第五章　認　識　論　（二）

三、認識の對象からする認識論諸說

實在論
觀念論

認識の對象からする認識論には、認識の對象は、實在物であるとする實在論（一）、觀念であるとする觀念論（二）、現象であるとする現象論（三）、等の諸說があります。

註（一）　realism, Realismus. —こゝに「實在論」といふは、認識論の領域内でのことである。たゞし形而上學の領域でも「實在論」がある。そしてその兩者は時には一致するが、時には兩極端にはなれる。認識論上の素朴な實在論のさす實在と形而上學のさすいはゆる根本實在とは、兩極端にちがふ。またリアリズムが、實際生活上、ないし倫理學上、（理想主義に對する）現實主義の意味にもなります。この現實主義としてのリアリズムは、形而上學上のリアリズムとは、ほとんど共通なものをもたぬ、また認識論上のリアリズムとは、時には一致する。

註（二）　idealism, Idealismus. —認識論内では「觀念論」、形而上學内では「唯心論」または「觀念論」、實際生活ないし倫理學上では「理想主義」、（現實主義に對して。）

註（三）　phenomenalism, Phänomenalismus. これに似た名まへに、Hegel や Husserl の *Phänomenologie*「現象學」がある。

現象論

このうち第三の現象論は、觀念論と實在論との合成である、とみられます。それは、かつて批判論が~~現象論~~と經驗論との合成であつたごとくであり、また批判論がカントの所說であつたごとく、現象論もまたカントの所說であります。そしてまた、まへに新經驗論と新理性論があつたやうに、この領域にもまた新實在論と、新觀念論があります。——また、まへに經驗論と理性論とは、主として認識の起源の領域の二つの見地であつたやうに、いま實在論と觀念論とは、認識の對象の領域における二つの見地です。——そしてまた、この二つの見地から見渡される哲學の分野は、もとより哲學の全野ではない。

實在論

Ⅰ、實在論

花がある、その花が認識される。木がある、その木が認識される。そしてその花や木は、私らに認識されるとされないとにかゝはらず、そこに實在するものである。——といふやうに、すべて認識の對象、いひかへれば認識されるもの、は（私らの意識の外の）實在物であるといふのが、實在論です。たゞし、木や花などのやうないはゆる物理的な對象のほかに、たとへば

諸物間の概念的諸關係や、人の心の悲しみ怒りなども、意識の對象となりうる。そこで、こうした概念的諸關係や心理的な諸現象も、實在論によつては、また實在でなければならぬ。そこで實在論にも種々の形があるわけです。

素朴實在論

　私らの知覺知識認識の對象は花や木などの實物諸物である、とする見解は、おそらく一般の常識のみとめるところである。これは、きはめて單純な素朴な見解であるゆゑに、素朴實在論(一)といはれる。これは概して常識の範圍を出ない。が、多くの自然科學者、たとへば物理學者、化學者、生物學者、また（自然科學者としての）心理學者、などの見解は、（おそらくは無意識的に）、これであらう。そしてこれは本格の哲學のうちには、まづみあたらぬものです。たゞ强いてさがすならば、古代ギリシヤのエンペドクレス(二)の知覺論が、これに類するものとみられるかもしれぬ。

註(一)　naive realism.
註(二)　Ἐμπεδοκλῆς［紀元前五世紀］

エムペドクレスの知覺論

——世界の萬象は、地水火風の四根(リトマタ)が、愛と憎しみの力によつて、結合し分離するために、起る。同種の根［元素］はその愛によつて求めあひ、異種の元素はその憎しみによつてしりぞけあふ。人もまた、外界の諸物と同様に、この四根からなる。そこで人體の表面の穴を通路として、人體内の物質と外界の物質とが求め會するときに、そこに知覺が起る。そこで私らは「地によつて地を知り、水によつて水を、風によつて風を、火によつて火を、知る」ことになる。すべて同種の求めあふは愛であり、異種のしりぞけあふは憎しみである。こうしたはたらきは、もちろん無生物のあひだにもある。が、たゞ無生物よりは植物に、植物よりは動物に、普通の動物よりは人間に、おいてよりおほくこうしたはたらきがある、すなはち知識がある。人のなかでもその血液は、すべての諸元素をゆたかにもつゆゑ、もつとも知力がすぐれてゐる。——と、エンペドクレスは說いた。認識の對象が外界の諸物であることが、あきらかに認められてゐる點において、これはたしかに實在論である。そして形而上學的な論理をとりされば、そのまゝ素朴的實在論と、結論において一致する。

　もし關係の諸概念や、正義とか幸福とかいふ類の觀念なども、意識に認識されるかぎりは、實在でなければならぬ。といふ見解にうつるときは、その實在論は素朴實在論とはまるつきりちがつた形而上學的な實在論となり、その認識論も從つて實在の認識論、すなはち形而上學的

イデア論

認識論となります。たとへばプラトンのイデアの論や中世哲學中の實在論などがこの例です。

ウシア論

またアリストテレスのウシア［實體］論もこの例です。

素朴實在論が現代科學で洗はれ、さらに哲學者の心で色づけられたものに、今日の新實在論がある。がこれはさらにのちにのべる。

こゝに注意せねばならぬことは、經驗論はすなはちリアリズムであり、理性論はすなはちアイディアリズムである、と思ふ學者が、哲學者のなかにまであることである。もしリアリズムを、單に現實を重んずるものとみるならば、ある程度まで經驗論はリアリズム――すなはち現實主義――であるといへよう。しかしこれもたゞ「ある程度まで」のことである。またもしアイディアリズムを、單に理想主義とみるならば、理性論は、これもまたある程度までは、理想主義であるといへよう。けれども、認識論的な意味、ないし形而上學的な意味、においては、斷じて、經驗論はそのまゝ實在論（リアリズム）であり、理性論はそのまゝ觀念論（アイディアリズム）である、とはいひきれない。

經驗論には觀念論が多い

むしろあべこべに經驗論こそ徹底した觀念論であり、理性論こそ（主として形而上學的な）實在論であることが、おほい。バークリの經驗論が觀念論であるはもちろん、ヒュームの經驗論も、實在論であるよりもはるかに多く、觀念論である。ヒュームの「人間性論」をみるに。――すべては印象ないし觀念の論である。いふところの印象と觀念とはまつたく同質のものである、そしてたゞ印象は觀念よりも、より多くの「生き生きしさ」をもつてをるだけである、いひかへれば、生き生きしさの失せた印象がすなはち觀念である。「これらの印象は二つの種類にわけられよう、一つは感覺の諸印象であり、一つは反省の諸印象である。前者は心の中に自ら生ずる、不知の諸原因から生ずる。後者は、大部分、私らの觀念からひき出される。」[三]――といつてある。ここに感覺の諸印象が「不知の諸原因」[三]から生ずるといふをり、その不知の諸原因といふは、すなはち外界の諸實在物ではないか、そうであるとすればヒュームの知識論「認識論」は實在論だ、といふ論者がありうる。けれども、それらはどこまでもたゞ「不知の諸原因」であつて、決して「實在諸物」ではない。ことに「心の中に、自ら」[三]生ずるといふ本文のある以上、この「不知の諸原因」はきはめて輕く扱はれるべきであると思ひます。もつとも、かりにもこういふ言ばを彼が使用した以上、彼の頭に多少の實在論的要素のあつたことは否めまい。が、それは、カントの物自體よりも、より小さい實在的要素にみえる。

實在論的要素

かくいふ實在的要素は、もう形而上學的のものです。形而上學的の實在的要素は、むしろ當時の理性論者たちにこそ、たくさんにある。デカルトの出發點は直覺的な經驗であつたが、そ

實在論的要素と形而上學お

よび認識論

の到達した點は形而上學的の根本實在としての神であつた。またスピノザにおいても、すべてはみな神［實在」の屬性であるとされる故に、その所説は形而上學的に實在論であるといへる。ライプニッツのモナドも、また究極の諸實在であつた、そこでその所説も實在論であるといへる。もとよりこれらは形而上學的に實在論であるのであるが、それがかりそめにも知識論、認識論、と關係するならば、その限りにおいてそれらは形而上學的にも、認識論的に、實在論的であるはずです。たゞ、これらのばあひにおいては、「認識の對象」といふ問題がなくて、むしろ人間知識の大きい背景または地盤が、おのづから置かれてある、とみられます。

註(一) *A Treatise of Human Nature* [Everyman's Library vol. One.] pp. 16–17.
註(二) unknown causes.
註(三) originally in the soul.

Ⅱ、觀念論

觀念論

認識の對象は觀念である、とみる認識論を觀念論といひます。

すでに前項にみたやうに、認識の對象がまつたく客觀的な實在諸物であるといふことは、一般の哲學者らにはうけいれられがたい。そこでたいていの知識論——認識論——においては、認識の對象は觀念である、とみられがちです。

認識の對象は觀念

——花がある、と私らの意識は認識する。ではその花は何か。といふに、それは決して常識の考へるやうな外的實在物ではない、たゞ實在物として認識はされるが、それはたゞそうみられるだけであつて、つまりはそれは私らのそうした知覺——そうした觀念——であるにすぎない。にがい苦味丁幾(クミチンキ)をなめた、そのをり私らは苦味丁幾といふ外物が、私らの舌にふれて、そこに苦味が認識されることになつたのだ。と考へがちだ。しかし實は苦味丁幾といふ觀念がそうしたにがみといふ知覺を起したのだ。その知覺も生理的物理的現象ではなくて、つまりは心の現象である、觀念のことがらである。頭をなぐられた、しかしなぐつたこぶしも、こぶしの持主である敵人も、實はたゞ私の觀念だ、觀念の人が觀念の手をもつて觀念の私の肉體をなぐつたのだ、なぐるといふ行爲ももちろん物理的現象ではなくてたゞ觀念のはたらきである。——といふやうな見方が可能でありませう。つまり實在論では、外界の實在諸物が心のうちにはいつてそこに知覺、認識、知識、が行はれるとみるに對して、觀念論では、心の中の觀念が外界的に突出するをり、そこにいはゆる外物が認識されるのだ、とみるわけです。たゞしこれは

、きはめておほまかな説明であつて、實際に說かれてをる觀念論は、さらに微妙で、さらに大規模で、あります。

唯我論

もし、全宇宙の諸物がたゞ一個の私の觀念であるとみられるならば、すべてはみなこの一個の自我——一個の主觀——の內容であることになる。こうした極端な觀念論はいはゆる唯我論[一]です。唯我論は單に純粹な論理ばかりでは破られえぬものだといはれますが、それにもかゝはらず徹底した唯我論を說くほど勇敢な——社會性を否定して唯我の孤獨に滿足しうるほどの——哲學者も、これまでにはない。この我といふたゞ一個の主觀のほかに、なほ同樣の諸主觀があつて、全宇宙は、これら諸主觀の觀念的內容である、とする說もあります。かりにまへの論を一元的主觀的觀念論とするならば、これは多元的（從つてやゝ客觀的な）主觀的觀念論とならませう。[二]すべての觀念論はいつも前者（の唯我論）に傾かうとしながら、また振りもどして後者の多元的立場に執着します。

一元的主觀的觀念論
多元的半主觀的觀念論

たとへばバークリは、（その著書の「人間知識の諸原理に關する論文」[三]中で）。諸物の存在はつまるところ心の知覺だ。何かの物が外界に在るといふのは、實はたゞそうした知覺が心のなかにあるだけのことだ。すなはち「存在卽知覺」[四]だ。といつた。このかぎりではまつたく主觀的な觀念論である。もし他に自分と同樣の諸主觀を認めなかつたら、いひかへるなら、我と同樣の他人もまた我の知覺にすぎないとしたら、彼の所說は直ちに唯我論になるところであつた。ところが彼は、この我と同樣な「觀念の荷車」[五]はほかにもたくさんある、すなはちこの我に對して客觀的な諸我がかぎりなくある、ことを認めた。こゝで彼は「多元的（從つてやゝ客觀的な）主觀的觀念論」に振りついたわけです。

註一　solipsism, Solipsismus.

註二　Külpe および桑木は、この前者を主觀的觀念論、後者を客觀的觀念論、としてをる。永野は後にのべるプラトンの、全く客觀的なイデア［觀念］を認める觀念論や、またまつたく客觀的な超越的な自我を立てるフィヒテなどの觀念論を、（小さい主觀、すなはち主觀的な主觀を認めないといふ意味で）、客觀的觀念論といひます。

註三　*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, (1710).

註四　esse est percipi.（九五、一四三頁參照）

註四　vehicles of ideas.

バークリはさらにもがいて、諸主觀から獨立に起る知覺もあるといひ、それゆゑにそうした獨立の知覺をもつところの大きい心があるにちがひないといひ、その心こそ神である、とまでいつた。するとこゝに、きはめて客觀的な大主觀が立てられることになります。

客觀的大主觀を立てる觀念論＝大唯我論

フィヒテの——

意識から實在の説明ができる、がその逆は不可能

こうした客觀的な大主觀から出發する觀念論としては、フィヒテの論がいつもひかれてをる。さきの唯我論が小唯我論なら、これは大唯我論である。

——知識には主觀と客觀との兩方面があるとされる。主觀の方面からすれば觀念論ができ、客觀「もの」の方面からすれば實在論ができる。そしてこのどちらの哲學になるかは、その哲學者がどんな人であるかによるものだ。だがしかし、實在論「實は獨斷論」では意識「こゝろ」の説明ができぬ。けれども主觀すなはち意識「Bewusstsein」から出發する觀念論はものの説明ができる。といふのも、この言葉は Bewusst「知られた」と Sein「もの」との兩部からできてゐるので、それはまた Sein bewusst「知られたもの」といふ意味でもある。そこで意識のうちにものがあることになるので、觀念論はこゝろとものの兩方面を説明できる。そこで觀念論は實在論よりすぐれてゐることになる——とて、フィヒテはまづ觀念論のすぐれてゐることをのべ、さらに

——そのごとき出發點となるべき意識は、個人的の小さい意識でなくて、そうした小さい諸小意識を超越した大意識である、つまり小さい主觀的相對的自我でなくて大きい客觀的絶對的自我（一）である。この自我が、やがて自らの原理に従つて、分裂開展して、そこに相對的な有限的な小さい諸小自我「こゝろ」とそれに對する有限な諸非我「もの」とが出てくる。——と彼れののべるところはまさしく形而上學的であります。が、これはまた同時に、「知識學」（二）である點において、また認識論的であります。

「知識學」

註一　das Ich. 冠詞がついてゐるゆゑ、この自我は第一人稱でなくて、第三人稱である、すなはち客觀的な自我である。

註二　*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794–1799 のあひだフィヒテがエーナ大學でした講義。（前出、一八頁註二を參照）

フィヒテは右のごとくのべるからして、認識の對象、（といふよりむしろこゝでは、認識の内容）、は客觀的な主觀としての絶對我の、破片であることになる。いはゞ大きい心の内容としての諸觀念である。この意味において、フィヒテの知識論は客觀的觀念論となるのが當然です。

知識は

そこで彼は、

——知識は、觀念と實在との一致ではなくて、觀念相互間の内的相互決定である。だが諸觀念相互間の決定だからとて、決してそれは必然性のないでたらめなものではない、といふのも、もともと自我——意識——はたゞはたらきであつて、決して單なるはたらき手としての心では

ない。それがはたらくとき、そこにはじめてはたらき手と、はたらかれたもの「いひかへれば主觀と客觀」とが生ずるのである。すなはちはたらきとしての意識――自我――のなかにはまた客觀――實在――もあるわけである。それゆゑこのやうな意識の諸觀念間には、また必然がありうる。とのべます。

インド哲學

フィヒテと同様に、しかしフィヒテよりもまへに、そしてさらに大規模に、大我を宇宙の根本實在であるとしたインドの古代哲學も、また同様な觀念論でなければなりますまい。

ロマンティック哲學

また概して、およそフィヒテのころのいはゆるロマンティク時代の諸哲學は、たとへばヘーゲルにおいても、シェリングにおいても、およそみな客觀的な觀念論であるといへよう、たゞしそれは認識論的である以上にさらにはるかに形而上學的であります。

プラトンの客觀的觀念「イデア」論

こゝに（大きい意味においても、また小さい意味においても）まつたく主觀に關係のないイデア「觀念」を立てる學説がある。それは、いふまでもなくプラトンのイデア論です。プラトンによれば現象界の個々物は決してまことに在るものではない。それはたゞ實在界の諸イデアのおとした影であるにすぎない。それゆゑまことの知識はこのイデアをみることである、イデアを知ることである。現象界の私らは、いはゆるエロスといふ知的愛の力によつて、實在界のイデアに近づかねばならぬ。そうすることがまことの哲學である、知識の愛である。といひます。いふところの「まことの知識」すなはちイデアの認識は、もちろんはなはだ形而上學的ではある。しかしその形而上學的な認識の對象はとりもなほさず、イデア「觀念」であるわけです。たゞしこのイデアはバークリやヒュームなどの觀念とは、とてもとてもちがつたものです。それはまつたく客觀的な實在としての觀念です。それゆゑ、プラトンのイデア論は、中世哲學では、（唯名論（ノミナリズム）などに對する意味での）實在論として再生します。

ヘーゲルの―

ヘーゲルが、ある一つの觀念を、正、反、合の辯證法によつて、次々に進展させてゆくときは、つひに宇宙の根本實在としての世界精神なる「絶對者」に達する、と説く。ところをみるに、そうした諸觀念は、（プラトンのイデアとはまつたくちがつたものではあるが、しかし）、プラトンのイデアが客觀的な存在であるごとくに、また客觀的な存在であるとみられよう。このやうにみるならば、ヘーゲルの説は、こゝでは、プラトン的な、すなはち多元的な、客觀的觀念論ともみられる。――これに對してフィヒテの觀念論は、その根本において、一元的客觀的觀念論といへよう。

たゞし、これを逆にみて、すべての諸觀念は、つまり根本實在としての絶對者「すなはち世

界精神」の開展であるとするならば、ヘーゲルの觀念論はむしろフィヒテ的の觀念論とみられてくる。

いづれにしても、認識論としての觀念論は自然に形而上學としての實在論に移行する傾向をもつ。そして、ぐわんらい認識論と形而上學とは、具體の諸哲學においては一體でありがちであるゆゑに、觀念論と實在論とは、またおのづから、あらゆる境において、交はりがちである。

現象論

Ⅲ、現象論［カントの先驗的觀念論］

カントは、最もげんみつに認識論を形而上學からひきはなすことにつとめた。そして、なるべく純粹に認識論的な實在論的要素と觀念論的要素とを、共にとりいれて、そこに折衷的な立場の、認識の對象論を說いた。それをあるひは現象論といひ、あるひは先驗的觀念論〔註一〕といふ。またそれは一般的な批判論といふ名までもよばれる。

(註)一　transzendentaler Idealismus.

フィヒテはカントの後に出て、カントの思想のある方面をうけついだところの、カント派の一人である。その意味において、すでにまへにみたところのフィヒテの知識論は、その中に主觀的要素と客觀的要素、［いひかへれば觀念論的要素と實在論的要素］、とをもつところの、先驗的觀念論である。（史家たちは彼の知識論をそうよんでをる。）（それゆゑ彼やおよびヘーゲルなどの所說については、むしろ後にこそのべるべきであつたらう。）

すなはち先驗的觀念論

とにかくカントによれば。――認識は感性および悟性によつてなされる。いひかへれば、時間および空間といふ感性の形式と、因果實在雜多可能等々のいはゆる悟性の十二諸範疇を通じて、認識が行はれる。といふのは、つまり諸物が認識されるには、こうした感性および悟性［すなはち心］の本來の型にはめられるを要する。すでに心に知られたからにはそれは觀念である。はもとよりであるが、いふところの心の本來の型、すなはち時間空間および十二の範疇、は先天的な形式である。それゆゑそうした觀念はまつたく主觀的な觀念ではなくて、先天的、あるひは先驗的、な觀念である、いひかへれば客觀性をもつた觀念である。すなはちそうした觀念には主觀性があると同時にまた客觀性がある。――こういふ意味において、カントの先驗的觀念論は、主觀的觀念論と實在論との調停であるといへる。そしてそれは、ある意味においてまた、經驗論と理性論との調停の一側面であるといへる。

現象觀念

このごとくみた觀念は、認識の對象であるよりは、むしろその內容である。それは對象が意識のうちにはいつた姿であつて、うちにはひらぬまへの姿ではない。ではひらぬまへの姿は何か。といふに、それはたゞ私らの經驗である、外にあるであらうところの實在諸物［諸物自體］(一)ではなくて、それの私らの經驗である、すなはち現象である。この經驗、すなはちこの現象、が心の先天的諸形式を通して認識されるときに、先驗的の觀念となり、それが知識の材料となるのである。そこで觀念は認識の生まの對象ではなくて、加工された對象である。とはいへ現象といひ、觀念といひ、つまり同じものである。といふのも現象が認識の對象となれば、それはたちどころに觀念となるからである。そこで、認識の境界內では、觀念でない現象はないはずである。しかしその觀念の根源、といふよりもその現象の根源、は何か。といふに、それは物自體である。しかし物自體は私らには知られえない、私らに知られるものはたゞそれの現象ばかりである。昔の哲學では、物自體［すなはち實在］の認識を說いたが、それは私らには不可能のことである、私らはただ現象を認識しうるばかりである。――といふやうにカントは考へました。そこで、認識の對象は（實在ではなくて）たゞその現象である、と說いたことになるので、カントのこの論はまた現象論といはれるわけです。

註(一)　Dinge an sich.

こゝに現象といはれても、それは決して私らの感覺からくる個々的な諸概念ばかりではない。數學ないし數學的自然科學の、普遍的な必然的な諸觀念もまた現象である。たゞ兩者のあひだには程度の差があるばかりだ。それらは共に物自體の現象であることにかはりはない。のです。

IV、新實在論―批判的實在論

新實在論と批判的實在論

狹義の認識論上の徹底した實在論は素朴實在論でありませう。が、この素朴實在論は常識と非哲學的な諸科學との專有物であつて、かりにも哲學の流れに洗はれた心は、決して眞底までこの所論にはいることができない。たゞこうした素朴實在論的の氣もちが、その所說の背後にみえるといふのが通例です。たとへばロックにおいては、觀念の原形としての諸實在物がそのまゝに認められてゐるごとくであります。また今日の哲學者では、デューイなどが、やゝ卒直に外界諸物の存在をそのまゝで認める態度をとつてをる。けれども、デューイもまた晩年になるにつれて諸生諸物をすべてほゞ形而上學的な「生活」または「經驗」といふ一般者のうちに

おいてみようとする、こうなればその素朴實在論的の態度も、たゞその低い地方でばかりのことである。

(まへにのべたとほり)、經驗論がたゞちに實在論では、決して、ない。經驗論がどこまでも經驗を立場にして進むときは、おのづから觀念論的になるものです。それはバークリやヒュームやヂェイムズやベルグソンにおいてみられるとほりです。たゞ素朴な經驗論には素朴な實在論的傾向があります。そしてこの實在論的傾向を、認識論の領域で充分に進めてゆくと、自然に觀念論的になり、つひには形而上の領域にはいると、唯心論的にさへなるものです、たとへばバークリにおけるやうに。

いま經驗論に出發したやゝ素朴的な新らしい認識論的實在論が、主として英米の地面に生じてをる。「新實在論」(一)および「批判的實在論」(二)がそれです。これらは實在論となのり、そしてほかの諸說にくらべては多分に素朴實在論的の要素をもちはするものゝ、決して觀念論的要素を全く排除するものではない。むしろそれらは、實在論の名において觀念論の要素をもそのうちにもつものです。

註(一) new realism.

註(二) critical realism.

アメリカの新實在論

アメリカには新實在論者の群がある、そして「新實在論」(一)の共同著作をもち、ある程度までの共同の主張をしてをる。その出發點はおよそヂェイムズの哲學にあるといはれる。ヂェイムズの哲學は、ことに「根本經驗論」において、はなはだ觀念論的にならうとする。それを、ヂェイムズの後繼者たちが、ひきとめて實在論にもどさうとする。その所說にみるに、

——主觀的な觀念論または唯心論では、意識が對象を知ると、對象は意識のなかにはいつて、それは意識と一體になつてしまふ。そこで外的な實在が認められぬことになる。しかし實在論では、對象は意識に關係しながら、依然として外に實在すると認められねばならぬ。そこで、對象が意識に關係するをり、その「關係」が意識內に沒入すれば觀念論となり、意識からはなれて外的に存在すれば實在論が成立する。ところがこの「關係」は內在的なものとして說かれがちであるが、いま新實在論はすべての諸「關係」も、たとへば他の諸物と同樣に、外的な存在であるとみて、こゝに論理的に實在論の可能であることを、あきらかにする。いふところの「關係」は、對象が意識に對する關係でなくてもよい。それは一物と一物との間の關係でも

よい。一物が一物の「上に」、「次に」、「共」に、あるといふときの on「上に」、next「次に」、with「共に」、は、ものの內部に沒入する關係ではなくて、それ自體で存しうる關係である、それは實在である。普通の諸物は「あらはな實在」[二]であるに對して、こうした關係はたゞ「ひそんだ實在」[三]である。實在であるにかはりはない。——といはれます。そしてこうした諸實在は、本來は物でも心でもない、つまり主觀的でも客觀的でもない。たゞその在るところの脈絡によつて、あるひは物となりあるひは心となる。と說くところは、ヂェイムズと同樣です。このやうに、新實在論は、實在論とはいふものゝ、やはり主觀的でも客觀的でもないもの、(いひかへるなら、觀念でも實在物でもないもの)、が認識の對象または內容であると說く。點においてやはり觀念論と實在論との一調停であります。

註(一) *The New Realism*, (1912). Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding, の六人の共同著作。
註(二) existence.
註(三) subsistence.

論理的原子論

イギリスのラセルもまた新實在論者です。しかしラセル自身は自分の哲學を「論理的原子論」といふ[一]。萬有を論理的に分析して最後に發見される諸要素「諸原子」を實在であるとする所論です。こういへば、それはもとより素朴的な實在論ではなく、むしろ科學的に數學的に、それゆゑに論理的に、說かれたやゝ形而上學的な實在論であるわけです。が、こうした諸實在が知識をなしてをるとみられるゆゑに、もとよりまたこれは認識論としての實在論です。アメリカの新實在論者らのいはゆる實在は、いはばヂェイムズの純粹諸經驗のやゝ素朴的に實在化されたものであるに對して、ラセルの實在——すなはち論理的諸原子——はむしろ論理的諸命題の分析の最後に殘る諸要素である。それら諸要素はもとより名詞の形や形容詞の形でいひあらはされる。と同時にまた前置詞、副詞、接續詞、動詞などの形でもあらはされる。(その言ばが實在でないのはもとよりです、その言ばにあらはされた事實が實在です。)そこで「の北に」などいふ類の諸關係がまたそのまゝ實在である、ちやうど「白」といふ普遍的な性質が實在であると同樣に。このやうにみるとラセルのいはゆる實在は、やゝプラトンの實在「すはなちイデア、すなはち觀念」に相當してくる。そこでラセル自身が、彼の諸實在をまた「普遍者（ユニバーサル）」とよび、それがプラトンのイデア「またはエイドス」に類するものであることを認めてをる[二]。たゞしプラトンのイデアは經驗を超越してをるが、ラセルの普遍者は私らの經驗に即するもの

である。そうした諸普遍者はまたたゞちに私らにあたへられるところであらう。こうした與件は、以上のところから考へられるやうに、單に心的なもの、または主觀的なもの、ではない。また單に物的――すなはち客觀的――なものでもあられない。「それがしの與件は物理學と心理學との兩方に對して平等に一つの與件である。それは心的でも物でもない、…………。それは心的物的兩界の生まの材料の一部である。といふ所説は『中性的一元論』とよばれるものであり、また私はこれをこそ眞理であると信ずるものである。」[三]と彼のいふとほり、この實在論もまた中性的なものです。

註(一)「私の論理學は原子的(アトミック)である、そしてこの局面を私は充分に高調したい。それゆゑ私は私の哲學を『實在論』といふよりは『論理的原子論』といひたい、たとへ『實在論』の上に形容詞がついてもつかなくても。」――"Logical Atomism" by Bertrand Russel, in *Contemporary British Philosophy* p. 359.

註(二) 彼の著 *The Problems of Philosophy*(佐々木譯「哲學の問題」)第九―十章參照。

註(三) B. Russel, *An Outline of Philosophy* pp. 217.

以上の新實在論(および論理的原子論)は、認識の對象を、實質上一元的にみる。ところが、この新實在論を、やゝ訂正した形であらはれたアメリカの批判的實在論者たち[一]は、やゝ二元論的である。もつとも彼らは、歴史上の認識論的一元論および認識論的二元論の何れもを不都合であるとして、こゝにあたらしく批判的實在論を説く、といふ。そこで彼らの論は、つまりこの兩論を一つに集めて新らしく作られる一種の調停論――中性論――中庸論――折衷論――である、「批判的」の文字の示すやうに――「つけ加へていはねばならぬが、私らの立場は二元論ではないか、といふ疑ひが私らのうちにもある。……ある脈絡では、知識の保持者としての能知狀態と知識される對象とのあひだに、あると私らに信ぜられる二元性を、强調するがよいこともある。新實在論者や觀念論者やまた『純粹經驗』の信者たちに比較すれば、私らは二元論者である。だが、多くの讀者たちには、おそらく二元論といふ言葉は、私らの知る對象物は心的狀態〔すなはち『觀念』〕である、……といふ意味を示すものと、とられるであらうが、こういふ見解は私らのすてるところだ。私らの知覺し、概念し、想起し、思索するところのものは、外界の事物そのものだ(あるひは、ときとして、反省された、想起された、概念された心的狀態であることもある)、がとにかくこれは知識過程から獨立のものである、これ以上には何物もないところのものである。」[三]といふ。こゝに、主觀的なものと客觀的なものとの二元がある。そしてこの二元が結合する一元は、ヂェイムズでは「純粹經驗」であり、また新

アメリカの批判的實在論

實在論でも論理的な（純粹經驗のやき直しとしての）直接與件であつた。いま批判的實在論も、徹底的に二元的ではありえずに、この二元の結合點に「本質」(三)または「性質複合體」(四)なるものを、認める。もとよりこの本質は、ヂェイムズの純粹經驗の變形とみられてよからう。けれども、ヂェイムズや新實在論者らが、この一元者を最も高調したに對して、批判的實在論者らは、むしろ二元者の方をより強く高調するのです。——このごとくみるに、批判的實在論もまた、大局からみられれば、實在的なものと觀念的なものとの協調です。

註(一)　*Essays in Critical Realism* (1920) の著者たちは—Drake, Lovejoy, Pratt, Rogers, Santayana, Sellers, Strong, の七人。
註(二)　右の書の四頁脚註。
註(三)　essence.
註(四)　character complex.

