

の學說とするに足らぬ。

(二)唯物説 唯物説にも種々の系統があるが概括して云へば吾人の經驗の中の空間的屬性を帯びる事物、即ち自然界の統一的説明に可能なる原理を以て心的現象をも概括的に説明せんとする立場である。唯物説はギリシヤに於ては既にエムペドクレスに現はれた。ギリシヤの唯物説は大體二種に分ち得られるもので、第一はエムペドクレスの如く異質的原子を以て説明の原理となすものであり、第二はデーモクリトスの如く等質的原子を以て説明の原理となすものである。而してこの説は後年複雑な形をとつて現はれて來たが、要するにデーモクリトスが宇宙の諸現象を分量的機械的に説明せんとした試みにその本質が發揮されてゐる。

後年の唯物説には諸種の系統がある。第一は心的作用はその本質に於て物的作用なりと主張するものである。第二は心的現象を物的運動の結果と解釋するものである。而してこの第二の學派は多く天體進化の経路及び生物進化の事實、意識作用と腦作用との相應的關係の事實、殊に大腦發達の程度と知識發達の程度との比例する

事實等を訴へてゐる。第三は第二を緩和せるもので、精神作用を以て物質運動の伴生又は複現象と認めるものである。こは物質を本體、精神を現象として認めんとするものである。第四は物質を以て物力を固有するものと解し之によつて精神作用を説明せんとするものである。

今これらの唯物論の諸系統を評するに、第一は獨斷論にして評するに餘地なし、精神は本質に於て物質なりと言ふは、木は本質に於て鐵なりと云ふと等しく、その否定すべからざる事、不合理も茲に到つては合理とその利益を一にするとのパウレンの評語に盡きてゐる。第二は心物兩運動間に因果關係を認めるものであるが、物的原因は物的結果を生じてこそ始めて因果間の等量關係が維持出来る。然るに物的原因が物的結果と共に心的結果を生ずるならば、心的結果は更に又原因となつて物的結果を生ずることが出來よう。これ自然科学にとりて重要な物的因果律の破壊である。第三は精神は物質の副作用なりと云ふが、本體として物質を豫め假定して出立するは獨斷論である。精神によつて物質が認めらるる限り、物質は精神の原

理たることは出来ない。第四は物質の裡に物力を假定するが、之が心的なものならばこの説は二元論となり、物的なものならば唯物論の他の系統と同様の難點に陥る。

(三)勢力説 勢力説は物質をば、エナジー又は力なる概念に歸着せしめ以て宇宙を説明せんとするものである。スペンサー、オストワルド等はこの系統に屬し、客觀的に見たる力は主觀的に見れば意識となると考へて居る。この學説は常識に容られ易きも、第一に物質を凡て物力なる概念に歸着せしめることに多少の困難がある。のみならず内的に見、外的に見ると稱するも、かかる二つの見方の對立の根據は明らかにされてゐない。

(四)二元論 この説は物的經驗と心的經驗との根本的差異を認めて、精神と物質とを存在の二形式として、しかも二者の間に因果關係を認めんとしてゐる。而して因果關係は心意並びに身體と心意とのいづれにも認め得るものであるが、外界と心意との關係は身體の媒介を経るものであるから因果關係が心身相互に適用されるや否やの研究はこの説の眞偽を決定するに足るものである。二元説を心身二者の關係

と云ふ點より見る時は相制説と稱せられる。

相制説は今述べた如く因果律を心身相互に適用せんとするものであるが、意志活動が一定の身體運動を觸發し情緒が一定の表出作用をなし、外界の物的刺激が感覺を惹起し、その他小腦の損傷が運動錯亂を生じ、大腦の損傷が記憶の損失を來すことは實驗上の事實であり、精神より身體に、身體より精神に來る影響が單に時間的前後の關係あるのみならず、因果關係があることをこの説は論證せんとする。その論證は二點に歸する。第一吾人の身體は吾人の意志によつて左右せらるるから、意志活動は身體運動の原因と認むべきものである。第二に吾人の身體の活動は皆有機體の目的に適ふものであるから、吾人の意識が指導し居ると認めねばならぬ。今第二點より吟味して見るに、これは本能の有目的性から精神が物質を指導することを指摘せるものである。然しこの説明に對しては生理學者間に反對があつて、身體の運動は純機械的に説明し得ると稱へるものである。左なくとも、身體を意識の發現と解し、しかも意識に目的性があると解したならば、相制説を取らなくとも身體活

動の目的性を説明する事ができよう。故にこの第二點は必ずしも眞理とは言へぬ。然らば第一點意志が身體運動の原因なりとの主張はどうであるか。意志が身體運動を起したからとて、この間に因果關係を認めるのは少くとも時間的繼起と因果關係との混同ではなからうか。吾人は意志の活動と共に腦の運動中樞の活動を考へ、且つこれが運動の機械的原因であると説明し得るであらうか。實驗心理學は寧ろこの説明を取り入れるであらう。故に二元論は心身關係の因果關係を事實として成立し得るものではない。又一般に言へば、精神と物質との二つの全然異りたる存在が如何にして關係し得るかは二元論の説明に苦しむ所であらう。

(五)唯心論 唯心論は意識を以て眞の實在なりとし、物質存在は之によつて知られ之に所依する第二次的存在と見做さんとするものである。唯心論にも種々の系統があり、最も極端なるものは、自己並びに自己意識を唯一の實在とする獨在論の立場は自己の意識内容に人格的存在と非人格的存在とのあることを忘れるもので他の人格の存在を立證する事は出来ぬ。故に唯心論は多く獨在論の形を離れて自己の心

意並びに他人の心意を以て竟極の實在と認める人格的唯心論なる形を以て現はれる。人格的唯心論は英國に於て優勢なる立場であつて、これはスペンサーなどの自然主義に反抗すると共にグリーン、ブラッドレー等の絶對的唯心論に反抗するもので、吾人の直接經驗する各自の人格を宇宙の根本とし、かかる人格の相互交渉によつて宇宙は組織されるとする。人格的唯心論の要點は、第一に、自己に取つて最も直接且つ最も確實なる存在は自己の人格である。第二に、人格は孤立するものでなく、必ず他の人格との社會的關係に於て成立する。第三に他の人格の存在は或ひは感覺により、或ひは類推によつて知られる。第四に、人格は個人的なれども、他人人格との關係に依りて存立するから具體的普遍性を持つ。第五に宇宙及び人生はかかる人格相互の關係によつて成立してゐる。第六に、故に物其のもの存在を假定して自然現象を既成の事實として各人に一樣であると云ふことは出来ぬ。第七にかく解釋すれば各人皆宇宙の維持者となり人間の權威は高めらる。これらの點がこの説の要旨である。

人格的唯心論と異つて古來幾多の偉大なる哲學者によつて認められてゐたものは、絶對的唯心論である。この説は自然現象をも精神的實在の發現であると認め宇宙を以て渾然たる精神一存在であると思惟する。而して個人はその部分若くはその契機であると認めてゐる。この絶對的唯心論は、汎神論的傾向を取るのが常であるが、一神論的傾向を取るものもある。この説は宇宙の實在としての精神的存在を認めてはゐるがその證明の方法に至つては必ずしも一致しない。第一は比論による證明で、フェヒナー、パウルゼン等はこの論法によつた。今パウルゼンの哲學概論によるに物心二現象は觀察點の差異から來る經驗の二系統であつて心的現象は必ず物的現象に伴はれ、二者の間には平行的關係があると云ふ、物心平行論の主張に立つてゐる。この平行論は比論を可能ならしめるものであつて、動物の運動より比論的に精神を認め、植物の發育等より一種の精神を認め、終ひに無意識的精神を擴大して一般の無機物にも及ぼし、更に宇宙の大組織そのものが精神的方面を有すると考へる。フェヒナーの如きは地球天體等にもそれぞれ精神の存在することを認めた。然しこの比

