

何であつても良い。(註二) 只我等は今明かにせねばならぬのは何ちらにせよ無意識とはどうしても、只或るものに對する名稱にすぎぬと云ふ事である。その或る者とは、類推的方法から離れては、それ自體が何であるかは誰だつて斷言する事は出来ぬけれども、心理的に類推して考へられ得られる或者である。だから要するに、それ自體の眞相は、未だ釋然たり得ない或る問題に對する一個の言葉と云はれる譯である。自然研究における因果機械的思惟は、かゝる難問から遁避しないで、常に研究に努めねばならぬ。従つて生命力と云つたやうな假説は、全く除けて了ふべきである。

【註一】 ハーンズ・ヴァイセンゲル(Hans Vaihinger)の「カント哲學の解釋は特異のものがあつた。その著「かやうにの學」(Philosophie des Als-ob)は即ち之を示して居る。殊に彼の宗教上の見解は嶄新なるものがある。宗教とは最高實在があると云ふ確信によつて成立つものでない。最高の實在があらうかと思ふて人生に處する方法の上に成立つて居ると云ふのである。之を以て彼はカントの宗教觀を徹底したものと思つた。以て als-ob の考へを知るべきである。

【註二】 エンテレケイア(Entelechie)は源或は圓成と譯す。アリストテレス哲學にては屢々用ひられたる言葉である。彼の思想に於て、質料と形相とはかなり重要な區別であるが、形相とは質料を基礎として發展し展開する目標である。かゝる窮境の圓質境をさしてエンテレケイアと云ふ。例へば我等の魂境は身體のエンテレケイアと云ふやうなものである。

ところで我等はカントと共に目的論の問題を、もつと別に釋く事が出来よう。合目的と云ふのは常に原子結合

の數ある可能性のうちの一つなのである。かゝる結合が實際はたらいて居ると云ふのは、論理的に云へば全く偶然的である。従つて不可避の要求として目的論的意味に於てのみ必然だと思はれる。蓋然性の原理(主としてフニチスムスの假定)に依れば、目的論的の結合は他の結合と一樣に結局は、いつか一度は現はれようと云ふ結合である。これは既にカント以前から考へられて居たし、またカント以後にも亦さう考へられて居る。天體の合目的な秩序に就て、我等はさう考へて居るし、エムベドクレスはまた有機體に就いて同様に論じて居る。適者生存を説くダーキンの議論における主張も、要するに中心はそこにある。果してさうだとすれば、目的論の問題も結局機械論的に解釋されたら、多くの人には見えるかも知れぬ。然しながらその際我等は言葉その者でもつて、良い加減に欺かれたり、誤まれて居る事はないかと、よく／＼反省して見ねばならぬ。それならばこの場合、合目的とは一體何を意味するか。天文學上合目的性と云へば、只その天體の諸部分を安全強固にする、組織と秩序とを意味して居る。尙生物學的の進化史の議論において合目的性と云ふのは、有機體が己れ自身とその種族を保存する、生活の能力と機能を専ら意味するのである。この適者生存の法則こそ、進化論の最大の收穫であり、またその意義もこゝに盡きて居る。この原理に對しもつと廣い綜合的知識が得られるかの如く思ふのは、主として我等が合目的性なる語に對して、尙他の意義を附け加へんとするからである。その意義と云ふのは即ち價值概念である。若くば適者生存と云ふやうな事ではなく、ある理念ある課題、ある何等かの理想に適ふやうなある物の實現を意味する。然るにかの適者生存の理は、凡そ合目的なるものを凡て廣義に解するならば、機械的進化の產物であり、適者の選擇を意味するものだ、とかく我等は解して居る。事實として勿論夫れは必ずしもさうではな

い。むしろ價值概念としての合目的性は生物學的なる適者生存の原理としての目的性が、全部盡くして居る譯ではない。生物學的必然における過程は、かゝる意味に於て、合目的な謂はゞ適者と認められるやうなものが生存して居る事實を無數に示すであらう。併しながらその所謂適者なる事實に於いて、價值觀から見たる合目的性の影は認むべくもない。現代の生物學に於て、またこの生物學に影響を受けた進化に對する哲學說に於て、専ら行はれて居る思想は、自然的樂天觀の最後のものを示すやうに思はれる。即ち彼等は自然現象において、目的あり價值と意味とに満ちて居るかの如く考へて居るのである。

この點に關し、言葉が多義に亘つて随分困る事も少くない。發展進化と云へば、主として二つの現象の型が理解される。それは極めて接近しては居るのだが、勿論我々は注意して之を區別しなくてはならぬ。我等が發展と云ひ進化と稱する過程はどんなものかと云へば、複雑極りなき可能態を夫々の形態に實現せしむる過程をさすのである。別言すればその純粹なる因果の本質が何等かの意味でも、價值的規定とも關はりない様な過程を云ふのである。そこで今例せば、極原始狀態の瓦斯の球體から、整然たる太陽系に進化發達する。さすればそこに即ち簡單と複雑との區別が存する譯である。ところで我等が普通習慣的に考へる處にはある種の傾向が潜んで居ると云ふのは進化せる状態をばより高く、より深き價值をもつて居るかのやうに思ふのである。従つて、進化の過程と云へば、簡單なものより複雑へ低き價值より高き價值への進歩を示さうとして居る傾向がある。根本的に云ふならば、之こそ即ちヘルバルト・スペンサーにおける進化論的考察の骨子である。正直のところ、かゝる方法である可能態が開展して現實となる事をば、進歩的なる發展と云はねばならぬならば、そこには何等かの意味で、

標準となるべき價值概念が根本になければなるまい。今我等が無機物に對して、有機物はより高等なものだと考へたり、或は又同じ有機世界の内部に於ても、劣等や高等の生物と分けたりするならば、かゝる進化論に對する暗黙の間の價值概念として、次第に精神生活や人間界に接近して行かうとする考へが、根柢に潜んで居ると云はれるであらう。進化と云ふのが單なる物理學的な開展と云ふ意より轉じて、初めから有價值なる結果を生むべき終局に至る過程と云つた風になるならば、諸般の現象は價值判斷の視點に移される事になる。然らば、因果的變化は要するに只單なる進歩であるが、一歩進んで評價判斷の標準を與へる終局の目標に相應するものならば、即ち進化と云はれる。政治的にも文學的にも經濟的にも將た植物的にも、動物的にも、右の事は主張され得る。この場合そも何が目標たり評價判斷の標準たるべきかは、吾人が慎重に辨別しておくべき必要がある。ある開展を示す凡ての變化が、必ずしも進歩ではない。かのオーギュスト・コムトが社會における歴史生活の目標として、進歩だと云つたのは、要するに言葉の遊戲にすぎないのである。

進化にあつてかやうな目標を實現するのは、常に因果の過程をまつのである。それは最後の考査反省を要する點であつて、今私はこゝでよく論理的に分析を試みてみ度い。今もし私がBを得んがためには、Aが先行せねばならぬと云ふならば、因果關係を目的論的に變へた譯である。そしてその際我等は、AがBの原因たり得ることを豫想するのである。そこでかゝる目的論的關係を主張せんがためには、我等は相關なる因果關係を知らねばならぬ、少くとも知つたと思はねばならぬ。我等が計劃を實現せんとする手段方法を熟慮するのは、いつも既に知つて居る因果觀念をもつて試みるのである。AはBの原因であり、一般的に云つてさうであり、また格

段の場合にも原因となる事を知つたり、之を假定したりするかして、我等はAをもつて、Bの手段と見るのである。そこで目的を豫想する目的論は、只因果律をよくく飲み込んだ場合にのみ可能である。

即ちかくて我等は目的論のためになつて居る、因果律の地位を概念する事が出来る。そしてかゝる事情に就て實際上、機械こそその良い手本となり得よう。その機械の仕事が目的を有すると云ふのは、只我等がその作用の因果的結果をば、十分しつかりと観察して熟知するからさう考へられ得るのだ。十七世紀の頃の自然科学者側へはボイルのやうな、またはニュートンのやうな人達は、よく誰も知つて居るやうに、かゝる事情が形而上學の目的論的問題に對する解釋だと考へて居た。だがその所謂目的論と云ふのは、神の御攝理を以て目的論と解するやうなもので、上來私が説き來つた夫と混同されて居る。哲學者のうちでライブニッツや又は近代に至りてロッチェのやうな人達は宇宙的機械論と、宇宙的目的論とを融合一致せんために、右のやうな考へを抱いて居た。その際問題となる中心動機は、價値をもつて全然關りないと考へて居る自然論と、他方には自然の過程には目的ありと經驗し斯か信する理論とは對立の上に横はつて居るのである。まことに自然の過程や組織に目的ありと認むるのは、純なる信仰なくば到底期待されない。公平なる觀察者思索家から見れば、かゝる目的論は全部が全部妥當だとは見られない。従つて現象の實在における目的なきが如き幾多の事實は、愈々障害となつて來る。即ちそんな故障に就いては神正論(註)が之を問題として大いに辯ずる處がある。我等は之を後章に於て論じ度いと思ふ。さうすると再び上節論及した二元論に歸らざるを得ない。尤もその二元論とは斯る意味に於て合目的性と自然の對立を意味する。そこでかの古代における崇高なる思想家達は、出来る限りは世界は良からざるなし、と

云ふ事を以て満足するのであつた。それで宗教上の形而上學における凡ての思想には、皆かゝる二元論的色彩を現はして居る。それらの思想にあつては奇蹟に依つて、次第に善化向上する事を求め且つ信じて居る。それだから世界は凡ての機械のうちで最完全にして圓滿なものと考へられねばならぬ。さりながらいと良き機械も、時としてはその進行中に多少の攪亂なしとは保せられない。従つて神と云ふ大きくいと高き匠みのおん手をからねばならぬのである。

【註】神正論(Theodizee)又は辯神論と云ふ、この語を最初に用ひたのはライブニッツと云はれる。世には種々の惡、様々の罪があるけれども、それは神の大や神の善を傷くるものではない、と云つて神の全智全能にして正善なるを辯護する議論である。

第八節 精神物理的生成

かく二元論的傾向は種々な機會に於ていつもその頭をもたげるものであるが、心身兩面の生成問題における對立では最も重要な意義をもつて居る。精神上と肉體上との出來事の間には誰れでも知るやうに大變相違がある。心からこの二つが融合したり相互に推移したりする處には、かなり面倒な問題が横つて居る。それで哲學上では種々な形でもつて研究されたし、また今とて常に研究されて居る。

(一) この二種の出來事の間には現はれて居る相違のうちで最も重要なものは、先づ連續性に關する相違があげられる。物體に現はれる出來事は運動と云つて常に連續的である。蓋し運動と云ふのはつまり空間内の位置の變

化を意味するからである。A 點より B 點に来るためには物體は兩點の間の空間をばくまなく過ぎらねばならぬ。然るに心的の出來事自身と與へる印象にはかやうな連続はない。繼續して起る意識作用は相分離して居る事件であつて、その間には漸進的に相連する變化があるのでもなく、またそこに何の意味があるのでもない。我等は今ある言葉の音を次から次に聞く。すると各々の音はめい／＼規定せられて互に相連續して居るのでないから、球が右から左にころがるのとは譯が違ふのである。さうであるから我等が個人々々に經驗する時間は分離せる點の集合であり總計である。この個人的に經驗せられる時間内に、外的經驗によつて記入される現象を、概念しよとの要求から主觀的でない客觀的或は物理的の時間が假定されるのである。従つてこんな事からして我等は時間には靜止しないし、空間内の物體も止らない、併し意識は長かれ短かれ靜止すると考へるのである。かうして我等が一群の主觀的な經驗と、客觀的に起る一群の現象とを比較考慮する。素朴的な時間規定はかゝる處に由來するのである。そしてある時間に種々な事を經驗すると、時が馬鹿に早く經つと感ずるものだが、何の經驗もしなかつたり、出來事が少い場合には、大變時間が長いと極單純に思つたりして居る。

(二) 次に主要なる相違點は之れである。空間的實體は、知覺的な物體であらうと、それとも原子であらうとも、その運動は外的である。即ち最初は一點に止つて居るが、運動起ると共に、そこより動き出して間の諸點をよぎる。然るに他方常にまた我等が主觀的に經驗する心的現象の内容は靜止して動かうともしない。然るに今ある現象が起つて、その後尙その機能の跡即ち階性が残つてるやうな精神生活に類似のものが、有機體の如き複雑なる物體のなかに認められたら、右の兩極端の間には何等かの近似點あるのが見出される。我等は之を物質の記

憶と稱ぶ。とは云ふもののほんたうの實體、原子と云ふ如きものに在つては實際何も起らない。どんなにそれが運動しようとも、依然としてもとのアトムである。ある時の間暫くある複合體を形造つて居たのが、その複合體が解體してもどんな運動があつても、何も經驗もしなかつたと云つた風に、前と何の變化も示さない。元來物體は不變であり恒常である。だが我等が精神的存在の實體的内容と稱するところの表象感情、意欲などは精神現象の過程に於て次第に現はれて来る。個人に於てもまた文化生活に於ても、出來事より沈澱結晶して成果が生れる。こんな譯で私が既に諸方面より種々觀察したやうに、精神なるものは、物體の如き實體でないのは明かである。もし内屬の範疇をこのまゝ、物理學的に精神現象の上へ適用すると、即ちそこに心理學が得られようが、心理學自體には結局精神の影はない。外界に就いては、我等はよしんば出來事や機能の概念をもつて居ても、尙何等か物的のものを假定しなければならぬ。又精神世界にあつては、我等は現象を原本的なものと經驗する、そして實體的の實在はその結果だと考へなくてはならぬ。これは社會心理學的過程の場合でも明かに認められる。然るにこの社會心理學をば人々は今更らしく、民族心理學などと云ふ不都合な名で示さうとして居る。個人的の精神生活に對して素朴的な考へは、物理的の有機體をば根本的の實在と見て居た。然るに我等が民族精神や時代精神と云ふが如き一般的状态乃至は一般的運動に對しては、右のやうな言葉では何等明確なる實體を概念せしむるを得ない。その場合に云ふ實體なる言葉が、機能や働きを示して居るのは明かであらう。

(三) 心身兩界における生成の今一の相違は、進歩の規定如何にある。肉體における進歩とは主として、位置や運動の空間的事情の如何に依存して居る。化學的にも、物理學的にも、將又、有機的にも、ある物の位置や運

動状態は次にその物が静止するか、運動するかそれとも變化するかを規定する。然るに精神上の生成に在りては之に反し、先きのものより後の方に進み行くのは全く有意義に規定されるのであつて、勿論空間的關係は原理上夫れに何等の關係はない。夢における聯想で肝心なものは類似と對照である。判斷と結論で主なのは表象内容の實際的關係である。確信や意志では目的に對する手段方法が中心眼目となる様なもので、比々皆さうである。感官的知覺に於て有する何等かの共通なる出發點から、精神と物質との兩種の出來事は全然違つた、大變かけ離れた方向に向つてどうして進み行くかは、右の兩界における進歩の相違が明示するのであらう。

(四) 最後に重要な相違として、兩方の場合に於て種々な簡單なる衝動が複雑な出來事に對してどんなに關係するか問題となる。物理世界では力の平行四邊形に於て現はれて居る根本の型がある。即ち、力の成分はその結果のなかに埋没して了ふ。即ち見るべし無數の Kathetengruppe に對して同一であり得る對角線からは、個々特殊の場合にその成分が何れであるかは決して知られ得ないのである。ところが意識ではそんな事はない。複雑なる表象のなかで部分となつて居る要素はその儘少しも變化しないで存して居る。そして一定の關係の形式に依つてのみ、新しき組織統一を形造る。この事は心的現象のみの特徴と正しく相一致する。それだから心的現象の凡ての要素はその特性を失はないで存続して行く。慣令もつと種んな出來事が起きても、その個々の性質をもとまゝ持つて居る。恐くばこの事は二つの間で、最も重要なそして一番根本的な相違點であらう。

既に私はさきに論じたやうに、同じ種類のものにおける因果律は素朴な頭には自明にして理解し易いものと考へて居た。即ち二つの出來事の種類の運動の經過も、意識状態の經過も、夫々の世界にありて推移する限りは

別段大した難問が惹起されるやうにも思はれない。只併し、この二つが互に交錯し交渉し合ふやうになれば、心と物と云ふもと／＼性質を異にした二つのものが因果關係を結んで、精神、物理的、因果は大なる問題となつて現はれる。この際、忘れてなまぬのは、この精神物理的因果は他の二つの出來事即ち物理的と心理的との出來事の如くに、我等が實際經驗するのである。換言すれば我等は心と物との出來事を同じ程度に經驗する。即ち心か物か別々に分析し得ない事實として經驗する。刺戟を知覺に與へること、又夫れと反對に、胸中に浮む考へを目的運動に變ずることが我等の知覺に對して確なのは、あだかも物體運動が他の運動に移つて行つたり、または一個の精神状態から他の精神状態に進歩するのが我等の知覺に於て確實なると一般である位確かである。併しながら原因結果の事實上の關係及びその性質は、以上三つの場合に於て理解出來ないのである。

精神物理的の因果は我等が自身に本質的に經驗するのであるが、これは先づ人性論上の問題を起こした。デカルト及び彼の直後の學徒即ち機會因論者には、思惟と延長との二つの世界はもと分離して居るがこの精神物理的因果はその除外例と考へた。然るにこの兩界がその孤立統一の状態が犯かされるところに、形而上學の深い々々問題が開かれると當時既に彼等は論じた。精神物理的の因果に依つて一方では、表象感情意慾の状態が意識に入つて来る。而もこれらの心的状態は決して意識そのものの本性からのみは起るものではない。それでデカルトは我等の精神に於てその純なる知性が攪亂されて明瞭を缺いたり、錯雜したり、誤つたり又は墮落などするのは、全く肉體界の影響に依るのでと、特にこの點を力説した。他方においては、我等が外界の影響に對して反應せんとして起す行動は、そのやうに變化を來たすのであるが、單なる機械的運動丈では決してそんな變化を起す事は出

来ない。或はまた我等の意識をからさないで、要素は要素で、家となり都市となり、橋や舟やマシン機や飛行船をこしらへ、現する事が出来るであらうか。決してそんなものでない。意識あつて諸現象が現はれる。意識が世界を變形すれば、世界は夫に随つて變化する、あたかも世界が意識をそのなかに包攝すれば、意識はこゝに變化を生ずるのである。これらの事實は簡單に否定する譯には行かない。それだから精神と物質と云ふやうな、性質の違つたものの間の因果は、一見不可能にして理解されぬやうに見えても、何等かの方法で承認せざるを得ないのである。

新しい學問では右の難點を調和して切抜けんために、新しき方法を立て新原理を得た。即ちジューランクスやスピノザが之を論じ、降つてフェヒネルがその新しき心理學や形而上學に於て之を導き入れた。その主張とする處は、物理的・心理的の兩世界は事實上何ちらも自分の世界は自分で守つて互に相犯し相影響する事はない。しかしながら、この兩王國における現象は、一步一步と相交渉し相融合一致せんとする傾向をもつて居る。つまり根源において同一なる實在が二つの世界に現はれて働きを示して居る、とかく云ふのである。かゝる主張を私達は精神物理的の平行論と稱ぼう。精神物理の交渉と云つたら或は更に適切であるかも知れない。今日多くの研究家は右の精神物理的因果をば、精神物理關係の個々の事實を研究するには極都合の良い、有用な假説と思つて、それ以上さきに進まずべきものではないと用心深く考へて居る。だが其にしても尙獨りで、研究を進めるうち之でもつて形而上學的の説を立てるものがある。すなはち會てスピノザも之によつて世界觀を展開しようとした。その主張によれば思惟と延長との二の世界、即ち精神界と物質界は夫々の一般法則に従つて、その進展を續

けて居るので、別段兩者互に相交渉する處はない。換言すればよしんば一方他の世界が存在しなくとも、自分は自分だけでちやんと進歩發展するとかく考へて居る。それゆゑに精神物理的因果の現象が現はれて來るのは、只甲の世界の様態が他の世界の様態に全く並行するからである。即ち實在問題に在つては精神及び肉體の關係に就て、作用や機能上の世界觀に在つては意識と運動との關係に就て、右の事が主張されねばならぬ。

最近十年間多くの文献中この考へ方に就て論じたものはかなりの數に上つて居る。それだから夫に關する哲學的考察を今一々引用も反省も出來ない。只こゝでは精神物理平行論の形而上學的主張における主要な點だけとつて考へて見るに止めよう。その點は直ちに我等に最も一般的の關係を示し、進んで問題の根柢に潛む人性論上の契機より、最後の形而上的結論にまで導くだらう。この形而上學的結論のところ右の假説が認められるか否かを決定せねばならぬ。一般にエネルギー恒存の法則として知られて居る現代自然科学の最高の原理に對して、右の假定がいかなる關係にあるか、中心問題である。然るに右のエネルギー恒存の法則は併し、その特殊なる學理的意義は凡て精確には未だ必ずしも理解されて居ない。實際のところ精神物理の因果の理論は、この原理よりしては全然成立ちさうにも思はれない。と云ふのは他でない。即ち何故なればエネルギー恒存の法則に依ると云ふと、常に自ら統一體を形造る物質的實在即ち物理的世界に於て、運動のエネルギー及び位置のエネルギーは凡て運動の方向と強度とに依つて全く規定せられ、そして機械的方則に依つて支配されて居ると云ふ。それゆゑに物理的運動がどうしてそれ以外の他の原因を有するのであるか。さらにこの物理運動がどうして心理的狀態より來たものであるかは、到底考へられないのである。精神物理的因果論よりすれば、有機世界の過程には、目的より

運動へ運動より感覺へ漸次移行行くやうに見える。かゝる有機界の推移の過程が無機的生成の無数なるのに比べたら、ほんの僅かなものになるであらう。そこで尙我等が精神物理の因果的の考へをとるならば、エネルギー恒存の原理はこゝに破綻の運命に陥らざるを得ない。こゝにその公理とも見られる妥當性を失ふであらう。かゝる事情なので理論物理学は當然の歸結として平行論に傾いて来る。

精神物理的因果をば只エネルギーの量の分配と云ふ事だけに就て考へれば、エネルギーの量には増減なく、所謂エネルギー恒存の法則は少しも犯されない、とかく人は思ふかも知れない。だが夫れに依つて上にのべた難點は免かれるものでない。腦における凡てのエネルギーは神経系統の感覺上の過程及び内的過程に依つて保存される。——そしてこのエネルギーは運動過程に依つて目的運動に變へられると彼等は主張した。この際所謂目的と云ふ心理現象、即ち未來の觀念や未來にあこがるゝ意志作用の上に現はれる心的現象は、運動の動因刺激となり従つて行爲行動となつて現はれたために、位置のエネルギーがどの方向に導かれるかを決定してくれる。とかく考へられるのではないかと云ふのである。それと共に他方では神経系統に於て刺激によつて惹き起された生ける活力は精神的規定と指導に依り、一定の方向に導かれそしてそこで中樞神経の興奮状態となつて現はれる。かうして腦のなかで經驗するエネルギーの分配は精神的原因によるのであるから、エネルギー恒存の法則は問題にされる筈がない、と云ふのである。だがさう云ふ譯には行かぬ。何故なれば右の恒存律はその數學的、物理學の意味に於てエネルギーの分配をも十分に規定する。而も又それが次第々々に部分的な運動のエネルギーと、位置のエネルギーに分れ行く事をも規定して了ふ。果してさう云ふ譯なら、この原理は自己以外な分配原理の存するを許さ

ない。エネルギーに関する原理にあつて通俗平凡にして不徹底な考へ方のみが、かゝる哲學的議論をともしれば試みようとする。併し嚴密なる數學的又は物理學的概念は斷乎として之を排するであらう。

意識と云ふのは謂はゞ一種のエネルギーの役目を演じて居るのだと、ロビネは既に云つて居たし、又彼の後でも種々な人がそのやうな遁辭を出したものがあつたが、それは勿論小供らしい事である(註)。運動から熱へ熱から運動へと轉換して行くやうに、感じ易い神経興奮のエネルギーは意識に變つて行き、最後には、目的と云ふ究極の形式から再び運動に變つて行かんがために、かゝる心理的なエネルギーとしてあらゆる種類の變化がそこに現はれる。従つて實際有機體は物的エネルギーの墓だとも云へるし、又かゝる類の新生の場所ともなるのである。有機體の種々な型はエネルギーの分量の大小輕重の如何によつて互に相異なる。勿論それらのエネルギーは物的形式より、心的形式に時たま變り行つたのである。併し最後結着のところ壞滅も復活もちやうど相等しからう。さればエネルギー恒存律はやはりどうしても眞理であると云ふ。併しかやうな議論に於てはまた形而上學的のデレツタニズムがエネルギーに種々な言葉の意味をつけて、論理の遊戲を事として居るのは容易に看破される。エネルギー恒存律を主張する場合に物質的實在をエネルギーと云ふが如く、實體や機能の如き心的實在をエネルギーと云ひ得ないのは、何人と雖も否定しまし。

【註】 ロビネ (Robinet, 1735-1820) は佛蘭西啓蒙時代の唯物論者である。主著として「自然論」がある。物質と精神とのうち根本的なるは物質である。精神的活動は物質的活動の特殊なもので再び物質の根本に歸つて行くと云ふ。

偉大なる物理學說の嚴密なる概念はかやうな議論を承認し得ないとせば、夫れはまた意識が物質的過程の副産物、所謂副象 (Erscheinungen) を現はさねばならぬとの考に一致する事は出来ぬ。感覺的エネルギーが運動的エネルギーに移り行くのは有機體における主なる働きであり、殊に神経系統の主なる役目なのであるが、かやうな變化移動はたしかにエネルギー恒存律に依つて行はれる。そしてまた有機體の特質は腦髓におけるこの運動がその物質的の因果關係を伴ふ外、下は感覺や知覺より上つては目的や意志の衝動に至るまでの意識現象をも併せ起す處に存する、と彼等は考へて居る。併しエネルギー恒存律の立場から見れば右の所説は考へられない、而も補ふを得ない力の消費にすぎない。そして精神的活動の認識の要求に對してはかゝる薄弱なる論據は何等満足にして妥當なるものが得られない。何故なればかゝる隨伴せる意識はそれ自ら原因たるを得ないで、むしろ物體現象が因果の法則で自ら積極的に動いて居る過程を反映する鏡であるから、夫は上つつらな而も退屈なものである。だから何の用もない下らぬものと判斷されて良いので、我等の経験にとつて最も價値なる心理現象の特徴に矛盾し反對するものである。何故なれば心こそ昔から能動的なものである。否、確かに世界における運動の原理「心は物を動かす」ものなのである。意識の副現象的特徴をもつて誇らんとする所謂一元論は、結局夫は只僅かに唯物的傾向を核心に秘めて居るのである。

さりながら凡てかやうな遁辭は仇である。エネルギー恒存律がもし形而下學的實在原理、即ち現實の物質世界に眞なるものとして主張されるならば、夫れと同時に精神物理的の因果律は絶対に維持されない。従つて精神物理的の平行論こそ、簡單にして最もよき代りで見られねばならぬ。併しながら他方に於てこの因果を眞面目に認めて、之を詳細に反省して見たら隨分可笑しなものとなるであらう。先づ最切には凡ての物理的生成の過程、従つて我等の肉體に於て現はれて居る運動過程が説明されねばならぬし、又同時にそれと反對に精神生活過程は物理的世界より出でたる因果關係をかりないで説明されねばならぬ。かくして始めて異質的ではあるが、常に完全に一致する彼等の相關や平行は尙何等かの方法で、概念されねばならぬし、また概念され得るであらう。

肉體上の過程に就て右の見解を明にし且つ之を承認せしめようと思つて、ある人は反射運動を説いて之を果さうとして居る。元來反射運動は一切の有機體殊に人間の有機體における機能だと知られて居る。そして或は意識なきが如く或は副現象を伴ふ如き微妙なる運動であり現象なのである。

由來我等は驚くべき無数の經驗をつむものである。經驗とはつまりかうなんだ。一番最初には意識的な氣隨運動と云つたものだから、素朴的な考へではそれで精神物理的因果で之を説いたやうな過程も事情が種々かはつて現はれると意識はもはや伴奏のやうに現はれて來なくなる。そこで今度はかの過程が精神物理的因果で處置が出来ないやうになる。と云つたあ、ん、ば、い、である。字を書く事や銃をうつ事やピアノを奏するなどのやうなもので、習得練習されたる目的運動の一部が、意識が最初の衝動を起すに足る丈のものがあれば、あとは獨り手に動かされて行くし、又ある部分は全然意識が運動の原因として必要ないやうに見えて、運動が行はれる。剩へ時によると我等は丁度うまい工合に話を合はして而も満足を與へて居ながら、一方我等の頭のなかでは全く違つた事を考へて居るのも珍しくないのである。又人もよく云ひ々々するやうに、多くの問題に對して我等は全然機械的な返答を與へる場合も少くない。而もその返事の内容たるや、よしんばその問題に對して適切なものであつても

決して我等が十分な意識をもつてしたとは見えないのである。

右のやうな事實はいかにして説明されるであらうか。夫は他でもない。感覺神経と運動神経との間に行はれる生理的過程は、心的過程と同じ意味、同じ結果をもつて自ら獨りでに経過するからである。勿論その心理的過程は只特殊な場合のみ意識に浮ぶのだと、かく云ふのである。かく云へばとて併し未だ我等の難點を除き得るものではない。即ち他方に於てはかの生理作用を支配する全くの無意識的な過程に就ては云はないまでも、半意識的過程が意識の前景に現はれ、凡て意識を占有するやうな過程と相並んで、いかなる程度まで存し得るかは、確實に斷言する事は先づ出来ないのである。だが恐らくは様々の表象や觀念は意識の種々な層に於て、互に相犯し相亂さないで、相共に活動して居る事は確な事實である。試みに思へ、我等は同時に書取しながら手紙が讀まれるでないか。ピアノを奏しながら、同時にある會話を聞く事も出来る。さればと云つて、斯る場合に意識があつちに飛んだり、こつちに返つたりして、一方の行爲より他の行爲に誤り行くが如き事ありと考へる必要はない。恐くはかゝる思想作用は各々自分の経過をつゞけて、而も決して他の思想作用を犯すやうな事はないのである。この意識的の行爲や過程に於てさうであると共に、無意識のものに就ても云はれる事なのだ。無意識的作用及び半意識的作用から、精神物理的因果が行はれるのは上の場合に於て共に可能な事である。更にまた凡てこれらの例においては習得されし運動が問題になるが、その運動と云ふのは懸命の努力に依つて、初めて反射的運動となるのである。そしてその際かく懸命に努力を試みるのは、刺戟と反應との間を意識的に關係づけしめんとすべきだつたのだ。それだからかやうな自動的行爲は従つて最初のある意嚮や目標があつた事を假定して居る。そこに

はあなたがち意識が共に働くとは説明されない。そしてむしろ我等が心理的因果の行爲たる基礎に立つて自動運動は繰返される。要するに凡てこれらの議論に就き我等はどうしても、この事實を看過する譯に行かない。と云ふのは有目的な物理的肉體の運動には物理的過程が行はれる。そしてその物理的行爲には、よしその瞬間でなくもその最初の原因出發點に於て、意識的機能や作用あるを認めざるを得ない。物質的世界に於ては有機體殊に人間の働きが活きて居る處には、純なる機械的な行爲はむしろ心的作用に依つて妨げられて見られないのである。

有機的の要素殊に脳に於て現はれて居る結合が大變精巧な事や、驚くべき複雑微妙な有様に對しては、有目的なる運動の純反射的説明は不可能だと思はれぬ、と斯く我等に反對するでもあらう。そしてこの點に就てかなり精妙を極めて居る脳の構造をば、我等は「知られざる隱家だ」と思ふのである。かく隱れ家なので最後まで求め考へ盡す事も空しく手を引くより外ない。感官が昂奮する場合に肉體の作用が有目的な運動を營むのは只々反射的習慣や聯想作用のある場合のみだと云ふが、併し夫はかくありさうな事とは思はれない。つまりところ多分凡てこれらの神経系統自身の巧みなる業は、先づ、精神物理的因果の産物と考へられる。電信なる通信作用に就て最初に心理的説明を加へたのはアルベルト・ラングであつた。發信局で言葉が讀まれて、受信の際之に應ずべき有目的な運動を説明せんとした。即ち曰くこの反應運動は凡て脳中で行はれるのであつて、その際心理的形式例へば言葉の解釋や聯想や又は判斷の結論だのと云ふものは、必ずしも脳の作用に結合がある譯でないといふのである。さう云ふならばこの腦の状態は心的作用なくして如何に現はれ來たか。單なるそれは空間的に貯藏されて物理学や化學的の法則によつてのみ來るものなのか、と云ふのは全く解かれて居ない。併し是くラング説の如き

物質的解釋は眞なりと思はれないとしても、腦の構造にはいろ／＼なものが有り得るから、全然かゝる解釋が有り得ないと云ふ事は云はれないであらう。

もし我々が内的生活や心理的因果の考察から出發するなら、平行論の假説を是非とも要求しようなどと云へば、大變奇怪至極に思ふだらう。その内的生活は部分々々いたるところで自己の必然性から出發し、肉體作用に伴はないで全くそれと關係ない様に思はれる。成程我等の想像、反省、實際上の思惟などは全く心理的因果の確實な連續性に依つて働いて居るのである。然るにその際かゝる運動を生ずる精神的要素はその本性や出發點から云へば、周圍の外界に對する反動としか思はれぬことをも忘れてはならない。更にまたその點に就てよく／＼見極めれば、我等はそこに難問にぶつつかるのである。其の難問と云ふは、かゝる心的過程が例へばある苦痛——素朴な我等の考へには打つたり、たゞいたりするのを苦痛の原因としてるが——に依つて急に妨げられるとする。その際この苦痛の心的原因は一體何と見るべきか。斯く心的作用を妨げた原因は何でなければならぬか。精神的現象の非連續性（この非連續性と云ふ事で我等は心的現象と空間現象とを區別したのであつた）や、心的生活が中絶する事や又は再び作用を始めたなりとする事は、心的生活自身からは理解されるものではない。むしろ外界の影響即精神物理的因果關係から説明されねばならぬ。少くともこの事は個人意識の内面生活に就いて眞理であるし、殊に他の人格内の精神生活から受ける影響などの事を云へば一層右の事があてはまる。右の事は蓋し常に精神物理的因果によつて都合よく説明される。異つた人間の間において直接なる因果關係、肉體的關係に依らない因果關係、更に換言すれば純な心理的因果（全く内面的であつて精神と精神との間に何等物理的的要素が

入つて居ぬ）つまり以心傳心の可能如何に就ては、詩人や千里眼の徒が物語り得るであらう。でも我等は只經驗より云ふならば夫れにつき何も學ぶ事は出來ぬ。經驗は恐くは只個人の意識に於て經驗する凡ての物の始めは、きつと物理的外界の刺戟影響を受けて居ると云ふ事を示すのみである。然るにそれにも拘はらず心理現象をば、全く内在的にして夫れ自らにて纏つて居るものと考へようとしても尙、心理現象における障害（單純な頭では夫れを精神物理的作用だと云つて居る）の場合には意識されぬ精神的原因を豫想せざるまい。この無意識的原因は當に物質的現象とも名付くべきものであつて、精神物理的因果によつてかの不連續性の原因となつて居る。

平行論の假説はそれ故に只心理學的や人性論的の論議許りでなく、むしろ最初スピノーザの哲學說に於て見えたりやうに、只形而上學的世界觀であり、普遍的汎心論として開展さるべきであらう。即ちそれに依れば連續的な統一と連續せる精神状態は、正に空間的物質的世界の全組織や過程にちやうど相應じて居ることが豫想されて居る。——勿論我等が之を意識して居ると云ふ譯ではないが、必ず豫想されて居ねばならぬ。意味や價値や又は目的などの精神上の因果及び之と共に位置方面などの物質的因果はそれらの運動の推移變遷と共に、この二つのものは一歩々々と相一致調和しなければならぬと云ふのである。かくもし之を信するやうに我等に強要するならば、大變なる冒險と云はねばならぬ。之を信せんとするはやがて疑惑と失望のもとではないか。そこから考へて來ると、肉體が精神に精神が肉體に影響すると云つたやうな、異質のものの中での曖昧な因果を認めるのは、それほど不思議でもなく餘り悪い事とも云へぬだらう。

平行論を一元論的に基礎付けせんとする者はそれだから、物質界とそして心理界とは夫々組織せられて居て而

も説明されぬやうな相関と、交渉とを保つて居る二つの實在だと云ふ風に見る事が出来ない。寧ろこの二つの世界は只唯一なる原實在の平行せる現象を意味し、従つてそこに彼等の恒久なる交渉ある根據を認めねばならぬと考へて居るのである。かく原實在より第二次的派生的實在へ、本質より現象へと移し來る事で、平行論上の難點を苦もなく一掃し得たりとする事は出来ぬ。この事を先づ我等は心せねばならぬ。それどころか更に我等はもと／＼統一的な原實在が、何故そんなに全く違つた現象に離れて現はれねばならぬのかを、聞かざるを得まい。而もかゝる疑問が平行論的一元論に投げられるのは是非もない。そしてその際現象と云ふ言葉をば、主觀的意義に解せんとするの、それとも客觀的に概念せんとするかは解らないのである。

これらの全體の問題のうちで一番大事なことは無意識的狀態を、どうしても假定せざるを得ないと云ふことである。その無意識狀態は物質的性質のものではないし、それかと云つてまた靈魂なる概念が歴史的に次第に、意識の概念と一樣にされるやうに發展したのと同様な意味で全然心理的性質だとも云はれない。輓近の世界觀に於ては、其よりある特殊の思想や考へが生れて來た。それに依れば、デカルト哲學にては全實在を思惟と延長とにきつぱり分けたが、そんなにしないで、第三帝國即ち無意識と云ふ中間の世界を創定せんとするのである。かゝる中間世界を認めんとする特別な議論は、凡て心理學や若しくは精神的意識的現象に對して説明せんとする處から生れ來たつたものである。かゝる事情なので、必然的にこの所謂無意識が物的現象より、むしろ心的現象に對し深い關係を見出さんとするは、さけられぬ處である。あまつさへ精神物理平行論によればこの假説は無意識と意識とを物的世界と相並ばしめ、この二つの意識を獨立せる具體的統一の姿だと考へようとして居る。

要するに凡てこれらの問題は形而上學の問題である。そして古來から形而上學に存せる平行論的思想が必ず逢着したところの難點は只之を示すのであらう、即ち我等人間の認識は内外兩様の經驗界を超越して、いかばかり實在の本質にぶつつかり之を把握し得るものであるかと云ふ問題が、右の最後絶對の解決に關係して居る事を證するのである。

第二章 認識の問題

凡ての本體の問題や生成問題に於ては、素朴なる思想から洗練されたる科學的理論に至るまで、皆自明の假定が豫想されて居る。それは即ち我等の表象は認識でなければならぬ。そしてかゝる認識として眞たるべき課題や要求を満さねばならぬと云ふのである。この假定は甚だ自明なほど根柢深いところにあるので、一面にかゝる豫定があるなど意識されない位である。別して知識の最初の段階ではさうである。それかと云つて勿論この假定はあつてもなくても、何うでも良いと云ふ譯のものでない。むしろ思想の進歩には根本動力となるのである。何故なれば幼稚に考へられた事や知識として與へられたものが、もしかすると間違つて居はせぬかとの恐怖や、危惧の感情は最初に受ける印象や直接の意識だけでは不満足だと云ふ感を起さしめ、延ひて考ふべき問題を惹き起して來る譯である。かゝる事情なので例へば眞理と云ふ如き價値を表す言葉の意味にしてからが、最初の問は極めて不穩當な一寸承認されぬやうな考へが抱かれて居るのは、容易に想像される處があらう。勿論かゝる見解はすつと後になつて動搖し疑問の種となるのである。由來理性的考察は最後に至つて初めて己自身に向つて行くものである。希臘人はこんな理性的考察をさして *noein* と稱んだ。で知識がその職分とその限界に就いて自己規定をなして行く處に生ずる問題をば、我等は認識の問題 (*noetische Problem*) と云ふ。

第九節 眞理

この認識問題のうちで最初問題となるは眞理、自體の概念である。この眞理の概念に就て反省するやうになるのは、認識生活が餘程高い程度に進んだ頃である。そこでそれより發展した問題が歴史上に現はれるのはかなり後の事である。最初には素朴の原始人は自分達の思考に對して無邪氣に信頼して、謂はゞ眞理の勇氣をもつて満足して居る。かくて彼等は單純に他愛もなく考へたり疑つたり研究したりして居る。ところが種々な經驗からそこに端なくも、矛盾や誤謬などを發見する。こんな矛盾や誤謬が表はるればこそ思惟は展開するのだ。かくて知識が知識たるべき任務を満し得るものや否やに就て、人間の思惟は惑なきを得ぬ。かゝる反省が一度び現はれ來るや、吾等の知的良心はより以上知識を擴める前に先づ、認識可能の問題を解かん事を求める。然るにこんな問題が未だ解答されないに先つて、學問はめい／＼の仕事も多く仕遂げて來たし、又果たさんとするのは勿論とがむべきでない。何故ならば是等諸多の學問自身は、かの知識問題解決の材料を與へねばならぬからである。それであるから認識問題は反省、吟味として、常に避けられない運命にあるものである。

元來この認識問題の解決に當る學問系統に於て我等がいかなる立場をとるかは何問題自體には、全く係りない程自明なる深い必然性がこの問題に存して居る。かく自ら統一組織をもつた特別な研究をば、我等は認識論 (*Erkenntnistheorie* 又は *Epistemologie* 若くは *Noetik*) と稱する。その研究は凡て諸他の科學や知識を豫想するのだから、最終最後の學であるのは云ふまでもない。蓋し認識論の材料としては何等かの知識がなければならぬからである。さうすればそこで哲學思想史上かゝる認識問題は、最初にソフィストの學派に於て、次にソクラテスに於て、それからプラトーンに於て論究された。かやうに知識の問題が論ぜられたのは科學的の知識が豊富となり、知識が獨

りてに展開の跡を辿つた後であつた。かやうな事情から幕が開かれたこの問題は遂にアリストテレスの論理學に發展して行つた。まことに彼の論理學こそは希臘の學問に於ける完全なる自覺、自己意識を示すものではないか。かゝる結果に導いた出發點をなし、その動機となつたのは、プラトンが知識と意見とを區別したからである。この區別はやがて知識に對して立證(Fürwahrhalten: verification)すべき種々な方法あるを示してくれる。それで知識や認識が單なる意見とは異つてると自負すれば自負する程、知識の本質や知識成立の由來に關する學問は、愈々以て確かにならねばならぬ譯であつた。其からこの方、知識の本質、その確實性、及びその限界範圍に就いて根柢付けるのは、凡ての完成せる哲學說の一個の財産目錄のやうになつて來た。否多くの場合に於てこの問題に對する考への如何は、哲學說最後の產物である。もつと精確に云ふならば、その全哲學體系の試金石だとも考へられるのである。近代に於て形而上學說上の新しい論争は、先づ認識問題をば前方におし出して來た。即ち既にロックは、我等が形而上學の難問を論ずる前に、先づ一度そんな問題を取扱はんとする道具、即ち我等の認識能力の限界をば調べねばならぬと要求して居る。かくて遂にカント現はれて、認識の可能に就ては、凡ての認識自體少くも形而上學的認識に先つて研究し、それを以つてむしろ根本的學とせねばならぬと力説するのであつた。認識論は果して形而上學的認識の試金石であり、その根柢たるべきか否かの問題に就ては立入つて考へようとは思はない。が只併しこの點に就て起きたる論争の一點に論及し度いと思ふ。蓋しその點は此等の事情をよく理解するために、大變重要な意味があるからなのである。カントの主張はつまり現實的の認識自身に對し、かゝる認識の可能に就いて確實性を與へんとするのであるが、これはいかにも尤も至極の話と思はれる。だが一方に於

てはそんな企ては要するに、矛盾を含んでるとの非難が存する。その非難はヘーゲルに始りその他の人達によつて向けられたものである。即ち彼等難者は論ずるのである。認識論はそれ自らもやはり認識たらん事を欲して居る。然らば彼等認識論者が最初に吟味しなければならぬとした處に就て、既にその可能性を認めて居るのではないか。それならば彼等の企てや試みは結局、水に入らないで水泳を稽古せんとするのと一般ではないか。成程認識論が凡ての知識を白紙となし、思索をば全く新しい發足點から始めようとするものなら、右の非難は正しいであらう。併しながら各々の思想は他の思想と深い有機的關係をもつて居るからには、さやうな事が出来る筈はない。それだから認識論は全然認識論なくして得られたる科學の知識より抽象しようと思つてはならない。カントがその批判問題完成のために要求した嚴正なる中止は、只形而上學にのみ適用されるであらう。それどころかむしろ種々な學問の結果は、認識論にとつては、その研究の解決のために必要な材料として之を用ひ、その研究の歩を進めねばならぬ。

