

實際的成功の如何に依つて事後に確立されるものに外ならない。換言すれば、此等の假定は、理性を構成する他の諸習慣と同様の方法で妥當化されるのである。故に推理作用が假定を基礎とし、又假定は最初證明されたものでなく、自由に疑はるべき餘地のものたる限りに於て、斯かる假定を墨守する吾人の態度は、取りも直さず信仰即ち來るべき證明に對する信念を含蓄するものと言はなければならぬ。即ち理性の根柢に於て、吾人は信仰の一要素を認めざるを得ぬではないか。そして、諸科學の根本的真理も、之と同一方法で到達されるものであるから、該真理は總べて次の二重の方法で信仰を豫想させるものではないか。即ち、(一)推理作用を利用するものとして、(二)各科學夫々假定を基礎とする點に於て。

六 信仰の原理が普通頗る様々に且頗る漠然と考へられて居るは事實である。世間の批評家は、吾人が或る事を眞ならずと知る時それを信ずるとやうに解釋するが普通である。たゞし此の定義とても、若し吾人がそれを眞ならずと知る時、それを信ずると書きかへ、斯くして、信仰に依つて支持される信念が十分に眞たるには、尙ほ證明を要するといふ事實を明らかにすれば、それは必ずしも不法な定義とは

言はれない。然しながら吾人は信仰を定義して、むしろ一種の心的態度、即ち行爲の目的の爲めに、現在證明されてはゐないが、十分斯かる證明を豫期して、一定の價値あり、且望ましき信念を取入れる一種の心的態度であると言ひたい。此の定義に就いて注意すべきことは、(一)それは、信仰をば特に著るしく意志の態度たらしめ、全人格の事柄であつて、抽象的な智の事柄でない、爲すものなること、(二)信仰は明白に價値と關係するものであつて、無價値な重要ならざるものは、吾人の信仰を喚起するに至らざること、故にまた(三)信仰は冒險、實際的の賭けもの、そして又重大な危険を含蓄するものであつて、斷じて偶然的な不眞面目な方法で試み得られるべき遊戯ではないこと、(四)實驗され證明されることは、信仰にとつては肝腎なことで、智識と絶縁すべからざると同時に、また之れと同一視さるべきものでないといふこと。而して此の證明といふことは、その實際上の働らきの結果に依り、又其の信仰の眞實が實證されることに依つて成立つのである。此の點からして、かの神學者等が、實際の信仰は必ず事業に依つてそれ自からを是認せねばならぬと論じたは、正當であると考へられる。之に反して、僞の信仰とは、以上の諸點の、一か又は一以

上を缺くもの、従つて當の問題を紛糾せしめるものに外ならぬ。

七 偕て理性を包含し扶養し、又智識を産み出す信仰の本性が果して上述の如きものであるとすれば、それは主觀的想像と客觀的實在との一切の區別を抹消し去る不羈放縱な個人主義の原理を構成するものといふ嫌疑を受くべきであらうか。否、是れ程事實に遠ざかつたことはない。勿論皮相的には、それは個々無數の假定を自由に信せんとする意志の心理的必然と論理的價值とを認めるが如く見える。然し、吾人が意志するものを信する自由は、吾人の選擇に伴ふ責任と冒險との意識に依つて拘束されるものであるから、此の説の此の部分は、畢竟あらゆる可能に對して、自由の餘地と公平な試験とを得させる手段に外ならない。加之、總べて斯やうな主觀的選擇は、其の眞理要求が承認されるに先だつて、あらゆる實際上の働らきの試験を通過せねばならぬ結果、嚴重な意味に於て嚴格な淘汰作用を受けなければならぬ。如何なる信仰にもあれ、それは事業に依つて確證され、斯くしてまた客觀的に妥當であると立證されなければならぬ。

故に、智識に適用しても、又は信仰に適用しても、プラグマティクの試験は極めて

嚴重なものであると言はねばならぬ。勿論それは實驗に對して最も廣い自由を許すのではあるが、斯やうな實驗をば、該實驗の實際的功績の價值に依つて冷靜に判斷し、そして、不眞面目な語句拘泥だとか、無效の向上心や實際に役立たざる概念や、言語上の誤魔化しや死せる形式等に對しては、嚴重に其の裁可を與へない。智的世界を通じて、過去の術學は無數の瓦礫を積重ねたため、プラグマティクの試験法が一々それ等を掃除しなければならぬ。さればまたプラグマティズムが從來の哲學界に起こした恐怖も、假令暗々裡ではあるが著しいもので、中にはこれがために舊來の老ぼれた學者輩は、もはや養老金でも授けられて世間から葬むり去られはしまいかと疑懼してゐるものさへある。

實際に、哲學として通つて居るもので、プラグマティクの價值を有つてゐるものは極めて少ない。例へば、諸々の形而上學的系統の如きは、殆ど個人的價值しか有つて居ない。此等は其の考案者を満足させ、又其の批評家に愉快な仕事を與へるかも知れない。然しながら、此等は既に一般的妥當性を具へないもの、又人生の行爲に何等有效な働きをなさざるものたることが證明されたではないか、加之、斯や

うな系統の眞偽といふことは、結局實人生に如何なる差異を來たすであらうか。例へば、宇宙は一であるとか、完全であるとか、眞理は永久的とか、實體は不變不易などいふ數多の形而上學的命題は、假に其等がたゞ言語上のものでないとするれば、實際他から批評された場合、然か答へられるのであるが、人生との關係は如何にも縁遠く且疑はしいものではないか。斯かる形而上學的命題の威名なるものも、實は甚だしく危ぶまれる次第ではないか。

之れと同様の獨斷信條は、宗教にも充滿して居り、又科學にも全く無いとは言はれぬ。然しながら、此等の獨斷は、最も直接に且最も生き生きとした實際的結果を齎らす斷定に依つて壓倒されざるを得ない。故に、科學及び宗教のプラグマティズムの意義と價值とは殆ど論を俟たぬことである。即ち一方では物質的結果に依つて試験され、他方では精神的結果に依つて試験されるが故に、科學も宗教も兩つながら實際に働らくものである。故に、吾人は、科學と宗教とは、廣い意味で眞なる概念を基礎とするもの、又は一層大なる眞が現はれる迄は、依然として眞なる概念を基礎とするものと認めざるを得ない。従つて、宗教も科學も、吾人が採るプラグ

マティズムの批評法を恐れる必要は少しもない。若し何等か恐れる理由があるとするれば、該批評の適用が、其等の追究を激厲し、そして厄介な形式主義の爲めに苦しめられた非機能的冗物の重荷を下ろして呉れる一事に外ならない。

然らば、數多の選擇的事項中から價值あるものを選択するといふことは、科學的眞理に取つては勿論、宗教的眞理の生命と進歩とに取つても肝腎缺くべからざるものである。眞理は、單に各人が信ずる所のものたるに止まらず、進んで其の十分な意味に於ては、其の試験に耐へて、吾人の信を立證し是認するものに外ならない。

八 然しながら、經驗の示す所に依れば、少なくとも此の選擇的過程が繼續する限り、試験の結果は、一個以外の他の競争者を悉く排除する程、然かく決定的なものではない。廣濶な問題の範圍に就いては、極めて種々雜多の意見が主張され、而もそれが立派に維持されて行く。けれどもこれは何も不思議がるほどのことでない。(一)元來不完全未完成の過程から、吾人は最後究竟的結果を期待すべき権利があるであらうか。(二)究竟的眞理と雖も、それは一であり且つ總べてに同一のものであらねばならぬと假定する権利が吾人に有るであらうか。斯く假定するは、勿論

便宜でもあり、又大體實際に役立つことには相違ないが、果たしてそれが種々雑多の人々や事物を十分に公平に評價することであらうか。吾人の假定する同一といふことは、畢竟實際的目的に合致するといふことより以上のものであらうか。そして又吾人は之れ以上のことをそれに要求するであらうか、若し吾人の説が誤ないものとすればそれによつて真理は一層微妙に伸縮自在のものとなり、種々雑多の個人的經驗に合致し、又吾人の種々雑多な特質の差異を認め、且それを尊敬する底の合致を來たすものではあるまいか。(三) 諸科學に共通であり、又哲學上正當なる現象が、何故其の儘無難に宗教に入ること、を許されないであらうか。一體科學の所謂事實なるものが、數多の解釋——其の何れも總べての解釋を完全に籠蓋することは不可能であるし、又何の苦もなく排斥される程明らかに虚偽なるものもない——を生ずることに依つて確立されるものであることは、科學の進歩に於ける常規的特色ではないか。然らば吾人は、宗教的真理の成長は、之れと同様の方法で進行するものであると言つても何の驚くことがあらうぞ。(四) 又吾人が好むと好まざるとを問はず、人間は種々雑多の信念を抱懐する習慣を有つてゐると

いふこと、又眞と主張される意見が數多存在するといふこと、こは一個重要な事實であり、又認識論の決して看過すべからざる主題である。

九 故に信仰は本來個人的の事柄、若くは個人が眞面目に情を賭し一身を賭する底の選擇中に生ずる一種の冒險である。若し其等の假定が實際に効果を奏し、そして又若し吾人は件の信仰に依つて生きることが出來れば、それによつて吾人は又事物を認識し得るといふ結果ともなるのである。何故なれば、吾人が未だ證明せず、證明する能はざる、そして吾人がたゞそれを信賴し且信念の眼を以て事實を眺めたる後始めて證明し得られる假定から出發するといふことは、宗教に於ても、科學に於ても、共に認識的方法として必須缺くべからざる基礎である。例へば、事物の因果關係の信念——一切の自然科學が豫想し又それに據つて事物を解釋する因果の信念の如きは、恐らく此の認識的方法中の最も單純な一例であらう。先づ斯かる信念が大膽に假定せられざる限りは、如何なる證據も此の事を證明することは出來ぬであらう。加之、既に前に論じた如く、認識作用から個人的方面を抽象することは實際に不可能である。適當に理解すれば、科學も亦決して自から

を非人格化することは出来ない。即ち科學も亦諸々の公準、諸々の假説、諸々の比論等を立て、冒険し、又は運命を決するもの、而して此等公準や假説やは、最初は全く野生的で、人間に役立ち人間の目的に従つて、初めて柔順と成るものに外ならない。故に科學も「信仰と智識」を口にせねばならず、又然かする必要が有るのである。デウイ教授は次のやうに言つて居る。「一切の價値と意義とはすべて信念を基礎とする」そして「吾人は信念が因つて以て記録され且活用される人格的態度の意義を無視し又は拒否することは出来ない」と。而して、主智論者の哲學が、科學を是認することも出来ず、又如何にして、認識が、可能なるかを理解することが出来ない所以を解して、吾人はそれが信仰の實在と必然とを誤まつて否認した不知不識の結果に外ならぬと考へる。

それ故に、例へば神の存在といふとき宗教的假定が、何故に従來とは異なつたそして一層嚴肅な證明法を要するか、又神學者は何故常に科學者が好評を博した大膽なる方法を用ひてはならないか、吾人はこれを解することが出来ない。されば吾人は、常に信仰の公準から出發して、徐々にそれを理性の公理に變ずるのであ

る。科學的智識と宗教的信仰の豫め假定する所とは同一である。それが經驗に依つて證明されるといふ方法も兩者同軌である。實際に役立つ假定、即ち人間の興味目的欲望等の對象に役立つことに依つて、自からを是認する假定は眞と證明され、且然か承認される。此の點迄は兩者の間に何等の差異もない。然しながら吾人は今や此の問題の最も困難なる部分、即ち吾人の立てたる一般的原理を宗教に適用するといふ問題、そして科學と宗教との異なつた趣致を説明するといふ問題に接したのである。蓋し此の點に兩者の顯著な差異が存するとは殆ど否定すべからざる事實であり、又若しありとすれば、其の差異こそ、今日認められて居る信仰と理性との對峙を説明するものなることも殆ど否定すべからざる事柄である。換言すれば、結果の上にこそ差異があれば、それは實は同一原理を別々に取扱つたものであることを明らかにしなければならぬ。

一〇 取扱上の差異は、勿論主題の差に依つて制約される。日常生活に於ては、吾人は、直接感官を通じて認めたる所謂外界を取扱ひ、科學に於ては、それと同一のものをば稍々間接に取扱ふのであるが、何れの場合に於ても其等の假設は、或る外

部分的な眼に見え且觸れ得べき事實に訴へられて、其の證明は直接端的である。然るに宗教的意識の與材は主として一層内部的な精神的な個人的な經驗であり、従つてそれは常識や科學の場合と同種の證明を受けることの殆ど不可能なることは明白である。即ち宗教的假定は直接感官に訴へることに依つては殆ど證明し得られまい。假令神の自現といふことが事實起つたとしても、今日それは神の存在に對する適當なる證據とは認められまい。

たゞし宗教と科學との此の差異は懸て一層困難なる問題を生ずる。蓋し大多數の人間の意見は今尙ほ本能的に内省を嫌忌するのであるから、内部經驗の心的事實をば、感官の觀察と同様これを正しく事實として取扱ふことを肯んせない。即ち彼等は信念の實在と力とを承認しない。信念は本來掛値なしに實であり、爾餘のものが然ると同じく、形而上學的に實であり、純粋直接眞純の個人的信念は、他の實存事物の實在を變更し形成することに依つて諸實在の上に働らき掛けることが出来るといふ事實を認めない。しかして又、彼等は、信念の實在を以て、人間經驗界の構成要素と見做さず、又信念の力を以て、人間の經驗界を變形する動

力と考へない所から、彼等は結局此の世界を理解するの資格がないと言はなければならぬ。

而も更に甚しきは、彼等が宗教的意識の力學を理解し得ないことである。彼等は宗教的意識が依つて以て立つてゐる實證の主要部をば、漫然無關係なものとして排斥してゐる。彼等は宗教的綜合の眞理——こは幾代を通じて實際的效果の經驗から起こつたもので、唯理論者の如く、一概にそれを考察の價値なしとして斥けたわけではないが——に對して歴史的根據を許さうとはしない。又彼等は、宗教的意識が訴へる幾多の證明を疑ひ又はそれを否定する。これ豈全然不公平な所置ではないか。蓋し心理的實證は他くまで宗教に關係が有る。何故なれば、一切の證據は、結局心理的側面を有するではないか。又歴史に訴へることも當然これに關係がある。何故なれば、一切の證據は結局歴史的であり、科學の眞理とても、實際的效果を基礎として成立するものではないか。故に、宗教的經驗の論理的價値に關する論證は、今後宗教そのものに關係ある實證といふ廣い概念を以て導かれなければならぬ。吾人は、科學に對してよりも、宗教に對して一層嚴酷であつては

ならぬ。然るに吾人は現に宗教に對して嚴格な態度を採つて居る。又吾人は感覺的知覺に依つて直接に證明し得られざる數多の科學上の理論に對しては寛大にして、ひとり宗教上の理論のみに對して一層懷疑的な態度を採るべきでない。例へばエーテルは、如何なる知覺を以ても證明し得ざる一個の假定であるに拘はらず、科學上の理論に於ては、それが殆ど何等の矛盾も撞着も見ざる程知覺的に證明し得られるものと一樣に考へられて居るではないか。たゞ宗教的眞理は、此等に比較すれば、其の統一性は遙かに密接でない。即ち吾人が精神的要求に基ける宗教的假定と其の結果との聯絡は遙に不明であり、又、其の精神的實驗の方法と可能とも遙に不確實である。

其の然る所以の一部の理由は、宗教にあつては、信仰を支持する概念が極めて漠然と畫かれてゐるからであらう。宗教そのもの、精神に取つてすべて肝要なるものは悉く取入れ、重要ならぬものは總べて排除して、以て宗教そのもの、概念を確定することは、少からざる難事である。そして又宗教的情操の眞髓には、かの原始人が理解することの出來なかつた不可思議の宇宙を目撃して發したる恐怖の

情操が依然として潜んで居ることも疑ひない。

更に宗教の極めて中心的なる概念、例へば神といふ概念を取つて考へるに、同一の宗教内にあつても、否、同一の教會内にあつてさへも、此の語は極めて不定で、かの空虚なる汎神論の宇宙的原理から擬人的多神論の原理に至る迄さまざまの意義を表示する空漠不定な語である。而もこれと同時に、神の概念に關しては、哲學上あらゆる意義を盡して遺憾ないといふやうな完全な合理的な説明が與へられてゐない。たゞし斯くの如き事情は、必しも必然的な結果ではない。例へば神學者は、此の神なる語に對して十分確定せる意味を與へ、他の意味をば他の語を以て言現はすことは、必ずしも不可能事ではない。現に種々なる學派の哲學者は神の概念と絶對者の概念とをば明白に區別して居るではないか——勿論余の見るところでは、絶對者てふ概念は、依然として餘りに漠然であるから、今後之れを全廢するか、さもなくば單に名譽的地位を之れに與へて置くがよいと思ふが。

一一 更に廣く世人が信仰に對して冷淡となつたは、本來の宗教的意味に於ける信仰の原理が甚しく濫用された自然の結果であると認めざるを得ない。即ち

信仰といふ語は、さながら智識を缺いてゐる宗教的現象の如く誤解されてゐた。吾人は次の如き似而非信仰を教へることが出来る。

(一) 信仰は、思考を嫌忌すること、又は少なくとも思惟の缺如といふことを婉曲に言ひ表はす語と考へられた。此の意味に於ける信仰は、智的懶惰の所産、一種輕佻な感情——物皆な正しくして吾人はもはや頭を悩ます要はないとする輕佻な感情の所産である。若し吾人が此の種類の信仰を有つならば、吾人の精神生活を支持する上には毫も之れ以上の努力を要せない、即ち斯かる信仰は、吾人の精神的遠景を制限し閉塞する最も簡易な而も最も安價な處世法である。(二) 信仰の不確實性の結果として、吾人は動もすれば智識よりも信仰を好む傾を有つてゐる。智的確實といふことは、極めて冷靜であり窮屈であるに反して、信仰の可能は伸縮自在に考へられる。(三) 未來に對する恐怖とか、餘りに大なる使命の責任や勞苦に對する畏縮とか、否、智識そのものに對する吾人の失望とかいふことは、悉く信仰の服裝を纏ひ得る因縁である。(四) 信仰は更に吾人が知り得なかつたことを隠す不正な手段として用ひられ、吾人が無能で知り得なかつたことと、さながら一種有效な方

法で獲得したかの如く見せかける手段と考へられてゐる。以上種々な形の似而非信仰は、假令吾人の心的生活を通じて重大な役目を演じたにもせよ、ヒウマニズムは、之に對して何等の辯護もすることが出来ない。

(五) 信仰の第五種は、以上のやうに欺瞞的ではなくして寧ろ不完全なもの、その缺點は、實際的效果を奏することが出来ず、且すべての證明を排斥する點に存する。世間或は次のやうに辯ずる者があるかも知れない。斯くの如きは強健な信仰に免るべからざる特殊な誘惑である。若し吾人の信仰が強ければ、心理的にはもはやそれ以上に何物をも加へることが出来ない。それ以上に智識を求めると必要が無い。斯ういふことが屢々信仰に對する不信を招く所以ではないかと。これに對して吾人は次の如く答へたい。論理的證據と心理的確信とは明らかに區別しなければならぬ。假令前者は後者を招致し、又後者はそれが次第に普遍的となるに従つて、論理的價值を主張し得るにもせよ、此の兩者は明らかに區別されなければならぬ。然らば其の兩者の差異はと言へば、論理的確信には一層廣く心理的に擴がるといふ特徴があり、且心理的確信よりは一層廣き影響を有するといふ點に存

する。彼の熱烈な訓戒説教等の如きは、一見冷静な推理よりも遙に強く遙に確實な信念を起こさせるやうではあるが、實は其の影響を及ぼす範圍も狭く、又十分に持續するものでもない。論理的の力を普遍的と假定するは危険であるとしても、それは概して言へば一層大なるプラグマティックの價値を有することは確實である。加之、推理せざる信仰なるものの動機は誤解され易い。換言すれば、それ以上證明の必要を感じざる程十分に強固な信仰は、吾人がそれに向つて熱望するには餘りに薄弱であるを免れない。されば、正當な信仰は、智識に向つて最も強烈な刺戟と動力とを起こさせるもので、自から強固と感ずれば感ずる程益々大膽に且熱心に證明の經驗を求め、其の結果を信頼することが強ければ強いほど、それを獲得することが益々確實である。

一二 以上の理由に依つて、吾人は信仰の原理が誤用された爲め、宗教的的人生觀の智的發展が阻碍されたと理解せねばならぬ。其の形式的發展に於てさへも、それは科學的的人生觀より遙に後くれたものであるから、神學者は、信仰本來の正當な使用に就いて須らく科學者から學ぶべきである。たゞ本質的に言へば、宗教的假定

は決して證明を拒むものでもなければ、又宗教的證據は眞理のプラグマティックの試験に耐へ得ざるものでもない。加之、此等宗教的假定や證據の多數は、今日まで或る點に於て何等かの證明を受けたものと言つても過言でない。たゞ如何なる程度まで斯やうな證明が行はれたかといふ問題は、嚴密な論理に於ては、直に宗教的眞理に關する問題である。而してそれ以上如何なる程度まで又如何なる見込を以て此の證明が遂行されるべきかは、嚴密には、たゞ信仰の上に立つてゐる眞理要求の問題に外ならない。

一三 どれだけの眞理が現在の宗教に許さるべきか、又如何なる眞理要求が、正當にして價値あるものと見做さるべきか、此等の問題を科學的精密さを以て決定せんとするは、確に單なる哲學者の職分を超えたこと、又彼れの力量以上の仕事であると言はなければならぬ。かの歴史的、天啓に其の要求を据ゑ、又實際的效果に依つて確立された個々の宗教の特殊的教理をば、哲學の力を以て先天的に演繹すること、何を望むは愚な業であらう。何故なれば、若し天啓が吾人自から發見し得る所と何等の相違もないものならば、天啓の必要はそもく、いづこにあり、又何に役

立つものであらうか。加之、宗教的證據の現状に於ては、それを評價せんと試みは、高々主觀的乃至個人的興味を要求し得る位に過ぎない。その評價の方法と結果とに就いては、哲學者間に今日何等の一致も無いのである。

されば吾人はこゝでは専ら一般的な觀察を試み、單に一般的な結論を下すことで満足しなければならぬ。宗教の一般心理に關しては次の條々は明白である。即ち、(一)經驗を捕捉し且それを改鑄する一切の人間的方法は、根本に於て一種であること、(二)宗教が人生の事實に對する、又は人生の事實を眺める態度は、概して妥當であること、(三)此の態度は人間精神の心理的本性中に不消不磨の基礎を据ゑるものなること、(四)プラグマティックの方法は、信仰の妥當的使用と非妥當的使用とを嚴重に區別し、且一方に於ては、個人的な出來心の迷謬に陥らざるやうに、又他方に於ては、吾人の使用する假定をば、單一なる模型にのみ限らんとする褊狭固陋の空想——例へば、秩序の假定は、誤つて機械的と稱呼されて居るのであるが——に陥らざるやう十分に警戒することが出来る。故に信仰は決して理性の作用を蔑視するものでもなく、又理性は信仰の助力を拒絶するものでもない。又經驗の領域は、

頗る廣大無際限のものであるから、人間生活の果實を完全に收めんが爲め、吾人はそれを培養する手段として宗教を人生に移植することを決して恥辱と感すべきでない。

最後に具體的の諸宗教に就いて論ずるに、

(一) 一切の宗教は、ヒウマニズムが彼の人性の宗教的稟性並びに其の證據と方法とに對する態度を採用することによつて、大なる利益を受けるに相違ない。而も此の利益たるや、一切の宗教にとつて、決して蔑視すべからざるものであらう。蓋しこれによつて宗教は現在行はれる唯理説の攻撃を全然無効ならしめ、且普通に行はれる所謂辯證論的駁論から脱して宗教の地歩を確立することが出来る。加之、これによつて各宗教は、其の獨得の宗教的眞理をば、宗教にふさはしい方法で證明することが出来る。

(二) 次に、一切の宗教は、範圍や程度に大小の差こそあれ、すべてプラグマティカリに働くものといふことが出来る。勿論こは理論的には大なる困難と見えるかも知れない。而も事實を言へば、斯やうな理論的困難は、實際的には些々たるものに過

ぎない。蓋し理論的困難は、或は非機能的であるか、さもなければ、ブラグマティカルに等價なものであり、而して總ての宗教の眞に機能的な部分は、實際的にすべて同一であるのである。

(三) 従つて一切の宗教は、其の非機能的な添加物や附屬物を脱却することに依て、非常に利益し又非常に強固なものとなるのが出来る。斯かる附加物は、恐らく宗教の神學的方面とも謂はれるもので、斯やうな神學的方面は、宗教に取つて善たるよりは却つて大に害するものである。所謂神學的系統が、單に専門的な術學の所産でない場合さへも、そして其の合理性がたゞの虚妄なものでない場合でさへも、斯かる神學系統は徒に過大な勢力を浪費せしむるもの、眞に宗教的なる職分に對して傾注されたならば一層利益あらうと思はれる過大な勢力を沒收するものに過ぎない。此の事實の最も顯著な最も普通な適例は、今日の基督教、即ち本來人間の爲めの宗教であり、又徹頭徹尾ブラグマティックの宗教である基督教が、其の歴史を通じて、かの希臘哲學者の主智說的の窮理を基礎とする神學の爲めに阻碍され、壓倒された事實を見ても明白ではないか。幸にも主としてアタナシウスの信條

中に具現したる希臘の形而上學は、餘りに曖昧であつたので、未だ實際には機能的たらずに濟んだのである。即ち其の主要な弊害は、かの神と唯一者とを同一視して、以て基督教から人間的要素を排除しようとした哲學的批評にわざ／＼神學的辯護を與へた點である。そは兎もあれ吾人は、凡そ眞の宗教とは最善の生活となつて結果し且最善の生活を育成するが如きものに外ならないといふ原理を飽く迄墨守し固執せざるを得ない。

第十一章 ダーキニズムと意匠

余は此の論文に於て特殊の進化論——進化論と總稱されて今日普く世間に流布してゐるものではなく、寧ろチャールス・ダーキンに始まつた特殊の進化論に照らして、普通に意匠論と呼ばれてゐる議論の價値を論じて見たい。ダーキニズムが生物の系譜に關して説明する所を見て、吾人は尙ほ人智以上のものがいづこかに存し若しくは何等かの方法で今日現存する萬物の創造に與つたものだと考へることが出来ようか。自然界の孰れかの方面の構成又は動作の中に吾人は尙人力

以上の或る造物主が存在することを直接に立證する何等かの形跡が有ると考へることが出来ようか。蓋し此等の問題は決して斬新のものではなくて、苟も人間が人間であつた此の方向等かの形に於て始終發せられた疑問であり、又將來に於ても人間が獸類たり將た天使たらざる限り恐らく絶えず發せらるべき問題であらう。故に此等の問題の實際的價値の重大なことは容易に吾人に認められる。生活そのものをば**叡智**に依つて刺激され指導されるものと信ずると、其の反對に盲目的なる**機構**——若しさう考へれば吾人の叡智の如きは、單に其の機構作用を傍觀する丈けの甲斐ないものであつて、到底それを統御する力が無い——の偶然的所産であると信ずるとによつて、吾人が生活に對する態度の上に非常の相違を來たさざるを得ない。

意匠論そのものは大體に於て既に一種の定形を備へてゐるに拘はらず、先づ第一着に其の範圍の制限と擴張とを試みることに便利であらう。先づ主要な議論が専ら生物を基礎としての推論に限らるべしといふが、此の意匠論の制限であり、又此の意匠論を擴張して、事物現在の状態を產出したものは廣い意味に於ての叡

智作用であるといふ主張に解するが便利である。詳言すれば、有機世界の歴史を通じて、たとひ其處に人力以上の叡智が存在した形跡は認められないまでも、廣く人間及び動物の叡智作用が其の間に働いたことは看過すべからざる事實である。よし世界は**叡智的指導**に依つて現在の状態を取つたでないとしても、廣い意味の**叡智的努力**に依つて然か成つたものであるかも知れない。即ち吾人は人力以上の活動力の存在を退けても、尙廣い意味での**叡智活動**の存在を肯定することが出来るのである。故に此の意匠論が一定の神學的價値を取る前に既に次の三點が主要なものであつたと言へよう。即ち、(一)叡智即ち有意的作用が作用して居たこと、(二)其の叡智は、現存の如何なる生物の叡智でもなかつたこと、(三)更に其の作用の様式から判斷して該叡智は明らかに人力以上のものと見做されたこと是れである。

若し神學者の論理が動もすれば陥り易き突飛に注意することが必要ならば、意匠論を否定することは、普通の反對論者が行ふよりも、論理的には遙に一層極端に走るものであることも注意する必要がある。蓋し自然界を通じて公然意匠とい

ふことを否認するは、明かに如何なる叡智の效力をも否定することである。徹底的機械観は如何なる叡智をも無用なもの、即ち併發的副産物、若しくは無用の長物と認めざるを得ない。若し此の機械観が眞理ならば、吾人は彼の時の流に沿うて自己の運命の行路を嚮導すべき一切の努力を放擲しなければならぬ。吾人の意識は無意味な偶然物たらざるを得ない。之れに反し、若し叡智が(第二説に依つて主張される)役目を歴史に於て演ずるものとすれば、吾人は少くとも一時的の港に迄吾人の運命を運搬する漕艇を進める希望を懐くことが出来、若し又第一説に説かれた役目を演ずるとすれば、吾人はかの誤なき眼で目的點を直視し得る舵手の命の儘に努力一番することが出来るのである。

