

は感覺其のものと異なる。感覺が對象となるには、他の意識例へば内省等の必要がある。而して、かかる意識は、感覺其のものの意味に缺くべからざる要素でない。すべての事物は、意識せられない時も、常に同一である。

ペリーの説は尙ほ續いて居る。されど、今はこれを省略して置く。以上の論述によつて、實在論主張の根據が、如何なる點に存するかを明かにした。本書に、ペリーの説を紹介した目的は其處にあつたのである。

第四節 ラッセルの哲學

ラッセル(Bertrand Russell)は、英國に於ける著名な數學者及び哲學者である。大正十年八月、我が國に來遊して、東京の大學及び其の他に於て、數回の講演を試みた。ラッセルは、其の専門學に對し造詣が深いのみならず、歐洲戰役に於ては、自ら率先して、社會の改造を説いたので、今日では社會改造論者として、ラッセルの名を想起する者が多い。

ラッセルは、もと數學者として聞えた人である。數學の造詣が非常に深く、哲學上の問題を論ずるにも、常に數學上の知識を利用し、論理的に結論を求めるといふ傾向があつた。プラグマティズムの主

情意的立脚地に對し、彼の新實在主義は、著しく主知的な特徴を發揮した。ラッセルの哲學說の中、認識と道德に對する見解を次に略説して、彼の新實在主義が如何なるものであるかを明かにする。

認識論 ラッセルは、知識を直接的知識(Knowledge by Acquaintance)と、間接的知識即ち記述的知識(Knowledge by Description)とに分けた。直接的知識とは、吾人が現に知覺して居るものの知識、間接的知識とは、推理判斷による知識である。例へば、今、吾人が机なら机を見て居る。現に吾人が知覺して居る机は、これ疑ふことの出来ない一種の知識である。ラッセルは、これを直接的知識と名づけた。直接的知識には二種ある。外官上の直接的知識と、内官上の直接的知識である。外官上の直接的知識とは、此の色とか、此の音とか云ふやうに、視覺器官や、聽覺器官に直接與へられるもの、内官上の直接的知識とは、喜・怒・哀・樂等の如く、内官に與へられるものである。その他明白な記憶や概念の如きものをも、ラッセルは直接的知識の中に數へて居る。

ラッセルは説いて曰ふ。直接的知識は、現に吾人が知覺して居るものであるから、誤謬がない。これに反して、間接的知識は、これを記述し、推理し、判斷するものであるから、誤謬を生じ易い。誤謬は推理・判斷の作用に伴つて生ずるものである。故に、間接的知識の正確を期するには、論理的に思考し、推理・判斷の誤謬を避けなければならぬ。従つて、こゝに論理の原則を研究することが必要にな

る——と。

ラッセルは、論理の法則を論じて、關係の外在性を認めた。論理の法則は、實在的のものである。經驗的事物とは異なつて居る。經驗によつて證明することは出来ない。此の點に於て、論理の法則は、ア・プリオリである。併し、此のア・プリオリは、カントの謂へるそれとは、全く意味を異にして居る。カントの所謂ア・プリオリは、主觀的の形式である。ラッセルのア・プリオリは、吾人が直覺する所の事實間の關係に外ならぬ。論理の法則は、經驗的事實と異なるが故に、論理的の法則に適合するの、必ずしも現實的事實と一致しない。論理的に正しくとも、現實的事實によつて、それが證明せられなければ、其の法則はたゞ、可能的の價值を有するに過ぎない。即ち、換言すれば、論理的判斷は可能的の存在を示すのみで、眞偽は事實によつて決せられるといふのである。以上の見地から、ラッセルは、哲學を可能の學(The Science of the possible)と呼んで居る。

ラッセルは、關係の外在といふことを、次のやうに論じて居る。從來の論理學では、論理の法則に主賓の形式のみを認めて、其の中に關係の形式の含まれて居ることを忘れて居た。例へば、こゝに「甲は乙の前にある。」といふ論理上の一命題がある。此の命題の中にある「の前に」は、甲にも乙にも附いて居ないが、兩者の間に認められる關係である。かくの如き關係の外在を忘れた爲めに、「甲は乙の前

にあるもの」といふことになり、一切が一に歸して多の説明が出来なくなる。論理の法則は、云ふまでもなく、普遍を取扱ふものである。特殊の事實を對象とするものでない。併し、普遍は必ずしも名詞や形容詞によつてのみ示されるものでない。動詞及び前置詞もまた普遍を示す。關係とは、前置詞で示された普遍に外ならぬ。關係の外在を認めず、主賓の形式のみによれば、一切は一に歸し、諸物の實在を説くことが出来なくなると云つて、其の例として、スピノーザ及びヘーゲルの哲學を擧げて居る。

ラッセルは、關係を分類して、(一)均齊的(symmetrical) (二)非均齊的(nonsymmetrical) (三)不均齊的(insymmetrical)の三種となし、また、別に、(一)移行的(transitive) (二)非移行的(nontransitive) (三)不移行的(intransitive)の三種とした。ラッセルは、此の不均齊的の關係と、移行的の關係とを以て、物的世界を説明した。不均齊的の關係と、移行的の關係とは、連續性の觀念である。此の連續性の觀念があるが故に、物の同一性を認めることが出来る。連續性の觀念は同一性認識の基礎である。例へば、水が氷になつたとする。吾人の經驗する所は、水と氷である。別々のものである。併しながら、こゝに、連續性の觀念があるが故に、吾人は水が氷になつたものであることを知る。即ち、水と氷とを同一のものとして考へるのである。

ラッセルは、また、此の連續性の觀念によつて、空間及び時間其の他の諸問題を論じた。空間とは

如何なるものであるか。それは、各個人が視覚又は觸覺によつて知覺し得るものである。故に、空間は視覺の空間であり、觸覺の空間である。従つて、空間は個人的・私的性質を有して居る。併し、かかる個人的・私的性質を有する無数の空間が、連続的に組織されると、其處に第三次元の世界が生ずる。かくの如き世界は、感覺的に經驗することを得ないが、論理的に其の存在の可能を認めることが出来る。時間其の他に於ても亦同じである。

倫理説　ラッセルが、「倫理學の原理」(The Elements of Ethics)の中に於て述べた倫理學説は、ムーアの倫理學説を、最も直截簡明に叙述したものであつた。ラッセルの倫理學説は、既に小著「輓近倫理學説研究」の中に、其の概要を述べて置いた。加之、本書には、倫理學説を紹介する必要を認めない。ただ新實在主義の哲學を奉ずる者が、道徳を如何に解して居たかを一言して置きたい。ラッセルは、倫理學の對象を論じて、「倫理學は、それ自身に善なるもの、若しくはそれ自身に惡なるもの」の研究とした。従來の倫理學者は、行爲を以て倫理學研究の對象とした。倫理學は、行爲を研究する實踐的科學とし、實踐的科學を以て、理論的科學に對立せしめた。ラッセルはこれに反對した。倫理學も他の科學と同じく、眞理の研究を目的とするものである。それを理論的科學と對立せしめることは背理である。倫理學に於て研究すべきものが、實踐に關係する事柄にしても、學問の研究は實踐と異なる。恰かも、動物學

は動物を研究するものであるが、動物でないと同じである。倫理學が科學の一種に屬するものとするれば、他の科學と等しく、根本的の原理まで追究しなければならぬ。行爲は未だ根本的の研究問題といふことが出来ない。行爲には善惡を豫想して居る。善惡は行爲よりも更に一層根本問題である。善なる行爲とそれ自身に善なるものとは異なる。善なる行爲とは、それ自身に善なるものに達する手段たる行爲である。善なる行爲の何たるかを知るには、先づそれ自身に善なるものの性質を明かにしなければならぬ。故に、倫理學の對象は、それ自身に善なるもの、それ自身に惡なるものである。

ラッセルは、行爲の善惡を論ずるに先だつて、それ自身に善なるもの、それ自身に惡なるものを明かにする必要を認めた。それ自身に善なるもの、それ自身に惡なるものに就いて、ラッセルは次の如く論じた。善惡は分解し難く、定義し難い單純な觀念である。例へば「赤」の觀念と同じく、如何にこれを分析しやうと試みても、更に其の構成要素を見出すことは出来ない。然るに、従來の倫理學者は、此の單純な觀念を分析して、或は快樂とか、或は欲望の満足とか、種々の觀念を導き出さうとした。これ大なる誤りである。善惡は分析し難い單純な觀念であるから、これを定義することも出来ない。然るに、従來の倫理學者は、これに種々の定義を下した。その定義がみな失敗に終つたことは當然である。善惡は事物の存在と何等の關係をも有して居ない。事物が存在して居るといふことは、善とも

悪ともいふことは出来ぬ。論理上に於ては、「凡べて存在するものは善なり。」とか、「凡べて存在するものは悪なり。」とかいふ一般的命題があるかも知れない。併し、かゝる命題は、善悪の意味からも、經驗上からも證明し難い。善悪と事物の存在とは、全然没交渉であるから、吾人は、如何に存在する事物を研究して見ても、善悪に關する歸結を求めることは出来ない。「適者生存」といふ一語に、倫理の意味を包含せしめた進化論的倫理學説は、こゝに於て、其の論據を覆へされる。

ラッセルは、善悪と正邪とを分けた。正邪は善悪を根柢として定まるものである。正邪には主觀的意味と客觀的意味とある。主觀的正とは、良心が正と判斷するもの、客觀的正とは、最良の結果を生ずるものである。換言すれば、主觀的正は志向の善なるもの、客觀的正は結果の善なるものである。主觀的正と客觀的正とは必ずしも一致するものでない。主觀的には正でも、客觀的には邪なるもの、即ち志向は善でも、悪結果を生ずるものは尠なくない。併し、主觀的正と客觀的正とは必ず反するものでなく、主觀的にも客觀的にも善なるものもある。かくの如き行爲を、道徳的に最も完全な行爲といふ。善悪の性質は客觀的に決定して居る。善悪の性質が客觀的に決定して居なければ、客觀的正を知ることが出来ない。正邪と善悪とを區別して、善悪を以て客觀的に決定せるものとなせる點、ラッセルの倫理學説の特色の一である。

正邪と善悪との區別を認めたラッセルは更に論じて居る。正邪は倫理學の根本概念でない。倫理學の根本概念は善悪である——と。行爲の正邪は結果の善悪によつて決する。正しい行爲とは、可能なる一切の行爲の中で、蓋然的結果の最も善なるものを云ふ。正邪は常に結果によつて定まる。それに反して、善悪は結果の如何に拘はらず、それ自身に決定して居る。勿論正しき行爲は、それ自ら善なる事柄である。併し、何故にそれが善であるかを考へて見ると、其の行爲によつて生ずる愛又は幸福といふものが善であるといふことになる。正しき行爲の正しき所以は、其の行爲の結果が善なるが故である。

ラッセルが、倫理學の對象を如何に解釋したかといふことは、以上述べた所によつて察し得られるであらう。新實在主義の道徳觀が、觀念主義のそれと相違する點等も、一瞥して自ら明かであらうと思ふ。

第五節 新實在主義と教育學説

新實在主義の思想を基礎とした教育學説の體系を示した者は、まだないやうである。併し、新實在主義の系統に屬する者で、教育に關する意見を述べて居る者はある。ラッセルの如きも、其の一人で

ある。ラッセルは、彼の有名な著書「社會改造の原理」(Principles of Social Reconstruction)の中の一章を割いて、教育を論じて居る。吉田博士は、「最近教育思潮」の中に、これを紹介し、且つ批判して居られる。

ラッセルの人性論　ラッセルの教育説は、彼の人性論・人生觀・社會觀から發して居る。ラッセルの説に従へば、人間の活動は、衝動(Impuls)と、欲望(Desire)との二つの源から起つて來るのであつた。此の衝動と欲望とは、ラッセルの人性論の根本觀念である。彼は「社會改造の原理」第一章「生長の原理」の中に、詳しくこれを論じて居る。ラッセルの説によれば、吾人を支配する最も有力なものは衝動であつた。吾人の活動の基礎となるものは衝動である。欲望も亦吾人の活動を支配する力をもつて居るが、たゞ一部分に限られて居る。而かも、それは重要な部分ではない。たゞ最も意識的な、最も明瞭な、最も開明された部分のみである。人間性の本能的な部分は、有目的の欲望には關係なく、無目的な衝動によつて左右せられる。「小供は走り、且つ叫ぶ。併し、それは何等かの善事を實現しやうとの意向からでなく、たゞ走りたい、叫びたいといふ直接の衝動からである。犬は月に吠える。併し、それは、何等かの利益を求めやうと思つて吠えるのでなく、たゞ吠えたいと云ふ衝動に驅られて吠えるのである。」本能的動作は、自然に愉快な結果を生ずることもあるが、其の結果を目的として活動するものではない。

く、直接的衝動に促されて活動するものである。衝動は結果を豫想して起らない。此の意味に於て衝動は盲目的である。盲目的なる此の衝動は、往々にして、人間を破壊又は死滅の淵に導くが、併し、時として、それはまた世界に於ける最善の事柄にも到達せしめる。勇健な生活の行動は、全く無謀と思はれる程、強烈な衝動に支配されることが多い。ラッセルは、衝動を分けて、人間を「生に導く衝動」(Impulses that make for Life)と、人間を「死に導く衝動」(Impulses that make Death)との二種となし、科學及び藝術は前者から發し、戦争は後者から起るものとした。故に、ラッセルの説に従へば、衝動は科學や藝術の源であると同時に、戦争の源であつた。ラッセルは、此の説に基づいて、更に次の如く考へた。吾人にとつて望ましいのは、衝動を微弱ならしめることでなく、その方向を轉回することである。即ち、吾人は、生命を破滅せしめる衝動を、生命を成長せしめる衝動に轉回せしめなければならぬ。換言すれば、死に導く衝動をして、生に導く衝動たらしめなければならぬ。意志に依つて衝動を抑壓することは望ましくない。目的や欲望のみによつて生活を統御し、衝動を排除してしまふのは、吾人の活力を消耗せしめ、吾人をして、將に追求すべき目的にまで冷淡ならしめるものである。かゝる態度で生活する國民があるとすれば、其の國民は、やがて氣力のないものとなり、眞の欲望に對する障礙物が果して何であるかを認識し、或はこれを抑壓する力をも失つてしまふ。近代の産業主

義や社會制度は、衝動を斥けて目的による生活を強要する。かくの如き生活の様式は、結局生命の源泉を涸渇せしめるか、然らざれば、一種の新らしい衝動を誘發するものである。併し、其の新らしき衝動は、從來抑止せられて來た衝動よりも、一層性質の悪いものである。

人間の衝動や欲望は、それが人間の生活に重要なものである。従つて、それは、生長の根本原理から發生したものである。他の物から派生したものではない。併し、人間には根本原理から發生しない若干の衝動や欲望もある。それ等の衝動欲望は有害無益である。従つて、それが強盛になつた場合には、自制力によつて防遏しなければならぬ。また根本原理から發生する衝動でも、それが他人の生長を傷つける場合には、他人の利益を保つために防遏しなければならぬ。人間には、此の衝動と欲望とを生長發展せしむるために、よき土地と自由とが必要である。恰かも樹木の生長と同じである。其の土地と自由とを給與するものは何であるか。政治的組織である。かくして、茲にラッセルの社會改造論は起つて來るのである。

ラッセルの人生觀 ラッセルは、人生を樂天的に解して居た。彼は、現代に於ける經濟組織や社會制度の缺陷を指摘して、これを痛撃した。「かくの如き制度は、吾人自身の目的よりも、寧ろ他人の目的を實行することを強要し、吾人の實行的意志を薄弱ならしめ、たゞ極めて僅少な受動的の享樂に甘んせしめる。而して、これ等の事情は、社會の剛健性を破壊し、個人の向上心を滅殺し、寛大に世界を達觀する氣力を失はしめる。」現代にはかゝる缺陷を有して居る。されど、吾人は、明知と勇氣とによつて、これ等の事情から脱却し、衝動生活の面目を一變し、新らしき幸福と、新らしき元氣とを求めることが出来る——とラッセルは考へた。ラッセルの人生觀は樂天的である。

ラッセルの社會觀 次にラッセルの社會觀を一瞥する。彼は、「社會改造の原理」の第二章に於て、「國家」を論じた。近世の自由思想は、國家の權力を増大する傾向を有して居る。而して、國家と私有財産の優勢は、人間の生活を虐げ、其の活力を損傷するものである——と前提して、彼は、今日の國家が其の偉大なる權力によつて、如何に人間の生活を惱まして居るかを詳論した。彼は、國家の齎らした弊害として、戰爭能率の増進、個人の無力の増大等を擧げた。國家がかくの如き弊害を齎らす根源は、權力を主要目的とするからである。國家の主要目的は、常に出来るだけ多くの對外的權力を得るにある。従つて、其の目的のために、國民の自由は剝奪され、反軍國主義の宣傳は禁止せられる。現代の國家の弊害を痛論した後、ラッセルは、國家の理想を述べて居る。彼は、理想的國家の綱領として、消極的原理と積極的原理とを擧げた。消極的原理は、國內の秩序を保ち、國外よりの侵略を防ぐことであつて、積極的原理は、國民全體の福祉を生ずべき最少限度の一般的施設をなすこと、經濟的の不

公平を滅殺することであるとした。ラッセルは、また、別に、其の著「自由への路」(Roads to Freedom)の中に於て、稍系統的な社會觀を説き、各方面から理想社會の組織及び内容を論じて居る。

ラッセルの教育原理論 以上の如き人性論・人生觀・社會觀等に基づくラッセルの教育説は如何なるものであるか。先づ教育の原理に關する意見から吟味して行きたい。ラッセルは深く教育の力を信じた。教育の力が、吾人の性格や思想を形作る上に、頗る有力なものであることは、一般に周知の事實である。兩親や教師の信念は、無意識的に兒童の頭腦に浸み込んで行く。後に至つて、兩親や教師の信念から離れた時でも、何か困難なことに遭遇する場合には、必ずそれを思ひ出すものである——と彼は言つて居る。

ラッセルの教育説は、自由主義・個人主義である。彼は教育上兒童の權利の尊重すべき理由を次のやうに述べて居る。教育といふものは、概して現状の味方となり、根本的改革に反對するものである。例へば、改革の必要に迫られて居る制度でも、それが尙ほ相當の力をもつて居る間は、教育機關を利用して、現制度の優越なことを教へ、これを尊敬せしめやうとする。改革運動者が、此の地位から彼等を驅逐してしまふことは非常に困難である。併しながら、教育を以て黨争の具に供するのは全然誤まつて居る。兒童をして獨立の意見を立て、去就を決せしめるだけの修養を與へるのが教育の任務で

ある。兒童自身の賢明な判斷に任せ、教師が干渉してはならない。ラッセルは、教育上に於ける自由の尊重に就いて、次のやうに論じて居る。社會改造の二大原理は、正義と自由である。而して、正義は同等の權利といふ意味を含んで居る。これを其の儘兒童に適用することは出来ない。自由は消極的原理である。他よりの干渉を避けるといふ意味を含んで居る。然るに、教育は積極的に善良な人生を構成すべきものを要求する。自由は教育上に必要である。併し、兒童を全然自由に放任することは出来ない。兒童に何事かを教へやうとするには、若干の自由を束縛しなければならぬ。但し、天才兒童は、除外例である。兒童は多少長者の指圖を受けなければ、其の利益を擁護することが出来ない。一定の權威といふものは、教育上無視し難いのである。たゞ教育者が其の權威を用ふるに當つて、あくまで自由の精神に従ふことを必要とする。

ラッセルは、更に進んで次の如く論じて居る。教育者は、多少の權威を用ひなければならぬが、教育上に於て、最も必要なものは尊敬である。眞によき教育を施し、幼兒の天分を十分に生長發揮せしめやうとする者は、徹頭徹尾、幼兒に對する尊敬の念をもたなければならぬ。今日の軍國主義や資本主義等には、それが著しく缺如して居る。尊敬といふことには思ひやりが必要である。兒童は弱く、表面上劣等者の如く見える所から、尊敬の念の缺けて居る者は、輕卒にも兒童を輕侮し、一種の型に

嵌めることを義務と考へる。これに反し、尊敬の念を有する者は、凡べての生命に對し、殊に、人類に對し、従つて、また、兒童に對し、無限に尊い生長原理を感知する。兒童に接すれば、自ら謙遜の情にうたれる。兒童の外観の弱々しいのを見れば、それを如何に發展せしめるかに就いて、深い責任の感が湧いて来る。以上の如き見地から、ラッセルは、現代の教育に對して、大なる不満を訴へて居る。今日の教育は、如何なる點を見ても、兒童に對する尊敬の精神から出て居ない。凡べての教育が何等かの政治的動機を含んで居る。他の團體に對して優勢な地位に立たうとする競争的な立場から、教課の選擇を行ふ。また、個人的に見れば、悉く世俗的成功のみを目的とし、利益を收めること、良き地位を得ることだけを考へる。ラッセルの言は頗る激烈である。

ラッセルの教授論 現代の教育が生長を助成せず、精神的生活を萎縮せしむることを痛撃したラッセルは、教授に就いて、次の如く意見を述べて居る。現今の教授はすべて不適當である。殊に歴史と宗教とは有害である——と。歴史は、何れもみな自國の偉大を示すために授けられる。それがために誤まれる觀念を與へ、世界の平和を攪亂する種子を蒔く。宗教も亦自派の信條のみを教へ、理否を問はずして、他の信仰を斥ける。また、或る宗教を國教と認めて居る國家は、其の宗教を幼年の兒童に強制する。眞理に對する憧憬心を失はしめ、信教の自由を妨害する。かくの如き歴史教授及び宗教教

授に伴ふ弊害は、極力これを斥けなければならぬ。無邪氣な兒童に、偏見を注入することは、最もよくないことである。若し、國家間の親睦が望ましいことであれば、歴史教授を國際的の任務に屬せしめ、今日到る處で行はれて居る偏狹な愛國心を脱した中立的な教科書の編纂を必要とする。信仰は個人の自由でなければならぬ。宗教を信するも信せざるも、また如何なる宗教を信するも、個人の自由意志によつて決すべきものである。眞理の探求心を養ふべき教育に於て、特殊の宗教を眞理として盲信せしめやうとするが如き矛盾を避け、自由研究の精神を旺盛ならしめることが肝要である。

ラッセルの訓練論 ラッセルは、訓練反對論者である。彼は、勿論、服従及び訓練が、或る程度まで必要なものであることを認めた。例へば、亂心者や犯罪者には、權力を以て強制し、服従せしめなければならぬことがある。併し、これ等は、非常に不幸な例外である。また、今日の如く、一學級の生徒數が多く、教師を過勞せしめる種々の事情のある時には、生徒に服従を強ふること、即ち、訓練も必要であらう。併し、服従と訓練とは、なるべくこれを避け、服従の代りに獨立、訓練の代りに衝動を以て、教育上の目標としなければならぬ——といふのが、ラッセルの訓練論の要旨である。

今日の學校に於て行はれる訓練は有害である。併し、こゝに成功上缺くべからざる一種の訓練がある。それは、中途に横はる一切の障害を排して、遠大な目的を着實に追求する所の力を與へる内部の

訓練である。其の力は、價値のない衝動を、意志即ち如何なる場合にも強盛な創造的欲望に代つて行動を指導するものに屈服せしめる。此の力がなければ、善惡に拘はらず、一定の目的を達することは不可能である。かくの如き訓練は、すべて、自身の意志によつて行はれる。外部的權力に依つて行はれるものではない。今日多くの學校で行はれて居る訓練は、これと全く異なる。

今日の初等教育に於ては、賢實な自己指導の道德的訓練を與へない。但し、高等教育に於ては、一切の雜念を排して、吾人の全精神を一事に集注せしめる一種の精神的訓練が行はれて居る。此の種の訓練は、方法又は術として、大に精神的能率を高める。併しながら、あまり大なる内部的價値をもつて居ない。複雑な世界に於て、心の集注を必要とする業務に携はる人には、極めて必要な訓練である。

ラッセルの教育制度論　ラッセルは、「自由への道」の中に於て、理想的社會の組織及び内容を説き、教育の制度に論及して居る。ラッセルの説によれば、義務教育年限は少なくとも十六歳までとし、義務教育を終つてからも、生徒の希望によつて、二十一歳まで教育を受けさせるを可とした。教育制度に關する意見は、これだけで略して置く。

結　語　ラッセルの二著「社會改造の原理」及び「自由への道」は、哲學説を組織的に述べ、それに

基づいて教育意見を發表したものである。従つて、彼が主唱せる新實在主義の哲學と教育説とが、如何なる關係をもつかを、明かに了解し難いのである。されど、新實在主義の思想が、こゝに示された教育説の根柢となつて居ることは、其の教育説を一瞥した者の容易に感じ得る所であらう。彼は、教育説を述べるに當つて、先づ社會改造の根本問題たる生長の原理を論じた。此の生長の原理は、ラッセルの人性觀である。その人性觀たる、全く新實在主義の論據に立つものである。彼は、次に、生長の原理に基づいて、國家社會を論じた。國家論に含まれて居る彼の人性觀も社會觀も、みな新實在主義と密接な脈絡を有して居る。教育説も亦同じである。殊に、英國の傳統的思想たる自由主義の精神は、彼の教育説に最もよく現はれて居る。ラッセルは、新實在主義から出發して組織的に教育の體系を示さなかつた。たゞ社會改造論の中の一部に教育上の意見を述べたのみである。併し、これによつて、新實在主義から生じ來れる教育説の一斑を窺ひ知ることが出来るであらう。

第三篇 理想主義の哲學

第一章 近世に於ける理想主義哲學の淵源

第一節 理想主義哲學の由來

現實主義と理想主義とは、東西古今の思想界に對立する二大系統である、理想主義の哲學も亦其の淵源は頗る古い。希臘古代の大哲學者たるエンレア學派のバルメニデース(Parmenides)は、有と非有とを分ち、有を以て恒常不變の實體となし、非有を以て變化生滅の現象とした。而して、此の恒常不變の實體を思惟し得るものは、たゞ理性あるのみ。感官は生滅變化の現象を識得するに過ぎないと考へた。バルメニデースの説によれば、實體即ち事物の真相は、理性のみによつて、完全に思惟せらるべきものであつた。理性によつて思惟せられる事物の真相は、感官によつて知覺せられる經驗的事實とは全く異なるものであつた。後者の現象世界に對して、前者は理念の世界とも名づくべきものであつた。

現象の世界は、絶えず變化し流轉する。されど、理念の世界は永久不動である。理念の世界は實在の世界であつた。彼の説は、純粹の理想主義と云はれないかも知れない。併し、現象世界の外に理念の世界を認め、理念の世界を理想化して見た所に、理想主義の特徴が現はれて居る。プラトーンに至つて、此の特徴は更に一層明かになつた。プラトーンは、希臘古代の理想主義を代表する最も偉大な哲學者である。而して、プラトーンの理想主義は、近代の理想主義と密接な關係を有して居るから、左に其の概要を述べる。

プラトーンの理想主義 プラトーンの理想主義は、バルメニデースのそれとよく似て居る。バルメニデースの思想に一步を進め、一層徹底的に主張したものである。プラトーンも亦實在の世界と現象の世界とを區別し、實在の世界をイデア(Idea)と名づけた。イデアの世界は、常住不變の世界である。それに反して、現象の世界は、變化流轉の世界である。感覺の世界である。

プラトーンの説によれば、イデアの世界は、理想の世界であつた。イデアの世界の内容は、永久不變の眞・善・美であつた。プラトーンの理想主義は、こゝに於て、極めて明白である。

プラトーンは、現象世界を以て、イデアの世界の假現と考へた。彼は、次のやうに論じて居る。イデアは、非物質的實在である。見えぬ姿である。形態なき形體である。現象世界の個物は、みなイデア

アの模倣に過ぎない。イデアは原型、個物は影像である。個物は本質的にイデアを含むものでない。たゞイデアの姿を寫すのみである。故に、覺束なくも事物の相を現はす。併し、恒久にイデアを寫して居ないから、常に生滅流轉して止まない。イデアが來れば、それに應じて、事物の相を現はし、イデアが去れば、事物の相を失つてしまふ。イデアは、感覺によつて認識することを得ないものである。たゞ理性のみがよくイデアを認識することを得る。吾人の理性がイデアを認識し得る理由如何。プラトーンは次の如く説明した。吾人の靈魂は、もとイデアの世界から岐れて來たものである。従つて、イデアを具有して居る。理性によつて、イデアを認識するのは、靈魂が其の故郷たるイデアの世界を想起することである。畢竟認識は想起に過ぎない——と。プラトーンは、人間の靈魂を以て、イデアの世界から墮落して現世に來れるもの、現象の世界にありながら、常にイデアの世界を思慕して止まぬものとした。故に、靈魂は、實在の世界と現象の世界との中間に位する橋梁であつた。従つて、イデアに類する方面と、非有に類する方面とを有するものであつた。彼は靈魂のイデアに類する方面を理性と名づけ、これに反する方面を激性及び欲性の二とした。此の人性論は、プラトーンの思想の根柢をなせるものである。

プラトーンの説は、次のやうに解することが出来る。イデアの世界は、完全の世界である。光明の

世界である。現象の世界は、不完全の世界である。暗黒の世界である。吾人は、經驗的事實に徴し、現在吾人が直覺しつゝある世界の不完全なことを痛感して居る。實に、此の世界は缺陷に充ち満ちて居る。併しながら、これは、吾人の感官が知覺する現象の世界である。吾人は靈魂を有して居る。靈魂はもとイデアから分れて來たもの、其の中に存する理性は、イデアの姿を寫して居る。理性は常にイデアの世界を思慕し、只管、イデアの世界に復歸せんことを欲しつゝある。故に、現在の世界は、如何に不完全であつても、如何に多くの罪惡が存在して居ても、一度理性の明に従ひ、理性の聲に聽けば、吾人は、そこに最も完全な世界、即ち、永遠不滅の理想的世界を發見することが出来る。

プラトーンの理想主義は、以上述べた所によつて、大略を盡したことと思ふ。詳細は、小著「西洋倫理學史」(五三)に叙してあるから、重複を避ける。

プラトーン以後の理想主義 プラトーンによつて大成された希臘の理想主義は、一大系統をなして歐洲の思想界を流れた。プラトーンの學説を祖述したものを、プラトーン學派又はアカデミー學派と云つた。プラトーンの歿後百年間、アカデミー學派は、たゞ師説を其のまゝに傳へることのみを努めたが、其の後漸次懷疑論に傾き、更に獨斷論に赴き、遂には折衷説に陥つた。プラトーン派の哲學は、一時アリストテレスの哲學に壓倒せられて、著しく其の勢力を失墜したが、紀元前一世紀の頃に至つ

て、また復活の徴候を萌して來た。當時、希臘の思想界は、漸く倫理時代を去つて、宗教時代に移りつゝあつた。時勢は、希臘の國民をして歴世的に傾かしめた。彼等は、何れもみな人生の苦惱から脱するために、安心立命の地を我が心の中に求めたが、アリストテレス及びアリストテレス以後の哲學は、彼等に對して何等の解決をも與へなかつた。自力的の安心立命から、他力的の救済を欲するやうになつた。當時の思想界は、疲勞の極に達し、到底新らしき哲學を組織する程の氣力もなく、僅かに過去の思想の中から、自己の要求に適合したものを採つて、其の渴仰を充さうとした。こゝに於て、プラトーンの哲學の復活となつたのである。やがて新プラトーン學派の出現となつた。新プラトーン學派は、プラトーンの哲學に、印度の思想を加味して、宗教哲學の組織を試み、希臘の哲學界に最後の光輝を放つたものである。

基督教が勢力を得るに従つて、希臘の哲學は、名實共に滅びてしまつたが、第二世紀以後に於ける教父哲學の組織には、最も有力な基礎となつた。教父哲學と云ふのは、從來、傳説の如く傳へられた基督教の教義を系統的に組織したものである。これを組織するに當つて、多大の貢獻をなしたものは、希臘の哲學であつた。基督教は希臘の思想と戦つて勝利を得たが、彼等を征服するには、單純な宗教の儘で進むことが出來ず、却つて、彼等に教へられた哲學的概念を用ひて、其の教義を整理しなけ

ればならなかつたのである。教父哲學の組織に當り、プラトーンの哲學は、直接に著しい關係をもたなかつたが、プラトーンの哲學から生じた新プラトーン學派の如きは、尠なからの影響を及ぼした。殊に、プラトーンを思想を宗教的に着色したイデア説やロゴス説は、教父哲學上、重大なる意義を生じ、中世の形而上學と離すことの出來ないものとなつた。

プラトーンを思想は、スコラ哲學にも、大なる影響を及ぼした。スコラ哲學とは、教父哲學によつて整備した基督教の教義を、哲學上から論證して、これに合理的性質を附與したものである。スコラ哲學の職分は、教會の信仰が絶対の眞理であることを、哲學によつて證明し、信仰と理性との一致を示すにあつた。スコラ哲學は、通常これを三期に分ける。第一期は、第九世紀から第十二世紀に至る發生の時代、第二期は、第十三世紀の全盛時代、第三期は、第十四・十五世紀の衰頹時代である。而して、此の第一期のスコラ哲學と、最も深い交渉を有して居たのは、プラトーン學派の思想である。嚴密なる意味に於けるスコラ哲學の祖たるアンセルムス(Anselmus)の思想の如きは、全くプラトーンイデア論を骨髄となせるものである。

神祕主義も、また、主として、プラトーン及び新プラトーン學派の影響を受けて生じた思想の流れである。徐々として、スコラ哲學の傍を流れて來たが、スコラ哲學の衰微と共に、突如として擡頭し

て來た。スコラ哲學が主知的・辯證的方法を重んじたるに反し、専ら内的・直觀的方法によつて眞理に到達せんとしたのが、神祕説の特徴である。スコラ哲學の發生時代及び全盛時代の神祕主義者は、何れも、教會の教義を神祕的に解釋するのを、其の任務としたが、スコラ哲學衰頹時代に至ると、種々の主張が各地に現はれた。就中、獨逸の神祕主義者は、教會の傳説に拘泥せず、直接に意識せる自己の宗教的經驗に訴へて神祕説を説いた。エックハルト(Eckhart, 1260-1327)は其の代表者である。

エックハルトは、プラトーン及び新プラトーン學派に據れる所極めて多く、最も濃厚な理想主義の色を帯べるものである。彼を目して、近代理想主義の先驅と認めて居る者も尠なくない。エックハルトは、萬物の太原を神精(Gottheit)と名づけた。神性は、無始無終、吾人の認識を超越せるもの、即ち、無と名づけるより外はないものである。此の無たる神性が、自ら意識する時に、初めて眞實の存在たる神となる。神は萬物を創造する。神の本質は善である。善を本質とする神の創造なるが故に、萬物は善を求め、善に達するには、個性を捨て、神性に歸らなければならぬ。個性は小我、神性は大我である。大我は萬人の心を貫く。即ち、絶對無我の境である。小我を離れて絶對無我の境に入る時、吾人は、そこに美しい閃光(For Eulke)を見出す。かくて、初めて神性と結合することが出来る。以上がエックハルトの解脱觀である。

歐洲の思想史を概観すれば、時を隔て、二派の理想主義が發祥して居ることを察し得る。其の一は希臘の理想主義である。プラトーンを以て、其の代表となす。其の二は、基督教の理想主義である。希臘の理想主義は哲學的、基督教の理想主義は宗教的であつた。而して、此の哲學的の理想主義と、宗教的の理想主義とが、密接なる關係を結んで、中世の思想界を汪洋として流れて來たことは、前に述べた通りである。近代に於ける理想主義の發生も、基づくところはこゝに存する。これ即ち近代の理想主義を説くに當つて、先づ古代に於ける理想主義の淵源に溯り、其の發祥を述べ、且つ變遷を明かにした所以である。

