

種の統覺であるが、經驗から來らずして經驗を可能にするものであるから、之を先驗的(先天知的)統覺といふ。蓋し普通の心理的説明にも統覺といふとは存するが、今此に述べる所のものは此の如き心理的生起の問題には關係なく、表象或は經驗の構成上は等の基礎となるものであるから、即ち經驗に先だつ知識に關するものであるから、之を先驗的又先天知的統覺といふのである。此先驗的統覺が感覺の雜多的材料を統一總合して此に知識或は經驗を生ずるが、其際其總合形式となるものが範疇である。而して我々の經驗し認識する世界は即ち此經驗に含まれるものに他ならない、此の如くして我々は此先驗的統覺と範疇とによりて經驗世界を構成し産出すると言へる、換言すれば經驗世界即ち對象の世界即ち客觀世界は此の如き超個人的組織の産物であるのである。今普通の精神現象に於ても此の如き生産的作用(例へば想像とか記憶とか)があるが、其は各個人が隨意に若しくは聯想律に従つて其知覺の材料から新しい結合を生ずる場合であるが、此場合には舊材料に基づくものであるから之を再生的想像力と言ふが、此場合には雜多の材料を結合して全然新しく一の經驗を構成するもので、前に模型のある譯ではないから、之を生出的想像力(produktive Einbildungskraft)といふのである。之によつて實に直觀と思惟とが媒介を得て經驗を構成するのである。

此の如く意識には其内部に超個人性を有するが、然し其が意識たる限りは依然として主觀的たることを免れない。是を以て見ると個人的と主觀的との間には差別を設けなければならず、而して其差別の點は實に超個人的なる先驗的統覺の存否に基づくことを知るのである。即ち主觀的は先天的理性的といふのと一致し、個人的は後天的、經驗的といふものと一致する。故に個人的意識は個人の感情性癖等を含有するが、主觀的意識は是等を脱却するものを意味する。例へば科學の實驗や觀察に於て我々は成るべく自己の性癖等の影響を受けないやうに勉めるから之を個人的差異を除く方法と言ふが、然し此場合に之を主觀から脱却するとは言ふことは出來ない。何となれば、所謂事實なるものは悉く皆自己の認識となつて始めて科學研究の對象となり得べく、而して此事實構成は全く意識内の超個人的作用として先驗的統覺に基づくものであるから、之を主觀的といはざるを得ないのである。故に主觀的といふことは凡ての認識には伴隨する性質で、主觀的なればこそ所謂客觀性を有すると言ふべきである。我々は此意味に於て又歴史を主觀的なりといふ、即ち歴史家の偏見や黨派心等の爲に筆を曲げることを個人的と稱するが、之を區別して、歴

史的事實は結局或る方法によつて精査せられ選擇せられたものであるといふ點から之を主觀的といふのである。此の如くして認識に確實性を與ふるものは實に此主觀性である。

今若し個人及主觀の代りに「自我 (Ego)」といふ語を用ゐれば、自我に二種の別を設けて此區別を明にし得る、即ちフイテの語を用ゐれば、經驗的及絶對的自我の別である。個々特別の性質を有して他の自我と對立するものは即ち經驗的自我で、自他の別を没し自我の自我たる本性のみを顯すものは絶對的自我である。フイテは是等の自我に對して特別の意味を附し形而上學的に解釋したが、其點は今ほ措いて問はない。たゞ經驗的自我は個人的で、絶對的自我は主觀的であると言へば足りる。其他又、他の哲學者中に例を求めれば、デカルトが「我思故我在」と言つたのは本來決して個人的自我ではなく、たゞ思惟作用のみを有する自我即ち *Ego cogitans* であつて、たゞ思惟作用の方面からのみ見るから隨て又廣く一切の自我に通ずるもので、絶對的自我と言へる。故にフイテやデカルトが自我と言つた場合には決して是等哲學者自身のみを意味するのでは無い。故に個々の經驗を離れて絶對的立場に在つて居るのであるから其所に何等の個人的分子をも含有して居ないのである。自我を此意味に解

釋し得れば唯我論或は獨在論も必しも認識の説として不適當なものでないことが分る。即ち自我を個人的經驗的と見る場合のみ獨在論は知識哲學上成立しないのである。而して是が普通獨在論の歸着する所であるが、然しもし自我を主觀的絶對的と解し得れば獨在論は同時に客觀世界を包容するものとなるのである。

三 主觀と客觀

此の如く主觀と個人とを區別することは或は著しく普通の用法に異なるかも知れない。實際多くの哲學書には兩者を同一視して客觀と對して居る、此事はカントの著書に於ても比々皆然と言つてよい。然らば是は全く私一己の專斷であるか。私自身も時によつては主觀と個人とを混用することはあるが、然し素朴實在論的に客觀といふ語を使用する普通の習慣と區別する爲には、如何しても主觀を個人と異なつた意味に使用することが便利であると思はれる。而して又其例證が無いではない。近頃の認識論者の中にも、例へばアイヌター (Eisen) の如きは主觀主義に個人的と全類的とを區別して居るが、前者は眞理を以てたゞ個人から偶然眞と看做されたものとする見方、後者は超個人的普遍妥當的眞理の存在を認めるものとしたのは、主觀的と個人的とを同一視せざる好適例である。もし主觀主義を徹底すれば全く客

觀的分子を認めざるに至り、所謂客觀界は主觀即自我を超越するものに非ず、皆其中に内在的(immanent)の關係を有するものであるとして來る。故に外界は自我の所産といふまでなくとも、主觀と共に而して主觀に對して與へられたものであるとする。之を内在哲學(Immanente Philosophie)又意識一元論(Bewusstseins monismus)といふ。今必しも此説を奉じないでも從來の如く客觀と主觀とを對立せしめることの誤なることは明である。而して兩者を同一視すると共に別に主觀的に對して個人的を區別することは必要になつて來ると思ふ。

斯くなればたゞ從來の客觀主觀の別を主觀個人の別に移したやうに思はれるが、實は其間に多少の別がある。何となれば客觀と主觀とのみを對立させる場合には兩者は截然分離されて仕舞ふが、個人と主觀との間には更に深い關係がある。即ち主觀と雖も心理的に見れば個人に他ならず、論理上の價值の點から差別を立てたものに過ぎないからである。而して之と共に主觀と客觀とが普通の見解よりも今少しく接近した關係を有するものとなる。換言すれば兩者は單に見方の相違に因るもので、一は意識を中心として見たる場合、一は對象を中心として見たる場合である。此點に就てはリッカート(Rickert)が『認識の對象』に於て主觀對客觀の三異解を擧げた所

が參考とするに足りる。先づ主觀對客觀を内界對外界の關係と見るものが其一である、即ち心身を具へた主觀を空間的に之を圍繞する客觀世界と對立せしめるもので、是が最も普通の解釋である。次には之を内在的世界と外在的世界との對立と見るもので、即ち心以外のものを悉く客觀とするのである、是は心理學的解釋といへよう、第三には凡て我が意識内容を悉く客觀とし、之に對して此内容を意識する作用を有するもののみを主觀とする、是は最も進んだ考方で、認識論の見方とでも言ひ得るだらう。かくすれば一方から見れば客觀の範圍が極めて廣くなるやうであるが、然し其實かくしてつくりられた客觀は全く主觀の作用の下に出來たものであるから、主觀と獨立な存在とは言へなくなつて來る。殊に意識内容を客觀と見る立場は一面には所謂客觀を結局意識内に持ち來したもので、而して又其所謂客觀も主觀と同じく意識内の事實でたゞ見方が相違するのみであるといふことになる。換言すれば、客觀も亦全く主觀の力によつて定められたものであるから、其根柢は主觀に歸し、結局實質上同一でなければならぬことになるのである。更に換言すれば、所謂主觀は意識に屬しながら、然も意識統一者として個々の意識を超越し、一般の意識に隨て又個々の意識外に妥當となるのである。此の如くして客觀的妥當性は結局主觀的に

必然的普遍妥當なることと同一に歸するのである。

右の如く解釋して我々は客觀的認識といふことを説きたいと思ふ。故に畢竟認識の客觀性は素朴實在論の解するが如く外界との直接交渉によつて生ずるものは無く、寧ろ主觀的形式を具備することに歸するのである。所謂外界の影響から直接に知覺即ち認識が生じたとすれば、其時には其認識は個人的のものとなるから、從て何等の必然的普遍妥當的形式をも具備せず、反て所謂客觀的妥當性を有しないこととなるのである。故に客觀的が外界と直接交渉しないとすることによつて、反て其眞の意味が保存されるのである。

四 認識の形式性

客觀的認識を此の如く結局主觀的形式に適するものと見ることから、當然先づ確實なる認識が形式的に制限せられることが推定せられる。蓋し認識の質料は個々の經驗から來るものであるから、偶然の事情に制せられ、特殊の狀況に應すべきもので、毫も普遍妥當性を有して居ないから、從て之を上述の意味で客觀的認識といふことは出來ない。固より是等質料の中に就ても我々は種々の方法例へば歸納法論理學等によつて蓋然的決定をすることが出来るから、廣義に於ては之にも認識を説く

ことが出来るが、嚴密な意味に於ける認識とはならない。故にもし此の如き質料と關係なく、單純に形式のみによつて知識を構成し得れば、之を最確實な又理想的な科學と稱し得る譯である。古來數學及論理學は最もよく此要件を充すものと思はれたから、ヒュームの如き經驗論者でも其確實性を疑はなかつた。カントの哲學は又全く此假定の上に立つものである。然るに近來一方には又數學原理も論理法則も心理的に發達するものであるから、歸納的實驗的に設定せられたものである。從て一般の實驗的知識が絶對的に必然的でない限り、是等の原理と雖も他の科學の原理と確實の度に於ては異なる所は無いと説く者もある。勿論數學の原理を實驗的に近似の事實を設定して説明することは出来る、例へば直線は二點間の最短距離である、といふことを説明する爲に、二點を連結する許多の絲を張り、終に直線に張つた場合が最も短かいことを知るといふやうにすることが出来る。實際知識發達の順序から言へば、其様な手續を経て種々の數學的原理は人々に念ひ浮ぶやうになつたのであらう。論理學の原理に就ても亦同様の事を言ひ得る。然し此に注意すべき點は、是等の手續きは此原理の價值如何に就ては何物をも證明して居ないといふことである。我々の求める所は此原理が如何にして發達するか、といふことではなく、此原理

が何故に他の原理よりも信ぜられる度が多いか、といふことである。經驗論者も、論理數學等の原理が是等を應用した他の原理よりも確實性に富む、といふことを拒み得ない、然かも起源のみの解釋では其理由を説くことは出来ない。此に理性的觀念論或は批評哲學の長所がある。批評論者は是等の原理の起源を問はずして其構成を検し、其が諸科學原理の根柢をなすものであるから、隨て認識中の基本的部分に相當する所の形式的方面から成立することを知る。數學や論理は畢竟此形式的知識を主觀的に結合して出來たものに他ならない。我々が數學原理の客觀的に確實なるを認めるのは、其が主觀的形式の結合であるからである。他の語で言へば、我々は事實上、數學や論理の確實なることを學ぶのではなく、我々の知識の性質上、是等の原理が確實でなければならぬことを認定するのである。

