

經驗の内容中に吾人が勝手に變更することの出来ない一定の順序があるであらうけれども(例へば昨日の事を今日の事とする事は出来ないが)始より終に至る迄内容全体が意識に對しては等しく現在である。若し自分の經驗する一切の事實を意識に直接に把持し得る者があるならば、其者には過去はない(參一四六頁)。尙ほ進んで若し其者が自我を十分に發揮して進歩發達する要もなく實現されない可能性も残つて居らないならば、其者には將來はない事になる。少くとも其物自身の存在に關してはさうする。其者の現在は一切を包含することになり、其者の今は永遠と等しくなるのである。(參一四四頁)

(七)吾人は時間の中に在るかに存する問題に就いて

時間的制限を超越する者は、絶対者のみ

「吾人は時間の中にあるか」といふ問を提出すると、其れには種々の意味がある。従つてそれに対する解答も種々と變つて來なければならぬ(參一三七頁)。若し此の問が「事物や事件はそれと離れて流れ行く實在的時間の中に在るか」といふ意味ならば、其れに對する答は否でなければならぬ。若しそれが「吾人の經驗は時間てふ形式を取るか」といふ意味ならば、答は然りでなければならぬ。尙ほ進んで時間的制限を超越することが出来るかと問ふならば、絶対者だけに於いては然りと答へなければならぬ。何となれば、吾人は獨り絶対者に於いてのみ十分なる自我把持を見る、而して其が即ち時間の超越といふ事であるからである。此の意味からすると、時間の制限は不完全の表徴であり尺度である。

(八)常識的時間觀の誤謬に關する例

若し吾人が何れの場合に於いても吾人の時間的判斷の中には程度的即ち相對的分子が大いに存して居ることを思ふならば、右の見解を是認することが多少容易なるであらう(參一三七頁)。深く實體論に入る迄もなく、下にいふことは明かである。若し吾人が目下時間の測定が變るならば、時間の計算も非常に變つて來るであらう、即ち一日も千年のやうに見え千年も一日のやうに思はれることは、吾人が容易く考へ得ることである。蜚蜚の生命も幾万年の長さに延ばすことが出來、山の徐々と動くのも雲の飛ぶやうに見えしむることが出来る。若し吾人が必しも思想に必要でない種々な經驗上の週期性(或る期限を以て)といふもの、例へば晝夜の變化、四時の變更、勞働と休息、覺醒と睡眠、少壯と老衰の交迭などを吾人の思想中より取り去つて仕舞ふならば、時間的判斷のどれだけが後に残るか、返答に苦しむ次第である。實際の所、吾人の經驗の内容に前後の順序があるといふ確信の外に何物も残らぬであらう、而して此前後の判斷にも程度的分子が非常に入つて居る。例へば若し心が少しも疲れることのない思考作用をやつて居るとするならば、斯

ういふ作用にどんな時間的性質があるか、吾人は之を知るに苦しむのである。又た心が疲勞てふ分子が少しも入らない活動をやつて居るとするならば、其の働いて居る心に取つて時間てふ分子が果してどんな意味を有つて居るか、吾人は之に答ふことが困難である。前後の關係だけは残るであらうが、併しそれも唯だ活動の形式たるに過ぎぬであらう、而して其形式が活動者自身に對する關係は、小説や戯曲の時間的形式が作者に對する關係以上に出でぬであらう。(小説や戯曲に於いては一年や十年の事が數分間者現はれて居る)

(九)神と時空の關係
(六章二節の三項参照)

斯ういふ風であるから、經驗上の空間時間は幾何學的觀念や算數學的觀念の如き抽象的觀念の空間時間とは違ふ。(參一三九頁)そして經驗的の形式は我が五官作用に非常に關係のあるものであることが分かる。但し此の程度の分子は、勿論神の時空に對する關係からは除き去らなければならぬ。(五章五節の第二項中参照)蓋し萬物に對して直接に働くといふことは即ち空間上の遍在であり、十分なる自我の把持及び實現。(參一四四頁)は取も直さず時間上の遍在であるからして、絶對者を其他のものには必要な進化發展の法則中に入れることは出来ない。若しさうすると理論上非常な混亂を來すことになる。(參一四四頁)吾人が時間的關係を附し得るのは、唯だ被造物た

る宇宙萬物に對してだけでなければならぬ。然かし若し吾人が此の宇宙萬物を神の意識中にある時間的性質の發生であると見やうとすると、吾人は無限の探元。(參一〇二頁)に陥る、即ち時間の究極の本元を際限なく探らなければならぬ様になつて、其結果許すべからざる二律背反論になつて仕舞ふ。(客觀的の時空は主觀的意識の發生のみならず、層となる、故に二律背反となる)續起するものは續起せざるものに對してのみ存在することが出来る。而して自我把持が十分に已に足りて他に待たないものだけが、非續起的のものであることが出来るのである。

斯○く○い○へ○ば○と○て○吾○人○は○此○の○最○高○の○心○を○單○調○不○動○な○存○在○者○と○思○つ○て○は○な○ら○ぬ○寧○ろ○時○間○的○進○退○こ○そ○な○け○れ○生○命○の○充○溢○せ○る○も○の○と○見○る○べ○き○で○あ○る○吾○人○が○此○見○解○に○達○し○な○い○間○は○思○想○は○何○時○迄○も○動○搖○し○て○居○ら○な○け○れ○ば○な○ら○ぬ○斯○く○て○永○存○性○と○變○化○性○と○の○對○立○は○調○和○が○出○來○す○無○限○の○探○元○は○吾○人○を○吞○ま○む○と○て○大○口○を○開○い○て○待○ち○構○へ○吾○人○は○余○儀○な○く○唯○一○の○解○釋○た○る○人○格○を○去○つ○て○理○論○上○不○可○能○な○る○無○人○格○的○器○械○說○(萬○有○の○働○き○を○器○械○の○働○き○の○如○く○見○做○す○説○で○、(参り)に○赴○か○ね○ば○な○ら○ぬ○爰○に○吾○人○の○心○に○留○む○べ○き○こ○と○は○此○の○神○の○時○間○超○絶○と○い○ふ○意○味○は○本○來○神○の○自○我○把○持○が○完○全○で○あ○り○我○々○人○間○の○や○う○に○依○存○よ○り○生○ず○る○制○限○を○含○ま○な○い○と○い○ふ○意○味○で○あ○る○と○い○ふ○事○で○あ○る

(參一四一頁) 若し右に述べたやうに、神を生命の充溢せるものとせずして單調不動な存在者とするならば、吾人は宇宙的運行から全く神を取り除けて、神は有限な人格の世界に對して一切の同情的關係がないものとするに至る(人間の感情は時間の變化と關係するから、神に時間の變化がないならば人間に對する同情がない事になる)斯様に神を宇宙外に置く神觀は、却て前の不完全な常識的神觀よりも其結果が悪しくなるが、若し吾人の問題は經驗の世界を説明する事に在るといふことを記憶するならば、この悪い結果を免れるであらうと思ふ。而かも此の經驗世界の説明は、運動の方からは不可動であり知識の方からは單調な存在者を假定しては出來ないのであつて、唯だ己だけで十分であり己を把持することが完全であり且つ一切を包容して居る心——従つて吾人々間の時間的制限を超越して居る心——を前提して始めて出來るのである。

さて以上の考察を綜合して見ると、客觀的經驗の世界全体は悉く現象的のものである事が分かる(心に由るのみ存し又心に對して存するといふ意味)。此の世界は自分だけで無限の空間と時間との中を走つて居るものでなくして、寧ろ自己意識とその綜合的智性の働きとに基く一大心的作用である(六五頁、一、二七頁參照)。だと言つて前にも言つたやうに、事物はそれが爲に迷想となつて仕舞ふのではないので、事物は依然として否定することの出來

(十)以上の結論

ない經驗の内容である(五章四節の第五項中、二六章一節の五項中、六十頁參照)唯だ吾輩は心その者が此の經驗を構成する大要素であり大條件であることを發見したのである。事物は依然として實在であるが、而かも其は心に對しての實在であつて、獨立の實在ではない、心の外にある物自體、即ちカント哲學の所謂本体、他の哲學でいふ不可知物は、不透明な思想の製品と見做すべきである(參一、二一頁)。之を要するに、心は一切を包容して居る者で、其れ以外には何も無い(九三頁、一四二頁、一五五頁)といふ事になるのであるが、勿論これは單に有限な個人の心を指すのではなくして、宇宙的運行そのものが由つて以て立つ所の宇宙心を指すのである(我が心以外には何もないといふ意味ではない、一〇七頁參照)

宇宙の心
(一八頁參照)

(第五節) 種々の補足的考察
(一) 物理学の範圍及び價値に就いて
(第五節第二節及び索引參照)

終りに當つて、力學若くは物理学が假定する所の實體といふ觀念に關して、一言を加へたい。實體論の教ふる所によれば、物質や勢力や運動は、常識で思つて居るやうな實在を有つては居ない。故に、物理学は山々の所で現象の學たるに過ぎないといふ見做すべきである、而してその大部分は計算法の性質を有するものと見るべきである。勢力や運動の合成及び分解、運動を分析して抽象的法則とすること、複

難な事實を解剖して單純な事實とすること、是れ皆な方法上の工夫であつて實體上の作用と見做すべきものではない。是等のことは純然主觀的のものであつて、其點からいふと圓の度や地理學者の經度緯度と同然である。抽象的な論理上のものとして見ると、物理學は無論妥當なものである。斯様に論理的に假定したものを種々に取扱ふことは、具体的事實とは更に關係がないとすれば善いが、其れが空間時間の中に現に起りつゝある事件其まゝの叙述であるとする、吾輩はその誤謬を指摘せざるを得ない。(四章八節第一項中、五章三節第三項中参照)併し其と同時に吾輩は又た物理學に實際上の價值(五章第一頁、三八頁以下、五章第二節中参照)あることを主張する、何となれば現象には事實上法則があるからである。現象は一定の法則に従つて或は集散し或は變化し或は續起する。是等の法則は重にも空間的時間的であつて、幾何學的に算數學的に言現はされ得るものである。若し斯様な言現はし方が吾人が現象の起る順序を知る助となるならば、殊に若しそれが吾人をして現象を實際上支配し得せしむるならば、其れは非常に有益なものである。が然かし、其れを實物を有の儘に示したものと見るのは誤りで、實は單に實體視された抽象に過ぎない。(前文及び五章一節中参照)故に物理學的叙述は宇宙の真相即ち宇宙に於ける力的要素(即ち人格的要素)を示すものでは

ない。本當の根本的原因は科學が科學として入り込むべき權能も使命も有たない世界になる。その結果として、科學は何時でも分類的で且つ敘述的であるべき筈である。(一〇三頁、六章七節、第十三項中参照)此範圍に於いては科學は絶對の權能を有し、人生に最も有用なる婢僕の一つであると言つて宜しいが、然も之れ以上の要求をして哲學的になると、大抵は誤謬に陥り邪道に彷徨する。(五章の三節、六章の七節、第三項中参照)現に屢唯物説や無神論などの有害な誤謬に陥つたではないか。

(二)自然界の
繼續及統一の
意味
(六章七節の
第十四項中
参照)

是迄に述べた通り、吾輩の見解に依ると、自然界は現象的のもの(一三五頁、及び附録参照)で唯だ心の中にのみ又た心に對してのみ存在するものである。自然界そのものは種々の作用であつて、其原因者と其の觀察者とに對してのみ繼續性を有つて居る。故に或る意味に於いて、自然界が時々刻々に變つて居る事は、丁度音樂が進行する時に斷えず變りつゝあると同じであると言ふことが出来る。(一三三頁、音樂は或る意味に於いて同一であると言つても善く、又た他の意味に於いては同一でないと言つても善いのであるが、然かも其れは演奏者と聽者とに對してだけ同一であり且つ繼續性を有つて居るのであるのみならず、其れは又た斷えず音樂思想が要求する新しい形式を取りつゝある、従つて斷えず變化しつゝある。之が吾輩が自

然界に對して抱く大體の見解である。詰り自然界は種々の作用として唯その原因者とその観察者との對してのみ繼續性を有つて居るのであるが、其の繼續性なるものは要するに、其の作用を決定する所の法則(七頁、參照)の繼續と、其の活動の裏面に伏在する目的歸趣の統一とを言ふのである(第六章、七節、參照)。最も嚴正な意味で言ふと、運行しつゝある世界そのものには繼續性がないので、唯それを造り出す所の心か、但しはそれを見る所の心に對してのみ繼續性があると謂はねばならぬ(六頁、參照)。此の心を離れては、たとひ自然界を獨立に實在するものと見ても、其れは單に時々刻々に現はれては又た消え失する唇氣樓たるに過ぎない。観察者と現象的世界と二つの存在を許すと、繼續性(四章、五節、第七頁、參照)とは此作用の法則と目的とが引續いて有効であるといふ事である。現象を事件として見れば、新しい現象は古い現象と幾分類似があるにしても、實は別である、其は丁度幾分類似な點があつても、今日は昨日と違ふやうなものだ。所で一切の現象は、古いのも、新しいのも同様に、法則と關係との同一企圖の中に綜合され攝取されて仕舞ふ、之が自然界の統一と繼續とを生ずる所以である。であるから此の統一と繼續とは、永遠の始から永遠の終迄、自然界の事實が單調で、又た不動であり、同一であることを言ふので

(三)種々の世界に就て存在可能

なく、古いも新しいも一切の現象が同一の法則に服する事を言ふのである。次に言ふべきは、右の見解に依ると種々な世界組織を考へることが可能であると觀られ得ることである。吾人々間の眼に映ずる世界は、氣を付けて善く見ると、畢竟するに相對的分子が非常に多くある。吾人は此世界の内容を見てそれを吾人の意志を離れて存在する客觀的のものと思ふのは正當であるが、然し尙ほ一層深く此内容を詮索すると、其れは重もに吾人自身の感覺が理性の形式(一三〇頁、參照)に従つて打出されたものであり、而かも其れは若し感覺の分子を除き去るならば後に何が残るか殆んど言ひ兼ねる位のものである。試に五官に訴へる諸性質やら抵抗力やら距離やら――凡て是等は吾人自身と相對するものである――を除き去つて見れば、後には世界と呼ぶべきものが殆んど何も残らないことを見る。故に、どれ程吾人々間の眼に映ずる世界が客觀的根據を有するものと見るにしても、其れがツマリ人間にだけの世界ではあるまい乎、そして感覺上吾人々間とは違つた性質を有つて居る存在者(他界の靈)に對しては、吾等の世界が實在であると斷言されぬ(六章、一節、第四頁、參照)。例へばエーテルの世界は吾人の感官には及ばない、従つてそれは吾人に對しては唯だ理論上に存在するだけである。吾人は吾人に取つて其れを

少しも利用することが出来ない、唯だ光學上の説明をする爲の助となる何だか漠然としたものである。又た他方に於いては、吾人が固形体と見る多くの物も、多分有るかと思はれる或種の勢力(例へばX光線又は千里眼など)に對しては實際透明であるやうに思はれる故に、吾人に對して固形体なものが他の存在者に對しては虚空であり、吾人に取つては虚空なものが彼等に取つては固形体であることは決して不可能な思想ではない(參一七〇頁)。

此事は吾輩が前章に述べた臆説、即ち心の成立が非常に異なつて居る存在者には非常に異なつた實際の世界があるのであらうといふ臆説と、又た同じ存在者に於いても其の發達の程度が違ふと其の見る世界も違ふであらうといふ臆説に歸着するのである(參一〇七頁)。吾人が現世界に居るといふことは、有觸れた普通の状態の下に一定の形式と模型ある經驗を有つ事をいふに過ぎない。此の世界を去つて他の世界に行くといふは、空間の甲處より乙處に移ること、でなくて、詰り、現在とは異なつた状態の下に新しい形式と模型との經驗に移ることである(六章六節第五項中參照)。斯んな異なつた世界が幾何あるか、此の變化の極限は何處迄であるか、其れは全く吾人の思惟の及ばざる所である。勿論是等の多くの世界は皆な客觀的根據を有

して居るであらう、即ち何れも造物主の意志と經驗とに根據を有して居るであらう、而して創造的經驗は凡ての世界を悉く一網中に包容して居るといふ意味では、等の世界は又た一つであるであらう。けれども是等は一の絶對的實在の種々異なつた方面であるといふ意味からの一つではないであらうと思ふ。種々の世界は神の發展的經驗の異なつた階段ではあらうが、固定した宇宙の異なつた方面ではない、此の固定した宇宙なるものは、抽象的思想が造り出した迷想である。有限な心靈を除いては實際の存在者は唯だ神のみである(一九一頁、一一八頁、一二四頁)及び神の一段と發展しつゝある經驗と活動とである(四九頁、一六〇頁、四章八節の第一項中、六章一節の第五項中、及び二節の第一項中參照)。

以上述べたやうな譯で、吾輩は第一、具體的の意味で吾人が斷定することは、吾人々間の世界に限る事と、第二、種々な世界組織の可能である餘地を残し置く事とに、正當な理由のあることを見るのである。吾輩が前章にも言つた通り、意識の可能性は無限なやうに見える(參一〇七頁)。吾人は今日此の世界ではほんの單一な經驗(一つの世界に關する經驗)を有つて居るだけである、而して意識の新しい可能性を實現すべき新式の經驗(他界に於ける經驗)に移り得るものと考へて差支ない。勿論之は實驗の及ぶ限から言へば一個の夢であるが、其れだけの門戸を開けて置くことも亦た善いことであ

る。何となれば、若し吾人が夢と知識とを判然區別さへして居れば、夢も亦た屢有益なる働であるからである。(五章三節の九項参照)

第六節

本章の結論

常識の見る所では、事物の世界は少くとも目下の處心の助がなくとも獨立に存在するものであるが、然かし十分に考察すると此の世界は心の所産であつて、若し心がなければ其れに存在もなく又意味もない。時空に於ける存在即ち凡ての現象(參三五頁)と自己意識の存在(無限の心)との外に今日の吾人が知り得るものはない。其他の觀念は純然たる言辭だけであつて、其れに相當する何等の經驗もないのである。(九九頁、一〇四頁、八〇頁、五一頁)。然かも時空に於ける存在も其實は單に現象的であつて唯だ心に由つてのみ心に對してのみ存するものである。斯くの如くにして、宇宙的な人格觀の主張が確立されつゝあるのである。

第四章の大體に就いて

是迄は、智的立場より究極の實在者は根本的に人格的のものである事を論明した。即ち世界の事物は意味あり秩序ある合理的のものでなければ、人の理性は之を識ることが出来ないのであるが、若し世界が根本的にたゞ物質と勢力ばかりに由て成立つて居るものであるならば、合理的の性質を有する事は出来ない、世界が合理的の性質を有つには、どうしても其の所謂物質も勢力も又その變化運動も凡て至大な心の發現でなければならぬ、客觀世界の差別も統一も秩序もたゞ心の顯現としてのみ合理的に思考せらるゝのであると論明したのである。

この議論は第四章に於いて更に一步を進め、意志の立場から人格的宇宙觀を闡明して居る。即ち宇宙の究極實在を無人格的に觀る立場からして外界の變化運動を説明せむとする時は、不可解の難問に陥るからして、其の變化運動は神又は人間の意志に由つて存するものであるといふ人格的説明を下さなければならぬ、といふ事を論するのである。此論を原因結果の本質に應用し、先づ論理的因果と力的因果とを區別し、本章に於いては後者のみを論ずる。

常識は因果の問題に就いて何も困難を感じないが、希臘哲學の時代からこの方、少し深く物事を考へる人は此問題の困難な事を感じる、其がため中には因果といふ觀念を否定する人も少なくないが、併し此觀念は實際に於いて否定することは出来ないであつて、否定せむとする人々でも、知らずく之を用ゐるといふ事は第二節に於いて述べてある。

第三節に於いて、科學的意義の因果と力的意義の因果とを區別し、嚴重な意味からいへば前者は因果の本質を説明するものではなくして唯事物を類別的に説明するものであるから、根本的の説明とは言はれない。根本的の説明には力的因果觀を要するといふ事を論じ。第四節に入つて、其難點の存する所を示し、又常識の因果觀は吾人を不可解の矛盾に導くものであるといふ事を論ずる。其次に、力的因果觀には器械的則ち無人格的のものと意志的則ち人格的のものとの二種類がある事を述べ、前者には曖昧な點と論理學上矛盾の點とが多く、吾人の實際に經驗しつゝある世界を根本的に説明する事が出来ないが、意志的即ち人格的に原因を考へると、此等の難點を免かれるといふ事を論じて居る(第五節第六節)。

此の立場を据ゑてから、第七節に於いて意志自由の問題を論ずる。此問題に就

いて是迄多くの學者が困難を感じたのは抽象的に考へたからである。意志の自由といふ事は具體的なものである、具體の中にのみ了解せらるべきものである。自由性は理性の存立に取ても無くてもならぬ要素である。自由は決して無法則を意味するものでない、決して科學を破壊するものでない、又心の動機の感化を否定するものでない、といふやうな事を論ずる。

本章の終りに於いて、是迄論述した所によつて心は凡ての事物を説明するものであるといふ事が明かになつたが、心は自身を説明する事が出来ない、然かも自身を説明する必要はない、之を説明せむとすれば再び無人格的の低い階級に立戻らねばならず、随つて色々の矛盾困難に陥らねばならぬといふ事を述べて居る。

第四章

機械的原因か將た意思的原因か

吾人の住する此世界は、内容及び意義の見地から考察することが出来るが、此見地からすると、合理的な内容と意義とのある世界は、吾人をして其裏面にそれに欠くべからざる根源及び條件として最高理性があることを断定せしめる。此世界の中に吾人が見出す所の意義は實際ある、而かも其は心に由つてのみ存するのである。

(第一節) 大體に就いて

(二) 世界は因果の見地から考察しなければならぬ。宇宙は一つの思想として観るべきである。

併しながら、此世界は又た因果の見地(五章三節第四項の(ハ)参照)から考察しなければならぬ。蓋し世界は單に一つの思想たる許りでなく、又た一つの活動である。(九四頁、一〇六頁、一四三頁、三六頁)吾人に對して思想の表現たるに止まらず、又た最高意志(二〇四頁、二一八頁、一四一頁参照)の宇宙的活動の顯現である。(五章五節の第一項中参照)或る觀念論者は前の方だけの見解を抱いて居つたやうである。此見解は心理學上可能なことであるから證據を以て否定することの出来ないことは承認しなければならぬが、其れと同時に經驗全体を示す所によれば、此の一方だけの見解を許容することが出来ない。此世界に

は歴史があり吾人を離れての實在がある(吾人の外の人、又は物)。神の宇宙的活動は單に吾人の中に思想の表現を生ずる爲のみでなく、寧ろ吾人に對する關係を別にしても尙ほ神に對して實在を有する所の大きいなる宇宙的秩序其ものを生ずる爲である。則ち世界は唯だ一個の思想である許りでなく、又た行動として顯はれた思想である。斯く世界は神の思想であることも、又た神の活動であるからして、世界に關する吾人の思想を十分に發揮するには、兩方の要素が必要である。勿論、若し何人か、世界は唯だ吾人の心中に於ける思想の表現たるだけであつて、吾人を離れて存する活動の大組織でない、と言ひたいならば、其人に反對して其主張を禁止させることは出来ないが、然しさういふ禁止は必要でもない、一寸實驗に觸れて見るならば、そんな觀念は直ちに消えて仕舞ふであらう。

此見解は吾輩をして因果問題(五章三節の第四項の(ハ)中参照)に入らしめる。そこで吾輩は今や因果の範疇も亦た人格の階段まで上らないと矛盾の中に消えて仕舞ふことを示して(本章第六節、五章四節の第四項参照)吾輩の世界に對する人格的解釋を押し擴げて因果の世界にも及ぼさなければならぬ。抑も因果律の本當の意味は力的規定である(論理的決定ではなくして力的決定である。一三八頁以下一七三頁、一九六頁参照)。勿論、思想や關係の論理的規定もあるが、之は力的でない、例へば、前

(二) 因果律の本當の意味は力的である

提が歸結を規定するのや、又は三角形の邊が角を規定するのが論理的規定であつて此處には力的の分子は少しもない。けれども前件後件の場合や(前行状態が後起状態の確定となる事)物と物との間に同時に變化が起る場合などは、事柄が全く違ふ。此處には前後どか同時どかいふ時間的關係以上のものがある、即ち因果と稱する力的規定の關係がある。之を吾輩は今から吟味しやうと思ふ。

(第二節) 因果てふ觀念の困難

此の因果てふ觀念を綿密に吟味すると、非常に六ヶしくなつて来る。それが爲に多くの人は因果てふ觀念も因果てふ事實も共に否定して仕舞つた。これは重にも其の人々の哲學組織の上から止むを得ず其處へ行つたのである。經驗論者(附録を)は因果てふ觀念を續起(九五頁、一七六頁)といふことにして仕舞はうと力めた、彼等が言ふには、吾人が因果といふ時には、甲の事件があれば必ず乙の事件が續いて起ることをいふのである、而して若し其中にこれ以上の意味があると思ふならば其れは——ヒュームの言を假ると——無いものを造り出さうとする心的傾向がある爲であると(第二章一節の第三項参照)。此主張は無論彼等の經驗説から自然出て来る結果である。此説によると、感覺だけが根本的な心的事實であつて、此れからあらゆる

(一)この困難のあるが爲に諸學派は因果律を否定した(四一頁参照)

觀念が構成されるのである。所で、單純な感覺には因果的要素はない、即ち唯だ感受性に於ける單一な印象たるに過ぎないから、此感覺てふ材料から因果てふ觀念を引出すべき道がない(二〇二頁参照)。故に因果律とは甲の事件が起れば必ず乙の事件が續いて起るといふことだけになつて仕舞ふ、何となれば經驗論者の哲學ではそれ以上のものを與へることが出来ないからである。又た一派の唯理論者は、自分等の論理學組織にシツクリ合はないといふので因果律に躓いた。單に分類の法則とし又は前提と歸結との關係を規定するものとして論理學を見ると、論理學は力のことに関して何をも與へず、又た時間の事に關しても更に何をも與へない。それで此派の唯理論者は因果律に對して明かに困難を感ずる、そして此觀念を全然排除しなければならぬと斷定する。意志を計算の中に入れて認め論を構成しやうとする唯理説は、皆な此の斷定に歸着する筈である。それから又、從來の直覺論者(附録を)も因果律の意義に關して餘り明瞭でなかつた、そして原因を力と見たり意志と見たり其他モット抽象的な觀念と見たりして、種々にマゴ付いた。斯ういふ様にハッキリしない事と、具体的な事柄に於いて此問題が實際の益をしない事との爲に、吾輩が前にも言つた通り、コムトはどんな場合に於いても無益な

ものとして一切因果律の研究を止めて仕舞へと忠告した(四〇頁)。不可知論者(附録)も亦因果の研究は吾人が研究しなければならぬ問題だが、又た吾人が答へることの出来ない問題であるといふ(四〇頁)。されば實際上吾人は前にも言つた通り實驗論者とならねばならぬが、其れは萬物が由つて以て立つ所の遍在的秘義、吾人が困難な哲學問題に入ると必らず逢着する所の遍在的秘義があるといふ意味でいふのである。併しながら、常識の方から言ふと因果といふことに何も困難はない。常識は因果の存在を信じ、又た何時もそれを吾人が感覺する物体にあるものを見る、そして是等の物体と其活動とに關して別に不思議を感じない。

(二)然し因果律を否定する人々と雖ども私かに之を用ゐて居る

原因の存在を断定することの必要に關しては、吾人は常識家と一致しなければならぬ。どんな論者もこの必要を免れることが出来なかつた。因果律を否定する人々ですら、必らず何處かでそれを認定して居る。それでヒュームのやうに、因果律をないものとし、唯だ無關係な續起であるとする極端な實驗論者が、どうして吾人の後天的觀念(經驗的觀念)が出て來たかを説明する時に、既に自家の立場を否定し様として居る。勿論彼等の説によれば、斯ういふ事をするのは矛盾の極である。なせなれば、其説によると如何なるものも其より生ずる物はなく、其物に由て起る

物はないからである。唯だ某々のものがあつて、次に他の某々のものがあるだけの事である。即ち因果的關係の意味で某々のものがあつた爲に他の某々のものがあるのではない、唯だ各のものがあるだけで何等かの理由によりてあるのではないといふ事になる。此の矛盾はどの經驗説も避けることの出来ない矛盾である、若し之を避けやうとするならば、直ちに吾人の思想系統は一種奇体な先天的のものとなるであらう、さうなると經驗の効力は全く無くなつて、吾人が有つて居る知識は過去の經驗の結果と見做されなくなり、獨立絶對の存在を有つことになる。斯ういふ見解によると客觀的な思想系統が全く滅びて仕舞ふことは明かである、何となれば、さうなると事物はたゞひ實在であるにもせよ、相互に無關係なことになり、従つて相互に對して實在せぬ事と同然になるからである。事件は根據のない者となり、經驗は四分五裂して混沌となつて仕舞ふ。吾人の知覺も亦た實在の世界には何等の關係がなくなり、唯だ個人の意識だけに存する根據のない現象たるに過ぎなくなる。斯くて知覺は滅びて唯我實在(附録)となり、存在そのものも唯だ時々刻々に生滅する現象となつて仕舞ふ。其の終極は虚無説(二八頁、三二頁、附録)である。それであるから、因果てう觀念と事實とは、どんな哲學組織に於いても度外

視○す○こ○と○が○出○來○な○い○と○吾○輩○は○論○結○せ○ざ○る○を○得○な○い○。

(三)但し因果の問題は複雑なものであるから分析せられなければならない

然○か○し○斯○く○言○つ○た○い○け○で○因○果○て○ふ○觀○念○の○意○味○や○又○た○原○因○の○所○在○が○定○ま○つ○た○譯○
で○は○な○い○。○宇○宙○的○變○化○の○根○源○た○る○原○因○の○存○在○は○是○非○共○認○定○し○な○け○れ○ば○な○ら○ぬ○け○
れ○ど○も○其○れ○を○知○覺○の○對○象○た○る○事○物○に○あ○り○と○す○る○か○又○は○そ○れ○以○外○の○或○る○力○に○あ○り○
と○す○る○か○は○未○だ○極○ま○ら○な○い○。○又○そ○れ○を○無○人○格○的○な○力○と○見○る○べ○き○か○但○し○は○活○動○的○
な○心○と○見○る○べ○き○か○は○之○か○ら○決○定○す○べ○き○こ○と○で○あ○る○。○物○質○世○界○が○現○象○的○で○あ○る○と○
い○ふ○事○は○原○因○の○所○在○と○其○意○味○を○定○め○る○上○に○於○い○て○非○常○に○重○大○な○影○響○を○及○ぼ○す○の○
で○あ○る○(一三五頁)。

此○の○問○題○は○非○常○に○複○雜○で○あ○る○か○ら○其○れ○に○關○係○あ○る○諸○要○素○を○ハ○ツ○キ○リ○區○別○す○る○
必○要○が○あ○る○さ○う○で○な○い○と○吾○人○は○混○亂○の○中○に○葬○ら○れ○て○仕○舞○ふ○(四一頁)。

觀○念○の○妥○當○問○題○に○加○へ○て○今○も○言○つ○た○や○う○に○因○果○の○意○味○と○所○在○と○の○問○題○が○あ○る○(無○
格○的○か○又○は○人○格○的○か○の○問○題○)。

(六章三節の第二項中參照) もあるのので、若し此の形而上的問題を明瞭にしやうと思ふなら、之も注
意して置かなければならぬ。此の區別をハッキリすれば、此問題は解決し得られ
ると思ふ。

(第三節) 科學的意義の因果 (第五章の二節及び三節參照)

(一) 其の定義

(二) 此は力的なものではなくして、ただ複雑な規律に關するものである

先○づ○第○一○に○歸○納○的○科○學○で○い○ふ○因○果○と○力○的○
を○區○別○し○や○う○。○前○者○は○科○學○的○意○義○(有○形○)○の○原○因○で○あ○り○後○者○は○形○而○上○學○的○意○義○(無○形○)
の○原○因○で○あ○る○と○言○つ○て○も○よ○い○。

吾○人○が○日○常○用○ゐ○る○語○で○原○因○て○ふ○意○味○が○あ○る○や○う○に○見○え○る○語○の○大○部○分○は○歸○納○的○
意○義○の○原○因○だ○け○に○關○係○し○て○居○る○。○從○つ○て○そ○の○實○こゝれ○は○現○象○的○關○係○の○み○に○關○す○る○
問○題○(一四九頁) であつて、本當の原因問題には少しも觸れて居ない(一五一頁)。

凡○そ○事○件○が○一○定○の○條○件○の○下○に○起○る○事○は○吾○人○が○無○論○の○事○と○し○て○見○る○所○で○あ○る○。
一○定○の○條○件○が○滿○た○さ○れ○る○と○一○定○の○事○件○が○起○る○、○吾○人○は○そ○の○條○件○全○体○を○稱○し○て○原○因○
と○い○ふ○こ○と○も○あ○り○時○に○は○そ○の○條○件○の○ど○れ○か○一○つ○を○指○し○て○原○因○と○い○ふ○事○も○あ○る○。
完○全○な○原○因○即○ち○真○に○原○因○と○い○ふ○べ○き○原○因○は○條○件○全○体○で○あ○る○け○れ○ど○も○若○し○全○條○件○
の○中○ち○一○つ○だ○け○を○除○い○て○他○が○皆○な○與○へ○ら○れ○て○居○る○な○ら○ば○其○の○一○つ○を○指○し○て○原○因○
と○い○ふ○な○せ○な○れ○ば○不○足○し○て○居○る○そ○れ○だ○け○が○加○は○る○と○事○件○が○直○ち○に○起○る○か○ら○で○あ

