

は社會の組織や、個人の慾望やが違つて居つたから、ブレトオがあつて了つても、其の結果は當時の人にとつては吾人が考へるよりも尙ほ一層の意味のあつたものであつたといふことは、私が色々に證明し得ることであるから、私は決してブレトオの努力の價値を認めないものではないが、併し吾人の立場より批判すれば、どうしてもさういふはなければならぬ。然るに現今の抽象理想主義者はブレトオの生活した社會とは全く其の構造も、理想も異なつて居る現代の社會に於て、猶ほブレトオのなしたことを其のまゝ無意味になさうとして居るのである。一口にいへば一元的たるを要する社會に於て、唯自己の聰明と、勇氣との足らざるが爲めに、二元的の倫理説を傳習して居るのである。私はさきに理想と、嗜慾とは人間が固有する性情によつて生活する時には、支配する標準と、支配せらるゝ對象との二つに分かれ、其等の確執と、協同とによつて、時々の行動の様式を定めて行く必要

上、暫く分かれる二側面であるといふことを述べたのであるが、抽象理想主義者は是の一次的の分裂を永久的の對立と誤解して了つたのである。さうして、理想はなるだけ抽象的となり、非實的となつて實際の効果を失へば、失ふ程、其の權威を増すと誤解して來たのである。而して其んな理想が果して何れだけの効用をなして居るか、社會が其んな理想をもたない時に、社會は何れだけの損害をうけるものであるか、といふやうなことに到つては、彼等はまだ一度も眞面目に考へたことはないのである。

個人の生活も、社會の活動も、皆動力的である。時々刻々の行動の中に、自から生活と、活動とを統一する力も持つて居るし、また指揮する力をも持つて居る。即ち理想は時々刻々の生活及び活動の中に獨り實際に存するのであつて、決して其の外にあるものではない。もとより此處に實際といふのはわざと不定の意味で用ゐて居るのであつて、生活の性質によつても違

ひ、活動の性質によつても違ふが、併し何れにしても、生活又は活動を統一し、指揮するに足りるやうに、實際的勢力を持つて居るものをいふのである。而して斯かる理想は決して是れより何萬年、何百萬年先になつても、萬人が等しく準憑するやうに、單一固定の様式を以つて現れるやうなものでないことを私は斷言する。

ある人の説によると、理想なるものは、釋迦、孔子のやうな偉人の生涯に於てさへ漸く一二度しか現れたことのないものださうであるが、なる程理想がそんな贅澤極まるものであるならば、自然主義者が口を開けば忽ち理想の無用を絶叫するのも不思議はない。理想が吾々のやうに、兎角智慧たらず、勇氣たらざるが爲めに、日に幾度となく生活の方針にさまよふこと、途に迷へる小羊の如きものにとりて、少しでも前途を照らす光明とならないものならば、確かに理想なるものは吾々に無用の長物であらねばならぬ。

併し、今私は言葉を争つて居るのではないから、もし理想がそんなものに限られて居るといふならば其れでもよい。然らば私は理想は人生に無用だと主張する。併しさうした後、時々刻々の行爲をして行くに、人間の性情を以てしては、どうしても統一する標準と、統一さるゝ對象とが必要である。是の統一する標準を何と名づけようと勝手であるが、其れは觀念即ち Ideal の成熟して動力を得たものであるから、之れを Ideal と稱するのが極めて妥當であるやうである。而して理想がもし此の Ideal の譯語であるならば、私にはなほ Ideal が理想であるといふ意味に於て、生活に於て、理想の價值と意味とを認めるものであるが、抽象理想主義者の理想に關する解釋はどう見ても理想の性質を誤解し、人生の性質を誤解して居るものといはねばならぬ。かかる倫理學説は人生に統一を持ち來たさんとして、却つて人生に混亂を持ち來たすものであるから、人間の自由と、幸福との爲めに、吾人は一日も早

く社會に抽象理想主義を根絶するの計をなさねばならない。

六、神祕主義に對する批判

第三に私が批判し、而して訂正しなければならぬのは神祕主義である。私が今でも不思議に禁えないのは、日露戰役後に吾れ人共に我が國の實力は二等三等の列より、一躍して一等國になつたといつて居る際に於て、所謂宗教心、宗教熱の俄かに勃興し、爆發したことである。自稱神様や、自稱豫言者の出たのは其の當時である。まさか日本は急に如何に偉くなつても、人間たることを止めて、神様になつて了ふと覺悟したのでもあるまいが、兎に角戰勝に對する外國人のお世辭と、自分の己惚れとによつて、我が國人のあつて、宗教が何か積極的に現代の社會の統一と、發展とに貢獻し得るもの

を持つて居るかの如く、頻りに鼓吹せられるのは、私より見ると全く一のアナクロニズムに過ぎないとしか見えぬ。

宗教を挽回することを今日の社會にとりて重要な事と考へる人達は、次ぎのやうに考へるのである。宗教なるものは、何れの時代、何れの國民を問はず、永久に人生統一の勢力として各人の心奥に宿つて居るべきものである。其の様式や、教文の如きは、勿論文化と、理想との推移するに隨つて變遷しなければならぬものであるが、其の本質に至つては、人間の存立せん限り、永久に亙つて無邊、不窮のものであらねばならぬ。其れは時代の必要から、時他の政治上及び經濟上の考慮の壓迫により、宗教の意義と權威とは時々忘れられようとするともある。併し其等の壓迫が取除かるゝや否や、人は自から宗教なくしては寂寞と不安とを感ずる所から、人間の心は翕然宗教に赴いて、其れに依りて慰安を求めようとするのである。されば宗教に

冷淡であるのは、何時でも社會の變體であつて、宗教を渴仰するのが人情の常態である。今我が國の同胞が其の心を宗教に向けて來たといふのは、彼等がたゞ彼等に固有する自然の傾向を追ふて居るに過ぎない。彼等にかく宗教を渴仰する必要がある以上は、世の先覺者たるものは、其の一臂を彼等に借して、彼等をして宗教に依りて相應な満足を得せしめねばならぬと、

私より見れば是れは大なる謬見である。英國の經濟學の大家マアシア教授が嘗て言つた通り、なる程過去に於て最も強烈に、且つ永久に人心を支配したものは宗教上の信仰と、經濟上の思想とであつた。併しさうであるから未來に於ても、過去に於けると同様に、是等の二つの興味が些かの變化なく、人心を支配するであらうと推斷することは、全く歴史の事實と社會の趨勢とを無視した獨斷である。經濟上の興味は過去と同じ様に未來に於ても其の勢力を保つであらうと考ふべき理由は、あるが、宗教上の興味が

等しくさうあらうと考ふべき理由は甚だ少い。今是の私の結論を事實によつて證據立てようとするには、多くの言葉を費す必要があつて、此の講演の制限外に走るることとなるから、茲には十分に其の委曲を盡す譯にはいかぬが、多少にても私の結論の前提たる事實を暗示しないのも無責任と思はれようから、少しく其の事實について語ることにしよう。

私は過去に於て宗教が凡ての生活を支配した時代のあつたことを忘れて居るものではない。ある時代に於ては、人間の一切の思考と活動とは全く宗教的であつたのである。一面から見れば、社會を維持し、個人の生活を統一して行く機關は、其れが法律であつても、政治であつても、道徳であつても、藝術であつても、科學であつても、悉く宗教であつたのである。されば、其の時代の特徴は政教一致であつた如く、又同じ意味に於て、藝教一致であつたともいはれるし、又た學教一致であつたともいはれるのである。かく凡

ての活動が悉く宗教的色彩をもつて居つたといふことは、其れが其の當時に於ては、最も便利のものであり、最も合理のものであつたからであることはいふまでもない。つまり當時の人間は宗教的に生活することによつて、比較的によくの満足をもつて居つたから、さう生活して居つたのである。

然らば宗教の特色は何であるかといふならば、理智にては、まだ十分に客観的の統一の成立せざる生活に、意志の力によつて主観的の融合の成立つて居ること、或は成立し得ることを假定する一事にあるといふことがいへる。勿論茲に客観的の統一と主観的の融合とを別々に見たのは、たゞ吾人の見地よりさう評價しただけであつて、當時にあつては、主観的融合は即ち客観的統一であつたのである。吾人の立場より見れば客観的の統一は獨り科學と技藝とによつて實現されるのであつて、主観的の融合は神話と魔術とによつて實現せられるのであるが、神話と魔術とは、原人にとつては、な

は今日科學と工藝とが吾人にとつてもつて居る如き効果をもつて居つたのである。何れの方法も、經驗の中に起り來たる矛盾を調和して、生活の壞廢を止めることを唯一の目的として居つたのであるが、併し尙ほ一步進んで是等の生活法を比較すると、其の間には大なる相違があることを認めねばならぬ。科學と工藝とによつて成立つ生活法は部分と部分との間の連絡を保つものであつて、神話と魔術とによつて成立つ生活法は部分と部分との間に矛盾を作るものである。それであるから、吾人より見れば兩者の優劣は自から明かである。今實例をとつて兩者の生活法の如何に異なるかを示さんに、こゝに始めて日蝕の事實が起つたとすると、如何にしてか此の事實を説明して、これまでの宇宙觀をやぶらずして同時にこの新しき事實をとり入れることが出来るやうに擴張せねばならぬ。其れは太陽が人間のある行爲に對して怒を發して一時其の姿を隠したのであると説明す

るのが神話であり、其れは地球が太陽と月との中間に入つた爲めに偶々其の影を月の上に投じたのであると説明するのが科學である。いづれの場合に於ても、其の目的と効用とは殆ど同一であつて、即ち經驗の系統の中にこの新しき事實を入れ、經驗の系統によつて、この新しき事實を支配すると同時に、この新しき事實によつて經驗の系統を擴張することがすなはち是れである。併し科學の場合に於ては、この部分が全體と有機的關係を保つに反して、神話の場合に於ては、この部分が全體と矛盾するものとなり、或は何等の關係をも有たぬものとなつて居る。又た重ねて技藝と魔術との實例を示さんに、こゝに急にある悪疫が發つたと假定すると、それが原因を窮めて其れを撲滅することをとめるのが技藝であり、また其の原因は知ることとは出来ないが、たゞ一日も早く其の苦痛より免れんとする慾望の盛んなるあまり、鬼神が其の病に靈驗あることを想像し、或はある物體に接觸す

ることが其の病に効驗あることを想像するのが魔術である。この場合に於ても、兩者の目的は全然同一であるが、部分と全體との關係に於ては、兩者は神話と科學とが異なるだけ違つて居る。

勿論私はこゝに、ある時代に於ては、神話と魔法とが生活の繼續と發展とに於て大なる効果のあつたことを認めないものではない。たゞ今日に於ては、是等のものより一層優れたる生活の方法のあることを信ずるだけである。前に述べた通り、初期の時代に於ては、人間の生活はたゞ宗教のみであつたのであるが、人間の統一する側面即ち理想と、統一せらるべき側面即ち嗜慾との間に協同が成立つに隨ひ、主觀的融合が客觀的統一に變形し、ここに神話と魔術とを根柢とした宗教は次第に分化して、科學と技藝とを精神とした政治、道德、法律、科學、藝術等が生じたのである。されば今日にあつては生活を統一する方法としては政治、道德、法律、科學、藝術等が宗教に優る

ことは明白である。

人間が生活を繼續して行くのには是非とも過去の方法を壊して、新しき方法を作る必要があるが、さうするには、主観の要求は客観を支配し、或は變形し得るものであるといふ信仰の根柢となるものが何か必要である。而して是れはたゞ宗教によつて養成せらるゝ信念の役目であると説くものもある。併し私の考へるところでは、今日に於ては、其の信念といへども、ただに主観的融合に止らずして、客観的統一となるものでなければ、たゞ生活に矛盾を生ずる道具になるに過ぎないのである。而してもし政治、道徳、法律、科學、藝術等が單一なる宗教より分化したものならば、是等が健全に協同する間は、其等の中に自然に關係の意義は含まれて居る筈であつて、其れがやがて、客観、主観の適合を暗示する根柢となつて居るのである。

永き歴史によつて養成せられ、多くの利益を興へた宗教が如何なる方法

を以てするも、社會にその根柢を絶つものとは私は決して信じない。併し從來宗教がもつて居た役目は、其れより分化した諸の職業や活動によつて一層よく満たされるから、私は段々に宗教の勢力範圍を減じて行くのが、經世家と思想家との宜しくとるべき道であると思ふ。而して幸にして人心が自から宗教に對して冷かになつて來たならば、何も淺薄なる工夫によつて、無理に此の大勢を挽回しようとする必要はないではないか。たとひさうしたとて、其の效果の絶無に等しきことを彼等は悟らないのであるか。大體にいふと神祕主義なるものは、今日の經驗に悖つた宗教上の假定に一種の説明を加へて、其の破綻を掩はんとする努力より生じたものである。宗教は人間の生活を理想と嗜慾との二元にして了つた。而して神と人間、理性と肉慾、煩惱と菩提といふやうに互に反抗する二つの要素より出來たものと信じて居る。是れは間違であつて、どうしても單一性に還元する道

を講ぜねばならぬ。神秘主義は是の還元の方法を講じて居るが、其れはもと間違つた宗教の分離を認容した後、迂遠な、不思議な方法によつて其れを還元することを求めて居るのである。随つて其の統一といひ、融合といふものが形式的、抽象的のものに止まつて、實質的、具體的のものになつて居らない。分離の動機と作用とより其れが融合をはからずして、徒に全く融合なる概念を外より其れにおし被せて、たゞ文字の上で融合を計らうとするのである。故に神秘主義によつて主張さるゝ融合の方法は、却つて人心に懷疑を生ぜしめ、更に甚しき二元に終るに過ぎない。

凡人、淺人は何人でも超自然的なる、或は超經驗的なる言句を弄んで、其れが微妙であるとか、深遠であるとか、奥邃であるとかいつて、非常に喜ぶのであるが、併し是等のもと生活の關係的側面が生活其のものより抽象されて出來た概念に過ぎないのである。されば其れが眞に人間にとつて價值あ

るものたらんには、生活に對してある指標的價值(index-value)をもたなければならぬ。併し神秘主義が主張するところでは、其れがもたなければならぬ指標的價值は却つて失はるゝことになる。世の中にはわからないものが多々ある。否、生活をとりまく所のものは悉くわからないもののみである。一度凡ての存在物の *Whence, Whither,* 又は *Why* を尋ねて來ると、一つとして人間の力では答へ得るものはない。いはゞ是等のものは悉く神秘であるといふことは私といへども知つて居る。併し私は神秘主義がたゞそんなことを神秘とするだけでは人生觀にも宇宙觀にもならないことと思ふ。何故ならば、極々押しつめて考へて見ると、人間の一切の努力はたゞ彼れが目前の生活を持続し、發展しようとする一事に限られて居るからである。随つて神秘主義は文字に於ては如何なることを言説するにしても、其の精神に於てはどこまでも實際の生活に關はるものでなければならぬ。さ

れば、もし神祕主義が宇宙の起源の微妙なることを説き、神人の關係の不可思議なることを説く時には、其れが確かに實際の生活の統一に資する所がなければならぬ。併し實際に神祕主義の説くところでは、彼等がそれによつて起す幽玄の情操といはるゝものは、却つて生活を破壊する懷疑と、無力とに終るに定まつて居る。神祕主義の目的は決して悪くはないが、併し如何に生活に統一を求めようとしても、尙ほ一層深く智力によつて宗教の根柢に横はる不合理なる要素を溶解した後でなければ何の効もない。

現に我が國が最も多く必要を感じるところのものは、智力であつて、情操ではない。理論であつて信仰ではない。光であつて、熱ではない。然るに神祕主義は我が國の病症を誤診して、常に智力と、推理と、光とを與へざるのみならず、反つて是等を奪ひて、而して其の代りに情操と、信仰と、熱とを加へようとして居るのである。

七、回顧主義に對する批判

第四に私が反對しなければならぬのは、今日我國に行はれて居る回顧主義に對してである。こゝに回顧主義と名づけた所のものは、決して通常保守主義と呼ばれるものと同じではない。如何なる時代に於ても、苟くも健全なる發達をしようとするならば、其れは獨り過去に作られた基礎の上でなければならぬから、未來の發展にはなるだけ過去の文明を保存する必要があるである。若しさうすることが保守主義ならば、私は誰にも優りて保守主義の價値を認めて居るものである。併し私がこゝで回顧主義と呼んで居る所のものは、現代の社會の特徴が理解出来ないが爲めに、無暗に現代を輕蔑し、或は危険がり、現代には道德もなく、制裁もなく、愛國心もなくなつたから、此の危機を救ふは、たゞ過去の道德を復活するに限らるゝと論ず

るのである。而して近來儒教の復活とか、武士道の鼓吹とかいふことが叫ばれたのである。私は彼等の精神に對しては一片の同情が無いわけではないが、彼等の暗愚に對しては輕蔑の念を禁じ得ないものである。道德とは何時でも此の社會の生存し、活動する様式をいふものである。されば社會にして絶えず前進して居るものであるならば、社會は何時でも新しき道德によつて存在して居るのである。今日の道德のある部分が思はしくないとて、決して其れが過去の道德によつて矯正され得るものではない。勿論人間によつて社會が作らるゝ間は、人間の性情の一變せざる限りは、過去と現在との間に類似の點は決して少くないから、過去の經驗を出来るだけ利用して行くといふことは甚だ賢いことである。併し其の爲めに過去の道德を參考するのは、決して其れを復活するのとは違ふ。

道德といふものは、人間が生活して行く必要上、必然に作られたものであ

るから、人間が生活慾を持續する限りは、決して道德を捨てるやうなことをするものではない。社會の組織が比較的に急變する時には、其れを維持する機關たる道德も比較的に急變するを要する。併し過去に出来た習慣を急激に改變しながら、其れを適當な様式と程度とに於てすることが困難なものであるから、其處で、過渡の時代に於ては、他の平常の時代に於けるよりも、一層多く守舊に傾く人と、急進に走る人とを生ずる。是等の何れも社會に適應することの出来ない人々であるから、煩悶や、罪惡は此の人等によつて醸さるゝ。私は今日の日本が過渡の時代にあるが爲めに、現代に相當する道德を維持し、發展することの出来ない人の比較的に多いのを疑はない併しながら、此の缺陷を救ふに、過去の道德をもつて來るといふことには、私は極力反對する。私は現代を維持し、發展する道德は、獨り現代の社會を構成する諸の要素と勢力との意義を發揮するより他の道では得られないと

思ふ。

回顧主義を鼓吹する人に限つて、頻りに日本の道徳は頽廢して居るといふのであるが、私は決してさうは信じない。私は道徳とは社會全體の活動をいふものであると信じて居るから、今日我が國の道徳は頽廢どころではない、我が國あつて以來、未だ曾てあらざる程の旺盛を極めて居ると思ふ。其れが證據としては法律が完全になつたこと、教育が普及したこと、學術が進歩したこと、工業が勃興したこと、殖産が増加したこと、殖民地が擴大されたことを挙げれば澤山である。是等はどう見ても我國の道徳が日に健全に、隆盛に赴く證據である。我が國の同胞の全數に比ぶれば、殆どいふに足らざる少數のものが、過渡の境遇に適應し得ずして、或は絶望に沈み、或は過失に陥つても、其れが爲めに我が國の道徳が墮落に瀕して居るといふのは、甚だ事理に徹底せざる見解である。私は我が國の現下の状態が最善のも

のとは決して自分ながら信じては居らない。改良すべき餘地も、必要もある。併し其れはたゞ我が國をとりまく四圍の事情と、我が國のもてる實力とを基礎として、現存の勢力を利導することによつてのみ得らるゝものとのみ信ずるのである。其れには儒教の復活や、武士道の鼓吹は甚だ不適當なものと思ふ。

近頃は歴史的といふ一種の見解、又は人生觀が非常に勢力を得て居る時代である。もとより社會は過去の習慣や、文明を打ち捨てて、新しき習慣や、文明をつくり出せるものではないから、絶えず過去を參考として行くことは甚だ大切なことである。併し其れは決して無理に過去によつて束縛されるゝことを望むからではない。固より目的は過去を改造し行くことであらねばならぬ。此の目的を誤解して、歴史的といふことは、何んでも過去に出來た文明や、習慣を保存するのにあるのだと考へると、其れは大なる誤謬

である。目的は何時でも新しき社會に於て、新しき方法によつて生活することにあらねばならぬ。併しさうするのに過去と全然絶縁して了つては其れは勢力の消耗を來たすわけであるから、成るたけ役に立つものは、たとひ過去に出來たものでも保存せねばならぬといふのが眞の歴史的の意義である。エドマンド・バークの主張せる便宜の二標準は過去の歴史を重んじ、現在の狀勢に鑑みるといふのであるが、こゝに過去の歴史を重んずるといふことは、其れに盲従することではなくして、其れを開發して行くことであることは明かである。

千人考へることの出來るものがあるのに、一人しか見ることの出來るものはないとラスキンはいつたが、我が國の回顧論者は目を開いて居るにしても、閉ぢて居るにしても、全く現代を見ずして、たゞ過去を考へて居るものであらう。併し回顧主義のやうな愚にもつかぬ議論が眞面目に世間から

は學者とか、何とか呼ばれて居る人共によつて唱導され、又其れが不思議にも世人の雷同を得て居るのを見ると、我が國の最も缺陷を感じて居るものは一世を指導するに足る學問と見識とにあることに想到せざるを得ない。

八、悲觀主義に對する批判

第五に私が反對しなければならぬのは悲觀主義である。是れは前の回顧主義と同じく、現在及び將來に於ける我が國の實力に十分なる信用をおかないと同時に、過去に於ける我が國の道德を尊信し過ぎる謬見である。何ちらも今日の我が國は、新たに適當なる道德を作ることとは出來ないと信じて居るのであるが、たゞ回顧論者は、其れであるから過去に出來た道德によつて、現在及び將來を支配しようとするに反して、悲觀論者はさうすることの不可能なることを認めて居る點だけが兩者の間の相違である。是れまで發表されたところに従ふと、悲觀主義を懐いて居るものは、我が

國の事情に暗き、随つて我が國を理解することの出来ない外國人の間に多いやうであるが、併し其等の淺薄なる外國人の意見にどれだけの價值があるかを批判することの出来ない我が國の同胞中にも、多少其れと同一意見をもつて居るものが在るやうである。併し一體彼等は何の爲めに我が國の將來の道德に關して悲觀して居るのか私の全然了解に苦む所である。過去の道德が何時までも役に立つものでないといふことは、日本ばかりではない。何れの國も皆然りである。併し國民の元氣と活力とが旺盛である限りは、過去の道德を不當のものとして棄却した時は、已に同一勢力によつて、一方には其れに勝るの道德を建設して居ることを證明しはしないか。過去の日本の道德が、どんなに過去に於ては立派なものであつても、我が國民が其れに服従することを欲しなくなつたといふことには十分なる活ける理由はありはしないか。過去の道德が段々に社會の變遷に随つて衰

