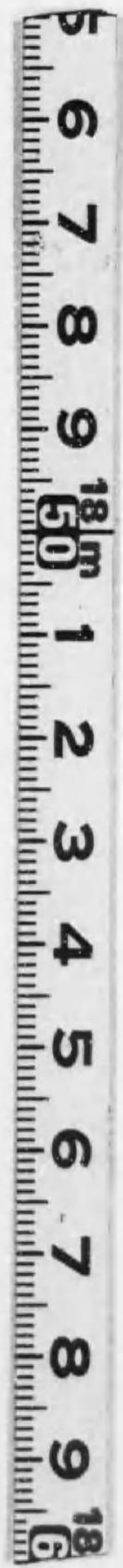


510

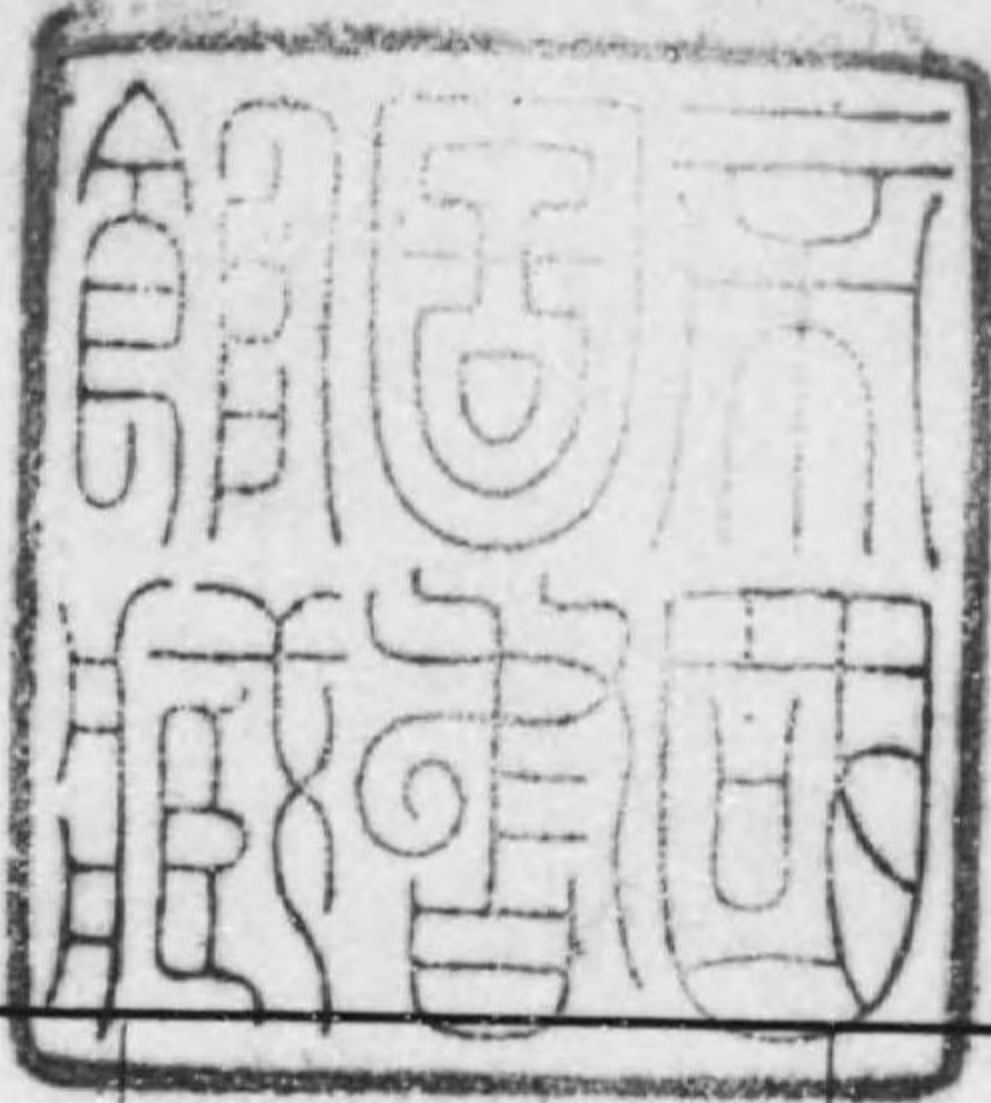
95



始



1965



小笠原秀實著

純粹美學原論

東京 創生閣發行

大正
13. 11. 5
内交

570-95



序

何う云ふ假定もなしに、精神が精神としての自全な活動を創造するならば、それは何う云ふものであらうか。そしてこの自全なものが、何うして他のものを産み出すであらうか。この問題に答へようとするものがこの一篇である。

これらの問題は全形而上學の根本問題である。従つてこの一篇は全形而上學の根本を取り扱ふことになつたのである。これが何うして美學の形に於いて、考察されなければならぬのであらうか。それは自全な活動として、又實にそれ自身に於ける無限の満足として美が考へられるからである。美が眞善と共に對立的な精神の一領域であることより進んで、眞と善との活動が、美に於いて存在の根據を見出すことが幾分でも證明されるな

らば、この一篇の任務は終るべきである。

美は真と善との活動の餘剰として考へられるかも知れない。然しそれは假定を含んだ美である。純粹の美は何う云ふ假定もなく、それ自身に於いて精神そのもの、實質を實現するからである。美は又感覺と物質とを豫想すると考へられるかも知れない。然しそれは限られたもの、美であり、派生された二次的な美である。純粹の美はそれ自身に於いて満足される精神の根元的活動だからである。日の暖かさが樂しまれ、水の涼しさが歡ばれ得るのは、最も自由な精神の造營に依るからである。

あらゆる物質的な條件は、精神そのものに取つては外のものである。精神の創造はあらゆる物質的條件から自由でなければならぬ。この自由に於いて感じ、この自由に於いて思ひ、この自由に於いて創造することがやがて美そのものである。こゝにあらゆる思惟と生存とに向つて普遍的な基礎が築かれる。かくして美は如何なるもの、餘剰でもなく、又如何なる素

材をも要求しない。たゞ精神が精神そのものであること、そのこと丈けに於いて盡きるのである。

あらゆる羈絆と拘束とを離れて、たゞ思ひ得らるゝ一つの存在として思ふことそのもの、必然をたより、靜かにこの一篇を綴る。

千九百二十四年九月

小笠原秀實

一、 價値の系統……………五〇

二、 具象的活動の原理……………五五

第二編 純粹具象活動の系統……………六三

第一章 系統の根據としての先天原理……………六三

一、 先天原理の優位……………六三

二、 先天原理と應用の世界……………六八

第二章 實踐理性の要請……………七五

一、 不死と神の存在……………七五

二、 神の要請の根據……………八三

三、 幸福に値するものと美……………九三

第三章 先天原理の系統に對する考察……………一〇二

一、 先天原理の關係……………一〇二

二、 規定原理……………一〇八

三、 合目的性の任務……………一一六

四、 先天原理と具象的活動……………一二四

五、 合目的性の辯證的地位……………一三四

第四章 純粹具象活動の系統的根據……………一三九

一、 徳と幸福との分離……………一三九

二、 自律と幸福との一致……………一四四

三、 藝術的活動……………一五三

第三編 藝術的活動の分析……………一六四

第一章 心理學的美學の問題……………一六四

一、 初等美的感情の可能……………一六四

二、 形式美と生命感情……………一六九

三、感情移入 一七五

第二章 純粹感情の根據 一七九

一、純粹感情 一七九

二、時間空間及び運動 一八三

三、純粹感情の可能 一八八

第三章 直觀の純粹性 一九三

一、直觀と個性 一九三

二、表現 二〇三

三、美の純粹性 二〇九

第四編 純粹藝術的活動 二一三

第一章 純粹藝術的融合 二一三

一、純粹藝術的遐想 二一三

二、創造的想像 二二一

第二章 純粹藝術的活動の内性 二二九

一、精神自體 二二九

二、歡喜 二三四

三、統一的自我としての純粹藝術的活動 二四二

第三章 形象としての藝術 二五〇

一、形象的なるもの 三五〇

二、象徴 二五四

三、自然と天才 二六四

純粹美學原論



純粹具象的經驗

第一章 具象的考察

一 統一的自我の問題

實際あり得べき經驗と云ふ意味に於いて、具象的經驗と云ふことを考へて見る。赤と云ふ感覺にしても、それから起る感情にしても、それは精神の抽象的要素である。單純感覺や單純感情は疑もなく抽象的のものであるが、これが複合されて構成される知覺情緒意志は、果して具象的經驗として許すことが出来るであらうか。例へば空間の知覺にしても、これを構成する各要素の結合は比較的密接であつて、單獨にそれだけを他より切り離して考へることが出来る。然し單獨に切り離され得るにしても、それは比較的のことである。空間の知覺が單獨に存在す

ると考へることは出来ない。それは他の要素の助けを受けたり又他の要素と聯合してのみ存在し得るのである。

然らばこれら精神活動の中、最も複雑であると考へられてゐる意志過程が眞の具象的なものとして許され得るであらうか。意志はあらゆる複雑な要素を含んでゐる。肉體の自發的運動すらも惹き起すことが出来る。云はゞ意志は精神のあらゆる要素を含み、且つこれら要素の役目がそれに依つて完全に果されると考へられるであらう。然しこれ丈の理由に依つて意志が單獨に存在し得ることは出来ぬのである。それはこの意志の行爲は少くとも他の意志行爲と結合してのみ存在するからである。従つてこの考よりするならば精神要素の最も綜合的である意志行爲と意志行爲との全體的結合が、初めて實際に存在し得る經驗即ち具象經驗と云ふものになる。そして全體的結合が、人格若しくは自我と呼ばれるであらう。この全體的結合は單純なる一つの連續と云ふことでもなく、又全經驗の總量と云ふことでもない。精神の單純な要素がより複雑なものを作る場

合には、要素已外の新しい性質が生み出されると考へられてゐる。創造的綜合の原理がこれであるが、これが承認される限り、行爲の全體的結合も、單に要素の總量ではなく、又それらの連續でもない。別に新しい綜合的な又統一的な性質が生み出さるべき筈だからである。この統一的な全體を通して考へなければ、如何に複合的な意志行爲も尙抽象的な存在に過ぎない。

然しこのことには尙假定が含まれてゐる。單純な要素はもとより、最も複合的な意志さへも、統一的な全體を通してとなければ、存在しないと云ふのはそれで正しい。然し單純なものから複雑なものへと進むに従つて、實際に存在する可能性を次第に多く認めて行かうとするのは一つの假定である。知覺は感覺に比して具象的存在の可能性を具へる。意志は情緒に比して具象的存在の可能性をより多く具へてゐる。かくして意志行爲の結合者は最後の複合者として最も具象的であると云ふ一つの假定である。統一的全體が眞の全體たる爲めには、度差の過程に於いて考へらるべき筈のものではない。抽象的存在と具象的存在とは質の

差であつて度差ではない限り、抽象的存在を如何に多く重ねるにしても、具象的なものには到着されないからである。

この矛盾は抽象的要素から具象的なものを構成しようとする度ごとに顯はれるのである。單純感覺や單純感情は事實單獨に存在するものではないとされてゐる。事實存在しないものを以つて、何うして存在するものを構成して行くことが出来るであらうか。この困難を救ふ爲めに創造的綜合の如き考が承認されなければならぬことになる。これは實際あり得べからざる要素が有り得べきものを構成する場合に要求される原理である。然しこれは逆に考へなければならぬ。創造的綜合と云ふことは要素が複合的なものを作る場合に初めて認めらるべきものではなく、事實あり得べき具象的な経験を分拆し抽象する場合に切つて捨てたものである。抽象の際に不用意に切り捨てたものを、綜合の際になければならぬ必要に應じて俄かに精神的奇蹟として綜合作用の中に導き入れたものにすぎない。精神がこゝで考へられるやうな創造的な奇蹟を行ふのではなくて、かう云ふ

奇蹟を考へなければ、再びあり得べきものを構成することが出来ぬやうに切りはなして了つたのである。主權の不可分を説明する條下で、ルソーが云つてゐる「日本の手品師は、觀客の前で子供の手足を切り離し、一つ一つ空中に投げるが、落ちて來る時には、もう立派な生きた子供になつてゐる。我々の政治學の手品も甚だこれによく似てゐる。幻影に依つて初め國家を分解し、次にこれを結び付けるが、何うしてそれが出来るのか少しも私には分らない」と。同じことを我々の問題に向つて云ふとが出来よう。一體何う云ふものを何んなに抽象したのか。又その抽象したものを何んなにして具象化するのか。それは甚だ明かでない。あり得べからざる要素に、創造的綜合の原理を與へて、具象的なものに綜合して行かうとするこの綜合は、不確實たらざるを得ないであらう。この確實ならざる綜合に依つて構成された、最も複雑な統一作用が意志である。従つてかやうな意志を、直ちに具象的な經驗とすることは出来ないのである。

單純感覺や單純感情は何を抽象して得られたものであらうか。それは知覺や

情緒や意志が絡み合つてゐる一つの経験を、統一的な全體なるものから切り離して一つの單獨な心的經驗とし、このもの、中に、少しも他を豫想しないで感じ得らるゝ要素を抽象して、はじめて、單純感覺と單純感情とに到着したのである。この抽象が嚴密である限り、單純感覺も單純感情も、知覺を豫想せず情緒を豫想せずして存在することが出来る。又知覺や情緒はそれらの綜合者なる意志を豫想せず、考へることが出来る。これが眞である限り、感覺の中に知覺を認めることは出来ぬ。又感情の中に情緒意志を認めることも出来ない。たとひそれらの中に知覺となり情緒意志となるべき潜在的なものがあるにしても、事實それが顯はれない限り、實在するとは出来ない。即ち抽象的過程に於ける情緒意志は、決して感覺感情中に存在するものではないのである。こゝに抽象的な見方の眞がある。然しこの抽象に依つて導き出された要素を綜合し、再びもとの経験を構成しようとする場合に、その綜合が完全に行はれたとしても、統一的全體から切り離された一つの抽象的全体に歸られるに過ぎない。かゝる分拆と綜合とに依つて

得られた意志はその過程に於いて最も複合體であるにしても、具象的な統一的全體に對して特にそれが優位であることは出來ぬのである。抽象的過程に於けるあらゆる能力は、質を別にする具象的活動に向つては悉く同じ關係であるべきである。抽象過程に於ける意志のみに、特に優位を與へるのは不合理である。従つてこの種の意志行爲と意志行爲とを統一した全體の自我が、眞の全體であるとするには出來ぬ。眞の自我、眞の全體は抽象されたものゝ綜合と云ふことに依つて考ふべきではなく、全く別な具象的考察に依らなければならぬ。行爲と行爲との統一として考へられたる自我は抽象的過程に於いて要求される一つの極限に過ぎないのである。

眞の全體としての自我は何であるか。これが我々の問題である。

二、純粹經驗と純粹持續

「徹底的である爲めに經驗論は直接に經驗されぬ要素を經驗の組織中に入れてもならず、又直接に經驗されてゐる要素を組織の中から排除してもならぬ。かゝる哲學に取つては、經驗を結合さす關係なるものは、經驗される關係でなければならぬ。そしてこの種の經驗される關係は、この系統に於ける他のものと同じやうに實在と考へられねばなぬ (James, *Essays in radical empiricism*, p. 42.)」と云ふジェームスの純粹經驗の如きものを眞の具象的經驗として許すことが出来るであらうか。即ち全體としての自我を通して考へられた經驗として許すことが出来るであらうか。

前に考へた抽象的な見方は、精神の連續性を切り捨て、個々の離れ離れの經驗の集りとし、これを結合さすものを他に求めるか、又は一つの奇蹟に依つてこれを

考へ出さうとするのである。これに反して純粹經驗は結合して行く性質そのものも經驗の内部に内在してゐると考へる。この點に於いて前に見たものよりもこの經驗が具象的なものにより近いと云ふことは云はれるであらう。哲學に面倒を與へて來た *the conjunctive relation* は云はゞ *the co-conscious transition* である。二つの經驗が一つの自我に屬してゐる場合には、一つの經驗は他の經驗へと移つて行くと云ふジェームスの考は、自我が切るに切られない一つの連續であることを説明するものである。尙又この連續はたゞ不斷に結び合ふと云ふ許りでなく、内面的に透入融合し合ふと考へられる。ジェームスは云うてゐる。「ヘーゲルの言葉が一度丈け正しいとして用ゐられるならば、直接經驗の最も單純な多くの小片は *their own others* である。經驗の具象的な脈搏は、それらの概念的な代用物が閉ぢ込められてゐるやうな、一定の制限中に幽閉されてゐるものではない。彼等は連續的に相互の間に入り込み、相互に透入融合するやうに思はれる。彼等に於いては關係になるものと材料になるものごとを區別することは出来ない。若

し我々が感情の一平野のうちに、過去と現在との兩者を感じなかつたならば、我々
はつまり過去をも現在をも感じないのである。我々は過ぎ去る時を満す材料の
中に *the same many-in-one* を持つのである。純粹思惟の作用に於いても我々は同
じ現象を見出す。ソークラテースは死すべきものなりと云ふ場合、ソークラテ
ースと云ふ要素は不完全である。それは純粹運動なる繫辭の『なり』を通して、『死す
べきもの』の中へ進んで行く。この『死すべきもの』は、言葉では單なる『死すべき
もの』であるが、精神に取つては『その死すべきもの』即ち『死すべきソークラテ
ース』である。實在の要素は互ひに相ひ透入して、決して他から切り離さるべきで
はない」と。精神の具象的活動はかう云ふ不可分のものであり、又かう云ふ融合の
状態にあるべきものである。然しこの純粹經驗が果して眞の具象的經驗である
か。全體としての自我に依つて統率された經驗であるかに關しては、一つの疑問
が残される。

若し精神がかやうに限りなき連続ならば、誤謬が何處から生ずるであらうか。

純粹經驗を基礎とするこの考も、何處かに誤謬の存在を認めなければならぬのである。思考が行爲に満足な結果を與へるならば、その思考は眞であり、そうでなければ妄であると云ふ考は、妄の存在することを承認してゐるのである。思考も自我の經驗であり、行爲も自我の經驗である限り、この經驗は連続すべき筈である。二つのものが共に經驗の連続である限り、妄のあるべき筈はないのである。

例へば客觀自然の因果の無限系列が限なく連続する場合、そこに如何なる妄も存在しない。太陽を二百呎の距離と見る判断も、そう見なければならぬ必然の連続の下に於いては決して誤謬でない（スピノーザ）。誤謬はこの必然の連続を切り離して考へる時に生ずる。これは客觀自然の無限な因果系列の連続に付いて考へてゐるのであるが、純粹經驗の無限な連続に於いても同じことが云はれるであらう。眞の連続の下に誤謬のあるべきはずはない。描かれた鉤が描かれた鎖をつるに役立ち、描かれた錨綱が描かれた船を繋ぐのに役立つやうに、そこに何の誤謬もあるべきではない。あらゆる經驗がこの關係に於いて連続するならば、思

考と行爲との間に誤謬の起る筈はないのである。それは兩者共に一つの經驗の連續だからである。それにも拘はらず、こゝにある誤謬があるとするならば、少くとも思考と行爲との間に、分離が可能であることを承認しなければならぬ。この分離に依つてのみ誤謬が可能だからである。分離が認められねばならぬ限り、純粹經驗は全體としての自我の上に立つた經驗でないとしなければならぬ。眞の全體は如何なる意味に於いても、切り離すことの出来ぬものだからである。

更にジエームスは純粹經驗の多くの小片を考へてゐる。多くの純粹經驗の小片と小片とは互ひに矛盾を惹き起す。この矛盾に刺戟されて純粹經驗はより根本的の活動へと進んで行く。思考の統一作用はこのことから惹き起されると云ふのである。この考へ方に對しても同じ批評を繰り返すことが出来るであらう。多くの小片が互ひに對立して存在する純粹經驗は、初より既に分離を豫想してゐる。小片自身の内部には何の分離もないものであるが、これらの小片を無數に生み出す精神は、既に分離の過程に動くものである。眞の純粹具象な經驗であ

るごすることは出来ない。抽象的考察は經驗から殆んどあらゆる結合の性質を抽象しようとするに反して、この種の純粹經驗は、ある度の結合能力を、經驗自身の内部に認めようとする點に於いて、より具象的であると許すことは出来るであらう。然し自我其もの、眞の結合を抽象し去つてゐる點に於いて、同じやうに抽象的である。従つてこれら多くの純粹經驗は、互ひに全體なものへと統一されなければならぬ。無數に考へられる純粹經驗は、絶對具象の經驗とするとは出来ぬ。然しこれに對して分離と云ふことは、もつと根本的な連續に立つた時、初めて認められるものである。云はゞ分離の自覺は既に根本的連續を豫想するものである。この連續の上から分離を考へるならば、それは既に統一されたものである。この統一を絶對全體とするならば、分離せる各の經驗も、分離すると云ふ理由に依つて、既に統一されたものであるから、少しも全體の連續を離れたものでなく、寧ろこのことを俟つて、却つて全體としての自我に結び付いてゐるものと考へられるではなからうか。一つの具象經驗を統一されたものから考へれば分離となり、統

一するものから見るならば常に連続であるべきではなからうか。この點に於いては分離も明かに連続である。然し分離即連続であると云ふことになれば、分離せるものを統一すると云ふことは必要のないことである。分離そのことが既に統一なるが故に分離の外に何う云ふ統一もあらう筈がない。若しさうであるならば何故に分離せるものの統一と云ふ活動が存在するであらうか。自覺的な統一と云ふことも不要であり、又統一の誤りと云ふこともあり得ないであらう。あらゆる分離とあらゆる矛盾とがすでにそのこと自身に於いて無限の統一だからである。それにも拘はらず、矛盾が更に自覺的されなければならず、誤謬が意識的に存在し得ることを許さなければならぬとするならばこの無意識的な統一の外に別に矛盾が矛盾として存在し誤謬が誤謬として承認されねばならぬ領域がある。この領域に於いて矛盾が統一へと進んで行かなければならぬ。經驗の小片相互の間に何かの連絡が可能であり統一が自覺なしに存在するにしても、別に自覺ある統一が要求されるであらう。さうである限り分離と矛盾とは可能である

それはやがて抽象的經驗であつて、具象的經驗でない證明になるであらう。

純粹持續として何等分離を許さざるベルグソンの直觀の如きものは果して具象的經驗として許すことが出来るであらうか。直觀は分つべからざるものであり、絶えず精神の實質を構成して行く無限の活動である限り、それは最も完全なる具象經驗として許さなければならぬやうである。然しベルグソンのこの具象的なるものの説明は、説明そのものが一つの抽象作用であることからして、さまざまの制限が加へられてゐる。特に不動なる知力に對して何處までも反對の性質を顯さんが爲めに、精神を動的なものに限定しようとすることは、絶對的全體なるものを運動なる概念の下に拘束して、却つて眞の動性を抽象したとも考へることが出来るであらう。又映像的な知力に對し全く別な能動力であることを示さんが爲めに、知力に對峙すると考へられる衝動意志の作用を以つて、絶對具象的なものを示さうとする。これは精神自體をかやうに限定することに依つて、獨自の抽象を企てゝゐると考へられるであらう。純粹持續の經驗を基礎として衝動及び意

