

1の理想主義は更にゲーテによつて直接に繼承され且發達されたと言はれる。

## 第七章

### 近代理想主義の淵源

#### 第二 理想主義の發達

カント哲學及カント以後の哲學

第一節 理想主義哲學の基調(カント哲學の精神) カント前の理想主義は、僅に其の先驅であつたり地ならしであつたに留まつて、まだ確然たる定形を取るに至らなかつた。此の近代理想主義に盤石の基礎を與へ、理想主義殊にドイツの理想主義に言葉どほり不朽の形式と精神とを與へた者は、言ふまでもなくカントであつた。カントに至つて理想主義は初めて確實な形を取つたのである。單にそればかりではない。カント以後の理想主義は、實にカントによつて決定的精神を與へられ、カン

トの精神に立脚するにあらざれば、終に理想主義を主張することが出来ない有様となつた。現代の新理想主義と雖も、おほかたはカント哲學の復活に過ぎない。彼れはどこまでも理想主義の最大の建設者であつた。少なくともカント哲學の精神を理解し得ないかぎり、吾々はすべての理想主義哲學を理解することが出来ない。そこにカント哲學の偉大さが有る。

カント哲學の精神は即ちすべての理想主義哲學の基調であり、理想主義哲學の基調は主としてカントによつて定められたのである。故にカント哲學の基調を理解すれば、吾々は同時にすべての理想主義哲學の基調を理解することが出来る。然らば斯やうなカント哲學の根本基調とは何ぞといふに、簡単に之れを解釋することは困難であるが、強ひて言へば、人間精神 (Menschlicher Geist) の高調が、どこまでもカント哲學の精神であつたと解釋される。現實主義は客觀本位の哲學であり、自然本位の哲學である。客觀的な自然が主觀的な人間精神に對立し、いづれかと言へば、人間精神が自然によつて規定され支配されるさまを説明するが現實主義の傾向

であつた。故に現實主義に於ては、客觀的な自然が主であつて、主觀的な人間精神は何となく従であり客であるやうに取扱はれた。これに對して理想主義の精神は、カント前に於てさへも、既に徐々として涵養された。主智主義が主張する自然、客觀、物質、科學、實利等に反對して、自我、主觀、直覺、感情、理性等の優越を主張したことは、これやがて自然に對する人間精神の優越を主張した所以であつた。故に自然が人間精神を支配するにあらざして、反對に人間精神が自然を支配するのであるといふが、カント哲學の根本精神であつた。カントは明らかに此の點を自覺して、自己の哲學をばコペルニクスの地動説に譬へてゐる。コペルニクス以前に於ては、太陽が地球の周圍を繞ると考へられたに對して、地球みづからが太陽を繞るのであるとコペルニクスが主張したやうに、普通の考によつて、自然が人間精神を支配し統率すると信ぜられたに對して、カントは反對に人間精神が自然を支配し統率するのであると教へた。恰も普通の主客の考を轉倒させたが、カント哲學の精神であつた。

カントは單に漠然人間精神の優越を主張したのみではなかつた。彼れの哲學は徹頭徹尾理性(Vernunft)の哲學であつた。理性の哲學とは、單に理智の哲學といふ意味ではなく、理論的にも實際的にも乃至は藝術的にも、自體に一定不變の法則と原理とを具備してゐる精神ガイストそのもの、哲學の義に外ならない。即ちカントによれば、人間精神又は理性は、自體に又は本性に萬世不易の法則を備へたもので、此の不變的  
法則(即ち所謂先驗的法則)によつて、廣く自然を支配し客觀を統率するが人類生活である。人間精神は、外部から客觀から受動的に諸原理や諸法則を受けるものではなく、反對に主觀から客觀に積極的に法則を與へる者である。理性は即ち立法者であつて、自然は此の立法に服従すべきものである。故にカントの此の理性立法論の精神を解釋して言へば、理性は決して普通に思惟されるやうな受動的な作用でなく、寧ろ積極的な能動的な創造力である。自體に本具な力を以て、自然を材料として、特殊な創造を行ふものが理性である。人間精神は創造を其の本質とする。これがカント哲學の精神であつた。

エツクハルトは昔主觀の光を教へた。ヘルダーは同じ意味の主觀の尊嚴を認め、カントに至つて、此の主觀の光は、人間精神又は理性に本具な普遍永久の立法權又は創造力と解釋されたのである。斯やうな見地からカントは、何ものよりも先づ第一に人格の尊嚴を認めた。人格は一切の立法や支配や創造や愛やの本源であつて、それみづからに於て絶対に高く尊い價値を備へてゐる。人格は目的であつて決して手段でない。これがカント哲學の根本精神であつた。蓋しカントの所謂人格は、普通に考へられるやうなたゞの人間の意味ではなく、古代ギリシヤのソクラテスやプラトーン等の理想主義と相通じて、單に現象としての存在のみでなく、イデアの世界又は眞實在の世界に屬する普遍永久の生命を備へた意志である。斯かる意味の人格や理性や意志やが、カントによつて、決してたゞの手段でなく、寧ろ目的それみづからであると尊崇されたは、後の理想主義の精神を根本的に決定したものであつた。理想主義は要するに理性の哲學又は人格の哲學に外ならない。

## 第二節 カント哲學要旨

理想主義の全體を理解するためには、必ず先づカント

ト哲學の大體の結構に通ずることを要する。然しながらこゝでは到底詳細に其の全體の結構を解説する餘地が無い。故にたゞ便宜上大體の結構の又其の大體だけを簡單に指摘することだけに留める。

カントは人間精神又は理性をば第一理論的な認識作用、第二實際的な道德活動、第三目的觀的乃至藝術的想像活動の三方面、即ち理論的方面と實際的方面と想像的方面との三方面に區別した。而して認識問題をば先づ『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft) に於て取扱ひ、次に道德問題をば『實際理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft) に於て取扱ひ、更に目的觀 (Teleologie) 並びに藝術問題をば『判斷作用の批判』(Kritik der Urtheilskraft) に於て取扱つた。所謂三大批判とは此等三種の批判を指すのである。此等三種の各方面に於て、人間精神即ち理性は、それ／＼特殊な普遍的法則を本來生れながら具備してゐる所以を示さうとしたが、カント哲學の本旨である。即ち認識作用にも普遍的法則(先驗的法則)が備はり、道德活動にも同じく普遍的法則が備はり、更に藝術活動にもまた特殊な普遍的法則が

本來備はつてゐると主張されたのである。

(一) 純粹理性批判 純粹經驗論の立脚地に立つたヒウムは、すべての認識が經驗によつて成立するかぎり、それはすべて蓋然的であつて決して必然的又絶對的とは言はれないと判斷した。因果律の如きも、ヒウムによれば、決して必然的又絶對的でなく、習慣的信仰によつて之れを必然的の如く感ずるに過ぎないと。これがヒウム經驗論であつたことは、前編の初に於て概説したとほりである。即ち經驗論の立脚地から觀れば、現代哲學に於ても、スチュアート・ミルなどが論じたとほり、人間の認識はすべて相對的であり、經驗の範圍内に於てのみ眞實であつて、決して必然的又絶對的であるとは言はれない。人智はすべて相對的であるといふが經驗論の立脚地である。

然るにカント理想主義の立脚地は、斯かる經驗論とは最初から全く違つてゐる。カントに取つては、勿論經驗的な認識も有るが、嚴密に認識の根本とも言はれるたぐひの認識——例へば自然科學の根本法則とも觀られるたぐひの認識——は、本來

必然的又普遍妥當的でなければ、到底眞の認識とは言はれない。蓋然的な認識といふ如きは、それみづから矛盾した思想で、嚴密な意味に於て認識といへば、必ずそは普遍的又必然的でなければならぬ。蓋然的にそうでもあり又そうでもないかも知れないといふたぐひの認識は、名前だけは認識であつて、實は眞の認識とは言はれない。人間の理性に普遍的な必然的な認識が存することは、理性そのもの、堅い信仰であり、又人間生活の必然の豫定である。必然的知識なしに人間は到底生活することが出来ない。これがカント認識哲學の根本假定であつて、現實主義の經驗論とは全く立脚地を異にする所以の要點である。

さればカント純粹理性批判は、先づ次のやうな問題を以て始まつてゐる。「先驗的總合斷定は如何にして可能なるか」(Wie sind die synthetischen Urtheile a priori möglich?)と。分析的斷定(Die analytischen Urtheile)とは、一概念を分析せしめれば、それによつて直に明瞭となるやうな知識を指す。例へば黄金といふ概念にさへ分析すれば、それが黄色であるといふことは、おのづから明瞭である。これに

反して總合斷定とは、單に概念の分析だけでは全く知れず、新らしい概念と概念とが總合してゐるやうな形の斷定を意味する。例へば地球は太陽の周圍を回轉すると言ふ斷定の如く、地球といふ概念と太陽をめぐるといふ概念とは全く異なるもので、二の新しい概念を總合したものである。故にカントの所謂總合斷定とは、言はば主觀的概念の分析ではなく、全く客觀物に關する知識又は判斷といふほどの意味に解して差支ない。蓋し客觀物に關する知識は、前編プラグマチスム論に於て概論したとほり、必ず確實であるかどうか甚しく不明である。主觀的認識が必然的であることは認められるが、客觀的認識が必然的であり且普遍的であるといふことは、如何にして明瞭であるか。殊にカントは先驗的總合斷定と呼んでゐるが、先驗的とはこゝでは必然的又普遍的と同義であつて、普遍必然的な客觀的認識は如何にして可能であるかといふが、カント哲學根本の疑問であつた。カントに取つては、普遍的兼必然的客觀認識の存在だけは疑ひないが、そもく斯くの如き認識は如何にして可能であるかと言ふが根本問題であつた。蓋し例へば原因は必ず結果によつて伴は

れ、又結果は必ず原因によつて先きだくるといふ必然的斷定は、經驗論が主張するやうに、外來的經驗の結果であるとすれば、それは飽まで蓋然的相對的であつて、決して必然的又普遍的であるとは言はれない。客觀物に關する認識であつて、然かもそれが必然的であり普遍的である根據がいづこに在るか、如何なる理由によつて、それが普遍的であり又必然的であるかと。これがカントの問題であつた。

認識論の此の根本問題に對して、カントが如何なる解答を與へたかは、既に廣く知られた事實である。カントは此の根本問題の解釋に於て、最も明確に理想主義の主觀本位觀を示したのであつた。即ち經驗論の主張の如く、例へば因果の法則は、ひとへに外來的經驗の結果であるとすれば、換言すれば、ひとへに客觀の自然から主觀に與へられるものであるとすれば、それは到底普遍性を備へ必然性を備へることが出来ない。故に之れに普遍性及び必然性を證明するためには、恰も普通の考察法を轉倒して、例へば因果の法則は、自然から意識に與へられるものではなく、反對に主觀の意識から客觀の自然に與へられるものと考へなければならぬ。即ち因果律

①

はすべての經驗に先だつて、アプリアオリに吾人の理性に存在するもので、吾人が客觀物を思惟する際には、必ず因果的は之れを思惟せざるを得ざるやうに造られてゐるのである。故に因果律は先驗的にアプリアオリに吾々の意識に潜在する事物思惟の法則である。アプリアオリであるが故に、或はこれをトランツェンデンタール (transzendental) とも言ひ、或は純粹 (rein) とも言ふ。トランツェンデンタールも純粹も殆どアプリアオリと同義であつて、アプリアオリであるが故に必然的とも普遍的とも言はれるのである。蓋しアプリアオリな思惟の法則によつて事物を思惟すれば、事々物々として其の法則に支配せられざるはなく、人間の理性が存在するかぎり、事物はことごとく必然的に其の法則によつて支配さるべきである。アプリアオリは即ち普遍性を意味し必然性を意味することが明白である。

カントが先驗的な思惟の法則を教へるに先だつて、先づ直觀 (客觀物の直觀) に本具な先驗的形式——空間と時間とを指摘したことも著名な事實である。カントは理性の作用をば、第一直觀 (Anschauung) 第二理解作用 (Verstand) 第三狹義の

理性に峻別した。直観は理解力の材料を知覚する作用であり、理解力は知覚された材料を思惟し考察する作用である。而して直観には先験的に空間と時間との形式が備はり、外來の影響——所謂物自體 (Dinge an sich) からの影響——をば、吾々は先づ必ず空間的並びに時間的形式の上に直観する。故に先づ物自體と主觀的意識とが存在し、前者からの影響を空間的若しくは時間的に直観すれば、そこに第一次現象界が成立するのである。第一次現象界はまだ理解力によつて思考されない一種混沌たる知覺に過ぎない。物自體が主觀的意識の直観的形式の上に現はれたものが此の第一次現象界の外ならない。而して此の第一次現象界は理解力(思惟作用)に向つて與へられた材料であつて、此の材料をば理解力は因果律を初めとして總て十二種の先験的法則を以て思考し考察するのである。即ち十二種の根本的法則が主觀から客觀の現象界は與へられるのである。十二種の思惟の範疇 (Kategorie des Denkens) これである。斯くして第一次現象界が法則的に規律的に主觀によつて造りあげられ整頓されたものが、現に吾々が目前に想ひ浮べつゝある自然又は宇宙に外な

らない。故に自然は主觀的意識が物自體からの影響を先づ時間的に空間的に直観し、更に思惟の範疇によつて規律づけ法則化したものである。物自體からの影響といふ不可知な現象は別として、自然又は宇宙は吾人の理性が主觀的に造りあげ創造したものであることが明白である。主觀的意識は自然から知識や法則やを與へられるにあらずして、反對に主觀から自然に向かつて法則や知識やが與へられるのである。理性の創造力はこゝに至つていよいよ確實である。

自然に對する理性の優越は、以上のカント認識論に於てほとゞ明白である。勿論カントの此の認識論には、更に一層深い考察を要すべき種々な疑問が含まれてゐる。就中直観や思惟に備はつてゐる先験的形式の種類や本質に關しては、今日の吾々は最も慎重にこれを吟味する必要が有る。殊にカントの十二範疇の説の如きは、最も嚴密に批判されなければならぬ。更にまたカントの直覺と理解力との區別の如きに至つては、今日から見れば頗る奇異なもので、此等の點も十分嚴格に批判されることを要する。そは兎もあれ、カントが人間精神優越の主旨は、最も明確に以上の認識論

に現はれてゐる。理性の能動的創造を主張するとすればカント認識論の精神が存すると觀られる。而して斯やうに理性の能動的創造を説くことによつて、普遍妥當性を備へた必然的認識は如何にして可能なるかといふ根本問題も解釋されたのである。

(二)實際理性批判　實際的理性即ち道德的理性批判に於ても、カントは純粹理性批判に於て爲したと同じ精神を貫徹しようとした。即ち純粹理性批判に於て、人間の意識には經驗に頼らず、經驗に支配されず、而も經驗に先だつて、普遍妥當的 (allgemeingültig) な必然的 (notwendig) な直覺と思惟との形式や法則が存在することを明らかにした。故に實際理性批判に於ても、カントは同じく經驗の支配を受けず、何等の經驗にも支配されずして、而もすべての經驗を支配するやうな普遍的又必然的な道德法の存在を明らかにすることを目的とした。即ち純粹理性は自然から法則を受けずして、反對に自然に法則を與へると同じく、一切經驗上の事柄から實行の法則を受けず、反對に實際的理性から客觀的經驗に行爲の法則を與へるといふたぐひの普遍的又必然的な道德律を發見しようとするが、カント道德哲學

の眼目であつた。故に實際理性批判の場合に於ても、純粹理性の場合と同じく、一切の經驗に先だつたアプリアオリなトランツェンデンタルな、隨つて其の意味に於て絶對的な道德法の存在が、カント道德哲學の目的であつたのである。

カントが何故斯くの如き超經驗的道德法を確立しようとしたかとは明白である。カント理想主義の立脚地は、現實主義に普通な功利主義乃至實利主義とは全く異なるものであつた。快樂とか幸福とか實利とか實用とかは、ことごとく經驗上の事柄で、斯やうな事柄が道德の最高目的であるべき謂はれが無い。カントに取つては、道德といへば、すべて此等功利主義的關係を離れた一層高く一層尊い人格的なものと考へられた。理想主義が彼の淺薄な主智主義に反對したやうに、また淺薄な功利主義的道德や實用主義道德にも反對した。快樂や實利や幸福等の經驗に束縛され支配されるかぎり、道德法は決して自由であり絶對であることが出来ない。自由と絶對性を缺いた道德は眞の道德とは言はれない。苟も道德といへば、それは初から自由であり絶對でなければならぬ。他の何ものにも支配されずして、而も一切の他



を支配するものが道德でなければならぬ。他に支配されるものは手段であつて目的でない。道德は決して手段であつてはならない。最高の權威を備へて、それ自ら目的であるといふが道德の本體でなければならぬ。道德は無上命令 (Kategorische Imperativ) であつて、全く自由であり獨立的であり絶對的である。これがカントの立脚地であつた。即ち純粹理性批判に於て、先づ普遍的な必然的な絶對的な認識の存在が最初からカントの確信であつたやうに、實際理性批判に於ても、絶對的な自由な随つて普遍必然的な道德律の存在は、最初からカントの不變不動の確信であつた。絶對性を缺いて、いづれでもよいやうなアヤフヤな道德律は、到底眞の道德律ではないと考へられたのである。

絶對の無上命令である爲には、道德法はすべての經驗的事實から獨立でなければならぬ。單に快樂や幸福や實利やからのみならず、あらゆる經驗上の欲望や願望や情緒や感情やからさへも無上命令は獨立であり自由でなければならぬ。道德律が絶對であるためには、それはすべて經驗上の事柄から離れて、單に形式的なもので

なければならぬ。經驗的内容を許せば、それは直に絶對性を失ふのであるから、絶對的と言はれる無上命令はどこまでも形式的でなければならぬ。

然らば斯かる形式的な絶對自由の道德とは何ぞといへば、それは絶對的に理性の命令に服従して善を行はんとする意志——善なる意志——に外ならない。一層簡單に言へば、最高の道德的善とは、理性の命令は絶對に服従する意志を意味する。カントに従へば、絶對的に善と言はれるものは、天上天下たゞ此の善意あるのみである。此の絶對的意志は、何等の感情や情緒にも動かされないものであるから、純粹に義務のため義務を行はんとする自由意志に外ならない。此の自由意志は、理性に對して敬意を拂ふ外、決して他の何ものにも支配されないものである。故にカントに従へば、斯かる絶對的意志は、もはや普通の經驗的實在ではなくして、直に物自體の世界に屬するもの、然り此の道德的意志は直に絶對の物自體に外ならない。物自體であればこそ、道德的意志は一切の經驗を超越し、一切の欲望や實利から自由であつて、然かも一切の經驗と一切の欲望とを支配し得る力を備へてゐる。道德的意

志は斯くて超經驗的實在そのものである。自由 (Freiheit) の本義はひとへにこゝに存する。一切を超越して而も一切を支配する者が自由である。故に自由は最高の道德であり、最高の道德は自由そのものである。随つてまた彼の行爲の結果を本位とする道德の如きは、道德の本質を轉倒したもので、善なる意志そのものが唯一絶對の善に外ならない。

カントはすべて經驗的内容を避けて、單に形式的にのみ道德を解釋しやうとしたから、彼れの所謂善なる意志は甚しく不明瞭なものに感ぜられるが、然かも他の方面に於ける彼れの解釋を併せて考へれば、苟も善と考へられたことは、絶對的態度に於て必ず行はんとする意志即ち人格——道德的人格——がカント哲學の中心思想であつたことは疑ひない。即ち絶對の意味に於て目的 (Zweck) として取扱はるべきものは獨り人格であつて、人格は如何なる意義に於ても手段 (Mittel) として取扱はれてはならないと、これがカントの主意であつた。さればまた人格は超經驗的意義を有する自由の本體であつて、一切に向かつて法則を與へんとする立法的本體

である。カントが人間尊重の精神はこゝに至つて其のクライマックスに達したとも觀られる。これほど大なる人格主義が果たしてどこに見出だされるであらうか。これほど大なる人格尊嚴主義が他のいづこに見出だされるであらうか。人間を神の位置にまで高めたがカントの哲學ではなかつたか。

殊にこゝで重要な問題は、實際理性即ち道德的意志にカントはどれほどの重きを置いたかといふ疑問である。換言すれば、理論的な純粹理性と比較して、カントは道德的意志に果たして如何なる位置を與へたかといふ問題これである。私はこゝで此の問題に深入することが出来ない。カント哲學の全體から批判すれば、人生のあらゆる事實や現象中、彼れが道德生活に最も重きを置き、之れを人類生活の中心と觀たことは、到底疑ふべからざる事實である。知識よりも實行——これがカントの精神であつたに相違ない。所謂「意志第一」(Primat des Willens) の意義はこゝに存する。故にカントに於ては、一切の文化中道德が最も重いもので、人類生活とは簡單には道德生活とも考へられたのである。さればまた一般文化の進歩とは、カン

トに取つては、主として道德生活の進歩を意味し、世界に於ける人類の道德的進歩が即ち文化の進歩と考へられたのである。斯くの如き文化の進歩は、カントに取つては、永遠的なもので、道德は永遠に無窮に進歩して極まらないものである。道德の永遠性又は文化の永遠性即ちこれである。宗教は斯やうな道德的基礎の上のみに立てらるべきものと考へられた。

(三)判断力批判 簡單を要するため、カントが目的觀の全體に涉らず、單に藝術活動の批判の要點だけを指摘することに留める。藝術活動批判に於てもカントは他の二の批判に於けると同じく、人類の意識には先験的は本具的に一定特殊の藝術判断の形式(又は法則)が存在する所以を明らかなにしようとした。されどこゝで特に注意さるべきことは、カントが特に藝術活動をば認識及び道德の活動と並べて人類意識の三大方面の一と認め、之れを嚴密に謂ふ文化系統の中に加へた一事である。理想主義と藝術とは、最初から親密な關係を持つてゐたが、カントに至つて、いよ／＼理論的にも藝術が重要な人類生活の一方面と考へられるに至つた。蓋し當時は

恰もゲーテやシレルやが輩出した時代で、藝術なしの人生といふ如きは、全く考へられなかつた時代なのである。

藝術に關する先験的要素が、カントによつて如何ほど明瞭にされたかは、頗る困難な問題であるが、藝術活動が多少明確に他の人類生活から區別されるに至つたは、主としてカントの力であつたと言はなければならぬ。キンケルマン以來藝術に關する知識は俄に進歩したに拘らず、尙そは認識作用や道德的判断と混同視されて、藝術の本領は尙甚しく不明確であつた。然るにカントが此の藝術活動を批判するに及んで、初めてそれが他の生活から多少明確に區別されるに至つたのである。

カントは藝術活動をば先づすべての實際的活動や道德的活動から區別した。すべての實際的活動は實際的な利害の念に支配され、又道德は意志の努力であるに對して、藝術活動は何等私利私欲の念(Interesse)に藉られない、寧ろ没利害的(Interesselos)な特殊の活動であり、又道德活動とも違つて、藝術活動は何等の目的も無い特殊な合目的性(Zwecklose Zweckmäßigkeit)に外ならぬ。藝術活動の

特質は、何等の目的も何等の利害の念もなく、單に自由な想像直觀觀照を行ふところに有る。自由な觀照 (Freie Anschauung oder Betrachtung) はどこまでも藝術の特徴である。高上な意味に於ける「遊戯」(Spiel)は即ち藝術活動であると言へる。

自由な直觀であり觀照であるが故に、藝術がまた學術や理論と異なるとも明白である。即ち藝術は實用や道德や學術等のすべての目的とは異なる特殊な目的(それみづからを目的とする特殊な目的)によつて支配される特殊な文化活動に外ならない。

斯やうな藝術活動は、或は壯美 (Das Erhabene) 或は優美 (Das Schöne) 或はリズム等の種々の活動に分類され、然かも壯美には壯美の先驗的法則が有り、又優美にもリズムにもそれと同じく先驗的法則が存し、此の法則に合したものは或は壯美或は優美と感ぜられ、然らざるものは醜と感ぜられるのである。此等の方面に於けるカントの先驗論は、一々こゝに記述されるには餘りに煩はしいから、便宜こゝでは省くこととする。カントの美學がすべての理想派美學の典型であつたことは、これまた廣く知られた事實である。

有らゆる方面から觀察して、カント哲學が人間精神尊重の哲學——人格尊嚴の哲學——主觀意識尊重の哲學であつたことは明白である。吾々はこれがすべての理想主義の根本精神であり又あつたことを忘れてはならぬ。

**第三節 ゲーテ及びシレル** 近代の理想主義は、主としてはカントによつて建設されたのであるが、然かも同時にそれがゲーテ及びシレルの藝術的天才によつて如何ばかり豊富にされ且深刻化されたものであるかは到底圖り知るべからざる程であつた。理想主義の發達を多少でも明らかにするためには、如何にしても此等藝術的天才の思想を不問に附することが出來ない。然かも綿密に此等天才の思想を叙述することは他の専門的事業に屬するから、こゝでは全體の理想主義に關係ある方面から觀て、極めて簡單に此等の天才の思想を哲學的に瞥見するに過ぎない。蓋しカントの哲學と同じく、ゲーテやシレルの思想も、尙現代の思想乃至哲學として現代理想主義の中に活きた生命を保つてゐるのである。

(一)ゲーテ (Jahann Wolfgang Goethe) 七四九——一八三二) ゲーテはどこま

でも藝術的な直觀的な詩的天才であつて、決して普通の意味に於ていふ哲學者ではなかつた。然かのみならず、彼れは抽象的な理論や論理に頼る哲學には反對して、寧ろ具體的知識のまゝに事物の真相を知らんとした藝術家であつた。それにも拘らず、彼れはドイツ民族が産み出した人間中最も巨大な最も複雑な又最も靈妙な個性を備へた偉人であつた。彼れが巨大な個性の中には最も複雑な解釋を要する深く且大きな思想又は哲學か——理論的形式に於ては無いが——立派に包まれてゐた。彼れが巨大な個性は、其のまゝで直にドイツの理想主義を最も完全に又最も具體的に代表した又今日も尙代表しつゝある偉大な個性であつた。いづれの方面から近づいても、彼れが偉大な個性の中に、吾々はさまざま複雑且深遠な哲學を發見するこゝとが出来るのである。

ゲーテの哲學はゲーテといふ個性であり、此の個性は直に複雑な理想主義そのものである。ゲーテの思想ゲーテの藝術ゲーテの哲學中最も強く吾々の興味を引くものは常に彼れが個性である。個性の主張又は個性の發揚といふことは、彼れが藝術

及び思想中確に最も目だつた現象であつて、彼れ特殊の個性の完成といふことを除いては、吾々は彼れの藝術をも思想をも全く理解することが出来ない。故にゲーテに取つては、個性の完全な發揮又は主張が直に人間の眞生活であつて、眞實に生活するとは、自己獨得の個性を圓滿に完全に徹底的に發揮することに外ならない。然かも此の個性の主張とは、單純に或知識を開發させるとか、又は或願望を満足させるとかいふやうな簡単なこととでなく、無限に深い意味を持ち、無限に大なる興味引くたぐひの極めて複雑な事業である。吾々の個性は、ゲーテによれば、無限に複を雜に且無限に微妙に開展し發展せんとする不可思議な實在である。彼の大宇宙 (Makrokosmos) が最も不可思議神秘な實在であるやうに、小宇宙 (Mikrokosmos) もまた一切の實在中最も神秘不可思議な實在である。無限に開展せんとする可能性を其の中に宿して、最も微妙な而して又最も不可思議な進歩發展を遂げんとするが此の個性といふ小宇宙である。此の小宇宙の開展そのことが吾々に取つて限りない興味と尊さと感謝の念とを感じさせる。世に尊く興味深いものは多いと言つても、

