確實性に關する問題である。その問題を先づ「ある」と見る立場を主として、解釋しようとするものに外ならぬ。」なほ、先きに「ある」の問題を「知る」といふ態度から解釋しようとする唯心論的學說があつた如く、こゝには「知る」の問題を、實在論的立脚地から取扱はうとするものに外ならぬ。故に、こゝにいふ認識論としての實在論的立場を、直ちに實在問題を取扱へるものと認めるのは、誤謬である。兩者の間には、問題の相違があることを知らなければならぬ。しかしながら、この立場が必然に、實在問題の解釋論と密接の關係をもつて來るのは、爭はれない。何となれば、先づ「ある」と見た時に、その「ある」ものを何ときめて來るかに本づいて、それを「知る」についての認識問題の解釋が、いろ〳〵に左右されて來るのは、當然であるからである。けれども、認識問題當面の研究としては、實在論的立場に立つからといつて、あるものは何か、何が根本的實在だと豫め論定するのでない。「ある」ものそれ自身は何であれ、どうして知られ、知り得るかの問題については、先づ「あるが故に知られる。即ち、知られるのは「あるから」であるといふ態度に於て、答へんとするのである。しかし、また、この問題の追究が、遂に何が根本的に「ある」かといふ問題となり、實在そのものの解釋問題と離るべからざる關係になるのは、明かである。

實在論的立場は、かくの如く知られる對象から立論する客觀主義的立場であるから、知るものとしての主觀や、その知り方、知りやうを重要視しないのは明である。勿論、この立場にも色々のものがあるから、主觀的方面を悉く顧慮せぬものだといふことはできないが、大體に於て客觀重視、主觀輕視の態度にあるのは、明白である。この立場に於いて、最も簡單なる原始的な態度にあるものは、素朴實在論 (Naive Realism) である。

## (一) 素朴實在論

素朴實在論とは、その名稱の如く、素朴的に「あるからある」とする如き、無批判的な立場であつて、常人の實在論とされるものである。從て認識問題考察以前の立場とも見られ得る。即ちあらゆる事物は、見てゐる通り、聽いてゐる通り「ある」となすものである。否、見るとか聽くとかいふ知的作用をも內省せず、ただ色あり、音あり、形あるものなどが、そこにあると肯定してゐる態度である。これは認識問題とか心理問題と

かを考察せざる常人の態度であり、また原始人や幼年者の客觀物に對する態度である。即ち自己の眼前に在るものを、ただ「ある」として、そのまゝ承認するのは、人間の原始的な生活態度である。その意味で、人は生れながら實在論者(Realist)であるともいへる。その故に、哲學問題としても、實在問題が先きに着眼され、ギリシャの古代に見た如く、自然的實在の根本は何かが問題とされたのは、當然である。そして、各種の實在論者が、この人間の原始的な無反省的な實在論的な生活態度に深き根據を求めんとするのは、こゝに理由がある。

しかし、かゝる無批判的、原始的態度に於てのみ語られた實在論は、實は認識問題としての實在論といふことはできない。たゞ、人間の原始的態度乃至常人の生活態度を語るだけで、哲學上の實在問題を解釋することでもなく、況んや認識問題を考察するものではない。畢竟いまだ學說とならざるものである。そこで、この態度乃至立場は、認識論的に再認された時に、始めて一個の認識論としての素朴實在論となる。即ち常人の態度を、哲學者として承認する時に、學說としての素朴實在論となる。」

けれども、再認されて唱へられる素朴實在論は、常人の素朴的に實在を肯定する態度そのものではない。認識論は、既に反省的態度の產物であつて、無反省的な素朴的態度に、一應疑ひを容れて、後に語られることであるからである。そこには、基底的な意味で、無反省的な常人の態度が是認されるとしても、なほ幾多の修正補說が試みられるのは、當然である。しかしながら、更に飜つていふと、結局あらゆる實在論的態度の學說は、素朴的實在論を基礎的なものとして、それを補修したものといへる。要するに「あるから」、「あるので」知るのだといふことを、根柢とするからである。そして、その根柢に立つて、幼稚な素朴實在論的態度を段々修正することによつて、その原始的立脚地に遠ざかるものは、殆ど觀念論と選ぶ所なきにも至るのがある。

されば、常人の素朴的な實在論の態度を、そのまゝに肯定して、認識論となすものは、殆どないと稱してもよいが、もしあるとせば、その說は、いはゆる認識論的考察を、第一義的なものと見ることを否認する學說である。いひかへれば認識論的態度ならざる立場から、認識問題を第二義的に派生的に解釋せんとするものである。從來の認識論的考察は、既に述べたやうに、知る者としての主觀が、知られるものとしての客觀を、いかに知り得るかを問題として、研究されるのであるが、かゝる態度は、人の原始的

態度でないと見て「ある」ものを單に「ある」とする、いはゞ指示的な客觀的な態度をとつて、徹底的に事物界を解釋し、知るとか知られるとかいふ見方を挿んで考察してはならない、といふにある。原始人乃至常人の生活態度は、決して反省的態度でない。そこには主觀・客觀の對立的考察はない。無反省的な客觀的實在論的態度である。我が知るのでなく、凡て物が在るのである。即ち見るもの、聽くもの、觸るゝものは、見る聽く觸れるといはずに、たゞかくかくに「ある」のみである。これが第一義的な立場だといふ。されば、事物の存在について、知るとか、知られるといふ觀點から考察するのは、學者の常とする反省的態度に禍されてゐるものであるとなして、全く主觀的意識的態度を除去して、ひとへに汎客觀的に說かんとするものである。錯覺や幻覺の如き現象も、客觀的事實として說かうとする。これは、デューキーの學說や、新實在論者の學說の中にも見える態度で、彼等は自ら素朴實在論の立場にあると語つてゐる。しかしながら、各種の認識論的見解を考察しての後に唱へられた說であるから、單なる素朴實在論と稱することのできないのは、明白である。たゞかゝる素朴的な態度に即して認識問題を解釋せんとつとめるものに外ならぬ。

## (二)　現示的又は直覺的實在論

現示的(Presentative)または直覺的(Intuitive)實在論とは、現に眼前に現れてゐるもの、いひかへれば、直接に知覺してゐるものを、その通りの實在だとなす說である。この見地も、客觀的に「ある」ものをあるとする態度に相違ないが、單なる素朴實在論のそれと異り、何かが實在するについては、それを知るものがあり、知る作用の存することは認める。故に素朴實在論よりは反省的な態度であつて、一應、主觀・客觀の對立を許す認識論的取扱ひに進んでゐることは、明白である。けれども、意識するとか知覺するとかいふ作用に、認識上の構成作用を許さない。即ち何かゞ存在するといふについては、それを知ることがなければならぬのは、自明の理であるとしても、その知ることは、その在ることに、何等の積極的作用を及ぼすものではないとする。例へば、素通しの眼鏡の如く、對象を知るのは、それを通すとしても、それは對象を主觀化するものではないといふが如くである。我々の五官は、事物を認識する作用を營むのであるが、そこに現に在るものを示すに外ならぬ。即ちあるまゝのものを直覺してゐるに過ぎ

ぬ。勿論、聽き違ひ、視違ひの現象は認めるが、それも意識主觀の作用に本づけて解釋せず、客觀的事象に基礎づけて說明し、客觀的事實に對する我々の適應の仕方、または判斷に間違ひが生ずるとなすのである。卽ち「ある」ものは「ある」ので、これを異つてあらしめることはできないといふ。或は我々の感覺機關の構造の正常ならざるに本づき、あるまゝを知ることができずに、それと異つたものを知覺することがあるとしても、それは感覺機關の生理的、物理的構造と外物との物理的關係に於て、說明し理解することができる。例へば色盲や幻聽の如きは、全く物理的生理的現象である。これを强ひて主觀的現象といひたくば、物理的生理的な主觀的現象である。故に、對象事物の認識には、知る作用がなければならぬとしても、それは何等對象を主觀的に加工することはできない。いひかへれば、意識主觀なるものは、認識上の積極的作用力を有するものではない。更に別言すれば、知ることは在ることを左右せず、在ることは知ることに依存せずに、獨立してゐるといふ見解であつて、專らいはゆる主觀的觀念論の見地に反對して主張される學說である。從つて、この說が客觀主義であることは、いふまでもない。且つ既に存在してゐたものを、加工することなく、知るといふのは、卽ち經驗するのだといへば、この說が、經驗主義的認識論である事も、明白である。一口に、經驗主義と稱しても、その意義は多義であるが、少くとも事實存在を重んじ、それが知られ、そこに生活するといふ意味を有つてゐることは、確かである。且つまた、この學說は素朴實在論が全く客觀的態度に存するのと異り、少くも知る作用を許容し、認識とは事物を直接に知らうとすることであるから、意識界と實在界との認識上の二元論にあるものである。勿論、意識界は實在界をその中にとり込むのでなく、事實のあるまゝを知る、といふ作用を營むだけに過ぎないが、とにかく心作用といふ主觀的側面の存することを許してゐる二元論的な立場である。そして、こゝに認識論上、主觀主義なる立場の段々と色どられて行く端緒がある。

かゝる認識論上の見方は、常人としての反省的態度に於て、心と物とがあり、外界事物を心が知るといふに過ぎない。故に、常識的二元的實在論である。この態度をそのまゝに是認しつゝ、しかもこれをできるだけ整合的に主張せんとするものには、現代のイギリス及びアメリカに於ける新實在論者の如き學說がある。古くはヒュームの懷疑論に反對して唱へ出したリード(Thomas Reid, 1710–1796)の常識哲學といはれる

學說の如きも、これである。彼は、我は月を見るといふ場合に於て、我といふ心的存在もあり、月といふ外的現象もあつて、それをあるがまゝに見るのが、我々の認識である。これは、いはゞ人間の自然的合理的判斷であると唱へた。單に、知覺といふべき場合も、特に自然的合理的判斷と語るが如きは、當時の合理論的思潮の多分に加味されてあることを示すものであるが、とにかく常識人の立場を認めて、外界事物をそのまゝに我が知るとなす常識的二元論的實在論である。

新實在論は、バークリーやカントなどの影響の下にある主觀主義的認識論に反抗して、唱へられるに至つたものであるが、その主張點は、知ること卽ち意識することは、知られるもの卽ち意識されるもの、卽ち對象事物を變容し變質するものではないといふ。意識に現はされるとか、直接に與へられるとかいふ意味で、知作用は許容してゐるが、それに構成的、創造的意義を認めない。卽ち認識論上の客觀主義である。常識上の二元論的形式は殘されてゐるが、全く客觀主義に徹底せんとするもので、汎客觀主義とも名付けられる。且つ又、この學說は、認識される事實といふ中に、各個の事物の外に、それらの間に存する各種の關係をも入れてゐる。例へば「の前に」とか「より早い」とか「共に」とかいふ各種の關係樣式も、外界の客觀世界に存するところの一種の事實だといふ。これを、關係の實在性とか、または外存性とか、或は外的關係觀 (External View of Relation) といふ。これは、主觀主義者や絕對的唯心論者が、內的關係觀なるものを唱へ、事物が關係することは、卽ち內的に相交涉することであるから、關係ある所に、直ちにその性質を互に變質するに至り、結局一切が意識主觀の內容として收められることになるか、または唯一絕對に歸入してしまふことになる、といふ論旨に反對して、立てられた見解である。卽ち關係は外的に成立するものとすれば、事物が互に關係することは、その獨自的存在を犯すことでなく、從つて常人や科學が認める多種多樣の事物存在の世界を肯定することができ、また客觀的事物が意識主觀に、知られるといふ關係を結んでも、それがために主觀論者がいふが如く、その獨立性を失つて意識主觀の內に取り入れられ、或は主觀的に着色されることもないといふ。

しかし、關係の實在性といふのは、新實在論が初めて唱へ出したのでなく、以前にもあつた思想であるが、少くも、これを經驗主義の方面から、意識的に唱へ出したのはジェームズ (William James) であつた。ヒューム流の經驗主義は、個々の事物の存在は經驗さ

れるが、その間の眞實の結合關係はわからないといつた。そこで、その關係は、經驗界には求められないから、先驗界から求めなければ、事物の統一連絡が解けないといふことになり、そこでカント流の學說を生じたが、それは間違ひであつた。個々の事物と同時に、その間の諸關係もまた事實として經驗されることに氣づけば、カントを迂回して、經驗世界の組織關係を說明して貰ふ必要はなく、經驗主義を以て徹底することができるといふのが、ジェームスの徹底的經驗論(Radical Empiricism)の精神であつた。

アメリカの新實在論者はジェームスの、この思想を繼承したものといへるが、關係には、前後、左右といふ如き常識的な知覺的なものから、更には數學的、論理的諸關係もあり、それらは存在(Exist)するといへなくとも、少くも存立(Subsist)するものといへるといふ論になり、且つそれと同時に客觀的に「ある」として認められるものは、1とか$a$とか$x$とかいふ數字や論理上の項の如き、極めて分析的な思考的對象といはれるものまで、客觀的な有界とされるほどに、新實在論者の立場は、頗る分析的に論理的に進んでゐるので、實は、こゝに簡單に現示的實在論の名目の下に、先きに述べたやうな常識的な二元論的實在論と、同一視することはできない。彼等は、心的とか物的とかいふことさへ、簡單要素なる論理的な有から、關係の仕方の如何によつて、演繹的に說明しようとさへしてゐるからである。故に彼等の學說は認識論上の一元論ともいはれ、また素朴實在論を純化したものとも見られる。けれども、知るとか意識するとかを一方におきつゝ、主觀的加工作用なく、客觀的事物を直接的に認識するといつてゐる所は、現示的實在論の名の下に、一應入れて考察することはできる。

かやうに現示的實在論は知るとか意識するとかいふことは許してゐるが、「知るから」といふことは、實質的には何等の權威を有しないのであるから、結局的には、一元論的實在論であつて、素朴的實在論に、意識するといふ無色透明の眼鏡をかけただけに過ぎない。そして、かゝる見解に對して、常に起る所の非難は、いかにして錯覺・幻覺の如き誤謬の現象の生ずるゆゑんを說明することとである。凡てが客觀的事物であり、事件であるならば、かくの如き主觀的現象といはれる事柄が、いかにして成立つかが、不可解である。然るに、我々の日常經驗に於て、かゝる現象の起つてゐることは爭はれない事實である。この主觀的事實は、客觀的、物理的存在世界の外に、心的、主觀的事實、世界を認めておかねば、說明することはできない、といふ非

難が加へられる。單に、知る作用とか、意識とかを許すだけでなく、その心作用が客觀的事物を變質變容して錯覺を生ぜしめるとか、それ自身の作用に本づいて幻覺を生ずるとか、說明しなければ、日常生活の現象を說明することができまいといふにある。ペリー(Perry)やホルト(Holt)の如き、新實在論者には、これに對する幾多の論辯はあるが、その結果は、實在とは單なる知覺的存在でなく、論理的中性的な有といふことになつた。されば、知られる事物對象を、單に常識的に客觀的事物としておいた時には、以上の如き現象を解するに困難となるのは、當然である。

又、この現示的實在論は、他我の存在を許すことができなく、唯物論的結論に陷る恐れがある。意識の自發創造性や構成作用性を認めずに、單に客觀的對象を直接に知るといふだけであるから、知られる對象の中に、意識的な獨自の存在を許すことは、むづかしい。卽ち他我を許すことが困難である。勿論、精神的な獨自の領域をもつ自我も許されないことになる。かゝる非難に對して、新實在論者の如きは、中性的有を心的でも物的でもあり得るものとして說明するのであるが、特殊の論は別として、單に心は客觀的對象をその通りに認めるのだといふ論調からは、心的存在の獨自性が認められないから、以上の非難の起るのも、已むを得ない。何れにしても、これらの問題は、他面には實在學的または本體論的考察と聯關して研究されねばならない。

### (三)　表象的實在論

表象的實在論(Representative Realism)は現示的實在論よりも、より多く意識の領域に意義を認める認識論上の見解である。卽ち意識は直接に、外界對象を、知るといふのでなく、それらを意識的表象又は觀念を通して知るといふのである。外的實在界の存在は許容してゐるが、それを直接的に知るのでなく、それを表象または觀念として、寫し取ることによつて、間接的に認識するといふ。けれども、その際、心が加工するのでも創造するのでもなく、鏡が物をうつすが如く、意識が外的對象をうつすといふ。この意味に於て、この說は模寫說(Copy theory)ともいはれる。卽ち心に先づ第一に與へられたるものは、表象または觀念であつて、それは外的對象をうつし示す、卽ち再現するものだといふ。從つて、この說は意識的表象界と外界實在界との二元論的立場にあることは、明白である。もし、これに、表象する作用としての、または表象を意識する

作用としての心作用、卽ち意識作用を加へ、そこで、その意識作用と、それによつて意識される表象または意識內容と、それから、その外的對立者としての事物または對象とを、三元論的に區別すれば、獨墺學派の如き學說となるであらうが、この表象的實在論は、かゝる分析的取扱をなすものではない。たゞ心の直接與件は表象又は觀念であつて、それは原型たる外的事物を寫表し再現するといふのである。そして表象の眞僞は、それが外界實在を、忠實に、代つて表すや否やで決せられるのであるから、實在論の立場にあることは、もとよりいふまでもない。

けれども、意識に、直接に知られるものは、表象であつて、その表象は外界事物を代表し寫表するのだといふのは、素朴實在論や現示的實在論と異なり、よほど反省的主觀的な立場にあるものであるから、かゝる實在論よりは、外界世界の認識について、多少の疑惑を有するものであることは、明かである。外的存在を表象すると見ることは、それが常に間違ひなく、その通り外界事物を表象するならば、かゝる二重な卽ち二元的解釋を必要とせず、むしろ素朴實在論を主張するか、少くとも現示的實在論の立場をとればよい。然るに、外的事物と表象または觀念とを引離し、我々は觀念を通じて、外物を認めるとなすのは、その間に、我々の知識の客觀性について疑ひをおいてゐるものといはねばならぬ。であるから、先づ以て模寫說だといへるにしても、純粹に客觀主義ともいへない。そこに認識の主觀的性質がまぜられて來るのは、必然である。そして心理的歷史的に察しても、この種の認識論的見解は、全く客觀主義なる素朴實在論または現示的實在論が、我々の誤謬の現象を能く說明することができない點から、起つたものである。夜路に人影と見たのは、木の株であるといふ錯覺や、壁に怪物の出現と見たのは、全くの幻覺であつたといふが如きは、意識に現れるものと、外的事實との相違を示すのであるから、こゝに意識界と外的事物界との二元の存在界が認められ、そして先づ直接の對象となるものは、意識に現れる表象または觀念であつて、それは外的事物が、そこに表現されたものだとされる。大體に於ては原物を模寫するのであるが、時にはその通りでなく、他の場合の記憶表象を混同して、それが存在するかの如く思ふこともあり、また原物は存在せぬのに、想像的に結合された觀念が、生生と現れて、外物を知覺するが如く思ふこともあるとなす。根本は客觀主義的實在論であるから、外界に根源がなければ、心そのものは自ら觀念または表象を創造する

ことはないとするのであるが、一旦與へられた觀念は記臆され連想されて、複雜の結合をなすので、そこに外的事物界と異なるやうな表象界を作るとなす。とにかく、その點に於ては二元論的であつて、しかも、心が先づ第一に、その對象として知るものは表象であり觀念であるといふ。故に表象的實在論といはれる。根柢的には實在論ではあるが、そこに心理學的反省の態度が挿入されてある認識論である。

例へば、こゝに茶碗がある。現に見ながら、これを考察する時は、確に自分が見、自分が知つてゐるのであるにしても、これを意識内に表象化して考察してゐるのではない。然るに、眼を閉ぢて考察し、或は心の中にて、茶碗の知覺的存在を思ひ浮べて考察した時には、そこに現れるものは、表象化された茶碗である。茶碗の存在は信ぜられてゐるが、眼のあたり見てゐる茶碗そのものでなく、茶碗の表象ある。かゝる内省的表象的態度に於て、認識の對象が考察されることが、表象的實在論の態度である。これに反して、前者の場合は素朴實在論または現示的實在論の態度である。

かゝる立場の認識論は、史上でばジョン・ロックの學說に、その典型的なるものを見る。はカント以前、眞の認識論的研究の創始者といはれるが、約二十年間の考究の後に公にされたものが先きに述べた「人間悟性論」である。

彼が知識研究に沒頭するに至つた動機は、宗教や道德上の問題を解決する前提として、我々人間の知識は、いかなる程度まで確實性を確保し得るかを明にするにあつた。卽ち、その問題とする所は、知識の起源や、その確實性や、その範圍のそれであつた。そして、認識の與件乃至對象として取扱はれたものは觀念(Idea)であつた。彼の觀念といふのは、ヒュームの知覺(Perception)と同じく、有ゆる意識上の對象として知られるものといふ意味で、今日の觀念といふ場合よりは、遙かに廣いものであるが、とにかく、こに心理學的に內省的態度が、第一段の立場とされてあることを見るべきである。彼は、眼前の机や椅子や木や石やを、觀念として與へられるとしてゐる。かういふと、極めて主觀主義の立場のやうにもきこえるが、しかし、それは心が作つたものであるとするのではなく、また單なる意識內容とするのでもない。たゞ心理學的態度の內省的取扱ひに過ぎない。そして、あらゆる觀念は經驗(Experience)から來るといふ。卽ち心は白紙の如きもので、それに色々の觀念が現はれて來るのであるが、それは悉く經驗がもたらすのだといふ。卽ち彼の學說は經驗主義(Empiricism)である。そして、そ

の經驗から來るとは、外的には感覺(Sensation)から、內的には反省(Reflection)によつて、觀念が得られるといふ。前者は外的事物が、我々の感官を刺戟する所から、黃色とか赤色とか、硬いとか弱いとか、甘いとか辛いとかの感覺的性質が知られることをいひ、後者は、考へるとか、欲するとか、感ずるとかいふ心の活動が認められることをいふ、かくて知られたものを、總じて觀念といふ。そして、そこに先づ簡單觀念(Simple Idea)が得られるとなす。これは一個の心理學的說明である。これだけならば、表象的實在論としての認識論ともいへないが、彼は感覺をいふ時に、外的事物の存在を許してゐ、反省をいふ時に、心的狀態の存在を認めてゐる。前者は各種の感覺的諸性質(Sensible Qualities)を心に現はし、後者は知情意作用といふが如き有樣を知らしめるといふ。然らば、心的及び物的存在界を許してゐるわけである。そして、本來心は白紙の如きものであるといふのは、外的存在界から各種の意識內容が觀念として與へられることを認めるものに外ならぬ。卽ち客觀的實在を根源として、知識の成立することを說く。その客觀的事物が觀念として白紙の如き心に現れるのであつて、それが感覺的諸性質である。こゝに模寫說とも目さるべき點がある。けれども彼によれば、大さ、形、堅さ、運動などの如き感覺的性質は、事物の通りであるが、色とか音とか味とか匂ひとかいふ感覺的諸性質は、事物にある通りの物性といふことはできないといふ。そして、前者を第一性質(Primary qualities)といひ、後者を第二性質(Secondary qualities)と名づけてゐる。然らば第二性質は、事物そのものの性質でないものが、心に現はれるのであるからは、これは心が作つたものではあるまいか、その意味で認識の主觀的性質が認められるのではあるまいかといふ疑ひが起る。しかし、彼の語る所は、積極的に心が著色するとなすのでなく、我々の感覺器官は不完全であるが故に、事物の微細なる性質を正確に知覺することができない、そこでぼんやりと不確定に認める所に、第二性質といふが如き狀態を呈するに至るといふ。然らば知識の根據を外界事物におくことは明白である。

今、こゝにロックの認識論を說く必要もないが、彼が第一物性と第二物性とを區別したことは、後の認識論に影響を及ぼした。彼に從へば、物體の第二の感覺的性質は、心が創造したものでないにしても、第一性質が物體の性質その通りであるといふに對して、その通りとはいへないのであるから、その限りに於て、いはゆる主觀的性質といい

はれるのも、理由がある。しかし、更に考へて見ると、第一物性も第二物性も感覺作用によつて得られた觀念であるとすれば、その間に特別の相違のあるのでないことは、ロックも語つた如くである。然らば、第一物性も、第二物性同樣に、眞實に物そのものの諸性質を示してゐないのであらうと疑はれ得る。かくて、ロックの後に出たバークリーは、第一物性も第二物性同樣、主觀的のものと見るべきだとしてロックの感覺作用についての考へを、全く主觀化したと同時に、彼が暗に想定しておいた物的本體の考へを全く否認した。けれども、バークリーは、ロックの反省によつて、內界作用が認められるといふ方面を是認して、そこには心的本體を許容しておいた。然るに、ヒュームはそれをも否認して、我々に直接知られるものは印象(Impression)の世界だとなした。全く一種の現象論的な懷疑的な見解である。そこからカントの獨斷の夢が醒されて、その批判主義哲學の生れ出たことは、人の知る通りである。

史的敍述は暫く措き、ロックの見解に從へば、物體の第一性質も第二性質も、觀念として直接に經驗されるのであつて、しかも物性といふ以上は、觀念に對應する物的存在が許されてゐることはいふまでもない。そして、第一性質は客觀的に物性たることを語り、第二性質はその通りでないとしても、外的事物の力に本づくとするのであるから、結局第一性質とか第二性質とか名づけ得る、諸感覺的性質を起すところの作用力が、物體に存すると見るのである。即ち諸性質を生じ、且つ、これを支持する根源としての本體的存在を認容してゐる。これは、それ自身を經驗的に知ることはできないが、眞實の本質として假定しておかねばならぬこととなしてゐる。こゝに於ては、彼には本體論的實在論の考へがある譯である。

要するに、表象的實在論は、その立論の根柢は、實在論であり客觀主義に相違ないが、これを直接に知るといはずに、間接に觀念を介して知るとなすが故に、觀念と存在的事實と、或は、意識と外的對象との二元論的態度を挿んでゐるので、一方には、この說が主觀化されて觀念論に近づくと共に、他方に於ては、經驗界の背景に、本體的實在を豫想する本體論的實在論の傾向を帶びてくるのは、當然である。そして、かやうに事實または實在が、一方では主觀化、觀念化されるかと思へば、他方では客觀化、本體化されるとすれば、一體、事實とか實在とかは、いかなるものを意味するかが問はれねばならぬ問題となる。これは、先きに實在問題の章の內に、種々の解答のあつたことを語つ

たが、こゝには認識問題として、更に一應の考察を要する必要がある。何となれば、前述の素朴實在論も、現示的實在論も、またこの表象的實在論も、事實又は實在は客觀的存在となすのであるが、それは大方、常識人の認める事物であり、存在であつた。その事實または實在の性質・狀態を認識論的に更に突き止めることはなかつた。然るに、それらの事實または實在が甚しく主觀化されるかと思へば、甚しく客觀化、否、本體化されるとすれば、眞の認識上の對象としての究竟的事實または實在とは、いかなるものであるかは、必ずや問はれねばならぬ問題となる。

## (四) 分析的實在論

分析的實在論 (Analytic Realism) は、事實または實在を、常識界に求めずして、常識的に事實とされるものを更に分析して、最後分析を許さざる所に究竟的な實在を求めんとするものである。分析的に究竟的なるものを追究して行くについては、勿論、知の働きを許してゐるのであるが、主知主義や觀念論者の如く、「知るからある」となすのでなく、「あるもの」を知るとなすのであることは、いふまでもない。たゞ、その「ある」所のものを常識的知覺界に求めずして、分析的な科學的結果に、これを見出さんとする。故に、知る作用は、構成作用でも創造作用でもなく、發見作用であることは、それが實在論である以上、當然の立場である。常識的な素朴實在論や現示的實在論に於ては、認識されるものは具體的な知覺的事物であつたが、それには誤謬があつて、客觀的事物の通りでないこともあるから、意識の直接與件としての觀念と、その原型であり根源である事物との差異を認める表象的實在論も出て來るのである。然るに、この分析的實在論は、かゝる認識論上の二元論的立場よりは、むしろ現示的實在論の如き認識論上の立場にもどつて、更に進んで徹底的に客觀的に事實そのものの分析的考察を遂げ、眞個の究竟的なる實在を認めんとするものである。そして、この分析的な立場から、具體的な經驗的な事物界に於ける、諸種の誤謬の現象をも解釋說明せんとする。然らば、かくて見出された實在は、推論の結果、間接的に認められるものかといふに、さうではない。やはり意識に直接に與へられるものであるとなす。けれども、知覺的な具體的な事物に、分析が加へられて、究竟的な要素、的實在と認められるものであるから、少くとも知覺的な形態に於ける與件でないことは明白である。發見されてみ

れば、直觀的に自明的に認められるとしても、既に分析されたものであるから、常識的な具體的な實在に比しては、要素的、抽象的、概念的形態の實在といはるべきものである。即ち、知覺的事物が分析されて、「この青」「この音」「この形」といふ如き簡單感覺の要素に還元されるのみならず、「白さ」とか、「三角」とか、いはゞ概念的にいひ表はし得べきものも、一種の實在であり、「の前に」とか、「より早い」とかいふ關係も、外的に存する事實であり、さては數學的乃至論理的命題も、一種の實在として、最も根本的基礎的なものであるとなす。かくいへば、殆んど觀念論に近い觀もあるが、これらの論者は、主觀的な意識界に於ける事實であるとなすのでなく、やはり、客觀的に事實的に、即ち意識に獨立して、それ自身に存する所の實在であるとする。しかし、これらを、等しく知覺的、經驗的事實と、直ちに同一視することはできないから、彼等は、これらを存在(Existance)といはずに、存立(Subsistence)と稱し、また中性的有(Neutral Entities)とも名づけてゐる。されば この意味に於て、分析的實在論は、概念的または論理的實在論ともいひうべきものである。そして、かゝる實在觀は、今日の英米に於ける新實在論者に見る論旨である。