志なるものが何ものであるべきかを説明するであるが、然し衝動及び意志に依つて純粹持續を説明すべきではない。純粹持續の無限に渾一的な活動のみが實在であつて、他の能力は悉くこれから説明されなければならぬからである。若し純粹持續がそれ自身の存在でなく、衝動意志の如き實體の活動状態であると考へらるゝならば、それは眞の具象的活動でないことになるであらう。

更に純粹持續は限りなき精神自體の進展であるが、何故に知力の抽象活動に依つて遮斷されるのであらうか。知力が實行的關心に依つて生れるとするならば、何故にこの關心が生れなければならぬのであらうか。更に又關心に依つて中斷される限り純粹持續も一つの抽象的な經驗となり終るのではなからうか。純粹持續の自我は抽象的知力の非我に依つて、限りなく分割される可能があるからである。かゝる分割が考へられる限り、純粹持續はジエームスの純粹經驗の小片の連續の如きものになり終るであらう。純粹持續はこの點に於いて解決されない問題を含んでゐると考へられる。

三 自我の内包的質

藝術家の色や音や言葉は、それらのたゞ一つのものに於いても、彼の全人格の顯はれであることが一般に理解されてゐる。恐らく全人格を通してゝなければ、藝術に於ける一つの色も、一つの音も、一つの言葉も、その意味を持つことは出来ぬであらう。然しこの全人格なるものが感覺の集合でもなく、感情意志の連續的な結合でもないとするならば、それは何に於いて見出されるのであらうか。人格が經驗的なものの量的な集合でないとするならば、經驗の質に於いて求められねばならぬ。然らば經驗の質とは何であらうか。

かゝる經驗がカントの所謂感覺素材でないことは明かである。感覺素材丈けではカントに於いても經驗たることは出来ぬからである。リツケルトは純粹な事實的な經驗も、規範や事實の範疇に依つて作られると考へてゐる (Gegenstand der

Erkenntnis, 4. u. 5. Aufl. S. 332.)。云は、先驗的なものの加はらざる經驗はないのである。然し經驗として成立することの出来ぬものを經驗することは出来ないが故に、經驗されるものはあり得べき經驗であり、先驗的なものを含んでゐる。従つて先驗的なものを含まざる經驗は成立しないと云ふ考は、成立せる經驗に對して先驗的基礎を與へたものであると解釋することが出来る。少くもこゝに考へ得らるゝ經驗は、感覺素材と先驗的なものとの綜合に於いて、成立するものであることは明かである。従つてジェームスの「經驗を結合する關係も、經驗される關係である」ことを承認することになるであらう。

感覺並びにそれらを結合する關係を含む經驗、即ち感覺素材と形式とを結合する經驗は、普通經驗され得るものと考へられる。然しこれらの經驗は前に見たやうに經驗の小片に過ぎない。従つてこれを自我そのものとすることも出来ぬのであり、その量的な集積も、もとより自我たることは出来ぬのである。然しかゝる經驗を認識論的に分拆するならば内容と形式とに分れるであらうけれども、經

驗そのものはかゝる分拆を離れた綜合自体であり、分拆されたる内容及び形式に比するならば、それは具象的である。具象的であると云ふのは、内包的であると云ふことであり、質的であると云ふことである。初め我々は分拆的な心理學が、分拆から得た要素に創造的綜合を加へて複雑なものを組織することを考へたのである。この創造的綜合に依つて、複合的な精神活動は要素の總和已上に新しい性質を含む。そしてその新しい性質は要素の如何なるものよりも惹き出すことの出來ない特有の性質であることを知つたのである。これと同じことが經驗を内容と形式とに分ける考へ方に對しても、當て倏ることが出来るであらう。カントは經驗を内容と形式とに分けたのであるが、此分拆は正しい限り正しいであらう。しかしかうして得られた内容と形式とから、經驗そのものゝ眞の内包的な性質を惹き出すとは出来ない。直觀のない概念は空虚であり、概念のない直觀は盲目である。然し直觀と概念との結合し、綜合された經驗そのものは、直觀にもなく概念にもない別の性質を含むことを承認しなければならぬ。この性質をこゝに經驗

の内包的な質であると考へる。かやうに考へるのは先驗的形式又は概念の能力を否定しようとするのではない。それらはカントの分拆と演繹が正し行くはれ得る範圍に於いては正しいのである。その他新カント派の人々に依つて考へられるやうな形式や範疇の立法的な必然性を認めることももとより出来るであらう。然しかゝる形式そのものから惹き出すことの出来ぬ内包的な質が經驗の實質であるのみならず、このことを見落すことが、やがて精神そのもの、具象性を奪ふことに歸着するのを注意しなければならぬ。

經驗はデカートの言葉に依るならば「我思ふ」である。「思ふ」は「思ふ」である。「思ふ」はやがて「ある」と云ふ反省的な形式を見出すかも知れない。然し「思ふ」がそのもの自身である時にはそれは「思ふ」である。「思ふ」は精神の内面的な確實な自證に依つてその質を自覺する。それは形式と内容との分拆でもなく、又分拆されたもの、綜合でもない。精神としての内包的な性質を無限に確めることである。従つてこれは精神そのもの、公理であり基準である。形式と内容と

識別されないやうな精神は、渾沌であると考へられるかも知れない。然し渾沌とか明瞭とか云ふ精神の内包的な質は、悉くこの「思ふ」自體の質から派生されなければ、何處にもその根源を持つことは出来ぬ。ヘーゲルの考へるやうに、精神は知ることを知るものであると共に、知られるものをも知るものである。何れにしても知るものであることを離れることは出来ぬ。そして知ること自身は、それ自身に於いて知ることを知らねばならぬ。無限に知ること自身を知ることが、無限の「思ふ」である。あらゆる自明なものは、この「思ふ」の自證に依らなければならぬ。内容と形式とを分つにしてもその分つことの正しいか何うかを決するものは、内容そのものでもなく、形式そのものでもない。それらは共に「思ふ」に屬する限り「思ふ」の自證に待たねばならぬ。分拆された形式と内容とが、どう云ふ精神的な確實性をも持たぬと云ふのではない。それらの確實は、それらの綜合的な具象的な活動である「思ふ」から受けねばならぬと云ふのである。それは全體に依つて部分を基礎付けることは出来るが、部分に依つて全體を基礎付けることは出来ぬか

らである。更に部分の集合に依つて全體を基礎付ける場合には、部分としては解すべからざる創造的綜合の如き作用を認めねばならぬからである。

「思ふ」が精神の質であると許されるならば、その質に於いて最も純粹である時に、それが具象的であると云はれ得るであらう。藝術家に取つては、一つの色や音や言葉が、彼の自我であり人格であると云ふのは、この純粹な「思ふ」の内包的な質を通してのみ考へることが出来るのである。假りに自我が全經驗の量的な統一であつたり、總額であつたりするならば、何うして一つの感覺の中に全我を見出ることが出来るであらうか。分拆的には、たゞ一つの感覺であつたり、外延的にはたゞ一つの色に過ぎないものに於いて、思ふの純粹な自覺が顯はれ得るが故に、それに於いて全人格を見出すことが出来るのである。それは自我が外延的のものでなく、全く内包的の性質なるが故にのみ許され得るのである。従つて自我の統一と云ふことは、多くの精神要素を含んでゐると云ふことでもなく、又それらの要素が系統的に組織されてゐると云ふことでもない。系統又は組織なるものは、要

素の對立と綜合とを、理知的な反省的な考の下に於いて構成するものなるが故に、それは純粹に内包的な性質を示すものではない。自我の統一はあらゆる對立を融化し去つて、たゞ一つの純粹な精神の内包的な質に還元することであり、質そのものの明瞭な自覺を實現することである。對立の融化と云ふことは、有機化と類似するやうに考へられるかも知れない。然し有機化は分化の統一と考へられてゐる。反省的な思辨からするならば、有機化はさうあるべきであらう。然し精神の質に於ける對立の融化は、必ずしもさうではない。それは分化と統一との平衡に於いて成立するやうな相對的なものでなく、すべての要素がたゞ一つのものに向つて融化する状態である。例へばリズムは要素を分離することと統一することから成立すると考へられてゐる(コーエン)。其はリズムを論理的な形に於いて顯はすとしては、最も眞を擱んだものであらう。然しリズム其ものの内性は精神の無限な質の創造である。分離することも統一することも、悉くこの質を創造する爲めである。従つて分離並びに統一そのことにリズムの意味があるので

ない。若し單に要素の分離と統一とがリズムの實質であるならば、分離と統一とが最も明確に行はるべきリズムに於いて、最も内包的な質が創造されなければならぬ。然し事實は必ずしもさうではない。分離と統一とが最も簡明であるべき二拍子の如きリズムが、最も豊富な質を産み出すと限定されないからである。又空間の藝術に於いても、形式的に最も統成され易いのは均齊である。然しこれのみが空間藝術に向つ最高の藝術的質を與へるのではない。幾何學的な模様について、不均齊のものが成立するのみならず、それが必ずしも均齊のものに劣ると斷定することは出来ぬ。更に繪畫の布置構成に於いては、均齊は最早やその法則ではなく、ただ畫面の平衡關係が求められるのである。この平衡關係は決して物理的な力の平衡でもなく、要素間の機械的な結合でもない。畫面の色々の關係よりして、平衡と名くれば名け得らるゝと云ふ程のものである。それはたゞ一つの比喩に過ぎない。それらの要素は力學的な平衡として働くのでもなく、有機體に於ける對立關係に於いて存在するのでもなく、全く別な法則に依つて内包的な

質を實現しようとするのである。色から云つても單色のものが必ずしも貧しいのではない。形から云つても簡朴なものが必ずしも淺薄な譯ではない。分離と統一又は雜多と統一と云ふことは、量に於いて考へらるべきではなく、全く精神そのものの質として考へられねばならぬ。たゞ一すぢの線が無限な精神の質を呼び醒し、兩手の壞れた古代の神像が、形態の整へる普通の作品よりも、却つて純粹な精神の質を導き出すであらう。量的な雜多と統一との關係を離れて、精神自體の内包的な質が成立する。この内包的なものの最も純粹な、最も明瞭な質が、自我の無限な統一そのものである。自我は如何なる意味に於いても量的ではない。この理由に依つて、一つの色や音や言葉に於いてさへも、全我を實現し得ると云ふことが成立するであらう。

「思ふ」が「思ふ」そのものであると云ふことは概念前の活動である。「思ふ」そのものが反省的でないことは許される。又概念前のものは、概念的な反省を加へられない故に、概念的に秩序付けられてゐないと云ふことも許されるであらう。然しそ

れに依つて、概念前のものが「思ふ」の全系統に於いて、概念的なものに劣ると考へこ
とは出来ない。概念已前のものに對して概念は何事も考へることが出来ぬから
である。與へられたる經驗が單なる素材であるとしても、又何等かの先驗的形式
の加はるものであるとしても、それが先にあると云ふ理由に依つて、後にあるべき
概念より不確實であると云ふことは出来ぬ。先驗的思辨の根據は、先驗的なもの
が論理的に經驗に先き立つことに於いて、その確實性を認めようとする。それは
先き立つと云ふことを確實性の根據とするのである。これと同じ理由に依つて
概念已前のものは、概念そのものよりも論理的に先き立たねばならぬと考へられ
る點に於いて、概念前のものの優位を認めなければならぬからである。概念前の
ものが時間的に概念に先き立つと云ふことは、その優位の根據ではない。概念
も概念前のものと同じやうに一般的に「思ふ」であり、概念の確實性は「思ふ」の確實性
に依らねばならぬ點に於いて「思ふ」の優位を認むべきであると共に、反省を経ない
「思ふ」そのものである概念前のものの優位を認むべきである。概念的活動の任務

は「思ふ」がある「に移る點に始まる。それは Cogito ergo sum は Cogito の形式化であり存
在化であり、あらゆる論理的活動の基本たる「有」の限定だからである。Cogito sum は
明瞭な確實性に依つて論理的根據を持つのであるが、その確實性は Cogito のもの
の、確實性に依らねばならぬことは明かである。従つて Cogito は Sum のすべてを
統率するが Sum は Cogito のあらゆるものを包攝することは出来ぬ。「我思ふが故
に我あり」は成立するが「我あるが故に我思ふ」は成立しないのである。寧ろ「思ふ」
でそのものは「ある」に取つては超越的である。概念に取つて概念前のものは超越
的なければならぬ。従つて概念を以つて概念前の活動を批判することは出来ぬ
のである。

ある赤が切り離された一つで經驗である限り、決して全我の統一に於ける赤で
はない。たとひ概念前のものを分拆するにしても、それが既に分拆の過程に置か
れるならば、最早や眞の具象的なものではない。概念前のものが、概念から眺めら
れて渾沌であり盲目であるとするも、それは具象的なものが渾沌であり、盲目であ

るのではなく、抽象的なるものがそのようなのである。云はゞそれは、莖から折り取られた花を分拆し、その花瓣も花心もすべて萎んでゐることを證明するものである。すべてが萎んでゐるのは、折り取られたからであることを忘れてゐる。純粹具象經驗はそれ自身に於いては生ける莖に咲く花である。それは概念的でない別の秩序に於いてその確實性を自證する。切り離された個々の經驗が概念的に無秩序であると云ふ理由を以つて、純粹具象的なるものを否定することは出来ぬ筈である。従つて多くの經驗が相互に矛盾を惹き起す點に於いて、初めて概念的な思辨が始ると云ふ考は正しくない。具象經驗そのものは質に於ける無限の統一なるが故に、個々の經驗の成立すべき餘地はない筈である。具象經驗はそれ自身に於いて完全であるべきである。「思ふ」が無限の「思ふ」である限り、純粹具象經驗は無限の質であり無限の存在である。ベルグソンの純粹持續が概念的な知力に依つて中斷されるのは、それが量としての無限の連續であり、集積であると考へられるからである。若しそれが純粹な内包的な質であるならば、それは量的な如

何なる區分をも超越すべきである。純粹具象的考察は、質としての「思ふ」を全體として考へることである。區分を超越する純粹具象活動が、何うして識別的な知識の對象となることが出来るのであらうか。たとひ別の見方よりしてこれの可能が許され得るにしても、純粹具象經驗そのものとして、かゝる識別を超越すべきである。

第二章 先驗的考察と具象的考察

一 超越的當爲

純粹具象的考察は精神の内包的質を通して精神を考察することである。それは與へられた個々の經驗から出立するのでなく、内包的な完全そのものを通して精神の具象的な活動を基礎付けることである。先驗的考察は經驗を可能ならしめる普遍一般の形式を確立し、これに依つて經驗を整理しようとするものである。この普遍一般なるものが個々の經驗でなく、全經驗を基礎付ける根本的な確實そのものである限り、それは純粹具象的考察と一致し得ると考へられる。即ち二つのものは共に個々の經驗に立脚せず、全体的のものを通して個々のものを基礎付けようとする點に於いてその揆を一にしてゐる。我々は上に純粹經驗と純粹具象經驗との區別を考へたやうに、こゝに又具象的考察と先驗的考察との關係を規定しなげねばならぬであらう。

先驗的考察は普遍必然なものを經驗の形式中に見出さうとする。經驗の内容はカントの場合のやうに感覺素材として與へられたものであるか、又リツケルトのやうに既に所與の形式に依つて構成されたものであるか、何れにしてもそこに形式と内容との對立が認められる。物自體を豫想する限り、カントの形式が内容と對立するものであることは明かである。リツケルトに於いては所與の形式に依つて可能にされたものが、構成的範疇に依つて組織され、こゝに初めて實在の意味を確め、更にそれが方法的形式に整理されて、確實なる科學的知識が成立する（Gegenstand der Erkenntnis, 5. Kap. 3. 4.）。方法的形式は構成的範疇に依る實在を内容とし、又構成的範疇は所與性に依つて可能なものを内容とする。かやうに形式と内容との對立が認められるのである。對立である限り、普遍一般の形式も眞の具象的活動として許すことは出来ない。

カントの場合に於いてもリツケルトの場合に於いても形式の確實性は内容から派生さすことの出來ぬ、先驗的根據に依つて認められるのである。即ち形式の

確實はそれが先驗的であるが爲めである。そして先驗的なるもの、統一的根據は、カントに於いては意識一般であり、先驗的統覺であり、自我自體である。リツケルトに於いてはそれは超越的當爲である。何うしてこゝに超越的當爲に到着しなければならぬのであるか。若し當爲が何かの内容を持つならば、それは普遍一般であることは出来ぬ。すべて内容は雑多であり變化である。さうである限りそれは普遍であることは出来ぬ。従つてその客觀的確實性は承認されないことになる。そしてそれは確實な科學的知識を基礎付けることは出来ない。形式が確實そのものであるが爲めには、それは如何なる内容をも持つことは出来ない。かくして普遍一般の當爲そのものは超越的でなければならぬのである。

かやうな先驗的根據に依つて、超越的な當爲の形式を認めることが出来る。然しかゝる超越的のものが何うして内容を整理することが出来るであらうか。内容を整理し得る限りそれは超越的でない筈である。又若し内容から云へば當爲は超越的であるが、當爲そのものから云へば、内容は當爲に依つて可能であるとする

るならば、當爲の中に内容の内在を許さなければならぬ。これは形式と内容との内面關係を許すものであるから、純粹な超越的當爲は成立しない筈である。然しこれと共に超越的當爲は考へることの出来ぬものであるとすることも出来ない。それは先驗的形式の論理的必然の歸結として、かやうなものを必ず考へねばならぬからである。従つてそれは先驗的考察の一つの限界を示すに過ぎぬものである。それは何かの内容を持たぬ限り實際存在するものでなく、又それは何かの内容を持つ限りその絶對確實性を失ふことになる。かゝる超越的當爲はかう云ふ矛盾に於いて存在するのである。

この矛盾の根源が抑も何處に横はるのであらうか。そしてこの矛盾を脱する道が存在しないのであらうか。

リツケルトに於いて認識の問題は判断から始る。「これは青である」とか「これは赤である」とか云ふ判断は所與性の形式に依つて初めて成立するものであるが、認識はこの判断に於ける普遍なるものを考察の對象とする。しかしかゝる判

斷が精神の最も根源的な、最も純粹な事實であらうか。判斷は何ものかの限定である。Omnis determinatio est negatio である限り「これは赤である」は negatio である。此限定と否定との論理的優位として、なにの限定も置かれぬ赤そのもの、無制約的なものが考へられねばならぬ。この無制約なる赤そのものに對して「これは赤である」と云ふ判斷は限定であり否定である。従つてかゝる判斷は限定的な見方に於いては最も單純なものであると云はれ得るであらう。然しこのものが絶對に單純であり根源的であるとは云はれない筈である。そは「これは赤である」と云ふのは無制約な赤そのものを前提としなければならぬからである。

然しかゝる無制約な赤は先驗的な如何なる限定をも持たないが故に、認識的には渾沌であると考へられるであらう。認識的に云へばこれは渾沌である。然し認識的と云ふ立場は、既に限定された一つの立場である。その立場に於いて渾沌だからとて、絶對にこれを渾沌とすることは出来ぬ。他の立場からするならば、別の意味を持つべきであり、又如何なる立場をも許さざる赤そのものとし

ての赤は認識的な判斷の圏外にあるものだからである。例へば無制約な赤に對して、「これは赤である」と云ふ判斷を導くことも出来れば、「赤は美しい」と云ふ判斷に移ることも出来る。ザインデルバントに従ふならば前者は事實の判斷であり、後者は價値の判斷であると云ふことも出来るであらう。(Einkleitung in die Philosophie. 2. Aufl. S. 245.) 同しく共に限定に移るにしても、この二つの區別が認められる。従つて無制約なる赤が判斷として限定される立場はたゞ一つではない。認識的の立場はかゝる立場のたゞ一つに過ぎない。この立場からして渾沌であることが、必ずしも全體に於いて渾沌たるのではないのである。

更に赤が色々の立場から整理されるのは、赤が渾沌だからと考へられるかも知れない。然しこの考は制約なきものは制約あるものに比して不純であること云ふ考が豫想されてゐる。即ち無制約者に對する制約者の優位が假定されてゐる。この假定は正しいであらうか。制約あるものが無きものに優ると云ふことは、制約的な立場に於いては承認されるであらう。然し制約的な立場はそれ自身の

道を進むことに於いて、却つて制約なきもの、優位を認めなければならぬ。例へば構成的範疇に依つて成立する實在は、方法的形式に依つて制約されなければならぬ。そして方法的形式は超越的當爲を基礎としなければならぬ。然し超越的當爲そのものは何う云ふ制約もない無限の當爲である。形式の世界に於いて當爲の優位を許すことは、無制約者の優位を認むることである。カントの制約的な純粹理性と無制約的な實踐理性との間にもこの關係が成立するであらう。實踐理性の優位は無制約者の優位である。従つて制約的な立場にあるものも、無制約者の優位を承認することになる。赤そのものが無制約であるの故を以つて、直ちにこれを渾沌とすることは出来ぬのである。

赤そのものとしての赤は青でない限り、それは既に一つの限定であると考へられるかも知れない。然し赤そのものであることは、無限に赤そのものである。何う云ふ反省もない赤そのものは、無限にそのもの、眞性を造營するのみであつて、認識的な如何なる識別でもない。如何なる相對的思想も絕對的のもの

を規定し得ないやうに、識別的な制約は無制約的なものを根本的に規定することは出来ぬ。恰も自然の因果を如何に追求するにしても、第一原因に到着しないやうに、制約的なものを無限に追求するも、第一原因の無制約者に達することは出来ぬ。赤そのものが青でない限り、制約的であると考へるのは、無制約である第一原因を、自然の原因に依つて、拘束しようとするものである。超越的當爲が内容の彼岸にあるやうに、全く逆に赤そのものとしての赤は、あらゆる形式的限定の彼岸にある。内容から云へば當爲が超越的であるやうに、形式から云へば赤そのものとしての赤は無限の超越である。

かやうに超越的なものを認めなければならぬのは、認識的な立場が制約的の立場だからである。常にそれは内容と形式との對立であり、又組織するものとせられるものとの對立だからである。従つてこの立場を離れるならば、超越的なものも超越的でないことになるべきである。若し超越的なものが精神的のものから全く超越的であるならば、かゝるものを考へることすら不可能である。然しこ

この超越的當爲は「考へ得べきもの」である。「考へ得べき」である限り、精神として内在于ものである筈である。超越的當爲は純粹に超越的である限り、内容に關係することが出来ず、又内容を持ち得る限り、當爲は普遍一般であることが出来ないと云ふ矛盾は、當爲が制約的な相對的な認識過程から要求されたものなるが故に生ずるのである。従つてこの矛盾は先驗的な普遍形式の矛盾でなく、對立的な立場の矛盾である。恰もカントの純粹理性が絕對的なものゝ考察に於いて矛盾に陥ると同じやうに、それは絕對自體の矛盾を示すのではなく、對立的理性の認識的な限界を示すに過ぎないと考へられるであらう。