故に人生には三種の解釋があつて、在來の意匠論は其の中の一つを取つたに過ぎない。即ちそれは頗る單純素朴な主張であつて、恰も單純な時代——生物が通過して來た多事な歴史や錯雜多端の生活現象などが未だ十分に注意されなかつた古代にふさはしい主張であつた。つまり從來の意匠論は、一班生物が精巧微妙な種々の手段を備へてそれ々の目的に到達した状態を觀察したものに外ならぬ。

い。目や耳の構造、本能の豫知、成長出生の諸過程の如きは、それに對して盡きせぬ嘆美の資料を供給したに相違ない。此等諸現象は儘に盲目的な偶然、叡智なき物質の結果たる筈がなく、必ずや神の御手から發現したものに相違ないと推論されたのである。

斯かる意匠論を近代的語法を以て言ひ表はせば、それは順應といふ事實の存在から、之を然かせしめる或る順應者^{アンソウ}の存在を推論したものに外ならない。即ち一切の生物は、若し叡智に依つて夫々彼等の生活状態に順應させられなかつたならば、斯くもいみじくそれに順應し得る筈がなく、而して此の順應は極めて不可思議であるから、順應者そのものは必ず人力以上のものに相違ないと推論されたのである。

以上の形の意匠論には、ダーキニズムがそれに加へた駁論を離して見ても、幾多の弱點が有ることは容易に認められる。(一)時の流れるに従つて現はれて行く進化の思想、宇宙過程の思想、即ち古代の主張を近代的に翻譯したものに無限の美と力とを與へる思想は、全然如上の形の意匠論とは没交渉である。蓋し如上の意匠

論は、順應といふことをばたゞひとへに端的に且つ完全に行はれるものと考へた。従つて従來の意匠論者は、順應の中には實際完全の域を去ること甚だ遠いものが少くない事を見して、大に當惑せざるを得なかつた。ヘルムホルツが眼の視覺的缺點と、其の缺點が容易く療治されることを指摘した時、舊來の目的論擁護者は此の不敬極まる批評に對して、殆ど答辯の途を知らなかつたではないか。彼等は目的論的進化論者が斷言して憚らざる事實即ち順應なるものは本來的にも現狀的にも、人力以上の能動者の存在の十分な證據とはならない、況や人力以上の全能者の存在の何等の證據ともならないといふことをば遂に承認することが出来なかつたではないか。又此の形の意匠論では、(二)動物の叡智そのものが或は現に見る如き順應を造つたものではないかといふことを明らかにすることが出来なかつた。蓋し動物の叡智が順應を構成し得るといふ考は、凡そ種の固定性又不變性を信する限り到底排斥されざるを得ない。然かも叡智的努力が無限の時間を要して、今日見るやうな順應の程度に達したと見るは、遂に明瞭な觀察ではないか。斯くして従來の意匠論は、有機世界に見る一切の順應と一切の本能とを神の直接計

畫に歸するより外に途がなかつた。例へば、地蜂が其の幼蟲の餌養と定めた青蟲を刺殺すといふ兇惡の詭計をさへも人力以上の良智に起因すると考へるより外はなかつた。要するに人力以上の叡智を辯護する説は、實に神の慈悲心を賭して主張されたのである。

斯やうに舊來の意匠論は、ダーキニズムが最後の、一撃を呈すると標榜して現はれた前に於てすら、既に支持すべからざる状態に陥つて居たのである。事實、ダーキン自身は決して順應者が存在せぬとは斷言しなかつた。然り然かも彼はそれよりも更に有效なことを實行した。即ち順應が生起し得べき選擇的方法を提示した。勿論此の學説は叡智的努力の説に對して直接致命傷を與へるものではなかつた。何故なれば、少くとも人類に於ては叡智的努力は一般に眞の、原因、と許され、従つてダーキンの説明と並置し得られるのである。然しながら、ダーキンの説明は、人力以上の順應者の存在を推論する説をば、既に他の方法で満足に説明される事實に妄に蛇足的説明を加へたものとして、それを論理的に支持すべからざる破目に陥れたのである。

然らばダーキンの選擇的方法とは如何なるものかといふに、それは假令順應者もなく、能動的順應作用もなく、單に不適者の淘汰又は排除のみが行はれ居ても、尙ほ順應といふことは依然として考へられ又可能であることに外ならない。之を證明する爲めにダーキンは二の假定ポステュレートを設けた。即ち(一)生物に變異性あること、(二)生物間に行はれる生存競争の結果は適者又は比較的適者の生存となり、不適者又は比較的不適者の排除となること是れである。有機體の變異性は、一步を進めてあらゆる方向の偶然的趨異となる所の性質を有するものと考へられた。こは或る一方向にのみ趨異して決して他の如何なる方向にも趨異せぬといふやうな特殊の傾向を採るものでないと同時に、趨異の原因は——ダーキンは其の研究を避けずにあつた。故にダーキンは、自然は無限多の趨異を供給するものと考へた。即ち此等趨異は順應的であり、遙に多數の趨異は順應的ならざるものと考へた。即ち此等大多數の趨異は自然淘汰の過程に依つて淘汰され、非順應的なもの及惡順應的なものは滅びて、獨り適者のみが生存したのである。されば斯やうな順應が生じた

過程は純然たる機械的過程であつて、其の間に何等の叡智をも含まざるものである。自然淘汰に依つた此の趨異の選擇は、假へば河水の海に朝する時漸次に輕き碎岩を布置し行くやうなもので、毫も合目的の整頓を行ふものでないと考へられた。

生物學的事實が動もすれば意匠存在の信仰を擁護することに久しく嫌惡の念を懷いてゐた非目的論者は、叡智的順應の事實を排斥する此の簡明な方法(即ちダーキニズム)に接して俄に歡喜の聲を揚げたは無理もない。彼等は意匠論の消滅を極力揚言した。彼等の批評家すらも、ダーキニズムは從來の目的論に代へるに一種の目的論を以てしたもので、そして有機體の利益(又は生存)を種族が採つた行動を決定する原因と考へたのであると駁撃するに過ぎなかつた。然しながらこは如何にも惘然たる慰藉、否余の見る所では甚しく誤つた慰藉に外ならない。何故なれば、凡そ一定の行動が採用されるは有機體の利益の爲めではなくして、其の行動が生存價値を有つてゐるところから採用され、そして採用された行動が恰も生活状態に順應する行動と合致するに外ならない。即ち此の過程は毫末も合目

的なものではなくして、純粹に機械的のものである。蓋し斯かる過程は全然叡智を缺いてゐる生物の上に行はれるものとすれば、それが純機械的であるべきは初から明白である。故に若し動物が單なる自動機オートマトンであるとすれば、彼等の趨異もまた純粹に自然淘汰に依つて行はるべく、そしてダーキニズムの論法は、天文物理學及び元素化學にまでも適用されるものと考へられよう。

然しながら果たしてダーキニズムの假定が自動物に適用されるものならば、それは恰も彼の人力以上の叡智の指圖が有ると見る信仰に對すると同様、動物の叡智が生命の歴史に於て何等かの役目を演ずると見る主張に對しても、ひとしく致命的なものであらう。此の意味の事は現に超ダーキニズム論者の述作中にも現はれて居る。即ち彼等は自然淘汰の萬能を説き、叡智的努力とか、用不用とか、物理的及び化學的諸條件とか、すべて此の種類の原因をば有機進化の指導力として排斥するといふことは、寧ろ自然の結果であると言はれよう。

既に趨異と自然淘汰とのみが總べてあり、且つ總べての事實を適切に證明するものとすれば、此の主張に如何なる目的論的推論(意匠論)をも容るべき餘地がな

いことは明白である。然かも斯かる推理が全然誤つたものであることは、左に開陳する理由によつて明白である。

一 ダーキニズムが一切の叡智作用を生存の原因として無雜作に片付けた態度がそも、疑念を起こさせる第一歩である。順應が——迅速にはなくとも完全に——純粹機械的に起こつたものと證明するは、實は既に餘り多くを證明し過ぎてゐる。何故なれば、吾人人間は自動物ではなく、寧ろ自己を順應させようとする苦心し努力するものである。故に少くとも人間に於ては、叡智的努力が順應の一本源であり、而してこはまた高等動物の場合にも許さるべき事實である。程度の多少は兎に角、斯かる叡智協働の可能が如何なる劣等動物にまで許され得べきものなるかは、人によつて意見を異にするが、叡智の力が之れ以下には及び得ないと定かな限界を見届けることは到底不可能である。故に叡智は少くとも自然淘汰と同格に排列さるべき順應の本源であり又所謂眞の原因である。而して此の事實は、叡智が到處効力なきものと認められた場合、即ち一切の生物——勿論人間をも含む——が自動物と斷定された場合にのみ否定さるべきである。

然しながら斯やうに一切生物を自動物と解釋しようとするれば、それは現に精神物的平行論の假定中に含まれて居るのであるが——ダーキニズム其のもの、根柢に特殊の難點が生じて来る。若し順應を助成する上に叡智が寸效もなければ、換言すれば、それは何等の生存價值をも有たぬものならば、それは畢竟如何にして進化するに至つたか。蓋しダーキニズムの假定に従へば、獨り生存の爲めの價值を有するものゝみが進化し得るといふではないか。然らば此の事は、叡智の場合にも當嵌るもので、叡智は決して單なる冗物とは謂はれまい。

故にダーキニズムが有意的順應の可能を否定し、一切の順應を機械的自然淘汰の結果と認めるとすれば、それは明白に誤謬であり且つ己れみづから己れを破滅するものと言はねばならぬ。之に反し、叡智が一種の眞の原因であると認められれば、少くとも既知の生物が有する叡智以外の或る叡智が世界歴史の中に作用して居たかも知れないといふことが可能になつてくる。

二 次に此の反目的論的結果を生せしめたダーキニズム當初の假定を吟味して見よう。抑々趨異は、ダーキニズムの言ふ如く、果たして不定偶然のものであら

うか。其の原因に就いて何等か説明することは、到底不可能なことであらうか。

此の問題は自然科学の上に於ても未決の問題であるから、哲學者は十分な態度を取つて之に臨まなければならぬ。たゞし吾人は此の問題の大體に涉つて批評を行ふことが出来、且ダーキニズムが到達したゞけでは不十分であると主張することは出来る。例へば、(一)ダーキニズムは趨異の起源といふ問題を等閑視して居る。彼等に従へば、趨異は偶然的なもの即ち研究の埒外に存するものであるが、吾人の觀る所によれば、趨異の起源を問ふはむしろ立派な科學的態度である。即ち適者の起源とは何ぞや、又適者の到達並びに生存をば如何に説明すべきであらうか。

(二)ダーキニズムは、あらゆる方向に現はれる不定趨異といふことを假定して居る。事實を検査し、且つ自然淘汰の説を立證する方法的考案としては、此の假定は勿論肝要であり且正当でもあらうが、吾人は該假定其のものが果たして眞に事實であるかを疑はざるを得ない。蓋し現に生起する趨異を研究するは正當なことであり、而して該研究の最近の結果によれば、趨異は往々斷續的であること、そして

多く新種の起源は決してダーキニズムが主張する如く瑣細な變異の累積といふ事實に依るのではなくして、寧ろ此の斷續的な戯スニッに存することが明かである。

儲て此等の二點に於て、かの非ダーキニズムの進化論者は、ダーキンが自然淘汰の存在と價值とを確説して有機進化の性質を明かにしようとしたよりも一層深い所まで進入したわけであり、又ダーキン學徒が自然淘汰の萬能を論じつゝある際、此等學徒は其の論敵が背面攻撃に依つて自分等の論陣を破りつゝあることに氣付かなかつたのである。蓋し此等非ダーキン派の進化論者は、自然淘汰の事實を否定しないと同時に、又ダーキニズムでは論じ得られない多くの問題を解決しようとした。故にダーキン學徒が例へば進化に於けるラマルク派の諸要因に對して試みた駁論は、眞に何等の論理的立場をも有つて居ない。生物學者は、現實的に生起する諸々の趨異の性質と本源とを研究しようとする場合にも、將た該趨異を説明すべき學理に於ても、共に自由行動を許されてゐる。彼等が自然淘汰の存在を承認した後更に進んで趨異は不完全のものではなく、又其の原因は非決定的のものでないと論じたとして、正統ダーキン學徒は毫も之に容嘴する權利はない。

若し誤つて之に容嘴しようとするれば、彼等は確に失敗するに相違ない。何故なれば、眞のラマルク式原因の或るものが、趨異の數と性質との兩者に影響するものであるとは事實上確實であるからである。又生物は自然界一般の物理的及び化學的法則に従ふものであり、そして此の法則の爲めに或一定の方向への趨異は事實上不可解になつてくる。即ち此等の法則は有機體に一定の影響を與へ、従つて趨異にも亦一定の方向を與へるものである。例へば、重力の作用が地上に成長する有機體の大きさを制限したり、或は寒暖が一切の生物に一定の結果を及ぼしたり、或は飢餓が一切の有機體の成長を痿痺せしめたりする如きはそれである。然らば此等の附加的要因が、そこに現はるべき趨異の種類や又有機體の變異の方向に、一定の影響を與へるものであることは到底拒まれない。而して此の一事の承認は、やがてかの自然淘汰不能説を否定する十分な證明ではないか。

さればダーキンが擧げた諸要因が實際に生起する事實を適切完全に説明しないとすれば、更にそれ以上の要因を求めて之れを補ふが寧ろ正當な順序ではないか。例へば、或學者は地理的隔離といふ要因を擧げ、超ダーキン學徒も既に之れを

承認してゐる。他の學者は雌雄淘汰とか又は用不用の遺傳的結果の如きものを指摘してゐるが、こはダーキン自身も既に採用したものである。更に又他の學者は、有機體の感覺性及び一定の目的に到達せんとする意識的努力を擧げてゐる。此等の諸要因が果たして如何なる役目を有機體の歴史に演じたかは、今尙未定の問題であるから、容易に此處で之を決定する譯に行かない。故に此處ではダーキニズムは方法上此等諸要因を先天的に斥ける資格が無いといふことを斷つておく。何故なれば、若し此等諸要因が認容さるべきものであつたならば、目的論の可能を一切排したるダーキニズムの完全な機械觀は、根柢から破滅するわけではないか。斯くてダーキニズムは、他の目的論的一要因即ち趨異進路の合目的的傾向の可能といふことを、最早先天的に斥け得る力は無い。斯かる合目的的傾向は、他の趨異の諸原因中に包含されて定かに識別されないため、又それは専ら新種又は新紀元を生ずる趨異の過程の中にのみ明かに現はれる所から、今日尙十分明らかに證明されないのであるが、而もこは最早考ふべからざるものではなく、寧ろ目的論に向つて一大進路を開いた事實である。

三 若しダーキニズムが有機進化に於ける叡智の關與、決定的諸原因の存在、趨異の一定數及び一定方向等を獨斷的に否定するものならば、それは明かに誤謬であることは前段説明した通りである。こゝに於て吾人は一步を進めて、ダーキニズムはかの主眼點——それがためにこそ説明を要する重要點、即ち一言に有機進化其のものを説明することが出来ない、と斷言しよう。抑、ダーキンが彼れの學說を唱道するに至つた動機は明かに有機的進化に關する説明、即ち今日現存する諸々の生物はそれとは遙に異つた祖先から起こつたものであるといふことを説明しようとするに在つたことを想へば、上の如き吾人の斷言は恐らく意外の感を與へるかも知れぬ。而も吾人は十分なる責任の感とそれを證明する十分の意志を以て然か斷言するのである。

ダーキンは種の起源オリジネーションの説明として自己の學說を發表したのであるが、學說其のものには毫も種の創生オリジネーションされる次第の説明がない。少くともダーキニズムは單に論理的に新生物の進化が起る諸原因を提示したに過ぎない。即ちそれは單に有機體が進化する事情又は條件を述べたもので、決して有機體を必然的に進化せしめ

る所以の原因を説いたものでない。換言すれば、それは一切の生物が進化するといふことを問はず、自然淘汰が一般の條件たることを述べたに過ぎない。斯くて自然淘汰は變異する種にも變異せざる種にも等しく適用される。勿論不適者は排除され、適者の生存は助長されて、如何なる生物と雖も絶えず自然淘汰の作用に服従する。然かも此の理論からは如何なる特殊の生物が變異すべきかは全く不明なのである。元來成功の條件は雑多であり又不定であるが故に、概して言へば、如何なる趨異も他の趨異を壓倒することが出来ず、従つて全體として種は依然舊態を存すると言はなければならぬ。試に自然淘汰の下に在つて、種が尙舊態を維持する場合を説明して見よう。一定の區域内に一個の動物——例へば菟葵蒿——が有つて、其の動物は或る一定限度の溫度を備へ且つ變異し得るものとする。即ち此の種の大多數は莖色であるが、彼等は青色と赤色との兩方向に變異する傾向が有るとする。更に青色の變種は寒さに最も能く耐へ得るもの、赤色の變種は暑さに最も能く耐へ得るもの、そして莖色の變種は寒暖に對しては恰も中間に位するとする。さて酷寒の時候が続いたとすれば、明かに青色の菟葵蒿は莖色のものを犠

牲として繁榮し、赤色のものは殆ど滅するであらう。今度は其の反對に暑い時候が続くとすれば、赤色のものは其の力を恢復するが、青色のものは反對に畏縮するであらう。偕て斯く廻轉した結果、赤色のもの、青色のもの、莖色のものは恐らく本來の儘の比例に於て存在するであらう。即ち此の事實は、ダーキンの要因たる趨異と自然淘汰とが連続的に且つ完全に行はれたにも拘らず、依然として種は變異しないといふ事實を示すものではないか。尤も余は故意に斯かる一個の想像的事例を採つたのであるが、凡そ斯やうな事例は單に假設的のものではなく、むしろ古代の地質學的時代から今日迄依然として變異せざる——少數ではあるが以て例證とするに足る程な——持續的(變異せざる)種を以て例示されてゐる事實である。ダーキン自身も鸚鵡貝屬とか女冠者屬とか、有孔蟲屬等は老連志亞紀、志留利亞紀より今日に至る迄依然として變異せずして存続するといふ事例を擧げて居るではないか。又假令短期ではあるが、兎に角自然淘汰の作用を受けつゝも尙同様に變異せずして存続するが有機世界の常態ではないか。然らば種の不變異といふことは進化といふことよりも遙に普通な自然淘汰の結果と言ふべきでは

ないか。

更にダーキンの要因は管に種、變異せざる、存続と兩立するのみならず、又現實に存するものと正反對の方向に於ける變異にもひとしく當てはまることとなる。何故なれば、管に進歩的進化のみならず、退化も亦同様に趨異及び自然淘汰の作用の下に生起し得るからである。例へば或る事情の下に於いては、却つて一層低級な有機體が一層立派な適者即ち其の場合に於ける生活状態に對抗するに一層能く適合したものであるかも知れない。斯かる事情のもとには高級の有機體は死滅するか、然らざれば退化するに相違ない。生物學者は斯かる退化の事例を無數に知つて居る、我等人間と雖も、かのノルダウが論じた感覺論者よりも一層退化したものではないか。即ち人間は頭上に於ける僅かの部分を除いては悉く毛皮を失つた者、又祖先が有つて居た尾も、松果眼も、丈夫な距も、攫み得る趾も、耳の尖端も、耳を敬てるといふ立派な力も悉く失つたではないか。又蟲様垂は依然進化論者にとつての喜びであり、又醫師にとつての利益であるが、患者にとつては無用危険な有害遺傳の遺物であつて、而も此等の退化は總べて自然淘汰作用の下に生起し

たのではないか。

斯く言へばとて吾人は決して幾多の進歩がないといふのではない、否、通算すれば進歩の額は退歩の額を超過してゐる。是れ纏て吾人が生物の歴史を一種の進化と稱する所以である。生物は概して進歩的ではあるが、然かも進歩と退歩とは共に同一自然淘汰の法則の下に生起してゐる。然らば、如何にして該結果の全責任と全原因とを自然淘汰に歸することが出来ようか。自然淘汰は等しく退化を生じ、若しくは事物をして依然其の舊態を存せしめる。然らば自然淘汰は、如何にして以上三の可能的な場合の何れが實現されるかを決定し得ようぞ。吾人は自然淘汰が生活の恆久的條件であつて、如何なる生物でも常にそれを脱却し得ないことを認める。然しながらこれがために自然淘汰は分化作用の原理——生物の進化がさまざまの進路のうち何れを辿るものであるかを決する分化作用の原理であるとは言はれない。或種をして依然變異させず、又或種を退化させ、更に或種を高級な形に進化せしめるが自然淘汰であるとは如何にしても考へることが出来ない。自然淘汰が有機體に作用する不斷の壓迫が、少しも進化の實際的進路を

説明するに足りないことは、恰も大氣の不斷の壓迫が何れの方向に吾人が歩行すべきかを決定せざると一班である。現存の生物を生じたる一々の變異の原因は、一切の生物を支配する不變不易の法則中に發見される筈がなく、それは必ず自然淘汰を其の道具とした斷續作用インターミットtentアクションを有する何等かの力に求められざるを得ない。

然らば即ち現存の生物が現はれた種々の變異を説明するには、自然淘汰以外に更に他の種類の要因が無ければならぬ。而して斯かる要因の性質に關しては、ダーウィニズム其ものは何ごとをも説明してゐない。斯やうな要因は一個若しくは數個であるかも知れず、或はさまざまの種類のものであるかも知れない。例へばそれは氣候の變化とか若しくは地理的隔離とかいふたぐひの何等不可思議なものでないかも知れない。ダーウィンは氣候の變化と地理的隔離とは、ダーウィンが自然淘汰の補助として屢、慣用したものである。此等の種の變異の原因其他尙例示し得べき種々な原因は、適當な條件の下に於ては、明らかに新種を生ずるに適したものではないか。たゞ此等諸原因が何故高級な種を生ずるかは不明であるが、それは此處で問ふ處でない。唯此處で注意さるべき點は、此等附加的諸要因はすべてダ

ーウィンの要因の範圍外に存するといふことである。ダーウィンが擧げた要因は、其の取捨選擇に就ては何等容喙すべき資格がない。自然淘汰の作用が恆久的普遍的な生活條件たるものが認められる限り、ダーウィニズムはそれ以上の何ものをも求める權利がない。而して別に科學的反對がないとすれば、趨異の合目的傾向といふ概念は當然認容さるべきものになつてくる。否、一種創造の信仰と自然淘汰の信仰との結合は必しも不可能ではなく、自然淘汰のみでは到底新種の起こりを説明し得ずとも、自然淘汰プラス特殊創造は種の分化と繼續とを説明し得ると主張されよう。斯くして吾人は次の如き逆理的結論に到達する。曰く自然淘汰は特殊創造に取つて代はらんが爲めに特に案出されたものであつたが、實は此の兩者は初から兩立せざるものと認める必要がないのであると。余が斯く主張する所以は、單なる自然淘汰は到底無效力なもの、従つて有機進化の事實を説明する爲めには、更にそれ以上の補助的學理に訴へる必要があることを明かにしたいとの本意に外ならない。

勿論斯やうな補助的學理は數多あつて、其の多數は全然非目的論的である。例

へば吾人は、一般的論據に基いて飽く迄も目的論に反對することが出来よう。然しながら此の反對論を特にダーキニズムに立脚させず、そしてダーキニズムを其のままにして置けば、吾人は進化の過程は或る叡智的意匠に依つて指導されるものと假定すること必ずしも不可能ではない。

四 更にダーキニズムには以上に擧げたよりも一層根本的な論理的制限がある。吾人は上段ダーキニズムは趨異の起源に關して何等の論理をも提示し得ないこと、又ダーキニズムは必然的に種の變異といふ事實を説明し得ないこと、更にまたそれは順應の發生をも説明しなければ、進歩に關する適當な説明をも缺いてゐる所以を明かにした。然るにダーキニズムは、總べて此等の缺點以上更に順應の起源に關して何等の説明をも與へてゐない。抑順應は或る程度迄は自然淘汰が作用し始める前に既に存在して居るものと見做されなければならぬ。即ち一定の有機體が生存し得るだけに必要な順應、そこから適者が選擇されるだけの順應が自然淘汰の前に無ければならぬことは明白である。詳言すれば、より善き適者の生存が始まる前に、既に適者の存在が無ければならず、生物が一層善く生存する

この問題が提示される前に、兎に角先づ存在しなければならぬ。故に世界に於ける有機體の存在の爲めに必要なだけの最初の順應は、本來を言へばダーキンの學說に依つて豫想されなければならなかつたので、従つてダーキニズムを以て順應を如實に説明したもの、目的論的説明を全然破壊したものといふ主張は到底非理として退けられざるを得ない。

ダーキニズムは果たして順應の發生を説明してゐるものであるか、或は單に生活條件の種々なる變化を通じて既存の順應が保存される状態を記述しただけに過ぎないものではないかと、吾人は問はざるを得ない。事物は選擇される前に既に存在せねばならぬことは明かである。而して其れが存在するには、常に生存條件に順應しなければならぬ。若し其のものが實際に一層豊富に一層充實的に一層容易に生存しようとするに努めるにあらざれば、生物が一層善く順應するといふことは言はれない。然るに斯かる意味が果たして有機體の歴史に關する普通のダーキンの説明に含まれる意味であらうか。有機體が一層善く順應したから一層善く生存することが出来るといふがダーキニズムの主張であらうか。生存競争は

常に單なる衣食の爲めの争ではないか。今日生存しようとする多数の生物は、嘗て安樂に生活したのであらうと辯じたとして何の説明ともならない。斯かる辯護の意味の曖昧を離れて考へても、凡そ生物の適不適は明かに其の生物が親しく生活する時と所との種々なる條件の下に生存し得る能力を以て測定さるべきではないか。

されば生物に取つては、其の有機體と周圍の境遇との間に平均が取れて、兎もかく生存し得るといふ意味の順應が最初である。たゞ此の平均状態が周圍に起る種々な變化の爲めに間斷なく威嚇されるところから、生物は絶えず此等の變化に對する順應的反應新しき順應を行はなければならぬ。或生物は此の反應を行ふところから存続し、他の生物はそれを行はなため滅びてしまふ。自然淘汰とは單に斯かる生滅の過程に與へられた名稱に過ぎない。即ち自然淘汰は單に生命の聖火を高く掲げる働きの名前で、決して其の聖火を點じたり若くは其の光明を増したりするものではない。されば生物界に於て明確な進化の跡を見るは、ひとへに叡智の働きが現はれてからである。より善き生活の目的を目算け、其の幸

福を思念し、且つ其の理想を構成する生物に至つて始めて單なる生活ではなくしてより善き生活の追求が可能となり、道德的理想を以て生存競争を變形することが出来ぬ。自然淘汰は普遍的生活條件ではあるが、吾人に對して模範たり又は指導たるものではない。即ちそれは道德的以外のものであつて、吾人に何等道德上の責任を助けるものでない。それを立派に變形すると否とは、ひとへに吾人みづからの責任である。

五 以上の批評は、ダーキニズムに含まれた反目的論的意味を論破することに專一であつて、遂にダーキニズムが有する科學的價值をさへも否認したものではないかとの攻撃を受けるかも知れない。自然淘汰が進化を説明しないものならば、それは果たして何を意味するであらうか。上來の批評は、假令論理的には確固であつても、果たして吾人の承認すべきものであらうか。斯やうな反對がこゝに現はれてくるかも知れない。

此の場合斯かる批難はむしろ歡迎さるべきである。蓋しこれによつて吾人はダーキニズムの眞の科學的價值を研究することが出来、又それによつてダーキニ

ズムと目的論との外見的衝突が依つて生ずる眞の本源を考究することが出来る。吾人が上段に述べた所には、我々倦まざるダーキンの科學的勞作に對しては、毫末も輕蔑の意味を洩らした箇處はなく、又彼れが事業の永久不滅の大價値と廣大無邊の大意義とを微塵も差引した點はない。唯吾人が疑問を挿んだ箇處は、彼れが事業の價値ある部分でもなければ、又彼れが學說の眞の意義でもなく、單に彼れが學說の誤解と彼れが得た結果の誤用とに對してに過ぎない。

然らば、ダーキンの事業の眞意義如何と言へば、それは有機生活の條件としての自然淘汰の實在と普遍性と意義とを確立した點である。此一點が彼れの學說の本義で、彼の創造説や目的論やの粗笨な學說を論破した點や、又は一種の充足的原因を以て有機體の變異を説明しようとした説を退けたは、必しも其の主要な功績ではない。此の事は、ダーキン自身の語、又は他の主なるダーキン學徒の語を以て直接に證明することは困難であるといふのは、ダーキンは進化を證明しようとして自然淘汰といふ事實に躓いたわけであり、且彼れは自己の學說の論理に關して餘り興味を感せず又それを十分に論ずる力量もなかつたのである。されば彼れの

根本的概念とても極めて不用意に且形式的な定義なども附せず漫然提出されたもので、ダーキンみづからはそれで意味が十分明瞭で、もあるやうに考へてゐる。例へば不定とか無限とか偶然などいふ語は、單に明白に限定されぬとか、十分な量に於てとか、穿鑿せざるとかいふ位な意味に使用された場合もあり、又或る場合は不知不識それ以上の意味に使用されたこともある。然しダーキン自身が創造説に對して進化論を擁護せんが爲め自己の學說を打立て、而も抽象的演繹に依らずして寧ろ具體的事例に依つてそれを打立てたといふ自叙傳上の典據の夥しく存する事實を想起すれば、斯ういふ事情が有つたことは異むに足りない。蓋し斯やうな研究方法に依つた所を見れば、ダーキンは自己學說に含まれて居る論理的意義をば十分には意識して居なかつたのである。故にダーキニズムの論理根を開方することは哲學的解釋の事柄であつて、大體次のやうに叙述することが出来る。

