

念聯合の法則と名づけられるに至つた。又今日の學者の中には此の二法則を孰れか一方につゞめようと考へてゐる者も少なくない。たゞし精確に事實をたゞして考へれば、共存と類似とを同一の意味に於て觀念聯合の法則と名づけることは初から不適當な業である。蓋し共存は最初から互に聯合し結合した諸觀念であるに反して、類似觀念は必しも最初(最初の經驗)から聯合されたものではなくして、たゞ記憶の一状態に過ぎない。随つて嚴格には共存のみが眞の聯想法と名づけられやう。たゞし吾人は茲に必しも聯想などいふ語を用ふる必要を感じない。たゞ、共存と類似とは記憶(再現)の因つて行はれる二の様式であることを認めればよい。即ち記憶は共存的(同時並びに連續の共存的)であるか又は類似的であるかで、記憶の様式としては兩者の間に何等の區別が無い。

斯く共存法又は類似法によつて前の經驗以前に經驗した事柄が想起こされ又は再現される状態を觀察するに、先づ此の場合の再現が決してたゞ機械的に簡單なものでない事を明らかにしなければならぬ。蓋し英派の心理學によれば、諸觀念の再現は全く共存法若くは類似法に頼ること、全體が甚しく機械的に且簡單であるやうに考へられたが、事實は決して左様に簡單なものでない。先づ普通の記憶(殊に回想の場合を見るに、一事物又は一觀念が想浮べられた際、それと共存的なもの又は類似のものが直に機械的に聯想されるものではなく、寧ろ其の間に故障が起こつて、直に以前の經驗が想起こされず、注意と努力とによつて、漸次それ等を想起こして行くことが多い。而して此の場合特に注意さるべきことは、例へばAといふ觀念はB C Dとも聯合すれば、b e dとも聯合すれば、e f g h等とも聯合すれば、乃至l m n o p等とも聯合するといふが如く、同一觀念又は同一事物がさまざまの觀念又は事物と聯合して、所謂聯想のすぢ路は決して簡單に一本すぢではないといふ一事である。故にAといふ事物が想浮べられた際、それに如何なる聯想が起こつてくるかは、たゞ機械的には容易に豫見されない。而して斯かる場合聯想のすぢ路を定める主要なるものは、第一Aを想浮べさせた外界刺戟がb e dを聯想させるに適したものでか、乃至l m n o pを聯想させるに適したものでか、即ち其の刺戟の性質如何といふこと、

(客觀的條件)第二(主觀的條件)其の場合々々の心的状態就中情意作用の如何は直に聯想そのものにさまざまの影響を及ぼさざるを得ない。蓋し例へば我々が深い悲哀の感に沈んだをりば、Aをばおのづから悲哀の方面に聯想させる傾を持ち、若くは一定の欲望を懷いてゐるをりなどには、矢張其の欲望に關係ある聯想を行はせる傾を

持つてゐる。即ち情意作用は直接に聯想作用に顯著なる影響を及ぼさざるを得ない。さて斯やうに聯想のすぢ路は多義多様であるから、それ／＼目的の方面に注意を向けるといふことが無ければ、聯想は勿論亂雜不規律と成つて容易に纏らない。即ち一定の事物を想ひ起こすに多少の努力の不快感が伴ふ所以である。

記憶作用に就いて尙こゝに附記すべき一事は、吾人は平生記憶作用を行つてゐると氣附かすして、實は大に記憶によつてゐる場合が多いといふことである。就中吾人が外物を知覺する場合などには、殊に此の種類の記憶作用の幫助が多い。例へば「ジョー・ジョー」等が一種の共存の觀念であると假定して、さて我々が恰も此の共存の觀念に相當する事物を知覺する場合には、aとかりとかいふ其の中の一部だけ實物を知覺すれば、必しも其の全部を知覺せずとも、他は記憶の觀念(聯想)を想ひ浮べて全體を知覺するといふが普通である。例へば前に知り合ひになつた人は、其の人の名前とか又は着物などを想ひ浮べれば、他は一々其の人を細かに見ずとも、記憶の諸觀念を浮べて其の人の全體を想ひ浮べることが出来る。他人の談話などを聞取る場合にも、我々は一々對手の言葉を聞くものではなく、例へば對手が「今日は……」と言へば、其のあとには聞かすともお尋ねとか「お寒う」とか言つたものであるといふことをば、記憶の觀念によつてお尋ねとか「お寒う」とか言つたものであるといふことを