V、新觀念論

新觀念論

「新觀念論」といふ名まへは、たゞこゝに便宜上に用ひられるものです。認識の主觀的な要素と客觀的な要素とを、二つながらとりいれるが、しかしやゝ觀念論にかたむくところの認識論をかりにこの名まへで、よぶことにします。そしていはゆる兩新カント派や、またフセルの現象學をもこのうちにいれてみませう。これらは共に、觀念論的であつて、同時にまた實在論的でもある。ことに新カント派は、カントの流れをくむだけに、やはり先驗的觀念論であるといはれます。

ウィンデルバントの說

まづバーデン學派のウィンデルバントは、その最後の著書である「哲學概論」で——

「意識自體に、また意識自體のなかに、何が與へられてゐるかと尋ねるに、そこには必ず雜多な諸內容が一つの統一に結合されてあることがわかる。この統一のうちに、私らのいはゆる意識の對象なるものが成立する。といふのも、こうして統一された雜多な諸要素は或る獨立存在となり、これを出發點としてさらに表象作用が開展するからです。こうして結合されて統一とはなつたのだが、しかしこれらの諸要素は、決してこの統一から分れ出たのではない、そうではなくて、それらは實在的諸者の大總量の諸部分としてあるのです。結合されて統一形式になつたをり、はじめてこれら諸要素は認識の對象となる。そこで對象は、意識の外に、そのごときものとして、現實にあるのではない、ではなくて意識が、個々の諸部分的內容を相互に一つに結合して作つた形式の故に、在るのである。だからつまり全體の問題は、どういふ事情の

もとにおいて、諸雜多の綜合的統一は認識の價値をもつか、といふことです。」[一]――といひます。

認識の對象は私らの意識の作つたものである、といふ點において、充分に觀念論的です。しかしすべての新觀念論は觀念論に徹底するものではない。そこでヰィンデルバントはさらにすゝんで、こうした對象の客觀性を、求めます。そこでいふ、

――「私ら自身が對象をつくる、しかし、だからといつて對象は實在以外のものではない、またある不可知な物自體の諸現象が私らに知識されたものでもない、ではなくしてそれは實在の一片きれである、その一片きれはそのごときものとしては實在するが、しかし全實在自體ではありえぬものだ。」[一]――といふ。

註(一) Windelband, *Einleitung in die Philosophie* S. 232–233.

註(二) Ib. S. 235.

これらの短かい引用文からみてもわかるとほり、私らに作られたといふ限りにおいて觀念論的である對象は、また客觀的な實在の一きれであるといふ點において、實在論的であります、

またこの意味において先驗的な――また批判的な――觀念論であります。

ヰィンデルバントはさらに進んで、かやうな選擇的統合[一]によつて私らに作り出されるところの認識對象に、二種あることを認める。一つは自然的なもの、一つは理想的なもの「すなはち價値」です。自然的な對象の認識ないし知識の體系はいはゆる自然科學である。に對して理想的な價値を對象とする知識の體系は、經驗的な科學としては歴史であり、超經驗的な科學としては哲學、およびその基礎學としての論理學、倫理學、美學などである。と彼はします。

リケルト

ヰィンデルバントの後繼者のリケルトは、かくして私らに作られる認識對象は、すべて價値であるとして、前にヰィンデルバントの認めた價値以外の對象を認めない。すべての命題ないし文章を分析してみるに、その意味はすべて超越的である、この超越的意味がすなはち價値である。と彼はいひます。[一]

註(一)――Rickert は *Zweiwege zur Erkenntnistheorie* [Kantstudien, Bd. XIV, 1909]［認識の二つの途］において、先驗的心理的方法と先驗的論理的方法との二つをあげ、前者はヰィンデルバントおよび自身の早いころの立場であり、後者は自分の今の立場であることを、のべてをる。

フセル

次にフセルの現象學は、フセル自身のいふやうに、デカルトの究極存在としての自我の思想を、汲んでをる。すなはちフセルは、究極の確實なものが「先驗的な我および我ら」(一)であることを彼れ一流の論理(二)によつて導き出してをる、すなはち「還元」してをる。そしてこれらの「我」はもちろん意識——といつても心理的な意識ではなくて先驗的意識「すなはち純粹意識」——であるとする。そこで、最後の實在が意識であるといふ意味においてそれは主觀的觀念的である。だが、もちろんそれはまた客觀的な方面をもつ。本質存在層からみれば、それは純粹に主觀的な意識であるが、それの研究の領域からいふと、それは「客觀的」である、そしてこの方面をその全體において、またその根底において、みれば、それはすなはち意識生活である、(三)と彼はいひます。さて、いふところの我または我らなるものは、もちろん心身からできてゐるこの日常經驗におけるそれらではない。日常經驗の我または我らは、みな根本實在としてのかくれた我または我らの「現象」である。同樣にしてその他の諸生諸物もみな、この意味での現象である。とフセルは說きます。そこで普通認識の對象はこの現象であることになりませう。もし、このことを力說することになれば、フセルの現象學は、またカントの現象論に一致する點をもつわけです。しかしフセルの現象學はたゞの認識論でない、いひかへれば形而下の認識論ではない。それは形而上學と形而上學的認識論との奇態な結合です。そこで現象學は、純粹意識なる實在が、それ自身を現象する過程を、客觀的に記述する學であるとされます。

註(一)　單數の我だけを實在であるとする哲學を唯我論といふことは、まへにのべた。いまフセルは、複數の我を實在であるとして、そこからすべてを說く。そしてその複數我はまた超越的［先驗的］である點で、客觀的といへる、大我を立てるインド哲學やロマンティクのドイツ哲學のやうに。その意味において彼の說は先驗的複數的唯我論であるともいへよう。

註(二)　Phänomenologische od. transzendentale Reduction.

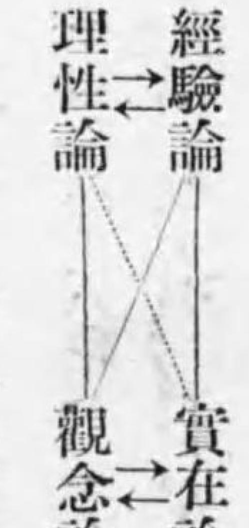
註(三)　*Phenomenology* by Husserl in Encyclopedia Britannica (1929).

以上はおほく形而上的な說明です。そのいふところの對象も、具體の認識の對象であるよりは、形而上學的の對象です。具體の對象がいかにみられるかについては、後の「主觀と客觀」の節にあらためてのべます。

×

以上兩節にわたつて、經驗論と理性論、實在論と觀念論、についてのべた。がこれら四說の相互關係は

以上の諸關係



のごとく、いりみだれた關係です、また理性論は概して觀念論だが、しかしまた好んで形而上學的の實在論と結びがちです。素朴的な實在論と結ぶことはまつたくなく、また形而下の認識論の領域でも、實在論にはなりがたい。さらにまた經驗論が理性論に通ひ、理性論が經驗論に通ふことも、實に頻繁です、同樣の交渉はまた實在論と觀念論とのあひだにもあります。

また理性が一つの假說であるとひとしく、經驗もまた一つの假說であることを、くりかへしつけ加へておきます。またいふところの觀念と實在とが、形而上の領域にちかづくにつれて相似のものとなり、その領域にはひればたちまち——たとへその名はちがふにしても——同一のものとなることも、注意に價します。

四　認識の限界からする認識論諸說

獨斷論懷疑論實證論批判論

正しい認識が、限界なく可能であるとする說が獨斷論[一]、限界なく不可能であるとする說が懷疑論[二]、たゞ私らの實際經驗の限りにおいて可能であるとする說が實證論[三]、理性と經驗とが正當に共働するかぎりにおいて可能であるとする說が批判論[四]、である。

註(一) dogmatism, Dogmatismus.
註(二) scepticism, Skeptizismus.
註(三) positivism, Positivismus.
註(四) criticism, Kritizismus.

四說の相互關係

これらの四說はいづれも知識認識の限界についての所論であるが、獨斷論と懷疑論とは、一口にいへば、いづれも知識の限界を認めないものです。これに對して實證論と批判論とは、その限界を、何かの制限によつて、限定する。

獨斷論と懷疑論とが、共に知識の限界を認めないとしても、決してそれは同じ方向においてではない。獨斷論は知識の成立を認める方向において限りがなく、懷疑論はそれを否定する方向において限りがない。いひかへれば、獨斷論は知識の可能性を無限に大きいものと考へるに對して、懷疑論はそれを無限に小さいものと考へる。兩者は兩極端の方向にそれぞれ限界を認めない。また、實證論は、知識をその正しい範圍に限定するにあたつて、經驗をその尺度とするに對し、批判論は理性的な要素をその尺度にする。すなはち兩論は、知識ないし認識の眞理

性のテストを、それぞれ反對の方向からもつてくるのであります。

1、獨斷論

獨斷論は多く理性論と共にある

さて、知識は無限に可能であるとする獨斷論は、その多くの場合において、理性論と共にあります。といふのも、カント以前の諸理性論哲學においては、それらが知識の根源であるとするところの理性なるものは、およそ神などからあたへられた萬能にちかいものであるのゆゑに、もし知識がすべてそうした理性からのみ湧いて出るものであると、そこにはなんの障害物もないために、まるで夏の夕方に山の頭から限りないほどの雲が空想のやうに湧いて出て、しかも何物にも邪魔をされないように、そのやうに超經驗的な理性からは、限りない知識が湧いて出るであらうからであります。そこで獨斷論者らは、おほく十七八世紀ごろの理性論者たちのあひだに多いのです。またこのころの獨斷論者たち——カントによつてそうよばれたところの獨斷論者たち——のそれが、本格の獨斷論でありませう。——デカルト、スピノザ、ライプニッツなどの哲學はみな、カントのいはゆる獨斷論です。

カントのいはゆる獨斷論

獨斷的といふ言葉は、そのきはめてひろい意味では、今日常識で用ひられるとほりの批評的でない態度をさす。しかしカントの用ひた意味では、ひろくて認識論的でない態度、せまくみれば理性論の獨斷的態度、を、さします。そこで古代から現在までに種々の獨斷論があるはずです。まへにあげたデカルト、スピノザ、ライプニッツなどは、カントの「獨斷の夢」の原因者であつたといふ意味において、——いひかへれば知識の正確さがどこに根據するかといふ本格的な認識問題を考慮せずに、たゞ演繹的に最高原理からすべての知識すべての眞理を演繹しだしたといふ意味において、——本格的の獨斷論者ですが、しかし單に本格的の認識問題を考慮しない故に、といふのであつたら、理性論哲學でないところの經驗論にも、もちろん獨斷論があるわけです。カントをその「獨斷の夢からゆりをこした」ところのヒュームの經驗論は、もう獨斷論ではないわけですが、それ以前のたとへばバークリの經驗論的觀念論などは、おそらくデカルトなどと同じ程度において、獨斷的でせう。またこういふ意味においてなら、中世の諸哲學もみな獨斷論です。ギリシャの諸哲學もまたそうです。たとへばプラトンでも、アリストテレスでも、知識の確實さの限界を定めることを考慮してなかつたといふ意味において、その所說は獨斷的です。

昔のそれら

II、懷疑論

知識への無限が獨斷論なら、無知への無限は懷疑論です。そして獨斷論が概して理性論と共

懐疑論は概して經驗論と共にある

にあつたやうに、懐疑論は概して經驗論と共にあります。——知識は經驗からくる、そして經驗内のことがらである。ところがこの經驗はまつたく統一や組織をかいだばらばらなものである。從つて組織統一のある知識などはありえない。といふことになればもう知識を疑うてをる。

しかし常にそうではない

たゞし經驗論がかならず懐疑論になるわけではない。たゞその經驗論者が相對論者であるとき、あるひは主觀論者であるときには、彼は必ず懐疑論者となるでせう。一般に相對論者らはいふ、——私らのすべての知識は、たゞその知識のえられる特個の事情にかゝつてをり、從つてその知識はその特個のばあひにだけ通用する、と。すなはち彼らは知識の必然性や普遍性をさらに認めない。そこで知識はたゞその場かぎりのものであつて、知識とよばれるに價しない、それはもう知識ではない。といふことになります。次に認識または知識、は主觀と客觀とのあひだの相對的交渉であるとみますと、どんな知識も私らの心からはなれて絶對的にあるものではない、それは私らの心次第で變るものである、ことになる。このやうに主觀を重くみるのが主觀論です。主觀論は實はもつと徹底して、客觀もまた主觀の所造である、すなはち客觀も實は觀念である、としがちです。(前節にのべた觀念論はこの意味において、主觀論になりがちです。)こうなればすべての知識はまつたく主觀的であつて客觀性をもたぬことになります。さらにいまこの主觀が復數として存在することを認めると、この主觀にかりに正しいことも他の主觀にはかならずしも正しくない、といふ相對論と混合した主觀論ができて、さらに懐疑の度がますことになります。

ピルロンのそれ

懐疑論はふるくからある。ギリシャのピルロン[一]はその元祖であるかのやうにいはれる。——私らの認識は事物のまことの姿の認識ではない。たゞそのをりかぎりのそれのかりの姿の認識でこそある。だから私らの認識は不變必然の眞理ではない。たゞそれは私ら個人個人の感覺または理智といふ主觀のかぎりのものである。それゆゑ私らは「そうだ」と斷言することはできない、たゞ私らに「そうみえる」といふほかはない。それゆゑ私らは一切の斷言、一切の判斷、を中止して[二]、無知でをるがいちばんかしこい。といふのも、無知でをる人は疑ひによつてわづらはされることがない。それゆゑこうした無知の人は最高の幸福[三]をもちうる、心の平和[四]がすなはち幸福であるから。とピルロンはいつた。

註(一)　Πύρρων, Pyrrhon(紀元前三百年ごろのギリシャのエリスの人。)[おそらくは 365-275 B.C.]

註(二)　この判斷中止を ἐποχή といふ。

註(三)　ἀταραξία [freedom from passion]

ピルロンの懐疑思想は、アイネシデモス[一]、アグリッパ[二]、セクスッス・エンピリクス[三]などの心を流れて、つひに今日ではピロニズム[四]のことばとなつて殘つてをる。アイネシデモスは懐疑の根據を、およそ次のやうな十「句義」[五]にして說いた。たゞしそこにはやゝ亂雜に數へあげられてゐるので、こゝにはウィンデルバントがその「哲學史教科書」[第二部第一章第十七節 S.167]のうちに整へてあげたものをひく——

各生物の知覺は

一、各生物の種類のちがふにつれて、また

二、同じ人類でも各個人の異なるにつれて、また

九、その各人の習慣の異なるにつれて、また

十、諸知覺全體の生長發展につれて、異なるだけでなく、さらに

三、同一個人でもその時の異なるにつれて、また

四、その身體の諸事情のことなるにつれて、また

五、個人がその對象物に對する空間的關係のことなるにつれて、異なるものである。

また知覺は

七、客觀物の狀態の異なるにつれて異なり、またそれ故に

六、諸物を直接に知ることはできない、なぜかなら知覺は空氣等の媒物の介在によつて種々に異なり、しかもこうした媒物の介在はさけがたいものだからである。

また人はそれゆゑに、

八、諸物を純粹に知ることはできない。そしてこのやうな複雜な、矛盾に充ちた諸印象に面接しては、人はその印象の眞僞をみわけることができない。

といひます。これはのちのアグリッパによつて五つにちゞめられ、さらにのちには二つにちゞめられました。エンピリクスは「ピルロン主義概說」などの著書において古代からの懷疑說を集錄してをる。

註(一)　Αἰνησίδημος [おそらく紀元前第一世紀の人]。アレクサンドリヤで教育に從事した、また Πυῤῥώνειοι λόγοι [ピルロン主義諸原理] の著があつたといふが、今日には傳はらない。——なほ、アイネシデモスのまへに Timon といふ懷疑家もあつた。

註(二)　Agrippa. この人については正確なことはわからぬ。がアイネシデモスの十句義を次のやうな五句義にしてをる。

欠

⑴諸多の意見があつて何れとも決しがたい。⑵證明は無限にその源にさかのぼる、すなはち最後の論據がつかめない。⑶知覺はすべて相對的だ。⑷前提はすべて假設的な不確實なものだ。⑸論證はみな循環論法だ。

註(三)――Sextus Empiricus.［およそ紀元後第三世紀の人］。哲學者、星學者、醫學者、そして最も公平なギリシャ哲學の史家。その著 Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις［ピロン主義概説］および *Adversus Mathematicos*［數學について］の第三卷は懷疑主義の叙述と註釋です。

註(四)　Pyrrhonism. ピルロンの主義から轉じて今日では一般に懷疑論。

註(五)　τρόποι, tropes

近世のそれ

ピルロンの懷疑説はまたルネサンスの古代文化の復興とともにあらはれて、あるひはモンテーニュ(一)の美文のうちに陰見し、あるひはサンセズ(二)の學説中にやゝ活潑にはたらいてをる。またのちのヒュームの、ことに宗教哲學に關する、所説が、懷疑論であるとされる。これは歴史上の懷疑論――ピルロン流のそれ――とはやゝちがひますが、すべての知識が經驗から生じ、そしてその經驗がまつたく個々分立的な、ばらばらなものであるとされるために、理性論者らの説くやうな確實不變絶對の知識眞理はないことになる。その意味においてたしかにヒュームの論は、知識論のかぎりにおいても、懷疑論であるといへる。しかし、徹頭徹尾、知識をすてさらうとするむかしの懷疑論とはおもむきがちがひます。

は全體が主觀的なのであることになる。たゞしカントは超越的な「物自體」を認めた。この物自體は、もし實在として存在すると認められるならば、まつたく客觀的な存在であるとせねばなるまい。

心は主觀的な存在ではあらうが、しかしいつでも主觀であるばかりではない。我々に對する他人の心は、我にとつては客觀である。すなはち、我が他人の心を知る。してみると主觀はむしろ我である、自我である。我が主觀であつて我以外のすべてのものが客觀である。といふ見方がある。このときの我は、常識では肉體的な我である。が、すこしの思索でもが加はると、それは我の心となる。哲學史上ではこうした小さい精神我を說く說はすくない。もしこの精神我を大宇宙的に大規模にして說くと、それは大我を根本實在とするインド哲學や、自我を究極實在とするフィヒテらの哲學となる。フィヒテの形而上學はすでにカントによる認識論の洗禮をうけてをる。フィヒテはいふ——

フィヒテ

知識を分析するとそこには主觀と客觀との二要素がある。このうちの主觀的要素から出發してもすぢみちの正しい世界觀哲學が說けるし、また客觀的要素から出發しても同樣に說ける。前者はいはゆる觀念論［唯心論］であり後者は實在論［フィヒテ自身のことばでは獨斷論］で

欠

ある。だが、客觀者からはじめるとどうしても意識が說けない、心が說けない。のに對して主觀者、すなはち心、すなはち意識からはじめると、心と實在との兩方が說ける。すなはちまづ主觀者から出發して說くべきである。といつてフィヒテは「自我」なるものを根本實在として立てた(ことはすでにまへにのべたとほりです)。さてこの自我は、さらに自我と非我とにわかれて出る。こゝに一般認識論上の主觀と客觀が出てきたわけです。つまり個々の小自我とその他の客觀的諸物とにわかれて出る。

認識論上の主觀と客觀

註(一)　こゝのフィヒテの推論はおよそ次のやうです。——意識から出發する。意識は Bewusstsein だ。それは Bewusst と Sein の結合だ。そこで意識 [Bewusstsein] の中には實在 [Sein] がふくまれてをることがわかる。それゆゑ意識 [心] から出發すれば實在 [物] もともに說ける。しかしこの逆に說くことはできない。[一九三頁參照]。

フィヒテと同時代のシェリングは、フィヒテとは反對に、非我から出發して自我を說いた。つまり客觀者から主觀者をといてをる。といつてもこの最初の客觀者は實は客觀主觀を超越した絕對存在です、ちやうどフィヒテの自我がそうであるやうに。小規模の主觀はこれよりははるかに末のものです。

しかし主觀客觀の論が、獨立の問題として論ぜられるやうになるのは、むしろ十九世紀の後半から二十世紀にかけてであらう。といふのも、この頃には、ロマンティク時代の形而上學全盛に對する反動として、各種の新カント派を始めとして、ふたたび認識論の榮ゆる時代が來たからです。ことにドイツの新カント派——すなはちバーデン學派とマールブルク學派と——は、特に認識の「對象」「すなはち客觀」について多くを論じてをる。そして彼らはみな、いふところの「對象」は意識「すなはち主觀」の所產であるといふ點では一致してをるやうである。

新カント派

バーデン學派のヴィンデルバントが、認識の對象は意識の所產であること、その所產としての對象に、自然的な對象と理想的な對象「すなはち價値」の二種のあることを說いたことは、すでに前に(二〇九頁以下に)紹介したとほりです。

ヴィンデルバント

おなじ學派のリケルトは、「認識の對象」といふ一書を特にあらはしてをる。その對象が意識の所產であるとされることはもちろんです。彼は主觀と客觀との對立におよそ三種あるとする。その(一)は、身體とそのうちにはたらく精神とからなる自我を主觀であるとし。それに對立してあるところの(自己の心身以外の)空間的外界を客觀であるとする。その(二)は、(意識を超越する對象に對する意味での)一切の自我意識內容、を主觀であるとし。これに對する一切の超越的對象を客觀とする。その(三)は、認識論的の主觀、すなはち意識からそのすべての內容をと

リケルト

り除いた後に殘るところの形式的要素を主觀とし、これに對する意識內容を客觀とする。とリケルトはのべてをる[一]。けれどもこれはたゞこのやうな三種の**みかた**があるといふまでであつて、リケルト自身の立場をのべてゐるものではない。さて、彼の認める客觀は、彼のいはゆる「對象」としての「價値」[すなはち「當爲」][二]です。それは、かならずかくあらねばならぬといふ必然性です、すなはち客觀性です。肉體と精神からなる自我に對する外界も、認識の客觀性をもたらさない。意識內容としての客觀も、同樣に、認識に客觀性をもたらさない。それをもたらすものはたゞ一切の意識內容から超越した價値――すなはち當爲――である。とリケルトはいひます。そこで判斷の對象――意識の對象――はこのやうな超越的なものとなります。これは前記の二の中の客觀が進展したものでせう。このごとくして彼は心的でもなく物的でもないところの超越的客觀をたてた。さてこの客觀を判斷する意識がすなはち主觀でありませう。たゞし彼のいふところの超越的價値といふ對象も、つまりは意識の所產でありませう。

註(一)　*Gegenstand der Erkenntnis* (1892)(山內得立譯「認識の對象」)第一章第二節。

註(二)　Wert, Sollen. Sollen は「當爲」または「不許不」と譯される。この當爲が、または不許不が、認識の對象といはれることははなはだ不合理のやうにひゞく。であらうが、實はたゞそうひゞくだけであつて、決して不合理ではない。いつたい「對象」[客觀]なるものが、常識における外界諸物の在るやうな形であらねばならぬはずはないのだ、また單なる意識內容であらねばならぬはずはない。といふ意味のことをリケルトは「認識の對象」中で釋明し主張してをる。

クリスチアンゼン

カントのうちにもすでに、論理的ないし認識論的の主觀と、心理的な主觀との區別はあらはれてゐた。この區別はリケルトの所說中にもあらはれてゐるが、それをさらに明確に組織的に說明したのは、(リケルトの思想をついでさらに形而上的なものの認識の可能をまで主張する)クリスチアンゼン[一]です。彼は「經驗的主觀」と認識論的[卽ち超經驗的]主觀とを差別し、從つてまた經驗的主觀に對する對象と認識論的主觀に對する對象とを認める。そうしてさらにすゝんでこの四つのものの相互關係を、超越と內在との關係で詳說してをる。

註(一)　Broder Christiansen. ドイツ現代の哲學者。*Kritik der Kantischen Erkenntnislehre* (1911)[カントの認識論の批評]等々の著作がある。

ヂェイムズ

新カント派の說く主觀とその對象は、もう自我と非我ではない。それはそうした內容からぬけさつたまつたく論理的な形式である。ところが主觀と客觀とをともに內容的なもの――すなはち經驗――とみる一派の知識論がある。私はその例としてヂェイムズとデューイをあげよう

と思つたのであるが、彼らには、主観客観の論はふるい認識論上の問題であつて、今日の知識論の關する問題ではないと、考へられてをる。そこでたとへばヂェイムズは、この問題については正面からは論じてゐないやうです。しかし、その所説から、かりに私らが主観にあたるものと客観にあたるものとを、よりだしてくるならば。——すべてのものの根本實在——根本の姿——は純粋經驗である。それはたゞそれであつて、まだなにものであるかが定まらないまへのものだ。ところがこのそれは意識において判斷されるとなにかになる——あるひは物理的なものとなり、あるひは心理的なものとなる。このやうにそれはなにであると認識または判斷されるをりにはじめて、認識の主観と客観［對象］とがあらはれる。このばあひ意識を主観であるといひ、なにになつたところのそれを客観であるといつてよからう、と思はれる。（もちろんこういふ説明をヂェイムズ自身がしてゐるのではない。）ところがこの對象はあるをりには心的なものとなり、あるをりには物的なものとなる。そこで對象は物でもなく心でもない。またいちど對象［客観］が意識のなかにはひると、それは次にはもう對象ではなくて主観になる。またこゝに注意せねばならぬのは、いふところの意識は、たゞはたらきであることである。としてみると「意識」としての主観は内容ではなくなる。そこでむしろ意識はたゞ認識の主客のはたらく場であるのかもしれない。そして主観はやはり、この意識の場にはたらくなにがしの經驗であるとみたほうがよいかもしれぬ。しかしいづれにしてもいふところの「意識」は決して新カント派の人々の考へるであらうやうな論理的な形式的な主観としての意識ではない。それは内容をたとへははたらきとみるにしても、それは現實にあるところのはたらきである。またこの意識自體もやがてまた認識の對象となりうるゆゑに、結局固定的なはたらきである。このやうにはのべたものゝ、すでにヂェイムズ自身のことばがないので、これはたゞ第三者の解釋であるにすぎませぬ。實際、主観した主観や客観は、認識論的には、ないわけです。

デューイ

次にデューイは、主観客観の論は不必要だとはつきりいつてをる。——過去の認識論は知識一般の問題である——すなはち知識一般の可能性や範圍や確實性の問題である。ところが私らの實際にもつ知識は個々の知識であつて、知識一般ではない。だのに、過去の諸哲學は、一般に知識は成立するか等々の問題を問題としたゆゑに、主観と客観との一般的關係を論ぜねばならなかつたのだ。しかしこんな問題を論じたところで、その論據が經驗に基かないかぎり、なんの役にもたゝない。それゆゑ今日の哲學者たちは、こうした問題にあたへられる種々の諸客観の論は彼の哲學には不必要なのです。

解答の比較をしてその價値を論ずるやうな、いはゆる認識論的な企てはすてゝしまつて、いつたいこんな問題がその解答を要求する權利をもつてゐるかどうかを考へてもよいころであらう。——と彼はいひます。そしてさらにすゝんで、きはめて素朴的に、主觀は自分自身も客觀「すなはち外界」の一部であるところの動物である、と簡單にあつかつてしまつてをります。[1]

註（一）*Creative Intelligence* (1917) pp. 30–52. 參照。

フセル

フセルは純粹意識の現象學——實は一種の形而上學——をとく、その純粹意識は、超越的——先驗的——意識であるから、たとへばフィヒテの自我のやうに、主客の對立を超越したものです。しかしそれがすでに意識とよばれるかぎりにおいてやゝ主觀味をおびた存在である。——さて純粹意識には作用面と對象面とがある。作用面はいはゞ體驗の流れである。それはたとへばベルグソンの「純粹持續」のやうないはゞ心理的內容的な存在である。この作用面が作用するときそこに對象が構成さる、そしてそこに對象面があることになる。いふところの對象は、かつてリケルトらの對象が價値または當爲などいふところの一種の觀念的な超越的構成物であつたやうに、フセルにおいてもまたそうした超越的な觀念的な構成物としての意味である。もしこの意味からさらに離れてあるであらうところの對象自體は、たとへ考へられるにしても、まつたく空虛な存在である。——と彼は考へます。そこで、意識の作用面がいはゆる主觀に相當し、意識の意味「すなはち對象」が客觀に相當します。いま個々の認識の成立をみるに、意識の材料が構成されて意味をつくる。このとき材料、すなはち內容、からまつたくはなれた作用があるはずだ。この作用「はたらき」をノエシス[1]といふ。ノエシスは、意識にあたへられてある無意味な經驗的材料に意味の生命をふきこんで、それを一つの對象とする。このごとくしてつくられた對象をノエマ[2]といふ。ノエシスは意識の作用面のことがらであり、ノエマはその對象面のことがらである。そして一つのノエシスはかならずそれに對應するノエマに對してあり、また一のノエマは必ずそのノエシスに對してある。この個々のノエシスは、個々の認識における個々の主觀であり、ノエマは、また同樣に、個々の客觀である、とみてよいでせう。さて、ノエマは對象であるが、しかしたゞ觀念的に規定されたノエマ——すなはち對象、——はまだ體驗的には空虛な——いはゆる普通のことばでの——意味でこそある。たとへばたゞ心のなかに考へられた「赤い花」はまだたゞの意味である、それはまだ充實された意味ではない。しかし「赤い花」を眼前に體驗すると、それの意味ははちきれるほど充實してくる。この

ノエシスとノエマ

やうに意味の充實したノエマ的對象にいたつてはじめて充分な認識が行はれる。しかし、「赤い花」などいふいはゆる外界的なものの認識は、とうてい完全には行はれない。なぜかなら、眼前の「赤い花」は、たゞその一面だけを私らに示してをるにすぎず、そして私らはその全面を完全に體驗することはできぬから。だがしかし意識的な、いはゆる内的な、對象は、それを思ふことによつて完全に充實した經驗となり、したがつて完全なノエマ的對象としてしられる。とフセルはいひます。なほノエシスがノエマに對するこのやうな關係、あるひは意識の作用面が對象に對するこのやうな關係、を彼は指向的三) 關係といひ、そしてこの指向的關係は一般に意識の特性である、といひます。

註(一)　νόησις, noess.

註(二)　νόημα, noema.
ともにギリシヤ語の noeo [みる、考へる、心にもつなどの意] の變化です。ノエシスは intelligence の意味に、ノエマは that which is thought, thought などの意味に、つかはれます。

註(三)　intentional. <Intention< intendere [むかつて外にひろがる意]。

フセル自身もう舊式な主觀客觀の文字は用ひない。それは主觀客觀の傳統的な意味から自由になつて、それでゐて認識者と被認識者とを説かうためでありませう。

（はたして主觀がどんなものであるかについての私の意見は後篇にのべます。）

六、範疇論

範疇論一般

範疇の論はおもに認識論に關係するが、しかし認識論だけでなくて、また形而上學にも關係する。それでギリシャ時代から今日に至るまでにはかなり多くの哲學者たちが範疇一) の論をしてをる。總じて必ずよらねばならぬ法則ないし形式が範疇です。認識の行はれるをり、その認識が必ずよらねばならぬ一般形式が、いはゆる認識の範疇です。（もつとも認識論以外のところでは最も一般的な類または型の意味だけにもとられてをります。）

註(一)　「範疇」はもとより譯語ですが、この譯語の範と疇とは、書經の洪範九疇からとつたものです。原語は category, Kategorie < Κατηγορία.