ヘーゲルの非難に對するカントの要求に就き誤りを辯護したものをば、よく吟味して我等は這般の事情を明にしようと思ふ。その辯護する人達の考に依れば認識は事實である。そして凡そ學なるものはあらゆる他の事實を説明するものである。それならばその學は最後にもしくは最先きに自分自らをば事實として説明しなければならぬ。で認識論が學に對する關係は、あだかも生理學が生命に關するやうなものであるとかく云ふのである。カントの眞意が果してかくの如きものであるか否かは、今こゝで論じないでおかう。併しこれは彼の主張を適切に解したものと決して云へないのである。何故なればもし我等が認識は事實なりと一寸でも假定するならば、

認識は可能なりや否やを研究する餘地はないではないか。既に事實として存して居る以上は可能ならばこそ存するのである。それなれば可能如何が問題ではなく、只いかにして可能なりやが問題なのである。認識論がもし認識の生理を論ずるが如きものだつたら、それは心理學乃至は形而上學かであるだらう。さうすれば認識論は知識の出発点でなく、むしろその終局となるであらう。併し茲に問題となるのは果して實際に認識と云ふものがあるかどうかと云ふ事である。それだから認識論は我等が認識を有するとの事實に出発するのでない。むしろ學問に於て我等が認識を有すべき權利を主張する事實から出でて居る。だから認識論の問題は、この權利この要求が果して正當なりや否やを研究する處に存する。それでこの場合における理論は、與へられたる事實の説明ではない。哲學說として右の權利の正否を批判的に研究する理論なのである。かゝる意味なので説明的の理論とは全く違つて居る。説明理論はある實在の可能を説けば足りる。見るべしかの生理學にしても生活したり或は生きるのが正當なりや、否やなどを決して問題としないのである。

そこで認識論の地位は略ぼ明になつたらう。即科學に於て事實として存する無數の表象に就て我等は、それらの表象が認識なりとの權利を主張するであらう。でこのやうな科學は實際に認識であるかどうかを問はねばならぬ。これが即ち認識論の地位でありその職分なのだ。かく規定すると、この問題は必然に我等は認識をば科學よりも以外な特徴によつて定義せんとする事を假定して居る。さうすると科學はその際事實として與へられて居るものである。認識とは之に反して、この事實的のものが解決すべき課題である。かゝる事情なので認識問題にては現實と價值との根本對立が現はれる。實在と之を評價する規範との關係が明に現はれて来る。かゝる意味に於

て認識問題は、理論問題より價值問題に移つて行く。従つてかゝる意味に於て、科學は表象が歴史的に與へられたる全體である。その表象には個人々々の意見とは違つて、普遍妥當性と規範的必然性ある事を認められて居る。然るにこの科學に對する哲學問題が主として考察せんとするのは何であらうか。我等が日常生活の習慣に於いて許りでなく、公平無私な科學的研究に於てもいつも暗黙の間に存するかの權利の要求が、正當なりと果して許すべきか否かを問はんとするのである。そしてこの權利の要求はつまり「科學的に基礎付された表象は眞なり」との價值を有すべしとの事なのである。それだから眞理とは認識問題の全部が依りかゝる根本概念である。

我等の表象に於て眞偽の區別は知的生活には當然の事であつて、また極めて自明であるから、大多數の人達はこの區別が實際何を意味するか、恐らくは初めには考へて居ない。第一に「眞」なる賓辭は他の多くの表象から特に選んで、ある表象に與へるところの價值上の賓辭である。それは確かな事で誰れも異論はあるまい。併しながら價值の意味と、それが適用される表象の形式とはもつと深く反省して見ると、なか／＼容易に規定されさうにも見えない。表象に對して我等が眞なりと承認し、偽なりと排斥し得んがためには表象は嚴密に云つて、いかなる形式を有たねばならないのか。これに就いては大抵我等は皆一致し得るであらう。あたかも我等がアトム概念は眞なりや否やを問ふやうに、素朴なる思想にあつてはある特殊の表象や概念の眞偽に就きよく云ひ云ひして居る。然るに今よく／＼考へて見ると、かく價值を云爲するのは、要するに派生的なものにすぎない。併し本來から云ふと眞理の賓辭は（この考へを近世哲學思想上展開したるはデカルトであつた）我等が命題に現はし、論理的に云つて判斷と稱ぶやう表象の結合に對して適用するのである。由來判斷は一個の心理現象として大變特色

をもつて居る。この現象に於ては全體の精神的本質が、理論的と實際的との二特徴をば最も鮮かに且つ完全に現はして居るのである。判断するとは單に表象同士の結合を意味するのみならず、その上にこの結合が眞にして安當なりと主張するのである。他方否定判断に於てはその表象結合が誤りだと云つて拒否するのである。それゆゑにかのストアイックの學徒がさくも名付けたるこの公理(*axioma*)には、種々異つた内容をば一定關係の下に共に考へると云ふ知的要素だけでなく、これらの關係を肯定したり否定したり又は主張し排除すると云ふ意志的要素が含まれて居る。判断の場合かく表象作用に結合する意志作用をばストアイックの徒は *Zustimmung* (是認或は同志) と稱んだ。然らばこの是認とは何をそも意味するかを私達は問ひ度い。すると素朴な考へによれば此問題に就ては、「承認の意味」即ち「眞理の意味」は常に同一で、而も永久一本調子に規定されなければならぬ、との假定をもつて進んで來たものである。

だが併しそんな事は勿論あり得ない。少し反省してみると眞理は種々様々に異つた意味に考へられ得る事が分る。例へば數學的命題の眞理、歴史的假説の眞理、或は又ある自然律の眞理と云つたやうなものを同一の特徴をもつて我等は律し得ようか。凡そ眞理はいかなる場合でも表象と實在の一致であるとの考へから、極無邪氣にこの問題を右の如く肯定するであらう。だが既に以上あげた三つの例においてさへ、それは大變不都合なものだと云ふ事が容易に肯かれる。成程歴史的假説にあつては、表象と實在との一致をもつて標準として適用されるかも知れない。けれども數學的命題や又は自然律のやうな思想的形象に對し、尙右と同一の事を主張せんとするならばそれはかなり不都合な考へ方に違ひない。實際のところ眞理に關するありふれた意味は、最初素朴なる經驗的の

考へに由來するのであつた。それによれば事物及びその作用に關する表象に關はらしめられて居たのである。かゝる眞理概念は我等の表象が實在を模寫するものだと假定して居る。勿論かくて表象は實在をその對象として、それに關係をもつて居なければならぬ。かゝる思想のなかに素朴なる世界觀が、極めて露骨に表はれて居るのを私達は見出し得よう。その世界觀によれば、表象する精神はその表象中に於て反復され、模寫されねばならぬ外界周囲のなかに存するものだとして居る。そして凡て感覺的の比論、例へば模寫する (*abbilden*)、映す (*spiegeln*)、把握する (*ergreifen*) と云つたやうな言葉は、様々なる感官の作用から用ひられたものであるが、それはつまり外的實在がかく内面に於て反復されるのが、どんなに表象されねばならぬかと云ふ種々の方法や仕方を示すもの以外ならぬ。然るに今感覺的知覺の理論は、外的實在が意識のなかで再現するとの説をば根柢から破壊して了つた。そこでかの最初の素朴粗野なる眞理概念であつた超越的眞理 (*transzendente Wahrheit*) は、その本來の意義では、到底維持される事が出来なくなつた。更にまた經驗と實在との一致をば眞面目に示さんとする各々の試みは、常に只起源の異つた様々の表象が一致することを示しはするが、併し決して表象と物自體との一致を認識せしめんとはしないのである。我等は直接經驗の表象と、記憶や想像の表象とを比較する事は出来る、そしてまた二つのものを同一の對象に關係せしめる事も出来る。だけれどもある表象をばその對象と比較することは斷じて出来なう。とは云ふものの、さきに述べたやうに超越的眞理の根本概念は、考へられたものなかで再現される實在と、考へられたものとの關係だと見るのである。この眞理觀は併し凡て他の眞理概念に依つて、何等か微妙な形ちで常に織りなされて居るから、窮極ではどうしても全く排除される譯に行かない。

例へば今表象同士が互に一致するのを主として主張する、内在的眞理概念 (immanenter Wahrheitsbegriff) を考へて見よう。その概念は即ち二の表象が相互に相一致しなければならぬと要求して居る。かゝる要求を出すのは、つまり右の表象は共に同一の對象に關係して居ねばならぬからである。併しその場合にも尙それらの表象が第三者なる恐くは未だ知らないものに等しかつたり、或は少くともそれに適應しなくてはならぬから、右の表象の兩方の大いさは互に相等しいとの考へが常にひそんで居るのである。我等が科學的理論に於て作る表象は、我等の經驗にて得たるものと一致しなければならぬならば、それに對する最後の根本豫想として、「科學上の表象と經驗において、同一の實在が精神に現はねばならぬ」との考へが背後に潜在して居る。かくして認識論上の模寫説は、最も原本的な形式でいつまでも勢力をもつて働いて居る。それに在つては云ふまでもなく眞理は表象と、及び之によつて示されたる對象との關係として見られるのである。

併しながら眞理の世界はなか／＼之を以つて盡きるものではない。思惟に於て再現反復されるやうな實在と云ふ意味に限つた對象などを、全然問題としないやうな類の眞理もある。數學的眞理、論理的眞理、倫理及び美的の眞理なりと稱するものが皆この部類に入る。これらの眞理に於て眞理の尺度標準となるのは只必然性と一般妥當性のみである。眞理はこの普遍必然の妥當性に依つて意識に現はれて來るものである。又他の眞理概念の場合にはこの必然性と妥當性とは對象に關する關係如何によつて決せられるやうに思はれて居る。だがこの形式的眞理概念 (formaler Wahrheitsbegriff) は誤解をさけるためには、餘程しつかりと規定しておかねばならぬ。認識主觀の多數に結付く所謂普遍妥當性はだいいち事實的にさうだと承認される事は必ずしも期待されぬ。何故なれば何等かの主張に對して、賢明なる人々の代表者達から皆一致して之を承認する事を求めたり、證明され得る事などは全然出來ない相談である。却つて凡ての眞理に對して事實上妥當し、承認される事は極めて制限されたる眞理となるであらう。でなくば少くともそれは逆語となるか、それとも下らぬものになり終るかの破目に陥る外はない。更にまた一般的の承認を経験的意義に解する限り、それははや眞理の保證裏書たる事は出來まい。と云ふのは誤れる場合にかゝる承認を得る場合も決して少くないからである。こんな事に就ては歴史的の例を一々引く必要もないであらう。で今形式的の眞理概念に於て問題となる一般妥當性と云ふのは、従つて凡て規範的に思考する人達にあつては、皆その必然性のゆゑを以て現はねばならぬと要求するのである。それでこの必然性は又事實的必然性でない。自然法則の必然性を意味しない。何故なら誤謬に導く表象の過程は、眞理の認識たるべき表象過程と同じく心理的法則の必然性をもつて居るからである。それだから論理學で取扱ふ思惟の必然性は表象内容の心理學的必然性ではない。むしろその内在的客觀的必然性である。そしてこの客觀性事實性 (Zuehidlichkeit) と云ふ意味に於て、この形式的眞理概念も亦認識對象に關係して來る。尤もこの際右の形式概念は、精神以外の實在を豫想するが如き意味ではなしに、むしろ他の方法をとり他の道に現はれる。私は之を後章に於て詳しく考へて見ねばならぬ。

そこで認識がその對象に對する純理論的關係は必ずしも明白ではない。そしてもし我等が上にのべた三種の眞理概念を一寸でも考へて見ると、何故古代末期の哲學が「眞理の標準」に就てあんなに論争を廣く多方面に續けたか、而も結局何等得るところなき論争を何故續けたかが理解し得られるであらう。もし我等がたつた一つの而も

全然普遍的にして、常に適用し得るやうな真理の概念を得んとするならば、右のやうな困難はいつでも繰返し経験せねばなるまい。さすれば結局「主張せられねばならぬものこそ常に真なり」と、のみ言ひ得られるであらう。茲に於てか近代の論理學に於ては、眞理論は畢竟價值論或は當爲(Sollen)論の一部として論ぜられる事情が分る。だがその場合にも亦新しい困難が供ふのである。眞理となるところのこの理論的當爲は、果して絶對的なりや否は少くも問題である。而もその事は理論的に決定すべき性質ではなくて、むしろ個人の傾向と性格とに依存するものである。果してさうであるならば、眞理を主張せんとする要求は、凡ての人より全く普遍的なるものとして承認されぬであらう。それゆゑ論理的命令は無上命令でなくて、假說的命令にすぎない。かくては即ち私は認識されん事を欲したり、又は認識されねばならぬとの假定の下に、僅かに眞理の承認を要求し得るのみである。而も認識は眞理を求めんとする思惟を意味するものである以上、かゝる概念的規定をもつては必定、再び我等は循環論に陥らざるを得ない。

今もし眞理はこの目的を達する手段と考へて、認識が他の目的を有するものだとするならば、右の循環論は避けられるやうに思はれる。それで眞理に對する價值論は近頃になつて新傾向を取つて來たが、我等がプラグマチズム(Pragmatismus)と稱するもの即ちこれである。凡そ認識たらんとし、知識たらんとする思惟は我等が行爲し行動せんために思惟するのである。我等がかく行爲するためには之を指導すべき表象を要する。など云ふ處に右のプラグマチズム(實用主義)の根本傾向があるのだ。實際我等人間は行爲するためにのみ本來考へるものだと云ふのはいかにもさうであらう。そして又判斷したり肯定したり否定したりする心理學的過程は、全く情意的

性質のものである。即ち感情や意志活動が作用してると云ふ事も争はれない處である。承認を與へると云ふ心理的契機、即ち判斷における意志的要素は本來肯定や否定の動機がなければならぬ。而もかゝる要素或は契機とは個人の場合でも又集團の場合でもつまり快、不快の感情、或は希望や恐怖の感情なのである。従つて結局またこの感情自體の根柢にひそむ意欲の現はれである。かくの如く感情や要求からして是認するに至る凡ての自然的過程は、これまで常に憶見と稱ばれて居た。ところでこの憶見の本質から云つても、又その成立ちから云つても、憶見の妥當する處は只相對的に止つて、その憶見をもてるものに限られる事を知らねばならぬ。是認せんとするかゝる情意的要素が、品性性格と云はれるやうな感情や、意欲の恒久一定的な方面から現はれた場合ですらも、是認の範圍や、妥當の限界は右に云つたやうに相對的である。尙又この憶見が殆んど信仰と云ふ固い確信となつて居る場合でさへ、その妥當は情意の面で承認されるのである。認識又は眞の知識の場合に、承認する時には斯やうな情意的要素を排けて了はねばならぬ。そして只々表象内容の客觀的事情からのみ定められねばならぬ。元來學的認識なるものは是認や承認の場合に於ては「眞理のための眞理」と云ふ他何等の要素をもつてはならぬ。而も表象の對象に於て、又は思惟の合法則性自身に於て存する處の根據以外に、承認の他の要素があるのでない。又認めてはならないのである。と云ふのは學的認識における一大奇蹟であると共に、またその道德的意義なのである。生存競争の優者たらんとする利益のためでなく、全く非打算的に眞理それ自體のために眞理を求めんとするやうな努力は、人類歴史の上に於て、人間が足跡を印せる我等の心理的發展經過の結果ではないか。而もそれは極めて少數の人達に依つてのみ意識されたにすぎない。かゝる是認の客觀的の力をば明證(Evidenz)と云

はれる。かゝるものにとつては、それで實用主義の如き眞理論はもとよりとるに足りない不完全なものである。何故なれば我等が事實として我等の承認を定める場合に、我等の要求に依り規定せられ、又は我等が用ひ得るものを以てのみ眞なりとするとは明瞭に示され得る處ではあるが、併しこの際と云へども用ひ得る事は、必ずしも眞なりとの意味ではないのである。只僅かに眞なりと判断するための一特徴たるにすぎないのだ。論理的に考ふればそれで、プラグマチズムは目的と手段とをおかしく混同したものである。そして更にかの實用主義は認識論上の個人主義の勝利だと自ら考へて居るのだから、之を文化史的に考へると自然事情は別様になるであらう。蓋し認識論的個人主義は我等の知的文化が頹敗するに際し、意志の根本力を認め、純粹思惟の王國へ突進せしめんとするものである。とまれプラグマチズムは文化の一大産物たる純粹なる眞理に對する意志、眞理のための眞理なる心へ深い疑の眼を放つのである。

要するところ認識論は眞理概念に導かれつゝ、人類の學問をばその發達せる姿に於て之を理解し、また眞理なる價値に關する學問の成果に就て、正當に概念する事をもつてその任務とするのである。従つて認識論は先づ知識の事實的の根源から、進んでその妥當や對象の上の規定などに就いて論ずる處がなければならぬ。

第十節 認識の起源

知識と憶見との對立は大哲巨頭の自覺より發展して明かになつた。彼等巨頭達は彼等の思索の結果をば、一般民衆の常識的な考へ方に相對立せしめた。これらの哲人達例へばヘラクライトスやバルメニデスの如く、夫々探

らんとする方法や道は、大變違つては居たけれども、彼等の學的反省思索は何れも、衆愚が一様に有つて居るやうな直接經驗から得るものでなくて、もつと別の根源より來るものと考へて居た。かくして希臘時代の極めて初期の思想に於ても、理性や理性的思惟は知覺と違ふと思ふのであつた。心理學や形而上學的理論では、このやうな對立相違は除かれたけれども、尙方法論や認識論的の見方からすればやはり歴乎として區別される。プラトンの認識論では想起(Erinnerung)説となつて現はれ、かゝる對立の鮮かなる區別の頂點を形作つて居る。(註)彼の認識論ではイデアをば眞の非物體的の實在として、認識は成程一種の知覺に依るのではあるが、それと云つてその知覺は超世界的にして感官的の經驗とは根本的に違ふ知覺なのである。希臘の心理學説は知性をば常に受働性即ち外界の刺戟や對象を受容れる作用だと考へた。何の曇りも障りもなくして實在を精神に受入れて之を映す事こそ彼等には認識の本質と思はれた。それで神秘的認識に於てかく完全に實在と相接し得るならば、遂にそれは宗教の完全なる境地に至るべきだと考へた。

【註】プラトンに於ける形而上學的實在はイデアなる理念界であつて、この世界は我等の住む現象界と全く離れたる別在界である。然らば現象界にある我等はいかにして理念を認識し得べきか。これは彼の認識論における一大問題である。その解決の最後に現はれたものが即ち想起説である。我等はもと理念界に居た。それが罪障のために追ひやられてこの穢土に來たのである。そのかみが忘るべくもない。我等は昔を追憶せざるを得ない。そこにイデアの認識がある云ふのである。

かく認識を心理發生的に解するのは全く、素朴な超越的眞理概念に含れて居る模寫説の行き方と一致して居る。

併しその考へは一部分知覚それ自身の本質から訂正されるであらう。何故ならもしかりにこの知覚をば、精神が蠟板の如く外界より受取る印象の一種だと見ても、尙その知覚には捕捉する (Erfassen) だの把持する (Befestigen) だの云ふ言葉が用ひられ得るのを見れば、かゝる感官的知覚に於てすら尙意識のある能働性を看過する譯には行かまい。現にソフィストの學説では「凡そすべての知覚は客観が主観へ、主観が客観へ及ぼす二重の運動から出来て居る」と主張して居る。そこに於て、感官的知覚の場合にはむしろ對象が心に及ぼす働き、それと僅かに之に對する精神の反働が存するのであるが、一方思惟の場合には精神自身の本性が活躍して、對象よりはほんの自己が開展すべき機縁を受くるにすぎない事を我等は認め得るであらう。かゝる事情よりして古くして常に新しい問題、即ち「我等の知識はむしろ外界事物より多く生れるものであらうか。それとも精神自身より、精神の合法性より、より多く出来るものであらうか」との、問題が出て來らざるを得ない。その問題がとりもなほさず、カントの批判的事業の中心をなすものとゲーテも信じたのである。

この問題に對して「右の二つの内何れかの一つ」であると答へるならば、その答こそ眞に徹底的な答であらう。即ち一方には經驗論 (Empirismus) があつて凡ての知識は經驗より來ると主張する。他方、合理論 (Rationalismus) は凡ての認識の根柢をば理性的思惟自身に求めんとして居る。近世初頭數世期の哲學思索、即ちペーコンやデカルトの頃から十八世期末葉に至るまでの哲學運動は、經驗論と合理論との對立で色彩られて居る。即ち本具觀念 (eigeborene Ideen) の有無に關する論争で滿された。初期のスコラ哲學に於ける洗鍊された用語法に依れば、所謂觀念なる言葉はあらゆる表象一般に對して適用されるやうな、極めて曖昧多岐の意義に解されてゐた。かくて認

識問題は「果して直接經驗には與へられないで、精神の本質自體に基づく觀念があるのか」との問題が中心となつた。然るに經驗論は之を否定するのである。従つて凡ての認識の成立をば感覺や知覚から説かねばならぬ。專ら之の解釋の説明に務むる代表的なものはロックの學説である。ロックの説によれば内外兩様の經驗方法をもつて知識の根源とした。即ち内的經驗は自分自身の作用に依る知識を意味して居るが、外的經驗とは肉體が感官により外界周圍に關する印象を與へるものである。とかう云つて居る。だが之は極めて卑近單純なる認識論であつて、意識と外界、精神と物質とを區別せんとする二元論的形而上學と、良い鹽梅に握手する程度のものである。經驗論が本具觀念説を否定するに際して主として二の論據が主張された。即ち一方には、かゝる觀念が精神の本質に具有されて居るものとせば、それは萬人に對して一樣に與へられて居ねばならない。而もそれは多くの人間の意識活動において考へられぬ事である。又一方にはもし我等が精神なる概念を意識と同じやうに概念すれば、かゝる觀念が無意識的に存在するなどは云つてならぬ、と云ふのである。とは云ふものの經驗も亦認識に於て知覚の材料を加工する事に就て論及せねばならぬ。それだからロックは與へられし感覺内容が自ら發展し、内的知覚に於て意識に現はれて來るべき精神の力や能力に歸して之を説くより外はなかつたのである。こんな方法で彼は認識における合理的要素を遺憾なく説き得たと信じて居た。でも彼の後繼者中のある者は、内的知覚がかく開展するのは常に外的知覚を豫想する。それで結局外的知覚こそ經驗の内容を與へるものだ、と云ふ點を指摘し力説するのであつた。でロックが精神の力によるものだ、と云つたかの凡ての關係も亦、この感覺内容に於て存するものだと思はれるならば、こゝに經驗論は感覺論 (sensualismus) となる。即ち凡ての認識は肉體的感官的知

覺よりのみ得られると云ふのである。この感覺論は認識に於て諸要素を結ぶ凡ての關係をば、意識内に諸要素が雜然と並び存すると云つて、只々そこからのみもつて來ようとする。したがつてこの内容の間にどのやうな關係が正しきものであり得るか、また正しからねばならぬかは、つねに内容自身に依つて決せらるべきである、と云ふ處に經驗論は立脚して居る。果してさうだとしても併し、比較だの區別だの云ふやうな根本的な關係は個々の内容のどれにも存しないし、また内容の全體の總計にも存せぬではないか。かゝる關係は恐くは既に存して居る内容にあつては、ある新しい全く別種なものに外なるまい。と云ふやうな非難は感覺論に對して向けられるであらう。

經驗論にちやうど正反對の主張をもつ合理論は先づこゝに立脚して、所與のものをば結合し加工するかの關係を精神の働きより導かんとするのである。従つてその説は結合のかやうな形式中に原本的認識、及び本具觀念を見出し得べしと信じて居る。文藝復興期における新プラトン派は、ストアック學徒の例にならつて、この原本的認識をば精神の本性に屬するものであり、同時に生れながらにして神より頒ち與へられたものだとか考へた。してまたデカルト學派の本來の思想傾向からすれば、本具觀念なるものは全然心理學的ではなくて、むしろ論理的に直接自明なる眞理と考へて居たのであるが、デカルト及びその學徒は右の新プラトン派の主張に傾いて居たのである。併してこの本具觀念が殊にデカルトの學徒に於て、心理發生的に考へられねばならなかつたとせば、その觀念は實際上意識的な表象として存するのではなく、却つて機能の根本に隱然と無意識的な可能態、若しくは潛勢力として存して居たのは十分明かであらう。あたかもその考へはライブニッツが後にもつと包括的な方法で、そ

のモノドロギー又はその著 *Notionem esse* 「人知新論」に於て、認識の標準のために發展せしめたやうなものである。こゝに於てか經驗論と合理論とは互に大變近よつて來たので、兩者間の論争は意味のないものになつた。即ち經驗論は結局、知覺の材料は知覺それ自身には見られない理性の加工があつてこそ、經驗となり得るものだと認めざるを得なくなつた。そしてまた合理論も、理性中に存する關係の形式はその内容を、知覺に仰がねばならぬことを忘れてはならないのである。でライブニッツは近世の經驗論が反復して居る古代ストアック學徒の「既に感官に存ぜないものは知力に決して存しない」との命題に、更に「但し知力其者を除く」と付け加へた。之はまことによく右の事情を最もあざやかに示すものと云つてよい。

認識の起源に關する心理學的問題はかくして認識論上の議論としては、一應解決されてその役目を果したとある意味で云つてよからう。只併し古代から繰返されたこの論争が、近代に至つて變化したのをほつておく事は出來まい。そして又經驗論と云へ共、發達せる文化状態に於てはそれら文化民族の智識階級にある個人が、合理的にしてまた直接自證なる眞理を疑はない、而もその自證は決して經驗より立證し得ない、と云ふ事を否定し得ないであらう。その確實な事はあたかも我等の因果律に従へば、各々の出來事にはきつと何等かの原因を豫想するやうな程度のものである。この際經驗的理論は潜在的なる本具觀念に對する進化的説明をかりて説かうとする。個人によつて得られないかゝる類の眞理は、人類歴史の運動に於ける全人類の獲物である。而も傳統や、習慣や、模放や、言葉によつて個人々々に植ゑ付けられるものと思はれる。時の進むにつれて愈々明確になつて來るかやうな考へ方、かやうな眞理はプラグマチズム一派の見方に依れば、それが我等の知識として有用であり、否我等

の行爲するのに役立つものと考へられて來れば、益々それは眞理として妥當性をもつてくる。即ちいつまでも有用だから事實上眞理性をもち得るのだ、と云ふのである。我等がプラグマチズムと共にこんな説明法をとらんとすれば、合理的眞理の眞價値をとつて了つて、それは要するに日常経験のありふれた功利的な考へ方にすぎなくなるであらう。而もかゝる意味に於てのみ、プラグマチズムは人本主義(Humanismus)と云はれる。それはもつと良い他のものに用ひられた言葉と混同せないやうに、ホミニズム(Homianismus)と云つた方が或は良いかも知れぬ。即ちそれに依れば凡ての眞理は只人間の要求に基くもので、畢竟只人間の價値に外ならぬ。相對論上のかゝる新形式はかくて古代のソフキストが、簡單直截に「人は萬物の尺度なり」と喝破した言葉より一步も出でないのは明かである。

經驗論と合理論との心理的對立に就て、各その主張の根柢に潜む論理的意義を考へて見れば、意味深いものになつて來よう。個々の経験をすぐり集めた全經驗は根本的に云ふならば、明かに一つ々々の知識から出來たものであるが、併し他方その根柢になつて居る理性その者には、當に多少の普遍的命題をふくむで居る。そこで經驗論は凡ての知識を窮極に於て、個的なる經驗に求めんとするものであり、合理論は之に反し凡ての認識の根柢を直接根源的な一般命題に求めようとして居る。さうすればこの兩方の極端なる主張は之を高く見積つて見ても、その妥當の範圍はかなり局限されざるを得ぬ。實際我等の知識のなかには單一なる経験を意味するものもないし、また全然經驗なくして基礎付けられた普遍性もあるものではない。我等人間の全認識や全知識に於ては、右の二つのものは常に事實上互に結ばれ合つて居る。個々と普遍とは互に他のものがなくては成立しない。經驗論と合理

論との對立をばいまかく論理的に考へ按排して見れば、先天論(Apriorismus)及び後天論(Aposteriorismus)と云ふ形に改め得るであらう。即ち之はアリストテレスの用語法にスコラ學派の學徒が、多少の變改を加へてかゝる言語を見出すに至つたのである。希臘時代の論理學では、事實上先きに存するが認識上では後に現はれるものを、一般的本質として、事實では後にあつて、認識上では先きに現はれる特殊の現象より之を區別した。之に反しスコラ哲學に於ては特殊から普遍に上つて行く歸納的の思惟過程を後天的と云つて、普遍より特殊に至る、先天的なる演繹的過程とを相對せしめた。それでまた近代の方法論では後天的基礎付け(推理)を、先天的なる合理的態度より區別して居る。さりながらこゝで經驗論は絕對的の先天性は否定するものの、尙相對的の先天性を認めるに差支ない。何故なら普遍命題が歸納的方法で得られるならば、直ちにその命題よりして、先天的に他の特殊の認識が導き得られるのである。他方合理論は經驗的要素がなしにはつとまらない。それは普遍より特殊に至るためには、どうしても經驗的要素を必要とするのである。

經驗論と合理論との對立をかやうに姿をかへて見ると、知識問題の解決の爲には心理發生的の立場だけでは、不十分な事がよく明かに分るであらう。我等が判断や又は判断で大事な承認などに、どんなにして事實上達するかとの方法問題は、その判断や承認の價値を吟味するためには全く不適當だ、と云ふ事を見ても右の事は明かであらう。多く民衆に依つて語られる主張は所詮模倣にすぎない。その主張たる極めて個人的色彩をもつて、自己には實際反する場合があつても、ある權威に従つて主張するのである。さらでだに事實上の判断は他の場合でも見るやうに多くは感情的であつて、感情や意慾に依つて決する事が多い。そしてかく判断を主む凡ての自然的心

理過程は、いかにしてもその妥當か否かを決するよすがはないのである。即ち表象の成立如何は決して、その眞偽を決すべき標準とはならぬのである。然るにかく精神的複合體の成立よりして論理的、美的、倫理的など諸面の價值を規定し得べしと信するものがある。かやうな素朴的の考へをさして、我等は之を心理主義 (Psychologismus) と稱ぼう。この心理主義者は尙今日と云へども、その術學的な態度をもつて横行せんとして居る。だけれども眞面目なる哲學の域内に於ては、カント以來そんなものは哲學の領土から驅逐されて居る。認識論で研究すべき問題は、判斷の起源やその生起ではない。判斷の基礎如何が問題である。前者は心理學的法則をもつて行はれる事實の關係であるが、後者は論理的規範に依る價值關係の事項である (註)。認識問題に於て心理發生的方法 (カントの所謂生理學的方法) から漸を追ふて、カントが先驗的方法と云つた論理的方法に進んで行つたのは、カント哲學の發達の重要な意味である。かゝる認識論上の發達に於ける出發點と、終局とのかけ橋をなしたものは誰であらうライブニッツの「人知新論」の影響であつた。こゝに於ては經驗論と合理論との心理學的對立より、後天論と先天論との對立に移り行つて居る。批判哲學に於て精細に記されたかのア・プリオリ (A priori) は、多くの意味に用ひられては居るが、要するに心理的のものではなく常に論理學的意義を有する。凡てカント哲學に對する誤れる解釋は悉くは論理的ア・プリオリと心理的ア・プリオリとを混同する所から來るものである。かくて認識問題は批判哲學によつて心理學的論争の世界を出でて、論理的研究の對象となつて了つて居る。だからしてそれはや認識起源の問題ではなく、認識妥當の問題なのである。

【註】カントは事實問題 (quid facti) と權利問題 (quid juris) を峻別するやうに教へてくれた。例へば今甲が乙

より百圓を盗んだとする。之は事實問題である。甲は捕はれて禁錮幾月かに處せられた。かく法の適用は事實により權利の問題である。認識論は心理的事實を見るのでなくて、權利、價值を論すべきである。

第十一節 認識の妥當

妥當する (adäquat) と云ふ言葉は既に一般の語に用ひられるのであるが、たま／＼ロッチェが之を學界に導き入れてから特殊の意義を有つ事になつて、殊に現代の論理學では重要なものとなつて居る。それだからと云つてこの便利調法な語を用ひれば、そこに潜んで居る面倒な事は何でも除かれて了ふと考へてはならない。むしろ我等は細心に注意してその語には、心理的と論理的との二つの意義あることを區別せねばならぬ。第一の意味即ち心理的妥當と云ふのは、現に妥當して居る權利をば、要求されたり考へられたりする權利から區別して居るやうに、事實的承認を意味する。かゝる意味に於て妥當は常にそれを承認する處の意識に關係する。即ちこの意識にとつて妥當は妥當するのである。一般心理學的に云へば凡ての價值は意識に關係する。この意識にとつてこそ價值は即ち價值である。然るに眞理の意味は、意識少くとも極限されたる經驗的の意識に關係すると否とを論ぜず、それ自體に妥當する、妥當自體 (Ge'tung an sich) を要求する。何故なれば一般的要請が妥當の論理的意義に深い根柢を有するのは、恰も意識内容の事實に基いて居ると思はれるからである。かくて數學的命題は眞理として妥當する。そして命題は數學組織構成上の根本概念の本質より、必然に發展したものであるから、それは當然承認されなければならぬ。それゆゑに妥當に對する哲學上の概念は、常に經驗的主觀における認識過程を超越するのであ

る。真理の妥當は個人の主観がどんな態度にあらうとも、それには全く關りないのだ。ある數學的の真理は何人かが之を考へてきたより以前にすでに妥當して居た。又ある個人が誤つてその承認を拒まうとも、依然としてその真理は妥當して居る。かゝる點から出發して自體に妥當するとの意義は、近代論理學の主要問題になつた。殊にこの際にはこの妥當が實在に對する關係如何が問題となる。そして我等がこの實在をば經驗的或は感官的實在と考ふれば考へる程、こゝに實在と妥當との對立は益々露骨になる。心理的に實在することすらもが、論理的妥當の要求には何の權威に價しない。然るに他方妥當は心理的過程に於て始めて承認されるものであるが、それに拘らず妥當はこの心理的過程から獨立すると云ふのは、畢竟それが最高實在だと云ふのに外ならぬではないか。それゆゑに妥當するものを非實在だと云ふのは逆語であらう。こゝに於てか妥當自體をば絕對意識に對する妥當即ち意識一般に對する妥當と考へ、從つて之を形而上學的に解せんとするのはまことに避け難い自然の傾向である。そこで之が主要問題となる。して又いかなる特殊の問題がそこに横はつて居るかを、後で私は論じ度いと思ふ。認識妥當を明かにせんとした種々な方法を、先づ私はさきに考へて見度い。

それに對する種々な考へ方の中で最も初めのものは、超越的真理概念がふくむ模寫的關係を認めんとするのである。だがこの考へ方をよく考へて見ると、元來超越的真理に於て最初から假定されて居る根本關係の上に、初めて成立し得る一種の考へ方にすぎない。然るに今我等は認識論の問題を上來說き來つた處に依り、次の如く定義し得よう。科學はその凡ての成果をもつて我等に一個の客觀的世界形象を提供する。我等はいかなる場合でも、普通の頭ある人からその科學の提供を承認せん事を要求する、又要求せねばならぬ、何等かの意見や確信に

撞着しない限り當然要求して良い。認識論は科學に於て事實として妥當する真理其ものに對して、一絲一毫を増減せんとするものでない。只その問題とするのは科學の與へる世界の形象は、その形象が意味せんとする絕對實在に對する關係如何を究めようとするのである。別言すれば我等の意識内の客觀自體が、實在の世界といかに關係するかを研究する處に認識論の問題がある。更に換言すれば意識と實在との關係が問題なのだ。それが即ち凡ての科學的思惟の最後の問題を形作る。真理の價値は意識が實在に對する何等かの關係に於てなり立つものである。この關係が認識論に於て發見されなくてはならぬ。こんな事からして、認識論では同時に實在を論じなくては認識も取扱はれない事になる。そこでもし最高實在の學が形而上學と云はれるならば、認識論は形而上學に先んじて在るものでなく、また形而上學に従ひ行くものでもない。即ち形而上學の假定でないし、またそれを吟味すべき標準でもない。むしろそれ自身が形而上學なのである。これはフイヒテの「知識論」及びヘーゲルの「論理學」に於て、カントの「純粹理性批判」を發展せしめたる歸結であつた。

そこでこゝに適用され得る思想的關係或は範圍があるだけ多くの認識論の方向があり得る、即ち意識と實在との關係問題に對する答へがある譯である。そして我等は範疇の系統からして認識論上種々の立場をとり得る。凡て他の範疇に對してある程度まで、標準となる根本的の範疇は、相等性の範疇である。その範疇はこの場合ですら超越的の眞理概念を造る。この際意識と實在とは互ひに相對立するのであるが、しかもその内容上全く相等しいと説かれる。そして眞の表象はその内容がまた心の外でも、實在しなければならぬと云ふのである。かく一見極めて明白なる考へのなかにも尙難點あるのが見逃がせない。意識や、表象や、判斷や、認識や、知識などはまた

所詮實在的なものとなる。そこでかの素朴的な眞理概念に於ては、意識以外の實在にあるものがまたかゝる意識のなかに再現する事を要求するのに外ならぬ。彼等はこの所謂他の實在とは、本來認識主觀の周圍にある物質的實在と考へて居る。果して然らば、認識が物質的實在より他の實在に及ぼされる場合には、右の超越的眞理概念は維持されなくなるであらう。

素朴的な思想ではかやうな考量をめぐらさないで、依然さきの超越的眞理概念を抱いて居る。かくしてこの概念が揺るがないならば、我等はカントに倣つて認識論上の獨斷論(Dogmatismus)と稱ばう。その説は表象をば實在の捕捉又は模寫だと云つて、何等の反省批判も加へないで表象の妥當を主張して居る。この種類の第一のものとして感官的知覺の獨斷論がある。これは素朴的實在論(naiver Realismus)の世界觀をとる。そして世界は我等が知覺するやうなものである。感官的知覺における個々の種ろんな幻覺があつても、他の知覺が來てその誤りを正してくれるから、最初の考へを誤りに陥らしめない。即ち世界はわれらの知覺する通りだ、とかく主張する。ところがこゝに端しなくも素朴的實在論に對する反省を試みられて、それがまたかなり重大問題となつて來る。其反省と云ふのは本體論的問題に於ては是非一考せねばならぬものであつて、かく云ふのである、即ち我等が知覺する場合に、外界事物に附して考へる内容的規定は、物自身に屬するのでなくむしろ、只知覺する意識のものであると指摘する。凡てこんな考察は我々の個々の經驗には反するが、理論的に見れば正しいと考へざるを得ない。と云ふのは要するに、科學的認識の基礎となつて居る概念的反省をば、粗野なる知覺よりもより確だと信頼して居る處から來た考である。こゝに概念的、思维的、獨斷論に於ける基礎がある。そしてそれは遂に世界觀を形作るに至る。「世界は要するに、我等が必然に思惟する通りのものである」と云ふ公理的信仰がそれである。

この概念的獨斷論は普遍概念の妥當に關する古代の論争、即ち宇宙論、争に於て顯著な發展をなした。最古代の希臘學徒の反省思辨が達着したる思惟と知覺との對立は、プラトンの理念論に於いて、その發展の頂點をなした。彼の學說に於て外的知覺に對する事物は、我等の知覺と共に只東の間の不完全なる實在にすぎぬ。之に反し概念的思惟における永劫にして變らぬ産物こそは、より高き絶對實在の價値を有する絶對實在の妥當が認められたのである。眞にプラトンは理念に對しては、非物質的實在の意味での妥當を認めようと思つた。そして而も彼は決して他の意味で妥當の意味を説かうとはしなかつた。かゝる明白なる事實をば、下らない近頃の新しい解釋でもつて我等は誤解してはならぬ——彼及び彼の學徒は、學的思惟の普遍概念に於て認められたる内容をば、理念とは稱んだのである——然らばいかにして概念の内容が實在し得るか、そしてまたいかにしてその内容が其他の實在に對して規定し得るか、と云つた處に彼の學說の中心問題が存した、と云ふのが、只かくして理解されるであらう。こゝよりして古代ではそれ以後スコラ哲學に於て、認識論上二つの立場が現はれて互に相對立した。實念論と唯名論と云はれるものが夫れである。實念論(Realismus)はプラトンの説と共に主張する。曰く「我等の認識は概念に於て成立ち、而もその認識は實在の認識でなくてはならぬ故、この概念の内容は實在を模寫したるものと見なければならぬ」と。我等の見解が實在に於て特殊は、普遍に依存して居る事を認められる處に、この實念論は成立つ。それでかゝる意味に於て自然法則の本質は實念論の代表的形式である。ところがプラトン以來實念論の大難點が現はれたと云ふのはこの點にある。即ちイデーなる實在はいかなる種類のものであるか。そしてま

たその理念は個物の如き他の實在をいかに規定するか。などに就ては全然彼等は概念する事が出来ないのである。これらの難點は思索をちやうど正反對の方面に轉じて、唯名論(Nominalismus)の方に向けた。この學說によれば概念は反省思索する精神に在つて、僅かに中間的な補助手段たるにすぎずして、精神より離れて獨立自存するものを模寫し得るものではない。更にもし概念は類似の對象を示す共通的な名詞を意味するとせば、概念の意義は益々低下せざるを得ない。従つて唯名論は我等の知覺的認識における個々の要素が實在に對して、直接の關係(模寫の方法或はその他の方法)ありと進んで承認するであらう。併しながら意識の内面的過程を現はす概念的思惟の結果は、果して同様の眞理的價值を有するものかどうかは考へられない。と、こんな風に唯名論は主張するのである。尤も一方唯名論は之を認めねばなるまい。さりながらかの純内面的反省は、その思索の發展に際しても、亦その思索の結果に於ても、反省する内容そのものに依つて規定されて居る。他方にまたこの思惟作用はその概念と共に、知覺と一致して居る個々特殊の表象に再び導かれる、と唯名論は認めねばなるまい。こゝに於てかの唯名論は、思惟の形式と實在の形式との關係如何との問題にぶつつかるのである。即ち思惟と實在との兩形式は全く同じ大實在の組織態のものだからして、二つのものは互に相指示し合ふか否か。そして結局同一のものとなつて落付くのであるか。それとも元來異つた世界に屬するから、兩者の關係に就ては何等規定されないものかどうかと云ふ問題である。要する處、かの宇宙論々等に現はれた形而上學的契機はどんなものであつたかをかくてよく理解されるであらう。我等が一元論的と云ひ或はまた單元論と稱する一切の世界觀は、之を論理的に云ふならば皆實念論と稱し得るであらう。それと共に個人主義的立脚地は唯名論的傾向をもつと云はれるであらう。

獨斷論の二形式は一般的に云ふならば、感覺的獨斷論即素朴的實念論は主として科學以前の思想だし、概念的思惟の獨斷論はむしろ科學の考へ方に近い。だが何れにせよ認識の問題が起るに先つて、兩方共何等かの方法で動搖を経験せざるを得ない。かゝる動搖をば即ち我等は懷疑と稱ぶ。こんな懷疑から出でたる研究はやがて認識論の出發點であつて、之に缺ぐべからざる段階である。希臘語では之を *Skepsis* と稱んで居る。してかゝる懷疑的研究の立場を固持し、此の立場を脱して研究上何等永久的の結果をも收むるを得ないかゝる態度をば、懷疑論(Skepticismus)と云ふ。このやうな懷疑論は既に科學以前の思惟に於て、人間知識の限りある事や、我等の認識が制限されて居る事をばかなり悲觀して居る。かやうな限界と云ふのは先づ多くは量的に考へられて居る。即ち時間空間に於て既に限界があるでないか。この限界あつて、我等の知識が經驗を頼みとする限り、我等の知識は小天地に局限されざるを得ぬと云ふ。かくの如き素朴的な懷疑論は、經驗的知識を主張する學說と容易に握手する。併し茲に學問的認識が起つて來て、右のやうな認識は果してその任務をよく盡し得るかを疑問とし、延ひてこの疑問が否定される時にはこの間の事情は自ら變つて來る。だがそこでも亦科學者達は普通彼等の科學的認識を全く信頼して、實證的認識を超越した處に窮極の根本問題を求めんとする試みは凡て徒勞だと考へて居る。懷疑論が組織的な確信となれば事實として、常に世界觀に手を出さうとして居る。哲學的見地では形而上學に觸れる。日常生活にあつて宗教的形而上學を頭つから信じようとしなないものは、最先にこの懷疑論者に數ふべきである。古代の懷疑論者は殆んど信條とまでしたところの思想をば、好んで修辭的の形に云ひ現はした。曰はく一般に認

