統が地球



を廻るものだに信じてゐた。コペルニクス (Copernicus) が初めて地球を一つの遊星であるとし、その系統の中心は太陽であることを決定的に確立したのである。然し彼は尙これを一つの假定としてゐたに過ぎなかつたが、ケプレル (Kepler) は各天體の軌道をそれ等運動の法則を發見し、ガリレオ (Galileo) は地球が二重の運動をすることを、及び彼の創意になる望遠鏡に依つて木星の衛星を、それ等の廻轉する法則とを發見した。太陽中心説が東西の教會を一やうに驚かした。ケプレルは迫害されガリレオは取消を強要された。頑固な保守派はコペルニクス説が基督教の根底を破壊することを主張し、若し太陽が天體運動の中心であるならば、而して地球が動くものとするならば「*terra*」は奇蹟は行はなかつたこととなり、聖書は誤りとなる。若し地球が天體の一つならば地球は天に動いてゐる。従つて天の反對である地ではなくなり、傳説が教へるやうな天地の反對を云ふことはないことになり、そして天地は分つべからざる一つの宇宙を作ることになる。更にアリストテレスに反對して世界が無限であることを許すならば、宇宙から離れて天が存在すること、萬有の超越的な秩序の存在すること、即ち最高な神の存在することを否定することになる。教會はかやうにしてコペルニクスの支持者を無神論者として彈壓した。

教會の努力にも拘はらず、この新學説は次第に廣まり、發見を發明はたわず増加した。印刷術の發明に次いで羅針盤・更にそれに次いで望遠鏡の發明となつた。科學は次第にスコラ主義の桎梏を脱するやうになり、ニュートン (Newton) は引力の學説に依つて新しい天文學を完成し、これ迄の假定

とされてゐたものを公理とするに到つた。レオナルド・ダ・ヴィンチ (Leonardo da Vinci) 及び同國人の Fracastor は物理學や光學や機械學の方面に於いて、アルキメデスやアレキサンドリヤ學者の遺業を繼承して研究を重ねた。佛蘭西の Viète が代數の限界を擴めて、幾何學に應用するやうになり、英吉利の Neper が對數を發明した。生物學では白耳義の Vesale が人體解剖學の基礎を作り英吉利の Harvey が血液循環の理論を證明し、西班牙の Michel Servet や伊太利の Realdo Colombo や Andreas Caesalpinus に依つて進歩させられた。

あらゆる近代の發明中コペルニクスの理論が最も大なる影響を與へた。これが近代の世界を創めたとも云はれ得るであらう。古代の人々は無限を單なる否定として考へてゐたが、この無限を我々に提供したことは決して見えないものに對する我々の信仰を破壊する結果にはならず、かゝる無限なるものとの世界との關係に對する考を變化させたのである。云はゞ中世紀の根本思想は超越主義 Transcendentalism であつたが、上來の傾向は近代の内主義を産み出す根源となつた。ヘーゲルはルートの宗教改革已來近代の思想が内在的な考に變つて來たとしてゐる。彼は云ふ。神が太陽や月や星や植物や動物を作り、自然法も亦作られたものであるやうに人間には思はれてゐた。然し今や初めて人間は自分の理性を普遍的な理性の中に認め、あらゆる事物に興味を感じるやうになつた。自然法の名に依り、中世紀の大なる迷信に對して戦が布告された。この戦に於いて加特利的教と新教とが相並んで争ふやうになつたと。



この思想の變化が當然哲學並びに道德思想に影響を及ぼすに到つた。それは十五世紀、十六世紀の自由思想家に依つて開始せられ、十七世紀に於ける勇敢なる多くの革新者に依つて繼承された。それ等の重なる人々は伊太利のブルーノであり、英吉利のベーコンであり、佛蘭西のデカルトである。

## 第三編 近世哲學時代

近世哲學の特性は神からの解放である。基督教の超越的な神をはなれて、人間は自らの内に一切の規準を求めようとした。人間としての理性、人間としての良心、人間としての心情、これが學術並びに道德の根源となつた。この時代を大體四期に區分して考察するを便宜とする。

第一期 自由思想時代（ブルーノよりライブニッツに到る）

第二期 批判時代（ロツクよりカントに到る）

第三期 形而上學再興時代（フイヒテ已後）

第四期 實證並びに綜合の時代

第一期は神學並びに教義學をはなれ思想が思想としての獨立の道を見出した時代であり、第二期は精神能力そのもの、批判を主眼し、人間として可能なる能力の上に考察の基礎を置かうとした時代であり、第三期は認識能力の批判より一轉して、客觀そのもの、原理を構成せんとする思辨時代であり、第四期は經驗と實證とを根據として自然並びに人間を研究せんとする傾向と、同時に思辨的な原理をも綜合しようとする傾向を含む時代である。



## 第一期 自由思想時代

## 第一章 ブルーノとカンパネラ

ジョルダノ・ブルーノ (Giordano Bruno, 1548—1600) は一五四八年ナポリ近くのノラに生れた。初めドミニクス教團に入ったが、ニコラス・クザヌスなきの影響に加ふるに、自然に對する彼の深い憧憬が遂に僧院を去らしめ、加特利的教會に反對せしめるに到つた。(Nicolas Cusanus は數學並びに天文學に於てコペルニクスの先驅者であり、絶對統一神の思想に於てブルーノの暗示者であり、反對せるもの、一致 *coincidentia oppositorum*, the coincidence of contraries の考に於てシエリング並びにヘーゲルを豫想するものと考へられてゐる。) 彼はゼネヴァ、巴里、倫敦を訪ね獨逸に來たが、新教も彼に取つて不満足であることは舊教と同じであつた。伊太利に歸るや宗教裁判所の爲めにヴェネチアに捕へられ、幽閉二年の後一六〇〇年羅馬で火刑にされた。

ブルーノは太陽中心説を承認し、アリストテレスの世界並びにその區分は全く幻影に過ぎないとした。彼に依れば空間は如何なる限界もなく、天は無限の空間であり、恒星は何れも遊星に圍まれた一つの太陽であり、地球はたゞ一つの遊星に過ぎず、天體の中心でもなく、重要な地位にあるのではない。同じやうに我々の太陽もあらゆる天體の中心ではなく、多くの太陽系の一つに過ぎない。

これが教會の正統な教義と相容れないのは明かである。

宇宙が無限であるならば、神は即ち宇宙でなければならぬ。二つの無限が並存することは可能でないから。無神論者と判定されるのを避けんが爲めに、彼は宇宙と世界とを區別してゐる。神即ち無限存在者又は宇宙は世界の原理であり、換言すれば能産自然 (*natura naturans, nature as source*) であり、世界はこれの結果なる現象の總體であり、即ち所産自然 (*natura naturata, nature as effect*) である。彼に依れば、神を世界と同視するならば無神論である。何故ならば世界は個物の集合に過ぎないから。然し神を宇宙と同視するならば、それは神を否定するのではなく、寧ろ神を森嚴にするものである。かくてブルーノは自ら愛神者 (*Philothess*) と呼び、無神論者から截然區別してゐるが、かかる用意も無益であつたのである。

人間の靈魂は宇宙的な生命の最高發展である。それは一粒の種子が麥の穂を産み出すと同じ方に依つて、萬有の實質から産れ來たのである。萬有はすべて肉體と靈魂とから成り、それらは悉く生けるモナッドであり、それらの各は各自の姿に於て宇宙神即ち the Monad of monads を再現してゐる。すべて形體はモナッドの外面的な運動の結果として成立したのであるが、思惟に於てこの運動は内面的となり、自らの本質に復歸する。生物の進化は生命中心の擴張である。すべてこれらの考、就中進化主義的な傾向はライブニッツ並びにヘーゲルの系統を暗示するものと考へられてゐる。

宇宙そのものが神である云ふブルーノの考は汎神論の代表的なものであるが、彼の倫理宗教的世



界観も亦汎神論的である。世界の内面的實質を把握する人はあらゆる表面的な欠陥をはなれる。無限存在、即ち眞善美の根源をなすものを求めんことを眞の宗教であり、これを外にして神聖なる人間の進路はあり得ない。人生に於けるさまざまの矛盾並びに抵抗に打ち勝ち、無限なるものに進む爲めには英雄的情熱を持たなければならぬ。大なる全體の無限の中に自己を没入し盡すものは、己が内生の無限の中に再び自己を見出すであらう。人間と無限存在との仲介をなすものは美と藝術であり聖き意識に生きる人に向つては死も彼を脅やかすことは出来ないのである。

カンパネラ (Tommaso Campanella, 1568—1639) はプルーノと同じくドミニクス教團の人であり、プルーノのやうに情熱的ではなかつたが、然し同じやうに數奇な運命であつた。

彼は希臘懷疑思想に影響された。知識論に基礎を置かない哲學は悉く砂上の樓閣であると云ふのが彼の思想の根本になつてゐる。彼に依れば我々の知識は二つの根源から生ずる。即ち感覺的經驗と推理とである。換言するならば經驗的と思辨的とである。

感覺に依つて得らるゝ知識は確實であるが、感覺に依つて、知覺される對象は主觀の變形に過ぎない。我々の外部の事實は我々の内部に顯はれてゐるものに外ならぬ。如何にして我々は外物の眞性を知るこゝが出来るか。カンパネラに依るならば感覺的知覺はその確實さを理性から受ける。理性は感覺的知覺から知識を構成する。感覺の確實さを疑ふにしても内官の確實さを疑ふことは出来ない。

内官は我々の存在を直接に我々に指示する。それは存在し、行爲し、知り且つ意欲するものとして我々を我々自身に開示するのみならず、同時にかゝる能力の限界をも明示する。換言するならば内官は我々の存在をその限界を規定する。かくて我々は我々を制限し規定するもの、即ち客觀界並びに非我の存在を了解するのである。非我の存在が感覺的知覺の生ずる根源である。

存在するに云ふことは原理より來り、原理に歸ることである。原理とは何であるか。それは一つのもの、存在し得る能力であり、一つのもの、實現し來る知識即ち觀念であり(知識なくんば自然は何一つ生産することはい出来ないから)一つのものを實現せしめんことを意志である。力に知識に意志、これが相對的存在の原理である。これらの原理の最高統一が神である。神は絕對力であり、絕對知であり、絕對意志(又は愛)である。萬有はかゝる三つの實質を持つが故に、何一つ死滅してゐるものはないのである。

萬有は絕對存在より來りこのものに歸らんことを努力する。こゝに倫理的宗教が成立する。萬有は悉く神を愛し、悉く宗教的であり、悉くが創造者の無限生活を生きようとする精進し、非有に到ることを恐れてゐる。萬有は自らの中に非有を持つが故に、自らを愛するよりも有のみの神を愛する。宗教は普遍の現象であり、萬有が絕對者に依屬しようとするこゝに根據を持つ。宗教の學即ち神學は哲學已上である。

カンパネラはトマス・モアや、趣を異にするが、「太陽國家」(一六二三年)なる協同的なユト



ーピアを考へてゐる。これはプラトンの理想國に依るものであり組織の中心を知識に置いてゐる。この状態に於ては知識の外如何なる差別もない。この國の最高存在者は僧侶貴族の哲學者（太陽、ソル）であり、その下に力と知意（愛）を代表せる三人の貴族がある。教育はすべて國家の手に於て實行されべきであるとするのはプラトンののである。産業に於ける分業、生産物の配給、科學的發明の利用、その他勞務の短縮等近代的な多くの要素を含んでゐる。

## 第二章 經驗的自然主義

### ベーコンとホッブス

ベーコン (Francis Bacon, 1561—1626) は近世の歸納的な研究を基礎付けた始祖であり、英國經驗派の開拓者である。著書は *The dignity and advancement of learning, Novum organum* である。彼は我々の知識はすでに多くの偶像を懐いてゐるのであるから、眞の科學的な知識に到着せん爲めには、この偶像を、捨てなければならぬとした。偶像は四つである。一は劇場の偶像 (*idola theatri*) である。これは古來の傳説教説を、そのままに受け入れようとする我々の性質である。二は市場の偶像 (*idola fori*) である。これは人と人との交際より起るもので、主として言語である。言語は眞のものを顯はすのではないのに、我々は言語を眞實なものであるかの様に思つてゐる。三は洞窟の偶像 (*idola specus*) で、これは個人の性癖より來る偏見である。四は人間種族の偶像 (*idola tribus*) で、これは人性一般に具つてゐる偏見である。眞の知識を得る爲めにはこれらの偶像をすべて捨て、あるがまゝに自然そのものを觀察しなければならぬ。これがベーコンの新しき研究の基礎である。

かゝる研究方法に依つて得られたるベーコンの倫理的學説は、(一)倫理を宗教より獨立させ、(二)



同時にそれを形而上學的な假定から離して、心理學的考察の道を拓き、(三)個人的な善と社會的な善とを區別し、個人的善よりも社會的善の重視すべきことを考へてゐる。第一、第二は中世の思想から近世の思想を區別する特點であり、第三の考は社會的善を重視する點に於て、重要視されてゐる。ペーコンは云つてゐる。すべてのものは二種の善を求めるやうになつてゐる。一つは個體がそれ自身完全なものであることとしての善であり、他は個體がもつて大きい全體の一部分であることとしての善である。後者は前者よりも有力であり、價值がある。それはより大なるもの、保存を努めるから。前者は個人的善で、後者は社會的善であると。歸納的考察よりしても人間は必ずしも利己的でないことがペーコンに依つて近世の初めに見出されてゐることは 特に注意すべきである。

ホップス (Hobbes, 1588—1679) の哲學的根據は唯物主義であり、倫理學説は徹底利己主義の代表的なものである。重要な著書は *Leviathan* である。彼に依れば、あらゆる自然現象は悉く物質の運動に起因するが、精神の現象もすべて肉體内部の運動に外ならぬ。我々の感覺も想像も思维も感情もすべてそれらのものは、肉體の内部にある部分の運動の顯はれに過ぎない。従つて生命の活動を助ける運動は快感となつて顯はれ、これを妨げる運動は不快感となつて顯はれる。

我々の慾望はすべて我々自身の生命保存の爲めか、又は生命増進の爲めかである。そして生命なるもの、本質は快樂である。如何なる場合に於ても人間はこの慾望の充足を求めてゐる。例へば利己的

でない感情でも尙自愛 (self-regard) の一場合に過ぎぬ。憐愍 (pity) は他人の難澁に對する悲しみであるが、それは我が身にそれが起つたこと考へて見て、生れる悲しみである。つまり、自己を愛することよりして生れ來る感じである。美しきものに對しては、利己心を離れ、無關心になつて稱讚するやうであるが、然しそれは畢竟豫約されてゐる快樂を思つてゐるのである。又我々が權力を求めるのはやがてそれを手段として快樂を得んが爲めである。この權力を行使し、直接な快樂そのものを得るのではないが、これに依つてある派生的な喜び (a derivative delight) を感ずることがある。これが仁慈 (benevolent action) と名けられる徳である。人間の社會的性質 (social inclination) なるものも直接間接に、他人に依つて得らるべき自利を望むことであり、又名譽を望むことである。あらゆる社交は名利を求めんが爲めである。

人間は本來相互扶助を要求してはゐる。幼者は必ず誰れかに助けられる必要がある。成年者は彼等を助けなければならぬ。然しこれが行はれてゐるのは自然結合の状態ではなく、主權の下に統成されてゐる領土に於てである。人間は互に恐れ合ふが故に政治的組織を作るのである。本來人間が社會的生物であることを疑ふならば、よく自分自らを注視して見るがいゝ。旅行する時彼は武装するし眠る時には戸をかけるし、家の中でさへも函には鑰を下ろす。掠奪を罰する法律あり、武装して警護せる官吏あることを知つてゐながらも、尙かうした自己擁護の用心をする。人間が非社會的性質を持つてゐることは明らかである。そして彼は徹底的に利己主義的な存在者である。



かゝる利己的な人間が共に生活するには何うしたらいか。結局この自利的な傾向に基いて道を考へるより外に方法はない。ホッブスは根本的な道徳法は政府の干渉に依つて遵奉されるものであると考へてゐる。即ち一定の道徳法、社會法は、それを遵奉させるに足る力と方法を行使し得る權力者を認めることに依つて成立するのである。

政府なき自然の状態に於ては道徳制御なるものは全くあり得ない。従つてかゝる状態は最も不幸である。この状態に於ては各人は相互に恐れ合つてゐるから、何う云ふことをし出かすか分らない。必要と思ふなら他人の肉體にでも危害を加へる。正邪もなく、義不義もない。萬人は萬人を敵としてゐる。即ち war of all against all (bellum omnium contra omne) である。これを救ふものは秩序ある國家 (an ordered commonwealth) である。

國家には二種ある。一は組織 (institution) に依るもので、一定の個人又は一つの集會を主權として個人はそれに服従するのである。他は暴力に依る獲得 (acquisition) に依つて成立する。征服されたものは征服者に服従する。然し何れの場合に於ても主權は無制限である。

主權は自らの利益と一致し得る民衆の利益を求めねばならぬ。これは the law of nature 自然法から當然起るべき義務である。然しこの義務遂行に關する責任は、たゞ神にのみ負ふべきであつて、民衆に負ふべきではない。

主權の命令が臣民行爲の正邪をきめる最後の標準である。臣民は絶対にこれに服従しなければならぬ。

ぬ。この命令に對して、兎角の議論をさしはさむのは無政府 (anarchy) に進む第一歩である。政府には色々の缺點も伴ふが、しかし、あらゆる缺點にまして尙危険極まるものは無政府の状態であること考へられてゐる。

ホッブスの理論的基礎は徹底的利己主義である。従つて個人は自己の保存と快樂とのみを追求すればよいのである。然るに彼は他面に於て道徳は法律並びに主權の命令に服従することであるとしてゐる。かくて善惡は二つの標準に依つて定められることになる。即ち個人的に云へば慾望を満たすものは善であり、満たさざるものは惡であることになると共に、他面よりするならば善惡は主權者が彼の爲めに規定するものであることとなる。後の倫理學者特に the Cambridge moralists 就中 Cumberland の攻撃したのはこの點であつた。

經驗的な實證的な最近の研究よりすれば、ホッブスの考へたやうに、自然の状態に於て人間は、萬人を敵とするに云ふやうなことはあり得ないことを見出されてゐる。この種の事實が未だ分らなかつたホッブスに取つては無理もないが、實際自然の状態に於ては、人間は相互に扶助し合つて、その生を實現しようとしてゐることこそ認められるようになった。徹底的利己觀が人性の本然であるか何うかは研究の餘地があるのである。



## 第二章 ケンブリッジ・プラトニスト

カッドウォース (Ralph Cudworth, 1617—1688) はケンブリッジ・プラトニストとして知られてゐる十七世紀の思想家で、最も有名なものであり、著書は *Treatise concerning eternal and immutable morality* (永久不變の道德論) である。新プラトニズムに依つてプラトニズムを解釋したものであるが又デカルトの新しい思想に依つて影響されてゐる。合理的神學と宗教哲學とを結び付けようとして努力した。従つてホッブズは全く反對の立場である。

カッドウォースの目的は人間又は神の氣まぐれな意志から離れて、合理的に善悪の本質を決定しようとするにある。従つて彼は善悪を以つて君主の意志であること考へるホッブズに反對であるのみならず神意又は神の命令であることするドンス・スコッスやオッカムに反對である。

善悪の相違は理性に依つて知り得べき客観的な性質である。この理性は神の理性から人間に來たものであつて、眞の實在を認識する能力である。倫理的な眞理は數學の眞理のやうに感覺的個物をはなれ、事物の普遍的實質に關係するのである。かゝる實質は不變である。かくて倫理的な眞理は幾何學の眞理と同じやうに、合理的存在者たる人間の行爲の指針にして、永久に不變確實である。合理的な理性を尊重する點に於て、この考は全くプラトニズム的であること云ふことが出来る。

ヘンリー・モーア (Henry More, 1614—1687) はカッドウォースと同じやうにプラトニストであり、著書は *Enchiridion ethicum* である。これらのプラトニズム主義とホッブズの間には重要な相違がある。ホッブズでは人間が、同胞の爲めに犠牲になること云ふことはなかつたが、プラトニズム主義はかゝる犠牲を認めてゐる。「人からしてもらひたいやうにしてやること」云ふのは基督教の教であるがモーアは更に進んで考へてゐる。一人の人が幸福に暮せる方法を與へられることがい、ことであるなら、二人の人がそれを與へられるのは、二倍にい、ことである。かくしてこれは無限に進むこと。これは公共の爲めに盡す精神を説明してゐるのではあるが、これだけならばホッブズの弱點を衝いたことは云はれない。ホッブズに於ても公共の爲めに働くことは認められてゐるからである。たゞホッブズの場合はそれが利己の動機からのみ來るのである。そこで公共の利益と個人の利益とが衝突する場合、何れに従ふかと云ふことが根本の問題となる。然しこれにはカッドウォースもモーアも明確に答へてはゐないやうである。

一面に於てモーアは社會的な道德は知力的なもので、その實質は知力に依つて了解されることである。そして意志が知力を使ふのではなくて、知力が意志を決定することにしてゐる。徳は靈魂の主知的な能力が動物的衝動を抑制し、最善であるものを實行することであるが、この考へよりも道德の實質をなすものは知力的のものである。



and favour)を知るものは boniform faculty (善性を感じ得べき性質)であるとしてゐる。そして有徳な行爲に到る動機はこの芳香中にあるのである。かくて倫理學は幸福に生きんことを術であり、眞の幸福は道徳感より來る快樂であるとする點に於て快樂主義的であること云ふことが云はれるであらう。

カンバーランド (Richard Cumberland, 1632—1718) の著書は *De Legibus naturae* 自然法 (1672) である。彼はホッブスの徹底利己主義に對して仁慈の徳を説き、又ホッブスの道徳は人爲的な法則であること云ふ考に對して、人性の自然に備はれることを考へた點に於て、ホッブスとは反對である。然しこれと共に、ケンブリッジ・プラトニストが道徳を理性的なものとし、神さへもこれに従はねばならぬとしたるに對し、道徳の附與者即ち神を考へ、且つその制裁を必要と認めてゐる點に於て合理主義とは反對である。

カンバーランドはすべての人々に取つて共通な善があるが、これがあらゆる徳の最高標準であること考へてゐる。かゝる共通善を考へてゐる點に於て功利主義の先驅と見ることが出来る。

この共通善を求むること、即ちすべての人々に共通な幸福を求むることは、自然に人間に具はる法則である。それは國法その他人爲的な法則とは性質を別にしてゐる自然法である。即ちそれは他の人々に對して最大な仁慈を盡すことであり、それに依つてすべての人々の幸福を構成することである。

然しこの善なるものは單純に幸福と云ふ意味ではなく、完成 (perfection) の意味を含んでゐる。然しその完全の意味は明瞭には説明されてゐない。従つてこの考を基礎として、根本的な法則を惹き出すことは困難であり、彼もそれを企てゝはゐない。たゞ共通善の考へを基礎にして多くの徳を組織化しようとしてゐるに過ぎぬ。

共通善は根本的な法則として考へられてゐるが、さうである限り、この法則を與へたるもの、即ち神を考へなければならず、従つてその制裁を考へなければならぬ。この制裁は徳に對する心内心外の賞與並びに不徳に對する心内心外の罰に依つて顯はされる。道徳的義務の感はこの制裁より生ずる。

この點に於て頗る彼は功利主義的である。

共通善を考へ、仁慈を最大なる徳としたのであるが、然しこの共通善が個人の幸福と如何に關係するかと云ふことは明瞭に規定されてゐない。これを補はんとするものがロックである。



## 第四章 思辨的合理主義 (一)

## デカール及びその學派

デカール (René Descartes, 1596—1650) は一五九六年佛蘭西のツレーヌの名門に生れた。著書の重なるものは *Discours de la méthode*, *Meditation's de primaphilos ophia*, *Traité des passions de l'ame* (方法論、冥想録、感情論) などである。

デカールに依れば我々の知識はすべて感覺に依るか、又傳説に依つてゐる。然しこれらは屢我々を欺く。かくてデカールはあらゆるものを疑ひ、就中傳統的な學術に向つて徹底的な疑惑を持つた。然しこの疑惑は疑はんが爲めの疑ではなく、寧ろそれは豫備的のものであり、最も確實なる知識の創定を眞の目的としたのである。彼は教會の哲學とも離れ、又所謂懷疑主義でもない。スコラ派は「理解せんが爲めには先づ信ぜよ」と云ふ。然し彼は「理解せんが爲めには先づ疑へ」と云ふのである。

疑に依つて如何にして彼は原理に到達することが出来るのであらうか。彼は云ふ。私は疑ふ。このことは絶対に確實である。疑ふのは考へることである。従つて私が考へることは確實である。考へることは存在することである。従つて私が存在することは確實である。私せ考ふ。故に私は存在する。「我思ふ故に我あり」(Cogito ergo sum; I think, therefore I am.)。デカールはこれをアウグスチ

ーヌスから受けてゐるのであるが遙かに正確であり、明快である。デカールの「我思ふ故に我あり」は一つの推論ではない。若しそれを推論とするならば循環に陥る。何故ならば歸結と大前提とが同じであるから。全く推論をはなれた自明の命題と解すべきである。

私が考へることを、従つて私が存在することは明らかではあるが、然し私の思惟の對象が私の外部に存在するか何うかは明らかでない。何故ならば自然は太陽が出没するかのやうに私を信じさせるが、それと同じ欺瞞に依つて感覺界の存在を信ぜさせてゐるのかも知れないから。私の觀念は單に私からの産物に過ぎない。冷熱の如きものも私の錯覺に過ぎぬかも知れない。こゝで我々がそれ自身自明である他の觀念を見出さなければ、「我存在す、我思ふが故に」と云ふやうな循環を繰返すのみであつて、客觀的なるものへの如何なる進展もあり得ない。他の自明なる觀念とは無限に完全なる存在、即ち神の觀念に外ならぬ。

然しかゝる完全なる觀念は私の思惟の産物であり得ない。何故ならば私の思惟は有限にして不完全であり、かゝるものが原因となつて無限に完全なる結果を産み出すのは不可能であるから。然らば無限に完全なるもの觀念は、たとひ消極的なものに過ぎぬであらうか。さうではない。これはあらゆる觀念中最も確實なものであり他の觀念に先立つたのであり、これなしに有限觀念は成立し得ないのである。かくて神の觀念は我々の所産ではなく、神そのものから來なければならぬ。従つて神は必然的に存在するのである。