論は哲學的論證としては極めて薄弱なるものである。吾人が觀察する運動とその内的心理状態とは必ずしも平行しない。今或る人が自動的に運動する場合、運動の外観は活潑であるが精神は眠つてゐる。反對に中風の人か手を動かさんと努めてゐる場合、痲痺せる手は何等の運動をなさざるが、意志は鋭一活動してゐる。吾人は地球天體等の運動によつてそれぞれに精神的方面を認めたとて、その内容は比論を以て知り難い。絶對唯心論の第二の論證は統一的事實を利用するものである。グリーンはこの派の代表者である。彼は實在を以て單一不變關係の系統であると考へ、個人に於ても個々の經驗は根柢に於て之を統一する一の意識に基礎を持つてゐると主張した。彼によれば、意識は決して經驗の產物ではなく、經驗を以て變化の意識であると解したならば、却つて經驗に於て豫想せられるものである。而して經驗とは單に變化の連續若しくは事變の連鎖を意味するものであるものならば、經驗はこれらの變化又は事變の意識たる事は出來ない。又これを生ずることも出來ない。而してこの意識は又何等之に先立つ變化や事變の結果たる事は出來ぬ。かくして彼は自

然を現出せしめる意識そのものが自然でもなく、自然の結果でもないと思惟した。彼は自然に於ても意識に於ても常に背景に統一的原理があり、而してこの統一的原理は自覺體そのものであると考へた。即ち彼は統一そのことから自覺的精神の存在を論證した。この説は比論による證明よりは有力であるが、統一と言ふものの性質が明らかでない以上は成立に難い。精神でも自然でも統一的原理によつて維持せられる事は事實であるが、その原因が法則に止まらず必ず自覺的精神ならざるべからずと云ふことは證明に困難である。而して又統一なりや否やは一定の見地によるものであつて、或る見地から見て完全なる統一も他の見地から見て不完全とされよう。第三は直覺による證明であつて、ヤコビの如きはその代表者である。彼はカントの説を採入れて、知識はどこまで進んでも眞の實在に達することは出来ぬ。これに達するには感情と信仰との方便によらねばならぬとした。フリースも亦云つた。「信仰は絶對界に侵入する」と。又新カント派の驍將たるランゲは實在を會得するには詩的感情と信仰とを以て理智を動かす必要ありと考へ、自己の哲學を藝術的哲學と稱

した。ロツツェも亦理智の達すべからざる境は直覺によつて到達すべきことを組織的に述べた。彼によれば一切の事物は個々獨立するものでなく互ひに因果關係によつて繋がれてゐる。この事實が既に宇宙の全體が一の存在によつて統一されてゐることを意味してゐる。ベルグソンの哲學は絶對的唯心論と稱することは出来ぬが、絶對的の物質ならざる生命的實在を認めてゐる。而してこれに達する方法は直覺に外ならぬ。

(六)一本論二面説 この説は普通一元論と稱せられるものである。然し一元論は唯一の原理を以て實在を説明する凡ての學説の名稱であるから、唯物論も唯心論も或る意味に於て一元論である。故に心物二者を調和した一本體を認めるスピノザの立場には特別の名稱を與へるのを便宜とする。彼に従へば精神と物質とは絶對無限なる本體の二面に過ぎぬ。本體は無限の屬性を有するが、人間に知らるるのはこれら二つの屬性に外ならぬ。而してこれら二つの屬性は互ひに平行して居るのみで、相互に因果關係を持つて居らない。然らば彼の所謂本體は何ぞやと云へば、それ自

體に於て存在し、それ自體に於て證明せられるものである。所謂自己原因であり自己證明である。

以上は實在とは何ぞやと言ふ一問に對する種々の答であるが、今日から考へたならば或ひは心理學的の考察もあり或ひは自然科学的の考察もあり、正當に存在なる概念を鮮明したのではない。存在なる概念はカントの所謂直感を存在性なる範疇に入れて統一したただけのものであつてその真相は價值に對して明らかにされ得るのみである。若し夫れ絶對的唯心論の擁護する完全なる實在に至つては、『完全』なる形容語に現はれる如く一の價值實在であつて宗教に過ぎぬものである。ランゲ、ベルグソン、ロック等が或ひは信仰を或ひは直覺を機官として捉へらるると云ふが如きは明らかに宗教的要素を取入れたものである。故に吾人は形而上學の中心問題は宗教哲學の問題であつて、宗教問題を離れての形而上の問題は擬似問題であり、形而上學は擬似學であると見做す。價值の個々の相は哲學的分科の明らかにすべきものであり、實在の種々相は科學の明らかにすべきものであり、而して實在と價值との

綜合は最高義の哲學の問題とすべきもので宗教哲學の問題である。

二 倫理學 倫理學は善を對象とする學的研究である。併しながら善とは何ぞやといふ問題に就いては古來幾多の異説がある。此等の異説は大體快樂說的系統と實現說的系統とカント派の形式說的系統とに分つことが出来る。

(一) 快樂說の諸系統 快樂說は善を以て望ましき意識状態と解し、而して望ましき意識状態を一種の感情状態を意識内に實現せんとする主張である。快樂說にも種々の系統があるが、此の派に通有する要點を記せんに、此の說に従へば、行爲は其の生ずる快樂の量に應じて價值あり一行爲は少量の快樂を生ずる場合に多量を生ずれば善にして、多量を生じ得る場合に少量を生ずれば惡となるといふこととなる。又此の說に依れば、凡ての人は快樂の欲望て唯一の動機に動かされるを以て動機の上に差異なきこととなり、差異は幸福の條件に對する洞見豫備の道德的訓練に從つて行爲の確保する快樂の量に存する。而して最惡なる行爲は一定の境遇に於て快樂の最少限度を興ふるものであり最善の行爲とは之に反して快樂の最大額を生ずる

ものである。之れ快樂説の凡ての系統に通ずる要點である。快樂説には自己の快樂を主とする利己説、他人の快樂を主とする利他説、公衆的快樂を主とする功利説、進化論に基づきて快樂の生物學的意義を明かにして之を助長せんとする進化論的快樂説等を分つことが出来る。

今快樂説の難點の重なるものを指摘すれば、第一に快樂の分量を計量する尺度がない。第二に快樂に品質上の優劣を認めて品質の優れるものを選ぶべしとすれば、快樂以外の標的を立てなければならぬ。之れ快樂説の克服である。第三に快樂の合理的撰擇に於ては知識の發達を豫定するのみならず、社會の合理的秩序を豫定しなければならぬ。併し此は望み難く、快樂の獲得には偶然事が多いこととなる。

(二)實現説の諸系統 實現説は快樂説が意識の或る内容を極端に重視するに反して、意識を全體として統一的に發展せしめんとするものである。此の實現説にも種々の系統がある。第一は個人的實現説、第二は社會的實現説、第三は普遍的實現説である。

