

350
27



始

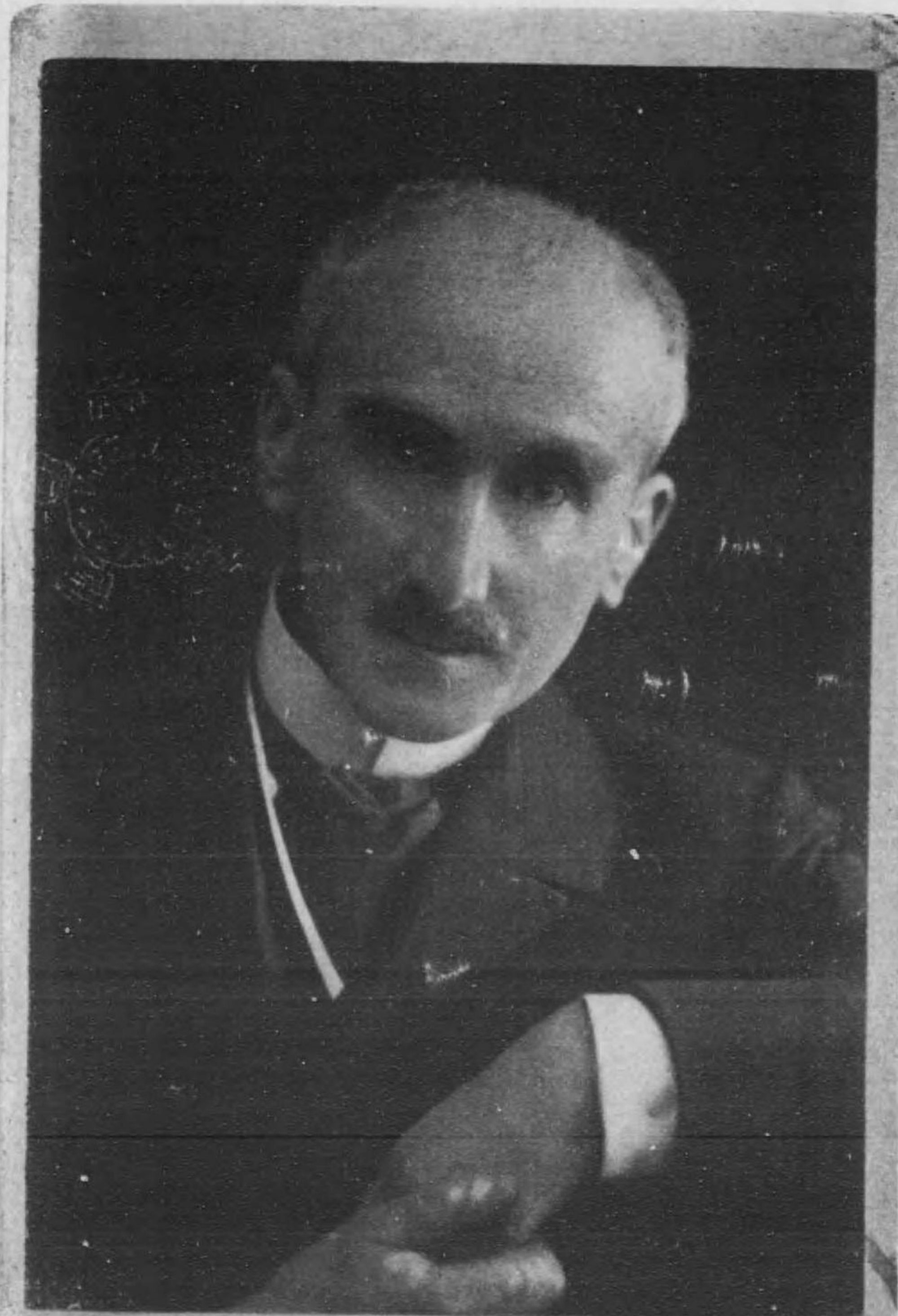


15. 6. 21

350-27

學哲のニリケルベ





H. Bergson

序。

ベルグソンは今の流行である。數年前までは英米でもさほど注意する者がなかつたのに比して、何たる變化であらうか。思ふにベルグソンが佛國以外の學者に認められたのは、千九百四年ジエネーにて開かれた第二回萬國哲學會の講演によるのであらう。千九百八年ハイデルベルヒの第三回萬國哲學會の時には、既に總會の講演を托されて居た。而して此總會の演説者は、何れも各國の代表

的學者を網羅してあつたのである。不幸にして氏は此時病によつて缺席したが、千九百十一年ボロニヤで第四回の會が開かれた際には、既に名聲の益隆々たる時の事として、其總會の講演は非黨の人氣であつたといふ。而して第三回哲學會の頃に、ハイデルベルヒの碩學キンデルバントの序文を附した其著書の翻譯が出版されて、漸次獨逸の學界に知られたが、之より少しく後に米國の世界的學者だつたジェームスが英國で講演した際、其説を

二

紹介したので、英米の世界にも著名になつたと思はれる。爾後、ベルグソンの書物は、大抵皆英獨に翻譯せられ、ベルグソン自身も英國で講演し、今年は又米國でも講演して居る。他日親しく此の日本の哲學界を訪ふの機が無いとは斷ぜられぬ。否、實に氏は余にラッドの事を語り、連りに日本の學界について聞かんと欲して居たのである。

ベルグソンは決して多數の哲學者の如く日本を度外視しては居なかつた。是も一の機縁か、氏は

三

今は日本でも一の流行となつて居る。然しベルグソンに就て語る者は多いが、ベルグソンを解く者は少ない。況してベルグソンを詳しく傳へる者は極めて尠ない。蓋しベルグソンは舊來の形式に依らず、學者の概念に拘らずして奥妙の理を説かうとして居るから、一見すれば解し易いやうに見えるが、然し外國人にとつては反て理會し惡くい場合もある。遺憾なく其文辭を解するのは、概念的哲學を解するよりも困難な場合がある。故にたと

ひ翻譯とまでにはゆかずとも、詳しく其真相を傳へようとするには、哲學的理會と語學的素養を要することが多い。敢てベルグソンを傳へようと揚言する者の容易に出ないのも當然である。

此際錦田文學士が此譯書を公にしたのは、よく其人と其書とを得たものといはねばならぬ。此書の原文は頗る短かいが、含蓄する所は中々深く、其哲學思想の要點を包括して居る。眞にベルグソンを究めんとする者が、先づ此書の類から入るの

六
は頗る適當と思はれる。而して錦田君が忠實に原文の意を傳へ、間々親切な解説を施したのは、此書に一層の價值を増すものと思ふ。余は此書が魁をなして、ベルグソン研究が益根柢を固くし、流行をして意義あらしめるものとなることを望むこと頗る切である。

大正二年三月

桑木嚴翼識

はしがき

その名が世界に知れ渡つて居る割合に、ベルグソンの傳記の詳細は我々にとつては不明である。千九百二年正月の「一般評論」Revue universelle に、ステック F. Steeg と云ふ人が稍詳しい傳 (Henri Bergson : Notice biographique) を書いたさうだが、その雜誌が手に這入らぬから詮方が無い。茲ではルネ・ジュアンの「アンリ・ベルグソン」René Gillouin : Henri Bergson、ヘルマンの「オイケンとベルグソン」Hermann : Eucken and Bergson、及び「時間と自由意志」Time and Free Will の譯者ポグソン Pogson が同書の巻頭に掲げた序文とを、材料として小傳を書いて置く。

二
アンリ・ルイ・ベルグソン Henri Louis Bergson は、千八百五十九年十月十八日巴里に生れた。父祖はどんな人であるか、職業は何であつたか、一切不明。兎に角、かの「永恆の相に於いて」萬有を觀じたスピノーザと、「持續の相に於いて」一切を觀ようと努めたベルグソンとが、同じく猶太人出であると云ふ事は、兩者の思想を領會する上に、多少の暗喩を與へる様に思はれる。彼は千八百六十八年から千八百七十八年迄、リセー・コンドルセー Lycée Condorcet に學んだ。科學には特別興味を持つて居り、競争試験に應じて、度々賞を受けた。總じて佛蘭西の哲學者には、數學に秀いでた人が多いが、ベルグソンもその例に洩れず、數學には非凡の才能を持つて居たらしい。千八百七十七年懸賞に應じて、ひづかしい數

學の問題を解いて賞を受け、その解答は、多少の増補をして、翌年の數學年報 *Brissé et Gerono: Annales de Mathématiques* に掲載された。マクマホン元帥是を讀んで、こんな小さい科學者が、こんな天晴の名譽を獲たのを見たことが無い、と云つて嘆賞したと云ふ事である。學校卒業近くなると、誰しも身の振方に心を悩ますものだが、ベルグソンも矢張り、生涯の事業として、理科をとるか、文科を選ぶか、大分迷うた。初めは機械學の研究に、身を捧げようと思つて居たが、他面に於いて、彼は早くからハーバート・スペンサーの學說に傾倒し、その哲學研究の方針を、繼承發展せうと云ふ強い望みを抱いて居た。然し機械學の定式では、到底彼の哲學的要求を満足させることが出來ず、特に「生」の問題に對しては、

その全く無力なるを悟つて、斷然文科をとる事に決心したのが、千八百七十八年の春だつたと云ふ。同年の末、高等師範學校文科に入學し、八十一年卒業して、哲學講師の資格を得た。直ちにリセーダロンセ Lycée d'Angers の教授となつて、哲學を講じた。次いで千八百八十三年から同八十八年迄、リセークレムルモン Lycée Clermont の教授であつた。彼の最初の主要著作たる「意識の直接與件に就いての論文」Essai sur les données immédiates de la conscience を書いたのはこの間の事である。博士論文として提出し、千八百八十九年博士の稱號を受けた。該論文は「時間と自由意志」とを、新しい見地から研究したもので、彼の學說の根本は、既にその中に開陳してある。面白い事には、千八百八十年代の佛蘭西哲學界には、

「時間」の研究に一新生面を開いた學者が、三人迄現はれた。そして皆が獨立無關係で、同一問題を取扱つたのは、不思議な暗合と云はねばならぬ。千八百八十三年にビュヨン Pilon は、「哲學批評」Critique philosophique で、千八百八十八年ギューイ Guyau は「時間觀念發生論」La genèse de l'idée de temps で、各々獨特の時間論を發表したが、最も精細緻密嶄新卓拔なのは、云ふ迄もなくベルグソンの論文である。問題は同一でも、所論は三人三様で、立場も違へば、結論も異つて居る。然し三人の間には、期せずして一致した點がある。即ち、普通の時間觀念は、純粹な時間觀念でなくて、空間心像を混入したものである。而して此事實は、哲學上重大な意味ある事を、論結した點である。メインド・ピラン Maine de Biran に源

を發し、ルヌビエRenouvierで發達した佛國時間論が、此時代に於いて華を咲かせたのは、思想發達に留意する人にとつて、興味深い事實であらうと思はれる。然し専門の學究には兎も角、一般世間にはベルグソンの此新研究も、左迄注目されなかつた。千八百八十八年から千八百九十八年の間、初めはコレージュ・ロランCollège Rollinで、次にはリセーアンリカールLycée Henri IVで、教鞭をとつた。千八百九十八年から千九百年の間は母校たる高等師範學校の教授であつたが、千九百年初めてコレージュ・ド・フランスCollège de Franceの教授に聘せられて、檜舞臺の人となり、現今に及んで居る。尙翌千九百一年に學士會員となつた。彼の著作及關係書目は、一括して後に載せて置いた。ボグソンの譯書に集めて

六

あるのを元として、増補したものである。

ベルグソンの觀た世界は、ロオマンヌと現實とが溶け合つて、不斷に連續進展する一大交響樂を奏でて居る世界である。而してその文章が又、この内的節奏をそのまゝ、ひしひしと、我々の胸に刻み込む力を持つて居る。彼の文章は、彼の思想の衣裳で無くて、肉である。詩の生命が、その形式を離れてないと同じく、彼の文章を離れては、彼の生きた思想の半分も汲みとれぬ。だから、ベルグソンを眞に傳へようとする人は、哲學と藝術と宗教とが、渾然一となつて生動流轉する生命の流れに、生きて居ると共に、之を、しつくり其まゝ表現し得る人で、なければならぬ。私の欣求する世界は、そこにあるが、私の筆には、之を發表する力が、全

七

く無い。この點から見ると、私はベルグソンを譯する資格を、缺いで居ると云はねばならぬ。然し、ベルグソンも屢々云うた通り、元來翻譯は、どれだけ巧妙に出來て居ても、原物の色合情調を、完全に移す事は、絶對的に不可能だから、全く翻譯を排斥するならば兎も角、苟もその必要を認める限り、此書がたとひ不完全でも、多少の存在理由は持つて居る譯である。私は出來るだけ、分り易い様に譯さうと、骨折つた積りである。彼の思想は、一般の人に這入り易いと、云はれて居るし、彼自らも、さうある事を期して居る。如何にもその筆致は、概念的哲學書、特に獨逸の哲學書に見る如き、晦澁混亂拮据贅牙の弊が無く、頗る音樂的文學的で、比喩が豊富だから、一讀分つた様な心持がする。又哲學的素

養に富んだ歐米人には、事實さうかも知れぬ。然しベルグソンの思想は、詩であると共に哲學である。彼の著作は、皆實證科學の精細煩瑣な研究を素材として、造られたものである。抽象形式的な論理をこそ退けたれ、その所論には、緻密細心な論理がある。彼の直觀の飛躍は、理知を止揚力素とした直觀である。「物質と記憶」*Matière et Mémoire* を讀んだ人はベルグソンを易解とは、容易に斷言しなからうと信ずる。兎も角私には、ベルグソンの思想を以つて解し易いと言明する勇氣がない。本書に收めた「流動の哲學」の如き、極めて短い講演だけれど、彼の思想の結晶を示したもので、尠くとも彼の三大主要著作を讀まぬ人には、充分その意味を領會し兼ねる處も、ある様に思はれる。斯るが故に、文趣はさて

措き、内容を傳へる事すら、非常に困難な事業である。私は力の許す限り、平明易解ならしめようと努めたけれど、果して何れだけの成功を贏ち得たか、自分にも疑問である。加ふるに或事情の爲め、極めて短日月の間に、大急ぎで仕上げた爲め、充分推敲の餘裕が無かつた。従つて意外な疎漏がないとも限らぬ。幸にして本書が版を重ねる機があつたら、尙一層の精鍊を加へたいと、念じて居る。この點に於いて、世の先輩識者の懇切なる批評と叱正とを冀ふ事切である。

此書に收めた二篇、共に原名とは異なる標題を附けた。(上)「直觀の哲學」は、千九百三年正月の「形而上學及び倫理學評論」Revue de métaphysique et de morale に掲げられた、「形而上學への序論」Introduc-

tion à la métaphysique を譯したものである。この原文は、割合に珍らしいと見えて、ベルグソン哲學の紹介批評を物した、リンドセイ Lindsay もヘルマンも共に、原文を載せた雑誌を求めて得ず、已むなく獨譯で讀んだと斷つて居る。幸ひ該雑誌は、我京都文科大学哲學倫理研究室に、備へてある。獨譯 Einführung in die Metaphysik は、千九百九年エーナのオイゲン・ディーデリッヒ Eugen Diederich から出版された。英譯も近々出版されるとの話である。此譯文は原論文を主とし、獨譯を参考して作つたものである。標題を換へたのは、「直觀の哲學」とした方が、一層適切に内容を表示するものと、信じたからである。(下)「流動の哲學」は、一昨年の春蘭、アイシス河上に幾千の若き血を躍らした、オックスフォード、ケンブリッ

ツヂ兩大學のポルト季節に、名譽あるオックスフォード大學の講堂で、三百の聴衆を集めて試みた、二回講演「變化の知覺」La Perception du changement を抄譯したものである。抄譯とは云ひ乍ら、原文の主要部は、洩すまいと努めたが、唯言ひ廻し方に多少の變更を、加へただけである。標題を換へたのは、前同様の理由に依つてである。

ベルグソン哲學の根本特徴を、概括的に言表はせば——彼は概括を極力排斥したが——方法論上では、分析や概念を退けて直觀をとり、形而上學上では、實在を固定不動と見ずして流動持續とした、と云ふ二點に約する事が出来る。「形而上學への序論」では、主として方法論上の議論がしてあり、「變化の知覺」では、主に本

體論上の議論がしてある。これ私が、前者を「直觀の哲學」とし、後者を「流動の哲學」と命名した所以である。然し方法と内容とは別物でないから、此等二篇何れも、兩方面に涉つて論じてある事、勿論である。が其中自づから重きを置く處に相違があるから、便宜上區別して見たのである。

今一つ斷つて置きたいのは、「形而上學への序論」は、元と一連續の論文で、本書に見る如き區切りは全く無い。一面藝術品たるベルグソンの著作を切斷して、更に題目をつける事は、僭越の振舞とも見られようが、是れも易解と云ふ私の主要目的の爲め、敢て實行した次第である。「變化の知覺」も、唯二回に分けてあるだけ、項目も題目もないが、同様の理由に依つて、本書に於いて

見る如き形にした。これを贅物と思はれる人は、斯る區切りに頓着なく読み續けられん事を切望する。

一四

終りに望んで、恩師桑木教授斯學の爲め寸暇なきにも拘らず、懇切なる指導と同情ある序文とを、賜はりしに對して、深く感謝し、併せて先輩内藤濯氏が、ベルグソン最新の寫眞を貸與せられ、以つて本書に、光彩を添へられたのを感謝する。猶僅少の時日間に、兎も角本書を公にするを得たのは、偏に畏友今岡信一良支枝照雄勝部謙造三氏の、獻身的援助に依つた事を明記して、深厚なる謝意を表したいと思ふ。