神の觀念を存在とは如何にして一致し得るか。デカルトに依れば我々は神已外に多くの觀念を持つてゐる。それらの觀念は何れも存在する可能性はあるが、實際には存在しないを考へるにしても、そこに何の矛盾もあり得ない。然し絶対完全者の觀念にしてそれが存在しないを云ふのは矛盾である。恰もそれは谷のなき山が矛盾であり、内角の和が二直角になり得ない三角形の觀念が矛盾であるのと同じである。即ちそれは完全者の觀念にして、而も存在を缺く不完全性を含むからである。従つてかゝる神はあらゆる人格的性質をはなれ、存在そのものを實質とするこゝになり、神なるが故に存在するのではなく、存在するが故に神なのである。觀念なるが故に存在するのではなく、存在するが故に神の根據をなすのである。従つて神の存在は我々の觀念に依るのではなく、神自身に依る。かゝる觀念の實體論的證明は「我思ふ故に我あり」が推論でなく直接自明の公理であるやうに、我々の精神があらゆる反省に先き立つて自證する自明の公理である。

かやうにして私は(一)私が存在するこゝ、(二)神が存在することを知る。存在としての神を知るこゝに依つて「我思ふ故に我あり」の主觀的の狹隘なる限界を飛躍して(三)形態的な世界を認めるこゝが出来来る。神は完全者の觀念を私の内部に植えたのであるが、これに依つて神はあらゆる私の觀念の確實性を保證し、永久に懷疑的な傾向を離脱せしめる。これと共に感覺界が惡魔若しくは我々の精神の性質から生ずる錯覺であると云ふこゝもない。何故ならば神が外界の根柢をなすのであり、神は我々を欺くが如き不完全なる存在ではないから。かやうにして我々は確實なる自證の上に立つこゝが出来来るのである。

自證の自明を考察の根據とするこゝ、神を實體として獨立自存のものとするこゝ、精神並びに物體の二元を明白に區別せる點はスピノーザ思想の根源をなすものである。就中自證自明の内觀をすべての基礎にするこゝが徳の内性を基礎付けるこゝともなり、神を愛し、眞理を愛し、萬有を永遠の相に於て觀照するこゝに祝福の意義を見出したスピノーザ倫理學に向つて重要な根據を暗示してゐることを考へるこゝが出来来る。

我々の知識は結局二種になる。即ち明瞭然なる知識と、不明瞭にして混亂せる知識とである。前者は完全であり、精神としては能動的であるが、後者は不完全にして實に受動的のものである。不完全なる知識に伴へる情意は物慾となり、完全なる知識に伴へるものは健全なる意志となり、道徳的行爲となる。意志の作用は自由であるが、然しそれは知識に依つて是認されたものに従ふ。従つてこの自由は無制約的な自由ではなく、知識の是認に従つて動くのである。知識の是認にこれに依る撰擇は訓練に依つて誤少きに到る。若し全く誤なきに到れば、意志としては自由なる状態である。かくして我々は徳を樂しむこゝさへも可能である。

スコラ哲學は倫理の根源を至上權力者の神に歸したのに、デカルトは理性の純粹な獨立性を認め、有徳たるこゝの道を理性に認めたこゝは注意すべきである。理性尊重はストア的であると共に、スピノーザ的であるが、デカルトは理性の制約の下に意志の自由を許したのに、スピノーザは全く意志の



自由を認容してゐない。兩者の異同に關してこのことを記憶すべきである。

デカートの考は明かに當時の理想を代表してゐた。即ちこれは傳統的權威の滅落と理性の自律とを最も明確にした。傳統的な方面より來る反抗、經驗主義より來る反論、さまざまの批難はあつたのであるが、重要な一つの系流を構成するに到つた。マルブランシ (Malebranche) ジュウランクス (Gauvain) 並びにスピノーザは重要な人々であつた。この派に取つて重要な問題は心身の關係と人間自由の問題であつた。前者は實體論の問題であり、後者は道德的問題である。

精神は延長なき思惟を性質とし、物體は思惟なき延長を性質とし、二つのものは、全く性質を異にしてゐる。如何にして二つのものが結合し得るであらうか。ジュウランクス並びにマルブランシに依るならば、二つのものの關係は神の超自然力に依つて説明することが出来る。我々の意志が物體の運動を惹き起す場合、心身を包括せる神が眞の動力因であつて、意志はたゞ偶因に過ぎない。又物體が精神に印象を與へる場合、眞の動力因は神であつて、物體は偶因に過ぎない。かくて神のみが眞の動力因であつて、物心は共に偶因に過ぎないのである。

かやうにして神が物心兩界の動力因であるならば、神のみが必然であつて、我々は偶然的な虚妄の存在に過ぎぬことになる。神のみが我々の思想、行爲の眞の主體であり、神が我が内にあつて行爲するのであり、又思惟するのである。神、我が内にあつて行爲すことを考へたのはジュウランクスであり、

神、我が内にあつて思惟すことを考へたのがマルブランシである。初め超自然的な神論であつたこれらの考が、今や一轉して汎神論になつたと共に、倫理學的な決定論を誘導するのである。何故ならばそれは神を普遍的な行爲者とするが故に、個人意志の道德的自由は成立し得ないからである。かゝる傾向から全く神學的の外殻を捨てたのがスピノーザの思想であつた。



## 第五章 思辨的合理主義 (二)

## スピノーザ

スピノーザ (Baruch Spinoza, 1632—1677) は一六三二年和蘭アムステルダムに生れた。父は葡萄牙系の猶太人であるが、相當の生活をしてゐた。長ずるに及び父の希望に依り神學を修めたが、彼自らの傾向は哲學的な思索へと進んで行つたので、遂に猶太人から絶縁されるに到つた。恰も、二十三歳であつた。爾來、アムステルダムで眼鏡磨を営みて生活し、次いで、リンスブルクに去り、更に、フールブルクに移り、最後にハーグに假寓し、友人醫師マイエルの手に病没した。終生孤獨、眞理を愛し、獨立にして自由な思索の道を選び、ハイデルベルヒ哲學教授の就任を辭退した。重なる著書は *Ethica more geometrico demonstrata*, *De intellectus emendatione*, *Tractatus theologico-politicus* なるである。

スピノーザの思想はデカルトの思想の正しき歸結であるを考へられる。彼はたゞ演繹的な推理の方法に依らず、幾何學的方法に依つて確實にその思想を表現しようとした。根本的に確實なる定義並びに公理を基礎とし、これより定理を確立し、系論及び各種の註釋に及び、すべて合理的に堅固なる組織を持つてゐる。彼が世界や人間や感情なきを取り扱へる態度は、幾何學者が線や面や角を取り扱

ふのと同じであり、すべてをそのもの、本性の必然に依つて説明しようとしてゐる。如何なる目的に依つて三角形の内角の和が二直角であるか云ふことが幾何學者の問題でないやうに、如何なる目的因に依り、又如何なる究竟因に依つて世界並びに人間がかうなつてゐるか云ふことは彼の關心ではない。必然的な觀點に立つて世界並びに人間を理解するのが彼の目的であつた。デカルトにしても、プラトーンにしても、更にピタゴラスにしても、それらの哲學は數學に基礎を置き、數學を一般化したやうな性質を持つが、スピノーザ哲學も亦この類に屬するを考へられる。

スピノーザは自己原因の考から出發する。「そのもの、實質が存在を含み、そのもの、性質が存在なしには考へられないものを私は自己原因 (causa sui) と呼ぶ」と云ふのがエチカ最初の定義である。自己原因とは他の何ものをも原因とせざる原因であり、それは自存のものである。従つてそれは實體 (substantia) の定義と一致する。「それ自身に於て存在し、それ自身に依つて考へられるものは實體と云ふ」と云ふ實體の定義も、實體が依他起の如何なるものでもないことを表はしてゐる。自己原因、自己存在のものは他の如何なるものに依つても變易されるのではない。確實不動の存在であり、即ちそれは神である。

自己存在の實體は二つの屬性 (attributum) を持つ。それは物と心である。「知力が實體の本質を構成するを知覺するものを、私は屬性と云ふ。」これが屬性の定義である。即ち知力に映する實體は屬性の形に於て顯はれる。それは思惟と延長とでありこの二つのものは各の領域に於て無限である。



即ち、思惟は思惟自身に依つて存在し、物に依つて制限されるのではなく、又物は物自身に於て存在し思惟によつて制限されるのではない。こゝに物心二元の併行が成立する。思惟は思惟の領域に於て相互を制限し、物は物の領域に於て相互を制限する。このこゝに於て思惟は多くの觀念に分れ、物も亦多くの個物に區別される。これが状態 (modus) である。

實體は自存であり、唯一であり、従つてそれは自己そのものに依つて限定されることを云ふ意味に於て自由である。自由に對するスピノーザの定義は就中倫理學的に最も重要である。「そのもの自身の性質の必然に依つてのみ存在し、それ自身に依つてのみ、その行動を限定されるものが、自由である」と云はるゝ。一定の關係に於て他のものに依つて存在し行動を決定される時、そのものは必然的であり又は寧ろ強制されることを云はるゝ。「もの自身の性質に隨順する行爲は自由であり、他の原因に依つて限定されるものは強制されてゐるのである。然し、自由はそのもの本來の性質の必然的な顯はれるが故に、この意味に於て自由と必然とは一致する。神が神の本性に従つて動くことは、恰も圓が等しい直徑を持つてゐるのと同じやうに必然的である。直徑の等しいことは圓の本性から必然的に來るやうに、神のあらゆる展開も亦かゝる必然性に於て成立する。圓は圓なるが故に、直徑は等しいのである。實體は實體なるが故にその状態を持つのである。然しそれは外因に依つて強制されたのではなく、自然に依つて自己を限定してゐるのである。従つて眞の自由は強制と氣まぐれとを排除する。實體は永遠にして必然であり、スピノーザの言葉に依るならばその實質が存在を含むのである。

存在は普遍必然なる理法に外ならぬ。従つて神は教義學的な神のやうな個體でもなく、人格神でもない。若しそれが人格神であるならば、それは制限され、限定されたる存在に過ぎない。従つてそれは絶對者ではない。あらゆる限定は否定だからである。それは知力も意志も持つてはゐない。二つのものは共に人格を豫想するからである。人格的、知力的ならざるが故に目的因ではなく、たゞそれは動力因であるに過ぎないのである。

スピノーザは神を宇宙の原因を呼んでゐるが、この場合原因は實體と同じ意味である。即ち神は宇宙の實質原因である。従つて結果は現象、状態若しくは變形と同じ意味である。彼に依れば神が宇宙の原因であること云ふ意味は恰も林檎がその赤い色の原因であり、乳が白いことの原因であると同じであるが、然し父が子供の原因であると云ふ意味ではない。父は子供の外的な一時的な原因であり、子供は父から全く離れた存在者である。神と世界との關係はかうしたものではない。神は超越的な暫定的な原因ではなく、全く内在的な原因即ち内在因であり、宇宙の内面的な實質である。神は基督教會が考へてゐる宇宙の創造者でもなく又その父でもなく、神は永遠相の下に (sub specie aeternitatis) 考へられたる宇宙そのものであり、神と宇宙とは全く同じものである。約言するならばスピノーザは無神論者ではなく最も嚴密な意味に於ける汎神論者である。彼の宇宙は神そのものであり、彼の神は宇宙的實體に外ならぬ。

かやうな實體の考を基礎にして成立するスピノーザの認識並びに道德の考を要約するならば次のや



うである。それ自身に於て存在し、それ自身に於て考へられるものが實體であり、神である。實體は思惟と延長との屬性を持ち、各の屬性は各に於て無限である。この二つの屬性は様々に變化するが、それを状態と呼ぶ。状態は個々の現象であり、個物の世界である。これらの存在に對する認識として我々の知識は三種に區別される。第一種の知 *imaginatio* 想像は感覺であり、個物をはなればなれに見る能力であり、第二種の知 *ratio* 理性は個物を必然的關係の結合に於て見、現象の偶然を許さない知識であり、第三種の知 *scientia intuitiva* 直観知は、現象の外面的必然關係ではなく、神の内面的自明の明るさを以つて、内部から物の眞性を了解する知識である。

人間の精神は、精神としての完全を實現すべきであるが、第一種の知、即ち事物を切れ切れに見る知識に依つて到着することが出来ない。感覺的知識は精神を受動的にならしめ、外物の奴隷たらしめる。精神を能動的にし、自らを完成せしめるものは、第二種の理性と第三種の直観知とである。理性は物の必然的理法を認識するが故に、利害に關して偏見を懐かない。利を受けるも必然であり、害を受けるも必然である。了解されるならば、それに對して各種の誤れる感情の附隨することは無い筈である。かくして我々の精神を不完全な状態に止めやうとする受動的な奴隷的な傾向を解脱して、理性的を靜寂なる境地に安住することが出来る。

事物の必然關係を認識する理性の能力に依つて精神は靜寂の心境に解脱するのであるが、更に事物を第三種の知、即ち直観知に依つて認識し、神の内性を通じて事物を知るならば、神に對する知的

愛を實現する。「第三種の知から生ずる神への知的愛は永遠である」(エチカ、第五部定理三十三)はそれであり、又「神に對する精神の知的愛は、神が無限な限りではなく、永遠の相の下に考へられたる人間精神の實質を通じて顯はされたる限り、神が自らを愛する神の愛である。即ち神に對する精神の知的愛は、神が自らを愛する無限愛の一部である」(同定理三十六)と云ふのは、明瞭な自覺に於いて神を愛することが、同時に、神の自愛であることを考へてゐる。我の知的活動は即ち神の活動であり、又神の活動は我の知的活動である。神、我の眞知であり、我又神の眞知である。神人この知的愛の境地に於て合一する。「このことよりして我々は我々の救済、祝福 (*beatitudo*) 自由を構成するものを了解する。即ち神に對する不變永久の愛に於て、又人に對する神の愛に於て成立することを了解するのである」(同定理三十六註) 自由、祝福の榮光、すべて知的愛の合一に依つて構成される。

「祝福は徳の報酬ではなく徳自身である」(同定理四十二) 又「祝福は神に對する愛に依つて成立する。……………精神が神愛又は祝福に於て歡喜するに云ふ事實からして、精神は肉慾を抑制する力を持つ……………故に人は肉慾を抑制するに云ふ理由で祝福を持つのではない、反對に、肉慾を抑制する力は、祝福から生ずるのである」(同定理四十二證明)、これは祝福は報酬ではなく徳自身であることを考へてゐるのみならず、肉慾の制御に依つて祝福が生れるのではなく、祝福なるが故に肉慾を解脱するのである。煩惱を斷つが故に涅槃常樂が生れるのではなく、法性常樂の涅槃の樂しさが、自然肉慾を制御することになる。よきものを樂しめば、自ら惡きものをはなれる。この境に於ては徳は努力苦行で



はない。祝福の常樂に遊ばば自ら肉慾をはなれてゐるのである。思ふに道德の極まる處であつて、宗教的喜悅の遊ぶ點である。

理性の法則に従はうとする點に於て、感覺情慾の奴隸たることを解脱する點に於て、スピノーザはストア的である。然し神愛の合一に於て、よき精神の完成に於て徳は全く幸福と一致し、眞の幸福に依つて徳の任務をも果すことが出来るのである。多くの倫理思想の中、スピノーザの如きは、恐らく最も重要な思想の一つであると思はれる。

エチカに於ける精神の心理的分析並びに記述に於ては英國自然派・特にホッブスの影響があり、又一般に合理的傾向はデカルトに承けてゐることは明かである。

註一 スピノーザの哲學系統が「倫理學」の名に於て書かれてゐることは、哲學に取つても、倫理學に取つても頗る重要であると思はれる。それは哲學的系統なるものは道德的完成の爲めにあるものであつて、たゞ理の爲めにのみ系統があるのではないことを最も力強く顯はすからである。カントも實踐理性の優位を認めてはゐるが、理性の必然から、かゝるものを認めざるを得ず。云ふ消極的なものであり、理論理性と實踐理性との間にはカント自らも認めてゐるやうに、越すに越されぬ裂罅がある。然しスピノーザに於ては本體論と認識論と實踐論とが渾融に統成されて緊密な一系統をなし、最も必然性の強い形に於て組織されてゐる。同時にそれは人間の歸趣を

明らかにし、實踐的に確實なる指針を與へ得る力に富んでゐる。蓋し理論と實踐とは同一精神の兩様な要求に過ぎないのであるから、二つのものは一つのものに系統付けられなければ危険である。従つて精神の根源的事實からするならば哲學と倫理學とは合一されるべきであり、目的の上よりするならば倫理學の名に於て哲學的系統が表現せらるべきであり、又證明の客觀的根據を重視する點よりすれば、哲學の形に於て倫理學が表明されるべきである。倫理學を以つて文化學の一部門に過ぎないとし、又道德的實踐を以つて、社會現象の一部類であるとし、綜合的意味を閑却する時に當つて特にこのことを注意することは、全精神の綜合的要求を考へよつとするものにとつて就中重要である。

註二 カントは徳そのものから幸福を分離した爲めに、幸福への要求を満す爲めに宗教的な要請を認め、このものゝ補助に依つて徳の完成を期しなければならなかつた。然しスピノーザは徳と幸福とを分離させなかつた。従つてそれは最も渾融な形に於て道德と宗教の一致を實現し、眞理愛への道德的動行と永遠相下に於ける恩寵との合一を確實に説明してゐる。蓋し道德宗教の歸するところは、心本來の自性に隨順する祝福の状態にあることを提示してゐるものとして意義甚だ深いのであると考へられる。

註三 自因のもの即ち實體は存在を含むと云ふ命題は理論的の意味に於て重要であり、それにも拘はらず、明瞭ならざる點を持つてゐる。思ふに實體は思惟と延長との二屬性を持つのである



が故に、その存在も亦二つの屬性に通じなければならぬ。然し思惟の「あり方」は物体の「あり方」は、同じやうに存在と呼ぶるゝにしても、その性質を別にする。思惟の「あり方」は、何ものかである云ふ形式的限定であり、物のあり方は客観的存在である。この二つの「あり方」が存在する言葉に於て混合されてゐるのではないかと思はれる。若し思惟のあり方を重要視するならば、それは觀念論の基礎を構成するであらうし、又物体としてのあり方を重要視するならば唯物論の根據を與へるものである。物心關係の問題は尙このことに關して精密に考察されねばならぬであらう。

## 第六章 思辨的合理主義 (三)

### ライプニッツ

ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716) の生活の思想は全くスピノーザの對蹠的反對であつた。スピノーザは貧困にしてすべてから忘れられ、迫害の逆境に窮死したが、ライプニッツは全く反對に入生の光明面のみを生活した。天分と財力とに恵まれて育ち、知識と眞理とを求むるに共に名聲と榮達にも熱心であつた。法律家として、外交家として、且つ又官吏として光榮ある一生であつた。世の災害に關しても尙神の公正を擁護せんとする彼の辯論に於て、一切のものは可能なる最良の世界に於ける、最良のものゝ爲めに存在するを考へてゐるのは、恰も彼の成功を反映させてゐるに云はれてゐる。一六四六年ライプニッツに生れ一七一六年宮中顧問官、圖書館管理、男爵等々の榮譽を後にして世を去つた。著書の重なるものは、ロツクに答へた *Nouveaux essais sur l'entendement humain, La monadologie* などである。

ライプニッツは思惟と延長との二元論に反對してモナッド (單子) の考を提起してゐる。モナッドは延長なく寧ろ意識的な實體である。この考は主としてブルーノから承けてゐる。

思惟と延長、精神と物体との兩界に亘つて、何れも識別し難き状態がある。精神は自覺的な思惟



であるが、然し意識的でないやうな状態がある。熟睡、失神の場合の如きは自覺的な思惟を缺く。この間精神は全く存在しないが、物體と同じやうな状態に於て存在するか、何れかである。従つて精神に取つても自覺的思惟ならざる何ものか、存在する。これは無意識的な要素である。物心兩界を結び付ける鎖である。又物體に於ても單に延長のみではなく、延長ならざる他のものがある。吸引、反撥熱、光の如きものは單に延長を以つて説明することは出来ない。デカート學派に従へば物體は受動的であり、死滅の状態であるが、然し自然界に於ける萬有は活動であり、生命である。従つて死に依つて生命を説明せず、又無に依つて有を説明しないことをするならば、物體の實質は延長的のものでないことを認めなければならぬ。物體の實質を延長することを死に依つて生命を説明しようとする企てに過ぎぬからである。

従つてこれら二つのものの根本は一つの力である。延長も延長する力であり、抵抗も亦抵抗する力である。運動せざる物體はなく、努力せざる實體はない。かく働ける力はすべて非物質的のものである。物あれば活動あり、活動あれば力あり、更に活動の中心がある。従つて事物があるだけ活動の中心があり、その各は不可分の原動力である。この原動力がモナッドであり、これは延長なきことに於て物理學的の點と異り、客觀的に實在することに於て數學的の點と異る。この點はすべて獨立自存であつて他から影響を受けない。云はゞそれは如何なるものも出入し得べき窓を持たぬのであり、従つてそれは自己充足であり、無限を懐けるものであり、全宇宙を顯はすものである。それは自らの内

在力に依つて無自覺の状態より最高自覺の状態へ進む。

窓を持たない單子が如何にして他のものとの結合することが出来るか。これに答へるものが豫定調和説である。單子は個別的な存在であるが、相互の間には類似の點がある。即ちそれらの單子はすべて知覺と慾望とを持つてゐる。(シヨウベンハワの意志に似てゐる。)それはすべて力であり、精神である。物體は渾沌の状態にある知覺であり、慾望の感覺的表現である。かくて精神なき物體と不自然化されて考へられた精神との二元は合一されるのである。物體はすべて消極的關係を表はし、知覺並びに慾望が積極的な關係を表はす。かゝる知覺並びに慾望には無數の段階があり、各の單子はその階段を持つ。低級なる存在者のそれは微少であり、渾沌であり、無自覺であるが、人間のそれは明瞭にして自覺的である。

あらゆる單子は宇宙を表はしてゐる。然しそれには様々の段階がある。云はゞ單子完成の段階がある。かゝる體系に於て、最も完全な單子が不完全なものを支配する。植物、動物並びに人間に於ては中心的な單子が靈魂と呼ばれ、それに從屬せる單子即ち肉體を支配する。然しこの支配は他から強制するのではない。單子の自律性に依つてそれは不可能である。従つて支配される單子の服従性は全く自發的である。即ちそれらは支配的單子の強制に依つて從屬するのではなく、自らの本性よりして、必然的に從屬するのである。有機體の構造に於て低い單子は自發的に中心的單子の周圍に集るのである。かくして無窓の單子に依る有機的統一が自律的に可能である。



かゝる前提の下にライブニッツは心身の關係を説明しようとしてゐる。心身は全く別な單子なるが故に意志に依つて肉體を動かすことも不可能であるが、又精神が肉體の印象を受けること云ふこともあり得ない。心身の二つは豫定された調和に依つて適當に關係するのである。恰も完全に作られた二つの時計が常に同じ時刻を示すと同様である。この豫定調和説は偶因論とは意味を別にしてゐる。偶因論に依るならば心身の一致は神の媒介に依る。恰も時計師がたえず一つの時計を他の時計に合わせるやうに、神は肉體に依つて精神を調節し、又精神に依つて肉體を調節する。然しライブニッツに依れば心身の調和は創造者の完全なる創造の結果であつて、恰も作者の技術的熟練に依つて作られた二つの精巧なる時計が永久に一致するのと同じである。神がたえず二つの時計を調節するに考へる偶因論は、作品を常に修繕してゐなければならぬ不熟練職工とするものである。神は決して二つのものの媒介をするのではない。彼は云ふ。「私の系統に依るならば物體は恰も精神なきが如く動き、精神は恰も物體なきが如く動き、而も一つが他に影響するが如く動くのである」云々。

道徳的行爲の根據は意志であるが、意志も亦初めから完全なものではなく、その最も單純な形なる衝動の漸次發展し來るものである。發達しない意志は個々の快樂を求むるに過ぎないのであるが、漸次發達するに及んで、個々の快樂を總括する全般的な幸福を求めるところになる。従つて幸福には單に部分的な快樂ではなく、人間本性の全體を總括し、調和する活動より生れる。約言するならば自己完成に伴ふ快樂が幸福である。

ライブニッツの思想はすべて調和的であり、妥協的であるが、就中哲學と神學との調和を求めてゐる。従つてかゝる妥協は全く反對せる要素を一つにしようとするので、それは結局不可能に終る。ライブニッツの根本的欠陥はこの點にあると考へられてゐる。

形而上學的な思辨の上に倫理學を構成する點に於て、スピノーザはライブニッツとは全く揆を一つにする。然しその内容は全く反對である。スピノーザは汎神論的であり普遍的真理への合一を求め、然しライブニッツは個性を尊重する。スピノーザの實體は絶対的統一である。然しライブニッツの實體は個的である。スピノーザの宗教感には神への歸依感情であり、これに依つて個人の獨立と云ふことは消失する。そして神を人格的に考へようとはしない。人格は有限知の所産に過ぎぬのであるから。然しライブニッツは實體が個的存在であること、神を人格とし、教義が與へてゐる諸性能を認め、即ち神は創造者であり、支配者であり、道徳的秩序の維持者であり、従つてこれは教會の主張を支持することになる。決定論的であること、スピノーザに於てスピノーザはライブニッツとは一致點を持つが、然しこれも亦その意味は全く反對である。スピノーザの必然は自然的、物理的必然であるが、ライブニッツの必然は目的必然である。スピノーザは神への知的愛即ち最高感情に依つて知識を援けるのであるが、ライブニッツは明瞭なる自覺的努力に依つて最高なるものへの進歩を援ける。又同朋愛はスピノーザに取つては劣等な感情に過ぎず、従つて彼の倫理學は、たゞひ純化されたものであるにしても個人の解脱を目的とする自利のものであつて、利他性が明確でない。ライブニッツに於ては神を愛