二 超越的なるものの矛盾

先驗的考察の目的とする處は、普遍確實なる科學的知識の根柢を築くことにある。如何にして純粹數學は可能なるか。如何にして純粹自然科學は可能なる

か。これが先驗哲學の起源である。この研究方法は更に擴められて、如何にして文化科學は可能なるかを探究することになつた。従つてその目的とする處は、普遍確實なる知識並びに價値の根據を求めるところにある。そしてそれは方法的に判断から出發する。カントの分析判断と綜合判断との區別もそれであり、ヴァインデルバントの事實の判断と價値の判断ともそれであり、上に見たリッケルトの所與形式に依る判断もそれである。然し判断は既に制限的な立場である。制限的な立場がその極限に於いて逢着するものは矛盾であり、背反である。知識は對立的な制限的なものに關係する限り確實であり、普遍である。然し「思ふ」は「判断する」よりも廣く、全精神は判断そのものよりも汎い。特殊な制約的な判断を基礎として築かれた知識の確實性が、矛盾に逢着するのは當然である。云はゞ認識は純粹内容の形式的限定と云ふ矛盾から始つて無内容の純粹形式と云ふ矛盾に終る知識の一序列である。然し全精神の系統から考へるならば、認識に於けるこの矛盾と限界とは根本的な意味が含まれてゐる。カントの純粹理性の矛盾はそれ已上の

ものに進む必然的な指標であつたやうに、認識の全系列はこの矛盾に依つてのみ認識已上の實在に關係し得るからである。内容が如何にして與へられるか。又概念已前のものが何うして存在し得るか。認識的にそのものは渾沌であるかも知れない。又それは認識の領域に入らないものかも知れない。然しさう云ふものが何うして存在し得るか。又これと全く反對に形式自體なる當爲が何うして内容を持つことが出来るか。内容を持つ限りそれは普遍確實ではない。それにも拘はらず超越的の形式は存在しなければならぬ。超越的な内容と形式とを認めなければならぬ點に於いて、認識の過程はより廣い範圍である精神そのものに繋がらねばならぬ。即ち認識はそれ自らの矛盾に依つて實在的なもの、形而上學的なるものに結合するのである。

この矛盾は制約的な認識活動の限界である。然し超越的當爲も亦實に「考へ得べきもの」であり、内容自體も概念よりすれば超越的であるが、それが「あるもの」である限り「考へ得べきもの」である。即ち制約的過程に於ける超越的なものは

「考へ得べきもの」である限り、ある「思ふ」である。當爲が明證感情であると云ふリツケルトの考は、當爲が思ふであることを許すものである。この「思ふ」が何うして當爲と云ふ形に於いて顯はれねばならぬか。それは自然の因果系列が第一原因を必然的に決定することが出来ないやうに、認識の必然關係に依つてこれを規定することは出来ぬ。然しそれにも拘はらず、當爲が「思ふ」であることは自明のこととして許されねばならぬ。Cognition が何うして sein であるか、それは論理的に證明されないが、而もそれは直觀的な自明の知識であると考へられてゐる。それは「我思ふ我あり」が直觀的に明瞭判然だからである。當爲が明證感情であることは直觀的な明瞭に於いて承認されなければならぬ。云はゞ認識的な必然を超越して、更に別に自明の直觀に依つて、當爲が「思ふ」であると承認される。即ち認識の過程は認識の必然を離れて、その根本なる自明の「思ふ」に結合し得るのである。

「我思ふ我あり」に於いて「ある」は形式であり「思ふ」は無限の内容でなければならぬ。「思ふ」は「思ふ」そのことに於いて無限の明瞭判然を自覺する。「我思ふ我

あり」が明瞭判然であることは、「思ふ」そのもの、明瞭判然に依るからである。赤が無限に赤そのものであることは、無限の「思ふ」であり、その明瞭判然である。「それが赤である」と云ふ判断の明瞭判然は、無限の赤そのもの、明瞭判然に依らなければならぬ。あらゆる相対的肯定の確かさは、絶対肯定そのもの、確實さに依らなければならぬからである。従つて無限の「思ふ」そのものは、當爲の根本形式にその自證を許すと共に、内容そのものとしてあらゆる形式的活動の已前に立つ。形式の形式を基礎付ける點に於いて、それは認識の最高規範の根據であり。内容の内容を與へる點に於いて、それは認識前の素材をなす。同じ「思ふ」がある場合には最高の存在であり、他の場合には最も單純な素材である。この矛盾的な事實は「思ふ」そのもの、矛盾ではなく、制約的な認識能力そのもの、幻影である。恰もカントの物自體が感覺素材の根源に過ぎぬものであると共に、本體そのものとしてあらゆる認識の上に、至上の優位を取るのと同じ關係である。云はゞ認識の確實性は制約的な限界の間に於いて成立すべきであるが、それ已外に於いて

は何ものをも承認することは出来ないのである。赤そのものとしての赤のやうな概念前のものが、概念前なるが故に渾沌であると云ふことの誤りはこれに依つて明かであると思はれる。それは赤は無限の「思ふ」であり、それは制約と量的な見方を超越した無限の内包的質だからである。

純粹具象的考察は判断一般から出立するのでもなく、當爲の規範から對立的なものを経括するのでもなく、これらのもの、根源なる「思ふ」そのものから考察するのであり、赤そのものとしての赤から直觀的な又合理的な關係を考察することである。

三 純粹意識に於ける知情意の對立

批判主義に立ちながら如何なる意味に於いても與へられたる感覺を認めず、思

惟そのものから出立するコーエンの考に向つては、上の超越的なものに對する批評は當て愼らぬことになる（Wir fragen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben aussserhalb seiner selbst wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muss. Das reine Denken in sich selbst und ausschliesslich muss die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. Logik der reinen Erkenntnis. 1. Aufl. s. 11.）。純粹思惟がそれ自身に於いて成立する限り、「思ふ」の自存と同じやうに考へられる。コーエンに依れば、デカルトは我自ら *moi-même* の中に認識の確實性の根據を見出し、それはライブニッツの統覺となつたが、更にカントの意識の統一 *Einheit des Bewusstseins* になつた。カントの意識の統一は科學的意識の統一であつて、こゝにカントの確實な認識的根據が成立するのである。然し意識は單に科學的意識のみではなく、道德も藝術も亦意識の正しい領域である（*Ibid.* s. 14.）。従つて文化意識の統一が哲學の系統的興味として認められねばならぬと云ふのである。デカルトの *moi-même* が個人的のものであるか、超個人的のものであるかは別として、少くとも我自らの中に認識の確實

な基礎を求めようとすることを承認する限り、純粹思惟が「我思ふ」と一致する點を持つてあらう。然しデカルトの「思ふ」は無限の「思ふ」であつて、單に論理的思惟に制限されるのではない。感ずることも「思ふ」であり、意志することも亦「思ふ」である。従つて「思ふ」已外に道德や藝術の根源を求むる要はないのである。然しコーエンの純粹思惟はそのものゝ外に、純粹感情と純粹意志との成立を許す。又實に許さなければならぬやうに限定された意識の一つの部分に過ぎぬ。心理學的な考察に於いても、知情意の三つを區別することは一つの抽象的な考察であつた。それと同じやうに普遍確實なものゝ根柢として要求される純粹意識に於いても、それが眞の綜合的統一であるならば、純粹思惟と純粹意志と純粹感情との對立は許されない筈である。コーエンの純粹性に依つて、それらの各のものは普遍確實な根據を見出すことは出来る。それらは各先驗的根據に立つからである。然しそれらがたとひ普遍確實であるにしても、それは限られたる領域に於ける確實であるに止る。コーエンに於いて思惟や意志に於ける法則並びに内容が、藝術に取

つては素材であると云ふのは、それらのものが最高のものでないからである。従つて純粹性に基礎付けられる思惟も、意志も、感情も、更に総合的な統一を求めなければならぬ。

純粹思惟と純粹感情と純粹意志との對立から、論理學と美學と倫理學との對立が成立する。思惟と感情と意志とが互ひに一つの意識の別な顯はれなるが故に、それらの學もその根源に於いて互ひに結び合ふ筈である。例へば美學はそれらの企圖の全體に於いても、一々の概念に於いても論理學に歸らなければならぬ。藝術の一つの豫想は自然である。數と量とはその尺度であり、全体と部分とはその規範である。調和は比例に外ならぬものであり、比例は又關係に外ならぬ。従つて美學は關係の根本概念に於いて論理學と結合する (Ibid. s. 40.)。自然が藝術に對して何かの基礎であり、論理學が美學に取つてある根本を與へる。云ふことは明白なことのやうである。然し論理學に於ける自然と藝術に於ける自然とはその質を同じくするものではない。藝術も數と量とに關係するのみならず、數と

量とがその尺度であると考へられてゐるが、藝術に於ける數は論理に於ける數ではない。空間に於いては均齊や黄金截がその例となり、時間に於いてはリズムがその例とされてゐる。然し均齊と黄金截とに於ける藝術的計算は數學的計算と全くその趣を異にする。論理の活動に於いて與へられた何もなく、悉く純粹思惟の生産であることが許されるならば、藝術に於いても總てが純粹感情の生産でなければならぬ。數も量も純粹思惟に於けるのではなく、全体も部分も亦決して、論理學的のそれではない。論理的な部分が藝術に於いては全体であるのみならず、寧ろ藝術に於ける綜合活動は論理的な全体部分の範疇を超越すべきである。空間の藝術に向つて空間は擴かれるものであるのではなく、内包的の質である。音樂に取つて、時間は瞬間の連續でなく、無限に精神が自からを深める内包的な自覺である。リズムを一つの計算と考へるのは、リズムの抽象であり、外面的な説明である。かゝる論理的活動を以つて藝術を基礎付けるのは困難であるのみならず、これに依つて二つのもの、内面關係を規定することも出來ないであらう。

美學は論理學と倫理學の二種の法則及び二種の内容と對象とを正當に維持することに於いて、新しい一種の法則と對象とを有するのである(Ibid. s. 519.)。若しさうであるならば、美學と論理學と倫理學とは相互に制約されるが故に、それらは自由な立法者であることは出来ぬことになる。かやうな制約的な立法に於いて、精神そのものは完全に自分を實現することは出来ぬ筈である。これらの各々は與へられた領域に於いては、普遍的の規範を見出すことは出来る。然しこれらはこの方法に於いては、あらゆる普通の普遍に到着することは出来ぬであらう。

純粹思惟と純粹意志と純粹感情との求めようとする普遍一般の確實性とは何であらうか。それは意識性に關係するのではなく、先驗的基礎に依つて成立する意識に於いて認められるものである。意識は純粹なる思惟と感情と意志とを含むが故に、それらの確實性は意識そのもの、確實性でなければならぬ。従つて意識そのものは超個人的な「思ふ」の確實そのものである。形式としての確實も「思ふ」の確實であり、内容としての確實も亦同じものである。何れにしても意識が意識

としての確實を許し得るとは「思ふ」の確實に根拠付けられねばならぬからである。然し「思ふ」の確實が無限である限り、それは感情にも意志にも思惟にも分割されざる「思ふ」でなければならぬ。普遍的な意識に向つて此もの、外に確實性を附與するものはない。意識の普遍確實を認めようとするものは、必ず「思ふ」其ことの確實に歸らなければならぬ。此確實を根據としてあらゆる確實なものが意識されるのである。純粹具象的考察は、純粹性の上に築かれた思惟や感情や意志の對立を離れて、総合的な統一的な意識其ものに立脚しようとするのである。若し純粹な意識が無限な「思ふ」であるとするならば、そして其は如何なる分割をも許さないとするならば、我々の實際真とし善とし美とするものは、如何にして區別されるであらうか。科學と道德と藝術との區別を何に求むべきであらうか。若しこの區別が認められるならば、それは最早や抽象的考察であり分拆的見方である。具象的考察はかゝる區別を如何にして導き出すべきであるか。我々はここに於いて考察を重ねなければならぬ。

第三章 價値の系統と具象的考察

一 價値の系統

先驗的考察は普遍妥當な價値の系統を構成しようとする。ヴインデルバントは哲學を理論の問題と實踐の問題とに分け、更に實踐の問題に於いて善美聖の價値を區別してゐる。哲學が理論と實踐との問題に分けられることに關して、彼は次のやうに考へてゐる。

世界觀の學として哲學は二つの要求を満足させなければならぬ。人はあらゆる智識の完全な組織を要求すると共に、生命を內的に支持するに足る確信を要求する。こゝに理論的な意義と實踐的な意義とが成立する。この一方のみを満足せんとする哲學は、我々に取つて一面的であり望まじからざるもの、やうである。

この二つの結合は哲學に取つては重要であつて、この關係の變化から最もよく哲學史の時代を分けることが出来る程である。希臘に於いて哲學は純粹な理論の問題として生れたが、次第に實踐的な力に支配されるやうになつた。數世紀の間後者が勢力をしめてゐて、哲學は人間救濟の教であつた。その後文藝復興期に到つて理論的な興味が優勢になつたが、啓蒙期の頃にはその結果が實踐的な目的に利用せられた。然し遂にこの二つの密接な結合がカントに依つて明らかにされたのである。この二つのものゝ關係は、人間の本性にその根據を持つ。即ち人は理性的存在者であるのみならず、實に意志的な實行的存在である。又衝動的な機械でなく、判斷に依つて動く有機體である。「あらゆる智識が成立する判斷それ自身は、すでに一つの行爲である。」この行爲に依つて表象と意志とが共に活動するのである。すべて我々の考は自ら價値の理解と意志の動機とに移る。他面に於いて我々の意志は活動の根源として識見を要求する。知識と意志とは偶然に結合されたる力ではなく、たゞ一つの生命の分つべからざる部分である。人々

に依つて知識が極端に發達したり、また意志が極端に發達するのは事實である。瞑想の幸福に満足する孤獨の思想家は實踐的に生活してゐる多くの人々からは離れてゐる。分業の原理に依つて、豊富なる知識が無關心な研究者に來るかぎり分離は正しいのである。然し一般の生活に於いては理論的と實踐的との二要素は互ひに混合してゐる。知識の結果が直ちに價值生活の中に取り入れられるし又價値の要求から研究の課業が始まる (Einführung in die Philosophie. 2. Aufl. s. 19.)。

ヴァインデルバントのこの考は人間が知識的であり意志的であるがゆゑに、哲學に二つの部分が出来ると云ふのである。この知識と意志とは我々の生活に於いて錯雜してゐる。判断は一つの行爲であつて、知識と意志との共同作用である。考へてゐる。従つてその中の知識のみを抽象して知識の哲學が成立し、また意志のみを抽象して實踐の哲學が構成されることになる。然し知識と意志とはヴァインデルバント自らみとめてゐるやうに、實際に於いては分つべからざるものである。従つて知識の哲學は抽象的な知識活動の法則を考察するものであり、價値の

哲學もまた抽象的な價値の法則を考察するに過ぎぬのである。また知識と意志とが合一的に働く場合には、知識が意志を助け意志が知識を助けることになる。然し何う云ふ場合に知識が意志を助けるのか。意志が知識を助けるのか。それは判然しないであらう。「甲は乙なり」と云ふ判断の場合に於いて、何う云ふ關係を以つて意志が知識を助けてゐるのであらうか。このものの中に二つの要素が交つてゐる時に、どう云ふ理由に依つて知識が主要になつてゐると云ふことが云はれるのであらうか。知識と意志との分量に依つてこれを測ることはもとより出来ない。二つのものは質を異にするがゆゑに度に依つて測ることは出来ぬからである。たゞこれは内容からして事實判断の傾向に置かれてゐると云ふことが出来るだけである。然し何うしてこの判断が事實判断の傾向に置かれるのであらうか。知識と意志とは別の性質なるがゆゑに、知識が意志を支配することは出来ない筈である。精神の抽象的な一部に過ぎぬ知識が、全體的な精神そのものを動かし得るとは考へられぬからである。更に哲學史の上から考へて知識の間

題が實踐の問題を支配したり、また逆に實踐の問題が知識を支配し得た事實に依つて、これら二つは互ひに支配し合つて行くこと考へられてゐるが、それは知識と意志とを嚴密に理論的に決定し得るものではない。それはそれは與へられた多くの哲學に對する一つの見方に過ぎぬからである。このことに依つても知識と意志との關係を決定することは出來ない。

ヴァインデルバントは知識と意志とは意識の分つべからざる部分であるとしてゐる。しかし分つべからざる部分を分けて考察することに於いて、知識の哲學と價値の哲學とになるのであるが、精神の具象的な活動は部分の集合ではない。従つて知識の哲學と價値の哲學とをつゞり合はせて構成される系統が、精神そのもの、系統ではない。哲學が精神そのもの、系統であることを要求するならば、かゝる知識と意志との分離の上に構成される組織に依るとには出來ぬのである。ヴァインデルバントは *Stat pro ratione voluntas* とし、カントに依つて系統的思辨の根據を求めようとしてゐる。しかしこれが何うして可能であるかは、純粹具象的

考察の上から考へられねばならぬであらう。

二 具象的活動の原理

最初考へたやうに若し經驗より出立するならば、經驗は斷片なるがゆゑに、そのもの、綜合に依つて絶對全體に到着することは出來ぬのである。又次に考へたやうに經驗を綜合する形式に根據を求むるならば、それは超越的な系統を組織することが出来るにしても、精神の世界に於いて具象的な全體的统一を實現することは出來ぬ。又たとひ形式からあらゆる内容が産み出されると考へるにしても、この形式に知情意の區別があるとするならば、それに依つて知情意の各に向つて純粹確實な學が成立し得るにしても、知情意の合一的に活動する精神そのもの、原理を決定することは出來ぬ。

美學は藝術そのものでなく、倫理學は倫理活動そのものでない。美の科學はな
くたゞ批評があるのみであり、美しくしき科學はなく美しい藝術があるのみである
(Kant, Kritik der Urtheilskraft, I Th. §41.)。美學の對象としてまたその普遍確實な原
理を實現するものとして、藝術的活動自體が認められねばならぬ。かゝる具象的
活動は最初考へたやうに知情意の綜合的活動である。その中の何れをも切り離
すことは出来ぬ。經驗的意識に於いてそれが出来ないやうに、純粹意識に於いて
も許されることは出来ない。意識が純粹であることは、統一的であり綜合でけな
ればならぬからである。具象的考察とは、畢竟全精神の最も綜合的な、統一的な活
動をそのまゝに理解し、そしてそのものゝ必然的な系統を見出すことである。從
つて具象的考察は、知情意の對立的分拆を認めることが出来ぬのみならず、與へら
れたる經驗を内容と形式とに分つことも出来ぬのである。それは無限の「思ふ」
に立脚しなければならぬ。「思ふ」はもとより論理的思惟ではない。感ずること
も意志することも「思ふ」の一つの顯はれてある限り、それらは悉く「思ふ」で

ある。具象的考察はこの無限な綜合的のものから出立しなければならぬのであ
る。

かやうに「思ふ」の無限統一が許されるにしても、思惟と意志と感情とが各その
性質を異にするものであることは明らかである。そしてそれらの所産と考へら
れる科學と道德と藝術とが、各特有の理法に依り規範に依る精神の領域であるこ
とも同時に認められねばならぬ。すべてが「思ふ」であること云ふ理由の下に科
學をそのまゝに道德であるとすることも出来ねば、道德をそのまゝ藝術であるこ
することももとより出来ない。無限に統一的なるものが、何うしてかゝる領域を
持つのであらうか。知情意の對立を許さない統一的のものは、何に依つてこの領
域を畫すべきであるか。經驗的に與へられるものが此を決することは出来ぬ。
それは無限の統一自體はあらゆる經驗の根源だからである。また先驗的に要求さ
れる形式がこれを決定することも出来ぬ。それは先驗的形式は統一なるものゝ自
己制限に依つて許されたる、普遍的な形式に過ぎぬからである。我々はこの問題

を持つて、カントの眞善美の系統の根本原理を考察したいと思ふ。それは先驗的系統はカントに於いて本源的だからである。

一面からするならば「思ふ」は無限な經驗の統一なるが故に、ベルグソンの純粹持續を透徹さすものとも考へられる。純粹持續は上に考へたやうに抵抗に依つて中斷されるのであるが、この無限の統一は如何なる中斷をも許さるべきではない。若し中斷するものがあるとするならばそれも亦「思ふ」である。エレアの有が中斷されないやうに「思ふ」も中斷さるべきでない。従つて「思ふ」は如何なる中斷もない純粹持續である。かゝるものゝ區分若しくは系統が何うして成立するであらうか。然しかゝる統一的な「思ふ」自體を、全一的にその活動する方向を決定するものがあるとするならば、そこに精神に於ける總ての活動の領域と系統とを見出すことが出来るであらう。精神の部分として知情意は何れもその要素に過ぎぬが故に、全體のものの方角を規定することはもとより出来ぬ筈である。具象的な精神自体に向つて、具象的なまゝにその必然的な方向を與へ、かく

して科學的活動を科學的活動として可能ならしめ、道德的活動を道德的活動として可能ならしめ、藝術的活動をして藝術的活動ならしめる必然の法則を求めなければならぬ。それは科學的活動は單に知力のみ活動でなく、藝術的な活動も亦單に感情のみの活動でないからである。それらは各それに特有な知情意を要素として成立するのである。かやうな意味に於いて精神活動の根本的傾向を決定する原理を求むるならば、我々はカントの眞善美の系統に於ける先天原理にその端を見出すことが出来るであらう。即ち合法性と目的性と合目的性の原理である。カントに於いてそれらは知情意の精神能力に配當されてゐる。然しこれらが知情意そのものであると云ふのではない。それらの根據であり先天原理である。これらの原理はカントに於いては各その領域に於ける原理を包括し、それらの根本的な性質を決定する。哲學が事物の認識の原理を概念に依つて包括する限り、哲學を理論哲學と實踐哲學とに分けるのは正しいと云ふカントの考は、根本的な概念に依りて哲學の二つの領域を決定しようとするものであつて、知識と意志

とに依つて決定しようとするものではない (Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, 1.)。

此概念は精神能力の根本活動を規定するものであると考へられる。「一つの意志に依つて可能又は必然と考へられるすべてのものが、實踐的可能または必然と呼ばれて、その原因が概念に依らずに因果律に決定される結果の物理的可能又は必然から區別される。(即ち無機物に於いては機械力に依つて、動物に於いては本能に依つて決定されるのである)。然しこゝで實踐的なるものに關して、意志の因果律に規則を與へる概念 (der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt.) が自然概念であるか、自由概念であるか、決定されてゐない。この區別は實質的である。若し因果律を決定する概念が自然概念であるならば、それらの原理は技術的實踐的 *technisch-praktisch* である。然し若し其が自由の概念であるならば、それらは道徳的實踐的 *moralsch-praktisch* である。そして理性の此分類は對象の區別に依るが故に、前者は理論哲學に屬し、後者のみが實踐哲學を構成するであらう」(Ibid.)。「意志の因果律に規則を與へる概念」が自然概念であり自由概念である。これら

の概念は認識能力並びに意志に向つて規則を與へるものである。即ち精神能力の根本活動を規定するものである。そして實踐的なものが眞の實踐的なものである爲めには、それは自由概念に依つて規定されねばならぬ。たゞ意志の能力であること云ふ理由に依つて純粹實踐の領域に入ることには出來ぬのである。純粹實踐を可能ならしむるものが自然の概念である。概念に依つて純粹な知識が成立するやうに、純粹な道徳が活動する筈である。これらの概念に依つて理論哲學と實踐哲學とが成立するのは、同じ概念に依つてそれらの對象となるべき純粹思想と純粹道徳とが成立するからである。

カントに於いてはこれらは形式的な概念に過ぎない。然し精神はこの概念を通じて普遍確實な系統を構成すべきである。即ち眞善美の普遍必然はこの原理に依つて構成されるべき端を見出すべきである。この三つの原理を知情意に配當することを離れて、全精神の活動を規定する原理であると考へるならば、知情意の總体的活動なる科學と藝術と道徳との區別を決定し、同時にそれらの系統的地位

をも明らかにすることが出来るであらう。そしてこれに依つて無限の「思ふ」は、最も具象的な活動としてその系統を見出すことが出来るであらう。我々は初めカントの系統に於ける先天原理と知情意との關係を考察するであらう。

第二編 純粹具象活動の系統

第一章 系統の根據としての先天原理

一 先天原理の優位

カントは純粹理性を實踐理性に高める活動として判断力を考へてゐる。即ち自由概念と自然概念とを調和させ、自然を自由に高める活動として合目的性の原理が考へられてゐるのである。合目的性の原理は藝術の根本原理であり、目的の原理は實踐理性の原理である。純粹理性の原理は合法性であるが、然しこれには如何なる目的の考をも含んでゐない。合目的性の原理は目的そのものではないが、合目的であることよりして必ず目的を豫想しなければならぬ。即ち判断力が實踐理性により近い關係を持つのは、合目的の原理に依るからである。これ

がカントの體系の根本であると考へられる。

然しこれと同時に目的性に依る活動は精神能力としては意志に配當され、自然概念に依る活動は認識能力に配當され、合目的性に依る活動は感情に配當されてゐる。認識能力に比すれば感情は意志に近い性質を持つ。従つて合目的の活動が目的的な活動に近いやうに、感情は意志に近いと考へ得られる。カントに於いてもさう考へられてゐるのであるが、先驗的な考察と經驗的な心理考察とを調和しようとする多くの思想に於いては、感情が意志に近いといふ理由に依つて、即ち認識能力より意志に進む道程としては快不快の感情が考へられると云ふ理由に依つて、感情が認識能力よりも優越な精神活動であると考へられてゐるのである。然しこれには一つの疑問がある。

初め我々はカントのこれらの配合に付いて考へなければならぬ。「判断力批判」は次のやうに圖示してゐる (Kritik der Urtheilskraft. Einleitung. 9.)

