

學を定義して、『觀念の分析』であること云つて居る。この定義に従へば、形而上學は例へば實在な
こと云ふやうな、特殊な觀念を分析すべきものである。けれども茲に記憶しなければならぬことは、
實在なる觀念は、すべての觀念を包含するところの一般的觀念ほかに、それ
ほ特殊な概念ではないといふことである。すべての物は實在の一部である。そして之を理解す
ることは、形而上學に取つては、餘りに過大である。そこで難關にぶつかつた。ところが吾々の
權威——ヘルバルト——は丁度今ま、形而上學の概念は、形而上學が成就した仕事よりも、寧ろ
論争によつて定められたことを吾々に説明した。形而上學は仕事はしなかつた。そして唯だ實在
の概念を分析する、論理學上の試みをしたとだけである。そしてその結果は論争を惹き起し、科學
としては大した成績を挙げなかつた。之に反して科學は——カントは吾々に、『純粹理性批判』の
序文でそう云つた——その論争ではなくて、その一致によつて承認されたのである。

觀念若くは理解の研究たる哲學的科學は、理解に就いての明白な學說——私は本書に於てその
證明を試みた——に到達することによつて、形而上學的の論争に打ち勝つたのである。
吾々は理解の働きを、迷信的な祖先から、別の世界の物として受け継いだ。けれども別の世界

といふ幻影は、形而上學的のものであつて、實在の觀念についての論争に導くものである。

哲學の積極的成果は、世界は唯だ一つだといふこと、この世界は一切の實在の神髓だといふ
こと、實在には多くの體様のあること、しかも尙ほ、それは皆な同じ共通の性質に屬するといふ
ことを、吾々に保證し證明する。斯やうに哲學は、實在の觀念を一律にし、形而上學に其の論争
を征服したのである。

萬有的實在は、唯だ一つの性質を持つ。即ち一般的存在といふ自然的な性質である。そして同
時に此の性質は、すべての特殊な性質の神髓である。丁度、草といふ概念が、すべての草——雜草
をすらも——包括するやうに、實在の概念は、唯だに在る物ばかりでなく、また在らざる物、會
ては在つた物と將來在るべき物をも包括する。

實在の觀念を、形而上學的論争から解放することは、論理學の第一原則を法外な意味に解する
人々に取つては、極めて困難なことである。論理學の第一原則は云ふ——『すべての主辭は、根
本的に異つた二つの賓辭のうち、唯だ一つだけを持つことが出来る。何故ならば、其れは同時に
Aにして非Aたり得ぬからである。』

從來のすべての理解の學問は、實際この法則の周圍をめぐつてゐた。そして吾々が、理解の學問の成果は結局何であつたかを知つた時、そして此の法則が、哲學の積極的の産物によつて助けられた時、初めてこの頑固に主張され、そして大に論難された法則は、正當の改修を加へられ、其の結果、永久的の價値を生じたのである。

第一に『主辭』は固定したものでなくて、變化し得べき概念である。そして最後までも分析すれば、本書に於て充分に説明した通り、唯だ一つの萬有的な主辭があるのみであつて、それは如何なる場合にも、根本的に異なるものではない。

在來のアリストートルの舊い論理學の第一原則は、びつこの人——主辭——は、敏速に動き廻はることは出来ぬ云ふ。ところが私には、全くびつこではあつたが、今日では快速に飛び廻はる友人がある。そして之は何等の矛盾をも意味しない。然し若し私が他の人に、此のびつこの友人の話をして居るにして、其の話の中で、此のびつこが急に椅子や卓子を飛び越えたことならば、それこそ解すべからざる事であつて、私は矛盾してゐるのである。斯やうな矛盾は、如何なる論理學にも反してゐる。けれども其れは、敏活びつこが、同一の主辭に當て籤めることの出

出来ない全然異つた賓辭である爲でもなければ、又は矛盾が存在し得ぬ爲でもない。實在は矛盾に満ちてゐる。けれども是等の矛盾は、同時にあるものでもなければ、また仲繼ぎの無いものでもない。論理的の言説、乃至は論理的の物語は、仲繼ぎによつて調和することを忘れてはならぬ。すべての矛盾は、仲繼ぎによつて解決される。そして之ぞ哲學の成果なのである。

不調和な形而上學では、實在こそ非實在は、調和すべからざるものであり、互に相ひ排除する矛盾である。この一般普通の存在は、眞實の存在であるか、それこそ外觀に過ぎないものであるか、そして雲の上の天の何處かに、全然別な生活があるのではあるまいか。形而上學は斯ういふ疑ひをもつてゐる。けれども哲學は今や、最も荒唐な小説的な實在物すらも、確かに現實的なものであつて、外觀からは如何に否定的に見えようとも、是等の否定は、一段高い肯定に逢ふて、忽ち消滅するものであることを充分に知つてゐる。實在こそその肯定こそは絶対であつて、否定こそ非實在は、相對的なものに過ぎぬ。實在は到る所にまた常に優勢であつて、非存在なるものは存在せぬ。吾々は、之は無であるか、それは無であるかこそは云ふものと、吾々が無と呼ぶほどのものは、尙ほ極めて確かな或る物だといふことを忘れてはならぬ。世の中には、少くも少しばか

りの事をも知らぬ無知はあり得ない。世の中には、善に變化することの出来ぬ悪はない。會て在つたもの、將來在る可きもの、現在あるもの、すべて皆な在るものである。そこには非實在はない。よし何等の意味をも傳へぬ言葉でも、兎も角も、少くも何事かを言つてゐる。この世界に吾々の言語は、或る意味の無い一語も尙ほ何事かを意味してゐるやうに、それほど實證的な性質をもつものである。絶對の無は言ひ表はすことが出来ぬ。

この現象の世界の上に高く漂ふてゐる——乃至はこの現象の世界の後ろにこつそりこ匿くしてある——『眞實な』別の世界といふ迷信は、今や人間の心から、不調和な形而上學的な『實在の概念』を取り去ることが六ヶ敷いほごに、しかく甚しく論理學を汚損した。何かしら絶對的に異つたものがあるといふ信仰は、容易に消滅せぬだらう。そして概念裡の物と現實の物は、同一性質のものであつて、双方ともに眞實に、本當の自然の一部であることを證明するのは、別けても困難である。

概念裡の物は肖像であり、眞の肖像であり、眞實の肖像である。想像に描いた龍の足は、すべて自然から模寫したものである。斯やうな想像の産物と眞實との違ふ點は、唯だ配置と組立てが

想像的なといふだけである。一定の秩序に従つて、自然と人間の生活を結合すること、これが理解の機能の全部である。知ること、考へること、理解すること、説明すること、是等はすべて、區別と分類とによつて、經驗の過程を記述すること以外には、會て何等の機能を行つたこともなければ、行ふことも出来ぬ。有名な科學者ヘッケルはこれを嘲つて『博物館の動物學』『植物園の植物學』と呼ぶかも知らぬ。けれども彼は唯だ、智力の秘密を捕捉することが出来ないで、依然として其の先輩と同じやうに、形而上學的に智力を驚異してゐることを曝露するに過ぎぬ。

デアケンが『種の起原』に、有機物の生活に於ける變遷と進化とに就いて論定したことは、博物館動物學を、極めて有益に擴張したものである。苟も智力の性質に、之れ以外の事を期待する者は、自分が哲學の成果をよく知らぬこと、自分がまだ空しい驚異と之に伴ふ啓發——人間の智力に對する驚異が原始的の無知に與へた啓發——から脱して居らぬことを示すものである。

理解はこれまで、自分自身を誤解して居つた。従つて其の親類——自然と生命との現象を眞實に描き出す準備が整ふてゐなかつた。けれども理解は教化の進むにつれて訓練され、段々立派な仕事をした。其の過誤は、決して價値の無いものではなかつたし、其の眞理は、何時までも、決

して充分なものではない。之は吾々の智力が不完全な状態にあるからではなくて、實在が無盡蔵なため、自然の富が無限な爲めである。

そこで自ら意識し、そして哲學的に教育された理解と智力とは、今日では、すべての考察の正確さには限りがあること、従つて將來に於けるすべての考察の結果にも、勢ひ誤謬が混じつて居り、勢ひ不完全なものだといふことを知つて居る。けれども斯やうな啓發された理解に助けられて居る科學は、その限りあることと融和し、よくこの制限を變じて光榮の宮殿とする。自ら意識した制限は、それが萬有の絶對的完全に参加して居ることを知つて居るのである。

哲學の積極的成果によつて改善し、そして自覺した智力は、全世界を自然的な物理的の意味で理解し描寫し得ることを知つて居る。そして何物も之を妨げるものは無い。けれども超越的な形而上學的な意味では、吾々の理解は、理解と名づけるに足らぬものである。その代りに此の形而上學は、批評的な理性の眼には、たゞの氣紛ぐれに過ぎぬものである。

形而上學はかの氣狂ひじみた理想や、矛盾、殊に實在と非實在との間の矛盾から出發して、文明の進歩につれて、だん／＼變つて哲學になつた。そしてこの哲學は亦た、其の外のすべての科

學と同じやうに、一步また一步進歩した。

哲學は最初には、萬有世界の智慧ワイズダムを求める茫漠たる欲求にかられてゐた。そして遂には理解の理論に對する、明白な専門的の考察といふ形を取つて來た。

そして此の理論は、心理學乃至は心靈の科學の一部であり、しかも最も緊要な一部である。近代の心理學者は、人間の心靈は形而上學的の物ではなくて、一つの現象であるといふことを承認せぬまでも、少くも推測した。博物館動物學者と植物園植物學者に對するヘッケル教授のやうに、彼等も亦た心理學の方面に於ける死んだ分類に不平を唱へた。是等の分類學者には人間の心靈は、澤山の働らきの集まり、理解の働らき、感情の働らき、知覺の働き、その他數限りのない色々の働らきの集りであつた。けれども如何にして、生命は吹き込まれたか。全體の關係は何處にあるか。

例へば人間の心靈には、美の概念と感じがある。美しいものは、更に藝術的に美しいもの、倫理的に美しいもの、區別されて居る。そして各々細かな區別に分たれて居る。また美しいものの外にも、可憐なもの、心をそよるもの、優雅なもの、雄大なもの、高尚なもの、嚴肅なもの、晴素らしいもの、哀れなもの、感傷的なものなどがある。心理學はまた滑稽なもの、諧謔、頓智、

諷刺、皮肉、ユーモア、其他幾多の細かな區別を取り扱ふ。そして心理學が是等のものゝ觀念上の區別を試みるのは、丁度、植物學や動物學や其他の科學が、それらの領分に試みてゐる通りである。

すべて是等の科學に取つては、研究の對象は實在である。して見れば、形而上學に何の用がある。形而上學がカントをして、彼れの一切の研究を、如何にして科學としての形而上學は可能なりやと云ふ總括的の疑問に概括せしめたのは、唯だ彼れが特異な實在、超越的な實在を頭においてたからである。

形而上學は、唯だ氣狂ひじみた空論としてのみ可能であることを證明したのは、哲學の功績である。

形而上學の仕事は、實在を超越的に取扱ふことである。専門的の科學の仕事は、植物園の植物學に做つて、實在を分類することである。そして植物界には、植物學者の分類に先つて、既に分類の秩序がある。さもなくば植物學者は、之を分類することは出来ぬ。

然しながら植物界に於ける客觀的の配列は、植物學に於ける主觀的の配列よりも、無限大に多

様である。植物學は、若し其の時代の科學的進歩に並行してゐるならば、何時でも立派なものである。苟も絶對の植物學や絶對の心理學を求めてゐる者は、絶對なるものゝ、普遍的に自然な性質をも、また人間の理解力の、相對的にして特殊な性質をも誤解しゐる者である。

自己の歴史的成業を熟知する哲學は、實在を生命と科學との無限の材料として理解する。そして専門的の科學は、之を取り上げて分類した。哲學は専門家が、個々の部門と概念とに従つて行ふ斯やうな分類を通じて、一切の特殊なものは生命によつて繋がつてゐること、そして是等の特質は生命のうちでは、科等の上で見るとやうに區別せられてはゐないで、一方から一方へ流動し推移してゐることを、記憶せよと教へるのである。

斯くて吾々の理解の科學は、遂に次の如き法則に到達する——汝は萬有的概念即ち萬有的概念を明確に區分し再分し、更に進んで出来るだけ細かに區別せよ。然しながら汝は、斯やうな理解の上の分類は、人間が其の經驗を記入し登録して參考に供する爲めの、書式であるといふ意識の上に立たねばならぬ。そして汝は更に、時の経過につれて、汝の分類を變更し、段々汝の得たる經驗を改善する自由のあることを記憶しなければならぬ。

物は觀念であり、觀念は名前である。そして物も、觀念も、名前は、絶えず變化して完全に
なる。

・ 安定な運動と運動する安定とは、融和し調和するところの矛盾であつて、吾々は之によつて、
能く一切の矛盾を融和することが出来るのである。

一 労働者の觀たる
人間の腦髓の働きの性質

(其一) 緒論

(其二) 純粹理性、又は一般的に觀た思惟能力

(其三) 物の性質

(其四) 自然科學に於ける理性の實踐

(a) 原因と結果

(b) 物質と精神

(c) 力と物質

(其五) 『實踐理性』または道徳

(a) 賢明なと合理なと

(b) 道徳と正義

(c) 神聖

(其一) 緒論

系統を立てることを云ふことは、之が科學の働き全體を總括して言ひ表はしたものであり、また其の神髓である。科學は吾々の腦髓が世界の事物を理解する爲に、是等の事物を分類し系統立てやうとするものに外ならぬ。例へば或る一つの國語を科學的に理解する爲めには、其の國語を、一般的の範疇に一般的の法則に當て嵌めて分類し、秩序正しく配列することが必要である。又た農業の科學は、單にジャガ薯の收穫を、きつさりあけやうとするばかりでなく、栽培方法の體系を發見し、斯くて栽培の結果を豫知することの出来る、知識を與へることである。すべての學理が實際上に齎らす結果は、吾々をして、その學理の對象となつて居るものゝ體系に方式を知らしめ、斯くて此の世界のうちに、結果を豫知して働くことを得せしめることである。それには勿論經驗は缺く可らざる條件である。しかし經驗だけでは足らぬ。即ち經驗的に發見した學理、即ち科學によつてのみ、吾々は初めて、偶然の支配から免かれることが出来る。科學は吾々に、物を

支配して居るさういふ自覺を與へ、何所までも確實安全に、物を取り扱ふことを得せしめる。

如何なる人でも、一切萬事を知り盡すことは出来ぬ。一個人の手先の熟練力では、其人が必要とするすべての物を生産するには不十分なやうに、一個人の脳髓の力は、必要のあるすべての事を知るには不適當である、そこで信するさういふことは、人々に取つて缺く可らざることとなる。但し他人の知つてゐることを信するので、他人が信仰してゐることを信するのではない。科學は物質上の生産が社會的の事柄であるやうに、同じく社會的の事柄である。「一人は萬人の爲め、萬人は一人の爲め」である。

然し肉體上の欲望のうちには、めい／＼が自分自身で濟さねばならぬものがあるやうに、その如く各人は、何づれの専門科學の特權にも屬せぬ若干の科學的事實は、自分自身で知らなければならぬ。

人間の理解力を知ること其の一つであつて、此の學理の知識と研究とは、或る特定の職業組合に一任しておく譯にはゆかぬ。「今日の分業の世の中では、考へるさういふことまでが専門の一職業となり、しかも此の職業は最も惡い職人、即ち新聞記者の手に歸してゐる」。ラッサールが斯

う云つたのは適切である。そこで彼は、今後は最早やこの専門職業家の勤務に満足せず、最早や輿論に引き廻されないうで、再び自分自身で考へることを吾々に求めてゐる。吾々は或る種の科學的研究は、之を職業的専門家に一任してもよい。しかし考へるさういふ一般的事柄は、公共の仕事であつて、何人も自分自身でやらなければならぬ。

そこで若し吾々が、考へるさういふ一般の働きを科學的基礎の上に置くことが出来たなら、若し吾々が、一般的の思惟に關する學理を發見することが出来たなら、若し吾々が、理性が理解に到達する手段方法を發見することが出来たなら、若し吾々が、眞理を科學的に生産する方法を開發することが出来たなら、其時こそ吾々は、科學全般の爲めにも、また吾々めい／＼の判斷力の爲めにも、或る特殊な學問の領域に於ては既に獲得せられてゐるやうな、効果の確實性を與へることが出来るだらう。

カントは云つてゐる。「—若し共同の目的を達する手段如何さういふ問題に就いて、種々雜多な協力者を一致せしめることが出来ぬなら、吾々は之によつて、此の種の研究が尙ほ安全な科學の道に進んでゐるないで、依然として暗中摸索を續づけてゐるものと推定しても、誤りはない」。

ところが今日は、科學を一瞥したならば、吾々は殊に自然科学の間には、カントの條件を満たしてゐるもの——即ち一定の經驗的の知識に、異論なく且つ意識的に一致し、そして之を基礎として更に進んだ理解を打ち建てゝゐるものが、澤山あることを發見する。ライビヒの云つてゐるやうに、「吾々はみんなものを確實な事實と名づけ、結論と名づけ、通則と名づけ、法則と名づく可きかを知つてゐる。吾々は、すべて是等のものを識別する試金石を有してゐる。そして何人も其の勞作の結果を發表するに先つて、この試金石を利用するのである。如何なる命題にせよ、三百代言的の詭辯で支持しやうと試みたり、乃至は他人をして、立證することの出來ぬ事柄を信ぜしやうとする企圖は、科學の倫理によつて、忽ちにして難破させられるのである。」

然し具體的の事柄が閑却されて、例へば宇宙と生命との一般的概念だとか、物の始めと終り、類似の本質、原因と結果、物質と勢力、權力と權利、生命の智慧、道德、宗教、政治などの一般的概念といふやうな抽象的な、謂ゆる哲學的事柄が取扱はれてゐる領域では、そうでない。斯やうな領域では、争ふことの出來ない證據の代りに、吾々は唯だの「三百代言的詭辯」を見、信頼すべき知識はなくて、互ひに矛盾撞着した意見の間に、唯だ暗中摸索の行はれてゐるのを見るのである。

ところが斯やうな抽象的な謂ゆる哲學的事柄については意見を異にし、斯くて哲學の方面ではほんの初學者に過ぎないことを曝露してゐるのは、却つて自然科学の有名な大家たちなのである。して見るに謂ゆる科學の倫理、知識と單なる推測とを區別して決して過たぬと誇る試金石なるものも、實は純然たる本能的の慣行に基づくものであつて、理解力に對する意識的の學理に基づいたものではないと云ふことになる。現代は倦むことなき科學上の研究を以て傑出してゐるが、それにも拘らず、科學者の間に色々見解が違つてゐるところから見るに、彼等ははまだ、豫め成功の確實を期して、其の知識を用ひるまでになつて居らぬことが分る。でなければ、さうして誤解が起るだらう。苟も理解を理解した者には、誤解の餘地がない。天文學に科學と稱する資格を與へるものは、天文學上の計算が、絶対に正確であるからに外ならぬ。數を數へることの出來る人は、少くとも、彼れの計算が正しいか誤つてゐるかを確めることが出来る。それと同じく、思惟作用に對する一般的の理解は、必ず吾々に、一般的にして争ふ可らざる法則によつて、理解と誤解、知識と臆測、眞實と誤謬とを區別する試金石を與へる筈である。誤ることは、人間的ではあるが科學的ではない。科學は人間の仕事であるから、誤謬は永久に存するかも知れぬ。けれども思惟

の作用に對する理解は、吾々をして、誤謬を科學的の眞實として主張したり、また科學的の眞實と思ふて受容れたりすることを、防止することを得せしめる、それは丁度數學の理解が、吾々の計算に誤謬を無くすることを得せしめるのと同じである。

眞理と誤謬とを區別する一般的の法則を、名詞と動詞とを區別する文法上の法則と、同じほ正確に知る者は、誰れでも此の二つの場合に、同じほさの正確さを以つて區別をすることが出来るだらう。これは逆理のやうだが眞實である。科學者も著述家も、眞理とは何ぞや？といふ問題を持ち出して、お互ひに困らせあつて來た。この問題は過去數千年の間、哲學の最も主要な對象であつた。そして哲學そのものと同じやうに、この問題も亦た、人間の考へる力、即ち思惟能力を理解することに由つて、遂に解決されたのである。言葉を換へて云へば、眞理とは何かと云ふ問題は、眞理と誤謬との區別如何といふ問題と同一なのである。哲學はこの謎を解くことに従事して來た科學である。そして此の謎は、思惟の作用を明白に理解することに由つて解かれるが、同時にそれは、哲學の性質如何といふ問題をも解決するものではない。そこで哲學の性質と發達とを一瞥することは、吾々の研究の緒論となる。

哲學といふ言葉には、色々の意味が結びついてゐる。そこで私は劈頭に、茲に哲學といふのは、謂ゆる思辨哲學のみを指すことを斷わつておく。また私の知識の出所を示す澤山の引照や註釋は省略する。こいふのは、此の點に就いて私の述べたことは、充分明白になつてゐる事柄ばかりであつて、今更ら拔萃や註解の如き、學問上の附けたり仕事を必要とせぬからである。

さきに述べたカントの試験法を思辨哲學に適用するならば、哲學は科學よりもより多く、色々の異つた意見の遊戯場らしく思はれる。そして哲學の泰斗や古典的の大哲學者は、哲學とは何ぞや、哲學の目的如何といふ問題に就いても、一致して居らぬ位である。それ故に、そして亦た、私自身の見解を附け加へて尙ほ其の上に相異を甚しくせぬ爲に、苟も自ら哲學と名乗つてゐるものは、片つ端から皆な哲學と見做しておく。そして是等の澤山な哲學の文書のうちから、各自の特色的なものも悉く觀過しておいて、すべての哲學者に共通にして一般的なものを選び出す。

斯やうな經驗的方法によつて、吾々は先づ第一に、哲學はもごとく、他のいろく／＼な科學と協力してゐる専門の一科學ではなくて、藝術といふ言葉が、色々の藝術の神髓を指す名前であるやうに、一切の知識、すべての科學の神髓に與へられた屬名であるといふことを發見する。そこ

で苟も知識のある人、苟も頭を働かすことを専らにしてゐる人、苟も思想家たるものは、其の思想の内容の如何に拘らず、元來は哲學者だつたのである。

ところが人間の知識が累進的に増加するにつれ、種々なる部門が、一切の智慧の母親から分離した。殊に自然科学が起つてからは、哲學は其の内容よりも、寧ろその形式を以て認められるやうになつた。すべて其の他の科學は、各々その対象を異にするこゝによつて區別せられたが、哲學は自己獨特の方法を以て特徴した。勿論、哲學にも対象と目的がある。即ち哲學は普遍的な全體、即ち宇宙を理解しやうとする。けれども哲學の特徴はこの対象、この目的ではなくて、寧ろこの目的を成就する仕方にある。

哲學以外の科學は、すべて特定の事物に没頭する。そして假りに宇宙を考究するにしても、それは彼等の研究の特殊な対象（それは宇宙を構成する一部分である）との關係を考究するだけである。アレキサンダー・フォン・フンボルトは其著「宇宙」の緒言のうちに、彼れは唯だ、非常な變化と多様とによつて一致と一律とを闡明しやうとする、物理的研究と經驗的の考究から踏み出さぬこゝを述べてゐる。そしてすべての歸納的の科學は、特定にして具體的な事物を専攻するこゝに

よつてのみ、初めて概括的の結論と概念とに到達する。そこで彼等は、その結論は事實を基礎としてゐることを主張する。

ところが思辨哲學は、反對の方法で進んでゆく。その研究の対象たる思惟は、専門的問題であるにしても、思辨哲學は之を具體的な事物のうちに追求せぬ。それは感覺の證據、眼と耳と手と腦髓とによつて得られた物質的の經驗を虛妄な現象として排斥し、「純粹」にして絶対に抽象的な思惟にのみ局限し、斯くて人間の理性といふ單位によつて、宇宙の千變萬化を理解しやうとする。今ま吾々が特に論じてゐる問題、哲學とは何ぞやといふ問題に對する解答を求めるに當つても、思辨哲學は、その現實な物體的の形態、即ち思辨哲學の木と豚の皮製の書籍、その大小の論文から出發して、哲學の對象は何であるかといふ概念に到達しやうとせぬ。否な反對に、思辨哲學者は内觀する。そして自分自身の心の奥底に、哲學の眞の概念なるものを求めやうとする。之を標準として、彼は自分の感覺によつて得へられた印象を、眞實なものとして誤つたものとして區別する。そして世界を妖怪で一ぱいにし、自然に對する有ゆる科學的概念は、すべてこの哲學的方法の仕業であるこゝを認めるといふ一事を除いては、この思辨的方法是、曾て殆んど實際の事物には關

係したことがない。なるほど科學的思辨の極く初期には、太陽や地球の運行を論じたこともある。しかし歸納的天文學は、此の方面の研究に、より大なる成功を収めたので、思辨哲學は、全然抽象的の議論ばかりして居つた。この方面の研究に於ても、其他のすべての方面の研究に於ても、思辨哲學の特徴は、觀念や概念のうちから其の結果を作り出すことであつた。

經驗的の科學に歸納的方法に取つては、多くの經驗を重ねることが第一の基礎であつて、思惟は第二である。之に反して思辨哲學は、經驗の助けを借りないで科學的の眞理に達しやうとする。思辨哲學は、謂ゆる移り行く事實を以て哲學的理解の基礎とするに反對し、哲學的理解の基礎は、時間と空間を超越した絶對的のものでなければならぬと主張する。思辨哲學は科學的な形而下學たることを欲しないで、形而上學たらんとする。それは丁度吾々が或る一つの語根から、その言葉の色々な形態を、文法の法則に従つて派生するやうに、苟も知るに値ひする一切萬事を論理的に且つ系統的に手繰り出すことの出来る一つの體系、一つの論理學、知識に關する一つの理論を發見することを以つて、自己の任務としてゐるのである。形而下學は、吾々の理解力は——手近かな喩へを借れば——柔かな蠟の塊のやうに、外界からの印象を受けるものであ

り、また拭はれた石盤のやうに、經驗が其上に線を引くものであるといふ推定に基づいて仕事をする。ところが思辨哲學は之に反して、或る種概念は、人間に生得的のものであつて、思惟の作用によつて、心の奥底から汲み出すことが出来、産み出すことが出来るものだと假定する。

思辨哲學に歸納的の科學との相異は、空想と健全な常識との相異である。空想は心の奥底、自分自身のうちに生産物を求めるが、健全な常識は外界により、經驗の助けによつて觀念を作り出す。この生産方法（健全な常識が觀念を作り出す方法）は一方に偏してゐるやうだが、それは唯だ外觀だけのことである。思想家が經驗の達し得る領分外にある超越的思想を考へることが出来ぬのは、尙ほ畫家が超越的の繪、超越的の形態を發明することが出来ぬのと同じである。空想は人間と鳥とを組合せて天使を創造し、女と魚とをつき混ぜて人魚を作る。丁度その通りに、其他の一切の空想の産物は、如何にも空想それ自身のうちから生まれたものゝやうではあるが、實は外界の印象を唯だ獨斷的に配列したものに過ぎぬ。理性は數と順序、時間と尺度、其他いろいろな經驗の機關を用ひて作業をするが、空想は法則に従はないで、獨斷的の形式で經驗を複寫する。經驗と觀察との不足から、まだ生命と自然とを歸納的に理解することが不可能だつた時代に、

之を思辨的に説明しやうと試みさせたものは、知識に對する懐がれである。そこで經驗の足りないところを思辨で補つた。然るに後代になつて經驗が積まれて見るに、さきの思辨は誤謬であつたところが、大體に認められて來た。然しそれにも拘らず、是等の思辨的遊戯が棄てられるまでには、幾千年かの間、一方には多くの失望が繰返へされ、他方には、歸納的方法が幾多の立派な成功を博することが必要だつたのである。

なるほご空想には、實際的の力がある。そして類推から生じる思辨的の直觀が、經驗的歸納的の理解に先だつ場合が多い。けれども吾々は買ひ被つてはならぬ。吾々は之れだけが假定で、之れだけが實際の科學的知識であるといふ、限界を忘れてはならぬ。意識的の直觀は科學的研究を刺戟するが、似而非なる科學は、歸納的方法に對して門戸を鎖す。思辨と知識との區別に對する明白な理解に到達することは、一個の歴史的過程であつて、この歴史的過程の初まる時こそ、即ち思辨哲學の初まる時であり、其の終る時は、思辨哲學の終る時である。

古代にあつては、常識は空想と一緒に働き、歸納的方法は思辨的方法と共に働いてゐた。この兩者の間の相異が議論せられ出したのは、尙ほ經驗の足りない判斷の爲に生じた幾多の失敗が、

分つて來てからである。そして斯やうな經驗の足りない判斷こそ、近代に至るまで、兩者の相異に關する、明確な見解に達することを妨げてゐたものである。ところが是等の失敗の原因は、理解の不足に歸せられないで、感覺の不完全なせいになされてゐた。感覺は詐欺師と呼ばれ、物質的の現象は眞實ならぬ影像と呼ばれてゐた。吾々の感覺が頼むに足らぬといふ、慨歎の聲を聴かなかつた者があるだらうか。自然とその現象に對する誤つた理解の結果は、感官による知覺との間に、踰ゆべからざる溝渠を作つた。哲學者は自分自身で欺いておきながら、感覺によつて欺かれてゐたかの如く考へた。彼等は腹を立て、感覺の世界をいまくしそくに棄て去つた。曾ては外觀を眞實と見做してゐたのと同じ無批判な信仰を以て、今や無批判な懷疑が、感覺の眞實を全然排斥した。そこで研究は自然と經驗とを棄て去つて、『純粹』な思惟による思辨哲學の仕事が始まつた。

然し科學は之に引張られて、健全な常識の道と感覺世界の眞實から、すつかり迷ひ出ではしなかつた。自然科學は間もなく此の破れ目に踏み込んで來た。そして其の立派な成功によつて、歸納的方法に自信を得せしめた。然るに一方には哲學は、専門的の研究によらず、感覺による知覺

観察によらず、唯だ推理一方によつて、すべての偉大な一般的眞理を闡明する一つの體系を發見しやうとしたのである。

今や吾々は、斯やうな思辨的な體系を、いや云ふほど澤山に持つてゐる。そして若し吾々が是等の思辨哲學の體系を、さきに述べた異論のない一致といふ標準で測るなら、哲學は唯だ、その不一致といふ一點に於てのみ、一致することを見出す。そこで思辨哲學の歴史は、その他の科學の歴史と違つて、知識の累進的な蓄積よりも、寧ろ外界の對象と經驗との助けを借らずに、『純粹』な思惟によつて自然と生命との一般的の謎を解かうとする、幾多のはかなき企てなのである。そして此の方面に於ける最も大膽な試み、最も人工的な思想的構造は、十九世紀の初めにヘーゲルによつて完成された。平凡な言葉で云へば、彼はナポレオン一世が政治の世界で有名になつたほゞ、學問の世界で有名になつた。しかしヘーゲル哲學は、時の試練には堪へなかつた。ハイムは其著『ヘーゲル哲學と其時代』のうちに、『それは世界の進歩と活きた歴史によつて押し除けられた』と云つてゐる。