へ行くからといつて、將來の道德を悲觀するといふのは、吾々同胞に對しての一大侮辱ではないか。然るを所謂學者とか、識者とかいはれる連中までが、忽ち是等の無責任なる言説に賛成して、不明極まる悲觀を共にして居るのを見ると、世間には随分愚人も多いものであると思ふ。

私の是の駁論に對して、悲觀論者は或は次ぎの如く答辯するかも知れない。なる程何れの國にしても其れが健全であり、有力である間は、ある道德を捨てた時には、又た新たにある道德をとる聰明と實力とを以て居ることは明かである。併し、其れは多くは國內の生活狀態の變遷より起つた場合に限らるゝのであつて、今日日本に於けるが如く、全く其の起原と性質とを異にする固有の文明と、外來の文明とが接觸し、衝突した結果として、こゝに前代未聞の物質的及び精神的の革命を起し、其れが爲めに過去の道德が段段に勢力を失つた場合には、當て候まらない。過去の道德が全く頽れた後、

全然新しき原則の上に新しき道德を創設することが困難なのであると。是れは一應理由がある見解であるが、併し私は是れが日本の現状の特徴を指摘した言葉とするならば、理論にも實際にも二つながら合つて居らぬと思ふ。東西文明の融合といふことについては、何處かで詳しく論じたこともあるから、再びこゝに其の議論を繰り返す必要はないが、一口にいふと、もし西洋の文明が日本の社會を改革して居るならば、其れは日本の國民が其の生活を持続し、發展するが爲めに自己の有する統覺を以て、其れが取りまかるゝ刺激を同化して居るのであるから、つまり日本に於ける西洋の感化は、其の實日本の性情と實力とによりて征服した獲物である。謂はゞ國民性の繼續と發展とである。其れが何故急に新しき方面をとつたかといふと、其れは新しく來たつた刺激の性質によりて決せられたことはいふまでもないが、刺激を支配して、其れを內的の經驗の一部としたものは即ち我が

國民の努力である。さればさうして居る間に、已に新しき社會に適當なる道德なるものは立てられて居るのであつて、其れはどうしても過去の道德と絶縁することの出来ないものであることは明瞭ではないか。而して私より見れば、前の條下に於て述べた通り、法律の改良、憲政の確立、教育の普及、學術の進歩、工業の發展、殖民地の擴大等、一として此の新道德の發現でないものはないのである。さればもし私が悲觀しなければならぬものがあるならば、其れは悲觀論者の不明といふことに他ならない。

九、老婆政策に對する批判

最後に私の倫理觀の立場より反對しなければならぬのは、こゝに私が老婆政策と名づけるものである。

初めに政府の職分なるものに對して、私が持つて居る意見につらて一言

しておかなければならぬことがある。それは他ではない。私は十八世紀の政論家の如く、政治の様式と方針とは、決して是れ一つが最良、最優であるといつて、其れが應用せらるゝ時代と、場合とを問はず、萬古不變のものがあつて居る。而して其れは放任政策であるといふやうな不通の意見を懐いて居る者ではない。十八世紀の政論家は放任主義は何時でも干渉主義に勝るものである。畢竟するに政府なるものは今日の不完全なる社會状態より來たる必然の害悪であるから、其の仕事は最も好意に解釋しても消極的たるに過ぎない。されば理想としては、なるだけ政府の職分を減縮し行きて、遂には政府其のものを廢滅せねばならぬといふやうな意見をもつて居た。併し是れは私が今改めて批評するまでもなく、已に五十年前に非常なる謬見として轉覆されて了つた學說である。されば今私が老婆政策を非難すればとて、こんな粗笨なる十八世紀の立場よりしようといふ考は毛頭ない。

私は政府の様式、又は施政の方針の如きは、其等が應用せらるゝ人民の性情や文化の程度によつて變はらなければならぬものであるから、其の様式も方針も千差萬別であるべきであつて、先天的にどの一つが最もよいといふことは云はれないと信じて居る。併し様式と方針とが何の位變はるにしても、こゝに凡ての政府が目的としなければならぬ一事があると思ふ。而して其れは人民の力量と聰明とを増すといふことである。人民の幸福を増すといふことは、勿論凡ての政府の主として心掛くべきことではあるが、其の幸福は、最後の分析に於て、彼等の力量と聰明といふものにならねばならぬ。さればある政府が其の淺慮よりして永久に人民の力量と聰明とを抑壓して、たゞ一時の幸福を増進しようとするならば、其れは私から見れば却つて眞の幸福を壓塞して居るのである。老婆政策が人民の幸福の敵となるのは畢竟此處より生ずるのである。

既に政府を有しながら、政府の事業をなすだけ消極的のものとして、人民の行爲に干渉せしめざらんとするのは矛盾の甚しきものである。一體政府の仕事は消極的であるべきであるなどといふが、已に政府の必要ある以上は、其の仕事は消極的に限つて、積極的たらしめぬなどといふ區別の立つべきものではない。されば是れまでは當然政府の仕事である。是れから先は人民のなす仕事であるといつても、其れはたゞある時代の便宜によつて區別さるゝに過ぎない。全く都合上の限界である。されば政府の様式、施政の方針の當否は、ある場合に於て、其れが果して人民の力量と聰明とを助長して居るか、或は破壊して居るかといふことによつてのみ決定さるべきものと思ふ。斯かる見地より私は我が政府の所爲に對して飽きたらぬ所のあるものである。

私は決して當局者の忠誠と親切とを疑ふものではない。私はたゞ彼等

が彼等の忠誠と親切とを有効ならしめんが爲めに、どれだけ時代の趨勢と、人民の欲求とを理解して居るかを疑ふだけである。

此の頃書物の發賣禁止が頻りに行はれる、素より書物は悉く立派な人によつて書かれた立派なもの計りでないから、中には風俗と治安とを維持する上より當然其の發賣を禁止しなければならない物のあることも私は知つて居る。併し當局者の意見によつて發賣禁止の運命に出會ふものの中にも、自から時代精神の發現として表るゝものもあらう。そんなものは瑣瑣たる行政處分によつて決して杜絶し得らるゝものではない。其れがたとひ中正を失した言論であつても、其れがある個人の忠實なる告白であつたら、なるたけさういふものを寛容するのが經世の大義とすべきであらう。何故ならば人間は生存の必要上常に極端を避けて中道を歩んで居るものであるから、極端の意見は忽ち中正の意見によつて對抗されて居る。此の

自然の趨勢に信頼することが窮極人民の力量と聰明とを増す最優の方法である。發賣禁止は決して社會を利導し、惡を化して善となす道ではない。また文部の當局者の教育方針にも私の怪訝に堪へざる事柄が少くない。學生に向つて德行を奨励し、頻りに質實なれ、勤直なれと奨励するのに勿論私の反對する理由はないが、其れは多くは積極的ならずして、消極的となり自力的とならずして、他力的となるのを私は遺憾とするものである。一口にいふと當局者の目的とするところは、智力を開發せずして、たゞ情操を刺激して善人を作らうとして居るやうに見える。かくの如きは全く當局者が今日の時代精神を理解せず、隨つて如何にせば現代に最も適合せる人物を作り得るやを理解せぬからである。何時の時代に於ても、道德は生活の根柢である。隨つて德行ある人物の大切なることはいふまでもないが、如何なることを道德とし、如何なるものを德行ある人物とするかに至つては

時代の異なるに隨つて大に異ならなければならぬと思ふ。

道德の標準も時代の特徴によつて異ならなければならぬ。習慣的、演繹的、民族的社會にあつては兎に角、今日の如き進歩的、歸納的、個人的社會にあつては、情操に訴へて惡を止めるよりも、智力に訴へて善を勧める方が大切である。各學生は何をなすべきか、如何なるものであるべきかは、他人より彼れに與へられたる命令を遵奉することより來らずして、自から發見したる理解より來らなければならぬ。道德は悉く個人的であり、實驗的であらねばならぬ。而して個人的であり、實驗的である道德は、ひとり各人がよく自己の有する目的と、自己のおかれたる境遇とを適合することによつてのみ得られるのである。併し文部省より頻りに發せらるゝ訓令なるものを見るに、其の奨励する道德なるものは、悉く因襲的、抽象的のものであつて、却つてやゝもすれば、個人的、實驗的の道德の基礎を薄弱にし、破壊するも

のが多。

曰く奢侈の風を禁ぜよ、曰く淫靡の態を避けよ、曰く小説を讀む勿れ、曰く劇場に赴く勿れ、其他文部省の訓令なるものは悉く外より生徒の行動を牽束することを目的として居らないものは一つもない。併し私はかくの如き訓令はたとひ幾つ發せられても、たゞ其れだけでは何の効もないものとして居る。私は道德を開發する最善の方法は、個人をして自己と境遇との關係に對する自覺を熾ならしむる一事に限らるゝと信じて居る。實際の處置としては、時には禁壓の命令も全く無用であるとはいはぬが、其れは何時でも一方に其れより一層深き處世の覺悟と、方針とを與へる啓發の工夫の行はれて居ること、或は伴つて居ることを假定しなければ何の益もないのみならず、却つて害があるといふことを信じて居るものである。素より奢侈に流れるとか、淫靡に傾くとかいふことは、生存の活力を薄弱ならし

める譯であるから、決してよいことではないが、併し眞に生活の意義を知る所から、自己と境遇との關係を知り、己れの道德を個人的、實驗的にして居るものは、そんな命令によつて達せられるよりも一層よく目的を達して居る。

内務及び文部の當局者は果してどれだけ我が國の天職と、我が同胞の欲求とを理解して居るかを私は甚だ疑ふ者である。國家としては、俄かに世界に於て其の存立の意義を自覺して來たと同時に、個人としても急に其の生活の權威を自覺して來たのが、我が同胞の今日に於ける状態である。人間は如何なる場合に於て、如何なる方向に走るにしても、中正の道をとるといふことは困難であるから、我が同胞の行爲に甚だ面白からざる徴候の存するのも事實である。其れが發して一部の荒淫なる文學となり、一部の脆弱なる青年の氣風となるのである。是等はもとより大なる經世的の立場より訂正されねばならぬものであるが、併し私は内務省や文部省の方針で

は其の目的は達せられないと信ずる、私は消極的に禁壓するよりも、積極的に利導することを今日の弊害を訂正するに遙か有効なる方針と信ずる。

十、倫理思想革新の方案

以上私は自由思想家の見地より現今我國に行はれて多少の勢力を有する倫理思想の主なるものについて其れが誤謬を指摘したのである。併しどこまでも目的は破壊にあらずして、改造にあつたことは識者の等しく諒とせらるゝ所であらう。兎に角、私が現代に行はるゝ倫理思想を、道德の事實を發展し、改造し行くに足らざるものと認めて居ることは事實である。而して其れはもと道德を構成する人間の根本性を深く極めずして、過去に於て、ある必要より、其れが一側面たる、ある要素の意義と價值とを誇張するより出来た倫理思想を傳襲的に、訓話的に、抽象的に奉じ、或は傳へて居る結果であるといふことは前に私が少しく明かにした點である。是等の倫理

思想の何れも決して發明されたものでなくして、古くから行はれて居つたものである。されば其れが創設された當時に於ては、ある必要があり、ある役目を果たして居つたと見るのが當然であるから、もし社會の組織と、個人の欲求とにして永久不變の物であるならば、是等の倫理思想は過去に於けると同じく今日に於ても同様に有効であるに違ひない。併し事實として今日社會の組織と、個人の欲求とは、到底是等の倫理思想によつては満足が出来ないものとなつたからは、是等の倫理思想は全く改造されなければならぬと私はいふのである。されば消極的に是等の倫理思想を批判した私は、積極的に其等を改造する方法を暗示するの義務を有する。今私の倫理學說に至つては間接に前の批判より捕捉し得るものの外には、別に茲に其れを詳説する暇はない。併し何人でも苟も彼れが公平に事實を觀察し、靜平に理論を建設し得る人ならば、是等の誤れる倫理思想を訂正して、現代の

要求に適する倫理學説を組織するに足るだけの方針は、大體に於て述べる
ことが出来ると思ふ。此の立場よりして、私は世人に力説しなければならぬ
ことが四つある。一、世人は道德の事實を観察しなければならぬ。二、
彼等は人間の能力に一層の信用をおかなければならぬ。三、彼等は道德と
いふことを一層廣義に理解しなければならぬ。四、彼等は道德を一層現實
的に思考せねばならぬ、といふのが即ち是れである。私は今少しく順を追
ふて是等の主張を布衍せねばならぬ。

概していふと、今日の倫理學者は悉く書齋の人に過ぎぬ。其の事實なる
ものは、多くは書冊の中より得た所のものである。倫理學史や、倫理學だけ
によつて道德の事實を知らうとして居る人々は、即ち今日天下の道德を語
る倫理學者である。今日に於ては、深く國運の盛衰に發憤して、弊衣、跣足十
字街頭に立つて市井の商賈、工匠と道德を談ずるやうなソクラテスは

一人もない。道德とはたゞ文字の上の事實であつて、倫理學とは其等に都
合よきやうに剪裁し、補綴すること、なほ作詩の初學者が詩語粹金より成語
を綴合すと同様のものになつて居る。併しそんなことで實際の道德が解
るはずのものでないことは申すまでもない。彼等はかくして出來た所の
倫理思想を通じて一幕も、二幕も距てて、唯だ書齋の中より現代の道德に對
して彼是いつて居るのである。彼等の云爲の多くの二階より眼藥に類す
るのは當然の結果といはなければならぬ。彼等は過去の學説に囚れて實
際の道德を忽せにする爲めに、段々に學説と事實との間隔を大ならしめ、遂
には事實が學説に合せぬ爲めに、事實を攻撃するやうな滑稽な態度に陥つ
て居るものもある。

如何なる時代と雖も、學者でも、何人でも、人類の一般がある生活の方法に
價值をおくならば、全體として其れを非難する譯にはゆかぬ。彼れの務は

其れを是認して、唯だある部分に起る矛盾を調和し行くだけである。人間の進路其のものは最上の權威である。何ものも其れに反抗することは出来ぬ。さうすると、道德を維持し、發展しようとするものは、先づ現存する道德を理解することが何よりも急務であらねばならぬ。

眞に事實を観察しようとする希望のあるものには、道德の事實ほど容易に、廉價に観察せらるゝ事實はない。是れを山澤に採集する必要もなく、海外より輸入する必要もなく、いたる處の街路に苟くも人の子のある所には必ず發見せらるゝのは道德の事實である。是れを観察するにしても、其の方法としては實驗室の必要もなく、顯微鏡、藥品等の必要もなく、談笑の間に於て最も有効に出来るのである。而して何が大切だといつて、人間にとつては人間の研究ほど大切のものはないではないか。凡ての學問に實驗といふことが主になつて居るのに、ひとり倫理學に於ては、今日に於て已に空

想となつた觀察や、説明をのみ固守して居るといふのは、私は其の理由の在るところを知るに苦むのである。文藝復興時代に於て一たび自然に對する實驗が行はれ、忽ちアリストオトルの物理學が破れた通り、一度今日の學者がもう少し道德の事實を直接に生ける男女について觀察して來るならば、忽ち前の六つの誤れる倫理思想は倒れて了ふことと信ずる。何故ならば其等はその根柢を事實の上におかずして、傳説の上において居ることによつて、漸くその命脈を保つて居るからである。

今日の倫理學者はもう一層人間の能力に信用をおかねばならぬ。前にも述べた通り、道德なるものは人間に固有する性情によつて生活を持續して行く必要上、人間の生活の中に自然に發展して來たものであるから、全體としては、人間に生活する慾望のあらん限りは、人間は惡よりも善を好むものと見るのが至當である。孟子の性善説の眞理なることも此の事實より

證明することが出来る。されど前に述べた通り、生活しようとする動機は、必然に瞬間的に支配する所の理想と、支配せらるゝ所の嗜慾との二重の様式をとるのであるが、昔神話の時代に於ては、是等の二側面を分離して、一方は神の命令であり、一方は人間の傾向であるとして兩者の關係を理解しようとしたのである。さうすると、人間といふものは、絶えず外より拘束しなければ、何時でも墮落に赴いて居るものとなる。而して一旦墮落した時は、之れを救済する道は、また内より生ぜずして、外から來るものであるといふやうな考も生じて來る。過去の倫理思想は大抵是の間違つた基礎の上に立つて居つたのであるが、今日の内務省や、文部省の當局者を始めとして、多くの倫理學者はなほこの迷信を採用して居るのである。其の結果として、人間は少しでも外來の壓迫がゆるめば忽ち惡事をなすものと考へて、少しも人間の善性に信用をおかぬ。併し是れには大なる倫理上の矛盾がある。

何故ならば假りに人間を拘束する命令は、もと神から出たものとしても、其れを理解する力が人間になかつたならば、どんな權威を以て之れに臨むも、其の意義は一向に解せられないではないか。法律が有効なるは、其れが外的の壓迫にあらずして、内的の承認であるからである。人間はやゝもすれば過失に陥るものであるから、經驗に富める先輩が經驗の少き後進を指導し行くといふことは大切である。併し其れはたゞ後進に固有する欲求や、理想を標準として、其等を利導して行くに過ぎない。後進の欲求や、理想に反對する標準によつて、其等を壓殺しようとするならば、どんなに威喝と脅迫とを以てするも其れは何の効もあるものではない。

其れであるから、私は世間の倫理學者たるものに對つて、人間の傾向は絶えず善にあることを認識し、もう少し彼等の能力に信用をおくことが最もよく道德の事實を發展し行く道であることを切に勸告したいと思ふ。

又今日の倫理學者の道德に對する概念は狹隘に過ぎる。眞に現代の道德を評價しようとするならば、なほ一層廣く其れを理解することが必要である。もし道德にして人間が生活を持続する方法其のものであるならば、道德はマシウ・ア・ノルドのいつたやうに、人間の行爲の四分の三どころではない、其れの全體である。併し今日の倫理學者は、果してかゝる廣義に道德を理解して居るであらうか。

今日我が國の倫理學者から、頻りに我國の道德は頽廢に傾いて居るといふことを聴くのであるが、併し之れにはどれだけの根柢があらうか。私は反對に、今日の我が國の道德は空前の發展を遂げて居ると信ずる。論者のいふ通り、眞に我が國の道德が頽廢に瀕して居るならば、決して今日の發展と、擴張とは見られることではない。法律の改善、憲政の確立、教育の普及、學術の進歩、工業の勃興、乃至殖民地の擴大、一として我が同胞の道德の健全を

證明して居らぬものはない。どうしたつて過失と、罪惡とのみを重ねて居つて、かういふ發展の氣運を産出し得るものではない。なるほど此の激變の時代に於て、舊習慣と、新要求とをすぐ調和することの出来なかつたが爲めに、偶には倒産、發狂、自殺等の悲惨に陥つたものもある。勿論是等の出来事もない方があるよりも勝るにはきまつて居るが、社會全體の進運より見れば、誠に眼中におくに足らぬほどの小事件である。私は決して彼等の不幸に同情しないわけではないが、たゞ我が同胞全體の聰明と、勢力との増加は、是等の少數なる人々の悲惨なる運命あるが爲めに、道德の墮落といはるべき筈のものではないといはんと欲するのみである。

もと道德の役目は人間の幸福の維持と、發展とにあるものならば、人と人との關係の如何は、最も直接に人間の幸福に關する所が多いから、私は人倫五常を以て道德の中心とすることに反對はしない。併し人倫五常はなほ道

徳の一部分であることを知らねばならぬ。苟も全體として人間の聰明と、勢力とを増加するものは、其れが科學の進歩であつても、藝術の發展であつても、悉く道德の改善に貢獻する。而して實際に我が國に於て、法律が完全せられ、憲政が確立せられ、科學が進歩し、藝術が發展し、工業が勃興したが爲めに、どれだけ社會に於て苦痛が減つて、幸福が増して來たか、殆ど何人も想像し得ない程であるではないか。是れ即ち道德の進歩である。この事實を措いて、頻りに道德の墮落を叫ぶ論者は、未だ一度も眞面目に道德なるものを考へたことのないものであらう。

今日の倫理學者は、やゝもすると社會の改善といふことをいひながら、現在を無視する悪き傾向がある。道德といふことは、日々に社會に起る破綻を調和して行くことであるから、現代を措いて道德の對象のあるべき筈はない。併し不思議にも今日の倫理學者には、彼等が便宜の爲めに立てた概

念の誤解より、稍もすると、彼等が論議の唯一の對象たる現實を輕視し、蔑視し、無視する不合理な態度がある。畢竟道德なるものは實際彼れがもつて居る能力をもつて、彼れがおかれた境遇を支配して行くより他にはないのであつて、理想といふものもさうする方針を指すに過ぎないのである。然るに一度倫理學者が理想の性質を誤解して、からこのかた、道德の目的は現在に適應するより他にあるやうに考へて來たものが多くある。少くも理想は未來に於て實現せらるゝものであるといふ覺悟を以て、始めて現在に適應することが出来るのであるといふやうな謬見をもつて來たものが多くある。併し是れは甚だ惡い見解である。道德はどこまでも實驗的であり、現實的であり、個性的であるといふ立場に立たねばならぬ。

理想は今、こゝに、實現せらるべきものであらねばならぬ。今、こゝに、實現されないものならば、人間にとつて何の價値もないものであるから、初めよ

りそんなものは説かない方が宜いのである。私は輓近日本が西洋より採用した學說の中には、随分益よりも害を興へて居るものも尠くないと思つて居るものであるが、其の害蓋し抽象理想主義に超ゆるものはないと信じて居る。道德は何時でも現在を改善して行く努力であるから、倫理學者が現在に満足しないといふのは宜しいが、現在を輕蔑するといふのは甚だ理窟に合はぬことである。現在を無視して了つては、其れを改善する標準の來る所も無くなるではないか。現在を尊重しながら、其れを改善しようとする所から、始めて眞の道德と眞の理想とは生じて來るのである。

一個の自由思想家として、道德の起原と意義とを人間の根本性にもとめ、そこに發見せられた事實によつて、今日我が國に行はるゝ反自己實現說、抽象理想主義、神祕主義、回顧主義、悲觀主義、及び老婆政策の六つの誤れる倫理思想を批判し、而して是等の誤謬を訂正する方針として、一層廣く道德の事