此の如く、數學や論理學が形式的なることには、今日に於てはなほ異論もあるが、然し經驗に同情を有する者の中にも、此見解を保持する者がある。ヴントは其科學の分類中に、此兩學を特に形式學と名づけて、他の經驗科學と區別した、尤もヴントに在つては論理學は哲學中の一科で形式的なものとせられて居たのである。此に我々は一面に於ては知識の理想に於て、缺くべからざる一の性質を認めざるを得なくな

つた。即ち知識が知識たる本性は、其形式的たることにある。従て凡ての知識は、其が質料に關係ある場合でも、此形式的知識に近い關係を有し得れば、同様の確實性に接近し得ると言へる。而して如何なる科學も、其が科學の特質を具ふる限り、形式たるを免れないものと思ふ。勿論、學に於て實質に關する知識を與へるものもあるが、單に個々の事實を示すものは、まだ學的知識といふことは出來ない、必ず其知識を概括し、節約するものがなければならぬ。此の如くして、凡ての學は知識を傳達する任務を有して居る限り、多少形式的性質を有して居なければならぬ。隨て又科學上の理論と實際との間に若干の間隙の存することを許さなければならぬ。斯く見れば、科學を形式學と實質學とに分類することは、主として程度の上から見たことであるといふことに歸する。

然し凡ての學的知識を形式的であるといふことと、數學及論理學を形式的であるといふこととは、全然同一では無い。數學及論理學は學として、其知識が形式的なるのみならず、實に知識の形式を特に其問題とするものである。普通に論理學を形式的論理學といふが、是は或特殊の論理學即ち主として演繹法の論理學のみを指すものであるから、之に對して、或は歸納法論理學に關して、實質的論理學等の名を附した

もの(例へばミル)もあるけれども、是も亦我々の立脚地から見ればやはり形式に關するものである。此の如く論理學と數學とを特に形式學と呼ぶとして、次に此兩者の何れが形式學としての性質を十分に有するかを質して見たい。ヴントは數學を以て形式的科學とし、論理學を之に對して哲學中の形式的方面に關するものとした。數學と論理學とを此の如く科學と哲學との二面に分つことも一理あるが、今は其點に關係なく、單に兩者に存する形式の意味を検すると、普通の解釋では論理學では思惟の形式を説き、數學では直觀の形式を説くものとして區別されて居るが、之に就ては近來種々の新しい意見が出て居る。直觀と思惟とを峻別したことはカント哲學の表面に現れて居ることであるが、然し兩者は根本的に無關係でないことは明である。幾何學は空間といふ直觀形式の學であるといふことは極めて明白のやうであるが、然し此形式に存する一定の關係が此場合の主題となるのであるから、之を以て思惟形式に關係のないものと見ることは出來ない。數量に關する方面の數學も之と同様である。近來數を以て全然論理的關係を示すものと見る説が少なくない。此の如き極端なる説之を論理的數學派 *Logistic* といふ)に入らずとするも、數學的關係の中心は寧ろ其論理的關係であると見ることは疑はれない。之によると、數學の形式性は論理學のそれに基づく第二義的のものと見ることに適當である。換言すれば思惟の形式を論ずるものが最もよく形式的知識の要件を充すものと云へる。

此の如くして諸學の基礎たるべき論理學は知識の根本形式を論ずるものであつて、即ち思惟の本質を明にするものである。然るに此の如き根本問題は即ち哲學の論究する所であるから、論理學は即ち哲學であるといへる。論理學中種々形式の細部に關することは獨立の研究に屬するが、然し其根本となる所は實に哲學の問題に他ならぬのである。故に之を哲學の形式と見るよりも哲學其ものと見るを要する。蓋し此場合の論理學は知識哲學に他ならぬ、而して種々の思惟の規則などを説くものは其應用的部分に他ならぬのである。以上、議論は横道に外れたが、要するに哲學以外の諸學に特に形式的と稱すべきものなく、寧ろ一切の知識は其確實なる點を有する限り皆形式的と稱するを得るのである。換言すれば我々の知識は確實を求め、限り形式的方面に制限せられるのである。

五 知識の相對性—プラグマティズム

次に認識の受くべき制限は其が常に主觀的形式に入るべきことであつて、隨て此

の如き形式を離れたる其自身の状態に於ける物は認識の範囲に入り得ざることである、之を他の語で云へば、認識の範囲は常に現象(Phenomenon)に限られて毫も本體(Noumenon)に及ぶことが出来ないといふことである。カントが物其自身(Ding-an-sich)といひ本體といつたのは即ち此の如きものである。然し現象といへば何となく其基たるべき本體の存在を想像せしめるが、既に認識すべからざるものを想像することはやゝ矛盾たるを免れない。故に我々が現象といふ語を用ゐる場合には嚴に其の本體といふ如き語を聯想せざるやうにしなければならぬ。

然しカントの用語で「物其自身」といふのと「本體」といふものとの間には多少の差別がある。物其自身は全然消極的概念である、我々の認識の不可能なることを示す符號たるに他ならぬ。然るに本體は精確には理體とも稱すべきもので、我々の感覺には顯れないが、或る一種の理性の如きもののみを以て認識が行はれる場合があるとすれば、実際には認識の對象となり得るものである。不幸にして我々は一方に於て此の如き理性作用を否定しつゝあるから、未だ遽かに此の理體の學を許し得ざるものであるが、古來の形而上學は即ち此假定から出發したものである。此の如きものももし存在すれば我々は全く我々の見方に關係なき、即ち絶體的立場にある物を論

じ得ることになるが、之を拒むと共に我々の認識は凡て現象的となり、我々の見方に相對的なものとなり了るのである。是に於て問題が生ずる、眞理は果して絶對的たり得ざるか、或は又必ずしも本體と現象とを區別せずして直ちに絶對的たるを得る方法は無いか。

眞理が絶對的ならずとする見方は現今に於ては寧ろ有力なる論證を得た。即ち「プラグマティズム」の見方である。古來懷疑論者は固より極力眞理相對觀を唱道した。プロタゴラスの語として傳はる有名なる「人は萬物の尺度」といふ句は屢々其代表者として引用せられる。故に或意味に於てはプラグマティズム即ち實用主義は格別新しい見解でもないやうにも見えるが、然し其内に近代的色彩を帯びて居ることは掩ふを得ない。

「プラグマティズム」といふ語は三十年前米國の數學者ピアースが初めて用ゐたが其後ジエームスによつて廣く哲學界に行はれる様になつて、一時英米の學界に盛んであつた。近來は他に新説が出た爲、從來ほどの勢力は無いやうにも見えるが、然し英米以外にも自から此氣運に合した所は少なくない。其主張する所を極めて直截に云へば、眞理は效果あるものたるべし」といふ句に歸する。即ち從來眞理を以て實際の

狀況とは無關係に確定して居ると見ることに反して、其時々事情に應じ効果を生じ得べきものでなければならぬとした。眞理を以て、事實と觀念との符合一致に基づくとするのは極めて幼稚な思想であるから、其の誤まれることは言ふまでもない。其れで哲學者の多く取る所の説は、觀念自身の結合中に其眞理の標準を求め、其結合が體系的なる場合を以て眞理なりとして居る。或は其の如き正當なる論理的關係を顯し得べき概念の存在を以て其が眞理たることの保障とするものもある。然るにプラグマティズムの論者は極力之に反對する。蓋し、體系を有するといふことは觀念間の結合のみに關係するものであるから、其が普通の意味に於て客觀的事實に適應せざることがあり得る。體系的知識は必しも眞ならず、又眞にして體系を具へざるものもあり得る。體系的なるものは通常概念の形で顯されるが、然し概念なるものは人々が任意に便宜上作出したものであるから、決して事實の眞相を寫して居るとは言へない。概念を重ずるのは哲學者の弊であるが、概念は抽象し概括したもので、毫も實際の血肉を具へない骨髄に過ぎない。我々が直接に知覺する結果こそ眞に價値あるものなれ、といふのが論者の新しい見方である。然し我々の知覺にも誤謬があることは疑ひないから、之を甄別する標準がなければならぬ。こゝに實用といふ標準が生じて來た。科學者が假説を設ける場合には、之によつて問題を解釋するに足るや否やを以て其眞理の標準とする。若し從來目的に適合した假説でも、新事實の生じた爲に其効力を失ふやうになつたならば、我々は之を棄つるに吝であつてはならぬ。此の如くして假説を「作用する假説」(working hypothesis)と名づけることが科學者の常である、而して若し兩假説が全く同様に或事實を説明し得れば、其は同様に眞なりと稱せられることが多い。是等は要するに其假説或は命題即ち原理が結局其時々々の實用に依つて定まることを意味するものである。こゝにプラグマティズムの題句^{モットー}の起る所以が明となる。

六 實用主義細論

然しながら次に此實用は如何にして定まるかの論が生ずる。もし各人の實用とする所に任せれば往々にして千差萬別遂に決定するところが出来ない。是故に廣く如何なるものも承認し得るやうな實用の概念を定めるか、或は他に別に實用の標準となるべきものを決定しなければならぬ。此點に關して英國のシラーは進化論の淘汰説を借來つて凡て社會的に多數の承認を得る如き知識は殘存して眞理となるとして居ると同時に、此眞理は結局人の道德生活に裨益するものであるとして居る。

米國のジェームスは其根本的經驗論と結合し、所謂實用的知識は同時に事實を直寫するもので概念の如く事實を曲解するものではないとして居る。故にシラーのは飽くまで知識を主觀的觀念論的に解して居るが、ジェームスの方は之を素朴實在論の根柢から説かうとする傾きがある。我々は此にプラグマティズムの弱點が存することを認めざるを得ない。

プラグマティズムに對しては、單に希臘ソフィストの復活であると思たり、或は十八世紀の功利主義の再生に過ぎないと解する者もある。然し是等の間には著しい相違のあることを先づ認めなければならぬ。ソフィストは多くは疑はんが爲に疑ひ、破壊せんが爲に破壊する傾向に富んで居たが、實用主義は此の如き動機から從來の眞理觀を排斥したのではない。故に其が人間中心の眞理觀を立てるのは決して彼も一時是も一時といふやうな意見を通さんが爲では無い。寧ろ近世學術の發達の結果此の如き根本的問題を眞面目に意識するに至つた一の結果である。次に功利主義と實用主義とは共に實利實用といふことを説く點に於て一致するが、然し其根柢に於て著しい相違がある。功利主義に於ては眞實の知識を得れば之によつて實益を來すことが出來ると考へて居るが、實用主義に於ては此眞實の知識なるものを求めんには實益を有する知識が何たるかを定めなければならぬとして居るから、其順序は正しく相反對して居るといはねばならぬ。故にあくまでも各人に相對的な實用的な知識を究竟の目的とする所に其特色が存して、古來の類似思想と區別せしめるのである。

然し又實用主義論者の意見を追窮すると、所謂特色の一面は消失し去る様に見える。先づジェームスのやうな實用主義の根柢を事實に適合した知識とすれば、功利主義と其點に於ては何等の異なる所が無いやうになる。シラーの如く説けば其點に於ては異義を招かないが、然しジェームスよりも餘程ソフィストに近いことは掩はれない。故に評家が之をソフィストや功利主義に比したのは其結論の狀況を検すれば、しも全然誤まつて居るとも言へない所がある。然しジェームスにあつては尋常の實在論に陥いらざる爲に其根本的經驗論があり、シラーにあつてはソフィストの破壊論に陥いらざる爲に其人本主義と社會淘汰説とがある。此點に於て依然特色を具へては居るが、然し是等の解釋を検して行くと、其處に實用主義の根本的假定たる相對論と遠ざかる所が生じて來る。