洛北田中の寓にて

大正二年三月二十日夜

譯者

目次

上。直觀の哲學

一、絶對的見方と相對的見方	頁數
二、自我の内省	一一
三、心像と持續	一六
四、概念と持續	二二
五、分析と持續	三四
六、方法論上から見た經驗論と合理論	四二
七、眞正の哲學	五〇
八、持續の性質	六一

九、直觀の性質……………	七九
十、直觀哲學の基本原理……………	八九
十一、カント哲學の批評……………	一一一
十二、結論……………	一二三

二

下。流動の哲學

第一回講演 流動哲學の一般特性

一、何人も承認する點……………	一三二
二、知覺能力擴大の可能……………	一三八
三、形而上學を可能ならしめる知覺能力……………	一五一

第二回講演 唯一實在たる流動の性質

一、一切の運動及び變化は不可分割……………	一六二
二、變化運動が唯一實在で、變化物運動體の存在は無必要……………	一七六
三、過去と現在との關係。記憶の性質……………	一八六
四、流動原理の適用……………	二〇一

附 録

ベルグソン著作及關係書目録。正誤表

目 次 終

三

ベルグソンの哲學

文學士 錦田義富 譯

上 直觀の哲學

壹、絶對的見方と相對的見方

形而上學の定義や、絶對に對する概念は、哲學者によつて千差萬別である。然し其等と比較して見ると、表面上相違はあるが、其間に一致點のあるを發見する。即ち一の對象を認識することに當つて、根本に異つた二つの見方があると言ふ事である。この區別は

如何なる哲學者も認めて居る。謂ふ處の二種の見方とは如何なるものかと云ふに、其一は物を外から見る見方である。其二は物を内から見る見方である。前の場合には、物を見る立脚點、之を言現はす符號の異なるにつれて見方が變る。後の場合には、着眼點と云ふ様なものが少しも無く、符號も全く使はない。前者は相對の認識に止り、後者は——場合によつては——絶對の認識に到達する。

是の二つの見方の相異を明かにする爲め、具體的の例をとつて見よう。今茲に空間中に於いて一つの物體が運動して居るとする。我々が此運動を見るに當つて、動く視點をとるか、不動の視點をとるかによつて、之より得る運動知覺は異なる。又是を如何なる座

標軸に關係せしめるかによつて、言ひ現はし方が違つて來る。換言すれば、其運動を翻譯する符號の異なるに従つて、言ひ現はし方が違ふのである。斯る見點や、表現法は、物の外に立つて之を見る際に用ゐられるものであるから、その認識は、運動の相對的狀態を知るに止まつて居る。運動の絶對的狀態を知るには、之と反對の見方をしなければならぬ。即ち動く物に宛ら精神狀態ある如く見て、是と同感し、想像力を働かして、其狀態に自分を置いて見る。然る時は其物が動いて居るか、將又動かないかによつて、又その運動の種類が異なるに従つて、我々は一々特異の知覺を生じ決して同一の經驗をしない。物其者の内に居るのであるから、我々が其物から得る經驗は、其物を見る見點の如何によつて變らな

四
い。物其者になつて居るのだから、之を翻譯する符號の如何によつても變らない。略言すれば、此の場合我々は運動を外から見居るのでは無い。さればといつて自我が運動を認識するとも云ひにくい。只只内から見て居るのである。そのものになつて居るのである。この時正しく我々は絶對を把へて居るのである。

尙一つ例をあげて見よう。茲に一つの傳奇談があつて、その中には主人公が色んな冒険をやつた事が書いてあるとする。作者は主人公の特性を出来るだけ精細に書きあらはし、之をして思ふ存分喋らせたり、働かせたりする事が出来る。然し作者の千萬言も、我々が主人公と融會同化した刹那に感ずるあの單純渾一の感情に比べては、價値あるものでは無い。而してその刹那には、泉から

水の湧き出る如く、主人公の行動身振言説は自然に流露するを見るのである。我々は主人公に就いて一定の觀念を心に描き出し、是に種々の事件を際限なく添加して、以つて人物を髣髴せしめようと試みたのであるが、それでも到底完全に主人公を顯す迄には到らなかつた。然るに一度我々が主人公と一つになれば、此等の事件は最早添加物では無くなる。其人物全體そのまゝが忽然としてあらはれる。主人公を顯す爲めに用ゐられた千態萬様の事相は、彼についての觀念に添加し、之を豊富にしないで、寧ろ之から離脱する様に思はれる。而もその爲め、決して人物の本質を毀損し、貧弱にする恐れは無い。是果して如何なる理に依つてあらうか。作者が主人公に就いて語る處は、皆その人物を知る爲めに、種々

の着眼點を提供した迄である。物語に記載してある人物の特徴は、既知の人物又は事物と比較して見て、初めて了解し得られるものである。是れ主人公を多少象徴的に表出する記號たるに過ぎない。着眼點や、記號は、我をして主人公の皮相を窺はしめるに止る。斯くては人と共通な點を知る事は出来るが、彼に特有な處は分らぬ。彼の特有性彼の眞面目は本來内面的のものであるから、外面からの窺知を許さない。一切他物に較量し得ないものがあるから、符號で現はす事も出来ない。敘述歴史分析は我をして相對の範圍に留まらしめる。主人公と融會同化して初めて我は絕對を把入るの下である。

此意味に於いてのみ、絕對は、完全と語異にして意を同じうする。

有らゆる觀望點から或都市の寫眞を撮つて、是を出来るだけ完全に組合せて、見ても親しく實見した眞物から得た心像と同一にはならぬ。一篇の詩をとつて、之を有らゆる國語に翻譯し、原詩の色合、氣分を出来るだけ精細に寫出し、更に翻譯相互を照らし合せて訂正を加へ、斯くして漸次原詩に近いものを作らうと苦心憐愍しても、到底原詩に含まれたる内面的意味をそのまゝ傳へる事は出来ぬ。だから特定の着眼點から得た表象、特定の符號を用ゐた翻譯は、原物に比べて常に不完全であることを免れない。然るに絕對は物の本質全體であるから完全なものである。

絕對と無限とが屢々同一視せられるのも、明かに同じ理由によつてである。譬へば、私がホーマーの詩を讀んだ際に得た單純な

八
印象を、希臘語を知らぬ人に傳へようとする。先づその詩篇を翻譯し、次に之に註解を加へ、註解を更に註釋する。かくして説明に説明を加へて、次第に私が言ひ表はしたいと思つて居る意味に近づいて行く。が私の望む處へは決して達しないだらう。更に別な例をとつて見る。腕を舉げると一つの運動を成遂げたのであるが、此時單純な運動知覺を内面的に經驗する。直接に之を經驗した人にとつては、單純な知覺に過ぎない。然し私が外部から此運動を視て居るとすると、その腕は初め一點を通過し、次に他の點を通過したのである。この二點の間には、尙多くの點がある。もし通過點を數へ出せば、際限なく數へ得られる。であるが内面から見れば、絶對は單純なものである。然し外面から見れば、換言

すれば、他物との關係上から見れば、絶對は符號で表はし悉くすを得ない性質のものである。その關係は丁度一片の黄金を小錢で兩換して返して貰つても、その價值を悉くすを得ないと同様である。然るに前述した全體的了解と、無盡藏の枚舉とを、同時に兼備へたものが即ち無限と定義せられるものである。

是によつて見れば、凡ての物は分析で分るが、絶對だけは直觀に依らなければ知られるもので無い事が分る。直觀は一種の知的同情 (sympathie intellectuelle) であつて、吾人は之によつて物の内部に透入し、その無比言絶な状態と一つになる事が出来る。之に反して分析は物を既知の要素に還元する處理法である。即ち此物彼物に共通な要素に還元する。故に分析は一物をその物でない他物を

借つて表示する方法である。だから分析は翻譯である。符號を用ゐての展開である。詳言すれば、關聯せる種々の着眼點から、今研究する新對象と、既知と信ずる他物との間の接觸點を見つけ出して、是を一の表現に纏めるのが、分析の目的である。分析法は對象其者の全體を捕捉しようとして望んで居るのだが、而も常に對象の外部を廻轉するに止まつて、永劫に其希望を實現し得ない運命の下にある。完全な表現を得よう爲に、際限なく着眼點を増加して、而も不完全な再現を贏ち得、完全な翻譯を作らうが爲に撓みなく記號を換へて、而も常に不十分な翻案を得るに止るは分析法である。分析は無限に繼續遂行して盡くる期を知らない。然るに直觀は——もしそれが出来る場合には——一の單純動作である。

斯くの如く見來ると、實證科學が從來とつて來た職能は、分析にあつたと云ふ事を容易に悟り得るであらう。畢竟科學の第一の仕事は、符號によつて説明すると云ふ處にあつた。自然科学中、最も具體的學問だと云はれて居る生物學的諸科學でさへ、生物全體、その機官、その解剖學的要素の可見的外形を論ずるに止まつて居る。相互の外形を比較し、最も複合的なものを、最も單純なものに還元し、生活機能を謂はゞ有形符號に翻譯して研究する。従つて科學の知識はその用ゐる方法の性質上、相對の域に止るを必至の運命とする。若し相對的に知るのでなくて、絶對的に實在を捕捉し、着眼點から見るのでなくて、物そのものの内に入りて見、分析によつて處理するのでなくて直觀を得、凡ての言語翻譯符號

的表現を超越して、物を掴む方法があるとしたら、夫は取りも直さず形而上學そのものである。實に形而上學は符號を必要としな
い學問である。

二三

貳、自我の内省

單なる分析に依つてでなく、直觀に依つて、全く内から其物になつて知つて居る實在が、少くとも一つは確にある。そは外でもない。時間を通じて流動する我々の自己である。持續して居る自我 (moi qui dure) である。我々は自己でない他物と知的に同感する事は出来ない。が自己自らとは確かに同感し得る。

我が人格を無活動と想定して、之に内省を向けた時、第一に眼

につくものは、物質世界から意識にあらはれて來た凡ての知覺である。知覺は丁度表面に凝固した硬皮の様に、人格を被うて居る。此等の知覺は判然と區別があつて、一々並列して居るか、さなくとも並置し得るものである。彼等は集合して、物 (objects) を造らうとして居る。更に内省を進めると是等の知覺に多少附着して、之を解釋する役目をする記憶のあるを認める。記憶は之に類似の知覺によつて周邊の方に引きつけられ、我が人格の根底から引き離されて居る。且つ又記憶は絶對的意味に於いて、眞實の自我ではないけれど、矢張自己と表面的には結合して居る。最後に是等の知覺及び記憶に、多少堅固に結付いた傾動運動習慣及び多數の假有的活動あるを感知する。凡て此等の要素(知覺記憶及び動向)

一三

は嚴に固定せる形相を具へて、意識の表面に現はれて居る。此等は相互の區別が分明であればある程、愈々益々眞實の自我とは違つた別のものの様に思はれる。今驟つて内から外を見ると、此等の意識要素は結合して、球體の表面の様なものを造つて居る事が分る。而してこの球體たるや、漸次擴大し、遂には消滅して、外物世界に這入る傾向を持つて居るのである。然るに外邊から中心へ意識を集中して、最も均一的、最も恒在的、最も持續的な自我を、自己の人格の奥底に探る時、我々はそこに全然別種の新天地あるを發見する。

嚴に形相を備へた結晶の裏、疑固した表面の底には、不斷の流動がある。而してこの流動は是迄見た流動とは全く比較し得ない

ものである。此流動は状態の連續 (une succession d'états) であるが、其一つ一つの状態は將に來らんとする状態を指示し、既に過ぎ去つた状態を包含して居る。否實を言へば、多數の状態で出來て居るとも云へぬ。多數の状態とは、流動を現實の我の流動として見て居るのではなくて、既に過ぎ去つた流轉の迹を回顧し、第三者として觀察して初めて云へる事である。直接經驗の流動は多數状態の集合でも、連續でも本質。我々が之を體驗する時、状態は相互緊密に結合して有機的關係を作り、其間には共通の生命が深く動いて居る。であるからその中にある状態は、何處で終り、他の状態が何處で初ると云ふ様な事は言はれぬ。事實を去へば何れの状態も、無始無終である。さては相互融合し不斷に進轉して居る。

參、心像と持續

一六

不斷の流動の眞面目を明かにする爲め、比喻をとつて見よう。恰も修道輪の回轉の様なものである。そは何ういう譯であるか、生者必滅は自然の定業である。何んな生物でも既に生物たる以上は、一步一步と廻轉の終極——死——に近づくを感じないものは無い。流動また然らざるを得ない。然し他面から考へると、内面的流動は糸巻に間斷なく糸を捲きつけるやうな、不斷の捲上である。何故と言ふと、我々の過去は我々の背後に追跡し、現在を中心としてその周圍に不斷に増大するし、現在も亦この過去を取り入れて、その進動を續ける。換言すれば、我々の意識と稱ぶものは

は即ち記憶を意味して居るのである。

然し實を云へば、回轉といつても、捲上と言つても、共に當つて居らぬ。兩種の比喻は線又は表面と云ふ表象を思ひ浮ばせる。然るに線又は表面なるものは、其各部分同質であつて、重ね合せ得る性質を持て居る。處が同一意識的存在者には、全然同一な二つの瞬間と云ふものが無い。假りに最單純感情をとつて、之を不變と想定し、我が全人格を此感情に没入させたとする。然る時此感情に伴隨する意識は、引き續く二刹那の間も、同一状態に止る事は出来ないだらう。これ前の刹那に續いてあらはれる今の刹那は、常に前刹那の残す處の記憶を含んで居るが、此記憶は前刹那には無かつたもので、今の刹那のみ持つて居る特有物であるから

一七

である。全く同一な二刹那を持つ意識あるとすると、それは記憶なき意識でなければならぬ。生きた意識はそんなものではない。生じては滅し、滅しては生じ、常に新たな流轉をするのが、意識の真相である。無意識の真相も亦斯くの如くでなければならぬ。

一層精密な心像を借つて、意識の真相を髣髴させて見よう。無数の色合あるスペクトラムの心像を思ひ浮べ、更にその無数の色合の中で、一つの色合から他の色合に移る間には、感知し難き濃淡の度があるものとする。然る時此スペクトラムには、一つの感情の流れが貫流して居る。處が一つ一つの色合をつぎ／＼に感情の色で着色するのであるから、感情の流れは、次第／＼に變化する。そして一一の變化は來者を豫示し、往者を包攝するものである。

而もスペクトラムの色合の繼續は、依然として相互外面的關係をなすに止つて居る。即ちこの場合一つの色合と、他の色合とが並列して居る。言ひ換へれば、夫は空間を占めて居るのである。之に反して、純粹持續 (La durée pure) には並置とか、相互間の外面的關係とか、空間的延長とか言ふ様なものは全く無い。

だから寧ろ無限に小で、出来るなら收縮して數學上の點となつた護謨球を想像して見るがよい。この球を段々と左右に引き延して、點が一つの線となり、その線は次第に大きくなるものとする。次に注意を線そのもの、上に向けしないで、之を牽き延す作動の上に向ける。この作動が停止する事なく繼續されると、その作動は、繼續はあるが、分割し得ないものである。もしその中間に停止を

行へば、それは最早一作動でなくて、二箇の作動となる。この場合にも前同様各の運動は、不可分割である。分割し得られるのは動いて居る作動そのもので無く、實は作動が空間上に残した蹤跡を不動の線で以つて表象し、之を分割して居るのである。最後に運動の支持層である空間を捨象し、運動そのものだけを殘して見る。即ち緊張又は延長の動作——略言すれば純粹動作——だけに注意して見る。さうすると持續中に進轉する我々の自我の真相に比較的近い心像が得られるだらう。

然し是でも尙純粹持續を表すには、不完全である。本來純粹持續は、如何なる比較を以つてしても、完全に現はし得ないものである。何故かと言ふと、我々が直接經驗する純粹持續の進轉は、

或方面から見ると、進動する運動の統一性に似て居るが、他の方面から見ると開展する状態の多數性に似て居る。然るに如何なる比較を以つてしても、この統一性と、多數性との兩方面を同時にあらはす事は出来ない。一方をあらはす爲めに、必ず他方を犠牲に供せねばならぬ。たとへば千百の色合を備へたスペクトラムを心裡に描出して見たとすると、それは既成の物である。然るに持續は間斷なく生起して居るものである。従つてスペクトラムの比喻で表はしても、不充分である。さらば自動的に延長する護謨球か、或は自動的に緊張遅緩する彈機^{スプリング}を以つてしたら何うかと云ふと、これでは意識が一の色合から他の色合へと移る際に、あらはれる單純運動は、表現し得られるが、我々の體驗自證した持續の特性

たる夫の着色の豊富を失ふ事となる。内面的生命は性質の多様性と、進歩の連続性と、方向の統一性とを、同時に兼ね備へて居るものである。従つて心像を以つて表現し得ないものである。

四、概念と持続

抽象概念普汎概念又は單純概念、その何れたるを問はず、凡て概念は心像に比べれば、持続を現すに遙かに困難である。心像と雖も、我々が自我の流動から得る原本的感情そのまゝを、完全に表はし得るものでないのは云ふ迄も無い。けれども兎に角、心像を以つて流動状態を再現しようとする企圖は必要である。自己の直観を使つて、自己の本質たる持続を感知し得ない人には、心像

も將又概念も、持続の如何なるものなるかを示すことは不可能である。自らの自我の真相を知らないのは、世間一般の習であるが、是れ、生活に有利なる心意活動が、習慣性となつて、真我たる持続を知るに必要な、特定の努力を妨げるのに基因して居る。斯る場合、哲學者の果すべき唯一の任務は、この努力を鼓舞激勵するにある。餘の點はさて置き我々に具體的を示すと云ふ點に於いて、心像は概念に優つて居る。如何なる心像でも、持続の直観の代用にはならぬ。が全く違つた種々の事象から借りて來た様々の心像を、集中的に働かして、以つて特定の直観に達し得べき點へ、意識を向ける事は出来る。かく出来るだけ異種類の心像を選びとれば、その中の何れか一つの心像が、他の心像を押退けて之に代り、