第二節 近世に於ける理想主義哲學の發生

中世から近世に移る過渡時代は、洵に思想上の一大混亂期であつた。此の間には、種々の新思想が現はれて、傳習的思想と争ひ、紛糾を極め、錯綜の項點に達した。當時、未だ新しい哲學の體系は出なかつたが、やがて、新しい哲學の體系となつて出る種子は潜んで居た。其の種子の發芽したものが、近世哲學の大組織である。

近世哲學の組織は、先づ英國に發祥した。英國にフランシス・ベーコンといふ學者が出て、學問の

新研究法を示した。其の新研究法とは、前に述べたやうに、經驗的事實から出發して、一般の法則を發見する歸納法である。ベーコンの歸納法は、英國に於ける現實主義の源泉となり、彼の後に出たホッブス、ロック及びヒューム等によつて、堂々たる哲學上の一大體系を生じた。現實主義の哲學に就いては、既に前篇に詳しく述べた所である。

英國に於て、現實主義の哲學が發生した時に、佛國からは、これと全く反對の基調に立つ純理主義の哲學が出現した。佛國に發した純理主義の哲學は、未だ嚴密なる意味に於て、理想主義の哲學といふことは出來ない。たゞ其の萌芽たるに止まる。はじめてこれを唱へ出したのは、デカルト (René Descartes, 1596—1650) である。

デカルトの純理主義 デカルトは、**我の實在といふこと**を、哲學の根本思想とした。英國の經驗哲學者が、外界の事實から歸納的に法則を求めやうとしたのに反し、デカルトは、自己に内在する自明の原理の發見を期したのである。其の態度が全然違つて居る。デカルトは考へた。吾人の知識は、非常に不完全である。如何なる學問も深く信ずるに足りない。確實な知識を得るには、傳統的の學問を排し、一切の因襲から離れ、自己の心を内省して、直覺的に自明な真理を氷め、其の真理を根據として、漸次演繹の歩を進めなければならぬ——と。かくて、彼は、あらゆるものに對して懷疑の眼を注ぎ、從

來、多くの人々が最も確實な知識と認め、彼自身もそれを信じて居た數學上の真理を否定した。根本的懷疑は、彼の學說の出發點であつた。而して彼が此の根本的懷疑の中から發見したものは、**我の實在である**。一切のものを疑つても、我が疑ふといふことのみは、疑ふことの出來ない實在である。「我思ふ故に我あり。」(Cogito ergo sum) は、デカルトが到達した根本的真理であつた。彼は、此の根本的真理から、神の存在を證明し、更に進んで外界の存在を證明した。神及び外界の存在に關する證明は、こゝに叙述を略する。(西洋倫理學史 二五〇頁参照) 我・神・外界の三者は、デカルトが自明の原理から演繹した實在である。此の實在を、彼は、實體と名づけ、神を無限的實體、我と世界とを有限的實體とした。彼は、また、實體の本質を言ひ表はす性質を屬性と名づけ、精神の屬性は思ふこと、物體の屬性は延長であるとし、精神と物體とを全く屬性を異にするものと考へた。彼は、此の明白なる二元論を基礎として、心理説及び倫理説を述べた。彼の倫理説に於ては、知識と意志とが最も重要な地位を占め、感情の價值は、著しく輕視せられた。理性は神の賦與したものであるから、理性に従ふ行爲のみが善であつて、物欲や情緒は、吾人に不徳をなさしめる根源である。道徳とは、意志の力によつて感情を制御し、理性の示す所に従はしめるものに外ならぬ——と考へたのである。彼の説は、まだ明かに理想主義の特徴を帯んで居ない。純理説の門戸を開いたのみに止まる。近世の理想主義哲學に於ける彼の

地位は、近世の現實主義哲學に於けるベーコンのそれとよく似て居る。

デカルト以後の純理哲學者 デカルトの哲學には、種々の非難もあつた。併しながら、彼の哲學は思想界の一大勢力となつて、和蘭及び獨逸に普及した。彼の學說を繼ぐ者を、デカルト學派と稱して居る。ジューランクス(Arnold Geulincx. 1625—1669)及びマルブランシ(Nicolas Malebranche. 1638—1715)等が其の代表者として聞えて居る。

デカルトの思想を根柢とし、十七世紀の諸說を探り、深遠な思索によつて獨得の體系を組織した者は、スピノーザ(Franch Spinoza. 1632—1677)である。スピノーザは實體論を哲學の中心思想として居る。實體とは何ぞ。彼は、これを定義して、「それ自身に於て存在し、それ自身によつて考へられるものとした。故に、實體は自存・無限・唯一・自由・永恒の實在である。彼は、デカルトの如く、實體を二元的に解釋せず、神のみを實體とした。彼の說によれば、神は萬物の原因である。神は一切の萬物を創造する。併し、神が萬物の外にあつて萬物を創造するのではなく、神の無限の本質から、必然的に萬物が生ずるのである。従つて、自然界と神とは、相即不離のものとなつた。彼の汎神論はこゝに起るのである。スピノーザは、また、次の如く考へた。神は、無限の屬性を有するものであるが、吾人は、たゞ其の中の思惟と延長とを知り得るのみに過ぎない。而して、思惟の状態は精神であり、延長の状態は物體である。

故に、精神と物體は唯一の實體たる神の二屬性の状態に外ならぬ。實體から見れば一である。かくの如き見地から、スピノーザは並行論を主張した。並行論とは、一切のもの、悉く精神たると同時に物體であるといふ立脚地である。スピノーザは、此の並行論によつて、デカルトが残した二元論を一元論に化したのである。

スピノーザより稍、後れて獨逸に生れたライブニッツ(Gottfried with Leibniz. 1646—1716)も亦デカルトの實體論に注目した。デカルトは、實體を靜止せる一個體と見た。これ後に至つて、スピノーザの汎神論を生じた所以である。スピノーザの汎神論は、デカルト哲學の論理的結論に外ならぬ。スピノーザの汎神論に缺陷があるとすれば、溯つてデカルトの實體論を吟味しなければならぬ。ライブニッツは、更に次の如く論じて居る。實體は、デカルトの謂へるが如く、一なるものでもなく、また不變動のものでもない。活動する力である。而して、其の單元は無限である。此の單元を彼は單子(Monad)と名づけた。ライブニッツは、更に單子の性質を詳細に述べた。單子は實體である。活動する力の單元である。非延長的・非物質的にして、獨立自存せる個體である。従つて、單子は、他の影響を受けず、自發的に自己を表現して行く。宇宙の萬物は、みな無限の單子から成れるものである。而して、單子は、それぞれ明瞭を異にして居るが、内容は全く同一であるから、差別の中に統一がある。

かくの如き統一は、神が豫め單子に附與したものである。即ち、豫定の調和である。ライブニッツは、單子論に基づいて、人性を説き、認識を論じ、道徳を述べたが、こゝには、それ等の叙説を省略する。(小書「西洋倫理學史」第三篇第七章参照)

ライブニッツの思想を、組織的に述べ、これを廣く學界に傳へた者は、ウォルフ(Christian Wolff, 1679-1754)である。ウォルフの哲學は、たゞライブニッツの思想を淺薄ならしめたに過ぎなかつたが、其の組織が歴然として、何人にも入りやすかつたので、一時は獨逸思想界の覇權を握る程の努力を生じた。

獨逸の啓蒙思潮 英國に於て發達發達した現實主義の思想は、大陸の純理主義と結合して、一種の主知主義を生み出した。此の主知主義は、ライブニッツ以後に於ける獨逸の思想界を風靡した。ライブニッツよりカントに至るまでの期間を、通常、獨逸の啓蒙時代と呼んで居る。啓蒙時代の獨逸には、種々の思想が現はれた。ライブニッツ・ウルフの哲學を祖述する者もあつた。哲學思想を平易に解釋して、民衆に教へることを能事とした者もあつた。宗教の理性化に努めた者もあつた。精神作用の新らしき分類法を唱へた者もあつた。併し、多くの學者が、其の主張する所に相違はあれ、何れもみな主知主義を根柢として居た。これが啓蒙時代の一大特徴である。

近代理想主義の發生 物窮まれば必ず反動を生ずる。全盛の極に達した啓蒙思潮も、水遠に其の盛運を保つことは出来なかつた。

佛國に於て、先づ啓蒙思潮に反旗を翻へした者はルソーである。ルソーは、啓蒙思潮の主知的傾向を排して、主情主義を提唱し、世界に新らしい刺戟を與へた。ルソーの説は、歐洲各國の哲學者に偉大なる影響を及ぼした。陰に陽に、ルソーの感化を受けた者は非常に多い。近代理想主義の代表者たるカントの如きも亦其の一人であつた。

獨逸に於ても、啓蒙思潮の主知主義に反對する者が、相次いで輩出した。ハーマン(Coeg Hannann, 1730-1788)は夙に基督教的な神祕主義を唱へ、ウインケルマン(Johann Jonehim Winkelmann, 1717-1778) ヲシント(Von Lessing, 1729-1781)は、藝術の方面から、希臘理想主義の復活を企てた。ヘルデル(Johann Gottfried Herder, 1744-1803)に至つては、尙ほ一層明かに啓蒙思潮に對する反動的傾向を示して居る。

啓蒙思潮の主知主義に反對した獨逸思想家の主觀的傾向は、希臘の理想主義又は基督教の神祕主義と結び付いて、人間性の自覺となつた。人間性の自覺即ち人格の尊重、これ近代理想主義の一大特徴である。

かくの如き統一は、神が豫め單子に附與したものである。即ち、豫定の調和である。ライブニッツは、單子論に基づいて、人性を説き、認識を論じ、道徳を述べたが、こゝには、それ等の叙説を省略する。(小著「西洋倫理學史」第三篇第七章參照)

ライブニッツの思想を、組織的に述べ、これを廣く學界に傳へた者は、ウォルフ(Christian Wolff, 1699-1754)である。ウォルフの哲學は、たゞライブニッツの思想を淺薄ならしめたに過ぎなかつたが、其の組織が歴然として、何人にも入りやすかつたので、一時は獨逸思想界の覇權を握る程の努力を生じた。

獨逸の啓蒙思潮 英國に於て發達發達した現實主義の思想は、大陸の純理主義と結合して、一種の主知主義を生み出した。此の主知主義は、ライブニッツ以後に於ける獨逸の思想界を風靡した。ライブニッツよりカントに至るまでの期間を、通常、獨逸の啓蒙時代と呼んで居る。啓蒙時代の獨逸には、種々の思想が現はれた。ライブニッツ・ウォルフの哲學を祖述する者もあつた。哲學思想を平易に解釋して、民衆に教へることを能事とした者もあつた。宗教の理性化に努めた者もあつた。精神作用の新らしき分類法を唱へた者もあつた。併し、多くの學者が、其の主張する所に相違はあれ、何れもみな主知主義を根柢として居た。これが啓蒙時代の一大特徴である。

近代理想主義の發生 物窮まれば必ず反動を生ずる。全盛の極に達した啓蒙思潮も、永遠に其の盛運を保つことは出来なかつた。

佛國に於て、先づ啓蒙思潮に反旗を翻へした者はルソーである。ルソーは、啓蒙思潮の主知的傾向を排して、主情主義を提唱し、世界に新らしい刺戟を興へた。ルソーの説は、歐洲各國の哲學者に偉大なる影響を及ぼした。陰に陽に、ルソーの感化を受けた者は非常に多い。近代理想主義の代表者たるカントの如きも亦其の一人であつた。

獨逸に於ても、啓蒙思潮の主知主義に反對する者が、相次いで輩出した。ハーマン(Coeg Hamann, 1730-1788)は夙に基督教的神祕主義を唱へ、ウインケルマン(Johann Joseph Winckelmann, 1717-1778) ヲレング(Von Lessing, 1729-1781)は、藝術の方面から、希臘理想主義の復活を企てた。ヘルデル(Johann Gottfried Herder, 1744-1803)に至つては、尙は一層明かに啓蒙思潮に對する反動的傾向を示して居る。

啓蒙思潮の主知主義に反對した獨逸思想家の主觀的傾向は、希臘の理想主義又は基督教の神祕主義と結び付いて、人間性の自覺となつた。人間性の自覺即ち人格の尊重、これ近代理想主義の一大特徴である。

デカルトに發し、スピノーザを経て、ライブニッツに傳はつた所謂純理主義の哲學は、經驗的事實を以て學問研究の出發點とする現實主義の哲學に反し、人心に内在する自明の眞理に基づいて、一切の萬物を説明せんとするもの、經驗主義に對して、これを理想主義と稱することは出来るが、かゝる意味に於ける理想主義は、狹義の理想主義即ち嚴密な意味の理想主義とは、稍、其の趣を異にして居る。狹義の理想主義は、十八世紀の啓蒙思潮に反抗して生じた獨逸の理想主義を云ふのである。獨逸の理想主義をして、最も完備した形に整へたものは、近世の大哲學者カントである。カント以前の理想主義は、まだ確實な根據の上に立つて居なかつた。たゞ斷片的に偶感的に主張せられたのみである。カントが出て、はじめて獨逸の理想主義は、堂々たる思想の體系となり、形式上に於ても、内容上に於ても、頗る整頓したものとつた。故に、カントは、獨逸理想主義の建設者である。カントによつて組織された理想主義は、カント以後の哲學に偉大なる影響を及ぼした。カント以後の哲學者にして、理想主義を唱へる者、カントの精神に立脚し、カントの思想を踏襲せざるはない。現代の理想主義も、殆どみなカントの思想に基づくものである。理想主義の哲學を理解するには、先づカントの哲學から研究しなければならぬ。次に、カント哲學の大要を叙述するに當り、カントの先驅者となつた前記の人々に就いて一言する。

第三節 近代理想主義の先驅者

近代理想主義の先驅と云へば、第一に、佛國のルソーを挙げなければならぬが、茲にはたゞ獨逸に於けるカント以前の理想主義者のみに就いて述べる。

ハーマン ハーマンは、カントと生地を同じふし、カントの周旋によつて、職に就いたこともある。深くカントを徳として居たが、カントの學說には賛同しなかつた。彼は、啓蒙時代の主知的傾向に反對して、基督教的神祕主義の復活に力めた。シャフツベリー及びルソーの說を是認し、知識よりも信仰を重んじ、人間の最高活動は、明確な理知的生活に存せず、神祕的な情熱生活にあるものとした。而して、彼は、エックハルトの如く、主觀の奥に分け入り、其處に神の閃光を發見しやうとした。彼は哲學者であると共に、詩人であり、宗教家であり、また、北方の聖者と呼ばれた人格者であつた。

ヘルデル ハーマンの神祕的思想は、當時の人心に深刻な感動を興へた。ヘルデルは、其の影響を受けた一人である。彼は、ハーマンの思想から刺戟を受け、主觀の權威を認め、主知主義及び功利主義を極端に排斥した。彼の說によれば、吾人の主觀即ち人間性は、理知のみから成れるものでなく、感情や、直覺や、情緒や、其の他の要素を含めるものであつた。而して、此の人間性は最も尊嚴なる

もの、これあるがために、人間は尊くして美しいものであつた。彼は、人間性の發展を認めた。人間性は、無限に發展すべき素質を有して居る。人間性の具備せる此の素質を十分に伸長せしめること、これ即ち眞の生活である。あらゆる人類が、人間性を自然に發展せしむれば、そこに美しい人文(Humanism)が現はれる。これが彼の歴史哲學の要旨である。彼の説は人間性の觀念を特に明かならした。近代理想主義の先驅者として、彼が特に有力なる地位を占める點はこゝにある。彼は、たゞ思想上に於て、主知主義に反抗したのみならず、當時の青年思想家を中心とする驀進運動(Sturm und Drang)の統率者として、啓蒙思潮反對の實際運動にも多大の盡力をした。

レッシング 希臘の藝術を紹介して、啓蒙思潮反對運動の魁をなした者は、ウインケルマンとレッシングである。ウインケルマンは、主として彫刻を、レッシングは、主として詩歌を紹介した。主知的・唯物的・功利的傾向に支配せられて、著しく無味乾燥に流れて居た當時の人々は、彼等によつて紹介せられた希臘の藝術を見て、一種の深い喜びを感ずると共に、自ら其の藝術美に含まれて居る理想主義の精神に觸れて來たのである。

レッシングは、博學多才の人であつた。詩人としても、歴史家としても、哲學者としても、卓越した天分をもつて居た。詩及び彫刻に關する意見には、今日でも尙ほ聽くべきものが尠くない。彼は、

古代希臘の劇詩を、プラトーンの理想主義によつて解釋した。藝術美の神髓たる「雜多の中の統一」はアイデアが感覺的に現はれたものとした。

ウインケルマン及びレッシングは、佛國のルソーと共に、近代理想主義の發生を促した偉勳者である。獨逸の思想界は、彼等によつて紹介せられた藝術を通じて、はじめて理想主義の光明に眼を開くことが出來たのである。

第四節 カントの哲學

近代獨逸の理想主義が、カントによつて鞏固な地盤の上に置かれたことは既に述べた通りである。前には、理想主義の發生を促した先驅者の功績を記したから、こゝには、カントの哲學を叙説しなければならぬ順序となつた。併し、カントの哲學に關しては、曩に小著「西洋倫理學史」の中に、其の一斑を掲げ、其の倫理學說に就いては、同じく「倫理學說精義」の中に於て、比較的詳しく紹介したから、こゝでまた同一の記述を繰り返すことも、著者の本意でない。依つて、カントの理想主義が、如何なる根據の上に主張せられたか、理想主義に到達するまでに、カントが如何なる行程を辿つたか——といふ問題に觸れる事柄のみを、極めて平易に述べて行きたいと思ふ。勿論、幾分か前の兩書に述べた

所と重複するのはやむを得ないことである。

カント哲學の特色 カントの哲學は、種々の思想を綜合した調和的見地の上に建てられた批判哲學である。所謂批判哲學なるものは、カントの獨創的思想である。併し、此の批判哲學の基礎となつて居るものは、多年哲學史を流れて來た種々難多の思想である。カントは、實に、深遠な思索力を有する大哲學者であつたのみならず、其の知識の該博な點に於ても、古今に其の例の乏しい碩學であつた。今日、カントを思ひ出づる者、多くは深遠な思索のみに驚嘆し、該博な學識の所有者であつたことを忘れて居る。彼は、單に、哲學乃至精神科學に深い造詣があつたのみならず、自然科學や數學の方面にも驚くべき實力をもつて居たのである。彼の批判哲學は、偶然に唱へ出されたものでない。批判哲學に到達するまでには、あらゆる思想上の經路を辿つた。或る時には、獨斷主義者であり、或る時には、懷疑主義者であつた、クノー・フイツシャーは、「カントが、彼の新しい立脚地に到達するまでの道程は、哲學史が、カントにまで進んで來たそれと同じものである。」と云つて居る。カントが、批判哲學に到達するまでの思想の變遷は、全く哲學史全體の縮圖の感がある。

カントの批判哲學は、種々の思想を綜合した上に成り立てる獨創的思想であるが、此の批判哲學によつて、最もよく綜合調和せられたものは、經驗論と純理論である。カントは、ヒュームの哲學が

ら、多大の刺戟を受けて、靜かに反省し、從來の獨斷哲學の非を悟つた。彼は、其の著「プロレゴメナ」(Prolegomena)の序文中に、其のことを明記して居る。ヒュームの懷疑論に就いては、既に現實主義の哲學中に其の概要を述べて置いた。(第二篇第一章 第五節參照)彼は、ベーコンに發祥した英國の經驗主義を其の頂點に到達せしめた。而して、經驗主義から生ずる必然的歸結が、經驗主義に止まるを得ないことを暗示した。彼の説は、經驗主義に立脚して居ながら、或る點に於ては、懷疑主義となり、或る點に於ては、純理主義に陥つた。ヒュームの説は、カントをして深く反省せしめた。其の結果カントは從來の哲學の全然誤まれることを悟つた。從來の哲學者は、經驗論者も純理論者も、みな認識の可能なことを、獨斷的に信じて居た。此の點に於ては、經驗論者も純理論者も、全然同じである。たゞ認識の起原や、確實な認識に達する手段に就いて、意見を異にして居るに過ぎない。併し、吾人の根本的に考へて見なければならぬのは、認識の本質に關する根本問題である。認識が可能であるとすれば、如何なる條件又は原理の下に可能であるか——これ認識論の根本問題である。此の根本問題を解決して、然る後に、認識の起原やその他の問題を論ずるのが至當である。根本問題を忘れ、獨斷的に認識の本質を決定してはならぬ。かくして、カントは、こゝに從來の哲學者が夢想だにしなかつた大問題を、哲學上に提供したのである。

カント哲學の體系 カントの哲學は、所謂三批判によつて、其の體系を示されて居る。三批判とは、即ち、「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft)「實踐理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft)「判斷力批判」(Kritik der Urtheils kraft)をいふ。此の三書は、カントの名を萬世に不朽ならしめたのである。「純粹理性批判」の如きは、八星霜に亘れる思索の成果であつた。「純粹理性批判」は認識論、「實踐理性批判」は道德論即ち倫理學、「判斷力批判」は美學及び目的論である。これによつて、カントの哲學が、如何なる體系をなせるものであるか、相は察することが出来る。

カントの認識論は、認識の根本問題から始まつて居る。認識の根本問題とは何か。それは前にも述べた通り、普遍妥當の認識は、果して可能なりや否や——といふことである。ヒュームの説によれば、認識は總べて蓋然的の性質を有するものであつた。因果律の如く、一般世人が絶對的の眞理と認めて居る法則でも、決してそれは絶對的の性質を有するものでなく、たゞ習慣的の信仰によつて、絶對的の性質を有するが如くに感じて居るに過ぎない——といふのである。これ經驗主義の必然的結論である。經驗によつて認識が成立するものであるとすれば、それは當然蓋然的のものでなければならぬからである。カントは、かくの如き認識論を排した。而して、普遍妥當の認識の可能を認められた。如何なる根據によつて、普遍妥當の認識の可能なることを認めるか。此の問題に解答を與へるのが、「純粹理性批判」の

目的であつた。カントは、認識を以て主觀的作用と考へた。こゝに經驗主義と全く異なるカントの立脚地を窺ふことが出来る。自然界即ち外界の事物は、吾人の主觀と何等の關係もなく、實在するものの如く思はれる。併し、實は吾人の主觀によつて成立するものである。經驗論者は、吾人の心を白紙に譬へ、外界の表象が此の白紙の上に種々の觀念を印し、複雑な精神内容を生ずるものであると云つて居る。併し、外界の表象が吾人の心に映じて、吾人の心の中に、此の表象を受け容れるものがなかつたら、認識の作用は起らない筈である。且つ外界の表象は雜多である。此の雜多な表象に統一を與へるものがなければ、外界の事物が秩序あるものとして認識せられる理由はない。認識といふことが主觀的作用なることは明かである。吾人の主觀に外界の表象を受け容れ、これに統一を與へるものがあるによつて認識は行はれる。そこで、吾人は自然界を知覺することが出来る。故に、自然は純粹思惟の所産である。多くの人々の考へて居るやうに、客觀的存在ではない。然らば、此の外界の表象に統一を與へるものは何であらうか。カントは、これを悟性の先天的形式に歸し、此の悟性の先天的形式を純粹悟性概念又は範疇と名づけた。先天的とは經驗を超越して居るといふ意味である。純粹と云へるも亦同じ。カントは、表象に統一を與へる主觀を目して、經驗を超越したものと見たのである。かくの如き本有觀念の存在を認めただけではない。吾人の主觀の中には、經驗を超越したア・プリ

オリ即ち先天的の形式を含んで居る。認識とは、此の形式が外界の表象を統一することである。表象を統一する形式は、経験を超越したものである。経験によつて生ずるものではない。これ即ち普遍妥當の認識の可能なる所以である。カントは、十二種の範疇を掲げた。就中、特に重んじたのは因果の範疇である。ヒュームが、認識の可能を疑つて、因果の法則さへも、絶対的の確實性を有せざるものとしたことは前に述べた。カントはヒュームの刺戟によつて、先づ因果の法則に注目し、遂に範疇の觀念に到達し、次第に思索を進めて十二の範疇を得、これを體系的に組織したのである。ヒュームは因果の法則さへも、絶対的に確實なものでないとした。併し、カントは、ヒュームの説に同意することが出来なかつた。因果の法則を蓋然的のものとは考へられなかつたのである。ヒュームが、因果の法則を蓋然的のものとしたのは、それを他の經驗的事實と同じやうに見たからである。經驗主義から云へば、ヒュームと同一の結論に達せざるを得ない。ヒュームの因果律論に對する疑ひは、經驗主義其のものに對する根本的の疑ひであつた。經驗主義に對する根本的の疑ひは、遂に先天的形式の存在を思はしめ、こゝに最も深遠なる批判哲學の發展となつたのである。

カントは、認識の可能を認めた。併しながら、認識の可能に限界を設けた。認識は可能である。但し、それは現象界に於てのみ可能である。現象以外の實體は認識の範圍を脱して居る——と云ふので

ある。カントは、實體の存在を信じた。此の實體を物其自(Ding an sich)と名づけた。物其自は、現象を超越して、現象の源となるものである。吾人の認識は、たゞ現象の世界のみに限られて居る。物其自の世界には及ばない。従つて、現象の世界即ち經驗的事實を研究の對象とする數學及び自然科学は可能であるが、物其自の世界即ち経験を超越せる實體を論究する形而上學は不可能である。かくして、カントは、形而上學の可能を否定し、從來の哲學者の迷妄を打破したのである。

カントの道德論は、其の認識論と密接な關係を有して居る。認識論に於て發見した眞理を道德上に及ぼしたものが、彼の道德論である。普遍妥當の認識は可能なりや——の解決が、彼の「純粹理性批判」の根本問題であつたやうに、普遍妥當の道德は可能なりや——を明かにするのが、「實踐理性批判」の主眼であつた。カントは、普遍妥當の道德の可能を認めた。普遍妥當の認識に、先天的の形式を必要とするが如く、普遍妥當の道德にも、またその必要を認めた。吾人の主觀に先天性即ち経験を超越した機能が實在して居なければ、道德はたゞ經驗的事實となつてしまふ。經驗的事實となつてしまへば、道德の普遍妥當性はなくなる。道德は蓋然的の性質を有するものと化する。これ倫理學の破滅である。カントは、普遍妥當の道德の可能を認めた。従つて、道德にも亦先天的機能の存在を主張した。而かも、道德の成立には、認識の成立よりも、更に一層強く先天的の機能が現はれるものとし

た。カントは、次の如く考へた。善悪も自然と同じく、吾人の主觀を離れて存在するものではない。主觀の機能によつて成立するものである。認識の成立と同じく、道德の成立にも、主觀の先天的活動を必要とする。されど、道德と認識とは同じ作用でない。道德上の先天性と認識上の先天性とは、自ら性質を異にして居る。かくして、認識上の先天性を「純粹理性批判」に於て證明したカントは、道德上の先天性を「實踐理性批判」に於て證明したのである。

普遍妥當の道德は如何にして成立するか。カントは、普遍妥當の認識を成立せしめる先天的の形式に等しき根本的原理を、道德の方面にも求めた。かくして、こゝにカントが掲げたものが即ち「無上命法」である。無上命法とは何か。實踐理性の命令である。實踐理性とは何か。理性の命する所に從つて行爲を決定する意志である。實踐理性は、個人的・經驗的要素を含んで居ない。理性意志である。換言すれば、純粹意志である。意志の形式である。認識論上に於ける悟性の先天的形式に等しい。此の純粹意志即ち實踐理性が動機となつて、吾人の行動を決する時に、其の行動は始めて善と名づけられる。實踐理性の命するところこれ即ち善である。普遍妥當の道德は、實踐理性の命令によつて生ずる。換言すれば、實踐理性の命令、これ即ち普遍妥當の道德律である。カントは、實踐理性の命令を、善意とも名づけ、「無條件に善なるものは、たゞ善意あるのみ。」と言つて居る。

實踐理性は、何人もみなこれを有して居る。これ人間の道德性である。道德性は人格性である。人格性は人間性とは異なる。人間性は、生物としての人間の本性である。感情乃至衝動の如きものは、何れもみな生物としての人間の本性、即ち、生存體としての人間の本性に附隨するものである。人間はみな生物である。従つて、人間は生物としての性質を有して居る。これが即ち人間性である。人間性其のものは道德性を有して居ない。自然と同じものである。自然は道德的評價の對象とならない。山・川・草・木其のものは、善でもなく悪でもない。人間性其のものと同じである。然るに、快樂説の如きは、人間性に附隨せる感情や欲求の満足を以て、最高の善と認める。自然と同じ人間性を道德の根據とする説は、正しい道德律を示すものでない。加之、感情や欲求は、個人的・經驗的性質をもつて居る。かくの如き個人的・經驗的要素によつて、普遍妥當の道德律を求めることは、絶対に不可能である。故に、快樂説の如きは、たゞ一種の處世法たるに過ぎない。嚴密なる意味の學とはならぬ。嚴密なる意味の學は、普遍的法則を要求する。普遍妥當の道德律を示すもののみが、嚴密なる意味の倫理學として成立する。カントは、人間の中に、人間性と人格性との二元を對立せしめ、人格性を以て道德の根柢とした。併し、人間性を以て、道德の成立に全然不必要なものとは認めなかつた。道德とは、實踐理性が反理性的要素即ち情欲を統制することである。即ち、人格性が人間性を支配するこ

とである。故に、道德の成立には、人格性と共に人間性の存在が必要である。人間性のみ存する所には、道德が成立しないと同時に、人格性のみがあつても、道德は生じない。人格性と人間性、換言すれば、實踐理性と情欲とが並び存して、はじめて其處に道德といふ現象が起る。道德は人間特有の事實である。人間以下の動物にも、人間以上の神にも、道德は存在しない。

カントは、實踐理性の命令即ち普遍妥當の道德律を公式的に現はした。其の第一則に曰く、「汝の行為の格率が、普遍的法則となるが如くに行動せよ。」第二則に曰く、「人を、汝自身に於ても、他人に於ても、目的として取扱ひ、たゞ方便としてのみ取扱ふこと勿れ。」第三則に曰く、「人格を有する者によりて成る團體の一員として、其の團體の一員として其の團體を成り立たしむるやうに行へ。」カントの三則に就いては、こゝに詳しい説明をしないが、要するに、人間は、何人もみな人格性を有する者であるから、これに絶対無上の尊敬を拂はなければならぬ——といふ意味である。(小著「倫理學說精義」二八〇頁參照)人格はそれ自身に價値をもつて居る。これ人格が他の物件と異なる點である。物件は代價を有して居るのみであつて、人格の如く品位をもたない。故に、人格を物件の如く取扱つてはならぬ。人格は目的として取扱への一語は、カントが特に力説した所である。人格性に對する尊敬、これ即ちカントの倫理說から生じた道德の精髓であつた。

認識論上に於て發見した眞理を、道德論に適用したカントは、更にこれを藝術論にも適用した。普遍妥當の藝術的判斷は可能なりや——これカントが「判斷力批判」に於て闡明した問題である。カントは藝術の方面に於ても、知識又は道德の場合と同じく、吾人の主觀に一定の先天的形式が存在するものと認めた。従つて、藝術的判斷も亦普遍妥當性を有するものと考へたのである。藝術上の先天的形式に關するカントの説明に就いては、明瞭を缺くといふ非難もあるが、此の方面に於ける彼の創見が、當時の藝術論上に寄與した功績は十分に認めなければならぬ。

カントの藝術論には、傾聴すべきものが尠なくなつた。其の一は、藝術的活動を實際的活動や道德的活動から區別したことである。すべての實際的活動は、利害の觀念に支配せられて居る。然るに、藝術的活動は、利害の觀念を全く離れた自由な觀照である。また、道德的活動は、或る目的に達する意志の努力を意味して居る。それに反して、藝術的活動は、道德的活動の如く到達すべき目的を有せず、それ自らを目的とする特殊な目的に左右せられるものである。かくの如くして、彼は、藝術を他の實用的な動作や道德的活動と異なる特殊の文化活動と解したのである。其の二は、藝術を以て、知識と道德とを調和し綜合するものとしたことである。カントの説によれば、認識の對象は現象であり、意志對象は實體であつた。即ち、純粹理性の活動する範圍は、自然界に限られ、實踐理性の活動する範圍

は、自由の世界に限られた。「純粹理性批判」と「實踐理性批判」は、自然と自由とを對立せしめたのである。自然と自由との對立は、知識と道德との分離である。自然と自由、即ち、知識と道德とは果して何等の關係もないものであらうか。純粹理性も實踐理性も共に人間の精神の一方面である。全然無關係な作用とは認め難い。兩者を別々に離して考へるのは、甚だ不合理である。然らば、兩者は如何なる點に於て關係して居るか。カントの立場から見れば、兩者の一致を形而上學的に論究することは出来ない。兩者の一致を示すものを事實に於て求めなければならぬ。如何なる事實がこれを解決し得るか。「純粹理性批判」即ち認識論に於ては、自然即ち現象を機械的に觀察して、目的觀念を全然排除し、「實踐理性批判」即ち道德論に於ては、人格即ち意志の自由を論ずるために、たゞ目的觀念のみを重んじた。併しながら、自然と目的觀念とは、絶對的に分立するものでない。自然に目的觀念を挿入して考へることも出来る。其の方法には二種ある。一は、自然を主觀的目的に吻合せしめて見る方法である。それが即ち藝術觀である。二は、自然を部分的に見ず、全對と關係させて見ることに、即ち、個々の現象は、必然的の法則に支配されて居るが、全體としては自由體であると考へ、こゝに一種の目的觀を立てるのである。これを自然目的觀と稱する。カントが、「判斷力批判」に於て、藝術と共に生物を論じた理由は、これによつて明かになつたのである。

カントの理想主義 前にはカント哲學の體系を叙述した。叙述が極めて簡單に過ぎたので、意味の徹底しない點もあらうが、大體に於て、カントの哲學が如何なる組織により、如何なる問題を、如何に解決したか——を闡明し得たことを信する。カントの哲學が、理想主義の精神を、最も鮮かに現はして居ることは、もはや喋々の要もあるまいが、尙ほこゝに反復して、其の特色を更に一層明かにして置く。

カントの哲學が、近代の思想界に傳へた最大の功業は、人格觀念の發見といふことであつた。人格尊重の思想は、古來多くの學者がみな抱いて居た。併し、カントは、哲學的の根柢に立つて、人格の尊嚴を自覺した者はなかつた。カントは、其の該博なる知識を基礎とし、深遠なる思索を重ねた結果、人間性の奥に人格性の存在することを發見したのである。これ實に偉大なる發見である。カントの認識論上に於ける先天的形式も、近世の學界に於ける一大發見であつた。併しながら、それにも増して、偉大なる發見は、道德論上に於ける人格性の發見であつた。人間は生物である。生存體としての機能を有して居る。されど、生物としての人間、生存體としての人間、それは、他の動物と同じである。かくの如きものは、道德的判斷の對象とならぬ。生物としての人間の要求は、個人的・經驗的性質を有して居る。かくる個人的・經驗的要素の上に、普遍妥當の道德を求めんことは出来ない。かくの如く考へた