到底此の個性の完全な開發に及ぶものはない。人生の尊さと有りがたさとは、ひとへに此の點に存するのであると。

さればゲーテの二大傑作である『キルヘルム・マイスター』と『ファウスト』とは、共にゲーテといふ大なる個性の變化と開展と進歩とを語つたものである。個性の開展といふ見地から離れては、吾々は『キルヘルム・マイスター』も乃至は『ファウスト』をも到底理解することが出来ない。此等二大雄編に就いては、文學上からも思想上からもさまざまの解釋が有り、殊に所謂「ファウスト問題」は今日尙諸家の間に戰はされてゐる問題であるが、單に哲學的に又は思想的にのみ解釋すれば、此等の詩編は畢竟ゲーテといふ大きな個性の變化と開展とを藝術的に示したものとも觀られる。『キルヘルム・マイスター』に就いても、又は『ファウスト』に就いても、批評家の中には、ゲーテは例へば思索の生活とか藝術の生活とかを否定して、主として道徳的な實行生活を主張したものであると解釋する人も有るが、それは寧ろ狭い偏頗な解釋であらう。人間が人間として味はれ得る總ての經驗を盡したいといふ

がゲーテの本願であつて、個性に備はつてゐる總ての素質と傾向とを完全に發達させたいといふが彼れの本意であつたに相違ない。例へばファウストの如く、不可思議神秘な思索生活も、戀愛の生活も、藝術的生活も、政治的生活も、乃至は實行生活も、すべて個性が個性として開發し得る總ての素質と傾向とを發揮させるといふが、ゲーテに取つての眞生活であつたに相違ない。吾々は此の點に於てゲーテに深い影響を與へたヘルダーを想ひ起こさざるを得ない。人間が人間として自然に備へてゐる素質と傾向とをば、残すところなく完全に豊富に、發達させ進歩させようといふがヘルダーの人文主義であつた。ゲーテは即ち此のヘルダーの理想主義をば、一層完全な形に於て而してまた一層具體的な形に於て進歩し發達させた者と言はなければならぬ。個性の尊嚴は實にヘルダー思想の中心であつたのである。

斯やうな個性尊嚴の主張は、おのづからカントの人格尊嚴の主張と相通ずるものであつて、ゲーテがカントと並んで理想主義の最大の建設者であつたことは、此の點から見て到底争ふべからざる事實である。個性の尊嚴といふことは、畢竟理想主

義の根本思想であると觀られる。たゞカントに於ては、此の個性が道德中心のやゝ狭いものであつたに對して、ゲーテが主張した個性は、最も複雑に最も普遍的に最も深刻且神秘を極めたものであつた。そこにカントとゲーテとの相違が有つた。ゲーテは所詮最も複雑な個性の開發を事實の上に主張した最大の理想主義者であつたと言へる。

さて以上は主として個性といふ小宇宙の方面からゲーテの思想を觀察したのであるが、ゲーテの此の中心思想は、最も親密に大宇宙の思想と聯關してゐる。故に大宇宙に關する彼れの思想を明らかにしなければ、吾々は十分な意味に於て彼れが小宇宙の思想をも理解することが出来ない。

ゲーテが大宇宙に關する思想は、極めて複雑神秘であつて、容易に其の全體を盡しがたい。單に其の一端のみを擧げれば、彼れは大宇宙に關しては、一種凡神論的な而も極めて神秘的な思想を懷いてゐた。人間の智識は、假令其の精髓に徹し得ないにもせよ、或程度までは大宇宙を直覺し會得する力を持つてゐる。此の大宇宙を

ばゲーテは彼れが尊崇したスピノーザに倣つて「大自然」(Natur)とも又「神」とも呼び、更に兩者を合して「神なる自然」(Gott-Natur)又は「自然なる神」(Natur-Gott)とも名づけた。此等の名稱によつて明らかであるとほり、ゲーテは大自然をば同じくスピノーザ風に唯一の本體又は實體 (Substanz) と觀じ、而して此の實體をば最も靈妙不可思議を極めた神秘的實在と觀たのである。一切の現象は此の靈妙不可思議な實體の顯現であつて、一切を創造し一切を發達させるものが大自然に外ならない。人間は此の不可思議な大自然の子には相違ないが、到底其の幽玄を極めた神秘的な生命に通ずる事は出来ない。それは餘りに神秘であり不可思議である。無限に個的生命を産み出す神秘的な大生命が此の自然であり神である。斯やうな幽玄を極めた神秘の中に我れを托して、心ゆくばかり其の靈妙な情調を経験する時ほど人間は幸福な祝福に満ちた時は無い。無限の神秘に一身を委ねる時ほど人と神との榮光を強く感ずる時は無い。宗教的境地は人類生活中最も幸福な瞬間である。宗教的なつた時ほど人間に貴い瞬間は無い。有限の人間が無限の神のふところに懷かれる

のであると。ゲーテはどこまでも神に酔へるスピノーザに生れながら同感せざるを得なかつたのである。

斯やうな神秘的な宇宙をば、ゲーテはアリストテレスの言葉を借りてエンテレヒイのはたらきと名づけた。エンテレヒイは靈妙神秘的な靈智的作用であつて、宇宙は斯かる靈智作用の活動そのものである。而して斯かる神秘的な靈智作用は、單に理智の作用とも解釋しがたく、また感情とも情緒とも名づけがたい微妙な精神力である。要するに神は名狀しがたく形容しがたく言語を絶したはたらきであるといふがゲーテの宗教的解釋であつた。

實體の思想と並んで、廣く世間に知られてゐる尙一つの思想は、所謂事物の本原相 (Urphänomen) と云ふことである。ゲーテの此の本原相の思想は、何となくプラトンのイデアに通じた趣が有る。各種の事物には、それ／＼其の本原相——本來的なタイプ又は原型又は本體——が有る。例へば特殊の植物には、それに共通な本原相が有つて、其の本原相から更に次第に特殊的な發達を遂げて行くことを研究す

る學、即ち生物形態學とも名づけられるべきものがゲーテの所謂メタモルフォーゼ (Metamorphose) であり、反對に種々特殊な現象から其の共通の本體即ち本原相に近づいて行く研究が所謂モルフォーロギイ (Morphologie) に外ならない。ゲーテみづから或は植物に關し或は色彩に關して、斯やうなモルフォーロギイの研究に耽つたことは、廣く知られた著名な事實である。吾々はこゝで特殊なモルフォーロギイやメタモルフォーゼの研究を細かに解釋する要はない。人間の本原相に關するゲーテの思想がこゝでは重要な問題である。各種の生物と同じく人間をもゲーテはライプニッツ風にモナッドと名づけた。人間といふモナッド即ち個性は、其の個性の本然を盡して、それによつて人間といふ本原相に到達することを目的とする。個性の主張と、本原相への到達とは、互に親密不離な關係を持つてゐる。個性の完全な開發を圖るとは、人間といふ本原相へ近づくことを意味するもので、本原相へ近づくことは、人間が人間としての本然の素質と傾向とを完全に圓滿に開發させることを意味する。さればゲーテは藝術を解釋して、本原相を感性的に徵象することであると



言つてゐる。例へば人間の人間たる實相が個性の中に書き出されることが藝術の眞義であると。

斯くしてゲーテに取つては、個性の開展又は主張といふことは、いづれの方角から觀ても、人類生活の中心問題と感せられた。否事實上ゲーテといふ個性の開展が彼れに取つて最も重大な問題であつた。吾々は再び此の點に於てゲーテの人生觀を考へなければならぬ。既に前段に於て概説したとほり、人間が人間として經驗し得ることは、總てこれを經驗すべきであるといふが、彼れの本願であつた。而して斯やうな見地から觀て、彼れの生活は極めて複雑多様なものであつた。假に『ファウスト』に現はれてゐる様式だけ見ても、それは極めて多面的なものであつた。其の中殊に目だつた生活だけ舉げれば、吾々は先づ第一にファウストに特殊な思索生活又は哲學的宗教的生活を數へざるを得ない。ファウスト劇の序幕に現はれてゐる宇宙の神祕に徹せんとする努力がそれである。斯かる思索生活がゲーテに取つて極めて重要なものであつたは言ふまでもない。されど斯かる思索生活は、決してファウスト

唯一の生活ではなかつた。第二に彼れの生活として目だつたものはクレイトヘンとの戀愛生活であつた。これがまたゲーテみづからの生活であつた事も廣く知られた事實である。而してファウストはまた戀愛生活のみにも拘泥しなかつた。彼れは更に進んで藝術生活に耽つた。ギリシヤ美を代表したヘレーナを復活して、人生の藝術化といふ事業にまで進入した。されど彼れはまた此の生活のみにも留まらなかつた。斯くして彼れは最後に實際的な博愛的な社會事業に従事した。これがファウストに取つての最終最後の生活であつた。彼れの命數がまだ盡きなかつたならば、彼れはまた別種の生活を創造したかも知れない。要するに生活とは實行である、實行を離れて生活は無いといふが、ゲーテ人生觀の根本であつた。たゞしこゝで謂ふ實行(That)とは、プラグマチズムなどが主張するアクションより一層廣いもので、思索生活も藝術生活も、ことごとく個性の主張でありタートであると觀られたのである。個性の主張がすなはち實行の意味に外ならない。自己主張 (Selbstbehauptung) はどこまでも理想主義の生命であつた。

最後に特にゲーテの思想として記憶さるべきは、彼れの人生觀乃至宇宙觀に特殊な色彩である。藝術的にはこれがゲーテのリアリズムとか素樸主義とか呼ばれてゐるが、こゝでは到底其の全體を考へる餘地が無い。つまりゲーテの人生觀は、シレルのそれに比較すれば、著しく複雑であり多面的であつて、宇宙や人生には、所謂不完全や缺點や罪惡やが満ちてゐることを、其のまゝに事實として、若くは宇宙人生の實相として其のまゝに取扱つてゐる。缺點も罪も惡も其のまゝ人生の要素として取扱はれてゐるがゲーテの人生觀である。宗教的に言へば、罪人は罪人のまゝに救はれるといふやうな觀かた、それがゲーテの人生觀である。宇宙や人生をば純潔な透きとほつてゐるやうな一本すぢなものとは觀ず、寧ろ迷ひや疑ひや罪や惡やが跋扈してゐる其のまゝが眞の人生であると觀せられた。斯やうに不完全や迷盲や罪惡やが満ちてゐるに拘らず、尙其の窮極に於ては善美な力が勝利を占めて行くもの又行くべきものといふがゲーテの確信であつた。ファウストは如何ばかり邪道や惡魔の途にふみ迷つても、結局は神に向かつて近づく者に相違ないといふがゲーテの

確信であつた。人生は到底迷路に満ちた暗夜である。然かも其の暗夜の中に一道の光明を見出だす者が人間である。人生のかなしみはそこに存し、人生の貴さもまたそこに存するのであると。

(11) シレル (Friedrich Schiller 1759—1805) シレルは最も熱心なカント學者であつて、カントの理想主義を藝術的に最も廣く且最も深く人心に植ゑつけたが彼れの功績であつたと言はれる。シレルの哲學上の位置を簡単に言ひ現はすことは困難であるが、彼れがカント理想主義の宣傳者であり又特殊な意味に於ての完成者であつたことも、到底疑ふべからざる事實である。又彼れは單にカント哲學を其のまゝ宣傳したのみならず、彼れ独自の立脚地から多少之れを改造し變化したため、そこにシレルみづからの哲學を産み出したことも、これまた疑ふべからざる事實である。故に極めて簡単にシレルが哲學上に於ける位置を言ひ現はせば、それはカント哲學を基礎として、或はカント哲學を借りて、其の上に彼れ獨得の藝術觀——全體の文化系統に於ける藝術の位置——を築いたものと觀られる。理想主義に於

ける藝術觀乃至藝術的理想主義は、すなはちシレルの哲學に外ならない。

先づ理想主義の根本に於て、シレルはカント哲學の根本精神を殆ど其のまゝ受けついで觀が有る。カント哲學の精神を受けついでといふよりも、彼れは彼れみづからの理想主義をカント哲學に於て見出だしたといふが正當であらう。即ち彼れはカントに從つて先づ道德律の絶對的自由を確信した。自我又は主觀の本體は道德的意志であり、此の道德的意志は靈智世界に屬する物自體であつて、それみづからに於て絶對自由の本體である。此の本體のみが眞の立法者であつて、道德は一切の人生を支配する最高權威に外ならない。即ちシレルはカント哲學の精神を受けついで先づ道德生活中心主義又は道德至上主義を確信したのである。

然しながらカントの此の道德中心主義に關してさへも、シレルは詩人にふさはしい修正を試みざるを得なかつた。カントは道德的意志をば一切の經驗や欲望や感情から獨立させた結果、義務のための義務の遂行が眞の道德であつて、感情によつて動かされた意志の行爲——例へば同情によつて動かされた慈悲の行爲——の如きは

最早眞の德行ではないと主張した。然るに感情に活きた詩人としてのシレルに取つては、カントの斯かる峻嚴な道德説は、餘りに嚴格に殘酷にさへも感ぜられて、到底其のまゝには之れを承認することが出来なかつた。感情の人としてのシレルに取つては、寧ろ感情に基づき感情に動された意志の行爲が自然にして且眞實な德行であると感ぜられた。そして此の點に於て彼れがカントに向かつて怨言を放つたことは、これも既に廣く知られた事實である。理性と感性との調和は、最初からシレルに取つての根本問題であつたのである。

シレル獨得の藝術觀はこゝから始まつてゐる。彼れが藝術觀を會得するためには、吾々は先づ彼れが提出した時代觀を理解しなければならぬ。即ちシレルによれば、現代は理性と感性とが離れ々々になつた時代である。理性的な道德と感性的な感情と離れ々々になつた時代である。精神と自然——理知と物質——自由と必至——靈と肉——すべて此等が互に分離して二元を呈した時代である。然るに古代ギリシヤの理想時代を顧みれば、そは恰も此等の二元——精神と自然、理性と感性、道德と

感情、自由と必至——が互に調和して一元を成した時代であつた。道德と感情と、理性と感性とが調和して、そこに初めて完全な個性が現はれるわけで、両者が各々分離しては、一體なるべき個性が別れ々に分裂してゐるのである。故に現代の文化を完全な境に進めようとするには、現に分裂しつゝある二元が如何なる手段によつてか一元に調和され還元されなければならぬ。理性と感性との分裂が、つゞかざり、いつまでも眞の文化は發達しないと。これがシレルの時代觀であつた。

然るに藝術は恰も理性と感性との調和であり、精神と自然との一致であり、又道德と感情との合一である。蓋しシレルによれば、藝術の内容は理性であり道德であり自由であつて、此等の自由や道德やが感性の具體的な衣を着けて現はれたものが藝術である。即ち藝術は感性のまゝの理性であり、感情のまゝの道德であり、物質のまゝの精神である。調和が藝術の生命であつて、此の調和を取除いては藝術は考へられない。古代ギリシヤの理想時代は、即ち靈肉調和の藝術的時代そのものであつたのであると。

有名なシレルの藝術教育論はこゝから起こつてくる。藝術はそれみづからに目的を備へたものであつて、決して教化を目的とするものでない。然かも理性と感性との調和、道德と感情との一致が恰も藝術であるから、吾人は藝術の力を借りて、恰も二元的に分裂してゐる時代と人心とを救済することが出来る。現代の如き二元時代に於ては、單に道德の力によつて人心を道德の境に進めようとしても、それは餘りに高遠に峻嚴であつて容易に人心をそこまで進めることが出来ない。而して他方に於ては人心は次第に肉的に動物的に感性的にすさみつゝあるとも觀られる。然るに藝術は恰も感性のまゝに感情のまゝに理性や道德を經驗させるものであるから、極めて容易に又自然に人心と時代とを理性と道德との境に進める力を持つてゐる。即ち二元に分裂した時代と人心とは、藝術の力によつて容易に一元的に調和され教育されるのであると。

故にシレルによれば、文化の初めは必ず藝術である。人類が他の動物と同じく感性に耽つてゐるとき、先づ感性のまゝに人類を精神の世界へ引入れるものは藝術で

ある。藝術なしに人類はいつまでも野蠻状態のまゝに留まらなければならぬ。故に藝術は文化の最初であり、同時にまた其の完成者であるとも言へる。

さてこゝまではシレルは忠實なカント學者として道德生活中心主義を守つたのであるが、元來藝術的な而も強い藝術的傾向を備へた彼れは、恐らくはみづからもそれとは氣づかずして、次第に強く藝術的に、次第にカントの立脚地から遠ざかるに至つた。即ち彼れは藝術に於て理性と感性との調和を觀た結果、斯やうな調和の精神的状態をば直に人類最高の理想生活と觀ずるに至つた。彼れが有名な「美しい靈魂」(Schöne Seele)の思想これである。美しい靈魂とは、感性のまゝに感情のまゝに自然のまゝに最も高い理性や道德や自由やがもつづからに實現される如き個性を意味する。我れみづからは理性や道德を實現するとは識らずして、感情のまゝに自然のまゝにものづから理性の命令を實現し、而も其の感性的に行ふことがこゝろく理性の旨に一致するといふが、所謂美しい靈魂のはたらきである。我が欲するところ規矩を越へずといふやうな状態が斯かる靈魂のはたらきを意味する。

シレルが此の美しい靈魂は、元來道德的な又實際的な精神であつて、カントの道德主義を進めたものであつたが、さて完成された美しい靈魂の姿を觀れば、それは實際的な意志の努力——意志の奮闘力を缺いた優美な精神活動であつて、カントの奮闘的な徳行とは甚しく違つてゐる。現にシレルは此の美しい靈魂のはたらきを最も高い意味に於ける遊戯と呼んでゐる。斯やうな遊戯は著しく藝術的な状態、否むしる藝術そのものであつて、美しい靈魂は極めて強い藝術的色彩を帯びたはたらきである。觀かたによつては、美しい靈魂は、實際的活動であるといふよりも、寧ろ藝術的活動に近いものとも解釋されるであらう。即ちシレルは、彼れみづからも識らずして、カントの峻嚴な道德中心主義から次第に藝術的に傾いたわけではないか。美しい靈魂は、假令全く藝術活動ではないとしても、少なくとも著しく藝術的傾向を備へた精神状態ではなかつたか。

そは兎もあれ、藝術的な特殊な個性の開発を主張したところにシレル一流の理想主義の精神が存したことはほとゝ明白であらう。

第四節 **フイヒテ、シエリング及びシユライエルマヘル** 以上吾々は近代理想主義の建設者であつたカント、ゲート及びシレル等の哲學の要點を概観した。現代の理想主義を解釋するに先だつて、吾々は尙カント等によつて建設された理想主義が十九世紀の前半期に至るまで如何やうな發達を遂げたかを概観しなければならぬ。所謂カント以後の理想主義が、全體として如何なる進歩を示したか、尙こゝで概観されなければならぬ。

前代の理想主義がカント以後フイヒテ、シエリング、シユライエルマヘル、ヘーゲル等を経て、一種特別な進歩を遂げたことは、争ふべからざる事實である。此の特殊な發達進歩を簡単に説明することは困難であるが、單に其の大體だけに就いて言へば、ほゞ次の如く解釋し得られるであらう。即ちカントに於てはまだ総合的に全體的に取扱はれた諸問題が、カント以後に於ては其の全體中の部分々々が特に取出だされて、それ／＼部分的に發達され進歩させられたのである。例へばフイヒテは特にカントの道德哲學を、而してシエリングは特に其の藝術哲學を發達させたといふが如き是れである。然かもこゝで特に注意するべきことは、カント以後ヘーゲルに至るまでの哲學は、屢々非經驗的又はロマンチックと非難されたに拘らず、實は徹頭徹尾理性——最も嚴格な意味に於て謂ふ理性の哲學であつたこと是れである。理性の哲學とは、カント哲學の根本精神に従つて、一切を理性（先驗的な）のトランツェンデンタルな所産又は創造と觀る哲學である。此の根本精神を失へば、理想主義の哲學は其の生命を失つたのである。此の點から言へば、カント以後の哲學は、假令部分的にもせよ、理想主義の根本精神をそれ／＼の方面に徹底させたもので、そこに主として此等の哲學の進歩が有つたと觀られる。たゞカントの批判的精神が衰へたため、理性の論理的發展の考察が動もすれば空想的に傾いた嫌ひが無いでも無かつた。そこにカント以後の哲學の缺點が有つた。理想主義が正當な現實的地盤を餘り甚しく離れ過ぎたのであつた。

吾々は先づ

フイヒテ (Johann Georg Fichte 1762—1814)

シェリング (Schelling) 一七七五—一八五四)

シュライエルマハル (Schleiermacher) 一七六八—一八三四)

等の哲學の精神を概観することゝしよう。

(一) フィヒテ　　フィヒテ哲學は、一面に於てはカントの主観本位の精神を、他面に於ては同じくカントの道德本位の精神を、カントが主張したよりも一層徹底的に且一層強烈に主張したもので、簡単にそれは主観本位の哲學並びに道德生活中心主義の哲學であると言へる。フィヒテは此の主観本位と道德本位とをカント哲學の精髓と解したのである。

先づ主観本位の主張から觀察するに、カントは主観を本位に立てながらも尙客觀と自然とを尊重したが、フィヒテは主観を本位と立て、客觀をば全く之れに従屬するものゝやうに考へた。主観即ち自我のみが積極的な眞實在で、客觀即ち自然は僅に消極的な眞實在に過ぎないといふが、フィヒテの主張であつた。蓋し主観のみが主観に取つて直接な眞實在であつて、客觀は主観に取つては間接なもの、僅に主観に取つ

ての實在にしか過ぎない。一步を進めて言へば、主観は主観としてそれみづからに於て存在する眞實在であるに反して、客觀は僅に主観によつて造られるもの、主観なしには存在することが出来ないものである。客觀又は非我は、主観又は自我によつて造られるといふことは、不圖聞いたゞけでは甚しく奇怪に感ぜられるが、一步深く考へれば、此の事實は極めて明瞭である。即ち客觀世界は我れの觀念の上に意識されるもので、主観的意識なしには客觀世界は實在しない。然かのみならず、既にカントが明らかにしたとほり、客觀世界に規律と法則とを與へるものは主観であつて、秩序あり規律ある自然界は、全く主観によつて造り出されるものに外ならない。自我が非我に秩序と規律とを與へないかぎり、規律あり秩序ある非我の世界は實在すべき謂はれが無いのである。

單に非我は自我によつて造られるのみならず、非我の世界即ち自然はひとへに自我のためにのみ存在する。客觀は全く主観のためにのみ存在する世界で、主観は決して客觀のために實在するものでない。何となれば、非我は畢竟自我によつて働ら

きかけられる世界で、自我の能動的であるに反して、非我は所動的なものに過ぎない。故に客観世界は主観活動のためにのみ存在すると言つて少しも差支ない。主観本位の立場から観れば、客観世界はことごとく主観活動のための材料にしか過ぎないのである。

故に主観が客観に束縛されず、自我が非我によつて拘束されず、いよ／＼多く非我と客観との束縛を離れて、いよ／＼多く自我と主観との本領に還へれば、自我や主観はますます／＼純粹にますます／＼自由に發展し進歩するのである。自我が非我の束縛を離れて獨立獨歩することは、所謂「自立」又は「自存」(Fürsichsein)であつて、自存の程度が高ければ高いほど自我は完全な境に進みつゝあるのである。完全な境に進むとは、小我がいよ／＼大我に、相對我がいよ／＼絶對我に近づくことを意味する。相對我は常に多少非我に束縛され、絶對我のみがひとり純粹の「自存」を享有するのである。

以上は主として主観本位に關する要旨であるが、此の主観本位といふことは、勿

論全然別種な思想ではなく、寧ろ同一根本義の思想であるから、正當には互に引離しては考へられない。主観本位は直に道德本位を意味し、道德本位は直に主観本位を意味する。既にカントに於て、認識よりも道德を重んじ、論理よりも「意志第一」といふ實行的精神が明白であつたが、フイヒテはカントの此の實行的精神をば一層熱烈に一層徹底的に發達させた。主観は實行 (That 英語の Action) であるとは、ゲーテなどにも著しい思想であつたが、それは實にフイヒテ哲學の中心思想若くは唯一の思想であつた。自我は眞實在であつて非我は然らずといふは、自我は能動的な積極的なタートであるに反して、非我は自我から働らきかけられる消極的な所動的な存在に過ぎない意味である。自我の本位は常にタートであるに反して、非我の本質は常にうけ身 (Leiden) である。又非我は自我の活動のための存在であつて、それみづからのための存在即ち「自存」ではない。すべての物欲や、すべての物質や、すべての快樂や情欲や、それ等はことごとく自我によつて働らきかけられる非我であつて、此等の非我はすべて自我によつて征服さるべき存在に外ならない。



此の點に於て特に記憶さるべきことは、認識作用と活動的な意志との關係である。フイヒテによれば、認識と意志とは相對立する二元ではなくして矢張意志一元である。何となれば、認識作用は意志活動の一階段（又は一種類）として産み出されたもので、認識そのものが一種の意志活動に外ならない。故に認識作用は意志活動のためにのみ存在するものであつて、反對に意志活動は決して認識作用のために存在するものでない。

自我が活動そのものであることは、以上概説したとほりであるが、然かも相對的な有限的な自我に就いて言へば、其の道德的活動は徐々に一定の階段を経て發達するものであつて、決して最初から純主觀的であることが出來ない。即ち最初の階段に於ては、自我は甚しく非我に束縛されてゐる。純粹な道德活動は容易に發達しない。本能、衝動、自覺等のさまざまの階級を経て、自我は次第に非我から離れて自存の形を取つて行く。一切の物欲や一切の情欲やが道德的意志に征服されるに及んで、道德的意志はいよいよ多く自存的となり、いよいよ多く自律的となり、隨つて

いよいよ多く自由を備へて、いよいよ絶對的な大我に向かつて近づいて行く。前段に主觀がますます客觀から獨立してますます主觀的に進むと言つたは、此の自由への進歩の意味に外ならない。一層具體的に言へば、道德的良心や人間愛のこゝろやが十分發達して、すべての物欲や情欲やを征服し感化し、そこに地上のパラダイスが出現されることが人生の窮極的理想である。勿論道德の進歩は無限である。一定の程度に達して、最早これ以上進むべき餘地が無いといふやうなものではない。無限精進がどこまでも人生の實相であると。

カントと同でくフイヒテもまた宗教を純粹道德の範圍から考察した。絶對道德——絶對自由——絶對自我——それ等は直に神とも宗教とも考へられた。道德進歩の頂上を飾る冠が宗教そのものであると。

(二) シェリング　フイヒテはカントの道德中心主義を極度に發達させたが、シェリングは、勿論フイヒテの實行哲學にも深い敬意を拂ひながら、尙フイヒテとは異なり、主として藝術の直觀生活に最高的人类生活を見ようとした。シェリング

