

525  
298

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 50 1 2 3 4 5

始





文學士小笠原秀實著

代思想原論

東京弘道閣發行

大正  
15. 6 23  
丙交

## 序

生きるに値する生活とはどう云ふものであらうか。値あればこそ我々は生きて行くのである。然し生きる値と云ふものが今の我々に取つて著しく脅かされてゐる。そしてある時は人間は生きるに値しないとさへ考へつめなければならぬ程行き詰つた苦しきの中に追ひこめられるのである。云はゞ有形な無形な重さから呼吸も出来ぬばかりに押へつけられてゐるのである。然しこれが生きることの真髓であらうか。

近代の思想はさまざまであるがその最も明確な凝視點になつてゐるのは生きるると云ふことである。そして我々自身の思

惟に於いても實踐に於いても生きると云ふことが何う云ふものにも優つて關心の中心になつてゐる。これほどまでに生きることには類はされねばならなかつた時代は過去に於いても稀であつたであらう。感覺の生活を肯定するにしても否定するにしてもそこに必ず暗い憂鬱が絡るのであり靈魂を認容するにしてもしないにしてもそこに又重い苦惱がたれこめてゐるのである。生きると云ふことが思想と實踐との最も強い關心になるのは生きることの値が最もはげしく否定されてゐて殆んど生きるに値しない人間を残してゐるからではなからうか。生きるると云ふことはそれ自身價値でなければならぬ。それはすべての證明を超越するまでに明らかな事實である。それに

も拘らずこれが疑の中心になつてゐるのは近代の思想と云ふよりも人間そのもの生命そのものがある迷途に迷ひ込んでゐるものと考へられる。

失つたものをほうぼう捜し廻つても見付からなかつたの以後で氣がついて見ると掌の中に固く握りしめてゐたといふやうな間違を人間は往々するものである。生きることの價値とか思惟することの意味とか云ふやうなものも初めから自分の掌の中に握つてゐるのかも知れない。さうであるならば掌を開けばいゝ。又あまり固く握つてゐた爲めに手が痙攣して開けないかも知れない。さうであるならば開くべき手段を考へたらいい。何れにしても生きる價値のある處を見出さなければ

ばならぬ。近代の思想と藝術とのさまざまな方面に互つてこのものを見出さうとしたのが本書である。従つてこれは近代思想の系統化であり生命のあらゆる領域に對する批判であると云ふことが出来るであらう。若しこれに依つて同じ惱を知る人々の近代心に向つてどう云ふかはりもなく何ものかを話しかけることが出来るならば私は何よりも嬉しいのである。今手段であるものが目的となり今目的であるものが手段となる時生命の殿堂はその礎を見出すであらう。理想と系統とは無形の影ではあるがこの殿堂を仕組むにはなくてならぬ鋼鐵の骨格である。我々はこの一筋の系統に依つてやがて生命の殿堂が築かれ藝術の牙塔が蒼穹に聳える日を待つであらう。

何ものゝ影かは知らずこの命

かすかに光るものをはなれず

一九二六年 六月

小笠原秀實

目次

第一編 課題としての純粹自我……………一

第一章 近代思想の課題と考察の方法……………一

一、近代の錯覺……………一

二、近代思想の背反……………四

三、課題と任務……………七

四、系統化の方法……………九

第二章 神々の流轉と本質……………三

目次

一、至上價值としての神……………三

二、價值意識の純化……………一四

三、近代思想の凝視點……………一七

四、生命の原理……………二二

第三章 純粹自我の經驗……………二九

一、偶像の破壊……………二九

二、無信者の教會……………三三

三、概念の否定……………三六

四、經驗の實質……………三九

五、純粹價値の創造……………四四

第四章 宇宙的動亂……………四八

一、主意的傾向……………四八

二、權力意志……………五一

三、精神的超人……………六〇

四、良心の否定と肯定……………六四

五、惡魔主義……………七一

第二編 自我の辯證……………八七

第一章 意志の背反……………八七

一、人神……………八七

二、恐怖に打勝つもの……………二六

三、虚無の威壓……………一〇五

四、意志の無限要求……………一二三

五、意志の二律背反……………一二七

第二章 理性の極限……………二七

一、理性の一元的透徹……………二七

二、理性の對立性……………一四三

三、絶對認容……………一五一

四、自由意志……………一六〇

五、相對的理性に於ける矛盾の本質……………一六五

第三章 絶對認容の象徴……………一七

一、自覺の内觀……………一七七

二、絶對の愛……………一八二

三、絶對の自由と平等……………一九一

四、信ずるものの共有……………一九九

五、純粹自我としての體認……………二〇二

第四章 純粹藝術的瞑想……………二〇九

一、理想の優位……………二〇九

二、藝術的瞑想……………二二一

三、歡喜自體……………二三五



四、創造的進化……………二二七

五、藝術的者と宗教的者との合一……………二四三

第三編 純粹自我の實踐……………二五一

第一章 生存の行路……………二五二

一、關心の根據……………二五一

二、哀歎の相對關係と從屬關係……………二五九

三、苦痛を通しての純化……………二六五

四、純化の爲めの苦痛……………二六九

第二章 物質の限定……………二七七

一、人格的融合の原理……………二七七

二、勞働價值……………二八四

三、唯物史觀と唯心史觀との辯證……………二八九

四、許されざるもの……………二九七

補遺……………三〇五

文化の指標……………三〇五

人間性の理念について……………三一五

# 第一編 課題としての純粹自我

## 第一章

### 近代思想の課題と考察の方法

- 一、近代的錯覺
- 二、近代思想の背反
- 三、課題と任務
- 四、系統化の方法



神はすべてのものを善いものとして作つたが、人間がそれにかゝり合せてすつかり悪いものにしてつた。彼は一つの土地から、他の土地の産物を收めようとしたり、葡萄から無花果の實を採らうとしてそれらの自然を矯めてゐる。又彼は時と場所と自然の條件とを混亂させ、自分の犬や馬や奴隸を不具にし、あらゆるものを壊はし、すべて奇態なものを愛し自然が作つたまゝのものを何一つ持たうとはしない。かう云ふ意味の歎きをルツソーがエミールの初めに洩らしてゐる。人間は往々どうしやうもない錯覺に陥るのであるが、長

い文明の航路に於いてこの錯覺は幾度も繰りかへされた。然し偶然であつたにせよ必然であつたにせよ、いつの場合でもそれらの錯覺は再び自然の自覺に呼び出だされ生命の進路をたどつて來たのであつた。近代の思想は文化の錯覺をはなれて自然の状態に返へれと云ふルツソーの考に呼び醒されたことは事實であつたが、それが自然に返へると共にそこに又さまざまの錯覺も生み出されたのである。自然に歸へれと云つたルツソー自身の自然がほんとうの自然であつたか、それさへも疑はしいほど近代の錯覺は根源的であると思はれる。

ルツソーの云ふ神の作つたまゝ、自然の作つたまゝのものはどう云ふものなのであらうか。自然とは何であらうか。神とはそもそも何ものであらうか。これは最も根本の問題であつて、これを解かなければ近代の思想に向つて系統化の光を投けることは出來ないであらう。

神とか自然とか云ふ理念は最も解き難き思想の謎である。神でない人間の頭にどうして神と云ふやうな完全が浮ぶやうになつたか、不自然な人爲的な人間の心にどうして普遍な自然と云ふ必然の理法が考へられるに至つたものであらうか。これらも亦謎の謎である。かうした謎の根源から生れるあらゆる人間の思想なるものは當然混亂すべきである。思想の混亂と多様とは必ずしも近代に限らるべきではなく、いつの世いづこの處に於いても混亂してゐたのである。思想なるが故に混亂するのであり、又混亂するが故に思想なのである。人間そのものの内性が複雑である限り思想は複雑なるべきである。

思想は生活の花に過ぎないのか、又生活は思想の不完全な影に過ぎないのか、それは一つの疑問である。食ふことの餘祐として我々はさまざまの思想を懐いてゐるのか、それとも思想することゝに於いて精神の満足を得なければならぬ爲めに食ふのか。云はば思想は生活の手段であるか生活は思想の手段であるか。これも根本的に解決されなければならぬ一つの問題である。思想の中には生きるこの手段である思想もあり得るのであるが生活の中にはたゞ考へることの基礎としてのみ意義を持つ生活もあるのである。従つて生きるると云ふことの實質は何であらうか、又考へることの本質は何にあるであらうかを考察しなければならぬ。

11  
9  
2.9

第一編 課題としての純粹自我

二

1  
20  
20  
20  
7.20  
5  
12  
105  
1019  
7.60

何れの點からするも近代の思想は複雑であり多様であり、そしてそれらの各に於いて相容れざる矛盾と背反とを含んでゐる。思想が遊戯である限り矛盾と背反とは遊戯の障害でありたゞ理性に不快な暗影を與へるのみである。然し思想が思想の必然法に従つて展開することが思想の定められた任務でありこれを果すことに於いてのみ生きることの眞髓が實現されるとするならば、その矛盾と背反とは何かの形に於いて解釋されなければならぬ。矛盾と背反とをたゞ與へられたものとして、そのまゝ批判なしに認容してゐると云ふとは思想することに於いてのみ生きること許された人間の生命に取つては忍び能はざる痛苦である。いつの時代に於いても思想は矛盾と背反との錯雜の中に存在を認められるものはあるが、近代の思想と生存とに生きる我々に取つて近代思想の矛盾と背反とは忍ぶことの出来ない精神の暗影である。それはたゞ精神の苦痛であるばかりではなく實踐に臨んでも一つの不安と懷疑との根源である。實踐の場合東に進みながら西に走ると云ふことは許

されない。然し我々は近代思想の矛盾に於いて東に進みながら西に走ることが要求されてゐるのである。生きんが爲めに考へさせられると同時に、考へんが爲めに生きなければならぬ必然にも迫られてゐる。生活を思想の爲めに犠牲にしなければならぬと云ふ理想も指示されてゐるが、それと同時に思想の純潔を維持する爲めに生活の要求を否定すべきであると云ふやうにも教へられてゐる。官能の生活に眞面目であることが人間の義務であることとを教へられてゐると共に、又靈魂の光にのみたよることが人間性の至上なるものを實現する過程であることを教へられてゐるのである。同時に又我々は我々の自己そのものに忠實であり自己の慾望を遺憾なく追求する處に生命の眞髓が流れてゐることを説明されると共に、自己とは假りの偶然的存在であつて眞の自己は他の爲め社會の爲め全人類の爲めに己を没する時に初めて實現するものだと提示されてゐる。その他經驗に依れと教へられると共に先驗的なものにたよらねばならぬとも證明され、又理性に光を見出すべきであることを説明されると同時に抽象的な理性を捨て、具象的な情意の解決を俟たねばならぬとも教へられてゐる。直觀に依るべきか思辨にたよるべきか。宗教道德の原理に依つて精神

第一章 近代思想の課題と考察の方法

の基礎を見出すべきか、藝術の忘我に於いて生活の眞髓を享樂すべきであるか。とにかく相容れざる思想と生活との原理が我々の眼前に展開されてゐる。西せんか、東へ進まなければならぬ要求を抛棄することは出来ない。東せんか、西に行かねばならぬ原理の必然をはなれることは出来ない。同時に東と西とに行くことは思想の上に於いては矛盾であるが實踐に於いては破綻である。

白刃の下に立つた場合我々は自我の擁護の爲めに鬭争の行動に移つるべきか、それとも無抵抗の態度を取るべきであらうか。近代の思想はその何れをも教へてゐるのであるが、その二つの原理を同時に實現するのは不可能である。争へば更に争ひを殘酷に導くであらうし、争はざれば我と我が眞理は斃されるであらう。白刃が頭上にかゝつてゐる刹那我々は長く背反と矛盾とに彷徨してゐることは、どうしても許されないのである。思想の系統化は思想の遊戯ではない。それは思想自身に生きることであり、實踐に於いてさまざまの懷疑のからまりを切る根源の力である。この課題と任務とを實現する爲めに我々は矛盾し背反する我々の思想に向つて根本的な體系を構成しなければならぬであらう。

## 三

董陽

我々の矛盾と背反とは複雑である。然し我々は現在生きてゐるものとして近代の矛盾と背反とを我々自身のものとして持つてゐるのである。それは希臘人が遭遇した彼等の矛盾でもなく、中世の人々が苦んだそれらの背反でもない。我々自身が我々の思辨と生活とを實現する行路に於いて、我々自身が見出した矛盾と背反とである。矛盾そのもの理想そのものの論理的背反性を綜括するならば、矛盾として背反として同じ論理的な骨格を持つものであるかも知れない。然し矛盾の論理的骨格に盛られたる精神的生活的の内容よりして我々が現在面接してゐる矛盾は希臘人のそれではなく、又中世の人々のそれでもない。プラトーンには希臘特有の常住と生滅との矛盾があつたであらう。アンセルムスには中世特有の普遍と個物との矛盾があつたであらう。これらの矛盾が解決され進展して我々の眼前に横はりつゝある矛盾と背反とが生れたと云ふことはもとより出来ないかも知れぬ。然したゞ思想生活のさまざま内容よりして希臘には希臘の矛盾があり、中世には中世の背反が

あり得たと云ふことだけは云はれるであらう。そして過去の思想に於ける背反は解決された限り解決されたのであり、さうでない限りそのまゝに残されてゐるのである。

考へること生きることの變化がさまざまの徑路を経て、我々の矛盾と背反とを生み出すことになつたのである。従つて我々の矛盾に對しては我々が最も適切に内面關係を知ることが出来るのであり、それは單なる思想の論理遊戲でもなく研究の高踏的享樂でもない。それは我々の思想に進路を與へ我々の實踐に解決の端緒を與へるものであり、そして最も内面的に我々が了解することの出来る生きた矛盾であり、逃避を許さざる目前の斷崖である。バルメニデースの有と非有との論證は我々に不變の眞理を暗示するかも知れない。然しそれはたゞ暗示にすぎぬのであり、これの援けに依つて我々は我々自身の矛盾を解決しなければならぬと云ふまでである。神の聖壇に懺悔の信仰を捧げることはアウグステイヌスが我々に教へる解決の一つの本道であるかも知れない。然しそれにも拘はらず我々は今彼のやうな至誠心を以つて教會の聖壇の前に立つことは出来ない。たとひ出来るにしてもそれは感傷的な利那的な耽美に過ぎぬ。たゞ彼に依つて暗示されてゐる信仰の大道をた

どることに依つて我々の矛盾に何かの光を與へ得る機縁を掴むのに過ぎぬのである。我々の矛盾を解くものは我々の思想内容であり、我々の背反を切るものは我々特有の生活内容である。この意味に於いて、我々は我々の矛盾である近代矛盾の内容に入り、現在生きることの背反中に滲透しなければならぬ。解決の鍵が手に與へられた時初めてそれは課題になると云ふ考はあまりに樂觀的である。然し鍵の如何にかゝはらず我々は課題として、又任務として我々の矛盾を取り上げねばならぬ。たゞ我々に一つの光を投げるものは、これらの矛盾と背反とが我々自身の肉生から來るものであり我々の現實に於ける生活に根ざしてゐると云ふ事實である。

## 四

近代思想の矛盾を系統付けることは自己その者の内容を凝視し分解し綜合することを根本の方法と考へねばならぬ。不完全であり歪んでゐるが近代の思想と生活とが現在の自分を作るからである。畢竟人間の語るものはすべて我であるとも考へられる。たとひ普遍

法そのものを語るにしても、發生的に云ふならば私の内部に於ける普遍法を顯はすに過ぎぬとも考へられるからである。歪んだ鏡ではあるが最も眺めやすく内省されやすいものは我であり私である。ルツソーに付いて語るにしてもプラトーンに付いて考へるにしても、結局それは私の内部にあるルツソーでありプラトーンである。それらの普遍性に付いての考察は全く別の立場から許される別の過程である。

藝術家は我々の心を多面多様にするに云ふことをワイルドが云つてゐるが、私は私の心を出來だけ多面多様にしなければならぬ。私は感覺主義者の感覺にもなつて見なければならぬ。耽美主義者の爛熟せる美にもならなければならぬし、悪魔主義者の不可思議な悪魔にもなつて見なければならぬのである。然しそれと共に思辨主義の思辨ともなり、先驗主義の先驗そのものにもなり、そして又神のみに依つて生きてゐる人々の神にもならなければならぬ。快樂を追ふ人々の歌と花となり、嚴肅を心の糧とする人々の規範と自得となり、意志と力を信ずる人々の獅子と鷲となり、愛と忍従とに生きる人々の鳩と駱駝となり、嚙まんとする人々の齒となり打たれんとする人々の頬にならなければならぬの

である。そして又近代的の富と傲慢とを愛する人々の生産機關となり、頽廢と反抗とにうめく人々の苦痛をも實現しなければならぬであらう。かうしたすべてのものに最も客觀的であることをたゞ一つの根據とし、これらのものに内在する合理と不合理とを見出し、又これらに絡む情意の不安と靜寂とを整理し、こゝに精神として又價值としての體系を見出すことが出来るであらう。云はゞ近代思想の體系的考察は私なるもの、自我なるものを最も客觀的に廣めると共に、至上價値の標準よりして客觀化せる私なるものの内容を嚴密に整理することをたゞ一つの方法としなければならぬ。これがこの問題に對する根本的な方法論であると考へられる。あらゆる精神的なものの系統と批判との方法論は、恐らくこの仕方を以つて止むを得ないが然し最も穩當なものとして認容するであらう。

價値の至上存在はこれまで神と云ふ名に於いて呼ばれて來たのである。従つて我々は近代に於ける神の内容が何であるかを初めに考察しなければならぬであらう。

226

## 第二章 神々の流轉と本質

- 一、至上價值としての神
- 二、價值意識の純化
- 三、近代思想の凝視點
- 四、生命の原理

### 一

神と云ふ言葉はどれだけ多様な意味が含まれてゐるにしても、又時と處とを異にしてどれだけさまざまなのが勝手に考へられてゐたとしても、それは人間の考へ得べき至上の價值を示す。云はゞ人間至上價值の象徴が神と云ふ言葉であり神と云ふ概念である。あらゆる宗教に行きわたつて神の概念は至上價值であるが、哲學に於ける神も亦精神としての至上價值を顯はすものに過ぎない。神々の内容は多様であり複雑であるけれども至上價值と云ふ點に於いてはすべての神々はこの範疇の一形態に過ぎないのである。

無神論は神を否定する。然しこれは人格神を否定するか創造神を否定するか汎神論の神を否定するか、何れかの神を否定するのであつて、人間としての至上價值を否定するので

はない。神を否定する形に於いて至上價值を實現しようとするものが無神論である限り、そこに一つの新しい神が成立してゐる。無神論をさへ否定する虚無の思想が成立するとするも、虚無を求むるものに取つて虚無は至上價值である。そして恐らく最も普遍的な根源的な思想が古來無に依つて顯はされ空に依つて象徴され、虚空の不變不動の性質がその適切な譬喩であるとさへ考へられたのである。これらの虚無にしても畢竟空にしてもそれが精神の理想であり、精神の求むべき不動の常住であるとするならば、やがてこれは至上價值であり嚴肅な意味の神である。

至上價值と云ふ一つ概念はすべての神に取つて普遍であるが、この價值の内容となるものはたえず變化して來た。神々はさまざまなる形に於いて生れさまざまなる事情の下に死んだ。ホーマーの神々はかゝる神々が生れねばならなかつた状態の下に生れ滅びねばならぬ條件の下に滅びたのである。然し理念の姿に於いてプラトーンの至上價值は新しい生命を理念の郷土に見出したのであるが、これが忘れられねばならぬやうに運命付けられた日にその姿を現象の世界から霞のやうに消して了つた。基督の神が新しき奇蹟と實在とを現實



の世界に啓示すると共にアウグスティヌスの神も生れ、實體論的證明の確實さを持つてアンセルムスの神も人間の靈魂を支配したのであつた。然しこれらの神々も亦永遠の不死を現象の間に留めることは出来ず、やがて近世の生活が始まると共に近世の神々が自然法の形に於いて人間と宇宙とを支配することになつた。近世の神々も亦我々の間に於いてあるものは生きあるものは死んで了つてゐる。我々の精神が今あるやうな性質である限り神々は尙幾度も死に幾度も生れるであらう。こゝに限りなき精神の流轉があると共に神自身の流轉がある。

## 二

時と精神の流れとは至上價値の神をさへ流轉せしめる。然しこの流轉は本質的なものの流轉であらうか。流れるのはたゞ感覺の世界に於ける表面の變化であつて、最高價値そのものは思惟の根源に於いてその常住を確かにしてゐるのではなからうか。

我々は現在たしかにエホバを拜まず基督の神をも信じてはゐない。そしてそれを信ずる

ことは出来ないのが事實である。この意味に於いて、それらの神々は滅びたのである。然し若し我々が正義そのものを以つて生きることの根源的な聖約であり、このものに依つてのみ我々の存在が許されると信じつゝあるとするならば、正義の形に於いてエホバは尙我々の間に新しい生命を實現してゐるのではなからうか。エホバの偶然的なさまさまの屬性がむしろ、純粹な本質が我々の間に動きつゝあるばかりではなく、我々の存在理由をさへこのものが保證してゐるとも考へられるであらう。そして又我々は基督の神からも事實に於いてはなれてゐる。偶像としての殘虐性のために又多くの不正と迷信とに隠れ家を與へることの爲めに、我々は怨みの心を以つてさへこの神を眺めなければならぬ必然を感じてゐる。然し我々の間に現に生きつゝある無限の愛が人間性の全體を結合し、新しい精神の郷土を作る眞の根據であるとするならば、基督の神は無限愛の支持者として現在我々を動かしたつゝあるのではなからうか。中世の陰慘を生み出したのは基督の神の瞬間的な錯誤であつて、眞の神は無限の愛として現在最も存在の意義を豊かに實現してゐると解釋することが出来るであらう。云はゞエホバは正義として復活し基督の神は愛として永遠の

奇蹟を實現してゐると考へられるのである。

然し神の復活はたゞありしまゝの神が復活したのではない。それはあらゆる粗雑な性質をすてゝ全く新しい至上價值として生み出されたものである。それは至上價值の純化であり、最高な精神的本質の洗練であり我自らの基礎に透入し自我の郷土に歸へることであると云ふことが出来るであらう。

即ち神の變遷、價值意識の變遷は精神の純化に外ならぬのであり、すべて神々の流轉を一つの系統につなぐ黄金の糸は、價值意識の絶えざる創造であり、靈魂の内へと深め行く不斷の努力であると考へることが出来る。若しさうであるならば神々の復活は復活でなく念々にたえざる精神の無限な價值創造の實現である。この意味に於いて近代は近代の神を持つと解釋すべきである。

價值の純化は時間の推移するに従つて進展するものであると單純に決めて了ふことは、もとより出来ぬ。恰も藝術史上の衰頹期を見るやうに時間の経過につれて却つて粗雑なものが混り純粹な者の姿を隠す場合もあり得るからである。價值の絶對性は時間と空間とを

超越すべきであるが、かりにこれを時間の過程に投げてその實質の増減を理解するのが歴史的な見方である。それは價值に對する抽象的な一つの理解の形式に過ぎぬと云ふことになるであらう。然しこゝでは純化不純化の問題を單純に解釋し偏狭な民族的なエホバが普遍的な基督の神になつたとするならばそれは純化であり、又科學と自然の眞理との前に盲目であつた中世の神が科學と自然とをも包攝する近代價值の至上なものに移つたとするならばそれは純化であると云ふことが出来るであらう。少くとも我々は中世の神そのものに歸へることが出来ぬ。さうである限り我々は我々の内性に潜移し我々のすべてを綜合する至上價值の實質を創造しなければならぬ。過去に満足することが出来ぬ限り近代の精神は過去の神々を純化して近代の神を持たなければならなかつたのである。

## 三

ヘーゲルは中世紀が超越主義であつたのに反し、近世の特徴は内在主義であると考へてゐる。中世の人々は神が太陽を作り、月や星を作り、植物や動物を作つたのみならず、自

然法さへも神に依つて作られたものだと思へたのであるが、然し近代の人々はこれらのものが悉く理性の産物であることを知り、大自然の普遍的な理性の中に自分の理性を見出しては、限りなき興味を感ずるやうになつたのである。かくて近世は自然法の名に依つて中世紀の迷信に對し戦を布告した。そして基督教の舊教と新教とは激しい争闘をつづけたと彼は考へてゐる。即ち近世の特徴は中世の超越主義に反して全く内在主義のものであると云ふのである。同じやうに近代は近世からはなれて近代そのものの特徴を持つてゐなければならぬ。

至上價值としての神は常恒不變であると考へねばならぬ論理の要求も成立するのである。然し他面よりするならば常恒不變な實在はプラトーンに於いてはイデアとなり、アウグステイヌスに於いては神となり、スピノーザに於いては自然となつてゐる。たとひこれらの實質が同じものであるとするもイデアと神と自然との間にはさまざま相違が認めらるべきである。アウグステイヌスの創造神とスピノーザの自然とは殆んど相容れない性質を含んで居り、<sup>(一)</sup>スピノーザ自身は最も力強く創造神の考に反對してゐる。常恒不變な

る實在がイデアと呼ばれ、創造神と名づけられ、自然と考へられねばならぬところに思想としての一つの必然的な制限がある。そしてかやうに別々に考へられねばならぬ點に於いてそれらは實在そのものでなく、時と處と人とに依つて制限されたものであり従つてそれらは各一つの現象に過ぎないことになる。言葉として概念として又思想として我々の今取扱つてゐるものは悉く現象である。スピノーザの自然がアウグステイヌスの神と徑庭あるやうに、近代の思想も亦それらのものとは特異な性質を持ち得る筈である。

この意味に於いて近代は近代の思想を持ち、同時に思想の中心を持つ。最も簡単に云ふならば中世に於いて神と呼ばれ近世に於いて自然と呼ばれたものが、近代に於いては生命と呼ばれてゐると云ふことが出来るであらう。近世が中世の神を蹴つて彼等の自然を構成したやうに、近代は又その自然を批判して我々の生命そのものを深く把持しようとするに到つた。近世の自然がどうして近代の生命なる考に移つて來たかは甚だ複雑な關係である。近代産業の發達が從來の環境を改造した爲めに思想そのものも大なる變化を見なければならぬやうになつたのもその理由の一つであらう(社會生活より來る結果)。從來自然に