る。どんな複雑な前行條件のある事件でも、唯だ一つの原因を有つて居るとも言はれ、其れと同時に又た前行條件として多くの原因を有つて居るとも言はれる。又た多くの條件の中どの一つでも全條件の不足を満たす時があれば、其れが原因と見られる。之が歸納的科學でいふ原因であるが、之は少しも力的關係則ち產出的關係はない、唯だ事件が生起する順序(一五〇頁及び五章三節の第十一項參照)に關係するのみである。一定の規律を以て物が同時に變化する事と一定の規律を以て物が相續いて生起する事とを見る、此處に變化があると其に伴うて彼處にも一定の性質を帶び一定の度を有つた變化があるといふ事になる。實際上の方便からは、之を物と物との間に於ける相互作用と言つてもよいが、然かしこれは其實物の變化が同時に起る一定の規律をいふのである。之と同様に續起の場合に於いても、一定の前行事件があるると必ず一定の後起事件が伴うて生ずる。其れを又因果と言つてもよいが、然かしこれも其實事件が相續いて起る一定の規律をいふに過ぎない。

此の規律を研究すること(參照一七一頁)が非常に大切であることは一見して實に明白である、實際的な智慧の大部分は此の規律を知ることにある。然し此研究は歸納的になすべきもので、思索的になすべきものでない(五章三節の始め、四六頁參照)。そしてどんな

(三)此の規律を研究するに形而上學の必要はない(六章七節の第三項參照)

哲學説に基づいても實行されるもので、大體に於いては兎も角、形而上學に少しも關係する必要がない(三五頁、六章七節の第三項參照)。事件が生起する現象上の條件と、事件を生起する本体論上の力とは、丸で別であつて、兩者は別々に研究すべきである(一三七頁參照)。此區別を立てるので、吾人は歸納的科學には形而上學の疑惑に妨げられない餘地を與へ、又た形而上學の問題をば經驗的見地と形而上學的見地とを混淆するより生ずる混雜から救ふのである。

科學と實際生活とに取つて斯る現象上の研究だけが必要であることも明白である。吾人は何か隠くれた原因が働いて居ると信じてても差支ないけれども、吾人は實際の便宜上その必要を感じない。尙ほ又た吾人はさういふものを見もしない。それは思想上の問題であつて歸納的科學の問題でない。電氣學に於いては電氣の本体は何ぞやてふ問に對する一定の説を要しない、唯だ電氣的と呼ぶ一定の變化が吾人を生じ得る他の變化(例へば車を廻はすこと)に續いて起る事と、又それが更に他の變化を引起す事とを知れば澤山である。吾人が此の續起の規律を知りさへすれば、電氣力と呼ぶもの、實際上の適用に必要な智識を有つて居る事になる。電氣力その物は如何に不思議なものであるにもせよ、又それが何であるにもせよ、

續起の順序は斯く々々である、そして前行條件を起せば後起事件は續いて來ること、吾人は知るのである。働いて居る力は自分で後起事件を生起する、吾人の知るべき事は唯變化の順序と規律とである。化學に於いても同様で、吾人は原素そのものに關する説や深い形而上論を有つ要はない、唯だ化學的物体と呼ぶものを操縱すると何か他のものが出て來ることを知りさへすればよい。此の知識さへあれば、吾人は實用科學としての化學の十分な發展に取つて知るべきだけのことを知つたのである。天文學に於いても同様で、吾人は引力の形而上論の性質に關する説を要しない、唯だ落下する物体の加速動は一定の引力律に従つて起ることを知りさへすればよい。これさへあれば、吾人は方程式を組立てることが出来る、形而上學の何等の説がなくとも遊星の運行を發見することが出来る。是等の場合に於いては、原因のあることを信ずるかも知れぬが、其れにしても五官は其原因を現はさない又その所在を現はさないのである。吾人は實用上それに関する何等の説をも要しない。無論隠れた原因は其働くべき道に従つて働くであらうが、吾人の知るべきものは唯だそれが働く規則のみである。詩人ミルトンは天使をして地球を率ひて太陽の周圍を廻らしたが、天文學者は天使でも求心力でも差

支ない、唯だ天使が物体の大小に由る法則と距離の平方に反比例する法則とに従つてその運行と加速動とをやつて呉れさへすればよい。その場合には天文學者は遊星のみならず天使の所在も示す事が出来る、そして遊星が天使によつて動かされやうが如何なる種類の求心力に由つて動かされやうと少しも構はない、唯此の要求する所の知識はその運行が一定の法則に従つて起る事である。物理學に於いても同じことで、原因てふ觀念は不用である。此の學科は久しい間、力的科學であると思はれて居つたのみならず、其れの一部は現に力學と稱せられて居る、けれども其れは今日物体の關係を顯はす方程式となつて、其中から本當の意味の因果的關係は悉く取除けられて仕舞つた。此事が斯學の大家によつて一大進歩であると思はれるのは至當なことである。故に如何なる科學にも、觀察的科學にも、せよ理論的科學にも、せよ、最早力的分子は少しもない、唯だ諸の現象が一定の規律に従つて相互に連關して居る有様を研究するだけの事である。(一六八頁、六項の始め) 然かし前にも言つた通り、勿論これは原因の觀念を否定するのではない、唯だ之を他の範圍に移すだけである。(一七八頁、參照) それで吾輩はこれから力的意味の原因に移らうと思ふ。

(第四節) 力的因果

(一)從來の直覺論者は事物の中に原因を置くが近代の物理學者は事物の裏面に之を置く

前にも言つた通り、吾人は原因の存在を斷定するの必要は免れない。如何なる論者もドコ迄も之を否定し續けることが出来なかつた。が然かし、此原因の意味と所在とを確定することは、一寸吾人が思ふやうに容易ではない(四一頁)。從來の直覺論者(附録)はヒュームや彼の學徒等に反對して、非常に強硬に原因の實在を主張したけれども、原因の所在を定むるに方つて少し輕率であつた。又た原因の意味(四章五節十)に關しては丸で不明瞭であつた。彼等は非常の確信を以て原因の所在を物質的の先行事件と物質的の後起事件との間に置いた(兩手を打つて音が出る其音の)。彼等は己が執る所の幼稚な實體説の影響を受けて、此の先行事件と後起事件とを實體的な空間時間の中にある物と見た。そして此の二つの事件の周圍にある他の物を見ることが出来なかつた故に、勿論先行事件を以て後起事件の動力的原因と見做した。そこで此の實體説には原因の終極がない、然かも原因の存在は決して疑ふことが出来ない。所で吾人が現象的實在と本體的實在とを區別し(一二六頁)且つ現象と實體との差異(三章)を深く考へて來ると、直ぐに此の獨斷的の確信は動

搖し始めるのである。原因を知覺の對象たる事物に見出すことは、深く考へない中は有り勝であるが然し是等の事物はその裡面にあつて其れに顯れて居る所の一勢力の現象的作用たるに過ぎない(一二三頁、六章七節、さうなると原因は最早事物の中にあるので無くして其れ以外にあることも等しく考へられ得る事である。之は今日物理學者の多數が取つて居る見解であつて、物理上の發見は益この見解に聲援を與へて居る(四二頁)。固より此見解が此の場合に於いて原因の實在を疑はないことは明かであつて、此は唯だ吾人が普通思つて居るやうな(常識や又は素朴な)原因の所在と意義とを疑ふだけである(一七一頁)。相互作用と前後の生起とには本當の原因を見ないで、唯だそれに規律に従ふ變化のみを見る事は、ヒュームやカント以來珍らしくない事實である。吾人は原因が働いて居ることを信じ得るが、其れが事物のものにあるのか又はそれ以外にあるのか明かでない。そこで吾人は力的原因の觀念(一六二頁、五章三節)即ちその意味と所在と(一六二頁、四章五節第十項參照)を考究しなればならぬ事になる。

(二)時間と因果との關係を因果論に適用する困難が生ずる

吾輩は前章に於いて實體と時間とを結び付けることが如何に困難であるかを見た。即ち時々刻々に續いて存在し而して其中に時間を超絶する分子がないも

のは、本當には存在すると言はれないことを見た(三章の三節の四項五項参照)。さういふものは一流であつて、而かもそれに流れるものもなければ永存するものもない。其と同じ事が因果の場合にも言はれる。即ち萬物皆な流轉する中には原因もなければ結果もない。唯だ不斷の變化があるばかりで、其れに常住な根底を見出すことが出来ない。(九六頁一八九頁参照)此の見解は一切の思想の成立を不可能にする。常住の主もなければ常住の賓もなく、唯だ兩方の代りに時々刻々に生滅する走馬燈があるのみである。(一八八頁参照)。そのみならず因果の場合には尙一層の困難が二三現れて來る。其れは器械説や實體説の哲學組織に於いて過去が現在及び將來に對する關係から起つて來る。

第一。若し將來が過去の所産であり若くは過去によつて説明さるべきものならば、將來はごうにかして過去の中に含まれて居らなければならぬ。若しさうでなければ將來は根據なくして出て來たものであり、關係及び理由の法則は消えて、經驗は四分五裂に陥つて仕舞ふ。若し將來が過去の結果として必然出て來るといふ意味で過去の中に將來を見出さずに過去全体を考へることが出来るならば、將來は根據のないものとなる。若しこれに反して將來を過去の中に見出すなら

(三)過去と將來との關係問題
一三四頁、一三五頁
三章三節第十一項中参照

ば、其れは果してごういふ意味かを知るに苦しむ譯である。其處に實在して居るといふ意味で將來は過去の中になかつた(今日の狀態のまゝには昨日なかつた)。而かも過去の結果として必然出て來る又は過去のの中に根據を有つて居るといふ意味で、將來は過去の中になければならぬ。若しさうでないで、將來が過去から出て來る筈がない。偕てごういふ將來が過去の中に得られるか、之が問題である。

此問題は明かに架空の問題でなくして、寧ろ時間關係させて原因を考へやうとする必然の成行である。吾人は將來が過去に關係しないと許すことは出來ない、若しさう許すと思つたものが崩潰して仕舞ふ。けれども吾人が將來を過去に依るものとする時には、過去の中に將來に對する何か豫備があるものと見ざるを得ない、そして其は丁度ごういふ事であるか、知ることが容易でない。

此處に至ると吾人は、アリストテレス以來多少形式こそ違へ(希臘語、羅典語、英語、獨逸語と色々形式を異にして來)吾人が使用し來つた一つの語によつて助けられる。實際は少しも解決されなくて、而かも言語の上では(一五九頁参照)十分満足に容易く解決されたもの、例として、之より著しい例はあるまい。其は潛勢力(可能性)といふ語である。即ち現在及び將來は過去の中に現在にあるのではない未發的にあるといふ語であるが、

(四)潛勢力と言つても其言葉の觀念は明白でない
五章三節の第八項中参照

此の語は澤山の人に取つて非常に満足であつて、其れが一たび道破されてからは萬事悉く解決されたやうに思はれた。併しながら此の解決はそれが解決するよりも一層多くの問題を醸す。此の潜勢力は兎に角現實を決定するものでなければならぬ、さうでないで其れは何をも説明しないであらう。さうすると其の潜勢力は或る種類の現實である筈であるが、而かも嚴密な意味の現實ではなかつた。その未發の現實と現實の現實との差を如何に言顯はすべきかは、吾人の思惟の全く及ばない所である(二〇二頁)。若し吾人が之を言顯はさうとして、未發とは將來の状態が過去の状態から發達することだと言ふならば、「から發達する」といふことの嚴密な意味は何であるか、同じく困難になつて来る(無人格から困難であるが、人格八頁)。なせなれば中に無かつたものがどうして出て来る事が出来るか。若し單に新状態が時間上舊状態に續くだけのことを意味するのなら、吾人は唯だ續起を斷定するのみで(一六二頁、四章七節五項中參照)。根源とか關係即ち連絡とかの觀念を全く失ふことになる(將來が如何なる状態で過去の中に存在するか、又如何なる方法で過去が將來に連絡するか分らない。將來の状態が過去に潜在して居たのなら、其が速かに現はれさうなものであるに、なぜ現はれなかつたか其も分らない)。若し餘り考へないで言ふのが吾人の目的であるならば、多分一番善い方法は、潜勢力とか若くはそれに類似した語を極めて重々しく言ふか書くかして、それで問

(五) 潜勢力の眞意義は唯人格に由りて解せらる

頁參照)

題が十分に解決されたと思ふことである、然し若し言ふと共に考へたいと思ふならば、此の潜勢力で言ふ語は果して何かの意義ある思想に合致して居るか、或は果してさうならば、さういふ意味に之を取るべきであるかを吟味しなければならぬ。吾輩は此處で第二章で言つたことの二三を想起すが善い(九六頁、二章の六節參照)。吾輩は其處で、凡そ斯ういふ觀念所謂範疇そのものは單に思想の形式たるに過ぎない、其れに合致するだけの具體的實在があるか否やは丸で未決であるといふことを指摘した。又、その例證となるべき何か具體的な經驗があつて、始めてそれに適用される資格が出来るのであると言つた。さうでないで、斯ういふ觀念は實在の内容のない抽象的思想である、何か具體的な經驗がその現實な意味を教へる迄は空中に懸つて居る所の形式原理である。さて潜勢力の場合では、吾人が此の過去と將來との關係問題を考へる時に、潜勢力と呼ぶ所の具體的事實を提供しなければならぬことは明白であるが、吾人が潜勢力と言ふ時に、其をさういふ意味に取るべきかまだ定まつて居らない、其の上、無人格的な階級に於いては此觀念に合致するやうな事柄が発見されないのである。吾人の經驗中に此の潜勢力といふ語に含まるゝ問題が解釋され得べきことを示すものは一もない。而も吾人が此

問題を必然の階級又は無人格的原因の階級から人格的の階級に移すと(一七一頁)始めてそれが解釋され得べき暗示を得る。蓋し自由の階段に於てのみ潜勢力は明白な觀念である。此處ではそれは自由なる主動者の自己決定のことである。自由なる主動者に於いては或は爲す事があり或は爲さざる事があり従つて彼に爲し得られることが種々あることは事實であるが吾人は是等の爲し得られることを潜勢力と言ひ得るのである。此處では問題が經驗上解釋され、そして此類の語に對して妥當な意味が見出される。併し必然の階級に於いては之は純然不明瞭なことであつて、之は實在であつて同時に實在でないものでなければならぬ。之を理會することが出来なければ、取るべき道は唯だ一つ、即ち一切の運動進歩發達及び進化を常に活動して居る所の又常に法界全体の根底たる所の最高の自己決定者に歸することである。さうなると過去は將來の潜勢力でなく、(丁度度夏が冬の潜勢力の潜勢力でない)寧ろ過去も將來も共に自由を有する一大活動の相である。そしてこの續いて起る相は要するに全体の法則たり意義たる一大思想の内容であり顯現である。(これ即ち目的の見解である。人格者の同じ經驗が繼續する譯である譬へば音楽に於てある。即ち前の譜と後の譜と連絡があるのではなくして、之を奏する人の目的が連絡するのであると同じ道理である。)これが經驗に於いて例證を與へられ經驗に由つて了解さるゝ潜勢力の一意義であ

る。其他の意義では吾人は到底それを捕捉することが出来ない、無人格な世界では吾人が解釋することの出来ない問題となつて仕舞ふのみである。

(第五節) 器械的原因

果(五章の三節) 参照(一)器械的原因と意志的原因との區別

通俗の思想では器械的原因(心を離れて原因を解釋する事)と意志的原因とは時間に對する關係に由つて區別される(一は過去との關係、二は將來との關係)。前者は過去に推し出され、後者は將來に向ふ(例へば時計の運轉は器械的であるから後から前に推し進めるのである。それが時計を製造するのは將來の理想に向ふ所の意志的働きである。)。そして後者こそ本當に有心的原因の形式であつて、其特徴は前方を目指すことである。之は前途に横はる目的に向つて自から動く原因であるから結局原因と呼ばれる、即ち目的に向ふ原因である。器械的原因に於いては是迄あつたことが今あることを決定するが意志的原因に於いては自由な心意が將來あるべきことを撰擇し、且つそれを實現せむが爲に活動する。吾人がごちらかに決定しなければならぬのは、此の二種の原因觀念である。

けれども本論に入る前に一寸現象の裡面にある力に心意の存することを證する歸納的論法即ち現象に據て現象の裡面に在る存在物を推論する論法は、重もに事物に此の前方を目指す事實があるといふ事(結局原因)に基くことを言つて置きた

(二)此處に序でなから神の心意又は智慧の存在を證明するに就いて述べ論ずる原因

い(萬物殊に生物には將來に向ふ趣旨があるといふ事に基いて神の心意又は智慧の有ることを證明する)。器械的原因は其物のみを見れば、其は過去の状態の合成であつて、何も將來の目的を指示しない。萬事が結果であつて、趣向は一もないのであるが、然かし意志的原因に於いては、活動は實現せらるべき目的に向ふ、故に現在に將來に照して決定される。此事は原因が自由であり有意志である時にのみ可能である。將來そのものは現在を決定することが出来ないであつて、將來の結果が現在意識の中に觀念として存する時にのみ此事が可能である、そして其觀念を實現せむとて心意は働いて居るのである。心意を離れては結局原因といふことは、スピノザの言つた通り明白に不合理である、何となれば之は結果を以て自家の原因とするからである。又此の歸納的論法の價值ある所以は單に現在と將來との關係即ち時間上の關係だけに基くものであつて、何か詳細なる方法に基くものでないことも明かである。(意匠があり趣向がある現在の事物は將來の目的を豫表するのと、かゝる方法に基くものではない)。歴史的にいふと、此の結局原因論は固さ何か一定の方法觀から出で來たのであるから、方法觀が一變した所が薄弱な否な無効な議論のやうに見えた。故に多くの人に取つて、進化説は萬有に意匠目的ありといふ議論を弱めるやうに思はれた。(従つて神の存在の證據を)。けれども實際の所、進化の初段中に

既に後から出て來るもの、い準備がある、と見る人々に取つては、此の進化てふ事實は、此の世界に目的があり趣向があることを證する歸納論法中、最も有効なものとなるのである。何となれば、其場合には、全進化の行程の大局に於いて前途の豫望があることになり、従つてそれが有心的原因に根據を有するものと認められるからである。(こゝはローマニズが非常に感じ、て有神論に復歸した點である)。そして進化の時間空間に於ける無限の範圍が、古

風な意匠論證の狭い區域と短い歲月とを超越するだけ其れだけ、此の進化論の結局原因論は、枝葉に立ち入つた特殊な意匠論よりも一層有効となるのである。さて吾輩は之から器械的原因か但しは意志的原因かといふ本問題に歸らうと思ふ。

(三)常識家に取つては器械的原因は重なるものである

常識的思想家に取つては、器械的原因は原因の重なる種類である。彼等は重なる物質的器械的な事物を相手として居るので、従つて彼等の原因觀は是非とも物質的器械的色彩を帶ぶることになる。そこで器械的原因は、たとひ唯一の種類でないにもせよ、重なる種類となり、意志的原因は異變な規則はづれなもの、やうに見られる傾がある。又たとひ意志的原因の存在が許されるにしても、屢一種の必至論(決定論)即ち意志非自由論は、之を分析して器械的原因に還元しやうと試みるのである。此の原因觀は明かに、時間は心を離れて實在するものであり、そして他

この器械的原因

(ロ)第一原因を器械的に考へる事は不可能である

他の一脚は此の原因觀に含まれて居る所の無限に溯ることである(一八七頁、一)。
此の見解によると、どんな事柄もその後にあるものに原因を歸する、原因の原因、又その原因と溯つて行くのであるから、萬事萬物の本當の原因は思考の及ばぬ所に在て到底達せられない事になる。そこで因果律そのものが消え失せて仕舞ふ。
此の見解によれば、第一原因がなくては因果はあり得ぬのであるが、他の方では此見解は吾人をして第一原因を見出すことを得させないのである。何となれば、この時刻の後にも無限の時刻があるから、時間上第一刻なるものはない。それと同様に又器械的因果の連鎖にも第一なるものはない(その奥に器械的でない何物かを假定しない以上)。
因果の觀念は條件の連鎖が具備することを要求するが、而かも器械的階段ではどうしても具備することが出来ない。晝夜の連鎖をいくら辿つても、第一日第一夜なるものは見出されない、何となれば、この晝にもそれに先だつ夜があり、又この夜にもそれに先だつ晝があるからである。

昔し昔し動物が物を言つた時分に、猫が鼻に哲學は何を研究するものかと尋ねた所が、鼻は答へて「哲學は牝鶏と卵とどちらが先かといふやうな問題を考へるものだ」と言ふと、猫が「オヤそんな事は到底分かる筈がないではないか」と問

ひ返へした時に、鼻は無論さうさ、然かし僕はそれが爲に非常に神に感謝する、なせなれば一寸考へて見給へ、若し此の問題が一旦確定した曉には吾輩哲學者のすることが無くなるじやないか」と答へたといふ事である。此の物語は善く、甲の條件は乙、乙の條件は丙、丙の條件は丁と、何程溯つても到底その最初に達することの出来ないことを例證する。吾人は成程牝鶏と卵との時間的關係を叙述することが出来、そして其れで實際上の用事は足りて居るけれども、斯んな風にして牝鶏と卵の原因結果の連鎖を説明することの助けにはならない。どんなに長く續けても、原因の原因と溯ることによつて到底それを説明することが出来ない(一八六頁、照)。これは丁度鎖の先きに鈎を付けないうで、唯だ端の環に環を加へ又それに環を加へて、そして鎖を天井から釣るさうとするやうなものだ。之が二律背反の他の一脚である。

此處で斯ういふ考が起るかも知れぬ、即ち時間上の第一を断定する必要のないと同じやうに、力上の第一(原因)も断定する必要がないではないか、時間そのものに始がないから原因にも始めがないであらう、といふ考である。此事は吾人をして時間を獨立の實在と見る時に伴うて來る奇妙な困難を思ひ起させる。即ち獨

(ハ)經驗上の時間と獨立の時間との關係はない

問題を必然の階級又は無人格的原因の階級から人格的の階級に移すと(一七七一頁) 始めてそれが解釋され得べき暗示を得る。蓋し自由の階段に於てのみ潜勢力は明白な觀念である。此處ではそれは自由なる主動者の自己決定のことである。自由なる主動者に於いては或は爲す事があり或は爲さざる事があり従つて彼に爲し得られることが種々あることは事實であるが吾人は是等の爲し得られることを潜勢力と言ひ得るのである。此處では問題が經驗上解釋され、そして此類の語に對して妥當な意味が見出される。併し必然の階級に於いては之は純然不明瞭なことであつて、之は實在であつて同時に實在でないものでなければならぬ。之を理會することが出来なければ、取るべき道は唯だ一つ、即ち一切の運動進歩發達及び進化を常に活動して居る所の又常に法界全体の根底たる所の最高の自己決定者に歸することである。さうなる過去は將來の潜勢力でなく、(丁度度夏が冬の潜勢力の潜勢力でないと同じである。寧ろ過去も將來も共に自由を有する一大活動の相である。そしてこの同じである。) 寧ろ過去も將來も共に自由を有する一大活動の相である。そしてこの續いて起る相は要するに全体の法則たり意義たる一大思想の内容であり顯現である。(これ即ち目的の見解である。人格者の同じ經驗が繼續する譯である譬へば音楽に於てある。即ち前の譜と後の譜と連絡があるのではなくして、之を奏する人の目的が連絡するのであると同じ道理である。) 此れが經驗に於いて例證を與へられ經驗に由つて了解さるゝ潜勢力の一意義であ

る。其他の意義では吾人は到底それを捕捉することが出来ない、無人格な世界では吾人が解釋することの出来ない問題となつて仕舞ふのみである。

(第五節) 器械的因果

(五章の三節)

(参照) 器械的因果との區別

通俗の思想では、器械的原因(心を離れて原因を解釋する事)と意志的原因とは時間に對する關係に由つて區別される(一は過去との關係二は將來との關係)。前者は過去に推し出され、後者は將來に向ふ(例へば時計の運轉は器械的であるから後から前に推し進めるのである。そして後者こそ本當に有心的原因が時計を製造するのは將來の理想に向ふ所の意志的働きである。)。そして後者こそ本當に有心的原因の形式であつて、其特徴は前方を目指すことである。之は前途に横はる目的に向つて自から動く原因であるから結局原因と呼ばれる、即ち目的に向ふ原因である。器械的原因に於いては、是迄あつたことが今あることを決定するが、意志的原因に於いては、自由な心意が將來あるべきことを選擇し、且つそれを實現せむが爲に活動する。吾人がごちらかに決定しなければならぬのは、此の二種の原因觀念である。

(二) 此處に神の序
心ながら神の
意を證する
存を證する
論するに就いて

けれども本論に入る前に一寸現象の裡面にある力に心意の存することを證する歸納的論法即ち現象に據て現象の裡面に在る存在物を推論する論法は、重もに事物に此の前方を目指す事實があるといふ事(結局原因)に基くことを言つて置きた

い(萬物殊に生物には將來に向ふ趨向があるといふ事に基いて神の心意又は智慧の有ることを證明する)器械的原因は其物のみを見れば、其は過去の状態の合成であつて、何も將來の目的を指示しない。萬事が結果であつて、趣向は一もないのであるが、然かし意志的原因に於いては、活動は實現せらるべき目的に向ふ、故に現在に將來に照して決定される。此事は原因が自由であり有意志である時にのみ可能である。將來そのものは現在を決定することが出来ないのであつて、將來の結果が現在意識の中に観念として存する時にのみ此事が可能である、そして其觀念を實現せむとて心意は働いて居るのである。心意を離れては結局原因といふことは、スピノザの言つた通り明白に不合理である、何となれば之は結果を以て自家の原因とするからである。又た此の歸納的論法の價值ある所以は單に現在と將來との關係即ち時間上の關係だけに基くものであつて、何か詳細なる方法に基くものでないことも明かである(意匠があり趣向がある現在の事物は將來の目的を豫表するといふ事、即ち現在と將來との關係のみであつて神の特別創造法によるとか、進化の方法に)。歴史的にいふと、此の結局原因論は固と何か一定の方法觀から出で來たのであるから、方法觀が一變した所が薄弱な否な無効な議論のやうに見えた。故に多くの人に取つて、進化説は萬有に意匠目的ありといふ議論を弱めるやうに思はれた(従つて神の存在の證據を)。けれども實際の所、進化の初段中に

(三)常識家に取ては器械的原因は重なるものである

既に後から出て來るもの、準備があることを見る人々に取つては、此の進化てふ事實は、此の世界に目的があり趣向があることを證する歸納論法中、最も有効なものとなるのである。何となれば其場合には、全進化の行程の大局に於いて前途の豫望があることになり、従つてそれが有心的原因に根據を有するものと認められるからである(こゝはロマンイズが非常に感じ、有神論に復歸した點である)。そして進化の時間空間に於ける無限の範圍が、古風な意匠論證の狭い區域と短い歲月とを超越するだけ其れだけ、此の進化論の結局原因論は、枝葉に立ち入つた特殊な意匠論よりも一層有効となるのである。さて吾輩は之から器械的原因か但しは意志的原因かといふ本問題に歸らうと思ふ。常識的思想家に取ては、器械的原因は原因の重なる種類である。彼等は重なる物質的器械的な事物を相手として居るので、従つて彼等の原因觀は是非とも物質的器械的色彩を帯ぶることになる。そこで器械的原因は、たとひ唯一の種類でないにもせよ、重なる種類となり、意志的原因は異變な規則はづれなもの、やうに見られる傾がある。又たとひ意志的原因の存在が許されるにしても、屢一種の必至論(決定論)即ち意志非自由論は、之を分析して器械的原因に還元しやうと試みるのである。此の原因觀は明かに、時間(心)を離れて實在するものであり、そして他

この器械的原

因観は時間空間の實在に

の一切の實在を規定する最高の法則であると思ふ思想に基いて居る。前にあつたものは今あるもの、原因であつたとする、斯くて凡ての因果は過去より將來へ指して行く、其は丁度勢力が平行四方形に働くやうである。即ち前にあつたものが後にあるものを決定する、そして因果の流は止むことなく前へ前へと流れて行く事になる。それから又た之を空間と關係させて考へると、器械的原因は可能なる唯一の種類であるやうに思はれる。そこで時間空間てふ幽霊が抑も器械的原因の根源であると思はれるのである。併しながら、吾人が一たび時空が心的所産に過ぎないことを思ひ起す時には、此の原因観は自明眞理たる効力を失ひ始めるのである。實に此の唯心論は一切の器械説を唯だ現象的意義だけを有つものにして仕舞ふ、而してそれが世界活動の眞相を示すものであるといふ主張を否定する。一体此の器械説の價値は全然その實際的便宜に在るのであつて、決して吾人を強いてそれが實在の眞相を示すものと思はしむべきものでない。さうすると吾輩はこれ以上議論せないので、器械説を放棄してもよいやうであるが、此説にはたとひ其れを一時的便宜的のものとも見ても、尙ほ一種の紛らはしい分子が潜んで居るから、其れを指摘するのは甲斐あることであると思ふ。斯くして吾輩は首尾

(四)然し時空は主観的のから器械的原因も又主観的であらざる第四節中參照の第二項中參照

(五)器械的原因の種々な矛盾(五章三節四項の(六)參照)

(イ)器械的原因の連鎖は全體同時に續起せねばならぬ

克く此の迷妄を信する獨斷的信仰を脱却することが出来るであらうと思ふ。少し考へると、此の器械的原因観が一寸見た時に思ふ程容易く承知の出来る觀念でないことは直ぐ分かる。此の原因観の本來の性質として、萬事萬物はその前行條件によつて決定されるものと思はれて居る。結果は前行條件の與へられる迄は起ることは出来ないけれども、其れが與へられると直ぐ起ると思はれて居るが。併し之には二重の矛盾があつて、而かもどちらも取り除けることが出来ない。先づ第一の矛盾は、斯ういふ説明では(即ち時間獨立の實在)因果的連鎖の全行程が同時に共存するか若くは瞬間同時に續起することにならなければならぬ(一九二頁、五項中參照)。なせなれば、若し空虚なる時間そのものが(物も心も離)何事かを仕出かすといふ非常な假定をしない以上は、力的條件が悉皆具備した時には結果は一刻の猶豫もなく其處に起るものと見なければならぬからである(時間其ものには結果の起るのを待たず原因があれば一分一秒の猶豫もなし)。斯様に器械的時間的事件の連鎖に於いて、力的前行條件が與へられるや否や結果は直ちに起り、又結果の結果が又た直に起りつゝ、連鎖の終局に至る、さうすると始と終とが時間上同時に存在することになる。之が二律背反即ち矛盾の二脚である。

(ロ)第一原因
を器械的に考
へる事は不可
能である

他の一脚は此の原因觀に含まれて居る所の無限に溯ることである(一八七頁、一八八頁参照)。此の見解によると、どんな事柄もその後にあるものに原因を歸する、原因の原因、又その原因と溯つて行くのであるから、萬事萬物の本當の原因は思考の及ばぬ所に在て到底達せられない事になる。そこで因果律そのものが消え失せて仕舞ふ。此の見解によれば、第一原因がなくして因果はあり得ぬのであるが、他の方では此見解は吾人をして第一原因を見出すことを得させないのである。何となれば、どの時刻の後にも無限の時刻があるから、時間上第一刻なるものはない。それと同様に又器械的因果の連鎖にも第一なるものはない(その奥に器械的でない何物かを假定しない以上は)。因果の觀念は條件の連鎖が具備することを要求するが、而かも器械的階段ではどうしても具備することが出来ない。晝夜の連鎖をいくら辿つても、第一日第一夜なるものは見出されない、何となれば、どの晝にもそれに先だつ夜があり、又どの夜にもそれに先だつ晝があるからである。

昔し昔し動物が物を言つた時分に、猫が鼻に哲學は何を研究するものかと尋ねた所が、鼻は答へて「哲學は牝鶏と卵とどちらが先かといふやうな問題を考へるものだ」と言ふと、猫が「オヤそんな事は到底分かる筈がないではないか」と問

ひ返へした時に、鼻は無論さうさ、然かし僕はそれが爲に非常に神に感謝する、なせなれば一寸考へて見給へ、若し此の問題が一旦確定した曉には吾輩哲學者のすることが無くなるじやないか」と答へたといふ事である。此の物語は善く、甲の條件は乙、乙の條件は丙、丙の條件は丁と、何程溯つても到底その最初に達することの出来ないことを例證する。吾人は成程牝鶏と卵との時間的關係を叙述することが出来、そして其れで實際上の用事は足りて居るけれども、斯んな風にして牝鶏と卵の原因結果の連鎖を説明することの助けにはならない。どんなに長く續けても、原因の原因と溯ることによつて到底それを説明することが出来ない(一八六頁参照)。これは丁度鎖の先きに鈎を付けないで、唯だ端の環に環を加へ又それに環を加へて、そして鎖を天井から釣るさうとするやうなものだ。之が二律背反の他の一脚である。

此處で斯ういふ考が起るかも知れぬ、即ち時間上の第一を斷定する必要のないと同じやうに、力上の第一(第一の)も斷定する必要がないではないか、時間そのものに始がないから原因にも始がないであらう、といふ考である。此事は吾人をして時間を獨立の實在と見る時に伴うて來る奇妙な困難を思ひ起させる。即ち獨