一般に、新實在論者と稱せられる時は、イギリスに於てはラッセル(Russell)が代表的な人と目され、アメリカに於ては、ホルト(Holt)、ペリー(Perry)、モンテギュー(Montague)等六人組と、稱せられる人々が、その說の主張者とされてゐる。しかしラッセルは、自說を特に論理的原子論(Logical Atomism)と名づけてゐる。彼の學說と、アメリカの新實在論者達のそれとは、趣きを異にする點もあるが、大體に於て、科學的分析的見地を尊重し、主觀主義的觀念論に反對して、客觀主義的實在論を主張し、特に關係の實在性、いひかへれば、外的關係說を唱道するに於て、全く同一の態度に立つて、新に實在論を鼓吹するものである。

アメリカに於ける新實在論はジェームズの唱へた徹底的經驗論の思想を繼承せるものである。ジェームズは實用論者即ちプラグマチストであるが、同時に自ら實在論者を以て任じてゐた。そして日常の知覺的諸事物の外に、それらの間に存する諸關係も、また經驗し得る事實だとなした。諸々の關係は、外存する事實として、諸事物の間に實際上の聯絡結合を保つとなしたことは、ヒューム流の經驗主義をば、カント流の先驗主義を迂廻することなくして、新に建直すゆゑんであると唱へた。そして時間的、空間的關係は勿論、各種の比較關係、狀態關係、即ちまた副詞や接續詞や動詞などを

以ていひあらはすところの諸關係、例へば「早い」「遲い」「共に」「の前に」「走る」などの如きは、客觀的に存する所の事實であることを主張するのは、新實在論の一特色である。これらは、知覺的事物の如く、いはゆる存在することは認められないとしても、決してないものではなく、一種のある所の、卽ちいはば存立する所の事實だとなす。これはカント學派にいはしむれば、意識主觀の先驗的形式たる範疇卽ちカテゴリー(Categories)に相當するもので、意識を離れて、存する客觀的事實とはいひ得ないものであるが、新實在論者によれば、意識の內に、または意識に卽した形式ではなくして、意識外に存立する客觀的事實だとなす。かやうに、先驗的な範疇に相當する諸關係が、意識に獨立して存するものと見るならば、そしてこれが經驗し得る事實だとするならば、カントの考へ方によらずとも、經驗界の連絡結合を說明し得られる譯である。かういふ立場から、ラッセルの如きは一種の關係形式に外ならぬ論理的法則は、思考の從ふべき法則であるとしても、思考それ自身の法則といふべきでなく、事實の法則であると唱へてゐる。例へば、これは櫻であつて櫻でないといふ如き命題は、矛盾の命題として、思考の法則に背くといはれるが、それはむしろ事實に背くといふべきである、何となれば、櫻は櫻であつて櫻でないといふことは、事實上不可能のことであるからである、と說く。故に、いはゆる論理的諸法則は、意識內の法則でなくして、客觀的事實界の法則であるといふ。

かやうな事實は、事實であるとしても、單なる知覺的事實と同一視することはできない。任意に左右することのできない堅固な客觀的事實だとしても、常識的觀察の前には、直ちに見出しがたいものである。抽象分析の作用によつて見出されたものであるに外ならぬ。思出された限りは、自明的な事實だといひうるにしても、感覺や知覺に自明的に與へられる事實でなく、いはゞ思考する所に與へられ見出される事實である。されば素朴實在論や現示的實在論や表象的實在論の知覺與件または意識與件に對して、思考與件または概念與件と稱すべきものである。概念的思考が生み出したといふ意味に於てでなく、概念的思考の前に見出され與へられたといふ意味に於てゞある。

かういふ見地に於て、新實在論者は、我々の常識的事物界を分析して、量子・電子といふ如き物理學的世界の基底に、最後の究竟的な要素的世界として、數理・論理的世界を

認めた。これは或る記號を以てする外に、示しがたい實在界であるが、根本的に基底的にある所の世界であつて、これに基き、これに組立てられて、我々の種々相の世界は成立つといふ。即ち論理的命題が成立する項と項間の關係は、一切の諸事實界が成立つ究竟的な有の領域で、それ自身に存する根本的な實在界である。凡ての事實界はこれを本として成立つが、これはこれ以上に分析することのできない有界である。そしてこれらの有の領域は中性的な實在であるとなしてゐる。即ち心的とも物的ともいへないのが根本的實在であつて、兩界はこれらの中性的な有から組立てられ、見方によつて、或は心的事實といはれ、或は物的事實と名づけられるのであるといふ。そして、これは絶對的一元的な實在ではなく、多元的なる實在である。ジェームズも、純粹經驗は、心的でも物でもなく、聯絡關係の取り方によつて、何れともいひうるものだといつたが、彼は分析せざる具體的のありのまゝの事實界に於て、かくいつたのであるのに、新實在論者達は、分析的な事實界に於て、かう見るのである。

かゝる實在觀は、認識論的な問題より、進んで形而上學的または本體論的實在學の問題に立ち入つての論說であつて、科學的、論理的、分析的な見地から、究竟的實在とは何かを說明したものであるといつてよいが、新實在論者の認識論上の見解としては、一應、知るとか思考するとかいふ意識作用を、知られる對象に對して承認し、しかも、知ることは知られる對象に、何等の加工作用をなすものでなく、全くある通りのものを知り究めることができるとなす。いひかへれば、知られる客觀對象は、認識作用としての主觀に獨立して、それ自身の存在または存立を保つとなす。かくして究竟的に「ある」ものとして知られたのは、中性的な諸實在であつた。そして、かく解せられるに及んで、先きに認識上の主觀として、一應許容された意識作用も、かゝる中性的な有から組立てられるものに過ぎないといふ說明になる。例へば、客觀的對象を知る望遠鏡は、いはゞ意識者であるが、客觀的事物から作られたものと解せられ得るが如くである。

分析的實在論または科學的論理的實在論ともいふべき新實在論者の見解は、大體かくの如くであるが、これは主にアメリカの實在論者の說を紹介したのであつて、ラッセル等の學說が、全く同樣であるといふのではない。大體の立場に於ては、類似してゐるが、ラッセルに於ては、關係や法則の實在性を說く外に、感覺與件の實在性を說いて

ゐることは、アメリカの新實在論者が、ひとへに論理的科學的に分析的なるのと、少しく異なる所があるといつてよい。即ち彼に於ては心理學的態度が尊重されてゐる。これはジェームズの實在觀にも見る所であるが、大體に於て從來のイギリスの傳統的經驗主義の立場にあるものである。即ち「この色」とか「この音」とかいふ簡單な、感覺に與へられた事實は、どうしても疑ふことのできない根本的存在であり事實だといふ。これらは、心理的に分析された事實であるが、論理的に分析された事實ではない。彼は、これと共に、關係の實在性といふが如きいはゆる存立界を認めるが、アメリカの新實在論者の如く、凡てを論理的な存立の領域にまで、分析を行はない。むしろ感覺的な存在界を根源的な實在と見てゐるといつてよい。今こゝにこれらの說の異同を評論する暇はないが、新しき實在論にも種々あり、分析の程度にも、各樣の段階のあることを知るべきである。

かやうに分析的實在論の代表學說と見るべき新實在論は、意識に與へられたものを分析して、物理的分析より、更に進んで、數理、論理的命題の領域にまで徹底せしめて、そこに基本的實在界を見たのであるが、かゝる實在觀に對して、批難の起ることは、それはなるほど數理的、論理的に「ある」といひ得べき世界であるとしても、結局抽象的分析の結果であつて、それ自身には存在することを得ないではないか。眞に存在とか實在とかいひ得べきならば、外的對象としては、知覺的に經驗的に實證されねばならぬではないか、といふ論である。再び常識的な具體的な經驗的事實觀からする批難である。彼等は、この批難を豫想するために、論理的な實在は、これを存在とはいはずして、存立といつたのである。そこで、概念與件といふべき領域が語られたのであるが、然らば、この存立界と存在界との關係は如何といふ問題がある。ラッセルに於ては、最も簡單なる感覺與件の世界が存在界で、いはゆる存立界なるものは、存在可能の世界とされてゐるから、第一義的な實在は存在界だといへる。然るにアメリカの新實在論者に於ては、感覺的存在界の根柢に論理的な中性的な存立界が許されてゐて、これらの複合によつて存在界は組立てられるといふ。しかも、それは論理的命題のそれ自身の活動によつて、演繹的に組織されるといふやうに說いてゐるものもあるが、この論法は頗る了解に苦しむ所である。即ち、いはゞ抽象的といふべき論理的有を基礎的要素として、いかにして具體的な知覺的な存在界が作られるかといふことで

ある。こゝには、一つの形而上學的解釋が伏在してゐるのであるが、彼等の學說が認識論的考察に止つてゐない理由が、こゝにある。

なほ、この學說に對する大なる批難は、幻覺、錯覺等の誤謬の現象をいかに說くことができるかといふことである。これは先に現示的實在論の場合にも問題となつたことであるが、意識にあらはれ、與へられるものは悉く客觀的に「ある」ものだとすれば、事實ではなく、單に主觀的現象であつたと語られる如き誤謬の現象は、いかにして起り得るか、その理由を解するに苦しむ。何となれば、彼等は、意識界といふ主觀的な特殊の領域を獨自的に認めず、「ある」ものは、悉く客觀的なるものとなすからである。卽ち錯覺上の蛇も、幻覺上の幽靈も、机や椅子と共に「ある」ものとする。これについては、先きに述べた如く、机や椅子は存在であるが、蛇や幽靈は存在ではない。故に、その見た通りに存在すると思つたことは誤りであるが、蛇と思はしめ幽靈と思はしめたゆゑんの客觀的なるものは「ある」のであつて、それは結局存立界をなすのであるといふ。かくの如く、存在と存立との使ひ分けによつて、各種の誤謬の現象を解釋せんとするものであるが、またその間に、色々の難問題の潛むことは、いふまでもない。

## (五)　現象的實在論

現象的實在論(Phenomenalistic Realism)と稱すべき學說は、前段の分析的實在論が、より多く素朴實在論的客觀論的なるに比して、より多く主觀的な着色を有し、表象的實在論に似て、二元論的なる學說である。アメリカの批判的實在論(Critical Realism)や、獨墺學派の學說の中に、この論旨を見ることができる。認識主觀を離れて、客觀的實在を信ずることに於ては、先づ「ある」といふ立場にゐるものとして、實在論者であるが、それは認識的には直接に與へられてゐるのでなく、直接に與へられてゐるものは、たゞ「實在であると思はれてゐるもの」であるといふ點に於て、素朴的態度に同意する實在論ではない。知られ得るものとして、客觀的對象のそれ自身獨立に存在することは信ずるのであるが、それは知覺的に乃至觀念的に、直接に認識されてゐるのではない。卽ち認識與件としては直接に見出されないといふ。こゝに於て、認識與件と認識對象との區別が考へられてゐる。認識の對象界は、客觀的實在界で、それ自身獨立に存在する世界であつて、我々はこれを知らんと欲するのであるが、我々の認識作用に、直

接に現れるものは、必ずしも實在そのものでなく、實在であると思はれたものである。即ち現象(Appearance)であつて、この現象が、直接與件の世界である、となす。もし、この現象の背後に、現象を超越して存在すると語られる實在なるものが、カントの說くが如き物自體だとすれば、現象と實在との間に越ゆべからざる巨溝が横はることになる。然らば、かゝる實在は、遂に認識に緣のなき、認識の手の屆かぬものとなつて、カントの說が觀念論といはれたやうに、むしろ觀念論に屬するものと解すべきであるが、こゝにいふ現象的實在論は、かゝる立場にあるものではない。

實在は、直接に認識與件として現はされない。直接に意識に與へられ現はれるものは、意識內容として、單にそこに「現はれるものだ」といふ限り、實在の超越性を認めるものであるが、それは到底認識の對象として、考へられ認められることはできないものだ、といふのではない。實在は直接與件ではないが、直接與件を介して吟味されると、その眞相を知ることのできる認識對象である。故に實在は全く知識界乃至認識界を、緣なきやうに、超越するものではないが、認識與件、即ち、知覺や觀念に知られ思はれるまゝの直接現象の狀態を超越するものだ、といふ。換言すれば、認識の對象として

の實在は、認識與件を超越するが、それに緣を有するものであるが故に、直接與件たる現象を吟味することによつて、實在についての眞實の客觀的知識を得ることができるといふ。こゝに二元論的な見地があり、直接與件または內容と、認識對象または客觀的存在との間に、區別を設けるものである。

然らば、直接與件乃至現象とは、いかなるものかといふに、これは知覺されたもの、或は觀念されたものである。即ち知覺與件、或は觀念與件である。眼前に認める所の机や椅子であり、心に思ふ所の故人であり、故郷である。常識上事實として認定してゐる世界である。かくいへば、常識的な素朴實在論の立場を許してゐるが如くであるが、必ずしも、さうではない。現象的實在論の認識論的見解によれば、眼前に知覺されてゐるもの、または心中に思はれてゐるものは、我々の直接與件であり、現象であるが、その通りが、常に眞實の知識であることを保證しない。かゝる與件を、その通りの事實であるとすると、そこに屢、誤りがある。我々は、常に眞知識を得ることができず、誤謬や錯覺に接することのあるのは、これらの現象を、常にそのまゝ實在であると見るからである。從つて、これらの與件は、そのまゝ客觀的存在にあらざることを承認

しなければならぬ。このことは、少しく我々の認識について反省考察するものの、容易に認めることのできる事實である。それ故に、直接與件と對象乃至客觀的實在とは、區別すべきであるといふ。けれども、與件と對象とを全く絶縁するのではないから、與件を眞事實と思ひ誤ることもあるが、またこれによつて、眞事實を示すこともできるとなす。こゝに、これらの立場の論者は、分析的な實在論者と異なり、誤謬の現象を適切に説明することができるとなすのである。

然らば、そのまゝでは、實在とか事實とかいふことのできない與件乃至現象の世界とは、いかなる領域をなすのであるかといふに、こゝに一種の特異の領域を認める。名づけて、これを本質の領域(Realm of Essence)などと稱するものもある。この領域は、直ちに實在界たることを保證し得ず、誤謬の現象でもありうるのであり、そのまゝでは客觀的眞僞が決定しかねるのであるから、主觀的、心理的なものとも考へられるであらう。ところが、單にこれを以て心理的の世界とは解釋されてゐない。そこに現にあらはれてゐる限り「ある」のであるといふ。この與件は、由つて以て眞の實在界を示すこともできるからである。一面には、錯覺、幻覺の現象でもあり得るので、そのまゝに素朴的に直接に客觀的實在となすことはできないが、また、翻つては、眞相をも示し得るといふ。それ故に認識論的に二元論的ではあるが、全く實在界と絶縁的に考へられてゐるのではない。されば、この本質界は、直ちに物理的事實界といへないのは、いふまでもないが、單なる心理的狀態を指すのではない。故にそのまゝでは、心的事實とも物的事實ともいへないが、しかし、とにかく、直接態に於て「ある」とされなければならぬものであるといふ。その意味で、存在とはいへないとしても、存立するものだといふ。いひかへれば、そこに現れてゐる限りは「ある」となす。故に、觀念論者の説の如く、主觀的に構成創造されたものでなく、やはり一種の客觀性を持ち得べく、そこに「ある」ものとして、心に與へられたもの、乃至現はれたものである。即ち、先づ以て、意識に直接に現はされた「ある」世界であつて、そのまゝでは、直ちに客觀的に事實的に物理的事實とも心理的主觀的事實ともいへない、一種の中間領域をなすものと見る。この意味に於ても、立論の態度に於ては、實在論的だといへる。即ち與へられてあるものを見る態度であるからである。

かゝる與件の世界を、直接の現はれの世界として、それによつて實在に關する知識

を得んとするものであるが、それが果して可能なるかは、問題の潜む所である。既に述べたやうに、この種の論者は、客觀的對象界の存在を許すのであるが、然らば既に對象が與へられてゐるといはねばならぬ。ところが、それが知識としては與へられてゐない。ただその存在を信ずるのだといふ。然らばカントのいはゆる物自體の如きものかといふに、さうでもない。やはり與件を介して、その眞相の知らるべきものだといふ。そこに認識問題が横はるといふ。けれども、先づ與へられるものは、現象の世界であつて、直ちに客觀的對象とは同一視することのできないものとすれば、それが、いかにして對象についての眞知識たることを保證し得るかが疑問となる。そこで、或は實用論的態度をこゝに挿入して、與件に由つて、我々の生活行動の經驗が滿足に遂げられるならば、その與件は、實在に關する眞の認識たることを證するとなす批判的實在論者の考へには、かゝる見方が含まれてゐる。

批判的實在論は、現在アメリカに於ける哲學者の一團によつて主張されてゐる學說である。新實在論が認識論上に一元論的であり、與件卽事實となすが故に、錯覺や誤謬の現象を說明することのできぬ缺點があるとして、これに反對して、起つた學說である。新實在論がホルト、ペリーなど六人によつて、共同的に唱道されたやうに、この學說もドレーク(Drake)、セラース(Sellars)、サンタヤナ(Santayana)、ストロング(Strong)等七人の學者の共同意見として、發表された。その著述は批判的實在論に關する論文集(Essays in Critical Realism)である。新實在論も批判的實在論も實在論たるには相違ないが、後者は前者に比して、より主觀的ともいふべき態度を加味してゐる。そして何れもジェームズのプラグマチズム乃至徹底的經驗論に源を發してゐるものである。

既に述べた所は、この學說の語る所に外ならぬが、彼等は與件(Data)と對象(Object)とを區別するに於て、自ら認識論上の二元論者であるとなす。與件は先づ直接に知られるもの、現はれるものであるが、それらは性質群(Character-complexes or quality groups)といふべきであつて、その通りが常に眞實の知識たることを證しない。屢〻錯覺があり誤謬がある。故に、直接には實在世界を語ることはできない。卽ち與件は實在ではない。けれども與件は、單なる主觀的心理的產物でなく、やはり我々に與へられたもの、卽ち「あるもの」(Being)である。その意味で、特に本質の領域と呼んだのである。この領域を存立界として、存在界以上に價値を認め、これをプラトン的に永遠化して眺

め、存在界は、むしろ動物的信仰であると、低く見做す、サンタヤナの說の如きもあるが、その他の人々は、これは、由て以て實在を認識すべき道具であり手段であるとなす。そして、初めから與件となすことのできない實在界を、何故に認容するかといふに、これは人間の本能的に、その行動經驗の上に許さねばならぬ信仰であるとなしてゐる。そこで、眼前に知覺してゐる机や本は、色々の性質を帶びて、卽ち性質群をなして現はれてゐるが、それを、そのまゝに客觀的存在的事實だと我々は見做してゐる、卽ち信仰してゐる。しかし、かゝる性質群をなせる机や本といふ知覺與件乃至觀念與件は、常にそのまゝに、眞實の知識たることを得ない。卽ち實在そのものの性質たることを保證しない。何となれば誤謬があるからである。されば、與件とは單に事實だと思はれたものに外ならぬ。卽ち机そのもの、本そのものでなく、机と思はれ、本と思はれたものである。畢竟、與件は存在すると思はれた性質群であるといふ。卽ち現象にすぎない。ドレークの如きは、かやうに說いてゐる。そして、かく思はれたものが、思はれた通り、眞實の知識であることが認められるのは、いかにして可能であるかといふに、そこには實用論的吟味法が應用される。そこで批判的實在論は、眞のプラグマチズムの精神を繼承するものであるといふ。ラヴジョイ(Lovejoy)の如きは、この言をなしてゐる。ボルツァノー(Bernard Bolzano, 1781–1848)を首唱者となす、いはゆる獨墺學派の說にも、以上述べた如き見解を有してゐることを見る。ボルツァノーの文章、自體とか表象自體といふが如きは、必ずしも實在的對象でないが、しかも主觀的作用ではなく、それ自身に存立するものとして、與へられて、獨自の領域をなせるものである。ブレンタノー(Franz Brentano, 1836–1917)も、精神現象の記述を試み、表象は先づ我々に與へられるもの、現はされるものとなし、しかも、それが何かの對象に志向的關係を有することを說き、いはゞ直接與件と對象との區別と關係とを認めたが如き、またトワルドスキー(Kazimierz Twardowski, 1866–)が、進んで表象作用と內容と對象とを區別し、內容は表象された心像、いはゞ性質群となし、對象は心像によつてそれを手段として志向されたものとなすが如きは、批判的實在論の說と相似する所がある。フッセル(Edmund Husserl, 1859–)の現象學に於て語る所の本質なるものは、批判的實在論者、特にサンタヤナの本質の如き領域を說けるものである。本質は、直觀的に認識されるものであるが、それは事實ではない。事實の根柢に存する領域であつて、これを事實化せんとする

態度を中止する所に、それ自身のありのまゝの本質領域が直觀されるといふ。この本質界をプラトン的に見た所は、サンタヤナ以外の批判的實在論者と異る所であるが、意識に直接に現象する世界として、本質界を見たのは、同樣の立場にあると稱してよい。

これら現代の學說を、こゝに詳述することはできないが、こゝに現象的實在論といふのは、上述の意味に於て、認識論上、二元的な實在論である。「ある」といふ領域に二段の區別がある。卽ち與件または現象または本質と、對象卽ち實在とである。そして認識論上、その間に志向的關係を有する。そこで批判的實在論者に從へば、與件は誤ることもあるがまた對象の眞相とも認め得られるといふのであるから、既に世論もある通り、與件は、ぶらんこの如く、或は對象界から脫れ、或は對象界に入り、從つて實在そのものも、彼等の注文と異つて、移動的展性的狀態におかれて來る。そこで實用論的態度が重要な意義を占めることにもなる。

## (六) 純粹經驗論

この名稱の下には種々の學說がある。例へば「ベルグソンの純粹經驗」といふが如きアベナリウス(Avenarius)の純粹經驗の如き、また「ウイリアム・ジェームズの純粹經驗」の說の如きがある。從つて、純粹經驗論といつた時は、ひとり認識問題についての說でなく、同時に實在問題についての說である。けれども、今、こゝには認識問題を取扱つてゐるのであるから、ベルグソンの純粹經驗または生命の躍動としての形而上學說の如きを意味せず、いかに知り、知られるかの認識論的問題として取扱つて行く。しかし、この學說が一個の實在學上の問題卽ち眞に「ある」ものは何であるかの解答を、同時に與へんとしつゝあるものであることは、爭はれない。

これまで述べて來た實在論的學說は、かの素朴實在論は除き、その他の學說は、一應主觀・客觀の對立を認めながら、客觀を主觀に依存せしめず、主觀に創造乃至構成の作用を許さず、主觀に獨立して、客觀的實在は存し、それを主觀卽ち意識が認識するといふ說であつた。然るに、この純粹經驗說はかく對立的關係を認めることは、徹底的態度にあらざることを唱へ、純粹經驗といふ態度に於て、事實の根本義を認め、知るとか知られるとかいふ關係、または心的とか物的とかいふ現象はかゝる根本的事實を本

として、第二段に解釋さるべきものだといふ。即ち、先づ主觀對客觀の態度を許す認識論的立場を、第一義のものとせず、單に「ある」といふ立場から、知るとか、知られるとか、または心的とか物的とかいふことが派生し來ることを說く。故に、その意味で、この說は、實在問題の取扱ひ方として語るべきであるが、しかし、これは認識論的見解の至るべき一つの結論として、考へられてゐる限り、認識問題を取扱ふものといつてよい。上述の實在論的見解は、知るといふ見方を一方に許しつゝ、「ある」ものは、ある通りに知られることを主張したのであるが、この立場の說は、主觀的な反省的な意識的態度を眼中におかず、「あるもの」そのものが、「あるもの」を語るが如く、「あるもの」の中に沒入してさながらあることを語らんとするものである。いはゞ素朴的實在論の態度を徹底した、主觀拔きの客觀主義である。換言せば、凡てがあると知られる。假りに、それを「知るもの」があるとしても、それは超越せるものでなくして、やはりあると知られるものの一種としての知るものである。即ちあると知られるものの中で、或る關係から、知るものと名づけられたものである。故に、事實または實在は、一切知られるもの乃至知られ得るもの、いひかへれば、一切經驗され得るものであつて、經驗されないといふ先驗的意味の領域を、絕對に許容しないといふ說である。その意味で、純粹經驗論であり、徹底的經驗論である。いはゆる意識なしの無主觀の客觀論である。けれども唯物論ではなく、心理的作用を否認するものでもない。そのいはゆる「單にある」(Simply are)といふ事實または實在は、それ自身には、心的事實でも物的事實でもなく、「單にある」といふ外はない姿であるといふ。そして、かゝる事實と事實との脈連關係(Context)によつて、心理的とか物理的とかいふ名稱の用ひられるべき區別が現はれて來るといふ。要するに、これらは根源的事實相でなくして、或る關係の仕方による見樣の相違に過ぎない。即ち同一の「單にある」ものが、或關係では心的といはれ、他の關係では物的といはれるに外ならないといふ。この意味に於て、「あるまゝ」の事實は中性的だといふ。然らば、この點に於ては、新實在論者が、その分析せる要素的實在を中性的といつたのと、同樣の見地にあるものといつてよいが、この純粹經驗論といふ實在論は、かくの如く分析的なものをいふのではない。常人の見てゐる具體的事實面に於て、事實の中性的なるを語るものである。そして、これはジェームズの徹底的經驗論といふ學說である。彼はプ

ラグマチズムを說いたが、同時にかゝる純粹經驗論を說くものであつて、そこから先きに述べたやうに、新實在論や批判的實在論が派生したのである。

然らばジェームズのいふ純粹經驗または直接經驗、他語を以てすれば直接與件ともいふべき「單にある」事實とは、いかなるものかといふに、それは極めて尋常なるものであつた。日常生活にいふ所の事物は、皆それであつた。心理學的な言葉で感覺的または知覺的事物と稱せられるもの、卽ち机、椅子、コップ、紙といふ如きものは、純粹經驗としての事實である。しかし、感覺的とか知覺的とかいへば、心理學的反省的であり、机とか椅子とか名づければ、過去の經驗的知識を豫想してゐるので、第一義的な純粹經驗の場面といふことはできないが、かく語られ、かく名づけられるものを、ただ「あるまゝ」に、無反省的に見れば、單に「それ」「これ」として、かくあるだけのことである。青いと名づけざる心地に於て、單に、おのづから「この青」があり、机といはざる態度に於て、單におのづから「この机」があるといふ場面である。卽ち認識的、反省的考察以前の世界である。これは根源的經驗界であり、事實界である。そこには眞僞の問題はなく、たゞ「これ」「それ」「あれ」といふやうに「ある」だけである。かういふ主觀ぬきに客觀的に從つて客觀的にともいふ必要なき、ありのまゝに見る態度を、究竟的とするのは、他の論者にもあることであるが、こゝには、かゝる究竟的實在を、簡單感覺の如きものととるのではない。かゝる分析的態度を必要とせず、たゞ現はれてゐるまゝにあるとするのである。從つて、何心なく「これ」「あれ」と經驗せられるものゝことは、皆純粹經驗的事實である。されば、種々の性質的雜多性のある流動的多元的な世界であつて、名づけて知覺される流れ(Flux)ともいつてゐる。この點に於て、ベルグソンの純粹經驗の生命流の哲學說と相通ずる所があるとされるが、ジェームズの說は、ベルグソンの如く、精神的本體的に見てゐるのではない。そして、この純粹經驗としての事實には、種々の知覺的事物は勿論、それらの間に存する諸關係例へば「共に」とか「の上に」とか「の前に」とかいふ事柄も含められてゐると見るので、それで種々の連絡が作られて、種々相をなして、經驗界は流動すると見る。かゝる根源的具體的實在は、それ自身には心的でも物的でもなく、聯絡關係によつて、同じものが、或る場合には心的といはれ、他の場合には物的といはれる。例へば、同じ机が、これを木や森や土やの關係にとれば、物的であり、個人的歷史的な經驗の中に關係づけらるれば、心的のものとなるが如きであるといふ。

固より、かゝる解釋については、更に十分の討議を要することであるが、ジェームズの純粹經驗論卽ち徹底的經驗論とは、非認識論的な實在論から、認識問題を解せんとするものである。そして、これは主觀主義的な認識論を排する新實在論その他の學說を誘起せしめたのである。

純粹經驗論を唱へたものには、先きにも一言したが、アベナリウス(Richard Avenarius, 1843–96)や、マッハ(Ernst Mach, 1838–1916)がある。いはゆる主觀とか客觀とかの對立觀を撤廢して、根源的な經驗を一元的に明かにせんとするものであるが、アベナリウスの經驗を純化するといふ意味に於て求めたものは、マッハと同樣、感覺といふことであつた。我も環境も、皆感覺の複合物と說明された。心的でも物的でもない根源的な經驗を見んとする態度は、ジェームズと粗同樣と稱してよいが、ジェームズより遙に分析的であり、且つ感覺といふ言葉を究竟的な經驗界の說明語となしたことは、心理的な主觀論的な色彩が多く、こゝにいふ實在論の內に數へることはできない。

## 第四節　觀念論的立場

觀念論的立脚地にある認識論は、いふまでもなく實在論的立場のそれと、反對の側にある。認識問題を解釋するに當つて、知り手、卽ち主觀の例から、知られるもの、卽ち客觀の何たるかを說かんとするものである。「あるが故に」、「あるので」、「あるのを」を單に知るのでなく、「知るから」、「知るので」、「あり得るのであり、乃至「知る」ことのみが「ある」のであるといふ見解をとる立場である。一般に主觀主義とか觀念論とかいはれるのは、この立場に屬する。勿論、認識問題たる以上は、知るものに對して知られるものを豫想する譯であり、その主客對立の關係は、形式的に必然の約束と稱すべきであるが、知られる客觀は、知り手の特有なる作用に本づいてでなければ、知識となることは不可能であり、その意味で、少くとも主觀的着色を受けねばならぬものと見做さる。卽ち、認識主觀の知り方、知りやうによつて規定されてのみ、客觀對象が認識され得るといふ。進んでは、その知られる客觀そのものさへ、本來は意識主觀の所產であり變態