左右されてゐた人間が自然を探究するに従つてそれを驅使することが出来るやうになつたのも、生命を重視するに到つた理由の一つであらう(近代科學的研究より來る結果)。然し又精神の問題として客觀的な自然論や獨斷論が批判論の考究に依つて、主觀的唯心的の傾向を明かにするに到つたのも重要な一つの理由であらう(批判哲學より來る結果)。創造神を蹴り他律的な道德を破つた近代の思想は、嚴肅な構成的な力を自己若しくは生命自身の自律性に求めなければならなくなつたのも亦重要な理由である(文藝思想より來る結果)。これらのものの複雑な關係を探究するのが今我々の問題ではない。たゞ物心の兩面に亘つていろいろの傾向が近代をして生命を中心と考へさせるやうになつたのであると云ふにとゞむべきである。寧ろかゝる傾向から生命を中心と考へるに到つたことが近代をして近代たらしめてゐると云ふべきであらう。時間的に何時頃から近代であるかを大體規定することは困難でない。然しそれを規定する精神的な標準は生命の思想が時代の中心問題となつたことに求むべきである。

## 四

社會問題の中心は「如何にして生すべきか」と云ふことにある。これは空想的社會主義にも科學的社會主義にもあて餘るのである。サン、シモンの人道的宗教に依る救済も生きることの解決であり、フリーエーの理性的な正義と公正との社會建設も畢竟この要求の解決に過ぎない。ロバート、オーエンの現實的な施設や共働社會の建設も、亦如何にして生べきかの解決を主眼としてゐるのに外ならぬ。その他あらゆる空想派も科學派も悉く生きて行くことの解決でゐる。科學的社會主義はそれが科學的と云ふことを強勢するだけ(二二)だけ生命なる者は現實的であり物質的である。生活殊に經濟生活が歴史的變遷を規定すると云ふ唯物史觀も生活を規準とするものであり労働のみが價值を創造すると云ふ價值論の基礎を構成するものも亦人間の生命である。たゞにマルクスを中心とする人々のみならず自由な相互扶助の實現を考へる人々の關心も亦「如何にして生べきか」である。生きる又は生命と云ふことが近代的關心の凝視點である。

古代希臘の哲學が數學を基礎とした靜的な哲學であつたとするならば、近世は物理學を基礎とする動的な哲學であつたと云ふことが出来るであらう。エレアの思想は一多及び動靜の對立に於て、多と動とを捨て、一と靜とを取つた。萬法流轉の反論が同時に考へられてはゐるが、これらの反論を統一したとされてゐるプラトーンのイデアの根柢をなすものは、流轉でなく靜的な一元のエレア思想である。然し近世は物理學の時代であつた。スピノーザの思想は思惟と空間との確實性を根據とし、幾何學的方法に於いて思想を表現してゐるが、この確實な世界に於いて無限な個物、無限な觀念の必然的な結合關係を考へてゐる。この必然の法則なるものは物理學的であり力學的である。カントが確實として許した知識は數學と物理學とであつた。生物學は純粹理性の確實な知識でなく、たゞ目的論の領域に止るに過ぎない。然し生物學はカント已後確實なる地位を占める様になつた。多くの反對なものを綜合して構成される高等な有機體を研究する學であるとさへ考へられるやうになつた。現代はこの傾向を繼承してゐる。ダーキンの生物進化論はあらゆる思想の中心であるかのやうになつた。進化の概念そのものは古代に端を發したであらう。又ヘーゲ

ルは精神的な實在即ちロゴスは限りなく發展するものであり、その發展は特有の階段を構成すると考へたのである。然しヘーゲルのロゴスは生物的な生命ではない。従つて彼の考は生物進化論でもなく唯物史觀でもなかつた。進化論と唯物史觀の根源にあるものはヌースでもなくロゴスでもなく生物的な生命である。肉體と精神とに於いて生きる命である。この生命の考はさまざまな點に於いて近代の思想を支配してゐる。藝術も生命なるものを顯はさなければならぬやうになつたが、哲學も亦生命そのものに根柢を求めねばならなくなつてゐる。云はゞ古代の哲學が數學を根據とし、近世のそれが物理學を根據としたやうに、近代の哲學は生物學を基礎とすると云ふことが出来るであらう。少くとも生命的なるものの實質を明かにし、その系統を組織するのが近代思想の任務となつたのである。ショーペンハウエルもこの生命的なるものの哲學者であつたが、詩人的豫言者であつたニーチェもその後繼者である。エラン、ヴァイタルの哲學者であるベルグソンは最もその代表的なものであるが、ゼームスを初めとして實用主義や徹底經驗主義の人々はもとより生命の事實を根據としてゐる。リツケルトがかゝる哲學の一般的な傾向は直觀的であり、直接的

であり死せる概念に反対するものであるとしてゐるのはその大體を掴んだものである。

然し生命の眞髓は何であらうか。單なる生命とか體驗とか云ふものが眞の生命の眞髓であらうか。經驗が多様であるやうに體驗も亦多様である。さまざまの人々に依つてさまざまな體驗が考へられてゐる現在に於いては、更にこれらの體驗の體驗とも云ふべきものを考へなければならぬ。それは體驗の普遍的な形式を考へることである。それは生命若しくは體驗は内容のみで形式がないから精神に取つては一つの渾沌である。これを整理するものは普遍的な形式でなくてはならぬ。この形式は生命や體驗から派生さるべきでなく、先驗的な活動でなければならぬと先驗主義者は考へるであらう。かう云ふ哲學の體系は生命の哲學でないやうに考へられる。然しこれらの先驗哲學も亦價值なる精神活動を認めてゐる。價值は「しなければならぬ」と云ふ精神的な要求を根本形式としてゐる。そしてあらゆる人間の文化の根源をこの價值の形式に求めてゐる。然し「しなければならぬ」はカントの實踐理性の根本形式であるが、それは人格的要求であり人たるに値するやうに生きることの根本規約である。價值を承認する限り「しなければならぬ」を承認する限り、先驗哲學も

亦生命の問題即ち精神そのものの自覺の問題に入らなければならぬ。この點に於いて如何なる論理主義も近代に於いてはたとひ生命を否定するにしても生命そのものを對象としなければならぬ。少くとも生命に對しては明確なる態度を示さなければならぬ任務を持つのである。たとひ生命を生きることと生命を認識することとを區別するにしても、生命が思惟に向つて何ものであると丈けは明かにしなければならぬ。「最も深きを考へたものが最も命あるものを愛する」と云ふのは、思惟と生活との一致であり、形式と内容との合一であるとも考へられる。さうであるならば現代に於いて生命の哲學と呼ばれるものはもとより、それに反対するものさへも生命に對して關心を離れることは出來ぬのである。

一 スピノーザ、倫理學第一部定理十七、註「然し私は神の最高の力換言するならば神の無限な性質からあらゆるものが必然的に生じたのであり又常に同じ必然を以つて起るのであり、それは恰も三角形の三つの角が二直角に等いと云ふことが三角形の性質

から永遠にわたつて起ると同じやうであることを明らかに示したと信ずる。故に神の全能は永遠から現實的であり、そして永遠にわたつて同じ現實性に於いて留るであらう。反對者は神の全能を否定するやうに思はれる。即ち創造され得る多くのものを神は考へはするが、然し決して創造することは出来ぬことを彼等は許容しなければならぬ。さうでなく若し神が考へるすべてのものを創造したとするならば彼等の規定に依れば神の全能を用る盡して不完全なものになるであらうから。」

11 Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Werth, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist. Wie nun die Grösse seines Werths messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen „werthbildenden Substanz“, der Arbeit. (Marx, Das Kapital, I, B. I, Absch. I, Kap. I, 1.)

抽象的人間労働は具象的な人間労働が抽象されて構成される概念であるが、具象的な人間労働は生命の活動であり殊に労働が生命の享樂でない限りそれは生命の限定であり生命の犠牲である。生命が何であるかゞ決定されなければ労働の意味は限定され

ない。労働は享樂と一致するかも知れない。労働と呼ばれるものを質と量とから制限するならばある労働のある定量は享樂と殆んど近い意味を持ち得るかも知れない。然し享樂と一致せる労働は最早や労働の概念には相應しない。労働と呼ばれる限りその精神的質は消極的のものであり生命としての否定若しくは犠牲を含むと考へられる。何れにしても近代労働の概念は生命なるものの自覺を離れては嚴密に規定すべからざるものである。それ程生命の考は労働價値の根本に潜在してゐるものと考へなければならぬ。價値を作るものとして労働を規定することは出来る。労働が價値の實質であり主體であると云ふことも出来る。然しそのことは労働が生命の一つの制限であり犠牲であると云ふこととは何の矛盾もない。使用價値を作る場合屢生命の享樂が犠牲として要求されねばならぬ。従つて労働に依つて作り出された使用價値あるものを交換する場合に犠牲としての労働を標準とすべきである。精神として直接な價値は使用價値である。労働價値は間接的な概念的な價値である。生命の限定として考へられる價値は倫理的な意味のものであり價値生産の主體としての労働は經濟學的な過程に

於ける一つの想定である。具象的な人間自體生命自體を根據として物質的な經濟的な過程が成立しなければならぬ限り勞働の價値は人間の生命に基礎を求めなければならぬであらう。

- 三 Kropotkin. Mutual aid. Ethics, origin and development.
- 四 Kant, Kritik der Urtheilskraft, Kritik der teleologischen Urtheilskraft.
- 五 Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 35.
- 六 " ibid. , S. 194.
- 七 „ Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste " (Rickert, ibid. , 195.)

### 第三章 純粹自我の經驗

- 一、偶像の破壊
- 二、無信者の教會
- 三、概念の否定
- 四、經驗の實質
- 五、純粹價値の創造

生命中心の時代はあらゆるものを生命の形に於いて考へなければならぬ。プラトーン  
のイデアに相當するものも生命として考へられなければならぬのであり、基督の神アウグス  
ティヌスの神も生命を通じてのみ理解されなければならぬのであり、そして又スピノー  
ザの自然も同じやうに生命に關聯してのみ了解されなければならぬのである。これらのも  
のが己前の神々であつたとするならば、これらの神々は生命に依つて純化され得る限り生  
きたものであり、さうでない限り死せるものである。若しスピノーザの自然が思惟の內的  
な確實性を離れた物自體の神であるならば、それは死せる神々の一つに過ぎない。然し思  
惟の內的確實性が假りに客觀的必然として考へられた自然であるとするとするならば、それは生



ける神であり、我々の離れ能はざる至上價值である。又基督の神が不可思議な雲の中にあつて奇蹟の鞭ばかりを振ふ偶像であるならば、それは昔の昔に死んだ神々の一人にすぎない。然し彼が無限の愛であり想像的同情そのものであつて、生命を生命たらしめ、靈魂を純化させる根源であるとするならば、彼は今最も若やかに生き伸びんとする神自體である。生命は人間の中心であるのみならず宇宙の中心であり又至上價值の核心である。ヒュネカ(C)は偶像破壊者としてイブセンを挙げ、ストリンドベルヒを挙げ、ハウプトマンを挙げ、シヨウ及びゴルキーを挙げ、ズーテルマン、ダンヌンチオ、マーテルリンクその他多くの人々を挙げてゐる。劇作家のみでも偶像破壊者と呼ばれる人々は澤山である。恐らく例外なしに近代の劇作家は悉く偶像破壊者であると云はれ得るであらう。ボードレールやゼルレーヌの如きを詩人に求めゾラやモーパッサンの如きを作家に求め、ニーチエやマックス、スチルナーの如きを思想家に求めるならば、殆んど總ての近代思想の支持者は悉く偶像破壊者であると云ふことが出来るであらう。すべてこれ等の破壊者は單に破壊のみではない。いづれの人も各その理想を持ち彼自らの標準に従つて建設に努めてゐることは明かである。

ある。イブセンは靈と肉との別々な二つの王國に向つては偶像破壊者であつたのであるが然しそれらを合一した第三王國の理想家であり偶像の建設者であつた。ニーチエは反基督として反道徳者として破壊そのものであるが、超人の詩人として、權力意志の思想家としては新しい偶像の創設者であり自我意志の祭壇に熱誠な祈を捧げてゐる敬虔な聖徒であつた。このことはあらゆる他の人々の上にも押し廣められるであらう。かうした建設の一面が認められるのではあるが彼等はすべて他の半面に於いて悉く偶像破壊者であると云ふことに何の矛盾もないのである。

どうして彼等は偶像を破壊しなければならなかつたのであらうか。これはなぜ近代の思想が古代や中世の思想から別に独自の道を歩まねばならなかつたかと云ふ問題と一致する。環境の變化と思想そのものの推移とからして現代の精神、即ち生命そのものを尊重しようとする考が産み出されたからである。従つて偶像の破壊はたゞ近代にのみ限つた産物ではない。古代の精神に對して基督の文化は全く偶像の破壊であつた。ダンテの神曲は基督の神を知らない古代の賢人をも地獄に押し込めねばやまなかつたのである。哲學に對し

理性に對し、そして知と藝術とに對する宗教と愛の教説とが企てた偶像の破壊であつた。新しい精神は常に偶像の破壊である。従つて近代の破壊は近代特有の破壊であり、その規準になるものは實に生命そのものであると云ふに盡きてゐる。破壊は不合理なる現實を壊すことに於いて無限の満足である。然しそれは新生命の創造者として自律の大なる力を實現しなければならぬ義務を己が雙肩に負はせられてゐる。こゝに又無限の苦しみを感ぜなければならぬ。

## 二

オスカー、ワイルドは自分は生れながら背道徳主義者であり法則のために作られたのではなく、例外として作られた人々の中の一人であると云つてゐる。從來の道徳に對し自覺ある近代の人々は殆んど悉く彼と同じやうに背道徳主義者であり、例外の爲めに作られた一人であることを認めてゐるであらう。

宗教に對してもワイルドはもとより異端である。他の人々は見えざるものに信仰を與へるが彼は人の手に觸れ人の眼に見えるもののみを信ずるのである。彼の神々は手を持つて作られた殿堂の中に住むのであり彼の信條の實現されるのは超經驗のあの世に於いてではなく、經驗されるこの世に於いてである。彼はこの世に天國を持ち來した多くの聖者のやうにこの世に天國を見出したのみならず、地獄の物凄さをも實現したのである。彼は超經驗的な何もをも信ずることは出来ない。寧ろ彼と同じやうに何もをも信じ能はざる人々の爲に無信者の組合を建設しやうと努めてゐるかのやうに感じてゐる。その組合の祭壇には一つの蠟燭も燃えず心に安靜のやどらない牧師が、祝福されざるパンと酒のない盃とをもつて聖餐式を擧げるであらう。あらゆる眞實なるものは宗教である。何もかも信じられない心が眞實である限り信仰なきものの宗教が成立する譯である。信仰なきものの宗教も信者のそのやうに儀式を持つてであらう。信者の宗教が殉教者を種蒔いて聖者を刈り入れるやうに、無信仰の宗教も亦無信の殉教者と無信の聖者を持つべきである。信者の宗教は神の啓示をたゞへ神の奇蹟を拜むのであるが、然し無信者の宗教は神がこの世から姿を隠したことをたゞへなければならぬ。彼は今ある宗教のあらゆる逆を拜まなければならぬ。

なかつたのである。そして彼の眞實が純粹であるならば彼の逆論は悉く許されねばならぬ。思想の世界に於いて逆論になるものが感情の世界に於いては邪曲になる。逆論と邪曲とは恐らくは同じ起源から流れ出るであらう。

然しこの逆論が逆論の爲めの逆論であるか、邪曲が邪曲のための邪曲であるかは立ち入つて考察して見なければならぬ。純粹な眞理と眞實とに生きるものが偶像を破壊しようとする時、そしてそれが價値の顛倒を實現する時、云はゞカントの所謂コペルニクス的な轉回が生れようとする時、そこには限りなき多くの逆論と邪曲との系列が産み出されなければならぬ。逆論は常にかゝる場合の産物である。たゞこの逆論が逆論のための逆論であるか、コペルニクスの轉回が逆論の形に依つて顯はされたものであるかを識別しなければならぬ。ワイルドの眞實が眞實であるならば逆論の爲めの逆論ではなく、コペルニクスの轉回に伴はねばならぬ逆論の大なる系列と見なければならぬであらう。彼のみに限らず現代の逆論に深刻なるものがあるとするならば、それは新しき眞實が生み出せる轉回の結果であり新しき生命の自覺が持ち來せる創造の當然な歸結である。眞實のある處には無信も宗

教であり背道徳主義者も森嚴な聖者たるべきである。かゝる意味に於いてこれ迄の宗教と道徳とを逆視して見なければならぬであらう。

Barbey d'Aurevilly は薔薇色の絹帽子と金の打紐の襟飾で有名であつたし、その後輩の Josephin Peladan は縐子の中世式な緊着胴衣を着て歩いたりしたが、ワイルドは半は中世風であり半はロココ式である奇態な着物を着てゐた。<sup>(三)</sup>ノルダウに云はせるとワイルドは現代の衣服は美感を壊すからやめにしたと云つてはるるが、これは自分にも信じてゐない言分であつて、實際彼の行動を決定したものは人から注意され世界の評ばんになりたいと云ふヒステリカルな熱望に過ぎない。頭には羅馬教僧のかぶるやうな法帽を載せ、手には耽美主義者の象徴であるやうな日葵の花を持ち奇態な衣装をしてポール、モールを歩いた。この挿話が彼の一生を惹き出した。と云ふやうにノルダウは云つてゐる。耽美主義者のかう云ふ態度が外面的に核括されるならば世間的な名譽慾の顯はれであつたり、又自分の優越を特に誇示しようとする本能の表現とも解釋されるであらう。然しそれは思想の内部から思想を見るのでもなく又精神の内側から精神の内面的な必然に依つて精神を了解しよう

とするものでもない。精神を知るものは精神でなければならぬ。實驗心理學のやうに客觀的な實驗に依つて意識の性質を観察することが許されるにしても内省的方法と云ふものは決して捨てられないのである。意識のみが意識を知り精神のみが精神の内面的な性質を知るからである。肉體の變化に依つて意識を知るのは間接であるが精神の自覺に依つて内部からその必然的な法則を知らうとするのはもつと直接である。耽美主義並びに頽廢藝術の眞髓をそれらの人々の肉體や行動や生活に依つて知るのも一つの觀察ではあるが、それらの意識それらの實感それらの論理それらの理想に透入し、精神として又意識としてそれらの性質を理解し、それらの進むべき必然な徑路を考察するのは、もつと直接でありもつて親切でありそして同じ精神的存在として意味の深い見方である。

## 三

宗教が眞の生命を導き得ないのみならず理性も亦それを導くことは出来ない。藝術家は一般の世界を見ず、寧ろ個物の世界に住んでゐるのである。個物の世界と個物の發展とを

考へることが藝術家の使命である。然し理性は具體化し現實化せる個物の發展を知らうとはしない。獄中記に於いてワイルドは云つてゐる。理性は彼の助けにはならない。理性は彼が罪せられた法律と彼の苦んでゐる制度の不正とを彼に告げてゐる。然し彼は理性が不正としたものを正しいとすることが出来る。と云ふのは不正な法律と不正な制度とは彼の倫理的な性格を發展させたからである。藝術は特殊な瞬間に於ける特殊な個物を取り扱ふのであるが、然し倫理的發展も亦特殊な事情の下に於ける特殊な人格の發展である。單純に一般的に總括することは出来ぬのである。彼は彼の一身に起つたすべてのことを悉く善いものに出ることが出来るのである。板の寢床や、忌はしい食物や、痛いので指さきが無感覚になるまで船槩に刻まれる堅い繩や、悲しみを粗雑にする恐しい衣服や、沈黙や寂寥や恥辱や總てこれらのものを彼は精神的なものに變化させねばならなかつた。かやうな肉體的なもの何一つとして靈魂の淨化を受け得ないものとはない。こゝでは固定的に正邪を定め善惡を規定することは出来ないのである。従つてこれが規定をのみ任務とする理性が眞の精神の光であるとはどうしても思はれないと云ふのである。

哲學的系統なるもの若しくは概念的なるものの組織に反對するものも近代の大なる流れの一つである。それは哲學の側からも起り、宗教の側からも起つたのであつたが、藝術の側からは殊に激しいものであつた。リツケルトは藝術の側の反對としてワイルドの作物を引用してゐる。美は表面的なるものだと時々云はれてゐる。それはさうかも知れない。だが美は少くとも思惟のやうには表面的のものではない。美は不思議中の不思議である。淺薄な頭は現象を判斷しないが、世界の眞の神秘は見えるものの中にあるのであつて、見えないものの中にあるのではない。この考は現象の背後に本體を考へ感覺の根柢に統一を考へようとする體系なるものに反對するのである。即ち理性に反對するのである。宗教に反對せる彼が「他の人々が見えないものに與へる信仰を私は手に觸れ、目に見えるものに與へてゐる。私の神々は手を以つて作られた殿堂の中に住んでゐる。そして現實の經驗の領域内に於いて私の信條が充分に完成される」と云つてゐるのと同じ精神である。藝術の神は目に見えない神ではなく、感覺的に鑑賞され得る對象でなければならぬ。現象の彼岸に潜むものではなく現象そのものとして活動する神が彼の神である。見ることを知らず

觸れることを知らない淺薄な頭のみが本體を作りあの世の神々を作る。現象そのものでない限りプラトーンのアデアもスピノーザの本體も、悉く淺薄な頭に浮んだ空想に過ぎないかも知れぬ。これらの理性的な形而上學的な本體はこゝに一つの反論に遭遇してゐるのである。この考の正しさは別の問題としても少くとも近代の人々は生命の抽象された理性的本體や思辨的な實體を以つて満足しないことだけは事實である。そしてかゝる概念的な理性に反對しようとする心持をいつの時代よりも最も鮮やかに感じてゐるのが近代の特質である。理性の系統を編むにしてもこの心を知らうとしない系統は少くとも近代のものではなく又我々のものでもない。若し人間の最もはけしい惡徳が淺薄と云ふことであるとするならば因襲的な概念的知識がすべて淺薄である限り、それらは最も憎むべき惡徳であることを近代の理性的良心はどう云ふ躊躇もなしに承認するであらう。

## 四

外より與へられたのはどう云ふ道德もどう云ふ宗教もどう云ふ理性も認めようとはしな

いものは、ひたすら自分の経験にたよらなければならぬ。かくて近代の思想は個人主義的であり経験主義的である。個性とは何であらうか。経験とは何であらうか。近代思想に取つてのスピノックスはこれであつた。このものの謎の爲めにあるものは感覺主義となり、あるものは刹那主義となり、近代的頹廢となり、更に悪魔主義となつたのである。イブセンもこの謎の爲めに生れたのであり、ステイルナーもニーチエも亦この不可思議なるもの爲めに考へ、ボードレールもエルレーヌも、同じやうにこの神祕の爲めに歌つたのである。然しそれは全く別の道を歩んだ人々をも苦しめた問題であつた。マールリンクもこの謎に苦んだ人であり、トルストイもドストエーフスキイも亦同じ疑惑につまされた人々である。のみならず経験に對して先驗を考へ、刹那的現實に對して理想の普遍性を見出し體驗に對して思考そのものの必然を考へようとした理想派の人々も亦同じやうに、この謎に苦んだのである。感覺主義者が無理想の爲に自らの破壊に進んだやうに、合理主義者も自我の外殻に拘束され、淺薄と呼べるゝ悪徳に依つて生命そのものの嚴肅な創造を冒瀆したのである。悪魔主義者が深刻な悲痛と快感との交響樂の中に靈魂そのものの神性を忘れ

て了つたやうに、人道主義者と神の探究者とは愛と正義との傳統的な典型の中に囚へられて生命の光と神性の潤ひとを命なきものにして了つたのである。自我とは何であらうか。経験とは何であらうか。この不可思議な心の響に引かされて洞窟の奥深く這入つた人々の中に、誰れが再び精神の現實へ生きて歸ることが出来たであらうか。

自我と経験とがどんなに考へられるにしても、近代としてこゝに動かすことの出来ぬ一つの規準がある。自我は自然界に於ける一つの存在でなく、自然を産み出し自然を整理する根本的な創造力である。カントの批判に依つてその方向を與へられた限り近代がこの道に於いて自我を求めるのは當然である。近代の自ら意識してゐるものが近代思想の特質であるとするならば、この自我の考は純粹な獨斷論でもなく素朴な實在論でもない。それはスピノーザの自然でもなく、アウグステイヌスの神でもなくプラトーンのイデアでもない。唯物史觀の云ふやうに時代の批判は時代の意識するものに依つてすべきではなく、意識を超越する他の原理に依るべきであるとするならば、近代が自ら意識してゐるものの背後に別に他の眞理の存在することを認めなければならぬであらう。然しこれは今我々の場

合ではない。たゞ近代の意識するものに從つて、自我とは主觀的な創造力であり構成力であると云ふに止めようと思ふのである。そしてそれが近代の自我に對する一つの規準である。

經驗とは何であるか。經驗は單に受動的であつて、どう云ふ構成力も統一力も持たないと考へるのは近代思想の根本的な基礎をなすものではない。カントは經驗をさう考へたかも知れない。然しその後の人々の經驗はかうした單純なものではなく、徹底經驗論の考へるやうに統一の能力は經驗の内部に活動してゐるのである。即ち自我の經驗と云ふことは統一なき雑多の産出でなく自我そのものの統一的な無限の創造である。

あらゆる外部の規範を捨てた近代の精神は我そのものの無限な創造に於いて純粹な自我の内性を見出さなければならぬ。この意味に於いてワイルドは彼自らの經驗を凝視しなければならぬことを考へてゐる。彼が獄中に投ぜられた時に友人たちは彼の人格と彼の經驗とを捨てよと忠告したが、然しそれは彼に取つては破壊的な忠告であつた。この境遇に於いて彼の最も慰藉になつたものは彼の實質を實現すると云ふことに外ならなかつた。自ら

の經驗を忘れることは全我を亡すことであつた。又獄中に這入つてから彼は放免の後には獄中の經驗を忘れて了ふやうにと教へられた。然しこれも亦彼に取つては同じやうに致命的のものであつた。自らの經驗を捨てること云ふことは自らの發展を抑制することである。自らの經驗を否定するのは自らの生命の唇に嘘を置くやうなものである。肉體はどう云ふ汚れたものをも吸収して美はしい筋肉となし、美しい眼や唇の線となし、鮮やかな色彩となす。精神も亦この同化の力を持つてゐる。卑劣なものや殘酷なものや汚れたものを材料として森嚴な思想の情趣を作り莊重なる情感の姿を作るが、この同化力は經驗の自己創造である。このことに依つてのみ彼は彼自らを實現すべきである。

獄中の經驗を通じて彼は何を實現しなければならなかつたであらうか。彼はあらゆる經驗を卒直に受け容れ、純粹なる彼自らを構成しなければならなかつたのである。この場合彼に取つて最も大切であることは彼が普通の罪人と少しも異なる處のないことを自覺すると共に、少しでもこれを恥ぢてはならぬことであつた。若し人が罰せられることを恥ぢるならばそれは畢竟罰せられなかつたと同じである。罰は罰そのものに意味があるのでなく、

あらゆる刑罰を認容して新しい生命の躍動を見出す處にその無限な意味がある。刑罰そのものが正しいかどうかは彼の知らうとする處ではない。少くとも彼は彼自ら犯したものの爲めに罰せられた多くのものを見出すと同時に、又彼の犯さなかつたものに對しても罰せられてゐることを感じてゐる。その點に於いて法律と公正とは甚だ不思議なものであるが、更にそれらの根源である神そのものは、あらゆる不可思議なるものの不可思議である。彼は云つてゐる。神々は不可思議である。邪曲なるものの爲めに罰すると共に、我々の内部にある善き慈悲深きものの爲めにも罰するのである。従つて彼は善の爲めにも惡の爲めにも罰せられることを認容しなければならぬ。貧しき人々は獄中にめることをたゞ難儀するものとのみ考へ、これに對して道徳的判斷を下さうとはしない。「彼は難澁してゐるであらう。」これが獄中の同胞に對する彼等の同情であり理解である。神々が惡を罰するやうに善をも罰する限り、こゝに道徳的判斷は別の立物に移らなければならぬであらう。

## 五

神々の不可思議に依つて惡を罰せられ邪曲を罰せらるゝものは、同じやうに彼の卒直なることも罰せられ、彼の愛情深きことも罰せられなければならぬ。眞理を愛すること神を愛すること、人間を愛すること、美と藝術とを愛すること、これらの愛は悉く神に依つてたゞえられると共に又同じやうに鞭打たれて來たのである。眞理の愛の爲めにソクラテスが罰せられなかつたであらうか。神の愛とそして人間の愛との爲めに基督は受難しなかつたであらうか。「神よ、我を捨て給ふか。」悲しき彼の最後の歎きは神を愛するが爲めに神に捨てられようとしてゐる悲のみの叫びでなかつたであらうか。神の刑罰を受けるのに何の恥辱があらうか。受難を恥ぢたならば基督に復活はなかつたであらう。「汝若し神の子ならば十字架を下りよ」と云はれた時彼が心から彼自らを恥ぢ、奇蹟に依つて十字架を下り、自分と他の罪人とを救つたならば、彼に何の新生が生れたであらうか。刑罰を恥とせず、限りなき苦痛に浸透して彼の經驗を實現しようとした處に、基督としての創造があり、精神としての無限な造營があつたのである。如何なる意味に於いても經驗を否定することは純粹なる自我の實現を打ち切ることであり、あらゆる神聖なるものを潰す行爲である。この



經驗は經驗主義者の經驗でもなく、先驗主義者の先驗でもない。自ら内面(七)の純粹な至上の光を創造しこのことに依つて同時に普遍的な先驗の形式をも構成することである。そして感ずるに値するあらゆるものを作り、思惟に値するあらゆる力を産み、そして最後に恩寵に値する無限の歡喜の中に融合するであらう。

I Huneker, *Iconoclasts*, a book of dramatists.