哲學は結局に於て一種の藝術至上主義であつた。彼れは何故斯かる特殊な哲學を建てるに至つたか。吾々は先づ一ト通り其の由來を明らかにしなければならぬ。

シェリングは當時ドイツの文藝運動であつたロマンチズム唯一の組織的哲學者（尤も彼れの外にシュライエルマヘルも數へられるが）であつた。ロマンチズムに就いては、こゝで其の精神を叙説する餘地が無いが、斯かる特殊な傾向態度もまた必然的な人生の一形式であつたとは見落されてはならない。そも／＼精神と自然との對立、理性と感性、主觀と客觀、意識と無意識との對立は、既にシレルによつて現代生活の特徴とまで解釋されたが、ロマンチズムの運動に與かつた當代の青年は、事實の上に實際的に此の二元的不調和に最も苦んだ人々であつた。一面に於ては非常に高い自由や道德や理性やを追求しながらも、他面に於ては物欲や必至や情欲のためにいつまでも苦悶せざるを得なかつた。現實の人生は彼等に取つては斯やうな不調和や矛盾の世界に外ならなかつた。如何にすれば人間は此の不調和の苦悶から遁れることが出来るか。如何にすれば吾々は不調和から調和へ進むことが出来るか。

これがロマンチズムに取つての根本問題であつた。

此の根本問題に對して彼等が如何なる解答を與へたかは、これも既に廣く知られた事實である。反對性の調和をば彼等はいつまでたつても現實の世界に見出だすことが出来なかつた。いづれの方面を眺めても、現實界に於ては不調和矛盾のみであつた。斯くて彼等は遂に其の避難所を非現實な藝術の世界即ち空想世界に見出した。藝術の世界に於て僅に一種の調和を味はふことに満足せざるを得なかつた。既にシレルは、理性と感性と、道德と感情と、精神と自然とを調和するものは、ひとり藝術あるのみと教へた。吾々は藝術といふ救世主によつて、此の矛盾の苦界から遁れるよりか外に途は無い。藝術は吾々を理想の世界に導くものであると。これがロマンチズムの精神であつた。藝術によつて導かれる世界は、道德的な實行世界ではない。そこでは寧ろすべての努力や矛盾やが滅せられて、ひとへに純粹直觀や純粹想像やスチムムング（氣分）やがすべてを支配する。此の純粹想像やスチムムングや幻影やメーメルヒエンやが人類最高の生活でなければならぬ。これがロマンチズムの

窮極の主張であつた。ロマンチズムの代表者であつたテイークもノフアリスもシユレーゲルもことごとく此の點に於ては一致してゐた。メールヒエンの世界がロマンチズムのものであるとは、テイークもノフアリスも異口同音に主張した要點であつた。

シェリングはすなはち此のロマンチズムの精神を哲學の形式に組織した唯一のロマン派の哲學者であつた。シェリングの哲學は簡單には所謂同一主義の哲學 (Identitätsphilosophie) に外ならなかつた、同一主義の哲學とは、精神と自然——主觀と客觀——意識と無意識と——此等すべての對立と不調和とは、其の根本に於て絶對的に反對な者でなく、寧ろ彼れ此れ相通ずる同一無二な調和に外ならないといふが、シェリング哲學の精神であつた。故にシェリングの同一主義の哲學とは、主觀と客觀と、精神と自然と、すべての反對や對立やをば、根本に於て同一原理の現はれであると觀るのである。一層簡單に言へば、すべての反對と對立とを總合し統一せんとするがシェリング哲學の精神であつた。反對や對立等の雜多に注意するより

は、主として統一原理又は調和の原理に注意を拂つたがシェリング哲學であつたのである。

こゝでは細かにシェリング哲學の全體にわたる要は無。彼れの自然哲學も乃至超越理想主義も、畢竟は諸の對立は同一原理の上に立つものといふ事を證論したものに過ぎない。先づ自然と精神とは、シェリングによれば、絶對の反對ではなく、自然の最下級に於ても多少の精神は存し、又精神の最高級に於ても多少の自然は存するもので、兩者は畢竟同一原理の程度の差に過ぎない。自然の最下級から最上級に至るまでの變化を跡つけて、それの階段にはことごとく精神が伴つてゐることを示したが彼れの自然哲學であつた。これと恰も反對の順序に於て、精神 (即ち主觀) 又は自由の最高級から最下級までの變化を跡つけ、然かも其の各の階段に於てそれごとく自然 (客觀又は必至) が存在することを證明したものが、彼れのトランツェンデンタール、イデアリズムであつた。絶對の意味でない對立 (シェリングの言葉で言へば (Polarität) は、自然界に於ても精神界に於ても満ち々々てゐる。例

へば自然界に於ては求心力と遠心力と、無機物と有機物との對立が有るやうに、精神の世界に於ても、斯やうな對立は無數である。先づ認識活動と實際活動との對立、無意識と有意識との對立、自由と必然との對立、理性と感性との對立等は其の主なものである。然かも此等の對立はすべて絶對的でなく、必ず同一原理によつて統一されるもの、又は同一原理の二元的な現はれに過ぎないのである。

さて此の同一原理の哲學からシェリングの藝術觀は起つてくる。主觀と客觀——精神と自然——此等が根本に於て同一不二であるといふことは、シェリングによれば、學術よりも道德よりも、藝術によつて最も明瞭に且最も具體的に教へられる。吾々は藝術によつて精神と自然との調和の原理をさながら現實の如く直觀することが出来る。故に藝術は人類生活中最高の生活であると觀られる。藝術が諸の反對や對立の調和をば最も明瞭に教へるものであることをばシェリングは次のやうに説明した。藝術は先づ主觀と客觀とを同化して絶對唯一の境に吾人を導くものである。藝術境に於ては、これを賞翫する我れと賞翫される非我とは一體と成つて其の間に

何等の區別も無い。自他同一といふが藝術の絶對境である。次にまた藝術は認識活動と實行活動との對立を調和するものである。何となれば、直觀的に事物を認識しながらも、尙それを一定の藝術に造りあげるが藝術活動である。認識と同時に實行し活動するが藝術である。次にまた藝術は意識と無意識とを調和する。藝術的創造は最も顯著な意識活動であると同時に、其の根柢に於ては尙一種の無意識活動である。藝術は無意識的所産である。更にまた藝術は精神と自然とを調和する。こは既にシレルによつて明らかにされた點である。最後にまた藝術は有限と無限とを調和するものである。有限の材料の中に無限の精神を宿すが藝術である。自然の中に精神を宿すが藝術である。故に藝術は最も平凡な事實の中に最も深い人生の意義を示すものである。斯くして藝術は一種無限的な絶對な性質を持つてゐる。

藝術は斯やうに、假令非現實的にもせよ、諸の對立や反對やの同一不二であることを最も明確に教へるものである。斯やうな立脚地に立つてシェリングは藝術的な神話 (Mythologie) が人類の最高生活を示すものであると主張した。

藝術境は現實ではない。現實の調和は藝術だけでは示すことが出来ない。然かも非現實的に藝術が最も高く最も貴い理想的な調和を示すものであることは到底争ふべからざる事實である。そこにシェリング哲學の眞理が有る。

(三) シュライエルマヘル 一層廣い意味に於ては、シュライエルマヘルもまたロマンチズムの哲學者であつた。たゞ彼れはシェリングに較べれば一層カントに忠實であり、又ヘルダ やゲーテ等と共にスピノーザから深い影響を受けてゐた。こゝでは彼れの全哲學に涉つて其の要旨を説明する要はない。たゞ宗教の方面に於て彼れは殆ど前人未發見の眞理を示し、而もそれが廣い意味に於てロマンチズムに深い關係を持つてゐる。そして彼れの宗教哲學は今日も尙新理想派の人々によつて尊重されてゐる。故にこゝでは簡單ながらも彼れの宗教上の意見だけは記載されなければならぬ。

カント以前の唯理派の人々は、宗教上の問題殊に絶對者に關する問題をば、主として唯理的に主智的に取扱ふ傾向を持つてゐた。然るにカントやフイヒテは、宗教

問題をば専ら道德の基礎の上に於て取扱はうとした。最高の道德的確信を宗教的信仰と觀たが彼等の宗教哲學であつた。然るにシュライエルマヘルは、宗教的信仰の本質をは、此等の説とは全く異なる方面に於て説明しようとした。蓋し人間の智識がノウメナの世界（絶對的な實體世界）に到達すべき資格が無いことは、カントによつて十分明瞭に示された。唯理派や主智派の宗教論は、根柢から宗教の本質を取違へてゐる。信仰は決して理知を以て説明さるべきものでない。然かもまたカントの如く、宗教を道德の基礎の上に築かうとすることも誤つてゐる。何となれば、宗教は決して道德の附屬物ではなく、おのづから獨自獨得の本質を備へてゐる。故に宗教は宗教として、道德から離れて、別に解釋されなければならぬ。

然らば宗教とはそも／＼何ぞといふに、シュライエルマヘルによれば、そはひとへに絶對者に對する感情に外ならない。換言すれば、有限な人類は、一切の有限物が因つて以て立つてゐる唯一無限の絶對者を信ぜざるを得ない。此の絶對者の存在は、決して理智によつて證明されるものでなく、人類が有限者であるかぎり、吾々は一

切の有限を眞に有限たらしめる唯一無限の絶對者の存在を信ぜざるを得ない。絶對者の存在を信ずるとは、吾人有限者が有限者として感ずる絶對者に對する歸依（絶對尊敬）の感情を土臺とするものであつて、此の歸依の感情こそは一切の宗教的信仰の基礎であり根據である。此の感情はすべての人間に自然且本然的なもので、吾人が有限者であるかぎり、必ず經驗せざるを得ざる必然的感情である。絶對者に對する此の歸依感こそは宗教の根本であり生命であつて、此の感情のさまざまに現はれが宗教的信仰に外ならないと。

たゞし此の絶對者は果たして如何なる本質を備へてゐる者であるか、それは單に感情の對象であるかぎり、到底精確に解釋さるべき問題でない。殊にシュライエルマヘルは、深くスピノーザの汎神論を尊敬してゐたから、キリスト教の普通の信仰である人格神等に對しては、寧ろ反對の意見を持つてゐた。絶對者の本質は感情的經驗の異なるに従つて、それ／＼別様に解釋されるのであると。

智識と信仰とを全く區別して、信仰を純感情的に神秘的に解釋したところにロマ

ンチシズムの特徴が認められる。

**第五節 ヘーゲル及びシヨペンハワー** カント以後前代理想主義の發達として、最後に簡單にヘーゲル並びにシヨペンハワーが記憶されなければならぬ。蓋しヘーゲル哲學は理想主義哲學の完成であるとも言はれ、またシヨペンハワー哲學はカントの精神を特殊な方面に發達させた十九世紀最終の理想主義哲學であるとも言はれる。両者が前代に於ける最後の理想主義を代表したものであつたは今更説明するまでもなす。

(一)ヘーゲル      ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 一七七〇—一八三〇  
一)の哲學は、觀かたによつては、これまでの理想主義の脈をば、得意の組織的系統的天才を以て、一大系統のもとに組織し完成したものととも言はれる。彼れがドイツ理想主義哲學に於ける地位は、恰もギリシャ哲學に於けるアリストテレスの地位に酷似してゐるとも言はれる。稀有な総合的手腕がどこまでもヘーゲルの天才であつたのである。

20th MAY

單に總合的手腕といふ點に於てヘーゲルはアリストテレースに酷似してゐたのみならず、根本の哲學的精神に於て彼れは確にアリストテレースに酷似してゐた。前代のすべてのギリシャ思想をば、アリストテレースは彼の發達又は進化といふ概念若くは事實を以て見事に總合し統一したやうに、ヘーゲルもまた主として歴史的發達といふ法則を以て一切從來の理想主義的思想を總合し統一しようとした。極めて簡單に言へば、ヘーゲル哲學とは絶對的理性の歴史的發達又は論理的發達の學に外ならない。理性の歴史的發達——これがヘーゲル哲學の核心である。勿論こゝに謂ふ理性は、單に智性だけの意味ではなく、自己の中に先驗的な普遍的な法則を具備した精神力全體を指した言葉で、斯かる精神力が論理的に一定の法則に従つて必然的に進化し發展する所以を示したものが、即ちヘーゲル哲學に外ならない。從來の理想主義哲學者が理性活動のそれ／＼の方面を部分的に局部的に示したものをば、ヘーゲルは此れを論理的發展といふ概念のもとにすべて總合し統一しようとしたのである。理性のあらゆる方面とはたらしきとを總合し、最も顯著な意味に於て理性の

普遍的作用を明らかにしようとした。ヘーゲル哲學であつた。理性といふ概念はヘーゲルに至つて最も顯著な内容と形式とを取つたのである。

理性の論理的發達を説明すると同時に、ヘーゲル哲學は事實上の世界文化の歴史的發達をも解釋しようとした。理性の論理的發達と世界文化の歴史的發達とを同一歴史と觀て、論理と事實との兩面から理性乃至精神の發達を觀察したがヘーゲル哲學の特徴であつた。故に彼れの哲學はたゞの論理的解釋のみではなくして、同時に最も深い觀察力に富んだ歴史哲學であつた。歴史哲學は、既にレツシング及びヘルダー等から始まつて、更にシレルに於て特別な發達を遂げ、遂にヘーゲルに至つて大成された所以で、ヘーゲル哲學は簡單には歴史哲學とも批判されるのである。殊に哲學思想の歴史（哲學史）はヘーゲルの力によつて始めて今日のやうな形を備へるに至つた。斯くして歴史——人文歴史乃至文化歴史——といふ概念は、理想主義哲學に取つて極めて重要なものと成つた。後のキンデルバンドなどの歴史思想も勿論ヘーゲルに深い關係を持つてゐる。

何故ヘーゲルが理性乃至精神の歴史的開發を哲學の中心概念と爲すに至つたかは今日やゝ明白である。彼れの哲學の出發點も、他の思想派の哲學者就中ロマンチズムの人々と全く同じものであつた。即ち其の出發點並びに初期の思索に於ては、彼れはシェリングと殆ど全く同じ傾向を取つて進んだのであつた。精神と自然——理性と感性——意識と無意識——すべて此等の調和乃至同一はいつこに求めらるべきか。此の根本問題に對して、シェリングは所謂同一原理の哲學——精神と自然とを同一不二と觀る哲學を示した。ヘーゲルは、最初は兎もかく、後にはシェリングの此の意見に満足する事が出来なかつた。即ちヘーゲルに取つては、自然も明確に精神發現の階段であつて、精神乃至理性の歴史的開發に於てこそ種々の調和や同一や統一が實現されると考へられた。こゝに一存在が有れば、先づそれに對して反對の一存在が成立し、更に此等二の反對が一層高い存在によつて調和され総合され統一されるといふが精神發達の根本法則である（ヘーゲルの三段論理法後段に再説）。故にシェリングが求めた調和や同一やは、ひとり精神又は理性の歴史的開發に於て

のみ求められ且見出ださるべきであつて、シェリングが爲したやうに漠然精神と自然との同一を主唱すべきでない。これがヘーゲル哲學の出發點であり、又其の根本精神であつた。ヘーゲル哲學に於て、何故歴史が中心概念と成つてゐるかは、此等の事情に照らしてほゞ明白であらう。

吾々はこゝで順序を追つてヘーゲル哲學の要點を解釋して行く餘地を持たない。たゞ其の輪廓だけ出来るだけ簡單にこれを瞥見すれば十分である。ヘーゲル哲學は要するに絶對理性の論理的開展の學である。論理的開展の根本形式としてヘーゲルが彼の所謂三段論理法 (Dialektische Methode) ——既にフイヒテ等によつて發見された特殊の論理法——を極端と思はれるまで使用したことは著名な事實である。三段論理法とは理性即ち廣く一般事物が變化し開展して行く必然の順序又は法則で、例へばこゝに一個の「一指定 (These) が有れば、必ずそれに對して反對の (二) 反指定 (Antithese) が存在し、然かも此の矛盾又は反對はいつまでも孤立して存せず、必ず兩者を總合し統一するやうな一層高き (三) 總合 (Synthese) によつて總括され



るといふ如く、事物は必ず三段の形式を取つて變化すると觀られる。ヘーゲルは先づ理性の論理的開展をば、(第一)理念(Idee)(第二)自然(Natur)(第三)精神(Geist)の順序に於て考へた。此の三段の順序が既に論理法によつたものである。第一段の理念は全く抽象的な概念的な純粹論理的な實在である。然るに此の抽象的な論理的な實在は、單獨にいつまでもそれみづからの存在を持續することが出来ない。否斯やうな抽象的な實在が考へられることは、既に他方に於て之れと反對の具體的な感覺的な自然といふ實在が考へられるからで、理念に對して必ず其の反對の自然が成立たざるを得ない。然るに一方に抽象的な理念と、他方に具體的な自然とが實在すれば、兩者は全く正反對のものであるから、其の反對又は不調和はこれまたいつまでも其のまゝに續くことが出来ない。そこに必ず兩反對を調和し統一する總合が現はれざるを得ない。精神は即ち抽象具體の二の性質をみづからの中に收めたもので、理念と自然との必然的總合に外ならない。故に總合は二の反對性を拒否し否定するといふよりは、寧ろそれを自己の中に攝取し合一するはたらしきである。

解釋される。

すべての事物はことごとく此の三段式論理法によつて支配されるもので、哲學は理性の斯やうな論理法を解釋するものに外ならない。故にヘーゲルは理念を取扱ふ純粹論理學に於て、先づ此の特殊な論理法を綿密に説明した。一切の存在の根本――すべての内容を除いて考へられた最初の存在は、たゞの有又は無内容の有(Sein)そのものである。此の無内容の有は一切の存在の根本である。然るに既に有といへば無(Nichts)が豫定される所以で、無に對して有が考へられ、又有に對して無が考へられざるを得ない。無を豫想しない有が無いと同じく、又有を豫想しない無も無い筈である。然るに有と無とは互に相反する存在であつて、兩者とも其のまゝ獨立して存在することは出来ない。必ずそこに兩者を調和すべき總合が無ければならぬ。變化(Werden)又は生成は即ち兩者を統一する一層高い總合である。

理念と自然との總合である精神の發達をば、ヘーゲルは同じく三段式に區別した。(第一)主觀的精神(Der Subjektive Geist)(第二)客觀的精神(Der objektive

Geist) 並びに (第三) 絶對的精神 (Der absolute Geist) これである。主觀的精神とは、言はゞ個人的精神の如きもので、客觀的精神とは、言はゞ社會的又は團體的精神の如きものである。人類學——自然から精神が獨立する所以を示す人類學や、自然に對して個人精神の發達を解釋するフェノメノロジーや、個人意識を個人意識として取扱ふ心理學や、此等はすべて主觀精神の學である。然るに此等主觀精神は必ず客觀的形式を取つて發達する。換言すれば、多數の個人が集つて社會生活を營むところには、必ず社會的精神又は團體的精神が發達する。客觀的精神とはすなはち此の社會的精神に外ならない。例へば倫理、法律、國家等はこゝに謂ふ客觀的精神であつて、此の客觀的精神にまで發達して、始めて精神は確定的な形式を取るのである。故にヘーゲルに従へば、單に個人に即した徳はまだ確定的なものでなく、それが社會的倫理と成つて、始めて完全な形を取るのである。又國家そのものは、ヘーゲルによれば、最も完全な客觀的精神の發現であつて、人類は此の國家生活に達して、始めて十分完全な生活を遂げることが出来る。國家は神聖な神の具體的な現

はれであり歩みであると。

されど理性は所謂絶對的精神に發達して、始めて最も完全な形を取るのである。絶對的精神とは主觀的精神と客觀的精神とを総合したもので、理性が一切の要素を自己の中に收めた最終の發達の階段である。斯やうな絶對的精神は (第一) 藝術 (第二) 宗教 (第三) 哲學の形を取つて發達する。此等藝術や宗教や哲學やは即ち絶對精神の發現に外ならない。たゞ藝術や宗教の階段に於ては、絶對精神はまだ十分完全な形を取つて現はれない。藝術に於ては、僅に感性的に制限的に絶對や無限やが觀られ、宗教に於ては、藝術に於てよりも一層完全に信仰的に絶對が觀られるのである。哲學は概念のまゝに絶對を認めることで、絶對精神はこゝに至つて最も完全に且最も直接に理解され會得されるのであると。吾々はこゝにヘーゲル文化觀の特徵を認めることが出来る。

フイヒテやシェリングに於て、餘り極端に主觀的に傾いた理想主義をば、ヘーゲルは一層客觀的に引戻し且發達させたとも解釋される。理想主義が極まつて著しく

客觀的となり、又其の意味で着しく經驗的と成つたことも明白である。然かも主觀本位の立脚地に立つて、一切を理性の開發——理性みづからの中に本具な力の開發と觀た點は、ヘーゲル哲學も同じく從來の理想主義を受けついだものであることが明白である。理想主義はヘーゲルに至つて一種發達の頂上に達したのである。

(一) ショペンハワー 前代に於ける理想主義の發達として、吾々は最後にシ・ペンハワー (Arthur Schopenhauer 一七八八—一八六〇) の哲學を瞥見することとする。彼れの人となり元來奇異であつたため、多數の理想主義哲學の中に於て、シ・ペンハワーの哲學は確に一種奇異な特質と位置とを持つてゐる。理想主義の本流をたどりながら、一種奇異な方面に走つたが彼れのロマンチックな哲學であつた。彼れの哲學は、正當に哲學といふよりも、寧ろ一種の散文詩——思想的な文藝品に近いものであつた。然かも此の奇異な文藝品の中に一種光つた貴い眞理が存したことは到底拒まれない。殊に時代變化の感じが最も具體的に彼れの哲學に現はれてゐた。

カントが物自體を假定して、然かもそは理智を以て思索すべからざるものであると斷じたは有名な事實である。こゝでは此の問題に關しての爭論を取扱ふことを殊更避けたが、カント以後此の問題に關する爭論は可なり喧しいものであつた。多數の學者は物自體といふ如きは無用の概念であるとして之れを斥けた。然るにシ・ペンハワーは、此の問題に關して、先づ不思議にカントに忠實であつた。嘗に物自體といふ概念を採用したのみならず、そは理智を以て認識すべからざるものと斷じた點も、全くカントそのままであつた。然るにカントは單に道德的ポスチュラート(假定)から物自體に近づかんと試みたに反して、シ・ペンハワーは、得意の詩的才能を發揮して、吾人は直觀 (Anschauung 又は Intuition) を以て直に此の絶對的本體を認識することが出來ると主張した。直觀は彼れに取つて最高の認識能力であつた。然らば彼れは物自體即ち宇宙人生の本體を何ものと觀たかといふに、此の點に於ける彼れの洞察は頗る斬新なものであつたが、然かも全く新らしい創見であつたとは言はれない。即ち彼れは宇宙人生の本體をばひとへに意志 (Willie) であると主張

した。既にフイヒテはカントの精神を發揮し、「意志第一」(Primat des Willens)の根據の上に實際理性即ち道德的意志を人生の本體と立てた。シヨベンハワ一の意志本體説はフイヒテ哲學の影響が無かつたとは言はれない。たゞしフイヒテに於ては、道德的意志はどこまでも理性的であつて、理性の規律と法則とに従ふものであるに反して、シヨベンハワ一に於ては、意志は全く非論理的であり非理性的である。シヨベンハワ一哲學の特徴は主として此の點に存する。多數の理想派哲學者が理性を絶対規律と考へたに反して、シヨベンハワ一はひとりこれを(人生の本體を)盲目的な非論理的なものと主張した。即ち彼れの意志は全く理性を缺いた盲目的な衝動力そのものであつた。其の行動に何等の目的も無ければ意義も無い。たゞ生きんがための盲動——それが意志の本體である。而してシヨベンハワ一の解釋によれば、理智は意志の手段又は道つれとして意志より後に發現した現象に過ぎない。故に理智は意志に命令を下す力は無く、却つて意志の爲めに使役される道具に過ぎない。シヨベンハワ一の此の立論が近代の主情意論に重大な關係を持つたは言ふまでもない。

でもない。斯くして彼れは人生の本體をば全く盲目的なものと主張した。理想主義の本流を追ひながら、彼れが普通の理想主義と全く違つた結果に達したは、明らかに時代精神の變化の影響であつたと觀られる。理想主義がこれまで宇宙人生を餘り理想的に完全に觀たことに對しての反動であつたとも解釋される。

更にシヨベンハワ一哲學の奇矯な點は、それが厭世主義の哲學であつたといふことである。彼れが厭世論は哲學的には可なり單純な又多少淺薄なものであつた。人生の本體は盲目的意志であつて、それは畢竟満足することの出来ない——然り無限に満足することの出来ない盲動力であるから、不満不幸苦痛が人生の常態であり、幸福や快樂やは遂に人生の本相でないといふが厭世觀の根本であつた。此の厭世觀には快樂と苦痛との感情が一切を決定する標準となつてゐる。人生はつまり苦痛に満ちてゐるから眞の生存の價値は無いといふのである。今日の吾々は最早斯かる簡單な標準で生存の根本價値を決することが出来ない。苦痛が多いといふことは直に人生否定の根本原理とは成らない。たゞしシヨベンハワ一が新に人生の價値問題を提

出した効果は十分これを認めなければならぬ。彼れは明らかに十九世紀後半期の懊惱的氣分を代表した詩人であつた。

シ・ペンハワリーのロマンチズムは、更に彼れの藝術觀乃至音樂觀に於て明白である。假令瞬間的なりとも人間をして人生の苦痛を忘れしめるものは藝術のみである。藝術は妄我である。故に藝術は人生に於ける一種の救世主である。殊に音樂によつて吾々は直接に宇宙の本體である意志を觀照し且最もよく現世の苦痛から解脱し得るのであると。藝術のはたらきを特殊の方面から解釋して、人生に於ける其の効果を認められた點に於て、シ・ペンハワリーは尙明らかに理想主義の精神を保持し且之れを發達させたのである。たゞ理想主義が甚しくロマンチックに化したことは到底拒まれない。前代理理想主義は斯くしていよいよ衰退の運命に向かつたのである。

## 第八章

### 現代に於ける理想主義の哲學

#### 第一 科學的理想主義

##### 第一節 現代理想主義の分派

簡單に現代理想主義と言つても、各理想主義哲學者の所見はそれ／＼異なり、おのづから種々な分派に區別される。然かも此等種々な分派を説明するに先だつて、吾々は先づ現代に於ける各種の理想主義哲學が前代の理想主義と比較して大體如何なる特徴を備へてゐるかを明らかにしなければならぬ。少なくとも前代理理想主義と現代理想主義との大體の區別が明らかにされなければならぬ。而して此の區別は明らかに時勢の變遷と密接な關係を持つてゐる。前代の理想主義は大凡十九世紀の中頃まで（ヘーゲルまで）發達して、以後世紀末に

至るまでは一種不振の状態に沈んだ。然るに十九世紀の中頃以前から、理想主義に代つて勃興したものは現實主義の風潮であつた。即ち前編第三章現實主義の解説の初に於て概説したとほり、十九世紀の半ば以前は恰も最近の自然科學勃興の時代であつた。十九世紀の半ばから世紀末に至るまでは、自然科學が一切を支配した時代であつた。此の間にドイツに於てはマルクス主義や唯物論さへも發達したことは、これまた前編に於て概説したとほりである。時代は甚しく科學的となり經驗的となり現實的と成つた。理想主義的傾向は俄に衰運に陥つた。流石に一時全盛を極めたヘーゲル哲學も、十九世紀の半ばに於ては、殆ど急轉直下の勢を以て勢力を失つた。すべて理想主義的傾向は、現實の事實を無視して、ひとへに空想にのみ走る妄想であるとして、各方面から極端に排斥されるに至つた。理想主義の哲學は一時全く姿を隠したほどに衰運に沈滞した。