であるとも見なされる。しかし、かくいへば、いはゆる觀念論は卽ち唯心論と同一義ともなる。」

かやうに、知られるものの何であり、いかにあるかは、知り手の知り方、知りやうによつて規定され構成されてのみ、知られるといへば、心理作用が認識問題に重大の意義を有して來るのは、自明である。卽ち、知る作用としては、心理學上、感覺とか知覺とか觀念とか概念とかの作用が語られるので、それに本づいて、認識問題が立論されて來るのも、また當然である。かの感覺論とか、合理論とかの區別が出て來るのは、心作用の何れに重きをおくかによつてである。そこで、或る學說によると認識論は、畢竟、心理學の一部分に外ならぬとなすものもある。卽ち知る作用を研究するのが認識論に外ならぬといふ。けれども、兩者を簡單に同一視することは、こゝにいふ認識論の意義を明白にするものではない。勿論、認識問題は心理學的に知作用の研究と、不可離の關係にあるから、現代の心理學的研究を無視して、悟性とか理性とか、觀念とか概念とかを自明の分類の如く語ることは避けなければならないが、さればとて、感覺作用とか記憶作用とか概念作用とかといふ心理活動を、分析し研究することが、知識の確實性・妥當性は如何、客觀對象に關する認識とは何であるかといふ如き問題を解決することではない。卽ち心理學的研究は對象認識の眞僞問題には觸れない。そこに兩學の區別を認むべきである。そこで、認識論は單なる心理過程の說明記述の學でなく、知作用の客觀的妥當性の問題、その論理的運用の問題とならざるを得ない。

又、この立場は實在論的立場が客觀主義なるに對して、主觀主義に立つものであるが、その主觀の意味の取り方によつて、いはゆる觀念論または主觀論といふにも、種々の相のあることを認めなければならぬ。先きに、知る者の知り方を重視するこの立場は、心理學的考察と密接の關係にあることを述べたが、知る働きとしての知り手、卽ち主觀を、いかなる心作用上の段階においてみるかは、認識論の立場を決定するに重大な問題となる。例へば感覺作用乃至知覺作用といふ作用面をとつて、主觀とは感覺者または知覺者と解した時は、それは個人的な經驗的な主觀といはれる。何となれば、感覺するとか知覺するとかいふ時は、專ら心作用を語るのであるとしても、それは、同時に、五官をもつ有機體、卽ち常識的にいふ個人の心作用と認められなければならぬから、感覺主觀・知覺主觀としての認識主觀は、常識的な經驗界にいふ個人主觀と

ならねばならぬからである。勿論、嚴密には、感覺主觀は、單に感覺するものとのみ解すべきであつて、肉體的條件を前提として考察する必要はないのであるが、普通の心理學的解釋に於ては、眼・耳の如き機關を介して感知されると說くのであるから、かゝる主觀は、個人的な心理的な經驗的な主觀といはれ、この意味での主觀主義は個人的經驗的主觀主義または經驗的觀念論といはれる。

これに反して、思考するとか概念するとかいふ心作用に卽して、主觀を考へる時は、感覺とか知覺とかいふ外的交涉をもたぬ場合に於て、考察せられるから、この場合の主觀は、感覺主觀に對して超個人的な主觀として考へられる。これも、一つの心作用であれば、感覺作用と同樣に、有機的存在としての個人が營む働きに外ならぬと見ることはできるが、感覺とか知覺の如き、個人差の多く認められない、心の領域に於ての作用であり、且つまたその心の働き方は、いはゆる論理的推論的と考へられる姿にあるから、この種の主觀は、論理的とか先驗的とかいふ意味の主觀と語られる。大體に於て、これが認識論上の合理主義であることは明白である。そして、更にこの先驗主觀乃至論理主觀を實在化して考へ、一種の精神的本體として、認識的な能動力を有するものと考へれば、この認識論は同時に實在學であり、しかも唯心論的原理を立てる本體論であることは、いふまでもない。

又、合理論とか經驗論とかいはず、一種の直觀によつて客觀的實相を洞察するとなす學說もある。直觀または直覺といふ言葉は、場合によつて、單なる自明的な知覺といふ意味に於て語ることもあるが、こゝにいふ所の直觀とは、事物の內面實相を、外的感覺または知覺にもよらず、內的な推理思辨の方法にもよらず、直指人心的に實在を直知直感する方法であり心作用であるとなすものである。知る方法についての吟味を詳にせず、直ちに實相に入るといふのであるから、認識論上の觀念論的立場の內に入れて考察することは不似合にも思はれる。唯心的實在論ともいふべきものであるが、とにかく、主觀の一種の能力に本づいて、客觀對象の眞相が開かれ、見透されるとすれば、その意味に於て、主觀尊重の觀念論的立場にあるものと稱してよい。

## (一)　感覺論

感覺論(Sensationalism)は主觀重視の立場の第一段階にあるものと稱してよい。場合

によつて、客觀重視の實在論的立脚地と混同されうるものである。從つて、あざやかに觀念論的立場を示すものではないが、少くも感覺といふ心理作用を重視し、それによつて認識問題を解かんとするものである以上は、知り方または知りやうを重んずるものとして、一般に觀念論的立場の內に入れて考察することを妨げまい。いはゆる經驗的觀念論と稱せられるものは、これを意味してゐる。

序に一言するが、いはゆる經驗論といふ意味は、極めて廣汎であり、從つて曖昧でもある。かの實在論的立場の如きは、大概、經驗論的認識論として數へられるものであるが、觀念論的立場にも經驗論的なるものがある。それは、こゝに語らんとする如き學說であつて、主として我々の感覺乃至知覺の作用に訴へて事物が認識されると說くものは、經驗論といはれる。しかし、さきの實在論的立脚地に於ける學說に於ても事物を認識するに當つては、我々の感覺や知覺によると說いた。そして、一歩踏み交ふれば、殆んど觀念論と稱してよいものであつたことは、既述の如くであるが、その立論の基調は、先づ「ある」ものがあつて、そのあるまゝを感覺や知覺で知るといふことであつた。然るに、この立場に於ては、知るが故に、卽ち感覺し知覺するが故に、といふ主觀的な心理作用が重視される。故に經驗的ではあるが同時に主觀的である。卽ちまた觀念論的であるので、名づけて經驗的觀念論(Empirical Idealism)ともいふ。バークリー、ヒューム等はかく呼ばれるが、必ずしも感覺主義と同一視することはできない。また感覺主義といふのも、色々の意味をもつてゐる。

常識的に、こゝに白い紙があるといふ。一定の形の白の感覺があるといへば、卽ち感覺論である。この論法を以て、事々物々悉く感覺に外ならぬといふのは、感覺論の論旨であるが、これにも、幾多の段取りがある。白紙は感覺には相違ないにしても、我以外の對象を寫し、またはそれに本づいて我に起されたものと解すれば、さきの實在論的立場となり、こゝにいふ主觀論的、觀念論的立場に組することはできない。又もし、白紙は一つの感覺として、これを生ずるゆゑんの原因を、外物の存在に求めなければならぬとしても、それは畢竟、不可知の或物であるといへば、やゝ主觀論的であるが、なほ基調は實在論的である。何となれば、感覺の原因を感覺以外の外物に求めるからである。いはゆる、不可知論はこれである。そこで外的原因を探求する態度を去り、色や音や形の感覺そのものが、そのまゝ事實であるといふ立場になれば、こゝにい

ふ感覺主義となる。即ち感覺といふ心作用重視の立場である。こゝに於ては、感覺を受動的に外界の原因に由て起された現象と見ずして感覺することそのことが、そのまゝに事實として見られる。この世界に於ては、常識的事物を悉く感覺と稱するのであつて、必ずしも常識的事實界を破壞せんとするものではない。常識的に、白紙がある、机があるといふのは、嚴格に認識論的には、かく名づけられる感覺としての事實があるといふべきだとする。即ち感覺は、常識上の事物に外ならないが、かくいふのが學術的の說明であるとなす。されば この論は「あるのを」知るのでなく「知るから」あるとなすものである。即ち感覺するからそこに事實が現はれるとなすものである。認識の起源を感覺におくことは勿論であるが、同時に事實の根據を感覺におくものである。感覺即事實の世界である。かくの如き立場は、史上に於ては、これをヒュームに求めることができる。

ダヴィッド・ヒューム(David Hume, 1711-1776)の哲學は、普通に懷疑論といはれるが、一種の感覺論であることは爭はれない。實は彼自ら懷疑論といつてゐるわけではない。尤も、事物の同一性はわからぬとか、事物間の眞實の結合は解らないとかいふのであるから、懷疑的態度の多分に含まれてゐることは明白であるが、單なる懷疑論者として、彼を片づけることは、眞に彼の學說を解するものではない。彼は一切の知識は印象(Impression)から成立つといふ。印象とは、いはゞ感覺である。そして印象の薄くなつたものを觀念と呼んでゐる。從つて歸する所は印象即感覺一元論である。常識上の事物は悉く印象の集まりにすぎない。それらの印象を、一物に結合せしむるゆゑんの根本的本體の如きは認めない。かくいふと、諸印象の世界では、いかにも夢幻の世界の如く思はれるであらうが、彼に從へば印象即感覺乃至知覺は、そのまゝ事實の世界である。椅子や机や紙の世界である。白の印象は白の事實であり、四角の印象は四角の事實である。されば彼は「明確なる知覺は明確なる存在である」と述べてゐる。故に彼は眼前の常識的事物界を無視し、これを疑つてゐるのではない。但し彼の疑ふ所は、現に見る白紙は存在としての白紙に相違なく、次の時に見る白紙は次の時の存在としての白紙に相違ないが、前の白紙が後のものと同一であるか否かは不明であるといふ。即ち印象なき時に印象的事實が、それ自身に存續してゐるやは確認することはできない。それ故に、事物と事物との間に眞實の結合があるや否や

が疑はしいといふ。かくて、事物の同一性を疑ひ、事物間の因果關係を疑ひ、同一物とか、因果關係とかいふのは、度重なる經驗によつて我々の心が習慣づけられて、單にさう思ふにすぎないといふ。その點に於ては、たしかに彼は懷疑論者であるが、まのあたりの常識的事物の存在を否認してゐるのではない。とにかく彼が感覺論といふべき學說に屬することは、いふまでもない。そして彼の系統をひけるジョン・ステアルト・ミルは外界世界を感覺の永久的可能性(Permanent possibility of sensation)と呼んでゐるが、この論に屬せるものである。そして彼等の學說は、一般に經驗論といはれる。

なほ、アベナリウスが純粹經驗論を唱へ、我も自然界も、結局感覺から同格的に組立てられると見るが如き、またマッハが感覺一元論を主張し、一切を心的でも物的でもない感覺に歸一し、この要素を以て物理學の世界や心理學の世界が成立つと說いた如きは、一種の感覺主義といひうべきである。けれども彼等の所說は單に認識論的見解でなく、同時に實在の根源を說くものであつた。彼等は自然主義乃至唯物論者の中にも入れられてゐるので、こゝにいふ感覺主義の適例といふことはできないが、感覺といふ言葉を重視してゐる限り、主觀的傾向を帶びてゐるとはいへる。

この感覺的經驗論にも、感覺するものとしての主觀の意味を、いかにとるかによつて、種々の見方を生じて來る。その主觀を單に感覺するものといふだけでなく、それは同時に感覺することであり、乃至感覺されるものであると見た時には、純粹な感覺主義になる。尤も、感覺といふ文字を使用する限り、心理的主觀的臭味を脫却することはできないが、それは同時に客觀的な意味をもつてゐる感覺界即事實界である。かゝる論として、差當り非難の問題となつて來ることは、ヒュームの學說が懷疑主義といはれる如く、自我も他我も自然界も、その中心的乃至特殊的意義を失ふといふことである。

又もし、感覺主觀を特殊的具體的に解し、肉體的、個人的主觀、即ち五官の機關を有する我と解し、かゝる我の感覺する世界が、一切の事物界であるとした時には、いはゆる唯我論(Solipsism)となる。尤も、その肉體我も感覺に外ならぬといへば、前段の態度にかへるが、肉體的自我の存在は、先づ常識的に認容しておいて、然る上に、その主觀の感覺界が即ち世界であるとすれば、他人・他物は、我の感覺としての外には、存在し得ないことになる。又もし、我の肉體的存在を許すことは、即ちまた他人の肉體的存在を許

すことであり、從つて他物の存在をも許すことであり、しかも肉體我に本づいて、感覺は生じたものであると見なせば、この說は自然主義乃至唯物論にならざるを得ない。けれども、かくては、常識的に先づ肉體的存在を客觀的意味に於て許してゐる立場になるのであるから、むしろ實在論的態度を背景にしてゐるものである。

かやうに、この論には色々の困難が伴ふが、抑も感覺とは何をいふか。果して純粹な感覺といふが如き作用が、それ自身、最初の、しかも根本的な認識作用として存するかが、問題である。これは、實は心理學的分析の結果に於て、抽象的に語られうるものであつて、具體的には、かゝる簡單要素的な心作用は働いてゐないのではないかといふことは、一般に批評される所である。これは同じく認識主觀を重んずる立場からも評される所であつて、それが抽象的なるは勿論、それだけを認識作用といふことはできない。推理し概括し綜合する合理作用をも認めなければならぬ、といふ論の生ずるのは、當然である。

なほ、この論と連關して一言すべきことは、實證論または不可知論である。これは、自然科學的な唯物論的思想と並んで語られるので、こゝに附記することは甚だ不似合のやうに思はれるが、必ずしも、さうではない。この論は、オーギュスト・コムトやミルやバックスレーやスペンサーやランゲ(Lange)やマッハなどによつて主張された思想で、實在の何たるかを語らんとするものであるが、先づ以て形而上學的本體の考へを排除して、哲學を考へんとするものである。それについては、我々の感覺し知覺し、即ちまた觀察し實驗し得るものを、我々の取扱ひ得べき世界と見て行かねばならぬとする。その意味で、實證論(Positivism)であり、そしてそれ以上は、不可知であるとする點に於て不可知論である。然らば、實在を論ずるに當つて、知り方乃至考へ方、即ち主觀的方法的方面に重きをおいて、立論せるものなることは、明白である。觀念論的立場ではないにしても、主觀的感覺的經驗的知識論に影響された事實觀である。

## (二)　主觀的觀念論

主觀的觀念論(Subjective Idealism)は、前論と共に一般に經驗的觀念論(Empirical Idealism)ともいはれる。さきの感覺論が、知り方を重んずる意味で、主觀的であり觀念論的立場にあるといへるにしても、なほ且つ客觀的實在論的であり得たのに比して、この所

說は型の如く觀念論的なるものである。

感覺論に從つても、感覺する限りの實在であり、感覺の外に事實はないといひうるが、その論は、暗に肉體的な個人主觀を許すと同時に、感覺される外物を豫想する如くでもあつたが、この說はかゝる主觀と客觀とを全く除去し、純觀念的または精神的主觀を立て、それが認識する限りに於て、對象的事實を許容する。その對象物は、常識的には机といひ椅子といはれるものであつても、それはそれ自身に獨立的な外的存在でなく、感覺され知覺される限りに於て、卽ち思念される限りに於て、存在する。」いひかへれば、存在することは、知覺される卽ち認識されることから離れて、獨立的意義を有しないといふ。勿論、この說も認識論である限りは、客觀的對象とか實在とかを語らない譯ではないが、それは認識主觀の働きを離れては、それ自身の存在的意義を示さない。卽ち、知ればこそ在るのであり、知られるだけの性質が存在するのである。

なほ、この立場を例說すれば、我々が眼のあたり太陽を見てゐる時と、心の中で太陽を思ひ浮べる時とは、常識的に相違がある。前者は我といふ肉眼を有つ者が、その我の外に存在する太陽を見てゐる、卽ち知覺してゐるのであるが、後者は我といふ意識者が、太陽の知覺表象卽ち觀念を思ひ浮べてゐると考へ得るので、この場合には、その意識の外に、肉體的自我を必要とせず、またその觀念の外に太陽の存在を必要としない。いはゞ心が觀念する所に、立ち所に太陽が存する。そして、實に後者の立場をとるものが、この主觀的觀念論である。これによれば、實際に我々が太陽を肉眼で知覺してゐる時も、心中に太陽を見てゐる時と、全く同樣であると見る。然らば、實際に見られてゐる太陽もそのまゝ觀念である。卽ち思はれたものである。見てゐる肉體我もまた觀念である。要するに、存在するといはれるものは、悉く觀念である。故に知覺することも、本質的には觀念することであつて、記憶的に思ひ浮べることとは違つて、ありありと觀念するだけのことである。この意味に於て、ありとあらゆるものは觀念の外にはない。しかしながら、觀念するその意味で、感覺し知覺し記憶することは、心の働きといはねばならぬから、この立場に於ては、心的存在としての我を認識主觀とする。けれども、この說は、感覺とか知覺とかを外化視せずして內化視して、卽ち觀念化してゐるとはいへ、かゝる心作用に卽して立論されるところから、經驗論的であり、また個人的主觀的であるともいはれる。そして、この說はバークリーの觀念

論に於て、その典型を見る。

ジョーヂ・バークリー(George Berkeley, 1685–1753)は、ロックの表象的實在論の說を承けて、これを主觀化・觀念化した學者である。ロックは心の直接の對象は觀念(感覺・知覺も觀念と總稱さる)と呼んだが、その觀念の生ずる起源を討ねて、これを外界事物の性質に歸した。そこで實在論的であつたが、バークリーは觀念の外に、これを生ずる外的原因はないとし、觀念こそが、そのまゝ事實であるとなした。然らば、外物を獨立的存在となし、これを寫すことによつて、觀念が生じたとなすのでなく、心が感覺し知覺し乃至觀念する所に、事物が存するのである。彼の有名の句に「在るとは知覺されることである」(Esse est percipi)といふのがあるが、知覺されるといふこと、卽ちまた知覺することが存在の唯一の條件である。知覺されるといふ以上は、客觀的なるものを認めてゐるとはいへるが、それはそれ自身では、何等の意義をもたない。たゞ知覺者によつて知覺されてのみ存在たりうるのである。故に、ありとあらゆるものは知覺狀態そのもの卽ちまた觀念に外ならぬといふ。そして、これらの觀念は心の中に現はれ、心の知るものであることはいふまでもない。然らば、心外に物なし、といふことにならざるを得ない。かくいふと、眼前の机も椅子も、心中のもの卽ち觀念であるが故に、心の隨意に生滅し得る筈のものであるのに、それが不可能であり、我々の意志に從はずに、それ自身の存在を持續してゐるのは、何故であるかといふに、これは神によつて創られたものであるからだと解釋する。彼に從へば、觀念は、勿論心的存在としての我の認める所であり、我の中に存するものであるが、必ずしも我が創造生產したものではなかつた。ロックが、これを外物に歸したのとは趣を異にし、創造主の力に歸した。これに彼は唯心論的形而上學的態度を根柢におくものであることがわかる。

されば、バークリーの觀念論とは、單に認識論上の觀念論とのみはいへず、同時に實在學上の唯心論であるが、とにかく存在を知覺される限りに限定して、知覺されなくとも、それ自身に在ることを許さないから、知覺してゐることの外に存在はない。卽ち「知るから在るといふ立場になる。そこで彼の說は知覺作用を中心とする主觀的觀念論である。そして知覺といへば、特殊的事物の認識を意味するので、かの一般的抽象的概念の如きはあり得ないといふ。ただ一つの特殊的觀念が、同種の他のものを代表する働きをなすので、恰も一般的抽象概念があるが如く思はれるだけだとい

ふ。從つて特殊的に知覺することのできない物的本體といふ考への如きは、一般的に代表的に用ひられる名辭を實物の如く思ひまちがへたに過ぎないとし、ロックの暗に許しておいた外的物的本體の考へを全く否認した。

バークリーの說は、主觀的觀念論の代表的學說と目されて、實在論的立場の學說が攻擊の目標とするものである。今日のイギリス、アメリカに於ける新實在論や批判的實在論は、この學說の妄を破ることを以て自說成立の根據となしてゐる。かの「在ることは知覺されることである」といふが如きは、自明の眞理を語るにすぎない。それを以て、一切の存在が觀念的存在である以外に、獨立の存在であり得ないと主張し得べき理由はない。何人も知覺せざるものを存在するとはいひ得ない。知覺されてこそ存在することが明かになることは、分り切つたことである。然し、さればとて、存在が知覺に依存し、知覺することなければ存在してゐないとはいへない。知覺しなければ、存在することが分らないといふ意味に於て、在ることは知覺されることだ、とはいひ得るが、存在することが知覺することによつて生ずるのではない。故にバークリーの言は、あまりに自明のことを語るか、半分の眞理を語れるにすぎない。また、知覺することは、存在と必然的關係をもつとしても、存在は、知覺といふ心的狀態以外の何物でもないといふ理由はない。存在は、知覺されねば、存在するとはいへないとしても、それは是非とも心的存在であるとはいへない。外的物的存在でもあり得る。故に、存在といふことを心的意味に說き盡すことはできない。認識は主觀と客觀との不離の關係であるとしても、それは必ずしも內的關係でなく、外的關係でもある。客觀的事物は主觀の心に犯され變質されることなく、外的獨立性を有しつゝ、しかも「知られる」といふ認識關係に立ち得ると、批判される。これはバークリー流の觀念論が、知覺作用を主として立論するが故に、何となく、五官を有する肉體的個人主觀が先づ置かれてゐると想はれるので、然らば、當然に他我も他物の存在も、その主觀の知覺作用の以外に許されて然るべきであるのに、それを認容せざるが故に、他我、他物が全く個人主觀の觀念界に埋沒し去られる恐れがあるためである。バークリーは、本體論的には、唯心論者として、創造主たる神の精神の內に一切の觀念を包容し來るが故に、彼の哲學說全體を、かやうにのみ批評し去ることはできないが、認識論的立場としては、かゝる批評を受けるのを免れ難い。從つて、個人主觀を擴大して、超個人的

なる意識主觀となし、その內にいはゆる主觀や客觀や、我や外物の對立を區別すること、シュッペ(Schuppe)の內在哲學の如く、または意識內容の流動の內に、主客の區別を語るシュウベルト・ゾルデルン(Schubert Soldern)の所說の如きも、一種の主觀的觀念論といへるが、その主觀の立て方が、この場合の認識論的に個人的主觀的なると異なれる故に、他の立場に屬するものと見てよい。

## (三)　合理論

合理論(Rationalism)は經驗論に對する名稱である。心理的に說明すれば、經驗論は感覺や知覺や、それの表象としての觀念を主として立論するものであるが、合理論は推理判斷し、概念的に思考する所に、眞の知識が得られるとなす說である。いはゆる悟性乃至理性といふ思考作用を重んずるものである。

感覺乃至知覺的知識が事物の眞相を語るものでないとは、昔からいはれたことである。我々の感覺乃至知覺が現在的で一時的で、可變的であり、また主觀的相違の甚しきことから、かくいはれるのは無理もない。又我々の心理作用は、感覺知覺だけではない、推理し判斷し創意する働きがある。感覺乃至知覺から記憶的に得られた觀念が、多大の意識內容をなすとしても、その間にこれを分析し綜合する働きがなければ、我々の知識は開拓されない。又、本來、初めに單なる感覺や知覺があつたと思ふのは、抽象的な考察であつて、初から同時に推理し判斷する心作用も共働してゐたといふべきが至當である。かゝる諸點から、感覺乃至知覺を主とする經驗論に對して、心の理性活動を重んずる合理論の起るのは、當然である。

この見地に於ては、主觀は、もはや個人的肉體的自我とは考へられないで、思考者としての心卽ち意識そのものと考へられてゐる。常識的には個人の存在は許されるとしても、理論的には合理的存在としての主觀は、個人を超越して普遍的存在と考へられる。かゝる主觀卽ち我の合理作用によつて、眞の知識が成立するといふ。これは、合理論と名づくべき學說に通有なる立場であるが、更にこの合理活動としての主觀を、いかやうに見るかによつて、種々の見方が出て來る。實に合理論とは、なほ經驗論の然るが如く、極めて包括的な多義の名稱であるからである。例へば、この主觀を單に最高の心理活動と見るか、または論理的な、いはゆる先驗的な形式的なものと見

るか、または絶對的實在的のものと見るかによつて、狹義の合理論、先驗主義または絶對的合理主義などの區別がでて來る。先づ、こゝには狹義の合理論について語る。しかし、それすら實際の學說としては、こゝに注文するが如くには、決してなつてゐない。しかし、こゝには一應概念的に區別を試みる。

心理的に推理判斷し綜合統一する作用を、最高の作用と見た時には、一面には低級の心理作用として感覺とか知覺とかいふ作用を認めておくものといはねばならぬ。感覺的經驗論によれば、一切の知識は、一度はその關門を通過して來ねばならぬが、この說によれば、それは混沌たるもので、明白な認識を與へないといふ。それ故に、それらを統一綜合し分析抽象して、初めて眞實の世界が認識出來るとなすのみならず、理性の能力は感覺の及ばざる合理的な世界を認識することができるといふ。この立場は、一般に觀念論的または唯心論的哲學と名づけられるものの語る所であるが、また實在論的な哲學も、ここに存し得る。勿論、唯物論的の哲學は成立ち得ないが、我と同時に外界事物を認める立場は生じうる。例へば、ヒュームの懷疑的見解に反對して、起つたトーマス・リードの常識哲學に於ては、人間に通有なる合理的判斷が眞の認識をなすとするのであるが、彼は、我と共に我の以外の物的世界を承認した。又近代に於ては、リードの實在論的思想の系統をひける新實在論の如きは、先に述べた如く、分析的であり理論的であり、從つて單なる感覺面に於て論議するのでなく、いはゞ大に合理論的なる所があるが、それは實在論を主張するものに外ならなかつた。されば、知り方としては抽象分析の合理活動を重んずるのであるが、知られたものは、ひとり心的のものでなく、同時に物的意味のあるものでもあつた。故に彼等の內には、合理的實在論と自ら稱するものもある。また、合理論的哲學の始祖といはれるデカルトは「我考へる故に我在り」と述べて、我の思考作用を重視したが、それにも拘らず、彼は延長といふ屬性を有する物的本體を認容した。

かやうに述べて來ると、合理主義は、主觀の知り方として合理活動を重んずるに拘らず、客觀的實在論的立場を是認するものもある次第であるがこゝに語るべき當然の學說は、主觀的觀念論的立場に於て、合理作用を重視するものでなければならぬ。勿論、認識上の問題である限りは、知られるものとしての客觀對象を豫想すべきであるが、それは推論判斷する思考活動の許容する限りに於て、承認されるものでなけれ

ばならぬ。必ずしも、この心的活動が、知らるべき對象を生産するのではなく、何か客觀的に「ある」といはねばならぬとしても、それは理性の活動の屆く限りに於て、いはゞ觀念化される限りに於て、あるといひうるものである。從つて、實在と認められるものは、皆理性的のもの卽ち精神的のものと解せられる。この見地に於ても、一方に心理作用としての感覺を許すならば、感覺のある所に、何かの存在が認められるといひ得る譯だが、いはゆる感覺の示す所は、斷片的な一時的な知識であり、皮相的な假象的な存在であり、眞に知識といひ實在と名づけるに値しない。それ故に、それ自身には、認識的價値と存在的意義とを有しないといふ。これらを、何かの意味で、素材となし材料としなければならぬとしても、これらの上に、これらを關係づけて統整し變容せしむる理性活動が働かなければ、眞の知識ともならず、實在とも認められないといふ。かくて、自然界も理性作用の秩序づけ統一する働きによつて、我々に經驗せられる現象となる。卽ちいはゆる物質界も結局精神的作用に依存することによつてのみ存在し得るので、獨立的存在たることを得ない。況や道德・藝術・宗教の如き精神界の認識は全く理性作用にまつものである。かゝる考へは、プラトンの昔から現代の各種の唯心的または觀念論的諸哲學說に至るまで、大概含まれてゐる思想である。デカルトやスピノザやライプニッツの思想が合理主義であることは明白であり、カント以後のローマンチック哲學と稱せられる、フィヒテ、ヘーゲル等の哲學思想も、廣き意味に於て合理論に屬する。イギリスのグリーンやボザンケの學說や、アメリカのロイスなどの所說も、こゝに屬する。

主觀的、觀念論的立場に屬する、合理論的學說は、擧げて數ふべからざるほどであるが、對立的には客觀的、實在論的立場の諸學說もあり、且つ他方には經驗論的諸學說もあるのであるから、認識論として完璧を期しがたいのは、いふまでもない。さきに、感覺及び知覺をのみ重視する見地が、分析の結果を以て根源的なるものと見間違へたといふ非難を脫することができないものとせば、ひとり推論し判斷し綜合し統一する作用だけを認識作用と見ることのできないのも、また明白である。且つ、こゝには一種の形而上學的假定があるとすれば、なほ更、簡單に是認することはできない。