實を視察することと、一層の信用を人間の能力におくことと、一層廣義に道德を理解することと、一層現實的に道德を思考することとを取らねばならぬといふことを明かにしようとするのが、本論に於て私が企てた一切の事業である。

道德經驗に於ける情的評價の 作用及び制限

道德經驗を構成し、若しくは支持するのに、知的の計算と、情的の評價との間に矛盾があるといふ思想は、随分古くから行はれ來たつたものであつて、今日に到つても未だ全く過去のものとなり終らぬやうに見える。バ斯卡ルに『情意は理性の知らざる多くの道理を有つ』といふ宣言のあるのは誰れも知つて居ることであるが、是れは明かに道德經驗に於て、知的計算と、情的評價とは矛盾するものであるといふ意見をいひあらはしたものである。經驗の博大なる點に於ても、學殖の豊富なる點に於ても、はた思想の精鋭なる點に於ても、遙かにバスカルに優れて居たエドマンド・バアクはルウソ

オの社會契約説を攻撃して、珈琲又は茶を賣買する會社のやうな卑俗な目的を以てなれる團體は、利益の觀念によつて、或は其れを結んだり、或は其れを壊したりするのにも勝手ではあるが、併し社會生活の如き神聖なる目的を以て作られたものは、決して利益のやうな卑しき思慮によつて壊したり、或は結んだりすべき筈のものではないと論じて居る。こゝには慥かに驚嘆すべき明察が見出さるゝのであるが、併しバアク自身は其れが何故に然るかを知覺する程批判的でなかつたのである。バアクは特殊の利益を目的とする珈琲、又は茶の會社と、一般の利益を目的とする社會との間には、價値と權威とに關して非常の相違があるやうに考へて居つたのであるが、併しどちらも協同生活を必要とする人間の本性に隨つて、利益を目的として作られた團體に過ぎない。其れであるから、どちらにしても其の結合と、解散とは實利の精神によつて支配せられて差支へないものであつて、決して一

方は卑俗で、一方は神聖であるといふ風に差別さるべきものではない。固より團結に入り來たる役員の数に於ても、團結の續く時間の長さに於ても、會社と社會とは到底較べものにならないから、私とて會社を解散すると同様に、社會も解散され得るものである、又さうしても少しも差支ないといふのではない。唯私はバアクのやうに、兩種の團結の相違を範圍の相違とせずして、種類の相違として居ることの理由なきを難んじて居るのである。

バアクをして會社と社會との間に差別を立てさせたのは、詰り知的計算の結果ではなくして、情的評價の結果である。實利の根柢に立つて居る知的の計算では範圍の相違としなければならぬものを、敬虔の態度に出づる情的の評價は其れを種類の相違とするのである。勿論知的計算と、情的評價とは共に道德經驗を組織し、支持する上に缺くべからざる二つの道具である以上は、私は決して知的計算が正覺であつて、情的評價が幻想である

といふのではない。私はどちらにも必要なものではあるが、どちらにも互に他を俟つて始めて正常なる役目を果たすことが出来ると思ふだけである。併し昔よりは等二つの要素は常に互に引離されて、二つの標準となされたのである。而して私の考では、是れまでの多くの倫理學説が経験を説明するに足らず、生活を統一するに足らなかつたのは、畢竟するに到底二つの標準となすべからざる知的の計算と、情的の評價とを分離して、無理に二つの標準とした點にあると思ふ。

道德経験を具體的事實と見れば、其れが廣義に於ける實利の原則によつて常に支配されて居るといふことは、少しも疑ふことの出来ない事實であるが、それと同時に情的評價に基く敬虔、又は要求の態度が、特に其れの高き段階のものにあつては、其の根柢に或る色彩と、變化とを與へて居るといふことも亦た少しも疑ふことの出来ない事實である。されば本論の目的は

大體には道德経験を實利の原則の上に立てるものと假定しながら、猶ほ其處に情意の正常なる權利を許し、さうした後、往々にして矛盾せるものと誤解されて居る實利と良心との關係、又は權力と道德との關係を全然新しき立場より觀察して見ようとする所にあるのである。

本論に於ては道德経験に關して、情緒の作用の甚大なるを認めようとするのであるから、先づ順序として、私の見解に従つて、情緒の性質に就き、簡單なる敘述を與へて置くことが便利であると思ふ。

抑も情緒とは何であるか。凡ての觀念は、其の本來の職分より二つの側面をもつに至つた。之れは即ち知力と情緒とである。知力は吾々に物の客觀的關係を與へる側面であつて、情緒は其れの主觀的價値を與へる側面である。人の生活は外より來る刺激の性質を知覺することと、内より其れに應じて反動することによつて組織せられ、且つ支持せらるゝが故に、知

力はこの活動に於ける知覺を司り、情緒は反動を司つて居るのである。知力は吾々に行狀の一般の方針を與へ、情緒は更に其の方針を靈化する方法を與へる。

凡ての觀念、又は凡ての經驗の存在が認識されるのは、必ず其れが主觀的價值をもつて居るからであるから、其れが知力の方面を持つて居ると同時に、情緒の方面を持つて居ることは確かである。而して知力が動的と考へられなければならぬやうに、情緒も亦動的と考へられなければならぬ。併し事實として、動もすれば、ある觀念は全く情緒を伴はず、又ある觀念は其れを伴ふにしても、其の場合に情緒は全く靜的であると見らるゝのは、畢竟するに情緒には様々の種類があつて、あるものは強烈であり、あるものは薄弱であり、又あるものは全く中性であるからである。知力の在るところには何時でも情緒が伴ふのであるが、併し觀念の性質に隨つて、或は同一觀念

でも、其れを思考する態度に隨つて、吾人は強烈なる情緒を經驗し、或は菲薄なる情緒を經驗するのである。例へば經驗の本質よりして、原子、重力、法則等の觀念が持てる情緒よりも、親子、獻身義務等の持てる情緒の方が強烈である。又同じ觀念又は觀念の結合でも、之れを他人の身の上に関することとすると、自分の身の上に関することとするとは、二つの場合が惹起す情緒の強弱に相違のあることも、一般に知れ渡つた事實である。

かやうに、情緒は絶えず經驗に伴ふて、甚だ大切なる役目を致して居るのであるが、茲に情緒が道德經驗に入りて、其れに色彩と、變化とを與へることに於て、二つの注意すべき特徴がある。其れは次ぎの二つの成式によつて云ひ表すことが出来る。

一、ある一つの經驗が、他の一つの經驗よりも重大なる時には、情緒は知力が與へようとするとするよりも一層大なる價值を其れに與へる。

一、情緒は普通の経験より出立して、知力が敢て爲さないほどの大膽なる結論に一跳びに到着しようとする。

前に説いた如く、知力と情緒とはあらゆる觀念がもつて居る二つの側面であるから、こゝに情緒と知力といつて居るところのものは、知力より情緒の一層顯著となつて居る觀念と、知力が情緒より一層顯著となつて居る觀念とを指すに過ぎないことはいふまでもない。

事實前に述べた通りであるとすると、比較的に高等なる道德経験が單に知力によつて分析された場合には、必然に多くの殘滓が見出されるといふことは決して驚くに足らない譯である。今ジエムス教授の用ゐた言葉でいふと、吾人の道德経験は燒點と、綠暈とより成立つて居るのみならず、綠暈は何時でも燒點を浸染して、其の性質を固有のものとは全く別種のものとするやうに變更して居るのであるが、併し燒點は知力の計算より出來、綠暈

は情緒の評価より出來て居るのである。私は今此の發見によつて、古來道德の経験の二大範疇と見做されて來た功利と、良心との關係を研究して見たいと思ふ。

人間の一切の行爲は善即ち好ましきものを取り、惡即ち厭ふべきものを避けるといふ一事に限られて居るが、併し何を善即ち好ましきものとし、何を惡即ち厭ふべきものとするかといふことは、全く人間に固有する性情によつて定められて居るのである。勿論實驗的に吟味して、多くの場合に於て、善は彼れの生活を助長するものであり、惡は彼れの生活を破壊するものであることが發見せらるゝにしても、矢張其れは人間が生活の持續を欲して、其の斷滅を厭ふといふ彼れの不思議なる根本性より出て居るのであるから、詰るところ人間が何を善とし、何を惡とするかといふことは、たゞ彼れの性情によつて定められて居るといふ外はない。併し一度之れが定まつ

た上は、其の後彼れの行爲は全く廣義に於ける功利の觀念即ち好まじきものを増進し、厭ふべきものを減少するといふ考慮によつて支配されて居ることは明かである。併し活動の範圍が廣汎となり、或は其の意味が重大となるに随つて、初めの標準は變更せられて、全く別種のものとなされるやうに見える場合がある。併し之れは決して初めにとつた功利の原理が拋棄せられて、其れに反對する別の原理が採用せられた譯ではない。却つて一層大なる功利の原理が創設せられたまでである。而して之れは情動的評價の入り來たつた結果である。

勿論私は人間には、初め利己の觀念のみあつて、其れが經驗を積むに随つて、利他の觀念となるといふ學說を奉じて居るものではない。人間はもと社會生活に頼つて何萬年、何百萬年となく生活し來たつた種族の子孫であり、又社會生活に頼らなければ生活出來ないものとなつて居る事實からし

て、人間には初め全く利己でもない、又利他でもない、併し後には相對的に利己と見られ、利他と見られるものになる漠然たる衝動が附與されてある。是れが彼れの生活の總ての資本である。併しながら彼れが生活を持続し、發展し行くには、利己の觀念の方が、利他の觀念の方より比較的に効用のあるものであるから、是等の二つが分化するに當つては、利己の方が利他の方よりも先に現れるのは極めて自然のことである。而して利己の觀念の多くは知的計算によつてのみでも作られ得るが、利他の觀念の或るものは情動的評價によつてでなければ到底作られ得るものでないといふのが私の主張である。

例へばある臣下が彼れの君主を愛するといふことは、素この君主は彼れを保護して呉れるといふ利害の關係より來たつたものである。併し其れが歲月を經過するに随つて、其の關係が複雑になり、親密になると、遂には初

めの利害の觀念を超越する、或は其れと矛盾するやうに見える行爲をしてまでも、君主の恩義に報いようとする態度に出づることがある。是れは即ち世にいふ所の忠義なるものである。臣下が自分の一身を捨てて君主に報いるといふことは、彼れが初めにとつた目的を全然破壊して居るやうに見える。何故ならば彼れが君主の恩義に感じたのは、君主が彼れの生命を保護するからであつたのに、今之れに報いようとして、自分の生命を捨てるといふのは、甚だ理窟に合はないからである。併しかくまで臣下と君主との關係が醇化されて、始めて兩者の關係が完成されたといふものであるから、其の實は利己の觀念が破壊されたのではなくして、一層大なる體系をとつただけである。此の外愛國心といひ、殉教心といひ、皆之れと同じやうな動機を以て起り、之れと同じやうな經過をとつて進まないものは一つもない。是れが即ち自己の發展或は充實といふものである。而して是れは人

間の道德經驗の中で一番美しくあり、莊嚴である部分ではあるが、是れは決して知的計算では達せられない。情的評價の動らいた結果である。

倫理思想史に於て、知的計算を重んずる學派と、情的評價をおもんずる學派とが常に平行し、對峙して來たことは隠れもない事實であつて、中に就き上古に於て詭辯派とソクラテスとの論争、及び近代に於て功利派とカントとの論争の如きは特に著しきものである。

是れまで通例行はれた見解に従ふと、詭辯派及び功利派の人々が主情派であつて、ソクラテス及びカントは主知派であつたやうに說かれて居る。之れは前者は快樂を人生の目的とし、後者は理性の満足を人生の目的としたといふ所より來たつて居るのであるが、私から見ると、かく是等の兩學派を分類することは實に皮相極まるものといはねばならぬ。どちらにしても最後の目的は自己の満足にあることは明かであると同時に、其れを滿た

す方便はどちらにしても知的に考慮されなければならぬものであるから、是等の點より見たただけでは、一方を主情派と見做し、他方を主知派と見做す理由は十分ではない。

其れならば、何故に私は詭辯派及び功利派を主知派と見做し、ソクラテス及びピカントを主情派と見做すかといはゞ、それは前者が知的の計算によつて與材の上に道德の標準を發見しようとしたのに反し、ソクラテス及びピカントは情的評價によつて要求の上に道德の標準を立てようとしたからである。實にソクラテスの Postulate 及びピカントの Categorical Imperative の如きは情的評價によらなければ到底作ることの出来ないものである。詭辯派は個々の經驗によつて、たゞ知的に善惡、正邪の標準を求めようとしたが、さうして見ただけでは善惡、正邪は複雑し且つは紛糾して居るから、なかく一定の標準の見出さるゝものではない。其の結果は

遂に懷疑、或は放縱に陥らざるを得ない。之れに反してソクラテスは情的に道德經驗を評價したから、遂に社會の成立は自から正邪、善惡の標準の存在を包蘊することを體認し得たのであつた。又功利派は行爲の結果によつて其の價值を定めようとした。是れは勿論正しい事ではあるが、併し其れをたゞ知的の計算によつてのみ判斷することになると不十分たるを免れない。何故ならば、行爲は悉く獨特の性質のもので、其の結果の連續の如きは到底正確に豫知せらるべきものではない。其れであるから、單に結果のみによつて行爲の價值を定めることになると、如何なる行爲も決行することが出来なくなる。此の弊を救ふには、かのピカントの無上命令が甚だ大切なものとなる。無上命令の役目は、特殊の場合に於て、特殊の行爲の性質を考慮する前に、過去の經過に照らして、先づ其れが通常とる方向に従つて、大體の輪廓を劃する所にあるのである。而して是れをするのは、獨り情的

評價の作用である。

かやうな仕事を爲す情緒の役目は道德生活に於て甚だ大切であるが、其れは決して功利に反對するのでもなければ、又其れに超越するのでもない。たゞ功利を擴張し、完成するだけである。かやうな情緒の役目は個々の經驗の價値を單化し、高化し、醇化する。されば其れによつて作られた公準又は無上命令は、決して其れ自身に規則として見らるべきものではなく、たゞ類似の經驗の意義と範圍とを豫め限制し、其れによつて、さうしなければ、無益に費さるゝに定まつて居る勢力の消耗を防ぐ原理としてとらるべきである。

實際に吾人がもつて居る良心なるものは、情的評價の媒介によつて作られたものであることは明かである。其れ故に、ある行爲に對する良心は、到底其の行爲の實利を根柢としては説明出來ないものとなつて居るから、良

心なるものが形式的に、或は抽象的にとらるゝ場合には、實利と矛盾するやうに見らるゝことがある。併し其の志向は常に實利を完成する所にあることを忘れてはならぬ。其れであるから、良心と實利と矛盾するやうに見える場合があつたならば、經驗によつて良心を啓發すると同時に、又良心によつて實利の觀念を精練する必要がある。

良心と其の性質を同化する神のやうな觀念も、知的に考へる時は到底作られ得るものではない。併し情的評價によると其れが作られたといふことは何の不思議もない。ある限られたる經驗より出立して、經驗の統一を求め、要求を満たさんとして、何の躊躇する所もなく、多くの間隙をのり越えて、而して一致の最高觀念に到達したのである。其れ故に其の役目について、其れが人間の日常生活を助長するやうに動らいて居る間は、私其れが必ずしも害悪を來たすものとは考へないのである。

併しかく道德經驗に於て大切なる役目を満たして居る情的評價といへども、人間によつて工夫せられたものである以上は、他のあらゆる活動と同じく、如何なる場合でも、其れに少しの弊害も伴はないとはいはれない。而して其れは生活が其れによつて破壊せらるゝまでに、功利の原理を傷けるやうになつた時に生ずるのである。

世の中には、今日でも猶ほ功利と良心とを到底調和すべからざる二元と考へる如く、権力と道德とをも到底調和すべからざる二元と考へて居る論者が大分ある。併し吾人の立場からは是等の二つのものの關係は、如何に見らるべきであるか。

是れまで(少くも理論の上では)道德といふものが重んじ過ぎられたと同時に、権力が軽く見過ぎられて來たと私は思ふ。過去の道德は兎角當時の社會状態を無視して居た僧侶や教師によつて鼓吹されたのである。而し

て社會状態が其れに合はなければ、彼等は忽ち無雜作に社會状態の方を非難したのであつた。併しながら却つて無理はそんな道德を鼓吹した僧侶や教師の方にあると私は思ふ。道德の終局の目的は唯生活を維持し、發展するのにあるのであるから、社會が存在して居るからには、其處には其の社會に適切なる道德が行はれて居らなければならぬ筈である。されば僧侶或は教師は大概に其處に行はれて居る道德を是認した上に、たゞ其れを破壊するのきらひある行爲を矯正し行けばよいのであつて、其處に行はれる道德なるものを一切非難する權利は彼等には全然無いのである。

併し昔は僧侶、又は教師なるものは不思議に道德の原理を無條件に説いたものであつて、又無條件でなければ、眞の道德の原理とならないものと信じたのである。併し道德の原理は悉く條件的であらねばならぬ。無條件の道德の原理は多くの場合に於て、一時は兎に角、永久には無益であるより

も有害である。畢竟するに古來道德が實際生活に對して割合に價値の少なかつたのは、全く道德の原理は情的評價によつて作られた一つの假定に過ぎぬのであるから、實際に其れを施すには、社會の狀態に應じて變更して行かねばならぬことを忘れた結果である。此の極めて見易き道理を悟らなかつた腐儒の迷信を覺醒しようとして、韓非及びマアキャペリの徒は生じたのである。

韓非やマアキャペリが社會生活に於て權力が重要な位置を占め來たつたことを認めるのは甚だ正しい。實に今日吾々が協同の生活を送つて共同の意志を重んずるやうになつたのは、道德よりも權力の賜であるとも見られる。併し兎角權力なるものが孤立して動く時には、外的の服従を實現することのみ偏して、却つて内的の戮力を沮害する傾がある。而して内的の戮力を助長するものは道德であるとすると、道德と權力と二つのも

のの性質が正當に理解さるゝならば、この二つは決して相反すべきものにあらずして、相填補すべきものであることを悟らねばならぬ。たゞ權力を主張する時は道德を容れざる權力を主張し、道德を鼓吹する時には實情を顧みざる道德を鼓吹するが故に、是等の兩方のものが暫く相反する外觀をとつたのである。併し道德は進歩を促成する道具として、權力は秩序を維持する道具として、共に社會生活に必要なものである。而して權力は知的の計算より生じ、道德は情的の評價より來たつて居ることは私がこゝに重ねて絮説するまでもないことであらう。

夏目漱石氏の『文藝の哲學的基礎』を評す

上 篇

- 一、大なる創作者は同時に大なる批評家ならざるべからず

It would be prodigious for a critic to become a poet, and it is impossible for a poet not to contain a critic. (Translated into English, and quoted by A. Symons.)とは佛國の文藝批評家ポウドレエル氏の宣言である。ポウドレエル氏がこゝに云はれて居るとは、批評家として身を起した者は、終に創作の事業に進むと云ふことが果して稀有の事であるかどうかは自分の大に疑ふ所であるが、創作家

として世に立つて居る者が、豫め批評の見識を具へて居るといふことは極めて當然の事である。これまで輩出した總ての作家が、盡く人生に於ける文藝の意義と價值とを認識して、自家の創作に従事して居つたといふのは事實では無いが、中に就き、雄深なる思想と、豪健なる理想とを以て、一世を推倒し、萬古を開拓した程の作家は、皆自家の作物に對して、それ〴〵一定の理論を有つて居つたことは云ふまでもない。併し其の理論なるものは多くの場合に於て、彼等の創作の中に於て、ただ此處彼處に、斷金碎玉として散見するだけで、首尾を全うする體系として存在することは甚だ稀である。近世に至り、社會の關係が複雑となり、個人の意識が明確となるに隨つて、社會の統一と個人の修養とを計る作家も、自家の作物に對して、漸くその反省に對する識智の^めと^も目的に對する情操とを増し來たつたのであるから、十七世紀より此のかた、すでに創作に於て、葩麗なる天才を顯した上、また批

評に於て高邁なる識見を示したのも尠くない。ウォルズウオオス、ゲエテ、ジョウジ・エリオット及びヴィクトル・ユウゴ等は皆近世社會の産物として、作家たると同時に批評家たり、一方には創作を以て社會の血液を豊饒ならしめ、他方には批評を以て社會の頭腦を明晰ならめたる人々である。彼等の偉大なる人格と、光彩ある事業との吾人に與へた教訓は、創作の才能と、批評の見識とは、互に戕害せざるのみならず、反つて相ひ戮力するものであると云ふことを十分に證明する。

併し此の觀察は、近世の思想史と文藝史との上に、一趨勢を造り、一時期を劃した極めて少數なる俊傑に就いてのみにあてはまることであつて、多數の凡庸に至つては、其の作物を公にすることは極めて頻ではあるが、其の理論を傳ふることは甚だ稀である。彼等の所爲にして斯くの如くなるは、或は全く理論と云ふ程の根柢を有たぬことから來て居ることも多いのであ

らうが、中には一廉の理論を有しながら、其れを公にするだけの親切を缺くことから來て居ることも少くはないと思はる。一つの理論を有せずして、創作に従事する人の如きは、全く彼れが成就しようとする目的も、彼れが實現しようとする理想も有たぬのであるから、果して彼等は創作に従事する権利を有するか否かを自分は疑ふのであるが、亦既に一廉の理論を有しながら、それを組織して世に公にするの勞を執らざる人等に對しては、世人をして彼等の作物の意義と價值とを理解せしむる爲めに、折に觸れて彼等の理論を公にすることを自分は勸告せざるを得ない。

近世の樂聖リヒアルド・ワグネルは先づ *Beethoven* 及び *Oper und Drama* の二評論を公にして、世人に對して、彼れが正に社會に發表せむとして居つた作物の意義と價值とを警告し、以て世人をして之れが智識的理解と情操的納得との素地を作らしめたのであつたが、吾が夏目漱石氏も昨年春夏の交、是

れより將に全力を集合して創作に従事せむと猛然決心せらるゝに方つて、彼れが畢生の事業の註釋及び辯護とも見らるべき二大論文を公にされたのである。『文學論』及び『文藝の哲學的基礎』は即ち是れである。自分はワグネルの評論が後年彼れの光輝燦爛たる樂曲の豫言となつたとほり、漱石氏の論文も他日彼れの彩華陸離たる小説の前兆とならむことを希望するのである。