(ハ)經驗上の
時間と關係は
ない

立的に實在する時間には確かに第一なるものはない、何となれば時間的連続のご
 の時刻の後にも無限の時刻があるからである。然し若し本當に第一がなければ、
 本當の第二もない第三もない何もない、其結果あらゆる有限な時間的計算は唯だ
 相對的であつて(我を本にして計算する事)無限な時間的連續に於いては何の意味もないこと
 なる(我々の有限な時間を無限の時間に關係させる事は出来ない)此の歸結は經驗上の時間
 は唯だ經驗だけに關係がある、吾人は之を無限な抽象的時間に關係づけることが出来
 ないといふ事になるであらう。吾人は此處に、又經驗上の時間は現象的のもの即ち心の所
 産である、即ち獨立絶對の時間などは無い、其は唯だ經驗から抽象した時間的範疇
 の影である、といふモ一とつ別の議論を見るのである。然も斯んな風にして力
 上の第一を見出す必要を避けることは出来ない。この力上の第一とは他の活動
 に待たない所の活動である。此の意味からいふと、本當の原因たる活動は悉く力
 上の第一である。本當の原因は決して無限な連鎖の到底達することの出来ない
 始に求むべきでない(頁一八五、參照)寧ろ全連鎖の到る處に遍在して居り、萬事が由つて
 以て起り、萬物が由つて以て存する所の活ける力である。そして此原因は、最初の
 ものにも最終のものにも同じやうに近く同じやうに活動して居る(四九頁、一三三、
 八頁、參照)

本當の原因は
 力的に於いては
 驗の全局に於
 くものであり
 働いて居る

(六)物理學的
 の必然因果觀

若し吾人が牝鶏と卵との關係のやうな時間的連鎖的の因果觀を取る以上は、吾
 人は唯だ無限に溯つて行くの外はなく、その結果本當の原因觀に到達することが
 出来ない。個々の牝鶏と卵が説明を要する如くに、牝鶏と卵との全連鎖も亦た説
 明を要する。そして此の全連鎖が説明されない間は、個々のものも其實まだ本當
 に説明されたのでない。たとひ此の全連鎖の説明は無限に溯つたからとて出来
 るものでない。此事は非常に明白であるので、深く物事を考へる人は、一般に連鎖
 的原因に代へるに常住的原因(一九六頁、參照)を以てした。此の常住的原因は過去にも
 あり現在にもあり將來にも亦あるので、永遠の昔より永遠の終まで常住なもので
 ある。それで此の原因觀によれば、澤山の原因が連鎖してあるのではなくして、唯
 一の原因が澤山の結果に貫通して居るのである(唯一つの原因が何れの結果にも
 動いて貫通して居ると考へる)。斯ういふ様
 にすれば吾人は無限の還元を免かれるやうに見える、何となれば凡ての結果を此
 の唯一の原因に歸してそして特別に説明せなくてもよいからである。又た斯う
 すれば、吾人は器械的てふ形容詞を取去つてもよい。此語は人間の工夫した器械
 のことを多少聯想させるので、言語で言現はされない見えな所の此の活力に適
 用することは不穩當である(九四頁、參照)。寧ろ吾人は器械的原因の代りに必然的原

因と言つて、そして意志的原因と區別したい。斯くて吾人は變化常なき多くの現象の中に不變常住な一物を見出すのである。

(七)この因果
評に對する批

十分考察しない間は以上の見解で善いやうに思はれる、又た慥にこの見解は是迄のよりも善いと思はれる。けれども、これとても其實研究の方針が善くなつたわけで、未だ問題の真相に觸れては居らぬ。實に吾人は此處にも又常識が變化の世界に貫通して常住するものを見出さうとするのを見るのである。この見解は個々の事物が連続的に原因となることを許さないけれども、無人格的原因が永遠より永遠に亘つて同一不變に存在し、そしてその同一性を失はずに種々雜多の結果を生し得ることを許して居ることは明かである。然かし此の見解に於いて常識は、常住と變化とに關する形而上學論を見落して居る(二一九頁、三章、三節の乙參照)。前章に於いて此問題を論ずるに方り、吾人は無人格の世界に於いて常住不變を見出すことが出来ないことを知つた。吾輩はヘラクリタスの走馬燈的流轉に論及して、其れが思想をも實體をも破壊して仕舞ふことを見た(七二〇頁、一、七四頁參照)。吾輩は又たどひ不變不動なものを見出すにしても、其れを以て吾人の問題を解釋することの出来ないことも見たのであるが。今此の物理的見解は是等の事柄を悉く看過し、而して無人

格的なものに於いて常住と變化とが無論兩立し得るものと許して居る(無人格の世界に於いては、結果に變化があれば原因にも變化がなければならぬ。例へば、Aの變化を説明するにBの原因を以てすれば、Bにも變化がなければならぬ。理窟だから、Cの原因を以て説明する。然し其Cにも變化がなければならぬからDの原因を出す。斯くの如くして際限なく原因に溯り、結局は原因がない事になる。併しながら、人格の世界)。然かし之が不可能であるとするれば、最早一つの原因とが一つの實體とがいふものがない事になる。否な何等の原因も何等の實體もない事になる(二二五頁、參照)。而して唯あるものは、生ずるものも生ぜられるものもなく、動かすものも動かされるものもない奇妙な運動のみである(これ明かに矛盾な事である。之はまあ形而上學の蚯蚓的運動とでも言つたやうなもので、何處から何處へ御出でになるのか丸でタワイもないけれども、唯側からは大事な御運動と誤つて見られるのである。常住性と繼續性とを有たない者の運動は實は運動体といふべき者ではない、唯だ視覺に觸れる現象の連絡である、而かも若し見る者がなければ、それすらも存在することが出来ぬ。それで斯る無人格的の時々刻々に變り行く原因觀は不都合で許す可らざる事になる。即ちその統一と常住とは流轉そのものの中にはないので、唯だそれを見る心にあるのである(四七頁參照)。此の心がなければ聯絡あるものは一つも残らない。之に加へて、若し此見解が時間を心を離れて獨立する實在と見て、そして此因果を時間の中にあるものと

見るならば、矢張無限に溯ることを免れぬことは明かである。なせなれば、前の器械的見解のやうに甲の原因が乙の原因を生じ乙の原因が丙の原因を生ずる代りに(鶏の卵との間に)今度は原因は一つであるけれども、時間上の制限を有する條件的原因が断えず働いて矢張り無限の探元となるからして前の因果觀に比して格別優つては居ない事になる(前の器械的因果觀は連絡的であるが、後の必然的因果觀は、一つの原因が時間上の條件を以て側面から個々の物に働くとする。然も兩方とも無限の探元を免かれぬ。一八七頁参照)。

吾人が是等の素朴な觀念を批評して獲る所は唯だ、原因は是非共あるものと断定しなければならぬけれども、其れを器械的なもの時間的なものと見ることが出来るまいといふ確信である。素朴な常識の示す所は、寧ろ問題を提起する方であつて之を本當に解釋する方でない(三二頁参照)。あらゆる器械的原因説に於いては、現在の變化は悉く其原因を無限に溯るのであるが、其れは眞の原因には到達する所がなく、思想は途中で斃れるの外はない。然かも意志的原因説に於いては、凡ての行動を人格的な趣向決意に歸する、そして其處で探元は打止めである。

器械的原因觀のモ一の困難は、同じことを別の言辭でいふばかりで説明にはならない事である(五章三節の十一項参照)。器械的必然的階段の範圍だけで因果のことを考へると、何時でも吾人は同じ處に立止まつて居つて少しも先へ進まない運動に

(一)器械的原因觀は唯同じ事を繰返すばかりである

歸着する。この器械的必然的世界觀に於いても見る所の原因は結果に等しいふ論理上の規則が直ちに吾人の前に出て来る(一九二頁、五章三節の六項中参照)。斯ういふ見解では、結果を説明するだけの原因は、是非とも道理上結果を含んで居る所の原因でなければならぬ、其原因は結果を説明するに足らぬことになる。けれども他の方に於いて又若し原因の中に結果を含んで居るならば、説明は同じことを別の言辭で繰返すだけのことである(唯先きに在つたといふばかりで)。なせなれば説明そのものが説明すべき事實を含んで居るからである(其の説明せむとする所の物の根源を説明せればならぬ。結果は説明されて居るが、肝腎な説明すべき其物は限りなく元へへと溯つて根本的解決が着かない。本章四節参照)。若し原因の中に結果となるべきものが少しも具はつてないことを見ることが出来たら、其原因は結果を説明しない事になる。けれども又た原因の中に既に結果が具はつて居ると見るなら、結果は實際説明されて居るのである、何となれば説明する所の原因が既に説明さるべき結果を含んで居るからである。之が因果の筋道を辿るどの器械的考察に於いても見る所の解決の出来ない難問題であつて、どんな論理の工夫を廻らしても之を免れることは出来ない。そこで凡ての器械觀に共通な正味の結果は、同じことを別の言辭で繰返す事と、無限にドコ迄も溯る事とである。斯ういふ思想に於いて見る所の原因は結果に等してふ論

理は其思想から一切の進歩を取り去つて仕舞ふ。即ち斯ういふ思想には新しいことは少しも出て來ない(大項)。唯だ所謂無限の未發性が現はれて來るのみである(結果は原因の中に潜在するといふ其の未發性)。そして此の未發性なるものが意味の曖昧な矛盾したことであることは、吾輩が既に論じた所である(本章四節の第三項参照)。斯くて再び器械的原因觀は到底ものにならないことが分る。若しこれが原因といふ意味であるなら、吾輩と雖も直ちに實驗哲學者の仲間入をする、何となれば、原因を探究するなどよりもツマらない仕事に世に又と無いからである。時と精力とを無益に費して、骨折損の草臥儲けをするばかりだ。

（九）器械的原因説は變化の餘地を與へない(第三章二節の第二項参照)

嘗にこれ許りではない、モ一一つの困難即ち斯る思想に於いては、如何なる種類の變化の餘地をも與へないといふ困難がある(第四章四節の第四項参照)。若し因果の解釋を全く論理的にすると、前提と歸結即ち原因と結果(一九一頁参照)とは同時にある筈である、そして萬物は凡て同時に且つ永遠に存することになる(一八三頁参照)。之に反して、若し何か力的に活動するものがあつて甲乙丙丁と順次に形を更へるとするならば、(甲が乙となり乙が變じて丙となり丙が變じて)、甲乙丙丁悉く變化するといふより外に意味が取れない、そして萬物は皆な流轉することになる。たとひ斯る變化を變らざる必然に基礎を据ゑるや

うとしても其は駄目である、何となれば變化を起す所の必然そのものは變化せねばならぬ所の必然であるからである。若しこの必然なものが甲乙丙丁の形相を通じて不變不動であるならば、如何なる變化に對する理由も見出すことが出來ない(原因に變化がなければ結果にも變化がない筈である。一八九頁参照)。結果に變化がある以上は、必然なものも變化しなければならぬ事になる、さうして變化する所の必然なものがモ一一つ必然なものを要することになる。そこで再び統一が破れて無限の多數となる(無限の探元となる。一八七頁参照)。而かも多數の必然なものを統一して其存在を可能ならしめ、若くは其發現の順序を規定する所の一原理を以て多數のものを聯絡つける道がない。ごうにかして、多は一に歸せなければならず(六章三節参照)。變化するものは變化せないものに歸せなければならぬが、此事は器械的無人格的の階級では出來ないことである。吾人が見出し得る本當の一は統一力を有する心だけである(一三三頁参照)。吾人が見出し得る本當の不變は昨の我と今の我と同じである心だけである(五章四節の第二項中参照)。心の外凡て一といひ同じといふものは、皆な消え失せて多となりヘラクリタスの流轉となる。故に、其中には萬物を説明すべき一にして變ることなき必然なものはない、唯だ無數の必然なものが聯絡もされず統一もされずにあるだけである(一八九頁参照)。

(十)吾人が解決すべき要點は因果の有無に在らずして因果の意義に在る

此處でモ一度記憶して置いても善いと思ふのは、この問題は歸納的科學(第三章節參)や常識的經驗の問題でなくして、純然首尾一貫せる思想の問題であるといふ事である。吾輩が是迄論じ來つたことは一つも前に某の事件があれば後に某の事件が起る、一方に某の變化があれば他方にも某の變化が起る、といふやうなことの研究に少しも關係がない、斯ういふ事は實際科學の研究すべき大原野である。尙ほ又た因果の事實にも少しも關係しないのであつて、唯だ因果の意義如何真相如何(人格的か無人格的かといふ事、四節一項中參照)を考究したゞけである。吾人が此事を斷えず心に留めて居らないと、因果といふものが兎に角あるじやないかと言へばそれで済むやうに思はれ、そして其の結果吾輩の議論が無益になつて仕舞ふ。プラトーンが運動を否定した議論に答へてダイオゼニスに起ち上がつて歩いたといふ話がある。その様に吾人も實際歩いて見せて、因果問題は解決したと言ふことも出来やう。然かし之に對しては此問題はそんな事では未だ解けない、何となれば、問題は因果の事實があるかないかではなくて、吾人は因果といふものをどう見るかである、即ち器械的原因觀と意志的原因觀とどちらが妥當であるかである、と答へるの外はない(四一頁、四二頁)。吾輩が是迄屢言つたやうに、變化の順序の事實だけ與へられてあ

るのみでは不満足であつて、其原因を考へなければならぬ。即ちその因果的説明は思想上の一問題であつて、其説明は首尾一貫で自家矛盾がないやうにしなければならぬ。因果の事實があることは疑はれないが、然かしそれをどう見るか問題である。吾人はそれを器械的と見るか意志的と見るか、必然なものとするか自由なものとするか、盲目なものとするか明眼なものとするか、之は思想の解決すべき問題であつて、二種の解釋の優劣は、どちらが事實に善く適應する乎、どちらが吾人の理性の要求に善く満足と與へる乎に由つて定まるのである。

* * * * *

(第六節) 有意的因果觀

この因果觀は經驗上のものとして、上若くは思想上の凡ての解釋に合應する必要

是迄論じ來つた所によつて見ると、器械的原因觀は困難である。一見明白な直覺的眞理のやうに思はれるけれども、其實さうでなくて、寧ろ矛盾と不可能の巢窟たるものが明かになつて來る。それで意志的原因のみが、吾人が現に經驗し得る唯一の原因である。器械的原因に關しては吾人は何等經驗する所がない、而して一たびそれを考察してその意義や困難——時間問題と關聯して此の問題が吾人を引き入れる所の困難、即ち無限に溯ることや、同じことを別の言辭で繰返すことや、ヘラクリタスの流轉に歸着することや——を注意すると、此見解はたとひ此等の

困難を外にして他の點から可能であるにしても、此等の困難のために物にならな
 いことが分かる。けれども意志的原因は之と全く違つて居る。此處には意志的
 睿智であつて自身を把持し(第一四五頁、五章五節の第二項中参照)自身を左右する(一九八頁参照)原因がある。
 此處には無限の連鎖即ち無限の探元の中に自身を没却させずに新發展をなし得
 る原因、昔にもあり今もあり後にもあらむ所の原因、時間上宇宙の進行の源頭にあ
 るのでなく(是は物理學者の原因觀である)永久その進行の中に内在して居つて、其進行の由つて以て
 成立し得る常住力たる原因(一八七頁参照)がある。此處には意識の一なるが爲に多くな
 ると同時に尙ほ一たるを失はぬことの出来る單一がある(一〇一頁、五章四節の第七項参照)。此處
 には前途を見定め經綸を立ててそして其れを實現せむが爲に自身を左右すること
 の出来る常住力がある。此處には昨の我は今の我と同じなるが爲に、自らが生起
 し且つ左右する所の幾多の變化を通じて同一性を失はずに居る原因がある(五章
 の第二項中参照)。斯ういふ原因觀こそ原因てふ觀念の要求に應じ得る唯一のものである(四節
 参照)。これは具体的に經驗される唯一の原因觀であり従つて現實を代表する
 ものと信じ得られる唯一の原因觀である許りでなく(九八頁、一〇〇頁参照)、又た他の原因
 觀に固有な矛盾の爲に破滅せず智力そのものと實際兩立し得る唯一の原因觀で

ある。なせなれば、尙進むに従つて分かることであるが、意志は智力と吾人が呼ぶ
 もの、必要欠くべからざる働であるからである(一九九頁以下参照)。智力を單に觀念運轉
 の論理的機關と見ると、合理的思想と全然兩立しないものとなる(五章四節の四項中、そ
 してカント哲學の二律背反よりも一層惡るい二律背反の中に吾人を陥れること
 になる。)

(第七節)
 自由意志
 の問題

(一)この問題
 は随分誤解さ
 れてある

是に於てか吾輩は自由意志の問題に入るのであるが、之は是迄多くの論者が非
 常に誤解した問題である。彼等は時間の獨立存在を信する立場から、其胸中に器
 械的な譬喩や例證を種々に描いて、そして器械的原因觀が大體空であるといふ事
 に少しも氣付かずに此問題を論じた。彼等は心の動機を一種の器械力の如くに
 見做し、力的標準を以て之を計量し比較して其結果をも計り定め得るやうに思つ
 た。それに又時間を實在と見る大妄想が助勢して、問題を益紛糾ならしめるやう
 な紛はしい考を興へた。そこで多くの人々は、自由意志を信することは理性と相
 容れない、殊に純粹な理性の働は決定的のものであるから自由意志と相容れない
 といふ事を確定した定理と見るやうになり、若し自由意志の信仰を主張するなら

(二)自由意志の定義は具體的なものでなければならぬ

ば、其れは唯だ道德上又は情操上の爲めであるといふやうになつた。併し之は根本的の誤解である、其れは是迄も論じたが尙これからも論ずるであらう。自由意志そのものは、道德宗教に取つて奥深い理論上の意義があると、同様に、理性や學問に取つても奥深い理論上の意義があるのである。(一九九頁、二〇〇頁参照)

具體的な問題を抽象的に考へると必ず誤に陥る。(八〇頁、索引中「抽象と具體」を参照せよ)多くの命題は抽象的に考へると自明真理の様に見えても、具體的に適用して見ると丸で別である。又た多くの觀念は抽象的に比較すると相互に矛盾するけれども、具體的に實現すると見事に調和する。(第六項中)殊に自由意志の問題に於いてさうである。此問題の困難は重に一所になるべきものを離れ離れに抽象的に考へることから起る。そこで吾人の第一に注意すべきは、具體的に言ふと意志の自由とは何の事かを決定することである。若し吾輩が事實上意志の自由を確めることが出来れば、書齋に引籠つて居る論者のいふ抽象的自由などは先づ棄て、置いても宜しい。(六章三節の第三項の終り参照)

吾人々間界でいふ自由とは、自身を左右する力(一九六頁)目的理想經綸を立て、其れを實現する爲に働く力のことである。(第八項中)吾輩は智識なり慾望なりに關係

(三)自由意志の定義

せむに單獨に存在する抽象的な自由をいふのでなくして、唯だ活ける男なり女なりにある此の自身を左右する力をいふのである。抽象的自由は唯だ現實生活の一方面即ち思考の方面としてのみ存在する、而かも其は何時もその具體的の意義の方から研究すべきものである。(八〇頁、第七項中)

(四)理論の基礎は唯自由性のみ存する

斯様に自由とは何であるかを了解した上で、吾輩はその理論的意義を討究しやうと思ふ。此意義は先づそれが誤謬問題に及ぼす關係から見えて来る。第一に明白な事は、若し吾人の諸能力が根本的に眞實でないならば信用すべき思考は一切駄目であるといふ事である。けれども第二に夫と同様に明白な事は吾人の思想や信仰の大部分は誤謬であるといふ事である。そこで合理的思想に取つての生死問題として、實際誤謬のある事と吾人の諸能力を根本的に眞實であると思ふ事とをどう調和するかといふ問題が起きて来るが、此の點に於いて意志の自由こそ理性その者を破滅に陥れない唯一の解釋である、たとひ吾人の諸能力が根本的に眞實であり信用すべきものであるにもせよ、若しそれを不注意に用ゐたり又は故意に間違つて用ゐたりすることがあるとすれば(即ち意志の自由なる働きの認めらるば)諸能力の眞實であることは少しも譲らずに誤謬の起り来る所以を解することが出来る。

然かし若し意志の自由を認めない他の見解に基くならば、誤謬は必然的のもの普遍的なものとなる(參照)、そして理性は懷疑の中に捲き込まれて仕舞ふ。

此のことが是迄必至論者(參照)によつて否な一般哲學者によつて深く考究されて居ない。彼等は智識の可能を無論の事として容易く許して居る、而かもどんな哲學說でも其說に相當した認識論をおのが中から産み出さねば成立たぬことを見なかつた、従つて多くの哲學說は自殺的(第五章四節第四項中參照)であつて凡ての議論の根本條件——即ち理性そのものを信用すべきこと——を破壊することを氣付かなかつた。凡ての唯物論、無神論、必至論、器械論のやうな必然的考へ方は一般にさうである。斯ういふ說に於いては眞偽の區別が無くなつて仕舞ふ(第五章四節第四項中參照)。何となれば凡ての觀念は一樣に必至的であるから甲の觀念が續く間は乙の觀念も同様に眞實であるからである。故に自由意志の問題に入らうと思ふ人は、何よりも先きに自由と智識そのものの關係を考へ(自由がなくば智識はないといふ事)、又た必至論の中には理性の破滅を含んで居ることゝを考へるが宜しいと思ふ。

（五）必然的の事、経験的のものではない、然るに観念である

他方に於いて、必然といふ事は極めて明白な自明觀念であるやうに普通思はれて居る。これは始めて事物の理を考へ始める時期に起り勝な見解であるが、然し

モ一層深く研究すると消えて仕舞ふものである。吾人が有する必至てふ觀念で明白なものは唯一つ、即ち論理的必至、たとへば論理學や數學に於ける様に、想念と想念との間に成立つ關係の必至である(一七頁參照)。けれども此の必至は内界に於いても外界に於いても、經驗中に見出されるものでない。經驗中に含まれる諸の内容(即ち事物、八頁參照)とそれの相互の關係とは悉く論理的必然の標準から見ると必然である、則ち相互の關係を唯我が思想から演繹する事は出來ず、又理論上の繋ぎを以て彼等の關係を結び付ける事は出來ない(事物の實際は思想や論理を以て必然に定める事は出來ない、一九八頁、二〇五頁、二一〇頁參照)。故に、必然といふ事があるならば、其は經驗的、即ち客觀的のものでなく、形而上的、即ち主觀的のものである。而も理論の上から見ると、是非非常に曖昧なものであつて、積極的な意味を有たない所の觀念と謂はねばならぬ(一七七頁、一七八頁參照)。之を感覺的に認識することも出來ねば、合理的に了解することも出來ない、そして是非之を明白にしやうとすればする程分らなくなつて來る。吾輩は前に、未發てふ觀念を加へずしては必至てふ觀念を少しも説明することが出來ない事を見た、そして形而上の必至な未發なるものは果して何であるかも、到底言ふことが出來ない事を見た(本章四節第四項參照)。未發(可能)は或る意味に於いて現實

でなければならぬ、さうでないも實在に何等の影響を及ぼすことが出来ぬ。けれども眞の現實であるならば未發でなければならぬ(即ち自己の存在の爲には自己が自己)。そこで吾人は現實を二種に區別して、現實の現實と未發の現實と兩様あるものとせざるを得ないが、然かも其の間の區別の眞意義を看取することは到底出来ない(一七六頁)。そして此の區別を付けやうとすると、原因を時間的のものとしなければならぬが、之も不可能である(四節の第二項)。又た他方に於いて、時間に關係のない原因は無人格的の階段に於いては固定不動なものとなる、従つて何物をも生せぬことになる。そこで必至説は二者の間にグラついて一向極りが付かない。其一は何も根據なくして變化するといふヒューム説であるが、之に於いては多くの事件が唯だ連續して起るだけで、其間に何等の内部的關係即ち因果はないのである(一七六頁)。他は自由説であつて、之は事件の關係及び發展の理由を知識を以て到底解することの出来ない所の形而上學の法則に見出さないので、寧ろ之を常住な自由意志に見出すのである(一七八頁)。此の自由意志が一定の順序に従つて事物を按排して、そして吾人が法則界と稱するものを永久に支配し、又た吾人が事物の必然と唱ふるものを樹立する(二〇五頁)。それで吾人は、凡ての必至説に於いて理性は到底

自由は無法則を意味しない

自殺を免れぬことを認めるのである。

自由に關して從來二三の誤解がある故、吾輩は之を次に考へなければならぬ。第一、自由とは全然無法則の事だと思つて居るが、之は丸で勝手な想像説である。自由に若し何か意義があるならば、必ずやそれに一定不變な根據がある筈である、之がなければ勿論一切の思考は成立たなくなる。固より此の自由と一定とが兩立し得ることは、理論的に決定し得べきことでないので、其れの可能が知られる前に先づその事實が實際なければならぬ。丁度抽象的な一と多との觀念又は單純と複雑との觀念が相互に矛盾するやうに、抽象的な自由と抽象的な必至とふ觀念とは無論矛盾である、けれども此の場合に於いて、抽象的理論は之を決定する權能を有たぬ。若し吾人が此問題の上に一條の光明を得たいと思ふなら、抽象的觀念を去て具體的事實に行かねばならぬ(一九八頁)。抽象的な自由もなければ又抽象的な必至もない。そこで具體的の經驗に訴へると、或る程度迄は自分で自分を左右すると共に、又た或る程度迄は自分のすることに規律がある(勝手に變へる事が出来)。前者は自由と唯一の具體的觀念を代表して居り、後者は必至と唯一の具體的觀念を代表して居る。之れ以外のものは悉く抽象的であり想像的である。

此の對立せる二つの要素を具体的に統一する最も明白な例證は思想そのものに見出される。思想律(第六章七節の第十一項參照)なるものは絶對に一定不變な心的作用を示して居る。之は心理的方程式の不變數であつて、意志の自由行動を代表せず、理性の不變性を代表して居る。故に之を廢棄するとか之に反對するとかは出來ぬ。けれども吾人は其律を破つたり倒したりすることが出來ぬと同時に、其律だけでは必ずしも吾人を服従せしむる事は出來ない。吾人を服従せしむるには自由な心意をして之を是認せしむる働きが必要である(二〇七頁參照)心意が之を認容してそれに則つて自身を制裁して行かねばならぬ。斯の如くにして吾人は始めて真正に合理的となるのであるが、其れには吾人自身の自由行動が要る。このやうに吾人は自由と必至とが實在に於いて統一されるのを見る、否、な實在が是等の反對な方面を有つことを見るのである。是等の二要素が始から別々に存して居つたかのやうに、實在は是等の二要素の結合したものでなくして、寧ろ是等の對立せる二方面を呈して現はれるのである。これで自由とは無法則のことであるといふ斷定の間違つて居ることが分かる。一定てふ要素と自由てふ要素とは何時も伴ふべきものである。絶對者に於いてもさうあるべき筈である。同時に法則てふ要素は自由の行動に由つて始めて支配力ある現實になることも分かるのである(二〇二頁參照)。

(七)自由意志は科學を不可能にするものではない

次に自由意志は科學を不可能にするといふ反對説は同様に淺薄である。爰に吾人はモ一、一度、具體的科學の根本的性質は實際的である事(本章三節の第二項參照)、其結論の性質は假設的である事を思ひ起さなければならぬ(四六頁參照)。科學は吾人の活きた經驗を了解し且つ之を支配することを助ける爲に存する、そして此役目を盡して居る範圍だけで、科學に本當の價値があり又た論理上の基礎があるので、若しそれが此目的から外づれるなら、單に根據のない獨斷説になつて仕舞ふ(四六頁參照)。

經驗派と先天派との間にある論争も又、どちらも經驗が果して信頼し得るや否やの問題に答へる事の出來ない事を示して居る(三四頁二六頁六章七節の第四項參照)。非常に嚴格な先天派でも、某々の原理が吾人の心の根本的成立を示して居り且つ吾人の經驗の一般的規範形式を決定して居るが、然かも吾人の生活に實際如何なる事柄が起り來るか保證する事の出來ない事を告白するだけである(二〇一頁參照)。例へば、時間空間は心的範疇であるけれども、時空はその中に何事が現れ來るかを決しない。因果は思想の必然律であるけれども、其れは如何なる事件が生ずるか又た因果の方向

法は(器械的か又は)何であるかを決定しない。仍で萬有の法則一切は、條件的存在物であつて必然的存在物ではない(或る事情の下に必要なるものであつて、必ずしもそれで無け)。是等の法則は先天的大原理則も範疇に基いて經驗を類別し又は陳述するものであつて、それ等大原理の一なり又は全体なりに必然含まれて居るものでない(例へば引法則は範疇を起さない)。夫でミルは吾人に教へて、吾人は是等の法則を立て、絶對的法則とする。これは出來ない、寧ろそれを「手近かな場合に推及しても至當である位の度」までに限らなければならぬと言つた(遠くなれば其の法則は實際の經驗を離れて不都合なものとなる。故に法則は必然絶對なものでない。一章三節の第八項参照)。これが事實此の場合に於ける智惠囊の全額である。吾人は無限な事や永遠な事に關して獨斷することをやめて、吾人の科學をそれに相當な範圍に止めて置くべきである。そして若しミルの文句を説き聞かせと言はれ、又は「手近かな場合」推及ぼす位の度「至當」などはどういふ意味かと問はれるなら、吾人は實際に必要な範圍内之に答へなければならぬ、語を換へて言へば、吾人の信仰は理論的であるよりも寧ろ實際的であらねばならぬ、而して事柄が實際問題を遠ざかれば遠ざかる程不慥になり漠然となるに極つて居る(一九九頁、五章三節の第六項中参照)。

さて以上の考察を、自由意思は科學を不可能にするといふ説に適用すると、實際科學の場合では如何に此の説が根據のないものであるか、分かる。吾輩が屢言つた通りに、具體的科學は唯だ事物が存在したり事件が生起したりする様式や、又は經驗中に見出さるべき共存と續起との一定した規則のみを研究するものであつて、其研究は自由意志の問題とは全く關係がない。自由意志を信じたからとて、心理學なり物理學なり化學なり何等の科學をも推退けはしない。吾輩が前にも見た如くに、現實の自由は法則の存在を必要とする、若し之れがなければ自由もなくなる。そして吾人が又た見た如くに、經驗上の法則は何も吾人の自由と兩立しないことはない。吾人はおのが目的を實現せむが爲に法則を使用する。吾人は經驗の中に示された法則に由つて世界を支配し、又た自身を支配する。法則だけでは吾人の經驗なり目的なりを、一も實現せぬであらうけれども、同様に又た吾人は法則を離れてはそれを實現することが出來ない(二〇四頁、六章七節の第十一項参照)。それであるから、自由は物理學なり化學なり心理學なりその他事物や事件の法則を研究する謙遜な科學に反對しない。然し唯だ絶對的科學、即ち經驗の教へる所と具體的科學の目的および基礎とを無視して、そして萬事萬物を必至(二〇〇頁以下)の圈内に閉ぢ込めやうとする空理空論に反對する。然かも、斯ういふ理論は科學でなくして、寧ろ

(ハ)意志自由
説は心の動機
を否定しない

蒙昧な矛盾な獨斷説似而非なる科學、人類の仇敵たるに過ぎない(五章の三節)。

此問題を抽象的に研究した爲に(一九八頁)自由な人格者は智慧や知識を考慮することに一切無頓着であるといふ空想を引起した。此は、若し人が苟も智慧智識を顧みるならば、彼は既に動機に由つて動かされて居るのである。従つてそれだけ自由でないといふ説であるが、此は純然たる抽象説と謂はねばならぬ(動機を必然法と混合してはいけ
ない)。假に此處に人生の意義を経験しそして其價值と義務とを透見した自由な人格者があると想像すれば、彼れの自由中に彼れが合理的に行動することを妨げるものでなければ、又た彼れが非理的に行動する口實を與ふるものもない。けれども彼が實際如何に行動するかは、唯だ「是迄にあつた現象」だけを以て十分に説明することは出来ないであつて、又た自己決定てふ秘義をもその理由中に入れなければならぬ(一九八頁)。そして此の自己決定なるものは器械的に分解したり又は必然な合成力として還元したりする事の出来ないもので、之は唯自分の經驗し得べき者である。之を分解しやうとすれば其れに矛盾し(自己決定の要素を分解する)之を構成しやうとすれば其れを否定する。之は唯だ人格者の中心的要素、責任の根本的要件、道德の終極的基礎として認識すべきものである。批評を以てそれを説明

しやうと期待することは出来ないで、唯だそれを事實として指摘することが出来るだけである。而もそれに反對する説はツマリ思想そのものを十分に了解して居らぬ爲であることを明かにするだけである。

* * * * *

(第八節)

本章の結論

(一)人格的科學は經驗的科學の矛盾を基礎を提供する

哲學的考察の素養のない人々は、兎角に意志自由説は科學や哲學に恰好な基礎を與へないと思ひ易いけれども、彼等は其實この説こそ最上の基礎であり、書齋内の空論を離れさへすれば十分に妥當であり、そして實行上に於いては更に差支のないことを承知しなければならぬ。吾人は抽象的科學が何を要求するかを問ふ必要はないので、寧ろ吾人々(二一頁)が何を要求し何を認定して居るかを問ふべきである。そして此處では人生に於いて實證されて居る所の一定の法則以上に何物かを認定しなくとも宜いことは明白である。若し吾人がこれ以上に出るならば、唯だ無益の冒險を試むるだけのことである。然るに其人の智識が少なければ少ない程その冒險の勇氣は盛んである。吾輩が是迄幾度も言つた通り、必至てふ觀念の中には何一つ確定したものがない(二〇頁)なせなれば、若し世界が必至の發現であるとするも、矢張り變化の出来る世界である。そして何處迄變化の出来る