識などあるものでない。我等人間は知覺によるも、將た思惟によるも、それともこの二つをもつて來ても、眞の知識を得る事は出来ない。人間の表象と實在の世界とは、思ひ／＼に全く離れたる二つの世界であると。——すべてこれらの思想や主張は一般的に云つて、眞面目に考へられたものではない。何故なればそんな考へが單なる氣分からの言葉たるに止らないで學的主張たるためには、勿論之に十分の基礎を與へ、何等か統一ある客觀的知識の形をとつてあらはねばならぬ。認識論の職分の規定に於て見られるやうに、懷疑論者が難するのは特殊科學の實證的知識ではない、むしろそれは只實證知を超越せる問題に向つて居る。その問題は一部は特殊科學上のものでもあるが、主として哲學上の問題たる事が多い。獨斷論より出でて科學的であれ、それとも非科學的であれ、自ら確實たらん事を欲する世界觀に移り行かんとする時には、この哲學的懷疑論をば必然の段階として迎らねばならぬ。のみならず懷疑論の一部は只一時的の準備段階ではなくて、自ら基礎根柢ある確信たり得るのである。本體論の問題や生成の問題を考察する場合に、又その解決を得る場合に一再ならずある點にぶつかる時が少くない。その一點に對して互に相異し矛盾接觸する解答が相當の根據と、反對根據のもとに同時に主張せられるのである。かゝる點に就て最後の解決などあり得るものでないと云つて、二律背反の結論が得られるならば、こゝに問題的懷疑論即ち問題論(Problematismus)が成立つ。この主張は完全に主張され得る立場として相當の根據をもつて居る。

この立場より細心にして容易に結論を斷定しない種々な形式の思想や主張が現はれる。一方の論據と他の反對論據との間、双方が全く均衡して居る場合には、明らかに純理的には何の主張も何の論結も下されない。併し要

求や、願望や、傾向と云つたやうな形式でもつて、そこに最後の決定を與へる事が出来る。その際眞なりとの承認は關心より得られたものである。その場合に關心は種々の種類があるであらう。時には個人の要求もあらうし實際的の集團の要求である事も出来るし、又理性上の關心たる場合もある。然るにかやうな實際的決定は、純理的判斷の前では多く權威に價しない。むしろ深い疑惑さへ投げ出される。蓋し成程實際的決定は、理性の不安なる疑問に對し救済を與へはするものの、却つて誤謬に陥らしむるが如き危地に導く事も珍しくない。併し我等の行爲は大體判斷の決定を要求して居るものである。決定あつてこそ行爲されるのだから無理もない。それならばこの危険に敢然進む外はない。むしろ我等の實際生活に於てはあはれにも束縛され局限されてるなかに、より少く悪や誤りに陥らないやうに、かゝる實際的決定をからねばならぬことが少くない。併しこんな實際的決定をもつて眞の認識に間に合せ、剩へ眞認識であるかのやうに決して誤認することあつてはならない。

ある根據とその反對根據との内でどちらか、他のものより全體として強いと云ふやうな場合には、懷疑論の矛先をくじく正當な論理的の標準となる。こんな場合に哲學的思索は、他の知識のやうに蓋然性のより多い方に進まうとする。そして哲學問題に就ては全然確實にして徹底せる解決はないと云ひながらも、尙蓋然性のある點までは達し得べし。と云ふが如き立場を我等は蓋然論(Probabilismus)と名付ける。古代に在つては所謂中アカデミー、即ち紀元前三世紀のプラトン學派中の懷疑論はこの蓋然論的の傾向をもつて居た。更に降つて羅馬では通俗自由思想家なるキケロに依つて繼がれ、また文藝復興時代ではアカデミックの懷疑論(Akademische Skepsis)としてモンテニユの如き人道派的思想家が説くところとなつた。彼等は個々特殊科學の實證的認識を固持して、

世界觀の如き窮極問題に對しては冷然と下瞰するのであつた。それはまことに實證論の基礎工事であつた。かくて我等はダビッド・ヒュームに於て、この實證論を見出す。

一般的に問題論は本來、知識と實在との關係如何は論じ得る限りでない、殊に果してこの兩者は相等しいか、どうかなどは決定し得るものでない、と云ふ處で行止るのである。ところがこの説は容易に今一つの主張「その關係は相等しくない」と云ふ考へに移りやすい。勿論問題論の本性上こんな事は云ひ得るものでないが、一般の考へから見ればこの主張に最も接近して居る。何故と云ふまでもなく相等しからずと云ふのが、同じ證據から同じ程度に、相等しいと云ふのと共に證明出来なかつたから、相等に對する疑問は容易に不等を信仰せんとする傾向となつて来る。これはあながち論理的必然からさうだと云ふ譯ではないが、寧ろ心理的に云つてさう考へ易いのである。殊に其他また一般の世界觀に於て、右の不等なりとの主張に對してその根柢となるものは、意識と爾餘の實在とは違ふとの假定である。そこからして現象論(Phänomenalismus)と稱せられる思想が現はれて云ふには「成程人間の知識はある獨立せる實在に關係があるには違ひないが、それだからと云つて決して知識は實在の模寫ではない。又模寫を與へる事が知識の任務ではない」と主張する。併しその際この見解には一種のあきらめの色が漂つて居るので、かの素朴なる超越的眞理概念ははるか後に引込んで了ふ。即ちその學說に於て主張するやうな「我等の知識は只々現象にすぎない。知識は表象のみ」と云ふ心の後には、當然「知識は本來實在の本質を捕捉すべきではあるが、残念な事には人間の認識能力はそれに到達するを得ないのである」との意味がふくまれて居る。

この現象論の主張が要求する範圍に従つて、この思想に於ける認識論上の論證は大變異つて来る。部分的現象論は一方に於ては、超越的眞理が實在と一致すべき事を要求しながら、他方には現象論の特徴を主張して居るので、彼等は人間の認識の段階に價値の區別を認めた。かくの如く知覺と概念との區別を省みて、二種の現象論となす事が出来よう。前者は即ち感覺的現象論(der sensusliche Phänomenalismus)である。感性的知覺の内容をもつて實在なりと見るが、概念は單に表象又は名目であつて、即ちその價値妥當が意識に限られたものにすぎないと考へる。即ち之は素朴的實在論なる日常の考へ方に最も近いのである。でも中世の名目論が之に屬して居るし、近代の哲學に於ても之と同じやうな考へが繰返されて居る。これの例として唯物論をあげ得るが、就中フォイエルバハに依つて代表される唯物論はその好適例であらう。この感覺的現象論に對して、理性的現象論(der rationalistischer Phänomenalismus)がある。それは前者とは反對に、凡て感性的表象は要するに只認識における實在の表象か乃至は現象にすぎないとして概念のなかに、即ち考られたる内容のなかに、本質を見出さんとして居る。かくてこの思想は數學的となるか、あるひは又本體論的に考へようとする。その數學的形式は所謂自然科学的の考へであつて、之に依れば凡て感覺的なる物の性質をば現象と考へ、只數學的に計算し得る量的規定のみが眞に妥當なりと思つて居る。私は既に之に論及して諸方面より考察を試みた。この考へは時のたつと共に、意識と實在との關係に就いて因果の範疇が相等の範疇に代つた。即ち表象は物が意識に及ばず影響だと考へる。物理學的生理學的の理論は實在と表象、及び實在と意識との間における嚴密なる合法則的の段階や秩序を示して居る。それでは意識と實在との關係をば範疇的に見るならば、認識論上どこに中心があるのであらう。その解釋によれば凡

そ表象なるものは、意識のなかで實在を模寫するものでなく、むしろ之を代表して居る。あだかも記號が記號されしものを、代表するのと一般である。現象論におけるこの形式をばそれで記號論(Zeichenlehre; Semiotik)と云ふ。古代に於てエピキュリアンの學徒、中世紀でオッカム及び唯名論上の論理學、近世に於てはロック、コンチアックに依つてこの説が主張された。そしてこの考は近代の自然研究に對する哲學的思索、殊にヘルムホルツの考への根本特徴となつて居る。合理的現象論の今一つの種類、即ち本體論的現象論は概念的形而上學である。最もその良い例としてプラトンの理念論がある。またライブニッツのモナドロギーや、ヘルバルトの實在論に於てもまた發見されよう。彼等から見れば凡ての感覺世界はその量的規定に於ても、質的規定に於ても、従つて時間空間上の數學的制約も共に、非物質的實在即ち非物質界の現象なのである。かゝる類の現象論では經驗内に存する內的制約即ち意識の性質は特殊の役目を演ずるものである。それだから内外兩種の經驗は現象論的の考へから見れば、たしかに同じ様なものとは考へられぬ。かゝる事情は之を唯心論なる思想史上に照らして見れば、よく明になるであらう。この唯心論(Idealismus)なる言葉は既に私が言及したやうに随分誤解され易い言葉である。由來我等の知覺が物から受け入れる感性的性質は、實在ではなくてほんの表象である。觀念(Ideum)なのである。それだから唯心論或は觀念論と云ふのは本來から云へば、外界實在をば表象に歸せんとする學說に對する謂ひであつた。だがかう云ふ意味での觀念とはむしろ實際的作用、換言すれば現實の精神における實際の表象内容に外ならぬ。かく我等が好んで精神的なりと見るものゝ形而上學的部面をとらへて唯心論と呼ぶのである。で我等がよく史上で見るやうに、現象論がなぜ唯心的形而上學に移り行かねばならなかつたか、と云ふ大事な意味がこゝに

存する譯である。何にせよ現象として現はれんためには、かく現はれる本質がある許りではいけない。それが現はれ來るべき處、それを現はすべきものがなくてはならぬ。これこそ即ち意識ではないか。かく見來れば内外兩種經驗のうちで、内經驗の方が外經驗よりも常にどうしても重きをなさざるを得ぬ。そして外經驗はむしろ內的知覺の全領域における僅かなる一分野を占めるにすぎない。何故と云つて、云ふまでもなく前者は物質世界の影響によつて感性知覺の状態を知り得るのみだからである。そして本源的にして確實なるものは意識の實在である。意識種々相の實在である。ところがこの思想から見れば外界の實在は十分確實な根據や基礎に立つて居るのではないのである。かくて外界實在は要するに一個の現象にすぎぬと見て居るが、併し意識の根本性質が理性であらうと、意志であらうと、兎まれかゝる性質をもつて、物の眞本質と考へる哲學思想全部は、凡て右の如き思想關係にあるのだ。總じて凡て近代の形而上學や認識論に於て、內的感官が優越せりと認めるのは顯著な事實である。現象論や記號論の方法で外界を認識せんとすれば眞理の模寫的性質は失せる。けれども意識自體を認識するにはかゝる模寫的性質は、前と反對に明瞭に現はれて居る。それでもし我等が精神の自己認識に對して實體概念を附加したりなどして、之に形而上的性質をもたせない限り、この所謂自覺は知識と對象とが相一致する事を示す、唯一の認識なのである。本來記憶による認識と云ふべきかゝる自意識の上に一切の心理學的知識は成立つ。この自己認識の記憶に於て、精神上の體驗はさながらの姿に表象される事を、この場合必然に豫想されて居る。ところが意識の實在に相對する外界の實在と云ふのは眞面目な思索家が疑をもつて居たものだけれど、幾許もなくして、また確實な根柢もないのに之を主張せんとするものがある。そこでカントは之をば、我等人間思想

史上の汚辱とすら稱んで居る。かゝる方法で理論上内の生活は物質的實在よりも優越な結果として、意識とそれより異つた物質的實在と稱ばれるものとの間に、他の範疇即ち内屬の範疇が創定された。この現象論的（普通には誤つて唯心論的と云はれて居る）形而上學に於ては意識は本體の役をつとめる。そして意識の状態や作用は觀念であり、外界實在が還元される表象でなければならなかつた。かやうな考へ方をするものを理論的主我論（theoretische Egoismus）即ち獨我論（Solipsismus）と呼ばれる。それは只専ら思索する個々の主觀を以て實體であるやうに思ふて居る。勿論それは眞面目に主張されるものではなくして、むしろ反對論との論争に際し、假説的な案山子に用ひられるにすぎない。こんな主張は要するに一個の獨語にすぎぬ。手前勝手な議論である。彼は即ち自ら證明しながら、又他の認識主觀から承認を求めんとして居る。などのことで自家撞着を敢へてするのである。バークレー流の唯心論や、ライブニッツのモナドロギーにおける現象論などは、こんな獨我論よりも遙かにましなやうに見える。だがこの説をなすにしても意識の本質よりして、それより異つた内容即ち物質界を導出す事は到底不可能だ、と既に私は明にした處である。現象論の最後の形式は實在をば超個人的意識即ち意識一般（Bewusstsein überhaupt）に求めんとするものであつて、我等は之をカントの哲學をば形而上學的に展開せる諸説に發見し得る。だが併し之等の諸説には最早純論理的の意味はない。この純論理的意義に於てカント自身は意識一般をば、理性認識に必要な妥當自體に相關的なものとなした。

凡て之等の考へ方は精神と物質とは根本的に違つてるとの古い思想に基いて居る。即ち物質は單なる現象であつて、精神を以て現象に現はれぬ本質だと彼等は考へた。もし今我等が精神も物質も共に畢竟現象にすぎぬと見

るならば、右のやうな考へ方が脱せられる。だがその背後には尙全く不可認識の物自體（Ding an sich）と云ふいかなる内容上の規定もなし得ない本質が僅かに残つて居る。この絶對的現象論（absoluter Phänomenalismus）は尙一部分カントの認識論中にも見出されるが、後にこの立場は不可知論（Agnosticismus）の名を以て呼ばれた。精神が内的感官に於る現象の實體として不可認識であることは、物體が外的感官における現象の本體として不可知なる一般である。とかく云ふのが不可知論の根本特徴である。この認識論は形而上學に對し、殊にバークレーやライブニッツの唯心思想に對し、論駁せんとする限りにのみ認められよう。此點に關しまたカントの場合で意識が自己の状態即ち表象、感情、意欲などに就て經驗的に知るのは決して絶對的本質をつかむで居るのでなく、只その現象、意識自體の現象を把持するものと云ふのは實際眞理である。もし現象論者が不完全のまゝにほつておこならば、現象論はその論調をにぶらし自殺に陥る外はない。何故なれば我等が表象し得る凡てのものは、内容的には外的感官の世界や若くば、内的感官の世界に屬するものであるから、物自體は何等實際的の規定も出來ず、形式的の關係も論じられぬ、要請された無たるに止まらう。それでは我等の思索にとつて少しの説明も出來ない無用の假定にすぎない。だいいち不可認識の物自體から外界の現象も内的世界もあるはまた、兩者の關係も決して理解されない。あまつさへ精神と物質とは別々に離れ々々になつて居て、而も互に交渉をもつて居る此兩世界の分離は、物自體からいかにしても説明されない。かくの如くばこの不可知なる物自體は、凡ての問題をば別に何等の説明をも與へないで、不問のまゝに葬むる暗黒世界にすぎないであらう。そこでこの形而上學に關して、カントは彼の認識論を補ふ處があつた。即ち現象界に限らねばならぬ理論的知識をば彼は「理性の關心より出づ

る承認」より區別したのである。それに對しては理論的不可認識のものは善だの、聖だのと云ふ超感覺界に屬すと見なければならぬ。かくてカントの認識批判では、絶對的不可知論的現象に至るべき傾向があつたのだが、之を轉じて唯心論的現象論に展開したのである。

もとより之をもつてカント認識論の全豹が盡くされたものでなく、只形而上學との彼の關係を明示したまでである。それで彼の認識論の獨特の特徴は更に論ずる處があるであらう。それに先立つて近代に於て、絶對現象論の方向に現はれたる一派に就て少し顧みてみたい。この論の起るに至つた動機は物自體の概念を必要なしと云ふ處にある。もしカントが云ふが如く、かやうな物自體とは成程認識するを得ないが、必然的に考へなくてはならぬものだと言ふならば、果して我等はこの不可認識のものを考へねばならず、或は只考へ得るものであるかどうかと不用論者は反問せざるを得ない。この問題に對し否定すればこんなことにならう。本質と現象との關係は主として又一般に、實在と意識との關係に適用され得ない。そして其他の根本範疇たる相等、因果、内屬などの範疇も適用されない故に、結局残るところのものは其根本關係として同一性 (Identität) あるのみとなりて、凡ての實在は何うかして意識を現はし、凡ての意識は何にかして實在を表現しなければならぬ、と云ふ結論が生れる。意識一般論に就ては既に現象論の諸形相のところで論じたが、この意識一般論から延ひて、意識論 (Konscientialismus) と云ふ立場にある同一論が發展した。即ち内在哲學であつて、すつと以前には新實在論と稱されたものである。この思想によれば物自體の概念を否定し、更に現象の背後に、現象と異つた本質を求める事を徹底的に否定せんとする、全く實證的傾向のものである。だがこの説も一大難點にぶつつかつて、意識と實在とを同一にするのは、

知識と對象なき表象との價值的差別、即ち眞偽の區別をいかにすべきかその説に於て説明し得ない。何故なれば事實的承認の相違や、又は量的程度段階がこの説に於て根本に假定されて居るが、それでは眞理概念の確たる規定や知識問題の解決には何の役にも立たない。これがためにはそれで他の方法を結局求められねばならぬ。そこでカントはその認識對象の眞概念をもつてこの解決に當らんとした。

第十一節 認識の對象

これまで考へて來た凡ての認識的解釋は皆超越的眞理なる素朴的な假定から出發して居る。その假定は云ふまでもなく認識主觀と、その對象たる實在とを相對立せしむるものである。果してこの對象が意識のなかに受入れられるものか、それとも意識のなかで模寫されるものか、或はそのなかで何等かの記號に依り代表されるものであるか——などは要するに同一なる根本概念が少し色彩を異にして現はれたまでである。でこゝから開展せる諸説は意識と實在とは互に異つた實體だときめて了ふのだから、この二つの間にどんな範疇をもつて來てその關係を付けようとしたところが、その連絡は計られないのである。殊にかの現象論の如きは關係するだの、對應する (意識と實在とが) などの曖昧漠然たる表現を用ひて、かの解け難い根本問題を常に隠さうとして居る。併し我等がこの意識と實在との關係に就てそんな不徹底な事で満足せず、もつと精確に究明せんとするならば、難問は愈々深い難問とならざるを得ない。そこで、認識論がこれらの素朴的假定や獨斷から脱して、自己本來の立脚地に立つに至らしめたのはまことに、カントの批判的方法即ち先驗的方法 (transzendentale Methode) の偉大なる功

績である(註)。彼はこれに依つてさきの心理學的方法や形而上學的方法に反對したのであつた。尤も彼は最初からこの方法に依つたと云ふのではなく、むしろ徐々に之を發見したのである。即ち前説より次第に開展して之に到達したのであつた。私は彼の思想の學的體裁に餘り嚴格にこだわらないで、先づ意識からのみ考察を始めて、彼の根本特徴を十分明にし度いと思ふ。

【註】 カントに於ては超驗的(Transzendental)と先驗的(Transzendental)とは峻別されてある。超驗的とは我等の經驗界では到底認識し得ない、例へば神とか實體と云ふやうなものをさす。先驗的とは經驗をからないで存するもの、先天的に同じが、例へば悟性概念の形式範疇の如きものをさす。

我等は凡ての意識に於て作用(Funktion)とその作用が行はれる内容(Inhalt)との根本的對立に達着する。意識の實際上の經驗ではこの二つは堅く結合して到底離さるべくもない。内容なき作用もなく、又作用なき内容はあり得ない。併し乍ら心理學的經驗は記憶なる事實によつて即ち意識作用のちつとも及ばない内容が意識に現はれると云ふのである。また他方では眞偽の區別があつて、意識内容に現はれる實在は、きつと表象されし實在のみだと云ふ事を記するであらう、とかく云ふのである。だがそれに意識と云ふ事に依つて意味してものを分析して見ると、我等は實在をば、意識内容として何等かの意識に關係せしむるのだから、その内容をばある實在だと云ひ得る譯である。その際我等は個人の經驗的なる意識より何等かの全人類の集合意識へ、更にそれより進んで理想的規範的文化意識へ、最後には形而上學的なる絶對的世界意識にまで到達する。かくしてこの系列の最後の點は何等の意識をも要しない實在その者なのである。この實在(Sein)は即ち素朴的實在論の意味での實在である

し、最後には物、自體なる哲學的概念での謂ひである。更に換言すれば、我等の認識が關係せねばならぬ對象に就て論ずる場合に實在だと意味するのである。それだから本來意識内容たる對象と、意識その者には新しい外來者として入り來る對象とを私達は區別せねばならぬ。そこで精神的實在とはつまり實在と意識とがきつちり融合一致する實在の謂であるが、非精神的實在とは之に反してよし偶然にもそれが意識されるやうな事があつても意識作用の外に成立存在するものと我等は思ふのである。併し實際のところかやうな意識なき實在は決して考へられるものではない。何故と云ふまでもなくその實在が考へられたり、又は認識さるべき時には、既にちやんと意識内容となつて居る。かやうに論じ來れば、認識の對象と云ふのはつまり、何等かの意識内容以外には全く考へられないのだ。そこで今度更に、過去や未來の事に關する我等の認識は何に依つて眞なりと立證すべきか。この問題に就き如上の思想を検討するのは興多いものである。過去の事件は一見ただけでは、も早や實在とは見られない。而も凡ての認識は表象と實在との一致を意味せねばならぬなら、眞理の標準はかく一般的意義に於ては我等のこの歴史的知識には適用されない。併しながらかやうな歴史的認識に對して對象となり、又はその眞偽を決定すべき何等かのものが想定されねばなるまい。だがかく如何にしても意識内容となり得ない過去の事柄は、もはや決して認識の對象たる事が出來ないであらう。之と同様の事はちやうどその儘未來の事件の認識に就ても云ひ得られる。のみならず同じやうな事は、空間的實在ではありながら、いかにしても知覺せられるべき方法のないものに就いて適用されるであらう。だが知覺し或は認識する意識には何等關係しないやうな事情にあつて、尙實在して居ると云はれるものは、意識にとつては全然實在だとは承認されないのであらう。そんな事は實際考へら

れもせないし、また論ずるかぎりでもないのである。

それだから認識対象の概念は素朴的實在論で假定されて居るが如きものより他に規定しなければなるまい。先づ初めにこの事はカントの「純粹理性批判」に於て見出し得られる處である。意識自身と共に、また意識その者に於ては何が存するかを考へて見れば、いかなる場合でも多様な内容が意識のなかで統一されて居る事が分る。この綜合 (Synthesis) に於て、我等が以て対象と稱すべきものが作られる。何故ならこの綜合に依つて初めて、雑多なる諸要素が統一されてある獨立なものを形作る譯である。そしてそれより初めて表象作用が行はれるのである。だが併しこの際統一されたる諸要素は決してこの統一自身から生れたものでなく、むしろ全實在の部分である。そしてこの要素は統一的形式における結合によつて、始めて意識の対象となる。で対象は意識以外に對象として實在するのではなく、只形式によつて存するのである。即ちこの形式に依つて意識はその内容たる個々の部分を全部統一結合する。そこで結局凡ての問題は雑多の綜合的統一がいかなる制約あれば認識たる價値を有し得るか、と眼目となるであらう。言葉をかへて云へば、我等の研究せんとするのは要するに人間の認識を考察せんとするのであるから、經驗的意識に於て雑多を綜合統一して現はれる対象は、いかやうな條件と制約とがあれば、個人や人類の表象作用を超越せる意義を有し得るか。これが中心問題である事をよく考へておかねばならぬ。對象がかゝる意義をもち得るのは明かに、只その結合綜合の仕方が實際にその要素その者に基いて、而もそれと共に綜合される個人的仕方に對しても、規範たり得る場合のみである。で諸要素自身に客觀的に現はれる關係に即してこの諸要素を考へる時のみ、對象の認識とは我等が意味する概念となるのである。故に思惟の對象性 (Gegenständlichkeit des Denkens) は客觀的必然性 (sachliche Notwendigkeit) に外ならぬ。併しいかなる要素に於てこの必然性が行はるべきかは、常に思惟の經驗的運動に關係するのである。要するに窮極のところ、認識の對象を己れ自身生産し得るものは、我々自身なのである、と云ふ處にカントの眞意は存する。

經驗的意識に於て實在の諸要素が結合される種々様々のものは個人の經驗的自覺は別にして、無限なる全實在の部分にすぎない。よしその物が物概念を示すにしても又生成の概念を示すにしても、それは全實在からすれば極めて局限されたる選擇に外ならぬ。そして意識の對象となり、又は認識の對象たり得る凡ての物に有する一切の關係は、經驗的意識に於ては決して同時に表象されるものでない。幾代かのうちに洗練陶冶されたる文化人の意識や、又は思惟の經濟をもつて多くの認識を包含する科學的概念など、凡てこれらの理論意識の最高なる産物といへども斷じて實在の凡てを包括し得るものではない。雑多の綜合と云ふのはそれで、所詮人間の意識に於て又人間意識に對して制限されて居る。知覺に於てすら、經驗的意識のある可能なる感覺より選擇する事のみ許されて居る。そして知覺より概念へ、概念より更に高き概念に進み行くのは、つまり常に異なる特徴を除き去り、共通特徴を抽出して維持するからである。かゝる思惟過程をば論理學では抽象作用 (Abstraktion) と稱んで居る。かく抽象作用に依つて得られた結果は、皆無數に多様な實在中より選擇されたりとの價値をもつて居る。世界をばかく概念に於て單純化するものは、我々の如き制限された意識が、己れ自身の表象世界に君臨し得る唯一の方法なのである。

この意味に於て意識はその對象其物を生産し、實在のなかに内容となつて含まれて居る要素より彼自身の世界

を作ると云ふのは一般に間違ない處である。倫理的及び美的意識に就ては、この根本關係は極めて明白であつて、それ自身自ら諒解される處である。それに就ては後に私はもつと詳しく論ずるであらう。だけれど理論的意識に對する意味は、表象より離れたる實在を模寫する事が認識の職分であるかの如く、素朴的意識では假定して居たので、遂にこのことが明白にされ得なかつた。しかしもし我等がこの認識は實在の一部分であり、而も最價値ある部分を意味する事をあきらかにすればする程、この認識は諸要素を選択したり秩序づけたりした要素の綜合に外ならぬ事が愈々明にされる。かの知覺の場合ですらかゝる選擇や整序は最初は氣隨に行はれるものではない。實際對象に關する表象がよく形作られるのは、實在の一部分たる我々の世界が出来るからである。極めて單純なる知覺に於てすら、我等が對象と稱するものは、かゝるものとしては決して實在しない。我等の對象に於て要素となつて入つて居る要素は、我等の狭い意識のなかには現はれ来りさうにもない無數の他の關係に置かれてある。その限り我等は自身で對象を創造するのである。だが對象とはそれで實在以外のあるものではない、不可知なる物自體の不可知なる現象でもない、むしろ只實在の一部分である。その部分たるや、かゝる部分として實在はするものの、併し全實在その物だと考へてはならぬ。その成分のみならずそれらを結合して對象とならしめる形式も、その根本基礎は實在のなかに存するのである。まことに我等はかくの如くして對象を造り出す、而もその對象と云ふのは内容から云つても、形式から云つても事實、實在に屬して居るには居るものの、選擇され秩序付けられて初めて、新しき形象を得るに至つたのである。かくてこそ、またかゝる處にのみ眞なる認識は成立つ。かく認識その者のなかで認識の對象が造られて、それが實在の最も價値ある相なのである。そしてかやうに我等の

認識過程のなかで對象を生産し形成する事をば、現象の名をもて呼び得るならば、この現象とはこの場合質的規定ではなくて只量的に規定される。蓋しその現象は實在の其本質自體と云ふよりむしろそれより選擇されしものを意味するからである、我等はこゝにロッチェの言葉を顧みざるを得ない。我等の認識は只々現象の認識に限るならば、意識のなかに咲く花は、最も榮えある生起であり、發露と見ねばならぬ。實在一般の要素々々の間に現はれる輝やかしい姿である、とロッチェは云つた。

かく我等は認識の本質をば、人間の意識に於て際限なき宇宙より自らの對象世界を創り出す選擇的綜合だと解するならば、この點よりして、認識の様々なる方法のなかで、その本質がよく實現される處をよく指示されるであらう。先づそれに依つて科學以前の認識と科學的認識とが分たれる。最初現はれる認識衝動の素朴にして無邪氣なる働きは、その對象世界を不知不識の間に生産する。知覺に於てのみならずまたそれより出来る意見に於ても、精神作用の働きも及ばないで外見上には獨りにて對象は出来る。それであだかもこの對象は精神に於ては外來者のやうに受入れられ、再びそこで模寫されるものと思はれる。初めて學的認識となつて對象は意識的に而も何等かの目的をもつて創造される。でもこの場合としても、その生産は意識の内容よりするかそれとも意識の形式によるかに依つて種類の相違は起る。即ち我等は理論的科學と經驗的科學と區別するのである。之は決して心理學的意味ではなく全く論理的意味による。さきに云つたやうな認識の綜合的特徴、即ち對象を生産すると云ふ特徴は經驗科學よりも理論科學の方が一層明かに現はれて居る。理論科學のうちでも數學が最も顯著である。まことに數學は、プラトン以來認識論に對する北極星となつて居る。何故なれば數學の對象はかゝるものとして意識

によつて外部から受取られないで、全然意識それ自體から生産されるのは明かである。即ち數にしる又空間的形式にしるさうである。成程我等がいろ／＼な數學的概念を得べき機縁は、經驗に依つて得られるかも知れぬが、併しこの概念自體は決して經驗の對象ではない。それで既に素朴的な世界觀ですらも、數學上の知識は普通云ふやうな意味で何等かの實在を與へたり、把持し又は模寫するやうな職分を決して果し得るものでないと思つて居た。數學的認識は自然に於てその内容に適應する對象が有るか無いかは全然没交渉である。しかしその特有の性質がこんなものだからそこに認識の本質が見られるのである。例へば今かりに圓周か三角形かあるひは對數又は積分と云つたやうなものが、何等か經驗的機縁によつたり、若しくは感官的想像による氣隨の反省によつたりして、一度對象が作られたりせんか、かくして成れる認識はどうしても自己創造の形象に結合されざるを得ない。それだからその正否や是非はその對象的に本質に深い關係を有する事となる。

純理論的科學として我等は今日數學の外に尙論理學のあるのを知つて居る。數學は直觀の形式を論ずるのであるが論理學は思惟の形式を取扱ふ學である。對象を自ら生産しながら、一方思惟はその經驗する處に依らんとする。この間の事情はさき數學の場合と全く同一な特質が論理學にも存する。併し數學及び論理學における形式的知識に就て要求せられる妥當性は、その知識が一度び思索せられ又は學的概念に定められて、そこに規範意識の普遍必然的承認を要求すると云ふ處にのみ存しない。更にその知識や命題は事物全體に於ける規定制約の力とすらなる。數や空間の大きさに於ける合法性、即ち數學上の知識は物質界の事情により確實となり、又自然科學の命題たる自然律のなかでも再び見出される。併し論理的形式の妥當性は我等にとつて、ある程度までは實際的意

義があると云ふのは即ち我等には世界が全く論理的形式に依つて規定された、との外には思はれないのである。この二つの論理科學の眞理の種類は全く互に類似して居るから、兩者間の類推は更により廣き範圍に認められよう。即ち兩つの科學は共に實在の形式規定にのみ限つて居るのであつて、我等の認識に對して實在の内容的規定を得る事が出来ないと言はれる。然るに論理的形式に就て、あだかも夫れが實在の内容上具體的本質を示すものだ、と云ふが如き誤謬が行はれて居る。かくしてそこに唯理論的獨斷論なる形而上學は成立つたのであるが、批判哲學に依つて到底夫れは成立たないと明かにされた。爾來數學と論理學との二の純理論科學が質を同じうするのは認識論上の確實なる基礎と考へられねばならぬ。兩者は即ち實在の形式を論ずるのであつて、數學上の形式は論理的形式と同じやうに妥當する。ちやうどさう云つた譯なので、形而上學は僅かに認識論だと考へられる。語を換へて云へば實在における論理的形式をば批判的に研究するのが形而上學と云ふ事になる。勿論これよりして我等は實在を内容的に規定する事は出来ない。かく論理的數學的の形式と、それより獨立せる實在内容との峻別は所詮、より以上解決されぬ二元性として統一出来べくもないのである。而もこの兩者は不斷の交渉を續けて居るのが見出されるのであるから、兩者は窮極する處何等かの方法で、統一的の根柢を有するものであると云ふのは、たしかに我等の要求でもあり、又さう豫感せずには居られない。只之は併し窮竟絶對なる宇宙の全實在、と云つたやうなものに求められるものかも知れない。でも我等は只僅かに科學認識の特有の働きとして、その一部分を創造し生産するのみである。科學に於ける實際的の知識は、日常生活の夫と等しく經驗に依つて得られるものである。

してまた経験科学における學的方法は、人間の認識が選擇的特徴なる事を示して居る。その特質とは果しなき多様の實在のなから意識的に選擇し、或は無意識のうち選擇を行ふものである。理論科学と経験科学との區別はその出發點の相異より來るのであるが、経験科学はそれが求むる認識目的の違ひから分たれる。この所謂認識目的は経験科学のあるものに在つては、純論理的價值即ち普遍性に存して居る。普遍なる論理的價值は物や生成の類、概念として、又は型や法則として示される。かく價值法の法則だのと稱する理念が、その下に概念される特殊なものに對して實際的に妥當するのは、所謂自然（自然とはつまり其のなかに生成するもの、集合概念に外ならぬ）をば統一ある宇宙（Kosmos）として比較考量する根本關係である。時間と空間とに限られたる我等の認識が及ぶ限り、この秩序法則ある形式を究明せんとする處に、一切の自然研究の最後の眼目と目標がある。數學的や論理的の形式があるので、我等の経験内容は綜合的な形態を得、更に最後には所謂 Kosmos に綜合せられるのである。が、かゝる形式があるので單なる主觀的承認を超えたる絶對的妥當は我等にある保證を與へてくれる。と云ふのは即ちこゝに於て我等は我等表象に於ける單なる特殊の規定や制約を越えて、その客觀的の意義を高めて、完全なる實在に至らしめるやうな、統一秩序に與らねばならぬのである。

我等の混沌雜然たる知覺より一大コスモスを創り出さんとするやうなかゝる類の自然研究は今一つの他の科學的態度と正に相對立する。その所謂他の科學的態度と云ふは、單一特異なる實在をば確定し、之を徹底的によく理解せんとするものである。だがこゝにかく特異性と云へば普遍性なる論理上の根本價值を缺いて居るので、その認識の目的は何等か他の認識價值が存する場合にのみ限られる譯である。然らばその他の認識價值を何處に求めんとするか。それは即ちその經驗的現象からすれば我等人間生活に屬し、そしてまた我等が外界周圍より建設し創作し得るが如き境地に之を見出されよう。之れぞ即ち文化（Kultur）の相ではないか。この文化こそは人類歴史の過程に於て創造し産出せられたものであつて、さきへのべた自然的宇宙に對して、歴史的宇宙なる一大組織を形造る。この歴史の世界に於ても亦宇宙的な法則は行はれるし、又宇宙的實在の一部分として、かの特殊が普遍に従ふべき根本關係は依然こゝにも見られる。さりながら歴史上の出來事や歴史的形相が、特異にして自然科学とは方法上且つ原理上異つて研究目的が存するのは、決してこのためではない。然らばその根本問題は何ぞや。歴史生活の關係事情をば價值實現のところと解することにこそ、歴史研究の目的は存する。凡そ人類生活に於て右の價值は、意識せられ承認せられるのであるが、單に之に止らず人間生活における妥當を越えて、更に客觀的普遍的妥當性をすら得るのである。文化研究若しくは普通人がよく稱ぶが如く、歴史科学（Geschichtswissenschaft）は價值的認識を意味する。然るに自然研究は畢竟普遍性と云ふ論理的價值をのみ着目して、それ以外にはむしろ沒價值的の世界觀を示すものと思はねばならぬ。併し歴史研究における價值的のものは、例へば曖昧不徹底なる道徳化や、或は對象に關する評價判斷に存するのでない。價值に關係せしむる事に依つて初めて、その對象自身が科學のなかに現はれるのである。それだから出來事一切は決して凡てが歴史的とは云はれない。では文化科学の對象は何であらう。夫れは他でもない。人生に生ずる無数の出來事の中から、生活上の偉大なる價值をば抽出し來つて、歴史的對象にこさへ上げられる。かやうにして抽出された結果出來た對象は、決して實在して居たものではない、寧ろ始めて方法的な研究に於て自ら統一整頓したる形象となつたまでである。かく經驗的科學に

んとするか。それは即ちその經驗的現象からすれば我等人間生活に屬し、そしてまた我等が外界周圍より建設し創作し得るが如き境地に之を見出されよう。之れぞ即ち文化（Kultur）の相ではないか。この文化こそは人類歴史の過程に於て創造し産出せられたものであつて、さきへのべた自然的宇宙に對して、歴史的宇宙なる一大組織を形造る。この歴史の世界に於ても亦宇宙的な法則は行はれるし、又宇宙的實在の一部分として、かの特殊が普遍に従ふべき根本關係は依然こゝにも見られる。さりながら歴史上の出來事や歴史的形相が、特異にして自然科学とは方法上且つ原理上異つて研究目的が存するのは、決してこのためではない。然らばその根本問題は何ぞや。歴史生活の關係事情をば價值實現のところと解することにこそ、歴史研究の目的は存する。凡そ人類生活に於て右の價值は、意識せられ承認せられるのであるが、單に之に止らず人間生活における妥當を越えて、更に客觀的普遍的妥當性をすら得るのである。文化研究若しくは普通人がよく稱ぶが如く、歴史科学（Geschichtswissenschaft）は價值的認識を意味する。然るに自然研究は畢竟普遍性と云ふ論理的價值をのみ着目して、それ以外にはむしろ沒價值的の世界觀を示すものと思はねばならぬ。併し歴史研究における價值的のものは、例へば曖昧不徹底なる道徳化や、或は對象に關する評價判斷に存するのでない。價值に關係せしむる事に依つて初めて、その對象自身が科學のなかに現はれるのである。それだから出來事一切は決して凡てが歴史的とは云はれない。では文化科学の對象は何であらう。夫れは他でもない。人生に生ずる無数の出來事の中から、生活上の偉大なる價值をば抽出し來つて、歴史的對象にこさへ上げられる。かやうにして抽出された結果出來た對象は、決して實在して居たものではない、寧ろ始めて方法的な研究に於て自ら統一整頓したる形象となつたまでである。かく經驗的科學に

於て最後に得られたる自然界、及び歴史の世界は科學的思惟において新しく得られたる形相である。そしてそれらの眞理性は精神以外の實在と、きつちり一致すると云ふ處に存しない。成程その内容が限り知れない絶對實在に屬するには屬して居るものの、それは全體としてではなく、只我等の知識より加工せられし部分としてのみ包含する處に、眞理性が認められる。

かやうに一方には自然研究と他方には文化研究と云つた具合に、その目的に依つて科學的なる經驗方法を分たんとするのは、普通に自然科學と精神科學と區別されるのと十分によく一致するものでない(註)。この自然科學と精神科學との分類は科學分類の研究家より多く好んで採用されて居たものだ。蓋しこの後者の分類法の根據は内外兩様の經驗を主張する心理學的二元性より、むしろはるかに精神と自然と云ふ形而上學的二元性に基いて居る。だからしてそれは近代認識論の批判的意味に於て、學的研究の對象を取扱ふものではない。その近代の認識論は絶對實在の同一群より、一般的法則を得んとする自然的知識の對象を、他方に於ては個人的の價值規定的選擇によれる歴史的對象を加工し反省せんとするのである。兩分類法の相違は心理學に關して特に顯著である。心理學が兩分類に對する關係は決して單純ではなくて、むしろ大變複雑である。何故と云つて、心理學の職分は近代之に課せられて居る處に依れば、下は個人心理學の精神物理學的根本研究より、上は複雑限りなき社會心理學に及ぶからである。社會心理學は歴史的研究の限界と相去る僅かに一步である。個人心理學と社會心理學との間に位するのは、内感の認識即ち意識に對する自己知覺である。この自己認識は個人心理の側では、その研究に對しては根本觀念となるものである。心理學はその主要な材料と本質的な規定から云ふと、法則科學の意味に於

ける自然研究である。併し心理學が文化科學の世界に入り來るのは、先づ例へば性格學と云つたやうなもので個性の一回的事件か、あるひはその類型的構造かに於て、個性の心理を如實に理解せんとする場合である。然るに今自然科學と精神科學とに區別するならば、心理學はやつとの事で精神科學たる分野を保つのみである。あらゆる精神科學殊に歴史科學は人間の意識過程として、知られたるものを取扱ふものだから、心理學は精神科學の基礎學であるかのやうに、人は常によく云ひ々々して居る。だがこの言葉は研究上の實際的事情にはよくふれて居ない。心理學に於ける學的知識は要するに一般的法則に窮極するのであつて、歴史家にはその知識は全く關りない偉大なる歴史家は精神物理學の徒より、彼は批議されると思ふ必要は毫もない。史家が借り用ふる心理學は通常の心理學であつて詩的天才の深い洞察力と同様に必要なる人間の認識であり、又通常人の生活經驗である。直接經驗における理解の心理學を科學にまで達せしむる事は、誰とてまだ果しない處である。

【註】 ヴントの學問分類によれば右の如く自然科學及び精神科學の二群となるが、之は學問の對象による分類である。ワケンアルボンドは之に反して、研究方法によつて區別せんとする。自然科學と文化科學は即ちそれである。

科學を内容的にかく對象に即して區別せんとしても、此對象は單純にかゝるものとして最初からあるのではなく、むしろ學的なる概念その者によつて、初めて作られたものだと云ふ難點にぶつつかる。さうであるから科學をば、全く所謂對象よりして區別せんとするのは、全然不可能なところである。かやうな區別は只々科學的思惟その者に即して達せられる。科學の實際的努力に於てはその特殊の部分が互に區別されて、(あだかも例へばアカ

デミツクな生活のある者のうちに見られるやうに、其が再び群をなすが如く、いかに結合せられるとも其は少しも論理的根據に即して居ない。むしろ我等がいかなる科學を選ぼうとも、同質的な類型や法則を求めんとする自然科學の根本思想と、唯一性の價値をばその對象性の原理たらしめんとする歴史的研究とは、互に相交錯して、正しくその學的本質を異にするものではないか。唯一回性の價値における因果關係を決定せんとする場合常に、これらの要素はいと微妙にからみ合つて居る。世界の窮極價値が實現せらるべき法則的な過程を決定せん事を求むる處に、自然研究と文化研究とが相一致する。

之を要するに認識論に於ては特殊科學の自律性を認めんために餘りに遠く行きすぎてはならぬ。普遍的方法と云へば凡ての個々の學問に妥當するやうに考へられて居たが、方法論に於てはそんな迷妄はとつくに捨てられて了つた。學問對象の相違は學問研究方法の相違を要求する事が既に知られた。かくて認識論は學問の對象すら學問的思惟の選擇綜合より出で來る事を知つたらば、即ち之も明かであらう。眞理概念の各々の要素は各特殊科學に對して、その特性より規定されるものである。そして又かう云ふ譯なので澄刺たる人間の思惟は、多岐多面にして到底一つの抽象的形式の中に、局限せられるべきでない事は否定すべくもあらずだ。

第二編

第二編 價值問題

そも何故に理論問題と價值問題とに區別されるのであるか。この意味を明瞭に示すのは、肯定或は否定の主張や命題が判断(Urteil)と評價判断(Bewertung)との、何れかの形式に属するとの事實である。文法上の形式から云つたら、この二つの判断は何の違ひもないのであるが、併し事實上では大變その意を異にする。判断と云へば主語と客語との關係が、意識中に存する二つの内容の關係を示して居る。そしてかやうな關係として承認せられ又は否定せられるのである。併し評價判断と云ふのは、客語が何等理論的意識内容を意味して居ないで、主語に對して附せられ或は拒まれねばならぬ價值關係、又は目的關係を示して居る。極めて素朴な考へに依ると快感だの美だのと云ふかゝる目的關係は、主語が多くもつて居る性質の一種だと思つて居た。だがそんな價值的賓辭は物自體や、關係自體に性質として自ら存するものでなく、むしろ評價する主觀、或は意識との關係によつて初めて生ずるものである。とは之は一寸許り考へて見ても判明して來るのである。併しかやうな評價判断が判断と同様に、普遍妥當性を要求せんとする場合には、普遍妥當の價值と關係して居る事が、豫想せらるる時にのみそれは可能である。精神生活の自然の運命として凡ての經驗的意識に於ては、自分の評價判断をば自明にして普遍性のもとの考へて居るが、實際生活に於て種々經驗を積むに及んで、初めてかやうな無邪氣な信頼は動搖せざるを得なくなる。かくてこゝに價值附け(評價)の問題は人生上の問題となり、延いては學的問題となつて來る。それだからして價值に關係せる凡ての問題を考察するには先づ、價值そのものの概念が中心點となるであらう。

第十三節 價 値

價值論(Axiologie od. Werthehre)とは近代に於て初めて獨立した理論であつて、爾來益々内容豊富に展開されて來た價值なる言葉を最初哲學上の用語としたのはロッチェであつた。哲學的思索も經濟學說も共に價值の上に、その理論の根柢と基礎がある程意味深い用語となつて居る。だけれどそれがために少からず混亂と誤解を來たして居る。然らば我等はいかにしてかゝる混亂誤謬を避くべきであらうか。之れがためには先づ我々は、抑々いかにして價值そのもの或は價值づける事(評價)が問題となつたか、殊にそれが哲學問題にまでなり得るのか、どうしてなつたのか、などを十分明にせねばなるまい。