『文學論』及び『哲學的基礎』は共に今より六七月前に出現した所のものである。兩方共に其の議論の根柢を有し、其の體容の秩序を具へたる點に於て、少くとも今代の日本の文壇にありては出色の産物であるから、平常藝術の現在を靜觀し、人文の將來を熟想する者は、何人と雖も、決して彼れが思惟の外に置くべき筈の著述ではないが、自分が竊に怪訝に堪へぬことは、是等の二大論文の何れも、自分が知り得る限りに於て、未だ一度も嚴密なる意義に

於て、批評なるものを、文壇の公人より受けたことのないと云ふことである。彼等は何故に此等の二大論文に對して、しかく冷々淡々なのであるか。彼等は夏目氏が是等の著書に依つて説かるゝ所のものは、盡く妥當で少しも異議を挟むべき餘地の無いものと観るのであるか、乃至は盡く杜撰であつて、彼等の一顧をも値せざるものと見て居るのであるか。若し彼等の見るところが前のやうなものならば、彼等は其の評論と、創作とに於て、是等の二論より大に學ぶところが無くしてはならぬ譯である。若し彼等の見るところが後のやうなものならば、彼等は公人たる資格よりして、其の誤謬を正し、其の缺陷を補ふの責任がある。併し今日評論家と稱し、作家と號して、文藝にたづさはつて居る者は少くはないが、自分はまだ彼等の中一人として誠實なる詰問を發した者のあるのを聞かなければ、また卒直なる贊同を表した者のあるのを聞かない。彼等は果して剛健なる勇氣と、明確なる

主張とを兩つながら缺いて居るのであらうか。

自分は『文學論』と『文藝の哲學的基礎』とが初めて出現した當時に於て、夙く是等の二論文が今代の藝術的意識を啓明し、藝術的良心を訓育するに與つて多大の効果ある可きを想ひ、非常なる興味を有つて兩方を繙讀したのである。是等の兩つの論文は、それ／＼固有の長所と美所とを有つて居るから、自分が其の意義を究明し、其の價值を點檢しようとするには、兩方を別々に取扱ふことが便利であると考へる。而して『文藝の哲學的基礎』より觀察を始むることが自然の順序であると思ふ。

夏目氏は非凡なる創作家であつて、また超群の評論家である。彼れは深刻なる觀察と、絢爛なる筆力とで、世人をして創作家たる彼れの才の非凡なるを承服せしむるとほり、博宏なる學識と、精緻なる推論とで、公衆をして評論家たる彼れの識の超群なるを認容せしめて居る。勿論強いて彼れを創

作家たるか、評論家たるかの一方に分類しなければならぬならば、彼れの技能の秀づる所と、彼れの目的の存する處とに従つて、彼れ自から創作家と見做さるゝことに對して大した異見はなからうと思ふが、併し創作に於ける彼れの才の非凡を認得するが爲めに、評論に於ける彼れが識の超群を没了しなければならぬ理由は毛頭ない。

二、心理的修養と論理的修養、發展的思索と作用的

思索

自分が『文學論』と『文藝の哲學的基礎』とを讀んで直ちに感ずることは、夏目氏が心理的修養を豊かに蘊蓄し、發展的思索を優に理解して居ることである。彼れはこの心理的修養に信頼し、この發展的思索を運用して、あらゆる經驗を觀察し、評價するが故に、彼れの着眼は何時でも明暢であつて、彼れの

推論は何時でも清新である。併しこの修養とこの思索とは、或る場合に於ては如何に有力のものであつても、近世社會が其れに特有なる状態と理想とを統一し、醇化する爲めに案出し、養成し來たつた多くの修養、思索との中の只だ一つである。其れ故に、或る特殊の目的を以て經驗を統一し、醇化する場合には確かに有力なる利器ではあるが、經驗を全體として觀、而して之れが最後の統一と醇化とを成就しようとする、不十分なる場合が頗る多い。斯かる目的を達せむとするには、心理的修養と發展的思索との他に、なほ多くの種の修養と思索とが必要であるが、人生の一機關として文藝を評論する場合には、特に論理的修養と作用的思索とが附け加へられねばならぬのである。總じて夏目氏の議論の短所と長所とは、彼れが餘りに心理的修養に信頼し、發展的思索を運用するに偏するの必然の結果として、この修養及び思索と相交渉し、相填補して行くやうに併せて信頼し、運用せらる

べき論理的修養及び作用的思索を閑却したことより來たつて居るのである。

概して云へば、機械的觀察即ち固定的評價が中世紀に於て生活の統一法であつたとほり、心理的觀察即ち發展的評價は十六世紀より十九世紀の初期に至るまで生活の統一法であつた。實に殆ど感情の要求を無視し、個人の幸福を沮害した老朽せる習慣と、爛熟せる教權とより成立つ社會を打破し、改造して、之れをして感情の要求を認識し、個人の幸福を助長する生氣ある理想と、清新なる法制とより成立つ社會たらしむる源を起し、端を發したのは、全く心理的觀察と發展的評價とである。併し畢竟するに、心理的觀察と發展的評價とは、破壊の道具たるに適するほど、決して建設の機關たるに適しない。舊社會が心理的觀察と發展的評價とに依つて破壊さるゝことはあるが、新社會を建設することは之れを論理的觀察と作用的評價とに俟

たなければならぬ。されば十八世紀より十九世紀の上半にかけて、歐洲の社會生活が革命を經過しつゝある際に、心理的觀察と發展的評價とが始めて社會統一の大勢力となつて居つたといふことと、十九世紀の下半より今世紀にかけて、歐洲の社會生活が再造を歴由しつゝある際に、論理的觀察と作用的評價とが漸く社會統一の大勢力となつて來たといふことは、何人も閑却することの出來ぬ一大事實である。今日より以後の社會は、絶えず一方に舊き習慣を打破すると同時に、他方に新しき理想を建立していかなければならぬといふことは明かである。而して舊き習慣を打破することは、心理的觀察と發展的評價との職分であり、新しき理想を建立することは、論理的觀察と作用的評價との役目であるなら、是等の二つの立場は、相交渉し、相填補してゆくべきものであるから、自分と雖も決して心理的觀察と發展的評價との効力を無視するものではない。ただ自分はそれが論理的

観察と作用的評價との協同を俟たなければ、經驗統一の方法として、その影響の甚だ面白からざるもののあるべきを憂ふるだけである。

心理學及び進化論の上に立てる夏目氏の議論が、存在學及び唯理說の上に立てる議論に優つて居ることは何人も否定することは出来ぬ。併し夏目氏が一步を進めて更に論理學及び社會學を参照して、一度心理學と進化論とに依つて動化した觀念を、再び論理學と社會學とに依つて體化しないことを自分は同氏の爲めに大に惜むのである。自分が観る所では、夏目氏は何時でも正當なる道程にありながら、何時でも終極にまで達せずして、中途に其の歩を止めて居るやうに見える。彼れの觀察が主觀的にして、客觀的ならず、彼れの推論が分子的にして、有機的ならざるは、全く彼れが經驗を批判し、統一し、醇化するに、獨り心理的觀察と發展的評價とに頼ることを知つて、之れを大成するに論理的觀察と作用的評價とを以てすることを知ら

ない過ちに歸さなければならぬ。今『文藝の哲學的基礎』を観るに、其の長所の心理的觀察と發展的評價とを利用して居るより來たつたものが無いでもないが、其の短所は確かに論理的觀察と發展的評價とを閑却して居るより來たつたものが多い。

三、夏目氏の立論の輪廓

自分は『文藝の哲學的基礎』を評論するに當つて、便宜の爲め、之れを二部に分けて自分の意見を述べて見たい。而して『物我の關係』より『意識の分化作用』に至る迄、即ち第二回より第九回に至る迄を第一部となし、『藝術家の理想』より『還元的感化の二種』に至る迄、即ち第十回より第廿六回に至る迄を第二部としよう。

第一部に於て、夏目氏は初期の人間の生存にも必要なる條件たる時間、空

間、數及び因果律等の創設より、稍々高等なる生活の顯象たる意識の分化作用の發生するに至る迄の経過を述べ、第二部に於て、彼れは文藝の理想より説起して、文藝に四種の理想あることと、現代の文學者間に瀰漫する理想の誤れることとを評論し、次に文藝に於ける技巧の意義と價值とを傍示し、終に文藝の還元的感化に言及して、全局を收めて居る。而して文藝の出現は意識の分化作用に依りて生じた必然の結果として、夏目氏によつて觀られて居るものであるから、第一部と第二部との間には密接せる關係のあることはいふ迄もない。併し實際に於て文藝が人生を批判し、統一し、醇化する方便として社會に出現するには、夏目氏が此の論文に於て全然不問に付せられた無數の外的條件と、無數の内的活動とがあつて、其の出現の材料となり、要求となつたのであるから、夏目氏自身と雖も、此の論文に於て歴史的にも、また論理的にも、時空の創設より文藝の創設に至るまで、人間が経過した

一切の状態と、人間が運用した一切の活動とを遺漏なく觀察し、遺憾なく説明し、罄したものは信じて居らぬであらう。若し苟めにも夏目氏にして初めからそんな事業を成就せむと企てられたなら、假りに此の論文は現在ある物よりもなほ更に短小なるものであつても、別に一層満足なる書き方はあつたらうと自分は信ずるのである。されば自分はどうしても意識作用の分化より、文藝の理想に渡る間には、彼れの觀察と推論とに於て大なる空隙が存して居るものと見るのである。畢竟するに、第一部に於て費されたる夏目氏の議論は、文藝より更に單純にして幼稚なる活動の説明としても猶ほ不十分なるものであるから、況して文藝の如き高等にして複雑なる活動の説明としては更に不十分なることは云ふまでもない。空間や時間の創設も、文藝の創設と等しく意識の繼續の爲めに出來たものであつて、先きに空間や時間の創設が無いならば、文藝の創設も有るべき筈はないとす

ると、両方の活動を貫串する一つの興味と、一つの原理とのあることは明らかであるが、夏目氏の議論の上だけで看ると、夏目氏の目的は、両方の活動は等しく自己がおのれの意識の繼續を圖るが爲めに創設した方便であるから、両方の活動は等しく自己の傾向と勢力とを説明するものとして唯だ兩者の間に類推を立するに在るとしか見えぬ。

されば夏目氏の議論の中心の第二部にあることは明かである。随つて自分も主に之れが批判と訂正とを第二部に對つて施さうと思ふ。併し第二部に發現せる誤謬と缺陷とで、第一部に潜在せる誤謬と缺陷とより自然に發展して居ると思はるゝもののある場合に限りて、自分の批判と訂正とも自然に第一部に遡ることを必要とすることは云ふまでもない。

この論文を通じて夏目氏が成就せむと企てゝ居る目的はいかにも簡單であり、直截であるから、其の輪廓だけは最も僅少なる言葉で劃出すること

が出来る。

彼れは嘗てデカルトが爲した如く、吾人が日常生活に於て假定する一切の物件と事件との存在を認容せず、唯だ人間は意識の連續を欲して居るものであるといふ事實の存在だけを假定し、この根本欲求の發動と努力との結果として、吾人の生活を構成するあらゆる經驗と活動と、反省と、鑑賞とは生じ來たつたものであつて、文藝も其の一つであると論じて居るのである。彼れの意見に従へば、天地の間に存在し、或は消滅するあらゆる物は、それが外界の關係たると、内界の状態たるとを問はず、盡く意識の連續を保持するが爲めに、主觀の努力によつて創設せられ、主觀の興味によつて齊整せられた結果である。

以上は夏目氏が立論の外圍であるが、苟も少しく現今に於て適用され得る哲學及び心理學の一斑を知り得たものは、何人と雖も、此の平庸なる

真理の宣告に對して異議を挾む者は恐く一人もあるまい。併し詳細に互つて夏目氏の假定と推理との由つて來たる根柢を吟味をすると、自分には全然承認しにくい箇處が頗る多い。他人の議論を批判して、其の根原に接觸せず、徹底せずして止むのはいかにも腹膨るゝ業であるから、自分も此處には時間の容す限り、根原の根原より批判を始めようと思ふ。

四、根本事實とは何ぞや

漱石氏が人間の性情の振舞ひを観察するに、根本事實として意識の連続以外に何物の存在をも認めぬと云ふことは、専ら心理的修養と發展的思索とだけに信頼して、一切の事件と物件とを評價しようとする同氏の立場よりは極めて自然の事ではあるが、同氏の執らるゝ此の態度は所謂一つの大きな psychological fallacy に陥つた結果ではあるまいか。

等しく心理學者といつても、或る人の立場は、少しは具體的であつて、餘りに無理をせずして經驗全體を説明することが出来るやうになつて居るし、また或る人の立場は、極めて抽象的であつて、經驗の最小なる部分と雖も正當には説明することの出来なくなつて居るものもある。併し概していふと、心理學は其の起原の動機より看るも、また其の運用の目的よりも觀るも、確かに一つの抽象的科學であるから、其れが其の研究の結果を論理學や、政治學に寄與して間接に經驗の全體の批判と統一とに資することはあつても、決して直接に經驗全體に對して妥當なる批判と統一とを立することの出来るものではない。

心理學の觀察と反省とが起る前に、人間は夙くより或る客觀的關係と主觀的目的との存在を假定して、兩者を調和し、融合することに依つて自己の存在と發展とを圖つて居るのである。心理學は特殊の性情を以て、特殊の

境遇に生存する結果として、人間の生活に漸く生じ來たつた矛盾を解決するが爲めに、一層深く人間の反省と鑑賞との意義を究明せむとして起つたものである。併し心理學は其れが初めて現はれた時代の傾向と、其れが絶えず用ゐらるゝ目的の性質とに制せられて、今日に於て、極めて抽象的にして器械的のものとなつて居る。勿論心理學も他のあらゆる科學と同様に、其の限られたる範圍に於ては、相應の役目をなして居るのであるから、其れが一層具體的にして有機的なる或る智識の系統、即ち哲學の如きものに比して一層抽象的であり器械的であるといふが爲めに、心理學の立場は一切虚偽であるの、又は無用であるのと自分は云ふのではない。此處で自分が主張して居るのは、其れを直ちに經驗全體の批判及び統一に用ゐようとすると、大なる誤謬と過失とに陥ると云ふことだけである。

こゝに漱石氏が議論の起點として居る所の所謂意識の連続なるものは、

心理學者が或る特殊の目的の爲めに、假りに根本的のものとして立した事實である。意識の連続といへば、夏目氏の言はれた如く、その中に變化もあり、推移もあることは明かであるが、意識の連続はなほ一つの状態に過ぎないので、どうしても一つの活動と見らるゝことは出来ない。人間の原性が果して斯かる沈靜にして、落莫たる状態に過ぎないものならば、幾萬年を経過するも、夏目氏が意識の分化作用の必要條件として擧げられた撰擇も、理想も發生する機會はない。

心理學に従事するものは他の科學に従事するものと同様に一つの最も悲むべき迷信をもつてゐる。其れは他でもない。彼れが根本事實として攝取し、其れに基いて、彼れが一切の觀察と推論とを進めて行くところのものは、其の實或る特殊の動機によりて作られたる假定か、又は、或る特殊の理想によりて立てられたる公準かに過ぎないのである。されば、いかに精確

なる観察と、いかに緻密なる推理とによつて到達された結論と雖も、唯だ其等の特殊の動機と特殊の理想との支配する科學の範圍の中にあつてのみ穩當であつて、其の科學の外にあつて、他の特殊の動機と特殊の理想との行はるゝ處に於ては、其の結論を有効ならしめむには、その動機と理想とによつて適宜に變更されねばならぬものであると云ふことに、未だ嘗て一度も想到せざることである。併し事實として、あらゆる科學はみな特殊の動機と特殊の理想とによつて、人生に關して或る特殊の統一、又は或る特殊の評價をなさうとして起つたものであるから、何を根本事實と認むべきかは、全く科學の性質によつて異なつてよろしきのみならず、又た異ならなければならぬのである。それ故に萬有科學と精神科學との認むる根本事實の間に相違のあるは無論のこと、同じく萬有科學の種類に屬するものの中でも、物理學の根本事實と認むるものと、化學の根本事實と認むるものとは違

ひ、化學の根本事實と認むるものと、生理學の根本事實と認むるものとは違ふ。而して是れは當然の事である。何故ならば、是等の科學は等しく單一なる人生の統一と評價とを目的としては居るが、其の動機と理想とが違つて居つて、根本事實なるものは、全く或る科學の根柢たる特殊の動機と理想とによつて劃せらるゝものであるからである。

心理學は精神科學の只だ一つに過ぎぬ。其れが人生を統一し、評價するに用ゐる動機と理想とは心理學に特有のものであつて、決して總ての精神科學に共通のものではない。されば人生の統一と評價とを圖るときに當つて、心理學の假定する根本事實より始むるか、或は他の科學の假定する根本事實より始むるか、と云ふことは、全然其の時の興味と目的とが定むるのである。

何が根本事實であるかと云ふことは、特殊の動機と特殊の理想とによつ

て支配せらるゝ、科學の性質によつて定まると云ふことを證明するが爲めに、此處に自分が嘗て認識論の立場から根本事實として立論したところのものを参考までに引照して見よう。

『概していふと、下等動物の行動の重なるものは本能によつてなされるゝので、人の行爲の重なるものは衝動によつてなされるゝのである。本能の特徴は其の形式が固定であつて、また固定のまゝ、生存を持續する方便となり居る點にあるのであるが、衝動の特徴は其の形式が不定であつて、不定なるが爲めに絶えず向上の生活を開發する素材となり居る點にあるのである。本能に在りては、周圍に對する順應は、既に自然によりて決定された事實 (fact) であるが、衝動に在りては、周圍に對する順應は、將さに思慮によりて解釋されるべき問題 (problem) である。本能には苦痛莫きも進歩の希望極めて尠なく、衝動には辛酸多きも發展の光明は頗る饒い。なほ兩者の反視は色々

と試み得らるゝものであるが、兎に角下等動物と人とは、大分ちがつた材料によつて生活し居ることだけは明かである。

人の行爲の基本となる衝動の特徴を切言すると、つまり二つとなる。其の聯絡の頑韌ならざることと、其の意義の固定せざることが、即ち是れである。聯絡は何時でも頑韌ならざることが故に、其れが發作する毎に新しき要素を誘起するのであつて、意義は何時でも固定せざるが故に新たに誘起されたる要素の反應によつて、始めて暫く確定したる内容を取るものである。斯くして人の生活をして老朽せずして鞏固ならしむる統一の側面と、渙散せずして發展せしむる改整の側面とは、夙く人の精神生活に必須なる二重性として顯れ來たるのである。大體に行動の規劃を立てて、無益なる反觀の勞を省き、以て勢力の統一を保つ習慣と、隨時に行動の改整を促して、有害なる偏執の弊を矯め、以て理想の清新を圖る要求とは、人の經驗を貫串する

二要素であつて、人の一切の夾雜なる意志と、一切の微妙なる想念とは、皆この二要素の確執して抱合し、協戮せんとして反抗する結果として存在するのである。さればこの二要素を本位として、凡ての經驗を評價することは久しく學者間に行はれたことであつて、心理學で知覺及び概念とし、論理學で主位及び賓位とし、倫理學で方便及び目的とするところのものこの二要素の謂なることは勿論、歴史學に於ける過去と未來、國家學に於ける個人と國家、形而上學に於ける現象と實在、神學に於ける神と宇宙と雖も此の二要素、若しくは其の所産に對する評價に過ぎぬのである。

理を以て云はゞ、統一の機關たる習慣と、改整の利器たる要求とは、ともに健全なる精神生活の支持と發展とを唯一の目的として分化し來たつたものであるから、習慣は要求の改整を容るゝだけ寛裕であつて、また永恆の傾向より觀れば、固よりさうであるといはねばならぬ。併し暫くにても習慣

と要求とが二重性(Duality)となつて顯れて居る以上は、習慣が自個の現形の維持を固執して要求の改整を拒み、要求が自個の利權の保有を主張して、習慣の統一を嫌ひ、こゝに一時の矛盾と反抗とを生ずるのは極めて自然のことである。

そこで精神生活一般の得失の上より、互に私利を輕んじて公利を重んじ、私議を棄てて公議に就くの必要を感じ來たるのである。この習慣と要求とが矛盾に始り、和協に終るまでの經過を斷定(Judgment)と云ふのである。

されば衝動を基本として出立する人の生活は、其の時期の如何に幼稚なると、如何に開發せるとに論なく、必ず習慣と要求、統一と改整との交渉を生命とするものであるから、ひとり斷定の形式を取りて存在し、發展するのである。實に吾人の性情を以てしては、如何に古き過去を回顧するも、未だ斷定の形式に頼らずして生活したことがあるとは想像し得られぬとひとし

く、如何に遠き將來を瞻望するも斷定の形式に依らずして生活することがあるとは思惟せられぬのである。意識を伴ふ人の云爲は、一として斷定ならざるはないのであれば、生活は斷定の連簇であつて、斷定は生活の横截である。」

認識論の立場から見れば、こゝに自分が引照した議論は、確かに精神生活の根本事實より出立したのである。されば夏目氏が人生に於ける文藝の意義と價值とを闡明せむとならば、如何なるものを根本事實とするかと云ふことは、當面の目的によつて決定せられねばならぬ筈であつて、分子的心理學の立する根本事實の如きは決してこゝに根本事實としてとらるべきものではなからう。

自分の観る所では、夏目氏が此の論文に於て解釋を試みて居るやうな問題に關しては、意識の連続といふことを根本事實として出立するよりも、生

存の慾望と云ふことを根本事實として出立する方が一層有望にして有効であると思ふ。事實として何人の内證に憑へても、生活の慾望は意識の連続よりも遙かに直接の經驗たることは炳かである。一度生活の慾望が根本事實として取らるときは其の機關として如何に意識の連続が分化して來るかといふことは説明し得るが、意識の連続を根本事實として出立する場合には、生活の慾望がその結果として如何にして出て來るかといふことは説明出來ない。畢竟するに夏目氏が一定の目的に支配されざる意識の連続を根本事實としながら、其の中より目的を有する選擇や、理想を抽出せんとして居るのは、全然沒反省的にして沒批判的な凡庸心理學者の立場を套用したのに過ぎない。

意識といふ言葉に、具體的にして客觀的な意義を附し、實行は意識の形態であり、實現であつて、意識は實行の精神であり、統一であると観れば、意識

の連続と云ふことと、生存の慾望と云ふこととは、殆ど同一事物を表裏より指すこととなるから、多少の語弊はあるにしても、生活の根本事實を意識の連続に求めても大した誤謬とはならないが、夏目氏が此處でなして居るが如く、意識の連続と云ふことを極めて抽象的に且つ極めて主觀的に見ては其れより時間や空間や、數や因果律の概念が発生するといふことが既に少からざる奇蹟であつて、また斯くして出來た是等の概念が外界に向つて放射されるによつて、始めて客觀性を取るといふことは更に大なる奇蹟である。