II The Fraternity of the Faithless, one might call it, where on an altar, on which no taper burned, a priest in whose heart peace had no dwelling, might celebrate with unblessed bread and a chalice empty of wine. Every thing to be true must become a religion. And agnosticism should have its ritual no less than faith (Oscar Wilde, *De profundis*, p. 32).

III Max Nordau, *Degeneration*, p. 317.

四 Jonas Cohn, *Allgemeine Aesthetik*, S. 27.

純粹美學原論 第三編第三章一、直觀と個物

五 „ Man sagt bisweilen, dass Schönheit nur oberflächlich sei. Das mag sein. Aber sie ist wenigstens nicht so oberflächlich wie das Denken. Nur Flachköpfe urteilen nicht nach der Erscheinung. Das wahre Geheimnis der Welt ist das Sichtbare, nicht das Unsichtbare “ (Rickert, *System der Philosophie*, S. 1).

六 Experience, I believe, has no such inner duplicity; and the separation of it into consciousness and content comes, not by way of subtraction, but by way of addition (W. James, *Essays in radical empiricism*, P. 9).

七 體認の系統序説 第一編第二章一、精神の實質

## 第四章 宇宙的動亂

- 一、主意的傾向
- 二、權力意志
- 三、精神的超人
- 四、良心の否定と肯定
- 五、悪魔主義

—

至上價值としての神を失つた近代の精神は思想と生活との規準を純粹な自我の經驗に求めなければならなかつたが、これも亦近代に限られた進路ではなかつたのである。万有の尺度を人間にのみ求めねばならなかつた希臘のソフィストもこれと同じ進路であり、教權を捨てあらゆる人間のイドラを離れて、經驗の確實なるものに眞理の標準を見出さねばならなかつた近代科學の濫觴も亦これと同じ要求の結果であつたのである。近代はたゞ近代特有の意味に於いてその規準を自我自體の純粹なものに見出さなければならぬに過ぎないのである。

純粹自我の綜合的創造、これが近代思想の規準であることが出来るが、然しこの

意味は甚だ複雑であり多様である。自我の實質は知力的のものであらうか意志的のものであらうか。又知力的であると共に意志的であると云ふことが出来るであらうか。若し出来るとするならば、それはどう云ふ形に於いて實現されるであらうか。そして又知力とか意志とか云ふものを分離することは恐らく不可能ではなからうか。これらは根本の疑問たるべきである。

(二)  
然しこれが解決は他に譲り極めて總括してその總體を掴むならば、近代思想の傾向は主知的であると云ふよりも一般的に主意的であると云ふことが許されるであらう。若し知力と意志との綜合が許されるとするならば、知力は意志の一つの状態であり一つの變形であり一つの條件であると考へられようとしてゐる。最も知力的であるヘーゲルの論理學に於いてすらも理そのものが動的である限り意志のある根本性質を含むとも考へられるであらう。汎論理主義の概念さへもそれであるとするならば全くそれと反對の立場にあるシヨウペンハウエルの生存を求める意志を根源とする思想や、ニーチエの權力を追求する意志の考はもとより主意主義であるが、硬化せる知力の外殻を破つて生命の限りなき飛躍を實現

しようとするベルグソンのエラン、ヴァイタールも亦意志的である。意志若くは情意的な活動を生命の中心としようとする傾向は恐らく最も主要な近代の流れであると見るべきであらう。

然し近代思想の総合的考察はたゞ一つのをのみ凝視することを許されぬであらう。かりにワイルドの云ふやうに知力の世界に於いて逆論となるものが感情の世界に於いては邪曲であると考へるならば、知力と感情との二つのものは、それらの背後に於けるあるものの實現に過ぎぬと見なければならぬ。一つの意志はそれに相應する知力を産むであらう。そして一つの知力は又それに結合する情意を持つべきである。ブランドの意志には彼特有の知力が具はり、超人の意志には又彼に限られた批判の能力と破壊の感情とが伴ふべきである。近代の意志を見るものは又近代の知力をも見落してはならぬ。総合的な純粹自我の創造はかゝる知情意の分割を超越し、最も渾融なる形に於いて生命そのものの實質を構成しようとするからである。

## 二

「若し神があるならばすべてが神の意志である。然し若し神がないとしたならば、私の意志が神である。私は私の意志を實現しなげばならぬ。」これは近代の主意的傾向を示すと云ふよりも寧ろ意志を神格化するものであり意志の崇拜を教理とする意志神教である。そして意志が我そのものである限り我がすべてを從屬させる點に於いてそれは近代の誇であり喜びであり、あらゆる過去の神々を征服して宇宙の玉座に人間を据えるものである。然しそれと共に、それは又あらゆる自我の苦痛と懊惱との爲めに靈魂の呻めくべき闇を創造した運命の星でもあつた。これまでの神々は不可思議であつたが生命の神も亦あらゆる不可思議なるものの中の不可思議である。

負擔に堪へ忍従であつた駱駝の精神が沙漠のまん中に於いて獅子の靈魂になると云ふ物語は、ニーチェに取つては外部から與へられた標準に屈従してゐる古代の精神がコペルニクスの轉回によつて自我の内部に規範を求め、自我の無限な權威を確立しようとする近代

精神の自覺の象徴であり、又實に超人そのものの内性を獅子に依つて具體化したものである。超人の實質は意志の内面的法則であり、この法則の自己完成である。超人は他の如何なる法則に依つても支配されるのではなく、たゞ彼の内面に生れ出づの權力意志の法則に依るのみである。彼は道德の規範のみならず認識の範疇をすら認めようとはしない。恰も藝術家が藝術的要求のみに従つて一切を創造するやうに、彼は彼自らの權力意志の必然に従つて行動するのみである。ニーチェの超人は云はゞ意志に依つて古き神々を斃し、死せる神々の屍の上に新しい意志の神格を創設しようとするものに外ならぬ。

然し超人の道はニーチェが考へたやうに、それほどたやすく何の矛盾もなしに實現することが出来たであらうか。彼自身も亦超人の道は危険に生きることであり、苦痛を吸ひ懊惱を食として自分を養はなければならぬと考へてゐる。然したとひ苦痛に生き懊惱の中に戦ふとするもそれは果して意味ある戦であり得たであらうか。至上價値の神を失つたものが再び至上價値の神を創造するにはもとより無限の努力を豫想しなければならぬ。然し努力は正當な道に於いてのみ意義を持つのである。かうした超人が果して人間として正當な

道であり得るであらうか。こゝに一つの疑問がある。

ノルダウはニーチェを自我狂の中に分類しそして次のやうに云つてゐる。自我狂はイブセンに依つてその詩人を見出したが、ニーチェに依つてその哲學者を得たのである。高踏派の人たちがインキや繪具や粘土を以つて汚したものを神のやうに有難がつてゐるこゝとや又放縱と疾病と腐敗の種廢家ならびに惡魔崇拜者のまん中で、敬虔にも焼香したり自由に意欲して全く彼自身であることを光榮とするこゝとつてニーチェは特徴のある一つの理論を提供したのである。然し彼の著作の全部にわたつて讀者は、目を閃々させ口角泡を飛ばして誇大の壯言を吐き、舉動の甚だあららしい一人の狂人の話を聞いてゐるやうな心持ちになるであらう。云はゞ今亂心したやうな笑ひを吹き出すかと思ふと、すぐに唾を飛ばして汚い罵詈謗を始め、今めまぐるしいやうな輕快な舞踏をするかと思ふと、すぐにかめしい顔付で堅いきり拳を以つて聽衆に暴れ出して來るやうな著者を想像するであらう。はてのない辭句の流れから何かの意味が掴めるにしても、それは病める肉體から來る幻想的な考に過ぎないと云ふやうに説明してゐる。ノルダウのこの觀察を否定する

ことはもとより出来ない。フウゴ、カーツが云つてゐるやうにニイチエの書物には體系的な組織が備つてゐないと云ふことも事實として承認しなければならぬ。然しこれは外面的な條件を以つて内面的な思想を律しようとするものである。靈肉は一致である限り病的な肉體が病的な幻想を持つことは争はれないであらう。然し思想は思想の内面的な法則に依つてその眞妄を批判しなければならぬ。ノルダウは又ニイチエの自我の分裂に於て矛盾を指摘してゐるが、そのことも亦思想そのものゝ内的な必然に依つて考察すべきである。なぜならば生きると云ふことは殆んどすべて病的であるかも知れない。物質の必然的變化の過程から考へるならば、すべて生きてゐると云ふことの自覺はたゞ偶然な一つの幻影にすぎぬのであり、主觀的な煩惱の妄念に外ならぬとも考へられるからである。そしてさう考へた多くの思想家も事實あり得たのである。思想の方法に依つて病的になつたものは又思想の方法に依つて病態を批判されなければならぬであらう。

一つの立場よりするならばニイチエの超人は空想的のものであり藝術的のものであり、たゞ茫漠たる一つの理想に過ぎないのであるが、他の立場からするならばこの理想を實現

するものは英雄であり、偉人であり天才であると云ふことが出来る。チャツタアトン、ヒルが超人の内容を簡単に次の様に核括してゐる。<sup>(四)</sup>超人は何よりも勇敢な人であり危険を愛する人である。この勇氣はたゞ外界のものに向つて使はれるばかりではなく、内界のことがらに向つても同じやうに用ゐられるのである。全人類の存在が含まれてゐるやうな深遠な問題を靜かに研究してゐる哲學者は、叢林や砂漠の探險者と同じやうに勇敢であり冒險である。超人は人間の最も完成したる典型である。人間が大猿より優つてゐるやうに超人は又今日の人間よりも卓越し人類の爲めに且又自己の爲めに新しい道徳を創造する。彼は自らの行爲に依り、自らの破壊と建設とに依つて人類を淨化し進化の歸趨を教へる。若し我々が歴史に於いて超人を求めらばベリクレースやセミストクレースやエスキラスやアレキサンダーやジュリヤス、シーザーやマキアヴェリや、そして又シエークスピアやゲーテやナポレオンはみなその人々である。群衆の努力は超人に於いてその綜合を見出すであらう。かくして彼は彼が存在すると云ふことだけで人類を淨化して行くであらうと云ふのである。

これらの英雄と天才とは人生に何ものを持ち來たしたのであらうか。人間はこれらの人々に依つて多くを教へられ又深く導かれるところがあつたのである。然しこれらの超人が人間に値する眞の價值内容を何れだけ創造することが出來たであらうか。そしてこれらの人々がどう云ふ意味に於いて至上價值としての神を實現したであらうか。ナポレオンは偉大であり、すべてから優越してゐたであらう。然し彼はどれだけ至上價值としての神を實現し人間たるものの純粹な内性を産み出すことが出來たであらうか。マキアヱルリも亦至上價值としての神を生き至上價值としての神を永遠にしたであらうか。彼等は奮闘そのもの懊惱そのものに生きたであらう。然し彼等の生涯にわたる生命の悲劇は人間としての價值をはなれ精神としての住處を失ひ、たゞ無限の空虚から空虚へ架せられたる一つの掛橋に過ぎないのである。それは神への掛橋であつたかも知れない。然しそれにしては神のものではない。超人は全人類の爲めの生ける手段であつたかも知れない。然しそれらの超人はありしがまゝの姿に於いて至上價值そのものではなかつたのである。人間に値するものの永遠な理想は歡喜であり陶醉であり、すべてを恍惚の一境に溶かすものであること

はニイチエ自らも承認した處である。然し超人の實現したものは陶醉そのものではなく却つて涯しなき苦痛であり自ら焼き盡す日のなき懊惱であり絶えざる奮闘の危険であつた。<sup>(五)</sup>涯しなき苦惱が目的そのものでない限り、權力意志は人間の究竟活動ではなく、従つて超人も亦人類の最高存在として許さるべきではない。シヨウベンハウエルの生存意志は意志そのものを否定することに依つて純粹直観の涅槃境に入るのであるが、ニイチエの權力意志もまたこのものを否定することに依つてのみ、最高な陶醉の幽遠に冥合すべきである。ニイチエは饑を満さうとする欲望は、饑を壓服しようとする權力意志の發動に外ならぬと考へたのである。この考よりするならば陶醉は權力意志の最後の階段であり、又その實質であると考へられるかも知れない。然し陶醉は意志の解脱を通してのみ實現されるのであるが意志そのものではない。意志は利害の關心に依つて對象を作り出し、打ち勝つものと打ち勝たるゝものとの闘争を孕みそして又無限の葛藤と無限の殘忍とを産む。生命、それは我々の内部の弱く年老いたるすべてのものに殘酷であり無慈悲であることである、そしてそれはたゞ我々の内部のものに限るのではない。奴隸と君主とが認められる世界に

於いてどう云ふ陶醉があり、どう云ふ精神的な忘我の世界があり得よらか。權力意志と陶醉との間には越すべからざる此裂罅がある。彼は駱駝の精神が獅子になることを求め自ら獅子の如くにすべてを噛み獅子の如くにすべてを斃さうとし、ノルダウの云ふやうに全く狂へる人であつた。然し獅子がもう一度精神の飛躍を経て嬰兒の忘我に入るまでには至らなかつたのである。駱駝と獅子と嬰兒との三つの階段はヘーゲルの概念の典型に過ぎないかも知れぬ。そして少くとも彼は超人の理想を全精神の大なる陶醉の心境にまで高めてはるないのであり彼自身の心境に於いてもこれを實現してはるないのである。こゝに權力意志の内面的な精神的な破綻が隠されてゐる。超人の理想は獅子のやうにはてなき思想の荒野に力強く咆哮したのではあるが、然し彼は人生と靈魂との神祕に對してあまりに單純でありあまりに偏狹でありあまりに自我の實質を小主觀の獨斷に幽閉したのである。純粹な生命そのものを課題とし謎とするスフィンクスは勇敢な一面的な獅子よりも老獺であり又深刻であつた。かくして生命の神祕に對し、あまりに單純すぎた超人の獅子はこの老獺と深刻とを征服することが出来なかつたのである。

## 三

一面的な爲めに倒れねばならなかつた超人の内容を一さう精密に考へることに依つて我々は近代思想の核心に接近すると共に超人思想の純化を見出すであらう。ニイチエの超人に對して暗示と影響とを與へたのはドストエーフスキイであつた。ドストエーフスキイの超人は時間的にニイチエに先き立つのみならず、精神的內容に於いても一さう透徹したものであり、そして又偉大なる純粹性を持つてゐた。ニイチエは超人としてナポレオンを許すことが出来たであらう。然しドストエーフスキイは物質界のナポレオンをそのままに超人とすることは出来なかつた。彼は「罪と罰」のラスコルニコフを通して精神的なナポレオンを實現しようとしなければならなかつた。精神界のナポレオンは物質界のナポレオンよりも遙かに人間たるものの核心に觸れてゐる。物質界のナポレオンは小さい自我の單純なる擴張の爲めに、又權力意志のはてしなき慾求の爲めに人間價値として最も恐るべき殘酷と掠奪とばかりを事としてゐるが、然し決して人間にのみ値する純粹な愛

の神祕を知らなかつたのである。弱きもの貧しきものために正しからざるもの貪婪飽くなきものを斃すべき何う云ふ理想をも持たなかつた。然し精神界のナポレオンなるラコルニコフに取つては弱きものの爲めに正しからざるものを斃し、虐げらるゝものの爲めに虐げるものを滅すと云ふのが彼の神聖な使命であつた。殘虐の爲めに殘虐を犯し、掠奪の爲めに掠奪を企てると云ふのは、決して彼の理想とするところではなかつた。物質界のナポレオンが生涯にわたつて不安と動亂とに包まれ、やがて悲しき滅落に終らなければならぬことはさほど深い省察を待たなくとも容易に了解されるであらう。然し正義の爲めに忍ぶべからざる殘虐を敢てし眞理の爲めに堪ゆべからざる暴戾を實現したラスコルニコフの不安と怨恨とは、たゞ深刻なる内面的な精神の洞察に依つてのみ理解さるべきである。量の上から云ふならばナポレオンの虐殺は百萬の數に上り、それは全歐羅巴を震駭させたであらう。然しそれは人間の粗雑な動物的衝動より來る物質的動亂に過ぎなかつたのであり、殘虐な妖怪に依つて惱まされると同じ性質の社會的動搖に過ぎない。従つてナポレオンの人間に及ぼした影響を質の上から見らるならば精神的には粗雑であり道德的には不

純であつて、人間の森嚴な良心を根柢より深刻に動かすものではない。彼は歐羅巴の地圖の色分を變化させたであらう。然しそれは人間たるものの靈魂に關係なき外面の空間に假想的な分界線を引き直したゞけのものである。又歴史を時間的に區劃して一つの時代を作り出したかも知れない。然しそれは人間の物質生活の流れの上に一つの波紋を畫き出したのに過ぎない。時間を離れ空間を離れた人間たるものの良心に向つて、彼は殆んど何ものをも與へることは出来なかつたのである。思想上ナポレオンの影響を蒙つた哲學者も決して稀ではなかつた。彼等のあるものは、その雄姿を見て時代精神そのものが馬上に誇つてゐるとさへ思つた。さうした感激に於いて思惟した限りそれらの哲學はたゞ時間と空間との間に拘束されてゐる現象界の哲學に過ぎぬ筈である。佛蘭西革命からの動亂を餘所に見てケーニツヒスブルグに理性の哲學を考へ、それに依つてあまり多く感傷的な動搖を受けなかつたと云はれるカントは思索に於いて遙かに内面的であると云ふことが出来るであらう。ナポレオンがどれ程感激的な哲學者に感動を與へ得たにしても、それは彼が人間價值として偉大であつた爲めではなく、それらの人々が浮薄でありあまりに内性への透徹



を缺いたからである。

然し精神界のナボーレオンなるラスコルニコフは歐羅巴の時間と空間とに一條の線をさへ引くことは出来なかつた。それにも拘はらず時間を超越せる良心の世界に向つて彼は大きな波紋を畫き出したのである。彼はたゞ物語の中に於ける架空の一人格に過ぎないのであるが、然し良心の世界に於いては架空と現實とは全く別の標準に依つて區劃されなければならぬ。物質としての強制は良心に取つては何ものでもない。良心はそのものの必然的要求として又至上の理想として自らの不變な法則を創造する。この不變な法則を實現するものが現實であり、これを失ふものが架空であり幻想である。ナボーレオンの人格は良心の不變的法則を創造しないとすれば、靈魂の世界に於いては彼はたゞ一人の架空な幻想の人影に過ぎないのである。ラスコルニコフに良心の苦悶があり良心の必然的法則があるとするならば、良心の支配する世界に於いて彼は無限の實在であり普遍妥當の規範を具體化する本體界の確實な常住者である。彼の影響は量に於いて小さいのであるが質の純粹であり森嚴であることは決して物質界のナボーレオンに比すべくもないのである。

かやうにして物質界の超人は、こゝに一さう純化して精神上の超人に進まなければならぬ。物質上の超人は權力を要求し政治的支配を要求し更に又奴隸をも要求する。然し精神上の超人は意志を通じてあらゆる精神的なるものの完全な統一を求めて生きる。ある理念の郷土を實現しようとして精神の努力をかさねてゐる。こゝに二つのものの明確なる區別が認められるのである。

#### 四

精神上のナボーレオンは何う云う運命を擔はねばならなかつたであらうか。ラスコルニコフは虐けられる多くの人々を助ける爲めに蚤のやうな無意義な存在である老婆の姉妹を斃した。そしてこのことに依つて社會生活の新しい基礎に一つの光を與へ得ると信じたのであるが然しそれは單なる空想の幻影にすぎなかつた。彼は殺人の兇行に依つて良心の苦悶を實現し殆んど狂亂のやうな惱に陥つたのであるが、やがて人間苦惱の象徴とも云ふべき純潔な然し闇の女であるソニヤの愛に依つて良心と謙讓との神祕を見出し、大地に吻付

けして罪業を告白し、與へらるべき刑罰を受けることに依つて良心の完成を實現すべき徑路をたどつたのであつた。精神的超人の運命云はゞ意志に依つて神に代はらうとする人々の生命にからんで良心の自覺的な否定と肯定とが不可思議な謎を含んでゐる。良心とは何であらうか。又その否定と肯定とは何う云ふものであらうか。我々はこのことに考察の眼を向けねばならぬであらう。

「若し神があるならば世界は神意のまゝである、然し若し神がないなら我々の意志が神である」と云ふ主意的な理想はラスコルニコフの人格的關心の中心になつてゐたのであるが、同じやうに「惡靈」のスタフローギンも「カラマーゾフ兄弟」のイヴンも亦この主義的な關心を思想と人格との核心にしてゐる。それらの性格は自分の意志の外どう云ふ法則もどう云ふ規範をも承認しようとはしてゐない。彼等はたゞ彼等の意志に依つてのみ神たらうとすることに於いてその實質を一つにしてゐる。イヴン主義の信奉者スメルヂヤ<sup>(六)</sup>ーコフは良心をたゞ一つの習慣にすぎぬものとして否定してゐる。「良心とは何だ。俺が自分の爲めに作るのだ。なぜその爲めに俺は苦しむのだ。習慣の爲めだ。七千年已來全人類

の習慣の爲めだ。そんな習慣を棄てて了へば俺達は神になれる。」これは良心を否定するものである。イヴンの兄ドミトリーが露西亞の精神と運命とを代表してゐるのに反し、イヴンは西歐羅巴の文化と生活とを代表するものであると云はれてゐる。イヴンが良心を否定するのは云はゞ西歐文化の大なる潮流がそれを否定してゐるのである。道德は生存の爲め一つの道具に過ぎないと考へられるが、さうである限り良心も亦我々の生存の爲めに構成された一つの機關に過ぎぬと云ふことが出来るであらう。生存の便宜の爲めに勝手に我々が作つたものが良心である。時間空間のやうな客觀的な知識の範疇も生存の爲めに我々の産み出した道具に過ぎないやうに考へられるとするならば、それらよりも遙かに主觀的であり人間的である良心は、生存の爲めにもつと手軽に我々が想定したものに過ぎないのは明らかである。それにも拘はらず何故に我々はこの良心に苦しめられねばならぬであらうか。丁度物を切る爲めに我々が勝手に作つた斧で自分の手を切らねばならぬやうな羽目になつてゐる。手を切らない爲めには勝手に作つた斧を捨てればいゝのである。良心を捨てて了へば再び良心に苦しめられると云ふことはない筈である。然し我々は簡単にそれが

出来ないのである。それは人間の習慣の爲めである。個人的な習慣でなく七千年來全人類の傳統的な長い廣い習慣である。大膽に永遠な普遍的なこの習慣を棄てるならばそれから來る精神の苦痛はない筈である。そこで良心を捨てることの出来る彼は自ら神となつて一切を創造することが出来るであらう。偶像の破壊並びに反道德主義のあらゆる要求の根據はこれに盡きるのである。