そこで此時に至るまでの哲學の成果は、哲學自身の無力を宣言したところであつた。けれども其

れにも拘らず、吾々は、最も優ぐれた脳髓が數千年の間うち掛つた仕事のうちには、若干の積極的な要素が含まれてゐるこいふ事實を閑却せぬ。そして實際には、思辨哲學には、必ずしも幾多のはかなき企てに過ぎないものではなくて、活きた發達の歴史がある。けれども其れは研究の對象や、論理的な世界體系の發達よりも、寧ろ主として、其の方法論の發達なのである。

實證的の科學は、すべて物質的の對象、外界に於いて定まつてゐる一定の出發點、その理解の基礎となるべき前提を持つてゐる。すべて經驗的の科學は其の基礎根柢として、何等かの感覺的材料、何等かの一定した對象を持つて居り、その理解は是等の基礎根柢の上に築かれるものであるから、従つてその理解は『不純』となる。然るに思辨哲學は『純粹、絶對』の理解を追求する。それは何等の材料、何等の經驗をも俟たないで、『純粹』理性によつて理解しやうとする。即ち思辨哲學は、理解と知識とは、感官による知覺によつて得た經驗よりも優ぐれたものであるこいふ、熱烈な確信から出發する。そこで思辨哲學は、絶對に『純粹』な理解に達する爲めに、全く經驗を棄て去らうとする。その目的は眞理である。但しこの事柄に就いての眞理、彼の事柄に就いての眞理、即ち具體的の眞理ではなくて、一般的の眞理、眞理『それ自體』なのである。思辨哲

學の體系は絶対の始まり、何物にも依存せぬこの確かな獨立した出發點を求め、この出發點から、絶対的に確かなものを見定めやうとする。斯やうに思辨哲學の體系は、その心持ちからして、全く完全で、他に何物をも求める必要のない、自足的な體系である。そこですべての思辨哲學の體系は、その十全、その無缺、その絶対性は、要するに想像に過ぎなかつた云ふこと、それは他のすべての知識と同じやうに、經驗的に外部的に定めらるべきものだといふこと、そしてそれは一個の哲學體系ではなくて、實は理解に達しやうとする一つの相對的な經驗的な理解であつた云ふことを知るに至つた時、その極點に達したものである。そこで思辨は究極、次の如き知識に歸着する。即ち理解はその本來の性質からして『純粹ならざる』ものであるといふこと、哲學の器官たる理解力は、與へられた一定の出發點がなくては、その研究を始めることが出来ぬといふこと、そして科學は經驗よりも絶対に優ぐれたものではなく、唯だ多くの經驗を組織立てるといふ一點に於てのみ、優ぐれたものだ云ふこと、従つて吾々は、特定の具體的な理解乃至は眞理によつて、一般的の理解乃至は眞理を知ることが出来るといふ意味に於てのみ、一般的客觀的理解乃至は眞理『それ自體』は、哲學の對象となることが出来るといふ知識に歸着するのである。

要するに思辨哲學は、經驗的な理解力を對象とする非哲學的の科學、理性の批判にまで引き戻されたのである。

近世の意識的な思辨は、經驗によつて外觀と眞實との間の相異を知つたことに出發する。それは外觀の爲めに欺かれないで、思惟によつて眞理を發見する爲めに、一切の感覺上の現象を否認する。ところが後から後から出て來る哲學者は、何時でも、彼等の先輩が右の方法で攫んだ眞理は、その主張するが如き眞理ではなかつたこと、そして其の實際の結果は、單に思惟の作用を研究する科學を、或る程度だけ進歩させたに過ぎなかつたことを發見した。思辨哲學は感覺の實在性を否認することにより、思惟をすべての感官の知覺——云はゞ感覺的の外覆ひ——から區別し引き離さうとする努力によつて、他の如何なる科學にもまして、心の構造を明かにした。之が思辨哲學のやつて來た仕事の正味であり神髓であつた。時代の進むにつれ、そして思辨哲學がその歴史的進路を辿つて發達すればするほぎ、斯やうな思辨哲學の仕事の神髓は、愈々ますます古典的に且つ顯著に現はれて來た。そして思辨哲學は、幾度もなく繰返し繰返し、雄偉なる幻影を作り出した揚句のはてに、一切の具體的な内容から抽象した其の謂ゆる純粹の哲學的思惟なるも

のは、要するに考への無い考へ、その背後に何等の眞實なものもない考へに過ぎないものであつて、畢竟、單なる幻影を生ずるに過ぎぬといふ知識に到達して、初めて其の解決を見出したのである。斯やうな思辨的欺瞞と科學的曝露との作用は、ほんの近頃まで繼續せられてゐた。ところが主たる問題の解決、従つて思辨哲學の解決は、遂に次の如きフオイエルバッハの言葉によつて行はれたのである——『私の哲學は無哲學である』。

斯くて思辨哲學の仕事や語る長い物語は、遂に理性の理解、智力の理解、心の理解——吾々が思惟と名づける神秘的働きを闡明することに歸着したのである。

理解の眞理は如何にして生まれるか云ふ作用の秘密と、一切の思惟には對象が要り、前提がなければならぬといふ事實に無智だつたことは、やがて吾々が哲學の歴史に誌るされてゐるのを見るやうな、下らぬ思辨的漂浪の原因であつた。ところが今日、自然科學者の言葉や著作を見渡す時、吾々の目に止まる多くの思辨的誤謬の原因となつて居るものも、同じその秘密である。彼等の知識と理解とは遙かに進歩してゐるが、其の進歩は、唯だ有形物に關する知識と理解の範圍に止まらつてゐる。そして一度び抽象的の議論に觸れると、彼等は『客觀的な事實』の代りに、『三

百代言的』の證據を提出する。彼等は直觀的には、そして一つ一つの具體的の場合に就ては、之が眞理であるとか、あれが結論であるとか、法則であるとか云ふことを知つてゐる。ところが其れにも拘らず、彼等はこの一般的の知識を、意識的に、且つ理論的に徹底して應用することをせぬ。自然科學の成功は、思想の道具——心——を、本能的に取扱ふことを彼等に教へたが、彼等には此の道具を、豫めその結果の確實を意識し期待して取り扱ふ系統立つた理解が缺けてゐる。彼等は、思辨哲學の成果を無視してゐるのである。

思辨哲學はその廻りくさい徑路によつて、實際的性質を帯びたごんな成果を無意識的に生じたか、言葉を換へて云へば、思想作用の一般的性質を説明する上に、如何なる成果を無意識的に齎らしたか、吾々の仕事は、之を簡單に叙述することにである。そしてこの作用を理解することは、やがて吾々に、自然と生命との一般的の謎を解く方法を與へることを知るだらう。そして吾々は、思辨哲學の久しい憧憬の的だつた根本的にして系統的の世界觀が、如何にして發達したかを學ぶだらう。

(其二) 純粹理性、又は一般的に觀た思惟能力

一般に食物といふ場合には、吾々は果物、穀物、蔬菜、肉類、パンを數へ、そして互に相い異つて居るにも拘らず、食物といふ一項目下に分類することが出来る。之と同じやうに、本書に於ては、吾々は理性、意識、智力、知識、辨別、理解などいふ言葉を、いづれも皆な、同じ一般的东西を指した言葉として使用する。何故ならば、吾々は思惟作用の特殊な諸形態よりも、寧ろ其の一般的性質を論じてゐるのだからである。

『今日の苟も聰明な思想家は、古代希臘人のやうに、智力は血液のうちにあることを主張したり、又は中世時代のやうに、智力の所在を松果腺のうちに求めやうとする者は、一人も無い。之に反して吾々は一人も残らず、神經中樞こそ、腦髓の智力的機能の有機的中心であることを信するやうになつた。』近代の一生理學者は斯う云つて居る。全く其の通り、考へることは腦髓と神經中樞との働きであつて、それは尙ほ、文字を書くことが手の機能であるのと同じである。けれども手の解剖

學の研究が、書くことは何かといふ問題を解決せぬことは、尙ほ腦髓の生理學的研究が、思惟は何ぞやといふ問題の解決を助けぬと同じである。吾々は解剖刀を揮つて、心を殺すことは出来るが、心を發見することは出来ぬ。思惟は腦髓の産物であるといふ理解は、お化の住まふ妄想の領土から現實の明るみのうちに思惟を引き出すといふ範圍に於ては、吾々を問題の解決に近づかせるものである。之によつて心は、解す可らざる超越的存在的の性質を失つて、肉體的の働きになつて現はれる。

歩むことが脚の働きであるやうに、考へることは腦髓の働きである。吾々は感官によつて、苦痛や其他の感じを知覺するのと同じほゞ明白に、感官によつて、思惟と心とを知覺する。吾々は思惟を、吾々の内部で行はれてゐる主觀的作用として感じてゐる。その内容から云へば、この作用は刻々に、また人々によつて異つてゐる。が然しながら其の形式から云へば、それは常に同一である。言葉を換へて云へば、思惟の作用に於ても、其他のすべての作用の場合と同じやうに、吾々は特定乃至は具體的作用と、一般的乃至は抽象的作用とを區別することが出来る。思惟の一般的の目的は、理解することである。吾々は後節に於いて、最も單純な概念乃至は理解とい

へごも、最も完全な理解ご同じ一般的性質を有するものだご云ふことを見るだらう。

主観的な内容の無い思惟ご理解があり得ないやうに、對象の無い思惟ご理解、考へられ理解せられる他の物の存しない思惟や理解はあり得ない。考へるごことは働くごことである。それは他のすべての労働ご同じやうに、労働の應用せられる對象がなければならぬ。私は爲す、私は働く、私は考へるご云ふごことは、君は何を爲し、何を働き、何を考へてゐるのかご云ふ問に對する答を俟つて、初めて完全になる。

一定の觀念や實際の思想は、すべて其の内容ご一致したものであるが、必ずしも其の對象ご一致したものではない。私の机を一つの畫像ごして私の心に描いたものは、私の机の觀念ご一致する。しかし私の腦髓以外にある私の机は別個の物であり、私の机の觀念ごは別物である。觀念ご思惟ごは別物ではない。唯だ觀念は思惟作用の一部分だごいふ點で、思惟を區別することが出来る。然るに私の思惟の對象は、全然別個の存在物である。

吾々は考へるごこと、存在するごことを區別する。吾々は感覺の對象ご、之によつて心に描かれた理解ごを區別する。けれども其れにも拘らず、手に觸れるごことの出来ない觀念も、また物質的

にして實在的なものである。私は机そのものを知覺するのご少しも異られぬほご明白に、私の机の觀念を知覺する。假りに私が、手に觸れられるものだけを物質的ご名づけるなら、成るほご觀念は、物質的ではないに相違ない。然し其の場合には、薔薇の香りやストーヴの暖まりも物質的ではない。思想は感官知覺ご呼んだ云ふ方がよからうご思ふが、然し言語は物質的の物ご精神的の物ごを區別して居るから、之は不正確な言葉の用ひ方だごいふ反對があるならば、吾々は物質的ごいふ言葉はやめて、思想を實在的なものだご云ふごことにする。心は手に觸れる机、眼に見える光線、耳に聞える音の實在的なほご、實在的である。机ご光線ご音響ごが互に異つてゐる以上に、心は机や光線や音響ご異なるものではない。吾々は相異のあるごことを否認せぬ。吾々は唯だ其間に、同じ一般的性質が共通にあるごことを強調するだけである。そこで今後私が、思惟の作用を物質的の性質、感官知覺の一現象ご呼ぶ場合に、讀者は私を誤解せぬやうにお願いする。

感官による一切の知覺は、何等かの對象を基礎ごする。熱が實在的である爲には、そこには一つの物、何かしら熱せられてゐる別の物がなければならぬ。受動的なものが無しには、能動的なものは在り得ない。視覺なしには見える物は在り得ないし、見える物なしには視覺は在り得な

い。その如く、思惟の能力は一つの現象である。しかしすべての物と同じく、それ自體で存在するものではなくて、必ず感覺的な現象と結合し、感覺的の知覺を基礎とするものである。思想は其他のすべての現象と同じく、或る對象と結合して現はれる。腦髓の機能は、眼の機能、花の香り、ストーヴの熱、乃至は机の觸覺よりもより以上に「純粹」な作用ではない。机は眼に見え、耳に聴き、手に觸れることが出来るといふ事實は、机そのものゝ性質によると同じ程、机と何等かの關係に立つ他の物の性質によるものである。

各々の機能は、各々その物獨特の對象によつて制限せられてゐる。即ち眼の機能は、單に見えるものを知覺する爲にだけ役に立ち、手の機能は、單に觸れるものゝ知覺にだけ役に立つ。また歩むことは、それによつて通過する空間を對象とする。然るに思惟は、之に反して一切の事物を對象とする。すべての事物は、理解の對象となることが出来る。思惟は或る特定の對象のみに限られては居らぬ。有ゆる現象は、思惟の對象となり内容をすることが出来る。其ればかりではない。吾々には何物にせよ、それが吾々の腦髓の働きの對象になつた場合にのみ、初めて其の物を認識し得るのである。そこですべての事物は、思惟の對象であり内容である。即ち思惟の機能は、すべての

對象の上に、一般的に働かせることが出来る。

吾々はつい先きに、すべての物は認識することが出来ること云つたが、茲には、唯だ認識し得る物のみを認識することが出来ること云ふ意味に改める。知ることの出来るものだけが知識の對象となり、考へることの出来るものだけが、思惟の對象となることが出来る。此の意味に於ては、思惟の能力は制限せられてゐる。何故ならば思惟の能力は、讀むこと、聴くこと、觸はるること、その他一切の、感覺世界の無數の活動の代はりを勤めることは出来ないからである。吾々はすべての對象を認識する。然し如何なる對象も認識し盡し、知り盡し、理解し盡すことは出来ぬ。言葉を換へて云へば、對象は理解のうちに、全然溶け去るものではない。視ることに、何か見えるものが必要である。即ち視ること以上の何物かが必要である。同じやうに、聴くことに、何か聞えるものが必要であり、考へることに、考へることの出来る對象、即ち吾々の思想以上の或る物、吾々の意識以外にある或る物が必要である。吾々は、主觀的印象ばかりでなく、客觀的の對象を見、聞き、觸れ、考へるものだといふことを、吾々は如何にして知るかは、後節に於て學ぶだらう。

吾々は考へるこゝによつて、一切の事物を二た色に知るものである。即ち現實のうちに外的に知るこゝと、思想のうち概念のうちに内的に知るこゝである。外界の物と吾々の思想裡の物が異つてゐるこゝは、容易に證明するこゝが出来る。外界の物は、その現實の形、その實際の大きさがまゝで、吾々の頭に入れるこゝは出来ぬ。吾々の脳髓は、物それ自體を消化するこゝは出来ぬ。唯だその影響、その一般的の輪廓を消化するだけである。心に描いた樹木は、單に一般的の對象に過ぎぬ。然るに、現實の樹木は、互ひに皆な異つてゐる。私は或る特定の木を頭に描いたにしても、尚ほ且つ現實の木が其の概念と異つて居るこゝは、丁度、特定の木が一般の木と異つてゐる通りである。吾々の頭には、事物の無限の相異と無數の性質とを容れる餘地がない。

繰り返して云ふが、自然と生命の現象は、吾々には二様に知られるものである。即ち具體的な感覺的な、多様な形で知るこゝと、抽象的な、精神的な、一樣の形で知るこゝである。吾々の感覺には、世界は種々雑多な形態で映するが、吾々の脳髓は、之を結合して一つの單位にする。全世界に就いて云はれるこゝは、其の部分々に就ても當て嵌まる。即ち感官によつて知覺せられた單位は、實際には存在せぬものである。一滴の水の原子でも、乃至は或る元素の原子でも、そ

れが存在する限りは分割するこゝが出来る。そして分割された各部分は、各々異つた別々のものである。AはBではない。然るに概念即ち思惟の働きは、感官によつて知覺せられた一つ一つの部分を結合して、一個の抽象的な全體とし、感官によつて知覺せられた全體乃至は分量を、抽象的な單一世界の一部分として理解する。事物をそつくり其儘ま理解する爲には、吾々はそれを實際的にまた理論的に、肉體を以つてまた精神を以つて理解しなければならぬ。吾々には肉體では、肉體的のもの、感覺できるものしか理解するこゝが出来ぬ。又た心では精神的のもの、考へられるものしか理解するこゝは出来ぬ。物にも精神の性質がある。心は物質的であり、物は精神的である。心と物質とは、その相互の關係に於てのみ實在的である。

吾々は物それ自體を見得るであらうか。否な吾々は、單に物が吾々の眼に與へた結果を見るだけである。吾々は酢を味ふのではなくて、酢と吾々の舌との關係を味ふのである。そして此の關係の結果が、即ち酸っぱいといふ感覺である。鐵との關係では、酢は溶解劑として働き、寒冷には固くなり、熱には液體となる。斯やうに如何なる物と時間的空間的に關係を結ぶかにより、酢は各々異つた物の上に異つた働きをする。すべての物が現象であるやうに、酢も亦た一つの現象

である。けれども酢は決して、酢それ自體だけでは現はれぬ。それは何時でも、他の現象と結びついて現はれる。すべての現象は、主観と客観との産物である。

思想が生じる爲には、脳髓乃至は思惟の能力だけでは足らぬ。即ち其外にも、思惟せられる對象、即ち目的物がなければならぬ。斯やうに吾々の研究題目は、相對的の性質を持つてゐる。従つて此の研究題目を取扱ふには、『純粹に』この題目にのみ局限して居られぬことになる。理性乃至は思惟の能力は、決して單獨には現はれないで、常に他の物と結合して現はれるものである。そこで絶えず吾々は、思惟の能力から其の對象たる他の物に踏み込んで、その關係を研究するところを餘儀なくされるのである。

視覚は樹木を見ないで、單に樹木の見えるところだけを見るやうに、思惟能力は、對象それ自體ではなくて、唯だ對象の知覚し得べき影響を消化する。思想は脳髓の働きが、或る對象と結合して産まれた子供である。そこで思想のうちには、一方には、主觀的な思惟能力が結晶せられて居り、他方には、對象の知覚し得べき性質が結晶せられてゐる。有ゆる心の働きは、それを引起し、そして之に精神的内容を賦與する或る對象のあることを前提とする。又これを逆様に云へ

ば、心の精神的内容は、心以外に存在して居つて、見えたか、聞こえたか、嗅けたか、味はへたか、乃至は觸はれたか、一言にすれば經驗せられた或る對象から生じたものである。

視ることは、其の對象の見える性質に限られて居り、聽くことは、其の對象の聞える性質に限られてゐる。然るに思惟の働きは、一切のものを對象とする。之は前に述べた通りであるが、今や此の言葉は、次の如き意味に解しなければならぬ。即ちすべての對象は、吾々が感覺することの出来る無數にして而かも具體的な性質を備へて居ると同時に、尙ほ其の上に、考へられ、理解せられるといふ一般的な精神的な性質、一言にすれば吾々の思惟能力の對象となるべき性質をも持つてゐる、といふ意味に解しなければならぬ。

一切の對象に對する斯やうな形而上學的な定義の仕方は、思惟能力そのもの、即ち精神にも、同じく當て筈まる。精神乃至は心は、色々の形を取つて現はれる肉體的、感覺的作用である。心には、異つた時、異つた脳髓のうちに、異つた對象によつて感覺といふ道具を以つて起された思惟である。そして吾々はこの心を、その他の一切の物と同じやうに、特殊な思惟の對象に選ぶことが出来る。そして思惟の對象としての心は、多方面にして且つ經驗的な(即ち感官によつて知覺せられ

た)事實であつて、それが脳髓の特殊な作用と結合するに、茲に初めて此の特殊な思惟作用の内容として、『心』といふ一般的概念を生ずるものである。すべての事物は、それが心の上に生じた影像とは別物であるやうに、思惟の對象と其の内容とは別物である。感官によつて知覺せられた色々の種類の運動は、思惟作用の對象となる。そして此の思惟作用に、『運動』の概念といふ内容を與へる。然し感官によつて知覺せられた對象の心的影像には、父と母とがある。即ち吾々の思惟能力が、經驗せられた對象といふ手段によつて産み出したものであると云ふことは、容易に理解することが出来る。ところが吾々の現在の思惟が、自分自身の存在を經驗し、斯くて自分自身の概念といふ産物を作り出す場合の三位一體(對象と思惟能力と其の内容との三位一體)を理解することは、それほど容易でない。此の場合には、吾々は圓を描いて走つてゐるかの觀がある。即ち此の場合には吾々の理性は自分自身を取扱ひ、自分自身を其の對象として、又た自分自身の内容として取扱つてゐるのである。けれども其れにも拘らず、對象と其の概念との間の區別は、他の場合ほど明白ではないが、尚ほ且つ此の兩つのもとの間に實際區別のあることは、他の場合と少しも違ひはない。此の事實を蔽ひ隠してゐるものは、物質と精神とを、根本的に異つたものとして取扱ふ習慣に過

ぎぬ。區別を立てる必要は、到る所に吾々を驅つて、感覺の對象と其の心的影像とを區別せしめてゐる。思惟能力の場合にも、吾々は同じことを餘像なくされてゐる。そこで吾々は、この特殊な感官知覺の對象に、心といふ名稱を與へることが必要となる。此の種の用語の曖昧は、この科學にも全然は避けられぬ。そこで言葉に拘泥しないで、それよりも意味を擱まうとする讀者は、存在することと考へることとの間の區別は、同じく思惟能力にも適用せられるものであつて、理解することと事實は、此の事實の理解、即ち理解の働きを理解する事は別物であることを、容易に悟るであらう。斯やうに理解の理解はまた別個の事實であつて見れば、すべての精神的なものは、之を現實的なもの、感覺的なものとして名づけて差支へない。

そこで理性乃至は思惟能力なるものは、個々の思想を産み出す神秘的なものではない。否な事實は之と反對で、個々の思想は、一定の對象との接觸によつて得られた知覺の産物であり、そして是等の經驗的な個々の思想が對象となつて、之に或る一定の脳髓の働きが加はつた時、ここに初めて理性といふ概念を生ずるものである。理性は其他の、吾々の知つてゐるすべての物と同じく、二重の存在がある。即ち現象として、若しくは感覺的の經驗として存在すること、今一つは

本質として、乃至は概念として存在することである。如何なる物でも、其の物に對する概念があるといふことは、其の物に對する感覺的の經驗が、之に先だつて居ることを意味してゐる。思维能力即ち理性といふ概念も其の通りであつて、理性の概念のあることは、先づ理性に對する感覺的經驗のあることを前提とする。人間は本來、思惟するものであるから、人々は當然、この經驗をしてゐるのである。

そこで吾々の研究の對象たる理性の場合は、經驗によらないで心の奥底から知識を得やうとする思辨的方法が、やがて歸納的方法となる。之は對象たる理性が、實は感覺的の性質を備へて居るからである。これに反對に、經驗によつてのみ結論と概念と知識を得やうとする歸納的方法は、やがてまた思辨的方法となる。そして之は對象たる理性が、感覺的性質と同時に、心靈的性質を持つて居るからである。そこで問題は、要するに思惟といふ手段によつて、思惟の概念を分析すること——言葉を換へて云へば、思惟能力の概念、理性の概念、知ることの概念、乃至は科學の概念を分析することである。

概念を形造ること、概念を分析することは、何づれも腦髓の働らき、即ち理解の働らきであ

るといふ點では、同じ事である。兩者は同一性質を持つてゐる。けれども此の兩つのもは、本能と有意識とが異なるだけ異つてゐる。人間はもしく、考へたいと思ふた結果、初めて考へるのではなくて、考へざるを得ないから考へるものである。概念は本能的に、知らず識らずに形造られるものである。ところが斯くして作られた概念を明白に知り、之を知識と意志とに従屬させる爲めには、吾々は是等の概念を分析しなければならぬ。例へば、吾々の歩行の經驗から、歩行の概念を得る。そして此の概念を分析することは、一般的の意味で歩むとは何の事か、又た歩行の一般的性質は何であるかといふ疑問を解くことを意味してゐる。そして吾々には斯う答へること出来る——歩行とは、一つの場所から他の場所への律動的な運動である。斯くて吾々は本能的の概念を、分析した意識的の概念にする。或る對象は、分析せられぬ以上は、意識的に理論的に理解せられたものではない。そして歩行といふ概念は、どんな要素で成立つてゐるかを吟味して見るに、吾々が『歩行』と名づけることに一致する經驗に共通した一般的性質は、律動的の運動である。實際上の經驗では、歩み幅が広いこともあれば狭いこともあり、二尺づゝの場合もあれば、もつこの場合もある。要するに色々に異つてゐる。けれども概念としての歩行は、單に律

動的の運動である。そして此の概念の分析は、吾々に、歩行といふ事實に對する意識的理解を與へるのである。光の概念は、科學が此の概念を分析して、エーテルの波動こそ、光の概念を構成する要素であるといふことが理解せられる以前から、存してゐた。本能的な觀念を分析的の觀念との相異は、日常生活の上の思想と、科學の上の思想との相異と同じである。

或る觀念を分析すること、或る對象、即ち觀念を引き起した物を、理論的に分析することは、同じ事である。すべての觀念は現實の對象に照應する。ルドキヒ・フォイエルバッハは、神を不滅の概念ですらも、感覺によつて經驗することの出来る實在物の反映であることを論證した。そこで動物と光と、友人關係と、人間なごといふ觀念を分析する爲には、動物、友人關係、人間、光なごといふ現象乃至は對象を分析すればよいのである。此の場合に、「動物」といふ概念を分析する爲に分析する對象は、或る一つの動物ではない。それは「光」といふ概念の對象が、或る一つの光でないと同じである。是等の概念は、個々の物ではなくて一つの種屬、即ち一般的の物を包括する。そこで動物とは何か、光とは何か、友人關係とは何かと云ふ質問乃至は分析は、個々の具體物に係はるべきものではなくて、一般的の物、種屬全體に亘る抽象的の要素に係はるものである。

る。

或る概念の分析と、この概念の對象の分析とが、二つの異つたものゝやうに思はれるのは、吾々には事物を二つの部分、即ち感官によつて知覺することの出来る實際的具體的な個々のもの、頭で考へることの出来る理論的、精神的、一般的なものに區別する能力がある爲めである。實際的分析は、理論的分析の前提である。即ち個別的に知覺せられる動物が、動物といふ概念を分析する基礎となり、個別的に經驗せられた友人關係が、友人關係なる概念分析の基礎となる。すべて觀念は、各々その對象に相當する。そして對象は實際上では、之を組成してゐる多くの部分に區別することが出来る。そこで一つの概念を分析することは、既に實際の上で分析せられてゐる對象を、理論的に分析することの意味してゐる。即ち概念の分析とは、その對象の個々の部分間にある共通性、乃至は一般性を理解することである。種々なる歩みぶりに共通なもの、即ち律動的の運動は、歩行の概念を形造り、光の色々の表現に共通なものが、即ち光の概念となる。化學工場では、化學藥品を得る爲めに對象を分析するが、科學は其の概念を得る爲めに、對象を分析するのである。

吾々の分析の特殊な対象たる思惟能力も、同じく其の概念は區別せられてゐる。けれども此の概念を分析しやうと思へば、吾々は対象を分析しなければならぬ。すべての物必ずしも化學的の物ではないから、思惟能力は化學的に分析することは出来ぬが、しかし理論的に、乃至は科學的に、分析することが出来る。既に述べた通り、科學乃至は理論は、一切の対象を取扱ふ。しかし科學が概念的に——理論的に——分析しやうとするすべての対象は、之に先だつて、分析的、實踐されなければならぬ。即ち各々の対象の特殊な性質に従つて、或は色々様々に取扱ふて見たり、或は精密に監視したり、或は耳を澄まして聴いたり、一言にすれば何等かの方法によつて、充分に經驗せられねばならぬ。

人間が考へるこいふ事は、經驗上の事實である。事實は吾々に対象乃至は暗示を與へる。そして吾々はそれから本能的に概念を作り出す。そこで思惟能力を分析することは、個人的、一時的な色々の思想の作用に共通なもの、乃至は一般的なものを見出すことを意味してゐる。そして自然科學の方法を用ひて此の研究を進める爲には、吾々は物理學的の器械をも、化學的の試験藥品をも要しない。すべての科學的の理解に必要缺く可らざる感覺による觀察は、此の場合には、改め

て經驗するまでもなく、云はゞ先天的に吾々に均しく與へられてゐる。すべての人は吾々の研究の対象——思惟の能力こいふ事實こ其の經驗——を自分自身の記憶のうちに持つてゐる。

本能的の概念こ其の科學的分析こは、何づれも同じく到る所に、感覺的なもの、個々のもの、具體的のもの、うちから、一般的なもの乃至は抽象的なものを發展して居るこは、既に知る通りである。之を言ひ換へて見れば、すべての思惟作用に共通な性質は、吾々の感覺には、種々雑多な變化こして經驗せられた有ゆる対象に共通する一般的の性質、乃至は一般的の一致を發見しやうこするこである。種々なる動物、または光線の色々な表現に共通な一般的の要素こそ、一般的の動物乃至は光こいふ概念を形造るものである。一般的こいふこが、やがてすべての概念、すべてのの理解、すべてのの科學、すべてのの思惟作用の内容であり、性質である。斯やうに吾々は、思惟能力の分析によつて、思惟能力こは、個々のものから一般的なものを發見する能力であるこを知らるのである。眼は見えるものを研究し、耳は聽えるものを研究し、吾々の腦髓は一般的のもの、言葉を換へて云へば知り得べきもの、經驗し得べきものを研究する。

思惟は其他の活動こ同じく、対象を必要こするこ、思惟は何物をも其の対象に選ぶこが出

來、すべてのものは、均しく理解の對象となり得ること、是等の對象は、吾々の感覺には多種多様な形で知覺されること、そして思惟とは是等の理解のうちから、類似のもの、共通なもの、乃至は一般的なものを選び出して、一樣な概念に變化するものであることは、既に説明した通りである。これは思惟作用の一般的方法に對する知識された經驗、乃至は經驗された知識である。そこで若し此の思惟作用の一般的方法に關する經驗された知識を、吾々の特殊な對象、即ち思惟能力に適用するならば、吾々の問題は既に解決されてゐることを知るのである。何故ならば、吾々の探求してゐるものは、思惟作用の一般的方法に過ぎないからである。

若し個々のもの具體的のものから、一般的なものを發展することが、理性が理解に達する一般的方法であるとしたならば、吾々は、理性とは個々のもの具體的のものから、一般的なものを引き出す能力であることを、充分に理解したのである。