て實物に代用させるといふことが、知覺の際には最も廣く行はれる現象である。此の點からまた彼の幻覺と名づけられる現象をも理解することが出来る。例へば暗がりに柳の木を見て幽霊と見誤つたとすれば、先づ柳の枝の地に垂れたさまだけを知覺して、それを普通に畫かれてゐる幽霊の手足に聯想させたわけである。即ち幻覺は實物に對して記憶觀念の聯想を誤つたものに過ぎない。日常生活に於て我々は絶えず斯やうに記憶によつて知覺を幫助する所から、其の中には聯想を誤るものが多いこともおのづから明白な事實である。

第五節 概念の構成 (Concepts-formation) 普通は嚴格な意味に於て理解作用 (Under-

standing) 又は理知作用 (Intellect) と呼ばれるものは主として概念の構成並びに判斷の發達を意味するわけであるが、此等理解作用の研究を初めるに先だつて、吾人が豫め承認し置かなければならない重要な事實が有る。それは記憶作用と理解作用との關係や、又は理解作用と直覺想像など名づけられた現象との關係である。先づ在來の心理學や普通の見解に従へば、最初先づ具體的觀念(無形な抽象的觀念即ち概念とは違つた個的又は具象的觀念)が發達し、記憶作用は此等具體的觀念の間に行はれて、さ

て此の地盤の上に次第に無形的な概念や又は判断作用が發達するやうに考へられてゐる。然るに實際の事實を言へば、記憶作用は決して單に具體的觀念のみの事柄ではなくして、抽象的觀念も乃至は判断作用までも其の中に含まれ、記憶作用の發達と同時に概念や判断も相並んで發生し且發達する。加之具體的觀念に先だつて發生する抽象的觀念さへも有ることを忘れてはならぬ。

更にまた想像直覺等に關して學者間の意見は全く區々不定である。一部の學者は此等を普通の理解作用の一部として取扱はうとする者も有れば、又此等を特殊の機能と見るは舊式の心理學と解して、普通の聯想作用の一種と見做さうとする學者さへも有る。此等の假定説に反對して自分は直覺や想像に特殊の心理を認める一人である。其の詳細は本章の終に述べることとして、こゝでは此等が普通の理解作用とは違つた發達を遂げるものであることを注意し置きたい。換言すれば、直覺想像就中直覺といふ一種の知識作用が、さまざまの點に於て普通の理解力に似通つてゐることは争ふべからざる事實であるが、然かも後に説明するとはより其の本質に於て甚しく理解作用とは違つたものである所から、便宜上自分は複雑な知識作用は、一方普通の理解作用と他方直覺想像等の作用と、互に異なる兩方面に別かれて發達するものであると概括したい。從來もさうであつたが現在多數の心理學者が直覺想像等をば普通の理解作用の一種と見做したは、畢竟直覺作用や想像作用やの心理的特質を明らかにしない罪である。故に茲には先づ普通の理解作用を説明し、最後に直覺作用等に就いて記述したい。

さて前に述べたとほり、理解作用とは概念構成と判断作用とであるとして、我々は先づ概念の構成から研究することとする。普通に概念と名づけられるものは、既に前段に略説したとほり、個々の具體的觀念に對する抽象的觀念の謂である。換言すれば、個々の花又は個々の木等の觀念に對して、單に「花」とか「木」とかいふ恰も全體の花又は木を代表して個々の花や木を示さない種類の觀念をば、別に抽象的觀念又は概念と名づける。故に概念は言はゞ個々の具體物の代表的觀念である。「白さ」といふ概念は雪の白さも紙の白さも其の外すべての物の白さを指示し、又例へば「徳」といへばあらゆる個々の具體的美徳を指示する概念である。さて斯くの如き概念が如何にして發生するかといへば、先づ多數の概念は具體的觀念から發生し構成されるものと答へることが出来る。前に觀念論に於て觀念は、最初は活々した具體的のものであつても、次第に具體性を失つて多少漠然たるものに變ずる次第を明らかにした