するこゝも同朋愛は殆んど同一である。個人は宇宙の鏡であり、神の摸寫であるから。従つて實踐的な徳の骨目は愛他的であり、徳と祝福とは調和的な社會生活中に存在するを考へられてゐる。

スピノーザに於ても、又一般的にストア派傾向に於ても、普遍一貫の必然法を知り、それに従ふのを徳と考へたので、進化發展の考を含んではなかつた。然しライブニッツは自覺的發展を基礎にし、道徳的努力に依つて自己完成への理想に向つて進歩するを考へてゐるこゝもその特異なる點とするこゝも出来る。完全者へ漸次進歩すると云ふこの考は、直にヴォルフ (Christian Wolff, 1679—1754) に依つて繼承されたのである。

## 第二期 批判主義時代

### 第一章 經驗の批判——ロツク

ロツク (John Locke, 1634—1704) は Somersetshire の Wrington に生れた。同じ英國の先驅者オツカム、並びにベーコンの後を襲ひ英吉利哲學の傳統的精神なる反神秘的にして實證的な傾向を明瞭に提示してゐる。醫學の研究に依つてスコラ哲學の無能を知り、且つ又先驗的思辨の因襲に實在に對する無知を基礎付けてゐるものは、生得的な眞理を主張するプラトンの學說であるこゝも洞察したのである。カッドウオースもデカートも、共に哲學的眞理、道徳的並びに宗教的眞理はみな生得的なものであるこゝも考へてゐるが、すべてこれはプラトンの思辨を根據とする。若し眞理が精神に本來具備するものならば、觀察並びに實驗に依つて外部から求める必要はない。恰も蜘蛛が巢を紡くやうに内面的な意識から眞理を惹き出せばよいのである。然しデカートが目を閉ぢ耳を塞いで經驗から得たものを抽象する場合に、このこゝも適用されるのであるが、彼が解剖並びに生理學を學ぶ時に、もうこのこゝも適用されない。僧院並びに學院の研究方法としては、眼を閉ぢ耳を塞ぎ實在を知らずに置くのは便宜である。然しこれは正しくない。正しき方法はあらゆる我々の觀念は外部から來るこゝも明かにするが爲めに、實在界に向つて眼を開き、耳を傾けるこゝもである。



ロックはその著「悟性論」Essay concerning Human Understanding に於てこの目的を達成しよう  
と企てゝゐる。この書はカントの「批判」に依つて完成された方法の端初をなしてゐる。ロックの目  
的とするところは、(一)觀念の起源を明かにすること、(二)知識の確實性并に範圍を規定すること、  
(三)知識の限界を明示することに依つて、限定外に屬することとを拋棄することである。

我々は如何なる生得の知識も持つてゐない。これが觀念論に對する彼の變革的な學說である。

道德の原理も亦他のものと同じやうに決して生得的ではない。一般に通ずる原理なるものは求めら  
れない。何故ならば道德的觀念は各國民に依つて異り、又各宗教に依つて異つてゐる。例へば約束を  
守ること云ふことは異議なしに認められるべき道德的義務であるが、然しその理由は一致してゐない。  
死後の賞罰を司さざる神を信する基督教徒にこれを訊ねるならば、永遠の生死を司さざる神が、かく  
命じ給ふから云ふであらう。ホッブス主義者に訊ねるならば、約束に背くものを社會が處罰するか  
らだ答へるであらう。又希臘の哲學者に訊ねるならば、完全なる徳を實現すべき人間の使命に違反  
するからだ云ふであらう。かやうにして道德の根據は決して一貫してゐるのではない。

人間の精神は本來如何なる觀念もなき白紙 (tabula rasa, empty tablet) の如きものである。經驗  
があらゆる觀念の根源であり、あらゆる知識の基礎である。外物に對する知識の根源は感覺であり、  
内界事實のそれは反省である。感覺と反省との外に知識の根據となるものはない。孩兒の最初の觀念  
は感覺より來り、長ずるに従つて漸く内界の事實を反省する。言語の研究がこの考を基礎付ける。あ

らゆる言葉は感覺的な觀念を基礎としてゐる。我々が活動又は概念を顯はすのに使つてゐる言葉はす  
べて感覺的のものから來てゐる。最も明白なる觀念が深遠なる意味に變更されて行く。例へば to  
imagin, apprehend, comprehend などの如きである。spirit は本來の意味は breath であり、angel  
は messenger である。

一つの感官を通して來る觀念、色聲香味等の如き觀念の中、不可透入性又は堅實性の如き觀念は最  
も常性的である。我々はこれを觸覺より受ける。これは最も直接に且つ緊密に物體に結合し、物體に  
取つて實質的である。不可透入性は空間でもなく(デカルトはこれを同一に考へた)又堅さでもな  
い。抵抗と無抵抗とは別であるやうに、それは空間とは別である。それは空間を滿し、他物を容れな  
5。

二つ已上の感官(視覺と觸覺)に依つて與へられる觀念は空間であり、形であり、靜止であり、運  
動である。反省に依つて、我々は知覺の觀念(思考の力)並びに意志の觀念(行動の力)を獲得す  
る。最後に快、苦、存在、並びに統一の諸觀念は感覺と反省とに依つて生ずる。

かやうにして知らるゝ事物の性質を、ロックはホッブスと同じやうに二種に區別してゐる。不可透  
入性、延長、形狀、運動の如きは物體と不可分のものであり、根源的性質であり、事物の眞の性質で  
ある。これが第一性質である。色、聲、香、味等の如き性質は、事物に直屬せず、知覺する我々の心  
に對する物體の作用であり、これが第二性質である。色、聲、香、味に如何なる實在性を附與するに



しても、畢竟それは誤謬であり、第一性質に依つて、我々の内部に引き起された感覺に過ぎない。目を閉ぢ、耳を塞ぎ、鼻、口を鎖すならばそれらの性質は消滅するのである。これに依つて第二性質の主観性は明瞭に認められるのである。

觀念の構成は次の如き悟性の能力に依る。(一)知覺、これはあらゆる材料の入口であり、(二)保持即ち受け入れた觀念を保持するのであつて、思惟並びに記憶はこれであり、(三)識別、これは諸觀念の區別を認める能力であり、(四)比較、(五)構成、これは感覺並びに反省より生じたる諸觀念を結合する能力であり、(六)抽象、これが最後のものである。

我々の精神はある觀念の出現を要求したり、又その消失を要求する。同じやうに又肉體のある部分よりも他の部分を動かさうと要求する。かゝる場合、我々は意志の觀念に到着する。意志は必然的なことに反對するものではなく、抑制に反對するものである。自由は意志の性質ではない。意志は一つの力又は能力であるが、自由も亦他の力若しくは他の能力である。従つて人間の意志自由なりやを訊ねるのは、一つの力が他の力を持つかを訊ねるのと同じであり、それは不可能である。自由意志を語るのは正方形な道德云ふやうな不合理的存在を語るのと同じである。意志の自由はあり得ない。意志は精神に依つて決定され、精神は幸福に對する慾望に依つて決定される。この點に於てロックはライブニッツ並びにスピノーザミ全く同じであり、デカートの自由論に反對である。

ロックの倫理學說に付いて一般に懐かれたる誤解は、彼が直覺主義倫理學に對して全然反對であつ

た云ふ考である。經驗主義の徹底者であるロックが直覺主義を認めると云ふことはあり得ない筈である。然し事實はさうでない。經驗的な立場からしてロックはケンブリッジ派の生得觀念の考即ち人は生れながら道德觀念を持つ云ふ考に反對してゐる。道德感が生得ならば、人並びに處に依つて異なる筈はないのに事實は異つてゐる。又道德感が生得ならば自明のこゝとして證明を要しないのに、然し事實それは自明でない。これに依れば道德觀念は生得的でない。然しそれにも拘はらず、道德觀念は精神本來の能力にして直覺的に知ることが出来る。この點に於て彼は直覺を認めてゐる。直覺に依つて認められぬ法則は、神的法則であつて、他の國法並びに輿論とは別である。この直覺的なものを基礎として、恰も數學に於て必然的な確實な結果が得られるやうに、道德に於ても確實な善惡の標準が得られるのである。これを基礎にして道德學を科學的に説明することが出来るのである。

道德の動機となるものは快樂である。理性的認識のみにて直に徳の動機となるものではない。この點に於てロックはホッブスミ一致する。然しこの快樂説ミ直覺に依る義務の必然觀ミは完全に調和されないやうである。



## 第二章 直観主義の倫理學說

クラーク (Clarke, 1675—1729) は數學の公理のやうな自明の原理から道徳を説明しようとした。純粹な直観主義であり、カッドウォースの系統を守るものである。ホッブス並びにロックは學系を異にするを見るべきである。従つてホッブス並びにロックは道徳の實質若しくは動機として快樂を考へたのであるが、自明な原理から道徳を説明するものは、かやうに快樂を重視することは出来ぬ。

クラークの考へを嚴密に研究する爲めには次の二點を區別しなければならぬ。(一)道徳の自明の原理とは何か。(二)この原理と個人意志との關係はどうか。

(一)すべて事物は相互に様々な關係を持つてゐる。この關係は、適當に適用される場合、不適當に使はれる場合がある。物及び人の性質よりして、一人の人には一定の状態を適用するのが適當であり、同じものが他の人にとつては不適當である。この適當不適當の認識は數學的量の等不等が明瞭であるやうに自明である。即ち理性にとつてそれは直観的に自明である。例へば他の人が私に向つてなしたことを、私は直観的に合理的であるか不合理であるか直に判斷するが、同時に私がその人になすことの合理不合理が直観的に分る。これは數學の關係によく類似してゐる。自明な原理とはかうしたものである。この原理を四つに區別してゐる。(a)神に對する歸依の法則、(b)同胞に對す

る公正の法則、(c)並びに同胞に對する仁慈の法則、(d)自己に對する義務の法則、即ち自制の法則である。これらの關係を適當に見出すことが徳である。

(二)この自明の法則が如何に個人意志を決定するか。この解答は甚だ明瞭でない。クラークは云ふ。人はこの自明の道徳的眞理に合致するやうに行動しなければならぬ。何故ならばかう云ふものには従はねばならぬやうに神が人間を作つたからである。若しこれに従はねば畢竟人間は不幸に終らねばならぬ。

かやうにクラークの考へは直観に基く必然觀であるが、結局、事實の法則と義務の法則とを混同してゐる觀がある。「である」云ふこと、道徳的に「しなければならぬ」云ふことを混同して、すべてを合理的必然に歸し、却つて道徳の眞性を失つたやうに思はれる。

ウォラストン (Wollaston, 1659—1724) の考へは甚だクラークに似てゐることを考へられてゐる。行爲が正しいか否かは、行爲が眞理を表はすか否かにあり、正しき行爲は眞理を肯定するものであり、正しからざる行爲は眞理を否定するものである。即ち正しき行爲は事物の眞性に従つてなされた行爲である。同時に彼は徳と幸福とは別のもので、兩者の調和は宗教的信仰に依つて求められるものであるとしてゐる。

從來英國の倫理學は理性の方面から考へられて來たが、シャフツベリー (Shaftesbury, 1671—1713)



3) は感情の方面から考へようとするのをその特異の點とする。著書は *Inquiry concerning virtue and merit* (徳及び報賞に關する考察) である。ロージャースは後のハッチソンと共に、美的直観主義 (*aesthetic intuitionism*) を呼んでゐるが無關心の感情を重視する點よりするならば、妥當であるを考へられる。

シャフツベリーの系統は三つに分けて考へられる。(一) 善の性質、(二) 道徳的知識の根源、(三) 徳と幸福である。

一、善の性質、善は個體そのものに屬する性質ではなく、より廣き全體との關係に依つて決定されるものである。即ち一組織に於ける一つの部分が、適當なる位置を占むる場合それは善である。種の善は個の善よりは高等である。例へば種が保存されんが爲めに我が子の犠牲となることは、母に取つて善である。かくて人間の場合、徳は全人類への愛情から成立することに於ける。結局正邪の標準は公共的利益であること云ふことになる。

二、我々には美を感じる能力があつて、美を愛するやうに我々を導いてゐるが、それと同じやうに我々には道徳感があつて、善き感情を愛するやうに我々を導いてゐる。この道徳感に依つて、徳の性質が了解される。實際道徳的善は感情の領域に於ては美である。何故云つて、それは全體の内部に於て、部分の適合又は調和を含んでゐるからである。道徳感に依りて、我々は正義及び節制の形式を愛する。徳の爲めに徳を愛するにあらざれば如何なる人も、有徳であることは出来ない。未來刑罰の

恐怖、又報酬の希望に依つて、眞の意味に於て人を有徳にすることは出来ないのである。

三、徳と幸福、徳は内面的に愛すべきであるが、更にそれは幸福に一致する。「惡く且つ不徳であるのは、不幸である」。これは徳は感情系統内部の調和であり、幸福はこの調和より來ること云ふ考へから證明される。感情には三種ある、(a) 自然的感情 (*the natural affections*) 例へば社會への愛情、親の親切なきであつて、公共的な善へ向けられるもの、(b) 自己感情 (*the self-affections*) 例へば怨恨、生命への愛着なきで、個人的な善に向つてゐる、(c) 不自然的感情 (*unnatural affections*) 例へば残忍の如きもので、全く悪いものである。有徳人は自然的感情と自己感情、即ち公共的な感情と私的な感情とを適度に所有する。そしてこのことから幸福が來るのである。

シャフツベリーは、心理的方法に依つて様々の感情を分析したが、この傾向はハッチソンに進み、更に間接にヒュームに影響したのである。

ホッブスの考へに基きシャフツベリーに反したのがマンドヴィル (*Mandeville*, 1670—1733) である。彼に依れば徳は人爲的のものにして自然本能のものにあらず、行爲はすべて利己の動機より來り義務の如きも利益の打算より來るのである。

ハッチソン (*Francis Hutcheson*, 1694—1747) はシャフツベリーの道徳感の考へを發展させた。又著 *System of moral philosophy* 道徳哲學の系統 (1755) に於てはハットラーの良心説を受け



てゐる。

道德感 (the moral sense) は單なる主觀的のものではなく、客觀的なものに依つて影響される。我々が他の人の善行を稱讃する場合、その行爲が立派であるから喜ばされるのであつて、それが我々を喜ばすから立派であるを判断するのではない。主觀的な快樂の外に徳なるもの、性質が存在する。ヒュームは道德に種々區別のあるのは、教育や習慣や主觀的な聯合の結果であるとしてゐるが、ハツチソンはこれに反對してゐる。何故ならばこれらのものは、道德の根據になるやうな新しい觀念を作り出すことが出来ぬからである。

合理的直觀主義に反對して彼は、理性は純粹に理論的のものであるとを説く點に於てヒュームと一致する。理性は二つの目的を比較したり、目的の爲めの方法を考へるに止つて、自ら行爲の動機となるものではないとしてゐる。行爲を決定するものは自愛 (Self-Love) と仁慈 (Benevolence) と道德感 (Moral sense) である。これら三つの冷靜なる限定者 (the three calm determinations) の中、後の二者は自然の状態に於て統一されるが、三者の悉くを調和さすものは宗教である。「冷靜」は「さはがしい激情」(irrulent passions) に對抗するもので外面的なものに煩はされざる無慾無關心の純情である。かゝる純情が行意の決定者たるべきである。

道德感の對象になるものは、公共の幸福であり、詳言するならば、最大多數に取つての最大幸福 (the greatest happiness for the greatest numbers) である。この點に於てこの考へは後の功利主

義の先驅をなす。

要するに道德感の内性は無私無關心の同情的純情であり、その外面的對象は最大多數の最大幸福を云ふことに歸着する。

十八世紀英國直觀主義者の中最も有名にして實踐的に深いのはバトラー (Joseph Butler, 1692—1752) である。著書は *Sermons on Human nature* 人性についての説教集 (1726) *Dissertation on the nature of virtue* 徳性論である。彼はクラークの先天合理的方法の確實さを認めてはゐるが、彼自身の方法は主として歸納的であつた。彼の希望する處は人性の事實の上に純粹な倫理學を基礎付けよつとすることであつた。人間の性質は單に外面的な法則に依つて行動するを云ふばかりではなく、ある理想的な原理に従つて行動しなければならぬ義務の自覺を持つてゐる。この自覺が人間性の事實であり、客觀的な實在である。

彼はシャフツベリーの社會は有機的全體であるを云ふ説に負ふ處多く従つてホッブズの考へは反對である。然し自愛よりも道德的義務を重する點に於てシャフツベリーとは別である。

自利を基本とするホッブズは社會を以つて有機的社會生活に適せざる個人の聯合から生ずる機械的な調和に過ぎないを考へた。これに反してバトラーは、個人がその本性に従つて行動するならば、社會は完全な有機的構成をなすのであり、それに屬する各員は全體の爲めに調和的に行動することを論



證してゐる。この證明には三つの方面がある。(一)人間の内部には仁慈の性質があり、これに依つて人は他人の善くあらんことを望み且つその達成されるのを見て満足を感じる。その性質は例へば友情に於て、憐愍の情に於て、親子の愛情に於て顯はされてゐる。これは全く無關心的であり、自愛と同じやうに他の人々の善事を求める。この觀察は、かゝる愛情を利害關心に歸着させようとするホッブズミ全く反對である。(二)仁慈並びに自愛とは別であつて公私の兩者に亘つて善いものを寄與する多くの感情がある。例へば社會を愛するこゝ、惡徳の成功せるを憤ることなきである。これらは公共的感情 (public affections or passions) であり、社會的調和の爲めに働く。これらは直接に他人の善を求めるのではなく、直接に自分の善を求めるのではなく、一般的幸福 (the general happiness) を増進しようとする。(三)人間は良心に従つて、彼の性質並びに行爲を是非する。私的の善と同じく公共の善をなすように勵まし、仁慈の足らざるを補ふものは實にこの良心である。

結局これらは人類は有機體であり、單なる個人の集合でなく、従つて個人の利害と社會の利害とは截然區別することが出来ない程密接な關係にあることを證明する。

良心に服従する義務なるものは、外部から課せられたるものでなく、内より來るものである。「人は彼自らに取つての法則である」云ふのは、この能力から來る。パトラーは良心を一つの能力としてゐるが、嚴密に云へば道德的行爲者としての人自身である。この良心はハッチソンの道德感との相違は、實にこの内性に存在してゐる。ハッチソンの道德感とは外部から來るものを持つてゐるから。か

くて良心は眞の自我 (true self) であり、アリストテレスの理性と同じやうなものとなる。彼自身を愛する人は理性に従ふ云ふのはアリストテレスの考へであつたが、パトラーの良心は人格の中心となり、あらゆる人間の機能を統一し整理する點に於て、アリストテレスの理性に相當するのである。

上來の諸性に依つて人間は社會的である。社會的調和を支持し、これに依つて生存するものが人間である。人間の諸性質はすべて良心の下に統率されるのであるが、それらの性質は悉く一定の任務を持つてゐるのである。恰も良心の統一する國家に於ける各員のやうなものである。これらの諸性質は何れも能動的な原理であるが、パトラーはこれを大別して三とする。

(一)個々の肉慾、感情、情念であつて、それらはそれらの各に對應する目的を持ち、それを完成して満足を見出す。饑餓の對象は食物であり、慈愛の對象は苦しめる人の救済であり、憤怒の對象は犯罪者の處罰である。これらの發動はホッブズの考へたやうに自愛の顯はれではない。則ちこれらは直接な快樂を求めてゐるのではなく、又自己の永久な幸福を求めてゐるでもない。たゞさうした個々の機能である。

(二)は自愛であつて、自己の永久な幸福を求むるために、行爲を整理する能力であり原理である。これは上に見た個々の感情とは違つて、全生涯に亘る幸福を求めようとし、この目的を達成さす爲めに個々の原理を利用する。この働きは、合理的である限り、個々の感情よりは高等であるが、若し永



久の幸福を破るやうな特殊な感情に支配されるならば、不合理であり、實に自家撞着である。

(二)は良心又は反省の原理であつて、自愛と同じやうに行爲を統率する原理である。然しそれは最高の權威を持つ。良心はその權威を他の原理、就中自愛の原理に代理させる。そして又良心は自愛とは直接に結び付かないやうな社會的義務に結合する。かやうに良心は個々の感情や衝動を支配してゐるのであるが、同時に又それらの機能に依屬する。何故か云つて人間のやうな生物にあつては良心のみが、徳を行ふ充分な動機にはなり得ないからである。良心は指導的なものではあるが、自らその力を實現することが出来ぬものである。従つてそれは多くの感情と結合して行かなければならぬし、そして又これらの感情を陶冶して行かなければならぬ。かくて良心はそれら多くの感情を自分の力に依つて均衡を保たせる。かやうにすべての感情に正しい意味を與へるのであるから、感情を抑壓しようとする禁慾主義とは趣を異にする。即ち自愛にしても良心にしても禁慾主義的ではない。自愛の場合幸福は節度に合する慾望の満足に依つて成立するから禁慾的ではない。良心の場合に於ても、各慾望と云ふものは節度に應じて満足させられ、そして又慾望自身も、よく陶冶されてゐる時には、慾望相互に統制しようとするから、決して禁慾的でなければならぬのではない。

かやうに各の感情は是認されるのであるが、すべてバトラーがこれを考へる場合、主として目的論的である。即ちかゝる感情は一般的な倫理的な目的を調和するのであり、一般的倫理的な目的は、結局良心の義務に従ひ、個人並びに社會の幸福増進である。かゝる幸福増進に役立つ限り諸の感情並びに

慾望は正しいのである。

良心の内面的な性質は義務であるが、然しそれは全體として自愛の法則を調和してゐる。良心も自愛も共に激情を抑へ、仁慈その他社會的感情の實現を求め、シャフツペリーは、現世に於て徳と自利 (self-interest) との完全な調和があると考へたが、この點に於てバトラーは著しくその影響を受けてゐる。然しバトラーはこの世に於て義務と利益とは大部分一致するが、未來の生活を考へなければその完全な一致は見出されないとしてゐる。未來の生活が不確實であるにしても良心には絶対に服従しなればならぬ。自利を超越して道徳的義務を重視することが、バトラーとシャフツペリーの相違である。

バトラーの倫理學には次の如き矛盾がある。

(一)良心は人性に於ける最高の權威である。若し自愛と抵觸するならば自愛はこれに従はねばならぬ。この點に於て徳そのものを尊重するストア派的な性質を持つ。

(二)人間は自らの永遠な利益に背くやうな行動を是認することは出来ぬ。良心の至上權はこれを自愛に譲らなければならぬ。この點に於てホッブスに従ふことになる。シャフツペリーも亦この點に於てホッブスに従つてゐる。

この二つの傾向は何うしても矛盾である。これに關してバトラーは「義務と利益とはこの世に於て大部分一致するが、然し若し我々が未來を考へるならば、全く各の場合に一致する」と云つてゐる。



そして未來に於て又全體として義務と利益との一致は全能な神の力に依つて成就するのである。即ちこの一致を人間本來の性質から説明しようと思せず、換言すれば倫理學的な原則から説明しようと思せず寧ろ神秘的な原則に依らうと思してゐるのである。若し良心が自愛が調和しないものであるとするならば、仁慈にして全能なる神は、現在のやうなこんなに強い力を良心が自愛とに附與しなかつた筈だと思ふのである。

結局バトラーの學説は宗教的教會的であつて、彼の多くの矛盾はこのこゝから起つて來てゐるものであると思へられる。彼はアリステテレスの目的論並びにストア派の自然論と基督教の神論とを結合しようとし、自利主義と嚴肅主義とを結合しようとし、プラトーン主義と快樂主義とを結合しようとし、あらゆる反對の考へを結合しようとした。然しこれは困難である。例へば嚴肅主義は如何なる考へとも妥協し得べきでない。カントは徹底的に非妥協的な嚴肅主義に立つて別の道を見出したのである。

### 第三章 經驗論の發展並びに同情主義倫理學

#### バークリー、ヒューム、アダム・スミス

マルブランシもライブニッツも共に物質を精神化し、物質を以つて渾沌たる精神的存在であると思へた。他面ロツクの批判主義は物質を全體的に否定せず、その一部を保留した。第二性質は我々から獨立に存在しないが、第一性質は我々の外部に存在するものと思へた。更にロツクは實體なる概念は傳統的に重要視されてゐるが、眞の實體は諸性質の結合であると思へた。次に考へられる問題は、ロツクの第一性質と第二性質との區別を撤廢することであつた。これがバークリーに依つて達成された。

バークリー (George Berkeley, 1685—1753) は愛蘭土に生れ Cloyne の僧正となり牛津で死んだ。重要な著書は *Essay towards a new theory of vision*, *Treatise on the principles of human knowledge* である。

ロツクに依れば、色聲香味は主觀の感覺に屬するものであつて、物自體に屬するのではない。然し延長、形状、運動は物自體に屬してゐると思へてゐる。これは正しくない。主觀を取り去れば客觀界は無くなる。存在は知覺に於て成立する。知覺されず、且つ知覺しないものは存在しない。知覺する



主觀をはなれて對象はあり得ない。存在とは知覺されることである (Esse est percipi)。かやうにして第一性質と第二性質との區別はなく、又事物と觀念との差違はない。可感的事物と云ふ語と觀念と云ふ語とは同意である。

我々の觀念即ち我々の知覺する事物は、明らかに能動的のものではない。これは何ものをも作り得べきではない。然し精神は非分割的な能動的な存在であり、それは悟性であり意志である。

精神が觀念を知覺する限り事物を生産するに云ふことが出来る。感ずるのは作るに作る。然し我々の知覺する對象は我々の意志に従屬するのではない。眼を開いた時、私は何を見、何を見ずに置かうとするかは出来ない。意志の如何に關はらず見なければならぬものだけを見るのである。従つてそれらの觀念を意のままに生産する他の有力なる精神があるべきであり、それが諸の觀念を我々に印象する。神は即ちこの精神に外ならぬ。彼はかくの如くに神の存在を證明してゐる。