全精神能力

認識能力

先天原理

應用

認識能力	—	悟性	—	合法性	—	自然
快不快の感情	—	判断力	—	合目的性	—	藝術
慾望能力	—	理性	—	目的性	—	自由

これは各能力及び原理の配合である。この配合に於いて何が根本的のものであるかを考へなければならぬ。この四類の中應用のものが根本でないことは明らかである。又認識能力と云ふ精神の一部の能力が根本的のものであるとすることも出来ぬ。従つて残るものは全精神能力と先天原理との二つである。この二つの中、體系的意味に於いて何ちらが根本的のものであるかを決定しなければならぬ。

自然の合目的性の概念と快の感情との結合を論じて、カントは合目的性の概念が快感を伴ふことを説明してゐる (Ibid. Einleitung. 6.) 「各目的の成功は快の感情と結ばれる。この成功の條件はこゝでは反省判断力一般に向つての原理であるが、先天的な表象である。故に快の感情は先天的にして各人に妥當である根據に

依つて決定されるのである。」この説明は合目的性の原理が純粹な快の根底であることを説明するものである。現象が必然的な義務に屬してゐない一つの合目的性を與へるならば、我々は實行の剩餘を感じその状態の幸福を感じる。かくて我々は冷膽な觀察を離れ快の感情を以つてこれに答へるのである(Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland. S.43.)。合目的の原理に従つた活動に快の感情が結び付くのである。經驗的にはこの原理に依らない感情もあり得るであらう。しかし純粹な感情は必ずこの概念に依る活動に結び付かなければならぬのである。目的なき合目的性が特に知的な快感から美の快感を區別する標準であるのもこの理由である。精神の先天的體系の上から云ふならば感情が根本的なのでなく合目的の概念が根本でなければならぬ。従つて全精神能力が體系の根本になるのではなく、先天原理そのものが全系統の根本でなければならぬと考へられるのである。

更に別の點からもこの關係を考へることが出来るであらう。若し精神能力が

根本であるとするならば意志が最高の活動であり、感情はこれにちかいかいものであり、認識能力は最も意志から離れその性質も最も遠いものでなければならぬ。然しカントの純粹感情なる美感の分拆は知識の作用よりも感情が意志にちかいかいこと云ふことを單純に示してはゐないのである。即ち美は無關心にして個物に關するるのであるが善と思惟とは共に一般的のものである。この點に於いて思惟は美よりも善に接近してゐる。又善は全く關心的であるが、この點に於いては感覺的なる快感とその性質を同じくする。かゝる分拆的な要素より考へるならば、カントの純粹感情なる美が知識の作用に比して直ちに意志に近いと推定することは出来ないのである。精神能力としての知情意の關係はかくの如き繁雜な状態を顯はしてゐる。従つて單純に感情を以つて意志に近いとすることは出来ぬ。即ち意志の本質になるものが知識より感情に進むに従つて次第に増加するとは考へられぬのである。然しそれにも拘はらずカントは感情に依つて知識と意志とを結合させようとしてゐることも事實である。この事實を最も嚴密な意味に於

いて許す爲めには、精神能力としてこれらを考へず、此らの能力の根本原理として先天概念の關係を考ふべきである。即ち合法性の概念より合目的性に進み、更に目的自體に到るべきである。目的なる最高の實質は合法性の中には認め得られぬのであるが、合目的性に於いては目的のあるものが豫想されるのである。目的なる本質的なものゝ存否に依つて、系統的段階を作ることが出来るのである。眞善美が系統ある一つの體系を要するならば、そしてそれが可能であるならば、それはこの原理そのものゝ體系に依つて決定されねばならぬ。知情意の體系はこの原理の體系でなければならぬ。精神の具象的考察はこの原理を考察することである。この原理に依つてのみ精神が具體的に動くことが考へ得られるからである。

二 先天原理と應用の世界

先天原理は精神の各能力そのものではなく、又分拆された知情意そのものゝ原理でもない。従つてそれは全精神能力を総合的に系統的に活動させる原理である。考へなければならぬ。即ち知情意の分裂を許さざる精神其ものゝ具象的活動の方向を規定する原理である。云ふことが出来る。従つて先天原理の應用と考へられる自然と藝術と自由とが眞の具象的存在として許される爲めには必ず合法性と合目的性と目的との原理に據らなければならぬ。此原理に依るとは、此原理に依る具象的活動として、自然と藝術と自由とが存在すると云ふことである。

先天原理の具象的活動と云ふことは、與へられたる自然の世界と藝術の世界とが又自由の世界とかを與へられたる儘に考へると云ふことではない。それはこれらの世界は先天原理の具象的活動なくしては與へられず、又存在しない世界だからである。自然界があつて合法的に活動する純粹理性の認識が成立するのではない。批判論の根本理由よりして此ことは明かである。シェリングが宇宙は神に於いて且つ永遠の美に於いて構成されるとし、更にあらゆる藝術の直接の原

因は神であるとするのは、根本の神を通して宇宙と藝術とを考へようとするものである (Philosophie der Kunst. 1. Abschn. § 21. § 23.)。シヨールペンハウエルに依るならば純粹直觀の姿に於いて世界を眺める時、あらゆるものは美の領域であつて、自然と藝術との區別はないのである (Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Bd. § 30.)。ヨナス・コーンは形而上學的な神秘的な説明に同意しないで、これを認めることが出来るとしてゐる (Allgemeine Aesthetik. S. 32.)。従つて藝術界なるものが存在して、そして後にこれに對して合目的な判斷力の活動が生れるのではない。又道德界なるものが與へられ、これを對象とする能力として目的の概念に依る活動が生ずるのではない。若しさうであるならば、それは豫め存在する藝術界と道德界とを承認する點に於いて全く獨斷的である。これは如何なる意味よりするも批判論としては許すべからざることである。これら世界の可能は先天原理の具象活動よりしてのみその存在を承認すべきである。與へられたる自然界が先驗的構成原理に依つて導き出されるものであるやうに、與へられたる藝術界も道德界も、これらを構

成する先天原理に依つて構成されるに過ぎないのである。従つて自然と藝術と自由との關係は、與へられた自然界と道德界と藝術界との關係ではなく、これらの世界を可能ならしめる先天原理自體の關係でなくてはならぬ。合法性と合目的性と目的との原理を系統付けることが、やがてこれらに依つて構成される世界の關係を決定することになるのである。

先天原理はそれ自らの問題として考へらるべきものであつて、決して對象に依つて區別されるべきものではない。精神の具象的活動自體の問題であつて、このものに依つてのみ可能なる經驗界の問題ではない。經驗に於いては與へられたる自然と藝術と道德との區別を承認することが出来る。そしてそれらの間には一定の限界が存在する。そうである限り自然は自然であつて、藝術でもなく道德でもない。又藝術は藝術であつて、道德でもなく自然でもない。與へられたるこれらの世界は、各それらの限界を持つ。然しこれらの世界の創造される前に於ける構成原理としての先天的活動は、これらの與へられた經驗的な區劃を超越する

これらの區劃は固定せる經驗の世界に於いてのみ可能である。絶わざる創造的活動の精神自體、即ち先天原理の具象的活動はかくの如く固定せる區劃の間に自らを閉ぢ込めるものではない。創造前の神の創造が對象に依つて何ら影響されないやうに、又實に影響さるべき如何なる對象もあり得べからざるやうに、先天原理の具象的活動はかゝる對象の制約よりは全く自由である。

先天原理が具象的活動の原理であるといふのは、それらの原理が各の活動に於いて全精神を統一的に活動せしめると云ふことである。合法性の概念は精神の認識能力のみを動かす、合目的性の原理は快不快の感情のみを動かす、目的の原理は意志の能力のみを動かすものと斷定することは不可能である。カントのこの配當はたゞ一つの配當に過ぎぬと考ふべきである。知情意を切り離して考へることは、一つの抽象的考察に過ぎない。具象的精神は必ずこれらが一つになつて活動しなければならぬ。先天的原理がこれらの抽象的要素と同じものであると云ふのは許すべからざることである。先天原理を知情意に配するは、たゞ一つの

配當であるに過ぎない。若しさうでないとするならば、具象的精神活動の事實として、知情意の渾融な複合活動を許す場合には、これらの原理の複合的活動をも許さなければならぬことになる。さうであるならば、合法性に依る活動も、目的に依る活動も、合目的性に依る活動も、總て一つになつて了ふであらう。従て認識の活動である科學の世界も、合目的性に依る藝術の活動も、目的に依る道德の活動も、全く一つの精神現象の中に混在することになる。これは事實でない。具象的な認識活動、即ちあり得べき認識の活動は認識の活動であつて、道德的活動でもなく藝術的活動でもない。それは科學を構成する活動である。設令藝術的活動の根據として認識的活動が要求されるにしても、藝術的活動そのものは認識的活動と別でなければならぬ。知情意そのものを科學的活動、道德的活動、藝術的活動とするならば、特有な活動とそれらの構成する世界の純粹性は失はれることになる。従つて純粹具象的な精神の部分に過ぎない知情意の分割に於いて考へらるべきではなく、先天原理に依つて総合的に考察さるべきである。かくしてカントの三つ

の批判の體系の根據は精神の三方面なる知情意の領域に求めらるべきではなく、先天原理自體の系統の中に見出されなければならぬのである。

我々はカントの三つの批判の體系を先天原理自體の體系であると考へ、カント自身に於いてこの體系が如何に構成されてゐるかを考へなければならぬ。約言すれば合法性の原理は純粹理性の活動を可能ならしむるものであるが、純粹理性はそれ自身の背反に依つてそれ自身に止ることは出来ぬ。従つてこの欠陥を補ふ爲めに實踐理性が認められねばならぬ。それは目的の原理に依つて可能なる精神最高自律の活動であつて純粹理性の到達し能はざる超感的のものである。然しこの二つのものは全く別の概念に依つて成立するが故に、二つの間には超ゆべからざる裂罅がある。この裂罅を繋ぐものが合目的性の原理に依る判断力である。これがカントの系統である。この系統が正しいか何うか。即ちこの系統は内部に如何なる矛盾も含んでゐないのであるか。我々はこれを研究しなければならぬ。初めに我々は純粹理性と實踐理性との關係について考へるであらう。

第二章 實踐理性の要請

一 不死と神の存在

カントに依れば意志は最高善の實現を要請する。然し感覺界にこのことを實現することは困難である。「意志が道德律に完全に一致することは神聖性であり完全性である。そして感覺界の如何なる理性的な存在者も、その生存の如何なる瞬間に於いても、それを所有することは出来ないのである。それにも拘はらずこの一致は實踐的に必然なこととして要求されるが故に、それはかの完全な一致へと無限に進む進行に於いてのみ見出される……此無限の進行は同一の理性的存在者の無限に繼續する存在と人格性（我々はこれを靈魂の不死と云ふ）との前提の下に於いてのみ可能である。従つて最高善は靈魂不死の前提の下に於いて

のみ實踐的に可能である。従つて靈魂の不死は道德律と固く結合されたものとして純粹實踐理性の要請である（私はこれを理論的ではあるが、これが先天的な無制約的に妥當する實踐的法則に固く附着する限り、理論的には證明し得られない命題と解する）（*Kritik der praktischen Vernunft*, I.Th. 2.B. 2.Hauptst. 4.）と云つてゐる。然し意志の純粹實踐的な要求は時間空間を離れた者である筈である。時空を離れた要求が更に時間的に無限の進行を要求し不死を要求するのは、純粹理性の活動と混同されてゐるのではなからうか。カント自ら理論的には證明されないものとしてゐる。これは既に純粹理性の論過に依つて明かである。理論的に證明されない故にたゞ實踐理性の要請であると云ふことになる。然るに實踐理性は時空の形式を離れた別の世界に於いてのみ可能な筈である。時空を離れた世界に於いてのみ可能なものを以つて、時空の世界に於いて純粹理性の證明し能はざるものを補ふことがどうして出来るであらうか。純粹理性の法則が時空の世界に於いて確實であるのは、時空がもと純粹理性の所産だからである。然し時空を

産み出さない實踐理性の要請が時空に向つて確實を要求することは出来ない筈である。況して純粹理性の及ばざるものを補ふことはもとより出来ないのである。

然らばこゝに考へられる不死の要請とは何であるか。これは時空を超越すべき實踐理性の活動と時空そのものを規定する純粹理性の混同から生ずる。恰も徳は徳自身の爲めであるのにその報酬として幸福を考へることは、因果を超越する道德を因果の範疇に依つて規定しやうとする誤と同じである。カントは道德律が因果律と別であることを明かにした。これは最も適切なことである。然し超時間超空間であるべき道德が、何が故に時間的要求として無限の進行を求め、靈魂の不死を求めなければならぬであらうか。道德を因果より切り離し得るならば、その前に時間よりも切り離さなければならぬ。不合理にも拘はらず、我々の道德的精神は靈魂の不死を要求すると云ふ事實が提示されるかも知れない。然しこれは經驗的な一つの事實であるに止つて、先天的な要求としては許すことが出

來ないのである。恰も徳に酬ひらるゝ幸福が精神の一つの要求であるのと同じである。純粹理性の限界を嚴密に規定すべき批判的態度は、實踐理性の限界に對しても嚴密に規定しなければならぬ。不死の要請はこの點に於いて批判的でない。この混合がやがて教會の教義を、そのまま承認することの基礎を與へるものであり、實踐的なものに誤を投げる根據である。

同様な混同が神の存在に對する要請に於いても考へられる。

「幸福とは、理性的存在者が彼の存在の全體に於いて、一切を意のまゝになし得るやうな世界に於ける状態である。然し世界に於いて行爲する理性的存在者は尙同時に世界及び自然そのものゝ原因ではない。故にかゝる存在者は彼の意志に依つて、この自然の原因となることを得ず。猶又彼の幸福に關して云はゞ、自分の力に依つて自然を完全に自分の實踐的原理と調和せしめることが出來ぬ。それにも拘はらず純粹理性の實踐的任務に於いては、即ち最高善の必然的追及に於いては、斯の如き關聯 (Zusammenhang) は必然として要求される。従つてこの關聯即

ち幸福と道德性との嚴密なる調和の根據を含み、且つ自然ではなく自然全體の因となるものゝ存在することも亦要求される……故に自然の最上原因は、それが最高善に對して豫想されなければならぬ限り、悟性と意志とに依つて自然の原因となる存在者即ち神に外ならぬ。故に最高の導き出されたる善の可能の要請は、同時に最高の本源的善の實在即ち神の存在の要請であると云ふこととなる」

(Kritik der praktischen Vernunft. I.Th. 2.B. 2.Hauptst. 5.)

意志の要求は自然の原理を超越したものである。かやうに超越せる意志の要求を自然に對して實現すると云ふことは、越ゆべからざる限界を越わたる要求であることになる。従つてこゝに考へられるやうな幸福、即ち理性的存在者の意のまゝになるやうな世界と道德性との調和は望めないはずである。更だこの調和を可能ならしめる根本的存在として、神の存在を求めるとは出來ない。たゞ意志の道德性に依る絶対存在の世界に於いて、この要請が考へられることは當然である。しかしこのものゝ限界を越えて、他の領域に於いてその要請を考へると云

ふことは、實踐理性と純粹理性とを混同するものである。要請は存在でない。この點に於いて純粹理性との識別が考へられるであらう。全く別の原理に依つて構成されてゐる自然に向つて、實踐理性の原理は嚴密に云へば如何なる要請をも持つことは出來ぬ筈である。

こゝにカントの態度に於いて根本の問題がある。それは自然の世界と自由の世界とを可能ならしむるものは、與へられた自然そのものでもなく、又與へられた道德そのものでもない。合法性の先天原理に依つて構成されるものが自然界であり、目的の原理に依つて構成されるものが自由の道德界である。合法性の原理に依る活動を離れては、如何なる自然もある筈はなく、又目的の原理を離れてそこに如何なる自由もあるべき筈がない。合法性の原理に依る活動の存在しない場合に自然なく、目的の原理に依る活動の存在しない場合に自由はない。従つて精神が目的の原理に従つて活動する場合には、存在するものは悉く自由の對象たるべきである。自由の外に如何なる自然も存在すべきではない。自由の原理に依

つて動くと同時に自然の原理のに依つて動くこと云ふことはあり得べからざる筈である。従つて自然と自由との關係は、それらの原理に依つて構成された自然と自由との關係ではなく、寧ろこの兩者を可能ならしめる合法性と目的性との原理の關係である。換言すれば精神の具象的活動を可能ならしめ、同時にその對象を構成する原理そのもの、關係であるべきである。原理と原理との關係に於いて自然と自由との關係を規定するのは正しいのであるが、構成された自然と自由とに付いてその關係を規定しようとするのは正しくない。

更に詳言するならば、自然の先天原理なる合法性と自由の先天原理なる目的とを關係せしめ調和せしむる爲めに、合目的性の原理が考へられてゐる。即ち自然と自由とを調和せしむるものとして藝術が考へられてゐる。合法性と合目的性と目的との關係を考へるのは、先天的考察として當然の道である。然しこの原理の考察を離れて、既に構成された自然と自由とを想定し、このもの、關係を考へるのは純粹な先天的考察ではない。従つて構成されてゐる自然に對する道德的

要求として、自然の原因として道徳性に一致する神を要求することは、自然と自由との混同である。設令我々は經驗的にこの要求を感ずる事實があり得るとするもそれはたゞ經驗的要求である。部分的要求である。恰も徳と其の酬としての幸福とを要求することが正しくないのと同じであり、又設令この要求があり得るとも、それは經驗的の要求に過ぎないのと同じである。

この理由に依つて合法性の原理に依る自然は嚴密に自然の領域に止まるべきであり、目的の原理に依る自然は嚴密に自由の世界に於いて要請を求むべきであり、そしてこの兩者の關係並びに調和に關しては、合目的性の原理に依つて考察すべきである。靈魂の不死及び神の存在は道徳界に於ける要請である。さうである限り、この要請は自由の世界に於いてのみ考ふべきである。時空を超越せる自由の活動を、時空の制約に限定しようとするものである。自然概念に依る時間の中に於いて、靈魂は無限に不死であるとは出來ぬ。又かゝる要請があるとしても、それは經驗的のものであつて、先天的合理的のものではない。同時に自然界に關

係して神が存在するといふとは許すべからざることである。如何なる意味に於いても、自然に關しては不死の要請も神の存在の要請も許されないのである。

二 神の要請の根據

「求めらるゝものは與へられるものである」とか、又「若し神がなかつたならば我々は神を創造するであらう」と云ふのは、要求として神を承認しようとするものである。然しこれは嚴密に批判されねばならぬ。求められるものが與へられる過程に於いては與へられるであらう。然し如何なる過程に於いても、求められるものが必ず與へられるのではない。求められるものが與へられず、求められざるものが與へられる過程が存在する。又神が無いならば神を創造することの出來る過程も考へ得られるであらうけれども、無い神を創造することの許されざる過程

の事實も承認しなければならぬ。自然の世界に於いて、純粹理性の世界に於いて、神を創造することは純粹理性を認めざるものである。神が無いならば我々は神を創造すると云ふことの成立するのは、自然概念に依つて構成される自然の彼岸即ち目的の概念に依つて構成される自由の世界に於いてのみ可能であると考へなければならぬ。従つて自由の世界に於いてのみ可能なる神を、自然に向つて強制することは出来ない。それは全く原理を別にする世界だからである。一つの原理に依つて構成された世界に、他の原理に依つて要求せられたものを求むることとは理性の混同である。求めらるべき世界に於いて求め、與へらるべき世界に於いてそれを受ける。これが嚴密な批判である筈である。

自然の最上原因は、悟性と意志とに依つて自然の原因となる存在者即ち神に外ならぬと云ふのは、自然の原因として神を考へたものである。神は自由の世界に於ける一つの要請であるが、この要請に過ぎないものが如何にして自然の原因となることが出来るであらうか。自然と自由との間に必然の關係が要求されること

するならば、自然の全體を可能ならしむる原理と自由の全體を可能ならしむる原理との關係でなければならぬ。自由の世界に於いて生み出された一つの要請と、構成された自然の全體とを關係せしむることは、關係さすべからざるものを關係せしめたのである。系統と系統との關係は原理と原理との關係であつて、一系統中の一つの觀念と他の系統との關係ではない筈である。若し自然の系統に原因を要求すべきであるならば、自然の系統を可能ならしめる合法性の原理と、自由の系統を可能ならしめる目的の原理とを關係せしむべきであり、且つ合法性の原理に對して目的の原理の論理的優位を考ふべきである。論理的優位は時間的先行ではない。超時間の存在を時間の形式に當てはめることは出来ぬからである。自然の系列は時間の過程に於いて展開するであらう。然し自然を可能ならしむる原理と、自由を可能ならしむる原理との關係は、因果なる時間的範疇に依つて規定さるべきではない。従つて二つの原理の關係を決するものは論理的優位の考でなければならぬ。此點よりして自然の原因として神を考ふべきではなく、合法性