個人的實現説はオックスフォード大學を中心とする人格的唯心論者の主張にかゝるものであつて、普遍的人格即ち大我を假定せずして倫理を説かんとするものである。社會的實現説は人格活動に依る社會的成果を重視するものであつて、人倫、學術、藝術、宗教等今日の所謂文化財の實現に重きを置くものであつて歴史的實現説とも稱せらる。ザントの如きは其の絶好の代表者である。最後に普遍的實現説とは個人的自我は宇宙的自我と根柢を一にし前者の實現は後者の實現の方便となり内容となると主張するものであつて、グリーンは其の最も有力なる代表者である。

以上は實現説の大要であるが、實現説は全體の人格の發展を重視する點に於て快樂説に優るが、而も實現説は實現すべきものゝ内容を明示しない。吾人は何を如何なる方向に如何にして實現するかを問はなければならぬ。此の點に於て實現説は客觀の價値の體系を認めなければ成立しない。

(三)形式説 カントはグリーンと同様人格主義の立場に立つが、グリーンは人格發展を自我の調和的發展と解し人性に就いて樂天的傾向を有してゐたが、カントは

一層峻嚴なる立場に立ちて、實踐理性の自律的活動をのみ重視し、更に此の自律を可能ならしむべき普遍的道德律と之を尊重し之を遵奉せんとする動機を力説した。彼が法則を重視した點に於て彼の所説は形式説と稱せられる。而して人格の概念は法則の概念と結び付き實現的人間性が法則に従ふことに依つて人格の成立することを説く點に於て彼の形式説は人格主義の色彩を有するものである。

今日の價值哲學は論理學の對象を眞即ち理論的價值となし、倫理學の對象を善即ち倫理的價值と見做し、二者の相違點と共に類似點を認めて居る。差異點としては、既に述べた如く、一が物に宿る價值であり、他が人に宿る價值であり、更に、一が主觀に活動を促がし他が主觀に靜觀を促がす點を指示することが出来る。而して、二者の類似點は一の全體を求めつゝ而も終極に達せざることにある。即ち吾人は眞を求めて之を認識して學を生ぜしめても學は永久に完成しない。又吾人が善を求めて人倫理的社會を造つても其は同様に完結に達しない。

三 愛理學 此はプラトーンのエロスの論に現はれたものであるが、最近に至つ

てリツケルトは之を哲學の一分科たらしめんとして居る。此は慥かに彼の偉大なる貢獻である。カント及び其の流れを汲めるリツプスの人格主義に従へば、倫理の中心は道德的價值に關する尊重の念より出づる義務である。然るに、吾人は藝術美の愛に非ず、又斯かる道德的義務にも非ず、種々の人間的愛を感ずる。母性愛、性愛、友愛、祖國愛等は即ち之れである。愛は自然的感情としては倫理上の善とも惡とも附かない。性愛、祖國愛等が倫理的の性質を帯びんには更に他の條件が入る。併し此等の愛が倫理的に中性的であり離價值であるとしても、價值でないといふことは出来ない。或る美的にも倫理にも非ざる獨特の價值が承認されねばならぬ。リツケルトは愛の對象たる價值を幸福と稱した。愛には勿論幸福が伴ふことは事實であるが、愛の對象たる價值を幸福と稱することは餘りに廣きに失する。従つて將來の愛理學は此の點を明瞭にしなければならぬ。

四 美學 筆者は本講義の頁數に制限せられて美學と完教哲學ウキとに就いて根本的に重要なることさへも述べる事が出来ぬ。併し美學は美的價值及び藝術を論ずる

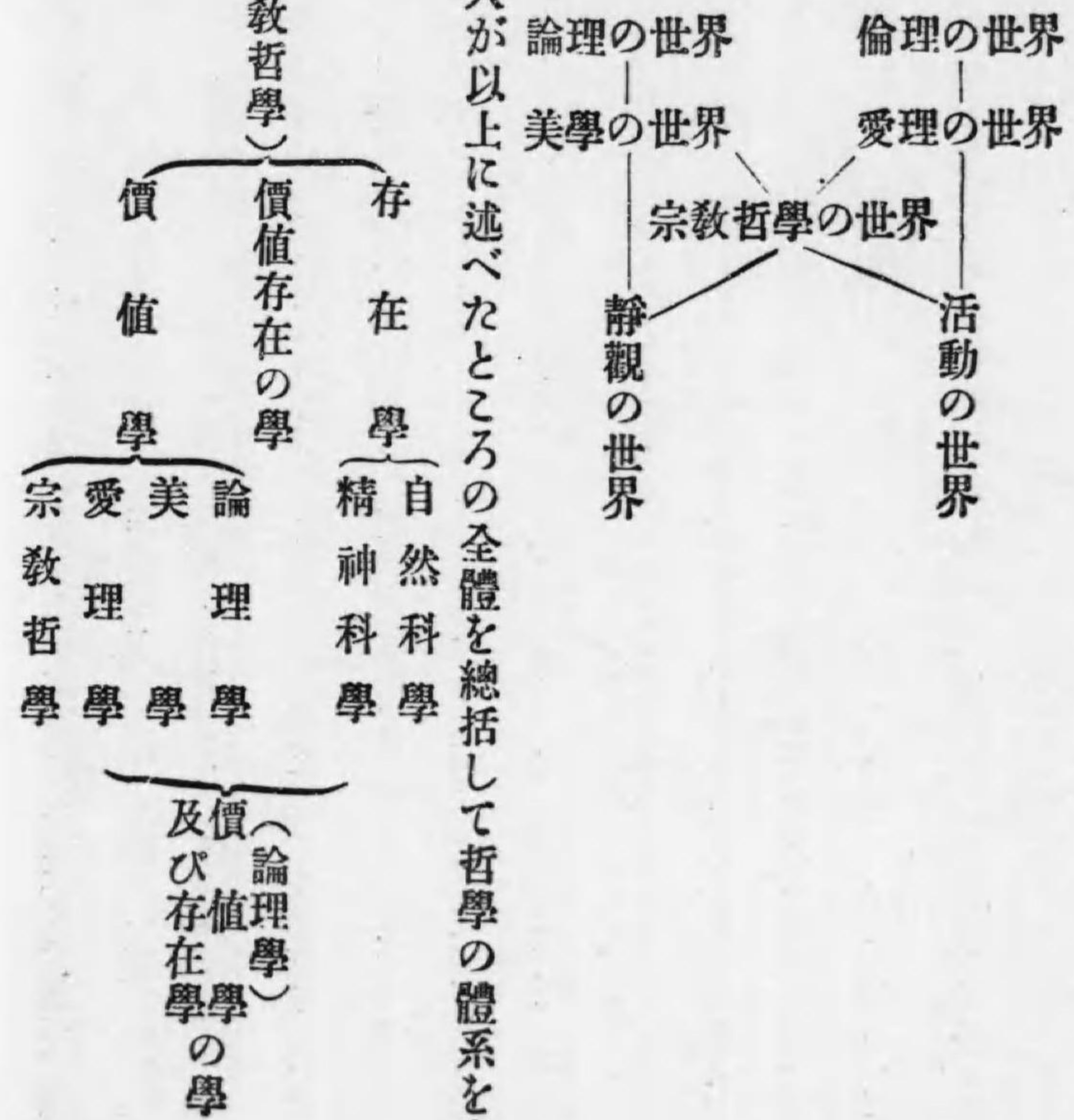
ものなることは説明するを要せぬ。美學の名稱は獨逸の哲學者バウムガルテン（一七四一—一七六二）に依つて用ひられたが、美學の内容は既にプラトーン、アリストテレス、プローチヌス等に於て論ぜられた。十八世紀に於ては英國の諸學者が美學上の種々の著作をなし、獨逸に於てはカントは『判斷力批判』に於て美學を論じた。彼は美に於て優美と壯美とを分ち、前者を以て想像と悟性とに自由の活動を促がすものであり、後者を以て理性の感性に對する優越を感じしめるものであるとなした。彼の美學に於ける最上貢獻は、美の沒利害性を力説した點にある。彼以後獨のヘーゲル、ヘルバルト、フイッシャー、佛のテーヌ、アレン等夫れ々々見るべき學説を立てたが、近來に入つて、リッブスは有名なる感情移入説を唱出して深き影響を及ぼし、伊人クロオチエは其の有名なる表現説に依つて異彩を放つて居る。