己れもやがて又反對の心像によつて、追出される事なきを得る。又凡て是等の心像が——よしそれぞれの方面は違つても——我々の精神から同程度の注意と、略同程度の緊張とを要求する様に働くと、我々の意識は、物そのものの真相を見るために必要な、全く特異特定の性向に漸次馴れて来る。然し吾人の意識は、進んで此努力に同心協力しなければならぬ。然らざれば、それは唯望む處の努力をなし、之によつて直觀に到達するために採るべき態度に、身を置いたと云ふに過ぎぬ。

之に反して、概念は實在たる持續を表はすには、全く不適當である。是れ如何程單純でも、概念は本來符號であつて、それが表徴する對象の代用となり、吾人に對して、全く努力を要求しないも

のであるからである。更に精査すると、吾人は次の如き事實を發見する。總じて概念が一の對象を表はすに當つては、その對象と他の對象とに、共通な點だけを以てする。凡ての概念は、或對象と之に類似の對象との間の比較を表はすものである。尤もこの事は、心像にも無いではないが、概念は一層甚しい。然るに比較は類似點を明かにし、類似は對象の一屬性である。而して屬性は一見之を所有する對象の一部分 (Partie) である様に思はれる。茲に於てか、吾人は概念と概念とを並置して、以て對象全體を、其部分で構成したと輕信し、そこで、言はば對象全體の精神的對當物を獲たのだと妄信する。斯の如くにして、統一性多數性連續性有限又は無限分割性等の諸概念を順次つくり出して、是を以て忠實に

持續を再現し得ると信ずる。茲に謬見がある。危険も實に此點に存する。抽象概念は分析には大變有用であるが、直觀の代りにはならぬ。一の對象を、凡ての他の對象との關係に於て、研究する科學的研究には、重寶なものであらうが、物の本質固有性を把握しようとする形而上學的探究には、役に立たぬ。一面から云へば、是等の概念を排列結合して得る處は、唯對象の皮相的改造である。これ元來概念は對象のある一般的形相、やや非人格的な方面を表徴し得るだけのものであるからだ。だから概念で實在の真相を捕捉せんとする企は、徒勞に屬する。概念はただ物の陰影を示すに過ぎぬ。更に他面から見れば、概念で持續を再現し得られるものとする者は、常に謬妄なるばかりでなく、實に大なる危険を、含

んで居る。一體概念は、抽象する程度に比例して、普遍化するものである。概念が對象の特性を表徴し得るのは、たゞ此特性を無數の事物に共通なる性質たらしめる事に依つて、成し遂げられる。換言すれば、概念は特性に多少の延長を與へて、之を變形するものである。具體的特性を、これが所屬の形而上學的對象に當て察めると、其特性はよく此對象に適合し、少くとも此に適合する様に、自らを形成し、此と同一の輪廓をとる。之れに反して、特性を形而上學的對象から抽象して、概念の形に現はす時は、夫は無限に擴大し、その外延は對象そのものよりも大となる。何故なれば、此場合特性は、單に所屬對象の屬性たるに止らず、多くの他の對象に、共通のものとなるからである。一事物の屬性について

作つた種々の概念は、其物の周圍に、より大なる種々の圓周を描いて居る。がその圓は一つとして、精密に、その物に當て嵌らぬ。然るに同一對象内に於ける諸屬性は、その對象とよく一致して居るし、諸屬性相互もよく適合して居る。概念には此一致がない。されば概念で物を知らうとする限り、我々は何等かの人工的概念をつくり出して、此一致を再現しなければならぬ破目に陥るものである。そこで我々は、その對象について作つた諸概念の内から、何れか一つ取り出して、是を起點として自餘の概念を、順次結付けようとする。然し起點と定める概念の異なるに従つて、得る處の結合は同一でない。たとへば統一性から出發するか、多數性から出發するかによつて、持續の多數的統一性を、觀念するに相

違がある。種々の概念中、何れの場合に重點を置くかに依つて、總てが決定される。然るに身體の影には、何處にも重點が無いと同じく、物から抽象して造つた概念そのものには、少しも重點がないのだから、我々は隨意に重點を定める事が出来る。我々がある實在を探究するに當つて、その實在を見る外部的着眼點、即ち是を包繞する圓周の數は、限り無く澤山あり得る次第だから、その必然の歸結として、同一實在に對して、無數の學說體系が、生ずる譯である。是を以て見れば、單純概念の不都合なる點は、實にそが多數の符號を用ひて、實在を表徴し、かくて實在の具體的統一を、破碎すると云ふだけに止らぬ。かの哲學上、學派が色色に分れ、各その位置に據り、その遊戯道具（哲學上の概念）を選

び取り、果しなき遊戯を繼續するのは、實にこの單純概念を以つて、實在を表はさうとするからして起るのである。形而上學は斯る概念の遊戯であるとして満足すれば已む。いやしくも、之を以て眞摯なる精神作業と考へるならば、又單に推理の練習でなくて、一箇の學問たらしめようと欲するならば、吾人は概念を超越して直觀に達せねばならぬ。元より概念は、形而上學にとつて不可缺のものである。何となれば、一切の科學は、主として概念を使つて研究されるし、形而上學は是等の科學を缺除し得ないからである。さは云へ形而上學は、概念を超越した時初めて本來の面目を發揮する。少くとも固定既成の概念を振り捨て、我々が普通取扱ふ概念とは全く異つた概念を造つた時、初めて形而上學の本領が

顯れるのである。謂ふ處の異つた概念とは如何なるものぞと云ふと、柔軟可動殆んど流動的な直觀形相となり得る概念を意味する。此の點については、後段改めて論述しよう。上來の論旨を要約すれば、持續は直觀によつて直接知られ、心像によつて間接に示唆されるが、概念的再現によつては——もし概念と云ふ語を本來の意味に用ひれば——把捉し得ないものである所以を、明にしようとしたのである。

今假りに、持續の一面たる多數性を、概念で表はさうと試みたとする。此多數中の各項は、他の多數中の諸項の如くに、一一の間に明らかな差別がなく、相互に侵透融通して居る。そこで我々は想像力を働かして、一度流過した持續を固定させ、次に之を並列

的斷片に分割し、一一これを數へる事が出来る。然し此の心的作業は持續が凝固して記憶に留まつた時に、初めて遂行される。換言すれば、流動せる持續が通過した後に残した不動の蹤跡に對しては、如上の處理法を施し得るが、流動そのものに對しては、行ふ可らざるものである。だからして、持續には多數性があると云つても、その多數性は他の多數性とは毫も類似しない、全く特異單一の多數性である事を明に認めて置かねばならぬ。次に持續には統一性ありと云はんか、誠に持續は即ち連續であつて、その中の各要素は相互流通融會して進展して居るから、多數性もあるが、同時に統一性をも備へて居る。然し此統一は進動し、變轉し、生動し、様々の色で彩られた統一である。従つて統一と云ふ純然た

る概念で以つて謄寫した抽象不動空虚なる統一とは、似もつかぬものである。さらば持續とは統一性と多數性とを、兼ね備へるものと定義したらどうか。不思議な事には、此の二概念を思ひ存分巧みに操り、相互の數量的割合を規定し、更に之を色々様々に結合し、微妙なる精神的化學(chimie mentale)の作業を之に施しても、決して我々が單純直観によつて感知した純粹持續に、似たものは出来ないのである。之に反して、若し一度直観の努力を用ひて、持續の内に這入つて見れば、その持續が如何にして統一性たり、多數性たり、その他尙多くの性質たるかを容易に知る事が出来る。であるから、我々が持續について造つた種々の概念は、ただ持續に對しての外部的着眼點たるに過ぎぬ。たとへ是等の概念を結合

三三
して見ても、吾人は之れによつて決して持續そのものの内に、透入する事は出来ぬ。

五、分析と持續

心像によつても、將又概念を用ゐても、持續の状態に這入る事は出事ぬが、而も事實上吾々は純粹持續に透入する。而してそれは只直觀によつてのみ可能である。此意味に於いて、自我の持續状態の内面的絶對的認識は、唯自己自らによつて可能である。形而上學は直觀を要求し、これに到達する事が出来るが、さればとて直觀以外には、何物をも要しなと言ふのではない。科學は依然として、分析を必要とする。たゞ分析の職分と直觀の職分とを

混同するからして、學派の論争、學說の衝突が起つて來るのである。

心理學は自餘の科學と同様に、分析法で研究されて居る。即ち最初單純直觀によつて知つた自我をば、感覺・感情・表象等の要素に分析し、是を箇々別々に研究する。故に斯學は自我を分解して、心理學上の事實たる一系列の要素とする。然し、是等の要素 (elements) は部分 (parties) と同じいものであらうか。一切の問題は懸つて此點にある。かの人格問題に於いて、屢々解く事の出来ない難問を生じて來るのは、全く此點を看過するに由るのである。

一々の心理状態は、一箇の人格に屬するものだから、皆その人格性の全體を反映して居るのは、争ふ事が出来ない。如何に單純

な感情でもこれを經驗する人の過去及び現在を、潜在的に包含しない者はない。Vが然し此感情は、又これを經驗する人格から切り離して、一の状態(metat)とする事も出来る。而して是れ抽象又は分析作用によつて成されるのである。これと同時に、此抽象又は分析作用によらないでは、心理學の發達は全く不可能である事も、争ふ事の出来ない事實である。然らば心理學が心理状態を分解して是を幾分獨立の實體とするのは、如何なる方法に依つて有るか。元來人格に特有な彩色は、既知共通の言辭で表現し得ないものであるが、心理學的研究の第一歩としては、先づ此の特有彩色を看過せねばならぬ。かくして單純化した人格の中から、研究上興味ある方面だけを遊離するのが、次に取るべき研究階段である。

今茲に嗜好を例にとつて見よう。具體的の嗜好には、言はれぬ色合があるもので、是れあるが故に、我が嗜好と、他人の嗜好とは違ふのである。然るに之を心理學的研究の對象とする場合には、この色合を度外視する。次に我々の人格が、特定の一物に向つて動く運動に注意し、此態度を分離する。斯の如く人格の特殊方面、流動する内面的生活を觀察する着眼點、具體的嗜好を當てはめる型を以つて、獨立の事實とするのが、心理學の行ふ處である。かかる心理學の仕事は、丁度巴里を素通りする藝術家が、ノートルダム塔のスケッチを撮るのに似て居る。此塔は寺院の建築と緊密に結付いて居る。建築物は又其境内、その周圍、進んでは全巴里と結付いて、分離し得ないものである。だからスケッチを撮らう

とするに當つて、藝術家は先づ塔だけを、取離して見なければならぬ。即ち此藝術家の注意する處は、現實に存する全體の内の、或特定の一方面——ノートルダム塔といふ一面——だけに止るのである。更に進んで吟味すれば、此塔は實は石造であつて、それは石が特別の集り方をして、現在の形相を呈して居るのである。然し、圖案家は建築材料たる石には興味を感じないで、只塔の印象に注意するだけである。だから圖案家は物の眞實内面の構造に代へるに、外面的圖式的複寫を以つてするものである。であるから結局その圖案は、如何なる着眼點から其物を見るか、又如何なる表現方法を撰ぶかによつて、異つて來るものである。心理學者が人格の全體の中から、ある一の心理状態を抽出す手續も、全く

是と同様である。かくして抽出せる心理状態は、たゞスケッチであり、人工的再構成の初程であるに過ぎない。その示す處は、特別の興味を感じ、之を保留しようとする、或特定の一方面から見た時の全體である。それは部分でなくて要素である。破碎して得たものでなくて、分析によつて得たものである。

偕旅行者は巴里でとつた凡てのスケッチの下に、記念の標として巴里と書いて置くだらう。彼は實際巴里を見たのだから、其際得た全體の直觀を頼りにして、此スケッチを甘く排列し、組合せる事が出來よう。然し是と逆の手續は全く不可能である。即非常に精確なスケッチを無數に集めても、又是等は全體組合すべき者であると言ふ事を指示する爲め、巴里と云ふ言葉が書いてあつ

ても、是を以て未だ經驗しない直観を得、未だ見ぬ巴里の印象を得ん事は不可能である。是れ、此場合に於けるスケッチは全體の部分でなくて、只其記號、(notes)たるに過ぎないからである。尙分り易い例として、記號法が一層完全に表徴的な場合をとつて見よう。誰かゞ私の知らない一篇の詩をとつて、之を組立てる文字を無茶苦茶に混ぜて、私に見せたとする。もし文字が詩の部分であるならば、丁度或小供が辛棒強く小石を以つて、遊戯して居ると同様に、私は色々様々に文字を組合せて、原詩を再現しようと思つても見よう。然るに私はそんな事をしようとは、思ひ付きさへもせぬ。是れ文字は構成部分 (Parties composantes) でなくて、部分表現 (expressions partielles) であり、此と彼とは全く別物だからである。

若し其詩を知つて居れば、一一の文字を適當の位置に置き、一篇の詩をつくり上げるを得るが、之と逆の手續は不可能である。假りに詩を知らないで居乍ら、單に文字だけを組合せて、原詩を再現して見ようと企てた場合にでも、先づ第一には、さうありさうに思はれる意味を、心に思ひ浮べて見る。換言すれば、先づある直観を心に喚び起し、次に是の直観によつて、元素的記號 (文字) を集め、以つて元の詩を再現しようとするのである。單に符號的元素だけを取扱つて、それで原物を復現しようとするのは、馬鹿げ切つた考である。だからして、若し符號的元素が對象の断片でなくて、謂はゞ符號の断片である事を、充分理解したならば、何人も斯る馬鹿げた企ては、思ひ浮べもしないであらう。

然るに哲學者が心理状態を以つて——よしそれが心理状態だけを以つてするにしても、將又それ等の状態を結付ける糸を、その上附加するにしても、その何れであつても構はない、是を以つて——人格性を再構成しようとするのは、正しく上述の馬鹿らしい企圖を試みて居るものである。經驗論者も、合理論者も、此點に於いては同一の迷妄に捉はれて居る。兩者何れも部分の記號 (notations partielles) を眞實の部分 (parties réelles) と思ひ誤り、分析の見地と直觀の見地とを混同し、精密科學と形而上學とを混同して居る。

六、方法論上から見た經驗論と合理論

經驗論者が、人格を心理學的に分析して得た處は、たゞ心理狀

態 (états psychologique) だけであると云ふのは正當である。なせなれば、職能上、定義上、分析は元來さうなくてはならぬものだから。心理學者の任務は、人格を分析すれば充分足つて居る。精々の處で、是等の状態に「自我」と云ふ標題をつけて、是れ「自我の状態」であると云ふ位なものであらう。これは丁度圖案家が、一々のスケッチに、「巴里」と云ふ言葉を、書き附けて置く様なものである。心理學者の立場——而して是は當然の立場であるが——から云へば、「自我」は一の符號に過ぎぬ。而してこの符號によつて、心理學の研究材料とする原的直觀——尙そは非常に混亂して居るものだが——を意識に喚起するのである。で自我は單に一の言葉たるに過ぎない。然るに心理學者の立場に留り乍ら、此言葉の裏に

實物を發見し得ると信するのが、大なる謬見である。かのテイヌや、スチユアート・ミル等の學者が單純な心理學者たるに甘んずる事が出来ないで、同時に哲學者たらんとするのは、正しく此の謬妄に陥つて居るのである。彼等の用ゐる方法から云へば、心理學者であるのにも係らず、彼等の提出する對象から見れば、形而上學者である。彼等は直觀を求めて居る。而して分析は正しく直觀の否定であるのにも係らず、彼等が分析によつて、此直觀を得ようとするのは、實に奇異なる不整合と云はねばならぬ。彼等は自我を求めて、之を心理状態の内に發見し得たと主張する。然るに此多様な心理状態は、自我を外部に立つて見、人格をば多少象徴的圖式的なスケッチ略圖表出の系列で表はしたものに過ぎない。

かくて彼等は状態と状態とを並置し、相互の接觸點を増加し、更にその状態と状態との間の連關物を探り出して、自我は決して捉へる事が出来ない。彼等は必らずや、それが唯空しき幻影であることを悟るに終るのである。而も之を以つて、自我の實在を否定しようとする夫の心理學者の遣方は、丁度イリアツドの詩の意味を、之を組立てる文字の間に求めて、得なかつた譯柄で、イリアツドは無意味であると斷するに同じい。

是を以つて之を見れば、哲學上の經驗論なるものは、直觀の視點を、分析の視點と混同するから、生起したものである。經驗論は、原物を翻譯の内に求めて居るのだが、之を發見し得ないのは自然の數である。而してそれは翻譯の内に原物を見出し得なかつた

といつて、原物の存在を否定しようとする。かくて経験論は、必然に自我の實在の否定に終るものである。然るに更に深く考へると、此種の否定は、單に分析が直観でない事を、意味するに止つて居る。これ自明の事である。心理學は斯學の對象となる處の不分明な原本的直観から、直ちに分析に移り、分析は此對象に對する視點を、際限なく増加する。かくの如くして心理學は、此等の視點を悉く結合すれば、對象そのものを再構成し得ると輕信する。而も心理學が、此對象を把へようとして、把へる事の出來ないのは、毫も怪むに足らない。それは正しくかの兒童が、壁上に長く寫れる影によつて、固形玩具をつくらうと欲するも、その希望の實現の不可能なるに似て居るではないか。

合理論も、同様の妄想に基いて、成立して居る。それは経験論の行へると、同じ混同から出發して居る。従つて之れと同じく、人格を把捉し得ないのである。それは経験論と同じく、心理状態を以つて、自我を分離して得た斷片(Fragments)であると考へ、而して之をば再び結合されるものと信じて居る。又それは経験論と同じく、是等の斷片を結合して以つて、自我の統一性を再建せんことを求めて居る。更に又人格の統一性をば、把捉せんと不斷に努力するにも係らず、それは恰も陽炎のありと見えて、捉へ得ない様な點に於いて、経験論と揆を一にして居る。兩者の異なる處は、経験論が努力に倦み、人格は只多數の心理状態によつて成れるのみであつて、統一性なしと斷じたのに反して、合理論が人格の統一性を、