考へること(思惟)は物質的過程であつて、其他の勞働過程と同じやうに、材料なしには存在することが出來ず、又た材料なしには何物をも生産することは出來ぬ。私の思惟は、何等かの考へる材料を必要とする。そして此の材料となるものは、自然と生命との現象である。これは個々

の具體的の物である。そこで萬有乃至はすべての物は、思惟の對象となることが出來ること云ふことは、思惟作用の材料、即ち理解の對象は、分量に於ても性質に於ても無限であること云ふことは外ならぬ。萬有が吾々の思惟に提供する材料は、空間の無限な如く無限であり、時間の恒久である如く恒久であり、そして空間と時間と云ふ存在の二つの形態が、絶対に多種多様な性質を持つてゐる如く、絶対に多種多様である。思惟の能力は、それがすべての物、すべての實體、すべての現象と關係を持ち、斯くて思想を生ずることいふ意味に於ては、萬有的の能力である。けれども思惟の能力は、先づ物質があつて初めて存在し行動するものであるから、絶対的なものではない。物質は心の境界線であつて、心は此の境界線を突破することは出來ぬ。物質は心の輝やく背景となる、が然し此の光輝のうちに消え去るものではない。心は物質の産物である。けれども物質は單に、心の産物であるといふだけではない。即ち物質は又た五官によつて知覺され、斯くて吾々の知るところとなるのであるから、同時にまた吾々の感覺能力の産物である。斯やうに感覺と心とによつて、同時に吾々に知られるもののみを指して、吾々は之を實在的客觀的の産物、乃至は『物それ自體』と呼ぶのである。

理性は感覺によつて知覺せられる範圍内に於てのみ、眞實にして實在的の物である。知覺するこの出来る理性の働きは、人間の脳髓にも、また客觀的に外界にも現はれてゐる。理性が自然生命を變形する働きは、有形的ではないか。吾々は科學の成果を眼で見ることが出来る、手で攪むことが出来る。科學乃至は理性が、斯やうな物質的結果を、自分自身のうちから産出し得ぬことは事實であつて、それには感覺の世界——人間の脳髓以外にある對象が無ければならぬ。けれども『それ自體』に何等かの結果を具へて居る物が何處にあるだらう。光線が輝く爲めに、太陽が暖かい爲めに、そして其の軌道をめぐる爲めには、空間を、それから照されるもの、暖められるもの、通過せられるものがなければならぬ。私のテーブルに色がある爲めには、光線と眼がなければならぬ。私のテーブルの色以外のものも、すべて他の事物との接觸した時に初めてあり得るものである。従つてテーブルの存在は、是等の接觸乃至は關係の多様なほど多様である。一言にすれば、世界は唯だ、相對關係のうちのみ在るものである。そこで何物にせよ、世界との間に關係を失ふたものは、存在を失ふたのである。一つの物は、他の物と關聯して働き、若しくは關聯して表現するからこそ、即ち他の物に取つて或る物であるからこそ、『それ自體』に何物かなので

ある。

若し吾々が、この世界を『物それ自體』として見るならば、世界『それ自體』を、見えるが如き世界——即ち現象の世界——との相異は、要するに全體と其の構成部分との相異に過ぎないことを容易に悟るだらう。世界『それ自體』とは、現象の總和に外ならぬ。之は吾々が理性、精神、思惟能力と名づける現象世界の一部にも當て候まる。吾々は思惟能力を、其の現象乃至は表現を區別する。けれども思惟能力『それ自體』乃至は『純粹』理性なるものは、實際には、其の表現の總和として存在するだけである。視ることは、視力の物質的存在である。吾々は其の部分々々を持つことによつてのみ、初めて全體を持つことが出来る。そして吾々は他のすべての物と均しく、其の働きを持つことにより、即ち個々の思想を持つことによつてのみ、初めて理性を持つことが出来る。前にも云つた通り、時の順序から云へば、思惟能力は思想に先だつたものではない。否な反對に、知覺し得べき對象によつて生じた思想が原料となつて、思惟能力の概念が生まれたのである。丁度、天體の運動に關する理解が、太陽が地球の周圍を回ぐつて居るのでないことを吾々に教へたやうに、思惟作用の理解は、思想を創造するものは思惟作用ではなくて、之

と同様に、個々の思想のうちから思惟作用の概念の築かれたことを知らしめる。そこで視力は單に、吾々が見る物の總和によつてのみ存在するやうに、思惟能力は、實踐上では、吾々の思想の總和としてのみ存在するものである。

是等の思想、即ち實踐理性を材料として、吾々の脳髓はそのうちから「純粹」理性の概念を製造する。理性は實踐上には、必然に純粹ならぬものである。こいふ意味は、理性は必ず、特殊な對象と結び着いてゐるこいふことである。純粹理性、即ち何等の特殊な内容もない抽象的の理性なるものは、個々の具體的な理解の作用に共通な、一般的性質に外ならぬものである。吾々は此の理性の一般的性質を、二様に持つてゐる。即ち第一には、此の一般的性質を純粹ならざる状態に於て、詳言すれば、吾々の實際の知覺を總計したものから成る實際的、具體的な現象として持つてゐる。第二には、純粹な状態に於て、即ち概念として理論的に、抽象的に持つてゐる。理性の現象それ自體と區別されるのは、實際の活きた動物——感覺的實在——が動物の一般的概念と區別されるのこ全く同じである。

實際の理解乃至は知識の働きは、すべて或る他の實際の現象が對象となつてゐる。そして是等

の對象は、すべての實在的なものゝ性質として、勢ひ多種多様である。思惟能力は此の多種多様な性質を持つた對象のうちから、共通乃至は一般的性質を抽出する。鼠と象とは、吾々の理解作用の對象になるこ、其の相異を失つて、一般的な動物の概念となる。斯やうな概念は、一樣な見地の下に多くの事物を結合し、多くの具體的な事物のうちから、一つの一般的觀念を發展する。理解するこが、すべての思惟作用の共通性質、乃至は一般的性質であるから、思惟能力または知識能力の一般的性質とは、一定の實在的な現象から、本質的なもの、一般的なもの、乃至は共通的なもの、理想的なもの、總體的なものを抽象するこである。

理性はそれ自體以外の、何等かの對象なしには存在し得ぬものである。従つて「純粹」理性乃至は理性「それ自體」は、其の實際上の表現によつて認知する外には、吾々には認知の途がないこは無論である。吾々は、理性が接觸して思想を産出する外界の對象なしには、理性を認知するこは出來ぬ。それは尚ほ、吾々は光線なしには、眼を認知し得ぬのこ同然である。

繰り返して云ふ。理性の本質が現象となつて現はれるのではない。反對に、吾々は現象のうちから本質の概念、理性それ自體、乃至は純粹理性の概念を形成するのである。

心的な思惟の作用は、感覺的な現象と結合した時にのみ、初めて現はれるものである。斯くて思惟作用そのものも、一つの感覺的な現象となり、之が腦髓の作用と結合して、思惟能力「それ自体」といふ概念を産出する。若し吾々が此の概念を分析するならば、「純粹」理性とは、與へられた材料（その内には非物質的と云はれる思想をも含んでゐる）のうちから、一般的の觀念を産み出す働きであるところを發見する。更に別の言葉で理性に定義を與へれば、すべての反對を平均して、多様のうちに一致を求め、異つたものゝ間に類似を求めらる働きであること云つてよい。以上色々の言ひ表はし方は、畢竟、同じことを異つた言葉で述べたまでである。そこで讀者は、空虚な言語に拘泥しないで活きた概念を掴むこと、多様な對象を、その一般的性質に於て掴むことを希望する。「純粹」な状態に於ける理性には、特殊なものゝうちから一般的なもの、具體的乃至は感覺的な知覺のうちから抽象的なものを發展することである。之がやがて、理性、理解、知識、乃至は意識の純粹な内容であり、また内容の全部である。但し「純粹」と云ひ「全部」といふ言葉は、種々なる思惟作用の共通的内容、理性の一般的形態を指して云つたまでである。理性はこの一般的抽象的の形態と共に、すべての他の物と同じく、吾々が直接、經驗によつて知覺する特殊的、具體的、感覺的の形態を持つてゐる。そこで吾々の意識の全作用は、感覺の經驗から成り立つもの、詳言すれば物質的過程と其の理解から成り立つものである。理解することがすべての對象の一般的の形態なのである。

意識とは、ラテン語の語根が示してゐるやうに、存在してゐるこいふ知識である。即ち意識とは存在の一形態、乃至は一性質であつて、他の形態の存在と異つたところは、自己の存在を知つてゐることである。性質は經驗しなければならぬ。説明することは出来ぬ。吾々には經驗によつて、意識のうちには存在の知識と共に、主観と客観、存在と思惟、形態と内容、現象と本質、屬性と實體、具體的なものと一般的なものととの間の、相異と矛盾とが含まれてゐることを知る。意識が相矛盾した名前をつけられて居るのは、斯やうな固有本來の矛盾によるものである。即ち意識は抽象の器官とか、概括乃至は統一の能力と呼ばれてゐる一方には、分化の能力と名づけられてゐる。しかし此の名稱も亦た同じく正當である。意識は相異を概括し、概括を分化する。意識には固有本來の矛盾がある。即ち意識は同時に、分化の性質であり、概括の性質であり、理解の性質であるほかに、それは意識の性質は矛盾を概括する。それはすべての性質すべての存在は矛盾のう

ちに生きて居るこ云ふこと、すべての物は、その反対の物と一緒に働らく時にのみ、初めて其の如き物であるこ云ふことを知つてゐる。見える物は、視力なしには見えぬやうに、また之を反対に、視力は見えるものゝ外には見るこが出来ないやうに、丁度その通りに、矛盾は一切の思想を存在を貫する一般的の或る物であるこいふことを知らなければならぬ。思惟能力の科學は矛盾を概括するこによつて、一切の個々にして具體的な矛盾を解決するのである。

(其三) 物の性質

理解の能力が物質的な對象である以上は、理解の性質に關する知識は、やがて形而下的の科學である。けれども吾々は、此の能力の助けによつて、すべての物を理解する。そこで此の範圍に於ては、理解力の學問はやがて形而上學となる。そして理性を科學的に分析した結果は、其の性質に對する在來の概念を正反對にするから、従つて此の特殊な理解は、勢ひ吾々の世界哲學全體をも逆様にする。斯くて吾々は、理性の性質に對する理解に於いて、久しく求めてゐた「物の性質」に對する理解に到達したのである。

吾々はすべての物を、其の外観ではなくて、其の眞の性質を知り、理解し、概念し、認識しやうとする。科學は物の性質、若くは其のほんこの神髓を、それ等の物の表現によつて理解しやうとする。各々の物は、自己獨特の性質を持つてゐる。そして此の性質は、見るこも、觸れるこも、又は聽くこもできないで、唯だ思惟能力によつて知られるものである。丁度、眼が事物の

見えるものを探検するやうに、此の能力は、すべての事物の性質を探検する。丁度、視覚の性質は視力の學理によつて理解せられるやうに、一般に事物の性質は、理解の學理によつて理解せられるものである。

物の性質は眼には見えないで、思维能力に見えるものである云ひ、そして同時に、外觀の反對のもの、即ち性質が見える云ふのは、如何にも矛盾のやうである。しかし茲に物の性質云ふのは、一つの現象としての性質を指して云ふのであつて、それは丁度、心を感官の知覺として云々するのと同じである。すべての存在物は各々皆な現象であり、すべての現象は、多かれ少かれ、皆な本質的の物である云ふことに就いては、吾々は尙ほ、後節に論證しやうと思ふ。

吾々は、思维能力はその働きをする爲には、或る對象、乃至は原料を必要とするのを見た。科學といふ言葉を、古典的な狹義に解しても、又は有ゆる知識を残らず科學と名づける廣義に解しても、何づれにしても、科學のうちには、思维能力の結果が現はれてゐるのを見る。科學の一般的の對象、又は一般的の材料となるものは、感覺的の現象である。そして感覺的の現象は、物質の無限の循環であつて、萬有と其中なる一切の物は、空間的には同時に起り、時間的には連

續して起る物質の變形から成り立つてゐる。萬有は各々の場所、各々の時に特有であり、新しいものであり、初めて存在するものである。それは吾々の眼前脚下に、生まれては逝き、逝いては又た生まれる。一つとして同じ物であるものはない。唯だ變らぬものは無限の變化だけであつて、變化そのものすらも同一でない。空間と時間の一點一刻ごとに、新しい變化が起る。勿論、唯物論者は物質の永久不滅を信する。唯物論者は吾々に教へて云ふ——物質の最少分子と雖も、曾てこの世界の中から失はれたことはない、物質は唯だ、永久に其の形を變化するだけであつて、その性質は永劫無窮に不滅である。けれども唯物論者は、物質それ自體と其の消滅する形態との間に如何なる區別を設けるにしても、同時に一方には、何人にも増して、物質と其の形態との同一なることを力説しやうとするものである。けれども唯物論者が皮肉に、形態のない物質と物質のない形態と云ひ、不滅な物質の消滅する形態と云ふところを以て見る、唯物論は唯心論以上には、内容と形態、本質と現象との關係を理解して居らぬことは明白である。吾々は、一體何處にそんな永劫な不滅な、形のない物質を見るだらう。この感覺の世界には、吾々は消滅する物質の形態以外には、曾て何物にも出くわしたことがない。如何なる所にも、到るところ物質のある

こゝは事實である。何物かど消滅した所には、直ちに或る物が生まれ出る。けれども何等の形態をも取るこゝのない純一な、變化せぬ物質は、如何なる所にも曾て發見せられたこゝがない。化學的に分割するこゝの出来ない元素すら、現實の存在に於ける相對的の單一であつて、時間の擴がりこゝ空間の擴がりこゝを通ほしては、同時に亦た前後にも、異つてゐる。それは尙ほ、形態だけは變化しても、其の一般的性質は終始一貫して變化せぬ、有機物の個體と同じこゝである。私の身體はその組織や骨や、その他これに附屬する全ての部分は絶えず變化する。が然し、それにも拘らず、私の身體は、依然として同じである。然らば、變化する一時的の形態を區別したこの身體は、何から成り立つてゐるだらう。それは一切の、色々な具體的の形態を、概括的に合計した總和である。永久にして不滅な物質なるものは、實際に於ては、唯だ其の消滅する形態の總和としてのみ存在するものである。そこで物質は不滅であるといふ言葉は、この世界のうちには、如何なる時如何なる處にも、物質が在るといふこゝを意味するだけである。物質は不滅であつて、單にその形態が變化するだけだといふこゝが眞實であるやうに、物質は唯だ變化する形態に於てのみ存在するものであり、變化するものが即ち物質であつて、此の變化のみが永久不變であるといふこゝも同

じく眞實である。そこで『變化する物質』と『物質的の變化』といふ二つの言葉は、要するに同じこゝを別様に言ひ表はしたまでである。

感覺の世界、實踐の上では、何物も永久なもの、純一なもの、自然を超越したものの、『物それ自體』らしいものは無い。有ゆる物は變化して居り、過ぎ去つて居り、云はゞ幻影のやうなものである。一つの幻影は他の幻影に追ひ出される『それにも拘らず』——カントは云ふ——『物は同時に、それ自體に或る物である。さもなくば、現象を生ずる或る物のない現象もあるといふ、こんでもない矛盾を生ずるからである』こゝ。こゝろがそうでない。現象こそその現象を生じた物との相異は、二十哩の街道のスケッチと街道そのものとの相異に均しい相異である。又た吾々はナイフと、その刃と柄とを區別してもよい。しかし刃もなく柄もなかつたなら、ナイフもなかつたこゝを吾々は知つてゐる。萬有の本質は變化である。現象は現はれる。唯だそれきりである。

『物それ自體』、乃至は物の本質と、その外觀的の現はれとの對立は、理性に對する完全な批判によつて解決される。即ち理性の批判は、人間の思惟能力は、幾ら數多くの異つた感覺的の知覺をも、理想上の單一として、一個の實在として理解し、個々のもの異つたものうちに、同一なも

の、乃至は一般的なものを認め、斯くて苟も當面する一切のものを、大なる全體の個々の部分として理解するものだといふ、理解に到達するのである。

言葉を換へて云へば、吾々の感官によつて知覺された感覺世界の相對的、一時的の形態は、吾々の腦髓の働きの原料となるものである。そして吾々の腦髓の働きは、個々の形相の中から同様なもの一般的なものを抽象し、吾々の意識の爲に之を系統立て、若くは分類するものである。感覺世界の無限の變化は、吾々の心によつて主觀的の單一となる。心は多様のうちから一致を、部分部分から全體を、現象から本質を、消滅するものよりうちから不滅なものを、偶然性のうちから實體を造り出す。

物の神髓、本質、乃至は物それ自體なるものは一つの理想であり、心的の産物であり、概念である。意識は多くの異つたものから、如何にして單一の總和を造り出すべきかを知つてゐる。それはこれほど多くの異つたものをも、總括することが出来る。即ち萬有の有ゆる多様は、理論的には、一つの單位として概念せられるのである。それと同時に一方には、すべての抽象的の總和乃至は單位は、實際上では、無數の感覺的現象から成立つてゐる。吾々の抽象的な概念以外に、

何處に分割するここの出来ない單位があるだらう。半分を二つ、四分の一を四つ、八分の一を八つ——否な數限りの無い個々の部分、これぞ心が數學的の單位を形造る原料である。此の一冊の書物、その頁、その文字、乃至はその一章々々、是等は各々一つの單位であらうか。私は何處で初めて、何處で止まるのか。同じやうに、私は千萬卷の書籍を藏した圖書館、一軒の家、一つの農場、そして最後に全宇宙を、一個の單位と呼ぶここの出来る。すべての物は、一つの部分ではないか。そして各の部分は、一つの物ではないか。木の葉の色は、木の葉そのもの均しく一つの物ではないか。尤も色は無くても葉はあるが、葉が無くては色が無いと云ふところから、色は單に屬性であつて、葉は實體である云ふ人があるだらう。しかし砂山の砂を一握りづゝふり撒いて居れば、必ずお仕舞ひには、砂山が無くなるやうに、若し木の葉から、一つづゝ其の屬性を取り去るなら、遂にはすべての實體が無くなるに相違ない。色はまさに、木の葉と、光線と、眼との反作用の總和に過ぎぬ。その如く木の葉の色以外の物質も、すべて相互作用の總計である。吾々の理性が、木の葉から色といふ屬性を取り去つて、殘餘を物それ自體として別物にしておくやうに、更に進んで、木の葉から其の他のすべての屬性を取り去つて往つたなら、遂には木の葉の成り

立つてゐる一切の物を取去つてしまふだらう。葉そのものが實體であるやうに、色はその性質に於て、之に劣らぬほゞ實體である。そして葉が一つの屬性であることは、色の屬性であることと少しも變りはない。色は葉の一屬性である。その如く葉は木の一屬性である。木は地球の一屬性であり、地球は宇宙の一屬性である。唯だ宇宙のみが本來の實體であり、一般的の實體であつて、之に對してすべての一つ一つの實體は、單に屬性に外ならぬ。この宇宙的實體は、物の表現を區別した本質、乃至は「物それ自體」なるものが、單に思想の上の概念に過ぎないことを明かにする。人間の心は、屬性から實體に達しやうとし、相對的なものから絶對的なものに達しやうとし、物の外觀から眞實の物に達しやうと努力した。人間の心は、この一般的の努力の結果として、實體なるものは、脳髓の働きによつて集められた屬性の總和に過ぎぬことを明かにした。そして心乃至は理性なるものは、實體的存在物であつて、それは感覺世界の多様のうちから抽象的、精神的の單一を造り出し、消滅しゆく一時的の表現、乃至は宇宙の屬性を結合して、獨立した本質、絶對的の全體として概念するものであることを明かにした。物の屬性を以て満足せぬ人間の心は、現象を棄て去つて斷えず實體を追ひ、常に眞理を求め、物の本質を求め、「物それ自體」を求めて暗中

摸索をした。そして遂には、此の實體的の眞實とは、一切の眞實ならざるものゝ總和に過ぎないものであり、すべての現象の總和に過ぎないものであることを悟つて來た。斯くて人間の心は、心こそ實體といふ抽象的概念の創造者であることを證明した。けれども心は、其のうちから此の概念を創造するものではない、否な反對に、それは屬性のうちから實體を産み出し、物の表現のうちから眞實を産み出すものである。

現象の背後には、抽象的の性質があり、この抽象的の性質が現象となつて具現するものだけといふ唯心論的概念は、この隠れた性質は、人間の心以外の世界に存するものではなくして、人間の脳髓のうち存するものであること云ふ、理解によつて打ち破られたものである。けれども人間の脳髓は、感覺的の經驗に基づいてのみ、能く現象とその抽象的の性質、個々のもの具體的のものに一般的のものの間に、區別を立てるのであるから、現象とその抽象的の性質との區別に、根據のあることは否まれぬ。唯だ此の區別をするに當つては、物の性質は現象以外に、現象の背後にあるのではなくて、現象によつて存在し、現象によつて客觀的に存在するといふこと、そして吾々の思惟能力は、一個の實在的能力であるといふことを忘れてはならぬ。

物が其あるが如くあるのは『それ自體』に於てではなく、又た抽象的の性質に於てともなくて、他の物との接觸に於てであり、現象に於てである。之は精神的の物に就ても、物質的の物に就ても、否な形而上學的に云へば、すべての物に當てて眞實である。そこで此の意味に於ては、或人は斯う云ふかも知れぬ。物はその見える通りのものではなくて、其れは存在するが故に表現するものであり、そしてその表現たるや、物が時間と空間とに於て關係を結ぶ他の物の異なるにつれて、異つた表現をするものである。けれども、物はその見える通りのものではないと云ふ言葉は、誤解のない爲には、苟も表現するものは、自然のうちに存在する、けれども其の表現する範圍内に於てのみ存在するものである、と修正しなければならぬ。『吾々は熱そのものを認知することは出来ぬ。吾々は單に、その表現によつて、熱が自然のうちに存在することを結論するだけである』。教授のコッペの書いた物理學の本には斯う云つてある。斯やうに推論をした一自然科学者は、物の表現を實際的に研究することによつて、物を解理しやうと努めて居りながら、論理の根本的理解の缺けてゐる爲に一度び難關に打つかることに、隠くれた『物それ自體』に對する思辨的信仰に遁がれやうとする。ところが吾々は反對に、『熱それ自體』なごといふものは無いと結論する。

何故ならば、そんなものは自然のうちに認知し得ぬからである。そして吾々は熱の働きを、物質的作用として理解する。そして人間の脳髓は、これを『熱それ自體』といふ概念に反譯するのである。思ふに科學は、まだ此の概念を分解することが出来ぬので、教授は『吾々は此の概念を起す自然物を認知することが出来ぬ』と云つたものだらう。『熱それ自體』は、種々なる熱の働きの總和から成立つて居るものに外ならぬ。そして其れ以外には何も無い。思惟能力は、この種々なる働きを、一般的な熱の概念の下に概括する。そして此の概念を分析すること、そして種々なる熱の表現に共通な一般的性質を発見すること、之が歸納的科學の職分である。けれども熱の働きから引き離した熱の概念は、柄も及もないリヒテンベルヒのナイフに均しい、思辨的の一觀念である。

思惟能力は感官知覺と接觸して、物の性質を造り出す。けれども思惟能力は、外界の物から獨立して、純粹に主觀的に物の性質を造り出す譯ではない。思惟能力が外界の物から獨立して、勝手に物の性質を造り出し得ぬことは、尙ほ眼や耳や其他の吾々の感官が、外界の物から獨立しては何等の印象をも生じ得ぬのと同じである。吾々が見、吾々が觸れるのは、『物それ自體』ではなく

て、物が吾々の眼や手に與へる作用である。吾々は眼の種々なる知覺を概括する爲めには、腦髓の働きによつて、一つ一つの視作用を一般的の視作用を區別することが出来る。思惟能力は、個の具體的な視作用は、すべて一般的な視作用の對象を見做して、兩者を區別する。思惟能力は更に進んで、主觀的の視覺を、個々の眼に見えるばかりでなく、一般的の眼に見える客觀的の視覺（即ち現象）を區別する。神おろしの見た幻影や、眼を閉ぢてゐて充血の作用で見える閃光や火光線を受けて閃らめいてゐる物が、實在的であり眞實であることは、其の性質の上からは、全ての視覺上の幻影が實在的であり眞實であるの如く、少しも變りはない。耳鳴りのしてゐる人は、よしそれはベルの響きでないにせよ、兎も角、何ものかを聴いてゐる。一切の感覺的現象（即ち感官知覺）は、各々一つの對象であり、一切の對象は、各々一つの感覺的現象である。或る主觀的の對象は、一時的の現象である。けれども客觀的の現象も、すべて一時的の主觀に外ならぬ。客觀的の對象は、主觀的の對象よりもより有形的であり、より隔たつて居り、より確乎とした、より一般的な形を取ることはあつても、尙ほ且つ「物それ自體」ではない。それは私の眼ばかりでなく、他人

の眼でも認知される。否な眼ばかりでなく、觸れること、聽くこと、味ふことなきによつても認知される。又た人間に表現する（即ち人間によつて認知される）ばかりでなく、他の對象にも表現する。けれども唯だ表現するだけである。それは處の異なるにつれて異なり、今日の其れは昨日の其れではない。一切の存在はすべて相對的であつて、他の物と接觸し、他の物との時間的空間的關係に従つて變化するものである。

一切の感覺的の印象は、すべて現實な、そして自然的な對象である。眞實は自然的な現象の形を取つて存在する。苟も在るものは、悉く眞である。實在を表現、實體を屬性は、單に或る關係を言ひ表はす言葉であつて、この兩つの者は矛盾ではない。吾々の概括力、乃至は吾々の思惟能力の前には、一切の矛盾は消散する。何故ならば此の能力は、一切の相異のうち一般的な性質を求めるところによつて、すべての矛盾を融和するからである。存在、乃至は普遍的の眞理は、思惟能力の一般的の對象であり、一般的の原料である。この原料は感覺によつて供給せられ、そして多種多様である。感覺は吾々に、宇宙の原料を絶對的に質的なものとして與へる。言ひ換へれば、感覺が吾々の思惟能力に供給する原料の性質は、絶對に多種多様である。是等の原料は、一般的

のものとして、即ち本質として供給せられるのではなくて、唯だ個々のものとして、即ち現象として供給せられるものである。もう一度言葉を換へて云へば、吾々の感覺は宇宙の實體を、多種多様な、具體的な性質の形で——即ち現象の形で——吾々に示すものである。この感覺的の現象が吾々の思惟能力に接觸した相互關係の結果として、初めて分量、本質、物、眞實の知識、乃至は認識せられた眞理なるものが生まれて来る。

本質と眞理とは、同じものを表はす二つの言葉である。眞理、乃至は物の本質は、理論的の概念である。前にも述べた通り、吾々は二様の方法で世界を認知する。即ち感覺的實踐的に知ること、精神的理論的に知ることである。實踐は吾々に物の現象を與へ、理論は吾々に、物の本質を知らしめる。實踐は理論の前提であり、現象は本質、乃至は眞理の前提である。同じ眞理が實踐上には、同一の場所または異つた場所に、同時にまたは相次いで現はれ、理論的には純一な概念として現はれる。

實踐と現象と感官知覚とは、絶對的に性質的なものである。詳言すれば、全然分量上の制限のないものであり、空間と時間の上の何等の制限のないものであり、そしてその性質は絶對無限に多

種多様である。或る一つの物の性質は、その部分々々が無数であるやうに無数である。思惟能力の働き——即ち理論の働きは——之に反對に、絶對的に分量的なものである。即ち其れは思ひのまゝに、無数の分量を造り出し、感覺的現象の有ゆる性質を、各々分量として、物の本質として、眞理として、認識するものである。すべての概念は、或る分量の感覺的現象を其の對象とする。そして一切の對象は、思惟能力によつて唯だ分量として、單位として、本質乃至は眞理としてのみ認識せられるものである。

思惟能力は感覺的の現象に接觸して、現象となつて表現するところのもの、本質的なもの、眞實なもの、共通的若くは一般的なものを産出する。最初には、概念は唯だ本能的に之をやつてゐた。之に反して科學的概念は、この原始的の働きを、意識的に且つ任意的に反覆してゐるものである。科學的理解が、例へば熱いふやうな、一つの對象を理解しやうとする場合には、それは單に現象そのものを追つかけてゐるのではない。科學的理解は、熱が或時は鐵を溶かし、或時は蠟を溶かし、或る場合には善いことをし、或る場合には損害を與へ、卵は固體にし、氷は液體にする有様を見ること、または聴くことを目的とするものではない。それは亦た動物の熱、太陽の熱、

乃至はストーヴの熱との相異を問題にして居るものでもない。すべて是等の事柄は、理解の働きから見れば、單に作用であり、現象であり、特殊の性質である。理解の能力は、物の神髓、物の眞の性質を掴まうとする。それは見、聴き、觸れた物の概括的、一般的の法則、簡潔な科學的のエキスを發見しやうとする。物の抽象的の性質は、勿論、感官によつて知覺するところの出来る、實踐的の對象であり得やう筈はない。それは理論の對象であり、科學の對象であり、思维能力の對象である。熱の理解とは、熱と呼ばれるすべての現象に共通なもの、一般的なもの、その本質乃至は眞理を撰り出すことである。そこで熱の性質とは、實踐上には、熱の現象の總和であつて、理論上には、其の概念であり、科學的には此の概念の分析である。そして熱の概念を分析することは、熱の有ゆる現象に共通な一般性を發見することである。

物の一般的性質は、其の物の眞の性質である。吾々は雨に定義を下して、土地を肥沃ならしめるものと云ふよりも、濕つほいものと云ふ方が一層眞實である。何故ならば、雨が降れば何時でも濕つほいが、土地を肥沃ならしめるのは一定の状況の下、一定の場所に限られるからである。私の眞實の友人とは、私の全生涯を通じて、如何なる状態の下にも、常に誠實に變りのない友人

である。けれども勿論、全き一般的な絶対的の友誼といふやうなものがあると思ふてはならぬ。それは尙ほ、絶対永遠の眞理なきと云ふものがないのと同じである。完全に眞實なもの、完全に普遍的なものは、唯だ一般的の存在物、即ち萬有、即ち絶対的の分量あるのみである。然るに事實上の世界は、絶対に相對的であり、絶対に消滅すべき數限りのない表現であり、數限りのない性質である。外觀に眞實とは、堅いと軟い、善と惡、正と邪とのやうに、相互に辨證法的に流れ合ふ。が然し同時に、兩者は異つたものである。「それ自體で豊饒にする」雨のないこと、絶対的の意味で眞實な友人のないことは分つてゐるが、それにも拘らず、私は或る雨を指して、或る收穫との關係上、豊饒にするものと云ふことが出来る。又た私は友人を、より多く眞實なものより少しく眞實なものに區別することが出来る。