ピタゴラスの―

やゝ粗雜な意味の範疇はギリシャのピタゴラスらによつて説かれてゐる。彼らは數をすべての實在とみた。そして一から十までの數にそれぞれ意味をつけて、こゝに十個の範疇らしいものをあげてをる。――

有限と無限。寄と偶。一と多。右と左。男と女。直と曲。靜と動。光と暗。善と惡。正方と長方。

アリストテレスの—

アリストテレスはやゝ整つた諸範疇をあげてをる。

1 ousia　［實體］　たとへば人または馬などいふ實體。
2 poson　［分量］　一つ二つ、二尺三尺、等。
3 poion　［性質］　白い、くろい、等。
4 pros ti　［關係］　何倍とか、より大きい、より小さい、等。
5 pou　［所］　町で、リカイオンで、等。
6 pote　［時］　昨日、去年、等。
7 keisthai　［狀態］　立つ、すわる、等の。
8 echein　［附屬］　何かをもつた樣。
9 poiein　［能動］　なす樣。
10 paschein　［受動］　なされる樣。

カントの—

認識の範疇はなんといつても認識論が榮えるころになつてからはじめて充分に説かれる。その意味において近世のカントはきはめて綿密な範疇を説いてをる。それはすでに本章の第二節（一五六頁參照）に紹介したゆゑここには略する。たゞ、カントのそれは大きくみて分量、性質、關係、樣相の四種の範疇および時空の二形式であつたこと、そしてこの四大別はあるひはこのアリストテレスの範疇にも適用できるかも知れぬこと、をこゝには注意しておきたい。

ヒュームの—

またカントの認識論の準備となつたところのヒュームの「人間性論」のなかに、すでに分量性質、樣相、實質、因果、時空等々の、いはゆる哲學的諸關係なる諸觀念のあつたことは注意にあたひします。といふのも、ヒュームのたとへば時間空間の觀念を發展さすれば、それはカントの感性の形式としての時間空間の範疇になりうるからです。

カントにおいても、ヒュームにおいても、こうした範疇——ないし關係——を通じてはじめて經驗的材料は知識となりうる、とされます。

ショーペンハウエルの—

カントの思想をある道においてうけついだショーペンハウエルは、カントの悟性の十二範疇のなかで、たゞ因果のそればかりが正當であるとしてその他をすてゝしまつた。ショーペンハウエルは「世界は現識〔表象、すなはち觀念〕である。」といふ。そして觀念としての世界は時間と空間の兩形式のうちに、たゞ因果の原理に從つてのみある。それゆゑに認識の範疇は、時空

の形式を除けば、たゞ因果律ばかりであるとし、この因果律を彼は特に充足理由の原理(一)といふ。そしてこれにさらに四根をわけてといた。(一)

註(一)　この原理の四根として次のものを考へた。
(イ)　成の充足理由の原理 [*Principium rationis sufficientis fiendi*]。これは自然界の一切現象はみな充分な理由があるといふことで、その限りに於てこれは因果關係の原理である。
(ロ)　認識の充足理由の原理 [*P. r. s. cognoscendi*]。これはあるないの判斷、即ち認識判斷が、判斷とし表出されるためには充分なる理由があるとする原理である。
(ハ)　有の充足理由の原理 [*P. r. s. essendi*]。これは直觀的にかくあるといふことの原理で數學の基礎である。
(ニ)　行爲〔動機〕の充足理由の原理 [*P. r. s. agendi*]。動機に依つて行爲するは人間だけだとし從つて人間の一切の行爲には必ず行爲しなければならない理由があるとする原理である。

あるひはシェリングにおいて、あるひはヘーゲルにおいて、もちろん範疇に關する問題は不斷に論ぜられつゞけたが、十九世紀の終りにちかいころ、特に範疇を中心問題として論じたエドワルト・フォン・ハルトマン(一)の「範疇論」(一)があらはれた。そのなかにのべられた範疇の種類はつぎのごとくです。

ハルトマンの―
- 感性の範疇
  - 感覺の範疇[時間性]
  - 直觀の範疇[空間性]
- 思惟の範疇
  - 關係の根本範疇
  - 反省的思考の範疇
  - 思辨的思考の範疇

註(一)―Eduward von Hartmann [1842-1906]. *Kategorienlehre* (1896)〔範疇論〕、*Philosophie des Unbewussten* (1869)〔無意識の哲學〕などの主著がある。

はなはだ論理的に認識論的であるウィンデルバントやリケルトも、もちろん範疇を論ずる。ウィンデルバントは「範疇の體系」(一)といふ著作で、總じて判斷のするべき原理ないし範疇を次のやうにわけて說いてをる。――

ウィンデルバントの―
- 反省的
  - 性質
    - 矛盾の原理
    - 排中の原理
    - 充足理由の原理
  - 數學的―
  - 形式論理的―

- 關係＝範疇
  - 構成的
    - 實體性の系列
    - 因果性の系列
      - 機械論的—
      - 目的論的—

いはゆる思考の三原理も、ひろい意味では認識の範疇であります。

註(一) *Vom System der Kategorien* (1900).

—リケルトの—

またリケルトも、認識の構成を三段とみて、

1、所與性の範疇
2、現實性の範疇
3、方法論的形式

として、範疇を説く。所與性の範疇では物自體が感性を觸發してそこに所與「材料」ができるとし。現實性の範疇には因果性のほかに空間と時間とを認めてをります。

—ラスクの—

またラスク(一)も「哲學の論理および範疇の論」(一)の著作のなかに範疇を次のやうに説く。

- 構成的
  - 存在の範疇
  - 妥當の範疇
    - 論理的—
    - 美的—
    - 倫理的—
- 反省的一般的—

註(一) Emil Lask [1875–1915]. バーデン學派の人。*Logik der Philosophie und Kategorienlehre* (1911) などの著作がある。

このやうに種々の範疇論が、十九世紀の末から二十世紀のはじめの、認識論的哲學のさかんな時代に、つくられた。そしてそれらの範疇は、つまり正しい認識の必ずよるべき形式ないし原理であり、また現代的認識論の、殊にドイツの新カント派の、主要題目の一つでもあつた。

後　篇――主觀的記述篇――

[πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει [博學は心を教へない]――Herakleitos Fr. 16 [D. 40]]

第六章　最も確實な存在――根本實在

一、哲學問題の本體

知識は懷疑から

うたがひのないところに知識はない。いく千年のながいあひだの人の知識の歴史はみなうたがひの産物です。

哲學は世界に對する驚異にはじまる(一)といふはふるいことばです、そしていつも正しいことばです。驚異の心は不思議の念です、不思議はすなはちうたがひです。古代の哲學――すなはち知識の全般――がうたがひに發したはもちろん、多産な哲學の産みちらした今日のあらゆる諸知識――諸科學――は、どれもみな、それぞれ特殊なうたがひに發したものです。

註(一)　アリストテレスのことば。

知は無知の相對者です。無知の認識は疑問です、うたがひです。されば無知が、疑問が、なければ、知はない、知識はない。無知と疑問に相對せぬ知は絶對知です、それは知でも無知でもない知です。――といふのはやゝ理窟めくが、とにかく知識の王國の主人の哲學はうたがひを食うて生長し、そして永久に疑問の糞をたれちらすことはたしかです。

哲學の嗜好する疑問

ちひさい疑問も、もとより哲學の榮養ではあるが、巨人哲學の嗜好は大きい疑問です、世界自體、人間自體、知識自體といふ大きい疑問です。いつたいぜんたい世界は何か、人間は何か。とたづねたあげくには神、力、物、心、自我等々をみつけ出したりつくり出したり、また世界と人間の法則をつくつたりした。それが知識だ、それが哲學であつた。しかし私らのうたがひはこの自識にまでむけられた、――いつたいそんな識が正しいか、どんな知識は正しいか、と。

哲學問題の本體

これからみると、本來の哲學は根本實在、究極存在、最も確實なもの、すなはち形而上の大眞理、への疑問と追求であつたのです。知識の哲學、すなはち認識論、はもとより哲學の必ず考慮せねばならぬ問題ではあるが、しかしそれは哲學問題の本體ではない。その本體は根本實在への疑問です。

二、懐疑のはての確實

人の心はだまされやすい、故に種々の根本假説がある

だが人の心はあんぐわいだまされやすい、あまりに自己辯護をしすぎる。ある哲學者らはその根本實在を地水火風の諸原素の類であるとし、ある哲學者らはそれを觀念の類であるとし、あるひは神であるとし、あるひは自我であるとする等々々々、實に多くの根本假説が哲學につくられた。そして哲學はその時、ぐわんらいがたゞ疑問の追求であることを中止して、それらをもつとも確實な根本實在とする、そしてそれに信じこむ。そこで實に多種多樣の根本實在が、みなそれぞれの哲學的立場において、いかにも確實なもののやうにいひそやされる。

私らもまづ懐疑に徹底する

私らもいまもつとも確實なそれを考察し、探究しようとする。しかしそのはじめにあたつて、これまでの諸哲學の説くところを、たとへその哲學がいかやうに古人に尊敬され、また現代人に愛されてゐるからとて、そのまゝとりいれてすゝむことはできない。また充分に徹底した考察と探究をすることなしに、あまりに單純な獨斷をしてもならない。――およそ、暗黑の度の强ければ强いほど、光明は自らの輝きをます。惡はその惡性の故をもつて善の善性をます。そのやうに、およそ知識はその知識がなやみぬいてきた懐疑の深ければ深いほど、するどけれ

懷疑と知識のディアレクティケー

ばするどいほど、たしかなものであらう。もとより懷疑がたゞ懷疑しようための懷疑であり、かりそめにもその懷疑を超越しえないのであつたら、それはまことの懷疑ではない、それは意味のない懷疑である。懷疑は知識によつて止揚され、知識は懷疑によつて止揚されねばならぬ。懷疑→知識→懷疑→知識……。これが歴史の示す眞理のディアレクティケーです。

自分は存在するか？

もとより私らはいかに評判のよい哲學者らのことばをもそのまゝ信ずることはできない。もとより哲學史のなかに紹介されるいく多の所説のそのいづれをも、そのまゝにうけいれることはできない。もとより哲學といふ知識だけにかぎらない――日常の常識はもとより、精密をほこる自然科學や數學の知識をも、條件なしでは信じえない。いや總じて知識の確實が問題なのだ。それなら體驗を信ずるか。右の手ににぎつたこの固いペンははたしてペンか。それよりも、それをにぎつてをるおれはなんだ。人間？　それはまたなんだ？　生きてをる？　なら死ぬか？　ではちよつとためしに頸動脈でもきつてみるか。血が出て死ぬ！　そんなことはわからない！　とにかく死んでみなければ！

といふやうに自分の存在をさへもてあます經驗は、おほかたの哲學者、くわせものでない哲學者、眞實たゞ眞理を想ふ哲學者らの、およそ經驗したことがらでありませう。夢に胡蝶になつて、ひらりひらりと意のまゝに、こちらの花にはたはむれ、むかうの色香にはまねかれて、さても醉狂のかぎりをつくして、やがてうつゝの我に歸り、さてもさても、我が夢に胡蝶であつたか、胡蝶が夢に我であるのか？　とねぼけたかほで懷疑の神秘に陶醉した莊周の體驗などはまだあまい。

デカルトの懷疑

近世哲學の一方の元祖であるとされるところのフランスのルネ・デカルトはすべてのものを疑ひました。ギリシャ以來の傳統をもつ哲學思想はもとより、中世に特にめざましく發展した神の學說すなはち神學をもまたもとより、彼は疑ひました。もとよりこうした學說等々以外にさらに現實的な存在、たとへば社會にしろ個人にしろ、そのほかあらゆる宇宙の姿にしろ、一とほり疑つたのでした。いふまでもなく神そのものをも、またデカルト自身の存在をも、一應はすつかり疑つたのでした。すでに神の存在もあやしく、また我自らの存在もあやしいとなると、これはずいぶん徹底した懷疑である。――もちろんこうした懷疑をもつ人はあるひはざらにあるでらう。けれども、この懷疑を哲學の出發點にして扱つたのはたしかにデカルトのてがらでせう。（もつとも中世の初期の哲學者アウグスティヌス→がデカルトに先んじて、およそデカルトと同樣な哲學的出發を試みてはをりますが。）

まづすべてを疑ふ

疑ふといふ事實だけはある、それが我だ

しかしこのやうに懷疑しつくしてもまだそこになにかあることを彼は發見した。すなはち懷疑することそのもの　いひかへれば考へることそのもの　が、懷疑すればするほど、考へれば考へるほど、いよいよ確實にそこにある。とデカルトはいふ。これは實にデカルトが哲學に致したほとんど極度に大きい功績でありませう。ところが彼は—

Cogito ergo sum.

または Je pense, donc je suis.

［私は思ふ、だから私は在る。］

といつた。つまり懷疑する、考へる、(二)の事實がある。その事實の主がすなはち我だ。といつたのです。そしてこれはもうすこしも疑ひのない眞理である。と彼は考へました。しかし、しかし、實はこゝに大問題があります。

そこに大問題がある

註(一)　Aurelius Augustinus [354—430]

アウグスティヌスのことばはまへにひいたとおもふが、こゝにまたあらためてひく。「生活、記憶、理解、意志、思想、認識、判斷の力が、つまりは風であるか火であるか、それとも腦髓か血液のはたらきであるか、それともまたアトムかあるひは四元素につぐ第五のものであるか、そしてまた私らの身體の複合と混和の關係がこうした諸作用を制約するのであるか、どうか、といふことは、人々のみな疑ふところである、そしてある人はこういひ、他の人はあゝいふありさまである。だがしかし、彼が生活し、記憶し、理解し、意志し、思想し、認識し、判斷するといふことについては誰も疑はない。」と彼はいひ、そしてこゝに確實な内的經驗をつかんでをる。彼はさらにすゝんでこの内的經驗をつまりは超個人的な一般的意識——すなはち意識一般——であるといふ。

註(二)　「私は思ふ、だから私はある」といふことばはデカルトの *Discours de la méthode*（「方法論」）および *Méditations touchant la première philosophie*（「第一哲學に關する思索」）のなかにある。この後の書は當時の最も有名な哲學者たちに献本された。そしてその哲學者たちはこれに對する反駁論をかいてデカルトに送りデカルトはまたこの反駁への反駁文をかいた。そしてそれらは原本と一緒にして出版された。種々の反對のあつたなかにもガセンディは、この「私は思ふ、だから私はある」についてちよつとつきこんでをる、——「あなたはあんな大さわぎをせんでもよかつたらうと私は思ふ、といふのもあなたはもう、でなくとも、あなた自身の存在を確かだと思つてをられるのだし、それにまた自然の光明によつて活らくものはある、卽ち存在する、といふことがあきらかなことゆゑ、あなたのその他のどの活動をもつてきても同樣のことが推理できるのだから。」と。つまり「思ふからある」といはずとも「歩くからある」とでもなんとでもいへるといふ意味のことをのべ、從つて特に「思ふから」といふ必要はない、といふ反對です。これに對してデカルトはいひます。——「私の任意の活動から私は同じ結論を出すことができるのだとあなたはおつしやるが、それは大きなまちがひです、なぜならば考へることのほかそこには私の全く信じうる確實さは一つもないからです（もつともこゝにいふ確實は形而上の確實です、それだけがこのばあひの問題ですから。）といふのもたとへば私は歩く、ゆゑに私はあるといふのは正しくない、もつともそのとき私のもつ内部知覺が一つの思ひであるばあひは別です、このばあひだけにこの結論は正しいんです、それが體の運動であるばあひには、たとへば夢みるをりのやうに、たとへ歩いてをるやうにみえても、まちがふことがある、が自分で散

歩してをると思ふのであるばあひには、この思ひの主である私の精神の存在を私はたしかに推理しうる、けれども歩いてをる體の存在は推理しえない。そのほかのばあひもみな同様です。」――とデカルトは答へてをる。またこゝに注意せねばならぬことは、いふところの思ふといふは、デカルト自身の示してをるやうに、疑うたり、理解したり、認識したり、肯定したり、否定したり、好んだり、きらつたり、想像したり、感覺したりすること、つまり總じて意識することを、示します。またこの説明はまへにあげたアウグスティヌスのそれにはなはだ似てゐる。

疑ふ事實はある、しかしそれはまだ我ではない

いかにも私らはデカルトとともに、「そしてまたアウグスティヌスとともに」、疑ひに疑ひぬいてもなほそこに疑ふといふ事實のあることを認める。これだけはたしかだ。」しかしそれはたゞの事實である、それはたゞそこになにかのはたらきがあるといふたゞの事實である。そこにはまだ「自我」はない、疑ひ思ふ主はないはずです。にもかゝはらずデカルトが、疑ふといふ事實がある、それゆえに自我があるとしてをるのは、たしかに論理の飛躍です、思索の粗忽です。――私らはデカルトとともに一應すべてのものを懐疑しつくし、そしてそれでもなほ最後に疑ふといふ事實のあることを認めるけれども、それゆえにそこに自我があると結論することはできない。もとよりそこにあるものはやがて自我をつくり出す素材であるかもしれない。しかしやがてそれから自我が出るといふことと、すでにそこに自我があるといふこととは、別々の問題です。そこで私らは、デカルトよりもさらに鋭い眼をもつて、デカルトの自我よりもさらに根本にあるものをみねばならない。

デカルトの自我よりも根本的なもの

註(一)　疑つてみればすべてが疑はしい、もとより自分の存在までもが。それゆえ世界は大きい？疑だ。つまり世界は大きい疑問のヴェイルにつゝまれてをる。しかしいかに疑うても疑うといふ事實のあることは確かだ、これは何人も否定できまい。といふとこれに對して反對論をあげる人がある――疑はしい、といふことだけは確かだ、といふことがまた疑はしいではないか、と。しかしまたいへる、――疑はしいといふことだけが確かだといふことがまた疑はしいといふことが、またつまりは確かではないか、と。しかしそれはいつまでくりかへしてもいはゆる水かけ論である。疑ふといふことは事實だ、といふことが疑はしい、といふことは事實だ、といふことは疑はしい、といふことは事實だ、といふことは……とくりかへしては、あだかもヅェノンのアキルロイスが亀におひつかぬやうに、いつまでたつても際限がない。――つまり小手さき藝の論理一點ばりでは最後のものはつかめない。最後のものをつかむには全力を集注した論理によらねばならぬ。大論理はつまり論理の超越です、あらゆる判斷の中止です。それは純粋透明な論理の薄膜が體驗の内容によつて充實した姿です。

デカルトにおける論理の飛躍

デカルトはまづ
私は思ふ、
Cogito,

二、懐疑のはての確實

といふ。これがいけない。思ふのがはたして「私」であるかが大問題です。彼はむしろ、たゞ、

Je pense,

思ふ［といふ事實またははたらき］がある

といふべきであつたでせう。といふのも彼自身が、「私は思ふ、だから私はある」といふのは決して三段論法ではない、それは直接に知られた事實だ、直覺だ、といつてをるからです。[一] もしそうでなかつたらあのやうに速急に自我の存在を斷定しはしなかつたでせう。彼の頭のなかには存在がなくてははたらきはない、といふ偏見がこびりついてをるやうです。[二] そのためにゝ思ふといふはたらきがあるからその主となる存在があるにちがひないと結論したわけです。これといふのも彼はまだ中世の形式論理から充分に自由になつてゐなかつたためでせう。形式論理はいつも主辭と賓辭を必要とした。彼の心も從つてはじめから二元的であつたのです。こゝにはたらきがある、またはあらはれがある、ならばそのはたらきの主がかならずある。と彼は（おそらくほとんど無意識に）考へてゐたのでせう。そこで、彼の二元的立場がこゝで、その最初のあやまりをしたといへませう。つまり彼の直覺は、まだほんとうの直覺ではなかつたんです、したがつてほんとうに單純な根本の實在をつかみえなかつたんです。

註（一）　デカルトは「私は思ふ、だから私はある」といふのを推論ではないといひながら、やはりこれを推論であるとするやうな口調がある。（七―八頁の註のほかの彼のことばを參照。そこには推理とか結論とかいふことばが使はれてをる。）

註（二）　中世紀の思想でははたらきがあると、必ずそこにはたらきの主を認めるが。それ即ち subject [subiect] です。

以上は主としてデカルトの吟味であつたが、以上のことからして、とにかく、懷疑のはてになにかの確實なもののあることが、信じられませう。

三　究極の不立文字者――それ

そこで私らはしばらくデカルトからはなれて、はたしてすべてのものの根本實在が何であるかを、考へませう。

私らはすべての假定、すべての既成知識、から去る

もとより私らはもう多くの宗教家らの肯定するであらうやうな神をまづ眞先に立てることはできない。あらゆる思索の後にかりに神といふ概念にたどりついたにしても、その神は私らの出發點においてありうるものではない。またかりに昔しの形而上學者らの立てたやうな心とか物とかいふやうな類のものをもつてきても、それらはすでにデカルトらも疑つたとほりに、さ

らに疑ひをいれる餘地のないほど明白な存在では、決してあられない。またかりに、すばらしい眞理の王國を築いてをる今日の自然科學が、その究極において假說するところの實在、たとへばエレクトロンとプロトン、あるひはエーテル、あるひは量子、あるひは波動、あるひは力の場、といふやうなものをもつてきても、それらもやはり何らの疑ひのはひる餘地のないほど確實な存在ではない。すくなくともそれらはみな知識の最初において確實なものではない、なぜかならこれらはすべてみな、すでに私らが今日のやうな知識に達したのちにはじめて考へられるところの存在であるからです。しかも私らの知識といふものは、つまりいろいろと延びてきたもの、積つてきたもの、一口にいへば初めからあるものでなくて作られたもの、出來たもの、であるからです。すなはち今日私らのもつ知識をもつて考察され、うち立てられるものは、みなその既製知識體系のくせまたは偏見の色彩に、すつかり染められてゐるからです。それゆゑに既製の知識をもつて判斷したものは、たゞその既製知識の體系においてのみ、わづかに確實である。それゆゑに私らの既製知識をもつて判斷するかぎりのものは、決して全く確實ではありえない。すでにそうであるならば、私らはまづ私らの知識をみなければならない。

デカルトも感じたであらうやうに、またそのほかの多くの哲學者らも感じたであらうやうに、自分［自我］以外の存在よりも、自分といふ存在のほうがより確實であるとみえませう。しかしいまもみてきたやうに、この自分といふ存在とても決して確實なものではない。この自分――自我――といふもの自體が、すでにくせをもつ知力につくりあげられた存在であるからです。そこで私らはこうした自我をもすつかりすてゝ、それのない以前、そのまさに出來ようとする境、の存在を考へてみよう。

最初にあるもの＝それは不立文字者

かりにデカルトが究極に認めたものが、自我以前の cogitare 自體――疑ひ思ふはたらき自體――であるとしても、それはすでにそうした名まへをもつとほりに、すでに理智的な存在である、現にデカルト自身がたゞちにそれを精神―心―自我―であるとしてをるとほりに。

それは一切以前の體驗自體

そこで私らはその究極にあるものを、疑ふはたらきとか、思ふはたらきとが、よぶこともつゝしまねばならぬ。つまりそれにいかやうな名目をもたゞちにあたへてはならない、それをその名目以前の姿においてみねばならぬから。それはいはゞ不立文字の究極實在であるから。もとよりも不立文字もすでに名目である。この名目もない以前の姿はたゞ哲學するものの直覺的體驗において直接にみるほかはない。よろしくこゝに哲學に出發しようとする人たちは、この體驗を充分にまづ直覺してください！

！

一切以前のこの體驗がえられたならば私らはまづそれから出發しよう。すでに體驗のあつたのちには、それをことばにうつしてもわるくはない。それをなんとするか？　不立文字者、といつてもよからう、がこれにもすでに多少のゆがみがある、それはすでに多少の傳統的色彩をもつからです。それにあたへられるなまへはなるべく純粹であることが望しい、なるべく無色透明であるが望ましい、なるべく傳統的意味のうすいことばであることが望ましい。それではそれはどこまでもたゞそれであるといはねばなるまい。それ！　それをそれとよぶことに約束しよう。(一)

それ

註(一)　あるひは古代インドの哲學者らにまねて、あるひはちかくチェイムズにまねて。

デカルトの思索の道をたどつてゆくならば、そしてまたデカルトが不注意にもやつたやうな飛躍をせぬやう用心ぶかくつゝしむならば、やがてデカルトもさらに究極の地點に達することができる。そしてそこにはたゞそれがあることがわかる。――ところで私らはかならずしも、デカルトに手をひいてもらはずともよいので、もいちどはじめの私ら自身の道にたちかへらう。そして私ら自分自身の存在を一應すてゝみよう。さて哲學的偏見でゆがめられない自我は、まづかくかくの知識、かくかくの感情や意志――すなはちかくかくの心――をもち、またかくかくの肉體をもち、さらにその附隨物として色々の衣裳をつけ、そしてまた自分以外のものを自分の相手としてもつ、ところのものでありませう。しかしはたしていふところの心は確實な存在であるか、はたしていふところの肉體は確實な存在であるか、またはたして身にまとふ衣服をはじめとして總じて自分に對する自分以外の諸存在が確實であるか？　と考へてみるに、これらはすべてみな、(まへにみたとほり)、私らが今日のやうな知識　知力　習慣　偏見等々々をもつ一個の生活體、すなはち自我、に成長してをればこそ、はじめて考へられるものでこそある。そこでこうした自分――自我――に成長しない以前を考へねばなるまい。では、この世にはじめて生れたばかりの赤兒としての存在をその究極または根本の存在であると考へるか。あるひは母の胎内に宿つたばかりの受精卵であると考へるか。あるひは受精以前の二個の生殖細胞であると考へるか。だがこれでも不足なら何とするか。もとより私らの理智はそうした生理的細胞以前の存在をも考へることができる。けれどもこうした思想の道はとても究極の地點までは通じてゐない。なぜかなら、その道はたゞ既成知識の領土の上にだけつくられたものであるからです。この領土内で究極者を求めるは、既製品のなかから、その純粹な材料をえよう

究極者

とするやうな徒勞です。材料は材料屋にある、既製品店にはない。

そこでその究極者は私らの知識を超越した純粋な材料である。それは心的な既製品でもなく物的な既製品でもない。それは心と物を超越した素材である。そこでそれは決して理智の力によつてとらへられるものではない。それは、もしそれが知られるとしたら、たゞ純粋の直覺、純粋の體驗、によつて知られるほかはあるまい。いやそれは知られる以前のものだ、知られたそれはもう多少の純粋さを缺く——こゝに私らは究極者にたどりついた。この究極者こそ、まへに別の道から達しえたところのそれでありませう。——いふところの自我は、おそらくこのそれの生長でありませう。

第七章　自我の構成

一、自我の構成

それは精神的存在でも物理的存在でもない、またその兩者の合する生理的存在でもない——それはただ純粋な體驗だ

すべての存在の最初の素材——すなはち根本實在——はたゞたゞそれである、不立文字者である。そしてそれは理智的なものではなくて直覺的體驗的なものである。たとへばかくいふ私の存在の原初は、精神的な存在でもなく、また物理的な存在でもなく、またこの兩者の合する生理的存在でもない。それはたゞそれである。それは、とにもかくにも、私の原初における——その最も原初における——體驗である。純粋なる體驗である。といふのが前章の結論であります。(一)

註(一)　この純粋な體驗としてのそれを、二三の哲學者らの用法にならつて、純粋經驗とよぶことにしませう。もつとも、それはたゞそれであつて決してそれ以外のなにものでもない。それゆえにそれはいかやうな名まへでよばれてもわるい。と同時にそれはまたいかやうな名まへにもなる素材であらうから、またいかやうな名まへでよばれてもよい。それが純粋經驗とよばれずに、たとへば神とよばれようとも、たとへばくそとよばれようとも、まただとへば無とよばれてもよい。けれどもそのをりその神やくそや無はこれまでの傳統的意味をもつてゐてはなら

ない。意味のすべてをすてた神――すなはち神でない神、意味のすべてをすてたくそ――すなはちくそでないくそ、無でない無、でそれはなければならない。しかし殊に、神やくそはとうていその傳統的意味から自由になりえないことばです。それゆえに私らはこゝに、なるべく意味的内容の稀薄なことばとして、それを純粹經驗とよぶわけです。しかしそれを純粹經驗とよんでも、すでにそれは多少色づけられてゐます。

そうです――むしろ純粹經驗といふ名も、實は最後の結論として出る名でこそありませう。さればこの名まへもまづはじめには用ひたくない。

無といふ名まへは、むかしから今日まで多くの哲學者らによつて用ひられてをる。そしてこれは神やくそよりははるかに意味的内容が稀薄である。といふ意味において形而上學者を誘惑することばです。實際私も、この究極のそれを「無でない無」とよびたくもある。

それは動く、流れる、變る

さてまづそこにそれがある。しかしそれは動く、流れる、變る(一)。といふのもそれは一種の體驗であるとみられるからであります。

註(一)　しかしはたしてそのそれは動いて流れて變るか？　それはすこしも動かず流れず變らないのではないか？　といふ疑問があります。それは根本的な問題です。いまもしそれが動かぬとすれば萬事は休する、止まる。そこで私らはこゝに、すべては動くといふ、根本原理を許容してをるわけです。はたしてこの原理を許容してよいかどうかは、また後に論じます。そしてこゝにはたゞ讀者の心に一つの不安をあたへておくにとめる。

その流れは内容的時間的變化

そしてその流れは空間上の動きでなくて内容上の變化です。時間的(一)の變化です。

註(一)　時間および空間についてはのちにのべる、こゝではベルグソンの純粹持續としての時間の意味にしばらく解してもらひたい。

それの流れの象徴的記述

いまそれが次の圖のやうに内容的時間的に動いたとする。(もちろんそれやそれの動きを圖形であらはしうるものではない。この説明はたゞ象徴的比喩的であるにすぎない。)まづ最初の瞬間のそれをAとする。そしてそれが次の瞬間に變化したらそこに新らしいそれとしてのBがある。……同様にしてC、D、等々が次々にある。いまAから變つてBの瞬間〔すなはち現在的内容〕になつたとする。と、このβの瞬間にはBといふ現在的内容があるほかに、すぐまへのそれであるAが過去的内容としてやはりBのうちにつゝまれてゐる。その内容をαとする。(αはつまりAののこした影(エイドロン)です。)そこでつまり

A　B　C　D……T

$\alpha+B$

$\alpha+\beta+C$

$\alpha+\beta+\gamma+D$

$\alpha+\beta+\gamma+\delta+$……T

Bの現在$=\alpha+B$

同様にして　Cの現在$=\alpha+\beta+C$

〃　Dの現在$=\alpha+\beta+\gamma+D$

〃　…………

"

Tの現在＝$\alpha+\beta+\gamma+\delta+\cdots\cdots\cdots T$

であります。つまり現在のなかには過去の内容がすべてとけこんでをります。

體驗的記述

これはやゝ獨斷すぎるやうにひゞくかもしれない。しかしこれは斷じて理智の獨斷ではない。むしろ體驗の客觀的記述である。こゝろみに眼をとぢて、そこにある最も中心的なものを觀じて下さい！　自己を消し、家を消し、世界を消して下さい！　そこにあるそれ、すなはち無でない無。それを最初のものとしませう、（相對的のものではあるが）。そこにあるそれをころりと次に移して下さい、また次へ移して下さい。すなはち最初のそれは次第に進展してそこにふたたび自我をもつくり、家をもつくり、一切の世界をもつくる。そしてその各瞬間のなかに一切の過去の内包されてをることがわかるでありませう。この論理です、この内容進展の論理です、こゝに用ひられたのは。

形式的＋

さて。$\alpha+B$ の＋（プラス）、およびその他の＋（プラス）、は決して算術的な＋（プラス）ではない。算術的な＋はたゞ形式のことがらである、がこゝの＋は内容のことがらである。$1+1=2$ といふはたゞ形式上のことがらであつて、内容上にはほとんど通用しない。たとへば、りんごの一つと一つを加へても、決して内容が二倍になるわけではない、りんごには大小があるからです。内容上の＋はおほくのばあひに新らしいものの產出を意味する。