カントは、普遍妥當の道德の根據を、人間性の奥底に潜める實踐理性即ち人格性の上に求めた。人間は一個の生存體である。従つて、他の動物と同じく、種々の欲求を有して居る。されど、他の動物のもたない理性の命に従つて動く意志を有して居る。實踐理性の命令、これ即ち人間に向つて絶対の權威をもつ無上命令である。無上命令に従つて、動物的の欲求を制御してゆく、そこには他の動物の世界には全然ない嚴肅な天地が開かれてある。無上命令、それは恰かも純粹理性に於ける先天的形式の如く、經驗的要素・個人的要素を含まないものであるから、それは道德律として、普遍妥當の性質を有して居る。人間はみなかゝる無上命令の主體たる實踐理性即ち人格性の所有者である。故に、人間は絶対的に尊敬すべきものである。人格は必ず目的として取扱はるべきもの、如何なる場合にも、手段として取扱はれてはならない。カントによつて、人格は尊嚴無比の價值を與へられたのである。かくの如く高められた人格尊重の思想、これ即ち近世に於ける理想主義の根本精神である。カントを以て、近世理想主義の建設者と看做す理由、かく論じ來れば洵に明白である。

第五節 カント以後の哲學

新らしい思想に對する學者の態度といふものは、昔も今も大抵同じである。カントの大創見も、最

初は殆ど世間から認められなかつた。或る者は、古い形而上學の型を墨守し、此の新説に對して、一顧をも與へやうとしなかつた。或る者は、全くこれを理解せずして、輕卒な妄評を加へた。中には、カントの説を目して、パークレー一流の觀念論に過ぎないと斷定した者もあつた。カントは、此の批評を聞いて激怒し、「予の説を觀念論と評するは、ユークリッドの幾何學書を見て、圖畫の手本と思ふと同じである。」と言つて、「プロレゴメナ」の著述を急いだとのことである。されど、カントの説は、次第に學界の注意を惹くやうになつて來た。カントの説を多くの人々に會得せしめたのは、シュルツ^H(Schulze)やラインホルト(Reinhold)の解釋書が與つて大なる力を有して居る。カントの説が世の中に普及するに従つて、註釋書や研究書や批評書が續々と現はれた。一七九三年出版の「カント哲學資料」には、カント文獻二百冊を數へて居る。

カントの哲學には反對者も非常に多かつた。エーベルハルト(Eberhart. 1738—1809) ワイズハツプ^T(Weishaupt. 1748—1830) ティテル(Tittel. 1730—1816) メンデルズゾーン(Moses Mendelssohn. 1729—1786)等は、其の著名なる者である。メンデルズゾーンの如きは、「一切を破碎するカント」と言つて居る。またカントの哲學を講義することを禁止し、此の禁を破つた教授を免職せしめた所もあつたのである。

最初の間は、種々の反對もあり、迫害も行はれたが、カント哲學の眞價は次第に認められ、彼の學說を祖述する者は相次いで各方面に現はれた。カントの學說を繼承した者は非常に多い。彼等を總稱して、カント學派と呼んで居る。單にカントの學說の祖述のみを力めた者もあり、他の思想を加味して更にこれを發展せしめた者もある。後者を特に半カント學派と呼んで、前者即ち狹義のカント學派と區別することもあるが、其の區別には極めて曖昧の點が多い。

カント以後の諸學者には、カントが總合的に取扱つた問題の中の或る部分だけを取り、其の方面を特に發達せしめた者が多かつた。併しながら、何れもみなカントが遺した理想主義の精神を汲み、これが徹底をはかつた、カントの影響の大なること、近世の哲學史を繕く者の痛感する所である。カントの後に出了た獨逸の哲學者中、特に有名なる者を挙げれば、フイヒテ、シェーリング、シュライエルマッヘル、ヘルバルト、ヘーゲル、ショーペンハウエル等を數へなければならぬ。併しながら、本書は、カント以後の哲學を沿革的に詳述するのを目的とするものでない。たゞカントの理想主義が、如何にして現代に傳はつたか、現代の理想主義が、カント哲學と如何なる關係を有して居るか——を明かにすればよいのであるから、此の問題に必要な事柄だけを概説しやうと思ふ。

第六節 ロマンティシズムの哲學

カント以後に於ける理想主義の哲學を叙述するに當り、先づロマンティシズムの哲學からはじめることにする。

ロマンティシズムといふのは、第十六・七世紀の頃、伊太利及び西班牙に發祥した文藝美術上の一傾向である。十八世紀の後半には、歐洲各國に普及したが、特に、英・佛・獨の三國に於て隆盛を極め、哲學及び宗教の方面にも多大の影響を及ぼしたのである。ロマンティシズムの色彩を帯びた學者は非常に多い。其の中で特に著名な者は、シルレル (Schiller, 1759—1805) 及びギョテ (Goethe, 1749—1832) である。此の二人は、哲學者にして、且つ偉大な藝術家であつた。

シルレル シルレルは、カントの理想主義を藝術的に表現して、最も深く民衆に印象せしめた獨逸の詩人である。彼は、カントの哲學を熱心に研究し、其の理想主義の精神を受け繼いだ。併し、彼はカントの哲學を、其のまま、盲信しなかつた。自己の藝術觀に調和せしめた。カントの哲學は、彼によつて藝術的に修正せられた。また、彼の方から云へば、カントの哲學を借りて、自己の藝術觀を築き上げた。彼は、カントの說に従つて、道德至上主義を唱へた。併し、彼の道德至上主義は、詩人的に

修正せられた。カントは、無上命令を以て普遍妥當の道德律とした。此の道德律に従つて、義務のために義務を遂行することを眞の道德とし、他の動機即ち感情や欲求によつて動かされた行爲の道德的性質を否定した。彼には、かゝる嚴肅な道德觀を、其のまゝ承認することが出来なかつた。彼は感情の價値を認め、感情は決してカントの謂へるが如く排斥すべきものでない。感情によつて動かされた行爲、例へば、同情に基づいて生ずる慈善の如きは、明かに徳行と認むべきものである。否、却つて、かくの如き行爲こそ、眞の徳行である——と彼は考へたのである。詩人肌の彼としては、尤もな考へである。茲に於て、彼は、カントの所謂理性と感性との調和に就いて、思索の歩を進めた。カントの「判斷力批判」は、彼に最もよい暗示を與へた。カントは、「純粹理性批判」と「實踐理性批判」によつて分離せる經驗界と實體界、即ち、現象と物其自とを、「判斷力批判」に於て、藝術及び自然目的觀により綜合せんとした。カントの説から刺戟を得たシルレルは、藝術によつて理性と感性の調和を試みた。藝術は理性及び道德を内容とするものである。併し、理性及び道德其のまゝの表現が藝術ではない。理性及び道德が、具體的な感情によつて現はれたものが藝術である。藝術には、理性と感性とが調和して居る。調和が藝術の生命である。彼は、理性と感性との關係を歴史的に考察して、獨得の時代觀を述べた。古代希臘に於ては、藝術により理性と感性とが調和して居た。靈肉合致の理想的時代であ

つた。然るに、現代に於ては、兩者が全然分離して居る。兩者の分離は、個性の分裂である。完全なる個性は、兩者の調和する所にのみ現はれる。故に、此の兩者の調和をはかり、文化を進歩せしめることは、現代に於て最も必要な問題である。而して、兩者の調和をはかるには、藝術の力によらなければならぬ。現代の如く、人心が二元に分裂し、動物的の欲情の旺盛となつて居る時に、峻嚴な道德によつて、これを理想に到達せしめやうとしても、それは不可能である。理性と感性との調和を生命とする藝術の力によりてのみ、分裂した人心を一元的に調和し、最高の文化に到達せしめることが出来る。

シルレルは、忠實なカント哲學者であつたが、藝術家的性格を備へて居たために、自らカントの思想を藝術に接觸せしめ、遂には全くカントの精神を遠ざかるやうになつたのである。彼は、理性と感性との調和を、人類最高の生活狀態とした。彼は美魂(Schöne Seele)といふことを唱へて居る。美魂は、理性と感性の一致した理想的の個性である。此の状態にあつては、吾人が感性のまゝに行ふ所、自ら理性に一致し、理性の命する所、これ感性の欲求に合體するのである。故に、彼の所謂美魂は、道德的生活と美的生活とを綜合したものに當つて居る。決して道德的方面を輕視したものではない。カントの道義的精神を藝術と結合せしめたものであつた。併し、彼の性格は、著しく藝術的色彩を強から

しめ、道德的要素を稀薄ならしめた。彼の後に出たロマンティズムの人々によつて、遂に道德的要素は全く除かれ、美的人間主義(der Aethetisch Humanismus)と化してしまつたのである。

ギョオテ　ギョオテは、「ファウスト」の作者として知らる。シルレルの友人である。ヘルデルの理想主義を一層徹底的に主張し、個性の尊嚴を極度に高調し、且つ自己の個性を最も遺憾なく發揮した大藝術家・大思想家である。彼の哲學、彼の藝術、これすべて彼の個性の發揮であり、彼の個性其ものが最も典型的な理想主義であると云はれて居る。彼の二大傑作たる「ファウスト」及び「ウィルヘルム・マイスター」は、共に、ギョオテの個性の最もよく表現せられたものである。

個性の尊重——これギョオテの思想の根本精神であつた。ギョオテによつて、個性は尊嚴なるものはなかつた。個性の尊嚴を説く點に於て、彼の思想は、カントの人格主義と通じて居る。併し、ギョオテの個性は、カントの人格の如く、偏狭なものではなかつた。カントの人格は、道德的個性であつた。ギョオテの個性は、道德のみに局限せられて居ない。尙ほ一層普遍的な意味をもつ複雑なものであつた。ギョオテは、個性を解釋して、無限に複雑に、無限に微妙に、自己を開展してゆく神秘的な實在とした。彼は、其の神秘的な實在たる點に於て、これを大宇宙に比較し、小宇宙と名づけて居る。大宇宙は不可思議な實在である。それと同じく、吾人の個性も亦不可思議な實在である。あらゆる實

在の中、最も不思議なものは個性である。個性は、無限に發展する可能性を有して居る。個性の無限なる發展、それは吾人にとつて最も大なる興味と感謝の念とを起さしめる。個性の發展、人生にこれより有意義なものはない。かくして、彼の個性尊重主義は生じて來たのである。

ギョオテの人性論が、彼の宇宙觀と密接な關係を有して居るのは、前に述べた所によつて察することが出来る。彼の個性は宇宙の縮圖に外ならぬのである。ギョオテは、宇宙に對して、一種の汎神論的な神秘説を懷いて居た。ギョオテは、スピノーザを尊崇し、彼に倣つて、大宇宙を「大自然」と云ひ、神と云ひ、また兩者を合して「神なる自然」(Gott-Natur)又は「自然なる神」(Natur-Gott)と名づけた。スピノーザによれば、神と自然と本體とは、異名同種の實在であつた。ギョオテも亦スピノーザと同じ見地に立ち、大自然を以て唯一の本體とし、不可思議な神秘的實在と考へた。大自然は唯一の本體である。而して、一切の現象は、みな此の本體の顯現である。萬物を創造し、これを支配するもの、これ即ち唯一の本體たる大自然に外ならぬ。人間も亦大自然から生じたものである。従つて、大自然の支配を受ける大自然の子である。併し、人間は、到底幽玄神秘な大自然に通することは出来ない。たゞ大自然の神秘の中に自己の生命を托して、靈妙な情調を體得し得るのみである。無限の神秘に沒する此の瞬間が人間にとつて最も尊い時である。ギョオテの宗教觀は、こゝに生じて來るのである。

大宇宙が不可思議の實在なるが如く、小宇宙たる吾人の個性も亦不可思議の實在であつた。小宇宙の開展、即ち、不可思議な個性の完全な進歩發展を期すること、これが人間にとつて最も意味の深いことであると、ギョオテは考へたのである。ギョオテの思想は、何れの點より進むも、結局は個性の開展といふことに歸した。自己の主張を、彼は、人類生活の中心問題と感じたのである。彼の思想とカントの説とは、著しい距離を有して居た。併しながら、共に、人格の尊嚴を認め、理想主義を高調した點は一致して居る。近世獨逸の理想主義建設者として、カントと並稱せらるべき偉人である。

フイヒテ カント以後、ヘーゲルに至るまでの哲學者は、みな多少ロマンティシズムの色彩を帯んで居る。フイヒテ(Johann Georg Fichte, 1762—1814)の如きも其の一人である。

フイヒテが、カントの「純粹理性批判」を読んだのは、それが出版されてから十年後であつた。彼は貧しい家に生れたので、大學も途中で退學し、家庭教師になつたが、性賞が剛直であつた爲めに、到處不評判であつた。一七九〇年の夏、初めてカントの著書を見て、非常に喜び、翌年カントをケーニヒスベルヒに訪ね、カントの紹介で「天啓の批判」(Versuch einer Kritik aller Offenbarung)といふ書物を出版して、漸く其の名を學界に知られたのである。

フイヒテの哲學の特色は、カントの二元論を一元論に歸着せしめたことと、カントの道德主義を更

に一層發展せしめたことである。カントは、認識論に於て、現象と本體即ち物其自とを對立せしめ、認識を現象の世界に限定した。カントは、物其自を以て認識の範圍外に屬するものとしたが、物其自の存在を前提として認識論を説いた。然るに、フイヒテは、物其自即ち本體を絶對的に否定し、一切の萬物をすべて我の所産に歸した。吾人が外界即ち自然界と稱するものも、畢竟我の表象に過ぎない。カントの所謂範疇なるものも亦我の活動に外ならぬ。直觀も思惟も意志も、我を離れて獨立するものではない。一切は我の所産である。併し、こゝに我と謂へるは、超個人的の我即ち絶對我(純我)である。個人的の我ではない。超個人的の絶對我が、無限の活動によつて非我を生ずる。非我は一切の萬物である。我が非我を生じて我と非我とが對立すれば、兩者は互に制約する。非我が我を制約すれば認識を生じ、我が非我を制約すれば實踐を生ずる——といふのが、フイヒテの哲學の要點である。

フイヒテの説によれば、我が非我を生ずるのは、道德的活動を實現するためであつた。道德的活動は努力向上である。障害を排して進むことである。故に、道德的活動には、必ず我を妨げるものがないければならぬ。こゝに於て、我は非我を生ずる——非我は我に對するものである。即ち、反對の概念である。反對するものが生ずれば、我はこれにうち掙ち、これを征服せんとする。こゝに於て、道德的活動を生ずる——とフイヒテは云ふ。フイヒテは、客觀世界を悉く主觀活動の材料と看做し、主觀活

動の目的を道徳的に解釋したのである。カントの哲學も亦道徳を重んじた。カントが認識よりも道徳を重んじたことは、彼の「實踐理性批判」によつて明かであるが、フイヒテは、カントの道徳主義を尙ほ一層徹底的に發展せしめたのである。

シェーリング シェーリング(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775—1854)は、フイヒテが、カントの道徳哲學を發展せしめたるに反し、其の藝術哲學を傳へて、熱心にこれを主張し、一種の藝術至上主義を唱へた詩人的哲學者である。彼は、非常に早熟の人であつた。十七歳の時に論文を發表して世人を驚かしたことがある。生涯の中に屢、其の説を變更したので、通常彼の思想を論ずる者は、(一)自然哲學及び超越哲學時代、(二)同一哲學時代、(三)神智學及び積極哲學時代の三期に分ける。こゝには、詳しく彼の説を述べない。たゞロマンティズムの組織的哲學者としての特徴に就いて一言するのみに止める。ロマンティズムの系統をひける哲學者が、最も解決に悩んだ問題は、カントの殘せる二元論の不調和であつた。人間は高尚な道徳的理想に憧れて居ながら、低劣な情欲のために苦悶する。此の矛盾を如何に解決すればよいか。多くのロマンティストは、藝術の世界に其の避難所を見出さうとした。シルレルの藝術觀は其の代表說である。シェーリングも亦シルレルと同じ見地に立つた。シェーリングは、藝術が此の矛盾を調和するものと信じたのである。彼は、次の如く考へた。精

神と自然、主觀と客觀、實體と現象、これ等は、絶對的に反對するものでない。表面は對立して居るが、根本に於ては相通する點がある。例へば、自然と精神に就いて考へて見るに、最下級の自然も多少の精神を含み、最高級の精神にも若干の自然を存して居る。故に吾人が相對立し相反對して居ると思ふものも、根本に於ては、同一原理の現はれに過ぎない——と云ふ。これ彼の哲學が同一哲學と稱せられて居る所以である。彼は、此の同一原理から藝術を論じた。あらゆる矛盾及び反對は、根本に於て同一の原理により調和せられて居るものである——といふ同一原理は、藝術に於て、最もよく教へられる。藝術に於ては、これを鑑賞する我と鑑賞される非我とが一體に歸する。其の間に何等の區別もなく、主觀と客觀とが全く一致して、唯一の絶對境が展開される。藝術は、單に主觀と客觀とを調和するのみならず、意識と無意識、認識と實行、精神と自然、其の他種々の對立せる概念を悉く綜合するものである。以上の如き理由によつて、シェーリングは、藝術を人類の生活中最高の價値を有するものと認めた。

シュライエルマツヘル シュライエルマツヘル(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768—1834)も亦ロマンティズムに深い關係を有する哲學者の一人である。彼の學問は、其の範圍が極めて廣かつたが、特に神學に關する造詣が深く、且つ最も熱心な宗教家であつた。宗教上の意見には、今日でも

尙ほ傾聴すべきものが甚だ多い。

シュライエルマツヘルの宗教論は、信仰を純感情的に歸したことが其の特徴である。從來、信仰の問題には、種々の解釋が現はれた。カント以前の純理論者は、これを主知的に取扱はんとし、カントは専ら道徳的にこれを見た。然るに、シュライエルマツヘルは、全くこれ等の見地を排斥した。絶對者即ち神は、到底吾人の知識を以て説明し得られるものでない。何となれば、神は世界統一の根柢であつて、吾人の認識を以て到達し得るものではないからである。また信仰を道徳的に見やうとするのも正しい見解でない。神はそれ自身獨得の本質を有して居つて、道徳の附屬物でないからである。認識を不可能とする神に、種々の屬性を附して、これを人格視するは、無限の神性を有限ならしむるものである。要するに、信仰は、知識及び道徳によつてこれを取扱ふべきものでない。神の存在を認め得るものは、たゞ感情あるのみ。神性を直接に感知し得るものは、たゞ直觀あるのみ。宗教の起原及び本質は、知識にもあらず、意志にもあらず、感情である。吾人は、神を認識することを得ない。併し、神の活動のみはこれを否定することが出来ない。換言すれば、唯一無限の絶對者の存在は疑ふことが出来ないのである。唯一無限の絶對者の存在を信すれば、此の絶對者に對して、自ら歸依の情が起る。此の歸依の感情が、宗教的信仰の基礎である。彼が感情を以て信仰の基礎とする論據は、こゝに存す。

のである。

シュライエルマツヘルは、信仰を知識及び道徳より離して、これを感情の上に築き上げた。即ち、神の知的認識を斥け、宗教のために独自の途を開いたのである。彼の宗教論には、著しく神祕的な色彩を含む。ロマンティズムの特徴がそこに現はれて居る。

第七節 ヘーゲルの哲學

カント以後に於ける理想主義の哲學者として、最も特色ある哲學の體系を示したのは、こゝに述べやうとするヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 1770—1831)である。彼は、一種の総合的天才を有して居た。從來現はれた理想主義の思想を集成し、これを一大系統の下に組織した。かくして、彼は、カント哲學の唯心的方面をして、其の頂點に達せしめたのである。ヘーゲルの哲學は、難解を以て聞えて居る。殊に、難言難句に富めるを以て有名である。

ヘーゲル哲學の出發點 ヘーゲルの哲學も亦最初は、フイヒテ及びシニエーリング等の如き、ロマンティズムの哲學者と、同じ出發點から進んだものである。カントの遺せる二元論、これを如何にして一元に歸着せしめ得るか、換言すれば、現象と本體、自然と精神、感性と理性、これ等の相對立する

觀念を如何なる原理によつて調和せしめ得るか——の問題を解決するのが、彼の龐大な哲學體系を生み出した動機であつた。フイヒテは、我を以て唯一の實在とし、自然を我の所産とし、カントの唯心論的方面のみを採り、實體論を拋棄し、シェーリングは、同一哲學を唱へて、カントの遺せる二元が、根本に於て矛盾せざるものであることを主張した。ヘーゲルも亦シェーリングの如く、二元を調和する同一の原理を求めたが、其の結果は、シェーリングと全く異なる方向に發展して行つた。

精神と云ひ、自然と云ひ、全然種類を異にするものやうに、通常多くの人々は考へる。されど、此の二つは、唯一の絶對の發現に外ならぬ——これヘーゲルの腦裡に浮んだ同一の原理である。唯一の絶對が發現して自然となり精神となる。故に、自然も精神も根本に於ては、同一のものである。而して、此の絶對は、自然及び精神の外にあつて、自然及び精神を創造するものでない。自然及び精神の中に内在する原理である——と彼は考へた。彼は絶對を以て萬物の創造者とは見なかつたのである。差別界を超越せる本體的原理とは考へなかつたのである。ヘーゲルの解釋によれば、絶對は萬物の中に内在する原理、差別界の底に潜在せる原理であつた。従つて、此の世界の外に、絶對と稱する一種の實體があつて、其の實體が世界の個物を創造し、且つそれを支配するのではない。此の世界其のものが絶對であつて、絶對の繼續的發展によつて、個々の事物が生じて居るのである。彼の絶對

と云へるは、個物の中に存在する普遍であつた。

然らば、其の絶對とは、如何なる性質のものであるか。ヘーゲルは、これを希臘の思想に倣つてロゴス即ち理性と呼び、またプラトーンに従つてイデア即ち觀念とも云つた。彼は、絶對を理性とし、理性を以て論理的進行と解釋したので、世界の事物は、悉く論理的進行の過程と化した。これ彼の説が論理的唯心論と稱せられる所以である。

ヘーゲルの説によれば、世界の事物はみな理性の發現であつた。自然も精神も理性の發現である。理性が開展して、自然となり。精神となるのみ。自然と云ひ、精神といふも、理性開展の階段に過ぎないのであつた。理性は論理的進行である。思想の繼續的開展である。こゝに、一つの思想があれば、先づそれに對して反對の思想が成り立ち、二つの思想が對立すれば、更に一段高い思想が現はれて、其の兩思想を調和する。正に對しては反を生じ、反はやがて合となり、かくして無限に進行して行く。正——反——合、これ即ち理性發展の形式、換言すれば、絶對進行の法則である。正——反——合の法則によつて、思想の開展を思惟するのが、有名なるヘーゲルの辯證法である。

ヘーゲル哲學の體系　ヘーゲルは、絶對即ち理性を以て、哲學の對象とした。即ち、哲學とは理性を研究する學問であるとした。従つて、ヘーゲルの哲學は、廣い意味に於ける一種の精神哲學であつ

たが、彼の説によれば、理性は自然界及び精神界として發展するものであるから、狭い意味の精神哲學のみではなかつた。ヘーゲルは、哲學を分けて、純粹の理性を論ずる論理學、自然界として發現する理性を論ずる自然哲學、精神界として發現する理性を論ずる精神哲學の三部門とした。ヘーゲルは、此の部門をまた各三種に分割し、更にまた各小部を三分し、一々正——反——合の法則によつて思想の開展を示したのである。こゝには、ヘーゲルの哲學を體系的に詳述することを得ないが、今其の精神哲學の方面のみに就いて一言すれば、ヘーゲルは、これを主觀的精神・客觀的精神・絶對的精神の三部に分れて居る。彼の説によれば、主觀的精神即ち個人的精神は、最高の發展を遂げた有機體たる人間に、絶體即ち理性が發現して來たものである。理性は純粹の精神であつて、自由の本質を有して居る。其の自由の本質によつて、人間に發現して來たものが主觀的精神である。故に、人間はもと自由なるべきものである。併し、最初は氣候・風土・人種及び生活の方法等、種々の境遇に束縛せられて、他の動物と同じやうに、不自由の状態にある。されど、次第に發展して自意識を生じ、自意識はやがて精神となる。精神は先づ理論的精神即ち知として現はれ、知は更に實踐的精神即ち意志となり、意志は理性的意志に到達するものであると云つて居る。ヘーゲルは、精神状態が尙ほ不自由の状態にある時を、自然精神又は靈魂と稱し、靈魂を論ずる學問を「人類學」と名づけ、靈魂より精神に至るまでのも

過程を研究する學問を「精神現象論」と云ひ、精神を對象とする學問を「心理學」と見たのである。此の主觀的精神の客觀化したものを、ヘーゲルは、客觀的精神と命名した。主觀的精神が極致に達したものは、理性的意志即ち自由精神である。自由精神を有する多數の人間が集まつて社會的生活を営む時には、其の自由精神が客觀化した一種の形式が現はれる。こゝに云ふ客觀的精神即ち社會的精神は、此の自由精神の客觀化したものである。客觀的精神は、三段になつて現はれる。第一段は法律である。人間が協同生活を営むには、一種の制約を設けて、各個人をして遵守せしめる必要を生ずる。此の制約が法律であつて、制約を破つた者には、刑罰を課して正義の實現を期するのである。併しながら、刑罰を課しても、尙ほ正義を破壊する者が、個人の中には往々あるので、かくの如き外部的制約の外に、内在的の良心に訴へねばならぬことになる。良心の命令に従ふこと、これ即ち第二段の道德(Moralität)である。人間の良心は、正義を欲して止まないものであるから、單に外部的の規則や制裁によつて、正義を保持しやうとする法律よりも、正義の實現に一層有效なるは云ふまでもない。されど、良心は、主觀的の性質を有するものであるから、良心の善と認めることが、必ず行爲の上に現はれて來るとは限らない。依つて、こゝに、良心の命令に従ふと共に、社會の安寧秩序に一致する人倫(Sittlichkeit)の階段に移らなければならぬことになる。ヘーゲルはこれを第三段の形式とした。人倫の發現にも亦

三階級がある。第一の階級は家族である。人間の生活は家族的生活を基礎として居る。多くの家族は集まつて社會となり、社會の各員は、身體及び財産の安全をはかるために國家を組織するのである。社會に於ては、各個人がみなそれぞれ獨立の目的を有して居る。而して、社會は個人の目的に對し、何等の關涉をも加へない。されど、一旦國家の組織が成立すれば、各個人は、國家のために、自己の目的を枉げなければならぬことが出來て來る。國家は、國家固有の目的を有し、其の目的を達する爲めには、往々個人を手段に供する場合がある。國家に於ては、孤立した個人の存在を認めないのである。ヘーゲルは、國家を以て人倫發現の最高階段とした。國家によつてのみ、吾人は善に達し得るものとした。尙ほヘーゲルは、國家の理想的組織として、君主政體を擧げ共和政體を排した。ヘーゲルの思想は、かくして遂に國家主義に達したのである。

客觀的精神よりも、理性が尙ほ一層完全な形に發現したものを、ヘーゲルは、絶對的精神と名づけた。絶對的精神は、主觀的精神と客觀的精神を綜合したものである。此の階段に至れば、理性は自ら絶對者たることを意識する。ヘーゲルは、此の絶對的精神も亦三段の形式に現はれるものとした。第一段は藝術である。藝術は絶對的精神が直觀の形に表出したものであつて、此の中にも尙ほ種々の階段が分たれて居る。第二段は宗教である。宗教に至れば、絶對的精神は、表象及び感情の形に發現す

る。されど、宗教は尙ほ絶對的精神の完全な發現とは云はれない。前にも述べたやうに、絶對即ち理性は論理的進行である。概念の形に開展した時に、はじめて最も完全な發現と云ひ得る。これが第三段の哲學である。故に、ヘーゲルの説に従へば、哲學は絶對的精神發現の最高段階であつた。従つて、哲學は最高の眞理を示すものであつた。ヘーゲルの哲學が、如何に獨得の論理によつて、系統化されて居るかは、前述せる精神哲學の一斑を以て察し得るであらう。

ヘーゲルの理想主義　ヘーゲルは、世界の事物を悉く絶對的理性の論理的開展と認めた。絶對的の理性が論理的に進行してゆく所に、世界の事物は生じ來れるものとした。故に、ヘーゲルは、世界を合理的に解釋したのである。ヘーゲルの哲學が、合理的唯心論に屬することは明かである。また、ヘーゲルは、絶對的の理性を以て、世界の根本原理とし、理性を論理的進行と解したので、此の點から、彼の哲學を名づけて、絶對的唯心論又は論理的唯心論と呼んで居る者もある。先づ絶對を假定し、それから演繹的に世界の事物に論及した彼の哲學が、形而上學に屬することはいふまでもない。ヘーゲルの哲學は尤大なる體系の中に、殆どあらゆる學問を包容せしめた形而上學である。彼の説によつて、學問の意義が非常に廣くなり、再びアリストテレスの昔に返つた觀がある。

フイヒテの哲學が専ら主觀的なるに反し、ヘーゲルの哲學は、客觀的方面を輕視せず、主觀的精神

の外に客觀的精神を説き、法律と道德の關係を明かにして居る。併しながら、彼は、理性と稱する精神的實在を根據とし、其の實在の自發的開展によつて一切の説明を試みた。彼が理想主義の系統に屬する哲學者たることは明かである。彼も亦カント哲學の承繼者たるに外ならぬ。カントの哲學の唯心的方面を其の頂點に達せしめた者である。

第八節 ショーペンハウエルの哲學

ヘーゲルの哲學に次いで、思ひ起されるものは、ショーペンハウエル(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)の哲學である。ショーペンハウエルも亦カント哲學を祖述する學者であるが、ヘーゲル哲學の理性説と全く相反する主意説に立脚して居る。カント以後に於ける多くの哲學者が、カントの二元論を一元に歸着せしめんとして、種々の同一原理を提唱したるに反し、ショーペンハウエルは、これ等の諸説を斥け、現象と物其自との區別を固執した。彼は自ら真正なるカントの承繼者を以て任じて居る。

意志と表象としての世界 ショーペンハウエルの認識論は、カントの説と大體に於て同一である。認識をたゞ現象界のみに限れる作用としたること、感覺と範疇とを認識成立の要素としたこと等は、

カントと其の解釋を等しふして居る。たゞカントがア・プリアオリの形式として、十二範疇を數へたるに反し、ショーペンハウエルは、因果の範疇のみを認め、其の他の範疇は、悉くこれを斥けた。これカントの認識論に對する重大なる修正である。

ショーペンハウエルの實在論は、カントの説を發展せしめたものである。カントは、現象の世界に對し、物其自の世界の存在を認めたが、物其自の如何なるものであるかを説かなかつた。物其自は認識の限界を超越して居る。従つて、吾人は、物其自の本質を知ることが出来なかつたのである。ショーペンハウエルは、カントが不可認識的の實體とした物其自を、盲目的・非理性的・無意識的の意志とした。物其自が盲目的の意志であることを、ショーペンハウエルは、次の如く説明して居る。吾人は理知によつて、物其自の本質を知ることが得ない。物其自の本質は、直觀(Anschauung)によつてのみこれを認識することが出来る。吾人は、自己の意識を内省して、意志が其の本體であることを直觀的に認識し得るが如く、萬物の本體が吾人の意識と同じく意志を本體として居ることを直覺する。世界の事は、悉く意志を本體とするもの、生物のみならず、無生物にもまた明かに意志の存在を認め得る。水の岩を通して流れる、磁石の鐵を引きつける、みなこれ意志の作用ならざるはない。無生物のもてる自然力と、生物のもてる生活力とは、勿論其の間に非常なる相違がある。併し、それはたゞ段階の

相違に過ぎない。同じ意志の發現である。

ショーペンハウエルは、世界萬物の本體たる盲目意志を、生活意志(Wille Zum Leben)と名づけた。ショーペンハウエルの説に従へば、此の生活意志なるものが、宇宙の本體であつた。従つて、人間の本性も生活意志を根本となせるものであつた。理知の如きは、たゞ意志の手段又は道づれとして、後から發現せる現象に過ぎない。理知は意志を左右する力なく、たゞ意志に使役せられて動くのみである——と彼は考へた。彼の説は、明白な主意説である。ヘーゲルの理性説とは、全く其の立場を異にして居る。

ショーペンハウエルは、世界を意志と表象との二元に歸した。彼の著書「意志及び表象としての世界」(Die Welt als Wille und Vorstellung)は、彼の哲學説を詳述したものである。表象とは、即ち理知の力によつて認識し得る世界をいふ。併しながら、決して此の表象の世界のみが、世界の全部ではない。世界が表象のみであるならば、恰かもそれは蜃氣樓に等しく、吾人は、容易に世界を認識し盡すことが出来る筈である。然るに、吾人の理知の力により、全世界を殘る限なく認識し盡すことは出来ない。これによつても、世界が知力のみのものでないことがわかる。知力から獨立せる世界、それは實體の世界である。而して、その實體の世界は意志の世界である。意志の世界は、知力によつて認識

することを得ない、これを認識するものは直観の方である。

厭世觀と解脱觀 以上の如き、ショーペンハウエルの二元的世界觀は、彼の人生觀をして厭世主義に達せしめた。ショーペンハウエルの説によれば、世界の本體は、生活意志である。而して、此の生活意志は盲目的の意志である。全く理性を缺いて居る。何等の目的もなく、たゞ生きんがために盲動するのみである。生活意志の本質を盲目的に解したショーペンハウエルは、更に次の如くそれを人生觀に發展せしめた。生活意志は盲目的の努力である。永久に満足することを知らず、盲動を續けて行く。従つて、此の盲目的意志が世界の本體である限り、人生は限りなき苦痛の巷である。勿論、人生には快樂がある。されど、快樂は、たゞ盲目的意志の欲求が充たされた時にのみ生ずる一時的の現象に過ぎない。一旦欲求が充されても、意志はまた直ちに新しい欲求を起して盲動する。快樂は忽ち失せて、また再び無明の世界が續く。以上がショーペンハウエルの厭世觀の要點である。

ショーペンハウエルは、更に進んで解脱觀を述べて居る。人生は苦痛の牢獄である。彼の説によれば、吾人にとつて、最も緊急な問題は、此の牢獄を脱して、幸福な生活を營むことであつた。如何にせば、此の苦痛に充てる最悪の世界から脱し得るか。彼は次の如く考へた。吾人を苦痛の牢獄に繋ぐものは、吾人の生活意志である。生活意志を否定すれば、吾人は必ず此の苦痛から免れることが出来

る。然らば、其の生活意志を否定する方法如何。先づ、消極的には個性脱却につとめ、積極的には、生活の無價値なることを自覺するにある——と彼は言つて居る。修行によつて、生活意志を全く否定せるものは聖徒である。此の境界に達するには、道德的・宗教的天才たることを要する。常人の及ばざる所である。彼はまた解脱の具體的方法として、藝術の必要なることを述べ、大にロマンティズムの特色を發揮して居る。

ショーペンハウエルの理想主義 ショーペンハウエルは、カント以後の諸學者が、殆どみな理性を重んじ、主知的に理想主義を主張したるに反し、意志を理性の上位に置き、主意主義の立脚地から理想主義を唱へたのである。故に、彼はカントの理想主義を紹ぎ、其の流れに倅して下れるにも拘はらず、フイヒテ、シエーリング、ヘーゲルの理想主義とは、全く異なる結果に達したのである。理性を重んずれば、自ら此の世界は最善のものと考えられる。されど、盲目的意志を本體とすれば、世界は最悪の府となり終る。これ必然の結果である。ショーペンハウエルが、厭世的人生觀に陥つたことは、彼の根本思想から生ずる必然的の結論である。ショーペンハウエルは、世界を最悪の府苦痛の牢獄としたが、彼は尙ほ現世の苦惱を脱して、光明の彼岸に到達し得ることを豫想し、其處に一種の解脱觀を述べて居る。彼の理想主義者たることは極めて明白である。殊に、彼が解脱の方便として藝術を挙げ、