萬有は眞理である。萬有とは普遍的なものである。即ち存在に感覺によつて認知せられることを意味してゐる。存在すること、之が眞理の一般の特徴である。何故ならば、一般的の存在が即ち眞理だからである。存在は一般的な抽象ではない。言葉を換へて云へば、萬有は個々の具體的な状態に於てのみ、實在的に、乃至は感覺的に存在するものである。感覺の世界は、自然

生命の一次的な、そして多種多様な現象としてののみ、眞實に感覺的に存在する。そこで一切の現象は、相對的の眞理であり、一切の眞理は、個々にして一次的な現象である。實踐上の現象は、純理上の眞理であり、反對に純理上の眞理は、實踐の上に現はれる。相反したものは、互ひに相對的である。眞理と誤謬とは、存在と外観とのやうに、生と死とのやうに、光と暗とのやうに、そして其他の一切の相反したもののやうに、唯だ比較的の相異であり、程度の相異である。言ふまでもなく、此の世界のうちにある一切の物は、世界的なものであり、従つて同一の物質、同一の本質、同一の種屬、同一の性質を分つてゐる。言葉を換へて云へば、知覺することの出来る現象の、大小各々異つた容積乃至は單位が、それらに人間の思维能力と接觸して、一つの存在物、一つの眞理、一つの一般的の物を形成するである。吾々の意識には、一片れの塵も、塵埃の雲も、乃至はその他の苟もこの世界に起る如何に巨大な現象も、一方に於ては、一個の抽象的の「物それ自體」であり、同時に他方には、絶對的の對象、即ち萬有の一次的の現象である。この萬有のうち起る色々な現象は、吾々の心によつて、種々なる目的に従つて隨意に系統立て、又は概括せられてゐる。化學上の一元素は、有機體の一細胞、否な全植物界の複雑多方面なほご複雑多

面な一組織である。最も小さな存在物も、最も大きな存在物も均しく、個體、種、屬、科なきに分類せられてゐる。斯やうに系統立てること、概括すること、存在物を造り出すことは、上の方へは、無限の宇宙にまで及び、下の方へは、無限の部分にまで進む。思维能力の眼には、一切の特質は抽象的な物であり、一切の物は相對的の特質である。

一切の物、一切の現象は、如何にそれが主觀的であり、そして瞬間的なものであつても、眞實であり、眞理の一部分である。言葉を換へて云へば、眞理は一般的の存在として存在するばかりでなく、全ての具體的な存在も、個々それらの一般性乃至は眞理を持つてゐる。一切の對象は、よし其れが瞬間的の觀念であらうとも、乃至は發散する香りであらうとも、又は或る有形な物であらうとも、均しく皆な、多様な現象の若干分量の總和を成すものである。思维能力は種々なる分量を一つにし、異つた物の間に平等を發見し、千差萬別のうちに一致を探がし出す。心と物質とは、眞實に存在するといふ、少くとも一共通點を持つてゐる。有機物と無機物とは、少くとも物質的であるといふ點で一致する。勿論、人間と猿と象と、土地に固着した植物との間には、大きな相異がある。けれども『有機體』といふ概念の下には、もつと大きな相異も調和せられてゐる。石と

人間の心臓は、相去ること甚しいにもせよ、吾々の理性は、兩者の間に無数の類似を發見する。この二つの物は、少くも物質であるといふ點で一致する。兩者は共に視ることが出来、觸れることが出来、重さを秤ることが出来る。その相異が澤山なほご、その類似も澤山ある。ソモロンがこの太陽の下は、一つとして新しいものは無いと云ひ、シルラーも亦た、世界は年老いて又た若返ると云つたのは當つてゐる。苟も抽象的な物、本質、存在、一般性のうちに、感覺的の現象として多様でないもの、個々でないもの、相互に相異つて居らぬものがあるだらうか。世界のうちには、相ひ均しい二半の水もない。今ある私は、多くの點に於て、一時間前の私は異つて居る。そして私の兄弟と私自身との間の類似は、蠟燭懐中時計との間の類似以上のものではない。要するに感覺の世界には、絶対に、一切の物は異つたもの、新しいもの、個々のものとして現はれるが、之に反して思惟能力は、絶対的な概括の能力であつて、それは一切の物を例外なく、一つの項目の下に分類し、すべての物を一律に包括し、理解するものである。

今この形而上學を吾々の研究、即ち思惟能力に應用するならば、思惟能力の作用も其他のすべての物と均しく、感覺的の一現象であることが分かる。そして是等の感覺的の現象は、均しく皆

な眞實なものである。一切の心の現はれ、一切の思想、意見、誤謬等は、何づれも何程かの眞理を分有する。すべて是等のものは、眞理の核心を有つてゐる。畫家はその創作の一切の形を、必然に自分の周圍にある感覺的の對象から取るやうに、すべての觀念は、眞實の物の肖像であり、眞實の對象の理論化したものである。知覺が知覺である限りは、すべての知覺は何物をか知覺するものであることは言ふまでもない。知識が知識である以上は、すべての知識は、何事をか知るものであることは無論である。之はAはAに均しいと云ふ一律の法則によつても、又た百は千でないと云ふ矛盾の法則によつても、そうなければならぬ。

一切の知覺は何づれも思想である。けれども反對に、一切の思想は、必ずしも知覺ではないと主張するかも知れぬ。或人は「知覺する」ことを定義して、思惟の特殊な一種類であり、想像すること、信すること、空想することとは異つた、眞實の客觀的の思惟であること云ふかも知らぬ。けれどもすべての思想は、多くの相異があるにも拘らず、共通の性質を持つてゐる。思惟能力の法廷に立つては、すべての物が一樣に取扱はれるやうに、異つた思想も、一樣のものとして取扱はれる。私の昨日の思想と今日持つてゐる思想とが、如何に異つてゐるやうにも、また異つた人々の思

想が、異つた時々、如何に異つてゐるやうにも、そして觀念か、概念か、判斷か、結論か、印象なごいふ言葉で表はされてゐる思想が、如何に截然と區別し得られるにしたところで、すべて是等の思想は均しく心の現はれである以上、同じ共通な一般的性質を存してゐる。

そこで眞實な思想と誤つた思想、理解と誤解との間の相異も、すべて其他の相異と同じやうに、相對的の相異に過ぎぬと云ふことになる。或る思想は「それ自體」には眞實でもなければ、また虚偽でもない。唯だ他の對象との關係に於て、初めて眞實ともなれば虚偽ともなる。思想、概念、理論、本質、眞理、すべて是等のものは、各々一つの對象に屬してゐると云ふ共通點を持つてゐる。すべての對象は各々皆な、複雑多様な感覺世界の一部、「吾々の腦髓の外にある世界」の一部であることは、既に説明した通りである。そこで認知し乃至は理解しやうとする一感覺世界の部分々々——即ち一つ一つの對象——が、慣用の言葉によつて區別され限定されてゐる以上は、是等の部分々々に共通する一般的性質を發見することが、やがて眞理を發見することなのである。

感覺世界の部分々々、即ちこの世界を組成してゐる物は、外觀を有するばかりでなく、眞の性質を持つてゐる。言葉を換へて云へば、現象といふ方法によつて、本質を持つてゐる。感覺世界

が、時間と空間とに於て無限に分割し得るやうに、物の性質も亦た、それほ無限であり無數である。すべての現象の小さな部分々々にも、各々固有の本質を持つて居り、すべての一つ一つの表現も、その一般的眞理を有してゐる。現象は感官との接觸によつて生まれ、物の本質、乃至は眞の性質は、思惟能力との接觸によつて生じる。そこで吾々は、物の性質を論ずる場合には、勢ひ同時に思惟能力に論及し、反對に思惟能力を問題としてゐる場合には、勢ひ同時に物の性質に論及する必要に當面するのである。

吾々は劈頭に斯う云つた。眞理の基準は、理性の基準をも含んでゐる。眞理は理性と同じく、感覺世界の一定の分量——即ち感官知覺の一定の分量——から一般的の概念、乃至は抽象的の理論を發展することにある。そこで眞實の理解の基準となるものは、抽象的の眞理ではなくて、寧ろ吾々は、眞理を産み出すが如き理解、言葉を換へて云へば、特定の對象から一般的なものを出すが如き理解を指して、眞實の理解と呼ぶのである。眞理は客觀的でなければならぬ。即ち或る一定の對象に就ての眞理でなければならぬ。知覺することは、それ自體で眞實な譯にはゆかぬ。唯だ相對的のみに、即ち或る一定の對象との關係に於てのみ眞であり、何等かの外界の事實

を基礎としてのみ初めて眞である。理解の働きは、個々の具體的な對象から、一般的なもの、抽象することである。個々のもの具體的のものが、一般的なもの、尺度であり、眞理の標準である。苟も在るものは、さればごく多く眞であり、さればごく少く眞であるかを問はず、悉く眞である。一度び或る物の存在を認めれば、勢ひ其の物の一般的性質を眞理と認めることになる。より多く一般的なもの、より少く一般的なものとの間の相異、存在と外観との間の相異、眞理と誤謬との間の相異、すべて是等の相異は、一定の限度を越えることはない。何故ならば^{なぜ}すべて是等の相異は、特定の對象との關係で定まつたものだからである。そこで或る知覚が眞であるか偽であるかは、必ずしも知覚そのものによつてのみ定まることではなくて、寧ろその知覚が、之によつて解釋しやうとする問題——乃至はその知覚が、外界の状況から解釋を求められてゐる問題——の範圍如何によつて定まるものである。完全な理解は、一定の限界内に於いてのみ爲し得ることである。完全な眞理は、常に自己の不完全を意識してゐる眞理である。例へば、すべての物體は重量を有すこと云ふことは、豫め「物體」の概念が、重量を持つ物だけに限られて居ればこそ、完全な眞理である。理性が「一般的の物體」といふ概念を、輕重いろいろの重量を持った物に割當てておいた以上は、物體が

必ず重量を持つことを發見しても、今更ら驚くには當らない。「鳥」といふ言葉が、専ら空を飛ぶ動物のみから抽象されてゐるとしたならば、すべての鳥は、空にゐるに地にゐること、乃至は他の如何なる場所にゐるやうことも、必ず飛ぶものと思ふて間違ひない。この事實を説明する爲には、必ずしも嚴密な必然性も一般性もを有する點に於て、經驗的の知識とは異つてゐるかの如く想像せられてゐる、先天的の概念を信する必要はないのである。眞理は或る一定の條件の下に於てのみ眞理であつて、或る條件の下では、誤謬が却つて眞となる。太陽は輝やくこと云ふことは、眞實な知識である。但し空が曇つて居らぬことを前提としてある。眞直ぐな棒は、水の流れに突込めば曲がること云ふことも、若し視覺の上の眞理と云ふことに限るなら、右に劣らぬほど眞實である。眞理とは、感覺的現象の或る一定の區域内に於て、吾々の思维能力が共通のもの、一般的のもの、認められるものである。之に反して、感覺的現象の或る一定の區域内に於ける特殊なもの、乃至は例外的なものを指して、一般的なものと呼ぶのが即ち誤謬である。眞理の反對たる誤謬とは、吾々の思维能力乃至は意識が、經驗に乏しい爲めの淺見から不注意にも、或る現象に對して、吾々の感覺が保證してゐる以上に、より一般的な意義を與へることである。例へば吾々の思维能力が、視覺

の上のみでの眞實な實在的存在物を、有形の存在物であるかの如く早合點するの類である。

誤謬の判断は一個の偏見である。眞理と誤謬、理解と誤解、知ることと知らぬこととは、科學の器官たる吾々の思维能力のうちに、共同に住まつてゐる。一般に見た思想とは、感覺的に經驗せられた事實を、一般的に表はしたものであつて、中には誤謬をも含んでゐる。誤謬が眞理と異なる點は、誤謬はそれが表はしてゐる一定の事實に對して、感覺的經驗が保證して居る以上に、より廣い、より一般的な存在を誇張的に認めるところにある。誤謬の本質は、僭越といふことである。硝子の玉は、本物の眞珠を氣取る時、初めて贋物となる。

シュライデンは眼に就いて、斯う云つてゐる。「血液が激動して血管を擴大し、神經を壓迫するに、指先ならば吾々は之を痛みとして感じ、眼ならば閃光となつて見える。そこで吾々は、吾々の概念なるものは、吾々の心が自由に創造するものであり、吾々は外界の世界を、眞實にあるがまゝに認知するものではなくて、外界が吾々に與へる反射作用は、單に特殊な腦髓の働きを惹き起すに過ぎないものであるといふ、確證を得たのである。この腦髓の働きは、外界の或る一定の過程と關聯してゐる場合も多いが、關聯して居らぬ場合も多い。吾々は眼を閉ぢてゐて、光の輪

を見るが、實際には、光つてゐる物は何もない。之は有ゆる種類の誤謬を惹き起す大きな危険な源泉となる恐れのあることは、容易に知ることが出来る。霧の深い月夜の怪物の姿から、幻覺者の見た恐ろしい幻影に至るまで、其の間には、全く自然から來たものでもなく、全く自然の法則から生まれたものでもなくて、人間の心の自由な働き、従つて誤謬に曝されてゐる心の働きから生じた幾多の幻影のあることを見る。そこで人間の心が、能く自己の誤謬を棄て、自己の誤謬を制御するに至るまでには、大なる判断力と廣い教育が必要である。廣い意味で讀むこと云ふことは、如何にも容易なことだが、然かも困難な技術である。人間の心が、神經の報告のうち、何づれが信用すべきものであり、そして何づれが概念の基礎として採用すべきものであるかを理解するやうには、漸次にしかなり得ない。科學者も雖も、此點では、やゝもすれば誤謬に陥り易い。殊に誤謬の源泉が何處にあるかを理解して居らねば居らぬほど、益々その危険があるのである。……若し吾々が光をそれ自體だけで考察するならば、それは透明でもない、黄でもない、藍色でもなければ赤色でもない。光は極めて微細な、そして到る所に漲つてゐる物質——エーテル——の運動である。』

光の輝やき、色と形との此の美しい世界は、眞實に存在してゐるものと認識ではないかのやうに、シュライデンは思ふてゐる。「葡萄の葉の茂つた隙間から、太陽の光線が涼しい蔭に漂ふてゐる。諸君は光線そのものを見てゐるつもりである。けれども諸君がほんこに見てゐるのは、塵埃の群れに外ならぬ」。光線と色とは、「一秒間に十六萬哩の速度を以て、エーテルを通ほして不斷の連續を以て突進してゐる波動」である云ふのが、眞理である云はれる。斯やうに眞實に物質的な光と色との性質は、シュライデンをして次の言葉を成さしめたほど、それほど幻影的なものと思はれてゐる。シュライデンは斯う云つてゐる。「斯やうな光の眞性質を吾々に啓示する爲には、偉大なる思想家たちの鋭利な智力が必要である。吾々の感官の一つ一つは、各々、一定の外來の影響を受感し得るだけであつて、是等の一つ一つの感官の刺戟は、各々異つた概念を吾々の心に生じるものであることを發見する。斯やうに感覺器官は、科學が吾々に啓示してゐる外界の無心世界（エーテルの波動）と、吾々が精神的に其中に住まつてゐる美しい（眞實な感覺的な）世界との間の、仲介者たるものである」。

シュライデンによれば、此の二つの世界に對する理解が現に論議せられつゝある今日に於ても、尙ほ幾多の困難が残つて居り、そしてこゝにはエーテルの波動を見做されてゐる思想上、知識上、科學上の世界と、吾々の眼の——乃至は現實の——色と光と表はされてゐる吾々の五感の世界との間の關係を説明する爲には、今尙ほ、望のない暗中摸索が行はれてゐる。そしてシュライデンは、斯やうに、其の實例を擧げたのである。こゝろが同時に此の實例は、思辨哲學の傳統的の遺物が、奇怪にも近世の科學者の口から聞かれる一つの例證ともなるものである。即ち此の種の混亂した考へ方は、「科學上の物質的世界」に、今一つ「吾々が精神的に住まつてゐる」世界とを區別する。此の種の思想家は感覺と心、純理と實踐、特殊なもの、一般的なもの、眞理と誤謬、すべて是等のものゝ區別を知つてはゐるが、之を解くべき解決を有しない。彼等は、何か足りないもののあるこゝには氣附いてゐるが、其れを何處に求むべきかを知らぬ。そこで彼等は混亂に陥入つてゐる。

思辨哲學に對する勝利、感覺の助けのない科學に對する勝利、斯やうな知識の支配から感覺を救ひ出したこゝ、そして經驗的考察の基礎をおいたこゝ、之れぞ十九世紀に於ける科學の偉大な勝利である。そして誤謬の泉源は何であるかを理解するこゝは、やがてこの成業の學理的價値を

認める所以である。思辨哲學が、誤謬は感覺に歸し、眞理は唯だ心によつて發見しやうとしたのミ反對に、吾々は感覺の助けによつて眞理を求め、心を以て、誤謬の泉源ミ見做すものである。神經の或る種の報告のみを信用し、唯だそれのみを信頼すべきものだとし、且つ之を區別する何等の特定の標準もなしに、唯だ漸次に習得する外ないものとするのは、一つの迷信である。吾々は全ての感覺の證據に信頼しなければならぬ。感覺の與へる證據には、眞正なものミ區別を立てるべき虚偽なものミては一つも無い。超自然的の心ミいふ觀念こそ唯一の詐欺師であつて、それは感官の知覺を無視し、感覺の通辯を勤める代りに、感覺の言つたことを誇張したり、言ひもせぬことを繰返へす。充血を起したり壓迫を受けた時、閃光や火の環を見たりする場合にも、吾々の眼は、外界に於ける其他の現象を知覺してゐる場合以上に、誤謬に陥つて居るものではない。否な反對に、斯やうな主觀的の出來事を客觀的の物體であるかの如く早呑込みをして誤謬に陥入つてゐるものは、却つて吾々の思惟能力なのである、或人が幽靈を見たにしても、其人が自分の視覺を以つて一般的の視覺であり、一般的の現象であること主張せぬ以上は、そして自分の經驗せぬことを、早やまつて經驗であるかの如く主張せぬ限りは、何等の誤謬をも犯して居るものではない。眞理の

法則は吾々の意識に對して、人間の知識が眞であり乃至は一般的である限界を記憶しなければならぬことを命令する。そして此の眞理の法則の違犯が、やがて誤謬である。誤謬は特殊なものを捉まへて一般的なものにし、賓辭を主格にしてしひ、部分を全體ミ穿き違へる。誤謬は演繹的の結論をし、誤謬の反對たる眞理は、歸納的の推論によつて理解に到達する。

^{アフリオリ}先天的(即ち、演繹的)の理解ミ^{ホステリオリ}後天的(即ち歸納的)の理解ミは、哲學ミ自然科学(自然科学ミいふ言葉を、最も廣義に、即ち一般に科學ミいふ意味に解して)との關係に均しい關係をもつてゐる。信ずることミ知ることとの對照をその儘に複寫したものが、やがて哲學ミ自然科学との對照である。思辨哲學は宗教ミ同じやうに、信仰を生命ミする。然るに近世の世界は、信仰を科學に一變した。政治上の反動主義者が、科學に對して、元に復へれミ要求して居るのは、やがて信仰に復へれミ云ふことを意味してゐる。信仰の内容は、努力なくして獲得することが出来る。信仰は^{アフリオリ}先天的に認知する。科學は勞働であり、困難な^{ホステリオリ}後天的の研究によつて獲得せられた知識である。信仰を棄てること云ふことは、怠け者でなくなることを意味してゐる。そして科學を^{ホステリオリ}後天的の知識に限ることは、近代の特徴——即ち勞働を以て科學を飾ることを意味してゐる。

シュライデンが光いふ現象の實在性_と眞實_をを否認して、人間の心の自由な働きによつて作られた幻影_を呼んだのは、科學的研究の結果ではなくて、彼れの哲學の氣紛ぐれに過ぎぬ。哲學的思辨に對するシュライデンの迷信は、彼れを誤らせて、科學の歸納的方法を棄てしめた。そして彼をして『一時間十六萬哩の速度で、エーテルを通ほして不斷に突進しつゝある波動』を以つて、光_と色_との眞の性質_と見、光の色彩的現象_と對立させたのであつた。けれども此の考へ方が逆様である_{こと}は、彼が眼に見えた物質的の世界を『心の創造物』である_{こと}云ひ、『大思想家の銳利な智力』によつて闡明せられたエーテルの波動を、『物質的の自然』_と呼んだ_{こと}により、明かに知る_{こと}が出来るのである。

科學の眞理_と感官知覺_とは、一般的なもの_と個々のもの_との關係に均しい關係を有つてゐる。光波——謂ゆる光_と色_との眞理——は、それが全ての光——白くても、黄色くても、青くても、其他如何なる色であつても——の現象に共通なものを代表してゐる限りに於てのみ、光の『眞の』性質を代表してゐるものである。心の世界にしても科學の世界にしても、その原料_となり、その前提_となり、その證據_となり、その出發點_となり、その限界_となるものは、感覺の世界(從つて感官知覺)である。

物の性質、乃至は物の眞實は、その現象の背後にあるのではなくて、現象によつてのみ認知し得るものだ_{こと}云ふ_{こと}、そして其れは、『それ自體』に存在するものではなくて、理解の能力_との關係に於てのみ、現實に存在するものだ_{こと}云ふ_{こと}、そして性質_と現象_とは、唯だ人間の思惟によつてのみ區別せられてゐるものだ_{こと}云ふ_{こと}、そして同時に一方には、理解の能力は自分自身のうちから概念を作り出すものではなくて、何等かの現象_との關係のうちからのみ、概念を作り出すものだ_{こと}云ふ_{こと}——至て是等の_{こと}を吾々が知つたなら、そこで初めて吾々に取つては、斯やうな『物の性質』に就ての議論は、やがて思惟能力の性質なるものも、吾々がその感覺的の表現から得た一つの概念である_{こと}云ふ_{こと}の證據_となるのである。思惟能力は、如何なるものをも其の對象にする_{こと}が出来ると——即ち、思惟能力の對象の選擇は、普遍的である——が然し其れにも拘らず、何かの對象が無ければならぬ_{こと}云ふ_{こと}に於て、制限せられて居る_{こと}——又た眞實の思惟作用——即ち科學的結果を伴ふ思惟作用——は、何等かの外界の對象に、意識的に結びついて居る_{こと}云ふ_{こと}で、非科學的の思惟_とは異つてゐる_{こと}——更にまた、眞理若くは一般的なもの_とは、『そ

れ自體で認知せられるものではなくて、何等かの定まつた對象によつてのみ認知し得られるものである。——全て是等のことを明かに理解すること——斯やうな色々に異つた言ひ方、之れがやがて思惟能力の性質を語つて居るのである。此の言葉は、本書の各章の終りに、繰返へし繰返へし現はれる。何故ならば一切の二つの真理、全ての特殊な一章は、唯だ一般的真理の一般的な一章を論證する爲にのみ、あるものだからである。

(其四) 自然科学に於ける理性の實踐

吾々は、理性は知覺することの出来る物質、自然的の對象と結び附いて居るものであつて、科學は如何なる場合にも、必す自然科学であることを知つてゐる。けれども其れにも拘らず、普通の一般の觀念と言語の慣用とに従つて、自然科学を論理學や倫理學から引離し、兩者を異つた科學の形態として區別してもよい。そこで問題は、自然科学に於ても、論理學に於ても、亦た倫理學に於ても、一般的乃至は精神的の知識は、實踐上では、唯だ二つの具體的の知覺を基礎としてのみ、得られるものだ云ふことを證明することである。

斯やうな理性の實踐、即ち物質から思想を産み出し、感官の知覺によつて理解に到達し、個々の具體的なものから一般的なものを作り出すことは、自然科学の研究では一般に採用せられてはゐるが、然し實踐の上だけである。歸納的方法は實際に用ひられてゐるし、人々も亦た之を知つてゐる。けれども歸納的科學の性質が、やがて一般に科學の性質であり、理性の性質であること

は理解せられて居らぬ。思惟の作用は誤り解せられてゐる。自然科学には、理解の理論が缺けてゐる。そして其の爲めに、自然科学は屢々、實際的の道から足を踏み外つて居るのである。自然科学に取つては、思惟能力は尙ほ依然として未知のものであり、不可思議のものであり、神秘的な存在物である。それは唯物論者のやうに器官と機能とを混同し、脳髓と心とを混同してゐるか、さもなくば唯心論者と共に、思惟能力は自然科学の領分外にある、認知すべからざる對象であるを考へてゐる。吾々は近世の研究者が、物質的の物に關する範圍では、堅實なそして一様な歩調で其の目標に進みつゝあるところを見る。けれども是等の物の抽象的關係になるに、彼等は當て途もなく暗中摸索をやつてゐる。實際の上では、歸納的方法は自然科学によつて採用せられて居り、その成功の爲に、大なる名譽を博してゐる。之に反して思辨的方法は、其の失敗の爲に、名譽を失墜した。それにも拘らず、是等の異つた思惟の方法は、意識的に理解せられては居らぬ現に自然科学の研究者が、一度び彼等の専門の領分から踏み出すに、忽ちにして科學的事實の代りに、三百代言的な思辨を持ち出すのを見るのである。斯やうに彼等は、自己の選擇した領分内では、感覺的の現象によつて特殊な真理に到達して居りながら、尙ほ且つ自分の心の奥底から、

思辨的の眞理を引出し得るか如く信じてゐる。

アレキサンダー・フォン・フンボルトが其の著『宇宙』の緒論のうちに、思辨に就て試みた次の如き記述に傾聴せよ。「感官知覺による自然科学的研究の、最も重要な結果は之である——即ち多様な形相のうちに、一致の要素を見出すこと、近時の発見が齎らした一つ一つの現はれを残らず包括して、周到に吟味し、區別し、然かも其の重みの下に押し潰されぬこと、人類の崇高な使命、現象の覆ひの下に隠されてゐる、物の本質を理解する使命を全うすることである。斯くて吾々の努力は、狹隘な感覺世界の限界を越え、經驗的觀察の原料を、均しく觀念を以て統制することにより、能く自然を理解することに成功したのである。私は宇宙の一般現象を、科學的に觀察するに當つては、思辨的推論によつて発見した僅少の根本原理から、一致を見出さうとして居るものではない。私の仕事は、同じ本質をもつものとして見た經驗的の現象を、注意深く觀察した結果を言ひ表はすことである。私は自分が門外漢たる領分に、冒險を試みやうとして居るものではない。そこで私が物理學的宇宙觀と名づけるものは、自然に關する合理的科學の列に上ほることを希ふものではない。……私の從來の職業と著述とは、事實の經驗と測量と觀察とに捧げられてゐた。そこで

私は、忠實に自己本來の職業と著述の性質に従つて、本書に於ても、經驗的の觀察に局限する。そして之かやがて私に取つては、比較的確實に動作することの出来る唯一の領域なのである。』フンボルトは語をつゞけて、『個々の事實に關する知識に對して熱心な要求がなくしては、如何なる雄大にして一般的な世界觀と雖も、空中の樓閣に過ぎぬ』と云ひ、また他の箇處では、『思惟による（即ち思辨的）知識と、萬有に對する理性的の（即ち内觀的の）理解とは』、彼れの經驗的科學よりも、『尙ほ一層崇高な目的を追求するものである』と云つて居る。『私は曾て自分が試みたことのない他人の努力を、決して非難せぬ。何故ならば斯やうな努力の結果は、尙ほ依然として疑問の裡にあるからである』（第一卷六八頁）。

形而下學的の研究に於ける理性の實踐は、専ら『多様な形相のうち一致の要素を認知する』ことにあるといふ意識に於ては、自然科學はフンボルトと一致するものである。けれどもそれと同時に、自然科學はフンボルトはさ率直に、曾て思辨と『理性的の理解』に對する信仰を告白しては居らぬが、それにも拘らず、謂ゆる哲學上の問題（この領分では、多様な感覺的現象の分析によつて一致を發見しないで、内觀的な推論によつて一致を發見し得るかの如く思はれてゐる）に

なること、思辨的方法が使用せられてゐること、また此點になること、自然科學には全然意見の一致がなく、従つて斯やうな意見の相異が、非科學的の特徴であることを知らないこと、すべて是等の事柄は、如何に科學的の實踐を誤り解して居るか、そして如何に自然的の科學以外に、尙ほ形而上的の科學をも信じてゐるかを示して居るのである。現象と本質との關係、原因と結果との關係、物質と勢力との關係、實體と精神との關係は、確かに物質的の關係である。けれども之に就て科學の教へて居るところは、果して一致があるだらうか。斯う考へて見ると、科學の仕事は農夫の仕事のやうに、今日までのところ、唯だ實踐的にやつて居るといふまでであつて、科學的にやつてゐる譯ではない。従つて慥かな成功の豫定を以てやつてゐる譯ではない。理解すること、即ち理解の實踐は、科學上によく應用せられてゐる。之は私が進んで承認するところである。けれども此の理解の道具たる思惟能力は、誤り解せられてゐる。吾々は自然科學が、この能力を科學的に應用しないで、單に試験的に使用してゐるに過ぎないことを發見する。之は何故であらうか。自然科學は理性の批判、科學の學理、即ち論理學を閉却してゐたのである。

ナイフの柄と刃とが、ナイフの一般的内容を爲すやうに、吾々は理性の一般的内容は、普遍

的、一般的なものそのものであることを見た。そして吾々は、理性は此の内容を、自分自身のうちから産み出すものではなくて、一定の對象から造り出すものであり、そして此の對象は、一切の自然的、物質的な物の總和であることを知る。そこで理性の對象は、無量、無限、絶對の分量である。この無限の分量は、多くの有限の分量となつて表現する。そして自然の比較的小さいな分量を取扱ふ場合には、理性の本質、即ち理解力の働らく眞實の方法は明かに認めることが出来る。そこで剰ますところは、その取扱ひ方に就いて今尚ほ異論のある自然の大きな關係も、また全然、同一の方法によつて理解す可きものだ云ふことを論證する一事である。原因と結果、心と物、物質と勢力などは、即ち其の種の大きな問題であるが、是等も亦た物質的の性質を有するものである。以下吾々は、理性と其の對象との間に見る最も一般的な對立が、如何に多くの重大な對立を解く鍵となるかを證明するだらう。

(a) 原因と結果

『博物學の性理は、現象をそれ自身に存在する事實と見做さないで、其の原因を求めるところに

ある。斯くて自然に關する知識は、最少量の事實に還元せられるのである』。ベッセルは斯う云つて居る。けれども自然現象の原因は、博物學の時代以前からも探究せられてゐた。して見れば博物學の特徴は、必ずしも原因を探究するに云ふことではなくて、その探究するところの原因が、特殊の性質を持つて居ることにある。