五 宗教哲學 此の學は既成完教を其の歸趣たる價值に關係せしめて考究するものであつて、價值としては「客觀的には「聖なるもの」であり、體驗内容としては「妙なるもの」である。而して超越性の價值が内在性の價值となる經過に参照して、宗

教的價值は「恵み」と稱せられる。宗教的價值は吾人の知、情、意の三作用を動かす、單なる眞、單なる美、單なる善以上のもの、寧ろ三者の總括的地位に立つものである。加之、宗教的價值は客觀的實現に於ても主觀的體驗に於ても考へ得らるゝものであるから、或は信仰の對象となり、或は三昧の内容ともなり得るものである。従つてまた宗教的價值は吾人をして活動的とも靜觀的ともならしめ得るものである。

宗教の眞の對象は聖なる價值の實現たる神又は佛性であつて、其れ自體に於て價值性と存在性とを統一して居る。而して、此の價值存在は論理、美學、倫理等の補足であり、完成であるから、斯かるものを對象とし、斯かる對象に對する主觀的態度を主題として成立する宗教哲學は價值と存在との綜合の學としての廣義の哲學の頂點となるものである。而して宗教的價值に對する主觀的態度も、或は活動的となり、或は靜觀的となり、主觀的態度夫れ自體に於て二者を統一してゐる。斯くしてリッケルトの價值表は改造されて左の如き價值表を生ずることが出来る。

今吾人が以上に述べたところの全體を總括して哲學の體系を表示せば左の如くなる



以上に依つて宗教哲學及び論理學の二重の資格を知るに足るであらう。

附記

(筆者は本章が頁數の關係上重要なるものさへも述べることの出来なかつたのを遺憾とする。併し筆者は本講義に於て哲學の概念と分類の原理につきて述べることを主とした。)

第六章 生の哲學の批評

近代人は、おしなべて、生に對して異常な興味を抱き、生の價值を無條件的に肯定しようとする。この點が現代を中世紀より區別させて却つて希臘時代の縁類たらしめる。現代がルネッサンスの繼續であるといひ得らるるのは、正しくこの人間性の恢復の過程に着眼してのことである。

現代人の興味と要求とは現代の哲學にも反映してゐる。シラーは何故に人本主義の立場をあれ程までに擁護したか。ブラッドレイ等のヘーゲル主義と、スペンサーの自然主義とは、一は個性を絶對に他は人間を自然に還元させて、人間の獨自性を滅却するからである。英國の人格的唯心論者の一團は、何故にグリーンを背き去つたか。彼の宇宙的自意識すらも、個人的人格の存立を危殆ならしむべき權威を有す

べきでなかつたからである。所謂「生の哲學者」の群れに包括されるには餘りに古典的なオイケンすらも『生の意義及び價值』に於て、現代を支配する人生觀が人本主義的であると淡泊に承認せざるを得なかつた程までに、現代は生の價值の肯定時代である。

生に對する興味、生の價值の肯定は、現代に於ては生の條件の好都合な場合にも、又その反對の對合にも、一般的な現象である。前の場合には、文化は生の内容として、又甚だしきは生の從屬として考へられ、「文化生活」の提唱となり、後の場合に於ては、文化は生の上部構造として、一の奢侈品として、生に對立されて「生存權」の主張が生ずる。何れにしても生の價值の肯定には變りはない。問題は、何故に、現今に於て、生の價值が力説され、哲學が生の價值を中心とする觀があるかの解釋に就いて生ずる。

第一に、近代人が生に甚大な興味を持ち、生に就いて肯定的に論證するのは、生の與ふる或る内容に依るのである。人間は、恐らく何等の規定なき生一般に對して

は興味は持てまい。併し生の與ふる刺戟、興奮、享樂は人間の興味を惹かねば止まぬ。近代の都市生活が此等に多大の否過大の機會を與へるが爲めに、如何に多くの魅力を有することであらう。婦人が都市生活に誘惑を感ずることは此の事實を裏書してゐる。不可見的世界の爲めに現實の生活を拘束した宗教は、近代の都市に於ては、憐むべきほどに無力となつた。雑音と班色とを環境とする都會人の生活は、刺戟の斷續、興奮の去來に外ならぬ。觀劇、社交、集會、飲酒、喫烟、舞踏、殺傷、賣笑買淫——人々は放心的に、喪心的に刺戟より刺戟へと漁り行く。殊に刺戟と興奮との生活の中心興味は階級戰と性慾生活である。斯くてマルクスとニイチエとは現代の豫言者となつてゐる。

ランプレヒトは現代をば「興奮性」の哲學時代であるといひ、ハーマンは「印象主義」の哲學時代であると稱した。實際興奮と刺戟とに權利を與へなければ近代人の資格を要求することが出來ぬ。生活の刹那と斷片とに權利を與へない一切の學説は反動的とされ、時代錯誤的とされる。

勿論、現代に於ても、生に對して比較的無關焉の態度を取るもの更に生の價值を否定せんとするものもないではない。併し生に對して無關焉の態度を取るものは、機關の障害と機能の衰退の爲めに、生を享樂するに餘りに薄弱な生の所有者となつたものか、さなくば求めて得ざる悲哀を豫想して、最大の幸福は最少の要求を條件とすると思惟することを餘儀なくされる、享樂の機會から除外された者に外ならぬ。又厭世家の多くは、要求と充實との矛盾を痛感するものであつて彼等は刺戟と興奮との價值の否定者ではない。この矛盾さへなかつたならば、彼等は慥かに生を讚美したであらう。識者はショペンハウアーの厭世觀が快樂説に出立してゐることを看破するであらう。

第二に、近代人が生に甚大な興味を持ち、生の價值を力強く肯定するのは、自然科學的方法の過信と輕信との反動に助けられてゐる。十九世紀の或る時期には自然科學が科學其物と同一視されてゐた。斯くて凡ての對象は、自然科學的に取り扱はれ得るものと思惟されてゐた。知識は、或る境域に於て奏功すれば、その限界を踰

を出でんとする傾向を有する。物質現象のみならず、生命現象も、更に精神現象も、唯物論的に取り扱はれ得るとの僭越なる要求は斯くして生じた。併しながらこの要求は反動なしでは済まされない。ベルグソンは實にこの反動運動の先鋒に立つた。彼は生命現象の物質現象へ還元すべからざる所以を力説した。彼は知力は物質現象を理解し支配するに足るも、生命現象に對しては無力なることを指摘した。彼に従へば生命現象と精神現象の特色は、知的同感に依つてのみ捕捉され得るものであつた。