評價作用は一個の心理過程であるから、何よりも先きに心理學に依つて説明され、概念されねばならぬやうに思はれる。然らば價值論はむしろ心理學的根柢の上に打樹てらるべし、と云ふのに對して別段異論もないやうである。さればにや一般に輓近の主意主義的哲學思想や、主情主義的傾向の思想はその問題の解決に當つて、多分に心理學的態度をとらんとして居る。理論的意識の内容にはそのなかに客體的制約があるので、この内容と心理過程との關係は徐々に間接的方法でもつて認識される。その内容中には最初から我等の意識以上のあるものが存して居るし、而もそのある者は純客觀的方法でなくば分らないやうに思はれる。ところが意識における實地的機能は之に反して、内面性即ち主觀的色彩が濃厚である。そしてその機能は特殊な人間性と大變深い關係をもつて居て、心理學的にその關係を見れば殆んど必然的と云はれる程である。この事は殊に實踐的機能の類概念たる價

値に就いてもかく主張される。で、價值の研究をなさんとするならば、先づ評價作用の事實から始めねばならぬやうである。

價值に就ては我等の要求を滿すもの、あるひは快感を起すもの、と云ふ風に普通には概念されて居るやうである。感情的方面に即した後の概念は前者よりも更に包括的な定義であつて要求を云爲する意志的定義をそのなかに含んで居ると云つて良い。かく意志と感情との二重關係に於ては、この兩機能はいづれを以つて本本的と云ふべきかとの問題が先づ起きて來る。この二つの評價態度は勿論心理發生的に云つて極めて密接な關係をもつて居るのだからして、個々の場合につき意志と感情とは何れが先んずるかの問題を決定的に定める事はなか／＼容易の業ではない。それだから主意主義的心理學だの或はまた主情主義的心理學だなど云つて、種々片よりすぎた説明が試みられる。既に私が言及したごとく、時によつてこれらの説明は唯心論的形而上學に、めい／＼の色彩を與へたものである。かゝる場合に意志をば全實在の本質と見る學說は、到底感情をば本質となす思想傾向とは兩立しないのである。これは輓近に及んで益々顯著となつて來た。即ち近代の心理學に於ては屢々感情を以て精神の根本作用となし、更に根本的精神状態は感情にありとして、思惟や意慾は只々感情より派生されし作用だと考へる傾向が見えるのである。さうではあるが、世界實在の代表的内容をば精神生活や、内的經驗に求めんとして居る形而上學界では、感情を以て原實在とする考へが未だ必ずしも現はれて居ない、と云ふのはつまり感情には常に必ず、何等かより本本的なものに對する反動として動くあるものが在るからではあるまいか。

それからまた意志或は要求から出でし感情的評價(Gefühlswertung)がきつと澤山に存するのである。それがた

め屢々快感は直接に意志の満足であり、不快は意志の不満足と定義されて居る。それは意志が意識されて居る場合には殊に明白である。併しまた他方では衝動と云はれる如き無意識的な意志が、例へば飢餓や飽食と云つたやうな不快の感情の根源たる場合もある。かく觀れば「凡て不快の情にはよしんば意識的な目的の形式で現はれなくとも、無意識的衝動と云ふが如き姿で、凡て意志のある事を假定して居る。」との説が成立つ譯である。カントも亦やはりかゝる考へ方に同意して、その著「判斷力批判」で論ずるには、快感不快感は何れも對象の合目的性及非合目的性と關係して居ると云つて居る。そこで目的は、意識的にせよ無意識的にせよ意志より制約されたものであり、常に々々意欲されたものなのだ。だから意志は凡ての感情に先行する。そしてその満足不足の如何によつて快、不快なる反動を伴ふのである。然るにこゝに色、音、香、味に對するやうな感性的な基本感情があつて、感情の主意主義的學說に反するのである。これらの基本的感情は意識的な意欲の目的に關係がないのみならず、またある要求や無意識的な衝動との關係すらない場合が多いのである。だからして生理學的心理学は普通な興奮状態、即ち中間的な興奮状態に就て殊更假定を設けて、感性的な感情（即ち色、音、香、味等に對する感情）はつまり右の意識的や無意識的な目的を達したり達し得なかつたりする處の表示である、と云つた風に説明して居る。だがかゝる假説としてこの問題を解決し了ふすべくもない。殊にまた現に目的に反する快感があるのは争はれない事實であるが、かくては畢竟解け難き謎と之を見る外はないであらう。で我等は概念的には説明出来ない根本感情の存する事を認めずに居られない。それだから即ち感性的性質が、その刺戟に應ずる客觀的性質にどんなに關係交渉し合ふものであるかは、到底論理的解釋を容れられない。それと共にまたこの性質

からして、快又は不快の感情が彩られるのはどうした譯なのか、之も理解されないのである。

それゆゑに今度はこれと正反對の學說、即ち意志に對する主情的説明が展開して來た。試みに思つて見よ。我等が意欲したり嫌忌するのは、全く快、不快を實際経験した結果である、と云ふのは先づ隠れもない事實であらう。そこで我等は善なりと思ふ以外に何を欲し得るであらうか。その事を爲しとげて快感を得たとの経験なくんば、何うして之を欲しようか、と云ふやうな、昔からの疑問は無理もない處である。かやうな處から概觀すれば「凡ての意欲、願望は快不快の感情より來る」と云ふ快樂論的、乃至は功利的思想に來るのである。然るにまた之と正反の位置に立つものは、本能である。各個人における所謂本能にあつては、経験より來るべき快感に就いて何等經驗上知るところなくとも、原始的な意欲が現はれるのである。殊に況んや、行爲や或は對象に向ふ處の意欲にあつては、之を満したらばきつと不快が起るやうな経験があつても、尙辭せないで意志を貫徹せんとする不思議の場合すらある。此際主觀がその意欲を満して得らるべき快感をば無意識の間に期待するからと云つて、本能的意欲の強さを説明せんと試みるが如く、無意識作用に歸して右の難點を避け得べしとなすものもある。それとも亦進化史的解釋をとつて、この場合個人が自分で感情を経験する譯ではないが、夫はつまり種族の経験であると見て、意志の反動作用は遺傳に依つて得たものだ、と云つて説明し得べしとなすものもある。だがどちらの説明法をとるにしたところで、我々は事實として快、不快など云ふ未來の結果をば少しもかまはないで、我等本然の意志がどしどし行爲して居るのは、いかにしても回避し得ないであらう。

だからして精神生活に於ては、感情と意志との二つの評價態度は、相互關係にあると云ふのが、根本的の経験

事實なのではないか。兩方とも本來的の機能や作用があるかと思へば、又他方には他の機能から制約されて居る處がある。でも個々の状態では兩契機をば全く離しきつて考察するのはあながち難いことではない。何等の評價作用が加はらないで、意識内容のみ表象されるが如き無關心な理知的状態が極端の場合として存するし、また一部分には美的生活の部分的要素をなす空想状態がある——ちやうどそのやうに他方にはテンペラメントの極端な場合には、外界周圍に對する我等自身の意識的な經驗が、而も多少の永續性をもつて、相應な快不快の念を伴つては居るものの、夫れかと云つて別段之に反應しようとの風情もなく、意欲すら起らぬ事もよくある事例である。とは云ふものの普通實際の生活にあつては、感情と意志との評價作用は常に緊密に融合して居るもので、快に對する慾望、不快に對する嫌惡、の念を伴はない感情がある筈もない。それと共に又満足を得たため快感起り、不満足であつたため不快の念をなさぬやうな意志もありさうにない。然るにこの場合、心理發生的に考へれば、主觀に於て何等かの方法で、價值付されたものと深く關係をもつて居る一切のものは、次第に時がたつにつれ、ちやうど同じ様に評價されて來ると云ふやうな事實があるので、かなりこんがらがつて來る。

評價がかく他のものに移り行くところの原理は目的と手段との關係、原因結果の因果關係、及びまた經驗内容の範疇的結合や、殊に聯想關係に於ても見出し得られよう。その好適例として、よく知られた二つの場合をあげて相對照して見よう。即ち一方には貧慾の場合である。所謂黄金なるものは最初それ自身一片の紙片にすぎず何等價值はなかつた。だが之に依つて多くの價值が生まれ、要求を満し得べき恰好な手段として、永久に認められ愛されるに及んで、初めて金が金となつて彼は之を好むに至るので、この事情から守錢奴心理が心理發生的に

説明される。他方には本來から云へば何うでもよかつたものが賞められて初めて欲しくなり、罪せられて嫌らひになると云ふのは、之また教育上に於ける周知の事實である。かくて誰れも知つて居るやうに教育の力が徹底すると、價值の轉倒までなさしむるに至る。そして初めには好きなのが嫌になり、最初嫌だつたものが好きになると、と云つた現象を呈するのである。かくて一方には貧慾の如きつまらない醜い執着を起すに至る過程と、他方には最高の價值あるものと認められる感情意欲の教養訓練に於ける過程、この二つに於てはどちらもちやうど同じ進化發展の形式をふんで行く。そこで由來價値論とは評價の正否や、その合理性の問題を考へるのが眼目である以上、個々の價値に就て心理發生論的な起源を考へても徒勞であつて、何等そこに價値の標準など見出さるべくもない。

かくして我等の價値生活の發展するにつれて得る凡ての直接體驗は、心理的説明以上の理論にどうしても行かざるを得ない。感情や意志に於て各人がめい／＼の方法態度で、評價するのを更に延いて他人にもその儘要求するやうな無邪氣な氣持は、經驗を積んで來るともろくも動搖し始める。即ち私が快感を覺えるのに他人にとつては却つて不快となり、他の快となすものは私が不快に思ふものだと思つて來る。そして又私が以て有用となすものも、他人にとつては有害となる事も信ぜられるし、更に目を轉じて人生一般を見ると、私が善惡、美醜と判斷したのは、決して他の一般人に對しちやうど私と同じやうに考へられるものでない、との見解も次第に湧いて來る。かくの如く個人々々に依つて評價の態度がまち／＼に違ふならば、何處にその調和一致點が見出されるであらうか。ところが我等の周圍の生活範圍に於ては、かく評價の多様な色彩があるにしても、都合の良い事には、

一般が承認し、それに従つて行爲する評價の一定標準が出来て居る。かゝる標準をば普通風習(Usages)と稱ばれて居る。外部の教育や自發的訓練などの様々な形式をとつて、この風習は個人的な評價を左右する。この一般的承認を得たる標準は眞の價值として妥當するのであるから、個人は之の價值に一致結合せねばならぬ。かゝる境地に我等は所謂良心(Gewissen)の心理的本質を見出すであらう。良心とは個人意識における集合意識に外ならぬ。前者が後者に服すべき規範がそこから生れるのである。かゝる處に價值その者を再び評價し、吟味せんとする、複雑なる事象が現はれて来る。個人的な要求や、感情や、意欲は夫々ある對象に對して各自の評價をなして居るのであるが、かゝる本來の作用は今一段高い評價作用によつて反省されねばならぬ。この高等なる價值批判によつて甲なる價值は是認され、乙なる價值は非とされるであらう。この第二段の評價に於て規範たるべきものに就ては更に私は改めて論じ度いと思ふ。こゝでは併し先づ私はかゝる價值の正否に關する考察は、どの範圍にまで窮極するかを概観し度い。快不快や利害の範圍内ではかゝる高等なる評價は存しない。蓋し事實的價值の正否に對する問題は、こゝで何の意味はないのである。事實の世界に於ては評價作用は凡て、同じやうな心理的必然をもつて現はれる。多種多様な個人の事情や状態に在つては、甲に快を與へたものが、乙に不快であつたり、甲が欲するものを、乙が欲しなかつたりするのは決して不思議な現象ではないのである。それだからして快感や、有用性なる價值の正否を研究せんとする哲學的快樂説はあり得ない。然るに之に反して美醜、善惡と云ふ如き價值の賓辭を有する二つの世界にあつては、之と事情を異にして居る。そこに於ては意志や感情などに依れる最初の評價が果して妥當なりや否やに就ては一般意識に依つて、又一般的妥當なる價值の要求に依つて吟味されなければ

ならぬ。かくして哲學問題とはつまり評價の評價(Wertung der Wertungen)をば理解し、之を求める處にその職分をもつて居る。何故ならば個人的な價值をば風習と云ふ一般意識で評價する事だけで、哲學問題は満足してはならない。蓋し風習だとも所詮一個の事業にすぎぬ。風習が個人的な感情意欲に優つた妥當性を有する所以のものは、要するに個人よりも多數のものが認めて居ると云ふ分量上の優越あるのみではないか。風習にしてからがその評價をなす場合には、個人の評價と等しく時に誤りなきを保せないのは周知の事である。そこで事實的な個人意識と、事實的一般意識との間における關係だけに、かの良心の最後の問題があるのでない。むしろ我等における最も價值ある價值附けの權利如何の難問を解決せんとするならば、かゝる關係に止らないで、更に深き高きところに之を求める外はない。

こゝに於てか哲學的價值論なる獨特の問題が生れる。先づ第一にいかなる價值にしても價值とは、要求を滿し快感を齎らすものを意味する。そこで價值性とは(その積極的な場合に價值となり、消極の場合には反價值となる)對象自體が性質として有つて居るものではなくて、評價する意識、つまり價值主觀と關係するに及んで初めて價值が生れて来る。この價值主觀こそ意欲の上ではその要求を滿し、感情の上では外界周圍の影響に反應する。意志や感情を取去つて了らば最早そこに價值はない。而して個人的な價值附けに對して、風習は一般意識の價值的態度を現はして居る。そこからものと評價作用に對する新しい價值が出て來た。だがかやうな新しい價值にしても、之を歴史的に或は人種學的に觀察すれば、時と場所或は人種に依つて、個人の評價と同じく、大變の差違あるものである。各種民族を時代に依り所に依り、全體概観して見ると、倫理的價值も藝術價值的も千差萬様の

態を示して居る。こゝに於てか我等は評價の最後の形式、即ち窮極絶対の價值を尋求せねば已まぬものである。即ち異なる民族、異なる時代に於ける倫理道德趣味の高低参差の段階を見る時に、之等に對する最後の徹底せる評價判斷に對して、何處に最高の標準を求め得るであらうか。この最後の標準をして價值たらしめる意識は何處にあるであらうか。單なる個人的の價值や民族における風習と云ふ如き相對的價值より出でて、窮極絶対の價值までも、どうでもかうでも到達せんとすれば我等は全人類における歴史的形對を超越せる規範的意識(Normaleinstellung)を創定せざるを得まい。此規範的意識に對して初めて價值が價值たり得るのである。こゝに於て我等は認識論の場合と同じやうな必要に迫られるのである。凡そ表象し或は認識する意識に對してのみ對象は存するが故に、眞理の規範となるべき對象は、對象をして對象たらしむるものとして意識一般(Bewusstsein überhaupt)を示すであらう。這般の事情は、價值、自體の場合も、物、自體の場合と全く同じ譯である。我等は事實上の價值に於ける相對性を脱せんために、價值自體を求めねばならぬ。そして價值は價值意識との關係の上に成立つのであるから、價值自體は認識論において對象自體に對する相關となつて居たと同一な規範的意識を豫想する。此兩方の場合で規範的意識を豫想するのは、たかだかのところ、一個の要請(Postulate)であつて何等形而上學的に認識されるものではない。

この二つの間の類推にはもつと廣い意味がある。抑も認識論の場合における規範意識なるものは何を意味するかと云へば、根本的に云つて夫れはかうである。我等の知識における眞理や、又我々が實在の認識を得るとの權利の根柢は、格段なる個人的表象以上の客觀的秩序と見るべき普遍的妥當性が、その認識中に存するのである。

規範意識は即ちこれを示して居る。ところでまたこゝに人間の評價に對しては、その場合における個人的事情を超越する絶対的規範が存すると我等は確信して居る。この確信はかゝる評價に際しても超越的理性秩序が、根本の動力となつて居る事を假定して居る。そこでこの秩序をば意識とその對象及び價值との關係、實際に經驗せる關係から推して實在的のより高き意識の内容として考へんとするならば、この絶対秩序は絶対理性即ち神的内容的制約と考へられねばならぬ。これらの事情は要するに、認識問題すら既に價值問題の本質に幾分觸れて居るので、それは理論問題より實際問題に至るかけ渡しを現はして居る事實に基くのである。何故なれば認識論に於て問題となるのは、表象における眞理價值である。その定義如何である。眞理の價值がいかにして精神的に價值となるかの問題である。又いかにして、いかなる意味で又いかなる方法で價值が體得せられるかが論ぜられる。命題における肯定判斷に就ても亦否定の判斷に於ても、倫理的判斷及び美的判斷におけると同様に、二者を選択すべき要素が存するのだから、ある程度まで論理的、倫理的、美的の三つの評價は相並んで同列に在る。従つて哲學における三大基本學たる論理學、倫理學、美學を形作る。此は即ちカントが彼の批判哲學の區分の根柢に對したものであつて、而も普遍的價值の三分野である。之は精神現象をば表象、意志、感情と區別した處より出でたものであるから、全く心理學の指導の下に展開したのである。かく心理學の指導に依りしとは云へ、この區分は殆んど完全なるものと云へる。だから別な組織で之の區分を試みんとする企てが二三あるにはあつたけれども、結局のところ再び同じやうな結果に來るのみであつた。

とは云ふものの理論的價值秩序が實踐的價值の秩序に對する關係は、更に最後の綜合統一を要する。即ちこの

兩界は自然現象の關係全體に於て、いかに兩者は關係し合ふか、換言すれば「ある」ところの又「あり」として認識される物界は、「あるべき」價值世界即ち物に對し又我等に對し妥當せねばならぬ價值界とはいかなる關係交渉にあるか、と云ふのが右の問題となつて來る。それこそは最高の世界統一の問題である。もしか之を神性の概念に依つて解決せんとするならば、一切問題の最終最高たる宗教哲學の問題が生れる。さればこゝに於て本著第二編を形作る「價值問題」は更に分れて三部となる。倫理問題、美的問題、更に宗教問題が即ち夫れである。以下順次私は之を説くであらう。

第一章 倫理問題

今我等は道德哲學普通の所謂倫理學の分野を論ぜんとするに當つて、價值概念の二種の心理學的區分のうちで主意論の方から先づ考察を始めよう。何故なれば倫理學に於て價值とは本質上目的であり、究竟の原因 (cause) であり、行爲の原理であるやうに思はれる。でそのための哲學的研究は現に事實上、人間が意欲する目的に關する研究ではない。そんなものは心理學かさもないと經驗的な歴史科學の職分に屬するのであるから、眞の哲學的研究はむしろ我等が何を意欲すべきかと云ふ底の目的に關する理論的反省でなければならぬ。アリストテレスの用語法に従つて、かゝる哲學の部門を倫理學と稱ぶのである。蓋し人生はその活動の結果として、自然的なる傳統的の風習よりどんなにして形造らるべきかと、問題として研究されるからである。別言すれば凡そ人間は彼自身とその外界周圍より何を作り得るか、また何を作らねばならぬか、などに關する理論である。つまり彼が自らの理性活動に依つて得る價值の議論なのである。かゝる研究の凡ては古來三部門に分れて居る。人間の意志的行爲に依つて達せらるべき目的が即ち價值であるならば、この價值は *virtus* (財) である。その善のために要求される志向や、行爲や、規範を確定せんとすれば、我等が所謂義務 (*Prudenz*) なるものが生れるであらう。義務を果し、善を具現し得る能力性質を徳 (*Tugend*) と稱ばれる。この三部面は即ち各々價值論、義務論、及び徳論となつて展開する。だがこの三部類は同一の材料同一の對象を考察する三種の方法だと云ふ意味なら、それは適切なものとは云はれない。夫れは道德的行爲の主觀に従つて表はれる分類だとの意味に於て、初めて今日では意味が

深いであらう。従つて我等が實踐哲學と稱する倫理學の凡ての問題は、人間がその意欲に従つて行爲する限り、一にかゝつて人間自體に存する。かゝる意味に於てアリストテレスは倫理學が特に、人間の事件を取扱ふべき學問であると云つた。かくの如き譯なので、哲學問題の他のいかなる分野も、倫理學程人生問題に深い關係のあるものはないのである。だからして兎もすれば倫理學は、この人生の小天地に局踏して、超越的な理性の秩序、價值世界に達しないで終るが如き危険に陥り易い。しかし兎まれ人生に於て倫理的行爲の主體と思ほしきは、獨り個人があるばかりでない。この外向一部分社會的結合があり、最後に歴史的發展に現はれる種族がある、こゝに於て一切の實踐哲學は三部門に分れる。即ち嚴密な意味での倫理學、社會論及び歴史哲學が即ちこれである。

第十四節 道德の原理

凡て平行論的の假説に反して、我等の氣隨的行爲を心理學的に假定する處に倫理問題が成立つ。即ち倫理學にあつては、我等の身體における目的運動を假定して居るのである。この目的運動は意志のはたききに基づくものであつて、つまり意志が價值や目的だと思つて求めるものをば、外界に於て創造し實現せんとする努力に外ならぬ。この假定のほか更に倫理特有の第二の前提となる根本事實がある。夫は外でもない。こんな行爲のうちである者は、その内容、或は原因、もしくはまたその結果より、我等が大變に好んで居るが他のものは然らざる場合がある。前者は善とせられ、後者は惡と判斷される。之等の評價は要するに、行爲する我等が要求するものと、一致するか一致しないかを意味する外には出でない。それで倫理的評價の規範として、ある行爲は要求され、ある者は拒

まれ、更に第三のものは恐くは何うでも良い無記であると云はれる。どんな場合でも日常生活の習慣に於てすら人間の行爲として表はれるものは必ず、命令が實際現實の現象に相對して居る。この命令は必ず奉ぜられなければならない。之に従ふか否かに依つて倫理的價值が違つて来る。人間生活に於て道德的に評價される場合にはきつと、かやうな命令の妥當する事を豫想して居る。或は時によるとこの場合我等はその命令の内容に就て十分審かにせず、況して又その要求の正當なる根據も明瞭でないかも知れない。それにしてもかゝる豫想は免れぬのである。即ちこの命令をば我等は義務(Pflicht)と稱び、或は道德律(moralische Gesetze)と名付ける。我等人間が行爲し行動する事情は實に千種萬様ではあるが、かゝる様々な事情にあつて尙かゝる特殊の義務があり、道德的法則がある。そこで我等が一括して道德律(Sittengesetze)と稱ばねばならぬ根本的形式に、凡て個々の法則命令をばどんなにして還元し得るか問題となるであらう。

かくて倫理問題の考察の態度には、人間の行爲を考察の對象におく限りこゝに根本的の對立が現はれる。道德律は人間生活の事情に應じて倫理學的研究に依つて律せられ、それで以て我等の事實的な意志のはたききを、支配せんとするものであるか、それともまた、道德律は實際の倫理生活に對する判斷を規定すべき規範として、事實の上に確定せらるべきか、と云ふ處に對立が生れる。前の場合は即ち命令的倫理學と稱ばれるものであつて、後者は説明的の性質をおびて居る。この對立は併しどんなに峻厳であつても道德論的發展進歩するにつれて、次第に歩調を一にして来る。で、その極端な對立を見る事はまれである。倫理學者が自ら道德上の立法者となり、新しき道德律の創始者となつて現存の道德生活に對し、自説を呼號するのは極めて寥々たるものである。近代に

於てかゝる峻烈なる立法者の態度をもつて立つたのは、即ちニーチェである。彼は冷かなる理論に耽けるよりもむしろ、彼れ自身の所説を以て、自己の使命を果し文化的奉仕を果すべく自覺して居た。古來凡ての改革家にはその正否は兎に角、かやうな命令的倫理思想の傾向が潜んで居る。だがそれが爲に多くは學的範圍より出でんとするものである。今我等は之を科學としての倫理學が命令的形式を取つたところで、カントの學説に於て見る如く、必ずしも人生に對する尊敬を失ふものではない。彼は自ら意識すらく、道德律を先づ創定すべしとはしなかつた。創定してはならぬとさへ思つた。むしろ之を發見せねばならぬと思つた。事實として現存する道德性における最内面的な生活原理として形作らねばならぬと思つた。かゝる點に於て彼の倫理學は殊に命令的の形を取れる學として見られ得るであらう。そこでカントは極めて細心の注意を以て彼の道德の叙述に於て、普通人の判断と出来る丈一致する事に努めて居る。この倫理學は道德行爲の判断や法則を立てんとするのだから、命令的倫理學ではあるが、かかる事を期する限り、尙説明的傾向をもつて居ると云はねばならぬ。そして現實的な道德意識を作る原理をそこに發展させんとして居る。他方にまた、説明的倫理學に在つては、人間生活における種々様々な行爲や判断に於て、我々が道德的と稱ぶやうなものが現はれる次第をば如實に記述し説明する事だけで満足して居られない。更に進んでかゝる行爲や態度の相互の關係や、其の依つて来る原因を吟味せんとするのである。即ち現實生活に於て種々な歴史的原因や傳統に由來して、而も未だ十分に調和し合はないものを判断考慮して、渾然たる統一に組織せざるを得ない。かの法律學は何等新しき法の創造を以て任務とするのでない。只現行法を記述し解釋すれば足れりとするのは法學者の熟知する所であるが、而も最後には統一なる形態に組織すべきであ

る。さきの倫理學に於ける事業は正に之と一般である。

さりながら倫理學研究に當つて、命令的方面と記述的方面との何れに重點をおくべきかは、之やがてこの取問が多く錯綜せる中にあつて特に研究すべき根本問題である。これらの道德問題の構造を明化し、その分野に豫め考ふる處があつたのは、十八世紀における英國の道德哲學思索の大いなる功績と見ねばならない。

由來道德の原理と云へば、我等は今四つの異つた意味を考へる事が出來よう。先づ第一には倫理的とは一體何を意味するか、何を以つて我等は善なりと是認し、何が惡なりとて拒絶せんとするのであるか、など云ふ事に就て最先きに概念的に決定すべきである。特殊の個々の義務や倫理的な法則と云ふものは無數に存するからして、茲に當然疑問が起つて来る。即ち之等の義務や法則とは凡て果して、一つの統一的な表現をなし得るものであるか、どうか。一の共通の概念即ち一般的なる道德律にまとめられるべきであらうかどうか。抑も道德的命令とは何ぞや、との問題をばいかなる場合、いかなる事情に於ても決定し得べき標準果してありや否や、との問題が起るのである。かゝる意味に於て道德律とは道德の内容的原理 (inhaltliche Prinzip der Moral) である。

次に問題となるのは一般の場合に道德法を認識するのは何處に依存するか。又個々の場合に於ける適用の根據は如何。我等が素朴的な考へから良心と稱するものは、いかなる方法で認識し得るか、など云ふ問題である。こんな意味で云ふならば、道德の原理とは、道德法の知識に對する認識根源 (Erkenntnisquelle) の謂ひである。第三にはこの法則をば命令又は要求なりと解し、自然的衝動又は人類本然の意志のはたらきに相對應せしむるならば、更に我等は當然問はねばなるまい。いかなる權利あつて我等はかくなし得るか。かゝる要求の基礎附けを求

むべきか、と云ふ事である。この際の道德の原理とは道德律の認可性(Sanktion)である。然らば最後には何であるか。我等の自然的欲望と道德法の要求との間に存する對立を考ふれば考ふる程、又更に深くつきとめんとすればする程、益々我等は明かに理解する處がなければならぬ。と云ふのはつまり一體我等は何を苦しんでか本來の意志にありもしないやうな或る者をば欲して、道德律にかなうやうに爲さんとするのであるか。それに就て明確な概念を得ねばならぬ。良心の要求が人間自然の本性に對立すればする程、益々如上の問題は切實になつて来る。もし人間の本质がその自然の制約上倫理的には無關心であり、もつと根本的に云つて、不道德なりと思ふならば、その性情にもとゞ反する命令に何が故に従はんとするものであるかを示す處がなければならぬ。この意味で云ふならば原理とは道德の動機(Motive)の意味である。

古來道德の内容的原理は最大なる難點となつたものである。こゝに於ては道德性の内容的定義が問題とされる。蓋し我等人間の様々な意向や行爲のなかで、特にこの第二義的な評價に對する一般的妥當性の要求を以つて、特にあるものをば善なりと認め、他のものをば惡として斥けると云ふ事實の上に、かの形式的の定義は打建てられる。その際肯定的に認められ、規範又は義務として要求せられるものは、そして内容的定義に於て一般的に制約されねばならぬ物は、道德性(sittliche, moralische)と稱ばれる。獨逸語でかく sittliche と moralische と云ふ兩語の

間には、意味上別段區別があるのでない。ヘーゲルは併し兩者の間に明確なる區別をおかんとした。即ち個人における志向、動機の範圍をもつて Moralität となし、國家なる全體生活において實踐理性が實現する處に Sittlichkeit なる高い價值を與へんとした。正しくかやうな區別を設けるのは相當な根據なしとしなかつた。だがそのやうな區別は必ずしも明瞭に現はれないし、又更にこの説が繼承される譯でもない。然るに他方近代に至つて sittlich (道德的)なる語をば性問題にのみ局限して居る傾向のあるのは惜しい事である。現今道德的狀態や倫理的變化など云ふのは、専ら性的傾向や性的犯罪の意味に解されて居る。夫は獨り新聞雜誌のジャーナリズムの世界のみではない。かくては言葉の轉用誤用も甚しいと言はねばならぬ。まこと心せねばならぬ處であらう(註)。

【原著者註】然るに、こゝにまた moralische なる語に極めて明瞭を缺く處があるのは注意せねばなるまい。佛

語または英語で moral と云へば、物質的に對して、精神的と云ふ意味に時折用ひられる。翻譯に際して随分誤

解されたものである。かかる誤解は十八九世紀の獨逸にては決して珍らしくなかつた。moralische Eroberung

(精神的勝利)と云ふ如きがそれである。

道德(Moral 或は Sittlichkeit)の内容的定義は、生活に於ける矛盾葛藤が延いて哲學問題となる最重要な點である。日常生活に於てすら各自の方面や世界が變るに従つて、道德の内容的原理は決して一樣であり得ない事を経験して、誰れして彼が無邪氣に求め、無心のうちに判斷したものが動搖して来る。同一の民族にあつてすら階級が違ひ職業地位を異にしたならば、命令禁止などは同一なる事が出来ない。よしんばある一般的の法則は、これらの種々相に關りなく嚴存せなければならぬとしても、その法則階級を異にしたものにあつては、明に色彩を違へ

ない譯に行かぬであらう。かくて時間空間を超えて人類活動の全局に想到するならば、我等が奉ずるものに對する普遍妥當性は益々疑はしくなつて來る許りである。現に様々な民族、種々な人種にはまこと千種萬様の道徳が存して居るし、之を歴史の發展について見るもそこに限りもなく幾多の變遷が行はれて居る。その變化や相違がどんなものであるか、今私は必ずしも明かにしようとは思はない。一方ではかくしてそこに發展進歩の跡見るべきものがあつて、近代人は原始民族より、その道徳において優秀なるものがあるとの考があるかと思へば、他方には所謂文明の進歩のために自然的の簡素純粹性がなくなり、剩へ複雑なる生活事情に依つて道徳性すら潰されて居るとの嘆聲も發せられる。夫は何方にしろ、道徳原理が歴史的に變遷あり、人種的に相違あるのは最早や疑ふべくもない。そこで常に何處でも道徳的判斷の標準として妥當する何程かの一般的内容を發見せんと努めても良からうし、又希伯來民族傳説におけるかのモーゼの十戒のごとき、何處でも承認されるやうな幾つかの根本命題をも搜し求められるであらう。だけれど、かやうな命題がよしあつても、また遺憾なく凡ての人の承認を事實的に確め得ても、猶そこには種々なものがあつて、其數は遂に確められないであらう。で事實的に妥當する個々の法則より一般的な道徳律をば、歸納的方法で得られないのは明かである。その際かく歸納した丈では歴史上に現はれた人類多數のなかで道徳的規範が只事實の上に妥當するのみなる事を兎角忘れて了ふ。従つてこゝに不道徳の人があつて、常に實際にも或は時に理論の上でも彼等が認めないで、犯して居る規範に就て其妥當性に對し抗論するものであるからして、事實の世界では凡ての個人における絶對的の妥當は全く問題とされる事は出來ないのである。

更にまた道徳律をかく歸納的に研究せんとするものは、凡ての個々の義務や命令をもつてその出發點となすが、それは人間生活の無限に多種多様な事情に關係があるし、また従つて夫の内容は其等の事情から制約される事を考へねばならぬ。然しながらどんな生活状態や事情であらうとも、道徳的の意向や道徳的行爲に先行すべき一事一物でもありとは思はれない。かくして道徳律が個々の義務や命令に對する關係は、類概念が種概念に對する關係と同じやうなものでない事は明かであらう。かりに一步を譲つて、凡ての道徳命令がある最高原理一般に對する斯やうな關係があるにしても、それは決して論理的な從屬關係ではなくして、目的論的な從屬關係なのである。即ち換言すれば手段が一般共通な目的に對する關係である。そこでかく實踐的問題の考察にあつては、先づ我等は目的論的根問題に逢着する。目的論的考察と云へば理論的な世界説明のためには幾分疑問の餘地があつて、その適用にある限界と範圍とがなきを得ないが、この實踐問題の世界はまさに目的論の王國とも云はれるであらう。即ち價値の世界に於ける根本關係は手段が目的に對する關係である。さればこそ古哲も云つたやうに最高の價値、最高の善は只々最高至尊の目的あるのみ、それで個々の義務や規範に於て要求せられしものは、この最高目的から見れば畢竟その手段なのである。そしてこの最高目的によつてその價値を初めて保證せられるのである。

最初價値論の心理學的考察を試みる場合に私は目的論的連鎖ある事に觸れる處があつた。つまり感情と意欲との成立ちにある相互關係の存せる事に論及した。と云ふのは甲は乙に依つて乙は甲によつて、互々に價値附けられるのである。そしてこの連鎖は一體どこが終りなのか、凡ての價値の價値は何であるか、凡て爾餘の

價值をして價值たらしむる根本的價值は何ぞやとの問題が出て来る。價值生活の自然必然的過程に於てそのアルファであり、又同様にオメガであるやうな部分があつたらば、その部分を實現し維持する事はやがて道德律の内容をなす事になるであらう、そして凡て格段特殊な義務は只々異つた生活事情にあつて、その道德律を實現すべき手段に過ぎなくなるであらう。

それで倫理學の諸説中最初に來る立場としては、心理學的組織に於て凡ての意欲の最後の目標がちやんと存すもののやうに考へられねばならぬと云ふのである。そして更にこの論者に依れば幸福をもつて最後の目標となし、そこに意義を見出さんとして居る。かゝる心理學的な道德説を我等は幸福説 (Eudaimonism) と稱んで居る。素朴幼稚な考へにこの思想は應しい。だから古代人は大部分こんな考へを抱いて居た。「誰れでも好き好んで不正をするものでない」と云ふソクラテスやプラトンの有名な命題が右の思想に前提されて居る。と云ふ意味は誰でも本性は幸福を欲して居るのだが、この目的を達するのみに、只事情に依つてその方法を誤るのみだと云ふのである。従つて徳の教育可能性はプラトン學派で隨分論ぜられたし、またその意味に就ては種々な變遷もあるが要するに、それは幸福説に於ける根本豫想となつて居るのである。誰れでもが獨りでもれなく求めるやうな、目的を實現するための正しき手段と云ふ意味であつたら、道德は無論教へられねばならぬ。幸福論の根本原理は家庭や學校の教育に於ては勿論のこと、講壇の教説に於ても、書籍に於ても、古代より近代に至るまで、日常生活における道德の根柢となつて來た。要するにそれは幸福のための努力を進め、そしてその實現のための正しき道を守れと高唱するのであつて、幸福に至るため誤れる道を戒むるのである。クセノフォンが淺薄皮相なプロチコス

の諷刺を書いたのを知らぬ人は恐くあるまい。それに依れば希臘の勇士ハーキュリスが道德と不徳との十字路に立つて居た。そして何れに向つても幸福に満ちて居さうで、何方とも決し兼ねたる様で迷つて居るのである。かゝる點に於て道德とはカントも云つたやうに、いかにして最もよく最も安全に幸福を得べきかを示す一大教訓に外ならぬ。かゝる意味での研究における道德は人間的意義や社會的價值をば、誰れとてけなさうと思ふ人はあるまい。この地上にあつて幾千幾萬年の間にさ迷ひ歩く幾萬幾千萬の人を考へて見ると、所詮人間はあはれ果敢なきものではないか。されば彼が許されたる束の間の生命のながらへる限り、彼が出来るものを満足に得度いと乞ひ願ひ求めるのを誰れがとがめようぞ。もしこゝに人あつて我等人間に、幸福のため最良の道を教へるものがあるつたら、彼は正に一大救主でなければならぬ。又もし我等の努力が誤つて我等の性情を迷はし、人世を惑はすやうな誤れる多くの人を何かと警告するものがあつたら、彼こそは正に大なる人類の救主でなければならぬ。かるが故に多くの倫理道德の學説にあつて、幸福説を否定する事は必ずしも十分の成功を收め得なかつた。更にまた實踐哲學に於ては生きた人間を考へねばならぬのだが、その人間は快樂や苦痛なしに考へられるものでないのである。そしてまた人間に幸福たらんとしてはならぬと、禁ずる道德原理も到底ありさうにない。と云ふやうな事は吳々も牢記しなければならぬ。さうであるから幸福は道德が考察すべき價值關係に於て當然占むべき正當の地位を占むると云つて良い。さらばと云つて幸福説が幸福に對して與へんとするが如き、最高にして最後の目的における至上の地位を得ると云ふ譯でもない。夫れは全然問題を異にして居る。

然るにこの幸福説に對して様々な異論が起きて來る。先づ心理的假定はどんなに明きりして居ようとも、それ

は根本からして誤りである。欲求を満足した感情としての快感はいかにも常に満されたる意欲の結果である。さは云へそれだからと云つて、アリストテレスが、いみじくも云つたやうに、快感の欲望が、あらゆる欲望の一般動機であるとの結論は生れないのである。げに幸福は満足されし意欲の結果ではあるが、断じて凡ての意欲の動機でもなく、その対象でもあり得ない。既に私が前に述べたやうに意欲が快感を期待したり、不快を考へたりなどする觀念なく、直接対象その者に向ふ純なる客觀的形式が、意欲の原始状態のみならず發達せる場合にも尙存して居る。果して然らば幸福はその實現に對して、一切の意欲も欲求も只その手段となつて居るが如き最高の目標であるとは決して云はれないのである。又心理學的に嚴密に云ふならば幸福は本來から抽象的に云つて欲せられるものでなく、むしろ個々の場合に幸福を見出さんとする或る限られた何等かの対象に、意欲が關係するにすぎない。それで幸福に凡ての意志がなされて居るなどは、さら／＼云へないのである。幸福がどうして得られ得るかとは、幸福に對する欲求からは決して導き出されない。

更に々々幸福が當爲や義務、命令の原理たり得ないのは、論者がその原理を導き出さんとした心理學的假定よりこそ生ずるではないか。蓋し幸福論に依ればこの原理は目的觀的連鎖における自然法的一般的の終局にして最後のものであつた。凡て實際的意欲にあつて自明なものであつた。だがかく自明なる現實なものを要求し、命令として課するのはそこに何の意味もないではないか。人間は幸福たらんと欲すと幸福説は假定して居るのだから、別段人間に幸福たれと要求する必要は毫もない。彼がいかにせば最も聰明に幸福たり得るかに就き助言や忠告を與へればそれで澤山である。だがかく聰明たらんとする忠告も助言も個々の欲望の内容に對して、何等價値の標

準たり得るものでない。即ち各々欲求はどんな内容を対象としようとも、之が満されるれば快感を起し、幸福を來すのであるから、この點から云へば意志の對象は何であらうとも價値は同一である。對象の如何に依つて價値の區別があり得ない、即ち甲が牡蠣を食し、三鞭酒を飲まんとし、乙は社會問題を解決せんとして、各々その目的を達するや彼等は夫々幸福を得るのである。でこの種の假定によれば、意志の對象における價値上の相違は質の上にあるのでなく、むしろたかだかの處量の問題である。換言すれば快樂の強度如何その永續如何、及びその到達實現の可能如何に關はつて居る。かく幸福の分量や持続性から云へば道德上の有能、即ち徳なるものは、かの偉大なるソフィストなりしプロタゴラスが、その倫理説の中心となしたやうな幸福の平衡に存する。この思想學説を集大成する時分には、遂に分量的道德とならざるを得なかつた。あたかもかのベンザムの財表に現はれたやうなものである。そこで次に到達實現の可能如何に關する標準は古來興味ある結論となつて、幸福論の論理の正當なる歸結は無要求こそ道德なれ」とかうせねばならぬ事になるであらう。蓋し實際世間に於て見る如く、欲望が最も必然的にして最も單純になつた時のみ、欲望の十全なる充實が期待され得るであらう。こんな事は徹底すれば無慾に如かないであらう。で欲望が大なれば大なる程、慾望の達せられない不幸は益々見えすいて來る。だから最も確實安全に幸福に至らんとせば、世界や人生から出來る丈少く要求するに限るのである。既に古代にあつてはアンチステネスが、ソクラテスの幸福論より、かゝる結論を導いたのであつた。まことにそれは安全な道德には違ひない。併しいかにせん憐れにも窮屈至極な道德たらざるを得ない。失敗と幻滅に對して小心翼々の卑屈憶病なる干からびた道德ではないか。これに反して自然なる判斷は生活その者がよし意味ある内容を満し得

なくとも、そんなものに向けられてるやうな生活を價值あるものと考へるであらう。

更に問題となるのは、一體この場合誰れの幸福が問題なのであるかと云ふ事である。これに對する第一の答は即ち意慾し行爲する個人自身は彼の自分の幸福を以て、その努力の最高目的なりと考ふるものがある。個人主義倫理の論理的展開はつまりかゝる面をば積極的に力説する處に基く。かの古代における賢人の理想が一部それであつた。この成熟發達せる賢者は彼の行爲や意慾に依つて、完全なる幸福を願ひ兼ねんとて、之を願ふて已まず之に應じき行ひをしようとしてよく知つて居るのである。かゝる個人主義的倫理は原理上全く利己的であつて、即ち**打算的道德** (Moral der wohlverstandenen Interessen) である。夫れによれば凡そ人間は凡ての生活事情や他人に對する關係も皆、彼の幸福の要求を實現するために生れた、と云ふ意味で出来るだけ利用せよと云ふのである。此こそは現實社會の道德であつて、勿論常に人類の多數が奉じ來りしものであり、また奉ぜんとするであらう。只こゝにこれらの事實がどの位明らかさまに承認せられるか、辯護されるかとの程度に依つて差違が生じて來る。併し之を卒直に平然と高唱する學説が常に現はれるものでないが、只近代初頭の哲學に於て、トーマス・ホッブスが利己的思想を大膽に論ずる處があつた。それがために彼の思想中この點は、かなり激しく凡ての方面から指彈される處となつて居る。

ところでこの**利己的幸福** (egoistischer Eudamonismus) も亦、個人がその幸福を求める内容如何に依つて、種々な種類が存する。原始素朴の時代にあつて、人生最高の目的とされたものは、感官の満足であり、肉體的快感であつた。古代にあつてはアリストテレスが唱へた所の**快樂説** (Hedonismus) が即ちこれである。後世に至つてこの

人生觀は改められねばならなかつた。例へばラメットリの場合におけるが如き夫れである。然るにそこではかの最初の人生觀はその純なる素朴性をなくしてつて、只僅かに同じく不自然なる禁慾に反する處を以て、彼の遁辭とするのが關の山であつた。後にこの官能的喜悅に代ふるに、精神的快樂、即ち學問、藝術、友情など、生命の高雅な姿に對する喜びを以つてせんとする精緻な學説が現はれた。かのエピキュラスを以て、先達となす倫理的方向が之である。彼自身に於て及その學徒と稱せられるものにあつては、官能的快感と精神的喜悅の二の要素は併置されて居たが、寧ろ彼等は後者に重きを置いた。近世に至つて十八世紀の頃シャフツペリーは自己の人生觀を開展して美的**エピキュリアニズム** (aesthetische Epikureismus) を説いた。即ち彼は個性の藝術的發展をもつて理想とするのである。シャフツペリー自身に於ては、彼が形而上學的背景や基礎を與へたので、その學説は**完全道徳**にふれて居る。この完全道徳に就ては更に後に私は論及する處があるであらう。これが一度び獨逸詩壇にとり入れられるや、再び餘程心理學的形式となつたが、更に浪漫派においては、その貴族的にして排他的な傾きをもつて、自在奔放な展開をなすに至つた。とまれ精神的に十分發達した人格の自己喜悅は、かゝる幸福論的方向にあつて道徳生活がこれまで經驗した、また經驗し得る最も崇高な極致と見るべきである。

感官的及び精神的の兩種の喜びに超越したる最後の形式として、幸福説的道徳の個人主義的のものがある。彼等は道徳命令の最後の内容として、**靈魂**の救済を主張する宗教的色彩をもつて居る。即ち幸福を希求するのではなく、**絕對淨福**をあこがれるのである。この靈魂救済の倫理は時として、幸福の他の形式に向つて激しく論難をむける。それが最も極端な場合になると、(プラトンの書ファイドンの開卷に於て示して居る) **官能的快樂**