歸納的の科學は、原因といふ概念を實質的に一變した。それは尚ほ原因といふ言葉を、そのまま用ひてはゐるが、思辨哲學が用ひてゐたのは、異つた意味に用ひてゐる。自然科学者はその専門の畑の内を、それ以外の場合で、原因の概念を異にする。即ち彼等は其の専門以外の場合には、屢々内觀的の思辨に耽つてゐる。之は彼等が、科學とその原因とを、個々に具體的に理解してゐるばかりで、一般的に理解して居らぬからである。非科學的原因は、超自然的の性質を備へたものであり、超越的の心靈、神、力、大小いろいろのお化である。原因の概念は、もともとは擬人的の概念である。經驗的の知識に乏しい場合には、人間は主觀的の標準によつて客觀を測定し、自分自身を標準にして世界を判斷するものである。人間は自分自身が、意識的の計畫を以つて物を造るのと同じやうに、自分自身の人間的のやり方を自然にも押し附ける。そして感

覺的世界の現象にも、自分自身と同じやうな——その創造物の特定の原因たる自分自身と同じやうな——或る外的な創造力のある原因の存在することを想像する。斯やうな主觀的方法こそ、人間が久しい間、空しく客觀的理解の爲に闘はざるを得なかつた所以なのである。非科學的に解した原因は、思辨であり、アプリオリ流の科學である。

若し理解といふ言葉を、思辨的の解理にも用ひるゝしたならば、客觀的な科學的理解が思辨的の理解と異なる點は、信仰と内觀的の思辨によらないで、經驗と歸納により、アプリオリではなくポストリオリに、其の對象の原因を探求することにあり、自然科學は自然現象の外部に、乃至は自然現象の背後に原因を求めないで、自然現象のうちに、乃至は自然現象によつて原因を知らうとする。近代の研究は、外在的な創造者としての原因を求めないで、寧ろ内在的の系統、時間的に連続して起る種々なる現象の方式、乃至は一般様式を探求するものである。非科學的に解した原因は、『物それ自體』であり、自由自在に結果を造つて、自分はその背後に隠れてゐる小さな神様である。之に反して科學的な原因の概念は、唯だ現象の一般的要素たる『結果』の理論を求めんに過ぎぬ。そこで或る原因を探求するに云ふことは、多様な現象を概括し、種々雑多な

經驗的事實を、一個の科學的法則の下に排列することを意味してゐる。『斯くて自然に關する知識は、最少量の事實に還元されるのである』。

愚夫愚婦の子供らしい迷信と、一時代を通じて行はれる歴史的迷信とが異なるのは、日常平凡の知識が、最も高尚な、稀有な、新に發見せられた科學上の知識と異なるのと同じ、寸分の相異もない。そこで吾々は、謂ゆる高遠な學問界から例證を借る代りに、日常手近なところから例證を引いても差支へない。人間の常識は、科學が同じ方法によつて、より高尚なその目的を追求しなければならぬことを覺る久しい以前から、歸納的科學的方法による原因の探究を實行してゐたのである。然るに常識は、その日常手近かな環境から踏み出した場合には、自然科學者と同じやうに、忽ち思辨的理性の神秘的な原因を信するやうになる。そこで何人も、眞實の知識の基礎の上に堅固に立脚する爲には、歸納的理性が、その原因を探求する方法を理解しなければならぬ。

それが爲には、吾々は理性の本質に關する研究の結果について、一瞥を與へやう。理解の能力は『それ自體で存する物それ自體』でないことを知つてゐる。何故ならば、それは或る對象と接觸した場合に、初めに現實のものとなるからである。けれども吾々が何等かの對象を知る場合

には、それは対象を通じてのみ知つたのではなくて、同時に亦た、理性の働きを通じて知つたのである。意識も亦た、其他の一切のものと同じく、相對的なものである。理解は種々雑多な対象と接觸する。そして知識には、區別、主格と対象、一致のうちの多様が伴ふてゐる。斯やうに物は、互ひに原因であり互ひに結果である。この現象の世界全體（思惟は唯だ其の一部であり、一形相たるに過ぎぬ）は一個の絶對的の環であつて、其内には如何なる所にも始と終があり、如何なる所にも、始も終もない。又た其内には、一切の物は本質であつて同時に外觀であり、原因であつて、同時に結果であり、一般的なものであつて、同時に個々のもの具體的のものである。自然の總和は、究極は唯だ一つの一般的の單一であるやうに、そして此の見地から見れば、其他の一切の個々の單一は、却つて多種多様を意味するものとなるやうに、この同じ本質、乃至は客觀性、乃至は現象世界——その他さんな名前と呼ばうとも、要するに此の一切の現象乃至は働き（結果）の總和こそ、すべての物の究極の原因であつて、之に較べたなら、其他の一切の原因は、悉く皆な結果となる。けれども、記憶しなければならぬ。この一切の原因は、超自然的の存在物、乃至は優越的の存在物ではなくて、唯だ一切の結果（働き）の總和に過ぎぬ。すべての原因には結果

がある。そしてすべての結果は、何物かの原因となる。

原因はその結果から、物質的に引離すことは出来ぬ。それは尙ほ、見えるといふ性質を眼から引離すことが出来ず、味ひを舌から引離すことが出来ぬのと同じである。一言にすれば、一般的なもの、具體的なものから引離し得ぬのと同じである。けれども其れにも拘らず、思惟の能力は、是等のものを區別することが出来る。そこで吾々は、斯やうな區別は、合理的であり乃至は意識的である爲に、また科學的に行動する爲に、必要缺く可らざる形式であるにもせよ、兎にも角にも、思惟の形式に過ぎぬといふことを忘れてはならぬ。理解の實踐、乃至は科學的實踐は、一般的なものから個々のもの具體的のものを、自然から自然的な物を導き出して來る。けれども樂屋に這入つて、現に働いてゐる思惟能力を見た者は、それと反對に、個々のもの具體的なものから一般的なもの引き出され、自然物から自然の概念が造られてゐることを知るのである。吾々の實踐上の理解は、後に起つたものは前に起つたものより成行きを見做し、影響乃至は働きを以て、原因の結果を見做してゐる。けれども其れにも拘らず、理解の學理乃至は科學は、先き立つて起つたものは、其の成行によつて理解せられるものであり、原因はその影響、即ち結果によつて理解せら

れるものであることを、吾々に教へてゐる。概括の器官としての思维能力に取つては、概括の反對たる個々のもの具體的なものは、第二義的なものである。之に反して、自分自身を理解する思维能力に取つては、それは第一義的なものである。けれども理解の實踐は、その理論によつて變はりもせず、亦た變へることも出来ぬ。理解の理論は、唯だ意識の脚元を、しつかりさせやうとするだけである。科學的の百姓が實踐的の百姓と違ふのは、彼れが理論と方式とを用ひるからではない。何故ならば科學的の百姓も實踐的の百姓も、共に理論と方式とを用ひて居るからである。唯だ異なるところは、科學的の百姓は理論を理解する。然るに實踐的の百姓は、本能的に理論を造つて居る。

更に理性は、一定の數量の事實から、一般的の眞理を産み出し、時間的に連続して起る多様の形態と形態の變化から、眞の原因を抽象する。空間の性質は絶対の多様であるやうに、時間の性質は絶対の變化である。時間と空間との各々の部分は、悉く皆な新しいものであり、獨創的なものであり、曾て存在したことの無いものである。吾々は思维能力の助けにより、空間の多様は種々なる一般概念によつて概括し、時間の變化は種々なる一般的原因によつて概括し、斯くて吾々は絶対

の變化多様の世界を理解することが出来る。理性の本質は、感覺的の現象を概括し、個々の具體的な物のうちから、一般的の要素を抽象することに盡きてゐる。理性は概括の器官であるといふ知識によつて、充分に理性を理解して居らぬ者は、理解には一定の對象が必要であるといふことを忘れてゐる。そして理解に必要な對象は、その概念のうちには溶け去るものではないから、從つてその概念を離れて、概念の外に存在する或る物でなければならぬといふことを忘れてゐる。理性の能力を名づける存在は、一般の存在を理解する以上には理解し盡すことは出来ぬ。否な寧ろ存在は、その一般性として見た場合に、初めて理解することが出来る。思维能力が理解するのは、存在そのものではなくて、その一般的の要素である。

この例證として、理性が今まで知らなかつた或物を、初めて理解する場合の過程を明かにして見やう。之といふ明白な原因もないのに、或る藥品の混合物に、曾て知られて居らぬ奇妙な、豫想外の化學的變化が、俄然として起つたを假定する。ところが其れ以後は、もつと頻繁に同じ反應作用が起り、遂に經驗の結果この不可解な變化は、混合物が日光に觸れると、必ず起るといふことが證明されたとする。これだけでも、既に理解の手順が幾分解かつたことになる。更らに其後の

經驗による。此の混合物以外の多くの物にも、太陽の光線に觸れる。同じ反應作用を起す性質のあることが分つた。假定する。そこで吾々は、今まで知られてゐなかつた此の新現象を、多數の同一種類の現象と一緒に分類する。即ちより廣い、より深い、より完全な理解が得られた譯である。そして遂には、日光の特殊な部分は、混合物の特定の要素と結び着いて、新しい反應作用を起す。いふことが發見されたなら、初めて吾々は此の經驗を『純粹な』状態に於て概括し、乃至はこの概括を『純粹な』状態に於て經驗したのである。言葉を換へて云へば、この反應作用の理論を完成し、理性はその問題を解決したのである。けれども其れにも拘らず、此の場合に理性のやつたことは、動物界と植物界とを、科、屬、種などに分類した場合以上のことをやつた譯ではない。或る物の種や屬や性などを發見することは、やがて其の物を理解することを意味してゐる。或る變化の原因を考察する場合にも、理性は矢張り同一の過程を取る。原因は見る。聞く。觸れる。即ち感覺によつて吾々に知られるものではない。それは思惟能力の產物である。勿論原因は思惟能力の『純粹な』產物ではなくて、思惟能力が、感覺的材料と結合して產出するものである。そしてこの物質的材料こそ、思惟能力によつて產み出された原因に、客觀的存在を與へるものである。或る一つの眞理は、何等かの客觀的な現象に關しての眞理でなければならぬやうに、原因は何等かの客觀的の影響(即ち結果)の原因でなければならぬ。即ち原因は、實在的原因でなければならぬ。

個々の具體的な原因を理解する條件は、其の材料を経験的に研究することである。之に反して一般的な原因の理解は、理性の研究を基礎とする。そこで個々の原因を理解する場合には、其の場合々々で研究の材料、乃至は對象を異にする。然るに理性は不變であり、一般的である。一般的な原因といふ意味での原因は、純粹な概念である。そして此の概念は、個々の原因に就ての理解の多種多様なこと、乃至は個々の原因に就ての多種多様な理解が、その材料になつてゐる。そこで若し吾々が、一般的な原因といふ概念を分析しやうと思ふなら、一般的原因の具體的の材料、即ち個々の原因に對する理解に立ち返らねばならぬ。

石が水中に落ちて、水面に波紋を起した場合には、石が波紋の原因であることに劣らぬほゞ、水の流動性も亦た波紋の原因である。石が固形物の上に墜ちたなら、何等の波紋をも起さない。即ち落下する石と流動物との接觸が波紋を起すのである。原因は、それ自體では影響(即ち結果)

である。そして影響(即ち結果)たる波紋は、若し泛んでゐるコロップを岸に寄せたなら、一つの原因となるのである。然し此の場合にしても、原因は矢張り相互的影響(結果)に外ならぬ。即ち波紋ミコロップの軽い性質ミの相互作用に外ならぬ。

斯やうに水中に落下する石は、原因『それ自體』ではない。即ち一般的な原因ではないのである。吾々の思惟能力が、個々の具體的原因を材料として、其の中から一般的な原因といふ『純粹な』概念を築き上げる時、吾々は初めて斯やうな原因に到達するのである。水に落下する石は、唯だ之に續づいて起る波紋の原因であるだけである。そして水中に落下する石には、必ず波紋が伴ふといふ經驗によつてのみ、それは初めて、一般的な原因ミなるのである。

一般に或る現象に先だつたものを、吾々は原因ミ呼び、一般に之に續づくものを、吾々は結果ミ名づける。吾々が石を波紋の原因ミ見做すのは、石が水中に落下する時には、何時でも波紋を起すことを知つてゐるからに過ぎぬ。ところが或る時は、石の落下が先だつないでも波紋の起ることもある。そこで波紋には、他に一般的原因がある。水の弾力性は、常に波の運動に先だつ一般的原因のものであるといふ範圍では、水の弾力性こそ波紋の一般的原因である。波紋の特殊な一形態たる

る圈狀の波紋には、一般に、何物かの落下が先だつてゐる。そこで此の落下する物體こそ、圈狀の波紋の原因ミ見做される。原因は何時でも、考慮のうちにはいる現象の範圍に従つて變化する。

吾々は單なる内觀的の推論によつては、原因を定めることは出来ぬ。吾々は頭の中から、原因を引出す譯にはゆかぬ。原因を定める爲には、物質、材料、感覺的の現象が必要である。或る一定の原因には、或る一定の材料、即ち一定の分量の感覺的現象が必要である。自然の抽象的な單位のうちでは、物質の相異は、分量の相異によつて代表せられてゐる。そして斯やうな一つ一つの分量は、時間的に相い前後して起る。即ち先行ミ繼起ミして起るものである。そして先行の一般的な要素を原因ミ呼び、繼起の一般的な要素を結果ミ呼ぶ。

風が吹いて森林を靡びかせる場合にしても、この結果を生ずる爲には、森林の撓み易い性質は風の吹き靡かせる力に劣らぬほゞ、必要な條件である。或る一つの事柄の原因ミは、その事柄ミ他の事柄ミの関係である。森林を吹き靡びかせた其の同じ風にも、岩や壁は頑ミして靡かぬといふ事實は、原因は質的に結果(作用)ミ異なるものではなくて、原因ミは結果(作用)の集まつたもの

だ云ふことを示してゐる。そこで若し科學乃至は知識が、或る特定の事實を指して、或る變化の原因——詳言すれば、或る連続した現象の原因——を認めた場合にも、この原因なるものは、最早や外部から働らく創造者を見做しての原因ではなくて、單に現象の連続して起る一般の様式、乃至は固有内在の方式といふ意味での原因に過ぎぬ。そこで今、その原因を求めて居る變化の、一定の範圍、一定の連續、乃至は一定の數といふことを考へに入れた場合にのみ、初めて明確な原因を定めることが出来る。そして連続して起る現象を、一定の限界で切り離した範圍内に於ては、一般に先だつて起るものが、即ち其の原因なのである。

森林を吹き靡かせる風が、一般的な原因としての風と異なる點は、後者は或る場所では唸りを立て、他の場所では砂烟を立てたり、その他色々異つた働きをする限りに於て、森林を吹き靡かせる云ふこと以外の、一般的结果を生ずる點だけである。森林といふ特殊な場合に就いて云へば、風は森林が靡びくことに先だつて居るといふ範圍に於てのみ、原因である。然し岩や壁の場合には、固いといふ性質が風に先だつて居る。そこで固いといふ性質は、岩や壁が風の吹き靡びかせる力に抵抗する一般的原因である。更に一段廣く、暴風といふ現象をも含めて考へれば、微風

は、是等のものが動かぬことの原因を見做してよい。

或る定まつた對象の分量乃至は數によつて、其の原因の名稱が色々になる。幾人かの一團が、遠足から疲れて歸つて來たことは、この變化した状態(即ち疲れたこと)は、歩いた爲でもあるがこの人々が肉體的に弱い爲である。言葉を換へて云へば、或る一つの現象には、その現象から引離すことの出来る原因はない。或る一つの現象と關聯した一切のものは、悉く皆なその現象を惹起すことに與つてゐるものである。先きの遠足者の場合で云へば、彼等の肉體の構造と共に、道路の物質的構造の長さや、歩行時間の長さをも考へに入れねばならぬ。尤も吾々の理性によつて、或る特定の變化、例へば先きの場合に於ける疲勞の感じについて、特殊な原因を定めること云ふことになれば、それは要するに、色々な要因のうちでその要因が、疲勞の感じを惹引す上に最も多く働いたかを定めるだけに過ぎぬ。此の場合にも其他のすべての場合に於ても、理性の働きは、個々のものから一般的のものを發展することである。即ち先きの場合なら、疲勞といふ知覺の一定の數量のうちから、一般に疲勞の知覺に先だつたものを選び出すことである。若し遠足者の大數、乃至は一人残らず、疲れて居つたなら、歩行が原因を見做される。けれども唯だ二三人の

人々が疲れてゐたよけなら、是等の人々の弱い體質が、疲労状態の一般的原因と見做されるのである。

別の例證で説明すれば、若し鳥が鐵砲の音響に驚いたとすれば、この結果は、鐵砲の音と鳥の臆病な性質とが結合して生じたものである。若し此の場合に、大多數の鳥が驚いて飛び去つたなら、鐵砲の音が一般的原因と見做されるし、少數の鳥しか逃げなかつたなら、それ等の鳥の臆病な性質が原因と見做される。

結果とは引續づいて起るものである。自然界の一切の物には先行するものと續起するものがある。そして自然なもの、眞實なもの、感覺的なものには、吾々が思惟能力により、與へられた材料を統一して原因を見出さぬ限りは、何等の原因も無いものであるから、それは絶対的結果と稱ふことが出来る。原因とは、感官的の變化を心的に概括したものである。原因と結果との關係は、無の裡から何物かを創造する奇蹟の如く想はれてゐた。その爲めに原因と結果の關係は、曾ても思辨的推論の對象であつたし、今も尙ほ思辨的推論の對象である。思辨的に解した原因なるものは、その結果を創造する。けれども實際には、腦髓乃至は科學は、結果(即ち働き)を材料

として、その裡から原因を造り出すものである。原因なる概念は、理性の産物である。但し『純粹』理性の産物ではなくて、感覺世界と結婚した理性の産物である。

『すべての變化には原因がある』といふことは、如何なる人の感情も、その正しいことを認めざるを得ぬにも拘らず、何人ともすべての變化を経験することは不可能であるから、従つて右の命題は、^{アフリオー}先天的の眞理である——カントが若し斯う主張するならば、吾々は今、この命題は、吾々が理性と名づてゐる現象は、一切の多様のうちに同一の要素を認めるものだといふことを言ひ表はして居るに過ぎないことを知る。言葉を換へて云へば、吾々は今、個々の具體的な事實のうちから、一般的の要素を發展することを指して理性と云ひ、思惟と云ひ、心と名づけて居るのだといふことを知るのである。すべての變化には原因があるといふ確かな知識は、要するに吾々は、思惟する人間だといふ確信に過ぎないものである。『我れ考ふ、故に我れ在り』吾々は理性の性質を科學的に分析はしなかつたにしても、本能的に經驗した。吾々はすべての圈は圓るいといふことや、甲は甲に均しいといふことを知つてゐるのと同じやうに、吾々の理性の能力は、或る變化のうちから原因を抽象することを知つてゐる。吾々は、一般的なものとは理性の産物であつて、理性はこの一

般的の物を、個々の與へられた對象と接觸して産出するものだ云ふことを知つてゐる。そして或る對象の前後にある一切の對象は、すべて一時的なもの即ち變化であるから、従つて吾々が思惟する存在物として經驗する一切の變化には、一般的な先だつもの、即ち原因が無ければならぬ。眞の原因と推定上の原因とが異なることは、既に英國の懷疑論者ヒュームも氣附いてゐた。ヒュームによれば、原因といふ概念の内容は、或る現象に一般的に先だつものゝ經驗に過ぎないものである。之に反してカントが、原因結果の概念は、緩やかなそして偶然的な前後の連続といふことよりも、遙かに緊密な關係を表はしたものであり、原因の概念は其の内に、一定の結果が必然的に、また嚴密に一般的に起ることを含んで居ることを云つたのも當つてゐる。そこでカントは、理性には先天的な何物かとなければならぬ、そして其れは經驗することも出來ず、經驗の範圍外にあるものである、と主張したのである。

心の自治を一切認めないで、單に經驗のみによつて原因を發見しやうとする唯物論者に對しては、吾々は斯う答へる。原因結果といふ關係を豫定することが必要であり、また一般的であるといふ事實は、到底經驗すべからざることである、と。そして唯心論者に對しては、吾々は斯う答へ

る。なるほご理性は、經驗することの出來ない原因を探求する、けれども此の探究は先天的には行はれるものではなくて、後天的アポステリオリにのみ行はれ得るものである、即ち經驗的に與へられた結果を基礎としてのみ、行はれ得るものである、感覺することの出來ない抽象的な概括を發見するのは、唯だ心のみであることは事實である、けれども心は、與へられた感覺の範圍内に於てのみ、斯くの如き働きをするものである、と。

(b) 物質と心

理解の能力は、物質的な感官知覺の上に依存するものであるといふ理解は、やがて客觀的の實在に、久しい間、觀念と思想とが拒否してゐた權利を、再び恢復せしめるものである。

自然の多様にして具體的な現象は、哲學的の想像と宗教的の想像との爲に、人間の考へのうちから逐ひ出されたが、近世自然科學の發達により、専門の領分に、再び科學的に復興した。そして腦髓の機能が理解せられるに及んで、初めて一般的理論的の承認を得たのである。自然科學は此の時まで、單に特定の物質、特定の原因、特定の勢力のみを其の對象に選んで居り、すべての物の原

因、すべての物質と勢力との原因を取り扱ふ謂ゆる自然哲學上の一般的な問題に就ては、依然として無知だつた。之はすべての科學上の著書を一貫して、到る所に現はれてゐる唯心論と唯物論との、大なる矛盾によつて知ることが出来る。

『私はこの書翰が、獨立の學門としての化學が、より高き教養の爲に最も有力な手段の一つであり、之を習得することは、人類の物質的利益を増進する爲に有用なばかりでなく、吾々の存在、吾々の幸福、吾々の進歩發達と、密接な關係のある創造の不思議をより深く洞見せしめる上からも、有用であること云ふ確信を、一層強くすることに成功せんことを希ふ』。

ライビツヒの以上の言葉は、物質上の利益と精神上の利益とを、絶対に相い對立したものと見做して怪まぬ、當時一般に行はれた見解を表はしたものである。けれども斯やうな區別が到底成り立たぬものであることは、漠然ながらも、今ま引用した斯やうな見解の主張者——物質的利益と吾々の存在、吾々の幸福、吾々の進歩發達の條件たる精神的の洞見とを口にするライビツヒ——すらも感じてゐる。一體、物質的利益といふ言葉は、吾々の存在と幸福と進歩發達とを抽象的に言ひ表はしたことに以外に、果して何を意味してゐるだらうか。是等のものこそ、吾々の物質的利

益の具體的内容ではあるまいか。彼れは明白に、創造の不思議を洞見することは、吾々の物質的利益を増進すること云つたではないか。之に反して吾々の物質的利益の増進は、吾々が創造の不思議を洞見すること必要としないであらうか。吾々の物質的利益は、何づれの點に於て、物に對する吾々の精神的の洞見と異つてゐるだらうか。

ライビツヒが、自然科學者仲間の見解に従つて、吾々の物質的利益と對立させた優秀なもの、精神的なもの、觀念的なものは、要するに物質的利益の特殊な一部分に外ならぬ。精神的の洞見と物質的利益とは、圓と角とが違ふ以上に違つたものではない。圓と角とは對照をなしてゐるけれども其れと同時に、兩者は何づれも、形態といふ一般的なものに屬する異つた特殊の類別に過ぎぬ。

『盡くひ錆びくさる』物質的、感覺的、肉體的の物をさけずむ口吩は、殊に基督教時代になつてから此の方の習はせてあつた。そして感覺的の實在に對する反感は、考へからも行爲からも疾くに無くなつた今日に至つても、人々は尙ほ依然として、此の保守的な因襲を續づけてゐる。今日の自然科學の時代になつては、基督教的の靈と肉との區別は、事實上には棄てられてゐる。けれども

も其れにも拘らず、靈肉の矛盾に對する理論上の解決、即ち精神的なものは物質的なものであり、物質的なものは同時に精神的なものであるといふこの論證は、今尙は出て來なかつた。そして斯やうな論證、斯やうな理論上の解決によつて、物質的利益をさけずむ習慣は、初て一掃されるのである。

近世の科學は自然科學である。科學はそれが自然科學であればこそ、科學の名に値ひする。言葉を変へて云へば、實在的、感覺的、自然的な物を、意識的にその對象として居る思惟のみが、科學的の思惟である。そこで科學の代表者たり友人たる者は、自然乃至は物質の敵である筈はない。實際、彼等は自然と物質の敵ではない。けれども科學が存在して居るといふ事柄そのものがこの自然、この感覺の世界この物質乃至は實體は、唯だそれだけでは、吾々を満足せしめぬことを示して居る。物質的の實踐乃至は物質的存在をその對象とする科學乃至は思惟は、完全な形で自然を其まゝ複寫しやうと努めるものではない。何故ならば、それは態々科學によつて複寫するまでもなく、既に存在して居るからである。科學が若し、何かしら新しいものを目指して居らぬなら、それは無用の長物である。科學は物質のうちに實のうちに、更に一つの新しい要素を

齎らすからこそ、初めて特別の承認を受ける資格がある。科學が目指して居るものは、その研究材料よりも、寧ろ知識乃至は理解である。即ち科學が目指して居るところのものは、此の材料の理解であり、物質の普遍的性質の理解であり、眞實なものゝ理解であり「連續して移りゆく現象のうちの、固定した極」を理解することである。宗教が超自然的に物質から區別し、科學がより高尚な、より神聖な、より精神的な或物として物質に對立させるところのものは、實は現象世界の雜多様を超越する能力、個々のもの具體的のものから、普遍的なもの一般的なものを抽出する能力に外ならぬ。

より高尚な精神的の利益は、物質的の利益と絶對に異なるものではない。二つのものは、質的に違つては居らぬ。近代の唯心論の積極的實際的な方面は、飲むことや食ふこと、地上の財産や性交などの、歡樂を軽く見ることではなくて、寧ろ是等の歡樂以外の物質的享樂——例へば目や耳の享樂、藝術や學問の享樂、一言にすれば全人格としての人間の享樂——を認めよといふ訴へなのである。汝は情慾にまかせて物質的歡樂に耽る勿れと云ふのは、汝は一方に偏して、或る慾望にのみ心を向けないで、汝の全生活、全發展を考へに入れねばならぬと云ふ意味である。粗笨な唯物

論は、個々のものを一般的なものと同じ視し、個々のものと同じ一般的なものの區別を重んぜぬ點で、妥當を缺いでゐる。それは心は肉體的な感覺世界よりも、分量的に優ぐれて居ることを認めない。之に反して唯心論は、分量上の相異のうちに、性質上の一致のあることを忘れてゐる。それは超越的であつて、相對的の相異を捉へて絕對的の相異にする。この二つの陣營の衝突は、吾々の理性と、その對象乃至は材料との關係を誤解してゐる爲めである。唯心論者は、理性のみを一切の理解の源泉と見做し、唯物論者は感覺の世界のみを、同様に一切の理解の源泉と見做す。そこで此の衝突を解決する爲には、唯だ是等の二つの理解の源泉が、相互に依存してゐることを呑みこみさへすればよいのである。唯心論は、肉體と精神、現象と本質、内容と形式、物質と勢力、感覺的なものと道德的なものとの相異のみを見、唯物論はその一致のみを見る。然るに是等の區別は、すべて個々のものと同じ一般的な意義との區別といふ、共通の種屬に屬するものなのである。

徹底的な唯物論者は、全然科學のない、純粹な實際家であるかの如く行動する。が然しながら知ることを考へることは、如何なる黨派に屬することを問はず、すべての人の眞性質であるから、現實には、純粹な實際家たるものは無い。經驗上の事實を基礎として實用上の實驗をせよ

とする、最も單純な企てでも、學理上の原則を基礎とする科學的の實踐と、唯だ分量乃至は程度が異なるだけである。之に反して徹底的な唯心論者といふものは、純粹な實行家と同じく、あり得ない。彼等は特殊なものなしに一般的なものを持たうとし、物質なしに精神を持たうとし、實體なしに勢力を持たうとし、經驗乃至は材料なしに科學を持たうとし、相對的なものなしに絕對的なものを持たうとする。自然科学者のやうに、苟も眞理、存在、相對的原因なきを探究する思想家が、尙ほ且つ唯心論者となれるのは、さうしたことであらう。彼等は各々、の専門の領分外でのみ唯心論者であつて、専門の領分内では、決して唯心論者ではないのである。近代の心、即ち自然科学の心は、それが一切の物質を包容するといふ意味に於てのみ、非物質的である。然るに天文學者マドラーの如きは、吾々を「物質の羈絆から解放」する精神力が、眞實に増進してゐるといふ一般の期待を、少しも滑稽とはしなかつた。彼は之に代はるべき、何等の優ぐれたものもない信じ、唯だ「物質の羈絆」を、物質の牽引力と定義することに満足したのである。心が尙ほ宗教的な幽靈の姿で概念せられてゐた間は、吾々を物質の羈絆から解放することによつて、精神の力を増進しやうといふ期待は、なるほご嗤ふべきものと云ふよりも、寧ろ惑むべきもので

あつた。然しながら吾々が心を近代科學の心と解し、人間の思维能力を解するなら、吾々には傳統的の信仰に代ゆべき、一層すぐれた科學的の説明がある。その場合には、物質の羈絆といふことは、吾々には引力の羈絆といふ意味ではなくて、感覺的現象の多様性を解すべきものである。そして物質が心を『羈絆』に繋ぐのは、思维能力が、まだ物の多様性を征服し得ぬ間だけのことである。そこで心を物質的の羈絆から解放するといふことは、具體的な多様のうちから、一般的な要素を抜き出すことである。

(c) 力と物質

以上に述べた思想の本幹（尙ほ説明するが）を綿密に辿つて來た讀者は、私の説明を待たないで、物質と力といふ問題も、一般的なものも個々のものとの關係を理解することによつて、解決されるといふことに氣づいたらう。個々の具體的なものとの絶對的なものとの關係如何といふことは、この世界の能動的な衝動を、心靈的な力かさもなければ物質的の實體に求め、この二つの事實の何づれかのうちに、物の性質、科學の極致を見出だすことが出来ることを考へてゐる人々の間に、

共通な問題である。

自己の専門とする歸納的な科學から、こもすれば思辨的思索の領分に漂浪することが取りわけて好きなリイビツヒは、唯心論者然として云つてゐる。「力は見ることが出来ぬ。吾々は手をもつて攫むことが出来ぬ。力を理解する爲には、吾々は其の働きを考究しなければならぬ」。そこで若し唯物論者が之に答へて、「物質は勢力であり勢力は物質である、力のない物質はなく、物質のない力はない」と云つたとしても、之は双方ともに、物質と勢力との關係を、單に消極的に決定したに過ぎないことは明かである。ある道化芝居で、マネージャーが道化役者に斯う聞いた。「お前は何處にゐた」。するに道化役者は斯う答へた。「連れの衆と一緒にゐた」。「連れの衆は何處にゐた」。「わしと一緒にゐた」。この場合には、同じ内容を持つた二つの答がある。そして先きの場合には、唯物論者と唯心論者は、争ふことの出来ない一事實について、異つた言葉を以つて争ふてゐる。ところが此の争ひは、双方が向きになつて居るので益々滑稽である。唯心論者は物質と勢力との間に區別を立てるにしても、彼はその勢力が現實に現はれた現象が、必然に物質と繋がつてゐることを否認しやうとするものではない。又た唯心論者は勢力のない物質、物質のない勢力の存在