時間や空間や、數や因果律は盡く吾人の努力に依つて作られた概念であつて、また是等の概念は初めから今日の吾人の有つて居るもののやうな様式を具へたものではなくつて、今日の様式を有つに至るまでには、幾十世紀間に互つて絶えず選擇され、精練され來たつたのであると云ふことは事實

である。併し夏目氏の意見に従ふと、全く主觀的なる意識の連続が、或る時期に達すると己れの一部を構成する觀念の抽象を外界に放射して、此處に客觀性を有する時間や空間や、數や因果律を創設すると云ふことになつて居るが、是れはまた或る特殊の目的の爲めに舊時の心理學者が立した抽象的見地を愚かにも具體的事實と取り違へた過失である。

一體生活を統一し、批判する道具として、吾人の生活内に分化し來たつた觀念は、初めより盡く客觀性を有つて居るのであつて、如何に散漫であり、茫漠であつても、過去の或る時期に於て、或る種の觀念が繼續の興味や、運動の興味や、計量の興味や、實行の興味を達する道具として吾人の精神生活に起つたと想像せらるるなら、其の時既に時間や空間や、數や因果律の萌芽が其の種の概念の特徴をなして居つたものと見られねばならぬ。是れより以後吾人の努力と反省とが爲し得た最上の事は、先に散漫であつたものを明

確となし、先に缺陷のあつたものを完全となしたに過ぎない。吾人の努力と反省とに依つて、吾人の慾望と理想とを實現するに最も便利なやうに、時間や、空間や、數や、因果律の概念を精練し、醇化して來たのであるから、勿論是等のものは吾人の意志と力量とで形造られたものに違ひないが、併し一旦吾人が實際有てる如き生存の慾望と、其れを達する生活の道具とが附與されたる上は、吾人にして彼の生活の慾望を放擲するか、若くは此の生活の道具を改變することの出來ざる限りは、吾人が生活を繼續する間に於て發展し來たつた、是等の客觀性を有する時間や、空間や、數や、因果律の法則は、正當なる意味に於て法則と云ふことが言へるのである。吾人の反省と努力とに依つて出來たものでも、其れが吾人の根本性情より發展し來たつたものならば、吾人の一時の我儘勝手を以つて變更することの出來ないものである。宇宙即ち經驗に吾人の意識や、努力や、目的や、理想を離れて存在してお

るものがないことは云ふまでもないが、吾人の意識や、努力や、目的や、理想によつて創設されたものだからとて、其れが吾人の生活を批判し、統一するに妥當なものならば、其の限りに於て客觀性を有つて居るのであつて、其れが無益なものとなり、或は有害のものとならざる限りは、吾人に其の客觀性を疑ふ機會は來たらぬものである。されば夏目氏の如く、空間の存在を論じて、『それを便宜の爲めに抽象して離して仕舞つて、廣い空間を勝手次第に抛り出すと、無邊際のうちにはぼつり／＼と物が散點して居る様な心持になります。』と言つたり、また數の存在を論じて、『世の中に單に數と云ふ様な間の抜けた實質のないものは嘗て存在した試しがない。今でもありません。』數と云ふのは意識の内容に關係なく、只其の連續的關係を前後に左右に尤も簡單に測る符牒で、こんな正體のない符牒を製造するには餘程骨が折れたらうと思はれます。』と言つたり、また因果律の存在を論じて、『意識現象に

附着しない因果はからの因果である」と云ふことから『因果の法則杯と云ふものは全くからのもので、矢張り便宜上の假定に過ぎせん。之を知らないで天地の大法に支配せられて……杯と云つて済ましてゐるのは自分で張子の虎を造つて其前で慄へてゐる様なものであります。』と言つたりして居るのは、全く心理學も心理學最も抽象と分割とを含むことの多き分子的心理學の放射説を餘りに従順に受取つた結果である。されば夏目氏が考へるとほり『空間があるとしないと生活上不便だと思ふと、すぐ空間を捏造して仕舞ふ。時間がないと不都合だと勘づくくと、よろしい、夫ぢや時間を製造してやらうと、すぐ時間を製造して仕舞ひます。だから色々な抽象や色々な假定は、みんな脊に腹は代へられぬ切なさの餘りから割り出した嘘であります。』と云ふのは全く事實に反した一場の空想であつて、人間は如何なる大古に遡つても彼れは『空間があるとしないと生活上不便だと思ふ

と直ぐ空間を捏造して仕舞』つた時期も無いし、また『時間が無いと不都合だと勘づくくと、よろしい、それぢや時間を製造してやらうと直ぐ時間を製造して仕舞』つた時期も無いのである。前にも述べた如く、時間や空間や數や因果律は人間の生存維持の機關として、彼れの生活の内に出現した原始の感念の中に既に胚胎されて居るのであつて、彼れの反省と努力とはたゞ段々に其れを規制し、且つは精練したのに過ぎぬのである。若し然らずして、原始の感念に、空間や時間や數や因果律の萌芽がすでに含まれて居らないならば、如何なる事をして、人間の力で是等を出し得るものではないが、夏目氏は心理學者であらうが、慥かに論理學者ではないから、此の困難に對しては少しの疑惑も起さないやうに見える。

五、放射作用と分化作用

此の評論に於て自分が成就しようとすることは、勿論直接に文藝に關係した夏目氏の意見に對する批判であらねばならぬ。然るに自分にして間接の關係はあつても、直接の關係の少き時間、空間、及び因果律の發生と性質とに關する彼れの意見に對して、斯くまでしつこく論議したのは、此處に露れた誤謬と缺陷とは、懸て彼處に露るる誤謬や缺陷と等しく、全く同一なる假定と推論とから來て居ることを看取したからである。

夏目氏は時間、空間、數、及び因果律等の法則を精練する經過を誤つて、之れを放射作用と呼んで居るが、氏は外界の統一と利用とを完全にするが爲めに、なほ他に其れと平行してはたらいて居る精神活動のあることを説いて居る。夏目氏は之れを分化作用と呼ぶのである。分化作用とは讀みて字の如く、初めは渾然無差別である感覺的經驗をとつて、時々の興味に隨つて、其れを無究に分化し、別化しゆくことである。例へば初めはたゞ草であつ

たものが莖となり、蒲公英となり、櫻草となる。たゞに木であつたものが梅となり、桃となり、松となり、檜となる。動物は牛、馬、猿、犬、人間は士、農、工、商或は老、若、男、女、若しくは貴、賤、長、幼、賢、愚、正、邪等になつて幾らでも分化し、別化されて來る。人間は何故斯かる煩瑣の事をするかといへば、夏目氏自身が既に『元に還つて考へて見るとつまりはうまく生きてゆかうの一念に此の分化を促されたに通ぎないのであります』と説いて居る。自分も此の敘述と解釋とは大體事實に合つて居ることと思ふから、此處には別に異議を挟まずして、直ちに次項に移らうと思ふ。

次に夏目氏は物に對する放射作用と分化作用とに平行して、我れに對しても分化作用の行はれて居ることを説いて居る。身體と精神とを區別することが其の第一歩であつて、また其の精神を知、情、意の三つに區別することが其の第二歩である。それより進んで夏目氏は知も、情も、意も、時々の作

用と結果との特色によつて、更に細かく区分せらるゝことを説いて居る。精神と身體とを區別する由來に就ては、こゝに細説し得らるゝ程單純なる事實でないから、暫く此處には不問に附することとして、知と情と意との關係に就ては、文藝の性質を闡明する上に多大の意義を有することであるから、些しく自分の意見を述べて置かう。

六、知情及び意

夏目氏は『知情意は當を得た分類かも知れぬが、三つの作用が各獨立して、他と交渉なく働いて居る者ではありませぬ。心の作用はどんなに立入つて細かい點に至つても、之を全體として見ると矢張り知情意の三つを含んで居る場合が多い。だから此三作用を截然と區別するのは全く便宜上の抽象である。』と説いただけであつて、具體的實行の機關として、此の三者が

互に有する有機的關係には一言も言及して居らない。此の三つの作用は、單一なる精神活動の必然に經過すべき三つの段階の有する特色に據つて區分したのであるから、是等の作用が比較的に獨立して居るものであることを知ると同時に、有機的には互に依立して居ることを知らねばならぬ。つまり三者は各々其の特色とせる作用を有しながら、一つの周徑(circuit)を作つて居るのである。人間のなすあらゆる行爲は盡く認識即ち知と云ふところの物に始り、實行即ち意と呼ぶところの物に終るのであるが、其の兩者の中間にあつて認識即ち知と、實行即ち意との媒介と融合とを圖つて居る物は鑑賞即ち情と呼ぶところのものである。勿論何れの階段に於ても、單一なる目的に對つて、全自己が全精神を擧げてはたらいて居るのであるから、認識のはたらく場合にも、鑑賞と實行とははたらいて居るし、鑑賞のはたらいて居る場合にも、認識と實行とははたらいて居るし、實行のはたらい

て居る場合にも、同じく認識と鑑賞とははたらいて居るのであるが、併し大體に於て認識が鑑賞や實行と異なり、鑑賞が認識や實行と異なり、また實行が認識や鑑賞と異なると見られなければならないならば、猶ほ比較的知と情と、意との獨立は成立つのである。併し認識や鑑賞や實行と呼ぶ三階の有する特色を知ることによつて、始めて是等の三階階が構成する單一なる經過の全體を窺ふことが出来るなら、知情意の區別は精神の活動の性質を分割的、機械的の立場よりではなく、反つて綜合的、有機的の立場より觀察する上に於て、極めて大切であると自分は思ふ。夏目氏が知情意の三作用の區分すべからざることを論じて、『だから此の三作用を載然と區別するのは全く便宜上の抽象である』と云つた時に、果して自分がこゝで述べて居るやうな事實を考へて居られたであらうか。

知情意と名づけられたる精神活動の三階階が、實際に於て生活統一の方

便として相協同して輔佐する有様を觀察せずして、徒に舊式なる心理學の立場によつて知情意の三者は同一精神の變形であるから截然區分するとは出来ないといつても、是等の三階階の關係と意義とは毫しも明瞭にはならないではないか。

七、科學と實行と、藝術とは生活の三階階
を代表す

自分の評論は段々に其の歩を進めて、今や第一部を終つて、第二部の冒頭に達した。これより今まで用ゐた批判の結果を將いて、夏目氏の文藝觀を窺はうと思ふ。

夏目氏が『第十回、藝術家の理想(二)』と標榜された章に於て、次の如き意見が掲げられてある。『かく分化作用で、吾々は物と我とを分ち、物を分つて自

然と人間(物として観たる人間)と超感覺な神(我を離れて神の存在を認める場合に云ふのであります)とし、我を分つて知情意の三とします。此の我なる三作用と我以外の物とを結びつけると、明かに三の場合が成立します。即ち物に向つて知を働かす人と、物に向つて情を働かす人と、それから物に向つて意を働かす人でありませぬ。無論此の三作用は元來獨立して居らんのだから、こゝで知を働かし、情を働かし、意を働かすと云ふのは重に働かすと云ふ意味で、全然他の作用を除却して、そのみを働かすと云ふ積ではありませぬ。そこで此のうちで知を働かす人は、物の關係を明める人で俗に之れを哲學者もしくは科學者と云ひます。情を働かす人は、物の關係を味はふ人で俗に之れを文學者もしくは藝術家と稱へます。最後に意を働かす人は、物の關係を改造する人で俗に之れを軍人とか政治家とか豆腐屋とか、大工とか號して居ます。』

こゝには一つならず、二つならず、多くの謬見が現れて居る。夏目氏は世の中には物に對つて知を動らかす人と、物に對つて情を動らかす人と、物に對つて意を動らかす人とがあつて、知を動らかす人は、物の關係を明める人で、哲學者若しくは科學者が其れであり、情を動らかす人は物の關係を味ふ人であつて、文學者若しくは藝術家はそれであり、意を動らかす人は物の關係を改造する人であつて、軍人、政治家、豆腐屋、乃至大工がそれであると説明して居るが、夏目氏は全く實際に於て、科學者と、實行家と、美術家とが發生し、また存在する意義と關係とを究めずして、率然、彼等の事業の特色を纔かに從來心理學上に區別された精神の三作用の發動に歸して居る。勿論夏目氏にしても『此の三作用は元來獨立して居らんのだから、こゝで知を働かし、情を働かし、意を働かすと云ふのは、重に働かすと云ふ意味で、全然他の作用を除却して其れのみを働かすと云ふ積ではありませぬ』と云ふ一つの saving

Clauseをさしはさむでは居るが、氏はこゝに全然その假定と観察とを誤つて居るのであるから、自分にとつては此の saving clauseは何の意味をも有たないのである。社會生活に於ける科學者と、實行家と、美術家との意義と關係とに就ては、自分が四十一年一月發行の哲學雜誌に掲載した『象徴主義の心理論理、及び倫理』と題する論文に於て、稍々詳しく説いたのである。其れより以後まだ漸く一箇月程しか時日も経たないから、自分の今日有つて居る見解も、彼の時に述べた見解と概ね同一であるし、又た彼の時述べた方法よりも大して優れた方法もないのであるから、彼の論文の中、殊に社會生活に於ける科學者と、實行家と、美術家との意義と關係とに關する所論だけを此處に抜萃しようと思ふ。『生活を持続して満足を獲得するといふことは、單一なる目的ではあるが、その経過はおのづから三つの段階をつくつてをります。目的より看れば、始より終にいたるまで、絶えず周圍を同化して、歩一歩

に、之れを自家の欲求と理想とを達する方便とする一途のほかに出ないのであります。第一の段階に方りては周圍の排列を齊整してをるのであつて、私は之れを點化と呼ぶのであります。第二の段階にありては周圍の配合を改造してをるのであつて、私は之れを醇化と呼ぶのであります。第三の段階に到りては、さらに進むで周圍の組織を精練してをるのであつて、私は之れを醇化と呼ぶのであります。始の事業は知識の制御するところのものであつて、その系統は科學となつてをります。中ごろの事業は實行の管領するところのものであつて、その系統は道德となつてをります。終の事業は審美の司裁するところのものであつて、その系統は藝術となつてをります。

しかし吾人は認識といひ、實行といひ、審美といふも、また點化といひ、靈化といひ、醇化といふも、是等の三段階は性格が單一なる方便を用ひて、單一な

る目的を達せむがために、單一なる方向に進む期間に、しばらく現れた活動の三變形に過ぎぬのであるから、吾人は是等の三段階を識別することは出来るも、決して分割することは出来ぬのであります。されば點化も一步を進むれば靈化となり、靈化も一步を進むれば醇化となる如く、審美も實行の發展に過ぎずして、實行も認識の發展に過ぎないのであります。なほ同一の事實を他の方面より観察して、科學にはすでに道德と藝術とが胚胎されてをるとほり、藝術には科學と道德とがなほ蘊蓄せられてをるとほり、道德はまへに科學を假定し、あとに藝術を豫想してをると吾人は謂ひ得るのであります。

こゝに吾人が極力斥けねばならぬ俗見は、認識を以て單に知力の作用となし、實行を以て單に意志の作用となし、審美を以て單に感情の作用となすところの考であります。認識と實行と、審美とは單一なる行爲の經過中に

現るゝ三段階に過ぎぬのでありまして、何れの段階も、全精神の全事業である以上は、かりに俗人の俗稱を用ゐるならば、知力と意志と、感情とは認識に於てはたらく如く、實行に於てもはたらく、實行に於てはたらく如く、審美に於てもはたらくてをるのであります。

認識と、實行と、審美との三段階を経て、始めて吾人の能力の及ぶかぎり、吾人の周圍はなるだけ吾人の理想を實現するに適する住處となるのであるから、何人と雖も、ある程度までは、たしかに科學と、道德と、藝術との三活動に従事してをるものであるし、又従事せずして安んずることの出来ぬものであります。何人の生活と雖も、是等の三段階の活動を合したとき、始めてその行爲は完結したといはれ得るのであります。若しこゝに甲は止だに認識のみを事とし、乙は止だに實行のみを事とし、丙は止だに審美のみを事とすと假想するならば、是等の人々は、何れも纔かに完全なる行爲の三分の一

しか實踐してをらぬ者といはねばならぬのであります。されば吾人がみな孤棲の生活をしてをるとしたならば、吾人はひとしく認識と實行と、審美との三活動を殆ど等分にはたらかせ、同等に科學者となり、實踐家となり、美術家となつてをらねばならぬことは分明であります。

しかし、實際に於て、吾人は業に幾千年間、分業の行はれた社會に戮力生活を送つた人類の子孫であつて、また現に分業の行はるゝ社會に戮力生活を送つてをるものであるから、團結の鞏固と、依立の興味とを維持し、且つ發展せむが爲めに、吾人の多數は今日に於て認識と實行と、審美とを同量にもたずして、大抵その才能は、認識の、實行の、乃至審美の一方に偏してをることは事實であります。しかしこの現象はたゞ吾人が長短相補ひ、有無相通ずる共同生活を送つてをるといふことを證明しますが、尠しも吾人のうち、誰れも認識だけで、實行だけで、または審美だけで完全に生活し得ると云ふこと

を説明しないのであります。つまり此の世に生活するのには、認識と、實踐と、審美との三活動によつて、周圍を制御し、自己を統一して行くといふことは、何人にとつても必須であります。今日に於ては、事實として認識に秀逸して科學に従事してをる者と、實行に卓越して道德に従事してをる者と、審美に超絶して藝術に従事してをる者と、互に軒を並べ、戸を聯ねて生活してをるのであるから、秀逸を認識にもてる人と、卓越を實行にもてる人と、超絶を審美にもてる人とは、その重なる努力をおのれの長所に致し、その自から用ひて餘れるところを以て、互に他人の短所を補ひあつてをるのであります。かくして苟も人間として生を此の世に享くるものは、其の特性の認識にあると、實行にあると、はた審美にあるとを問はず、みな科學と、道德と、藝術との三活動に依つて彼れの生活を持続し、彼れの満足を獲得してをるのであります。されば若し人の性格の相違から、彼れの活動を特稱する必要が

あるなら、吾人はたゞ、某は實行や、審美より比較的に多く認識に従事してをるとか、某は認識や審美より比較的に實行に従事してをるとか、乃至某は認識や實行より比較的に審美に従事してをるとか云ひ得るのみであつて、人がおのれの専攻又は職業と標榜するところのものは、是等の三活動のうち、たゞ、彼れが、最も豊かに、最も優れて従事してをる活動を指すのに過ぎないのであります。

何人に在つても、その一言、一行は自己の幸福に關すると等しく、他人の榮辱にも關するのであるから、普通の意味に於て、彼れの一云一爲は、悉く社會的であるが、特に彼れの擇んだ専門、又は職業は、彼れが、それより生ずる利功を他人に供給することによつて他人を感化すると同時に、その報償として、他人の専攻又は職業より生ずる利功を受用することによつて他人に感化せらるゝのであるから、特殊の意味に於て社會的であります。

こゝに於て、吾人は認識の系統を以て人生の點化をつとめてをる科學者と、實行の系統を以て人生の靈化をつとめてをる道德家と、審美の系統を以て人生の醇化をつとめてをる藝術家とが、社會生活を營みながら、いかなる役目を充足するかと云ふことを知ることが出來ます。彼等は各他人の力を借りて自己の品性を完成しながら、自己の力を假して他人の品性を完成してをるのであります。藝術家は科學者及び道德家の力を借りて、自己の品性を完成しながら、自己の力を科學者及び道德家に假して彼等の品性を完成してをるのであります。

すなはち科學者も、道德家も、藝術家もみな同様なる理想を實現するに同様なる方便を用ゐてをるのであるが、彼等の専攻又は職業が完結したる行爲の異なる階段を表現するがために、その注意の焦點と、處世の方針とを異にしてくるのであります。孰れの行爲も創設の要素と、適用の要素とより

成立つてをるのでありますが、何が創設の要素であり、何が適用の要素であるかは、科學者たると、道德家たると、藝術家たるとによつて殊なるのであります。

科學にしても、道德にしても、藝術にしても、やゝたがひに反對せる如く見える兩面を具有せるは、之れをして出現せしめた根柢は個人の欲求であるが、之れをして發展せしめた條件は社會の組織であるがためであります。個人的側面なる修養よりすると、一致、協同、依立等を特性として一つの系統をつくつてをるが、社會的側面なる職業よりすると、相異、分化、獨立等を本色として三つの支體をつくつてをるのであります。しかしこの社會的側面と、個人的側面との間に交渉と反動との起る結果として、社會的側面も分化と鞏固との二重性となり、個人的側面も修養と專攻との二重性となるのであります。

かく觀じ來たると、科學と、道德と、藝術との性質に對する世人の見解は、或はあまりに社會的の一方に偏し、或はあまりに個人的の一方に倚して、時に差別を忘れて惡平等となし、時に一致を貽して惡孤立となすことはあつても、よく兩側面の不即にして不離なる關係を覺取し、卓然、高邁雄深なる釋義を兩者の性質の上に與へた者は、是れまで殆どなかつたやうに私は信ずるのであります。』

以上は大略道德的能者として科學者、道德家、及び美術家が道德的系統をなせる社會に出現し、生活する一般性質に關する自分の意見であるが、是の自分の意見を取つて之れを彼の夏目氏の意見に比するときは、二つの間に存する相違は霧壤の間に存する相違にも勝ることが發見せらるゝであらう。畢竟するに、人生に於て出現し、發展したあらゆる状態と活動との研究に於て、自分の假定と推論とは、何時でも有機的であり、作用的であるのに反

して、夏目氏の假定と推論とは、何時でも分子的であり、機械的であるより、斯かる驚くべき相違は生じ來たるのである。

いかに比較的の云ふにしても、科學者と、實行家と、美術家との活動の特質を區別するのに、甲は知を動かす人であり、乙は意を動かす人であり、丙は情を動かす人であるとして區別することは、彼等が實際に社會に生活する真相を少しも理解せぬことより來たつて居るのであつて、斯かる見解は全然誤謬であるといふことは前に引照した自分の見解に懇へて見ても明白なるべき譯である。哲學者も、實行家も、美術家もみな全精神を擧げて全事業をなして居る以上は、暫く俗人の立てた俗稱に従へば、何れも、同量に、同式に、知情意の三つを動かさせて居ることは云ふまでもない。唯だ三者の職業が其の外観に於て稍々異相を呈するのは、前に自分が説明したとほり、各生活統一の經過の中に現る、三段階の一つづつを代表するからであ