内容的＋（プラス）

たとへば　赤＋青＝紫　であります。また、たとへばある事情の下における $2H+O=H_2O$ です。水素が酸素に加はるといふことは、水素と酸素との同時的混合存在である以上に、別種のものの新生を意味する、すなはち水素と酸素とのはたらきのほかに、水としてのはたらきが新らしく生ずることを意味する。同様に

$$CO_3Ca+SO_4H_2 \quad CO_2+SO_4Ca+H_2O$$

における＋のはたらきは、さらに複雜なはたらきです。それよりもさらに複雜なはたらきはたとへば二つの生殖細胞の和合です。——されば内容上の＋（プラス）は生產的です、そこに現存しなかつたはたらきをつくり出す。いま最初のそれに次々のそれが加はつてゆくといふことは、つまりそこになにか新らしいはたらきの產出を意味する。$\alpha+\beta+\gamma+\delta+\cdots\cdots T$ の＋は、もとより算術的の＋ではなくて、内容的生殖的の＋であります。さてこのやうにして次第に諸それが加合して、さらにさらに複雜になると、そこに諸それの一統體ができるでありませう。

＋（プラス）は生產的

かくして諸それの統體がある

この統體がすなはち自我であります。

日常體驗において

眼をとぢて一切の存在を消してください。そこにあるそれ、無でない無、がまたはじめの複雜な統體にかへるとき、そこに自我が出ます。このそれは絕對原始のそれではない、またこの

自我は究極の自我ではない。これはみな私らの日常體驗におけるそれであり、自我でありますまた進んではすなはち全世界であります。

絶對的には――

いまこゝに絶對原始のそれがあると假定します。それが前にのべたやうな内容的論理によつて生長進展複雜化したとします。するとそこに絶對原始の諸それの統體ができる。その絶體がすなはち絶對の自我です。

日常體驗のそれないし自我と絶對のそれないし自我とは同質

しかしいふところの原始の諸それは、決して私らの經驗を超越したものではない。といふ意味において、それはつまり相對のそれと同質のものでありませう。それはつまりデカルトが究極においてつかまへた直接存在です。いかに疑つても疑ひきれぬ存在です。それはつまり疑ふ思ふ等々の直接的體驗――純粹經驗――であります。

主客の對立

いちばんはじめにとにもかくにもAといふそれがあつたとする。そして次にBが來るとするするとまへのAが主（あるじ）になつて後のBといふ客をむかへるかたちです。こゝにまづ主と客との相對があります。次にあらたにCがくると、まへのAとBが主となつてCの客をむかへる。もつともCのきたときにはまへのAとBとはもう「α+β」といふ過去的内容になる。そこで、げんみつには、Cがすでにきたときの主は α+β であり、客はCである。このやうにかつては客であつたBも、次にはもうβとなつて主（あるじ）になる。このやうにしてこの主客のはたらきが次第にすゝむにつれて、そこにはいよいよ複雜微妙な統體ができます。そのごとき統體が自然科學者らのいはゆる波動でもあるべく、エレクトロンでもあるべく、量子でもあるべく、あるひは細胞でもあるべく、あるひは一個體としての生物でもありませう。また大宇宙全體もつまりはこのやうな過程がうみ出した全統體であるにすぎません。

萬象の現出

二、主觀と客觀

それがはじめにあるといつた。しかしそれは決して超越的な存在ではない。それは疑つて疑つて疑ひぬいたところに體驗される體驗的な存在である。いまそれの流轉（ゲンネーシス）が私といふ統體を構成したとするならば、それはつまり私の體驗である、經驗である。それは私がいちばんはじめにもつた經驗である。それは不立文字者である、名まへづけられぬ原初的存在である。といつておいたが、このやうに考へてみるとそれはもう私らの經驗であるとよばれることがふさはしい。しかしそうした經驗はもとよりまだ個體としての肉體でもなく精神でもないところのいはば純粹な經驗である。この純粹な經驗のかぎりにおいてまだ物もなく心もない。しかしそれが

次第に流轉するにつれて、さきにもみたやうに、主と客との關係をもつてくる。いちばんはじめのそれ［純粹經驗］が流轉して次の純粹經驗をむかへると、前なるものは主であり、のちなるものは客である。そしてこの流轉が高度になり、主客の差別がいよいよはつきりしてくる頃には、そこにいはゆる判斷のはたらきが生じてをる。それは前節にものべたとほりの生殖的＋の所産としてのはたらきです。このはたらきによつて新參のそれなる經驗はなにであるかを判斷される。たとへば（現代の段階にまで生長流轉した私の心としての）主のまへに新らしい（經驗としての）それがあらはれると、そのそれはなにであると判斷される。たとへばなんとなくいゝにほひが室に充ちてゐる。それはなにであらうか。といふことが問題になると、やがてそれは蘭の花のにほひである、と判斷される。——このばあひに、そのにほひをかぐまでの私の經驗統體全部——すなはち過去的內容——すなはちまへの符號で示すならば $\alpha+\beta+\gamma+\delta$ ……が主であり、新參の經驗としてのそれ［T］が客である。このをり私らは前者を主觀といひ後者を客觀とよぶ習慣になつてをる。しかしこれは實は甚だ通俗の見解です。

通俗の主觀と客觀

AB……はたゞ同一流の諸位相

しかしはじめにみておいたやうに、Aの次のBは決して別個の經驗ではない。とにかくにははじめにAがあれば、そのAは存續するとみる。存續すればその存續流の位相がある。初めの位がAであり後の位がBである。そこでAとBとは決して別個のものでも別種のものでもない。——いまAの經驗が次の位を流れて現在のそれなるTにまでなつたとする。そのTがたゞそれであるばあひにはそこには判斷のはたらきはないが、それがなに化するをりそのはたらきが出る。なに化するはたらき——判斷のはたらき——はつまりふりかへりみるはたらき——反省するはたらき［reflect するはたらき］であります。それの流れゆく途中で、何かの動機にふれると、自らの上にはねかへるはたらきをする、ちやうどギリシャ語やラテン語中のある動詞の、自らのはたらきを自らにかへすはたらきのやうなはたらきを、する。そこではじめにあつたそれのはたらきは自らに發して自らに歸る的のものです。それはそのはじめにおいては一であるがその存續するにおいて、そのはたらくにおいて、その自らはねかへるにおいて、おのづからそこにするものとされるものとが生ずるわけです。たとへばいま私がぼんやり考へてゐるとさかんに新聞號外の鈴がなる。もしたゞぼんやりその音をきゝながすならそれはたゞの經驗、すなはち純粹な經驗、であるにすぎない。が鈴がなるなあ！　と經驗すればそれはもう反省である。經驗の流が突如として音といふ位にさしかゝる——それがはづみとなつて突如として過去的諸經驗の影が現れて、この新經驗（音）の上にはねかへる。そしてそれを「鈴の音」と

たとへば——

してなに化し（すなはち判斷し）、そして自らの流れに同和して、さらにその流轉をつゞける。――鈴の音！　何の鈴の音？　といふさらに新らしいはづみができると、その「鈴の音」の上にさらに、必要なだけの過去的經驗の影（エイドロン）どもがあらはれてのしかゝり、それをなに化してたとへば「新聞號外の鈴の音」であるとし、そしてそれを自らのうちに同化して、さらにその流轉をつづける。たちまちにして、また何の故の新聞號外？　といふはづみをくらつてそこにまた流れのはねかへりがある。そしてそれはつひには昭和五年の日本共産黨再建事件に關する記事解禁の新聞號外の鈴の音である……と判斷されるまでゆく、なに化されるまでゆく。

まことの主觀と客觀

さてこのばあひなに化するはたらきの主は何か。と考へてみるに、それは實はそのをりの經驗の全體の流れであります。それは決して $\alpha+\beta+\gamma+\delta+\ldots\ldots T$ であります。つまり實の主觀は普通にいはゆる主觀的要素だけではなくつて、實は $\alpha+\beta+\gamma+\delta\ldots\ldots$ のいはゆる主觀にいはゆる客觀の加はつたものです。これはやゝ詭辯的にひゞくかもしれぬが、實は決してそうでない。たとへば一つの比喩によつてみますに、炭酸カルシウムに硫酸がはたらきかけてそこに化學的變化――一種のはたらき――が起るとする。そのをり硫酸だけがはたらく主であるかといふと決してそうではありますまい。硫酸が炭酸カルシウムにはたらくと同時に炭酸カルシウムもまたはたらいてをる。はたらく主は兩方です。それと同時に決して炭酸カルシウムだけがはたらきかけられる客ではない、硫酸自身もまたはたらきかけられてゐる――つまり兩方ともにまたはたらきの客です。さらにわかりよい例をとるならば、にぎりこぶしで頭をなぐつてください。そのをりはたらいたのはにぎりこぶしだけではない、頭もまたこぶしにはたらいてをる――頭もこぶしをなぐつてをる。同樣になぐられたのは頭だけではない――頭もこぶしもともに痛い！　そこでまことの客觀はまたいはゆる客觀＋主觀であります。――すなはち

主觀＝主觀＋客觀

客觀＝客觀＋主觀

といふ公式をえます。(一)

註(一)　さらに一つの具體的説明を加へておかう。――過去的經驗内容のまへに新らしい純粋經驗Tがあらはれたとする。そのとき過去の諸經驗とこの新參のTとが會合してそこに相談會をひらく。（これがすなはち意識）。その相談會において判斷されるものは、すなはちその内容の限定されるものは、新參のT經驗だけではない、古參の經驗内容もまたその意味をかへる。たとへばいま新奇の花をみる――そのをり私らの過去の花なる知識はこの新參の花とはたらきかけて、それをたとへば某種の高山植物の花であると判斷する。しかしそのをり影響をうけたのは新參の花ばかりではない、古參の花の知識一般も、さらにその一般性を深めてをる。すなはち、知るものが同時に知られてをる。

註(二)　主觀客觀に類することばとしては佛教に能知所知の語があり、またたとへば現代の哲學者フセルには noesis と noema がある。また自我非我もある。

三、自我と非我

それから

しかし私らは不用意に自我といひ、また世界といつた。それの流轉のはてに自我があり世界があるといつた。しかし實はこれはまだ獨斷であるにすぎない――これは途中の記述をはぶいた結論であつた。何故にそれが自我とされ、何故にそれが世界とされるかの記述はまだない。

そこで私らはまた前にかへつて、たゞたゞそこにそれがあつた、――それはいはゞ體驗流すなはち純粹經驗である、――それは不斷に流轉して次第に微妙なはたらきをもつ經驗統體に生長してゆく。といふところからもう一ど出なほしませう。しかし道はすでに開かれてある、すゝむに骨はをれない。

そこに純粹經驗がある。それが流轉し進展してゆくにつれてそこに主觀と客觀とが遊離してくる、――つまり自らが自らをかへりみるはたらきが生ずる、――さらにいひかへるなら、判斷のはたらきが生ずる。――たとへばいま過去的內容の $\alpha+\beta+\gamma+\delta$……に現在的內容Tが加はると、Tなるそれはやがてなにとして判斷される。すなはち

$$\alpha+\beta+\gamma+\delta+\cdots\cdots+T$$

といふ經驗流から、やがて

$$T=\tau$$

知覺認識意識萬有

といふ結論がでる。まあいはゞTが經驗流中に沈澱してτとなつたのです。

さてこうした經驗流のはたらきがいはゆる知覺であり、認識であり、思索であり、意識であります。そこにいはゆる知覺認識等のこうしたはたらきが生じたとき、そこにはじめて宇宙の諸生諸物があることになるのであります。たとへばいま突如として純粹經驗Tがあると、そのTはたとへば一塊の土くれといふ物的存在として認識され、あるひは一場の笑ひとして認識されます。かくしてこゝに宇宙の森羅萬象が存在することになります。

宇宙卽經驗統體

このやうにみるときは大宇宙全體がすなはち大規模の――いひかゆれば全內容を包含する――一經驗統體です、すなはち文字どほりの universum［統一世界］であります。

私は―

ところでこの私といふものも、つまり以上のやうな經驗流――經驗統體――において私として決定されたものであるにほかならぬ。そこでたとへばこの私の生れた初めが一個の肉塊であ

るとされるのは、つまり今日の私にまで進展し流轉したこの私といふ經驗統體が、その經驗流において、さう決定したのであるにすぎない。私のはじめを二個の生殖細胞であるとするのも、またまつたくこれと同樣です。あるひはそれ以前の原素的な存在であるとするも、また同樣です。してみると私を一個の肉體であるといふのも、また一個の精神であるといふのも、つまり經驗的決定であるにすぎない。そして私といふものの本體はどこまでもたゞ經驗の統體であるのであります。

私以外の諸個人の存在

もし私以外に、私と同じやうないはゆる個々人がかりにあるとしたら、その個々人もやはりそれぞれの經驗統體であるはずです――しかし、しかしこれは大問題です、私のあることはすでにあきらかな事實であるとしても、私以外に人があるかといふことは大大大問題です。――こゝにはたゞもしあつたらば、といふ條件附でのべておきます。（そしてこの問題の核心についてはのちにのべることにします。）もしこうした個々人があるならば、それら人間の死といふは、つまり經驗統體の破壞であるにほかならぬでせう。また人間以外の諸生物の死も同樣でせう。

さて私以外に私と同等の諸物があるかどうかはしばらく問題外でありますが、とにかく私なるものは、私の最もはじめのそれの流轉によつてあることになつた。そこでいふまでもなく私は、まへにくりかへしのべたやうな流轉の過程によつて、この如くに構成された經驗統體であります。すると、その內部の組織は、（まへの形式をかりてくると）、$\alpha+\beta+\gamma+\delta+\cdots\cdots+T$ でありますこのやうに私――すなはち自我――はその經驗統體の全體であります。が普通にはこのなかの $\alpha+\beta+\gamma+\delta\cdots\cdots$ たけが私――すなはち自我――であるとされてをる。そしていままさに來ようとする――あるひはたつた今來たところの――純粹經驗Tは、自我に向つて來るもの――自我に對してあるもの――であるの故をもつて、自我でないもの――すなはち非我」――であるとされます。

普通の自我と非我

普通の認識論的のことばを用ひると、判斷する主、すなはち主觀、がとりもなほさず自我であり、判斷される客、すなはち客觀、がとりもなほさず非我である、とされがちです。」しかしこれのあやまりであることは私らがこれまでにみてきたところから、おのづと明かになります。もつとも、小さい範圍、低いレベル、常識の段階、においてはこのごとくみてもよいであらうが、一段とレベルを高め、範圍をひろめ、常識を克服すれば、（前にみたとほり）その經驗統體の全內容がそのまゝ自我であるの故に、まことの自我は、いはゆる自我にいはゆる非我の加はつたものです。また同樣にして眞の非我はいはゆる非我＋（プラス）いはゆる自我であります。すなはち、

自我＝自我＋非我

非我＝非我＋自我

であります。

註(一)―Fichte らのことばをかりれば Nicht-Ich, non-Ego, etc.

註(二)―主觀對客觀のアナロギアはそのまゝ自我對非我に移動する。すなはち

主觀：客觀＝自我：非我

しかしいつでも、

主觀＝自我；客觀＝非我

となるわけではない、おほくはこのとほりではあるけれども。

まことの自我と非我

以上のやうにみるときは、主觀と客觀ないし、自我と非我とのあひだに、本質上の差別は斷じてない。世界はすべて主觀であり、またすべて客觀である。世界はすべて自我であり、またすべて非我である。（このことについてはさらにのちにのべる。）

世界はすべて主觀であり、またすべて客觀である

この關係は日常經驗にもある

この關係を、今日の私らの通常經驗のうちにも、あきらかにみだすことができる。現に私らは私といふことば、または主觀といふことば、を極めて不明瞭にもちひてをる。（これは決して不都合ではなく、以上の公式からみて斷然正しい用法であるのです。）たとへばいま私（三人稱としてこゝに用ひる）が外のものを知るといふをり、その私といふははたして私の心だけをさすか、または私といふ生活體全體をさすか等、が概して不明です。そしてそのときの立場次第で私なるものは樣々になる。いま私の眼、耳、手などが、外界のものを見、聞き、觸れなどするをりには、その眼、その耳、その手、は知る私である、すなはち自我の一部である。ところがその眼耳手を私が知らうとするにおいては、それらは私に知られるもの、すなはち客觀、すなはち非我です。私の腦髓とても同樣です。私の思想とても同樣です。すなはち私の腦髓を私が反省するとき、いふまでもなくその腦髓は私以外のものです。また私の思想を私が反省するをりには、私の思想そのものも私の外のものです。――これと反對の方向に出て考へるに、私の手にもつた杖で石をたゝけば固いと知れ、土をたゝけば軟いと知れる。その杖のはたらきはつまり私の眼の水晶體の物理的なはたらきと、すこしもちがつてゐない。ことに盲人の杖などは、そのまゝ彼の感覺であり心である。このやうに私らの通常經驗においては主觀が客觀に遊離し、客觀が主觀のうちにはひつてくる。そこに本質上の自他の差別はない。あだかも色の無い太陽の光線がプリズムといふ境にふれて個々の色に遊離するやうに、自我といひ非我といふも、本來は共に無色透明の純粹經驗であるが、それが何かの境にふれて、はじめて自我とな

り非我となるのです。——自我と非我にかぎらない、心と體も、いやいやありとあらゆる宇宙の諸存在も、みなこのやうに、本來の純粹經驗が、ある境にふれたをり、そのやうな個々の姿——個々の差別相——となつて現ずるともみえる。

註(一)　彼の脚は、彼が歩るくにおいて、蹴るにおいて、すなはち彼の要素である。ところがそのある生理的の故障の故にその一本の脚を切斷した。いま彼はその切りおとされた脚を他人にかつがせて、そして松葉杖をついて、火葬場にいそぐ、その脚を火葬するために。そのをり、燒かれるべき脚はもう彼の要素ではない。却つて、松葉杖が彼の脚である。(一九三一年五月某日の某新聞記事をみて。)

四、自我の複數

自我即世界

原初のそれが超越的なものでないかぎり、それの流轉の結果の統體は、すなはちこの自我そのもの——この私そのもの——であるほかはない。いはゆる大宇宙の諸生諸物ももとよりそれの流轉結成であるが、しかしそれはこの自我の成員——この私の成員——であるほかはない。故に自我即世界です、私即世界であります。

(といふと、この哲學はいはゆる唯我論（ソリプシズム）である、と速斷する輕率者があるかもしれない。しかししばらくその判斷を控へておいてもらひたい。)

それを自我といはうと世界といはうと、とにかく在るものはその在るとほりにあるのです。この在るもの全體を主觀的にみれば卽ち自我であり、客觀的にみればすなはち世界です、宇宙です。——自我と世界とはその本來の姿において決してちがつたものではない。

しかしこれは全體としての自我と全體としての世界との關係です。部分的な諸自我と部分的な諸世界〔すなはち諸生諸物〕との關係はこのごとくではない。といふのも部分的者はすでに自我の判斷において、あるひは物化されあるひは心化されてをるからです。つまりそれらはそれぞれ、結成となつた經驗組織——すなはち宇宙組織——の、それぞれの範疇的棚のなかに、ほふりこまれてゐるからです。

小我

そこで、君、彼、等々に對する私——すなはち小さい自我——は、もうこの範疇棚のなかにほふりこまれた自我です、もう切りさいなまれた自我です、本來の生命を失うた自我です。この小我に對して大我がある——それは原初のそれの流轉の結果の完全な統體です、それは全體です。それゆゑに大我はすなはち大宇宙です。

大我

この大我の經驗には、諸心や諸物があり、諸小我や諸小非我がある。——そこにはこの小さ

い私があると全く同様の意味において、君があり彼があり、君らがあり彼らがある。また同様にして山があり、川があり、汚水がある。

自我の複數

この意味においては自我は複數です、世界は私一人ではない。この意味においてこの哲學は唯我論でない。世に説かれる道德、定められる法律、尊ばれる習慣等々は、それが善くあるかぎり、依然としてこれら諸自我のあひだに——すなはち諸個人のあひだに——りつぱに通用するのであります。されば私が彼を故なくしてなぐつてはならない。世界は私である、故に彼は私である、故に私は彼をなぐつたのではない、たゞ私をなぐつたのだ、故に私は彼に對して罪をおかしてゐない。といふ唯我論獨得の推論は、こゝには通用しない。

唯我論は通用せぬ

唯我論は、世界は卽ちたゞ我であるとして自分以外の人たちを認めないだけでなく、そのほか一切の諸物をも認めない。いひかへれば、自分以外の諸生諸物はすべてみな自分のいはゞ觀念にすぎないとみる。そこで諸他の人たちも自分の觀念であることになる。またその他の客觀諸物も同様に觀念であることになる。そこで他人を殺すは自分の觀念を殺すにすぎぬことになり、また他人のものを盗むは自分の觀念をぬすむことにすぎなくなる。

しかし私らの哲學では、私といふ小我も彼といふ小我も平等である。もしも彼が私の觀念であるなら私もまた私の觀念である。そこに從屬關係はない。(一)

註(一)　私はこの自我［主觀］の複數についてかつてはかなりまようた。私は一九二五年初版の「論理學概論」第十九章第五節につぎのやうに懷疑した。——

「こゝにいま一つ大きい問題が殘つてをる。それはこの私のほかに私と同様な他の人たちがあるかといふことである。いひかへれば主觀は複數であるかといふことである。

このペン、この紙、このインキ、この花、この風が私にとつて私の經驗であるならば、あなたも、彼も、彼の女も、私にとつては同様に私の經驗であると、私は思はねばなるまい。世界のすべては私の經驗であらう。またこの私なるものもまた經驗であるにすぎない。それ故に世界はすべて經驗であらう、私も私でないものも。さてこの經驗の中に私に對してペンやインキや、紙や花や、風や玉子や、鳥やうなぎがあるのなら、それと同じ意味に於て、あなたも、彼も、あなたたちも、彼らも、私に對してあるであらう。こう見れば主觀はすなはち複數である。

けれどもこゝに問題となるのは、私の經驗なのか、經驗の私なのか、といふことである。もし經驗がさきにあつて、その中に私が生じたのならば、いまのべたやうに諸主觀は私といふ主觀とまつたく平等の位置にある。けれどももし私の經驗であるとしたら、諸主觀は私のうちの諸主觀である。それら諸主觀は私のうちの諸小主觀である。そして彼も、彼の女も、みんな私のものである。世界は大きくみて私だけである。それは私一人である。

私があつて經驗があるか、經驗があつて私があるか。この問題は私をなやませる。もし經驗が先であるとすれば、經驗は私以前の、そして私以上の、ものである。そして私は私以上のことを知りえない故に、私を作つたやうな最初的經驗が他にもいくつもあり、それが彼れとなり君となるのかも知れない。君がその如く在り、彼れがその如くあるからには、馬も犬も鳥も花も月も石もその如くして在らねばなるまい。かくみるとき私以外の諸物はまた

それ自らで存するものである。この考へ方を發展させればこゝに一つの經驗的實在論ができるであらう。

この如き私以前の經驗をゆるすとしても、そうした經驗は諸物がかくあるが如く許多の複數としてあるのであらうか。それとも大海のやうな大きい經驗の中にいくつもの波のあるやうに、渦のあるやうに、泡(うたかた)のあるやうに、萬物はその海水の位相(フェイジズ)または姿としてあるのであらうか。

その實在の海水のかつ消えかつ浮ぶうたかたの姿が人の世であらうか。さはれこれはもはや詩でもあらう。

このごとくみるにいたつてはこゝに經驗での本體論が說かれよう。そしてまたこの經驗を萬物創造の神と見ることもできよう。一切衆生悉有佛生、をこの意味に解するか。神と經驗はそれほど遠く、それ程近いか。

けれどもこの問題はたゞ私をなやませる。私はこゝにたゞ私の定まらぬ不安の心をかきつけるのみである。」

しかしこれはまだ透徹せぬ思索であつた。といふのも、究極存在としての經驗——すなはちそれ——はもとより私を超越する存在ではない。實に經驗と私とは相卽の關係にある。しかしいふところの私は大我としての私です。

小我はすでに死んでをる　それがまた大宇宙の生命にかへるには—

小我はすでにその本來の生命を失なつた存在である、それはもう一塊の土、一すくひの水と同樣の存在に墮落してをる、とさきにのべた。しかしその小我も、その本來の姿になりさへすれば、たゞちに大宇宙の生命に——すなはち大我のうちに——立ちかへることができる。——それは私らが純粹經驗においてあるときです。自我を消し世界を消してひたすら私の深所にひそむときです。たとへばデカルトにおけるやうにすべてを疑うて疑ひつくす暗黑の奥地にほのかにみえる光明的體驗、たとへばベルグソンの直覺において達しうる純粹持續の純粹體驗、において私らは宇宙の根本實在と合することができる。——このをり小我はその本來の生命をとりかへして大我のうちに息(いき)することができる。さらば宗教的解脫境、藝術的三昧境、哲學的超越境、はともにしばし小我を大我のうちに溶かし去つた絕對の境です。

しかし小我を解消する道は宗敎藝術哲學だけではない。——腹がたつたら怒りなさい、怒が極點に達すれば世界も自我もない。心地よければ笑ひなさい、その笑ひが極點に達すれば、一切は失せる。こゝにも自我解消の道がある。もとより怒りや笑ひにかぎらない。不安であること、まじめであること、善良であること、邪惡であること、怠惰であること、勤勉であること、等々、々々、々々……總じて私らの經驗はみなその一つの極端にまで運ばれれば、必ず純化され、絕對化されるでありませう。さればいかやうにみにくい小我も、かならずその根源にたちかへることができる——救はれることができる。

五、自我の壞滅

自我の死

自我は經驗の統體である。そうであるなら自我の壞滅——死——はつまり經驗統體の破壞で

ある。

大我の死はない

しかし大我の死――すなはち大宇宙の死――といふことは考へられない。といふのも死とか壞滅とかいふことは相對的なものであるからです。大我はあらゆる存在の總體です。それ故にこの總體以外の存在はない。それ故に大我は大我以外のものと相對することはできない。たゞ大我は大我の中の小我――諸生諸物――にある意味において相對しうるにすぎない。小我はしかしその他の諸小我――諸生諸物――と並立的に相對することができる。そこで一つの小我は依然として統體的存在であるのに對して、他の小我は何かの故をもつてその統體的存在を壞滅させられることがある――すなはち死滅することがある、わけであります。このばあひに壞滅といふはつまり、他の完全なものとの比較によつてはじめていへることです。他に比較の標準がなければ壞滅もまた、より完全な統體の進展の過程でこそあります。それゆゑに、他に比較のない大我は、それ自らがいかやうな變化をなさうとも、たゞたゞより進んだ統體への進路をすゝんでゐるにすぎない――つまりいかやうな大我の變動も斷じて大我の死滅ではない。この意味において大我は永遠であります。――たとへば水面に浮いた一つの泡がしばらくにして消えるならば、その泡のかぎりにおいてその泡は壞滅したのである。もつともこのをり、この泡以外に泡がなかつたら、この泡の壞滅は絕對である、すなはち他との比較がない。從つてこの壞滅の相對的な價は出ない。それは損とも得とも、善とも惡とも、悲しみとも喜びとも、いはれない。しかしそこにいく多の泡があつて、あるひは壞滅しあるひは依然として存續するをり、一つの泡の壞滅は、すなはち無常の壞滅となるのであります。ところが、全體としての水自體は、たとへそれが全部水泡にならうとも、あるひはさらに全部水蒸氣とならうとも、その變化は決して壞滅でない、死滅でない。それはたゞ水自體の本然の姿であるにすぎない、それはより完き統體への進展であるにすぎない。

このやうに壞滅――死滅――といふは、たゞ部分的相對的立場においてのみ考へられる現象です。個人の死も、たゞ諸個々人といふ部分的相對的立場からみられたときにのみ、死である。もし個人のいはゆる死を全宇宙の生命といふ全體的絕對的立場においてみるなら、それは決して死ではない、たゞ永遠にのびゆく生命の一過程であるにすぎない。――これをいひかへますと、經驗統體の崩壞――死滅――といふことは、たゞ相對的にのみ考へられることである。そして相對の死滅は實は全體の生長であるにすぎない。そこで個々人といふ諸小我の死は、たゞそれら個々人の相互間においてのみ、死である。この見解はたゞちに生理學的眞理としても

通用する——親の死は子の生長である。すなはちふるい生命の死は若い生命への生長である。生命は死によつて若返つてゆく。ゆゑに死は實は生である。

×

唯我論と世界の死

單純な唯我論の立場からみると、私が死ねば世界もまた忽然として消失するはずである。といふのも世界はこの私のうちに、たとへば私の觀念として、あるにすぎないからです。しかし私らの如上の哲學では、もとよりかやうなことはない。私の死は小我の死だ、それは水泡の消えたやうなものだ、床の上の花瓶の落ちてわれたやうなものだ、咲いた花の散つたやうなものだ。それはたゞしばしの假りの姿のまたもとの姿に歸つたまでだ。であるから死はそれほど悲しいものではない、またそれほど悲しくないものでもない、たとへば土人形のこわれたほどに。

×

さらにかへりみるに——

こゝに私らはもう一ど、出發點から結末への道すぢのあらましを回顧しませう。——まづすべてが懷疑される。その懷疑のはてにある懷疑自體の存在、すなはち思ひ考へるといふ經驗自體、は確實に在る。(それをデカルトは自我であるとしたけれども)、それはまだ自我ともいひえぬ單純な存在である、それはたゞそれである。このそれは元來動的なものだ。そこでそれは不斷に生長する、そしてそこに主觀と客觀の差別が生じ、認識意識が生ずる。そこに認識意識が生ずるをり、ある存在「經驗」は心となり、あるものは物となり、あるものは自我となり、あるものは非我となる。聲も色も、土も金も、山も岩も、水も火も、何も何も、すべてみなこうして存在することになる——つまりこゝに全存在があることになる。全宇宙があることになる。この全存在、全宇宙、はつまりはじめのそれの生長して出來た統體である。はじめのそれがもし經驗といふ名でよばれてよいなら(一)、かくして出來た全宇宙、全存在は、つまり全體的な經驗統體である。この全經驗統體中に、個々の統體——すなはち相對的な統體、が認められる。それらはこの私、君、彼、等々のいはゆる小自我であり、またそのほかのありとあらゆる諸生諸物である。

註(一)　これはしかしかならずしも「經驗」とよばれずともよい、他のいかやうな名まへでよばれてもよい。しかしそれはなるべく固定した傳統的言葉でないことが望ましい。——

としてみると、いかさま原初のそれなるものはその原初においては、あえてこの私といふ小我自體ではなかつた。しかし全宇宙が——すなはち大我としての全經驗統體が——在ることになつたいま、回顧的に考へるならば、原初のそれは、すなはちこの私なるものの究極的存在で

あつたのである。そこで全宇宙――すなはち大我――は決してこの私といふ小我を超越してあるものではない。しかしそれならば全宇宙としての大我が、すべて小我の内容であるにすぎないか。といふにそうでは斷じてない。それはいまもみたとほりに、却つてどこまでも小我が大我の一內容であるにすぎないのである。こゝに矛盾があるやうに感じられる。

しかしよく考へてみると、回顧的にみられた私は、彼や君と同等の私でこそある――つまりそれはたゞたゞ三人稱的の私でこそある。その私は斷じて唯我論的の私ではない。それが唯我論的の私であるためには、原初のそれが、(デカルトにおけるやうに)、たゞちに自我――小我――であらねばならないはずです。つまり「原初のそれは自我である」といふ究極の大前提があつてはじめて唯我論が結果しうる[一]。　しかし私らはそれを直ちに自我であるとはしなかつた、自我はそれの生産であるとしたのであつた。そしてこの見解の方が正しいことは、前に充分明かにされてをる。だからして結論は唯我論にはならない。といふのも生產される自我は三人稱的であるゆゑ、私も彼も君もその他の一切存在者も、みな平等の主觀性［と同時に平等の客觀性］とをもつからであります。されば明確な理論の結果として、私が死んだところで世界――大我――は斷じてなくならない。同樣に君が死んでも彼が死んでも、ちやうど猫が死んだとて世界の壞滅しないやうに、そのやうに斷じて世界は消失しない。諸君よ、そしてまた宇宙のあらゆる存在者よ、安心したまへ、そして唯我論の妄想と恐怖と悅樂とをすてたまへ。