カントの「純粋理性批判」の「先験的統一」の「先験的統一」の「先験的統一」

飽くまで保留しようとする點に於いてだけである。然し合理論は、人格の統一を心理状態の範圍内に求め、又分析によつて知れる一々の屬性及規定を以つて、心理状態の説明としなければならなかつたからして——なせなれば本來分析の本質として、之によつて得る所のものは常に状態(cats)であるから——その謂ふ處の人格の統一は、純消極的のもので、全く規定を缺除せるものである。然る處心理状態は、分析で辛うじて殘留した實質的内容らしいものは、極少ではあるが、必らず悉く把持して居るのだから、これを名目上結び附ける自我の統一は、無内容の形式たるを得るばかりである。經驗論者は、遊離した心理状態、即ち自我の陰影を集合して、それが人格であると云ふが、合理論は之れに尙一層非實

在的なもの——それは是等の陰影の自動する空虚陰影の場處と云つてもよいが——を添加して、以て人格を再建しようとして居る。無形なる此形式が、どうして生々活躍具體的な人格の特性を表はし、太郎と次郎とを差別し得ようか。此形式を人格性から分離して孤立のものとした哲學者が、後に至つて、此を以ては人格を規定し得ない事を知つて、次第々に其空虚な自我を、底無き受容器(receptacle sans fond)となすに至るも、怪むに足らない。底無き受容器となれる自我は、最早太郎にも又次郎にも屬しない。其内へは、全人類でも、神でも、全存在でも、隨意に容れる事が出来る。私を見る所では、經驗論と合理論との差異は、次の一點に限ると思ふ。即經驗論は自我の統一を謂はゞ心理状態の間隙に尋ね

るからして、其間隙をば更に他の心理的状態で填補し、かくして際限なく繼續するに至るのである。其結果、分析に依て、心理状態の間隙が、愈々益々狭められる程度に比例して、自我は零に近くのである。之に反して、合理論は、自我を以て心理的状態の宿る場處とするのであるから、自我を宛ら空虚な空間の如く、全く内容を缺除せる者とする。だから此種の空間は、如何なる規定限界を加へようとしても、常に之を超越する者である。従てそは常に範圍を擴大するものである。其自我は經驗論の場合に於ける様に、零に歸するのではなくて、「無限」へ還滅せんとするのである。

七、眞正の哲學

英佛に行はれた經驗論と、獨逸汎神論者の極端な超越哲學との間には、人の思ふ程大きな相違は無い。第一雙方の使用する方法が、能く類似して居る。即ち兩者とも翻譯即是原物といふ様に見做し、要素即是部分といふ様に考へて居る。然るに眞正の經驗論は、出来るだけ原物に近いものを捉へ、その生命の奥深く探り入り、一種の知的聽診 (auscultation intellectuelle) に依つて、其心魂と共鳴しようとする。斯の如き眞正の經驗論こそ、眞正の形而上學なのである。勿論、これは非常に困難な仕事である。何故と云ふに、此場合に於いては、我々が平生思考する際に使用する既成概念は、一として役に立たないものであるから。自我は、多數性である、統一性である、いや、兩者の綜合であると云つて置けば、

事は誠に簡単に運ぶ。統一性や多数性は既成表象であつて、對象に能く適合する様に作り代へる必要がない。この點に於いて是等の概念は、丁度ある出来合の洋服が、本來特定の人物を目當に調製されたもので無いから、誰にでもよく間に合ふと同じ趣がある。然るに眞正の經驗論は、その研究する一々の新對象の爲めに、絶對に新しい努力を用ひねばならぬ。換言すれば、一の對象に對して、そのものだけに適當する概念をつくらねばならぬ。斯く一格段な對象だけに適用し得られる概念は、實は最早概念と云ひにくい。眞正の經驗論は、統一性とか多数性とか云ふ如き、有りふれた概念を結合して得る思想結合に助けられて、初めて成立するものではない。眞正の哲學の提供する表象は、獨自特有單純な表

象である。吾人若し一度此種の表象を構成したならば、吾人は、何故に此表象を、夫れ自らよりも、外延遙かに大なる諸概念（統一性多数性など云ふ様な概念）の粹縁の内へ置くを得るかは、容易に理解が出来るのである。之を要するに、上述の如く觀念せる哲學は、多數の概念について取捨撰擇を行ふたり、多數學派中の一に加擔したりする事なく、唯單一獨特の直觀を求める。一度此直觀を得れば、最早學派の分裂對峙以上に超然たるものであるから、再び下降して、立派に諸種の概念を處理するを得、而も之が爲め累を受ける恐れが無い。

人格に統一性あるは、確實不可疑である。然しさう云つただけでは、人格の統一が具へる特異性の如何なるものなるかは、少し

も分らぬ。又我々の自我は、多數性を具へて居ると云ふ主張も、同様に正しい。が然し此多數性たるや、他の如何なる多數性とも異つた、全然特異のものたる事を認めねばならぬ。哲學にとつて眞に切要なのは、人格の多數的統一性は、如何なる統一性であるか、如何なる多數性であるかを、知るとである。換言すれば、自我の多數的統一は、抽象的單一抽象的多數よりも、優越せる實在だと云ふが、そは抑も如何なる實在であるかを、明にするのが、哲學に取つて最も大切な事項なのである。而して是を知るを得るのは、自我が自己の單純直觀を捕捉した時に於いてのみである。かくして一度實在界の絶頂に立つた後、如何なる下降路を選択するか、その方向種類の異なるに従つて、或は統一性に達し、或は多數

性に到り、或は又其他の概念を得るのである。然るに世人は、是等の概念で以つて、自ら生動する人格の生命を、定義せんと試みる。然し再び繰り返して言つて置くが、概念を如何に混合結合して見ても、到底持續する人格に類似のものを、髣髴せしめる事さへ不可能である。

具體的の例をとつて、如上の關係を説き明して見よう。茲に一箇の圓錐體があるとする。その頂點に近づくに従つて次第に縮少し、最後に一の數學的點に至つて窮る。反對に底邊に近づくに連れて、漸次廣がりを増し、終に不定限に擴大する圓となる。然しその點も、此の圓も、將又點と圓とを並置しても、圓錐體と云ふ觀念は、決して生じて來ない。心意生活の多數性統一性も、亦斯

くの如くである。經驗論や合理論が、人格を、或は零とし、或は無
無限とするのも、亦實に斯くの如きものである。

後に至つて説く通り、元來概念は匹偶をなして現はれ、二箇の
反對を表象するものである。然る處一の具體的實在は、殆んど常
に二箇の相反對せる着眼點から考察し得られるもので、従つて又
二箇の相容れない概念に包攝し得られるものである。だから一物
を概念で表はさうとすると、必ず定立と反定立とが、相伴うて生
起する。論理を以て兩者を和解しようとしても徒勞である。是れ、
物は決して、概念や着眼點で構成されるものでない、と云ふ單純
な理由に依つてである。然るに直觀に依つて對象を捉へて居れば、
如何にして同一實在から、二つの反對概念が生起するかを、多く

の場合容易に悟り得るのである。従つて又、如何にして定立と反
定立とが相反對するか、又、如何にして兩者は和解するか、吾人
は無雜作に了解し得るのである。

是が爲めには普通の考方を逆にする必要がある。普通の思考法
は、物から概念に行かないで、概念から物に行く。一の實在を知
ると云ふ時、『知る』(connaitre)と云ふ語の普通の意味では、既成概
念を取り之を配劑結合して、實在に就いての實用的對當物を得れ
ば足れりとする。然し、茲に看却してならぬ事は、普通の思考法
が、決して沒關心的方法でない^{と云ふ點である}、一般の場合から
云へば、我々は知の爲めに知を求めて居るものではない。黨派を
立てるためとか、利益を獲るためとか、又は趣好を満足させるた

めとかに知識を求め。吾人の知らうとする處は、所知對象の區別性、特有性ではない。それは既知の種類中、如何なる部門に屬するか、又それは如何なる種類の行爲進動態度を吾人に示唆するかと云ふ點が、我々の知り度いと思つて居る處である。是等の種々様々な可能的行動態度は、前以つて全然決定された思惟の概念的、方向 (directions conceptuelles) であつて、吾人はたゞ之に従ふ外は無い。概念から物に行くとか、概念を物に適用するとか云ふのは、正しく是を意味するのである。概念を物に求めると云ふ事は、その物が我々に對して、如何なる役に立つか、如何なる用を辨ずるかを尋ねる事である。概念で物に張札をすると云ふのは、其物が我々に示唆する動作態度の種類を、特定の名辭で表すを意味する。要

するに、普通の認識は凡て、或方向或着眼點から見た知識である。誠や、我々の趨好は單一でない。複雑多様を極めて居る。これ同一物に對する吾人の認識が、種々異なる方向に向ひ、吾人がこれに對する視點を、色々に換へる所以である。對象を廣汎包括的に認識すると云ふ事は、普通如上の意味に於いて了解されて居る。この時、對象は一の單純概念によつて表されないので、多種の概念で包攝せられ、而してその對象は是等の諸概念を同時に『分享』(participier)すると云はれる。然らば、對象は如何にして同時に是等多種の概念を分享するか。此問題は實用に無關係であるため、從來提起されなかつたけれど、實は重大なものである。兎も角、我々が日常生活に於いて、概念の並置と數量的分割とによつて、萬事

を處理して行く事は、極めて自然であるし、又正當である。此の時我々は暗黙の約束によつて、哲學的考察を捨て、居るから、その爲め哲學上の困難は、少しも起つて來ぬ。然し、上述の處理法(modus operandi)を移して、哲學の領域内に用ゐ、こゝでも尙概念から物に行き、物其者を把握しようとする沒關心的認識を得るために、特定の利害によつて喚起された認識方法、即外部的著眼點から見る認識方法を用ひようとするのは、是れ正に自らの目的に逆行するものである。哲學を永久解き得ない學派論争の渦中に投ずるのである。對象と方法との間に、矛盾を移植するのである。之を要するに、吾人の前には、一の二重體^{ジレンマ}が提出されて居る。即ち哲學といふものは全く存在しないで、凡ての認識は對象に對す

る實用的認識のみと主張するか、或は又、哲學的考察とは直觀の努力によつて對象の内に自己を置いて見るの謂なりとするか、兩者何れかで無ければならぬ。然し、此の直觀の性質を理解し、その終る處、分析の初まる點を、精確に決定せん爲めには、前既に略説して置いた持續の流動に歸つて探究せねばならぬ。

八、持續の性質

分析によつて得た概念及び圖式の主要特性は、之を觀察して居る間、不動であると云ふ點に存する。私はさきに内面的生活全體の内から、心理學的實體を分離し、之を單純感覺と命名した。

是の感覺を研究する間は、感覺が其儘變らないものであるものと、想定されて居る。もし之に何等かの變化を認められた時には、それは單一感覺そのものが變化するのではなくて、若干數の感覺が繼起したのだと云ふだらう。而してさきに全體としての單一感覺に認められた變性をば、此の繼起的感覺の一一にも附與する。かくの如く分析を續けて行くと、最後に不動不變なる心理學的要素に達する事が出来る。科學的研究發達の堅實な根據は、實に茲にあるのである。

一體精神状態は、よしそれがどれほど單純であつても、たゞの一刹那も變化しなでは居らない。何故と言ふと、意識には必ず記憶が伴ふし、心意状態の繼續には、常に現在の感情に、過去の想出が、添加するものであるから。持續とは斯くの如きを云ふので

ある。内面的持續 (la durée intérieure) とは、過去を現在の内に延長する記憶の繼續的生活である。過去が現在の内へ延長すると云ふても、それには色々な場合があらう。或はその現在が、常に生長増大する過去の心像を、明白に包含する事もあらう。或は又現在がその性質の不斷の變化によつて、我々が年を重ねるに比例して、我々の背後に背負ふ重荷 (記憶) が漸次重くなる事を、示す事もあらう。何れにもせよ、過去が引續いて、現在中に生きて居なければ、持續は存在しない。存在するものは、只瞬間あるだけとなるだらう。

かう云へば、私も亦多くの哲學者のやうに、分析によつて持續を抽象し、之を心理状態としたのだと、難する人があるかも知れ

ん。然し、私はその人に答へて言はう。私の分析で得た是等の心理状態は、皆時間の内に位置を占めて居る状態であると。私は尙重ねて、次の如く言つて置かう。「私の分析は、内面生活を分解して、同質的状态とした。然し、此の同質的状态は、若干の分間又は秒間に亘つて繼續して居るからして、私の云ふ要素的心理状態は、依然として持續する状態であり、それが變化しない場合にでも、矢張持續するのである」と。

然し、私の言ふ要素的心理状態には、若干時間の繼續があるが、此の若干時間は、次の如き價值を持つて居る。即ち、私が同質だと想定した心理状態は、固定不動のものでなくて、實は持續し變化する状態である事を、想起させる指標たる價值を持つて居る。

状態そのものは不斷の流動である。私は、此流動の中から、不變と想定した特定の平均性質を抽出した。かくして私は、固定的圖式的な状態を構成した、私は又他面に於いて、流動的状态の中から流動一般を抽出して、是を時間(temps)と名けた。この種の流動は、最早格段な流動でない。更に一層究めると、此抽象時間は、其中に局限した状態と等しく、私にとつては不動である事を悟るだらう。而して此の抽象時間は、性質の繼續的變化によつてのみ流動するものであつて、もしこれが性質なく、單に變化の舞臺たる時は、不動の環境となるだらう。又此の同質的時間と云ふ假定は、單に種々の具體的持續の比較を、容易ならしめるのに、役立つだけであり、又我々が同時に計算し、一の持續流動を、他の持

續流動で測るに、便宜なわけである事を認めるだらう。最後に一の原本的心理状態を、若干数の分秒と結付けて以つて、状態は元來持續的自我から遊離したものを想起し、又此の状態を再び運動させねばならぬ場所、即ち既成單純圖式を、それが以前に持つて居た具體的形相に、復歸せしめねばならぬ場所を、限定する事を知るのである。以上は直観から分析に進んだ時の事である。然るに分析だけでは、かゝる事をする必要が全くないからして、上述の手續處理區別は、一切看却するに至るのである。

約言すれば、分析は不動的の上に施されるし、直観は動的、換言せば持續の中に這入るとの意である。直観と分析との精確な限界線は茲に存する。吾人が實在的體驗的具體的を知るのは、變化

性に於てである。吾人が要素を認めるのは、不變的に於いてである。圖式や、單純な再構成や、純然たる符號は、常に流動的實在に對する着眼點たるに止り、分析は、その本性上、不變的を取扱ふだけのものである。

然るに、此の固定的圖式符號を以つて、實在を再構成し得ると信ずる處に、誤謬がある。私は再び繰返して云ふ。直観から分析に行く事は出来るが、分析から直観に達する事は、絶對的に不可能であると。

變化性からして、望むだけ多數の趨變屬性變形をつくる事が出来る。如何となれば、是等のものは、直観で知つた動性を分析して得た不變の着眼點から、見たものであるから。然し、是等の變

形變化を並列接置しても、決して元の變化性に同じいものは出来
上らぬ。何んとなれば、それ等は部分でなくて要素であり、而し
て要素は原物と全く別種のものであるから。

たとへば同質たるに最も近き變化、即ち空間内の運動を、考察
して見よう。我々は、此の運動の全延長上に、可能的停止を、表
象する事が出来る。而して我々は、是の停止を動體の位置又は動
體通過の點と名ける。しかし、たとへ無限數の位置を以てしても、
決して運動を構成する事は出来ぬ。位置は運動の部分ではない。
運動を考察するは當つて、我々のとる處の着眼點である。そはた
だ想像上で造つた停止たるに過ぎぬと云つてよい。動體は實際は
何れの點にも存しない。精々の處で、動體が點を通過すると云ふ

事が出来る位のものである。然し、通過は動で、停止は不動であ
る。元來兩者は絶對的に異つて居る。動は不動を基礎として成立
する事が出来ないものである。若し出来るとするならば、動と不
動、通過と停止とは、一致する事になる。これ、明白な矛盾では
あるまいか。點は部分と異つて、運動の内、(dans)に存しない。又
そは、動體の場處とも違つて、運動の下、(sous)にも存しない。實
は停止しないのだが、假りに動體が停止したと想像すると、それ
は特定の場處を占めるだらう。運動の點と云ふのは、丁度この假
想的の場處と同じく、吾々が運動の下に投出して造り出したもの
たるに過ぎぬ。だから本來から云へば、位置とか點とか云ふ様な
ものは存在しないので、存するものは、唯着眼點あるだけである。

着眼點で如何うして物が構成し得られようぞ。

七〇

然し我々は運動や、之を用ひて表はず時間を、一體如何様に取扱うて居るか、反省して見ると、我々は毎時も着眼點で物を構成せんと試みて居るのである。我々の心意に深く根ざした謬見によつて、又分析を直観と同價値だと無理にも考へようとする性向によつて、先づ第一に、全運動中に若干數の可能的停止又は點を區別し、是を以て直ちに運動の部分とする。而して是等の點だけでは、運動を構成し得ない事を悟つて、更に他の點をその間に挿入する。かくして運動中に含まれる動性に、漸次近づき得るものと信じて居る。それでも尙動性を充分表し得ないからして、更に進んで有限限定の點に代へるに、「不定限増加」の點を以つてする。