先づジェームスの根本的經驗論を見ると、之を以て直ちに素朴實在論と同一視する

のは誤りとせねばならぬが、然しもし経験其ものを此の如く實在的意義を有するものとする上は、一步を轉すれば素朴實在論となることは拒み得ない。其故にジェームスの説を承けたペリー(Perry)は明白に此説を唱へて其他同志の人々と所謂新實在論(New Realism)を唱道した。新實在論者中には獨逸のキルペ(Kilpe)等を接近した思想として算へることが出来るが、今暫く之を措いて英米に存するものだけに就て言へば、英國のラッセル(Russell)等と、米國のペリー等との間には根本的相違がある。ラッセルは數學的實在等の確立から我々の認識に相對的ならざる絶對獨立の實在を説くもので、古來の理性論的形而上學者に近い觀がある。之に對してペリーの説は經驗論的根據から來て居て全然素朴實在論の立場に止まつて居る。米國實在論者中にはマーギン(Marvin)の如く認識論をも否定せんとする傾向があるが、是等は意氣頗る壯なる所もあるが、然し現今の思想に對しては到底不通の論たるを免れない。新實在論者は問題となる所を假定し去つて毫も問題とすべき所がないとして居るのである。實用主義論が此の如き結論を導くものであるとすれば其説の弱點は到底掩ふことは出来ない。

ラッセルの説は之と大に趣を異にして居る。彼は忠實に其立脚地を守つて知識の相對性を認めた。然し其の個人的となることを拒む爲に社會生活上長時日と多數人との承認といふことを其標準とした。此事は其立脚地に對して矛盾なき如き外觀を有するが、然し一步を進めて考へると、何故に所謂社會的淘汰を経たものが確實とせられるか、といふことは此論からは證明されない。もし凡ての認識が相對的であるとしたら、何所から社會といふやうな確定した絶對的意味を有する概念が生じて來るか。是れ即ち社會といふ一種の客觀的實在を認める立場といはなければならぬ。此の如くすれば相對觀たる實用主義の根柢に何等か絶對を認めることになるのである。

更に全體に就て考へると、所謂實用といふ概念は頗る不明である。論者は實用を以て知識の基礎として居る、而して實用とは人の生活に效果あることであるといふ。即ち此説は生活を以て知識よりも上に位するものとするものである。然らば此生活なるものは何であるか。若し單に瞬間的の動物的生活を送ることを生活といふならば、此の如きものが人の生活として價值あるものとは考へにくい。故に必ず其生活に於て之を統一する作用がなければならぬ。人の生活に於て此統一的任務を遂ぐるものは意識である。或は理性ともいひ得ると思はれる。然らば生活が人に對

して標準たるが爲には、其は意識的理性的でなければならぬ。而して此の如き性質は我々の普通に眞實なる知識と稱するものに於て具備せらるゝものであるとすれば、生活が知識の標準たるに非ずして、生活の標準が知識であるとするか、或は生活と知識とが同一の標準を假定するとしなければならぬ。ジェームス等は知識或は概念を以て生活を害することを極力非難するけれど、概念を以て生活と全然背馳するものと見るのは獨斷である。成程ある概念的抽象的で殆ど全く日常生活とは縁なく、然らざるものでも直ちに之を生活の事實と比較すると著しい相違の點を有するが、然し是は既に述べた通り知識の形式的なるが爲であつて毫も怪しむを要しない。ジェームスの説く所と雖も決して生活の各事實に觸れて居る譯ではなく、たゞ一般的に生活の各方面を考察したのに過ぎない。ジェームスは例へば理想論者及理性主義者を以て人生の一面のみを見て立論するものとして其が人生の苦惱や缺陷に眼を閉づることを非難するが、其非難は正しい。然し其缺點を理想論者の概念尊重といふことに歸するならば、其は論理上原因混同の論過を犯したものである。理想論者の缺點は其の概念の一面的不完全なることに歸すべきものであるが、其概念を用ゐたことにあるのではない。何となれば概念を離れては生活を説くことが出来ないからである。是故に生活と實用といふことを説いて徒らに概念と知識とを排するのは謂れないことといはねばならぬ。

我々は更に其反對の見方を例證とし得る。ジェームスと同じく理性主義に反對し所謂非理性主義、反主知説 (Irrationalism ; Anti-intellectualism) を奉しながら結論に於て正反對なるものがある、即ちベルグソン (Bergson) の見方である。ベルグソンも亦概念的知識の不完全で實在を示すに足りないことを力説して居るが、然し概念と實用との關係についてはジェームスと正反對な解釋をして居る。即ち概念は事物に就て我々が或る特殊の目的から觀察する必要のあつた場合に設定せられたものであるから、事物の全體の性質を示しては居ず、又其要なきものである。例へば運動は連続した現象であるが、科學的研究の必要上之を若干部分に分解することが必要となれば、此の如き假定したる概念を以て用に供することが普通である。凡て實用上には此の如き現象を數量的に計算し得ることが便利である、故に之に適するやうに其概念を構成して始めて種々の科學が成立するのである。故に科學的概念的知識によつては我々は到底事物の眞相に到達することは出来ない。即ち概念的知識は分析的であるから、此の如き迂遠な方法を用ゐるやうになる。故に總合的直覺的知識によ

つて始めて眞に事物の實相を究めるとが出来ると。然し是は直ちに實際生活の用に供するとは出来ない。今若し此の如き見解も成立するとせば、實用主義論者の如く概念の價值を生活から排斥し去るのは頗る誤まりといはねばならない。ベルグソンとジュームスとの論の相違は今の問題ではないから是より以上には立入らない。此の如く論ずるとプラグマティズムの如く知識を生活に相對なりとするものは論點を誤まつたものといはねばならない。而して生活の奥には更に絶對的な意味を有する知識がなければならぬとすれば、知識は相對的ならずして絶對的と言ひ得るか。我々は此點に於てはプラグマティズムの説に一致する所を發見する、即ち知識を以て人に相對的なものとするものである。然しプラグマティズムに於て人と稱するものは個々の人であつた、故に此の如く人に相對的なことは全然絶對性を有しないことになる。此の如きことは知識構成の手續を説くものとしては正當であるが、然しながら知識の本質を説くことにはならない。知識は心理的に云へば固より各個人に屬するものであるが、既に述べた通り其知識たる所は各個人に特有なる性質に存するのでないから、之を人に相對的であるとは言へるが、個人に相對的であるととは言へない。故に人を離れては知識は何等の意味をなさないが、然し其知識は個人

に對しては先天的確實性を有するものであるから、其點に於て之を絶對的と稱しても差支ない。畢竟するに絶對といふことを嚴密に解すれば我々の經驗界には到底存在するを得ないが、相對界に於ける限極としての絶對といふ意味に解すれば之を言つても妨げない譯である。

七 絶對的眞理

我々の知識は第一には形式性といふ制限を受け、第二に之に隨て又現象性といふ制限を受け、爲に相對的たるを免れないが、然も我々は制限したる意味に於て絶對的眞理の存在を認めるといふ。此場合に我々は此絶對性を眞理の内容即ち普通に認識の對象と稱するもの即ち客觀からは導いて來ないで、其根據は認識者即ち主觀にありとして居る。此に依然觀念論の立脚地に在ることを示すものである。然し我々は客觀の名を拒むけれども、其事實を無視する譯ではないから、普通に所謂客觀を我々の言葉に翻譯して主觀的觀念論の中に包括せしめなければならぬ。其れには既に述べた通り意識一元論の如き説き方もあるが、然し之ではまだ十分普通の意味の客觀を説き盡くさないやうな缺點がある。單に凡ての實在の意識せられるといふ事實から意識と實在と同一とは云へない。我々は更に實在中の本質とも稱す

べきものが意識の本質中に含有せられることを示し得れば、此に其目的を達したと稱し得ると思ふ。

今認識の作用を質せば之を單に表象といふことは出来ない。認識には眞偽の別を立てるが、表象には眞偽の別は無い。布伦タノー(Brentano)は一種獨得の心理説を立て、一切の作用を表象と判断との二種に大別し、判断には承認拒斥の過程が伴隨するものとし、一切の情意等をもこれに包含するものとした。判断は果して情意作用に屬するか否かは暫く論じないがとにかく單なる表象のみでは認識とは稱せられないから、認識は必ず判断の形を取らなければならぬ。判断に於て我々は單に表象其ものを有するのみならず、一の表象が他の表象に對する關係及び其表象が認識者に對する存在と否との關係を表すものである。故に我々は判断を下す場合には表象に於ける時と異なつて單に自己のみで之を承認することを以て満足せず、普く他人をして承認せしめんと要求する。廣義に所謂判断中には或る瞬間に於ける自己の心内の經驗を表出する如きものをも意味するが、普通には或る一定の事物に關するものと解せられて居る。然し所謂事物なるものは既に述べた通り全く客觀的には説明し得べからざるものであるから、判断の判断たる所は其が事物に關する

といふ譯にあるのではなく、其判断の構成上特に一般の表象作用と異なる所があることに歸せなければならぬ。換言すれば判断の本質はある實在を顯すといふことには非ずして、其判断に特殊の必然的結合が存するといふことである。更に換言すれば、判断はある結合をなすべき筈であることを其構成分子たる表象に對して要求するものである。故に判断に於て客觀的事物の觀を呈するものも、實は此結合すべきといふ觀念に他ならない。之を判断はあり即ち實在(Obj.)を説かずして、寧ろべし即ち當爲(Sollen)を示すものであるといふ。判断がある客觀的絕對的確實の存在物を説くから普遍妥當的なのではなく、判断に於て普遍妥當的な結合をなすべき觀念を絕對的存在物と看做するのである。即ち「此花は美しい」といふのは「此花を美しいといふべき筈である」といふ意味である。判断の内容事實は如何に變更しても此「べき筈である」といふ觀念は變動しない、即ちこゝに相對的認識の絕對的分子を推定する。實在よりは當爲を判断即ち認識の對象とする思想は近來リッカーの唱道する所で賛否の聲區々として居るが、然し其思想の淵源はフイヒテにあるのみならず、カントの先天知的觀念論中に含有せられるものであることは疑を容れない。上來リッカーの説のみならず、他の判断論をも加味して目下私の信じつゝある所を述べたので

あるが、苟くも觀念論を徹底して立説する上は、客觀的意味を有する實在よりも主觀的意味を有する當爲の觀念を基本とすることは當然であると思はれる。然し其當爲は必しも行爲に限るものではないから、道德的意味を有するものとのみ見る要のないことは言ふまでもない。

此の如くして我々は知識に幾多の制限を設けつゝ、其中に於て絶對的眞理を説き普遍妥當性の意味を明にするを得た。此の如く制限を設けたことは反て絶對性等を確定する爲に便利となつたのである。もし知識を以て實質に關するものとすれば其は個人的變化を受けることを免れない、而してもし知識は現象以上に出るものとすれば其は先天的要素即ち範疇に入らざるものであるから、我々は其れに對して普遍妥當性を説くことは出來ない。是故に徒らに知識を擴張せんとすることは反て之を混亂せんとするものである。然しながら此際其基礎となつたものは實に當爲の概念であつた、而して此概念は必しも所謂道德的行爲にのみ限るものではないが、然し行爲に於て最も明かに現れるものであるから、我々の問題を次に其問題に轉ずるのは至當であらうと思ふ。