が、此の具體性を失ふといふことは、やがて其の觀念(例へば花)が多數の具體的觀念多數の花)に通ずる性質を備へる所以で、斯かる觀念が土臺となつて、さて我々が多數の類似の具體的觀念を経験するうち、おのづから其の中の共通な部分だけが明確に保存されて、そこに次第にそれらの觀念が発生する。故に觀念は多數特殊の具體的觀念に共通な抽象的觀念であるが、斯かる觀念が発生するには、他の一面に於て判斷作用の補助殊に分析作用の補助に頼らざるを得ない。蓋し與へられた全一の經驗を分離し分析して其の中の一特徴に注意する(例へば花を色合や瓣や萼や香や味ひ等に分離する)にあらざれば觀念は發生せず、而して斯やうに全經驗を分離することは判斷に特殊な分析作用に外ならない。斯やうに事物を分析すればこそ吾人は多數の個物に共通な味ひ「香ひ」「白さ」「和かさ」「甘さ」形等の觀念を備へてゐるのである。斯やうに觀念は具體的觀念から發生するものであるから、假令それが如何ほど個性を失つて抽象的に成つても、全く純粹に抽象的に成りをへるものでない。例へば「存在」「徳」等の極めて抽象的な概念と雖も、我々が此等を想浮べるをりには、尙多少の具體性を此等に宿すことは争ふべからざる事實である。つまり抽象的といふことは程度の問題で、概念の中には著しく具體的に近いものもあれば又甚しく抽象的なものも有るといふに過ぎない。

概念は具體的觀念から發生するものといふが普通の解釋であるが、然かも精確に言へば、それは必しも具體的觀念からのみ發生するものではなく、寧ろ倒に概念が先きでそこから次第に具體的觀念が発生するといふやうな場合さへも有る。例へば小兒は父母や教師から先づ抽象的な概念を授けられたり、又は最初先づ極めて漠然とした概念に近い觀念を経験して、然る後そこから次第に個々特殊の具體的觀念を造りあげるやうな場合も多い。随つて此の點から吾人は自然に構成された概念、具體的觀念を土臺として造られたものと、人為的に構成された概念とを區別することが出来る。殊に此の點に關して重要な事は、言語と概念との親密な關係である。蓋し今日の言語(各詞)はことごとく抽象的觀念の標彰で、一として具體的事物を指示するものが無い。吾人は平生此の又は彼の等の形容辭を用ひて僅に具體物を標彰しようとする。然るに幼兒が覺えるものは、先づ概念の標彰である。此の言語である。彼等は先づ「人」「神」「木」「花」「白さ」等の言葉を教へられて、最初は極めて漠然たる概念を想浮べるに過ぎない。蓋し概念は、吾人の遠い々々祖先が初めて造出して吾人に傳へたと考へられるもので、言はばそれは吾人に取つては祖先傳來の所有物であり財寶で

ある。概念の傳授は即ち一時代から一時代への推移の一形式とも言はれよう。概念が理解作用に取つて如何に重要なものであるかは、特にこゝに説明されるまでもない。多數の個々物を一觀念を以て概括するが概念の役目であるから、吾人は一概念を以て多數の個々物に關する知識を概括するのである。故に概念の數と内容とが次第に發達すれば、それにつれて理解作用もまた順次發達するわけで、概念の發達はまさに理解作用の發達に比例してゐる。たゞし吾人の所有する觀念が次第に概念的に抽象的に發達するにつれて、それは次第に活々とした具體性を失つて行くわけであるから、一方に於て得る所は他方に於て失はれる次第とも觀察されやう。多數の實驗家の證明によれば、常に抽象的概念を取扱つてゐる學者等は、普通の人間殊に小兒婦人等に比較して、著しく活々とした具體的觀念に缺けてゐる。此の點から言へば、抽象分析を事とする學者と、具體的觀念を生命とする藝術家とは、全く其の逕路を異にしてゐるとも言はれやう。

X 第六節 判斷作用 (Judgment) 概念は理解作用の要具であり、判斷は理解作用の中心又は理解作用そのものである。複雑な推理とか考察とか論究とかいふすべて

の理解作用はことごとく判斷作用から成立つもので、判斷の形式をさへ明らかにすれば、吾人は一切の理解作用の心理的特質を明らかにすることが出来る。然らば判斷作用の心理的特質はといへば、吾人は先づ其の最も簡單な形に就いて觀察し吟味するを便利とする。例へば「此の花は美しい」といふ簡單な判斷に就いて考へるに、先づ判斷は概念と違つて少なくとも二の事項又は二の觀念(此の花と美しいといふ形容と)から成立するものと言へる。さて此の點から判斷の特質を吟味すると、二以上の事項を同時に想浮べて、其の間の彼此の關係を比較し見分けるが判斷であると考へられる。「此の花は美しい」といふ例に就いて言へば、それは花の本體と其の状態とを彼れ此れ比較して、兩者間に存する關係を見分け見定めたものと説明することが出来る。又例へば「火は燃える」といふ簡單な判斷を取つて調べて見ても、火といふ本體とそれが他物に及ぼす影響とを並べて、言はゞ此の二項目の因果的關係を見分け見定めたが此の判斷に外ならない。即ち各項目(各觀念)間に存する關係を見分けることが判斷作用の中心特質である。吾人は斯かる關係の認識をば比較作用 (Comparing activity) に基づくものと説明することが出来る。蓋し比較作用とは、先づ此の項目と彼の項目とを分離し且兩者を互に關係させて、さて其の間に存する異同若くは其の他の關係を見分ける作用に外ならない。例へば甲と乙とを別とし而も兩者を關係