註(一)　故に唯我論は petitio principii［先決問題許容］の誤謬をおかしてをる。唯我論は結論の唯我論的小我を大前提のなかに、無意識に、かくしてもつてゐたのだ。

といふのも、私といふ小我を中心にして考へられることは、君、彼、またはその他の任意の存在者、を中心にしても、同樣に考へられるのです。

第八章　客觀世界の存立——世界の機構

一、自我即世界

大我即世界

すでにあきらかにされたとほり、自我即世界、世界即自我、であります。しかしこの時の自我はいはゆる大我である。この大我の小部分ともみられるべき小我は世界と相卽ではない。けれども小我は大我の一支點である、小我は大我への門戸である。そこで私らは小我によつて大我を動かし、大我をうかがふことができる。そして小我が一經驗統體であるやうに、大我もまた經驗統體である、全體的經驗統體である。この大我がすなはちいふところの世界であり、宇宙である。たゞ「大我」は主觀としてみられた「世界」であり、世界は客觀として見られた大我であるにすぎない。すでにみたやうに主觀と客觀、自我と非我、の差別はたゞその立場の差別であつて、内容上本質上の差別ではない。

その兩面

しかしいはゆる自我は柔軟であり屈折自由であるではないか。これに對して、いはゆる客觀世界は剛直で頑固ですこしも融通がきかないではないか。といふのも、——自我は内面的な存在であるに對して、世界は外面的な存在であるではないか。といふ論者があらう。しかしこういふ論者はまだ自我の本體と世界の眞相を知らないのである。

小我の兩面

個人我——すなはち小我——でも、決して單なる内面的存在ではない。それは内面と外面の兩面をもつ。たとへば私といふ自我は柔軟で屈折自在な心をもつとともに、剛直で頑固な肉體をもつ。逆に私はまた一個の客觀的存在である。がこれと同時にまた一個の主觀でもある。——内面があれば必ずその外面がある。そのやうに主觀的要素は必ずその反面に客觀的要素をもつ。そのやうに自我は必ずそれに應ずる非我をもつ。それゆゑに自我と非我は常に一體である。それ故に全體からみれば、自我即非我である、非我即自我である。これを大規模にすれば自我＝世界である。(一)

註(一)　前章の第二節の
主觀＝主觀＋客觀
客觀＝客觀＋主觀
の公式、および第三節の
自我＝自我＋非我

非我＝非我＋自我

の公式、によつて、立場の相違をさへ無視すれば

主觀＝客觀

自我＝非我

とみることができる。

兩界の法則はつまりは同一

このごとくであるから、自我の性質はそのまゝ世界［非我］の性質であり、世界の性質はそのまゝ自我の性質である。もとより自我と非我との兩界に、それぞれ別々の法則の行はれる道理もない。自我も經驗である、非我［客觀諸物］も經驗である。とすると「自我即世界」の大宇宙に通行する法則はみな經驗の法則にほかならぬ。

ところがこの經驗にはおよそ二種の大範疇がある。それは心と物とです。

二、心と物

主觀と客觀の範疇は自我と非我の範疇と同種である。けれども心と物のそれは必ずしも同種でない。といふのも、心と物とは性質を異にする二種の經驗世界であるからです。

——はじめに純粋經驗があつた。それが生長して統體となるところに、自我があり世界があ

る。そのやうにまた心と物とがある。もとより心と物は經驗の生長の結果である。

純粋經驗の統體は、大規模にしては大宇宙——大我——であり、小規模にしては個人我——小我——であり、さらに小規模にしては個々物である。

心と物

純粋經驗が生長して一統體となる。とそこに意識作用、あるひは判斷作用、が生ずる。つまり經驗統體内の諸經驗の相談會ができる。いま新參の一經驗がこの經驗統體にやつてくると、この新參者は客として、主側の古參の諸經驗に迎へられる。こゝに主客ないし自我非我の相對關係がはじまる)。そしてそこに諸經驗の相談會が開かれて、その席上で新參者のそれなる經驗がなにであるかが判斷される。もとより實に雜多澤山のなにがそこに判斷されるわけであるが、これら諸なにを大きい範疇に分類してみると、心と物の二種になる。

たとへば

たとへばこゝに火がある。指をあてれば熱い、野にうつせばもえひろがる、そして水をかければ消える、等々の諸經驗がつまりこの火であつたなら、それは物としての火、物理的の火、である。ところが指をふれても熱くない、紙をくべても燃えない、水をかけても消えない、等々であつたら、この火（の經驗）は心としての火、心理的の火、であります。——またたとへばいま私が手にもつてゐる鉛筆も、削れば或は折れ、紙面にあてがへば痕跡を殘す、等々とい

ふ方面からみれば物であるが、しかし私の眼にみえ手にふれ等々する諸感覺の一統體であるとみれば、この鉛筆は心的存在です。

しかし物としての火または鉛筆と、心としての火または鉛筆は、まつたくちがつた存在であるか。といふに決してそうではない。もとはどちらも純粋經驗であつたのです。それがまだなにとも判斷されず認識されぬまへにおいては、それはまだ物でもない心でもないものであつたのです。それが判斷または認識の關門をくゞると、あるひは物理の道に、あるひは心理の道に出てくるのです。そして物理の道に出た諸經驗は物理世界を構成し、心理の道に出た諸經驗は心理世界を構成する。これまでこの二つの道は永遠に交はらぬ平行線であるやうにみられた。たとへこの二本の平行線に平行關係ないし相互關係はあるにしても、兩者が本質的に交はることはないと考へられてゐた。しかし兩者は實は純粋經驗といふ一點において交はつてをる、二本の直線の交はるやうに。——すべての物および經驗は、それが純粋經驗であるかぎりにおいては、物でも心でもない。たとへばいま私がなにかを經驗したとする。だがその經驗されたものがなんであるかはわからない。私はたゞそれをそれとして經驗したまでだ。こうした經驗が、（普通に私らのもちうるところの）、純粋經驗である。が、いちどその瞬間をさつてそれが振りかへりみらるるにおいては、それはたとへば白い經驗だと判斷される。この白い經驗はまだ心か物かわからない。がさらにふりかへりみられると、その白いそれは白い石であると認識される。こゝにおいてその純粋經驗は物の經驗であつたことになる。ところが白いとみえたのは實は私らの錯覺であつたのだ。といふことになれば、その純粋經驗は心の經驗であつたことになる。(一)

註(一)　チェイムズ「根本經驗論」參照。

物も心も實在としては共に純粋經驗

そこでこういふ結論になる——

物も心も、實在の姿においては、ともに純粋經驗である。しかしそれが、現象として私らに認識されるにおいては、すなはち日常の經驗どほりの物理的または心理的の諸現象となる。

註(一)　催眠術の被催眠者は、施術者の暗示を純粋にうけいれる、いひかへれば判斷作用をまじへずにうけいれる。それゆゑその經驗は一種の純粋經驗である。たとへばいま、「右手の甲に火がついてをる、熱いぞ」と暗示されると、彼はいかにも熱い様子を示す。だけでなくて、その局部に實際に火傷のひぶくろまで出來ることがある。この場合こゝに物としての火の經驗はなく、たゞ暗示としての、心の火があるばかりである。心の火が物の火と同一になつたのである。それは、純粋經驗においては、心と物の差別のないことの、形而下的な例ではあるまいか。

すでに物化されまたは心化された經驗でも、また隨時に物心以前の純粹經驗に歸ることができる。そこに火がちよろちよろともえてをる。その火を私がたゞたゞ無心に、みるともなしにみてをるをり、その火は私にとつては物の火でも心の火でもない。だが、たとへばその火から眼をそらして、あるひはその火を焰だけとつて鑵詰にしてみるとか、あるひは固形物にしてポケットにいれてみるとかするなら、その火はたしかに心の火である。だが再び眼を開いて現實の火をみると、ポケットにいれられた火、心のすがたの火、はまさしくその現實の火に歸つてゆく。そしてまたそれ以前の純粹經驗にも還元する。そこに火がちよろちよろともえてをる。その火で紙をやいたり、煙草をすつたりするかぎりにおいて、その火は物の火である。だが、その物の火を心の火にすることもできる。たとへば眼をとぢてその火を心に想へばそれができる。また物の火を物心以前の純粹經驗に還すこともできる。

そこでこういふことがいへる――

物の世界と心の世界は、純粹經驗といふ實在界で交はるはもちろんのこと、また隨時隨所において、交通しうる。

三、客觀世界は超越的存在でない

客觀世界の存在

こゝに客觀世界といふのは、自我に對してある物理的ならびに心理的諸存在の全體です。心理的の諸現象をも、それが自我に對してある限りにおいて、客觀世界とみられませう。だが普通には物理的の諸存在ないし諸現象だけを客觀的世界であるかのやうにみがちだが、これは正しくない。魚のにほひ、ねづみの跳躍、瓦の嚴存、彼のきまぐれ、彼の女のなげき……等々はみな客觀世界の存在です。

だがそれはたゞ經驗としてある

こうした客觀世界の諸存在は、私といふ自我を超越してあるかのごとくみえる。いひかゆれば經驗を超越して――經驗の外に――あるかのやうにみえる。だがこれまでの私らの思索の結果では一切の存在はすべて經驗である、あるひは經驗の統體としてあるのである。經驗以外に何ものもないなら、魚のにほひも、瓦の嚴存も、たゞ自我の經驗としてあるばかりです。

それは超

それではそこにある一片の瓦はたゞ私がそれを經驗するときだけあつて、そのほかの時にはないのか。そのほかの時にもあるといふなら、それはあきらかに私の經驗を超越してある存在

越的でありうるか

だ。といふ議論があらう。たゞし經驗の主觀――自我――は私だけではない、私のほかに君も彼も、(またその複數も)、ある。で私といふ小我の經驗せぬをりにも、君の經驗として(その瓦片は)あるであらう。それ故限られた小我にとつては、それは超越的であるといつても、さしつかへない、たゞしそれはどこまでも右にのべた意味においてである。だがこれらの諸小我全體の經驗が、かりに(その瓦片を)經驗しなかつたとしたら、その(瓦片の)經驗は存在しないであらうか。といふ疑問がまた起る。だがしかし、そこには極限の――究極の――主觀としての大我がある。大我はいつもその(瓦片の)經驗をもつてゐる、いやその(瓦片の)經驗は實はこの大我の一破片にすぎないのである。としてみると、それを人間も、馬も、とんぼも經驗せぬをりでも、その(瓦片の)經驗はあるはずであります。それゆゑこの意味においてはそれは超越的存在であるともいえよう、たゞしそれはどこまでもたゞこの意味においてゞある。

絶對的にはそうでない

そこでかりに客觀物の超越性を認めるとしても、それはまつたく相對的なものである、絶對的なものではない。

小我からみても―

またもし小我に固執して考へるにしても、超越的存在は問題にならない。といふのは、いま私がこの瓦片を經驗してをる。が次の瞬間にはその經驗をもたない。がまた次の瞬間にはそれをもつ。としよう。このをり、私に關するかぎりの問題は第一の瞬間と第三の瞬間とである。第二の瞬間は私にさらに關係がない。だからしてこの第二の瞬間にその瓦片がそこにあらうとなからうとすこしも問題でない。たゞ私がそれに關する限りの直接間接の經驗をもつときに、その經驗がありさへすればよいのです。――私一人の場合でなく、その他の諸小我を合した場合でも同樣です。それゆゑその(瓦片の)經驗の超越的存在は斷じて重要な問題ではない。重要なのはどこまでも内在的存在としての存在である。

四、だからとてその客觀性――確實性――に變りはない

だからとてその客觀性に變りはない。

諸生諸物の嚴存

世界は自我である、としたところで、小我以外の諸物の存在をあやしむ必要はない。それらは、この私といふ小我があるとまつたく同樣に確實に、在る。かりに、世界は自我の觀念であるとする唯我論の立場にたつたところで、(常識的に認められてをる)客觀世界の諸生諸物は嚴存する、自我の諸觀念として嚴存する。たゞし、いはゆる觀念はいかにも無節操で浮氣できま

ぐれである、固い客觀性を缺いでをる。ところが（常識的に認められる）諸生諸物は頑固で執拗である、固い客觀性をもつてをる。もし唯我論がこうした固い客觀性をもつ觀念——普通の意味の觀念でない觀念——を認めるとしたらば、それは私らの哲學にはなはだ近くなる。

私らの哲學では、世界は大規模の自我——小我と脈絡のあひ通ずる大我——そのものである。いひかへれば世界——大宇宙——の諸生諸物はすべてみな大我の經驗である。ひいてはまた小我の經驗でもある。しかしその經驗にはおよそ二種ある、柔軟で屈折自在で、時に無節操で浮氣な心的［觀念的］經驗と、嚴格で强直で、不斷にその本來の形容を固守しようとするところの物的な經驗との二種類が。このごとくして、經驗統體としての諸生諸物は、どこまでもどこまでも嚴存する。

唯我論を大規模にすれば——

唯我論自體を大規模にし、その小規模の自我をも擴大すると、すなはち私らの哲學になる。實に唯我論は、確固とした眞理の大鑛脈の一端につるはしをぶちこんだのであつた。だがたゞそれだけに終つた、その鑛脈の全體を掘り出しえなかつたのである。たとへばそれは大象の鼻をつかんだのであつた、だがその全體を觀察しえなかつたのである。たとへばそれは千古神秘の大處女湖水の、水源に脚を浸したのであつた、だがその水の深みにはひることができなかつたのである。——私らはいまその湖水の深所に立つてをる、大象の脊にまたがつてをる、全鑛脈をおさへてをる。

心理の嚴存

客觀的に嚴存するといふ點においては、心理世界もまた物理世界と、同樣である。いかにも心のことがらは浮氣であり、物のことがらは頑固である。けれどもそれはたゞ心的經驗と物的經驗の性質上の相對的差別であるにすぎない。いかに愛が浮氣であるからとて、そして昨日の愛情が今日はすでに憎惡になつてをるからとて、その愛の存在を否定することはできない、その浮氣な愛情はその浮氣のまゝに客觀的に嚴存します。

さきに物理世界は固い客觀性をもつてをるといつた。その固いに對して柔い客觀性を、心理世界はもつてをるわけです。固からうと柔らうとにかゝはらず、客觀的に嚴存するといふ點からみれば、兩者はともに客觀性をもつわけです。

こゝに注意せねばならぬことは、ふつうに、物理世界を客觀的であるとし、心理世界を主觀的である、とすることです。これは心が物よりも、より自我的であり、物は心よりも、より非我的であるためです、そして非我的をすなはち客觀的と同義にみるためです。こういふみかたも一度はできるわけです。だが、心的現象もまた、物的現象とともに、非我となり、客觀とな

ることを忘れてはなりかせぬ。

また、以上のごとく世界の客觀的嚴存を認めることと、世界をすべて自我——主觀——としてみることのあひだに、もとよりなんの矛盾もないはずです。

五、法則の客觀性

法則の實體

客觀的に嚴存する世界がある。ならばそこに客觀的な法則も認められませう。たゞし、あるものはあるまゝのものである。法則も、その本來の姿においては、あるまゝがそのまゝに法則である。いひかへれば世界全體がそのまゝに法則である、それはあえて法則の顯現ではない。それゆゑに別に法則といふ特殊の存在があるわけでは決してない。くりかへしいふが、あるまゝがそのまゝに法則である。

いはゆる法則

だが、世界のうちの諸小我どもは、あるまゝの存在——法則——のなかから、特にいはゆる法則なるものをつむぎ出す、いはゞ實體を線のデサンにする、全存在をいくつかのことばにつゝむ。——この味意において法則はロゴスである。(一)

註(一)　ロゴスと法のことについては永野の「論理學概論」第一章第二節參照。

實在界の法則

世界の全存在はその根源の姿においては自我である、經驗の絶えまもない流轉である、生成發展の作動である。この姿自體が、この根本の實在そのまゝが、いはゞ實在界の法則です。しひてこれをことばにするなら、他から原因されることなしに、實在は——世界は——自我は——自ら生成流轉する、とでもいえませうか。もし現象界の因果の法に比較していふならば、これは自由の法といふべきでせう。といふのも究極の實在はもう何ものにも原因されず、たゞ自らが原因であるばかりだからです。

自由の法

現象世界と因果法

純粹經驗は自由である。けれども固形化した經驗世界——いひかへれば統體化した諸生諸物の客觀世界——には、自由はない。そこにはたゞ因果の法がはたらくばかりです。つまり現象世界はすみからすみまで因果の法に支配されてをるわけです。(一)

註(一)　因果の法［因果律］といふ線的素描をどうして忞がき出したか、はたしてこの素描はよく現象界の容貌をあらはしてをるか、等々についてはなほ後にものべられませう。がすでに因果を範疇ないし原理として說いた哲學者にはカントやショーペンハウエルになどがある。殊にショーペンハウエルは因果律［充足理由の原理］ばかりを正しい範疇とした。そしてそれらについてはすでに第五章の「認識論」中の範疇の節［二四一頁以下］にやゝくわしくのべておいた。

自然界——すなはち物理の世界——が因果法に徹底的に支配されてをることは、おほくの人

たちの疑はぬところです。（しかし、それだからとて因果法がはたして確實な眞理であるかは、まだ私らにとつては未解決のことがらです。この問題は、後の眞理の章を經てはじめて確實にされます。だが、こゝでは法則の內容の證明をすることよりも、むしろ法則なるものの客觀性〔一〕が問題であるのです。といふのも、もしか唯我論者の說くやうに、すべてがたゞ氣まぐれな觀念のことがらであるならば、頑固な客觀性〔一〕をもつところの因果法などはありえないわけになるからです。そこで私らはこゝに、まづかりに因果法の嚴存が、すでに證明されてあるとみて、論を進めます。）

註(一)　この客觀性の意味は。むしろ非我性の意味です。本章第四節三〇三頁以下參照。

物理世界と因果法

そしてすでに物理世界が、客觀的世界として存立するかぎり、その領域內において客觀性をもつ眞理であるとされる因果の法は、客觀的に嚴存し、また客觀的に通用するとみられてよい。それはもとよりきまぐれな主觀的法則ではない。

心理世界と因果法

客觀的世界にはしかし、物理世界のほかに心理世界もある。この心理世界の全部あるひは一部には、因果の法が行はれない。と、一部の學者からは信じられてをる、あるひは單に說かれてをる。——しかし、心理世界もまた客觀世界であるかぎりにおいては、實は物理世界と同樣に因果の法に支配されてをる。この點において、ショーペンハウエルの見解は正しい。たとへこの世界がたゞ觀念［現識］の世界であらうとも、その何れの觀念にしろ、その成るごとく成り、その知られてあるとほりに知られ、そのあるごとくにあり、そのはたらくとほりにはたらくには、必ずその當然の理由がなければならない。いかにも一つの心はきまぐれである。なら、それにはそれだけの理由がある、原因がある。突然に笑ひ出したなら、それにはそれだけの充分の理由があつてのことです。あの人はきらひだ、といふ意志が表明されたなら、またそうなるだけの根據があつてのことです。——このやうに知識感情意志のあらゆる心の領域にまでも、因果の法はその根をはつてをる。

意志の自由？

だのに、「意志は自由だ」、と說く人たちがある。けれども意志は、（その意志が客觀的な現象としてみられるかぎり）、斷じて自由ではない。いやな人を好きにならうとしたとて、好きになれるものではない。百年を生きやうとしたとて、おそらくは生きられるものではない。

客觀的現象としての意志は不自由

意志はまことに不自由である。

——ジャン・バルジャンがパンをぬすんだ、ぬすまないではをれなかつたのだ、ぬすむに充分の理由があつたのだ。敵の首をきつた、きらずにをれなかつたのだ、きるべき充分の理由が

あつたのだ。——だがしかし、それだから罪はない——（とすくなくとも世間なみな立場からは）——決していへない。それを罪だといふべき理由が他に充分にあるからです。それだから罰しないでもよい、とはいへない、罰すべき理由のあるかぎり。それだから今後も人を殺してよいとはいえない、殺してならぬ理由があるからです。またさらにすゝんで、それだから倫理道德を說く必要はない。とはいへない、倫理道德を說くべき理由が充分にあるからです。

意思の自由と倫理學

このやうにみると、西洋の倫理學が、「意志の自由」を肯定せねば、一步もその理論をすゝめることができぬといふのは、どうも解しかねる。「自由」と「責任」をすてさつてこそ、おそらく完く自由なそして充分に責任のある倫理學が說けることであらう。

要するに

以上はともすると法則の客觀性そのものの議論からさつて法則自體の內容にまで說きおよぶことになつた。——要するに諸法則は決して自我の主觀的な觀念ではなくて、客觀的に通用する——いひかへれば必然的に普遍的に妥當する——性質をもつものである。

最後に注意せねばならぬことは、法則が客觀性または妥當性をもつといふことは、決して法則自體が能動者となつて世界を支配するものであるのでは、ないといふことです。さきに私自身も、法則が支配するといふやうな言葉をつかつたが、それは正しい使ひかたではなかつた。法則が世界を支配してそこに世界の諸現象があるのではない。世界の諸現象自體がそのまゝ法則であるのです。いはゆる法則は私らによつて世界の現實から讀みとられたことばであるにすぎないのです。それゆゑに、法則が現實以上に尊いといふ道理はない。

六、自我と世界の諸大法

自由と因果

自我——すなはち根本實在——の大法は自由律です。それに對して世界の大法は因果律です。そしてこの兩大法の內容の概略はすでに前節にのべたとほりであります。

兩大法

こゝにはたゞ結論だけの羅列になるかもしれないが、自由の大法はやがて生々發展の法則であり、流轉變化の法則でありませう。これに對して、因果の大法は、物理世界においては、あるひは自然の齊一律であり、あるひはエネルギー不滅律であります。心理世界は物理世界よりもそのはたらきが活潑であり、微妙である。ために自然の齊一律およびエネルギー不滅律の通用が分明でない。おそらく通用してをるのであらうが、そのすぢ道がとにかく今日の私らにははつきりと讀みとれてない。そしてわづかに、心理學上の諸法則——たとへば聯想の法則または刺戟と反應の法則等々の因果的法則——が認められてゐるにすぎない。

かりにいま、自我と世界の諸法則を範疇的にあげてみるならば――

- 法則
  - 實在界――純粹經驗［自我］――自由の法（大法）
  - 現象界
    - 心理世界［諸特殊法］
    - 物理世界［諸特殊法］
    - ――因果の法（大法）

（自由の法 → ＝ ← 因果の法）

だが自我と非我がつまりは一體であるなら、自由と因果もつまりは一體でなければなるまい。これについては次の節にのべる。

七、自由と因果

自由と因果は相互に内在的

自我と世界は相互に内在的である。つまり、兩者の關係は超越的關係でない。そこで自由のうちに因果が内在し、因果のうちに自由が内在する。

客觀的世界のかぎりにおいては、いかさま因果律が遍在して、峻烈に容赦なく、はたらく。世界のいかやうな現象も、因果の法から離れてはない、かやうな現象もみなその因と果をもつ。たとへばこの現在の諸現象はすべてみな過去の諸因の結果である、未來のあらゆる存在はすべてみな現在を因とする果である。この因でなく、この果でない存在はない。あらゆる存在――あらゆる現象――はこの因果にしばられてをる。それゆゑ自由などはさらにない、いかやうな現象も自由に生ずることは斷じてできない。とみることは、正しい。

しかしこれは客觀化された世界――すなはち相對的世界――すなはち相對的諸部分よりなる**世界**――においてのことです。いひかへれば過去現在未來の差別のある世界においてのことです、（といふのも實在の世界はたゞ永遠の現在のみです。）またいひかへれば、これはたゞ差別の世界においてのみのことです。すべてがたゞたゞ全一である世界には、因と果の差別はない。したがつて因果の法はない。そこにあるのは、たゞ不斷の流動自體です、生々發展自體です。絕對のはたらき一般です。

具體的説明――

説明がやゝ抽象的でありすぎたやうです。が、**客觀世界は時間と空間からなるとみられます。**

現象界では――

世界は、時間的には、過去現在未來の差別をもち、空間的には、併存する幾多の諸物ないし諸現象をもつ。そこで世界はまことに雜多な相對世界となる。この雜多の中に統一をみようとするをり、因果律が必要になつてくるのです。たとへばこゝに客觀化された經驗統體としての

一粒の麥がある。麥は日光と空氣と水分とをえて芽を出し根をはつて、一本の草となる。そして花をつけて實を結ぶ。といふやうに、その一粒の麥は時間と空間内において、生々發展する。とそこには因果の法があらはに讀まれる。發芽の原因には、麥粒自體の存在、日光空氣水分等々があり、さらに日々の生長にはまたそれぞれの原因があり、また開花には開花の、結實には結實の、それぞれの原因がある。また從つて、それぞれの結果がある。一粒の麥は數十粒の、あるひは數百粒の、麥となつた。その數多の麥の諸粒の空間的併存も、また因果の法で結ばれてをる。——と、みられるであらうやうに、時間的にも空間的にも、この客觀世界の、この現象世界の、ありとあらゆる諸現象は、すべてみな因果の法の顯現である、といふことになります。

實在界では—

しかし自我の世界——實在の世界——は、雜多と相對のまだあらはれぬ根本世界である。されば常識や科學の考へるやうな、また過去の多くの哲學までが考へたやうな、意味での時間や空間はそこにはない、——いひかへれば過去現在未來の差別や、空間的諸差別——たとへば形體や位置などの差別——などはない。それゆゑそこには、因と果とのへだたりがない——時間上の前後がなければ因と果の差別はない——空間がなければ諸因の併存も諸果の併存もない。——つまりそこには因果がない、因果の法がない。

にもかゝはらず自我は——實在世界は——不斷の流動である、それの流轉である、純粹經驗の生々發展である。そこにはたえずそれのなに化が行はれてをる、生々發展の作動がある。もしこの生々發展の作動が客觀化されて、そこに客觀的存在があることになれば、その客觀界には因果の法があることにならう。すなはち、それがなに化されて、なになにの世界になつてしまへば、そこには因果がある。けれども客觀化されぬ生々發展の作動自體、それがなにとなつて——あだかも原子の遊星的電子がとびさるやうに——とびさつてしまはぬまへの流動自體、は、生産過程ではありながらも斷じて因果から自由である。それは、たゞ自らはたらいて——動いて——ながれて——かはつて——つくるばかりである。この意味において實在世界の大法は自由であります。

兩大法の一致性

このやうにみると、自由律と因果律とは決してちがつた二大法ではない。自由律が客觀世界へ出てくれば、たちまちその色をかへて、因果律となり、また因果律が實在世界に還元されゝば、またもとの無色透明な自由律となるのであります。

さればまことの自由律は、斷じて因果律と矛盾するものではない。それは斷じて因果律に暴

行するものではない。されぱこそ形而下の世界においても、自由はむしろ因果律を完全に守るところにある。實に遊星の自由は、諸天體相互間の星學的法則によつて定まつてをるところの本來の軌道を走るところにある。その軌道からそれた遊星こそ不自由でありませう。(一)

諸問題の解決

このごとく自由と因果はその根源においてまつたく同一であるならば、大宇宙の宿命論と自由創造論、機械論と目的論、の解決はきはめて容易です。すなはち現象世界はどこまでも宿命的であり機械的である。けれども實在界はどこまでも自由である。それは自由創造の世界である。そしてそこには目的があるとみられてよい、だがその目的は内在的である、それは實在自體としての目的である。

たゞし、實在［自我］と世界は所詮は一體である、されば現象世界にも、もしそこに根源への復歸衝動［還元のはたらき］があらはれゝば、おのづから自由が體驗される。また實在としての自我も、もしその純粹さをそこなふにおいては、たゞちに因果の大法にふれてきびしく支配される。

私といふ小我も、純粹經驗の境に生存するかぎりにおいては、すべての因果の規定から超越することができる。(二)

註(一)　もつとも、いふところの遊星の自由や人間社會の自由は實在界の自由自體ではない。そうした自由はたゞ相對的の自由です。だがこの相對の自由は、小我が大我の一部であると同樣の意味において、絕對自由の一部——一表現——であります。

註(一)　なほ「意思の自由」については後に論ずることもあらう。また自由と因果の客觀的記述は第二章第五節にのべれてある。

註(二)　今日の先端的な物理論においては、客觀的世界の限りにおいても、その究極においては、すなはち電子の世界においては、——因果的決定論は通用しない。そこには因果の法の代りに蓋然律［プロバビリテの法則］が行はれるばかりだ。といはれる。永野著「唯物論は眞理か」第五章參照。（本書第三章第五節一一六頁以下註一、および第十章第五節三七三頁註一參照。）つまり形而下の實在世界にもある意味の自由が認められてをるわけです。

第九章　時間と空間

一、時間と空間の客觀性

時間と空間の存在

世界はまた客觀的に存在するといふことはすでに明らかにされてをる。たとへば鳥が經驗されるときその鳥はそのごとく客觀的に存在する。聲が經驗されるをり、その聲はそのごとく客觀的に存在する。悲しみが經驗されるをりその悲しみはそのごとく存在する。すべてこのごとく世界のすべての物事はある意味においてこのごとく客觀的に存在する。このごとく空間と時間はそれらが世界の事がらであるかぎりある意味において客觀的存在である。私らは常識とともに、また自然科學や哲學とともに、時間と空間を、そのごときものとしてとることができるであらう。

時間と空間もまた經驗だ

しかし世界はつまりは自我自體である、そして自我はあらゆる經驗の總體的統體である。いひかへれば世界のありとあらゆる事物はすべてみな自我の經驗であります。時間と空間もまたもとより經驗のことがらであるにすぎません（一）。だが時間と空間はいづれもみな、世界ほどにまたは自我ほどに、ちようどそれほどに大きくもあり小さくもある、そして兩者のいづれもが實は世界自體である、あるいは自我自體である。といふのも時間と空間はその究極の姿においては全く同一の存在であるからです。これについてはさらに後にのべます。

註(一)　無限の空間と無限の時間のうちに、ほんの小さい存在として私らはある、とふつうに考へられてをる。けれどもこれはふつうの常識であり、あるひは平凡な自然科學的の考察であつて、高級の思想ではありません。尺度をもつて空間をはかり、時計をもつて時間をはかるをり、私らは空間とか時間とかいふものが、いはば固い存在として、私らの外に、客觀的に存在すると思ひがちである。（そしてこれも、もとよりある意味においては——といふのは哲學のない地點においては——あながちまちがひではない。）されぱこそ普通人は——そしてまた哲學者も時には——いく坪の宅地、いく町歩の田野、を所有することを好み、五十歳で死ぬことを短命であるとなげいて百歳の長壽をいのるのです。だがはたして空間はそうしたひろがりを、時間はそうした長さを、その本來の姿においてもなほもつものでせうか。

インドのバラモンの哲學は世界即我であるとみた。するとそこでは、時間も空間もみな自我のうちにあることになる。

近世の西洋哲學において最も偉大な哲學者の一人であるカントは、時間と空間とを共に直觀の形式——すなはち私らが諸事物を經驗するをりの一定の型。——であるといつた。（この考へ方は、インド哲學のそれにくらべると——あるひは次にあげるベルグソンのそれにくらべると——深さにおいて淺くはあるが、時間と空間とをまつたく客觀的な存在であるとみないかぎりにおいて、似てをります。