## (四) 先驗論

先驗論(Apriorism)は、廣き意味に於て合理論に外ならぬが、心理作用としての合理的主觀を立てるのでなく、むしろ論理的に認識主觀を說くものである。悟性乃至理性の活動を、知識成立の必須條件とみても、これを感覺乃至知覺に對して、一種の心作用と見た時には、廣い意味では、經驗される對象と見なければならない。そこで、眞の主觀の意義と權威とを許すことはできないから、心理的にでなく、いはゆる論理的に、卽ちまた經驗的にでなく、いはゆる先驗的に、主觀を立てんとするものである。故にこの意味での主觀は、存在的に內容的に考へられるのでなく、形式的に無內容的に考へられる。それ自身に內容を有し、對象を產出するのではないが、何か與へられた材料を、可知的な對象となし、認識界を成立せしめる、一種の規定力、制約力を有してゐる。それも、一種の心理作用といひ得ないではないが、個人に特殊的に具體的に現はれて經驗されうる心作用と見るべきでない。それ自身としては、その活動力を經驗的に指示することはできないが、對象の認識を可能ならしめるゆゑんの、形式的にして作用的な、且つ超個人的にして普遍的な働きとして、必然的に考へられる。されば、かゝる主觀は、超個人的な先驗的な普遍的な主觀であつて、意識主觀といはれ、または意識一般ともいはれる。人間一般に共通なる知り手そのものである。その知り手の知りやう、考へ方は、これを心理的對象的には捉へることはできないが、あらゆる客觀對象の認識を可能ならしめる先驗的な條件であり、形式である。卽ちいはゆる範疇(Category)である。要するに、この主觀は、絕えて知られることなくして、常に知るものであり、決して考へられることなくして、常に考へるものである。對象として、知られ考へられることがなければ、存在的に經驗的にこれを認めることはできないが、あらゆることを知る時、考へる時に、「考へるもの」として、論理的に措定しなければならぬものである。故に形式的な先驗的な論理的な主觀である。されば、この主觀の働きとしての知り方、知りやう、または考へ方も、心理的存在的に認めることはできないが、あらゆることを知り考へる時に、それの從はねばならぬ形式的な論理的法則として、規制作用を營んでゐると見る。

かゝる學說は、一般に先驗主義または論理主義といはれるものであるが、甚だしく經驗主義または心理主義に反對するものである。しかしながら、この學說は、主觀が認識の對象を作り出すといふのではないから、客觀的對象の世界を認めるには、何か

材料的に客觀界に與へられるものがあるとしなければならぬ。しかし、もし、それが知覺的對象として認識されうるものであるならば、主觀の働きをまたずに、對象の認識が許されることになるから、この學說の是認しうべき所でない。そこで、何か材料的のものが與へられるといふだけは許すが、そのまゝでは混沌として認識の對象となり得ない。卽ち、知識として成立し得ない。それらの材料的の與件が、主觀の論理的構成的作用によつて、一定の形式範疇の內に組立られて、認識の對象となり知識として成立するといふ。故に、こゝに机があり茶碗があるといへば、そのまゝが客觀的に與へられたのでなく、机として茶碗として認められ得べき、混沌たる感覺的素材が與へられて、それに主觀の形式作用が働いて、かくて、机として茶碗として認識されるといふ。然らば常識的にいふ事物界は、結局主觀の知り方・考へ方によつて構成されて成立し、かやうに現象してゐるとなす。されば、この學說は、主觀に對して、いはゞ感覺與件ともいふべき素材を許容してゐる限りは、主觀・客觀の二元的對立を認めてゐる譯であるが、その客觀的與件的方面には、認識上の價値を認めることは、極めて僅少である。故に、かなり徹底的な主觀主義であることは、明白である。しかし、その主觀とは個人的な主觀でなく、超個人的な普遍的な、卽ち意識一般的な主觀と解されるから、普遍妥當性の知識たりうるとなす。けだし、かゝる形式的、普遍的、論理的主觀が措定されるに至つたのは、知覺的經驗が個人的主觀的であり、一時的であり、斷片的であり、變化的であり、從つて誤謬があるから、それを厭つて、先驗的に單なる形式的、論理的領域に、かゝる認識主觀を求めたものに外ならぬ。そして、かゝる見解の最も典型的なるものは、カントの學說に見ることができる。

イムマヌエル・カント(Immanuel Kant, 1724–1804)は、批判主義哲學の首唱者として、獨斷主義哲學時代より、一轉して哲學上に新生面を開拓した人として知られ、その後のドイツの哲學界のみならず、廣く歐洲の哲學思想界に、新しき意義に於ける觀念論的乃至唯心論的思想の勃興に甚大の影響を與へた。彼は知識問題のみならず、道德・宗敎及び藝術の問題について、獨特の見解を立て、それに關する著述は「純粹理性批判」(Kritik der Reinen Vernunft)・「實踐理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft)・「判斷力批判」(Kritik der Urteilskraft)として知られてゐるが、中にも、その「純粹理性批判」は、認識論的見解として批判主義哲學の基調を示し、後世に影響を與へる所大なるものがある。

彼は、自己以前の哲學思想を獨斷主義と呼んだが、彼も實はその一人であつた。然るにヒュームの「人性論」をよむに至つて、從來の獨斷主義的迷夢よりさまされたといふ。ヒュームの哲學は、懷疑主義といはれる。必ずしも、單に不可解とのみ語るものではないが、事物の同一性や、それらの因果關係を疑へるが如きは、獨斷主義者でないことは明白である。ヒュームの學說は、先きに一言した如く、印象を以て知識の根據とした。一々の印象は、そのまゝに、疑ふべからざる事實であるとしても、ちがつた時、ちがつた場所に於て、同じ物の同じ關係を語り得るかは疑問とした。されば、客觀的に秩序ある統一的な世界は、彼に於ては確認されない。カントは、ヒュームのこの結論に驚かされ、獨斷的に實在界を論定するの非を悟り、且つ感覺乃至知覺的經驗によつては、世界の統一性は認められない、從つて確實の知識は得られないと考へた。そこで、合理主義的見地に於て、知識成立の批判的吟味をなし、先驗的、論理的主觀を立て、その形式的規制統一の作用によつて、秩序ある世界の認識と、確實なる知識が得られるとなした。これ、彼の批判主義である。

要するに、批判主義とは、認識批判に外ならぬが、彼の說に從へば、いかにして先天的綜合判斷は可能であるかといふ問題の吟味である。卽ち經驗的ならざる、いひかへれば、與へられたものを單に分析するに止まらざる、綜合的なる判斷卽ち眞に確實なる新知識は、いかにして得られるかの吟味である。そして、それは決して經驗によつては與へられない。卽ち單なる感覺や知覺は、我々に眞の知識として語り得るものを示すことはできない。一種の刺戟として、知識の素材となりうるものを示すが、そのまゝでは、全く混沌として、認識界をなさない。それらに、感性や悟性の先驗的な形式範疇が作用することによつて、初めて我々の知識としての對象界を現はす。我々の眼前に橫たはる自然界は、普通に我々の經驗界といはれるが、それは、いはゆる經驗によつて示されるのでなく、認識主觀の形式的な綜合作用によつて統一されて、初めてかゝる經驗界たり得ることができる。されば、彼が、認識は、經驗と共に始まるが、經驗から生ぜられない、といふのは、先驗的主觀主義者たることを示す標語である。けれども、少くとも、經驗と共に、といひ、經驗に卽して語り、經驗と絕緣しまいとしたのは、彼がヒュームと因緣のあることを示すものであつて、彼は意識を刺戟する素材として、感感的なる與件を容認せざるを得なかつたのである。それらに、感性の先天的形式

としての時間と空間といふ知り方が働いて、知覺的對象界が現象し、更にそれらに、悟性の考へ方卽ちカテゴリーが綜合統一の働きをなして、こゝに一切の知識的對象が現はされ、こゝに科學的知識研究が確實に行はれ得るとなす。そして悟性のカテゴリーとして、分量に關するものとしては「すべては」とか「或る」とか「これは」とかいふ判斷の形式に從つて全體性・雜多性・單一性が數へられ、性質に關するものとしては「である」とか「でない」とか「でないものではない」とかいふ判斷の仕方によつて、實在性・絕無性・制限性が擧げられ、關係に關するものとしては「これだ」とか「それならばこれだ」とか「これか、それかだ」とかいふ判斷の仕方によつて、實體性・因果性・相互性が數へられ、樣相に關するものとしては「だらう」とか「だ」とか「でなくてはならない」とかいふ判斷の形式に從つて、可能性・現實性・必然性が擧げられてゐる。卽ちこれらは悟性の考へ方卽ち判斷の仕方から指摘されたもので、かゝる十二の範疇に從つて、考へなければ、外に考へやうはない、とするものであつて、實にこれらは思考の根本的形式であるとする。しかし、果してかゝる十二の範疇が思考の必然的な完全な形式であるか、また、これらの間にも本末の關係はないかなど、種々の批評の存する所であるが、カントによれば、これらは、いかなる事柄を考察するにも、從はねばならぬ根本的な考へ方である。なほ、かの時間・空間の形式が、それ自身は知覺されないが、いかなる事物を知覺するにも豫想されねばならぬ直觀形式であつて、これを感性の根本形式となすと同樣である。

かくの如くして、彼の先驗主義的な認識論は打立られたが、さきに述べた如く、彼は一方にはなほ經驗的なるものを殘しておいた。卽ち感性が外から感觸されることによつて、そこに與へられる感覺的素材的なるものである。そこから更に追究すると、かく感性を感觸して感覺的素材的なるものを起さす外的原因として、一種の不可知なものの存在を許してゐる。これは直觀形式や範疇をあてがふことのできない物自體(Ding an sich)の本體界であつて、遂に人間の認識の到達出來ぬ領域とされた。從つて、我々の認識界は、それに對して現象界といはれる。これはカントに從來の形而學的本體論的思想の存する所とされる。そこで、或はこれを否認し、或はこれを肯定して、學說の複雜の變遷を遂げたのは、その後の哲學史の示す所である。序に、ここに一言すべきことは、カントが先驗的形式としたカテゴリーは、新しき實在論にとつては、それが單なる思考の法則として解せられず、同時に實在の形式として客觀的に

對象的に了解主張されてゐることである。その間に思想態度の微妙なる轉換を認むべきである。

カントの見解を踏襲して、先驗主義を主張したものには、新カント學派に屬する西南ドイツ學派の哲學がある。その代表者はウィンデルバント(Wilhelm Windelband, 1848-1915)であり、その高弟にはリッケルト(Heinrich Rickert, 1863-)が著名である。ウィンデルバントは、カントの批判主義をとるものであるが、カントが現象の認識を基礎づけた先驗的方法は、單に自然的事實についての認識の成立を承認せしめるとしても、必ずしもそれらの眞僞を明かにするものではない。何となれば、カテゴリーに基礎づけられて現はれた事象には、眞もあり僞もあるからである。故に眞僞の標準規範を立てるには、別に方法がなければならない。それは、いはゆる事實判斷と違つた價値判斷である。價値は存在するとはいへない。その發生を見ることはできない。これは萬人が經驗的にでなく、先驗的に目的理想として是認しなければならぬ規範である。これは、それ自身の世界である。卽ち妥當の領域であるといふ。こゝに價値哲學があり、眞・善・美を理想とする文化哲學があるといふ。これを誰が知るかといへば、固より個人的、經驗的心理的主觀が知るとなすのでなく、先驗的な普遍的な意識主觀または意欲が景仰するともいはねばならぬが、然し價値の領域そのものがあるといふには於ては、一種の客觀的、對象論的態度のあることを見る。

リッケルトは、その著「認識の對象」に於てウィンデルバントの考へを徹底せしめてゐる。固より、超越的價値そのものが認識の對象であつて、これが認識主觀は判斷意識一般と稱せられる。いはゆる萬象も、意識一般の內容に外ならないが、それは單なる自然的事實の領域と價値判斷の領域とに區別せらるべきでなく、悉く價値意識の承認または否認によつて、存在として認められるものである。いはゞカントの實踐理性の優位を根據とした認識論である。ウィンデルバントが價値判斷と事實判斷とを區別し、實踐的と理論的と區別した考へ方は、彼に於ては一に價値論的に統括された。從つて、いはゆる理想主義と名づけられるのも當然である。

現象學(Phänomenologie)の主張者として知られるフッセル(Edmund Husserl, 1859-)が先驗主義者であることはいふまでもないが、ブレンタノーやボルツァノーの影響を受けて對象の研究に向ふものである。そこで、先きに實在論的立場の中にも數へておいたが、

その對象は心理學的または形而上學的對象でなく、純粹意識の本質としての對象である。いはゆる現象學的還元によつて、本質を直觀しようとする。それには純粹意識の領域を、先驗的方法によつて、內在的に反省するにある。こゝに「ノエシス」と「ノエマ」との平行關係論があり、しかも「ノエシス」は意味附與の志向作用として、素材的な「ノエマ」に對して、重大な意義を有する。そこで、先驗的なる主觀論であるともいひ得る。

## (五)　直觀主義

直觀主義(Intuitionism)または直覺主義は、その直覺される對象を前提するとすれば、必ずしも主觀論的觀念論的立場ともいへない。むしろ實在論的態度である。しかし直觀または直覺といふ知り方を重んずるものとすれば、主觀の働きを重視するものといひ得る。但し、知り方と稱しても、先驗的に論理的に形式的に種々の範疇を數へあげるのでなく、文字通り、直ぐわかるといふのであつて、この能力が、心に具備されてあることを主張するものである。

尤も直觀または直覺といふ字義は、曖昧の意味をもち、また色々の場合に異なつて用ひられる。眼が色や光を知り、耳が音を聽く如く、五官がそれぞれの對應する對象を感知する場合に、これを直覺といふ。簡單なる感覺や知覺を意味するのであつて或は直知(Knowledge by acquaintance)などともいふ。かゝる知り方によつて、對象を認識するといふのならば、感覺論または知覺論といふべきであつて、こゝに語るべきことではない。

また十七世紀頃、一種の直覺論が唱へられた。それは、主に道德上の問題について論ぜられた。正邪善惡の道理は、五官が事物を直知するが如く、我々の有する道德官(Moral sense)によつて直覺し得るといふ。これは、善惡判斷の相對論に對して、善惡の理の普遍的なることを主張したもので、道德上の認識論ともいふべきものである。また、善惡の理法のみならず、眞僞の問題について、理性の能力によつて眞理を洞察し、實在を直觀できると述べたものもある。トマス・リードの如きはそれである。彼は、ヒュームの懷疑論に反對して、我々の健全なる合理的判斷力によつて、我といふ精神的存在も、事物といふ客觀的對象も、また事物と我との認識關係も、自明的に認識できると唱へた。この能力を常識(Commonsense)といつた。彼のいふ常識とは普遍的判斷と

いふことで、卽ち理性の直觀力によつて心的・物的對象を知り得るといふことであつた。これは先きに實在論として述べたので、こゝに代表說として語るべきではないが、一種の合理論であつて、且つ直覺力を尊重するものであることを指摘するにすぎない。

更に合理主義的直覺說としては、十七世紀に唱へられたカツトワース(Cudworth)等の本有觀念說(Innate Idea)がある。ここに知られる對象界はプラトン的觀念界であつて、それ自身合理的な法則的世界である。そこに普遍的な永久的な眞理の世界が認められる。そしてかく認識することのできるのは、理性の直覺力によるといふ。卽ち自明の眞理として、我が心に、本來具有せる觀念または眞理の、普遍的に存することを自覺し得るといふ。例へば「在るものは在る」「同一のもので、あつて且つないといふことは、不可能である」といふ如き、自明な直覺的眞理で、我々の本來生付きに具有せるものであるといふ。これは觀念論的直覺主義ともいへる。

直覺主義または直觀主義の近代的代表者は、いふまでもなくアンリー・ベルグソン(Henri Bergson, 1859-)の哲學である。これも、他面からいへば、一種の實在論であつて、主觀的、觀念論的立場に挿入するに適當ともいへないが、直觀といふ精神力を高調する哲學であつて、直觀または直覺された領域は、同時に精神的實在そのものである。從つて、その認識論は同時に實在學であり、本體論でもある。ベルグソンは哲學的研究法として、外觀法よりは內觀法となり、分析法よりは直觀法、具體法をとり、數學的科學的に研究するよりは、本能的な共感的な方法をとるべきを主張した。分析・解剖・抽象・論理を用ひるいはゆる科學的乃至論理的方法は、實相の外形を知るに足るだけであり、實用を便ずるに足るだけであつて、人生宇宙の眞相を洞察し、內偵することはできないといふ。彼の哲學的方法の原則は、直觀乃至內觀の法である。自己の內界を通じ、それによつて宇宙の眞相を直覺するにある。そして意識に直接に與へられるものは生命の躍動であり、その持續であり、その絕えざる性質的變化であると見る。例へば、夢の世界の如きは、精神的實在界の活動變化を、彷彿として窺はしむるに足るものであるといふ。とにかく、直觀洞察によつて內觀し內偵して、共感的に自識し得る世界は、活動的精神的な本體界である。故に彼の哲學は唯心論的實在論である。簡單に認識論者として、彼の全貌を語るべきではないが、方法論的に直覺といふ知り方

を重んずる意味に於て、觀念論的認識論者の側面に沿つて語ることはできる。

なほ、最後に一言すべきことは、直觀主義は、或る意味に於ては、方法なき方法といふことができる。何となれば、知り方、知りやうについての何等の吟味や反省考察はなく、心は直接に、その知らんとするものを知るといふのであるから、かれこれ論述すべきことはない。それについては贊・否の二語あるだけである。從つて、或る意味に於ては素朴實在論とも一致し得る。卽ち在るまゝのものを、その通り知るといふは、素朴實在論であるが、在るものがすぐわかるといふのが直覺論であるが故に、それと同一の立場にあるといつてもよい。そこには、何等の方法的手續きは介在しないからである。しかし、直覺主義本來の趣旨は、單なる感覺主義や知覺主義でなく、我々の五官面に現はれてゐない內在的本質を見拔くといふにあるが故に、直覺または直觀主義に立つ認識論は、同時に內省的精神的な實在觀と一心同體となる。卽ち直觀といふ內觀力が見る世界は、同時に、五官を介しては間接的に知ることのできない內的精神的本體界である。ベルグソンの哲學の如きに、その特質を見る。かく考察すれば、直覺主義の哲學は、同時に實在に關する哲學であるといふべきで、認識論は同時に實在學である。先きに述べた純粹經驗論は、認識的であつて同時に實在學であつた如く、卽ち在ることについての純粹經驗または直接經驗の世界は、そのまゝに在ることであり、そのまゝに知ることである如く、卽ち在ると知るとが兩分できない世界とされた如く、こゝには、直觀することが同時に實在の內に見、實在の內に生きることであり、且つ實在そのものの働きであり、卽ちまた知ることと在ることとが、合體する世界と了解され得る。されば、實在論的立場から說いて來た最後の純粹經驗論と、觀念論的立場を辿つて、こゝに最後に述べた直觀または直覺主義とは、それぞれ立論の出發點は異なるが、結局に於ては、同樣の姿を示してゐると見做すことができる。

## 第五節　實用論的立場

認識問題である限りは、いかにして知るかの問題を取扱ふものであるが、この實用論的立脚地は、先きの實在論的立脚地が「あるから知る」といふ立場をとり、觀念論的立脚地が「知るからある」といふ立場を取つたのとは、その立場を異にし、「するからある」と

知る」となすものである。もし「する」または「行ふ」といふことを、人生問題の存する所となせば、この立場は、人生問題の立場を認識問題に轉用したものといふべきである。

從來の認識問題の取扱ひ方は、認識といふ事柄の性質上、當然のこととともいへるが、とにかく、一般的に名づけて、主知的態度にあつたといへる。觀念論的または主觀論的立場が、それであるのは勿論、實在論的または客觀論的立場も主知的だといひうる。「あるもの」といふことを前提とするとするも、それは我の知作用によつて知られるものに外ならぬからである。要するに、「知るからある」といひ、「あるから知る」といふも、何れも靜的な知作用を主とする立場にあると解せられるからである。そして、その間に、更に分析すべき立論はあつたとしても、知り手といふ主觀の知られるものといふ客觀對象への關係を、靜的立場で考察するものに外ならなかつた。それ故に、「知る」「在る」の立場より、全く別個の立場、卽ち「する」といふ見地から、認識問題を考察する實用論的立場は、全く認識論に新しき分野を開拓せるものと稱してよい。實にこの立場は、二十世紀初頭に於て、アメリカのウイリアム・ジェームズによつて唱道され、イギリスのシラーによつて呼應され、更にアメリカのジョン・デューイーによつて、徹底的に主張されてゐる學說である。この論旨に本づけば、「知る」といふことは、畢竟なし行はんがためである。卽ち「する」ことの一種であつて、その變容に外ならないと見る。いひかへれば、人生生活の用具機關として、知作用は營まれてゐるといふ。それ故に、「知るからある」といふも、「あるから知る」といふも、悉く廣い意味に於て、何か人生活動の効用に關係がある故に、問題とされるものであつて、人生活動に無關係に、これを見れば、何等の價値なき無用の詮義であるといふ。例へば、茶碗は、これを茶碗と知るから茶碗であるのでもなく、茶碗があるから茶碗と知るのでもなく、茶碗としてこれを使用し得るが故に、茶碗であるといふ。卽ち「する」「行ふ」「使ふ」といふ實用論的立場に於て、何と知り、何があるかゞ理解される。要するに、人間の眼前に現はれた事々物々は、悉く人生活動に消極・積極の實用的關係があるが故に、かれこれと名づけられて認識されるといふ。卽ち人生の目的實行に無關係なれば、茶碗もコップも、何等認識の對象として現はれることはないといふ。廣き意味に於て、「する」「行ふ」といふ目的的實用的立場が土臺とされるが故に、社會人生の公益・福祉を目的とする「功利說」が認識論に轉用されたものだとも批評される。この立場が一種の認識論である限り、知る作用を認めないので

は、固よりないが、「知る」は「する」に本づき、「する」の内に包含されて理解される。「あるもの」ごとを承認しない譯ではないが、事實または實在は、單に與へられた、ありのまゝの事實實在でなくして、いはゞ實用論的實在とも稱せらるべきものである。以上は、この立場の基調の大要を述べたものであるが、更に少しく細述しよう。

## (一)　實用主義

實用主義(Pragmatism)とは廣義に解すれば、實用論的立脚地そのものを意味するので、ジェームズの認識論的學說が、これなるは勿論、シラーもデューヰーも彼等の一派は、皆實用主義者と總稱される。しかしかゝる實用主義者の間にも、おのづから見解を異にする。或人は評して十三通りの實用主義があるといつた位であるから、廣義の實用論者の間に、それぞれ特徵の區別すべきものがあるのは當然である。こゝにいふ所の實用主義は專らジェームズ(William James, 1842–1910)の主張する學說と解して、その大要を述べよう。

前にジェームズについては、彼を一種の實在論者として解し、その純粹經驗なるものを紹介しておいた。しかし、同時に彼は自ら實用論者であることを主張してゐる。故に、彼は知識問題の解釋についても、二樣の態度を保持してゐる譯である。自らもまた然ることを認め、實用論と徹底的經驗論とは、別々の脚に立ち得る學說であると語つてゐる。しかし、結局は實用論の主張も、徹底すると、徹底的經驗論に赴かねばならぬとも述べてゐるから、彼はむしろ實在論者であるともいへるが、しかし單なる實在論ではない。實用主義を通した實在論である。いひかへれば、彼の實用主義は實在論を內に含んだ實用主義である。それだけ彼の實用主義はシラーやデューヰーに比すると、多義の傾向を含んだ實用主義である。そして多樣の方向を含んでゐる彼の哲學が、近代アメリカ哲學發達の母胎となり得たゆゑんである。

彼の實用主義の唱道は、その同名の著書に「古い考へ方に名づけた新しい名稱」と斷り書をしてゐる通り、彼自ら、その創唱者たることを以て任じてゐない。古くはイギリスのヒュームやミルの傳統思想を繼承してゐるものだとなしてゐるが、アメリカに於ては、チャールス・ペーアス(Charles Peirce, 1839–1914)の實際主義(Practicalism)の說を紹介し鼓吹するものに外ならないと述べてゐる。一八九八年カリフォルニア大學の哲學會

に於て、彼が「哲學的概念と實際的効果」といふ題目の下になした講演は、端なくも非常の刺戟と興味とを哲學思想界に及ぼし、こゝに實用主義といふ學說は、廣く一般に紹介喧傳されるに至つた。しかし、彼の言によれば、この學說は丁度二十年前、或る哲學雜誌に「いかにして我々の觀念を明瞭ならしむべきか」といふペーアスの論文の趣旨を敷衍せるに外ならないといふ。しかし、彼のいふ所の實用主義がペーアスの所說の通りであるのでは、勿論ない。たゞ大體の見當に於て一致するものである。

ペーアスの論旨は、從來の哲學說は、論辯を盡して種々と議論するが、たゞ抽象・反覆に流れ、むしろ益〻難解のものたるに至らしめるだけである。それ故に、我々の觀念を明瞭ならしめるには、その考へる所に從へば、いかなる結果を招來するかを突き止めることが必要である。その生じ得べき結果に思ひ至ることによつて、その觀念の內含する意味を明瞭ならしむべきであるといふ。要するに、論旨を、論理的に分析抽象して論議するよりは、その結果する所を直線的に突き止めて見るやうに、考へよ、といふにある。これ卽ち實際的結果に留意して考察するものである。こゝに實用論的の考へ方がある。しかし、ペーアスは、心中で考へるに當つて、實際的結果がいかにあるかを描き出すのであつて、實際的行動にまで及ぶべきことを主張したのではない。然るに、ジェームズに於ては、たゞに心中に於て起り得べき實際的結果を想像するに止めず、進んで實際實行によつて、その考へる所を、卽ち觀念を實證しなければならないといふ。かくいふも、それが哲學說である限りは、やはりかくいひ、かく唱へるに外ならないが、とにかく一々の場合の觀念に關する眞僞の論は、結局その招來すべく考へられる結果を、實際的に出し示すのでなければ、その判定はつかないといふ。卽ち「知」の問題は、實際的に行動によつて實證されなければならぬといふ。これが彼がペーアスを受けて更に一歩を進めるゆゑんである。心理學上、行動主義の見地を取入れてゐることは明白である。要するに、「眞理は實際的結果を持つべきものである」といふのが、ジェームズの實用主義の根本觀念である。從つて、認識論上の結果主義と批評される。何れにしても、眞理は、かの論理主義や主知主義や主觀的觀念論者がいふが如く、觀念の論理的考察によつて決せられるのでなく、「する」、「行ふ」、「使ふ」といふ動的立場に於て、その意味する所が、實際的に結果する働きの上に於て、證明される、そこで、眞理は能く働く觀念だともいはれ、役に立つものだとも語られる。眞理は、たゞ考へて

ゐるだけでは、決まらない。それを働かし行つて見て、實際的結果がいかに現はれるかに徵して決定さるべきであるとは、彼の學說の要旨である。しかし、そのいふ所の實際的結果なるものが種々の意味を有してゐる所に、彼の學說の多義性がある。勿論、實際的結果は具體的意味でいふので、何か、誰か、どこかに起る結果である。その意味で、眞理は抽象的一般的のものでなく、特殊的具體的のものであり、從つて絕對的一元的眞理などは語られない。相對的多元的の眞理が語られる。それ故に、結果なるものは、場合によつて、それぞれ異なるものであるのは、論の當然であるとしても、彼の所說をきくと、時には、結果なるものが、情意的主觀的滿足といふことに解せられ、時には事實的、客觀的對象をつかむことの如くにも語られてゐることは、先きにも一言した如く、人間的要求本位の實用論的態度と、客觀的、實在論的態度との混在してゐることを窺はしむるに足る所である。

彼は、眞理は有用のものであり、人に滿足を與へるものであるといふ。その點から、いかなる哲學說が描かれるかは、その人の氣分によつてきまるものである。氣の强い人は、荒削りの事實を歡迎する經驗主義をとり、氣の弱い人は、何事も論理整然とまとまりのつくやうな合理主義を喜ぶなどといひ、結局、氣分の滿足する所に、哲學說の取捨が決定されるが如く語つてゐる所は、實際的結果とは、全く人間的な主情的な要求滿足の立場にあることを示す。然るに、他面に於ては眞理と事實とは異なり、眞理は觀念について語るのであつて、或る觀念が眞なることは、それが事實に案內することであるといふ。卽ち眞なる觀念とは、一の事實から他の事實に我々を案內してくれるものだといふ。こゝに於ては、實際的結果とは、事實に突き當ることである。必ずしも情意的滿足でなく、客觀的にありのまゝにある事實を承認することである。この點に於ては、「ある」といふ實在論的立場に立つものである。かやうに、彼に於ては情意的實用論的態度と客觀的實在論的態度が併用されてゐるが、彼は、これを眞理とは「値打ちある事實に案內すること」であるといふ言葉を以て、巧に兩義を融着させて述べてゐる。値打あるとは、人間の要求を滿足させる意味であり、事實とは文字通り事實である。

彼の引例によると、人が森林に入つて、その道を失つたとする。出道を、どの方向かと見廻す內に、牛の足跡を發見した。そこで、この足跡を辿つて進めば、必ず人家に達

するであらうと考へた。これ一つの觀念である。しかし、この考への眞僞は、さう考へただけでは決定されない。それを實行に移して歩んで行かなければならぬ。即ち實驗して、實際的結果を見出さなければならぬ。かくして、知ることは行ふことに移されて、豫想通り人家に出ることに成功したとすれば、豫想した考、即ち觀念は、實際的結果を產んで眞(true)ときまつたのである。こゝで安んじたとすれば、即ち滿足した結果を得たのであつて、それは値打ある結果である。しかも、人家といふ事實は、客觀的に存在する事實で、その事實を見出したことであるから、觀念は事實に案內してくれたのである。要するに、値打ある事實に案內するのが、觀念の眞なるゆゑんであるといふ。されば、彼のいふ「眞理は實際的結果を持つべきである」といふ實用主義は「知る」作用としての觀念は「する」ことに移され、なし了つて何かの結果を、誰れかに、どこかに現はす所に、吟味されなければならぬといふことであるが、それは人間の要求活動の滿足であつて、同時にあるまゝの事實に突き當ることであつた。こゝに、彼の實在論的態度が横たはり、それから今日のアメリカに於ける各種の實在論は發展して來たのである。