されど斯やうな状態は、勿論いつまでも續くものではなかつた。自然科學の勃興は、必しも哲學を滅すものでなく、寧ろ理想主義を刺戟して、これまでよりは一層

堅固な地盤に頼らしめる必要を痛感させた。すべての理想主義を一層確實な科學的乃至經驗的地盤や或は其の他の一層堅實な地盤の上におし進めたが一般時代の風潮であつた。故に種々な意味に於ける科學的刺戟が現代の新らしい理想主義を發達させた根本原因で、科學的刺戟を取除いては、現代の新理想主義の特徴は考へられぬ。必しも同じ意味に於ては無いが、現代の新理想主義はすべて科學的發達からさまざまの影響を受けてゐる。故に現代に於ける新理想主義の特徴は、科學的進歩に刺戟されて、或は一層確實な地盤の上に理想主義を築かうとするか、或は科學の領域から哲學の本領を區別して、特に理想主義の本領を明らかにしようとするか、兎にかく深刻な科學的刺戟を受けてゐるところに存すると觀られる。然かも現代に於ける理想主義は、其の根本精神に於ては、飽まで前代の理想主義を繼承したもので、前代と同じ理想主義を新時代の精神を以て解釋し發達させたものに外ならない。随つて嚴密に言へば、前代の理想主義と現代の理想主義との間には決して截然たる區別は無いのである。

現代のものが前代のその延長であるは言ふまでもない。加之、現代の理想主義は漸く前世紀後半期の半ば過ぎから徐々に發達したもので、全體としてはまだ漸く發達し始めたぐらゐのものにしか過ぎない。現代理想主義がまだ漸く復活（前代理想主義の復活）又は發達の最初の階段に存するものであることは、十分明瞭に理解されてかゝらなければならぬ。

さて現代理想主義の潮流は頗る複雑であつて、簡單に之れを分類することは困難であるが、全體を概観するため便宜上強ひて之れを分類すれば、大體三種又は四種となすことが出来る。即ち（第一種）は直接自然科学の影響のもとに、科學的知識を根據として、其の上に理想主義を建設しようとして試みたものは是れである。勿論現代の理想主義は、一として科學的進歩の影響を被むらないものは無いが、其の中でも殊に科學的知識の發達に重きを置き、其の基礎の上のみ理想主義を築くべしと觀たものをば、便宜上こゝで科學的理想主義と名づける。こゝは此の種類だけが科學的で、他は非科學的であるといふやうなことを意味しない。たゞ特に科學的知識を直

接哲學の基礎と觀たといふことに過ぎない。例へばドイツに於てはカントが此の派を代表し、フランスに於ては、ブートルーやベルグソンなどが類似の傾向を代表してゐる。たゞし此の傾向は、既に前世紀の中頃以來最も著しく、例へばドイツに於ては、ロッツェやフェヒナー等が先づ此の傾向を造り、フランスに於てもフイエーやラクリエー等が先づ同じ傾向を代表した。今日と雖も多數の學者殊に自然科学の方面の人で、此の同じ傾向を取つて進んでゐる者も決して少なくない。

次に（第二種）理想主義と觀らるべきものは、寧ろ自然科学や現實主義や實證主義やに反對して、まつしぐらゐに理想主義の本領である、道德、本位乃至は宗教、本位の人觀を取つて進んだものは是れである。こゝは或はフイヒテの影響を受けてゐる者、或はゲーテの感化を受けてゐる者などさまざまである。ニイチエやオイッケンなどが此の種類の傾向の代表者と見られる。更に（第三種）理想主義と見られるものは、最も廣い意味で謂ふ新カント派の人々で、此の中にはまたおのづからさまざまの人々が含まれてゐる。總じて此等の人々は、先づカントの立脚地に返へつて、或はカ

ント哲學の中に含まれた隠れた方面を明らかにし、或は其の缺點を補つて、理想主義の本領である理性の學を復活し改造することを眼目としてゐる。科學から哲學の本領を區別することも、主として此の派の人々によつて行はれた。即ち所謂マールブルヒ派のコーヘンや、又所謂西南派のキンデルバンド並びにリツカート等が現代に於ける此等の傾向を代表してゐる。

此等各種の理想主義の外に、(第四種)尙特に論理學的又は認識論的方面に専らな而して或意味では新唯理派とも言はるべきフッザール等の一派が有る。更にまた心理學社會學方面に於て理想主義を發達させようとしてゐる人々など、到底一々こゝで數へがたい。こゝでは其の中の主要な人々だけを擧げるに過ぎない。

**第二節 科學的理想主義の先驅** 現代に於ける科學的理想主義を解釋するに先だつて、吾々は先づ其の先驅と成つた人々を記憶しなければならぬ。此等の先驅者は、一面に於ては、前代の理想主義を現代に橋渡した仲介者であつて、理想主義の發達の上からも亦特に注意されなければならない人々である。此等先驅者の中最も重い者は

フエヒナー (Gustav Theodor Fechner 一八〇一—一八八七)  
 ロッツェ (Rudolf Hermann Lotze 一八一七—一八八七)

の二人である。こゝでは極めて簡単に此等の人々の意見を瞥見するに留める。

(一)フエヒナー ロッツェや其の外後の此の種類の種類に屬した人々と同じく、フエヒナーもまた最初自然科學の研究者であつたことが先づ吾々の注意を引く。殊にフエヒナーは一面近代の實驗心理學の建設者であつたほどに科學的な精密な知識や才能を有しながら、他面哲學的に極めて大膽な思索と飛躍とに走つたことが特に吾々の注意を引く。緻密な科學的研究に對して、其の哲學的思索をば、彼れは特に一種の「信仰」であると解釋した。科學的知識の上に建てられた信仰が彼れの理想主義に外ならなかつた。彼れが哲學の中心は、特殊な身心關係論と其の類推的擴張とであつた。即ち彼れによれば、身體と精神との關係は極めて親密であり且規律正しいものであつて、互に一方を引離しては他方を考へることが出來ない。精



神的活動に雜多と材料とを與へるものは身體であつて、精神活動は其の雜多を統一するものを意味する。身體は精神に頼り、精神は身體に俟つといふが、兩者の親密な關係である。否、フェヒナーによれば、身體と精神とは、本來同一物を外と内との互に異なる方面から眺めたもので、譬へば内部から眺めた曲線が精神であり、外部から眺めた曲線が身體であるに過ぎない。同一物が異なる立脚地から眺められるのであると。

此の身心相關論をばフェヒナーは類推法アナロジーを用ひて人類以外のあらゆる事物と現象とにまで適用してゐる。先づ大にしては全宇宙そのものは、恰も人類の場合の身心相關と同じものである。自然の形體は身體であつて、此の身體の中に宇宙的靈魂が宿つてゐる。たゞこの宇宙的身心は、人類の場合の身心と比較を許さないほど大なるもの複雑なものに過ぎない。斯やうな大宇宙をばフェヒナーは之を神と形容した。又單に斯かる大宇宙のみならず、人類以下の動物は勿論、更に植物に至るまでも、ことごとくそれごとく靈魂を備へてゐる。一切は靈魂を備へて生きてゐるもので

ある、といふがフェヒナーの大膽な類推であつた。斯やうな類推と並んで、彼れが靈魂不滅論もまた著名な思想である。思想が思想として肉體を離れて存在するは、それがやがて永遠の生命を有する所以で、純粹思想はすべての束縛を離れて最も自由且永久に活動し得るものであると。ロシヤのトルストイの靈魂不滅論などがフェヒナーの此の主張を聯想させる。

(二) ロッツェ フェヒナーが極めて大膽な思索を試みたに對して、ロッツェが同じく自然科学殊に醫學から出でて、一種微妙な而も深い洞察を行つたは、これまた不思議な對照であつた。ロッツェ哲學は極めて趣味ある微妙な洞察に満ちてゐる。先づ彼れが哲學の中心又は出發點は、彼れ獨特の實在論である。すべて事物が實在するとは、先づ其等が互に親密に關係してゐることを意味する。實在は即ち關係 (Beziehung) である。何となれば、宇宙間の事物は、一として孤立して存在するものが無い。孤立して存在しないのみならず、一物が他物にはたらきかけ、他物が一物からはたらきかけられるといふは、そこに一種不可思議な意味が有る。一物

が他物にはたらくとは、不可思議な力が甲から乙に傳はる所以でもなく、また一種の變化が一定の形のまゝで一方から他方へ傳はる所以でもない。一物と他物との間には、互に變化を受けたり與へたりし得る相互關係が有ればこそ、そこに例へば原因と結果との關係が成立つ所以で、さやうな微妙な相互關係が無ければ、其の間に因果關係は起るべき道理が無い。絶対に獨立した無關係な事物の間に因果關係や其の他の關係が行はるべき道理が無い。即ちすべての事物の間には互に相はたらき又はたらき懸けられる不思議な相互關係が存在すると言はなければならぬ。而して宇宙間一物として絶対に孤立した者は無いのであるから、宇宙全體はすなはち互に關係ある渾然たる一全體であることが明白である。故に實在とは、事物が互に相はたらきかける (Wirkung) 意味で、はたらきかけるといふ事を除いては、實在は考へられないのである。

然るにまた雜多が互に相關係して統一體を成すといふことは、本來精神作用に特殊な現象であつて、精神作用を除いては、斯やうな統一は考へられない。雜多が統

一體を成してゐること其のことは、直に精神作用存在の證明である。故に此の見地から觀れば、統一的な一全體を爲してゐる宇宙は、それみづからが直に精神的實在でなければならぬ。さもなければ、萬有が渾然たる一全體を成すべき道理が無いとは、ロツツェ獨得の論法である。たゞしロツツェの唯心論は、單に事物の相關性を基礎としてゐるばかりでなく、更にカント式な認識論によつて裏づけられてゐる。時間空間等の直觀を初めとして、事物の思考考察に至るまで、すべて與へられた材料を吾々は心的に精神的に翻譯し理解し意味つけるのであるから、心的解釋といふことを除外しては何事も考へられない。例へば物理的に客觀的に存在するエーテル波動をば、吾々は精神的に特殊な色彩に解釋し翻譯するが如く、主觀的な精神的乃至心的解釋を無視しては、一切事物の意義は考へられない。たゞの實在が精神的意義に解釋され、たゞの存在が精神的價值に翻譯されて、初めてそれが吾人々類に意義ある事と成るのであると。

斯くてロツツェは、自然科学が教へる機械觀を直に目的觀に翻譯し、自然現象が

備へてゐる必然性を直に自由性に解釋しようを試みたのである。科學的知識を哲學的洞察に翻譯しようとしたが彼れ獨得の試みであつたのである。

**第三節 科學的理想主義の特徴** 現代に於ける科學的理想主義は次のやうな人々によつて代表されてゐる。

ザント (Wilhelm Wundt 一八三二——一九二〇)

ブートルー (Emile Boutroux 一八四五——一九二一)

ベルグソン (Henri Bergson 一八五九——)

ブートルーやベルグソンはフランスの理想主義を代表するものであるから、正當には其の先驅者として同じくフランスのフイエー (Alfred Fouillee) やラクリエー (Lachelier) やを概説すべきであるが、それは餘り複雑に煩瑣に涉ることであるから、こゝでは殊更省略することとする。

獨佛の學者を一括して、それに共通な特徴を擧げるとは、やゝ人爲的に失する業であるが、大體から言へば、此等の學者は、殊に自然科學の地盤に立脚してゐる

だけ、主として實在問題に重きを置いてゐたことは疑はれない。前のフエヒナーやロツツェやフイエー等も、大抵實在問題を哲學の中心としたのであつた。たゞしザントやブートルーやベルグソンや、それら異なる意味に於て科學的根據を哲學の基礎とした。即ちザントは一切の科學的知識に最高の統一を與へ、一全體として全體的立脚地から宇宙人生を解釋しようとした。彼れは確にフエヒナーやロツツェの後を受けた學者であつた。これに反してブートルーやベルグソンは、ジツと科學や科學的知識の本領を見つめつゝも、直にそれを基礎として、其の上に哲學を築くといふよりは、寧ろ哲學の本領をば出来るだけ明確に科學の本領から區別しようといふ形蹟が著しい。否むしる哲學を科學の本領から區別したことが此等の人々の主要な努力であつたとも言へる。然かも宇宙人生の意義の闡明を哲學の目的とした點に於ては、ザントもブートルーもベルグソンもすべて一致してゐる。

然かも此等の諸家——科學的知識を哲學の基礎とした諸家に共通な中心思想はといへば、明らかに次の一點に存したと言へる。即ち精神現象をば嚴格に物質現象か

ら區別して、精神現象には精神現象としての特徴が備はつてゐることを明らかにしたことは是れである。蓋し自然科學全盛時代に於ては、精神現象すらも物質現象と同じやうに取扱はれて、精神作用の特徴は殆ど全く没却される傾さへ有つた。唯物論の復活などは其の適例であつた。故に機械的な必至的な自然現象殊に物質現象から區別して、精神現象の精神現象としての特徴を發揮することは、理想主義哲學の方面からは最も重要な事と考へられた。既にフェヒナーやロッツェに於てさへも、此の傾向は著しく、殊にロッツェに於ては此の問題は夙に其の中心思想であつたとも言へる。ヴァントとベルグソンとは、最も確實に此の問題を擱んで、此の問題の解決に彼等の全力を注いだとも解釋される。精神現象の特徴を主張した點に於て、此の二家が屢々同じやうな傾向と結論とに進んだは、決して偶然な出來事ではなかつたのである。

第四節 ヴァント ヴァント哲學のうち先づ第一に注意さるべきは其の心理哲學である。

(一) 心理哲學 心理現象又は精神現象とは、簡單には直接經驗 (Unmittelbare Erfahrung) の現象である。直接經驗とは、まだ主觀と客觀との區別が無く、例へば事物と其の觀念とはまだ別々とならない一體觀のまゝの經驗を意味する。元來主觀と客觀とを明らかに區別したは、直接經驗の後に起つた科學的分拆の結果であつて、此の分拆に先だつては、主客の區別といふことは全く無かつたのである。斯やうな直接經驗の内容としては、感覺觀念表象等を初めとして感情や欲望に至るまで、すべて分離すべからざる渾一體を指すことが出来る。觀念を離れて感情が無いやうに、感情や欲望を離れた觀念作用も無い。すべて分離すべからざる渾一體である。然るに科學的知識は、斯やうな直接經驗のまゝの状態に満足せず、此の直接經驗の中から特に觀念又は表象だけを抽象して、特に之れを客觀的存在と觀、これに對して直接經驗をば特に主觀的存在と名づけたのである。故に客觀的存在は、これを直接經驗に對して言へば、特に間接經驗 (Mittelbare Erfahrung) と名づけられる。客觀的物象はすべて直接經驗の感情や欲望や意志やからは抽象され分離された

間接の存在に外ならない。

故にセントに取つては、精神現象は吾々に最も直接な確實な實在であるに對して、物的現象は吾々には間接な何となく縁遠い不確實な假定に過ぎない。吾々は自己の主觀現象をば有りのまゝに直接に觀察することが出来るが、客觀現象をばたゞ間接にしか類推し想像するに過ぎない。

斯やうな間接性の物的現象は、科學的知識の發達と共に、精神現象とは全く本領を異にするものゝやうに假定されるに至つた。即ち古來物的現象は彼の實體的原理 (Substantialitätsprinzip) によつて支配されると考へられた。實體的原理によつて支配されるとは、物的現象は其の根本に於て原子とかアトムとかいふたぐひの不變不動不可分な實體又は本體から成立つてゐるものと觀ることである。一層簡單に言へば、物的現象は其の根本に於てアクションとか運動とか變化とか作用とかいふたぐひのプロセスそのものではなく、どこまでも不變不動の本體又は實體を持續するものと觀ることは是れである。故に物質は原子とか元素とかいふたぐひのものから

成立し、根本に於ては不可分の實體であるといふが、今日までの自然科學の假定である。最近エネルギーや運動のみを以て物的現象を説明しようとする學者も現はれたが、然かも其等エネルギーを擔つてゐる物質といふ實體的假定をば尙全く除外することは出来ないのである。

斯やうな實體的な物的現象と比較すれば、精神現象は全く異なる本質を備へてゐる。物的現象はたゞ間接に思索されるものであるに反して、精神現象は直接に有るがまゝの實相を吾々に示すものである。斯かる直接的觀察によれば、精神現象は、物的現象の如く決して實體的ではなくして、全然はたゞさであり作用でありプロセスである。換言すれば、不變不動の實體とか本體とかいふたぐひの概念は、吾々の精神作用には全く無用であつて、絶えず流れてゐる流水の不斷の活動又ははたらきが其の實相である。物質が物 (Thing) であり體 (entity) であるに較べて、精神は全く作用そのものでありはたらきそのものである。故に精神は實體的原理に支配されるものでなく、全く別種の活動的原理 (Aktualitätsprinzip) によつて支配され

るものと解釋される。たゞし古來精神現象をも物質現象に倣つて實體的に解釋したことは事實である。古い靈魂説すなはち是れである。智情意各種のはたらきが靈魂といふ不動の實體から現はれると想像されたのである。されど今日の吾々は最早斯やうな假定を用ふる要を感じない。吾々は經驗的に靈魂といふ實體を認めることが出来ない。のみならず、直接經驗や直接觀察によれば、精神作用はどこまでも作用そのものであつて、何等實體的な特徴を示さない。徹頭徹尾プロセスそのものであるといふが直接觀察の結果である。故に靈魂といふやうな實體を假定することは、結局無意味であるばかりでなく、寧ろ有害であり誤解を起こさせる原因であると言はなければならぬ。

さて斯やうな精神現象の中心作用をばヅントは意志であり情意であると解釋した。この點に於てヅントは最近の主情意論の主張者の主なる一人であつた。或意味でいへば、最近の主情意論は、ヅントの心理説によつて、始めて明確にされたとも言へる。而してヅントの活動的原理——精神現象を活動そのものと觀る學説は、此

の主情意論によつて一層強められたのである。何となれど、情意活動は、知識作用に比較して、いよ／＼活動そのもの又はたらしきものであるからである。

精神現象と物質現象との對照は、單に以上に擧げた點のみに留まらない。ヅントは實に他の方面から精確に兩現象の相違を説明し、因つて精神現象の特徴を一層明確にした。此の點に於て殊にゥント心理哲學の長所が認められる。彼れが數へた精神現象の特徴は數多有るが、其中主要なもの二三を擧げれば次のごときものである。

(イ)物質現象は純粹に量的 (quantitative) に測定されるものであるに反して、精神現象は主として質的 (qualitative) に測定するべきものである。これは前々代からの教であつて、必しもヅント獨得の主張ではないが、ヅントは特に此の點を明白にした功績を持つてゐる。物質現象が主としてエネルギーの分量に從つて測定するべきこと——即ち物質現象の測定といへば、エネルギー量の多寡を意味し、其の量的變化に從つてすべての變化が説明するべきことは、特に近代自然科学の根本假定であ

る。然るに精神現象の測定はこれと全く違つてゐる。精神的エネルギーの強弱といふことも、其の測定に全く無關係ではないが、單に量的に力の強弱を計ることは、決して精神上の測定でない。精神的には寧ろ其の現象の品質——上下高低優劣其の他の品質が主要な標準であつて、品質的にこれを測定するが普通の習慣である。美醜の判別とか、善惡の區別とか、人品の比較とか、すべて主として品質的判別であつて、決してたゞの分量的區別のみでない。量的にのみ計算されるから物質現象は機械的であり必至的であるに反して、精神現象は質的を本位とするから機械的や必至的には打算されない。質的本位の上に立つから精神現象は價值的に等差をつけて判別されるに反して、物質現象には價値といふことは毫末も含まれない。エネルギー量の多寡といふことの外には何等の價値も何等の等差も無い。斯くして物質現象と精神現象とは全く本領を異にする別世界の事であることが知れる。

(ロ) 更にまた物質現象は純粹に機械的 (mechanisch) に必至的 (notwendig) であるに對して、精神現象はどこまでも目的觀的 (teleologisch) であり一定の目的に

從つて行動するもの (zweckmässig) であると判断される。物質現象は自發的に運動するものでなく、僅に他から餘儀されて所動的に動くものであるから、そはどこまでも機械的であり必至的である。然るに精神現象は一定の目的や意志に從つて自發的に動くものであるから、そはどこまでも目的の原理によつて支配される。機械觀と目的觀との調和、又は必至性と自由性との調和は、理想主義の哲學に於ては、早くから重要な哲學問題と考へられたが、ザントは此の調和をば特に因果律の方面から完成しようと力めた。因果律に關してはザント獨得の解釋が有り、然かも此の點は彼れの最も得意とした本領であつた。即ちザントによれば、因果は物理的因果 (physische Kausalität) と心理的因果 (psychische Kausalität) の二に分かれて、兩者は決して混同視さるべきでない。勿論因果として兩者は其の根柢に於て本質を同じくするものであるが、本質を同じうして而も兩者はそれ／＼異なる特徴を備へてゐる。此の二種の因果律が混同されたといふことが、古來さまざまの哲學的紛亂を起こした所以であるから、兩者は出来るだけ明確に區別されなければならぬ。即

ち物理的因果は、例へばAからBへ、又は甲から乙へといふ如く、其の關係が一本  
すぢで、Bや乙の結果は必ずAや甲の原因に俟つといふ如く單純で機械的で必至的  
であるに對して、心理的因果はこれとは比較しがたいほど複雑でありこみ入つてゐ  
る。さまざまの目的の動機（原因）が一時に想浮べられて、其の中のいづれが結果  
として實現されるか、物的現象の場合のやうに決して明確でない。現在そこに想浮  
べられた動機の力のみによつて實現が決定されるばかりでなく、其の人の全傾向や  
全人格やが一大原因と成つて此の實際活動する。故に心的因果のすぢ途は極めて複雑  
であり込み入つてゐる。全人格が最後の決定的原因には相違ないが、此の全人格そ  
のものが本來固定的なものでなくして、絶えず變化し動搖することを免れない。そ  
れがために心理的因果のすぢ途はいよ／＼複雑となるを免れない。然かも斯やうに  
複雑ではあるが、精神現象が矢張峻嚴な因果律によつて支配されてゐるものである  
ことは物質現象と全く同じである。故に因果を超越した意味の自由が精神現象に備  
はつてゐるといふやうなことは到底考へられない。所謂自由は限定的自由——因果

律に支配された自由の意味であるべきは言ふまでもない。

斯くしてヴァントは、必至性と自由性とは必ず衝突するものでなく、精神現象に於  
ては、兩者は立派に調和されるものと主張し、更にまた同一筆法を以て、彼の機械  
觀と目的觀とは決して互に衝突するものでない所以を主張した。蓋し心理的因果  
は、因果といふ一面から觀れば、嚴格に必至的であり規律的であるが、それは同時に  
目的又は意志によつて支配される因果過程に外ならない。故に斯やうな因果過程は  
同時に必至的でもあり又目的觀的でもある。必然的關係の中に一種の自由又は目的  
が存するのである。

（ハ）更に尙一種の對照を挙げれば、物質現象の場合に於ては、多數の事物が集ま  
れば、單にそこに集合總合又は總和が成立つのみであるが、精神現象の場合に於て  
は、單に總和のみではなくして、必ず其の上に新しい現象が成立する。例へばa  
b c d等の多數の音が調和的に統一されば、其の全體の上に一種新しい諧音  
——aやbやdの一ツ／＼の音には無かつた全然新しい諧音が必ず成立する。



物質現象の場合に於ては、譬へば海岸の砂山の如く、たゞ多數の砂が集合するだけで、何等新らしいものが造られることは無い。然るに精神現象の場合に於ては、經驗に經驗を重ねるに従つて、そはたゞの總和のみではなくして、其の上に必ず新らしい意味が現はれるを普通とする。創造的總合 (Schöpferische Synthese) は即ち精神現象の特徴である。期やうに考へてヴァントは、物的現象と心的現象とをば、最も根本的な意味に於て次のやうに對照してゐる。即ち自然科学の根本假定又は原理はエネルギーの等量 (Constanz der Energie) とすふことである。宇宙間の物的エネルギーの分量は増加もせず減少もせず不生不滅の等量を維持するものといふが自然科学の根本假定である。然るに精神現象は經驗に經驗を重ねるに従つてますます新らしい質を創造し行くものである。世界に於ける文化は、日に月に新らしく豊富に創造されるのである。故に精神的エネルギーは、物的エネルギーとは違つて、質的にますます増大し生長し發達するを原則とする。エネルギーの生長 (Wachsthum der Energie) とすふことが精神現象の根本假定である。物的エネルギーの等量に對し

て、心的エネルギーは質的にいよ／＼ますます増大するのであると。

(二) 唯心哲學 自然科学の假定 物質と其のエネルギーとの存在の假定——を許すかぎりに於て、ヴァントは直接經驗である心的現象と並べて物的現象の實在をも許した。即ち自然科学の假定の範圍内に於て、彼れは假に物心二元論を取つた。彼れが物心並行論 (Psychophysischer Parallelismus) は、斯かる二元論の範圍内の結果に過ぎない。自然科学の假定に立脚するかぎり、物的現象は物的現象として、精神現象から獨立して取扱はるべきものであるから、兩者の關係はこれをたゞの並行と觀るより外に途が無い。然かもヴァントによれば、此の並行は決して絶對でない。精神現象の下段に於てこそ物質現象がこれに並行してゐるが、其の高い階段に於ては物的並行は缺けてゐる。故に物質現象は精神現象發達の必要條件としか考へられない。物質現象は到底精神現象の複雑さには及ばないのであると。

斯やうにヴァントは、自然科学の假定の範圍内に於て、便宜上二元論並びに並行論を取つたが、然かも此の立脚地は彼れに取つて決して最終のものではなかつた。彼

れは斯やうな立脚地から進んで、更に哲學的に總合的に物心二元の本質を明確にしようと試みた。其の結果彼れは前の二元論や並行論やを捨て、唯心的一元論を主張するに至つた。ザント唯心論の根據はほゞ次の如きものである。精神現象から獨立した物質的實在は要するに自然科学の假定に過ぎない。此の假定が哲學的にも眞實であるかどうかは、更に深く研究されなければならない。およそ一物が他物にはたらしかけ又はかけられるには、其の兩者が根本に於て同一質のものでなければならぬ。全く本質を異にする物の間に因果其の他の關係が有るべき筈が無い。精神現象の本質が意志であることは前に説明した。こは直接經驗によつて證明される明確な事實である。然るに所謂物質又は物質的エネルギーは、主觀の意志にはたらしかけ又は意志によつてはたらしかけられる或物に外ならない、意志にはたらしかけ又はかけられるものは、當然同一質の意志でなければならぬ。意志以外のものが意志の上にはたらく道理が無い。故に自然科学によつて假定された物質は、結局の意味に於ては、主觀的意識と同質な一種の意志であると判斷されなければならない

と。これがザントの結論である。故に彼れに取つては、所謂物質は、ライブニッツに取つてと同じく、力の中心そのものである。宇宙人生を意志の活動と觀た點がザント理想主義の中心である。

（三）全體的意志　　ザント哲學中尙特に注意さるべきは、彼れの所謂全體的意志 (Gesamtwille) に關する思想である。ザントは此の點をばすべての理想主義の中心特徴とさへも考へたほどである。全體的意志とは、社會とか國家とかの團體には、それに特殊な社會的意志又は國家的意志が存するので、斯やうな團體的意志そのものを指すのである。個人的意志 (Individualwille) と對照すれば、全體的意志の意義は明白である。普通には個人的意志のみが眞實の實在であつて、全體的意志とは單に衆個人の意志の集合に過ぎないと考へられる。然るに衆個人の意志が集合すれば、そこには個々人の意志とは全く違つた新しい意志——即ち全體的意志——が發生するのであるから、斯かる團體的意志はたゞの抽象的存在ではなくして、個人の意志と同じく、或はそれにも増して、一層確實な實在であり具體的な存在であ