註、本章には前章の参考書及「哲學綱要」後篇の諸論文及び「現代思潮十講」等を参照すべし。

第九章 我と行

一 人生哲學の問題

假りに強ひて分析的に解釋すれば、知は物の作用を我が受納する場合に生ずる現象である。然るに我が物に對して獨立する以上、此我から物に對してまた反動しない譯にはいかぬ、之を名づけて「行」或は行爲 (Conduct) といふ。固より此の如く物と我とを截然區別するのは適當ではないが、説明の便宜上強ひて此の如き言方をするのである。而して個々の知が集積して知識或は學を形成する如く、個々の行が集積して人生を形成する。隨てこゝに知識哲學に對して人生哲學が成立すべき筈である。然し此の如き哲學の成立する爲には、第一に人生といふ概念が果して成立し得べきか、其爲には行爲を統一すべきものがなければならぬが、此の如き統一原理は如何なるものか、といふ問題を決定しなければならぬ。次に行爲と知識とは如何なる關係にあるか、行爲は知識によりて定まるものであるか、或は又行爲は知識以上の作用を有するか、といふことが論究の題目となる。而して終りに、人生といふ概念は何等の内容を有するか、所謂道德と全然同一であるか如何、其他又、文化等の語があるが是等

は果して如何なる關係を有するか、是が第三の問題である。是等の問題は以上の順序によつて説くべき筈であるが、然し論者中には往々第二の問題から行が知に對して優勝の地位を占めることを認め、其れから特異の統一原理を立て、人生といふ概念を可能にするものがあるから、我々は先づ知と行との關係について少しく考察して其れより以上の諸問題に論及しようと思ふ。

二 知と行

普通の見解によれば知が行に先だつことは疑を容れないやうに思はれる。知によつて大體の見當を付けてから實行に移るのは普通の順序であつて、必しも之を或特別なる主義學説と見るを要しないと思ふが、知の本性は悉く行となるべきものと思ふ場合に、其が特別に主知主義 (Intellectualism) といふ名で呼ばれるやうになる。希臘には其思想が一體に勢を得て居たが、其最もよい例はソクラテスの知徳合一論に於て見ることが出来る。即ち徳は常に明晰な知に伴ふもので、惡は不完全な知に基づくものである。何となれば、人は苟くも徳の内容の何たるを知る限り之を望まぬ譯は無い、之を望まぬのは自ら其生活を卑下するものであるが、畢竟知が足らずして其徳の果して生活に對し貴重なるものであるといふことを知らないからである。

此解釋は知といふことの意味の如何によつては通じないことでもないが、然し普通の見解とは遠ざかつたことで、既に希臘でもアリストテレスは徳を以て練習によるものとし、必しも知識のみでは足りないとして居る。然し此アリストテレスでも徳の中に知的徳なるものを立て、之を普通の徳即ち意的徳よりも高いものとして居るから、全體に於て主知的傾向を脱して居ないと言はねばならぬ。主知主義を此の如く論じ來ると共に之に相應する心理説を導き來り、感情意志等の作用は悉く知の變形であるとするに至つた。

希臘哲學の衰滅は一部分は此主知主義が時勢に適せざることに歸し得る、而して此際新に起つた基督教は一切の理智學術を排して心情の信仰と意志の實行とを基として居る。今日所謂主意主義 (Voluntarism) は此に端緒を開いたと言つてもよい。勿論此際には何等主義とか學説とか稱すべきものはなかつたが、其精神を貫徹すれば勢、知よりも行を根本の作用とし、知は之に使役せらるゝものとする事にならねばならぬ。知によつては神に達することは出来ないが、情意の信仰行爲によつて始めて眞の救濟を得るとすれば、我々は知の效力の微弱なることに氣付かざるを得ない。而して此事を宗教以外の問題に持來せば、凡て知によつては事物の眞相に到達

することは出来ない、或は完全に其内部の諸相を理會することは出来ないが、自ら之を實行することによつて其奥妙の理に達するを得る、といふことになる。實際小兒の知識の發達に就て見ても、教へて盡すべきものでは無く必ずや其自得に待たなければならぬ所がある、而して所謂自得とは其小兒自身の實行によるものに他ならぬ。故に心理的にも既に知が第一義的でないといふ根據もあるが、次に常識上同一の結論に達せしむべき點は知が根本である場合には意志の自由獨立といふことが消失して、人はたゞ受動的に必然的法則に支配せられるものとなり、従て其行爲に對して責任を負ふこともなくなり、凡て其の道德的自主自由とも稱すべきものを喪失する、といふことである。實際ソークラテースの如く知即徳を説けば人の意志に自由を認めないことになるが、是は一方の人生問題を論ずるものゝ承諾するを得ざる所である。人に自由を認むることによつて其道德的意義を認め得るとする論者に取つては、主知説は少なくとも行爲の説明としては不完全である。然のみならず、意志の獨立を認めることになつて知識に誤謬の生ずる所以をも説くことが出来る、即ち知識の範圍の及ばざる所にも意志によつて判斷を下さうとするから、こゝに誤謬が生ずるので、デカルトの獨得の説である。此意志自由論や誤謬論に就てはなほ細説を

要するが、是等と別の點から又主知説を破る論據がある。即ち前章に述べた通り知識に限界あることである。

既に述べた通り知識は形式的相對的で現象界に限られて居る。此事に就ては前章に於て既に其制限が毫も我々の根柢を動搖するものに非ざることとを辯じて置いたが、然しなほ一部分には之に就て不安を感ずるものもある。而して何等かの方法で此制限を打破らんとする要求から、所謂「實行的理性の優越」なる説が生ずる。蓋しカントは既に述べた如く認識の對象を現象界に限つたから、所謂形而上學に關する問題に於ては何等の認識をも爲すことは出来ない。即ち靈魂の不滅、無窮無限の世界並びに意志の自由、及び神の存在の三問題に就ては肯定も否定もする事が出来ない。然るに是等の問題は實際行爲の範圍に於ては必ず假定せざるべからざる所である、行爲の基本は意志である、其根本を實行的理性といひ、認識の根本を理論的理性といふ故に實行的理性が理論的理性よりも優越なる地位を占めるから、我々は其方に服従せざるべからずとするのである。此の如くして道德的要求から主意主義が主張せられるやうになつた。

我々は今カント説の細論に入るとを欲しない、又意志自由問題を直ちに論決しよ

うと思はないが、こゝに二三の點に就て所謂主知主義も主意主義も共に其説を訂正せざるべからざることがあることを注意したい。先づ希臘時代の主知主義は其知の中に既に行を包含せしめるものであつて、此意味に於ては決して主意主義と反對したものではないと共に、カントの説は決して純然たる主意説とは言へない、何となれば其説は畢竟理性の或方面の間の關係を説いたもので、而して理性といふ語の意味は如何なるものなるにせよ、其に何となく主知的色彩の殘留することを拒み得ないからである。然し此の如き言語上の争を措いて我々は今少しく内面的に論を進め得る。

知と行即意との心理的性質に就て其一を主とすべからざることとは既に前章でも説いたが、今は是等の心理問題を離れて全く論理的に考究すると、自由意志を説く者が主知説に對して下す所の非難には頗る當らざる所があることを認めざるを得ない。我々は今自由問題に深く立入る違はないが、今はたゞ其一面を考へて見るのである。もし知が目的を定めることを以て意志の自由を害するものであるとすれば、自由なる意志とは全く目的なく盲動するものとなり、反て外界の強力なる刺戟に支配せられて自由は存せざるに至る恐れがある。思ふに自由論者が知の力を輕視せ

んとするのは知を以て外界の刺戟影響に對する受動的な作用なりとするが爲であらう。然しながら既に述べた通り、知には之を統一する先天的要素が存在し、而して其根柢には所謂先天的統覺が存するのであるから、感覺論者の如く之を全く印象の結合と解するのは誤りであるとすれば、知の作用に對して自由を拒む理由は無いと言はねばならない。知に支配せられることが自然的衝動に支配せられることと見るならば、即ちオイケンの所謂自然主義の生活であるとするならば、是は意志自由と一致しないが、我々は知に對して更に深い論理的根據を認めるものであるから、其に従ふ生活は必ずしも希臘流の知の解釋に従はないでも、ストア派の如く之を理性的生活と見ることが出來、オイケンの所謂精神的生活を實現するものと見ることが出來ると思ふ。此の如く言はゞ人或は、是れ意識若しくは知識の自由を説くもので意志の自由を説くものではない、と非難するかも知れない。私は之に對して然り而して否と答へたい。我々は實際意識の自由を説いたのである、然し之と離れて意志の自由を説くことが出來るか。我々は人の自由を説くのみ、意志といふ一の心作用に對しては他一切の心作用を支配する法則が又之にも妥當であることを認めなければならぬから、其の絶對的自由を説くを得ないのも當然である。我々は意識或は知識を離

二二八
れての意志なるものに關して何事をも言へない。何者、それは全く思惟すべからざる概念であるからである。

意志の根柢に知識を假定すると同じく知識の根柢にも亦意志が假定せられる。認識作用の心理的説明に於て既に意志と不可分離的關係あることを示し得るが、是等の説の大部分は本來心理問題に屬するものであるから、今は直接に此争論を決するに力がないと思はれる。實に是が私の觀る所では、主知説の主意説に對して結局強みを有すると認められ得る點だらうと思ふ。主意説の根據は、もしありとするも、多くは心理上の點に他ならない。然したゞ一の點に於て主知説が其反對説に負ふべき點がある。蓋し普通理會せられる所によれば知識は主として事物が現にしかある状態を示すものであるが、事物のしかあるべき希望を示すことは出来ない、其は我々の情意の關する所であるからである。故にある事實を説明する事實判斷は判斷其ものゝ作用に意志が加はるといふ一派の解釋以外にも知識の境涯に屬するが、其事實の價値を評價する所謂の價値判斷なるものは意志を度外視しては理會出来ない。換言すれば、我々は知識の心理的説明に於て意志を要するか否かを疑問とはしない、たゞ或問題に關しては知識と共に意志が必要なる部分を構成する、といふこ

とを認めたいのである。此事は必しも主知説を破るといふ程の意味を有たないとも思はれるが、とにかく之に關する或見方を補ふに足るものと言へる。

此事から我々は、フイヒテが自我を知的及行的に分けて知的の極、行的を生ずる所以の辯證法を試みたことに就て、新しい解釋を施し得る。フイヒテは其一流の思索法により自我から非我即ち物を演繹して來るが、此物が我に對する影響は漸次、我自身の活動を増大して來る傾きがある。斯くして我が物に對して受身となつた感覺より進んで遂に思惟に至れば自我に對して自我が反省せらるゝことになり、自我が活動的となり、此自我が非我即ち物を征服して其處に自我の作用を完全に顯す所に行的我が顯れて我が眞性が發揮せらるゝとする。我が如何にして非我を生ずるか、其事は少しく形而上學の問題に入るが、今此生出等の意味を實在的の意味に解せず、主として意味の方面より見れば、我が物を生ずるとは我が物の意味を規定することとなる、而して物が我に征服せられるとは即ち我が欲求に於て統一が行はれて物的欲求が眞我が欲求によつて、適度に意味を與へられることと解し得る。故に知的我が専ら物の性質を明にし、行的我が物の價値を判定して其に相當の地位を與へることの意味であるから、前の言葉を用ゐれば、フイヒテの知的我が専ら事實判斷をなし、行的我が