かゝる觀念論は獨我論に陥る。如何にして自己心の外に他心を認めることが出来るか。又神の創造的精神が如何にして我々に感覺的觀念を與へるのであるか。すべてこれらの問題は解決されてはゐない。畢竟彼の説明は偶因論及び豫定調和説已上に出るものではない。彼は哲學者であつたと共に、徹底的な神學者であつたのであり、彼の興味も亦科學と宗教との兩面に亘つてゐた。彼は唯物論を攻撃したが、その理由とする所は、單にそれが理論的誤謬を含むと云ふのみならず、異端の根源をなすに云ふことを加へてゐるのである。従つてそれは純粹に科學的ではなかつたのである。

「物體は存在しない」の觀念論者は云ふ。「精神的實體なるものは存在しない」と唯物論者は云ふ。この二つの反論に對して、ヒュームは「人間の精神はかゝる實體論的な問題を解決し得るか」の疑問を提示してゐる。

ヒューム (David Hume, 1711—1776) はスコットランドの人であり、重なる著書は "Treatise on human nature" である。ヒュームに依れば、すべて深遠なる哲學は通俗的な迷信を混有してゐる。眞の知識を構成するには僅め人間悟性の性質を批判しなければならぬ。即ち精確なる悟性能力の分析を試み、これに依つて傳統的に哲學が取扱へる深遠なる問題は、到底我々の悟性に依つては解決し得べきでないことを明示しなければならぬ。

悟性に關するヒュームの考は次のやうである。我々の知覺は二種に區別される。一つは觀念又は思惟であり、他は印象である。印象は明確にして生氣に満ちてゐるが觀念には生氣が乏しい。我々が見聞し、愛憎し、意慾する場合それは生氣に満ちてゐる。然し思惟はさうではない。思惟は一見自由にして拘束しないようであるが精細に觀察するならば狭い限界内に幽閉されてゐる。それは經驗に依つて與へられた材料を組み合せたり、置きかへたり、増減させたりするに過ぎない。従つてあらゆる思惟の材料は感覺から派生される。これらの材料が結合するには一定の結合法則がある。それは類似と時間的並びに空間的近接と因果とである。然しこゝに一つの問題がある。これらの原理、就中因果は先天的であり、あらゆる印象に先き立つものであるか、又經驗的であるかの問題である。カントは先



天的であるとし、ヒュームは經驗的であるとした。これが二つの系統の根本的相違である。撞球の第一球は第二球に運動を傳へ、これに依つて第二球は一定の方向に動く。經驗はかくの如く教へる。運動並びにその方向に關して我々が先天的な知識を持つてゐるのではない。我々が原因と呼んでゐるもの、結果と呼んでゐるものとの間には、先天的に考へられるやうな必然的關係があるのではない。結果は原因とは別であり、従つて原因中に結果を見出すことは出来ない。かくて因果の原理も亦感覺から派生されるものである。

ヒュームはこの考を歴史の過程に適用し徹底的な決定論を持つてゐる。ホッブス並びにスピノーザと共に彼は實證的歴史科學の創設者であり、その根據となるものは、必然的な人間行爲の原理である。同じ動機は同じ行爲を惹き起し、同一出來事は同一結果を生ずる。野心、貪慾、自愛、虛榮、友情、寛容、公共精神は歴史と共に始まり現在も存在しあらゆる行動の根源となつてゐる。歴史の主要な目的は人性の普遍一般の原理を發見するにある。

ヒュームの心理學は多くの直觀主義者の研究結果を利用することが出來た爲めに、ホッブスの心理學よりは遙かに卓越してゐた。即ちヒュームはホッブスと異り、社會的感情並びに同情、更に道徳的義務感の存在することを承認した。彼は道徳的信仰を、自利と慣習と同情との混合せる産物と考へ、ことに同情を以つて社會義務感の根柢であるとした。この點に於て彼の倫理學説は同情的自然主義 (sympathetic naturalism) と名けることが出来る。同情を重視する點は特にホッブスと異なる點であ

る。

經驗的方法を倫理學に適用して、ヒュームは善惡の根源は感情であるを考へた。即ち快の感情は善の根源であり、苦痛の感情は惡の根源となるのである。道徳性は理性から生れるものではなく、感情から生れる。徳とは行爲及び性格を熟考することより生ずる満足の感情に外ならぬ。一行爲、一性格を熟考すると、我々は直接の快感又は苦痛を感じるが、この感じが徳である。それは恰も一つの繪畫を熟視することに依つて生ずる直接の快感が美感であると同様である。然し道徳的快感 (the moral pleasure) は自利の感より直接に起るものではない。道徳的快感が他の快感と異なるのは、無關心性 (disinterestedness) である。例へば「敵の善良な性質は我々に取つては有害であるが、それでも我々は尊敬せずには居られぬ。道徳的に善惡を決定し得るのは個人的利害を離れて一性格が一般的に考へ得られる時のみに於てである。」

かやうに道徳は道徳感から生れるのではあるが、道徳感は更に根本的な人間の感情から生れるとする點に於て、ヒュームはハッチソンよりも一層根本的であると云ふことが出来る。即ちこの根本的感情は自利 (self-interest) の同情 (sympathy) と慣習 (custom) の様々な結合より生れるのである。

ロツクに從つてヒュームは快と善、苦と惡とは同視してゐる。然し行爲の遠い結果である快苦と、道徳的に依つて生ずる直接の快苦とを明確に區別しなければならぬ。この直接の快苦が道徳的是認 (moral approbation) と否定である。道徳的是認である快樂は、(a) 一行爲がある人々に與へんこ



してゐる快樂に對する同情から生ずるか、(b)又は一般的な人間幸福に對する同情と結合せる慣習及び傳説に關聯して生れる複雑な感情の產物であるか、二者何れかである。何れにしてもそれは同情に起因する。同情は人性の根本的性質である。

道徳的眞理には二つの根據があつたのであるが、それに對應して又實に二種の徳がある。(a)自然的な徳、即ち寛容、温和、穩當、中庸、深慮、公正なきの諸徳であつて、これらを諸徳の行爲よりして利益を受くる人々に同情することから、本能的に行爲者を喜ばす。これらの諸徳は自然本能的に人間に具はるのである。(b)人爲的の徳、これは半ば慣習傳説より、半ば人間に對する一般的同情よりして、直接な快感を與へる。例へば正義の如きは人爲的の徳の最も重要なものである。それは人間の本性から來るのではなく、慣習傳説に依つて養はれるのであり、その結果社會全體の利益を求めようとするからである。又個人的感情からはその人を憎みながら、教養に依つて、その人に對し正しく行爲することがあるからである。

結局ヒュームに依れば精神的活動の主要なる原理は快苦である。云はゞ心理學的快樂主義 (psychological hedonism) である。道徳は快樂であるが、快樂は徳行に依つて利を受ける人に對する同情より生ずる。慣習と教育はこの同情を強めるに役立つ。同情は思考に依つて普遍化され、一般公共の利益 (public utility) を考へるやうになり、これを徳行の第一標準と考へるに到る。かくしてヒュームはかの心理學的快樂主義を基礎とする功利主義 (utilitarianism) の先驅者であるとするこゝが出来

來る。

自然主義的方法は利己主義に墮するか、然らざれば良心を不可解な本能と考へるに終るが普通である。ヒュームの倫理學は第一の缺點に墮するこゝにも、ある程度に於て第二の缺點にも陥つてゐる。何故と云つて、彼は何故に自然的な徳が成立するかの理由を説明し得ないからである。我々はヒュームは純粹な同情を以つて社會の能動力であること考へた點に於て、ホッブスよりも優つてゐることを前に考へた。然しヒュームは行爲者の快感を行爲の動機と考へる點に於て、甚だしい利己主義に陥つてゐると考へねばならぬ。彼は眞の善は客觀的な善であり、このこゝは快感を離れ、義務の觀念に立脚して實現されること云ふことを忘れてゐると思はれる。

ヒュームのかゝる倫理説は二種の進路を誘導した。一つはこれに反對するものであつて、カントの嚴肅主義がそれであり、他は彼の功利論を積極的に進展させた功利主義である。

然し更に他の一つの方向は、ヒュームが心理學倫理學の全野に向つて發生的方法 (the genetic method) を開いたことである。即ちそれは過去の歴史を追跡して現在の狀態を説明せんとする方途である。人爲的な諸徳は慣習、傳説、教育の產物であること云ふのはこの考への起源をなす。この方法は自然主義の重要な方法であつて、ダーウイン並びにスペンサーを通して今尙各種の研究に使用されてゐるのである。



アダム・スミス (Adam Smith, 1723—1790) の主要なる著書は *The wealth of nations* (富國論) 並びに *Theory of moral sentiment* (道徳感情論) であり、就中前者に於て有名である。彼も亦ヒ ユームと同じやうに道徳感情の根本的要素は同情であると考へた。然しヒュームが重視した同情的快樂が道徳的効果に取つて重要であるとは認めなかつた。同情の念が基礎になつて、適合の感が生れ、これが道徳的判斷の基礎をなす。道徳判斷は毀譽褒貶はなれ心内の聲即ち良心の聲に依つて生れる。この點に於て直覺主義的である、同情的直覺主義と云ふことが出来る。

適合の感 (*the sense of propriety*) は道徳的判斷の最も本質的な要素である。道徳的判斷は他の人々の性格並びに行爲に向つて下されるが、この場合、適合の感は、他の人々の感情に對する同情から生ずる。即ち判斷をする人は判斷される人の身になつて見る。そしてその人ミ同感を持ち得る云ふ自覺が出来るならばそれが適合である。そしてこれに喜ばしさを感ずる。苦痛に對する同情でさへも同情し得ると云ふ點に於て喜ばしさがある。かゝる同情の一致が道徳的是認の基礎である。

同情の感が道徳的是認を基礎付けるが、更に進んでそれは道徳的行爲の効績を感ずる。我々は感謝の對象になるべき人又は行爲に對して効績を認める。効績の感は二つの感情の複合から來る。(一)は行爲者の感情に對する直接の同情であり、(二)はその行爲に依つて利益を受くる人々の感謝に對する間接の同情である。同時に不正なる行爲に對しては反情又は反感を生ずる。これに依つてかゝる行爲者を罰しようと思ふ。これが正義の根源的な要素である。社會の公安を維持せんが爲めに罰を考へる

のは正義に取つて二次的な要素に過ぎぬ。

自らの行爲に對して道徳的判斷を下さんとする場合、我々は自己を二つに分ける。見る我と見られる我とに分れる。見る我が見られる我を判斷する。外部から見えてゐる判斷者は精密に事實を知らぬ爲めに判斷を誤る。然し内部から見ると我は、誤られたる毀譽褒貶をはなれて、自らを賞罰する。そして外部の賞讃をはなれ「賞讃に値するもの」(*praiseworthy*) と云ふ感じが發達するに到る。これは内部にあつて見てゐる人即ち「胸中の人」(*the man within the breast*) の自覺である。然しこの「胸中の人」は外部の人々の批難暴力に依つて混亂に陥ることがある。従つて「胸中の人」は正しき外部の見る人の存在を要求する。この正しき外見者の存在しない場合又は遠い處にしかない場合には道徳的な感情は弱り且墮落する。例へば國際道徳が低級であり、黨派的な徳性が個人の徳性に比して低劣であるのはその爲めである。

「胸中の人」の考へは情念や私慾の爲めに歪められ、又「外部人」の説に依つて動かされる。これを救ふものは、外部に與へられてゐる「道徳の一般法」(*general rules of morality*) である。これは人類のあらゆる道徳的經驗から構成されたもので、これを尊敬することが「義務感」である。然しこの考へは道徳的標準はそれ程嚴密な普遍的なものではないと云ふアダム・スミスの根本的な立場と矛盾することにならざるを得ない。



## 第四章 批判的先驗主義——カント

## 第一節 純粹理性の批判

カント (Immanuel Kant, 1724—1804) は普國ケーニッヒスベルグに生れ、一七五五年同市大學の講師となり、一七七〇年教授となり、一七九七年まで講義をつゞけ、名聲と高齡とに於て一八〇四年に長逝した。生涯國を出で娶らず、家事の煩ひを離れて規則正しき日課を墨守した。古代哲學者の理想とせる生活を實現するに共に、快活な性情は又ストア派的賢人の嚴格さを柔けてゐる。主要なる著書は三つの批判である。「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft)「實踐理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft) 并びに「判斷力批判」(Kritik der Urteilskraft) である。

「純粹理性批判」は初めに「知識は何ぞや」を問題にしてゐる。一つの觀念、例へば人、地球、熱云ふが如きは知識ではない。知識たるためには、それら各の觀念は他の觀念と結合しなければならぬ。即ち主語と容語とから成る判斷とならねばならぬ。「地球は遊星である」云か、「熱が物體を膨張さす」の如きである。かくて知識はすべて判斷である。然し判斷は常に必ずしも知識ではない。

判斷には分析判斷と綜合判斷との二種がある。前者は新しいものを加へず、觀念を分析するのみである。例へば「物體は擴る」の如きである。容語「擴る」は何ごをも主語に附け加へない。従つて

これは新しいものを語らず、新しい知識を増さない。これに反して地球は遊星である云ふのは綜合判斷である。地球の觀念に新しい容語即ち遊星の觀念を結合さすからである。遊星の觀念と地球の觀念とは不可分である云はれない。地球の觀念とそれとを結合さすには、實に數千年を要したのである。故に綜合判斷は我々の知識を饒かにし擴張し、且つ増加させる。

然しすべての綜合判斷が悉く科學的知識ではないのである。科學的知識を構成する爲めには判斷は普遍的でなければならぬ。主語と容語との間に建設される結合關係は、偶然ではなく、必然的でなくてはならぬ。「今日は暖い」は明かに綜合判斷である。然しそれは偶然的であり、一時的である。それは明日は寒いかも知れぬからである。故にそれは科學的命題ではない。然し「熱が物體を膨張さす」云ふのは、今日の如く明日及び數千年後も眞である事實を説明してゐる。即ちそれは普遍必然事實を説明してゐるのである。

然し我々はこの命題が常に必然的に眞であることを肯定する如何なる理由を持つのであるか。經驗が總ての場合を我々に示すのであるか。又我々の觀察の彼岸に、熱が物體を膨張させないと云ふ場合が存在しはしないか。經驗は常に制限されてゐるのであるから、必然性と一般性を與へることはさうしても出来ない。故に後天的判斷、即ちたゞ經驗にのみ依る判斷は科學的知識を構成しない。科學的たらんが爲めには、判斷は先驗的基礎に依らなければならぬ。それは先天的判斷でなければならぬ。數學や物理學や形而上學は先天綜合判斷から成立する。かくて知識は先天的綜合判斷として定義



するここが出来る。これが知識は何ぞやと云ふ豫備的な疑問に對するカントの解答である。

如何にして我々は先天綜合判斷を構成することが出来るか。他の語で云へば如何なる條件の下に知識が可能であるか。カントの批判が解決しようとする根本問題はこれである。感覚が判斷の材料を供給し、理性がそれ等を結合するに必要なセメントを與へるならば、それは可能である。カントは答へる。例へば「熱が物體を膨張さす」と云ふ命題に付いて考へて見る。この命題は二つの要素を含む。

(一) 感覚に依つて與へられた要素、即ち熱、膨張、物體。(二) 感覚から與へられず、たゞ知力から生ずる要素、即ち熱と物體の膨張との間に建設される必然的關係である。各科學的判斷は必ず感覺的要素と先驗的に必然な要素を含む。感覺的要素を否定する合理主義者は、生官の人が色の感覺を持たず、従つて光の概念を持たない云ふ事實を見落すものである。合理的な先驗的要素を否定する感覺主義者は甚だ純化せる感覺も、彼に科學的概念を示すことが出来ない云ふ事實を忘却する。批判主義はこの極端な二つの理論の中間に一つの地位を占有し、判斷の構成に於いて感覺の役目と先驗的理性の役目との兩者を承認しようとする。

かくて純粹理性の批判は(一) 感覺性の批判と(二) 悟性の批判とに區別される。前者が即ち先驗感覺論であり、後者が先驗論理學である。

### 第一款 感覺性の批判又は先驗感覺論

知識は感覺と悟性との協同産物である。然し感覺は與へられたる感覺素材でなく、その形式(即ち直觀の形式—時間、空間)に依つて整理されたものである。換言すれば感覺即ち直觀は感覺素材と時空の形式とに依つて成立するものである。従つて先驗感覺論は時間空間の性質を批判する。

更に詳言するならば、感覺即ち直觀が悟性の活動に材料を與へるのであるが、この材料はすでにある形式に依つて整理されてゐる。例へば織布は糸に依つて織られたものであるが、糸自身は既にある形を具へてゐる。糸は何の定形もなき渾沌の質料ではない。糸自身の形式を批判しようとするのが先驗感覺論であり、實に時間空間の性質に對する批判である。一握の雪に手の影が印されるように我々は感覺素材に對して主觀的な形式なる時間空間の形式を印象附ける。この時空は不變な主觀的な形式であつて、一般的であり、先驗的であることを證明するのが先驗感覺論の目的とする處である。

然らば感覺素材は何から生れて來るであらうか。カントはこゝで物自體を假定する。物自體とは感覺素材を與へる何物かであるが、それは主觀の彼岸にあるが故に、何ものであるかは知ることが出来ない。主觀的な如何なる制限も與へることは出来ぬ。若し與へるならばそれは物自體でなく主觀の産物に過ぎないからである。物自體の假定なくば、カントに入る能はず、又これあつてはカントに止る能はず云ふ批評はこの點より來るのである。



時間空間が何うして普遍一般の形式たるこゝが出来るか。空間に關しては次の四理由を擧げることが出来る。(一)空間は外界経験を抽象して構成された概念ではない。何故ならばすべての外界経験は空間を豫想しなければ成立しないから。(二)我々は空間中に何一つ存在するものはないと想像することは出来るが、空間そのものが無いを考へて見ることは出来ぬ。それは空間が経験に依つて成立するのでなく先驗的な一つの觀念だからである。(三)我々が空間を考へる場合、空間はたゞ一つである。各の空間は全空間の一部であつて種類ではない。各空間の觀念が先きに存在してそれから全空間が成立するのでなく、全空間の觀念があつて後にその部分が分けられる。即ち空間は各物體の關係を規定する一般的な概念でなく純粹直観である。(四)空間は無限な所與量として表示される。空間はその中に無限の部分を含むが、概念はその中に無限の事物を含むことは出来ぬ。

時間に付いてもこれと同じように先驗性を確めるこゝが出来ぬ。然し空間は外界の経験に關係するが時間は内界の経験に關係する。即ち精神の現象はすべて時間の中に顯はれるからである。然し外界経験も結局精神の経験であるを云ふ點に於いて、時間は空間よりも精神に取つて根本的である。これが後の時間の圖式論の根據となる。

## 第二款 悟性の批判又は先驗論理學

カントは知識を感覺と悟性とに區別した。感覺は感覺的觀念を作り、悟性はそれを精練する。更に

彼は悟性を判斷力、即ち一定の先驗法に依つて觀念相互を結合する能力と、一般的理念(狹義の理性)に依つて判斷を整理する能力との二つに區分してゐる。故に悟性に關する問題は判斷力(悟性)の批判と狹義に於ける理性の批判とに分けられる。前者は先驗分析論であり、後者は先驗辯證論である。

### 一 先驗分析論

感覺が時空に於て萬物を感ずるやうに悟性は一定の形式又は一般的概念(例へば因果の如き概念)に依つて多くの判斷を構成する。かゝる概念はアリストテレス已來範疇(Category)と呼ばれてゐるものである。カントはこの概念を純粹悟性概念と名け、それを先驗的に思考能力に具備してゐるにしてゐる。例へば多くの純粹悟性概念の中、因果なる概念は最も重要であるが、これに對するヒュームとカントとの間には大なる相違がある。ヒュームに依れば因果とは常に綜合する事實を因果の形に於て考へようとする我々の習慣の結果に過ぎないとする。従つて因果は我々の偏見に過ぎないのであるが、科學に向つては必要である。然し最も正確なるべき哲學的認識に向つては價値を持たないとする。カントも亦因果が二つの事實間の必然的關係であることを認むる點に於てはヒュームと同じである。然しカントはその確實性を擁護し、それは經驗より派生されず、全く先驗的であることを主張するのである。恰も時間空間が主觀の形式であつて、認識の對象でないやうに、純粹悟性概念も亦悟性の先驗的機能であり、認識の方法であつて、その對象ではないのである。



カントは如何にして純粹悟性概念を誘導し得たか、彼は形式論理の判断論中にその暗示を得たのである。即ち判断は分量よりするならば、全称判断、特稱判断、單稱判断の三種となり、性質よりするならば、肯定判断、否定判断、無限判断の三種となり、また關係よりするならば、定言判断、假言判断、選言判断の三種となり、様相よりするならば蓋然判断、正然判断、必然判断の三種となる。これらの判断の各から、一つづつ、の範疇を見出すことが出来る。即ち全称判断よりは全體性、特稱判断よりは雜多性單稱、判断よりは單一性、肯定判断よりは實在性、否定判断よりは絶無性、無限判断よりは制限性、定言判断よりは實體性、假言判断よりは因果性、選言判断よりは相互性、蓋然判断よりは可能性、正然判断よりは現實性、必然判断よりは必然性、かく四類の各に三種を含むが故に範疇の数は十二を數へることが出来る。圖示すれば次の如し。

判断		範疇	
一、分量	全称的 凡ての甲は乙なり……………	全體性	
	特稱的 ある甲は乙なり……………	雜多性	
	單稱的 此甲は乙なり……………	單一性	
二、性質	肯定的 甲は乙なり……………	實在性	
	否定的 甲は乙ならず……………	絶無性	
	無限的 甲は非乙なり(形式は肯定、内容は否定)……………	制限性	

三、關係		實體性	
	定言的 甲は乙なり……………	因果性	
	假言的 丙が丁ならば甲は乙なり……………	相互性	
	選言的 甲は乙なるか丙なるかなり……………	可能性	
四、様相	蓋然的 甲は乙ならん……………	現實性	
	正然的 甲は乙なり……………	必然性	
	必然的 甲は乙ならざるべからず……………		

四類十二種の範疇は、その結構整然であるが、均齊を變ずるカントの整然慾に拘束され、却つて思想の眞を失つてゐるとも考へられてゐる。例へば無限判断を數へ、これより制限性の範疇を誘導してゐるが如き、シヨウベンハウエルはこれを偽窓と呼んでゐる。又これら整然たる範疇群は、恰も算筭の引出しのやうに秩序よく並んでゐるが、それらの内而關係が考察されてゐるのではない。その企ては寧ろヘーゲルの爲めに殘されてゐるやうである。然し、量に於て、多と一とを綜合すれば全の範疇を得べきであり、質に於ては實體と因果とを綜合して、相互性の範疇を得べきであり、この間に辯證的綜合の契機を暗示したことは特に注意すべきである。

十二の範疇は四つの根本範疇に歸着され四者の中關係の範疇が最も重要である。如何なる判断も結局關係をあらはすからである。然し更にこれらの範疇の根源に遡ればそれは結局自我の統一性に歸着する。自我若しくはその統一性が、即ち先驗統覺であり、又意識一般である。

直観は雜多な内容を提示し、悟性概念はこれを整理する型を提供するのであるが、この内容と形式



とは如何にして結合されるであらうか。即ち悟性は、如何にして感覺的内容を把握することが出来るか。これに答へるものが純粹悟性の圖式論である。時間は直觀の形式であるが、それは空間の如く感覺的な事物に屬するのではなく、純粹悟性の抽象的な性質を多量に含んでゐる。時間は純粹悟性との類似に依つて感覺と悟性との中間に立ち、一つの註釋者となり兩者を結合させる。即ち悟性は時間の援けに依つて判断を構成するのである。瞬間の系列が分量として考へられるならば、時間は分量の概念を表はす。全體性なるものは時間の全瞬間であり、多様性なるものは瞬間の或る數に依つて表はされ、單一なるものは一瞬間に依つて表はされる。又時間の内容は性質の概念を象徴する。肯定は出來事に滿されたる時間であり、否定は何事も起らざる時間である。同じように時間は又關係の概念を象徴する。時間に於ける永久不變なることが實體性を表はし、瞬間の連続が因果を表はし、同時が相互性を表はす。最後に時間は又様相の概念を象徴する。時間の條件に合するものが可能であり、一定の時間に存在するものが現實であり、永久のものが必然である。かように時間は純粹悟性概念に向つて圖式として役立つ。これが純粹悟性の圖式論である。

圖式論に依つて悟性の概念が經驗的な感覺内容にあてはめられる理由が成立する。かくて自然界の根本法則、即ち自然科学の基本法則を確立することが出来る。範疇の四類に從つて自然科学の基本法則も四種に分れる。(一)量の立場よりするならば、自然の現象は一定の量を持つのである。即ち總て空間中に現はるゝ現象は一定の擴りと一定の時間を持つ。直觀の公理 (Axiome der Anschauung)

即ち、總ての現象は直觀に從つて延長的量である云ふのはこれである。(二)質の立場よりすれば、すべての現象は内包的量即ち度を持つ。これが知覺の豫料 (Anticipation der Wahrnehmung) である。(三)關係の立場よりするならば、すべての經驗は知覺の必然的結合に依つて可能である。これが經驗の類推 (Analogen der Erfahrung) である。これが三つの類推を含む。第一類推、實體恒存の原理、現象のあらゆる變化中に於て實體は一貫し、その量は増減せず。第二類推、生起の原理、すべての變化は原因、結果、結合の法則に從つて生起す。第三類推、相互性の原理、すべての實體は空間中に於て同時に知覺され得る限り、全く相互作用の状態にある。(四)様相の立場よりすれば、經驗の形式的條件(時間、空間並びに概念)に一致するものは可能であり、經驗の實質的條件(感覺)と結合するものは現實的であり、かゝる結合が經驗の一般的條件に從つて、決定さるゝものは必然的である。これが經驗的思惟一般の公準 (Postulate des empirischen Denkens überhaupt) である。

これらの範疇並びにそれより來る原理はすべて先驗的であり、悟性は己れの内性よりこのものを惹き出すのであつて、決して外部より受け容れたものではない。それは現象中に見出されるのではなく、悟性が現象の上に課したのである。これらの結論は先驗論理學として最も重要である。