斯の如くして吾人の思考力は、點の上に點をと限りなく添加して、以つて眞實不可分割の運動を、模寫せんと企てる。が結局その努力は徒勞に歸する外はない。斯様に色々様々に工夫しても、充分に行かないからして、遂々次の様に云うて見る。「運動は點を組合せて出来るものではあるけれど、然しそれだけではまだ不足な處がある。即ち、それ以外運動には、一の位置から次の位置へ推移する、と云ふ不可思議神秘な事がある。是をも併せて考察しなければ、運動は完全に理解し得られない」と。謂ふ處の不可思議は、實はたゞ偏に不動を動よりも一層明白だと想像し、停止は運動に先つと考へるから、生じて來たものではないか。その所謂神秘は、停止を結合して運動をつくらうとするからして、起つて來るので

七一

はないか。斯る不可能事を企てるよりも、反對に、運動を根本實在と見、之が單に減却して以て、遲緩や不動を生ずと考へる方が、遙かに簡明容易ではないか。吾人は運動を最單純最明白なものとして見る事に馴れねばならぬ。不動は單に運動遲緩の極限たるに過ぎぬ。而して此極限たるや、恐らく單に思惟の所産たるに止り、自然界には決して實在しないのだらうと思はれる。我々はこれ迄詩の意味を文字に求めた。我々は文字の數を數へて、それで詩の意味を捉へ得るものと、信じて居た。而して一字一字の中に、詩の意味の一部分を尋ねて、その無効なるを知るや、上來の企圖に對して疑惑を生じ、一字と次の一字との間に、求める處の神秘なる意味の部分が、潜んで居るのだと想像した。然し、私は再び繰

返して云うて置く。文字は詩の部分ではない。それはたゞ符號の要素たるに過ぎぬ。之を運動について云はゞ、動體の位置は運動の部分ではない。そはたゞ空間の點である。而して空間は運動の支持層として、想定せられたものである。空間は不動空虛で、たゞ概念中のみ存在し、決して直觀中に存在しないものである。そはたゞ符號として價值あるだけである。符號を操つて何うして實在が造られようか。

然し此場合、符號は我々の思惟に最も深く根ざした習慣に、よく適合して居る。日常生活に於いて住む世界は不動の世界である。而して是は實用上には甚だ便利である。そこで我々は、この不動を以つて、動を再構成せんと力める。かくして得る處は、たゞ實

在の運動の拙劣な摸寫偽物であるばかりである。然し、此摸寫は實物の直觀よりも、實際生活には遙かに役に立つものである。然り而して我々に最も多く役に立つ觀念をば、より明亮な觀念だとしようとする強烈な傾向が、我々の精神にある。是れに打克つ事は殆んど不可能である。かの不動が動よりも一層明亮であり、停止が運動よりも先在する様に思はれるのは、實にこの傾向あるに依るのである。

轉化運動の問題は、哲學史上昔から幾多の難問題を生じたものである。これ、運動を空間で、飛行を軌道で、動性を不動位置で、組立てようとするからして、起つた問題である。然るに不動よりも先在するものは運動である。一體多くの學者は順序手續を顛倒

して居る。空間内の位置と空間内の變化（場處の變化）との間には、部分と全體との關係はない。たゞ種々なる可能的着眼點と、眞に不可分割的なる對象との、關係あるばかりである。

此外幾多の問題が、同一の謬見から生ずる。前述の不動點が、動體の運動に對する關係は、種々なる性質の概念が、對象の性質的變化に對する關係に同じい。一の變化を分解して造り得た種々雜多な概念は、流動する實在を固定して見た結果として、生じたものなのである。「思惟する」とは、流動的對象を一或は一以上の不動視點から見る事を、意味して居る。一言で云へば、對象を何に利用し得るかを知らんが爲めに、夫が如何なる状態にあるかを、問うて居るのである。實在に對する實用的認識を得て満足する間

七六

は、左様な處理法も至極正當であらう。認識が實用を目的とする限り、對象が我々に對して示す主要態度と、我々が對象に對して採る最良態度とを、數へ上げれば足つて居る。既成概念は、流轉の道程を停車場で顯すものであるから、如上の處理法は、正しく既成概念の行ふ處である。が然し斯る概念を以て、物の内面的本性を捉へようと思ふならば、換言すれば、不動視點を得る爲に造つた方法を、流動的實在に適用しようと思ふならば、これ實に形而上學の本質を、忘却せるものである。若し形而上學が可能であるならば、夫は決して容易な仕事ではなく、又普通の思惟方法で、建設されるものでもない。我々は天性自然に斜降しようとする思惟作用を再昇せしめ、一種の精神的膨脹によつて、物其もの

の内に這入らねばならぬ。略言すれば、概念から實在に進まうとせず、先づ實在を捉へて、然る後概念に降つて行かねばならぬ。哲學者が實在を捕捉しようとして努力して、而も之を捉へる事の出来ないのは、正しくかの兒童が煙を握らうとしても、煙は去つて掌中に残らないのと、趣を同じうして居る。斯の如くして幾多學派の論争は、絶え間なく生起し、各々他を以つて實在を捉へざるものと、難じて居るのである。

然し、若し形而上學は直觀を用ふべきものであり、直觀の對象は流動の持續であり、而して持續が人間の本質であるならば、是れ、哲學者を狹隘な自己省察の範域に幽閉するものでは無いか。「睡けさした牧人が、潺々たる小川の流れを見て居る」様に、自

己の生活を拱手傍觀するのが哲學ではないかと、云ふ人があるかも知れぬ。然し斯く云へば、私が本論文の劈頭から、絶えず注意して置いた誤謬に陥るものである。是れ、持續の特有性を誤解せるものである。而して又形而上學的直觀の具へる活動的、否殆んど狂暴的な性質を、誤認せるものである。是れ吾人の提唱する方法に依つてのみ、唯心論も唯物論も共に超越し、我々の上位及下位に實在する——勿論ある意味に於ては、我々に内在する——對象の存在を主張し、是等をして困難なく共存せしめる事を得るものたるを、忘却せるものである。而して分析法が凡ての大問題を解明しないで、却つて愈々曖昧難解に陥らしめると云ふ弊害を除く事の出来るのは、一に直觀法たるを看却するものである。凡て

是等の點に就いて詳論する事は、他の書に譲つて、茲には次の一點を、明にするだけにして置かう。吾人の主張する直觀は、單一の動作でなくて、不定限數の動作の系列である事、又直觀の動作は皆同一類に屬して居るが、然し、一々の動作は甚だ特異な種である事、尙是の動作の多様性は、存在の凡ての程度に對應するものなる事を説示するに止めて置かう。

九、直觀の性質

持續を分析しようとする時、換言すれば、之を既成の概念に分解しようとする時、分析及概念の本性上、必ず持續一般 (la durée en general) に對して、二箇の相反對せる見解が生じて來る。而し

て我々は、此二つの反對見解を後に至つて結合して、以つて元の
持續を得ようとする。然し、この對立が何うして結合するに至る
かは、到底了解し得ない。聊か奇怪なものではあるが、兎に角此
結合が出来るとしても、此種の結合は、程度の不同も、形相の多
様も、表示するを得ぬものである。奇跡と同じく、此結合は、一
體全體存在するのか、或は然らざるか、兩者何れかであつて中間
を許さぬ。一方には繼起的意識状態の多數性があり、他方には此
の多數状態を結合する統一性がありとすれば、持續は此の統一性
と多數性との「綜合」である、と云ひ得るだらう。然し、此綜合
は誠に不思議な作業であつて、謂はゞ暗がりの内で行はれ、其正
體は見届けられぬ。これが何うして色合や程度を表し得るか、我

々には全く分らぬ。そは兎も角、如上の假定に立脚して居れば、
存在するものは、唯一單一の持續だけになる。而して我々の意識
の習慣的作業は、實に是を取扱つて居るのである。更に精密に云
へば、空間内に行はれる運動の單純相を持續とし、「時間」の代表
者と見られて居る運動を概念に還元したならば、一方では多數の
軌道點となり、他方では之を結合する抽象統一となるだらう。此
抽象的多數性と抽象的統一性の結合——假りに出来るとして——
は單一のものであつて、色合や程度は其中に發見するを得ぬ。
丁度算術で或數の加算をしても、夫れには色合が全く無いのと同
様である。之に反して、若し持續を分析しようとししないで——即
ち概念を使つて綜合をしようと思はずに——先づ初めに直觀の努力

に依つて持續の中に這入つたならば、我々は特異特定の緊張感情を經驗する。而してその緊張の規定は、持續の全體でなくて、無限に可能な持續の中から、一つ選み出したものの様に思はれる。斯くて吾人は多數の持續を認知するが、其の一々は相互甚だ違つて居る。若し是を概念に還元する時は、換言すれば、反對の二視點から外面的に之を見る時は、何時でも一々の持續は多數性と統一性との綜合に復歸し、何等の規定も持續もないものになつて仕舞ふ。

上述の論旨を今一層精密に言ひ表はして見よう。若し持續は多數の瞬間を統一と云ふ糸で結び付けたものだと考へるならば、たとへ何れだけ短い繼續であつても、其内には不定限數の瞬間が含

まれて居る。其瞬間は相互に接近して居ると想定しても、而かも是等の數學的點の間には、常に他の數學的點がある。かくして無限に點を増加し得られるだらう。されば多數性と云ふ方面から見ると、持續は結局瞬間の旋塵となつて了ふ。而してその瞬間は皆刹那的であるから、持續のない瞬間である。然らば是等の瞬間を結合する統一性は何うであるか。この統一性も同じく持續し得ないものである。何せと云ふと、持續的變化的部分は凡て瞬間の多數性の側にあるものと、前以て假定されて居るからである。斯る統一性の本性を深く究めれば究める程、それは運動に對する不動の基礎體である様に見え、時間の無時間的本質の如く思はれて來る。この種の永劫は、生命の本質たる動性を缺除した運動だから、

死んだ永劫である。斯様に抽象的分析的立脚地から持續を見ると、夫は多數性と統一性との二概念に歸する事が出来る。然るに持續問題に就いては、反對の見解を取る學派が、昔から澤山あらはれて居る。その由つて生ずる所以を深く探つて見ると、以上の二概念の何れか一つに重きを置いて、他を輕んずるからして生じた異見たるを知るのである。一方の學派は多數性の見地に立つて居る。彼等は謂はゞ時間を粉碎して分離せる瞬間を作り、是を以つて具體的實在とする。かくて彼等は穀粒を碎いて粉末とする統一性を全く人工的のものと見做して仕舞ふのである。これに反して、他方の學派は持續の統一性を以つて具體的實在とする。彼等は永劫を絕對の真相とし、その中に没頭して居る。然し彼等の云ふ永劫

も、矢張り空虚なもので、依然として抽象に止り、反對概念を排除するものであるからして、如何にして是の永劫が不定限に多數なる瞬間を、自己の内に包含し得るか、我々には全く分らぬ。前學派の假定に従へば、世界は空中に懸つて居る世界である。その世界は各瞬間毎に全然終つて又初まり、此と彼との間に連絡が無い。後學派の假定によると、無限と名づけられる抽象的永劫が存在する。然し、是れが何故に自足の状態に止らないのか、又如何にして多數の物を自己と共存せしめ得るか、了解する事が不可能である。要之に、是等二箇の形而上學說中、その何れに立脚するとしても、次の諸點に於いては揆を一にする。即ち心理學の見地から見た時間は、二箇の抽象概念（統一性と多數性）の混合であ

つて、全く程度色合を許さない。又存在するものは、一切を自己の中に還滅せしめる一箇の單一持續である。底なく涯てなき流れである。かくて其流れは特定の力を具へぬからして、單に行手定めぬ流動である。然り而もこは未だ眞の流れではない。實在は上述二哲學説の論理を離れた流れである。此場合に於いてのみ、眞實に流動して居るのである。哲學者が實在の流動を捉へて、或は之を一大堅板（統一性）とするか、或は又無限數の結晶針（多數性）とするか、その何れたるを問はず、皆流動持續を一の物として仕舞ふのである。而してこの物たるや、必然に視點の不動性を分有して居る。

然るにもし一度直觀の飛躍によつて、持續の具體的流動内に身

を置けば、全然別種の新風光あるを發見する。實にや多數多様の持續在りとすべき論理上の理由はない。嚴密に言へば、吾人自己の持續以外に、持續は存在し得ないものである。然し假りに意識成立の基礎が色だとし、是が香橙色をば外面的に知覺するのではなく、内面的に同感一致して居るとする。此時意識は即香橙色其ものである。斯る意識は自ら赤色と黄色との中間に位して居る事を感じするだらう、いや、尙々、黄色の下には全スペクトラム在るを豫感するだらう。而して赤から黄へ移る連續性は、自然に延長して、全スペクトラムに及ぶを知るだらう。吾人の持續の直觀は之と趣を同じうする。純分析が吾人をして空虚の中に、よるべなき浮萍たらしめるのとは全く違つて、直觀は吾人をして持續

の全連続に接觸させる。而して吾人は此持續の進動を、或は上方、或は下方、何れに追跡しても、等しく、吾人は漸次強力となる努力に依つて、自らを擴大して無制限の内へ這入る事が出来る。又兩者何れの場合に於いても、吾人は吾人自らを超越する事が出来る。持續を下方に追跡するときは、持續は漸次分散分離し、その脈動は吾人の脈動よりも遙かに早いものとなる。これ此種の脈動は、單純知覺を分割し、その性質を稀薄にして、分量とするからである。その極限は純同質純反復 (la pure répétition) である。持續を上方に追躡するときは、愈々益々緊張し、結合し、強烈となる持續へと進むのである。その極限は永劫である。それは最早概念的永劫ではない。死せる永劫でなくて生ける永劫である。生の永劫、

だから又動の永劫。そこには光の中の振動の如く、我々は我々自らの持續を發見する。物質性が持續の分散である如く、生動の永劫は全持續の凝結である。直観はこの二極限の間を動いて居る。而してこの直観の運動こそ、正しく形而上學そのものである。是の直観の運動は、種々の階段をなして表れて居るが、その一々に涉つての細論は、他の書に譲つて置く。(ベルグソンの三大主要著作なる「意識の直接與料」、「物質と記憶」、及び「創造的進化」に論じてある處は、即ちこの直観の運動の様々に發現した場合に就いてある。)

十、直観哲學の基本原理

上來の所論は、畢竟形而上學の方法、絶對把握の方法が、直観でなければならぬ所以を、證明しようとしたのである。次に起る問題は、是方法が妥當なる所以の根據は奈邊に存するか、と云ふ問題である。私は以下出来るだけ簡明に、直観法の根柢となつて居る原理を、列擧して置かう。尤も是等の命題の大部分は、本論文に於て證明の手ほどきだけはして置いた。後段に於いても、多少の説明は加へる様になるだらう。

(一) 外部的ではあるが、而も我々の精神に直接與へられた、一の實在がある。常識が、哲學者の稱へる唯心論や、唯物論に對して反對するのは、是點に於いて正當である。

(二) 是の實在は即ち動である。既成の物は存在しない。存する

ものはたゞ將成の物のみである。自己封鎖的狀態は存在しない。たと變化する状態あるだけである。休止は表面上の事である。否むしろ相對的に止まつた時の事である。我々が自己の人格に就いて有する直接意識の連續的流動は、我々を導いて實在の内部へ這入らせる。我々は是の實在を手本として、他の諸實在を表象しなければならぬ。若し常に新に生起する方向變化を、傾動と稱ぶ事が出来るなら、一切の實在は傾動だと云はねばならぬ。

(三) 我々の精神は確固たる支持點を求めものだが、その主要機能は日常生活の過程中に於いて、状態及び物象を表象する處に存する。我々の精神は、時々瞬間的着眼點から、實在の不可分割的流動を見る。感覺や觀念は斯くして生ずるのである。斯様に連

九二
續を不連続で、動性を固定性で、變化の傾動を變化の方向及び傾動を表はす固定點で代置する。斯る代用は常識言語實際生活には必要である。否ある程度に於いては實證科學にとつても、必要缺ぐ可らざるものである。此點に就いては後段改めて論及する。さても我々の知的作用、自然の傾向は、一面に於いては凝固知覺を使つて働き、他面では固定概念を用ひて進行する。我々の知力は、不動を以て出發點とし、運動をば唯不動の函數だとして、理解し表現する。又知力は既成概念の内に自らを置き乍ら、之によつて流過する實在を、捕捉しようとする努力する。正にこれ網を以つて流れる水を掬はうとするに似て居る。斷じて是れ、實在の内面的形而上學的認識に達する方法ではない。そはたゞ實用に供する目的

のために造られたものである。何故と云ふに、凡ての概念は——知覺もさうだが——吾人の活動が實在に對して提起した、實用的問題である。實在が此問題に對して答へる處は、丁度商賣上の取引關係に於ける様に諾或は否である。然し吾人の知力は、之れによつて却つて實在の固有本質を逸するのである。

(四) 形而上學に内在する難點、その提出し來る二律背反、そが陷る矛盾、學派の分裂、學說間の不可和解的反對、是等の困難矛盾、盾格反對は主として次の如き事情から起つて來るのである。即ち實在は沒關心的に認識すべきものであるにも係らず、之に對して實利上の目的のために、常に使用される處理方法を、適用するが爲めに起つて來る。動體そのものの内に這入つて、之れと共に

不動位置を歩かうとはしないで、不動體の内に這入つて動體通過を、たゞ手を拱いて待つて居るからして、如上の困難が生ずるのである。傾動、それは吾人の求め得た實在である。然るに幾多哲學者は此動性たる實在をば、夫の實在凝固を、其本來の機能とする知覺や概念で、再構成しようとするから、幾多の難問は踵を續いで現はれ來るのである。靜止を何れだけ多數に集めても、之を以て動性を作る事は出來ぬ。之に反して、若し動性から出立すれば、吾人の思惟は之を滅却して、幾らでも停止點を造る事が出来るのである。換言すれば、吾人の思惟に依つて、流動的實在の内から、いくらでも固定概念を抽出し得られる。然し、概念の固定性を以つて、實在の流動性を再構成する事は、全く不可能である。然る