ドリアン、グレーの要求したのも亦この良心を捨てることであつた。良心を捨てるのはカントその他の道德主義者が考へてゐる至上命令を捨てるのではなく、たゞ一つの習慣を捨てるだけのことである。習慣を恐れないものは傳統的な良心を捨て、却つて自らの内部に眞の神を見出すであらう。然しこれを考へたスメルチャーコフは自殺に依つてその解決を求めドリアン、グレーは彼自らの心臓を刺すことに依つて終を告げねばならなかつた。彼等の運命は當然の歸結であらうか。又必ずしもさうではないのであらうか。云はゞ良心の否定と云ふ根本的な立場は正しかつたにも拘はらず彼等はその根本法則を勇敢に演繹する道を誤つた爲めに死なねばならなかつたのであらうか。又スメルチャーコフの云ふやう

に良心が習慣であると云ふのは誤であつてカントの云ふやうに至上命令でありソークラテースの云ふやうに普遍的な内面的な光であることを許すべきであらうか。そして又基督信者と共に神より賦與された眞善の靈能であるとして良心をそのままに承認しなければならぬのであらうか。我々はカントの道德論がさまざまに不道德な掠奪や搾取の根源となつてゐたり、基督の教説が文字通りに解釋されながら、而も慘憺たる殘虐の行爲を是認することになつてゐたり、憐れむべき生活の弱者を永遠に闇黒の鐵鎖につないでゐるて少しも恥としてゐない事實を現在目撃してゐるのである。ドリアン、グレーやスメルチャーコフの破壊を知ると共に、あらゆる道德主義者偶像崇拜者の虚偽をも知らなければならぬ。道德主義者や偶像崇拜者の行爲が虚偽に終るならば、良心を否定する人々に依つて却つて純粹な眞理が實現されてゐるのではなからうか。然し若し彼等が眞理を實現してゐるとするならば何故に彼等は破壊しなければならなかつたのであらうか。彼等の破壊が當然であると承認するならば、我々は我々の良心を肯定して、道德主義者偶像崇拜者と共にその虚偽の徳を同じくしなければならぬのであらうか。我々はこゝに避け難き一つの矛盾を見出さざるを

得ないのである。

良心の否定と肯定とは同時に認容さるべきであるが、それと共に二つのものは同じやうに一つの制約を加へられねばならぬ。否定され得る限り良心は生存の實質でない。これを否定することに依つて神に到着されるのである。良心の否定そのことが神である。然らば何故にこれを否定した人々は破滅しなければならなかつたであらうか。彼等は否定すべからざるもの迄も良心の名に於いて否定したからである。空虚な習慣を否定すると云ふのは正しい。然し良心は習慣のみではない。創造的な生命そのものの核心をも包蔵してゐる。この核心を通して彼等は神になるべきであるにも拘はらず習慣と共にそれを否定しようとしたのであつた。こゝに彼等の破綻が萌すのである。

同じやうに偶像崇拜者から肯定されてゐた良心も肯定されてはならぬ部分を含んでゐたのである。良心の純粹な性質は至上命令と名付らるゝやうなものであるかも知れない。然し靈魂の虚偽を産み人生の殘虐を敢てし生活を許す良心は、當然の純粹な形式已外に不純な感覺的肉慾的な内容を含んでゐるのである。良心は神から賦與された一つの靈能

であるかも知れない。然しこの靈魂はあまりに多く動物的衝動を以つて混合されるやうになつてをたつたのである。かくて良心は虚偽の別名となつた。かうした不純なものが含まれる限りそれは否定されねばならぬ。不純な一切のものを良心の名に於いて許すことに依つて道德主義はそれ自ら不道德の具體的な實例となつたのである。こゝに又道德主義の破滅がある。

良心の名を捨てることに依つて初めて至上價值としての神となり得らるゝ力がある。それが純粹な意味に於ける眞の良心である。眞の良心の意味をドリアン、グレーやスマルヂヤークフやイヴンが知つたとするのは出来ぬであらう。又カントは良心の純粹な性質を至上命令と呼んで色々の解釋を與へたが然したゞこれだけでカントの至上命令が純粹な良心であつたとするのは許されない。基督は心の貧しいことが神になる力だと考へたが然し彼の教に従つて實行してゐるものが眞の心の貧しさを實現したかどうかは判らない。と云ふのは基督やカントの考を忠實に演繹してゐるものが、さまざま虚偽な現實の母となつてゐるからである。基督が純粹な眞の良心を知つたとするならば、それは彼の言葉に依

らず、たゞ彼の内生そのものに依つて知るより外はないであらう。

良心を取るものにも捨てるものにも一つの一致點がある。良心を取るものは良心に依つて神たらうとしてゐる。捨てるものもそのことに依つて同じやうに神たらうとしてゐる。神たらうとする理想に於いて二つのものはその目的を同じうしてゐる。初めに我々は良心を捨て、神たらうとするものの原理を考へ、次に良心に依つて神を實現しようとする人々の根源的價値を考察するであらう。

## 五

外面的な他律的な一切の規範と偶像とを捨て、自律的な規準を自我の中に求めるならば最も單純なものは官能の快樂である。「我々が生活を始めるに當つて甘いものは甘いのであり苦いものは苦いのである。従つて我々はあらゆる慾望を快樂に向けたゞ一月か二月密房を食べて生きようとするばかりではなく一生涯他の食物を取らないやうにと願ふ。この間我々は全く靈魂の饑えるのを忘れるのである。」ワイルドは官能的なものの中に自分を見出

さうとしたのである。物質的な快樂と幸福とが人間の價値として最も明白に了解されることは事實であり、これ已上何うした説明をも要しない。それ程快樂は生命そのものの實質を構成してゐると考へることができるのである。快樂の追求が近代生活の殆んど凝視點であり、殊に物質生産の産業組織は全般的に人間の快感を呼びさまし、この魅惑的な陶醉の中にすべての靈魂を吸ひ盡さうとする意識的又は無意識的な表現であると云ふことが云はれるであらう。シヨウベンハウエルは宇宙を生きんとする意志の實現したものであると考へたが、それと同じやうに近代産業の全生産物は肉體的な快感を求める無意識的な意志の實現と見られる。そしてこゝに誰も否定することの出來ぬ無限な魅惑的な肉慾の華麗な天國が飾られようとしてゐる。快樂主義が時代の大きな潮流であることは誰も拒むことは出來ぬ。

官能の快樂はワイルドのやうな徹底的快樂主義者を却つて苦しめたかも知れない。彼は基督を以つて快樂を求めて生活するものの不可思議な不幸を知つた人だと考へてゐる。快樂の追求は常に不可思議なる不幸であつた。ヰルレーヌも亦この快樂の不幸を知る詩人で

あり、ボードレールも亦この不可思議な快樂の悲しさに悩んだ靈魂の人であると云ふことが出来るであらう。然し如何なる苦しみにも拘はらず人間は快樂の爲めに生き快樂に依つて救はれ得べきだと信じられたのであつた。

惡魔主義は甚だ奇怪な思想である。然しそれも亦快樂主義の莖に咲く一つの珍しい花である。あらゆる外面の拘束を離れて生きることの標準と意味とを自我の内部に求むるならば、最初に自我の感覺を信ずるより外に道はない。それが不徳であらうとも、殘虐であらうともかゝる評價は外面的な習慣に過ぎない。かうした習慣の爲めに永く暗い洞穴の中に押し込められてゐた靈魂は、因襲の羈絆を斷ち切つてあらゆる暗い神祕から解放されなければならぬ。眞の現實は明瞭なる官能の喜びであり、この眼を以つて見ることが出来るこの皮膚を以つて觸れることが出来る、この明白な心を以つて感ずることが出来る快感より外にないのである。一切の殘虐もそれが心の喜びを醒すならば卒直に大膽に求められねばならぬ。これは意識的に求められるかも知れない。又無意識的に殘虐そのものの興味が内部から湧き上るのかも知れない。何れにしてもそれは我々の内部にある獸性の復活であり、

神々の手に依つて永く虐けられて來た本能の解放された無限の喜びであると考へることが出来るであらう。

ある猶太人が四歳になる男の子をつれて來て兩手の指を残らず切落し、それを壁に張り附けた。後その男が裁判所で調べられた時に子供は四時間たつて直ぐ死んだと答へた。四時間かゝつてゐるのにそれが彼には直ぐとしか思はれなかつた。この殘酷な四時間が彼には瞬間であつた程彼は緊張したある種の快感も弄んでゐた。子供が苦んで唸りつゞけてゐる間彼は傍に立つて恍惚としてこの光景を見てゐた。解放される人間の獸性には奇態なある快感が伴ふ。「カラマーゾフ兄弟」の中の若い女はこの惡魔的な物語を話しながら、かうした殘虐に病的な興味を感じてゐる。子供がぶら下つて唸つてゐる光景を想像し自分はその前に立つてバイナツブルを喰べるのだとさへ云つてゐる。(七)これは病的な一つのイリュージョンであるかも知れない。然し彼女はこれに魅力を感じ快樂を見出してゐる。彼女の靈魂はどう云ふ傳統的な概念にも煩はされず、この殘虐の前に喜んで輕快な輪舞の足音を響かせてゐる。かう云ふ心理に對してアリオシヤは人間には罪惡を愛する瞬間があると

去つてゐる。罪惡にはある種の美があるからであらうか。何れにしてもこれを愛し得る限りの快樂がある。快樂の外どう云ふ力も認めないものはこの快樂に従ふより外はないであらう。これはヒステリカルであるかも知れぬ。然しこれを單にヒステリカルであるとして壓迫し抑制せず、極めて自由にこれを崇拜しこれに憧憬する處に近代精神の特徴があると考ふべきである。古代も中世もこれ已上の殘虐を行つて來たのであつたが、然し彼等は罪惡を拜み殘酷そのものを神聖なあるものとは信じなかつたのである。近代は恐らく古代の人々のやうに殘酷ではないであらう。然し近代は自ら企てることの出來ない殘虐そのものを恰も神的なあるもののやうに崇拜しようとしてゐる。それは殘虐が特種なある快感だからである。殘虐を拜むのは快感を拜むのである。

何故に我々は悪いことを面白いと思ふのであらうかと云ふ疑問に對しフランチ、ブレンタノーは我々が惡に於いて快感を感じる性向を持つてゐるからだとしてゐる。ノルダウはこれをあまりに表面的であるとしてゐる。それは我々が悪いものを面白いと思ふ性向を持つてゐるから、悪いものを面白いと思ふのだと云ふ循環論になつて、丁度自分の尾を噛ま

うとする猫のやうにどう云ふ解決もなしにぐるぐる廻はるだけである。(九) ボーランが現代人の精神には自然の秩序を覆へすことの興味が顯はれて來てゐるがこれは昔から同じやうな強さで存在してゐたとは思はれぬものであるとしてゐる。この考は問題の中心に觸れてゐるが結局これを簡明に説明するならば悪い者に快樂を見出すのは自我狂の結果である(一〇)ノルダウは云つてゐる。惡を愛することの根據を自我狂に求めようとするノルダウの考は一つの解決である。然し自我狂と云ふのはある種の病的な性格を總括してゐる一つの觀念に過ぎない。自我を狂的に固執するのが自我狂である。自我固執の本能を實現するからそれに快感が伴ふのか、又快感が實感されるので自我に固執することになるのか、それは根本の疑問である。云はゞ本能に適合するから快に感ぜられるのか、快なるが故に意志がそれを求めようとするのか、それは明白ではない。主意的な立場よりするならば本能及び意志を主體として快樂を伴隨現象と考へるであらう。又主情的な立場よりするならば快感が直接に精神を支配する事實であつて、このものを慾求する一つの働らきを意志と名け本能と呼ぶだけであつて、それらは抽象的な概念に過ぎぬのであり、そして確實な精神の事實は

快樂の實感であると云ふことに歸する。何れにしても悪が愛せられ又面白がられるのは悪が快感を與へるからである。それは感覺的な肉體的な快感でもあるが、然し又過去の偶像と秩序とを壊すと云ふ精神的な自由の勝利から來る快感でもある。これが極端な場合は病的かも知れない。然し肉體並びに精神の快樂を求めることそれ自身を病的とすることは出來ぬ。さうである限り偶像と概念と死せる秩序とを斃すことが單にそれだけで狂的でありまた自我狂であるとされることは出來ぬ。たとひ「惡の華」のポートルが病的であるにしても「善惡の彼岸」のニイチエが自我狂であるにしても傳統的の善を否定したり、因襲的な惡を純化して見ると云ふ思想自身が作者と同じやうに單純に病的であるとされることは出來ない。たとひ病的であるにしてもそれがさうしたものにならねばならぬ思想的論理的關係を内面的に合理的に了解しなければ完全にこれを批判することは出來ないであらう。

イブン、カラマーズフは次のやうなことを話してゐる。勃國では土耳古人やチエルクス人がスラブ族の一揆を恐れて到る處で暴行をする。家を焼いたり人を殺したりするのみならず、囚人の耳を堀へ釘附けにして一晚中苦しめてから、朝になつて首を絞めるやうなことをする。人間の殘忍を野獸のやうなと云はれるが、それは野獸に取つて非常に不公平でもあり失禮でもある。野獸は人間のやうに藝術的に殘酷なことをしない。虎は裂くとか嚙むとかはするが、それ位のことしか出來ないのである。人間の耳を一晚中釘附けにすると云ふやうなことは思ひもよらぬことである。土耳古人は子供を虐けることに一種の快感を持つてゐる。中には母の胎内から胎兒を引き出したり、赤ん坊を空中に抛り上げ母親の目の前でそれを銃劍で受けたりする。一人の乳呑兒がわなわな慄へてゐる母親に抱かれてゐると、その周圍には闖入して來た土耳古人がある。この人々は愉快なことを思い付いたので、赤ん坊の頭を撫でたり笑つて見せたりしてゐると、赤ん坊は嬉しそうに笑ひ出した。一人の土耳古人が赤ん坊の顔から四吋許りの處へ拳銃をつけて狙つてゐる。赤ん坊は笑ひながら拳銃の方へ小さい兩手を伸す。すると引金を引て小さい顔を滅茶滅茶にしてふ。若し惡魔が存在しなかつたら人間は自分の姿や心に肖せて惡魔を作り出したのでなからうかと云つてゐる。あらゆる神性が人間に於いて最高なものに達するやうに、獸性も亦人間



に於いて最も深刻な點に達すると考へられる。神を知るものが人であるやうに獸性の理想を實現するものも亦人である。獸性が本能であり人間の自性である限り、これを實現することは限りなき喜びである。土耳其人が神を知れば知る程彼等は異教徒に對して獸性の理想を實現しなげねばならぬ義務を持ち、義務の遂行に依つて無限の満足を見出すであらう。神性に於いても獸性に於いても快感があり満足がある處に生命があり、生命の郷土があるべきである。この快感の理想的な根據として我々は天使の長としてサタンを作り出すことが出來たのである。若しサタンの與へる快感が神の與へるものよりも深く強いのであるならば、サタンを神の玉座に置き代へることも出來るであらう。畢竟善惡はたゞ傳統である。玉座に値するものは最も大なる快感の附與者である。若しサタンが神已上に快感の附與者であり恩寵の光であるならば我々はサタンを神と呼び、神をサタンと呼ぶことも出來るであらう。善を惡と呼び惡を善と名付けそして惡の華の詩を綴ることも出來、善惡價値の顛倒を系統化することも出來るであらう。神性と獸性との根源的な理想を求むるならばそれは快感であり官能の満足であり又精神の悅樂である。

土耳其人のやうに猶太人のやうに、ボードローレルは恐らく殘酷そのものを實現するとは出來なかつたかも知れぬ。イブンも亦彼等と同じやうにこの獸性を實行するにはあまりに人間的であつたであらう。彼は西歐文化の感覺を是認し、感覺の論理を徹底的に肯定し、惡の快感を信じ半ばはこれを拜んだかも知れない。然し彼は殘虐に對するたゞ一人の憧憬者に過ぎない。あらゆる人生の規準を自我に求めた結果、殘虐も感覺の華やぎであり獸性の發現も官能の喜びである限り論理的にこれを承認しなげねばならぬ立場にあつたのである。殘虐を敢てし能はざるに拘はらず、現代は殘虐の神聖を快感の中に認めなげねばならぬ。罪惡に透徹し能はざるにも拘はらず、現代は罪惡の美觀を官能の世界に於いて承認しなげねばならぬ。殘虐と罪惡との憧憬は畢竟快感の憧憬である。

惡魔主義は與へられた神に對する叛逆であるのみならず、神の作るあらゆる生物とあらゆる人類に對する叛逆であり、この叛逆に依つて彼は無限の快樂を見出すのである。この叛逆は合理的な場合もあり又病的な場合もある。叛逆の爲めに叛逆し殘虐の爲めに殘虐であり、又神のあらゆる生物を苦しめることに於いて自分の力を認め、人類のあらゆるもの

を虐げる仕方に於いて彼の意志の強さを自覚するのである。然しこれらの道に於いて意志の強さを自覚するのは、やがて意志の弱さと精神の頹廢とを見出す時である。ラヴリンが云つてゐる。悪魔主義者は彼の弱さと頹廢とを感ずるに従つてヒステリカルとなり精神的な憂鬱症となり、又傍若無人の大膽不敵となり更に皮肉となる。彼の樂しきは神聖なあらゆるものを意識的に輕蔑することにある。神物褻瀆や最も下卑た墮落や、神と闘つてゐると云ふ自覺や、自分の意志で自分を破滅させることが出来ると云ふ考が、悪魔的な誇の根源となり邪しまな精神的の享樂になると。これは悪魔主義の心理的説明であるのならず論理的な歸結でもある。ラヴリンはこれを對治するものとしてゾシマの教訓を擧げてゐる。彼等はサタンに自分を與へたものであり、又自分の傲慢な精神に自分を與へたものであり神を呪ふことに依つて自分を呪ふものである。彼等は恰も沙漠で渴いたものが自分の血を吸つて渴を癒さうとするやうに、彼等の毒に満ちた傲慢を糧として生きてゐるが、然し彼等の望の滿される時はないと云ふのである。この教は痛切であり深遠であらう。然し悪魔主義の本質である意志の誇りとその快感とがどうして神に對する忍従な精神に移ることが

出来るであらうか。又殘虐に伴ふ獸性の快感と無限愛に結び付いてゐる神性の歡びとがどう云ふ内面的關係を持つてであらうか。悪魔主義者は自分の渴を醫する爲めに自分の血を吸ふものかも知れない。然しこれが精神の必然な進路であるならばどうして避けることが出来るであらうか。自我の内面的必然に生きると云ふことの外にどう云ふ規範もなく意義もない場合に、與へられた理性的な習慣に依つて人生の意味を見出すことはどうしても出来ないのである。たとひゾシマの教訓が一つの眞理であるにしても、悪魔主義との論理的な内面關係が明確に決定されなければ、思想の系統としてこれに満足することは出来ない。ドストエーフスキイ彼自らはこの内面關係を決定したであらうか。彼のあらゆる作物は神を求める人々と神を斃す人々との辯證論であると云ふことが出来よう。然し彼の辯證は論理的に嚴密な辯證ではない。神と獸との二つの要素の綜合が、完全に實現されてゐるのではない。我々はこゝに神を求むる人々と神を倒す人々との内面關係を思辨的に系統的に考察しなければならぬ。完全な思辨的系統を見出すことが我々の具象的綜合的な要求であるばかりでなく、又實に實踐的に要求されねばならぬ行動の統一だからである。

藝術は具象的綜合であり論理は抽象的分析であると往々考へられてゐる。然しこれは全體的な解釋ではない。具象的綜合と云ふことはいろいろの精神活動が含まれてゐると云ふことではなく精神的な自覺の純粹にして深いことである。藝術は普通知情意の活動を包括し眞善美の理想を網羅すると考へられてゐる。然しかゝる種々なものが含まれると云ふことが決して具象的綜合を實現するのではない。若しこれらが淺く取扱はるゝに過ぎないならば、それはたとひ具象的であつても悪い具象であつて眞の具象ではない。眞の具象は精神活動の内包的な強さに依つてのみ決定さるべきである。かりに論理的な活動は知識に限られるものであるにしても、若しそれが深遠であり至純であるならば、その眞理は情意の必然を綜合し善美の理想をも統一するであらう。系統的要求として我々は惡魔主義に對してゾシマの教訓已上に内面的論理の關係を求めなければならぬ。彼の教訓に依つて我々はある一つの内的な世界を與へられてゐることは事實であり惡魔主義の自滅が明かに豫見されてもゐる。然したとひ自滅が意志に生きるものの當然な歸結であるとするも、自我に忠實なるものは自滅を恐れてはならぬ。生滅去來は自我自體の問題ではない。「正義を盛な

(一四)

らしめよ、たとひ世界は滅びるとも」が自我に生きるものの眞理だからである。

- 一 純粹美學原論 第一編第一章一、統一的自我の問題
- 二 Nietzsche, Also sprach Zarathustra.
- 三 Max Nordau, Degeneration, pp. 415, 416.
- 四 Chatterton-Hill, The Philosophy of Nietzsche.
- 五 Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein. — es ist ein Vorrecht der Starken. Er begiebt sich in ein Labyrinth, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 29.)
- 六 Dostoevsky, Brothers Karamazov, B. XI, chap. X.
- 七 Dostoevsky, ibid, P. III, B. XI, chap. III.
- 八 Franz Brentano, Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung.

- 九 Paulhan, *Le nouveau Mysticisme*.
- 一〇 Nordau, *ibid.*, pp. 276, 278.
- 一一 Dostoevsky, *ibid.*, B. V, chap. IV.
- 一二 The Satanist is usually a spiritual Sadist, and the more he feels his own nothingness, weakness, and eternal degradation, the more hysterical become his spiritual sadism, his daring and cynicism. The essence of his enjoyment consists in the conscious despising of everything sacred, and this often pushed to the utmost point of human imagination. The greatest blasphemies, the most reckless sacrileges and crimes, the lowest depravity (derived not from physiological, but from spiritual, from moral sensuality,) as well as the everlasting consciousness of struggling against God, of being a castaway for all eternity not through God's will, but through self-will—all this may become the source of satanic pride and an inconceivable perverse spiritual enjoyment (Janko Lavrin, Dostoevsky and his creation, p. 79).

一三 純粹美學原論 第一編第一章三、自我の内包的質

一四 *Fiat justitia, percat mundus.*

## 第二編 自我の辯證

### 第一章 意志の背反

- 一、人神 二、恐怖に打勝つもの 三、虚無の威壓  
四、意志の無限要求 五、意志の矛盾

#### 一

價値の轉換に依つて悪魔主義的な思想が獸性と殘虐とを尊崇するのは、それが一つの快感だからである。然しこの快感を精密に考へるならば二つの理由がある。一つは心理的のものである。それは人性の中に於ける獸性の目醒めであると云ふよりも、獸性の故郷追慕である。外面的な慣習の爲めに我々の獸性は幾度も抑制され、永い間暗い洞穴の中に閉ぢ込められてゐた。然し神に對する新しい反抗と共にこの慣習は破られ重い洞穴の戸は靜かに開かれたのである。我々は恐らくブラトーンの云ふやうに洞穴の口を背にし岩の壁に向

つて坐つてゐるのであらう。そして洞外のものゝ姿が岩の上に落す青い影を幽かに凝視してゐるのであらう。プラトーンの見てるた青い影は天上に於ける理念の影であり、論理的實體の森嚴な微光であつた。然し惡を尊崇する人々の凝視する青い影は天上の榮光から來るものではなくこの世に於ける生物的本能の影であり、現實的な獸性の閃きである。かゝる本能が動物としての我々の祖先のものであつたとするならば、我々は獸性の青い影に於いて故郷追慕の美はしい喜びを感じべきである。これは生物学的であると共に心理的な快樂である。これが惡魔主義的な快樂の一つである。

然し別に他の惡魔主義の快樂を考へることが出来る。それは寧ろ道德的理念から生れ來るものであつて、自我の自由と偉大とを自覺する嚴肅な喜びである。神々はあらゆるものの暴君であり、神性はあらゆる慣習と桎梏との超越的根據であつた。この桎梏の爲めに人間は永い間どれ丈けの自由と生命とを犠牲として捧げねばならなかつたであらうか。眞理は神の名に依つて蹂躪せられ、良心は神の權力に依つて幾度も無言を強ひられたのであつた。然しこの暴君はたゞ一つの假定に過ぎないことが明らかになると共に、神の名に依つ

て規定せられた因襲や道義や人情や組織は悉く一つの幻影になつて了つたのである。この暴君に代はる宇宙の主宰者は自我自體であり、自我の卒直な經驗であることが承認されるやうになつた。この新しき主宰者は彼自らの意志に依り、彼自らの力に依つてあらゆる道義と人情と秩序とを破壊することに無恨の満足を見出したのである。これらの概念的な存在は古い神の名に依つて教へられた一つの慣習に過ぎない。これらを破ることは自我の必然な要求なるのみならず、最も純粹な靈魂の義務であり最も嚴肅な人格の本務である。本務の遂行はやがて限りなき満足である。殘虐自身は人間に取つて不快な行爲であるかも知れない。然し殘虐を惡と考へるのが誤れる一つの慣習であるならば、如何なる不快をも忍んでこの慣習を破り自我の權威を確立しなければならぬ。本務の遂行の爲めには如何なる不快をも忍ばねばならぬのみならず、不快を遂行する處に本務の眞性があり深い精神の満足が認められる。不快を忍んで殘虐を求めるのは靈魂の大なる喜びを見出す仕方であると考へられるであらう。自我の本務遂行が惡魔主義の喜びの他のものであり云はば道義的な満足である。この喜びは意志の無限な擴張の喜びと一致するが故に、惡魔主義的な思想は

やがて主意主義とその本質を同じくすると考へることが出来るであらう。

この歸結として最も正しい主意主義は何を求むべきであらうか。超人の求めようとするものは物質であり外物の征服であつた。然し外物は意志に取つては性質を異にしたものであり、物質は精神に取つては外面的な限界に過ぎない。物慾の満足が精神そのものに取つてどういふ満足でもないやうに、外物の征服は意志そのものの満足に向つては何ものをも與へることは出来ぬ。意志の満足がそれらのことに依つて得られると考へてゐる間超人は不幸の連続であつたのである。ナポレオンも精神的には苦惱の人でありシーザーも亦靈魂としての恩寵に生きることの出来なかつた人であつた。アレキサンダーの英雄的な征服的満足は小さい桶を家とする路傍の貧しい思想家の精神的な靜寂を羨まなければならなかつたのである。外物を征服しようと云ふ考は多くの自ら誤れる超人を刺戟したのであるが然しそこには破滅せる彼等の殘骸が堆く積まれたのみであつた。眞の超人はかゝる外面的な衝動に動くものではなく、物慾の奴隸として不幸を追求するものであつてはならぬ。彼は外面的なあらゆる慾求をすて彼の内部に於ける精神の虚偽と不純とを征服しなければな