ものかは必至の立場からは何人も知ることは出来ない。抽象的に必至てふ觀念を考察しては、左の事より以上のことを知る事が出来ぬ、即ち生じ來り又は生じ來るかも知れぬ所のもの(現在の將來の事)は悉く必至である、併し生じ來るものは丁度何であるかは待つて居つて見る迄は知る事が出来ないといふ事である(二〇一頁照)。吾輩の見地からすると事物に一定の規則のあることや、事物に進化のあることや、事物の一去一來や、凡て其等の理由は究竟する所神の意志と經綸との中に見出されなければならぬ(一五五頁照)。觀念原理には之よりも確乎たるものがない、何となれば斯ういうやうな原理は凡て吾人をして證明すべき事柄を暗に前提に含まされる丈である(一九一頁照)。實に神以外に確乎たる基礎がない(一四一頁照)なせなれば、心こそは吾人の經驗し得る所では一定な規則の唯一の基礎である(一三九頁照)。吾人の知る所では、心は其自己を意識する活動に於いて、幾多の變化を通じて、一定の規則を把持し得るものである(五章四節四項參照)。斯く吾人が世界の秩序を自己意識的のものとして見て始めて、他の見解では得られぬ所の識見と満足の感を得るのである、他の見解では證明すべき事柄を暗に前提に含めて置くことは別として、吾人が萬有の秩序に信用を置くのは、實は半ば倫理的性質のものである(秩序の中に意を志あるを認む)、そして

其を主觀的事實として観る時には、其は論理的確證に由つて取るのではなくして、寧ろ心理的期待に由て取るのである(非人格的の物として秩序を見ずして人格的の者として取る)。そこで吾輩は物理学を始めとして一切の科學を實體論としては否定する、而して唯だ日常生活を支配するに實際的價值あるものとして之を尊重する。斯くして科學は實在その儘であり、宇宙の存在と行動との真相であるといふ妄想は、的確に廢棄されて仕舞つたのである(一五〇頁照)。此見解に反對するものは、科學そのものでなく、寧ろ一種の獨斷說即ち空理を唱へて實際を見ない說である(二二〇頁六章七節の第四項の始め參照)。此の獨斷說は自身をも自身の問題をも解して居らない。苟くも人間たる權利を有する「吾人」は學者でなくとも、經驗に示さるゝ一定の規則を發見することを重んずる、同様に「吾人」は又た人生の合理的價值及び道德的價值を擁護することを重んずる(これも亦た經驗、そして上の事實である)。そして「吾人」(二〇九頁照)が此の場合唯一の實在であり最後の控訴院である。此の有神の見地からすると、第二章で指摘したやうに(一〇六頁照)、宇宙は固定し完成した靜止的事實でなく、寧ろ神の思想が段々に實現されつゝある所の行程である。此見解と時間の主觀的にして且つ相對的なことを結合して見ると、宇宙

此の人格的宇宙觀は、吾人の思想を以て抽象的に抽出し、其の困難を免れしける。

は有限か將た無限かに關する一切の難問がなくなる。科學は事件の時空的關係に就いて出来るだけのことを發見して差支ない、而して哲學も亦た事件の裏面に在る動力と歸趣とに就いて出来るだけ發見して宜しいが、然し何れも吾人の經驗の形式即ち範疇を絶對實在として經驗そのものを不可能ならしめるやうにする事は宜しくない。吾輩がさきにも論じたとほり(第三章三節の第五項參照)空間律なり時間律なりは底止する所を知らないけれども、其れは時間空間に存する内容に關しては何事も決定しない。此點に於いては經驗のみが決定することが出来る(七〇〇頁六章參照)そして經驗には事物の有限無限に關して指示する所がない。それと同様に吾人は宇宙の『全体』又は『總体』てふ觀念を多く用ゐることが出来ない。吾人は唯だ漠然と萬物はそれ〴〵神の思想中におのが位地を有つて居ると信するの外はない、其れ以上に逸出して事物の世界に適用した全体又は總体てふ觀念を分解すると、思想界否な經驗界の空氣が非常に稀薄になつて呼吸が苦しく飛び上ることが不可能になる、而して吾人は論理的妖魔(一〇五頁)と言語的迷妄(一五六頁)との餌食となつて仕舞ふ。

前に言つた通り、器械的原因はそれの根本的條件たる時間の絶對的實在と共に

消滅する(一八二頁參照)。事物や事件を空間的に或は時間的に分離して見ると、器械的原因なるものを多少思想中に描出する事は出来るけれども、時空が一たび主觀的のものとなる之は全然消滅して了ふ。斯うなると器械的原因説は唯だ言語上の空想(五章五節一項中參照)となつて、其れに符合する實在のあることを證すべき道は絶対にない。悟性の有する如何なる觀念も、經驗がそれを實在として證明するでなければ一片の空な形式たるを免かれぬことは、吾人の既に見た所である(第二章六節の第二項參照)。然かも器械的原因の場合に於いては其のやうな經驗が吾人にならぬからして、たとひ其れが首尾一貫した觀念であるにしても、決して事實であると證明することは出来ない。經驗は唯だ意志的原因だけを實在として證明する(本章六節參照)故に吾人の原因觀は其れであるか、さうでなければ何も無い事にならなければならぬ。

若しどうして斯んな意志的原因があり得るかを問ふ者があるなら、吾輩は問そのものが不合理であると答へなければならぬ。蓋し意志的原因の根本的事實は何であるにしても、唯その可能性(潜在性)を説明しただけでは本當の説明にはならない。何となれば、斯る説明は意志的原因の根本的性質(自由にして必然的でない)に矛盾するからである。此場合の性質上爲し得べきことは、唯だそれが經驗上の事實である事と、

(三)心は自身
の外の一切
の物を説明す
る

且つそれが一切の他の事實を説明する事實である事を示すことである。此處で吾輩は再び吾輩のいはゆる超絶的經驗説(一章三節の第四項に述べた如く、經驗の信用すべき事を許す事、即ち經驗を超越する事を意味する。)に歸つて來た(二章の七節参照)心は一切のものを説明する唯だ自身のみを説明しない(六章二節の第一項中参照)。心は一切の他のものが自身の所産であり自身の特性の顯現であることを示すけれども、心自身を説明はしない。心は自身活動することによつて、否な唯だそれに由つてのみ自身を知るけれども一切の他のものに由つて決して説明されない何となれば自身が一切を説明する唯一の原理であるからである。若し心以外のものに由つて、又は心自身の特性(例へば範疇の如き性質)に由つて心を説明しやうとすると、吾人は再び器械説の階段に歸つて來る、そして理性も説明も共に消滅して仕舞ふ。けれども若し活ける心を根本的事實とすると、凡て他の事實が明かになり了解の出来るやうになる、さうして心は自身が他の事實の根源であり理田であることを知るのである。

之を要するに、此世界を智識の對象としても、吾輩は唯一の把持すべき見解として人格的宇宙觀に到達せねばならず、又因果の見地から世界を考察しても、同じく吾輩は唯一の把持すべき見解として人格的宇宙觀に到達せねばならぬのである。

第五章の大體に就いて

始めに、無人格的宇宙觀に自然論と唯心論との二種ある事をいひ(前者は時として科學的自然説と言はれる)。それから前者は人間に多大の福利を與へるものであるが、之を以て事物の究極的説明をするものだと考へる時には其は科學の範圍を逸して一種の形而上學に入つたのだから大いに間違つて來るといふ事を論ずる。

此の形而上学的自然論を評論するに當つて、著者は最初に其論の五つの根本要素(時間、空間、物質、勢力、運動)とこの要素を以て宇宙を説明する方法とを示し、而して其論が陥る二種の抽象即ち誤謬を指摘し、性質に關する肝腎な概念を看過して唯分量に關する概念のみに偏する事、又其論が説明の性質に於いて曖昧である事を明かにする。

第四節に於ては、無人格的唯心論も根本的に不完全である、何となれば、此は經驗に於ける意志の働きを無視するからである、又此論に於いては所謂範疇(カテゴリー)を心外の自存物と見て、さうして心は恰も一種の合成物の如くに種々の範疇によりて合成されたものと見るが、併し斯る見解は種々の不都合な抽象思想や曖昧な點や矛盾の點に満ちて居る、といふ事を論明し、第五節に於いては、人格的宇宙觀に對する反

對説は主にも人格に關する謬見に基く、人格者は性質上眼に見えないもので形的名狀の出来ないものである、人格者は經驗する事が出来るもので普通の意味に於ける觀念を以て知る事は出来ない、最上人格者といふ觀念に反對する論は主にも言語上の議論に止る、といふ事を論辯し、終りの第六節に於いては、無人格論の根本觀念には積極的内容を缺いて居る、これらの觀念は内容のない空な思想の形相のみである、といふ事を主張する。

第五章

無人格的宇宙觀の失敗

(第一節) 序言

以上吾輩が研究し來つた所によれば、無人格的宇宙觀は到底ものにならぬものと見て差支ない。吾人の哲學的根本原理を無人格的なもの抽象的なものと見る時には、それが自家撞着に陥るか然らざれば無意味な言葉になつて仕舞ふことは、吾輩の既に論じた通りである。吾人の思考一切を批評的に精査し來る時には、吾人の認識の根本のみならず客觀世界の根本迄も、共に自己意識のある活きた心であることが分かる。それで吾輩は最早辯論を止めて後は讀者の判決に任せても善いのであるが、教育的に言ふとモット吾輩の辯論を續けた方が善い様に思ふ。蓋し眞理が一旦認められたにしても正しく考へる習慣を造るには多少の時間を要するからして、素朴的宇宙觀の迷妄を追ひ退けることは容易でない。故に吾輩は、此章を以て無人格的哲學の失敗をモット委しく示す積である。

二種の無人格的宇宙觀
 一、無人格的宇宙觀に赴く筋道は二つある。先づ感官に圍まれて居る心は、心外にある種々雑多な無人格的な事物が周圍の世界にあるのを見るので、これらの

事物が自然に吾人の思想の大部分を占め、そして是が實在の根本的事實であると思はれ易い。尤もそれに淺薄な考察から生ずる修正位が加はるけれども。斯くて素朴的宇宙觀と其れの器械的な思考法と、其れの唯物論的無神論的な思想傾向が起る。之が無人格的宇宙觀の一種である。(これが所謂自然論即ち科學的自然論)

無人格的宇宙觀の他の一種は抽象を實在と見る誤謬から生じて來る。(一九九頁、一五〇頁、一七七頁、一七八頁、一八九頁、) 批評的でない人々は常に説明を又た説明し様とする。其れで知らず、無限に溯る弊に陥る。彼等は世界を説明するものとして活きた心(指す)に到達した時に、又それよりも尙ほ奥に溯らなければならぬと誤想する。(七〇頁、本章五節の一参照) 彼等の考に依れば吾人には存在、原因、同一、變化、絶對などの範疇がある。そして心なるものは山々の所で、たゞ是等の普汎的原理の具體的發現たるに過ぎない。(四節の第二項参照) 即ち是等の原理は一切の有情無情精神と物質の基礎根源として其等の裡面に横つて居る、而して純粹な根本原理の一團。(五六頁、二五頁) を成して居る。是等の根本原理から一種の論理的な作用若くは開發に由つて、一切の具體的な實在が出て來るといふ。(三二二頁参照) 斯る觀念は一種の唯心的宇宙觀(唯念的即ち唯心的)であつて然かも無人格的宇宙觀である。此説はその起源に於いては前の

素朴的宇宙觀の正反對でありながら、其結果に於いては兩者は屢同一轍となる。ストラウスは、ヘーゲルの唯心説と唯物説との差は唯だ言語上の差であると言つたが、ヘーゲル哲學の左派の場合に於いては正しくその通りである。(是が所謂唯心論即ち哲學的自然説、本章第四節を見よ)

以上二種の無人格的宇宙觀を吾輩はこれから論ずるのであるが、先づ素朴的宇宙觀から始めよう。

(第二節) 科學的自然説に就いて
(三五頁以下、四章三節、五章七節の第八項参照)

此の素朴的宇宙觀は屢ナチュラリスム自然説と唱へられる。多くの他の言語に於いても同じことであるが自然説なる語にも二様の意義がある。一は科學的研究法の一主義であり、他は哲學上の一主義である。(本節の第七項参照) 前者の意義でいふと、之は科學と殆んど同一である。之は多大の効益を吾人に與へるものであつて、(三五六頁、三八頁) 法則てふ觀念と事實とを顯著ならしめたので吾人に世界と自身とを支配するの道を與へ、而して無限の迷信や無知より人心を解放し、天地は最早勝手氣儘の支配する所でなく、人生は最早惡鬼や變化や物の崇りなどの跳梁する所でないやうにした。此の意義の自然説に吾人がどれ程負ふ所あるかを本當に知らうとするには、

人類發展の歴史を仔細に精讀しなければならぬ。賢い自然説が昔時の間違つた超自然説を驅逐し呉れた御蔭で、吾人の祖先が不安と危険との思ひで住んで居つた處に、吾人は安心して氣樂に暮して居る。故に、吾輩が自然説の失敗といふ時は、科學的自然説のことをいふのでない。之は人類に取つて最良な味方の一と謂ふべきものである。

併し、哲學的自然説は全く別物である。之は科學でなく、哲學である。(二〇六頁

(第三節) 哲學的自然説に就いて

(四章 五節 參照) 此説の根本的觀念及び要素

參照) 我々がその價值を測る爲には哲學的批評の天秤にかけなければならぬ。此説の大体は常識的實在説に極く近く、畢竟後者が一層精細になり、一層擴張されたやうなものである。素人は自然にその考へ方に於いて客觀的であるからして、吾人の周圍にある事物は勿論實體を有するものと見られて居る。(六章の始め) 之をして考究の起る前に、是等の事物はその他一切のもの(有形無形を通じて)が尺度とし本としなければならぬ標準であると思はれるやうになる。彼等の考によれば、吾人が見ることの出來觸れること、の出來る事物は否定の出來ない實在であつて、之に關して何等異論のあるべき筈がないけれども、目に見えないものは、常識に取つて

疑はしいとする。而して感覺で經驗の出來る是等の事物は物質でふ概念の下に容易く概括され、その活動は勢力でふ原因の中に悉く包括されるので、物質と勢力とが吾人の客觀的經驗の最高最深な實在と見做されるに至つた。兩者の區域が極端に膨脹する時には、屢兩者以外には宇宙間また何等の實在なしと思はるゝに至るのである。而かも是等の實在は時空の中に存し、そして此の時空も亦た疑ふこと、の出來ない一種の事實と見做されて居る。それで此の時空と物質と勢力とが合致すると、此處に哲學的自然説の根本的要素が備はるのである。時間と空間とは舞臺を供し、物質は實體を供し、運動となつて顯れる勢力は原因を供する。以上五個の要素(時間、空間、物質、勢力、運動)が宇宙を構成し、この五要素の性質に由つて宇宙は説明され了解さるべきであるといふ事になる。

スペンサーは是等のものを以て世界の説明が由つて以て立つべき基礎として居る。彼れの説によれば、宇宙進化の經路作用は畢竟混沌たる物質の凝結とそれに伴ふ運動の放散に外ならぬ(本節の第六項參照)。此處には時間と空間とは言はずして含まれて居り、物質と運動とは明言されており、且つ裡面に伏在して居る原因即ち勢力も言はずして含まれて居る。さうして宇宙の解釋一切は是等の要素を基礎として

(二)此説には種々の形式があるが、何れも人格的である。

なすべきであると言ふのである。之を哲學的自然説の綱領と言つても宜しい。此説はあらゆる高等な經驗たゞへば生命や社會の如きもの迄も、運動てふ様式の下に時空の中に働いて居る物質と勢力とを以て説明し去らんとする。そこで吾輩は何處迄これが首尾一貫した説であるかをこれから考察しなければならぬが、暫くの間吾輩の考察をそれが客観的な物質世界を説明する解釋だけに止めて、それが生命や心意や社會を説明する解釋を考察する事は後廻しにする積である。前にも言つた通り、此説はその起源に於いて常識的實在と縁が近いもので、全くそれと縁の絶えることは決してない。常識的見解が如何に變形して精緻な進歩した實在説になつた所で、大抵は依然として無人格的な事物の世界てふ觀念を保守して離さない、假令それが事物其ものを現象であり作用であると見るに至つた所で、矢張器械的法則の下に働く勢力があつて無人格的な結果を續々と生起する。そして勢力の平行方形律(第四章五節の第五項参照)に従つて種々の形相を呈するといふことを固く主張する。詰り此説は無人格的な器械的原理を以て世界を説明する方案である。そして變形した實在説(二一八頁参照)や現象説がその實此説を裏切するトロイの馬でないかといふ疑念は起さないのである。(昔、希臘のトロイ城が容易に拔けないので一計を案出、木馬を作つて其内に勇士を潜ませ、之を城兵の勇

(三)此説の誤謬は二種の抽象的思想に因る。

敢て賞むる驗として送つた。城内に受取られた木馬の内から勇士が躍り出で城門を開くや否や、大軍潮の如く闖入して終に城を陥れたといふ話がある。

人間の幼稚な思想が少しく考察的になつて、其れの素朴な感覺的實體觀の内容を開展しやうとする時に、此見解が出て来るのは誠に自然なことで又殆んど必然なことである。けれども此の見解には二重の抽象がある。第一は經驗上の事物。之は是迄に屢言つたやうに、經驗の中のみあるもので、分析して見ると心の作用としてのみ觀せらるべきものである。——を心の關係から一切引離して、之をそれ自身に確實な實在であると思さうして後に之に由つて心を説明しやうとする事である。(二一八頁参照)之は丁度人が心から言語を引離して、其れから後に言語を引き來つて心を説明する様なものである。第二の抽象は、經驗そのものに於いてすら、唯だ一方面だけ即ち延長(之は空間的性質を意味するから詰り物)と其運動の方面だけを把持して之のみを實在であると思ふ事である。凡て他のものは偶然的であり副産物であるが、物質と運動とだけは疑ふべからざる實在であるとする。斯くて性質の世界即ち經驗に活力と價值とを與へる所のものは悉く無視して、唯だ經驗の一方面、即ち分量の方面(運動の大小、多寡、遠近など)だけ保留する(本節の第七項、六章三、節の第一項参照)。併しながら、之が則ち想像の第二の産物であつて、物理學者の抽象的觀念の中にある外斯んな世

界は實際ないのである。(二五頁、六)之は抽象的物理学の符號(引力とか重力とか)が實在でないと同じ様に實在でない。是等の符號に由つて吾人は諸現象の關係を示すけれども、之を以て事實有の儘の原因を示すものとは思はない。(索引「符號と事實」)

實に奇妙な事には、此の器械的自然説には非常に唯心的な分子(唯念的)がある。

蓋し、批評的の眼を以て所謂原子の運動を見ると、分量上の差別と關係とだけが實存するものと認められ、性質上の差別と關係とは傍觀者が附與する所である。(如きの又さうであつて、主)然かも後者が經驗の本質を明かにせむと欲する本問題の重なる部分である事を忘れてはならぬ。此の哲學的自然説によると、事實は無數の原

素が運動の法則に従つて集散離合するだけの事であるけれども、經驗にはこれ以上の事がズット澤山ある。のみならず、原素の運動といふだけでは經驗上の事にはならない。(經驗には物を統一する心が必要である)若し原素の運動を有の儘に見ることが出来て、其れを

吾人の目に見えるやうに見ない心があるならば、其心は此の世界の最も重要な部分、即ち感覺上の性質及び差別のある世界全体——吾人が生息し且つ苦樂を感じて居る所の世界全体——を失ふことになるであらう。(唯運動のみを見るから感)そこで此説では經驗の最も重要な性質の部分、即ち活力と價值とを與へる部分は、少しも

説明されないで、其部分は意識の何れの邊にか蟄居して居らねばならぬ、主觀的經驗として追ひやられて仕舞ひ、そして理論的説明は唯だ抽象的に止つて仕舞ふ。

斯ういふ風になると、事實の順序は丸で顛倒される、さうして眞實の經驗を無視して、却て誇り顔に想像問題を解決して居る事になる。(六章七節の第)前章に於いても指摘して置いた通りに、斯ういふ風の考へ方に由つて吾人は一種變形した實在説

(常識的實在説の姿の變つた者、例へばスペンサー氏の如き説)とそれに特有な想像問題とに限られて仕舞ひ、その結果吾人の經驗する世界は益主觀的抽象的のものとなり、彼等の所謂眞實の世界は益知り悪いもの否知る甲斐のないものとなるのである。(客觀世界と主觀世界との)それで、吾人は第三章に於いて全物質界の現象的であることを説いたのは又別の道で、以上の結果に達する次第である。

通常世人が説く所に従つて此説を尙進んで考察すると、之はそれ自身の實在的根據に於いて徹頭徹尾意味の曖昧な説である。抑も論理學には二種の丸で違つた説明法がある、即ち分類に由る説明と原因に由る説明とであるが、此の自然説は兩者の間を區別なしに彷徨して居る。(二章八節、六章七節)或る時には、説明とは全く經驗中に存する同類同質の現象(共存續起を意味する)を發見することである、終極の説明とは經

(四)此の哲學的自然説は説明の性質に就いて曖昧である
(イ)説明法には類別的と原因の二種がある

驗中に存する同類同質の現象(共存續起を意味する)を發見することである、終極の説明とは經

(日)類別的
明は皮相的
に比べて比較
的でない
(二三三頁
照)

驗中に存する最も普汎的な同式(共存續起の事)を發見する事でなければならぬと言ふけれども、他の時には、原因てふ觀念が紛れ込んで來て、因果法によつて説明しやうとする。そこで吾輩の批評に於いて兩様の説明法を考察しなければならぬ。
 分類に由る説明は何時でも表面だけに止まつて居る。何か共通な類似點のある事物が一所に集め(三三六頁照)られるけれども、之に由つて吾人は少しも事物の真相を知ることが出來ない。斯ういふ説明は唯だ形式的に便利なだけで、此の道に由つて吾人は決して原因若くは理由に到達することが出來ない。吾人は唯だ類似した事物を一團に纏めて之に共通な名稱を與へ、其れによつて彼等が別々に孤立して居るのを救ふだけである。斯かる説明法は唯だ事物の差異點を棄て、その類似點を保留しながら、其れを以て事物の眞正な説明であると見て居る。之れだけのことが吾人の眞知識にどれ程も益せないことは少しく考ふれば明かである。たとへば、吾人は生物一切を有機体てふ一語の下に類集することが出來るけれども、此の場合には唯だ澤山のものに對して共通な名稱を見出したゞけで、其實そのものを分類した爲に少しも同一と見做さるゝ譯でない、唯だ論理上の便宜(三〇一頁照)の爲に單一な名目の下に統一されたのみである。有機体てふ語はあら

ゆる生物、例へば動物にも植物にも孢子(菌類又は蕨の如き隱花植物が生殖作用を營む種子の如きもの)にも樹木にも顯微鏡的動物にも巨象にも適用されるが、其は實際非常に重要な事柄である所の差異點は眼中から取り除けられて、唯だ有機体てふ名稱によつて澤山の生物を指すのである。之と同様に吾人は一切の事物を物質と運動といふ名目の下に統一することが出來るけれども、斯る分類に由つて吾人が得る所の知識は極めて少ない。斯んな概括は非常に廣漠で一切萬物を包含する代りに、實際は何等の意味もないことになる。人間の發明した凡ての製作物を總稱して器械と言つたり、又た凡ての有機体を總稱して物質と運動との凝結と言つたからとて(二二一頁照)吾人は少しも有益なる知識を得ないのである。成程凡ての有機体はその存在の或る方面から見れば悉く物質と運動といふ名目の下に入れることが出來るけれども、其れにした所で吾人は何等の價值ある知識を得る譯でない。成程或る科學は唯だ事物の物質及運動の方面だけを考究し、さへすれば善いこともある、其は丁度靴屋が人間を唯だ靴を穿く動物とのみ見做し得ると同じである、若し此の見方を局部的なもの皮相的なものとして考へて居りさへすれば、何んの害もないであらう。或る方面に於いては吾人々間の生活も儘に物質と運動との部門に屬する。けれども他

の方面に於いては人生は決して物質と運動との部門には入らないのである。成程思想と物質及運動との間に關係があらうが、然し、思想は物質及運動ではない。是故に、若し哲學的自然説が唱へる五要素が(三二頁)斯ういふ分類だけに限られて居るならば、一方に於いて或る程度迄それが眞實であるかも知れぬが、其代り他方に於いてそれが局部的觀察であつて別段價値のないものであることも同様に明白である。なせなれば、之は事物の差異點を悉く考慮の中から取り除けて、そして唯だ其の類似する一點によつて其れを説明しやうとするからである。所が此の差異點がその實事物の特色をなすものであつて、事物を研究する重要な問題となるのである。(本節第七項、六章七節)斯る奇體な證明法は、凡ての人間を説明するに皆な鼻と耳とを有つて居るといふ事のみを以てして、各個人を形成して居る所の多くの個人的特色を考慮の中に入れて入れない可笑しい説明法に遜色はないのである。

(ハ)原因的説
明と雖も無人
格的階段で
ない困難に
出ない
第五章五節の
二〇四頁一〇六頁
二二九頁参照

それであるから、若し自然的説明が吾人にとつて何等かの用をなすべくあるならば、其れは須らく斯んな淺薄な概括的分類以上に推出して原因の領域内(三九四頁)に入り込み、そして具體的事物の特色即ち差異點を説明しなければならぬ。が此の點に於いて此説の困難は益重大となり始めるのである。

空間にある物体は大小となく腦中に描き出すことが出来るので、最初に自然説は考へられ得べきものゝやうに思はれる。吾人は空間にある種々雜多の物体が色々に集合したり運動したりして居るのを容易に想像することが出来、そして是等の物体を非常に小さなものと見ることが出来る。そこで理論的物理学でいふ分子とか原子とかいふものが出てくる。是等の分子や原子も亦た空間的關係を有し空間的集合をするものと思ひ浮べられる(二四二頁二三三頁)けれども吾人が一旦是等のものに原因の觀念(二五〇頁参照)を附與して、空間的變化や時間的變化のある世界を説明しやうとすると、重大なる困難が起つて来る。是等の分子や原子を以てしては、吾人は唯だ無定形の塊(分子や原子の集合したもの)を説明し得るだけである。即ち單純な塊(分子や原子)を以てしては唯だ堆積(無定形の塊)を説明し得るだけである。若し動かす者が外にあるとしなければ、動かす所の力は内にあるものと見なければならぬ(一定の形を取るには動かすものがなければならぬ)又た若し是等の力が何か一定の構成律の下に働くものとしなければ、其れは又た唯だ無定形の塊を説明するだけの事である。各物体の中心にある力が働くと思はれて居る様に、唯だ一直線に引いたり推したりするだけでは、定

原子や勢力ばかりでは經驗界の複雑な説明し得ない

形ある組織といふものを説明するに足りない(二三二頁三四三頁)。故に斯ういふ力の存在を假定した所で二種の事實がある、一は空間的即ち有形的の事實で、一は本体的論的即ち無形的の事實である。前者は物と物との間にある變化であり、後者は物の内にある變化であるが、前者は後者に依つて起つて來るのである。則ち物と物との間に於ける凡ての空間的變化は、物の内にある力的性質(四九頁、一三二頁、五三三頁九)が發現して客觀的形式を取つたものと見なければならぬ。(甲の物と乙の物との力又は反撥力の態が定まるといふ。六章一節)斯くして空間的組織界は力的組織界を通じてのみ了解される次第である。その空間的變化を隠れたる動力に歸せない間は、空間的變化は自分をもその他何物をも説明することが出來ぬ。若し或る一つの化學的分子から一の原素を引去るならば、其結果として化學的變化が起るが、其理由を説明するには、諸原素そのもの、内にそれが外部に顯れたり又た相互に働き合つたりする様式を定むる力的關係の組織がある事を假定せずしては不可能である。(二三五頁二

活字の譬喩

たとひ澤山の活字があつたからとて、其だけでは文章の構成否なその器械的構

成をさへ説明し得ると思ふ程の馬鹿はなからう。或は文章の器械的構成は活字の集結分化(分化とは同じものが異つてゆく事を意味する)から出來ると言はれるかも知れぬが、假令それが眞實であるにしても、其れでは勞力を償はない話だ。唯矢鱈に長々しく活字を集合したからとて、其が植字者の全体の働きにはならない。(之はスペンサーが集結とか分化とかいふ長い綴りの言葉を善く用ゐたけれども、肝腎な集結分化の意味が曖昧である所から言つたものである。二二二頁スペンサーの説参照)。若し吾人が植字者の手を借らずに文章を生み出す決心であるなら、活字自身をして己が仕事を充分になすに足らしむるために、吾人は活字に、非常に不思議な力を附與しなければならぬ。唯だ推したり引いたりするだけでは、單に引く方の多い時には積み重なり、推す方の多い時には散り、くくなるのみで、到底ものにはなるまい。(二三〇頁)。吾人は是非共推したり引いたりする活字が思想の要求する儘の順序に整列するやうにしなければならぬ。若し活字自身が「ミルトンの失樂園」の詩を組立てるとすれば、色々様々の活字が進み出て來て

罪も汚れも白糸の 人の祖先が染まりたる
不順の罪と禁制の 樹の實食ひて人の世に
死と諸のまがつみの 入りにし話歌へかし

といふ順序に整列するやうでなければならぬ。そして他の活字も亦た同様にそれ／＼適當な位地に進み出て、その仕事に参加しなければならぬ。若しさうなると、其詩の思想は既に活字本來の性質中に内在して居ることは明白である。若しさもなければ、此の順序整然たる結果を活字の偶然な推合に由つて説明する事になるが、そんな事の不可能である事は、活字組立の場合に何人も見得る所である。此の場合に、文章構成上、活字の存在が一問題である如くに、活字の整列も亦た一問題であるが、其存在が其整列を包含して居らぬことは何人も認める事が出来る。若し存在の中に整列が含まれて居ると主張するならば、「微妙な傾向」とか「不思議の潜勢力」とかいふ名目で存在の中に整列を入れて仕舞はなければならぬが、是等の名目は非常に捕捉し難い意味のものである上に、少しも此の問題に光を與へないで、寧ろ之を暗くするだけである。更に一步を進めて、原素と活字とを對照する此譬喩の意味を尙ほ充分に現はすと、活字それ自身が最初から異なつた別々の字としてあつたのでないので、本來は唯だ漠然とした定形のない所のどれもこれも同質のものであつた、それが段々に集結分化を経て各々特色のある別々の活字となり、そして微妙な傾向と不思議な潜勢力とを有するに至つたものと想像しな

(二)類別的説明は力的原因の過剰によるものである

ければならぬ(活字の原料である鉛や安質母尼の時には不定形のものであつて、異つた別々の字ではなかつた。原素は最初から原素ではなかつたので、最小微分子が集合して成つたのである。) 以上の譬喩は、自然説の基礎に従ふと、空間的離合集散とその複雑な形式とを説明するに何か隠れたる力の必要なことを示すのである。

此の目に見えぬ力的世界を、空間的觀念の方では丸で看過して居る(二三五頁、二三六頁參照)。空間的觀念にはその基礎的事實として唯だ原子と空虚とがあるのみであつて、此の多くの原子が此の空虚の中で種々に集合離散するものと見易い(二二九頁、二三〇頁參照)。空間的想像はこの見解を生ずるに與つて力あるもので、而してそれ以上に何も要する所がないけれども、吾人の思想が明瞭になつて、空間的變化の世界の裡面に腦中に描き難い力的世界を置くことの必要を見るに至ると、吾人の物質的自体論の不可解なことが始めて現はれて来る。空間的結合は吾人腦中に描くことが出来、意志的原因は吾人經驗することが出来るけれども、後者以下であつて且つ前者以上である所のものが果して何であるかは、甚だ困難な問題である。事實を言へば、吾人は單に形式的切手(抽象的觀念)を用ゐて居るだけで、それに相當する實物が果してあるかないかを言ふことが出来ない。吾人は是非原因たり根據たるべきものがない、なくてはならぬと信じ、そして原子そのものが原因たり根據たり得るものと想像

するけれども吾人が原子や原因の問題を徹底的に考へやうとすると、直ちに斯ういふことを發見する、即ちカントが言ふであらう如くに、吾人は自分が經驗しない否な寧ろ自分が直覺しない區域に範疇を適用しつゝある事である。(四九頁、二六頁、九八頁、二二六頁、參照)その結果、吾人の思想は或は論理的には正しいかも知れぬが、然かしそれが現實の事實を代表して居るといふ保證はない。そこで此事は先づ第一に、力の方面から自然論的の本体論が腦中に描く可からざることを示す次第である。それに前章の議論の結果を思ひ起すといふと、此種の本体論は全く架空であると言つて善い理由がある。これは詰り、吾人が説明の出來ない事情若くは様式の下に原因の觀念を適用しやうといふのである。

(ホ)哲學的自
然說の誤謬

生命、心意、道德、社會などが自然說に基いて説明することが出來やうか。是等の問題は三四十年前に熱心討論された所であるけれども、餘り了解されなかつた、是等の討論が如何に幼稚であつたかは、一層批評的な見地から見ると明かに分る。一体、時間空間の現象界は何物をも説明しないので、この世界は自身が寧ろ問題である。何物でも之を本當に説明することは、力の世界(參照一、二三頁)に訴へなければならぬのであるが、此の世界は、若し吾人が其力を引上げて、睿智と目的とを含む人格