の原理に對して目的の原理、即ち純粹實踐理性の原理の優位を考ふべきである。この考に關する一つの象徴として次の思想が考へられる。「偉大なる考に耳を傾けよ。ある日この世に、この世界の真中に三つの十字架が立てられた。十字架の上の一人が信仰を以つて隣のものに云つた。(今日お前は私と一緒に樂園に行かれるだらう)と。その日は經つた。二人ながら死んで行つたが、樂園もなければ復活もない。彼の言葉は實現されなかつた。聽け、その人は世界に於ける最高の人間なのだ。生命に意義を與へたのはその人であつた。その人がなければ、この全遊星は地上に於けるあらゆるものと共に單なる狂妄に過ぎない。彼の前にも後にも彼に比すべき人間が一人も出ないのは不可思議である」(Dostoevsky, The possessed, P. 3. Chap. 6. 2.)。「今日お前は私と一緒に樂園に行けるだらう」は基督が隣の罪人に云つた言葉である。然し此言葉は實現しなかつた。其處には樂園もなく復活もなかつたと考へられる。要求すべからざる時間と空間との世界に向つて不死を求め、幸福を求め、神を求めからである。この點に於いて彼の要求と彼の信

仰とは實現を保證されることは何うしても出來ないのである。然しこの實現されず、又保證されない信仰に於いて彼は無限に偉大であると考へられる。何が故にこの信仰に於いて彼は世界中に於ける最高の人間であり得られるか。それは彼のみが生命に意義を與へたからであり、且つこの與へられた意義に依つて全世界は狂妄な存在であることから脱して、一つの意味を持つことが出來得たと云はれてゐる。然し何うしてこのことが可能であるか、少くとも實現せられざる信仰を懐きながら、何うして生命に意義を與へることが出來たのであるか。これがこの場合に於ける問題である。實現されざる世界に向つての信仰は一つの狂妄に過ぎない。しかし同時に信仰そのもの、成立する別の世界に於いて、自然に對しては只一つの狂妄に過ぎない者も、こゝでは無限の理法であり無限の必然である。此世界に於いては、却つて現實的な自然若しくは全遊星が地上のあらゆるものと共に狂妄である。自然に對してはたゞ一つの狂妄に過ぎなかつたこの信仰に依つてのみ、自然がこの世界に於いて意味を見出すことになるであらう。目的の原

理に依つて可能なる自由、並びに信仰は、合法性の原理に依る自然に、向つてはたゞ一つの狂妄に過ぎないと云はれ得ると共に、自然も亦この自由の世界に對しては何ものでもない、と云はれ得るであらう。少くとも基督が生命に意義を與へたのは自由の世界に於いてであつて、自然の世界に於いてではない。自由の世界に於いて意義を與へるものは、自然の世界に對して如何なる要求を持つても實現されたと云ふことは出來ない。たゞこの基督の場合に於いては、彼の信仰が自然に於いて實現されなかつたと考ふべきであり、又このことが直ちに彼を無意味なものにするのではなく、寧ろ自由の世界に於いて眞の意味を見出してゐたと云ふべきである。彼は自然に對して要求すべからざるものを要求したが故に、それは實現しなかつたのである。設令彼は自由の世界に於いて眞の意味を見出したとするも求むべからざるものを求めた點に於いて、彼は批判的でない、と云ふことが出来るであらう。批判に於いて嚴密なるものは、求むべきものを求め得らるゝ世界に於いて求むべきである。自然に於いて神を求むるものは、ドストエーフスキの基

督の如く、そこには樂園もなく復活もない、と云ふことに終るであらう。神はたゞ目的の概念に依る自由の世界に於いてのみ求むべきであり、又與へらるゝものである。そして更に與へらるゝが故に求むるのである。然らば自由の世界に於ける神とは何であるか。これが我々の問題である。

神は上來考へたやうに目的の概念に依つて構成される自由の世界に於ける一つの要請である。この要請は如何にして可能であるか。又要請される神自體は如何なる性質であるか。これを明かにするには、この要請の根據なる自由そのものを考ふべきであり、又實に此自由の先天原理たる目的自體を考察しなければならぬ。純粹理性に對して實踐理性が優位である限り、實踐理性の原理たる目的は純粹理性の原理なる合法性に對して優位である。従つてあらゆる理性の系統を考察するに當つては、先づ目的の原理を考ふべきである。合目的の原理も目的を豫想するが故に、目的の原理は合目的の原理に對しても優位であるべきである。カントの體系に於いて、目的の原理は神よりも根本的の者である。「目的の體系に

於いて人間は目的自體そのもの Zweck an sich selbst である。即ち彼は何人に依つても神に依つてさへも決して單に手段として使用され得ないと云ふこと、故に我々の人格に於ける人たるもの (Die Menschheit in unserer Person) は、我々自身に對して神聖でなければならぬと云ふこと、これは今や當然の歸結として生じ来る。そは人間は道德律の主體であり従つてそれ自身神聖なるもの、主體、又その爲めに且つそれに一致してのみ一般にものを神聖と名付けしめるが如きものの主體であるからである。その故はこの道德律は自由意志として人間の意志の自律に基くものであり、そして自由意志は其普遍的法則に従つて、必然的に自らが服従しなければならぬものに同時に一致し得るものだからである」(Kritik der praktischen Vernunft, I.Th. 2.B. 2.Hauptst. 5.)。これは神よりも目的そのものを重く見るものであり、同時に神よりも道德律を根本的のものとして考へるものである。それは道德律は人間の自由意志の自律に基く者だからであり、同時に自由意志は自ら服従しなければならぬものに一致し得るものだからである。云はゞ道德律の至上なる理由は、それ

が自律の法則であり、この法則に従ふこと自身が自由だからである。自律であることは道德法が獨立自存であつて如何なるものにも依らざることである。道德法が至上であることは、自律として獨立に存在し得るが爲めである。自律を外にして精神は純粹なる自己を實現することが出来ぬからである。

この至上存在なる目的自體、又は道德自律の原理より、如何にしてカントの神が考へられるに到るか。若し至上存在そのものを神と呼ぶならば、目的自體又は道德律の外に神あるべきでない。若しカントが純粹な目的自體に止るならば、至上存在としての神はこのものでなければならぬ。然しカントは目的自體を至上のものとして認めながら、別に神を要請する。即ち「神に依つてさへも手段として使用されない」人格、即ち目的自體は神よりも根本的存在である。従つてカントの神は斯の如き根本存在に對するならば、このものに依つてのみ可能なるたゞ一つの要請に過ぎない。この要請としての神は、上に考へたやうに、自らの限界を越へ、時間空間に依つて規定される自然に向つて、根本原因であることを要求する。限界を越

わて要求する限りそれは誤であつた。然しこの種の神が誤であることは、目的自體又は道德律の根底を破るものではない。たゞ道德律より生み出された一つの要請が破れるのみである。

かゝる誤られたる神が何うして要請されたのであるか。それは道德律と幸福との關係より惹き起されたものと考へられる。崇高なる道德律そのものに對してカントは如何なる幸福をも認めないのである。たゞ義務のみあつて幸福がないのである。然し、理性的存在者は存在の全體に於いて、一切を意のままになし得るが如き世界の状態を要求する。これが即ち幸福である。この要求を満す爲めに幸福と道德性との調和が考へられ、自然でなくして自然全體の原因となるものゝ存在が要請される。これが即ち神である。従つて神は幸福そのものゝ原因となることは出来ない。たゞ幸福に値するやうにならしめるのみである。故に道德も本來如何にして我々を幸福になすべきかの教ではなくて、如何にして我々は幸福に値するやうにならねばならぬかの教である。宗教がこゝに加はる時、初め

て我々は幸福に値するやうに努力した程度に従つて、いつか幸福にあづかると云ふ希望も入り來るのである (Licht)。幸福に値せんが爲めに神が要請されるのである。従つてカントの神の要請は、道德そのものから全く幸福を引き離したことに起因すると考へなければならぬのである。

三 幸福に値するものと美

道德と幸福との關係は純粹理性批判の方法論に於いても顯はれてゐる。思辨的な理性と實踐的な理性、即ち理性全體の關心は次の三問にまとまる。即ち

- 一、私は何を知ることが出来るか
- 二、私は何をすべきであるか
- 三、私は何を望み得るか

第一問は單純な理論的のものであつて、實踐的なるものには關係しない。たゞ知ることゝ於いて満足するのである。第二問は單純に實踐的である。第三問は我々がしなければならぬことをなす時に、何を望むことが出来るかと云ふ問題であつて、實踐的にして且つ理論的である。一切の希望は幸福に關係し、且つ實踐的にして道德法に關係するのみならず、理論的な認識に於ける知識と自然法とに關係する(Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre. 2. Hauptst. 2. Abschn.)。この第三問は純粹理性と實踐理性との調和を考へたものである。我々の望むものは幸福であり、これは道德法に關係すると共に、自然法に關係するものである。然るにカントに於いては、この幸福に關する實踐法に二種の區別がある。一つは幸福を行動の理由とするもので實用的(Pragmatisch)であり、實に如才なき道(Klugheitsregel)とも呼ぶべき者である。他は幸福其ものを行動の理由とするのでなく、たゞ幸福であるに値すると云ふとが行動の理由をなすもので、即ち道德的であり道德法と呼ぶべきものである。前者は經驗的な原理より來り、後者は理性的存在者の自由より來る。第二問

の「何を私はすべきであるか」に答へる法則は後者である。かくて此點に於ける純粹理性と實踐理性との調和、即ち「何を望み得るか」に答へるものは、「幸福であるに値すること」である。恩寵の世界はこれである。従つて幸福に値することが道德の動機である。コーエンの見てゐるやうに、神並びに望まれたる世界がその動機になる。それはそれらなくば道德の理念は動機となることが出来ぬからである(Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 3. Aufl. S. 212.) と云ふことになる。幸福に値することが何うして道德の動機になるのであらうか。それは幸福を以つて我々の性向の満足として、實踐理性から全く切り離したのであるから、茲に實踐的な要求として再び福に値するものを考へなければならなくなるからである。

幸福と幸福に値するものとの區別は何の點に存在するか。幸福は如才なき道に依つて求めらるべきものであるから、感覺的のものである。幸福に値することは道德法に依つて求めらるべきものなるが故に、超感覺的の者である。然しそれは幸福そのものでない點に於いて超感覺的であるが、幸福に値すると云ふ點に於

いて感覺的なものと一つの關係を持つことになる。この點に於いてそれは道徳法の實質たる義務そのもの、如く、全く超感覺的なものでなく、超感覺的なものであつて同時に感覺的なものとの一つの調和である。即ち幸福に値すると云ふことは超感覺的な點よりして感覺的な客觀的な幸福とは別であるが、超感覺的にして同時に主觀的な一つの幸福であり満足であると考へられる。若し幸福そのものを一つの客觀的な事實と考へるならば、幸福に値すると云ふことは主觀的な一つの狀態である。客觀的な自然的な色々の法則は、幸福そのものに取つては一つの規定であるが、幸福に値すると云ふ超感覺的な主觀的な態度に關しては、最早や何の束縛もない。即ちこの狀態は幸福を持ち來たす自然法又は處世法に依つて成立するのでなく、自由を可能ならしむる道徳法に依つて成立するのであるから、自然法並びに處世法の束縛があるべき筈はない。然し同時に幸福に値すると云ふとは幸福に對して一つの關係を持つ。さうである限り幸福を可能にする自然法並びに處世法に關係を持つべきである。即ちそれは規定力なきこれらの法則の存在を認

むるのであるが、只それを認むるだけであつて、その拘束を受ける者ではない。これらの法則は、幸福に値することに向つては全く別の領域にあるものと考へられるであらう。かくて幸福と福に値するものとの區別は(一)幸福が感覺的なものに對して、福に値するものは超感覺的であり(二)更に前者が客觀的な自然的であるのに、後者は主觀的な道徳的であり(三)尙前者は自然法に規定されるに反して後者はこのものから全く自由であると考へられるのである。

幸福に値すると云ふことがこれらの性質を持つとするならば、これは合目的性の原理に依つて可能なる美と一致點を持つことになる。全く同じいのではないにしても、感覺的なものと超感覺的なものとの調和であることから來る多くの共通點を具へるであらう。即ち(一)福に値することは美と同じやうに感覺的なものと超感覺的なものとの交渉を含むことであり(二)福に値することが幸福そのものではなく、これに對する主觀の一つの態度であると同じやうに、美も亦客觀的な自然そのものではなく、これに對する主觀の一つの狀態である。従つて(三)

前者が自然に依つて規定されないので同じく、後者も亦反省判斷力として自然法を遊離せしめる。少くともこの三つの點に於いて兩者は其關係を同じくする。

然しこれと共に兩者の區別をも考へなければならぬ。幸福に價するものは道德律の要求より來るが故に、その本質は何處までも超感覺的である。然したとひ合目的性の原理は目的原理を豫想するにしても、それは一つの根本原理であり、且つ合法性と目的性と完全なる調和の原理として要求されるものなるが故に、この原理に依る美の根據は道德律そのものにあるのではない。感覺的なるものと超感覺的なるものとの調和として独自の根底を持つ。これが兩者相違の一つの點である。又幸福に値する者は道德律の要求なるが故に、當然一つの關心である。然し美は如何なる點に於いても無關心であることを特徴とする。美的判斷の分拆論に於いて、カントは美を概念なく且つ無關心なるものとし、快は同じやうに概念はないが、關心あるものとし、更に善は概念であり且つ關心あるものとしてゐる (Kritik der Urtheilskraft, I. Th. I. A. 1. B. 1. M. § 4.)。此場合概念の有無は別として、善が關

心を持つことは美と全く性質を異にし、寧ろこの點に於いては快と同じ關係にあると考へられてゐる。幸福に値すると云ふことは、快そのものでもなく、道德律そのものでもないが、道德律を根柢とする點に於いて、美に比するならばより關心的であると云ふことが出来る。これが兩者相違の第二の點である。

これらの區別の存在することは明かに承認されなければならぬ。然しそれにも拘はらず前に見たる三つの一致點も明かに承認されなければならぬ。何うしてこの一致點が生れ來るが。それは美も福に値するものも共に超感覺的のもの、感覺的なるものとの交渉から生れ來たものだからである。即ち超感覺的のものが感覺的なもの、調和させられるのには、かくの如き形式に依らなければならぬからである。

然らば同じやうに超感覺的のものが、感覺的なもの、調和する場合、何故にこの二つの場合が考へられなければならないのであるか。そして又各の場合に於いて上に見るが如き相違を持つのであらうか。これはカントの系統に於ける根本の

問題である。純粹理性批判の方法論に於ける三問の中、第三の「何を私は望み得るか」と云ふ形に於いて、カントは純粹理性と實踐理性との調和を求めようとしてゐたのである。即ち實踐理性の立場よりして何れ丈けのことが自然界に向つて求められるか。その限界が第三の問題である。従つてその解決は「汝が幸福であるに値することをなせ」である。即ち實踐的な世界に於ける實踐的な解決である。この解決は道德律の要求に依るものなるが故に、實踐の世界にのみ限らるべき筈のものである。従つてこれは自然を根本的に高めるものでもなく、又自然を全く別の意味に導くものでもない。自然の必然に對して、別の過程を承認するに止る。自然法そのものを根本的に道德律の過程に調和せしむるものではないと考へられる。實踐理性批判に於いては、幸福に値すると云ふ要求よりして、自然の原因としての神を要請するに到るのであるが、規定し得られざる自然に向つて原因を與へると云ふことはたゞ一つの假想であり、却つて自然と自由とを混同する誤りに陥るのである。かやうな調和に於いて、超感性的のものと感性的のものと

融合は望まれないことである。この調和は更に根本的な原理に依らなければならぬ。即ち二つのもの、完全な調和は判断力批判の三つの原理に向つて進まなければならぬのである。二つの世界の調和は、直接に二つのもの、結合を求むべきでなく、これらの世界を可能ならしむる原理と原理とを調和せしめなければならぬ。かくて茲に判断力批判に於ける合目的性の原理が構成されるのである。カントの系統に於いて、兩界の關係を完全に決定するのは、これら三つの原理の關係に俟たなければならぬ。超感性的のものが感性的のものに對する要求は、合目的性の原理に依るべきであり、又自由が自然に對する要求を滿すのは、この原理に依つて可能なる藝術に依つてななければならぬ。従つて道德律の要請としての神は、藝術の世界に於いて實現されるべきである。約言するならば、自然と自由との完全なる調和は、幸福に値すると云ふことに求むべきではなく、合目的の原理に依る美の活動に依るべきである。

第二章 先天原理の系統に對する考察

一 先天原理の關係

合法性と合目的性と目的性との三つの原理が、カントの系統の根本を構成する概念であると考へられる。こゝには更にこの三つの從屬關係並びに辯證的關係を精密に考察しなければならぬ。

實踐理性批判に於ける實踐理性優位の考は次のやうである (Kritik der praktischen Vernunft. 1.Th. 2.B. 2.Hauptst. 3.)。 (一) 優位とは規定原理であること。即ち理性に依つて結合せられる二つ又は二つ已上の事物間の優位と云ふ意味は一者があらゆる他者との結合の場合、第一規定原理たる特權を持つと云ふことである。他者の關心が一者の關心に從屬する限りに於いて、一者の關心の優越を意味するのであ

る。(二) 純粹理性は對象を認識して先天的な最高原理に到ることを本質とし、實踐理性は最後にして完全なる目的に關して意味を規定することを本質とする。(三) 理性使用可能の爲めに一般に要求されるもの、即ち多くの原理とそれらの主張とが相互に矛盾してはならぬこと、これが一般に理性を持つものの條件であること。(四) 實踐理性を感覺的に制約されたものとするならば、純粹理性の根本となることは出來ないこと。(五) 純粹理性はたとひ自分で或る命題の積極的證明が出來ないとするも、その命題が實踐的關心と分つべからざるものならば、餘所の供給物 (ein ihr fremdes Angebot) として取り入れなければならぬこと。(六) 從つて純粹理性と實踐理性との結合が偶然でなく、先天的に理性そのものに基礎付けられたる必然的のものであるならば、實踐理性は優位を占める。この從屬關係がなければ理性の自己矛盾が生ずるからであること。(七) この關係を逆にすることは出來ない。それはすべての關心は結局實踐的であり、理論理性の關心は被制約的であるからと云ふこと。これらの諸點より我々は實踐理性が純粹であり、目的の原理に依

つて構成される限り、理性の積極的活動であつて、純粹理性はたとひ實踐理性の要求する命題を證明することが出来ないにしても、これを取扱はなければならぬ必然に置かれてゐること、同じ理性のこの二つの方面が必然的に結合するならば、實踐理性は優位を占めなければならぬこと、従つて實踐理性は純粹理性の規定原理であり、純粹理性は被制約者であること云ふことを知るであらう。

實踐理性が何うして積極的であるであらうか。それは實踐理性が自律の原理だからである。即ちそれは純粹理性に依つて可能なのでなく、それ自らに於いて存在し、それ自身に於いて自律する存在だからである。「目的自体そのものであり」又彼は何人に依つても神に依つてさへも決して手段として使用され得ないのであり、更に「道德律は自由意志としての人間の意志の自律に基くものであり、そして自由意志はその普遍的法則に従つて、必然的に自ら服従しなければならぬものに同時に一致するもの」なるが故に、理性の積極的なものとして承認され得るのである。かくて實踐理性が先天的に理性そのものに基礎付けられ、必然的に純粹

理性に結合するならば、實踐理性は優位である。先天的に理性そのものに基づいて結合すると云ふことは、同一理性の原理として合法性の原理と目的の原理とが必然的に關係する場合である。實踐理性の優位はこれを可能ならしむる目的性の原理の優位である。目的そのものは如何なる他の手段ともなるべきものでなく、全く自律のものである。實踐理性の優位たるの根底は理性の自律自存の原理に依つてのみ可能なのである。

純粹理性の根本規約として實踐理性の優位は上の如くであるが、カントはこの優位に依つて靈魂の不死と神の存在とを自然に向つて要求する。それは實踐理性の要請は積極的であり、自然に對しては能動的だからである。然し我々は不死と神の存在とを否定したのである。實踐理性の優位を認めながら、何うしてこれを否定することが出来るか。我々は不死並びに神の要請は超時間超空間のものを、時空の形式の下に承認しようとすることを否定したのである。そして純粹理性は純粹理性の限界を守り、實踐理性は實踐理性の限界を守るべきであると考へた

のである。然し實踐理性が優位であり、積極的であることを承認するならば、實踐理性が純粹理性の世界に向つて要請を持つことは可能ではないか。これは一つの問題である。

我々はカントと共に實踐理性の優位を認めなければならぬ。然し其は實踐理性をして實踐理性たらしめる原理と、純粹理性をして純粹理性たらしめる原理との關係に於いて、實踐理性の優位を考へるのである。純粹理性に依つて構成された自然に向つて、直ちに實踐理性の優位を認むべきではない。純粹理性がその必然の原理に依つて構成し、且つ認識する自然を實踐理性の優位たるの故を以つてこれを支配し、これを從屬せしむるならば、純粹理性の獨立性を承認しないことになる。即ち純粹理性の自己法と必然とを承認しないことになり、従つて純粹理性が先天原理に依つてそれ自身固有の世界を持つことを否定することになる。若しさうであるならば、批判の意義は全く消滅するであらう。それは理性の各能力が許されたる各自の世界の於いて妥當であることを承認するのが、批判思想の根

本原理だからである。純粹理性のみがその限界を守り、實踐理性は其限界を越えて他のものに働きかけるとするならば、それは批判の精神ではない。實踐理性が限界を越えて自然の原因として神を要請するのは、自然の必然法を亂すものである。自然の原理としての神は、因果の範疇に於いて考へられる限り、自然の原理に從ふべきである。若しさうでなければ、純粹理性は自らの構成せる自然に向つてさへも其統制を許されざることになる。従つて合法性に依る理性の先天的使用は何等特別の領域を持つことなく、全く實踐理性の領域を延長するものに過ぎぬことになるのである。かゝる不合理に陥るが故に、即ち構成されたる自然の原因として神を考へ得るとするが故に、實踐理性の優位は全く考を改めなければならぬ。此欠陥を救ひ、且つ實踐理性の優位を認め得る爲めには、構成されたる自然又はそれ自身必然法として許されたる純粹理性そのものに對する優位と考ふべきでなく、自然の構成を可能ならしむる原理、即ち純粹理性をそのものたらしむる原理と、實踐理性を可能ならしむる原理との間に從屬の關係を求むべきである。即

ち合法性の原理と目的性の原理との間に從屬關係を求め、前者に對して後者の優位を考ふべきであり、更に前者の規定原理として後者を考ふべきである。

一一 規定原理

先天原理と先天原理との關係とは如何なることを意味するのであるか。

合法性の原理と目的性の原理とは純粹理性を可能ならしめ、實踐理性を可能ならしめる。この原理に依るが故に、純粹理性は純粹理性として自然を構成し自然を認識する。そしてこのとに於いて純粹理性は具象的に實現されるのである。この原理によつて構成し認識するとはそれ自身の法則に從ふ作用なるが故に、他の如何なるものよりも拘束される筈はないのである。合法性の原理に立つ理性に取つては、たゞ自然と自然の必然法のみが全體である。自由と考へられる道徳