らぬ。云はゞあらゆる人間の精神的な幻影を倒さなければならぬ。恐怖とか不安とか懊惱とか云ふやうなあらゆる人間の弱さを顯はすものを残らず征服しなければならぬ筈である。そしてこの格闘と征服とは全く人間に値するものの自由意志の發現たる可きである。誰もこれを拘束することは出来ない。彼自らの力に依つてあらゆる人間の弱點と苦惱とを征服し盡した時に彼は新しい眞の神である。無限な内面的な力と無限な精神の安靜とを外にして神はないからである。眞の超人精神的な超人、そして實に人神たるべきものに行くべき道はたゞこれあるのみである。

「憑かれたるもの」の中のスタフローギンは母公爵夫人の面前で彼の恥づべき結婚を少しも恥ぢないで承認し、倒れるばかりに友人から顔を打たれた。赤熱の鐵の棒を十秒間握ることの出来るもののみが彼のこの剛毅を想像することが出来ようと作者は云つてゐる。それ程彼は忍び難きものに耐える精神の力を持つてゐたのである。結婚そのものは彼に取つては何の價値もないのであるが、然し誰も忍び能はざるものを忍ぶと云ふ精神的な強さが彼の實現しようとする理想である。決闘の場合彼は敵の發砲を受けたが自分の分は即興的

に空に向けて放つて了つた。興奮してゐる敵は一さう大きな恥辱を感じ憤怒に燃え上つたのである。彼は大胆であり傍若無人であつてどんな恐怖にも戦慄しない。彼は感覺的のものに感溺したかも知れぬが、然しそれはラヴリンの云つてゐるやうに、彼の天性が獸性的であつたのではなく自我自身の強迫を感覺に隠れようとしたのに過ぎない。天性彼が官能的でない丈け彼は冷靜な自棄的な墮落に依つて官能的たらうとしたのである。神を持たない彼は官能に依つて慰安を求めるより外に道がないからである。神に向つて向上しようとすることに精神的な努力が要求されるやうに、悪魔に追従し肉に感溺しようとするものにと取つても、精神的な存在である人間としては、同じやうに努力と精進とが要求されねばならぬ。神となることに無限の苦行が求められるやうに、獸たることにも無限の難行が強らるべきである。神が彼自らの戒律を作るやうに、肉慾も亦その理想の實現に向つて特有の行法を規定してゐるのである。スタフローギンの精進は肉慾の爲めに規定された戒律の執意ある敬虔な苦行であつた。熱帯の白日の下に隻脚で立ちながら頭香を燃く婆羅門の苦行のやうに、彼には感溺と墮落とは激しい苦痛であつた。天性肉慾的でないだけそれは彼に

取つて大なる苦痛であつたと共に、こゝに彼の力を測定する標準があつたのである。

敬虔であつたアツシシのフランシスは多くの難行を積んでゐた。彼は曾て癩を病む人が僧院に来るのを見て公衆の爲めにそれを制止したいと思つたが、やがてそれが誤りであることを知つたので、懺悔として彼はその患者と同じ皿で食事することにした。血のにじんだ患者の手が皿を汚し食物を赤く染めたが、彼は何の嫌悪もなしに謹んでこれを食べた。懺悔を通して彼の精神の強さがかやうに測定されるであらう。然しこの苦行を通して又この精神の強さを通して彼が實際神たり得たであらうか。それは誰も知ることが出来ない疑問である。彼の懺悔と忍従とはたゞ徒らに苦行の爲めの苦行ではなかつたであらうか。白日の下に隻脚で立ちながら頭香を燃くと同じやうな苦行の爲めの苦行でなかつたであらうか。フランシス彼自らがこれを決めることが出来るであらうか。彼を讀み彼を想像したものがこれを決める正しさを持つであらうか。若し神のみがこれを決めるとするならばその神とは抑々どう云ふものであらうか。こゝに限りなき疑問の系列が生れるのである。

スタフローギンの苦行も亦同じ疑問の系列に包まれてゐる。彼は彼の苦行に依つて神を



倒すことが出来たであらうか。燃えるやうな肉慾の理想に安住することが出来たであらうか。強い自我の意志を以つて自我を征服することに依つて、新しい神を實現することが出来たであらうか。若しかうして彼が神たり得なかつたならば彼の苦行は畢竟苦行の爲めの苦行ではなかつたであらうか。彼は自殺に依つて終を告げてゐる。云はゞ作者はこのタイタニックな性格に對して自殺を宣告したのである。然しこの判決を正しいとすることが出来るであらうか。たゞ作者の主觀的な偶然な一つの心持ちで下された判決であるならばその場限りであり、その作限りであつて何の普遍性もない筈である。常識はこの判決を正しいとするかも知れない。然し眞理の標準は常識でない。そして又自殺に終ると云ふことを以つて性格の破綻であり思想の破滅であるとするよりもより出来ないものである。

あらゆる殉教者は空想の爲めに死んだ人々であると考えることが出来るであらう。若し彼等が信仰と呼ばれる一つの空想を捨てたならば恐らくは多くの場合生存を許されたであらう。空想を捨て得ないことが彼自らを殺すことになるのである。同じやうに空想の爲めに死にながら、たゞ下手人が異教徒でり權力階級であると云ふ理由のみで彼等は殉教者と

名付けられてゐるのである。然し下手人が彼自身である時、彼は自殺者であり性格の破綻者であり空想の爲めの犠牲者であるとされるならばそれは公正ではないと考へられる。生死は肉體上の變化に過ぎない。このことに依つてのみ性格を評價し、思想を批判するのは恰も尺を楯で量らうとするもののやうである。自殺に依つて性格の實質を決定することは出来ない。若しスタフロロギンも苦行の爲めの苦行でありフランシスも苦行の爲めの苦行であつたならば彼等は精神の實質を同じくするものである。神を假想して苦行の爲めに苦行を積むのと、自我の創造を假想して難行の爲めに難行を勵むのとは共に一つの假想の上に立つ點に於いて全く同じやうな幻影を懐くのである。唇にて膿を吸ふフランシスの精神は忍ぶべからざるものを忍ぶ苦行の緊張に於いて内面の純化を感じたであらうと同じやうに、敵の面前で武器を捨てると云ふやうな難行は、靈魂の緊張と剛毅なることを實現する力の實感とに於いて無限の喜びを見出すからである。フランシスは謙讓と忍従との點に於いて自我の緊張を喜び、スタフロロギンは自我意志の尊嚴と内的な弱點の何ものにも攪亂されない靈魂の自覺とに於て同じ緊張を喜ぶのである。スタフロロギンに取つて偶像的な

神がなかつたやうにフランスに取つても偶像的な神はなかつた筈である。偶像の神は畢竟神でないからである。フランスが忍従と謙讓との精神に依つて神を創造したやうに、スタフロオギンは自尊を通して同じやうに神を創造しようとするものであるに過ぎぬ。この二つの態度に依つて産み出される神の實質は自我の緊張に外ならぬ。他の何ものでもない。この緊張に依つて客觀的な神も構成され主觀的な理念も確立するのである。フランスの考へてゐる神人の實質とスタフロオギンの感じてゐる人神の實質とはこゝに一つの一致點を見出すと云ふことが出来る。我々はこの實質を決定しなければならぬ。

## 一一

人神の實質がどう云ふものであるかは同じ「憑かれたるもの」の中のキーリロフの思想と性格とに於いて一さう明確であり嚴肅でありそして暗示的である。彼は嚴密なる哲學的思辨と執拗な意志の力とを以つて人神の理想を確立し、そしてそれを實現しようとする。彼は云つてゐる。「神がないとすれば私の意志がすべてである。従つて私は自我意志を

示す義務がある。神を滅し自我意志を信じてゐながら誰れ一人として最も大切な處でそれを主張し得る勇氣を持たない。それは丁度乞食が遺産を相續して度膽を抜かれ、自分でそれを所有する力がないと思ひ込んで、金の袋に近寄る勇氣がないのと同じである。私は自我意志を主張したい。たつた一人でも構はない。私は斷行する」と云ふのが彼の態度であり彼の確信であつた。スタフロオギンが強い意志の力を社會的な道德的な壓力に向けたのに反してキーリロフは自我の内面に執拗にからみ付く死の恐怖の觀念を征服することに向けた。あらゆる恐怖の中間に取つて最も激しいのは死の恐怖である。それから自由になり得らるゝものは何ものにも畏れざる無畏である。この弱點に打ち勝ちこの恐怖を殺すのは自分で自分を殺すことである。それは死の恐怖に打ち勝ち死なんが爲めに死ぬ意志の強い力を實現し得るからである。彼は考へてゐる。人間が自殺し得ないのには二つの偏見があるからである。一つは死の苦痛であるがこの障害は甚だ小さい。非常な悲しみとか恨みとか狂人とかになると急に死んで了ふから、苦痛と云ふやうなものを考へないが、冷靜な理性に訴へて自殺するものはこの苦痛を考へずにはゐられぬ。冷靜な理性に訴へて死ぬ

と云ふのは不思議に思はれるかも知れないが、若し人間に迷信がなかつたならば、殆んど總てが理性の要求に従つて死ぬであらう。この場合明らかに死の苦痛が一つの障害になるのである。もう一つの偏見はこれに較べるならば遙かに大きいのである。それは「あの世」と云ふ考である。この二つの偏見がないとするならば人間は恐らくすべて生きてゐないであらう。生きてゐようがゐなからうが全く同じだと解つた時、こゝに完全な自由がある。自由意志の世界が成立する。云はゞ全く完全な自由に這入つたものは生きてゐようがゐなからうか彼に取つては全く同じである。さうなつたら誰が生きてゐるやうなことをしようか。生命の苦痛と恐怖と不幸とを征服して自由の世界に這入つたものは彼自らを殺さなければならぬ。この征服に依つて彼は自ら新しい神になる。最高の自由を望むものは彼自らを殺さなければならぬ。進んで自殺するものは虚偽の祕密を破つたものであつてその外には何う云ふ自由もない。若しかうした意味で總ての人が自殺し得るならばこの世に神はない。何にもものもない。併しまだ一人としてそれを敢てしたものがなかつた。これ迄に數百萬の自殺者があつたが、彼等はみな理性の要求から死んだのではない。恐怖を殺さんが爲

めに死んだのではない。彼等は悉く恐れながら死んだのである。恐怖を殺さんが爲めに恐怖を征服せんが爲めに死んだものは未だ曾て一人もないのであるから、人神の理想を實現しなければならぬ彼は、自我意志の本務として自殺を遂行しなければならぬ。外面的な物質的な壓迫と争ふことが精神的存在者の行くべき道でないとするならば、自我の内面に絡まる死の無限の恐怖と戦ふのが精神的自覺者の行くべき本道だからである。

生死巖頭に於ける解脱の工夫は新らしい人神の憧憬者に限られた道ではない。精神の自由は死からの自由であることは多くの宗教的聖者、云はゞ神人の憧憬者に依つても求められた道であつた。この點に於いて人神の行者と神人の求道者とは立場を一つにしてゐる。然し昔の宗教的聖者の求めた死の征服は肉體を殺すことではなかつた。生死が一如であることを證るか又は救済と恩寵との希望に生きるか、何れにしても肉體の自殺を求めると云ふことはなかつたのである。若し二つのものに相違かあるとするならばこれである。然しこの二つの道の是非に關しては精密な考察を要するであらう。この場合も亦常識の推定は如何なる確實な根據をも與へないからである。ドストエーフスキイの作物中の性格を批評

してクロボトキンは精神病院からでもつれて來たやうな人物を取扱つてゐると云つてゐるが、それは事實である。然しそれだけで思想の批判が終るべきではない。思想に對して生理的な見方も一つの見方ではあるが思想そのものゝ批判は思想の内面から考察するのが最も直接であることは前に考へた通りである。

露西亞の多くの思想家はヘーゲルの影響を受けてゐるが、ドストエーフスキイの論理も亦ヘーゲリアンであると云ふことが出来る。イブン、カラマーゾフ及び彼の幻影に顯はれた悪魔は代表的なヘーゲリアンであると解釋するのが最も適切であり、そしてまた遺憾なくその實質を掴むことが出来るであらう。然しキーリロフに依つて顯はされてゐる思想はヘーゲルよりは寧ろ全くシヨウベンハウエルである。シヨウベンハウエルも亦自殺を承認してゐる。彼は云つてゐる。自殺の否認は多く基督教者に依つて主張されるがそれは必ずしも聖書に確實な根據がある譯ではない。彼等は十字架に依つて象徴される苦痛を人生の眞の意味と考へる結果、この苦痛を脱れる爲めに自殺すると云ふのは正しくない<sup>(四)</sup>と考へるのに過ぎない。ストア派の人々は寧ろ自殺を英雄的な行爲とさへ考へてゐる。殊にそれはセ

ネカの思想に於いて著しい。歐羅巴のこれまでの道徳學よりも一層高い考が出るとするならば、恐らく又自殺を承認するであらう。約言すれば生きて行くことの恐怖が死の恐怖よりも強くなれば、人は遂に自殺するであらう。然し死の恐怖は深刻なものであつて、恰もそれが番兵のやうに死の門を守つてゐる。肉體は生命意志の表現であるから肉體の破滅と云ふことが自殺から人間を警戒するのであると。シヨウベンハウエルは生の恐怖と死の恐怖との平衡が破れ、生の恐怖が死の恐怖に打ち勝つならば人間は誰も自殺すべきであつて、それが道徳的に悪であると云ふ理由はないとしてゐる。人は生きるに値ありと感ずる限り生くべきであるが、値なきものを生きる必要はない。こゝに自殺の意味がありそして又自殺の道徳的任務が明かにされてゐる。然し生の恐怖が死の恐怖に打ち勝つた時に人間は自殺するであらうと云ふ考は、自殺の肯定ではあるが尙それは消極的なものに過ぎない。これに比するならばキーリロフの考は遙かに積極的な意味を含んでゐる。

キーリロフはあらゆる恐怖の中最も深刻な死の恐怖を殺すのを自我意志の實現であると考へてゐる。そしてあらゆる恐怖そのものを殺さんが爲めに自殺するものゝみが神であり

神に値するものである。シヨウベンハウエルの場合に於いては單に苦痛多き生命を否定するのが死である。然しキーリロフの場合に於いては全生命を肯定し、死の恐怖すらも意志の力に依つて支配し得る處に精神的存在者の價値がありそしてそこに死の意味がある。生命の限りなき擴充が死の恐怖とも云ふべき生命の弱點を否定し盡す處に意志的な自殺の正しさが成立するのである。シヨウベンハウエルは自殺は生命の失望から來る死であるが然しキーリロフの死は生命の無限な充實の結果死に到着することになる。シヨウベンハウエルが意志否定の信者であるとするならば、キーリロフは意志肯定の超人的理想の嚴肅な一人の行者である。こゝに兩者の明かな區別が認められる。然し自殺を是認する點に於いては兩者共にその歸結を同じくしてゐると云ふべきである。

自殺の理由がかやうに考へられるならばそれは狂的ではない。シヨウベンハウエルは生存意志の原理を許すならば、生存意志の解脱として自殺は合理的な根據を持つべきであり、又キーリロフの自我意志の肯定を精神の原理とするならば、あらゆる精神の弱點に打ち勝ち死の恐怖を絶滅する爲めに自殺すべきであると云ふ理由も亦合理的である。一つの思想

が自殺に終る故を以つて直ちに誤りであるとすることはもとより出來ない。肉體を存續させるのが精神の最高要求でない限り、思想の必然に依り信仰の必然に依つて、そして又全人類への愛の必然の爲めに肉體を殺すと云ふことは認容されなければならぬ。死に依つて思想と信仰と愛との實現される場合、精神は嚴肅に最高の要求として死の道程を選ぶであらう。思想と信仰と愛とに取つて肉體の存續はたゞ一つの偶然的な事實に過ぎないからである。どう云ふ場合にも死を選んではならぬと云ふことはない。神に生きんが爲めに基督は死を選んだのであり、眞理に生きんが爲めにコペルニクスは肉體の生命を忘れたのであつた。若し肉體を健全に維持することが思想の是非を批判するたゞ一の標準とするならば、これまでの多くの殉教者は悉く邪曲な人々の群であると云ふことになる。基督を初めとして多くの殉教者は他の人々の手から殺されたのではあるが、自殺ではないと云ふ反論が唱へられるかも知れぬ。然し思想と信仰と愛との爲めに身を殺す點に於いて自殺他殺の別を嚴密に規定することが出来るであらうか。囚はれ人である基督が彼の信仰を捨てないのやがて自ら進んで十字架の上の人となつたと同じである。云はゞ彼の意志が彼を殺したのであ

る。基督の十字架はあらゆる純粹な精神が肉體の慾求と感覺の誘惑とを殺す一つの象徴であり又變態な自殺の一つの場合である。自ら肉體を否定するものを單純に自殺とし他の人々の手に依つて自分の肉體を否定するのを他殺とするのはあまり表面的であるが、然し前者を不道德とし後者を受難の聖跡と考へるのは決して合理的ではない。神と云ふ空想を捨てるよりも肉體の死を選んだ點に於いて基督も亦一人の自殺者である。

基督の死がかやうに考へられるとするならば基督の教を信するものが、どうして自殺を否認することが出來ようか。シヨウベンハウエルが云つてゐるやうに自殺は人生の苦痛を避け十字架を逃れる卑怯な仕方だからと批難されるかも知れない。然し若し苦痛に堪えるのが人生の目的であるならば、基督は神を夢みて十字架の安きに死ぬよりも、神を捨てたサタンの苦しみを懷き、生きて現實の業火に浴すべきではなかつたであらうか。神を信するものに取つて神を懷いて死ぬことは却つて限りなき精神の満足である。彼の眞の苦しみは神を捨てることであり叛逆者としての靈魂の悩みである。それはユダの苦しみでなくてはならぬ。<sup>(五)</sup>「叛逆の状態に生きるものは恩寵を受けることは出來ない。それは藝術と同じく人

生に於いては靈魂の水路を塞ぎ天上の空氣を閉ぢるからである。』あらゆる苦痛の中最も深刻なものは靈魂そのものの苦痛である。若し苦痛のみが人生の祕密でありそれに堪えることのみが人間の義務であるならば、神を知るものは神を捨てることに依つてこの苦痛を實現しなければならぬ。そして叛逆の地獄に惱むサタンの苦痛が最高な人間の理想を象徴することになるであらう。然しこれは基督教の信條でない。従つて苦痛そのものゝ爲めに生きて行かねばならぬと云ふ考は、基督自身の神祕を知るものでないと同じやうに、全人類の神祕を知るものでもないのである。

## 三

恐怖に打ち勝ちたんとするキーリロフの思想の根據は、無限にあらゆるものを征服し盡さうとする意志そのものゝ要求である。意志は常に對立を生み出す根源である。カントの意志も無限の努力であり無限の完全そのものを對象とする不斷の活動である。これを繼承するフイヒテの自我も亦その實質に於いて意志的であるが、この自我は非我的對立者を産

み出し限りなくこれを征服することに於いて向上の一路を見出さうとするものである。キーリロフの思想に根本的缺陷があるとするならば、それは無限の對立を要求する意志そのものゝ本性に求められねばならぬ。そしてかゝる意志を生命の眞髓と考へる點に誤謬の根據があると考へられなければならぬ。若し生命が無限な對立を生みそしてその對立に打ち勝たうとする努力であるとするならば、キーリロフが死の恐怖の對立を見出しこれを征服することに於いて神に値するものゝ力を實現しようとする合理的な過程を承認しなければならぬ。この合理的過程即ち死の恐怖に打ち勝つことは、冷靜な理性的自覺の下に自殺の完成であるべきである。然しかゝる權力意志の完成が精神そのものゝ眞性であり満足であり歡喜であるであらうか。もとより生死の別はこの場合の問題ではない。若し無限の歡喜に於いてキーリロフが死んだのであるとするならば彼の自殺を批難すると云ふことは正しくない。と云ふのは自足の歡喜の外に精神に取つては如何なる批判の標準もないからである。然し彼の自殺が恐怖に打ち克つ爲めの深刻な苦悶であり限りなき懊惱であるとする

ならば其死は精神として純粹な實質の實現ではない。「神よ何とて我を捨て給ふか」は基督の苦悶であつたかも知れない。然し若し彼が眞に神の子であり眞の基督であるならばたとひ神が彼を捨てるとも彼は神を抱き神の眞性に融合して肉體の苦痛を超越し精神に値するものの歡びに死んで行くべきである。あらゆる物力を奪はれあらゆる肉體の苦痛に絡まるとするも、精神の限りなき歡びに於いてすべての對立は融合し去つてそこにはたとひ精神そのものゝ自覺が動くだけである。打ち勝たるべき恐怖もなく打ち勝つべき意志の努力もあるべき筈ではない。然し人神の受難は神との融合ではなくたとひ恐怖に對する精神的格闘の苦悶があつたばかりである。死の瞬間に於いてもキーリロフの意志は恐怖を凝視し恐怖は又彼を威嚇してゐる。恐怖に打ち勝つ自覺は一つの權力として歡びに値したかも知れぬ。然し彼はやつと抑へ付けることの出來た敵がたえず彼を覆へさうとする抵抗を自覺しなければならなかつたのである。これはたとひ彼のみの場合ではなくあらゆる主意主義的な努力の歸結である。この自覺に於いて一つの精神的緊張が認められるかも知れない。然しかゝる格闘としての緊張がどうして精神の常住であり得ようか。精神そのものは一つの緊張で

あるかも知れない。然しそれは利害關心をはなれ對立の争を解脱して到着すべき内面的な藝術的な緊張たるべきである。關心ある抵抗より来る緊張は物としての緊張ではあるが精神そのものゝ自然な純粹な緊張ではない。この點に於いて人神の受難、即ち彼自ら彼の恐怖を殺す受難は神と人との融合ではなく精神そのものゝ實質を造營することでもない。約言するならば人神の死は死そのものが一つの格闘ではあるが精神としての満足ではない。人神の破滅は彼の死に依つて證明されるのでなく精神そのものゝ實質である無關心な歡びを見出し能はざる點にあると考へられねばならぬ。そは彼の眞髓が對立的征服の意志だからである。意志を眞髓とする限りあらゆる思想は恐らくこれと同じ破滅に終らなければならぬであらう。

スタフローギンも亦意志の破産者である。彼は到る處で彼の力を試した。自分の爲めに又他人に見せる爲めに力を試す毎に、彼の力は限りなきものゝやうに思はれた。然し彼は「一體この力を何に使つたらいいだらうか」と云つてゐる。彼は絶えず對立を要求した。そして彼の強い意志に對立するとの出来る對象を見出すことが出来なかつた。彼は彼の意力

を無意味なものに濫費したのである。「私は今でも昔と同じやうに善いことをしたいと云ふ希望を懷くことが出来、それで愉快を感じることが出来る。それと共に悪をも希望しそれに依つて亦愉快を感じることが出来る。然しその感じは兩方とも相變らずさゝやかなもので決して強いものではない」と云つてゐる。彼のやうな剛毅な意志を以つてしてどうして強く善を感じ悪を感じることが出来なかつたであらうか。それは彼の意志が無限の對立を要求するにも拘はらず、あらゆる實在を否定した彼は最早や眞の對立を失つてゐるから、全く空虚そのものと争ふことになるからである。ラヴリンは神を倒すべき人である彼の破滅は、彼が神の存在を認めない爲めに、意志の戦ふべき對象を失つたことに起因するとし、かゝる場合人間は彼自らの意志と力との下じきになるとしてゐる。

神を否定することより来る空虚は甚だ複雑である。若し空虚が單純な空虚ならば空虚に對する格闘はない筈である。これまで考へることも出来なかつたやうな空虚に對して争ふことはどうしても出来ない。そして又それが單純な幻影に過ぎないならばそこにどう云ふ闘争も成立し得べきではない。晝かれたる花であると云ふことが解つてゐる場合、誰がこ



の畫に對して香を要求するであらうか。神が單純な空想であり概念であり、そして又それらを否定せる單なる虚無であるならばどうしてそこに眞摯な格闘が要求され得るであらうか。虚無であるにも拘はらずその虚無に對して格闘することが出来るとするならばそれは單純なる虚無ではない。神は幻影であるとするも意志の對象として争はれ得べき幻影であるならば、それは何かの確實な根底を持つた幻影である。それは幻影であるにしてもスメルヂャーコフの云ふやうに七千年來あらゆる人類を支配するに足る全人類の幻影である。太陽を二百呎の距離に過ぎぬと眺める錯覺は、我々の視覺機官が現在のものである限りいつまでも永く繼續するであらう。太陽が動いて地球は静止してゐると云ふ誤りも同じやうに我々の感官が現在のまゝである限り永遠に續くべきであらう。幻影にしても錯覺にしてもこの幻影と錯覺とは確實な生理的な根底を持つてゐるのである。偶像であるにしてもペーコンの所謂全人類の懐く種族の偶像である。かゝる幻影を否定することは決して容易ではない。コベルニクスに教へられたり、ガリレイに證明されてゐるにも拘はらず、我々の感官は大地の固定することを確かに見確かに觸れ、そして太陽が東から西へ移動するのを

事實として認めてゐるのである。偶像の破壊に依つて神は徹底的に否定されたのである。全宇宙の如何なる洞穴も神を隠すことは出来ない。云はゞ神の神秘であつた隠れ家は何一つ残されず悉く明けはなされて了つたのである。それにも拘はらず神は尙宇宙のあらゆる點に於いてその影を示現するかのやうに感じられてゐるのである。スタフローギンの神はかうした神である。それは如何なる點に於いても抗争し難き空虚そのものではあるが、それにも抱はらず何處に於いても彼は限りなくこの空虚と抗争しなければならぬ。限りなき抗争の根源である限りかゝる虚無は單純なる虚無そのものではない。然し抗争しようとするならばどう云ふ點に於いても對象になり得ない點に於いてそれは眞の實在でない。争はうとすれば何もものもないのであり、争はざれば限りなき壓迫を精神に加へるのである。スタフローギンが自分の破壊を熱望したのは、神經の爲めでもなく性格の爲めでもなく、たとひ瞬間でも絶對無限な空虚の壓迫に對抗したい爲めであつた。幽靈の無いことを知つてゐるものは多いが然しそれを怖れないものは少い。ある時は虚無の威壓に苦しみ或時はそれと争ふことに依つて自我意志の下じきになる。彼の思想は懷疑的にならざるを得ないの