自然淘汰が生物進化の一部分の原因であることを認めて、ダーキンは全體の影響中どれだけの部分が自然淘汰に基づくものなるかを決定しようとして考へた。此

の問題を解決する爲め、彼れは本能的にかの一切の科學が錯綜した問題を處理する場合に採用する研究方法を採用した。斯かる研究法とは外でもない、一種即ち抽象の方法、單純化の手段としての抽象の方法である。即ち吾人が其の價値を探索さうとする一定の要因に着目して、其の要因と關係する他の種々の要因が互に相殺して其の場合の結果には無關係と考へられる場合、單に前の一定の要因のみを取出して見る方法である。勿論斯くして吾人が得べき結果は抽象的のもので、あらうが、然かも周到なる用意を以て分析を遂げたならば、それは具體的事實にも適用されよう。

これがまさしくダーキンが行つた所である。抑々生命現象は極めて錯雜なもの、従つて該現象は、あらゆる種類の原因に依つて影響されるに相違ない。故に自然淘汰の結果を明らかにするには、一種理想的な場合即ち自然淘汰以外の諸原因がそれから排除されるやうな理想的な場合を擧げて、それによつて全體の影響を單純化する必要があつた。

斯くの如きはまさしくダーキニズムの根本的假定の論理的意義である。ダー

キンは有機體が變異することは知つて居たが、それが如何ばかり變異するか、若しくは如何なる方向に變異するかは知らなかつた。若し有機體の趨異に關して一定の方向が有るとすれば、それは明かに種々様々に自然淘汰の作用を或は遲滯させ或は促進させるもので、兎に角自然淘汰の作用を蔽ふに違ひない。例へば、象の一種族が白色に向つて變異する傾向があれば、たとひ此の趨異が生存競争には不利益なものであつても、尙ほ未だ淘汰されざる白象が絶えず多少供給されることも事實である。加之、例へば人間がそれを不幸のものとして考へて殺すか、それとも神聖なものとして見做して特別に保護してやるかに依つて、趨異の傾向はさまざまに異なる不定なものであると言はなければならぬ。

故に趨異には一定の方向が有ると見做すことによつて生ずる當初の面倒を避けるため、ダーキンは概して趨異には一定の方向なしと假定したは、むしろ論理的必然である。趨異は實際種々複雜で、或は有利なもの或は不利なもの、或は其の孰れでもないさまざまのもので、概して言へば、趨異は不定であるとも言はれよう。即ちダーキンは自然淘汰を明瞭にするに都合よい夥多の趨異を立てることによ

つて自己の事業に便しようとは考へなかつた。蓋し斯かる數多の趨異は、よしそれ等が全體の無数の趨異中から特に選み出されたとしても、特に力あるものとは考へられなかつたのである。

更にまたダーキンは、此等の趨異が一定の原因に依つて生じたもの、従つて一定の方向に傾くものであるなどいふ面倒な問題を避けるため、此等の不定な趨異をば結局偶然的のものとして考へた。即ち彼等は趨異の出處起源の問題をば斥けたのである。斯くして彼等は其學說の出發點である不定、偶然の趨異といふ假定に達したのである。

然らばダーキニズムの此の重要な假定は、元來方法的なもの、即ち分析と測定とを容易ならしめんが爲めに假定された單純化であつたことは明白である。こは一切の科學が普通に使用する方法であつて、若し巧みに方法的假定が採用されれば、それが實際上非常に有益なものであることも明白である。而してダーキンの此の假定も頗る巧妙なものであつて、假令趨異が絶對的に不定無方向であるといふが眞實でないとしても、事實趨異は頗る不定であるから、ダーキン式の理想的な

場合が具體的な事實の上に立派な光明を投げ得ないとは限らない。

此の不定趨異の假定は、他の今一種の方法的假説——これまた歴史上で相當に役立つた一種の方法的假説と對照すれば、其の性質が一層明白になつてくる。それは外でもない、經濟學上の經濟人の假定これである。富の科學を建設せんが爲めに、昔の經濟學者は此の經濟人といふ方法的假定に依つて、富の生産の主要法則を解釋した。彼等は人間をば富を生産する動物と考へ、又富の生産は人間生活唯一の目的であると假定した。即ち此の場合に於ける經濟人は次のやうな意味に解釋された。(一)絶對的に勤勉なもの、不快の氣分や懶惰等の爲めに決して自分の仕事を放擲せざるもの、富を生産する完全無缺の機械、(二)絶對的に聰明なもの、常に自己の目的に對して最善の手段を使用しつゝあるもの、如何にせば自己の勞力を最もよく利用し得べきか、又如何にせば其の生産物を最も利益ある方法で賣却し得るかを知れるもの、(三)絶對的に利己的のもの、如何にせば最大の富を獲得するを得べきかといふことの外は何事に對しても全く顧慮せざる者でなければならぬ。斯やうにして、經濟的事實は單純化されたのであるが、さてそれから如何なる結果

が起こつたかといへば、彼等は遂に抽象的經濟の科學を建設するに至つたのである。方法的假定たる經濟人なるものが實存しないとの攻撃を受けた時、彼等の中の賢明なる一人は斯く答へた「勿論吾人もそれを承知して居る。けれども現實的業務の條件は、それが理想的條件の下に立つた場合と甚しく異なるものではないか」と。彼等は斯くして、むしろそれに依つて本質が一層明瞭にさるべきではないか」と。彼等は斯くして、彼等を繼承した經濟學者に錯綜した事實の迷路を通過すべき手掛を與へ、更に此の手段によつて方法的假定の不確實から生ずる種々の方面に於ける結果を測定し得たのである。

偕て此の經濟人は、まさしくダーキンの偶、然、及、不定の趨異に類似して居る。兩者は共に必然的假定であつたから、若しこれを實際の具體的事實の完全な説明と見做せば、それは甚しく眞理を轉倒したものであり、之に反して若し適當に使用すれば、まさに一新紀元を劃すべき科學に必須な機關たる價值を持つてゐる。否、兩者の類似點は更にそれ以上に及んで居る。吾人は動もすれば方法的假定が有用だからとて必ずしも常に眞でないといふことを忘却する傾向を持つてゐる。即ち

事實を検査するに便利であるところから、最初是一個の抽象として又一個の假想として設けられたのをば、直に一個の事實と斷定しようとする傾向は、科學の到處に發見される傾向である。日常生活に於ても、又科學に於ても、吾人は概して未知の神の崇拜に耽らずして、却て忘却された抽象や方法的虚構の崇拜に没頭する傾きが有る。斯かる妖怪に膝を屈することを避け得る人は寧ろ幸福であらう。

斯かる偶像崇拜は遂に恐るべき困亂に吾人を導かなければ已まない。經濟人なる假定が眞面目に受取られ、そしてそれが一個の實際的理想と考へられれば、それは遂に政治的及び社會的凝聚力の維持や道德律の神嚴等と撞着するの結果を招くのみならず、尙ほ一層兇惡なる革命的社會主義なる反動を惹起するものである。こはダーキンが立てた假定に就いても言はれよう。若し其の假定が一個の事實と考へられ、又それが進化問題に關する最後の言葉と考へられれば、それは明らかに意匠論に向つて寸毫の餘地も與へず、又如何なる種類の目的論とも全然一致せざる結果を來たさざるを得ない。加之、不定趨異の原理の誤解は、極めて陥り易く又極めて普通のものであつて、ダーキニズムと目的論との衝突を明らかにせんと

する場合にも、矢張此の誤解が利用されたのである。故に一旦それが誤解であることが認められ、且つ事實を検査する方法と事實其ものとを混同した一例であると認められれば、更に此の上の衝突の危険は避けられるのである。

斯くて吾人はダーキンの原理の眞意義に關する如上の解釋に實際的證明を與へなければならぬ。吾人は先づダーキンが不十分なる證據に基いて、否寧ろ不適切な證據に基いて最初から趨異の不定性を假定したことを指摘せざるを得ない。蓋しダーキンは現に生起しつゝある趨異に關して何等積極的敘述を爲さず、又十分にそれを研究する餘裕もなかつたのである。抑々實際に生起する趨異の事實が次第に觀察され記述されるに至つたは、全く軌近の事であり、如何なる趨異が生起し又は生起すべきかを多少精確に説明するは尙將來の研究に待つべきである。故にダーキンの趨異の智識は事實それを不定と觀る論理的根據であつたとすれば、ダーキニズムの基礎は極めて不確實のものであり、又ダーキンは自己の學說を公けにする前もつと趨異の事實を研究すべきではなかつたか。彼れは果たして平生の用意周到な研究を追つて、先づ十分に此の豫備的研究に一身を委ねたと言は

れようか。彼れは、實に此の點に於て全く不用意であつたのである。即ち彼れは單に既知の趨異の種類を擧げて、それ等が不定、趨異の概念を説明するものと言つたに過ぎない。『家畜の上にも又程度こそ微弱ではあるが、野生々物の上にも起る微細な趨異と個別的相違とに注意せよ』『種の起源』。といふやうな形式的説明が何にならうか。然りダーキンは不定趨異の存在といふことをさへも文字通り證明しようとは試みず、むしろ上述した方法上もはや證明を要せざる普通の事實であると見做したのである。勿論此の事は、科學が方法的假定を立てる權利を奪はれない限り、不當と言ふべきではない。蓋し斯かる假定を立てればこそ、これまで永く科學から逸せられた事實が、次第に確實に研究される端緒を與へられたのである。

六 ダーキニズムの窮理が、有機進化の事實と殆ど無關係に運ばれた事は、普通に解釋されたダーキニズムの反目的論的行動の因由を尋ねれば自ら明白である。蓋しダーキニズムの破壊的行動は、畢竟不定趨異の説の副産物たるに過ぎない。

吾人は既に不定趨異の學說は、事實研究の方法としては何等差支ないものであ

ることを説明した。然しながら單にそれだけの形に於ては、それは毫も目的論の問題に接触するものでない。趨異が單に自然淘汰の作用を決せんが爲めに不定と呼ばれたものならば、それがために趨異の合目的生起は決して排除される必要がないのである。

之に反して、不定趨異の説は現實的事實を述べたものと假定する。事實趨異の数が不定であり、そして趨異は不定数の方向に進むものならば、例へば或る一定方向に於ける趨異の如きは、全體の趨異の極小部分に過ぎぬものと見られよう。従つて此の種類の趨異に對して、一々特殊の原因を示す必要はない。即ちそれ等を偶然以上の原因、叡智を以て利不利を辨別することなき原因以上のものに基くと考へる必要はない。生存上偶々利益ある趨異が生起するは、恰も長時間骰子を投ずる中には偶々六點を投ずることもあるといふと同じく、何等不思議なことではなく、又別に説明するまでもない事である。故に不定趨異が現實的事實であるとすれば、例へば極めて變態的の趨異でさへも、特殊の叡智を假定して説明する要はない。換言すれば、不定趨異が一個の方法的假定であるといふことが忘れられた

かぎり、斯くして先天的に叡智的方向の假説を除外する原理が採用されたのである。而して此の原理は先天的であるから、假令事實が何であらうとも、又其の事實が叡智の作用を暗示しようとも、結局此の假説(叡智的方向の)を除外するであらう。叡智は此の場合全然無關係な事柄として排除されるのである。

たゞし斯くの如きは、彼の偶適カルクユラス、オクツノロ、ビリテイズの算法の適用と同じく、何等不思議なことでない。多少該算法を知つてゐる人に取つては、極めて不可能と思はれる事さへも、若し十二分の案件さへ與へられれば、必ずしも不可能でないことが明白である。故に此の立脚地から見れば、すべてが偶然の結果であるといふことは極めて不可能な事であるに拘はらず、斯かる不可能な事が或は可能であるかも知れない。従つてすべては偶然の結果とも考へられよう。例へば頑固な唯物論者に向つて、吾人の行動は或る目的に依つて命令されたもの、そして叡智の結果であつて、決してかの奇妙な偶然に依つて合目的性を装へる自動機械の作用でないといふことを説得しつゝあると想像せよ。如何に叡智的に行動しようとも、吾人は到底此の唯物論者を説破することは出来まい——若し彼れが吾人の行動を以て何等の叡智をも示

さる一系の行動から生じたものと認め得る限り。彼れは吾人の行動が一見叡智的に見えることは承認するであらう、そしてそれだけでは吾人の行動の背後に眞の叡智が存するといふ推論をも是認するであらう。然かも彼れは、假令該行動が無数の非叡智的行動中から生ずる一小叡智的行動であるとしても、斯かる行動は何等不思議なものでもなく、又何等の叡智を假定するの必要もないと斷言するであらう。吾人は叡智の徴候を數多例示して彼れを説得しようとしても所詮徒勞である。何故なれば、よし彼れが斯やうな不斷連綿たる合目的行動の非蓋然性の増大を承認しようとも、尙彼れは速に非合目的行動の脈絡を擴張して、該行動が偶然に依つて生ずるものであるといふ獨特の學説を維持し得るからである。されば此の場合よし無数の非順應的趨異が是認されても、如何なる順應とても趨異の叡智的原因を證明するとは考へられない。假令既知の事實が悉く順應的叡智の作用を明かに立證したとても、ダーキニズムの假定は、若しそれに無制限的特権が與へられるかぎり、依然として一切の目的論を非認する爲めに使用され得る。而して事實上既知の趨異は必しも明白に順應的だとは考へられず、むしろ趨

異の現實的性質に關しては吾人は殆ど無智であるといふが適當である。故に吾人は斷乎として次の如く主張することが出来る。即ち不定趨異の生起が一個の方法的考察の地位から、直に争ふべからざる一個の事實の地位に昇せられる迄は、ダーキンの學説は有機進化に於ける合目的叡智の行動を破壊するものとして例示さるべきではないと。

さもあれ、不定生起といふ研究法が事實と見做されても、尙事實の偶然性といふことが果たして争ふべからざるものとなるやは疑はしい。事實に基いた駁論に對するには、目的論者も論敵が使用するものと同じ手段を採らざるを得ない。即ち反對論者が合目的的整齊と見える所のものの中（ノントレオロジカル・エクステンション）から非目的的擴張を假定すると同じく、目的論者は、一見偶然と見えるものの中に隠れた目的を假定することが出来る。而して目的論者はこれがために様々な方法を取ることが出来る。就中合目的的秩序はまさしく偶然的分化の結果と符合するもの、又實に然か企圖されたものであると假定することが出来る。たゞ斯かる手段を用ふる時は、目的論者も結局論旨を進めすぎるものたるは言ふまでもない。蓋し此の場合合目的論は、

世界秩序に内在する叡智をば表面に現はれずして、隠に目的を實現し、つゝあるものと考へざるを得ない。何故なれば、意匠の結果と偶然の結果とを識別する唯一の方法は、たゞの偶然的現象から多少でも價值あるものと考へられる方向への轉化が認められることに存する。然るにこゝに想像された場合に於ては、此の轉化の形蹟が皆無であるため、叡智の存在が揣摩さるべき何等の理由も無い。既に意匠の結果と偶然の結果と互に識別すべからざるものならば、此等二概念の差別とても最早撤去されたものではないかと言はざるを得ない。偶然と區別すべからざるほどの叡智に依つて支配される世界は、偶然の結果たる世界と比較して果たして何等の優劣が有らう。されば、意匠を何等の影響をも來たさぬものと考へるかぎり、目的論者は既にみづからの目的を破壊するものである。

勿論目的論者は、叡智による轉化をば、よしそれがどれだけのものであつても、事實そのものの要求と假定することも出来よう。即ち斯かる叡智的轉化をば極めて微小なものと假定して、恰も非目的論者が意匠を偶然に依れる摸倣と説明するやうに、合目的的に指導された秩序がさながら偶然のやうに見えてゐるのだと想

像することが出来よう。斯くして彼れは偶然的なものと無限小的に異なつた合目的秩序を考へることが出来、そして單なる統計表では決して其の現實的性質は決定されないと考へることも出来よう。譬へば單に骰子投の記録だけでは決して百回の骰子投中一回だけ叡智的意匠に依つて、骰子の目の六點が現はれた所を示すことは出来ないが、而も其の唯の一回が勝負を決する肝腎なものと考へられよう。有機進化の歴史に於て、眞に進歩を助長する價值ある事件は稀有である。無數の偶然的趨異中特に一種の趨異が永久に有機的構造を向上せしめるといふ如きは眞に一世僅に一回しかない。社會進歩の上に於ても之と同様な働を爲す天才の如きも僅に數世紀間に一人しか出現しない。すべて歴史上の大事件は一種特別なものであつて、後世再び反復し得べからざる程事物の運行を變轉するものである。故に此の種類の一切の特殊性は、結局かの一様性を發見して事物を説明せんとする科學を嘲弄しなければ已まない。

されば目的論的解釋と非目的論的解釋との兩者は、事實に訴へては到底相互の衝突を決定し得ない。兩者は双方とも事實の中にめい／＼が見んと欲し且つ見

んと用意するものを發見する。一方に於ては無秩序を語り、他方に於ては秩序を語るといふやうでは、事實は決して兩者の何れをも全然的には確認しないのである。故に此の二解釋の優劣を決定するには、結局選擇作用が必要で、吾人は遂に「信せん」とする意志の作用に訴へざるを得ない。此の場合に於ても最後は、すべての究極的假定と同じく、結局信仰に訴へられざるを得ない。

七 以上の論點は次の諸項目に攝せられる。

(一) ダーキニズムの假定を方法的假定とすれば、それはまさしく正常なもの、効果あるもの、價值あるもの、而も自然淘汰に關する生物學上の根本法則を樹立するものと言つてよい。たゞし此の場合に於ては、ダーキニズムは目的論と矛盾せず、意匠論は依然として存立し得るのである。

(二) 若しダーキニズムの假定を一個の事實を示すものとすれば、それは確に一切の目的論を破壊することになる。たゞし斯かる事實は決して確立されたものではなく、其の科學的根據も甚だ疑はしいもので、それが目的論を破壊するといふは單に豫め然か極めて掛かつた一個の先天的結論たるに過ぎない。

(三) 不定趨異の實存は未決定の事柄であることを認めながらも、尙此の不定趨異を以て一切の事實研究の唯一假定であると考へ、且つ合目的的指揮といふことは斷然科學から排せらるべきものと言はれるならば、吾人は最早論争する要はない。若し斯やうな標準に従つて一切の證據が解釋されるべきものならば、目的論の爲めの證據は一も發見され得ないことは言ふまでもない。此の場合吾人は最早論争する要がない。人が青眼鏡を掛けて居ることに對して異議を挿むべき必要はない——青眼鏡は裝飾用のものとはかりは限られず實際有用なこともあるから。然かも青眼鏡を通して事物を眺める所から萬物皆青しと主張するに至つては滑稽の極みではないか。

以上は即ち適當に解釋されたダーキニズムは、必然的に目的論と容れざるものなるかといふ問題に對する十分明白な解答であると信ずる。吾人は斷乎として此の疑問を否定すると同時に、進んで此の疑問を發するに至つたダーキニズムの誤解が抑、那邊に根ざして居るかも明らかにしたと信ずる。此に於て一步を進めて吾人は寧ろ以上と反對の問題を提出して、ダーキニズムは何等かの意味に於

て意匠論や目的論の信仰を助長するものかと問うて見たい。こは餘りに多くを問ひ過ぎたものかも知れない。若しダーキニズムが斯やうな力を持つたものとしても、それは到底間接的な助力であるべきは初から明白である。元來他から攻撃を受けることは往々自らを激勵するもので、殊に其の攻撃が首尾よく撃退される場合には一入其感が深い。此の意味に於て意匠論はダーキニズムの名に於て攻撃されたが故に一層其の強味を増したものと云はれよう。

ダーキニズムが提出した他の一點、即ち自然淘汰は或は停滯にせよ、或は退化にせよ、或は進歩にせよ、すべて斯かるには無頓着に作用する生活の普遍的法則であるといふ事實から、吾人は更にさまざまの疑問を起こすことが出来る。例へば生存競争といふ残酷な法則、あらゆる生物は殆ど間断なき戦争に参加せねばならぬといふ此の残酷極まつた必然の法則は、其れ自身決して進歩の原因でないに拘はらず、大體に於て尙ほ進歩の一原因として役立つてゐると考へられよう。現實の進歩とか順應とかいふものは確に自然淘汰の結果ではないが、而も自然淘汰は決して進歩順應の生起を阻害するものではない。むしろ進歩に向つて進む力、一層

高尚な目的の爲めに働く力、斯やうな力が自然淘汰の主人公であり、斯やうな力が自然淘汰をして自己の目的を果たす上に最も都合よい道具たらしめ、使者たらしめ、逡巡狐疑するものを鼓舞激勵すべき一個の刺戟劑たらしめるものであると推論することも出来よう。

斯やうな力の何たるかはダーキニズムは直接に吾人に教へてゐない。斯かる力をば斷然目的性を備へたものと論ずるに先だつて、吾人は先づダーキニズムが掲げた機械的な有機進化のさまざまの原因を撃破するに足りるだけの吾人の力を測定して置かなければならない。思ふにスペンサーの分化の法則以下總て進化の機械的法則は、恰も純粹のダーキニズムが失敗した個處即ち進歩の歴史的事實を説明するといふ點に於て全然失敗したものでないか。此の點に於て吾人は、未だ確立せざる進化の機械的法則が進歩を説明するものとして承認するか、それとも進歩は別種の階級に屬する特殊の力に依つて生ずるもの、叡智的又は合目的的活動の指導に依つて生ずるものと承認するか、孰れかでなければならぬ。而して此處に特記すべきは、今日行はれてゐる進化の機械説を批判的に檢べて行け

ば、生命の歴史の中には確に進化の過程の進歩と方向とを決定する或る叡智的の力が作用して居るといふ信念に吾人が打たれることである。而してダーキニズムは此等機械説中の主要なものであるから、此の學説を検査することはやがて此の結果を得る上に大なる助けを與へるものと言はねばならぬ。

吾人は上段専ら進化の機械説を論じた。然し進化は本來必ずしも機械的であるべしといふ筈はなく、別にそれは神の目的から胚胎した序次的作用であるとも見られる。而も吾人が進化論者の立脚地を探れば、意匠論は確に有力なものと考えられざるを得ない。即ち(一)積極的には、進化論はさながら吾人を事物の裡面に誘つて、進化の序次的過程に於て、手段が目的に順應する次第を最も明らかに示すものである。而してこれによつて吾人は、一切の目的論の根柢となつて居る叡智の力に對する信念を一層容易に理解し得るのである。(二)而して消極的には進化論は、不完全な現存の順應に根據を据ゑた目的論に對する駁論を著しく薄弱ならしめるものである。吾人は最早萬物は既に完全であると揚言する必要はなく、單に萬物は次第に完全に進みつゝあると信すればよい。

斯く進化論が意匠論を援助するものとするれば、意匠論は間接に此の進化論の立脚点を容易に採用せしめたる一の學説に對して感謝せねばならぬ。就中ダーキニズムに對しては格別である。元來進化論は希臘最古の哲學以來久しい間のものであるが、然かもそれが世人一般の注意する所となつたは實にダーキニズムの力であると言はなければならぬ。進化論をば生命の神秘を闡明するに最も有望な方法を提供するものと認める一哲學者として、余は次の如く言はざるを得ない。さまざま、歴史上の故障が一掃された曉、ダーキニが學術界並に人類界に盡した最も偉大なそして最も永久的な功績は實に此の一點に存するのであると。

第十二章 自由

一 嘗に新論據を開くのみならず、同時に又舊來の論點を新形式に改め新光明に照らして之を示すといふが、新哲學の最も顯著なる一個の特色である。従つて、新哲學たるヒウマニズムが、自由及び限定に關する舊來の係争問題に關して、特に一種鮮明な議論を有つて居ることは極めて自然である。否實際ヒウマニズムは

此の問題を論ずるの責任を有つてゐる。何故なれば、ヒウマニズムの解明者が十分認めて居た如く、ヒウマニズムみづから此の問題を取扱はざるを得なかつたのである。(ジエームズの『信せんとする意志』中の「限定説の板挟み」なる論文を見よ)。ヒウマニズムの假定に依れば、凡そ人間の行爲には實際的の力が備はつて、此の力が真理の體系にも亦實在の世界にも實際的にさまざまな變化を起こさせるものである。若し此の假定がなければ、真理及び實在の構成に關する一切の論議は、全然無意味な悖理となつてしまふ。而して又若し一切の人間の行爲が、或る固定的な必然的な秩序のために全然に限定されたものであつたならば、此の假定そのものも同様に悖理たるを免れない。

故に認識作用全體に通徹すると見られる選擇作用が、若し眞實なものでなく、總べて虚妄であつたならば、科學の體系は、吾人の道德的動力の概念と共に崩潰するであらうし、又世に真理又は實在の實際的構成といふことが有り得なくなるであらう。例に又若し哲學が如何なる場合に於ても選擇作用を認めることを必至と考へるならば、それは此の選擇作用の究極的實在を承認せねばならず、従つてまた此

等のものを虚妄と斷言する學説と衝突せざるを得ない。少なくとも選擇の外觀を呈して吾人に現はれる直接經驗に關する吾人の信念は、證明を必要とするものであり、そして若し吾人が此の外觀を信じないならば、吾人は到底認識作用に關して一種の懷疑を持たざるを得ないであらう。斯くして吾人の直接經驗は、限定説の假定と調和せざるやうに見える一種の非限定性の實在を明白に示すものである。而してヒウマニズムは敢て此の直接經驗を否認するものでない。

故にヒウマニズムは此の非限定性の實在を主張し確立しなければならず、従つて又それを科學の公準と衝突せざるやう、又其の本來の概念と調和するやう説明しなければならぬ。換言すれば、ヒウマニズムは可限定的非限定性なる概念を有效なものとして爲し、且それを實際に進化しつゝある未完成の實在の斷定中に含まれるものと説明しなければならぬ。斯くしてヒウマニズムは、此の非限定性は假令眞實なものであつても決して危険なものでない——何故なれば、それは、一定の習慣が出来且非限定であつた反應が限定的となるに従つて、決して無制限なものではない——を説明することが出来る。たゞし苟も人間思惟の複雑性を知悉するもの

は、此のヒツマニストの努力が決して容易に到達され得るものでないことを承認するであらう。

二 吾人の所謂自由なるものが如何なる意味を有たねばならぬかは、上段述べた所から明白である。従つて自由を中途半端に考へるさまの學説を一々ここで議論し批評する要もない。勿論從來自由を以て一種の限定説と考へようと試みた者は少なくない。キリアム・ジームズは、此等を一括して軟派的限定説と分類してゐる。たゞし十分に壓力を加へれば此等軟派の限定説も極めて堅き宿命説に固定し、そして其の中の或ものは、通例、一種の妥協を求め、智性の纖弱を示すものに外ならない。

斯くして例へば、自己限定の概念を徹底的に考究して行けば、それは自己創造の概念を含蓄するものであることが明らかにされる。事實世に果たして、現實的にせよ想像的にもせよ、絶対に獨りで完全に自己の要求を満たし得る者が有るであらうか、かの印度の一傳説である神が先づ世界といふ卵を産んでそこから自分が孵化したといふ事實は別として、普通に自己を限定すると想像される存在者は、結

局は獨存的なものではなくして、自己自身と同一視するを得ざる他の存在者からの必然的所産である。吾人は長い間の歴代の祖先に依つて造られたものであり、そして又其祖先は、必至的に非人間的勢力——科學に従へば純然たる物理的の力——から生じたものであらう。吾人は又非自然的なる宇宙意識を假定し、且それが自然的必然律を突破するの力を有するものと假定して、以て一種の非我から此の自己限定的能動者が派生すると考へることも有る。此の場合に於ては、斯かる存在者は、それ自身自然的必然律の命令者であるか、若しくはそれが自然律から脱するものとすれば、自然の固定的秩序に關する吾人の全信念を無効ならしめる程該必然律を廢棄するものと考へられねばならぬ。然かも此の二の何れの場合に於ても、斯やうな存在者は吾人自我でもなければ又況や星霧でもない。——吾人人類は、此の星霧の最後又は最少の一分化と見做されてゐる。加之、如何なる宇宙意識も、吾人總べてに共通でなければならず、従つてそれは吾人各自に特異のものであつたり、吾人が唯一無二の個人性の源であつてはならない。されば自己限定説を徹底的に考究せんと試みるよりは、吾人は寧ろそれを單なるドクマとして、絶對者と同

一なるものと考へるが優さつて居るではないか。

故に吾人は最初から實際の選擇を許さないやうな自由、其の間に虚妄ならざる眞實の選擇を含まざるやうな自由をば、須べからく吾人の考察から省いて行くべきである。

三 借て此の自由てふ問題の困難は、其の根柢に於て吾人の行爲を指導する二大假定が互に衝突するといふ事實から起つてくる。然かも斯かる事情が同時に此の點に吾人の認識論的興味を引く所以である。吾人が獨得の本質を明らかにするには、斯かる複雑な場合を取扱ふに越したことは無い。

上述したる二個の假定とは、即ち科學的假定である限定説と、自由といふ倫理上の假定とである。第一の假定は、一切の事件は其の先行者に依つて十分に限定されるもの、即ち一旦其等の先行的事件にして知られれば、其の結果は明白に測知し得られるほど限定的と考へるもの、而して第二の假定とは、人間が責任を持ち、そして一個の能動者たらんが爲めには、義務の履行は、如何なる誘惑に遭遇しても可能でなければならぬと考へることである。