## 二 先驗辯證論

悟性の判断は個々の事實に對する判断であるが、全體的なるものに對する判断ではない。全體的な



るもの、判断をカントは理念と名け、悟性の判断と區別してゐる。理念の能力は知力の世界に於ける最高の活動であるが、カントはこれを狭義の理性 (die Vernunft) と呼んでゐる。理性は蓋し古代のヌースである。理念は宇宙と靈魂と神との三つであり、云はゞ絶対そのもの、觀念である。理念は先験的であつて、時空の先天直観及び十二範疇とその性質を同じくする。時空の直観が感覺の印象を整理し、範疇が直観を整理するやうに理念は無限に與へられる判断を整理して一つの系統に組織しようとする。従つてこの理性は最高の綜合力である。外的感官は、時空の先天直観に依つて外界の現象を構成し、悟性は範疇の助けに依つて科學的の命題を作り、最後に理性はこれ等の材料を宇宙と云ふ理念に統括して宇宙學を構成しようとする。これと同じ様に内的感官も一團の事實を我々に與へ、悟性がその概念を作り、理性がその材料を靈魂なる、一理念に統括して茲に心理學を構成する。この内外二つの全體を統括する理念が神であつて、これが神學を構成するのである。

時間空間は知覺されたる對象ではなく知覺するもの、狀態であり、範疇は知識の對象ではなく、知識の方法であるやうに、宇宙と靈魂と神とは理性の先験的綜合であつて、主観から獨立せる對象ではない。従つて客觀的對象そのものを示すと云ふことは理性に取つては出来ないことである。理性は現象の外何ものも知らない。然るに絶対全體としての宇宙、靈魂及び神は現象ではないからである。

獨斷論は絶対を知らうとするがそれは誤りである。それは天が地平線に接觸するを見て、接線の方へ進めば天に達せられると思ふ兒童の誤謬に類似してゐる。天は物自體であり絶対である。目の錯覺

に依つて對象であり、經驗することが出来ると思はれるけれどもそれは不可能である。兒童が進むに従つて窮りなく地平線は後へ退く。それは恰も絶対に達し得られるやうに見えて事實達することの出来ない理性のやうなものである。獨斷論はこれを誤る兒童である。かゝる錯覺はあらゆる理性的存在者に行き亘つてゐる。然し茲に獨斷論者と批判主義者との間に一つの區別がある。即ち獨斷論者はそれに欺かれるのであるが、批判主義者はそれに欺かれないのである。

第一、純粹理性の論過 (合理的心理學の批判)。デカートやライブニッツやウオルフの考へた様な合理的心理學は一つの論過に依つてゐる。即ち純粹理性の論過 (Paralogismen der reinen Vernunft) である。デカートは「我思ふ故に我あり」と云つてゐる。我思ふと云ふのは私の思考の論理的主体である。云ふと意味する。然しこのことから私が一つの實體であるを推定することは出来ない。論理的主体と形而上學的主体とは別である。「地球は遊星なり」の判断を私が下す時、この命題の論理的主体はこの命題を構成する私である。然し地球は實在せる主体である。デカートの「我思ふ故に我あり」は一つの論過である。何となれば論理的主体の我と、實在する主体の我とを混同するからである。この場合形而上學的に私は自我なるものを知らない。たゞ論理的主体として又判断から離れることの出来ない一つの觀念として、更に又總ての知力作用に必ず件ふものとしてのみ我を知るのである。それ以上私は自我に付いて何ものをも知ることは出来ない。自我を判断の主体とすると同時に自我を判断の對象にすることは出来ない。これは時間空間が見られると思ふのと同じ誤謬である。時



間空間は感覺の形式ではあるが感官の對象となることのない先天觀念である。同じやうに我思ふも無くてはならぬ條件としてあらゆる他の判断に先き立つ先驗判断である。判断するものは私なるが故に私は自我に關して形而上學的に判断することは出来ない。人は判官であり同時に訴人であることは出来ない。かやうにして靈魂を一つの實體とするのは誤謬である。

これと同じやうに人間の魂靈が單純なるものであり、非物質的であり、不死のものであることを證明することも出来ないのである。

第二、純粹理性の背反律（合理的宇宙論の批判）。かく合理的心理學を論破した後でカントはウォルフの思想に依る合理的宇宙論を壊さうとした。ウォルフの宇宙論は宇宙なる理念を主觀の形式とせず、思辨の對象としようとしてゐる。量、質、關係、様相の立場から宇宙なる觀念を考へるならば我々は四つの背反律に達着する。この背反律の各は共に相反する學說であり、その一つが説明されると同じやうに他のものも説明されるのである。

一、量の背反律。理性は宇宙が量的に有限であることを證明すると同時に、又無限であることを證明する。

立論。世界は時間空間に於て制限されてゐる。

證明。かりにさうでないを假定せよ。全體として世界は部分から出来てゐる筈である。これらの部分は、數に於て無限な筈である。従つて部分の繼續的加算には無限の時間を要する。然し經

過した時間は無限ではない。従つて總額をなす部分の數は有限でなければならぬ。それは無限數の部分を加へることは出来ぬからである。かやうにして世界は時間空間に於て有限である。

反論。世界は時間空間に於て制限されず。

證明。さうでないとするならば、世界の限界の彼岸に更に無限の空間があるべきである。何故ならば、空間の觀念は如何なる限界をも許さないから。従つて我々はこの世界を、それを圍む無限の空間との關係を考へなければならぬ。即ち認識の對象と、對象にならぬものとの關係を考へなければならぬ。然しこれは不可能である。關係は空間中に於ける事物間には求められるが、空間と物との間に關係は成立しない。故に世界は無制約である。又世界が初めを持つならば内容のない時間に依つて先行されてゐる筈である。即ち、それは何ものにも先行されてゐないことである。内容のない時間は無に等しいから。かくて世界は無限である。

## 二、質の背反律。

立論。物質は多くの單一な要素、即ち原子から成立する。

證明。かりにさうでないとし、物質は部分から出来るとし、その部分が又部分から出来るとしかくて無限に進むを假定する。然らばそれは無に達する。然し無からは何ものも構成されない。従つて物質は分つべからざる單一なる要素即ちモナッドやアトムから出来てゐなければならぬ。反論。物質は限りなく分けることが出来る。（如何なる複合體も單一な部分から出来てゐない。世



界には単一な實體云ふものはあり得ない。

證明。この證明は容易である。原子が物質である限り延長を持つ。それは分けることが出来ぬ。延長のないものは物質ではない。故に単一なる物質的要素なるものはあり得ない。

### 三、關係の背反律。

立論。世界には自由原因がある。

證明。現象は必然法に依つて結合されるを假定する。この假定に依つては第一原因に達することは出来ぬ。充足理由の原理に依るならば、一つの出来事はあらゆる原因を具備しなければならぬ。然しこの假定に依れば第一原因を缺く。これなくんば現象はない筈である。然し現象は事實起つてゐる。故に第一原因は存在する。即ちそれに先行する原因のない原因、自由原因は存在する。

反論。現象は必然的に結合する。(自由と云ふやうなものはない。)

證明。かりに自由原因があるを假定する。それは活動の最初には活動しない状態を假定する。活動し活動しない状態を結合さすことは出来ない。従つて自由原因の如きは架空の構想に過ぎぬ。

### 四、様相の背反律。

立論。世界の内か又は外に、世界の絶對原因又は必然的存在がある。

證明。この證明は自由原因の存在に對する證明と大體同じである。世界は結果の連続である。各の結果は原因を豫想する。従つて第一原因を豫想する。それは偶然ではなく、必然的なものでなければならぬ。

反論。世界の内にも又外にも世界の原因として如何なる必然的存在もあり得ない。

證明。若し世界の内部に必然的なものありとするならば、二つの場合が考へられる。(一)それは世界の初めに存在する。(二)それは現象の系列と一致する。(一)について考へて見る。初めなるものは時間の瞬間である。それに先行する瞬間のない瞬間である。然し時間は限界のないものであるからこれは成立しない。故に世界の初めに必然的存在者(神)があつたのではない。(二)について考へて見る。汎神論者は世界そのものを必然的存在である云ふ。然し世界は相對的、偶然的なもの、總體である。かゝるものを持つて必然的なものを構成することは出来ない。恰も百の愚人が一賢人になり得ぬと同じである。

又必然的なものが世界の外に存在する。それは時間空間外に存在することになる。然しこのものは世界の初めである。さうである限り、それは時間に屬し現象に屬する。然しそれは時間空間の外にあることになる。これは矛盾である。

かくて必然的存在者は内在の形に於ても超越の形に於ても存在しない。

この第四の背反律は宇宙論の問題であるよりも、神學の問題である。従つてこのものを契機として



合理的神學の批判に進むべきである。

第三、純粹理性の理念（合理的神學の批判）アンセルムス、デカートの考へてゐる神の實體論的證明は、神の觀念から神の客觀的存在を論斷しようとしてゐる。これは貧乏人が百圓の觀念を持つから云ふ理由に依つて、懷中に百圓ありさするのと同じ誤謬である。この反論はガウニロがアンセルムスに加へたものと同じである。

神の宇宙論的證明は世界の第一原因として神を考へる。即ち第一原因なくば因果の無限の系列はないとするが、然しそれは誤りである。何故ならば偶然なるもの、系列ミ、必然的なる第一原因ミを結び付けるミ云ふことは不可能なことだからである。偶然なものミ必然なものミを結び、相對的なものミ絶對的なものミを結ぶことは不合理である。たゞこの證明を許すにしても第一原因ミとしての必然な存在が、神學に於て神ミ呼ばれてゐる人格的存在であるミすることは出来ない。

神の目的論的證明又は物理神學的證明は、自然に顯はれてゐる目的性から聰明な創造者の存在を推定しようとする。この證明は人間を感動させ易いのであり、説教者は他の理由よりもこれを撰ぶことは得策である。然し科學的の立場からするならば、これは何の價値をも持たない。(一)それは可感的なものから超感的のものを推定しようとするからである。(二)それは物質の創造者なる神の存在を認めようとするからである。(三)更にそれは無謀にも宇宙を以つて時計や家屋に比較するからである。(四)尙又目的性とは抑も何であるか。目的ミは物自體に結合してゐるものであるか。又我々が勝手に

物の上に加へた目的の性質ではないか。即ち目的性は物自身の性質でなく主觀の附加物であるべきである。この附加物を以つて神の存在を證明しようとするのは誤りである。

神の道德的證明は道德的秩序の中にある目的性により、更に道德法の存在により、更に又良心並びに責任感情の事實よりして神の存在を證明しようとする。これは實踐理性の上から考ふべきであるが純粹理性の立場よりするならば、上の目的論的證明の弱點を具へてゐるのである。

約言するならば純粹理性ミとしての知識は、無神論に到着すべきでもなく、又有神論に歸着すべきでもない。更に又それは唯物主義に進むべきでもなく、靈魂の自由を證明するでもない。即ちこの問題の解決は形而上學の問題たるべきである。我々は我々の直觀や概念や理念に幽閉されて、知覺し、判斷し、且つ考へるのであるが、それはたゞ現象のみに限られるのである。即ち我々は對象ミ主觀ミの間に存在する關係を知るのみである。對象自體は全く知ることの出来ないものであり、主觀は現象ミとしてのみ知らるゝのであるが、その實質は永遠に神祕の幕に閉ざされたものである。我々が呼んで世界ミなすものは世界自體ではない。それは感覺ミ思惟ミに依つて嚙造され、變形されたる世界である。それは二つの解らない世界の關係であり、假定の假定である。

## 第二節 實踐理性の批判

### 第一款 純粹理性と實踐理性との關係



純粹理性批判は我々を懷疑的にするのではあるが、然しそれがカントの目的ではない。全精神能力に對して、理性に適當な地位を與へようとするのが彼の希望である。純粹理性の地位は從屬的なものであり、その作用は整理し規制するのであつて、構成したり創造したりするのではない。意志が我々の能力に萬有の根底を作る。これがカント哲學の主要な點である。純粹理性は避け難き背反律に終り、我々を懷疑の雲に包むが、意志は信仰の味方であり、宗教的、道德的確信の擁護者である。カントは靈魂並びに神の存在を否定したのではなく、純粹理性の作用に依つては、これらの實在を證明するこゝの出来ないこゝを示したに過ぎない。彼は唯心的な教會の教義を争つたが、然し同じ打撃を唯物論にも與へてゐる。彼が徹底的に破壊しようとしたのは理性の獨斷論である。この獨斷論は有神論の形を取ることもあり、無神論の形を取るこゝもある。又それは唯心論ともなり、唯物論ともなる。然し如何なる形になつてゐるにしても、彼はこの獨斷論を粉碎しようとするのである。同時にそのこゝは悟性に形而上學的能力を附與する偏見を破壊するこゝにもなる。かくして彼は形而上學的能力を實踐理性即ち意志に與へようとするのである。

悟性と同一やうに意志は特有の性質を持ち、特有の法則を持つ。カントはこれを實踐理性と名づけた。この領域に入るに及んで、純粹理性に於ける疑問と懷疑はその痕を消し、實踐的確實性を持つに到る。道德法は自然法に全くその性質を異にする。自然法は反抗し難きものであるが、道德法は強制しないで寧ろ義務を課する。従つて道德法は自由を含む。その自由は理論的には證明出来ないの

あるが、意志に取つては少しの疑もない明白な事實である。これが實踐理性の要請であり、道德意識の直接な事實である。

純粹理性の公理は、現象界は絶対必然法に依つて支配されると云ふこゝにある。實踐理性の要請は如何にしてこの公理と調和することが出来るかである。カントの解決はかうである。若し純粹理性が全く自由を否定するものならば、この争の調和は全く不可能である。然し純粹理性は現象界から自由を排除したのであるが、現象界の背後に存在する超越界から除外したのではない。純粹理性に依れば、自由は現象界では不可能であるが、絶対界に於いては可能であり、それは本體と考へられ、且つそれは知り得べきものである。故に知識と意志の間には眞の矛盾はない。我々の行爲が時間空間に於て起る限り、それは自然法に限定されるが、然し時空を超越する限りそれは自由であり無制約である。

若し獨斷論が考へてゐるやうに時間空間が客觀的實在であるならば、意志の自由は成立しないであらう。獨斷論の立場からスピノーザは意志の自由を否定してゐるがそれは正しい。然し時空は事物を知覺する形式であり、物自身に關係しない云ふ批判主義の立場に立つならば、決定論は現象に關する一つの學說に過ぎないこゝになるであらう。

實踐理性に於いてカントは道德問題解決の必然的條件として、個人的靈魂の不滅を要請し、又道德的秩序及び善の最後の勝利を保證するものとして神の存在するこゝを要請してゐる。従つてカントの神學は倫理學の附録に過ぎない。中世紀に於いて神學はあらゆる學術の玉座にゐたのであるが、今や



それは獨立せる倫理學の一從僕となつたのである。かゝる人格的神の要請が所謂「神がないのなら、我々は神を創造しなければならぬ」と云ふ考を惹き出すに到つたのである。

これらの考を明かにするものは實踐理性の優位、即ち意志の優位である。純粹理性は自由や神や絶對を、たゞある理想とし、客觀的に存在しないものゝ考へようとしてゐる。然し實踐理性は自律的の靈魂や不死や至上存在の實在を肯定してゐる。若し二つの理性が對當な地位にあるならば、この二元的な相違は危険なものである。又若し純粹理性が實踐理性に優るならば、この危険は更に激しいであらう。然し實踐理性の權威は純粹理性に卓越する。故に我々は常に我々が自由であるを證明されるやうに、又靈魂が不死であるを證明されるやうに、更に又最高判者の存在が證明されるやうに行爲しなければならぬのである。

## 第二款 (a) 實踐理性の先驗性について

實踐理性が先驗的であることをカントは「實踐理性批判」の定義に於て次のように規定してゐる。

「實踐的原理は意志の一般の規定を含む命題であつて、その規定には多く實踐的規則 (several practical rules) が從屬してゐる。これらの原理は制約が、唯主觀の意志に對してのみ妥當なるものとして、主觀に依つて見られるべき主觀的であり即ち格率 (Maxims, Maximen) である。然し制約が客觀的として、換言すれば、すべての理性的存在者の意志に對して妥當なるものとして承認せられる時

客觀的であり即ち實踐的法則である。」これは實踐的原理の中に於ける格率と實踐的法則との區別を指示し、前者は主觀を制約するのみであるが、後者は客觀的に一般の意志を制約する。こゝでは主觀と客觀とが量的に考へられてゐるやうである。客觀的なもの、普遍的なるものの根據として先驗性を認めようとする端が開かれてゐる。

同書定理に於てカントは更に實踐原理の質について規定してゐる。「意志の規定原理として慾望の對象 (即ち Matter) を豫想する實踐的原理は經驗的であり實踐的法則を與へることが出来ない。」定義では量的に主觀と客觀とを區別したが、これは實踐原理の質に來り、慾望の對象を豫想し、それに關聯せる快感が、實踐動機である場合を経験的とし、經驗的なものの一時性を規定しようとしてゐる。(この進路は純粹理性に於ける先驗性の定立と同じである) 又定理二並びに系に於て次のやうに云つてゐる。「あらゆる質料的實踐原理 (material principles) はすべてみな同じ種類のものであつて、自愛 (self-love) 又は個人的幸福なる原理の下に包括される。」「あらゆる質料的實踐的規則は低級なる慾望に於ける意志の決定原理をなす。」「これは經驗的なものをすべて自愛又は幸福に歸着せしめあらゆる感情、又は、精神内容から離れた形式的な原理へ進まうとしてゐる。かくして誘導されたる「純粹實踐理性の根本法則」が定言命令である。「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」の先驗性がかやうにして定立されるのである。云はゞ先驗性は純粹に形式的なものである。



## (b) 定言命令

實踐理性能力が全く先驗的のものであつて、經驗的のものでないことを明かにすることが「實踐理性批判」の根本であると共に、又カント道德論の真髓であること云ふことが出来る。純粹理性に於いても先驗的能力は普遍一般の認識的形式を確立することにあつたが、實踐理性の批判に於ても、快不快なきの經驗的な感情内容を全くはなれ、義務の普遍一般的形式「しなければならぬ」即ち「當爲」(ought to be, sollen)を定立するところが主要なる目的である。快不快等の感情を動機として決定される行爲は決して純粹實踐的なものではなく、かゝる感情内容はなれ、定言命令(至上命令)に依つて行爲するところが義務の遂行であり、眞の道德的であり、純粹實踐的なのである。定言命令は快不快並びに生命の禍福に關する如何なる約束もなく、又如何なる條件をもはなれて、たゞ「しなければならぬ」義務の自覺に於て行爲することである。「道德的法則は定言的に命令する一つの命令である。何故なればこの法則は無條件だからである」と云ふことに依つてその性質が明である。即ち道德實踐法の真髓は無條件的な、換言すれば禍福を約束せざる理性の命令であり、やがてそれが義務の一般的形式である。

この無條件な定言命令は何であるか。それが「純粹實踐理性の根本法則」即ち「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るように行爲せよ」である。この命令の無制約な意味をカントをして説明せしむるならばかうである。「この命題に依つて意志は絶對的に且つ直接に、客觀的に規定されるのである。何となれば純粹なそれ自身實踐的な理性はこゝで直接的に立法的だからである。……………この事柄はたしかに普通ではなく且つ諸他の實踐的認識全體に於て類例を持たない。何故なれば可能的な普遍的な立法の先天的の思想は、經驗から、或は外的意志から或るものを藉らずに、法則として無制約的に命ぜられるからである。」

定言命令のこの根本法則から次のものを惹き出すことが出来る。「汝自身と同じく各他の人の人格に於て、常に同時に人間性を目的として取扱ひ、決してたゞ手段として取扱はざるやうに行爲せよ。」この形式は殊に社會的の道德、生産に關する道德の原則として考へることが出来る。新カント派にして新しき社會道德を基礎付けようとする人々は、主としてこの形式に依らうとしてゐる。人格は道德的尊嚴の主體なるが故に、手段として取扱ふのは純粹實踐的ではないからである。

定言命令の無條件性から當然意志の自立性が定立される。意志は意志の法則の外、即ち自らの法律の外、他の如何なるものにも從屬しないからである。自らの法律に從ふことはやがて自由である。かくして自律から道德的意志の自由が定立されるのである。「意志の自律はあらゆる道德的法則並びにこれらのものに従ふ義務の唯一の原理である。これに反して意志のあらゆる他律は如何なる責任の基礎をも置かぬのみならず、却つて責任の原理と意志の道德性に反對する。……………従つて道德律の表現するものは純粹にして實踐的な理性の自律、換言すれば自由に外ならぬ。さうしてこの自由を



のものはあらゆる格率の形式的條件である。」(定理四)

### (c) 實踐理性の要請

精神のあらゆる内容を排除した結果、カントの道德律は嚴肅そのものとなり、無限に満されざる追求となり、あらゆる幸福と自足との否定に終らねばならぬ。然しか、る不斷の精進と嚴肅自體とは人間精神の堪え得る處ではない。かくて幸福を豫約され得る靈魂の不死と神の存在とが要請される。こゝで道德の問題は寧ろ宗教の問題に進まなければならぬ。換言すればあらゆる幸福を否定した結果、道德律の自己存在が破れ、寧ろ宗教的満足に依つて、この破綻を補はねばならなくなつて來ることも考へることが出来る。カントは神學を道德學の一從者にしたとも云はれるが、又道德學の自存を失つて神の要請を認めねばならぬ點に於て、云はゞ道德的神學に依つて道德の不備を補足されてゐることも云はれ得る。道德律の遂行はこの世に於て完全なる幸福を許されざるが故に、靈魂の不死と神の存在とが要請されねばならぬのである。

實踐理性は超時間超空間のものであるが、超時間超空間のものを以つて、時空の世界を規定することは不可能である。これは客觀的妥當ではない。こゝにカントの一つの欠點があるように思はれる。

### (d) 星空と道德律

實踐理性批判の結論の一節は、特にカントの道德的嚴肅性と無限者に對する情操とを語るものとして一般に記憶されてゐる。「それを考へること屢にして且つ長ければ長きほど、常に新にして増し來る感歎と崇敬とを以つて心を充つものが二つある。それはわが上なる星の輝く空と、わが内なる道德律とである。……前者は余が外的感官界に於て占むる場所から始まり、余を包める結合をば世界の上の世界や、體系の體系やを持つてゐる無際涯の莊大に擴め、なほその上にその週期運動の無限の時間のうちにこの運動の起始と持續とを擴める。後者は余の見るべからざる自我、即ち余の人格から始まり、そして眞正の無限性を持つてゐるが、しかし悟性に依つてのみ辿り得る世界に於て余を展示する。第一の無數の世界群の展望は僅かの間生命を與へられた後に、自分を組立て、るる物質を遊星に返さねばならない動物的被造物としての余の價値を破損する。之に反して第二の展望は叡知としての余の價値を余の人格に依つて無限に高める。」これはよき感激である。然し又それは感激已上ではない。星空と道德律との比較は詩ではある。然し學ではない。内面の満足認めず、無限の追求、悪き無限の追求に終らねばならぬ點に星空とカントの道德律との類似が成立する。嚴肅はいゝ。然しそれは靈魂の最後の安宅ではない。

### 第三款 カント道德説の批評

カントの道德説は義務の純粹性、道德律の嚴肅性を確立しようとする點に於て意味を持つのである



が、然しそれはあまりに意識の事實を抽象して形式化し、一面的な形式主義になつてゐるこゝ、そして又それは、その結果徳と幸福とを分離させて了つた爲めに、徳の獨立性を失つて、神學的な概念に援けを求めなければならなくなつたこゝである。

カントの道德説を一つの形式主義であるとし、その欠點をロージャースは次のやうに云つてゐる。カントは感情や慾望をはなれて、道德的義務なるものの概念を明かにした。その體系は主としてストアの考を形式的に嚴密にしたものであるがストアの最高善の考は別である。カントは自我の眞髓を形式的理性として感情や慾望を一時的意識であるを考へた。然し感情や慾望をはなれて人性とは何であるか。かゝる抽象の結果一面的な形式主義に墮してしまつた。行爲の抽象的法則それ自身の爲めにそれに従ふに云ふこゝは出来ないこゝである。なぜならばかゝる抽象的法則の價値は、その實現せんとする目的に依つて決定されるのであるが、この目的なるものは何かの仕方に於て感情に訴へ、且つ慾望を満足させねばならぬからである。この點に於て功利主義者は正しい。グリーンは他の多くの點でカントの考を取つてはゐるが、この缺點は認容してゐるのである。他人の爲めになるやうに行爲するに云ふ義務は、他の爲めがやがて自分の爲めであるに云ふこゝに依つて成立する。この考なくば、人は勇敢なる愛他的行爲をなす動機を失ふこゝになると。

ロージャースは更にカントの徳と幸福について云つてゐる。カントは最高善の考に依つて彼の形式主義を脱しようとしてゐる。即ち幸福は徳に應じて收得されるに云ふ考である。然しカントの道德

律よりしてそのことを證明することは出来ない。何故ならば幸福は一つの感情であるが、道德律はあらゆる感情をはなれてゐるものだからである。

實踐理性の優位も理論理性との混同となり、自由と必然とを批判的に識別することが出来なくなることも亦一つの欠點である。その他多くの欠陥を持つのであるが、大體これらのものを最も根本的な缺點であることが出来るであらう。

### 第三節 判斷力批判

純粹理性の世界は自然、必然であり、實踐理性の世界は自由、目的である。二つの理性の間に越ゆべからざる裂罅がある。これを適當に繋ぐとする企てが「判斷力批判」である。美と目的感とは二つの理性を結合さす鎖である。美的判斷と目的的判斷とは眞と善との間に動き、自然と自由との間に介在する。論理に於て判斷は結合能力であるが、その類推に依つて、自然と自由とを結合させる能力をこゝに判斷力と云ふのである。

一、美學。美感は悟性とも異り又意志とも異なる。それは理論的なものでもなく、實踐的なものでもない。然しこれと共に美的判斷は確實な根柢を持つ點に於いて悟性と意志とに類似してゐる。悟性は眞を構成し、意志は善を構成し、感情は美を構成する。美は客觀そのものに附着するものではない。美的判斷を離れて美はない。美はこの判斷の産物である。恰も時間空間が理論的理性の産物であると



同じである。美は四つの形に於いて決定される。質から云へば我々を喜ばすものである。量から云へば、總ての人々を喜ばすものである。關係から云へば、關心なしに我々を喜ばすものであり、様相より云へば必然的に喜ばすものである。