せぬことを主張するにしても、彼はその反對者の主張するやうに、物質ミ勢力が異つて居ることを否認しやうとするのではないのである。

この論争には固より相當の理由があり、また對象がある。が然しこの對象は、論争のうちにはつきり現はれて居らぬ。双方ミもに、本能的にこの對象を隠してゐる。ミいふのは、此の對象を明かにしたならば、双方ミもに、自己の無知を承認することになるからである。そこで各々相手に對して、相手方の説明の不充分なことを立證しやうとする。そして之は双方ミもに、充分に證據立てゝゐる。ビュヒナーは其著『物質ミ勢力』の結論のうちに、經驗的材料は、超越的問題に對して、確定的な答を與へるには不充分である、従つて之に對しては、何等の積極的の答をも與へ得ぬことを認めてゐる。それミ同時に、彼は經驗的材料は、『超越的の疑問に對して消極的に答へて、假説を一掃するには充分である』と云つて居る。之は言葉を換へて云へば、唯物論者の科學は、其の反對者が、何にも知らぬことを證明するには充分だミ云ふことになる。

精神主義者乃至は唯心論者は、力の精神的な性質、即ち幽靈みたいな不可思議な性質を信仰する。之に反して、唯物論の思想家は、懷疑的である。けれども斯やうな信仰に對しても、または

懷疑に對しても、ごちらに對しても、科學的の證據はない。唯だ唯物論は、超越的なもの、本質、原因、力を、現象の背後に求めず、物質以外に求めないといふ一點に於て、唯心論者に勝れてゐる。けれども物質ミ力ミの間の相異を閑却する點に於ては、彼は唯心論者に及ばない。唯物論者は、物質ミ力ミは、現に引き離すべからざるものだミ云ふ點を固執する。そして吾々の心が系統立てることを要求する。この要求から出て來た外的の理由以外には、物質ミ力ミを區別する如何なる理由をも認めないのである。ビュヒナーは『自然ミ心』の第六十六頁に、次の如く云つてゐる。『物質ミ力ミを互ひに引き離したものは、私に取つては、たゞ思想、幻想、何等の實在もない觀念に過ぎないものであり、自然の健全な研究には存せぬ假説に過ぎないものである。何故ならば自然の有ゆる現象は、斯やうに物質ミ力ミを引き離すことによつて、解すべからざるものミなるからである』。けれども若しビュヒナーが、口先で自然哲學を論ずる代りに、自然科學のミの部門をでも、ほんミに効果のあるやうに取り扱ふて見たなら、彼れ自身の實踐は、物質ミ力ミの區別は『外的』の必要からではなく、内在的の必要であり、差し當つての必要であることを示すだらう。そしてこの區別によつてのみ、吾々は初めて、自然の現象を説明し理解し得るものだミ云

ふことを示すだらう。「物質ミ力」の著者は、『私の欲するところのものは、事實である』といふ標語モットーをかゝけてゐるが、私はこの言葉は、眞面目な意見といふよりも、寧ろ考へのない言葉であることを、讀者諸君に保證する。唯物論は唯だ單なる事實より外のものを要しないほかに、それほど粗笨なものではない。ビュヒナーが求めてゐる事實そのものは、必ずしもビュヒナーの欲求だけを満たす別誂へのものではない。唯心論者も同じく、この種の事實を求めてゐる。苟くも自然の研究者で、單なる假説のみ求めてゐる者はない。科學の畑を耕やしてゐるすべての人々の欲するものは、事實よりも寧ろその説明であり、事實の理解である。そして科學は有形の物質よりも、精神力の方により多くの注意を拂ふて居り、物質よりも力の方により多くの注意を拂ふて居るといふこと、そしてビュヒナーの『自然哲學』も亦たその例に洩れぬといふことは、唯物論者といへども否まぬに相違ない。力ミ物質ミの區別は、『吾々の心が系統立てることを求める要求』から出たものである。誠にその通りである！。唯だすべての科學は、系統立てることを必要とする吾々の理性の要求から發したものである。

力ミ物質ミの對立は、唯心論ミ唯物論ミの對立の古るきが如く古るい。そして心靈の存在を信するところにより、或る秘密な性質を、一切の自然現象の原因ミ見做す想像こそ、この二つのものを調和しやうとする最初の試みであつた。ミころが近頃になつて、科學は科學的説明、乃至は一般的説明を以つて空想的なお化に代へ、是等の特殊な心靈の大半は、放逐してしまつたのである。斯くて吾々は、よく『純粹』理性のお化を放逐するところに成功した上は、力ミいふ特殊な心靈をも、その性質に一般的な説明を與へるところによつて之を放逐し、斯くて心靈論ミ唯物論ミの對立を、科學的に調和することも難しくないのである。

科學の對象であり、理性の働らきの對象たる萬有のうちには、力ミ物質ミは別々になつては居らぬ。感覺の世界では、力は物質であり、物質は力である。「力は見るこゝが出来ぬ」。その通り、見るこゝいふこゝ自體が、純粹な力である。見るこゝは、眼の作用である如く、その對象の作用である。そしてこの二重の作用ミその他の作用ミは、力である。吾々は物それ自體を見るのではなくて、吾々の眼に與へるその作用を見るのである。即ち吾々は、その力を見るのである。そして力は唯だに見るこゝが出来ればかりでなく、また聴くこゝが出来、嗅ぐこゝが出来、味ふこゝが出来、觸れるこゝが出来。何人が、熱の力、寒さの力、引力の力を感じ得るこゝを否むだらう。吾々は

『熱そのものを知覚することは出来ぬ、吾々は單にその作用によつて、自然のうちにこの力の存在するところを結論するに過ぎぬ』といふ意味の、コッペ教授の言葉は、既に引用したところであるが、これは吾々は物それ自體を見、聴き、または感ずるのではなくて、その作用、乃至はその力を見、聴き、または感ずるのだと云ふことを、言葉を換へて云つたものである。

吾々は力を感じるので、物質を感じるのではないと云ふのが眞理であるやうに、吾々は物質を感じるので、その力を感じるのではない、と云つても、同じく眞理である。實際、さきにも述べたやうに、この二つのものは、對象から引き離すことは出来ぬ。けれども吾々は、思惟能力によつて、同時にまた相次いで起るところの現象から、一般的なものと個々の具體的なものを區別する。例へば吾々は、吾々の視覚のいろ／＼な現象から、視覚といふ一般的な概念を抽象し、そして之に視覚といふ名前をつけて、吾々の眼の具體的な實體を區別する。斯やうに吾々は、無数の感官知覚のうちから、理性の働らきによつて、一般的な要素を抜き出だす。例へば水のいろいろな現象の一般的な要素は、水の實體を區別した水力である。若し物質は異なるが長さの同じ横杆は同じ力を持つてゐるとしたならば、この場合に、力が物質を異なるところは、それは種々なる

物質の一般的な要素を代表してゐるといふ點だけである。馬は力なしには、荷車を挽かぬ。しかしこの力は、馬なしには荷車を挽かぬ、けれども吾々は、この引く力を、馬の他の性質から區別することが出来る。また吾々は、馬のいろ／＼の役目のうちの共通の要素を、一般的な馬を見做すことが出来る。そしてこの場合には、吾々は地球と太陽とを區別する場合以上に、何等の假説から出發する必要もないのである。

感覺の世界が吾々に知れるのは、意識のためである。しかしその意識は、感覺の世界を條件とする。自然は、それを吾々が、意識の立場から一つの無條件な單位として見るか、さもなければ感官知覚の立場から、一つの無條件な多様として見るかに従つて、或は無限に一致したものとなり或は無限に區別せられたものとなる。そこで一致にも多様にも、どちらにも眞理がある。けれどもそれは唯だ、一定の條件の下に、相對的に云ふ場合に於てのみ眞理である。それは主として、吾々が肉體の眼で見ると、心の眼で見るとに懸つてゐる。心の眼で見れば、物質は力である。肉體の眼で見れば、力は物質である。抽象的な物質は力であつて、具體的な力は物質である。物質は手の對象、實踐の對象であつて、力は理解の對象であり、科學の對象である。

科學は、謂ゆる科學界に局限せられるものではない。それは有ゆる階級を越え、それは全生命の廣ささ深ささに屬してゐる。即ち科學は思想するところの人類全體に屬してゐる。物質ミカミの區別も、その通りである。辻褄の合はぬ熱狂でない限りは、實地の上の區別を無視することは出来ぬ。自分の生活の過程に何等の富をも加へないで唯だ錢を積み上げてゐる守錢奴は、錢の有益な要素はその力にあるもので、それは錢の物質ミは別物だといふことを忘れてゐる。彼は、貨幣を持ちたいといふ欲求に道理を與へるものは、下らぬ黄金色の物質ではなくて、その精神的中味であり、生活必需品を買ふところの固有の交換價值だといふことを忘れてゐる。あらゆる科學的實踐（一定の物質を條件として、豫めの成功を期して行はれる一切の行動を意味する）は、物質ミカミの區別は、單に思想のうちにのみ行はれ、思想の上のみ存在するものではあるが、それにも拘らず、決して空虚な言葉や單なる假説ではなくて、極めて有効な觀念であることを證據立てゝゐる。畑に肥料を入れてゐる百姓に取つては、取り扱ふてゐるものが牝牛の糞であるか、骨粉であるか、それとも人造肥料であるかは、抽象的の概念に取つては無關係であるといふ意味に於て、この百姓は「純粹な」肥やしの力を取り扱ふてゐるものである。また商品を秤に掛けてゐる

場合には、それは鐵ミか、銅ミか、乃至は石ミかと秤られてゐるのではなくて、その重力が秤られてゐるのである。

勿論、力なしには物質はなく、物質なしには力はない。力のない物質ミ物質のない力ミは實在でない。若し唯心論を奉ずる自然科學者が、云はゞ物質のうちにお化の悪戯をやつてゐるやうな、力の非物質的な存在——吾々が見ることも出来ず、感官によつて知覺することも出来ぬが、尙ほ且つ信じなければならぬ力の存在——を信するなら、吾々はその範圍に於ては、斯やうな人々は自然科學者ではなくて、空論家である——言葉を換へて云へば、心靈論者である——ミ云ふ。そして物質ミカミの智力上の區別を以つて、單なる假説ミする唯物論者の言葉も、之ミ均しく誤つてゐる。

物質ミカミの區別を妥當に理解するためには——言葉を換へて云へば、吾々の意識が、力を心靈論者流にエーテル化せせず、また唯物論者流にそれを否認もせぬためには——吾々はたゞ思惟能力を一般的に——乃至は思惟能力「それ自體」を——言葉を換へて云へば、思惟能力の抽象的な形式を——理解すればよいのである。智力は、何等かの知覺し得られる物質がなしには働かれ

ぬ。そこで物質ミカミを區別するためには、是等のものが存在し、そして感官の知覺によつて經驗せられねばならぬ。そしてこの經驗によつて、吾々は物質を力の表現ミ見做し、力を物質の表現ミ見做す。斯やうに吾々の研究すべき知覺し得られるもの（對象）は、物質ミカを一つにしたものである。そしてすべての對象は、知覺し得られる實在ミしては、斯やうな「物質にして力」たる物であるから、吾々の心が立てた兩者の間の區別は、要するに腦髓の作用の一般的な様式であり、有ゆる對象の特殊な多様のうちから抽き出された、一般的の一致に外ならぬ。物質ミカミの間の區別は、これを一言に盡せば、個々の具體的なものミ抽象的なものミの間の普遍な區別である。そこでこの區別の價値を無視するのは、有ゆる區別の價値を無視するに均しいものであり、やがて智力の職分を、全然無視するに均しいものである。

若し吾々が、感官知覺の現象を、一般的な物質の力ミ見做すなら、この概括した物質なるものは、たゞ一個の抽象的の概念に過ぎないものである。けれども之に反して、若し吾々が、感官知覺ミいふ言葉で、いろ／＼の具體的な物質を意味するなら、物の相異を包括し、物の相異に普遍し、そして之を統制するミころの一般的な要素は、具體的な作用を生ずるミころの力である。

そして吾々が之を物質を呼ぶミカミ呼ぶミに拘らず、科學が——その手をもつてはなくて、その腦髓をもつて——研究してゐるミころの心的なもの、謂ゆる神髓、本質、原因、理想、優越したなもの、乃至は心靈的なものは、要するに特殊な物を包括する概括であり、通性である。

(其五) 『實踐理性』又は道德

(a) 賢明なと合理なと

科學の方法の理解、即ち心の理解は、宗教と哲學との一切の問題を解決し、大小さまざまの謎を悉く解き去り、斯くて吾々の研究を、どこまでも、經驗的に事物の詳細を學ぶ本來の使命に立ち歸へらしむべき運命を持つてゐる。若し吾々が、理性はその働きをするためには、何等かの材料を必要とし、何等かの原因を必要とする、そして之が理性の法則だ云ふことを知つたなら、第一原因、乃至は一般的原因は何であるかといふ問題は、餘計なことになる。何故ならば、人間の理解こそ、有ゆる個々の具體的な原因の第一の原因であり、最終の原因だといふことが分かるからである。若し吾々が、理性はその作業のために、何等かの與へられた一定の對象を必要とし出發すべき始まりを必要とする、そして之が理性の法則だといふことを理解したならば、第一の

原因、最初の始元は何であるかといふ問題は、最早や無用となる。若し吾々が、理性は個々の具體的な多様の中から、抽象的な單位を抜き出すものであり、現象のうちから眞理を、屬性のうちから實體を形造るものであり、一切の物を、一つの全體に屬する部分々々として、或る種屬のうちの個體として、或る對象の色々な性質として認識するものだ云ふことを理解したならば、『物それ自體』——現實にすべての物の背後に存する或物——に關した問題は、必ずや無用となるに相違ない。要するに理性の相互依屬の關係を理解したならば、獨立した理性を求めることの不合理が明かになるのである。

そこで形而上學の主たる對象——即ちすべての原因の原因、一切の始まりの始まり、物の本質——すべて是等のものは、近代化學に取つては、大した邪魔にもならず、また當面の必要は、思辨を好む傾向に打ち勝つては居るものゝ、かやうに實地の上で思辨が倒れただけでは、まだ充分に問題が解決したものではない。即ち、理性はその作業のために、何等かの具體的な對象を必要とするといふことを明かにした理論上の法則が理解せられぬ以上は、客觀的の實在に没交渉に知識が産み出せるかの如くに云ふ、思辨哲學の誤謬たる、對象のない思索を一掃する望みはない。今日

の自然科学者が、具體的な専門の領域から出て抽象的問題に轉ずるこゝ、直ぐ様その態度を變へるのは、何よりの證據である。生命や道德の問題に就いての論争や、睿智、善、正、惡などに就ての争ひは、これぞ科學的一致の界限であるこゝを示してゐる。嚴正科學の科學的探究者は、社會問題に當面するこゝ、何時でも彼等の歸納的方法を捨て、思辨哲學の領分に迷ひ込んでゐる。物理學の場合に、知覺すべからざる物理的な眞理、「物それ自體」のあるこゝを信するやうに、彼等は社會的の事柄にも、「物それ自體」を同じ意味に於て、即ち生命の絶對的の境地、無條件の條件こゝいふ意味に於ての合理的なもの、睿智なもの、正しいもの、乃至は惡いものがあるこゝ信じてゐる。吾々の研究の成果、純粹理性批判の成果を應用しなければならぬのは、この點である。

意識、即ち理解の性質、即ち一般的の形態に於ける心的活動は、個々の具體的な對象のうちから、一般的の概念を發展するこゝだこゝいふこゝ認めるこゝを同時に、吾々は、理性は矛盾のうちから其の理解を發展し出だすものだこゝいふこゝを述べて、右の見解を制限する。大いさを異にし、繼續の時間を異にする一定の現象のうちから、その外觀によつて物の性質を認知し、物の性質によつて其の外觀を認知するこゝ、度合を異にしたいろ／＼の欲望のうちで、最も肝要にして最も必要な

ものを、其他のものこゝ區別するこゝ、一定の大きさの範圍内に於て、小さいなものによつて大きなものを測り、大きなものによつて小さいなものを測るこゝ——言葉を換へて云へば、宇宙間の矛盾對照を比較し、説明によつて之を調和するこゝ、之が即ち心の性質である。日常の會話は本能的に、理解するこゝを判斷と呼んでゐる。判斷には、標準なるべき一定の本位がある。「それ自體」である物は、大きいこゝも小さいこゝも、堅いこゝも軟かなこゝも、乃至は明るいこゝも暗いこゝも認知し得ぬやうに、そして是等の言葉は、一定の相互關係を指すものであつて、その相互關係を見定めるためには、一定の本位があるやうに、丁度その通りに、何が合理的なかを決定するために、理性は一定の本位を必要とするのである。

吾々が或る行爲なり、制度なり、概念なり、他の時代の格言なり、國民なり人物なりを、不合理だこゝ思ふのは、唯だ異つた本位を適用する結果に外ならぬ。何故ならば吾々は、他人の合理を吾々の合理こゝ異らしめる前提こゝ條件を無視して居るからである。人々が心的の評價を異にし、事物の理解を異にするのは、一方は八十度を以つて沸騰點とし、一方は百度を以つて沸騰點とするロオミユルセルシウスこの、寒暖計のやうなものである。本位を異にするこゝが、斯やうに結

果を異にした原因である。謂ゆる道徳上の領分では、或る物理上の事柄に見るやうな、科學的の一致がない。何故ならば道徳上の領分には、自然科學には夙に創定せられてゐるやうな、一律な本位が缺けてゐるからである。そして今尙ほ、合理なもの、善きもの、正しいものなごを、經驗的材料は没交渉に、たゞ思辨的推理によつてのみ認知しやうと試みてゐる。思辨は一切の原因の原因、測る可からざる原因を求め、真理「それ自體」、無條件無標準の真理を求め、無制限に善きもの、無制限に合理なものを求めやうとする。本位の無いこと、之が思辨の神髓であつて、無制限の矛盾に不一致は、その實際の特徴である。若し一つの實際的な宗教の信奉者が、道徳上の事柄に就いて一致して居るならば、それは一定の教義なり、教條なり、乃至は教訓なりが、彼等に實際的な本位を與へてゐる結果である。そこで若し何人か、「純粹理性」によつて事物を認知しやうと試みるならば、その認知が「純粹ならざる」知覚であることによつて、言葉を換へて云へば、個々の知覚であるといふ事實によつて、この「純粹理性」も、實は何等かの本位に依屬してゐるものだと云ふことを證據立てるに相違ない。

官感の知覚は、真理、乃至は一般科學の本位である。外界の現象は物理的真理の本位であつて、

種々雑多な欲望を備へた人間こそ、道徳的真理の本位である。人間の行動は、その欲望によつて定まるものである。渴きは彼れに飲むことを教へ、缺乏は彼れに祈ることを教へる。欲望は、北國では北方の事情によつて支配され、南國では、南方の事情によつて規定される。欲望は時間と空間と、國民と個人とを支配する。それは瞶昧人を驅つて狩りをさせ、食ひしん坊をして耽溺せしめる。人間の欲望は、理性に、何が善いものであり、正しいものであり、惡いものであり、合理なものであるかを判断する本位を供給する。苟も吾々の必要を満たすものは、すべて善いものであり、之に反するものは惡いものである。人間の物質的の感覺こそ、道徳的本位の對象であり、「實踐理性」の對象なのである。人間の必要が種々雑多であり、そして互ひに矛盾して居ることが、やがて道徳上の本位が種々雑多にして相い矛盾してゐる理由である。封建時代のギルドの組合員は、競争の制限によつて繁昌し、近代の産業王は、自由競争によつて繁昌する。彼等の利害は異つてゐる。それ故に、彼等の見解は違つてゐる。一方が、當然合理的な制度を見做すものを、一方は不合理な制度を見做す。そこで若し或る人が、自分の智力により、單なる内省のみによつて、一般的な本位としての合理の標準を定めやうと試みるならば、その人は自分自身を以つて、人類の

本位とするものである。若し理性には、自分自身のうちに、道德的真理の富源を見出だす能力があるものを見做すなら、それは知覺せられる對象なしに理解を産み出そうとする、思辨的の誤謬に陥つてゐるものである。人間は理性の權威に従屬するものだ云ふ思想も、また人間は、理性の命令に服従しなければならぬ云ふ要求も、同じく此の誤謬に基づくものである。斯やうな思想は、人間を理性の一屬性にして丁ふものである。然るに事實はその反對で、理性は人間の一屬性に外ならぬ。

人間は理性に依屬するか、それとも理性が人間に依屬するかといふ質問は、人民は國家のためにあるか、それとも國家は、人民のためにあるか云ふ質問と同じである。最後の危急な場合には、人民が第一義の事實であつて、國家は人民の所要に應じて變形する。けれども一度び人民の有力な利害が國家の權力を握つた場合には、人民は却つて國家に依屬したものと異なる。之は唯だ人間は比較的重要な事柄については、より重要な事柄によつて指導されるといふだけの事を、繁雜に言ひ表はしたものである。人間は比較的重要な事柄によつて指導されるといふだけの事を、繁雜に言ひ表はしたものである。人間は比較的重要な事柄によつて指導されるといふだけの事を、繁雜に言ひ表はしたものである。人間は比較的重要な事柄によつて指導されるといふだけの事を、繁雜に言ひ表はしたものである。彼はより個人的な耽溺を求める欲求を、根本的な社會的必

要に従屬させる。そして斯やうに一般的の福祉のために、放蕩の快樂を捨てることを人間に教へるのは、純粹理性ではなくて、弱い肉體の理性、乃至は限りある財布の理性である。感覺の欲求こそ、理性が道德上の真理を形成する材料である。いろ／＼の度合の強さ広さをもつた種々なる感覺的の必要のうちから、根本的な必要を選び出し、個々のものから眞實のものを區別し、一般的の概念を發展することは、即ち理性の使命である。

前に述べたやうに、理性はそれが存在するためにも働らきをするためにも、感官知覺を必要とする。即ち理性は認知することの出来る何等かの對象を必要とする。存在は、すべての理解の條件であり、若くば前提である。眞實の存在を理解することが、自然科学の職分であるやうに、合理的な存在を理解することは、^{ワイズドム}智慧の職分である。理性は一般に、物をその在りのまゝに理解する使命をもつてゐる。自然科学としては、何が眞實であるかを理解する使命を持ち、^{ワイズドム}智慧としては、何が合理であるかを理解する使命を持つ。眞實なこいふことは、一般的なこいふ言葉に反譯できるやうに、合理的なこいふことは、大體に於いて、必要に^{かな}適つてゐるこいふことに反譯することが出来る。吾々は少しばかり前に、感官知覺は『それ自體』に於て眞實なものではなくて、單に相對的に

眞實なものである云ふこと、言ひ換へれば、それはより重要でない知覺を相對的に見た場合にのみ、眞實なもの、乃至は一般的なものと呼ばれるものだ云ふことを見た。それと同様に、人間の如何なる行動も、「それ自體」に於て合理なもの妥當なものではなく、それと同じ目的をもつて實行の望みの少ない方法で成就しやうとする他の行動と比較する時に、初めて合理なものとなるのである。丁度眞實なもの、一般的なもの、何等かの他の對象との關係、一定の分量の現象、一定の制限を條件としてゐるやうに、合理なもの乃至は實用的なものは、それを合理なものにし、實行のできるものとするところの、一定の條件を基礎とする何等かの明確な所期の目的によつて、初めて實用的である云ふことになる。この目的が一度び分つたなら、最も完全に、そして最も一般的に之を成就する行動は、合理的な名づけられ、其他の行動は、之に較べて不合理に見えて来る。

吾々が純粹理性の分析から抽出した法則によれば、すべての理解、すべての思惟は、何等かの知覺し得べき對象を基礎とし、或る分量の感官知覺を基礎とするものである。そこでこの法則から見ると、吾々が物を差別する能力によつて區別を立てた一切のものは、すべて或る一定の分量であり、従つてすべての區別は、單に分量的なものであつて絕對的なものではなく、單に程度の差別

であつて、調和すべからざるものでないことは明白である。そして合理なもの、不合理なものとの相異——言ひ換へれば、一時的にそして個別的に合理なもの、一般的に合理なものとの間の相異——にしても、其他の一切の區別と同じく、唯だ分量的の區別に過ぎないものであつて、不合理なもの、或る條件つきでは、合理なものとなること出来る。そして絕對無條件に合理なといふものが、何よりも一番に不合理なものである。

理性は何等かの知覺のできる對象、知覺のできる標準を必要とすることを理解したならば、吾は最早や、絶対に合理なもの、純粹に合理なものを理解しやうとは試みないで、合理的といふことをも、其他のすべてのことと同じく、具體的な對象のうちを求めることに満足する。或る理解が明確、確實、一律な結果を擧げるときは、この理解の仕事を明確にしておくこと、言ひ換へれば、理解しやうとする對象、知覺さるべきものゝ分量を、正確に限定しておくことに懸つてゐる。例へばこの時期、この人、この階級、この國民といふことが定まつて居り、それと同時に根本的な必要も、一般的にして主要な目的も分つて居れば、何が合理的であり、乃至は適當であるかといふ問題は、容易に答へることが出来る。最も吾々は、人類全體に取つて、何が一般的に

合理であるかを知ることが出来るに相違ない。けれどもこの場合には、吾々の標準は、人類中の具體的な一部ではなくて、抽象的な人類でなければならぬ。科學は個々の身體の解剖學的構造を研究することが出来るやうに、人類の一般的のタイプをも研究することが出来る。けれどもこれでも、やはり科學が理解の能力に、個々の材料の代りに一般的の材料を供給して、初めて爲されることである。若し科學が、人相學上の一定の標準を立て、之によつて全人類を四つか五つの人種に區別したところが、後日になつて、これ等の人種のいづれにも編入することの出来ないほど、特殊な珍らしい一個人、乃至は一種族を發見したにしても、斯やうな例外のあるといふことは、決してこの世界の物理的秩序に對する犯罪ではなくて、それは唯だ、吾々の科學上の分類の不満足を證據立てるものに外ならぬ。ところが之に反して、因襲的な物の考へ方から見て、或る行動を普遍的に合理だとか、普遍的に不合理だとか見做してゐる場合に、實際生活の上で反對の事實にぶつかつたとする。この場合に因襲は、自分だけは理解の働らきを受けず、理解の働らきから超然としてゐるものであるかの如くに思ひ、却つて反對の事實に對して、この世界の道德的秩序のうちに、その市民權を認めまいとするのである。斯やうに因襲は、反對の慣行があることによつて、

自分の法則の適用に制限のあることを悟らうとはしないで、一も二もなく反對側の言ひ分を無視することにより、自分の法則を、絶對的に有効なものにしようとするのである。これは不合理だといふ口實の下に事實を無視する、獨斷的な遣り方であり、消極的な慣行であつて、矛盾の調和になつて現はれるやうな、積極的な理解でも、聰明な知識でもないのである。

若し吾々の研究が、普遍的に人間的で合理的なものは、何であるかを論定することにあらば、そして人間的で合理的なといふ屬性は、すべての人に取つて、すべての時に於て、すべての條件の下に合理的で且つ實行の出来る行動にのみ與へられるものとしたならば、斯やうな概念は絶對的であり、不決定的であり、従つてそれだけ、無意味な不明確な概括に過ぎないものである。そして物理的には、全體は部分よりも大きいとか、道德的には、善は惡よりも良いとか云ふ場合には、吾々は前述のやうな、普遍的にして不決定な概念、従つてさうでもよい非實際的の概念を述べてゐるものである。理性の目的物は、一般的なものである。けれども此の一般的なもの、何等かの具體的な對象を概括したものである。即ち理性の實踐は、個々にして具體的なもの、一般的なもの、反對のもの、特定にして具體的な知識を取扱ふものである。物理學の場合に、吾々は一部

分を取扱つてゐるのか全體を取り扱つてゐるのかを知るためには、明確に定まつた具體的の對象、乃至は明確に定まつた具體的の現象を取り扱はねばならぬ。それと同じく、若し吾々が、善か悪かとして道徳的に選ぶべきものを定めやうとするならば、吾々は人間の必要の、明確に定まつた分量から出發しなければならぬ。絶對的にして一般的な理性を、その謂ゆる永遠にして絶對な眞理なるものは、要するに無智の幻影であつて、重い鎖をもつて個人の權利を縛るものである。實際にして眞實の理性は、個々の理性であつて、それは唯だ個々の知覺をのみ生ずるものであり、そして是等の知覺は、是等の知覺が作業をする一般的の材料以上の程度に概括することは出来ぬ。すべての理性が残らず、普遍的に合理的なものに認められたのみが、普遍的に合理的ものである。若し或る時代の理性、或る階級の理性、乃至は或る人の理性がそれを合理であるを見做し、そして他の時代、他の階級、他の人の理性がそれを不合理であるを見做すなら——例へばロシアの貴族が、農奴制度を合理的な制度に見做し、英國のブルジョアが、その賃銀労働者の謂ゆる自由なるものを合理的の制度に見做すとしたならば、この二つの制度は、何づれも絶對的に合理的な制度ではなくて、唯だ多かれ少かれ局限した範圍に於てのみ、合理的な制度である。

かく云つたからして、私は決して、人間の理性の極めて重要なことに疑ひを挿さもうとするものでないことは、云ふまでもない。よし理性は、道徳界の目的か、眞か、美か、正か、悪か、合理か云つたやうな思辨的内觀の對象を、獨立に絶對的に發見することは出来ないにせよ、それは個々の具體的な感官知覺によつて、一般的なものに具體的なもの、對象とその表現、根本的な必要の氣紛ぐれな欲望を相對的に區別するには、よく適してゐる。吾々は絶對的の理性といふ信仰を捨てること出来る。従つて絶對的の平和といふものも、存在し得ぬことが明かになる。それにも拘らず吾々は、吾々の時代乃至は吾々の階級の、平和的な利害を比較して、戦争を純然たる害悪と呼ぶことが出来る。そして吾々が、絶對の眞理を求め無益な探險旅行をやめてこそ、初めて吾々は空間と時間のうちにあつて、眞なるものを見出すことを知る。吾々の知識は相對的にのみ有効なものだといふ自覺こそ、最も有力な進歩の槓杆である。絶對の眞理を信する人々は、『善き』人だか『合理的な』制度だかといふやうな、單調な圖表を、生活に對する彼等の見解の根柢とする。そこで彼等は、苟も彼等の雛型に嵌らぬ一切の歴史上の制度に反對する。ところが現實は、彼等の腦髓にはお構ひなし、斯やうな制度を産み出してゐるのである。絶對の

眞理は、頑迷固陋の一番の根柢である。之に反して寛容は、「永遠の眞理」はたと相對的に有効なものだといふ意識から生じて来る。純粹理解の理性は、理性は普遍的に相い依屬してゐるものだといふ意識こそ、實踐理性への眞の道だといふことを悟らせる。