此等二種の假定が互に相衝突するは明白である。若し事件の進行が眞に限定論者の假定と一致するものならば、如何なる選擇事項も不可能と言はざるを得ない。然り何人も、彼が實際に行動したより外の有様には行動し得ない。彼れが實際に行つたより以外の様に行へとか、彼が現にあるより以外のものであれと彼に命ずるは無意味である。換言すれば、善にせよ、惡にせよ、兎に角彼れに豫定された進路は、極微の事項に至るまで、彼れの個人的人格に先立ち且それを超越する所の勢力に依つて必至的に規定されてゐると考へられる。斯やうな人間に向つて責任とか能動とかいふことは、一種の嘲弄とも見えよう。蓋し、斯かる觀察に従へば、人間とは、過去にも未來にも無限に廣がつてゐる必至的進行中の一點に過ぎないもの、従つて、如何なる點に於ても、彼に獨立性や創造性があるとは言はれない。

然らば吾人は一種のデイレマ、即ち事件の進行が果たして全然限定されたものならば、その反對を意味する一切の觀念一切の信念一切の語句は悉く虚妄の上に成立するものといふデイレマに陥らざるを得ない。従つて此の世界には、何等の選擇も取捨も偶然も可能もなくなるのである。一切の假説や懷疑や條件や選擇

や取捨は、吾人が無智の迷妄であつて、世界の事實を有るまゝに着實に而も全體から眺めた人の到底懐くべからざるものと考へられる。之に反して、事件の進行が然かく限定されたものでないとすれば、吾人は、因つて以て宇宙進行を知測し測量する唯一の假定を斥け、且自然をば一種の渾沌に化するやうに考へられる。吾人は吾人の智識を犠牲に供するか、然らざれば、吾人自身を犠牲に供さねばならぬ。何故なれば、斯かる専横な假定に對しては、吾人はもはや如何ともすることが出来ないではないか。若し萬有が全然限定されたものならば、一切は宿命。てふ一個の恐るべき非人間的な奔流中に押し流がされ、之に反して、若し如何なる事物も限定されないものならば、吾人は、隨處に宇宙的秩序を破壊するむら氣の惡魔に吾人自身を賣るのである。

然るに人間が斯かる哲學的妖魔の恐るべき揚言のために一身を誤らなかつたは、主として固有の冷靜な性質のお蔭と言はなければならぬ。即ち人類は此の場合おほかたかのデーカルトの泰然自若を示したのである。彼れデーカルトは、一切の存在をば方法論的に懷疑した場合ですらも尙、食事の時間を變更しなかつた

ではないか。

それは兎に角、實際的には限定論者と非限定論者とは、總べての實際的目的に關しては相互に相和し、又沒批判的常識に相親しんで居る。宇宙に關する理論に於ては、彼等は甚しく違つてゐるに係らず、實行的には其の宇宙に對して、殆ど同様な方法で行動して居る。

斯かる複雑な不思議な論點を明らかにすることは、吾人に取つて決して無益な業ではない。若し吾人が忍耐して、此の互に衝突する二種の假定の本質と、自由の直接意識の性質とを精確に分析したならば、吾人は必ず此の難關の如何にして胚胎したかを明らかにすることが出來よう。

四 抑、限定説は、科學そのものゝ必須缺くべからざる一公準である。そは單に自然科學(今日では最初倫理的に起こつたことが忘れられて、自然科學内に起こつたものと考へられてゐる)を支配するのみならず、神學及び倫理學をも支配してゐる。例へば豫知すべからざる奇蹟とか、測知すべからざる選擇の如きは、事件の機械的連續の中斷と同じく、擾亂的なもの顛覆的なものと考へられてゐる。

其の理由は、如何なる場合に於ても、又如何なる場處に於ても、吾人は事物の未來の行動を豫知することに興味を感ずる。吾人はそれに依つて吾人の行爲を整齊しようと思ふのである。故に吾人は、吾人の習慣的方法を是認し、且吾人をして既知の先行的事件から萬有の未來を豫知せしめるが如き假定を歓迎する。

以上を以て見るに、凡そ限定説の假定は、最初は、道德的意義を有つたものであることが解かる。即ちそれは一種の獎勵鼓吹であつて、示現天啓ではない。勿論限定説は、それ自らでは如何に萬物が行動するかを教へ得るものではなく、之れを知るには、吾人は、其の行動の特殊的法則を規定せねばならぬ。然しながら、此の説は、吾人が度々惱まされる彼の宇宙が與へる最初の混亂的印象に抵抗すべき一般的保障を吾人に與へるものである。而してまた此の限定説は、吾人が特殊的法則を求めることや、一切を無法則な測知すべからざる偶然に歸することを否とすることをば是認する。若し經驗中然か偶然的に見える事實が有れば、吾人は該事實をば敢て單なる假現である^{アッペンダント}と公言する。假令吾人は未だ總べての法則を認め得ないにもせよ、吾人は、事實はすべて法則に服従するものと斷じて憚らない。完全なる

認識に對しては、一切の事件は完全に測知さるべきものと考へられる。之を要するに、限定論的假定を作ることによつて、吾人は人間科學を獎勵し、以て現に現はれて居る事件の連續の不透明と雜多性とに對抗する科學の勇敢なる闘争をば、時代から時代へと絶えず續行せしめるのである。

然しながら、斯く言つたとて、此の假定をば、方法論の領域から形而上學の領域へ持つて行けよとは言はない。即ち、限定説をば、一個の公準と考へたとて、吾人は、決定性が現實的完成的究極的な事實であるとは思はない。蓋しそれをば一個の方法論上の假定であつて、何等本體論上の妥當性を主張し要求せざるものと受け取ることは極めて容易である。苟くも吾人は自ら方法論的立脚地に限局する限りは、如何なる公準でも、有用たると同時に善であり、有價值のものであつて、その究極的妥當性などは問ふべき限りでない。故に限定説は假令虚偽と發見された後と雖も、方法論的には依然として有用有效であると言はなければならぬ。

備て此の點は故ヘンリシジキツ教授が其の『倫理學の方法』中で提示したる或る有意味の一例を以て説明し得られる。故教授は「吾人が假に惑星が自由意志を有

すると信ずる』と想像して、借て然らば、斯かる信仰は如何なる程度まで太陽系の固定性と未來とに關する吾人の信念を破壊するであらうかといふ問題を提出して居る。若し限定説に關する普通の獨斷的な形而上學的な解釋に従へば、斯かる信仰の結果は眞に恐るべきものであらう。非限定性を承認するといふことは、聽て天文学否一切科學の死鐘を鳴らすことではあるまいか。即ち吾人は諸々の惑星が或は測知すべからざる程其の軌道から脱するかも知れぬといふ偶然性に接せなければならず、従つて又吾人の最も周到なる注意に成つた測量や最も有力な推理等は、常に偶然的事件の爲めに破却されて寸效だも奏せぬこととなりはしまいか。『一切の認識の基礎が根本的に不可知となるやうな場合に於て、吾人が何事かを知らんとすることは、最早何の益に立たうぞ』と、信心堅固な限定論者は或は絶叫し兼ねまいと思ふのである。

然しながら、實際的の科學者は、斯やうな杞憂家流の見積や言説に同意するものでない。彼れはたゞ靜に實際に何事か驚くべき事が生起するかを待つて居るであらう。彼れは或は惑星が其の軌道から脱線するやうには自己の自由を働ら

せはすまい、少なくとも彼れの時代に於ては、それは太陽系統を離れて眞逆さまに奈落へと旋轉するやうなことはあるまいと考へるかも知れない。然り假令惑星が其の軌道を變更したにもせよ、斯かる粹狂は何等實際的意義を有せざる程度に局限されると考へるかも知れない。即ち斯かる差違は、測量された軌道と觀察された軌道との齟齬智識の不完全のために起こつた齟齬に依つて掩蔽される程小なるものであるかも知れない。故に實際の事實の上に彼れが天空を越えて驅進疾走する天體を眺めたならば、斯やうな場合に於てのみ彼れは天體の運行を豫知せんとする計畫を棄てるであらう。それまでは彼れは絶えず、太陽の力で火星及び金星の軌道脱出を防がんことを希望しつゝ、彼の測量を繼續し、彼の航海曆を編纂するであらう。何故なれば、彼が自己の勞力の實用上の價值に關する内心の信念が如何ばかり減少しようとも、彼れの理論的方法は寸毫も影響されぬものと確信するであらう。苟も惑星の軌道を測量することが價値ある限りは、彼は、其の軌道が正さしく以前の如くに引力の法則に従つて決定されるものであることを方法論的に假定するであらう。即ち彼は、限定的原理の方法論上の實用は、假令その形

而上學的虚偽が発見されても、尙依然として生命あるものと理解するであらう。何故なれば、所謂自由行動は假設上計算すべからざるものであるから、形而上學的事實としての自由の眞理は、依つて以て測量が行はれ又依つて以て運行が豫知される所以の如何なる方法をも吾人に與へるものではなく、従つて科學は必然斯かる眞理を退けなければならぬのである。

然らば吾人は(一)如何なる方法に於て形而上學上の問題が解決されるにせよ、限定論者の原理の方法論上の實用は、他の容喙し妨害すべからざるものであること、そして其の結果科學は如何なる形而上學が宣言せられるにせよ、安固なものであることを認めざるを得ない。次に(二)此の原理は、科學と共に、單に原理の上に依るものであつて、實際の經驗に依らない限り、假令現實的進行は如何やうにもあれ、實用上は安全なものであることが解かる。蓋し、事物の行動が如何ばかり不規則に、且如何ばかり紛糾錯綜して居つても、それが爲めに事物が吾人を強迫して吾人の公準を放棄せしめることは出來ない。如何なる場合に於ても、吾人は、眞に亂雜無法則に基づいた事件でさへも、寧ろ之れを吾人が法則の無知に歸する場合が多い。

若し公準が何人に對しても寸毫實用とならざるに至つた場合、事件の統御を計る上の單なる理論的獎勵としてさへも實用にならざる場合、斯かる最後の場合に至つてのみ止むなく吾人は之を放棄すべきであらう。(三)従つて以上の結論として、科學が自由の教説に反對するとすれば、其の反對は單に此の教説が不可測の偶然といふことを科學に引入れるからでなければならぬ。即ち斯かる反對は、事件をして不可計算のものたらしめる非限定説に反對して主張されるものであつて、決して自由そのもの、信念に對する反對であつてはならぬ。故に、一種の自由の概念、例へば吾人に自由なる事件を計算することを許すが如き自由の概念は、科學的に公然許容し得べきものであらう。従つて又多數の選擇中に尙計算を許すが如き自由の概念は、假令ひそれが形而上學的限定説を好意的に苦ませるものであつても、科學的には反對すべからざるものであらう。吾人は須らく斯かる意味の自由の概念を探求すべきではないか。

五 自由の道德的公準を考察するに當つて、吾人は、先づ道德學者は、道德的行爲の可計算性カルキュラブルネスに對して何等直接の反對を有たぬこと、又彼等は非限定説辯護といふ

何等不合理的偏見を懐かぬことを記せねばならぬ。彼等は唯道德生活に於て經驗される行爲の選擇といふことを眞實ならしめんが爲めにのみ、自由といふ概念を必要とするのである。若し自由の行爲といふことが、道德的性質の連続を破壊することを意味するならば、斯かる行爲を道德の内に引入れることを遺憾とする點に於ては、彼等と雖も決して限定論者に後れを取る者でない。若し斯やうな行爲が現はれたとすれば、彼等を以て責任を負はざる狂氣の沙汰と認めるに相違ない。斯くて彼等は、彼等が限定説に不満足を懐くことは、必然的に爾かく破壊的なる道德的自由の概念を抱懐するに至らしむべきかを尋ねるであらう。然り彼等は、彼等にとつては、たゞ不動不易の限定か、然らざれば道德的渾沌かの孰れかを選ばねばならぬとは考へないであらう。

加之、若し彼等に先見の明があるならば、彼等は、非限定性なき道德生活を考へることに同意するであらう。否、彼等は、道德的能動者は、最高至上の自由を所有し、而も其の人の行爲は、全然計算し得べく、十分に限定されたもの、故に又絶對的に信頼し得べきものと認めるであらう。何故なれば、行爲そのものが排斥されるべきもの

か否かは、ひとへに其の道德的性質に依つて決せられるもの、そして善良なる生活は、畢竟固定した習慣の堅固な基礎の上に成立するものであるからである。

斯やうな人物と比較すれば、かの悪行爲の可能を許すが如き道德的行爲に於ける非限定性は、疑ひもなく該行爲者の品性の上に一個の汚點を染めたもの、そして叡智又は道德的性質に於ける缺點又は不完全な發達に外ならない。故に道德學者は、アリストテレスに和して、神聖なる理想とは或る必然的存在者の理想であつて、其の存在者は自己の本性に依つて、自己の行爲を十分に限定するもの、又自己内心の發動に従つて自由に動くもの、従つて又何等の故障なく、自己自身の圓滿完成を實現するものであると言はなければならぬ。然らば、何故に、又何處に於て道德學者は、限定説と衝突するのであらうか。思ふに、斯かる場合は、たゞ吾人が實際的に悪人を取扱つて、悪生活に對する反對の行爲が可能なることを主張する場合に限られてゐる。悪人の生活は、たゞ習慣的に悪なのであつて、若し彼が進みつゝある道が必至的でないかぎり、は、彼れの位置はまだ絶望的でないかも知れない。若し選擇が可能ならば、彼の救済も可能である。然るに若し全世界に彼が進むべき

道は唯一しかないとすれば、彼が救済の望みは絶えたのである。それ故に道德學者は道德的宇宙を合理化せんが爲めに、惡人に豫定された惡性フォアワールトに對して其の反對の可能を要求せざるを得ない。

道德學者は惡人に向つて次の如く言ふであらう。「君は必至的に君が現にあるやうな懶病人ではなかつたのだ。君は君自身を別人に造り得たかも知れない。君の卑しい本能と不幸の境遇とは、決して君の罪過なきことを辯解するものではない。君は君の誘惑に抵抗し得たかも知れない。君の場合は今日尙ほ全く絶望的ではない。君の本性は全然不動不易といふわけではない。神の宇宙に於ては、如何なる道德的過失でも全然挽回すべからざるものはない。若し機會さへ來れば、君にとつてさへも尙ほ惡行爲の反對が可能であり、若し君が正しい行爲を爲さうとすれば、今尙ほ君自身を救済することが出来るかも知れない」と。然るに道德學者は、善人に對しては之と同様なことを言ふ必要は無い。即ち善人に對して「君の習慣に深く染み込んだ善性があるにもせよ、君は尙惡事を行ふ自由がある。余は君も或る罪を犯して、それに依つて、君に道德的自由が存するを證明してもらひ

たい」と言ふべきでない。

要するに道德學者は、たゞ一種の場合に於てのみ選擇が存することを主張する。即ち彼は、全然罪過なき美德と固まつた一種の自由に對して何等の反對をも懐かない。換言すれば、彼は、總べての道德的行爲が悉く非限定的だと考へようとはせず、唯或る道德的行爲のみを非限定的と考へるので、妄に好んで一切の道德的行爲を非限定的と考へる必要はないのである。此の一事を考へても吾人は、道德的自由に對する眞實の要求と、かの決定論者がそれに代はらせようとする空なる非限定説との根本的差別を知ることが出来る。

更に注意すべきことは、惡人を感化せんが爲めですらも、尙ほ無制限の非限定性を主張すべき何等の道德的必要もない。たゞ僅かな變化性だけが、一切の倫理的要求に對しては十分である。事實上如何なる道德學者又は非限定論者も、未だ嘗て習慣の實存を否認したものはない。或る顯著なる習慣の變更とか、急激な改信とかいふものは、若しそれが正しき方向を辿つて居るならば、多少奇蹟的なものと認められ、若し又それが正しからざる方向を辿つてゐれば、病的と認められる。さ

れば自由といふ道徳的公準は、假令それがまだ科學的には不満足なものであつても、それ自身に於ては決して悖理又は極端なものでないことが明らかである。

六 此の問題を明らかにするには、自由に関する經驗的意識を考察するがよい。吾人の意識には確に諸々の實際的選択作用が存在する。たゞ實際に經驗される自由は、決して底止せざる又は無制限な自由ではない。

(一) 自由選擇を感ずることは、吾人が道徳生活に於ては比較的稀有の事である。道徳生活の大部分は、吾人をして實際的の選擇否假現的の選擇をさへも許さざる一定の習慣や境遇やに依つて限定されて居る。經驗的には、吾人の自由選擇といふことは、むしろ經驗の靜な流れを掻き紊すもの、吾人の生活の平衡を顛覆するものに外ならない。即ちそれは恰も吾人が不自由を感じ、吾人が欲せざることを強ひて行はされる場合の危機として現はれる。而して此の場合の自由と必然とは、共に危機の徴候であり又人生の廻轉期を示すもので、場合によつては兩者は相關的なもの、且道徳的發展に於ける一階段を示すものである。

(二) 吾人が實際に經驗する選擇は、決して制限なきものとは考へられない。吾人

は決して一切萬事を爲し得る自由を感じない。智的には、吾人の選擇は、常に或る目的を獲得し、或る善を實現することである。然るに道徳的には、それは常に、義務と私情と、正と邪との二者何れかの選擇である。吾人は選擇する自由は感ずるが、然しながら手當り次第に然かするのではなく、常に邪であるが、然し愉快であると、正であるが、然し不愉快であるといふ特徴を免れない。

(三) 此等の選擇作用は、吾人の品性と無關係なものではない。否、無關係でない所か、選擇そのものが吾人みづからの事であるといふが、選擇の本質である。故に、吾人の義務感が十分強固に發達し、そして吾人は正しき行爲の外何事をも爲すべき性向を有たぬならば、又若し惡性癖が全然義務感を破壊し、そして吾人には正しき行爲の微光すらも止めないならば、行爲の選擇といふことは全く消滅し同時に又自由といふ感も全く消滅する事であらう。

故に吾人の道徳的自由は、恰も天使の道徳状態と惡魔の道徳状態との中間状態を示すものとも言はれよう。即ち人間の自由は、善又は惡の習慣が未だ決定せず、而も尙ほ兩者を感ずることの出来る非限定的な品性の中に存する。従つて智的

選擇は、人間よりも遙に完全な叡智者又は遙に不完全な叡智者には起らない。目的の實現に關して、常に最良の手段を見出すことを誤らざる聰明なる人は、彼此の選擇の爲めに當惑する筈がなく、かの一個の最も明白な進路の外は他に何ものをも認め得ざる愚人に取捨選擇の有る筈は尙更ない。故に何れの場合にせよ、選擇の實存と自由の感とは、習慣成立の一定階段に於て生起する一定の道德的及び智的狀態と關聯する。算術の眞理を偶然的と考へる人、例へば 12×12 は 144 とも判斷すれば、又往々さうでないとも判斷するやうな人は、未だ其の人の算術的計算の習慣が決定しないのである。同じ意味で道德的選擇を偶然的と考へるやうな人、例へば一瓶のキスキに對して、それに酔はうか、それとも正氣を保たうかと疑ふやうな人物は、未だ其の美德の確立されない者であらう。

以上二の場合に於て、吾人の反應が偶然的であるといふことは、疑ひもなく一種の缺陷である。完全な智識の者には、進路の外は、それよりも劣つた如何なる選擇をも許さぬであらうし、又完全な意志の者は、正しき進路に對する反對の進路の爲めに誘惑される筈がない。従つて、完全な意志と完全な智識との合體した者にと

つては、如何なる種類の選擇も存在せず、又如何なる行爲も決して偶然的でない。

然しながら此の事あるがために吾人人間に具はつてゐる選擇性を拒むことは出来ない。此の事あるがために、却つて選擇は人間の特殊的本性に關するものであることが知れ、且此の事が吾人の選擇作用を明らかにするのである。即ち選擇作用は無より起るものではなく、自然に吾人の品性から發生するもの而して其の品性はまた偶然的であるのである。

故に限定論者が、自由をば品性の連續性を顛覆して、それを計算すべからざるものとなすと考へるは大なる誤である。若し余が一定の目的の爲めに可能なる多數の手段中何れを選ぶべきかに當惑することがあるとすれば、それは恰も余の叡智が斯かる境遇の下にさまざまの選擇事項を提出したに外ならぬ。其の組織や智識や訓練等が微かでも互に異なつた心意は、互に全く異なつた選擇を行ふかも知れず、或は全く選擇しないかも知れず、或は余が何等の躊躇も感ぜない場合其の人は甚しい當惑を感ずるかも知れない。吾人の道德的選擇は到底個人的であつて、該選擇は品性や境遇等に基づくものであるは争はれない。

七

偕て、此等の經驗的事實の性質を明確に觀察するは極めて重要なことである。吾人はこれによつて此の事實の中に全難問の實際的解決を認めることが出来る。思ふに此の事實は、直接に科學的公準と倫理的公準とを融和する方法を暗示する。而して其の方法たるや極めて簡單であつて、何人もこれまで既にそれを認めなかつたことが、むしろ信すべからざる程である。長い間の苦い悲しい經驗から吾人は、最も簡單な解決とは、通例哲學者が思ひ付く最後のものであることを承知してゐるではないか。吾人が上述した事實からの推理ほど、此の問題に關しての簡單な解決が他に有り得ようか。若し經驗的に自由の行爲は常に一定の事情から發生するものなることが眞であり、そして選擇作用は常に特殊の境遇の下に特殊の心意に存することが眞ならば、吾人は懸て此の事實から、選擇事項の何れが取られるにもせよ、其の選擇は必ずそれに先きだつ境遇と合理的に關係するものといふ結論を下すべきではないか。其處には何等の間隙も存せず、行爲からそれに先きだつ現象の移りかはりに何等の困難も無いのである。

故に若し事件の進行を後から回顧的に思索すれば、それは品性及び境遇から生じ

たものであるから、必然的なもの計算し得べきものと推論することが出来る。然るに極端な限定論者は、若し吾人の目的が限定的のものであるとすれば、行爲の他の進路は到底取り得られないもの、其の一進路だけが可解的であつたから、他の進路は全く無かつたものと主張するかも知れない。然しながら、こは誤つた見解である。蓋し假に他の進路が選ばれたとすれば、それは等しく可解的のものであつて、其の境遇の下に於ては、其の人によつて眞實に選擇されたもの、又自然に其の境遇に根ざしたものと云ふことが出来る。故に、事後に於ては、限定論者は、當に余は、頭を得、君は、尾を失ふと推論すべき位置に立つて居る。即ち結果の如何を問はず、彼は自己の意見の確實を主張することが出来る。之に反して事前に於ては、彼は、智識が不十分であるといふことを楯にして、如何なる豫言をも拒み、又論駁をも避け得る。斯くて彼の地位は多少確實に見える。

然るに實際の事實を顧みると、限定論者の考は全然顛覆される。吾人は限定説及び非限定説に關して別に第三の選擇の途を發見する。限定論者は、若し事件の進行が不動不易に決定されたものでなければ、それは全然非限定的のものでなければ

ばならず、若しそれが單獨に計算され得るものでなければ、それは毫も計算され得ないものであると主張する。然るを吾人はこゝに第三種の場合——反對の行爲も可能であり且つ計算され、而もそれが非限定的であつて同時に限定的とも見える第三種の場合——を發見する。限定論者は茲に至つて全く狼狽する。彼れの學理を排斥したからとて、吾人は必しも事物の進行を計算し理解することを罷めねばならぬといふ理由はない。若し事物の性質が種々なる點に於て、さまざまの選擇を許すとすれば、それは取も直さず數多の可解的可能を許すことであり、そして其の數多の可能の中の何れかを選択することは——限定説と非限定説とが吾人を嚇すやうな恐ろしい結果を招かずして眞の自由を成立せしめる所以であらう。斯くして、吾人は科學の殿堂を轉覆するにも及ばざれば、又それに對して吾人自身を犠牲に供するにも及ばない。自然の唯一の進行のみが合理的で可解的で可計算的であると考へれたかぎり其の意義を失つた自由の概念は、今や二種若くは二種以上の進行が、同様に自然的でもあり可計算的でもあり又可解的でもあると認められるによつて、再び其の權威を恢復したのである。故に吾人は、吾人の道徳的

本性が要求する選擇作用の實存をば否定せずして可計算性でふ科學的公準を信ずることが出来る。如何なる事件にても、それが生起したる後に於ては、それとそれに先きだつたものとを合理的に關係することが出来るのである。假令推理が些少の妄想は含んでも、兎に角事件は可計算的であると判断することが出来る。若し吾人が十分の智識を持つて居たならば、一行爲のみを實際的可能として計算し盡すことが出来るでもあらうが、實際に於ては、或一行爲のみが實現されて他は決して實現されないと斷言することは出来ないのである。然しながら、科學にとつてはこれだけで十分で、不完全な智識の割合には重大な計算上の成功を收めてゐる。

然しながら、吾人が斯くして到達したる自由の概念は、直に限定説を論破するものだと考へてはならぬ。方法論的公準は決して論破され得べきものでなく、たゞ使用されないまでに過ぎない。而してまた形而上學的獨斷説、即ち思惟の究極的態度も、亦論破され得べきものではなく、單に取捨し得られるだけに過ぎぬ。故に、科學的公準としての限定説は決して危険なものでない。よしそれが形而上學的

信條の形を取つたとて、それは總べて斯かる究極的假定と同じく、吾人が自由選擇の事柄たるに過ぎない。此の場合此の點に恐らく一種の矛盾が存する。みづから自由であると限定せざれば、吾人は自己の自由を論證し得ざると同じく、限定されることを自由としてゐる人々をば強ひて自由ならしめることも出来なければ、又然か考へさせることも出来ない。

八 斯かる矛盾をば専ら限定論者の周到な考察に委せて、吾人は他の矛盾——
五で述べた——限定論者も、自由意志論者も、普通人も總べて彼等の實際的行動に於て一致する所の矛盾を考へたい。若しすべての公準は、實際には、方法的必然であるとするれば、世人がそれを如何ほど形而上學的に考へたとも又は考へずとも、實行に於ては、吾人はそれを使用しなければならぬ。吾人が見解に於ける理論的差別不同は何等實際上の差別不同を來たすものでない。甲乙二人の異なつた見解を取るものは、それ／＼自己の公準を使用するであらうし、又然か爲して決して不當ではないのである。

(一) 凡そ事件の進行は、吾人が之を豫知せんと欲する限り、可計算的のものであ

るとは疑ひない。而してこは、限定説が方法的公準であるといふことを單に婉曲に言つたものに過ぎない。故に自由意志論者と雖も、事件を可計算的のものとして取扱ひ、又自分が出来且知る總べてのものを計算しようとして一向差支ない。勿論彼れは、此の目的は決して十分に實現されないもの、事物は全的には可計算的のものでないを意識するであらう。然しながら、計算してゐる間は、彼れは事物は恰も限定されて居るもの、其の自由のために彼が努力は蹂躪されないものと希望するに相違ない。よし失敗しても、彼はこれを自然界の偶然性に歸せずして、却つて、自己の智識の缺陷に歸さうとするであらう。故に彼れは決定論者に全然一致して、若し自分が一層多くの智識を持つて居たならば、其の計算はもつと成功したであらうと論ずるでもあらう。そして彼れは、吾人の無智なる爲めに自然界に引入れた此の偶然性は、事物の本性に於ける實際の非限定性に基く偶然性よりも遙に大なるものに相違ないと考へるであらう。

之に反して、自由といふ道德的公準を考へさせる場合を論ずるに當つては、自由意志論者は、彼が假定した自由の實存を承認するは勿論である。然しながら、之が

爲め彼れは計算を廢すべきではない。彼れは、自分が研究しつゝある事物の本性に於ける非限定性を假定し、且そこに現はれる選擇的事項をも計算するであらう。而して若し彼れが自由なる自己の同朋の本性に就いて十分明瞭な概念を有つたならば、彼が彼等の行動を豫知する上の成功の度は、かの自己とは縁遠い自然の行動を計算する上の成功の度と決して軒輊しないものであらう。

(二) 限定論者は、此の科學的公準をば實在に關する究極的眞理と認める。然しながら、實を言へば、それは一種の希望に過ぎない。若し自分が總べての先行的事件を知悉したならば、余は一切の結果を計算し得たであらうといふは、積極的な功績といふよりは寧ろ一種の憧憬たり一種の願望たるに過ぎない。是れ取りも直さず、吾人が四に於て、此れを人間の努力に對する一種の道德的獎勵であると論じた所以ではないか。限定論者と雖も、自己の願望は決して自己を満足させるものでないこと、事件の全進行は決して計算され了るものではないことをば意識して居る。然らば、彼が自己の理想の不可能なることは、結局自己精神の根絶すべからざる弱點に起因するよりは、寧ろ實在の内具的本性に起因するものであると知つたとて、

何の悲むことがあらうぞ。實際的には、斯んな事は、何等の變化も來たさない。彼れは、自分が到底一切の事件を計算し得ないことを事實上發見する。彼れは、自由意志論者と同じく、一切の事件を悉く計算しようと努める。然も自由意志論者と同じく失敗に終らざるを得ない。故に兩者は、彼等が到底計算し得ざる偶然性が此の世界に存することに一致せざるを得ない。斯かる偶然性の實存を否定したとて、吾人に取つては何等實際的助力ともならない。否斯かることは唯吾人は迷妄に陥りやすい者、如實に事物を認知する能はざる者といふ苦みを増すに外ならぬ。

之に反して道德的偶然性を論ずる場合に於ては、限定論者は、自由意志論者と同じく、それを眞實なものと考へなければならぬ。如何程確實に自分の同朋の行爲が限定されたものと信じて、彼れは、其の同朋の行爲を十分に豫知する程、正確に人間の本性を知つてゐるとは確信することが出來ない。たゞ如何なる行爲が選まるべきかを多少知ることが出來、其の結果を計算し、且それに従つて自己の進行を整齊することが出來れば幸福である。故に實際上から言へば、彼れはまさし