伊太利の哲學者アリオツタが「科學に對する唯心論反動」と呼んだ以上の自然科学の萬能に對する反抗には、ベルグソンとは異なつた傾向の哲學者までが参加した。リツケルトは歴史と文化の現象に就いて、ベルグソンの如く一切の概念的思索を容れずとは認めなかつたが、少くとも自然科学的概念を以て取り扱ひ得ざるものと思惟した。彼に従へば、個性と價值とは歴史と文化との理解に缺くべからざる概念であつた。自然科学の一般化的傾向は、この世界に於ては拒否すべきものであつた。

現代の青年はリツケルトよりも寧ろベルグソンと共に、生命の真相を捕捉せんが爲めに直覺と體驗との重要なを認めた。單に自然科学的概念構成のみならず、一切の概念構成が生命と相容れざるものとされた。斯くて生の意義は概念的思索の否定を條件としてのみ捕捉されることとなつた。一切の體系は輕蔑され、體驗と直觀とが生爲めに主張せられた。一切の學説は灰色であると觀ずる生の哲學のみが、生の綠色を維持する資格を有する。「生きよ而して生きしめよ」といふ獨逸の俗言を哲學的命題に高めて、生の哲學は完成するに至つた。

第三に、生の價值の肯定は生物學に依つて助勢せられた。生物學の重要は輓近益々注目せられて來た。生物學の中心概念たる「進化」の概念は種々の方面に適用せられた。それは單に生物學的概念なるに留まらずして、倫理的概念にまでも高められた。「生きよ」の勸告は「強く生きよ」「より善く生きよ」の勸告にまで變形された。倫理的概念としての「進化」が、目的又は價值を豫想することは閑却されて、人々は「進化」に依つて目的又は價值を説明せんとした。境遇に適應して生存の機會を

得ること以外の何物をも意味せざる優勝劣敗の生物學的原理は、倫理的原理に轉ぜられて、本質的價値の評價に適用された。カ^の福音、生の教義は斯くして生れた。生命の促進助長、劣種の淘汰、カ^の之れ權利の思想は、何れも生物學的思想である。ニイチエの生の永久回歸の所説すらも生物學的の生の肯定の教義に外ならぬ。或る意味に於て、現代は生物學的の人生觀の時代ともいへよう。

世には競争を重視するものもあり、又協働を力説するものもある。併しこの反對の主張は、何れも生の原的肯定の現象を倫理的原則たらしめようとする點に於て、生物學的の人生觀である。個體及び種の維持の必要は、二者をして或は競争せしめ、或は協働せしめてゐる。競争の事實が或る人々に於て競争の倫理的勸告を生ずるが如く、協働の事實が他の人々に於て協働の倫理的勸告を生じてゐる。ハツクスレイとクロボトキンとは、正反對の主張をなしながら、共に同一の生物學的の人生觀の代表者となつてゐる。一がザインとしての競争から規範としての競争論に走る如く、他はザインとしての協働から規範としての相互扶助論に走つてゐる。佛蘭西の社會

連帶の所説もこの點に於て變りはない。何れも生物學的事實に立つて生の價値を肯定し、生への勸告を與へてゐる。

要するに刺戟と興奮とに對する興味、自然科學に對する反動、生物學的原理の重視は、互ひに呼應して生の哲學を優勢ならしめてゐる。我々は先づこの事實を承認しつつ進んで生の哲學が生以外の或物を假定することなくして成立し得るかどうか又所謂生の哲學は人生觀として如何なる價値を有するかを吟味しようと思ふ。

我々は所謂生の哲學を検討するに當つて、之を生物學主義的のものと體驗主義的のものに分つて、此等の二者を別々に考察する必要がある。

生物學的傾向の生の哲學は生の原現象から出立してゐる。然らば生の原現象は何であるか。世には、既に述べた如く、競争を以て生の原現象と認めるものもあるし、又協働を以て生の原現象と認めるものもある。併し我々は此の二者は何れも生の原現象といふよりも、寧ろその特種の表現であると思惟せざるを得ない。眞に生の原現象と稱すべきものは個體及び種の保存の本能作用に外ならぬ。この本能作用は、

或る發問に對する解答ではなく、發問に先だつ、二者擇一を許さぬ生の原的肯定である。別言すれば生の價値と反價値との對立以前に於ける生の未價値的又は價値盲的肯定である。之が生物界の原現象である。競争も協働も之に比すれば第二次的である。

先づ競争に就いて考へて見る。競争が生物界の顯著なる事實たることは疑ふことは出來ぬ。併し之に就いて正當なる解釋を持つことは困難である。世に弱肉強食といふ語がある。又優勝劣敗といふ語がある。此等の語は如何に多く誤解されたことであらう。弱の肉が強肉食となることは事實であるが、強の食となる弱の肉は多くの場合他の異なつた種に屬する。鷲の爪、虎の牙は同類の鷲や虎を對敵として磨かれたものではない。肉食鳥肉食獸の常として、生食する鷲と虎とは他の生類を犠牲として生存してゐる。唯食物が稀少なる場合には、同類を食物獲得の機會から排除せんが爲めに對敵を同類に求め、又甚だしきは同類相食ひこともある。人類に於ても環境に恵まれたる場合には、平和の生活をなし、環境の不利な場合には、同類相

不和なる環境に於ける同類相食は、
弱者の差に於ける

食むに至る。正態に於ては猛獸すら、強の食たる弱の肉を同類に求めはしない。同類間の弱肉強食は猛獸に於てすら生物的原則ではない。同類相食ひことが優勝劣敗の意味ならば、猛獸すらもこの意味の獸類教の信者ではない。弱肉強食の意味の競争は要するに異種屬間の現象である。従つて、事實から直ちに規範が生ずると假定しても、同類間の弱肉強食を肯定する倫理原理が生れ出る生物學的事實はない。競争は異種屬間に行はれると共に、協働は同種間の各成員間に作用してゐる。種對種の競争が激烈な場合には、同種間の協働は一層顯著である。敵國外患を有する國家の舉國一致的美風は生物學的事實に外ならぬ。同種間の協働は異種間の競争と共に生物學的現象である。生物は、個體又は種を保存せんが爲めに、競争もすれば協働もする。競争も協働も、共に生の本能的肯定の顯現に外ならぬ。
ハックスレイは食物を獲んが爲めの個體と個體との競争をば、夫れが同類間に於て行はるるとも、また異種間に於て行はるるとも、生物界の原現象と考へて、優勝劣敗適者生存の爲めに、倫理的原理にまで高めんとした。之に反しクロボトキンは

現実の
生活は決
してこの
競争に
協働に
依るもの
である
223

種對種の競争には必ず同一種属の成員間の協働が伴ふことを看取した。素より彼も個體對個體の競争を事實として承認したが、而も進化の動因となるものは一に協働であると考へ、之より相互扶助の倫理的原理を捕へんとした。「汝の獲るより多くを與へよ」は彼の黄金律となつた。

先づハックスレイの生物學的人生觀を批評する。異種間の種的競争と同種間の個體單位の競争は果して人生觀の基礎となることが出来るか。生物學上の適者生存又は優勝劣敗は何を意味するのか。生物學的には適者は境遇の適者であり、優者は境遇上の優者である。海中の王たる鯨も小猫にも劣り、土中をもぐることにかけては、鼯鼠は駿馬よりも遙かに優つてゐる。突撃して戦歿する勇敢なる武士は、木蔭に隠れて生き残る臆病武者よりも境遇の不適當物である。去る地震には衝動的に逃げ出したが爲めに命を拾ひ得、泰然自若たりしが爲めに壓死したものもある。此の場合には周章狼狽が優者たる美德で、泰然自若が劣者たる惡徳といへる。斯く考へて見れば、生物學上の適者生存優勝劣敗の原理は倫理の法則たることは出来ないことは明