美は優美 (the beautiful) と壯美 (the sublime) とに分れる。優美は穏やかな感情であり、調和の感情である。これは悟性と想像との完全な一致から来る。壯美は我々を攪亂し鼓舞する。優美は形式の中に住み、壯美は形式と内容との不均衡の中に存在する。美は我々を静め、壯美は我々の能力を亂す。壯美は無限を考へる理性と、限界のある想像力との不協和を惹き出す。星のかげやく大空、暴風、あれ狂ふ海原はその例である。即ち我々の理性は自然力を計り、天體の距離を測定するものであるが想像はかゝる理性に従つて行けない。この二つの別な能力の争が壯美の感情である。我々は偉大又は壯大なる感情を持つが、それは我々が理性に依つて偉大であり壯大だからである。動物は自然の偉大に接してもそれを知らない。その能力が想像の標準已上に上らないからである。故に壯美は靈魂を高めると云ふことが出来る。

## 二、目的論

合目的性に二種ある。一つは直接に如何なる概念の助けもなく、我々の内部に快感を起し、調和を起す。これが美を構成するものであつて、主觀的合目的性である。他のものも亦快感を呼び醒すのであるが、間接である。これが客觀的合目的性である。一つの花は、藝術家に取つては美的判斷の對象

であり、藥用になることを知つた自然科学者に取つては目的論的判斷の對象である。美的判斷は直接的であり、自發的である。然し目的論的判斷はかゝる自然科学者の已前の經驗に依るのである。

純粹理性批判はあらゆる現象を必然の結果と考へたのである。故に現象界の合目的性を排斥した。物理学は因果の無限系列を追求するのみである。目的論は因果の間へ目的とか手段とかの考を挿入する。理論的に云へば目的論は價值なきものである。然し我々が目的論的な意味に依つて自然を研究する限り捨てることは出来ない。目的論的考察の能力は理性及び意志と同じやうに、我々に取つて根本的である。この能力に依つて、我々は我々の眼や耳や其他有機體の構造中に合目的性を認めるのである。機械論は無機界を充分に説明するであらう。然し解剖學や生理學や生物學を考へるに當つては、必ず目的論的考察に依らなければならぬ。

純粹理性に依る機械論と目的論の意味に依る目的論との背反は必然と自由との背反のやうに不可解の問題である。目的論は現象に關係する一つの理論である。それは機械論と同じく物の實質を説明しようとする。然しこの實質は純粹理性に取つても不可解であるが、判斷力批判に取つても亦不可解である。物自體は時間の中にはない。それは連続もなく持続もない。機械論に依れば原因と結果は時間的に違つたものであり、目的論に依れば、手段と目的とは時間を別にしたものである。時間は單に直觀の先天形式に過ぎない。物自體は機械論者の因果を離れ、目的論者の手段と目的とを離れる。かりに時空の先天形式に束縛されない悟性を想像せよ。即ち絶對自由な能動的直觀を想像せよ。斯る悟性



や直観は原因、結果、手段、目的を一瞥の下に了解する。それは目的と原因とを一致さすであらう。目的は因そのものの中にあり、又實に因そのものである。自然界の目的と動力因とを一致させる内在的目的論は機械論と目的論との背反を解決するのである。かようにしてカントの第三批判も前二者と同じく實踐的信仰の對象として、神を認めることに終つてゐるのである。

時間空間の主観的であること云ふことはカント學說の最も有力な點である。カントに取つては、これに依つて釋明されない如何なる難問もない。現象界にその法則を與へるものは精神である。道徳法を生ずるものも亦精神であり、美を美とするものも亦精神である。カントは彼の著書をコペルニクスに比較してゐる。コペルニクスは天體の系統に於て地球の代りに太陽を中心とした。カントは現象界の中心に精神を置き、現象界をこれに従屬させた。カントの哲學は明かに近代思想の主要なる産物である。

## 第三期 形而上學再興時代

### 第一章 カント已後の獨逸觀念論

批判論はロック、ヒューム、コンヂヤツクのやうな感覺論と、ライブニッツの主知論との中間を占むるのであつた。感覺論は云ふ。あらゆる觀念、あらゆる眞理は感官から生ずる。理性はそれらのものを生ずるのではなく、たゞそれらのものを受け入れるに過ぎないのである。これに反して主知論は云ふ。あらゆる觀念とあらゆる眞理は理性の産物である。所謂外感覺とは單純な思惟に外ならぬ。思惟する主體は常に能動的であり、受動的のやうに思はれる場合でも、能動的であり、創造的である。批判論は我々の觀念が感覺に依つて與へられると考へる點に於いて感覺論に接近するが、與へられるのは感覺の材料のみで、形式は理性の産物であるとする點に於いて主知論に屬する。即ち批判論は觀念の材料と形式とを區別し、材料は感官に依つて經驗的に與へられるのであり、形式は思惟に依つて先驗的に具はるものであると考へる。故に各の學問や哲學は二つの部分から出来る。一つは純粹な合理的な思辨的な部分であり、他は經驗的な部分である。従つて批判論は二つの系統の各を一面の眞理とし、絶對の眞理はこの兩面を具へてゐるものとす。即ち批判論は觀念論であると共に、實在



論であるが、嚴密に云へばその何れでもないのである。

觀念論と實在論との平衡は永く續かなかつた。ラインホルドが直ぐこれに反對した。カントの生前に主知論は優勢になつたが、同時に又その反動として純粹な感覺論も復興して來た。カントはかゝる傾向に反對した。然しカントの三つの批判は同じやうに十九世紀に於ける觀念論の萌芽を含んでゐたことは争はれない事實である。當時レッシングやヘルデルが獨逸へ輸入したスピノーザ主義に影響されて觀念論の萌芽は直ちに勢よく伸び上つたのである。

現象界の背後に隠れる神秘的不可知のもの(物自體)は、我々の内部にある不可知なものと同じであるかも知れない云ふことをカントは暗に説いてゐたが、この考がフイヒテの哲學になつた。

カントは自我と非我とが一致するかも知れない云ふ考を發展させなかつたけれども、彼の批判論はこの傾向を含み、觀念論の色彩を明かにしてゐる。理性即ち思惟の主體は時間空間を創造する。理性は感官から素材を供給されて現象界を構成する。更に理性は現象に關係の範疇を與へ、因果の結合に依つて現象を結び合はす。理性の立法力に依つて現象は因果となる。若し我々が自然なる語に依つて(物自體の全體でなく)可感界の總額を示すならば、理性は自然を構成する。理性は其法則を自然に豫記するからである。かくて理性から世界、神及び絶対なるものの觀念が派生されるのである。

理性が時空を作るとするならば、又理性が現象を規定し整理するとするならば、更に又理性が自然と宇宙の秩序とを構成するとするならば、理性に與へらるゝ素材とは抑も何から來るであらうか。音

や光や香や觸や温度や快苦は我々に與へられるものであつて、我々自身の創造ではない。(生れながらの盲人は立派な數學家になり、更に光學の法則を理解し得るにしても光の觀念を知ることには出来ない。)かゝる素材は抑も何に依つて與へられるか。それは何か分らないものに依つて與へられる。それは物自體と呼ばれる。それは超越的存在であり、感覺を呼び起す神秘的なものであるが、それに関しでは何を肯定することも出來ず、又否定することも出來ないのである。

然し感覺を與へるものが何ものであるかを問うて知る事が出来るか。感覺の超越的對象即ち物自體は時間にも空間にもない。我々は物自體に如何なる悟性の形式をあてはめるとも出來ない。従つてカントの如く我々は感覺の原因として物自體を認めることは出來ない。物自體が量としても原因としても實在としても考へることが出來なければ、つまり何もかもして考へることは出來ない筈である。それは何もものでもない。寧ろ思惟に於いてのみ存在する。恰もそれは時空や範疇のやうにそれを考へる思惟の主體と一致する。觀念の材料即ち現象の超越的基體は、内的現象の基體、靈魂と同じであり自我と同じであり、觀念の形式のみならず材料をも與へる理性である。理性は現象の生産を助けるのみならず、眞の創造者である。故に理性の外側に物自體を認めるのは、カント哲學が不徹底だからである。純粹理性批判の眞の結論は自我の一元論又絶対觀念論である。

然し純粹理性批判は汎論理主義の入口まで進んでゐるが、實踐理性批判の爲めに、理性の二元論となり、自我の一元論には到着しなかつたのである。フイヒテを先導とする思辨的カント派は、實踐



理性批判を批判論の妨害をなすものとはせず、寧ろこれを追加の論文と考へた。

實踐理性の優位を考へる點に於て、カントは理性の二元論を説くとするよりも、寧ろ實踐理性の一元論であり、純粹理性と目的論とをそれに從屬するものと見るべきである。彼が何處までも二つの理性が矛盾するものとしたならば實踐理性の優位はない筈である。然し二つの理性を結ぶ鎖がある。それは純粹理性に依つて想定され、實踐理性に依つて要請される物自體であり本體である。

實踐理性が肯定する不可知のもの、絶對的なものを、純粹理性が否定するとするならば、二つの理性は互ひに矛盾することになる。然し事實純粹理性は絶對を拒否するのではない。それはたゞ絶對を知るべき能力を否定するのみである。カントに於ては絶對と同じ意味になる自由が付いてもさう云ふことが出来る。純粹理性の否定するものは現象界の自由である。自然に於いては、因果と機械論と決定論との外何ものもあり得ない。然しそれは物自體の特權として自由を承認する。物自體は自由として考へられることが出来る。實踐理性は定言的に行爲者の自由を認め、自我の自由を承認する。故に實踐理性は觀念論的結論（自我の一元論）と矛盾しないで寧ろそれを確める。自我自身は物自體である。外部から我々を規定するやうに見ゆる對象は、我々の内部に働く主觀である。對象と主體、存在と思惟、自然と精神とは同じものである。若し自我が客觀自體に依つて規定されるならば、二つの理性は矛盾することになる。自我は奴隸となり、自由は幻影になるであらう。然し物自體は實に靈魂自體であり、自己限定の主體である。たゞひ自らに依つて規定されるにしても自我は自由であり自律

である。自我は自ら外物の形式に於いて自己を限定するに過ぎない。

カントの倫理學は觀念論的一元論に反對するのではなく全くそれに到着するのである。カントの倫理學は自我を離れて靈魂の不滅と人格神の存在を要請する。然しこの二つの要請は偶然の出來事に過ぎない。眞の實質なるものは自我の絶對自由であり、自我の實踐的絶對である。カントが絶對に自由であると考へた自我は經驗我でなく、現象そのものでなく、時間に存在する自我でもなく、實に本體我であり時空を超越する自我自體である。時間に於いて存在せざる自我の不滅を説くのは不徹底である。それは物自體が認識主體と異なると云ふ考と同じように不徹底なのである。神論に付いても同じやうである。神は明かに經驗的現象的自我とは別である。然し神は絶對我であり、自覺我でなければならぬ。さうでなければ二つの絶對を許すことになる。

「判斷力批判」は二つの批判よりもカント學徒に向つてより廣い世界を展開させた。彼等はカントと別に汎神論の方向に進んだのみならず、遂にそれに到着したのである。壯美に付いての彼の考や、内在的目的論や直接な直觀論はこの方向を教へたのである。壯美の考は人間から神人を作り、内在的目的論は創造の代りに進化の思想を生み出させ、直觀論は間接ではあるが、獨斷的合理論への道を開いた。カントは人間の知力に知的直觀を認めてはゐないが、然し、知力一般に知的直觀を拒んではゐない。シェリングは知的直觀を基礎付ける爲めに、カントの假定を一般化したのに過ぎない。

カントの學說ミフイヒテ、シェリング、ヘーゲルミの關係はかやうである。これ等の三人は寧ろ一



學說の三面とも見るべきであるが、何れも批判論から出發し、カントの禁斷の果實であつた絶對を食べた點に於いて、全く批判論に反對したものである。彼等が共通の目的は已前の形而上學を建設するにあり、實に批判論の基礎の上にそれを再造するのにあると考へられる。

## 第二章 フイヒテ

英國の感覺論並びに相對哲學は醫學者及び在俗の人から起つた。然し獨逸の絶對哲學は神學より生れたのである。フイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1765—1814) は絶對哲學の創設者とも云ふべきであるが、シェリング、ヘーゲルと同じやうに僧侶たらんとして學を始めたのである。一七九三年エナの教授となり、一七九四年主著 *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* を出した。一七九九年無神論者の故を以つて職を奪はれ、十年の放浪生活を送り、この間家族と共にさまざまの苦痛と試練とを経た。一八〇九年新設の柏林大學に教授となり、一八一四年職にありながら死んだ。重なる著書は *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805), *Reden an die deutsche Nation* (1808) 等である。ナポレオンに對して勃興せんとする獨逸國民は、深く彼の影響を受けた。

フイヒテのカントに對する關係は恰もプラトーンのソークラテースに於けるが如くであり、又彼のスピノーザに對する關係は、プラトーンのパルメニデースに於けるが如くである。彼はカントのやうに道德觀念を承認し、スピノーザのやうに物心兩界の統一を考へてゐる。従つて彼の哲學は永久に調和し難きスピノーザ一元論と自由とを綜合するものである。倫理的な原理と形而上的な原理との一致



これが彼の根本學說である。彼に依れば眞の實在は至上善であり、能動的理性であり、純粹意志であり、道德的自我である。普通に實在と考へられるものは現象であり、表境であり、翻譯であり、肖像である。我々がそのものから來り又そのものに進まねばならぬ至高の原理は存在ではなく、義務である。それは存在はしないが然しあらねばならぬ一つの理想である。あるが儘の存在は價值を持たぬのみならず、嚴密に云へば、存在しないのである。我々が實體、基礎、又は物質と稱するものの固定性不動性は單に現はれに過ぎない。それは悉く運動であり、傾向であり、意志である。宇宙は純粹意志の表現であり、道德觀念の象徴である。道德觀念は眞の物自體であり、眞の絶對である。思索すること云ふのは、存在するものは何ものでもなく、義務があらゆるものであることを確信することである。それは外界を實踐理性に關係のない原因の結果と考ふるのではなく、全く自我の産物であると考へることであり、客観化された自我と考へることである。自我又は意識の外に何の學もない。知識はヒューム、コンヂヤツクの如く全部感覺の所産でもなく、又カントの如く一部感覺の所産でもない。それは全く自我の創造である。觀念論の外に哲學はなく、先驗的方法の外に方法はない。哲學は存在する眞理を發見するものではない。哲學すると云ふことは、又知ると云ふことは、眞理を創造し、事實を産み出すことである。

思辨は事實を以つて始まるのでなく、自我創造力の自發的行爲を以つて始まるのである。即ち、*nicht Thatsache sondern Thathandlung* である。思辨は事行の規則正しき連続より來る。これはカ

ントの三様の範疇（肯定、否定、限定）に依つて暗示された、反對と調和の法則より起る。思考の本源的な活動は三様である。（一）自我が自らを定立する。即ち自我が自分を占有する行爲である。又は寧ろ自我が自我を創造する行爲である。（二）非我が自我に反對する（反定立）。又は自我は非我に依つて否定される。（三）自我と非我が相互に制限し合ふ。

この本源的な三つの活動が一つの行爲を構成する。主観として自分を肯定することに依つて、自我は客観から自分を區別する。自分を産み出すことに於いて自我は同時にその反對又はその制限を産み出す。これが客観界である。これは經驗論が考へてゐるやうに自我の障害ではなく、自我が自分の上に與へた制限に過ぎぬ。客観界は自我の外部にあるやうに思はれるが、然しそれは錯誤であり、カントさへも完全にこれを破ることが出来なかつたのである。自我の制限即ち客観界は存在するが、それは主観の活動の爲めに存在するのである。自我を征服せよ。然らば汝は世界を征服する事が出来る。自我は内的必然に依つて自己を限定する。然し内的必然は思考のみに依つて達せらるべきでない。それは對象を考へずして、思考すると云ふとはあり得ないから。かくて主観と客観との二元が生ずる。この二元は純粹理性の避け難き幻影であり、これを脱せしめるものは行爲である。思考が我々を囚へてゐる現象界に於ては、我々は決定論や宿命論を脱することは出来ぬ。然し經驗的な事實と理想的な實在との争ひは、無限に我々を進歩させる根源である。即ち歴史を動かす原理である。かやうにしてフイヒテはカントの實踐理性の優位を肯定するのみならず、これを彼の哲學の眞髓にしたのである。



自由は最高原理であり、事物の本質である。理論理性の立場よりするもそれは真理に優る。この理由に依つてそれは至上の實在である。然しこの實在は全く自由なるが故に、經驗的事實ではなく、決定的な事實でもない。眞の自由はそれ自らを創造し、それ自らを實現する自由である。自己實現は段階の系列に於ける自己發展である。時間は空間と同じく理論理性の先天直観であり、悟性の一形式である。それは自由を實現する爲めの道具なるが故に、自由は時間を通じて自己を實現する。こゝに歴史が成立する。

それと同じやうに、理論理性は實踐理性の援けである。カントは二つの理性の反對を認めたが、フイヒテは理論理性を自由なるものの發展する一つの方便と考へたのである。知識は方法であり、行爲が究竟の目的である。アリストテレスの言葉を借りるならば、非我は形相が至高力として自己を實現せんが爲めに要求する質料である。非我は自我が自ら征服せんが爲めに、定立せる一つの制限である。このものに打ち勝つことに依つて自我はその實質なる自由を實現する。自己實現は争闘を意味し争闘は障害を豫想する。障害は現象界であり、感覺界であり、誘惑界である。

自由は時間並びに思考の方法に於て實現される。即ち考へる主観と、考へられる客観との對立に依つて實現されるのである。然し自我に對立するこの客観、即ち非我は、私の自我を離れた多くの自我多くの人格に依つて構成される。故に自由は個々の個人に於て實現されず、社會生活に於て實現されるのである。この根據に依つて政權並びに法權が成立する。

神を人格化することは理性的存在者に向つては何の價値もない。一つの主體はこれを制限する客観なしには成立し得ない。若し神が人格であり、主體であるならば、それは必ず客観に制限される。眞の神はかゝる性質のものだと考へられないのである。神は世界に於ける道德的秩序であり、世界中に自らを實現せんとする自由である。人格神に對するフイヒテのこの反對は、彼の系統そのものを批評せるが如きものである。即ちカントの影響に依る主観論に反對すると共に、寧ろスピノーザに傾かうとする傾向を示すと考へられる。人格神を否定することは、やがて非我を作り出す絶対我を否定することであり、同時に先驗的方法を疑ふものである。この矛盾を注視したのは、彼の學徒であるシエリングであつた。



## 第三章 シェリング

シェリング (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775—1854) はヴュルテンベルグのレオンベルグに生れ一七九八年エナの教授となり、一八〇三年ヴュルツブルグに轉じ、次いでエルランゲン、ミュンヘン、伯林に教授となり、一八五四年七十才を以つて没した。豊かなる著作家であつたが、學説はたえず變つてゐた。スピノーザから新プラトン派に移り、更にヤコブ・ペーメに行つた。スピノーザ並びに新プラトン派に影響された時代の思想を彼は消極哲學と呼んでゐる。それは *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798), *System des transszendentalen Idealismus* (1800) などであり、又ヘーメの影響に成る時代を積極哲學と呼んでゐるが、その重要なものは *Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Vorlesungen ueber die Philosophie der Mythologie und Offenbarung* などである。

非我は自我の無意識的な生産であり、または無意識我の生産であるとフイヒテが云つた。然しシェリングはこれに反對する。無意識我は眞の自我ではない。無意識なるものは未だ自我でもなく、主観でもなく、主客未分のものである。自我は非我なしに存在しないのである。自我から非我を生ずると云ふことと、非我が自我を生ずると云ふことは同時に存在する筈である。パークリーが云つたやうに

主観なくば客観はない。フイヒテが主観なくば客観はないとしてゐるのは、その意味に於て正しい。然し客観なくば主観もない。故に客観界の存在は自我の存在に取つてはなくてはならぬ條件である。その逆も亦眞である。フイヒテは經驗我と絶対我との區別を認めてゐるが、これは不合理である。即ち主観が客観に依つて限定されたのであるならば、何うしてそれを絶対我と考へることが出来るであらうか。従つて我々は、自我から絶対的なものを作らうとする考を捨てなければならぬ。

然らば非我が絶対であるか。それも正しくない。非我も無制約なものではない。それは主観なくば何ものでもないのである。従つて我々は絶対的なものを否定するか、自我と非我とを超越して求めるか、又はあらゆる對立を超越して求めるか、その何れかを選ばねばならぬ。若し絶対なるものが存在するならば、それはあらゆる反對するものの綜合であるべきであり、あらゆる存在の條件の彼岸に存在する。それはそれ自ら最高の條件であり、且つあらゆる存在の根源であり、終結だからである。かくて自我が非我を生み出すと云ふことも云へない。(即ち主観的觀念論であることも出来ぬ。) 又非我が自我を生み出すとも云はれない。(即ち感覺主義であることも出来ぬ。) 自我と非我、即ち思惟と存在とは、それらのどちらでもないより高い原理から派生されるのである。その原理は反對するものの無差別であり、同一である。この考は、言葉を別にしてゐるが、スピノーザの考である。恰もスピノーザに於ける無限の實體と、それから来る物心の屬性の如きものである。シェリングに於ては心が自我と呼ばれ、物が非我と呼ばれる、のみの相違である。



哲學は自然と精神との兩面に顯はれる絶對者の學である。それは自然哲學と精神哲學とである。精神の哲學に自然哲學を加へることに依つてシェリングはフイヒテの欠陥を満すことになつた。シェリングの方法は必ずしもフイヒテと別な譯ではない。然し嚴密に云へばシェリングは宇宙が自我の産物であることを認めてはゐない。従つてそれは主觀とは別なものである。考へるに云ふことは産み出すと云ふことではなく、再生するに云ふことである。自然は事實である。従つて經驗と觀察とを抛棄することは出来ぬ。寧ろ彼はそれらを知識の根源であるとさへ考へてゐる。

シェリングは自我が非我を作ると云ふことに非我が自我を作ると云ふことにも反對する。即ち感覺が思惟を作ると云ふロック、ヒューム、コンヂヤツクの考に反對する。思惟や知識や學問は自我並びに内外の知覺から來るのではない。思惟は非我を構成するものと同じ根源、即ち絶對者から生れ來る。經驗は思惟の出立點に過ぎぬ。即ち思惟は經驗の事實を取り扱ふのであるが、これらの事實は先驗的思惟と矛盾することは出来ぬ。これらは悉く思惟の法則に従はねばならぬ。それは事實の世界と思惟の世界とは共通な根元なる絶對者を持ち、兩者の矛盾は許されぬからである。自然は存在する理性であり、精神は思辨する理性である。自我と非我とを包攝する非人格的理性は、スピノーザの實體である。我々は思想の映像として物を考へ、物の同胞として思想を考へねばならぬ。物と思惟との間には徹底せる併行が成立し、兩者は共に共通の根源を持つ。即ち一つのは他のものと同じ法則に依つて發展する。

カントの影響によりフイヒテは、すべて思想は定立、反定立、綜合から成立するを考へたが、シェリングも亦この段階を認めてゐる。シェリングに依れば自然は三つの段階から成る。(一)物質、これは定立であり、物質の單純なる肯定である。(二)形式、物質の否定であり、個體化の原理である。(三)有機化されたる物質、これは物質と形式との綜合である。この三つの段階は自然界に於ては互ひに結び合つてゐる。全體としての自然界は細部に到るまでも有機化されたものであり、生命あるものである。自然が生きてゐなければ生命を産み出すことは出来ぬ筈である。無機界は植物界にならんとする萌芽であり、動物界は植物界の高められたものである。人間の脳髓はあらゆる組織の最高のものであり、有機的發展の最後である。磁氣、電氣、感覺性は同じ力の顯はれである。無は死であり、萬有は生命であり、運動であり、生成であり、反對せる二力の斷えざる争である。電氣、磁氣の兩極性、運動と反動、遠心と求心、これら争へる二力の綜合が世界の靈魂である。

精神の哲學は精神生活の發展を主題とし物理的秩序と道德的秩序との併行を説明しようとする。精神發展の段階は感覺と内外知覺と合理的抽象とであり、この三者が理論的自我即ち悟性を構成する。最高の抽象を通して、悟性は意志になる。即ち理論的自我は實踐的自我になる。磁氣の兩極のやうに知力と意志とは同じものではあるが度合を異にしてゐる。二者共に創造性又は産出性の一者中に融會する。知力も創造的ではあるが意識しない。従つてそれは必然的である。意志は自覺的創造であり、従つて自由の自覺である。自然に於ては物質と形式的原理との對立であつたが、精神の世界に於ては



知力と意志との對立である。知力は非我を定立するが、意志はそれに打ち勝たうとする。この二者の對立が各民族の生活を構成する。それが歴史であり、實に倫理的發展である。

歴史も亦三期に於て發展する。(一)原始時代は必然的宿命的要素に依つて支配されるのを特徴とする。即ち定立であり、質料であり、意志なき知力である。(二)第二の時代は羅馬人に依つて創められ今も繼續してゐる。第一期の宿命的なるものに對する活動的、意志的な要素からなる反定立である。(三)第三の時代は前二者の綜合であるが、それは尙未來に屬する。これらの過程に於て理想的なものは愈實在的となり、又實在的なるものは愈理想的なものとなる。約言すれば、理想的者も實在的者の大同であり、絶對的者の自己實現である。

然し歴史は時間に於て發展するが、時間は無限に進むが故に、歴史も亦無限の進行をつゞねばならぬ。かくして實現されるものは、理想的ではあるが、完全ではない。自我が理論も實踐もに分れて居る限り、絶對を實現することは不可能である。然し思惟は反省並びにかゝる二元を越へて高まるこゝが出来ぬ。即ち知的直觀に依つてかゝる二元を脱するこゝが出来るのである。かくて我々は非人格的理性に一致する。非人格的理性は世界の中に客觀化され、自我の中に主觀されるのである。このこゝに依つて我々はある程度に於て我々の故郷である絶對的者に歸るのである。