させて、さて甲は乙であるとか若くはないとか所謂兩者間の異同を識別するか、若くは甲と乙との因果関係を見分けて、甲は乙の原因であり又乙は甲の結果であるとか、判断するか、或はまた兩者間の時空上の関係を見分けて、甲は乙より先きであるとか、又は甲は乙の左に在るなど判断する等、いづれも各項目間の異同、其の他の関係を見分け見定めることに外ならない。即ち比較作用は判断作用の中心特徴であるとも言へる。而して此の比較作用は、比較される各項目を判別し分離させるものであるから、おのづから分析作用 (Analysis) の根本と成つてゐる。

比較される彼れと此れとの間に存する関係は、客観的の事物そのもの、間に存する関係ではなくして、寧ろ吾人が指摘し若くは附加するものであるといふ學說も有るが、純粹心理學の見地から言へば、矢張一定の関係が客観的に存在して、さて吾人が其の関係を明確に認め見分けるところに判断が成立つと言はなければならぬ。即ち先づ一定の客観的關係によつて判断の形を制限され、其の客観的關係を判然明確に想浮べたところに判断が成立する。故に判断作用に於ては、判然明確に、事物の關係を見分け見定めるといふことが一種重要な特徴である。例へば極めて簡単な知覺作用に於てさへも、既に諸物の客観的關係は多少不明確に漠然ながらも想浮べら

れてゐる。机の上にある一冊の書物を知覺するには、机と書物とを別々のものとして、漠然ながらも机と書物との空間的關係(書物が机の上)に在ることが意識されなければならぬ。若しさもなければ机上の書物は初から知覺され得ない。然り然かも斯やうな簡単な知覺の場合に於ては、諸物間の客観的關係はまだ明瞭確實には意識されない。此等が明瞭確實に意識され想浮べられんがためには、個々の事物並びに其の間の諸關係が一層力つよく一層積極的に一層活々と意識され想浮べられることを要する。而して事物が斯く活々と力つよく想浮べられるためには、諸物と其の間の關係との知覺に一層大なる注意作用が加はつて、全體の知覺が積極的な注意作用に統括されることを要する。故に此の點から觀察すれば、一切の判断作用は注意力によつて統括される比較作用であつて、それが普通の知覺作用と異なる點もまたこゝに存する。即ち普通の知覺の場合に於ては、たゞ机上の書物であつたものが、判断作用の場合には、一冊の書物が机の上に在るといふ形に於て意識される。されば心理學者の中には、單に客観的關係の意識のみが判断作用の特徴ではなく、此の意識に更に「確認」又は「不確認」の意識が加はつて、初めて完全な判断作用と成ると説明する人も有る。ブレンタノー(オーストリア)の心理學者が判断の根據を好惡に置いたこ

とは一見奇怪にも見えるが、實は此の「確認」又は「不確認」の意識を一層強く言現はしたものと解釋される。此の點に於て自分は判断作用にも少なからず情意作用が混入することを認めざるを得ない。蓋しこゝに謂ふ「確認」又は「不確認」の意識が著しく情的なものであることは争はれない事實である。吾人が明確に事物の關係を見分けた際には一種すがくした満足の快感が伴ひ、其の反對の場合には同じく反對の感情が伴つてくる。即ち感情的に一種の満足感情の一致が伴つた場合に於てのみ吾人は一種確認の意識を感じ、斯かる感情の一致が缺けた場合には（假令事物の關係だけは明らかに見分けても）吾人は終に明晰な判断を意識することが出来ないのである。感情の是認又は非認が判断作用に重大の關係を持つてゐることは、例へば單に強い感情の是認さへあれば（即ち感情だけで確實と感ずれば）假令客觀的には（事實上では）それと反對の場合でさへも、其の判断が確實と意識されることを見ても明白である。斯やうに判断作用には感情の是認が混入すると共に、またそれは注意作用によつて統括されるところから、注意作用に特殊なさまぐの情意的元素が之れに混入してゐることも明白である。斯くして判断作用は決して純粹の觀念作用のみでない。