これによつて忘我の境に沈むことを、人生の苦惱から離れる良法と認めたのは、ヘーゲルの理想主義と全く異なり、著しくロマンティックの色彩に富んで居る。

第九節 理想主義哲學の衰微

カントからヘーゲルに至る獨逸の哲學界は、思辨哲學の全盛期であつた。殊に、ヘーゲルの哲學は、一時普魯西の官學のやうな觀を呈し、多くの繼承者を出した。ヘーゲルの哲學を傳へた者を、哲學史上では、ヘーゲル學派と呼んで居る。ヘーゲル學派の中には、著名な學者が非常に多い。ヘーゲルの哲學が、獨逸の學界を風靡した爲めに、却つて、カントの哲學は、世間から閑却せられるやうになつた。

かくの如く隆盛を極めた理想主義の哲學も、やがて頹勢を萌して來た。其の主原因には、内外の二方面がある。先づ外的の原因から述べて見やう。

自然科學の發達 十九世紀に至つて長足の發達を遂げたものは、自然科學の研究である。自然科學の研究が進歩した爲めに、學術上の大發見や大發明が續々として現はれて來た。一二の例を挙げて見れば、ラヴォアジエの燃焼に關する新説、ヘルツの電氣に關する新説、マイエルの勢力保存説等は、最も

著名なものである。(第二編第二章「實證」) かくの如き自然科学上に於ける大発見は、太く世人の視聽を驚かした。其の結果として、自然科学萬能主義、物質尊重主義の起ることは、寧ろ當然であると云つてよい。自然科学は、從來、多くの人類が全く豫想もして居なかつた神祕の世界を、眼前に開展した。かゝる偉力を有する自然科学によれば、如何なる問題と雖も、解決の出来ないものはあるまいと云ふ考は、自ら出て来るのである。自然科学的に精神上の諸問題をも説明しやうと企てる者が、獨逸の學界からは續々として現はれた。唯物論はこゝに擡頭して來たのである。一八五四年、ゲツチンゲンに於て自然科学會が開かれた時、ワグネル(Rudolf Wagner)が、物質過程から獨立せる靈魂の存在を主張したるに對し、フォグト(Karl Vogt)は、激烈なる反駁を試みた。物質過程から獨立した靈魂の如きものが存在する筈はない。かくの如きは盲目的の信仰に止まる。學問は、かゝる信仰を廢毀するものである——といふのが、フォグトの主張せる主眼點である。これ唯物論の唯心論に對する挑戦に外ならぬ。フォグトの刺戟を受けて、多くの唯物論者が續出した。モレシヨット(Moleschot) ユヒヒネル(Lavis Buchner) ツァーメルン(Heinrich Czolbe) ヲンケル(Hächel)等は、其の中特に名聲の高い人々である。彼等は、何れもみな最も明白に唯物論を唱へて居る。例へば、モレシヨットは、人間の生命を以て、腦の物質の運動に過ぎないものであると云ひ、生命を有機體たる體力以外のものとなせる當時の唯心論者を極力攻撃した。モレシヨットの説を襲へるユヒヒネルの如きも、世界はたゞ物質のみより成れるもの、世界には、神もなく、自由もなく、不滅もなく、終局の原因もない——と言つて居る。ヘッケルは、自然科学の知識を基礎として、尙ほ一層組織的に唯物的一元論を提唱した。彼は、宇宙の實體を物質となし、これを根本的元子と名づけ、一切の萬物、即ち、天體も有機體も、みな此の根本的元子から發生したものであるとした。

かく如き唯物論的傾向は、滔々として歐洲の思想界に傳播し、あらゆる方面に顯著な影響を及ぼした。唯物論と全く反對の立場にある理想主義の哲學も、自ら衰運を招いたのである。理想主義の哲學が如何に唯物論の爲めに勢力を失墜したかといふことは、極端な唯心論者として、理想主義の哲學を代表せるヘーゲル學派の中から、唯物論者を出したことによつて察することが出来る。其のことは、次のヘーゲル學派の分裂の中に述べる。

ヘーゲル學派の分裂 理想主義の哲學を衰微せしめた内部的の原因は、ヘーゲル學派の分裂である。ヘーゲルの歿後、十年の間、ヘーゲルの哲學は、歐洲の學界を風靡して居た。されど、シュトラウス(David Friedrich Strauss, 1808—1874)が、「基督傳」を著はして、福音書のイエスは、信仰上のキリストに過ぎないものであるといふ説を發表したのを動機として、ヘーゲル學派の間には、早くも分裂の

徴候を萌した。元來、宗教と哲學との關係に就いてのヘーゲルの説には、曖昧な點があつたので、ヘーゲル學徒の間に、自ら異論を生じ、進歩的傾向を有する者は、哲學と宗教の不調和を唱へ、保守的傾向を有する者は、これに反對の意見を有して居た。後には此の兩派の外に、中間派を生じた。シュトラウスが、福音書のイエスを以て、信仰上のキリストに過ぎないものであるとしたのは、信仰上のキリストが歴史上のキリストでないといふことを意味して居る。知識と信仰とは調和し難いものである。哲學者は宗教の立脚地を脱却しなければならぬ——といふのが、シュトラウスの根本思想である。彼が進歩派の代表者たることはいふまでもない。フオイエルバッハ(Ludwig Feuerbach, 1804—1872)は、シュトラウスよりも、尙ほ一層極端に宗教と哲學との分離を主張した。彼の説によれば、神とは、人間の欲求を人格化したものに外ならぬ。従つて、宗教の中心は神ではなく、人間であつた。彼は、神學と人類學とを同一視し、人類學の外に哲學といふものはないと言つて居る。彼はまた人間と自然との關係を論じ、人間は自然に支配せられるものであると云ひ、食物は血液となり、心臓及び脳髓となるものであるから、人文及び思想の基礎は食物であると述べて居る。これ明かに一種の唯物論である。シュトラウスも、後には漸次唯物論に傾いた。時代の思潮が哲學に及ぼす力の強いことが思はれる。これは、反面から云へば、理想主義の哲學が唯物論のために壓倒せられた證據である。

第十節 理想主義哲學の復興

十九世紀に於ける自然科学の發達は、唯物論の勃興となり、自ら理想主義の哲學を凋落せしめたが、唯物論は到底長く思想界を左右することを得なかつた。久しからずして、再び理想主義の哲學は、其の頽勢を挽回した。新らしき理想主義の思潮は、二方面から擡頭して來た。其の一は、自然科学者の側より、其の二は、カント哲學の復興者から唱へ出されたのである。

自然科学者の理想主義 自然科学は、宇宙を物質的に解釋しやうとした。其の結果は、ヘッケルの如く、宇宙の實體を物質的の根本元子となし、萬物發生の起原を悉く此の元子に歸する形而上學的の唯物論を生じたが、多くの科學者の中には、かくの如き唯物論に疑ひを抱く者もあつた。それ等の人々は、自然科学の根本原理たる機械的説明の價値を十分に認めながら、宇宙の全體を物質一元に歸することの不合理を悟つた。自然科学は、吾人に向つて種々の新らしい知識を與へた。或る點に於ては、儘かに宇宙の神祕を啓示した。併しながら、自然科学の示した宇宙の神祕は、たゞ現象の世界のみに限られて居る。現象の世界、即ち吾人の經驗的事實を離れた實體に就いては、何ものをも教へない。要するに、自然科学の根本原理たる機械的説明は、たゞ現象の世界にのみ適用せらるべきものである。

故に、自然科学の提出した真理はこれを認めるが、たゞそのみによつて、宇宙の全體を解釋することは出来ない。自然科学の機械觀と共に、また思辨哲學をも採用しなければならぬ。以上の如き見解の下に、カント以後の獨逸思想界を流れた二個の主潮、思辨學者の唯心論と、自然科学者の唯物論とを綜合して、新哲學を組織せる一派の學者が現はれた。ランゲ(Friedrich Albert Lange, 1828—1875) フェホネン(Gustav Theodor Fechner, 1810—1887) ハンフ(Rudolf Hermann Lotze, 1817—1881) ヌントン(Eduard von Hartmann, 1842—1906) ヌント(Wilhelm Wundt, 1832—1920) 等が、此の系統に屬する人々である。學說の要點は後にこれを述べる。

カント哲學の復興 自然科学者によつて提唱せられた理想主義の哲學とは、全く別の方面から、同じく新しい理想主義を主張した者は、カント哲學の精神を復興せしめた一團の學徒である。ヘーゲルの哲學が、獨逸の官學たる姿を呈してから、カントの哲學は、一時世間から閑却せられて居た。然るに、一八六〇年に至り、クノー・フィッシャー(Kuno Fischer, 1824—1908)と云へる學者が、「カントの生涯及び其の學說の基礎」(Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre)と題する一書を公にしたので、カントの批判哲學は、俄然として世人の注意を喚起した。越えて五年、一八六五年に、リーブマン(Otto Liebmann)の「カント及び其の繼承者」(Kant und die Epigonen)が出てから、カントに對す

る注意は尙は一層高まつた。リーブマンは、其の著書に於て、毎章の終に、「それ故、カントに歸らなければならぬ。」といふ文句を附したので、これから「カントに歸れ。」の一句が學界の標語となり、カントの哲學は、再び思想界に復活して來た。「カントに歸れ。」を標榜して、カントの哲學を復活せしめた學徒を總稱して、新カント學派と呼んで居る。新カント學派に關する詳しいことは後に述べる。

第十一章 現代の理想主義哲學

哲學上に於ける學派の分類の困難なことは、既に現實主義の哲學に於てこれを述べた。(第二篇第一章)理想主義の哲學に就いても亦同じことを反復しなければならぬ。(第七節參照)

現代理想主義の分派 現代に於ける理想主義を如何に分つべきか。換言すれば、現代の理想主義には、如何なる種類があるか。此の問に對して、最も的確な解答の出来る者はあるまい。我が國の哲學者の著書を見ると、中には理想主義を分けて居るものもあるが、それが正しい分類であるか否かに就いては大なる疑ひを生ずる。

現代の理想主義を正確に分類することは、全然不可能である。たゞ現代の理想主義の中から、最も主要なる系統を發見して、これを列挙することが出来るのみである。然らば、現代の理想主義の中で、

最も主要なる系統とは、如何なるものであるか。吾人は現代の理想主義を代表するものとして、第一、科學主義の理想主義、第二、絶對主義の理想主義、第三、倫理主義の理想主義、第四、論理主義の理想主義の四系統を挙げたいと思ふ。

科學主義の理想主義、即ち、科學的理想主義といふのは、科學的知識を根據とし、其の上に理想主義の建設を試みたものである。獨逸ではヴント、佛國ではベルグソンが、此の派の代表者として挙げられる。十九世紀以後に於ける自然科學の發達は、哲學上に著しい影響を與へた。如何なる哲學者もみな其の影響を受けて居る。其の中でも、特に自然科學を重んじ、科學的知識を以て、哲學の基礎となせるものを、こゝに科學的理想主義と名づけたのである。

絶對主義の理想主義、即ち、絶對的理想主義といふのは、絶對即ち宇宙の根本的原理を假定し、一切の萬物を以て、悉く此の根本的原理の顯現と認め、根本的原理即ち宇宙精神の實現を、人間の理想となせるものである。英國のグリーン及び其の系統をひける學者が此の學派を代表して居る。彼等は、カント及びヘーゲルの哲學を研究し、これを絶對の概念に結びつけたので、英國の新カント學派乃至英國の新ヘーゲル學派と呼ばれて居る。

倫理主義の理想主義、即ち、倫理的理想主義とは、現實主義の哲學を排し、直接に道德若しくは宗教の本質を研究せんとするものである。フイヒテやゲーテの感化を受けて居る者が多い。一系の學派をなしては居ないが、現代の哲學者では、オイツケンやリップスを此の學派の中に數へることが出来る。

論理主義の理想主義、即ち、論理的理想主義とは、古い形而上學的唯心論を排斥すると共に、一切の問題を心理學的に解釋しやうとする心理主義をも採らず、専ら論理的に理想主義の精神を明かにせんとするものである。論理的理想主義の中には、獨逸新カント學派と、獨逸學派とが含まれ、獨逸新カント學派の中には、マールブルヒ學派・バーデン學派・ベルリン學派等が分れて居る。マールブルヒ學派の代表者は、コーエン、ナトルプ、カッシラー等である。バーデン學派は、通常西南學派と稱せられて居る。ウインデルバンド及びリッカートが其の代表者である。マールブルヒ學派と西南學派とは、現代の新カント學派の中、最も勢力のあるもので、新カント學派と云へば、何人も先づ此の兩學派を思ひ起すやうになつて居る。獨逸學派は、また、單に埃太利學派とも云ふ。ボルツァーノ、ブレンタノー、フッサール等が此の系統に屬する代表的の哲學者である。

吾人は、現代理想主義の主要なる系統として、科學的理想主義・絶對的理想主義・倫理的理想主義・論理的理想主義の四を挙げた。併しながら、かくの如き名目の列挙は、決して、現代に於ける理想主義の

分類でないことを明言して置く。たゞ現代の理想主義が如何なる思想の根柢を有し、如何なる主張をなして居るかを説く便宜上、其の主要な系統を抜き出して観たに過ぎないのである。従つて、此の外に、理想主義の系統と認むべきものもあらう。而して、また、他の分類によつて、全然異なる名稱を列挙することも出来るであらう。

現代理想主義哲學の特徴 現代に於ける理想主義の哲學を細叙するに當り、先づ其の特徴を概説して見る。

現代に於ける理想主義哲學の各系統を一瞥して感ずる特徴は、第一にカント哲學の影響といふことである。新カント學派の哲學の如く、カントの哲學を復興せるものは云ふまでもなく、直接にカント哲學から派生せざるものも、間接に必ず何等かの影響を蒙つて居る。例へば、ヴントの如き、科學主義の立場から理想主義に到達した者である。カントの哲學とは關係が非常に薄い。カント哲學に對しては寧ろ超越的批評の態度を取つた。併しながら、彼が自然科学の機械觀と思辨哲學の目的觀とを綜合して、新理想主義の哲學を組織したのは、カント哲學の示唆に待つこと尠なからぬものである。加之、彼の認識論、彼の形而上學、仔細に吟味すれば、カントの哲學と全然關係交渉なきものとは、何人も思ふまい。倫理的理想主義を唱ふる者に至つては、尙ほ一層カントの哲學と接近して居る。彼等の思

想はカントの思想を異なる方面に發展せしめ、又は異なる方面からカントの思想に歸着したものである。例へば、オイツケンOpitzkenの如きは、「實踐理性批判」から形而上學に入れるもの、リップスRippsの如きは、心理主義から人格價值に達したものである。

第二に感ずるは、自然科学の影響である。科學的知識を根柢とする科學的理想主義の一派を生じたことが、既に、理想主義に及ぼせる自然科学の影響の如何に著しいものであつたかを語つて居る。自然科学の影響を被れるものは、必ずしも科學的理想主義のみに限らない。科學的理想主義は、直接自然科学の影響を受け、科學的知識を哲學の根柢としたものである。併しながら、他の理想主義もみな自然科学の影響を受けて居る。科學的知識を全然無視した理想主義といふものはないのである。例へば、グリーンGreenの絶對的理想主義は、形而上學的の唯心論である。經驗を超越した絶對的原理を宇宙の本體として、あらゆる現象を其の本體の顯現と見るのである。かくの如き形而上學的唯心論者たるグリーンも、決して科學的知識を無視しなかつた。彼は宇宙の本體の存在を證明するに、經驗的事實の分析を以て出發點として居る。

カント哲學の精神と、自然科学的知識とは、現代理想主義哲學の骨髄である。即ち現代の理想主義哲學は、カント哲學の精神を經とし、自然科学的知識を緯として成れるものである。換言すれば、カ

ントの哲學を科學的知識に結びつけて、尙ほ一層合理的に發展せしめやうとしたものである。

第二章 科學主義(科學的理想主義)の哲學

第一節 科學的理想主義哲學の由來

近世の科學的理想主義が、如何なる原因によつて發祥したかといふことは、既に述べた事柄によつて、大凡察し得られるのであるが、尙ほ一層明白にこれを述べて置く。

科學的理想主義哲學の由來 科學主義の哲學は自然科學の發達に促がされて起つたものである。これは誠に明瞭な事實である。科學主義の哲學を唱へた者には、科學者が多かつた。科學者は科學的の眞理を研究する者である。併しながら、科學的眞理の研究は、自ら哲學的の思索に接續する傾向をもつて居る。科學者の哲學説は二様の方向に分れた。其の一は、現實主義の哲學に向つた。其の二は、理想主義の哲學に走つた。科學的知識から出發する哲學説が、現實主義に歸着することは、自明の理である。科學其のものの本質が現實に即したものである。現象即ち經驗的事實の法則を研究することを唯一の任務とする科學は、所詮現實を離れることが出来ない。現實に即した科學的知識に基づく哲

學説が、現實主義に歸するは、極めて自然の徑路である。併しながら、多くの科學者の中には、科學的知識を以て、宇宙の全體を解釋することを不滿に感ずる者があつた。理想に憧れる心の強い者は、宇宙の全部を現實本位に観ることが出来なかつた。理想を無視して人生の意義を認めることは、全然不可能であつた。よつて、それ等の學者は、科學的眞理の正しい理由を信じながらも、理想の天地をすてることを得なかつた。従つて、こゝに科學的知識と理想主義とを結びつけて、そこに新しい境地を拓かなければならなかつた。此の新らしい境地が科學的理想主義となつて現はれたのである。

科學的理想主義の先驅 科學的理想主義の代表者と云へば、直ちに、獨逸のザントと佛國のベルグソンが思ひ起される。此の二人の説を述べるに當り、先づこれ等の學者の先驅として出た人々に就いて一言述べて置かなければならぬ。科學的理想主義の先驅として、特に著名なる者は、トレンデレンブルヒ、ランゲ、フエヒネル、ロツツエ等である。

トレンデレンブルヒ (Trendelenburg, 1802—1872) は、古典の研究から哲學に入つた人である。ヘーゲル及びヘルバルトの哲學に對して、猛烈な批判を加へた。彼は、論理學説と倫理學説に就いて、注目すべき意見を述べて居る。彼の説によれば、論理學は、認識と一切の學の由つて立つ必然とを論ずるのが目的であつた。彼は曰く、眞の論理學は、認識の成立に必要な實在と

思惟とを對立せしめ、兩者が如何にして結合するかを研究するものである——と。而して、彼は、運動を以て、實在と思惟とを結合する原理とした。運動の内面に現はれたものは思惟、外面に現はれたものは實在である。故に、認識の主體と客體とは同一であると云つて居る。トレンデレンブルヒの説は、未だ科學的理想主義と名づけることの出来ないものである。されど、自然科學者の機械觀と、思辨哲學者の目的觀との調和をはかり、認識論に新しい解釋を試みた點を見れば、近世に於ける新哲學體系の萌芽が其處に窺はれる。

ランゲ F. A. Lange. 1828—1875) は、有名な「唯物論史」(Geschichte des Materialismus) の著者である。唯物論の長短を正しく見分けたのは、彼の一大功績であつた。唯物論が、一切の現象を機械的に説明したのは一大長所である。無機物は勿論、有機物といへども、一切の事物は、すべてこれを原因結果の機械的結合として説明しなければならぬ。其の間に目的の觀念を挿入すべきものではない。如何なる事物でも、常に目的の觀念を加へて解釋する時には、科學的知識の發達を期することが可能になる。されど、機械的に説明し得るものは、たゞ現象の世界のみに止まる。現象の世界を超越した實在の世界は、認識の範圍外に屬して居る。原因結果の理法により、機械的に説明することは出来ない。吾人は、そこに目的の觀念を導き入れて、價值及び理想の世界を建設する。これ美術・宗教・哲

學の生ずる所以である。以上がランゲの説の要點である。彼は、唯物論の價值を認めると共に、全世界を唯物論的に解釋することを否定したのである。彼は、後に述べる新カント學派の祖と見做されて居る。

フエヒネル F. H. Fechner. 1801—1887) は、はじめ純然たる科學者であつた。醫學及び物理學を學び、ライプツヒ大學の物理學教授に任せられて居たが、後に至つて心理學及び哲學の研究に従事した。實驗心理學の建設者として、今日でも尙ほ世界の學界に記憶せられて居る。彼は、非常に緻密な科學的頭腦の所有者であつて、而して、極めて大膽な思索力に富める獨創的の哲學者であつた。

フエヒネルの哲學は、科學的知識の上に建てられた信仰であつた。彼の哲學説を知るには、先づ彼の身心相關論を明かにする必要がある。彼は次の如く考へた。身體と精神とは、極めて密接な關係を有するものである。身體は、精神に雜多な材料を與へ、精神は其の雜多を統一する。身體を除いて精神を考へることは出來ず、精神を離れて身體を認めることは出來ない。身體と精神とは、密接な關係を有するものであるといふよりも、寧ろ同一物の兩面と見た方が適切である。外面から見れば身體、内面から見れば精神、同一物を異なる立脚地から眺めて、異なる名稱を附したに過ぎない——と彼は

云つて居る。

彼は、以上の如き心身相關論を、類推によつて、種々の事物に適用した。人間以外の動物・植物から、地球及び天體の如きものに至るまで、悉く人間の如く身體と精神との兩面を有するものとした。人間に心のあることは、自己の意識によつて、直接にわかる。併し、それはたゞ自己のみに限られて居る。他人の心は、類推によつて間接にわかるのみである。他人の心を類推によつて知るが如く、吾人は、また、動物にも心のあること、植物にも心のあることを類推し得る。地球・天體等、宇宙間にもりとあらゆるものも亦然り。體制を有する物的生活の内面には、必ず精神的統一がなければならぬ。而して、宇宙の事物は結局みな宇宙精神によつて統一せられて居る。宇宙精神は即ち神である。宇宙は即ち神の體である。フエヒネルの説によれば、物質には必ず精神が伴ひ、精神には必ず物質が伴ふものであつた。人間の身體には、人間の心があり、人間の心には、人間の身體が存在して居る。思想はこれ腦に於ける運動である。神の思想と雖も、物體の運動なしに生ずるものではない——と彼は考へた。最も徹底した物心並行論である。フエヒネルの物心並行論には、共鳴者も尠なくなつた。バウルゼン(Friedrich Paulsen, 1846—1908)の如く、其の「哲學入門」(Einführung in die Philosophie, 1892)に於て、フエヒネルの物心並行論を祖述して居る。

ロツツエ ロツツエ(R. H. Lotze, 1817—1881)は、自然科学的の機械觀と、唯心論的の目的觀とを、尙ほ一層巧妙に結びつけ、自然現象の中に備はる必然性を、直ちに自由性と解釋しやうとした。彼も亦自然科学者にして、且つ哲學者であつた。彼は、ライプツヒ大學で醫學・博物學及び哲學を學び、卒業後しばらく同大學で生理學及び哲學の講義をして居たことがあつた。

ロツツエの哲學は、獨得の實在論から出發して居る。彼は、次の如く考へた。物があるといふのは、單に知覺せられるといふことではなく、相互に關係して居るといふことである。故に、私の意識せざる時にも、他人はこれを意識し、一切が意識せざる時にも、物自らは、相互に關係して、依然として存在して居る。關係を離れた存在といふものはない。關係を離れた純粹のありは、抽象的の産物である——と。ロツツエの説によれば、實在は即ち關係(Beziehung)であつた。宇宙間には、種々雜多の事物が存在して居る。而して、これ等の事物は一として孤立して存在せず、相互に關係を有し、渾然たる一體をなして居る。宇宙間の事物は、悉く相互に關係し、孤立して居ないから、物と物との間に因果の關係を生じ、全體の間に統一が成り立つのである。統一は、精神作用にのみ特有の現象であるから、統一體をなせる宇宙も精神的實在でなければならぬ。若し宇宙が精神的實在でなかつたならば、萬物の間に渾然たる統一の成り立つ理由はない。宇宙が精神的實在であるとすれば、萬物はみな心を有し

て居るべき筈である。心の發達には、勿論、無數の段階がある。併しながら、動植物から塵芥に至るまで、一として活物ならぬものはない。萬物はみな心を有す——これ即ち汎心論である。彼は、唯物論の根本法則たる因果の關係から出發して、汎心論的思想に到達したのである。

第二節 ヴントの哲學

ヴント (Wilhelm Wundt, 1832-1920) は、獨逸に於ける科學的理想主義の大成者である。最初醫學を修め、後に心理學及び哲學を研究した。學識の該博なことは、近世の哲學者中、稀に見る所である。ヴントの著書は非常に多く、其の學問は頗る多方面に亘つて居る。彼の學說を系統的に詳しく研究することは容易ならぬ大事業である。今日まで未だヴントの學說を研究した著書の見べきものも出ない。其の學識が餘りに該博なために、百科全書的の學者であるといふやうな言を放つ者もあるが、學才の乏しい怠惰者の發する不謹慎な妄評に過ぎない。實驗心理學の建設、民族心理學の創唱、其の一つでさへも、實に驚異すべきものである。人間一代の力量にして、かくの如き偉業が成し遂げられたのは、眞に奇蹟と云はなければならぬ。

ヴント哲學の要旨 ヴントの哲學體系に就いては、既に、第一篇、第三章、哲學の内容(二〇頁)の

中に概説した。即ち、彼は、先づ哲學を大別して、認識學及び原理學の二とした。認識學は、知識を成生の側から研究するの、此の中に認識論と論理學とを置いた。原理學は、知識を結果の側から研究するもの、分ちて一般的原理學・特殊的原理學の二とした。一般的原理學は所謂形而上學である。特殊的原理學は、自然哲學と精神哲學とに分れ、自然哲學の中には、宇宙論・生物論・人類論等を含み、精神哲學の中には、倫理學・美學・法理哲學・宗教哲學等を含むものとした。ヴントの哲學體系には、あらゆる學科が網羅されて居る。ヴントは、哲學の意義を解して、特殊科學によつて得た知識を矛盾なく組織せる普遍學とした。此の定義によつて、前の如き哲學體系が成立したのである。

ヴントの哲學を悉く解説することは本書の不可能とする所であり、またそれは本書にとつて必要なことでもない。こゝにはたゞ認識論と形而上學とに就いて、極めて簡単な説明を試みる。

ヴントの認識論は、直接經驗 (Unmittelbare Erfahrung) を出發點として居る。直接經驗とは何か。主觀と客觀との對立せざる意識の根本的事實である。また事物と觀念とが別々に分れて居ない前の經驗である。吾人の經驗は、はじめ主客の區別がなく渾然とした一體をなして居る。例へば、吾人がこゝに或る物を見たとする。其の物と其の物によつて生じた觀念とが別々になつて居ない渾一した状態がある。これを彼は直接經驗と名づけたのである。直接經驗に於ては、一切のものが渾一體をなして居

る。従つて、此の時には、未だ感覺も觀念も感情も別れて居ないのである。此の渾一した直接經驗は、やがて主觀と客觀とに分れる。主觀・客觀の分立は、直接經驗の後に起れる科學的分析の結果である。知識の生じ來れるにつれ、直接經驗を科學的に分析し、其の中の觀念を抽象し、これを客觀的に存在するものと看做す。此の客觀的存在に對立して、感情・欲望・意志等が主觀的存在となるのである。故に、客觀的存在は、直接經驗から抽象されたもの、即ち間接經驗(Mittelbare Erfahrung)に外ならぬ。客觀的存在とは、所謂物質的現象である。ヴントの説から云へば、物質的現象は精神的現象の如く確實な實在ではない。不確實な間接的の假定である。何となれば、精神的現象は、主觀的存在であつて、直接にこれを觀察することが出来るが、物質的現象は、客觀的存在であつて、間接に類推し想像し得るに過ぎないからである。

ヴントは、精神的現象と物質的現象の特質を詳細に論じて居る。物質的現象は、古來、實體的原理(Substanzialitätsprinzip)によつて説明せられた。即ち、物質的現象は、其の根本に原子とかアトムとかいふが如き、不變不動の實體が存在し、此の實體によつて成り立つて居るものと認められて居た。最近には、エネルギーや運動のみによつて、物質的現象の説明を試みる者もあるが、それ等の者でさへも、尙ほエネルギーの基礎となる物質といふ實體的の假定を脱することが出来ないのである。然る

に精神的現象は全然これに反する。昔は、精神的現象をも實體的原理によつて説明した。即ち、靈魂といふが如き實體を假定し、精神的現象を此の實體の作用としたのである。併しながら、今日では、かかる假定を排斥し、精神的現象を以て一つの活動となし、作用となし、過程となして居る。精神的現象の説明には、不變不動の實體といふが如き觀念は、全く無用に歸してしまつた。精神的現象は活動的原理(Aktualitätsprinzip)によつて説明せられるやうになつたのである。

精神的現象と物質的現象とを、前述の如く、本質的に區別したヴントは、更に種々の方面から、兩者の相違を闡明した。其の二三を抄記すれば、第一、物質的現象は主として量的(quantitative)に測定せられ、精神的現象は、主として質的(qualitative)に測定せられる。近代の自然科学は、エネルギーの量の多寡によつて、物質の變化を知ることが出来るものと假定して居る。精神の力も、エネルギーの量と全然無關係ではない。併しながら、精神的現象は、物質的現象の如く、エネルギーの量のみを主として測定せられるものでなく、善惡とか、美醜とか、人品の高下とかいふやうに、品質的にこれを區別するのが普通である。第二、物質的現象は、他の方面から促されて所動的に動く。故に、其の運動は機械的(mechanisch)必然的(notwendig)である。これに反して、精神的現象は、一定の目的に従つて、自發的に動く。故に、其の運動は目的(zweckmässig)である。精神も全然自由ではない。一面に於

ては、因果律の支配を蒙る。ゆゑに、精神的因果 (Psychische Kausalität) は、物質的因果 (Physische Kausalität) と異なり、非常に複雑である。結果を見て動機を推知することは、多くの場合に於て、殆ど不可能である。第三、物質的現象に於ては、多數の物が集まれば、總和を生ずるのみである。然るに、精神的現象に於ては、總和の外に新しい現象が加はる。ヴントは、これを創造的綜合 (Schöpferische Synthese) と名づけた。要するに、物質的現象は、自然科学の根本的假定たるエネルギーの等量を原理とし、増加もせず、減少もせず、不變不滅の状態を維持して行くものであるが、精神的現象は、エネルギーの生長を原則とし、経験を重ねるに従つて、益々新しい質を創造するものである——といふのが、ヴントの解釋である。

ヴントの形而上學は、認識論上に於て生じた二元論を、本體の觀念によつて統一したものである。ヴントは、認識論上に於て、精神的現象と物質的現象との二元を對立せしめたが、彼は、最終まで、かくの如き並行論に止まつて居ることを得なかつた。彼は、形而上學上に於て、物心の二元論を次の如く調和した。精神的現象と物質的現象とは、種々の點に於て、著しく相違して居る。併しながら、兩者は全然本質を異にするものでもなく、また、全然無關係なものでもない。兩者が全然異質のものならば、其の間に因果關係の生ずる理はない。従つて、一の物が他の物に働らきかけることは出來ない筈

である。然るに、經驗上の事實はこれを裏切つて居る。精神と物質との間に何等かの關係の存在して居ることは極めて明白である。故に精神と物質とは根柢から質を異にするものではない。少なくとも、兩者の何れにも同質のものが含まれて居ることは確かである。精神的現象から全く獨立した物質的實在といふが如きものはない。それはたゞ自然科学の假定に過ぎないのである。ヴントは、また、別の方面から、形而上學的原理に基づいて、次の如く精神と物質とを一元に歸着せしめた。認識の根本的事實は直接經驗である。而して、直接經驗は、内容と形式の備はれる一種の活動である。此の活動は、人間に於ける認識の根本的事實であると同時に、宇宙の本體である。宇宙の本體は、一大活動であつて、それは精神上及び物質上の作用を悉く包含して居る。故に、精神も物質も本質的に異なるものではない。

ヴントの理想主義 以上述べた所によつて、ヴントの理想主義が如何なる根據の上に成立して居るかは明かになつたが、尙ほ少し補説して置きたいことがある。

ヴントは、精神と物質とを對立せしめ、精神は心的因果律に、物質は物的因果律に支配せられるものとして、二元論的立脚地に立つたが、更に心的因果律の性質を明かにし、二元論を一元に歸着せしめて、唯心論的理想主義に到達したのである。

ヴントは、精神的現象の中心作用を意志とした。故に、彼の説は明白な主意説に屬して居る。輓近に於ける主意説は、ヴントによつて、始めて徹底的な主張を見るに至つたと言つてよいのである。彼は、個人の精神の基本たる意志を、種々の方面に推及した。精神と物質とを、全然異質のものとして認めなかつた彼は、物質も亦精神と同じく意志を根柢となせるものと見た。加之、彼は個人の集まりて成れる社會及び國家の如き團體にも、それぞれ特殊な社會的意志又は國家的意志が存在するものと見た。かくの如き團體的意志を、彼は、個人的意志(Individualwille)に對して、全體の意志(Gesamtwille)と名づけた。多くの個人が集まれば、各個人の意志とは全く違つた新しい意志が発生する。これが全體の意志であるから、全體の意志は、單なる個人的意志の集合と見るべきものでない。個人の意志のみを眞の存在とし、全體の意志を抽象的のものとするのは、全く誤まれる見解である。勿論、かゝる全體の意志は、個人的意志を離れて存在するものでない、個人的意志は、往々全體の意志の犠牲となり、以て國家及び社會の發達を期することがある。かくしてこゝに永久的な文化が發達して來る。全世界をすべて意志の活動と觀た點が、ヴント理想主義の中心思想である。

第三節 ベルグソンの哲學

佛國現代の哲學者として、最も著名なベルグソン(Henri Bergson)も、ヴントと同じやうに、科學的知識から出發した理想主義者である。金子筑水氏著「現代哲學概論」に、ヴントとベルグソンとを比較して、「ヴントと同じやうに、ベルグソンに取つても、精確な心理哲學が全體の出發點であつた。そして、此の方面に於て、優れた才幹を示したことに於ても、ベルグソンは、どこかヴントに似通つて居る。但し、全體の上から言へば、ヴントが科學的に思辨的であつたに較べて、ベルグソンは、一層緻密に、藝術的に、且つ一層神秘的色彩を持つて居る。ヴントは、心理哲學を出發點として、意志本位の唯心論に到達したが、ベルグソンは、一層廣い意味に於ける生命の哲學——動植物一切を包含する生命の哲學にまで進んだ。ヴントが、論理的又は思辨的であつたに對して、ベルグソンは、著しく生物本位又は一層廣く生命本位の神秘的色彩に著しい。ヴントが、意志活動の方面から進化を説き、發達を論じたに對して、ベルグソンは、主として、生物學的に生命の進化發達を解釋しやうとした。」とあるは、兩者の異同を述べて最も明瞭なものと思ふ。

ベルグソン哲學の要旨 ベルグソンの哲學を理解するには、純粹持續といふことと、創造的進化といふことの意味を明かにしなければならぬ、これがベルグソン哲學の骨子をなせるものである。

純粹持續 マルグソンは、吾人の意識を以て、純粹持續(durée pure)又は内面的持續(durée interne)

と名づけ、此の純粹持續を哲學の根本思想とした。純粹持續とは、連續的進行、不斷の連續を意味して居る。吾人の意識は、これを外面から科學的に分析すれば、知覺・記憶其の他種々の要素に歸するが、内面的に反省すれば、たゞ或る心理の状態の連續に過ぎない。恰かも、流れる水に似て居る。連續的に次から次へと進行し、其の間に毫も間斷はない。連續的進行、換言すれば、不斷の連續、これ意識の真相である。ジエームスはこれを意識の流れと云つた。ベルグソンは、純粹持續と名づけたのである。