を卑しむのみでなく、知的喜びや美的快樂に於てすらも、最高善の實現には極めて危険が伴ふと思つて居る。この考へはよく不死の信仰や、永生の希望と結合握手するからして、超越的、幸福説と云はれるであらう。個人の靈魂の救ひのためには、時としては他人に對する義務を忘れて、凡てのものを放棄して省みないから利己主義とすら稱ばれるであらう。かゝる方向に動く説に多く伴ふものとして禁慾的な生活が現はれる。一般に地上の幸福の平均を以つて十分なる意味だと元來考へて居るものである。然るに神學的方面より説かれる超越的倫理が餘り極端なために、屢々他の幸福説をしてその現世的特徴を益々強調せしむる機縁となつて居るものがある。即之等では謂はゞ唯物主義や、社會主義の方面が主張された。サン・シモン、デューリング、フェイエルバッハ、そしてまたギョーやニイツチェなどはその好代表者としてあげられるであらう。

幸福説の個人的形式は個人の義務中に、只彼が他人より事實として要求する限りのものだけ、隣人の幸福のために計れと課するものをもふくんで居る。こゝに於て、この内容的原理に關して截然區別さるべき他の道德がある。それによれば幸福を創造する事が義務の内容をなさねばならぬ、幸福の創造者保持者として現はれるものは個人ではなくて、全體であると見て居る。我等はかゝる倫理思想をば利他説(Altruismus)と名付ける、ちやうど百年以前にこんな名稱が付けられたのであつた。隣人の幸福を來さんとする凡ての意志や、行爲をば悉く善となすのである。すべてこの利他説がその動機問題に關して、心理學的に云つて利己的根柢に出でて居るか、それとも本源的なる社會的本能の假定に出でて居るかは、その學説の内容の原理に對しては關りない處である。また同様に利他的命令を認めるに當つて、神の意志に出でたるものか、乃至は國家的社會的秩序に由るとすべきかも關係

ない處である。と云ふのはつまりかゝる行方では行爲や意向に對する道德的評價は何等質的差違でなく、量的差違に存するのみだからである。蓋し人間はその要求や願望の内容がよし何であらうとも、之を満足得た時のみ幸福であるのだから、利他説は他の價値の原理を採入れない限り、當然各人はその要求を實現し得る時に満足せなければならぬ、と云ふ結論に到達する外はない。それだから必然に多くの要求の上に争ひが起る場合があつても、多數決なる原理より外にあり得ない。かくてこの場合隣人における最大多數の最大幸福をもたらすやうな意向や行爲こそ、道德的として承認されねばならぬと云ふ結論に到達する。十八世紀の交に作られたこんな公式に表はされる利他的幸福説が、功利説(Utilitarianism)と云はれる。この思想は常識には極めて明白なる道德説のやうに思はれて居る。勿論疑もなくこの最大多數の最大幸福と云ふ如き原理は、公衆の安寧幸福が論ぜられる凡ての事柄にとつて完全に是認される。かのベンサムに於て見る如き功利説の端的なる表現は明かに立法者流の考へ方から出でて居る。然るに道德を基礎付けるため、この原理が何の役にも立たないのは比較的簡單な問題に於てすら立證される。最大の幸福は主として誰れに與へられるか、この普遍的の幸福を誰れが感ずるか、個人的幸福の増加に依つて、その個人以外の人にはどんな幸福が感ぜられないかと云ふやうな事に就いて、功利説に於ては幸福の全體が問題の中心をなして居て、個々の人がどんなにしたら幸福に與り得るかとは構はないであらう。個人は併しどんなにして自分が幸福であるかを最もよく知つて居るから、先づ第一に自分の幸福から計るのは當然ではないか、と云つて功利説に反駁する人があつたら、功利論者は之に對し答ふる辭を知らない。更に彼に向つてこゝに重要な非難がある。功利論は幸福の分量にのみ重きをおくが故に、どうしても低い民衆の要求に迎合する

事のみを考へねばならぬ。換言すれば道德的關心としては、只快樂を求め不快を避ける事のみ焦慮しなければならぬ。彼はより高い善を放棄しても一般民衆の要求を買ひ歩くのである。より高き善とは快不快や、利害や又はプラトンの所謂快樂や慾望の商業取引の彼岸に立つて、より高き生活の天地を示すものである。功利論はこれを棄てて省みざるものでないか。

幸福論的倫理の叙述と批判とは以上論ずる處に依つて明かであらう。ところでこの倫理説とは多少關りがあつて、而も原理的に之と異つて居るものに所謂完全道德 (Vollkommenheitsmoral) なるものがある。これは形而上學に基礎を求めんとして、心理學的の根據に立たうとはしないのである。そして凡て格段なる個々の命令を規定すべき道德の窮極内容、即ち原理を完全の域に達する事だと思つて居る。こゝに完全になるとは目的論的世界觀に立つて、自然に與へられたる性情を遺憾なく發揮せしむる事と考へたら良いであらう。してまたこゝでは個性の完全と共に種族全體の完成をも考へられるので、之を利己説や利他説に照して考ふれば、完全道德は單一にして普遍的形式をもつてゐるものである。我等を進歩せしむるものは我等は快を覚え、我等をして退歩せしむるものは不快に思ふと云ふ事を考へるならば、かゝる種の倫理説は心理的に幸福論と深い因縁をもつて居る。スピノーザにしても、シャフツベリーにしても、クリスチャン・ウォルフにしてもかゝる考へを述べて居る。時として有害にして快なるもの、有効にして不快となす者もないではないが、かゝる異常事を除けば、先づ大體さうである。併しこの方面計りを高調すれば、道德の命令的態度は再びなくなる。何故と云ふまでもなく、凡ての動物に於て、分けても人間に於て、彼の進歩を助けるものを努力し、之を妨げるものをばさける事が、自明必然であつたらば、何

も別段に彼の課題として命ぜられなくとも良い譯である。この點を最も鮮にしたのはスピノーザである。彼はこの點に就て記述的倫理學の典型的なものであつて、その倫理學の方法も亦まことにこの種のものゝの範となすに足る。即ち倫理學が我等の感情や行爲を論ずるのは、あだかも線や平面や物體に對するやうなものでなくてはならぬ。又倫理學が實際の倫理生活に對する職分としては只之を理解すれば足るのであつて、決して彼は云ふべきものでないと云ふのである。

併し兎も角完全道德の假定は主として目的論的世界觀であつて、即ち倫理生活に依りて實現さるべき制約をば人間に本來與へられたる傾向として認めて居る。かゝる本來の制約を實現して、夫れにより幸福に到達すると云ふのであるから、幸福論の所説に近づいて來る。尤も幸福論の倫理説には極力反對するのである。かのアリストテレスの場合に於ては、さうであつた。彼は理性及び理性的行爲をば人間の本分と考へ、剩へこの本分をつくす事に依つて、彼の能力で出来るかぎりを努めて幸福でなければならぬとすら云つて居る。またシャフツベリーも人間の本質における凡ての本能、凡ての傾向の全體をば十二分に發達せしむる處に道德ありとなした、この人間の性情なるものは利己的傾向あり、利他的傾向あり、肉體的の要求あり、又精神的の要求あり、あるひは感覺的の力あり、超感覺的の力あり種々様々混然として居るでもあらうが、これらの諸々の傾向をば渾然融合調和せしむる處に倫理道德の問題がある。で徹底的に進歩せる人格はその種々な對立が、無限に調和されて居る宇宙にまでその關係を展開させねばならぬ。然るにこの完全道德がライブニッツのモノドロギーにあつては、また全く異つた形相をとつて現はれて居る。彼の思想に依れば人間の精神は目的を追ふて走るものなのであつて、混沌に

して無意識なりし生命の内容をば明晰判明なるやう進化せしめねばならぬ。本来モナドは表象の力と考へられるからして、その完全の域にあつては理知的である。明晰判明なる理性の眼であつて、理性的行爲はそこより展開して来る。降つてライブニッツの後継者クリスチャン・ウォルフは其師の形而上學的基礎を逸したので、この完全道德をば再び理知的幸福論に墮して了つた。即ち理知を完全ならしむると云ふ處で功利論と握手し始めたから、古い心理學的根據がまたこゝに現はれ來つた譯である。

獨逸に於ける理想主義は更に深遠な方法で人間の本分(Ergänzung des Menschen)なる思想を發展せしめた。フ・ヒテとシュライエルマッヘルとは論證の仕方こそ違つて居るが、共に「人間は其本分を盡くさざるべからず」との同じ形式に道德律を求めた。そして彼等は個人が民族や、その時代や、全人類と云ふが如き全體の制約のなかに自らを規定する事を以て、この本分となすのであつた。だがこの場合にしても、事情に依つては完全道德は命令的形式を失ふのである。殊にかの形而上學的色彩のものに在つてはそれが著しい。何故なればかゝる倫理説の多くは倫理生活を以て、人間本然の傾向より自ら發展し來る完成だと考へて居る。例へばシュライエルマッヘルも云つたやうに、道德律は自然律の完成である。更に根本的に云ふならば、自明なるものやうに思はれる。それでこんな考へ方に依れば *Sollen* と *musen* との對立を理解するのは餘程困難である(註)。さうしてまた一個人に對しても全人類に對しても、人間の本分と云ふ事を考へて居るこの理想主義的傾向は必然的に形而上學的假定、一部分は宗教的假定に陥らざるを得ない。かくて、それは概念的認識の事柄ではなくて、確信或は信仰の世界にはいつて來る。何故なれば全人類生活と云へば學問的認識から云つたら、最後の綜合であつて、これより先には

概念的思惟では人類の本分として、道德の原理となるやうな内容を示し得ないであらう。かゝる倫理的考察の部に於ては、明かに道德的秩序は一個の世界秩序と考へられねばならぬ。而もその世界秩序にあつては人間も人類も共に單なるその部分にすぎない。だが、かの本分を考へねばならぬのは、畢竟特種の形式なのであつて、彼の學説のためには、學的認識の普遍必然の妥當性を要求する譯には行かない。かゝる考へ方からはどんなに容易すく空想的思想に入り易いかと云ふ好例として、我等はシェフクラウゼの場合をあげ得る。彼は其著「倫理的歴史哲學」に於て地上の人類が太陽における人類の結合に加はり、更に進んで世界秩序の必然的部分として、精神家の一般集團に結合せしめんとして居る。

【註】 *Sollen* と *musen* も譯すれば共に「べし」である。だが大變な相違がある。後者は假言命令と云はれて、例へば「健康ならんと欲せば攝生を守るべし」と云つた風である。前者は倫理的行爲を制約する絶対命令である。即ち規範である價值である。現今當爲と譯される。當爲は倫理的當爲ある許りでなく、論理的、美的と夫々の當爲がある。

道德の内容的原理問題に關する解答に就て以上考察した處に依れば、要するにそれ等の凡てはこの原理をば、道德行爲の結果に求めて居る點に於て皆一致して居る。或は個人か全體かの幸福に於て之を求むるか、或は夫等の完成や完全に求むるなど比々皆然りである。併しながら是等の諸説がこの原理のために單純にして普遍的なる内容をば一だにも得能はなかつたのは、正しく彼等がかゝる結果に之を求めたからに外ならぬ。何故なら、かの完全道德にしても、只本然の傾向の實現と云ふ形式的概念を與ふるのみであつて、特殊の慾望や行動に對して決定的

命令をなすが如き方法で、素質の内容的規定を得る事は出来ない。これは最初に先づアリストテレスの場合にも見られる。即ち彼は理性のなかに於て、徳の本質をなす中庸に對する原理を發見したのである。かゝる缺陷よりしてカントの倫理學が他の道德説に反する二大根本特徴が理解されるであらう。その特徴と云ふのは、一は倫理的判断や道德的命令が、行爲の根柢になつて居る意向に對する關係に存し、他は彼が道德律の内容的規定を放棄して、只々形式的規定に止めた處に存する。第一の點に就てカントは極力主張する。道德的評價は幼稚な考へでは得てして行爲その者までも論及するが嚴密な意味で夫は只ひたすらに意向にのみ關して論ずべしと云ふのである。「世には善き意向を外にしては善きものあるなし」(Nichts in der Welt ist gut als ein guter Wille)。かく意向や動機を主張する道德は、それで第一に道德性(Moralität)と適法性(Legalität)とを區別する。即ちこの點に就きこの道德説が示す處に依ると、その形式に於て、結果から云ふと十分道德律に一致しながら、而もその動機に於てはかゝる道德律の具現として存せない行爲があると云ふ。かゝる行爲は成人間生活の事情やその影響と云ふ方から見れば、必要にして結構なものでもあらう。かゝる意味に於てこの行爲は人種學的にはその價值を認めねばなるまい。だか道德自體から云へば關係する處でない、只適法たる價值を附し得るのみ。適法性の意味に對しあくまでも冷かであると云ふのは、彼の學説に於てよし相當の理由がないとしても、これを道德性から區別した以上、この道德の王國から驅逐して了つて、その價值を引下げんとしたのは、カントにあつて必然の歸結である。だが適法性は個人又は人類の教育に於てのみならず、一般生活の全體的形相を整へるために、大變重要な役目をもつて居ると云つて、それに顯著な道德的意義を認めたものはカントの後継者シルレルであつた。彼はかくしてカン

トのかゝる峻別を緩和せんと試みた。道德律を實現すべきかの多くの行爲は、必ずしも道德律その者より出發して居ないのである。カントの言葉をかりて云へば「道德律に對する崇敬」から出でて居なくて、むしろ他の動機に出發して居る。その目的のために只手段に選ばれたにすぎないのである。だと云つた處がその實際に於ては道德律を認めて居るに違ひない。果して然らば次第に人生に於て道德律が權威を確保されると云ふものである。而もまた個人は理性の命令に従順なる意志の鍛錬もかうして得られるではないか。さうするとその習慣は意向と相去る僅かに一步の處まで來た譯である。それからまた一般社會の外的状態はだん／＼に、理性の要求に近いものとなつて來るではないか。かう云ふ處にシルレルの眞意は存する。

更に方法的にカント倫理學の顯著なる意味があると云ふのは、その形式主義的特質にある。これは既に論及したやうに人間が意慾し行動する無限に様々な關係や事情にあつては、意慾の必然的對象として、きちんと定められるやうな一般的内容は存しないとの見解に基くものである。義務内容の類概念はあり得ない。考へても見ることが良い。ある特殊の場合における義務の内容が他の場合よりも違つて居ても、道德生活は義務意識なくばあり得ない、との事實は倫理上の反省には嚴として存するのだ。この意味に於て欲望を義務に適合せしむるは、従つて最普遍にして最高なる義務である。この義務は誰も知つて居るやうに定言的命令(kategorische Imperativ)と云ふ形に現はされる。一切他の倫理學説に敢然反する處にその特徴がある。凡てこれらの學説は特殊な義務に於て主張される命令要求に對しては、云はゞ何等既存の慾望を豫想して居ない。そしてこの慾望の目的を達せんがためには何を爲さねばならぬかを教ふるのみである。それで既に明かなるが如く、凡ての道德化は幸福を求めんとする

本能に説明を仰いで居る。その本能をばかの幸福的倫理學はそれを達成せんがための技巧論に對して根本豫想と認めためたのであつた。それでかく完全道徳は自己發展の自然的努力より完成に必要な凡ての方法を導き出した。事情斯の如き様だから、彼等が律する凡ての命令は假説的である。かの慾望か努力か有意、無意に拘はらず存在して居た事情に依存する。で事情が變じたらば命令の意味は變らざるを得ない。既存の事情に命令が關係して居る場合にはカントは之を他律的 (Heteronom) と云つた。道徳律の特異性と尊嚴とはでもかゝる處に存するのでない。只人間がその他何と思ひ既にどんなに欲するかを一切顧慮しないで、無條件的に要求する處にあるのだ。道徳上の命令はどんな場合でも絶対服従を要求する。その命令は全然新しき慾望を創造する。そして凡ての經驗的に存した既存の慾望とはまるで關りない意慾を創造する。この意味に於て道徳律は自律的 (autonom) である。凡ての事情や制約に關係なき絶対なる定言命令があるのだ。かゝる處に初めてカントは道徳律の眞義を見出した。

かくてこの形式的道徳律は何等か與へられたる内容に依つて規定されてはならず、只自己自身のなかで制約されねばならぬとせば、この原理は公準たる内容的制約なき公準的原理 (Prinzip der Maximen als kategorisch) を意味する。何故ならカント倫理學における最高の意義と特徴は、即ちこの純形式的規定が、はるかに經驗的人間世界を超越する理性的秩序に關係して、初めて滿されると云ふ處に存するからである。カントは定言命令をば良心の普遍概念と考へた。其良心あつて、各人はその意向心意に於ける慾望をば、ある法則命令に従はせねばならぬのである。而もこの命令たるや個人々々が、その意慾中に既に有する偶然的な方向や對象より、全く獨立して居る事を教へられる。かゝる法則は個人的意慾における種々相とは關係なく、従つて萬人に對して同様に妥當なりと、考ふべ

き必然性がこの點にあるのだ。定言命令は經驗的に存する凡ての意慾より獨立なるが故に、この命令に於ては一般理性的存在者に對し普遍性を確めてくれる。そして批判的道徳はその認識根據を自己の素質に求め、その承認をば個人の自己規定に求めたけれども、かく認識せられ、併しかく基礎附けられた各々の義務は、萬人に對し同様に規定する道徳的世界秩序の一要素でなければならぬ。凡ての經驗的な中間物なくして、個人的意識より道徳の世界法が発見されねばならぬ。それはカントに於ける個人と普遍、精神と世界との直接關係であつて、まことに全啓蒙時代の特質をなすものである。個人は萬人に對し同様に妥當でなければならぬ道徳律を自ら與ふるのだ。彼はその人格中に道徳律の權威を保持し得るものだ。

彼がかく人格を重んずる處に、彼の倫理學と啓蒙時代における先行思想家の完全道徳との間における、一味相違する點がある譯である。然しながら幸福論ではシャフツペリーの學說でも或はライブニッツの說にあつても、人格をば自然的に與へられたる個々の人格より發展し來れるものと考へて居るけれども、カントに在つては普遍的なる理性の法則が、凡ての個人的意慾を支配する處に、人格の人格たる所以があると考へた。これら兩人格說のうち前者の側では、經驗的個性から一般的法則性に達するのは至難の業であつた。それだからこの學說では、ちやうど浪漫派の場合一部分現はれてたやうに、自然的の個性のありのままに止つて居るならば、それで最高にして最後の道徳的價值あるものと考へる危険がある。然るに之に反して批判的人格說にあつては、凡ての現實的な個性は原理の上から否定されて、人格の道徳的本質は他の凡ての人に對しても同様に標準たり得べき格率が、個人の意慾中に働いて居る處に形作られる。そこで此人格的道徳 (Personlichkeitsnorm) は、個人の自然的傾向と普

遍妥當の道德律との間に存する溝渠をば、個人が歴史的な生活の大なる關係に従屬せしめて、之を除かうとするのをその任務として居る。そして道德律を現實世界に具現せんとするものである。フアヒテ、シュライエルマッヘル、ヘーゲル等に於ける理想主義的の道德哲學が、この問題の解決につくす處があつた。かくてこの方向に於てこそ、道德は我等人間の實際の本質から起る經驗的要素をば、超越的理性秩序から生ずる任務と結合し得べしと期待される。幸福論的倫理説は經驗生活に於ける快苦や幸不幸を問題とするに止る。完全道德は哲學的か神學的に形式化せんとするにはするが、要するに人間の本分をば形而上學的認識の上に建設せんとして居る。批判的倫理説は道德的世界秩序の意識をば個人の良心より、カントの所謂實踐理性より創り出す。歴史的世界觀の理想主義的倫理説は、いかにして無上命令の内容が文化の史的産物より生れ出づるかを理解せんと努める。かく文化を協同して作る處に個人の本分があると言ふのである。

道德原理に對する解釋がかく種々の相違ある處に於てすら、その認識根源の意味に多大の關係をもつて居る。窮極に於て何が善と云はるべきか、評價判斷の規範として妥當すべきものを、何に依つて知るかの問題は、經驗に依つてとか、或は直接理性の素質に依るとか答へられるであらう。その何れかに依つて、經驗的、道德或は合理的(先天的)道德と云ふ事が出来る。この兩説はこゝでも複雑に錯綜して居る。經驗的倫理學者は事實上何が道德として妥當し居るやを確定せんと欲せば、彼は出来る丈一般的妥當の規範を得んために、事實を取捨し之を比較しなければならぬ。合理的倫理學者は妥當すべき命令を律せんと欲するとしても、彼は人類の事實的の道德意識に

本質上には立脚して居ねばならぬ。何故ならもしさうでない、超人が勝手に新しい價值を示しながら一般の承認を只空しく待つて居ることになるからである。かゝる意味で倫理學説は主として、經驗的であるか若しくは合理的かである。この際經驗説は心理學的か若しくは歴史的の立場にあつて、只事實の記録を以て之事とするならば、どちらの場合でも相對に止るのみである。心理學的の方面でそれは凡ての幸福説に明かに現はれて居る。歴史的立場の方について云へば、經驗的の道德は歴史生活の進歩に於て、義務命令の内容的原理がどんなに明か化し確定したかを示して、結果の方法で歴史主義たらんと試みて居る。それで古代に在つてはストア學派が反對の一致を立てた。近代に至つては生物學的方向に於て同様の結果に達して居る。例へばかのハーバート・スペンサーに於て見るが如きものである。即ち彼は個人に於て直接自明にして確實なる規範と思はれるものは、種族の進歩發達につれ、順應や遺傳に依り、合目的なる習慣となつて了つた、と云ふ事を示さんとしたのである。併しかゝる方法をとつたところで、道德意識の根本要求たる、規範の絶對的妥當に到達し得べくもない。これに反し合理的に一般的なる理性的秩序より出發せんとするならば、カントの例に於て我等は見出し得るであらう。即ち我等は只法則性と云ふ形式的法則に止る外はない。かくして實際經驗上の生活事情にあつて、次第に人格尊嚴の概念を適用する如き迂路を通つて内容的命令を得る外はないのである。

かやうな倫理學説の方法問題よりも遙かに意義あるのは、日常生活に於て無邪氣なる人間の良心がいかにしてその義務を知り、その判斷の規範を知り得るかと云ふ實際問題である。こゝで直ちに明かなのは、かの倫理論が求めて居る最高の内容原理は、實踐上の倫理生活にあつては意識的に用ひられて居ない事である。だが既に説い

た如くその原理を求めるのは左程困難な事ではあるまい。實際の義務觀念、殊に日頃得てして反對に現はれる判斷にあつては我々が規範を適用するのは、概念的に確かかりした意識を以つてなす譯ではない。かゝる意味に於て個々の格率や道德原理を認識する根源は、何等か明瞭なる認識よりも、むしろ感情の要素中に存すると云はれるであらう。で、元來人間の道德性は悟性判斷の合理的要素が多分なのか、それとも不合理性なる本能や感情的傾向による決定に俟つものであるかに就いて考ふれば、夫は人間に於ける最重要の相違となるであらう。この點につき全體から云つて我等が感情的傾向に多大の優越性を認めても、決して大した誤りはないであらう。そこでシャフツベリーやハッチソンを頭目とする英國の倫理學者は、感情をもつて良心の本體、及び凡ての道德意識の根源なりと考へ、これらの感情における特異の内容と意味とを闡明にする事を以つて道德哲學の任務なりとして居る。ダビッド・ヒュームやアダム・スミスも云つたやうに、複雑なる人生の相にあつて理知とは、現存の事情を明にするをもつて、その任務とするのは實際に誤なき處である。併しその場合と雖も評價の判斷や意志を決定するためには、理知的考察は正しき道德感情の働きを期待して居る。もし潜在して居る感情に訴へ得ないのなら、凡ての道德教育も無用となる事を知つて居る。でなくば只觀念を與ふる丈で人間を道德的ならしめる事が易々たるものではあるまいか。

道德の認識根源と云ふ意味で、道德の原理を感情に求むべしとなす學説は、必ずやある假定の上に立つて居ると云ふのは、素質としてか、あるひは多少無意識的な能力としてか、人間の本質には生活における様々のゆかりに應じて、直接に意識に現はるべき規範が與へられて居る。かくて道德律の認識は、直覺的性質を根本に有するものであつて、單なる理論的知識や何等かの外的影響に依るものではない。然るにこの場合にも、もし心理主義的倫理學が試みたやうに、道德的感情をば經驗的感情状態と同列におかんとするならば、我等が再び凡ての經驗主義と等しく相對論に陥らざるを得ない。之れがためにカントは道德的感情をば理性的普遍妥當の限界にまでおし進めた。即ちこの感情に於て「實踐理性の事實」を見んとしたのである。この直接的なる道德意識は何人にあつても、知的教養や能力の程度に拘らず、自ら妥當ならしめ得るものであつて、そこにより高き世界秩序が現はれる、とかく彼は思つた。斯る形式で直覺説(Instintivism)は感情に出でたる直接的自證を力説せんと努める。この自證に依つて良心の規範は如何なる機會にでも意識中に妥當ならしめられる。これ即ちかのヘルバルトが道德をば、一般美學の一部分として取扱はんと試みた實踐哲學の根本方向であつた。然らば彼はこの結論には何處より出發したのであるか。謂へらく凡ての評價判斷なるものはあらゆる理知的な附屬物を取去つたらば、結局のところ何等かの事情で、本來は快感に還元し得られるものだとして考へたのであつた。感情に於て現はれる快感の本來の姿は、理論的考察に依つて決して理解されないし、また論證出来るものではない。この快感たるやいかなる場合でも最も根本的事實であつて、之が嚴存するのは意識がその内容たる事情に明くなつたら、意識に於て明かにその如く承認せられ得るのである。殊にヘルバルトはこの直接自證は決して心理發生論的考察に依つて理解されるものでないと思つて居た。かくて彼は遂に五つの道德的理念なる説を立てて、意志的行爲の評價判斷に對する直接自明の形式となした。でもかく最後の統一に必要な多數の原理に對して、十分徹底せる組織的の根據を之に與ふる事は出来なかつた。

かく道德の認識根源に對する説が多分に感情方面を力説すると、他方ではまた道德の原理として認可性をもち出す時には、意志的方面が著しく前景に現はれて来る。勿論いかなる場合に於ても、良心とは回想的に、事實上の意向や行爲に對する評價判断のみの謂ひでなく、また殊に未來に亙つても、當爲の意志決定に對する要求をも意味するのである。この要求はその他の意志に對しては命令として現はれる。それだからかゝる命令の權利は、一體何處にその根據が存するかと問はざるを得ない。我等が現にもつて居る意志の内容的な制約より異つた命令をば、意志に強ひんとするのは抑々何であるか。道德律が自然的意慾に對せしめられる限り、只その限りに於てのみ、かゝる道德の認可性が必要とされる。もし今義務が自然の本質自身の自明なる結果にすぎぬと見られるならば、認可性などは必要のないことである。さうであるから幸福論には認可性を認める要は全然なかつた。何故なれば幸福を求めんとする衝動自体は、その現はれたるあらゆる姿を認可せんとするからである。そして理性はこの幸福要求の衝動の面前では道德的命令をば、その要求を満すべき細心にして聰明なる形式だと認めるのである。況んや完全道德説は何等特殊の認可性を要しない。云ふまでもなく完成の域に進むのは、ウルフも云ふやうに天然自然の傾向として、また同時に合理的に自明なる努力として、人間本來の面目なのである。で我等人間はかゝる衝動の正しき活動に就いて蒙を開かれるれば足りるとするのが、この派の主張なのだから認可性の必要などは無い譯である。

道德律が自然的意慾と遠ざかる事甚しければ甚しい程、道德は認可性の原理を要する事切實になり来る。私自身の欲しないものを私より何者がか要求して居る、と云ふ根據はそも何處に存するか。私の意志に對してこんな

要求をなす根源は、只々ある他の意志に求められねばならぬ。かく義務を課する今一つの意志は一般に權威(Autorität)と稱ばれる。かくて道德律の認可性をば普通の人間の意志に對して、之に命令を發するやうなより高き意志に求めんとする學説をば、權威道德と稱ばれる。この權威道德は深い人間の要求に適應するものと云ふ事が出来る。由來人間は本來の姿に於てはその自らの弱さを痛感して居る。そしてその誤りや過去の様々なる經驗より脱れて、自分では見出し得ないやうな制約や本分を與へられんために、超人間的意志の腕にすがらんとして居るのである。權威の力や又はその根據は、古から今に至るまでかゝる處におかれてある。權威に倚らんとするのは多數の人にとつては、恐らくは大多數の人にとつては最も安全な避難所である。だからある本來の義務を捜し求めて懷疑の淵に沈んで居る人や、若しくは、明瞭に考へを失つて、あやも分からぬ神秘の岸に追ひやられた人達は、この權威道德を奉ぜんとする向が多いやうである。かく權威に對する憧憬の念をば理知と意志の弱さより出でたりとせば、權威を誤用したり濫用するものの、破倫非道なる事は些の辨もなく一層明かなる處であらう。

既にロックも云つたやうに、權威道德は本來三つの形式に現はれると云ふ事が出来よう。即ち命令せんとする意志が神的命令の形となつて現はれるか、或は國家の要求としてか、それとも風習の規定か、この三種が夫れである。第一の方向に於ては神學上の倫理學が屢々峻嚴なる形をとつて現はれた。それに依れば氣隨なる神の命令を以て、倫理的規範の妥當に對する根據にせんとするのである。例へば、中世に於けるダンス・スコーツとか、オッカムと云ふやうな、フランチェスカ團の精神家達は教へて居る。世に何ものも夫自身で善きものなく、又悪しきものはない。只神の命令あり禁止あつて初めて善となり惡となるのである。神は自ら欲しさへしたならば、

反道德的事すらし得るであらうと。かゝる假定に立つならば、その當然の歸結として何等合理的道德あるを得ないし、また道德内容につき理性的の根據もあり得ない事になる。従つて道德認識の根源は専ら神の啓示を俟たねばならぬ。かゝる神の啓示はこれらの人々には只教會から頒ち授けられるので、實踐上から云へば、何が善であり惡であるか、何が命ぜられ又は禁じらるべきか、そんな事は凡て個人の良心に依つて決するのでなく、教會の命令によつて規定されねばならなかつた。

今一つの倫理學體系によれば教會力の代りに國家をもつて來て、こゝから道德の認可性を導出せんとした。利害に明るき利己的道德は各自の快不快に關する幸福論的のものより外に、個人の行爲に對する價值的辨別を到底與ふ事は出來ぬ立場にある。ところで今個人の行爲の結果が他の個人否全體の安寧幸福に對する意味を得る場合には、評價の判斷の態度は前のは全然反對の立場となつて來る。道德命令の認可性はそれで一定の國家からの命令なる形か、或は夫程明確ではないが、風習と云ふ形ちで社會力から出でて來る。併しかゝる論據からすれば、道德性と適法性との區別はなくなつて了ふ。何故ならばこゝで中心問題となるのは、行爲における安寧幸福と云ふ結果なのである。そして之等に適應するために只外的條件許り考へて居るのだから、行爲の意向は僅かに間接に考へられるのみである。

凡てこれらの權威道德の種々なる形式に於て明かに他律(Heteronomie)が支配して居る。他より與へられたり若しくは強ひられたる法則に依つて、自己の意志を規定するのである。これに反しカントは良心の自律性、即ち理性的意志の自己規定の特質を力説した。そこで彼の意向を主張する倫理學は一般的に妥當なる道德的世界秩序に

於てかゝる自己制約の内容即ち個々の格率を求めたので、彼はこの自己命令に對する格段な認可性を、特に再び求めるの要はなかつた。むしろある意味に於て、批判的倫理學に在つては、道德律そのものと見るべき人格の尊嚴こそ眞の認可性をなすものであつて、恐らくはそれは他に何等の認可を求める要はないと云ひ得るであらう。さりながらそれだからと云つて、この人格の自律はロマンチズムの場合に見る如き、超人の氣隨に對する認可を意味するものと思つてはならぬ。カントに依れば人格の自主は、個人が一般妥當なる法則命令に對する格率と一致するが如き法則を與へ得る場合のみに存する事を忘れてはならぬ。

道德的行爲に於ける動機論は主として、道德律の内容的要求が人間における自然感情や衝動に相對立する程度に依存する。利己說道德の根柢となつて、要するに人間はいつも自分自身の幸福を求め不幸を避けんとする意志しかないのだと主張する心理學は、人間の本性より大變遠さかつて居るから、何うして人間が舉措正しく行爲せんとするかは、心理學から見れば一個の謎である。今異邦の人がこの太陽系に來つて、人間の本能をよく／＼觀察するとせば、人間にはもと／＼必要でないのみか、彼等の安穩のためには、却つて有害のものを隨分爲して居るのを見てどんなに驚くか分らない。これらの事は古來よく考へられたものであつた。こんな事を考へる人はきつと打あけて云ふには、人間は心理的必然性から云ふともと／＼馬鹿げたもののやうに思はれると。併し彼は直

ちに考へて見なければならぬのは、人間が個人として彼に現はれてるより外の利己的なるものを欲するのは、一體どう云ふものであらうかと云ふ事である。かゝる意味に於て道德的行爲の諸種の動機を考へて見るならば、利害打算の上に立てられた道德は直ちに答へて云ふであらう。即ち道德律に一致する行爲とは、恐怖や希望の動機に依つて基礎付けされると。然らばその際權威道德の答は何であらう。自己以外の意志に従ふと云ふはつまりその意志には賞罰の権力や力があると云ふのである。それは神の命令を犯したものは罰を與へ、之に服従したものは賞であると云ふ考は、世に普く知られた神學的な道德の考へ方である。ところが權威道德の形式に於ては國家の刑罰力や、風習の社會的影響がちやうど同じやうな役目を演ずる。その時國家的權威の意義は、甚だ明瞭なる外的生活の利害に關して居るが、權威道德が風習の社會力に訴へる際には内的生活の纖細にして精神なる考へが奥に潜つて居る。かくて心理學的に云へば、社會生活は社會的評價判斷なる意味深い價值を創定する。それに對して英國の倫理學者が考へた心理學的意義は、反省上の主情説に於て求められるであらう。我等の行爲に對し世人が與へる毀譽褒貶は外的の生活では之によつて、積極的實際的の利害を伴ふのみでなく、これを我等が出来る丈念頭に入れておくと、それがために獨立なる價值判斷をさへ得られるに至るものである。之はやがて良心の本質であるところの自己の評價判斷が自ら現はれ来る心理學的過程ではないか。かゝる反省的な評價判斷作用や自己評價判斷作用に於て、功名心名譽心の花が咲いて居る。社會的權威道德に於ては之を以て有力なる動機とすら考へて居る。十八世紀の頃ラメットリーや、モンテスキューや、ヘルベチウスなどの佛國倫理學者は、かゝる方向をとつて名譽心の深い意味を強調せんとした。

併し云ふまでもなく、かくの如き處に出發する行爲はよしや道德律に叶ふものであつても、決して道德性の價值をもつて譯ではなく、只僅かに適法性の價值しかないのである。それだから本來そこには道德的意義はないのであつて、既に私が前に述べておいた通り、どんなに考へても所詮、人類的或は社會的價值を有するのみである。然らば多くの人達に於て外見上道德性をかち得るものであつても、要するに種々な權威を考へて或は恐れ、或は望んでから行爲するが如き適法性より高くは出でない、と云ふ事で只ひそかに慰められるであらう。併しこれを以て我等人間の倫理生活が凡て證明し盡くされたと思ふならば、それは由々敷誤解と云ふものだ。勿論人間本來の性情には利己的衝動と共に、社會的衝動も生れ落ちる時から植ゑ付けられてあるのだから、この事實に徴して利己説の一面的心理學は疑もなく補ふ處がなければならぬ。取立て、不快の經驗をば何等動機として豫想しないやうな行爲に、本來から向つて居る意志状態のうちで、最先きに數へ得るのは所謂社會的なる任侠の傾向である。事實としてこれは多くの場合道德的行爲を實現せしむるものである。生物學ではかゝる行爲や動機は種族において、次第に漸進的に發達進歩するものだと言明する。だと云つても、我等の種族に於ける進化發展が歴史的にどんなに溯られたとしても、いかにして社會性がそのなかに生長したものか極めて疑問とならざるを得ない。それはもつと早くから芽生へて居たのだと云つて、恐らく辯護されぬであらう。又他方に於てかゝる他愛的の傾向が猶再び個人心理的なる動機に還り行かんとするのは全く出来ぬ相談である。ヒュームの學說でさへもこの共存共生の一般的能力を、社會生活に基いたる必然性によると假定して居る。その場合では早や單なる喜びでなく、悲しみでなく、同情であり同感である。これが道德の動機となる。その際同情の悲しみがより多く前面に現

はれるか、それとも同感の喜びが先きに現はれるかは、要するに只心理學的の違ひであつて、一つにはテンペラメントの相違によるだらうし、之を理論的に云はんとすれば、悲觀的人生觀か、樂天的人生觀かの根本對立がどだいになつて居る。で動機の意味における道德原理をばショーペンハウエルは同情なりとし、フォイエルバッハは共に悲しむ心を以て原理となした。かくてショーペンハウエルは形而上學的根據を求め、動機の認可性に對しは意志の威力を見出さんとした。然るに反形而上學說者なるフォイエルバッハは、只同感の社會心理學的意義をもつて満足せんとした。

とは云へ併し自然的社會性より出でし道德行爲の動機は、結局は只適法性を得るに止るやうな動機だと認められるために、未だ必ずしも確かりしたものではなかつた。獨りカントのみならず、かゝる動機をば恐らくは主として氣持の良い自然の影響位に考へて、嚴密なる意義で道德的行爲とは見なかつた。カントが道德性を只意向にのみ強ひて求めんとすればする程、彼は必然に自然的衝動の制約と道德とを對立させざるを得ない。今例へば同情の如き自然的社會性の動機に出でて、偶然にも道德律に適へる行爲をなしたりとせん。かくの如き制約にて出で來たつた意志の決心には、彼カントの目から何等道德的價値が有ると思へなんだ。自然的要求の満足は假令道德的命令に従ふ様なものであつても、夫は畢竟道德自體を危険に陥らしむるものとカントは考へた。彼は幸福論的動機が意志決定の動機に入つて來るのを怖れて居るのである。實際のところ現實的な人間生活にあつては、幸福を求めんとする自然の努力は、義務意識と極めて微妙に様々の風に融合握手して居る。そして我等の心情における詭辯的な傾向は、あらん限りの道をそのため開かうとするのだ。日常生活に於ける道德が徳を行ふところ

に黄金の山ありとなし、幸福の要求をば道德生活に伴ふと云ふ、このまこと密接なる關係は、人間の性情に基くものと我等は認めざるを得ない。即ち我等人間は全然私利私心なく、その義務を公明正大に行ふ時と云へども、尙そこには何等か特別の恩典に與り得ないものと暗々裡に期待して居るのである。かゝるチツブ道德、打算の道德は「善は幸福にて酬ひられ、惡は罰せらるべし」として要求する態度によく現はれて居る。だがこの要求の心はカントと云へ、尙議論として不死の要請を論ずる處に、之を利用してはばからなかつた。

かく嚴肅主義は自然的なる社會性の道德性を認めないで、單なる適法性にすぎないとするのであるから、この説における道德的行爲の根源としては、只々道德律に對する尊崇の念(Achtung vor dem Sittengesetz)及び人格尊嚴の感情(Gefühl von der Würde der Persönlichkeit)があるのみである。だがこれに依れば徳の誇りと云ふ危険が伴ふ。それは既にかのストアの學說に極めて鮮かに現はれて居る。道德的行爲に對する自己満足のなかには、何等かの賞與賞讃の氣持が現はれて居る。この氣分こそ最もおそかに慎しむ處がなくてはならぬ。こゝに於てカシルレルは、あまねく人の知る如く嚴肅説に向つて難する處があつた。正直の所カントの嚴肅説は彼が實際考へてたよりも、その表現に於ては極めて峻嚴苛酷の氣持がないでもない。だからこの詩人哲學者はこれに對して美魂(Schöne Seele)の理想を立てた。と云ふのは道德生活が進歩發達すると云ふと、道德律と自然の傾向とが矛盾に陥るが如き危険なくして、自分で自分の感情を信頼し得るところまで發達すると云ふのである。義務と性情との間に矛盾や葛藤が起きたらば、いつでも道德の玉條が勢威を有つであらう。だが更に高き完全完成の域は、我等人間が別段強ひられざるに、高尚に氣高き感情をもつと云ふところまで達しなくてはならぬ、とかく云ふのである。

かく觀來れば、道德生活の全野に於ては結局、その動機にも無數の階級段階が存する事を知る。もつとも原始的な形は自然なる社會性であつて、個人の意志が自然の全體的な意欲に合致すれば、それで足りりとなして居る。そこは即ち適法の世界である。全體意志と個人意志との要求の間に明瞭なる間隔があるならば、後者は前者に服従して行爲すべきである。それより一般心理學的に最も複雑なるものは、個人における命令が本人個行の考へから判断せられ自己の意志に依つて之を認め、我儘なる衝動的意欲を征服せんとするのである。嚴密なる意味に於て報酬の道德の天地だと云はれるであらう。更に進んだ段階にあつては生活過程自身に依つて、個人の意志が全體の意志と渾然融合する王國であつて、かゝる美魂の世界をば我等は強ひて云ひ得べくんば、道德性(Moralität)より區別して、人倫の王國(Reich der Sittlichkeit)と名付け度い。

倫理學の原理の考察に當つて、かゝる種々の關係における幾多の問題のなかで、人間思想史上いろんな混亂を來たした一問題がある。それは今日まで様々の誤解を起し、ぎごちなくも紛糾を重ねたのは外でもなく意志、自由の問題である。そこに存する必要もない困難は心理學的問題と、道德的正邪の責任問題や又は宗教的責任問題とを混同する處に由來して居る。そこで我等は言葉の様々なる意味を考へ、そこに介在する問題を細心に反省するならば、かゝる混亂紛糾を避けられよう。

もしこの意志の自由なる言葉が全身的な肉體運動に於て意志決定を與へる能力、つまり行爲の自由と云ふ謂であるなら、そこに何等困難な問題は起らない。かゝる自由は人間一般の事實であり状態なのである。事情に應

じては肉體に於ける障害や、社會的外的の壓迫に依つて制限されたり、中止したりなどする能力の謂ひである。

更に今度は選擇の自由と云ふ意味に解するならば、さきの困難は一層面倒になり意味が深くなる。併しそれからと云つて、之を心理學的方面に問題を局限するならば、比較的簡單に解決されよう。様々なる意欲や希望がさながらの姿でもつて意識のなかで、互に矛盾撞着しながら存するにも拘はらず、最後に行爲となつて現はれる場合には、これらの動機中只一つに依つて規定せられる處に選擇が行はれて居る。これらの動機の幾つものが相争ふ際には、我等は只局部的な刺戟や之に依つて生ずる慾望のみでなく、個人の發展進化の全體に根ざすその永久の意志方向をも、考察のなかに入れねばならぬ。そこでこの對立をば一時的機縁と性格の對立と云ふ風に考ふれば、結局選擇最後の決定は双方相倚つて、その強さの程度に依つて規定されるであらう、とは心理學説が皆一致する處である。時々刻々の刺戟がどんな様に各自の意志を規定するかは、全く個性の相違に關係して事に注意し、そして只その刺戟ばかりを動機だと考へれば、人間はその性格中意志決定の場合、即ち選擇の場合には動機に支配されないで、全く自由だと云ふ考へに來るのである。かゝる主張を非決定論(Indeterminismus)と稱ばれる。之に反して心理學的に見れば意志がかの諸要素の凡て來るが如き必然性を特に取立て、強調し、更に性格を形造る永久的の意志の影響も共に、何等の區別を付けずに動機と云ふならば、當然我等はこの意欲を動機と云はざるを得ない。この考へを決定論(Determinismus)と云ふ。かやうに決定論だの非決定論などと分れて居るが心理學的に云へば結局二つである。動機なる言葉の意味をいかなる範圍に用ふるかに依つて右の區別が出來て來る。だからして虚心坦懷に考ふれば兩者が激しく相争ふ事は、全く謂はれのない事と云はねばならぬ。