判断作用に關しても一ツの重要な疑問は、此の作用に伴ふ眞僞の意識の問題である。判断の一定の結果を或は眞とし或は僞とする働きの根據即ち眞僞の標準如何といふことが認識論上殊に重要な問題と成つてゐる。單に心理學上の見地から言へば、自分の觀る所によれば、眞僞の意識は必しもすべての判断に必至的であるとは思はれない。日常生活に於て吾人が行ふ簡単な判断などには、必しもそれが眞であるとか僞であるとかいふやうな意識の伴はないものが幾らも有る。たゞ斯やうな意識が伴つてゐる種類の判断に就いて言へば、認識論から離れて純粹心理學的に見て眞僞といふことは畢竟其の判断が客觀的事物の關係に一致することゝ然らざることゝを意味する。即ち其の判断が現に判断された事物の關係を言現はしたものと意識された場合に眞實と感せられ、然らざる場合には不眞實と感せられる。たゞし此の際前段に述べた感情の是認及び非認が著しい影響を及ぼすことは言ふまでもない。

さて以上は主として簡單なる判断に就いて其の本質を明らかにしたわけであるが、斯かる判断は夙に他の心的活動例へば知覺や記憶と共に發生し且發達すべきは言ふまでもない。大體の順序から言へば、最初には先づ簡單な具體的判断が發達し、

次第に複雑な而も抽象的な判断が発生する。具體的判断とは具體的な個々物に関する判断で、例へば「此の花が美しい」といふが如く、現に目撃した特殊の事物に関する判断であり、これに反して抽象的判断とは、例へば「花は美しい」といふが如く、個物に關せずして全體に關する判断を指す。殊に判断作用は概念構成と相依り相助けて共に發達するものであるから、概念が複雑に發達すればするほど判断作用も次第に抽象的に發達する。たゞし此の場合に於ても、具體的判断は常に必ず抽象的判断に先だつものとは断言されない。恰も抽象的概念が具體的概念に先きだつことが有ると同じく、最初から抽象的な形を取つて現はれる判断も多い。例へば我々は幼少のうちに既に「徳孤ならず」などいふ抽象的判断を注入されるではないか。最初は抽象的で漠然としてゐた判断が、實際經驗を重ねるに従つて次第に具體的に明確に發達するのである。

複雑な論理的推理や考察や、一見判断作用とは異なつた一層複雑の作用のやうに考へられるが、精確に心理學的に批判すれば、それ等はすべて複雑な判断作用、即ち多數の判断作用が複雑に結合したものであることが知れる。例へば多數の前提から引出される結論を吟味するに、我々は先づ多數の前提を一つ々々明確に想浮べ且其の間に存するさまざまの關係をば前提から前提を追つて次第に見分けて行き、斯くして最後に見分けられた關係が即ち所謂結論に外ならない。即ち最も複雑な推理作用さへも、實は多數の判断の連鎖で、其の根柢は矢張前に述べた比較作用に外ならない。此の點に於て我々は、論理學者の間に喧しい歸納的推理と演繹的推理との輕重論に關して一種の解釋を下すことが出来る。アリストテレスを初めとして古代並びに中代の學者は主として演繹法、普遍的原理から個々特殊の結論を引出す方法を尊重し、近代の學者はベーコンを初めとして歸納法を尊重する者が多く、そして演繹法を尊ぶ人は歸納法を無益とし、又歸納法を尊ぶ人は演繹法を退ける傾向を持つてゐる。然しながら前段概念構成及び判断作用に就いて觀察した如く、具體的觀念や具體的判断やが必しも最初のものではなく、却つて抽象的な觀念や判断やが最初のものである場合が有るやうに、一班演繹的推理が最初に發達する傾向を備へてゐるものゝ、又推理作用の最初から演繹的である場合も多い。つまり兩種の推理法は最初から吾人に併用されるもの、又此の兩種の使用が吾人に自然であることは、恰も具體的と抽象的との觀念並びに判断が共に吾人に自然であると同じである。

第七節 直覺及想像 (Intuition and Imagination) 前段に我等は複雑な知識作用は一

面理解作用他面直覺想像等の両面に向つて發達するものであると主張した。先づ我々は直覺や想像が理解作用とは違つた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。