純粹持續を説くに當り、ベルグソンは、先づ精神的現象と物質的現象とを比較した。精神的現象と物質的現象との比較を出發點としたことは、ヴントと全く同じである。彼は、物質的現象の本質を以て靜止的・孤立的のものとした。物質は、原子及びアトムの如き、不變不動にして、且つ不可分の本體から成つて居る。物質にも變化や運動といふことはあるが、其の變化及び運動は、他より誘導せられて、機械的に位置を移すのみである。物質其のものは靜止を以て本質として居る。また、物質は、常に集合して存在する。併しながら、それは單なる集合に過ぎない。物質と物質との間には、何等の融合も統一もない。例へば、海岸に堆積せる砂粒を見るに、それはたゞ多くの砂の粒が、同じ所に寄つて居るだけである。砂粒と砂粒が合して一體をなして居るのではない。物質其のものは孤立的の性質

を有して居るのである。然るに、精神的現象は、これと全く趣を異にして居る。精神的現象は連續的な作用である。多くの要素が集まれば、それが互に融合し合ひ浸透し合つて、分離し難い一體をなして居る。例へば、精神的現象の要素たる觀念でも感情でも欲求でも、それは一として孤立的に存在して居るものではない。個々の觀念、即ち、觀念と觀念とが、相互に結合して居るのみならず、觀念と感情、觀念と欲求等が、全然合體して居る。通常、觀念と云ひ、感情と云ひ、欲求と云ふ、それは抽象的の區別に過ぎない。實際に於ては、かくの如くはつきりと境界が附いて居ない。精神的現象は、渾然たる一體である。原子又はアトムの如き單獨孤立の本體から成れる物質とは大に異なつて居る。聯想心理學者は、觀念の聯合によつて、複雑な精神的現象の成立を説いた。ベルグソンの説は、これに反對して居る。精神的現象は、渾一體をなし、連續的に進行して止まざるもの、觀念は此の精神的現象の多様性の現はれに過ぎないのである。物質的現象が、靜止的性質を有するに反し、精神的現象は、活動性を以て本質として居る。物質は、他の事物に誘導せられて餘儀なく動く。其の運動は全く消極的である。これに反して、精神は、自發的に活動する。即ち積極的の活動をする。精神其のものが活動であり、過程であり、變化であるから、精神には、物質の如き根本的の實體を假定する必要がない。恰かも、流水の如く、一全體をなして、不斷の連續を繰り返す。故に、精神的現象に於て、或

る状態から他の状態に移るといふのは、突然新しい状態が現はれたのでなく、同一の状態の延長に外ならぬのである。かくの如き不斷の連續即ち連續的進行を以て、精神的現象即ち意識の真相とし、ベルグソンは、これに純粹持續の名稱を附したのである。

創造的進化 ベルグソンは、更に、深く吾人の意識の特質を論じて、創造的進化説を唱へた。彼の著書には、「創造的進化」(L'évolution créatrice, 1907)と書名に題するものがある。創造的進化は、ベルグソン哲學の根本思想である。

ベルグソンの説によれば、吾人の意識は純粹持續である。全體が連續的に流水の如く進行してゆくものである。而して、ベルグソンは、此の連續を以て、單なる連續とせず、成長發展を含める連續と見た。これベルグソンの哲學を窺ふ者の最も注意を要する所である。物質的の現象は、孤立的な原子及びアトム集合によつて成れるものであるから、時間を経過する中に、種々の變化が行はれたとしても、それはたゞ、内的連續を缺く様々の現象が続いて起つたといふだけのことで、成長とか發展とかいふ意味は含まれて居ない。これに反して、意識即ち精神的現象は純粹持續である。不斷の進行である。或る一つの状態が他の状態に變化するも、一の状態の次に他の状態が繼起したのではなく、一の状態が變化して他の状態となつたのである。而して、變化する毎に、新しい經驗を重ね、其の内

容を深化し豊富にして行く。物質が其の容積を増大し膨脹して行くのとは、全然異なつて居る。正當な意味に於ける成長發展は、精神的現象にのみ特有のものである。かくの如き、意識が成長發展してゆくこと、換言すれば、吾人の精神生活が、經驗を積んで、次第に複雑化してゆくことを、ベルグソンは、創造的進化と名づけた。故に、創造的進化は、精神生活の本體であつた。ベルグソンは、此の創造的進化を藝術的創造に譬へて説明した。天才的の藝術家が、創作をなす場合に、其の終極の成績を豫想することは出来ない。半ば無意識的に本能的に製作に従事するのみであつて、其の結果、優れた藝術品が出来るのである。天才の藝術的創作は、直覺的の創造に外ならぬ。故に、藝術品は、これを分析して見て、同じ要素を組合せても、生命のない模倣品は出来るが、實物に匹敵する藝術品を作り出すわけにいかない。創造的進化もこれと同じく、極めて神秘的な一種の總合作用である。

直觀主義 ベルグソンは、吾人の意識を以て、純粹持續とし、創造的進化とし、一種の神秘的な總合作用と認めた。こゝに、ベルグソンの直觀主義は生じて來るのである。意識即ち吾人の精神生活を彼は創造的進化とした。創造的進化は、藝術的創作に類似せる神秘的な總合活動である。分析的にこれを解體し、且つ機械的に組立てることは出来ない。従つて、精神的現象(廣くは生命現象)は、直觀(Intuition)によりてのみ、これを會得し得るものである。普通の知識によつて理解することは出来ない

い——といふのが、所謂彼の直觀主義の要旨である。こゝで、彼の所謂直觀の意味を明かにしなければならぬ。ベルグソンは、直觀を以て、普通の知識(Intellect)と、本能(Instinct)とを結合して、特殊な發達を遂げた知識作用とした。吾人はみな科學的知識を有して居る。此の科學的知識は、常識から發達したものである。日常生活の必要に驅られ、常識が漸次發達して、科學的知識となつたのである。併しながら、人間の精神の中には、此の科學的知識の外に、尙ほ若干の知的要素を含む種々の意識作用が含まれて居る。例へば、本能の如きものがそれである。感情の如きものもそれである。其の他にこれに類するものは甚だ多い。此の本能及び感情は、精神生活の本源である。意識作用の根柢である。科學的知識の如きは、人間の精神の中樞をなせるものでない。直觀は、前にも述べた通り、本能と普通の知識とを結合せるものである。併しながら、著しく本能的な色彩を帯んで居る。普通の知識は、たゞ物質的現象のみを理解し得るに止まる。精神的現象は、本能的な直觀によつて、はじめて其の本質を體驗し會得することが出来る。ベルグソンの思想が、主知主義に反し、主情意主義に立脚して居ることは、もはや説明するまでもない。

生命哲學 ベルグソンは、純粹持續の思想を發展せしめて、生命主義の哲學を建設した。ベルグソンは、意識即ち精神的現象を推及して、生物の生命を説いた。彼の説によれば、意識は生命と同じも

のであつた。意識の外に連續性と成長性とを具備して居るものは、生物のみである——と、彼は考へたのである。そこで、彼の説は、次のやうに發展した。吾人の意識と、一切の生物の間には、共通な力が潜んで居る。それは、不斷に連續流動して止まない生命力である。此の生命力が人間の意識となり、一切の生物の活動力となつたのである。故に、人間の精神も、他の動植物の活力も、これみな同じ生命の顯現に外ならぬ。生命の本質は進化發展にある。吾人の意識が創造的進化たるは、生命の創造的進化たるによるのである。萬有の進化とは、進化發展を本質とする生命の段階的發現である。萬有進化の根柢に、唯一無二の生命力の潜めることは、あらゆる生物が一貫した規律と秩序によつて支配せられて居るのを見れば明かである。唯一無二の生命が、種々の形式を取つて現はれる。此の形式の分れるのは、發展の段階を異にするからである。人間の意識も、他の動物の生活力も、唯一無二の生命力の發現たる點に於ては等しい。併し、發達の段階が異なつて居る。複雑な人間の意識は、最も高き段階にあるもの、動物の生活はこれに次ぐ。植物の生活に至つては、最も低いものである。ベルグソンは、生命主義の哲學によつて、物質と精神との調和を試みた。即ち、彼の説によれば、世界の萬物は唯一無二の生命力の開展である。生命力はこれ人間の生活と他の動植物の生活とを結合する調和の原理であつた。かくて彼の生命主義は一元的唯心論に接近したのである。

ベルグソンの理想主義　ベルグソンの哲學に就いては種々の異論がある。これをプラグマティズムの中に加へて居る者のあることは、前に一言して置いた。ベルグソンの直觀主義・生命主義は、プラグマティズムと著しく其の主張に類似の點がある。殊に、認識論上の見解は殆ど同じである。ベルグソンによれば、唯一の生命力、これ即ち實在である。而して、實在は創造的進化である。純粹持續である。無限に連續流動してゆく過程である。概念と稱するものは、此の連續流動する實在の一面を固定せしめたものに過ぎない。これを固定せしめるに當つて中心となるものは、自己の利害である。自己の利害を中心として、流動的な實在の一面を固定せしめたものが概念であるとすれば、概念はたゞ自己に利害關係を有する間のみ効果を有する。概念即ち眞理は、實用的の目的によつて定まるものであるといふことになる。これ即ち概念を永久不動の實體と見るプラトーンの理想主義とは全く反對し、眞理を一種の道具とするプラグマティズムに近いのである。

ベルグソンは、其の哲學説を組織するに當つて、著しく科學的の知識を探り入れた。これまた彼の哲學がプラグマティズムと同系統に取扱はれる他の理由である。併しながら、ベルグソンの哲學は、現實主義の立脚地に止まつて居ない。理想主義の中に足を踏み入れて居る。彼は、生命力を以て實在とした。此の生命力はたしかに精神的の實在である。彼は生命力の創造的進化を説いて居る。生命力

は、自發的に自己を開展してゆく自由創造の主體である。唯物論者の謂ふ物質の本體たる原子又はアトムと、全く其の性質を異にして居る。ベルグソンの説は、同じ佛國最近の哲學者ブートルー(Emile Boutroux. 1845-1921)の説を思ひ起さしめる。ブートルーは、自然法の必然性を否定して、自然の根柢に、一種の精神的創造作用の存在することを認めた。従來、自然法即ち因果律は必然性を有するものと思はれて居た。換言すれば、或る原因があれば、必然的に或る結果が生ずるものと考へられた。併しながら、因果の關係も、決して必然的のものでなく、偶然性の存することを、ブートルーは認めた。例へば、熱が運動となる場合を見るに、熱と運動とは全く性質を異にするものである。原因と同じものが結果に現はれない。原因にない要素が結果には加はつて居る。かゝる偶然性の存在は、自然が單なる物質にあらざることを語る。自然を單なる物質と見ては、かゝる偶然性の存在を解釋することが出来ない、自然の根柢には、精神的の創造作用が行はれて居る。人間の意識の如きは、要するに、此の大自然を貫いて居る創造的活動の一部に過ぎない——と、ブートルーは論じた。ベルグソンの説は、ブートルーの思想を、更に一層明かにしたものである。ベルグソンが人間の精神的現象を、流水の如く進行して止まざる純粹持續とした點は、ジェームスの心理説に似て居る。併しながら、彼は、此の意識の解釋を深化して、生命の哲學を提唱し、創造的な自由活動を説いた。これ彼の哲學を理想

主義の中に數へなければならぬ理由である。彼は、ヴァントと同じく、科學的知識を重んじ、これを哲學の出発点としながら、遂に理想主義に到達した。彼がヴァントの如く、科學的理想主義者たることは明かである。彼を現實主義の哲學者と見ることは出来ない。

第四節 科學的理想主義と教育學說

科學的理想主義を根據として組織的・體系的に教育學說を述べて居る者はないが、此の系統に屬する哲學思想と教育との關係を論じた著書や論文は尠なくない。殊に、ベルグソンの哲學と教育との關係に就いては、外國にも我が國にも、詳論を試みて居る者がある。ベルグソンの哲學が、現代の教育思想に多くの暗示を與へて居ることは、それ等の人々の一様に認めて居る所である。

ベルグソンの哲學によれば、宇宙の本體は、唯一無二の生命であつて、此の生命の特質は、流動的なる發展、即ち、創造的の進化であつた。而して、吾人の意識も他の生物の活力も、みな此の生命の段階を異にする開展に過ぎなかつた。かくの如き自發的に自己を開展して行く生命の現象を會得するものは、科學的の知識でなく、本能と普通の知識の結合せる、而して、本能的の色彩の濃厚な直觀であると、彼は解したのである。故に、ベルグソンの哲學は、生命主義・進化主義・創造主義・自由主義・

活動主義・主情意主義の特徴を有する理想主義であるといふことが出来る。かく約言すれば、ベルグソンの哲學が、現代の教育思潮と如何に密接な關係を有して居るか、粗ぼ推察し得られることと思ふ。ベルグソンの哲學は、現代の教育に對し、教育の理想上にも方法上にも種々の暗示を與へて居る。

實在を流動的な生命力とした彼の生命哲學から、教育の理想を演繹すれば、生命の伸長發展といふ原理が自らこゝに生じて来る。生命本位の教育、生命至上の教育、それは明かに現代の教育思潮の中に流れて居る一傾向である。生命力を不斷の連續と見る思想からは、生活尊重主義の教育說が生じ、生命の創造性・自己發展性を認める思想からは、創造主義・自由主義の教育說が湧き出でる。而して、これ等も亦現代の教育思潮として勢力を有するものである。

主知主義に反抗して、主情意主義を提唱せるベルグソンの直觀主義は、教育の理論的方面のみならず、實際的方面にも種々の示唆を與へる。主知主義の教育に於ては、徒らに多くの材料を授けて、被教育者の心身に過重の負擔を課したが、主情意主義の教育は、授ける知識の分量よりも、知識を活用する能力に重きを置く。即ち、形式的陶冶の必要が特に認められることになるのである。また、生命の伸長、即ち、自由な創造的發展を教育の理想とする所から、被教育者の個性を自由に發達せしめる兒童中心主義・個性主義・自由主義等の方法論が生じて来る。これ等の教育思想も亦現代に於て常に多く

の教育學者及び實際教育者の唱導しつゝあるものである。かく考へる時には、ベルグソンの哲學が、現代教育學說の背景として、如何に強き力を有して居るかを思はざるを得ない。現代の教育界に於て、前述の如き教育說を信する者、必ずしもベルグソンの哲學を咀嚼し、其の思想を根柢として居るのではないが、ベルグソンの哲學が、現代の教育界に暗示する所極めて多きことは否定し難いのである。ベルグソンの哲學と、現代の教育說とを、内在的に詳述するは、本書の目的を離れて居るから、こゝには、此の簡単な概說のみに止める。詳細は他の書に就くを可とする。

第三章 絶對主義の哲學

第一節 絶對主義哲學の由來

こゝに絶對主義の哲學と稱するは、前にも述べたやうに、グリーン及び其の系統に屬する者の唱へた一種の形而上學的唯心論をいふのである。

英國は、經驗主義の發祥地である。英國の風土を背景とせる英國國民の特性は、經驗主義の哲學に、最も調和して居た。ベーコンが、一度經驗主義を唱へてから、此の思想を繼承せる者が續々輩出して、

遂にこれを哲學上の一大系統に發展せしめたのも、英國の風土及び英國國民の特性が、經驗主義の思想と、何等かの點に於て、密接な關係を有して居るからである。併しながら、英國にも亦理想主義を奉じて、絶えず經驗主義の大勢に反抗した思想の流れが存在したのは、甚だ興味深い事實である。ロマンティック派の詩人コレリッジ(Coleridge)やカーライル(Karl Marx)が、獨逸の哲學を紹介してから、理想主義的傾向は、英國の思想界に、強い刺戟を與へた。其の結果、先づ最初に現はれたのは、常識哲學の改造である。前にも述べたが、英國には十八世紀の頃から、スコットランドの常識哲學者と稱する一派があつた。此の一派は、正邪善惡を判別する常識の本有を信じ、此の常識を哲學及び倫理學の出發點とし、吾人の心を白紙の如く無記のものとした經驗主義に反對して居たが、カント及び其の系統に屬する理想主義の思想の入り來れるに及び、從來の常識哲學を改造して、頗る深遠な學說とした。スコットランドの常識哲學者よりも、尙ほ一層著しくカント哲學の影響を受けたのが、こゝに説くグリーン一派の絶對主義である。スコットランドの常識哲學者は、在來の傳承的思想をカント哲學に結びつけて、學說に新しい根據を與へたのみに過ぎないが、絶對主義の哲學者は、積極的にカント若しくはヘーゲルの思想を深く研究して、更にこれを發展せしめたのである。故に、英國新カント學派又は英國新ヘーゲル學派と呼ばれて居る。グリーンの後には、エドワード・ケーアド、ジョン・ケーア

ド、ブッラドレー等が、此の思想を傳へ、英國在來の現實主義に對抗し、十九世紀の後半には、隆々たる偉力を示した。絶対主義の哲學は、米國にも傳はつたが、米國では英國に於けるほど普及しなかつた。併しながら、相當の遵奉者を出した。有名なロイス (Josiah Royce, 1855—) の如きも、此の傾向を帯べる哲學者の一人である。

絶対主義の哲學は、現代の教育學說との關係が比較的薄いのみならず、既に、小著「倫理學說精義」其の他に於て屢叙説したから、本書に於ては、たゞグリーンとフラッドレーとの哲學說を極めて簡單に紹介するだけにして置く。

第二節 グリーンの哲學

グリーンの哲學は、通常、絶対的唯心論と稱せられ、また神本主義とも呼ばれて居る。何故に、絶対的唯心論と稱せられ、また神本主義と呼ばれるか。其の現由を明かにすれば、彼の哲學の要旨を會得することが出来るのである。

絶対的唯心論は、相對的唯心論に對する名稱である。然らば、相對的唯心論とは、如何なるものを指すのであらうか。曩に詳述したブラグマティズムの如きは、確かに其の一種である。ブラグマテ

イズムは、自然科学的の唯物論を極力排斥した。明かに唯心論に屬して居る、併しながら、ブラグマティズムは、永久不變の絶対的原理の存在を認めなかつた。人間の心を以て、萬物の標準と認めるものである。人間の心は、絶えず變化し動搖し進歩する。人間の心を以て標準とすれば、世界に永遠不變の絶対的原理のあるべき筈はなく、従つて、普遍妥當の真理等の存在する道理はないのである。シラーの如きは、明瞭に普遍的真理を否定して居る。相對的唯心論と稱してよい理由は、以上述べた所によつてわかることと思ふ。グリーンの説は、ブラグマティズムの相對論とは、大に趣を異にして居る。グリーンは、永久不變の實在を信じた。宇宙には、時間・空間を超越せる唯一の精神的原理が、疑ひもなく存在するものと見た。而して、吾人の周圍にある一切の萬物は、悉く此の精神的原理の現はれであると考えたのである。ブラグマティズムとは、全く反對の見地に立つて居る。然らば、グリーンの所謂時間・空間を超越せる絶対的原理の性質は如何。グリーンは、これを神的自意識乃至永久の自意識と稱して居る。神的自意識は、其の名の明示するが如く、精神的の實在である。此の精神的實在が、一切の萬物となつて現はれる。故に、世界は盡く神的自意識の顯現である。人間は勿論、他の動植物も、一として神的自意識の顯現にあらざるはない。これ世界の事物が體系的の統一を保つて行く所以である。世界の中には、種々雑多の事物が混沌として存在して居る。併し、これ等の事物は、表面上

に於て如何に雑多を極めて居ても、同じ神の自意識の顯現であるから、何れかに統一性を有して居る。宇宙は、神の自意識の顯現によつて成れる組織的・體系的の渾一體である——といふのが、グリーンの本根思想である。神靈的な宇宙精神を假定して、學說の出發點としたので、彼の絶對的唯心論は、ブラグマティズムの人本主義に對して神本主義と稱せられて居る。

グリーンの神の自意識は、宇宙精神である。宇宙精神を假定して、萬物の統一調和を説明した點は、ベルグソンの哲學に似て居る。ベルグソンの生命も、グリーンの神の自意識の如く、唯一無二の實在である。此の實在が人間の意識となり、一切の生物の活動性となり、萬有を一貫した秩序の本源となるものであると見た點も、グリーンの説と殆ど等しい。併し、ベルグソンの生命力と、グリーンの神の自意識とを仔細に比較すれば、其の間に著しい相違のあることを認めざるを得ない。ベルグソンの生命力は、流動連續性を有し、自發的に自己を開展してゆく自由創造の主體である。グリーンの神の自意識は永久不變の神靈の本體である。同じく形而上學的の實在を假定しつゝ、前者は流動進化的の生命力を擧げ、後者は絶對固定的の神の自意識を掲げた點に於て、兩者の説は全然方向を異にするものとなつたのである。

グリーンの神の自意識は、カントの思想を形而上學的に發展せしめたものである。カントは、現象

と本體との對立を認めたが、認識の範圍を現象界のみに限定した。本體即ち物其自は現象の源となるものである。物其自から生ずる現象が、主觀の先天的形式に統一せられて、こゝに認識は成立するものである——とカントは考へた。カントは、明かに物其自の存在を信じ、これを現象の源と見た。併しながら、物其自は現象の世界を超越せるもの、吾人の認識の及ばざるものと解したのである。カントが不可解の實體として遣した物其自の本質に關する論究が、カント以後の哲學者を悩ました重大な問題であつたことは既に述べた。或る者は、此の實體の存在を全然否定して、一元的に萬有の説明を試み、或る者は、これを盲目的の意志と斷定した。グリーンの絶對的唯心論も亦カントの遣せる問題の解答に外ならぬのである。即ちグリーンは、カントの物其自を神の自意識と解釋したのである。彼が新カント學派の系統に數へられて居る理由も、これによつて明白である。こゝに、注目すべきは、彼がかくの如き形而上學的本體に到達した思想上の徑路である。此のことに就いては、既に、實證主義の反對説として、グリーンの哲學を擧げた時に略説したから、再びこれを反復しない(第二篇第二章「實證主義」第七節)が、彼は、宇宙にかくの如き神の本體の存在することを、經驗的事實の分析によつて證明したのである。經驗的事實のみでは、認識の成立を説くことが出來ない。認識には必ず精神的主體がなければならぬ。主體が精神的原理でなければ、對象にも亦精神的原理が含まれて居なければならぬ。彼は

かくの如く、次第に論究して、遂に、絶對的・永久的宇宙精神の觀念に到達したのである。近世の哲學思想中、最も形而上學的・宗教的色彩を帯べるグリーンの絶對的唯心論も、經驗的事實の分析から出發して居る。こゝに新理想主義の特色がある。新理想主義が從來の理想主義と異なる點も、これによつて明かである。

神的自意識は、絶對不動の精神的原理である。それは、永遠に變はらざる真理であつた。萬世を通じて一貫せる理想であつた。此の真理、此の理想は、人間の到達すべき至高至上の目標であつた。世界の萬物は、悉く神的・永久的自意識の顯現である。人間も亦其の例に漏れない。吾人は、みな神的・永久的自意識の部分的發現である。故に、何人も神性を内部に具備して居る。此の内部に含まれて居る神性を發揮すれば、吾人は自ら宇宙精神の理想に合體することが出来る。人生の目的を達するは、自我を實現するにある——といふグリーンの自我實現説は、こゝに生じて來たのである。自我實現説のことは別にこれを述べる。(倫理學說精義 四〇二頁參照)

第三節 ブラットレーの哲學

ブラットレーの哲學も、實在の問題が中心となつて居る。彼は學生時代にグリーンの感化を受けた

が、グリーンの形而上學的唯心論を、其のまゝ繼承せず、自己の思索によつて種々の修正を企て、或る點に於ては、著しく異なる方面に發展せしめた。

絶對即ち唯一の本體は、果して存在するか。ブラットレーは、絶對の存在を認めた。吾人は、理論的にも實踐的にも、常に絶對を追求して居る。これ絶對の存在する證據である。然らば、吾人が追求して止まない絶對とは、如何なるものであるか。吾人は、常に一切の差別を去り、調和的な全體に歸着せんことを欲する。例へば、道徳上に於ても、吾人は、自己を完全な人格として實現しやうとする。また、認識上に於ても、現に吾人の感官に觸れ來る事物を、個々の存在として受け容れず、統一あり脈絡ある全體の一部として把握しやうとする。故に、絶對といふものは、統一體でなければならぬ。即ち、雜多なる經驗的事物を、調和的に包括する全體でなければならぬ。吾人の本性は絶對の顯現である。従つて吾人の本性にも調和統一が保たれて居る。吾人の本性は、調和統一の保たれた全體であるから、内界及び外界に於ける矛盾撞着を感ずることが出来る。觀念論者の謂へるが如く、吾人の精神は、多くの要素から成り立つて居るものでない。全體として統一したものである。

多様の統一、一切の差別の調和、かくの如き實在を如何にして吾人は會得し能ふか。ブラットレーは其の答として經驗を擧げた。實在は經驗によりてのみ、これを認めることが出来る。經驗の外に實

在を認め得るものはない。然らば其の經驗とは何か。彼の所謂經驗は、直接經驗であつた。直接經驗とは、主観と客観の分離しない一種の直観である。通常の思惟に於ては、主観と客観とが對立して居る。主観と客観とが對立して居ては、絶對を會得することが出来ない。そこには、種々雑多の現象的區別が存在するからである。然るに、直接經驗に於ては、主観と客観とが對立して居ない。従つて、一切の現象的區別は消滅し、あらゆる雑多は統一される。即ち、絶對の認知が行はれるのである。

ブラッドレーは、思惟による絶對認知を不可能とした。これ即ち絶對が認識の限界を超越して居ることを肯定せるものである。カント哲學が、彼の思想の動脈となつて流れて居ることは、此の一事によつてよく證明されて居る。彼は、自然科学の知識が、たゞ現象間の相互關係を規定するのみに止まり、實在の真相を明かに示すものでないことを力説した。例へば、物理學の知識の如き、有限なる物理的現象のみは、よくこれを説明することが出来る。されど實在の真相をこれによつて表はさうとすれば、必ず矛盾に陥る。物理學上の知識は相對的概念である。絶對的の實在に就いては、何もものをも教へることが出来ない。自然科学に於て用ひられて居る本體・性質・關係・時間・空間・運動・變化・因果・活動・勢力等の諸概念は、何れも其の中に矛盾を含んで居る。例へば、事物の性質に就いて考へて見る。事物の性質とは何であるか。事物の本體ではない。事物の本體は、諸性質を結合するものである。諸

性質の中の何れの一つとも同じではない。然らば、事物の性質は、關係と同じものであるか。性質は關係を離れて存在しない。併し、性質と關係とは異なる概念である。たゞ兩者の間に密接な交渉を有して居ることは明かである。兩者の交渉を吟味するに、一方から云へば、性質は關係の結果であるやうに思はれる。こゝに種々の性質があつて、其の性質と性質との要素の間に關係が存するものの如くに考へられる。併し、關係を分析して見ると、性質の形式に過ぎないやうでもある。かくの如き矛盾は、追究すればする程多くなる。要するに、特殊科學の根本的概念は、矛盾撞着を含める迷妄に外ならぬ。これ等の迷妄と雖も、多少は實在性をもつて居る。何となれば、現象界には、全然真なるものなきが如く、全然偽なるものもないからである。現象界の眞理はすべて有限的眞理である。有限的眞理は、絶對的眞理と異なり、或る程度まで不眞實を含んで居る。それと同時に、誤謬も絶對的の誤謬ではない。或る程度までは誤謬の中に眞實が含まれて居る。これを適當に修正變化せしめて、絶對的の體系に加へることは可能である。

ブラッドレーは、科學的知識が絶對に到達し得ざることを詳細に論證して、直接經驗のみがよく絶對の中に没入し得るものであるとした。直接經驗は、主観と客観との對立しない靈的の直観である。すべての精神作用の要素即ち感覺・情緒・思惟・意志等が、一の大なる感情に融合した状態である。此の

直接經驗は、理知の限界を越えて、絶對即ち普遍的生命に融合せんとするもの、これあるが故に、絶對の存在を知り、絶對に合一することが出来る。畢竟實在といふも、此の直接經驗の外にはない。實在は直接經驗であるとも云はれ得る。

プラットレーの説は、直觀主義に歸着した。併し、ベルグソンの直觀主義とは、大に異なつて居る。ベルグソンの直觀が動的なるに反し、プラットレーのそれは靜的である。前者は、ヘーラクライトスの流轉説に等しく、後者はエレア學派の實有論に似て居る。

第四章 倫理主義の哲學

第一節 倫理主義哲學の由來

現代に於ける理想主義の一系統として、倫理主義詳しくは倫理的理想主義といふものを數へて置いた。倫理主義即ち道德主義は、人格主義と云つてもよいのであるが、人格主義の名稱は誤解を生じやすいから、倫理主義又は道德主義と呼ぶことにしたい。人格主義は、すべての理想主義の歸着點である。人格主義にあらざる理想主義はない。前に述べた科學主義及び絶對主義も、次に説く論理主義も

歸する所はみな人格主義である。こゝに擧げるもののみが人格主義ではないから、概念の混同を生じ易い。よつて、倫理主義の名稱を用ふることにした。倫理主義を理想主義の一系統と認めて居る者は外にもある。金子筑水氏著「現代哲學概論」にも、これを特別に擧げて居る。

倫理主義の特徴 先づ學派の特徴から述べる。倫理主義が理想主義の一系統であると云つても、近世の哲學史上に、かくの如き學派が獨立して存在して居るわけではない。晩近の哲學者の中で、特に倫理問題を重んじ、これを研究の中心問題とした人々に、便宜かくの如き名稱を與へるのである。此の意味に於て、後に論ずる新カント學派等とは、頗る其の趣を異にして居る。新カント學派は、西南學派にしても、マールブルヒ學派にしても、みな傳統的に續いて居る。倫理主義は、かくの如き傳統的の學派と異なり、其の説の提唱者がみな孤立して居る。

次に、思想上の特徴は、前にも度々述べた通り、道德問題を哲學研究の中心としたことである。これに就いては、こゝに詳しく論ずる必要もあるまいと思ふ。近世の哲學者は、殆どみな道德を論じて居る。道德を論じない哲學者は罕である。併し、多くの哲學者は、倫理問題を中心とせず、認識の問題や實在の問題に主力を傾けた。此の間にあつて、専ら倫理の研究を重んじたのが、倫理主義の哲學者の特徴である。

倫理主義の起因 倫理主義の起つた原因としては、第一に主知的・論理的に偏した近世の哲學に對する反動といふことを挙げたい。十九世紀の後半に至り、新カント學派をはじめとし、多くの哲學者は、何れもみな論理的思索にのみ没頭し、認識及び實在等に關する理論の追求を以て、哲學の本領と考へるやうになつた。これが爲めに、倫理問題の研究が著しく輕視せられたので、其の反動として、特に、道德の研究を哲學の中心とする思想が隨處に擡頭して來たのである。第二には、唯物論の勃興に伴ふ功利主義の普及を挙げなければならぬ。近世に至り、自然科學の進歩と共に、唯物論が勃興し、其の結果、物質尊重の傾向を生じ、淺薄な功利主義的の風潮が、世界の人心を支配するやうになつたのである。それがために、人間の品位は次第に低下して來た。こゝに於て、此の時代の弊風に反抗し、人間の品位を高め、人格尊嚴の風を起さうとする思想が現はれて來た。それがこゝに云ふ倫理主義の哲學である。

要するに、倫理主義は、時代の惡風に反對し、理想主義固有の精神に立ち返り、其の特徴を十分に發揮しやうとするものである。理想主義は人格主義である。理想主義其のものが道德即ち倫理を根本精神とするものであることはいふまでもない。カントの哲學も、フイヒテの哲學も、みな道德問題を重んじた。フイヒテの如きは、道德を哲學の根柢とし、彼の所謂絶対我が非我を生ずる目的を、道德

の實現にあるものとしたので、後世から倫理的唯心論の名稱を與へられて居る。

倫理主義を代表する哲學者は少なくない。ニーチエの如き、ギョーの如き、何れもみな此の中に數へなければならぬのであるが、こゝでは、リップスとオイッケンだけを述べる。前者は心理的の立場から、後者は宗教的の立場から、倫理的理想主義を唱へたのである。

第二節 リップスの哲學

リップス(Theodor Lipps, 1851—1910)の學說に就いては、小著「輓近倫理學說研究」及び「倫理學說精義」の中にこれを述べたから、こゝには、重複を避け、たゞ簡單に其の要點だけを挙げて置く。

リップス哲學の要旨 リップスの哲學は、倫理學である。此の點に於ても、彼が倫理主義の哲學者に屬することは明かである。リップスの倫理學は、人格主義の一語に歸着する。彼の人格主義は、獨逸に於ける傳統的の理想主義を發達せしめたものである。獨創的な新らしい學說ではない。併し、彼は、人格主義の根本思想を心理學的に説明しやうと試みた。彼の哲學の特徴はこゝにある。これ即ち彼の倫理學が心理主義と稱せられて居る所以である。彼の哲學は、心理學的知識から出發して居る。故に、一面に於ては經驗的であり、他面に於ては形而上學的である。

リップスの倫理學は、人格價值(Personlichkeitswert)の概念を中心として構成せられて居る。リップスは、此の人格價值と物質價值(Sachwert)とを區別した。人格價值は、最高の價值、絶對の價值である。物質價值は、條件的の價值、從屬的の價值である。人格價值の方便に過ぎない。人格價值に貢獻する程度の如何によつて物質價值は定まる。善とは何であるか。人格價值を高めるものである。惡とは何であるか。人格價值を低下せしめるものである。彼は、人格價值を道徳の根源と見たのである。彼は、人間の自然性を排斥しなかつた。人間の自然性とは、人間が自然に備へて居る素質や傾向である。これ等の素質や傾向其のものは決して惡と名づくべきものでない。例へば、吾人が或る一つの欲望をもつて居るとする。此の欲望其のものは人間の自然性である。これを惡と認めることは出来ない。たゞ此の欲望が其の地位を忘れて、我儘な振舞をする時にのみこれが惡となる。欲望は、常に從屬的な地位に立たなければならぬものである。惡は、從屬的な地位に立つべき欲望が、首腦となる時に生ずる。故に、一切の欲望を滅ぼすことが道徳ではない。一切の欲望を完全に統制してゆくことである。單に欲望のみならず、あらゆる素質や傾向みな然り。自然性の抑壓、それは道徳的の退歩であつた。道徳的の進歩とは、自然性を發達せしめることであつた。人格價值は、人間性即ち人間が自然に備へて居る種々の發達によつて生ずるものである。人間性が完全に發達すればする程人格價值も高まる。

最も高き人格價值を備へて居るものとして、彼は、第一、人格の内容の充實、第二、其の内容が適當な強さと深さをもつて居ること、第三、すべての欲望や目的が高低優劣の秩序を保つこと、第四、全體が調和を保ち、且つ自由の精神を有すること等を擧げた。

リップスの説によれば、人格價值は、最高の價值、絶對の價值である。彼は、此の人格價值のみを道徳的價值とした。人格以外の他のものは、人格の發展を助成する方便に過ぎない。人格に對して從屬的價值を有するのみである。此の從屬的な價值を、根本的な人格價值より重んずるのは全然誤まつて居る。かくの如き見地から、リップスは、功利主義の倫理學説を排斥した。功利的價值と道徳的價值とは、其の本質を異にして居る。何となれば、功利的價值は、人格價值でないからである。功利的價值を重んずる倫理學説即ち功利主義に従へば、功利即ち社會に幸福を與へる行爲は善、これに反する行爲は惡である。社會に幸福を與へる行爲といふものは、必ずしも動機の正しい行爲でない。盜賊の掠奪行爲の如きものでも、時には社會を益することがある。盜賊が横行して掠奪を恣にした爲めに、其の地方の警戒が嚴重になり、民心が緊張して風儀が改まれば、結局に於て、盜賊の行爲は、社會を裨益したことになるのである。功利を善の標準とすれば、盜賊の行爲も、時にはこれを善行と認めなければならぬ。功利的價值が道徳的價值でないといふことは、これによつてわかる。道徳的價值は、