(b) 道德と神聖

こゝには吾々の仕事の性質として、純粹理性なるものは、非實在物であるといふこと、理性は個々の理解の働きの一切の總和であるといふこと、そして理性は純粹な一般のものを取扱ふかの如く見えるのは、唯だ外觀だけであつて、實際には、それは實際的乃至は具體的な知覺を取り扱ふてゐるものだといふことを論證するだけに止まつた。吾々は、純粹の理解、乃至は絶對的な理解の學問を以つて自任してゐるころの、哲學を論議した。そして吾々は、斯やうな哲學の目指してゐる目的の無益なことを發見した。現に思辨哲學の發達は、失望の連續に外ならぬ。何故ならば、思辨哲學の絶對的無條件的な體系は、空間と時間とに於て制限せられてゐるからである。吾々の物質の説明は、謂ゆる永遠の眞理なるものゝ、相對的な性質を明かにした。吾々は、理性

は感官知覺に基づいてゐることを知り、吾々は如何なる眞理も、明確な制限を必要とするものだといふことを發見した。殊に生命の智慧については、「純粹」理性の知識は、實踐上では、賢明なもの乃至は合理なものは、具體的な感官知覺に依屬することゝなつて現はれるものだといふことを見た。そこで若し吾々が、この學說を道德に應用するならば、正邪の區別について多少の疑ひのある道德の領分でも、同じく科學的な方法によつて、調和を見出し得る筈である。

異教徒の道德は、耶蘇教徒の道德とは違つてゐる。封建時代の道德は、勇敢と支拂能力とが異なるやうに、近代ブルジョアの道德とは違つてゐる。要するに時代を異にし國民を異にすれば、道德律を異にするこゝは明かであつて、細かな實例を擧げるまでもない。唯だ吾々は、この變化は必要なものであり、人類とその歴史的發達の特徵であるこゝを理解すればよい。そして一度び之を理解したならば、吾々には「永遠の眞理」(すべての支配階級は、自分自身の利己的な法則が、即ち永遠の眞理と同一物である主張する)に對する信仰を捨て、絶對の正といふことは、吾々が思惟能力によつて色々の正のうちから抽出す純然たる概念であるといふ、科學的知識に取り代へるであらう。絶對的概念としての正は、その他のすべての一般的な概念——例へ

ば、一般的な概念としての頭——ミ精密に同一意義のものである。すべての眞實の頭は、個々の具體的な頭であつて、それは或る人間かその他の動物かに屬して居り、長いか平たいか、狭いか廣いか、要するに特殊な特徴をもつてゐる。それと同時に、各々の具體的な頭は、すべての頭に普遍的な若干の一般的な特質——例へば、身體の監督人たる性質の如き——をも持つてゐる。のみならずすべての頭は、個人的の特質に劣らぬほゞ、一般的の特質をも持つてゐる。それは個人的であることに劣らぬほゞ、共通的である。思维能力は實際の具體的な頭のうちから、一般的の特質を抽象し、かくて絶對的な頭といふ概念を造るものである。絶對的な頭(即ちthe head)が、すべての頭の一般的な特質から出來上つてゐるやうに、絶對的な正はすべての正の一般的な特質を代表してゐるに過ぎないものである。頭概念も正の概念も、共に觀念としてのみ存するものであつて、物として存在するものではない。

すべての實際の正は、或る一つ一つの具體的な正であつて、それは或る條件の下に、一定の時期に於て、此の國民または彼の國民に限つての正である。「汝等殺すこと勿れ」は平和に於ける正である。けれども戦時の惡である。それは熱情の激發を、自分自身の第一の必要に都合のよ

いやうに操縦しようとするブルジョア社會の多數者にとつての正である。けれども贖味人にとつては惡である。彼等はまだ、平和な社會生活の尊重せられる時代に達して居らず、従つて彼等は「汝等殺すこと勿れ」をいふ教へは、彼等の自由を犯す不道德な拘束を考へるに相違ない。生の愛護にとつては、殺人は憎むべき兇行である。復讐にとつては、それは快心の満足である。それと同じく強奪は、強盜には正に見え、強奪される者には、惡と思はれる。是等の場合にも、問題は絶對的な惡ではなくて、たゞ相對的な意味に於ける惡である。或る行動は、それが一般的に嫌はれてゐるといふ意味に於いてのみ、一般的の意味に於ての惡である。單なる強奪は、今日、大多數の意見では惡である。何故ならば現代は、追剥の冒險よりも、ブルジョアの商工業により多くの利害を有するからである。

若し絶對に正しい法則、教理、乃至は行動といふやうなものがあるとしたらば、それは有ゆる時代に、有ゆる條件の下に於て、すべての人類の福祉を増進しなければならぬ。けれども人間の福祉は、人の異なるにつれ、狀況の異なるにつれ、時の異なるにつれて異つてゐる。私にとつて善いことも、他人にとつては不善であり、普通の場合には有益なことも、例外の場合には有害なことも

もある。或る時期には或る利益を増進することも、他の時期には、その利益を妨げることもある。絶對に正しいと自任する法則は、すべての人々に取つて、すべての時に正しくなければならぬ。如何なる絶對的の道德律も、如何なる義務も、如何なる直言命令も、如何なる善の觀念も、人間に何が善であり、何が悪であり、何が正であり、何が邪であるかを教へることは出来ぬ。吾々の必要に適つたところのものが善であつて、吾々の必要に反したものは悪である。絶對に善いものが、何かあるだらうか。何にもない。眞直ぐな材木が必ずしも善い譯でもなければ、曲つたのが善いのではない。吾々が必要とするか否かによつて、どちらも悪くなる。ところが吾々は、有ゆる物を必要とするから、有ゆる物に、何等かの善いものを認めることが出来る。吾々は、どんな一つの物にも限られては居らぬ。吾々は無制限であり、普遍的であり、すべての物を必要とする。従つて吾々の利害は無數であり、言ひ表はせぬほど廣大であり、従つて一つ一つの法則はすべて妥當でない。何故ならば、それは何時でも、或る特定の福祉をのみ考慮するものだからである。それ故に、如何なる正も正しくなく、すべての正は皆な正しい。そして「汝等殺す勿れ」と云ふことは、「汝等殺すべし」といふのと同じく正しいのである。

善い必要と惡い必要との相異、正しい欲求と正しくない欲求との相異は、眞理と誤謬、合理と不合理の相異と同じく、具體的なものとの相異に調和を見出すことが出来る。理性はそれ自身のうちに、積極的の正または絶對的な道德律を發見することは出来ぬ。それは程度、理性はそれ自身のうちに、その他の思辨的眞理を發見し得ぬのと同じである。理性はこの働らきを加へるべき、何等かの知覺の得られる材料がない限りは、或る一つの物が、そんなに緊要であるか緊要でないかを見積ることは出来ぬ。また具體的な特質と一般的な特質との分量を分類することも出来ぬ。正しいもの、乃至は道德的なものゝ理解は、すべての理解と同じく、その對象の一般的な特質を選び出そうと努力する。そこで若し何人か、或る格言、或る法則、または或る正を、絶對的の格言、絶對的の法則、または絶對的の正と見做そうとするならば、彼はこの必然の制限を忘れてゐるものである。絶對の正とは、單なる無意味な概念に外ならぬ。そして人類一般の正を意味するものゝ解しない限りは、漠然とした意味すらも有せぬものである。尤も道德、乃至は何が正しいかといふことの決定には、實用上の目的がある。けれども若し吾々が、人類の一般的にして無條件的な正が、即ち道德上の正であることを見做すなら、吾々の實用上の目的

は勢ひ達せられなくなる。普遍的に正しい行動、乃至は如何なる處でも正しい行動は、自づこ行はれる筈であるから、之を勵行すべき法則を要しない。そこで法則に實用上の價値があるのは、或る一定の人々、或る一定の階級、或る一定の國民、或る一定の時期、乃至は或る一定の狀況に適合した、制限され限定された法則の場合に限られてゐる。そしてそれは明確に精密に限定されて居れば居るほど、そして一般的でなければならぬほど、より多く實用的なのである。

最も普遍的であり、そして最も廣く認められてゐる正でも必要でも、その性質に於ては、或る瞬間の最も瑣末な正や、或る一個人の刹那の必要以上に、より正しく、より善く、より價値あるものではない。吾々は太陽の直經が、幾十萬哩もあることを知つてゐる。けれどもそれにも拘らず、吾々は太陽を、お盆ぐらゐの大きさに見ることも勝手である。それと同じく吾々は、或る道徳上の法則を、理論的に乃至は普遍的に善であり神聖であること認めても、實踐上では、善くない無用のものとして、或は一時、部分的に捨て去ることも出来るし、或は個人的に棄て去ることも勝手である。最も廣い範圍に適用される最も神聖な正しいへきも、たゞ一定の限界のうちだけで有効なものである。それと同時に、特定の限界内に於ては、その他の場合には最大の不正である。

こゝも、尙ほ且つ正しいものとなる。尤も、利益を思ふことと眞實の利益との間、情慾と理性との間、根本的な、優勢な、一般的な、根據ある必要と好尚と、偶然的な、從屬的な、特別な欲望との間には、永久的な相異のあることは事實である。けれどもこの相異は、二つの別々の世界——善の世界と惡の世界——の相異ではない。それは積極的な、一般的な、不斷の、絶對の相異ではなくて、唯だ相對的の相異に過ぎぬ。それは美しいと飾り氣のないとの相異のやうに、區別する人の個性に懸つてゐる。即ち或る場合には眞實にして根本的な必要であるものも、他の場合には、二義的な、從屬的な、悪い欲望である。

道徳とは、非常に矛盾した倫理上の法則の集合物であつて、人間が自分自身と他人に對して取る行爲を、現在をも將來をも考慮に入れ、自分をも他人をも考慮に入れ、一個人をも人類全體をも考慮に入れるやうに調節する、共同の目的に役立つものである。個々の人間は、多くの點に於て足りないところがあり、不適當であり、局限せられてゐる。彼れは自分の補足として他人を必要とし、社會を必要とする。そしてそれ故に、自分も活き人をも活きしめねばならぬ。斯やうな相對的の必要から起るお互ひの讓歩を指して、道徳と呼ぶのである。

一個人の不充分と協同の必要とは、人間がその隣人を考慮に入れる——即ち道德の——基礎であり原因である。然るにこの必要を感じるのは、云ふまでもなく個々の人間であるから、彼れを感じる必要も、亦た勢ひ個人的なものであり、その強さも異なるに相違ない。そして私の隣人は、勢ひ私とは異なるから、彼等の必要を満たすためには、異つな考慮が必要である。或る具體的の人間は、或る具體的の道德を必要とする。一般的の人間といふ概念が、抽象的にして無意味なものであるやうに、絶對的の道德といふ概念も、同じく抽象的にして無意味なものである。そしてこの漠然たる概念から生じた倫理上の法則もまた、同じく非實際的で効果のないものである。人間は一個の生きた人格であつて、彼れの福祉は、彼れ自身のうちに體現せられてゐる。斯やうな人間と世界との間には、彼れの必要が仲立ちとなつてゐる以外には、何ものも介在して居らぬ。そして苟も彼れの必要と衝突して來たが最後、彼は最早や、如何なる法則にも服従する義務がない。一個人の道德上の義務は、決して彼れの利害を超えないものである。この利害を超える唯だ一ものは、個性に對する一般性の物質的の力である。

若し、道德的に正しいものは何であるかを見極はめることが、理性の職分であることを見做すなら

人物や條件や、乃至はその範圍内で普遍的な道德上の正を決定しやうとする限界について、先づ最初に談合ひをしておいたなら、一律な科學的な結果が得られるかも知らぬ。言葉を換へて云へば若し吾々が絶對的の正といふ概念を棄て、吾々の問題を明白に定めておくことによつて、一定の明確な目的に適用のできる一定の正を求めたなら、吾々は初めて何等かの實際的な効果を擧げるここが出来るかも知らぬ。道德のいろいろの標準の矛盾撞着や、この矛盾撞着に對するいろいろの相反した解決は、要するに問題の誤解に基づくものである。定まつた分量の感官知覺なしに、即ち何等かの定まつた材料なしに、正を求めるのは、感官の力を借りないで自然の闡明を敢てしやうとする思辨的理性の行爲である。純粹な知覺と純粹な理性によつて、積極的に道德を決定しやうとする試みは、先天的の理解に對する哲學的信仰の現はれに外ならぬ。

『正しい抵抗と不正な抵抗との間に、精確な境界線を引くことは不可能なことは事實である。けれどもこの不可能は、正と不正との性質から起るものではなくて、倫理學のあらゆる部分に見出される。善い行動と悪い行動との區別は、四角と八角との相異のやうな、それほど明白な特徴のあるものではない。道德と惡徳との間には、双方がほかされてゐる中間地帯がある。何人が曾て

勇氣と無謀との間に、細心と卑怯との間に、儉約と吝嗇との間に、正確な境界を立てることが出来たらう。何人が會て、凌辱者はこの邊まで寛容すべきであるか。そしてこの程度を過ぎたなら、それは最早や寛容は云へなくなつて、有害な懦弱といふことになるかを示し得た者があるだらう。マコウレーはその英國史のうちに、ゼームス二世の殘虐無法な政府に對する反亂を叙した一節に、斯う云つてゐる。

然しながらマコウレーの意味での正と不正との相異の性質は、この限界を正確に定めることの不可能に基づくものではなくて、それは寧ろ無制限の正、絶對の善徳と絶對の過失と云ふやうなものがあるかの如くに信する漠然たる考へ——善いとか、勇敢なとか、正しいとか、悪いとかいふ言葉は、如何なる場合にも、そう決定する具體的な一個人と相對的にのみ意義があり、正當なものであつて、それ自體に意義があり正當なものではないといふ理解に達して居らぬ考へに基づくものである。用心深い人から見れば、勇氣は無鐵砲であり、大膽な人に云はせれば、用心は卑怯である。現在の支配に反逆することは、反逆者から見れば何時でも正しいことであつて、反逆される者の考へでは、何時でも不正なことである。如何なる行爲も、絶對的に正でも不正でも

ない。

人間の持つてゐる同じ性質でも、人々の必要と是等の性質の用ひ方とにより、時と場所により、或は善いものであり、或は惡いものである。或る場合には、詐謀と狡猾と不信とが行はれ、或る場合には、忠誠と卒直とあから様とが行はれる。こゝでは憐愍と慈善が彼等の目的に役に立ち、彼等の福祉を増進する。そして彼處では、無慈悲と血腥さい殘酷とが彼等の目的に役に立ち、彼等の福祉を増進する。人間の性質の有益な働らき、その多いか少ないかの分量が、善徳と惡徳との間の相異を決定するものである。

理性は、正と不正を區別することが出来る。けれども理性はたゞ、或る才能、或る法則、または或る行動のうちにある正の相對的分量を測定し得る範圍内に於いてのみ、この區別をなし得るものである。そして如何なる直言命令も、如何なる倫理法典も、ほんこの實踐的な正の基礎となることが出来ぬ。これと反對に、倫理學の是認せられる理由は、知覺し得られる目的物が實際に正しいといふことにある。たゞ一般的な理由からしては、率直は狡猾よりも善い性質ではない。率直が狡猾よりもまさつてゐるのは、唯だそれが分量的に——即ちより多くの場合に——狡猾よ

りもより善きものであり、より一般的に尊重されてゐるこいふ點にある。そこで正の科學が、實踐上の手引きとして役立つのは、實踐が科學の基礎として役立つた範圍に限られてゐる。理性は人間の行動を、豫め決定することは出来ぬ。何故ならば理性は、たと現實を経験することか出来るが、現實を先見するものではないからである。そして各々の人間、各々の制度は、いづれも新しいものであり、獨創的なものであり、初めて存在するものである。然るに理性の爲し得るところは、後天的に（經驗によつて）理解することに限られてゐるからである。

絶對の正、乃至は正それ自體は、想像上の正であり、一つの思辨的の欲求である。之に反して科學的に見た普遍的な正は、一般的なもの決定する基礎となるべき、明確な認知し得られる前提を必要とする。科學は、之が正しいとされてゐることだから、正しいのだと云ふやうな、獨斷的な無誤謬説ではない。科學は認知すべき、何等かの外的の對象を必要とする。科學は、正しく存在してゐる場合にのみ正しいことを認知する。普遍的の存在こそ、科學の原料であり、前提であり、條件であり、原因である。

そこで道徳は傳統哲學の方法に従つて、思辨的に研究すべきものではなく、歸納的に、乃至は

科學的に研究すべきものだ云ふことになる。吾々は絶對の正を研究しやうと試みないで、たと相對的の正、即ち一定の前提を基礎とした正を研究しなければならぬ。そして理性に取つての道徳上の問題は、たと斯やうな相對的の正のみである。そこでこの世界の道徳的秩序に對する信仰は、要するに人間の自由といふ意識に歸着する。理性と知識と科學との理解は、その内に、一切の倫理上の格言は、その意義と効果の限定されたものだといふ理解を含んでゐるのである。

人間は苟も爲めになり、有益であり、靈妙だと思ふたものは、何でもお構ひなしに、最も尊敬すべき物として、信仰の幕屋に陳列する。エヂプト人は猫を禮拜し、クリスチャンは神の攝理を尊崇する。その通りに、人間の必要が、一度び規律正しい生活を命するやうになるこ、自分の手で作つた法律をも、神様から授かつた賜物として貴い由來を信するほご、それほご人間は法律の有難さに感激した。こころが鼠取りやその他の有用な道具の發明は、高貴の位から猫を追ひ除けた。苟も人間が自分自身の主人となり、自分で自分の世話を焼き、自分自身で生活できるやうになるこ、最早や他からの攝理は、すべて無用になる。そして自分自身の實力は、一切の上からの後見を、堪えがたきものとする。人間は、嫉妬深い動物である。彼は無慈悲に、一切のものを、神

ごその命令すらも、自分自身の利害に屬従させる。或る法典が、永い間の忠實な御奉公によつて、如何に偉大にして貴むべき權威を得て居つても、一度び新しい必要が起つて之れに反對するならば、人間は忽ちにして、この神權を地上の法律の伍列に引き落とし、昔の正を變へて今日の不正にするのである。基督教徒の浮薄は、ヘブリユ人が道德問題の權威として神聖視し、眼にて眼を償ひ、齒にて齒を償ふといふ格言の下に尊んだ肉體的復讐の威嚇を、尊敬することを承知しなかつた。基督教徒は平和の祝福を大切にすることを學んだので、彼等は屈從的な寛容を聖地に擔つぎ込み、右の頬を打たれて疲れたなら、左の頬を差出せよといふ上品な戒めをもつて、空っぽになつてゐた聖所を飾つたのであつた。ところが名前だけはクリスチャンであり、その實、極めて反クリスチャンたる現代では、永い間尊崇せられたこの寛容も、多くの昔に用ひられなくなつてゐる。

各々の宗教が、自分自身の神様を持つてゐるやうに、各々の時代は、自分自身の特別な正を持つてゐる。この範圍に於ては、宗教と道德とは、各々その祭壇を拜んで仲よく暮してゐるのである。ところが一度び彼等が、自然の限界線を踏み越えやうとする場合には、——そして無類な、絶對的

な、永遠な或る物を提供しやうといふふれ出しの下に、實は或る一定の時と一定の條件の下に於てのみ神聖であり正しいものを以つて、一切の場合を律しやうと企てる場合には——そして彼等自身の特別な病氣に對する有効な療法を、萬病に利く普遍的な賣藥であるご主張する場合には、——そして彼等が、その素性を忘れて威丈け高になる場合には——彼等は忽ちにして、傲慢な成り上り者となるのである。或る一つの法律は、もごく／＼何等かの個々の必要に出でたものである。ところが一度びこの法律が作られると、普遍的な必要をもつた人類は、この一つの法則の細い紐の上を、綱渡りをしてゐるものでもあるかのやうに思はれてゐる。もごく／＼は、ほんきに善いものが即ち正しいものだつた。後には法律で命ぜられた正しいこのみが、ほんきに善いものであるかのやうに思はれてゐる。之は忍ぶべからざる傲慢である。法律で定めた正は、その時代、その國またはその國民、その階級、乃至はその閥族の正として役立つことに満足せぬ。それは或る丸藥が絶對的の藥となり、萬病の藥になれたやうに、全世界の支配を欲し、絶對的の正にならうとする。そこで人類を、法律によつて命ぜられた境界線の彼方に導くことにより、人類のために世界を擴げることにより、踏み躪られた人類の利害のために自由を獲得することにより、斯やうな僭越を

撃退し、斯やうな牝鷄の尻尾から孔雀の羽を引きむしることは、これが進歩の使命である。パレスチナから、豚を食つても癩病にならぬヨーロッパに移住することは、豚を食ふことを穢がれにしてゐた會では神聖だつた拘束から、吾々の自然の自由を解放する。けれども進歩が、或る神様の肩章を剥ぎ取るのは、その肩章をもつて他の神様を飾るためではない。それでは單なる變化であつて成業ではない。進化は傳統の聖者を、國外に追ひ出すものではなくて、唯だ不法に占領してゐた普遍の領分から、各々その特有の限界線に彼等を引退させるだけである。進歩は先づ赤ん坊を取り出しておいて、然る後に湯槽の湯をあける。たゞひ猫はその後光を失つて、最早や神様ではなくなつても、鼠を取ることはやめぬ。一定の時を定めて身を潔めるユダヤ人の規則は、多くの昔に忘れられても、身體を清潔にすることは、依然として尊重せられてゐる。文明の現在の富は、たゞ過去の知識を、經濟的に處理する結果に外ならぬ。進化は革命的であると同時に、同じく保守的である。そしてすべての法律のうちに、正をも不正をも見出すものである。

絶對的な義務のあることを信する人々は、道德上の正と法律上の正とを嗅ぎ分ける。けれども彼等は、自分自身の利害にひかされた固陋に妨げられて、すべての法律は、もろくも道德的なものだ

と云ふこと、そしてすべての特殊な道德は、だんぐりに、單なる法律に過ぎないものとなること云ふことを悟らない。彼等の理解は他の時代と他の階級には及ぶか、彼等自身の時代と階級には達しない。支那人やサモエド族の法律は、これ等の人民の特殊な必要に應じたものと解せられてゐる。然るにブルジョア社會の法則は、もつと遙かに崇高なものだと思はれてゐる。即ち現代の諸制度と道德とは、自然乃至は理性の永久的な真理と見做されてゐるか、さもなくば純粹良心の永久的な託宣であるかのやうに見做されてゐる。それは丁度、野蠻人が野蠻人の良心を持つて居らず、トルコ人がトルコ人の良心を持つて居らず、ヘブリユ人がヘブリユ人の良心を持つてゐなかつたかのやうに、そして良心がその人を條件としてゐる代りに、人が或る絶對的良心の命令に従ふてゐるかのやうである。

人間の目的を、神を愛すること、神に事へること、來世に於ける永遠の幸福に制限する人は、誰しも喜んで、抽象的の傳統を權威あるものと認め、之に従つて身を處するかも知れぬ。けれども苟も發達と教育と地上の幸福とを、人間の目的と見做してゐる者は、必ずや傳統的な道德の獨りよがりの優越に對して疑を挿むことを、不法であることは考へないだらう。勇敢な前進の出來得

る程度に、他人の作つた法則に無頓着たらしめるもの、絶對的な理想の幻影を追ひ、最も善き世界を求めるここから吾々を解放し、そして吾々を、吾々自身の時代と人格に取つての明確な實際上の利害に立ち歸へらしめるのは、唯だ個人的自由の意識である。それと同時に、吾々は斯くすることによつて、初めて現實な世界と調和する。何故ならば、吾々は最早やこの世界をもつて、理想（かくある可きもの）が不成功に實現された状態とは認めないで、却つて必然（かくあるの外ないもの）を體系立てたものを見做すからである。世界は常に正しい。苟も存在するものは、すべて正しいものである。そしてそれが變化するまでは、正しくない譯にはゆかないものである。苟も存在（それは力である）のあるところには、それ以上に何等の條件をも待たないで、同時にまた正がある。何故ならば、それは形成の一段階中に於ける正だからである。弱いことは、たゞ優越を求めること、そして一度び優越を得て、久しく拒まれてゐた必然を承認させることのみにて正である。歴史の研究は、吾々に過去に於ける宗教や、慣習や、制度や、思想の消極的の方面を示すばかりでなく、同時にその積極的な、合理的な、必要な方面をも知らしめる。例へば動物を神として禮拜することとは、それ等の動物の有益なことを、熱烈に認めた結果であつたことを説明する。それと同

じく歴史の研究は、現在の事物の不十分なことを知らしめるばかりでなく、同時にまた是等の事物は、それ以前の段階に於ける前提の、合理にして必要な結論であることを立證するのである。

(c) 神 聖

發達した道徳論は、目的は手段を神聖にするといふ言葉のうちに、實踐的に言ひ表はされてゐる。この格言を曖昧な意味に用ひれば、吾々に對し、またゼスキット教徒に對する共通の非難もなるものである。イエスの社會の擁護者は、之をもつて彼等の顧客に信用を失はせやうとする、惡意の企てであることを證據立てやうと努力する。しかし吾々はこの争ひには、ごちらの側にも加擔しやうとはしないで、専ら主題そのものに注意を向け、そして此の格言の眞理と合理的なことを證據立てたいと思ふ。

先づこの格言に對する、最も一般的な反對を打ち破るには、目的と手段といふ言葉は、極く相對的の言葉であつて、すべての具體的な目的は悉く手段であり、すべての手段は目的であること云ふことを理解すれば足るのである。大きいと小さいの間、正と不正の間、何等の積極的の

相異のないやうに、目的と手段との間にも、何等の積極的の相異もない。一つ一つの行動を、それぞれに完成したものと見做すなら、すべての行動には目的があり、そしてその行動（同じ短い行動でも）の瞬間々は、やがて其の手段である。けれども各々の具體的の行動は、同じ共同の結果を目指してゐる其他の行動との關係に於ては、手段である。とは云へ、行動それ自身には、目的でもなければ手段でもない。如何なる物も、それ自身で何物かであるものはない。すべてのものは相對的である。物はその相互關係に於てのみ、その相互關係によつてのみ、現に在る通りの物である。狀況が變はれば、場合が變つて来る。各々の行動は、他の行動に伴ふてゐる限りに於ては手段であり、その行動の特殊な目的以上の共同の目的に役立つものである。けれども各々の行動は、それ自身で完結してゐる限りに於ては、目的であつて、そのうちに自分自身の手段を含んでゐる。吾々は活きんがために食ふ。けれども吾々が食つてゐる間、生きてゐるといふ範圍では、吾々は食ふために生きてゐるのである。生命がその機能と關聯してゐるやうに、目的はその手段と相ひ關聯してゐる。生命は、生命のすべての機能の總和に造ぎないやうに、目的は、すべての手段の總和である。そこで手段と目的との相異は、畢竟、個々の具體的なものと一般的なもの

との相異に歸着する。そしてすべての抽象的な相異は、この相異（具體的なものと一般的なものとの相異）に歸着する。何故ならば、抽象の能力、乃至は區別の能力は、畢竟、具體的なものと一般的なものを區別する能力に歸着するからである。けれどもこの區別は、或る材料、或る一定の對象、この對象が表現する感官知覺の一定の區域を條件とする。この區域が、若し行動または機能の領域にあるならば、言葉を換へて云へば、前以つて限定した一定數のいろ／＼の行動を、吾々の研究の對象としてゐる場合には、是等の對象の一般的の性質を吾々は一般的の目的と見做し、是等の對象の多かれ少かれ延長した部分、乃至は各々の機能を、吾々は手段と見做すのである。そこで或る一定の行動が目的と見做されるか、それとも手段と見做されるかは、吾々が其の行動を、その行動自身の部分々に對する一個の全體と見做すか、それとも他の部分、他の行動と結合して、或る一個の全體を成してゐる部分と見做すかといふ問題に懸つてゐる。そこで有ゆる人間の一切の行動を研究の對象とし、是等の一切の行動を包括する一般的總括的の見地から見れば、その所には唯だ一つの目的——即ち人類の福祉——があるばかりである。この福祉は、すべての目的であり、最終の目的であり、實際の目的、眞實の目的、普遍的の目的であつて、之に較らばた

なら、すべての特殊な目的は、悉く皆な手段に外ならぬ。

そこで目的は手段を神聖化するといふ吾々の主張は、或る絶對的の目的の場合にのみ、絶對的の意義をもち得るものである。之に反してすべての具體的の目的は、相對的の目的であり、有限の目的である。唯だ一つの絶對的の目的は、人類の福祉であつて、この目的こそ、一切の法則と一切の行動と一切の手段とを神聖にするものである。けれどもこの目的が、一切の法則、一切の行動、一切の手段を神聖にするのは、是等の法則や行動や手段が、この目的に役立つてゐる間だけであつて、一度びこの目的に役立たないで、自分勝手に振舞ふなら、目的は是等のものを惡罵するのである。人類の繁榮こそ、實際にも歴史的にも、神聖の起原である。健全なものは、神聖である。それと同時に吾々は、總括的の繁榮乃至は健全といふもの、すべての手段を神聖化する健全いふものは、單なる抽象に過ぎないものであつて、ほんこの内容は、繁榮を求めてゐる時代、國民、乃至は個人の異なること共に異なることを忘れてはならぬ。また何が神聖であり、乃至は何が人間の繁榮を増進するかを決定するためには、明確な条件が必要であるといふこと、如何なる行動如何なる手段も、それ自身で神聖なものはないこと云ふこと、そして是等の一つ一つの行動や手段は、

たゞ一定の關係に於てのみ、神聖にされるものだ云ふことを記憶しなければならぬ。各々の目的が、すべて手段を神聖にするのではなくて、唯だ神聖な目的が、それ自身の手段を神聖にするのである。けれども各々の具體的な現實な目的は、唯だ相對的のみに神聖である。従つてそれは、自分自身の手段を、たゞ相對的に神聖にすることが出来る。

吾々の格言に對する反對は、格言そのものに對するよりも、多くはその誤つた適用に向けられたものである。この種の反對は、目的が手段を神聖にすることを承認せぬ。そして謂ゆる神聖化された目的を、單に局限された手段と認める。何故ならば是等の目的は、單に相對的に神聖なものに過ぎぬといふ意識が、暗に働いてゐるからである。之に反して、この格言に對する吾々の辯護は、名目の上で神聖とされてゐる色々の手段や目的は、何等かの權威、何等かの聖典の文句、何等かの理性乃至は良心があつて、是等の手段や目的を神聖であること宣言したから神聖化されたこと云ふやうなことを意味するものではなくて、それは唯だ、すべての目的の共通の目的、即ち人類の繁榮に資する範圍に於てのみ、神聖なものであることを意味してゐる。吾々の格言は、神聖化された信仰のためには、愛や眞理を犠牲にしなければならぬことは決して教へない。けれどもそ