的のものとしなければ、全く吾人の思想にかゝらぬものである。(一〇四頁、一九五頁、二三〇頁、二三八頁、二四〇頁以下、六章の終り參照)實體、原因、單一、同一など悟性の描く可らざる觀念は空間的直覺には現はれて來ない。(是等は形體上のものでなくして力的のも)且つ又た是等の觀念を人格と引離して考へる時には思想の中にすら消えて仕舞ふ。(四節の二項中參照)固より生命や心意や人間に關して研究する時に、それの前に起る事件やそれと同時に起る事件の間に吾人の發見し得るだけの同式(共存總起を意味する。この共存總起の研究は科學のする處である)を發見して差支ないけれども、其れは分類だけのことであつて、本當の原因のことは少しも分らない。(三二九頁參照)可なり明敏な批評家は誰でも、時間空間の世界で事實の發見される事を望んで居る、なせなれば彼等は本當に大切な問題は原因の問題だけであることを知つて居るからである。然し生命の十分な原因は物質であらうと期する人々、又はさうかも知れぬことを心配する人々は、其期待又は心配によつて自分等が問題の真相を丸で知らないことを示して居る。吾輩は彼等を氣の毒とは思ふけれども、餘り相手にする價值がない。たとひ所謂生命自然發生説が事實であると確定したところ、それは唯だ生物が普通一般の場合と異つた場合に生じ得ることを意味するだけで、決して物質的原因が自身に生物を生じ得ることを意味せない。其不思議は

全く現象界の内にあつて、どういふ力が働いて居るかは依然として暗黒である。そこで分類及び空間的秩序の問題と原因の問題とを區別するや否や(二二五頁参照)自然哲學が如何に淺薄であつたか分かる。畢竟分類が同一視する事と誤解され現象が實物と誤解され續起(一六二頁参照)が因果と誤解されて居つたので此の幼稚な混亂が空想の作用を甚だ容易ならしめたのである(スベンサーが五要素を以て色々空想を繼ぎにしたりした如きは其れである)。

(一)哲學的自
然説は具體的
な思考と符號
的・概念的
な思考との
區別を混合す
る

さて此の力上の難問題が假に解決がついたとした所で吾人は次に具體的な周到綿密な考へ方と符號的速記的な考へ方(二三四頁二四)との區別を無視するが爲に起る、モ一一つ別の困難に出會するのである。前にも言つた通り、哲學的自然説は單純な原素が單純な空間的關係を有して居る者と認定する(五〇頁二三三頁参照)、そして斯ういふ原素が自身に於いては餘り複雑でないが而かも非常に複雑な結果を生じ得る中心力を有つて居つて、それが爲に單純より複雑に進み同質より異質に移ることが出来ること認定する。何人も此點に於いて進化説の慣用文句たる、不斷の分化と集結とに由つて(二三一頁参照)同より不同に進み單純より複雑に進み同質より異質に進むといふ主張を思ひ起すであらう。然かも此の困難は前章で指摘した通り、どの器械的原因説にも免れぬ所の同じ事を異つた語で言ふ論理的誤謬の一例

(六)哲學的自
然説は概括的
誤謬に基く
(二四四頁參
照)

に過ぎないのである(四章五節の第八項二四八頁參照)。

自然説の哲學には右の空想より外に殆んど何も無い。たとひ言語の上では如何に單純であつても、又實際異なつて居るものを言語で以て同一視した所で(例へば有機體といふ言語を以て色々異つて居るものを同類として包括する如く、二四六頁參照)具體的事實は非常に複雑であることが分るならば、自然説の信用は全く地に落つる筈である。此の空想は詰り概括の誤謬たるに過ぎないのであつて、論理上の順序を實體上の順序と見たり、論理上の適用を實體上の内容と見る誤謬に基いて居る(二二四頁二二八頁五〇頁参照)。階級的名稱はその階級に屬する者の者にも適用されるが、而かも其名稱に依て其の者の一つの存在をも表はし得ない。例へば人てふ名稱はどの人間にも適用するが活きた人間の一人の存在をも表はし得ない(其は唯一個の抽象的な言葉に止るかも知れぬ)。然るに空想的思索家は此事を看過して、複雑から單純に、異質から同質に移り行くことの出來るものと思ひ、斯くして首尾能く二三の單純にして殆んど内容のない名稱(原素とか物質とか)に到達する、そして實は論理的抽象の極なる是等の名稱が實在の根本であると思ふて居る(三一八頁参照)。是等の名稱は極めて單純で且つ漠然である故に、何等の問題をも引起さず何等の驚異心をも動かさぬやうに見える(五〇頁二四三頁参照)。そして是等のものが世界の形成又は

宇宙構成の大事業の出發點であると見做される(二四一頁)。斯くして物質とか勢力とかいふやうな抽象觀念が、經驗上唯一の實在たる客觀的諸要素の代りとなるのであるけれども、凡て斯ういふ考へ方に於いては、具體的事實が忘れられて居るのであつて、具體的事實は依然として複雑であり多様である(一九八頁二〇六頁)。其實は種々に分配される單純な物質といふものと單純な運動といふことがあるのではなくして、寧ろ種々な分量と性質とを有し最も複雑にして不思議な力的關係を有する無數の活物があるのである(二三五頁二四三頁)。吾人が一たび具體的世界に移ると論理的觀念と具體的實在との間に差があることが分かる而して又た論理的に單純にしたからとて實在は少しも單純にならないことが分かる(五〇頁二二八頁)。されば、吾人が物質てふ抽象的觀念を以て具體的な諸要素に代へたからとて、其實何か混沌たる同質(スペンサーの所謂不定にして不凝結なる状態。二二二頁参照)のものに到達したのではない。是等の諸要素は一々一定の特性を有つて居り、一定の法則に依て成立つ一定の組織中に一定の關係を有つて居るのである。一体實在の世界には混沌(無秩序にして連絡關係のない事)などいふことはない。又た吾人がこの世界の秩序に就いて立てる所の標準を除いては、實際世界に於いて混沌の度が段々に少なくなつて秩序に向つて進歩するなどとい

ふ事はない(秩序や法則は初から有つたもので、混沌と見るも秩序と見るも唯人間の思想作用のみである。一一七頁参照)。若し太陽系統を標準とすれば、星雲時代を混沌といふことが出来、固形体を標準とすれば、瓦斯体を混沌といふことが出来、成熟した有機体を標準とすれば、萌芽を混沌といふことが出来る。凡て以上の場合に於いて混沌といふは認定した標準に比較して言ふことであつて、事物の真相に於いて又法則の世界に於いては混沌などいふものはない。同質と異質と混沌と秩序は思想家と彼の見地に關係したことで、事實に於いては彼自身の影法師たるに過ぎないのである(二二三頁)。

其であるから吾輩は、進化説でいふ常套語は(二三六頁)事物が進行する順序——たとへば始のものは單純で同質であり後のものは複雑で分化して居るといふやうなこと——を示すものと許して差支ないけれども、之を以て器械的原因が働く順序を示すものとか、事實問題を單純にするものとか見ることが出来ない。吾人は決して分類に由つて吾人の問題を單純な程度に引下げることが出来ない。若し吾人が複雑な人格的階段から出立するなら、論理的には如何にしても吾人をして無人格の階段に引下げて單純に入らしめることは出来ない。又た若し、吾人が單純な無人格的階段から出發するならば決して複雑な人格的階段に進むこと

は出來ない。何から出發しやうとも其の出發した所は棄てることが出來ぬ。論理的に如何に遠くまで溯つても其の出發する階段より他の階段に移る事は出來ない。充足理由の法則(結果を起すに足るほどの原因がなければならぬといふ律)によれば、歸結に對して十分妥當な準備は前提に含まれて居るものと見なければならぬ。それで歸結が複雑ならば前提の中にそれに相當した複雑がなければならぬ(二九一頁二四三頁、二四四頁參照)。吾人はそれを現實と言はないで寧ろ未發と言ふても善いが、其れにしても矢張、吾人が若し周到に前提を研究するならば、其中には歸結に見るだけのものは大小悉く含まつて居るのを見るものとしなければならぬ。前章に於いて吾輩が論及した通り論理上原因と結果とは相等しい原理は(四章五節、の六參照)、無人格的必然界に於いては右の事を絶對的に必要であるとする、そしてスペンサー氏の如き哲學的自然説の唱へる進化説を因果論上有効なものとするを永久に不可能ならしめる(無人格的の物質から人格にまで進化したといふ事は論理上許す可からざるものである)。若し吾人が最初の單純なものから始まつて其れから一層複雑な高尚な分化したものに進む企圖を順次に示しつゝある所の進化作用以外に他に一の原因があるものとするならば、吾人はそれを吾人の心的生命に等しいものと見て始めてそれを了解することが出来る(二三五頁參照)。若しさうでなければ此説

(七)哲學的自
然説は分量上
の差別を以て
性質上の差別
を説明しやう
とするもので
ある。(二二三
頁參照)

は絶對的に不可能である。なせなれば無人格的階段では、宇宙の總ての物が宇宙の始めから或は現實的に或は未發的に存在したとせねばならず、又若し宇宙の始めが無つたならば永遠の昔から存在したとせねばならぬからである(二四四頁參照)。二種の進化説、即ち現象界の記述たる進化説と原因論としての進化説(二一九頁參照)とが、是迄此の方面に關する思想家等によつて十分に區別されなかつた。彼等は現象界を因果界と誤解した(二三六頁參照)、そして自分等が口にする進化説は果して如何なるものであるか、其れに必要な條件は何であるか、殆んど問ふ所がなかつた(四章五節の第二項參照)。そこで原子發生に關する論も出た、さうして此論を證明するに同質のものから異質のものが出来るといふ極まり文句が用ゐられた。一定の特性を有つて居ると思はれた諸原素が尙ほ一層單純なもの、結合であるやうに見えるので、諸原素の成立を説明する企圖が近來屢試みられる(四二頁、三三頁參照)。即ち化學上同一の部類に屬する物質の原子は、多分同一の電子から出来て居る或は少くとも同一の質量と電力を有する電子から出来て居るであらう(電子にも力の多少があつて、同量のものは相寄つて同質の原子を造ると考へ)、そして斯く構成された物質の間にある差は、原子を構成する電子の根本的性質の差から生ずるのでなくて、原子中に於ける電子結合の工合から來るのであら

うといふ説であるが(二二九頁) それでも宜しい此處でも矢張同じ事で詰り分量上の差を以て性質上の差を説明しやうといふのだ(二二五頁) そして此の企圖は果して何を認定して居るかといふ事に就いて問ふことを忘れて居るのである(結

は前提の中に含んで居らねばならぬと云ふ事を忘れて居る。二四〇頁参照)

今爰に六個の煉瓦があつて、中央に一つを置き其の周囲の五角形の角々に一つ置いてある、其處へモ一つ煉瓦を加へて、六角形の角々に一つづゝと其中央に一つある様にすると思像するならば、吾人は新しい煉瓦が加つた爲にその一團の性質が殊更に變ずるといふ理由を毛頭認めない。分量だけから生ずる結果はこれに過ぎぬ。吾人が分量の世界に性質の世界が伴うて居る事を假定しないならば、分量上の變化は決して性質上の變化を説明し得ない。吾人は化學上の結合物に原素を加へたり又はそれから原素を引去つたりすることが出来るが、然かし若し原素そのものが一定の化合物と其性質とを含蓄し、そして他種の化合物と其性質とを入れない一定の力的關係を有つて居ないならば、吾人は到底此の問題を論究することが出来ない(二三〇頁) 若し原素が斯ういふやうな關係を有するでなければ(分量に性質が伴ふ關係)問題は無論解決が出来ない。然かし若し原素が斯かる關係

を有するものとすれば、其は説明すべき事を説明せず、唯始めからさうだと認定するばかりである(二三七頁) であるから、吾人が現在の經驗を分析して、所謂ヨリ單純な他の要素になることは考へ得られるが、唯どうしても考へ得られぬことは、斯る分析に由つて現在の世界の複雑なことを説明することである(後文) せなれば、現在の複雑と差別とを生すべき先行要素は、形こそ多少變るにもせよ、矢張同じ複雑と差別とに歸せなければならぬからである(二三八頁二四〇頁)

(八) 哲學的自
然説に論理學
上思考し得ら
れない進化説
を唱へる

尙進んで此問題を十分に考へると、吾人は斯る進化が何物かを必須條件として認定するや否やを問はなければならぬ。進化は漠然たる無定形な無法則なものから始まるとするか(二二二頁) 或は一定した法則の組織と支配とから始まつて、事々物々はそれゝ定まつた位地と關係とを有つて居るとするかを問はねばならぬ。若し前者のやうであれば、吾人は何事かを了解せむが爲に一步も踏み出すことが出来ない、何となれば、斯かるものは純然たる觀念のみで、其實は何もない(具體的存在物) だと何物かであるにしても、其は現在の經驗を説明する爲に用ゐることは出来ないからである(二二九頁、前文) 之に反して、若し吾人が一定した法則の組織から出發して、萬事萬物は法則に支配されて居るものとすれば、世界に新し

いものを持ち込むことの出来ない事は明白である(四章三節の第六、七參照) 何となれば萬事萬物は始から一定して居るからである、そして若し始がないとすれば永遠から一定して居るからである(二四二頁參照) 如何なる物質的器械的世界に於ても、原因と結果と相等してふ論理上の規則による、新機軸を出すことも根本的に新しいものに到達することも永遠に不可能である(二四〇頁、二四五頁參照) 吾人は唯だ現在の現實と過去の未發との間に往來して居るだけで、思想上後方へ戻る時は現實を未發と見、思想上前方へ進む時は未發を現實とするけれども、未發と現實との總和は何時でも不變量でなければならぬ(第四章四節、第四項參照) 通俗の思想は此點に關して、以上二様の見地の間を斷えず往つたり來たりして居る、そして大抵は氣が付かずに居る。吾人は前行事件によつて萬事を説明しやうとする、さうして概念を以て實在と見る論理的誤謬に助けられて(五章三節の第六、項、二一八頁參照)、段々と後方に溯るに従つて何か漠然たる無定形な同質のものに達して満足する(二二二頁、スペンサー氏の説參照) けれども論理は直ちに此の概念が空であつて其れに達することが不可能である事を示すのである。そこで吾人は今度、法則の支配といふことに氣が付いて法則の世界を認定する、けれども愈さうするや否や、無人格の階段では萬事萬物の將來が悉く確定して仕舞つて(宿命論、) 今後

外から侵入するでなければ一切新しいものが出て來ることが出来ない事を氣付かない(二四四頁、二四九頁參照) 器械的世界では新機軸は到底現出することが出来ないのである。

(九) 哲學的自
然説は五官の
觸れない物に
定する
(第六章の一
節參照)

吾人が問題を後へ溯らさず前へ進める時に、同様の困難が現はれて來る。此處でも亦た自然論者は大抵感官の束縛を受けて居つて、自分が見ることの出来ないものは存在しないものと隠暗の中に認定した、それが爲に五官に顯はれない差別は存在しないものと見做される。けれども吾輩が是迄論じつゝあつた法則による、凡そ進化發展しつゝあるものは其れが今ある所によつて了解され又は説明されることは出来ないで、寧ろ今後將にあらむとする所によつて了解されるべきことが明白である。そこで物はその未熟な初期に照して説明せずして、寧ろ唯だその完成した結果に照して説明すべきである(二四九頁以下、六章五節の第一項中、六節の第五項中) アリストテレスは二千年の昔に既に此眞理を悟つて居るから、吾人は生物學者が確定した事實であるかのやうに、高等動物の胎兒はその初期に於いては皆な同様に見えるといふ時に、左程に驚きはせぬ。何となれば、どんなに相互に似て見えるにもせよ、若し彼等が各々異つた發達の法則に従ふものであるならば、理性の眼には極く最初

の時期に於てすら後に現はれるだけの差別は悉く具つて居るのである。人間の胎兒は、其れが犬や羊の胎兒と區別のつかぬ時にさへ、矢張人間の胎兒であつて、犬や羊の胎兒ではない。それは其時既に人間發達の法則に従つて居る。而して其れが長足の進歩を以て人体となる時に、分化集結(二三頁二三三頁)とかいふ言語上の手品(九頁一〇二頁一五六頁)によつて偶然になるのではなくして、寧ろ其れに内在して居る有機的法則(五七頁六六頁)の發現たるに過ぎない、さうして其法則の下にその生存を維持し又その發展を繼續するのである。

種の變化(二〇)に關する問題全体も、哲學的自然論者の論議に於いては同様に混亂して居る。實際爰には考究すべき二個の問題がある。一は、今日存する處の生物はその發生を溯ればズット以前の生物に到達するものであるから、段々に系圖を溯ると或る共通の先祖に集中すること、恰も樹木の枝が悉く共通の幹に連るやうなものであるや否やである。他は、個々の生物そのものは何であるか、其れを生ずる力は何であるかである。甲の問題は科學に屬し、乙の問題は哲學に屬する。

甲の問題は比較的重要な問題でない、其は事實を重んじて論理を無視さへしなれば、さう解答が極つても哲學は甘んじて其れを受ける。然るに之を非常に重

(二〇)此説は種の變化に關する問題に就いて明白な見解を有さない

要視するのは、萬有は自身の力で澤山の豫期しない事柄を仕出來すといふことを暗にゆるし、又た發生の關係が斯ういふ風であるなら(單細胞から千差万別の物を發生する事)、生物に下等高等の段階が數々あるけれども、裏面の性質は猿も人間も下等動物も詰り同じものであると想像するが爲である。

然し乙の問題こそ本當に重要な問題である。之を考究するに方つて、吾人は、先づ進化説の名目論であることに注目しなければならぬ。

種なるものは詰り相互に類似する個々の生物を類集したものに過ぎない。今日生存して居る比較的著しい種の場合に於いては、吾人は多分これに發生上の關係を加へるかも知れぬが(甲種は甲種のものだけ産んで他種のものを産まないことを指す)、それにしても進化説の名目論たることは少しも變らない。それで若し所謂種の變化なるものがあるとするれば、吾人の論理的言ひ廻はしを離れて言ふと、詰り斯ういふことになる。若し進化の一筋道に於いて非常に隔離した點から個々の生物を取り出すと、其差が餘りにひどいので彼等を同一の種に置く譯に行かないといふだけである。けれども之は自然論者の常に爲す如く、個物と個物とを同一視するのでもなく、高等動物と下等動物とを同一視するのでもない。事實を言へば、一の力(二三〇頁二三八頁)があつて種々

に分類的の出來るやうに澤山の個物を生じつゝある其れも多分段々の上進的に益高等な又豊富な生命に適するやうに生じつゝあるのである。さうすると吾人が始終聞かざるゝ單純から複雑に進み下等から高等に進むといふことになるけれども、之はかの通俗人の想像を非常に惱ました所の人と猿とは同一であるといふことゝは丸で別である。物質界は現象的である事と、一切の所謂自然的原因の眞相は意志的である事を信するものに取つては、妥當なる種の變化説を聞いたからとて、別段驚く程の事はない(一三頁)。

(十一)第三節
の結論

それであるから、哲學的自然説が現象界に於いて事物が現出した順序を叙述しやうとする時には、それに十分正當な権利があると思ふけれども、之を哲學として見るときには、非常に淺薄な且つ幼稚なものと謂はねばならぬ。前章に於いて吾人が發見したとほりの(第四章五節の第一項より第七章まで参照)器械的原因説に關する批評的疑問やヘラクリタスの流轉に陥らないやうにするには、原因問題を引上げて人格の世界に入れる必要などは別として、此説を吾人が符號的速記のものとして取らないで(速記は多くの言語を簡短、具體的な且つ充足的なものとして取るや否や、此説は無意味な唯だな符號とする)同じことを異つた言語でいふだけの事になつて仕舞ふ(二九〇頁以下参照)。此のやうな

考へ方は、止むを得ず現在を過去に送り込まねばならぬ、即ち現在を生出する自然てふ器機の中に送り込んで仕舞ふから、一切進歩の餘地がないことにする(二四五頁参照)そこで若し斯ういふ世界に於いて、世界の進行全体なり或はそれの一部分なりを横斷して見ると、將來あるべきものが一切現實的にか或は未發的にか其處に存在するのを發見せざるを得ない(第四章の四節の第三項以下参照)。たとひ吾人が幾ら昔しに溯つても、同じ必要は矢張吾人に迫り來るのである。たとひ最後に吾人が物質の飛散して居る星雲時代に達した所で、眼を開いて周圍の形勢を見ると、其處にも尙ほ世界が續く限りの將來全体に顯はるべき者が悉く未發的に存在して居るのを見ざるを得ない。之に加へて、自然説が若し數學的になつて一切の性質上の差別(具體的の差別)を分量上の差別に歸せやうとすると、其世界は全く實在の世界を離れて理論的物理学の世界のやうな抽象的概念になつて仕舞ふ(本節第七項、二三四頁参照)。それは唯だ符號的價值(二三四頁六章一節の第四七節の第九参照)を有するだけで、決して之を實在の世界と取り違へてはならぬ。

右は自然説が哲學として免れない難點の重なるものである。尙ほ委細な難點も多くあるけれども、吾輩は今之を擧げる譯に行かぬ。要するに、此説が間違つた説として十分に審判さるゝ點は、その器械的原因論や、その無限に溯る事や、それ

の同じことを無益にも異つた言語で言ふ事や、その重なる觀念の一をも現實なものとして實證の出来ない事などに在る。是等の觀念は精々の所で永久只の抽象的觀念たるに止まつて、それに相當する實在とては見出すことが出来ないものである。

(第四節) 唯
心論的無
人格説に
就いて
此説は意
志と原因とを
無視し心を無
人格的觀念の
集合として観
る

それで、自然説は失敗した説として最早放棄しても善からうが、次に唯心論的無人格説も同じく失敗であることを示さなければならぬ。吾人が認識の方面から實體論に近づく時には、兎角に存在物の中に意志と原因とがあるといふ事實を看過して(二一九頁二五四頁)そして認識の對象たる事物は想念たるに過ぎないと断定し易い。のみならず、心も亦た認識の對象である故に、之も單に一個の想念若くは多數の想念の結合であるといふ結論に達するものも同様に容易い(二一八頁)。斯くて是等の想念より人格的内容を除き去ると、直ちに心そのものは無人格的な想念の作用であり産物であるといふ結論に達する。斯くして是迄に述べた自然説とは違つた別の道筋で無人格説が成立つのである。

(二) 此説は抽
象的觀念の結
晶である

どうして此説が起るかを見るのは容易である。蓋し認識論の興味は、吾人をして想念を以て捕へることの出来ないものに實在を許さしめないやうな傾きになり易いので、想念をして一切を包容せしめやうと求める(二一八頁)。然も其と同時に、此説が抽象的觀念の結晶であることも明かであつて、其の實無人格的な想念は純粹の構作物である。現實な想念は悉く人格者に屬する、人格者を離れては何等の意味もない。吾輩が前にも既に論じたとほり(第二章六節の一、思想上の種々な範疇といふものは智識的活動の様式たる其の形式的性質は別として、それが本當に意味を有つに至るのは活きた心の具体的な自覺的生活に關係あるからである(九八頁一〇〇頁一〇二頁二三五頁)。此の心を離れて範疇を實在と考へるなら、それは自家撞着に陥らねばならぬ。然るに、吾輩が今考究しつゝあるやうな種類の唯心説は、是等の範疇がそれ自身だけで考へられるものと觀られ得ること(第五章一節、中參照)そして其れが或る程度迄は具体的實在物の前にあるべき必須條件である事、斯くして吾人が人格を存在とか統一とか不變とか原因とかいふ範疇の總和であると思つても善い事などを認定する。それで人格的存在者は其者より一層終極的にして根本的なもの、産物結果であると思はれる(範疇は人格より先に存在するものとする、七〇頁一〇五頁參照)。然かも此説の空想的なことは既に見えて居る。是等の範疇のどの一つ(例へば下に「統一、同一」)でも取つてその意義如何を調べると、前にも見た通り(第二章の七節、三、註り吾人の自覺的生活に於いて

てそれが有する意義を指すに外ならぬ。吾人自身の人格的經驗から抽象さるゝでなければ、是等の範疇は具体的に何の意義もないものである。論理學でいふ形式上の統一(一五頁)を除いては、吾人が知り得る統一は唯だ自我の統一のみである。吾人が知り得る同一は、抽象的な時間を通じて存在する抽象的繼續でなくして唯だ心はその經驗を通じて昨日も今日も同じである事のみである(二二頁、二九三頁、頁一九六)。吾人が見出す所の變化は、抽象的な時間に於いて走り去り走り來る抽象的變化でなくて、寧ろ昨日も今日も同じ心が段々に其目的を實現し、且つその實現的活動を自己意識てふ背景に投射して行く繼續的の姿である(四章の五節の四項、より六項まで参照)。同様に實在とは何ぞといふならば、具体的世界では移り行く所の智覺の對象を指すか(客觀的實在)、さうでなければ吾人自身のやうな存在(主觀的實在)を指すのである。

範疇の性質に關して言ふことは先づこれだけであるが、又其が存在する場所は何處ぞ、其れが結合したり活動したりする根據は何ぞと問ふと、尙は一層重大な困難が起つて來る。若し範疇は人格のある前にあるものと想像すると、吾人は何處にそれが存在して居るか、と問はねばならぬ。それは時間空間の中にあるか、但しは意識の中にあるか、と答ふるより外に、有意味の答をなすことが出來まい。前者

(三)範疇の存在する場所は何處であるか

の方であるとすると、範疇は物になつて仕舞ひ、而かも時空の存在に關する認識論上の論理の中に消滅して了ふ(三章の三節、四節参考)。後者の方であるとすると、範疇は意識の先にあるべき必須條件であるといふ假説に反對する。そこで範疇は心でもなく物でもない一種の實世界に引込むので、吾人は其處迄その後を追うて行く譯に行かぬ。蓋しそんなものは何等の意義もないからである。

(四)範疇の結合又は活動の根據は何であるか

次に吾人が是等の範疇が人格を結合したり其の結合の爲めに活動したりする根據は何ぞと問ふと、尙一層の困難が生じて來る。若し範疇相互の關係を純然論理的のものであると見ると、吾人は直ちに思想上の破船をすることになる(四章一節、二項、三項参照)。心を單に論理的關係の一團とのみ見ると(一九七頁、二八頁、三項参照)、全く經驗界を説明することが出來ない、何となれば論理に時間はないからである。即ち歸結も前提も同時に共存して居る、此の場合には先も後もあり得ない(一八三頁、一三四頁、五項参照)。若し現在の宇宙が範疇の論理的關係であるならば、此の宇宙もその内容一切も範疇と同じく永遠不變なものである。従つて變化する餘地は少しもない(一九二頁、三項参照)。その潜在の内容は悉く同時に共存することになる。此見解によると、有限な人間の心もそれの内容一切も永遠な範疇の中に含まれて居るから、範疇と同様に永遠なもの

なる。そして誤謬も不善も人心の内容の一部に相違ないから、これも亦必然永遠なるものとなる(二〇〇頁)。故に吾人は不合理も罪惡も永遠な範疇そのもの、中にある一要素であると許さなければならぬ。此處に至ると此見解の破滅は完成せざるを得ない。吾人が心を範疇の働く論理的機械であるとする間は、此結果を免れる道はない。唯だ活ける人格の心意のみが、無人格の理性の此の必至的運命と自殺的結果とを免れることが出来る(二〇〇頁)。心が純粹に論理的な冥想的なものであつて唯だ思想の關係を眺めて居るだけで、撰擇力もなく新機軸を出す力もなく又自己支配の力もないものであるならば、是は則ち意志の存在を看過するものである(二五〇頁)。實在の活世界を説明するには絶對的に無用であると謂はねばならぬ。

(五)此説は思想と實在との關係に就いて曖昧である

思想は何もかも含まなければならぬといふ唯心説の(附録)主張そのものが、既にその意味に於いて曖昧である。吾人々間の思考に於いては、勿論吾人が造るのでなく見出すのである所の客觀の世界がある(一四八頁)。そして此區別は決して吾人の思考より取り除ける事が出来ない。但し、此客觀の世界は心の所産であり顯現であると見做さるゝもので思想の範疇内に保留される、而してさういふも

のとして心は之を自由に攝取し了解し得るのである。然か、心が自己認識をする場合に、何時でも此の想念的認識では適當に捕へることの出来ない一要素がある(これ即ち人格的要素であつて、眞の實在である、只の想念ではない)。直接の経験を欠ける想念は單に空な形式であつて、現實の経験が之に内容を供するに至つて始めて實在となるのであるからして、自己認識には悟性の想念が供するもの以外に一要素がある。吾人は之を活ける自己意識の中に見出す(二二二頁、二三三頁)。吾人は或る事物を想念するけれども、單に自己想念をする許りでなく、又た自己生活をする(即ち想念するばかりでなく、現實の経験をなす)。成程此の生活は想念なくしては了解が出来ないけれども、想念は生活がなければ空虚であり形式である。此意味に於いて心は自身を一つの基礎的事實と認めなければならぬが、其れは外から與へられたものとして、心自身が自身を認めたとして、(即ち自己認識)心が心自身を認識するに方つて何時も内容(思想感情)がなければならぬ。此認識は内容なくしては不可能であり、又此の内容は認識がなければ無一物である。此の事實に於いて思想と實在との對立が認められ且つ調和される(八九頁、一一〇頁)。然も此の事實そのものは實際生活を以て経験しなければならぬものであつて、議論的に構成することの出来ないものである。此の點に於いて思想と行動とは一

致である。どちらとも片方だけでは説明することが出来ない。

(六)ブラッド
レイ氏の無人
格的宇宙觀に
就いて

此の議論を終るに方つて、吾輩はモー一度吾輩の主張する超絶的經驗説(經驗の當
事(四章の八節の三
ない經驗説であるから、超絶的經驗説といふ。三三頁二一四頁参照)を思ひ起すのである(項二章の七節參照)。是等の想念の意義とその可能な事とは、最後に經驗そのもの、中に見出すべきであつて、どんな抽象的理論の中にも見出すべきでない。想念を断えず經驗に照さずに抽象的に許り考へると、吾人の根本的想念にも澤山の困難否な矛盾が容易に出て来る。此の證據はブラッドレイ氏の著『現象と實在』に最も善く見え居る。これは非常に有力な著述であるが、然かし抽象的見地から書いたものである。その結果之を無人格的宇宙論の辯駁論と言つても善い位である。著者には固より其積は少しもないのであるが、彼は思想のあらゆる範疇や關係を矛盾に満ちて居ると見る。固有性、断定性、性質、不變、原因、統一、空間、時間、物、否な自我さへも、皆な矛盾の巢窟であると考へる。ブラッドレイ氏は是等の困難は悉く絶對者に於いて取り去られるものと思つて居るやうであるけれども、彼は其の絶對者を人格的と見るでなければ、自分の論理が絶對者に於いても矛盾を見出すことに氣付かない。若しさう見なければ絶對者は、舞臺(即ち宇宙)の後ろに深く隠れて居つて、必要な場

合にのみ座主(哲學者を指す)の命令によつて働く所の器械的外在の神たるに過ぎない(斯の
は超絶神論の神觀に似
似たるものである)。

然かもブラッドレイ氏の擧げた困難は、あらゆる無人格的哲學に存して居る。

そして是等の困難は、一たび問題を人格の世界に移して、想念をそれが活ける經驗の上で有する意味に解すると、始めて取り除かれるのである。斯くて同一てふ想念は、經驗上心が昨日の我と今日の我と同じであると認める時に、十分意味あるものとなる(二五二頁参照)。尤も吾人は同一の想念に一種の意味を容易く與へることが出来て、其意味によると心は同一でない事になるけれども、其れが爲に何の損する所もない、何となればそんな意味の同一に對しては、吾人は理論上なり實際上なり何等の痛痒をも感ぜないからである。統一てふ想念も、種々雜多の活動をなす中にも自我は一であるといふので、始めて意味あるものとなる。此處でも亦た全く多を容れないやうな風に一を定義することは容易いけれども、此處でも更に損する所はない、なせなればそんな統一には吾人は何等の利害をも感ぜないからである。他の範疇に於いても同じ事である。是等の範疇を矛盾を含むやうに又はそれを何等の價值もないやうに定義することは容易いけれども、哲學はそんな抽象

的空想の運命如何などに頓着して居らない、哲學は唯だ凡ての範疇が活ける經驗の上で有する所の意味を知りたいのである(二五二頁)。吾輩が自由意思を論じた時に指摘した通りに(四章の七節)此處でも亦抽象的に考へると矛盾に見える多くの事柄が具體的世界では十分に兩立し得ることを見るのである。

(七)正當なる自我觀

自我の觀念(六四九頁)をも何等の價值もないやうに考へることが容易く出来る。或人は言ふ、心的生活を説明するに方つて自我を立するの要が果して何處にある乎、自我の統一がどうして意識の複雑を説明する乎と。之に對して吾人は、或

る意味に於いては自我は心的生活を説明しない、而かもその統一は決して不必要でない、と答へなければならぬ。なせなれば、自覺的統一の事實がなければ多を意識する事は理論上不可能であるからである(二七五頁)。成程此の統一から複雑を演繹することは出来ない、従つて多を一の一方面と見なければならぬが、其は差別のない抽象的統一の一方面として、寧ろ活ける自覺的統一の一方面として、ある、此の統一は多様であつて、一であつて多様である。言語の上からいふと之は明かに矛盾であるかも知れぬが、具體的から言ふと意識の事實である(二九六頁、二四九頁、一六三頁)。たとひ吾人の形式的論辯的思想がそれを説明することが

出来ないからとて、其れの事實たることは少しも變らない。且つ大体からいふと抽象的に考へらるゝ自我は何の價值もない、其は凡の原因が無人格の階段では價值がない如くである。原因の必要を主張するものと思はれて居る充足理由の原理(二二頁)は、之を無人格的のものとする、何時でも吾人を無意味な繰返し言に閉ち込めて仕舞ふ(一九〇頁)斯うなると吾人の説明は悉く唯だ問題を反覆するだけである。然し自我は抽象的に観すべきでない、自我は種々雑多な經驗の中にある活ける自我である、自身をも自身の經驗をも左右し支配し我が有とする自我である。そして此の自我は吾人凡てが『私を』と言ひ『私の』と言ふ時に經驗する所であつて、無意味であるの無價值であるのといふ批評を蒙るに及ばない。此の自我は言語の上で否定するより外に否定の仕方がない、而かもその言語の上で否定する人達でも常に自我の事實は承認して居る(八〇頁、八七頁)。若しさうでなければ、人格的生活に於いて用ゐる言語は悉く不可能になつて仕舞ふ。