る。夏目氏の如く、「ある人は比較的知の作用のみを働かす意識の連續を得て生存せんと冀ひ、遂に學者になります。又ある人は比較的情を働かす意識の連續を以て生活の内容としたいと云ふ理想からとうとう、文士とか、畫家とか、音樂家になつて仕舞ます。又ある人は意志を多く働かし得る意識の連續を希望する結果百姓になつたり、車引になつたり——是れはたんとないかも知れぬが、軍をしたり、冒險に出たり、革命を企てたりするのは大分あるでせう。」と云ふのは、全く夏目氏が分子的心理學の假説した知情意の三能力を外化し且つは人化して、其の各々に科學者、實行家、美術家の名稱を附したのに過ぎない。斯かる抽象的性格と器械的興味とを以て生活して居る人物は、嘗て經濟學に於てマンチエスタア學派が假説した唯に經濟の慾望のみを以て生活して居る經濟人と等しく、實際の世界には全く影も形も無き人物である。

夏目氏は精神生活に於ける知情意と社會生活に於ける科學者、實行家、及び美術家との間に類推を索むるに止まらず、進んで後者は前者の權化であるやうにも論じて居るが、併し精神生活に於ける知情意の關係と、社會生活に於ける科學者、實行家及び美術家の關係とは非常に違ふ。精神生活に於ては、知は活動の始であり、意は其の終であつて、情は兩者の中間に立ちて兩者を媒介して居るものであるが、社會生活に於ては、科學者が其の始を代表して、美術家が其の終を代表し、實行家は兩者の中間にあつて科學者の業を承け、美術家の業を開いて居る。此の一事によつて見ても、精神生活に於ける知情意の關係と、社會生活に於ける科學者、實行家、及び美術家の關係との間には同視すべからざる相違のあることは明かではないか。

夏目氏の言ふところによると、科學者は物の關係を明める人であり、實行家は物の關係を改造する人であり、美術家は物の關係を味ふ人であるとな

つて居るのであるが、自分の考では是等の者は皆物の關係を改造して居るのであつて、物の關係を改造するには客觀的に其の關係を明め、主觀的に其の關係を味ふことが必須の手段であるのである。されば科學者も、實行家も、美術家も皆齊しく彼等の生活を改善するために、周圍の統一と、品性の陶冶と、即ち物の關係の改造を唯一の目的として居るのであるから、いかに關係的の意味に解釋するも夏目氏の如く科學者は知を動らかすことを理想として居る人であり、實行家は意を動らかすことを理想として居る人であり、また美術家は情を動らかすことを理想として居る人であると云ふのは、全く事實に當てはまらぬ架空の假説である。決して斯かる淺薄にして粗硬なる立場よりは、實際に動らいて居る科學者や、實行家や、美術家の複雑なる活動と、豊富なる鑑賞との真相は少しでも説明出来るものではない。

七、客観的認識と主観的鑑賞とは一切の経験の必然に具備する二側面なり

夏目氏は物の関係を味ふと云ふことを美術家の特色としたのであるが、若し物の関係を味ふと云ふことが感情の主観的評價を意味するものならば、其れは吾人があらゆる経験を積み、あらゆる活動を爲すときに必然生ずる知力の客観的認識と併行してはたらいて居るところのものであつて、兩者の間の交渉と協同とが段々にその密接と融合との程度を進むるに随つて、境遇の統一と、品性の陶冶とは成就せらるゝのである。されば夏目氏の言葉を用ゐれば、物の関係を改造すると云ふことは、科學者にとつても、實行家にとつても、はた美術家にとつても、唯一の目的であつて、其れを達するには、一方に於て知力に依りて物の関係を明めると同時に、他方に於て感情に

依りて物の関係を味ふと云ふことは必要であると云はねばならぬ。しかばどうして三者の生活と職業とに多少の特徴が生じたかと云はゞ、其れは自分が前に述べたとほり、全く生活統一の異なる段階を代表して居ると云ふ單純なる事實より來たつて居るのであると答へることが出来る。何人も物の関係を改造することをつとめ、物の関係を明めることがつとめ、また物の関係を味ふことをつとめて居るのであつて、其れは只だ彼れの生活を支持し、また發展する爲めにして居るのである。夏目氏は情を動かして物の関係を味ふのが美術家の特色ではあるが、時としては物の関係を味ふが爲めには、美術家と雖も、時として物の関係を明ら、または物の関係を改造しなくてはならぬ。併し斯くする場合にも、美術家の科學者、または實行家と異なる要點は、科學者が物の関係を明めることを專にする爲めに、遂には其の関係を味ふことの出来ない程度までに抽象するに反し、また實行

家が物の関係を改造するに偏して、其の関係を味ふことの出来ないまでに破壊するに反して、美術家の目的は飽くまで物の関係を味ふと云ふことを主にして、其れを一層善くするために、時には物の関係を明め、また時には物の関係を改造するのであると論じて居るが、自分には此れは大した根柢のある議論とは思はれない。早い話が、夏目氏が引かれた林檎の例にしても、また松の樹の例にしても、夏目氏の主張を遺憾なく支持して居るものではない。科學者が三つの林檎に附帶して居る數の関係を明めると云ふことを目的として居ると云ふ場合に、彼れが唯だ三つの數だけの関係を明める爲めに林檎の存在を忘れたと假定しても、なほ彼れは其の客觀的認識に伴ふ主觀的評價を経験して居ることは明白であるから、科學者と雖も美術家と同じく、林檎に對してある関係を味つて居るのであつて、唯だ兩者の興味の性質の相違から、関係の性質に多少の相違を來たしただけである。また

松の樹の場合に於て、其れを切つて湯屋に賣拂ふとしても、なほ此の實行に至るまでには客觀的認識があると同時に、主觀的評價がなければならぬ。等であるから、彼れは此の場合に於ても、一種の関係を味つて居るのである。勿論松を切つて湯屋に賣拂ふ経験と、松の傍に石を副へる経験とは、その性質を異にして居るのであるから、隨つて兩者の有する関係も異なつて居る。併し関係を味ふと云ふことは、何れの場合にも行はるゝことであつて、また行はれねばならぬことである。

何故に三つの林檎に附着する數の關係だけを明めることや、松を切つて湯屋に賣拂つて其の關係を改造することが、藝術の對象とならぬかと云ふ疑問に對して、夏目氏は、『物の關係を味はひ得んが爲めには、其の物がどこ迄も具體的でなくてはならぬ。知意の働きで、具體的のものを打ち壊して仕舞ふや否や、文藝家は此の關係を味はふ事が出来なくなる。従つてどこ迄

も具體的のものに即して、情を働かせる。具體的の性質を破壊せぬ範圍内に於て知意を働かせる。——まづかうなります。』と具さに彼れの議論の根柢するところを示して居る。また夏目氏は彼れの文學論に於て、文學の内容容たるべきものの形式を論じて、次の如く説いて居る。

『凡そ文學的内容の形式は(可十)なることを要す。Fは焦點的印象又は觀念を意味し、fはこれに附着する情緒を意味す。されば上述の公式は印象又は觀念の二方面即ち認識的要素(F)と情緒的要素(f)との結合を示したるものと云ひ得べし。吾人が日常經驗する印象及び觀念はこれを大別して三種となすべし。

(一)Fありてfなき場合即ち知的要素を存し情的要素を欠くもの、例へば吾人が有する三角形の觀念の如く、それに伴ふ情緒さらにあることなきもの。

(二)Fに伴ふてf生ずる場合、例へば花、星等の觀念に於けるが如きもの。

(三)fのみ存在して、それに相應すべきFを認め得ざる場合、所謂 Fear of everything and fear of nothing の如きもの。即ち何等の理由なくして感ずる恐怖など、みなこれに屬すべきものなり。』

『以上三種のうち文學的内容たり得べきは(二)にして、即ち(可十)の形式を具ふるものとす。』

今夏目氏が『文藝の哲學的基礎』と『文學論』とに於て公にして居る兩つの所説を商推するに『文藝の哲學的基礎』に於て、具體的のもの乃至感覺的のものとして居るところのものは、『文學論』に於て(可十)を有する經驗と彼れが謂つて居るところのものと同一であつて、また『文藝の哲學的基礎』に於て抽象的にして具體的ならざるため、文藝の對象とはならないといつて夏目氏の斥けた林檎の關係のみを明める認識や、松を湯屋に賣却するまでに其

の關係を改造する實行は『文學論』に於て唯だFのみを有する經驗と彼れのいつて居るものと同一であることは分明である。『文藝の哲學的基礎』の方には『文學論』で彼れがfのみを有する經驗と見て居るものに就ては一言も述べてないが、大體に於て『文藝の哲學的基礎』に於ける彼れの所説と『文學論』に於ける彼れの所説とは、互に照應となり、註脚となつて居ると自分は信ずるから、『文藝の哲學的基礎』に於て、夏目氏のなされた論斷に就て大なる異見を抱く自分は、先づ考覈と批判とを『文學論』の謂ふ所の(可+)の經驗とFの經驗とfの經驗との存在と意義とに關する彼れの見解にひかつて施さなければならぬ。

哲學研究の立場からは無論のこと、文藝評論の立場からしても、夏目氏が經驗を識別してFのみを有するものと、Fとfとを有するものと、fのみを有するものとの三種にしたのは、謬見の甚しきものであると思ふ。人間の

經驗は悉く(可+)を伴ふものであると、他く迄自分は主張するものである。

嘗てジョサイヤ・ロオイス氏は人の經驗に純ら客觀的なものと、純ら主觀的なものとあることを論じ、前者に敘述の世界(World of Description)の名稱を附し、後者に鑑賞の世界(World of Appreciation)の名稱を附したのであつたが、自分の見るところでは、人の經驗はみな客觀的であつて同時に主觀的であるから、一方に於ては敘述の世界をつくつて萬人に共通の經驗となつて居り、他方に於ては鑑賞の世界をつくつて自己に獨特の經驗となつて居るのである。されば如何に主觀的の情操でも、少しも客觀的の關係を蘊まざる程主觀的なものはなく、如何に客觀的の認識でも、少しも主觀的な感情を伴はざる程客觀的なものはないのである。この自分の主張の根柢を説明するには多くの言葉を費す必要はない。人の經驗は特殊性と普遍性とを融合し、渾化したる個性をその内容とし、その機關として居るといふ

だけで十分である。

(F+)の経験のほかに、單にFのみの経験とfのみの経験とがあるとする夏目氏の見解は、敘述の世界と鑑賞の世界とがあるとするとロオイス氏の見解の如く、事實の權威の前に到底是認することの出来ぬ見解である。

Fのみあつてfの伴はざる経験の一例として、夏目氏の引かれた三角形を経験する場合にしても、苟も三角形が経験せらるゝには、必ず之れを経験する或る個人が無ければならぬことは云ふまでもないが、既に個人が経験するのである以上は、その経験はその個人が有てる一切の理智と、一切の情操とより成立つ彼れの統覺全體によつて律せられ、劃せられて居ることも明かである。三角形に對する彼れの経験は、彼れの個性の客觀的認識と、主觀的鑑賞との交渉と反動とによつて出來て居るのであるから、其の經過より觀るも、其の結果より觀るも、彼れが其の経験に賦ふる特殊の形式と、特殊

の意義と、特殊の價值とは、彼れの客觀的認識と、彼れの主觀的鑑賞との協同して構成したものであつて、決して彼れの客觀的認識だけで出來たものではない。三角形の關係を経験する場合に、歩、一步にその關係は認識せらるると同時に鑑賞せられて居るのであつて、鑑賞がなければ認識も成立つものではない。されば吾人が數學や萬有科學に従事する間にも、往々其の關係の intellectual beauty 或は intellectual ugliness を感ずることのあるは、つねに客觀的認識と交渉し、反動して存在する主觀的鑑賞がたま／＼昂進し、遊離した結果に過ぎないのである。こゝに自分が論じて居る主觀的鑑賞は、夏目氏が數學の實驗、又は科學の實驗より生ずる快感、又は苦感とは全然別物であつて、こゝに自分が論じて居るのは、その實驗の成立と規劃とに取つて認識と共に必要なる鑑賞である。

本能又は衝動の領域に於てはとにかく、意識又は思想の範圍に於ては、f

のみを伴ふ経験の殆ど皆無なることを自分は斷言するものである。夏目氏が f のみにて全く F を缺く経験と見て居らるゝものは、多くは最後の分析に於て、みな儼然 F を伴ふことを發見するのである。この場合に於ける F なるものはその時の渾一なる経験の全體にして、分化したる経験の殊肢ではない。併しこの理由で F が伴はないと云ふのは事實を無視した話である。それが證據には、斯かる類似の特徴を有する兩つの経験を比較して見ると、兩方は f に於て互に異なるのみならず、また F に於ても異なることを知るは極めて容易である。夏目氏が f のみあつて F なき一例として引かれた "Fear of everything and fear of nothing" の句によつて描出さるゝ場合にしても、實際には f が起ると同様に F も存し、其の f が他のそれに類似の場合に起る f と異なる如く、その場合に存する F も他のそれに類似の場合に起る F と異なつて居るのである。

斯く觀じ來たると、吾人の経験は如何に客觀的のもので、認識的要素を含むと同じく情緒的要素を包み、如何に主觀的のものであつても、情緒的要素を蘊むと同じく認識的要素を蓄ふるといふことには一點の疑念を挟むべき餘地はなくなるのである。すると林檎の數の關係を明める時でも、空た松を湯屋に賣拂ふまでに其の關係を改造する時でも、其の経験に或る情緒の附帶して居ることは事實として受取られなければならぬから、孰れの場合に於ても、或る風に物の關係を味つて居るのであることは分明である。以上の所論で或る種の認識と、或る種の實行とは物の關係を味ふことを許さぬといふ夏目氏の見解の誤謬なることはわかつたやうであるが、然らば物の關係を味ふにしても、文藝の對象に適するものと、それに適せざるものとの二つの種類があるのであるか。それならそれとして、此の點に就ての夏目氏の議論は極めて淺薄であるのみならず、本論の他の部分に於て示

されたる彼れの意見と大に乖反して居る。

『文藝家の理想は到底感覺的なものを離れては成立せん』と夏目氏はいはれて居るが、如何に普遍的なる性質を有する概念でも、極めて特殊的なる性質を有する知覺と同じく、感覺的な心象を根柢として立ち、生命として動らいて居ることが十分に證明され、感覺的なものは人間のあらゆる經驗に遍通せる性質であることが十分に認得された今日に於ては、若し世の中に文藝家の理想に適せざる經驗があるなら、たゞ『文藝家の理想は到底感覺的なものを離れては成立せん』といつても少しも藝術に適する經驗の特色を規制することにはならぬ。なぜならば上に自分が述べたとほり、人の經驗は概念にしても、知覺にしても一つとして感覺的でないものは無いからである。

感覺的の性質は抽象的觀念も、具體的觀念も等しく所持するところのも

のであるから、感覺的な言葉と、具體的な言葉を(夏目氏がして居るやうに)決して同義のものとして用ゐることは出来ぬ。

是れまで自分が點檢した夏目氏の根柢では文藝の對象を決定するに足らぬとして、然らば具體的經驗と抽象的經驗との區分の上に文藝の對象の性質を決定し、その領域を規制することが安全に出来るであらうか。こゝにも夏目氏の試業は全く失敗であると自分は宣告せざるを得ない。

自分は是れより篇を改めて經驗が(夏目氏の用ゐらるゝ意味に於て)抽象的になると、具體的なるとによつて、それが文藝の對象たると否との標準となるといふ夏目氏の假定の價値を検索し、進みて文藝に四つの理想ありとする夏目氏の議論の根柢を吟味し、更に進みて近世の文藝は眞に傾けりとする夏目氏の見解の功過を批判し、終に文藝の還元的感化に關する夏目氏の主張の意義を修正し、以てこの評論を畢へようと思ふ。

下 篇

八、抽象と具體との意義を闡明す

自分は前篇の終に於て、夏目氏が感覺的なる事實と、具體的なる事實とを同一視するの誤謬なることに少しく言及し、畢竟するに感覺的なる性質は如何に客觀的なる經驗でも有たなければならぬものであると同じく、如何に主觀的なる經驗でも有たねばならぬものであると斷定した。併しあれだけでは、猶ほ思ふて未だ精しからず、語つて未だ審かならざる嫌があるから、今は更めて此の事實より考察の工夫と、思辯の努力とを起さうと欲ふ。

生活維持の機關として發生し、且つは分化したあらゆる觀念は、一方に刹那の欲求を充足し、他方に久遠の理想を實現する機能を有するが爲めに、必然に内容を代表する焦點、即ち知覺の側面と、關係を代表する緣量、即ち概念

の側面とを取つたのである。併し是等の兩側面の中核となり、支持となつて居るものは何時でも一つの心象である。されば知覺の特質が感覺的である如く、概念の特質も亦た感覺的たらざるを得ないと云ふのは極めて明白なることである。心象の性質は知覺の内容を構成すると等しく、概念の關係をも規劃するのであるから、概念の普遍性は、如何に普遍的であつても猶ほ一面特殊的なるものの普遍性であり、知覺の特殊性は、如何に特殊的であつても猶ほ一面普遍的なるものの特殊性であるから、概念も感覺的なる性質を失ふことは無く、知覺も關係的なる性質を缺くことは無い。

凡ての觀念は、一方に知覺となり、他方に概念となつて居る心象であるから、知覺も其の裡面よりすれば概念であり、概念も其の側面よりすれば知覺である。唯だ一つの概念が知覺であるか、或は概念であるかは、全く其れが有する意義と、其れが満たす作用とに依つて始めて定まるのであつて、決し

て一方が感覺的要素を有して關係的要素を有せず、他方が關係的要素を有して感覺的要素を有せざるが爲めに定まるのではない。されば間接なる經驗を對象とする科學の思想も感覺的であつて、直接なる經驗を對象とする常識の感覺も關係的である。

精神生活に於て、知覺は分化の夾雜を増す爲めに生じ、概念は協同の鞏固を進むる爲めに現れたものであるから、精神生活の發展と向上とに隨つて、知覺の内容はますます豊富になり、概念の關係はますます廣濶になるのは自然の勢である。併し此の事實あるが爲めに、知覺も、概念も其の原始の性質と状態とを變ずるものでは無くして、概念も猶ほ感覺的であると等しく知覺も猶ほ關係的である。

生活維持の機關たる常識を規劃し、洗練する目的を以て、二つの新たなる機關は常識の發展が或る程度に達するに及んで常識其の物の中より分岐

した。形而上學と自然科學とは、即ち是れである。形而上學は經驗の中に就き、其の全體の鞏固を増すことに殊に興味を有するが故に、關係を司る概念を擴張して其の固有の目的を達しようとし、萬有科學は經驗の中に就き、其の部分の豊富を滋すことに専ら利害を感ずるが故に、内容を統ぶる知覺を齊整して其の固有の目的を達しようとして居るのであるが、是等の兩者は各一面を重視する結果、他面を無視し、遂に形而上學は唯に關係的の性質のみを有して感覺的なる性質を有せざる概念のみを経験の實在と見做し、萬有科學は唯に感覺的なる性質を有して關係的なる性質を有せざる知覺のみを経験の本質と見做すに至つた。形而上學の絶對は感覺的性質を無視した概念の畸形であつて、萬有科學の原子は關係的性質を無視した知覺の變態である。されば絶對と原子とはあらゆる經驗が必然に所有する二側面の一方づゝのみを無限に誇張した結果であるから、兩者は其の性質に

於て正しく反對するものであるが、諺に兩極端は出會すとある如く、其の形狀の模糊たる點に於て、其の色彩の迷暗なる點に於て、其の作用の怠慢なる點に於て、兩者は殆ど其の類を同うし、其の軌を一にして居る。是れに由つて見ても、經驗として、一つも關係的の性質を有たぬものは無く、また一つとして感覺的の性質を有たぬものは無いと云ふことは明かになる。

されば自分は此處に重ねて斷言する。或る經驗が文藝の對象となり、或はならぬのは、決して漱石氏が考へらるゝが如く、其れが感覺的性質を有すると、然らざるとに依つて定まるのではない。然らば感覺的と云ふことと、具體的と云ふこととは全然別として、夏目氏が執られて居ると見える意義に於て、經驗が抽象的になると、具體的になるとに依つて、其れが文藝の對象となり、或はならぬと云ふ夏目氏の見解に、幾何の眞理が含まれ、幾何の虚偽が含まるゝかを少しく吟味して見よう。

西洋の思想史と文藝史とに於て、古來幾十世紀に互つて對用された熟語でありながら、人情の變遷と、學術の進化とに伴つて、互にその意義を轉換し合つて居るものが尠くはない。客觀及び主觀もその一つであつて、抽象及び具體もその一つである。

確かに過去の哲學の抽象は現今の哲學の具體に相當し、現今の哲學の具體は過去の哲學の抽象に符合する。夙く人の反省と共に發生し、久しく世の文化と共に終始したる是等の二つの熟語が、如何にして過去と現代とに於てその意義に斯く駭くべき轉變を來たしたのであるか。此の興味ある問題を遺憾なきまでに解釋しようとする、自から一部の思想史、或は文藝史の形式を籍らなければならぬことゝなるから、こゝには其の來歴を尋ね、其の根柢を究めることは出來ぬが、本論に直接の關係ある範圍に於て、こゝに少しく箇中の消息を漏すことは強ち無用のことではないと信ずる。

抽象と具體との意義に關して、嚮に形式論理學に依つて誤解せられ、分子心理學に依つて盲襲せられたものは、今有機心理學に依つて暗示せられ、作用論理學に依つて確立されたものと全然表裏して居るが、これは知覺と概念との關係を如何に見るかと云ふ相違より來たつて居るのである。

吾人が日常酬酢し、應對する感覺的經驗は、其の色相は餘りに夾雜であつて、其の生滅は餘りに倏忽であるから、其の儘一部も滅することなく、一局も變ずることなくして、到底人間の能力を以て之れを統一し、醇化することは難しい。併し伴に人間は絶えず殆ど同様なる境遇に立つて、殆ど同様なる理想を實現せむが爲めに、殆ど同様なる能力をはたらかして居る者であるから、前後し、左右して生ずる彼れの經驗即ち宇宙は互に類似を含み、關係を保つ一つの繼續體を作つて居るのである。されば刹那に人間が産出する經驗に未だ曾て全然同一なる二つのものを發見することは出來ぬと云ふ