れは亦た、愛と真理のために、信仰を犠牲にすることも要求せぬ。それは唯だ、感官知覺により、乃至は狀況によつて、一度び何等かのより優越した目的が定められた場合には、この目的に牴觸する一切の手段は不神聖であるといふこと、また之に反して一般的には不神聖な手段も、或る一時的な繁榮、乃至は個人的の繁榮との關係によつて、一時的に乃至は個人的に神聖になること云ふ事實を述べて居るものに外ならぬ。平和が神聖な手段として、實際に重んぜられてゐる場合には、戦争は不神聖である。之に反して、人間が戦争によつて救はれやうとしてゐる場合には、殺人と放火とは神聖な手段である。言葉を換へて云へば、吾々の理性は、何が神聖であるかについて有効な決定を下すためには、その前提として、一定明確な物質的の條件、乃至は事實を必要とする。それは一般的に神聖なものを、先天的に、古い思辨的な意味で哲學的に決定することは出来ないで、唯だ具體的な場合について、後天的に經驗的にのみ決定し得るものである。

若し吾々が、人類の繁榮をもつて、すべての目的の目的、すべての手段の理想を解するならば、そして尙ほ其上に、この繁榮に對する一切の個人的の考へに特殊な決定を暫らく度外視し、且つこの繁榮は、狀況を異にするに従つて異なることいふことを認めらば、同時に吾々は、如何なる手

段も、その目的の神聖以上に神聖でないことを理解するだらう。如何なる手段如何なる行動も、積極的に神聖化することは出来ぬ。即ち言ひ換へれば、有ゆる狀況の下に、人類の繁榮を増進するものとすることは出来ぬ。それらの狀況と關係次第で、同じ手段が善くもなれば悪くもなる。一つの物は、その結果が善い範圍に於てのみ善いものであり、その目的に善いものがある範圍に於てのみ、善いものである。嘘をつくことと欺まかすこととは、唯だそれが吾々に有害な結果を齎すから、そして吾々は嘘をつかれたり欺まかされたりすることに欲しないからこそ、悪いものである。そこで一度び、神聖化された目的が問題になつて來るに、嘘をついたり欺まかしたりする詐偽的手段は、戦争の計略と呼ばれてゐる。若し何人でも、それは神様の命令であること云ふ理由から、貞操の善いことを確信してゐる人があるならば、吾々は其人に、この問題を論議することは出来ぬ。けれども若し其人が、善徳を善徳のために尊び、惡徳を惡徳のために（言葉を換へて云へば、その結果のために）憎むならば、彼は善き健康といふ目的のために、肉慾を犠牲にしてゐることを承認するものである。一言にすれば、彼は、手段が目的によつて神聖にせられたことを承認するのである。

基督教信者の世界觀では、その宗教の命令は、あらゆる時代を通じての絶対の善である。そして是等の命令は、基督教の天啓がそれを善であること宣言したから、即ち善であること考へられてゐる。けれども斯やうな觀念は、例へば基督教の善徳の極致、即ち節制と名づける特に基督教的な善徳にしても、それは腐敗した異教徒の放縱と接觸する場合にのみ、初めて其の價値を生ずるものであつて、物質的の必要を合理に順當に満足せしめることに較らばたなら、決して善徳でないこと云ふことを知らないものである。それは或る手段を、この目的とは無關係に、やたらに善と呼び、他の手段は、同じやうに絶対的に惡と呼ぶ。そこで前述の格言と相反して來るのである。

然しながら近代の基督教と近代の文明とは、實際の上では、多くの昔に、この信仰を棄て去つてゐる。尤も今日でも、靈魂は神の肖像と呼び、肉體は蛆蟲の腐つた食物と云つてゐる。けれども其の行動は、斯やうな宗教的の文句を、眞面目に受取つて居らぬことを證據立てゝゐる。それは最早や、人間のより善き部分(靈魂)には碌々目も呉れずに、一切の思想と行動とは、卑むべき肉體の満足に向けてゐる。それは肉體を立派に着飾らせ、贅澤に養ひ、鄭重に取扱ひ、柔やかな蒲團の上に載せ、肉體の榮光を増すために、科學と工藝と有ゆる氣候の産物とを用ひてゐる。彼

等は天上の永遠の生命に較らべて、この地上の生活はさうでもよいやうに云つてゐる。それにも拘らば實行の上では、彼等は一週間の六日までは、この肉體の間斷なき歡樂にしがみつき、天は日曜日のため一時間の、それも不注意な注意以上に値ひするものは、減多に考へられては居らぬ。これと同じ考へのない自家撞着をもつて、謂ゆる基督教の世界も、言葉の上で吾々の格言を攻撃する。ところが實際生活の上では、基督教の世界は、自分自身の繁榮といふ目的によつて、卑むべき手段を神聖化する。否なそればかりでなく、甚しきに至つては、國費を以つて賣淫を補助し、自己の生活の矛盾を立證してゐるのである。現代の代議制國家の立法部は、軍事裁判と追放とによつて、彼等のブルジョアの秩序の敵を抑へつけてゐる。そして彼等は「公衆の」福祉のために「汝等、人よりせられんことを如く、人にも爲せ」といふ箴言によつて、斯やうな手段を正當にしてゐるのである。彼等はまた、一個人の福祉のために、彼等の離婚法規を辯護する。すべて是等の事實は、ブルジョアも亦た「目的は手段を神聖にする」といふ格言を信じてゐることを證明するものである。また市民は、自分自身には行使することゝを許さぬ權利を、國家に委任するのである。けれども此の場合いへども、市民は斯くすることにより、自分自身の權利を國家のより優越し

た權利に委任してゐるものに外ならぬことは、吾々の格言の反對者といへども認めざるを得ぬ。尤もこのブルジョア世界でも、富を得るために嘘をついたり欺まかしたりすることは、よしそれを他人に恵むことが彼れの目的の一部分であらうとも、——若くは聖チスピヌスのやうに、貧乏人に靴を造つてやるにめに革を盗む者は、彼れの目的によつて彼れの手段を神聖化せぬ。何故ならば、この場合には、目的が神聖化せられて居らぬからである。即ちこの場合には、目的はたゞ名目上だけ、一般的にだけ神聖であつて、この具體の場合に神聖でないからである。何故ならば慈善は唯だ、より劣つた神聖しか持たない目的であつて、ブルジョア社會の維持といふ主要な目的と較らべたなら、それは一つの手段に過ぎないものであり、苟もこの主要な目的と抵觸した場合には、慈善は直ちに、善き目的たる性質を失ふからである。前にも述べたやうに、或る状況の下に神聖化されてゐる目的は、この状況を越えて其の手段を神聖することは出来ぬ。すべての善き目的に缺くべからざる條件は、人類の繁榮に役立つばならぬことである。そしてこの繁榮が基督教的手段で得られやうが、異教徒的手段で得られやうが、それとも封建的手段で得られたにしても、或はブルジョア的手段で達せられたにしても、それは如何なる場合にも、根本的でない、

より重要でないこと見做されるものは、根本的にして必要缺くべからざるものに從屬せしめられてゐなければならぬ。然るに前述の場合には、より有益な正直ブルジョアの品格とは、より少しく有益な慈善のために、犠牲にされるからである。

『目的は手段を神聖にす』といふことは、言葉を換へて云へば、倫理學に於ても經濟學に於ても、資本の投下は、利潤によつて正當化しなければならぬ、と云ふことを意味してゐる。若し吾々が、異端者を強制的に改宗させることを善き目的と呼び、横暴な警察政策を悪い手段と呼ぶにしたところで、之は前述の格言が何等間違つてゐることを證明するものではなくて、唯だその適用の誤つてゐることを確めるに過ぎぬ。この場合には、手段は神聖化せられて居らぬ。何故ならば、目的が神聖でないからである。即ち強制的改宗は善き目的ではなくて、寧ろ偽善を誘致する弊害であり、また斯やうな改宗は、改宗と名づくべきものでもないからである。若し強制的改宗や、乃至は木で造つた鐵が、ほんみに無意味な觀念であるとしたならば、人々は何故に、斯やうな自家撞着や、空虚な言葉の遊戲や、修辭の手法や詭辯を用ひてまでも、普遍的に認められてゐる眞理を、飽くまで戦ふとするのであるか。ゼスキット教徒の手段、即ち狡猾な詭計と陰謀、毒藥

「殺害」が吾々に不神聖に見えるのは、たゞゼス Kristus 教徒の目的、例へばその宗派の富と勢力と名聲とを擴張しやうといふ目的が、より低級な目的であつて、それは教壇の上の無害な言語を利用する位は差支へないとしても、苟も吾々から、例へば身體の安全や公けの安全のやうな、根本的な目的を奪ふが如き手段を許すことの出来る、絶對的に神聖な目的、最高の目的ではないからである。殺害や人殺しは、一個人の行動としては、不道德な行動と見做されてゐる。何故ならば、それは吾々の主要な目的を成就する方法ではないからであり、吾々は復讐や流血をも好まず、また或る裁判官によつて、専斷や氣儘な裁判の行はれることをも好まないで、合法的な裁斷を、多から少かれ公平な國家の法律を欲するからである。ところが吾々が陪審官となり、危険な犯罪人を處刑人の繩と斧で無力にする場合には、吾々は『目的は手段を神聖にする』といふ格言に賛成することを、明白に宣言してゐるものではあるまいか。

幾世紀前からアリストートルを棄てゝゐる——即ち權威に對する信仰を棄てゝゐる——「殺害」を誇りし、従つて自分自身で獲得した活きた眞理を以つて、死んだ傳統的の眞理に代へたことを誇りとするその同じ人民が、上に述べたいろ／＼の場合になる「殺害」の誇りとする進歩發達はまるき

り釣り合つて居らぬことを發見する。今ま假りに吾々が、或人から滑稽な物語を聞いたとする。この場合に、話をした人が、よし信用すべき目撃者であつたにしても、吾々は忠實に、自由な推論の原則に従ふ。即ち言葉を換へて云へば、話をした人が、滑稽な面白い「殺害」考へた出來事をも、吾々は自由に、重大な悲むべき「殺害」も見做すことが出来る。即ち人々は、或る物語を、この物語の出來事が、話し手の心に與へた主觀的な印象（これは實際の事實よりも、多かれ少かれ目撃者の人格によつて定まるものである）を區別することを知つてゐるのである。然るに一度び善い目的と悪い手段といふ問題になる「殺害」、人々は客觀とその主觀的目的との間の區別を、無視しやうとする。ところが之は他の場合なら、有ゆる批評の出る點である。そして慈善か不信者の改宗などといふことは、それが曾て一度びは、特殊の状況の下に善であり神聖であつたところから、無批判に、先天的に、善きもの神聖なものと呼ばれてゐる。「殺害」が今日では、さきに述べた場合のやうに、その結果は正反對になつてゐる。そこで人々は、正しからざる稱號が、正しからざる特權を伴ふてゐることを怪しむのである。

すべての目的——繁榮——の手段であり、下僕である「殺害」の目的のみが、實際の上では「善

いかに「神聖な」といふ賓辭に値ひするものである。苟も人間が、ブルジョア生活のうちにその繁榮を求め、商品の生産と賣買とのうちに繁榮を求め、その私有財産の安泰な享樂のうちにその繁榮を求める場合には、彼は「汝等盜む勿れ」といふ法律によつて、その長い手を切り縮める。けれどもスバルタ人の間に見たやうに、戦争が最高の目的と見做され、狡智と快捷とが武人の缺くべからざる資格と見做されてゐる場合には、盜みは狡智と快捷とを習得する手段と認められ、主要な目的の手段として是認せられてゐた。スバルタ人が沈着なブルジョアでなくて武人だつたことを責めるのは、現實の事實を無視するものである。それは吾々の腦髓が、想像的の繪畫を以つてこの世界の實際の状態の代りにするやうに出來上つてゐないといふこと、また吾々の腦髓は、一時代、一國民、一個人は、何時でも與へられた狀況の下に必ずそうなければならぬ如く、又そうあり得り様にあるものだといふ事を、理解するやうに組み立てられてゐることを無視するに均しいものである。吾々が『目的は手段を神聖にする』といふ格言を辯護して一般思想を覆へすのは、單に個人的にして賞揚のできない奇論辯からではなくて、哲學の一貫した應用によるものである。哲學は神と世界、身體と精神、肉と靈、腦髓と感覺、思惟と存在、一般的なものとの具體的なものとの間の、

二元的對立の信仰から出發した。そして此の對立の調和こそ、哲學的研究の到達點、乃至は總括的結果である。そこで哲學は、畢竟、神性をもつものは現世的なものであつて、現世的なものは神性をもつものであり、統一が多様と、一般的のものが具體的なものと相關するやうに、精神は身體と、靈は肉と、智力は感官と相關するといふ理解に歸着する。哲學は、先づ第一の物として一があり、この一を基礎として、其上に、第二、三、四……といふやうにすべての多様な物が順次に發展したといふ、誤つた想像から出發した。然るに今や哲學は、眞理乃至は實在はこの想像を逆さまにし、感官によつて知覺せられた多様な形態を備へた實在が第一のものであり、まつ先きのものであつて、人間の腦髓はそのうちから、漸次に一致または一般性の觀念を抽きて出したものだといふ、理解に到達したのである。

如何なる科學の成業も、思辨的哲學の畑から、この小さな一つの實を收穫するために費やされた才能と智的精力との分量には、到底較べることは出來ぬ。そして如何なる科學上の新説も、その承認を妨げるしかし多くの、深く根ざした障害に遭遇したものはない。哲學の成果に不慣れなすべての腦髓は、或る眞正な、眞實な、絶對的に普遍的な萬能藥——一度びこれを發見したならば、

一切の質せ物まがひ物の個々の萬能樂を不可能にするところの——が實在するといふ、舊い信仰に支配せられてゐる。然るに吾々は之に反して、熱心に求められてゐるこの萬能樂は、腦髓の産物であるといふこと、そしてこの萬能樂は、一般的絶對的の萬能樂だと思像せられてゐるから、従つて實在的な知覺するこの出来る、具體的な萬能樂ではあり得ぬといふことを、思惟作用の理解によつて教へられたのである。眞實なものゝ虚偽なものゝの間に絶對的な相異があるといふ信仰は、腦髓の實際の作用に對する無智を現はしたものである。ピタゴラスは、數をもつて物の基本であるとした。若しこの希臘の哲學者が、この基本的な性質は、心に屬するもの、智力に屬するものであつて、即ち數は理性の基本であり、すべての智的活動の共通の内容であり、抽象的の内容であるといふことを悟つてゐたならば、いろいろの形態に於ける絶對的眞理を「物その自體」を中心として行はれた爭論は、すべて起らなかつたであらう。

空間と時間とは、實在の一般的形態である。言葉を換へて云へば、實在は時間と空間とに於て存在するものである。従つてすべての實在的な福祉は、必ずや空間と時間とに結び着いてゐなければならぬ。そしてこの二つの次元（即ち二つの大きな）に於て存在するすべての福祉は、眞

實の福祉でなければならぬ。異つた福祉は、それ等の福祉の有益な性質だけを見るならば、唯だその高さゝ廣さ（空間に於ける大いさゝ時間に於ける大いさ）の相異によつてのみ、その容積の分量によつてのみ、その數的關係によつてのみ區別せられるものである。眞實の福祉であらうと外觀的の福祉であらうと、すべての福祉は感官によつて知覺せられるものであり、生活の實踐によつて認知せられるものであつて、抽象的な理性によつて知られるものではない。ところが實踐は、非常に相反した物を福祉を増進する手段として、異つた時代の異つた民族に當てがふものである。即ち或る場合の福祉は、他の場合の災厄であり、或る場合の災厄は他の場合の福祉である。そこでこの問題に就いて、理解乃至は理性の爲すべきことは、唯だいろいろの人の時々の感官知覺によつて現實にされたまゝなる是等のいろいろの福祉と、その強さの度合とを、その現はれた順序に従つて列擧し、斯くて小さなものと大きなもの、根本的なものと根本的でないもの、具體的なものと一般的なものゝを區別することに外ならぬ。理性は、これが絶對的に眞實な福祉であるといふて、專擅的に吾々に命令することは出来ぬ。それは唯だ一定數の認知せられた福祉のうちで、最も頻繁な、最も根本的な、最も普遍的な福祉を指し示すことが出来得るだけである。そして斯やうな理

解、乃至は列擧の眞實は、明確に定まつた一定の前提に懸つてゐる。従つて眞正にして絶對な福祉を探求するのは、徒勞である。そして斯やうな探求は、或る特殊な對象の、一定明確な福祉の分量を理解することに限定した場合にのみ、初めて實際的にして有効なものとなるのである。一般的總括的の福祉は、たゞ一定の境界線内でのみ見出すことが出来る。そこで何が福祉であるかといふ決定は色々であるが、それにも拘らず、すべて是等の色々な決定は、小さな福祉は大きな福祉の犠牲とし、根本的でない福祉は根本的な福祉の犠牲とすべきものであつて、その反對にしてはならぬと考へる點では、一致する。そしてこの原則にして正しい限りは、大なる福祉といふ善き目的のためには、小なる害惡の形を取つた小なる手段を忍んで用ひることは、同じく吾々に取つて正しいことである。そこで此の場合にも、吾々はまた、目的が手段を神聖化することを見るのである。

若し人々が、各人に、めい／＼勝手な道で天國に行くことを許すほかに寛大だつたなら、吾々の格言の反對者も、容易にこの眞理を納得するだらう。ところが人々はそうはしないで、何時もの通りな狭い簡に従つて、自分一個の見地を、普遍的な見地とするのである。彼等は自分自身の私的の福祉を、唯一の眞正な福祉と呼び、他の國民、他の時代、他の状態の下に於ける福祉を、誤謬と見

做す。それと同じく藝術上の流派々々は、一致はたゞ觀念の上に、思惟の上にあるものであつて、現實は千差萬別な形態に満ちてゐるといふ事實を無視し、各々、自分自身の主觀的な趣味を客觀的の美であるかの如くに主張する。實際の福祉は多様であつて、眞の福祉は、たゞ主觀的の選擇に過ぎぬ。それは面白い物語のやうに、他人に對しては全然異つた印象を與へるかも知れず、従つて、それは他人に取つては虚偽の福祉である。或はカント、或はフィヒテ、或はその他の哲學者が、人類の目的を詳細に論じ盡して、自分自身もすつかり満足し、聽衆もすつかり満足するやうに、この問題を解決するかも知れぬ。けれどもそれにも拘らず、人々は抽象的な思辨によつて、人類の目的に對する自分自身の觀念を定めることは出来るが、斯やうな方法によつて、何等の未知な秘密の目的をも發見することの出来ないことを、吾々は今や充分に學んでゐる。思惟または理性は、何等かの對象を必要とする。そして其の仕事は測量し批評することである。それは眞の福祉と偽りの福祉を區別することが出来る。けれどもそれと同時に、思惟と理性とは、各々自分の限界のあることを記憶する。即ち思惟と理性そのものは、個人的なものだといふこと、そしてこの個人的な思惟と理性が立てた區別も、従つてまた個人的なものであつて、他人が同じ對象から同じ印

象を受ける程度を越えては、之を一般化するここの出来ないここの記憶するのである。

人類は一つの觀念であつて、人類は如何なる場合にも、或る特定の人物であつて、この特定の人物は、一定の環境の下に、彼れまたは彼女の特殊な生活を營んで居り、従つて、唯だ自己の利害とこいふ動機からのみ、一般的原则に貢献するものである。倫理上の犠牲も、宗教上の犠牲と同じやうに、たゞ外観上だけは自己否定であつて、その實は、合理的な利己の目的に役立つものであり、より大きな儲けを目當てにする出費である。眞に道德とこいふ名前に値ひする道德（道德と云ふよりも、服従と云つた方がよいやうな道德ではない）は、たゞ其の價值を理解するここのにより、吾々の福祉に取つての價值を理解するここのにより、その有用を理解するここのによつて、初めて遵奉せられるものである。いろくくの政黨が分立するのは、利害關係が分かれて居るからである。そして是等の政黨の手段が異なるのは、その目的が異なるからである。そして比較的重要でない問題の場合には、絶對的道德律の主張者とこいへども、矢張りこの事實を證言するのである。

ティエルはそのフランス革命の歴史のうちに、愛國者が國家の權力を掌握して、王黨が革命の宣傳を行つてゐた一七九六年の特殊な形勢を語つてゐる。當時は、無制限な自由の主張者であ

るべき革命の加擔者は、強制的な政策を要求して居つた。そして内密には、共和國のためよりも王政のためを思ふてゐた反對者は、却つて無制限な自由に投票した。そしてティエルは、それは自然な、必然な、避くべからざる世界の進路ではなくて、恰かも一個の變則でもあるかのやうに、「斯やうな程度にまでも、政黨は彼等の利己によつて支配せられてゐた」と註釋してゐるのである。けれども一度び問題が、ブルジョア社會の根本法則に觸れると、支配階級の道德的代表者は、是等の法則が、彼等の物質的利害と關聯してゐるここのを否認するほごに、我利的である。そして彼等は、彼等の法則が、やがて永遠な形而上的な世界の法則であつて、彼等の特殊な階級的支配を支持する是等の法則こそ、即ち人道を支持する永遠の支柱であり、彼等自身の手段のみが神聖な手段であつて、彼等の目的が、宇宙の最終目的であるここの主張するのである。

若し或る時代、乃至は或る階級が、斯やうに自分自身の特殊な目的と手段とを、人類の絶對的な福祉を目的とするものであるかのやうに主張するならば、それは不幸な僞瞞であり、人類の自由を強奪するここのであり、歴史的發達を停滯させやうと企てるものである。流行がもこくく、人の嗜好を反映するやうに、道德はもこくく、人々の利害を反映する。そして後には人間の行爲は、

流行の上衣と同じやうに、豫定の雛型に合はせた形をきめられる。この過程の間に、人々が自身自身の生命を維持し防衛するためには、勢ひ力が用ひられ、之に抵抗する者は征服される。利益と義務とは、恐らくは、全然同一意義の言葉でないまでも、たしかに密接な関係がある。そしてこの二つの言葉は、福祉といふ一語のうちに融解する。利己はごちらか云へば、具體的な目前の有形の福祉を代表し、義務は一層遠いところにあり、より一般的な將來の福祉をも氣に掛ける。利己は財布の中の、現在の有形な金屬性福祉を考慮し、義務は吾々に、福祉の一部分ばかりでなく、すべての福祉を念頭におき、現在と共に將來を考慮し、肉體的の福祉と共に精神的の福祉をも考慮することを要求する。義務はまた心情について、社會的必要について、將來について、精神的の幸福について考慮する。一言にすれば、それは總括しての利益を考慮し、必要缺くべからざる利益を確保するために、餘計な利益を棄てることを吾々に要求する。斯やうに諸君の義務は、諸君の利己であつて、諸君の利己は、即ち諸君の義務である。

若し實在または眞理が、吾々の觀念や思想に順應するのではなくて、吾々の觀念が眞理、乃至は實在に順應すべきものだとしたならば、吾々は正しいもの、神聖なもの、道德的なもの、變化

化するところが、やがて自然な、必要な、眞實な事實であることを理解しなければならぬ。吾々は一個人に對して、實踐上で一個人から取り去るこの出來ない自由を、理論上でも認めねばならぬ。吾々は、一個人は曾て自由であつたやうに、今日も自由であることを認め、法律は正義と道德とがいふやうな、漠然とした非實在的な、そして不可能な抽象に順應すべきものではなくて、社會的個人の必要に順應すべきものだ云ふことを認めねばならぬ。正義とは何であるか？。それは正しいと見做されてゐるすべてのものゝ結合であり、人々によつて異つた形を取る個人的な概念の合體したものである。實在の上では、たゞ個人的な、一定の、具體的な正が存在するのみであつて、人間はいろいろの種類の木材から、一般的な木材の概念を抽象したり、物質的な物から物質の概念を抽象するやうに、同じくそのうちから、正義の概念を抽象するだけである。そこで道德的の法則、乃至はブルジョアの法律は、正義の觀念から派生したものであるかの如く信ずるのは、物質的な物は、抽象的な物から成り立つて居り、若しくは抽象的な物があつて、初めて物質的な物があるかの如く考へる（この考へは廣く行はれてゐるが）のと同じほゞ、眞理を遠ざかつた考へである。

吾々の現實主義的——唯物論的を云つてもよい——道德觀のために蒙むる倫理上の損失は、皮相的に考へたほご大きいものではない。吾々は此の概念のために、社會的の動物が忽ちにして無法な猛獸になつたり、隠者になつたりすることを氣遣ふ必要はない。自由を合法とは、自分と共に他人をも生存せしめることを命ずる協同の必要によつて、吾々に、密接に結び合ふてゐる。若し或る一人の人が、彼れの良心により、または其他の心靈的な、乃至はブルジョア的な倫理によつて、不合理な行動——法律に違反する行動といふよりも、もつと廣い意味での——をすることに豫防したるならば、之はその人が、非常に重大な誘惑に曝されなかつたか、さもなければ自然の刑罰、乃至は法律上の刑罰が、彼れをして命ぜられた限界内に止まらせるに充分であつたほご、其の人は従順な性質をもつてゐたからである。けれども是等の抑制の無効な場合には、道德は同じく無力である。若しそうでなかつたなら、吾々は道德なるものは、輿論が不信な者の上に與へてゐるのと同じ影響を、忠信な者の上に、暗々裡に與へてゐるものと見做さねばならぬ。けれども世の中には信心のない強盜よりも、信心な竊盜の方が、遙かに澤山あることを、吾々は實際の經驗から知つてゐる。世の中は、口先きばかりは、社會的福祉に取つての大なる價值を道

徳に歸してはゐるが、實際には、吾々が見解を均しくしてゐることは、ブルジョア社會は道德の感化によりも、刑法を巡査に、よりより多くの注意を拂つてゐる事實によつて、證據立てられてゐる。

のみならず吾々の戦ひは、道德に向けられてゐるものではない。否な道德の或る特殊な形態に向けられてゐるものでもない。唯だ吾々の戦ひは、或る個々の具體的道德の形態に、絶對的道德の商標を貼りつけやうとする、傲慢に向けられてゐるものである。道德の神聖といふことが、人々は人類共同の福祉を増進するために、自分自身にも他人にも負ふところがあることを云ふ考慮を指してゐる限りは、吾々は、道德は永久に神聖なことを認めるものである。けれども一個人の自由は、この考慮の程度に、これを表現する仕方をも決定するのは、各人の自由であるべきことを要求する。斯やうな状況の下に於ては、支配してゐる權力、階級、乃至は多數者が、彼等の特殊な必要を、規定せられた正しい形式で強行することは、避くべからざるところであつて、それは尙ほ、シャツは上衣よりも肌身にくつ着いてゐなければならぬほご、避けがたきことである。けれども或る命ぜられた正が、絶對的な正しい高位に引き上げられ、そして人類の進歩を沮む打ち破り

がたき防塞に變形させられることは、唯だに餘計なこゝであるばかりでなく、未來の進歩に必要な精力に取つて、有害なこゝである。

大正十三年九月十一日印刷
大正十三年九月二十日發行

定價金貳圓五拾錢



無産階級の哲學

印 刷 者	發 行 者	譯 者
福 王 俊 禎	山 本 美	山 川 均
<small>東京市豊町區尾井町三番地</small>	<small>東京芝區愛宕下町一丁目一番地</small>	

發・行 所

東京市芝區愛宕下町一ノ一
改 造 社

振替東京八四〇二番
電話高輪四九九三番

東京印刷株式會社總發行所印刷

賀川 豊彦著	死線を越えて (前篇)	上四六製	送料	定價	十三圓九錢
賀川 豊彦著	死線を越えて (中卷) 太陽を射るもの	上四六製	送料	定價	十二圓九錢
谷崎潤一郎著	愛すればこそ	上四六製	送料	定價	十一圓六錢
谷崎潤一郎著	愛なき人々	上四六製	送料	定價	十二圓七錢
山本 有三著	嬰 兒 殺 し	上四六製	送料	定價	十二圓七錢
武者小路實篤著	第三の隠者の運命	上四六製	送料	定價	十一圓九錢
吉田絃二郎著	ダビデの子たち	上四六製	送料	定價	十一圓八錢
吉田絃二郎著	芭蕉	上四六製	送料	定價	十一圓七錢
菊池 寛著	戀愛病患者	上四六製	送料	定價	十一圓七錢
武林無想庵著	文明病患者	上四六製	送料	定價	十二圓七錢
藤森成吉著	東京へ	上四六製	送料	定價	十二圓九錢
藤村千代著	脂粉の顔	上四六製	送料	定價	十二圓九錢
近松秋江著	二人の獨り者	上四六製	送料	定價	十一圓七錢

文學博士 朝永三十郎著	カントノ平和論	上四六製	送料	定價	十四圓五錢
文學博士 米田庄太郎著	文化哲學叢書第一篇 リツケの歴史哲學	改上四六製	送料	定價	十四圓七錢
板垣 鷹 穂著	文化哲學叢書第二篇 新カント派の歴史哲學	上四六製	送料	定價	十四圓七錢
恒 藤 恭著	文化哲學叢書第三篇 シュメルの經濟哲學	改上四六製	送料	定價	十四圓九錢
勝部 謙 造著	文化哲學叢書第四篇 デイルタイの哲學	上四六製	送料	定價	十四圓八錢
法學博士 福田 德三著	社會政策と階級闘争	上四六製	送料	定價	十三圓九錢
經濟學博士 本庄榮治郎著	日本社會史	上菊製	送料	定價	十四圓五錢
文學博士 松本亦太郎著	心理學講話	上四六製	送料	定價	十四圓貳拾錢
文學博士 桑田 芳藏著	トヴンの民族心理學	上四六製	送料	定價	十四圓壹拾錢

吉江喬松著	近代文明と藝術	上四六版	定價	十二圓七	錢圓
賀川豊彦著	星より星への通路	上四六版	定價	十二圓七	錢圓
文學博士 厨川白村著	近代の戀愛觀	上四六版	定價	十二圓七	錢圓
文學博士 厨川白村著	苦悶の象徴	上四六版	定價	十一圓八十	錢圓
倉田百三著	超克	上四六版	定價	十二圓七十	錢圓
大杉榮著	自叙傳	並四六版	定價	十二圓五	錢圓
山川均著	レーニンミトロツキ	上四六版	定價	十一圓五十	錢圓
村松梢風著	近世名匠列傳	上四六版	定價	十二圓三十	錢圓
改造社編纂	大正大震災誌	版四六倍	定價	十四圓五	錢圓
板垣應穂著	美術史の背景	上菊製版	定價	十三圓八十	錢圓
文學博士 末弘嚴太郎著	嘘の効用	上四六版	定價	十二圓九十	錢圓
文學博士 穗積重遠著	離婚制度の研究	上菊製版	定價	十三圓六十	錢圓
文學博士 河田嗣郎著	農村問題と對策	上四六版	定價	十二圓七	錢圓

525
224