知的直觀も主客兩觀の對立から全く自由ではない。従つてこれに依つても完全に絶對者に歸るこゝも出来ぬ。然し自然並びに藝術に於ける美的直觀に於てはこれが實現されるのである。美は

有限なるものに於ける無限者の表示であり、現實も理想との一致を實現する。藝術も宗教も同じものであつて、哲學よりは卓越する。哲學は神を考へる。然し藝術は神である。

シェリングの積極哲學は一八〇九年の人間自由の論文に始まる。これまでの思想中、神秘的なる部分を強調したのである。ペーメの影響により、哲學者であつた彼は神智學者となり、汎神論者であつた彼は一神教徒となつた。神の觀念の實在を主張し、神の人格並びに三位一體の重要であることを認められた。

一九七五年から一八〇九年までのシェリングの思想を要約するならば次のやうである。(一)第一はフイヒテの自我説の批評であり、(二)第二は主客兩觀を合一せる大同を絶對とし、この絶對は知力的なものではなく、意志であるとした。これはカントの場合に於ては主觀客觀の根拠となるものでありフイヒテの場合に於ては自我も非我も根拠となるものであり、又スピノーザの場合に於ては思惟と延長との共通な根拠となるものであるとするこゝになる。(三)第三は自然哲學である。これは實證的な科學からは捨てられたのであるけれども、多くの自然研究者を産み出した。(四)第四に歴史に對する彼の考は實にヘーゲルの精神哲學の序曲をなすこと云ふことが出来るであらう。



## 第四章 ヘーゲル

ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) はスタットガルトに生れ、チュービンゲンで神學を修め、一八〇一年教職をエナに始め、一八一六年ハイデルベルヒの教授となり、一八一年より柏林に轉じ、一八三一年赫々たる名譽を後にして逝去した。著書の重なるものは *Philomenologie des Geistes* (1807), *Wissenschaft der Logik* (1812—1816), *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* などである。

フイヒテに依るならば、絶対は自我そのものであり、自我は無意識的創造に依つて現象界を作り、意識的な努力に依つてそれに打ち勝つのである。又シエリングに依るならば、絶対は自我でもなく非我でもなく、それらの根據であり、この根據に於て主観と客観とは無差別平等の中に消失する。これはあらゆる對立に先行する中性の原理であり、あらゆる反對せるものの一致である。フイヒテの絶対は反對せるものの一つであり、シエリングの絶対は反對せるものの根元である。フイヒテは絶対を相對の一つとする點に於て誤る。即ちフイヒテの絶対は理論的に説明すべからざる非我に依つて制限される自我である。それは幽囚者ではあるが絶対者ではない。シエリングの絶対は超越的實體である。

如何にしてそれが對立現象界を作るかを説明することは出来ない。従つて絶対無差別者は徹底的な抽象であつて、最高具象の實在を知るものではない。

ヘーゲルに依るならば自我及び自然の共通根據は超越的なものではなく、内在的なものである。自然と精神とは、云はゞ無差別無生命な神を隠してゐる屏風ではない。それは連續せる絶対者の状態である。絶対は不動なものではなく、活動的なものであり、それ自ら自然であり精神である。この連續の過程そのものが絶対である。若し神なる言葉が人間の理性を超越するものを意味するならば、ヘーゲルは哲學者中最も透徹せる無神論者である。それは彼のやうに絶対者の内在と可知とを主張したものはないからである。

絶対者は運動であり、進化である。それは法則と目的とを持つ。それは外部から絶対者に置かれたのではなく、全く内在してゐるのである。精神と自然とを支配する法則は理であり、萬有の目的とするものは實に自覺的な理である。従つて絶対は理と云ふ語と同意である。絶対は無機物や有機物の各段階を通して發展し、人間に於て自覺され、人格化された理性に達する。

然し理性はカントの考へたやうに、人間精神の能力であつたり、思考の形式であつたりするのではない。それは實に萬有が生産され、構成され、展開させられる法則である。それは主観的能力であると共に客観的能力である。それは思考の規範として我々の内部にあると共に、事物の法則として事物の中にある。従つて理性の範疇はカントが考へたよりも更に重要な意味を持つ。それは主観の形式



であるのみならず、物自體の真相である。

従つて範疇の性質並びにそれらの内面關係を研究するこゝが形而上學に取つて最も重要である。カントに於ても範疇の内面關係は全く考へられなかつたのではないが充分ではなかつた。従つてカントの範疇表の代はりに眞の範疇の演繹が考へられねばならぬ。云はゞそれは範疇開發の系統表である。かゝる純粹な思辨の演繹を達成する爲めには、あらゆる感覺的偏見、俗學的な豫想を離れ、思考そのものをして、本來の性質を如實に展開させねばならぬ。思考の自己活動に委ねること、これが眞の哲學的方法であり、實に辯證的方法である。

主客兩觀に一貫せる範疇の系統を構成するこゝがヘーゲルの論理學であると共に、實體論である。形式論理學に對してこれを思辨論理學と云ふ。これは思考の學であると共に機械過程、有機過程、更に倫理過程さへも考察思辨するが故に實體論であり、形而上學である。これがヘーゲルの汎論理主義の歸結である。汎論理主義に依るならば論理學の外に學はない筈である。然し不徹底ではあるか、ヘーゲルは論理學の外に自然哲學と精神哲學との二つを認めてゐる。論理學は抽象的な理の範疇を系統化し、他の二つは、同一の理が自然と歴史とに實現される状態を考察するのである。

### 第一節 論理學

#### 第一款 有の學

あらゆる思考の中、最も單純にして内容のない思想は有である。有の概念は如何なる内容も持たないが故に、如何なるものをも含むこゝが出来来る。あらゆる概念は有が限定されたものであり、有の一つの場合に過ぎない。内包の無限に乏しいこゝが外延を無限に擴める。何ものも有の概念の變形でないものはない。

あらゆるものを含む有が何うして他のものになることが出来るか。それは有そのものの内部に含まれてゐる矛盾に依つて他のものに移る。云はゞ内部矛盾が思想進展の原理である。有は何ものをも含むが、それと共に何の内容も持つてはゐない。白であるとか黒であるとか、善であるとか、正義であるとか、すべてこれらはある限定であり、ある特性である。然し有はこれらの特性を持たない。それは全く無限定である。無限定のものは畢竟何ものでもないことになる。かくて有は無と同じである。こゝに有の概念は純粹な思惟の演繹に依つて、換言するならば、辯證的な必然に依つて無となる。

このことに依つて有は有であると共に無である。自己であると共に他のものである。若し有が自己自身であるのみならば、不動であり、何ものも産み出すこゝはない。又若しそれが單に無であるのみならば零であり、無力であり、無能である。有が有無の兩者なるが故に、内部矛盾の必然に依つて、「あるものに成る」のである。有の中に含まれたる矛盾は成の概念に依つて解決される。成は有であると同時に無である。有と無とは成の中が含まれ且つその對立を調停し止揚する。然し成も亦その内部矛盾を含み新しき綜合へ進む。かゝる辯證的推進に依つて遂に絶對概念に到着するのである。



一つのもがそのものであると同時にそのものでないことをヘーゲルの辯證的原理はアリストテレスの矛盾律を否定する。この點に於てヘーゲルは詭辯家的である。然しヘーゲルは詭辯主義のやうに懷疑に陥るのではない。ヘーゲルに依るならば矛盾は思想の中に存在するのみならず、物自身の中にも存在する。存在そのものがすでに矛盾である。若し、主客二觀が別のものならば、思想の内部矛盾は絶望的のものである。然し自然は思惟の自己發展であり、思惟の外に何ものもないとするならば思惟の内部矛盾は客觀を理解する障害をなすのではなく、寧ろこのことに依つて萬有の實質を捕捉することが出来るのである。

有無の對立概念は成に於て止揚され揚留される。これに依つて有はそれ自身に成り、それ自身を限定する。かくして無限定の有は限定的有となる。限定的有は無限につゞく。即ちあるものは他のものであるが、他のものも亦あるものであるが故に他のものになる。かくして無限に進む。この無限は悪い無限であり、消極的無限である。無限の進行は有限なるものが持つてゐる矛盾をあらはす。この矛盾は個性即ち向自的存在 (Fürsichsein) の概念に依つて解決され、止揚される。即ち個性は有限と無限との統一である。若し有限が終るところに無限が始り、無限が終るところに有限が始まるならば、無限は有限を超越するところになり、眞の無限ではないところになる。無限は有限の實質であり、有限は無限なるものの表現である。無限は自らを限定し自らに存在を與へることに依つて有限的なものとなる。存在は一定の條件の下に於て可能である。存在は自己制限であり、有限である。有限的存

在、個體、並びに原子は、一定の仕方にて存在する無限であり、限定された無限である。かくの如くにして質の概念は量の概念になる。

量には外延的量即ち數、内包的量即ち度との區別がある。數は切り離された量であり、度は集中的な量である。この二つの量は割合の概念に止揚され、それは又實質の概念へ止揚される。

## 第二款 實質の學

實質は有が開發したものであり、有の状態が相互に映し合ふ關係である。故にこゝに考へられる範疇は何れも對偶をなす。例へば本質と現象、力と表現、質料と形式、因果、理由と歸結、運動と反動の如きである。この相互反映が現象である。本質と現象とは分つべからざるものであるのみならず現象は本質の本質であるを考へられる。即ち現はれると云ふことが本質に取つて實質的であり、自ら表現するに云ふことが本質の本質である。更に自己の歸結を惹き出すに云ふことが理由に取つての實質である。同じやうに現象から云へば實質を含むに云ふことがその實質である。實質のない現象は單なる顯はれに過ぎぬからである。

實質は現象の系列中に自己を表現し、事物を構成する。物とは一つの實質に依つて結合されたる諸性質の全體である。これらの性質又は現はれが、物に對して屬性と呼ぶ。然し現象をはなれて實質がないやうに、屬性をはなれて物はない。若し物から實質的な屬性を取り去るならば何もかも残ら



ない。従つて物の性質がやて物自體である。又現象を産出する原理としての實質は力であり、行爲者であり、現象はその働きであり、表現である。然し力がかかる現象の總體であり、表現は力そのものである。従つて力に依つて現象を説明したり、表現を説明するのは同意語反復に過ぎない。質料と形式の関係も同じであり、恰も樹木と其の果實との関係の如きである。

實質と現象、理由と歸結、力と表現、質料と形式と云ふが如き二元の對立は活動性と云ふ概念に依つて止揚される。即ち活動性はこれら二つの對立の辯證的綜合者である。活動性は又實在性と同意である。實在的であるものの外何ものも活動的であることはなく、又活動的なものの外に何ものも實在的ではない。靜止する絶對は存在し得ないのである。物は活動する限り存在し、存在する限り活動する。

かゝる關係は又實體の概念にも適用される。實體とは超越的な存在ではなく、状態の總體に過ぎない。故に神學に於ける超越神の考や、心理學に於ける靈魂の觀念や、物理學に於ける物自體の如き考を排除しなければならぬ。科學的な思考の達し得ないやうな實體は一つの妄想に過ぎない。「創造された精神は永久に自然の内部には入ることは出来ぬ。自然が外殼でも示すならばそれは非常に幸福である」と詩人が歌つてゐるが、これは現象外に本體を考へる二元論の幻影である。自然は思惟が達し得ないやうな心肝も内面も持つものではない。自然の本質は外面的たることである。

實體は状態の全體であるが、スピノーザの考へたやうに、機械的な集積ではない。それは有機的な

結合に依つてすべての状態を統一する生ける全體である。實體は状態の原因であり、状態はその原因である。原因と結果とは相對的である。二つのものは相互から離れることは出来ぬ。精神が肉體の中にあるやうに原因は結果の中に内在する。状態は展開された實體であり、結果も亦展開された原因である。原因中にもないものは結果の中にもない。更に各の結果は一つの原因であり、各の原因はそれに先行する原因の結果である。甲、乙、丙、丁等の因果系列に於て、結果乙は、それ自身を肯定する原因甲に外ならず、更に甲は乙に於て丙の原因となり、丙に於て丁の原因となり、かくして無限に進む。

然し因果の系列は單なる無限の進行ではない。無限の進行に於ては各の結果は新しい結果を生ずるのみである。然し事實に於て結果は原因に向つて反動する。結果乙は丙の原因であるのみならず、甲の原因である。即ち甲は乙を惹き起さなければ原因たることは出来ない筈である。甲が原因であることは乙に依つてゐるからである。故に乙は甲の結果であるのみならず、又その原因である。かゝる必然的反動に依つて結果は原因の原因であり、原因は結果の結果である。例へば雨は濕氣の原因であるが、濕氣は雨の原因であり、人民の性質は政體に依つて定るが、政體は又人民の性質に依つて定るが如きである。従つて自然に於ける因果の系列は無限に延びてゐる直線ではなく、出立點に歸る曲線、即ち圓である。

因果の相互性に依つて結果に自由の性質が認められる。このことはスピノーザに於ては見られな



つた。スピノーザに依れば結果は常に原因より来る必然的のものである。然し實際はさうしたものはなく、結果はたゞ相對關係に於て結果たるのみである。絶對的者は因果系列の特殊な部分に顯はれず、それらの全體中にある。然しそれと同時に各の部分は絶對者に參與する。各のものは相對的に絶對であり、何ものも絶對的に絶對であることはない。かゝる相關的活動が實質と現象との分離を全體的なもの、即ち概念なるものに高めるのである。

### 第三款 概念の學

相互關係に於て、原因は相對的に結果であり、結果は又原因である。従つて原因が結果になることは原因が原因になることであり、結果が原因になることは結果が結果になることである。即ちそれは自己が自己なることである。この活動が概念である。従つて概念は自己媒介のものである。有の學に於て考へられたものはすべて直接の理解であり、實質の學に於て考へられたものは間接的な媒介的な對立的なものであつた。實質は差別でめり對立であるが、これらの對立は相互的原理に依つて同一なるものに吸収され、止揚される。これが概念である。従つて概念は對立を止揚するが故に全體論的であり、自己決定なるが故に自由であり、自由なるが故に無限である。

最初の概念は主觀的である。それは對立を合一するが故に普遍的であり、又その同一は自己に對する自己を含むが故に特殊であり、否定の否定に依つてこの特殊は更に普遍を綜合して單一的であ

る。この三者は同じ概念の三つの要素に過ぎない。従つてこれは互いに融合する。判斷に於て特殊と普遍とは別のやうであるが、事實はその同一であることを示す。「人は死すべきものなり」又「保羅は死すべきものなり」の判斷に於て、あらゆる生物に普遍なる死すべきものなる性質が人並びに保羅に屬することを示す。即ち人並びに保羅は可死なる普遍性に屬することを示す。判斷が普遍と特殊との一致を示すこと云ふことは矛盾を含む。この矛盾の解決が三段論法に於て見出される。普遍概念は大前提に於て展開し、特殊並びに個概念は結論に於て顯はされる。小前提は二つのものの鎖であるがこれに依つて二つのものの一一致を示すのである。

主觀的概念は質料のない形式であり、従つてそれは實在として存在することは出来ぬ。故にこれは客觀化されなければならぬ。これが客觀的概念である。それは自然に於ては生命の根源となり、歴史に於ては進化の根源となる。それは機械的運動となり、化學的過程となり、更に有機的生命に於て具象化される。

然し概念のない概念、思惟のない思惟、物體になつた思惟、かゝるものは矛盾である。客觀的概念はこの矛盾である。この矛盾は絶對觀念に依つて綜合される。それは内容なき形式の主觀的概念と形式なき質料の客觀的概念とを綜合し統一する。

上來の考を總括するならば次のやうである。有は無であり、有無は成りなる。これが思想發展の法則である。即ち有に附着し内在する矛盾が發展の原理である。かやうにして有の屬してゐる範疇即ち



性質は分量となり、二者は更に綜合されて割合となり、又これが實質と現象となり、實體性と因果性となり、又相互性となる。これが更に綜合されて主觀的、客觀的、絶對的な概念となる。すべてこれらが思想發展の段階をなす。この原理を知り、この過程と段階とを知るが故に我々は自然並びに精神の創造より生ずるすべての秩序を先驗的に知ることが出来るのである。

## 第二節 精神哲學

一、主觀的精神。人間は本質的に精神であり、意識であり、自由である。意識と自由とは個人的生活に於ては完全に實現されない。自由は歴史なる進化の産物である。自然の状態に於ける個人は盲目的衝動に動き、就中自利主義に支配される。然し理性が發展するに従つて人間の平等を考へる。理性や自由やすべて精神生活は個人の獨占に委すべきではなく、萬人共有であるべきを自覺する。同胞の自由が彼の自由の制限となり、法則となる。個人的なるものよりも更に強い力に従ふことに依つてそれは客觀的精神となる。

二、客觀的精神、又は社會。客觀的精神は初め法の形に於て顯はれる。法に依つて自由が保證され、これに依つて人格が承認される。人格は財産權に依つて自己を確立する。法は個人の我儘が一般的な法則意志に反對する時、その力を發揮する。法は一時蹂躪されるにしても刑罰の形に於て制裁する。法に依つて課せられた罪は、折檻や矯正とは意味を異にし、實に報復を意味する。刑罰は手段ではな

く目的である。罪人を殺して改悔させることが出来るか。刑罰に對してかゝる反論がある。然しヘーゲルに依るならば、この反論は刑の意味を誤るから起るのである。刑の目的は個人の改善ではなく、冒されたる法の嚴肅なる自己肯定である。

法的な見解は一面的であるに批難される。この批難は正しい。法律に書かれたるが故に人はこれに従ふ。必ずしも内的動機からではない。法に従ひながら、法に個人意志との争闘が隠されてゐるのである。この争闘は止揚されなければならぬ。法と名けられる非人格的意志は個人的な人格的意志とならなければならぬ。即ち人間行爲の内的法則にならなければならぬ。こゝに於て法律性が道徳に止揚されるのである。道徳は精神の合法性である。即ち個人の意志と一致せる法である。道徳的な世界に於て、法典は道徳法となり、良心となり、善の理念となる。道徳は行爲そのもののみならず、その精神その動機をも考へる。法律は良心を考慮せず、物質的利害のみを考へるが、道徳はかゝる低い考を内的なものへ高めめる。

道徳は多くの組織制度の下に實現される。即ちかゝる制度に依つて個人的なものを共同的な勤務へと結合する。すべての制度の根源となる道徳的な制度は結婚であり、家族である。この制度の上に公的な社會や國家が建設されるのである。家族なしに國家は成立しない。故に結婚は社會的義務であり、又實に義務の自覺の上に建てられなければならぬ。故に結婚は國家並びに社會の考へ一致する時に正しいのである。然らずんばそれは不正である。この點からして離婚の問題が考へられる。合理的



な道徳は原則として離婚に反対する。法に依つて許されたる場合の外は許し難いのである。結婚の神聖が社會並びに國家の基礎である。

公共社會は家族に基礎付けられるのであるが、それは尙未だ國家ではない。その目的は個人の保護に止まる。然し國家は個人の保護のみを目的とするのではなく、一つの理想を實現するのを主眼とする。この國家的理想實現の爲めに個人的利益を犠牲にすることを躊躇してはならぬ。利己主義は、國家に於て矯正されなければならぬ。國家は客觀的精神の玉座であり、家族も公共社會もたゞそれの方便に過ぎない。

ヘーゲルに依るならば共和制は完全な政體ではない。それは公共社會と國家とを混同するからである。それは國としては無能力であり、徒らに個人の權利を重視する。古代の共和制が執政制度に壓倒されたのは、それがあまりに個人や家族や階級の利益の爲めに國家としての理想を犠牲にしたからである。君主制が規範的な政體である。これに於ては、支配者の自由な主權に於て國民的理想が適應的に表現される。國家は君主に於て人格化されなければ抽象的存在に過ぎない。君主は人格化された國家であり、非人格的な理そのものが自覺的な理として具象化したものであり、普遍的意志が人格意志に於て實現されてゐるのである。ヘーゲルに依るならばこれがルイ十四世の「朕は國家なり」(L'État, c'est moi)の正しき意味である。

最も強健にして活力ある國家が常に支配を繼續する。歴史は、過去の國家と未來の國家との争を示

す。國家なる觀念は歴史上に興亡せる多くの國家に依つて實現される。個々の歴史的國家は國家なる觀念の一時的な顯はれである。絶對的なものは個々の存在に制限されず、全體の中に實現されるが故に、理想的な國家が何處にあるかは知るべきが出来ぬ。それと共に歴史上の國家に於て常に自己を實現せんとしてゐる點に於て何處に於ても存在してゐるのである。然しそれは理想に止つて何處にも實現されなかつた限り何處にもなかつたのである。各國民は理想的な國家を建設する礎石である。かゝる國民の推移が歴史の辯證である。皮相な史眼の前には徒らに國興り國亡びる連續に過ぎないが、この起伏興亡の背後にはこれらの諸國民が實現しようとした理想としての國家が存在するのである。

三、絶對精神。國家は道徳的存在ではあるが尙最高のものではない。自由は精神の實質であり、獨立は精神の生命である。最も完全な國家もこれを實現することは出来ない。如何なる國家であつてもそれはすべて外面的武裝力であつて精神の活動を否定する。精神は眞の自由を政治生活に見出すことが出来ぬ。従つてそれは藝術・宗教、哲學なる自由の領域に高まらうとする。これは精神がこれまで階梯として高まり來つた國家並びに社會なるものを壊すと云ふことを意味しない。藝術の創作も宗教の教團も學術の著作も、鞏固なる國家の保護に依つて發達する。

藝術に於て精神は外界を克服することに興味を持つ。藝術家の思惟と對象とは一つになり、人間の靈魂と無限とは一つになる。天才は神の呼吸である。宗教は藝術に依つて豫想された汎神論に對する反動であり、人間の達し能はざる超越的存在を神に於て我々に示す。宗教は有限と無限との二元を認



める點に於て我々を再び外界の羈絆に繋ぐが然し精神は神に近づかんとする自らの努力に依つてこの羈絆を脱し、有限と無限との一如を實現しようとする。かやうにしてそれは絶対精神の最高段階たる哲學に到着する。哲學は藝術や宗教が豫見してゐるものを實現する。藝術並びに宗教は感情的なもの想像的なものから来る。然し哲學は純粹に理性であり、理性の勝利であり、理性の神化である。世界を理解することに依つて精神は自らを自由にする。この精神的なるものの頂點に於て自我と世界とは永遠に融合するのである。

ヘーゲルの思想は取材の該博なことに於て、その綜合の圓活なることに於て重要である。辯證的方法に依つて歴史學を確實したのは後に大なる影響を興へた。David Strauss, Baur, Michelet, Rosenkranz, Erdmann, Zeller, Kuno Fischer など悉くヘーゲルの歴史哲學から來たのである。

然しこれと共にヘーゲルの思辯哲學も重大なる誤謬を含む。結局それは合理主義的偏見に歸すべきものである。彼に従へば絶対者は概念であり思惟であり、理そのものであつて他の何ものでもない。従つて形式的なものが内容になり質料とならなければならぬことになる。然しこれは不可能である。概念は如何に相互相映し相互限定し合ふにしても、内容となり、感覺的質料となることは不可能である。有と存在とは識別されるべきであり、又形式的存在と質料的存在とは區別されなければならぬ筈である。然しヘーゲルでは有と存在と同意であり、概念的存在が實體的存在と同視されてゐる。こゝ

に全系統を包括的に空想化し、概念化する根據がある。思惟に於て概念の系統を編むことは自由である。然し存在はこれに伴はない。云はゞヘーゲル哲學は三個一群の思想網を編んで、全存在界にかぶせて見ただけのものである。存在そのもの、思惟そのものはかゝる表面的なものを離れて、獨自の實相を實現してゐるのである。従つてかゝる缺陷を補ふものは實證的方法であり、經驗的探索である。辯證法の表裏逆立の如きものも、それが思辨的演繹を包む形而上學である限り、かゝる缺陷を補ふものではない。辯證的である限り、物質的なるものの演繹も客觀そのものの原理を把握し得ないを考へられるのである。



## 第四期 實證並びに綜合の時代

### 第一章 功利主義

功利主義 (utilitarianism) は最大多数の最大幸福 (the greatest happiness of the greatest number) を倫理的標準とする學說である。これは快樂を最高善とする考に快樂の享有は萬人平等であるを考ふ考が結合して成立してゐるのである。この傾向は特に英國倫理學の特色であつて、實にベーコン、ホッブスに始まり、十八世紀巴來さまの形に於て顯はれたのである。シャフツベリー、ハッチソン、バトラーなき何れもこの傾向を具へたのであるが、ヒュームはこれに向つて特に自然主義的な基礎を與へようとしたのである。然し功利主義に最も明確な形を與へたのはベンザムであり、これを繼承し、完成しようとしたのはミル並びにシヂウィックである。

ベンザム (Jeremy Bentham, 1748—1832) は云ふ。「自然は人間を快苦を云ふ二君主の支配の下に置いた。我々が何をなすに到るかを決定するに共に、我々が何をなすべきかを指摘するものは一つに快み苦みに依るのである。」この基礎の上に功利の原則が樹立される。この原則は一つの行爲が團體の幸福を増進すか、減退すかに依つて、その行爲を是とし又非とする。即ち團體の幸福を増

進さす行爲は是とすべきであり、これに反するものは、否とすべきである。こゝに云ふ團體とは社會である。社會の利益はその成員たる個人の利益の總額である。しなければならぬことは功利の原則に適合することである。これを外にして道德的義務なるものは意味をなさぬのである。あらゆる他の道德的標準を最後のものと考へるならばそれは誤である。禁欲主義、同情、道德感、神の意志を云ふやうな標準は、それ自身では最後の動機となることは出来ぬ。それらは快苦に結合してのみ一つの制裁として役立つのである。

かくて次の問題が提起される。快苦は如何にして測定されるか。ベンザムはこれに答へる。快樂の價値は(一)快の intensity (強度) (二)快の持續 (duration) (三)快の確實さ (certainty) (四)快の手近にあること (propinquity) (五)快の豊饒なること (fecundity) 即ち他の快樂に依つて従はるべき傾向 (六)快の純粹さ (purity) 即ち苦痛を伴はざること、更に社會に對しては(七)その及ぶべき範圍の廣さ (extent)、換言するならばその快を享有する人々の數に依る。第七の標準から公平又は公正の原理が惹き出される。快樂を分配するにあつて各人は皆平等である。各の人は一人を數へられるべきであり、如何なる人も一人以上を數へられてはならぬ。(Every one is to count for one, and no one for more than one)