## (二)　人本主義

人本主義(Humanism)はイギリスのシラー(F. C. S. Schiller, 1864–1937)によつて唱へられた學說として知られてゐる。しかし認識に關する學說としては、一般にプラグマチズムの中に入れられ、ジェームスやデューキーのそれと、根本の精神に於て、殆ど異なる所はない。彼は、自說が、いかに「知る」かの問題については、プラグマチズムに外ならぬことを主張してゐる。けれども、人本主義の論旨はプラグマチズムよりは、廣義の研究範圍を有し、プラグマチズムは、人本主義が知識問題に適用された時に語られるにすぎないといふ。然らば人本主義とは、いかなる學說かといふに、人間の心を本として一切經驗の世界を理解せんとする考へに名づけたものだといふ。即ち昔プロタゴラス(Protagoras)がいつたやうに、人間は經驗の尺度であるといふ立場に立つものであつて、常識で認めてゐる外界世界も、畢竟、人間の經驗に依存して了解さるべきものである。哲學の、心から求める所のものは、我々人間の完全なる滿足を持ち來すことであつて、人生の實問題に何等の關係なき考察は、何等の價値なきものである。そして、

かゝる見地に於て、倫理・藝術・哲學・宗教その他、人間の關心的事項を普く取扱ふのが、人本主義の哲學説であるといふ。そして、特にこの見地を以て知識問題を取扱つた時に、プラグマチズムと稱せられる。それ故にプラグマチズムは人本主義の一部をなすものであるといふ。然らば彼のいふプラグマチズム卽ち實用主義とは、いかに解されるかといへば、既にジェームズもいつてゐるやうに、斷定の眞理は常に結果によつて吟味されなければならぬといふ。いひかへれば、人間の興味(Interest)によつて、またはそのために、眞理の有効性は決定さるべきである。何等實際的効果の異なるものを生じない學説は、言葉は異つても、實は同じことである。實に、人間の興味は眞理の決定に至重のことであつて、眞理とは卽ち人間のための眞理である。從つて眞理は有用(useful)のものであり、卽ちまた善(good)である。いひかへれば人間の興味又は利益を進めるものが眞であり、これを阻害するものが僞(False)である。されば、主知主義者がいふが如き純粹知性の如き作用はあり得ない。何等人間の興味に關係なき知作用は營まれる筈はない。單に、論理的抽象的に概念的に、眞理はきまることはできない。それは、經驗的に人間の目的要求を滿足さすや否やの結果に照らして、吟味されねばならぬから、眞理の吟味は實驗的に行はれるのは、當然である。この手續方法によつて眞理が吟味される限り、その意味で、眞理は論理的價値であるといつてよいといふ。それは、いはゞ實用論的論理といふべき意味である。なほ、以上の趣旨から、斷定の眞理はその應用にあるとか、あらゆる意味は目的に存在するとか、あらゆる心的性質は目的的であるとか註解してゐるが、彼の人本主義の認識論の當然の論結である。かくて、こゝに形而上學を打立てるとすれば、主意論的形而上學を意味すると述べてゐる。しかし彼は形而上學そのものについては、あまり興味を有してゐない。

かやうに彼の人本主義は、認識論としては、ジェームズの實用主義と殆んど異なる所はないが、ジェームズに於ては實在論的見地が併用されてゐるが、シラーに於ては、全く人間の要求・興味本位の構説であつて、その意味に於て、むしろ純粹の實用主義といつてよい。しかし、あまりに人間本位的に主觀的なことは、外界世界の存在を説明するに困難を感ずべきは、當然である。固より、彼も常識的にいふ所の外界存在は許してゐるが、これを哲學的に説明解釋するに於て、人間の興味を本とする。たしかに、人間の知る世界は人間的臭味を脱却することはできないとしても、人間以外の自然界を、

人間の興味が作り上げるといふことは困難である。そこで、主意論的形而上學も豫想されるが、それを積極的に主張しないとすれば、客觀的實在論者から、その情意的に主觀的な認識論に對し、幾多の非難がなげかけられるのも當然である。

## (三)　實驗主義

實驗主義(Experimentalism)とはジョン・デューキーによつて、特に用ひられる名稱である。或は眞理道具論(Instrumentalism)ともいふ。ジェームズの死後、アメリカの最大の哲學者と稱してよく、その學派に屬するものは、極めて多數である。認識問題を取扱ふに、知を行的に或は實驗的に解するものであるが、この考へ方は、教育論はもとより、政治・經濟方面の社會改造論の土臺をもなしてゐる。

「する」こと、用ひること、働くことを主とする行的または動的態度を取つて「知る」ことの問題を解決するといふ意味で、ジェームズもシラーもデューキーも共にプラグマチストであることは、明白であるが、三者の間に、おのづから相違があり、デューキーが最も徹底した實用主義者である。ジェームズには、既述の如く「する」態度の外に「ある」といふ實在論的態度が混在し、シラーはあまりに人間の興味本位的であつた。デューキーに於ても、人間の興味や目的や計劃が重要視されてはゐるが、それは同時に動物界乃至生物界にも延長されて考察され「する」こととしての考へることは、生物の環境に對する順應活動と目され、人間に於て高度に發展せるものと理解されてゐる。哲學思想界に於けるダーキンの進化說の影響の重大なることを承認してゐるのも、この故である。また彼も、或る意味では、ジェームズの如く、實在論的立場にあることを、自ら認め、率直に實在論的であると自ら許してゐるが、そこにジェームズの如く哲學論上の立場をおくのではない。たゞ、常識にいふ所の事々物々の實在世界を許容してゐるが、それは彼の哲學說の根據ではなく、彼の得意な實驗主義的哲學說を立論する上の材料であり、道具であり、且つ再吟味・再組織さるべきものであるに外ならない。その意味に於て「する」行ふ、働く、または、用ひるといふ態度に、最も徹底せる見地である。

觀念論者は「知るからある」といひ、實在論者は「あるから知る」といふ。然るに實用論者は「するから知り」「するからある」といふ。そして、この立場を最も徹底せるものがデューキーである。彼によれば「知るから」とか「あるから」とかいひ、主觀と客觀とを靜的に對

立せしめて考察することは、決して認識問題解決の鍵を得るものではない。合理的觀念論者も經驗的實在論者も共に、それぞれ、一方に靜的標準を立て、それに當てはめて、知識がいかに成立ち、實在がいかに知られるかを考究しようとするのは、西洋哲學に於けるギリシャ以來の大なる謬見である。問題は「する」行ふ、卽ち實驗するといふ立場から解決されなければならない。「する」ことによつて「知られ」、「する」ことによつて「ある」とされる。卽ち「する」ことは「知る」と「ある」とを通貫する。「知る」ことは「する」ことによつて果され、「ある」ことは「する」所に承認される。更にいへば、「知る」ことは「する」ことの一種であり、一部であり、「ある」ことは「し」得る所である。卽ち知ることも在ることも行的卽ちまた實驗的態度乃至方法に於て解釋される。例へば、常識的にいつて、これは茶碗だといふ場合、觀念論者は、知ればこそ、茶碗であることがわかるといふに對して、實用論者は、茶碗として、卽ち呑む道具と使用すればこそ、茶碗である。「する」ことに役立たねば、茶碗ではないといふ。また、實在論者が、茶碗があればこそ、これを知る、といふに對しても、同樣、實用論者は、茶碗として用ひ得ればこそ、茶碗がある。「する」立場から、實際的に役に立つといふ結果を生ぜねば、茶碗が「ある」とも、茶碗と「知る」ともいふことはできないといふ。たゞに人間の直接に使用する對象についてのみならず、山川、草木、日月、星辰といふ如き自然界についても、それらをかく知り、それらがかく在ると承認するについては、生物乃至人間の生活經驗の行程の間に解釋されて來たのであるといふ。

ジェームズは「眞理は實際的結果をもつべきもの」といひ、シラーも同樣の趣旨を述べてゐるが、デューイーも、また然りといひ得る。しかし、彼に於ては、その實際的結果とは、人間の生活の維持發展のために、より善き生活を遂げ得ることである。知ること、考へること、または思ふこと、卽ち觀念・概念の作用といふのは、それが實行に移されて環境を統制し、より善く順應して、生活し得るための手段であり、方法である。こゝに、實驗があり、結果が生じ、觀念の眞僞は證明される。故に、彼に從へば、知作用そのものは、眞に知識を作し、實在を認識するに足りない。いはゞ、王陽明のいふ如く、知は行の初端であり、目論見であり、方法であつて、實際的、卽ち彼のいはゆる實驗的行動に出て、遂行されるのでなければ、その用を完うしない。從つて眞理としての知識たることの保證を得ない。かくて實驗的に有効に證明された觀念は、一つの眞理として、後の實際

的行爲を指導するに、大いに有用の具をなすといふ。卽ち眞理道具論である。

かく述べて來ると、彼の哲學說は、生活經驗を中心として論ずる學說であり、心理學上、行動主義心理學と趣旨を同一にするものである。卽ちダーキンの影響を見得べき所である。故に、彼は我々の生活經驗は、主知主義者がいふが如く、いはゆる知的經驗ではないといふ。卽ち學者が、その常の態度とするが如く、知るとか、考へるとか、また反省するとかいふ經驗態度は、常人の日常生活の經驗態度ではない、我々の本來の經驗は、してゐる經驗である。四肢五官を用ひて、何かをやつてゐる經驗である。技術的・事務的・社交的、その他雜多の經驗は、思考反省を專らとする經驗ではない。何かを實行し實驗して行く生活である。勿論、道を歩いてゐる經驗や、雜談してゐる經驗の中に、考へること、省ることの働きがないのではない。その意味では、人間の經驗には、反省推理の働きを含んでゐると稱してよいが、それが、本來の姿ではない。そこに經驗の本面目があるのではない。さういふ作用を、內に含みながら、全體として實行し前進して行く有樣が、我々の尋常の經驗である。いはゞ、無反省的經驗 (non-Reflectional Experience) が、本來の原本的な經驗であるといふ。されば、知的反省的經驗といはるべきものは、この本來的經驗から派生し、これを、より善く調整せんがために、生じたものに外ならぬと說く。

彼の見解によると、我々の日常經驗は、勿論、無意識的でなく、意識的であり、その內には推理し判斷することも含められてゐるが、それが本來の姿でなく、全體として實行し前進して行く經驗である。然るに、かゝる狀態の經驗から、いかにして反省的、知的經驗が生れるかといふに、それは、かゝる無反省的經驗が、そのまゝに進行することができず、それ自身の內に不調和・混亂を生じたからである。卽ち、絕えず、新經驗に當面して行く經驗は、從來のまゝでは前進しがたき不調和の要素のあることを、その內に見出したからである。そこで、反省探究が始まる。これが反省的知的經驗である。何故に、かくなるかといふに、そのまゝでは行動を進めることは出來ないから、その不調和の原因を探り、これが解決の案を見出し、それを實驗實行して見て、再び圓滑に行進し得るやうにせんがためである。されば、反省的知的經驗は、それ自身には目的があるのではなく、生活行動を、より善く發展せしめるための手段方法であり、卽ちまた道具であるに外ならない。さて、考へるに當つては、その經驗が二途に分れる。一は

與件であり、他は觀念である。いはゞ事實と思想とである。即ち、何事なく進み得ない當惑狀態の經驗を、問題として考察した時に、その内に何が確なことであり、何が推理され、考へられ、思はれることであるかが分れて來る。ジェームズの例を介していへば、森の中を通行中、思はぬ所に出て、これは間違つた道ではないかと氣づく。即ちその經驗は不調和と混亂とを來たした。そこで、その場面について考察し吟味した時に、偶〻牛の足跡を發見する。これは確な事實であり、即ち感覺與件である。そこに反省の土臺或は手がかりを得る。そこに暗示されて思ひついたことは、その跡を辿れば、人家に赴くことができるであらう、といふ推測である。これ即ち思想であり、觀念である。即ち、無反省的行的經驗が困惑して、それを調整回復するために、反省經驗の狀態に入ると、經驗の要素は、確な事實とされる與件と、推理される觀念とに分極する。けれども、かく分極されただけでは、問題は解決されない。そこで足跡が暗示する觀念を、案内役として、自らその方向に進行しなければならぬ。即ち實際的行動に移らなければならぬ。かくて人家に出ることを得れば、その觀念は眞理として確認されたのである。こゝに安心を得て、反省經驗の任務を果たし、再び元の無反省的行動經驗に移つて行く。しかし、その場合に於ては、經驗の内容は從來のそれに比して、遙にその意義に於て充實されて來たのである。要するに、考へることは、實行に移され實驗的に證明されるのでなければ、その本來の任務を果たすことはできない。思考と實行とは離すことはできない。思考は、より有効な實行を遂げる方法手段である。從つて、考へることは、單に考へることに了つては、無意味である。かくては、眞理を得ることも、實在を摑むこともできない。何が眞理であるかは、その觀念は、よく働くからであり、何が實在であるかは、そこに安んじて實行し得てゐるからである。故に、眞理と實在とは別事ではない。眞理は道具として用ひ得るからであり、實在は道具として用ひ得てゐるからである。即ち、眞理も實在も、一に行的態度に於て解せられるので、そこに實用論的眞理觀と實用論的實在觀がある。

以上は、デューイの實驗主義または眞理道具論の學說の大要である。從來の認識論と異なり、主觀・客觀の對立關係に於て、問題を處理せず、全く行動的立場に於て、それを取扱へることは、その特色である。もし强いて主觀と客觀とを、彼の學說についていひ得べくは、主觀とは行爲者であり、いはゞ意志主觀、であり、客觀とは目的的對象であ

る。從つて、行爲者が目的を意志し、これを實現する所に、眞理が語られ、實在が認められる。それ故に、實用主義は倫理的實踐的態度の認識論と稱せられる。この動的見地に於て、彼は、先に一言したやうに、從來の經驗主義が、客觀的實在は靜的固定的に認められ、眞理は、それに照らして、決定されるが如く說くことを不可となし、また從來の合理主義が、悟性または理性によつて、何等の實驗行動によらず、それ自身に絕對の眞理を闡明し得て、種々の思想は、その標準に本づいてきめられる如く說くことを拒否するものである。そこで彼の眞理觀・實在觀は、靜的、固定的、絕對的なものでなく、動的、發展的、相對的なものであることは、その論の特質をなす所である。

# 第四章　人生問題

## 第一節　人生問題とその見方

上述の講案に從つて、實在問題は「ある」のそれであり、認識問題は「知る」のそれであるとすれば、人生問題は「する」の問題である。「する」ことの問題を嚴密に意志的行動と解し、善惡批判の對象として論議さるべき事柄とすれば、倫理學または倫理問題を中心とする哲學であるが、これを廣義に解すれば、人生觀乃至世界觀の問題である。卽ち有意的に欲求して行動することが「する」ことであるばかりでなく、知ること、考へることも「する」ことの一種であり、感じ、味はふことも、また「する」ことに外ならないと見れば知情意の作用を含めて、人間の一切の意識生活に於ける所作は、悉く人生問題として考察されねばならない。更に、他語を以て廣く解すれば、生きることの問題である。

しかし、生きることについての意味を考究する問題は、ひとり人の意識的生活に限らるべきことでもなく、無意識的な生物一般に亘つて考察さるべき問題でもある。卽ち廣く、生の機能や意義について考究しなければならない問題ともなる。しかも、生物は無生物と連關し、互に依存して全宇宙をなすとすれば、人生問題は、やがて宇宙觀、世界觀の問題とならざるを得ない。

なほ、他の方面から考察すれば、意識生活としての人生は、超人間的な心的生活に連關する所があるとも考へられる。我々の心的生活は無意識的狀態にも連關し、識域以下の狀態から意識的になるのは、睡眠狀態より覺醒狀態に移るに於て、經驗されるが如く、更に進んでは人間の識域以上の高度の心的活動が、いかにか、いづこにかあり得るのではないかとも推察される。こゝに宗教的信仰の對象界が考へられる。一方に、人間の意識生活より低く廣く、生物乃至自然界に亘つて、世界觀の問題が考察されなければならないやうに、他方には、人生よりは高く深く推測して、世界觀または宇宙觀の問題が考察されねばならない。故に、人生に關する問題は、人生觀のそれであつて、同時に世界觀のそれであるのは、當然である。

人生問題は、知情意の意識生活に通ずる問題であり、約言して、生きることの問題だといへるが、生きることは心理的には生活意志の活動といひ得るとすれば、その意味に於て、意志中心または欲求中心の問題である。いはゆる有意的動作がそれであるばかりでなく、知的情的生活も、いはゞ知りたい、味ひたいから起る心的現象である。されば、自然的な衝動的動作が心的生活の初端であるとは、心理學者の一般に語る所である。從つて、その意味から、生の維持發展を願ふといふ意味での、何等かの目的的活動が、人の行動に孕まれてゐるのは、當然である。卽ち、生きんとする意志は、種々の情慾や目的に展開する。「人生は生きるに値するか」といふ發問は、古來から今日に亘つて、屢繰返されてゐる疑問であるが、一應解かれては、また疑雲にとざされるといふやうな有樣に於て、人の世のある限り、絶えず反覆されつゝ、人間が自問自答して行かなければならない問題であらう。しかし、この發問は、それが解答を得る前に、おのづから暗示してゐることがある。それは、人間が生きんとする意志をもつてゐることを示してゐる。生きたい、更には、よりよく生きたいといふ生活意志の衝動を有つのでなければ、否、人間そのものが、かゝる意欲的存在であるのでなければ、かゝる發問は

起る筈はない。そして、生活意志に立つことは、おのづから目的論的考察を含んで來るので、轉じては、「人は何のために生きるのであるか」といふ發問ともなる。これは、いつの時代にも、あらゆる人が常に問題とする所で、人間の自己自覺の要求に外ならない。倫理哲學上の目的論乃至理想論は、この發問と要求とがあるために、考究されるのであるが、この研究も、また、人間生活の存續する限り、究極することはない。生きる限り、心の伸びる限り、經驗の進展する限り、何のために、といふ發問は、絶えず新に起らざるを得ないのであるから、昔からの研究と解釋とは、更に新に、改めて考察し直さなければならない。されば、人生の意義と價値とに關する問題は、人間の生活に於て必須の問題である。しかも、この問題は、遠く深く廣く高く、世界觀・宇宙觀にまで及ばなければならないから、或意味に於ては、人生問題は、一切哲學問題の發生地であり、根源地であり、また終極問題である。哲學的問題の考察研究にはいるものの、最初の動機は、皆悉く人生問題に關する疑惑から發してゐることは、明白な事實である。認識問題に關する根本的研究の創始者たるロックも、道德宗教の問題から出發し、ヒュームの認識研究も、また人性の眞相を究め、道德や宗教や政治の改良に資するためであつた。

否、凡ての哲學者の研究の根本動機は、結局、人生觀の確立にあると稱してよい。

かやうに述べて來ると、前に講述した實在問題や認識問題に關する諸多の哲學說も、皆この人生問題に關係し來ることを知るべきである。卽ち、いかなる實在觀をとるか、認識論を主張するかは、人生を、いかに解釋するかに、思想上の聯關を有する。人を、一個の實在とすれば、實在の根本觀を精神的にとるか、物質的にとるかによつて、人の存在的意義に相違を生ずるのは、勿論、人生の目的理想に關する解釋にも差異をもたらしてくる。逆にいへば、人をいかに見、人生をいかに解するかは、その人間を內に含む自然・宇宙の實在性をいかに解釋するかに關係して來る。人の肉體的生死に專ら着眼して、これを生物學的に解すればやがて唯物論的な實在觀に通じ、人の意識的活動に着目して、これを人の本質となし、かくてかゝる人間を生ずる宇宙を解すればそれが唯心論的になるのも、當然である。何れにしても、人生論と實在問題の解釋とが、相卽不離の關係にあることは、いふまでもない。又、認識問題に關する解釋が、人生問題の解釋に必然の論理的關係をもつて來るのも明白であつて、特に認識者としての主觀を、いかに取るかは、自我の存在のいかなるものであるかの解釋に關係して來

る。知られるもの、卽ち客觀については、ひとり人間と限らず、廣く存在に關するが故に、むしろ上述の實在問題についての解釋に連關しても、考察され得るところであるが、主觀については、知るものとしての自我に關するが故に、その立場の說き方が、人生問題の解釋に深き關係を有して來るのは、必然である。認識主觀を感覺的乃至知覺的なものととるか、先驗的なものととるか、絕對的なもの、または內的直觀的なものととるかなどの見樣によつて、活動としての、または存在としての自我の解釋に相違を生じて來る。從つて人生觀の立場にも差異を生じて來る。

さて、かく考察して來ると、あらゆる哲學問題は、人生問題に關係し、それに終極するといへるが、しかしまた、人生問題は認識問題や實在問題と主題を異にするが故に、よし結局は相互に通ずる所はあるにしても、おのづから考究の論題を異にするのは、當然である。そこで再び先きに一言した如く、「すること」を中心とした問題として、人生問題を考察して見よう。

先づ「すること」といふ態度に徹底して、「すること」としての人生を考察すれば、そこに活動主義を第一義とする人生觀が成立つ。人生の意義と價値とは、活動不息にあると解する。怠惰は最も戒むべくして、人生の本義に背くものである。もとより、何等の目的を意識することもなく、その活動の結果をも介意することなく、盲目的に行動することを、主とし、善とする筈はないが、思辨的に觀念的に、目的理想を、とやかくと考慮し、或は來るべき結果のいかに滿足されうるかに、豫め心を煩はすよりは、ひたすらに當面の事項を斷行處理するに限る、といふ態度である。卽ち、脇目もふらずに、實行し活動することと、そのことを快適となし、そのことを目的となすものである。自彊不息とか、精進力行とかいはれる古來の敎訓は、この態度にある處世法を語るものである。働いてさへゐれば、煩慮は去り、迷ふこともなく、おのづから人生の問題は解決されて行くといふ人生觀である。これが、一種の人生の見方であることは、いふまでもない。もとより、眞個に活動に精進するものは、かゝる解釋をも用ひず、說明をもなさず、ひたすらに實行するだけであるが、これを人生觀として說けば、かゝる解釋の施さるべき態度に立つものである。

更に、この態度について、人の「すること」とは、生物の「すること」に連り、宇宙の進行に連絡し、實在の活動に參加するものであると考へれば、幾多の哲學的考察を必要とするも

のがある。それは項を新にして論究しよう。とにかく、この活動主義的人生觀は、することの問題である限り、必要にして不可缺の見地である。しかし、その他の態度に於ける解釋もあり、それらと互に交錯補足して、人生の解釋を施すべきであるが故に、ただ「すること」を「すること」にあると語る立場に終始するだけで、いかにすべきであり、何故に何をすべきであるかなどの考察をも詳にするのでなければ、人生問題に正當の解釋を施すものではない。

次ぎに、認むべき態度または立場は「ある」といふ態度である。もとより「すること」についての問題ではあるが、「する」はするにしても、只空に當途もなくすることはできない。少くとも「すること」は「ある」世界にあることとして、行はれることでなければならない。即ち「ある」と認められる姿に於ての「すること」でなくてはならない。いひかへれば、現實に示され證據立てられ、現實界に結果することでなくてはならない。この意味に於て「ある」の立場に於て「する」ことを解釋するのは、現實主義のそれである。或は、また結果主義と稱してもよい。勿論、現實に何かの結果をひき起すには、何か豫想する內容を有すべきは當然であり、從つて何かの目的または理想を抱いてゐるものと論定してもよいが、しかし、その點に重きをおくのでなく、何と豫め考へられたにせよ、とにかく、何かの結果を現實界に示すのでなければ、人生の意義と價値とを語るには足りないとなすものである。いはゞ「論より證據」の立場であつて、常人の首肯し易き立場である。そして、實在論やプラグマティズムの思想の內に、多く認め得る態度である。しかし「する」ことが「ある」所に行はれ「ある」世界に何かの變化を及ぼし、結果をあらはさなければならぬといふ現實とは、何をいひ、いかなる有樣をいふのであるかと問へば、また多義の問題とならざるを得ない。これはまた、實在或は存在についての哲學問題であるが、現實主義の人生觀にも、幾樣の論評を施さなければならない問題が横はつてゐる。

第三には「しる」といふ態度または立場から「する」ことの問題を解釋する見地がある。單に、ひたすらに活動するのでもなく、また「する」ことの結果を常に考慮するのでもなく「する」については、先づ何をするのであるか、何をすべきであるか、豫めすべき目的理想について、十分の考究を遂げておかなければならぬ。即ち先づすべきことについて、知つておき、考へておかなければならぬといふ立場である。理想主義の人生觀と

稱すべきである。大體に於て主知的、觀念論的、唯心論的傾向にある學風である。「することは意識的であり、有意的である以上、する所に何かの結果は生ずるとしても、先づ以て、心中に願はしき望ましき境地を描き出されなければならぬから、そこに人生の目的理想が考へられ、認められ、懷抱されねばならぬといふ。人生は、目的的活動と稱せられ、人は希望乃至理想に生きるといはれるのも、これである。人生は、活動にあるとしても、現實に處する所がなければ、無駄働きであると同樣に、現實を尊んでも、理想が自覺され實現されるのでなければ、無意味である。故に、理想主義の立場が人生論に不可缺の立場であることは、明白である。只、その目的理想をいかやうに解するかについては、攻究すべき多くの問題がある。

以上、三樣の立場に於て、それぞれ、人生問題に關する解釋法のあることを述べたが、何れも偏廢することのできないのは、明白である。これを一括していへば、理想を現實化する活動が人生であるといへよう。活動主義といふも、現實主義といふも、理想主義といふも、互に他を豫想するものに外ならない。さて、かゝる見方を本として、進んで人生問題の內容について述べて行きたいと思ふが、各種の人生論は、複雜に各種の態度を併用して立論されてゐるので、整然と、以上三樣の見方の名稱の下に、配列して取扱ふことも困難であるから、以上の立場を基底に豫想しつゝ、人生論上、重要なる諸問題を摘出して、以下論述して行くことにする。

## 第二節　人生と自然

人は、一種の生物である限り、生物學的に生理的にまたは進化論的に解釋の施されるべきは當然であつて、その解釋が人生問題の說明に多くの示唆を與へることも、疑ひない。しかし、そこに人生問題の中心が存するのでないのも、また明白である。昔のスフィンクス(Sphinx)の謎は、人が初めに四肢を以て匐ひ、次ぎに二足を以て立ち、終りには杖を添へて三本で歩く動物であるといふ解釋を促すものであるが、もちろん、それが、人とは何ぞや、といふことに對する眞個の解答を與へたものでないのは、いふまでもない。初めて人間が自己を知るための自問自答の問題として、スフィンクスの謎は有名であるが、「人は何のために生きるか」或は「人生は生きるに値するか」といふ如き、

深刻の問題とはなつてゐない。かゝる問題が強く深く自己に起つて來るには、人の精神生活が段々向上して來たことを示すもので、卽ち自己の反省の力の出て來たことを示す。そして、その根源は生きんとする衝動、もしくは生活欲を本として、更により善く生きんことを欲するからである。

かやうに、人が自己の生活について反省して、人生問題を考究することは、人が意識的存在として有意的に行動するが故であるが、廣く人の生活現象を觀察すれば、その中には、自己の意志、感情の左右することのできない作用を含むのみならず、自己の知力の届きがたき活動をも伴つてゐる。肉體的生理活動は、これを知つても、これを支配することのできがたいものがあり、自己の感情思想さへ、時には、これを知るも、これをいかんとすることの出來がたい場合もある。更には、現在の人知では、未だこれを究めることのできない心理的並に生理的活動のあることも、いふまでもない。また、眼を轉じて自然界を觀察すれば、未だ人知界に入り得ざる何かの現象のあり得ることを思ひ得ると共に、これを知るに止つて、これをいかんともすることのできない現象もあり、また割合に人知・人力を以て自在にし得べきものもある。これは、自然界に住む人間の、自然についての驚異であり、要求であり、卽ちまた研究であり、順應であり、統制であることを語るが、自然についてと同樣に、人間は自己自體の內にも、不知と既知と、不自由と自由とを併せ有してゐる。

人は、常に自己を反省して、その知らざるを知らんとし、不自由なるを自由ならしめんと努めてゐるが、その知らざる所に窮りがなく、その思ふまゝならざることに、限りがない。從つて、既知といふも極めて狹く、意志の自由といふも小範圍を出てない。然し、人間は飽くこともなく、絕えず生活の向上を欲し、いはゆる運命を開拓せんと、意識的に生活活動を續行する。ところが、今いつたやうに、人は自己自身の內に、一面には、有知・有能の世界を有し、他面に於ては、不知・不能の領域を有する存在であるが故に、一面には希望と努力とを有すると共に、他面には、絕えざる疑問が起り、煩悶が生ずる。されば、人間それ自身が謎の存在であるとなし、「自己自身を知れ」といつた古人の言は、深く味ふべきである。しかし、更に進んで考へると、人間それ自身の謎は、同時に宇宙自然そのものの謎である。何となれば、人間は自然の、いはゞ子であり、自然の內に生存してゐるからである。故に、人間についての謎を解き、自己自身を知らんと

努力することは、同時に、自然・宇宙についての謎を解かんとすることである。逆にいへば、大自然についての考察と解釋とは、その内に生きる人間の本質と運命とを了解し得るに足る。人生と自然との關係の、極めて密接なるを知るべきである。

人は、それ自身に於て、解きつくしかねる謎の存在であるとすれば、かくの如き人間を、その中に有する宇宙自然そのものが、また知り盡し切れない存在である。こゝに人生・自然を通して不可知論なるものが唱へられる。デュ・ボア・レモンの七不思議論も、こゝにあり、ヘッケルは「宇宙の謎」を著してこれを解かんとつとめたが、ハックス・レーやスペンサーは、正直に不可知論を唱へてゐる。かゝる不可知論は、人間知の有限なる所から否認することのできない說であるが、これが人間生活の自覺に、何を暗示するかと考へれば、謙抑を尊び、獨斷し高慢すべからざることを敎へる。しかし、不可知といふことを全面的に主張すれば、いはゞ獨斷論となるので、人生觀としては何等の意味をなさないし、またそれ自身矛盾に陷る。されば、不可知論は、一面には既に知つてゐることを許し、進んで知り得ることを認容するのでなければ、意義をなさない。