人格價值である。人格價值は、人格の内實に含まれて居る。従つて、道德上の善は、行爲の結果によつて定まらず、其の心情によつて決するものである。心情の正しくない行爲は、結果が如何に社會を益するとも、斷じて善行と認むべきものでない。心情の正しい行爲は、社會に好果を與へなくとも、悪行とは名づけられぬ。彼の倫理學説は、純然たる動機論である。彼の説によれば、功利といふものは、人間にとつて何等の價值をも有するものでなかつた。彼は、功利が人格の發展を助成する時にのみ價值を認めた。功利は、本質的な價值でなく、人格に對する從屬的な價值であつた。

ワッブスは、此の人格價值説に基づいて、學術や藝術を論じた。學術といひ、藝術と云ひ、それ自ら固有の價值を有するものではない。學術の價值、藝術の價值は、何れもみな從屬的な價值である。人格價值の方便たるに過ぎない。藝術や學術の價值は、人格價值を高める程度によつて定まるものである。藝術それ自身、學術それ自身は、何等の價值をももつて居ない。ワッブスの思想は、人格價值を中心として、あらゆる文化價值を統合しやうとするものである。此の點から見れば、彼はたしかに道德至上主義者と云つてよい。

ワッブスの理想主義 以上述べた所によつて、ワッブスの理想主義が如何なるものであるかといふことは、察するに難くないのである。彼は、人格價值の觀念を以て、學説の根柢とした。彼の所謂人

格價值は、人間の自然性を最も完全に充實せしめ發達せしめたものであつた。人間の自然性を認め、これを人格の觀念と對照した點は、カントの考へ方と似て居る。カントが生存體としての人間、即ち人間の自然性と、道德的主體としての人間即ち人格性とを對立せしめたことは、既に述べた通りである。(二二七頁參照)ワッブスがカント哲學の繼承者たることは疑ひない。彼は、自然性の否定を以て道德的に善なるものと認めなかつた。あらゆる自然性、それは、人間がこれを備へて居なければならぬものである。備へて居なければならぬものを備へて居るのは、決して悪でない。惡とは、人間が當然備へて居るべきものを備へて居ないことである。一切の惡は、消極的の否定を指す。積極的の肯定は善である。此の考へ方は、スピノーザやギョオテに似て居る。ワッブスがギョオテの影響を受けたことも亦明かである。彼の理想主義は、カント哲學の精神をギョオテの思想によつて發展せしめたものだ、或る人は評して居る。

ワッブスは、獨逸の先驗的理想主義を繼承しながら、經驗主義の精神を探り入れ、これに心理學的の根據を與へやうとした。ワッブスの哲學は、獨創的思想と認むべきものでない。されど、彼は、心理學的の知識を先驗主義の哲學に導き入れ、理想主義の倫理學説を、最も明かに出張したので、心理主義の代表者として、近世の哲學史に其の名を傳へられて居る。

第三節 オイツケンの哲學

同じく倫理的理想主義の代表者に數へられて居るが、オイツケン (Rudolf Eucken) の哲學は、リップスの思想と大に其の趣を異にし、宗教的色彩が頗る濃厚である。彼は、十九世紀末の功利的・主知的傾向に反抗して、宗教的思想の振興に全力を注いだ。故に、彼の提唱せる理想主義は、一種の宗教哲學であつた。極端に云へば、基督教神學であつた。

オイツケン哲學の要旨 オイツケンの哲學は、「精神生活」の觀念が根本思想となつて居るから、彼の哲學を理解するには、先づ此の精神生活の意義を明かにしなければならぬ。精神生活の概念に就いては、オイツケン自身の説く所も明瞭でないが、其の要點を約説して見ることにする。

精神生活とは何ぞや オイツケンの「精神生活」(Geistesleben) は、絶対無限の一大生命である。オイツケンは、かくの如き絶対無限の一大生命を以て唯一の實在とし、吾人の現實生活は、すべてみな此の實在の現はれに過ぎぬものと見た。吾人の生活は、此の最高實在によつて統一せられて居る。此の最高實在の統一がなければ、吾人の生活は、全然支離滅裂になつてしまふ。此の世は、矛盾と不調和

に充てる修羅の巷と化する。従つて、人間は生存の意義を失ふ。オイツケンは、精神生活を以上の如く解したのである。

オイツケンの精神生活は、神と同じものであつた。彼は、此の神を以て、現世を超越して存在し、而かも人格を備へた者と考へた。即ち彼の神は一種の超越的人格神であつた。吾人は、みなかくの如き超越的人格神から生命を受けて生れ出たものであるのみならず、現在に於ても、絶えず生命の補給を得て居る。生命の補給が杜絶すれば、吾人の現實生活は、忽ち枯死してしまふ。人間の世界に存する一切の文化と稱するものも、要するに、超越的人格神から受けた無限の生命の流れである。超越的人格神といふ最高の實在を除外して、文化を説くことは出来ない。神を最高の實在とし、現實生活の統一者と見るオイツケンの説は、宗教を以て至上の權威となし、人間の生活の本源となせるものである。彼の哲學が宗教哲學と云はれ、基督教の神學と稱せられる理由も、こゝに至つて明白である。

精神生活の存在を如何にして知るか かくの如き絶対無限の一大生命たる精神生活の存在することを、吾人は如何にして知り得るか。オイツケンは、これを次のやうに説いた。吾人の心には、一種の超自然的な超經驗的な要求が存在して居る。これは、吾人の確信する所である。到底吾人は此の事實を否定し難い。かくの如き要求を人間が有して居ることは、此の世の中に、絶対無限なるもの存在

する證據である。吾人の現實生活は相對的である。有限である。相對的・有限的な經驗界・自然界から、絶對無限の傾向が生ずる筈はない。吾人の心に潜む超自然的・超經驗的な要求が、現實生活から與へられないものであるとすれば、それが依つて來る所の絶對無限の世界の存在を認めなければならぬ。

吾人の心には、かくの如き絶對無限の要求が潜んで居るから、吾人は、現代の文明に對して常に不満足を感じる。現代の文明は現實主義の文明である。實證主義の文明である。自然科学は著しく進歩し、諸般の物質的施設は完備して居る。人間がたゞ現實生活の安定のみを欲する者であるならば、吾人は、現代の文明に對して大なる満足を感じて居なければならぬ。併し、現代の文明は、決して吾人に十分の満足を與へて居らぬ。これ即ち人心に超自然的・超經驗的の要求の潜める所以である。以上の如き見地から、オイツケンは、十九世紀後半の文明を細密に觀察して、これに痛撃を加へた。

オイツケンは、現代文明の骨髓として、第一に、自然主義(Naturalismus)を擧げ、これを次のやうに批評した。自然主義は、實證主義と同じ意義である。自然の現象を重んじ、現實生活の完全を期するものである。人間が自然に備へて居る欲望を満足させることは出来るが、深い内面的の欲求を充たすものでない。人間は、勿論、感覺的欲望の満足をも望んで居る。併し、此の感覺的欲望の満足は皮相な要求に過ぎない。消極的な要求に過ぎない。人間には、更に一層内面的な積極的な要求がある。

それは、精神的欲求の満足である。換言すれば、絶對無限に對する憧憬である。故に、吾人は、到底自然主義の文明を謳歌することは出来ない。第二に、主知主義(Intellectualismus)を擧げて、次の如く批評した。主知主義も亦自然主義と同じ精神の上に成り立つて居る。自然主義は、現實生活の完成を目的とするものである。従つて、自然科学を以て第一義とし、知識の過重に陥る。自然主義と主知主義とは、常に密接な結合を保つて居る。吾人が社會生活をして行くには、知識も必要であるが、單に知識を進歩せしめるだけで、吾人は生存を全うすることを得ない。加之、知識に偏すれば、却つて、吾人の内面的生命が壓迫を蒙ることがある。これ主知主義の一大弊害である。主知主義も亦吾人の要求を満足せしめるものでない。オイツケンは、第三に、現代の文明が作り出した社會生活を非難した。現代の文明は、人間の個性を滅ぼしてこれを機械化しつゝある。分業といふ事實がそれを最もよく證明して居る。分業は、人間を機械化す。其の結果、人間の個性は滅びて行く。今日の世の中には、かくの如き人間を機械化する勞働組織を中心として、種々の社會生活が成り立つて居る。かくの如き社會生活を實現するのが、現代の文明の目的であるやうにも見える。併し、吾人は、決してかくの如き現代の文明が作り出した社會生活に満足して居ない。却つて、絶えず一種の不満を感じて居る。十九世紀以後の文明に對するオイツケンの批評を約説すれば、次のやうになる。現代の文明は、實證主義の

文明である。實證主義の文明は自然主義・主知主義の文明である。自然科学の進歩は、日に月に著しく、世の中の功利的傾向は、次第に其の度を高め、人間の活動は、機械化してゆく。吾人は、現實の世界に生活して居る。實證主義の文明も、全然これを輕視することは出来ない。併し、吾人は、これのみによつて内心の満足を得難いことを認める。故に、吾人は、現代の文明に對して、吾人が常に不満と不安を感じて居る。實證主義の文明が進めば進むほど、此の不満と不安とは、益々増長するものである。要するに、實證主義の文明に對する不満と不安は、人間の心に絶対無限の要求の潜める所以である——といふのが、オイッケンの解釋である。

人間は心の中に、絶対無限なるものを要求して止まない。かくの如き要求は、人間にとつて最も深刻な要求である。従つて、人間は、何事によらず、たゞこれを表面的に解釋して置くのみで足りりたくない。あくまでも徹底的に解釋しやうとする。内面化・自律化・直接化・統一化・無限化は、人間の精神的傾向であると彼は云つて居る。内面化とは、自己の生命を深め且つ強めること、主観化又は人格化と同じ意味である。自律化とは、他の力を特まず、自力を以て立たうとすること、直接化とは、直接其の事物に接觸し、間接的な媒介を斥けることである。統一化と無限化とは、説明するまでもない。内面化にありても、自律化にありても、或は、直接化・統一化・無限化にありても、吾人は、常に絶対

的な要求を有して居る。例へば、事物を内面化して見る場合にも、吾人は、たゞこれを相對的に内化するのみでなく、絶対的な内面化を要求する。其の他に於ても同じである。

かくの如き人心の絶対的傾向は、あらゆる方面に現はれて居る。學術の上にも、道德の上にも、藝術の上にも、これを見ることが出来る。先づ學術の研究に就いて云へば、吾人は、眞理を追求するに當り、絶対的の態度を以てこれに對する。中途半端のまゝにしては置けない。最後まで究明しなければ満足することが出来ぬ。道德の實踐に就いても同じである。吾人が善と認める所は、あくまでもこれを遂行しなければ止まない。半ばにしてこれを中止すれば、非常な不安と不満を感ずる。また藝術上の創作に就いても、絶対的な要求を以て、これに着手する。

元來、學術・道德・藝術其のものが絶対性・無限性を有して居る。學術の研究は、眞理の發見が其の目的である。眞理其のものが絶対的の性質をもつて居ることはいふまでもない。苟くも眞理と云はれるものであるならば、それは、如何なる人にも眞理でなければならぬ。またいつまでも眞理でなければならぬ。たゞ個人的・主観的なものであるならば、それは眞理と云はれない。眞理は、普遍性・客観性をもつて居なければならぬ。かくの如き眞理の探究を目的とする學術が絶対性を有することは明かである。また道德上の善といふのは、如何なるものであらうか。快樂主義者や功利主義者は、快樂や幸

福の追求を以て善と考へた。併し、快樂や幸福を善と認めることは出来ない。善とは、カントの謂へるが如く、無上命法に従ふことである。無上命法に従つて、本務のために本務を盡すこと、これ即ち善である。善其のものが既に永遠性を有して居る。現實を超越して居る。故に、無限性・絶對性を除外して、道德の精神を解することは出来ないのである。また藝術上の美とは、如何なる性質のものであらうか。美は現實的な材料の中に宿つて居る。此のことは、繪畫に於ても、彫刻に於ても、或は其の他の藝術に於ても明かである。併し、美其のものは、それが宿つて居る現實的な材料と同じものでない。美には超現實的な永遠性が含まれて居る。藝術が學術や道德と同じく、絶對性・無限性を有するものであることは、詳しく論ずるまでもない。眞・善・美の三者は、何れも其の本質に於て、絶對的であり、無限的である。これを追求する吾人の心にも亦自ら絶對的・無限的のものが含まれて居なければならぬ。又他の方面から云へば、若しも吾人の心に絶對的・無限的のものが含まれて居なければならぬ。無限性を本質とする眞・善・美に對する憧憬も要求も起らない筈である。絶對無限の大生命即ち精神生活の存在を認めなければ、學術も道德も藝術も其の根柢を失つてしまふといふのが、オイツケンの考である。

精神生活の體驗

宇宙に絶對無限の大生命の存在することを、以上の事實によつて證明したオイツ

ケンは、更に進んで次のやうに論じた。吾人の心が或る程度まで發達すると、吾人は、直接に此の精神生活を體驗することが出来る。人生は、吾人の心の發達によつて、二つの段階に分けられる。最初の段階に於ては、心の發達が幼稚であつて、人間の生活が自然の法則に支配せられて居る。自然の法則即ち因果の法則が、人間の心の中にまでも入り込んで、其の内的生活までも支配する。此の段階を名づけて、自然的生活の段階と云ふ。此の段階にあつては、たゞ還境に對して自己を保存するのが、唯一の目的となつて居る。併しながら、人間の生活は、決してかくの如き自然的生活の段階に止まるものでない。吾人の心が發達して來るに従つて、たゞ自然の法則にのみ支配せられて居るだけでは満足が出来ないやうになる。還境に對して自己の肉體を保存することを唯一の目的として居た吾人は、かゝる小さい自己の外に、宇宙の大我を見出さうとするやうになる。換言すれば、宇宙の大生命を、吾人の心の中に感ずるやうになる。此の段階を、前の自然的生活の段階に對して、精神的生活の段階と云ふ。自然的生活の段階に於ては、學問も道德も藝術も、たゞ肉體的の自己を保存する方便に過ぎなかつた。然るに、精神的生活の段階に至ると、これ等のものは、それ自身に獨立した存在となる。眞理の發見も、道德の實踐も、藝術の創作も、宇宙の大生命から湧いて來るものと感じ、自己の肉體を保存する方便とは思はないやうになる。古來の精神的偉人は、みな其の事業に對して、宇宙の大生

命を自覺して居た。自己のなすべき事業は、宇宙の大生命から生じて來たものであつて、自分は、たゞそれを實行する機械に過ぎないと考へて居たのである。

精神生活と宗教 精神的生活の段階に達すれば、吾人は、自己の心の中に於て、宇宙の大生命を意識することが出来る。宇宙に絶對無限の大生命の存在することが、最も明瞭な吾人の確信となる。此の確信を生ずるために、人間は完全な生活を營むことが出来る。かくの如き確信なしに、完全な生活を營むことは不可能である。絶對無限の大生命が人生に働いて居るといふ確信、それは即ち宗教に外ならぬ。故に、オイッケンの説によれば、完全なる生活を營むといふことは、宗教に入るといふことであつた。宗教は、人間の生活の根源であつた。此の意味の宗教を、彼は、普遍的宗教と名づけた。此の普遍的宗教家に對して、彼は、また特殊的宗教といふものを擧げた。特殊的宗教とは、如何なる宗教であるか。彼の説く所を次に紹介する。人間の心には、確かに絶對無限の神的大生命が流れて居る。此の大生命を吾人は明かに内感して居る。併しながら、吾人の生活は、必ずしも常に此の大生命の支配のみを受けて居ない。特に、道德的方面の事實は、これをよく證明して居る。人間の社會は道德的方面から見て甚だ不完全である。善といふものは、屢々外部から妨害を受けるのみならず、吾人の内部に潜む欲情からも常に壓迫を蒙つて居る。従つて此の世には罪惡といふものが跡を絶たない。

神的大生命の支配を受けて居る人生に、かくの如き罪惡の存在するは、大なる矛盾と云はなければならぬ。此の矛盾を解決するものが、前に擧げた特殊的宗教である。普遍的宗教によつて此の矛盾を解決することは到底出来ない。特殊的宗教に於ては、人生にかくの如き矛盾の存在することを、吾人の生命が更に一層高い段階に達する過程と見て居る。現世に於て行はれる種々の罪惡、それあるが爲めに、吾人は、精神的苦惱を感じ、其の苦惱に打ち撻ち、暗黒面を脱して光明の方面に嚮はうとする。こゝに於て、人間の生命は、更に一段の深みを増す。かくして、吾人は、否定を経て肯定に達し、苦痛を承認して苦痛を超越し、次第に自己の生命を發展せしめる。其の發展の極致は、遂に絶對無限の大生命に合體する。神性と人性との一致を見るに至る。こゝに宗教の眞髓が存する。此の眞髓を體得すれば、吾人は、神に對する愛によつて、一切の行爲をなすやうになる。現世の罪惡に對する以上の如き解釋は、これ基督教の根本思想である。オイッケンの哲學が宗教哲學と稱せられ、また基督教の神學と名づけられる所以は、彼の哲學の根柢たる精神生活と宗教との關係、普遍的宗教と特殊的宗教との區別を前述の如く闡明し來れば、自ら了解し得られるものと思ふ。

オイッケンの理想主義 オイッケンの哲學が如何なる根柢に基づき、宇宙及び人生の諸問題に、如何なる解釋を與へて居るかは、既にこれを説明した通りである。茲には、以上述べたオイッケンの理

想主義の特色を擧げて、更に一層其の主張を明瞭にして置く。オイツケンは、十九世紀後半の實證主義的・功利主義的傾向を排して、精神生活の哲理を説き、あくまでも人格の品位を高めることに力を盡した。此の點に於て、彼の思想が、倫理的・理想主義の系統に數へられて居るのは至當である。彼が道德の絶對性を認め、無上命法に従つて本務のために本務を行ふことを善とし、快樂主義及び功利主義の主張を排斥したのは、カントの思想の流れを汲めるものである。故に、或る者は新カント學派を廣義に解し、オイツケンをも其の中に加へて居る。オイツケンの哲學の根柢たる精神生活は、前にも述べたやうに、絶對無限の生命である。かくの如き絶對無限の生命を認めたる點に於て、彼の説は、グリーンのそれともよく似て居る。グリーンは、神的自意識と名づける永久不變の實體を假定して、宇宙の根本原理とし、人間をはじめ、世界の萬物をみな此の實體の顯現と見た。グリーンの神的自意識もオイツケンの精神生活と同じく、絶對的・無限的の生命を有する神靈的存在であつた。此の點に於て、グリーンの神的自意識論を絶對的唯心論といふならば、オイツケンの精神生活論も亦絶對的唯心論の中に數ふべく、グリーンの説を神本主義と稱するならば、オイツケンの説も亦神本主義と云はなければならぬのである。されど、オイツケンの精神生活は、グリーンの神的自意識と全然同じものではない。共に神靈的の實在でありながら、グリーンの神的自意識が本體的の意味を有するものであるの

に反し、オイツケンの精神生活は、著しく人格的色彩を帯んで居る。神的自意識は神靈的の實在である。従つて、グリーンの説も、勿論、宗教と密接な關係を有して居るが、彼は、オイツケンほど哲學と宗教とを混同せしめなかつた。オイツケンに於ては、哲學と宗教との區別が全く撤廢せられ、哲學其のものが宗教哲學になつて居る。これ等の點がオイツケンとグリーンとの異なる所である。宗教的色彩の濃厚な點に於て、彼の哲學は、コーエンの哲學を思ひ起させる。宗教哲學者としては、コーエンと並んで、現代哲學界の雙壁であると云つてよい。オイツケンは、其の道德論等に於て、明かにカントの思想の流れを汲んで居るが、此の宗教的傾向に至つては、ハーマン等の感化を認めざるを得ない。十九世紀末は、宗教の最も不振な時であつた。此の時に、宗教哲學を唱へ、宗教の價値を最も熱心に主張した功績は多大である。

第四節 倫理主義と教育學說

倫理主義の哲學は、教育學說と密接な關係をもつて居る。殊に、オイツケンの倫理主義からは、人格的教育學の一派を生じ、現代的教育學界に於ても、一大勢力を占めて居る。オイツケンの哲學に基づき、人格的教育學を唱へた教育學者として最も有名な者は、夙に我が國にも紹介せられて居るブツ

*(Gerhard Buddé)である。

ブツデは、オイッケンの思想を繼いで、現代の文明を罵倒した。現代文明の自然主義的傾向・主知主義的傾向を排し、かくの如き實證主義的思潮が社會に及ぼす害毒を指摘して止まなかつた。其の論旨はオイッケンの説く所と粗ぼ等しいから、一々こゝに擧げない。

ブツデは、オイッケンの精神生活を最も簡單に説明して居る。精神生活を學術的に證明することは出来ない。従つて、此の精神生活は明確に定義し難いものである。併し、決して抽象的な概念ではない。人間の経験の中に、或る一定の部分をおめて居る。人間は、感覺的経験を實有すると共に、感覺的経験にあらざる他の種類の経験を實有するものである。後者を名づけて精神生活と云ふ。精神生活は、人間の経験の一部分である。形而上學的の假想に相當するものでない。生活其のものである。精神生活は、社會に於ても、歴史に於ても、或は、學術・道德・藝術・宗教等に於ても、時々其の姿を現はす。精神生活を假定しなければ、到底人生に於ける諸般の事業を説明することは出来ない。精神生活は、學術的に證明し難いものである。従つて、其の存在を認知する方法は、たゞ直接の體驗若しくは直觀あるのみ。ブツデは、各個人の直接的生活により、精神生活を證明することの可能を屢論じた。吾人は、常に、興奮や困惑、失望や落膽を體驗する外に、自分自身を發見し、世界に就いて考慮する

所の生活をもつて居る。かくの如き生活の中に、精神生活は、其の姿を示すものであるとした。以上の如く、精神生活は、各個人の直接的経験の中に現はれるが、またそれは人類の歴史の上にも現はれて来る。人類の歴史を通覽すると、或る時代には、精神生活が著しく現はれ、或る時代には、それが影を潜めて居る。併し、其の影を潜めても、精神生活は、全く滅びてしまふものでない。精神生活は如何に反抗や妨害を受けても、よく自分の姿を歴史の上に現はさうとする。宗教は、精神生活が其の力を示すものである。宗教は絶對に對する信仰を根本問題として居る。かゝる問題は、人類の最高感情を喚起し、内面的生活を深める。宗教の問題によつて、精神生活は、最もよく現はれる。其の他、歴史上に偉大なる人格の存在することも、精神生活の現はれと見てよい。精神生活は、世界的性質をもつて居る。それは、各個人の精神的生活と區別せられるものである。精神生活は各個人の人格を通じて現はれる。併し、各個人の人格に拘束せられるものでない。人間の生活は、二重に分れて居る。其の一つは、精神生活から生ずる無限的生活、他の一つは、自然的存在としての特殊的生活である。無限的生活は、自他の區別なく、絶對無限に融合せんとする理想的生活、特殊的生活は、各個人の感覺的・衝動的な現實的生活である。前者は、自由の世界に屬し、後者は、機械的世界に屬して居る。以上述べたブツデの説は、オイッケンの説と、大體に於て同じである。オイッケンの説を、更に一層明

かにしたといふに過ぎない。

ブツデは、夙にオイッケンの哲學を基礎として、主知主義の教育思潮に反對して居たが、一九一四年に至り、はじめてまとまつた教育學書を公にした。其の書名を純理教育學 (Noologische Pädagogik) と名づけ、「オイッケン哲學を基礎とせる人格的教育學の建設」と附記し、自己の教育學に對し、明瞭に「人格的教育學」の稱を與へて居る。ブツデの人格的教育學とは如何なるものであらうか。次に簡単な説明をして置く。

ブツデの説によれば、人格的教育學は、人文的人格の陶冶 (die humanistische Persönlichkeitsbildung) を教育の最高目的とするものである。ブツデは、從來の個人的教育學及び社會的教育學に反對し、人格の觀念を以て個人的方面と社會的方面とを兼攝するものとして居る。こゝにブツデの人格的教育學の立場を窺ふことが出来る。彼が人格的教育學の名を用ひたのは、オイッケンの人格主義に基づいたのである。オイッケンは自然主義と主知主義から作り出された生活組織を非難して、人間を機械化するものとし、人格の要求から成り立つ生活組織を主張して居る。かくの如き人生觀を唱へたので、オイッケンの哲學は、人格主義と稱せられるのである。オイッケンが人格と云へるは、精神生活の人間に現はれたものに外ならぬ。従つて、人格と精神生活とは同じものである。故に、人格の本質も亦精神

生活のそれと同じく自由である。勿論、こゝに云へる自由は、人間性の自由と其の意味を異にして居る。カントの所謂自由と全く同一である。ブツデは、以上の如きオイッケンの人格主義を採用し、其の上に教育學を組織した。オイッケンは、人格主義が個人主義と異なることを辯明し、これを以て人生の目的とし、且つ教育の目的も畢竟こゝに歸着するものとした。彼の説によれば、人格は、人間に於ける精神生活の現はれである。人格の完成は、人類の使命であつた。教育の最高目的も亦自ら人格の完成に歸着せざるを得ないのである。彼は、人格の完成即ち個々の生徒の精神生活を覺醒せしめることを教育の最高任務と考へたのである。オイッケンの説は、既に人格主義の教育學説を豫想して居る。ブツデは、オイッケンの説を更に一層發展せしめ、これを組織的な教育學説としたものである。

ブツデは、教育學説の根據とした人格の觀念に就いても、種々の點に於て、オイッケンの説を補足して居る。人格の格率を掲げたことなども其の一つである。人格の格率として、彼は、次の二則を掲げた。第一、現在の瞬間に於て、たゞ汝が行ひ能ふが如く、而して、行はなければならぬが如くに行へ。第二、汝が爲さず居られない所のものを爲せ、而して、汝の全力を擧げてこれを爲せ。此の二則を一言に約すれば、自己の最善と認める所のものに全力を傾倒せよといふことになるのである。自己に忠實であれといふこと、これブツデが唯一の人格的要求とした格率である。此の格率を一瞥しても、

彼の人格主義が、カントの思想の流れを汲んで居ることは明かである。カントの所謂無上命法を、尙ほ一層主觀的に改めたものであるといはれて居る。

ブッデの人格的教育學は、前にも述べたやうに、人文的人格の陶冶を教育の最高目的と見るものである。人文的人格の觀念は、フンボルト (Karl Wilhelm von Humboldt) 及びツォルン (Erich Auget Zolln) と同じであると、彼は自ら言つて居る。彼は、人間を自然的・社會的・世界的のものとし、自然的方面・社會的方面にも注意を拂はなければならぬのが、最も重んずべきものを世界的の方面とした。彼が人文的人格を以て最高の地位に置いたのは、かくの如き思想に基づいて居る。ブッデは、また教育の手段として教授と訓育と自由とを挙げた。彼は、更に、教授の目的を各學科に亘つて述べ、訓育は、これを學校の訓育と家庭の訓育とに分けて論じ、自由に於ては、これを教授上の自由と訓育上の自由とに分けて説いた。教育學説を詳細に述べることは、他の書に譲りたい。ブッデの自ら言へる所によれば、人格的教育學は、個人的教育學とも、社會的教育學とも異なるものである。人格の觀念の中には、個人的方面と社會的方面とが含まれて居る。従つて、人格的教育學は、こゝに全く特別の地位を占めるものと認めたのである。併しながら、彼の教育學説を見ると、個人的教育學や、其の他種々の教育學が、調和的に織り込まれて居る。例へば、情緒・意志・理解及び想像の養成を教授の目

的と定めながら、或る學科は、人文的の方面から、或る學科は、社會的の方面から、或る學科は、自然的の方面から論じて居る。かく諸説の調和を旨としたが、大體に於ては、個人主義・主觀主義に傾いて居るのである。此の點は明瞭にこれを指摘した者もある。

第五章 論理主義の哲學

論理主義即ち論理的理想主義の名の下に、新カント學派の哲學と獨塊學派の哲學とを概説する。専ら先驗主義の立場から、論理的に哲學上の諸問題を解決しやうとするものである。

第一 新カント學派の哲學

カントの哲學を繼承し、先驗的理想主義の精神を尙ほ一層明かにしやうとした哲學の一派である。其の範圍が非常に廣い。先づ此の學派の由來から述べる。

第一節 新カント學派哲學の由來

新カント學派の起り カントの歿後、ヘーゲルが出て、絶對的唯心論を唱へ、尨大なる形而上學の體

系を建設してから、彼の説は、非常な勢力を生じ、一時普魯西の官學たるの觀を呈した。それがために、カントの哲學は、全く世間から忘却せらるやうになつた。然るに、十九世紀の後半に至つて、一度衰頹の極に達して居たカントの哲學が、再び學界の注意を惹くやうになつた。其の導火線とも見るべきものは、クノー・フィッシャーの著書である。クノー・フィッシャーの著書が學界の注意を集めつゝある時に、有名なランゲの「唯物論史」が出た。此の書は、當時の思想界に瀰蔓して居た唯物論に對して一大斷案を下し、其の缺陷を最も明白に指摘した。これによつて、一般社會の人々は、唯物論が人生及び宇宙の根本問題に、徹底的な解決を下すことの出来ないものであるのを悟り、唯心論的思想に眼を轉ずるやうになり、カントの哲學を復活せしむる動機を生じた。其の後またリーブマンが出て大にカントの哲學を鼓吹し、「カントに歸れ。」と叫んでから、此の一句が學界の標語になつた。「カントに歸れ。」といふ一句を標榜して、カントの哲學を復活せしめた學徒が、こゝに云ふ新カント學派である。これ等の事情は、前にカント哲學の復興として、其の概要を述べて置いた。フィッシャーに起り、ランゲ及びリーブマンによつて高められたカント哲學の研究熱は、年を経るに従つて益々其の勢力を増し、遂には大に主張を異にする幾多の學派を生じた。これ等の諸學派を總稱して、新カント學派といふのである。

新カント學派の諸系統 新カント學派とは、十九世紀以後、カントの哲學を祖述せる學徒に與へた總稱である。故に、新カント學派の範圍は極めて廣い。此の學派の流れを汲める者は、單に獨逸のみならず、英國にも、伊太利にも、佛蘭西にも、我が國にもある。また同じくカント哲學の祖述者と云つても、其の中には、カントの思想を研究し、これを發展せしめた者もあり、たゞカントの著書の字句を穿鑿し、訓詁釋義のみを事とした者もあつた。廣義の新カント學派の中には、これ等の諸學者を悉く含んで居る。併し、通常の場合、新カント學派と云へば、多くは思想上の繼承者のみを指して居る。思想上の繼承者の中にも、カントの思想を忠實に研究し、これを論理的に發展せしめ、又はカントが十分に言ひ盡さなかつた點を、更に一層闡明しやうとした者と、カントの哲學に他の思想を加味して、全く趣を異にせる學説を唱へた者もあつた。後者を特に半カント學派と稱して居る者もある。故に、最も狹義の新カント學派即ち通常謂ふ新カント學派は、カントの思想を繼ぎ、これを補正し、論理的に發展せしめた者のみを指すのである。此の意味の新カント學派は、これを前後の二期に分けることが出来る。

前期の新カント學派は、前に擧げたランゲやリーブマンを其の代表者とするものである。ランゲは後に説くマールブルヒ學派の建設者として、新カント學派の中でも、最も重要な地位を占めて居る。前

期の新カント學派は、未だカントの哲學を徹底的に研究して、其の精神を汲み、これを發展せしめるといふ所まで行かなかつた。或る者は、たゞ語句にのみ拘泥し、只管其の文理を明かにしやうとした。或る者はたゞ認識問題にのみ注意した。カント哲學の全體に互る研究は、まだ何人もこれを試みて居ない。

後期の新カント學派は、カントの哲學を最も徹底的に研究し、眞の生命に觸れやうとするものである。其の中の主要なる學派は、三大系統に分れて居る。第一がマールブルヒ學派、第二が西南學派、第三がベルリン學派である。就中最も著名なものは、マールブルヒ學派と西南學派であつて、新カント學派と云へば、何人も直ちに此の二學派を想ひ起すのである。マールブルヒ學派に屬するコーエン (Hermann Cohen) は、はじめてカントの哲學を批判し、訂正し、且つこれを發展せしめて、一大哲學體系を組織した近世の大哲學者である。前期の新カント學派と後期の新カント學派とを結びつける橋梁とも云ふべき地位を占めて居る。嚴密な意味から云へば、彼が新カント學派の創設者である。西南學派のウインデルバント及びリツカートも亦著名な哲學者である。

以上に於て、新カント學派の諸系統を簡單に説明したが、マールブルヒ學派及び西南學派の主張は、後にこれを述べることにし、こゝには、カントの哲學と新カント學派とが、思想上に如何なる聯絡を

有するかを明かにしたい。

カントの哲學と新カント學派 一言にして盡せば、新カント學派の多くは、カント哲學の立脚地に返へり、カント哲學の精神を復活し、カント哲學の不備な點を改訂して、先驗的理想主義の根本思想を益々闡明したものである。

然らば、カントの哲學は、如何なる點が不備であるか。カント哲學の核心は、前に述べた通り、經驗に先だつ主觀の存在を認め、認識・道德・藝術等を悉くかくの如き先驗的主觀の活動の所産と見る點にある。先づ認識論の方面に就いて云へば、素朴的實在論者が、知識を以て、吾人と全然獨立して存在せる客觀界の模寫としたるを排し、これを先驗的主觀の構成作用に歸したのである。カントの説によれば、吾人の主觀には經驗を超越したア・プリオリの形式といふものが備はつて居る。認識とは、感覺器官の受け容れる質料が、かくの如きア・プリオリの形式により組み立てられることであつた。故に、認識は、形式と質料との二要素と、此の二要素を結合する活動作用とによつて成り立つものである。ア・プリオリの形式とは何か。純粹直觀から來る時間及び空間と、純粹思惟から來る範疇とを擧げた。カントは時間と空間とを直觀の形式、範疇を思惟の形式と考へたのである。感覺器官の受け容れる質料とは何か。對象から生ずる直觀的印象である。吾人の感覺器官は、たゞ外界の刺激を傳へ

る門戸に過ぎない。感覺器官に或る印象が興へられるには、其の印象の生ずる對象といふものがなければならぬ。かくの如き印象の本源たるものは、カントの所謂物其自 (Ding an sich) である。カントは、物其自と稱する實體の存在を假定し、これを認識の對象とし、此の對象が感性を觸發し、直観作用を生じ、認識の資料となるものと解したのである。故に、カントの説によれば、直観は、對象と主観との結合を媒介するものであつた。次に、質料と形式とを結合するものは何か。對象から生ずる質料が、ア・プリオリの形式によつて統一せられるには、此の質料と形式とを結合するものがなければならぬ。質料と形式とを結合するもの、統一作用の主體は何であらうか。これは、當然に起る疑問である。カントの説から察すれば、それは、いふまでもなく主観であつた。かくの如き主観は各個人の經驗的自我と異なる超個人的の先驗的自我である。吾人の經驗的自我は、時間や空間や範疇等のア・プリオリによつて成立して居る。統一作用の主體たる先驗的自我は、かゝる他のものによつて成り立つものでなく、他のものをして成り立たしめるものである。すべてのア・プリオリの根柢たる最も普遍的、根本的のア・プリオリ即ち最高のア・プリオリである。これを意識一般 (Bewusstsein überhaupt) とも云つて居る。意識一般即ち先驗的主観は、超個人的の自我である。故に、此の主観によつて構成せらるる認識は普遍性・客観性を帯んで居る。知識が一般的に確實性をもつ根據を、カントは、此の點に