吾輩は以上述べた所の全体に基いて敢て斷言する。無人格説は淺薄な物質的器械説にしても又比較的深遠な抽象的唯心説にしても皆な失敗である、そして人格のみが吾人をして合理的歩武を進ましむる所の唯一の眞實な哲學原理である

(八)第四節の結論

と(二五頁、一〇八頁、二六)吾人は抽象的な理智でもなく抽象的な意志でもない、吾人は認識したり感じたり種々の興味を有したりする所の活ける人格で、智識の光に照され興味の衝動に驅られて己が行く道を切り開かうと試み、又た經驗の世界を了解して其經驗を擴張し豊富にするやうに自家の方針を取らうと求め、斯くして自家を造り立て、一層大にして一層豊富な人格的生命とするものである。

* * *

(第五節) 人格的宇宙觀に對する批難に就いて

無人格説の實體論は儘に不可能であるけれども人格説そのものも少くとも同じ位の批難を蒙らなければならぬ、と言ふ人もあらう。是等の批難の二三はありふれた常套説であつて、序でに一言を要する迄のことである。

幼稚の思想では何時も、眼に描くこと(即ち名狀)に由つて問題を解決しやうと試みた。そしてその結果人格と人体とを混淆することになつた(六章七節の第九項參照)。勿論斯んな風に見る人格の不可能なことを明かにするは容易い(二六二頁)。

モット意義の深い反對は、本章の第四節に於いて言つたやうに、此の問題を抽象的に取り扱ひ、そして人格を無人格的原理の所産として説明しやうとする所から来る。けれど

も抽象は此問題をどうともすることが出来ない、蓋し活ける經驗(六章七節の第二項參照)の示

(一)二種の批難に對する答

す所が此事に關する知識の唯一の根源であるからである。人格は産物として合成物として説明は出來ぬのであつて、唯だ事實として經驗され得るのみである。

これは現實に經驗さるゝものであるから、可能なものでなければならぬ。吾人が尙ほ此事實の奥に進まうとする時は、何時も説明を重ねて説明しやうと試みて居るのである(二一八頁)。

吾人は鏡の前にあるものを(現實)説明するに、鏡の後ろにあるやうに見える所の影を以てしやうとするけれども、實は鏡の後ろには何もないのである(二四九頁、二六二頁參照)。

吾人が人格的生活をやつて見て、其れを有りの儘に叙述した時には、健全な眞摯な考察に於いて出來るだけの事をしたのである。若しそれ以上、の事をしやうとするなら、吾人は唯だ抽象的觀念の餌食となるだけである。此の自覺的存在が本當に終局的な事である(二五三頁、二五五頁參照)。

勿論幾多の不完全と一時的形相とを帯びて居る吾人々間の生活は、人格は無人格のものから發生するといふ思想に力を添へる。然も若し吾人自身の場合に於いて之を事實であると許すならば、吾人の人格を發生した無人格のものに發生の條件として既に人格の分子があると許さなければならぬ。

根本的に無人格なもの、は言語上の手品(二四六頁、二二)是は固より本當の論理じやない、本當でない論

（二）擬人的神
觀に對する批
難に就いて

理では決して人格發展の充足理由（二二頁）たることは出来ない。けれども吾人々間の人格は實際無人格的な背景に隣接しても居らず、又それから出て来ない。これは寧ろ造物者の活ける意志と經綸とに基くものである（六一八頁、二〇二頁、二六〇頁一）そして其れが續起的に進歩する段々の形相は、吾人が時間的な言語を假りに用ゐるならば、詰り完全至高の人格が有限な人格を生じ且つ之を維持する様式に外ならぬのである（七八頁一五五頁）
完全至高の人格を斷定するに反對な説は大抵言語上の反對である。その多くは露骨に神を人のやうに見る説に反對するのである。勿論人化した神は藁人形であつて攻撃する程の値打はない。吾人自身の根本的人格も神と同様に形もなく眼に描かれないものである（第六章の二節参考）。人格と形体とは相互に没交渉な觀念である（二四四頁、一四六頁、照）。人格の根本的意義は自我、自覺、自治、認識力である。是等の要素には形体上の意義はなく、又制限がない。有限たり無限たるに拘らず、知識と自覺と自治とを有するものは凡て人格である。なせなれば人格てふ語に他の意味はないからである。故に、形体上の色相と制限とに關する一切の思想を人格の要素でないとして放棄すると、吾人は眞に完全圓滿な人格は、絶對無限の存在者のみに

みあり得るものと言はなければならぬ。何となれば此者に於いてのみ十全なる人格に必要な所の完全圓滿なる自我と自己把持（三章四節の四、七、照）とを見るからである。故に完全至高の人格を考へるに方つて、人格てふ觀念に必然な要素でない所の吾人の人格の不完全と偶然分子とをそれに移さないやうに注意し、而して人格てふ觀念の根本要素たる所のかと知識と自我との充足のみを考へなければならぬ。

（第六節）
本章の結論

是迄に論じ來つた所を見ると、無人格説は二重に失敗であるやうに思はれる。先づ此説の根本的觀念の積極的基礎を吟味すると何もないことを發見する。是等の觀念は空な思想上の形式であつて、之に相當する實在はない。そして批評の火にかけると全く消えて仕舞ふのである。次に此説が經驗問題にどんな光明を與へるかと問ふと、無限に溯る事と同じことを異つた語で言ふ事との外に何も無いのである。斯ういふ説は慥に骨折損の説だ、草臥れ儲けの外に何も無い。そこで吾人の取るべき道は二つ、人格的宇宙觀を取るか、但しは何も取らないか、唯この二つの道の外はないのである。

第六章の大體に就いて

此の章は二つに分けられる。その前半に於いて、バウン氏は人格者に關する積極的議論を集めて居る。始めに人格者若くは人格的世界は性質上見る可らず形状すべからざるものである事を種々の例を引いて論明し。それから宇宙の存在する場所は人格者の意識の内である所謂事物は最高人格者の思想と意志の作用とに由て起る産物である事を論じ、尙ほ宇宙は唯一種の思想に止らずして又一種の活動である、といふ事を論ずる。この見解は凡神論に近付くやうに見えるが、バウン氏の論は凡神論ではない。氏の説によれば、凡神論は經驗に於ける二つの根本的事實を認めないものであるから、不完全で決して成立たない思想である。吾人は唯一にして絶對獨立なる最高人格者と不完全にして依存する人格者との存在を兩つながら承認せねばならぬといふ。

既にこの兩者の存在を許す以上は、宗教は人生に無くてならぬものである。凡ての宗教の内には實際重要な或る眞理を含むが併し發達した宗教は、究竟人格者に關する一定の理想を立て、其等の理想に向ふ事に依て存在する、其等の理想を具へて居る最高人格者でなければ、人生の諸々の方面の要求に満足と與へる事は出來ない。或る立場から見れば、其等の理想を追ふは一種の夢であるとも言はれる。而して純粹理性は其夢を眞實なものとして證明する事が出來ないであらうが、然し其を全く誤謬として證明する事も出來ない、故に其夢を信する事も出來れば又之を主張しても差支ないと論ずる。

後半(即ち第七節以下)に於いては、本書の全体の論を簡短に總括し且つ回顧し、而して著者の人格論を具體的問題に應用して説明する。著者は、此處に再び人生は實際上信用すべきものである事を高調し、信仰はたい論理學上のものではなくして實際上のものである事を主張する。有限なる人格者の生涯に於いて、最高人格者を充分に認め、而して彼れの聖意を實現する事は、たゞ知性や論理學上の働きのみで出來るものでなくして、具體的生活によつて出來るものであると論ずる。

第六章

人格の世界

(第一節) 人格の世
界は眼に
見えぬ世
界である

(一) 普通人は
感覺の對象に
囚はれて居る

(二) 我等自身
は眼に見えな
い

抑も普通人をして一層進歩した哲學的知見に達せしむる一大困難は彼等が感
覺の對象に囚はれて居ることにある(二二〇頁四五頁)。彼等に於いては眼で見たり
手で觸れたりすることの出来る事物は殊に實在である、そして常に斯ういふもの
だけが實在であると思ふ傾向がある。斯ういふ知識的傾向ある者は唯心的性質
を有する説に對して耳を傾けさすことすら中々六ヶ敷いなせなれば其れが明々
白々に不合理であると思えるからである。此の憑囚的暗示を免れるには人間生
活の大部分は現に眼に見えず手に觸れられぬものであることを指摘するが善い
参(一五頁)。さうすると感覺に囚はれて居る心が眼に見えず延長を有たないものに
關する思想をモット歓迎するやうになるであらう。

先づ第一に吾人自身が眼に見えぬものである。人體は單に内部の生命を發現
する爲の器械たるに過ぎないもので活ける自我は決して見えることはない。各
人は皆な自分の自我は直接の經驗で知り他人は悉くその結果に由つて知るので
ある。他人は形體に於いて現はれないで行爲に於いて現れ、さうして行爲に由つ
てのみ知られる。此點に於いて彼等は神御自身と同様に形のない眼に見えぬも
のである、それも單に眼界の外にあるといふ意味許りでなく、さうしても見られ得
る世界の中にないといふ意味である。心靈の形は如何、心靈の長さや幅は幾何と
いふやうな問の不合理なことは批評せぬでも明かである。

(三) 吾人が日
常生活の事件
の意義も眼に
見えない

日常生活の最も有りふれた事件の意義と解決とは唯だ目に見えぬもののみ
存する。若し街路を通行する數多の人々を見て、唯だ物理學の法則に由つてのみ
彼等を考究したり、又吾人の眼に映じ寫真機のカメラに映する所だけに注目する
ならば、其結果は非常に變なものである。又た接吻や抱擁をそれに關係ある皮膚
や筋肉の解剖學的言語で記述したならば、丸でツマらないものであつて、吾人の多
數に取つて不可解のものであらう。吾人の肉體の態度及び運動を、若し其裡面に
ある人格的意義若くは人格的生命から引離して考へるならば、丸で可笑しいこと
になつて仕舞ふであらう。祈禱を宗教的意義から引離して、音聲や態度の物理的
言語で叙述したならば、之よりも不合理なことはあるまい。科學的實驗を其問題
とそれを解決しやうと力めて居る目に見えない人格とを知る知識から引離して、

唯だ之を物體や機械の言語で言ひ顯はしたならば、之よりも譯の分らぬことはあるまい。然かし實際吾人は右のやうな奇怪千萬なことをやつて居ないなせなれば吾人は人格の知識を引離して唯だ感覺より生ずる所のもの許りを見て居るやうな事をしないからである。是等の物理的形體(即ち人體)を見て、吾人はそれを某の處に行き或は某の事をなしつゝある人格と見做すのである。凡て眼に見えるもの、裏面にはその意義たり解釋たる思想がある(參七八頁)。故に事柄が吾人に甚だ縁近く感せられるのである(參一八頁二三〇頁)。斯ういふ風で、眼に見えないものからして、右のやうな奇怪と見える肉體上の動作を人格的言語に翻譯し且つ夫に人格的意義を附與する所の意味が出て来る。實に吾人が肉體そのものに對する評價すら、重もに隠れたる心靈的生命との關係によつて定まるのである。人體を單に空間を満たして居る一物體と見て、それを人格的生命の機關であり顯現であるとする吾人の經驗から引離したならば、之に美もなければ引着力もなくなるであらう。さうして人體を解剖學上の言語で叙述する時には、其中に吾人が戀ひ慕ふべきものは何もない。人體が美であり之に價值がある秘訣は眼に見えぬ世界にある。

(四)文學、歴史又は政治の意義も眼に見えない

文學に於いても同じことである。文學は時間や空間や書籍や圖書館の中にはない、唯だ眼に見えない延長のない觀念と意識の世界に存するのである。書籍の中や圖書館の中に文學を探り求める人は、永久に間違つた路に踏み込むであらう、何となれば、さういふもの、中に見出されるものは、唯だ白紙の上に黒點を印したもので、又それを種々の形狀に綴ち合はしたものであつて、之より外に眼で見ることの出来るものがないからである。併し斯んなものは文學でなからう、文學は心の中のみあり、又た心の顯現として心に對してのみあるものである、而して心から引離すと意味のないもの、存し得べからざるものである。

歴史に於いても同様である。吾人々類の歴史は空間の中に存しなかつた、又存することも出来なかつた。たとひ火星からの訪問客が地球に来て、人類に關係して空間で起る一切のことを見た所で、その真正な意義を悟ることは出来まい。その客は唯だ物質と運動との集散を見るだけであらう。彼は物質の塊や群集などを叙述することは出来るけれども、是等のもの、中にそれに意義を與へる所の内的生命の暗示さへも見出すことが出来ない。假に想像して言へば、電信機の上に止まつて居る鳥が機械のカチ／＼を一々聞取ることが出来ても、その意味や又音

信のあることさへ夢にも知らないやうに、或は犬が書物の中にある眼で見えるものは悉く見ることが出来ても、その意味を更に知らないやうに、或は野蠻人が印刷した樂劇の譜を見ることが出来ても、少しもその音樂的意義を氣付かないやうに、此の訪問者も絶對的に渡るべからざる淵に隔てられて、人類歴史の本當の在處と意義とに達することは出来ないであらう。此の人生てふ大戯曲は其中にある愛情や好不好や大望や奮闘や様々の思想や鼓吹や向上など、共に、全く空間に縁のないもので、どうあつても空間の中に見出さるべきものでない。それであるから人類歴史の在處は目に見えないものにあると謂はねばならぬ。

政治に於いても同じことである。政治は州廳や國會議事堂の中にはない。政治は人格的意志の間に生ずる一關係である。そのやうに社會も亦た人格的意志の間に生ずる一關係で、此の意志の背景として自覺的愛情思想目的などがある。此の眼に見えない世界に於いて、吾人は生きたり愛したり憎んだり従つたり背いたり平和に暮したり戦争したりするのである。戦争は曾て空間には無かつた、本當の戰場は眼に見えない所にある。戦争は思想や志望や心的傾向の衝突であつて、是迄空間に起つた戦争は悉く眼に見えない内部的争闘の符號たり發現たるに

過ぎない。之は人生全體の真相を例證する、愛情といひ希望向上といひ歡喜失望といひ、凡て人生全體の内容は一言でいへば眼に見えぬものである。而して空間的のもの、此の空間的でない生命を表現し且つその位地を示す方便たるに過ぎない。(二七五頁照)これは單に其裡面にある一層深い生命を表現する符號的價値を有するだけである。(二四九頁以下照)火星から來た我が訪問客は凡て此等のことを見落すであらう、即ち人間と其歴史とを全然了解することが出来ぬで有らう。(一五三頁照)

(五)世界一切の在處は意識である

右のやうな次第であるから、人生の大部分は現に眼に見えない世界に屬することが分かる。それでも單に眼界の外にあるといふ意味だけである。人生は發現の方便として空間的現象を用ゐるかも知れぬけれども、人生そのものは徹頭徹尾非空間的のものである。若し此の大なる實在界に在處がなければならぬならば、吾人はその在處は空間でなくて意識であると言はなければならぬ。(一三九頁、一四一頁、一四三頁、一四四頁、一四五頁、一五五頁、二六二頁、一〇四頁、照)人生に關する事柄は、空間の世界に屬するものでなくて、其れは九で違つた意識の世界に屬するものである。此の世界こそ個人的生活又は人類歴史の大戯曲が演せられる舞臺である。此事は空間の性質を何と見るにも拘らず事實である

が況して空間を主觀的のものに見るなら尙更ら明白なことである(三章の三節)。
 う見ると意識は凡ての世界の在處である、其は歴史の世界や人格的關係の世界の
 みでなくして空間的現象の世界又は物理學の世界の在處である。但し此見解は
 決して人間世界の實在を否定しないのであつて(一四八頁、二七八頁、照たい其れの在處を
 轉するたけであるといふ事に注意せねばならぬ。此見解によればとて人間世界
 は是迄あつた通りである、又は是迄通りに實在である。吾輩が発見した所は單に
 此等の凡ての世界を時間空間の現象的用語を當てはめて考ふべからずして、寧ろ
 世界其自身の用語(人格的世界)即ち生命及び感情、愛好及び憎惡、向上及び沮喪、希望及び
 失望等の時空に比較すべからざる人格的用語(二六二頁、本章七節)を以て考ふべきであ
 るといふ事である。故に空間の世界だからとて、此見解の爲に實在を失ふのでは
 ない、唯だ空間の世界は自身だけで存在し得るものでなくして、寧ろ最も深い最も
 眞實な事實たる裡面の人格的生命を發現する方便である(一五五頁、二七五頁、照)といふ事
 を意味するまでである。

(第二節) 空間的世
 界の眞相

吾人が此見解を思ひ廻せば思ひ廻す程、吾人の生活はいよゝゝ不可思議になつ

(三章の三)
節參照
 (一)空間は符
 號的であり且
 つ未製品であ
 る

て来る。蓋し吾人の生活は今現に見えない世界に於いて營まれて居るのであつ
 て、空間は此の隠れたる生活に對して符號的價值を有するだけである。吾人は空
 間の世界に吾人自身を印象する而して其れの中に又其れを通して吾人の思想な
 り意志なりを發現する、而かも行動者自身は決して見えないのである(二一三頁、照)。
 人間に關する範圍だけでも、空間の世界の形相が定まる所以の多くは、人間の思想
 意志でふ眼に見えない世界にある、そして空間の世界は斷えず益吾人々間の肖像
 と文字とを印刷されつゝあるのである(二七四頁、照)。人間に對する關係から言ふと、
 空間の世界は大部分未製品(四九頁、照)であつて人間によつて成就されることを待
 つて居る。穀物は實のるのを待つて居り、草花は咲くのを待つて居る、而かも人間
 が手を下だす迄は顯はれない。地球上の動物なり植物なりは、益吾人々間の意志
 經綸に由つて其の性質が定まりつゝある。氣候風土の如きですら、吾人の行非行
 に關係のないことはない。吾人々間に關する範圍だけでは、空間の世界は世界自
 身だけで完成したものでない、寧ろ永久吾人があれかしと望む通りになりつゝあ
 る。それで吾人自身が目に見えないものである事と、空間は吾人の隠れたる思想
 や生命を發現する方便として符號的性質のものである事を認める時には、時空の

世界全体の裡面に一の大なる目に見えない力があつて此の力が己が意志を現はし又た通ずる爲めに此世界を用ゐつゝあるといふ説が段々受けられ易くなるのである(一三八頁、一四一頁、一八八頁、一五五頁、二三五頁、二七五頁参照)

(二)自然界に於ける人間の位置

故に、若し此の場合に於いて現象が非常に人を欺くものでない以上は、人間は自己充足な(自分だけの)器械的世界に屬する墓のない附屬物でなくて寧ろ宇宙の進行に於いて少くとも地球上の進行に於いて非常に重要な要素であることは明白である(二九五頁、七節)。吾人は目に見えない世界の住人であつて、自然界と稱する大いなる時空の幕上に己が思想と生命とを投寫する者である(二七三頁)自然説(以下参照)は感覺の爲に囚はれて此の眞理を見ることが出来なくして、影像の寫つて居る空間の世界に人を探り求めるけれども、元來人はそんな處に居るべきものでない。最初此の誤謬を仕出來したので、人は世界の組織より段々と隔離さるゝものとなる。即ち始めは一の現象となり、次には一の「副現象」となり、終には全く消え失せさうである。而かもそれと同時に物質と運動とは規則通りに集結と放散とを續け、而して MV^2 (自乗をなしたものを半分の速力の)といふ物理学上の原則は依然として不變量であるといふのだから、古今の思想歴史に於いて之れよりも道理を顛

倒した奇怪なことはあるまい。

(三)自然界と人格者との關係 (三章四節の第四第九参照)

完全至高の人格を首長として多くの人格より成立つ世界なるものは、吾人が批評的考察の結果到達する所の思想である。吾人が自然界と稱する空間的事物の世界は、自身だけで正味のある實在でない、況んや又た心を離れて自身に進行する世界でない、寧ろ唯だ是等の人格者が自身を發現したものであり、又た自身を通ずる方法機關である(二七四頁、二七一頁、七節の十一参照)。これは徹頭徹尾、附屬的のもの、現象的のものである。茲に残る問題は、絶對の心靈と、これ等の有限な心靈との關係(二七九頁、二八一頁)であるが、此問題も亦た抽象的研究の爲に迷惑を蒙つて、それが爲に多くの有害な誤謬を引起したのである。

(第三節)一と多との關係問題

(一)根本的實在に關して形而上學が教ふる所の眞理

形而上學の教へる所によると、眞正に一であり且つ多を生じ多を按排する所の根本的實在を斷定するでなければ、多の存在と多の團體とを説明することが出来ない(二五八頁、二五九頁参照)。さて一と多との關係如何と尋ねると、抽象的想像は分量的觀念によつて此問題を解決しやうとする(二二三頁)たゞは多は一から造り出されるとか、或は多は一の中に含まれて居る——丁度部分が全体に含まれるやうに——とか

いふ。斯んな種類の説は澤山あるけれども、斯る分量的觀念は一は本當の一であるといふ事に矛盾するといふ知見から、悉く排斥されて居る。形而上學はまた教へて言ふ根本的實在は延長のある物質(參二三三頁照)と見るべきでなくして、可分性の觀念を適用することの出来ない行動者と見るべきである。尙一步を進めて、此の行動者を自覺的の心意と見做さなければならぬことを思ひ起す時には、分量的觀念を持込むことの出来ぬことは自明の眞理である。多は一から造り出されるとか、多は一の自家分裂の結果であるとか、多は一の中に含まるゝ部分であるとかいふ觀念は、取も直さず理性の非空間的問題(即ち形状すべからざる問題)を空間的想像の形式で顯はさうとする幼稚な考へである事が分かる(二三三頁二三七頁以下參照)。是等の考察を續けて行くに、非空間的の多は非空間的の一に非空間的に依存するものと見ねばならぬといふ結果に達する。

此結果は近時多くの有力なる思想家に由つて、吾人を有害な破壊的凡神説に陥れるものとして排斥された、そして彼等は無理な多元説に籠城して居る(二八八頁參照)。或る人々は有限な人格の存在を救ふ唯一の方法として、多は永遠の昔より存して居つたと主張する程に極端に行つて居る。けれども之は儘に風呂水と共に赤兒

(二)多くの思想家が凡神説を避れる爲に多元説を立てるの無益である(第四項及び附録參照)

を流して了う類である。是等の思想家が有害であると主張する危険は儘に事實であつて、其の有害な性質は印度のヴェダンタ哲學に明かに見えて居る。併し斯んな失望より遁れむとする多元説には吾人を救ふ道はない。逃るべき道は、吾人の用ゐる用語を周到綿密に検査する事(一六六頁、二九頁、本章七節の第九項中及び第十一項中參照)、超絶的經驗説の立場(五章四節參照)で、經驗そのものにドコ、迄もすがり付く事(本章七節の二に求むべきである)。

(三)凡神説を破壊する二種の事實

有限な心靈の依存性を高調したり、又は抽象的絶對的の意味で、此の依存性を解したりするので、此處で凡神説に陥るのは有り勝なことである。吾人は之に陥らざらむ爲に、此處で用ゐる用語は字書に訴へて適當に定義することは出来ない、寧ろ是等の用語が現はす積りの事實を周到に検査して定義すべきものであることを注意して置く必要がある。さて批評的に吾人の生活を吟味して見ると、吾人は二個の事實に到達する。第一の事實は、吾人には自分自身のものとして、どうして引離すことの出来ない思想や感情や意志があり、又た或る程度迄は自治の力即ち自分を左右する力を有つて居ることである(五章五節の第一參照)。そこで吾人は己が經驗の中に一種の自我(二五八頁參照)と相對的の獨立とがある事を見出す。此事實が吾人

の人格を成立するのである。第二の事實は、吾人が絶對的に自己充足なもの獨立なもの自身を見ることが出来ない事である。(三章四節の終り参照)。それからモ一つ的事實は、吾人が此の双方の事實を許さなければ吾人の生活を解釋することが出来ない事と、どちらを拒んでも吾人が矛盾と無意義に陥る事とである。吾人々間の獨立といふは、吾人が經驗する此の有限の自治力を指すのであり、吾人々間の依存といふは、矢張吾人が經驗する此の自己充足でないことを意味する。どうして經驗の此の兩方面が同一物に結合され得るか吾輩は言ふことが出来ない、其は丁度どうして自由と法則とが同一物に結合され得るかを言ふことの出来ないのと同じである。然かも吾人はそれが現に結合されて居るのを見る。是等の觀念を抽象的に考へると始めてそれが矛盾して來るが、實際に訴へると始めてそれが實際何であるかい分かる。(二九八頁、二三八頁、〇頁参照)。吾人には經驗を離れて唯抽象的に依存と獨立との結合が事實可能であるか不可能であるかを見定める知能がない。それで自己充足でないといふ意味の依存性は、有限な心靈の非實在(即ち物でないといふ事)を證據しない。(二七二頁参照)。而して前にも言つた通り、此の依存性の意義は字書に訴へて解釋すべきものでなくして、事實に訴へて解釋すべきものである。(二九八頁参照)。吾人

(四)凡神説の
通るべからざる
難問

が活ける經驗に於いて實際見出す通りの意味にそれを取るの外はない。

他方に於いて凡神説にも亦た到底解決の出来ない困難がある。吾輩が前にも論じた通り、有限の必靈と無限の心靈と双方の自由を把持しない限りは、認識問題の解決がつかない。(四章七節の第五項、二七五頁参照)。萬物は皆な神に依存するといふことは思想上必然の斷定であるけれども、一切の事物なり思想なり活動なりが神的であるといふことは、第一に了解され難く、第二に自殺的である。吾人の思想感情を知り又それを完全に了解し評價するといふことは十分に了解が出来なければ、吾人の思想感情が此意味以外で神の思想感情であるといふことは心理上の矛盾である。若し吾人がさう主張することを續けるならば、理性は唯自殺をするのみである。吾人が考へたり感じたりする時は、實は神が考へたり感じたりする事になる、故に吾人が間違をする時には神が間違をする事になる、吾人が馬鹿をする時には神が馬鹿をする事になる、そして吾人が考へる時に種々雑多の矛盾があるのは取りも直さず神の自家矛盾といふ事になる、斯うなると誤謬も馬鹿も罪惡も一切神のものである、従つて理性又は良心の權威などは全く地に落ちて仕舞ふ。

以上の困難に加へて、神の統一といふ事も消えて仕舞ふ。凡神説のやうに人の

思想は神の思想であるとすれば、吾人の思想を考へて居る神と、完全絶對な思想を考へて居る神との關係は、どう乎。神は有限な經驗に於いては盲目であり、混迷であり、不完全であると同時に、その無限な生命に於いては完全な知識を有つて居るの乎。神は自身の何たるかを知らない迄に、有限者の中に自身を没却して仕舞ふの乎。但しは有限なもの、外に何も無い迄に、自身を全く盡して有限なものとなつて仕舞つたの乎。さうでなくて、若し神が唯一無限なる自身を知る完全な智識を、始終有つて居るならば、どうしてその完全な統一と完全な光明の中に、此の有限なもの、混亂と無明とが起るの乎。無限者が兩刀を使ふと思はれて居る間は、以上の問題に答ふべき解決がない。斯る凡神的思想の中には、説明が出来ず、捕捉の出来ない數々の迷想がある、それで最も可笑しな形而上學的混亂の中に、果ても無い（有限者も無限者も同一と見做せば、一方の事を交へ、他方に探り求めて際限もない際遊となる）際遊（かたがは）を獨りでやつて居るやうな事になる。斯んな無限者は、要するに哲學的精神錯亂の影法師たるに過ぎない。吾人が有限者と無限者とを同一視しやうとして居る間は、到底是等の困難を免れることが出来ない。若し一切の思想と生命との破滅を免れる積りならば、兩者相互の差別をつけることは是非必要である。

（第四節）
宗教の中に
含有する
重要な
真理
（有限者と
無限者の差
別）

（二）實體論上
の依存性だけ
には宗教的性
質がない

此の相互の差別は、道德宗教の關係に於いても等しく必要である。此事を吾輩は次に考究しなければならぬ。一、凡神説は宗教でなくして、寧ろ首尾一貫しない哲學説である。蓋し愛や從順の關係が成立し得る爲には、宗教に有限者と無限者との區別が必要である。愛も宗教も共に合一を目的とするけれども、此の合一は没入若くは熔和の合一でなくして、寧ろ相互の了解と同情との合一である。若も人格の差別がなくなるならば、此の種の合一は消えて仕舞ふ。吾人が人格の差別を滅却するならば、意義のある若くは吾人に望まじき神人の相愛又は神人の合一などは無くなつて仕舞ふ。此點に於ける神秘派の極端な言説は、（神人一體とか合一とかいふ言説）宗教的請願の發現と見るべきで、決して文字通りに取るべきものでない。凡神説が説く處の實體論上の依存性だけに、宗教的性質がない、此の依存性は物と人間とを論せず、凡ての有限物に同様に存する、即ち精神的同情や交通が全くない所にも有り得べきものである。なせなれば善物も惡物も同様に實體上依存するものであるからである。併し、此の性は必しも宗教的關係を含まないと同時に、人格的世界に於いては宗教的關係の成立すべき必須條件である。若し此の世

界が自己充足な存在者の世界であるならば、宗教なるものはなからう。故に、宗教的關係は一般的な實體論上の依存的關係の上に加へられたものである。

(第五節) 宗教に對する近代の態度

大體から言ふと、宗教問題が智識界に於ける位地は、二三十年前にあつたよりも今日はズット好都合である。感覺的哲學(十三頁 二六八頁參照)は久しい間、宗教は後世の産物であるから進化の結果として其れの心理的先行條件に由つて解すべきであると主張した。そこで宗教は大體、人性に偶然附加せられた贅物と見做し、人間生活に取つて眞正の價値がないものと見做された。そして多くの人士は、若し宗教を全く根絶することが出来れば人類に取り殊に經濟に取つて非常に益になるであらうと主張した。凡て是等の議論は經驗說進化說の意義不明なることなどを全く看過し、心理發展の順序に於て時間的に先きなものは本當の實在であつて、其れより後に發生して來た一切のもの、原料であるといふことを、無論の事として認定した。故に人生に於ける凡ての事物の初期と同様に、宗教の初期も頗る幼稚で且つ粗雑であつたので、その幼稚粗雑な所が宗教の根本相であり眞意義であると思はれた。所が今日では斯んな思想は皆な過ぎ去つて仕舞つた。吾人は此の歴史

(一) 宗教に對する舊新の態度

的研究が精々の所で、唯だ時間的發達の順序を示すのみで、其の發達の裡面に横つて居る内在的法則(二七頁參照)の有無を定めるものでない事を悟るやうになつた。吾人は又た同様に、斯かる内在的法則を認定せないでは發達の不可能であることや、又た發達するもの、真相は其の幼稚な初期を見て、いなくその十分完成した結果を研究して知るべきであることを悟つて來た(五章三節の第九頁參照)。若し心が何であるかを知りたいと思ふならば、其れの偉大な事業を研究すべきであつて、其れの初期に於ける盲目な揣摩などの考察を根據としてはならぬ。その様に若し宗教が何であるかを知りたいと思ふならば、吾人は須らくその赫々たる歴史上の發見を考究すべきであつて、未開人の漠然たる想像などを根據とすべきでない。以上述べたやうな理由に基いて、宗教も今日人生の一大事業と認めらるるに至つた。之は僧侶や政治家などの製造物ではなく、又た人生に不必要な贅物でもない、寧ろ人性そのものに深く根ざして居るものである(三〇四頁三〇五頁參照)。又た宗教は未來世に取つてのみ價値あるものでなくして、之は善い方にも悪い方にも現世に對して深き意義を有することが明白になつた。人を卑屈にし人を墮落させる所の宗教もある、又工業上人民を不具にしたり政治上國民を癡痺させる所の宗教もある

る。一方に於いては、害悪や退歩を助長する力が多くの場合に於いて一般人民の宗教となつて現れた、それが爲に斯ういふ宗教の束縛が破却される迄は、工業上の進歩も社會上の改良も政治上の發展もあり得ない。然し他方に於いては、宗教は個人に取つても國民に取つても進歩、開明、奮興の一大源泉たり得るものである。斯う見地の變つて來たことは、最近廿五年間の思想界の經路を知つて居る人々には到る所に見える。予は聖路易の世界大博覽會(一九〇四年開會)に於いて感じた程に是迄實は此事を十分に感じなかつた。予は其處で文藝科學大會に列したが、其會員は文明諸國全体から來た學者達であつた。其處で宗教の事が述べられる時に、又は直接間接に宗教に關係ある問題が起る時に、何時でも宗教に對する態度が親善の態度であることを見て、予は非常に感じた。宗教は人生の一大事實として、又た人性が絶頂に達した事實として(三〇四頁 照)、人生の他の一切の事實と同様に確實な保證のある事實として認められた。故に、宗教は同情と廣い心を以て研究すべきである。これは眞に慶賀すべき進歩である、と謂はざるを得ない。