そこで、人は自己自身に關して知られてゐる存在であり、人を包む自然も、また知られる現象であると見れば、可知論（Gnosticism）が成立つ。一切の學說理論は、かゝる可知界についてである。しかし、かく知られる人生乃至自然の現象は、しかじかに變化し生滅すると知られても、人力のいかんともすることの出來ないものと見れば、一種の宿命論（Fatalism）が起り、諦め主義が生ずる。一切の願望と努力とは、何等の功を奏することはできないからである。そして生起消滅する現象は、機械的に必然的に因果の理法に從つて推移して行くものと見れば、必至論（Determinism）であるが、必ずしも、かやうには見ず、豫測しかねる偶然によつて、不規律に變化するものと見れば、偶然論（Indeterminism）が成立つ。いづれにしても、こゝに人生觀を立つれば、無意主義・放任主義となる。冷靜に傍觀的に、見て諦めるとすれば、無欲恬淡の主義となるが、多少の意欲を存して、及びがたしと思へば、悲觀論（Pessimism）ともなる。かの生理的及び物理的現象は、これを知つても、好惡・意欲を以て、これを自在に變更することの出來ない作用であつて、その意味で自然的なものとされ、いはゆる人爲的なるものと區別されるが、しかし數歩を進めて、いはゆる人爲的なるものも、究め來れば、畢竟自然的なるもの、卽ち必然的なるもの、乃至は偶然的なるものに外ならず、人の心意による自由などは迷

妄であると見れば、そこに自然觀的人生觀・宇宙觀が生ずる。しかし自然的なるものに對し、人爲的なるものを否定せず、世界には自然的に機械的に說かるべき現象と、有意的に精神的に說かるべき現象とが存すると見れば、それは二元論である。こゝにデカルトに見るが如き人世觀・世界觀が生ずる。

更に轉つて考へると、自然的なるものとして、客觀的に行はれると見られる現象の法則は、なるほど、人爲的に好惡・愛憎を以て、これを勝手に變更し左右することは出來ないとしても、或意味に於ては、人爲的にこれを支配し得るともいへる。フランシス・ベーコンは、自然の法則に從ふは自然を征服する方法であるといひ、また知識は力であるとも、いへる通り、人間の知る一切の現象は、或意味に於て人間の生活に利用さるべきものである。デューイは、一切の觀念または知識の道具性を語り、單に知つてゐるだけであつて、何等の用をなさないといふが如き知識は、あり得ないと說く。そこで、こゝには、多くの人間本位的または自我中心的な主觀的認識論も出て來るが、それはこゝに再說する要もあるまい。たゞ、こゝに認容しなければならないことは、いはゆる自然的客觀的なる現象は、その法則を知る限りに於て、これを人間生活の便益のため利用し得ることである。敢て法則を破壞するのでなく、法則の行はれる條件を案配して、これを利用し、或は法則の生ずる結果を豫想して、これに備へることができる。例へば、空を飛ぶが如き、地震に備へるが如きである。こゝに自覺的意志を中心とする人生と、必然的だとされる自然との間に、調和が考察される。

更に一歩を進めて考察すると、人間は自ら考へ思ひ意志して、その生活を開拓し改善し、文化を創造して行く。こゝに人間の自覺創造の領域がある。この觀點から、人生と自然とを貫いて考察し、人間を產み、人間を生かし、人間を包んでゐる大自然は、また必ず、人生に現はされる原理を包藏するものと考へて、宇宙を說明して來ると、宇宙は、その內面的本質に於て、精神的なるものであり、大自覺を以て大創造を遂げつゝある目的的活動であり、人間に於て現はれる心的生活の如きは、いはゞ、かゝる大精神の一表現にすぎないとも考へられ、宇宙の精神そのものは、人知の測ることのできない働きであるかに想像される。こゝに精神主義的の人生觀乃至宇宙觀がある。ロッチェ(Lotze)の大宇宙・小宇宙の說や、ロイスの「宇宙と個人」といふ思想にも、かゝる人生觀乃至世界觀は十分に窺はれる。

尤も、かやうに、人生・自然を通して自己創造・自己發展があると見るについても、必ずしも意識的、自覺的段階に於てのみ、これを說かず、無意識的過程にも連絡をつけ、動物の衝動的、本能的順應の活動はもとより、各種の機關によつて、一切の生物の環境に適應する反應作用は、無意識的ではあるが、その生を維持發展せしめるための必須の方法であるとなし、それが、段々と高等動物より人類に進化するに至つて、自覺的に、その生の發展のための目的的活動を營むに及んだのであると、發生論的に進化論的に、實證的に科學的に立論するものもある。こゝに進化論的人生觀乃至宇宙觀が成り立つ。更に進んで、無生物界に於ても、生物界とその本質に於て實在性を異にするものではないと見て、宇宙全體を通して、低く人間の感じ得ざる意識界から、高く人知の測るべからざる超意識界に亘つても、一種の心的活動が大仕掛に行はれてゐるものと想到すれば、そこに各種の精神主義的世界觀が現はれて來る。その心的活動を、非合理的に見るか、合理的に見るか、または、意的に見るか、情的に見るかなどによつて、神祕主義や直觀主義や、各種の唯心論的人生觀乃至宇宙觀が出て來る。例へば、死後の生活を語れるフェヒネルの如き、無意識精神を論ずるハルトマン(Hartmann)の如きがあり、また大我の道德的活動を說くフィヒテの道德的唯心論もあれば、ヘーゲルの如く合理的活動を宇宙の根本原理となすものもあり、ショウペンハウエルの如きは、衝動的意志を宇宙の根源と解し、また、ベルグソンの如きは精神力としての生活の躍動を宇宙の實在と解した。またエマーソン(Emerson)の超絕的精神論の人生觀も、こゝにあれば、かのロイスもロッチェもこの內に數へられる。かやうに語れば、精神論的哲學說を悉くこに擧げなければならぬことになるが、こゝに再說する要はあるまい。たゞ、この種の見解は、宗敎的生活と深い關係を有することは、容易に了解し得ることである。

人生と自然とを一貫して、一如的に說明するものとして、この種の見解の反對に立つものは、いふまでもなく唯物論的見解である。先きに一言した自然主義的人生觀の徹底的なるものである。かゝる人生觀を有するものも、その日常の行動に於ては、好惡に從ひ、意欲の指示する所に由つて行動してゐるに相違ないが、それは表面的な幻覺であつて、結局、物理活動の必然的な結果に外ならないものと自覺する。否、その自覺なるものも、自然的必然的に人間といふ生活活動におこる物理現象だと見るものである。いはゞ物理的宿命論である。序にいふが、宿命論は、唯物論とは限らず、目

的論的精神論に於ても、將來實現さるべき目的が豫め一定不變に決定されてゐるとすれば、その目的主義は逆倒された決定論、または宿命論に外ならないと、ベルグソンは批評してゐるが、唯物論的人生觀は將來に向つてでなく、過去によつて機械的必然的に人の運命は決定されてあると見るものである。これは、ギリシャのデモクリトスの唯物論を始め、その後のあらゆる唯物論に隨伴する人生觀である。この人生觀乃至宇宙觀が道德・宗教・政治・經濟といふ如き文化生活に少からぬ影響を及ぼしてゐることは、人の知る如くであるが、退いて考察すると、これらの論者も好惡に由り意欲に從ひ、また自覺の上に立つて行動することを排斥・否認することはできない。それは幻影・迷妄と解釋されても、やはり、論者もまた、かくして生活してゐることを見れば、唯物論の見解に、一種の限界のおかれてゐることを察することができる。なほ、かの唯物論の始祖といはれるデモクリトスが、宇宙は無數の原子の活動に外ならないと說きながら、人の靈魂はそれらの原子中の最も美妙にして圓滿なものによつて作られてゐるとなし、精神的な快樂を人生の至福と主張したのは、興味あることである。

かくの如き人生觀乃至世界觀を土臺として、處世の教訓を考へれば、種々の教說が出て來る。それが、活動主義にせよ、現實主義にせよ、または理想主義にせよ、そこに幾多の解釋の浮び來るは見易いことである。しかし、一々こゝに論及するは繁に堪へないので、讀者の批判と思慮に任せておかう。

## 第三節　文化の本質

人間が有意的に作爲創造する生活が、人生の中心問題をなすことは、いふまでもない。こゝに文化生活がある。單に自然的なるものを、そのあるまゝ、起るまゝに觀察し說明し了解するといふのも、人知の能動作用を待たねば、これを遂げることはできない。「心こゝにあらざれば、見れども見えず」といふ如く、知ることは「する」ことであり、意を注ぐことである。無意は卽ち無意識である。單に、おのづからなるまゝには、おのづからなるものも知ることはできない。知的對象としての自然的なるものは、到底いはゆる自然的には認められない。好惡を以て、これを作爲し曲解するのではないとしても、究理心の欲求する所がなければ、いはゆる自然的客觀的なるものをも知

ることはできない。この意味に於て、常識的な知覺界はもとより、科學的知識も、卽ち人間の知る所の一切の世界は、文化生活の內容をなすものであり、その意味で學問は文化生活の重要なる部門である。いはゆる自然科學も精神科學も、文化生活を彩るものである。この觀點から、あらゆる事實といひ實在といふも、人間の知ることに關はる限りに於て語られ得ることだと認めなければならないが、さりとて、簡單に唯我論や主觀論や人間本位論が、認識論または實在學として、ひとり肯定さるべきものともいへない。これらの問題は既に多少論及したこともあるので、こゝには語るまい。

さて、知識が、人間の有意的な探究考察による限り、文化現象であるとすれば、いはゆる文化科學のみならず、いはゆる自然科學も、人文を組み立てるものに外ならないが、殊に道德や政治や經濟や宗敎や藝術の如き、文化科學の對象として語られる現象が、華かなる文化を織り出すものであることは、明白である。これらは、人間の生活上、物質的方面に於ても、精神的方面に於ても、その日常の要求を充し、更にその理想を實現するために、作爲創造された文化現象であるからである。衣食住の欲求を、よりよく充すために、官能の快美を滿足さすために、情操の愉快をもたらすために、社會的共同生活の調和發展を得るために、要するに、人間のもつ個人的並に社會的な、あらゆる要求を充すために、考へられ工夫され發明され組織され具體化されたものが、文化生活である。そこには色々の理想が描かれ、各種の現實態が示されてゐる。約言すれば、眞・善・美の理想を實現するのが、文化生活である。人類は各種の形態を作つて、歷史的にその文化生活を持續發展せしめて、今日に至つた。各國・各民族に、それぞれ特色ある文化を發揮してゐるのも當然である。

文化といふ言葉に對して、從來文明といふ字が用ひられ、場合によつては、その意味を區別されて、文化は精神的なるものであるが、文明は物質的なるものであるが如くいはれた。卽ち物質文明に對して精神文化と語られた。しかしそれは皮相の考察に過ぎない。文明といひ文化といふも、意義に於て異なる筈はない。共に、人間の有意的に作爲創造した產物を稱する。從つて、時には物質文明及び精神文明といひ、または物質文化、精神文化ともいふ。けれども、かく文化または文明を、二樣に區別する以上は、そこに何かの差異のあるべきは、當然である。時に、或は、自然科學または物質科學の研究と、その應用とが、物質文明をなし、精神科學または文化科學の研究とその

應用が、精神文化をなすと述べられる。卽ち衣・食・住生活の便益に資し、官能の快樂を滿足せしむるやう、自然を利用し物質を變容して、いはゆる文明の利器を作り出すものが、物質文明であり、知情意といふ心的生活の要求と向上とに資し、人の社會的團體生活の圓滑なる發展を期するために、人の觀念や感情や思想を分析し綜合し直觀して、藝術を作り、道德を行ひ、宗教を信じ、或は制度・組織を立案し具現して、その內に生活するのが、精神文化であると語られる。これは一應の區別として認めて差支へない。しかし、翻つて根本的に考へると、自然科學と精神科學との間に、その研究の方法に於て、その取扱ふ對象に於て、明確に區別すべきものがあるかと討ねると、にはかに肯定しかねる。觀察し實驗し、分析し綜合し、歸納し演繹し、推理し直觀するが如きは、その何れの方法をも、一方にのみ歸せしめて考へることは出來ない。また前者は說明科學または記述科學であるが、後者は規範科學であるとも語られるが、心理學の如きは、精神科學ではあるが、なほ說明記述の學であるともいはれる。又、心理作用に對して物理作用といふも、これを互に全く別個に獨立の作用として考察することはできない。心作用といふも、何かの生理活動を介しなければ、これを認めるに由なく、物理作用といふも、少くも感覺作用を介するのでなければ、それを知ることはできない。常識上にいふ物・心兩作用の關係論が、古來から哲學の重大問題であることは、從來の講說によつても、容易に知られることである。されば一應、自然科學または物質科學の側にある所產が、物質文明または物質文化であり、精神科學の側にある創造が、精神文明または精神文化であるとしても、これを以て根本的にして自明な區別であると斷定することはできない。

文化または文明といふ字に冠して精神とか物質とかいふ字を附する以上は、そこに何等かの區別あるべきは、以上の如くであるとしても、さて共に文化乃至文明といはれる限り、物質文明も精神文明も共に同一の根柢に立つものであることを辨へなければならない。先きにもいつたやうに、何れも人間の作爲創造による所產である限りは共に、文化現象である。その意味に於て、兩者の間に區別はない。なるほど、物質文明は、土や金や木や水や空氣を取扱つて、人間の用具に供するのであるから、材料としては、いはゆる物質的なるものを使用してゐるに相違ないが、それらが自然に、文化建築を發生し、發電所を作成し、飛行機と化して航空するのではない。人間の創意

的知力の發明する所であるのは、斷るまでもない。卽ち物質文明といはれる一切の器具機械、いひかへれば道具文明、機械文明といはれるものは、悉く人間知力の創造的所產である。觀念や情緒や意志を以て表現されるといふ藝術・道德・宗敎等の如き、いはゆる精神文明が、精神的創造の所產であるばかりでない。物的材料を使用して成る物質文明なるものも、結局は、人の觀念や情操や意志を表現したものに外ならない。大なる想像力、大なる工夫力、大なる意志力があるのでなければ、精神文明はもとより、偉大なる物質文明を現出せしめることはできない。巧妙壯大なる建築も、複雜精緻な機械も、共に人間精神の權化である。空をかけ廻る飛行機も、詩歌と共に精神的產物である。その意味に於て、本質的には物質文明もまた、精神文化であるといへる。何となれば、精神的創意の產物であり、それを表徵してゐるものに外ならないからである。この故に、道德や宗敎上の先覺者や指導者が、精神家であるばかりでなく、科學文明を發見・發明した學者・發明家もまた、精神家であると稱すべきである。前者と後者とは、精神家といふ意味に於て、內容の異なるものはあるが、何れも思想力・意志力に於て偉大なる精神の持主でなければならぬに於ては、同樣である。それ故に、立派な科學者はひとり物質を尊重する唯物主義者でなく、科學的研究を尊重すると共に、高尙なる道德的宗敎的な精神家であるべきは、理の當然である。何れの文化も、共に優秀なる精神力の顯現に外ならないからである。

かく物質文明も、それが人間の創造に成る限り、本質的には一種の精神文明であると見る觀點から考へれば、世上しばしば語られるやうに、一概に物質文明は、下等にして人を墮落させ、精神文明は高尙にして人を向上せしむるものの如く斷定するのは、大なる謬見である。物質文明も精神文明と同樣、人間生活の福祉を圖り、その安寧と向上發展ともたらすために、工夫され創造されたものであるとすれば、人間の生活を高く廣く深く發展せしめる筈のものであつて、それが必然的に害毒を流し、人心を低下せしめる道理はない。偉大なる精神力の持主でなければ、偉大なる物質文明を產出することは出來ない筈であるからである。從つて、精神力の低級なる未開人は、精神文明において低級なるのみならず、物質文明に於ても、極めて幼稚である。多少の程度と特質の差はあつても、一方だけが高く、他方は甚しく劣るといふやうな文化乃至文明生活はあり得ない。大體に於ては、兩方に同樣の程度に於て、それ〴〵特色を

帶びて發達して來てゐると見なしてよい。それ故に、物質文明に於ても特色ある文化生活を示す國民乃至民族でなければ、精神文明に於ても、その特色ある文化を示すことはできない。されば物質文明を下等なものと見なし、その國に何等の特質ある物質文化を持たざるも、ひとり精神文化に於ては、優秀であり得るが如く思ふのは、一切文化の本質が、精神的創造に本づくことに考へ及ばないからである。

しかし、退いて考へれば、共に精神的創造であり、その權化に外ならないとしても、精神文化は思想的に情意的に人の內面生活に喰ひ入り、その人乃至國民そのものの精神的道德的行爲、卽ちまた人格價値に直接の關係を有するが、物質文化は、それが物品として使用され、道具として取扱はれ、生活の向上發展に極めて有用であるとしても、とにかく使用價値、手段價値として見なされるが故に、いひかへれば、精神文化は內面的であり、物質文化は外面的であるから、その意味で、一は高く、一は低いとも語り得る。例へば、國民の道德思想と、飛行機との相違の如きものである。しかし、これは、對立的に選擇的に比較さるべきものでなく、何れも、心身ある人間生活の向上發展に缺くことはできないもので、簡單に段階を作つて、高下を判定し得べきことではない。文化的所產または結果としては、一は無形的に內面的に心の持ち方に現はれ、他は有形的に外面的に物の取扱ひ方に現はれる故に、一應の相違を生ずることは明白であるが、先きに述べた如く、その由て成る本質をたゞせば、精神力の創造的活動に本づくのであるから、高き文化は物質的にも精神的にも、偉大なる創造力にまつのでなければ現出せしめることは不可能である。故に、この問題を考究するものは、この見地に於て考へなければならない。

かの物質文明の弊害を云々するのは、これを創造的な立場から見ずして、これが所產を使用する享樂的な立場からのみ見るからである。官能の快樂を得しめる美味・美衣・美居、その他便利なる諸設備は、物質文化の賜物である。かゝる享樂生活は、未開人に得られない文明人の特權であると稱してよい。しかし、こゝに同時に文明人の墮落が始まる。物質文明は、これを享樂するためであると稱して差支ないが、しかし、ひとへに享樂的態度にのみ居れば、文明が停止することは疑ひない。卽ち創造開拓の精氣は失はれて行く。從つて、墮落の原因は、物質文明そのものにあるのではない。これに對する人間の態度に存する。美酒・佳肴や安樂椅子などが、人を墮落させるの

ではない。これを享樂し、味ふを事とする人間の根性が墮落するのである。故に、文化人の使命は創造努力の態度にある。そこから新しい文化の生れて行くことを、常に念頭におくものは、徒らに與へられた文化の所產の享樂に耽ることはない。創造開拓の精神力の乏しい未開人が、文化の恩澤に浴して、却て、にはかに沈落の運命を早めて行くのも、享樂することだけを知つて、その弊を矯めるだけの工夫力と創造力とがないからである。模倣と移入とのみを事として、批判創造のない國民の文化が、その國民生活に危險なるは、いふまでもない。しかし、この狀態は、ひとり物質文明に限らない。精神文明にも通ずる道理である。或意味に於て、精神文明が物質文明より高尙なるものの如く考へられるといつたが、さりとて必ずしも安全なるものでもなく、墮落を促さないものでもない。いはゆる危險思想といひ、迷信といふ如きは、物質文明以上に害毒を流す文化的所產である。それらは、ゆとりなく、硬化せる思想である。殊に、自ら批判し創意することなく、ひたすらに、他より受け容れ過去から繼いだ思想を、絕對的な享樂的態度で、信奉するだけであるならば、精神文化の上には、何等の進步はない。それは、にはかに危險なるものではないとしても、受け取つた精神文化をひとへに信奉して、得々としてゐるだけで、常に生き生きとした創造改新の態度をとるのでなければ、その國民の文化は停滯萎縮して行くばかりである。古來、高度の文化を發揮してゐた幾多の國民が、今日その跡を絕つてゐるのは、創造的態度を失つて、ひとへに享樂的態度に陷つたからである。古くして、しかも新しく伸びて行く國民は、常に創造的態度をとることを忘れざるものである。

## 第四節　自我及び人の解釋

### (一)　主觀及び客觀としての自我

人生は、卽ち文化生活であるが、中にも狹義の精神文化の生活が、人生にとつて中心問題をなすことは、明白である。知ることも、「する」ことの一種であるが、特に有意的に自覺的にすることが、人生にとつて最も有意義の行動であるからである。卽ち道德や藝術や宗敎の如き文化生活が、人の內面生活に屬して、最も興味あることであり、こ

れらについて深く反省し考究することが、人生哲學の重要問題である。そして、これは作爲創造の精神的活動的存在としての人そのものの本質的意義を考察するに外ならない。いひかへれば、人、または「自我とは何ぞや」といふ古來からの問題を考究することである。

この問題を、少しく擴げれば、哲學全般の問題に及ぶので、こゝに再び古來からの學說を紹介する要はない。しかし、二・三の例を擧げれば、スフィンクスの謎以來「人は萬物の尺度である」といふプロタゴラスの說や、人の本質は理念にあるといふプラトンの論や、また「我疑ふ故に我在り」といつたデカルトの主知論的解釋や、我とは觀念の束であるといつたヒュームの經驗主義や、盲目意志こそ我の本體であるといつたショペンハウエルの主意說や、さては人間とは道具を作る動物であるといふ進化論的解釋や、人とはその喰へるものである、といふ唯物論的解釋などに至るまで、際限もなく色々の解釋がある。かやうに、多樣の學說に一々觸るゝことはできないので、こゝには精神的存在としての、人卽ち我または自我について、一種の解釋を施して、そこに各種の學說の成立ち得ることをも示さう。

假りに、文法に從つて、自我とは何ぞやと問へば、それは「我は」(I)、「我の」(my)及び「我に」または「我を」(me)といふ姿を示す存在である。「我は」は主格であり、「我の」は所有格であり、「我を」は目的格といはれる。そして主格としての我は、主觀としての我であり、目的格としての我は、客觀としての我である。然るに、所有格なる「我の」は、我そのものを語るよりは、我に屬するものの我への關係を示してゐる。そこで、この關係を辿つて、主觀我または客觀我の內容意味についての移動を見ることが出來る。卽ち、主觀我といひ客觀我といふにも、色々の意味があることが知られ、そこに各種の學說についての立場が窺はれる。それを攻究するについては、「我の」といふ附屬的關係の事物を、我そのものの內に取入れるか、捨て去るかによつて、考へなければならない。「我は」といふ主觀的立場は、「我の」として附屬する事物を除去し、これを純化することによつて考察され、「我に」「我を」といふ客觀的立場は、「我の」として我に附屬し得る物事を取り入れて、同化することによつて、考へられる。

かういふ考へ方によつて、主觀としての我そのものは何であるかの問題から討ねて見よう。常識上は、先づ「我」とはこの生ける肉體である。肉體我と名づけてよい。

しかし、肉體は「我の」肉體であつて、我に附屬するものであるが、我そのものではないとすれば、肉體を除去して、考察しなければならぬ。そこで、感覺は我そのものであると考へられ、いはゆる感覺的自我が語られる。しかも、これも「我の」感覺であつて、我に屬するものであるが、我そのものでないとすれば、これをも超越しなければならない。そこで、感情または觀念乃至思想こそは我そのものと考へられる。感情的自我または觀念的乃至合理的自我といへる。しかし、これもまた「我の」感情または觀念思想であつて、我そのものでなく、我のもてる內容であるとすれば、これをも超越して、我そのものを探求しなければならない。そこで、かゝる意識內容を有てるもの、または統べるものであるが、それ自身には、決して內容または對象としては知ることのできない意識者が我であるとすれば、それは純我または先驗的自我として語られる。尤も、これも、かく語られる限りは、一種の內容的自我であつて、更にこれを知るものがなければならぬと、論理的には語られるが、それは無限に繰返さねばならぬ論理的前提であつて、遂につかまへることのできないものである。名づけて、論理的自我と稱してよいが、卽ちまた先驗的自我または純我といふと、同義である。そこに最後の主觀我が考へられる。單に知るもの、思ふものといふだけで、何を知り思ふかは問題とされないから、いはゞ無內容である。どこに存在するとは語られない。一切の意識內容の存する所に、これを意識するものとして、論理上當然にあるとせねばならぬものである。いはゞ經驗的に「ある」とはいへなくとも、論理的意味で「ある」といふべきものであるとされる。かゝる說は先驗主義者の語る所である。かやうに「我の」といひ得べき附屬物または內容を除去することによつて「我は」といふ、主觀としての我そのものを討ねて行くと、その間に色々の段階に於て、自我が考察され、そこに各種の學說が窺はれる。そして、それは、それ〳〵人生觀または處世觀としての我の自覺に關係がある。我は、感覺であり感情であり觀念思想である場合、總じて經驗的自我として認められる場合、それらの心的生活について、修養を努むべきは當然であるが、かの論理的先驗的自我なるものは、無內容であり、無住所であり、そのものとしては、たゞかく語られるだけで、いかんとも捉へやうがない。しかし、それはそれ自身に、どこに存在するとはいへなくとも、一切の意識的經驗的內容に卽して、常にかゝる論理的自我が語られねばならぬから、そこで、經驗的な自我は特殊的にして同時に普遍的な意義を有する事

が、論理的に證せられるといつてよい。そこで、この視、聽き、泣き笑ひ、思ひ考へる我のなすことは、特殊的經驗的であるが、その行動は、同時に人生生活を通して普遍的意義を發揮するものであることを辨ふべきである。即ち、一人の我は、同時に人間そのものを表現しつゝある。即ち、我は特殊にして普遍なる存在であることが知られる。

以上「我の」といひ得る附屬物を去つて、最後の主觀我を尋ねて、論理的な先驗的な自我にまで達し、それは、内容ある存在としてでなく、特殊的經驗的自我に、普遍的意味を證明する極限的概念と考へねばならなかつたが、さて反對方向に進んで「我の」といはるべき事柄は、我に附屬し、我の内容を作り、我の血肉をなすものとして、客觀的に「我を」をいかに發見し得るかを尋ねて見よう。「我の」目的理想となし主義として堅持する思想、または「我の」喜怒哀樂の情緒が、精神的自我として、我の何たるかを語り、「我の」諸感覺または「我の」肉體は、感覺的肉體的自我として、我を如實に示すことは、先きの敍述を逆倒することによつて明白であるが、客觀我の檢討は、その上に、更に幾重にも歩を進めなければならない。概括的にいへば「我の」感覺「我の」慾望「我の」感情「我の」認識の及ぶ所は、悉く客觀我としての我の存在に攝收同化されるといつてよい。例へば、自轉車乘りの感覺は、その肉體と腰掛との間に存せずして、車輪と土との間に存するのは「我の」自轉車は我に同化されて、客觀的に我を構成してゐるからである。「我の」着る衣服、「我の」居る室は、我の感覺的、感情的生活に内的、有機的關係を有する。「我の」所有する財物は、我の慾望の宿る所であつて、我の經濟的存在の内容をなしてゐる。それらのものを破損され掠奪されれば「我を」侮辱し「我を」傷害せるものとして、何人も憤らざるものはない。これは、まさに物質的自我といつてもよい。我の生存は、かくして全うし得る。この意味に於てはブラドリーのいふ通り、非我と自我と同化されてしまふ。また「我の」父母、子孫が、我にとつて代へがたいものであるのみならず「我の」親類、友人、さては「我の」鄕黨や周圍の者が、我の社會的、國家的存在に必須の關係を有してゐることは、いふまでもない。その意味で、我は社會的、國家的自我である。我は客觀的、實際的存在として、その心的生活の内容に、それらを有することがなければ、我として現實的に存在し得ない。それ故に「我の」情意の及ぶ限りの人間的關係は、悉く客觀的社會的存在としての我の内容を作つてゐる。人格の偉大なるものは「我の」情意の中に多衆を包容して、我に同化してゐるものである。いひかへれば、我は他衆の内に擴大して

ゐるのである。客觀的自我は、これだけに止まらない。「我の」感覺の及ぶ所、「我の」聯想推理の及ぶ所、卽ち科學的に哲學的に「我の」實證し判斷する一切の認識界は、自我また は人の認識界として、「我の」內容を作せるものである。必ずしも、これを主觀的に唯我論的に解釋せず、客觀的に「我の」認識の及ぶ限りは、我の內容として我の存在に缺くべからざるものとすれば、人間の認識する宇宙自然は、卽ち我であるといひ得る。卽ち宇宙我または絕對我と名づけてよい。かゝる說は、絕對主義の哲學說に見る所であるが、科學的にも、自然の研究を審にして、宇宙の謎を解かんとすることは、飜つては、人知人力の偉大なるゆゑんを示すものとして、非我を究めることは却てよく自我を知る方法であると語るものもある。ラッセルの如き、さうである。人の事業を見て、その人を解し得べきが如く、人間の自然に關する認識の成績を見て、人間そのものを解し得べきである。人間の作爲創造せる物質的、精神的文化の偉大なる發現は、そのまゝ人間または自我の偉大なる存在であることを語るに足りる。