また現代のすぐれた哲學者の一人であるベルグソンは、時間は私らの意識の内容だ、といひます。意識の内容はつまり私らの經驗です。そしてさらにすすんで、この經驗が――この時間が――まことの實在だ、といふ。そして空間は、ベルグソンによると、この實在である時間が墮落凝固したものであるとされます。墮落凝固は客觀化を意味するではあらうけれども、でもそれは依然として經驗のことがらです。

これら三つの見解は、そこで、時間と空間とを私らの經驗のことがらであるとする點において一致してをる。私らもいま、時間と空間とを私らの經驗のことがらであるとする。けれどもそれは決して、これらの哲學者の見解からの抽象ではない。私らにはまた私らの論理と直覺とがあります。

私らの所說は、また、ベルグソンのそれにはなはだ似た點をもつてをることであらう。けれども、空間もまた時間と同樣に――その本來の姿においては――實在であるとする點が、ベルグソンの所說とははなはだちがふ。私らにおいては時間卽空間であり、その何れが先でも後でもない。

二、究極實在としての時間

時間は何か

時間は一體なんであるか？　時計の表面にきざまれる時間は、時なる客觀的空間の記錄であるにすぎない。また物理學者らが、光波や電波によつて測定する時間も、つまりは空間における運動の記錄であるにすぎない。一日、一週、一月、一年、等々の時間もやはり客觀的な普遍的空間における諸天體の運動の記錄であるにすぎない。そこでこれらはすべてみな空間化された客觀的時間であつて、決してまことの時間ではない、時間自體ではない。

まことの時間

まことの時間は私らの直接經驗においてのみまことに經驗される。私らの通常經驗は多く客觀化されてゐて不純粹である。それゆゑに私らに經驗されたまことの時間は多少ながら常に客觀化されてをります。そして最も客觀化された時間は最も客觀的な經驗――たとへば物理學における時間の測定のごとき經驗――において經驗された時間である。

しかし飢えてゐて食物を待つをり、何か未來にしきりに期待するをり、の經驗において、私らはまことの時間を意識的に經驗する。だがもし私らの經驗が絕對に純粹であるなら、まことの時間はたゞ無意識的にのみ經驗されるにすぎない。さてこのばあいそこにあるものをよくみるに、そこにはたゞ純粹な經驗自體があるばかりである――そこに經驗されるものは經驗自體以外の何物でもない、したがつてそこに經驗される時間なるものも、つまりは經驗以外のなにものでもない。そこで私らはこういふことができる――時間はつまり經驗自體である。

時間は經驗自體

意識的に經驗された時間はいくらかすでに客觀化されてをる。しかし無意識的に經驗された時間は純粹經驗自體である。純粹經驗以外にはそこに何ものもないやうな狀態で私らが純粹經

驗に浸つてゐるをり——いひかへれば私らのまはりに何ものも存在せず、さらには私ら自身さへも存在することなく、たゞたゞ自我と非我とが全く一つに融合してをるをり——、そのをりそこにはたゞまことの時間ばかりがある。どのやうな經驗でもそれが極端に達するをり——たとへば叫ぶにしても、泣くにしても、笑ふにしても、そのほか何するにしても、それが極端に達するをり、そこにまことの時間が經驗される、いひかへれば純粹經驗が經驗される。しかしそれが純粹であればあるほど、まことであればあるほど、それは無意識的に經驗される。

　さて結論はこうである。——時間は經驗である。したがつて時間は究極の實在である。

三、時間の豐滿性（プレグナンシ）——過去と未來は實在しない

まことの時間は常に現在する

　時間は空虚でない、それは內容で豐滿である。といふのも時間は形式的なものではなくて、實質的な存在であるからです。いひかへれば時間は實質的經驗自體である。ところで經驗は常に現在的存在である。すなはちどんな經驗でも、それが經驗であるかぎりどこかに現在してゐなければならないわけである。どこにもないものは、それはもう存在しないものである、それは經驗ではありえない。ところが時間は經驗自體である。そこで時間もまたどこまでも現在的存在である。すなはち、過去とか未來とかいふやうな時間は、そのごときものとしては、實はないのである。時間はつねに、Present であつて、Absent ではない。

純粹な過去と未來は實在せぬ

　それゆゑに時間を過去現在未來の三部分に分割することは、誤つた習俗である。もし過去が嚴密に過ぎ去つたものであるならもうないはずである。もし未來がげんみつに現在を超越してゐるならば——すなはちそれが未だ來ぬものであるならば——それはないはずである。ゆゑに過去と未來とはそれが、ほんとうに過去であり未來であるかぎりは Present でなくて Absent である。すなはち純粹の過去および純粹の未來は存在しないはずです。

一般人の考へる時間

　しかし普通は時間といふものを無限のはじめから無限の終りにわたつてのびる一本の直線のやうなものとして考へがちであらう。そして現在といふ瞬間が、あたかもその直線上の一點として、たえず一つの方向に向つて、その線上を移動してをると考へるであらう。このごとくであればもとより過去の分量は增し、未來の分量はへつてゆくごとくであるけれども過去の方向へも未來の方向へも時間は無限にのびるがゆゑに、あえて過去が增加することもなく未來が僅少になるとも考へられないであらう。だが、もう少し心のひらけた人たちは時間と空間を一つ

にまとめて考へることができませう。普通空間はタテとヨコとタカサの三次元をもつと考へられてをる。そして宇宙を空間的な存在と考へがちである。しかしこの三次元の空間的宇宙はまた同時に必ず時間的に存在すると考へられる。とするとつまり宇宙は實は時間空間の合體である、と考へられるのがあたりまへであらう。いひかへれば宇宙は空間的には單に三次元の世界であつても、さらに時間的に存在するゆゑに、宇宙はつまりは時間的四次元の世界である。と考へられませう。しかしこう考へるのはよほど心のひらけた人たちのすることである。こうした時間はむろん直線的な形で想像されることはできない。それは三次元の立體的空間にいつも充滿してゐるけれども、單に立體的に考へるだけでは足りない。それは立體を超越した第四の次元において考へられるほかはあるまい。けれどもこの第四の次元のものを形において想像することはできない(一)。

註(一)　普通の人は時間をこのやうなものとして——すなはち空間と一體になつたものとして——想像しがたい。宇宙が時間空間の合體であるといふことは、以上のやうに考へればいふまでもないことでありながら、これまでの思想的習慣のゆゑに、時間を空間からひき離してのみ考へうるやうに偏見づけられてをるのであります。

しかし時間を空間的に考へるのはまちがひだ

とにかく時間を空間的な形で想像することはまちがひである。といふのもいはゆる空間はまだまことの空間(二)ではなくて客觀化されてしまつた空間であるからです。

註(二)　まことの空間はまた經驗自體である、時間がさうであるとほりに。このことは後に明らかにされます。

過去も未來もただ現在の要素としてある

以上のところから、時間はたゞ現在であつていはゆる過去と未來——普通私らが考へてゐるやうな過去と未來——は實在しない。といふことになつてをる。だが私らは過去のことがらをいひ、また未來のことがらをもいふではないか？　いかにも數日前の記憶や數千年前の記録がある、また將來のことがらに關する期待や豫想がある。けれども、これらの記憶や記録や期待や豫想等々は、決して過去や未來にあるのではなくて、どこまでも現在の經驗の中にあります。昨日はもうない、また明日はまだない。昨日はあつたといひ、また明日はあるであらうといへるにしても、それらは文字どほりにあるのではない。では昨日や明日はないかといふに、決してそうではない。きのふとしてのきのふはなく、明日としての明日はなくとも、今日における昨日はあり、また今日における明日はある。つまり昨日と明日は今日のなかに——すなはち現在の中に——現在の要素として存在します。明日は永久にこないといふことばはそこで或意味においては眞であるが、しかし明日を現在の要素としてみるをり、明日はたえず今日のうちにあり、そして永久に今日からそとにとびだすことはできないともいへる。これを短かく

いへば過去と未來はたゞ現在の要素である、そして現在から離れた過去や未來はないことになる。

あつたやあるであらうはあるの變形だ

あつたやあるであらうはあるの變形であるにすぎない。それらはあるとまつたく違つたことばではない。あるの中にあつたやあるであらうが含まれてゐるやうに、そのやうに現在のなかには過去と未來が含まれてをる。それゆゑに現在は薄つぺらではない。それはふくれてをる、それは懷姙してをる。すなはち現在は過去のゆゑに未來を產むべくプレグナントである。それはユークリッドの平面のごとくではない。しひていふならそれはむしろ凸レンズのごとくです。それは記憶や期待や善や惡や、そのほか石や鳥や、花や星や、水や雲や、そのほかそのほかありとあらゆるものを——すなはち宇宙のあらゆるものを——含んで豐滿である。

四、時間はただ永遠の現在

時間はただ永遠の現在

時間は永遠の現在です。しかし現在ははかない瞬間ではない。それはどつしりとふくれた、懷姙した、めでたい、現在です。それは「Pregnant Presence」です。

そしてこの現在はどこまでも現在です。それは永遠の現在です。

まことの時間と生活態度

私らのもつものはたゞこうした現在です。ですから私らはこの現在に生きればよい、三千年の過去、——そんなものは、もしそれが全くの過去であるならば私らには何らの關係もない。十年後の未來、——それが全くの未來であるならば私らに何らのかゝはりもない。昨日の不快な記憶、もしそれが今の自分に、すなはち現在の時に、何かの緣をもつのでなければ、そんなことは今さら思ふにあたらない。明日散るであらう花、——もしそれが現在において惜しまれる危懼でなかつたらばそれには何の意義もない。

要するに——また、くりかへしていふことになるが——過去も未來もたゞ現在のうちにあり、そして現在のためにのみあるのです。

實踐的意義

この理を實踐的生活の中に飜譯すると。——いたづらに過去を思ふこと、いたづらに過去を理想化してそこに黃金時代を夢みたり、それをこの上もなく讃美するあまり現在を歎いたり、することを止めよ。またいたづらに未來を、現在から離れた未來を、望むのあまりに、現在を値うちのないものと想うて現在から離脱しよう、ときにはこの現在の生命まで斷たう、などゝするのを止めよ。——といふことになります。過去のウトピアを理想とする孔子流のまたは儒教流の考へ方や、未來に樂園を想ふある種の宗教はみなこの理を知らず、みなこの理にそむい

たものです。

といつてもこれは決して、いはゆる瞬間的の生活に耽溺せよといふことにはなりません。現在をよく重んじてたゞ現在をよく生きるといふことは、つまりその中にある現在的過去、現在的未來、をよく生きるといふことに、とりもなほさずなるのであります。それでこれまでの過去を顧る。すなはち歴史的回顧をする、といふことは、たゞいはゆる過去の經驗から生れてできた現在の智惠をうまく使用するといふことになるのですから、何でもかでも、たゞ瞬間的現在のためにふるまふといふことは、つまりこの現在に暴行を加へてゐるのです。また明日食ふ米がないのに、今日一日寢て暮すとか、この强いたばこをつゞけてのむといつかは體をこわすといふことを知りながら、なほその習慣に耽るといふことは、やはり本當の現在に生きてゐないのです。それは現在をいぢめてゐるのです、といふのもその未來はまさしくこの現在の要素であるから。

現在を最もよく生きるをり過去と未來が最もよく心配されてをる

そこで最もよく現在を生きるをりにこそ、最もよく過去と未來が心配されてをるといへませう。

「現在」に生きるが永遠だ

この「現在」に生きることがつまり「永遠」です。永遠はかぞへつくせぬ無限の年月をおうふことではありません。永遠は、この現在の中に徹することです。つまり充實した現在の生活を生きることがそのまゝ永遠なのです。人生の五十年を短いとて歎く人たちはこの理を知らない。いはゆる千年萬年、あるひは無限にながい直線ほどにながい年月、に五十年のながさをあてがつて比較するから――つまり時間を空間的なながさにして計るから――それでこそ人の一生が短かくなるのです。五十年を百年に、百年を千年に、千年を萬年に、したところで、そうした道で考へられた――そうした道で生きられた――人生は短いのです、永遠はうちにある、現在の生命に徹するところにある、現在は永遠ですから[一]。

註(一)　時間を豫想したのちはぢめて歴史はありうる、とするならば、そしてまた時間は「永遠の現在」である、としたならば。それならば歴史は何か？　もとよりそれは過去の記錄ではない。それは現在の記錄です。

現在に關係のないやうないはゆる過去のことがらを、ただ過去のことがらとして研究する歴史は、歴史の本領を失つてをります。歴史はどこまでも現在の歴史であるべきです。

哲學の歴史もともよりそうでなければなりません。過去の哲學者やその思想の陣列が、そのまま歴史ではありえません。そうした哲學者、そうした哲學思想、が現在の私らに生きるとき、はじめてそれはまことの哲學史でありうるのです[二]。(「哲學と文藝」第二卷第二號「時間の哲學的考察と歴史の意義」參照。)

註(二)　永野の「教育改造の原理」(一九二一年初版)中の第三章「現在を高調の原理」を參照。

五、眞的時間と客觀的時間

結論

以上をあらためて結論すれば次のやうになります。

まことの時間は私らの內的經驗自體である、それはつまり純粹經驗の流れである。そこで、眞的時間卽純粹經驗卽根本實在、であります。さればこそベルグソンのごとく、時間［すなはち純粹持續］を根本實在とし、空間的諸物はすべて時間の客觀されたもの――いひかへれば墮落下來したもの――と說くこともできるわけです。

しかし私らは客觀的時間をまつたく無視してよいわけではない。客觀的時間――すなはちベルグソンのいはゆる空間化された時間――も、やはり存在する。もとよりそれは形而上學的にはむしろ非有である、むしろそれは眞的時間が客觀の差別界におとした影ではある。けれどもそれはそのやうな非有として、あるひはそのやうな影として、依然として存在する。それゆゑ私らは、私らの日常經驗においては、客觀的時間を許容してよい、十年の昔を語り、二年の後を希望してよい。けれども、しよせん客觀世界は自我の內容でこそある、ことを忘れてはならない。しよせん過去と未來は現在の內容でこそある。たゞこの現在をおしむ意味においてこそ、過去と未來への執着に意義のあることを忘れてはならない。といふ實踐的原理を無視してはならない。

六、客觀的空間

客觀的空間

常識と科學との考へる時間は客觀化された第二義的の時間であると同樣に、それらの考へる空間もまた第二義的な客觀的空間です。一尺の長さ、十坪の庭、百グラムの水等々はすべて客觀的空間、ないしはその屬性であります。五十年の生命が短かいと想はれると同樣に、また十坪の庭がせまいと感じられます。――こうした空間はとりもなほさず非我としての空間です、客觀的世界の一範疇としての空間です。これに對して自我としての空間、すなはち實在としての空間、が當然考へられるわけです。といふのも世界と自我はつまりは一體であり、從つて世界のことがらはやがてまた自我の事柄であるからです。

實在としての空間

ベルグソンの說

ベルグソンもまた空間を非我的な、物質的な、ものとみてをります。そしてこれは私らの贊成できぬ點です。ベルグソンによると、總じて實在は心的なものであり、この心的な實在が墮落してあらはれたものが物質であるとされます。さて純粹な內的經驗――純粹持續――として

の時間は根本實在であるが、この時間が墮落したものは空間である。もつとも普通の時間――たとへば時計面にあらはれる時間――はもうすでに墮落した時間である、すなはち空間化した時間である、それはもう空間である。眞的時間は心的存在である、ならば空間はとりもなほさず物質的存在である、個々の空間はすなはち個々の物質――物體――である。といふのが、ベルグソンの見解です。そして心的なものが物質に轉落するさまを、きはめておもしろい比喩で説明してゐます。精神［卽ち心的根本實在］はたとへば非常な速度で空中に飛びあがる花火のやうなものである。もちろん花火は物質の固りであるよりも運動の連續であると考へられる。さて、そのやうな大速度のものは私らの經驗しがたい存在だ、そのやうにまた大速度で流轉してゐる根本實在も、普通にはなかなか經驗しがたいものだ。しかし大速度で飛び上る花火も一度その本來の勢を失なうて、殼となつて、墮落してくるときには、容易に私らに經驗されるものとなる、すなはち物質となる。飛びあがつてをる花火はすなはち精神である、落ちてくるものは物質である。といふやうな意味のことを彼はのべてをります。

はすなはち心的根本實在であります。

註(一)　私はこれをデューイの解釋に暗示されてかく。(「杜氏五大講演」初版二七八頁。)　しかしベルグソンのこの本文――彼において眞的時間はきはめて簡單にしかかゝれてない。(*L'évolution créatrice* p. 272.)

七、空間はつまり私らの經驗

空間はつまり私らの經驗

このベルグソンの見解にしたがへば、空間は物質的なものであつて實在的なものではない。しかしこゝにベルグソンのいふところの空間は、私らのいはゆる客觀的空間です。それは常識と自然科學と一部の哲學の對象となる空間です。それはすでに墮落した空間であつて、墮落以前の本身ではない。それは長さひろさ大きさ重さの測定される空間です、また數字で計算される空間です。そしてこうした客觀的空間が客觀的にある、といふかぎりにおいてはあえて常識や自然科學の見解があやまりではない。けれども、その客觀的を超越的の意味に解釋することは、許されない。いひかへればそうした客觀的空間が私らの經驗から離れてあるとみることは、許されない。そしてその許されない見解を、常識は常に、自然科學もおそらくは常に、認めてをる。

測定されるとか、數字で計算できるとかいふことは、その測定の對象、その計算の結果の符號すべき對象、が私らの經驗から離れて超越的にあるかのごとく、きこえる。しかし、すでに

空間は測定され計算されるけれども超越的存在ではない

みてきたやうに客觀世界のあらゆる存在はみな自我の内容である、といふことが既にあきらかにされてをる私らの大前提からみれば、もとよりさやうな超越的空間——ないし空間的物質——のあらうはずはない。それはみな自我の經驗であらねばならぬ。しかし大前提からの單純な演繹はいはゆる「先決問題許容（ペテイテイオ・プリンチピイ）」の誤謬をおかしがちです。

私らに測定されるといふことは、ある形で私らに經驗されるといふことにすぎない。數字にあらはされて計算されるといふことも、ある形で私らに經驗されるといふことにすぎない。ではそこに經驗されたものは何か。それが空間だ。そこに空間がまづあつて、それが私らに經驗されたのだ。と常識や科學は考へる。しかし經驗されたものの何であるかについては、さらに考察をせずに、早急に、そして粗忽に、そこに超越的存在としてのいはゆる空間を假設してをる。そして彼らはその空間が假說であること、いひかへれば私らの經驗によつて作成されたものであること、に氣がつかない。——そこに經驗されたものは、私らの經驗を超越した存在ではなくて、實は私らの經驗自體である。經驗が經驗されたにすぎないのだ。(一)

註(一)　第四、五、六章の所説によつて、これは充分にあきらかにされてをる。

みな經驗だ

あるひは有限のひろさに限られ、あるひは無限のひろがりをもち、そして私ら自身をもそのきはめてきはめて小さい一點としてつゝみもつところの空間は、實に宇宙ほどひろい。それはけし粒（つぶ）をふくむとともに、あるひはこの太陽系をもち、あるひはありとあらゆるかぎりの數の諸天體の運動場となり、そしてそれよりもそれよりもさらにさらにひろい。といふけれども、一粒のけしの太さがつまりは私らの經驗であると同樣に、全宇宙の大もまた私らの經驗の一部である。科學者のいはゆる何千萬光年のかなたにある星も、つまりは私らの經驗內の距離にこそある。——測定される時間は空間化された時間だ、すなはち空間だ。といふベルグソンのことばをこゝに想ひ起すなら、この何千萬光年は、つまり私らのこの現在的經驗——永遠な現在——太さのない自我——のなかの小さい經驗でこそある。

そこでいふ——空間はつまり私らの經驗である。(一)

註(一)　そこで、百町歩の田地をもつといふことも、たゞそれだけではなんのねうちもない。何千哩の旅をするといふことも、たゞそれだけではなんのねうちもない。たとへば千坪の家にすむことは、それが私らの經驗内容となつてはじめてねうちがある。その内容次第によつては、十坪の家が却つて千坪の家にまさるかもしれない。書齋内の籠居が却つて大洋の橫斷にまさるかもしれない。
「悠々たる哉天地、遼々たる哉古今」、とて宇宙の客觀的大きさに驚き、「五尺の小躯」を以てこの大をはからうとした藤村操は、實にこの理を解さなかつたのである。

七、空間はつまり私等の經驗

八、眞的空間＝根本實在＝眞的時間

常識や科學の空間は非我化された空間

そして客觀化された經驗――非我化された經驗――としての空間が、常識や科學の空間である。そして自我としての空間――純粹經驗としての空間――は、それは根本實在としての空間である。それは（ベルグソンのいふ空間よりも前の）本體としての空間である。それはもう時間と一體だ、眞的時間と一體だ。それはそれだ。

眞的空間卽眞的時間

それは時に時間とよばれ、時に空間とよばれる。がその本身は一體だ。眼前の物體を消し、世界を消し、自我を消した反省の深みにあるものは、もとより純粹の持續である。と同時にそれはあらゆる物體物質空間だ、――すなはちひろがりからみた世界全體の壓縮された――いや還元された――存在だ。それはたゞそれだ――あえて時間でもなく空間でもない。それは本然の姿にかへつた時間だ、本然の姿にかへつた空間だ。この意味において、（眞的時間が根本實在なら）、眞的空間もまた根本實在だ。

そこで考へられるのは時間と空間との原初的一體者です。

九、L'espace-temps［空間＝時間］

原初的一體者

こう考へてみるとベルグソンのしたやうに、時間ばかりを實在とみるのは、正しくあるまい。時間空間が一體となつたところの、時間空間以前の存在者が根本實在であるとみるべきでせう。すなはち、私らのいふところのそれは、過去現在未來を還元的に超越した永遠の內容的現在であると同時に、またたてよこたかさの三次元㈠を還元的に超越したところの、最も小さくてまた最も大きい原初の空間でもあるわけです。いはゆる純粹經驗、あるひは自我、もまたこのやうに空間時間の原初的一體者です。

註㈠　幾何學的な一點を前後に動かすと一本の直線ができる。直線は一次元の世界です。次にこの直線を左右に動かすと平面ができる。平面は二次元の世界です。次にこの平面を上下に動かすと立體ができる。立體は三次元の世界です。さらにこの立體がさらに新らしい何れの方向かに動くことができたら、そこに四次元の世界ができるはずです。そしてこの新らしい方向を時間の方向だとみることが自然科學では實際に行はれてをります。――また普通のユークリッド流の幾何學では、たがひに垂直な三つの直線が一點で交はることが認められてをる、これはたてよこたかさの三つの次元です。しかしさらに新らしい一つの直線がその交叉點にありうるか、えないか、といふことは證明できない、すなはちどちらともいはれえない、のです。そこで空間的に第四次元の方向の可能性があるわけです。

この空間時間の一體者をこゝにはかりに空時〔または「空間＝時間」〕とよびませう。もとより實在としてみた空時は形而上のことがらです。しかし形而下の世界――すなはち客觀世界――すなはち非我の世界――すなはち自然科學の世界――においても、空間と時間とは一體不離であります。

空間＝時間

ところが多くの人たちは、この二つをまつたく別々なものとみてきた。ためにどうしてもこの二つを一體にして想ふことができない、あるひは一體であるところを體驗することができない、やうです。おそらく空間はたゞひろがつてゐて動かない、ところが時間はたえず流れさつてをる、たとへば固定的な川床とそれを流れる水のやうに。このやうに、はかなくも變りゆく時間と永遠に存在する空間とがどうして一體でありえよう。と感ぜられるのでせう。そしてこう感ずる人たちは、おそらく時間をば一本の直線のごとく考へるでせう。この直線を一本の細い針金にたとへるなら、空間はその針金に直角につらぬかれた一枚の紙だ、とでもいひませうか。針金は無始から無終に、――過去から未來に――まつすぐにのびてをる。紙はまた四方にかぎりなくひろがつてをる。紙の內容に變りはないが、しかしそれは針金の過去と未來のさかひめを、未來の方向へおしやられる。といふやうな姿で時間空間を考へることは、――おそらく常識的思索のおほむね考へるところであらうが――とんでもないまちがひです。だいいち、時間を直線とみることがいけない。過去現在未來の三者をはつきり區別づけるには直線的比喩がしごく便利であらう、そのためにこうした形で時間が想はれるのであらう。けれども時間はそんなに細くない。時間は空間のあらゆる平面に遍在する。それでは、その平面に無數の平行直線をつらぬかねばなるまい。すると時間は立體的になる。しかし空間は實は平面ではない、それは立體的だ（三次元的だ）。前後左右の諸點が現在のうちにあるとともに、上下の各點もまた現在のうちにある。してみると時間を平行直線の集團としての立體的繼續とみては、まだ足りない。立體的空間の各點がすべて現在にあるならば、時間の過去と未來はどの方向に――どの次元に――走つてをるか。といふことが問題となります。

時間と空間を一體的に考へえないのは私らの知的習慣の罪だ

つまり、時間はたてよこたかさの三次元の立體的空間のありとあらゆる諸點を現在の內容としてもつてをる。そしてその上にまだ過去と未來を一直線とするその方向」にのびてをる。とするとその方向はたてよこたかさ以外の方向でなければならぬ。たてよこたかさを第一第二第三次元とすれば、こゝに第四次元の方向がなければならぬ。といふことになりますが、この第

第四次元と時間

四次元の世界

四次元は空間的次元か、時間的次元か。過去から現在を通じて未來へ走る方向は、時間的方向であるとするなら、この第四次元こそ時間特有の方向――次元――でありませう。もつともたてよこたかさの三つの次元は實は時間の現在の諸次元であるにすぎない、ともいはれませう、まへの説明からおしていふならば。

このやうにみてくれれば、もう時間と空間は一體である、すくなくとも相接續した一體である。そこで時間を一つの次元とみて、こゝに空間と時間の四次元的一體者を認めることができるわけです。

註(一)　時間は本來たゞ現在である、そこで過去から未來への方向も、つまりは現在の方向であるにすぎない。がこゝには常識の見方を一應うけいれてみたわけです。

以上は常識的説明

以上の説明は、どこまでも常識からすゝめた所説です。しかし、今日の自然科學もまた時間と空間の四次元的一體者を主張し、それを Raum-Zeit (一) または l'espace-temps (二) などとよびます、すなはち空時「または「空間＝時間」」とよびます。

註(一)　アインスタインのことば。またミンコヴスキ [Minkowski] も空間時間の連續體を考へてをる。
註(二)　ベルグソンのことば。

自然科學における空間＝時間

アインスタイン等の自然科學者の考へる四次元の空間＝時間は、どこまでも自然科學において自然科學的にとり扱はれる題材であるにすぎない。だからそれはおもに自然科學的計算上の見解であります。しかし哲學者らは、さらにすゝんで空時四次元の世界觀をもたうとするのです。さればかつて時間を根本實在とし、空間をその墮落者とみたベルグソンも、アインスタインの相對性原理と自分の哲學とを結んで、そこにあたらしい空時の概念を導きこんでをります。(一)(二)

註(一)　四次元の Raum-Zeit の概念はまづアインスタインの相對性原理から出てきたものです。その理論上のげんみつな所説はとうていこゝに充分にのべられうるものでない。けれどもそれが私らの世界にどんな影響をおよぼすかを考慮せぬわけにはゆかない。こゝにはベルグソンの所説を通してアインスタインの見解をみ、同時にベルグソンの新見解を注目しませう。（次の註において。）

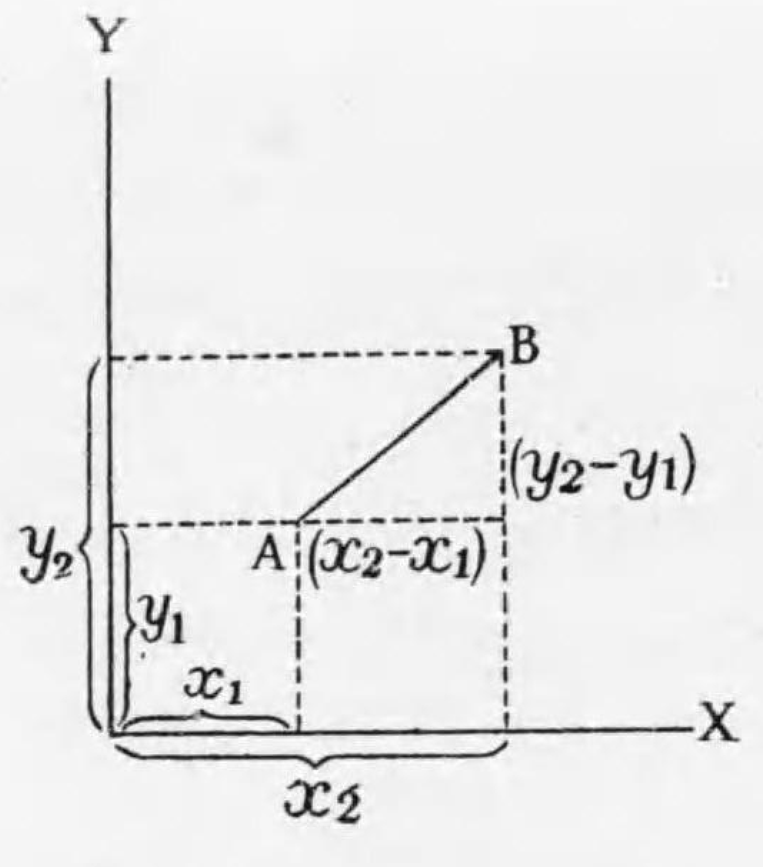
註(二)　Bergson. *Durée et Simultanéité à propos de la théorie d' Einstein* (1922)（「繼續と同時、アインスタインの學説に關聯して」）の Chapitre VI. L'Espace-Temps à quatre dimensions（「第四章四次元の空時」）參照。なほこの書の一部はかつて永野が雜誌「哲學青年」第二卷第八號、「哲學と文藝」第一卷第一號、第二卷第二號、第三號にわたつて紹介してをります。

――空間は時間と同一性をもつてをる、それらは決して別々のものではない。空間が三次元であるならば、空間と時間とからなるこの世界はつまり四次元の世界だ。とアインスタインはのべる、そしてその四次元であることを、物理的經驗により、數學的計算によつて、證據だてゝをる。だがしかし、アインスタインは科學者です、Physiker

九、L'espace-temps［空間＝時間］

です。ですから、何故に、またいかやうに、空間と時間とがそのやうにアマルガメイトするかといふ形而上のことは說かない。だがベルグソンは *Metaphysiker* です。ですからさらに進んで空間時間の一體である所以をときます。アインスタインが、空間時間の一體であることをあきらかに說き出す以前に、ベルグソンはすでにこの兩者の同一性を、アインスタインよりもはるかにまへに、認めてをる、とてベルグソンはその諸著作の諸所を指摘します。いかさま、時間が墮落して空間になるといふなら、そこに時間空間の連續性ないし同一性が認められてゐたことでせう。しかしその同一性はさほど强調されてはなかつた、アインスタインの說くほどに明確なものではなかつた。ところがいまベルグソンは、相對性原理の偉大な影響をきいて、まへからあつた自分の考へをさらに具體化し、それをアインスタインの學說と並べて、その兩者のあひだに連絡の線をひいたのが、この「繼續と同時」の著作です。――「繼續」と「同時」はまつたく別々のもののやうに誰もが信ずる。しかし、一度空間內の時間をげんみつに考察してみると、たとへば絕對空間――エーテル空間――內に運動する地球上の二つの時計のさす時間は、地球上の人には同時であるとみえても、地球外の絕對空間內にある觀察者の眼には、同時でなくて、ちがつた時であることになる。（この說明は「哲學と文藝」第二卷第三號にあります。）このやうに同時と繼續も、空間の運動をとりいれると、相對的なものです。つまり、時間だけが、空間を超越して、獨立にはありえない。といふことを考へればすでに時間と空間の一體性が想はれます。