る。社會的意志や國家的意志やは、それみづからに生命を備へた特殊な實在であり精神である。たゞ斯かる意志はいづこに存立するかといへば、勿論衆個人の意志の上に實在する所以で、個人的意志を離れて單獨に存在するものではない。斯やうな團體的又は全體の意志が個人的意志に優つて如何に強大な力を備へてゐるものであるかは、個人的意志は此の全體の意志のために犠牲に供せられる事實によつて明白である。個人は社會のため國家のために犠牲に供せられて、而も國家や社會は個人を超越して一層大なる生命と文化とを發達させるのである。個人的意志は斯やうな永遠的な文化や生命の發達にそれ／＼の貢獻を行ふ者に外ならないと。吾等はこゝにも理想主義の文化觀を見出たのである。

**第五節 ベルグソン**    ヴントと同じやうに、ベルグソンに取つても、精確な心理哲學が全體の出發點であつた。そして此の方面に於て優れた才幹を示したことに於ても、ベルグソンはどこかヴントに似通つてゐる。たゞし全體の上から言へば、ヴントが科學的に思辨的であつたに較べて、ベルグソンは一層緻密に藝術的に且一

層神祕的な色彩を持つてゐる。ヴントは心理哲學を出發點として意志本位の唯心論に到達したが、ベルグソンは一層廣い意味に於ける生命の哲學——動植物一切を包含する生命の哲學にまで進んだ。ヴントが論理的又は思辨的であつたに對して、ベルグソンは著しく生物學的又は一層廣く生命本位の神祕的色彩に著しい。ヴントが意志活動の方面から進化を説き發達を論じたに對して、ベルグソンは主として生物學的に生命の進化發達を解釋しようとした。ベルグソンが殊に英佛の進化哲學と密接な關接を持つたことは、特にこゝに注意されるまでもない。

(一) 心理哲學    ヴントと同じく、ベルグソンもまた物質現象と精神現象とを對照して、精神現象は全然物質現象とは異なる所以を明確に緻密に主張した。而して物質現象から區別された精神現象の特徴をば、ベルグソンが主として流動又は流續(Duration)又は時(Time)と云ふ概念を以て綿密に説明したことは、既に廣く世間に知られた事實である。ベルグソン哲學の出發點は、主として此の點に存するのであるから、吾々は先づ此の流動といふ思想を十分明らかにしてかゝらなければなら

ぬ。

ベルグソンによれば、物質現象は本來靜止的なものであつて、決して動的本質を備へたものでない。變化とか運動とかいふことは物質に就いても言へるが、それは靜止に基づいた變化や運動であつて、決して自發的な變化や運動ではない。蓋し自然科學の假定によれば、物質は極微な原子とかアトムとか名づけるものから成立してゐる。此等原子やアトムは、それみづから不變不動且不可分の靜止的本體であるから、本質的には物質現象はどこまでも靜止や不變を本體とする。たゞ他から強ひられて、已むを得ず必至的に機械的に位置を變へるに過ぎない。且又原子やアトム等の極微分子は、それ／＼孤立してゐるばら／＼な實在であるから、たゞ集合するとか並存するとかいふ事は出来るが、互に相融合し浸滲しあつて一體を成すといふ事は到底不可能である。精神作用は恰もは、たゞさであり作用でありプロセスであるから、多數の現象が集まれば、單に集合し並存するに留まらずして、必ず互に解けあひ浸みあひ融合しあつて、遂に分離すべからざる一體を成さなければ已まな

い。然るに物質が相集まるさまは、譬へば河岸の小石がうづ高く積まれると同じく、たゞ一所に寄せ集められるといふだけで、其の間に何等の融合も無ければ統一も無い。小石と小石とは互に無關係な存在であつて、其の間に何等の聯絡も無ければ相通ずる點も無い。故に物質現象には嚴格な意味に於て謂ふ成長は無い筈である。海岸の砂山は、風のためにどれほど大きく積みあげられても、それは成長ではなくして單に分量の増加に過ぎない。内面から統一的に分量が増加せず、單に外部からの力によつて所能的に小石のかず／＼が積み重ねられたゞけでは、そこに成長が有るとは言はれない。吾々が物質現象を死物といふは、それが成長を備へてゐないためだとも言へる。

然るに精神現象は全くこれと違つてゐる。それみづからは、たゞさであり過程であるから、精神現象は物質現象の如く其の根抵に不變な實體を假定する必要が無い。流轉そのものプロセスそのものが精神現象である。故に其の變化と活動との真相を観察すると、意識の一状態と其の前後の状態との間には、決して斷絶やギャップや

はなく、恰も流水の如く連続した一全體を成してゐる。例へば

a...b...c...d...e...f...g...h...

中のaやbやcやdはそれ／＼意識の一状態であるとする。假にこれ等を一ツ々の音響であるとする。普通にはaの音とbの音との間には何等かの断絶が有るやうに考へられるが、實際は其の間に何等の断絶も無い。假に私はaを聴きbを聴きcを聴いて、漸次g hの音まで及んだとする。aを聴きおはつてbを聴いた瞬間は、aがまだ記憶として存するのであるから、たゞbを聴いたばかりでなくして、aを記憶しての（又はaを連続させての）bの音である。aとbの間には断絶や溝渠が有るのでなく、恰も流水のごとく連続した一全體が成立つてゐる。同じ意味に於て、私がcの音を聴いた瞬間は、たゞのcではなくして、a bを記憶しての（又は連続しての）cである。斯くしてaからc d e f g h...に至るまで、其の間に決して物質的要素間に存するやうな断絶は無く、それはこと／＼く連続して一全體を成してゐるのである。ベルグソンは意識の斯やうな特徴をば特に流續 (duration) と

名づけた。全體が連續として流續してゐるといふ意味である。aとbとcとdと、互に相連續してゐるのであるから、aはbの中に喰ひ入り、bはaを其の中に收めるといふ如く、それ／＼が互に解けあひ融合して一全體を成すのである。物質的アトムがそれ／＼孤立の存在を維持してゐるさまに對照すれば、精神現象は本質的に全く異なるのである。連續的に流轉するが精神現象の特徴であつて、其の意味に於ける流續又は流動が一切の意識作用の實相であると。

ベルグソンの流續には更に一層深い意味が有る。即ち各種意識状態の流續は、ただの流續ではなくして、それがまた成長であり時を含んだものであるといふことは、前に擧げたa b c等の音の經驗を取つて觀察するに、私がbを聴いた時は、單にb感覺だけが起るのでなくして、a b感覺が起るのであり、そしてcを聴いた瞬間には、たゞのcだけでなくして、a b c感覺が起るのであるから、新らしい經驗を重ねることは、其のたび毎に意識が増大し豊富になり成長することを意味する。物質現象の場合に於ては、既に前段に説明したとほり、本來別々な

孤立的な原子やアトムが集合するのであるから、それは正當な意味に於て、發達とか成長とか言はれない。然るに意識現象の場合に於ては、a音がb音の中に喰ひ入り、更にa b c d e f音等がg音の中に浸みこみ滲みこむのであるから、意識の各状態は互に孤立したものでなく、其のまゝ直に一全體を成し、且過去を其の中に收めてゐるのである。故にaがa bとなり、a bが更にa b cとなりa b c d e fと増大し膨脹することは、物質現象の増加や膨脹とは全く本質を異にしてゐる。それは恰も植物が内面から膨脹し増大すると同じである。生物に於ては、單細胞が二に分裂し、二が更に四の細胞に分裂し、更に八種に十六種に分裂するが、意識現象が新らしい經驗を重ねることは、恰も細胞分裂と同じ意味を持つてゐる。同一意識が經驗と共に徐々發達し成長し進歩するのである。嚴密な意味に於て成長といふことは、ひとり生物や意識現象に就いてのみ言はれることであつて、物質現象に於ては何等の意味の成長も無いのである。

成長と時とは同義である。成長が存するところにこそ、時とか歴史とか存する所

時間

以であるが、成長が無いところには時も歴史も無い筈である。物質現象の場合に於て、假令そこに時間的にさまざまの變化が有つたにしても、其の變化は内的連續を缺いた變化であるから、そこに變化の歴史即ち時が有つたとは言はれない。たゞ時間的にさまざま無關係な變化が起つたといふだけであるから、吾々は之れを平面的に空間的に引直して考へても、そこに何等の差をも感じない。時間的に起つたとはいへ、其の變化は空間的に見られる變化と何等の相違も無いのである。此の意味に於て、ベルグソンに取つては、成長と時とは同義であつて、而もそれ等はまた流續とも同義である。意識現象の如く流續するところに成長と時とが存すると考へられる。故に意識現象の特徴は、主として流續であり成長であり又時であると説明される。これがベルグソン哲學の出發點である。

さて斯やうに流續又は成長を特徴とする意識現象は、全體として如何なる本質を備へたものであるかといふに、此の點に於てベルグソンは流石に一種微妙な見解を示してゐる。ヴントやプラグマチストと共に、ベルグソンは古來の主智主義を斥け

て主情意主義に傾き、アクション又は實行又は意志を意識作用の中心と解釋したが、彼れの此の心理觀には他の學說に於て觀られない一種獨得の見解が含まれてゐる。即ちベルグソンによれば、常識から發達した科學的知識又は論理的乃至幾何學的知識は、決して人間精神の中樞ではない、寧ろ物質現象を測定したり利用したり計算したりするために漸次發達した意識作用に外ならない。換言すれば普通の論理的乃至分析的知識は、自然物殊に物質現象の統率征服のために徐々發達したものであつて、此の目的を外にしては、此の種類の知識は無意義である。故にすべての科學的知識のうち、就中幾何學は最も適切に此の目的に合したもので、それは科學的知識中の知識であるとも解釋される。

然るに人間精神には斯やうな科學的知識の外に尙別種の知識作用や意識作用やが有る。本能、想像、感情、同情等即ちこれである。ベルグソンの思索によれば、本能とか感情とか其の他にこれに類似の意識作用は、元來意識作用の本源又は本體であつて、意識作用の根柢は即ち此等本能や感情である。明確な科學的知識の根柢又は

## \*

背景には、いづれかと言へば不明確な理解しがたい半無意識的な諸作用が存在する。斯やうな一見不明確な本能的諸作用が全精神生活の本源で、普通の明確な知識は此等の根柢作用から特別な進化發達を遂げたものと觀られる。そしてベルグソンの解釋によれば、直觀又は直覺 (Intuition) は、本能 (Instinct) と普通の知識 (Intellect) とが結合して特殊の發達を遂げたもので、いづれかと言へば本能的な感情的な特殊の知識作用である。故に全體として精神現象を觀察すれば、分析的な科學的知識作用は、僅に其の一部分であつて、本能的な直覺的な同情的な想像的な諸作用が、寧ろ其の本體であり根本であると。

そしてベルグソン獨得の解釋に従へば、廣く生命の現象——意識生活を初めとし、廣く成長と時とを備へてゐる生命現象に至るまで——は獨り直覺によつてのみ掌握され會得される所以で、普通の知識は斯かる生命現象を理解する力を持つてゐない。普通の知識はどこまでも物質現象の理解と利用とのために造られたものであるから、物質現象をば機械的に分析的に理解する力を備へてゐるが、流動的な生命

に對しては全く無力であることを免れない。斯やうな流動的生命的核心にまで徹底して、其の本質を體驗し會得し得るものは、主として直覺であつて、直覺は即ち生命そのもの、延長に外ならないと。而して又ベルグソンに取つては、哲學の對象は生命であるから、哲學的知識は主として直覺作用であつて、哲學はひとへに其の人の直覺に基づくもの又基づくべきものであると。此の點はベルグソン哲學中最も注意さるべき要點の一である。

以上意識生活は、全體として分析的といふよりも寧ろ本能的な総合的な傾向を備へたものであること、並びに此の総合的傾向は斷續的な孤立的なものでなく、寧ろ主として流動的であり成長的である所以を説明した。さて此の総合的傾向と流動的本質とを併せて考へると、そこから極めて重要な精神的特徴が理解される。即ち經驗に經驗を積んで精神生活がいよ／＼成長し増大するといふことは、極めて複雑な創造的進化であつて、創造的進化は即ち精神生活の活動の本體と觀ぜられるのである。精神生活の此の創造的進化をば、ベルグソンは天才の藝術的創造に譬へて説明

してゐる。藝術的創造は一種半無意識的な本能的な直覺的な創造である。天才みづからとても其の終極の出來ばえを豫想することが出來ない一種神秘的な複雑な創造である。天才ならざるタレントは、そこに出來あがつた藝術品（例へば繪畫）の一點一劃をことごとく分析的に集合し組合せて、やゝ本ものに似つこらしい模倣品を造ることも出來るであらう。けれども斯かる模倣品には、藝術品の生命であるべき最も重要な精神又は氣品が缺けることを免れない。斯かる藝術品の眞精神は、決して分析や模倣の力で造られるものでなく、ひとり天才の直覺によつてのみ創造されるものに外ならない。これと同じく全精神生活の創造的進化も、極めて複雑な一種神秘的な、決して分析の力のみでは出來がたい特殊な總合作用である。既に創造された結果から其の原因へ遡つて考へれば、吾々はそこに分析的に整然たる因果の列を見出だすことは出來るが、創造に先だつて豫め其の結果を先見することは到底出來ないのである。斯やうな複雑神秘な創造は、ひとり精神現象——一層廣くは生命現象のみに於て見出だされることで、彼の機械的な單純な物質現象に於ては絶對的



に見出だすべからざる特徴である。精神現象が如何に根本的に物質現象と異なるかは、此等の事實によつて一層明白である。

(二)生命哲學 前段概説したやうな心理哲學を基礎として、ベルグソンは其の上に彼れ獨得の生命哲學を建設した。此の生命哲學は、全體的に觀察すれば、可なりよく古代のアリストテレス哲學に類似してゐる。一切生物が備へてゐる生命を活動の本源と觀て、すべての動植物も人間の靈魂も、ことごとく此の生命の進化發達に外ならないと觀た點は、ベルグソン哲學は其のまゝ近代のアリストテレス哲學である。殊に生命の進化發達を哲學の中心とした一元的進化論を提出した點に於て兩者は全く一致してゐる。即ちベルグソンは前段の心理哲學の立脚地から、大膽にもアリストテレス式な生命一元論に勇飛したのである。

先づ廣く生物と意識現象とは根本に於て同一不二の生命に基づくといふことをば、ベルグソンは主として前段に説明した流動又は流續の原理から證明しようとした。即ち意識が流動を本質とし、隨つて成長と時とを必然的に備へてゐるやうに、

廣く生物も同じく成長と時とを本具的に備へて、而も同一不二の流動若くは流續の本質を持つてゐる。意識の外に流動と成長とを備へてゐるものは生物のみである。故に意識と生物とは、其の根本に於ては、同一不二なもので、たゞ進化的に各々異なる形式を取つてゐるものとしか考へられない。即ち不斷に流動して己まない生命力は、一切生物と意識との根本であつて、生命の力であるといふ點に於て、一般生物は意識と全く同一不二であると觀られる。斯やうな見地に立つて、ベルグソンは全體としての生命流動の光景を大觀した。意識は生命現象中最も進化したもの發達したもので、半無意識的な動物生活は恰も其の下段(發達の下段)に位するものである。一層廣い無意識的な植物の世界は、更にまた一層低い發達の階段に位するもので、最も單純な植物生活から、最も複雑な人類意識に至るまで、さながら一貫した生命の進化であり開展である。斯やうに一切生物の進化をたどつて、觀察と思索との力が及ぶかぎり、一切の源流に遡つて考へれば、萬有進化の根柢には唯一無二の生命衝動(Life-Impetus)又は生命の力が存することを想像せざるを得ない。

此の生命衝動が唯一無二であるべきことは、全體の生物（意識を含んだ生物）進化の根柢に一貫した規律と秩序と法則とが存することによつて明白である。全體の進化は極めて複雑であり多岐であるが、然かも其の根柢を貫いて明らかに全體を支配してゐる同一不二の規律と法則とが存する。斯かる規律と法則との存在は、生命衝動が唯一にして無二なるべき無上の證明である。生命衝動は、其の中に無限の進化的な可能性やを備へて、有らゆる手段を取つて活きんとする一大神秘衝動に外ならない。活きんがための力（Strain and stress）が此の生命のはたらきで、萬有はことごとく此の生命進化のさまざまの階段に過ぎない。先づ無意識的な植物生活更に一段高い動物生活、最後に人間の意識生活に至るまで、ことごとく根本的な一大生命衝動の無限の進化である。萬有は生命衝動の無限の開展進歩である。最も發達した意識現象と、最も原始的な植物現象と、其の間にはおのづから相通する一貫の生命が存するのであると。

此の點に於て更に注意するべきは、ベルグソン哲學の一元觀である。全體から言

へば、ベルグソン哲學は一元的唯心論に近いものとも見られるが、正當には一種の  
新生命觀（Neo-Vitalism）とも名づけられるべき哲學であらう。精神現象と物質現象  
とに關しては、大體次のやうな説明が下されてゐる。生命衝動が緊張して向上的に  
進んでゐる時——即ち向上線を取つて進んでゐる時は、それは精神的又は意識的であ  
り、これに反して生命衝動の力が弛んで惰性的となり、進化の反對の向下線をたど  
つて下向する時は、それは無意識となり死となり物質となる所以で、物質はすなはち  
生命衝動の下向を意味するものであると。故に物質も全く精神と異なるものでな  
く、寧ろ精神が其の生命を失つたものに過ぎない。一切の根柢に存するものは生命  
衝動そのものであると。

斯くしてベルグソンによれば、萬有は生命衝動の流動進化であつて、流動的進化  
は即ち神秘的創造的進化に外ならない。萬有は神秘的一大創造的進化である。進化  
しないものは停滯する。停滯すれば死物となる。然かも全體として生命衝動はます  
／＼緊張的にますます意識的に進化しなければ己まない。こゝにベルグソンの宗教

觀が存する。

ザント哲學がドイツ式に唯心的であるに對して、ベルグソン哲學は進化論的に生物主義的であることが明白である。

第六節 ブウトルー  
ブウトルーの哲學にもフランス傳統の一種唯心的な又宗教的な色彩が著しい。物質現象から精神現象を區別して、精神現象には精神現象としての特色が存するをば、ブウトルーは一種獨特な方面から主張し解釋した。フランスの他の理想主義者と同じく、彼れもまた主として自由といふ概念の説明を哲學の中心問題とした。即ち精神現象の中心特徴をば自由又は自由な活動と觀たのである。自由は勿論必至又は必然に對しての自由である。物質現象は結局必然的又は必至的な現象である。エネルギーの機械的又は必然的な運動が物質現象の變化であつて、斯かる量的變化を外にしては物質現象は考へられない。自然又は宇宙の表面は斯やう機械的な必然的なエネルギー變化を以て満たされてゐる。事物の表面はいづれも機械的であり必然的である。然かも一層深く其の裏面又は内面を觀察すれば、そ

こには必然性とは全く異なる一種自由な活動が有することを發見する。最も複雑に發達した人類精神には、道德的活動に於ても藝術的活動に於ても、一種自由な（非機械的な）創造が其の中心活動を成してゐる。此の自由な創造作用は、單に藝術界及び道德界の事のみではなくして、實は全自然界を一貫してゐる神秘的な精神活動である。事物の表面こそは機械的であり必然的であるが、其の裡面には微妙な創造作用が行はれてゐるといふが、ブウトルー哲學の根本主張である。而して表面の必然性と裡面の創造性とは決して衝突するものでなく、内面の創造性から觀れば、表面の必然性は創造が因つて以て行はれる必須の方式であり、又表面から觀れば、創造作用は必然的經過を支配してゐる根本法則に外ならない。外觀（外部から觀ること）と内觀（内部から觀ること）といふやうなことがブウトルー哲學の中心思想と成つてゐる。

内觀即ち自然を一貫してゐる自由な創造活動といふ事をば、ブウトルーは主として「自然法の偶然性」(Contingency of natural laws) と云ふ事から説明してゐる。

る。自然法の偶然性とは、自然界には單に自然法だけでは説明することの出来ない或ものが存するといふ意味である。自然法とは自然を支配してゐる一切の法則で、殊に機械的な必然的な因果關係が其の主なるものである。然るにブートルーによれば、自然界には必然的な自然法を以て説明しがたい一種それ以上の新しい事實がある。斯やうな新しい事實は、必然的經過以外に新に創造されるもので、自然界の内面には必ず神秘的な一大創造が行はれてゐることを證明してゐる。先づ普通に謂ふ因果法其のものからが偶然性を含んだものである。何となれば、原因と結果とは、普通には必然的な又同じものと考へられるが、全く同じものであつては因果とは言はれない。例へば熱は運動と成ると言ふ場合、熱と運動とは全く必然的な同じものであるとは言はれない。熱は熱と全く同じであるが、運動とは既に多少異なるものである。運動は熱以上の或ものであつて、結果の中には原因以上の或ものが含まれてゐる。結果が原因と寸分違はないものであつては結果とは言はれない。熱が熱であつては結果でない。故に原因と結果といへば、結果の中には必ず原因以上の

新らしい何ものか含まれてゐる。原因と結果とは、一種の総合的關係であつて、決して全く同じものではない。斯くして因果法それみづからに既に偶然性が含まれてゐる所以で、結果として現はれる新らしい要素は、原因から觀れば、一種の偶然性に外ならない。

ブートルーは此の偶然性といふことをば、ほゞ次のやうな順序で説明してゐる。先づ一切宇宙現象の進化發達を其の根本から考へて、假に其の第一段に於ては、有(being)が可能(possibility)(有が可能なるべき素地)から發達したとすれば、可能の原因であつて有は其の結果である。然るに有はたゞの可能以上のもの可能以外に新要素を含んだもので、たゞの可能だけでは有とは言はれない。故に此の進化の第一階段に於て既に一種の偶然性が含まれてゐると見られる。そこに新らしい要素を創造するはたつきが無いかぎり、斯やうな偶然性が有るべき道理は無い。次にまた有から物質が産まれたとする。此の場合に於ても、たゞの有だけでは、そこから物質が産れてくる道理が無い。物質は有以上のもの、又は有以外に新らしい要素を備

へてゐる。更にまた物質から生命が進化したとする。此の場合に於ても、生命はたゞの物質ではなくして、物質以外に新しい要素を含んだものである。たゞの物質からは生命は産まれない。更にまた生命から精神が發達したとする。此の場合に於ても、たゞの生命は決して精神を産み出す力を持つてゐない。精神は生命以外の新要素を備へてゐる。斯くてまた精神から（多數の心的生活から）社會が出来あがつたとする。然るにまた此の場合に於ても偶然性は著しい。社會は決してたゞの衆個人の總和ではなく、衆個人の總和の上に新しい或ものが加はつたものである。社會は社會として各個人に備はつてゐない或新要素を備へてゐる。

斯やうに自然進化の階段をたどつて見ると、進化の階段をのぼるに従つて、一層低い階段に無かつた新しい要素が加へられることは明白である。斯かる總合——新しい要素が合せられること——は、必至的な因果關係から觀れば、全く偶然的な事であつて、決して必然であるとは言はれない。斯くの如き偶然性は、物質現象以外に精神活動が有つて、それが自由な創造を行ふからであるとしか解釋すること

が出来ない。即ち大自然の現象を内觀すれば、其の根柢には神秘的又は藝術的な創造に類する精神活動が行はれて、斯やうな創造活動が全大自然を一貫してゐることが認められる。事物の表面こそ機械的又必然的であるが、其の裡面には微妙な創造作用が不斷に行はれてゐる。人類意識に現はれてゐる道德的又藝術的創造活動は、廣い大自然的創造活動の一部分の進化に過ぎないのであると。

斯やうに全宇宙を一貫してゐる自由な精神活動をば、プウトルーは直に神と名づけ、此の神を信ずることを直に宗教と名づけた。吾々はプウトルーに於て明らかにフランスのスピリチュアリズムを認めることが出来る。

## 第九章

## 現代に於ける理想主義の哲學

## 第二節 倫理的理想主義

## 第一節 倫理的理想主義の本領

こゝで便宜上倫理的理想主義といふは、理想主義の哲學であつて而もそれに相應した倫理觀に最も重きを置いた各種の思想を總合したもので斯やうな學派が特に學派として獨立的に存したわけでない。何故最近代に於て、特に道德や倫理に重きを置いた學者や思想家が現はれたかといふと、十九世紀の後半期は、屢々述べたとほり、現實主義實證主義全盛の時代であつた。そして此の間に於て、一面に於ては認識問題や實在問題やが興味を中心となり、他面に於ては淺薄な快樂論や功利主義やが時代を支配したことは、これまた最も顯著な

事實であつた。現實主義の哲學が、主として認識問題や實在問題に傾いて、それ等を哲學の中心問題としたことは、前編既に概説したとほりである。理想主義の哲學さへも、十九世紀の半ば少し過ぎ頃は、おほかた認識論や實在論やに傾いて、主として理論的興味が大勢を支配した。其の當時の新カント派さへも、大抵カントの認識論を根據としたもので、倫理問題の如きは暫く忘れられたかの觀が有つた。然かのみならず、他面に於ては、淺薄な功利主義の風潮はますます甚しかつた。理想主義に固有な自我尊嚴の氣風は全く衰へて、反對に自然を尊重し自然力の偉大さに最も多く注意を奪はれたため、人間を卑下し自我をさげすむ風潮はますます甚しかつた。理想主義によつて曾て高められた主觀や人格やは、反動的に極端に蔑視され卑下されるに至つた。そして斯やうな風潮と合して、淺薄な功利主義的風潮は廣く且深く人心を支配するに至つた。

斯やうな一般の風潮に對しては、必ず先づ一定の反動が起こらざるを得ない。人心はいつまでも斯かる風潮のまゝで進むことは出来ない。即ちこゝに謂ふ倫理的理

理想主義は、まさに一般の此の風潮に對して反動的に起つた理想主義の一形式に過ぎない。倫理的理想主義は、理想主義の本來の立脚地に戻つて、主觀の威嚴と人格の尊嚴とを維持せんとする思想、人格の尊嚴を發揮することを最高の人類生活と觀ようとする傾向である。期くの如き立脚地から眺めれば、煩瑣な認識論的又實在論的思索は哲學の中心問題を逸したものであり、更に淺薄な實利主義的風潮に至つては、全然人生問題を轉倒したもので、殊更に人間生活を野鄙に導き且之れを淺薄にする賤しむべき風潮に過ぎない。斯くして倫理的理想主義は、いづれも時勢に激して起つた實際的な人生觀であつた。ニイチエは明らかに斯かる傾向を代表して起つた反動的思想家であつた。

然しながら倫理的理想主義は、單に時代に對しての反動のみではなかつた。理想主義の根本精神が本來倫理的であり實際的であつたことは、カントやフィヒテ等の哲學に於て明白であつた。「意志第一」の精神はどこまでも理想主義の生命であつた。故に現代の理想主義が、先づ科學的に傾いたとはいへ、漸次此の實際方面に向

かつたは、理想主義の復活としては、まさに當然の順序であると言はなければならぬ。此の點に於て特に注意されることは、カントやフィヒテの影響は勿論強かつたに相違ないが、殊にドイツの倫理的理想主義者に取つては、ヘルダー及びゲーテ等の影響を受けたことが更に著しかつたことである。フィヒテの倫理的精神がカントの精神を受けついだものであることは言ふまでもないが、そはいづれかと言へば大我即ち大宇宙の倫理に傾いて小宇宙即ち個性の倫理に精しくなかつた觀が有る。これに反して、スピノーザ哲學の影響が著しかつたヘルダー及びゲーテ等の學風は、これを理想主義哲學として觀れば、大宇宙を説いたと同時に殊に小宇宙に關しては精しい解釋を與へたものであつた。取り分けゲーテの個性發揮に關する思想は、最も深い影響を後世に及ぼしたもので、後の理想主義者は、みづからも氣づかないうちに、例へばニイチエの場合の如く、暗闇裡に深い影響を受けたのである。個性の發揮——人格の完全な發達は、理想主義哲學の眼目であり歸結であつて、現代の理想主義は直に此の根本精神に返へつたのである。倫理的ならでは理想主義の