價值判斷を與へるものと見られる。斯くして知と行との間に或る關係の成立することが明にせられたと思はれる。

此事から我々は新たな見界を開くことを得た。哲學は或點から見れば價值の學と見られるから、知的の問題を解釋する場合も全然價值問題とは離れては居ない、殊に眞理は一の價值ではあるが、それは實は行的我的の問題を假定する所が多く、隨て哲學問題は知識の問題と價值の問題との二に分たれるとも言ひ得る。知行合一とか、知中に意の存するか等は哲學上重要ではない、我々は知の見方に對して行の見方を加へることに於て哲學上の新問題を導いたことに興味を有するのである。

三 人生と道德

我々は初に掲げた第二の問題に就て一應の説明を試みたが、其結果を提げて第一の問題に返りたい。或人は知的的の我に對する行的我的の特別な意味から人生の概念を導き、之を以て認識の對象以上のものとしようとするが、此の如きことの虚妄なることは既に前に述べた所で明である。もし此の如き解釋に従へば、人生の統一原理は其行爲の基本たる意志の認識界以上の形而上的超越的本體たることに存するやうになるが、我々は此の如き境界を意志に對しても亦許し得ないから、所謂行爲に統一

があるとしても其原理は他に存しなければならぬ、而して此事は所謂行爲の統一を説く方法の相違によつて容易に解決せられる。既に述べた如く我々が所謂行的的(意)は知的的(我)と全然獨立なものではない、たとひ意を以て全く知によつて決定せられるといふ見方には誤謬があるにせよ、意志の目的を定むるに當つて認識が作用しないとは考へられない。既に知が作用する以上、其合同する意志作用の上にも此知的作用の統一者が力を有しない筈である。而して既に述べた通り、知識は決して單に受動的なるのみならず、其自身に統一作用を有するものであるとすれば、此の如き知識に規定せられる意志にも此の如き統一がなければならぬ。勿論、知の統一原理其もの、即ち認識の場合の範疇が直ちに意志をも統一すると見ることは出來ないかも知れない、之に對しては他に論究するを要するが、とにかく何等かの範疇が意志にも具はるとして、初めて其が統一せられるのである。各行爲に其れ／＼目的があるから、是等が相集まつて大目的をなすといふ點から、行爲の結合たる人生の概念を構成することも出来る。然し其場合の目的に幾分でも形而上的意味を有するとすれば、我々の初の立場に還つて意志の特別作用を説かねばならぬことになるから、此點を避けねばならぬ。其事は此目的を範疇と同一視するか、或は同性質のも

のと解することによつてなし得られる。

此目的或は範疇を道德といふ語で現はさんとするものがある、是に於て此道德と人生とを果して同一視すべきか如何の問題が生ずる、是が第三の問題である。今之に就て詳論することは後の事業に屬するが、今普通に理會せられる範圍に於て此問題の意味を解釋すれば、屢論議せられた道德對藝術とか、道德と學術即ち善と眞との關係とか、一般文化の進歩と道德との關係とか等種々の問題があつて、各一通りの解釋は出來て居るが、然しまだ十分なる満足を與へたとは言へない。故に我々はやはり初に歸つて道德の意義を質さねばならぬ。

道德とは何ぞ。之を其外形から解釋すればある倫理的又道德的と稱せられる特別の意味を有する社會現象である。其確定した形に於ては社會の法律制度は此實現であり、未だ確定せざる形に於ては習慣風俗の如きものは即ち又道德の發表である。今是等から其中に含まれる論理的又道德的といふ意味を考へれば、畢竟人と人とか或る特別な關係を離れて單に人として互に交渉する場合に生ずる行爲の特性といふことに歸する。此の如き行爲には必ず賞賛若しくは非難等の價值批評が附隨する。故に此點から道德とは行爲の價值批評を伴隨する社會現象といふことが

出来る。此の如き價值批評を善惡正邪等の語で顯はすとすれば、道德とは畢竟善惡正邪等の價值を有する現象である。而して是は人の或る特別な資格等とは無關係であるから、從て凡ての人に共通な現象と言へるが、社會現象である點から、社會の狀態に伴つて變遷するものであることを免れない。然し以上の解釋は道德を單に外部より説明したものに過ぎない。此の定義では道德は諸般の風俗習慣と特に著しく人生に必須なものであることは言へない、特に其が苟くも變遷差別を許す限り、之を以て絶對的威力のあるものと見ることは出來ない。是に於て我々は道德に就て更に深い内部的根據を探らねばならぬ。

道德には善惡等の評價が伴ふといふ。此の評價を外面から考察すれば時代國土によつて差別があるから、其點から見れば風俗の流行と著しい相違があるやうにも見えない。然し事實上、我々は此の如く變遷する道德的評價に對して流行等よりも重大なる意味を附して居るから、之に對して何等か然るべき根據がなければならぬ。道德を外面的に考察するものは此場合に在つても依然として其立場に止まり、人々の實際生活上の便利等を主眼として其善惡甄別の標準を定めんとする。所謂快樂主義系統の倫理説は悉く皆是であるが、其他完成説(Perfectionism)の如く必しも快樂と

いふ如き狭い概念に限らないものも生活の實際を目的とする限り多少其と同意味に屬するものといはねばならない。固より生活の意義や、便利、幸福等の解釋にも種々あるから、之を同一視することは或人々に取つては著しい混同のやうに思はれるかも知れぬが、此の意義の相違の生ずる所以は生活、便利等の概念を構成する或る屬性に相違があることに因するので、其根據は別に存せなければならぬのである。此に從來の見方を一變して道德を内部から考察しなければならぬ必要が生ずる。

道德を内部即ち主觀的に考察すれば、其評價的判斷には知識の場合と同様なる普遍妥當性の具有せられることを認められる。知識の場合に於ける如く此普遍妥當性は事實的普遍性と一致しないことがあり得る。即ち善惡の評價は決して時代國土によつて一定不變とは言ひ難いが、然し我々は其が一定すべき筈であると考へ、而して其一定の所を求めんと努力する。此内面的根據があつて始めて、道德的事實は單に外面の事情によつて動かされる風俗等とは同一視すべからざる所が生じ、我々の生活上の絶對的權威を有することを得るのである。然も此根據は固より事實的に存在しないから、此場合の判斷の對象は正しく又「實在」ではなくして「當爲」である。而して知識の場合に在つては物が我に對して作用すると言はれるが、行爲の場合に

は我が物に反動するのであるから、物的殘留物たる「實在」の觀念とは全く遠ざかるを得て純粹なる「當爲」即ち「何々すべし」即ち道德律の形に於て其普遍妥當的判斷が顯れるのである。

是に於て我々が道德の本質と看做す所は此純粹なる、即ち何等質料的經驗によつて制約せられざる「當爲」即ち道德律に存することを知つた。是が知識の場合に於ける範疇と同一の効力を有する「先天的」であることは容易に知識と行爲とに關する前述の類推から想定せられる。此道德律が先天的たる爲には勿論何等の經驗的分子を交へることは出来ない。故に全く質料を具せざる形式であるが、之と共に其の質料の條件を待たざるが爲に何等の假定なく全く斷言的に言ひ得るものでなければならぬ。而して一方からは此法則は「何々すべし」の形に於て顯れて意志が自然的狀態に於て之に反することあるを防止する形を有するから、之を命令といふことを得るのは言を俟たぬ。此の如くして道德律の本質は此の如き純粹形式的斷言的命令である。此點を明白にしたのは實にカントの功績であるのである。

道德律の本質を此の如きものとすれば、是が道德の先天的要素となり即ち道德の本質となり、而して轉じて行爲の先天的形式的要素となり之が基礎となること、なほ

知識の場合に於ける範疇の如きものである。此の如く道德と行爲とを解すれば此に始めて各行爲に其れ統一が行はれ、而して其行爲全體にも統一が存して一の體系を形成することが、恰かも知識の場合に個々の認識が相合して學となり得る如きものである。此の如き行爲の體系に「人生」といふ名を與へるならば、人生は實に此道德を以て其統一原理即ち「先天的」として居るものであるといはねばならぬ。行爲に統一原理の生ずる所以は此の如く説くことが出来る、而して我々は之によつて第一の問題に答へ得ると思ふ。

四 道德と文化價值

然らば人生と道德とは全然同一であるから、人生の諸事業は悉く道德によつて律すべきものか。此に第三の問題に入る。此點に關しては既に少しく述べた通り藝術學術等一切文化は屢之に對して反對を試みた、而して其論は各正當な理由を有して居た。其論を徹底すれば或場合には道德に對して絶對的懷疑主義を説く者となるやうである、然し此場合に於ける道德の概念は果して既に述べた所と一致して居るか、藝術等が人生に於ける意味は果して正當に理會せられて居るか。

我々は先づ少しく所謂道德上の懷疑主義に就て考へて見たい。之を大別すれば知識上の懷疑主義の結論として之を説く者と、其とは無關係に漠然道德の妥當性を拒むものとの二がある。既に一切知識に確實なる基礎がないとすれば、廣義に於ける法則の一種たる道德的法則も亦成立せず、少く共確實に認識し得べからざる譯である。次に道德に就て特別に論究し、或は其が契約に基づくものであるから、絶對的効力がないとし（希臘ソフィストの如き）或は利己的人性に背反するものであるから自然法の如き力を有せずとし（ホッブス説から導き得らる）或は恣に人を束縛するものであるから之を無視することは人の自由の發達を來すものとなし（羅曼派の如き）或は退嬰主義に傾き人を懦弱に導く恐れがあるから強者は之を顛覆すべしと唱へ（ニーチェの如き）或は一般文化の進歩發達を沮害すべきものであるから之を人生の最大權威とすることは誤りであるとする如きものである。是等に就て細論することは餘りに倫理學に立入ることになるから、今は論じないが、容易に理會せられる點は、是等の論議に於て目標とせられる道德は多くは皆或特別の時代國土に現はれた所謂社會現象としての道德で、而して然らざるものも皆其意味する所の道德は皆ある定まつた内容を有する道德的事實であることである。此の如き特殊的若しくは事實的道德は明に一の社會現象として他の學術藝術等と對立すべき性質のものである。

る。勿論藝術家と雖も此種の道德を無視すべしといふことを確定することは不合理であるが、或る特別の場合に其間に生ずる矛盾が如何様に解釋されても、之を以て直ちに非難すべきものといふことは出来ない。我々は經驗的知識中に何等の絶對的に確實な判断を認め得ざる如く、經驗的社會現象其のもの、中に何等の絶對的權威を看出し得ない、たゞあるものはある時或る場合に於ける權威のみである。然しながら我々の所謂人生の統一原理は此の如き經驗的方面には存しない。人生は行為の集合として意志から成立して居る、此意志の根柢となつて其「先天的」となるものは當爲の法則である。即ち何等質料の條件を假定せざる形式的法則としての道德が此場合に於ける人生の統一原理である。此の如き形式的道德は經驗的道德とは同一視すべからざるもので、隨て藝術學術等と矛盾すべき性質のものではない。而して如何なる懷疑論も其が知識上にも此の如き先天的觀念論に抵抗する能はざりし如く、今此の道德説にも反抗することは出来ない。

之と共に又藝術藝術等一般文化が何等かの當爲の法則即ち規範なくして存在するを得ざることとは言を俟たないのみならず、其が人生の一要素となる限りに於て人生の統一原理の下に包攝せられることは當然である。人の學術藝術文化として此