に獨斷論は、そが學說體系の建設者たる限り、常に此再構成を企圖して居るのである。

(五) 茲を以て、獨斷論は必ず失敗しなければならぬ運命の下にある。又かの懷疑論・觀念論・批評論等凡て吾人の知力は絶対に到達する能力なしとする學說は、皆此不動を以て動を構成する事の不可能なるを證明して居るだけである。然し、生動の實在を凝固既成の概念で再構成し得ないからと云つて、是の方法以外に實在把握の手段が無いとは云はれぬ。一體知識の相對性を主張する認識論上の相對論の論證は、一の根本的謬見を前提として居る。即ち、相對論の論證は、そが攻撃する獨斷論と同じく、次の如き假定の上、成立して居る。流動實在に到達する爲めには、一切の認識は

必ず固定概念を以つて出發しなければならぬ、と云ふ假定即ち是れである。

九六

(六) 然し實際吾人の知力は是れと反對の途を進む事が出来る。即ち、先づ動的實在の内へ透入し、その不斷に變化する方向を受納し、知的同感(直観)に依つて之を捕捉し得られる。勿論これは、なまやさしい仕事ではない。是がためには、吾人の精神が先づ自己を殘害しなければならぬ。思惟活動の習慣的方面を轉換し、一切の範疇を不斷に逆轉、否寧ろ改造しなければならぬ。斯くして始めて流動概念(concepts fluides)が獲られるのである。この概念たるや、實在の有ゆる曲折蜿蜒に従ひ、事物の内的生命の流動を受納し得るものである。斯くの如くしてのみ、學派の論争を超越

せる進歩哲學(une philosophie progressive)は、構成し得られるのである。種々の難問を惹起し來る人爲的表現を離脱して居るからして、よく此問題を自然に解決する事が出来る。哲學的思考は、思惟作用の習慣的方向を轉倒して、初めて成立するものである。

(七) 此轉倒は未だ方法論的に遂行されては居ない。然し人間思想の歴史を深く探究する時、吾人は科學上哲學上眞に偉大にして、後世に永く殘るべき思想發見は、皆この研究方法の逆轉に負ふ處あるを知るのである。たとへば、夫の人間精神の使用する最も有力なる研究方法たる極微解析は、實にこの轉換から生れ出た方法である。近世數學は、正しく既成固定的に代へるに、流轉起生的を以てし、大小の生起を追躡し、運動をば既成と見ないで、内面

九七

から捕捉しようとする努力した。勿論近世數學が驚嘆に値する應用をなし得たのは、特定の符號を發明したのに依つて居る。私の説く處の直觀は、その發明の生源であるけれど、その應用はたゞ符號を媒介としてのみ行はれる。かく數學は符號を必須とするが、形而上學は應用を必要としないから、直觀を符合に翻譯する事は避ける事が出来るし、又多くの場合常に避けねばならぬ。實際に利用し得る効果如何を顧慮する必要がないから、形而上學の探究範圍は、不定限に擴大する。科學に比して利用と嚴密との方面に於いて失ふ處は、之を包含と延長との側に於いて回収する。數學は分量の學であり、數學的處理法は、たゞ分量だけに適用されるものである。然しこの分量は實は轉化流動する状態の分量たる事を、

忘却してはならぬ。分量は性質の極限の場合と云つてよい。形而上學が數學の産生的觀念 (idee generatrice) を採用して、此を凡ての性質——一般實在——の上に適用するのは、自然の事である。さればとて形而上學は、決してかの近世哲學の妄想たる、普汎數學となるものではない。正反對に形而上學が、その範圍を擴大すればする程、愈々益々符號に翻譯し得ない多くの對象に逢會する。然し形而上學の研究が、最初から直ぐに實在全體を捕捉する事は、稀れである。多くの場合、實在の連續性流動性中、實用上最も大なる効果を奏する方面に接觸する事が、斯學研究の起首である。形而上學は、自らの姿を鏡に寫して考察する。勿論鏡に映つたその姿は、實物よりは甚だ縮少されては居るが、然し非常に明亮な

映像である。又形而上學は、數學の方法が具體的實在から借りて來たものは何であるかを、明らかに認知する。而して斯學自らは、數學的處理法の向ふ方向を採らないで、具體的實在の方向へ進んで行くに違ひない。數學の方法と形而上學の方法との間に、以上の如き差違ある事を明に認めて置いて、さて茲に甚だ謙遜ではあるが、而も同時に、甚だ大膽な定式をつくつて見よう。曰く、形而上學の目的は、性質上の微分及積分を、遂行するにある、と。

(八) 然るに次に述べる様な事實がある爲めに、人は此の目的を見失ひ、科學の用ゐる方法の依つて生じた根源を誤認した。即ち一度獲た直観は、一の表現法適用法を發見して、自己自らの表徴應用をしなければならぬものである。處がこの表現法適用法たる

や、吾人の思惟習慣によく適合したものであつて、又それは固定概念に依つて、吾人の甚だ必要とする確かな支持點を、吾人に供給するものであると云ふ事實である。夫の普汎法が個別に對して精細正確だと云はれ、よく無制限にその適用を擴張し得られる所以は、實に如上の點に存するのである。さて此種の概念的擴張作業は、數世紀間繼續して發達する事が出来る。然るに方法を創造する動作は、直観作用によるのであるから、たゞ一瞬間繼續するだけである。科學の用ゐる論理的器具を、屢々科學そのものと思ひ誤り、形而上學的直観が本源で、一切他物は皆これから派生したものである事を忘れる原因は、實に茲に存するのである。

夫の哲學者や一般學者が、知識の相對性を云爲するのは、全く

この直観が一切の本源たる事を、忘却した爲めである。誠や、既存概念を使つて、固定から運動へと進む表徴的認識は、相對的認識である。然し流動の中に這入つて、物そのものの生命と一つになつた直観は、決して相對に止まるものではない。此直観こそ正しく絶對に到達するのである。

然れば精密科學と形而上學とは、直観と云ふ一點に於いて結合する。あの久しく渴望されて居た科學と哲學との結合統一を實現するものは、眞正の直観哲學であるだらう。又一面形而上學を實證科學——進歩的で限りなく完成し得られる科學——の位置に置くと共に、他面本來の實證科學をして、その眞實の研究範圍を意識せしめるものは、矢張り直観哲學であるだらう。而してその研

究範圍たるや、實證科學が意識するよりも、屢々遙かに廣大である。又直観哲學は、形而上學の内に尙多くの科學的要素を、科學の内に一層多くの形而上學的要素を、輸入するだらう。そは又科學發達の歴史過程中に獲られた——而してこれ實に天才の靈感によつてのみ獲られた——種々の直観の間に、連絡をつけるものとなるだらう。

(九) 事物を根本的に認識する方法は、唯一不二なる事、種々の科學はその根柢を形而上學に有する事は、古代哲學者に共通の確信であつた。この信仰に誤りはない。彼等の誤つた點は、不變によつて變化を表示し開展し得られるものだとする、人性に極めて自然な信仰を持つて居た處に存する。この誤つた信仰あるが故に、

活動を以て冥想の薄弱になつたものとし、持續を以て不動の永劫の欺瞞的動的影像だとし、又靈魂は觀念の墮落だとする謬見が、出て來たのである。此種の哲學は、古代に於いてはプラトーンに初まつて、プロチンに終つた。その教説は次の如き一根本原理の開展したものとるに過ぎぬ。即ち、「不動は動よりも尙多くの實在性を持つて居る。恒在を單に滅却すれば不恒在に達する」と。いづくんぞ知らん、この反對こそ正しく眞理であることを。

偉大なる近世科學の發展は、實に動性を以つて獨立實在とした日から初まつた。アリストトは二つの不動、即ち上下と云ふ二概念で、充分運動を説明し得るものと信じた。ガリレイが之に満足しないので、球を斜平面の上に轉がして、その下向運動そのもの

を研究しようと、確く決心した日から、近世科學は産れたのである。然し斯の如きは決して科學發展の史上に、孤立獨一の事實ではない。科學上の多數の大発見、少くとも在來の實證科學を變形したか、或は又新科學を創始した學理的発見は、皆純粹持續の海に測深錘を下して初めて生じたものだ、吾人は確信して疑はない。科學者の接觸した實在が、生々活躍して居れば居る程、測錘の達した深さは深かつたのである。

然るに海底に投じた測錘を引上げると、液状の一塊を伴うて來る。太陽は之を乾燥して、固形繼續の砂粒とする。持續の直觀が悟性の光に曝されて、直ちに凝固分離不動の概念となるのは、之れに似て居る。悟性の任務は、生動の實在を顯在的或は潜在的停

止點で、表徴する處に存する。悟性は又物の出發點と到着點とを書留める。人間の思惟作用で知り得る處は是れで盡きて居る。停止點の間隙を流過するものを捕捉する事は人間以上の仕事である。然るに、哲學は、人間的制限繫縛を超越しようとする努力たるを得るのである。

科學者の好んで着目する處は、直觀の途を指示する爲に、造られた概念である。彼等が此の符號となつて仕舞つた沈澱物を考究すればする程、一切の學問は表徴的性質を帯びて來る様になる。而して彼等が學問の表徴的性質を信ずる程度に比例して、彼等は愈々熱心に之を實現し高潮する。かくして彼等は實證科學内に於いて、自然的と人爲的と、直接直觀の與料と悟性が外面から直觀

に向つて施す無限の分析作業との間に、何の差別をも認めぬ様になる。斯くて彼等は一切認識の相對性を主張する、哲學上の相對論を産むべき素地を造つた。

形而上學も亦同様の途を辿つて、その探究を繼續して來た。

形而上學者たると共に、科學の革新者たる近世の大哲學者が、何うして實在の動的連續を、感知しない事が有らうか。私が具體的持續と名づけた實在の中へ、どうして彼等は入らない事が有らうか。そんな道理はない筈である。實際彼等は、自ら信じ、自ら言明したよりも、遙かに多く純粹持續の内へ、這入つて居たのである。彼等の學説は、彼等が體驗悟得した直觀を中心として、その周圍に築き上げた建築物である。今若し彼等の得た一々の直觀

を、連続した線が結付けたならば、多くの輻合的或は分散的線（學說體系）の外に、精密に規定された一の思想感情の方向あるを發見する。是の潜在思想は抑も如何なるものであるか。又如何にして是の感情は表現するぞ。今一度プラトーン學派の語を借用し、その心理學的意味を取除いて、「觀念」を「容易な理解の特定の保證」と名づけ、「靈魂」を「生命の特定の不安」と稱んだとする。さすれば上述の近世哲學の潜在流動は、「靈魂」を「觀念」よりも上位のものとしようとする傾向である、と云ふ事が出來よう。斯くの如く見來れば、近世哲學は近世科學と共に、いやそれ以上に、古代思想の方向とは正反對に進まうとする傾動である。

然るに近世哲學も、近世科學も、共にその深奥な生命の周圍に、

豊富な符號の織布を纏ひ附け、動もすれば生命と織布との輕重本末を顛倒しようとした。元來科學は、符號を使つて分析を飽迄遂行する事を必要とする。けれども、形而上學は、符號を擺脫する處に、その主要存在理由を有する。然るに在來の哲學者は此事を忘却した。形而上學に於いても、依然として悟性は固定分割再構成を、その仕事とした。勿論、悟性は形而上學科學兩者に於いて同一の形相をとつて現はれたのではない。形而上學では、可なり違つた形相の下に現はれて、その任務を遂行した。然し究極する處、悟性は依然として悟性であつて、直觀ではない。固定要素を取扱ふ事を職分とする悟性は、或は關係の内に、或は物象の内に、固定性を探求するものである。悟性が關係の概念の上に働く時は、

科學的象徵主義となり、物象の概念上に働く時は形而上學的象徵主義となる。兩者何れに於いても、歸する處象徵の排列となり終る所以の根源は、全く悟性に存するのである。悟性は自己を獨立自恃であると信じようとして居る。もしそが一度實在の深奥な直觀に負ふ處あるを認知せんか、一切の悟性作業は符號の人工的排列に過ぎない事を明かに暴露して來る。形而上學者や科學者の言説を文字通りに解釋し、彼等の作つた材料だけを取つて見れば、形而上學者は實在の下に深い隧道を穿ち、科學者は實在の上に立派な橋を架したのである、と云ふ事が出來よう。而も生命ある流動そのものは、この二つの人工的製作物には少しも觸れず、兩者の中間を不斷に流過して居るのである

十一、カント哲學の批評

一體悟性が、危險至極にも、それ自からの獨立自足を要求するや否や、哲學や科學は、直に極端な象徵主義になる事が出來、又自然とその方へ近づいて行くものである。かゝる象徵主義の到達し得る極端迄、形而上學や科學を推しつめたのが、カントの批評中、最も巧妙に出來て居る批評の一つである。彼は科學や形而上學が、知的直觀と結合して居る事を看却した。従つてカントにとつては、科學が全く相對的で、形而上學が全然人工的である事を説示するに、何の困難もなかつた。彼は悟性の獨立を誇張し、形而上學及び精密科學に對して、內面的材料を供給する知的直觀を

排列し去つた。故に彼に取つては、關係を取扱ふ科學は、唯單に空虚な形式の皮膚たるに過ぎず、物象を取扱ふ形而上學は、内容の皮膚たるに過ぎぬものとなつた。然れば彼にとつて、科學が枠の内へはめられた枠であり、形而上學が幻想を追ふ幻想たるに過ぎぬものとなつたのも、別段不思議はないではないか。

彼が形而上學及び科學に甚大な打撃を與へたため、双方の學問共に、今でも尙全く正氣に復つて居ない。我々は彼の所論に悦んで屈服し、科學は全く相對的認識で、形而上學は空虚な思索に過ぎぬ、と思つて居る。彼の批評は、今日でも矢張り形而上學や精密科學に、適用し得られるもの、様に思はれる。事實彼の批評は、主として古代哲學及び古代的近世哲學——近世學者がその思索を

表はす場合に、最も屢々使用する思惟形式は、依然として古代哲學の鑿に倣つて居る——に向つて施された者である。物象の既成、單一既成の體系を、組織しようとする形而上學、關係の單一體系たる科學、略言すればプラトンの觀念論、又は希臘神殿の建築に現はれた單純性を以て、自己を表現する科學や形而上學に對しては、カントの批評はよく當つて居る。若し形而上學が既存の概念を以つて構成しようとするならば、もし建築物の構造材料のように利用される先在觀念を巧みに排列する事が形而上學であるならば、略言すれば、若しそれが吾人精神の不斷の擴充以外の者であつて、吾人の現在觀念や單純論理を超越するために必要な、常に新なる努力を用ひないならば、形而上學は凡ての純粹悟性の所

産物と同様に、人工的空想的たる事、明々白々である。又若し精密科學が全く分析又は概念的表現の所産であるならば、もし經驗がたゞ明瞭觀念 (idées claires) の徵驗にだけ役立つべきものであるならば、もし科學が直觀——それは甚だ多様であつて、よく各實在の特有運動に透入するが、而も一の運動を他の運動の内に、還滅させる事のない直觀——から出發しないで、巨大なる數學たり、實在全體を既成の網の内に入れて仕舞ふ關係の單一體系たらんとするならば、科學は人間悟性に依つて出來た、純乎たる相對的認識となる外はなからう。「純粹理性批評」を讀んだ人は誰でも、カントの云ふ科學は此種の普汎數學であり、彼の云ふ形而上學は殆んど元のまゝのプラトイン哲學である事を悟るだらう。實際普汎數

學の夢そのものが、プラトイン哲學の遺物に過ぎないのである。プラトインの觀念が物でなくて、關係又は法則に存するのだと想定すれば、觀念の世界は即ち普汎數學の世界となるのである。二三の近世哲學者が稱へ出した、此普汎數學の夢をば、カントは實在だと思つたのである。それ處か彼は一切の科學的認識は、普汎數學の一斷片、否むしろ其一階段と、信じたのである。然り而してカント「批評」の主要問題は、此普汎數學を立證する處にあつた。換言すれば、知性及び對象の如何なるものたるべきかを規定し、數學を以つて兩者を結合する事が、批評哲學の主要問題であつた。さればもし悟性の凝硬既成の枠縁 (範疇) 内へ、有らゆる可能的經驗を確かに入れる事が出來るとすれば、此作業は豫定調

和説を假定しない限り、悟性そのもので自然を構成し、鏡に寫して見るやうに、自然を悟性の内に復現する事によつて、必然に生起するのである。かの科學が、その有効性を相對の範圍に局限して、初めてその可能性を獲、形而上學の成立が不可能となるのは、此點から生じたものである。何故と云ふに、科學が關係については眞面目に概念的整理作業を行つて居るに反して、形而上學はたゞ物と云ふ幻想の上に擬詩を作る外に、爲すべき仕事を持つて居ないからである。略言すれば、「純粹理性批評」全體の、教へる處は、次の如きものである。即ち、プラトイン學派の云ふ「觀念」を物とすれば不正當だが、之を關係と見る時は正當である。而して一度既成の觀念を天界から地上に引き下す時は、プラトインの希望し

た通り、夫は確かに思惟及び自然の共通基本であると。然し、「純粹理性批評」全體は一の大なる假定の上に成立して居る。吾人の理性は、プラトイン的先在形式の内へ、一切の可能的經驗を注込む事の外は、何事も出來ぬものであると云ふ假定である。

茲に凡ての知識論上の根本問題がある。若し科學的認識がカントの主張する通りだとすれば、アリストトの信じたやうに、自然の内には豫造豫定された單一單純科學あるだけとなる。斯かる論理から云へば、科學上の大発見は前以て蹶跡してある線の一トク々々を解明する事となるだらう。是れ正しくかの紀念碑の周圍に、前以て取着けてあつた瓦斯點火の花環を、饗宴の夜、次ぎ次ぎに點火すると同じいものである。又た若し形而上學がカントの考へ