本義は没却される所以である。

倫理哲學は價值哲學である。倫理道德とは人類に取つての價値の等差と組織とを正すことである。前章に擧げた科學的理想主義は、いづれかと言へば、認識問題や實在問題やに傾いたに反して、倫理的理想主義は主として價值問題に興味を集注させたのである。價值問題は理想主義哲學の中心問題である。

こゝで用ひた倫理的理想主義といふ語は頗る廣義に解釋さるべきもので、私は此の中にオイッケンの理想主義をも含めて見る。オイッケン哲學は、倫理的といふよりも、一層精確には宗教的とも超經驗的とも形容さるべきものであつて、これを倫理主義の中に數へることは多少無理であるかも知れない。たゞオイッケンにはどこまでも實際的な個性主義的な傾向が著しい。彼れが宗教的傾向も、畢竟は實際的な倫理的な傾向が哲學的に徹底したものである。さういふ意味に於てこゝではオイッケンをも倫理的理想主義者の一人に數へる。

主要な代表者は次の如き人々である。

ギュヨー (Jean Marie Guyau 一八五四——一八八八)

ニイチエ (Friedrich Nietzsche 一八四四——一九〇〇)

オイッケン (Rudolf Eucken 一八四六——)

リップス (Theodor Lipps 一八五一——一九一)

(リップスを擧げるほどならば、外にもまださまざまの人々が考へられるが、これも便宜上の事で深い意味が有るわけでない)。

第二節 キュヨー ドイツの理想主義者の中にフランスのキュヨーを交へるこ

とは、一寸不思議なやうに考へられるが、實はさまざまの意味に於てキュヨーはニイチエや其の他の人々と直接間接親密な關係を持つてゐる。ドイツの倫理主義又は人格主義は、前段に概説したとほり、直接又は間接にスピノーザ哲學を基礎としたヘルダーやゲーテの影響を受けてゐる。然るに不思議にもフランスのキュヨーもまたスピノーザ風の倫理觀を懷いて、其の點に於て先づドイツの理想主義と一點相通ずるところが有つた。然かのみならず、キュヨーは直接にニイチエに深刻な影響を



與へた思想家で、ニイチエとギュヨーとは互に離して考へがたいほど親密な關係を持つてゐた。最近の人格主義は先づギュヨーによつて新らしく開拓されたと言つても決して溢言でない。殊にニイチエと同じく、自己人格を直に哲學として發表した點に於て、彼れは確に最近代の新らしい哲學者であつた。彼れの倫理觀は直に彼れの人格的體驗であつたと言はれる。更にまた彼れの哲學は、嚴格な意味に於ける價值哲學であつたから、現代に於ける價值哲學は先づギュヨー等によつて始められたとも言へる。たゞしこゝでは他の點は省いて單に彼れの倫理觀だけを出來るだけ簡單に取扱ふに過ぎない。

ギュヨーの倫理觀は一口に人格主義であり個性發揮主義である。充實した生命といふことが彼れの哲學の中心概念である。ギュヨーの哲學には、それがギュヨーみづからの體驗であつたとはいへ、さまざまの要素が含まれてゐる。其の中最も著しいものは、前段に擧げた(一)スピノーザ風の精神と、(二)彼れが養父であつたフイエーから直系の進化主義と、並びに(三)一種充實した生活乃至ソリダリチー

(Solidarity)等これである。先づ生命といふ思想は、彼れが體驗の中心であつたに相違ないが、同時にまた進化主義の結論でもあつた。進化そのことが既に生命の進化であつて、今日までのすべての進化は生命の高上を目的としたことが明白である。進化を語れば吾々は生命殊に人類生活に於ける生命の概念を離れることが出來ない。將來に於ける進化としても、それは畢竟生命の向上進歩を目的とするものである。そしてスピノーザの倫理觀によれば、人間はおの／＼自己の本性を保存し且之れを増長させることを自然に生れながら心がける者で、自性を保存し且これを發達させることが即ち人類生活の目的である。ギュヨーはスピノーザの此の精神をば自己の進化主義に結びつけて考へた。即ち生命の保存と發達とは、すべての生活の眼目であつて、殊に人間の場合に於ては、自己即ち自我の本性——個性——の保存と發達とが全生活の目である。個性の發達は何故人類生活の目的であるかといふに、それは何等か他の權力によつて命令されるものでもなく、又何等かの報酬を目的とするものでもない。つまり個性の發達は、それみづからに於て人間に取つて、

最も高い價值を持つてゐるのである。他の何等かの目的のための手段でなく、それみづからに於て最高の價值を備へてゐるが個性の發達である。自性の完全な進歩はすべての生命を備へてゐる者に取つて無上最高の價值なのである。

然らば自性の保存及び發達とは何を意味するかといふに、ギューヨーに取つては、それは内生命の充實即ち深く且強い生活 (Intensive life) を意味する。人間の本性を最も多く深め且強めること、隨つて最も多く充實された内生命を備へること、それが吾々に取つて最も多く價值あり且最も貴い生活である。人間の本性を完全に發達させることは、ギューヨーに取つては、深く人間を愛すること、密接な關係を持つてゐる。人間愛の感情は内生命の神髓であつて、此の力を強め且深めるところに人間性の充實が實現される。故にまたギューヨーに取つては、内生命を十分に強めることは、やがてそれを十分に擴大する所以で、インテンシヴ・ライフはやがてエキステンシヴ・ライフである。何となれば、吾々が自性を完全に發達させればさせる程ますます、廣く且深く人間を愛するわけであるから、個性を徹底的に發達させれば、

吾々はますます、廣く且深く他人を愛するに至るのである。即ち自己を深めることは、同時に自己を廣げる所以で、自性を完全にするとよつてのみ吾々は他と同化する事が出来る。ソリダリチー即ち共同團結の生活は自性の發達と最も親密な關係を持つてゐることが此の點から明白である。ギューヨーに取つては、個性の發達が完全であればあるほど團結的に社會生活はますます、完全に實現される所以で、此の方面から言へば、人間生活とは團結的な社會生活であるとも觀られる。社會的生活を除外しては人間には生活は無いのである。故にまた人類進化の程度は、人類の社會化又は共同化の大小によつて測定される。ソリダリチーは即ち進化の目標に外ならない。勿論ギューヨーに取つては、たゞ人類愛の感情が深められたといふだけでは十分でない。アクション即ち實行や實現やが眼目である。社會的な實行によつてのみ、社會的生活は完成されるのである。斯やうな意味に於て、ギューヨーに取つては、すべての人間を包含するやうな寛大なこころ (Generosity) は人間に取つての最高美德と考へられた。そして斯やうな傾向は直にギューヨーみづからの尊い美德で

あつたと言はれる。

ギューヨーの宗教観や藝術観やをこゝで精しく解釋する餘地は無いが、いづれも以上で説明した内生命の充實又はソリダリチーと密接な關係を持つてゐる。例へば宗教とは、ギューヨーに取つては、單に他人と共同するのみならず、全人類即ち全宇宙とのソリダリチーの感を意味する。自己を擴大して全宇宙と一體と成つた態度が宗教であつて、宗教は即ち最大ソリダリチーの態度である。更にまた藝術も内生命の充實と不離な關係を持つてゐる。即ち藝術とはインテンシヴ及びエクステンシヴな生活を想像の上に創造すること、現實に於ては見られないやうな尊い内生命の充實を空想の上に創造することである。内生命の大なる充實が畫かれれば畫かれるほど其れは美であつて、其の反對の場合は醜であると。ソリダリチーは藝術に於ても中心生命となるのである。

第三節 ニイチエ ニイチエ思想は頗る複雑多岐であつて、容易に其の中心を掴みかたいが、倫理的理想主義が其の中心であることだけは到底疑はれない。彼れ

はみづから非道德主義者を以て自任し、在來の道德をばことごとく其の根柢から破壊して、所謂「價值轉倒」(Umwertung)を試みたに拘らず、又彼れ思想が餘りに極端に奇矯に病的でさへもあつて、みづから誤解の兒と名のつたにも拘らず、其の中心思想は全く新しい道德の建設に存し、而も其の新道德は、假令如何ほど奇矯であつても、畢竟理想主義の精神を或方向から代表したものであることは到底疑はれない。彼れは寧ろ最近に於けるドイツの倫理的理想主義を代表した思想家と見られる。たゞ動もすれば彼れの中心思想は逸せられて、極端な反動的な方向だけ注意されたため、彼れは甚しく世間から誤解されたのである。

(一)反動思想 ニイチエの中心思想を理解するためには、吾々は先づ彼れの反動的思想を明らかにしなければならぬ。彼れが大なる意味に於て一種の反動兒であつたことは、今日からふり返つて見て到底疑はれない。有らゆる時代の傾向に對して彼れは狂的な反動的態度を取つたが、取り分け十九世紀末を支配した實證主義的功利主義的風潮に對しては、先づ第一に激烈な敵意を表した。實證主義は單に經

驗論や經驗的實在論やをふり廻してゐるのみでない、主觀の權威を沒却して、全く客觀——自然界——の前にひれふしたものである。實證主義の立脚地から觀れば、自然ほど恐るべく偉大に且尊いものはなく、人類生活の如きは、自然力に對しては、眞に憐むべき風前の燈火に過ぎない。客觀本位——主觀卑下——これが實證主義の精神である。ニイチエは先づ斯やうな流行思潮に對して、中心から深刻な不満と苦痛とを感ぜざるを得なかつた。人間生活を極めて意久地なく賤しいものに觀る流行思潮に對しては、最初から極めて不快な感情をいだかざるを得なかつた。現實の事實を尊重することに於ては、實證主義に對しても相當の敬意を拂ひつゝも、人間生活をたゞの動物生活にまで引き下げて、極めて無意味な生活を本來の生活と觀ようとする實證主義——否眞の人類生活そのものを否定するが如き實證主義功利主義に對しては、ニイチエは殆ど嘔吐を催すやうな不快を感ぜざるを得なかつた。皮相的な經驗智をふり廻し、淺薄な快樂や實利に甘んぜんとするが如きは、ニイチエに取つては全く人類生活の本義を破壊するものとさへも感ぜられた。彼れは

此の意味に於て先づ近代文明——自然科學を中心とする近代文明に對しての第一反動者であつた。主觀の權威を無視するあらゆる近代文明に對しては、最も深い敵意を感ぜざるを得なかつた。斯かる意味に於て近代文明に附帶することは、すべて眞の人間生活を破壊するものとして彼れが深い憎惡の的とならざるを得なかつた。斯かる反動的態度を取つたニイチエに取つては、單に近代のみならず、廣くヨーロッパ文明全體が實證主義的な主智主義的な淺薄なものに考へられた。古代ギリシヤのソクラテスは、斯かる主智的文明を全ヨーロッパに引入れた發頭人で、ソクラテス以來ヨーロッパ文明は全く邪路に陥つたといふがニイチエの結論であつた。ニイチエの此の結論が可なり偏頗な奇矯なものであるは言ふまでもないが、世紀末を支配した淺薄な實證主義や實利主義やに對して、先づ深刻な反動的態度を取つた意義は明白である。理想主義的精神に燃えた彼れは到底實證主義に満足することが出来なかつたのである。

主智主義の文明に反對したと同時に、ニイチエはまた歐洲傳來の慈善的文明即ち

キリスト教文明にも反対せざるを得なかつた。慈善的文明は、主智主義の文明と同じく、矢張人間を弱々しく憐むべき動物と観て、互に相扶助し感み合ふにあらざれば、到底多難な生活に堪へることは出来ない。理想主義的なロマチックな精神に燃えたニイチエに取つては、人間生活といへば、もつとヒロイックな勇壯偉大なものでなければならぬ。生活の理想を小さく弱々しく意久地ないものに観ることは、初から生活の本來義を否定し破壊すること、吾々は斯かる人生觀によつて囚へられてはならない。キリスト教道徳——キリスト教を中心としたヨーロッパ傳來の道徳は、取りも直さず斯やうな否定的道徳で、人類生活を飽まで貧弱なものに小さなものに觀ようとする人生觀に外ならない。人間を小さな感むべき者と觀ればこそ、人類は互に相愛し相感み相扶助すべきものと教へる所以で、繊弱な人間は到底一本だちの生活を爲すことは出来ない。此の點に於てニイチエは明らかにフランスのギューヨと違つてゐた。ギューヨに取つては、博愛——廣い人間愛はどこまでも人間生活の神髓であつた。人間愛の擴大が人間性

の發達であると考へられた。然るにニイチエは、一面に於ては彼れみづからの生來の貴族的精神に藉られ、他面に於ては餘りにコンゲンシヨナルに成りすぎたキリスト教の慈善的の道徳に憤慨して、ますます反動的に勇大な生活壯嚴な生活を人類の本來生活と主張するに至つた。斯かる反動的態度を取つたニイチエに取つては、慈善的な博愛的なキリスト教道徳のみならず、キリスト教そのものが眞の人類生活を否定し破壊する宗教と考へられた。人生を積極的に肯定的に觀る精神は全く缺けて、飽までそれを否定的に消極的に死的に取扱はふとするがキリスト教である。人類を全く群畜と同一視し、群畜的な感むべき生活を人類生活と觀ようとするがキリスト教である。キリスト教は否定の宗教であり人生破壊の宗教である。これがニイチエの咆哮であつた。斯くして彼れは從來のヨーロッパ文明から離れて、新に積極的な肯定的な勇大な壯嚴な生活が復活されることを望んで已まなかつた。全ヨーロッパ文明（殊に近代文明）は、根本から人間生活を破壊するものと考へられたのである。

ニイチエの反動思想としては、更に當時の社會主義に對する反抗が記憶されなければならぬ。實證主義やキリスト教道德に對したと同じく、彼れは當時の社會主義的思潮に對しても、深い反抗精神に、えざるを得なかつた。單に社會主義的思潮に對してのみならず、すべての政治的思潮に對しても、彼れは深い嫌惡の情を禁止することが出来なかつた。殊に深い思想問題を離れたたゞの政治——就中ビスマルクの國家的政策の如きは、ニイチエに取つては、最も嫌ふべく惡むべきものに感ぜられた。たゞし彼れの反社會主義的思想は、彼れの貴族主義的道德と密接な關係を持つてゐるから、こゝでは省略して、特に後段に於て解釋することとする。

(二)積極的人格主義　以上概説した反動思想によつて、ニイチエの中心思想——彼れが建設しようとして試みた眞道德——が如何なる種類のものであつたかはほぼ明白である。彼れが理想はどこまでも積極的な肯定的な生活そのものであつた。人間の本然の生活の積極的肯定が彼れの人生觀の中心であつた。如何なる意味に於ても消極主義や否定主義やは彼れが絶對的に反對した人生觀であつた。本來生活の肯

定とは、人間性の積極的な充實と進歩とに外ならない。本來の人間性が飽まで積極的に充實され開發されて、生命の力がはちける程に強められ深められるさまが人類生活の本意である。ニイチエは斯かる理想的生活をば先づ最古代のギリシヤに於て發見した。全盛時代のギリシヤから遙に古代に溯つて、所謂人間文化の光や束縛やがまだ現はれず、人類が赤裸々に其の本來生活を發達させた最古代に於て、まさに斯かる理想的生活が實現されてゐたことを發見した。有り餘る生活力の充實に狂つたやうなディオニソスの神は、斯やうな理想的生活の最も具體的な代表者であつた。溢れるばかりの生命の力に却つて人生の苦悶を感じたが最古代のギリシヤ人であつたと言はれる。故にニイチエに取つては、若やかな華やかな力ある生命——それがどこまでも生活の理想であつた。若芽が一時に萌へ出るやうなルネサンス的生活——それがニイチエに取つての理想的生活であつた。ヒロイックな勇壯な生活といふことも、ひとへに此の理想的生活から理解される。

斯やうな充實した華やかな勇壯な生活は、勿論人間性の積極的肯定の上に成立た

なければならぬ。然らば本來の人間性とは何ぞといふに、それは決して近代生活が尊重する小さな知識や快感ではなく、まだ所謂文明によつて累はされない生地の本能そのものでなければならぬ。やうな本能とは、本來的な生地のまゝの生命力で、無限に其の可能性を開発させようとする生活力そのものに外ならない。故にニイチエに取つては、活きた感性や意志や直覺やが人間の本性であつて、いづれも本能的な自由な生命の顯現である。淺薄な快樂を求めるといふが如きは、決して人間性の骨髓でない。生命の充實といふことは、極めて眞面目な壯嚴な事實であつて、或意味から言へば、深い満足の感に伴はれるものであるが、同時にまた深い苦痛の感に伴はれる事實である。苦痛を経験することの深さは、生命充實の程度を示すものと言つても決して過言でない。故にニイチエに取つては、強<sup>い</sup>生命<sup>の</sup>人<sup>——</sup>強<sup>い</sup>本能<sup>の</sup>人<sup>——</sup>強<sup>い</sup>意志<sup>の人</sup>——それが理想の人格であつた。はち切れるやうな強烈な生命力又は意志を備へた人格が人間に取つて最も價値あり最も貴い生活である。所謂「意志の力」(Macht des Willens)こそは通徳の最高目的であると。ニイチエが強者

道徳は即ち斯かる意味の道徳を意味したのである。斯くの如き道徳は、彼のキリスト教が教へたやうな慈悲的な相互扶助的な群畜的な見すばらしいものでなく、毅然として獨立獨歩する強者の道徳そのものである。眞に獨立獨歩する者のみが初めて眞の人間と言はれるのであると。

不圖ニイチエの強者道徳を聞いた者は、最初は必ず其の奇矯な説に驚かされるであらう。單に強烈な意志の人といふ如きは、餘りに意志とか強者とかいふ一方面に偏した主張ではないかと疑ふであらう。然しながら、單に盲目的な意志の力といふ如きは、決して彼れの本意ではなかつた。彼れが主張した意志には、數多の特徴が備はつてゐたが、次のやうなものは其の中最も注意さるべきものである。即ちニイチエの意志は決して盲目的な無法な權力ではなく、寧ろ責任感<sup>を</sup>其の中心とする大なる道徳的意志である。多分近代に於てニイチエほど強く責任感を主張した者は無いであらう。責任感<sup>は</sup>意志の生命であつて、無責任な意志は無意志無道徳に外ならない。偉大な人物であればあるほど、其の人の責任感はいよ／＼深く、人物が小さ

くなるに従つて責任感はますます減るのである。更にまたニイチエの意志は、全然知識方面を缺いた唯の力でもなく、寧ろ創造と立法とを生命とする獻身的な意志を意味する。即ちニイチエに取つて、偉大な人物とは、決してたゞ權力の人といふ意味ではなく、新らしい価値を創造して之れを他に與へる人を意味する。強者とは與へる人即ち賦與者であつて、弱者とは其の反對に與へられる者即ち所與者である。新価値を創造するところに眞の意志の力が有る。故に意志の力は決してたゞの暴力を意味しない。反對に大なる直覺と實行力とを備へたものが眞の意志の力と觀られるのである。故にニイチエの權力意志は、カントやフイヒテの理性的意志と根本性質を同じくするもので、此の點から見ても、彼れは正心正身の理想主義者であつたのである。

ニイチエが此の理想は、先づディオニソスに始まつて、遂にツァラトゥストラに極まつた。ツァラトゥストラといふ「超人」は、畢竟前段に述べたやうな理想の人又は神であつて、ニイチエは斯やうな超人に於て將來の新道德の創造を觀よう

としたのである。超人は即ち權力意志の權化を意味したのである。

(三) 貴族的道德　ニイチエの貴族主義は、彼れみづからの生來の傾向に根ざしたといへ、價值差別の根本思想に立脚してゐる。そも／＼價值とは等差を意味する。高低上下優劣の差別は固と價值等級から起る區別で、差別なしには價值も無い。故に價值は最初から差別を意味する。此の意味に於てニイチエは、人物の價值には最初から無數の差別が存し、不平等は人格價值の本質であると考へた。近代に於て、人間はすべて平等であると言はれるは、例へば生存權を備へてゐるといふやうな點から見ると主張されたことで、有らゆる方面から見ると人間はすべて平等であるとは言はれない。假令人間と生れたといふ點に於て平等であつても、人格的價值から觀れば、萬人はこと／＼別々であり不平等であつて、一人と雖も他と同じ價值の者は無い。而して人格的にすぐれた優等者は、常に劣等な多數民衆を支配し統率する者で、多數民衆は少數天才に導かれて、始めて生活し得るのである。治者被治者又は統率者被統率者の區別は常に明白である。少數優等者は常に治者であつて、多數



劣等者は常に被治者である。歴史が教へるところによれば、新らしい時代を創造する者は常に少数天才であつて、多数民衆はいつでも少数天才に指導される運命と本質とを備へてゐる。嚴格に言へば、天才なしには歴史も無い。新らしい歴史は常に天才によつて造られる。此の點から觀れば、多數者の存在は歴史上殆ど無意味である。彼等は單に天才出現の手段となるに過ぎない。故に極言すれば、超人といふ少数優等者が人生の目的であつて、多數は單に此の超人を出ださんがための手段に過ぎないと。ニイチエはこゝに至つて、いよ／＼極端な（偏頗な）主張にまで進んだのである。多数民衆は無意味であつて——何となれば彼等は眞の人格を備へないから——たゞ天才のみが人生に意味を持つてゐると考へられた。吾々はこゝに彼れの反動思想が混つてゐることを注意しなければならぬ。人類の絶對平等を主張した當時の社會主義に對する反抗——これが明らかにニイチエ思想の一面であつた。彼れに取つては、社會主義は單に人類の絶對的平等を主張するものと考へられた。人格價値の優劣といふとをば全く無視して、治者も被治者も、指導者も被指導者もすべ

てこれを混交し同一視するが社會主義であると考へられた。斯やうな社會主義は、多數者の小さな感、べき生活を人間の理想とするもので、其の根本精神に於ては、全く實證主義や實利主義と同じである。人生の眞義は、彼等によつて全く忘れられてゐるのであると。

斯やうにニイチエは天才主義を取り英雄主義を奉じた結果、自己と民衆との間には到底橋渡しすることが出来ないほどの大なる溝渠又は距離を感じた。孤獨主義——ひとりみづから高しとする孤立主義は其の必然の結果であつた。世間の多數者に對しては、彼れは寧ろ堪へがたい嫌惡と苦痛とを感じた。ニイチエ一流の個人主義は、斯やうな實際的な體驗から起つたものであつた。彼れに取つては、他人などはどうでもよい、已れ一人を大きくすればそれがすべてであるやうに考へられた。彼れはつく／＼人生の淋しさを味はつた。人間は要するに一人ぼつちである、決して他人を頼みとすべきでない、これが彼れの苦悶であつた。たゞし吾々は此の點に於て彼れを誤解してはならない。彼れは普通に個人主義者と言はれ、又みづからも然

か公言したに拘らず、だゞ普通に理解されるやうな意味に於ては、彼れは決して絶對的な個人主義者ではなかつた。彼れは獨立自尊を主張した。慈悲的に互に相扶助しあふやうなことは人間としての恥辱であることさへも考へた。其の意味に於て彼れは寧ろ孤獨主義をさへも主張した。けれども絶對的な孤獨主義は決して彼れの本意ではなかつた。何が苦痛であつたと言つて、孤獨ぐらゐ彼れに取つて大なる苦痛は無かつた。絶對の孤獨よりは、寧ろ自由人又は獨立獨歩の人と人との相互的敬愛が彼れに取つてはこの上なく美しいものに考へられた。眞の個性や生活やを持つてゐない衆愚に對してこそ深い嫌惡の情を感じたが、自由人と自由人との互に相尊敬しあふ交際は、彼れに取つての理想の生活であつた。斯かる理想的な交情をば、彼のシベンパワーやワグナーに於て發見しようとして、彼れは遂に失敗したのである。獨立自尊的な男らしい人格主義はどこまでも彼れの思想の中心であつた。故にニイチエ思想は、屢々行き過ぎたり極端に走つてゐるが、そして屢々病的にさへも傾いてゐるが、根本精神に於ては、理想主義の自我尊重又は人格尊嚴の思想

に基づいたものであることは到底争はれない。時代が餘り自我を卑下し人格を無視した反動として、一種奇矯的な形を取つて、再び理想主義が復活したは、自然の順序とも又必然の結果とも觀らるべきであらう。

**第四節 オイツケン** 本章の初に於て概説したとほり、オイッケン哲學は、普通には倫理宗教的エシコロリジックと呼ばれるに拘らず、全體としては寧ろ宗教的色彩が濃厚である。現代の理想主義に於ては、いづれの方面に於ても宗教は重要視されてゐるが、オイッケン哲學ほど宗教的色彩の強いものは他に類例が無い。コーヘンと並んで彼れは現代に於ける最も主要な宗教哲學者であると言へる。事實オイッケン哲學は宗教哲學であつて、一層極端に言へば現代に於ける一種の神學とさへも觀られるであらう。十九世紀末宗教的精神が甚しく衰退した時代に於て、時勢に先だつて宗教的向上の必要を主張したことは、此の哲學者の主なる功績であつたと觀られる。其の意味に於て彼れはまた理想主義の復活者でもあつた。カントやフイヒテなどの理想主義の影響よりも、いづれかと言へば、ハマンなどの宗教的傾向が直接オイッケンに於て

復活したやうな觀が有る。

(一)現代文明の缺點　オイ、ケン哲學の出發點は、先づ現代文明を檢查して、それが果たして人心に十分な満足と安心とを與へてゐるかどうかを明らかにすることである。現代文明といへば、言ふまでもなく現實主義又は實證主義の文明であつて、それが果たして人心に十分な満足を與へてゐるかどうかは、先づ第一に吾々に明らかにされなければならぬ。實證主義に對しても相當な敬意は拂ひながら、理想主義の立脚地に立つてゐるオイツケンが、到底これに満足することが出来なかつたは當然である。斯やうな現代文明の觀察をば、彼れは可なり細密に取り行つてゐる。現代文明の骨髓をば彼れは自然主義 (Naturalismus) 主智主義 (Intellectualismus) 其他社會生活等の綱目に分けてゐる。自然主義とは實證主義と殆ど同意義であつて、自然現象を尊重し、自然科学を第一義として、それによつて自然生活の完成を期せんとすることである。人類自然の慾望を満たし、實利や功利を第一義とすることに於て、自然主義は相當な權威を備へてゐるに相違ないが、然しながらそれは畢竟當

面的な眼前の要求を満足させるに留まつて、到底それ以上の何ものでもない。表面的な皮相的な要求はこれを満足させ得るが、一層深い内面的要求に至つては、到底自然主義によつて満たされるものでない。自然主義は要するに感覺主義であつたり又受身主義(自然の本位とする主義)であつたりして、一層精神的な又は積極的な要求は、遂にこれによつて満たされることが出来ない。吾々が今日經驗する矛盾の感は、斯かる二種類の要求や傾向の不調和と衝突とに外ならない。又主智主義とても畢竟は自然主義と同じ精神であつて、それが人間の要求を完全に満たし得るのとは考へられない。現實主義の文明は畢竟主智主義の文明である。智識だけがどれほど進歩しても、人間の眞生活はそんなことで到底完成されるものでない。こゝにも矛盾衝突は避けられない。主智主義は動もすれば客觀的となり外的に偏せんとする傾向を備へて、主觀的な内面的な生命は此れによつて甚しく壓迫され抑制される。單に情意のみを重んずる主情意主義もまた偏頗であるが、主智主義の弊に至つては主情意主義よりも更に甚しいのである。