かである。生物學的の優者劣者は單に生存の機會を中心として得られた概念であつて、倫理的價値の概念とは没交渉である。倫理的には生物學上生存は離價値的であるのみならず、時に反價値的たることもある。若し死すべきに死せず、いつまでも生き永へることが優者ならば、倫理の教へは成立しない。我々は生の概念を中心として考へられた優者劣者の概念と價値概念を中心として考へられた優者劣者の概念とを區別しなければならぬ。前者より後者への飛躍は斷じて許されない。例へば今日の社會に於て金を持ち健康であり、生物學的に見て優者でありながら、文化的に何等の意義なく、次の時代に於て全然忘却されるやうな人々も多い。若し境遇の優者が本質的價値の主體であるならば、境遇は其儘有價値であり、社會の評価は價値の標準でなければならぬ。併しありの儘の社會は直ちに價値ではない。さなくば「國道なきに富み且つ貴きは君子の耻づる所」と孔子のいつたのは無意義となる。今日の成功宗は生物學的優者と本質的優者の主體との混同に於てのみ成立してゐる。實際生物學的原理が直ちに倫理的勸告たり得るならば倫理學は處世術となり實に遊泳

（イキエ）といふ。
術となるの外ない。

然らばクロボトキンの生物學的的人生觀は如何。協働は果して夫れ自體の價值であるか。競争は生物界の事實なるも進化の動因ならずとの彼の主張は是認すべきものか。先づ後の疑問に就いて考へるに、我々は競争も或る種のもは進化の動因となると認めざるを得ぬ。同種屬間の強者が弱者を食物獲得の機會から排除して生存するは、生物學的の意味にての適者生存であり、従つてまた進化を可能ならしめる。殊に種對種の競争は、種の保存と進化には必須の條件である。個體單位の競争に於ても、雄が雌を獲得せんが爲めに他の雄を排斥することは、雄の美の進化を助けてゐる。鳴禽も走獸も實にこの個體單位の雌雄競争に依つて現在の美を保つてゐる。雌雄競争なくば蟲媒花の花弁の美もなく、芳香もなく、杜鵑の聲も聞かれず、鈴蟲、松蟲もなき止むであらう。進化は單に倫理的に散文的のみに考へてはならぬ。我々は美の進化についても語らなければならぬ。併し自然美は眞の美的價值と稱し得るやは勿論一個の重大な疑問であるから、我々は美の進化を眞に哲學的に價值論的に

論究することを止める。併しクロボトキンの如く進化を生物學的に考へ、之を文化的概念にまで高めようとするものは、美の進化に就いての競争の意義を閑却してはならぬ。

我々は反省を彼の中心概念に就いて進め行く。協働は果して夫れ自體の價值であるか。協働は個體及び種の生命の價值が豫定せられずして有價值ではあるまい。彼が協働を以て進化の要因なりとして相互扶助の倫理的勸告をなすのは、生命の進化其物に價值があるからであらう。斯くて協働の原理は、規範としてはスペンサーの厚生主義を豫想しなければならぬ。生其物に價值あり、更に生の促進助長に價值があるが爲めに、之を可能ならしめる協働に、また、相互扶助に價值があるのであらう。若し生が價值盲的であり離價值的であつたならば、協働は如何にして有價值たり得るであらう。更に若し生が反價值であつたならば、協働も亦反價值たらざるを得まい。具體的に云へば、ここに一個の犯罪團體があるとし、而してこの團體内に於て完全な協働が成立してゐると假定する場合に、協働は犯罪團體に一層多くの機

會を興へるから、それは明かに反價值的であらねばならぬ。果して然らば、協働や社會連帶が社會生活を可能ならしめたとして、直ちに之を以て有價值と稱することは出来ぬ。これは社會生活其物を無條件に善と見做す場合に於てのみ可能である。併しあるがままの社會が直ちに有價值であるとの主張は、ある社會とあるべき社會との對立を不可能ならしめ、現實を直ちに理想と化することになる。

世人は動もすれば社會的なるものは價値であり、個人的のものは反價値であると患惟する傾向があるが、これは重大なる誤解である。個人の創意なくして、更に個人の既成社會に對する何等かの反逆なくして、如何にして社會の改造が可能であらう。而して社會の改造の承認は、既成社會が目的自體たらざる證據でなければならぬ。

競争も協働も生の促進であり助長である限りに於て、二者の價値は生の價値に依屬してゐるといへる。然らば生は夫れ自體に於て價値あるが。また生が夫れ自體に於て價値あるならば「生きよ」「活き々々とせよ」「生きよ、而して生きしめよ」の勸告は何の意義を持つか。「生きよ」の勸告は素より死者に對しては無意義である。

併しこの勸告はまた既に生きてゐる者に對しても無意義である。恰かも、人間が先天的に苦を避け快を求める傾向のものであるとの心理的快樂説から出發して快樂を求めよとの倫理的勸告が成立しないと同様である。人間は誰しも快樂を求めつゝあるが、之を求めるに巧拙がある場合に於てのみ、大なる快樂を小なる快樂よりも、善き快樂を惡しき快樂よりも追求せよとの勸告は意義を得てくる。ペンサムは快樂に大小あることを認め、長く、強く、純粹なる、反動として苦痛を來さざる種類のものを選ぶべきことを勸告した。併し快樂の價値の差別を分量的にのみ決定することは困難である。

我々が強くして短き快樂と弱くして長き快樂との何れかを選択すべき場合に、長短と強弱の二標準は果して何の用をなすであらう。同様に「生きよ」との勸告も、現に生きてゐる人々に對しては、生き方の差別を認め、價値なき方より選べよといふこと以外に意義をなさぬ。斯くて生一般が直ちに價値ではなくて或る生のみが價値あることとなる。別言すれば生の或る種の内容のみが價値あることとなり、生一

般は離價值か未價值とされなければならぬ。スペンサーの厚生主義は生を廣さに於てまた深さに於て促進することを勸告するが、廣狹深淺等の分量概念は夫れ自體離價值であつて、離價值的なる生一般の或る内容を有價值ならしめ、他の内容を反價值ならしめることは出来ぬ。

カントは既にその倫理學の著作に於て生物學的の生の概念が離價值であることを認めてゐた。彼に従へば、健康や活力や又は生命すらも善の機會たると共に惡の機會たるものであつて、夫れ自體の價值ではない。惡人がもう少し活力弱く、壽短かつたならば、彼は如何に少く惡の機會を得たであらう。この見地からすれば、ニイチエの生活意志の福音、力の教義は、現實生活を惡と見做す基督教の反抗としてのみ意義はあるが、現實生活を直ちに有價值とする點に於て誤つてゐる。生は生物學的概念であり、又力は力學的概念であつて、此等を以てしては新價値の創造も舊價値の轉換も不可能である。基督教の個人的精神の永存の教義に心理主義の迷妄があるならば、ニイチエの生の永久廻歸の説に生物學主義の錯誤がある。精力主義、活