のが事實であるならば、永劫に彼れが蓄積する經驗に未だ曾て全然乖離する二つのものを發見することが出來ぬと云ふのは更に一層明白なる事實である。而して人間の生活は共立する幾多の欲求を調和し、追隨する幾多の理想を統一することに依つて、始めて圓滿にして幸福なる生活を得るものであるから、此の目的を達する唯一の手段は、たゞ箇々の感覺と、箇々の經驗との中に、互に關係し、互に交渉する要素と側面とを發見し、且つは創設して、其等を摺撫し、概括するにある。斯くして單一なる經驗の中に、知覺と概念との對立は生じ、單一なる宇宙の中に、事實と法則との對立は生じたのである。

生活の材料として人間に賦與されたるものは單一なる經驗又は宇宙であるが、是等の經驗又は宇宙をして無事に持續し且つ發展せしめむには、其の感覺的性質の中に概念的要素を發見し、後者に依つて前者を統一するこ

とが必要となるのである。而して人間の産出する個々の宇宙、又は個々の経験は素と類似の興味に依り、類似の境遇に於て産出せられたものであるから、一つの宇宙と他の宇宙との間に、又は一つの経験と他の経験との間に有機的關係、又は普遍的側面を發見し得らるゝことは極めて當然のことである。斯くして人間が自己の單一なる感覺的なる生活を統一する必要を感ずるに至ると、統一さるゝ知覺と、統一する概念との二要素は漸く其中より發展し來たるのである。

單一なる感覺的なる生活よりして、其の内容を代表する知覺と、其の關係を代表する概念との發生した目的と經過とが、如上のものであることに就ては一點の疑惑を挟む餘地は無いが、知覺と概念との説明としては古來數多の異なる見解が行はれたのであつて、さまで事實を誇張せずして、思想史と文藝史とに現れたあらゆる問題の中心は、知覺と概念との關係を決定

しようとした論難に他ならなかつたと云ひ得るのである。

いま是等無數の見解を、そが共有せる特徴に依つて、二つの團體に類別すると、古代に行はれて居た見解と現代に行はれて居る見解との二つとなる。而して、この二種の見解の孰れを探るかに依つて、知覺は具體的であつて、概念は抽象的であることにもなるし、又それに反して、知覺は抽象的であつて、概念は具體的であることにもなるのである。

感覺的なる個々の経験を統一するが爲めに、その間に伏在する普遍の要素を發揮して、こゝに概念を創設するのであるが、これをなす覺悟と方法との如何によりて、斯く創設された概念の性質に甚大なる相異を生ずるのである。

若し或る人が彼れの生活を統一せむが爲めに、一つの概念を設立するに當つて、極めて膚淺にして落窆たる見地と理解とよりして、彼れが統一せむ

と欲する幾多の経験を比較し、僅かにそれらの各々の経験の一部づゝにのみ、普遍と共通との要素の存在を觀得し、會得して、その他の部分には、普遍と共通との要素の存在を觀得せず、會得せざるが爲め、他の部分に濫まれたる感覺なる要素を一切棄却し、獨り彼れが勝手に普遍なる要素であると認め、た小部分のみによつて、概念を創設すると、特殊の内容たる知覺は具體的であつて、却つて衆多の経験の關係たる概念は抽象的であるとなるのである。概していふと、知覺と概念との關係に就て、過去の哲學によつて發明せられ、把持せられた見解は上に述べたところのものである。かやうな覺悟と方法とに依つて創設せられた概念が、其の本來の目的に副はないことは明かである。個々の経験を齊整するが爲めに概念は案出されたものであるから、個々の経験を勝手に分割し、取捨して、其の大部分に普遍の根柢を認めず、僅かに其の小部分にのみ之れを認めるといふのは甚だ理窟に合はぬこと

である。個々の経験は單一なる品性が恆久の理想を達する爲めに産出する刹那の方便であるから、これら個々の経験を統一する目的を以て概念が作らるゝものなら、それらの概念は總ての経験を全然攝取し、其の最小部分と雖も遺却し、或は棄却すること無く、それらの個々の経験の互に交渉し、相互關係する意義と根柢とに従つて概念は作らねばならぬのである。

是の立場より、概念を創設すると、具體的であるところのものは優に衆多の経験の精華たる概念であつて、抽象的であるところのものは僅に特殊の経験の皮相たる知覺であるといふことになるのである。

上に提供した兩つの見解は、知覺と概念との性質に關して、古來數多の學者に依つて凌示せられた見解の最たるものである。いま古代に行はれた見解、即ち知覺を具體的のものとして、概念を抽象的のものとするものと、現代に行はるゝ見解、即ち知覺を抽象的のものとして、概念を具體的のものとするものと

するものを取つて、兩つの見解の長短と秀劣とを商榷するに、後者の前者に優ることは多言を要しない次第であつて、前者が殆ど其の根柢を近世の學海に失つたに反して、後者が漸く其の勢力を現代の藝林に得るに至つたのも、全く前者が機械的なる思索より來たつて、其の統一は纔かに文字の上に止まるに反して、後者は有機的なる反觀より生じて、其の總合は深く精神の底に達するからである。併し一度其の本に反りて、概念なるものが經驗を統一する要具として精神生活の中に發生するに至つた理由を吟味すると、抽象的なるものは特殊の經驗の内容たる知覺であつて、具體的なるものは普通の經驗の關係たる概念であるといふだけでは、其の意義は極めて模糊であつて、其の志向は極めて遲緩であるの憾がある。果して然らば抽象的と具體的との意義を追究する努力は茲に止まるわけにはゆかぬ。

概念にして當初特殊の經驗を制御する道具として、それらの經驗に共通

し、遍在して、その根柢ともなり、またその支持ともなつて居るところのものが發見せられ、摺撫せられ、醇化せられ、綜合せられた結果として出來たものであるならば、概念は具體的なる生活を獲るに必須なる道具には相違ないが、併したゞ其れだけでは、時方を擇ばずして、知覺と概念とを對照して、知覺はいつでも抽象的であつて、概念はいつでも具體的であるやうに宣言することには何等の意義も、何等の目的も無い。

日常吾人に役立つ經驗は、悉く或る分量と或る形式とに於て、知覺と概念との兩要素を濫蓄するものである。されば一つの經驗が他の經驗より一層抽象的であるとか、或は一層具體的であるとかいつた場合に、吾人は先の經驗が概念であつて、後の經驗が知覺であるといふことを意味せざることはいふまでもない。

斯く觀じ來ると、一つの經驗を抽象的とし、他の經驗を具體的とするの

には、先に自分が敘述した古代の見解や、現代の見解より、更に一層合理であつて、更に一層堅實である根柢がなければならぬ。

自分の考へるところでは、或る種の経験の性質と作用とを識別する方便として、具體的と抽象的といふ言葉を尙ほ哲學と藝術との語類の中に留保せむには、それが過去に行はれたるものと、現時に行はれるものとの論なく、悉く爛熟せる見解を棄却して、別に清新なる見解を創設するの必要がある。

吾人の経験の材料たるものは、如何なるものと雖も、常識の想像に憑らずして、哲學の理解に随つて之れを考覈するときは、悉く感覺的であると同時に容知的であり、鑑賞的であると同時に思辨的であり、主観的であると同時に客観的であるのであるから、或る材料が抽象的であり、或る材料が具體的であるといふときに、此の區別に何等かの意義と志趣とを附せむとならば、吾人は決して比較的に感覺的であり、鑑賞的であり、主観的であれば、それが

具體的の経験であつて、比較的に容知的であり、思辨的であり、客観的であれば、それが抽象的の経験であるとする素朴にして單純なる立場より決定する譯にはゆかぬ。或る経験が具體的であるか、又は抽象的であるかは、決して上に掲げた對立的性質の入り來たる多寡には全然關係はないのである。人が將に成就しようとする一つの目的を實現する方便として選ばれた觀念にして、若しその目的を實現するに適するものならば、其の觀念は感覺的要素と概念的要素との孰れを含むことの多きに拘らず、それは最も正當なる意味に於て具體的である。之れに反してその觀念がその目的を實現するに適せざるものならば、其の觀念は感覺的要素と概念的要素との孰れを含むことの少きに拘らず、それは最も確實なる意味に於て抽象的である。今一つの例を取つて自分の主張を明かにせむに、茲に家屋を建てむが爲めに地面の形態を知ることが必要とする人があるなら、此の地面に關する幾

何學上の知識こそ、此の場合に於ては、あらゆる経験の最も具體的のものであつて、其の地味に關する化學上の知識の如きは抽象的のものであるとなければならぬ。地形の幾何學的知識と地味の化學的知識とを取つて、孰れが一層感覺的なる要素に富めるかと問ふならば、地味の化學的知識にあるといふことは何人も答へむと欲する所のものであらう。併し、此の場合に於ては、この事實あるに關らず、それが抽象的の経験になつて居るのである。然らば概念的なる要素を含む知識が何時でも具體的であるかといふに、これも必ずしもさうではない。重ねて前の例を取つて自分の主張を明かにせむに、土地に關する幾何學上の知識は化學上の知識よりも更に多くの個々の経験を包含するが故に、近世の見解に従へば一層具體的であらねばならぬ。併しながらいまだ人ありて穀物を蒔くが爲めに其の土地の肥瘦を知るの必要のある場合には、化學上の知識が幾何學上の知識に優りて其

の目的を達することは明かであるから、此の場合に於ては化學上の知識は幾何學上の知識に比して一層具體的でないことはいふ迄もない。

之れを要するに、或る経験が抽象的であるか、或は具體的であるかは、全くそれが方便として或る目的を實現するに適するか、適せざるかの一事に依つて定まるのである。

翻つて夏目氏の所爲を取つて之れを見るに、彼れが第三の見解を取つて居らぬことはいふまでもなく、それにやゝ近き第二の見解も取つて居らぬのであつて、彼れは苟も哲學の見地より文藝を観察すると標榜しながら、彼れの見解は第三のものの上に出づることが出来ないものである。

夏目氏の意見によると、吾人が直接に産出する経験は悉く具體的のものであつて、隨つて感覺的であることを其の特色として居るものであるが、それが或る目的の爲めに分析せられ、或は改造せらるゝと、先きの経験は抽象

的となつて、感覺的なる性質を失ふに至るのであるといふことになつて居る。併し事實として、經驗は如何に分析せらるゝも、又は如何に改造せらるるも、決して原始の感覺的なる性質を失ふことはない。科學者の分析も、實行家の改造も、心象が彼等の活動の中核となつて居るうへは、是等の經驗と雖も、あらゆる他の經驗と等しく、感覺的なる要素を離れて成り立たざることは明かである。然らば(夏目氏の用ゐらるゝ意味に於て)具體的なる經驗は感覺的なる性質を有つて居つて、抽象的なる經驗は感覺的なる性質を有たないといふ意見は、事實の上に何等の根據をも有たないといふことは既に自分が十分に證明したのである。随つて文藝の對象は感覺的なるものに限らるゝとする夏目氏の意見は何等の規制をも文藝の對象たるものの性質の上に與へざることになるのである。

(夏目氏の用ゐらるゝ意味に於て)具體的なる經驗が文藝の對象となつて抽象的なる經驗が文藝の對象とならぬといふのも、全く事實に基かざる一片の空想に過ぎない。

夏目氏が文藝の理想として擧げられたもののうち眞、善、及び莊の如きものは概念の作用を俟つて始めて成り立つのみならず、概念その儘で直ちに文藝の對象となつて居るのも随分多いことはいふに及ばず、美の如きものでも、それが文藝の對象となるには、概念の作用を俟たなければならぬのである。されば夏目氏が具體的なる經驗のみが文藝の對象となつて、抽象的なる經驗が文藝の對象とならぬといひながら、後になつて、抽象と分析とを籍らなければ到底成立せざる美や、眞や、善や、莊の如き經驗を文藝の對象として擧げて居るのは矛盾の甚しきものではないか。

夏目氏の意見では、たとひ概念の作用によつて變ぜられた經驗でも、それが個體を保つ間は具體的であり、感覺的であつて、それが一たび或る種の分

析又は改造を経て性質と成ると、條ち抽象的となり概念的となるといふのであらうが、これも夏目氏が根本的に、即ち哲學的に個體と性質との真相を理解せぬことより來たつた誤謬に過ぎぬ。如何なるものが個體であり、如何なるものが性質であるかは、夏目氏が想像する如く、決して固定して居るものではなくして、全く興味の異なると、境遇の異なるとに従つて異なるのである。經驗に現れる物件は同一でも、場合によつて、吾人はそれを個體と見ることもあるし、また他の大なる個體の性質に過ぎぬと見ることもある。或る個體の一部分を享樂せむが爲めにそれを分解するならば、先に一部であつたものは今は新しき全體となるのであつて、先の個體の殘部は此の新しき全體と并存する外物となるのである。されば總ての經驗は悉く感覺的であるが故に具體的であるといふことが文藝の對象の特性を規制するに足らぬと同様に、具體的といふことを全體的と解釋し、抽象的といふこと

を部分的と解釋しても如何なるものが全體であり如何なるものが部分であるかは、全く興味と場合とによつて變はるのであるから、夏目氏の云はるる意味に於ては、具體的といふことも文藝の對象の特性を規制するには足らぬ。

九、如何なるものが文藝の對象たり得るか

然らば如何なるものが文藝の對象となり、如何なるものが然からざるか。自分は此の疑問に答ふるの責任を荷ふと信ずる。

自分の考ふるところでは、如何なるものが藝術の對象となり、如何なるものがならぬかといふことは、決して夏目氏の用ゐたる方法で先天的に定め得らるゝものではない。それは人種と、時代と、境遇と、興味と、修養との異なるに従つて異ならねばならぬし、また現に異なつて居る。近世人が藝術の

對象と認めて居るもので、希臘人が藝術の對象と認めて居らなかつたものも少くはないし、また西洋人が藝術の對象として居るもので、東洋人が藝術の對象と認めて居らぬものも多い。事實は唯にこれに止まらず、時代を同うし、人種を同うして居る人々の中にあつても、彼等の修養や興味、相違するに随つて、甲にとつて文藝の對象たるものが、必ずしも乙にとつても文藝の對象となるといふわけにはゆかぬ。形式的に文藝の對象の性質を規制する場合には、如何なる經驗でも、作家にとつて藝術的衝動 (artistic impulse) を起し、鑑賞家にとつて審美的情操 (aesthetic feeling) を起すものは、悉く藝術の對象となるといひ得るが、併し異なる作家は異なる經驗によつてその藝術的衝動を挑發せられ、また異なる鑑賞家は異なる經驗によつてその審美的情操を惹起せらるゝからは、理論的に藝術の對象の性質を規制することは殆ど不可能とせねばならぬ。勿論過去に於てあらゆる時代と、境遇と、文

化とに生存したあらゆる人種と、民族と、階級とが産出した藝術に就て、その對象となつたものを實驗的に捕捉し、學問的に分類することが得らるゝならば、過去に於て如何なる種類の經驗が文藝の對象となつて居つたかといふことは多少明かになるであらうが、併し人間の性情と、興味と、理想とにしてこれより先き變更せざることを保障せられざる限りは、たとひ過去にあつて、文藝の對象となつたものの性質が明かになつても、斯かる知識は未來に於て文藝の對象たるものの性質に就ては、決して何等の指標ともならない。斯くいふは、假りに過去に出現した文藝上の産物が、毫しも遺漏なく、今人によつて發掘され、掌握され得ることを假定した上の話であつて、これが既に實行すべからざる一つの假定に過ぎないことは、何人と雖も首肯せねばなるまい。文藝の名目を冒すと否とに拘らず、或る人によつて文藝として産出されたものの中で、實際に吾人の視覚と觸覺との達する範圍にある

ものは萬分の一にも及ばない。多くの場合に於て、時代を同うし、社會を同うしたと云ふ根柢から、現在に残存せる斷卷零冊より全然暗黒に埋没し去られた多數の産物の性質を類推し得るとしても、吾人は如何にして未だ目睹るに及ばざるに、どうして千種萬態なるべき性質を有する藝術が斯くあらねばならなかつたと斷言し得ようか。

過去の文藝に就てさへも、其の對象の性質を確かに判ずることはかやうに困難であつて見れば、況して未來の文藝に就て、其の對象の性質を逆め定むることの困難なるは云ふまでもなす。

夏目氏は文藝の對象を定義せむとして、『それだから吾人文藝家の理想は感覺的なる或る物を通じて一種の情をあらはすと云ふても宜しからうと存じます』と云はれて居るが、自分にとつては(既に前に自分が縷述した理由で)文藝の對象の定義として、此の位無意味のものはなからうと思ふ。自分は

藝文の對象を定義して、如何なる經驗と雖も、人をして審美的情操と藝術的衝動とを起さしむるものは是れ即ち藝術の對象であるといふのである。而して審美的情操と藝術的衝動とを起す經驗の數は極めて多いから、隨つて藝術の對象たるものの數も極めて多いと云はねばならぬ。

一派の審美學に於ては、苦樂感の對象と、美意識の對象とを區劃しようとして居るが、これは甚だ愚な計であつて、決して出来るものではない。苦樂感は客觀的經驗に對して關係を有せざる主觀的評價であつて、美意識は客觀的經驗に對して關係を有する主觀的評價であるとしても、性格と、趣味と、教養と、文明との差等に依つて、或る客觀的經驗に對し、甲は關係を有する主觀的評價を得ても、同じ客觀的經驗に對して、乙は關係を有せざる主觀的評價をしか得ず、また乙には關係を有する主觀的評價を得る客觀的經驗であつて、甲には唯關係を有せざる主觀的評價を得るに過ぎざる客觀的經驗で

あることが事實として存在するからは、何が藝術の對象たるかを確定することは頗る困難の事に屬する。

過去に於て文藝の對象となり、現在に於て文藝の對象となつて居るものを計上して、其等一切を総合寫眞 (composite photograph) の如きものに堆寫して行くと想像すると、其の中心の附近に聚合するものと、その末梢の外邊に散落するものとが出来る。而して必然にその中心に衆合するものの造る印象が明白であつて、その末梢に散落するものの印象が糢稜であることは云ふまでもない。併し明白なる印象を造つたものだけが文藝の對象であつて、糢稜なる印象を造つたものは文藝の對象ではないといふことは理窟に合はぬと自分は思ふ。

されば實用的に文藝の對象を定むることはさまで困難ではないが、哲學的に之れを定むることは甚だ困難である。

最多の感覺的要素と、最妙の理知的要素とを有する肉感を直接經驗の下極とし、最多の理知的要素と、最妙の感覺的要素とを有する數理を間接經驗の上極とすると、その他の一切の經驗は、その特徴に隨つて感覺的要素と理知的要素との兩つを種々なる分量に包和して、是の兩極の中間に横在する。而してその兩極たる肉感と數理とでも、共に場合に依つては猶ほ文藝の對象となるのを見ると、その中間に在るものは、理に於て、一つとしてやりやうに依つては文藝の對象となり得ぬといふことはないと思はる。

數學家にして數理の關係を美的に鑑賞し得ること Klein の如くならば、嚴密なる意味に於て數理に關する文藝は其の人によつて作られ得ることは明かであつて、理學者にして物理の現象を美的に鑑賞すること Tyndall の如くならば、嚴密なる意味に於て物理に關する文藝は其の人によつて作られ得ることは明かである。否、現に吾人はその雄大なると、その瑰麗なるとに

於て、古今の文藝に第一位を占むる二つの傑作を數理と物理とをその材料としたものに發見する。プレートオの *Timius* は數理の美妙を歌つた無韻の詩にあらずして何であるか。リコクレテユスの *De Rebus Natura* は物理の莊嚴を謠つた有韻の歌にあらずして何であるか。

今日多數の俗衆の愛好する文藝のうちには、數理や物理をその材料としたものが甚だ少いといふのは事實であるが、是れは偶然のことであつて、文藝其の物にさうなければならぬ必然の制約があるのではない。向後吾人の知力にして遙かに廣まり、吾人の想像力にして大に高まるならば、今日藝術の題目と思考せられて居らぬもので、果して幾何が藝術の題目たらずと思考せらるゝであらうか、吾人が今日より逆睹し得る限りではない。されば自分は重ねて文藝の對象の定義として、文藝の對象とは人をして審美的情操と藝術的衝動とを起さしむる經驗の種類を云ふところゝに宣して置く。

十、文藝上の理想は唯一あるのみ

次に夏目氏は文藝は美と眞と善と莊との四種の理想のあることを説いて居る。此の點に關しても自分は夏目氏の見解を以て誤謬と錯亂との多量を含むものと見るのであるから、自分は此の點に關しても少しく批評の勞をとらなければならぬ。彼れの見解を批評するに先だち、彼れの所説に就き少しく證據を舉げて見よう。

『一が感覺物そのものに對する情緒(其の代表は美的理想)。二が感覺物を通じて知情意の三作用が働く場合で之れを分つて、(い)知の働く場合(代表は眞に對する理想)、(ろ)情の働く場合(代表は愛に對する理想及び道義に對する理想)、(は)意志の働く場合(代表は莊嚴に對する理想)となります。『それにも拘はず理想は四種あるので、四種以下にはならんであります。』

『只一寸御断りをして置きたいのは、此の四種は名前の示す如く四種であつて互にそれ相當の主張を有して、文藝の理想となつて居るものでありますから、甲を以て乙に隷屬すべき理由はどうしても發見出來ないのであります。此の四つの中に重要な度からして差等の點數をつけて見ると云はれた時に、何人も之れを敢てする事は出來ない筈と思ひます。』

『此の故に此等四種の理想は、互に平等な權利を有して、相冒すべからざる標準であります。』

是等の四種の理想が發生した理由と、交渉する性質とに對する夏目氏の見解に就ては、追つて巨細に其の價値を定むることとして、兎に角、夏目氏が是等の四つの概念が文藝の理想として獨立に追究さるべきものであることを想像して居るのは、上に引照した言句によつて見ても明瞭である。

自分は藝術の理想とすべきものは唯だ一つしかないものであつて、それ

は品性の發展に他ならぬと主張するものである。これは本論を一貫して、耿々として榘牙たる文脈と、崎嶇たる論理との底より閃いて居る一大精神である。若し夏目氏の擧げた美や、眞や、善や、莊が文藝の理想として何等かの意味があるならば、而して勿論自分は多少の意味はあると思つて居る一人であるが、これは品性の發展に必須なる條件を、異なる興味より觀察する結果として現る、異なる側面、又は評價に過ぎぬのであるから、夏目氏が爲して居る通り、これらを分離してしまつては、其の孰れもが文藝の理想としては存在し得ぬものである。