である。カントの純粹理性の背反律より來る懷疑は知力より來るものであるが、然し空虚との格闘よりこゝに達するスタフローギンの懷疑は寧ろ意志の矛盾より來るものであると云ふことが出来る。

虚無の威壓と抗争とをそしてそれに對する懷疑とに關し彼の如き主意主義の進むべき道は二つであると考へられる。即ちこの苦痛に堪えるか、然らざれば自殺を選ぶべきである。スタフローギンは後の場合を選んだ。キーリロフの場合と同じやうに虚無との抗争はこゝでも自殺に終つてゐる。然し自殺そのものが思想の審判者ではない。たゞ一つの自然な成行の記述に過ぎない。それは事實であつて評價ではない。その價値はキーリロフの場合と同じやうに全く内面的に考察しなければならぬ。我々はこの二つの思想が何ものかに打ち勝たんとする意志を根抵とするものである限り、無限の格闘に生き苦悶に終るべきであることを知ることが出来るであらう。この格闘と苦悶とが精神に値するものゝ眞の實質であるか何うか。それが我々の次の問題である。

## 四

カントの純粹理性は本體の性質を知ることの出来るものでない。それが本體を考へようとすれば必ず理性の背反律に遭遇しなければならぬ。然し本體をそのものゝ内面から了解するものは實踐理性であり意志である。意志は道德律の無限な完成を要求してゐる。この努力は極めて森嚴なものであり、理性的存在者としてのたゞ一の意義である。然し理性的存在者はこのはてしなき無限の努力に堪え得るものではない。我々の感覺や情慾は我々が世間的に幸福であることを要求してゐる。然し道德律そのものは感覺的幸福とどう云ふ必然の關係もなくたゞ義務の必然的な進路を追求するのみである。これは人間として堪え得らるゝものではない。この問題に對するカントの解決の一つは宗教的である。道德律そのものは義務の無限追求であつて幸福に關係のないものであるが、然し義務の必然に従ふものはたとひ幸福そのものを得ないとするも、幸福に値するものであると云ふ自覺の満足に生きる<sup>(八)</sup>ことが出来る。幸福に値すると云ふ自覺は理性的存在者の慰安であり満足であるが

故に、このもの以外に人間は何ものをも要しないであらう。こゝに精神としての安住點が見出される。道德律自體は森嚴であるかも知れない。然しそれは無限の努力なるが故に安住點であることは出来ない。無限の安住點は如何なる意味に於いても格闘でなく努力でなく、自己満足の精神的自覺であり内包的な力である。それが幸福に値すると云ふ精神の主觀的な満足に於いて見出される。<sup>(九)</sup>これがカントのこの問題に對する解答の一つであると考へられる。

同じ問題が又別の立場から解決されたものと考へ得られる他のものがある。それはカントの體系に於いて眞と善とを調和する美である。道德は超感的なものであるが故に感覺との間には越ゆべからざる裂罅がある。然しその裂罅をそのまゝに残すことは系統的要求として許さるべきではない。二つの世界を調和させるものは感覺的なもの、超感的のものを具象化する美であり藝術である。<sup>(一〇)</sup>この綜合はカントに於いてはたゞ二つの世界を結合させた一すぢの紐に過ぎないものかも知れぬ。然し感覺に對立する超感の道德は、それが對立の二者であると云ふ理由に依つて、絶對的な地位を持つことは出来ない。カントの後繼者

が考へたやうに美の綜合に於いて寧ろ絶對的のものを認めなければならぬであらう。若しさうであるならば道德は道德そのものに止まることが出来ず、更に綜合的な絶對に高められねばならぬとするならば、それは眞の實在ではなく又そのものゝみに依つて存在し得るゝ自存の活動でもないことになる。道德が自存でないことはそれを支持する意志か自存でないことになる。この點に於いて意志は決してあらゆる對立的活動を離れた絶對自體でない。

更に又カントは快と美と善との分析に於いて快と善とは關心を認めてゐるが美にはそれを認めてゐない。關心は相對的活動であつて決して絶對的でない。關心に關係する限り善が無限の自己存在であることは許されぬ。自他を融合して精神そのものゝ自覺に満足する時に於いてのみ、絶對的であり無限の存在であるべきである。善が關心であるのは意志が關心的活動であることである。従つて意志は對境から解脱することは出来ない。限りなく對境に關係して關心的な自我を造營する。さうである限り意志は絶對安住の地ではない。

意志の卓越を承認し、無限の努力と格闘とを尊重する近代の思想即ち近代主義論は多くカントの純粹實踐的な意志に立脚してゐる。フイヒテの自我もさうであり、シヨウベンハウエルの意志もさうであり、ニーチエはたとひカントの哲學を否定するにしても、シヨウベンハウエルを繼承する點に於いて同じやうにカントの主意論に何かの關係を持つと考へられる。ヴントのやうな心理學的な主意論はカントと別な徑路を経て發展したものであるが、然しそれらは精神の現象を説明するに止つて精神の根源を考察するのではないからこの場合暫く問題を別にすることが出来る。かやうにカントの純粹實踐的な意志が眞の自存の本體ではないことが證明されるならば、歴史的に又論理的にこれと同じ立場にある主義はカントと同じやうに批判されるべきである。彼等の意志はたゞ相對的活動の本質ではあるが、絶對自存の本體であるとする事は出来ない。従つて意志を以つて精神の究竟的活動であるとする事はどうしても出来ないのである。

近代産業組織の基礎である思想は自由競争主義であり社會生活の規準となるものは自我實現の努力であり争闘的な意志の緊張である。畢竟近代社會の組織は「戦へ、そして勝て」

と云ふ主意主義的な原理に依つて根據を與へられてゐる。従つて近代社會と近代主義論との關係は表面に顯はれてゐるものよりももつと遙かに根本的である。近代社會の批判は近代主意論の根據に視點を移さなければならぬであらう。

## 五

意志の限りなき對立的鬭争的努力は何れの場合に於いても無限の追求に疲れて反射的に精神そのものゝ本源的な活動に歸つて來なければならぬ。換言するならば外部に對する意志の無限な努力は「はてしなき無限」の追求に堪えず、限りなき道程の闇黒に惱んで相對的追求の進路を一轉し、自己そのものゝ中に何かの安住點を見出さうとするのである。云はゞ無限の對象から反射して再び自我に歸り、精神の内面的なものに融合しようとする道に出づるであらう。カントの幸福に値するものと云ふ自覺の慰安、並びに無關心の美そのものゝ中に眞の満足を見出さうとする態度は、何れも反射的な向自の活動である。シヨウベンハウエルも亦無限な生存意志の追求に従ふことは苦惱そのものであるとし、眞の解脱

は生存意志を否定して純粹直觀の藝術境に入ることであると考へたのである。ニーチエの權力意志を系統的に透徹させるならば、無關心な藝術的陶醉の中に融合し終つて、意志の對立性を遊離せしめなければならぬであらう。主意主義の正當な歸結はこれではなければならぬ。若し意志そのものゝ實現に無限の満足を見出す主意主義者があるとするならば、彼はすでに知らず識らず意志の關心性を拋棄し、意志の對立性を忘却して都合よき一つの結論を導き出してゐるに過ぎない。かりに意志に於いて無限の満足が求められ、自存の安住が得られたとするならば、それは最早や意志と呼ばれ得る性質のものではなくなつてゐるのである。

意志は元來活動を本質とするものであり、精神が活動である限りその本源的性質として意志を離れることは出来ないとも考へられてゐるのである。然し意志を以つて精神の根本的な活動性であるとのみ考へるのは、精神の分析に於いて嚴密なものではない。意志はもとより活動的なものである。然しそれが特に意志と呼ばれ得る爲めには特殊な内容が與へられねばならぬ。少くともその活動性は關心的でなければならぬ。活動的な性質は意識

そのものゝ本性として知力にも認められ感情にも認められてゐるのである。觀念の辯證的展開は知力の動性であるが、感情の表出過程もゝとより感情の動性であるから動性を意志のみに限ることは出来ない。又この動性を特に名けて意志と呼ぶならばそれは意志の特性を忘却し、知情意の相對的性質を混亂することになる。恐らく知情意は對立なき一つの全體的活动であらう。然しそれは精神自體の根源活動について云ふことである。知情意の性質を心理學的に限定する場合、各のものゝ相對的な現象的な性質を混同することは許されない。又この動性を意志の原態であると考へられるかも知れない。然し原態は意志そのものではない。その原態は知情の兩者に向つても原態たるべきである。そしてこの原態としての活動が關心的な對立的なものであることはもとより出来ない。従つて意志は原態でない。それは無限の對立を要求し無限の努力を強ゆるからである。

上來の考察よりして我々は意志に於いて三つの背反が含まれてゐることを見出すのである。

意志の第一背反。これはキーリロフに依つて代表される場合である。意志の對立的な無

限の征服慾は意志そのものを征服しなければならぬ。即ち意志は意志自身を征服しなければならぬ。死の恐怖を征服することはやがて生きんとする意志を征服することである。そしてそれは更に征服せんとする意志をも征服しなければならぬ。かくして意志の意志征服は無限に進む。意志は無限に勝たなければならぬ。そして又意志は無限に打ら勝たれねばならぬ。この背反に依つて意志は意志そのものに止まるとは出来ないのである。

意志の第二背反。これはスタフローギンに依つて代表される場合である。無限な意志の抗争は戦ふべき対象を失つて虚無に面接する。無限に争はんとする意志に取つて虚無は無限の壓迫である。争はんか。それには対象がない。争はざらんか。それには意志の對立性から来る無限な壓迫がある。争ふことも出来ない。そして争はずにゐることも出来ない。この背反に依つて意志は意志自身に止まるとは出来ないのである。

意志の第三背反。これはカントに依て代表される場合である。良心の本務は無限の努力を要求する。然し無限の努力は人間意志の堪え得る負擔ではない。意志は同時に無限の満足を要求する。無限の努力に従はんか。精神は其嚴肅と不斷の精進とに堪える者ではない。然し又感覺的な幸福の中に惑溺すべきであるか。純粹實踐意志の本務はかゝる感覺的な満足に安んずることは出来ない。無限に進まんか。鉛の足を持つてゐる精神の實行力はそれに伴ふべくもない。永遠に靜止せんか。意志の活動力はかゝる凝滯を許すものではない。この背反に依つて意志は意志自らに止まるとは出来ないのである。

この三つの背反の中第一のキーリロフと第二のスタフローギンとは意志を殺した。即ち生理的な死に依つて意志を解脱しようとしてゐる。第三のカントは幸福に値するものである宗教的な「恩寵の國」に入るか、又は無關心の美と藝術とに進むかその何れかを取る。と云ふことになる。生活意志を遊離させようとするシヨウベンハウエルの純粹直観は、美と藝術とを求めようとするものであり、そしてそれはカントの一つの道である。然し又彼が自殺を承認してゐるのは意志の生理的破壊であつて、キーリロフ及びスタフローギンの進んだ道を許すものである。意志の哲學はこれらの中何れかの道を歩ゆまねばならぬ必然を持つのである。

意志の本質が努力であり對立的争闘であり無限の征服慾であるとするならば、意志自身

に於いて最高存在であり究竟因であることの出来るものを實現することは出来ぬ結論に到着する。即ち意志の征服慾を外物に向けた物質的な超人の心の中には何う云ふ精神の安靜も宿ることが出来なかつたのである。シヨウベンハウエルが云つてゐるやうに一つの慾望が充される時には充たされざる十の慾望がもう既に生れてゐる。そしてそのみならず外的な慾望の充足そのことが直接に内面的な痛苦の原因となり釀母となつてゐるのである。かうした關係に於いて外物の征服は充たされざる慾望と絶え間なき悲愁との爲めにこの存在を確實にすることは出来ない。そしてそれは内界の弱點を征服しなければならぬ爲めに抗争の力と征服慾とを精神の内部に向けなければならぬ。精神的な超人である人神の努力はこれであつたがこれも亦意志自らを殺し征服慾そのものを征服の對象としなければならぬと云ふやうな矛盾と背反とに陥つて關心的な意志の活動を離れなければ精神としての自存に到着することは出来ないのである。ラヴリンは人神の道は動物的であり魔術的であるが神人の道は精神的であり神秘的であるとしてゐる。古代中世の宗教的聖者の勤行精進なる主意主義に較べるならば、近代の主意主義的な努力と格闘とは動物的であり魔術的であ

る。然したとひ宗教的聖者の勤行精進が精神的であるにしても、それがたゞ勤行の爲めに勤行し苦行の爲めに苦行し意志實現の爲めに意志の無限な擴張を求めてゐるに過ぎぬとするならば、それは同じやうに動物的であり魔術的である。苦行は畢竟苦行なきを目的とすべきであり涅槃常住の靜寂を實現するが爲めにのみ意味があるからである。意志は畢竟意志なき活動をそのものゝ目的とすべきである。(一五)

近代主意論の重要な歸結の一つは生きると云ふことゝ争ふと云ふことを一義にしたとにあると云ふことも出来る。それには生物進化適者生存の思想も有力な材料を與へたことであらう。そしてこれが近代社會組織の骨髄を構成したと云ふことも云はれるであらう。云はゞ適者生存の進化主義と資本制度の下に於ける競争主義と近代主意主義とは殆ど三位一體の堅固な聯合の下に現代の生活と思想とを支持してゐるのである。この三者の中進化論は科學的であり資本競争の原理は經濟的であるが、近代主意論は形而上學的であつて最も深い處から他のものゝ根據を構成してゐると考へることが出来るであらう。然し精神そのものゝ根源的な事實よりして無限な格闘と征服とを任務とする主意論は最も根源的な原

理ではない。生物の生存は同種族のものゝ競争と格闘とに依つて維持されるものではなく、無慈悲なる天候に對し兇惡な敵に對し同種族のものが協同聯合し相互扶助の原理を實現することに依つて初めて種族の保全を確實にすることが出來ると云ふ考は、鬭争的な主意論を根據とすべきではない。それは生物の眞性として相互愛の原理に立たねばならぬであらう。相互愛は主意論を基礎とすることが出來ない。たとひ主意的に顯はれやうともそれはたゞ一つの假裝に過ぎないのである。資本制度の下に於けるあらゆる競争主義をはなれる前に近代主意論を離れなければならぬであらう。

I Dostoevsky, *The Possessed*.

11 And the less sensual he was by nature, the more he endeavoured to become so by cold and deliberate depravity (Janko Lavrin, *Dostoevsky and his creation*, P. 91).

11 Dostoevsky, *ibid*, P. III, chap, VI, 2.

四 Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*. § 158.

五 Oscar Wilde, *De Profundis*, p. 62.

六 Dostoevsky, *ibid*, P. III, chap. VIII.

七 Lavrin, *ibid*, P. 85.

八 Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre*, II. Hauptst. 2. Abschn.

九 純粹美學原論第二編第二章三、幸福に値するものと美

一〇 Kant, *Kritik der Urtheilskraft, Einleitung*.

一一 Kant, *ibid*, I. Th. I. B. I. M. § 4.

一二 體認の系統序説第三篇第一章三、自己充足

一三 純粹美學原論第二篇第三章四、先天原理と具象的活動

體認の系統序説第二編第九章四、先天原理と知情意

一四 Wir haben in der aesthetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandtheile gefunden : die Erkenntniss des Objects, nicht als einzelnen Dinges, sondern als



Platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen ; so dann das Selbstbewusstseyn des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniss (Schopenhauer, Die Welt als Will und Vorstellung, § 38).

15 Schopenhauer, *ibid.*, § 71.

## 第二章 理性の極限

- 一、理性の一元的透徹 二、理性の對立性 三、絶對認容  
四、自由意志 五、相對的理性に於ける矛盾の本質

### 一

心理學的に考へられてゐる知情意の三つは各特有な性質と活動とを持つてゐる。例へば知識は客觀的であり情意は主觀的であると云ふやうに規定されてゐる。然しこれらの各のものはその根底に於いて一つの必然的な統一云はゞ人格と云ふやうなものに依つて統一されねばならぬ。理性に於いて曲論であつたものが感情に於いては邪曲なものになつてゐることをワイルドが云つてゐるが、これは二つのものが必然的に一つのものに統一されてゐるからである。理性の曲論が感情には邪曲として顯れるやうに、それは又意志に取つては破壊的な動亂となつて實現さるべきである。自我意志の力に依つて全宇宙の動亂を惹き起してゐる近代の思想は、理性に於いても亦別な意味の宇宙的動亂を企てゝゐると云ふこと

が出来らるであらう。無限に意志を擴張して一切のものを服従させようとしたやうに、近代の理性は合理的要求を何處までも透徹させて何ものも理性の光に照さうとしてゐる。近代主義論が近代特有の性質を持つてゐるやうに、この主知論も亦近代特有の鋭さを持つと云ふことが出来るであらう。

概念と理性とを全く否定しようとするのは直覺的な又情意的な近代の一つの特徴ではあるが、これのみが近代理性活動の全部ではない。主意的な半面には近代的に自覺せる主知論が思想の重要な流れを構成してゐる。理性は古代から幾度もその能力を疑はれた。そしてその場合精神のたどつたものは理性を超越するか、然らざれば理性を透徹させるか二途の中いづれかその一つであつた。例へばカントは理性の能力を批判し絶對若しくは本體の問題を解決するに當つては理性は全く無力であるからこれを超越し、理性の彼岸に意志を認めこれに依つて主意論の根據を確立したのであつた。然しこれのみが理性の運命ではない。あらゆる懷疑につまされながら理性の確實性を根據として理性の眞髓を求め、理性そのものを徹底させることに依つて無限な絶對者に到着しようとしたのであつた。これ

が主知論であり例へばヘーゲルの如きである。理性の外に意志を認めようとするものは結局意志と理性との二元に陥るであらう。かゝる二元は精神の統一的な要求よりして許さるべきではない。それは思想の必然として一元的な汎理論に進まなければならなかつたのである。我々は理性に關するこの問題を明かにしなければならぬ。

西歐文化を代表する「カラマーゾフ兄弟」のイヴンは理性と科學とに信頼してはゐるが又その窮極をも知つてゐるのである。彼は西歐羅巴に憧憬しそこへ行きたいと思つてゐる。そこはたゞ一つの墓に過ぎないが、それは何よりも貴い墓であつて多くの貴い人たちが眠つてゐる。その人達の上に立つてゐる墓石は過ぎし日の熱烈な生活や、自己の眞理や自己の科學に對する燃ゆるやうな信仰を語つてゐる。彼は地上にひれ伏して墓石に接吻しそれに涙をそそぎたいのである。然しそれらはもう遠い己前から普通の墓になつて了つてゐるが、涙を流すのは絶望の爲めではなく、自分の幸福と感激とに酔はうとするからである。と云つてゐる。彼は理性と科學とに信頼するとともに、それらの結果が何であるかをも知つてゐるのである。それらが人類の一つの墓に過ぎないにも拘はらず、そこに無限な理

性から生れる法悦を見出さうとする點に於いて彼の本質は理性そのものであると云ふことが出来る。従つて彼の神は結局理性そのものである。若し神があつて世界を創造したものとするならば、神はユウクリッドの幾何學に依つて創造したのであり人間の知識には三方向の空間を與へたのである。然し幾何學者や哲學者の中には世界がユウクリッドの幾何學ばかりで作られたかを疑ふ人々もあり、中には平行線が何處かで合致すると考へてゐる人々さへもある。然し彼はさう云ふものを信ずることは出来ない。たとひ平行線の合致する有様を現在自分の肉眼で見てもそれを信賴する譯にはゆかぬと考へてゐる。云はゞ彼は理性に立つて感覺を否定するものである。たとひ太陽が動くやうに知覺されてゐるにしても彼はコペルニクスに従つて地球の動くことを信ずるものである。彼の本質は理性であり合理的な眞理そのものである。

理性は創造神を否定する。そは理性其者がすでに神であり眞理其者が最高善だからである。かりに神があるとすると神に依つて與へられるが故に眞理なのではなく眞理なるが故に神が與へなければならぬのである。神は眞理に隸屬する一人の行爲者に過ぎない。アウ

グステイームスは近代的な人神の使徒ではなく中世的な神人の聖者であつた。然し宗教的な聖者としてではなく、冷靜な思索家としての彼は最高善なるものは神がそれを與へるから最高な譯ではなく、最高善なるが故に神がそれを與へたのであるとしてゐる。全能の神に依つてのみ存在の意味を見出すべきこの敬虔な聖者でさへも、理性の要求としては人格的な神の上に更に最高善なる理想を認容しなければならなかつたのである。理性そのものゝ必然法に従ふと云ふことの外どう云ふものからも全く自由であるべき理性が眞理そのものを至上の神とし、たとひ創造神があり得るとするも、それは眞理の必然に支配される一人の行爲者に過ぎないと考へるのは當然な歸結である。實在として許され得るものはたゞ眞理であり眞理を實現する理性のみである。これを外にして何の神があり得ようか。イブン、カラマーゾフは更に云つてゐる。十八世紀の頃に年老つた罪人が若し神がなかつたらば我々は神を作り出すべきであると云つたが、人間は實際神なるものいぢへ出したのである。然し神が存在すると云ふことが不思議なよりも、人間のやうな野蠻な意地悪な動物の頭へ神が必要であると云ふ考が浮ぶに到つたことがもつともつと不思議であると云つて

ある。

世界に於ける必然的な存在とし神の實在を考へることは出来ない。それはカントが考へたやうに神と云ふ概念は多様な現象を整理統制する主観的な一つの概念ではあるが、構成的な客観的な原理ではないからである。又世界の第一原因として神の存在を許すことも出来ない。それは相對界に於ける現象の無限な系列を絶對的な第一原因に結ばうとするものであるが、これも亦不可能である。又世界の中に認められる目的性からして神の存在を證據立てることも出来ない。それに依れば物質は無目的な存在であつて神のみが目的ある建築師であることになる。さうであるならばそれは世界を手工品のやうに考へるものであり神は材料に制限されながら苦んで創作をつゞける一人の職工に過ぎぬことになり、絶對的な創造者と云ふ意味はなくなるのである。畢竟世界は感覺的のものであるのに感覺を超越してゐる目的と云ふやうな概念を以つて世界を支配しようとしてゐるからである。然し道德的秩序の中にある目的性に依り又道德法の存在に依りそして又良心並びに道德感情の事實よりして神の存在を證明することはどうであらうか。カントはこの證明に對しても同じ

やうに目的性を否定してゐる。然しそれは純粹理性の上から即ち知識の立場からするのであつて、實踐理性即ち意志の上からはこれを承認しようとしてゐるのである。この點に於いてカントは二元論であるが理性を一元的に透徹させなければならぬ近代主知主義はかうした態度を學ぶことは出来ぬ。それは理性の自殺であると云ふよりも良心の名に依つて理性を暗殺するものだからである。理性の一元論は理性の鋭い解剖刀を以つて良心の本質を別判しなければならぬのみならず、理性としての自衛上良心の破壊をさへ試みねばならぬ。従つて與へられた神の證明は何れも認容することは出来ないのである。

目的論を批評する爲めにイヴンは次の物語を語つてゐる。數年前に瑞西ジエネヴに殺人罪を犯した悪る者があつて死刑の宣告を受けた。それは二十三歳の青年で死刑の間際に悔悟して基督教に這入つたのである。彼は六つ許りの時山に住んでゐる羊飼ひにやられたので何一つ教へられず野獸のやうに育つていつた。七つになるともう羊の番をしなければならなかつたが、着物も本當に着せてはもらはず、食物も充分に與へられると云ふことはなかつた。羊飼の中ではこれを悪いこととも思つてゐなかつたのである。彼は豚の食物でも

欲しいと思つてゐるがそれさへ貰へなかつた。ある時それを盗んだ爲めにひどく折檻された程であつた。かうして成長した彼はジェネツで日傭稼をして金を儲け、それで酒を飲んだり破戸漢のやうに生活してゐるが、とうとうある時一人の老人を殺して物を取つた。彼は直に捕へられて死刑の宣告を受け、監獄に入れられたが、さうなると牧師や基督教の同胞組合の會員や、慈善家の貴婦人などが彼をとり巻いて讀み書きを教へたり、聖書の講釋を始めたりなどしだした。諭したり嚇したりさまざまな教育を経て、彼は遂に眞面目に心から罪を自覺するやうになり、自ら裁判所へ手紙を出して罪を詫び、お蔭で神様のお慈悲が解りましたと云ひ送つた。すると町全體は大騒ぎで立派な身分の人たちは監獄へ押しかけて行つて彼を抱いて接吻し「お前はわたしたちの兄弟なのだ。お前は神様のお慈悲が解るやうになつたのだ」と云つて喜んだ。そこで彼も感激して泣き出した。「さうです私は神様のお慈悲を今初めて知りました。私は子供の時から豚の餌食を喜んでゐましたが、今こそ神様のお慈悲が解りました主のみ胸に死ぬことが出来るのです。」「さうだ、主のみ胸に死んで行くがいゝ。お前は血を流したのだから死なねばならないのだ。豚の餌を盗んで打

たれた時分、お前が神様を知らなかつたのはお前の罪でないとしても、お前は人間の血を流したのだから、どうしても死なねばならないのだ。」處刑の日が來ると彼はしきりに感激して泣きながら、たえず「これは私の一ばん善い日なのです。私は主のお傍へ參るのです」と云ふのであつた。牧師や裁判官や慈善家の婦人達は「さうだ、これがお前の一生涯で一ばん幸福な日なのだ。」と云ふのは今日お前は主のお傍へ行かれるからさ」と云ひ聞かせた。この人たちは彼の囚人馬車について刑場へ行つたが、そこへつくと彼等は「さあ死になさい。主のみ胸に死になさい。お前は神様のお慈悲を知つたのだから」と云つて、みんなで兄弟の接吻をしてから斷頭臺に載せ、神様のお慈悲が解つたと云ふ理由で首を落して了つた。みんなの兄弟となつてお慈悲が解つたと云ふ理由で、彼の首を切ると云ふのはおかしなことであるとイヴンは批評をつけ加へてゐる。

イヴンの云ふやうにこれは全くおかしなことである。地球の全面に於いて又人間社會のすべてに於いて何處に道德的秩序が存在するであらうか。若し道德的秩序が人間社會に存在するとするならば、それは人間社會の一部に於いて存在するか又全部に於いて存在する