次にまた現代文明は、實際的な機械的な勞<sup>○</sup>役<sup>○</sup>即ち勞<sup>○</sup>働<sup>○</sup> (Arbeit) を本位とし、各種の社會生活<sup>○</sup>を實現して、それによつて人生の目的に到達せんとする特殊な傾向を持つてゐる。個人の生活よりも團體的な社會生活を重んぜんとするところに深い意味が有る。最近代文明とは即ち此の種類の社會生活の追求に外ならない。斯かる最近代文明がますます人生を現實化し且著しく其の範圍を廣げ且豊富にしたことは争はれないが、然かも斯やうな文明が人心が要求する最深又最高のものであるかは甚だ疑はしい。人心が果たして今日の社會だけに満足することが出来るかは到底大なる疑問である。吾々はこゝにも激烈な矛盾を感じる。蓋し人心にはもつと深い要求やもつと精神的な内的な傾向やが存して、其等の傾向や要求やが満足されなければ、到底完全な意味の生活は實現されない。況や最近代の機械的文明はいよゝゝ人間の個性を滅ぼして、ますます之れを機械化せんとする傾向が有るに於てをや。所謂分業は個性や人格やをされゝゝに小さきみにする恐ろしい傾向を持つてゐる。其の點から觀れば、現代文明は寧ろ一種不安な恐るべき文明であるとも言へる。

事實現代（主として十九世紀末）ほど動搖不安の著しい時代は無い。一層卒直に言へば、今日は最も深い意味に於て不満足<sup>○</sup>の時代であり不安を極めた時代である。全體は飽まで實證主義的であり功利主義的であつて、然かも人心は到底自己の傾向に満足することが出来ないといふが現代の實相である。所謂自然科学的文明は日に月に進歩して、然かもれとは逆比例に人心がますます不満足と不安とに襲はれて已まないが今日の實際である。吾々は時勢の斯かる傾向を觀察して、人心には此等實證主義の文明だけでは満足することの出来ない一層深く一層内的な一層精神的な傾向や要求やが存することをいよゝゝ明白に認めざるを得ない。時代が不満や不安に満たされてゐるといふことは、直に人心には一層深い内的な傾向が存することを證明してゐる所以で、吾々は時代精神の根柢に於て一層深刻な要求が流れつつある所以を認めざるを得ない。斯かる深刻な要求なしには、時代は決して斯ほどまで不安に襲はれる理由が無い。不安や不満そのものが却つて一層高い人心の傾向を暗示してゐるのである。

(二) 絶對無限の要求　現代の有らゆる文明に對して、吾々は何故深い矛盾や不安やを感ずるかといふに、現代の甚しく外的な表面的な傾向に對して、吾々は一層内的な精神的な傾向と要求とを備へてゐるからである。否單に内的とか主觀的とかいふ傾向ばかりでなく、人心には單に經驗的な何ものを以てしても満足することが出來ない經驗以上又は現實以上の要求と傾向とが備はつてゐるからである。換言すれば、人心には深い々々内面化の要求と傾向とが有つて、此の内面化は中途半ばな相對的な又は經驗的なものでなく、最終最後まで徹底しなければ己まない絶對的な傾向である。すべて事物の最終最後の統一まで到達しなければ己まない絶對的傾向が自然に人間精神に備はつてゐる。別言すれば、一種神秘的無限的傾向、これが人心に固有な最も深刻な傾向である。現實の一切を絶對的に統一することが此の無限的傾向で、斯かる無限的要求が満たされないかぎり、人心はいつまでたつても不安を免れることが出來ない。斯かる神秘的傾向をば吾々は簡單に無限欲又は絶對欲なども形容することが出来る。言葉を以て説明する事の出來ない一種微妙な深いあこがれ

(*Sehnsucht*) が此の無限欲の現はれである。或は自然に對し、或は人類に對して、そこから自然に起つてくる一種言ひがたい涙のにじむやうな感じは、すなはち此の無限欲の發現に外ならない。星や董やに濺がれるロマンチックな涙にも此の絶對的なあこがれの閃きが見られるのである。人間精神の傾向中これほど深秘にこれほど尊い傾向が他に存するであらうか。斯かる傾向を備へてゐればこそ、人心は眞に尊く人間生活は眞に意義あるわけではないか。吾々は先づ深く斯かる深秘な傾向の存在を考へなければならぬ。

斯かる絶對的傾向は先づ最も明らかに、道德的現象の上に現はれてゐる。道德は普通に通に考へられるやうに、決してたゞの自己保存でもなければ、又たゞの快樂や幸福の追求のみでもない。道德そのものは本來絶對的である。カントが教へたとほり、無上命令といふ絶對性は、どこまでも道德の精神であつて、此の精神を取去つては道德は殆ど無意義に成つてしまふ。現實を超越して、永遠の文化のために努力を重ねるが道德である。道德は元來永遠性を備へたもので、それみづから既に現實を超越し

たものである。道德の超現實性を理解しない者は、未だ道德の眞精神を理解しない者である。

絶対的なゾルレン (Sollen) 然か々々斯く々々あるべしと斷ぜられること)は道德の本質である。然かも斯やうなゾルレンは固と人間自然のヲルレン (Wollen 欲求) に根ざしてゐるのであるから、絶対欲は即ち人心自然の傾向であることが知れる。自然的な傾向でなければ、道德的なゾルレンは、到底現に經驗されるやうな絶対的權威に發達する理由が無い。絶対的欲求が絶対的ゾルレンを産出するのである。

單に道德的現象に於てのみならず、學術及び藝術の現象に於ても、明らかに超經驗的な絶対的傾向が認められる。吾々は中途半ばな眞理とか知識とかで満足することは出来ない。不徹底な總合や生半熟な統一やに満足することも出来ない。實際的には最終最後の眞理に一步づいても近よらなければ、吾々の知識欲は到底満足されない。眞理の追求や知識の努力には明らかに超經驗的な絶対的欲求が含まれてゐる。斯やうな要求なしには、眞理や知識の要求も甚しく無雜であり無意味である。單に

眞理や知識の追求のみならず、知識や眞理そのものが既に絶対性を備へてゐるではないか。すべての時、すべての人、すべての場所に於て、普遍的に知識とされ眞理と認められるものが無ければ、嚴格には知識も眞理も無いわけである。普遍的妥當性がこれに備はつてゐなければ、嚴密な意味の眞理は成立たないのである。故に知識的傾向即ち學術的傾向には、明らかに超經驗的な絶対性又は無限性が含まれてゐる。更にまた藝術活動にも異なる形式に於て絶対性や無限性が含まれてゐる。美とは單に現實的なものではなく、現實的材料の中に超現實的な超自然的な意味が宿つてゐることである。故に美を追求することは、特殊な形式に於て無限絶対を追求することであり、美を翫味することは、直に超自然的な或ものを味はふことである。超經驗的な超自然的な要素を除いては、藝術活動は全く于からびた無意味なものに成ることを免れない。

人心に絶対的乃至無限的傾向が存することは、尙各種の方面からこれを證明することが出来る。全體の精神的傾向として我々は明らかに絶対的な意味に於ける内面

化や自律化や直接化や統一化や無限化等のさまざまの深い傾向を持つてゐる。内面化 (Verinnerlichung) は説明するまでもなく主観化又は精神化又は人格化の意味である。内生命を深め強めることが内面化である。吾々は單に相對的な内面化を要求するのみならず絕對的な内面化——これ以上徹底されないほどの絕對的な内面化を要求して已まない。少なくとも内面化の要求には絕對性が含まれてゐる。又自律化 (Selbständigkeit) とは他力を俟たず、どこまでも自力で立たうとする傾向であつて、此の點に於ても吾々は絕對的に自力で立ちたいといふ要求を持つてゐる。又直接化 (unmittelbarkeit) とは、すべて間接的な媒介を排して、端的に直接に事物に觸れんと欲する傾向を意味する。此の點に於ても吾々は少なくとも要求としては同じく絕對的な傾向を持つてゐる。此の外統一 (Einheit) や無限 (Unendlichkeit) を欲する要求が人心に自然な傾向であつて、此等を人心から排除せんとすることは却つて不自然であると判断されるのである。

さて斯やうに道德藝術學術其の他各種の方面から觀て、人心に超自然的な超經驗的な一種不可思議な要求や傾向やが存することは、到底否定すべからざる事實である。斯かる超經驗的な傾向が人心に存することは、そもそも何を意味するかといふに、既に超自然的であり超經驗的であるかぎり、其等の傾向は或は自然から或は經驗から與へられたものと判断されることが出来ない。絕對や無限の傾向が相對や有限から與へられる理由はない。故に此等の傾向は直接絕對や無限から與へられたもので、斯やうな無限絕對の傾向が存することは、直に超自然的な絕對世界の存在を示すものと判断されなければならない。絕對世界が存在せずしては、人心にひとり斯やうな傾向が存する謂はれは無いのである。單にそのみならず、人間精神活動の根柢まで進入して、そこにはたらいてゐる絕對的な内面化、統一化、自律化、直接化等の絕對的傾向——自覺するとき、吾々はそこに始めて最も眞實な意味に於ける自我——小我に共通普遍な大我——を發見せざるを得ない。吾々はそこに始めて眞の人間の姿を發見するのであると。

(三)精神生活 斯やうに一面に於ては人間に絕對的な統一化内面化無限化の傾

向が有つて、此等の傾向が満足されなければ生活そのものは不可能であり、而して他面に於ては斯かる絶對的な諸傾向が存することは、直に絶對無限の世界が存することを示すものと觀て、さて斯かる見地に立つて、オイッケン<sup>○</sup>は遂に彼れの所謂無限の世界即ち精神生活<sup>○</sup> (Geistesleben) の實在を哲學的に主張するに至つた。此の精神生活といふ絶對界こそはオイッケン哲學の結論であり又根本であつて、彼れが全哲學は主として此の絶對世界の概念を機軸として動いてゐる。先づオイッケンは此の精神生活をば大略次のやうに説明してゐる。道德生活に絶對性が含まれてゐることは前に既に説明した。斯やうな道德生活はこれを全體として觀察すれば無限に涉り永遠に涉つて活ける生命を備へたもので、或一定の時期に於て衰滅するとか、又は最早此の上に道德の進歩は無いとか言はるべき筈のものでない。永久の昔から永久の將來まで無限の進歩發達を遂げるが道德であつて、其の意味に於て道德生活は直に一種絶對無限の存在である。又學術に就いても同じことが言へる。真理の根本には萬世不易の絶對性が有る。此の萬世不易の基礎の上に永久に涉つて無限の智識を

開發させて行くが學術生活である。斯やうな學術生活を全體として大觀すれば、道德生活と同じくそれは絶對的な活きた生命であつて、決して普通に考へられるやうにたゞの有限的な偶然的な現象のみではない。又藝術生活に就いても全く同じ事が言へる。それはまた活きた生命であつて、決してたゞ一時的な現象のみではない。此の外有らゆる社會生活や實際生活の根柢には、必然的に絶對的な無限生活が認められる所以で、斯かる無限生活なしには、すべては全く無意味であると考へられる。試みに吾々は此等道德、學術、藝術、社會等あらゆる生活を全體として全體的に考察するとき、根柢に於てはそれは活きた絶對無限の一大生命であつて、此の一大生命の開發進歩が即ち現實の文化であると認めざるを得ない。現實のすべての生活はこゝとく此の絶對無限の大生命の發現に基づいてゐると判斷されなければならぬ。一切を絶對的に統一してゐる大生命は、オイッケンに取つては即ち神そのものであつて、斯やうな神の存在こそは、人間の生活に取つては、如何にしても之れを確信せざるを得ざる原理 (Axiom) であり確信であつて、斯かる原理や確信なしには、



人間は到底完全な意味に於て生活することは出来ないのである。何となれば、精神生活といふ絶對的實在は、一切の生活と現象との絶對的統一である。一切は此の最高實在によつて統一される。斯かる最高統一なしには、一切の生活や現象は全然支離滅裂であつて、矛盾や不調和はことごとくそこから起こつてくる。従つて生活を生活たらしめるものは此の最高統一であつて、此の統一なしには生活は全く不可能なのである。これがオイッケンの精神生活に關する主張である。

オイッケンは斯やうな精神生活(神)をば一種超越的な意味に於て考へてゐる。即ち彼れは神とは無限者の意味に於て、人格を備へた者と考へてゐる。たゞ此の神は普通の考と違つて、徐々に無限に進歩し開展する神であるが、一種超越的實在を備へた人格神であるといふ。現實界に於ける一切の社會生活や學術生活や道德生活や藝術生活やは、ことごとく斯かる超越神から無限の生命を受けたもので、此の絶對界からの生命の補給なしには、現實生活は忽ち枯死し衰滅してしまふのである。一切の所謂文化は、ことごとく斯かる源泉から流れ出る潮流であつて、此の源泉なしには

文化は全く考へられないのである。

斯やうに考へてオイッケンは、宗教は一切を統一し純化するもの、宗教なしには生活は全く不可能であると主張した。勿論オイッケンの宗教はキリスト教を理想としたもので、或意味から言へば、それはキリスト教神學であるかの觀さへ有る。それにも拘らず、世紀末の宗教不振時代に於て、熱心に宗教の價値を主張したことは、明らかに理想主義の一面を復活したもので、オイッケン哲學の價値は主として此の點に存するのである。

**第五節 リッブス** リッブス人格主義の倫理學は、必しも斬新とか獨創とか言はるべきものでなく、大體に於てはカントやフイヒテの理想主義の一面を發達させたものに相違ないが、理想主義の倫理觀を一層明確にした點に於て、相當の價値を備へたものと見られる。全體の立脚地から言へば、リッブス哲學は所謂心理主義 (psychologismus) を代表するもので、經驗的な心理的事物の説明と並んで、そこから發達する哲學的解釋を其の特色とする。心理學方面に於ても、美學方面に於て

も、斯やうな一面經驗的な一面哲學的な一種不調和のやうな傾向が目だつてゐるが、彼れの倫理觀に於ても同じ精神が一貫してゐる。一面科學であり他面哲學であるが彼れの倫理學の特徴である。

リップスはカントやフイヒテの精神を受けつゝだとはいへ、一層精確に言へば、またスピノーザの影響をも受けた者で、特に直接ヘルダーやゲーテの精神を受けた者であることは争はれない。従つてリップスの倫理觀は、カント精神をゲーテ式に發達させたものであるとも言へる。彼れの倫理觀がニイチエのそれと相通ずる點があるは決して偶然でない。

リップス倫理觀は、簡單に言へば、人格主義又は人格價値の倫理說である。彼れは先づ一切の價値を二大別して人格價値 (Persönlichkeitswert) と物件價値 (Sachwert) となし、すべての物件價値は人格價値に從屬すべきものであるから、人格價値は即ち最高絶對であつて、一切他の價値は之れに從屬すべきであると主張する。而して此の人格價値といふことをば、リップスは主として倫理的に解釋してゐる。

即ちカントが主張した「善意」——善を爲さんと欲する意志——は人格の根本又中樞であつて、絶對の意味に於て價値を備へてゐるものは、獨り此の「善意」あるのみと判斷される。アプリアオリに道德的な實際理性 (即ち意志) は即ち一切價値の根源であると解釋される。斯かる尊い實際理性を備へてゐる點から觀れば、人格は明らかに神的な要素を分前してゐると判斷される。

たゞし人格價値といふことは、單に道德的善意のみの範圍に限らず、更に一層廣い範圍から理解される。此の點に於てリップスは明らかにゲーテ風な立脚地に立つてゐる。生活肯定 (Lebensbejahung) はリップス倫理觀の中心であり、生活否定 (Lebensverneinung) が一切反道德の根本と考へられる。すべての自然生活を發達させ進歩させるとは道德的進歩であつて、すべての自然生活を抑壓し禁止し衰滅させることは道德的退歩である。自然生活の肯定とは、人間性に自然に本然に備はつてゐる一切の傾向と素質とを完全に十分に開發させ發展させることを意味する。リップスによれば、人性に自然に備はつてゐる素質や傾向は、單に個々の性向又は素質

として觀れば、一としてそれみづからに於て惡であるものはない。如何なる欲望も意志も目的も傾向も、それみづからに於ては一として惡であるべき謂はれが無い。道德的惡とは、例へば主位となるべき欲望が客位となつたり、客位になるべき目的が主位になつたりするから起る現象で、個々の欲望や目的のものには元來惡といふ本質は無い筈である。故に苟も人間性に本來的な自然的な願望や意志や目的や傾向やは、ことごとく完全に吾々の内生活に備はらなければならぬ。一切の欲望や目的や傾向やを完全な形に於て備へた人格が眞實な意味に於て人格價値を有するもので、然らざる者は人格價値を備へてゐるとは言はれない。さればリップスは先づスピノーザ風に次のやうに解釋してゐる。一切の道德的惡の根本は否定であり無であり缺點である。先づ本來的に人間性に存すべき要素が缺けてゐること、即ち本來有るべき性質が無いといふこと、又若しそれが有つても完全な強さや深さに於て存せず、例へば甚だ微々たるものであるといふやうな場合は、道德的にはすべて惡であると判斷されなければならぬ。一切の場合に於て積極的肯定は善であつて、其

の反對の消極的否定は惡である。故に人間性に本來備はるべき一切の要素が完全な形に於て充實し發達することが最も高い人格價値を成す所以で、これに反して、有らゆる意味に於て、人格的要素が無力であること薄弱であること貧弱であること缺點だらけであることが、ことごとく人格價値を減少する根本原因に外ならない。故にリップスによれば、最も高い人格價値を備へてゐる者とは（第一）人格の内容が十分豊富に充實されてゐる者、（第二）又其の豊富な内容がそれごとく適宜な強さと深さとを備へて決して薄弱に流れない者、更に（第三）すべての願望や目的やがそれごとく高低優劣の秩序に於て規律正しく配列されてゐること、（第四）斯くして全體の上に調和とか自由とかいふ精神が現はれてゐること、斯かる人格を備へた者を指すのである。同時にまた劣等な人格とは、恰も斯かる尊い人格の否定そのものを意味するのである。

一切事物の價値は、人格に貢獻する程度の高低大小によつて決せられる。此の意味に於て、リップスは藝術や學術をば次のやうに解釋してゐる。先づ人格價値を高め

深め若くは充實することの大小によつて藝術品の價値は決せられる。藝術的價値は、人格的價値の如く、決して絶對的でない。藝術の與へる影響が人格を或は豊富にし或は高め深めることから特殊の價値を備へるに至るのである。人格價値に貢献することが無ければ、藝術には何等の價値も無いのであると、更にまた學術も人格價値に貢献するところが多い。知識の開發は人格の範圍を擴大し豊富にする所以で、知識の開發なしに人格の擴大は望まれない。然かも藝術の影響が人格の中樞まで及ぶに反して、學術の影響はさまで中樞的であることが出来ない。其の代り藝術は結局非現實的であるに對して、學術は飽まで現實的であり眞實そのものを生命とする。そこに藝術の影響が常に現實的ならざることに對して、學術の影響は常に現實的であるといふ長所がある。

更にまた藝術や學術に對して彼の實際生活は、想像的や理論的ではなくして、直に實際的であり眞實であるといふ特徴を持つてゐる。故に實際的活動が人格そのものに及ばず影響はものづから一層直接であり端的である。人格は實際活動によつて

最も直接に最も眞實に發達し進歩するのであると。

斯くしてリッパス倫理學は、固有の理想主義の脈に少なからず經驗的精神を取入れたものであることが明白である。理想主義倫理學は、一層純理想主義的に發達するか、又は一層經驗主義的に發達するか、二のうちいづれか一方の途を取らざるを得ないのである。

## 第十章

## 現代に於ける理想主義の哲學

## 第三 新カント派の哲學

## 第一節 新カント學派の位置

「カントに返へれ」といふ主張は、既に十九世紀の半ばすぎから續いた主張で、廣い意味に於ける新カント派は、多數の學者によつて代表され、其の種類と範圍もまた頗る複雑且多面的である。便宜上新カント派を前後二期に分ければ、前期新カント派は主として認識問題に傾き、後期新カント派はカント哲學の全體に涉るといふやうな區別が有る。こゝでは主として後期新カント派を取扱ふ所以で、前期の代表者としては、

リーブマン (Otto Liebmann)

ランゲ (Albert Lange 一八二八——一八七五)

等を擧げることが出来る。尤もランゲは今日のマルブルヒ派の建設者であるから、正當には現代の哲學者として取扱ふべきであるが、便宜上前期の人としてこゝでは省略する。たゞ新カント派の建設に取つて、殊にランゲが重要な位置を占めたことだけは記憶されなければならぬ。或意味では彼れは全新カント派の創設者であつたとも言はれる。

前期の人々に對して、後期即ち現代に於ける新カント派を代表するものは、所謂マルブルヒ派——マルブルヒ大學を中心とする學派——と西南學派——ストラスブルヒ大學フライブルヒ大學等ドイツ西南部に住つた人々——との二である。そして此の兩派の重な代表者は次のやうな人々である。

マルブルヒ學派 (Marburgschule)

コーエン (Hermann Cohen 一八四二——一九一八)

ナトルプ (Paul Natorp 一八五四——)

スタムラー (Rudolf Stammler 一八五六——)

此の中コーヘンが純正哲學を代表し、ナトルプは教育問題や實際問題に傾き、スタムラーは社會問題法理問題等に傾いてゐるから、こゝでは主としてコーヘン一人を取扱ふこととする。事實コーヘンが最近のマールブルヒ學派を代表したのである。そして西南學派は主として次の二人によつて代表されてゐる。

西南學派 (Südwestschule)

キンデルバンド (Wilhelm Windelband 一八四八——一九一五)

リッカート (Heinrich Rickert 一八六三——)

リッカートは最初フライブルヒ大學に、そして今日はハイデルベルヒ大學に於て此の學派を代表して講義に著述に活動をつゞけてゐる。

西南學派及びマールブルヒ學派を通じて、今日の新カント派の特色は、其の名が示すとほり、カント哲學の立脚地に返へり、カント哲學の精神を復活して、どこまでもトランツェンデンターレル・イデアリズムス (Transszendentaler Idealismus) に徹底

しようとする點に存する。トランツェンデンターレル・イデアリズムス(假に先驗的理想主義と譯す)の根本精神は、特にこゝで再說するまでもなく、經驗に先だつてアプリアリイナ各種の活動が存し、此の先驗的な活動が各種の生活現象を産出すものと観ることである。即ち先づ認識方面に於ては、空間時間を初めとして因果又は實體等のアプリアリイナ形式や範疇が存し、又道德及び藝術方面に於ても、認識方面と同様、アプリアリイナ形式や原理が存在して、一切の認識道德及び藝術等は、すべて此の先驗的活動の所産であると観るが、先驗哲學の根本精神である。現實主義の哲學は、外來の現象や經驗やを本位と立てるに反して、主觀のアプリアリイナ普遍的活動を一切現象の本體と観るが先驗的理想主義である。一層簡単に解釋すれば、先驗的な普遍的な活動を備へた理性 (Vernunft) の創造的活動が先驗理想主義の目的で、理性の立法的活動を示さうとするが全體の哲學の主意に外ならない。即ち後期新カント學派は、單に認識方面のみならず、道德並びに藝術方面更にまた宗教方面に涉つて、廣く一切の文化現象を先驗理想主義の立脚地から解釋しようとする

るもので、嚴密にカント哲學の本領を遵守するものと言つて差支ない。根本精神に於ては、今日の新カント學派は、全くカント哲學の本領内に在ると觀られる。カントの本領内に在るだけ、カント哲學以上に出でがたいことも已むを得ない結果である。カント哲學の中に隠れてゐるものを明かにし、又カントの缺點を正して、今日の進歩した知識に一致させようとするが、主として今日の新カント學派の事業である。今日の新カント學派が、カント哲學を基礎として、將來果たしてカント以上どこまで理想主義を進歩させ得るか、尙今後に於て決せらるべき問題である。今日までの新カント派の事業は、主として先づ先驗的理想主義の根本精神を明らかにしようとする點に存したと觀られる。リッカート以後此の學派が尙どこまで永續すべきものであるか、今日のところでは到底豫想することが出来ない。

同じ現代の新カント學派の哲學と言つても、コーヘンによつて代表されたマールブルヒ學派と、キンデルバンド及びリッカート等によつて代表された西南學派とは、全體として觀れば、互に、れづの特色を備へて、多少互に違つた方向を取つて進

んでゐる。若し單に先驗的理想主義の根本精神を飽まで徹底的に進めるといふ一點から觀れば、コーヘン哲學は最も確實に此の傾向を代表したもので、認識、道德、藝術及び宗教等の諸問題に涉つて、カント精神を一層論理的に徹底的に進めたものと解釋される。先驗理想主義の根本精神の徹底がコーヘン哲學であるとも言へる。體系的に組織的に飽まで徹底的でありたいといふがコーヘンの特徴であつた。然るにこれに比較すると、キンデルバンド及びリッカートの哲學は、カント哲學の中に隠れてゐる（又は暗示されてゐる）精神を明瞭にし發達させることを主眼として、カント哲學に新らしい意味を加へるといふ風な傾向が著しい。換言すれば、先づカント哲學の精神を現代的に訂正し、そこに確實な地盤を築いて、其の上に徐々先驗主義の哲學を建設しようとして試みたが、西南學派の特徴である。故に徹底さとか體系的などいふ點に於てはマールブルヒ學派に比較さるべくもないが、先驗理想主義の精神を現代に活かして新精神を發揮させるといふ點に於ては、それは遙にマールブルヒ學派を凌いでゐる。多方面的で何となく新進の傾向に當んでゐる點が西南學派の

長所である。

## 第二節 コーヘンの哲學

コーヘンによれば、哲學とは理性の學である。理性

とは先驗性を備へた創造的活動を意味する。斯やうな理性のはたらきは三方面に區別される。思惟 (Denken) と意志 (Wille) と感情 (Gefühl) と是れである。此等の三方面は、それ／＼先驗的創造活動を本質とするものであるから、其の意味に於て理性は (第一) 純粹思惟 (Reines Denken) (第二) 純粹意志 (Reiner Wille) (第三) 純粹感情 (Reines Gefühl) の三方面に區別される。純粹とは單に先驗的といふ意味を含んでゐるのみならず、コーヘンに於ては、特に創造的又は能動的などいふ意味を含んでゐる。そして先づ理性活動の區分に於て、特にコーヘンによつて主張されたことは、彼の理性活動の體系的又は系統的といふ事である。即ち理性は斯く三方面の活動に區別されるが、全體は最も嚴密な意味に於て整然たる一大システム即ち體系であつて、三方面を通じて先驗的な普遍的な創造作用が一貫してゐる。理性の各方面は決して孤立的にばら／＼に取扱はるべきでない。すべて此等三方面

の理性活動の所産を文化 (Kultur) と名づけることが出来れば、全文化は即ち本來義に於ては體系的又系統的なものであつて、其の中にはおのづから統一的精神が一貫してゐる。此の點からまた哲學は體系的な文化の學であるとも觀られる。既に理性活動や文化が體系的であるから、哲學そのものも勿論體系的でなければならぬ。體系的といふことが、本來を言へば、哲學の本質で、體系的ならざるかぎり、それは哲學であるとは言はれない。理性活動の區別に應じて、哲學は (一) 當然「純粹認識の論理學」(Logik der reinen Erkenntniss) (二) 「純粹意志の倫理學」(Ethik der reinen Willens) 並びに (三) 「純粹感情の美學」(Ästhetik des reinen Gefühls) の三方面に分かれる。三方面には區別されるが、嚴密な意味に於て全體は一體系であつて、すべて同一不二の理性を取扱ふものに外ならない。故に體系そのものは哲學の本質であるとも判斷される。