置いたのである。

以上の如きカントの哲學には、種々の理解し難い概念が含まれて居る。其の第一は、物自其の概念である。物其自は、直観の原因たる對象それ自身である。かくの如き實體は、吾人の直接認識に現はれるものでない。カントの認識論によれば、認識は、たゞ現象界に於てのみ可能である。現象を超越した實體を認識することは出来ないのである。然らば、如何にして物其自といふが如き對象の存在するところがわかり、此の對象が直観の原因たることを知り得るであらうか。カントの認識論に於て、物其自の存在を假定し、現象界にのみ適用し得らるべき筈の因果關係を、物其自と吾人の感覺との間に認めたいのは、明かに矛盾である。次に、また同じく不審とすべきは、先驗的主観即ち意識一般の概念である。前にも述べたやうに、此の先驗的主観と云へるは、超個人的自我である。個人の意識を超越した普遍的意識である。此の先驗的主観は、カントの哲學上に於て、最も重要な概念となつて居る。これがあるがために、普遍妥當の認識といふものが成立する。若し、各個人の自我を超越した先驗的の自我がなければ、認識は、たゞ主観的の性質を有するのみものとなり、客観的に確實な知識の存在を否定しなければならぬと、カントは考へたからである。カントの説によれば、吾人の知識が特殊的・偶然的の主観性を脱し、普遍的・必然的の客観性をもてるは、全く此の先驗的主観によつて認識が構成

せられるからであつた。然らば、かくの如き個人の意識を全く超越せる一般的の意識は、如何にして或り立ち得るであらうか。またかくの如き超個人的意識と個人的意識とは、果して如何なる關係を有するであらうか。こゝにまたカント哲學の難點が現はれて来る。

カント哲學の精神を徹底せしめやうとするには、以上の二點を中心として改訂しなければならぬ。これ即ち新カント學派の生じた主要原因である。新カント學派の諸學者は、カントの哲學に含まれた以上の難點に對し、種々の改訂を加へた。如何なる改訂を加へたかといふことは、後に細説しやうと思ふが、先づ其の要點だけを擧げて見れば、物其自及び先驗的主觀の觀念を、マールブルヒ學派の學者は、次のやうに解釋した。カントは、物其自の存在を假定し、これを認識の對象とした。カントの説から考へて見れば、物其自は、これを直接に認識することの出来ないものであるが、感性を觸發して直觀の原因となる力をもつて居る。カントは、直觀を以て物其自から、吾人の意識に與へられるものと解釋したのである。吾人の意識に與へられるとは、如何なる意味であらうか。これを外部から吾人の意識に附加せられることと考へるならば、かくの如き解釋は、カントの認識論と矛盾する。されど、與へられるといふことは、必ずしもかくの如き意味に解釋しなければならぬわけもない。問題として課せられたものといふ意味に解釋することも出来る。かくの如き解釋から推してゆけば、物其自も結

局は一の問題に歸する。物其自を問題として課せられたものの意味に解すれば、カントの認識論は、其の矛盾から脱することが出来る。而して、認識を構成する要素の中に於ても、特に、形式の方面が重きをなすやうになる。認識の質料が外界に存在する實體から吾人の意識に與へられるものでなく、問題として課せられるものであるならば、問題を課するものがなければならぬ。また問題を解決するものがなければならぬ。問題を課するものは何であるか。それは、認識を構成する主觀、即ち、超個人的自我である。かくの如き超個人的自我は、意識一般である。ア・プリオリの根源、ア・プリオリのア・プリオリである。他の何物にも支へられず、他のあらゆる物を支へて居るものである。靜的に組織を保てるものでなく、動的に發展しつゝ、而して、直觀によつて生ずる質料を統一して行くロゴス即ち理念であり、思惟である。或は、これを純粹自覺といひ、先驗的統覺とも云つて居る。かくの如く、先驗的主觀を以て、動的・發展的なロゴスと解釋すれば、カントの認識論上に於ける難點は、すべて一掃される。カントが直觀の原因とした物其自の觀念も、此の説によれば、畢竟ロゴス自身の内面的要求の生産に過ぎないものとなるのである。ロゴスは、カントの物其自の如く、客觀的に實在せる本體と全く異なつて居る。他の如何なるものにも支へられず、それ自身に支へられて居る。認識の質料は、ロゴス其のものから生ずるから、世界はロゴスの顯現であるといふことにな

マルブルヒ學派の學者は、萬物を以てロゴスの生産となし、知識の問題に解決を與へたのみならず、更に進んで情意の世界即ち實行の世界にも此の思想を適用した。換言すれば、彼等は、たゞ認識論のみならず、實踐哲學をもロゴスの概念によつて論じたのである。カントは、純粹理性に對して實踐理性を擧げ、純粹理性よりも實踐理性の越優を認め、實踐理性を以て純粹理性の根柢と考へた。マルブルヒ學派の學者は、カントの説を更に發展せしめ、ロゴスを以て經驗の基礎とし、當爲の世界を存在の世界に先だつものとした。存在(Sein)とはあるもの、當爲(Sollen)とはあるべきものである。存在の世界は、吾人の經驗に現はれる。知識によつて闡明せられる世界である。かくの如き世界は、知識の構成原理たる種々の範疇によつて組み立てられる。従つて、時間や空間や因果關係等の制約を受ける。即ち、有限の世界である。これに反して、當爲の世界は、ロゴス即ち理念の世界である。單にあるものを現はすのではなく、あるもの進み行く方向、即ち、あるべきものを現はして居る。經驗の世界ではない。經驗の限界概念である。時間や空間や因果律に支配せられる有限の世界ではない。有限の世界の全く行き詰れる所に展開せる無限の世界である。かくの如き當爲の世界があつてはじめて存在の世界が組み立てられる。經驗の根源はロゴスである。勿論、當爲の世界即ち無限の世界は、

存在の世界即ち有限の世界に於て盡く現はれるものでない。あるべきものが、みなあるものに變ずることは、永久に不可能である。併しながら、實在の最深最奥の法則として、吾人の意識の中に内在して居る。認識論は、吾人の意識に内在せる最深最奥の法則が、存在の世界に現はれる手段の研究に止まる。吾人に與へられる最終最高の問題は、當爲の世界に對する「何故？」である。存在の世界に對する「何？」ではない。ロゴスの概念を探り入れて、カントの實踐理性優越の思想を、マルブルヒ學派が如何に深化したかといふことは、これを以て知ることが出来る。

カントの説が新カント學派によつて改められ、先驗主義の特徴を一層よく發揮したことは、前述の例がこれを明かに示して居る。

第一節 マールブルヒ學派の哲學

マルブルヒ學派と其の諸學者 マールブルヒ學派(Marburg Schule)といふ名は、いふまでもなく其の地名から生じたものである。マルブルヒ(Marburg)大學を中心として起つた學派であるから、かくの如く名づけられて居る。

此の學派の起源となつたのは、一八六六年に出たランゲ(Albert Lange 1828—1875)の「唯物論史」

である。ランゲは、ゾーリッングンの人、後にマールブルヒ大學の教授となつた。「唯物論史」は、唯物論の價値を最も正當に批判したものである。彼の説によれば、唯物論は、科學研究の方法として、たしかに價値を有して居る。併し、また一面には、甚だしい誤謬を含んで居る。精神現象を自然現象と同一視し、神經系統の組織を以て、精神作用の原因としたことなどは、最も著しい例である。かくの如き誤謬の上に成り立つ世界觀や哲學體系は、自ら撞着に陥らざるを得ない。唯物論の缺點を明瞭に指摘したランゲは、時代の趨勢たる自然科學萬能の傾向を排斥し、自然科學が示す機械的法則により、到底價値及び理想の世界の説明し難きことを斷言した。かくして、彼の注目したものは、カントの先驗哲學であつた。ランゲの説は、後の新カント學派の如く、カントの哲學を忠實に繼承し、且つこれを發展せしめたものでない。併し、彼の説は、新カント學派の勃興に大なる貢獻をした。故に、今日では、全く新カント學派の創唱者と見られて居る。

ランゲの後に出で、マールブルヒ學派の基礎を築き上げたものは、前にも述べたコーエン(Hermann Cohen. 1842—1918)である。コーエンによつて、先驗的理想主義は、最も其の論旨を鮮明にした。コーエンの哲學は、後にも詳述するが如く、カントの哲學を發展せしめ、其の上に組織せる一大體系である。コーエンは、専ら純正哲學の研究に力を盡したが、同じくマールブルヒ學派の系統に屬するナト

ルン(Paul Natolp. 1854—1924)は、主として教育問題及び道德問題等を論じ、またシュタムラー(Rudolf Stammler. 1856—)は、主として社會問題及び法理問題等の研究に傾いた。以上の人々が、マールブルヒ學派の代表的學者である。コーエンの思想を繼ぐ者には、其の外に、カッシラー、フォーレンダー、ラスウイツツ、ハルトマン、ゲーランド、ブツヘナウ、キンケル等の人々がある。

マールブルヒ學派の特色 カント哲學の精神を復活して、先驗的理想主義の精神に徹底することは、あらゆる新カント學派に共通せる特徴である。マールブルヒ學派は、此の傾向を最もよく代表して居る。ロゴス即ち理を以て萬物の本源とし、あらゆる實在を理の發展によつて説明し、カント哲學の改訂をはかり、其の精神の論理的徹底をはかつたのが此の學派の特色である。コーエンの哲學の如きは、徹頭徹尾カント哲學の精神を論理的に發展せしめたものである。彼は、たゞ認識の問題のみならず、道德・藝術・宗教等の諸問題に向つて、カントの先驗的理想主義を徹底せしめ、これを最も體系的・組織的な學説にまとめたのである。

マールブルヒ學派の諸學者が、カントの哲學を如何に改訂したかに就いては、前に概説した所によつて其の要點を知ることが出来る。次には、マールブルヒ學派を最もよく代表して居るコーエンの哲學體系に就いて述べなければならぬ。

一 コーエンの哲學

コーエンは、マールブルヒ大學に於て哲學を修め、卒業後其の學校の教授になり、はじめは、たゞカントの哲學を文献的に研究するのみであつたが、一八七七年に、「カントの經驗の理論」を著して、マールブルヒ學派の基礎を築き上げた。彼の哲學は非常に體系的である。蓋し、彼の説から推せば、哲學は體系的でなければならぬ。體系其のものが哲學の本質である。何故に、コーエンの説によれば、哲學は、體系的でなければならぬのであるか。體系其のものが哲學の本質であるか。

コーエンは、理性の働らきを、思惟(Denken)と、意志(Wille)と、感情(Gefühl)の三方面に分けた。而して、理性の本質を先驗的の創造活動にありとし、其の三方面に、純粹思惟(Reines Denken)純粹意志(Reiner Wille) 純粹感情(Reines Gefühl)の名を附した。純粹の語には、先驗的・創造的の意味を含んで居るのである。コーエンの説によれば、哲學は理性の學であつた。従つて、彼の哲學體系は、先づ三部門に別れた。即ち、「純粹認識の論理學」(Logik der reinen Erkenntnis) 「純粹意志の倫理學」(Ethik der reinen Willens) 「純粹感情の美學」(Ästhetik des reinen Gefühl)である。此の哲學體系が理性活動の三方面に基づいて成立して居ることはいふまでもない。彼は、外に、宗教哲學を數へて、

三哲學の究竟的統一を示すものとした。コーエンの説に従へば、理性の活動は、これを思惟・意志・感情の三方面に區別することが出来るが、全體を通じて一貫した作用が存在し、整然たる一大體系をなして居る。従つて、此の唯一の理性を取扱ふ哲學も、各部門が個々別々に分離して居るのではない。全體が統一的な精神を有する一大體系である。體系其のものが哲學の本質であり、哲學が體系的でなければならぬ理由は、こゝに存在する。

コーエンの哲學は、カントの先驗主義を徹底的に發展せしめたものである。彼は、只管先驗主義を明かにすることを力めた。先驗主義の意味に就いては、既に屢述べて置いた。經驗に先だつア・ブリオリの活動を認め、一切の現象を此の活動の所産と見るのである。後の諸學者の中には、カントの提出した先驗主義を正しく了解しない者があつた。ヘルムホルツ(Hermann von Helmholtz. 1821—1894)の如きは、カントのア・ブリオリを生理學的及び心理學的に解釋し、ミューラー(Johannes Peter Müller. 1801—1851)の特殊能力説と結びつけた。ミューラーの特殊能力説といふのは、特殊の感覺を以て、感覺神經に特有の能力と解する説である。例へば、吾人の眼は、エーテルの刺戟を受けても光を感ずる。眼と稱する感覺器官は、刺戟の如何に拘はらず、光といふ特殊の感覺を生ずる。故に、光といふ感覺は、視神經に特有の能力であると云ふのである。ヘルムホルツの如き科學者のみならず、リープマンの如

きカント哲學の復興者でさへも、ア・ブリオリの意味に就いては、カントの眞意を解して居なかつたと云はれる。ア・ブリオリの意味を最も正しく解し、存在の世界と當爲の世界とを峻別し、ア・ブリオリを價値の根柢と見て、先驗主義の哲學を確立したのは、コーエン其人であつた。コーエンは、カントの遺せる物其自の概念を思惟の綜合によりて生ずるものとし、カントの思想を更に一層徹底せしめ、且つ先驗主義の根本思想を、認識の問題のみならず、道德・藝術・宗教等のあらゆる文化に適用した。コーエンは、フイヒテの哲學説を評して、其の先驗主義の思想に、カントと異なる點のあることを指摘した。併し、思惟其のものから、時間の形式が發展して來ると考へた點に於て、彼の説がフイヒテに近づいて居ることを認めた者もある。

コーエンの哲學體系に就いて、次に其の要點だけを述べることにした。

純粹認識の論理學 コーエンの説によれば、一切の認識は、純粹思惟の所産である。純粹と云ふ言葉の意味に就いては、前に述べて置いた。カントは、純粹と云ふ言葉を、先驗的の意味に用ひた。然るに、コーエンの所謂純粹には、先驗的・創造的の意味を含んで居る。純粹の言葉に對する解釋の相違は、カントの説がコーエンによつて改訂せられた要點を最もよく示せるものである。カントの純粹理性は、感覺器官によつて與へられた質料即ち知識の内容を、先驗的の形式によつて組み立てる主觀で

あつた。然るに、コーエンの純粹思惟は、たゞかくの如き活動を營む構成作用のみに止まらず、進んで知識の内容をも造り出す創造作用であつた。コーエンによれば、純粹思惟とは、先驗的・創造的な活動である。創造的と云へることを特に重んじ、これを思惟の本質と見た。こゝに、コーエンの哲學の根本的な特色がある。此のことに就いては、新カント學派のカント哲學改訂の例として、既に略説した通りである。

カントの説によれば、認識の主觀たる純粹理性は、たゞ時間や空間や範疇等の先驗的形式によつて、知識の内容を統一するものにすぎなかつた。知識の内容は、主觀たる純粹理性の外から生ずるものであつた。カントは、純粹理性と全く獨立した物其自と稱する實體を假定し、此の實體の觸發により、吾人の感覺器官に感覺を生じ、此の感覺が知識の内容となるものとした。故に、カントの解釋に従へば、感覺は外から與へられるものであつた。物其自の假定が、カントの認識論を曖昧ならしめ、矛盾撞着に陥れたことは、既に再三これを述べたところである。コーエンは、純粹思惟を先驗的・創造的の活動として、カントの假定した物其自といへる實體を排し、知識の内容をも純粹思惟の所産に歸した。こゝに於て、カントの哲學に含まれた矛盾は消え去り、先驗主義の思想は、非常に徹底したのである。コーエンは、思惟に先だつ物其自の假定を許さなかつた。カントによれば、知識の内容は、外から與

へられるものである。知識の内容を與へるもの、換言すれば、感覺の源となるものは、物其自と名づける實體であつた。實體は、認識主觀の外に存在して居る。思惟の前に、實體が假定せられて居る。コーエンは、かくの如き解釋を誤謬と認めた。一切の實在は、思惟の所産である。思惟に先だつ實在といふものあるべき謂れはない。コーエンは、たゞ物其自の存在を假定したカントの説に反對したのみならず、如何なる實在にしても、これを思惟の前に假定する説を悉く排斥した。一切の實在を思惟の所産とすれば、思惟の材料となるものの存在する筈はないのである。思惟の材料として與へられるもの、即ち、思惟に先だつ實在の如き曖昧な實在は、當然これを否定しなければならぬ。コーエンは、一切の實在を以て、悉く思惟の所産とした。而して、思惟が實在を産み出すといふことは、單に、實在の形式を構成するのみならず、其の内容までも與へることであつた。思惟を離れて實在を考へることの出来ないやうに、實在を離れた思惟を考へることは出来なかつた。思惟と實在とは全く同一であつた。思惟即ち實在(Denken ist Sein)と云へるバルメニデスの思想と一致して居る。

一切の實在を思惟の所産とするコーエンの説には、次のやうな反對論が起る。思惟が實在を産出する場合に、材料といふものは、全然不必要であるかどうか。若し思惟の材料となるものがなければ、思惟の活動も起らない道理である。何となれば、思惟するものなしに、思惟することは出来ないから

——と或る者は云ふ。また他の者は云ふ。吾人の思惟には、實際に於て其の材料となるものがある。感覺の如きは、明かに思惟の材料に屬して居る。感覺なしに思惟は行れるものでない。思惟に先だつ實在は、たしかに存在して居る——と。コーエンは、あくまでも此の説を排斥し、思惟に先だつ實在を否定した。コーエンの説に従へば、感覺は實在の符號であつた。未だ眞の實在と認むべきものではなかつた。彼は、これをアルファベットに譬へて居る。a, b, c等の文字は、言葉を作る符號である。併し、言葉其のものではない。感覺と實在との關係もこれと同じである。感覺は實在の符號に過ぎない。感覺が實在となるには、思惟のために論理化されなければならぬ。思惟のために論理化されるとは、思惟の範疇に當て嵌まることである。思惟の範疇とは如何なるものであらうか。コーエンは、内包量の原則(Prinzip der intensiven Größe)を挙げた。内包量の原則とは何か。「感覺は、内包的の大きさ即ち度をもつたものである。」といふ原則である。此の原則がなければ、吾人は、事物の性質を知覺することが出来ない。例へば、赤い色を見ても、此の色は、濃度の異なる種々の赤色の連續上に於ける一定の度であると考へるので、赤の知覺を生ずる。他の赤色と何等の關係もないものであるとすれば、赤の知覺は成立しない。要するに、コーエンの説によれば、思惟は、それ自身が生産的であり、動的であつて、これに先だつ實在といふものはないのである。思惟に對して與へられたものといふのは、

外から與へられたものでなく、思惟の中から要求せられたものである。通常多くの人々によつて、思惟の外から與へられるもののやうに考へられた感覺の如きも、外から與へられたものでなく、思惟によつて要求せられたものである。感覺其のものは、思惟の範疇に當て嵌まつて、はじめて意識される。思惟の作用によつて感覺は實在となるのである。意識といふのも、また思惟の範疇の一つに過ぎない。故に、意識の前にも思惟の活動がある。感覺も思惟と全然異なるものではない。思惟の所産である。思惟の内部から要求せられたものである。従つて、感覺は、よく思惟の範疇に當て嵌まつて知覺となり、實在化することが出来る。コーエンは、思惟の作用の加はらない以前の感覺を、「意識以前」(Bewusstheit)と名づけ、これを「意識」(Bewusstsein)と區別した。感覺は、實在として、外から思惟に與へられるものでなく、思惟の要求によつて生じ、思惟の作用によつて論理化され、實在となるべき符號に過ぎないものであるから、コーエンにとつて、全く無意味なものであつた。

思惟が實在を産出する論理的順序を、コーエンが如何に考へたかを約説して見やう。カントは、吾人の認識主觀に、時間・空間及び範疇等の如きア・プリオリの形式の存在を認め、これを以て普遍的認識の根據とした。コーエンは、更に進んで、かくの如きア・プリオリの形式も亦思惟の作用によつて造り出されるものとした。コーエンの説によれば、純粹思惟の最も根本的な作用は、統一的總合(Synthese der Einheit)である。統一的總合といふことを外にして、思惟其のものは考へられない。統一的總合の行はれる所に、はじめて思惟が成り立つ。故に、統一作用其のものが思惟である——とコーエンは考へたのである。然るに、此の統一(Einheit)といふことには、多様(Mehrheit)といふことが豫定せられて居る。多様といふことがなければ、統一はないのである。統一は、多様の上に成立して居る。従つて、多様も亦統一と同じやうな根本的作用である。コーエンは、統一と多様とが極めて密接な關係を有することを認めた。一は多を要求し、多は一を要求する。故に、思惟は統一であり、且つ分離であると考へたのである。一は多の存在を豫定して居る。多が一となるのである。多が一となれば、一はまた多を生じ、多と一とは、結合して總體(Allheit)を生ずる。一は數の範疇であり、多は時間の範疇であり、總體は空間の範疇である——とコーエンは解した。かくして、カントのア・プリオリの形式は、コーエンに至り、思惟其のものから必然的に發展する範疇となつた。實在は外から思惟に與へられるものでなく、思惟が實在を産出するものになつたのである。コーエンは、一を以て數の範疇とした。數の觀念は、此の範疇によつて生ずる。一は數學的思惟の單位である。彼は、此の單位を無限小の實在とも稱して居る。多は時間の範疇である。時間的知識は、此の範疇によつて造り出される。全體は空間の範疇である。空間的知識は、此の範疇によつて造り出される。思惟の産出する範疇は、

第三篇 第五章 論理主義の哲學 (マールブルヒ學派)

數の範疇、時間の範疇、空間の範疇のみに止まらない。其の他にも、運動(Bewegung) 實體(Substanz) 因果(Kausalität) 目的(Zweck)等の如き種々の範疇がある。かくの如き範疇が存在するので、吾人は、多くの事物を科學的に思惟することが出来る。故に、すべての科學的識も、畢竟純粹思惟の所産に過ぎない。コーエンの説によれば、一切の實在は、思惟の所産である。従つて、主觀と客觀との區別は、思惟が意識の内容を統一する其の程度の相違に歸した。意識の内容が思惟の統一作用を受けないとき、それが純粹たる主觀的の状態である。意識の内容が内包量の原則に照らされて知覺となり、知覺が更に時間及び空間等の範疇に統一せられて實在となり、實在がまた組織せられて科學となるに至り、順次客觀的狀態に化するのである。コーエンは、かくの如き客觀的狀態が底止するところなく進み、進むに従つて客觀性が益々高まつて行くものと見て居る。

純粹意志の倫理學 コーエンの倫理學說に就いては、「**晩近倫理學說研究**」の中にこれを述べたから、こゝには其の要點だけを擧げて置く。コーエンは、純粹思惟の存在を認めて、認識の根柢としたやうに、純粹意志の存在を認めて、これを道德の基礎とした。コーエンの純粹意志は、カントの實踐理性に該當するものである。カントの實踐理性優越説は、コーエンによつて、尙ほ一層深化せられた。コーエンは、認識論上に於ても、勿論カント哲學の繼承者であるが、道德論上に於ては、尙ほ一層顯

著なカント精神の復興者である。コーエンの倫理學說は、カントの倫理學說に最も深い解釋を與へたものであると云はれて居る。

コーエンは、倫理學を人間の學と解した。彼の所謂人間は、勿論、自然界の一事象としての人間を意味して居ない。單なる個人でもなく、個人の集まれる家族や社會でもなかつた。全我としての人間である。全我としての人間は、當爲としての人間である。存在としての人間ではない。存在としての人間を研究するものは、人性學である。倫理學は、當爲としての人間を研究するものである。コーエンは、先づ倫理學に對して以上の如き定義を下して居る。倫理學は、人間の學であるが、人性學乃至心理學と全く其の對象を異にし、當爲としての人間を研究する學、人間の人間たるべき本質を研究する學、人間の概念の學である。

コーエンが、存在としての人間と當爲としての人間とを分けて考へたのは、全くカントの思想に基づくものである。人間が單なる自然の事物と異なることを認めたのは、カントが提唱した理想主義の根本精神であつた。人間も亦他の自然物と同じ一個の存在である。即ち人間は、一面に於て、他の生物と同じ生物である。生物としての人間は、他の生物と變はらない。されど、人間には、此の生物としての人間の奥に、尊嚴無比の人格性が輝やいて居る。これあるが故に、人間は、萬物の靈長であ

る。これあるが故に、人間は、普遍妥當の價値の主體である。人格性の發見といふことは、カントの哲學が人類の思想上に遺した不朽の功績である。當爲としての人間、人格性を倫理學の對象としたコトエンの説は、疑ひもなくカントの哲學から流れ出たものである。

コトエンの倫理學は、當爲としての人間の學である。當爲としての人間は、人格性を意味する。コトエンの倫理學説が、人格主義に屬することは明かである。コトエンの倫理學説を知るには、其の根本思想となつて居る純粹意志の概念を究めなければならぬ。前にも述べたやうに、純粹意志は、實踐理性(Praktische Vernunft)である。實際の方面にはたらく理性を意味して居る。純粹思惟は認識の方面にはたらく理性である。共に理性活動の一面に過ぎない。純粹意志も亦純粹思惟と同じく、先驗的創造的な作用である。純粹思惟が一切の實在を産み出すやうに、純粹意志は、自ら種々の法則を造り、自ら種々の行爲を産出するものである。かくの如き純粹意志を有する人間は、自ら一種の立法者である。コトエンは、此の立法的(Gesetzgebende)といふことを、純粹意志の根本的特徴とした。純粹意志は立法者である。自律性を有して居る。従つて、此の純粹意志は、決して他の支配を受けない。普通の心理作用に於ける意志、それは、常に欲望やまたは外物に支配される。例へば、吾人は心の中に欲望が起ると、其の欲望を満足せしめるために努力するのが常である。従つて、欲望は、意志活動の原

因である。純粹意志は、かくの如き心理上の個人的意志と全く性質を異にして居る。決して、欲望や外物のために動かされない。自律性を有し、自ら定めた法則に従つて活動する。故に、純粹意志の法則は、普遍性を有して居る。何となれば、純粹意志は、一切の人間に共通な意志であるから、此の意志から生ずる法則も、自ら普遍性を有して居るのである。若し、これが通常の心理作用に於ける意志のやうに、欲望や其の他の外物に支配せられるものならば、それは、全然普遍性をもたない。欲望は、個人によつて千差萬別である。かゝる千差萬別の欲望によつて決定せられる意志が、普遍的たることを得ないのは云ふまでもない。外物を目的とする場合には尙ほ更である。

コトエンは、純粹意志を以て道德の根柢とした。彼の説から云へば、道德とは、純粹意志の法則に従ふことであつた。純粹意志の法則は、純粹意志が自ら産出するものである。純粹意志は、自ら法則を産出するのみならず、また其の行爲をも産出する。故に、純粹意志は、形式的な空虚なものではなく、内容を備へた積極的な動的作用である。純粹意志が自ら産出した法則によつて、自ら産出した行爲を律してゆく、其處に道德の存在を認めたので、コトエンの道德律は、全く自律的の性質を有して居る。カントの道德律と同じである。此の點に於ても、彼は、明かにカントの説を受け繼いで居る。道德律は、純粹意志の法則である。従つて、道德は、快樂とか幸福とか利益とかいふが如きものの追求と、

全く其の性質を異にして居る。純粹意志の法則、これ即ち道德律なるが故に、純粹意志は、道德的意志である。此の道德的意志の代りに人格といふ概念を用ひて考ふれば、人格が人格其のものを目的として活動することが道德である。人格を目的として取扱ひ、手段として取扱つてはならぬと云ふカントの説と同じ精神がこゝにも現はれて居る。カントの人格主義は、コーエンによつて、更に一層明白に唱へ出されたのである。コーエンの倫理學説が、人格主義に屬することは、以上の如き根本思想に現はれて居るのみならず、彼が自責・誠實・謙讓・勇氣・貞操・正義・人道等の如き、人格概念を中心とせる多くの美德を數へたことによつても明かである。

純粹感情の美學 純粹感情とは、前にも述べたやうに、理性の活動の一方面である。純粹思惟が認識の根柢たり、純粹意志が道德の基礎たるが如く、純粹感情を以て、彼は、藝術の依據する所と考へた。純粹思惟や純粹意志が先驗的の創造作用なるが如く、純粹感情も亦先驗的の法則に従つて、普遍的な美的判斷乃至藝術を創造する根本的活動とした。

純粹感情を論ずるに當り、コーエンは、先づ一般意識の成立を説き、感情を以て其の本源とした。意識の本源を感情とした點は、從來の諸説と大に異なつて居る。從來の諸説は、多く意識の本源を知識的に解した。即ち、吾人の感情は、知的な感覺に次いで現はれるものと考へた。コーエンは、かく

の如き解釋を斥けた。彼の説によれば、最もはじめに現はれる意識は、外來の印象に反應する傾向であつた。外部から何かの刺戟を受ける時、此の刺戟に應ずる一種の力がなければ、決して感覺といふものは起らない。外來の刺戟に應ずる力は感情である。故に、感情は、感覺よりも本源的に存在するものである——と彼は考へたのである。コーエンの説明によれば、感情は運動であつた。感ずるとは、内から外に向つての運動を意味して居た。而して、あらゆる表現的運動は、悉く内的感情の所産と解したので、彼の説によれば、歌ふことや、畫くことや、踊ることの如き藝術的活動は、感情の所産であるといふ結論になる。

純粹感情とは何であるか。コーエンは、純粹感情を前に述べたやうな意識の本源たる初發的感情と區別した。コーエンはプラトーンの説けるエロースの情神を以て、純粹感情の本體とした。プラトーンのエロースとは何であらうか。これを簡單に云へば、思慕憧憬の情である。プラトーンの説によれば、吾人の靈魂は、イデアの世界から來れるもの、常にイデアの故郷を戀ひ慕ふ情を有して居るといふのである。これが有名なプラトーンのエロース説である。吾人が美を求め、これを創造する心、これ即ちエロースに外ならぬものであると、プラトーンは解した。コーエンは、プラトーンの説を承け、エロースを以て純粹感情の本體とし、藝術創作の根本的動機と考へたのである。エロースは、種々の形に

現はれる。親子兄弟の愛、男女の愛、更に進んでは人間の愛、これ等は、すべてみなエロースの現はれである。就中、男女兩性間の戀愛を、最も根本的の發現と見た。彼の説によれば、人間の愛と云へるも、畢竟男女の戀愛の醇化に過ぎなかつたのである。男女の戀愛が自然の經路を辿つて發達すれば、人間愛といふものが其處に生ずる。人間愛は、人間性に對する愛である。高く貴い人間性を戀ひ慕ふ愛である。一切の藝術は、かくの如き愛によつて生み出されるものとして、古代希臘の藝術を其の例に擧げた。古代希臘の藝術に現はれて居る種々の神々、それはみな醇化せる戀愛即ち人間愛から産れたものである。而して、これ等の神々を除けば、希臘の藝術といふものは消え失せる。たゞ希臘の藝術のみならず、如何なる藝術もみな人間愛によつて造り出される。美しい人間性を求めて己まの情、これがなければ、吾人は、藝術を創造することも出来なければ、また翫賞することも出来ない。

前に述べた初發的の感情と、此の純粹感情とは、如何なる關係を有して居るであらうか。コーエンは、これを次のやうに説いて居る。感情は、意識の本源である。純粹感情は、かゝる感情を基礎として發達する特殊な感情に外ならぬ。たゞの快樂といひ苦痛といふは、本源的の感情である。かくの如き本源的な感情に、内容が與へられて複雑になつたものを、純粹感情と解したのである。感情が表現的運動を以て其の特質とすることは前に述べた。表現的運動は、内から外へ向つての運動を意味して

居る。感情を基礎として發達した純粹感情が、同じく表現的運動の傾向を有することはいふまでもない。これ即ち純粹感情が藝術創作の根據たる所以である。

コーエンの説によれば、藝術とは、要するに、人間愛の表現を指して居た。人間愛を如何なる方法によつて表現するか。こゝに藝術の種別が生ずる。また藝術家其の人の天才の有無によつて、藝術品に優劣の差別が出来る。人間愛の精神を最もよく表現し得るものは、たゞ天才のみである。天才は、よく人間愛を表現する規律や法則を産み出す。天才は、藝術上の立法者である、藝術は、天才の事業と云つてもよい。以上がコーエンの藝術觀である。

宗教哲學 コーエンの哲學體系に於ける宗教哲學の地位に就いては、最初に一言して置いた。コーエンは、宗教哲學を以て、他の三哲學を統合する最終究竟の哲學と見たのである。此の點は、カントの説と大に其の趣を異にして居る。カントは、道德哲學の中に於て宗教を論じた。宗教を道德の附屬として説いた。コーエンは、宗教を道德の附屬と見ず、道德や學術や藝術に對して獨立の地位を與へたのみならず、これを人類の最高生活と考へた。宗教は、道德や學術や藝術に對して獨立の地位を占めて居る。併し、獨立の地位と云へるは、對等な並列を意味して居らぬ。宗教は、道德・學術・藝術の何れにも共通な根據を有し、何れにも超越して居る。故に、宗教は道德・學術・藝術の究竟的統一を示

すものである。宗教を除いて、完全な道德、完全な學術、完全な藝術を考へることは出来ない。以上がコーエンの宗教觀である。

コーエンの説によれば、宗教の本領は、道德・學術及び藝術の究竟的統一にあつた。殊に、彼が宗教の統一的性質を明かにしやうとしたのは、道德の方面と實在の方面である。彼は、宗教と道德の關係を次の如く論じた。道德は、永久に進歩するものである。永久の進歩、無限の持續、これ即ち道德の本質である。かくの如き道德の本質には、神の存在が豫想されて居る。神が存在せざるものならば、かゝる永久性の生ずる謂はれない。こゝに道德の宗教的根柢がある。彼はまた宗教と實在の問題に就いて次の如く考へた。道德が永久性を有するものならば、自然や人類の生活もまた永久的なものになければならぬ。自然又は人類の生活が、永久的の實在でなければ、道德の永久性は、空虚な觀念に化する。彼は、自然又は人類の生活を統括して、これを自然(Nature)と各づけ、自然の永久性を證明した。彼は、自然が永久性を有する證據として、保存の原理を挙げた。今日の物理学は、エネルギーの不滅則を以て眞理と看做して居る。エネルギーの不滅は、あらゆる實在の不滅を語るものである。自然は永久性を有して居る。人生の永遠に持續するものであることも、これによつて推知することが出来る。道德が永久性を有し、實在が持續性を有するは、神秘的な宗教的事實である。神とは、かゝる

永久性の根據をさすものに外ならぬ。道德の永久的進歩、人生の永久的進歩、それは、超越的な神の存在を認めなければ、これを説くことが出来ない。かくして、彼は、宗教が道德及び實在の統一的根柢たることを證明して居る。

宗教を以て、道德・學術・藝術の究竟的統一を示すものとした結果、宗教哲學は、純粹認識の論理學、純粹意志の倫理學、純粹感情の美學を總合し統一するものとなり、こゝに彼の哲學體系は整備したのである。