昔哲人プラトオは徳を分かつて四種となし、智慧、節制、勇氣、正義の名目を之れに付したのである。併しながら、是等の四つの性質は、其實、單一なる徳の必然所有すべきものであるから、決して單獨に存在するものとしては何等の意味もないものである。若し徳といふことが完全なる自己、即ち中

正なる行爲を意味するものならば、徳は自然に智慧と、節制と、勇氣と、正義との四側面として現るべきもののみならず、これらの四側面は單一なる徳の異なる發現に他ならないのであるから、智慧と、節制と、勇氣と、乃至正義とは、孰れの一つもそれと協同し、依立して始めて存在する他の三つのものを離れては存在出来ないものである。

人が正當に行動するには、自己の能力と目的とを根柢として其の行動の舞臺たる境遇と、其の行爲の性質との關係を商較することが必要である。若し然かせずして、刹那に生ずる衝動を自己全體の得失に参照せずして、一時の興味にしたがつて單獨に發現するならば、吾人の精神生活は、互に矛盾し、互に破壊する行動の連鎖に過ぎないものとなるのである。是の悲むべき失態より吾人を拯ふところのものは、一つの衝動のおこる度毎に、それを經驗の全系統に反照し、全系統の一要素として相當なる價值と意義とを索

むるにあるのであつて、此の工夫こそブレトオの智慧と名づけたものとすれば、正當なる行爲に於て、智慧の大切なることは多くの言葉を費すまでもなく甚だ明瞭である。

併し、智慧の役目は決して無差別に一切の衝動を壓抑しようとするのではなくして、異なる衝動の性質に隨つて、其の各をして精神生活の全體と調和せしむる方便たるにあるのである。されば或る衝動にして全系統を破壊する傾があらば、智慧は勿論その壓抑をつとむるが、若し或る衝動が經驗の全系統に利益あるものならば、却つて其の發動を助長するのである。されば、衝動の側よりいへば、衝動は或る場合に於ては恐怖となつて現るるところの壓抑に抵抗して、己れの發現を主張するだけの活氣と自信とを有することが必要である。若し吾人の衝動にして、是の活氣と自信とを缺くならば、一事を擧げ、一物を爲すに當つて、常に躊躇し、常に喪心する怯者、懦者

として一生を過さなければならぬ。而して衝動をして常に活氣と自信とを有せしむることがブレトオの勇氣と名づけたものであるなら、正當なる行爲に勇氣の必要なことに就ても、多くの言葉を費さずして明瞭であるすべての衝動は、それがおこる瞬間に於て、それだけに限り單獨にとらるるならば、當面に最も多く欲求せらるゝ無限の快樂を與ふるものとして無上の價値を有するのである。併しそのまゝ、發現する爲めに、それが生活全體に及ぼす毒にして、當面に實現せらるゝ快樂よりも多いならば、その衝動の發現より來たる快樂は、自己全體の利害より打算して犠牲にせられぬばならぬ。如何なる衝動と雖も、それ自からには満足を來たさぬものはない。併し其の満足が却つて他日經驗全體の上にそれにまさるの不満足を生ずる原因となるならば、一時の満足は永久の不満足の爲めに中止されぬばならぬ。ブレトオの節制がこの一時の満足の壓抑を斥すならば、中正な

る行爲に於ける節制に就ても多くの言葉を費やす必要はない。

智慧と勇氣と節制とが、共に等しく正當なる行爲を構成する要素である以上は、智慧も勇氣も節制とを俟つて活らき、節制も智慧と勇氣とを俟つて活らき、勇氣も智慧と節制とを俟つて始めて活らくことは明かである。智慧にして勇氣を缺くならば、行爲の方針は立つても、其の結果を恐るゝが爲めに決斷することは出来ない。智慧にして節制を缺くならば、情慾は智慧の制裁に服せざるが爲めに、智慧は其の効力を現す餘地を持たない。されば情慾が抑壓さるゝ時に始めて反省は生ずるのである。勇氣と節制との關係に就ても、節制は自己を制裁する勇氣がないならば、其の効力なく、また快樂の魔力に誘はれざる人は、よく己れの義務に對して勇氣ある人であるのを見ても、勇氣と節制との間に極めて密接なる交渉のあることは明かである。

かやうに智慧と、勇氣と、節制とは中正なる行爲が必然に具有すべき三要素で、これらの三要素をして、己れの存在を主張すると同時に他の存在を尊敬し、互に協同し、相ひ提擧して始めて中正なる行爲となるのである。ブレトオの正義と名づけたものは、詰りこれらの三要素が完全に協同し、圓滿に提擧する状態をいつたのであるとすれば、正義の中正なる行爲に必要なことも自然に明白になるであらう。

今、夏目氏が文藝の四種の理想として挙げられた美と、真と、善と、莊とに就て其の關係を吟味するに、自分はこれらの四つの理想はブレトオの四つの徳に酷似するのを見るのである。

勿論自分がこゝで云つて居る意味は、夏目氏が必ずしも文藝の理想を四つとなし、四つに限つたのに、大した根柢があるのであるといふのではない。四つのものを倍に増して八つにしても、又は半分に減じて二つにしても、夏

目氏が四つとして發見した位の理由は發見し得ると思ふ。

それは兎に角、夏目氏の立した是等四つのものを假りに是認したところで、是等四つのものは決して夏目氏が想像さるゝ如く獨立し得る四つのもつと見らるべき理想ではなくて、一つの理想の異なる側面と見られなければならぬものである。

尙ほ夏目氏によりて文藝の四種の理想と見られた是等のものに就て、一層精密なる觀察を施すと、夏目氏の意見では、これら四つのもものは理想としては同格なるに拘らず、其の發生と性質とに關しては美の理想と、後の眞善及び莊の理想との間には多大の相違があることになつて居る。左にこれらの諸點に關して夏目氏の言葉を掲げて見よう。

夏目氏は「それだから吾人文藝家の理想は感覺的なる或物を通じて一種の情をあらはすと云ふても宜しからうと存じます。そこで問題は二つに

なります。一は感覺的なものとは何だと云ふ問題で、二は所謂一種の情とは、感覺的なものゝどの部分によつて、どんな具合にあらはされるか、又感覺的なものを通じてと云ふのは感覺的なものを使つて、此の道具の方便である情をあらはすと云ふのか、然らざれば感覺的なもの、それ自身が此情をあらはす目的物かと云ふ問題であります。』といつて、感覺的なものそれ自身をとつて、此の情をあらはす目的物とする場合には美の理想が出来、また感覺的なものを使つて此の道具の方便により此の情をあらはすと、そこに眞の理想、善の理想、乃至莊の理想が出来ると見て居るのである。併し此の點に關して十分安心して自分が批判と修正とを施すまでには尙ほ一層詳しく彼れの意見を窺ふことが必要である。

彼れは美の發生を論じて、

『さうして我々は自然と此の人間とに對して一種の情を有して居ります。

換言すれば感覺的な自然と感覺的な人間其物の色合やら線の配合やら、大小やら、比例やら、質の軟硬やら、光線の反射具合やら、彼等の有する音聲やら、凡て此等の感覺的なものに對して趣味、即ち好惡、即ち情を有して居ります。だから此等の感覺的な物の關係を味はふ事が出来ます。のみならず其のうちで最も優れたる關係を意識したくなります。其の意識した理想を實現する一方法として詩が出来ます、畫が出来ます。此の理想に對する情の最も著しきものを稱して美的情操と云ひます。』

『こゝに云ふ理想は感覺物を感覺物として見たときに其の關係から生ずるのであります。即ち此の際に於ける情操は、感覺物其のものを目的物として見た時に起るので、之れを道具に使つてその媒介によつて、感覺物以外の或るものに對して起す情操を混同してはならぬのであります。』と論じて居る。また眞の理想に關しては、彼れは

『關係を明かにする爲めに一種の情が起るならば、情が起ると云ふ點に於て、知の働きであるにも拘はらず文藝的作用と云はねばならんかと思ひます。ところが知を働かして情の満足を得る爲めには、前に説明した通り感覺的なものを離れて、單に物の關係のみを抽象してあらはしてはならんのであります。換言すると文藝的に知を働かせる爲め感覺的の具體を籍りて來なければ成立しない、具體を籍りて其の媒介を待てば知の働きと雖も之れを文藝化するを得べしと云ふ事になります。さうすると、こゝに新しい文藝上の理想が出來上ります。即ち物を道具に使つて、知を働かし、其の關係を明かにして情の満足を得ると云ふ理想であります。此の理想を眞に對する理想と云ひます。』

『次に我々は同じく感覺物を通じて情を働かせるときに亦一種の情を得

ねばならぬ譯であります。此の兩つの情は假令其の内容に於て彼此相一致するとしても、之れを同體同物としては議論の上に於て混雜を生ずる譯であります。例へばさる感覺物を通じて怒と云ふ情をあらはすとすれば、此作物より得る吾人の情も亦同性質の怒りかも知れぬけれども(時には異性質の情を起すことあるは勿論である)兩者同物ではない。前の怒りは原因で後の怒りは結果である。わかり易く言ひ直すと、前の怒りは感覺物に附着した怒りである。(たとひ其の源は我の有する作用中の怒りを我以外に放射して創設せるものにもせよ)。後の怒りは我と云ふ自己中に起る怒りである。だから混同を防ぐ爲めに此の二つを區別して置いて歩を進めます。然し其論法は大體に於て(い)の場合、即ち吾人は知の働きを愛して之れに一種の情を付與すと云ふ條りに説明したものと變りはありません。吾人の心裏に往來する喜怒哀樂は、それ自身に於て、吾人の意識の大部分を

構成するのみならず、其の發現を客觀的にして、之を所謂物(多くの場合に於ては人間であります)に於て認められた時にも亦大に吾人の情を刺激するものであります。けれども此の刺激は前に述べた條件に基いて、ある具體、ことに人間を通じて情があらはるゝときに始めて享受する事が出来るのであります。情に於て興味を有するからと云ふて心理學者の様に情丈を抽象して、之れを死物として取扱へば文藝的とはなり兼ねるのであります。尤も當體が情である丈に知意に比すると、比較的抽象化しても物にならんとは限りませんが、之を詳しく説明する餘裕がないから略します。そこで此種の理想に在つても分化の結果色々になります。先づ標準を云ふと、物を通じて——物と云ふより人と云ふ方が分り易いから人としませう。——人を通じて愛の關係をあらはすものは十中八九所謂小説家の理想になつて居ります。其の愛の關係も分化すると色々になります。相愛して夫婦

になつたり、戀の病に罹つたり——尤も近頃の小説にはそんな古風なものは滅多にない様ですが、それからつと皮肉なものになると、嫁に行きながら他の男を慕つて見たり、漸く思が遂げて一所になる、明くる日から喧嘩を始めたり、色々な理想——理想と云ふのも可笑しい様だ——とにかく色々出れます。次には忠、孝、義、侠心、友情、重な徳義的情操は其の分化した變形と共に皆標準になります。此の徳義的情操を標準にしたものを總稱して善の理想と呼ぶ事が出来ます。』

と論じ、又莊（庄）の理想に關して、彼れは

『此の意志が文藝的にあらはれ得る爲めには、矢張り前述の條件に従つて、感覺的なものを通じて具體化されなくつてはなりません。さうすると、感覺的なものは道具であつて、此の道具の爲めに意志の働きが判然とあらはれて来る。然し道具はどこ迄も道具で、意志があらはれるから道具は尊く

なる。例へば徳利の様なものであります。徳利自身に貴重な陶器がないとは限らぬが、底が抜けて酒を盛るに堪へなかつたならば、杯盤の間に周旋して主人の御意に入ることには出来ないのであります。今假りに大弾丸の空裏を飛ぶ様を寫すとす。すると之れを見る方に二通りある。一は單に感覺的で、第一に述べた様な場合に屬する。一は此の感覺的なるものを通じて非常に猛烈な勢——たゞの勢では寫す事もどうする事も出来ぬから——をあらはす。すると弾丸は客で實の目的は弾丸のあらはす猛烈である。自然ながら、器械的ながら一種の意志の作用である。冬富士山へ登るものを見ると人は馬鹿と云ひます、成程馬鹿には相違ないが、此の馬鹿を通じて一種の意志が發現されるとすれば、馬鹿全體に眼をつける必要はない、只其の意志のあらはれる所、文藝的なる所丈を見てやればよいかも知れません。貴重な生命を賭して海峡を泳いで見たり、砂漠を横ぎつて見たりする馬鹿

は、みんな意志を働かす意識の連続を得んが爲めに他を犠牲に供するのであります。従つて之れを文藝的にあらはせば矢張り文藝的にならんとは斷言出来ません。況んや國の爲めとか、道の爲めとか、人の爲めとかの場合に述べた徳義的理想と合する様に意志が發現して來ると非常な高尚な情操を引き起します。』と論じて居る。

これらの實例で夏目氏が美の理想、眞の理想、善の理想及び莊の理想と名づけたものに對する彼れの見解は略ぼ窺はれるのであるが、夏目氏はこれらの點に關して二重の誤謬に陥つて居る。其の一つは美の理想は感覺的なもの、それ自身が或る情をあらはす目的物となるところにあらはるゝが、眞の理想、美の理想、及び莊の理想は感覺的なものを方便として使つて、或る情をあらはすところに生ずると云ふ彼れの見解に含まれるのであつて、尙

ほ他の一つは美の理想と、眞の理想と、善の理想と、莊の理想とを獨立のものとする。彼れの見解に含まるゝのである。自分はこれらの誤謬に對して批判と訂正とを施すつもりであるが、これらの二つの誤謬は互に錯綜し、互に紛糾して居るから、別々に論ずることは頗る困難である。併し二つの誤謬を同時に論ずるといふことは筆路に晦澁を來たす損失は多くあつても、文理に統一を齎す利益はさほどあるべしとも思はれぬから、やはり原文の順序に隨つて第一の誤謬を終つた後、第二の誤謬に移らうと思ふ。

夏目氏の見解に従ふと、美の理想は感覺物其の物を目的として見た時に起るものであつて、眞の理想、美の理想、及び莊の理想は感覺物を道具に使つて、其の媒介によつて感覺物以外の或る物に對して起るところのものであると云ふことになつて居る。此の意見によつて見ると感覺物がすべて四つの理想を惹起する所縁となつては居るが、美の理想の場合に於ては感覺

物の生ずる情操が直ちに理想となるに反して、眞の理想、善の理想、及び莊の理想の場合に於ては、感覺物は只それ以外の或るものに對する情操を生ずる媒介となつて居るに過ぎないのであつて、實際に理想となるものは、その或る物より來たる情操である。而して夏目氏は美の理想を物に對する理想に配し、眞の理想、善の理想、及び莊の理想を我れに對する理想に配して居るから、物に對する理想は感覺物そのものを目的物と見たときに起るものであつて、我に對する理想は感覺物を媒介として使つて感覺物以外の或る物に對して起るものであるといはれ得る。

夏目氏がかゝる意見を抱かるゝのは、美の理想は感覺上の鑑賞に限らるるものであつて、眞の理想、善の理想、及び莊の理想等は感覺を超越する關係上の鑑賞に存するものであるとするより來たつて居るのであるが、自分は是の意見を以て事實の根柢にまで徹到せざる、極めて板實にして菲薄なる

ものと見るのである。

人は如何にしても、自己の存在と、發展との外に何等の興味をも有するものではなく、又有し得るものではない。併し是の目的を達するには比較的區別し得らるゝ品性と境遇との兩側面の調和を圖ることが唯一の方便となつて居る。もと品性の統一を求むることと、境遇の齊整を期することとは自己の存立と發展とを實にする單一なる目的の二重の方便に過ぎぬのであるから、其の實は、兩方とも同一經過の稍々焦點を異にして觀察されたものに過ぎないのである。されば品性の統一が成就せらるれば境遇の齊整は間接に成就せられ、境遇の齊整が實現せらるれば品性の統一は自然に實現せらるゝのである。併し其の根柢は一つであつても、其の末梢は現に二つとなつて居るから、處世の方針としては、品性の統一と境遇の齊整とは各最も効果ある二つの様式が用ゐらるべきである。

自己の存在と發展とを圖る活力は單一であるが、それが内界を治むる實質と見られ、又外界を照らす發動と見らるゝことによつて、こゝに二つの處世の方針が出で來たるのである。一方に於ては本質の斂蓄を努めて、益々品性の統一を圖り、他方に於ては發動の皇張を努めて、益々境遇の齊整を企てることによつて、自己の存在と發展とは益々完全の域に進むのである。

藝術と雖も、生活の一つの要具として發生したからは、夙く其の中に品性の統一に重きを置く様式と、境遇の齊整に重きを置く様式とが分化するに至つたのも少しも恠むに足らぬことである。美學者が形式美及び性格美と呼ぶものは即ちこれである。

斯かる見地より、自分は嘗て次の如く述べたことがある。

『テエヌの意見に従へば、性格の發展に必要な二大要素は擴大と集中となりといひ、而して性格をこの二方面に發展することを助くるものが美の

二大要素を構成すといふ。これは極めて穩當なる考なり。人は如何なる場合に於ても、二重の性質を有するものにして、其の生存といふことは直ちに外界の齊整と、自己の満足とを意味し、一方の活動は自然に他方の活動を含む。テエヌの所謂擴大と集中とはこの二重の性質を言ひ表せるものなり。而して美意識と藝術とが人生統一の機關として起れるものとすれば、この生活の根本原理よりその真相を解釋せむとするは極めて有益なることなり。この擴大と集中とは健全なる性格の存在に必要なものにして、またこの二者は決して分離すること能はざるものなり。何となれば、自己の感化を外に向ひて伸張し、而して外界の齊整を全くせむとするには、先づ勢力を内に蓄積し、鞏固なる系統を立つること必要にして、又内に勢力を蓄積する品性ありて、始めて外に感化ある行動をなすことを得るものなればなり。さればこの二要素は生存の要件を基礎とせる審美的經驗には必ず含まる

べきものにして、形式及び性格と呼ばれる、所のもの即ち是れなり。この兩側面は總ての美の對象、藝術の創作を形造る必要條件なるが、時代及び性情の異なるに隨ひて、比較的に一方が重視せられ、他方が輕視せらるゝことは事實なり。其の結果としてクラシシズム及びロオマンチシズムの分派を生じたり。併し發達したる美意識及び藝術はこの兩側面に均等の注意を拂ふべきことは勿論の事なり。』

藝術は時として境遇の齊整を主として形式美に傾き、或は時として品性の統一を專として性格美に走ることはあつても、其の動機はいづれも自己の生存を豊富にし、自己の發展を完全にしようとする單一なる欲求より來たつて居るのであるから、自分は夏目氏の如く美の理想と、眞の理想、善の理想、及び莊の理想との間に前者は感覺物其のものより來たる情操であつて、後者は感覺物によつて暗示さるゝ、或る物より來たる情操であると見るこ

とは出来ぬのである。兩者の間に行はるゝ注意と力説との方法に於てこそ相違はあれ、等しく或種の経験と對境とが自己の生存と發展とに、意義と價值とを有するより來たるのであるから、全然其の性質に於て同一であると見なければならぬ。

美の理想は感覺物を感覺物として見た時に、其の關係から生ずるものであると云ふ意味を明かにするが爲めに、夏目氏は「換言すれば感覺的なる自然と感覺的なる人間其物の色合やら、線の配合やら、大小やら、比例やら、質の軟硬やら、光線の反射具合やら、彼等の有する音聲やら、凡て彼等の感覺的なるものに對して趣味、即ち好惡、即情を有して居ります、だから此等の感覺的なる物の關係を味はふ事が出来、のみならず其うちで尤も優れたる關係を意識したくなります」と論じて居るが、夏目氏は、何故に人は感覺的なる自然や、感覺的なる人間の色合や、線の配合や、大小や、比例や、質の軟硬や、光線

の反射具合や、彼等の有する音聲に對して、興味を持つに至るかといふことを十分に推考されたことがあるか。或る物は間接に本能より來たものもあり、或る物は直接に思考より來て居るものもあるが、畢竟するに人が彼れの四圍にある自然と人間との有する色彩や、形體や、比例や、音聲に興味を持つといふのは、彼れが生存と、發展とを助長しようとして境遇の齊整を圖るが爲めに、過去の経験より自己に満足と擴張とを與へた色彩や、形體や、比例や、音聲を選択するのみならず、又これらを醇化して、これを藝術の理想とするのである。されば、夏目氏の謂ふ所の美の理想は、眞の理想、善の理想、乃至莊の理想と等しく感覺物によりて暗示された或る物の意義を自己の生存と發展とに對照して、これを鑑賞し、こゝに始めて美の理想となるのであつて、これ等四種の理想の間に何等の徑庭はない。

翻つて、夏目氏の謂ふ所の眞の理想、善の理想、及び莊の理想に關して、夏目

氏が理解するところを観るに、こゝに夏目氏は偽哲學と、悪心理學を輸入して非常なる過誤に陥つて居る結果、これら三つの理想は先の美の理想とは全く異なる動機と経過とによつて作られて居るやうに考へて居らるるやうに見えるが、併し自分の見るところでは、是等の三つの理想も、美の理想と同じく、自己がおのれの生存と發展とに資するが爲めに、過去の經驗より品性の統一に役立つた經驗を選択し醇化して作つたものであるから、其の性質に於て、少しも美の理想と異なるところはない。是等の四種の理想は、孰れも感覺的なる經驗より、自己の存在と發展とに及ぼす意義を鑑賞し、創設されたのである。強ひて美の理想と、眞の理想、善の理想及び、莊の理想との間の相違を求むれば、均しく自己の生存と發展とに資することを目的として居りながら、前者は比較的境遇の齊整に重きを置くが故に、其の材料は比較的單純であり素朴であるに反して、後者は比較的品性の統一を

専らとするが故に、其の材料は比較的豊富であり複雑であるといふに過ぎない。孰れの場合に於ても經驗に含まるゝ色彩や、形體や、音聲や、比例や、運動は凡ての理想を作る材料であると同時に、孰れの理想もこれらの材料が暗示する意義によつて始めて理想となるのである。決して夏目氏の考へる如く、美の理想と、眞の理想、善の理想及び、莊の理想との間に、材料の使用と意義の解釋とに關して相違は少しもないのである。

前段では暫く美の理想、眞の理想、善の理想、及び莊の理想なる言葉を用ゐ來たつたが、是れは便宜上暫く夏目氏の用語を襲ふただけのことであつて、文藝には唯一つの理想しかないといふことは本論の初よりこゝに至るまで異なる場合に於て、或は暗に暗示し、或は明かに宣言して來たのである。これより當面の問題として夏目氏の考へらるゝが如く、文藝には果して四種の理想あり、又あるとしなければならぬか、或は自分の考ふるが如く、一唯