原理以外に立つことは不可能である。但しこゝに所謂「人」は先天的人であつて經驗的人ではない。經驗的欲求を含有する人には是等文化を從屬せしめることによつて、文化は或は通俗的即ち悪い意味に於ける啓蒙的となり、或は因襲的即ち世俗語に所謂道學的となる。然し我々のいふ「人」は此の如き質料的制約を受けざる形式的先天的人である、其處に何等照合すべき俗智も因襲もない、たゞ其諸部分に統一を與へ自覺的結合をなさしめる作用を有するものである。人の文化として文化が此統一を有せずとすれば、人はたゞ解體あるのみである。故に文化が統一を有する限り人生の先天的要素としての道德に於て統一せられると見ることは不當ではない。之を拒む者は極端なる外的經驗論者か或は道德に關して經驗論的質料的見解のみを有するものである。此の如くして文化或は人生の絶對的價值は道德であるといふ命題を立するを得る、蓋し所謂絶對價值とは即ち其終極目的を意味するものであるからである。故に人生の諸事業を總稱して文化といへば其文化の價值を決定する哲學或は科學に對して自然科學に對する數學の如き關係に立つものは實に此道德哲學でなければならぬ。換言すれば人生哲學は即ち道德哲學である。

五 規範と絶對價值

此の如くして我々は初に提出した三問に答へて、結局人生の統一原理は道德に他ならずといふ結論に達した。然らば此道德は如何なる基礎の上に立つか、其究極は如何。今次章に於て之を論ずるに先だち、上來用ゐ來つた一二の語について解釋を施し次の問題に移る端緒を開かう。

上に我々は法則を實在の法則と當爲の法則とに區別したが、前者は自然的法則或は説明法則又狹義に法則と稱せられ、後者は規範的法則又規範 (Norm) と稱せられる。此兩者の區別は極めて明瞭であるが、然し論究すれば其根本に於て合一する所あることを認め得る。是等に關する詳説は暫く省略するが、とにかく表面に於ては區別のあることは確かである、而して此事は法則に於ては自然的現象を説くに反して、規範は意志の加はつた現象に關することを規定するものとして區別せられてある。即ち其場合に差別の要點となるものは意志の存在である。而して意志が行爲の根源であるとすれば、行爲の先天的要素たる道德の基礎は此意志に存するもので、從て道德の攻究は此規範の意義に光明を投ずるものであると思はれる。

次に文化の絶対價值といふ語を用ゐたが、是は當然相對價值に對して居る。相對價值は經驗的人に對するものであるが、絶対的價值は先天的人に對するものである。

即ち絶対價值は上述の意義に解せられた道德の究極である。故に此問題は行の極に於て解釋せらるべきものである。

(註) 本章以下には『哲學概論』第七章『哲學綱要』第四章第三節、『倫理學講義』等を參考すべし。其他概論綱要等中の諸論文及び『現代思潮十講』、『哲學と文藝』等の諸章も隨時參考すべし。

第十章 行の基

一 意志自由の問題

普通道徳的行爲を道徳問題に入らざる他の自然的動作と區別するには意識的有意的等の條件を擧ぐる、而して其中最も主要なるものは有意的即ち自由意志の存在といふことである。此事は常識的には殆ど疑ふべからざるやうに見えることで、社會百般の設備も隱に之を假定豫想して居るやうであるが、然し其意味は詳しく考へると明白ならざる所もあり、又近世科學思想と衝突する如き觀があるので、反對の意見も頗る有力である。元來意志自由問題は宗教上の事柄と關聯して、一神教の下に罪惡の事實を説明する爲に人の意志が自由なることを説明する必要も生じたが、一方には又神の全智全能なるを説く爲には人の意志も亦其管轄内にあらねばならぬとも考へられ、こゝに自由に反對の決定論(Determinism)を生じて來た。之に對して自由を主張するものを非決定論(Indeterminism)といふ。學問上の立場からは必ずしも之に拘泥する要はないが、其の爭論の要點は大體に於て之と同一である。哲學上殊に形而上學上一元論を執る者は世界の各事物が一の原理法則によつて統一せられ

るとするから、個體の自由の如きものを認めないが、多元論を執る者は之に反する。其他又唯心論と目的觀とを執るものは意志の自由を説き得るが、唯物論と機械觀とに傾く者に取つては意志も亦他の自然現象と異ならない。此の如く哲學上にも二説分れるが、唯心論の形而上學が多い限り、哲學上には寧ろ自由説が勢を有し、一元論をも之に結合せんとする傾がある。然るに近世に至つて自然科學の發達は一般に形而上學を危くし、殊に唯心論系の哲學を排すると共に世界を自然法則によつて説明せんとするが爲に意志自由を許す能はざるに至り、恰かも唯物論の形而上學と同一の結果に達した。之に對して科學上の立脚地を守りつゝ、多元論的形而上學の思想に接近するものもあるが、多くは暗に哲學上の假定を設けて居る。故に極めて粗雑に言へば、意志自由の爭論は形而上學者と自然科學者との爭論であるとも言へるが、然し此立言には種々の制限が要る。

今我々は此問題に關する爭論の歴史を詳細に陳述することを欲しないが、試に近世哲學に於て主要なる代表者を擧げると、スピノザの如き一元論的形而上學者は意志自由論に反對した適例である。ライブニッツの如き多元論者は各個體の意志をも自由と見る譯ではあるが、然し形而上學者として是等個體即ち單子の合同を要求し所謂

豫定調和説を立てる程であるから、獨立なる意志も實は世界統一の法則に包攝せられて居る。是故に形而上學者は多く唯心論に傾いて、從て意志若しくは精神の獨立を主張するが、個體の意志に就ては寧ろ自由を認めないものが多い。ジエームスが多元論相對主義を説いて一元論絕對主義を難し、其が自由を説かざることを指摘したのは適當である。現今に至つて自由論はまた哲學上盛に論證せられるやうになつたが、多くは一般的に精神の自由を説いたものであるから、其が道德的行爲の基礎として何等の意味があるか疑問の點もないとは言はれぬ。オイケン（Oyken）は自由を説くことに於て努めて居るが、然し是たゞ一般に人の精神生活を確立せんが爲である。ブートル（Boutroux）は其特殊の偶然論から自由の存在を證明せんと試みた、即ち自然界の諸法則には其れ／＼他の法則では説明し難い偶然事情を包含するから、心意の法則にも物質界の法則に包含せられざる偶然事情が潜み、而して是が心意生活に自由を與へるものであると論じて居る。然し此の如き自由が如何にして道德の基礎となるかは解し得られない。或は之によつて人の卓越したる所（もし卓越と言ふべくは）を示すに足るかも知れない、然し個人（個人）の行爲に對する責任問題との關係は明かではない。ベルグソン（Bergson）も亦有名なる自由論を唱へたが、之によれば心意は豫測し難い

生活作用であるから、之を因果法則の形式に入れるのは誤りであるといふ。此自由論は自由によつて人意を一律に統括し去らうとするものでないから、其點に於て確しかに特色を有するが、然し之によつて我々の行爲はたゞ無規律に現はれることを知り得るのみ、道德上の問題と結合することは困難である。同一の長所と短所とをジエームスの自由論に對しても認め得る。何者、其所謂多元論によれば宇宙の各個體は各何等の統一的束縛を受くることなく各隨意に行動することとなり、道德上の責任等とは關係ないことであるからである。

自由論を上（上）の如く解すれば、其は結局道德上の問題として、即ち、行の基の問題としては意味を有たないことが分り、此點に於て唯物論や自然科学の所説と著しい相違がないと言へる。翻て是等の學説に於て全然道德の基礎を説き得ぬかと言ふと、必しも然うではない。唯物論者と雖も普通の意味に於ける道德を認めて居る、たゞ此場合には、之を全然外部より説く他に途は無い。即ち概して自己の満足若しくは社會の利益等を標準として之に適することを道德的とし、而して人が自然的に此の如き要求に適するやうに發達して居ると説く。即ち唯物論等の立場から見れば、道德は純然たる外部的社會現象で、人の生理及心理上の自然的發達は之を可能にするも

のなのである。

自由論者が自然主義の倫理説に憚らないのは實に此の如き結論に存する。彼等は道德を以て更に内部的意義を有するものとし、而して人の道德的可能性も單に自然的産物とのみ目すべからずとして居る。然しながら我々の疑問を呈せんとする所は、此の如き自由論が果して其目的を達し得るや否といふ點である。形而上學者が道德を以て精神的自由の結果生じたものであると説くことは可いが、此に云ふ精神生活なるものが若し個々の生活と獨立なる意味を有するものであるとすれば、既に述べた通り、全體的精神生活の自由が個々の生活に直接の影響を與へ得るや否やは分らない。即ち全體に關して此の如き形而上學的理想を説くと共に、個々に對しては寧ろ純然たる生理心理的能力を根據とする説とならざるなきを保せぬ。多くの生理的心理學説が粗笨なる形而上學説を假定するが如く形而上學は又反對に無難作に生理的心理的説明を取入れる。故に其結果として、もし唯物論が道德を外部より説くといふ點で非難せられるならば、唯心論的形而上學も依然同様の非難を免れないといはねばならぬ。

二 意志自由の眞義

然らば意志の自由は論證すべからず、よしや論證されても之によつて道德の基礎を説き得ないか。此點に於て我々はカントの學説を考へなければならぬ。カントも亦自由を説くことに努めたが、其所謂自由は道德の基礎に非ずして、寧ろ道德が自由の理由となつて居る。我々は斷言的命令の絶對的權威を認め之に従はざるべからずと確信する。然るに此の如き命令は常に其能力ある者に對してのみ始めて意味がある。故に我々は人の意志の自由なることを許容しなければならぬ。單に知識の問題としては凡ての現象は皆因果律に支配せられるものであるから、之を脱離する自由といふ概念は考へられないが、然し道德的要求から我々は此の如き自由を認めざるを得ない。従て又此自由を有する意志は範疇に支配せられないもの、即ち現象界に屬せざる本體でなければならぬ。

以上の論を表面的に考察すれば普通の形而上學や心理學と毫も異なる所が無いやうに見える。然しもし此の如きものであつたならカントの批評哲學の價值は何所にあらうか。我々は先づ其所謂本體が形而上學的實體の如き積極的實在の意義を有するものではなく、單に「思惟せらるべきもの」といふ意味であることを注意せねばならぬ。従て又其所謂意志や人は必しも形而上學的意義を有するものではなく、單

に經驗的の人或は意志に就て先天的要素として統一原理となるものに過ぎないと見ることを得る。是故に人の自由が道德から證明せらるゝとは、各個人が自由勝手に振舞ふことが證明せられたといふ譯ではなく、人の根柢には此の如き自由の原理を有することを説いたのに他ならぬのである。「爾爲し能ふ、何者、爾は爲すべきが故に」(Du kannst denn du sollst.)の意味は此の如く解せられねばならぬ。爾は個々別々の人にはあらず、實に其統一原理を示すものである。

自由の存する所の意志を經驗的にも形而上的にもあらざる先天的意志と解することによつて、其自由の意味も亦普通と異ならねばならぬ。自由は放埒はうちの意味ではない、といふことは屢聞く所である。自由とは畢竟法則的自由の謂であるとは決定論者たるスピノザも言ふ所であるから、此點から一先づ容易に自由と必然との融合は成遂げられる。然し我々は今少しく深く此關係を考へたい。自由が法則的であるといふことは、例へば或る意志は必ず前の或る意志或は觀念の結果である、其觀念或は意志は又之に先だつものゝ結果である、かくして溯つて常に因果の法則が行はれるが、結局其れが自我より發するものであれば自我の自由は此法則的關係中に保有せられるといふのである。是は明晰な説方でもあるが、然し依然として自我の自由