## (二)　己と汝と彼と態度

人とは何ぞや、といふ問題を、少しく角度を轉じて、再び文法的に答へれば、人は我・己・私(I)であり、汝・貴方(you)であり、彼・彼女(he,she)である。故に我・己・私であり汝・貴方であり、彼・彼女であるところの心的存在を解釋することは、卽ち「人」を解釋する方法に外ならない。そして「彼」も立場を變へれば「貴方」であり「己」であり、「貴方」もまた「彼」といひ「己」といひ得る存在であるが故に「我」「己」といふ存在の何であるかを解釋することは、卽ち、人の何たるかを理解するゆゑんとして、前段の說明を試みたのであるが、代名詞を介して、かく第一人稱、第二人稱、第三人稱の呼稱が、實際生活に區別されて使用されてゐる以上は、結局「人」を語るにしても、そこに何等か相違が生ぜねばならない。それは、思ふに、見地または態度の相違である。卽ち同一人が、或場合には「己」といひ、他の場合には「彼」といはれ、また「汝」といはれる立場に立ち得るのであるから、三樣の立場に、それぞれ心理的特色のあることを示す。それを考察することによつて、人生に關する解釋の見方を尋ねよう。

第一人稱「我・己・私」の立場は、心理的に見れば、意志的實行的態度である。勿論「己」は、考へることも感ずることもある人間であるが、人稱的に一個の「おれ」として意識する時

は、他者卽ち「彼」や「汝」に對して獨立自主的に、立つことを意味する。いひかへれば「彼」や「汝」を、この自己に對立する他の自己として、それらに働きかける態度である。主義主張に強い實行的性格の人柄を示す。常に、かゝる態度に立つ人の道德的性格を心理的に語れば、そこには長所も短所もある。自主的に意志的に我の主張を徹す點からは、自己の責任を重んじ、實踐躬行してゆく長所ある人物であるが、他面からは、あまりに主我的で獨善的で、頑固にして溫味がないといふ短所をも呈する。實際的に、各人に現はれる傾向はさておき、この態度は、人の世に處するのに、あり得る態度であり、またあらねばならぬ態度であるとすれば、この態度に、純粹に徹底することに於て、いかなる人生觀が成立ち得るかと考へると、意志活動として、人または自我を見ることであつて、當然に活動不息を根本義とする活動主義の人生觀が生れる。意志ある所、道ありとか、思ふ念力、岩をも徹す、とか語られるやうに、不言實行を重んずる人生論である。フィヒテが怠惰は根本的罪惡であるといつたやうに、默々として働くことの內から、一切が生れて來るといふ處世觀である。そして、この立場を擴大して人生乃至世界を考へれば、意志中心の世界觀、活動根本の宇宙觀となる。これは既に前にも屢〻述べた所である。そしてこの形而學的態度を、宗教意識に染め更へれば、自我は卽ち意志、意志は卽ち絕對卽神であるが故に、我が意志活動はそのまゝに、神または絕對者の意志活動の內に、働いてゐるといふ自力宗が成立つ。

次に、第二人稱の態度は、情的態度であつて、人の氣分または心持ちを重視する立場である。「汝」または「貴方」を思ふ態度に立つことは、その人が「我」または「己」といふ主我的意志的態度を固執することでなくして、呼びかけた「汝」の心情を尊重し、「貴方」と共にあらんことを希ふ態度である。常に「貴方」を思ふ人は、常に「己は」と思ふ人より、他人の氣分、思はくを氣にかける同情的な性格の持主であることは、明白である。かゝる態度に立つ人の長所は、同情心に豐かに、沒我、無私の奉仕的、犧牲的精神に富み、和合一致の調和性を有してゐるが、他面に於ては、氣分が動搖的にして迷ひ易く、氣兼性にして力弱く、依存的で優柔不斷であるといふ如き短所を示す。さて實際に伴ふ心理的な長所、短所はともあれ、かゝる態度は、人生に處するのに、ある所の立場であり、また、あらねばならぬ立場であるとすれば、その態度に徹底して人生觀を考へた時に、見出し得る原理は、人また自我を情操的存在として見ることである。凡ての人を、一視同仁に見

ることで、卽ち無我愛の態度である。自己を凡ての「貴方」に沒入して、同感同情的に意識するが故に、そこには何等の私心はない。對他的に固持對抗すべき自己がなければ被害さるべき自己もない。いはゆる仁者無敵といふ心境である。絕對的な博愛主義であり、愛他主義である。キリスト教や佛敎の如き宗敎思想の中に、多く見出される道德思想である。そして、この態度を、人間界より、更に自然界へも移して、自然物を悉く同情同感の對象として感じ、これらを「貴方」の如く、卽ち有情者の如く思ひ來ると、こゝに美觀の世界が生れて來る。天地有情と見、人と自然を融合して思ひ、情景一如の世界が描き出されるのは、この態度にある。更に、この見地を宗敎的に擴大して考察すると、「貴方」を絕對的に思ひ見ることは、神または佛を、そこに思ひ見ることである。宗敎的對象としての絕對は、卽ち絕對位にある「貴方」である。こゝに人格的宗敎信仰があり、全智全能、圓滿完全にして自在無碍の神・佛は、人間の絕對に信賴し得る精神的人格的絕對者である。こゝに他力宗がある。

第三に、第三人稱の態度は、知的立場である。卽ち傍觀的な客觀的な態度である。「彼」をも、「汝」の如く「己」の如く取扱ふことはできるが、「彼」を「彼」として見ることは、同情同感的に思ひを一にして、一體的に感ずることでもなく、また、意志的に實行的に働きかけて行かうとする態度でもない。冷靜に傍觀的に客觀的に觀察して行かうとする態度である。卽ち、情意より離れて、知的に取扱はんとする態度である。人が、普く人を「彼」として取扱ふ時は、一般的關係に於て見ることである。從つて、常に「己」といふ意識を强めず、「貴方」といふ思ひに耽らず、「彼」といふ態度に於て、人について考へる人は、冷靜な人物であることは、明白である。「己」も「貴方」も、廣く「彼」といふ舞臺に取扱はれる故に、かゝる性質の人は、他人についてのみならず、自分についても觀察批判の鋭い人物である。かゝる人物の道德的長所は、冷靜沈着であり、公正で研究的なことであるが、他面に於ては、決斷實行の力がなく、溫味が乏しく、徒らに冷評し了るだけのやうな短所を示す。實際的な人物觀はさておき、この態度に徹底して、人生觀を立てれば、人の本質を純粹の知性と見るが故に、超然無着の處世觀が得られる。心頭冷却すれば、火も亦涼し、といふ禪語があるが、まさに、その態度である。我執もなく、情にほだされる所もなければ、人生萬事を「彼」の事として冷觀することができる。不人情ではないが、非人情的に、毀譽褒貶を超觀する悟得の人生觀である。これを世界觀として宗敎意識

の上に取扱へば、空寂に居る無我宗である。人格神を語らざる無神論である。「己」もなく、「汝」もなく、絶對的な「彼」として、絶對的傍觀者の態度に立つことは、一切の煩悶のきづなを斷つ解脱觀の宗教である。

かやうに、「己」と「汝」と「彼」といふ人稱の立場から、三樣の人生觀の特色を、大體に述べて來たが、人とはこれら三樣の人稱を兼備してゐるのが、その全相であるから、三樣の立場は、それ〴〵一面觀である事は免れ得ない。然らば、それらを綜合する全一的人生觀は、何と名づくべきかといへば、曰く言ひがたし、とも答へなければならぬ。何となれば、思想は常に相對的に語る外はないからである。矛盾なく、納得諒解せるものは、易々として默了するだけである。しかし、實際上には、各人がそれ〴〵その性格に應じて、大體に於て、以上三樣の特色のある人生觀に立つと考へられ得る。意に偏すれば頑となり、情に偏すれば弱くなり、知に偏すれば冷くなると語られるやうに、長所には短所が伴ふ。從つて、それ〴〵特徴ある態度を持ちながら、その人生觀上の態度を、實際的に過なからしめようとするには、常に「己」の態度に立ちがちの者は、時に「貴方」の態度を思ひやつて、「彼」の態度で批判せしめ、常に「汝」の態度に立ち易きものは、時に「己」の立場を呼び起して、「彼」の態度を以て批判せしめ、常に「彼」の態度に傾くものは、時に「汝」の態度に思ひ及んで、「己」の態度で實行するにしくはない。倫理學上の完全說も、人格完成說も、自我實現說も、實際的には、かくの如くして、その完全を期する外はない。

### (三)　人と特殊卽普遍

前講に、人とは「己」であり「汝」であり「彼」であつて三の人稱を帶びるものが、人の全相であることを述べたが、單稱である「我・己」(I)は我等(we)を作り、「汝・貴方」(Thou)は汝等・貴方達(you)を成し、「彼・彼女」(He, she)は彼等(They)をなすことは、いふまでもない。その觀點から、人は社會的存在なるを知り得べく、且つまた單稱なる特殊人が、やがて全稱なる普遍人たる意義を有することを解し得べきである。この道理は、既に前講の內におのづから解されてゐたことであるが、理解を明瞭ならしめるために、こゝに改めて語ることにする。一種の社會認識論として見ることが出來る。いひかへれば、社會生活としての意志・感情乃至思考の普遍的妥當性の論である。先きに、人は「我」「己」の立場に於

て活動不息の人生觀を立て、「汝」の態度に於て一視同仁の人生觀を思ひ、「彼」の態度に於て超然無着の人生觀を見るといつたが、それは同時に凡ての人の悉く承認すべき人生觀と思ひなしてゐることである。卽ち凡ての「我」、凡ての「汝」、凡ての「彼」の態度に於て、それ〴〵普く是認さるべき原則であり眞理であるとされてゐる。約言すれば、普遍的に、あらゆる人に通ずる原理として思はれてゐる。こゝに、一個人が特殊にして同時に普遍の存在であり、人生は一人の生にして同時に人類の社會生活であり、知・情・意を帶びる人の意識生活は、それ〴〵その立てる所の原理に普遍妥當性を要求してゐることがわかる。多少重複の嫌ひがあるが、再び三樣の立場のそれ〴〵について、說明を試みよう。

第一に、「我」「己」といふ第一人稱に立つ態度は、意志的態度として、實行の原理の認められる所であるが、一人の「我」「己」の立つ實行原理は、同時に凡ての我卽ち我等全體、卽ちまた一切人が立ち得る、また立たねばならぬ原理と信じ得るに於て、强固であり、なしがひがある。自分の意志は同時に普遍的意志なることを信じ得るに於て徹底する。各人は、有意的行動者としての特殊の「我」・「己」であるが、そのなすことが、同時に凡ての「我・己」といふ態度に立つものの悉くがかくなすことを意志すべく、また意志し得ることとして、その意志を、普く人類全我に亘つて擴大して、確立し得るにあらざれば、自己の意志的態度の徹底的滿足を得ることは出來ない。これは意志的立場から、人が特殊にして同時に普遍的な存在である意味を語るものであり、且つ人が社會的存在であることの認識をも明かにするものである。

人は自發的意志的存在として、その意志を發動するに當つては、最初は本能的、衝動的な姿をとつて働く。かく働く時、同時に環境より反動を感じ、且つ更に反應する。かゝる相互反應の作用の行はれる間に、能動的な意志的活動として、我と同類なる他我の存在を確認するに至る。これは、意志活動による社會認識である。勿論、必然に、他面には知作用は伴つてゐるが、能動的な相互反應が自他認識の生ずる根源である。かくて社會的同類意識の自覺が生じた時、一人の自己の意志が他衆の意志と合し、または普遍的總意を具現すると自認し得れば、その意志行動が力强くなり、確乎不拔となるは當然である。されば、他者の贊意を得ざる、また、自ら普遍的意志を表現し得ないと思ふやうな行動に、自信をかち得ないのも、當然である。昔から誠意にして動か

ざるものはない、とか、自ら省みて直くんば、百萬人といへども我行かん、とかいひ、また善意の絶對的に善なることが主張されるのは、自己の特殊的意志が普遍性を表現し得る所に、語られる譯である。カントの道德的意志の普遍性を主張する論も、この點に外ならない。また、あらゆる道德上の各種の目的論は、その內容とする所に異說はあつても、かゝる普遍的に意志され得るものを理想として掲げてゐることは、何れも同斷である。要するに「我・己・私」の立場は、凡ての「我・己・私」卽ち我等全體に通じ、我等全體を具現する所に充足することを示す。

第二に、第二人稱の立場は情的態度として、感情の原理の語られ得る所であるが、「汝」「貴方」の態度に於て、他者に表現する感情、卽ち心持・氣分は、特定の「汝」「貴方」に對するに止まらず、同時にあらゆる「汝」「貴方」に表現し得るものなるに於て、人の感情生活は、心がかりなく飽和する。卽ち特殊にして且つ普遍的なるに於て、「汝」といふ情的態度は、豐に美しく現はれる。人が他人に對して示す氣分または情操は、各種各樣の特殊性を現はすものであるが、それがそのまゝに、それ〴〵の場合に、萬人の「汝」に通じ得る働き方でないと、心中に不調和と混濁と矛盾とを生じて、明・朗で調和的であり得ないことは、

欠

場に立ち、情意人としての立場に立たざるが故に、人間としての客觀的存在を、社會的に十分に認めるといふ認識論をなしてゐない。大概、物についての認識的考察である。第三人稱的立場に於ては、「彼」は「それ」の如く考察されるが故に、物的對象と同樣に取扱はれて、人間生活に特有なる情意關係が等閑視され、從つて他者乃至社會についての認識を明かにするに、不十分な所がある。それ故に、一般的にいつて、從來の認識論的考察には、社會認識論が不足であると稱してよい。

さて、他の態度に於ける考察を豫想しつゝ、こゝに「彼」としての他者の存在を肯定したとすれば、知り手・考へ手としての自分の立論思想は、思考者としての「凡ての彼」に通じて、承認されると考へ得るに於て、「彼」の態度は徹底する。即ち特殊の所說は、それぞれに普遍妥當性が要求される。これは思考者としての人の本質である。たゞに、最も包括的な學說をなす哲學に於て、普遍性が要求されるのみならず、人々の語る所の一切の斷定は、悉く普遍性を要求してゐるといつてよい。眼前の事物を指示して、茶碗といひ鉛筆といふのは、尋常の雜話であるが、かく語られる場合、常に、その斷言は、普くこれを見・聽く人々の承認せねばならぬ事實、即ち眞理なることを要求してゐる。



欠

何人も自分のいふことは、他人には少しも解らぬと思ひつゝ語るものはない。固より多くの誤謬はあるが、人の言說は、その場面に於て、それ〴〵普遍的な意味を要求してゐることが首肯される。卽ち、各人は特殊の存在であつて同時に普遍的の存在であることを立證する。

要するに、「我」「己」の態度に立つものは、凡ての人々を、その態度に立つものとなし、その意志行動は卽ち凡ての人々の意志を具現するものとなし、「汝」「貴方」の態度に立つものは、それを以てあらゆる人間のゐる本質的態度と心得、その心持は萬人の心情に通じ、萬人の心情を表現するものと感得し、「彼」の態度に立つものは、凡ての人々はこの態度に於て考へるものとなし、「彼」の言論思想は、萬人の言論思想を表現するものとなす。卽ち一人の「己」は「凡ての己」たるの意義を、一人の「汝」は「凡ての汝」たるの意義を、一人の「彼」は「凡ての彼」たるの意義を發揮して滿足する。されば、特殊卽普遍といふ原理は、認識論に於て屢〻語られる所であるが、人生問題に關しても、同樣に普く語り得べきは、理の當然である。かのロイスやボザンケの人生哲學に於て多くこの論調を見る。

## 第五節　人格價値と物質價値

一

「己」であり「汝」であり「彼」である人は、同時に凡ての人を表現し得る存在として、この世の中をなして生活してゐる。そこで心的存在としての人と人の間の關係が、人生に最も重大意義を有して來るのは當然である。こゝに倫理道德の問題が存する。人倫の大道を根柢として、政治生活・經濟生活の問題が存する。倫理問題は、人と人との意志關係を中心としつゝ、感ずることも、知ることも、併せて考慮され、そこに人の人たるゆゑんが研究されるが、法律政治の問題は、人生卽ち社會團體生活の道德的原理を基礎としつゝ、權力關係の合理化・組織化並びにその實現法が考察される。經濟問題は人と物との關係に於て、人がその欲望を充すについて、物をいかに利用するかの問題として考察されるが、人とは單獨の個人でなく、社會生活をなしてゐるから、自然物を利用するについても、人と人との倫理關係を必須的に考慮に入れねばならない。それ故に倫理問題は經濟問題とは勿論、法律・政治の問題とも不離の關係を有する。

これらが、意志的行動を中心として、人間生活を調整し發展せしめる所の、重要な文化現象であることは、斷るまでもない。

さて、經濟問題は、肉體的存在としての人間生活にとつて重要な事項であるが、それは物質に關係ある問題であるので、自然科學の研究と發達とに多大の關係を有することは明白である。そこで自然科學上の機械觀または因果的必然觀が、經濟生活の解釋の中に取り入れ易くなる。そこから、かの唯物史觀なるものが語られて來る。卽ち人の經濟生活の形態が、生產の方法乃至條件によつて必然的に支配されるのみならず、人と人との直接關係と見得る法律、道德、更に藝術や宗教等、悉くの文化現象は、唯物史觀的見地のもとに解釋され得るとなす。この種の考へ方は、人と人との關係といふ文化現象も、結局は、人と物との關係に歸するとする。否、人は要するに自然界といふ物的現象の內に存在する有機體に外ならないから、物と物との交涉關係が人と人との關係をも組み立てゝ行くと極言する。卽ち物的關係に本づいて人的關係は支配されて行くと見る。これはもとより唯物論的人生觀である。この問題については、先きに、人生と自然との關係に關する場合に論評した所であるが、人と物との相互交涉は、明らかに存するとしても、人と人との關係は、ひとり物的關係に還元して說明しつくすことの出來ぬもののあることを、認めなければならない。精神的存在は、物的、肉體的條件なしには可能でないとしても、人が人を互に大切と思ふのは、互に物的に利用し得る手段的存在としてでなく、互に大切と相思はねばならないからである。こゝに、人と人との關係が、特に重大視して考察されねばならぬ理由がある。

人と人との根本關係は、倫理哲學の論ずる所であるが、これは、人と物との關係から峻別すべきものとして唱へられたのが、物質價値と人格價値との相違の問題である。これはカントによつて唱へられ、リップスによつて更に高調された考へである。快樂說の立場に立つミルさへも、人間の快樂は高尙にして品位あるものでなければならぬとしてゐる。人の價値は人たることにあるが、物質の價値は人を利するにある。前者は直接價値、目的價値であり、後者は間接價値、手段價値である。また、何故に人は尊ばれねばならぬかといへば、人であるが故に、といふより外にないから、絕對價値ともいはれ、物は物であるが故になどとはいはれず、その有用さによつて評價されるが故に、相對價値といはれる。故に、人格價値の原理は、倫理學の根本觀念である。快樂

主義または功利主義に於ては、快樂は善とされ、善はまた有用なるものとされる。意志要求の存在として、その滿足される所に、善を語るのは、一應當然と稱してよいが、人と物とを混同し、物から受けると同樣の意味に於て、人から快樂を得んとすれば、それは大なる誤謬に陷り且つ危險を生ずる。敢て人のために盡し、人のために計るのも結局は、互に快樂を增進するにあるといふならば、その快樂は、互に人として愛重し同情し、心ゆくばかり、互に充ち伸び張り行く人生の滿足といふ意味でなくてはならない。この意味に於ては、心は互に糧であるといはれる通り、人たることを互に愛敬尊重するといふ人格價値の觀念を、根本とするものといはねばならない。功利主義を修正したミルが、同情心や品位感を重要視したのも、この意味である。

人格價値の觀念は、かやうに、物質價値のそれと區別さるべきであるが、これはあらゆる人について語り得べき原則であるから、人たる以上は、いかなる人も、人格として尊敬さるべき價値を有するといふべきである。こゝに人格の平等性が認められる。かの「その罪を憎んでその人を憎まず」といふ教訓も、人たることを尊重するものである。この意味に於ては、善人も惡人も平等である。本來、人に對して善惡の批判を加へるのは、價値ある存在と考へられてゐるからである。しかし他面に於ては、惡行は斥くべく、善行は勸むべく、何人も善人たるやうに修養せねばならぬのであるから、人格の高下・大小の別の語らるべきも、また當然である。こゝに、道德上の標準または規範・理想論が出て來る。それは、人格の內容をいかに解釋するかに由て、諸說が分れて來るが、精神的存在として、形式的に說けば、意に於て、情に於て、知に於て、高く豐かに深くして、他者の人格を尊敬して、却て他者の信賴を受け、他者を悉く包容し得るやうな人を、偉大なる人格者と稱することができる。いはゞ、人を生かす人こそ、君子・偉人であつて、これに反し、人の心を反目萎縮せしめるやうな人こそ、小人であるといふことができる。卽ち、人格の感化力または統率力の相違は、人格の高下・大小の相違である。されば、社會的團體生活に於て、その職務上の位置につき、かゝる意味での人格の配列宜しきを得ない時に、その機能を十分に發揮し得ざるに至るのは、當然である。

今、人倫關係は、人と人との間の關係と見て述べて來たが、もとより單獨の人々が先づ存して、然る後に、人と人との關係が結ばれるといふ意味ではない。人乃至自我の意味については、多樣の觀點による解釋のあることは、前段に述べた如くであるので、

單獨な意味での個人が存在し得る譯はない。一面からは、個人たる男女が結合して家庭を作るといはれるが、他面からは、その家庭が男女の個人を生むやうに、個人と社會・國家・人類といふ團體生活とは、二にして一といふ如き相關關係にある。例へば、扇の末廣がりと要との關係の如く、末廣がりといふ社會面は、要といふ個人面に收まり、また、その要は末廣がりに歸するやうに、何れからも說けるが、何れからも一面的には說きつくすことのできない有樣にある。この意味に於て、社會の內に個人、または自我が存すると同時に、個人または自我の中に社會が存するといひ得る。卽ち個人は社會的自我である。しかも、この相關關係は、幾萬年の太古からの人類生活であり、大體に於て、民族・言語・風俗を同じうする人種が、國家狀態を作して、今日まで、歷史的に存續發展して來たので、國家を最も强固なる團體生活として、その內外に、複雜多樣の人生を遂げつゝあるのは、現狀である。されば、人倫の大本は、古今東西を貫いて普遍的なるべきも、具體的に歷史的には、それぞれの國家生活にとつて、特色ある道德思想の行はるべきは、當然である。それにしても、全體としての國家社會と、部分または成員としての個人との關係については、一般的にいつて、相違のある筈はない。部分は、全體を形造るといひ得るが、同時にまた、部分は、全體に依存し、全體から生命を分與されてゐるといひ得るやうに、個人は國家社會を成すともいへるが、同時にその個人は國家社會に依存し、國家社會から生れる。從つて、個人の生命は民族の生命を宿し、個人の精神は民族の精神を受け且つ養つてゐる。それ故に、全體を重んずればとて、個人を輕視すべきでなく、個人を重視すればとて、全體を輕視すべきでないのは、いふまでもない。かくいへば、全體觀と個人觀とは、見方の相違であつて、偏重すべきでないのは、明かであるが、かゝる見解が語られる限りは、そこに、何かの特徵を意味することも、また明かである。想ふに、全體の立場から、國家社會生活を說明するものは、規律によつて、その團體の統一を求めるためであり、個人の立場から立論するものは、自由創造の活動によつて、その團體の進步を求めるためである。一は、法規を確立して齊一の秩序を保たんと欲し、他は、創意を働かしめて新生面を拓かんと欲する。一は國家社會生活に於ける規制原理であり、他は創造原理である。哲學上の絕對主義者たるボザンケは前者に立ち、自由主義者たるラッセルが後者に立つてゐることは、興味ある問題である。しかし、道德上、何れも兩存しなければならぬのは明かであるが、實際上時

に應じて、何れかに輕重あることも已むを得ない。また國家の體制によつて、何れかに特色を示すことあるのも、當然である。

## 第六節　人性と眞善美及び聖

人の「する」ことは、個人的にとか、集合的にとか、團體的にとか分解して解釋することはできるが、總括的にいへば、一人の「する」ことは、萬人のすることに關與してゐることは、先きに述べた通りである。そして、眼の當りは、人に對してするのでなく、自然物に對してすることであつても、結局は、人と人との關係を帶びてすることに歸着する。要するに、人のすることは、何事・何物に對しても、凡ての人的關係を包んでする。これが人生である。

かゝる人間は、かゝる意味での人生の向上發展を求める。或は、幸福といひ、繁榮といひ、圓滿といひ、完全といふも、要するに、その心の要求する所を充さんとするにある。その求める所に限りなく求められるものに窮りはない。こゝに、人生は、目的乃至理想を追求する無限の活動であると解せられる。然らば、その目的乃至理想は何であるか、といふに、それは人または自我の立つ態度に從ひ、或はその目指す方面に由つて、個人的とか、家族的とか、社會的とか、國家的とか、人類的とか、或は政治的、經濟的、藝術的、技術的とかいひ得るやうに、多種多樣であり得る。更に具體的に實行的には、それぞれの場合に應じて目的內容の異なるべきは、當然である。それ故に、具體的に內容的に目的理想を、こゝに論議し得べきではないが、形式的、概括的には、目的乃至理想の意義を考察し得る。古來から、一般に眞・善・美は、人生の理想だといはれる。固より、その內容は、時・所・位に從つて異なる所あつても、理想に關する說の常識語となつてゐる點から考へれば、人性に或る根據を有つてゐると見なければならぬ。そして眞・善・美が完備された達境を聖といふ。その、いかにあるかを說きつくしがたいとしても、眞・善・美なる理想は、互に相卽して、一如に歸し得べきことを暗示するものである。

眞は、いふまでもなく、知ることに關する。知ることも、或る意味では、「する」ことであるので、內面的意志ともいはれる。卽ち人は知りたいと思ふ究理心を有つてゐる。その對象は物でもあり人でもある。そこで對象から見て、物質科學・文化科學といふ

如き學問の分類が語られるが、何れも知りたいと思ふ對象たるに於ては、同斷である。そして知りたいとは、何の對象についても、その眞相を究めたいといふことである。この要求は、幼者より大學者までに通ずる人性一貫の願望である。通常語で、いはゆる「本當」を求めるとは、眞相卽ち眞理を究めたいといふことである。やゝ知的作用を示した幼者の問ふ所は、「それは本當か」といふことである。この求眞の心は、大人に至つて學問研究の心に伸びる。何事も本當ときまれば、それ以上、文句の出しやうはない。こゝに徹底味がある。本當の認識に達し得れば、解脫悟入の心境に入り得た譯であるが、それは尋常の事ではない。とにかく人は本當を求めないものはない。その反面には、嘘もあり、嘘も語られるのであるが、何人も心から嘘を求めるものはない。嘘の世界には安定はない。デューイーが、確なるものを求めるのは哲學の出發點だといつてゐるが、その意味に於て本當を求めなければ、確實な世界に達することはできない。尤も、究極固定の確さに達することができるか否やは、批評の存する所であるとしても、とにかく人は、歩毎に、本當を尋ね、更により本當なるものを求めようとする。眞理追求は、人性の眞であり、卽ち本性である。それが人の理想である。

されば、絶えず本當(眞)なるものを尋ねるについては、眞理に發展的段階のあることを知らねばならない。たゞの本當と、本當の本當ともいふべきことである。これは、哲學上に、事實眞と理想眞、または部分眞と全體眞の別の說かれる所である。例へば、喧嘩は事實であり本當であるが、人生の理想ではなく、太陽の昇るのは本當であるが、地球の廻轉するといふのが、より本當の說明である如くである。後者は、自然科學的研究について語られる所であるが、前者は重に人文現象についての研究に關して述べられる。そこでまた、後者は部分的にせよ、全體的にせよ、自然現象の事實を、より正確に記述し說明するに過ぎないから、單なる說明記述の學であるが、前者は、單なる事實でなく、理想を語り、行爲の方針を示すのであるから、規範學であるとも語られる。これはまた、自然科學に對する文化科學の別でもある。この區別をどこまで徹底し得るかは、問題であるが、とにかく、人事に關しては、現實にせよ、理想にせよ、目的的行動であるから、自作し、創造し、統一し、そこに價値をおき、批判を求めて行かなければならない。卽ち、そこには自律・自責の態度がある。この意味に於て、人の行爲に關する眞理の追求は、單に事實を記述說明するのでなく、理想として眞を究めることである。

理想學・規範學または文化科學は、こゝに特色を有すとされる。一應、承認すべき道理である。けれども、解剖生理の學は衞生保健の學となり、鑛物や、植物や、動物や、物理化學の學問が、人間社會の福祉增進の應用學となるのみならず、更に天地自然の現象を精密に記述するといふ、自然科學も、自然の中に生れて住む人間の知的努力の開拓であり、從つて、人知は自然の自己顯現に外ならないといふやうに、理解し得るとすれば、自然科學の認識も、全く文化科學のそれと異なるとはいひがたい。もとより、これは形而上學的な精神主義的の世界觀であるが、そこに自然科學もまた文化的な價値學であると解せられる理由もある。何れにしても、一切の學問は、人間が本當を求め、眞理を追求する所から生ずるので、「眞」が人生の理想とされるのは、明白である。

善は、いふまでもなく、行ふことに關する。善の內容の何であるかはさておき、人は善を求めざるものはない。更に、何故にと問ふことは出來ない。善いことはよいのである。好きであり欲するのである。もとより、世間には善をなさず惡をなすものはある。しかし惡いことを欲し、惡いからなすものはない。この意味に於て、人の性は善であるといふ孔・孟の敎へも首肯できる。然らば、善を求める人間は、何故に惡をなすのであるかといふ疑問が起るが、これについては、心理學的說明が試みられる。心理的にいへば、「よい」とは心持のよいことである。快樂主義のいふ所の快感はもとより、合理主義者のいふ自我の滿足といふに至るまで、我が情意の要求を充たし得ることは、一般的・概括的にいつて「よい」ことである。それだけを以て、道德上の理想としての善を說きつくすことは出來ないが、心持ちのよいことは、いはゆる「よい」として、人の求めることであるのは、自明である。そこで、自然に起る各種の慾望を充すことを、一つの「よい」こととして行ふ。そこで、或は、慾望の間に撞着を生じ、或は他人の慾望と衝突し、自他の調和的發展を傷けることとなつて、それが惡行と認められる。それ故に、人の求める所のものは、一應「よい」といふ感じが伴ふ限りに於ては、心理的にいへば、善行と惡行は、本同根であると稱しても差支へない。ソクラテスのいふやうに、惡い卽ちよくないと知つて、するものはない。よくないとは、心理的に求めないといふことである、求めなくして求めるものはある筈がない。時に惡いと知りながら、することのあるのも、惡いと知るが故にでなく、他面に求めたいこと、卽ちよいことが思はれるので、その惡いことに思ひ至らずして、遂に、事後に後悔するやうな惡事をなすの