もこの合法性の前にはたゞ自然の必然的存在に過ぎない。合法性はたゞこのみを構成したゞこれのみを認識する原理だからである。然しこれに反して目的性の原理は、一切を自由の形に於いて構成する。そのもの已外には如何なる自然をも認めない。それは與へられたる自然與へられたる道徳があるのでなく、それらは共に原理に依つてのみ構成さるべきものだからである。目的の原理に依れば一切は自由である。一切を自由の世界として、又目的そのもの、自律し得る世界として構成するが故に、自由の外に何者も存在し得る筈がない。合法性に依る自然の世界と、目的に依る自由の世界とが、空間的に相并んで存在するのではない。同じ一つの空間は、合法性の下に於いては自然であり、目的の原理に於いては自由である。同じ一個の人は、純粹理性の對象としては生理學的に、又心理學的に自然の必然に支配される一つの自然である。然し同じ人は實踐理性の主体として自由であり、目的自体であり、道徳其ものである。與へられたる空間とか、與へられたる人格とか云ふことに依つて、自然と自由との別があるのではなく、これを構成し

これを可能ならしむる原理に依つて、自然となり自由となるべきである。約言するならば自然と自由とは相並んで存在するのではなく、理性の先天原理に依つて一切が同時に自然となり、一切が同時に自由となるべきである。道徳的に最高と考へられる意志の活動さへも、合法性の必然に従つて眺められるならば、欲すると云ふことは欲しなげねばならぬことである。また若し目的の原理に依るならば一切の自然はたゞ道徳的存在であり、神の榮光の満つる處であり、すべて恩寵の國 (das Reich der Gnaden) である。かやうに自然の世界と自由の世界とは同じ世界に相並び存在するのではなく、一切が同時に自然であり、自由であるが故に、この自然と自由とが互ひに關係し合ふと云ふことは、あり得べからざることである。自然のみが存在する世界に於いて、何うして自由と交渉することが出来るであらうか。又自由のみの世界に於いて、何うして自然と關係することが出来るであらうか。たゞ一つのみの世界に於いて、兩者の關係を考へることは不可能である。従つて兩者の關係は、これらの世界を可能ならしむる原理そのものに於いて求められね

ばならぬ。

我々は上に於いて目的そのものは自律のものであり、自存のものであると考へたのである。即ち目的の原理は他の何ものをも待たず、それ自ら存在しそれ自らの法則を實現する。此點に於いて目的の原理は合法性の原理に對して優位である。合法性に依る「純粹理性は、對象を認識して先天の最高原理に到ることを本質とする。」即ち純粹理性の内部に考へられる多くの原理は、統一せられて最高の原理に到る。先驗統覺はそれである (Hegel, Encyclopidie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse §42.)。然し先驗統覺又は意識一般更に自我は有の範疇に過ぎない。即ち純粹理性に於ける自我は有の概念である。この有は一切の概念を統一する點に於いて純粹理性の最高概念である。然しこれは全理性の自存を許し自律を許す原理ではない。カントはこれをたゞ「先天的の最高原理に到る」に止るとしてゐる。然し實踐理性は「最後にして完全なる目的に關し意志を規定する」と考へてゐる。即ち實踐理性は最後にして完全なるものに關する點に於い

て、他の何ものをも待つべきではない。この二つの理性の關係は、上に考へたやうにそれらの原理の關係である。即ち目的の原理は其もの自身に於いて考へられ同時に存在する。然し合法性の原理は何ものかの規定を持たなければならぬ。若しさうでないとするならば、合法性の原理も亦獨立自存のものとして存在するが故に、目的性の原理と全く一致するか、又は全く矛盾するかである。若し全く一致するならば、純粹理性として特有な原理を持つべき筈はない。又若し全く矛盾するならば、同一理性的存在者はこの矛盾に堪へ得べきではない。かくの如くにして二つの原理の可能が許されるならば、この間に從屬の關係が考へられねばならぬ。こゝにカントが二つの理性の間に認められた從屬關係を、これらの原理の間に認めなければならぬのである。

カントに依れば、優位と云ふことは、規定原理と云ふことである。然らば自律自存の目的原理が、如何にして合法性の規定原理であるか。

自律自存の目的そのものは、如何なる他の規約をも受くべきではない。然し自

律のこの存在は、自らの要求として自分を限定しなければならぬ規約の下に置かれる。即ち目的そのものではなく、目的に對する條件を規定しなければならぬ過程に置かれる。目的そのものは自存し得る限り其自身を目的とする。然し條件は目的を待つて意味を持つのである。條件は目的そのもの、必然な規約として構成されるが故に、それは目的の自己規約に依つて成立する。自己規約として生み出さるゝ限り、條件なるものゝ根源は目的自体にある。無規約なる目的そのものゝ自己規約は、最も普遍的な概念なる有である。あるものである。純粹理性に於ける先驗統覺であり又實に自我である。先驗統覺は純粹理性のあらゆる概念を統一せる根本概念である。この根本概念は更にその規定原理なる目的に從屬しなければならぬ。純粹理性の根本概念は實踐理性の目的概念に從屬し、且つその條件たる點に於いて二つの理性の完全なる統一が許される。又目的自体より考ふるならば、目的の自己規約に依つて、純粹理性の根本概念なる有を産み出すべきである。目的自体の規約に依りて有の根本概念を産み出す原理が、即ち

合法性の原理であると考へられる。目的自体は自存である限り他の制約を待つべきでない。たとひ自己已外の活動たる純粹理性の活動を承認しなければならぬにしても、其は受動的に他から制約されるのではない。若しさうでないならば自存の考に矛盾する。自存である限り其は自存でない活動の根源とならなければならぬ。それはたゞ自存するものゝ自己制約に依つてのみ許されなければならぬのである。何が故に目的自体は自分を制約しなければならぬのであるか。それは思想の限界を超越せる問題である。我々の思考方法に於いてはこの關係を合理的に規定することは出来ない。フイヒテは自我が非我を定立すると考へる。然し何故に定立するのであるか。非我を定立する限りシェリングの云ふやうに自我は絶對者でないことになる。即ち非我に對立する一者に過ぎぬことになる。又自我非我の同一が考へられるにしても、この絶對同一者が分雜を許される限り、絶對同一者は成立しないことになる。たゞ自立自存のものは、理性の分拆的方法に於いては知ることの出来ない自由に依つて、自らを限定すると考ふべき

である。

原理と原理との從屬關係は構成されたる自然と自由との從屬關係ではない。合法性の原理が産み出されると云ふことは、この原理の自己法を承認されることである。産み出されると云ふことは、畢竟自己法の承認と云ふことに外ならぬからである。若し自己法を承認されないとするならば、純粹理性は少しも獨立の能力でなく、又存在でもない。たゞ目的原理の一部を構成するに過ぎぬことに終るであらう。獨自の原理を持つと云ふことは、その原理の必然なる作用と展開とを承認されることである。従つて原理と原理との關係に於いて、合法性と目的との間に從屬關係があるとするも、一度原理として合法性の原理が承認されるならばその原理の必然に従つて構成される世界は獨自の世界であり、そのものの必然法に依つてのみ支配さるゝ世界である。合法性の原理に依つて承認される自然全体は、此原理が先天的である限り、目的原理の要求に依つて自由に變更さるべきではない。自然の世界は自然のあらゆる法則の系統を以つて根本概念の有に連り

かくてこの有を可能ならしめる合法性の原理を通して、目的の原理に連る。目的の原理は必然的な自己制約として合法性の原理と結合する。二つの原理の関係はかくの如きものでなければならぬ。従つて自然の原理に依る一つの要求が、即ち神の存在の要請の如きものが、構成された自然に向つてその優越を持つことは出来ないのである。それは自然の自己法を無視するからである。この理由に依つて目的原理の優位が許されるにしても、自然の原因として神の存在の要請は許されざるものである。

三 合目的性の任務

二つの原理の承認に依つて、自然の世界と自由の世界とが可能である。然し二つの世界は併存せる二つの世界ではない。自然の原理に依ればあらゆるものは

悉く自然の世界であり、自由の原理に依ればあらゆるものが自由の世界である。精神の具象的活動はこれらの原理に依つて決定されるのである。純粹具象活動に於いては、半は自然に依り、半は自由に依る活動はあり得ない。合法性に依つて自然の理法を探究する科學的研究の場合に於いては、合法性の原理はこの活動を具象ならしむる理由であり、目的の原理はこの原理の背後に隠れる。又目的の原理に依つて内面的な要求を遂行する場合には、自然の法則はこの活動の條件として背後にこれを支持するのみである。かくの如くにして自然と自由との二つの世界が純粹具象的に可能である。

自然の世界と目的の世界とが直接に關係することの出来ないのを明かに承認するものは、判断力批判の序論である。自然概念に依る立法は、悟性の方法に依るものであつて理論的であり、自由概念に依る立法は、理性に依るもので實踐的である。前者に實踐的な場合があるにしても、それは技術的に實踐的であるに過ぎない。悟性と理性とは經驗の同じ領域に關して二つの別な立法を行ふ。しかし兩

者は共に正しい。そして両者は共に一方を攪亂するやうなことはない。一は現象の世界であり他は物自體の世界である。一は感覺の世界であり他は超感の世界である。此超感の世界は一切經驗的なもの、基礎に置かれなければならぬ。而もこれを認識することは出来ない。この二つのもの、間には越ゆべからざる罅隙がある。然し超感の世界は感覺界に影響しようとする。即ち自由の概念はその法則に依つて提供せられた目的を感覺の世界に實現しようとする。その結果自然の形式は目的の可能と調和されるやうに考へられなければならぬ。然しこの二つのものの何れもこれを繋ぐことは出来ない。これらの考に於いて二つの世界と二つの概念とは明瞭に區別されてゐる。上に見たやうに純粹理性批判の方法論に於いては、福に價すると云ふことがこの二つを結ぶことであつたが、こゝでは二つの世界が截然區別されるのである。又實踐理性批判に於いては、實踐理性の優位に依りて、不死と神の要請として自然に關係しようとしたのであるが、こゝに到つては最早やかくの如き關係を以つて満足されないのである。そは二

つの世界の間には越ゆべからざる罅隙が存在するからである。これを完全に結合する爲めには他の別の原理に依らなければならぬ。この原理が合目的性の原理であり、これに依つて兩者を結び付ける能力が判断力である。そは畢竟判断力は低き能力を高き能力に結び付ける作用だからである。即ち認識能力に於いてより低き悟性とより高き理性とを結合する媒辭が判断力だからである。この判断力は如何にして感覺的のものご超感的のものを結ぶことが出来るであらうか。

カントの判断力一般は特殊なものを一般的なものに結び付ける作用である。然しこれに二つの區別がある。一は即ち一般的なるものが先に與へられ、これに特殊なもの結び付ける判断力である。他は特殊なものが先づ與へられ、これを一般的なものに結び付けるのである。前者は規定判断力であり後者は反省判断力である。「判断力一般は、一般的なるもの、下に含まれたるものとして、特殊なるものを考へる力である。規則原理法則の如き一般的なものが存在するならば

その下に特殊なものを包攝する判断力は規定的である。然し特殊なるものが存在し、判断力がそれに一般的なるものを見出さなければならぬならばその判断力は單に反省的である。「二つの判断力は共に特殊と一般との關係である。然し二つの判断に於いて一般と呼ばれるものは全く別の者である。即ち規定判断力の一般は規定であり原理であり法則である。然し反省判断力の結合する一般は全く別のものである。即ち自然概念に依つて可能なる一切の法則ではなく、寧ろ目的の原理に依つて可能なる一般である。「自然に於ける特殊より一般へ上らなければならぬ反省判断力は經驗より借ることの出来ない原理を要求する。その原理は總べての經驗的原理を同じく經驗的ではあるがより高き原理の下に統一すること、且つ又それらの原理を相互に系統的に従屬させる可能を基礎付けねばならぬからである。反省判断力はかゝる先天原理を自らにのみ法則として與へることが出来る。しかし他より取ることとは出来ない。さうすればその判断力は規定的判断力であるから」(Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, 4.)。即ち反省判断力は經

驗的原理をより高き原理に結びそれらを系統的に組織する先天原理を要求するのである。寧ろかゝる先天原理に依つて反省的判断は可能である。然らば系統的従屬を可能ならしむるものは抑も何であるか。

系統的従屬を可能ならしむるものは目的である。「物が目的に従つて可能なるその構造と調和することが、その形式の合目的性と呼ばれる、が故に、判断力の原理は一般に經驗的法則の下に於ける自然物の形式に關し、自然の多様中に於けるその合目的性である。即ち自然はこの概念に依つて、恰も悟性が自然の經驗法の多様の統一の根據を含むが如く示されるのである」(Ibid.)。物が目的に依つて可能なるその構造と調和することが、合目的性である。即ち特殊なる個物に於ける目的性と合法性との調和が、合目的性である。合法性は悟性の法則であるが、この法則並びにこの法則に依る作用は遊離して、目的を根據とする作用が合目的性の實質を構成する。自然に於ける合法性は今や規定的の力を持つことなく寧ろ目的なるものが系統的従屬の可能を許し、且つ反省判断力の實質を與へる

と考へられる。然し目的そのものと自然との間には越ゆべからざる罅隙の存在するが故に、目的の原理が直ちにこれを高めることは出来ない。こゝに合目的性が特別なる先天原理として考へられなければならない理由がある。この原理に依つて自然の特殊なるものは、目的的一般者に結合するのである。この合目的的な活動に必ずある快感を伴ふ。即ち自然の形式的従屬が見出された時、我々はあつて偶然の機會に依つて一つの計畫が完成されたやうな喜びを感じる。この快感は自然の形式より來るものであつて、質料より來るものでないから、形式的感情であり、更にこの感情は合目的性の先天原理に依る活動に結合するが故に、經驗的な快感そのものではない。先天的にして形式的なるこの感情が美である。故に美は自然の感覺的のものと、目的の超感的なものより來る感情である。

かくの如くにして自然に於ける特殊なるものは、目的なるものに結び付けられる。従つて自然に於ける特殊なるものは、二様の關係に於いて目的そのものに結合することになる。一つは規定判断力に依つて一般なるものに結び付けら

れる。この一般的なるものゝ根源は純粹悟性の最高概念であり、自我である。純粹悟性概念の系統は合法性の原理に依つて可能なのである。そして此原理は目的自體の自己制限として、目的の原理に結合する。故に自然に於ける特殊はこの純粹悟性の系統を通し、更に合法性の原理を通して、條件なるものとして目的につながる。他は合目的性の原理に依つて可能なる、反省判断力に依り一般的なるものに結び付けられる。然しこの一般者は規定判断に於ける一般者と趣を異にする。即ちこれは悟性概念でもなく、これを統一する自我でもなく、又合法性の原理でもない。従つて目的に對する條件なるものへの結合でもない。寧ろ全く目的そのものの内性と直接に結合されるのである。判断力に二種の區別があるのは一般者に二種の區別があるからである。

かくの如くにして三つの原理の關係は明瞭に規定されるであらう。目的の原理は自律自存であることを根本の性質とし、合法性の原理はこの自存者の自己制限として産み出される條件的活動を可能ならしむる原理である。それはたとひ

條件的であるとするも、先天原理として自律と必然とを許される限り、目的そのものもこれを支配することは出来ぬ筈である。かくて二つの世界が獨自の存在として成立する。この獨自な二つのものは新しく茲に調和の道を見出さなければならぬ。これを可能ならしむるものが合目的性の原理である。従つてこの原理は目的自體ではないが、合法性の如く決して條件的ではない。それは條件的なるものに目的を與へるからである。又この原理は感覺的のものに關係するのであるけれども、感覺そのものに止るのではなく、目的に依つてのみ可能なる超感覺的のものを感覺に與へるのである。約言すれば目的性の原理は自存の原理であり、合法性は條件的なるもの、原理であり、合目的性は調和の原理である。

四 先天原理と具象的活動

上に考へたやうに精神そのものは知情意の三つに截然區別すべきではなく、それらは総合的に活動するのである。そしてこれらの活動は精神其もの、要求に従つて、各特有の性質と領域とを持たねばならぬ。然し上の理由に依つて知の原理、意の原理、情の原理と云ふのは成立しないのである。従つてそれらは総合的な全精神としての活動を可能ならしむる原理に依らなければならぬ。カントの先天原理がたとひ知情意の原理に過ぎないとしても、それはこの場合の問題ではない。然しカントの先天原理の考は、少くとも全精神が総合的に活動する方向を規定することに向つて、適切なる一つの暗示である。それはそれらの原理はカントに於いても知情意そのものではないからである。

かくて三つの原理は各特有な純粹具象的活動の原理であると考えることが出来る。そしてそれらは各特有の世界を持つ。合法性に依る者が科學の世界であり、目的に依るものが道德の世界であり、合目的性に依る者が藝術の世界である。これらの世界はこれらの原理に依つて成立する。かりに與へられた人格が科學

的存在であるか、道徳的存在であるか、又藝術的存在であるかは、與へられたる者に依つて定るのではない。何れの原理に依つて眺められるかに依つて決定する。一つの石一つの木もこの三つの原理の何れに従つて考へられるかに依つて、科學となり道徳となり藝術となる。石や木が道徳的のものであると云ふことは穩當でないやうである。然しそれはそれらが目的の原理に依つて見られるのは稀である。若し目的的に考へられねばならぬ過程にあるとするならば、少くともそれは道徳界の一部を構成すべきである。又一個の宮殿は普通藝術的存在とのみ考へられるかも知れない。然し宮殿が藝術と考へられるのは、合目的性の原理に於いて眺められる場合に限るのである。ルソー風にこの贅澤なものが人民の膏血に依つて作られたものと考へられるならば、それは道徳的存在である (Kritik der Urtheilskraft, I.A. I.B. I.M. § 2)。又若しこの宮殿が力學的に考察せられ機械學的に見らるゝならば、それは自然としての存在である。一つの藝術は常に必ず藝術ではない。藝術として見られた場合に於いてのみ藝術である。

詩の長短が脚及び律に依つて測らるゝ時、其は藝術的存在である。然し行數に依り頁數に依つて測られる時は、自然であり物である。而も律に依つて測られるべき詩が、頁に依つて測られなければならぬ必然な過程が存在するのである。科學と道徳と藝術との實質を決定するものは、與へられた何ものでもなく、これらの各を成立せしむる原理そのものでなければならぬ。

感覺感情意志なる精神の能力に付いてもこれと同じことが考へられる。感覺的のものは理知的なるが故に科學的存在であり、感情は藝術の實質をなすが故に藝術的であり、意志は行爲に關係するが故に道徳的である。考へられ易いのである。然し與へられた感覺感情意志は、與へられた外物と同じやうに抽象的な渾沌たる存在に過ぎない。感覺が純粹な科學的活動である爲めには、必ず合法性の原理に依らなければならぬ。又感情が純粹に藝術的である爲めには、合目的性の原理に依らなければならぬ。そして意志が純粹に道徳的たる爲めには、目的の原理に依らなければならぬ。カントが實踐的なるものに對して *technisch-praktisch* の

morälich-praktisch を區別する點よりするならば (Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, 1.) たゞ單に實踐的なものが道徳的であるのではない。若しそれが自然概念に依つて規定されてゐるならば技術的實踐的である。道徳的實踐的である爲めには必ず自由の概念に依らなければならぬのである。道徳を道徳たらしむるものは實踐的そのものでなく、又行爲そのものでなく、従つて意志そのものではない。意志を純粹にする原理即ち目的の原理に依らなければならぬ。かくて感覺感情意志が具體的である爲めには必ずこれらの原理に依らなければならぬのである。

このとよりして更に感覺感情意志の渾一的な活動を考へなければならぬ。具象的に活動する場合、即ち先天原理に依つて活動する場合、これらの性質は独自の領域を守り感覺の動く場合に情意が動かないと云ふのでもなく、又情意の働く場合感覺が動かないと云ふのでもない。精神は全體渾一の活動なるが故に、一つが動けば全體が動くべき筈である。只それら相互の活動關係が異なるのみである。若し合目的に精神が動くならば、精神は舉體この原理に従つて動くが故に、純粹

な感情がその主要な働をなすと共に、感覺並びに意志も亦この原理の下に動くべきである。かくて具象的な藝術的活動は、感覺感情意志が相結んで特有な方向に動くを考へなければならぬ。若しさうでなければ、抽象的な活動に過ぎぬからである。そして又それは實際藝術的活動の眞を説明するものではないのである。精神の要素はこの原理に依つて綜合的に一つの藝術的活動を構成すると考へられる。要素のあるものは主潮となり、又あるものはこれを援け、又あるものはその作用を遊離するであらう。感覺が如何なる意味に於いてこの活動を援け、又如何なる意味に於て自然の法則から遊離するか。又意志が如何なる點に於いて此活動に與り、又如何なる點に於いて遊離するか。それは具象的藝術活動の分拆論に於いて研究すべきである。これと同じやうに具象的な道徳活動に於いても、たゞ單に意志の作用であるのではなく、感情もこれを援け、感覺もこれを援けると共に、其等は又各自らの性質を制限する。例へば道徳的活動の根源として實踐的な感情移入が考へられてゐる (リップス)。然し感情移入そのものは感情的な活動で

ある。この活動は道德の場合特に實踐的と制限されるのである。何うして此制限が必要であるか。それは此制限を置くにあらざれば、道德的なものを顯はすことが出来ぬからであり、そしてその根源は道德が單なる感情移入でなく、目的の原理に依る感情移入でなければならぬからである。かゝる制限を持つにもかゝらず、實踐的的感情移入も一つの感情移入である限り、感情的のものであるとすることが出来る。知力もまた道德的活動に關係する。殊に道德が關心を持ち自然の世界に關係する限り、知力の援けを俟たなければならぬ。あらゆる行爲は空間に付いての知識に依らなければならぬからである。かやうに道德的行爲が具象的である爲めには、それは單に意志のみの活動でなく、知力並びに感情の協同に俟たねばならぬ。そして此知情意の複合的活動を特に他の複合的活動と區別するものは、それが目的の原理に依ると云ふことである。科學的活動に於いてもそれは單に知力のみ的活動ではない。科學的活動の根本には一つの直觀として内面的なもの、眞を掴む活動が含まれると考へられたり、又こゝでも一つの感情移入

が根本的な作用をなすと考へられるならば、これもまた感情の援けを持つてであらう。更に又自然の必然法を其ものゝ必然に依つてのみ展開せしめ、他の如何なる他律的な制約をも許さぬ點に於いて、學術的良心が要求されるならば、純粹具象なる學問も亦意志の援けに俟たなければならぬ。こゝに於いても知情意の三者は複合して活動するのである。これが特に科學的活動であるのは、合法性に依る活動だからである。従つてこれら具象的な活動を具象的たらしむるものは、知情意そのものではなく、それらの複合體そのものでもなく、それらを綜合的に全一的に活動せしむる原理であると考へられねばならぬのである。