いますこしくその理の一端をあきらかにします。いま。任意の $\overline{AB}$ 直線の、OXOYを軸とする座標上における大きさは、次の等式のうちにあらはれます。（ピタゴラスの定理によつて。）



$$\overline{AB}^2 = (x_2-x_1)^2 + (y_2-y_1)^2$$

これは $\overline{AB}^2$ の二次元世界におけるばあひです。（一次元の世界ではもちろん $\overline{AB}^2=\overline{AB}^2$）。いま三次元世界においては、（圖形をはぶきますが）同樣にして

$$\overline{AB}^2 = (x_2-x_1)^2 + (y_2-y_1)^2 + (z_2-z_1)^2$$

です。このばあひ x y z は互に直角な三つの平面上に垂直に落ちる $\overline{AB}$ の影です。もし四次元の世界においてなら、等式の右側にもう一つの次乘數があるはずです。

ところが、この座標が絕對空間內に運動してをるとすると、ローレンツの收縮率（「哲學と文藝」第二卷第一號參照」または適宜の關係書籍參照）の影響をうけ、そこに自ら時間の考慮がはひつてきて、結局次のやうな等式が出

九、L'espace-temps［空間＝時間］

てきます。（詳細な推理過程と計算過程については「繼續と同時」の原本一八九―一九八頁參照。）

$$\overline{AB}^2 = (x_2-x_1)^2+(y_2-y_1)^2+(z_2-z_1)^2-c^2(t_2-t_1)^2$$

となります。（Cは常數で光の速さ；t_1 はAの起る時、t_2 はBの起る時。）

こゝに第四の次乘數が出てきた。（−は代數的には＋と同じもの。）すなはち計算上あきらかに時間が第四次元となつてをるわけです。――この故に時間は空間時間連續體の第四次元であるとされます。この故に空間と時間は連續體である、一體である、と考へられます。

このやうにアインスタインおよびミンコヴスキの考へる空間はどこまでも科學上のことがら、――測定または計算上のことがら――です、つまり形而下のことがらです。それをベルグソンはさらにすゝめて形而上的にみるわけです。

結論

このやうに時間と空間は、科學においても一體です。また形而上學的の根本思索においても一體です。それはまた私の純粹經驗においても一體でありませう。ベルグソンは、純粹經驗を、純粹持續であるとした、すなはち時間であるとした。もとよりその時間は普通の時間ではない。しかしそれにしても、純粹經驗は眞の時間だけではない、眞の空間でもあるはずです。つまり空時の一體者であるはずです。すばらしい音樂にたゞたゞきゝいつてをる經驗は、つまり普通の空間と時間を形而下的には超越して、同時に形而上的にこの兩者をしかとつかんでゐるのです。そこには音波の走る空間もない、音の連續する時間もない。しかしこの兩者の本身が――一體者が――しかとつかまれてをる、眞實在がつかまれてをる。

純粹經驗はたとへば棒磁石の中央です。それが一方の客觀的極端にゆけば時間となり、他の一方の客觀的極端にゆけば空間となるのです。また純粹經驗は心と物の交叉點です。たとへばその右は精神界であり、その左は物質界です。――たゞしこれはすべて比喩であります、いふまでもなく。

第十章　動的根本原理

一、動に對する人間の哀傷

動に對する人間の哀傷

それを文學にみるに―

むかしから變りゆくこと移りゆくことについてのべた詩や歌は多い。そしてたとへば、「花の色はうつりにけりないたづらに、我身世にふる、ながめせしまに」といふやうに、たゞ世の移り身の變りゆくことをそのまゝにのべてさへ、あはれをおびた無常のしらべになる。「飛鳥川の淵瀨常ならぬ世にしなれば、時移り事去り樂しび悲しび行き交ひて華やかなりしあたりも人住まぬ野らとなり、變らぬ住居は人改まりぬ。桃李ものいはねば誰とともにか昔を語らむ。」とのみ（客觀的に）いふ（徒然草の）ことばも、そゞろに人間の心をしぼる。さらにまた、「ゆく川の流れは絶えずしてしかももとの水にあらず、よどみに浮ぶうたかたはかつ消えかつ結びて久しくとゞまることなし、世の中にある人と住家とまたかくのごとし。……しらず生れ死ぬる人いづ方より來りていづ方へかさる。」とて客觀的記述にかすかな主觀的疑問を加へることによつて、長明の方丈記は、おそらく日本文學中の最も效果的な無常觀となつてをる。どこからきてどこへゆく？　といふ疑問は、各種の國語の殊に詩歌のなかによくみる問です。支那の唐詩選のなかにも白頭の翁を悲しんだ詩がある。

はなやかな都の東郊に咲きほこる桃李の花びら、ひらりひらり飛びさつて落ちゆくは誰が家か。うるはしのかんばせを惜しむ都の少女、ゆくゆく落花にあうて長歎息する。今年花散つて顏色はうつらうに、明年花の咲くをりまた誰か在らう。すでにみるとほり松柏もきられては薪となる、すでにきくとほり桑田も變じては海となる。かつての人、ふたたび都の東郊になきも、いままた落花の風は吹く。年々歲々の花は似てみゆれども、歲々年々人は同じうない。よくきけ全盛紅顏の子よ、半死白頭の翁はまさに憐むべきである。その白頭こそ實にあはれである。だが、彼もまた昔は紅顏の美少年であつたのだ。公子王孫芳樹の下、淸歌妙舞落花の前、光祿池臺綿繡を開き、將軍樓閣神仙を畫く。だが一朝病にふすれば相しる人もない。三春の行樂は誰が邊にあらう。宛轉たる蛾眉もよく幾時か保たう。鶴のごとき髮もしばらくにして亂れて絲のごとくである。そしてたゞ古來の歌舞の地をみるばかり、たゞたそがれに鳥雀の悲しむがあるばかり。（一）

註（一）　唐詩選卷之二「代悲白頭翁。」――

洛陽城東桃李花。　飛去飛來落誰家。　洛陽女兒惜顏色。　行逢落花長歎息。
今年花開顏色改。　明年花開復誰在。　已見松柏摧爲薪。　更聞桑田變成海。
古人無復洛城東。　今人還對落花風。　年々歲々花相似。　歲々年々人不同。
寄言全盛紅顏子。　應憐半死白頭翁。　此翁白頭眞可憐。　伊昔紅顏美少年。
公子王孫芳樹下。　淸歌妙舞落花前。　光祿池臺開錦繡。　將軍樓閣畫神仙。
一朝臥病無相識。　三春行樂在誰邊。　宛轉蛾眉能幾時。　須臾鶴髮亂如絲。
但看古來歌舞地。　惟有黃昏鳥雀悲。　（劉廷芝）

だが、うつりゆくは洛陽の女兒の顏色だけでない、三春の行樂だけでない。年々歲々の花は相似ても、今年の花はすでに去年の花でない。――いちど散つた花は二度とその樹に來ないのです。

總じて人間は變化を悲しむものです。――家が燒けたとてはなげき、友が去つたとてはふさぎ、老ひたとては悲しみ、そしてやがては死にゆくであらうことを思うては、このうへもなくおそれる。

――すべてみな動に對する人間の哀傷です。

二、靜へのあこがれ

哀傷のはては靜へのあこがれ

いつたい人はないものをほしがる。そのほしがることの强いあまりには、「あればよい」ところのものを「ある」ものとまちがへがちです。

されば閑散でしかたのない人は、なにか事があればいゝと思ふ。いそがしくてちよつとのひまもない人は閑散の人の身の上をうらやむ。終日粉にまみれてゐねばならぬ粉屋はまぶしいほどに盛んな王者を最も幸福な人と思ひ、王者はやすらかな調子のはな歌のなかに毎日を生きてゆく粉屋の生活をうらやむ。向ふの者がにげればこちらからおひかける。向ふのものがおしかけてくればこちらがさける。哲人は俗人になりたいと思ひ、俗人は哲人になりたいと思ふ。――そこで世のなかのすべてが動的であるために、その反對の靜的な何物かを求めてそれにすがりたいのも人情です。たとへば、生れたものは死滅してゆく。それがあまりに必然的であるために、どこかに永生はみつかるまいか、と古人は方々をさがしまはつた。そしてあるひは東海の靈島に不老不死の藥を求めて現實の生命と快樂との長久をはかつた。あるひは――現世の必然性に勝ちえぬとみた人たちは――墓地へゆくとそれを來世の神の世界に求めたりした。

墓碑がある。おそらくこれは、あまりにはかない人生を墓石の銘にかへてなりともとゞめようためであらう。肉體は百年をまたないで朽ちる。せめてその名なりともこの世に殘したいとねがふ人たちは、墓石にその名をきざむと同樣に、あるひは語りぐさに、あるひは歷史に、その名を殘さうとする。そのためには名のよしあしさへもかへりみない。よい名を殘せねば、よろこんで惡名をも殘すことをもはゞからない。

しづかにみるに世の中のことはみな動く。固い墓石の深刻な文字も、いつかは消えてしまふ。人々の胸にいかに深い印象でも、時とともにうすれてゆく。しよせんなにものをも、そのまゝに止めておくことはできない。だがこれはしかし、たゞこの世かぎりのことであらう、この現象世界のことであらう。いかにも、この現象世界のかぎりにおいては、あへて生あるものもないものも、つひには變化をまぬかれない。しかしこうした諸生諸物はみな假りの姿だ。その姿はたとへ變るとも、その根本の實在は恒常に不變であらう、――いやあつてほしいものだ、――いやあるにちがひない！　とて、無常の世の無常の人間たちは自分らの希ひ求める靜的なものを、實在の世界において求める、そして――あるといふ證據もないのに――あることにきめてかゝる。

動に對する哀傷でみちた詩人人間の心は、こゝに靜へのかぎりないあこがれをもつ。あこがれはやがて變じてその靜的存在の獨斷となる。

さればこそ、その一生も終りにやゝ近づいて「そもそも一期の月影傾きて餘算山のはに近し」と知る方丈記の作者は、「月影は入る山のはもつらかりき、たえぬ光をみるよしもがな」とて、いまに落ちそうな月をも虛空に止めておきたい。また古今集の歌人は「色も香も同じ昔に咲くらめど年ふる人ぞあらたまりける」とて、はからずも「年々歲々花相似、歲々年々人不同」とまつたく同じ心をのべ、あるひは「梅が香を袖に移して留めてば春はすぐとも形見ならまし」とて變化の名殘をおしむ。またある歌人はさらにすゝんで「花散らす風の宿りを誰か知る、われに敎へよゆきてうらみん」とまでいふ。（一）

註(一)　土居光知の「文學序說」八三―八四に次のやうな勝れた文章がある。そこには、萬葉と古今の歌の心――ひいては人の心全體――の調子がほがらかに浮きでてゐます。この萬葉の心を形而上化すれば、そこに哲學的解脫境がひらけると思ふ、がこれは後の問題にします。さしあたりは、後半の古今の心がここの問題です。――「萬葉と古今とを比較すれば次のやうな心の變化を看取することができる。萬葉の歌人は「睦月たち春の來らばかくてこそ梅を折りつつ樂しきを經め」「梅の花咲きて散りなば櫻花次ぎて咲くべくなりにたらずや」の如く刹那に生き、それを享樂することができた。古今の歌人は「色も香もおなじ昔に咲くらめど年ふる人ぞあらたまりける」「

花の色はうつりにけりないたづらに我身世にふるながめせしまに」の如く刹那のすぎゆくを嘆き、「梅が香を袖に移して留めてば春はすぐとも形見ならまし」の如く感傷的に刹那を留めんとし、「世の中に絶えて櫻のなかりせば春の心はのどけからまし」の如く刹那を一層深く味はんとすることに自意識的になつて却つて焦燥する。」と。

——私らはこのなかに、動の現實と、動に對する哀傷と、やがて靜へのあこがれをみることができる。

以上はたゞ人々の文の心を通して、そこにある動の現實と、動に對する哀傷と、やがてそれからの逃避、すなはち靜へのあこがれ、とをみたものです。そしてもうこれだけで、これ以上に現實のなかに手をいれてかきまはさずとも、充分であらうと思はれる。

三、動的見地と靜的見地

哲學上における古今の兩見地

歌人文人の心は、もとより動の現實を直觀し、同時にそれに對する哀傷を感じ、またそれから逃避しようと試みるにしても、それは概して詩歌文章の範圍のことがらです。またその個々の心は充分に包含的でなく、むしろ局部に耽溺的です。だが哲學者らの心はやゝひろい。たとへ一方に固執しても、彼らは必ず他方を眼界にいれてをる。かくして思想の歴史上には、あるひは動の高調があり、あるひは靜の徹底があります。

ヘラクレイトスの動

古代の思想をもつて、最もよく動の現實をさとり、動を世界の根本原理であると考へたのは、ギリシヤのヘラクレイトス（一）です。

註（一）「哲學と文藝」第二卷第五號〔一九三〇・八月號〕所載の永野の「泣けべそ哲學者ヘラクレイトス——そのペリ・フュセオースの諸斷片」を參照、そこには簡單な傳紀と確實と思はれる彼の諸斷片の和譯がある。次に引用する斷片はすなはちこれからです（その番號は Bywater のもの）。

傳へていふところによれば、ヘラクレイトスは王者の子であつた。だが彼はその名目上の王者（バシレウス）の位をそのきやうだいのためにすてゝ、アルテミスの女神の寺にこもつて、子供相手に碁をうちながら、くらした。さればこそ（斷片七九に）「時は碁をうつて遊ぶ子供だ、王者の力は子供のだ。」といつた。無常をさとつた彼はもちろん人の命のはかなさを知る。人のたましひは火である、それが水におそはれゝば消えるであらう。そこで彼は水腫の病氣にかゝつて死んだ、死ぬまへに自ら糞尿のなかに埋まつた。といふのも（斷片八五には）「死骸は糞よりもはやくすてゝしまふがよい」とあるからです。——無常に對する——動に對する——彼の態度がすでにこのとほりです。

同じ河に二度とはいれぬ

（斷片四一と四二に）「同じ河に二度とはひることはできない。といふのもそこには絶えず新らしい水が流れてゐるから」といふ。そのやうにこの世のことはすべてはかない。と知る彼は、

人生は涙でいつぱいであるといひ、いつもめそめそ泣いてゐたとかいふので、泣けべそ哲學者とまでいはれます。

動はかなしい

變るは涙でみちた人生ばかりのことでない。同じ一つの河とみえる河も、絶えず變つてをるやうに、あらゆるものみなが不斷に變る。その變りゆく樣をみつめた彼は、すべては火から出て火に歸るとみた。（斷片二〇には）世界は神や人間の造つたものではなくていつも燃えつゞける永遠の生火であるとし、また（斷片二二には）「諸物はみな火と替へられ、火はまた諸物とかへられる。」といひ、さらに（斷片二五には）「火は地の死を生き、風は火の死を生き、水は風の死を生き、地は水の死を生きる」とある。つまり火地水風の輪廻が認められてある。そして（斷片二六には）「火はその近づくときすべてを裁判し斷罪する」とある。火が最後の權威者——實在——であるとみえる。——かくして諸生諸物の輪廻は火から出て火にかへる、と彼は說いたといはれる。そしてあのギリシヤの靈鳥——五百年の生命を生き終るとみづからその美しい身を火中に投じて燒けて灰となり、やがてまたその灰からバタバタとはばたきして新らしいひなに生れ出るといふあの靈鳥——のやうに、萬物は火から出ては火にかへりまた出てはまたかへる、と彼は說いたといはれてをる。

變化の象徵としての火

ヘラクレイトスがこのやうに無常輪廻の法を說いたに對して、世界に動のないことを主張したのはパルメニデスにはじまるエレア學派です。パルメニデスは時間的および空間的の一切の變化——生起と消滅——を否定してをります。そしてかりに生起消滅があるごとくみえるにしても、それはたゞそうみえるにすぎないとしたのです。パルメニデスの後繼者ヅェノンもまた動を否定したといはれる。そして彼の言葉として殘るものに次のやうなのがある。

エレア學派の靜

パルメニデス

——飛んでゐる矢は實は動いてゐない、なぜなら飛んでゐる矢の各瞬間を考へてみると矢は靜止してをる。各瞬間で靜止してゐるからには、全體としても動いてゐるはずはない。だから矢が飛んだとみえたのは私らの五官の迷ひにすぎない。矢は實は動いてゐない。

——A點からB點へゆくことはできない。なぜなら、AからBまでゆくにはまづそのまんなかの點までゆかねばならぬ。このまんなかの點までくるにはAとこの點とのまんなかの點までまづ來ねばならぬ。またこの新らしいまんなかの點までくるにはAとこの點とのまんなかまでまづ來ねばならぬ。……このやうに考へるとAとBとのあひだには無限に多くの點がある。私らは無限に多くの點を通過することはできない。だからA點からB點までゆくことはできない。——いひかへれば物はさらに動くことができない。

――このほか。アキルレウスは光のやうに速い、龜はまことにのろい。しかしはじめにすこしでも龜がアキルレウスより先に出てをれば、いつまでたつても速いアキルレウスはおそい龜におひつけない。等々の辯があつて、つまり空間上の運動が否定されてをる。

といふやうに、ヅェノンらの辯論をその正面の意味に解釋すれば。世のなかに運動はない、なにものもみな動かない、と彼は正面から、直接に、主張した。といふことになります。[一] そしてベルグソンもまた――ウィンデルバントと同様に――これを正面の意味に解釋して、ヅェノンらの推論の誤謬を指摘しております。

註(一)　私らは便宜上ここにこの見解を引きこんできたまでです、それはただ動的見地と靜的見地との對照をあきらかにするためであるにすぎません。――といふのも、ギリシヤ古典のすぐれた文獻的研究家である J. Burnet の *Early Greek Philosophy* によれば、ヅェノンらの いはゆるエレア 派のすべての 詭辯は、決して その結論を彼ら自身の主張とするのではなくて、實はそのやうな誤つた結論を導き出す前提を駁撃するところの「矛盾への論理」—Reductio ad Absurdum ――でこそある、とされます。ある詭辯の次にバーネットは次のやうにいふ。――「この辯は他の諸辯と同様に、あらゆる量はみなばらばらな個々の集りである、といふ假定から出てくるところの矛盾した結論を、故意に導き出さうとしたものである、そしてヅェノン自身が實際になしたところは、他の假説をもちゐて矛盾への推理を行ふことによつて、量は繼續的なものであるといふ概念をうちたてようとしたのである。もしパルメニデスが、かつて一者の繼續的であることを斷定しようとしたことを思ひ出すならば、プラトンがソクラテスの口にいはせたところのヅェノンの方法の説明が、いかに正確であるかを知りえよう。」と。(Burnet, *Early Greek Philosophy*, P. 320)そしてこの矛盾への推理によつて否定される前提は、當時エレア派に對してあつたピタゴラス派の非繼續的な數量を本とする哲學説であるといふ。それが正しければ過去の多くの哲學史家たちの見解は誤解である。Burnet 以外にこの見解を支持する人々は今日では非常に多い。そしてこの見解は―― Burnet 以前にすでに P. Tannery があきらかにしたところです (*Pour l'histoire de la science hellène*) そしてこうとるべきであることの根據はプラトンの言葉のなかにあります。もしこのプラトンのことばから出發して解釋したら實に久しいあひだの多くの史家たちの誤解がなくてすんだはずです。彼らはアリストテレスから出發したのでした。

ベルグソンによれば、アキルレウスが龜におひつかぬ等の辯は運動自體と運動のしめた空間とを混同するところに誤謬があるといふ。運動自體は不可分の繼續である。ところが空間は可分的である。アキルレウスの一歩一歩は不可分の運動自體だ。ところが任意の二點間の空間は無限に可分である。不可分の一歩一歩です丶めばそのいく歩かのうちかならずアキルレウスは龜をおひこす。ところがこの一歩一歩の運動自體をこの運動の占めた空間と混同して考へるから、いつまでもアキルレウスは龜におひつかないことになるので、こゝにまちがひがある[一]。とベルグソンはいふ。つまり繼續(デュレ)を本質とする運動を、繼續のない空間に移して考へるから、その結論に運動が出て來なくなるといふのです。形式論理學上の誤謬のカテゴリにはめれば、

これは先決問題許容(ペテイテイオ・プリチピイ)の誤謬です。それはとにかく繼續を無視したためにこの結論があるといふ所說は、量の繼續の概念を打ち立てることがヅェノンの眞のもくろみであつたといふバーネットの所說に相通ずるでありませう、その表裏は別として。

註(一)　*Essai sur les données immédiates de la conscience* p. 85.

動の否定——繼續の否定——が、かりにヅェノンの直接的主張であるにせよ、または單に相手の非繼續と動とを認める主張の反駁から結果する間接の主張であるにせよ、とにかく靜の肯定が、エレア學派の思想であつたのは相違ないことです。

またさらに進んで考へるに、ヅェノンの辯の結論の動の否定は、つまり空間的運動の否定にとゞまつてゐる、それは空間から獨立な運動——すなはち變化としての動——ではない。それはベルグソンの指摘してゐるとほり、どこまでも空間上のことがらです。ヘラクレイトスの動はいはゆる無常としての——實質上の變化——です。この實質的の動に對してやはり實質的の靜を說く哲學思想がもちろんある。

實在の動と靜

ヘラクレイトスのたてる根本實在は火である——流轉輪廻の火である。しかしたとへば、ヅェノンの先輩であるパルメニデスは恆常の實在としての「有(エイナイ)」(一)をたて、變化は現象であるにすぎず、實在の姿は靜止恆常であるとする。さきの詭辯には關係なしに、こゝにはあきらかに、ヘラクレイトスの動的實在とパルメニデスの靜的實在とが、對照してをる。

註(一)　εἶναι. この有に對して彼は非有 [μὴ εἶναι or τὸ μὴ ἐόν] をたてる。有は「充たす空間」[τὸ πλέον = filling space] であるとし、さらに「充たす空間はすなはち知である」といふをみれば、おそらく有は主觀的な意識的なものであつたらうと推測される。(彼はヘラクレイトスよりおよそ四十年たらずの後輩である)。これに對して非有は空虛な空間であり、有りえないものである、といふ。(私はこの註および本文を Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* S. 31—32 によつて書いたのであつたが、その後の研究によつてみるに、Parmenides の有は εἶναι (Being, Sein) ではなくて、τὸ ἐόν (what is, das Seiende, ce qui est) であるといふ方が正しいらしい。Windelband が名詞であるとみた εἶναι—は實は動詞として用ひられてゐるらしいのです。また τὸ πλέον の解釋もちがふらしい。がとにかく、ある意味において實在と思想を同一に考へてゐたとはいへるでせう。しかしそれは決して後の極めて發達した思想におけるそれの如き意味においてでなく、むしろ素朴な意味においてであらう。——どちらにしてもその實在は靜的であるとされてをります。

プラトンやアリストテレスにおいて

とにかくこうした動的見地と靜的見地は人間の心的生活のあらゆる局面に對立的に浮き出てをる。たゞその時代の背景に從つてあるひは一方が高く、あるひは他方が高い。さてそれ以後の哲學をみるに、たとへばプラトンのイデアやアリストテレスのエイドスなどはともに靜的な完成的なものです。だがプラトンにおいてイデアの影である現象界の諸物は、動く、變る、移

る、はかない。またアリストテレスの諸實體も同樣であるが、高級な實體である人間のなかのエイドス――不滅のたましひ――は不滅であり恒常である。中世哲學の神も恒常である。ライプニッツの最高位のモナドも恒常である、それは神である。フィヒテの自我、ヘーゲルの絶對、シェリングの無も恒常である。だが一面からみれば神も自我も無も生產能力をもつはたらきをもつ。たゞしかしそれ自體はさらに變化せずにあるといふ意味においてはどこまでも靜的である。

動的實在を立てる諸哲學

このやうに根本實在となるものは、概して動かぬものです。靜的な完成者絶對者です。だがこれに對して動的な根本實在を立てるものもまたないわけではない。もしヘラクレイトスの火を實在とみれば、これもその一例である。またたとへばむかしのアトム論者らのアトムは不斷に運動してゐた。しかしその運動はやはり空間的の運動であるので、純粹な動的見地ではない、それはアトム自體の變化を說くほどではない。こうみると根本實在を動的にみる見地は、あるひは比較的最近の思想の特徵であるかも知れない。すでにヘーゲルの形而上的論理學は動的であつた、諸事物はすべて絶對者の開展であつた。しかしその絶對者自體はやはり完成的な靜的な存在であつた、あだかもフィヒテの自我のやうに。では、まことに動的な實在の說かれたのはあるひはベルグソンの純粹持續としての眞的時間、あるひはヂェイムズの流動してやまぬ純粹經驗、あるひはフセルのたてる體驗的な實在、そのほか流動する生命生活體驗の類を根本實在とするディルタイそのほかそのほか等々の現代の諸哲學の根本實在、においてゞありませう。實にこれらの體驗または經驗に相卽しあるひは內在するところの形而上的根本實在こそ、ヘラクレイトス以來殆んどみられなかつた眞の動的見地を完全につかみえたものでありませう。

何れの是非は別問題としてこゝに哲學上に動的見地と靜的見地のあることをみておかう。

宗教上におけるこの兩見地

此岸の動彼岸の靜

さらに宗教上におけるこの兩者の交錯をみよう。粗雜をかへりみず一口にいへば、すべての宗教は此岸の動の現實をみて、彼岸に靜の絶對境を理想するものです。もとよりなかには此岸の流れの動のなかに、もてあそばるゝ木の葉のやうに、その動きのまゝにあつて諦觀するものもある。あるひは自らさらに渦動をはげしうして現實の無常を消さうとするものもある。が多くは彼岸の安らかさにたどりつかうとこそする。キリスト教が理想する天國、佛教の描く極樂淨土、はともに彼岸の存在であるといふのが常識でありませう。

たゞし、その彼岸が超越的であるか、內在的であるか、はまた別の問題であります。

こゝには動と靜のあざやかな詩的對比をもつ佛教の二つの眞理をきゝませう。涅槃經にこう

いふ意味のはなしがある。――

　釋迦が眞理を知るべく雪山に苦行してゐたをり、帝釋天は羅刹［鬼］の姿になつて空からそこへ降りてきて、地上からさるすこしばかりのところにとゞまり、すばらしいよい聲ですばらしい辯舌をふるひ、過去佛所說の半偈を說いていふ――

諸行無常　是生滅法　［動］

　　諸行無常、是生滅法。

　　［あらゆるものはみな無常である、これが生滅の法である。］

　說き終るをきいて釋迦はよろこんだ、無常の眞理がわかつたのである。たとへば險難の地を夜る行く旅人が友をうしなひ、恐怖におぢながら求めもとめてやうやくその友にあふことができたをりのよろこびほどに、踊りたいほどに、うれしかつた。――だがしかしこれはまだ眞理の半分である、殘りの半偈がきゝたい。そこで釋迦はあらためて、その殘りの眞理をきかせて下され、さすれば終生あなたの弟子になりませうと、いともおそろしい形相の羅刹にたのみいつた。しかし帝釋天の鬼は。――おれはいま飢ゑてゐてもう說くことができない、おれの食ふものは人間のあたゝかい肉ばかりだ、飮むものは人の熱い血ばかりだ、ところがそれが手にはひらない、人間は多いが、どれもこれも諸天に守られてゐておれは手だしができない、おれには殺す力がない。――といふので、釋迦はとうとう、ではお說法が終つたら私のこの身を私みづから殺して布施供養しませうほどに、と殘りの半偈を說いてもらうことにした。そこで彼は、あきらかにきゝあきらかにきけよとて、說いた――

生滅滅已　寂滅爲樂　［靜］

　　生滅滅已、寂滅爲樂

　　［生滅の滅しをわつたところの、寂滅をこそ樂しみとする。］

　こゝに釋迦は具足の偈をきいて眞理のすべてをみた。みづから樹に登つてその身を地上に投げた、その肉と血をもつて眞理の價に報ひるために。だがその身の地上におよばぬうちに、羅刹はもとの帝釋天の姿にかへつて、空中で釋迦をうけとつて地上に安置してくれた。……

　これはもとより佛敎一流の詩をまじへた眞理である。――さて、諸行の無常であること、萬法の必ず流轉すべきことを知つたのは、動の根本原理――すなはち生滅の法――を知つたのである。現實のすがた――實在のまことの姿――を知ることができたのである。だがこの動の世界ではまだ求めるものが求めつくされなかつた。そこで釋迦はつひに靜の世界――生滅のなくなつた寂滅の絕對界――に安樂往生することを求めた。としてみると、こゝに動と靜との兩見地があり、そして動に徹底せずして靜に逃避しようとする理想があるわけである。

三、動的見地と靜的見地

寂滅は動的靜止か

もつとも生滅々已の寂滅の世界は、まつたくの靜止世界であるか、それとも動の極の靜止世界であるか、は異なつた二種の解釋でありうべく、その何れになるかに從つて涅槃（ニルヴァナ）の寂滅の本質がちがつてくる、それにつれて現世の道德もちがつてくる、わけでありませう。もし生と滅とを（ヘーゲル流に）アウフヘーベンした境が寂滅であるなら、それは動の極の靜でありうる。しかし小規模の生滅――すなはち現象界の變化――を滅しさつた境であるなら、それはまつたくの靜止境である。

四、實在は動＝動自體が實在

私らの實在は動

私らはしばらく世界が動であるか靜であるかを客觀的に觀望してゐたわけです。ところで、さきに私らのつかまへた根本の實在は、動くところのそれであつた、他の何ものからも動かされずに自ら永遠に動くところの經驗的實在であつた。――すべての存在を疑ひつくしてなほ最後にあるところの經驗としてのそれ、それは微妙に動くものである。それの動き――變化――はやがて自我への生長であり、世界の構成である。と私らは考へてきた。してみると動が實在の姿です、動が根本の原理です。多くの形而上學は動は現象世界にだけあるとする、またまことの靜は實在世界にだけあるとする。しかし私らの哲學では靜にまことの靜といふはない、靜はたゞ相對的であるにすぎない。たとへば根本實在の現象としての空間は靜的であるといはれえませう、あるひはその空間の部分として物質的物體は靜的であるといはれませう。しかしその空間的靜は根本の動がある境にふれて一時停止したものであるにすぎない。もしベルグソン流のことばでいふならば、純粹持續が墮落凝固したものであるにすぎない。しかも具體の空間――すなはち物質的物體――は完全に靜的ではない。なかにはかなり急激な變化をするものもある、たとへば雷電や火や風のやうに。（だがもとよりこのやうな動も實在の動――純粹經驗の動――には及ぶべくもない。）だがそのなかの多くはきはめて緩漫に動的である、すなはち他の急速な動に比べてはやゝ靜的である。銀は鐵より靜的であり、金は銀より靜的であり、白金は金よりも靜的である。だが白金も永遠に白金であることはできない。原子の破壞、電子の飛散、はその運命であります。――同じく實在の現象としての時間の無常であることはいふまでもない。だがこのときにいふ時間はやゝ眞的時間にちかい時間です、もし純粹に客觀的な時間をいふなら、それはベルグソンのいふとほり、空間的なるものになつてしまふでせう。