く自由意志論者と同じく、現にそこに實存する可計算的選択を認めざるを得ないのである。

されば此等反對説間に存するプラグマテウクの差異は、到底一時的のものに過ぎない。實際上から言へば、兩者とも各自の形而上學はそつちのけにして専心に行動せねばならず、理論上から言へば、兩者の差異は、實際的には頗る微弱な影響しか及ぼさぬものであり、而もそれがたゞ感情的たるに過ぎない。故に形而上學上の論争全體は、全く無力無効なもの、吾人は平氣で之れに對して差支ない。而も此の事實は、思惟が實行に隸屬する現世に於ては、むしろ當然の事ではないか。

九 吾人は、今や自由説の論據を確保せんが爲めに、一層精しく其の性質を分析する必要がある。

先づ第一に吾人は、自由の直接意識をば此の難問題の解決を含むものと斷じて、一種の危険を冒したことに注意しなければならぬ。およそ現象をば究極的眞理を含むものと思惟することは、常に一種の危険を冒すことである。たゞ此の危険は、現象には何等の眞理も含まれてゐないと考へるほど甚しい危険ではない。ヒ

ウマニズムは、何等十分な理由もなく、すべての現象を無効とするよりは、むしろ先づそれを信じてかゝるが一層善い冒険であると考へる。故に吾人は先づ大膽に此の冒険を承諾し、さて限定論者に向つて、實際眞實と見える選擇が、結局何故眞實でないものであらうかと問はざるを得ない。蓋し選擇事項を眞實なものと認めるとは科學を不可能ならしめ、且人生を渾沌的ならしめる故であらうか。然かも斯かる主張が誤つてゐることは、前に既に證明したとほりである。自由の學理を取つたからとて、科學は何等の危険も感じない。人生の諸目的の爲めには、吾人は常に偶然性の實存を假定してゐるではないか。然らば、論者の反對は、自由といふものは、非限定性を含むものといふ以上に、吾人は未だ其の積極的性質を理解せざるが爲めであらうか。乃至は實際の非限定性は、結局形而上學的に不可知な宇宙觀を生ずるがためであらうか。

此の後の方の提言はこゝで暫く考へてみる價值がある。自由の形而上學的意味を評價する前に吾人は先づそれを經驗的に且生理的に考察する要がある。

若し吾人が此の科學的公準の誤解から生じた偏見を取除くことが出来れば、吾

人は心理的非限定性の經驗的實在をば、如何にしても否認することは出来ない。斯やうな非限定性は、習慣の成長に於ける一種の自然的出來事であり、而して一定の變化性(融通性)や新習慣の發育やを可能ならしめることは、吾人が棲息してゐる宇宙に於ては、殆ど必須缺くべからざることである。蓋し此の世界は、一方に於ては一種の不變性と秩序とを保ち、而も他方に於ては、時々新整齊を必要とする新條件を進化開展しつゝある世界ではないか。それ故に反應に於て全然非限定なもの、並びに全然不動不易に限定されたものは、共に吾人の世界に取つては無効不適當であると言はなければならぬ。苟も此の世界に生活するためには、吾人は或る程度の融通性と、吾人の反應の習慣を變更して一層完全な整齊を來たし得るやうな場合を觀破すべき叡智とが必要である。斯かる能力こそ實に吾人が有する理性の本質であらう。然らば、哲學が此の融通性をば、全然虛妄と認むべき理由が無いではないか。

更に此の習慣の融通性が、かの法の概念と衝突するものと認めらるれば、それは明らかに誤解である。主觀的に即ち經濟的に宇宙を思考せんとする者の立脚地

から見れば、法則とは合律性レギュラリテイ即ち規則正しきとの意味であり、従つてそれは可計算性カルキュラブルネスを意味し又信頼性トラステワリジネスを意味する。主智說的に言へば、それは所謂自然的秩序の可知性イニテリブルリティに外ならない。然るに之れを客觀的に見れば、法則は一種の習慣にしか過ぎない。所謂自然界の法則は、其の起原は如何に考へられようと、事實上確立された事物の習慣であつて、其の恆久性は、要するに觀察の經驗的事實に外ならない。自然が吾人の合律性の公準と合致するものなることは、ひとへに經驗によつてのみ教へられる事柄である。

然しながら、經驗は、自然の習慣が絶對的に固定常住なものだとは保障しない。否、吾人は一切の習慣に對して、其の反對を證明することが出来る。かの最も根本的な法則すらも、變化しつゝあるもの、若しくは進化發展しつゝあるものと見做すことが出来る。廣大無邊の宇宙を通じて吾人は隨處に、叡智の作用を辿り得るのであるが、何處を見ても、法則が絶對的恆久性を有するとは考へられない。たゞし斯く言へばとて、此の事實は、若し習慣の變化が餘りに急激でない限り、かの恆久性の方法論的假定と衝突するものではない。尙又此の事實は、必然的に事物の進行

を不可解的アンインテリジブルたらしめるものでもない。否、之に反して、習慣の順應的革新や、叡智の法則違反は、むしろ理性の本質である。假令法則の變化が流行の如く頻繁なものであつても、譬へば吾人が仕立師を信用するやうに、それを合理的と考へることも出来る。

然らば、習慣の變化性が、可解的、可計算的ではあるが、何等かの非限定性を伴ふと考へることは、必しも心理的に困難なことではない。唯實際に起こつてくる唯一の困難は、斯く變化性を許すことは、やがて譬へば自家撞着的な又は種々なる部分に於て種々なる速度を以て進んで行くが如き精神作用を許すもの、更に別言すれば、理性が境遇の下に於て既に不適當な習慣と宣告した後、於ても、慾望は飽く迄これまで通りの行動の習慣を渴望する所からそこにさまざまの内部の軋轢が生ずるやうなことをも許さざるを得ない。斯くの如き困難は、疑ひもなく心理學者や道德學者が從來注意したよりも一層大なる注意を要する問題であらう。然しながら、如何なる方法でそれが説明され得るかは、兎に角として、斯やうな事實が實際に存在することは到底否認されない。こゝでは吾人は暫くこれだけで満足し

なければならぬ。

之に反して、形而上學的に言へば、非限定性の存在といふことに含まれる困難は頗る大なるものである。若し此の實在が許されるならば、それは必然的に本體論上の最後の問題に觸れる。蓋し斯かる見解は、不完全未完成的實在、即ち實際に變化し成長するが如き世界の可能でふ問題に接觸する。先天的形而上學は、在來變化の實在を以て除去すべからざる邪魔物と考へた。然るに吾人は之に反して、變化の實在といふことをば、議論の餘地なき明白な事實と考へ、之を否定せんとする反對論をば、愚なる遁辭に過ぎぬと考へ、更に之を否定することは、畢竟吾人自身の宇宙とは無關係なる幽靈世界を造るに過ぎないと考へざるを得ない。たゞし之れと同時に吾人はまた、恐るべき偏見の實在をも認めねばならぬ。故に吾人は次の三個の問題を考察する迄は、此の偏見に關する最後の論争を延期する方が慎重な策と信ずる。即ち(一)吾人が考へた人間の自由なるものの結果は、如何なる範圍如何なる程度まで、世界に行き互つて居るものであらうか。(二)世界に於ける人間以外の存在に對して、如何なる範圍如何なる程度まで、それに自由に類似の

ものを與へることが出来ようか。(三)結局自由の本性を有する世界を、吾人は如何に評價すべきであらうか。

一〇 若し人間の自由が眞實なものならば、世界も亦眞に非限定的である。此の事は容易に論證し得られる。何故なれば、若し吾人が實際事物を選択する力を有するならば、事物の進行は吾人の活動の如何に依つて必然的に變化するものと言はなければならぬ。此の場合吾人は、世界の殘部は悉く十分に限定されたものと考へても又は幾分か自發的選擇力を有するものと考へても、何れにせよ結果は同一である。若し變化せざる先行的要因の一團中に、唯一個にても變化する要素が這入つて來れば、其の結果は必ず異なるを得ない。若し又自から變化する一團の先行的要因中に、同じく變化する要素が這入つて行けば、前者が後者の運動を巧に禁止するかぎり最後の結果は依然として同一であらう。而も少なくとも事件の中間の進行だけは、それが最初の變化する要因に反抗する所から、必然的に變つてくる。故に何れの場合に於ても、自由な存在者を宿す宇宙には、歴史上選擇的進行と非限定性とが存すると言はなければならぬ。

人間的に言へば、前例の第一の場合が明らかに事實と合致するやうに見える。

人間の目的は、總べて皆な阻礙されるものではなく、世界到る處に顯著な印象を残し、世界をば曾て在つたものとは甚しく異ならしめるものである。然しながら、又一方から言へば、人間の目的の實現は、それが終極の神聖な大目的を阻礙しない限り、に於て、實際行はれたものとも考へられる。

然らば、人間の自由の結果は、餘りに明白で到底否定することは出来ぬ。吾人は、若し強ひて反對すれば、此の結果を小さく見ることしか出来ない。結局人間の自由が何程のものであらうぞ。それは唯地球の表面に極小の變化を來たし得るに過ぎないではないか。即ちそれは星を軌道から脱させることも出来ねば、地球の運行をさへ規定し得ず、況や太陽系統の崩潰をさへも防止し得ないではないかと反問し得るに過ぎない。

斯かる疑問に對しては、次のやうに答辯せざるを得ない。(一)吾人の能動は、假令宇宙を左右し得ないからとて、必然的に無視さるべきものではない。(二)吾人の興味は主として地球の表面に限られたもので、吾人が此れに變化を及ぼし得ると否

とは重大な關係を有つてゐる。(三)吾人が事物の進行を變更し得る程度と範圍とは事物をば吾人の目的に従つて變形せしめ得る程度と範圍とに依つて定まる。(四)大膽と研究とを以て、吾人は、是れ迄吾人が考へたよりも、世界をば遂に變化的なものとなすことが出来る。科學は今日まだ初まつたばかりで、吾人も亦やうやう之れに信賴し始めたばかりである。最後に、(五)最初は極小と見えた選擇の差異も、段々其の不同の度を増して、結局或は吾人を救濟する世界と、吾人を永遠の刑に處する世界との大懸隔が起こらないとも限らない。

故に吾人は、自己の力量を餘り見下げないやうに心掛け、そして、寧ろ極めて些々たる選擇の中にも尙ほ重大な責任が含まれてゐることを省察しなければならぬ。若し吾人が、實際に吾人の運命を造り、且吾人の世界を改造し得るものならば、それを造り損ねないやうにするが吾人にふさはしい態度ではないか。

一一 さて此の點に至つて、久しく讀者の心に潜んでゐた疑問が發せられるかも知れない。即ち、人間のみが自由であつて、宇宙に於ける爾餘一切のものが悉く自由ならずとは信せられようか。若し宇宙に於ける爾餘一切のものが限定され

たものならば、恐らく人間も亦之と同様ではなからうかと。

宇宙に於ける爾餘一切のものに對する吾人の信念に適合せんが爲めに、吾人は強ひて吾人の人間觀を虚偽のものたらしめる要はない。然しながら、同時に、人間の心意は、例外といふものをば厄介視し、此れを疑ふ傾向を有つてゐる。然かも吾人は或る別種の方法で此の例外を除去することが出来る。即ち吾人の自由をば、宇宙的比論の爲めに犠牲に供することなく、寧ろ吾人の自由に類同するものば宇宙全般を通じて發見すべきである。

第一、人間よりも高等にして完全な存在者があつて、其の叡智作用の形跡が世界に通じて求められるとすれば、該存在者は人間よりも一層自由である。——即ち人間よりも多分に自己の目的を成就する力を有し、且人間よりも事業を阻碍される程度が少ない。——と同時に、又其の活動は人間よりも一層限定されたもの、其の目的遂行に於ては、人間よりも一層一定して居り、且一層打算的であらうと考へられる。神は、世界を支配すればするほど、奇蹟に依るよりは寧ろ法則に依つて働らくであらう。神の働きを誤解して、そを一種の機械的必然の如く考へたも決して偶

然でない。

第二、人間よりも劣等な存在物に就いて考へるに、かの高等動物が人間と頗る酷似した心的組織を有つてゐることは明白である。然らば此の事はやがて吾人が彼等に人間の類似した自由を許すべき所以ではないか。例へば、犬は互に衝突する幾多の衝動に服するものと見え、懷疑し躊躇するものと見え、選擇的に注意し且實際に選擇するものと見え、又往々其の主人の自發性と同様殆ど完全な計算を許さざるほどの自發性を示すとも見られる。たゞ極めておほまかには犬の行爲を決定する動機を想像することは出来るが、他の方面から言へば、其の動機を理解することは吾人人間の場合よりも困難である。犬の心意は吾人人間の心意とは餘程縁遠い。

生命の階段を段々下るに従つて、即ち漸次下級な存在物を考察するに従つて、此の困難はますます、顯著に成つてくる。即ち、それ等下級生物に對する吾人の精神的同情や内部的理解が漸次減少せざるを得ない。彼等の自發的行動を促進し刺激する感情と動機とは段々神秘不可解のものに成つて行く。然かも吾人は尙外

部的に劣等生物の行動を豫知することが出来る。勿論其の自發的な秩序なき運動が何故に然かあるのであるかは吾人は理解することが出来ない。然かも此等の趨異が或る狹隘な制限間に存し、而して此の制限は叡智の程度が益々降るに従つて益々狭ばめられるものと考へられる。例へばアメーバの如きは最早生物學者を驚かせるやうな行爲は示さない。されば、叡智が漸次減少し、又はそれが吾人人間の叡智から遠ざかるに従つて、行爲は益々一様一定のものとなり、従つて又或意味では益々計算し得られるものと成つて行く。が、然しそれは單に或意味に於てある。吾人はたゞ行爲の外部的傍觀者であつて、其の行爲を解釋すべき内部的な手掛りをば失つてゐる。

斯くて吾人が次第に無生物に迄下り、そしてそこに外見上完全な合律性を認め、る場合、吾人は、此の最下段に於て何等の斷絶破壊を知らざる、何等の叡智に依つても擾亂せられざる、そして又自發的選擇の形跡に依つて毫も變化せざる機械的法則の地盤に到達したと感ずるであらう。たゞ吾人は、如何なる過程を観察しても、何等その内部的意味を理解し得ない。何故に物質は距離の自乘に反比例して重

力に作用されるのであるか。物質は、此の特殊の速力によつて、如何なる満足を得るのであらうか。何故に原子は、あの如き曲折多き節奏を爲して跳躍するのであらうか。何故電子は、恰も吾人に經驗される如き放散を行ふのであらうか。總べて斯くの如きは、純粹の生地のみ、な、捕捉されない事實であつて、斯かる事實に就いては、ヘーゲル以後の如何なる哲學も、それを先天的に説明するの愚を敢へてしなかつたのである。然しながら假令吾人が注意せずとも、又は科學がそれに注意するを要するとを問はず、兎にかく此等が整然たる一種の機械的、合律性を以て行はれることは明白である。

故に無機物は不變不動の機械メカニスムの領域、自發的精神の痕跡すらも認め得べからざる領域であると假定するが便宜である。たゞしこは嚴密には論證すべからざる假定であるを忘れてはならぬ。吾人が信頼する合律性は此の場合何等適當な證據左とはならない。何故なれば、大雜端に考へれば、人間の行爲とても、之と同様な常住性を示すからである。平均の上から考へれば假令その一々の要素は平均とは甚だしく異なり、計算すべからざる程異なつて居ようとも、大體に於ては規律正し

く且計算さるべきものと見える。普通尋常な社會事情の下に於ては、生産や結婚や死亡の統計は年に依つて著しい變化がない。而も此等の事件の中には個人的選擇によつて行はれるものが有る。

無機物を觀察することは、精確に言へば、非常に多數な組織要素を取扱ふことである。物理學上乃至化學上の實驗は、一時に幾千幾億の物質要素を取扱つて居る。顯微鏡の下に見え得べき最小斑點と雖も、百萬の原子から組織されて居る。従つて、吾人の觀察する合律性は、恐らく此等の平均上の合律性ではあるまいか。例へば若し一原子が、他の原子と同一行動を採ることを拒んで、その一種特別な非常の叡智か、又は初めから持つて生れた剛情心を發揮したとすれば、如何にして吾人は斯かる行動を精確に發見し探知し得べきであらうか。斯かる作用は選擇に基いて成立したもの、全然機械的なものでないことを、どうして疑ふことが出來ようぞ。

第三、更に注意すべきは、吾人の實驗が餘りに不明確であり且餘りに拙劣であるため、個々の原子や又は電子の運動の差異を精確に觀察することが出來ないとい

ふことである。譬へば人間が多数或る懸崖から落ちた場合、彼等は總べて一様に破碎されたといふ事實から、直に人間の個性の存在を否定するやうな實驗と同様、粗笨生硬な實驗から直に個々の原子や電子の完全な量的同一性を推論しようとするは、決して正當なことでない。

吾人の實驗法が如何に粗笨なるかは、一旦それが改善された場合に始めて明白である。例へばかの一滴の麝香は、若し其の性質が實際に分子の放射を基礎として成立するものならば、何故別に目立つ程重量を失はずして數年間其の香氣を保存し得るかは、久しく説明すべからざる事柄と考へられた。然しながら此の説明すべからざる神秘的事實も、今日は放射運動の發見に依つて大部分解釋された。檢電器は極めて微妙な機械で、彼の鋭敏な感應秤——原子的物質の分裂に伴隨する電子の猛烈な推進運動に對して依然として平均を破らざる最も鋭敏な感應秤——よりも遙に微妙な器械であることが今日分明となつた。斯くして、物質不滅説全體は、根本的に間違つたものとなるかも知れず、其の證據と見られるものは、單に従前の計算が粗雑であつたといふことに過ぎない。ラヂウムを實驗する時、吾

人は既に爆裂端に近づきつゝある原子のみを選択し、且其の死滅の苦悶が吾人に明らかに見える迄該原子を集中させたのであるが、原子の發生そのものに關しては、吾人は今尙ほ全く無智である——假令物質の不動性とは單に其の平均状態に過ぎないといふ考だけは多少明らかになつたにもせよ。之と同様に、永續した分子別は、一切の化學的分子の主要なる個々の差別を没却し去るものかも知れない。故に事物は、單に異なつた取扱法に對していつも同様の反應を呈するからといふ理由で、直に不變不動の性質を有するものと推論するは、全然誤謬である。事物の內的性質に關して吾人は無智である所から、斯かる事實は單に吾人にとつて重大と見える差異も事物にとつては然か見えぬといふことを示すに過ぎない。

緻密さの點に於て吾人の觀察が不完全であると同時に、持續の點に於てもそれは一層不完全である。自然界の法則が不變であるといふことは、過去二三世紀の間でさへも甚だ疑はしい。一例を挙げれば、歴史的に記録された日蝕及び月蝕と、回顧的に計算された日蝕及び月蝕との差異は、既に二三世紀以前に於てすらも現在の惑星軌道に關する智識と相容れざるほど大である。此の不完全を蔽はんとし

て、吾人の記録は虚偽であるとか、月は徐々に吾人の世界から逃がれつゝあるとか、地球の日々の廻轉は漸次遅緩になりつゝあるとか、太陽の運動又は引力は變更しつゝあるとか、其の外引力の法則が變化しつゝありなどいふ諸々の假定の何れかを取るか、又は此等の諸假定の幾個かを併用するか、又は事實をば一層吾人に接近し適合せしめんが爲めに吾人の工夫し得べき他の假説を選ばねばならない事情に成つてゐる。而して此等の選擇を行ふに當つて、吾人はたゞ極めて漠然たる規定——即ち此等の假説は從來承認された科學の系統を亂すものであつてはならないといふ漠然たる方法論上の規定を有つて居るに過ぎない。然しながら、普通に考へられるよりも更に大なる改竄が必要であるかも知れない。若し自然の根本的諸法則は今日徐々に且不斷に變化しつゝあるとすれば、其等の法則が不易不變であるといふことは愈々疑はしく成つてくる。斯くて無機界に於てさへも、習慣は變化的のものであり、且所謂法則も次第に進化發達しつゝあるのである。果たしてそれが事實ならば、吾人人間が該進化發展を決定する上に與つて力あるものたることは明瞭である。吾人の動作は、事物をして或一定の方向に習慣を

發展させ得るが故に、吾人は文字通りに自然の法則を變更し得るのである。否、現に吾人は既に數々之を成し遂げたかも知れないと想像することも出来る。例へば、化學者は、物質元素の既得習慣を變更させて、彼れ以外のものにとつて決して存在せず、又自然の状態に於ては決して存在し得なかつたたぐひの化合物をば存在させることが出来る。而して一旦此等の化合物が造られれば、それはそれと關係ある諸物の上に永久の痕跡を印し、從つて其の親和をも變更し得るのである。吾人は以上に、個性や融通性や自由等は等しく無機界にも普及する所以を説明したのであるが、此の窮理は一見亂暴であり又未熟なやうに見えるかも知れない。然しながら、若し該窮理を求めさへすれば、いつかは科學がその眞なることを證明し得るに相違ない。今日の所は、吾人は、決定説と機械説メカニスムの二の方法論的假定を造つて、該窮理の可能を無視してゐるに過ぎない。然しながら、此處で明白に注意さるべきことは、世界は今日其の組織を通じて何等かの非限定性を含んでゐるもの、又古來然かあつたものであつて、たゞ吾人が、宇宙をば一層容易に計算し得べきものたらしめんが爲めに、此の事實を無視したに過ぎないといふことである。故に

若し此の假定が緩和されて、自由爲も亦ひとしく計算し得べきものと考へられれば、吾人の眼は恰も魔術に依つてかと思はれるやうに忽然として開かれ、そして自由の證據は隨處に發現して吾人に迫來たるであらう。

一二 斯くて吾人は、上來論じ來たつた自由を信することは、結局形而上學的に利なりや將た不利なりやといふ問題に到達した。勿論此の概念にも相應の短所があることは明白である。非限定説は、よしそれが弱められ制限され且可計算的又可限定的にされた時ですら尙ほ其の中に偶然といふ意味が有る。偶然は冒險を意味し、而して冒險は失敗の可能を意味する。故に人間の卑怯な本能や懶惰心や自疑心等は、常に救済が確實であり、岐路に踏み込み得ざる、そして完全と豫定されたたぐひの宇宙を要求して已まない。

斯やうにして發生した先入的偏見なるものは、恐らく絶對論者がプラグマティズムを嫌忌する祕密的動機中の最大なものであらう。ミユアヘッド教授が偶然自白した如く、偶然性を許容することは、宇宙をば不慮の事故に對して、保險を附せざる神といふ有限責任會社の株式事業と爲すことであり、そしてこは宇宙の豫定的完

成に取つて最惡な事柄である。

然しながら宇宙の豫定的完成といふが知きは果たして可能であり又は實際に考へらるべきことであらうか。そして又絶對者の代理者に依つて吾人に申込まれた不慮の事故に對する、保險なるものが眞に價值あるものであらうか。

若し吾人の知る如き宇宙が何物かに豫定されてゐるならば、それは恰も現に有るが如く絶命的進路に豫定されてゐるのである。現在の宇宙は、これに有益な變化を來たすが如き自由代理者を有つてゐない。故に宇宙は屢々大葛藤を引起こす宇宙的物質の無意味な舞踏に豫定されてゐる。恰も盲目的に輾轉する太陽が相互の系統と衝突し地球上に棲息する無力な人類が苦心して進化開發した諸々の價值や政體を供物と爲すやうに。故に宇宙は何物を以てしても避け得ざる、又何人によつても緩和し改善し得られざる運命に豫定されてゐる。

然かも何の因果か、此の保險を二重に確實にする爲め、あらゆる感情ある人の胸から涙の税を強求した此の宇宙をば、若し吾人が眞にそれを見得るならば、有限な人間がそれを見得ないことは明白であるのに、既に々々完全なものであるといふ。

有限な吾人にとつては、何故宇宙が今日あるよりも一層満足すべきものと成るかを知ることが出来ない。限定説を守つてゐる絶対論者は、結局メフィストフェレスが、『我等の此の唯一なる全體は、唯一人の神の爲めにのみ造られたものと信せよ』と言つた意と全然一致する。彼れの見解が吾人を保障する唯一の賜物は、缺點に満ちて變化さるべく改善さるべき世界は、畢竟憫れむべき有限の人類に取つての無法な餘計な難苦の絶望的地獄であるといふことに過ぎない。

自分に取つては、寧ろ斯やうに確實に偶然に依つて害された宇宙が望ましい。蓋し此の場合に於ける偶然は改善の機會を意味する。勿論單純に且人間的に完全な世界、そして又何等の非限定性をも含まず、従つて其の完全からされることのない世界、斯かる世界が尙ほ一層望ましいものであるは言ふまでもない。然しながら吾人の世界は、明らかに斯やうな世界ではない、假令漸次調和的又限定的と成つて斯やうな完全の状態に達する希望は有るにしても。若しそれ全然調和的になつた世界に於ては、何人も其の調和を顛覆し得ず、又自己の習慣や世界の習慣を變化すべき何等の動機をも有し得ないといふが、一切の合理的要求に對する十分

の保障ではないか。

斯やうにして残つた問題は、九に於て後廻はしにした非限定性の概念に對する形而上學的反對論である。こは結局究極的實在の變化といふことに對する反對論であり、その不完全未完成と發展といふことに對する反對論である。然しながら斯かる反對論は畢竟エレア哲學の先入思想の復活であり、これを最も簡單に取扱ふには、論者に向つて彼等の信認状態を要求するに如くはない。實在が變化し得ずといふことが、何故先天的に確實なものと考へらるべきであらうか。吾人が實在に就いて實際に知る所の事實は、ひとしく皆此の考を否定するではないか。若し吾人の直接經驗が變化の實在といふことを吾人に納得させ得ざるものならば、果たして如何なるものが吾人を納得させ得るであらうか。若し變化の不可能が辯證論的に觀念から先天的に推理されると主張されるならば、吾人は此れに向つて、然らば其の觀念なるものが誤つてゐると答へざるを得ない。何故なれば觀念は經驗を理解する爲めに造らるべきもので、決してそれを拒む爲めのものではない。適用し得べからざる觀念は無効である。經驗と矛盾する觀念は虚偽であ

るか、然らざれば、観念と矛盾する實在を變更して、其の眞を證明しなければならぬ。ジームズが所謂「斷頭臺宇宙」と稱したる形而上學的恐怖を以て、自由意志論者を脅迫するとも、それは畢竟徒勞たるに過ぎない。要するに此の概念は、若しそれが陳腐な物理学から生ずる一個の唯物的系論でないとするれば、一種神祕的のものたるを免れない。即ちそれは純然たるエレア哲學に墮する外、形而上學的には到底考究すべからざる概念に外ならない。そして此の問題は、ツェーノンの時代に於けると同様、眞に此れを知らんと欲する人々にとつては、單に實驗すれば、知られる、底の問題に過ぎない。斯かる問題をば吾人はサツサと通過して差支ない。

要するに、吾人が備へてゐる自由は、現實にそれが見えるが儘のものである。即ちそれは變化的、完全せざるもの、又進化する一種の限定的非限定性に外ならない。而して斯やうな特徴は全宇宙に行き互つて居るもの、而も此の特徴あるが爲めに、宇宙は決して不可解とはならず、却つて斯の特徴のためにこそ宇宙は漸次完全に進むものと考へられるのである。

第十三章 實在の構成

一 眞理と實在、論理學と形而上學とは互に相即不離の關係を有するものであること、そして又世界を眞に可知的のものたらしめるには、眞理の構成と實在の構成とは必ず一致するものと認めらるべきこと、こは實にヘーゲルの一大思想であつた。斯くして、ヘーゲルは宇宙の過程をば思惟の過程と同一のものと考へ、且時間上に於ける世界眞實の進化中に生起する一切の事件をば、所謂辨證的過程、——かの絶對觀念が自己の永久的意味をば論理的に示す所謂辯證的過程の自己發展中に起こる事件と説明しようとするのである。

然しながら、不幸にして彼れは此の大思想を完全に爲上げることが出来なかつた。即ち、彼れは思惟をば時間以外のものと見做し、又其の永久性をば實在の時間的過程よりも高尚なもの、而もそれが實在の眞理と意味とを含むものと見做さうとした。然しながら、永久的なる論理的過程と時間的なる宇宙的過程とを等視する此の方程式は、到底眞の解答を得る所以ではなかつた。一方は永久に完全であ

り、他方は明白に不完全であり、従つて兩者間には、何等眞の一致符合が存立し得なかつたのである。加之、宇宙的過程の現實的事件はそれが單に範疇の辯證的關係の例示に過ぎぬと説明されることをば頑として拒んだ。斯くして現實的過程が論理的過程以上に所持する剩餘の意味をば、一概に一種の缺陷であり、理性が説明し得ず、又説明するに及ばざる無意味の偶發事項に過ぎないと唱へた辯證法の暴擧こそは、自己の根本的失敗をば陰然自白したのではないか。

切言すれば、此の失敗は、辯證法そのものの根本假定が必至避くべからざる一結果である。辯證法は初めから實在に對する辯證法の稜たるべき思维的過程を誤解し、初めから思维的過程の具體的性質を抽象し、人間實際の思维作用を抽象した。即ち辯證法は初めから抽象の職能を誤解したのである。一言以て掩へば、それは初めから思维をば、究極的實在の都合のために、全く非人間化したのである。故に其の結果は、實在と思维との實際的連鎖を破壊せざるを得ない。蓋し吾人が思维を眞實の過程と知るは、一にそれを具體的な人間の思维作用としてではないか。然るに一たび此の連鎖が斷絶し、思维の人間の側面が無意味無價值として放棄された