かである。假りに一部にのみ道德的秩序があるとするか。さうであるならばさうした道德はあらゆる人類に取つて何ものでもない。一部にばかり限られた秩序にどれ程の意味があるか。又假りに人間社會の全體を綜合して考へて見るとそこに道德的秩序なるものが存在し得るとするか。さうであるならばさうした道德的秩序なるものが個々のあらゆる人間に取つてどれだけの意味を持つであらうか。奴隸は打たれることに依つて、又奴隸使用者は打つことに依つて道德的秩序が維持される場合に打たれる、奴隸に取つてかゝる道德的秩序がどれだけの價値を持つのであらうか。又生産の増加と向上との爲めに社會的な任務として彼等の奴隸を打たなければならぬ奴隸使用者の人格に取つて、道德的秩序がどれ程精神的に貴いものであらうか。彼等は楽しみとして奴隸を鞭打たねばならぬであらうか。又苦痛として彼等の同胞を虐げねばならぬであらうか。その何れに従ふのも道德的秩序の顯はれであらうか。あらゆる冷酷と殘虐とが、畢竟宇宙に於ける道德的秩序の完全を實現する爲めになくてはならぬ要素であるとするならば、その秩序とは抑も何ものであらうか。あらゆるものが道德的秩序の一端である場合に、何が不道德な行爲として避けられねばな

らぬであらうか。人間に鞭打たさす爲めに、神は我々に馬を與へたのであり、そしてそのことを忘れない爲めに鞭までも授つてゐるのだと考へることが出来るであらうか。かゝる道德的秩序は無秩序と同じである。畢竟社會の一部に於いても全部に於いても我々の理性を満足さすに足る道德的秩序はないのである。

小さい可憐な小供の忍ばねばならぬ運命には尙解らない疑問の絡むものがある。たつた五つになる子供が夜中に小便を知らせなかつたと云ふそれだけの理由で兩親は打つたり蹴つたり汚したものを顔に塗り付けたりしてから、暗い寒い便所の中に閉ぢ込めて了つた。子供は恐らく小さい拳を固めて神様にどうか助けて下さいと祈つたであらう。道德的秩序が存在するならばどうしてかう云ふことがあり得ようか。かりにさう云ふものがあり得るとしても子供の意識に取つてその秩序はどう云ふ慰めにもならない。たとひそこに無限の慰めがあるにしても五つの子供にそれを解らせる方法はないであらう。さうであるならば慰めのない限り彼は小さい聲を絞つてたと泣くばかりであらう。然し大なる全人類の道德的旋律に取つてこの不協音が音樂的效果を賑やかにするであらうか。若しさうであるなら

ばこの賑やかな旋律を誰が聞いてゐるのであらうか。神がそれを聞いてゐるのであらうか。良心の要求として道徳的秩序を認めると云ふカントがそれを聞いてゐる人なのであらうか。あらゆる對立は絶對そのものに依つて綜合されると云ふヘーゲルがこの旋律を聞いて喜んでゐる耳なのであらうか。かやうに作られた現在の世界があり得べき世界の最善であると考へるライブニッツの心臓が、これに向つて感激の鼓動を高めるのであらうか。若しさうであるならば彼等は神の名に依つて悪魔の良心を説くものである。かう云ふ良心を認めることに依つて又かう云ふ絶對の綜合を許すことに依つて、カントとヘーゲルとは神の使徒ではなく悪魔の使徒たるべきである。かゝる使徒の教説に依つて今も尙多くの小さい悪魔の群が道徳的秩序の名に於いてあらゆる苦痛の存在することを是認し、あらゆる殘虐の止むべからざることを許し、そしてその考を正しいものとしてすべての人々に向つて強制してゐるのではなからうか。

この意味を更に詳しく説明する爲めにイブンのもう一つの物語を引用することが出来る。昔と云てもさう古くない十九世紀の初め農奴制が尙行はれてゐた頃退職してゐた一人

の將軍があつた。彼は素封家で二千人の百姓を持つてゐて、宅には數百疋の獵犬が飼つてあつた。ある日八つになる農奴の子供が石を投げて遊んでゐるうちに、ふと將軍の愛犬の足を傷けた。將軍はそれを知ると直ぐその子供を母親から取り上げ一晩中幽閉して置いて翌朝になると將軍は馬に乗り獵犬や犬飼や獵装をとゝのへた獵卒どもを呼び集めた。その周圍には召使のものが見せしめの爲めに呼び出され、ことにその子供の母親と云ふのが一ばん前に置かれた。子供を監禁場から引き出し、丸裸にして大勢の前を走らせ、獵犬をすつかり放してこれを獵りたてた。暫くの間には母親の面前で子供を裂き殺して了つた。こんな將軍は我々の道徳感情を満足さす爲めに死刑にすべきであらうかとイブンはアリョーシヤに訊ねてゐるが、神の小さい使徒であるべきアリョーシヤは死刑に處すべきものだと答へてゐる。(五)然しこの將軍を死刑に處するのが道徳的秩序の維持なのであらうか。そしてかうした秩序に依つて引裂れた子供の苦痛が癒やされるのであらうか。謂れなく死んだ子供の肉體がそれに依つて復活するであらうか。イブンは我が子の殺された母が優しく我が子の仇を抱いて「主よ、汝の言葉は正しかりき」と云ふのを見るまで生きてゐられようか

と疑つてゐる。そして又復活してそれを見た處でこんな調和が彼等の苦痛に向つて何の贖にもならぬとも考へてゐる。現象界に於ける萬有の矛盾や人間の善惡邪正が永遠の最後の日に一つになつて、無限の調和を實現するかも知れない。然し最後の一日の調和の爲めに永い無限の苦痛を拂はねばならぬと云ふことが、何うして慈悲深き神の存在を證明することにならうか。あらゆるものゝ無限な苦痛の集積から出來上る最後の日の、花火のやうな閃光の美はしさを見て、神がそれを樂しむのであらうか。又我々の靈魂がそれを鑑賞するのであらうか。たとひこの夢のやうな樂が實現し得るにしても、瞬間の樂しみの爲めに永遠の苦痛を犠牲にしなければならぬと云ふことは我々の内部に於ける人間性のどうしても忍び能はざる處である。人間に値するものゝ理性はかゝる空想的なそして又概念的な道德的秩序を信ずることは出來ない。たとひカントのやうに良心の法則よりしてこの秩序を承認しなければならぬとするも、それは現在の我々の疑問と人間性の苦痛とに取つて何もでもない。又この秩序を維持する神とこの秩序を無限に凝視し得るに足る靈魂不死の要請とが可能であるとするにしても、道德的秩序の實現は無限の努力に俟たなければならぬ。

宗教的な恩寵に依つて幸福に値すると云ふ正しき人々の主觀的な状態はたゞ一つの諦めに過ぎない。かうした精神的な阿片に酔つてゐるやうな諦めに於いて理性の覺めてゐる目をつぶすことはどうしても出來ないのである。

この諦めは疑もなく精神としては一つの歡びであり安靜の郷土である。然しこの諦めの歡びを利用して何れだけの罪惡と殘虐とが正義化されて來たとであらうか。打たれたる奴隸はたとひ苦痛であるにしても彼が心の正しさに於いて無限の満足を見出し正しきもののみ許される良心の榮光を實際に感ずることが出来る。若し打たれた奴隸が不幸であるとするならば、それは打つものゝ罪ではなく、打たれた彼が自ら幸福に値し得る精神的な價値を創造し能はざる精神的な不具者だからである。云はゞ彼の不幸と不満とは精神的に彼が正しくないからである。打つものを責めてはならぬ。打たるものゝ正しからざること  
を反省しなければならぬ。これがこの諦めの哲學から導き出さるゝ道德的教説である。この教説に保證されて鞭を與へられたものは、神の名に依つて又良心の名に依つて鞭打たるべき運命に置かれた人々を無邪氣に大膽に打つのが彼等の與へられてゐる鞭に値する人間



的義務であるかも知れない。昔基督は罪なきもの彼女を打てと云つたが、今鞭を持つてゐる人々は罪なきが故に鞭が與へられたのであると固く信じてゐる。そして打たれることが汝の幸福であり、又幸福に値するものであることを自覺するのが汝の道德的社會的義務であると教へながら彼等の犠牲を打つのである。これは道德的に是認されてゐるかも知れぬが然しそれが正しい道德であり公正であり秩序であり得られようか。主觀的な諦めの思想は恐らくこれが正しいと許さなければならぬであらう。少くともカントのやうに理性を超越しようとするものはこの諦めの道德に進まなければならぬであらう。然し理性を一元的に透徹せしめようとするものはこの諦めの不合理を許すことは出来ない。時間空間を離れたカントの良心が、時間空間の現實に對して何かの關係を見出さうとするのが既に矛盾<sup>(六)</sup>である。彼はある時には理性と良心との二元に隠れ、又ある時にはそれらを一に結び付けようとしてゐる。かゝる理性の超越は純粹でもなく又徹底的なものでもない。若し理性にして超越すべきものであるならば理性はたゞ理性そのものを透徹することに依つてのみ超越すべきである。

## 二

近代的先知主義のイヴン、カラマーゾフは物語りの終りに臨んで、不思議な幻影の中に理性の省性をさまざまの姿に於いて見出してゐる。それは理性の透徹者が當然進まなければならぬ歸結であつたのである。幻影に顯はれた彼の惡魔は一人の深遠な哲學者の運命に付いて語つてゐる。その哲學者は一切を否定した。法律も良心も信仰も否定したが殊に未來の生活を否定したのであつた。然し死んで見ると、彼の前に未來の生活が顯はれ、彼は彼の審判を受けねばならなかつた。そして彼の判決は暗黒の中を千兆キロメートルの一億倍も歩まねばならぬのであり、これを歩むと天國の門が開けて彼の罪は許されると云ふのであつた。彼は靜かに立つてあたりを見廻はし路の真中に寝ころんで「俺は行きたくない。俺の主義に依つて拒む」と云つた。千年もたつてから彼は歩み出した。千萬年が幾度も繰り返へされて、彼は遂に千兆キロメートルの一億倍を歩み、天國の門に達した。門は開かれて彼はオサンナを歌つたと云ふ話<sup>(七)</sup>である。彼がどうしてオサンナを歌ふに到つたか。そ

れはもとより別の問題である。然し理性に依つて、良心や信仰を否定するものゝ運命としては、闇黒の千兆キロメートルの一億倍を歩ゆまねばならぬことだけは、事實でありまた眞理である。それは闇黒ではなくて光明であるかも知れない。科學的知力の明白さが光明である限り光明であり、闇黒である限り闇黒である。少くとも科學の微光の内にその無限な系列を探求しなければならぬ。千兆キロメートルの一億倍は科學の歩道である。彼が彼の運命に忠實であるならば千兆キロメートルの一億倍の一億倍も續くであらう。科學は對立の無限を追求しなければならぬ故に云はゞヘーゲルのはてしなき「<sup>(八)</sup>悪い無限」を追求しなければならぬからである。惡魔はその終りに天國の門が開けると云ふが、それは彼の空想であると云ふよりも彼の願ひに過ぎない。たとひ天國の門が開けるにしても、それは科學の歩道の終る處ではなく全く別な道の開ける處であると考へなければならぬ。

この關係を一つの場合について考へて見るとする。かりに良心を認めて我々が憐みのあまり貧しいものにさゝやかなものを施さうとしたとする。然しそれが正しいことであらうか。又正しくないことであらうか。施すことに依つて施すものが感傷的になり、全人類の

永遠な使命と運命とを凝視しないことになるとするならば、それは悪いことである。又施されたものがたとひ瞬間でも彼の偷安に耽るならば、そして恵まれたる奴隸としての精神を暫くでも培ふことになれば、それは同じやうに悪いことである。然し永遠の運命を凝視せんが爲めに貧しき人々の餓死をたゞ眺めてのみ過ぎるべきであらうか。救世主を磔臺に上げるものがなかつたならば彼の復活は實現しなかつたであらう。神の恩寵が地上にあまねくそゝがれるやうになつたのには、基督を殺したものは基督と同じ効蹟を持つのではなからうか。若しさうであるならば我々は基督となるべきであらうか、彼を釘付けにしたものになるべきであらうか。運命の必然が我々にそれを選ばすのであらうか。選ぶのではなくて我々は世界の創まる日からどちらかにはつきり決定されてゐるとするならば理性の考察と意志の努力とは畢竟蛇足に過ぎないのである。あらゆる理性の努力が蛇足であるのに千兆キロメートルの一億倍も歩むと云ふのはもつともつと蛇足である。若しさうならば理性は意志と同じやうに、たゞ暗黒な一つの盲動力に過ぎない。投げられた石が俄かに意識を持つやうになつたならば、それは彼の自由な能力に依つて思ふまゝに飛んでゐると考へ

るであらう。然しそれは意識の幻影に過ぎぬ。合理も必然であり不合理も必然である時、理性の権能が何ものであらうか。無限に理性の要求を透徹する結果理性は、自らの無力を表明しなければならぬ。恰も意志が意志の全能を考へた時に、それはそれ自らを征服しなければならぬ矛盾に逢着したと同じである。理性のこの自滅の根源は抑も何處に隠されてゐるのであらうか。

意志が無限の對立を要求しそれを征服しようとするやうに、理性も亦無限の對象を生み出しそれを統一しようとする。無限な對立の生産とそれの統一とは、理性の根本活動である。對象の存在する限り理性はその任務を全うすることが出来る。然しあらゆる對立が統一されて了ふならば、理性は統一そのものの理性そのものを對象としなければならぬ。かりに全宇宙全存在を悉く必然的に統一する不變の法則、云はゞ決定的な運命と云ふやうなもの考へるならば、理性は最早や對象として何ものをも持つことは出来ないのである。即ち考へるも考へないのも畢竟たゞ一つの必然的な法則若しくは決定的な運命そのもの、展開に過ぎない。こゝでは偶然と必然とは一致し自由と制限とは合致して了ふのである。何

れにしてもたゞ一つのものゝ必然的な機械的な展開に過ぎないからである。あらゆる概念は對立に於いて初めて意味を持つ。<sup>(九)</sup>内と云ふ概念は外なる概念に對してのみ意味を持つのであり、實體なる考は屬性なる考に對してのみその意味を明確に規定することが出来るのである。對立を失ふ時あらゆる概念はその意味を失ふであらう。あらゆる概念の根本として有の概念が考へられてゐるが、然し有と無とは既に相對的な概念である。若し有無を綜合して一さう根源の概念を構成しようとするならば、理性は最早や明確な概念を見出すことは出来ぬのである。非有非空を同時に實現することは相對的概念の自殺である。無と對立せざる有を想定することは出来よう。然しそれは最早や單純な理性の活動ではない。非有非空若しくは何の對立をも許さざる有は、理性の相對性を一轉させる尖塔上の轉回點にある不可思議な一つの概念であつて、も早や純粹な理性の概念ではない。

理性が相對的であるのは同時に現象界が相對的であることを示すものである。と云ふのは理性の世界と現象の世界とは一致するからである。イブン、カラマーズフの惡魔は理性の相對性を次のやうに語つてゐる。<sup>(一〇)</sup>「メフィストフェレスはファウストに顯はれて自分は惡

を望んでるながら善いことばかりしてゐると云つて自分を證明したそうだが彼は云ひたいやうに云ふが善い、俺は全く反對だ。俺は天性眞の人間で眞理を愛し心から善を望んでゐる。俺は十字架の上で死んだ神の言葉なる人が後悔せる泥棒の魂を胸に懐いて天に昇つた時、オサンナを歌ふ天使達の嬉しさうな叫び聲と、天地を震はすやうな上天使の歡喜の聲を聞いたが、その時俺はあらゆる神聖なものに誓ふが實際俺も讚美者達の群に這入つて、一緒にオサンナを歌いたかつた。もう少しのことで讚美歌が俺の唇から飛び出ようとした。ところが俺の一ばん不幸な性質の常識が俺を當然な限界の中に閉ぢ籠めて了つたので、機會を逃がして了つた。それは俺がオサンナを歌つて了つたらどんなことになるだらうかと考へ出したからだ。地上に於けるあらゆるものは一度に消滅して了つて、何一つ出来事が起らなくなるだらう。だから俺は本務と社會的地位とからして、この好機を努めて抑壓し、俺の不潔仕事をつゞけることになつた。誰れか善の信用をすつかり獨占して俺には不潔なものばかりを残したのだ。俺が神祕の眞相を證つてオサンナを歌つて了つたら、無くてならないマイナスが一度に消えて了つて、叡知が全宇宙を統御するだらう。そしてそれが勿

論萬有の終りになるであらう」と。現象並びに理性拜に常識は對立を要求する。若しこの對立がなくなれば現象界は即座に滅びるであらう。悪魔の常識はこの滅亡を恐れた。對立が無くなれば神までなくなるであらう。悪魔があるからこそ神が神である。義人ヨブ一人を得る爲めに澤山の罪惡が行はねばならぬ。神を神たらしむるのは悪魔の割の悪い社會的任務が存在するからである。若し叡知が萬有を支配するならば神もなく叡知そのものもない。悪魔の常識はこの一元的な絶對に堪えることは出来ぬ。そして彼自らの姿になぞらへて悪魔を作つた人間の理性も亦同じやうにこれに堪え得るものではない。純粹な我々の叡知は時々この絶對境を望んでオサンナを歌はふとするのである。然し理性自身は自らの運命を恐れてその相對性を要求し、無限に運命付けられた彼の千兆キロメートルの一億倍を歩まうと努めてゐるのである。

何が故に理性は相對性と云ふやうな運命を與へられたのであらうか。彼自らこれを選んだのであらうか。外から強制されたものであらうか。理性は畢竟何の爲めに相對的なのであらうか。

絶對一元の理性はフイヒテに依つて自我と呼ばれてゐる。自我は自らを發展させんが爲めに非我を産み出し、これを征服することに依つて更にその實質を深めるのだと考へられてゐる。然し絶對一元の自我が何に依つて非我を産み出すのであらうか。若し非我が自我の外部にあるならば自我は絶對な一元ではない。又非我が自我の内部にあるならば自我は眞の統一ではない。自我より非我が何うして生れるのであらうか。これは依然として同じ疑問を留めてゐる。

ロイスが云つてゐる。我々は實踐的な世界に於いて不可思議な經驗を持つてゐる。即ち我々は惡を實現しそれと戦ひこの瞬間に於いて完全な神生の一端を實現する。この不可思議な經驗に於いて道德的惡の存在と云ふ古來の疑問を解決すべきであると。然しこれも前と同じ疑問を残してゐるのである。

一元的な絶對が何故に發展する必要があるのであらうか。發展を要求する限りそれは絶對でない筈である。無限の叡知は無限の完全であり無限の存在である。そしてそこには時間もなく空間もない。その絶對が時間的に發展しなければならぬとするならば、それはも

う眞の絶對ではない。何かの必要の爲めに相對的な活動の過程へ投ぜられた絶對である。我々が惡を産んで惡と戦ひ、それに依つて神生の一端を實現するやうに、神は彼の名譽の爲めに惡魔を産み、惡魔と戦つてこれを永遠の地獄に送り、自分の尊嚴を全宇宙に顯はしてゐると考ふべきであらうか。若しさうであるならば神の名譽の爲めに恐らく虚榮の爲めに、永遠に拂はれねばならぬ惡魔の苦しみの犠牲を誰れが償ふことが出来るであらうか。食らはんが爲めに牛を育て太く肥えんが爲めに雞を養ふのと同じである。眞と善とを合一する最高の叡知が何の爲めにかうした不合理なそして無慈悲な對立を産み出さねばならぬであらうか。絶對論の説明に依つて理性が何故對立性を持つてゐなければならぬかと云ふ理由を了解することは出来ないのである。従つて理性の問題の解決を絶對論にのみ托して置くことは出来ないのである。

## 三

理性は何うして相對的であるやうに運命付けられたのであらうか。それは絶對的のもの

が相對的に考へられねばならぬ過程に投げられたからである。どうしてそう云ふ過程が産れて來るのであらうか。それは絶対そのもの、自己制限であると答へるより外に道がないのである。然らば何故に絶対は自分を制限しなねばならぬのであらうか。それは最早や理性の究極である。理性の姿に於いてこれに解決を與へることは出來ぬ。理性は自分の相對的な姿を捕へることは出來るが然し自己の本性と全く別な對立なき絶対そのものを了解することは出來ない。ワイルドの考へてゐるやうに現象が我々の知る總てのものである時これを外にして何うして絶対が考へ得られるであらうか。又現象の外に何うして本體が考へられるであらうか。意志が相對的のものであることを知つた我々は、カントのやうに意志を絶対的のものとし、本體とすることは出來ない。然しこゝに精神としての奇蹟があり又理性としての不可思議が産れるのである。相對的なものが限りなく統一へと進んで行く時、最後にたゞ一つの統一そのものに到着する。例へば、如何なる無にも對立せざる無限の有の如きものに到着する。この一者に於いて相對的な理性は終結を告げる。即ち考へる(一一)と云ふことが無くなつて了ふ。この一者は理性としては矛盾な存在であり、あり得べから

ざる活動だからである。然し理性はこの矛盾に依つてそのもの、眞性を深め、又その實質を展開させるのである。對立的活動はこゝに一轉して一者そのもの、内面に透入する。例へば我々は大地の上に立ち、大地は太陽系に依つて支えられてゐる。太陽系は更に多くの太陽系の相關に依つて支えられてゐるのであらう。然しこれらの關係を成立させてゐる空間そのものは、何に依つて支えられてゐるであらうか。若し相對的に理解しようとするならば空間は空間自身に依つて支えられると考へねばならぬ。自分で自分を支えると云ふことは矛盾であり存在すべからざるものである。それにも拘はらず空間は存在する。たゞ一つのものは自分丈で存在することが許されなければならぬ。こゝで我々は自己存在若しくは自己思惟と云ふ意味を理解することが出来る。理性の對立的活動はかゝる自己存在なる觀念に到着してそのもの、對立性を失ひ、却つて一者の内面を構成するのである。絶対を理解するのに我々はカントのやうに理性以外のものに依らねばならぬと考へる必要はないのである。寧ろ理性の必然的な矛盾に依つてそのもの、本質に歸り行くと考ふべきである。ヘーゲルは矛盾に依つて概念が發展すると考へたが、彼は反省に依つて思想は限りな

く展開しなければならぬと考へたからであり、そして純有そのもの、内面的自覺を認めなかつたからである。然し我々は理性の對立的性質から考察して、理性は對立的活動から起る矛盾を超越することに依つて最高な本源に歸るべきであると考へなければならぬ。すべて最高なるものは論理の終結に来るのではなく、論理の最初にあるものであり、あらゆる存在に對して優位であると考へねばならぬ。従つて相對的な理性は相對から生れる矛盾を超越して、理性已前論理已前の本源的なものに歸らなければならぬと云ふべきである。

理性は無限の統一を求めながら却つて無限の對立を産み出すのである。スピノーザの云ふやうに觀念は觀念の觀念に反省し、更に又その觀念にと反省し、かくして無限に觀念の反省を重ねるが、結局その内容は明瞭ではない。「私が知る」は「私が知ることを知る」へと反省すると共に更に「知ることを知る」を無限に重ねることが出来る。然しそれを繰り返へすに従つて「私が知る」と云ふ自覺の内面的性質は其光を失ふのである。

理性の限りなき對立も無限にこれを追窮するに従つて明瞭を缺き、眞妄の識別さへも出來ないことになる。色々の考察の結果イブンは云つてゐる。この地上に於いて馬鹿けたこ

とが無數にある。世界は馬鹿氣たとを足場にして立つてゐる。それがなかつたら世の中には何も起らなかつたであらう。我々は知つてゐる丈けしか知らない。今となつて自分は何も理解しようとは思はない。たゞ事實に止るだけであると。これは理性の統一的要求を抛棄して感覺の雜多に歸へるものである。感覺的な事實を基準とし常識的に結合の出来るだけを確實なものとしてそれ已上の統一を求めようとはしないのである。近代絶對論の窮極から實證論の導き出されたのもこの傾向からである。有と無との窮極を認めようとしたり、それらの論理的必然關係を合理的に規定することは出來ない。云はゞ宇宙はおかしなことに依つて滿されてゐるのである。寧ろ目前の事實を事實とし、このものゝ上に立脚し、事實の相對關係を明かに把握するのが知識として最も確實な道程であると考へられるであらう。理性は理性の極限に於いて再び感覺に歸り事實にもどる。これは對立の根本に於ける一者の無限な確實な光にえたまらず、まばゆさのあまり理性は彼自らの目を背けて一他相關の世界に歸り來るものである。これが理性の極限に於いて反射的に回轉する理性の一つの徑路である。

然し理性はこの絶對的な一者に對して更に別の進路を認めることが出来るであらう。それは絶對的な一者をそのままに凝視して、理性の對立性を殺すことである。實證的傾向が理性の統一的傾向を捨てたものであるとするならば、これは理性の對立性を脱却しようとするものである。その場合理性はもはや對立的な活動ではなく更に精神そのものゝ根本的なものへと進むのである。これを我々はこゝに理性の絶對認容と名ける。然し絶對認容はその言葉自身に於いてもうすでに矛盾である。それは認容は否定に對立して初めて意味を持つものであるから、全く否定を認めない絶對の認容なるものは存在し得ないからである。然し相對的のものが相對的でないものを顯はさうとする場合には、そのものゝ自滅を以つて示すより外に道がないであらう。十字架は死ぬことに依つて生きることを顯はす象徴である<sup>(一三)</sup>と考へられる。肉生己上の生を示すのに肉生を以つて顯はさねばならぬ場合には、必ず何かの形で肉生を殺さねばならぬ。言を遣るには言を以つてしなければならぬ。新しく言を加へることは言を増すことである。然し最後の言葉を恐れてゐては言葉の騒ぎを靜めることは出来ぬ。言に依つて言を遣る矛盾に依つてのみ言を靜めることが出来るであら

う。相對的なものを以つて相對的でないもの<sup>(一三)</sup>を示す場合には、この矛盾に依らなければならぬ。絶對認容の矛盾はそれである。自ら矛盾を忍んで對立的な活動を對立ならざるものへ高めようとする。然しかゝる絶對認容なるものはあり得ようか。それは絶對一者に對して反射し再び感覺の事實に歸らうとする實證論に取つては存在しないのである。然しこの一者に透入して精神自體の無限の活動を考へ得るものに取つては、必ず認めねばならぬ精神上の事實である。この一者は多くの哲學に於いてさまざまに考へられたであらう。然しこゝでは近代の思想に於いて最も象徴的なものを擧げて見ようと思ふ。