これらの事情を明かにするためには、我等は責任とは何を意味するかを先づ明にせねばならぬ。何等の憶見や獨斷なくこの事情を考ふるならば、その際常に精神物理學的因果關係が、日常生活の一般的觀念よりして直ちに考察されねばならぬと、容易に理解されよう。結果に對する原因より以外のものが、責任をもたせられる事は無意味だとは先づ決めておかねばなるまい。今もしある使者が不幸を齎らすとしよう。彼は勿論報告をもたらす丈であつて、かゝる不幸を起したその人でないのにも拘はらず、その不幸に對して責任ありとせられんか、それは無意味な譯の分らぬ責任と云はねばならぬ。何故に人がその自らの行爲に對して責任を有するのかと云へば、理論上彼はその一定の多少永久不變なる性格の所有者として、その行爲の主體であり原因だからである。他方に於て行爲の面白からざる影響は何等かの方法で不快の創造者に歸つて行くと云ふ處に、責任の實際的意味がある。この責任の實際的意義をば只報酬に求めるか、若しくは威嚇に求めるか、それとも改善に求むべきか。何れにしても不正なる行爲者の心中には、反對の動機として不正行爲に伴ふ不快の感情が現はれる。尤もかゝる反對動機を目あてとするのは、不正行爲者の規範意識が之を許したからである。かくて全體の筋道はそれ自體では極めて簡單明瞭である。而もこの簡単な處から意志の自由なる複雑な問題が生れて來る。由來責任なるものは他にも行爲すれば行爲し得るとの能力を假定してると云はれよう。人間が責任をおぶべき行爲は、必ずしも必然ではなかつたと云ふ意味に於て、かゝる條件的能力は自由と云はれる。かくて自由の概念は不幸にも無原因、無因と考へられて居る。で形而上學的にも、心理學的にも疑問が多くなつて兩々相俟つて、複雑なる錯綜を來したものである。

我等人間は實際なしたよりも以外になし得たかも知れないと云ふのは、つまり人間自身はもつと別な人間であつたかも知れぬと云ふ事を假定して居るからである。こんな假定を更に徹底して行くと、人間は一體自分自身の性質に對し絶對的の責を負ふべきであらうか、との問題が出て來るだらう。由來責任を考察するに當つて、因果的考察はその一面をなすものであるが、主としてこの考へで行くとそこに只三つの可能性がある。目的論的形而上學に依れば創造的なる神は人間の創り主と考へられ、社會學說によれば社會的關係をもつて人間の創り主と考へて居る。更に最後には又形而上學說に人間の個性を一切實在界の根元的な地位、窮極要素と考へられよう。かくしてそれから先の原因はもう聞かれぬ譯である。第一の場合ではその論理の歸結を述べれば、責任は當然神に存する。そしてこの結論は許可など云ふ事を暗に持つて來て迴避されるものでない。第二の解釋にあつては責任は社會にある、その社會狀態及び制度の上にある。近世刑法學說に於てはかゝる考へ方は顯著な處である。只第三の形式に於て我等は形而上學的本源であると共に、一人格としての責任をもつのである。たがこの考へには少からざる形而上學的の空想が、混入し來るのは誰にも分らないで居る。

絶對的に根本的なる意慾の自由が果して存するや否やに就いて理論的に研究し、意慾の因果的連鎖を個人に超越して求めんとするなら、こゝに不可解なる形而上學的難問に陥らざるを得ぬ。右の問題を肯定せんとする要求は、全體の因果説と極めて密接に結合する動機から來て居る。因果をば合法則性なりと見るのは、さきに私は理論問題に於てその重要な意味をのべたが、これは「世に一物の新しきものなし」との考へに到達する。換言すれば「凡ての現象はきつとその先行の現象に基く」と云ふ考を得るであらう。然るに之に反して因果的に云へば、

唯一回しかないとの命題は、人格の根本要求である。その人格とはその人格なくては到底出来ないやうな新しい本分をば、責任をもつてこの世に具現するのである。そこで人間は自らの行爲に於て新しき因果の連鎖をば、舊き因果のなかに紡ぎ入れる事も、考へられるやうである。一般に個性的な姿が世界に現はれ、この世に来るのは全く千遍一律にして機械的である、とかく理解されんとする時、初めて歴史における右の要請が形而上學的な形式で、表現せられて居るのは全く興深いことではないか。

此の意志の自由をば因果系列における原因なき新しい氣隨だと、最初に概念したのはエピキュラス其人であつた。彼は個々の世界が類型的なアトムより成立つ事をば、一種の偏倚或は歪みより説明しようとした。尤も原子は大體同じ一般的方向をとるにはとるが、かく偏倚した處がある。これはやがて人間における氣隨的な行爲とちつとも變らないと、エピキュラスは云ふのである。かく世界と人間との間を比較せんとする點は、つまり原因の方から論證出来ぬ生成生起における唯一性、一回性なのである。意慾は先きの生成變化には何の原因をもつて居ないが、次ぎに来る生起や現象には無限の影響を有するものである。だがかゝる意慾としての自由の概念は、理論的方法では到底とけ難き非常な難點となつて居る。カントはこれを最も鮮かに示した。即ち彼の學說に依れば、自由とは理論的に全く不可認識のものである。だが實踐的には責任觀念より、絶對的に要求せられたるものに外ならない。

かく責任問題の實際的方面はまことに、只々實踐的立場よりのみ解かれ得るであらう。こゝではそれで一方には社會生活の分業における全體の仕事のうち、個人が有すべき部分、而もそれを果せば全體にその利益増進を計

らしむるに足るやうな部分が論ぜられる。又他方には社會的存在の條件をなすところの規範の遵守、その實現が論ぜられる。かくては責任を知ると云ふは畢竟、個人の意識中で考へられた動機（而もそれは快不快の打算のもとに考へ出された）に外ならぬ。それは明かに生活の共通性に基き、生活の共通なる目的に依つて認可されるやうな、精神的物理的な因果過程に外ならぬのである。

と云ふのはつまり個人が普遍的法則に依つて、彼は行爲しなければならなかつたとの遁辭を以て、重苦しい責任を免かれんとするのである。しからばその所謂普遍法則に従つて、全體なり或は普遍なりは反動を及ぼさねばならぬ、とかく彼には答へられるであらう。それだから單なる自然的因果律をもつて來ただけでは、決して我等は難路より出でる事は出来まい。そこで我等はこの事柄を實踐的過程として取扱ふ外はないのである。何故なら理論的根據に立つて、形而上學的の考察を施すなどの事は望まらるべくもないからである。

右のやうな事は更に進んで我等人間が道德的良心、乃至は宗教的良心に對して責任を帯ぶるやうな、もつと細にして内面的な責任感の形式に就ても、等しく主張されよう。さればこの内面的な責任感は利害の上にあるのではない。また社會的責任や法的責任の如く、安寧禍福を眼目として居るものでもない。そして責任は反對動機を推して拵へたり、又は積極的の正しき動機を強めたりして、自己を教育するとの意味をも有して居る。凡てこれらはそれ自ら正しきものとして、倫理的には必然的なものとして、意慾の原因を認めると云ふ形而上的問題より全く離れて居る。それに對する理論は比較的單純なものであるが、妙に、こんがらがつて居る。

第十五節 意志的社會 (註)

【註】意志的社會とは Willensgemeinschaften の譯語である。詳言すれば意志的に作つたる社會團體の謂ひである。例へば Staat (國家) の如き、或は Familie (家族) の如き、あるはまた Gesellschaft (社會) Genossenschaft (組合) の如き比々皆この類のものを指す。

道德とは個人の志向や活動に對して妥當すると共に、個人の良心より基礎付けられねばならぬけれども、倫理學上の諸説に於て論じられるものは結局のところ、個人對全體の關係である。然るにこの全體なるものは事實上相共に意志する他の個人の複合體として個人に對立して居る。それだから個人が意志的社會に對する關係、別言すれば個人意志が普遍的の意志 (Universalwille) に對する關係は、あらゆる倫理問題の中心をなす譯である。で、人格がその最内面的の獨立性を確保する場合、即ち良心に醒めるときには人格は、どうしても全體意志を顧みざるを得ない。また他方に於ては全體の生活形式が制度文物として、歴史的形態となつて發展するならば、その生活形式の意味は少くとも多少の程度にて、個人に對して有する價值に關係がある。凡ての意志生活に於て極點となるは即ち之である。個人と全體との意志はいかなる範圍のところまで一致し、どんなにまで相反するものであるかが問題となる。最後の根本問題としては、個人の自然的意志に反しても良いやうな權利すら有する全體とは、一體何の謂ひであらうか。兩者の全然相反する極端な場合ですらも、個人が全體意志に對して無關心の態度をとつてならないし、また全體意志が個人を顧みないと云ふやうであつてはならぬ。この根本關係は他に見るべから

ざる處であつて、つまり夫は我等人間が個性と社會性との相錯綜した關係におかれ、そして形作られて居るからである。我等は人間が只社會的動物であることを知つて居る。むべなるかなアリストテレスは凡ての實踐哲學をば政治科學と稱んだのである。だがかく云へばとて、人間は之を以て特徴付けられたものではない。何故と云つて他に等しく社會的動物がある許りでなく、社會性と云ふ段になると、餘程我等人間より著しく進歩發達したものがあつた。例へば下は珊瑚より進んでは蜂や蟻の如きが夫れである。これらの動物になると社會性が昂じて果ては、個々のものは否應なく無條件に全體に隸屬する。従つて個人の意志は全體意志と違つたり若くば全然反對なるも知れないが、自分の意志を生かす事すなわち疑はしいのである。人間にあつては全然之と反對で、兩者の相違はむしろ普通の規則みたやうになつて居る。個人がその意志に於て全體意志に向つて相對立せんとする能力あればこそ、人間種族のいみじき特徴が見られる譯である。何故なれば個性がかく自由獨立せんとすればこそ特にヒューマニチー現はれ、歴史が作られるのではないか。凡ての動物に於ける一般生物學上の事實にあるやうに、種々な個性が相依り相集つて全體の變化が現はれる。かゝる全體の變化の行はれる處に歴史は成立つ。それ許りでなく、一人格の強い々々意志でもつて、匆忙火急の間にまた歴史は形成されて行く。誰しもよく口にするのは我等人間はもともと他人の助けなしには生きて行けないのだ、そんな身だから最も社會性のある動物のやうに思はれると。成程これは尤もな話である。ところが他面にはこの社會性よりも、もつと強い要求があつて、自ら特異無二なる實在として、その内面的獨立を確保せんとし、剩へかゝる地位からして全體に向つて、自分の力を及ぼさんとして居る。だから全歴史過程と云ふのは畢竟するに、個人と全體との間に存する緊張の度が擴大

し進展するに外ならぬ。だからして歴史の目的がもし動物的なる社會性に返り行く事だと考へるならば、其は歴史の根本基礎を誤り解せるものである。かゝる社會性は人類有史以前の低度の状態にのみ見出されたものにすぎないのである。

元來我等自身は超個人の全體若しくは集團中に存するのであるが、その全體と云ふのは意志的全體であり、意志に依つて指導されたものの謂ひである。有機的構造の全體的秩序における純形式的概念に就ては、既に目的論上の問題を考察する場合に一寸垣間見たのであるが、かゝる次第なので、その概念だけでは足りない。更に進んで生命價值より滿され、従つて最後には再び自ら評價判斷される全體を考察せねばならぬ。この評價判斷をされる全體は自ら統一ある意志的全體のなかに現はれて居る。この際意志的全體とはつまり全體意志 (Gesamtwille) の謂ひであるならば、それに就いては全體意識に對して云はれた同様の事が妥當するであらう。全體意識とは既に理論問題を論ずる際、折にふれ言及する處があつた。かくて個人的精神に超越せる、ある特種なる實體や實在、例へば民族精神や、時代精神、あるひは階級意識と云ふやうなものを、全體精神だと云はうとするものがある。經驗的知識が及ぶ限りでは、意識の綜合的統一は實體的性質と云ふよりもむしろ機能的性質を有するとは、個人心理學に於てより社會心理學に於て考へられるのである。個人の意識に於ては肉體的器官と云ふのは經驗的基礎をなして居るが、全體意識に在つては併し、かゝる制約は全然存しない。民族精神や時代精神に於てはかゝる種類のものが一定の型に形造られて居ない。それで我等が何かそれやうなものを見つげるためにはフ・ヒネルの所謂、太陽系の精神なる概念にまで進まねばならぬ。かかる形而上學的な放膽の空想から離れて、全體精神と個人

精神との關係に就て尙深く考へて見んとするならば、我等はこの點を明かに知らなくてはならぬ。即ち全體精神と云つた處が、夫れを所持し保有するものはつまり個人に外ならぬのである。で畢竟するにそれは個人の心内に従つて全體の心のなかに、うつろひゆく心理的課程の謂ひなのである。何故なれば個人と全體とは、共同の生活圏内で互に錯綜して、共存するものであるからなのだ。この生物學的關係の程度如何は、全體に實際上の勢力あるものか、それともその全體より起れる個人に實際的の勢があるかを、個々の場合に依り規定されるであらう。いかなる場合にあつても進化發達の課程は、即ち個人の意識が先づ主として、彼の社會的環境の全體と同じやうな内容を以て滿される事なのである。かゝる根據と背景に立つて、格段特異なるものが生れて來る、勿論その特殊なる個的のものは時に、全體には相反する場合もなしとしない。我等の凡てが熟知するやうに、我等の表象世界や人生觀又は世界觀なるものは、期せずして活ける我等の外界や周圍に對する考へ、思想として發達し開展する。そしてまた都合がよかつたらば、傳統的な思想や考やに違つた、むしろ之と相反する個人の思想判斷がそこから形造られる。吳々も心せねばならぬのは心理發生的に云へば全體精神は個人精神に先行する。そしてそれは個人精神が生れ出づる郷土なのである。

この點よりして我等はかゝる事情より起る様々な倫理問題に到達するために、實際に我々が知つて居る種々な意志的社會、即ち意志に依つて生れる社會團體を考察して見度い。夫等を我等は社會 (Gesellschaft) だの、又は組合 (Genossenschaft) と稱んで居る。社會と云ひ或は組合と云つて微妙な色や味があるので一寸容易に定義し難いものがある。最も之を適切に云ひ現はさんかギールケが云つたやうに Verband (集團) と云ふべきか。それらのな

か、それが個人に對する關係に就て發生的の區別をつける。例へば個人が先にあつて社會を作るか、それとも社會團體が先きに存して個人の意志を規定するかである。團體或は組合とは、個人の方から云へば個人が發意によつて作られるものか、若くばさうでなく執意によらぬものがある。換言すれば同じ意志的社會と云つても創立せられたもの(作られたるもの)と、既存のもの(與へられたるもの)とがある。それで今協會見たやうな盟約と、國民とを較べて見よう。私が勧められるまゝに私の意志發動に依つて、私の協會に入つたけれども、又私は私の意志に依らないで、否應なしに私は國民の一員となつて居る。私の生れる先きに國家も國民も存して居た。協會は全體として之を作つた個人が之に與へた意志内容より外に何もそんなものはない。國民は全體としての意志内容があつて、それをばそのなかの國民各個に於て之を現はす。この區別は機械的成立と有機的成立との類推に依るならば明かに分るであらう。甲なる場合には部分は全體に先つて存し、全體を形造るのであるが、乙なる場合は全體は部分に先ち、その生活々動に依つて部分を創り出すのである。この種の團體や集團をば個人に先行するものだと考ふるなら、何故に國家有機體説が説かれるかは、こゝで略ぼ理解し得られよう。然るに國家をば個人の調和協同の上に基礎付けんとする、所謂民約論に依れば國家は根本的に云ふなら他の團體などと別段變つたものではないのである。そこで意志的社會の本質論は凡て普遍的有機的方向か、若くば個人的機械的方向に走つて居る。

諸種の集團若くば社會の發生論的の相違より個人がそれらの團體に對する地位立場に關して、等しく重要な區別が起きて来る。ある團體結社の成立目的に私の意慾が適合してゐるから、只その限りにのみ、私の意志で之に屬して居るのである。従つてそれより以上、その團體に私は義務を有する譯ではない。個々の組合員はその能力が許すだけ其の組合その團體以外で思ふ様にして良いし、又團體の存在の目的に抵觸したり撞着しない範圍では又他の結社團體に入つても差支へない。要するにその團體に屬すると否とは全く私の意志の自由なのである。もしそれが私の氣に合はない場合には之より脱會するであらう。だが私は國家や國民から離脱することは出来ない。それは私の幼時より今日に至るまで私の意志欲望を支配し規定して居るやうな次第で、私は全然之に屬して居る譯である。かゝる事情はある點は解釋し難い處なのであつてむしろ從屬と云ふ關係よりもつと違つたものではないからうか。何故と云つてこの關係組合に於ては單なる意慾よりも當爲に依つて形作られて居る。古い時代にはこの從屬關係は殆んど絶對であつた。殊に國家と國民とが緊密に結合せる場合にはさうであつて、知らぬ他の領土にあつてすら、我等は自己の國民の一員たるをよす事は出来なかつた。ある意味に於ては内面的には之は今尙さうである。個々の人はその國民に反對し、さらに之より離脱せんとするかも知れぬ。さりながらその本質に於てその性格に於て彼はその國民性の根本特徴を失ふ事は出来ない、又敢へて之をすてて顧みまいとも思はぬであらう。かくある一般的結合の實例に就いて、例へば國民的結合に於けるが如く、個人と全體との關係が何等か曖昧不定の點あるを見れば、いかなる方面に問題が存するか分るだらう。望まれて創立された團體に於ける最極端なるは結社に於て最も鮮明に現はれて居る。他の一つの集團即ち與へられた自然的團體は、經驗世界に在ては絶對純粹に存するものでない。そこでこの點に關して我等は之を形式的に云ひ現はすならば、我等の意志が離脱せんとしても之を去る事が出来ないで、我等の意志に對し尙もその要求を毅然とまげないやうな意志的關係が存す

るか云ふ事である。人間がいかにしても脱し得ないやうな理想的意志團體の概念をば、カントはその無上命令の形ちをとつて「理性的動物一般の社會」に見出さんとした。云ふまでもなく道徳律の要求は、個人が現に存する意慾に支配されないうで全く獨立して居る。併し、理性的動物の社會は道徳意識の要請であつて、決して現存せる社會團體における事實ではない。然るにこれらの事實上存する團體のうちで、結社やある一定目的を有する組合などは日常生活の利害關係の世界に於て、種々様々なる價值を有つて居る。夫々要求する價值の意義を見出し又は價值を假定する處に是等諸種の團體は生れる。だが要するに機械的なる動機に出發して、是等の團體は只その手段となつて居る丈の話だから、そこに何等倫理問題が起らう筈はない。

之が既存の結合團體になると事情は全く之と異なる。即ちある個人がある結社やある團體に屬するのは、彼自身が之に参加入會する事に依つて初めて認可せられるのである。然るにこの既存團體に於ては、個人自ら最初には與り知らなかつた全體意志の要求する處を何が故に認めねばならぬか、と彼は問はざるを得まい。かく個人の意慾にまたなくて存する意志的集團とは、つまり自然的のものか又は歴史のものである。だがかく一寸見には一義的な對立は之を事實に徴するに、また何だかそれは皮相の觀がないでもない。先づ第一に家族は全く自然的團體のやうに思はれる。だが一層精細に考ふるならば、我々が今日家族と云つて尊敬するのみならず、凡ての意志的集團の自明なる根本形式であり、凡ての文化生活の酵母なるこの倫理的團體は、その根本基礎にあつては尙一個の史的産物であることを明にせねばならぬ。一番最初には母とその子供との關係のみが原始的に與へられて居る。そして母性の權利と、それより獨立なる男子の組合に就て社會學者の教ふる處に依ればかうである。即ち「今

日の家族の由來は遊牧生活から進歩して定住生活に入つた結果である」とかう云ふ説があるが、之はどんなに個々の場合に於て疑はしくとも、それは間違ひのない處だと云ふのである。歴史に現はれて居る一夫多妻の種々な形式を取て見れば、この夫婦關係に對して、倫理學が要求する一夫一婦主義は、即ち文化發展の産物に外ならぬ事が明となるであらう。他の民族人種は悉く一夫多妻の關係をもつて未開の状態に止つて居たのに、獨りカウカシア人種のみは一夫一婦の主義を奉じて居た。此一夫一婦の考の起源がどうであらうとも、その思想やその形式は今や我等に對しては、與へられたる意志的團體のうちで最根源的にして、神聖なる關係のものとなつて居ると云ふのに何の差支もない。又よしんば時には不完全であつたり、又は誤りなどがあつたとしても、凡ての社會的關係のうちで單純にして、典型的なる根本的の倫理關係だと云つて差支へないのである。實際かやうに全體のなかに個人が一定の立場を取るからして、意志的團體を作るべき從屬の關係と相對の關係は微妙確實なる形となつて現はると云ひ得よう。かくして初めて我等は現代に於ける個人主義が、歴史の偉大なる成果を滅し去らんとするが如き、反動的運動や思潮を如何に評價すべきかを知り得るであらう。

次に家族の上に民族的團體(Volksgemeinschaft)が打樹てられる。そこでは又自然的根源と歴史的起源との間に於ける同様な關係がもつと廣い範圍で繰返されて居る。同胞として初めて國民の意味が現はれるが如く、同一血族や種族に於て國民的統一の一制約を我等はよく發見するであらう。だがこの種族血統の類同は必ずしも未だ絕對的のものではない、何故と云つてそれは人工的に抑制し支配し得る譯のものでないからである。而て今日の我等國民は絶えず兵火相見えるかと思ふと、他方には通商交易を營み或は婚姻を結んで居るので、その血管中には種

々な血が計り知れぬ程錯綜を極めて居る。だが野蠻未開な有史以前の民族では、恐くは種族は大變單純にして純なるものであらうが、それとて國境になると、その純一さは次第に薄くなつて来る。凡ての國民はその進歩發達の途上に於て、被征服民族を自己の内にとり入れるが、又他方にてはその國民のなかよりある個々の部分は離れて行くのである。従つて國民とは決して單なる形而下の社會ではなく、歴史的過程に於て創られる精神的結合團體である。表象や感情や意志によつて成れる社會である。凡そ國家が立てられてある土地は國民の意識中では郷土をなして凡ての意味があるにはあるが、國民的結合には必ずしも不可缺の特徴ではない。彼の漂泊民族の如きはある特定な土地を限らないで、自らの社會團體を作つて居るやうな事は、よく這般の消息を語るであらう。之に反し國民の精神的結合に對する顯著な外的表現は、何と云つても言葉である。國語である。例へば希臘語の如きは爾余の國民々族から全然違つて、他の言葉をば吃りと云つたり、野蠻だと云つて居る。歴史的に規定せられし生活内容の成果として精神的なる社會性が國語のなかに沈澱する。その極致なる最高の形は即ち文學に外ならぬ。かくて國語と文學とは國民の本質的特徴であり、同時に國民最高の財である。國民の精神的努力の結晶であり、文化に對するその貢獻なのである。もし誰れにしても國民より彼のこの財を奪い、國民の之に對する愛着を破砕するものがあつたら、彼こそはまことにその國民の眞に恐るべき敵である。

半ば自然的にして半ば史的現象たる國民の結合團體にあつてすら尙不定にして、十分にその形が整つて居ないとすれば、況んや經濟的結社の諸種の形態にあつては尙一層其度は甚しいのである。この經濟的結社に對して我等は久しく特に意味を附して (Cohesion) 益利、社會の語を用ひ慣らして居る。之は最も、まりがなく組織立つて

居ない。それがいかなる形態をとるか個人が一定の目的を以て作る團結の仕方如何と、及びまた國家がいかなる程度に之に援助し協力するか依つて決する。社會自身はある特種の團體の何れにも、又民族にも國家にも束縛されない。こゝに於ては風俗、習慣、傳統に依つて一般共通の意志を見出し得るのである。だが之等のものは只部分的に有機的形式しか有しない。この社會組織に於て經濟生活の形態が形作られ發展するのである。經濟生活に當面し新しき道を打開するのは一面個人の仕事であり、また個人より創られたる諸種の團體や組合の仕事であると共に、他面一國家や諸の國家の仕事なのである。それに就て双方より夫々いか程宛を要求さるべきか、又要求すべきかは今こゝで論ずべき限りではない。それは要するに生活自體の問題である。もし學問が生活に伴隨するものとせば、それは國民經濟學の問題である。但しこの問題に就ては、經濟社會に對して假定しなければならぬ目的上の規定があるのだが、かゝる制約規定をもつて、それは倫理學の一般原理に基いて居ると云ふ事は明かである。

既に存し既に與へられて居る生活統一體をなす意志的な社會形式が様々あるなかで、國家の成立は全く之と面目を異にして居る。國家は個人にとつては全く與へられて居り、彼から云へば少くとも極めて自然的なものであり、恐くはその本質上歴史的に規定されて居る。何故ならば國家は必ずしも國民と同一のものではないのである。例せば獨逸國民は必ずしも獨逸帝國にのみ住するのでなくて瑞西や埃太利に住居して居る。而してこの兩國はまた獨逸國民許りでなく他國民をも包容して居る。國家にとつて外的制約條件は一定の土地であり境界である。即ち國家にはある精確な境界の規定がある。その範圍中には一國民だけ居るのではない。併し國家は只々一定の土

地に限られたる社會團體と云ふ丈ではなく、むしろその特徴やその内的制約は支配する意志であつて、而もその意志は形而下的及心理的の權力を有して居る。國家にもし精神的權力がなくなつた場合には、國家ははや頽廢の狀にあるもので、僅かに物的な力の殘骸を抱くのみである。この形而下の力と雖ども本來から云へば、猶形而上の精神的力の上に立脚して居るのだ。いかにしてこの力が現はれ来るか、篡奪に依るのか、それとも契約によつてか、それとも腕力に訴つたへてか、あるは合理的方法に出でしか——力の所有者が誰であらうか、——國家成立の目的は何であるか、——凡てこれらは國家の質的區別なのであつて、それには種々なものがあるであらう。等しくまた量的規定にも變化があつて、例へば小さきは古代の都市國家より、大に至つては北米合衆國の如きその廣茫延長は大變の相違ある事を知る。何れにせよ國家の本質を形作るのは意志的主權であつて、これは一般人民の外的生活機能にまで及んで居る。従つて國家は具體的の有機體であるのは云ふまでもない。之を以て全體意志は個人の活動を自己の役に立てる。國家の意志作用を現はせる形式として法 (Recht) なるものが、この國家と云ふ特異の有機體より生れるのだ。この法はその本性傾向からすれば、曖昧混沌の中より一定形式に形作られた一般共通の意志である。而も共通意志が表示される最高の形なのである。

教會 (Kirche) とは既に存する社會團體のうちで特殊の立場をもつて居るものであつて、人々はその教團のなかで生れる。教會は宗教上の他の多くの種類をも包含する、意志的團體一般の普遍的概念より區別せねばならぬ。大體宗教その者はもとく創立せられたものであるから、教團の區別、宗教の相違に従つて區別せられる。創られたる宗教の場合には、宗教々團は國民と本質上正に一致する。ユダヤ民族に於てその顯著の例を見るであらう。

同一國民、同一民族たる事は即ち禮拜儀禮が一だとの意味である。のみならずその精神家や先祖、英雄、神々の消長を一にするとの謂ひだ。かく云へばとて廣汎なる團體や教團はもつと狭い團體組織を除けるものではない。それで國民的禮拜の中にやはり兩性に對する禮拜があつたり、又は古代希臘に於ては美的な國民宗教と相並んで都市國家の宗教祭禮が行はれた。それによつて神祕的形式をとつて定かならぬ過渡的狀態となつて現はれた。尤もその中あるものは集團や結合團體の性質をとつたものもあつた。それは畢竟入るも脱するも個人の決心だから組合の形をとれる救濟團體である。

成立宗教のうちでマホメット教は種族的宗教として現はれて居る。そして有力なる政權と結びついて居るから、少くとも時としては宗教教團は國家的結合と一致して居る。然るに基督教は之と事情を異にする。最初夫は羅馬帝國の領地内で他の多くの宗教的團體と共にそれらの一であつた。其團體に入るも脱するも夫は全く個人の自由に委してあつた。近代基督教内の諸宗派——例へばクエーカーやメソヂストやメソナイトやモルモンや救世軍——に於ても入會脱會共に個人の自由である。乍併今私が教會と稱ばんとするものは少し趣きを異にして居る。教會を以て單なる組合か協會などと云ふべきかに就いてはかなり疑問の餘地がある。その教會なるものは歴史的に發展し來たものであるから、個人から見ればそれは國家と同じやうに既存の結合である。我々は生れおちると共に否應なく教會に屬する。小兒時代に洗禮を授かつて會員たるの證をなすは、全然個人の意志決定に出でたものでない。と云ふ次第で教會員たるは國家に對する關係を斷ち難いのと原理上同一である。史上におけるある時代例へば中世時代ではかゝる不可分離の關係は事實の上にも實現せられて、個人が教會より去らんとするのは自

由ではなくして、むしろ精々のところ破門されたる場合に限る。近代に至つてからこそ教會や國家より離脱し得られる可能性は少くともある。だがそんなのは實際上極めてほんの僅な例外にすぎない。而も風俗や傳統や法律などで困難にされて居る。で必然の結果として教會にも國家にも、その確信にも信仰にも、全然内面的には従はんと欲しないものも随分澤山あるであらう。羅馬教會に依れば不可分離の關係説を主張して止まず、背信者といへども尙教會に屬するものと考へて居た。凡て之等は教會と國家との間に甚しき類同をなす點であつて、教會とは由來地上の生活に宗教的理想を實現するのが、その大眼目であるのだけれども、國家と全く本質上同一の特徴即ち統治の權をもつて居る。教會組織にあつては或は君主制であつたり、又は民衆的であつたり、様々の形態があるが、この組織における有機的なる意志は人民に對する權力を意味して屢々地上の支配權と全く同一性質をもつ場合がある。事實は全くかくの如き事情にありとせば、更に教會が國家に類同と見るべき點は、國家の本質よりのみ必然生るべきかの法さへも教會が制定するのである。教會は憲法、行政法、刑法は申すに及ばず、民法の一部例へば婚姻法の如きものまで制定し、更に法律を行ふ爲にその組織なる役所や制度や財産をも有する。之はすつかり國家における場合と違ひない。とは云ふものの教會は全然國家と同一なものでなく、又さうあるべきを欲しても居ない。國家の力は形而下たると共に精神的性質であるが、教會の力、權力はそれ自體直接には只々精神的に限られて居る。之が形而下の力を有つに至るのは常に國家が之に力を與へるからなのである。そこに一定の限界を立てるのはかなり面倒な事であらう。何故なれば國家の物的威力は、結局のところ精神的威力に依存せる人民に臨む權威に依存する。換言すれば國民の國家に對する確信、信頼、服従、及びまた時によつては畏

怖の念等に基くのである。然るに教會の場合にあつてその特徴をなすものは、その形而下方面の力がいつも國家にたよつて居る事だ。教會におけるかゝる力は國家の承認をまつて出來たもので、結局夫は最高のものでなく、謂はゞ委任された形ちである。畢竟するに妥當なる教會法は我等が教會と稱する、政府から承認された宗教團體に對してのみ存する譯である。もしある宗派が國法に矛盾するやうな規則を作らうとしても（例へばかのモルモン宗におけるが如き）、その規則は全く效力なきものである。勿論他のいかなる團體で、同様な事を試みて同じ事であらう。實際全くその通りである。教會の理論や學説は全くその教義をもつて、教會の威力をば神のみ國と云ふ事に基礎をおかうとする。だがそれは當然只信奉者にとつてのみ云へる事なのだ。半國家的なる教會の性質よりその本來的國家に對する關係に就き、大變面倒な事情が起きて來る。と云ふのは教會は時に全く他の政治的國家と同じやうに政治上の力を有するかと思へば、他方には又國家とは違つて超世間的な性質特徴を高唱せんとして居る。這般の事情を史的に觀察し、さながらの姿に鮮明せんとするのは、今こゝで論ずべき限りではない。團體生活のあまねく人に知られた種々相、殊に人間より先に存せる意志的團體の種々な形式を概観するに際しては、倫理的考察の問題になるやうな方面をばよく理解するに努めねばならぬ。蓋し各々我々は必然的に諸團體の發達過程を知れば、凡て是等の團體社會などは自分達より以前に存するもので、それは殆んど自明の事のやうに思はれるのだが、焉んぞ知らん、嚴密な意味で云ふと諸團體は我等に對立するものではなく、むしろ我等と考を等しうする者共の意識的意欲の要素として我等は經驗する。その妥當の根據に就ては我等その際定かな觀念をもつて居ない。むしろ明確な觀念を意識して居ないと云つて良い。此社會團體は風習に依つて我等を支配する。

即ち傳統と因襲を遵奉せしむるのである。かくして感情、意欲、行爲などの状態が形作られて、我等は別段その根柢や恐らくばその意味に就ても反省する事なく、かゝる雰圍氣のなかに生きて、かやうに感じかくの如く意欲し、またかくの如く行爲する。風習とはその主なる根源をば自然的存在の集團に有するものである。かゝる自然的集團とはその十分明瞭なる意義を歴史的に初めて得來つて所謂家族となり、國家社會となつても、風習の根源はかゝる自然的社會集團のなかに存するものである。かく風習は個人の發意的のものでなく、妥當の範圍も不定であるから、一般的精神の最初の形式である。獨り感情意欲の方面だけでなく、直觀に於ても思惟に就てもさう云はれる。之を確保し之を承認するのは決して皮相的な權威によるのではなくて、むしろ一般的輿論であり、一般共通の意識である。かゝる輿論や一般共同觀念は個人意識に對して有力な部分として最初から植付られて居る。

だが風習の原本的状态は歴史の發展と共に離れ々々になつて行く。この歴史の進展に與る各々の國民はきつと一度は、かの希臘啓蒙時代に單純に行はれた如き經過に遭遇する。と云ふのは他でもない個人の解放である。かく個人が解放せられんとするのは一面には、個人の意志が當時行はれて居る風習の壓迫に對して反抗する力に依るもので、他面また個人が多く異つた團體に屬するため互の風習が矛盾し撞着する事を經驗するからである。家族、國家、民族乃至は宗教など、夫々の要求は互に併行する場合があつたり、又は相抵觸したりするので、個人は自ら批判してよく之を辨別しなくてはならぬ。さうすると彼は最初制裁を受けて居た風習の無邪氣にして、半意識的な支配より脱し得るであらう。かゝる經驗の後風習は自ら二つの方面に分れる。一方内面的方面にあつては風習は個人的の道德性となり、他面的的存在としては國家の規定する法となる。かくて道德と法律と各々違

つた方面に従つてその任務を分つので、風習の領分まで果す事になれば益々風習としてはその力を失ふに至る。そしてある部分は極めて皮相的のものとなり、只道德的意味、法律の意味に於てどうでも良いもののみを論ずると云つた鹽梅である。風習、道德、及び法律なる三つの根本力の相互の關係は様々の姿をとつて、社會生活の種々相を規定する。法律と風習との交渉及び限界如何、法律や風習が個人における道德性との交渉如何は、國民及び時代にあつて重要な特徴を形作る。それは決して規範に依つて制約さるべきでなく、むしろ主として歴史的に理解されるのみである。風習の權威が強ければ強い程、個人の内面生活における道德性は空疎であり、法律は淺薄にして皮相となる。法の及ぶ範圍が擴まり、従つて精細にして而も内面的となるにつれて、それに對し強まつた個人の道德性は法律や風習に對し、益々自己の分野を確保せんとするのである。かく風習の二つの形相は互に兩々相對峙する、そして大なる文化問題を形作る。即ち道德的人格の王國は國家の法的秩序といかに交渉し、その各々の限界いかんと云ふ問題之である。

かやうな事情からして個人がそのなかに生み落とされた意志的社會團體の價值的差別は自ら意識に浮かんで來る。そしてかゝる團體の價值的相違や區別に對して、一般的妥當を要求するやうな標準は果して有るか否かの問題が必然に生ぜざるを得ない。個人々々における價值的決定や判斷は常に個人の關心に依存し、又ある部分その確信でなければならぬ。かゝる興味や信仰によつて彼は一つ々々、*こんがらがつた場合*夫々の結論を與へて行く。併しながらこゝに種々面倒な煩はしい疑問が起きるので、かれは評價判斷における窮極の規範を求めんとする。凡てかゝる意志的社會團體がどのつまり満さねばならぬ任務を我等が明かにするならば、かの規範なるものは

自づと發見されるであらう。求めて創られた團體結社にあつてはかの規範としては日常生活の多様の目的が存する、それは併し精々のところ共通と考へられるのは幸福論的、功利的要素である。以前より存する意志的團體の任務はもつと之より深いものがある。そして個人に對する要求は、個人各個が満すべき任務によつて承認せられる。而もまたこれらの任務や職分は實際上大變性質を異にして居るから、我等は之を果して統一的形式に整頓し組織し得るだらうかと疑はれる。個人の安寧幸福や進歩を以てかゝる團體の職分、及び目的なりとも考へられるであらう。でもかやうに考へただけでは畢竟組合か營利會社並みに考ふるのにすぎない。そんな事での團體が個人に超越して、個人は必ずしも欲する所でなくとも、之に向つて支配權を及ぼす事に對し些の根據とはなり得ない。さうでなくば他方以前からあつた意志團體の任務をば、單なる社會的關係を超へて人間の本分に求めんとする事も考へられる。かの教會の場合に於てかゝる問題に對して明かに用ひられた解答は同時にまた一國家や、國民や、家族に就ても適用されるであらう。だがさればとてかやうな解決の原理は、學的認識における可能の範圍を越へて、確信や信仰要求の念に求められねばならぬ。そこでかやうにこの問題を解くのに個人的功利思想に陥つたり、ある體は態々形而上學的假説をまで仰ぎ求めまいとするなら、この意志團體自身の本質に於て、其職分任務の内在的制約を求むる唯一途が残つて居るのみである。さきに風習は道德及び法律に分れると云つたが、かゝる進化發展の經路はたま／＼右の一途を示すであらう。即ちそこに於て、凡て現存の意志的社會の根柢には何か知ら明確でないが曖昧不定の形ちで、全體的精神生活が存する。殊に一般共通な意欲が存する。かく根柢に横はる共通要素は不問のまゝにおかないで、之を十分に理解し外的形式に整へねばならぬ。かく生活秩序を一

般共通の働きたらしめ、之を具體的な制度文物に創造し具現するのを目して我等は文化(Kultur)と稱する。文化とは即ち自然及び自然的傾向に對して、人間が意識的な努力をもつてその外界周圍より作り出す産物の謂ひである。個人は傳統や因習又は風俗に對して獨立獨歩の個人として、かゝる生活秩序の努力事業に參與すると共に、彼が生まれた全體生活をば十分自覺する完全の域に進ましめ、進んでその外的形式を整へんと努力する。斯て即ち生活秩序を整へ、文化制度を創造するのが、意志的諸團體の任務であり、各個人の本分なのである。蓋し各個人はその義務として夫々自分の個性や特異性の命ずる處に依つて、かの任務をば意識して、之を實現すべく努力し協同しなければならぬ。

こゝより道德説や哲學的社會論に對する結論を得るのは、實踐哲學における特種な課題としてふれないであらう。只こゝで問題とし度いのは、意志的團體を考ふべき哲學的見地を明にすれば足りる。もしこの點に就いて明確でなくば、この問題に對しては只僅かに社會心理學の立場にあつて、その發生論的説明をなすにすぎない。オーギュスト・コムトが社會學(Sociologie)の名を用ひてよりこの方(それ自身としては餘り恰好な名ではない)社會心理學的、乃至謂はゞ民族心理學的(これも適當な言葉ではない)性質をもつた研究に對して、多くこの社會學の名が用ひられて居る。そしてどんなものを研究して居るか云へば、人種學や有史以前や又は歴史的の知識から得た借物をもつて準備せんとして居るのである。それは科學的研究の對象としては全く相當價值のあるものでもあらうが、併し哲學にとつては畢竟單なる題材にすぎなくして、そこから初めて種々な哲學問題が生れる。凡そ哲學的社會學と云へば先づ次のやうな意味に考へられよう。即それは意志的社會の種々の段階や、種々様々なる

その價值及び職分を攻究するのである。かゝる職分を遂行し使命を果す處に社會夫々の價值が規定せられる譯であらう。

諸團體における種々な問題に對する學的立場の對照は、生活秩序の最完全なる形態を考察するものに於て、即ち法理論の考察に於て一番明瞭に認められる。法律哲學(Philosophie des Rechts)と云へば法律家から隨分誤解されて居る。成程それは尤な話である。何故と云つて法律學者の恐るところは、この法律哲學に於て問題とされるのは法學者の法律以外の法律、現行法でないユートピアの法律、更に換言すれば所謂自然法(Naturrecht)である。先づ我等は問ひ度い。自然法の觀念はそもいかにして起れるか。その正しき動機は何であるか。誤れる出發點がそこに介在して居はせぬか、と云ふ事である。哲學的法律或は規範的法、換言すれば普通の所謂正しき法律を現行法と對立せしむる事は、古代人ははつきり之を試みなかつた。尤もソフィスト學派が自然に依つて妥當なるものと、法文條令に依つて妥當なるものとの區別を立てた邊りは幾分右の考へに近い。羅馬の法學者ですら彼等がストアの思想と深い關係のあるにも拘はらず、這般の區別に些も想到しなかつた。法學者達が*lex naturalis*(自然法)や*lex naturae*(自然律)や*ratio naturalis*(自然的理性)と云ふのは、つまり實際具體的な法的意識又は法的感情、若しくは法文の關係における論理的歸結の謂ひなのである。法學者から見れば自然法とは一つの法律の根源であり、また彼等が取扱ふ現行法のその動機をなすのである。自然法と現行法との對立が最初現れたのは、づつと overlooked 中世哲學に於てであるが、殊に文藝復興の頃であつた。近代哲學はその思惟の器具をば、自然研究より得て、超時間的に妥當なる概念や判斷に於て認識せんとするのである。そこで哲學は法律をば哲學的に考

へて一般自然より、若くば人間の性質よりして純理的に考察し得らるべしと考へた。然るに史的認識は現行法の個々の場合に就て論じなくてはならぬ。この方法に依つて我等は時間的に制約されながら事實として妥當して居る現行法に對し、自然に就て妥當し、又妥當せねばならぬ一般的なる理性法律の觀念に到達し得るであらう。之より同時に價値の區別が生ずる。それに依れば一致しない場合に最高の妥當はやはり、理性法即ち自然法でなければならぬ。一般的概念は個々の特殊現象に對する規矩となり、自然的のものは歴史的の者に對する價値判斷の標準となり、理念は理想となる。我等は現にある法律とあるべき法律とを區別する。現存の法律を考察するのは法律學であり、理想法の考察は自然法である。この對立は法學者の目には恰好のものと思えないであらう。彼が取扱ふ法律は現に行はれて居るもので、實感し得べき實在なのである。だが今一つのもは、現に行はれて居ると云ふ譯でない。要するに頭のなかで考へられたり求められたりしたものにすぎぬ。恐くば教授先生達の考へに従つてあるべきやうな法律であらう。事情果してかくの如しとせば、法理學はまことにいたまじき状態にあると云はねばならぬ。そこで何よりも先づ我等はこんな誤解を除かなくては良けない。制定せらるべき理想の法律が法理學の對象ではない。その對象は法律學が取扱ふ法律と全く同一なものである。この事は哲學の他の部門におけると全く同様な事情である。即ち自然哲學は、自分が初めて作つた理想的の自然に就て論ずるのでなく、物理學化學生理學心理學と全く同じやうなものを考ふるのだ。論理學は初めて學を形作るべき役目のものでもない。むしろそれは知識及び學問を吟味するものであつて、論理學なくば知識をなさないし、學は學として働かない。道德哲學は哲人が新しい倫理上の價値を要求し、又は之を打建てること云ふ意味に於て、命令的と云ふのではない。

只彼は現實的な道德生活を考ふると云ふ意味なのである。美學は何も理想的藝術を新に創造すべきではない。只我等が實際に藝術として知るものを取扱へば足りる。最後にまた宗教哲學は何にも哲學的宗教を頭のなかで考へ出さなくとも良いのであつて、只人間が現にその内面生活内に體驗する宗教に就て考ふれば良いのだ、かく哲學的理論が諸他の科學と違ふのは、それらの對象を異にするのでなくて、只考察態度を異にしてる丈である。もしこの區別が明きりしないで、哲學は他の學問と共に發生論的研究に入らうとするなら、哲學はまことに淺薄なもので、何の意味もないであらう。

それで法理學は法學に對しその成立要素の全部を認めねばならぬ。法學は現實の法を確定し之を論理的に整理せねばならぬ。これが即ち獨斷的職分である。更にそれは法律の成立と進歩發展とを研究する。これ即その史的職分である、又は特殊の場合におけるその適用如何を組織せんとするのは實踐的職分である。その際法律の解釋、歴史及び運用等は皆常に、歴史上には様々異つた形式をもつて居る現存既存の法律を假定して居る。哲學はまたちやうど同様な事をするのであるが、それは同一の對象をば全く異つた方面から考察する。これは古來自然法なる觀念の根據をなしたものである。我等が現行法を判斷すると云ふのは疑ひもない事實である。時に依つては不當な法と云ふ事はないか。各々の法律の進化及びその變改は何等かの方法や方面に於て、現行法の不備不完を認めて居る判斷に俟つたのではないか。かゝる評價や判斷は實際の場合には個々別々であつて様々の動機に出でたるは云ふまでもない。こゝに於てか古代の自然法の考へのなかには、かゝる判斷をば客觀普遍的ならしめ、更に之を學的に論證せんととの要求がひそむで居る。それには現實に對する知識を豊富にし、その因果に對する理解を