た通りだとすれば、夫は一切の大問題に對して、二箇の反對態度（定立・反定立の二律背反）が同様に可能なる事を、示すに止るだらう。久遠の昔から潜在的に圖形に作上げてある二箇の反對解決の間に、暫有的人爲的決定を下したものが、即ち古來の形而上學說である事となるだらう。然し實際近世科學は決して此種の一線的單純性を示して居ない。又近世形而上學も決して左様な不可解決の反對を示して居ないのである。

近世科學は決して單一でもなければ單純でもない。勿論それが窮極する處、明瞭に分つて來る觀念に依つて、成立して居る事は、私も承認する。然し是等の觀念は之を使用する事によつて、漸次明瞭にされたもので、初めから明瞭であつたのではない。その明

瞭性は、大部分、觀念を事實に適用して得た光が、觀念に反照した爲め得たものである。何せと云ふと、一の觀念が明瞭だと云はれるのは、結局の處、以前に是を使用して、有利である事を表はしてをる既定確實性に、外ならぬからである。最初是等の觀念は多く不明瞭に表はれて居たのに違ひない。而して科學上既に承認された概念と、是の不明瞭觀念との結合は困難であつて、動もすれば不都合な觀念たらんとする傾向があつたのだ。爾來漸次に合理的結合をする様になつて來たので、初めから明瞭確實であつたのではない。是れ科學研究の進み方は、決して或論者の考へる如く、精密に相互適合する様豫定された概念を、規則正しく組合せて行くものでない事を、語つて居るではないか。眞正の多産的觀

念(Les idées vrais et fécondes)は、必ずしも同一点に集中しない處の
 々の實在の流れと、丁度同數の接觸點を持つて居るものである。
 之れに反して、概念は相互の摩擦によつてその角を圓くするから
 して、よく相互整合する事が出来る様になるのである。

さらば近世形而上學は、カントの云ふ様に、不可和解的反對に
 終らなければならなかつたか。決してさうでない。若し同一の立
 場に立つて、二律背反、即ち定立と反立とを同時に承認する方法
 が全く無いならば、カントの云ふ處は正當である。「批評」は外面
 から實在を見て居て、正と反との二つの反對見解を立てるが、眞
 の哲學的思惟は、直觀の努力を用ゐて、その具體的實在の内面に
 這入る事である。灰色を見ない人は、何うして黒と白とが互に透

徹共存するか、想像だも出来ぬ。然し一度灰色を見たならば、如
 何にして同一灰色を、白と黒との二種着眼點から見る事が出来る
 か。容易に了解される。直觀に基礎を置いた學説は、それが直觀的
 なる程度に應じて、それだけカントの批評を免れて居る譯である。
 概念的な言説や、死枯せる形骸に捉はれず、哲學者の胸中に生き
 て居た形而上學をとつて見れば、彼等の學説は形而上學の全體を
 構成して居るのである。差違はむしろ學派間に於いて著しくあら
 はれる。即ち大思想家の周圍に集つた弟子達の團體間には、學説
 の相違差別が顯著である。然しそれ等大思想家間に左程の相違が
 あるだらうか。勿論多少の相違はある。然し相違差別の底には共
 通な處がある。繰返して云はう、單純明亮な共通點があると。測

深鐘は水面上に擧げられた時こそ、その度毎に甚だ違つた物質を持ち上げるけれど、よしや深淺の差はあれ、皆同じ大洋の水底に、觸れたと云ふ點に於いて同一である。弟子等はこの水面上に引き上げられた物質に就いて、かれこれと作業をして居る。而して分析の職分は實に茲に存するのである。大思想家その人も、彼が引き上げて獲たものを、抽象觀念を用ゐて圖式とし、之を展開し翻譯して居る限りに於いては、矢張り或程度迄は彼等自己の弟子となつて居るのである。然るに分析の裏に隠れ、之を動かして居る單純動作そのものは、分析とは全く別種の能力から出て來て居る。是れ、正しく直觀と稱ばれるものである。

十二、結 論

私は本論文の結論として、斯る直觀の能力は決して神秘不可思議のものではない、と云ふ事を言つて置かう、どんな人でも或程度に於いて、此能力を働かせる機會は持つて居る。たとへば文學上の作物をつくるに當つて、その主題を永く研究し、凡ての關係文書を集めて手控にとつても、それだけで直く作物が出来るものではない。文章が完全に出來上る爲めには、材料以上一種の努力を必要とする事は、人のよく知つて居る處である。而してその努力たるや、主題の中核に躍入つて、その骨髓を捉へん爲めの努力である。従つてこの種の努力は甚だ苦しい努力たる事が多い。一

度此衝動を得たならば、それはこれ迄蒐集して置いた材料や、尙その外幾千の細目を、容易に發見し得べき途を指示する。此衝動は自ら發展し、自己を分析して表現する。而してその表現の項目を數へ初めれば、窮まる處なく繼續する事が、出来るものである。進めば進む程發見する處が多い。一切を言ひ悉くし、現はし盡くす域には、決して到達しない。然るに自己の心底に感知する衝動を捕捉せん爲め、忽然頭を廻さんか、衝動は直ちに躍如として出現し來るのである。何せと云ふに、此衝動は物でなくて運動の方向であるから。而してそれは不定限に擴大し得るが、而も同時に單純至極であるから。形而上學の直觀は此と同種類の直觀である。此場合、文學的作品の文書手控に相當するものは、實證科學の蒐

集した觀察と實驗との全體である。如何んとなれば若し吾人が實在の皮相的示現を充分熟知して居らなければ、實在から直觀を得、實在の内面と知的に同感し得ないからである。單に重要な事實を同化するだけでは不足である。莫大な事實を集めて、その全體を融解させねばならぬ。斯くして觀察者が不知不識の間に、觀察の際に持つて居つた先入早熟の觀念は、悉く、此溶解内に於いて確かに中和して仕舞つて置かねばならぬ。斯くの如くにして、初めて既知事實の粗雜なる材料性を、消逸せしめる事が出来る。極めて單純ではあるが、特に我々が感銘する處深い例をあげて見よう。たとへば、自我と自我との直接接觸と云ふ事でさへも、決して容易に出来るものではない。非常に多數の心理學的分析を相互に結

合對照しなかつた人には、自我に直接接觸する爲めに必要な、特定の直觀努力は不可能だらう。近世の大哲學者は皆、その時代時代の學問の凡ての材料を、同化した人々であつたのだ。十九世紀後半から今世紀にかけて、形而上學が衰へたのは、明かに、近代の學問が非常に分化した爲め、之を充分咀嚼する事が、甚だ困難となつたのに基因して居る。かく形而上學的直觀は、實質的知識に依らないでは、到達し得ないものであるけれど、然し直觀は決して科學的知識の總和や綜合ではない。兩者は全く別物である。私は繰返して云ふ。動的衝動が動體通過の道途と別物である如く、彈機の緊張が振子の可見的運動と異なる如く、形而上學的直觀は科學的知識の總和や綜合とは異なるものである、と。此の意味に於い

て、形而上學は經驗の普遍化と、何等共通な點がない。而も又、形而上學は積分經驗 (experience integrale) と定義する事が出来る。

上、直觀の哲學終

下 流動の哲學

第壹回 講 演

流動哲學の一般性質

私は變化問題に就いて諸君の清聽を煩はしたいと思ふ。私が特に本問題を選んだのは、是を以つて極めて重大な問題と信じて居る爲めである。又變化流動の實在たるを確信し、之を把握する爲め努力すれば、一切の事は極めて簡單になるものと、思つて居る爲めである。一見克服し難い様に思へる多くの難問は、霜露の旭日に於ける如く消え失せて仕舞ふ。嘗に哲學が之によつて得るあ

るばかりでは無い。生活そのもの、我々の日常生活そのものが、此爲めに面目を改めるのである。私が茲に日常生活と云ふ意味は、事物が我々に與へる印象と、我々の知性感性意志が事物に對する反動とを指して居る。普通我々は變化を見物して居るが、之を明覺しない。流動を云爲するけれど、之を思惟しない。變化は存在する、一切は流轉する、流轉は萬有の理法である、と我々は繰返し繰返し言うて居る。而も之れ空言たるに止まつて居る。我々は推理し思惟するに當つて、宛ら流動や變化が實在しないものであるかの様に、全く之を度外に措いて居る。單に傍觀し言説するのではなくて、眞に變化を思惟し、如實に流動を見る爲めには、捨てねばならぬ成心偏執が澤山ある。或は哲學的思辨によつて作られ

た成心があり、或は常識に自然な偏執もある。此點に於いては、遂に何人も首肯するに至る事と、私は信じて居る。尙又此から出立して、進歩的に一の哲學を構成する様になるだらうと、私は思つて居る。かくてこの哲學に向つては凡ての人が協働し、尙又之によつて互に理解し合ふ様になるだらう。私が先づ第一に、世人の既に一致し認承して居る、と思ふ二三の點を確定したいと望むのは、是れが爲めである。この一致は丁度油の汚點の様に、漸次他に浸潤して、人々の一致を愈大ならしめる。第一回講演では變化そのものについて論ずるよりも、寧ろ變化の直觀を出發點としようとする。流動哲學の一般的性質に就いて述べよう。

一、何人も承認する點

茲に凡ての人が一致する點がある。それは外でも無い、若し我々の感官や意識が、無制限に廣く働くものならば、若し我々の内外兩方面の知覺能力が不定限であるならば、我々は決して概念能力や推理能力を、使ふ事は無からう。概念作用は知覺し得ない場合に頼る最後の手段である。推理作用は内的又は外的知覺に空虚があつて、之を填補しなければならぬ時、又知覺の範圍を擴張しなければならぬ時に、その填補擴張の程度に比例して、強く廣く働くものである。私は決して、抽象的普汎的概念の効用を否定するものではない。それは丁度銀行手形の價值に、異議を挿まないと同様

である。然し手形は正貨支拂の約束たるに過ぎないと同じく、概念は結局それが代表する知覺に依つてのみ價值あるものである。此點に於いて吾人は皆一致して居る。その證據には、最も巧妙に集めた概念、最も手際よく積み上げた推理でも、一つの事實——眞實に知覺した唯一つの事實——が此の概念推理に衝突する時は、カードで築き上げた城の如く、忽ち土崩瓦解する。是は皆一樣に認めて居る。加之どんな形而上學者でも、神學者でも、完全存在は、推理や抽象や概括の媒介を借らないで、直觀的に一切を知り悉くするものである、と云ふ事を、承認しない人は一人もない。だから此第一の點については衆人の一致を容易に見ることが出来る。第二の點に於いても、同様に面倒はなからう。知覺能力の不充

分な事は、前に云つた通り概念能力推理能力の活動に依つて證明されて居るが、此の知覺能力の微弱、その包含の不充分な事こそ、正しく哲學を産んだ根本原因である。哲學史は明にこれを示して居る。誠や希臘最古代の哲學者の概念は、知覺に甚だ近いものであつた。彼等は水空氣火の如き可感的要素の變形を以て、直接感覺の不足を補充完成した。然るにエレイ學派の哲學者が轉化の觀念を批評して、五官の直接與料を實在と見る事の不可能なるを明かにしてから——或は明かにしたと信じてから——以來、哲學は超可感的世界の探究に従事した。爾來純粹觀念を以つて、事物を説明しなければならぬ事となつた。實際古代哲學者にとつては、睿知世界が我々の感官及び意識の認知する現實世界以外、否以上

に存在した。彼等の考へによれば、吾人の知覺作用は永劫不變の「觀念」が、時空の内に投出した陰影を、吾人に示すに過ぎなかつた。之れに反して、近世哲學者は是等の「觀念」を以つて、彼岸にあるものとせず、可感的物象の構成本質とした。是が眞の本體で、現象は單にその皮相的表面たるに過ぎない。かく古代哲學者と、近世哲學者との間に、多少の相違はあるが、然し概念を以つて知覺に置換へるのが、哲學であると思つた點に於いては、兩者を一にして居る。彼等は皆感官や意識が不充分な爲め、全く遠近配景を許さない精神能力を使つて居る。是れ即ち抽象概括及び推理の機能であると私は云ひたい。

第二の點に於いても、第一と同様、我々は一致して居る。第三

の點も別に異論を惹起する事はなからうと思ふ。

科學は一つあるだけだが、哲學はその方法が上述の通りだとすれば、唯一つの哲學ある事なく、又あるを得ない。反對に、獨創の思索家が現はれれば、常にそれだけの異種哲學説がある譯である。これは當然のことではないか。どれだけ抽象的でも、概念作用の出發點は、常に知覺にある。知覺は結合分離を行ひ、排列錯列並置をする。が、創造はせぬ。知能には材料が必要だ。而して此材料は、たゞ感官又は意識によつてのみ、供給されるのである。されば純粹觀念を以て、實在（知覺）を構成又は完成する哲學の爲す處は、次の如きものたるに過ぎぬ。即ち、先づ全體の具體的知覺の中から或者を選び取り、之を琢磨し稀薄にして、抽象的普汎的觀念に

變へる。而して之を具體的知覺全體に代用するか、又は添加する。これだけの仕事をして居るのだ。然し、哲學が此の種の特待知覺(Perception Privilegiée)を選択するに當つては、常に氣儘勝手な處がある。何せと云ふに、實證科學は、異種事物の争はれぬ共通點たるを得るもの、即ち分量を選び取つて、その特待知覺として居る。からして哲學に残されたものは、性質の領域だけである。然るに性質の世界は、凡てが凡てに對して異質的である。従つて一部を以つて全體を代表するものとする言明は、容易に論難し得られる。一の言明は常に他の言明を以つて反對し得られる。斯くて異なる概念を武器とした、限り無く論争し得る多くの異種哲學が生じて來るのである。

二、知覺能力擴大の可能

茲に問題が起つて来る。而して私は之を以つて根本問題だと思つて居る。概念で哲學的討究をしようとする企圖は、凡て反對の企圖を喚起するし、純粹辨證法の範圍内に留まる限りは、如何なる學說でも他の學說を以て反對し得られる。斯くても尙我々は此範圍に留まつて居なければならぬのか。寧ろ知覺そのものに歸つて、その膨脹擴大を採る方が、遙によくはないか。(勿論知覺に歸ると云つても、概念能力や推理能力の使用を、放抛するとの意味ではない。)前にも云つた通り、我々の自然の知覺作用が不充分である爲めに、哲學者は已むなく概念を以つて知覺を完成し、感官

又は意識の與料の間隙を填塞し、かくして事物に對する認識を統一組織するに至つたのである。然るに出來上つた學說を吟味して見ると、意外にも概念能力は、此の成全作業を進めて行けば行く程、愈々多數の性質的差別を實在から排除し、幾分知覺を破壊し、宇宙の具體的觀相を貧少にしなければならぬ様になる事が分るのである。各の哲學が斯ういふ風で進んで居るから、反對哲學を喚起する。而も各は他の捨てたものを取上げて居るのである。是に由つて之を觀れば哲學の方法はその達せんとする目的に逆行して居るのである。理論上から云へば、方法は知覺を擴大完成すべき筈である。然るに事實は之に反して、或知覺を以つて他の知覺の代理とする爲めに、多數の知覺を抹殺し去らざるを得ないので

ある。果して然らば、事物の知覺以上に舉揚しようとせず、知覺を深くし擴大する爲めに、其中に沈潛したらば何うであるか。知覺の内へ我々の意志を挿入し、此意志が膨脹して事物に對する我々の觀照を擴大した、としたら何うか。然る時は感官や意識の提供するものを少しも失ふ處なき哲學が出来るだらう。此時實在の如何なる性質、如何なる方面も、他の性質方面に置代つて、之が説明を與へようとはしないだらう。加之我々は他の哲學を以つて、反對し得ない哲學を得る事となるだらう。何んとなれば、此種の哲學は實在全體を捉へて居るのだから、反對學説が蒐集し得る如きものは、殘して居ないからである。與へられたものは悉く取入れて居る。いや、與へられたよりも尙多くを取入れる。如何とな

れば、感官及び意識は此哲學の激勵によつて、異常な努力をする様になり、従つて、そが自然に提供するよりは、一層多くのものを供給するからである。多くの學説が種々の概念を武器として、互に相争ふ事は止んで、單一の學説があらはれる。この學説たる、凡ての思索家を同一知覺の内に、融和させる力を持つて居る。而してこの同一知覺は、共同方向に向ふ哲學者の協同努力に依つて愈々擴大する知覺である。

人はこの擴大を不可能と云ふだらう。肉眼心眼に對して、現在見るよりも尙多くを見んことを、何うして要求されようか。注意を用ひて既存の知覺を精密にし、明亮にし、強くする事は出来る。然し注意は初めから存在しないものを將來することは出来ぬ。と

云ふ風な反對がある。然し吾人の信ずる處によれば、此反對は經驗に依つて反證されて居る。我々が普通明覺しないものを見、又我々をして之を見るを得しめることを以つて、正しく自己の職分とする人が、事實上昔から居る。そは即ち藝術家である。

自然及び精神内に於て、換言すれば我々の内界及び外界に於て、明白には感官意識に印象しない無數の事物を、發見するのが藝術の目的ではないか。或精神状態を描く詩人や小説家は、全然新奇なものを作出すものではない。もし彼等が叙述する凡てを、我々自ら経験しないならば——少くとも萌芽状態に於いては——も経験しないならば——吾人は彼等の云ふ處を了解しないだらう。我々が彼等の作物を讀むと、直に思想感情の様々な色合が心に浮んで來