(一) 純粹認識の論理學 一切認識の根本は純粹思惟の所産である。純粹思惟は、單に事物の關係を思惟するはたらきであるのみならず、一切の實在を造り出す



根本作用である。其の本然の内包に従つて、一切の純粹認識を造り出すものは純粹思惟である。これがコーヘン論理學の根本精神である。先づ純粹といふ言葉をば、古代ギリシヤのバルメニデスやプラトーン等に倣つて、コーヘンは、單に感性や經驗から獨立した純粹な意味に於てのみならず、同時に積極的な産出作用又は能動作用の意味に解してゐる。即ち單にカント式に先驗的形式や範疇やの存在を意味するのみならず、經驗以上又は經驗以前の意味の外に一步を進めて、理性をば先驗的形式や範疇やを要具として能動的に實在や認識の根柢を造り出す産出作用であると観るところに、純粹といふ言葉の特別な意味が有る。理性を徹底的に能動的な創造作用又は産出活動と解したところに特別な意味が有る。故にコーヘンによれば、純粹思惟とは先驗的な普遍的な而して根本的な動的作用を意味する。動的又は創造的といふことが、どこまでも思惟の本質である。

カントは認識作用を二段に分けて、第一直觀(Anschauung)第二理解力(Verstand)の二種類と立てた。然るにコーヘンによれば、空間的若くは時間的に物を直觀す

ることは、それみづから既に思惟作用であつて、思惟作用の土臺に別に特殊な作用が有るわけでない。空間的に若くは時間的に直觀するといふことは、既に思惟のはたらきに因る所以である。カントはまた直觀のはたらきを刺戟するものとして彼の著名な「物自體」を假定した。物自體の刺戟が直觀の材料であつて、それが時空的に直觀されて時空的實在の形式を取るのと説明した。然るにコーヘンは、思惟に先だつて斯やうな「物自體」が存在するといふ假定を許さない。如何なる意味に於ても、何ものか思惟そのものに先だつて實在するといふことを許さない。何となれば、一切の實在は思惟の所産であるから、思惟が産み出ださないさきに、如何なる意味の實在も有るべき謂はれがない。學者の中には、假令物自體を假定しなうまでも、何等か思惟の材料となり資料となるべき「與へられたもの」又は「所與」(Das Gegebene)を假定する者が有るが、コーヘンによれば、これもまた誤つてゐる。何となれば、所謂「與へられたもの」が既に何等かの意味に於ける實在であるとするれば、それは思惟に先だつて存する實在であつて、畢竟思惟されない實在を意味

する。斯かる曖昧な實在は斷じて假定され認容されてはならない。吾々はどこまでも思惟そのものを出發點として考へなければならぬ。

エーレア學派のバルメニデスが「思惟即實在」(Denken ist Sein)と教へたことは千古不磨の教訓である。思惟されない實在、又は思惟にのぼらない實在といふやうなものには有る筈が無く、既に實在といへば、それは必然思惟されたもの即ち思惟によつて論理化されたものでなければならぬ。思惟によつて論理化されない實在といふ如きは全く無意味である。實在が思惟によつて造られることは、實在の内容までが思惟によつて與へられることで、思惟が或ものを産み出すとは、之れに内容までも與へることを意味する。コーヘンに取つては、産み出すこと、産み出されるものとは同一であつて、「産出そのものは即ち所産に外ならぬ」(Die Erzeugung selbst ist das Erzeugniss)。換言すれば、思惟と實在とは同一であつて、實在を離して思惟を考へがたいやうに、思惟を外にしては實在は全く考へられない。純粹思想は其の本然又はアブリアオリイな形式に従つて實在と内容とを造り出す所以で、思惟其のもの

「産出そのものは即ち所産に外ならぬ」

のは一定の形式に従つて活動する創造作用を意味する。

斯やうに思惟を一切の實在の本と觀たならば、次のやうな疑問が當然起こつてくるかも知れない。思惟が一切の實在を造るとしても、少なくとも其の材料と成る何ものか、先づ與へられてゐなければ、思惟のはたさきやうが初から無いではないか。思惟されるもの無しに、吾々は思惟することは出来ないか。現に實際上吾々の思惟の材料と成つてゐるものは諸の感覺(Empfindung)である。先づ感覺なしに思惟が始まるといふことは考へられない。故に思惟に先だつて、少なくとも感覺といふやうな實在の種類が無くてはならない。然るにコーヘンによれば、感覺は實在の符合(Index)ではあるがまだ眞實在ではない。實在といへば、既に思惟の形式に因つたものであるから、思惟の形式に因らないものはまだ實在であると言はれない。譬へば、 $\beta$ 等のアルファベットは、言葉を造る符合には相違ないが、まだ言葉そのものではない。感覺は思惟の力によつて論理化されて、然る後始めて實在となるのであるから、論理化されない以前の感覺は、まだ決して實在ではない

のである。斯やうな純粹思惟作用や純粹意志作用やが加はらない以前のものをば、コーヘンは特に Bewusstheit (意識的たること) と名づけて普通の Bewusstsein (意識的實在) に對立させてゐる。即ち感覺はまだ意識的實在でなくして、それ以前の意識的符合即ち意識的實在に化せらるべきものに過ぎない。斯くして感覺は思惟に與へられたものではなく、寧ろ思惟によつて論理化さるべき實在以前の符合に過ぎないと。故に感覺は、コーヘンに取つては、まだ全く無意味なもの、それみづからでは存在し得ないものに過ぎない。

然らば純粹思惟は如何なる論理的順序に於て實在を産み出すかといふに、コーヘンによれば、先づ數學的認識の産出が一切認識の基礎であつて、純粹思惟作用は先づ數學的知識を産出する。蓋し純粹思惟の根本は、先づ統一的總合 (Synthesis der Einheit) であつて、統一作用そのものが思惟作用である。統一的總合といふことを引離しては、思惟そのものは考へられない。故に統一は純粹思惟の先驗的な根本作用であつて、統一作用が行はれるところに始めて思惟作用が成立つのである。然る

にまた統一 (Einheit) は單に統一のみで獨立しては成立たない。それは同時に「多様」(Mehrheit)を豫定するから、多様の上に統一は成立し、又統一のもとに多様は成立する。故に多様は統一作用の必然的豫定であつて、それは統一作用と並んで根本的な先驗活動であると觀られる。而して統一と多様との總合は「全體」(Allheit)であるから、兩者の先驗活動のもとに同じく先驗的な全體作用乃至全體的认识が行はれる。そしてまたコーヘンによれば、統一から起ころ一又は統一作用が因つて以て現はれる一は數の先驗的範疇で、此の先驗的範疇の力によつてすべての數の觀念は産まれるのである。此の事をコーヘンは別に無限小の實在とも言つてゐる。更にまた多様の作用が因つて以て起つてくる多は即ち時間的範疇であつて、時間的知識の根本は此の範疇によつて造り出されるのである。最後にまた統一と多様との總合である全體は空間的範疇であつて、空間的認識の根本はまた此の先驗的範疇の力によつて造り出されるのであると。

數學的知識の基礎の上に更にまた科學的知識の原理が先驗的に存する。純粹科學

的知識もとゞく純粹思惟の所産に外ならない。即ち思惟は時空等の範疇の外に、更に運動 (Bewegung) とか實體 (Substanz) とか因果 (Kausalität) とか目的 (Zweck) などいふたゞひの先驗的範疇を持つてゐる。吾々が事物を或は運動的に、或は實體と其のはたらきとして、或はそれゞの目的を備へたものとして思惟し得ることは、思惟作用そのものに斯やうな思惟の形式が存するからで、此等の形式によつて吾々は事物を科學的に思惟することが出来るのである。故にすべての科學的知識も畢竟は純粹思惟の所産であつて、自然に關する根本知識 (即ち實在に關する根本知識) はことゞく純粹思惟の所産に外ならない。實在と實在に關する知識の基礎はことゞく思惟作用の所産であると解釋される。

(二) 純粹意志の倫理學 純粹認識が能動的な創造的なはたらきであると同じく、純粹意志も亦みづから法則を造り又みづから行爲を産出する實際理性である。人間は立法者であつて、決して單に自然によつて支配されるのみの者でないといふ理想主義の精神は、コーヘンによつて再び力説され主張された。彼れの倫理學の精

神はひとへに此の點に存する。即ちコーヘンによれば、倫理學は最も嚴格な意味に於ける人間の學であつて、人間といふ概念を最も直接に且最も精確に取扱ふ學である。随つて倫理學は全體の哲學の中心であつて、哲學は倫理學を其の最後の目的とも中心とも爲すべきである。理想主義の根本精神は、人間を主位に立て、自然をそれによつて支配されるものと觀る點に存する。人間とは立法者を意味し、自然とは人間によつて支配されるものを意味する。それが理想主義の精神である。カント哲學は初めて此の根本精神を明確にしたものであつて、殊に彼れの倫理學は、自我の尊嚴即ち人間の自律的精神を最も明確にした功績を持つてゐる。即ちカントによれば、道德法又は倫理法 (Sittengesetz) は全く自然法 (Naturgesetz) と異なるもので、道德を自然的行爲以上のものと觀たところにカント倫理學の特徴が有る。自らの必然的法則に支配されてゐるかぎり、そこには嚴格な意味の道德は無く、道德といへば必ず自然以上のものでなければならぬ。これがカント倫理學の精神である。故にすべての倫理學は先づカントの此の根本精神に立脚しなければならぬ。

カント精神の復活は認識方面に於ても必要であるが、道德方面に於ては更に々々痛切である。カントは近代に於て始めて道德の基礎を明らかにした者で、將來の人類生活は、永久にカントの精神に支配されるべきであると。コーヘン倫理學が、認識方面に於けるよりも、一層顯著な意味に於てカント倫理觀の復活であり改造であることが知れる。一層簡單に言へば、コーヘン倫理學はカント倫理學の解釋——最も深い解釋であるとも言へる。

純粹意志とは實際的理性 (praktische Vernunft) そのものであつて、認識的に於ては、實際的に行為する理性そのものを意味する。斯かる實際理性又は純粹意志は、單に自然又は必然の法則によつて外から支配されるものではなくして、それみづからに法則を備へて、みづから行為を造り行く積極的生産力に外ならない。一切の人間に普遍共通な意志——其の意味に於て普遍的妥當性を備へた意志が即ち純粹意志であつて、純粹意志は此の意味に於ては嚴格な意味に於ける普遍的意志である。純粹認識がすべての實在の生産者であり創造者であるやうに、純粹意志もまた

た總ての純粹な普遍的な行為や法則の產出者であり創造者である。普遍的な行為や法則はことごとく純粹意志の所産と觀られる。斯くして先づ純粹意志は、普通に考へられるやうに、單に形式的な空虚なものではなくして、最初からみづからに内容を備へた積極的な動的作用であることが知れる。普遍的な隨つてまた純粹な行為の法則は、ことごとく此の道德的意志の所産である。純粹意志はどこまでも實際的理性なのである。

立法的 (Gesetzgebende) 又は自律性 (Autonomie) と云ふことが純粹意志の根本特徴である。みづからみづからに法則を與へるが純粹意志であるから、それは決して他から支配されるべきものでない。普通の場合即ち自然的法則の場合に於ては、意志は慾望 (Begehrung) によつて支配されるもので、慾望によつて提出された事物 (Gegenstand) が行為を支配する目的又は原因でなければならぬ。即ち普通心理作用の場合に於ては、慾望や外物やが意志を支配してゐる。然るに道德の場合に於ては、純粹意志を動かすべき決定力 (Bestimmungsgrund) は、決して此等の慾望や外

物であつてはならない。若し慾望や外物やが其の決定力であるとすれば、純粹意志は全く他律的であつて自律性を所有しないことに成つてしまふ。自律性を所有しないことは、立法權を所有しない所以で、立法權を所有しないことは、普遍妥當性を所有しない所以となるのである。此の點は既にカントによつて明白にされたことであるが、コーヘンもまた此れを倫理學上の中心問題として、特に細かに之れを解釋してゐる。即ち慾望や外物やを意志の目的とすることは、到底<sup>純</sup>道德的行爲の普遍性を破壊することに外ならない。例へば慾望が意志の決定力であるとすれば、慾望は個々人によつて千差萬別であるから、行爲そのものは到底普遍的たることが出来ない。況や外物を意志の目的とするに至つては、其の外物に達する手段が千差萬別であるから、到底行爲が普遍的とならざるに於てをや。故にカントが解釋したとほり、快樂とか幸福とか富とか外物とか、一切經驗的な慾望は、斷じて意志——純粹意志を決定する原因又は目的であつてはならない。純粹意志は自己みづからの力を以て自己みづからに目的を與へるもの、決して他から束縛され支配されるものであ

つてはならない。

故にコーヘンによれば、恰も認識方面に於て感覺は思惟を産出するものでなく、却つてそれは思惟によつて論理化されるものであると同じく、實際方面に於ても、慾望は決して純粹意志を決定するものでなく、寧ろそれは意志によつて論理化され普遍化されるものに過ぎない。コーヘンは道德的意志の本質をば特に傾向 (Tendenz) と名づけてゐる。傾向とは意志の本質的運動傾向を指した言葉で、意志が意志みづからの法則に従つて、一状態から他の状態へ動く力を備へてゐることを意味する。意志の行爲とは、傾向から傾向への運動であつて、其の動的本質は斯かる傾向に基づくものと解釋される。故に意志の傾向は、決して外物を目的とするものでなく、自己みづからに特殊な法則——普遍的法則に基づくものと解釋されなければならぬ。随つてまた道德的意志の内容となるものは、決して經驗的な外物でなく、普遍的な行爲 (Handlung) のものであると言はなければならぬ。行爲そのものが意志の内容であり目的であつて、其の他の何ものも斯かる内容や目的であつてはならぬ。

5.

さて純粹意志が他の何ものをも目的とせず、自己みづからの法則に従つて、自己みづからに行為を産出し行くものであるといふは、一見不可解な抽象的な學說にも聞こえるが、此の點に於てもコーヘンはカントを受けついで、どこまでも理想主義の道德説を主張してゐる。意志が意志みづからに行為を與へるとは、絶對の意味の自律を説いたもので、自己が自己みづからを目的とすることを意味する。便宜のため意志の代りに人格といふ概念を用ひて考へる。人格が人格そのものを目的として、決して之れを手段と観ないことが眞の自律である。單に手段としてではなく、同時に目的として人格を取扱ふといふがカント倫理觀の精髓である。故に道德的意志又は道德的行為の目的といへば、單に人格そのものを指すのみであつて、此の外に決して絶對目的と觀らるべきものは無い。一切行為の絶對目的は人格であつて、人格は即ち自己目的に外ならない。人は人として目的であるといふは、初めてカントによつて明らかにされたことで、社會主義の根本精神はカントによつて初めて明

確にされたのである。人格は人格以外の何ものによつても束縛され支配さるべきものでなく、絶對獨立自尊の目的であるといふが、將來永遠の倫理觀の基礎でなければならぬ。斯やうな道德法のみが普遍的であり絶對的であつて、それは明らかに自然的な相對的な法則とは違つてゐる。斯かる道德法のみが絶對の意味に於て自律的であり獨立的であると言へる。單に個々の人格のみならず、多數人格の結合でなる自由な社會生活こそは、一切道德の根本目的又其の最高目的でなければならぬ。自由な人格者の集團として、社會生活は初めて神聖な意味を備へるに至るのであると。

道德目的といふことをば、コーヘンは斯やうに解釋して、さて此の點からまた自由意志といふことに特殊な解釋を與へてゐる。自由意志に關しては、カントは明らかに古風なアンチノミーに陥らざるを得なかつた。道德的行為の因果を自然法則に従つて解釋すれば、それは到底自然的又は必然的となつて、何等の意味に於ても意志には自由が無いことに成つてしまふ。これに反して意志自由を「物自體」と解釋

して、それを自然法則以外のものとするれば、其の意味に於て意志に自由は許されるが、然かも斯やうな意志は古風な奇怪至極なものに成つてしまふ。カントは到底斯やうなディレンマに陥らざるを得なかつた。さてカントは何故斯かるアンチノミーに陥つたかといへば、意志自由といふ問題を最初から傳統的に古風に考へたからである。古風に考へたとは、自由といふことを原因と結果との關係に於て考へたことで、因果の範圍内に於て然かも因果を離れて自由を考へようとしたのである。斯かる無理な立脚地に立つては、吾々は到底此の問題を公平に考へることは出来ない。アンチノミーは必然の結果に過ぎない。然らば自由意志といふことを如何なる方式に於て考へべきかといへば、それは原因と結果との關係に於ては、ひとへに目的と手段 (Zweck und Mittel) との關係に於て考へられなければならぬ。即ち自由をば行爲の原因としてではなく、目的實現のための手段の撰擇の意義に解釋しなければならぬ。斯やうにして初めて自由の意義が明白であり、然らざれば遂に自由はディレンマやアンチノミーに陥らざるを得ないのであると。

純粹意志は斯くして人格そのものを目的として行爲の上に行爲を産み出すものであるから、人格を目的とする行爲や生活は、ことごとく此の意志の所産であると觀られる。此の意味に於て家庭も社會も國家もすべて意志の所産であると觀られる。然かもコーヘンは、カント精神を繼續し、又古代ギリシヤの倫理觀を受けついで、道德上の義務又は美德等に重きを置き、殊に人格概念を中心として人格的美徳を細かに説明した。例へば自己責任 (Selbstverantwortlichkeit) 誠實 (Wahrhaftigkeit) 謙讓 (Bescheidenheit) 勇氣 (Tapferkeit) 貞操 (Treue) 正義 (Gerechtigkeit) 及び人道 (Humanität) 等はコーヘンが最も重きを置いた美德である。此等美德の種類を見ても、コーヘンの倫理學がどこまでも人格主義の倫理學であることが明白である。

(附言) 同じマールブルヒ學派のナトルプの如きは、プラトーンの美德に關する理論を其のまゝ活復し、(一) 知識 (二) 勇氣 (三) 節制 (四) 正義の四美德を以て人格の内容を盡すことが出來ると主張してゐる。



(三) 純粹感情の美學　純粹思惟が實在や認識の法則を産出し、純粹意志が道徳法や行爲やを造り出すと同じく、純粹感情は矢張内在的な先験的な法則に従つて、普遍的な美的判斷や美乃至藝術の創造を行ふ根本活動である。コーヘンは純粹感情を説明するに先だつて、先づ廣く一般意識の成立に就いて次のやうに述べてゐる。普通の考によれば、意識成立の最初の現象は智的な感覺であつて、之れについて感情が現はれると想像される。けれども此の考は誤つてゐる。感覺が発生するには、先づ外來の印象に反應すべき傾向——即ち意識の本能的又は無意識的傾向とも觀られる本源作用が先づ吾々の意識に無ければならない。否斯やうな本源作用が意識發現の最初の形でなければならぬ。而して斯やうな本源作用は感の力(Das Fühlen)そのものであるから、意識の根本活動又は本源形式(Urform)は此の感情の外に無い。故に感情は全意識の本源であり又中樞であつて、意識活動は先づ感情を以て始まるものと解釋されなければならぬ。

意識の根本活動としての感情をば、コーヘンは更に次のやうに説明してゐる。即ち意識活動は自發的活動であるから、運動(Bewegung)——中心から外面へ向かつての種々な意味の運動——は即ち意識活動の根本事實である。感ずるとは即ち内から外に向かつての運動が起ることを意味する。一層簡單に言へば、感情は運動であり、又運動は感情である。歌ふこと、語ること、踊ること、畫くこと——此等はすべて内的感情の發現であつて、内的感情が有らゆる種類の運動を産出するのである。各種の運動中リズムは最も根本的なものであつて、例へばシムメトリーとかプロポーションとかは、實はリズム運動の特殊な應用に過ぎない。斯くて美乃至藝術の根本は表現的運動であり、而して表現的運動は内的感情の所産であるから、美乃至藝術が感情と最も親密な關係を持つてゐることは更に疑はれない。即ち美や藝術は感情の所産であつて、感情は藝術發生の根源である。

たゞしたゞの感(Das Fühlen)は、まだ嚴密な意味に於ける純粹感情ではなからず、コーヘンによれば、感情は意識の最初の形であるから、感情が發動してそこに初めてベプストハイトからベプストザインが發現するのである。感の力は一切の感情の

基礎であるから、所謂純粹感情は斯かる感情生活を基礎として、其の上に本然的に發達する一層複雑な感情に外ならない。たゞの快感と不快感とは無内容なベブストハイトの階段に屬するもので、それが感情の中に入られ、感情によつて内容を與へられて、始めて意識的な内容を有する感情となるのである。而して純粹感情は斯かる感情の中に必然的に發達する特殊の感情であるから、斯やうな純粹感情とはそも／＼如何なる本質を備へたものであるか、此の點が特に吾々に明らかにされなければならぬ。

プラトンは曾て戀愛<sup>エロス</sup>を解して美を求め美を造る心であると主張したが、コーヘンはプラトンの此の精神を復活したのか、純粹感情の本體——少なくとも純粹感情の精髓は戀愛若くは愛に外ならないと主張した。例へば古代ギリシヤ藝術は、すべて此の愛を動機として流れ出たものと觀察される。一概に戀愛と言つても、親子兄弟の愛から、兩性の戀愛を経て、更に一層高い精神的戀愛に至るまで、其の種類は頗る複雑であるが、取分け兩性の戀愛を中心として、其の上に發達した一層廣

く且高い人間愛は、殊に古代ギリシヤ藝術の根本動機であつた。美しく貴い神々——綺羅びやかな理想に輝いてゐる美しい神々は、ことごとく醇化された戀愛のこゝろから産れた者であつた。朝日にかゞやくアポロの神が先づそれを代表してゐる。ディオニソスの神は直に戀の神又は性の神であつた。此の外美しいアフロディテの女神や、清いアルテミスの女神等、若しギリシヤ藝術から此等の美しい神々を取去つたならば、あとには最早どれだけの神々も藝術も残らないであらう。

學理的に考察しても此の事は明白である。兩性の戀愛を基礎とする感情は、それが自然の途を取つて發達すれば、遂に最も廣い人間愛——人間性を愛するこゝろ (Die Liebe zur Natur des Menschen) にまで醇化する。最も廣い人間愛——高貴い人間性を戀ひ慕ふこゝろ——美しい人間性を求めて已まないこゝろ——これが一切の眞の藝術を産み出す根本動力であることは、有らゆる方面から考察して到底疑ふべからざる事實である。美しい人間性を追ひ求める心が強ければこそ、吾々は或は美を創造したり或はそれを賞翫したりする所以で、此の感情此のこゝろが無か

つたならば、吾々は美を創造したり賞翫したりする理由が無い。創造は人間愛の必然のはたらきとも觀られる。すべての美や藝術が如何に人性愛の産物であり結晶であるかは、有らゆる高級藝術の内容に徴すればおのづから明白である。眞に高い藝術と言はれるもので、果たして或は人間愛を高めたり或は之れを深めたりしないものが有るであらうか。何等かの意味で人間愛を刺戟したり深刻化したり理想化したらしい高級藝術が存するであらうか。

人間愛の感情が如何にして美や藝術を産み出す動力となるかといふに、既に前段に述べたとほり、感情の特質は内から外へ向かつて發動せんとする運動である。即ち表現的運動が感情の特質である。而して人間愛の感情は人間に普遍且必然な感情であるから、此の感情が同じく表現的運動を取つて外に現はれようとするは自然の順序である。即ち人間愛の表現的運動が一切の美及び藝術が産まれる所以の根據である。然しながら此の人間愛表現の方法や技巧にも無数の優劣の階段が有るわけで、天才のみが獨り優れた藝術家である。換言すれば、人間愛の藝術を創造する者は天

才であつて、天才のみが能く藝術的に人間愛を表現することが出来る。藝術に關する一切の規律や法則やは、畢竟天才が與へる規律や法則であつて、此の點から觀れば、天才は藝術上の立法者であると言へる。

(四) 宗教哲學 以上概説した純粹認識、純粹意志及び純粹感情の哲學の外に、コーヘンは更に宗教哲學を數へて、それによつて全體の哲學體系を全うしようとした。此の點に於て、先づ最初に起る問題は、宗教哲學の全哲學體系の上に於て占める位置如何といふことである。換言すれば、論理、倫理、藝術の三者に對して、宗教は本來如何なる位置を占むべきものであるか。これが先づ最初に決せらるべき問題である。カントは宗教を道德の終極と觀て、道德哲學の項目中に於て宗教を解釋した。カントに於ては宗教はさながら道德の附屬であつた。此の點に關しては、次に説明する西南學派と同じく、コーヘンはカントに對して反對の態度を示した。即ち彼れに取つては、宗教は決して道德の附屬でなく、道德や學術やに對して、明らかに獨得無二の本領を有する特殊の生活を意味する。否コーヘンに取つては、宗

教は人類の最高生活であつて、宗教なしには道德も藝術も學術も終に不完全なものであることを免れない。オイツケンと同じくコーヘンは、最近代に於て宗教に最も重きを置いた一人である。そして彼れの血液がユダヤ人種に關係あるためか、全體の宗教觀が甚しくユダヤ的であつて、其の點に於て彼れは最近の思想界に於て一種獨得な地歩を占めてゐる。

前にコーヘンは哲學を體系と觀て、體系といふことに非常に重きを置いたことを説明した。純粹認識哲學純粹倫理哲學並びに純粹美學の三哲學は、全體の哲學的體系を構成する要素であつて、哲學體系は此の三者を以て盡きてゐるとすれば、宗教哲學は全體の哲學體系上如何なる位置を占むべきものであるか。そはコーヘンに取つて可なり重大な問題であつた。蓋し彼れに取つては、宗教は學術や道德や藝術やと並んで優に獨得無二の本領を備へてゐるものと考へられたからである。若し宗教が他の道德や藝術や學術やと並んで對等の位置を占むべきものであるとすれば、宗教哲學は道德哲學や藝術哲學と並んで、平等な位置に於て哲學體系中の一部分を構成

すべきである。然るにコーヘンによれば、此の點に於ては西南學派もほと類似な考を持つてゐるが、宗教は他の道德や學術や藝術やと對等的に並列するものではなくして、寧ろ此等三者の窮極的統一を示すものである。即ち宗教は此等三者のいづれにも共通な根據を備へて、然かも此等三者を超越する絶對窮極の統一であると觀られる。故に宗教哲學は、道德哲學や認識哲學の附屬ではなく、寧ろ此等三哲學を總合し統一する最終窮極の哲學であると解釋される。即ち宗教哲學によつて全體の哲學體系は初めて完全な形を取るのである。

コーヘンは認識道德並びに藝術の窮極的統一の上に宗教の本領を求めたが、主として道德と實在との統一の上に其の眞實性を證明しようとした。カントは宗教的信仰をば道德的假定と解釋して、認識や眞理等の範疇から離れた實際的信仰であると解釋した。然るにコーヘンは、此の點に於ては先づカントに反對して、宗教は須べからず眞理 (Wahrheit) の問題たるべしと主張した。眞理の問題とは、單に實際的な道德的な信仰 (Glaube) であるばかりでなく、同時に實在に關する認識問題であ