深くするの必要はない、むしろ價值規定の可能を得ねばならぬのである。自然法は正しく之に想到し、之を企圖したのであつた。併し若しそれが永久に妥當なる法的理想を創定し、而もこの理想に一致する程度如何に依つて現行法の價值を計るものであつたら、それは由々敷き誤謬である。このやうな理想の代りに、恐くばある他の目的や課題を立てねばならぬ。この目的と云ひ課題と云ふのはつまり之を遵守し、之を實現する處に法律は存し、その目的のために法律は創られると云ふ底のものである。だがかゝる目的を認識し、かゝる職分を知つたからと云つて、それを實現すべき方法が、論理的必然をもつて導き出されるものでない。之をどうしても導き出さうとした處に、古代の自然法の誤りがあつた。むしろさうではなくてかの職分や課題は、現行の法律に對する判斷の標準としてのみ用ひられねばなるまい。だがこゝでもまた混亂に陥らぬやう用心しなければならぬ。法律の合目的性に就ては、立法者の主意を果すにはこんな法律を制定するのが恰好な事であるか否か、と云ふ意味で我等の判斷を決すべきである。かく立法の實際的完全如何を吟味するのが、常に法學の仕事である。もし法理學なるものが法の目的に就て考察せんとならば、かゝる經驗上の意見などをば論じてはならぬ。かやうな個々の經驗上の意見は時に正しい事もあらうが、時に誤りなしとしない。それどころか法律自體に反する場合さへあり得るのだ。剩へ屢々法律を誤り用ふるのが、技巧的に次第に發達する事さへあるのを忘れてはならぬ。かゝる意見を參酌しようと思ふならば、むしろ意見は何んな意見でなければならぬかとの點に想到すべきである。更に詳しく云へば法律の倫理的目的は何處にありや、と云ふ點に就いて思ひ廻らすべきであらう。

一般的に云つて我等は法律を諸々の規範の一系統組織と考ふるものである。即ち國家と云ふ意志的社會の有機

體が、民衆のために彼等がその文化的使命を實現し遂行せねばならぬ責務のあるのに對して、夫がために缺ぐべからざる最小の限度を示したのが、即この法律なのである。そして國家當局の權威は法を犯すものに對して、之が實行を迫り、その適用に就いて議論が起きたらば之に對して結論と斷案を與へるであらう。この定義のなかにふくまれる多くの特徴のうちで、二つの特徴は個人的傾向、宇宙的傾向の如何に依つて、區別して考へられねばならぬものである。而て法文の規範性を強調するのは個人の義務が全體即ち國家より規定されるからである。従つて法律の義務よりその反面には之と同時に、法律上の權利が生れる事になる。法律上私の權利は他の同胞が、法的秩序制度のために有する義務の上に成立する。併しかく云つた丈では個人的の考へ方から見れば、個人が國家において有する權利の根源は未だ十分反省されたとは思はれない。かう云つた非難に對しては、倫理的權利と法律上の權利とを峻別して應酬しなければならぬまい。即ち人格に於ける、道德的權利 (Ethische Ansprüche der Personlichkeit) は、その法律學の所謂權利を意味するものでない。従つて法的秩序から生れたものでなく、むしろ法律の根據として之に先行する。然るに法律上の權利自體は法的秩序より由來し出來上つたものなのだから、同じ權利と云つても二つの權利は區別しなくてはならぬものである。この議論は同時に、法律が本源的權能の局限として考へられるべきか、否かの問題における結論についても云はれる事である。原本的意義での權能とは、法律に依つて制約せられないやうな機能の範圍を意味する。そしてその自由の行使は法的秩序によつて保護されねばならぬ。それを實際自由に行使したつて決して法の秩序を亂さない、との假定のもとに保護されねばならぬ。かゝる事情にあつてかのカントの説いた根本制約が妥當する。それに依れば法律とは、個人々々の自由が普遍的理性

法則にあつて凡て他の人の自由と抵觸しないで、一致すべしとの制約なり、規定なりの類概念に外ならぬのである。私はそも何をなすべきか、何を放棄しても良いかとの一般的法則に依つて、法律が決定されるものならば、それだから又同様に、この法律は他人が私に對して何をなすべきか、又爲すに及ばないかを規定するものであらう。結局私の法律上の權利は同時に、私の法律的義務責任と共に支配されるのである。併しこの個人的生活範圍における相互對立の精神的限界は、法的制約或は國家的制約の一般的興味や、利害の範圍に關係をもつて居る。即ちそれは全社會的意志活動の一部分を形造る。これらの關係や事情は人が國家の目的を何と考へて居るか、その法的制度や秩序をどんなに観るかに深い關係をもつて居る。法律の定義に就てはその特徴として、風習、道德及法律と云ふ發展進化より生ずる、一般的形式上の規定なりと考へた。量の方から云ふと法律の上に風習があり、質的内容方面から云ふと道德が存する。そこで法的義務を果すことは、人生において要求せられるものの最小にして、最低なるものである。風習及び道德の要求は法律よりも、もつと廣汎である。我等が風習や道德に従はないからと云つて、法律上別段責を負はなくとも良い。併し風習から支配される交際社會では、それと利益々責任があり、そして隣人や各自の良心の道德的判斷に對して、それと責を有する譯である。他方には法律が風習や道德と撞着して、之等の風習道德より以外に要求するかも知れないが、併しそれだとして風習や道德より一步も出ではしない。例へばこゝに法律上では一點非難がなくとも、仕方のない無賴漢がないとは云へぬ。處がそれとは反對に法律上では間違つて居ても、風習の上から論ずる時には満足な場合があつたりする。そんな事は實にまれなる抵觸撞着なのである。要するに法律の命令する處は國家の全體意志が除外例なく求め得るやうな、缺ぐべか

らざる必至のものに限る譯である。かくてエリネックの定義に依れば「法律とは最小の道德 (Das ethische Minimum) である」と。

だがかく最小と云つた處が全人間の興味や、利害に對する關係は必ず永久に確定した譯のものではない。むしろその限界範圍はかなり變化あるを免れまい。最小はそれ自身に最大がありまたその最小がある。法律秩序の内容は理論的にも亦實際的にも、國家の目的を人間が何と解するかにかに深い關係がある。この點に關係して最も外的規定を説く學說によれば、國家における法的秩序と云ふものは、個人の生命財産を保護する以外には一步も出でないと云ふのである。これは近代個人主義的自由思想の見解である。この説によれば個人の自主獨立性から出發して、要するに國家は個人が共通一致して考へたる或る手段のための所産に外ならぬと云ふのである。所謂契約説はこの方向に發展せしめたものである。この學說は必ずしも國家の起源に對する歴史的説明を試みんとするものではない。而もまた最も妥當なる契約それ自身は、國家のなかにあつて初めて可能ではないか、との循環論證に陥るものである。さりながらそこに何等か統制的理念の意義をもたんとするやうに思はれる。と云ふのはいかなる意味に於てであらうか。民衆が國家なる團體に屬するや否やに就て問はれた場合、彼等が同意するやうな事柄許りを國家はその法律に依つて規定すべきであると、かう契約説は考へて居る。これから必然の歸結として、個人は無條件に、強要される限り國法の秩序に従ふのである。そしてそれは畢竟するに個人の獨立的活動に對する外的條件の保證であり、保護でなければならぬ。

この考へはプロテスタント精神と信教自由運動(註)と握手するに及んで、愈々その歴史的意義を有するに至つ

た。即ち教會に於ける宗教生活の國家的組織に對して、人格自由の問題として宗教の理念が高まつて來た。國家の權威より離れて、自由なるべき最初の生活範圍は、先づ個人の宗教性であつた。同時にまた個人の自由活動に俟つべき他の部分、例へば通商交易の如き、學問藝術の如き皆、國家の權力より支配されず、自由ならん事を欲するけれども、之等は他面國家の保護を受けなくてはならない。要するにかゝる考へ方に従へば、國家はそれ自體個人にとつては無記名のものである。即ち可もなく不可もない譯である。そして人格内の本質的興味やその内面的財及び外的財は國家の外に存するのである。かくして國家はつまるところ、人間が出来る丈敬遠せんとする悪者ではないか、ごろつき見たやうなのが國家でないか。こんなに極論するならば、法律も國家も何等個人に於て積極的の根據はない事にならう。そして國家觀念 (Staatsbegriff) と云ふものは見出すべくもない。純理論的に云へばかく國家の目的を追求して行くのは、要するに本質的に何れも何等異なる所なき、一個の技術にすぎない事が明かであらう。これが即ち古來の自然法における根本動機であつた。かくて茲に於てか眞に内面的意志社會たるべき、而もこの内面に基く外的生活秩序たるべき問題、使命が極めて不完全なる状態ながら現はれて來た。之ぞ即ちシルレルヤフ・ヒテが有要の國家 (Notstaat) とよんだものである。宗教、藝術、學問、工藝、通商と云ふ様な個人における所謂文化の展相、文化活動はこの國家に於て求めらるべきであつた。

【註】 Toleranzbewegung をはかく信教自由運動と譯して見た。Toleranz とは寛容の儀である。由來宗教はその信する所厚きが故に異宗異見を排し、偏狭に陥る事少くない。ところが公明なる知見が開くるに及んで、

次第に寛容の精神を増す。その著しいものが信教自由の制度となつて現はれる。北米の獨立や佛國革命等に

て明瞭となつた。獨逸では一八四八年獨逸民會で信教の自由と、觀念の自治とが規定された。

果して國家と法律とは實際上かゝる文運より切離されて、何等道德的内面性を有してはならないのであるか。否々國家及び法律は以上の諸相をばその本來の目的内容として有する事を主張せられるならば、茲に我等の他の極點を見出す譯である。即ち文化國家 (Kulturstaat) の有機的概念はかくして基礎付けられる。そしてこの文化國家は公的生活の各分野にて實現せられるが如き、一般社會的意慾に依存するのである。到々しまひにはこれは社會主義的理想になつて來た。併しそれが可能なのは只例へば希臘の都市國家のやうな極小さい國家社會のみであらう。だがこの小都市國家ですら實際出來上がつて見ると、プラトンがその著ポリテア中に示した如き理想からは、かなりの距離があつた。この哲人が全體の社會意志理念を辿つて展開するや、彼は一面に於ては家族を低く見、あまつさへ之を難するやうに餘儀なくされ、そしてまた古代社會の貴族の部分に國家の秩序を限らねばならなかつた。この貴族社會の人達はかく日常茶飯の低き仕事は、永久浮ばれない奴隸に委するのであつた。然るに現代の偉大なる文化的國家は、面目全く之と異なるやうに思はれる。これらの國家の意志的社會性の根據は、國民の歴史的に發達せる本質に基いて居る所謂國民的國家 (Nationalstaat) である。これらの國家にあつて、全體の利害と個人の利害と互に歩調を一にするのは、少くとも要請の上では極めて順調に發達し、個人はその最も價值ある努力や制作をもつて、何等彼の内的獨立性を損じないで、國家活動の微妙なる關係に携はる事が出来るのである。その際國家は凡て種々な形式でその夫々な法的秩序をもつて、彼の制度により精神的の全體的努力を確保するからして、文化の所有者となる。斯る制度組織のうちで最も顯著なる意義あるは、プラトンも云つたやうに教育で

あらう。この教育に依つて子々孫々相傳へて意志的社會の窮久連綿たる存立を保證し得るのである。國家の手より教育を奪はんか、即刻文化的國家の榮譽を失はねばならぬ。そして單なる權力的國家、只福利をのみ追ふ國家と墮落する外はない。

今以上國家における兩極を比較して見るならば要するに、それ等は文化的活動の成果のなかに何等か國家の法的秩序の目的を見んとする處に、兩者の共通點がある。只根本的にはその方法に於て大變な相違がある。個人主義に依れば、個人の文化的活動をして可能ならしむる處に、法的制度を限らんとして居る。又普遍主義に依れば法律的制度秩序は一般社會生活の機關に依つて、文運に直接貢獻せねばならぬと要求する。もし我等が右のやうな種々な考へに入つて來ないならば、かく事實上相反する對立に對して、尙純形式的な一理論が發見せられるであらう。之に依れば法律秩序は決して手段でなく、方便でなく、それ自身が目的であると考へて居る。一般國家と法律と存するのは、只必然的のやうなものであつて、いかなる形式をとるかは關り問ふ處でない。たしかに秩序や組織はその倫理的價值をもつて居る。併しそれは結局その秩序が實現しなければならぬ内容から、價值を得るのだ。自己目的としての國家及び法律の理論は、本來から云へば自然法の殘骸にすぎぬ。成程それは意志的社會の形式の上に、きつと要求せられる妥當自體の問題に對しては、常に考察の價值ある要素と契機とをもつて居る。けれども未だ十分なものは云はれない。

實際のところこの問題は法理學における主要問題である。だが刑法の認可性に對する問題の如きは既に責任を論ずるところで言及したから、かゝる特殊問題は暫く措いて、右の法理の主要問題を少し考へて見よう。謂はゞ

あらゆる生活の秩序や制度、殊に法律の如きは疑もなく人間の勞作の結果によつてなれるものである。それらの秩序や制度の背後には利害、感情、欲求、情意をもつた活きた人間がひかへて居るのだ。それに就て誰も否定する人はない。併しそれが大變強調される反面にはまた問題が起きて来る。即ちこれらの秩序制度は果して人間のみの仕業なのだらうか。それとも人間がその利害よりして、それに必要な活動を試みるので超越的の秩序が思ひ設けないのに、獨りでに現はれたものではなからうか。或はまたヘーゲルの所謂理念の計ごとから自ら出て来たものではなからうか。換言すればいはゞ地上の生命活動の衝動からより高き内容が開展し、その内的必然をもつて現はれたものではあるまいか。この事は他の部面には現はれて居る。見るべし我等人間における知識は人間自身の所産である。人間の要求より生れたものである。だが獨りそれに止るものでない。即ち我等の意識には超越的な、より高き秩序の合法性が加へられるではないか。客觀的必然性と云ふかの妥當原理はかゝる所に存する。これぞ即ち先驗哲學(Transzendentalphilosophie)の根本核心なのである(註)。妥當的な内容を妥當的な形式で結合しないでは、何事も考へられない。只これらに就て十分明かに意識せらるるか否かがこの問題である。

【註】先驗哲學とはカントが批判哲學の名と共に、獨斷論的哲學に對して用ひたる語である。認識を可能ならしむる條件や原理は經驗や認識に先つて存するものである。かかる要素を先天的要素或は先驗的要素と云ふ。

この先驗的要素を研究するのだから、先驗哲學の名がある所以である。

意志的社會における様々な秩序に就ても、ちやうど同じ道理である。意志的社會が何處に存しよう、またそれが何を目的としようとも、そこには必ず一定の形式や規範がなければならぬ。例へば組合や團體と云つたやう

などんなに内容が空粗にして、散漫であつても何等かそんな物がなくてはならぬ。いかなる意志社會にも必ず存して居たこの不可缺の要素は、自然の本性上きつと與へられて居るものであつて、それは疑もなく古代の自然法が追求して居たもの一つである。夫は最高の抽象作用の頂きに於て一部分歴史學派に反對して、純理法學派が求める契機に適應するものである。何れの場合にあつてもそこに必然性があるとの確信が根本に潜んで居る。必然性とは個人の氣隨や偶然なる事情に關りなく、その事柄自體、換言すれば物の理性中に根據があるのだ。一方かの比較法學を見るに、彼等は事象を聚集して以て、一般に法律とは何ぞや、法律は何處に存するやを追求せんとして居るのであるから、つまり經驗的方法でもつて右の必然性を求めようとするものに外ならぬ。

自然の事情や歴史的關係から漠然として現はれたる意志的集團が、その明瞭な説明を法的秩序に求めたり、又それと同時に内外の確實なる形態が此の秩序に依つて確めんとして居る事をば、我等は右にのべたやうな經驗的方法に依つて見出したとしても、夫で如上の問題が遺憾なく解けたと云ふ譯に行かない。何故なれば、立法、行政、司法などに於て法律を施行せんとするには、これに實際參與する個人に對し、尙その限界や範圍がある。國家の集合同意と云ふ事は憲法に於てすら、一義的には解け難き問題である。それで、一般的意志(Volonté générale)は全體の意志(Volonté de tous)といかなる交渉があるかとの問題に於て、たくみに這般の消息をつたへて居る。蓋し一般的意志は必ずしも全く全體の意志ではあり得ない。でなくば凡ての不正は直ちに止るであらう。一般意志はそれで決して自然的事實ではなくして、むしろ只歴史的問題でめる。適當な形式をもつて多數により一般意志を得んとする近代の方法は、何等かこの問題を解決したとの迷信が行はれて居る。法律の施行運用に際して人

間が用ひられても、行政にしろ、司法にしろ、その人間の働きが、いかにみじめなるものであるかを見るならば、個々の歴史的法律制度にて全體意志を實現するのは極めて少ないものだとして理解されよう。さりながらこれらの難點が全く取り去られたとしても、或はまたある民族がその進化發展の途上に於て、一部は他民族と軋轢を生ずる事により、又一部には國內の分裂するが如きために生ずる故障々害が、幸にも都合よく取去られた場合に於てすら尙、個々の國民と國家との特殊なる歴史的生活秩序は、(ヘーゲルの口吻を借りて云へば)人倫の王國と云ふ完全なる所に於ても見出し得るのである。これら特殊の歴史的现象の何れも、それ故に意志的社會として人道をば完全に實現し得るものではない。併し凡て國民生活、國家生活、及びまた個人生活は、この全體生活にあつて或は外的現象に於て、人間の本質中曖昧ながら、全體の要求として秘めるものを實現する、と云ふより外には其の意味はないのである。されば文化と云ふ概念は現代の解釋によれば、決してその他に意味があるのではない。即ちそれは單に精神の耕耘、教養を意味するのみでなく、天稟の理性を自ら開展實現するにある。現にあるが如き人間の姿をば、遺憾なく十分なる自覺をもて、發達進歩せしむる處に存する。彼が本性としてあるが如きものに先づ自ら作るべきである。「お前が現にあるやうなものになれ」とは、個人に對する最高至上の命令である。これはまた同時に國民に對しても云はれる事である。國民は彼等の國家を作り、法律的秩序を作らんがため、彼等の最内面的本質を實現せなければならぬ。さりながら全體としての人類は國民や國家の個々のもののなかにあつてその實現を見出さるべくもない。その實現はどうしても歴史を俟たねばならぬ。

第十六節 歴史

歴史哲學もまた法理學と等しく、夫と對象を同じくする特殊科學と個個の立場にあるものであつて、兩者混交されるやうな危險や疑ひがない様に心せねばならぬ。蓋し史的研究の任務とする處は、全體として歴史的世界を十分探求し之を整頓すべきである。夫はちやうど自然科學が自然界即ち自然現象に於て試みるのと同一である。それにも拘はらずかゝる歴史研究と相並んで、之より以外に他の廣き知識の範圍が考察されるやうな、哲學的立場とは抑も何を意味するであらうか。それに就てはこゝで只消極的な任務と範圍のみを定めておかねばならぬ。歴史哲學とは恐くば一般的普遍史と云つたやうな態度をもつて、凡ての個々特殊研究の最後の結末をば、全體的に概観せねばならぬものである。おそらくそんな思想は最初ヘルデルなどが考へた處であるし、尙ほ今日と雖も屢々さう考へられて居る。だがかゝる普遍史(Universalgeschichte)こそ純然たる歴史科學であつて、哲學の範圍に来るべきものでない。哲學とはそこに自ら何等か新しき境地がなければならぬ。もし哲學が經驗科學と歩調を一にすべきものだつたら、夫は要するに皮相なものに終るだらうし、又それが歴史上の事實以外に出でて最後の統一と結論を與へんと欲せば、歴史哲學は誤謬に陥るの外はあるまい。そこでもしかゝる處に歴史哲學の職分がないのであるならば、その職分や課題は歴史科學の認識論たるべしとは、限られない譯である。かゝる研究に依つてその目的に至るべき道を發見せんとするのは、必ずしも間違つたものでもない。現に晩近これを志して居るものが屢々見受けられるのである。即ち自然哲學は最初自然科學に對する哲學、換言すれば自然研究の認識論と

考へられたやうに、歴史哲學と云ふのは歴史科學に對する哲學であり、文化研究に對する認識論であると考へられる。併しまた自然哲學はかやうな準備をなした後に、その獨自の方法より實際的問題を考へた如く、歴史哲學も亦その觀察點よりして、文化發展の具體的問題をば概念的に正しく考察せねばならぬであらう。

歴史研究の認識論に就てはその本質的部面は既に價值問題の場合に論及する處があつた。即ちそこでこの歴史科學における選擇や、綜合の原理は常に價值關係であると私は云つた。ある生起、ある事件はその唯一回性な意味によつて何等かの方法で、直接又は間接に價值に關係せしめられるから、歴史、的となるのである。そこで無數の生起や事件のなから、價值に關係せしめられて、興味のあるものを引抜かれる場合に、初めて經驗的歴史科學の對象が成立する。かくして個々の契機や要素が結合せられるならば、こゝに價值關係的の全體形相が形作られる。併し誤解をさくするため反復力説せねばならぬのは、かやうに價值に關係せしむると云ふ事、即ち價值關係は決して決して評價判斷の謂ではない。即ち道德上の價值判斷は文化研究に縁遠き事、尙自然研究に對すると一般である。文化研究も自然研究も共に、科學的態度としては現にあるもの、或は起りしものの没價值的認識である。歴史科學の認識論はそれで倫理學中に求められねばならぬと云ふ場合に、倫理學はそれをもつて個人的當爲(義務)の學問なりとの謂ひではなく、歴史哲學をも同時にふくむ全體としての實踐哲學を意味されるものである。かの價值關係は凡ての個人々々の物語りや話しや、あるはまた作家の興味に依つて、家族、種族、又は國民の傳説のなかにも見出される。甲がある話しを物語るとそれは次から次へと廣がつて行く。そして我等が話さんとする時代にはつまらぬ事は話さうとしない。反復繰返されたものは話さない。實際一回しかないやうなもので、何

等か興味を起し、なるだけ永くさうあるやうなものを話さうとする。そしてかく話されるものの内容は眞でなければならぬ。即ち事件が實際起つたやうにその話しは物語られねばならぬ。と云ふ事は歴史科學に對する自明必然の要求である。それがやがて歴史が詩と違ふ所以である。詩は恐くばかうだかも知らんと云ふ想像を現はせば足りる。尙併しながら心せねばならぬ事がある。それはこゝに何等かの記憶と云ひ、従つて學的記録と云ふ如きものを、歴史的研究の形相に於て實際起りしものとして有するのは、それはあなたがちにかく記憶され記録されたのが現實さながらの描寫と云ふものでない。その偽らざる實相としては、下らぬもの、つまらないものが周圍に簇生したものであつて、その多くのなから學的選擇と綜合とにより、一個の渾然たる全態を形作り、かくしてそこに歴史的對象が出來上るのである。でも歴史における非科學的假定科學以前の豫想、即ち素朴幼稚なる記憶や傳説は、どうしても話す者の興味と關心とに依つて左右せられ、彼等の價值判斷に色付けられるとしても、全人類に對する學的記憶はかゝる事では責任が全うされない。その學的選擇綜合の原理は、一般的妥當の價值によつて規定せられねばならぬ。かゝる價值を探索する事こそ倫理學の任務ではないか。即ち其だからかゝる意味に於て、而もかゝる意味に於てのみ、我等は倫理學よりして、歴史科學に對する認識論の原理を得やうとするのだ。

歴史科學におけるこれらの價值は先づ常に人間的價值である。されば人間は歴史研究の中心點に立つて居る。即ち歴史は人間の事件を取扱ふ。人間における事件、人類における出來事を論ずるのである。物的現象も何等かの方法で、人類の價值生活に關係せしめられると云ふ假定のもとに、歴史的選擇綜合の圏内に入つて來る。かく

して歴史研究における經驗的基礎が心的事實なる限りそれは價值である(註)。してさう云ふ譯なので歴史哲學の意義も認識論と云ふ處にあつて、歴史の科學的事實的敘述をば理解し、之に基礎を與へんとする處にあるであらう。併し之まで私が説いたやうに、倫理學はその價值判斷をなすに當つて、經驗的妥當如何を検して之を決定する丈で満足するものでない、進んでかの事實上の價值判斷は人間的現實生活の經驗的事情より超越せるかのより高き秩序に、いかなる程度まで基くものであるかを問はんとするのである。倫理學はこの要請をば個人的道德に求め、次いで意志的社會の哲學的考察に求め、最後に歴史哲學に求めんとする。更にまた人類の文化的努力の現はれる秩序は、より高き理性秩序にはどれ程その基礎を有つて居るかを決定せんとするのである。その關係はあたかも自然に對する理論的認識が得られる合法則性をば、普遍的理性必然性なりと思ふのと一般である。言葉を変へて云へば、歴史の世界に於ても亦自然界におけると等しく、世界理性なるロゴスが果して支配し居るや否やが窮極の問題である。

【原著者註】「心理學は謂はゞ凡ての歴史研究に對する根本科學である」と、云つた風に主張され、面も無考察の間にさう屢々主張されて居る。だが以上の私の論議より決してかゝる結論は生れないのである。私はこゝに特にそれを力説しておき度い。決して歴史研究はどんなになつても學としての心理學の領域には存しない。もと／＼心理學はその方法から云へば自然科学であり、内容上から云へば、心的要素の法則的運動に對する沒價値的研究である。かゝる心理學の知見は歴史研究の興味にとつては、他の自然科学よりも近親であるとは云はれない。歴史家が心理學を要せんとするなら、それはもつと異つた心理學である。云はゞ日常生活の心理學で

ある。活きた人間を知るべき實踐的心理學である。否詩人の心理學である。大政治家の心理學である。この種の心理學は學ぶべからず、教ふべからざるものである。むしろ天稟の直觀的認識である。それが愈々發達したものは、現在は勿論過去のものまでも等しく同情し、理解し共鳴すべき天賦の才を意味する。かゝる類の心理學は藝術と云ふべくして學問ではない。

歴史哲學のこの獨特なる職分は殊に、歴史過程における特徴的なもの、特質的なものをば概念的に分析せんとして居る。オーギュスト・コムトは之を社會靜學と稱んだ。それは個人と社會との間における距離間隔にふれて來るのだが、その事は既に上に私は言及しておいた。何故なればこの第一の基礎はこゝにある。即ち個性なるものは人類にあつては動物におけるよりも大く、文化人においては低い自然人におけるよりも高いと云ふ事である。自然主義的意味で各々の有機物は物的特徴から云つても、また心的形狀から云つても、反復されない個性を現はして居ると云はれよう。ある一匹の小羊は他の小羊よりも肥えて居るし、ある犬は他の犬より賢い。そして蚊においてすら我等人間におけるやうに、例へ小ひながら形狀や恰好の違ひがある。だけれど我等がそんな事に頓着しないで居ると、しまひまで氣附かずに済んで了ふのである。だが一度この事に興味を覺えて來るとどこに違ひのあるのが明きり分つて來る。見るべし、かの牧者はその牧する畜類の群れのなかで、一匹々々その特徴によつて見分け得るのである。また外國人にあふと最初は凡ての外人が一樣に見えるがだん／＼近づいて來れば、一人々々見分けが明きりして來るであらう。凡ての有機體に依つて分たれる自然的個性は、只かゝる者として單なる客觀的個性である。他の個性即ちそれを比べられる個體に對して特異な形相と云ふ譯であつて、未だそれ自身に

對するものではない。動物にしろ植物にしろその特異性を認めればこそ、我等は尙夫等が個性を有する事を知る。家も椅子も石も山も皆さうなのである。だが凡てこれらのものはそれ自體に對する個性ではない。獨り人間のみかゝる己れ自身に對する個性(個性自體)をもつて居る。人間に個性があるからこそ彼は一人格と稱ばれる。それだから人格(Personlichkeit)は自ら客觀化する個性である。自己に對する個性である。従つて凡ての人達は一個々々の個人である。だが凡てが必ずしも人格者ではない。我等は進歩發展しつゝある人格に就いて話しもすれば又小供に就ても語り不洽の精神病者に就ても話すが、要するに所謂人格のなかにも無限の差、程度がある事が分らう。只種族繁殖のためにのみ存するが如き大多数の人達は、只々人格の可能態、可能的の人格をもつて居る丈である。私達は成程彼等に對して法律上、また道徳上相當敬意を表するであらう。でも彼等はやつと個性の境地より人格的境地へ、移り行く最初の出發點にすぎない。この移行きをなさしむるものは外でもない自覺である。自覺とは必ずしも人格と同義異語ではない。だが人格と同じやうな等級段階がある。

自覺(Selbstbewusstsein)とは心理學から見れば一個の奇蹟である。我等は實際自覺を有する事は出来るが、自覺を理解する事は出来ぬ。また自覺すべき条件や假定を分析する事も出来る。個人心理學的にはかゝる条件や假定は統覺のなかに成立つ。この統覺にあつては記憶や性格が恒久的な表象や價值判斷として沈澱する。社會心理學的に云へば言葉のなかにある。言語は有機物をば實體として取扱ふしまた、お前だの私だとの語を交はして居る内に、自己に對する反省が芽生えて来る。だがこの後の結果にしても、決して心的機械の所産を見るべきでない。かゝる自覺と其他の意識内容との間には、何等分析的關係があるでなく、綜合的關係が存するのである。つまり

語を代へて云へば自覺と其他の意識とは微妙に綜合せられて居るもので、決して明確截然と分析されるものでない。それはあたかも神經運動と意識との關係、無機物と有機物との間の關係に於けると一般である。要するに哲學が自覺に關して、諸々の心理學說より受けるところのものは、極めて不得要領な問題のみである。同様にまた自我の内容も頗る明瞭を缺いで居る。自我は由來自我自身が表象して居る内容とは、かゝる表象内容を有するものとして建つて居る。更に詳しく云へば、自我の表象作用とその内容とは同一と見てはならぬのだ。かゝる綜合作用は夫れ自身の創造者として現はれる。この創造者は自ら創造を營む以前には曾て存在しては居なかつた。かのフヒテが渾身の勇をもつて説いたかの所謂自我とは、意識に現はれ來らんがために初め存在するものではなくて、意識は自我の機能によつてそこに現はれたものである。實體界では全く新しいものである。我等は因果の理論をのべる處で、自我はエネルギー恒存律なる衣に對して反抗するものだ云ふ事を學んだ。かゝる不可説なる人格は己れ自身のために存する個性なのであつて、つまり自由(Freiheit)に外ならない。この自由こそは倫理學がかの曖昧な人格と云ふ言葉を解釋する唯一の意味である。だがかゝる人格の本性は、形而上學的展相を持てる意味には決して解してならない。恐くは形而上學的思想並びに宗教意識における單元論は(この事は既に實體性問題を論ずる際觸れておいた)個性の自由をどうしても放棄せんとする。併し道徳的責任感と歴史的思考は必ずこの個性の自由を要求する。蓋しこの綜合的自由こそ、獨り歴史にあつて新しきものを齎らすであらう。

個性における自覺は自己に對する批評となつて現はれ、また人格が自己自身に對する自由な立場をとると云ふ事に依つて、人格はかゝる意義を得るのである。また人格は論理的良心としてはある人の表象觀念の價值を規定

し、また道徳的良心としてはある個人の判断に對する價值を規定する。人間は由來移り變るものだといはれたものである。實際かく移り變るのは意識作用として決して不可能ではなく、人間はその自由判断に於て彼独自の價值を他の價值と比較考量するであらう。してそこに行はれる自己批評は常に、意識の分裂及び人格に對する自覺の分裂を假定して居る。動物や小兒や未成熟な青年や、又は各時代各民族に於て彼等が危害や快樂に對する經驗の憶出は、やがて彼等の行爲をなさしめる動機となり、また時には行爲を制する、いはれともなる。だがこの事は自主的人格の自己規定、自己決斷力に對する單なる精神物理的の前階をなすにすぎない。自己批評に於ては規定する部分と、規定せられる部分とに分れる。この事はフイヒテが深刻に道徳して、「いかなる人格に於ても明々白々たる生命の部分が、曖昧模糊たる感情に色彩られた部分と共に並存するものである」と云つた。この事情は天才の場合いと明瞭に發見されるであらう。その際不明瞭なる感情の部分は全意識生活の背景を形造り、之の背景に對してかの明瞭な部分は人格がそれ自らの獨異性を得べき全内容をなすのである。かくて人格がその獨異性を全意識に對して主張し之を行動や行爲に現はし初めると、歴史過程の基礎となつて居る全體に對して反對の態度をとつて來る。それ^はから個人は種族のなかの單なる見本たるより、もつと以上のものでなければならぬ處に人格の本質は宿る。かゝる意味に於てカントは墮落をば恐く人類歴史の出發點だと考へた。かく云へばとて併し、それはヘブライ民族の神話の解釋をその儘用ひようと云ふのではない。個人の解放は常に繰返さるべき墮落として人間歴史の本質をなすものであるが、即ちかゝる事實を比喩的に示したものに外ならぬ。換言すれば原罪の意味ではなくして、人格における常に新しき事實だとの意味である。何故なれば學問に於て、道徳に於て、國

家生活に於て將たまた藝術宗教に於て、進歩と云ふ進歩は悉く傳統の改革と破壊である。徹頭徹尾戦ひと貴い犠牲の血に依つて、意識や精神や全體生活を改めるところに、改革は行はれ進歩は見られた。と云ふ最後の意味はつまり只個人人格の指導先達に依つてのみ、全體意識は曖昧に潜在せる傾向より、明瞭にして、且つ自由なる精神的形態を備ふるまでに進歩發展し得るのである。畢竟するに、之こそ人類歴史の窮極意味ではないか。單なる自然動物種族としても、賢い人類にはもと／＼精神的生命の要素や比較的高い程度の社會性なるものが、種々様々に錯綜して居る。だがそんなものだとて尙蜂や蟻のやうな無脊椎動物の低い生命現象に於ても存するもので、何等人間が之を誇るべき程のものではない。一度び人類の歴史となるやかゝる社會性も向上して、歴史に於ける人格の努力によつて全體生活の内容を具體化し之を明化せんと努めるのである。それだから人格の個人的機能が普遍生活における全體の事情に對して、永續的の變化をもたらし得るやうな場合にのみ、客觀的變遷推移としての歴史を論じ得るであらう。

右のやうな消息は人間の社會性にあつて自然的なる根本機能の發達せるもの、即ち言語に於てよく明瞭にされるであらう。言語の變化——言葉有する人間の進歩はつまり此の言語の變化のうち存するのだが——は一部には、自然的過程として聲音學上の必然性に基いて居る。そして子音の變化と云ふやうな機械的合法則に従つて現はれる。だけれどもそんな處から文學史が求められないし又言語の歴史が求められない。個人の種々相や人格的の働きは夫々この道行きに參與する。つまり各々の役目を盡して居る。國民が全體として話す事はない。話すのは凡て個人である。凡ての新しきもの凡ての創造は一度きつと何處かで話された事であり、更に夫が幾度も反

復されて後、遂に確定せるき、ちんとしたものである。凡そ事の大小如何を論ぜず比々皆さうである。大抵意義をもつて居る人格はやがて其時代の勢力とまでなるであらう。而も他面その當時の勢力から凡てのものを受け入れて、後代子孫のために新しきものをこしらへるのである。かくの如き事情をば我等は獨逸國語に於てはルーテルの如き、ゲーテの如き場合に之を發見するであらう。またそれと相並んで小さい變化が相集つて大なものとなつて来る。それは個人的のも、とまで溯られるし、時の流れと共に順化作用に依つて出来たものである。かやうに小變化が相寄り相集つていよいよゆるやかな流れをなして居る處に、歴史の變化が見られるが、それと共に戰鬥的態度をもつた新しき創造のなかにも變化がある。凡てどんな變化や運動があらうと夫等に對して共通の根柢となつて居るのは、同一國語を用ふる凡ての個人が互に理解し合ふ事である。まことにこれは全體生活中一般に存する奇妙不可思議な現象である。何故なれば言葉は話す人間がほんたうに云ひ現はさうと思つて居る處より大變離れて居る。恐くは言葉自身よりもその言葉の形式と、言葉に附隨する微妙な味ひと、その表現の調子や抑揚頓挫のなかにこそ、却つて云ひ表はさんとする内容の多くが表現されて居る。否かゝる内容の最も大事な部分がかゝるものなかで現はされるものである。かやうなものの間に我等同士が理解し合ふ事は、またかく無言沈黙の間に同志や同情の念を得る事と共に、これ大なる神祕と云はねばならぬ。半ば意識せる精神的の全體生活の天地に於てのみ見出し得る不思議なのである。而もそれは複雑なる個人の意識の發達進歩に對し、延ひては人格の發刺たる活動に對して根柢となり背景となるのである。

國語や言葉の様相は人類歴史の發展における他の凡てのものに對して典型的である。そこで歴史の解釋において集合主義と個人主義と二つの見解とは、正しいにしろ間違つて居るにしろ、共に一面的の考へと云はざるを得ない。集合主義は主張すらく、凡ての歴史は要するに全體の運動である。歴史の意義は全體生活の變化に存する」と云ふのである。そこに一面の眞はあらう。彼等から見れば人格はつまり只束の間の現象に外ならぬ。かゝる現象の間に全體の變遷推移が行はれ、且つは消えて行く。集合主義は一般共通生活の中心點より来る影響感化の意義を認めようとしな。共通生活の中心點より來ると云ふのは、蓋し社會の力はこの中心點に於て格段なる力となつて凝集するのみならず、その中に於てのみ新しくして獨異の衝動が實現されるものである。にも拘はらずかくして來れる影響の意義に對して、集合主義は冷淡である。つまり集合主義は人格をば單なる個性のやうに見做して居る。個人主義は他方に於て正しくも創造的の契機を力説する。ある偉大なる特殊の人物、即ち英雄の如き働に依つて現はれる創造的要素を小説せんとする。然るに個人主義の見解は、かゝる英雄の働きが及ぼす影響のなかに全體の力がきつと加つて居る事と、全體の力あればこそかの影響も感化も廣く且つ永く保持され存續される事を、ともすれば閑却せんとする。この二つの考へ方は人類歴史の最も重要な點に就て、あるひはまた個人的な性格と全體との複雑微妙の交渉に對する理解に就て、共に一面觀たるを免れない。かくて彼等は歴史發展の意義をなす生活秩序の本質的形態に對して、十分なる觀察と理解とを得ないで了ふのである。

かやうな所以のものはつまり個性の解放や、人格の自主がその全體に對する意義と様子とは、そこにいろいろ様々の姿をとるからである。それはよく墮落(Sundental)の姿をとつて現はれる。墮落とは個人的變化に於てのみ或は個人的動機にのみ基く一個の脱線と云ふ意味なのである。けれども、かかる場合でも墮落や罪惡は一寸

の間は一般生活に對しかなり廣い影響を及ぼすであらう。だがその全體に對する關係から見れば、そのやうな假定にあつても要するに只束の間の變化であるにすぎない。個人が意識的に自己を主張したり、反抗したりして居る間に、一般の意識では尙ぼんやりとして未だ十分の力を得て居ぬやうな要素が次第に明化して、立派な形態となるに及んで、初めてかの墮落の影響が眞に永久に歴史的となつて行き得るのである。史上に現はれる人格の大なる影響感化は然らば何に依るであらうか。これはヘーゲルが特に明にした處であるが、即ち人格者における感激の力は本來から云ふと、それは全體生活の醗酵状態の時には非常な力をもつては居るが、それ自身未だ十分なる意識となり得ぬやうな目的に向つて居る處に、偉人の大なる仕事や事業は見出される。偉人にあつては全體生活の價值ある形態が、一見全體生活自體には矛盾するが如くして活動して居る。世界歴史上の大問題や大事件の解決は、かゝる事情を摘發して決定的の様相を規定する處に見られるのであつた。實際かゝる目的は常に必ずしも達せられるものではない。目的に至る途上には時としてかなりの難關故障が横つて居る。それであるから歴史的發展の個人的契機は、全然個人の氣隨や個人特有の偶然なる制約のみが問題ではなくて、むしろ全體生活における最有價值のものが明化し具體化するやうなものが問題なのである。かくて歴史的の意義を得るものは暗黒にして不明なる特異性ではなくて、實に人格の完成せる大なる仕事である、その事業である。この事業に依つて人格は全體意識の要求を具體化し、之を完成の域に至らしめる。それで人格が自ら明瞭になればなる程、自然的な個人的要素を次第々々に自ら否定するやうになる。かくて人格と全體との間に存する構渠は、辯證的結果を得るに至る。そして個人が成就し得る最高のもの、最も價值あるものは、**反人格であり超人格的である。個人精神に**

おいて新しい眞理が開顯するのは、結局當代の考へ方を脱する破壊であり、改革であるならば、眞理が及ぼす力はつまり本質上凡てに妥當せねばならず、而もこの眞理の發見者にどんな偶然的考へが潜んで居ようと、夫れとは全然關係がないからなのである。かゝる超人格性は凡ての精神的方面における英雄偉人の偉大な事業に就ても云ひ得る處である。かくて大なる人格は自分が早や自分自身でない處に、彼の歴史上の意味が存するのだ。即ち人格が自らのなかに超人格的價值を開顯し、之を外界に向つて具現する處に意味深き人格の本質が見出される。かゝる價值を創造せし個人の自然的事情とは何の交渉もなく右の價值が獨立して居るのは然らば何と稱ばれるであらう。即ちこれらの價值は時間的事情に關はりなく、永恒に妥當するものだ和我等は呼んで居る。そこで個性と全體との乖離があるのに、人格の活動のおかげで永恒の價值が得られるものと云はれよう。づつと長い間の信條と、人格との葛藤との間に自然と生活秩序のほんたうの必然性が妥當して來るであらう。かくして論理的合法性と倫理上の合法性とは、歴史生活に於る時間的の争のなかで永遠の價值を實現して行く。それだから人格にとつて最高の目的は「自己を捧げる處に喜びあり」と云ふ事になる。全體に對しては最後の目標として、其の生活秩序が常によく／＼理性秩序に近接する事である。それを時間の上に具現するのは即ち人格の任務なのである。人格の使命である。

人類の歴史と云へば人はよく良い加減に世界史などと稱んで居るが、それは勿論正しいものではない。とまれこの人類史をばかゝる見地に立つて、一個の統一ある全體と云ふ風に考ふれば、その見地には種族の統一組織なる觀念が根柢にひそんで居る。かゝる觀念に就てはその意義及び正否如何を吟味して見ねばならぬ。自然的動

物として人間は有機的統一をなすとの假定がそこには豫想されて居る。だが人間のかゝる生物學的概念は、未だ我等が歴史の本質に對して批判的に規定せんとするのに十分のものではない。人類は事實として果してかゝる種類の有機的組織をなすものであるかどうか、それは歴史的にも將たまた歴史哲學的にも何等答ふべからざる問題である。この問題は決して歴史的ではない。何故ならそれは單なる傳説に依つて決定さるべきものでない。傳説なるものはこの場合決して問題自體にふれて居ないし、只それに對する神話や物語りをふくむにすぎない。その問題はまた歴史以前の手法や、人種學的に決定さるべきものでない。人種の起源や一人種が全體種族に對する關係などに關する論争は云はゞ自然哲學的問題であつて、高々のところ科學的なる自然研究に依つて決定されるであらう。然るにある人種と他の人種とが互に接觸し混交して、而も結果の良いところを見ると、人間の由來や血統に統一ある事が眞實のやうに思はれる。時間と空間とを異にする國民や民族の間に類縁があつて、その起源が同一であるとは言語學的に證明出来るやうに思はれる。である時代には原民(Dreik)と云ふのが考へられた事がある。それでも併し他方言語學は、その經驗的材料より原語(Ursprache)を發見する事は出来ぬと云つて居る。こんな方面でも人種間には非常に理論的の相違(その相違は必ずしも價值的區別と思ふまでもないが)がある如く、彼等の間には肉體的物的方面は勿論殊に心理方面に於てはまことに數限りもない段階があつて、上は文化人の高い程度のところより、下は殆んど禽獸と等しき低度の蠻民に至るまで千差萬様の姿である。かく凡てを觀じ終つて、低度の蒙昧の種族は文明によりも、むしろ動物の方に近いと云へる。それだから人類起源の同一など云ふ事は一寸首肯されないではあるまいか。