場合には、思维そのものは、假令絶對的とか理想的とか永久的とか稱せられても、それは地上から游離して、遂に實在と没交渉な廣大無邊の空虚なる抽象界に飛翔するものに過ぎない。

かの辯證法は、實に此の運命に囚はれたのである。其の所謂範疇の自己發展は、決して眞實の思维の眞的發展ではない。従つてそれは決して如何なる實際的過程の眞の説明でもない。而も尙ほそれは吾人の具體的思维作用、抽象の本源たる肉身ある具體的眞理に對して、一種影のやうな類似を保つて居り、従つてまた人生の實事件に對しても、尙ほ一種あやしげな關聯だけは持つてゐる。然しながら、それは餘りに抽象的であるから、遂に具體的な眞理とか實事件等を十分に具體的に領解することは出來ない、故に實事件を豫示するといふ辯證法の主張は、極めて曖昧摸稜なもので、如何やうなことを言うても、それは何等をも言はぬと同じである。故に辯證法は、一定の時、一定の人々が、何故彼等が現に考へて居るやうな思想を考へるか、又現に彼等が使用して居るやうな範疇を使用して、何故他の思想や他の範疇に依らないかを提示することが出來ない。又辯證法は、何故事件は、他の同様に有效な

數多の方法を假らずに或る一定の方法のみに於て、範疇の論理的關係を例示すべきであらうか、又反對に何故範疇は、他の同様に有效な幾多の事件に依ることなくして、たゞひとへに現に起つて居る事件に依つてのみ例示されるに就いて、何等明瞭な理由を示すことが出来ない。總べて斯やうな判然的確な問題をば、辯證法は、單に現象界の測知すべからざる偶發事項と放言して顧みない。故に假令吾人が辯證法に對して最も有利な見解を採り、そをすべての事物を概説し得るものと認めても、特殊の事物の説明としては、それは餘りに空漠であり餘りに曖昧であつて、到底科學の要求をも將た實際の要求をも満たすことは出来ない。

次に吾人は、ヘーゲル一派の辯證法の失敗が顯著となつた諸點は、正しく互に相關して居ることに注意したい。辯證法は、思惟的過程の全體を説明し得ざるが故に、時間的過程の全體をも説明することが出来ない。是れ畢竟兩者の場合に於て、共に同様に致死的な抽象が行はれたからである。人間認識の實際的目的の爲めには、實在の具體性即ち特殊性を抽象することは便利でもあり可能でもあり又適當でもあるが故に、吾人が閑却し又屢々閑却せねばならぬ所のものは、實際無意

味のものに過ぎないと辯證法は假定した。然しながら、こは事實でない。凡そ實在には偶然的な又は無意味なものは一もない、苟も事件を完全に説明する所の理論が無視してよいものは一もない。如何に微細な事件と雖も、それ相應の意味を有つて居り、如何に些細な人格の倅と雖も、それ相應の價值を有つて居る、假令吾人には種々な制限がある爲め、實際には餘儀なくそれらを閑却することはあつても、斯やうな謙讓の態度はプラグマティズムの認識論とは一致し得ようが、絶對說の認識論の一切包括的な主張とは一致し得べきものでない。従つて辯證法が絶對的完全を要求したからと言つて、それが斯やうに傲慢な抽象の態度を採つて宜いと言ふ理由とはならない。若しそれが事物を説明し得ず、又説明を欲せざるものならば、それは具體的たり且つ妥當たらんとする自己の主張を失ふものである。更に又辯證法は、抽象の性質を誤解した。實際の思惟作用に於て行はれたる抽象は、人間的であつて絶對的ではない。即ちそれは或る限定された目的に關係して居り、且必要あり要求ある場合は、いつも此の目的を變更することに依つて、それも亦改正され得るものである。換言すれば抽象は、思惟の一道具であつて、それ自から一個

の目的ではない。又抽象は、思惟作用の他の特徴と同じく、決して非人間化さるべきものでない。若し吾人の思惟を非人間化するやうなことが無かつたならば、吾人は實在そのものをも、可知的たらしめる爲め、無理無理非實在化するやうなことを免かれるであらう。

二 それ故に吾人は、真理の構成と實在の構成とを一致させようとしたヘーゲルの企圖をば、眞實を熱望するあまり自滅するやうなことなき一層完全な論理の庇護の下に修正しなければならぬ。プラグマティズムの認識論が眞理と事實との對立を以て出發せずして、實在をば、少なくとも吾人の認識に對しては、眞理の構成中に成長するものと認め、從つて假設から事實へ、又眞理から眞理へと、連綿不斷の流轉の外何ものをも認めないことは、既に『眞理の構成』の章にも述べた所である。從つて又眞理の構成は、頗る實際的の意義に於て、同時に、一種の實在の構成であると言ひ得る。蓋し眞理なりとの吾人の要求をば客觀的に妥當化することに於て、始めて吾人は眞に實在を發見するのである。吾人は現に認識的努力に依つて其の實在を變形する者、從つて慾望や觀念等が吾人の世界を形成する實際の力たる

ことは争はれない。

此の見解こそは哲學上重大な意義を有つて居る。蓋しこは彼の眞理と實在とは別々に存するもの、吾人から隔在するもの、そして強ひて兩者は合一されるものといふ頑冥な思想を全然拒絶するものである。眞理の構成は、決して既成の事實を受身的に映寫するものではない。むしろそれは吾人の全本性がそれに參與し、且つ吾人の慾望や興味や目的等が主要部を占める能動的努力である。實在の主觀的構成といふことは、最早到底否定し又は無視し得べきものではない。唯理説の利益の爲めに、實在の構成をば一種の絶對的、思惟の所爲に歸すべきか、將た實在論の利益の爲めに、獨立して存する事實の絶對性を主張すべきか、何れにせよ、兎に角それは否定され又は無視さるべき事柄でない。嚴密に検査すれば、眞理は、吾人の心意と、それとは隔在する或るものとの合致、即ち外的事實の映寫であると見る思想は、もはや全く破壊され了つた。眞理がそれに合致すると言はれ、又は眞理がそれを認識すると言はれる實在なるものは、吾人の認識活動に先立つて豫じめ獨立絶對に存する事實ではない。事實とは取りも直さず吾人の思惟活動に依つて築設さ

れた認識分内の事實である。故に認識の問題は、如何にして思惟は實在に關して眞理を生むことが出来るかではなくして、寧ろ眞理の體系及び實在の承認を生ずる所のそして漸次に其等を修正して吾人の経験を統御するに益々恰好のものたらしめる所の連綿不斷の認識過程をば、吾人は如何にせば最も善く叙述することが出来るかといふ點に存する。實在と眞理との兩者は、経験の此の認識的努力に於て共に並び成長する。實在は吾人にとつての實在又吾人に依つて認識される實在であることは、恰も眞理が吾人にとつての眞理であると同じである。吾人が眞と判断するものをば、吾人は實又は事實として承認する。斯くして最初は空漠な假説も漸次堅實な明白な事實となつて行く。故に認識論的に言へば、吾人の認識分内に於ては、眞理の構成と實在の構成とは、根本的に同一であると言はなければならぬ。

三 然しながら、形而上學的に觀察すれば、如何であらうか。眞理の構成といふことは、果たして一切の問題に對する最後の解答たるべきものであらうか。こは決して明白な事柄でない。認識論上から見ても、眞理の構成には或る制限が有り、而

も該制限の本質は形而上學的に推究することが不可能である所から、吾人は此の問題を未決定のままに差しおいた。従つて認識的眞理構成と實際的實在構成との一致が如何なる程度まで追究し得られるか、又此の二過程が果たして同一概念中に結合し得られるかは、暫く疑問として放任せざるを得なかつた。所謂實在の構成は、或は宇宙的過程の究極の本質を啓示することが出来ないかも知れず、又兩者間の類似も結局誤謬若しくは不適當で終るかも知れないと考へられた。斯くて此等の疑問に關する考察をば暫く中止したのであるが、爾來吾人は、實在の構成といふ問題を改めて攻究する上に極めて有效な幾多の眞理を明らかにすることが出来た。

(一) 吾人の觀察した所によれば、進化論哲學は、大早計にも靜的實在觀に陥つてはならぬ。實在をば完成したものの固定したもの改造し得べからざるものと信じ、従つて眞の變化は不可能であると信ずるは、必ずしも避くべからざる思惟の必然ではなくて、一種の形而上學的偏見に外ならぬ。斯やうにして吾人は、變化し成長し且未完成な實在觀を得たのであるから、そはやがて實在の構成を眞に宇宙的過程

と認めさせる所以であらう。

(二) 前章自由てふ問題の研究は、吾人をして再び此の眞に未完成な實在觀に觸れさせたのである。蓋し此の研究によれば、宇宙には、結局非限定性の血脈が流通して居り、又事物の活動や習慣は矢張變更され得べきものと考へられたのである。故に此の思想は、人間自由の實在てふこと——他の幾多の根據に基いて然か主張し得る——の論理的結果に外ならない。加之、此の自由性と變通性とは、かの人間の觀念をば眞の力と見る思想と、並びに眞理の構成をば同時に實在の構成と見る主張とを是認するものである。何故なれば、實在の變通性は、主觀的選擇が實在の交互的發展を實現するとは、如何なる意味のことかを説明し得るのである。

(三) 此の事物の變化性といふことは、單に吾人が受働的に考へたばかりの事ではなく、多少の創始性即ち自由は、ひとり人間にのみ限られたものでなく、普く宇宙に瀰漫するものであることを示すものである。若し果たして然らば、嘗に實在構成の可能な範圍が擴張されたのみならず、吾人は人間てふ實在と非人間的實在との兩者間に存する性質上的一致といふ事を確立し得たのであり、其の結果、兩者が夫

夫の實境に順應する過程も非常に類似するといふことが明らかにされたのである。従つて吾人は、人間の眞理構成と實在構成との外に、これと類似のものが廣く宇宙に存在し、此の類似の助によつて吾人はかの眞理の構成なる章の末尾に於て人間的に構成したと主張し得なかつたさまざまの實在を知ることが出来るかも知れない。

四 さはいへ、これだけでは、未だ此の事柄の困難は除却されない。吾人が常に認容したやうに、プラグマティズムによれば、人間の實在構成が始まるには、必ずそこに先づ着手の手がかりとなる原始的事實が無ければならぬといふ。然るに或る一事實は常にそれに先立つ認識作用に依つて造られる、とはいへ、其の先行的認識作用は亦其の先行的基礎を有たなければならぬ。故に所謂實在は認識作用と密接な關係あることをば、吾人が如何ばかり力説しても、實在は如實に且全然人間がそれに關係したことに依つて生ずるものである、といふ思想には、到底除去し得べからざる一種の矛盾が存すると考へられよう。

加之、プラグマティクの方法は、從來動もすれば形而上學を嫌惡した。即ちそは

本來單に認識論に過ぎずと宣言し、形而上學となすことは、所謂越權ではないかと疑つてゐた。故に實在の構成といふことを普遍的に推し及ぼし、宇宙に迄も擴張して、それを一種の形而上學と爲すに先だつて、吾人は先づ嚴密に認識論の根據に立つて、凡そ實在の構成に就いて、吾人はそれ以上果たして何事を言ひ得るか、を精密に考察する必要が有る。

五 然り、吾人は此の點に關して尙幾多の論すべき事柄を持つてゐる。例へば、(一)原始的事實といふ基礎を認める困難をば、プラグマティックの方法に對する反對として、はななく、むしろその意義を十分に闡明すべき一個の手段であるとも考へられる。蓋し原始的事實を認めるといふことは、一面から言へば彼の重要な區別、即ち主觀的に構成され若くは發見される實在と、吾人が事實構成する即ち客觀的に造りあげる實在との重要な區別を闡明することも考へられる。吾人が斯かる區別を行ふとは明らかであるが、何故吾人は斯かる區別を行ふのであらうか。若し主觀的と客觀的との兩方の實在の構成が共に同一の認識的過程、即ち吾人の主觀的努力に依れる同一の眞理構成の所産であるとすれば、如何にして此の區別が生

じたか、又此の區別は結局如何に考へらるべきものであらうか。

先づ第一に、プラグマティックの方法を承認したからとて、必ずしも此の區別を無視することは強ひられない。プラグマティズムそのものは、決して客觀的意味に於ける實在構成のみを斷定させるとは限らない。考へやうによつては、プラグマティズムは、構成といふことをば、單に主觀的、即ち實在の眞存在には關係なく、單に人間の實在の認識にのみ關係するものと考へることも出来る。されば吾人は、サンタヤナ教授の如く、認識論上のプラグマティストであると同時に、形而上學上の實在論者となることも出来る。此の兩者の區別は、明らかに常識の確信である。斯くして吾人はよし認識論上實在構成を否定し得ずとも、形而上學的にはそれを否定し得るのである。

假りに此の議論の妥當なことを承認し得るとする。然る場合斯かる立脚地は、認識論上の一方法としてのプラグマティズムとも一致すれば、又人間の努力に依つて成る實在の構成といふ思想とさへも一致する。蓋し人間の努力は、實在が單に發見される爲めにも必須缺くべからざるものである。吾人の慾望や興味等は、吾

人が發見を豫想先見し、又其の發見の道程を指示するものであること、並びに吾人の世界觀は、廣い實在の中から特に吾人の興味を刺戟したものを發見するといふ主觀的選擇に依ること、も明らかである。斯くして實在の構成といふことは、それが人間生活に適するやうに事物を變形すること、考へられるかぎり、又社會制度は此の變形に效驗あり且決定的な實力であると考へられる限り、斯かる意味の構成はかの究極的の意味の實在構成を退けたからとて何の影響をも蒙らない。之を以て見ても、認識論的方法を一種の形而上學に化さずとも、吾人は尙十分にプラグマティストたることが出来るのである。

第二、若しプラグマティクの方法が眞ならば、實在の發見と構成との區別は、それ自から一個のプラグマティックな根據を持つて居るに相違ない。即ち斯かる區別は、認識的過程そのものから展開したもので、そしてその實際的價値に依つて妥當化されたものであらねばならぬ。斯くの如きは吾人が日常經驗する事實である。斯くの如き區別は元來實際的のもので、事物の行動そのものに基いたものと言はなければならぬ。例へば實在が發見されたのであつて、構成されたのでないと

ふは、該實在の行動が總べて吾人の主觀的活動に歸せられるには實際上不便利であり、又不可能であるからである。而して概して言へば、此の區別の標準は明白であり、まがひないものであると言はなければならぬ。例へば吾人が椅子を欲して、その一個を發見したと、別に一個を造つたこととは、決して混同すべからざる別種の經驗である。前の場合に於ては、吾人は單に身邊を見廻はし、さへすれば、忠實な感官は直に吾人の欲求物を示すのであるが、後の場合に於ては、長い々々構成の過程が必要であるのである。

實際は主張すべからざる實在を主張したとか、又は後に至つて承認した實在を今は否定したとか、斯かる場合に於ては、更に混雜が起こつてくる。斯ういふ場合が主としてかの獨立、實在といふ信仰を造るやうに思はれる。蓋し此の場合吾人は實在を變更したとは思はれない、唯單に實在に就いての吾人の信仰を變更したに過ぎぬとし、か思はれない。然し此の混同は、結局最初主張された實在(又は眞理)と、後に至つて證明された實在(又は眞理)との混同である。若し或る要求が虚偽なりと證明されれば、それに代る新しい眞理(又は實在)は既に前に獨立して存在し

て居たと考へられる。唯斯かる實在も、それを確立させた所以の心的過程からも獨立に存在したとは言はれない。事實は斯うである。斯かる場合に於て、吾人が構成したものは、實在ではなくして誤謬であるといふのである。斯かる誤謬は何等實際に有效ならざる實在又は真理の要求であつて、須べからず放棄さるべきものに過ぎない。たゞし認識的實驗が失敗したからとて、實驗そのものが誤謬であるといふ證據とはならぬ。否、吾人が誤まつて否定した實在が存在したといふ事實は、それが吾人自身に依つて構成されたものでないといふその證據ともならない。以上の外の他の場合に於ては、此の區別はさして明瞭でなく、従つて發見が多分に構成を含蓄するやうに見える。吾人が使用する言葉そのものが往々其の證據である。例へば、吾人が誤謬を構成した場合、其の構成中に任意作用が如何ばかり含まれたかを計算することが困難であるを往々發見する。例へば精神的に吾人と關係ある他の存在者を扱ふ場合を考へて見よ。吾人が彼等に對する動作は、事實彼等が吾人に對する動作を決定する力があり、吾人が彼等をして、然かあれと信じ若くは要求するものたらしめ得る力を持つてゐる。斯やうにして、愛を構成する

ことと愛を發見することとは、一般には同一事でない。然しながら、吾人は自から愛するが故に愛を造ることが出来るので、愛を造ることは、實際相互に愛を生み出すことである。若し愛情の相手が全然愛を造らなかつたならば、双方の間に愛を發見することは殆ど稀であらう。結婚した夫婦は、經驗上彼等の愛情の實在と連續とは、一に双方の動作如何に依るものであることを發見したのであらう。

然らば、(イ)概括して言へば、實在を發見することと構成することとの間に事實プラグマティックの區別が存することは明らかである。然しながら、(ロ)同時に吾人は此の區別は絶對的のものならざること、又吾人に類似して吾人の行爲に感應する存在者と應接する場合、彼等に對する吾人の態度は、吾人に對する彼等の舉措に根本的一要因となることは明白である。果して然らば、吾人の行爲そのものは實在を構成し得るものであつて、單にそれを發見するに過ぎないものでないは明白である。

六 (二)プラグマティックの真理構成は、それに先き立つて存する基礎的事實(原始的事實)を假定するものであるが、此の點に關して吾人は尙一個重要な點を省いて

きた。即ち、吾人は初めに構成されんとする真理若くは實在と、既に構成され終つた真理若くは實在との根本的相違を注意することを殊更省いてきた。既に構成され終つたものは、真理も實在も二つながら、既に變形されたもの、初の試験的性質は最早消え失せたもの、初はたゞ要求として入り來たつたものは今や妥當化されたのである。即ち最初疑惑であり希望であり慾望であり公準であつた實在は、今や十分に確實に證明されて一個の確立した事實となつたのである。されば、プラグマティズムの證明に依つて生じた差異は、實在の場合に於ても真理の場合に於ても、同様に大なるものであつて、吾人は此の點に關する従來の學說をば、全力を擧げて改めてプラグマティック流に考へ直す甲斐が有ると思ふ。

プラグマティズムの認識論にとつては、原始的原理は、さまざまに任意に偶然に選擇された單なる出發點即ちアルヒイ(Arché)であつて、それから吾人は、それ以上に優さつたものへ進んで行かうと望み、且、試みる土臺に過ぎない。吾人は實際に働きを爲す原理だけ必要であるので、かの最高至上の先天界からの證明書などを所持して居る原理などは要しない。假令其の原理の價值は將來尙未定のものであ

るにせよ、吾人は、それが吾人に提供する所の效驗を以て之れを買つて遣ることが出来る。何故なれば、そも、の起始發端に不相應の價值を與へたとて、即ち自明の原理を探求したり、最初から既に否定すべからざる實在を探求したとて何の利益があらう。即ち、最初から十分な意味に於ける真理と實在とは、決して最初の固定的地盤でなくて、却つて將來到達さるべき目的に外ならない。

従つて、原始的真理及び實在の性質に關する問題は、さして深く考量するに及ばない。吾人は斯かる真理や實在を發見するまで事物の認識を延期すべきではない。實際の認識作用は常に現存の状態から出發する。故に假令吾人が斯やうな絶對的原始にまで徹底することが出來なくとも、吾人の學說は十分に役立ち得る。よし又原始的事實や真理が確かめ得られたとて、吾人は其等の特に重要なものとして認めなくてはならぬ。吾人の研究方法は、此等原始的のものをば一種の概念的限界——認識作用の方向をば指示すが、決してそれに基づいて據ゑるものでない所の概念的限界として取扱はねばならぬ。故に吾人の研究に依れば、原始的真理は、未だ如何なる種類の經驗に依つても確かめられざる、従つて真理と虚偽とが錯綜混合し

て居る所の、單なる要求と認められる。眞に先天的な眞理、即ち眞に一切の經驗に先立つ所の要求は、それが實際に適用された場合には、恐らく眞たると同時に偽でもあらう。従つて斯かる眞理は、眞と偽とを判別しようとする認識論にとつては、何等の價值もない。之と同様に、原始的實在は、單なる可能性、即ち眞の實在に迄發展すべき運命を持つて居る單なるヒューレ(可能性潛勢力)であらう。形而上學が如何なる價值を其等に附與するとも、認識論は、單なる要求及び單なる可能性からは、何ものをも造ることが出来ない。方法論上吾人は、現に承認された眞理と實在とは、吾人が現に行ひつゝあるが如き認識的過程から展開したものと、言はなければならぬ。

若し吾人が原始的事實を上の如く取扱ふことを拒んだとて、百の損失あつて何等の利益もない。吾人が現に持つてゐる不完全不満足な實在や眞理を改良するといふ權利をば、徒に棄却すべき謂はれない。其等を堅固不動のもの、換言すれば、最初から固定して變更すべからざるものと考へれば、若し偶然にも其等の性質が融通的であつた場合、吾人は尙其等を融通的と見る術を失ふに過ぎない。之に反

して、其等原始的實在が偶々堅固不動に感せられた場合は、吾人は別に耻辱を感ずるにも及ばず、寧ろ單に吾人は未だ其等を吾人の意志のまゝに改め得べき道を發見しないと考へるまでである。故に吾人の目的に慚ひ、且進歩的智識慾に役立つ唯一の方法論的原理は、實在や眞理をば改良の出来ないほど不變不動と認めない原理でなければならぬ。事實上、或は斯やうな改良を施すことは不可能であるかも知れない。然しながら、それがために永遠に渡つて吾人の希望の努力を禁止すべき謂はれない。

要するに、假令プラグマティクの方法は、一種の構成せられざる眞理と實在とを假定したとて、此等二者をば決して價值あるものとは考へない。斯かる眞理や實在は、單に吾人の認識に一定の限界を指示するものであつて、決して認識の依つて立つべき基礎の示現だとは考へない。凡そあらゆる有效な説明は、プラグマティクな實際の認識的過程から出發するもので、決して曖昧な疑はしい假說的基礎から出發すべきではない。總べての有効な眞理と實在とは、此の同一プラグマティクの過程から生ずるものである。

七 (三) されば、方法論上の根據に立つかぎり、吾人は、原始的事實の基礎の説明に對する要求をば、正當に拒否する權利を持つてゐる。吾人の方法が、論理的には其の與材として先在的事實を含んで居ることは全く事實であるが、それと同時に、此の事實に關する限定性を考察する以上、斯かる原始的與材は、吾人にとつては原理上單なる潛勢力、即ち、そこから何ものか造り上げらるべき非限定的可能性たることも亦事實である。故に吾人は前節で論じた如く、方法論上吾人の關心するものは、一定の假定ではなくして、ひとへに目的であると言はなければならぬ。

然しながら此の原始的事實てふ概念が、一旦形而上學の用語に轉化された場合、それが方法論的に無用物であることも亦十分に明かである。比較的、非限定な材料から實在が造られるといふ學説が形而上學的に考へられた場合、それは全然非限定的な渾沌から實在が形成されると斷定することになる。而して斯かる渾沌とは、一定の加工の下に一定の限定性が展開したものと、いふより外に何事も言ひ得ざる底のものである。

然しながら、プラトーン、デクサメニーや其の他の宗教上の創造説を忘れた哲

學者は憤然として斯かる解釋が眞面目に提出され得るものかと反問するかも知れない。即ち彼等は全然非限定的「物質」が、如何にして實驗に依つて限定され得るか。そも、如何なるものに對して實驗が施さるべきであらうか。如何なる手段に依つて、實驗が遂行し得らるべきであらうか。又何故に該物質が、單に一定した有様のみ反動するであらうかと反問するであらう。そして之に對する吾人の返答をば待たずに、彼等は早計にもプラグマティズムは實在の構成といふ問題をば何等實際に闡明しないもの、寧ろ古代哲學の範式に復歸するも差支ないではないかと結論するであらう。

吾人と彼等との意見の分岐する點は、唯此の結論に存する。即ち此等の問題が、若し單に解答如何を吟味せんが爲めのものならば、勿論それを形而上學的に提出しても吾人は不同意を表さない。加之、吾人は彼等の用語の或るものにも同意し得る。例へば渾沌から實在を引出すとは、到底説明すべからざることである。されば吾人は決してそれを説明したとは言はない。たゞし次の點に關しては、吾人は到底彼等と一致することが出来ない。即ち事物は一旦非限定的であれば、いつ

までも必然非限定的のものであるとか、若しくは、若しそれが非限定的のものであつたならば、單に吾人が事前、に於て、該事物が將來如何に限定さるべきかを豫言し得ないといふ理由のみに依つて、それは無限に、然かあるものと考へられねばならぬなど。要するに吾人は完成した事實は原始的、事實に優きつた論理的權利を有つと主張せざるを得ない。

而も尙ほ渾沌は依然渾沌であつて何等の説明でもない。之が取りも直さず、吾人がプラグマティズムの認識の分析から、宇宙に對する完全な形而上學的説明を立てることを躊躇する理由に外ならぬ。此の問題全體が、疑問の範圍を通り越して居るものとして、無効であると論せられよう。斯かる問題は、如何にして實在は存在するに至つたか、如何にして事實は絶對的に構成されるに至つたかを知らうとするに外ならぬ。そして斯くの如きは、どんな哲學でも成就し得ず又は企圖するの要なき問題である。神學上の用語で言へば、こは恰も如何にして神が無から世界を造つたかを知らうとするのである。否更にそれは如何にして神が無から自己自身を造つたかを知らうとするのである。斯くの如きは、吾人がそれに對する解

答を期待すべからざる疑問たるばかりでなく、又ロツツの至言の如く、論理的に認容すべからざる疑問である。何となれば、斯かる疑問を發することは、凡そ一切の説明に際しては、何事かを假定せねばならぬといふこと、並びに現に吾人が有する世界——世界の過去及び其の起源をも含めて——は、吾人が發する一切の問題の豫想であるといふ事實を無視したものである。斯やうにして、方法論的意味に於ては、プラグマティズムの見た現存の世界は、原始的與材——それから現存の世界が造り出されたと考へられる——の必然的豫想であると言へる。

假に一步を讓つて此の不可能の要求が兎に角多少満たされたとし、そして吾人は原始的事實が如何にして造られたかを學び得たとしても、元來斯かる事業が特に合理的であり又は啓蒙的であると考へる何等の理由もない。或は其の解答は、無から或る有を構成したことを教へるかも知れない。そして第一に造られた或る有は恐らく卑しむべく又忌まはしいものであつたかも知れない。譬へばそれは彼の腐敗とか害悪とか若くは不具等が今日の世界に初めて侵入して來たつたと同じやうなものであつたかも知れない。

それは兎もあれ、事實を言へば、究極的實在の概念は前方を眺めるものであつて、決して後方を顧みるものではない。究極的實在は究極的満足概念と分離し得べからざるものである。故に世界的過程の起始に關する疑問の解答は、唯其の最終に於てのみ得られるものと考へられる。そして其の時に至つては、吾人は既に聰明となり既に十分の満足を得て、別に斯かる疑問を發する必要がなくなるかも知れない。そして少なくとも吾人にとつては、凡そ疑問を發することが心理的に不可能であることは、それが眞に唯一の論理的解決である。一旦完成圓滿の境が到達された晨には、宇宙は遂に調和的となり又眞に、一となつたのであるから、其の苦難を忘れんが爲めに無理にも其の過去を忘れようと努めるであらう。それは兎もあれ、現在吾人は、いつかは完成圓滿の域に到達し得るものと考へるより外に途はない。

然るに斯かる思想を斥けることは、彼のフォン・ハルトマンが斯くては神にして若し意識的であつたならば、自己存在の神祕が理解されないため、遂に狂氣となるであらうと言つた神の存在に關する、反對説を是認することゝなるであらう。ハルト

マンは、絶對者は無意識でなければならぬと推論したが、假令無意識であつても、斯くては神は狂氣に陥らざるを得ないであらう。

されば、さしにも永い間吾人を苦しめた反對論も、今や遂に除去され得るのである。方法論上から言へば、原始的事實の如きは、決して重大なものでない。何故なれば、それは不可知的であり、又如何なる實際の事實をも吾人は強ひて原始的に考へる必要はないのである。加之、それを知らんとする要求は無効であつて、如何なる哲學に依つても満足され得るものでない。原始的事實は言はゞ形而上學上の詐欺師である。それは何ものをも説明しなければ、又自己自からをさへ説明することも出来ない。最後に吾人は、該要求を満足させる唯一の方法は、原始的事實を考へることに依つては、なくては、人間最後の満足を考へることに依ると斷言する。

八 されば、吾人が形而上學に進むことを妨げる唯一の邪魔は、プラグマティクの方法そのものが本來斯やうな冒險を許すことを好まぬといふ點である。たゞし此の點に於て吾人は、此の方法そのものが決して最後のものでないことを考へなければならぬ。吾人は最初からプラグマティズムをばそれよりも一層力ある一

層大なる方法中に包含されるものと考へて來た。即ちプラグマティズムはヒウマニズムの一方面に外ならない。ヒウマニズムはそれ自身單に一個の方法ではあるが、プラグマティズムに比較すれば、一層廣いものであらねばならぬ。従つてそれは、宇宙全體を通じて實在の人間の構成に類似した事蹟を追求し、それに依つて世界を人間化し世界の諸要素の行動を統一しようとする企圖をば、満足を以て眺めるに相違ない。従つてヒウマニズムは、吾人が人間の興味を有する問題をば形而上學的に取扱ふことに對して、何等の批難をも加へぬであらう。