と稱する難問を殘存する。我々は更に少しく深く此法則の概念を分析すれば、此法則は畢竟ある統一原理の發表に他ならざることを知るが、是が自由の中にも存するといふ意味は自由とは畢竟ある統一原理の作用することであるといふ意味に歸する。而して此法則の原理は既に知識の場合に述べた通り、法則の事實に關する先天的要素に他ならないのであるから、今此の場合に於ても、意志に自由があるといふのは意志が或る先天的要素の統一を得て居るといふ意味に他ならない。

此の如くして意志の自由といふことは意志の先天的要素が先天的統一を有するといふの意義になるとすれば、是が道德の基礎となることは言を待たない。而して此の所謂自由意志は全く心理的意味と異なるものであるから、自然科学の解釋とは無關係である。意志が種々生理的的心理的法則に支配せらるゝことは、毫も其の先天性即ち必然性普遍妥當性に關係ないからである。然るに又一方には此自由は形而上學的問題とは關係がない、唯心論目的觀等には固より此の如き先天性を容易に合同せしめ得るやうに思はれるが、唯物論機械觀等に於ても現象として心的作用を認むる以上其處に確定したる根據を許さざるを得ないからである。約言すれば行の基としての意志自由は知の質としての範疇に異ならない、其に共通な所は實に普遍

妥當性に存するのである。

三 品性と良心

道德の要件として次に擧ぐる所のものは品性と良心との作用である。詳しく云へば人に適當なる品性が成立して之に従て百般の行爲の動機が生じ、而して之と共に其決意實行等に就て自ら是非を判断し、満足悔恨の念を生ずるを得るが爲に良心の發達することである。此の如き品性と良心との具備する人を人格 (Personality) といふ、故に道德は人格を基礎とするものである。

以上は心理的に説明し得る經驗的事實であるが、然し之に對して種々の形而上學的解釋も存し得る。即ち品性(性格 Character)に就て經驗的と叡智的との二種を分別し、後者は不變不易なる形而上學的本體なりとし、而して良心に就ては、其が普通の精神作用と全く類を異にする靈妙なる作用を有するものとして其判断に對して絶對的權威を附與するものがある。此場合には人格の意味も全然形而上的となるのである。此場合に心理的説明と形而上學的説明とは如何なる關係にあるか。

品性は行爲の蓄積であるが、然し行爲は又品性によつて決定せられる。我々は今其の何れが先きであるかといふ如き無用な穿鑿に没頭することを欲しないが、品性

が行爲によつて發達すること、善の品性から善の行爲の生ずること、の二事實を假定し而して其が如何なる根據によつて此の如くなるかを考究する。所謂經驗論者は行爲のみによつて品性が成立すると説き、形而上學者は品性の不變なるを高調する。然し前者は知識に關する感覺論者の轍を踏む者で、後者は本有論者の跡を追ふ者である。共に説明として不完全なるのみならず、道德を不可能にする恐れがある。何となれば、もし行爲が形而上學者の説く如く如何なる前の行爲によつても影響を受けないとすれば、道德上の發達は全く廢絶し隨て道德の衰頹を來すべく、もし又前者經驗論の説く如く全然個々の行爲のみが實在であるとしたならば、其人が全體として責任を受くべき所なきに至るから、是も亦道德の事實に背戾するものであるからである。我々は道德的行爲の基礎たる或るもの即ち品性の存在を認めなければならぬ、然し又一面には其内容を毎時の經驗即ち個々の行爲によつて増加し行くことを忘れてはならない。即ちこゝに普通の心理的説明以外に屬するものを導き來らねばならぬ、是れ恰かも認識に對する悟性形式の如きもので、其作用は全く先天的即ち論理上經驗に先だつといふ意味を有するものに他ならない。外的經驗を統一して經驗的認識を形成する悟性形式の如く、此品性は行爲の結果を統一する形式

である。たゞ形式である、故に變化もなければ進歩もない。材料たる行爲と何れが先きといふ如きことは決定する要はないが、たゞ此の如き形式として道德生活を可能にするものであることを説けば足りる。

良心の解釋も亦之と同一である。宗教的神祕説は今ほ措いて問はない、形而上學的に此作用を特殊のものとするのは現今の科學とは相容れないやうに思はれる。然し一面に於て我々は良心の權威を許さざるを得ない、百般の道德の談義も結局良心に従ふべきことを説くことに歸するとも言へる。今我々は良心を心理學的に分析して其が知情等の要素から成立することを知つても、其が特殊の權力を有する所以を理會することは出来ない。必ずや其中に何等か經驗を以て説明し盡し難き或物を假定しなければならぬ。而して此或物とは即ち良心の判斷中に普遍妥當的部分が存することである。良心を以てもし單に道德上の思慮分別若しくは喜悅苦悶等の意味であつて、經驗から漸次習得されるものとすれば、其の判斷に對して常に服従しなければならぬ義務を感じない。而して又之を以て單にある特殊の作用と見れば、其が我々の行爲と如何なる關係を有するかを説くことが出来ない。此場合に於ても我々は前の説明に従ひ、所謂良心の聲に聽く時の「我」は經驗的自我ではなくし

て先天的自我である、而して良心の聲なるものは某々の行爲の正邪善惡を判別するのではなく、其先天的自我が經驗的質料を誤まつて先天的なりとせざるや否やを判別するものであるから、今假りに良心の聲と名づけたものは實はかゝる先天性の標準となるべき範疇に相當するものである。普通に良心の呵責等と稱するものは此の如き道德上の先天知的統覺に伴ふ意識の特殊作用に他ならぬから、其絶對權威も實は附隨的のものに過ぎない。此の如き呵責満足等は結果から見れば強大なる勢力を有するが、然し其根據を求めると言へば良心の本質といふことは出来ない、或は寧ろ良心の中の確實にして行の基となるに適する部分ではないと言ひ得る。故に良心を以て道德の標準とする思想は、其を單に先天的形式的方面に限れば妥當であるが、一たび經驗的質料的方面に入り込めば決して普遍的妥當なりといふことは出来ない。換言すれば良心は其が主觀的たるに限り妥當で従つて客觀性絶對性等を有し得るが、個人的たる限り其等の妥當性を有せずして變化するものである。此の如くして行の基は結局普遍妥當性の實現の可能に歸した、而して知識の場合と同一である。此行は然らば如何なる點に於て其終極の統一の意味を表すか。是次章の問題である。

第十一章 行の極

一 至高善と人格

自然現象の説明に目的を想定することは一種の形而上學説にのみ許容されることであるが、人生或は行爲に對しては此事は殆ど當然なるが如く看做されて居る。アリストテレスの説いた如く是等諸行爲の目的は相關聯して目的の體系をなして居るとすれば、其中心に位するものが全體を統一することになる、之を人生の終極目的といふ。名づけて至高善(Summu bonum)或は幸福理想等といふ。故に之を行の極といふ。之を論ずることが古來倫理學上の問題となつて居るが、然し其には種々の誤解が伴つて居る。

此の如き幸福は其性質上必ず絶對性を有し、無上のものでなければならぬ。之を快樂若しくは利益等の内容で現さうとするものもあるが、快樂或は利益は全く人々の或時に於ける生活状態に依存するものであるから、明に相對性を有して之を至上のものとする事が出来ない。固より經驗的歸納的に多數人の一致する快樂或は利益を決定し得ないとは云へぬが、此の如きものはたゞ事實的普遍性を具備するも

のであるから、我々が至高善と稱する概念に於て思惟する所の普遍妥當性を之より導き出すことは出来ない譯である。單純にして且つ極端なる原始的快樂説も、多少形を異にした功利説も、進化論を導き入れて現代の科學に結合したのも、其點に於ては皆同様の非難を受けることを免れない。快樂説と功利説との間に如何なる論理上及び實際上の優劣があるかは今の問題では無い、我々はたゞ是等が何れも絶對的意義を示し得ないことを明にすれば足りる。而して此の如き困難は功利の如き經驗的概念に代へて假りにある形而上學的概念を持來しても毫も救濟することを得ない、何となれば、例へば完全とか理念とかいふことを以て目的とする場合に、其が個々の生活と何等の關係なきものであれば、我々は之に對して内容を補充しなければならぬ、而して其内容は依然經驗から導かれねばならぬから、相對性の缺點は殘留することゝなるからである。

此の如き缺點は、何所から生ずるか、是れ絶對性を有すべき目的に對して經驗的内容を説かんとしたからである。凡て絶對なるものは自己獨立で他に依存するものであつてはならぬ、従つて自己が法則を設け、之によつて支配せられなければならぬ。今道德が人生の統一原理であるとした以上は、此道德が絶對的權威を有するものと

して他に依存すること無く、全然自律的でなければならぬ、換言すれば道德は道德を目的とすべく、快樂等を目的とすることは誤りである。此に所謂道德は前章に解した所によれば即ち道德律の義である、即ち普通に所謂道德の形式的部分で、先天的要素と目せらるゝものである。此の如き道德律は人が其先天的意志自由に従つて行動する場合に實現せらるゝものである、故に道德を目的とするとは結局人々が其先天的自由意志に支配せられるといふ意味である、其が果して快樂であるか、有利であるか等は、當面の問題ではない、其等は經驗的事情によつて種々の相違を呈すべき筈であるから、之に依つて道德を決定することは誤りである。是故に人生に於て道德が自己を目的とすることは即ち道德の自律性(Autonomy)を構成することで、其他の快樂等を以て道德を立せんとするものは皆道德を外部より支配せんとするものである、之を道德の他律性(Heteronomy)といふことが出来る。他律的道德は言はゞ知識を外界即ち客觀の印象からのみ説明せんとするものに當り、自律的道德は知識の根據を内面即主觀に求めんとするものに相當する。

既に自律と言ふ場合には自我の意味を確定しなければならぬ。此自我は知識の場合には個人と區別したる主觀の意味に解せられるが、今は之を道德的資格を具へ

たる人即ち人格の意義に解すればよい。斯くすれば自律とは人格の絶對權威を尊重することになる、他語で言へば人格價值を認めて之を尊重することである。隨て道德の目的即ち行の極は人格の尊重といふことに歸する。而して人格には自他の區別がない筈であるから、此に所謂人格尊重は利己主義とは固より同一でないが、然し亦漠然たる自利利他具足といふ意義にも止まらない。人格とは即ち自我の統一原理に他ならず、而して此點に於て始めて各人に共通な意義を有するものであるから、人格を尊重することは、各人自身の行爲の統一を助け、而して眞に各人の合同すべき所以の理を構成するのである。

二 人格と社會

快樂主義の道德に對して人格主義の道德を力説した者はカントである、而してカントの倫理説は從來種々の點で攻撃を受けて居たが、其一部分は上來既に形式的先天的等の意味を辯じたことによつて明となつたが、たゞ一事のみはなほ明にするを要する。そはカントが人格主義を唱へた爲に往々之を以て個人主義を唱へて未だ社會生活の眞意を認め得ざるものとせらるゝことである。カントは例へば自他の人格を尊重せよ之を手段として使用せざれ云々と説いて居るが、此の如きは自己の