靜はすべて相對

私らの哲學では動が實在

おほくの形而上學では靜を基本の姿であるとする、ために動はたゞ靜のしばしの姿であ

るとされる。つまり動にまことの動はない、動はすべて非實在的であり、相對的であるとする。しかし私らの哲學では、（靜にこそまことのものはなくて）、動にこそまことのものがある、動こそまことのものである。動が根本であつて靜は派生でこそある。――形而下の世界において動かぬものはさらにない、それはすべての洞察と思想とが認めるところです。だが形而上の世界には不變不動恒常のものがある、といふのがおほくの哲學と宗教の希望であり、やがては錯覺的假説であります。ところが私らの哲學では實在自體が動的である。それゆゑに動の原理は實在と現象の兩界に通じてある根本的最初的第一原理であるわけです。

×

こゝにさらに進んで考慮せねばならぬことがある。私らは究極の實在をそれであるといひ、さらに經驗であるといひ、あるひは「物理學者らのいふところよりさらに形而上化された」物的でもなく心的でもないところの 時間＝空間 であるとした。そしてその名をなにとよばれようともその實在は動的であるといつた。――いまこれだけのことばから考へてみると。こゝに何かの實質があつて、それが動いてをる、いひかへればそれが動くといふ屬性をもつてをる。といふやうにきこへるであらう。しかし動は決して他の何ものかの屬性ではない。つまり動自體が

動自體卽實在

實在自體に相卽するのです。といふのも私らのいふところの究極のそれは、あえて內容的でも形式的でもない。それはやがて內容にもなり、やがて形式にもなるべき原初である。と同時に、いふところの動自體も、あえて形式ではない、もとより實質でもない。そこで、それが內容「實質」で動がその形式「屬性」であるのではない。兩者は相卽する。實在卽動自體である。この一元的動的實在――動くところのそれ――が流轉するにつれ、凝固するにつれて、そこに內容と形式、實質と屬性、の分離がある。そして動の主體と、その主體のはたらきとしての動、とがあることになる。

この意味において、實在卽動自體。（一）

註（一）　次節三七三―三七五頁の註一註二を參照。――そこには形而下、すなはち物理的、世界において、物理的動があらゆる物理的存在――物質――の根本の姿であることが說かれてある。――この物理世界のロゴスが、アナロギアとなつて形而上の世界にも行はれるわけである。

五、動的根本原理

動と靜とのいづれが根本假説としてまさるか

だが私らの哲學の實在が動的であるといふことは實は根本の假説であります。疑ひつめたと

ころにあるそれはいかにも確實な存在ではあるけれども、しかしそれが動いてゐるといふことは、私らの完成した體驗による直覺または反省にまたなければ、いえないことです。ところがそのはじめにおいてはたゞそれがあるばかりであつて、それを體驗すべき完成した經驗統體はまだないはずです。自我といふ經驗統體が、完成したところで、反省しまたは直覺すれば、いかにもはじめのそれは動的である、といへる。けれどもこれは後のことがらであるにすぎない。それゆゑにそのはじめにおいては、それは動であるとも靜であるともいへない。それゆゑにそれ――根本實在――を動であるといふのは、このかぎりにおいては、また假說であるにすぎないわけです。

動もまた假說

眼界をひろめてみるに、古來の諸哲學が、あるひは動を根本の原理としあるひは靜をそれとしてをるのは、つまりこの動と靜との、その何れが假說されねばならぬといふ理由が、形而上的實在の限りにおいては、ないからであります。しかしこの何れを選ぶかといふことは、やがては重大な結果をもつことになる。この重大な結果から考へを逆に根元にさかのぼらせると、私らのみるところでは、どうしても動が根本原初の大原理でなければならぬ、といふことになるのです。

といふのも、動は靜を說明することができる、けれども逆に靜が動を說明することはできないのです。これが動を根本とすることの確實な頑强な論理的根據です。

動から靜が說けるけれども靜から動は說けない

動的實在[原料]がはじめになれば、それは他からの何らの力をもからずに、自ら諸々の存在になることができる。しかしかりにこゝに、すべての存在にやがてなりうべき原料があつても、たゞそればかりでは何物にもなれない、そこにはそれになるべき力がないからです。そこでさらに外部に何かの力を求めなければならない。たとへば神または原因身體(カウサ・スイ)または世界精神等々のやうな大動力が必要になる。――哲學にかぎらずすべての知識はなるべくその假說をもたぬやうにせねばならぬ、まつたく假說をもたぬわけにゆかぬならば、たゞ一つの假說を究極にもつべきでせう。いま究極に動的實在をおけば、それだけでたりる。しかし靜的實在をおけば、さらにそのほかにいま一つの原因が――動の原因が――必要になる。かくては二つの究極的假說が必要になる。それゆゑに究極の實在は動であるとすることが、はるかに好都合である。

動の假說がはるかに好都合

ではすべてを動とみて、その中に靜が生ずるか？　生ずる！　まづ動中には遲速がありうる。それは動が種々に分れれば當然ありうることがらです。たとへば二つの小さい動が衝突すればそこにおのづから遲速がある。そのをり遲い方は速い方に對して比較的に靜である。また二つ

動から靜が出る

の動の力が等しくて正面から衝突すれば、そこには靜が生じてくる。これは實質的の動にもまた空間的の動にも通用する。もとよりこうした靜は實在の世界――形而上の世界――にはない、たゞ形而下の世界にあるばかりです、いはゞ純粋に動的な實在が時間的空間的に客觀化した世界にあるばかりです。そこで形而下的世界の靜は、たとへば化學的變化や力學的現象のうちにあることになる。また客觀的な心理世界にも、それが客觀化されてゐるかぎりにおいて、靜がありうる。また生命の世界にも相對の靜はありうる。

靜は現象界にだけある

たとへば

こゝに大理石がある、實質的變化をしてゐない、すなはち靜である。いまこれにあやまつて酸をかけた。たとへば硫酸をかけた。するとたちまち變化を生ずる――すなはち動になる。このごとくであるから人たちは、まづ靜の大理石があつて、それに外から硫酸が加はつて、こゝにはじめて動が生じたのだと考へ、それゆゑに靜がはじめで動が後だと誤解する。しかし、大理石そのものは、實は諸種の動が一所に集まつて、その各種の力のゆゑにしばらく靜止してをるにすぎないのだとみてさらにさし支へはない。硫酸についても同樣のことがいへる。いまこの二つが合するときそこに新らしく動が起るやうにみえるが、實は新らしく動が起つたのではなくて、それらのうちにつりあひの形でひそんでゐた動が、兩者の合したためにそのつりあひを失なうて、またはじめの動に歸つたのだと考へられる。兩者はしばらく本來の姿にかへる。しかしまたしばらくするとある形で動のつりあひがとれる。すなはち大理石［炭酸カルシウム］も硫酸もそれぞれ分解して、そこにあたらしい動のつりあひとしての硫酸カルシウムと炭酸ガスと水とが生ずる。この新生の物質は決して化學變化の絶對の靜止ではない、それはたゞ動のつりあひである。もしそのをりに化學變化が靜止したといふなら、その靜止はたゞ動の一位相であるにすぎない。それゆゑにそこにはまことの靜はない、たゞ相對的派生的の靜があるばかりです。

たとへば

力學上の運動も同樣である。いま机の上に花瓶が靜止しておる、と常識はいふ。しかしその靜止は實は二つの動のつりあひである、二つの力のつりあひである。花瓶は實は地球の中心に向つて落ちる運動を主張してをる。しかし机は頑强にこれに反駁してをる。そこで二つの力がつりあうて、相對的に靜止してをるのです。一つの舟の兩端に綱をつけて、兩方から同じ力でひつぱると、二つの綱が一直線をなすをりには、舟はさらに動かない。そこには二つの力がはたらいてをる、すなはち二つの動がある。その二つの動がつりあうたゆゑに、舟は靜止してをる。のとまつたく同じありさまで、机上の花瓶の靜止してゐることは、科學的常識の認めると

ころです。こうみますと、すべての力學的靜止は、みなこのごとく二つまたはそれ以上の動のつりあひとしての靜止です。そのつりあひが破るれば、たちまちにして本然の動的姿態に歸ります。

靜は動の貯藏

ダイナマイトはまことに靜止でない、安穩でない。それはやがて爆發すべきものです。物理世界の靜止は總じてダイナマイトの靜けさにすぎない。——科學者はいふ、もし原子が自ら破壞するにおいては、そこに大變なエネルギーが出てくると。原子も一個のダイナマイトです。

机上の花瓶が靜止してをるといふことを、ある意味において許しておいても、花瓶の構成要素の諸分子は動いてをる、さらに分子を原子に還元してその內部をみるに、それは實にめまぐるしい動の世界である。そこには光と同速度の陰電子が、あるひは一つ、あるひは數十、種々の軌道上をかけめぐつてをる。その軌道も大きくなつたり小さくなつたりする。時には浮氣の電子が逐電する。たまには主人公の電子までが飛び出すさわぎです。(一)——この意味においても机上の花瓶はとうてい靜止ではあられない。

註(一)　この原子構造說が原子に關する唯一の眞理でないことについては、第二章第二節第一項をみてください。

さらに——花瓶は地球とともに、太陽を中心にして、自轉と公轉をやつてをる。原子內の運動、またそれに似た大宇宙の運動。しよせん絕對靜止は物理世界のことがらではない。(一)

今日の物理論における究極實在も動

註(一)—これまでの物理論によると物質の究極はどこまでも物質的な點的存在であつた。分子、分子を構成する原子、原子を構成する電子——これらはみなどれほど小さくとも依然として固定的な物質的個體であると考へられてゐた。しかし舊式の力學的物理學が新らしい波動物理學になるにつれて、それまでに靜的固定的な物質的個體であると思はれてゐた電子自體は實は常に動搖きはまりない波動であるとされるやうになつてきた。Heisenberg や Schrödinger とともに現代の原子論の最先端をゆく物理學者である L. de Broglie は次のやうにいふ。——「原初の物理的個體、すなはち擴がりをもたぬかまたは極微の擴がりしかもたずして、一定の位置と速度ともつところの、小さいものとのみ考へられるもの、すなはち物質的單子 [corpuscule]、はもう保存できない。またその物理的個體の時間上の變化を、その最初の位置および運動の諸事情によつて完全に決定することはできない、といふのもその最初の諸事情はとうてい精確に知られえないからです。ところで新力學の波動は、これはもう物理的實在物ではない。實際に空間中に浮動してをる振動現象ではない、それはたゞ物理的個體運動の諸位置や諸狀態の象徵的表現であるにすぎない。このゆゑに因果的決定論 [déterminisme causal] といふ古典的概念を根柢から改めねばならぬ、だけでなくまた自然現象を記述する科學の方法までが改められねばならぬ。」—— *Déterminisme et Causalité dans la physique contemporaine* par L. de Broglie: Revue de Métaphysique et de Morale, 36e Année,(1929) N° 4. pp. 439—440. こうみるとき固定的な法則と思はれてゐた因果律自體が、ぶるぶる動搖してをる。なほラセルも現代の物理論をみて次のやうにいつてをる。——「私らはある時のエレクトロンと他の時のエレクトロンとを同一とみることはできなくなつた。もしその間にそのアトムがエネルギを放射したとしたら、エレクトロンは、常識の考へるやうな物としての性質を、まつたくもたなくなつてしまふ。それはたゞエネルギ放射の場所で

あるにすぎない。――「この現代の學說において哲學者への主要問題となる點は、物質が物でなくなつたことだ。それは一地點からの放射になつた……。また相對性原理も同樣に、種々の理論によつて、物質の固定性を破壞することになる。」――*An Outline of Philosophy* p. 112. ――また「物質的單子[一]」[a piece of matter][一]は、空間＝時間的點[a space-time point]と等しく、ことがら[events]からできる、だがその構成は、はるかにはるかに複雜であつて、つまり物理學者がかく行はれるであらうと想像するところにやゝ近いだけである。現在のところ物質に關して二つのやゝ異なつた見解がある、その一つは原子の構造の硏究から來るものであり、他の一つは引力の說明の基礎となる相對性の一般理論からくるものである。原子の構造からの見解にもまた二種ある、その一つはハイゼンベルクから出る見解であり、他の一つはド・ブロイイ[De Broglie]およびシュレーディンゲルから出る見解です。この二種の見解は實は數學的には等しいのだが、その言ひあらはしかたがちがふのだ。ハイゼンベルクは、物質的單子[二]を放射の中心であるとみる、放射は實際に起るとみるが、中心の物質は單なる數學的の假定にされてをる。放射といふはたとへば光を構成する類のものである。それはあきらかにみなことがらの組織[systems of events]だ、それは實質[substances]の諸事情や諸關係の變化ではない。次に De Broglie-Schrödinger 學說では、物質は波動からできてをる。この波動の數學的性質以外のことがらを說くことは、この學說にとつては、さらに必要でない、だが、いふまでもなく波動によつて物質を說かうとするのだから、その波動が物質の運動であつてはならないはずだ。それゆゑにこの學說においても、私らは systems of events から物質を構成することになる、もとよりその events はたゞそれだけで起るものであつて、決して物質に、またはその他の何ものかに、起るものではない。――相對性の一般理論が說明する引力は、空間＝時間中のゆがみ[crinkles]に還元されてをる。この空間＝時間といふはすでに私らのみたとほり、events で構成された一つの組織だ。ゆがみが最もゆがんでをるところに物があると考へるべき理由はさらにない。そこでこの物理論においても、物質は物ではなくなつて、events から造られる複雜な論理的諸構造間の種々の諸關係の、それがしの數學的特質であるにすぎなくなつた。」― *An Outline of Philosophy*. pp. 289―290.

このやうにみれば、あらゆる物理的存在はみな空間＝時間的の動であることになる。もし哲學者が、この空間＝時間を形而上化してみるなら、(これはすでに私らのしたことですが)―あらゆる物理的存在が、すべてみな動自體であることになる。

註(二)　ラセルのいはゆる a piece of matter はド・ブロイイ[Broglie]のいはゆる corpuscule です。ド・ブロイイは、corpuscules を "individus physiques de très petites dimensions chargés électriquement (électrons et protons)……" とみてをるので、これはとりもなほさず物理的最後の單位です。そこでこれをこゝには――ド・ブロイイおよびラセルの兩文を通じて――「物質的單子」と譯しました。もつとも corpuscule の字には「物體的單子」の方が適譯とは思ふが。

相對の靜はいたるところにありうる

しかし相對の靜止はどこにでもある。それは前にものべたところであるが、ありうる靜止はすべて相對的である。たとへば汽車中の人にとつてはむしろ窓外の樹木や田畑や家屋が走つて自分は靜止してをる。二つの列車が同じ速度で同じ方向に並んで走れば、おたがひに靜止してをると思はれる。事實、同じ汽車中の彼と彼女はお互ひに動いてゐない。

さらにこゝに特殊の動的靜があります、それは動の極の靜です。一本足のこまは、その廻轉

がきはめてのろければ立つことも困難だが、やゝ急速になれば立ちあがつてそこらを歩く、がさらに極めて急速であれば一點に靜止して動かない——いや極度に動いてゐるならまるで釘づけにされたもののやうに靜止するのです。それは動の極の靜止です。

以上は主として物理世界の根本が動であること、動から靜の出てくること、をみたのですがこれはアナロギアとして何れの客觀世界にも通用します。

なほ動の極の靜は、いはゞ動のもつとも純粹なものだとも考へられる。もしこれを客觀から主觀へ移行する人間的經驗にもつてくると、通常の諸經驗はおそい速度で回轉するこまです、それは地上にころがつたり、あるひは立ちあがつて方々をさまよふ。ところが純粹經驗は急速度で回轉するこまです、それはわづかに一點において形而下の世界にふれるだけです、その大體は形而上にあります。それは純粹の動です、それゆゑにまた靜的です、いはゆる一心不亂的です、こまのやうに。

佛教の涅槃（ニルヴァナ）を一種の純粹經驗であるとすることもできませう。さきに生滅滅已の寂滅を、すなはち涅槃を、動の極の靜と解することもできようとのべましたが、某種の純粹經驗はたとへばそのやうな動的寂滅——動的涅槃——の一例でありませう。しかしこの純粹經驗が、ではいかやうなものであるかは、また種々の問題を起す機縁であります。

故に動は論よりも根本的だ

それはとにかく、このやうに動からは靜も出てくるが、逆に靜から動は出て來ない、出さうとすればさらに別個の動的原因を認めねばならない。それゆゑに、動は靜よりも根本的です、それはより根本の原理です、より好都合の原理です。

×

法則の恒常性または無常性

すでにすべての存在が動的であることがあきらかにされてをる。ところが、こゝになほ私らの考慮しておかねばならぬことがある。それは主として法則の恒常性についてです。

現象はたとへすべて無常であつても、また實在自體も動そのものであるにしても、いはゆる法則ないし眞理といふものだけは恒常ではないか。といふことがよく哲學上の問題となる。法則ないし眞理の恒常性ないし無常性については、後の章に詳しくのべるつもりであるが、(一) とにかく常識上、科學上、哲學上に説かれた法則ないし眞理で(二)、いまだ無常でなかつたもの——絶對不變なもの——はない。ユークリッドの幾何學上の定理も、ニュートンの力學の原理も不變不動のものではない。してみるとすべての法則や眞理もかはる。(三)

（註）一　永野の「論理學概論」第十九章參照。

註(二)　こゝには說かれた——すなはち言葉となつた——法則ないし眞理だけをいふ。實在自體としての法則（第八章第五節參照）はもちろん實在とともに、動的です。

註三)　「永遠恆常絕對不變の唯一的眞理があるにちがひない」と信ずる哲學者は多い。しかし、ではそれが何かと問はれてもそれを示すことはできない。もし示すことがあると、それは唯一でもなく、不變でもなく、恆常でもないところのその人限りの、あるひは一派かぎりの、ものであるにすぎない。私らはこゝでも、そうした眞理が「あればよい」といふことと、「ある」といふことを、混同してはならない。「あらねばならぬ」も多くは「あればよい」であるにすぎない。

ところが、こゝに一つだけ變らない法則がある、ともいへませう。

つまり、それは、「すべてのものは變る」といふ法則です。すべてのものは變る、といふことは變らない。といふことになるのです。すべてを動とみる人たちはよく最後にこうした言葉を、やゝ警句的に用ひてをる。一)

註一　この種のことばはかなり多くの人が口にしてをると思ふが、次には動的人生觀と、その動からの逃避を詩歌のうちの永遠に求めてゐる美しい文章をひく。これは詩人ハイネの *Die Harzreise* (1824) のある版のはじめにひかれてをるものです。——

「變化ほど恆常なものはなく、死ほど永遠なものはないニ)。一つ一つの胸の鳴打はその度ごとに傷を打ち出す。されぱもしそこに詩歌のすべてがなかつたら、生は永遠の流血であらう。だが詩歌は自然が私らに拒むものをも與へてくれる——決してさびない黃金の時、花の散らない若い春、曇りない幸福と永遠の盛りを。」—— Börne.

註(二)　Nichts ist dauernd als der Wechsel; nichts beständig als der Tod. むしろ死が實在で、生が現象だともいへませう。

不變なは變化ばかり

いかさまもし不變のものがあるとするなら、それはたゞ刻々不斷の變化ばかりです。しかしこのいふところの不變——恆常——靜止——はつまり變化——無常——運動——に卽するものです、つまりそれ自體です。いはゞそれは動に卽する靜、あるひは動の極の靜、です。さればその靜は實は動です、その不變は實は變化です。

たゞし「變るといふことだけは變らぬ」なら、そこに變らぬものが、最後のものとしてあるではないか、だから變らぬものが一つはある、最後に一つの靜止がある、といふ人たちがある。こういふ人たちは論理の表面に回轉して實在の内部に突入することのできぬ人たち、言葉の衣裳をみてその内部につゝまれてある實體をみえない人たち、である。

論理は實在を直接につかみうるものではない。それゆゑにこゝに論理をもつて彼らに應酬することはむしろ意義のないことではあるが、しかし、論理的にみてもあえてまけるわけではな

い。——變るといふことは變らないといふなら、そこに變らないものがある。といふことをまづ認めたとしても、その變らないといふことはつまり常に變つてをるといふことの別の發表形式であるにすぎない。これはすぐまへにのべたばかりである。

しかしこれで承知せずに、さらに反對論者らが「すべては變る」といふこの法則だけは——他のいかやうな法則もつひには修正されるべき運命をもつところの無常なものであるにしても——不變恆常ではないか。といふとしよう。そしてもし彼らが執拗にこの論理の表面形式に執着するなら、私らはこれに應じて、「すべては變る」のである、だから「すべては變る」といふこと自體の不變性をもうけいれない、といつてしまつてもよい。つまり警句的表現をすてゝしまふのである。そして「すべては變る」といふことに徹底する。すると「すべては變る」といふことも變る、と同時に「すべては變はる」といふことは變るといふことも變ることになる。この調子でどこまでも變つてゆける。そこで動の肯定を否定して肯定して否定して……といふやうに、かぎりない流轉の論理軌道に迷ひこんでしまふ。論理の軌道をめぐり歩くことのすきな彼らも、この迷路から出てさらに新らしい固定的靜をつかまへることはできない。私らは彼らをこゝに放りこんでおいて——めんどうだから——出てゆくことにしよう。

——そのいづれにしても、すべてはうごく。

六、動的原理と生活態度

動的原理と生活態度

すでに動が根本で靜は派生です。詩人や宗教家や哲學者らが理想するやうな——空想するやうな——絶對の靜、靜的靜、はどこにもない。彼らが唯一のめあての地であつた實在の世界は實は最も純粹な、最も極度に動的な、世界でこそあつた。

こうであるならば動的無常の此岸からの逃避は、たとへ彼岸についたとて、靜的世界における安住にはならない。いや彼岸の實在界は靜的世界でなく實は動の極大の地である。そして彼岸は實は此岸とことなるものではなかつたのだ、いやそれは彼と此との差別ではなかつたのだ、それはたゞ動の僅少と最大との差別であるにすぎなかつたのだ。

動を去つて靜につかうとするは愚

されば この世の無常からすくはれようとするに、この世の無常——流轉——生滅——動——から去らうとするはおろかである。すくはれる道はたゞその動を極大にしてそこに動の極限としての動的靜を求めるほかはない。——つまり動に徹底するほかに道はない、動から外に出ずに動のまんなかを凝視するほかに、——あるひはそのまんなかに突入するほかに、——道はな

い。

動があればこそ

「あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ちさらでのみ住みはつる習ひならば、如何にもののあはれもなからむ。世は定めなきこそいみじけれ。」といふ限りにおいて、徒然草の兼好法師は實によく救はれてをる。諸君、かりに世の中が無常でなかつたとしてみたまへ！　婆は永久に婆であり、病人は永久に病人であつてみたまへ。永久に赤兒であることも、永久に青年であることも、永久に美人であることも、むしろ殺風景ではないか。生命も露とともに消えて、身は鳥部山の煙ほど風流ではなくとも、電氣がまの火葬の灰となつてはつればこそ、よろこびもかなしみもあるわけではないか。悲しみのない世になにとて喜びがあられよう。宗教の烝がく極樂淨土では、食ひたいと思へばたちまちおなかが充ちるといふ。なんとあつけないではないか。求めがたいを求め、食しがたいを食してこそ、味がある。あひたい人にもすぐにあへるであらう。そんなあふ瀬はおもしろくもない。かりに君が永久に死ねないとしてみたまへ、おそらく君はなんとかして死にたいと考へてくるにちがひない。さらにすゝんで、一切の動をこの世からとりのけてみたまへ！　電車や汽車のとまることはまだしも、いますこしで君の口にはひるはずであつたカステラの一きれも、君の口をさる一寸ばかりのところに永久に靜止してしまつたらどうだ。舞ひ子の振りあげた袖と手が、そのまゝ固くなつたらどうだ。往來には犬が片足をあげたまゝだつたらどうだ。――すべてが踊らぬ人形の舞臺のやうに、固定してしまつたらどうだ。なんと意氣地のない、なんとしやうのない、なんともかともいひやうのない苦しい世界ではないか。なんとかしてそれを動かしたからうではないか。

かりにすべてが靜であつたら―

無常はよい

實に世の中は無常であればこそよい。そうであればこそおもしろい。そうであればこそたすかる。

無常からの逃避はきまぐれだ。そこで哲學者は世界の動を――無常を――諦觀し、藝術家はそれに美を求める。宗教家はそれに安住し、倫理學者や社會哲學者は無理に靜止を願うてはならぬ。――總じて私らの生活は動の根本原理の認識不足になつてはならぬ。（なほこうした實踐方面の叙述は殘念ながら本書ではとりあつかいかねる。）[一]

註(一)　客觀的にみるに、現代は動の時代である、すくなくとも過去に比較して。徒歩から馬から汽車から自動車から飛行機へと、動はその度を高めた。能から歌舞伎からオペラからレヴューにと、藝術も動的になつた。笑ふにもよろこぶにも悲しむにも、むかしの動作は――たとへば歌舞伎のラブ景をみるやうに――悠長であつた。だがいまの心の動きは――たとへば銀幕にみる動作のそれのやうに――まことに急速である。能の面の眼の表情と、微妙な知的

六、動的原理と生活態度

動搖を示す現代の眼のそれとのあひだには、はなはだしい振動數の差がある。——そしてまた靜かなが上品であり、動く——はたらく——は下品であると思はれるのが、東西古今を通じての感情であつた。たとへば西洋ではギリシヤ以來の久しいあひだ、身體を使ふ人たちをいやしいとみた——奴隷などはもとよりであつた。空間的運動のすくない頭腦生活者——哲學者——はきはめて上品で尊かつた。しかし同じ學問でも實驗觀察などの運動を必要とする科學は哲學などに比べてははるかにいやしかつた。そこで近世期以來自然科學が盛んになり、それが古典文學とともに學校の敎科目にならうとしたをり、そんな學問はいやしいとの理由で拒まれようとさへした。——奴隷ないし勞働者のいやしまれるのは西洋だけのことでない、また過去のことだけでない、東洋においても同樣であり、現代においても、やゝ同樣である。同じ藝術の道においても、詩人は繪かきより上品であり、繪かきは聲の動的效果をうむ歌うたひまたは語り手などより上品である。オペラよりは歌舞伎が、歌舞伎よりは能が、上品である。禮儀作法にしても、坐つたら手をひざにおいて動かぬが、くびを廻すにもゆつくりまはすが、笑ふにも——たとへば歌舞伎でみるやうに、ハハ、アハ、ハツハツハ……と——漸次に笑ふが、上品である。といふのが通則です。だが、現代はいよいよ動の時代である。したがつてこれほど靜が重んぜられず、またそれほど動が下品にもみられない。——むしろ自然の動を尊ぶやうになつてゆきつゝある。

七、動的原理と永遠の現在

一面から見るとき、實在は時である、そして時は永遠の現在である。（第九章參照。）現在は不斷の變動である。そしてまた動自體が根本實在であると說かれた。さればもとより動自體は一面からみれば永遠の現在である、すなはち時自體である。時はやがてまた空間でもある、內容でもある。時は——永遠の現在は——空虛な形式ではない。動もまたそのやうに空虛な形式ではない。現在はまた斷面的刹那でない、それは過去のたねを宿して未來をうむべく懷姙した現在である、ふくれた現在——Pregnant Presence——である。そのやうに動自體もまた出たらめの動ではない、自らのうちに絶えず方向をもつところの動である——形而上的にも、また形而下的にも。

八、動的原理と目的論および決定論

そこで世界のあらゆる目的は、つまりすべての動自體のなかにある。これは究極實在の動についていへると同時に、形而下世界のあらゆる動についていへる——すなはち動的現象のすべてについていへる。このやうにみるとき、もし自らの目的に從うて動くことが自由であるとするなら、世界のあらゆるものがすべて自由であるといへる。地球は地球の運動自體の內部にその目的をもつてをる、その意味において地球の運動は自由である。散る花はその散るはたらき

自體のなかの目的に從つてをる、その意味において散る花は自由である。といへる。しかしこのごとくみた自由は、とりもなほさず他面から見たところの因果法そのものでもある、宿命そのものでもある。

つまり、目的がもしあるとするなら、それは動自體以外にはない。

またもし世界が決定的宿命的機械的であるとするなら、それもやはり動自體の自己決定であるにすぎない。すなはち自らが自らを決定し宿命し機械することであるにすぎない。

このごとく動的根本原理からみるときには、自由と因果の論も、目的と機械の論も、みな一元に解消する。

第十一章　眞　理(一)

註(一)　眞理に關する私の見解はすでに私の「論理學概論」第十九章にのべられてある。そして現在の見解も、さゝいの點は別として、だいたいにおいて同樣であるといへる。そこでこの章には前の文章をそのまゝ移した場所もある、第一節の一部、および第二節のほとんど全部、および第三節の一部がそれです。

一、眞理に關する諸哲學の見解

經驗に相卽する究極實在を立て、またかやうな動的根本原理を認めるにおいては、眞理に對する見解もまたおのづから他の諸哲學と異なるはずです。そして哲學が知識への愛であり、眞理への精進であるとすると、眞理が何であるかといふことは、哲學者にとつては實に大問題であります。もし哲學者らの戀ひしたふ眞理なるものが、まつたく現實ばなれのした空想的產物であつたら、彼らは永遠に失戀する。實際こうした失戀によつて感傷することを哲學であると感ちがひしてゐる人も多いことであらう。——眞理ははたして觀音ほどに(一)崇高な美女か、辨

才天のやうな才女か、それとも醜女(しこめ)か、不變恆常の貞女か、貞節常ないふらっぱか。ともあれ私らは、まづこれまでの諸哲學の眞理觀を概括的にみよう。

註(一)　觀音菩薩はしかし女神ではない、それは性をもたないから。

一　超越的眞理

超越的眞理

形而上的の超越說

これは眞理の標準を何か超越的な實在に歸する見解である。その假說する實在の異なるにつれて、また諸々の見解ができる。神を立てる人は神の意に叶ふ法則を眞理であると見る。その神はきはめて初步の宗敎的な神であることもあらうが、またスピノザやライプニッツなどに於けるやうに、哲學的な神となることもある。また神の名を用ひずとも、とにかく絕對的な何かの宇宙心を立てる哲學もある。しかしこれらの哲學の眞理觀は、まつたく形而上學的のものであつて、認識論の問題とはなりがたい。といふのも神やそうした絕對的な宇宙心などが、すでにあまりに大きな假說でありすぎるからである。

認識論的の超越說

こうした形而上的な超越說に對して、やゝ認識論的な超越說がある。これはまたそのはじめに於ては常識の眞理觀である。常識は、自分の心と外界のものを、無意識的に區別してをる。外界のものは、勝手には變化しないけれども、心の中のものはきはめて氣まゝに變化する。おびえた人の心にはすゝきの穗が幽靈に見えたり、また愛する人の心には鼻くそも瓔珞のやうにきれいに見える。そうでなくとも、時計と卵をまちがへたり、三つと四つをまちがへたり、烏と鳥を見ちがへることは多い。心に幽靈と見たものが、外界のすゝきのほであつたら、その心は眞理でなかつたのだ。烏を鳥と讀んだ心も、眞理でなかつたのだ。そこで、眞理の標準となるものは、心の外の諸事物である。と常識は考へる。これは、心の外に眞理の標準となる實在物を、假定してをる。

この考を認識論的におしすゝめたものは、唯物的の實在論ないし經驗論である。それらは過去の感覺論的の心理學を基礎にして、認識は外界の實在物が心の上に姿をうつすことからはじまると考へる。心の上のこの姿がいはゆる觀念または表象である。眞理とは、この表象がその表象の本體である實在物に一致することである。そしてこの表象は、いはゞ外物の復寫であるから、この眞理觀を復寫說ともいふ。これを超越說であるといふわけは、表象、または心、を超越した實在と思ひ、その實在への一致を、眞理とみるからである。

ところが、この說に對しては、こういふ批難がある。表象と、その對象である實在物との比