だがそれはどうであらうと、人類の自然的發生起源の問題は歴史にとつては見當違ひである。人類歴史の最初には傳説の教ふる處だけでは人種的統一を少しも知らず、また少しも知らうとしない國民や種族が方々に分布して居たのであつた。遊牧民の群衆や種族は互に相敵對し、他種族に對しては猛獸に對する如く死力を盡くして戦ふのである。彼等はこの他民族を殺害しその肉を喰つて了ふ。會つては種族を同じくし起源を一にして居た人類が何等かの出來事に依つて例へば罪惡や墮落の結果、地上で互に分散するやうになつて、今では全く知り合はないあかの他人になり果てたのか、それとも又様々な部分に種々な生物學的起源より起つて、各方面に分れて起つたものであるか、どちらにせよ歴史の始源の状態は人類の一元性に就て何等知る處がない。歴史の初めの頃人類は尙自然狀態ながらの姿に生活して居たかどうかに就て、我等は何とも云ふ事は出来ない。歴史が示す處に依れば分裂であり、對立であり、抗争である。人類統一の理念(Liebe der Einheit des Menschengeschlechts)換言すれば社會連帯の理念共通の發達の理想は、むしろそれ自體は歴史の所産である。恐くはかゝる處にのみ史的發達の最後の意味を見出さねばならぬ位の本質的なる所産である。で之と共に我等は「歴史は人類の概念から出發して人類の理念に窮極する」と定義し得るであらう。この理念は與へられたものでなく、又前から存して居たものでない。困難と窮乏のなかで苦闘の結果得られた財である。それは人格の統一と云ふ處から推して考ふれば、最もよく理解されるであらう。人格も亦自然より與へられたものでなく、最初からあつたものでもない。只々その假定として、神經系統や精神物理的の生活體の分裂があつて不統一な行爲や運動などが豫想されて居る。かゝる不統一と混亂のなかから人格は自らを創造して行く。ちやうど之と同じく人類はこの太陽系のもと、この地球の表

固に於て、種々な國民に分布し様々な人種に分散して居る。だがかゝるなかから、自身で自覺的統一を形造るのである。これ即ち人類の歴史ではないか。人類の起源に就て生物學的には同一なものがあつたにせよ（その事は生物學や人種學が自然哲學的に立證するでもあらう）それにしてもそんなものは有史前の發達の内容に就て見る如く、種族の自然的變遷のうちには跡もなく消え失せる。併し歴史は更に新しきものとして人類の統一を創造して行く。これが最深最高の歴史の意義である。

この統一して行く経過を個々に尋ねるのが私のこゝの任務ではない。我等は只征服民族と被征服民族との間に
行はれる數多の混合融合の跡をのみ顧みて見度い。彼等は食物や、婦人や、享樂や、權力や、自由のために互に
抗争を續けて居る間に、いつの間にか接觸して新しき形式を作り出して、古き種族的差別を撤廢して了ふのであ
る。従つて分化發達せる種々の國民や人種は夫々本來そこに土着して居たものでなく、むしろ同一の原民より現
はれ來たものであるとしても、夫は要するに歴史で主張される有史以前の事柄であり、歴史が有史以前に溯つて
説明する過程なのである。彼等は物質的方面からもかく論ずるのだ。それと同時にまたもつと重要な事は精神的
の同化である。詳言すれば國民精神が融合して、一全體文化を具體化する事である。それに就て古來史上に文化
的集團の三大中心點がある。曰く中央亞米利加、日本支那海、及び地中海がそれである。試みに未來の豫見をな
さしむれば、結局地中海文明が最も優秀であると信ぜられる。何故と云つてこの文明の主要な分派は外ならぬ北
米の文化であつて、この事は太西洋全文化の前途に多大の光を與ふるものである。人類の統一の歴史に於て最も
明かに有意義なる頂點をなすものは地中海文化である。それはアトリア系とセミチック系との調和一致の上に立

生存様
の出現
の文化の発展

脚し、之に加ふるに、希臘の學問藝術、羅馬帝國における法律政治的制度組織、及びセミチック種族の宗教を渾
然として一にしたものであるから、即ち將來における人類文化の基礎をなすやうに思はれる。かくてこゝに於て
は人類の統一は國民の盛衰の波間にゆらぐ多數民族の握手提携に於て、精神的物理的事實として行はれる許りで
なく、むしろそれはこゝで初めて知られるのである。人類の自覺は希臘の學問が初めてこさへた概念に於て現は
れた。一度この概念現はれるや、ヘレニズムや蠻人やなどの區別も主人奴隸の如き差別もなくなつて了つた。か
くて人類の理念は賢人の治める世界國家と云ふストイックの考へに於て發見された。彼等は更に人類救済の統一
體として、教會の形式でもつて彼等のこの理想を實現せんとした。こゝに於ては只かゝる人類の自覺が學的概念
の形をとり、或は獨斷的理論に述べられたものを記述し示せば足りるのである。かゝる理念がその實現に際して
經驗する様々の運命や経過をば一々個々に就て記述するのは、世界史の考察にゆづらねばならぬ。只我等は之に
附加して云へば足りる。即ち自ら無限に發展するこの具體化實現化の方向は、決して單純一樣に抽象的に規定さ
れるものではないと云ふ事である。世界帝國の時代は早や過去のものとなつて了つた。そしてまた更に世界的宗
教が唯一最高の力を有すべきものと云ふ事も出来ない。即ち我等が歴史の流れを遠觀し得る限り、史上に於てあ
る一つの政治的若しくは宗教的統一のみが、その支配權を振り得るものだとも見えない。只恐くは分化せる秩序
の同じ程度の組織にあるものが、凡て統一の唯一可能なる形式として存するだけだらうと思はれる。關心を等し
うする規範意識は人類の絶對なる全體意識の理念として、國民精神や時代精神に超絶して創造せらるべきであら
う。國民の格段なる生活秩序は凡て、この理念をば最高の善、最高の目的としてそれに深い關係をもつて居らね

ばならぬ。かゝる人道の理念は凡ての個々の人物や個々の人格に於て實現されねばならぬ。彼等は地球の各表面に分散して、この理念を認識し、之に深き思を致して共同の生活中に於て努力しなくてはならぬ。更にその外この理念は諸々の制度文物に依つて具現されねばならぬ。かゝる制度文物に於て共通一貫せる文化の任務が意識され表現されるのである。最後には個々の國民達は、人格が全體精神の特殊形式に對するやうに統一的人類意識の理念に對せねばならぬ。その特殊形式は即ち國民や國家や宗教などに現はれて居るのである。かくして我等は内的必然性をもつて歴史的過程に現はれ生活秩序の構造や構相を見出すであらう。またかゝる構造のなかに、我等は精神界に對する深い々々洞察力をもつて、倫理的な世界秩序と云はれる根本最深の現象を見出さなければならぬ。生活秩序のかゝる構造が様々な文化組織となつて擴大し生長して行くのは、世界歴史的考察と歴史哲學的研究との限界にある對象となるのである。何故なら人類の統一的な生活は彼等人類の凡ての理性活動を理想として居るからである。即ち表象の世界には學問榮え、感情の野には藝術の花咲き、意欲の土壤には道德の實結び、行爲の天地にては國家社會の組織となつて現はれる。凡てかゝる文化形式に於て特殊の國民、特殊の時代は彼等夫々の組織と形態とを造つた。その形態組織は彼等自身を超越して普遍的人類の域に達し、所謂人道を具現しようとして居る。彼等はこれらの事情を常に々々意識して完全確實ならしめねばならぬ。これを措いて外に人格の使命も意義もないのである。かくて國民と人類との間に、換言すれば全體意識の時間的に制約された形式と人類統一の理念との間に、人格のある新しき意味深き機能が入つて來た。全體生活秩序におけるその機能の位地は、この點より初めて觀察せられるであらう。

人類が自ら形作り自己創造を營んで行くのは、我等から見れば即ち歴史的進歩の最後の意味に外ならぬ。自己の形態化とはつまり自己規定の謂ひであるならば、ヘーゲルと共に「歴史とは意識における自由の進歩である」と定義する事が出來よう。何故なればかゝる理念のなかに我等のある目的がある。その目的目標なくんば進歩を論じられないと云ふ程の目的があるのだ。歴史上の個々の特殊問題を論ずる場合でも、一般問題を論ずる時でも、進歩云々の價值判断が云爲さるればされる程、かゝる判断をなすべき標準は明かにしておかなくてはならぬ。この標準があつて初めて、最初には没價值的な變化であつても進歩だの退歩だのと認められるやうになるのだ。かゝる標準はその個々の場合に就て云へば自然、要求や意圖計劃などに深い關係がある。その要求又は意志は當時の歴史的状態中勢力をもつて居るものであるが、時としてはその實現のため戦さへ免れ難い事がある。個々の移行行きに於て進歩と云はるべきか、退歩と云はるべきかに依つて、事の成否が決せられる。全歴史に就てかゝる考察をあてはめて見れば、歴史的過程が満すべき任務職分の理念をば、人は何等かの方法で知り或は少くともかゝる多くの職分を意中に描くと云ふのである。その職分の任務の如何に依つて、個々の運動に對する價值が判断される。進化發展に對する生物學的概念を論ずる場合に示したやうに、我等人間が追求し實現すべき目的が存しなかつたら當然一般に進歩などとは論じられないのである。更に我等は關心や利害の種々なるものを考へて見ねば

ならぬが、かゝる關心利害の間に歴史生活は動き進む。決して人類の單純なる進歩などとはあり得ない。恐らくは歴史は進歩や退歩の錯雜なる動搖を續けて居る。だから歴史に於ける興亡を判斷するのは、多くは何々でなければならぬと云ふ假定の上に試みられるのである。従つてその判斷は個人的傾向に依つて様々の色彩を現はすであらう。これに就て一方には人類無限の發達と完成とを信する熱烈なる考へ方がある。即ちかやうな考へが政治的社會的の東天紅する雰圍氣より醸成して革命時代を現せしめた。さうかと思ふと又一方にはシェーペンハウエルの説く如く厭世的思想があつて、歴史は永久平坦なる單純と一樣とから出でない。悲惨なる人間の同じやうな悲喜劇をば僅かに衣装を代へ、装置を新にして常に反復するのにすぎぬでないか。かゝる兩極端のなかにあつて眞理は常に中庸である。歴史上の進歩の問題は、必然に進化發展の道を進む無限の方向に走るものであつて、凡てを同一に律すべきものでは斷じてないのだ。

よく人の言ふ事であるが知的進歩は決して否定すべきでないが、しかし區別せねばならぬものがあると云ひ々々する。幾千幾百年間に経験や學問研究が積り積つて、傳説や傳統のおかげで我等が壯嚴限りなき知識を得るとは誰とて反駁し得ない嚴然たる事實である。かゝる多くの知識に依りて我等は世界におけるめい／＼の位置を定める。かくしてまた分相應に世界に對して働きをなす事が出来るのである。そしてこの傳説により小兒達は言葉や風俗習慣や教育の力で、先祖の思想感情を容易に授かると云ふ事も誰だつて否定しないであらう。勿論疑ひもなく之は進歩であるには違ひない。だがこれは要するに社會全體に就て極く皮相的な事を云つて居るのにすぎない。一般には認識の能力や、思索力や、終止一貫せる獨立的な判斷がかゝる處に實際發達進歩せるか、否かは簡

單に決せらるべきものではない。科學的の知識に就ては、自然研究における歸納的方法に於て、また歴史に對する批評的方法に於て、夫々大なる進歩をなしたと云ひ得るであらう。だがそれだとして學的に考ふる人達の極めて少數なる部分に就てのみ云はれる事である。大部分から云ふと以前と同じく早合點にも傳説や人話に對して徒に信賴する事は少しも變りがない（印刷物や下らぬ書物を盲信する事もよくある圖である）全體我等の人生觀は空想から得來つて、自己の判斷を自ら信じて得たのであつた。然るに十八世紀の啓蒙期以來反動的傾向が現はれてあはれにも自己を信賴し得ない人間は再び神祕と空想との雲のなかに隠れ、證據の懷に抱かれんとするのであつた。だが所謂文明人と稱する民族に於ても、尙そのかみの遊牧民の如く、或はむしろ心だけもつて居る力なき羊の群れ（所謂政黨と稱されるものである）の如く、盲目的に權威の前に屈服するのは昔日と毫も變りはないのである。

それから人類における道德的進歩の問題はまた一種格別なものである。それに就て大事な事實とは即ち人間の自然的状态を理想化して、本源の善であるの、又は人類が歴史的發展の途中に經驗したる腐敗や墮落などの考へが現はれると云ふ事情である。「人間は本來善なり」との主張がかく無難な素朴的形式に於て説かれるのならば、「人間は本來惡なり」と云ふのと共に間違ひである。善も惡も我等が個々の意向や、行爲乃至は個人における價值生活の重要なものに就て用ふる附加語である。その形容詞である。だが誰にしても全然善でもなく、又全然惡でもない。道學的の興味から又は神學的教義的の理論や思想でよく試みられたやうな方法で、賢、愚、善、惡を截然區別せんがためには、心理學的の見解知識を先づ去らねばならぬ。それで事實としては人間本來の傾向に

於ても、その進歩發展に於ても善悪はおしならべて混交して居る。而も時のたつにつれて善悪の何れが他より立ち優つて居るかを判断するのは容易な業ではない。だが國家の秩序や法律的の制度が確立するにつれて、だんだんと人の行爲は道德法に一致調和し、従つて時のたつと共に合法性も進歩向上すると云はれるであらう。とは云ふものの一方には人間の自然的傾向である社會の結合性は、歴史の變遷と共に幾らか動搖を免れまい。かゝる二種の合法性に對して進歩せる人格生活が發展して來れば、人間の自然的状態より遙か秀でたる高い高い内面的道德性がそこに確實に得られるのである。だがこれは極めて少數部分に限られて居る。人間全般から平均して云ふと彼等の道德性は依然として適法の範圍をなかくに脱すべくもない。而も他面生活秩序が整頓し完全になると共に、腐敗や犯罪が漸次に巧妙となり深刻となつて、時には喪心する如き事實さへ現はれるに至るのも否定されない。

人間の快樂上の進歩に就てはかなり長い間熱心に主張されたものであるが、夫は極めて曖昧なやうに思はれる。文明の進歩により科學工藝の成果によつて、人間生活の安寧幸福は常に確保されたのは誰れも自明の事と思つて居る。勿論我等はそれに對して疑をさしはさむでも良い。たしかに一般の生活程度は時代と共に高められ改善されるであらう。併し人間の要求は少くとも同じ程度に高く擴くなつて居る。それだから個人の満足の状態が高められると云ふ譯には行かない。むしろ單純にして原始的な生活状態にあつてこそ、却つて個人の満足は確實に得られたものである。文明民族の生活にあつては生存競争が行はれ、次第に激しくなつて行くので満足などは到底原始民に及ぶべくもない。個人の満足のために自然を我等が支配し征服するやうな事は、全體としてはなかく

疑はしいものである。アリストテレスは曾ていみじくも云つた事がある。機械の梭が若し獨りで動くならば、何も奴隸を用ひる要はないだらうと。處が蒸氣が發明された今日では梭は獨りで動いて居る。それならば勞働者は少しくは向上したであらうか。彼等の法律上の地位、道德上の地位は奴隸の解放と共に大變人間らしくなつて來た。だけれど彼等の個人的満足や愉悅はちつとも向上されて居ない。只全體の状態は高められ立派にされた。生活秩序に於て人間の使命と尊嚴とは次第に認められ、力を得るに至つた。だが部分的に云へば、其は自然的状態に於て與へられて居た素朴的な要求や、満足を犠牲にして購はなければならぬ。かゝる事實を見てカントは、幸福論的倫理説の嚴然たる反證を當然看過する事が出来なかつた。もしも快樂や欲望の満足だけが人生の意義であるならば、かゝる目的はなまじい歴史的努力よりも、むしろルッソーの云ふやうな自然状態になつておいてこそ得られるではないか。それだから歴史の成果をなす處の生活秩序は、それ自體幸福より以上な貴き財産なのであると云はれよう。まことに／＼に歴史のなかでは幸福の發達進歩などは到底望むべくもない。

この種の考へは藝術宗教の發達と云つたやうな他の方向にも適用出来るが、これは實際我等をして無限の進歩に對する要求に就き疑を抱かしめ、更にまた人間における無限の完成能力を信ぜざらしむるものである。この理論は實際十分の價值をもつて居る。併しそれ自らは單なる理論的知識と云はんよりむしろ價值判斷である。それと反對に凡ての類推はそれに反するとも云ひ得るであらう。個人が老いては死し行く如く、國民も同様に老いては死して行く。新しき血潮は絶えず高鳴りして居るであらう。未來に赫々たる光明が輝いて居るであらう。併し太陽系も、その上に住む人類もいつか老衰の淵に沈むのも争はれない。さりながら人間が死して行く前にどう

しても彼に老衰があつてはならないのか。凋落があつてはならぬだらうか。我等は我等の黄金時代を前途に控えて居るか、其とも既に斯る最盛期を通過したのかは、明言し得る限りでない。我等現代の文明は多くの方面に於て、そのかみの羅馬文明の如く空しく残るものもあるには違ひない。だけれど尙ほ力を貯へて、いつかは再び潑刺たる國民民族のなかに新しき根をすゑる事がないと誰が保證し得ようぞ。活潑なる民族はかうしていつまでもその精力がつかないものであらうか。事實として我等の最盛期ははや通りすぎたのではないか知らと、多くの點に就て考へざるを得ないものがある。藝術生活における新しき創造を得る事に就いては、よく屢々悲觀的に考へられて居る。そして藝術上のある種の制作はすでに過去の歴史に於て盛りを極めたもので、その事の性質上到底それ以上には出で得ないものがあると云ふのである。例へばホーマーの詩、バルテノンの彫刻、プラトンの對話篇、ラファエルのマドンナの畫、あるひはゲーテに於けるフウストや、ベトリーフェンの音樂などの如き藝術的作品は夫々完全圓滿の域に達して居るもので、到底之より上に達すべからざるのみか、再び得て望むべからざるものである。高々他の異つたもので代へられる外はない。他方また眼を轉じて公衆生活を見てみよう。こゝに於ては何處でも協同聯合の生活様式が殆んど必然的に要求されて居る。然るにその集團の壓迫に依り個人を殺し、人格を犠牲にして居るではないか。もしさうでなくば人格に就て、現代にあつてそれ程迄に論じられないであらう。由來人間が要求するに拘はらず而も満たされないものに就ては、好んで又屢々之を口にするものである。世は擧つて獨創性は消えて跡なく、特異なる個性は、いたげられて居る。現代に於て凡ては、大と云ふ特徴を得て居る。だがこの偉大さは只僅かに量的にすぎぬではないか。人格上のかゝる邪道は歴史の本質から見て、最も危險なる

退歩の途にあるものであつて、それは没人格的なる社會結合の最も原始状態に拉しさらんとして居るのである。生活上の所謂民衆化はあらゆる面に於て、かゝる結果に導くものである。それだから歴史に於て最本質的の力あるもの、即ち人格的要素は次第々々に抑壓され制肘されて居る。其處で現在我等がちつとも知らぬやうな救ひがこゝに現はれて、思ひも設けぬ力が出て來るとの希望を捨てないならば、かゝる見地に立つて現代歴史の推移を考ふるものは誰しも前途を悲觀しないで居られまい。だがこの點に就ては、歴史の世界は新しきものの天地であり、期待せぬものの出現する處だと云ふ事實で我等は僅かに慰められねばならぬ。

然るに最後に至つてこの地上の輝で榮えある凡ての物は、永久の暗に至るべく運命づけられて居ると云ふ痛ましい事實が控えて居る。然らば人類の敗滅と云ふが如き、惱ましき考へより如何にして脱し得られるであらうか。今それで我等は永遠の價值——それはそれ自體に於て妥當するものであるから、あらゆる時間的制約を受けないで、歴史的過程の窮極の産物としての確證を要しないやうな價值——の片影を歴史の成果のうちに求めるならば右の如き悲しき思が去るであらう。あるひは又生活の全内容から離れて、生活自體のなかに於て、又生活の不斷の努力と活動との間に、最高なる價值を認めるならば、右のいたましき思ひはその姿をひそめるであらう。して又生活自身のなかに最高善を求めるならば、その最高善の形式的內容規定に達しられるであらう。この考へはやがて、道の目標たるものは道その者しかないと云ふ確信をもたしめる。この目標と云ふのは決して永遠なる内容が具體化するのを求めては居ない。生活や意志その者が絶えざる努力にその目的と價值とを見出さんとして居る。それが即ち價值論の方向である。價值論的傾向である。悉くは或はそれ自身も頽敗凋落の影を宿して居るかも

知らん。だがその状態に對して何か知ら反動的の力により新にのびんとして居る。生命その者が泡立つて濺刺として居るならば、その生命の價值たる内容が存する譯である。その内容がしほみ初めんとし、その意味すらも次第に失はんとする頃、生命それ自體は價值となり、あらゆる價値の最高なものとなるであらう。で現代にあつては種々な方面よりして倫理上の原理は生命自體に於て、生命のため、又意志のために見出したと思ふのは決して驚くべき事ではない。それでニイチェが説いたやうな形式に於て、それは現代精神に近接する。即ちニイチェは歴史のあらゆる内容的價値を超越して偉人の王者的な努力、權力意志の開展、生命自體の要求などに於て所謂超人の新しい價値を見出さんとした。ところがまた他方にはハーバート・スペンサーのやうな近代倫理學の生物學的形式に於ては、價値判斷の數量的原理に依つて、生活努力の範圍と生活機能の實現性如何に依つて進歩と完成とを認むる顯著な標準とした。然るにかのギョーは、ニイチェよりも織細巧妙に、また普通生物論者よりも大變力強く、彼の熱烈なる樂天論を主張した。即ち彼は生活の内外兩様の發展進歩によつて、この生命の意義は存すとなした。そして之を暗示多く説いたのである。凡そ之等の學說に反對するものとして、私は最後にシューペンハウエルの倫理學をあげねばならぬ。其の思想によれば、形而上學的根柢に立つて生命に對する意志即ち生命の生命、意志の意志を原理として居る。この生命なるものは彼自身のために、或は價値ある内容に向つて居ないので意味もなく、價値もないものである。そこで今もしこのシューペンハウエルが云ふやうな意欲のための意欲が、形而上學的概念に於て、行爲のための行爲を最高階段とするフヒテの思想と結合せしめらるればどうであらう。フヒテは即ちかゝる概念においてカントの所謂理性の自律を説き示し、進んで自己自らに關はらしめし意欲の内

容として、倫理的秩序の世界法則と、倫理の永久なる價値を創定せるものである事を忘れてはならぬ。

かゝる方法に於て結局倫理の窮極問題は再び形而上學の問題に歸つて行く。そこにあつては生成生起の時間的經過は、事物の固有なる本質たる没時間的實在に對して、いかなる意味を有するかと云ふのが考へられる。抑も何が故に超時間的な實在が生成變化や時間的經過に於ける實現を要求するのか。あるひは又その實在自體は、時間的經過に在つてはその實在の本質以外なものが現はれると云ふやうな、生成生起に對し尙且彼は忍容してゐるは抑も何の故であるか。凡てこれらは解け難き謎である。更に現在あるところのものが何故尙起らねばならぬかは我等の知り得る處でない。また時間を越えて自體に存するものより外なものが、何で現はれねばならぬかも、我等には一向分らない。形而上學に於てかく數々の疑問や謎があるかと思へば、又倫理學では倫理學で、人間の行爲と意志と云つたやうな特別な形式をとつて分らないものが出て来る。かゝる行爲に於てより高き生活秩序の超時間的價値が實現されねばならぬとせば、かゝる價値はもとゞ超時間的と云ふからは、何故初めつからして永久に存在しないものであるか。又他方に於ては凡て我等の意欲の已む事なき衝動に於て、歴史を通じて、只下り目と運命付けられた動物種族の時間的興味のみが形作られるとせば、超時間的妥當ならしむべき價値をば何故我等の問題としなければならぬか。かゝる時間的と超時間的との根本對立に關しては、何等形而上學的知覺が我等に教を與へてくれない。また道德上の要請が助けようともしない。かくて結局、それは宗教意識の不可解なる問題における根本特徴をなすものである。

第二章 美的問題

道德生活に於ても亦倫理の學說に於ても我等がより高き生活秩序に至らんとすればする程、超時間的理性的制約を求めんとすればする程、常に我等は自身の意志に依つてどうしても我等の行爲を規定しようとする要求が深くなる。だが我等の生活の目標を幸福に求め或は安寧におき、又は國民精神の文化的創造の働きに参加するのを目標とするにしても、所詮人間的要求より外に出でる事は出来ないで、その埒内で動いて居るのだ。行爲や慾望と云ふ概念のなかには元來不満足や不完全なる状態が假定されて居て、それからどうでも脱すべき事を豫想されて居るものである。そこで倫理的價值が理性的世界秩序の域にまで進んでも、尙いづもある人間的の香りや人間的の色彩がこの倫理的價值に漂つて居る。そこで實踐の王國にあつては慾望がその根本動力となつて威を振つて居る。よしんばそこに個人の感官的慾望がなく、又必要や利益に對する要求がなくとも、どうあつてもそこに起らねばならぬと云ふ要求や願慮が潜んで居る。そこで最後の問題としてこの評價判斷なるものは只意志的方面のみ局限せらるべきか否かとの疑問が起る。あるは又あらゆる慾望や、要求や期待などより離れたる價值の種類がないかどうかと云ふ問題である。かくして要求される價值論の新しくして、より高き方面としては意慾の要求に於て基礎付けられない價值生活でなければならぬ。快、不快の念はこゝではそれ自身のなかで安住して居るべきであつて、自身を出でて慾望の世界にまで入つてはならぬ。換言すれば快感とは只意識内容だけで快感として現はれるもので、その意識内容より何物をも要求したり期待してはならぬ。そこに最も貴き生命の價值がある。

シルレルが「倫理の世界の貴族」と云つたのが即ちそれである。いとも望ましくも慕はしき對象——人格であり、物であり、更に人格と物との關係である。それらの價值はそれらが爲し果す處に存しなくて、彼等が現在あるところのもの、意味する處のものに依存して居る。ゲーテの言葉に「それ等は現在あるが故にその永遠なることが知られる」と云つたのは正しくそれに當る。茲に於てか彼等はほんたうに價值自體の世界に來たと云へよう。それと共に價值判斷は單なる人間的要求や興味だけの境地より出でて、普遍妥當なる最高の王國にまで高められる譯である。

第十七節 美學の概念

慾望なき價值(Die Werte der Wunschlosigkeit)——その出發點に於て何の慾望も伴はず、その結果としても慾望を起さぬやうな價值——かゝる沒要求の境地をば今我等は美的生活(Das ästhetische Leben)の名を以つて稱ぶであらう。語源の上からはこの名稱は分らない。その希臘の語源は何でも他の意味があるらしい。種々な學說の變遷があつて、様々の方法からその新しい意味が附せられた。して又美や藝術の本質に對する思索は永い間、形而上學的興味より試みられ、或は藝術的生活に促がされたり、又は心理學的考察から出發したりしたのであつた。然るにつひ近頃では科學的研究か或は哲學的研究かの特殊部門とされるやうになつた。それ一つの研究題目になつて行くのは、不思議な事にきつと無味乾燥なる學問組織の興味から出發するのであつて、對象それ自體には必ずしも深い交渉ありとは云はれない。十八世紀の中葉クリスチャン・ウルフの門下アレキサンダー・バウムガル

テンは、その頃立派に完全だと思はれて居た學問系統に大變な溝渠のある事を發見した。然らば夫れは何であつたらう。理論科學の分野はその學問に先立つてその學的認識に於ては悟性が果して正しく適用されて居るかを吟味されねばならぬ。かゝる吟味が即ち論理學である。かく悟性が與ふる認識能力と相並んでも一つ低い感覺的知覺がある。その知覺は即ち他の學問の群である經驗的研究に對する事實を與ふるのである。我等はその認識能力の議論、別言すれば感覺的認識の完全如何と云ふ事を先づ考へなくとも良いであらうか。かゝる感性の研究として我等は之を *Aesthetik* と稱ばねばならぬ。之が彼の主張であり、發見であつた。ところで彼バウムガルテンが論理學の若い妹（ロッチェの口吻をかりて云へば）を世につれ來り、その姿を整へしめんとする時その内容及び對象に就ては、ライプニッツの學說より示唆を仰がねばならなかつた。眞理が合理的思惟の完全境を現はすこと、こゝに於ては美（*Schönheit*）が感覺的或は直觀的表象の完全なる理想を示す事となつた。美とは彼によれば眞理に對する感覺的前階をなし、眞理の直觀的代理をなすものである。かゝる考へに對しては後更に私は考へて見るであらう。とまれかう云ふ思想につれて、バウムガルテンの美學はもともと、感覺的知覺に對する一種の方法論と思はれて居たのであるが、美の理論となり、美の鑑賞、創作の理論と云ふ風に次第に様子が變つて來た。かくて美學なる言葉の意味は今日誰しも一般に考へて居るやうなものとなつて來た。この語が使用されるやうになつた歴史に於て、カントが最初この語を使用するのを嫌つてたが、遂に之と承認同意するに至つた鹽梅や次第などはまことに興味ある著しい轉回であつた。

こゝに我等が美的問題の考察を試みんとするに當つて、その問題の大勢の上からその主要部分はカントの美學

に占められねばならぬ。何故と云つて誰でも個々の問題ではカントの美學說と意見を異にして居ても、彼の美學說中には價值論一般に於て美的價值が有する特殊の立場やさう云つたやうな決定的要素が、天才の鋭い閃きをもつてきつちりつき止めてあるからなのだ。即ち彼は美的價值を一方には單なる快感より、他方には善より區別せんがために、換言すれば美的態度をば快樂的態度と道德的態度より截然峻別せんがために、無關心なる快感（*interesselose Wohlgefallen*）と云ふ特徴をあげた。かう云へばとて併し美的對象に少しも觸れて居る譯ではないけれども、形式的要素は十分明確に示されて居る。即ち之に依つて他のものとの限界をきつぱり付ける事が出來よう。カントの所謂無關心と云ふのは彼が期待した程恰好な言葉でもなく、また全然誤解なきを保し得なかつた。そこでシルレルとショウベンハウエルは「慾望や意志より自由なる價值判斷」*Freiheit der Wertung von Wunsch und Wille* と云ふ恰好な言葉を見出して、最も意味深い處を道破したものである。二人の用ひたこの概念的規定は一般の考へ方や表現の仕方に用ひられるやうになつて了つた。然るにヘルバルトは一般美學の名稱をば全價值論の意味に解し、かく廣げられたる美學をば理論哲學と並べて第二の部分にしようとなつて企てたけれども、遂に成功しなかつた。かくてバウムガルテンが最初に試みたこの意味は次第に廣く採用されて、我等は新しいこの學問の對象をばこの名を以つて稱ぶ許りでなく、更に美的生活と云ひ、美的態度と云ひ、美的鑑賞と云ひ或は美的創作などと云ひ々々して居る。然るにこゝで只一つの點に就て相違と難點が生じた。と云ふのは外でもないが、ショウベンハウエルは（恐くは最初シルレルが暗示したのであらうが）沒意志的快感としての美的判斷のなかに、美と共に眞理をおいた。従つて彼によれば慾望なき解脱の文化機能の概念のうちに、藝術と共に學問が入つて來る譯である。

こゝで我等は價值論一般の根本本質問題にぶつつかるのである。事實として眞理及び美は意識的要求より獨立して、その本質上凡ての意欲や行爲の如き實踐的部面より離れたる價值判斷の一態度なのだから、所詮安樂苦痛などの問題を離れない快樂論的判斷たる道德的判斷よりもはるかに隔絶して居ると云ひ得られる。眞理と美とはそれで、いと鮮かに格別なる人間的のものより超絶する、より高き價值として顯現する。だがそれと共に道德生活の範圍に於ても、かゝるより高き價值を缺いて居る譯では決してない。むしろそれが最後の基礎をなして居る事が分る。道德の普遍的妥當性が根ざして居る一般意識はつまり人類全般の意識に外ならない。之に反して眞と美とは最初からして、尙より高くして意味深い關係を豫想するのである。然らばあの組織整然たるヘーゲルの哲學體系に於ては、この事はいかに現はれて居るであらう。彼の哲學に依れば道德、社會、國家、歴史の如きものは客觀的精神の現象であり、藝術、學問は之に反し宗教と共に主觀的精神の形式だと考へられた。然るに近代となつてかく價值論的要素を力説する理論によつては、倫理的及び美的價值に對する論理的價值の地位が大變意味ある問題だと知られて來た。その問題たるや我等が求むる價值體系の問題に於てその役目を演ずるであらうし、更に演じなければならぬものである。此處で我等は只價值體系論の微妙なる問題を指示するだけで満足しなければならぬ。勿論かゝる問題は學問以前の無邪氣なる考へより生れると言ふよりも、哲學體系の最後の要求に出でて居る。こゝより出發して我等は生命自體より、即ち藝術活動より生れ出でる美的價值判斷の問題に眼を轉ずれば、人間生活の深くして高い境地までも包含する處のかの倫理問題とは違つて、それよりすつと狭少なる範圍しか論じない或る事を知るであらう。この範圍ではその興味や理解の上から云つて、倫理世界と同じ程の普遍性は

ないのである。更にまた我等が特に美的と稱するものは歴史的の實在界に純粹に現はれては居ない。むしろ常に他の多くの興味に混交して居るので。現實的な美的判斷においては、快樂的要素や倫理的要素がかなり勢力をなして居る。まことにこれらの分子は美的對象に大事な刺激を與へ、深い意味さへ與へる。そこで格別に美的効果が現はれるや否やは、全く個々の主觀の性情如何によるものであるが、その主觀の性質は常に必ずしも明瞭に現はれると云ふ譯でもない。そこでこの特異なものが明かに意識される範圍は、よしんばどんなに狭からうとも美的價值なるものは假令純なる形で現はれる事は極く稀であらうが、全體からすれば人間の眼が届く限りには恵まれて居る價值がある。而も藝術の効果や影響が大きな勢力をもつて居るのは、あたかも大宗教の儀禮祭典のやうなものがあつて、社會的階級の上下の區別や、老幼男女を問はない。かやうな點から云ふと何と云つても道德上の價值判斷は事實上最も廣き範圍に亘つて承認される。美的價值はその性質上理論上の價值即ち「眞」よりも廣いが、善の廣いものには及ばない。由來眞理がその本質からどれ程排他的のものであるかは、かの實用論者の眞理觀に現はれたる誤謬により最も明かに知られるであらう。

美的態度の對象を我等は美の王國と稱ぶ。この王國のなかにはきつと特種のものとして、藝術なる小國が現はれる。我等は自然美と藝術美とを區別するが後者は即ち人間の創作になつたものである。そこで美學は當然二つの方向に展開する。一方には自然美より出發して、それにより藝術美を理解せんとするのである。今一つの方法は藝術美を分析してその地位を概念的に決定し、それより廻り道して自然美を了解しようとするのである。甲の方向にては主として鑑賞享樂の事が論ぜられ、乙なる方向ではむしろ美的創作が考へられる。何故なら藝術美の

觀賞は原理の上から自然美より區別されないのである。とまれこんな二つの違つた行方はその目標たる學說理論の上で勢ひ違つて來ると云ふ事が分るだらう。もし哲人が自ら體驗せる藝術美の鑑賞享樂から出發すれば、恐らくはその結果最も見るべきものがあるだらう。だが哲人は決して藝術家ではない。一人で藝術と哲學と兼ねる事プラトンのやうなものは極めて稀である。而も藝術家は美學をまるきり知らない。もしも藝術美の享樂は只々藝術創作に類推してのみ理解さるべしと云はれるならば、この原理は又以て廣く美一般の享樂に就いて擴め考へられよう。併しもし美の考察が藝術美より出發するとせば、哲人が甲乙の作品によつて得たる深い興味に依つて、その考察が色彩付けられるのは已むを得まい。例へばかのウインケルマン以來美學の古典時代には造形美術の考察が主となり、次で更に發展して觀念論的思想家シェーリングやヘーゲルにあつては詩歌の考察に耽り、若し夫れ浪漫期の美の傾向に至つて音樂興味から多分に規定せられた如く明かに之を史上に立證する事が出來よう。

かゝる相違にまた第二の相違が交錯する。と云ふ相違はフェヒネルが力説したもので上からの美學 (Aesthetik von oben) と、下からの美學 (Aesthetik von unten) が夫である。フェヒネルが下からの美學に就て解する處に依れば、美的享樂の個々の要素に對して快感をば經驗的に確定して行く事だと考へた。それがため一種の研究方法を決めたが、それは次第に發展して遂に今日の實驗心理學における數的統計的研究となるに至つた。かゝる研究法に對して上からの美學は一種の概念的の研究なのである。この種のもものは形而上學的傾向を有するものであつてシェーリングの美學、ヘーゲルの美學のやうなのがそれであるが、フェヒネルは之に對して非難した。だが若し此の研究法が美的態度に於て實際に體驗せられるものを反省して、その特徴の點を明確に決定して行かうとするな

ら、それは尙分析的心理學的と云ひ得られる。而もかく事實をば心理學的に確定するのは、徒らに數量の統計を查べる事實よりも、哲學的美學に對する材料としては遙かに有意義であらう。だがかやうな分析だけでは、哲學的美學の要求に對しては十分ではない。哲學的美學における概念的的努力では之等の材料を以て更に、沒關心の快感が普遍妥當的であるやうな條件を理解せん事に努めねばならぬ。かくて美的研究は只々哲學的價值論の一部門なのである。

第十八節 美

廣義における美とは美的對象一般をさすものと解せられる。何時か會てどうしてか、美と稱ばれたるものを皆比較して、美の類概念を求めんと欲するのは無益の業であらう。かやうな歸納的方法では善の研究でも徒勞であつたが、こゝではそれにも増して功なき仕事であらう。違つた國民、違つた時代のみならず同じ環境にありながら、個人各自はその美的判斷に於て、まことに千差萬別の有様である。だから同一な原理が内容的に常に一樣に必ずあり得るものではない。それでかゝる歸納的方法で得られる結果は全くつまらないものである。何等かの快感が覺えられるものや、いか程かの快を與へたものは美だと云ふ位なものであつて、これではまるで美的研究の破産に外ならないで、今我等は美的評價判斷の能力と先づ趣味と稱ばう。趣味の多様性はまた明確に主張されるが、それは誰でも知つてゐる事が議論の餘地はないであらう。そしてこの事たるや道德上の評價判斷における多様性ほど斯く困難に感ぜられるものではない。道德的判斷に於ては只安寧幸福の事のみ論ぜられる。只生活態度の

問題である。併し趣味問題は無關心に快感でなければならぬものを論ずる。それだからそれは生活特有の問題に對してはどうでも良いとして居る。矛盾があらうが撞着があらうが、そんな事には割に平氣で居られるのである。だからと云つて我等は矛盾撞着を喜ぶものではない。それでも尙も他の趣味を求めようとして居る。それで益々矛盾が出来たり、趣味の多様となる。かくして我等は先づ美をば快感や有用より區別する事が出来よう。さりながらこの點に就て事實上明確の限界がある譯のものでもない。最初^な根本的感^な覺的意義における趣味の多様性は原始生活の人達にはかなりの驚異を抱かせたものであるが、それは經驗が重なるにつれ次第に消えてなくなつた。然るに美的方面にあつては我等の趣味は出来る丈普遍妥當性を得ようと努めて居る。もしこの普遍性に對して異論を挿むものがあつたら、我等は概念や規範や格率や原理をもつて來て之を駁する事は出来ない。その際我等は只印象には印象を以て、感情には感情を以て相對し相抗する外はない。美的價値の普遍妥當性は常に證明せらるべきでない。夫れはカントも云つたやうに全く概念なきものである。こゝに美的問題における論理的難點が横つて居る。ある特殊なもの、ある特殊の人達に對してのみ感情の表現だと思はれたる格別なる判断を見出すであらう。さりながらその際、個人を越えてある妥當性のある超越的なものが何處にかなければならぬかとの問題が起きて來る。いかなる場合でもカントが云つたやうに「美學は決して規範的科學ではない」と結論する外ない。倫理的命令や道德的命令が存するやうに、美的命令は存しない。むしろ我等は美的態度の批判をばかゝる意味に解し得るであらう。即ち美的判断の一般的傳達の可能と條件をば考ふるのみである。これはまたやがてこの學問の限界である。そこには何の法則はない。個々の特殊の藝術に在つては技巧上の規則もあるであらう。この規則が

權威をもつのは藝術的制作に對して不可缺の制約となる。だが眞の藝術創作一般に對しては美的享樂に對すると同様に普遍的の規則がある譯ではない。所謂普遍的妥當性の標準と云へば此分野では極めて微少なものである。それだからこそこれは人格活動の最高なる生活分野を示すものだと云はれる。

かやうに論じ來ればこの部面に於て心理學的領土のみ廣くして、哲學的考察にはむしろ餘地が極めて少いのは自ら理解されるであらう。従つて美學は他の二つの哲學の二大部面即ち論理學と倫理學とに近いと云ふより、むしろ哲學と心理學との限界に近く介在してするのであるから、この限界のところを鋭く考へられねばならぬ。だと云つて快感の事實をば心理學的に規定して、それで規範に到達し得るものと考へてはならぬ。さうしたつて高々のところ我等は相對的規範を得るにすぎない。要するにある時代、ある國民、否もつと狭い範圍で妥當する規範にすぎなくて、美的判断における流行の如く動搖常なき規範である。經驗的立場からしてかゝる目標を得べき二つの方法がある。曰く多數と權威とが夫である。多數に於ては決して格段なる美的なものは存しないと云はねばならぬ。只それは他の内容的に價値あるものに對して表現するのを助けるに止るであらう。この他のものと云つたところで倫理的乃至宗教的確信と云つたやうな程度の享樂にすぎぬ。むしろ權威と云ふ側にこそもつと繊細なものであらう。美學者は自らの良き趣味を信頼せねばならぬ。そしてそれをば彼が達し得るやうなものに於て假定しなくては良けない。さればとて必然に所謂鑑識家である必要はない。かの所謂通人なるものは造形美術や音樂などの方面で勝手の道を辿り、殊に技巧の方面では一定の筋をとらうとするのである。だが我等はもつと高い知的教養の人に就て話して居るのだ。その教養ある人は自ら没慾望の享樂を解しそこに新生命を見出さんとして

居るのだ。まことに彼等の判断も最初は心理學的事實にすぎず、出来るだけ廣汎多岐の材料を出でないが、其には自ら批判的精神が方法的に展開して來ねばならぬ。

この批判的方法は美的快感における格段なもの、即ち超個人的、超人類的、超經驗的意義を有するものを發見せんと努めて居る。茲よりして明かなることは、美とは價値を現はす賓詞として、事物にまれ、状態にまれ、關係や事情にまれ、理論的認識に於て規定せられるべき性質を意味しない。之を感じる主觀に於てしか判断せられると云ふのである。さればとて主觀的情意が美的價値判断を必然的に起さしむるためには、いかなる性質が理論的に規定せらるべき對象中に存せねばならぬかとの事を問ふてはならぬとの意味合ではない。例へばカントは之を崇高のなかに求めた。尤も彼は美の分析論にあつては殆んど主觀的方面に局限しようとしたのであつた。

カントは感性と悟性との二つの認識能力の役目の中に超個人的要素を見出した。これはつまり論理學に類推せる結果である、これよりして美學が歴史的に起り來つた譯であるが、やがて美學の理知的建設の基礎となつた。こゝでは本質的には表象と云つたものが考へられるのだが、これは認識の形式によつて制約されるとカントは教へた。彼によれば快樂的なものであらうと道德的なものであらうと、凡ての内容は興味關心の如何にある。だからして沒關心的な快感は形式に關つて居るのである、美的態度のかゝる關係にあつて大事な事は單なる表象及びその形式に對して、對象が經驗的に實在するか否やは問ふ處でない。どんなにその對象が表象せられるかに依つて作用するのみである。だからと云つて併し普通の意味で對象が實際にあつてはならぬと思ふことは良くない。でなくば自然美など云ふものは成立しなくなるであらう。かく對象の實在に無關心云々と云ふのはつまり經驗的

實在界には美は現はれぬと解すべきである。普通の心理學に於ては、美的對象は知覺に依らないで想像空想に依つて得られ、その空想の内容が感覺的直觀と悟性的把握とが巧みに共同して現はれるものと云ふ事になる。かゝる空想的表象の二つの要素が互に平均して、カントが云つたやうに互に調和一致する場合にのみ、かの合目的性が求められ得るであらう。感覺的素材が新鮮潑刺に而も多種多様であつて容易に洞觀し得られて一系體に統一整頓される事は、従つてあらゆる美にとつては是非缺けてはならないのである。

カント美學説の歸結として現はれたる今一つの傾向は形式的美學、形式主義的美學と云ふ事である。この點よりヘルバルトは一般的美學の問題をば關係と事情に對する原始的快感の學と規定した。してまたかゝる事情や關係は表象ではこの事情關係を本來有する實在その者とは絶縁されて居る。だから美的快感はも早や必然的に對象の實在に關係するの要はない。日常我等が美的と稱する格別特殊の問題に、この一般的原理を適用したのはヘルバルトの後を襲ふた、その門下チンメルマンであつた。又殊に音樂に對する一般文獻にとり入れたのはハンスリクであつた。この後者に就ては近代音樂の進歩發達の顯著重要な問題をもたらしした。その問題と云ふのは、音調の彈奏はそれ自身のなかに果して美的價値があるのか、或はその音が意味する處のもの關係する事に依つて價値を得又は價値が向上するものなかと云ふのである。カントの學說によれば對象の内容に對してはどうでも良い無記だと云つたために、美的快感の對象が意味なきものになつたのは彼の學說における形式論的傾向の弱點と云はれよう。こゝに於てヘルデルが論辯を試みたのは全く根據のない事ではない。カントはどうしても自由美と從屬美とを區別せなければならぬと考へた。そして只花やアラビア模様のような意味なき自然や藝術のなかに自由