動主義の近代的標語が、如何に無内容であるかは、一考すれば明かになる。

斯くて生物學的傾向の生の哲學は「進化」の概念を利用しようとする。併し生物學的の意味の進化は境遇の適者たること以外の何等をも意味せぬ。機關の分化、機能の複雑化は未價值を有價值に轉じない。然らば文化學的概念としての進化はどうであらう。この概念は價值概念を豫想して始めて可能なるものであつて、價值概念を可能ならしめる先要概念ではない。文化學的には價值自體への接近目的實現の過程が進化であつて、價值と目的とを離れた進化は内容空である。

要するに生一般が離價值であるならば、それは價値の標準とならぬ。生の或る内容のみが價值あるならば、生の内容に價值と反價值とを與へる何物か、生一般以外になければならぬ。斯くて生物主義の生の哲學は一轉化しなければならぬ。

生の哲學の第二の型は體驗の哲學であり直覺主義の哲學である、生物學上の生の概念は生の内容上の價値的差別を立てることが出来ぬ。従つて生への勸告が生じない。生の内容上の價値別は獨り體驗のみが教へ得る。又生物學は生命の個別化を教

へることが出来る、即ち種の類型を離れた個體の成立を説明することが出来る。一言に云へば生命の個性は教へる。併し個性の生命其物は獨り體驗にのみ曝露される。而して近代人の興味の對象はいふまでもなく個性の生である。近代的な、否餘りに近代的なスペンダラーは「余に取つては純粹論理學、科學的心理的、一般的倫理學及び美學より退屈なものはない。生は一般的のまた科學的の、何物をも有しない」といひ、更に「單なる觀察者に取つては眞理が存するかも知れぬ、生に取つては眞理はなく、唯事實あるのみである」といつた。ジンメルもまた「戀愛に就いての斷想」中に於て、プラトーンのエロスの論と近代の戀愛觀とを比較して、前者には愛の對象が結局美のイデーであるに反して、後者にはそれは個性であると斷定した。實際プラトーンのエロスの論は美なる現象よりなる行爲に進み、遂に美の一般的海洋を眺むる片愛であるに反して、近代人の戀愛は個性愛であるが爲めに、愛の主體は客體なる個體の對愛を要求しなければ止まぬ。人間は人間のみに興味を有すといつたカーライルも舊時代の人である。個性は個性のみに興味を有すといはなければな

らぬ。さればベルグソンは生物的研究に依つて生命の真相を捕へ、宇宙を一の有機體の如く説明しようとしたが彼は單なる生物學主義を以て満足しなかつた。彼は生の真相は直觀的同感に依つて捕へなければならぬと思惟した。生に關する限り理解は體驗であり、一體化である時まで主張した。生は分析を嫌ひ概念を拒否する。理解は生を殺し、言語は魂に反逆す時まで極論した獨逸哲學の概念的思想系の典型たるリッケルトすらも、歴史に於ける個性的價値の力説に依つて、自然科学的概念の侵入を拒否した。實際生が綠色なるのではない、個性の生のみが永久に綠色である。

(故に個性の完成にありあり)

生一般に代つて個性が重視されると共に、生物學主義の生の哲學は體驗主義の哲學に其の地位を譲らなければならぬ。體驗の哲學又は直覺の哲學のみが生に意義と價値とを與へ得るとの主張は何處にも聞かれる。フッサールより出發して今は一家をなすマックスシェラーは世界の本質内容の體驗から出發する哲學を要求した。而してこの傾向の最良の代表者ベルグソンは、生物學主義の生の哲學が「生きよ」「活

「き々々せよ」と勸告する如く、純粹持續の生活、生の衝動緊張の強さ、體驗の深さ、創造的進化等を力説する。

併し我々はこゝに體驗の哲學に對して幾多の重大な疑問を抱く。而して此等の疑問は體驗の哲學に對しては致命的なものではないと思惟する。我々は問はねばならぬ。體驗の哲學者は何を體驗せんとするのか。單なるザインへの沈潜が生の意義であるか。體驗の哲學から廣義の倫理的勸告が可能であるか。體驗の哲學が一の勸告たらんとする時は既に他の立場に立つてはゐないか。

體驗の哲學者は生一般を直ちに有價值とは認めない。生の或る内容にのみ價值を置く。彼等は能く外的生活に對して内的生活を高唱する。併し外的生活とは何か。又内的生活とは何か。體驗上の生には空間概念の適用の餘地はない。従つて生に内と外とがあるべき筈はない。果して然らば内的生活とは本質價值の體驗の生活であつて、外的生活とは離價值的生活か反價值的生活であらねばならぬ。内と外とは價値的區別であつてはならぬ。従つて體驗はこの場合價值體驗であつて、體驗の哲學

は一步足を價值哲學の領域に踏み入れてゐるのである。

ベルグソンは純粹持續と創造的進化と緊張とを力説する。併し單なる存在としての生には純粹な持續もあれば不純粹な持續もある。また創造的進化にも種々の種類があり程度がある。而して緊張は弛緩と相對してゐる。存在を存在として眺める限り、我々は此等に對して一視同仁たらざるを得ない。併しベルグソンは純粹持續の流れをば「往くものはかくの如きか、晝夜を分たず」と單に眺め暮さうとするのか。恐らくはそうではあるまい。彼は純粹持續を不純粹持續に、進化を退化に、緊張を弛緩に對立させて、前者を重要視してゐる。従つて彼の哲學も單なる體驗の哲學、生の哲學、存在の哲學ではなくして、本質上、價值の哲學であり價值體驗の哲學である。生の内より體驗の内より、或る内容を取り出して一の勸告を試みようとする時には、何人も先づ内容の價値的區別をなさなければならぬ。さなくば勸告は一般に不可能である。實際内的生活と外的生活とが價値的區別である如く、純粹と不純粹、緊張と弛緩、體驗の深と淺とは、例外なく價値的區別である。さなくば純粹持

續への沈潜、深刻なる體驗とを要求する哲學は成立の根據を喪つて了ふ。

更に徹底して考へれば、形而上學的要求も悉く價値に對する要求である。何故に我々は現象の世界より本質の世界へと、心理的物理的存在より形而上學的存在へと踏み入らうとするのか。之れ完全なる世界への途を求むるが爲めに外ならぬ。併しながら、完全と不完全とは決して存在の屬性でなくて價値概念である。單にザインとして觀察すれば、存在に完全と不完全との差別があり得る筈はない。プラトーンの世界が美であり善であり眞であり、而して最高善のイデアが此の世界の最高に立つてゐたのは毫も異とするに足らぬ。

體驗の原語たる *Erleben* は單なる生活 *Leben* ではなく、生活して何物かを獲得することを意味する。而して獲得するには獲得される或物が豫想されなければならぬ。體驗は體驗の内容に依つて換言すれば獲得される或物に依つて價値を得て來る斯くて體驗の哲學は價値哲學の豫想の下にのみ成立することが明かになる。價値體驗が存在と價値とより區別されて第三帝國又は中間帝國を形成する所以にもまた自

がら明かである。

「生きよ」が勸告とならず、「斯く生きよ」が勸告となり得る如く、「體驗せよ」が勸告とならず、「之を體驗せよ」が勸告となり得る。人々は生きてゐる如く、また體驗しつつある。問題は生の様式如何と體驗の内容如何にある。生物が直ちに哲學物でない如く、生きることが直ちに哲學とはならぬ。デオソンス的精神の解放は哲學の素材の供給として歓迎すべきであるが、而も我々は混沌を宇宙と誤解することがあつてはならぬ。