(二)異教に對する基督教徒の態度の變化

吾人の欣んで注目する所である。實はこれまで、基督教徒自身が福音即ち神の善

き音信の眞理と榮光とを悟るに鈍かつたのである。久しい歲月の間、神は唯だ基督教を知つたもの許りに恩恵を施して、凡て他の者は到底滅ぶるものと思はれて居た。所が吾人は遂に、神は基督教の啓示の爲に恩恵深きものとせられたのでなくして、唯だ恩恵深きものである事が明かに示された許りである事、又た神は何時でも恩恵深きものであり何時でも大能の父である、そして何時でも彼を知る知らぬに拘はらず其の子等に對して恩恵深き思召を抱き給うた事を悟るに至つた。斯くて非基督教國全体を離れ彼れの區別なく滅ぶるものと定めた所の説——識者には堪え得られない瀆神説——は思慮ある基督教徒の間には全く無くなつた。人類あつて以來人々を支配し給うた神は、同じく我等の主キリストが顯現し給うた恩恵深き神である、そして彼等は現世にあると他の世界にあるとに拘はらず矢張神の手にあるのである。

同様に基督教外の思想制度に對する基督教の思想も一變した。是等の思想制度も又た一時は悪いもの、善い所の少しもないもの、それを信奉するものに取つて何等の益もないものと思はれて居た。従つて、他の宗教を嘲弄攻撃したり、その短所缺點を高調したり、それと基督教の理想的方面を對比したりするのは、一般の風

であつた。が研究の進むに従つて斯んな事どもが如何に不正であるか分つて来た。そして今日吾人は基督教外の思想制度も亦た神が人に對する攝理の一部分であつたことを信するやうになつた。吾人は今孔子や孟子や佛陀やその他多くの賢哲を神の本當な預言者であるとし、彼等が盡した人民の間に重要な務をなしたものであるとし、成程完全なものを持來さないか知らぬが然かし完全なもの、來るべき道備へをなし、且つ其國の人民の組織と發展とには非常に貢献したものであると考へることが出来るやうになつた。基督教徒は誰も斯る事を聞いて驚かないであらう、況んや躓いて腹立てないであらう、なせなれば吾人は「聖靈の幾分は凡ての人に與へらる」とか「凡ての人を照す光は世に來れり」とか「神は人を偏視せず、何れの國に於いても神を畏れ正義を行ふものは神に受けらる」とかいふことを聖書の教として聞くからである。(約一の九、使一の三四、三五を見よ)以上の信仰と世界は初めから何時でも神の手にあるといふ確信とを有する吾人は、基督教國以外にも神の指導と啓示とがあつた痕跡を見て驚かざるのみか寧ろ喜ぶのである。吾人は東洋の諸經典を讀んで、聖靈その中に在まし給ふ徵證を認めて欣ばざるを得ない。勿論これは是等の思想制度が完全である絶對であるといふ意味ではない、否

な批評の眼を以て見ると、是等の思想制度が完全を距ることの遠いこと、又た決して人類を陶冶してその最高頂に上らしめることの出来ないことが分かる。唯だ吾人の言ふ所は、神は人類の宗教歴史中に在まし給ふことにはない、到る所に自身を證するものを置き給ふといふ意味である。太陽は群星を妬まない、けれども群星は太陽の赫々たる光に消えて仕舞ふ。その様に基督教は比較的劣等な宗教の、それを妬まないで、寧ろ諸宗教の光を悉く自身に吸収する、それが爲に諸宗教も亦た基督教の光に消えて仕舞ふ。若し人が吾輩の見解を打消さむが爲に他宗教の邪路に陥つたことを指摘するならば、吾輩は基督教自身も亦た幾たびとなく所々に於いて邪路に踏み込んで、しばしば占術や呪法に見ると等しき純粹の迷信に沈んだことを明示するであらう。基督教外の諸宗教がその理想に達することの出来ないことを決勝點として高調したい人は、西方亞細亞又は東北亞非利加に於ける基督教會の歴史や、又は土耳其の兵隊に禁止されない節には、聖墓の教會に關して争闘をして居る宗教彌次馬の事を顧るがよい。

(第六節)
眞正の宗
教が要求
する神觀

右に述べたやうな次第であるとすれば、宗教も亦た人類經驗の一事實である、そ

して實在界の一部分として認められ解釋せらるべき筈である。此の事實は殊に吾人を導いて人格的實在觀に至らしめる。(本章七節の第十一項及び第十五項中。二九六頁參照)前にも言つた通り凡神説は宗教でなくして寧ろ哲學である。そして凡神説が宗教として信奉される時には何時も人格を要求する渴望は直ちに多神教となつて現れる。(二七六頁參照)吾輩はこれから宗教の正當なる發達が辿り行くべき筋道を考究しなければならぬ。

(一) 宗教の發達

宗教は殆んど何もない所から始まることが出来れば、適當な事情の下だけに正當な發達を遂ぐべきものである。宗教は單純不變なものでない、寧ろ人性全体の一機能であつて、吾人の發達と共に變遷するものである。智識も心情も良心も同様に吾人の宗教觀を構成するに與つて力ある、故に智識的又は道德的發達の僅かな時には、宗教心は木片や石塊や下等猛惡な動物を崇拜する事も出来る。けれども人性が開展して、理智が明瞭になり良心が宗教思想を支配するやうになると、進歩した人類の渴仰を引付ける位の宗教が滿されなければならぬ條件のあることが見えて来る。

(二) 發達した宗教は最高の理智を要求する

今も言つた通り、理智が眠つて居る時には殆んど何物でも宗教的崇拜の對象たることが出来ることが、理智が目醒めて活潑になり思想がその務を成遂げて來ると、最高至上のものより以下のものを崇拜することは、理智に取つて出来なくなる。理智に取りては性質上完全なものを目標とする、そして完全なものを有つかさもなくば何物をも有たない。吾人の智見が低い時には、甚だ不完全な觀念を以て満足すること出来れば、眼界が一たび廣くなつて來ると、是迄の舊觀念を放棄するか、但しは新知見に應ずるやうにそれを改造しなければならぬ。此の事實あるために一切の下等な迷信が排斥されて仕舞ふ。迷信は唯だ暗黒無知の世界のみ榮えるものである。人心が科學の大眞理又は世界研究歴史研究哲學研究の大啓示に養はれて來ると、多神教や偶像禮拜で満足することは、人心に取つて不可能になる。斯ういふ人は利己的動機から、或はその他の理由から、宗教の外部的動作をするかも知れぬが、決して最高者以下の神を祭つた殿堂で、本當に禮拜することはない。是等の偶像や何かはほんの符號であるといふ人があつても、吾輩の答は同じことである。知識の進歩した人なれば、最高者に相應しい符號を下等動物や偶像的儀式習慣の中に見出すことは出来ない。理智は斯んな殿堂の中では沈黙

(三)發達した宗教は最高の正義を要求する

して立つか但しは嘲弄する。此はその殿堂が基督教であると非基督教であると拘はらず同じことである。理智は宗教に於いて奪ふべからざる權利を有つて居る。若し此の權利を無視すると宗教が早晚人心を痲痺さす下等な迷信に墮落することば慥である。基督教の歴史はこの例證を供して餘りある。

宗教的發展は最高な理智を斷定する許りでなく又た最高の正義を斷定する方向に進まなければならぬ。事實を言ふと人類は殘念にも倫理的理想と宗教的理想とを合致させるに躊躇した。そして歴史上無道德な宗教又は不道德な宗教が澤山あつて倫理と宗教との二要素が密接に合一をやつて居らない。この事は民族的宗教にも基督教外の世界的宗教にも見る所である。否な基督教國にさへ見る所である。名目上基督教徒であり又た自身も本當に基督教徒であると信じて居る澤山の人々には自分等の宗教が自分等の良心に對して訴へて居ること宗教は正義に根ざし又た正義を結ぶべき筈であることを少しも念頭に掛けぬやうである。外形的儀式や一定の文句を繰返へすことは彼等の宗教の總てである。彼等と他の偶像禮拜者と違ふ所はその禮拜の精神になくて唯だその形式枝葉にあるのみである。然るに世には木佛石佛を相手とする偶像禮拜と少しも違はない所の言葉や文句を相手とする純然たる偶像禮拜もあり得る。ヨハ子傳四章の二十四節にある『神は靈なれば之れを拜するものも靈と眞とを以て拜すべし』といふ金言や米迦書の六章の八節にある『オー人よ神は曩きに善きことの何なるを汝に示し給へり彼が汝より求め給ふ所は唯だ正しく行ひ憐憫を愛し神と偕に謙遜に歩むことならずや』といふやうな金言は一切の迷信と一切の不道德な外形的な宗教に對して最後の鐵案を下して居る。そこで宗教的要素と倫理的要素とが十分に混和して居らぬ宗教が完全な宗教たることを主張し得ないことは明白だ。此の二要素を合一しないことは宗教歴史に汚點をつけ且つ多くの宗教を人道の敵とした所の惡むべき破壊的邪道の大根源だ。是等の邪道は凡て進歩發達した理智と良心とに睨まれて枯れ去らなければならない。

(四)發達した宗教は最高の善(仁愛)を要求する

禮拜の對象は最高の理智であり最高の正義であるのみでなく又た最高の善即ち仁愛でなければならぬ。之は較消極的な正義の觀念が進んで積極的な倫理的仁愛の觀念となつたのである。此點まで到着することが出来ないで宗教思想は比較的多く途中で止まつた。若し神が吾人に取つて宗教的價值のあるものであり又た真正の禮拜を受くべき對象であるならば其れは無限に善なる即ち仁愛な

る方でなければならぬ。此事は必しも何時も合點されて居つた譯でない、それ故に、宗教が發達して行く間には罪惡の多い此世界と關聯して神に關する本當な倫理的觀念を考へ浮べやうとする一種の無意識的努力があつたのである。他の諸宗教は大抵神を無頓着なもの利己的なものと見た。エビクロスの神は耳の聞えない、人間の悲痛に無頓着な神であつた。哲學の神も大抵之と同種類のものであつた、即ち無限絶對な哲學的本體であつて之に活動的な道德性がない、假令それが幾分か道德的であつた所で其は頗る抽象的なもので唯實際らしいものたるに過ぎない。神學の神も亦た久しい間、倫理的仁愛の觀念に籠つて居るやうな本當な活動的な善即仁愛に殆んど達しなかつた。此の神も亦た形而上學的に觀せられて、その神聖とは重もに人間の爲に法律を造つたり、又それを犯すものを罰したりすることであつた。神は中世紀の專制君主の如くに見られて、神が其受造物に對して義務を負ふなごいふ思想は殆んど瀆神罪と見做されたであらう。併し乍ら、今日吾人は一層明かに一層深く、倫理的仁愛には何が必要であるかを考へるやうになつた。そして此の思想と共に不道德な利己的な無頓着な神は消えて仕舞ひ、神學の神も亦た大いに變つて來た。愛の法則は常に弱者のみならず強者にも

(五)發達した宗教は高貴な人間觀を要求する

適用されるのである事、即ち強者は自分を喜ばすべきでなく弱者の重荷を負ふべきである事や(羅馬書十五章の二、參照)、凡ての者の中最も大なるものは凡の者の僕であり最も重荷を負ふ者である事などが(馬太傳二十章の二八、參照)吾人に分つて來た。是等の知見は既に從來の神學に非常な變化を來したけれども終極には未だ至らない。吾人は最早利己的に獨で楽しんで居る絶對者や、自身の腹を少しも痛めないで人間に賜を下す所の施恩者では満足しない。斯んなものは人間界の道德的英雄よりも以下である、否な犠牲献身の生涯を送る普通の男女よりも以下である。吾人は人間界に於ける善と愛との理想よりも低い存在者を崇拜することが出来ない。終極的宗教は高貴な人間觀を有するものでなければならぬ、又た意志に對して適當な目的となり、最高の激勵となる所の任務を人に供するものでなければならぬ。是は唯だ是迄述べた思想を敷衍するだけの事で、別に新しいことではない。吾人は何の宗教がなくともやつて行けるやうにも思はれるけれども、思想が一旦覺醒すると、吾人の生活を支配すべき宗教は又た人をしてその最高位地に上らしむる宗教でなければならぬことを悟る。吾人は神を信せずしては人を信することは出来ない、又た人を信せずしては神を信することが出来ない。若し宗教が

吾人に最高の生命と幸福とを持来さないならば、神の善即ち仁愛といふことが無くなつて仕舞ふ。若し吾人の生活が目に見えるだけで終りを告げ、そして吾人が労働者の破れ草履の如くに捨てられるものならば、宗教そのものは破滅して仕舞ふ。それでは宇宙は失敗であり、神も亦た失敗である。謂はねばならぬ(一五四頁)。斯んな思想は必しも吾人の私慾私心から起るのでなくして、寧ろ神及び神の造れるものを貴びたい精神から起るのである。併し吾人が人間の事、又た神の經綸中にある人間の運命を低く見て居る間は、それは到底不可能の事であらう。

基督教外の諸宗教は大抵、又此の點まで到達することが出来なかつた。是等の諸宗教は人間の運命を首尾一貫的に考へたり、又た確信を起さすやうに考へることが出来なかつた。是等は空々寂滅と物憂さ輪廻との間を往來して居つて、人を引着する力も人に敬畏の念を起さす力もない。此處で基督教は又た非常に大膽な而かも非常に價值ある啓示である。勿論外部から見ると吾人は他の動物と同じく動物である、人間の形体を有つては居るが動物界の一般法則——生死、饑寒、勞働、疲勞、苦痛——の下にある。併し基督教信仰は、夫は唯だ外觀だけであつて内部の精神的事實でないといふ。吾人は今神の子供である、今後如何なるものになるか未

だ現れないがその現れむ時には神に肖ることを知る。なせなれば神の真相を現に見るからである、といふのが基督教の信仰である(ヨハネ第一書三章の二)。斯くして吾人の生活状態は變化する。吾人は單に動物界の最高者である許りでなく、否、それよりも尙ほ根本的に至上者の子供であり、神の像に似せて造られたるものである。永久神と共に進むべきものである(二七四頁)。古い信仰問答に言つてある如くに、ごこしへに神を崇め神を楽しみ、永遠の歲月を通して進み行く時に益近く神の姿に同化され、益深く神と同情同心となり、遂に神の溢るゝ生命を以て満たされる爲に造られたのである。これこそ本當の進化である。人間は今造られつゝあるのであつて、既に出来上つたのではない(二四五頁)。

『四邊尙ほ暗く、諸ろの民族はつきりに花咲き且つ萎めり。而かも預言者の眼は永遠の榮光が徐々に暗黒を蠶食するを見たり』成程谷々はまだ暗いけれども、山々の頂と高い大空には光が輝いて居る。

これは何んぞ偉い夢ではないか。これは理論を以て證據したり、理論を以て破壊したりする事の出来ない夢であつて、吾人々類の心靈的性質と歴史的生命に根ざして居る(二二頁)。若し批評學がこの人間觀を知識的に否定するならば等し

(六)この人間觀は理論を以て證據し、又破壊することはない出来ぬ。

く不信仰をも打倒す、然も若し實際生活とその發展とが信仰を必要とするならば、批評學はあらゆる地盤を開放して信仰を容れる、之は批評學の少かならぬ功勞である。兎に角此の世界は生命のない器械的世界ではなくして、生命と人格と道徳と宗教の世界である。(一五五頁、二六〇頁、二八八頁、六章、七節の第十一項、及び十五項参照)斯る世界に於いては、幻を見たリ夢を見たり理想を描いてそれに激勵されて生活したり又かの「高等なる本能」に驅られて知識の範圍外に侵入したりしても差支ない。是等の本能は是迄吾人の心靈的生活を照らす「光の源泉」であつたが、今日も尙ほさうである。

第七節 本書大體の回顧及び補足

(一)吾輩は科學に關しては科學者であらざるに、科學者として科學に關しては科學者である。

本書の緒言に於いて吾輩はコントが人類思想の進化に三時期ある——神學時代、形而上學時代、實驗時代——と説いたことを言つた。コントは始の二時代は終に無くなつて唯だ最後の時代だけのこると主張したが、吾輩の意見は其れと違ふ。彼が抽象的形而上論に關して言ふ所は間違ないけれども、吾輩は他の二時代即ち神學と實驗との時代を保留せむと欲する。吾輩は科學に關しては實驗論者であり、因果論に關しては神學者である。此の見解は人生に缺くべからざる一切のものを保留して吾人の性情趣味を満足させ、而して一團の無人格主義の哲學を打破して仕舞ふ。批評は此の哲學に根據がないことを指摘し、經驗はそれが人類の敵であることを屢證明した。

予はこれから具體的問題に對する人格主義の實際上の關係及び適用を考究したいと思ふが、或は前に言つたのと同じ事を繰返すこともあらうから豫め斷つて置く。蓋し抽象的方法とその結果たる抽象的觀念とは、一般思想界を強く支配して居つて、一場の話位では中々それを根こぎにすることが出来ないと思ふからである。

(二)理論は經驗より出發し、經驗に據つて證明すべきものである(本書第四項及び第九項参照)

さて吾輩が是迄に屢指摘した通り、一切の生活及び思想に於いて經驗が第一であり、土臺である。凡ての理論は經驗を基礎として出發しなければならぬ、又それを證明する爲にも經驗に立ち返らなければならぬ。(三四頁、二五頁、四二頁、二六〇頁、二七頁、二七三頁、三〇二頁参照)此事を了解すれば健全にして深遠な科學は吾輩の主張する現象說によつて少しも困却しない。吾人の知つて居る通り、事物の間には種々の働き方があり、事實の間には種々の生起する道がある、是等の働き方や生起する道を研究して、實際生活を指導する爲に之を發見し、叙述し、登錄するのが科學の職分である。(第一章三節の第一、五項参照)

(三)眞正の科學は形而上學の爲に困却しない(四章)

三節の三項參照

も實際生活を了解するに方つて役に立つと同時に實際少しもそれを造つたり又は改造したりしない。第一章にも指摘した通り(一章三節の五項、三、五頁參照)たとひ吾人が虚無論者となるにしても將た又た不可知論者となるにしても、其れが爲に經驗の世界に於いて事物が實際相互に關係する工合は變らない、そして實際生活は依然として故の儘である。即ちその場合に於ける實際の結果は單に左の通りであるに過ぎない、即ち吾人は理論によつて實際生活を解釋することが出来ない、實際生活とそれに於いて吾人が實際預期して居る事と、又その預期が實際經驗に於いて證明される事とは依然として故の儘である、そして吾人は實際是迄と變らずに差支なく暮らして居ることである。吾輩の見解に於いて禁物であるのは、唯だ一個の獨斷説たる科學である、然かし之は本當の科學ではなくして、寧ろ根據のない一種の哲學である。(三章五節の一、五章三、三、三頁參照)

(四)人生の當てになるといふ事は經驗に據る(第二項及び第七項二七頁參照)

經驗説(一六二頁參照)と先天説(五五頁參照)とを論ずる時に言つた通り(二〇五頁參照)兩説共に非常に大切な問題即ち人生は實際頼みになるべきか否の問題に觸れずに居る。唯だ獨斷説の外、どの哲學説も之に對して解答を與へない、而かも此の獨斷説は獨斷的思想の平凡無味な觀念を實在の根本的法則と取り違へて居る(二二七頁、二二四頁參照)。

故に、科學はどの他の哲學系統からも迷惑を蒙らないやうに、吾輩の見解からも決して迷惑を蒙ることはない。人生の實際當てになることは經驗によつてのみ知られ、又た經驗に於いてのみ實證され得るのである。(三〇二頁參照)それで自然の法則に關する吾人の斷定が實際生活を距ること遠くなる、それは漠然となり當てにならない、なるに相違ない。之を悟るに至つたのは哲學的考究に於ける一大進歩と見るべきである。永遠無限な事柄を論ずる獨斷説には何等の妥當な基礎がない——これはカントの吾人に教へた所である——そして斯ういふ説は斷えず人生の實益を侵害する理屈的の根源であつた。故に是等の説を一掃するのは決して閑事業でない。それと同時に有益な實際的科學は少しも迷惑を蒙らない。吾人は相變らず事物や事件の間に於ける一定の法則を發見し、そして十分の實際的確信を以て斯くして得たる知識を生活を營んで行く上に適用して差支ない。けれども吾人が常に記憶しなければならぬことは、時空の現象界は不可思議な力界に根ざして居る事と、従つて吾人は此の時空の世界を絶対圓滿な實在と觀てはならぬ事とである。

(五)認識問題に關する經驗派と先天派と

知識はごういふ譯で確實であるかといふ問題は、是迄十分明瞭に看取されな

の既に就いて
(二章の一節)

つた。經驗派も先天派も共に認識の妥當如何は絶對的に智識の起る方法又は順序を識る事に由て定まるといふ前提に基いて争論したが、この前提は唯だ一部分だけ眞理である。元來兩派の間に討論する二個の問題は即ち認識の形式とその妥當性である。此の二者は或る程度迄は關係がないものである。經驗論者は感覺の聯合によつて認識の主觀的形式を説明しやうとする。此點に於いて彼は全然失敗である。それで唯理論者は(先天論者即ち直覺論者)經驗論者のいふやうな認識の妥當如何はさて措いても感覺の聯合といふ事ではその智識の形式さへも説明の出來ないことを指摘するが、これは至當な事である(二章一節二節)ヒュームさへ非常に活動的な「我を欺く心的傾向」のあることを認定せずしては、即ち心の合理的性質を許さずしては、此の形式を説明する事が出來なかつた(五、六頁)、それで感覺説は失敗と謂はねばならぬ。此説は認識の形式を説明することが出來ない、況んやその妥當性をやである。故に兩派何れに與するかといへば、吾輩は唯理論者に與せなければならぬ。が思想上の安心は其れてはまだ出來ないので、認識の妥當問題が提起される段になると、兩派はさう懸隔して居らない事になる。なせなれば先天説(唯理論)そのものも現象のみに智識を限る爲に適用されたからである。認識論に

於いてはカントとヒュームとは非常に違つて居つたが、實體論に於いては彼等は世人が一般に認めて居るよりも更に近く一致して居つた。ヒュームは言ふ、理性は薄弱な官能であるから理性の作用では知識に達することが出來ないと。カントは言ふ、理性は經驗を超絶すると迷想に富んで來る。故に現象以上の事物の本体を知ることは吾人に到底駄目である(五、七頁以下)併しながらヒュームもカントも、實際此の結果に満足が出來ないで、實際生活の必要と利害とに於いては信仰に依り頼まなければならぬことを承認した。斯くて認識論では正反對な兩人が實體論では實際上一致した。カントは又バークレーの主觀的唯心説を攻撃したけれども、此處でも亦た兩人の差は寧ろ認識論的であつて實體論的でない。なせなればカント自身の現象説をどこ迄も押詰めて行くと、バークレーの見解と變らなくなるからである。そして前にも見た通り(二章六節)大体先天論者は決して經驗の一般的形式を示すより以上のことは出來ない、その具体的な内容と關係とに對しては何等の確證をも與へる事が出來ない。此の確證がなければ、認識は理論上自由に疑を挾まれることになり、懷疑説が遂に勝利を得ることは明白である。然も之は唯だ形式上の勝利であつて實際上何の意味もないと謂はざるを得ない

(六)絶對的懷疑論に就いて

い。蓋し、絶對的懷疑説は其實零である(參附錄)。此説は萬事萬物をくるめて同様の度で疑ふからして事物相互の關係を信する吾人の信仰一切は以前の儘である。唯一つ意味のある懷疑説は(八〇頁以下)或る特別のものに對して疑を懐く理由を有つて居る懷疑説であり、唯だ一つ危険な懷疑説は人性の下部な部分を土臺にして高等な部分を信用させないものであるが、何でも一切疑ふのは實際何でも一切疑はないのと同じである。斯ういふ疑は畢竟人生全体が元來當てになるものかどうかの問題である、そして此問題は唯實際生活に於いて解決する外はない(三九七頁、二九八頁、三〇四頁參照)。理論上では絶對的懷疑説は自家撞着であり、實際上では唯だ自分の嫌ひなものを否定する口實たるに過ぎない。なせなれば、絶對的懷疑説から演繹された結果は、大抵論理的であり我田引水である。思想歴史に於ける滑稽の一は、熱心にヒュームの説を振廻はして宗教を攻撃し乍ら其は同じく科學をも否定することを丸で意識せずに居ることである。ごちらの場合に於いても、眞正の結論は思索のみでは宗教も科學も是認されぬといふ事になる。而かも思索そのものが信せられぬのであるから、吾人はその失敗を心配して居る必要がない。人生と凡ての實際上の利害とは依然として故の儘である、そして吾人は此の實際

生活が暗示し要求する所は何でも之を信じ之を認定して差支ない、少しも哲學の理論によつて煩はされることはない。思索上何物をも肯定し得ぬことは本當である、その代り又何物をも否定することが出来ない。斯く抽象的論理を人生の指導者たる資格がないとして排斥すれば、後には吾人の本能(二九六頁參照)が残つて居る、さうして吾人が若し望むならば此の本能に従つて生活することが出来る。第一章でも指摘した通り(一章三節の五、四章三節の二)、哲學上虚無論者になりながら、實際上の信仰と期望とは少しも變更せないかも知れぬ。なせなれば、吾人の形而上學が何であらうとも、人生は實際ある通りの儘である、そして矢張生甲斐があるかも知れぬ。吾人の形而上學が如何なるものにもせよ、人生が將來種々の形式を取て進み行くといふ事に就いても彼れ是れと説を立てる事は出来ない。懷疑論者の演繹する恐るべき結論は、詰り理性を一旦排斥した後に理窟を言はうとする結果に外ならぬ。信仰の實際的性質が益明かになつたので、此の問題に於いて吾人は非常に助つた次第である。淺薄な主知主義(一六三頁參照)の迷信の一は、信仰は何時も形式的な論理作用の結果でなければならぬといふ妄想であつた。併し事實上、吾人の根本的信仰は論理的に演繹したものでなく、寧ろ實際生活を組織したものである。吾

(七)信仰は形式的論理のものではなくして實際的のもの

人の實際生活は信仰の大源泉であつて、その妥當如何即ちそれが眞理であるや否やを断えず吟味する試験石であつた。斯ういふ信仰は理性で造り上げた一團の原理でなく、寧ろ一團の實際的前定及び習慣であつて、實際生活の中から生まれ、實際生活の意義を現はし、人心の根本的趣味傾向が現れて居り認められて居るものである。(三九五頁、二八三頁)斯ういふ風にして信仰の大組織は構成されるのであつて、之は實際生活そのものから發生する。之は行爲の中から造り出されるもので、思索の中から造り出されるものでない、而かも其他の自然的大産物と同じ意義を有つて居る。吾人が法則てふ觀念に照して人生界信仰界を見るや否や、是にも或る意味に於いて宇宙的意義がある事を悟るであらう、之は個人の偶然な思付や出來心でなくして、事物當然の性質に深く根ざして居るものと謂はねばならぬ。斯くて人類の偉大な一般の信仰は實在そのもの、發現となる故に若しそれを否定する積極的證據があるでなければ、どんな認識論を取るにしても是等の信仰は確立を許さるべき筈である。而してその目的論的性質は明かである、即ち信仰は信仰の爲に存するものでなくして、其れによつて吾人が何物にか達し得る爲に存するものである。要するに信仰は生命の發現であり、又た生命が由つて以て實現される機關である。信すべきものを一々論理的に演繹しやうとした所の嚴重で窮屈な方法に比べると、此の見識はズット進歩した考へであると思ふ。斯くて漸く經驗と實際生活とが實際的信仰の大源泉たる權威に上げられ、そして吾人は再び人生の秩序を信じ、吾人の道徳的宗教的本能を信用するほどに主知主義(三〇三頁)の迷信から恢復した次第である。

（ハ）科學はた
いし經驗を分類
し、叙述するの
説明を根本的の
説明をしないの

前にも言つた通り(二章八節、三章三節の五及び五節の一、五章の二節及三)科學は何時も分類的に叙述的でなければならぬ、而して決して事物の本當の原因や理由を研究することが出来ない。此事は世界を動かして居る本當の力を教へるものと世人に思はれて居る力學に於いてさへもさうである。此の事實に含まれて居ることで一つ加へたいのは、各科學は經驗に於いて見らるゝまゝの事實を研究すべきもので、其れを枉げて他の科學説に合はせるやうな事をしてはならぬといふ事である。吾人の本當に希望する所は、事實をその眞相に従つて研究し、何もかも含む所の無意味な概括の爲に事實を曲げないことである。(五章二節の第六、項參照)吾人の分類の多くは相對的であり、名目的であることを看過したり(二二五頁)、又た完全な組織と綜合とに性急(三〇九頁)に達したがる爲に、断えず獨斷的な人々は萬物を百把一束にして、凡て

(九)心理學に於ては具體的經驗を固守する必要がある(本節第二項参照)

の物を統一しさうに見えるが、其れが爲には事物の重要な特徴(二二八頁参照)を無視する所の、漠然たる似而非なる概括に含めつゝあるのである(五章三節の七項、二二八頁参照)。經驗に固着して決して離れるなどいふことは、何程高調しても過ぎることのない完全な勸告である(三五頁参照)。心の世界に於いては殊に此事は非常に大切であるから、吾輩がモット之を論じても諸君は恕して下さるであらう。心理の世界に於いては凡ての他の世界に勝つて、事實を曲げたり何か他物を以て事實に代へたりする傾向があつた。事實心理學に於いては研究が比較的本當に論理的でなく科學的でなかつたのである。批評的論理に導かれてやる本當に科學的な方法は、勿論理論の混淆しない心理的事實が何であるかを見出し、そして其を土臺としてその法則を確定する事を目的とする。この方法は吾人に少くとも心理的事實を供する、其上にその中行はれて居る法則の或るものを與へるかも知れぬ。然るに不幸にも種々の理由から、他の方法が非常に用ゐられた、その結果事實に關する理論が非常に事實そのものゝ代りになつた(五章三節の六項、四九頁、四六)そして物理の世界から借りて來た譬喩が少からぬ害を及ぼした。尤も此の方面に於ける用語が譬喩的でなければならぬことは明白であつて、物理的譬喩を用ゐるでなければ

ば吾人の心的状態を傳へる直接の方法がないけれども、此譬喩は決して有の儘に事實を現はすものではなく、寧ろ吾人が事實の符號(二二四頁、二四)として用ゐて之に由つて自家の消息を他人に傳へむと欲するものたるに過ぎない。然るに事實屢あるやうに、譬喩そのものを事實と取り違へると、混亂は既に門から侵入しつゝあるのである。物理的事實若くは比喩にして、本當に心理的事實若くは過程を現はすものは實際ないのであるが、物理的譬喩と心理的事實とを同一視する爲に、譬喩の解釋を以て事實の研究と思ひ違へ易い。斯くて用語(二七七頁参照)が心理學に於ける迷誤の大根源であつた。

之と密接の關係あるモ一一つの誤謬の根源は、吾人が事物に空間的範疇を適用して考へ、そして身體を以て人格に代用することである(二六〇頁参照)。此傾向が又た心理的事實の真相を吾人の目から蔽ふことになる、若しそれが極端に行くと屢唯物論を生起する。腦髓的心理學の話は譬喩として之が價值ある例證である。此種の誤謬に對する十分な勸告は、唯だ具體的經驗を固守せよといふの外はない。若し我々が心理的事實の真相を見る時には、どんな種類の物理的事實とも其れを同類視することの出來ないことは、一見して明かであると思ふ。(三一三頁参照)

(二〇)心身の關係に就いても經驗に據るべきである

同様の注意は心理的生活の物的條件を研究する際にも守らなければならぬ。心身の關係は唯だ同時變化といふ事のみを以て叙述する事が出来る。蓋し、歸納的立場からいふと、兩者間の因果は相互的である、即ち物質的狀態に種々な心理的狀態が伴ひ、又たその反對に種々な心理的狀態に物質的狀態が伴ふ。此處に是等の同時相伴の現象を研究すべき領土があるのであつて、之を知ることが實際上非常に價值あることもある。併しながら、吾人は此處でも經驗の範圍外に出ないやうに、そして屢あつたやうな極端な想像的理論に走らないやうに注意しなければならぬ。彼の勢力保存説の誤解から、心理學者の方にも物理學者の方にも共に甚だ幼稚な考が起された。即ち、心が身体に影響するとか、身体が心に影響するとか言つてはならぬ。若しさうすると科學の隅の首石ともいはるゝ勢力保存説を犯すことになると思はれた(物の勢力が心に入るならば其れだけ物の勢力は減じた事になり、心の勢力が物に入れば、其れだけ心の勢力は減じた事になると思はれた)。若し此説を眞面目に取るならば、吾人の思想は吾人の身体を左右するに少しも關係なく、吾人の物質的狀態は吾人の心理的狀態に對して何の理由ともならぬ事になる。勿論此の保存説は斯んな想像的愚説に對して何の保障をも與へないのであつて、此の説自身は單に勢力の轉換に一定の分量的均等があることを斷定するだけであ

る、其れも一定の認められた狀態の下にだけあるのである(絶對的一般的とは斷定しない)。たとへば此説は、心身の相關に於いて身体が靈によつて左右される事がないとは言はないので、こんな事を決定することは經驗に任せて置く。たゞ無機物の世界だけでは此均等が行はれて居ることを信するだけの理由があるが、此處に於いてさへ、此説を祭り上げて絶對的原理としないやうに注意しなければならぬ。善く注意しない、物質界の終極的综合に早く達したいといふ幼稚な獨斷的希望の餌食となる(三〇五頁 照)。吾人の思想や意志が吾人の物質的狀態に對して影響を及ぼすや否やは、經驗によつてのみ決定すべきことである。此問題を決定する爲に實驗を行ふに方つては、凡人も最も賢い物理學者と同様に賢い。此の事を知るには常識的分別で足ると思ふがそれより以上に何か證據が必要であると思ふなら、その十分の證據は醫學界が今日病氣の原因若くは救治策として心理的狀態に重きを置きつゝあることに見出されるであらう。是故に吾輩は、心身勢力續存説(心と身の勢力は別ふといふ説)の妄想を否定して、物質的狀態と心理的狀態との相關に關して吾人が發見し得るだけの法則を探り求め、そして勢力保存説の爲に邪魔されずに出來るだけ其法則を利用して可なりと思ふ。大体からいふと、吾人は此問題に關し、經驗で實證