る。これ等は疑もなく久しい以前から、我々の表象した處ではあつたが、たゞ明かに見えなかつただけである。丁度寫眞の映像が初めは見えぬけれど、之を現像皿に浸すと、歴然顯はれて來ると同じい。詩人は此種の啓示者である。然し藝術家の職能の、最も著しく顯はれるのは、實質的實在を尙近く捕捉する藝術の人に於いてである。畫家は即ち此種の藝術家である。大畫家は事物の特定の觀照を得た人である。而して此觀照たるや、或は既に人類一般の觀照となつたもの、或は又將來さうなるものである。たとへばターナーやコロの如き、吾人が注目しない無數の様相を、自然中に發見した。或は云ふ人があるかも知れん。彼等を見たのでなくて作つたのだ。彼等は想像の所産を我々に與へた。我々は

見て楽しいから、彼等の發明を採用した。だけだ。我々は大畫家の尋ね出した影像で自然を見、自ら悦んで居るに過ぎぬと。もし説者の言ふ通りならば、何故に或作品——大家の作品——は眞(Verit.)だと云ふのか。大藝術品と、單純な空想との差別は、何處にあるか。ターナーやコロの繪を見て經驗する處を深く探つて見よ。若し吾人がこれを受納し賞讃するならば、吾人は既に彼等の表現する處のものを、知覺して居たのである。誠や吾人は、繪畫が從來吾人に示し、將來亦表すべきものは、悉く知覺して居たのである。たゞ吾人は知覺して居たが、未だ自覺して居なかつたのだ。我々にとつてはこの知覺は、光輝はあるが朦朧たる無數の觀照中に失はれて居たのだ。是等無數の觀照は、丁度活動寫眞の映畫に

似て、日常經驗中に目立たぬ様に蔽はれ、相互の抵觸妨害によつて、普通吾人の有する如き色あせた觀照を、構成して居る。畫は之を遊離して、繪布の上に寫出するのである。然る後我々は、畫家自身の明覺したものを、實在中に明覺せざるを得ない様になるのである。

是を以て見れば、藝術は知覺能力擴張の可能なる事を、吾人に示して居る。然らばそれは如何にして遂行されるか。常識は云ふ、「理想家」である。その意味は、藝術家は大多數の人よりも、生活の現實的實質的方面に係はる事尠い、との意である。藝術家は言葉通りの「放心者」である。然り而して何故に實在を離れて居る此藝術家は、普通人よりも多くの物を見る様になるだ

らうか。若し吾人が、日常外物や、我々自身について有する観照は、實在に對する吾人の關心で無く、生活活動の欲求によつて、狭少空虚にされた観照で無い、とするならば、此問題は了解し得ない處である。吾人が生活に没頭する事多ければ多い程、實在を注視する傾向が愈々少くなる事、又行動の必要は観照の範圍を縮少する傾ある事を明示するのは容易である。この點について、詳しい説明はすまい。惟ふに、若し分明知覺は實際生活の必要上、廣大なる全體の中から斷片的に切取つたものであると考へる様、心を定めたならば、心理學上、生理的心理學上、幾多の問題は、新光明に依つて闡明される様になるだらう。心理學及其他の學問に於いて、吾人は好んで部分から全體に進む。普通の説明法は、

單純要素を以つて心意生活を理想的に再構成し、次に是等の要素の組成は、眞實の心意生活を産出した、と想像する處に存する。若し然りとせば、知覺は決して擴大し得ないものであるだらう。知覺は、特定の分量ある、特定の材料の集合から造られたもので、吾人は以前其の中に入れて置いたもの以外には、決して他の物を發見しないだらう。然し、精神を器械的に説明することは、斷然止めて、事實そのものを見る時、事實は如上と異なる一種の解釋を、暗示するだらう。正常の心意生活に於いて、精神は常にその視界を制限しようと努力し、且つ又生活に實質上不利益なものを、常に觀照しない様に努めて居る事が、事實によつて分つて來る。吾人は哲學的に思惟する前に、先づ生きなければならぬ。而

して生活は、吾人に遮眼革を着け、左右を顧眄する事なく、たゞ進むべき方向に、只管前進せんことを要求する。元來吾人の知識は、單純要素を漸次に聯合して、出來たものではない。實は唐突な分解の結果として生じたものである。吾人は、潜在的認識の、不定限に廣大な範圍内に於いて、現實の知識をつくる爲め、事物に對する吾人の行動を利用するものだけを、悉く蒐集する。その餘の部分は、これを等閑に附する。脳髓はこの選擇作業を遂行する目的の爲めに、造られたもの、様に思はれる。この事は、記憶の働きによつて、容易に明らかめられる。次回講演で説く如く、吾人の過去は、必然に、自動的に、自己を保存するものである。過去全體が存續するのである。然るに吾人の實際上の關心は、之を回

避せんとする。少くとも多少現在の状態を有利に解明完成し得るものだけを受納せんとする。脳髓は此種の選擇を遂行する働きをするものである。そは有利なる記憶を再現する。何の役にも立たぬ記憶は、之を識閾下に押込んで置く。今記憶について云つた事は、知覺に就いても云はれる。行動の補助者たる知覺作用は、實在全體の中から、吾人に利害關係あるものだけを分離する。かく分離した知覺の示す處は、物そのものでなくて、利用し得る部分である。そは前以つて事物を分類し、之に張札して置く。かくて吾人は、殆んど物そのものを注視する事なく、たゞ物が如何なる範疇に屬するかを知れば、足つて居る。然るに千載の好機回轉する毎に、或は感官によつて、或は意識によつて、生活に執着する

と少い人が生れた。是等の人に於いては、知覺能力と行動能力との結合が無い。彼等の見るや、物其者の爲めに見るのである。彼等自家の爲めに見るのではない。彼等は、最早單に實行を目的として、物を知覺しない。知覺の爲めに知覺して居るのだ。爲めにする處あつて知覺するのではない。たゞ樂みの爲めに知覺するのである。彼等は、感官か或は意識か、何れかの方面を生活から、遊離して生れて來た。この遊離が、何れの感官、如何なる意識に、生具なるかに従つて、或は畫家となり、彫刻家となり、或は音樂家となり、詩人となるのである。是に由つて之を觀れば種々の藝術に於いて發見する處は、寧ろ實在の一層直接直下なる觀照である。藝術家は自己の觀照を實際に利用しようと思ふことが少いか

内
外

ら、よく無數の事物を知覺するのである。

三、形而上學を可能ならしめる知覺能力

斯く自然の成行に委して置くと、特殊の天才が時々生れて來て、實際生活を離脱した沒關心的觀照をするのだが、哲學は他の方法、他の意味に於いて、全人類に同一事をなさしめる事が出來ないだらうか。哲學の任務は吾人の注意を特定の方角に向け換へて、以つて實在に對する一層完全なる知覺を得させる處に、存するのでは無からうか。即ち吾人の注意をば、實用上全く無關係な方面に向け、爲めに、實際上の利害關係ある方面から、注意を轉ずる、事が必要ではなからうか。然り、是の注意の轉換こそ、哲學そのもの

のであるだらう。

斯る轉換は、既に實現されて居る様に思はれる。證言すれば、哲學的討究は、實際生活を離脱した處に成立し、思索は行動の逆である。と云つた哲學者は、一人や二人ではない。暫らく古代希臘の哲學者について之を見ても、プロチンは簡勁に此事を明言して居る。彼は云つた。「一切の行動（尙ほ彼は添加して「一切の製作」は、思想の薄弱になつたものである」と。彼は學祖プラトンの精神を忠實に繼承して思ふには、真理の發見は精神の轉換を要する。而して之に依つてよく下界の假現を離脱して、彼岸の實在に歸る事が出来る。「汝の愛慕する故郷（超絶の觀念界）へ向つて飛揚せよ！」と。然し、茲に問題となるは、その飛揚である。

プラトロン及びプラトロン風に形而上學を解釋する人々が、生活を離脱し、その注意を集中すると云ふ意味は、現實世界とは異なる世界に移住し、感官や意識の能力とは、別種の能力を用ふる事である。彼等は、此種の注意教育は、たゞ單に遮眼草を取去り、日常の必要に依つて生ずる、夫の注意作用の縮少を放抛すれば、足つて居る事を悟らない。彼等は又、注意はその凝視するものを尙引續いて、凝視すべきものである、とも思はない。反對に、彼等は注意を、現實とは異なる別物に向けねばならぬ、と信じた。茲に於いてか、彼等は、吾人が内外界認識の爲めに、使用する觀照能力とは、絶對的に異なる能力に、訴へざるを得ない様になつたのである。

カントが形而上學を不可能と信じたのは、正しく此種の方法の存在が、疑はしいものであるからである。「純粹理性批判」の内でも最も重大、最も深奥な一思想は、確に次の如きものである。即ち、若し形而上學が可能であるならば、それは觀照によつて可能であるので、辨証法によつては無い。辨証法は、吾人を導いて反對せる哲學に進ませる。その示す處は、種々の二律背反の定立と、反定立とである。たゞ優越直觀（カントは之を「知的」直觀と呼んだが）、換言すれば、形而上學的實在に對する知覺作用のみが、形而上學的構成を、可能ならしめる手段方法を、提供するのである。されば、カント批評の最も明白なる結果は、次の如き事を明示した點に存する。「觀照に依らなければ、實在の真相に、透徹する事

は出来ぬ。而して實在についての學說の價值は、それが知覺から得る處の、大小によつて定まる。此知覺をとつて之を分析し、組合せ、之を有らゆる方向に廻轉逆轉し、最も精緻な精神化學の、最も精細な作業を之に加へても、汝の坩堝（範疇、推理形式の如きもの）の内から得る處は、最初その内に入れて置いたものだけで、何等新しいものはない。然るに、一度觀照を知覺の内に輸入せんか、吾人は直ちに、元のまゝなる具體的知覺を、發見する。推理は吾人が初めに認知したもので、以上には、一步も進む事が出来ぬ。」是れがカントの明にした處である。惟ふに、カントが思辨哲學に對してなした、最も偉大なる貢獻は、この點に存する。彼は、もし形而上學が可能ならば、それはたゞ一に直觀の努力に依らねばな

らぬ事を、斷乎として確立した。然るに彼は、直観のみが形而上學を、可能ならしめる力ある事を証明した後、一轉語を下して曰ふには、「此直観は不可能である」と。

何故に、彼は之を以つて不可能と斷じたか。これ正しく彼が此種の觀照——眞實絶對的實在そのもの、觀照と、私は云ひたいが——をば、かのプラトンの考へた觀照、かの形而上學的直観に訴へる人々の、一般に表象する觀照と、同じ様に觀念した爲めである。彼等は皆此觀照を以つて、感官や意識とは、根本的に異なる認識能力、否、逆の方向に働く認識能力と、解して居る。彼等は皆實際生活を離脱すると云ふ事は、實際生活を見捨てる事だ、と信じて居る。

何故に、彼等はしかく信じだか。何故に、カントは彼等の鑿に倣つたか。或者は形而學上の構成に進むが爲め、他者は一切形而上學を不可能と論結する爲めと、落ち行く先は異つても、形而上學的觀照の性質について、兩者同一の斷定を下したのは、果して如何なる理由によつてあるか。

彼等がしかく信じたのは、感官や意識が、日常生活中に働く通りで、運動を直接に認知するものと、想像したからである。彼等は又、吾人の感官や意識が平生通り働いて、それで物界及び心界の運動を、眞實に明覺するものと信じた。然るに、吾人が普通感官や意識によつて知る處を材料として、之に思辨を加へる時は、必ず不可解決の矛盾に陥るのである。彼等は之を見て、矛盾は變

化そのものに具有されて居る。この矛盾を脱する爲めには、變化の世界を擺脫して、「時間」以上に超越しなければならぬと結論した。形而上學者、並びにカントの如く形而上學の可能を否定する學者の思想の根柢は、斯の如き處に存する。

誠や形而上學は、エレア學派のツェノーンが、變化及び運動を否定した論議から、生れて來た。變化や運動と稱ぶものを想定する時は、幾多の矛盾謬妄を喚起するに至る事を明にして、以て哲學者——就中プラトーン——をして、整合眞實の實在を、不變不動の内に求めしめるに至つたのは、實にツェノーンであつた。カントが、形而上學は、格段の感官及び意識の觀照とは異なる觀照——彼はこの觀照は人間に全くないと思つたが——に、依らなければ

ば不可能だ、と斷定したのは、一面、彼が、感官及び意識は、普通眞實「時間」——不斷に變化する時間、繼續する持續——内に於いて働くと、信じた爲めである。他面又、彼が、感官及び意識の、習慣的與料の相對的なる事を、認めたからである。

然し、若し一方に於いて、「ツェノーンを初めとして、一般形而上學者の考へて居る變化運動は、實は變化でも運動でもない、彼等は、たゞ變化の内から不變を、運動の内から不動を、抽出して保留して居るのだ。彼等は實際生活の必要の爲めに、凝結した此種の知覺の結論を以つて、運動や變化の、直接完全の知覺としたのだ」と云ふ事が、確實に立証し得られたならば——又他方に於いて「カントが時間そのものとしたものは、流動も、變化も、持

續も、全く無い時間である」と云ふ事を明示し得たならば——吾人はツェノーンが指摘したる如き矛盾を遁れる爲め、又カントが立證したと信じた知識の相對性以上に、その絶對性を回復する爲には、時間を超越する必要はない。(實に吾人はあまりに多く時間を離れて居る)。又變化を放棄する必要もないだらう。(實に吾人は餘りに多く變化を捨て、居る)。否、反對に實在と持續とを、その原本的動性に於いて、回復しようと努力しなければならぬ。然る時は常に多くの難問が、容易に解決され、消失するばかりで無く、知覺能力の擴大蘇生によつて、吾人は知識全體の内に、連續を確立する事が出来るだらう。而してこの連續たるや、最早假設的構成的のものでなくて、實驗的體験的のものであるだらう。斯る作

業は果して可能であるか、これ吾人が次回の講演に於いて攻究せんとする處である。

唯一實在たる流動の性質

一、一切の運動及び變化は不可分割

實在と我々との間に、不知不識挿入した二三の人爲的圖形を排除する爲め、幾分強烈な努力をなされるやう、諸君に要求したい。我々には自然となつて居る、思惟及び知覺の特定の習慣を、放抛される事を希望する。かくして我々は、變化及び動性の直接直下の知覺に、歸らねばならぬ。此努力の第一の結果は、次の如きものである様に、私には思はれる。即ち我々は凡ての變化、凡ての運動をば、絶對的に不可分割として、表象しなければならぬ。

運動の方から、説明して行かう。腕をA點に支へて居るとする。之をB點に移す時は、それはA Bの間距を、通過したのである。AからBに行く此運動は、單純なものである。

我々は皆此運動によつて、直接直下の感覺を経験する。勿論AからBに腕を運ぶ間に、之を中間點で停止する事は出来る。然しその時は、最早同一の運動ではない。AからBに行く單純單一の運動は存在しないで、中間停止のある二箇の運動となる。筋肉感によつて内から見ても、將又視官によつて外から見ても、吾人は決して前の場合と同一の知覺を、經驗しないだらう。之に反して、吾人がAからBへの運動を、自然のままに遂行する時は、その運動を渾一體として知覺する。而して吾人は、是を以つて不可分割

と、云はなければならぬ。

我が腕のAからBに進むを見、ABの間距を追躡して、さて「A Bの間距は、思ひ存分多數の部分に、分割する事が出来る。だから、AからBに移る運動は、望み通り多數の部分に、分割し得られる。これ此運動は、此間距に適合して居るのだから」と云ふ風にも確に云へる。いや、そのみならず更に進んで、次の様にも云ふ事が出来る。即ち、この進動の各瞬間毎に、動體（腕）は特定の一點を通過する。従つて是運動には、幾らでも停止點を區別する事が、出来る。だから、又此運動は、無限に分割し得られると。が、暫らく之れについて、反省して見よう。如何にして運動は、その通過する空間上に、適合する事が、出来る様になるか。ど

うして動的が、不動的と一致するに至るか、如何なれば動體は、その運動の一點に在る様になるか。動體は點を通過する。別言すれば、それは點に在る事が出来る。その點に在る様になるのは、停止された時である。然し之を停止した時には、それは最早元のまゝの運動ではない。動體の運動中、停止がない時には、それは間距を一躍して動過する。勿論、その躍動は、或は數秒、或は數週、或は數月、或は數年、繼續し得られる。たゞ此躍動は渾一であるから、分解し得ざるものである。然るに、一度運動が遂行されて仕舞つた時には、運動通過の軌道は空間であり、空間は不定限に分割し得るものであるからして、吾人は直ちに運動そのものが、不定限に分割し得られるもの、如く、想像するに至るのである。吾

人が、好んでしかく想像するには、理由がある。吾人にとつて利害関係のあるのは、位置の變化でなくて、位置(Position)そのものである。その位置には、動體が通過の後に残した位置、それがこれから取らうとする位置、及び進動中の動體に停止を行つたならば生ずるであらう位置等、色々あるだらう。吾人の要求する處は不動である。而して運動を、それが通過の空間と一致するものとして、首尾よく表象し得れば得る程、吾人は完全に運動を理會したと信ずる。されど、若し不動を運動の缺除と云ふ意味に解するならば、世に真正の不動は無い。流動は實在そのものである。吾人が不動と稱ぶものは、二つの列車が平行軌道の上を、同一方向に同一速力で、進行して居る時に生ずる現象に同一か、さらずも類似の一

特定状態に過ぎぬ。この時各の列車は、他の列車の乗客には、不動と見えるのである。此種の位地(situation)は全體として見れば、例外の場合であるにも係らず、吾人には通例正常の位地の如く見えるのは、これ吾人をして事物の上に働くを得しめ、事物をして吾人の上に働くを得しめるのが、實にこの不動の位地であるからである。前の比喻を借りて云へば、兩車の乗客が車窓から手を出し、互に談話し得られるのは、車が「不動」なる時に於いてだけである。換言すれば、車が同一速度で同一方向に、進行する時に於いてだけである、と同じい。「不動」は吾人の行動の要求する處であるから、吾人は是を實在とし、絶對とするに、至るのである。かくして吾人は運動をば不動の添加物である様に、想像するに至