我々は生の意義を捕へんが爲めに、單なる生の概念と體驗の概念とを超越しなければならぬ。而して我々は生に意義を與へる或物を發見しなければならぬ。生はこの或物に與かることに於て有價値たり得るもので、この或物を離れては、生は離價値的又未價値的な單なる存在である。如何に生の機會が不十分であつても、生物學的の生を最高價値として、之を文化價値に對立させて主張することは、聰明の缺乏である。生存權は人權の最小限度であつて、決して最大限度ではない。我々は生一

般に満足することが出来ず、生の或る内容を求めなければ止まぬ。我々は眞に生存する爲めには先づ假りに生存しなければならぬ意味に於て生存権を主張する。併し我々は眞に生存せんが爲めに結局は生一般を超越しなければならぬ。ジッメルが生は生以上の或物を求めるといつたのはこの點に開眼せるが爲めである。

生と生の反省とは別事である。生の本能的肯定と生の價値の承認との間には一の距離があるに相違ない。生は生ならぬ或物に依つて價値を與へられねば、生は永久に價値盲的であらう。然らばその或物とは何であるか。そは價値自體に外ならぬ。而して哲學は價値自體を内容とすることに依つて、夫れ自身の生命を有するものなる以上、我々は生に價値を與ふるものとして、先づ哲學の生に就いて語らなければならぬ。

哲學はその内容上生物學的の生以上の、また以外の固有の生を有してゐる。然るに世人は哲學に對してすら、生物學的の生を適用しようとの轉倒事を企てゐる。世人は動もすれば考へる。今日の哲學は希臘時代に芽ばへ、花咲き、實結べるもの

であるから、今日に於ては枯死してゐるといはねばならぬと。この生物學的見地からすれば若くして強きものゝみ有價値であり、老いて弱きものは反價値である。年處は神聖化する力ではなく、寧ろ頽廢を結果する丈けのものである。併しこの俗見に對しては我々は反抗しなければならぬ。若し老若が價値の標準であるならば歴史は無意義となり古典の價値は否定されねばならぬこととなる。之れ承認し難き結論である。ベーコン卿はいつた。新しき人とは古き歴史を利用する人の謂ひである。實際、古き歴史を有するものゝみが、眞の新人である。我々が過去に何等の歴史を有しなかつたならば、我々は歴史の起點に立つ文字通りの古人ならざるを得ない。我々が新人たるのは歴史の流れに於て歴史を否定する超歴史的價値に與り得るが爲めである。我々が歴史の後期に生れ出でたことに依つて、我々が完成の域に近づきつゝあるとのヘーゲルの卓見は、超歴史的價値に開眼するが爲めに生じたものである。歴史は實に超歴史的價値に充ちてゐる。古典はその成立の古きが爲めに斯く稱せられるのではなく、その内容的價値の超時間的妥當の爲めに斯く稱せられるので

ある。今日の作成にかゝるものであつても斯かる價値を要求し得る文化財は凡て古典たり得るものである。我々が眞に新人たり得るのは、嚴密には古き歴史を有するが爲めではなく、超時間的價値を含む古典を所有するからである。單に生物學的に見たる若さ新らしさには何の價値もない。若きものは遂に老ひ、新らしきものは結局は古びて了ふ。この意味の新人たることは我々の野心ではない。

世人は更に考へる。學理は凡て生の衰へである。希臘の哲學は希臘の國民的生活の衰頹し始める頃は完成したではないかと。實際希臘に就いていへば、反省は餘りに遅く來つた。「ミネルバの梟は、迫り來る黄昏と共に飛翔し始めた。理論は生命の衰頹の兆である。生と力と永久の縁たらしめるには、灰色の學説は咀ふべきものである」。併しながら、國民的生命の衰頹と文化の發達とが決して兩立すべからざること希臘に於けるが如きは、普遍的現象ではない。支那に於ては周末戰國の世、諸子百家の異說競ひ行つて、國民的生活の混亂と學理の發達とが並行しつゝあつた。また獨逸に於ては、カントの哲學もゲーテの文學も國民的生活の充實に先つて現はれ

た。更に英國に於ては、十九世紀の國民的生活の充實と文化の發達とは完全に兩立してゐた。従つて希臘の例を以て一般に生と文化との關係を斷定することは早計である。

假りに希臘の例が普遍的の現象であるとしても、我々は何故に學理に對して單なる生の力を高調しなければならぬか。ゼーグマチストは生活の機關としてのみ學理の意義を承認する。「生活の爲めの哲學」はそのモットーである。併し生活の意義は何等の理論的攻究を経ずして自明であるか。始めより生其物の價値を豫定するは大なる獨斷ではないか。生の如何なる内容が有價値なるか、嚴然たる哲學の課題である。生一般を始めより有價値と豫定すれば、哲學の問題は既に解決されたも同様である。ニイチエはアポロ的精神に對立せしめてデオニソス的精神の價値を鼓吹するが、二者の差別と價値の優劣の認識は、生や力やの能くする所ではなく、理論の人ニイチエのみが能くする所である、果して然らば理論を攻撃するに理論を利用するは正に自殺論法といはねばならぬ。人生は綠であらう、併し學説を灰色なりと主張す

る生の哲學もまた一の學說として當然灰色たらざるを得ぬ。生の哲學は如何にして一切の學說中にあつて特權を要求することが出來よう。

論者が學說を反生命的であると攻撃するのは、學說其者が生物學的の生以上の生を有することに盲目なる爲めではないか。或る文化を作り出した民族には若き時代もあり、老ゆる時代もあらう。今日の希臘民族は頽廢せりともいはれよう。併し民族の老若、盛衰とは没交渉に文化は悠久に生きて行く。文化を荷ふ民族に消長、興亡はあるも、文化の本質はその本來の生を維持し行く。之れ蓋し超時間的價値の妥當性の然らしむるところである。獨逸文化は最も新らしき文化として綜合的なりといはれる。猶太人の宗教的要素も、希臘人の哲學的要素も、羅馬人の法律政治的要素も、共に有機的に綜合されてゐる。何れの要素も死滅しはしない。現に日本に於ても印度の文化支那の文化は生きて榮えつゝある。文化の所産はその主體よりも長命である。之れ民族の生が生物學的の生であるに反して、文化の生が超時間的價値なるからである。文化に就いていへば、過去は常に現在に生きつゝある。否、永久の

現在あるのみである。生物學的の生は、斯かる永久の現在に與ることに依つてのみ、自らを超越し有價値たることが出来る。

凡て特殊のものは一般的のものゝ發展である。生一般は、文化の生に與かつて始めて自己を否定して眞の生となることが出来る。文化の一顯現たる哲學に就いて考へれば、單なる生は哲學の生に與ることに依つて價値を有することになる。「生の爲めの哲學」なる標語は錯倒されて、「哲學の爲めの生」なる標語が提唱されなければならぬ。學究者に取つては、生は眞理の追求の生活に依つてのみ價値ありとせらるるのである。之れ恰も藝術家に取つて藝術的生活の爲めに生一般が有價値なると同様である。而して學理的な生活も、藝術的生活も價値自體を豫定してのみ成立することが出来ることはいふを待たぬ。

大正十五年五月廿五日印刷
大正十五年五月廿七日發行

(哲學概論與付)
定價壹圓七拾錢

著者 北 吟 吉

東京市芝區白金三光町二五七番地

發行者 小 西 榮 三 郎

東京市牛込柳町二十一番地

印刷者 田 中 末 吉



東京市芝區白金三光町二五七番地

發行所

聖 山 閣

振替東京四四三六五番
電話高輪七〇五八番

理 想 社 印 刷

525
293

終