然しベンザムは各個人が自分の快樂を増進するよりも、公正な分配を要求するを云ふことの動機を提示しなかつた。彼はシャフツベリーと同じく、公私利益の間には完全な調和があるを考へてゐたや



うな點もある。然し主として、彼は個人はたゞ個人のみの快樂を求めてい、と云ふことを暗示してゐる。従つてこの學説はある程度までホッブスに類似する。この考を利己的功利主義 (egoistic utilitarianism) と云ふことが出来る。

功利とは何であるか。功利とはある快樂、善又は幸福を生ずるか、然らざれば苦痛、惡、不幸の出現を防止することの出来る事物の所有を意味する。功利の主體が公衆全體ならば、それは公衆の幸福を意味し、又特定の個人ならば、この個人の幸福を意味する。社會とはそれを構成する個人々の利害の總體に外ならぬ。個人々の利害をはなれて普遍的な社會の幸福はあり得ない。従つて個人々の利害が何であるかを解せず、社會の利害を説くのは無意味である。

功利の原則に反對する場合が二つある。一は禁慾の原理であり、他は同情反感の原理と云はるゝものである。禁慾を奉ずる人々に二種ある。一つは道徳家で他は宗教家である。道徳家が禁慾の原理に感激した理由は希望である。即ち哲學的な誇の基礎になる希望であり、俗人から受ける名譽の希望である。然しこれに反して宗教家にあつては迷信的想像の產物なる恐怖、報復的な神に依る未來刑罰の恐怖である。未來に對しては希望よりも恐怖が力強いのである。この二種の人々の中禁慾主義に忠實なのは宗教家である。道徳家はたゞ粗糲な快樂を排斥するのみであるが、宗教家はやゝもするゝ苦痛に媚びるのを名譽とし義務とする。然し禁慾の原理なるものは私的行爲の標準にはなり得たのであるが、公共的な政治的行爲の標準となつたことはないやうに思はれる。例へばスバルタの政治を考へて

見るに、一見それは禁慾的なものが原理であつたやうに思はれる。然しこの場合でも全體の政策としては國家の安全を保證しようとする方法であつたのである。自己を苦痛にすることが如何に効果的であるとするも、他の人を苦痛ならしめるのが義務であるとは考へられない。畢竟禁慾の原理は性急な理論家の空想であり、功利の原則の誤用に外ならぬ。

同情並びに反情の原理についても同じやうに考へられる。ある行爲を是認するのは我々に同情又は反情の念が具つてゐるからだ云ふ。これに依れば我々が多く憎めば多く罰し、少く憎めば少く罰する云ふことになつて、愛憎の根據が明らかでない。愛憎に根據を與へるものは恐らく功利の原理であると思はれる。何れにじても同情及び反感の命令と功利の命令とは合致する場合が多い。結局快苦が行爲の標準であることに歸着するのである。分析の犀利な點に於てベンザムの考には重要な意味が認められるやうに思はれる。

ベンザムは人間の性質中に公正なる功利主義的法則に従ふ動機を見出すことが出来なかつた。かくて他の學説に對し彼に依つて提示された批難は、同時に彼の學説に加へられることになる。ミルはこの難點を取り除かうとした。

ミル (John Stuart Mill, 1806—1873) に依れば、あらゆる欲望は快樂を求むるにある。故に、快樂又は幸福のみが望ましきものであり、又實に善である。従つて我々が現在欲しがつてゐる云ふ



事實を外にして、別に他に望ましいものがあるのではない。最大多数の最大幸福が我々の最も願はべき目的である。「各個人の幸福は各人に取つて善いものである。従つて一般的幸福はあらゆる人間の集合體に取つて善いものである。」かくて一般的幸福を求めるのが道徳的標準となる。

ミルの證明法は暗にカントの原則を採つてゐる。即ち善は主観的のものではなく、萬人に通ずる客観的な普遍的なものであり、従つて他の人に取つて願はしきものは、私に取つても願はしいものである。かやうにして功利主義は、何が故に私は一般的幸福を求めねばならぬかの疑問を説明しなければならぬ。この疑問に答ふる一つの道は、シャフツベリーがやつたやうに、個人意志は他人の幸福を進めるやうな行動をすることに於て、最大の快樂を感じるものであると考へられる。然しミルは別の道を取つてゐる。個人的快樂に従はず、一般的幸福を求めるべき義務の根據は何であるかの問題に關し、ミルはこれを人類の良心的な感情に求めてゐる。即ち人は社會の構成的要素であることを意識してゐるが、この意識に依つて一般的幸福を求める義務が成立して來るのである。この感情は自然的なものであり、よく發達せる精神の中に働き、多感にして思慮堅き心に應じて備つてゐる。この點に於て彼は直覺主義的であり、心理學的快樂主義を離れ、功利主義としての徹底を缺く感がある。

ミルのベンザムと異なる一つの點は、快樂の價値はその量に依るに共に又その質に依るに於てある。快樂に高等と低級の二種がある。かりに雙方を経験するならば人は必ず高等なものを選ぶ。これは高等なものが一層願はしきものだからである。低級のものより高等なものを選ぶ性質をミルは威嚴感より來るに於てゐる。我々は満足せる豚よりも、不幸なソークラテースを選ぶが、これは威嚴感の然らしむるところである。快樂に關して質的區別を認めたことは、快樂主義としては不統一である。快樂主義としてはたゞ快樂を量又は強さに依つてのみ測定すべきだからである。この不統一を彼は快なる語を甚だ曖昧に使用することに依つて隠してゐると考へられる。

ミルは又、功利主義はストア主義の高尚なる精神並びに自己犠牲の理想と一致してゐると考へてゐる。基督の黄金法に於て、我々は功利主義倫理學の精神を知ることが出来る。人は他人からされたいやうになすこと、並びに自分の如く隣人を愛することは功利道徳の理想的完成である。求めらるべき幸福は個人の快樂ではなく公共の幸福である。第二次的な道徳法はすべてこれに従屬しなければならぬ。例へば嘘を云ふのが個人の利益になるにしても、現存のあらゆる社會的幸福的重要な支持者として眞實を語らねばならぬが如きである。

ミルは又徳の目的たることに付いて考へてゐる。徳は最初にはたゞ幸福への手段として考へられるのであるが、然し又屢それ自身の爲めに望まれるのである。これはヒュームの考に似てゐるが、心理學的な嚴密さに於てはヒュームに及ばない。教養あり同情心ある人々は一般的人間幸福の總額を増加させることに快樂を感じる。即ちかゝる人は一般的幸福の増加を希望してゐる。徳は一般的幸福の量を増加させる行爲を誘導する習慣的な性質である。従つて徳は目的に達するには缺くべからざる手段であ



る。その手段は常に目的の快樂と結合して考へられるので快樂と結びつくようになる。かくて遂にそれはその目的から離れてそれ自身直接な快樂となる。すべて快樂は慾望の對象なるが故に、徳も亦教養あり、同情心ある人々からは、それ自身の爲めに求められる目的となる。同じ仕方に依つて財力、權力、名聲は何れも本來は快樂を増加する手段であるが、結果の快樂と結合して屢それ自身の爲めに求められることになるのである。

ベンザムにしてもミルにしても功利主義は道徳的事實を心理的に分析し記述し、云はゞ心理學的快樂主義を根據としてゐる。かゝる分析的、記述的な方法に基礎を置きながら、功利主義は倫理學的標準を確立しようとする。然しこれは不可能である。事實的記述はありのまゝの事實を闡明するが「しなければならぬ」と云ふ内面的必然の根據を見出すことは出来ない筈である。それは「何であるか」の間に答へることは出来るが、「何であらねばならぬか」の問題に答へることは出来ぬのである。ベンザム、ミルの功利主義の内部には、かゝる矛盾が包蔵されてゐる。

## 第二章 進化論的自然主義

### ダーキン並びにスペンサー

近代倫理學に於ける自然主義は就中ホッブスに始まつてゐる。彼は自己保存の本能をあらゆる生物活動の本源と考へ、社會的な諸種の感情すらもこの本能に歸着させようとした。この自利中心主義はパトラーに依つて修正された。パトラーはシャフツベリーに従ひ、自利的ならざる社會的衝動が人性の眞の要素であること、並びに（常に服従されるのではないにしても）良心は公共の爲めに個人の利益を犠牲にすること、この二點を明らかにした。第二の點は義務の自覺としてカントに支持されてゐる。ロント (August Comte, 1798—1857) は個人の幸福なるものは、自利的な感情を、利他的な精神に従屬させることに依つて保證されるとした。かやうにして自利と利他との二つの動機を一致させよとしたのである。フイヒテ並びにヘーゲルは合理的な立場よりして、個人は大なる全體としての社會と自己の利益とを一致させることに依つて、眞の自我が實現されるのであると考へた。すべてこれらの考は利他を認める點に於てホッブスと異なるのであり、又進化論的自然主義がホッブスと別でなければならぬことを表示してゐる。即ち進化論的自然主義は、生物の進化は個體自利の本能と共に、種族利他の本能を含むことを肯定し、且つ自然的進化の新しい法則に依つて、この二つの本能の價値



並びに起源を決定せんとするものだからである。

廣義に於て「進化」は單純なものが複雑なものに發展し、展開することを意味する。例へば種子が樹木となり、近代國家が原始社會から發展した如きである。アリストテレスは發展を以つて、潜在的のものが顯勢的になることであるとした。これはもとより意味を異にしてゐるのではあるが、ヘーゲル並びにコントに依つて考へられたものを暗示してゐる。コントは學術の發展の徑路を追求し、純單なものは複雑なものに先き立ち、各の段階は、先行の結果を採用してゐることを認めてゐる。従つてコントの方法は經驗的であり、又記述的である。これに反してヘーゲルの方法は合理的である。ヘーゲルに依るならば、社會並びに道德の機構は、理の展開する必然的段階に依る。従つてすべて發展は理の發展であり、換言するならば精神的なものの表現である。

ダービン並びにスペンサーに使用されてゐる「進化」の意味は「生長」であり、更に生長は新しきものの創造ではなく、既に存在せるものの必然的結果である。更に又それは個人のみならず、種族並びに制度の生長を意味する。然し一般に進化は、それが變化でない限り、目的なるものが包含されなければならぬ筈である。自然進化の考はコントに於て豫見されたのであるが、特に生物界に於てこれを確立したのはダービンである。

ダービン (Charles Darwin, 1809—1882) に依ればあらゆる生物の種類は、植物も動物も人間も生命現象の原態とも云ふべき未發達なものから發展せるのである。これらの種類は何れも環境に適應

するに依つて殘存し、分化した。「適者生存」は進化の原理であり、又實に進化に對する機械觀である。この過程はダービンに依つて「生存競争」と呼ばれてゐる。これは半ば個體の環境に對する争闘であり、又半ば他の生物に對する争闘である。適者が殘存し、不適者が消滅する過程が所謂「自然淘汰」である。種族が全體として殘存するのは遺傳に依るのである。

ダービンは主として種の肉體的な進化を説明したが、然し同じ原理を方法として道德的事實にも適用し、道德的本能、社會的本能の記述を説明しに向つて重要な基礎を提供してゐる。

スペンサー (Herbert Spencer, 1820—1903) は進化の考を有機體の發展(生物學)に適用したのみならず、道德的發展(倫理學)にも社會の發展(社會學)にも適用した。スペンサーは進化を、單純なるものから複合なるものへの過程、又は同種のものから異種のものへの過程としてゐる。生存競争に依つて強制され、單純な調和状態から複雑な調和状態となる。このことに依つて境遇に適應する力は増加する。自然に依つて置かれたる客觀的目的は生命であり、更にそれに依る種族の生命である。生命は外部と内部との斷絶する調和の状態である。

適者生存に依り有機體は進化の途上に於てさまざまの目的に適應する。例へば營養物の收得、危險を逃避するが如きである。かゝる適應が行爲である。行爲の進化は三つの方向を取る。(一)自己保存(二)子孫の保存、(三)種族保存である。倫理學は最後の段階たる人間種族の保存に關係する。



善悪なる語は一定の目的に關係する。「善き小刀」はよく切れる小刀であり、「悪き傘」は雨の漏る傘である。これを行爲の三區分に適用するならば自己の完全なる生命、子孫の完全なる生命、並びに種族の完全なる生命を進める行爲は善であり、これを妨げる行爲は悪である。

自然に依つて置かれた目的は生命である。然し生命は人に依つて望ましからざるものであるかも知れない。例へば厭世家は生きる價值を否定し、生命は破壊すべきであるとする。然し樂天家は生命は本質的に望ましきものと考へてゐる。スペンサーに依るならば、これら二つの考は生命が快感を持ち來すか、持ち來さないかに依つて決定する。生命が快感を持ち來すならば善であり、さうでないならば悪である。従つて彼は快樂的樂天主義である。

進化論的自然主義に於ては、適者は残存するを考へられてゐるが、適者必ずしも倫理學的最善者ではない。スペンサーは存在としての生命を、生命そのものの根據とし、倫理的標準を考へてゐるが、然しこれは價值としての生命を知らないものであるを考へられる。寧ろ眞の倫理的標準となるものは價值としての生命でなければならぬ。人間と同じやうに豚も牛も残存し生存してゐる。さうである限りそれらの善たるべきである。然しか、る自然的生命、自的現象を倫理的判斷の對象とするところは出來ない。約言するならば價值意識を定立し得ないことがこの學說の缺陷である。従つて自由であるべき倫理的判斷が機械觀的となり、かくしてそれは生物學ではあり得るが倫理學としては完全ではないを考へられる。

## 第二章 総合的合理主義——グリーン

グリーン (Thomas Hill Green, 1836—1882) は牛津の教授である。主著は *Prolegomena to Ethics* であり、合理的理想主義を實踐的に註釋しようとした。フイヒテ並びにヘーゲルのやうに嚴密な思辨的方法に依つてはゐないが、理論理性と實踐理性とを不可分のものとする點に於て、全く揆を一つにしてゐる。功利主義の愛他的精神には同意してゐるが、然し彼は功利主義の根本思想と相容れない。これと共に彼は又ヒューム並びにスペンサーの如き記述的、歴史的方法にも反對してゐる。それらは個人又は社會の道德精神の發達を記述するのではあるが、然し道德的義務の眞の根柢を確立しないからである。グリーンに依れば道德は如何なる意味に於ても動物的本能並びに同情の自然的發展ではないからである。

グリーンの倫理學は一つの幽玄なる形而上學に基礎付けられてゐる。彼に依れば科學の對象とする自然界は時間空間の形式に於て表現されてゐる法則的な統一である。かゝる秩序的な統一は、一つの自覺ある知力の存在を意味する。それは時間空間を超越してゐるのであるが、然し自然界の統一はこのものに依つて創造されたのであり、又實にこのものの爲めに存在するのである。更に人間の知識はこの永遠にして時間なき精神の再生であるを云ふ假定に依つてのみ説明されるのである。然らざれば



科學の對象たる自然界は、個人に依つて見るところを異にし、科學に依つて見出される秩序と統一とはあり得ないであらう。客觀的道德も亦これと同じ根據に立つ。永遠にして超時間的な存在として自らを意識するが故にのみ、人は人格的な善を持つこゝが出来来る。それは永久不變な人格としての善である。あらゆる人々は同一な永遠精神の再生なるが故に、客觀的な善として他の人々の善を考へるこゝが出来来るのである。かやうに道德と科學とは同じ原理に依つて説明される。即ちあらゆる人々は一つの神的精神の再生である云ふ原理に依つて倫理學が基礎付けられ、その普遍性が定立されるのである。神的精神の再生は理性である。

理性は自己の現在よりもよりよき將來の状態を考へる。意志はこの考を實現せんとする自我に外ならぬ。従つて意志と理性とは密接に結合する。然し理想が實現されるまで二つのものが合一し終る云ふこゝはない。意志と動物的慾望とは全く別のものである。何故ならば動物的慾望は機械的な因果の形に於て動く。然るに意志は自覺的存在者の自己決定である。意志の自由は、この自己決定に依つて成立する。それは外面的な物理的必然に依つて支配されるのではなく、内面的な必然の要求に依つて人格の實質を實現する。意志、性格、自我、人格、すべてこれらは道德的には同じ意味である。人と動物との區別はかゝる意志の自己決定力にある。動物は本能と感情とに依つて動くに過ぎない。従つて進化論が考へてゐるやうに生命の本源は物質的なものであるにしても、道德的感情並びに責任感を、動物的感情の發展として説明するこゝは出来ないのである。

意志的行爲は、自意識ある個人が、理想實現の爲めに彼自らを導くこゝである。倫理學の根本問題は善き意志と惡き意志との區別を見出すことである。従つてこの區別は意志された對象の性質に屬する。カントの倫理學は行爲の動機を重視し、これに依つて行爲の善惡を判定し、結果を等閑視するがこの結論は正しくない。何故ならば意志はその目的を果すにあらざれば完全に善であるとは云はれないからである。又他面に於て快樂主義者は快樂なる結果を重視し、他のものを輕視する。これも亦誤謬である。何故ならば善の構成する自己満足は單純なる快樂とは別なものだからである。あらゆる満足は快樂を伴ふのではあるが、然しこの快樂が意志の主要なる目的ではないのである。意志の眞の目的は自我の理想化された未來の状態である。

倫理學に向つて困難な問題は、最高の理想に到着するまでに、何が抑最高の理想であるかを決定することである。我々は善の部分的な知識を以つて満足しなければならぬ。即ち理想として求むべきものの一部を知ることをつて充分としなければならぬ。この部分的な知識は個人並びに種族の經驗から派生される。理想化されたる生活について我々はたゞ部分的に且つ消極的に語り能ふのみである。然しかゝる理想に對する確信がよりよきものへ我々を動かす。理想の眞理をおぼろけながらも認得し且つその實現の爲めに努力を盡すこゝは人間靈魂の本性である。これは我々の靈魂が神的精神の再生だからである。

道德的理想は人格に於て實現しなければならぬ。人格としての自覺は社會を前提とする。理想の實



現は人格者に依つて構成される社會に於てある。即ち各個人が道德的最高の満足に達し、各個人が彼我の平等善を自覺するが如き社會に於て道德的理想は初めて實現されるのである。この理想は必ずしも時間に於ける無限の進行を要求しない。何故ならばそれは神的意識に於ては、超時間的に既に實現されてゐるからである。グリーンは考へてゐる。

道德的理想の形式性は、グリーンに依ればカントの定言命令と一致する。何故ならばそれは絶対的に意欲されたものであり、この目的の追求は無制約的だからである。難多な各種の義務は無制約的であることは出来ない。それらは過去の経験よりして善であること證明されたものであつて、絶対無制約ではないのである。これらのものは慣習的な道德を構成するが、多くは禁令又は束縛であり、それらのあるものは経験の進むにつれ、道德的理想と合致しないことさへも往々に發見されるのである。

道德の歴史は理性の出現と同時に始まるのであつて肉生の始まる時ではない。人格的善の出現は進化に依るのではないが、出現せるものは進歩するのである。それは二つの方向に於て進むのである。第一は共通善の行はれる範圍の擴張である。歴史の最初に於て、共通善の行はれる範圍は家族若しくは小さい集團に限られてゐたが、後に到り、例へば希臘に於てのやうに、全國民に行き亘つたのである。然し未だ外國を含んでゐない。更にストア哲學、羅馬法學並びに基督教説に依つて人種民族の差別は撤廢され、全人類としての善と義務とが新しく承認されるに到つた。第二は、道德的理想の内容が進んで來たことである。道德的理想の内容は一般社會的利益の満足であつて、單なる快樂の追及で

はない。歴史の初めに於ても一般的善は社會的善であつた。即ち人は他の人々と結合して生活してゐるのであり、従つて彼我の同一を考へたからである。道德的精神は最初から認められるのであるが、初めは偏狭な動物的要求に拘束されてゐた。然し後に到つては希臘に於てのやうに、知力的、藝術的な快樂が重要なものとなつた。今や動物的要求並びに知力、藝術的快樂が最高善であることは止み、道德がそれに代はるこゝになり、全人類への奉仕が理想の最高者となつた。功利主義者は人間精神の發展に應じて愈大なる快樂が享有されるやうに考へてゐるが、これは正しくない。人間精神は完成の域に到るも尙常に低級な性情を保持するかも知れない。然したゞそれと戦ふことには於てより高尚なる人間の力が出現する。グリーンの鼓舞的な學説は人生に於て最善のものを獲得しようとする人々に向つて適當なものであると云はれてゐる。

すべて經驗的實證的記述的方法に依る倫理思想は價值性を定立することが出来なかつた。これに反し先驗的思辨的内觀的方法は内面的價值を定立するが、客觀的事實をはなれ、立證の根據を失ふ。二つの立場を綜合するものは各の長所を持つと共に又その短所を悉く繼承する。事實をはなれず内觀を忘れず、各の眞を是認し各の妄を否定することは、尙倫理學史の擔ふべき任務であると思はれる。



## 結語

倫理學史上に於ける道德學説は多様であるが、大體これをその内容と方法とに分けて考察することが出来るであらう。

學説の内容よりして道德と幸福との關係に關する問題は希臘時代より現在に及んでゐる。徳と福とは一致するとするもの、又徳は徳の爲めの徳であつて福の爲めではないとするもの、又徳は福の爲めの徳であつて、徳の爲めの徳ではないとするもの、この三者は希臘に於て對立したのであるが、現在も亦この對立を含む。義務の爲めに義務を遂行することが良心の本源的要求であつて、幸福の爲めに義務を遂行するのではないと云ふ至上命令主義は徳の爲めの徳を繼承するものであり、道德は自他幸福の爲であつて、單に徳の爲めに徳をなすのではなく、若し幸福を全く否定するならば徳を遂行させる如何なる動機も消滅するであらうとする功利的自然主義は、福の爲めの徳を繼承するものであり、人性の眞に隨順し、又その實質に合一することが徳であると共に幸福であるとする考は、徳福の一致を繼承するものである。

徳の爲めの徳は嚴肅な點に於て、又精神を一路向上せしむる點に於て甚だ意義的であるが、内心の悅樂を看却する點に於て人性の眞を壞ぶる。福の爲めの徳は人性の要求に添ふのではあるが、動もす

ると福の眞髓を誤り、皮相なる物質的幸福に始終して徒らに感覺的爛熟を誘導し、これも亦却つて人性の眞を傷ぶ。近代の生活的爛熟は多く功利的快樂主義と齡を同じくし近代の競争努力の焦躁は行けども涯なき義務の嚴肅なる遂行と歴史を同じくしてゐる。生活の基礎を構成するものは物質的生産の機構に依るも、これらの機構を支持し認容する根據として、時代の道德的確信を提示しなければならぬ。物質生活の基礎の上に構成される道德は派生的のものである。それらの根柢の根柢を名づくべき時代の道德的確信は却つて經濟的なるものを基礎付ける。快樂主義の感覺化と嚴肅主義の競走化は我々の時代を解説する重要な秘鍵である。しかもこれら二つのものは人性の眞を離れる。思ふに人性の眞髓を見出し、時代の影響に依つてそれが推移し來たりし諸相を究め、性の必然に隨順し、性の必然を展開させ、達すれば道に合し、達せざるも道を離れず、かくて悅樂をこの生活に見出すの方向を指示する學説ありとするならば、恐らく紛糾せる倫理學の諸傾向を整理し、時代と人類とを純化さすであらう。

信賴するに足る立論は正しき方法に依らなければならぬ。希臘時代より現代に及んで對立する二つの方法は思辨的演繹法と經驗的歸納法とである。前者は確實な内面的知識を根據とし、このものを演繹し、辯證し、推論して確實なる結論に到着しようとする。従つて内面的知識が確實であればある程又推論の進展が確實であればある程、合理的必然性を具へる。然し内面的知識そのものも不完全であることを免れず、演繹と推論とは錯誤を重さぬのを常とする。三千年に亘る思辨の歴史は殆んど錯



誤の連続であり、誤謬の悲しき重複である。推理たのみ難きにあらず、演繹必ずしも理を誤るのではないが、複雑なる事實に内容を統理するに當つては、理性も遂に明らかではない。従つて思辨的演繹に依る學説は内面的事實の眞、並びにそれより推定される演繹に於て、確實な必然的なものを強要する力を持つのであるが、外面的事象の眞相に合致しない缺點を含む。内面的必然の外に外面的事象なしに云ふのは絶対的觀念論であるが、理は遂に事實を何うすることも出来ない。この點に於て思辨的方法一般は、方法そのものを批判しなければならぬ。これと共に批判論一般も亦批判が正しく行はれてゐるか何うかを反省しなければならぬ。

經驗的歸納法は經驗的事實から出發する。従つて思辨的方法のやうに内界のみに限定されない。然しこれは事實を例舉してその系統を編み、その一般法を規定しようとする。然しこの一般法は新しい事實に於て轉覆せられる可能を含む。常に特稱否定命題を恐れてゐなければならぬ全稱肯定命題である。そしてそれら事實の一般化されるや、その推定は甚だ薄弱であり、寧ろ可能性に止つて必然性を具備しない。従つてそれに依つて實踐的必然を誘導することは寧ろ困難に感ぜられる。就中それは内面的事實を看却し、精神としての内性的要求を知らない。この點に於てあらゆる社會的・道德的實踐の原理を構成することに於て甚だ効果的ではない。

思ふにこれら二つの方法の意味に任務を明らかにし、内面の規定は内面の法則に依り外物の確定は外物の法則に依り、各その領域を守つて他を侵さず、内外の眞を把握して適當にこれを關係させるこ

とが方法中の方法であると考へられる。このことの達成も尙未來に屬するであらう。畢竟倫理學の目的とするところは惑なく人性の眞を實現し得べき道を、確實にして信頼し得らるゝ方法に於て指示することにあると考へられるのである。



昭和六年四月十五日印刷  
昭和六年四月二十日發行

(不許複製  
非賣品)

著作  
發行兼印刷者  
印刷所

京都市上姉小路千本東  
京都市上姉小路千本東

小笠原秀實  
田中常民  
民文社

電話西陣五二二三番



終