恐らくヒウマニズムは次の如く言ふであらう。「形而上學は假令冒險であり又極めて危険なものにもせよ、決して人間にふさはしからぬものでもなければ非人間的なものでもない。若しそれが強迫的のものに考へられないかぎり、即ち何人も自己が好む以上に形而上學に進入することを餘儀なくされないかぎり、そして各人が形而上學の眞の性質を認知して、それに欺かれるやうなことがないかぎり、形而上學には實際さしたる害は無い。唯吾人に取つて最も大なる不幸は、これによつて吾人は尙希望の絶頂に進み又は達することの不可能といふことである。」

若し斯やうな場合に臨んだならば、吾人は常に安全にそれから退却すればよい。吾人は斯やうにして、斯かる大膽なことを企てなかつた以前と同様不幸を免れることが出来る。又吾人がこれがために甚しく疲労した場合も同じ手段を取るがよい。形而上學を忌まはしいもの、危険なものたらしめる所以は、ひとへに其の僭越至極な言前であり主張である。形而上學は萬般の諸科學中最も確實であるところか、元來それは最も包括的なものであり且事實上最も漸進的な者であるから、決して不變不動とは言はれない。新事實や、智識の進歩や、人格の相違などが起る毎に、形而上學の體系は常に轉覆される。故に吾人は形而上學上の所説に就いて狂信してはならぬ。否、一旦其の形而上學が不確實なものとなつた際には、常に率直にそれを修正することに躊躇してはならぬ。さすれば結局吾人は不幸に繼ぐに不幸が襲來するとも、常に安全な城砦に退却することが出来るのである。若し客觀的の實在構成が虚妄と解かつたならば、プラグマティクの方法が十分明瞭に確説したかの主觀的の實在構成を正當な隠家と成すことが出来るではないか」と。

以上の所見に勵まされて、吾人は次に實在の構成といふことが如何なる程度ま

で世界全體に就いて断定し得られるかを論じて見よう。

九 吾人は果たして真理の構成は眞實に實在を變更するもの、たゞの認識が事物に變化を來たすもの、事物は單に認識されたといふ事實のみに依つて變化するものと斷言し得られようか。否、一層明確な答辯を得んが爲めに、吾人は、抑々如何なる場合には是等の事柄が假定し得られるかと尋ねたい。

既に『真理の構成』の章(一三)で述べた如く、或る場合に於ては、是等の假定は明白に眞であり、プラグマティズムの確説に先きだつて既に々々注意され來たつた事柄である。即ち(一)吾人の真理の構成は事實上主觀的實在を變更する。吾人が眞理を造ることは、先づ興味と研究との實際的對象物を造ることであり、且其等興味と研究心とを満足さすべき實在を發見することである。(二)吾人の認識が、一旦應用されれば、眞實の實在を變更する、そして(三)若しそれが應用し得ざるものであれば、眞實の認識ではない。加之(四)或る場合、例へば人間の交際に於ては、主觀的の構成は同時に實際の實在の構成である。吾人々類は、他の人間の意見に影響される。他人から見て居られると否とに依つて其の人の行動は違つてくる。否自分の行動

が他人に知られると考へたゞけでも、吾人の行動に變更が起こつてくる。既に五に於て述べた如く、實在構成と實在發見との差異は、此の場合に於ては、動もすれば曖昧となるを免れない。

たゞし以上の場合は尙次の事實を明らかにするとは言はれない。即ち(五)單なる認識さへも此の場合實在を認識者に限れば、常に實在を變更するものである。一定の認識といふことは常に其の認識する人を變更する。而して其の認識者が實なもの又實在の一部分であるかぎり、それがために實在は實際に變更されるのである。故に所謂實在の單なる發見でさへも、必ず吾人の中に實際の變化を意味し、吾人の眼界を廣めるのである。これが爲め恐らく吾人今後の行動に變化が起ころであらうから、たゞの發見そのことが實は宇宙的過程の進行に範圍に於ても意義に於ても重大な實際的變化を致すであらう。

一〇 然しながら、被認識者即ち認識される對象の方はどうであらうか。其等は認識作用に依つて變更されるもの、従つて又該過程に依つて構成されるもの、考へることが出來ようか。

常識は、少なくとも普通の語義に於ける認識といふ意味では、直ちに此の肯定を拒むであらう。多くの場合に於て、認識される対象は、吾人が單にそれを認識すればとて、何等の變更をも受けぬやうに見える。そして、斯やうな場合に、吾人は其等の対象を獨立的事實と言ひ、吾人の認識作用は單にそれらを發見するといふ。此の立脚地こそ彼の絶對論や實在論の形而上學が、人間の經驗に依らざる獨立的實在を主張する根源である。それは兎に角、既に吾人が述べた如く五構成と發見との差別は、本來プラグマティックのものであつて、決して絶對的のものではない。故に吾人は進んで、何時又如何なる條件の下で、實際に斯く主張され得るかを吟味せねばならぬ。

抑、實在が吾人の認識作用から獨立であると言はれ、従つて又それが認識された場合は、單に發見に過ぎないと言はるべきか否かは、其の認識されたものが其の事を覺知するや否や、もつと適切に言へば、如何なる程度まで又如何なる有様にそれが認識されたことを覺知し得るかに依つて決定される。

吾人と密接な精神的交通を保ち、そして又十分に吾人の行動の意味を覺知する

存在者は、吾人が彼等を覺知したといふことに對して、勿論強い感受力を有つてゐる。吾人が彼等を認識し、彼等の實在を認知する場合、彼等は吾人の活動に對して、程度の多少こそあれ、それを理解して適當にこれに反應する。例へば、人間同士であるとか、又は人間の言を稍々解するだけに發達して、人間の認識作用の爲めに、否、人間が自分等を認識するかも知れぬ、自分等を觀察して居るかも知れずと考へたばかりでさへも、彼等の舉動の調子を擾だし變更するだけに發達した高等動物などには、明らかに此の感受力が認められる。

然しながら如何にして此事柄をば、劣等動物や無生物に迄推し及ぼすべきであらうか。劣等動物や無生物などは、人間が彼等を認識するに對して全然無頓着であらうか。彼等にとつては、單なる認識は何等の變化をも來たさぬであらうか。此の場合は前の場合とは明らかに違つてゐて、兩者を區別するは決して偶然でない。然しながら此のことを論ずる前に、吾人は先づ單なる認識てふ概念を明らかにせねばならぬ。思ふに單なる認識は決して實在を變更するものでない。蓋し單なる認識といふが如きは、嚴密に言へば、實存せざる一種の智的抽象に外なら

ぬ。プラグマティックの思想に於ては、凡ての認識は實行の序幕である。所謂單なる認識は一の全き過程の一斷片である。該過程が完全されば常に實行となつて終はるのである。従つて眞理の構成が實在の上に如何なる關係を持つかを明らかにしようとする場合、吾人は此の斷片的な單なる認識のみを顧慮すべきではなく、進んで全體の過程をば完成したものの、即ち實行に終はるべきもの、又早晚實在を變更するものとして考へなければならぬ。

斯かるプラグマティックの認識概念は、事實實行的のものであり、實際吾人の行動の基礎たるものであることは、吾人の舉動に對して何等かの反應を呈し感受力を現はす存在者の行動に依つて明らかである。かの舞臺の上で恐怖の情を示す俳優は、單に觀客から見られるのを恐れるのではなく、むしろ惡罵を發せられ又は石でも投げられることを恐れるのである。警戒の爲めに口笛を鳴らす山撥鼠は、單に彼等の行動が科學者の觀察の下にあるといふので恐れるのではなく、むしろ彼等が殺されることを恐れるのである。前者にせよ、後者にせよ、たゞ觀察するより外に何事をも爲さざる單なる觀客を恐れるものではない。認識作用は、プラグマテ

ティックのものであつて單なる認識は虛妄に外ならぬ。故に認識作用は事實恐ろしいものであり、實在を作ることとも出来れば又は破壊することも出来るのである。

一 凡そ一存在者が、他の存在者の行動を忖度し、その行動に對して感受し、反應するには、此の他の存在物が自己の活動善にせよ、惡にせよ、兎に角に影響する力があるもの、従つて又自己の存在圈内に侵入するもの出来るものと覺知せねばならぬ。人類は、幾多の方法に於て人類生活に影響し得るが故に、他人に反應し感受する。こゝから種々な社會的反應や複雑な社會的關係が胚胎する。降つて人間と家畜との關係を考察して見よ。相互の反應の範圍は頗る狹隘である。ニウトンの飼犬ダイアモンドは、主人を愛したことは疑ひなかつたが、引力の發見者に對しては何等の尊敬も拂はなかつた。ニウトンも亦飼犬の野兎狩の大喜悅などは少しも領解しなかつたであらう。之と同様に、山撥鼠も人間をば唯危險の發動者としか考へない。従つて、彼が反應は單純であつて、唯口笛を吹いたり、急ぎ慌わたりたりするより外にない。然らば、吾人は、彼の人間をば實行者と解釋する力ない存在者に對して、そこに吾人の行動に對する反應が缺けて居るからと言つて、何等

か微妙な意味が有るやうに思ふは間違つたことではないか。斯かる場合は、單に彼等が人間に就いて心を勞するには餘りに人間と其の興味に對して没交渉であり外的であるいふに過ぎない。彼等の無頓着没交渉は畢竟吾人は彼等の關心する事柄には與ることが出來ず、従つて彼等は吾人をば非存在的のものとして取扱つて居ることを證據立てるに外ならない。吾人々類も亦彼等の感情をばよし有つても非實在的のものとして取扱ふ。蓋し吾人は彼等の感情を理解することが出來ないのである。

然しながら、此の反應の缺乏といふことは絶對的に眞實であらうか。石は、吾人を精神的存在者とは思ふまいから、それに向つて説教するは聾者に説教すると同様無効であらう。たゞしこれが石は少しも吾人を理解しない、吾人の存在をも注意しないといふことを意味するであらうか。否、決して然らずである。即ちそれは、それ自身の存在が保持される程度に於て、又吾人をして其の存在を知覺させるだけの程度に於て、吾人を知覺し又吾人に依つて影響されるものと言はなければならぬ。吾人と石との共通世界は恐らく究極的實在ではない。それは單に物體の物

理的世界であつて、その覺知といふことも單に堅いとか重いとか色彩ありとか空間填充とか等に依つて示されるに過ぎない。故に其の石も單にこれだけのもので、他の物體に關してもこれだけを認知するに過ぎない。これだけの働をば石は忠實に營み、且つ斯く爲すことに依つて吾人に影響する。即ちそれは重力に作用され、壓力に抵抗し、エーテル波動を阻止する。而して其等の石は吾人人間をも、その理解の程度に於て、恰も自己と同様な性質のもの即ち物體として取扱ふので、石に取つては人間も距離の自乗に反比例して牽引されたり堅かつたり打たれたりするものに外ならない。勿論吾人がそれによつて毀損されることなどは、石の知ることでもなく又注意することでもない。たゞ石に相當した認識活動例へば家屋築造に於けるその物理的動作といふ形に於て、それは能力の程度に従つて活動し反應するのである、之と同様に、原子や電子も、それ等に相應な状態に於て、吾人を認識するものと言はれよう。勿論吾人を人間として言はなく、むしろ彼等のやうな原子や電子の波動、彼等の波動と同一の原型を具へたもの、彼等に影響すると同時に、彼等からも影響されるものと認めらるであらう。故に石に或る働きを加へるこ

とは、單にそれを知る、ことでないと言ふ必要はない。勿論石を投げることは、普通には認識作用とは言はれない。けれども然かすることは、既に認識作用を含んでゐる。何故なれば、それを投げるには吾人は、現に投げるものは石であること、そして又或る程度までそれが如何なる石であるかをも、知らなければならぬ。例へば、輕石を投げる場合は、鉛塊を投げる場合と別様の筋肉の調節を要する。斯くして、事物を用ひると、それが用ひられるとは、知ると知られるとの働きを含んでゐる。極めて簡單な事物の取扱に於てさへも、認識が含まれて居ると主張するは、一見逆理のやうに思はれるは、畢竟かの主智説の認識觀が如何に狹隘なものであるかを示すに外ならない。

一二 然しながら、斯くの如きは純然たる物活論ヒロフシヤクではないかと絶叫する論者もあらう。吾人は此れに對して次のやうに答へたい。物活論が眞に立派な比論ヒョウ（事物を人間の如く見ることを示す限り、よしこれが物活論であらうとも何の差支があらうか。凡そ精神を生けるものと主張せんが爲めに、物質をば必ず死せるものと宣告せねばならぬとは、必ずしも近代科學の命ずる所ではなく、又哲學上に於て

も殆ど許容すべからざることである。蓋し比論といふものは、それが實際に事物の活動を一層明らかに吾人に示し、且神秘的に見えたる事實をば明瞭に解釋する限り、吾人に取つては有効缺くべからざるものである。吾人は物活論ヒロフシヤクとか、乃至汎心論イキズムとかいふ言葉を避忌する要はない——若し此等が高尙なものから類推して下級なものを解釋することが出來得る限り。要するに此等物活論や汎心論は、ヒウマニズムの一種の形式であつて、人間と宇宙とを更に一層親近ならしめ、且吾人が事物に一層完全に作用し得んが爲めに、兩者を密接ならしめる企圖に外ならない。

斯やうな企圖には何ものか必ず効果が存する。畢竟こは人間に縁遠い事物を既知の人的に解釋することに外ならない。例へば、吾人が一一に述べたやうに、眞實の意味に於て、石は吾人を認識し、吾人の取扱に反應するもの、否此の事は、かの認識作用と實行とが無關係と見做すことよりも遙に眞實である。化學上には所謂溶化作用なる普通の一現象がある。甲と乙との二物體が、假令相互に強大な親和力を有つて居るに拘らず、丙といふ一箇の不純物が現はれて、そこに甲と乙との

相互作用——而かも丙は依然として變化されずに居る——が成立する迄は、互に化合することを拒むといふことは、從來は神祕として理解に苦しんだ事實である。然しながら、こは畢竟次の如き思想を指示するものではあるまいか。即ち甲と乙とは、丙に紹介されて互に親密となり、而も互に相熱愛するや、冷然丙をさへも棄て、顧みないのである。斯やうな比論や可能は、若し吾人がこれを求めさへすれば、到る處に發見されるもの、而も何れの場合に於ても、總べての物理的概念は、結局吾人の人間の直接經驗に依つて暗示された人間の比論の上に成立するものに外ならない。

然らば即ち、無生物は少しも吾人の認識作用を覺知せざるもの、又それが爲めに變更されざるものといふは、如何にしても眞であるとは言はれない。彼等は吾人の認識作用を會得する程度に於て、それ／＼此の作用に反應するのである。彼等が一層聰明に反應せざるが爲に吾人から無生と批難されるは、畢竟彼等が吾人から莫大な精神的遠距離に在るが爲め、否恐らくは吾人が彼等を理解する力がない爲め、従つてまた吾人が彼等の精神的性質を發揮すべき何等の機會をも彼等に

たへざる吾人自身の(彼等に對する)取扱ひの拙劣と無見識との爲めにほかならない。

一三 されば吾人が物體に對する純粹に物理的な取扱の場合に於てすらも、其の程度に於て尙且吾人の認識的取扱(認識作用)に對する反應が存し、それが吾人の能動如何によつてさまざまに變化するのである。即ち吾人に依つて、實際實在の構成てふことが行はれるのである。

故に物理的に見ても、事實は決して不變不動のものではない。事實は任意の二實驗に於て決して全く同一のものではない。吾人に認められ且働かけられる事實は、不斷に吾人の活動そのものに依つて變化するもの、従つて吾人が努力の結果は、吾人によつて造られた世界として實現するのである。若し主智説を放棄して、認識の眞の職能を會得すれば、吾人は容易に此の難問題解釋の關鍵を發見する。受働的な瞑想にとつては、餘りに遠く又餘りに不動と見えた外的世界、無目的無效果の窮理にとつては、餘りに取扱ひ難き頑固なもの、見えた實在も、斯くして始めて吾人の聰明や取扱や操縦に對して漸次に柔和なもの、融通的なものとなるに至

るのである。

一四 勿論此の變化融通性の範圍如何てふことは、十分領會を要する點である。大概の時代に於ける大概の人々にとつて、其の希望の殆んど幾分だも満たされな
いといふのが實際の有様である。吾人は、若し實在が改造されるものならば、先づ
それが破壊されなければならぬ、若し事物の結構が吾人の意に満たぬならば、吾人
はそれを吾人の願望に合せて改造する爲め、先づこれを粉壺すべきであると感ず
る。然かも斯くの如きは決して人間の常態ではない。吾人が改造するを欲せざ
る故に又吾人の意志の認可を経て吾人に承認された事實は、通例莫大に多い。又
他の事實を改造しようと望む場合が極めて少ない。勿論場合によつては、吾人は
或る種の變更を抽象的に望むこともあるが、然し何等かの理由で恐らくは單に吾
人が餘りに懶惰であるとか、餘りに興味が薄いと、又は他の急務の爲めに餘りに
心を奪はれるとかいふ理由に依つて、吾人は實際變更を計らうとは企てない。故
に通常止むを得ず變更するの必要ありと感ぜられる事實の數は比較的に少ない。
多數の人が、人生を以て堪へ得べきもの餘裕のあるものと見出す(若しくは作る。)

所以はこゝにある。

經驗を變更しようとする實際の欲望や能力が如何やうにもあれ、吾人は事實の
變化性をば人間の目的のためには適切なもの、換言すれば、調和的經驗——吾人は
それを究極的實在と稱する——への到達にとつて有效なもの、と認めねばならぬ。
何故なれば、(イ)若し此の變化性を假定しなければ、吾人はそれが爲め、然り單にそれ
が爲めに、かのキリアム・ジュームズが巧妙に論じた如く、確信を以てすれば立派に實
現し得べき無数の價值をさへも全然無視するに至るであらう。(ロ)少なくとも或
る種類の事實だけは實際變化的であり、他の事實は少なくとも常識には變化的と
見える。而して他の或る事實は容易に人間の取扱に屈服するやうに見えないに
せよ、(ハ)それが爲め吾人は直に徹底的變化性といふ方法論的原理を放棄すべき理
由はない。蓋したゞ部分的な變化性は畢竟無價値無効である。蓋し然か假定し
た場合には、折角此の思想を應用した場合も、或は實はそれを應用すべからざる場合
と言はれるかも知れない。或は又反對に、非經驗的に且先天的に、或る點に於て世
界は全く不變不易のものであると認識し得たとしても、實際には吾人は此等の點

の如何なるものであるかを知らないものであるから、此の智識を實際に用ふることも出来ない。否實行上の失敗からさへも吾人は此等の點を發見したと推理する權利が無い。何故なれば、失敗は、假令それが吾人の意氣を沮喪せしめない場合でも、單に斯く々々行つては吾人の欲求は達せられないといふことを教へるに過ぎない。故にあらゆる目的のために考へて、世界は飽くまで變化的であると假定するが必要である。假令理論的には事實の不變不易性に關して如何やうな見解を抱懐しようとも、若し吾人が有効に行動しようとするならば、事實は必要に應じて恰も變易されるものと考へなければならぬ。而して此の原理は勿論方法論的のものであるから、若し實行上事實の固定性が必要である場合は、必しも此の固定性を變化し又は顛覆しようとするものではない。

一五 斯くして實在の純然たる構成者としての吾人の地位は可成り明白に確立されたと言つてよろしい。勿論吾人は無から實在を作るものではない。換言すれば、吾人は創造者ではない、吾人の能力にはおのづから制限がある。今日迄の所吾人はやうやう吾人の能力を實現し始めたばかりで、まだ其の十分な範圍さへ

も確知されない。唯要心深く實在を改造し始めただけで、是れまでの所家庭飼育の草花や畜類などに於ける多少の改良を除けば、吾人の活動は主として破壊的であつたのである。然かも眼を開いて世界の各方面を見渡せば、成功の見込を以て試みられ得べき實驗の廣い分野は限りなく展開してゐる。今日まで吾人は未だ宇宙に於ける他の能動者がどれだけ吾人々類と事を共にしてゐるかの範圍さへも知らぬのである。

蓋し吾人々類のみが世界に於ける唯一の能動者でないことは明瞭であり、而して此の點にこそ世界の各方面中吾人々類が造つたとは主張し得ない部分が存する理由が有る。此等諸方面とても亦必ずしも創始的オリジナルであり不變的であると考へる理由はない。否、此等とても恰も吾人が自から實在を造り且それに注目したと同一過程に依つて造られたものとして考へて差支ないではないか。何故なれば既に前に論述した通り、宇宙に於ける總べての能動者は、外部から來たる諸影響に對して自己等を整齊し改整しつゝ、絶えずそれ等と連綿不斷の交互を重ねたのである。而して此等諸影響の性質は、種々なる能動者が獲得した性質や能力に從つて種々

異なるもの、決してそれ等を創始的のもの不變的なものと假定する必要はない。一切の自然法は、若しそれが真に客觀的であつて、單に計算上の便宜たるものでない限り、すべて事物の習慣に外ならないと認められなければならない。而して此等の習慣そのものと雖も、持續的活動に依つて決定され多少固定された行動で、適當な活動の下には更に將來決定的たり得るものと認められる。

これ迄吾人は單に科學が承認した能動者にのみ吾人の眼界を限つたわけであるが、吾人が從來未だ見たことがなかつたとか又は單に半信半疑的な態度で見つゝた能動者の中に、實は吾人々類よりも遙に有力で、從つて實在の構成に於けるそれが働らきは極めて目醒ましく、殆ど吾人をして所謂創造者を考へしめるが如き或る存在者が一個否恐らくは一個以上も存在するかも知れない。更にまた人類の行動、從つてまた其の働きは、今日吾人が覺知するよりも遙に過去に遡つて考へられるものであるかも知れない。

然しながら、此等の事は多數の人には突飛無暴とも見えるであらう。從つて特に此等の事を高調したり敷衍したりする要はない。斯やうな事柄は、實在構成の

信實ゴシニツアヒリナイに影響するものでもなければ、又宇宙的過程の概念的統一に影響するものでもない。宇宙的過程に於ては、常に認識と言ひ得る一面と、行爲と言ひ得る他の一面とが區別され得るのであるが、而も前者は常に後者に從屬し、後者に依つて試驗され、且後者に依つて完成されるものに外ならない。

一六 上來陳述したことよりも、實在構成の概念に一層確實な根據を與へるものは、次の互に密接な聯絡を保つて居る二の形而上學的假説である。即ち、(一)自由の實在、若しくは實在の可限定的非限定性と、(二)實在の非完成性とがこれである。此等の二概念は、吾人が自由の章の末尾(一〇—一二)に於て發見し、又幾分これを是認したものであるが、重ねてこゝに數言を附加するを至當と信ずる。

先づ第一に、若し吾人人間が何等の自由をも有せず、そして選擇的事項と反應とに對してこれを選択し得ない者ならば、吾人は最早能動者ではなく、從つて又實在を構成し得ないことも明白である。自由はすなはちヒウマニズムの實在構成の公準である。嚴密に言へば、人間の自由といふことが、やがて實在構成の思想を十分有效にするものである。蓋し若し吾人が自由選擇に依つて或は右或は左と交

互に行動し得るならば、吾人はすなはち實在の交互的進行を決定し作成することが出来るのである。

たゞし自由及びその基礎たる習慣の變化的非限定性をば、單に人間にのみかざるべき必至な理由はない。斯かる特徴は實際に宇宙に一貫するものとも考へられる。萬有は其の習慣や活動に於て本來限定的のものであるかも知れぬが、尙ほ部分的には非限定である。斯くの如きが宇宙の本性であることは、宇宙が種々なる取扱法に對して夫々異なつた反應を呈する事實で證明されてゐる。而もひと度宇宙が部分的には限定されざるものと許されるならば、其の非限定性の範圍如何といふが如きはむしろ原理上の問題ではない。吾人人間以外の數多若しくは總べての能動者は、兎に角刺戟に對して夫々異なる反應を呈し、又彼等の習慣を獲得し變更する。斯やうにして全宇宙は、習慣の奴隸ではなくして、むしろ文字通り習慣の創造物として現はれてくる。斯くして吾人が此の自由をば、一層多く宇宙に與へることが出来れば出来るほど宇宙は益々人間の目的のために變化するものであることが理解される。斯くしてまた吾人は、改整と改善とを促すべき智識

が缺けて居る場合に於ては、習慣が益々不動のものとなり、之に反して、人間が現在よりも一層優さつた状態に向つて益々努力し向上しつゝある場合に於ては、習慣は益々變化的のものとなると考へられる。たゞしまた他方に於ては、其の職能を完成する上に妨害が少なければ少ないほど、習慣は益々固定的のものとなることも知れる。何れの場合に於ても、宇宙は潜勢的に變化的なもので、吾人は圓滿調和の概念をば、いつかは吾人が到達すべき理想と立てることが出来る。

一七 若し世界に自由は存し、又實在は眞實に構成されたものであるとすれば、實在は固定したものの完成したものでなく、現に動きつゝある世界的過程は眞實なものと言はなければならぬ。こゝに於てか再び彼の反對説——進化論の哲學である宇宙を成長するもの非完成的なものとして觀る形而上學に對しての反對説が起つてくる。吾人は既に斯かる反對説の偏見をば指摘したわけであるが更に此の偏見の成立した由來を説明して、此れを全滅せしめなければならぬ。

勿論此の反對説が、頗る大なるプラグマティックの價値を有するものであるとは、容易に承認される。事物は變化せざるべからずと主張するとの出来ない場合、吾人

は該事物が同一不變と假定せざるを得ない。此の準則ゴジムを實在の量クワオクシムに適用して、實在物の量額は不變常住であると結論される。更に又此準則は實在の全體に適用されて全體として宇宙は變化し得ない、否完成したものと結論される。然しながら、此の二の適用は必ずしも同一の立場に立つて居るものでもなければ又同等の價值を有するものでもない。即ち第一のものは、物質の不滅則及び勢力保存則といふ物理学上極めて大なるプラグマティックの價值を有する有効な假定である。此の種類の假定は、先づ第一に、實際に使用されるべき最も容易なる假定である。何故なれば、變化する要素を計算するよりは、常住不變な要素を計算する方が遙に容易である。第二に、此等の假定は立派に適用され得るもの、換言すれば、假令此等の原理は、一切の公準と同様に、完全な實驗的證據を受け得ないものであるが、吾人が日常の經驗は、決して此等の原理の有用性を破壊するものではない。第三に、此等の假定は單に量的取扱にのみ服従する物理学上の抽象的方面にのみ適用される。故に該方面に關しては、斯やうな取扱は妥當である。されば常住不變てふ原理の科學的使用は、該原理が適用される主材の特質に依つて、プラグマティ

カリに是認されるものとも言はれよう。

然しながら、該原理の形而上學的根據に對しても、吾人はこれに同じ價值を與へ得るであらうか。實在の量的方面が絶對的權威を有つて居るといふことは、本來決して自明ではない。先づ此の量的概念を實在の精神的方面に適用することは容易でない。精神的價值の保存といふことを考へるは頗る困難である。況や此の概念の經驗的證認を得ることは尙ほ更ら困難である。吾人が不斷に經驗してゐる變化性の實在を否定することは殆ど不合理である。人間のすべての力は、實在の完成性を否認するものと言はれよう。

人間の立場から言へば、斯かる暴戾な獨斷説は、吾人及び吾人の全經驗を擧げて悉く迷妄に化するものである。斯かる獨斷説の要求を徹底的に考究すれば、吾人は一物として實際に生起するものがないと承認せざるを得ない。換言すれば、世界的過程もなければ、歴史もなければ、時間もない。運動も不可能であれば、變化も不可能であると言はなければならぬ。即ち吾人一切の奮闘と努力とは徒勞に歸する。斯やうな要求は何事をも何物をも完成することが出來ない。何故なれば、

真にある所の總べての事物は既に完成されて居ると觀せられる。實在の總高は既に計算し盡くされたのであつて、最早一點の缺如するものさへない。吾人の希望や恐怖や憧憬や絶望やは何等の價值もない。吾人自身が既に迷妄である。不變不易な時間のない、運動のない、變化のない唯一絶對者、吾人が心弱くも經驗を救濟する爲めに假設した、而もそれが爲めに吾人は絶滅されてしまふ唯一絶對者を除いて外の一切のものは、悉皆迷妄と考へられる。唯彼等が斯かる恐るべき事業を完成しなかつたこと、即ち其の一切包括的な統一の中に吾人を全然吸収し得なかつたが寧ろ笑止なわけではないか。蓋し彼等は、實在に對する要求と同様、一切の迷妄をも絶滅するが至當ではなかつたか。若し假りに吾人や時間的過程や實在の構成等が根本的に非實のもの迷妄であるとすれば、吾人は吾人自身に對してさへも眞實なものとは見え得ざるべき筈ではないか。況んや吾人は唯一絶對者に對する斯やうな不敬を取て案出し得べき筈もないではないか。然るに何ぞや、何等かの理由によつて、迷妄は實在を離れて存するとは！

さもあれ吾人にとつては、事實それ等が實在である。實在は吾人に取つては、實

際に非完成的である。而して實在の然かあることが、むしろ吾人の希望である。何故なれば、斯く考へてこそ、實在は改造され得るものをして、完全なものといふべきものと信せられる。