この歸結として美學に於ける感情移入の思想に向つて、次のやうに考へることが出来るであらう。感情移入を以つて美を説明しようとする場合、この感情移入は美的感情移入として、倫理的同情とも云ふべき實踐的的感情移入から區別せられるのである。然しこれに依つて感情移入一般が美そのものであると云ふことは云はれないのである。従つて感情移入に依つて美を説明する場合には、特に美的

感情移入と呼ばれなければならぬ。感情移入が美的であるとは如何なるのであるか。感情移入が美を説明する原理のやうに考へられながら、更にこれに美的制限しなければならぬとするならば、その所謂美的とは如何なる性質であるか。これを感情移入に依つて決定することは出来ない。それには實踐的なものもあり、科學的なものもあるからである。かくして感情移入を特に美的たらしむるにはそのことを可能ならしむる原理に依らなければならぬ。美に對する感情移入説はこの原理を與へてはゐない。それはたゞ美的感情移入が無關心であることを説明するのみである。然し何故に同じ感情移入でありながら、一が關心的であり、他が無關心ののであるか。この原理が與へられてゐない。この原理を與へるものは上來考へた理由に依り合目的性の原理でなければならぬ。少くともカントの言葉を借りるならば、さう考へられねばならぬ。即ち自然の法則を遊離させ、感情自身の活動を完全にするものは、この先天原理に外ならぬからである。又表現として美を説明する場合に於いても同じことが見出されるであらう。

科學的な表現もあり、道德的な表現もあるべきはすである時に、美が表現である爲めには美的表現であるとしなければならぬ。この美的を説明する爲めに、表現と云ふことを用ふることは出来ない。表現は美的ならざるものにも存在するからである。この美的なるものを説明する爲めには、上と同じやうに合目的性の原理に依らなければならぬ。その他假象に依つて美を説明しようとするものに對しても、同じことが考へられるであらう。藝術は一つの假象である。然し錯覺も亦自然界に於ける假象である。假象の故を以つてあらゆる錯覺を美的とすることは出来ない。棹の水の中でゆがむのも一つの假象であるが、この理由に依つて直ちにこれを美的とすることは出来ない。若し美的假象が美的なるものであるとするならば、其は同意語反復である。この美的なるものを決定するものも前と同じやうに合目的性の原理であること考へなければならぬ。

かやうにして美の實質を構成するものは合目的性の原理である。然し更に美そのものである純粹具象的な藝術的活動は、合目的性に依る感情であるか、同じ原

理に依る感情移入であるか、又表現であるか、假象であるか。そして又それらの何れでもないかを精密に考察しなければならぬであらう。このことは藝術的活動の分拆論に譲りたいと思ふ。

五 合目的性の辯證的地位

合法性と合目的性と目的とのカントの系統は、それ自身一つの完成せる系統である。この系統に於いて、目的そのものは最高の存在である。然しこれは直接に自然に自らを實現することが出来ず、自然との調和は第三の原理即ち合目的性の原理に依らなければならぬと云ふ點に於いて完全なる最高存在として許すことは出来ぬ。寧ろ直接に關係することの出来ない二つの概念を統一し綜合する第三の原理、合目的性の原理が、眞の最高な存在であると考へられる。カント已後シ

エリング及びヘーゲルの考はこれに向つたのである。詳言するならば合目的性の原理は、カントに於いては合法性と目的とを調和さすものであり、又感覺的なるものと超感覺的なるものとを結合さすものであるに過ぎない。云はゞ二つの媒介者である。然し此媒介者は二つの相反するものを統一すると云ふ點に於いて辯證的地位から云へば最高のものであると考へられる。フイヒテは判斷力批判の價值を深く認めたのであつたが、これから自分の系統の中心思想を求めようとはしないで、寧ろ純粹理性批判と實踐理性批判とを密接に結合せしめようとしたのである。即ち實踐理性批判の中心思想たる自由並びに意志の自律と、純粹理性批判の重要な原理である悟性の作用とを結合させようとしたのである。然しシエリングは其の思想の根本を判斷力批判に受け、且つこの批判の綜合的な原理を最高のものと考へたのである。即ち合目的性の原理に依つて可能なる藝術は純粹理性と實踐理性との對立並びに主觀と客觀との對立を取り去ることの出来るより高き第三者である。有限なるもの、中に無限を顯はす美なるものは、現實的

なるものと理想的なるものとの一致であり、その綜合である。それは單なる結合者でもなく、媒介者でもない。この辯證的關係を最も明瞭にしたヘーゲルは、道德を客觀的精神とし、藝術を以つて主觀的精神と客觀的精神とを綜合する絶對精神と考へ、辯證的關係に於いては、道德よりもより高きものであり、精神の最高活動に屬すべきものであると考へたのである（Die sinnliche Aeusserlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher, ist zugleich Inhaltsbestimmtheit; und der Gott hat bei seiner Geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseins. — Er enthält die sogenannte Einheit der Natur und des Geistes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anschauung. Encyclopidie. § 557.）。ヘーゲルの藝術が更に宗教及び哲學に進まなければならぬと云ふ辯證的關係は別として、少くとも藝術が主觀的精神と客觀的精神とを綜合する點に於いて、道德よりは高い段階に置かれる。この點に於いてヘーゲルはカントと別である。カントに於いては單なる結合者に過ぎなかつたものがこゝでは自然と精神との統一として高められるのである。

藝術はかやうにして最高の存在であるが、然しそれはヘーゲルの場合のやうに辯證的に考へられることが正しいであらうか。彼の論理の中心である辯證法、即ち反對者の綜合と云ふ形式を以つて、道德と藝術との關係を決定することは一つの疑問である。これに依つて解決される一面があると同時に、これに依つて説明されざる多くの事實が存在する。例へば有無の論理的對立、並びにこれを綜合して成の概念に到着すると云ふことは、論理的に許されるであらう。即ち純有は何ものでもない點よりして、必然的に無である。omnis determinatio est negatio と云ふことよりしても、有無の相關的對立を承認することは出来る。そしてこの對立は、同時に兩者であつて兩者でない第三の概念、成に到着すると考へ得られるであらう。論理的關係に於いては、其可能が許されるかも知れない。然し同じ關係が主觀的精神と客觀的精神と絶對的精神との間に存在すると許されるであらうか。主觀的精神を個人精神とし、客觀的精神を社會精神とするならば、個人と社會との精神の間に、有と無、又肯定と否定と云ふが如き矛盾の關係が存在すると考へること

が出来てあらうか。或る點に於いて個人精神は社會精神ではない。然しこの二つは有と無の如き嚴密な矛盾關係にあるのではないことは明かである。かやうなものを全く矛盾せるものとして第三者への辯證的發展を考へるのは嚴密でないこと考へられる (Orce, The philosophy of Hegel. 4. 6.)。カントに於いてはたゞ結合能力に過ぎなかつたものを、絶對的な地位に高めた點に於いて、辯證的考察はその意義を見出すのであるが、それと共に辯證法はかやうな疑問を含む。我々は辯證的方法を離れて藝術の眞の地位を見出さなければならぬ。

第四章 純粹具象的活動の系統的根據

一 徳と幸福との分離

上に於いて我々は純粹具象活動をカントの系統の中に於いて、又彼の言葉と彼の概念とに於いて考察したのである。云はゞカントの胎内に於いて純粹具象活動の考を育てようとしたのである。そして先天原理の考にこれの基礎を求め、合目的的活動に依つて藝術的なもの、根據を見出したのである。然しカントの系統そのものに於ける根本的な欠陥の爲めに、最早や我々はカントに止ることは出来なくなつたのである。カントの三原理に依つて育てられたる具象的活動は、今やカントを離れなければならぬ時期に逢着したのである。

カントの實踐理性批判の重要な點の一つは、徳と幸福とを截然區別すること

あつた。如何なる意味に於いても徳は幸福を目的とすることは出来ないのみならず、幸福と結合することさへ出来ない。徳と幸福との間には何らの一致點もないと云ふのである。即ちエピクテール派の人々は幸福に導く格率を自覺するのが徳であるとし、ストア派の人々は徳を自覺することが幸福であるとする。前者に取つては、憐憫が道德であり、後者に取つては、道德が獨り眞の知識である。これらの人々の炯眼が不幸にも幸福と徳との如く、全く異なる概念の間に同一性を考へ出すのに適用せられたことは、全く悲しむべきである。これら二つの學派は徳と幸福との實踐原理の同一性を探求しようとしながら、如何にしてそれを惹き出すかと云ふ仕方に於いて全く一致しなかつた。即ち一方は感覺的方面に、他方は論理的方面に（實踐理性が感覺的規定原理に従屬せざる點に）、この原理を置いたからである。ストア學徒は徳は最高善であつて、幸福はたゞ主觀の状態に屬するものとした。これに反して、エピクテール學徒は幸福が最高善であつて、徳は幸福を追求する爲めの手段の合理的使用に於ける格率の形式に過ぎないとした。然し實

踐理性の分拆論よりして明かであることは、徳の格率と自己幸福の格率とは、實踐的原理に關しては全く異なるものであり、兩者は同一主體に於いて甚だしく制限し合つて、とても一致し難いと云ふことである（*Kritik der praktischen Vernunft*. 1. Th. 2. B. 2. Hauptst.）。徳と幸福とは相容れざる性質である。何故に此二つが相容れないであらうか。分拆論に於いて説明する處は、幸福は理性の形式ではなく、感覺の内容に屬するものだからと云ふに歸するであらう。即ち自己幸福の原理は、何れ丈け多く悟性や理性が用ゐられるにしても、意志に對しては低級な欲求能力に屬する原理己外の規定原理を包含してはゐない。實踐的法則に於いては、理性は直接に意志を規定し、その間に入り來る快や不快の感情に依つて規定するのではない（*Ibid.*. 1. Th. 1. B. 1. Hauptst.）。これは快不快の如き感情に依つて、意志が規定されるのではないと云ふのである。恰も數學的の證明が快不快に依つて制約されないのと同じである。幸福はこの快不快の感情に關係するあるものである。従つて快不快の規定原理たるものが出來ぬやうに、幸福も亦これが規定原理たることは出來な

いと云ふに歸着する。

この場合カントの根本思想になるものは、快不快及び幸福は經驗的なものであり、感覺内容に關係するものなるが故に、精神の高級な欲求能力ではなく、低級な欲求能力であると云ふことである。然しストア派並びにエピクル派の幸福の内容が斯る低級な欲求能力であるか何うかは、更に嚴密に考察しなければならぬ。若しこれらの幸福が純粹な精神的のものであるならば、徳が幸福を求むる伶俐であつても差支ない筈であり、又道徳が眞の知識であつても差支ない筈である。徳が福の爲めのみ存在すると云ふことが許されないにしても、少くとも徳が幸福と一致することだけは許されるであらう。

ストア派に依るならば人間の實質はロゴスであり、これは一般的な概念を認識する能力であつて、受動的な感覺そのものではなく、カントの言葉に依るならば先驗的な原理に依つて構成される認識能力である。従つて人間の完全な生活はロゴスにかなふ生活である。ロゴスは全宇宙を支配し、且つ各個物に對して爲すべ

き處のものを示すものである。この義務に従ふことが最高の善である。最高善はそれ自身の爲めに働くことであり、義務の故に義務をなすことである。感覺的な幸福例へば健康富名譽快樂と云ふやうなものは、このものに取つては全く無關係である。徳のみが我々を幸福にする。我々は幸福の爲めに徳を求めるのではないけれども、徳は自ら我々に幸福を持ち來すであらう。徳の爲めに徳を求めると云ふこと、即ち義務の爲めに義務を遂行すると云ふことは、カントの至上命令であり且つ形式的な一般原理である。徳は感覺内容たる快樂の爲めに求められるのではない。この點に於いてカントの一般的形式と同じである。然しストア派は此一般的形式即ち至上命令に従ふことが、唯一の幸福であるとしてゐる。カントはこれを承認しない。意志の先天法則に従ふと云ふとはたゞ義務であり尊敬であるが、幸福其ものではない。カントは徳と感覺的な幸福とを切り離すのみならず、精神的な幸福即ち徳其ものに含まれる無限の満足さへも認めようとはしないのである。茲にカントの系統に於ける混亂の禍根が包まれてゐると考へられる。

一一 自律と幸福との一致

徳と幸福とを切り離すことよりして、カントに於いては如何にして幸福を望み得るか、重要な問題となる。即ち私は何を望み能ふかの問題である。幸福を感覚的の者と考へたカントに取つては、超感覚的の徳と感覚的な幸福とが如何にして調和し得るか、重要な問題となるべきである。この問題の爲めにカントは不死と神の存在との要請を以つて答へなければならなかつたのである。然しこの要請は上に考へたやうに不可能である。何故にかゝる不可能な要請が求められねばならぬか。それは徳と幸福とがはつきり區別されたことに起因すると考へられる。即ち徳は如何にしても幸福と結合することが出来ないにもかゝらはらず、我々は幸福に對する一つの要求を持つてゐる。この要求を満すものはこれらの要

請より外に考へることが出来ないからである。この要請の誤を正すには、その根本に遡つて徳と幸福とが全く一致しないものであるか、何うかを考へなければならぬ。

徳と幸福とを離すことは目的そのものゝ自律と云ふことから考へて一つの矛盾である。Dass, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals bloss als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll. (Ibid. I. Th. 2. B. 2. Hauptst. 5.)。道德律は他の如何なるものゝ制約を受くべきではなく、完全に自らの必然に依つて自らを律する自律の法則である。自らの法則にのみ従ひ、他の如何なるものからも制約されざる點に於いて、それは全く自由である。精神が自分

の最高な法則に従ふと云ふことの外に、如何なる自由も考へることは出来ない。これを自由と呼ぶのは全く正しいのである。然し精神は自らの最高法則に従ふ自由の外に、他の如何なる満足を求め、如何なる幸福を求めることが出来るであらうか。この意味よりして自由は無限な内面的な幸福でなければならぬ。これはたゞ福に値すると云ふ丈けでなく、福そのものでなければならぬ。それは理性的存在者にとつて、眞の幸福を幸福として許すものは、自律の法則に従ふこと己外には何もものも存在しないからである。若しかりにこの自律己外に他に幸福の求むべきものがあるとするならば、設令それが人間の弱點からとするも、この自律の法則は決して眞の自律ではない。それは眞の自律の法則はそのものに従ふ外、他に如何なる幸福も満足も求め得られないからである。即ち自律と自存と自由と幸福とは全く同じものゝ別な見方に過ぎないからである。自律の道德律から幸福を離すことは、自律の概念を壊すものであり、眞の自律であることを否定するものである。幸福を自律の法則から離したことは、この自律の法則を最高の地位から奪つ

たものであり、且つ自由の眞の意味を奪つて、たゞ空虚な名のみを自由を残すことになるのである。かくて精神の最高存在なる自律の道德律は、他に別に幸福を求むる道を想定し、その欠陥を補はなければならぬことになる。即ち不死と神の存在との要請はこの想定に過ぎない。かゝる要請を持たねばならぬ限り、道德律は精神の最高自律として承認することは出来ないであらう。すべてこの難點は徳と幸福とを截然區別したことに起因すると考へられる。

道德の自律と自由とを制限するものは、不死と神の存在との要請であるが、更にこれを制限するものは、道德的活動に於ける關心である。關心は意欲並びに存在に關係する。美と快と善と瞑想との比較に於いて、カントは美と瞑想とは無關心であるが、快と善とは關心的であるとする。關心は特に意欲より生ずる制限であり束縛である。關心があると云ふことは、意欲に關してある束縛を持つことである。快がさうである如く、善も亦さうである。この點に於いてカントの善は絶対に自由であることは出来ない。若し善が絶対に自由であるならば、そのもの自身

の法則に従ひ、このことに於いて完成すべきである。他の如何なるものにも制約さるべきではない。少くとも善が關心的である限り、それは關心の世界から自由であるとは出來ぬのである。美と瞑想とは關心から自由であるが、この點に於いてこれらはそれ自らの法則に於いて自存することが出来る。絶對の自存は無關心でなければならぬ筈である。それにも拘はらず善は快と共に關心的である限り、絶對の自由を承認することは出來ない。少くともそれは存在の法則に拘束されなければならぬ。道德的自律に従ふことに依つて得らるゝ善が關心的であることは、やがて道德的自律そのものが制約されることになるのである。この點からするも道德律が無限に最高な存在であることを許すとは出來ないのである。全く別の意味ではあるが、ヘーゲルが道德を客觀的精神とし、絶對的精神としなかつたやうに、道德を以つてこゝでも最高の存在とすることは出來ない。かくしてカントの眞善美の體系、即ち合法性と目的と合目的性との體系は、上の考に従つてその意味を改めなければならぬであらう。

上の考に依つて我々は自律のものはそのことに於いて無限の幸福であるべきこと、且つこのものは自律の故に他に對して如何なる關心をも持つべきものでないこと、即ち無關心であるべきことを知つたのである。カントの目的の原理は自律であるが、それ自身に於いて幸福たることは出來ず、更にそれは關心的なるが故に眞の自律、自由ではない。カントの目的の原理をして眞の自律たらしむる爲めには、この二つの性質と調和せしめなければならぬ。又若しカントの目的の原理をそのままに認めようとするならば、それは精神の根本的自律を求め、自由を要求する點に於いて、自然概念とは別であるが、然し精神の根本的自律の存在として許すことは出來ないのである。カントの體系に對して考へられるのはこの二つの中の何れかである。

精神の根本的自律であつて、同時に幸福であり無關心であるものをカントに求むるならば、其は寧ろ合目的の原理である。藝術であり藝術的活動である。合目的的活動は先天的原理に依るものであり、且つ純粹なる快の感情を伴ひ、更に又

無關心である。先天的原理に依る限りそれは自律であり自存である。従つてこれは精神の最も根本的な活動である。考へることが出来る。藝術が道德にまさつて最高の活動であることは、シェリング並びにヘーゲルに於いて考へられたのであるが、それは辯證的な意味に於いてであつた。即ち感覺的なものと超感感なものとの融合、又は相對と絶對との具象的な合一と云ふ意味に於いてであつた。然しこゝに考へられる藝術が根本的活動であること云ふことは、かゝる辯證的の意味ではない。寧ろ如何なる存在をも豫想せず、藝術は藝術自身に於いて存在し、且つそれ自身に於いて満足である。他の如何なるものをも要求しないと云ふ點に於いて、最も根本的であると云ふのである。

ヘーゲルの辯證的思辯は抽象的なものから出立する。即ち純有純無は抽象的存在であつて具象的でなく、これらが綜合されるに従つて、具象的である。具象的なものから抽象的なものを派生させるのは可能であるが、抽象的なものから具象的なものを構成することは不可能である。恰も經驗的心理學が抽象的な精神要素

から具象的な精神自體を構成しようとするのが困難であると同じ困難である。經驗的心理學は要素と要素との結合に當つて、創造的綜合なる不可思議な能力を認めて、この構成を成立させようとする。同じやうに辯證的考察は、純有にもなく純無にもなき性質を、この矛盾の綜合と云ふことから産み出さうとする。辯證的綜合は心理學の創造的綜合と同じやうに不可思議な能力である。總べて抽象的なものより具象的なものを説明しなければならぬ場合、この不可思議な能力に依らねばならぬのは當然である。我々はそれ自身に於いて存在し得られざる抽象的なものから出立することは出来ない。従つて辯證的發展の論理をそのままに承認することは出来ないのである。我々は寧ろ有り得べき最高具象なものから出發すべきである。この意味に於いて絶對的精神として考へられた藝術の辯證的地位を、そのままに踏襲することは出来ない。寧ろ辯證的に開發しなければならぬ相對的なものを離れ、如何なる對立者の豫想もなき藝術、それ自らの具象的存在を根據としなければならぬ。この意味に於いて、純粹具象的活動としての藝術

的活動を、精神の根本的なものご考へなければならぬ。

然しこゝに一つの問題が残される。即ち合目的性なる原理は、目的性を豫想しなければならぬことである。目的性の概念が先づ考へられ、そして後に合目的性の概念が成立すべきである。従つて目的の概念は合目的性の概念に對しては論理的優位であるべきである。目的の概念を豫想しなければ成立することの出来ない合目的性の概念は精神の根本的な活動とすることは出来ぬ筈である。この理由に依つて、カントの合目的性の原理を精神自體の自律であると許すことが出来ぬのである。従つてカントの目的の原理を最高具象の原理として許すことが出来ないやうに、合目的性の原理をもさうであると許すことは出来ない。この歸結として最高具象的な活動の原理は、何ものゝ豫想もなく自律自存するものであつて、同時にこのものに於いて無限の満足が許されるものでなければならぬ。従つて合目的性なる概念をカントに従つてそのまゝ踏襲することは出来ない。それは目的を豫想する限り純粹の自律自存の概念でないからである。

かくしてカントに依て學ばるゝ者は、具象的活動を構成するのは先天原理であり、此原理の間には互ひに従屬的系統が存在すると云ふことである。然しそれらの原理の性質並びに名稱を其まゝに踏襲することは、系統的混亂に陥るとに終り、又原理間の從屬關係を其儘に守るとは、精神の眞の自律を危くするに終るであらう。

三 藝術的活動

藝術に對するカントの考に於いても同じやうに考へられる。合目的性に依つて可能なるカントの藝術は、自然の從屬的形式の上に目的的なものを見出すことであるから、自然と目的的なものとの合一に依つて得られる形式的活動である。従つてカントの藝術は形式的なものであり、それは目的的なものに依つて始めて可能である。故にこれを以つて眞の自律の活動であるとすることは出来

ないのである。又カントの象徴の考からしても、象徴の内容を與へるものは道德である。象徴するものは感覺的のものであるが、象徴されるものは超感覺的な道德である。象徴に於いて實質的なものは、象徴するものでなく、象徴されるものでなければならぬ。この點に於いてもカントの藝術は徳に従屬するものである。獨立自存の活動であるとする事は出來ない。藝術の意味がかやうに従屬的なものであるならば、これを自律の具象經驗として許す事は出來ないのである。然らば如何なる意味に於いて藝術が眞の自律自存の具象的經驗たり得るであらうか。

藝術なる語の意味は多様である。初めに藝術に於いて藝術品と藝術的活動とを區別しなければならぬ。藝術品は固定せる藝術の作品である。然しこの作品を藝術たらしむるものは藝術的活動である。藝術的活動を通してのみ藝術品の意味が成立する。與へられたる作品が藝術であるか如何かは、この活動を含むか否かに依つて決定される筈である。即ち藝術の實質をなすものは作品其もので

はなく、活動そのものである。若し藝術的な活動を通して自然が眺めらるゝならば、自然は同時に藝術である。自然と藝術品との間に區別が成立するにしても、それは根本のものではない。藝術が自然を模倣するやうに、自然が藝術を模倣することも可能である。二つのものゝ合一が許されるのは、これらの各のものが藝術的活動に於いて一致するからである。藝術的活動として認めらるゝ時に、自然も藝術品も共に同じ藝術である。然しこの活動を離れて眺めらるゝならば、藝術品もたゞ一つの物に過ぎない。従つて藝術の實質をなすものは作品でなく、藝術的活動であるべきである。