二 マールブルヒ學派と教育學說

マールブルヒ學派の哲學者の中で、教育學の方面に最も力を注いだのは、ナトルプである。ナトルプは、コーエンの學友で、コーエンの没後に於けるマールブルヒ學派の重鎮である。思想の傾向は、全くコーエンと同じであつた。コーエンは、哲學體系の完成を期し、其の第四卷として心理學に關する著述を公にする計劃を立て、居たが、これを果さずして逝去した。従つて、彼の教育學說といふものは、全然遺つて居ない。マールブルヒ學派の思想を根柢として、教育を論じた者には、ナトルプの外にも、パウレンの如き、シュタドラーの如き人々がある。併しながら、ナトルプの右に出づる者

はない。ナトルプは、單にマールブルヒ學派の代表者として名聲高き教育學者であるのみならず、東西の教育史に稀なる深い教育思想の所有者である。教育學上の著書の中では、「社會的教育學」(Sozialpädagogik) 「哲學と教育」(Philosophie und Pädagogik) 「社會理想主義」(Sozial-Idealismus)等が聞えて居る。こゝにナトルプの教育學說を詳しく紹介することは不可能である。たゞ教育學の根本概念を如何に解して居たかといふことだけを述べ、マールブルヒ學派の哲學と教育學說の關係を明かにしたい。前にも述べたやうに、マールブルヒ學派の根本思想は、ロゴス即ち理を以て萬物の本源と見る點にある。マールブルヒ學派の説によれば、理はあらゆる實在の根柢をなせるものであつた。一切の事物は、悉く理の絶えざる發展によつて生ずるものであつた。理の無限に進みゆく方向をイデー(Idee)即ち理念と名づけた。此のイデーを教育學の根柢としたのがナトルプである。

教育學の基礎概念 ナトルプの教育學は、教育(Erziehung)と「ふつ」と、陶冶(Bildung)といふことが、其の基礎概念となつて居る。故に、先づ此の基礎概念を明かにするのが、ナトルプの教育學を理解する唯一の捷徑である。ナトルプは、陶冶の概念を次のやうに説明して居る。陶冶といふのは、これを最も平易な言葉で云へば、作り上げることである。混沌たる状態にある事物を、完全な形を備へたものに作り上げることである。此の概念には、與へられた材料を一定の理想によつて組み立てる

藝術家の活動も、自然の力によつて自ら發展してゆく有機的發生も含まれて居る。要するに、それが人爲的の活動でも、自然的の發展でも、自己の内部的法則によつて、自己自身の完備されてゆくことをみな陶冶の概念の中に包括せしめたのである。ナトルプは、教育の概念を次のやうに説明して居る。教育とは、適當な取扱と保護とを加へて、十分に發育せしめることである。故に、教育には、二つの事柄が豫想されて居る。其の一は、自己の内部に潜める天稟の力により、不斷の發育といふことが行はれ、これによつて、事情の許す限り、生來の素質の發展を期し得るといふこと、其の二は、具案的の注意によつて、此の發育を助成し、少なくとも其の障害を防止することが可能であり、且つ必要であるといふことである。以上の説明から考へて見ると、陶冶といふことは、教育といふことよりも、其の意味が廣い。ナトルプは、此の陶冶を以て、教育といふ事業の全體を表はすに最も適當な概念として居る。陶冶とは、與へられた素質の内面的發展を意味するものである。故に人間の陶冶と云へば、本來、人間其のものの素質の自然的發展といふことを意味して居るが、此の自然的發展を促進するには、具案的の努力を必要とすることが少なくない。具案的に保護を加へなければ、自然的の發展を萎縮せしめるやうな場合が甚だ多いのである。陶冶は、教育を待つて完全に行はれると云つてよい。ナトルプは、また教育を以て意志の陶冶と考へた。教育には、教育するものと教育せられるものとな

ければならぬ。自己教育の場合に於ても、教へるものと教へられるものとある。教へる我と、教へられる我とが、同じ人格の中に對立して居る。教へる者の具案的努力を有する點に於て、教育活動は、意志の陶冶である。教育に於ては、勿論、知識を授與し、感情を涵養する。併しながら、教育の根據は、教育者の意志が直接被教育者の意志を動かす點にある。これ即ちナトルプが教育を意志の陶冶と見た所以である。

ナトルプは、教育及び陶冶の概念を、哲學上の根本思想たるイデーと結びつけた。陶冶するとは、前にも述べたやうに、混沌の状態から完全な事物を造り出すことである。換言すれば、未完成の事物を完成することである。然らば、此の完成若しくは完全とかいふことの意義如何。ナトルプは、次のやうに述べた。完全とは、其の物があるべき状態に達した時に言はれる言葉である。あるべき状態は當爲である。前に説いたイデーとは、要するに、此のあるべき状態即ち當爲と同じものに外ならぬ。何となれば、イデーとは、ロゴスの無限なる發展の方向を示すもの、ある物があらねばならぬ状態を吾人に語つて居るからである。ナトルプの完成若しくは完全と云へるもの、これ即ちイデーであつた。こゝに於て、教育とイデーとは、最も密接な關係を有するものとなつた。教育といふことは、イデーを實現せしめることである。教育とイデーとは、最も内面的な本質的關係をもつて居る。

イデーは、かくあるといふ事實に對するかくあるべき状態としての要求である。然らば、かくの如き要求の根源は、何處に存在するであらうか。イデーは、自然科学から導かれるものでない。自然科学は、認識論を根柢として成立して居る。認識が經驗を限界とするものであることは、カントがよくこれを證明した。要するに、自然科学の取扱ふ所は、經驗の範圍内に止まつて居る。經驗の達し得るのはたゞあるがまゝの世界のみに止まる。經驗の世界は存在の世界である。従つて、自然界も亦存在の世界である。自然界には何等の目的もない。自然界からイデーを求めることは出来ない。自然科学によつて、イデーを導き出さうとするのは、大なる誤謬である。吾人は、動もすれば、自然界に目的といふものがあるやうに感ずる。併し、これは、人間が主觀的に目的を附して考へるに過ぎない。自然其のもの全然の無關心である。

自然は、目的をもつて居ない。目的をもつものは、人間のみである。人間のみが目的を有する理由は如何。換言すれば、人間の目的は如何なる根據に基づいて生ずるであらうか。人間は、生物の一種である。他の生物と共通の點を備へて居る。故に、人間には、自然としての一面がある。かくの如き自然としての人間の一面が、目的の根據でないことは明白である。目的觀念の生ずる根據は、自然と全く異なる人間の他の半面にある。然らば、人間が自然と異なる點は如何。ナトルプは、意識の存在を

以てこれに答へた。但し、此の意識は、心理學上に謂ふそれとは、其の意味を異にして居る。心理的意識ではなく、論理的意識である。心理的意識は、他の自然と同じく、因果の法則に支配されて居る。或る一つの意識が前にあつて、後に他の意識を發生する。時間の制約を受けて居る。論理的意識には、かくの如く、前の意識が後の意識を生み出すといふやうな時間的の前後關係がない。超時間的である。因果の法則の支配を受けない。論理的意識は、心理的意識の如く、因果の法則によつて成立するものでなく、因果の法則の依つて生ずる根據である。これを他の方面から云へば、因果の法則は、論理的意識の上に成立するものである。因果の法則によつて論理的意識が生ずるのではない。因果の法則は自然の現象を整理する根本原理である。かくの如き根本原理は、如何にして成立するか。因果の法則の根據を自然科学や心理學によつて知ることが出来ない。自然科学や心理學は、因果の法則に基づいて、其の對象を整理するものである。此の法則の生ずる根據、即ち、人間は、如何なる必要により、如何なる理由により、因果の關係を探究しやうとするものであるかといふことを、因果的認識によつて見出さうとすれば、結局際限のない循環論法に陥る。依つて、かくの如き説明から更に一步を進め、新たな見地からこれを考察しなければならない。新たな見地とは、認識批判の立場である。認識其のものに含まれた法則の研究ではなく、認識の統一と其の條件に關する考察である。ナトルプは、かゝる意

識を心理的意識に對して論理的意識と名づけ、イデーの根源と見たのである。

ナトルプは、意志を以て意識の本質とした。彼によれば、意志は、意識活動に於ける最初の出發點であり、且つ最後の統一者であつた。意志の優越を認めて、ナトルプは主意主義を唱へた。されど、彼の主意主義が、心理上のそれと異なつて居ることはいふまでもない。ナトルプが意志の優越を認めた思想の根柢は次の通りである。認識は、これを理論的認識と實踐的認識との二種類に分つ。前者は知の領域に屬し、後者は、意の領域に屬して居る。また前者は經驗に關し、後者はイデーに關して居る。意識の根本的法則は、雜多の統一を無條件的に要求することである。併しながら、理論的認識の領域に於て、吾人は、到底完全な統一に達することを得ない。理論的認識は、經驗的事實の上限られて居る。存在の法則に束縛せられた有限的の世界である。理論的認識上に於ける統一は、たゞ經驗的意味の統一に止まつて居る。經驗的意味の統一は、事實上の統一に過ぎない。條件的の統一に外ならぬ。然るに、吾人の要求する所は、かゝる條件的の統一でない。無條件的の統一である。あるべきものとしての要求である。吾人の意識が翹望して止まない最後の無條件的統一は、實踐的認識の範圍に於てのみ可能である。理論的認識の世界でも、無條件とか無制約とか云ふことはある。併し、それは、如何にしても到達し難い認識の限界を示す概念に過ぎない。即ち、消極的な意味しか持たない

ものである。然るに、實踐的認識の世界では、無條件の統一、無制約の統一に達することが出来る。かくの如き實踐的認識の根柢を意志と見れば、其の結果は、自ら主意主義に歸するのである。ナトルプの説によれば、意志は、吾人の意識の最後の統一者であるのみならず、常に理論的認識を一貫して居る。理論的認識は、其の出発點にも、過程にも、結論にも、意志の活動が含まれて居る。例へば、吾人が、經驗的に眞理を求めやうとするのは、絶對的の眞理を求める意志の根本的要求がなければ、到底考へられないことである。また眞理を求めて進むには一定の方向がなければならぬ。其の方向を指示するものは意志である。かく考へて見れば、知識の根柢が意志であり、知識の出発點が意志であり、知識と意志とが如何に深い關係を有して居るかを推知し得るであらう。かくの如き意志の解釋も亦主意主義の結論に到達するのである。ナトルプに従へば、物を理解すること即ち認識は、一種の運動に屬し、此の運動の本質は意志であつた。従つて、意志は、最も根本的な意識活動の要素であつた。換言すれば、意識の本質であつた。

ナトルプは、意志を以て、無限の統一に向つて進むの方向とし、其の發展の順序を三段に分けた。第一段は、これを衝動と名づけて居る。意志活動の出発點である。與へられた感覺的事物に應じて生ずるもの、撓むことなき自己更新の力である。まだ目的を意識して居ない。第二段は、意志(狹義)であ

ある。衝動を地盤として働き、衝動の方向を指示する。衝動の如く、盲目的の活動ではない。目的を意識し、且つ選擇の自由を有して居る。第三段は、理性的意志である。第二段の意志に於ては、目的が經驗の範圍に限定せられて居る。従つて、其の目的は、相對的であり、條件的である。此の理性的意志に至つて、はじめて絶對的・無條件的な目的を立て、經驗的行爲に判決を與へる。即ち、意志(廣義)は、こゝに於て自覺の領域に達するのである。行爲の最高規範は、かくして確立するのである。ナトルプが教育學の基礎的概念としたイデー其のものの性質は、以上の説明によつて知ることが出来るであらう。ナトルプが教育を以て意志の陶冶とした理由も、粗ぼ明かになつたことと思ふ。

社會的教育學の要旨 ナトルプの教育學は、社會的教育學の中に數へられて居る。されど、ナトルプの教育學は、同じく社會的教育學者として知名なベルゲマンの教育説と比較すれば、其の内容上にも傾向上にも著しい相違がある。ベルゲマンの教育學に於ける社會的の意味は、コムト等の實證主義に通じて居る。然るに、ナトルプの社會的教育學は、新カント學派の哲學を根柢として居る。全然理想主義に屬して居る。實證主義に基づく社會的教育學に於ては、社會を自然現象から類推した。社會といふ複雑な現象を、人間の生理的事實から導き出さうとした。ナトルプは、かくの如き社會觀を基礎とせる社會的教育學を排斥した。眞の社會的教育學を建設するには、自然科学からの類推を離れる

こと、換言すれば、實證的色彩を脱することの必要を認められた。かくして、こゝに、ナトルプは、新カント學派の先驗的觀念論を導き來り、其の社會思想を基礎づけたのである。

ナトルプは、先づ次のやうに考へた。人間は、共同生活を營んで生存するものである。共同生活を營むことによつて、人間は、始めて人となることが出来る。單なる個人といふものは、何處にも存在して居ない。恰かも、それは、物理學上の原子と同じやうなもの、一種の抽象的觀念に止まつて居る。個體がたゞ抽象に過ぎないことを明かにするために、ナトルプは、個體の概念を詳細に吟味した。其の證明は省略して置く。ナトルプに従へば、個人は、社會の中にありて成長し、社會の影響から少しも離れることの出来ないものであつた。かくの如き社會觀の上に立つ教育學は、當然社會的教育學たらざるを得ないのである。ナトルプは、社會を以て唯一の實在とした。社會を離れた個人は、抽象的に過ぎなかつた。従つて、人間の意識は、其の内容も、其の法則も萬人に共通して居るものと見た。他人と全然無關係な意識内容といふが如きものを認めなかつた。故に、ナトルプの説から云へば、社會生活を外にして教育は成立しないのである。精神陶冶は如何にして行はれるか。甲の衝動が乙の衝動を刺戟して強く感動せしめた時に行はれる。單に意志の陶冶のみならず、知識の方面に於ても感情の方面に於ても同じである。他人との共同といふことなしに、個人の陶冶は全然あり得ない。教育及

び學習の根源は、社會にあるものと見たのである。

ナトルプは、極力個人的教育學の妄を指摘して居る。單なる抽象に過ぎない個人を以て、教育の出發點とするが如きは、最も大きな誤謬であるとした。此の點から、彼の學説は、ヘルバルト學派の教育學説に反對するものである。ヘルバルトの學説では、個人の完全圓滿な陶冶を教育の最高理想とした。また彼等は、教師對生徒の個人的關係に教育方法論の基礎を置いた。ヘルバルトの學説が著しく個人的色彩を帯べることは、既にレーマンがこれを明言して居る。ヘルバルトの教育學に於ては、社會の意義が非常に不明瞭である。ヘルバルトの學徒は、師説の缺點に心づかなかつたのみならず、中には、これを更に一層高調して居る者もある。ラインの如きは、其の一人として數へられる。彼は、教育の活動を以て、全く個人に關するものと見た。併しながら、時代の趨勢は、かゝる教育思想の支持を困難ならしめた。佛國革命以來は、特に歐洲の各國民をして、社會思想に目覺めしめた。社會思想勃興の半面には、勿論極端な個人主義も流れて居た。スタイルネルの如き、ニーチエの如き、トルストイの如き個人主義者も現はれて居る。併し、大勢は社會思想の閑却を許さないやうになつて居る。かくの如き時勢の要求も亦社會的教育學を勃興せしめた理由の一つである。

ナトルプは、陶冶の内容を文化の内容と同一視した。これを人類社會の共有財として見るときには

文化と呼び、これを個人の精神的財産として見るときには陶冶内容と呼ぶものとした。然らば、文化とは如何なるものであらうか。ナトルプは、科學・道德・藝術・宗教等を擧げた。而して、宗教は、これを特別の世界と見ず、科學・道德・藝術等の上に現はれるものとした。コーエンの價值觀と全然一致して居る。ナトルプは、以上の如く、文化の内容を陶冶の内容とした爲めに、教育學の基礎學として、論理學と倫理學と美學とを擧げた。此の點は、ヘルバルトの教育學說と大に其の趣を異にして居る。ヘルバルトは、教育學の基礎學として、倫理學と心理學とを擧げた。倫理學は、教育の目的を決定するもの、心理學は、教育の方法を決定するものと考へたのである。然るに、ナトルプは、先づ教育の理想上より、倫理學・論理學・美學を基礎學と認めた。教育の理想は、經驗から導かれるものでない。哲學並に哲學的諸學科の力に俟たなければならぬ。教育の基礎學として倫理學の必要なるはいふまでもないが、外に思考の法則を與へる論理學、創作的想像の法則を與へる美學も亦これに與かるべきものである。ナトルプは、更に教育の方法上からも、以上の諸學の必要なことを力説した。ナトルプの説によれば、論理學・倫理學・美學は、教育の理想上に於ても、方法上に於ても其の基礎となるものであつた。併しながら、彼は、心理學をも全然無視しなかつた。教育衝動の個性化が心理學に依る所の渺なからぬことを認めて居る。教育の方法及び實際上の問題に關する説は省略する。

第三節 西南學派の哲學

西南學派と其の諸學者 西南學派は、バーデン學派ともいふことがあるが、今日では、西南學派の名が最も廣く用ひられて居る。西南學派とは、獨逸西南部の諸大學の教授によつて唱へられた所から出た名稱である。またバーデン學派といふ名は、其の州名から生じたものである。マールブルヒ學派と並んで現代に於ける新カント學派の雙壁をなして居る。此の學派の代表者は、前にも度々述べた通り、ウインデルバンド(Wilhelm Windelband, 1848—1915)及びリツカート(Heinrich Rickert, 1863—)である。ウインデルバンドは、ハイデルベルヒ大學の教授であつた。西南學派の創設者である。哲學史の造詣が深く、「哲學史」「近世哲學史」等の名著がある。リツケルトは、最初フライブルヒ大學に居たが、後にハイデルベルヒ大學に轉じた。ウインデルバンドの創立した西南學派を最も徹底的に發展せしめた功績者である。此の學派からも、専ら教育學の研究に力を注いだヨナス・コーン(Jonas Cohn)の如き學者が出て居る。後にこれを述べる。

西南學派の特色 西南學派もマールブルヒ學派と同じく、カント哲學の精神を復活し、其の難點に改訂を加へ、先驗的理想主義の徹底を期するものである。併しながら、西南學派は、マールブルヒ學

派と異なる方向に其の思想を發展せしめた。マールブルヒ學派の諸學者は、カントの遺せる先驗的理想主義を、専ら體系的・組織的に築き上げ、以て其の精神を益々徹底せしめやうとした。就中、コーエンの哲學に其の傾向が著しく見える。これに反して、西南學派の諸學者は、カントの哲學に隠れて居る精神や、暗示せられて居る思想を明瞭にし、先驗的理想主義を現代に活かすことに力めた。これが西南學派の哲學の根本的特色である。學說の體系に於ては、到底マールブルヒ學派に及ばない。併し、其の學說が現代的に修正せられ、活氣を有する點に於ては、マールブルヒ學派を遠く凌駕して居る。

西南學派は、マールブルヒ學派の所謂ロゴスの如き形而上學的概念を用ひず、カント哲學の傳統を守り、認識論的の立場を固執し、價值の概念によつて、認識の問題に新しい根據を與へた。カントは、普遍妥當の認識の基礎として、先驗的自我即ち意識一般を擧げた。吾人の認識は、かくの如き超個人的の主觀によつて構成せられるものであるから、一般的の確實性即ち客觀性をもつものとした。ウインデルバンドは、カントの認識論を襲いで、此の意識一般を規範的意識(Normalbewusstsein)と名づけ、これを價值判斷の根柢とした。吾人の知識を表はす命題には、事實判斷と價值判斷とあるが、事實判斷も畢竟價值判斷に歸着する。かくの如き價值判斷の生ずる根據は、規範的意識にある。規範的意識は、意識一般である。故に、價值は、客觀的・絶對的の性質を有して居る。西南學派の諸學者

は價值の客觀性・絶對性を認め、知識の確實性を此の價值に求めたのである。普遍的に確實な知識は、カントの所謂超個人的主觀によつて構成せられたものでなければならぬ。此の超個人的主觀は、規範的意識である。規範的意識が經驗的内容を整理するから、其處に確實な認識が成立する。故に、存在の前に先づ價值がある。眞理といふものは、價值即ちかくあらねばならぬといふ當爲によつて成り立つ。價值は、實在よりも尙ほ一層根本的なものである。以上述べた所によつて、西南學派の中心思想が價值の概念に存することは明かになつた。西南學派の説に従へば、哲學は、普遍的價值の學であつた。西南學派は、カントが提出した意識一般の問題に新らしい意味を附し、價值の哲學を提唱し、認識の基礎を價值の上に置いたのである。

一、ウインデルバンドの哲學

ウインデルバンドは、西南學派の創唱者である。西南學派の代表者として、先づ彼の説を吟味するは、當然の順序であらう。前にも述べたやうに、ウインデルバンドの哲學は、價值の概念が其の中心思想となつて居る。價值の概念を明かにすることが、ウインデルバンドの哲學を理解する第一歩である。

價値の概念 西南學派の價値觀は、既に概説して置いたが、こゝに尙は一層詳細にこれを説明したいと思ふ。價値といふ言葉は、カント以後、諸學者によつて用ひられた。ロツツエの如きもこれを述べて居る。併し、これを哲學の中心概念としたのは、ウインデルバンドである。ウインデルバンドは、價値を一種の判斷とした。判斷は、これを二種類に分つ。一は事實判斷、二は價値判斷である。事實判斷は、物と物との關係を云ひ現はすものである。「犬は獸である。」といふは事實判斷である。それは、犬と獸との關係を言ひ現はして居るからである。價値判斷は、事實判斷のやうに、物と物との關係を言ひ現はすものでなく、物に對する評價である。判斷する主觀と判斷される物との關係を言ひ現はすものである。「此の花は美しい。」といふ判斷は、價値判斷に屬して居る。花を眺めて居る主觀と花との關係が言ひ現はされて居るからである。美しいといふのは花に對する主觀の批判である。花そのものの性質ではない。これ即ち「此の花は美しい。」といふ判斷が價値判斷たる所以である。

事實判斷と價値判斷の性質を、ウインデルバンドは、次のやうに論じた。事實判斷は、知識上の判斷である。「犬は獸である。」と云へば、毫も主觀的要素を交へずに、たゞ客觀的に犬其のものの本質を云ひ現はしたのみに過ぎない。これに反して、價値判斷は、感情及び意志上の判斷である。「此の花は美しい。」といふ判斷は、花其のものの本質を客觀的に云ひ現はしたものでなく、花其のものを我が

情意が好ましいよいものとして居る主觀の状態を云ひ現はして居る。事實判斷は、客觀的判斷であり、價値判斷は、主觀的判斷である。事實判斷は、かくあるといふ存在の判斷であり、價値判斷は、かくありたいといふ當爲の判斷である。

ウインデルバンドは、事實判斷と價値判斷との關係を次のやうに述べた。すべて純粹なる理論上の命題は、みな事實判斷でなければならぬ。何となれば、事物其のものの本質を明かにするには、認識主觀の同意といふが如き特殊の要素を交へてはならないからである。併しながら、更に一步を進めて判斷其のものの性質を考へて見れば、如何なる判斷も悉く價値判斷でなければならぬ。何となれば、事實判斷の根柢には、價値の意識が含まれて居るからである。前に擧げた「犬は獸である。」といふ判斷に就いて考へて見るに、「犬は獸である。」といふのは、「犬は獸であることが眞である。」といふ命題の略である。犬といふ觀念と獸といふ觀念が、機械的に結合したものであるのではない。犬といふ觀念と獸といふ觀念とが眞といふ價値の意識に基礎づけられた結合である。

ウインデルバンドの所謂價値が對象に對する主觀の態度に屬するものであることは、前に述べた通りである。價値が主觀の態度に屬するものならば、價値は、人により、時により、場所によつて異なり、普遍性をもたないものであらうか。ウインデルバンドは、價値の普遍妥當性を認めた。換言すれ

は、普遍妥當の價值 (allgemein gültiger Wert) の存在を主張した。如何なる根據に基づいて普遍妥當の價值の存在を認められたか。ウインデルバンドの説によれば、價值は、其の基礎を意識の對象其のものに求めることが出来ない。例へば、眞といふ價值に就いて考へて見やう。眞といふ判断の根據が、對象其のものにあるとすれば、所謂模寫説に陥らざるを得ない。模寫説即ち素朴的實在論が、認識論上に於て自家撞着を生ずることは、カントがこれを明かにした。故に、カントは、模寫説を排して構成説を立てたのである。カントの説を襲いだウインデルバンドは、自らまた知識の確實性を對象其のものに求めず、對象に對する主觀の態度其のものの上に求めた。知識の確實性即ち確實なる知識は眞であるから、價值の根據は、對象其のものに存せず、主觀の態度に存するといふことになるのである。こゝに主觀と云へるは、經驗的・個人的の主觀を意味して居ない。超經驗的・超個人的の主觀である。經驗的・個人的の主觀を價值の根據とすれば、其の價值は、全然主觀的・相對的性質のものとなつてしまふ。超經驗的・超個人的の主觀に基づくが故に、價值は客觀的・絕對的性質を帯ぶ。經驗的・個人的の主觀の背後に、超經驗的・超個人的の主觀の存在することは、カントがこれを認めた。所謂意識一般とは、此の超經驗的・超個人的の主觀に外ならぬのである。カントの認めた意識一般を、ウインデルバンドは、價值の意識即ち規範的意識と名づけた。吾人は、規範的意識を有して居る。従つて、此の意識によつて生

ずる價值には、絕對性・普遍性を帯ぶ——とウインデルバンドは考へたのである。故に、ウインデルバンドの説によれば、價值は、主觀的・相對的價值と、客觀的・絕對的價值即ち普遍妥當の價值の二種に分れるわけである。人間の經驗的・個人的の方面に基づく價值は、普遍性も妥當性もない主觀的價值・相對的價值となり、超經驗的・超個人的の方面から生ずる價值は、普遍妥當性を有する客觀的價值・絕對的價值である。かくの如き客觀的・絕對的價值は、主觀的・相對的價值の本源である。換言すれば、吾人の日常經驗的に認める價值は、普遍妥當の價值の存在によつて、はじめて可能である。ウインデルバンドは、更に普遍妥當の價值の根據たる規範的意識の性質に就いて論じた。規範的意識は、經驗的事實の存在すると否とを問はず、必ず存在せねばならぬといふ確信の上に存する。事實によつて承認して、それが妥當するのではなく、妥當せねばならぬものである。要するに、規範的意識は、存在の世から見れば、一種の假定に止まつて居る。併し、漠然とした根據のない假定ではない。既に證明せられたものと同じ假定である。かくの如き規範的意識があつて、はじめて經驗的の實在が評價される。規範的意識は、經驗的實在を評價する理想である。故に、規範的意識は、經驗的實在よりも、更に一層根本的な實在である。價值は、實在に先だつて存在するといふ意味はこゝにある。

價值の體系 ウインデルバンドは、眞・善・美・聖を擧げて、四大根本的價值とした。これ等の根本的

價值は、何れもみな規範的意識に基づいて成立せるものである。眞の價值に就いての説明は、既に其の一斑を紹介した。善の價值に就いては、次のやうに論じて居る。カントは、認識と同じく道徳にも先驗性の存在することを認めた。カントに従へば、道徳とは、先驗的の無上命法に従ふことであつた。無上命法即ち道徳律である。吾人の經驗的生活に道徳の根據を置けば、普遍妥當の道徳律といふものはなくなる。吾人の社會生活や自然の性情に道徳の基礎を置くことは出来ない——とカントは考へた。カントの説によれば、經驗的・個人的の人間性は、生存體としての人間の本性であつて、かくの如き人間性其のものは、道徳性を有して居ないのである。眞の道徳性は、經驗的・個人的の人間性の奥に潜める超經驗的・超個人的の人格性に存在するのである。カントの道徳律は、超經驗的・超個人的の人格性の命令即ち無上命法であつた。無上命法は、吾人に絶對的の服従を求めらるものである。吾人は、たゞ此の命令に従へばよい。此の命令に従ふ行爲は善、これに反する行爲は惡である。其の行爲の結果の如何を問はない。故に、カントの道徳律は、形式的の原理である。此の形式的原理に絶對的の服従を強要する彼の説は、嚴肅主義である。(小著「倫理學」(說精義)參照)ウインデルバンドは、カントの道徳説を繼承したが、其の形式的原理に實質的の内容を與へやうとした。其の實質的内容とは、如何なるものであらうか。ウインデルバンドは、快樂主義者や功利主義者の如く、個人の快樂や社會の幸福を、道徳

の實質的内容とは認めなかつた。個人の快樂といふが如き經驗的事實を道徳の内容とするは不合理である。何となれば、それは、道徳の普遍妥當性を失はしめるからである。然らば個人の集まりて成れる社會の幸福は如何。元來、個人は、社會の中に存在するものである。單なる個人は、假構的概念に過ぎない。此の社會觀から云へば、個人の快樂を内容とする道徳よりも、社會の幸福を内容とする道徳の方が一歩進んで居る。併し、社會も亦一つの存在に過ぎない。存在といふ點に於ては、個人も社會も等しい。たゞ分量的に相違して居るのみである。社會の幸福といふも、畢竟經驗的事實に過ぎない。經驗的事實を道徳の内容とすることを否定したウインデルバンドは、こゝに價值の概念を取り入れて來た。カントは、無上命法に従ふことを以て唯一の道徳とした。無上命令に従ふとは、結果の如何を問はず、本務のために本務を遂行することである。カントの道徳律は、個人に適用しても、社會に適用しても、等しく形式的原理たるに過ぎない。個人は、單なる假構であり、社會は、具體的な人間の生活である。併し、社會の本務のために本務を盡すといふことは、依然として形式的の原理に止まつて居る。かくの如き形式的原理に内容を與へるものは何か。それは、社會生活によつて實現せられる價值でなければならぬ。かくの如き價值を、ウインデルバンドは、文化體系と名づけた。文化體系即ち社會生活によつて實現せられる價值、これ即ち善の價值である。善の價值の本源は、絶對價

値それ自身に存する。普遍妥當的の絶対價值が、社會生活によつて徐々に現はれてゆくものが善である。ウインデルバンドは美の價值に就いて次の如く論じて居る。美の價值も亦根本的價值の一つであるが、善の價值とは、全く其の趣を異にする。善の價值は、吾人の意志と行動とに關係して居る。従つて、其處には不完全な人性論的事實が豫想されて居る。かくの如き不完全な状態を意志が克服して行くところに道徳が成立するのである。美の價值は、これに反し、意志とか欲求とかいふものから全然解放せられて居る。所謂無關心の状態である。故に、美の價值は、不完全な現實生活を脱却し、理想の世界に吾人を遊離せしめる。併し、かゝる價值は、天才者のみがこれを創造し得るものである。萬人に要求することは出来ない。ウインデルバンドは、聖の價值を次のやうに解した。聖の價值は、眞の價值、善の價值、美の價值と對立するものでない。眞・善・美の三大價值が、互に一致調和する所に、聖の價值は存在する。故に、聖は、眞にも善にも美にも包括せられて居る。聖と眞・善・美とは、其の内容に於て同じものである。眞・善・美の三大價值は、絶対價值の現實化せるもの、これ等の價值に於ては、價值と現實とが相對して居る。此の相對せる二元を統一融合するものは、宗教に外ならぬ。聖は、宗教の理想である。信仰生活によつて聖の價值を追及すること、これ即ち理想と現實との調和をはかり、價值の統一を期する所以である。

哲學の概念 ウインデルバンドの説によれば、哲學とは、普遍妥當的價值の學であつた。哲學の概念は、古來屢々變遷した。古代の希臘に於ては、あらゆる學がみな哲學の中に包含せられて居た。哲學は、全體の學を總稱する名稱であつた。十九世紀以後に至り、科學が長足の發達を遂げ、哲學の中に含まれて居た諸學は、漸次、科學として獨立し、哲學の領域を次第に蠶食した。其の結果、科學と哲學との相違を論じ、哲學の本領を説く者が次第に増加した。ウインデルバンドも其の一人である。彼は、科學と哲學とを次の如く區別した。科學は、實在の學であり、哲學は、價值の學である——と。價值の學たる點に於て、哲學は科學から獨立の地位を保つものと見たのである。彼の所謂價值が如何なるものであるかは前に述べた。吾人には、實在の世界即ち事實の世界と並んで、價值の世界即ち意味の世界がある。人生は、事實の上に立つ價值の生活即ち意味の生活である。此の價值生活は、文化生活とも名づけることが出来る。價值の世界、文化生活、これ即ちウインデルバンドが哲學の領域と認めた人生の一面である。

哲學の體系 ウインデルバンドは、哲學を以て普遍妥當的價值の學とした。従つて、彼の哲學體系は、認識上の價值即ち眞の價值を論ずる認識哲學、道徳上の價值即ち善の價值を論ずる倫理哲學、藝術上の價值即ち美の價值を論ずる藝術哲學、宗教上の價值即ち聖の價值を論ずる宗教哲學より成つて

居る。宗教哲學と他の三部門との關係は、聖が眞・善・美に對する關係によつて、粗ぼこれを察することが出来る。

認識哲學 認識哲學は、普遍妥當の認識價值を研究するものである。ウインデルバンドは、先驗的な規範的意識を以て認識構成の根本原理とした。此の規範的意識が、カントの意識一般に新らしい解釋を下したものであることは、既に述べて置いた。吾人の認識は總べてみな此の先驗的な規範的意識によつて成立するものである。故に、實在は、規範的意識があつて、然る後に生ずるものであるといふことが出来る。實在があつて、而して、規範的意識が生ずるのではないのである。先驗的な規範的意識が是認する價值、これ即ち眞理であつた。これ即ち實在であつた。認識を以て先驗的主觀の構成としたカントの説は、ウインデルバンドによつて、規範的意識に基づく價值といふ新らしい意味を與へられたのである。彼は、カントの如く、構成説を探り、模寫説を排した。先驗的の範疇の存在を認め、此の範疇の價值判斷により、はじめて實在が生ずるものとした。ウインデルバンドの認識論は、カントの認識論と、同じ根本思想の上に立つて居る。たゞ新らしい意味を附したのみである。

倫理哲學 倫理哲學は、普遍妥當の道德的價值を論ずるものである。ウインデルバンドの倫理哲學は、其の認識哲學と同じく、カントの學説を新らしく解釋したるに過ぎない。認識の方面に於けるが

如く、道德の方面にも、先驗的な規範が存するものと認めた。彼の説によれば、道德も亦規範的意識に基づく價值であつた。従つて、認識が普遍妥當性を有する如く、道德も普遍妥當性を有するものであつた。否、道德は、特に普遍妥當性の顯著なものであつた。絶対的の普遍妥當性を缺くものは、眞の道德と云はれない。普遍妥當的な價值、これ即ち道德の本質であつた。ウインデルバンドの道德律がカントの無上命法に等しいことは、前に述べた所である。カントの道德律は、形式的原理である。ウインデルバンドは、此の形式的原理に内容を附した。其の内容は、社會の文化である。個人の快樂や一般の幸福ではなかつた。社會の文化が如何なるものであるかといふことも、既に善の價值の中に於て述べたから、反覆するまでもない。

藝術哲學 藝術哲學は、普遍妥當の藝術的價值を論ずるものである。藝術哲學の方面に於ても、ウインデルバンドは、大體カントの精神を繼いで居る。認識や道德の方面に、先驗的な規範が存在する如く、藝術にも先天的規範が存在して居る。美に對する鑑賞や趣味の問題は、全く個人的のものやうに見える。併し、これを徹底的に考察すれば、明かに普遍的の性質が含まれて居る。美的判斷が個人的・主觀的のものでないことは、カントが既にこれを認めて居る。ウインデルバンドが、カントの思想と同じ立脚地にあることは云ふまでもない。彼は、具體的な有限物に超自然的な無限を示すことを