である。要するに、人は「よい」と思ひながら、惡行をも遂げて行く。そこに自己辯解も起り、進んでは僞善をも生ずる。それ故に、行爲の發動力は、衝動や慾望に存するといふ點から、それは、自然の要求として悉く「よい」と是認されるといふ、心理學的解釋の立場だけからは、良心的是認といふ意味での善の意義を倫理學的に說明することはかたい。その解釋をここに試みることはさておき、心理的に、人の行爲は氣に入る、氣がむく、または欲しいといふ意味で「よい」といふ是認の感のある所に發すると見て、善惡同根とされることは、改過遷善の可能の示される所であるが、單なる發作的な心理善でなく、自分にも他人にも全體にも、常に普く通ずる如き倫理善を理想として追求するのが、人生でなくてはならない。それは先に述べた所である。とにかく、善の要求は人性に根ざしてゐることは、明白である。

美は、心理學的にいへば快感である。氣に入ることであり、また「よい」ことである。その意味では善にも通ずるが、美は善の如く、必ずしも實行を主とするものではない。むしろ觀賞卽ち味ふことを主とする。藝術の創作は、行爲であるが、その內にも、一種の觀賞的態度が伴ふ。情的作用を主とする生活態度であることは、ゼふまでもない。

いはゞ眼で見、心で見て、形象を通じ、心象を借りて、いはゆる美的快感を味ふことは、高下程度の別はあれ、未開人より文明人に至るまで、普く通ずる心的事實である。利得を離れて、樂むこと、そのことを樂むといふが如き態度が、美の領域である。固より、その社會的、實利的効用も說かれ得るが、恰も本能的なるが如く、美なるものを見、聽き、味ふことを、人は喜ぶ。子供の遊戲生活は、一種の藝術生活ともいひ得る。實行的目的が豫想されるのでなく、それ自身の內に滿足してゐる、いはゞ究極的な世界である。そして生活の美化は、それの合理化、實際化と共に、文明生活に、缺くべからざる要素として、要求されてゐる。或は、美は美のために求められ、藝術は藝術のために存する至上の世界として、唯美主義または藝術至上主義の人生觀が語られることもある。何れにしても、こゝに認めたいことは眞善と共に美が人性に根ざして、人の普く求める理想であるといふことである。

さて、眞善美の理想は、それ〴〵人間の本性に根ざすものであるが、三者完備の達境を、聖とも語られる如く、恰も三面一體的に卽ち互に相卽不離的に、何れからも他を見透して說明することができる。先づ、その意味を、眞に立つて說明する。眞は、最も包

括的な言葉であつて、哲學の研究は眞理を明かにするにあるが、多くの場合、自然科學的研究の目的とされる。しかし、人生の意義を討ね、有意的行動の究極目的を明かにすることも、眞を尋ねることである。即ち行爲の理想は人生の究竟眞であり即ち最高善である。その意味で、善は一の眞として説明されうる。また、情感の最も純眞なるものは藝術美であるといひ得る。寫實的にか理想的にか、自然や人生につき、何かの眞を表現し、いはゆる眞に迫る所なければ、これを美として觀賞することはできない。この意味に於て、美も眞の中に説かれ、眞の一種の現はし方として見られ得る。

次ぎに、善を主として、その中に眞や美を考察して見よう。善の理想は、主に道德的行爲について語られる所であるが、人事についてのみならず、普く自然に關して眞相を追求することは、善行である。即ち學問研究は奬勵すべき善事である。然らざれば人生の發展はない。知作用ある人間が、その知性を擴大し、知識を增進することは、人生を豐富にすることである。眞を求めることは即ち善をなすことである。また、美は人性に根ざし、人生を豐潤にし融化せしむるものとして、これが創作が善行なるのみならず、自然美を樂しむのも、藝術品を觀賞するのも、共に善である。その內容が



必ずしも道德的教訓的ならずとも、美の領域に趣味生活を味ふことそのことが、一つの善である。子供の遊戯生活が、子供の善行であると同樣、大人も悠々自適の逍遙境を有たなければ、大善をなさない。

更に、美の理想に立つて、その中に眞善を考察して見れば、美の理想は、主として觀賞的態度にあるが、眞もまた美であるといひ得る。整然として組織立つた科學的眞相の説明は、おのづから美感を味はしめる。自然の美は、人目を樂しましめること大なるものであるが、その美は自然の眞相を探明するに於て、いよ〳〵その妙を味はしめる。且つ好學心の强き學者にとつては、眞理の探究そのことが、藝術家の創作の如き美的心境を味はしめる。哲學は一つの藝術であるといふ説も、こゝにある。又、道德上の善行が美しきものであることは、疑ひない。潔き善行が美擧といはれ、親切な行爲は美しいといはれるのは、善即美なることを、優に語るものである。善は人の心を潤し、人の情をほどき、これを調和的ならしめるからである。殊に犧牲獻身の行爲をなすものは、その時に、必然、悲壯美感を感ずる。それ故に、かゝる行爲が舞臺美に演出されるのも、善行は美意識に通ふ所あるからである。

かやうに述べて來ると、眞・善・美何れかの一語を以て、精神的存在としての人生の文化現象を說きつくすことは、無理であるにしても、互に、何れからも見通して說明し得るといふことは、眞卽善卽美として、三面一體的に、聖にまとめて語り得るわけである。然らば、聖とは何ぞやといへば、圓滿具足にして言語不盡といふ外はない。それは、また宗敎意識に通ふものである。

## 第七節　現實と理想とその實現

善の理想が、意欲に根ざすは勿論、眞も知りたいからであり、美も味ひたいからであるとすれば、人の理想は、大體に於て、人の意欲に根ざすと稱してよい。こゝに、作爲創造の活動力が、文化の根源をなすといひ得べき所であつて、活動主義の人生觀が成立つ譯である。しかし、盲目的活動の無意味なるはいふまでもなく、過去を省み將來を察して、意識的に有目的的に活動しなければならず、且つそれが現實に、いかなる効果を生ずるかをも、常に留意しなければならぬ。かく考へれば、人生は理想を現實化する活動であるといへる。いひかへれば、理想を實現して行くのが、人生である。こゝに自我を語れば、自我は現實にして理想の活動的存在である。グリーンの自我實現說もこの意味である。

理想の內容は、何であれ、何か希はしき望ましきことを實現するには、一時に達成することはできない。順序次第を經ることを要する。卽ち實現の過程として、手段・方法を必要とする。然らざれば、現實に處して理想を實現することはできない。他語を以てすれば、こゝに目的と手段の關係が考察されなければならない。この問題は倫理學に於て、專ら取扱はれる所であるが、こゝに簡單に一言しておく。普通に目的は善であるが、手段は惡であり、手段は善いが目的は惡いなどと、別々に考へられることがあるが、それは謬見である。尤も、或る一目的を立てた時に、それを達成する手段・方法は雜多であるから、その目的に能く副ふものもあり、或は副はざるものもある。そこで目的に背くやうな手段が取られるやうなこともあるが、それは實は、本質的には、その目的の手段たり得ないものである。從つて、かゝる手段を執つて、目的を達成しようと試みることは、かく企てる者が、その抱く目的の何たるかを辨へざるものと

稱すべきである。いはゞ抽象的目的を熱情的に抱いてゐるだけに過ぎない。現實に、その善目的を達成せんと欲すれば、その手段は、必ずその目的と性質・方向を同じうし、それに能く添ふものでなくてはならない。目的は手段を神聖にするといふが如きは、手段も目的と同一方向にあればとにかく、親孝行が目的であるからとて、盜賊行爲が神聖にさるべき理由はない。それは人格の分裂を意味する。また、目的は惡いが手段が善いといふことも語られるが、それも考へられないことである。もし善手段を重ねて行くとすれば、それが惡目的を達成することになり得やうはない。結局善手段とは、表面だけであつて、世間を欺く僞善行爲に外ならない。

かくの如きは、自明の論と稱してよいが、往々かゝる謬見の行はれるのは、目的と手段との關係を有機的に考へないからである。その名稱の別箇であるに惑はされて實質的に別種のものと見なしてゐるためである。或る意味では、目的と手段とは主從の關係の如く考へられるが、それにしても、從者は他者に對しては主人であり得、主人もまた他者の關係に於ては從者であり得るやうに、行爲に目的だけの行爲、手段だけの行爲といふ如きものは、あり得ない。なほ、親は祖先の子であり、子は子孫の親であり得るやうに、一行爲は、一面に於ては手段であるが、他面に於ては目的であり得る。例へば、卒業は目的でもあり、手段でもある如くである。この故に、一目的は更に大なる目的に對しては手段であり、一手段は更に小なる手段に對しては、目的である。目的とか手段とかいふのは、行爲の有機的關係に於ける見方の相違である。されば、目的を以て語れば、それぞれの行爲は悉く目的であり、手段を以ていへば、あらゆる行爲は皆手段である。手段とならざる行爲なく、目的とならざる行爲はない。手段を追求すれば手段の手段は限りなく考へられ、目的の上の目的も考へて行けば、無窮大の目的を思はなければならない。結局、人生は、盡きがたき目的と手段とを以て、永遠の相に於て、理想實現の過程を履むのである。然らば、目的と手段とは、大輪と小輪の如き關係であつて、手段卽ち小目的を通じてのみ、目的卽ち大手段は遂げられて行くことを悟らなければならない。されば、目的と手段とを分離して考へ、ひとり目的を尊び手段を輕視するものは、目的をも眞に尊ばざるものといはねばならない。

さて、理想は、最高目的と稱すべきが故に、理想を實現するものは、目的と手段との有機的關係を理解して、小目的なる手段を盡くし、大手段なる目的を高く大きく達成す

ることを計らなければならないが、それには、現實に處して實踐躬行し精進努力するを要するは、いふまでもない。古來から事上練磨の修養が唱へられるのは、もとより當然である。然しながら、今述べて來たやうに、理想は最高の目的と稱せられても、內容的には文化を創造して行く人間の精神力の發達と共に進展する。理想といふ形容語は、古今を通じて變らないとしても、その實質は、考へれば考へるほど、擴大伸張されて行く。眞善美の理想に關して、悉く然りといへる。卽ち、形式的な普遍性は、內容的特殊性及び進步性を含み得ることを忘れてはならない。されば、理想の實現につき、着々として實踐躬行することの大切なるは、いふまでもないが、理想そのものについても、常に更に高く大きく發明する所がなければ、その實踐的修養にも行詰りを生ずる。換言すれば、理想を更に理想化する所なければ、論理上その實現も停止せざるを得ない。こゝに思想的內的修養の必要なる意味がある。これは、また現實主義と理想主義の人生觀の特質を示す所であるが、兩義兼ね合すべき道理も、明白である。

最高目的たる理想はおろか、一目的を成就するのも容易なことではないから、日々の現實的實行を尊むべきであるが、心內に觀念的に目的そのものが生長することなければ、論理的にも心理的にも、一目的の成就は却つて失望を生ずる。何となれば、その目的を最後とするものは、これを遂げれば、それ以上の目的を見出すことはないからである。目的の達成に輝く希望を抱く人間は、それを達し得た曉に、それ以上のものを思ふことがなければ、前途は暗黑あるのみだからである。卒業さへすれば、萬事成ると考へてゐた學生が、卒業の悲哀を感ずるやうなものである。その以上に、その以後に、更に新に目的を見出すことがないものの、當然に受くべき論理的及び心理的歸結である。この點に着目して考察すると、目的の成就は卽ち目的の消失であると、逆理的命題を語ることができる。卒業を目的とするものは、卒業を成就して卒業を失ひ、敎へることを目的とするものは、その目的を達し得て、敎ふるところを失ひ、醫を目的とするものは、その目的を達し得て、醫することはない。敵を倒すことを目的とするものは、その目的を達し得て、その用を失ふ。或る意味に於て、勝利者の悲哀とはあらゆる目的成就に伴ふ論理であり心理である。慾を遂げれば、慾を失ひ、生を遂げれば生を失ふ。能く生くることは、能く死することである。この故に、人は目的的に自己を實現し、自己を消盡しつゝあるといへる。さりとて、目的を消失することを恐

れて、何等目的を實現し完成するに努めることなしに、徒に目的を抱けるものは、たゞ夢見るものである。人生に進歩はない。そこで目的の實現に努力するのは、人生の本務といふべきであるが、それ〴〵の目的についていへば、その目的の成就は、たしかに、その消失である。他語を以てすれば、目的の自己完成は目的の自己盡である。例へば、燃えることを目的とするマッチ棒が燃えて自ら盡きるやうなものである。

實に、かやうに、目的の成就はその消失であり、その完成はその自盡であるといふこの論理は、否認することの出來ない人生の過程である。目的の實現に、必然に附隨する論理である。されば、目的を能く成就するものが、そこに歡喜を感ずると同時に、何となく寂寞を覺えるのは、その目的を消去して、更に向ふべき目的をもたないからである。幸に、實際的には、一の目的を十分に完成することも容易でなく、且つ色々と目的が描き出されるので、この論理通りの過程が行はれず、從つて、それに伴ふ心境を味ふことも少いが、こゝに自覺すべきことは、ひとり一定の目的乃至理想の實現だけを心得て、その目的乃至理想を更に理想化することを忘れてはならないといふことである。この自覺の大小强弱が、人生の向上發展の如何に、至大の關係を有する。目的の實現にいかに旺であつても、その目的を唯一絶對的に考へるのみで、融通し變化し發展し生長することを認めなければ、その達成と同時に、一種の幻滅を感ずるか、或は精魂盡きて、それ以上に活動する力を失ふ恐れがある。それ故に、目的の實現に努力すると同時に、その目的を更に手段として、更により高大なる目的を工夫創造するだけの餘力を有しなければならない。卽ち理想を現實化するだけでなく、これを更に理想化しなければならない。考へを實行することは必要であるが、更にその考へを吟味して、それを伸ばすことが必要である。心の伸びる人こそ、眞に人生を伸ばす人である。こゝに於て、目的は目的を生じ理想は理想を生む。一目的が達成されて自盡することは、他目的に轉生することである。故に、目的の自己自盡は、卽ち目的の自己超越であり、乃至他者轉生である。しかも他者轉生とは、姿を換へた自己の發展生長に外ならない。なほ祖孫相承けて、自己完成し自盡し、超越し、轉生して、精神的にも肉體的にも、永遠の人生文化を發展せしめて行くが如くである。

## 第八節　道德と藝術と宗教と學問

理想の實現と、その理想化とは眞善美について普く語り得る所であるが、なかんづく、有意的行動を中心とする道德的生活に於て、その必要を見る。從つて、道德を基礎とする政治、經濟生活の如き實際生活に於ては、この問題について十分の注意を拂つて考察を遂げなければならない。しかし、實際の人生は、極めて複雜多樣であり且つ變化極りないので、その思ひ得た道德的理想を實現し人生の本務を遂行することは容易でない。それがためには、畢生の努力を拂ふべきであるが、いはゆる任重くして道遠しの感がある。人生行路難は凡ての人の經驗する所である。理想の實現、躬行を旨とする世界は、常に困難と危險を伴ふ。故に、道德的生活に强固なる意志が尊ばれ、邪を斥け正を持する勇氣の重んぜられるのは、當然である。

然るに、理想と現實との關係について、他面から考察すると、人は理想の實現を、實際的實行とは、ちがつた方法に於て試みる。それは藝術の世界である。道德を中心とする世界に於ては、あくまで現實に實感的に、理想は實現されることを要求されるが、藝術の世界に於ては、その實現は、假感的に假象的に求められる。こゝでは、實際的に現實には求められがたい理想の世界が、或る姿に於て具體的に示される。現實の實行に惱み疲れた人間は、その世界に於て一種の快感と慰樂とを覺える。これは、卽ち美意識である。固より藝術上の理想は、道德上のそれと、必ずしも同一視することはできないが、人の經驗したいと思ふ人生面、自然面を實物的に實際的にでなく、いはゞ繪の如く寫眞の如く、いひかへれば、假象的に複寫的に經驗することによつて、實行上の滿足とはちがつた意味に於て、一種の快感を味ふ。こゝに、趣味の世界、味ひの世界、觀賞の世界が成立つ。いはゞ一種、休養慰安の世界でもある。かゝる美の世界も、人の欲求する所に相違ないが、實行的態度に於て求めるのではない。その現出された表徵の世界に、我を忘れて、共鳴共感的に同化し、融合するところに、快味を覺える。心理的にいひ得べくは、同情の世界である。實行しない世界であり、情に遊ぶ世界である。或る意味に於ては、傍觀者の世界であるが、同時に同感者の世界である。實行者としての人生觀に於ては、自我は責任の主體として、努力に伴ふ希望もあるが、同時に

常に不安・心配が伴ふ。然るに、第一人稱的な「我」の立場を脱して、第二人稱的の「汝」の立場に立ち、主我的意欲をはなれて、凡ての他者と共感的に立つ時には、實行者としての現實を遊離した境地にある。それがために、そこには名利への關心に禍ひされずに純情のさながらに流動するまゝに、人生を味ふことができる。固より、そこに描き出される世界は、事々物々の世界であり、喜・怒・哀・樂・愛・惡・慾の世界である。實行の世界に於て取扱ふものと、必ずしも異なるものではない。しかし、これらを取扱ふ態度を異にする。尤も、藝術を創作し演出するものとしては、一種の實行家であるから、責任も感じ毀譽褒貶をも覺える譯であるが、その創作し演出する藝術面は、他者の心境に我を投じて、感じのさながらの表出につとめ、觀賞者をして、我を忘れて同感的に滿足せしめようとするにある。故に、藝術の理想とする所は、必ずしも道德上の善そのものを表出せんとするのではない。實際的、實感的に實現することのかたい道德上の理想を、藝術の領域に於て、代つて技巧によつて、假感的に表出し具體化して滿足せしめようとするものではない。勿論、藝術的理想が同時に道德上の理想そのものであることは、美卽善として、まことに望ましいことであるが、常にその意味で、藝術上の美が表現されるのではない。必ずしも道德的標準にはよらず、人情・自然の樣態を、假象的に描出し演出して、我執を離れて、對象と一體同情化し、官能の働き、情緒の動きを恣ならしめる所に美を味ふ。故に、藝術上の理想に特殊の領域の存する事は、明白である。

されば、その意味に於ける理想を、藝術も實現せんとするのであるが、美の理想は、善のそれと異なる特質を有するが故に、その實現の方法もまた道德上の實行と異ならざるを得ない。それは藝術では技巧を主とするからである。尤も、他面からは技巧も、また一種の實行であるといひ得るが、その主眼とする所は、實感的にではなく假感的に、實象的にではなく假象的に、人情・自然の姿を表出せんとするにある。彫刻・繪畫といひ、音樂・文藝といひ、具象的に、ありありと描き出されてゐるが、いはゆる實物・實事ではない。具象的なる點は、眞に迫るが如くであつても、事實の眞ではない。また、觀念的または概念的或は理論的に、抽象的な理想を論明しようとするのではない。あくまで事實なるが如く、具象的に表出される。眼のあたり現實に接するが如くであるが、決して現實の世界ではない。現實を遊離した世界である。といつて單なる理念的の理想界ではない。いはゞ、理想と現實と、または觀念と事實との中間領域を作

つてゐる。即ち、觀念・理想は、感覺的に現實化され、情意的に事實化されてゐても、眞個の現實でも事實でもない。それは具象的な姿で表徵された假感・假象の世界である。それ故に、そこに浮び出された喜・怒・哀・樂・愛・惡・慾の實人情を味ひながら、しかも、それに囚はれることなく、樂しみ且つ慰む。景に接しては景の中に我を沒して景・情一如となり、舞臺に接しては、舞臺の內に感情を移入して、自・他一體となる。凡て現實を遊離するが故に、利害打算の實感を起さず、情趣三昧の境に入る。この境地こそは、人間の情味を最も高度に豐かに表現し得る世界と見て、これを創造し、享樂する文化生活こそ、至福至樂の達境だと見れば、藝術至上主義の人生觀が成立つ。

更に眼を轉じて、理想と現實、または理想の實現の問題について考察すると、宗敎のそれに逢着する。宗敎は、道德とも藝術とも異なる。人生に於て特殊の領域を有する。現實と理想を對比して、努力によつて理想を實現して行かうとするのでもなく、又假象に托して理想を味はうとするのでもない。いはゞ直ちに理想と現實との一致を見る。或は、現實の中に理想を見るといつてもよく、または現實を理想化するといつてもよい。尋常の意味に於ては、理想と現實との一致は不可能でもあるが、宗敎に於てはこれを語り得る。何となれば、信の態度にあるからである。或は、現實を理想化するとは、理想を實現するといふことの換語に外ならないと見得るかも知れないが、宗敎の領域に於ては、道德的實踐により、または藝術的技巧によつて、理想を實現しようとするのではない。信仰によつて、直ちに安心立命の理想鄕に入る。これは、神・佛といふ絕對者の主宰する理想界であつて、即ち極樂であり、天國である。尤も、現實界と理想界とを峻別して、前者を穢土となし假宅となし現象界となし、後者を淸淨圓滿の實在界となす說もあるが、それにしても前者を去つて後者に入るには、實行や技巧の道に由るのではない。神・佛といふ全智全能の絕對的の實在を信じ、その攝理救濟により、または悟得解脫によつてである。即ち信仰の力は、この穢土たり假宅たり現象である現實界に住みながら、人をして、その心を淸淨圓滿の天國・淨土に通はしめ、或は悟りの眼を開いて穢土即淨土、現象即實在、煩惱即菩提を感得せしめる。この意味に於て、現實を理想化し、現實の中に理想を見るのは、宗敎的信仰の人生觀乃至世界觀である。

宗敎意識の何であるかについての哲學的解釋には色々あるが、人間以上の或者に

信頼して、人生の不安を脱れたいといふ要求である。これを、神といひ、佛といひ、絶對者といふも、同じであるが、これを信じ、これに祈願することによつて、その救濟を得ることができるといふ信仰である。「かなはぬ時の神頼み」といふ諺があるが、確かに、人はその意志する所に於て力足らず、その感ずる所に於て及びがたく、その知る所に於て究めがたきことを、常に經驗するので、かなはぬことは、到る所に、いかなる時にもある。神佛に依頼して、その加護を乞ふといふ心は、普く人類に通ずる心理である。その文野はとにかく、宗教を有たない人類はない。人生の不如意は、常であり、從つて當然の事とすれば、その不如意なるを觀念し、及びがたきことを及びがたしとして、諦めて人生を送るべきが、人たるの道であつて、人知の證明しがたき神佛の實在を信じて、敢てこれに信頼して救濟を求めるといふ如きは、背理ではないかとも考へられる。たしかに、かゝる合理主義的人生論をなすものもある。然るに、かゝる論者も、異常の困難に遭遇して、その願望の達せられないといふ場合、または今生の終を告げる死の幕の近からんとする時に、一種の宗教意識を感ぜざるものは、ないであらう。實證的に、知らざる所、究め得ざる所に信頼を置いて、安心を求めるが如きは、理論的には、いはば、不可解の心情といふべきであるが、翻つて裏面的に、心理的考察を施せば、かゝる宗教意識を、人が普く有することは、人は、その一生を單に一生とせず、永遠の生命を求めてゐるものであることが了解される。いひかへれば、自己は自己にして同時に自己以上の存在であるといふ道理も、首肯出來る。俗に、いはゆる「死んでも命のあるやうに」といふ願は、現實の自己を超越せる永生の願ひである。宗教とは、永遠の生命を求め且つ信ずることである、といふ定義のあるのも、當然である。

道德は、行ふことを中心とした、人と人との關係であり、藝術は、感ずることを中心とした、人と人並びに物との關係であり、學問は知ることを中心とした人と人並びに物との關係であるといふならば、宗教は信ずることを中心とした人と絶對との關係であるといひ得る。前三者の關係を、相對的といひ得るならば、宗教のそれは絶對的といふことが出來よう。しかも、絶對的關係は相對的關係を拒むものではない。むしろ、それを包含する。道德や藝術や學問が、そのまゝに宗教生活をなすものではないが、それを拒否する所にのみ、宗教意識が成立つのではない。宗教は信ずることを中心とするといふも、行ふことに無關係であるのではない。宗教教義にして、誠や愛や

望を以て、人倫關係に實踐すべきことを說かないものはない。しかも、人生に關係あるものとしての信仰の對象たる神・佛は、圓滿具足の絕對的人格と仰がれてゐる。然らば、人倫道德を行ふことを通して、絕對的人格に歸依することができる。要するに、道德意識は、それが、絕對者の意に通じ、意にかなふものと信ぜられるに於て、宗敎的意識に轉ずる。卽ち道德意識が、絕對的關係に取入れられるに於て、宗敎化される。「心だに誠の道にかなひなば、祈らずとても神や守るらん」といふ如きは、道德的操守は、常におのづから、神意・佛心に通ひ、その照覽と加護とを受けてゐることを信ずるものである。道を守ることを、以て天地の化育に參加すると說く、儒敎の如きが、道德的宗敎と稱せられるのも、こゝにある。また、西洋に於ては、神の道德性に信賴して、人生・自然を解釋したデカルトの如き、道德意識を擴大・絕對化して倫理的唯心論を立てたフィヒテの如き、その他多くの唯心論的哲學は、神の道德性を說かんとする宗敎意識の理論的展開に外ならない。

宗敎が、藝術に深い關係を有することは、いふまでもない。もとより藝術が卽ち宗敎をなすのではないが、宗敎に殆んど必然的に伴はれてゐる儀式は、いはゞ藝術的なるものである。藝術が宗敎と共に發達したことは、明白な事實である。藝術意識に於て、見るものは見られるものと一體となり、我執を脫し、現實を遊離して、共感同情の、いはゞ絕對的な恍惚面を現はすことは、通神・法悅の宗敎的心境に酷似する。美意識そのものが、直ちに宗敎意識ではないにしても、それが絕對化されて、卽ち宗敎意識化されて、假象・假感としてではなく、そのまゝが實象・實感として感ぜられる時は、卽ち極樂淨土または天國として感ぜられる時である。かゝる宗敎的實在界が最も美しきものとして、あらゆる宗敎敎義が言葉のあらん限りを盡して、敍述してゐる所を見ても、兩者の關係の密なることが伺はれる。崇高なる音樂や彫刻や繪畫が、宗敎と共に發達し、宗敎生活に缺くべからざる要素となつてゐるのも、當然である。要するに、藝術的心境も、人と絕對との信仰關係に取り入られた時は、そのまゝに宗敎化される。味得・悟入・默了して、拈華微笑する達境は、美はしき絕對境である。

學問と宗敎とは、前二者ほどには、緊密の關係が保たれずに考へられて來た。或る時は全く互に敵視し、或る時は全く別箇の領域に存するものとされた。しかし、宗敎も學問研究の對象ともされるのであるから、知識に無關係ではあり得ないのは明白

である。宗教的感情に訴へるにせよ、宗教家の語る所は長く且つ多い。それは、神佛に關する知識であり、または神佛の知惠だとされる。神に關する愛と知識とを全く同一視したスピノザの如き哲學者さへある。實に或る意味に於ては、歐米の哲學、殊に唯心論的の哲學思想は、著者の私かに懷いてゐる神の信仰を、理論の言葉を被せて述べてゐるに外ならない。極めてロマンティックな放膽的な哲學思想は、冷靜に理論的に批評すると、いかにも大げさの放言としか受取れず、よくも、かく、眞劍に眞面目になつて語り得るものかとも思はれるほどであるが、それは、その宗教的信仰を、いかやうにか理論づけようとする努力の現はれに外ならないからである。されば、一般的にいつて、何か宗教的情操の豐かなるものを懷いてゐるものでなければ、形而上學的哲學思想を生み出すことは、覺束ないと見てもよい。

しかし、それはさておき、常識は勿論のこと、各種の科學的知識は、宗教哲學に關する知識とは異なり、人と絶對との關係を究めるものでなく、人がその對象とする心的物的現象について探究するに過ぎないから、宗教的信仰とは反對せぬとも、緣の遠きものと考へられる。けれども、この場合にも、いひたいことは、それらの各種各樣の知識も、これを絶對化して受け取られると、そのまゝに宗教信仰の内に含まれてしまふといふことである。この意味に於て、眞に關する理想も、また絶對的理想といふ内に攝收される。固より、こゝには態度上の一大轉換がある。いかなる知識も、皆絶對者の中に求められ、絶對者の姿を示すものと信ぜられる。路傍の草の花にも、神の榮光を認めるといふ風に、事々物々悉く神の知惠の顯現であるといふやうに考へて來れば、いかなる知識も、そのまゝにそれ〴〵神を語らないものはなく、神寵を示さないものはないといふことになる。これは汎神論的または萬有在神論的解釋(Pantheism or Pan-entheism)である。

## 第九節　信と知

理想の實現は、人の求める所であるが、高遠なる眞・善・美の實現の容易ならざるのみならず、理想そのものも進展さるべきものとすれば、眞・善・美完備の聖境に至ることを望むなどは、夢を追ふよりも、なほはかないといはねばなるまい。然るに、人はこれを