ヒュマニストの形而上學が、吾人に保障する所は、すなはち此等の可能である。そは何等大膽な約束でもなければ、暢氣な豫言でもなく、況や擬ひものの申出しもない。ヒュマニストの形而上學は、實在の構成が如何なる結末を遂げるものであるかを知れりとは公言しない。何故なれば、苟も實際的努力や實際的選擇や實際的争闘や乃至實際的害惡等をば、現に今有るが如く多分に含有する世界に於ては、其の結果如何に關しては、當然實際的の懷疑が起こらざるを得ない。吾人は今尙ほ如何にして巨人等と神々との戦闘が進行しつゝあるか、吾人は如何なる指揮者に導かれ、且如何なる軍略に操つられて戦闘しつゝあるかを知らない。然り吾人は、該戦闘に勝利を博する爲め、吾人の身命が犠牲に供せられざるやさへも知らないのである。たゞしこれが爲めに、吾人は此の戦闘の繼續を拒否したり、又は實在構成の理由から、眞理は大なるもの且廣く行はるべきものたることを否定したり

する理由が無いではないか。

第十四章 夢と觀念論

一 必ずしも想像しがたくは無理理由から、又一には言葉がよい鹽梅に漠然としてゐることに關係が有らうが、哲學者は兎角實在論者と云ふよりも觀念論者と自稱したがる傾きを持つてゐる。然しながら單にそれだけの理由で、觀念論は必ず特に理想を擁護し主張するものと思ふは、畢竟俗人の誤解であつて、眞面目な哲學者の一顧をだに値せぬ事柄である。元來觀念論といふ語が、種々な意味に使用される漠然曖昧なものであつて、それと所謂實在論とを區別することは實際上決して容易でないばかりでなく、又多數の學說の分類そのことが既に頗る曖昧な事柄である。加之、新興のプラグマティズムが、果たして實在論に近いか、將た觀念論に近いかは、容易に明言すべからざることである。

故に吾人は今日行はれてゐる實在論と觀念論との諍論の吟味を以て一旦此の研究を結び、それによつて兩者の何れがヒウマニズムに一層近いか、又ヒウマニズ

ムは兩者の各個に含まれてゐる眞理をば如何に完全に同化し融會し得るかを明らかにしたい。蓋し此の兩者は主智論的形而上學の兩極端であるから、ヒウマニズムは、此の場合に於ても兩者の争を超越し、且兩者に含まれてゐる眞理に一層高い綜合を與へることが出来るのである。

二 先づ觀念論——實在論よりも早く發達し而も種々複雑な形式に發達した觀念論から吟味しよう。此等さまざまの形式中次第に退化した觀念論は殆ど無價値なものであつて、唯餘り複雑に分化した哲學思想は動もすれば簡易な日常生活の理論に墮すといふことを示すに過ぎない。即ち多數の所謂觀念論者に取つては、單に宇宙は何等かの意味で精神的であるといふが、彼等の觀念論といふ意味であつて、其の他の點に於ては、彼等は全く普通の實在論者のやうに考へ且行つてゐる。故に如何にして、又如何なる意味で世界は精神的なるかといふことは、彼等の漠然たる定言からは知ることが出来ず、畢竟彼等はたゞ漠然宇宙の中には精神が含まれてゐると考へてゐるに過ぎないではないかと疑はざるを得ない。故に彼等は故意に精神的といふ語の意味を明確にせず、又彼等が所謂宇宙的精神と人

間の精神との關係及び類比の問題をも闡明せず放任してゐる。彼等に向つて其の立脚地を示せとか、如何にして其の立脚地を探るに至つたかを述べよと求めたとして到底無益で、彼等は決して此等に明答する者でない。

斯やうな軟弱な觀念論は、プラグマティストに取つては無意義である。其の説の實際上の結果と有効な部分との二點に於て、全く實在論と符節を合するものが、何んで觀念論と稱せられようぞ。斯やうな觀念論に向つては、僅ばかりの論理的壓迫を加へても、忽ちそれは消失してしまふか、或はむしろ一種の一元的實在論又は實在論的絶對説に變形して了ふに相違ない。

三 然るに又絶對論者の所謂觀念論は、最近プラグマティストの方面から猛烈な攻撃を受けてゐる。幾多の難問を課せられて一も之に答へることが出来なかつたばかりでなく、彼等は自からは十分に答へ得たと考へ且それを誇つて居つた問題に對しての解答が、其の機能的價値と論理的妥當性とに於て、全然破却されて了つたのである。デューイ教授の『論理學說研究』は此の攻撃に與つて大に力あるもので、それが多數の觀念論に及ぼした結果は頗るパラドキシカルなものであつた。

蓋し其の結果觀念論は全く實在論の方へ壓迫されてしまつたのである。

斯くの如きは寧ろ自然の成行きであらう。デューイ教授は絶對的觀念論をば實在論と同じ箱、否、寧ろ同じ穴の中に押し込んで了つた。即ち教授は、觀念論者が實在論を攻撃する際に好んで使用する武器は、移して以て彼等自身に對する攻め道具となることを極めて明白に正當に示してゐる。蓋し觀念論者は、實在論が、智識をば吾人の認識すべからざる一種超越的實在に依つて説明さるべきものであると假定した愚を批難して居るが、實は斯う批難してゐる彼等自身の學說が、一層甚しい度に於て同一の愚を敢へてして居るのである。何故なれば、彼等の考へた絶對的智識は、如何なる點に於ても人間的智識を説明することが出来ず、又絶對的智識と人間的智識との間には余輩の所謂「ブラト、イン」の溝渠が有つて、此の溝渠の傍までは彼等の學說も近寄るが、遂にそれを渡ることが出来ないのである。

故に結局する所認識論に關しては、絶對的觀念論は、總べての重大な點に於て、實在論と一致してゐる。兩者は共に究極的實在をば根本的に吾人の認識作用から獨立なものと考へ、本質的に吾人の生活と無關係なものと考へて居る。此の假定

を明らかにするため、両者は吾人々間の認識作用は兎に角それ自からを超越し、且それによつて認識過程には左右せられざる或獨立の實在の消息を吾人に齎らすものと假定したのである。即ち両者は、此の獨立の實在は、同時に吾人に關係あるものでもあり、關係ないものでもあると考へた。両者は共に他に一層簡單な解決法が有ることに氣付かず、又彼等の認識論の基礎たる根本假定を誤解したことも氣付かず、更に超越的又は獨立的又は絶對的などいふことは、むしろ人間の經驗内の事と考へる方が一層優つたことであるにも氣付かなかつたので、一言に、両者はヒウマニストの認識論を考へることが出来なかつたのである。

斯やうに、實在論と絶對的觀念論との根本的一致に比すれば、兩者間の其の他の差異などは齒牙にかけずに足らない。吾人の認識作用が合致するといふ實在が或は絶對的事實と呼ばれようか、將た絶對的思惟と呼ばれようか、そんなことはどうでもよい。蓋し何れの場合に於ても、それは人間の立脚地からは到達し得られないものであり、よしや到達されたとしても、それは人間の思惟を廢棄させるか若しくは無効のものたらしめるに過ぎない。此の種類の難關は、兩説に取つては到底克服

し得ざるものではあるが、然かも尙ほ實在論の方が之に對して困難の度が少ない。蓋し絶對的觀念論から言へば、其の所謂絶對的思惟は人間の思惟を非實な虚妄な假象アッピアランス——然かも尙ほ何等かの意味で實在する假象たらしめるものである。此の點から言へば、絶對的觀念論は、實在論に化けた方が寧ろ利益である。彼等觀念論者が眞に此の難關に行き詰まつたことに氣付いたならば、最近觀念論が實在論へ變化しつゝある理由を十分明らかにすることが出来よう。惜いかな彼等は、尙其の缺點に氣付かず、今日尙ほ斯かる難點を以て根本的に健全な學說に偶々附隨したものに過ぎないと考へて居る。彼等は畢竟自己の學說が全然破壞されたことを理解しないのである。

四 絶對的觀念論者が、一層客觀的な實在觀を立てようとするには、尙別に理由が有る。彼等は先づプラグマティズムの認識論に對して一種の解釋を試み、其の結果彼等の絶對論にます大なる實在論的傾向又は調子を與へざるを得なくなつた。勿論彼等の此のプラグマティズム解釋は、彼等の根本假定からは自然的でもあり又必至的でもあらうが、然かも斯かる解釋は全然誤解たるを免れない。即ち彼等は

プラグマティズムを解釋して純粹主觀論と爲し、それとプロータゴラス説とを同一視し、且、プラトーンがプロータゴラス説と懷疑説とを同一視したことを其のまゝに承認し、因つてプラトーンは最早完膚なく此等の學説を駁撃し得たもの、此の點に於て最早何等斬新なものが有る筈がないと公言するのである。

然しながら斯やうな主張は、決して正鵠を得たものとは言はれない。プラグマティズムは、哲學をして實際の人間の思惟を考察せしめたもの、そして此の思惟は常に個人的又人格的であるといふ批評だけは正當であるが、其の他の解釋は全然誤つてゐる。故に絶對論者のプラグマティズムに關する誤解は、畢竟抽象的觀念的、人間の精神を萎靡させるものであるといふ事實を示すに過ぎない。彼等絶對論者は、人間の具體的實相を觀察するに慣れない爲め、一切の實際的思惟は、彼等にとつて、たいの主觀的なものとしか見えないのである。即ち實際の思惟は必ず主觀的、思惟に始まり、それが内在的發達によつて次第に客觀的となるといふこと、而して斯かる發達が一切の區別を産み、又其の區別を包含し超越し融和するものであるといふこと、こは彼等には全く理解されないのである。それにも拘らず、こは確

實な事實であり又恐らく最初から事實であつて、プロータゴラスが初めてヒュマニストの認識論を樹立した當時から既に立派な事實であつたのである。

されば彼等がヒュマニズムを論駁し、且一層實在論的たることに依つてヒュマニズムの攻撃を無効ならしめようとする計劃は、到底失敗たるを免れない。蓋し認識過程に關するヒュマニストの説明は、從來主張された實在論及び觀念論の兩者を包含して其れ以上に超越するもの、即ち此の二者の起原を明らかにし且其等が陥つた誤解を正すものである。故にヒュマニズムは寧ろ實在論とは調和し易いもの、特に其の實際的に重要且有效な實在論即ち常識的解釋に對しては、プラグマティズムは、十分其の價値を認めてゐる。即ちプラグマティズムは、斯やうな實在論を蔑視せず、批評せず、又征服もせず、寧ろ自己の中にそれを包含するものである。たゞプラグマティズムは、斯かる常識説に對して、それが行はれてゐるかぎりには有效であるが、決して完全なものではなく、従つて補足を要するものであると見るに過ぎない。

故に絶對的觀念論が純粹主觀論と異ならんがため又それを論破せんが爲め、態

々實在論的傾向を取ることは、何の甲斐もない無益な業であらう。

五 而も一旦プラトーンに歸へれといふ聲が發せられてからは、それは容易に底止されるものでない。吾人と雖もそれに熱心に唱和して、プラトニズムが觀念界と人間界とを分離した功績は決して忘るべからざるものであると主張した。然しながら、此の叫聲は、それを採用する觀念論をして勢ひ實在論的たらしめざるを得ない。何故なれば、或る意味に於てプラトーン哲學は、一見實在論的主智説及び觀念論的主智説共通の集合地であり、従つてそれは交互に實在論とも稱し得られ、ば又觀念論とも稱し得られる。今日まで觀念論者はプラトーンをば大なる觀念論者と呼稱したが、今後は、其の正否は兎もかく、彼等は之を大なる實在論者と呼ぶであらう。たゞし斯んなとは實際どうでもよい。一方に於てプラトーンのアの説は、確に觀念論であり、他方に於て其のイデアは客觀的實體であつて一切の主觀的色彩から獨立してゐる。今日實在論の率先者たるムーア氏やラッセル氏が彼等の所説を觀念論と呼ぶずして實在論と呼んだは恐らく偶然な事柄であらう。蓋し此等の傾向を其の論理的結論まで推詰めて行けば、絕對的觀念論は、少なくとも

も其の主要點に於ては、一種の廢れた觀念論に過ぎないことが發見されよう。

若し次に擧げるやうな二個の悲しむべき事情さへなくんば絕對論を實在論的觀念論とか又は觀念論的實在論とか呼ぶことは必しも不可能ではないかも知れない。二個の事情の第一は、所謂プラトーンの溝渠が存することで、プラトニズムでも實在論でも、到底それを乗り越す力がない。第二は總べての形而上的實在論及び形而上的絕對論は、結局此の溝渠に陥らねばならぬといふデュイー教授の證明である。故に斯かる事情を精確に省察すれば、絕對論が實在論の仲間入をしようとの計劃は、寧ろ之れを未然に防ぎ根絶すべきが至當であらうと思はれる。

所詮斯かる計劃は常にバロドキシカルであり、決して實際に安全なものではない。唯物論的實在論を除いては、實在論は總べて深刻に多元論的であり、其の最も近代的な實在論は純然たる多元論である。プラトニズム其のものさへも、善のイデアを取除いては、多元論的であり、而も此の統一原理すら諸科學の實際的系統には適用されない。故に絕對的觀念論が實在論の援護を求めるとは、やがて其の要部は勿論附隨部までも悉く交附して、結局單なる一般的主智説に消えて了ふが最後

であらう。たゞし斯くの如きは、絶對的觀念論者の衷心からの希望であるかも知れない。

六 以上考察した觀念論は實在論の問題を提示したものであるから、吾人は今や進んで此の實在論に關する豫備的説明を試みよう。先づ第一に吾人は

- (一) 日常生活の常識的又は朴素的實在論 と
- (二) 哲學的實在論 と

とを峻別して置かねばならぬ。

第一に對しては、ヒツマニズムはそれと争つたり又は絶縁したりすることを好まない。何故なれば、それは明らかにプラグマティックの價值を頗る多分に有する理論である。日常生活に於て、吾人は總べて吾人から獨立した、そして吾人自身と同様に眞實であり若しくは吾人自身よりも一層善なる他の人々によつて住まはれる外界に生存するものと信じてゐる。若し哲學が此の假定を顛覆したならば、それこそ一大事ではなからうか。蓋し此の常識的假定は、實際上目醒しい効果を有つてゐるもので、それを攻撃した哲學は却つて自から傷害を蒙るに過ぎない。

常識的實在論(又は特にプラグマティック實在論と呼び得るもの)は、殆どあらゆる目的に役立つ貴い説である。たゞ世人が宗教的願望を満足させようと努める場合、遂に此の常識説に不満を感ぜざるを得ない。蓋し吾人が棲息する現實世界は理想的世界ではない、従つて吾人は此の世界の中に自己の理想を容るべき餘地を發見し得ない。所謂天國は天界に發見し得られない。従つて吾人は此の現實の世界とは全然連続せざる他界の考を起こしてくる。而して此の他界は此の世界と同様實なものでなければならず、否、此の世界よりも一層眞實なものであらねばならぬ。斯くて吾人は互に異つた二の世界を所有し、而も其の一方の實在は、何等かの意味で他方の實在と調和さるべきものでなければならぬ。普通人は此の關係に含まれた難點を明らかにすることを努めないが、然かも此の難點を明らかにすることが聽て常識的假定を哲學的に建設する正當な出發點であることを承認せねばならぬ。

然しながら哲學者はまた哲學者としての立場から、別に該實在論のプラグマティックな有効性に更にそれ以上の制限があることを發見せざるを得ない。普通に

虚妄非實として斥けられる経験の断片残屑が哲學者の注意深い眼界に這入つてくる。此等の事實を研究して彼れは、プラグマティカリに實在する世界は、決して経験の原始的與材ではなくして、それは個人的に將た社會的に吾人に依つて造られたもの、即ち最初は渾沌たる所謂第一實在中比較的有効な部分を故意に選擇し、比較的有效ならざる部分は排除することに依つて、吾人の力によつて次第に造られた精緻なる構成物たることを發見する。吾人が現實世界を構成する過程がまさしく如何なるものであるかは、勿論實際上或る點に於て依然不明である。然しながら、嬰兒が其の個人的生活を開始した初日から、純粹認識に於ける無私的態度どころか、寧ろあらゆる意味に於て執意的な方法で、彼れが渾沌たる第一経験を秩序立てることに着手するは明白な事實である。固より嬰兒は心理學者ではない、従つて彼れが其の経験をば十分に秩序立て、其の處置方法をば十分自認して、それに就いて明確に吾人に告げ得る時は、彼れは最早自分が世界を秩序立てた細目をば殆ど全く忘却して居る。思ふに吾人をして此の秩序構成の順序を微かに想像させる適例は、彼の僧正ハ、ナ氏が馬車から落ちて一切の事物を忘却した其の疾

から恢復したをりの順序を物語つたそれである。たゞし此の場合ですらハ、ハナ氏は、無意識的ながらに過去生活を有つて居て、之が氏に其の渾沌に對して手掛を與へ解釋を暗示したことは拒まれない。此の事實から推して、假令嬰兒は世界を認識する上に與つて力ある過去生活の記憶を有たぬにせよ、彼れは尙過去傳來の選擇的作用の無數なる様式を採らしめる特殊の身體的構造を具備して居ることが明らかである。斯くして個々人の経験は、少なくとも吾人に取つて過去の人間経験を暗示し、此の人間経験がまたそれ以前の非人間的過去を暗示し、次第に斯くして吾人は遂に絶對的渾沌といふ最初に到達せざるを得ない「實在の構成」七參照。

然らば則ち形而上學的に見れば、常識的實在論は、プラグマティズムの根據から見ても、それが究極的に且完全に眞なるものとは考へられない幾多の難點を含んでゐる。勿論其の中に多分の眞理は含まれてゐるが、吾人は須べからず其の眞理を解釋し直さなければならぬ。

此のプラグマティク、實在論の哲學的取扱の根本的誤謬は、プラグマティクの断

定を直に形而上學的獨斷と思惟すること、該斷定は決してさやうな獨斷ではなく又さやうなものたらんことを期するものでもない。實際に有效なプラグマティック實在論は、斷じて究極的實在を取扱ふものでなく、嚴密に人生と關係し、人生の事實と關係する。故に例へばそれが絶対的事實とか獨立的事實など言説したとて、それは決して文字通りに解釋されてはならぬ。即ちさやうなものが吾人と無關係に存するものと解釋されてはならぬ。吾人と無關係に存する如きものは毫もプラグマティックの興味又は價值を有たない。故に此の種類の言葉は、またプラグマティカリに解釋されなければならぬ。ウヰリアム・ジェームズが明言したやうに「凡そ斯やうに揣摩され若しくは信せられた實在の一層絶対的なるものに就いてさへも、プラグマティックの意味の超越性^{トランスセンデンス}しかない」。加之、吾人が或る種の實在に與へる獨立性なるものは、決して吾人の認識過程を超越するものでないことは既に屢々論述した通りである。「真理の構成」及「實在の構成」参照。畢竟吾人の經驗中には、一種特殊の動作が有つて、それを獨立的事實とか力とか人間とか呼ぶが便宜であるに過ぎない。さう云ふ意味に於ては、此等の言葉は決して批難さるべきでない。

い。ジェームズの言の如く、全體は畢竟^{イデオロギクス・ピリエンシャル・フエア}經驗内の事柄である。然るにそれが誤つて形而上學的獨斷と解釋され、且經驗の世界から飛躍して復た勝手に經驗の世界に復歸する一種の奇蹟的能力と見做され、ば、それは全虚偽なものと成つてしまふ。斯やうな輕業式などはプラグマティカリには全然要求されず、又人間のにも全く不必要である。要するに、斯かる思想は全然誤謬であり、又ヒュマニズムとプラグマティカリに妥當な常識的實在論との争も之と同時に全く消滅するのである。

七 次に、哲學的實在論——吾人の認識し得ざる絶対獨立の實在を主張する哲學的實在論に對しては、ヒュマニズムは常識的實在論に對するやうに寛容であるわけに行かない。此の説が解決すべからざる幾多の難點を含んで居ることは、上來屢々論じたことであるから、此の點に關しては更にこゝで精説する要はない。唯次の點だけは尙ほ明瞭にこゝに指摘せねばならぬ。即ち此の種の實在論は、假令其の中に何等内在的困難を含んで居らぬとしても、尙ほ首尾一貫せざる點が多い。蓋し哲學的實在論は其の論敵である觀念論に對しての尙別種の哲學上の立脚地が有ることを見落してゐる。即ちヒュマニズムは、實在論及び觀念論に對す

る第三種の立脚地であつて、此等兩論が銘々頼りとする諸々の概念をば兩論よりも一層明瞭に解釋することが出来る。例へば實在論に就いて言へば、ヒウマニズムもまた妥當なる真理と妥當なる實在とを主張することが出来る。たゞヒウマニズムの立脚地から言へば、實在論の説くやうに、其等は吾人から獨立して居るからではなくして、寧ろ吾人が其等を構成したからである。然りそれ等の實在は、全然吾人の力に頼るものであるから、ますます、それ等は吾人から獨立して「眞」たり「實」たるものと考へられる。換言すれば、實在論者が認識論に使用する總べての言語をば、吾人はヒウマニスティカリに考へることが出来る。即ちすべて其等の言語は、吾人みづからが選擇的に認識過程内の諸現象に附與した價値であると解釋することが出来る。

さればヒウマニズムの實在論に對する關係は比較的簡單である。即ちヒウマニズムはプラグマティックの實在論をば合體するものであり、哲學的實在論に對しては、其の認識論上の用語の意味が誤つてゐることを咎めるに過ぎない。

八 さもあれヒウマニズムは未だ觀念論に對してすべての議論を悉くしたも

のとは言はれない。そこにまださまざま重要な點が残つてゐる。蓋し吾人が上段に述べた種々の實在論や絶對論に對する駁撃だけでは、まだ十分にそれに觸れてゐない他の種類の數多の觀念論がある。例へば、人格的觀念論は、明らかに彼の認識を壊滅する人格の抽象を避けて居るので、例へばバークリ哲學の如きも、其中に感覺論的認識論と同時に人格論的要素を含んで居るところから、或は上來の批難を免れるものではないかといふ疑が起つてくる。次にまた純主觀論に終はる主觀的觀念論も、認識の主觀的側面を無視するものとは言はれない。故に總べて此等の觀念論は、若しそれ等に缺點があるとすれば、それは吾人が前陳したとは異なる點及び異なる理由に於てあると言はなければならぬ。

更にまた吾人は未だ絶對的觀念論の方をさへも片付けて居ない。何故ならば、其の最も強固なるもの、即ち生粹の觀念論たり、そして實在論と妥協するを欲せざる絶對的觀念論に對しては、吾人は未だ十分の批評を盡してゐない。蓋し絶對的觀念論は、飽まで其の立脚點を證明しようと試みる。即ちそれは單にバークリの主觀論を批難せざるのみならず、觀念論に何等他の基礎を與へず、直にバークリを基

礎として其の上に説を構へ、自己の目的の爲にパークリの議論を利用しようと試みる。そしてまた此の觀念論は、更に人間的と神、的の仲介者たらんとも試みるのである。故に假令此等の企圖は危険を伴つてゐるものにもせよ、兎もかく深い意味が有ることであり、従つて仔細に詮議する價值が有る。つまり此の種の觀念論は、主觀的觀念論と實在論との間の安全にして合理的な進路を行かうとするのである。たゞし其の結果は寧ろ其等兩者の爲めに自から犠牲となり、遂には謬論の深淵に陥つて了ふことは疑ひない。

九 (一) 絶對的觀念論は、彼の一切の生粹の觀念論の根本的信條、即ち實在は經驗であるといふ斷定、此の斷定に對してはヒウマニズムも勿論賛意を表するわけであるが、から出發する。然るに此の斷定は、單にこれだけでは餘りに單純であるところから、苟もこれによつて現實の事實を説明しようとするには、一層明らかに此の意味を擴張する必要があり、又絶對的觀念論も、十分此の意味を展開しなければならぬ。こゝに於て絶對的觀念論は、一方に於て實在と同範圍なる經驗は、吾人の經驗と同一視さるべきでない——主觀的觀念論が誤まつて然か考へる如く——

と論じ、而も他方に於て、實在が吾人の經驗から獨立したものだといふことは、決して實在論に移ることを意味してはならぬと主張する。

故に絶對的觀念論は、(二) 主觀的觀念論をば背理のものとして斷定する。即ち主觀論者と雖も、若し自己が事物を知覺しないならば、事物は最早存在しないと、か、又は自己の同朋は自己自から創造した影像に過ぎぬものなどと實際には考へるものでないといふ。然るに一見明瞭な此の主張は、明らかに一種の難點を含んでゐる。何故なれば、若し果たして然りとすれば、あらゆる意味の觀念論への本道は杜絶されて、吾人は再び實在論に戻らなければならぬではないか。(三) 故に絶對論者は、實在は經驗であるといふ斷定に加へて、然り、然し、そは、絶對者の經驗であつて、吾人のではないと説明する。即ち絶對者は、吾人一切の有限的經驗を包容し、且つ永遠に宇宙の系統を認める者と考へられ、斯くして個々人には認められない諸々の實在(觀念)も眞實在に外ならないと考へられる。(四) 斯くして絶對的觀念論者によつて、有限的主觀を限りなく高めることは排斥されたが、而も絶對的經驗の本性は尙有限的な吾人に理解されるものと主張された。たゞし此の場合有限的精神——

吾人が直接に認識し得る有限的精神が、若し、全然、無價値のものであつたならば、到底絶対的精神を會得することが出来まい。此に於て絶対的觀念論の説明によれば、有限者は絶対者の不完全な反映であるから、不完全ながらも尙有限者の觀察が絶対經驗に内容を與へることが出来るといふ。即ち有限的觀察の助力に依つて、空靈無形の絶対者は或は個人的、或は目的、或は精神的のもの、否時としては意識的、又は人格的のもの、とさへ考へられるといふ。而して此等の人間の諸性質が果たして絶対者に交付さるべきものであるか否かといふ疑惑は全然抹殺されて了ふのである。

斯やうに根柢を洗つて見れば、絶対論者が試みた觀念論の説明は、決して満足すべきものでないことが知れる。若し多數の哲學者が、次の二個の確信、即ち實在論は不可能であるといふことと、更に主觀的觀念論は、到底背理であるといふ二個の確信さへ懷いてゐなかつたならば、彼等とても決して已むを得ないとして斯かる絶対論を承認すべき必要がなかつたであらう。

多少精しく省察すれば、若し上段の議論が觀念論の爲し得る最上のものである

ならば、如何なる形の觀念論も妥當なものであるとは言はれない。たゞ斯く批評するは餘りに急激であるとすれば、吾人は先づ次のやうに論せざるを得ない。凡そ嚴密に論理的な觀念論は、絶対論よりも寧ろ主觀論に近いもの、そして絶対的經驗といふ假定をば自己破壊的なもの、又は彼の最も粗笨な純主觀論と同じく現實世界の獨立的存在を説明せざるものとして斥けなければならぬ。然るに假令斯かる形を取つたにしても、觀念論は尙容易ならぬ反駁を受けざるを得ない。

一〇 結局觀念論の辯護論は、總べて誤謬か又は不適切なものたるべしと解かる。例へば、

(一) 單に吾人が世界を経験するといふことは、それだけで決して觀念論の適切な證明とはならない。實在論とても同様に主張し得るではないか。實在がそれ自身に於て如何に獨立的であつても、それは經驗されたものとしてのみ始めて吾人にとつて眞實である。況んや觀念論は到底實在と經驗とが同一步調に於て展開し行くものであるといふことを否定し得ない。

(二) 更にまた觀念論は、經驗する主觀が無ければ客觀もあり得ないといふことが

ら、故に實在は精神的であると論じたとして何の甲斐があらう。何故なれば、單に是れだけでは——若し精神的といふことが主觀的を意味するとしても——實在が全然精神的である證明とはならない。蓋し此の議論に於ける主觀は、客觀に依つて制約されたものであること、恰も客觀が主觀に依つて制約されたと同じである。何れの一方も他一方の中に含まれ、従つて兩方とも優先權を主張する權利が無い。經驗は恰も此の兩極間を歩む過程であつて、兩者とも該過程の實在にとつて必要である。故に、觀念論の解釋は、高々半面の眞理に過ぎない。

(三)又絶對論者が、世界は余の經驗に基づくものでないから、それは必ず絶對者の經驗に基づくものでなければならぬと主張することにも理由が無い。勿論此の主張は、彼の事物の實在は其の所覺であるとの舊きパークリの説から由來したものであつて、此の點から論者は、恆久的な世界秩序あるが故に、また不斷の神的知覺者がなければならぬと推理する。然しながら、此の推論の中には既にさまざまの誤魔化しが含まれてゐる。例へば、(イ)此の主張の中には、吾人が先づ探求しなければならぬもの、即ち多數の知覺者に共通な世界的秩序といふことが假定されて居

り、更に此の假定に基づいて、(ロ)所謂世界の恆久性が個々の人間の斷續的經驗の説明に利用され、且其の世界的秩序が個々人の經驗が合致する共通地盤であるとも假定されて居る。一言に盡くせば、所謂絶對者は畢竟一種の遁辭——實際的問題と形而上學的問題との實際的難點を隱匿する爲めの手段に過ぎないのである。

加之、此のやうな絶對論は、パークリーの説に比して遙に劣つて居る。何故なればパークリは、假令申分なきものではなくとも、兎に角神の心意と人間の心意との類似を尤もらしきものたらしめようとして、十分人間的に神の心意を考へて居たことだけは認めてやらなければならぬ。然るに絶對論者のやうに、神の代りに非人格的な非人間的な絶對者が立てられた場合には、總べて斯やうな類似は全然破壊されて了ふ。蓋し此の場合に於ては、世界が絶對者の意識中にあると同様には、余の意識の中には、現はれず、又絶對者の心意に對して存在すると考へられると同様には、余の心意に對しては存在しないこととなるではないか。心意及び意識が、事物の全體即ち絶對者の屬性たり得るといふは、此の場合では人間的とは全く異なつた、而も不法な意味に於ては、ないか。加之、個々人の經驗が絶對者の經驗