「憑かれたるもの」のキーリロフは彼の知力に於いて萬有をありのまゝで善いとして許してゐる。それは絶對一者の認容である。キーリロフ「あるものが赤ん坊の脳味噌を敲き出してそれで善いのだ。又あるものがそんなことをしなかつても善いのだ。すつかりみんな善いのだ。すつかり善いのだと知つたものにはすつかり善いのだ。彼等に取つて善いのだと知つたらそれで善いのだ。だがそれを知らない間彼等に取つては悪いのだ。それが全體の考だ。それで全體だ」スタフローギン「君はそんなに幸福だと云ふことを何時知つたのか」



キーリロフ「先週の火曜、否水曜日だ、夜中のその時間だったから水曜日なのだ。」スタフロ  
ーギン「どう云ふ譯で。」キーリロフ「僕は覺えがない。僕は部屋を歩き廻つてゐた。心配は  
要らないよ。僕は時計を止めた。二時三十七分過ぎだ。」スタフローギン「もう時間がないと  
云ふことのしるしにか」キーリロフは黙つてゐた。キーリロフ「彼等は彼等が善いと云ふこ  
とを知らないから悪いのだ。彼等がそれを知つたら、暴行などをしないだらう。彼等は善  
いと云ふことを知つてすつかり善くなるだらう。」スタフローギン「ところが君はそれを知つ  
たからそこで君は善いものになつたのか。」キーリロフ「僕は善いのだ。」「だが僕も同感だ」  
とスタフローギンは眉を擡めながら云つた。「總てが善いと云ふことを教へる人がこの世界  
をお了ひにするのだ」それを教へた人は磔刑になつた。「その人はこれから来るのだ。彼  
の名は人神と云ふだらう」「神人か」「人神だ、そこに區別がある……僕は何にでも祈を捧  
げる。壁の上を蜘蛛が這つてゐるだらう。僕はそれを見てそれが這つてゐると云ふことを感  
謝する。」又キーリロフ「丁度君が全自然を了解して俄かに『さうだ、それで正しい』と云  
ふやうなものだ。神がこの世を創造した時に一日の創造が終る毎に『さうだ。それで正し

い。それでよろしい』と云つた。それは決して深く動かされた歡びでなく、たゞ單純な歡  
びである。人はもう許すと云ふやうなことをしない。それはもう許す必要がないからだ。」  
すべてがこのまゝで善いと分つたものにはこれで善いのである。あらゆるものがたゞ一つ  
の統一であり必然であり最高善である時、この必然を何うすることが出来るか。この必  
然をこのまゝで承認しこのまゝで許すものが人神である。神人ではない。神人は自ら善で  
あると同時に惡を作りそれを征服しなければならなかつた。イヴンに依るならば自分一人  
の名譽の爲めに無限に惡なるものゝ犠牲を作り出さねばならなかつた。義人ヨブ一人を得  
る爲めに多くの不徳を産み出さねばならなかつたのである。神人の理性は對立的である。  
然し人神はこのまゝに於いて無限の正しさを知つてゐる。壁の上を蜘蛛の這ふことにも無  
限の叡知が顯はれてゐるのであるが、罪のない少年を裸にして、母親の面前で澤山な獵犬  
に引裂かせて了つた將軍もそのまゝで正しい筈である。子供の母親が永遠の後にその將軍  
の靈を抱いて聖約の公正なことを歡ぶと云ふやうな大なる調和があるかも知れないが、我  
々の精神はそれを待つに忍びないのであり、又たとひそれが實現された處でこの少年の苦

痛を贖ふことは出来ないといフンは考へたのである。然し悉くが必然の關係であり、何もこのことをどうすることも出来ない時に、これに對して何う云ふ不満があり得ようか。たとひ不満足であるにしてもそれも亦必然である。残されたたゞ一つの必然をそのまゝに認容し、この必然に堪え得る精神を實現するものゝみが人神であり人神に値するのである。あらゆる矛盾と背徳と殘虐とに對してそれでいゝのだと云ふことが出来る場合にのみ彼は神であり全能自體である。

## 四

すべてがそれで善いと云ふことが分つた場合に彼はもう悪いことをしないし、誰れに對しても暴行などするやうなことはないといキーリロフは考へてゐるが然しそれは彼の幻影であり又せめてもの願望に過ぎないのである。それでいゝのだが解ればすべての暴行さへも許されねばならぬ。人神の實現しようとしてゐることはすべて暴行に終るかも知れない。然しこの萬有のありのまゝな認容に眩惑してありのまゝを許さないことになるならば、彼

は再び理性の相對性に下つて、理想と現實、價值と存在との二元を認めなければならぬことになる。それは人神自らの破壊である。あらゆる必然はあらゆる偶然と一致し、あらゆる理想はあらゆる現實と融合し、あらゆる聖徳はすべての殘虐と一つになる。總ての對立を離れた絶對精神の世界に於いて、何が價值と存在とを區別し、何が直觀と反省とを識別するであらうか。あるものはたゞ一如法性のみである。一如の法性に對して道德的責任を問ふのは水に向つて針を刺さうとするものである。星に弓を引くものはそれを射貫く日があるかも知れぬ。然し空間そのものを射貫くことがどうして出来るであらうか。それが出来ないからと云つて空間を無いとすることはもとより出来ない。理性の法則と道德の理想とに依つて解釋されないと云ふ理由に依つて一如法性の存在を否定することはどうしても出来ないのである。無理想の混亂に陥るからとて絶對の一者を否定するものは、釘づけられないからとて水の存在を否定し、射貫くことが出来ぬからと云つて空間の存在を拒むと同じである。絶對の必然を拒む前に彼は彼の測量器を検査しなければならぬ。云はゞカントのやうに理性の極限を知つて見なければならぬ。更に一步を進めて意志並びに道德性の對

立的な限界をも知つて見なければならぬ。カントの意志が理性に對立する限りそれは絶對ではない。即ち義務に對する良心の眞面目なことが、眞理に對する理性の追慕と相ひ並ぶ限り、意志は純粹な絶對一者ではない。絶對一者を認めようとするものは如何なる道德的無秩序をも恐れてはならぬ。萬有のありのまゝがすべてそのまゝでいゝと云ふことを認めるものは、最早や悪いことをしないと考へることは出来ないものである。さう考へなければならぬ限りキーリロフは弱者であり小さい道德家の假面であるに過ぎぬ。絶對一者の前には何もものも恐るべきものはない。それを知るものは人神でもなく神人でもなく、そのもの外には何もものもない無限の宇宙であり無限の神自體である。目の前で獵犬に愛子を裂かれた母は永遠のあの世に於いてはなく、その場で彼女の仇を抱いて神慮の無限に感謝の祈を捧ぐべきである。彼女は何が故に殘虐を恐れなければならぬであらうか。これに反して又永遠な調和の世界が實現したその日に於いても、全宇宙の中彼女のみ神の榮光に背いて、獨り悲しみと恨みとの涙に依つて神衣の裾を汚すにしても、これも亦無限の攝理である。それは絶對の調和なるものは理性に取つては不調和な姿に於いて、創造の初めから實

現してゐたからである。こゝで我々は「不合理なるが故に私は信ず」と云ふことが出来るのである。

あらゆる道德的努力を否定する絶對必然の決定的な思想は人間なるものを暗黒な動力の支配に歸着せしめて了ふと反對されるかも知れぬ。ことに競争に依つて人間なるものゝ内容が淨化され、又境遇の改善と云ふことに依つて人間性の本性が完全に實現されるであらうと考へられてゐる近代に於いてはカントの道德的努力の考が何よりも確實であると云ふやうに固く信ぜられてゐる。然し道德的努力なるものは絶對必然の一者から來る眞理でないものである。それは努力と改善とを超越せる無限の必然だからである。然らば絶對必然の一者から來ない道德的努力又は自由意志の考は全く誤謬なのであらうか。これに對して我々はそれが誤謬である限り誤謬であり、眞理である限り眞理であると答へなければならぬ。無限の對立を要求する眞理の上に立ちながら、永遠の世にいつか道德的秩序の實現される日を信ずるならばそれは誤謬である。相對性に立脚する限り現在に於いて無限の統一が存在し能はざると同じ理由に依つて永遠の彼岸に於いてもその存在を承認することは出來

ぬのである。尺で重さを量ることが出来ぬ限り無限の統一の實現する日を待つことは出来ない。この點に於いて永遠な調和の完成は誤謬であると考へねばならぬ。然しこれと共に絶対必然な一者の一部を切り離し、理想と現實との對立を考へ、無限の努力に依つて理想を實現し得ると考へることの出来る一つの過程があり得る。この努力と云ふのは畢竟絶対な一者の一つの顯はれに過ぎないのではあるが、然しその努力を自由と名けることの出来る一つの過程が許されてゐる。云はゞ一者の必然が精神的な自由の姿に於いて展開し得る活動が承認されてゐるのである。この過程に於いてそれを自由と呼び、自由と信じて無限の努力を拂ふのはどう云ふ誤謬でもない。こゝに眞理そのものゝ系統があり又階級があるのである。こゝで我々は再び地球が固定し太陽が動くことと云ふ感覺と、反對に太陽が固定すると云ふ理性との二つの系列を考へることが出来る。感覺が我々に眞實である限りその系統は眞實である。そして又理性が眞實である限りそれらの眞理も亦眞實である。地球の固定が眞理である限り永遠の道德的完成と自由の存在とは眞理である。然し太陽の固定が眞理である限り絶対一者の必然が又眞理である。理性が感覺を許す限り地球の固定が許される。

る。絶対的必然が道德的自由を許す限り無限の努力なる考は意味を與へられるのである。即ち道德的努力は絶対一者の一つの系統としてその存在が承認され得ると云ふに歸着するのである。<sup>(一七)</sup>

## 五

絶対認容はそれ自身に於いて一つの矛盾である。それは絶対に認容しなければならぬのであるが、然し絶対の世界に於いて何を認容し何を肯定しなければならぬであらうか。認容するものがあるならばそれは対象であり、肯定しなければならぬものがあるならばそれは相對である。キーリロフは總てが善いのだと知れば善いとし、知らねば悪いのだと考へたのであるが、こゝに認容することゝ認容しないことゝの對立が成立してゐる。絶対の立場よりするならば總てが善いのだと知らないものも亦善いのでなくてはならぬ。何うして認容するものゝ善くして認容しないものが悪いのであらうか。すべてのものがたゞ一つのものである時どうしてこの差別が認められるであらうか。結局一つのものゝ世界に於い

ては、善いと知るものも知らないものも、一やうに善いのである。いと知るものには満足があり知らないものには満足がないのではあるが、然したゞ一つのものゝ必然のみが存在する場合に於ては、何れもそのまゝの姿に於いて眞でなければならぬ。若しこの間に何かの差別を認めようとするものがあるとするならば、それは常識からであり感覚からであり道徳的努力を承認しようとする幻影からである。少くともそれらの幻影に惱まされてゐるものからである。絶対一者の世界に於いては善悪の二つを差別附ける理由もなく又必要もないのである。若し知つてゐるのと知つてゐないとの二つが畢竟同じであるならば、何が故に絶対一者そのものを説明する必要があるであらうか。それは全く必要がないのである。然しそれと共に必要がないと制限することも出来ない。それも亦必要でないことを認容しようとする一つの相対的な認容だからである。絶対一者の考は多くの批難を受けると共に悉くその批難を突き返へすことが出来る。然しそれは幾度それを突き返へしても、亦同じ批難に遭遇しなければならぬ。それは絶対を相対の姿に於いて認容しようとするからであり、一を多の形に於いて肯定しようとするからである。絶対認容がこの矛盾を脱す

る爲めには全く相対の世界に下るか、否らざれば絶対自體に滲透して、認容とか肯定とか云ふ相対的な思想を捨てるか二者何れかを選ばなければならぬ。前者を選ばなければ相対的な實證的な態度になるのであるが、それを我々はすでに上に考へたのである。後者を選んで相対を離れるとするならばあらゆる相対の理性を離脱して了はなければならぬ。絶対自體は認容するも正しくなく、認容せざるものも亦正しくないからである。この矛盾を一つの轉回點とし理性は對立性を離脱し内包的な精神の別の活動に進まなければならぬであらう。

精神の内包的な活動は理性と全く別のものであらうか。若しさうであるならばカントのやうに理性と意志との二元を認めることになるのではなからうか。又若し同じ活動であるとしなければならぬであらうか。さうであるならば理性自身が何うしてこの矛盾を超えることが出来るであらうか。ヘーゲルは有と非有との矛盾概念が成の概念へと止揚されるやうに考へてゐる。然し成が有と非有と同じ對立關係に立つならば兩者を綜合することは出来ない。又若し絶対的な關係にあるならば成は有無の彼岸にあることになる。何故ならば

同じ相対的理性の領域の内に絶対包攝の概念を見出すことは出来ないからである。第一原因として神を認めようとする宇宙論的證明がカントに依つて否定されると同じ理由で、絶對的な第一原因と相対的な理性の系列とは質を異にするが故に合理的に結合させることはもとより出来ないのである。「すべての限定は否定である」と云ふ有無の相対的關係は必然的に結合してゐるのであるがそれと同じやうに有無の相対關係を以つて成の概念に結合することはどうしても出来ないのである。有無の相対關係を合理的關係と呼ぶならば、有無と成との關係は寧ろ不合理關係とでも云ふべきである。相対的理性の活動のみに依つてこの矛盾を解決することは到底出来ない。従つて絶対認容の内面にあるものは決して對立的のものでない。理性と意志との二元論も、理性の徹底的一元論も二つながらこれを解くことが出来ぬとするならば、一たい何がこれを解決するであらうか。

我々は理性も意志も共にそれ自身對立的であると考へたが残るものは感情である。然し感情も同じやうに對立的である。單純な感情に於ても快は不快と對立し興奮は沈靜に對立し緊張は弛緩に對立する。感覺の變化は質に於て一次的である。然し感情は快となり不快

となり興奮となり沈靜となり質に於いて二次的であると云ふことが出来る。愛は憎に對し好は惡に對立する。近代心理の特徴は愛すると同じ瞬間に憎んでゐる。寧ろ愛するが故に憎み憎むが故に愛するのである。それほど感情の相対性は根本的である。かゝる感情もとうてい絶対自體を實現することは出来ないのである。

知情意が悉く相対的のものである時絶対は何に依つて認容されるのであらうか。それは知情意の總體的活動である精神そのものに依るべきである。精神そのものとは抑も何であらうか。

精神を知情意に分けるのは分析的考察の結果であるが、精神そのものゝ本源的活動はそれらの全一的活動である。上に考へられた知情意が相対的であつたのは、相對の過程にある精神を分析して知情意の性質を限定したからである。枯れた一もとの草を分解するならば、葉も枯れた葉であり根も枯れた根でありそして花も亦同じやうに枯れた花である。相對的なものゝ分析からは悉く相對的なものが結果として顯はれて來る筈である。意志の背反に依つて意志の相對を知り、理性の極限に於いて理性の矛盾を知つた我々は、こゝにそ

これらの各のものに依ると共に又それらの全體的なるものに依つて、絶對自體を考察する端を開くべきである。従つて我々は理性と意志との二元を取る必要はない。たゞ全精神の相對活動がどうして全精神の絶對活動につながるかを考察すべきである。

理性の絶對認容に於いては相對的に活動しなければならぬものが對立を失つて了ふのであるから、これ已上それは何ものにも進むことは出来ない。然しこの矛盾の内面にあるものに向ふことに依つて、それは眞の實在に到着するであらう。眞の實在は理性と別なものであらうか。理性が矛盾を越えて進まなければならぬ限り別のものである。然し矛盾に依つてそれが必然的に内面に進み得られる點に於いてそれは同じものであると云ふことが出来る。それは理性に取つて奇蹟であるばかりではなくすべての相對と絶對との間に於ける奇蹟であり不可思議の不可思議である。

「AはAである」は對立的な思惟の最初に認められる判斷であつて、AはAを對象とする。然しこの對立關係の外に思惟はこの活動に於いて一つの明瞭な内面的の自覺を見出し得るのである。「AはAである」の對立を去つて、たゞ無限のAそのものである場合相對的な

判斷は無くなるのである。然し相對性を離れて精神がAそのものであり得た時、精神としてそれは最も明瞭であり確實である。精神そのものは花となつて咲き鳥となつて翔けるであらう。造化の權に參與して自然とその活動を同じくする場合、そこには見らるべき自然もなく、作らるべき對象もないのである。この絶對一者に於いて精神は最も明らかに自らの内光を自覺する。そしてこの自覺そのものが絶對であり體認そのものである。相對がこのものにつながる爲めには矛盾の姿を通してなければならぬ。矛盾が相對をこの自覺に結合さす限り相對と絶對とは一つのものであるが、然し若し矛盾が相對そのものゝ自殺に終つて了つてこの内包的な自覺に進み得ないとするならば、さうである限り二つのものは全く別のものである。我々は更に矛盾がどんなにして自覺に連るのであるかと云ふ問題を考察するであらう。

- 11 ..... so geht es auch ganz natürlich zu : dass, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als sofern wir die Idee eines allerrealsten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand, und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellt, mithin ein regulatives Princip in ein constitutives verwandelt werde, welche Unterschiedung sich dadurch offenbart. (It is quite natural that, as the systematic unity of nature cannot be established as a principle for the empirical employment of reason, unless it is based upon the idea of an ens realissimum, as the supreme cause, we should regard this idea as a real object, and this object, in its character of supreme condition, as absolutely necessary, and that in this way a regulative should be transformed into a constitutive principle.) (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Elem. II. Th. II. Abth. II. B. III. Hauptst. 5).

三 \* Kant, *ibid.*, Elem. II. Th. II. Abth. II. B. III. Hauptst. 6.

四 Dostoevsky, *ibid.*, B. V, chap. 4.

五 .. ..

六 純粹美學原論第二編第二章二、神の要請の根據

七 Dostoevsky, *ibid.*, B. XI, chap. 9.

八 Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, — und so fort ins Unendliche. Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen.

(Something becomes an other: this other is itself somewhat: therefore it likewise becomes an other, and so on ad infinitum. This Infinity is the wrong or negative infinity: it is only a negation of a finite.) (Hegel, *Encyclopaedie*, § 93, § 94.)

九 内容と形式、質料と動力、原因と結果などの範疇は相對的に一對として考へられる概念でありヘーゲルにはこれらの概念を現象的な相關の活動を論する下で取扱



しづる。(Hegel, *ibid.*, die Lehre vom Wesen, Wallace, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy*, pp. 303, 304) 然しこれらの概念に限ぎらずすべての概念は相対的な者であり對立に於いてのみ意味が規定されるのである。最も根源的な有の概念さへも無に對して有であるとさへ考へられるであらう。

一〇 Dostoevsky, *ibid.*, B. XI, chap. 9.

一一 第一者又は一者は動と靜との潜勢力である。従つてそれは兩者に卓越してゐる。第二原理は動と靜とに依つて第一者に關係する。第一者は考へるものと考へられるものを包含する故に考へると云ふことはないが第二者は第一者とは違つて第一者の方へ自分の考を向けるから知力である。(The First or One is the potentiality of movement and of rest ; Consequently, He is superior to both things. The Second principle relates to the First by its motion and its rest ; it is Intelligence, because, differing from the First, it directs its thought towards Him, while the First does not think (because He comprises both the thinkingthing, and the thing thought.)(Plotinos,

Complete works. vol. I, p. 225)

一二 Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, § 34.

一三 體認の系統序説第三編第一章一、論理的活動に於ける矛盾の意味

一四 Dostoevsky, *The possessed*, P. II, chap. 1, 5.

一五 " " P. III, chap. V, 5.

一六 *Credo quia absurdum.*——Tertullian.

Das Evangelium ist nicht nur unbegreiflich, sondern es ist auch im notwendigen Widerspruch mit der weltlichen Einsicht (*Wind elband, Geschichte der Philosophie*, 5 Aufl. S. 187.)

一七 ヴァインデルバントはカントの純粹理性と實踐理性との區分に從ひ自然的必然な因果の見方に於いては自由はないが然し自覺ある精神としては自由が許されるとし結局二つのものを分けると云ふことが之を支配する仕方である(*divide et impera*!)としてゐる。然し價値と存在とを分けるのはつまり二元的である。この二元はも

つと根源的な系統的な統一を要求される限り分けたくけに於いて満足さるべきではない。従つて自由と必然とを更に徹底した一つの原理から了解されなければならぬであらう。

Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen Freiheit und kausale Notwendigkeit nicht mehr als einander ausschliessende Gegensätze, sondern als in dem Sinne vereinbar, dass das, was seinem intelligiblen Wesen nach frei, d. h. ursachlos selbstbestimmt ist, sich nur in den Formen des empirischen Wissens als kausal abhängig und in bestimmter räumlich=zeitlicher Erscheinung notwendig darstellt (Windelband, Ueber Willensfreiheit, 3. Aufl. S. 161.)

### 第三章 絶対認容の象徴

- 一、自覚の内観 二、絶対の愛 三、絶対の自由と平等  
四、信ずるものの共有 五、純粹自我としての體認

壁の上に蜘蛛が這ふのも無限の叡知であり無限に感謝すべきである。然し感謝を感じないものも亦そのまゝで正しい。それはありのまゝだからである。絶対認容は如何なる條件をも持たない。かくしてこゝに混亂と無理想との状態が生れる。然しさう考へるのは相對的の理性に依つて絶対の二者を考へるからである。あらゆる合理と不合理とを離れて萬有のありのまゝを許し得る根底に無限な精神的自覚の事實が體認されるのである。それは精神そのものゝ内性である。我思ふ Cogito と云ふことに依つて我あり sum が許されるのであるがそれは「我思ふ」は無限の自覚であり、そのことだけで了解される獨立自存の活動だからである。「我思ふ」は「我思ふ」文だけで承認されるのであつて「我あり」を俟つて

承認されるのではない。すべて本體とし許されるものは悉く相對的な活動を離れて、自らの確實さに依つて自らを承認するものである。この自明の光に依つて萬有をありのまゝに許すと云ふ絶對一者の思想が支えられる。それは相對的には限りなき矛盾ではあるがそれを恐れずありのまゝの一者を許し得るものは、明瞭な自覺より來る精神そのものゝ無限な内包的な力である。

この自覺の力に依つてあらゆる相對的のものが支へられ、又それらの無限な發展が許されるのである。それは日月を懸け衆星を飾つてゐる蒼穹を支へて立つてゐるアトラスの力のやうに強いのである。彼の力に依つて、日月と衆星とは共にその運行を続け、地上のあらゆるものは自然の秩序を見出してゐるのである。云はゞ相對的な秩序はこの不可思議な自覺の力に依つて維持されるのである。昔英雄ヘルクレスはアトラスが六歩歩む間高山の上立つて天の柱となつた。それは非常な力を要したのである。そしてこの地上の英雄は全くその重さに堪えることが出来ない程であつた。彼の力がこれを支えるに足らなかつた爲めに、アトラスが五百年もかゝつて落すやうな星の數をほんの短い瞬間の間に滑らして

了つたのである。彼の力は天と地との秩序を規則正しく維持するに足らなかつたのである。自覺の内面的な力の最も正純な最も強いものが、最も嚴密に相對界に於ける無限の秩序を維持するであらう。従つて相對の極限に於いて最も大なる矛盾と不合理とに堪え得るもののみが最も完全に合理と秩序とを維持するであらう。アトラスでさへも多くの星を飛ばしたりこぼしたりしたであらう。然し自覺の内面の力は正統なる如何なる秩序をも亂してはならぬ。それ程無限な力でなくてはならぬのである。

思辯の世界に於いて神は常に矛盾の相に於いて呼ばれ、矛盾の統一者として考へられてゐる。アウグステイヌスが神を以つて、最も慈愛に富みながら最も正しいものであり、最も隠れながら最も顯はれたものであり、最も美しくして最も強いものであり、不變にして常に變化するものであり、常に働きながら常に休み、常に集めながら而も何一つとして缺けない、作りながら養ひながら且つ熟しながら、又求めながら而も萬有を持ちながらとしてゐるのは、矛盾として神を顯はすものである。感情に於いても神は亦矛盾である。彼は更に、煩惱なしに愛憐し憂なしに妬む、悔ゆとも悲しまず怒れども懼かにと云つてゐるの

は感情の矛盾である。これらの矛盾を統一的なものとして實現する處に無限の力がある。そしてこの力が神である。スコツス、エリウゲナも亦矛盾の超越を神と名けてゐる。萬有の運動は神より進み神の内に進み、神の方へ進むが故に、云はゞそれは絶対の休止である。運動と静止との對立は神に於いて合一するが、これを合一するものは理性に取つては不可思議な力である。そして力なる言葉も相對的なるが故に絶対を顯はし得ないとさへしてゐる。それは彼の考の通りである。然し絶対を最も象徴的に顯はす場合我々はこれを力と呼ぶより外に道がないであらう。ニコラウス、クザーヌスの反對の一致も亦これである。然し反對するものは同じ理性の相對的な平面上に於いて一致することは出来ぬのであるから、それは相對的な性質をはなれ根本的な内面的な活動に進んで初めて實現されなければならぬのである。そしてこれを實現するものは精神そのものゝ力であると云ふより外に道はないのである。

藝術に於いて力と呼ばれてゐるものは全く内面的な力である。従つてそれは、外面的なものゝ矛盾に依つて説明されなければならぬ。例へば、東洋の畫論は次のやうに云つてゐる。

る。筆が紙上を走る時には軽くても重くても疾くても徐くても偏であつても正であつても曲であつても直であつてもよろしくないと。<sup>(四)</sup> 軽い時は浮薄になり重い時には鈍重になるからである。従つてそれは輕にあらざるものに依つて實現されねばならぬ。偏正曲直悉く皆その弊を持つてゐる。藝術的表現の眞の力はかゝる相對的な活動を超越して、それら各のものゝ及ぶこと<sup>(五)</sup>の出来ないものを實現するのである。又藝術の實質である情趣から云つても高簡と云ふやうな情趣は必ずしも淺薄な情趣ではない、鬱密な態を具へたものが必ずしも深い心境を顯はすに限らない。一勺の水も平板でないものを示すことが出来一片の石を以つてしても精神の幽遠な境地を顯はすことが出来る。これは相對的形象の簡粗とか鬱密とかを超越して、一勺の水一片の石に絶対な内包的なものを實現するからである。これを實現し得るものが藝術に於ける眞の力であると云ふべきである。

萬有をありのまゝに認容しありのまゝに肯定しようとする場合に認めらるゝ理性の矛盾はこの内面的な自覺を實現することに依つて純化されるのである。絶対認容に依つて許される無對立の二者に於いては無限な精神の確實性を凝視し得るものは、理性の含んでゐる