藝術的活動とは何であるか。これには鑑賞的活動と創作的活動との二つが區別され得る。創作は普通藝術品の創作と考へられ、鑑賞も亦藝術品の鑑賞である。と考へられる。然し藝術的活動と對象との對立なき藝術的活動自體を考へなければならぬ。物心の對立なき限り、藝術的活動自體は眞の具象的活動である。此活動が物象として固定化される時に、藝術品の制作と云ふことが成立する。又與

へられた物象の作品から、純粹な藝術的活動が産み出される場合に、藝術品の鑑賞と云ふことが成立する。流動する者の固定化が制作であり、固定せるものゝ流動化が鑑賞である。流動するものゝ固定化は、流動する純粹な藝術的活動に依らなければ成立することは出来ない。又固定せるものゝ流動化は、流動する純粹な藝術的活動に進んで初めて固定するものゝ意味が生ずる。若しこの純粹な流動化がなければ、作品はたゞ一つの抽象に過ぎない。創作的活動にしても、鑑賞的活動にしても、その實質をなすものは藝術的活動そのものである。この實質に於いては物象と精神との對立なき完全の活動なるが故に、この二つを區別する必要はないのである。作品の理想と作品に依つて到達し得る理想との一致に於いて、眞の藝術的活動が成立する。これは無限の創造と無限の鑑賞との一致である。物のあらゆる制約を離れて、精神の絶對自由な創作の許さるゝことはやがて樂むことである。その故はこゝでは作るものと作らるゝものとの對立して、作らるゝものを作るものが無限に制約しなければならぬと云ふ必然がないからである。制作

の苦みは精神の物象化することに於いてのみ存在する。精神そのものゝ創造は無限の享樂である。自律自全な純粹具象活動としての藝術的活動は、このことに於いてのみ承認されるであらう。藝術的活動に制作と鑑賞とを區別することは物心對立の過程に於いて成立するのである。この過程の根本にあつて、これらを成立せしむる藝術的活動自體は、かゝる區別を離れた自全の純粹具象活動でなければならぬのである。

かくして藝術的活動は如何なる活動をも豫想せず、それ自らに於いて存在し自らに於いて充足する。従つてこれは自然に於ける形式的從屬の目的的なものを求むる活動でもなく、又感覺的なものを求むる働きでもないものであるから、自然を豫想することも目的を豫想することも必要ではない。同時に又感覺と超感覺的なものとの豫想することも必要ではないのである。即ちそれは目的の概念に依つて可能である合目的の原理に依るのではない。このものは無限の創造であると共に、無限の充足なるが故に、カントの徳の如く幸福を別の世界に向つて要求す

ることもないのである。かくして純粹具象の藝術的活動は、精神自體の自律であり、自足であり、同時に精神の最高活動であることが出来るのである。

瞑想はカントの分拆に於いては無關心であることが考へられる。瞑想が少しも存在に關係せず、そのもの自身の爲めに瞑想するならば、それは無關心として許すことが出来る。カントはこの瞑想と美とは無關心な點に於いて一致するが、概念を持つて持たないに依つて兩者を區別してゐる。瞑想は概念に依る活動であるのに、美は如何なる概念にもよらず、却つて快と同じやうに感覺のものに依ることになつてゐる。然し我々は上來の考察に依つて、自全にして純粹具象的なる藝術的活動なる美は、感覺を豫想しなければならぬものでないことを知つたのである。即ち感覺的なるものと超感覺的なるものとの對立なき、眞の純粹具象的活動だからである。感覺を豫想しないと云ふことは、同時に概念をも豫想しないことである。従つて概念を豫想して成立する瞑想は、藝術的活動ではないことが考へられる。然し無關心なる立場に於いて如何なる概念をも豫想せざる瞑想があり得

るとするならば、それはやがて純粹な藝術的活動そのものであることが出来る。それは美と瞑想との無關心を認め、同時に感覺的であることと超感覺的であることとの區別を認めないが故に、兩者の間に横はる區別を全く擧揚することが出来る。即ち兩者は感覺的概念的であることと性質と離れ、共に關心なきものとして精神自體の自由なる活動であることと規定されるからである。この意味に於ける美と瞑想とは全く同じやうに自全の純粹具象活動である。二つのものゝ區別を認めなければならぬ過程の存在が可能であるにしても、二つのものゝ根本に於いては、たゞ一つの具象的藝術的活動があるのみである。美を純粹直觀であるとし、關心なき瞑想であるとするショウペンハウエルの考も、こゝにその根據を見出すことが出来るであらう。瞑想に於いて精神の最高活動を認めようとするプロチノスはあらゆる對立を合一することの活動に於いて無限の創造を考へるものである (Ennead. III, 8.)。

藝術的活動が自律であり自全であり精神の最高存在であるとするならば、道德

はこの體系に於いて如何なる地位を持つべきであるか。藝術的活動は恰もカントに於ける目的自體の地位を持つ。自然及びその法則は目的の原理に従屬すべきことは前に見た處である。我々は絶対自由なる目的自體が自己制約として先驗統覺の自我であり、あらゆる存在を統攝する有の概念を構成すると考へたのである。こゝに我々はカントの目的自體に代へるに、自律にして自全である藝術的活動を見出すのである。目的自體の自己制約として考へられたものが、この場合藝術的活動の自己制約として考へらるべきである。それは絶対の自律にして自全であるものゝみか自らを制限し得るばかりだからである。従つて藝術的活動はそのものゝ自己制約として各法則の原理を産み、同時にこの原理に依つて可能なる一切自然の法則を産む。産み出された點よりするならば、この原理は藝術的活動の原理に従屬すべきである。然し一度産み出されたる上に於いては、原理そのものゝ自律が承認されなければならぬ。若しこの原理の自律が承認されないならば、それは産めるものに絶対に従屬するが故に、産むものゝ一部に過ぎない。自

律の承認に依つてのみ生産の意味が完成する。この理由に依つて合法性の原理即ち科學の原理は、藝術的活動の原理より産み出されたのにも拘はらず、それ自らの法則を見出す。こゝに自然の必然法が成立する。この必然法に依つてあらゆる自然が構成される。自然はそのの原理に依つて自全の藝術的活動に關係するけれども、個々の自然そのものが直接に藝術的活動に結合するのではない。然しカントに於いて個々の自然が規定判斷力己外の方法に依つて、即ち反省判斷力の方法に依つて、目的自體に結合すると同じやうに、個々の自然は個々の自然として根本的な藝術的活動に高められなければならない。藝術的活動に對するならば、自然は悉く素材である。形式なく理想なきたゞ一つの質料に過ぎない。又藝術的活動を價值そのものであるとするならば、この質料は價値の欠乏であり、更に藝術的活動を美そのものであるとするならば、素材は美の欠乏である。さうである限り藝術的活動は素材を美と價値とに高めなければならない。こゝに一つの努力が要求される。即ち渾沌なるものに對して、最高な理想的なものを實現せんとする

努力である。この努力は素材そのものから生れ来る努力ではなく、理想的活動の要求から生れ来るが故に、その根據は理想的なる藝術的活動そのものに求めなければならぬ。即ちアリストテレスの神が質料に對して究竟因であるが如く、藝術的活動自体は、あらゆる自然の素材に對して究竟因である。この究竟因の爲めに自然は藝術的活動を實現する爲めに無限の努力を重ねる。換言するならば藝術的活動は素材に對して無限の義務を與へる。かくして素材は義務の爲めに義務を遂行しなければならぬ。茲に無限の道德的過程が成立する。藝術的活動が理想自體であるとするならば、道德は理想實現の原理に依つて構成される過程である。ヘーゲルに於ける道德は、客觀的精神として、主觀的精神を絶對精神に高める精神である。即ち道德は主觀的なるものと絶對的なる者とを結合する任務を持つ。自然の素材を藝術的活動に高める意味に於いて、道德は同じやうに結合的な過程であると考へられる。無限の努力であるべき道德は、當然かくの如き過程に於いて考へられなければならぬ。藝術的活動は自存であり自足であるが故に

神自体である。スピノーザの如く知的瞑想が神の愛と神を愛することとの一致であり、神自体の無限活動の一部であるとするならば、この神を實現することの努力が即ち道德である。實現の究極に於いて、徳は最高善として絶對であり、神であり無限の幸福である。藝術的活動自体に於いて神を承認するが故に、カントに於ける如く神は要請でなく、純粹具象の實在である。この實在に依つて道德か眞の根柢と幸福とを見出すのである。

第三編 藝術的活動の分析

一六四

第一章 心理學的美學の問題

一 初等美的感情の可能

美とは何であるかと云ふことが心理學的に考へられる場合に一つの複合感情であると説明されてゐる。色彩の調和と、形状の比例と、音響の協和とが通常初等美的感情と呼ばれてゐる。各の色彩はそれ自身に於いて一つの感情を持つてゐる。即ち赤並びにその系統に屬する色彩は興奮の感情を持ち、綠並びに其系統に屬する色彩は沈靜の感情を持つてゐる。その他各の色はそれに相當な感情を持つ。心理學ではこれら個々の色彩から生ずる感情を單純感情と呼んでゐるが、これは美的感情ではない。然しこれらの色が複合して經驗されるに従つて、色彩の

感情も複合することになる。この複合の感情が美的感情たり得るのである。若し複合する感情と感情とが完全に調和するならば、それは美的感情である。例へば赤と綠の如き反對の關係にある色彩感情の調和は甚だ完全であるが、類似する色例へば赤と橙黄色の如きはその調和が甚だ悪いのである。前者は美的感情を構成するが、後者は完全に美的であると云ふことは出來ない。従つて色彩から生ずる美的感情は色彩感情の調和と云ふことに依つて構成されることになる。

形状よりして美的感情を生ずる者は、均齊と黄金截とである。尙均齊に類似し稍趣を異にする均衡をも數へることが出来る。一つの形が左右同じ形に分けられる時、我々はそれを均齊と云ふ。即ち一つの形が左右一と一との比に分けられることである。左右同じ形であることが一つの調和感情を生み出す。均衡は均齊のやうに一對一に分けられるものではないが、ある中心點を通して左右上下にあらはれたる力が、互ひに釣合ふことである。繪畫の布置は多くこの均衡に依つて構成せられる。黄金截は一つの形の長邊と短邊との關係が、即ち短對長の比が

長對長短の和の比と等しい場合である。短を一とするならば長が一六一八の比を持つ場合である。これは長短二邊から生ずる複合感情が最も調和的なるが故に美的たるのである。

何れの場合に於いても初等美的感情は單純感情の調和に依つて成立することになつてゐる。この調和に依つて得られたる美的感情は部分感情として各の單純感情をも含むのであるが全體としての美的感情は要素中に含まれざる新しきものである。即ち創造的綜合に依つて構成されるものである。かくして構成される美的感情に付いて二つの問題が生ずる。即ち實際活動する意識に於いて、赤と緑との單純感情は如何なる場合に於いても複合的な美的感情を産み出すであらうか。この複合的な美的感情が創造される爲めには意識はかゝる創造を可能にされるやうな状態に置かれなければならぬ。赤と緑とが與へられた場合に於いても意識の態度に依つてはそれから別の過程を産み出すであらう。例へば何かの間違に依つて運轉手が赤と緑との信號を同時に并べて與へられた場合には

この二つの色彩は決して美感を構成せず、疑惑の感情を創造するであらう。従つて赤と緑との調和感情が美感であると云ふことは意識がこの調和を可能ならしむるやうな状態に置かれることを要求する。この状態に於いてのみ、この二つのものゝ調和が可能だからである。此状態が美感を構成する根本的立場である。これは前に我々の考へたる先天原理に依る立場であり、又實に先天原理そのものでなければならぬ。即ち要素の綜合より美的感情が成立すると云ふことを許すにしても、そのことが成立する先天原理に依つてのみ可能であることを承認しなければならぬ。美感構成の基礎は與へられたる要素感情にあるのでなく、これを可能にする先天原理に依るのである。これが心理學的美學に取つて一つの問題である。

次に單純感情の調和は何が故に美であるか。それは調和の故に美であるか。美の故に調和と説明されるのであるか。即ち要素感情からしてそれに含まれない全體感情が生れるのであるが、この場合全體感情の美が構成されて、初めて要素

の調和したことが知られるのである。要素自身はそれが如何なるものと調和することが出来るか、又如何なるものが構成されるか、それを知ることは出来ない。たゞ要素の結合に依つて創造的綜合が行はれ、これに依つて未だ要素に知られざる新しい全體が構成されるのみである。この構成された全體を通して要素が調和し得たか、又さうではないかを知るのである。故に美感が構成されて始めて要素が調和し得たとが許されるのである。調和するが故に美であると云ふのは一つの註釋である。美なる事實に依つて調和なる推定が可能にされるのである。即ち調和に依つて美が可能なる譯ではなく、美に依つて調和が可能である。要素の性質並びにその結合方法に依つて、出来上るべき藝術品の結果を確知することが出来るならば、創作に於ける藝術家の失敗はあり得べからざることである。然し要素の通性を知り、その結合上の一般法を知りながら、藝術家がその創作に於いて豫期に反するものを見出す場合があり、且つこの爲めに限りなき苦心が要求されるのである。これは要素に依つて全體が構成されるのではなく、全體のものが構

成されて初めて要素が調和したか否か、決定されるからである。要素の調和を考へる前に、調和を可能ならしむる全體的のものを考へなければならぬ。何が故に要素の調和が美であるかの問題は、逆に何が故に美は調和であるかの問題となる。それは全體的のものゝみがよく部分を可能にし、且又この部分を統一するが故に、茲に初めて部分の調和が成立する。要素に對しては美は全體である。全體なるが故に各要素を調和せしむるのである。創造的綜合が $I+II=2+X=V$ であるとするならば、A自身から出立しなければならぬ。これが心理學的美學に對する第二の問題である。

二 形式美と生命感情

多様の統一と云ふこともこれに關聯して考へられるであらう。多様の統一と

は分離と結合とが同時に行はれることである。多様な部分はその特殊性を明瞭にすることに依つて、全體のものに結び付くことである。結び付けるものを部分に對して相對的全體と名けるならば、この部分と相對的全體とは全く融合して一つのものでなければならぬ。この一つのものを絕對全體と名けることが出来る。又同じものを多様 (Vielfalt) と統一 (Einheit) と全體 (Allheit) と呼ぶことも出来るであらう。I+II+2+X||A に於いて I は部分であり、X は相對的全體であり、これを融合してある A は絕對全體である。リップスは一般美的形式原理として統一の法則を説明するが、それは部分と相對的全體と絕對的全體との關係を心理的に明かにするものであると考へることが出来る。多様の統一と云ふことは、與へられた多様が一般的なるものに依つて統一されると云ふよりも、寧ろ一般的なるものゝ分化であると考ふべきである。一般的者分化の原理 (Prinzip der Differenzierung eines Gemeinsamen) と云ふのはこれであるが、さうであるならば多様の統一は多様から考へるべきでなく、統一的なるもの、一般的なるものから考へるべきである。多様は一

般者の分化なるが故に、分化自身が既に統一であることになる。然らばこの場合に於ける一般的なるもの、即ち絕對全體なるものは何であらうか。この問題に關しては美の形式を可能にし、多様の統一を可能にする全體なるものに進まなければならぬ。

多様の統一が美であるのは、意識の統一性に協ふからであると考へられてゐるのであるが、それに協ふとが何うして美であるのであらうか。形式的説明はこれに答へることは出来ない。従つて此形式に根據を與へるものへと進まなければならぬ。即ち多様の統一が美であるのは、生命の感じを豊かにするからである。換言するならば意識を生きたが如く活躍せしむるからである。この考よりして當然感情移入の説に進むべきである。即ちかゝる形式的の考は、内容的なものに進まなければならぬのである。心理學的美學に對する第二の問題を解く爲めには形式の内容を構成する生命、若しくは生命感情の考に進まなければならぬのである。

多様の統一なる形式が美であるのは、生命感情を豊かにするからである。この生命感情は我々の内部のものであるが、かゝる形式を具へる對象に移入されるが故に、この對象は生けるが如く感ぜられるのである。かゝる美の根源をなすものは生命感情の移入と云ふことである。多様の統一なるが故に美であると云ふよりも、それが生命感情を保有するが故に美なのである。一十ニは十、二に於いて、絶對全體のAから考へると云ふことは、多様の統一として説明される對象が生々と活動すると云ふことを通して考へられることである。即ち雜多の統一なるが故に生々するのでなく、生々するが故に多様の統一と云ふ形式に於いて考へられるのである。若し多様の統一が美であるとすれば、さうでないものに美を求むることは困難である。例へば幾何學的の圖形に於ける規則的統一己外に美を求むることは出來ない。幾何學的模様ならざる生物の形象、山川の容態と云ふものに美を認むることは出來ない筈である。然し美は單に幾何學的模様に限られるのではなく、自然物の形象に於いても見出すことが出來るのである。それはかゝ

るものも生き生きとした生命感情を保有するに足る對象だからである。即ち多様の統一が美であるのは、其が生き生きするからである。生き生きする場合に於いてのみ多様の統一が美であり、更にこの場合に於いてのみ多様の統一と云ふことが成立する。生き生きすると云ふことは、多様の統一と云ふことよりも美に取つては根本的であり又一般的である。その故はこの理由に依つて幾何學的の圖形のみならず、自然の形象が美として承認されるからである。このことは美が形式的のものでなく、寧ろ内容的のものであり、その内容をなすものは生々した感情であると云ふことになるであらう。

生ける一本の樹木はその形態に於いては決して幾何學模様のやうに規則正しい多様の統一ではない。然しこれは單なる模様の與へるよりも一層生き生きした感情を與へる。風に吹かれてゐる一本の樹は、幾何學的模様には見ることの出來ない樹木の力と惱みとが顯はされてゐる。この力と惱みとは形式から惹き起されるものではなく、全く生命の感情そのものであり、形式的從屬關係を離れた内

容そのものである。かゝる内容をなす生命感情を豊かに保有することに依つて対象が美である。プロチノスの云つてゐるやうに、たゞ一つの星は形式的に何う云ふ統一も調和も持つてゐないけれども、それだけで無限な美である。雑多の統一なる形式美はたゞこの生命感情の表はされる、一つの場合に過ぎないと考へられるのである。

自然の物象人間の肉體并びに表情が美であることは、それらのものが豊かなる生命感情を保有するからである。人間の肉體は有機體の統一的秩序を通して美であるのではないかと考へられるかも知れない。然し近代藝術の多くの場合のやうに、一つの不具者が藝術として豊かな感情を保つ場合があり得る。かゝる生命感情は全く形式からは自由である。又生命感情なるものは肉體的の生命なるものからも自由である。基督の死體は、その周圍に於ける多くの生ける人々の姿よりも、深刻なる精神の力を保有してゐる。生命感情とはやがて精神的なるものより生ずる感情であり、最高人格そのものより生ずる一つの力である。かやうな

感情が対象に投入される時、その対象は美である。従つて美の實質とも云ふべきものは生命感情であり、精神的なるものゝ感情である。

三 感情移入

感情移入は主觀の感情を対象に移入することである。従つてこのことは二つの假定の上に立つ。一つの假定は対象である。対象とは何であるか。これは感情移入に取つては根本問題であるが、この場合対象はたゞ與へられた者である。與へられた対象に向つて主觀の感情を移入することである。然し感情移入の考を徹底的ならしむる爲めには、対象自身の問題を決定しなければならぬ。感情移入の學説は多くこれを決定してゐない。第二の假定は主觀の感情である。移入すべき感情とは何であるか。又如何にして感情自體が構成されるのであるか。

感情移入の考は此を説明しない。コーエンが移入よりも移入すべき感情その者が根本の問題であるとしてゐるのは、感情移入の考に取つて重要な批評である。これらの根本問題に關係せず、感情移入は對象が與へられ、感情が與へられる場合ある感情がある對象に移入されると説くに過ぎない。移入に依つて感情は對象化される。主觀感情は對象感情となる。この對象化は新しい一種の感情を創造する。然し創造されるのは感情の對象化と云ふことだけ止る。若しこの對象感情に於いて主觀感情の未だ曾て知らない内包的な質を創造することになればそれは移入でなく新しい條件の下に於ける感情の自己創造でなければならぬ。従つて感情移入は、對象とは何か、感情とは何かの問題を解決しなければならぬ。理想的唯心論的な立場からこの對象が考へられるならば、それは自我の統覺であると説明されるであらう。内部に於ける統覺が外面に投射されて、一つの對象と考へられる。恰もカントの先驗的統覺が先驗的對象であると同じ様である。かやうに考へられるならば、對象も主觀的統一の投射であり、移入される感情も亦

主觀の投射である。同じ投射が一つは對象となり、他はそれの生命となる。同じ投射が何に依つてこの二つの區別を持つことが出来るであらうか。對象は知的のものであり、對象の生命は感情的のものであると答へられるかも知れない。若しさうであるならば、主觀に於ける知的なるものと感情的なるものとは、如何にして分裂するに到るであらうか。即ち對象を構成する作用と、對象の生命感情を構成する作用とは、如何にして生ずるに到るであらうか。これを解くことは精神の具象的活動の體系を考へることではなければならぬ。従つてこれは精神そのもの體系を先驗的に考察することであり、前篇に於いて我々の考へた處である。先驗的考察よりするならば、具象的な藝術的活動に於ける對象は、與へられたる對象でもなく、又この具象活動の原理を離れた對象でもない。一つの渾一なる藝術的活動を内外の両面に分ち、その一端を對象と名け、他の一端を生命感情と名けたに過ぎないのである。外面の對象に關係する限り、藝術的活動は觀念的であり、内面的活動に關係する限りそれは感情的と呼ばれるかも知れない。然しそれは何れ

にしても共に一つの原理に依つて可能なる具象的な藝術的活動である。内外知情の對立はこの原理に依つて統一されなければならぬ。感情移入の考はその對象なる觀念を通して、純粹具象的な考察に進むべきである。

次に感情とは何ぞやの問題である。心理學は感覺の主觀的反應であるを記載してゐる。然し赤の感覺がエーテルの振動そのものでなく、精神的なある自覺を持つた主觀の一つの性質であるとするならば、赤の感覺に伴ふ興奮の感情も精神的な新しい一つの性質であることを許さなければならぬ。エーテルの振動が赤の感覺そのものでないやうに、興奮の感情も亦赤の感覺そのものでなく、又その伴隨現象でもない。根本的な精神的活動である。感情移入は對象と感情との對立を豫想する限り、感情を一つの純粹な精神的活動とする考へ方に進まなければならぬ。即ちそれは一つの歸着點として、純粹感情に依つて美を説明しようとするコーエンの如き考に到着しなければならぬであらう。

第二章 純粹感情の根據

一 純粹感情

コーエンに依るならば快不快の感情は意識の内容を作るものではない。其は意識の *Gehalt* ではあるが *Inhalt* ではない。寧ろ快不快は意識性 *Bewusstheit* の原音として意識 *Bewusstsein* の根源的要素であるに過ぎぬ。従つてこれ迄の意味に於いては、感情は一般感情であつたり、生活感情であつたが、かゝるものは美的感情になることは出来ない。美的感情は意識の問題であつて、意識性の問題ではないのである。然らば純粹感情を可能ならしむる意識は如何にして構成されるのであるか。意識の原形は感ずること (*das Fühlen*) であり、それは運動として意識の原形になる。従つて感覺が意識の原形であると云ふことも、又感覺のみが運動であ