(一)自然は神の目的と意志との働きの

され得る數條の原則以外に逸出する所の一切の理論に對してはや、不可知的態度を取らなければならぬ。是等の原則とは、心身相並んで發達する法則、習慣の法則、健康の法則、休息及補充の法則、心身相互に影響を及ぼすてふ一般法則を意味する。實際に於いて吾人は身体が精神に反響し精神が身体と共に消長することを知つて居る。此種の法則は吾人が自由に研究の出来る所であるが、之れ以外にある抽象的理論は非常に注意して受けなければならぬ。(二一八頁一五)

抽象的理論を構成せずして寧ろ吾人の此の人格的生活を了解し組織するのが、哲學の最初の義務であり、又最終の義務であると思ふ。(一章三節の六項、五一)之をするには人格的生活に適當した用語(三七二頁)を以てしなければならぬ。吾々の現實の生活を唯物質及び運動の一現象であるといふは無意味であり、又此の生活が物質と運動とで説明されるといふのも等しく無意味である。(五章三節の第三項、これは單に經驗から抽象したことを持つて來て經驗を説明しやうとするに過ぎない)(八頁、十三頁、九八)

成程吾人は自然と呼ぶ所の法則界を認めるやうに注意しなければならぬけれども、吾人は又それを祭り上げて自家充足の實在若くば力とし、之を以て自身丈で萬事をなすものと見ないやうに注意しなければならぬ。(二二五頁)吾人

の見る所によれば、自然は畢竟常に活き常に働いて居る。心殊に意志が確立し且つ維持して居る秩序法則の世界に外ならぬ。換言せば、自然は在まさいる所なき神の意志と目的との働きのである。(七八頁、一〇六頁、一一八頁、一四一頁、一五五頁、一七三頁、二七八頁、二六二頁、二七五頁、二八八頁、三二六頁、三三四頁参照)

而して此の秩序正しき法則界は、吾人を壓迫したり又は吾人の自由を破つたりしないのみならず、吾人に自由があり合理的生命がある絶對的前提である。法則界の綱が萬事萬物を動きのつかぬ杓子定規に閉ぢ込めて、唯だ爆發と無法とによつてのみ變更し得られるものと思ふのは、獨斷的自然説の空想と謂はねばならぬ。(四章七節の第六項参照)

獨斷的想像の結果たる架空の世界だけにはさうであるが、現實の經驗に於いては、吾人は法則界のあることを見るとき同時に、又た此の法則界が或る程度迄は吾人の意志と目的とに服するのを見る。(次考項)法則があればこそ吾人は自然を支配することが出来る、さうして之によつて吾人は法則界に一任して置くだけでは決して成し遂げられぬ多くの事を始終仕出來しつゝある次第である。人間の發明した凡の器械は法則の御蔭であると同時に、法則だけでは是等の一をも造り出すことは出来ない。吾人は急流の下に水車や架軸工事を据ゑ付ける、さうすると引力は吾人の爲に機を織つたり粉をこなしたり電燈を供したりする、け

れども引力だけでは決してそんな事は出来ない。法則界は是等のこと一切の必要條件であるが、而かも結局人間は必要な價值ある物である(二七四頁二九)。

(二二)自然法は人間の自由と矛盾しない(四章七節参照)

經驗の中に存する事實は以上述べた通りであるが、之を適當に考察すると、吾人が法則と呼ぶ處の秩序界と、自由と呼ぶ所の自己決定とは矛盾せない事が分かる。自由意志を論ずる際にも吾輩が見た通り(四章七節の第四項参照)、思想そのものに於いてすら、自由が法則を無視することの出来ぬと同じ様に法則も亦た自由を欠くことが出来ない。理性の絶對的法則たる思想律も、自由を有する心の自己支配がなければ正しい思考を請合はれない、法則がなければ自己支配もなく、自己支配がなければ有効な合理性もない(三一三頁参照)。心理的生活全体に於いても同様の事實が見えて居る。自己支配の基礎たる法則があると同様に、是等の法則を通して實現される自己支配がある。若し吾人の精神界に頼みになるべき法則がないならば、一切の自己支配も教育も心理的發達も相互の交際も消滅して仕舞ふことであらう(七〇七頁参照)。

(十三)法則の意義

數個の要素が結合する時には、法則界は單にその要因結合の所産を指定するだけである(十三頁三一四)。若し磁鐵が一定の事情の下に回はされるならば電流が生

ずる。若しマツチの火が乾いた火藥に觸れるならば爆發が起る。若し某の法律が某の社會的狀態の下に可決されるならば某の結果を引起す。此等の結果は一定不變であると同時に條件付である(二〇六頁参照)。若し事情が生ずれば法則は凡の事情に適用されるけれども、法則は事情が如何にして起るか又た事情が何であるかを指定しない(三〇二頁二二三)。此點に於いて法則は文法の規則のやうである。文法の規則は決して何を言ふべきかを教へない、唯だどう言ふべきかを教へるだけである(二章六節の第二項参照)。故に吾人が經驗する所の法則界は自家充足の世界でなく、寧ろ外から變更を受ける事の出来る、而かも法則が少しも犯されることのない世界である。自由意志を信する人には、先に起つた心理的狀態から演繹することの出来ない心理的狀態又は心理的行動がある。心理的事實はその本來の性質上科學的説明以外にあるものである(二五三頁三〇七)が然かしその事實が起つた以上は心理作用の根本的法則の下に服する(二五三頁三〇七)。そこで吾人の感覺の場合に於ても、感覺は先に起つた心理的狀態から演繹される譯には行かないで、寧ろ外界から刺激されるのであるが、一旦刺激されて諸ろの感覺が生ずると、今度は心の性質に固有な法則に従つて結合する(三一二頁参照)。

それ故に、精神法界の完全とは、心的状態の自己充足(他の刺激を入れない事)の繼續といふ事に在らずして、寧ろ如何にして生起するかに拘らず、既に生起した心理的状态が結合したり續起したりする様を決定する(三一二頁 照)心理的法則の不變をいふに外ならぬ。物質界に於いても之と同様である。先に起つた状態によつて説明の出來ぬものが多くある。即ち人間の思想と目的とが物質界に於いて實現されて、物質界のまゝでは決して生ずることの出來ない結果を生じたが、然し是等の干涉は少しも自然の法則を破らない。既に生じた結果は直ちに大きな法則の網の中に入つて、共通の秩序に従つて他の結果と結合する。それ故に、物質法界の完全とは宇宙の自己充足な活動をいふのではなくして、寧ろそれに含まるゝ一切の要素が同一な通則に服することをいふに外ならぬ。此の意味に於いてだけ、吾人は自然の常住不變をいふことが出来る。いはゆる自然の常住不變は自然と呼ぶ實體あるものにあるのでなく(九七頁 二二 頁 參照)寧ろ自然を支配する所の法則及び自然を通して實現される所の目的の同一不變にあると謂はねばならぬ(三章二節、同五節の第二項、三一二頁、一二〇頁以下參照)嚴密な意味で言ふならば、如何なる物と雖も其物の先行事件によつて説明は出來ない。尤も、吾人が其物を經驗して來ると、先行事件は屢吾人をして一定の後續

(十四)先行事件との關係(一六八頁以下參照)

事件を豫期せしむる事もあるが、決して吾人をして必然後續事件は斯うであると演釋せしめ得るやうなものでない(三一三頁 照)。日常ありふれた事できへ吾人にはハッキリ分らない、そして吾人は働いて居る力の働き工合を知らない。吾人は樂劇の始の部分から後の部分を演釋することの出來ぬやうに、事物の始の形相から後の形相を演釋することが出來ない。之は皆な目に見えない力の世界(四章四節 參照)で起りつゝあることによつて定まるのである。そして本當に分かつた風を見せる爲めにも「事物本來の性質」てふ内容のない空しき觀念や、又は力を指導しつゝある目的などいふ觀念を借りて來なければならぬ。吾人が現象界に立留まつて居る間は、時空的先行事件では何事をも説明が出來ぬ。從來の考へ方を有つて居る二た通りの人、即ち一方は宗教的であり他方は非宗教的である二人があつて、凶作を來した所の寒くて雨の多い時候が果して人々に對する神の警告であるや否やを論じて居ると想像して見ると、彼等は「先行事件」の適不適に關して何時迄も水掛論をやるであらうが、その本當の問題は、其事件とそれ關係ある一切の事情を引きくるめたものが、果して隠れたる力に存する目的を暗示して居るかどうかに在る。

(十五) 結尾

以上予は自然を意志と目的との働きであるといふは、如何なる意味であるかを説明し且つ例證しやうと力めた。而して其れをするには、獨斷的でない健全な眞面目な科學上の趣味を保存すると同時に、人類の高等なる道德的、心靈的、趣味の餘地を開くやうにと力めた。自然界は自身の爲に存して居るのでなく、又た *in se* (自身) 神々 *in se* (二七四頁) といふ物理學上の原則を不變量として繼續する爲でもない。果して吾人は人格の世界にあるものならば、自然界の結局原因は之を人格的、道德的の世界に求めなければならぬ (二九六頁、二八八頁)。(批評は自然説より生ずる必然、及び自身で進行する物質世界といふ夢魔より吾人を解放して、吾人をして再び人類の高等な本能を信するを得せしめた。哲學は遠く九天の上にある神の代りに、極めて吾人に近く且つ其内に吾人が生き働きつゝ存在して居る神を識らしめた。けれども此の神の現在をおのが身に實際感ずる爲には、論理や思辨は何の効能もない。此の信仰が何か正味のものを握るには、又た一身を支配する所の勢力を得るには、實際生活をしなければならぬ (三〇四頁)。(參照) 凡ての實際的、具體的な信仰は悉くさうである。若し吾人が實際上斯ういふ信仰を無視するならば、間もなく理論上懷疑の態度を以て臨むことになり、而して是等の信仰は夕日の光の如くに消えて仕舞ふ。しかも吾人は是等の信仰を活物に造り上げて、其の周圍に吾人の生活を形成することが出来る。是等の信仰は「醒めて再び死なざる眞理」となる。聖書に所謂「彼を(ロゴス)受くる者には權力を賜ひて神の子となす也」とは、蓋し此點に就いて味ふべき不死の眞理であると惟ふ。

人格的宇宙觀終

附 錄

(一) 常識 コンモンセンス

凡ての重要な言葉と同様に、この常識てふ言葉にも種々の意味があるが、一々其を擧げる煩を避けて、直ちにバウン氏の用法をいへば、經驗の性質や意義や其中に含まれて居る原理や又其の方法などに就いて、深い思慮を用ゐない人の心に起る單純素朴な宇宙觀を稱して常識といふ。故に、常識的宇宙觀は比較的に無意識であり、表面的である。さうして經驗と經驗の説明との間に區別のある事に氣が附かず(四)。(頁)經驗の中に客觀的の要素と主觀的要素とのある事にも氣が附かない。凡ての事物は我が見る通り考へる通り其のまゝに實在すると考へ、さうして、外界の事物に關する知識は、外界から既成物として内界に入りきたるものと考へる。一言でいへば、現象世界と其裏面に在る實在世界との區別を見ないのである。要するに、知識を求めると思考に依らずして唯觀察と實驗とに依るのが、常識の常習である。

然しながら、常識は決して悔るべきものではなくして、思想上及び實際生活上の

餘儀なき出發點であるのみならず、常識の最も中心點たる所、即ち吾人の生活は決して夢でなく迷でなくして實際である。我も實在し人も實在し又我が居る所の世界も實在するといふ中心點は極めて確實である。

(二) 科學

科學は經驗上の事實に關する知識を精密に完全に組織的統一的に得むとする。漠然たる知識に満足せずして、事實の時間的空間的の整正な關係、即ち事實の起る順序規律を識らむと欲する。さうして、其識つた所を最も簡約な且つ適當な文句に依て叙述する事を務める、其文句を便宜上、法則又は自然界の法則といふ。

科學がこの任務を行ふに方つては、常識が執る所の方法則ち觀察と實驗といふ方法に據るが、然し常識とは違ひ、深く念を入れて意識的批評的組織的に此の方法を用ゐるのである。

科學が善く自己の領分を知つて之を守るならば、決して事物の究竟的説明(即ち本格的意義目的原因などの攻究)には立ち入らないで、之を哲學に一任する。然るに實際、自己の領分を越えて他の領分を冒す者が少くない。若し正當に科學と哲學とを區別して、各其の本領を誤らなければ、多くの困難は無くなるであらう。常識は兎角兩方の區別

を立てずして、識らず、兩方を同時に兼用して居る爲に様々の誤謬に陥る譯である(二六頁参照)。

(三) 哲學

パウソンの見解によれば、哲學は經驗を説明せむとするものである。即ち、經驗は如何にして起るか、經驗は何を意味するかを説明して、以て人生及び宇宙の意義目的を解釋せむとするものである。人間は大昔から、斷えず此等の問題を解釋せむと試みたが、深く思考せずして單純に下す解釋は普通に之を常識コンセンサスといふ。其が少し深く考へて來ると、常識の解釋の中に在る種々の矛盾や難點や幼稚な點が見え出すので、批評的に研究するやうになる。この批評的研究をば普通に哲學と稱するのである。尤も性質上、常識と哲學との相異は唯その道理を辨へる程度に在ると謂はねばならぬが、常識の見解の不完全な點を段々改正して、終に全く姿の變つた宇宙觀を立てるやうになるのは、蓋し止むを得ない。要するに、哲學は普通に首尾一貫せる宇宙觀を立てむとする一種の科學である。

哲學が自己の領分に止まる限りは、事實の發見又は其の叙述を己が任とはせな

あるが、其が或は意識的に或は無意識的に其事實の中に含んで居る所の原理を認識し、且つ其の事實なり原理なりの原因關係意義若くは究竟の目的を識らむとする事になれば、最早自己の領分を越えたのである。故に本當の性質から考へると哲學と科學とは相反するものではなくして相互に補足するものである。(四三頁) 進歩成長した所の人心は、一方のみでは満足が出来ないのであつて、必ず兩方の必要を認める。事實の材料がなくては哲學は空中に樓閣を築かなければならぬ、事實の解釋がなくては科學は無意味の材料を弄ばなくてはならぬ。

(四) 形而上學 (Metaphysics)

この言葉は、時としては哲學と、時としては認識論と同意味に用ゐられるが、バウソンの用方は、多くの場合に於いて實體論 (Ontology) の別名となつて居る。或人の用方によれば、形而上學は眼に見えない實體世界を研究する學問であつて、認識論と實體論との二つの部分に分けられてある。何れにしても差支はないが、ごちらの意味で用ゐるかを明かに知る必要がある。

(五) 一元論 (Monism)

森羅万象は、之を根本的に觀れば一つの物の種々なる現象であるといふ一種の

宇宙觀であるが、これには有神論、凡神論、また唯物論の種別がある。言ふまでもなく、二元論や多元論に反對する説である。二三十年この方、一元論といふ言葉は、學者間に流行して居る。

(六) 有神論 (Theism)

天地萬有の究竟的實在は、自己意識があり、合理的目的を有する靈的存在者である。宇宙間のあらゆる物は、其實在者の思考目的活動に依て存在する、と觀る所の宇宙觀である。バウソンの所謂「人格的宇宙觀」は、則ちこの有神論の別名であるが、彼の論によれば、謂ふ所の物質も勢力も時間も空間も動物も人間も、總てこれ完全究極の人格者たる神の存在若くは活動の顯現である、此前提を採用せなければ、一切の物は合理的に解釋する事が不可能であるといふ(凡神論の中を参考せよ)。

(七) 唯心論 (Idealism)

宇宙萬物は悉く理性若くは心の産物であり、發現であると觀る一種の哲學説であつて、唯物論又は自然論の正反對である。此の唯心論は純然たる一元論であるが、是には色々の種類があつて、凡神論もあり、ヘーゲルの凡理論もあり、普通の有神論もあり、又た唯我獨在説もあり、或はバウソンの人格論もある。

(八) 唯我獨在論 (Solipsism)

これは、嘗に知り得る物のみならず存在する者も唯我れ獨りの心のみであるといふ説であつて、之を押し詰めていへば、心夫自身が萬有であるといふ事になる。併し實は此説を實際唱へる學者があるか無いか殆んど知られない位であつて、此名稱を用ふる人が、或る反對論者の説に命名したものである、例へばバークレーの説を取らない人、或はフイヒテの説を取らない人が、其説を論理學的に詮じ詰める。唯我獨在説となるといふのである。

(九) 唯物論 (Materialism)

物理學者が謂ふ所の物質を土臺とする宇宙觀である。此説によれば物質は獨立自存の微小な無數の固形體のものであつて、各個は凡て他のものを入れないのみならず、各個に其々一定の性質及び勢力があつて、永遠に其の性質も勢力も變らず、又其數量も増減がない、といふ。此説は太抵二元説に傾く、何となれば、斯のやうな物質的見解では心的現象の説明が出来ないから、物質の外に何か其心的現象を起すに足るべき靈的存在物を想起せねばならぬ様になるからである。但し、此の二元の見解を取る者は、其の靈的存在物を以て凡て附屬物と見做し、假りに起つた

り又消えたりするもので顧るほどの價値なきものと考へる。後の自然論と同様に、この唯物論は無神論、宿命論、非宗教論に傾き、従つて悲觀に陥るやうになる。

(十) 自然論 (Naturalism)

人間を度外に置いてたゞ自然界のみを観る所の哲學的宇宙觀を指す名稱である。宇宙を一ツの大きな機械の如くに觀て、總ての事物を機械的に説明し得ると考へる。人間を度外に措くからして、唯物説、無神説、また宿命説に傾く事は言ふまでもない。自然界に目的意志の働いて居る事を認めず、宇宙全体に意義の有る事を許さない。故に、此説を論理學的に押し詰めると、宗教は勿論の事、道德上の義務をも承認せない事になる、さうして結局は悲觀に陥らざるを得ない。

(十一) 實驗論 (Positivism)

形而上的思索は凡て誤謬を醸す者として之を斥け、たゞ形而下的事實のみを取る所の一種の哲學説であつて、宇宙の究極的説明をしなくても純粹科學のみで足れりとし、宇宙の究極原因は到底識ることが出来ない、識り得るものは唯感覺器に觸れる所の現象の共存と續起(三五頁、一四頁参照)とのみであると主張する。

(十二) 二元論 (Dualism)

Dualism といふ言葉を日本語に二元論と譯するのは、丁度適當したものではない、何となれば、Dualism は必ずしも元が二つあるといふ説を意味せないので、對立的若くは兩面的に物を観る説を意味する場合があるからである。例へば、主觀と客觀と、物質と心靈と、善と惡と、悲觀と樂觀との區別を立てるときは、或る意味に於いて Dualism 即ち二元的な説である。然かし、哲學上の二元説は、宇宙の根本的要素は獨立自存の二物であるといふ説で、普通に之を物質と心靈といふ、兩方とも最初から存在して居るもので一方が他の一方から生じたのではないと見る。若し、物的のものは心靈の所産であるとするか、或は心的のものは物質の所産であるとするか、或は心靈も物質も或る第三者の所産であるとする時は、之を一元説といふ。

(十三) 現象論 (Phenomenalism)

知識全体はたゞ現象のみに止まるもので、吾人の知力は實在その物に到達する事は出来ないといふ一種の認識説であるが、此説には二種の區別があつて、一は物自体の存在を許すと共に、實體が何であるかを識る事が出来ないといひ、一は物自体の存在を許さずして、(二二頁、一四九頁参照) 現象の外に何も知る事は出来ないのみならず、何もないといふ。

(十四) 虚無論 (Nihilism)

之は普通に現在の社會制度を破壊するが宜いといふ政治上の説を指す言葉であるが、パウソ氏が本書に於て用ゐて居るのは、眞正の知識は無いといふ一種の認識論を意味するものであつて、信用するに足る價值ある知識が實際在ると信ずる人々が、此類の認識論に附けた名稱である。

(十五) 經驗論 (Empiricism)

此は一切の知識は經驗に由つて起るといふ一種の認識説で、幼稚なものと批評的のものとの二種がある。前者は常識の見解と同様で、外界の事物に關する知識は、外界から既成物として心に入つてきたものと見做すが、(實在的經驗論) 後者は感覺論を取つて、外界の事物に關する知識はたゞ知覺に依て得るものであるが、其知覺は事物の有りの儘を示すものではなくして、事物の刺激に因て起る感覺を綜合するもので全く主觀的であると見做す。(觀念的實在論) 歴史上の事實からいへば、此經驗論は大抵極端な唯心論の反動として起つたものである。

(十六) 感覺論 (Sensationalism)

此は、凡ての知識は感覺作用に由つて起るものであるといふ一種の認識論であ

る。此説によれば、吾人の觀念を分析すると悉く感覺と其の結合のみである事が分る、いはゆる反省的思想も規範的原理も又直覺も、一切單純な感覺から成立つ、この感覺は主觀的のものであるが、其は心外の物理的の刺激に由て起るといふ。斯る認識論は、批評的經驗論の採用するものである。(幼稚なる實驗論は常識の見解と同じやうに外界について得らるゝもの)近代の批評的經驗論の開祖ともいふべき人は、ホッブズ(一六七八年)であるが、ロツク(一七〇四年)は此論を發達させ、ヒューム(一七七一—一七七六年)に至つて根本的に論理的になり、且つ懷疑的となつた。此の感覺説に對する最も完全な評論は、テイ、エイチ、グリーン(一八三六年)の書いた「Introduction to Hume」といふ書物である。斯様な感覺的認識論は、次に述べる直覺的認識論と正反對である。

(十七) 直覺論 (Intuitionism)

此も又一種の認識論である。此説によれば、吾人の心には先天固有の知性がある。此の知性に依て直接に外界の事物を識り眞理を捉へる事が出来る。即ち、吾人は生れながらにして我が内に知識上の或る原理或る形式を有する者であつて、此は經驗に先立つて存在し、經驗の有無に拘らず働く、これがあるから心が能く感覺を排列し且つ解釋し、さうして又能く感覺を以て經驗的知識を構成し得る譯であ

る。斯様な見解は、前の感覺説が此等の原理と形式とを經驗の産物と見做すのと全く反對である。(唯物的進化論者は、この兩説を調和せむとして、此等の原理形式は個人としては先天)この直覺説も前の感覺説と同じやうに永い歴史を有つて居るもので、西曆紀元前五六世紀頃の希臘人から始まつて居る。併し、近代に於ける直覺説は、テカルト(一五九六年—一六五〇年)が始まりで、スピノザ(一六三二年—一六七七年)、ライブニッツ(一六四六年—一七一六年)、デルフ(一七七四年)等が相尋いで唱導した、則ち是は第十七世紀の主なる哲學者の説であつた。カント(一七二四年—一八〇四年)が兩説の有する眞理を認めて之を綜合せむと力めた事は、人のよく知る所である。

(十八) 懷疑論 (Scepticism)

懷疑論は不可知論と随分相似て居るが、兩者の差異點は主もに其の出發點に在る。即ち、不可知説は物を知る力がないといふものであるが、懷疑説はたい有るか無いかを疑ひ或はこれに就いて躊躇するものである。故に後者には多くの程度がある、我々も多くは或る意味に於いては懷疑説を取る者と謂はねばならぬ、然し、大抵懷疑説といふ言葉を用ふる學派は、随分深い疑念を抱くものを指す。懷疑説といふ言葉は比較的古いものであるが、不可知説といふ言葉は比較的に新しいものである。

絶對的な懷疑論者があるかごうかは疑問である。若し有るならば、何事も断定する事が出来ない。(三〇二頁) 照) 何となれば、凡ての断定は何か識らるゝと思ふ所に據て起るので、何も識られない所からは何等の断定もあり得ないからである。懷疑説といふ名稱は、普通に神又は究竟者に關して疑念を懐く人の説を表はす、即ち所謂宗教的知識に對する懷疑である。而も其人が提出する説を論理的に何處迄も用ふるならば、嘗に宗教のみならず、科學をも又哲學をも破壊する事となる。(十九) 不可知論 (Agnosticism)

此は種々な意味に於いて用ゐられる。時としては神に關する知識は不可能であるといふ意味にのみ用ゐられ、時としては現象に關する知識の可能を許して、現象の裏面に在るといふ實在に關する知識を否定する意味に用ゐらる。絶對的の意味には滅多に用ゐられないが、此意味で用ゐられる時には、虚無説と随分似たものとなつて來る。

(二〇) 原因問題に就いて

原因問題は一寸考へると、甚だ單純で分り易いやうであるが、深く考へると、案外に多くの難點が起つて來る。アリストテレスの時から、形而上學者又は凡て物

事を精密に考へる人は、原因を四種に分けて、(一) 究竟因 (又は目的) と (二) 形相因 と (三) 質料因 と (四) 動力因 (又は期成因) とした。第一は物の存在する目的を現はし、第二は物の目的を達するに其形相を定める所の觀念を現はし、第三は目的及び形相を實現するために用ゐる材料を現はし、第四は材料を運用する所の動力を現はす。例へば時計を製造するに、之を製造して時間を計らうとする其目的は第一原因であり、其目的を達する爲に時計師が心に意匠をめぐらす其觀念は第二原因であり、其觀念を實現するために用ゐる金石は第三原因であり、其金石を使用する意志及び意志が動かす所の勢力は第四原因である。

このアリストテレスの原因觀は、二千有餘年の永い間用ゐられたのであるが、近代の哲學者は之を以て未だ不充分なものとする。バウン氏はこれとは違つた方面から原因問題を論じて居る。即ち原因を二種に分けて、(一) 論理的因 と (二) 力的因 とする。前者は例へば、三角形の線の長さが其角度を定め、又角度は線の長さに依て定まるといふ如きもので、其には何も活動的分子はないが、後者には時間空間上の運動がある。そこで、動的の原因を機械的のもの、観ると、多くの矛盾が現はれ、様々の困難が生ずる。此事に就いて、バウン氏は本書の第四章に於いて

論究し、さうして其力的原因をば之を人格的即ち意志的に解釋すれば、始めて明白になつて其等の矛盾困難を免れると主張して居る。このバウン氏の論法からアリストテレーヌの原因觀を見ると、ア氏の原因觀も根本的に人格的である事が分る。即ち究竟的若しくは形相的原因は明白に心的である。又動力的原因も或は直接に或は間接に心的である。質料原因は勿論心的のものではないが、併し心的働きに依て質料が一の原因となる譯である。

(二十一)カントの所謂總合的先天的斷定に就いて (Synthetic Propositions Apriori) (本文八六頁參照)

この言葉は、カントが自身の哲學を明かにするために論理學上の専門語として設けたものであつて、其意義を充分に明かにするには、カントの認識論の全般に亘つて説明せねばならぬが、然し是は非常に込み入つた問題で中々手短かに述べる事は出来ないから、今は極く雑つとその要領だけを述べる事にする。

カントの説によれば、人間の凡ての知識は斷定(若くは)に由て起るもので、其斷定には主辭と賓辭とがある。斷定を分けて分拆的斷定と總合的斷定とする。前者は、たゞ主辭の觀念を分拆し、其觀念の中に含まれて居るものを取り出して平たく又は委しいいふに過ぎない。凡て定義といふものは皆な斯様な類のものである。例へば、

時計は時を示す器械であるとか、三角形は三つの線によつて成立つものであるとかいふ斷定は、何も新しき事實又は眞理を現はさない。然し、後者は之とは違つて主辭の觀念の中に含んで居らない所の何か新しい要素を現はす。例へば、鐵は堅いとか砂糖は甘いとかいふ斷定は、主辭を以て現はす觀念と異つた別の觀念を現はし、さうして此二つの異つた觀念を新たに總合する所の斷定である。

偕て、この總合的斷定は二種に分けられる。第一種は經驗より出づるものである。又其の價值は經驗によるもので、カントは之を後天的斷定又は經驗的斷定と稱した。第二種は經驗に據らざるものであり、又其の價值は全く其れ自身の性質によるものであつて、カントは之を總合的先天的斷定と稱したのである。

ヒューム及び經驗論者又は感覺論者は、凡ての知識は經驗に依て得るものである。従つて絶對的一般的知識は無くして悉く非必然(偶然といふやうな意味)なものであるとするが、直覺論者又は唯理論者は之れに反して、確實な知識は心の性質に由て起るものばかりであつて、經驗に依て得るものばかりではない。例へば、總ての變化には何かの原因があるとか、空間は無限にして破壊せられぬものであるとか、二と二との和は何處でも又た何時でも四であるとか、いふ事は、經驗外のものであり、且つ必

然のものであつて、心自身が生み出すところの直覺的知識である、と斯様に主張する。

カントの純理批判の全体は、詰りこの一つの問題を解釋せむと試みたものである。即ち如何にして經驗から離れて絶對的一般的價值ある知識が得られる乎、換言すれば、総合的先天的斷定の價值は何に由て起る乎、といふ問題に對する解答が彼れの認識論となつた譯である。そこで、彼れの論を叩いて見ると、左に述べる所が彼れの所論の要領である事が分る。

經驗には何時でも客觀的と主觀的との二要素がある、兩方がなくては經驗は起らない。蓋し、外界より來る刺戟は個々別々に吾人の感覺器を衝動するのであるが、是等の個々別々な感覺印象を連結し且つ之を解釋するものは、心自身の働きである。故に、心が自身の性質に應じ、原理に従つて外界に關する觀念を構成するのであると謂はねばならぬ。その構成物を稱して我々は普通に現象界といふ（八四頁參照）。其が我が構成物であるからして、我が其を識り得るのである。然し、この構成物から離れた所の客觀世界そのものは果して何であるか、我々は之を識らないのみならず識り得ない。謂ふ所の時間も空間も我が心の構成物であり、我心の中に

存在する觀念の客觀化されたものである。されば、絶對的一般的といふべき知識は、凡て我心が造り上げた所の現象世界の範圍に限らるゝものである。斯る知識を稱して総合的斷定といふ。

其所で、カントの謂ふ現象と物自體との區別が明かになる所謂現象は即ち我れが我が感覺器を刺戟した材料を以て必自身の性質に應じて構成したもので、全く心内のもの主觀的のものである。其刺戟を與へた心外の物は果して何であるか分らないが、之を稱して物自體（參照）といふ。右にいふ所の総合的先天的斷定は、物自體に應用する事は出來ないで、唯我が心に構成した現象にのみ應用し得るのみである、といふのがカントの主張である。而して、我心に刺戟を與へ或は與へ得る物、即ち現象として構成し得らるる物を稱して「可能なる經驗的對象」と言つたのである。

斯くて、カントは現象と物自體との區別を立てて、前者は我が構成物であるから比較的識つて居るが、後者は有るに相違ないと認定せねばならぬけれども、其の存在の外は其れに就いて何も識る事が出來ない、従つて、其れに就いて何等の斷定もする事が出來ないとする。此のやうな認識論に基いて、カントは現象的の我と

本體的の我（物自體の我）との區別を立てて、前者は知り得べく後者は知り得べからざるものとした。

バウン氏は丁度この點を評論し論破するのである。バウン氏のいふ所によれば、カントは自説に就いて不満足であつた、彼は純理批判の第二版に於いて、第一版の永い論文の代りに短い論を立てて居る、其論旨を解り易いやうに他の言葉を以ていふと、若し現象自我と本体自我とは同一のものであるといふ事が絶対的に又一般的に證明し得るならば、総合的の先天的の斷定は、常に現象自我に應用し得るのみならず、本体自我即ち究極そのものにも應用し得らるゝやうになる、從つて、常に自我にのみならず總ての物自体にも應用し得らるゝやうになる、斯うなると、予が骨折つて建てた所の批評哲學が倒れて了う事になる、といふ論旨である。但しカント自身は、自身の建てた哲學の基礎は堅固であつて、現象自我と本体自我との混同は許す可らざるものと考へたのであるが、バウン氏は此點を否定して、カントが立てた區別を全く有名無實なものとなし、自己の哲學に適はする爲に立てたものとなし、この區別を立てる事は容易ならぬ誤謬に陥り且つ窮りなき混雜を惹き起し、總ての經驗を不可解になし、且つ宇宙全体を解釋することの出来ない事にする、

故に、カントが哲學に對する貢獻は多くあるに相違ないが、彼れの現象自我の説は非常な誤謬である、哲學を否定するものである、と斯様に評論する。

(二十二) 凡神論 (Pantheism)

凡神論といふ言葉は種々な意味に用ゐられてあるので、兎角その解義に混雜を引起し易いから、其の異つた意味を明かに識別せぬばならぬ。これには大体三つの意味がある、即ち哲學的と宗教的と詩歌的とであるが、何れも心靈と物質と又有限と無限とを同一視するやうな思想を現はす。哲學上に於いては、凡神論は一元論と殆んど同じ類であつて、一元論と同様に種々の異つた意味を有す（一元論、即ちその或者は唯物的であり或者は唯心的であり或者は無神論的である。宗教上に於ては、凡神論は神が萬有に内在（參照）し給ふ事を主張する。之に反對する神觀は超越神論であるが、之は神の超越性即ち神の外在を主張する、而して隨分二元的な所がある。神は世界又は人間から遙かに遠く離れて存在し、臨時に且つ奇蹟的に世界に對し又人間に對して活動し或は自己の思想を顯現し給ふと説く。幼稚な宗教家は、この神觀を以て満足するが、進歩した宗教家は其れでは満足が出来ないで、神は斷えず有らゆる物と運動との内に存在し給ふ、神の活動は物の外から働