人格のみを重んじて、其の人格の一时的満足を希求するものと言ふべく、こゝに十八世紀的個人主義の影響を見ると稱せられて居る。然しながら、是れ人格の意味を誤解したものである。人格は元來一個人の性癖感情等と關係あるものではないから、人格尊重といふことが個人的快樂を圖ること、同意義でないことは辯ずるまでもない。而して各個人が連結して構成する社會なるものは、固より十八世紀に共通なる思想に従つて單に無關係なものが偶然的機械的に集合したものと止まらず、又所謂十九世紀的有機體説に従つて社會は有機體の如く其各部分が密接な結合をするを彼の生物の各部の如きものであると説くべきのみならず、其各部を結合すべき或る根本的原理がなければならぬ、而して是は人格に於ける先天的要素の他にあらざることなきが故に、人格主義は社會の觀念を認め得ざるものたらざるのみか、社會の眞の根據は此人格によつて始めて生ずるものであると言へる。社會の基礎を物理的及び生理的に説明せんとする思想は既に破れたといふ理由で、心理的に説明して或は社會意識の如きもの、存在といふことから、之を説かんとするものは一步進んだ點があるやうに見えるが、然も其意識に統一の根據の存することを示さなければ、未だ以て社會の確立する所以を説くものとは言へない、而して此統一根據は行的意識に對しては實に人格の名を以て呼ばるべきものである。是故に人格の觀念を明にしたカントは實に同時に社會の概念を確立したものと謂ふべきである。

三 絶對價值

人格の意味が此の如きものであるとすれば是が人生に於ける絶對價值を示すものであると言つて可い。普通に所謂眞善美は文化の絶對價值と稱せらるゝが人生に於て之を結合するものは人格價值でなければならぬ。換言すれば眞も美も固より其自身に於て價值を有し、之によつて文化を形成するが、之を人生の中の一活動とすれば眞を求めるのも美を現すのも、共に人格の完全を來す所以であるから、人生の立場から言へば之を人格價值とも稱し得る。即ち此に文化と人生との關係を説くを得たのである。

文化と道德とを同一視することに就ては前に極力其所謂道德が普通に所謂道德的習慣の義ではないことを辯じてあるが、今絶對價值を説くに當つては特に此點を明にしなければならぬ。我々が文化といひ文化價值と名づけるものには種々の要素を含有する、例へば藝術や學術は其れ、獨立の價值として考察すべきものであるが其他に法律經濟等も亦一種の價值として考察される場合がある。此場合には

其は道德價值と相對すべきものであるから眞の意味で絶對的といふことは出來ないが、然し又第二義的には絶對價值と稱し得る、而して道德價值との間に差別を設けるべき筈はないのである。然し是等の外に是等諸生活を統一する文化といふものの存在する以上、此文化の絶對價值がなければならぬ、而して其はたゞ全體の總和若しくは共通點たるに止らず、全體を統一するものでなければならぬから、文化に従事する「人」の統一作用たる知行の先天的要素でなければならぬ。我々は之を屢道德或は人格價值の語で現したから、其意味に於て文化價值を道德といふ語に顯し得るといふのである。もとより文化内の諸現象の獨立を害さうと思はない。いはゞ文化に關する諸學の知識哲學の如きものとして道德の説を理會したのである。

此の如く道德を以て人生の理想と解する場合には其道德は何等經驗的要素を混じてはならないのであるから、是が人生或は文化を規定する場合には形式以外に出ることは出來ない。文化の形式的規定とは即ち其を構成する諸要素相互の關係に就て存するもので諸要素其自身の性質に關せざるものである。今是等の形式中最普通に考へられるものを舉げれば、先づ各部の調和といふことが數へられる。然し調和がもし既に存在する部分の靜止的關係を意味するものであれば文化は停滯す

る恐れがあるから、之に動的意味を加へなければならぬ。かくすれば調和は發達といふ概念の中に包括せられ、ヘーゲルの語を用ゐれば舉揚 (aufheben) せられる。然るに發達は繼續を豫想するから、文化に對してある繼續即ち歴史を認めなければならぬ。此の如くして文化或は人生は歴史的發達によつて規定せられるといへる。

四 歴史と發達

歴史といふ概念を用ゐる場合に往々にして發達といふ概念と矛盾する如き觀のあることがある何者、歴史は通常過去の記録と解せられ、従つて歴史主義は保守的思想と聯結するからである。或は又歴史は反復するといふ思想によれば、同じく歴史によつて發達を説くことは不可能のやうに見える。もし此の如きものであつたならば、歴史と文化の發達とは如何にして結合し得べきか。之に對して答へるには歴史の中に先天的要素を認めることが必要である。歴史を以て單に事實のありのままの連續であるとするれば、之を以て學的知識とするとは出來ない。此場合には歴史は文字通りの記録となつて、過去の生活を説明することもなく、まして未來に互つての人生に規定を與へることは出來ない。故に事實主義の歴史家も其事實の考證は畢竟手段であつて、之によつて結局はある歴史的關係を樹立せんとして居るのであ

る。然らば此場合假定せられたとは如何と云へば歴史も結局自然現象と異ならず、其間に一定の法則が支配するから、過去事實の穿鑿によつて實際家は其般鑑を得るとして居るのである。故にかく了解された歴史を重ずるものは往々にして因襲に囚はれるやうになる。然るに此の如き歴史の解釋は歴史的事實を偏に自然的の因果律のみによつて説明せんとするものにも起り得ることである。固より歴史の現象に對しても亦自然的原因を説き得ないことはない。其原因の中には極めて根本的従つて一般的なものもあるが、之と共に又特殊なものもあり得る。而して其根本的なものは必然的法則によつて支配されるが、特殊的事情の生ずることは全く偶然的である。然し歴史上の自然主義は此特殊事情の發現の方式に自然的因果關係を認めて其を説明し盡したとするのである。例へば人の喜怒哀樂等によつて生ずる現象の原因及結果は如何なる人にも共通であり、必然的と稱せられ得るが、或る特殊の形に於て此喜怒哀樂等が現れることは全く偶然的であるが、自然主義的歴史家は此偶然事實の中にも出來得るだけ因果關係を發見し、其を必然的法則で統一するのである。故に自然主義の歴史にあつては歴史の主要部分或は寧ろ知識となり得る部分は皆一定不變の形式に入るものであるから此點から見れば歴史的話とは又保守

的といふことに一致して來るのである。勿論自然主義中にも進化論の如き説き方もあるが、此進化論自身が其進化といふ概念に於て從來の自然主義では説明し難い趣を具へて居るが、其の點を除けば自然主義に毫も異なつた所は無い。

此の如く解すれば、歴史と發達との二概念は、歴史を自然主義若くは常識的解釋に止むる間は相矛盾せる觀があることを免れない。其根本的病弊は何處にあるか、即ち歴史の先天的要素を認め得なかつたからである。歴史では一般の心理學社會學的法則に従て反復する事件もあるが、是が皆多少の色彩を異にして顯れて居る、而して其差別が無始無終の歴史的现象に對して繼續の意味を與へる所以である。歴史を過去に限るとは言ふ迄もなく誤謬であるが、單に同種類の事實の反復と見るとは其最重要な基礎を脱したものである。歴史と繼續と云事は分離すべからざるものである、而して繼續に於ては常に強力に對して抵抗する作用がなければならぬ、如此して千差萬別の抵抗は常に歴史の面目を改る。故に單に此事實よりのみは遂に歴史的知识を構成するとは出來ない。此場合に在て其知識の先天的要素となるものがあつて始て其知識は學の意味を有して來るが、其先天的要素は實に其繼續と抵抗とを統一し得る概念である。而して此物は實に發達の概念でなければならぬ、何者、

發達は一面には繼續を豫想し而して一面は個々状態の擧揚即ち抵抗を意味するからである。如此して歴史の先天的要素としては發達と云ふ概念を擧げねばならぬ。人生或は文化現象は常に歴史となつて顯れ、而して歴史は常に發達の概念を基本とするすれば、人生の形式的規定を此發達に置くことが出来る。かくして人生の先天的要素たる道德を解すれば終に此の如き發達の概念に歸するものと云ひ得る。

五 發達と當爲

然るに發達は其自身矛盾したる概念である。變化と發達とを區別する立脚地から言へば發達には或る終局の目的地がなければならぬ、然し其目的に到達した瞬間には其發達は停滯するから寧ろ此の如き目的を立てざる方がよいやうにも見える。其故に我々は此の如き目的に對しては單に形式的規定を與へるのみで、たゞ絶對的に完全な状態と名づけ、而して其完全は靜止的ではなく、常に不斷に發達する能力を具備することであると見たいのである。斯くして發達の目的は又發達となる、他の語で言へば發達の目的は此發達を無限に繼續し得る能力を維持し增長することである。知の場合に於て認識の認識或は思惟の思惟が即ち知識哲學の問題が究竟の哲學問題であつた如く、行の場合に於ても發達の發達が其究極となるのである。

故に我々は行の極と稱して實在的に示すべき何物をも有たないことは、なほ知の境として何等實在的のものを有たないと同様である、知の場合には當爲の概念を以て實在の概念に代へたが、行の場合に於て益此意を示すことになるのである。

是故に行は道德によつて統一せられて人生となり文化となる、而して其所謂道德はたゞ道德律の意味に解せられるから、結局當爲の概念に他ならない。人生は此當爲の概念に統一せられつゝ、歴史的發達を遂げる。然も其發達の終極は又此發達に他ならぬ、永劫に發達すべしといふ當爲の概念によつてのみ、文化は普遍妥當性を得るのである。此文化の先天的要素を基礎として初めて諸種の文化現象は統一を得、自由にして而かも聯絡ある發達を遂ぐるを得るのである。行の極を此の如く形式的に限ることは反て行の内容を自由ならしめる所以である。

六 當爲と宗教

然しながら知の場合にも人は當爲の概念のみを以て満足せず、漸次其當爲を實在的に化する傾向がある如く、行の場合にも當爲即ち道德律を實在化する傾向がある、前者に於ては形而上學の發現となる如く、後者に於ては價值の實在化となり、美的及宗教的意識の要求に應ずる如くなる。美的意識はなほ主として人の情的方面にの

み現るゝものであるが、宗教的意識は全人格の要求に關するものとして行の極を完結するものでなければならぬ。美的意識は當爲の世界を假りにある實在の姿を帯びるものとして現せしめ、想像と感情とに於て我等の要求を満足せしめるが、宗教的意識は當爲の世界を其儘に實在の世界となし、人をして不斷の發達永久の價值追求の業に安慰を感せしめる。知に於ける形而上學的要求の或る形を以て顯れて價值の哲學となる如く、行に於ける同様の要求は文化の絶對價值其ものを實在化する宗教となるのである。此の如き宗教が現在の諸宗教と如何なる關係にあるべきか、或は寧ろ現在の諸宗教が如何なる點に於て此の如き宗教となるべきか、といふことは特別なる宗教哲學の問題に屬すること、なほ他の歴史哲學、法律哲學等が各其特別の領域を有する如きものである。哲學一般の論究としては自然、知識、人生の三部門に關する基礎的研究を以て其任を盡したものと見てよからう、而して我々の問題が常に形式に於いて普遍妥當性、内容に於ては價值問題以外に出でない點に於て、我々の哲學の三部門は一貫したる組織を作り得たのである。

哲學講說畢

315

220