心理學は今日まで直覺や想像やに就いては殆ど何もものをも研究せず又教へなかつたと言つて差支ない。蓋し今日までの心理學は、知識作用をばひとへに理解作用と解して、理解作用さへ研究すればそれで知識作用の研究は終るものと考へた。故に今日までの多數の心理學者に取つては、直覺想像などいふ作用は初から曖昧不明瞭なもの、言はゞ普通の理解作用の不完全なものか若くは其の變態で、もあるやうに考へられて、此の方面に向つて研究を進める者は殆ど皆無であつたと言つても差支ない。然しながら自分の觀る所によれば、直覺や想像やは決してたゞの理解作用と見做さるべきものではなく、寧ろ普通の理解作用と並んで知識作用の最も重要な半面を成してゐる。されば假令普通の心理學者には十分理解されないにもせよ、直覺作用の如きは古來宗教家神祕家哲學者藝術家等の方面に於ては最も重要な知識作用と考へられた。前代に於ては哲學者就中神祕家例へば中世紀のネオ、プラトニズム又は近代の初の神祕家等は直覺のみが事物の眞智に到達する眞の知識であると主張し、普通の理解作用はむしろ第二義的のものに外ならないと考へた。又近代に於て最も著しい者だけを挙げれば、例へば大藝術家ゲーテの如きは、最も確實に直覺作用の特徴を會得した一人で、普通の倫理的知識や理論的知識に比較して、直覺又は直觀作用は人間に本具な最も貴重な最も根本的な知識作用であると主張した。更にまた最近代に於ては、ドイツの哲學者シュopenハワー並びに今日のフランスのベルグソンは、直覺作用といふ方面に最も重きを置いた人々で、殊に最近ベルグソンが此の方面に於ける假説は最も廣く世人に知られた學説である。東洋方面殊に佛教乃至それに類似の教説が夙に直覺方面に重きを置いた一事は殊更こゝに説明するまでもない。若しそれ近代の藝術家に至つては、すべて直覺を人間の眞智と解して、普通の理解作用の如きは寧ろ第二義的のものとして考へてゐる。斯やうに古來の宗教家や哲學者や藝術家やが直覺作用を尊重したこと又は尊重しつゝあることは、果たして心理専門家が冷笑するやうに、たゞの空想に捕へられた謬見癡見に過ぎないものであらうか。自分にはどうしてもさうは考へられない。多數の心理學者は、此の點に於ては、主として此の微妙な作用の特徴を捕へることが出來ないのである。然らば先づ直覺作用の特徴は如何といふに、普く宗教家や藝術家の實例に於て明

らかであるとはり、學術の如く抽象的概念の手段に頼らず、主として具體的觀念に頼る所に其の第一特徴が存する。即ち詩人や宗教家は、學者のやうに事物を分析して觀察せず、主として具體的事物を具體的のまゝに直觀しようとする。科學的知識を備へない小兒や野蠻人は、事物を概念的に觀察せず、具體的に個々特殊のまゝにそれを觀察する。随つて概念的觀察に先きだつ單純な知覺や認識やは本來直覺的で、小兒の知覺や認識やは即ち單純な直覺であることが知れる。故に複雑な知識作用は、斯かる單純な知覺や認識から一面は理解作用に發達し他面は一層複雑な直覺作用に發達する。發達した直覺作用は即ち小兒の單純な具體的知覺作用が其のまゝ、複雑と成つたものに外ならない。随つてまた普通の科學的又は論理的知識と直覺的知覺との根本的差異は、前者は概念的であつて多數の個物を包含する普通の知識(代表的知識)であるに反して、後者の直覺的知識は特殊な具體的個物に關する個別的知識である點に存する。學者の頭腦は抽象的な個別性を失つた概念に満ちてゐるに反して、詩人や藝術家の頭腦は活々した具體的觀念に満ちてゐる。たゞし斯く言へばとて、理解作用には少しも具體的觀念が混入せず、又直覺作用には少しも抽象的觀念が混入しないといふ意味ではない。理解作用が概念的であり而して直覺作用が

具體的であるといふは、主として其の特徴に就いての説明で、實際に於ては理解作用にも多數の具體的觀念が伴ふと同じく、直覺作用にも絶えず概念が混入することを免れない。随つてまた此の兩作用は互に彼れ此れ密接な關係を具へて、或點に於ては互に類似したものであることも明白である。

たゞし單に具體的又は特徴的とばかりでは、直覺作用——少なくとも複雑な直覺作用の特質はまだ盡されたとは言はれない。古來詩人や宗教家たちが、論理的手段に頼らずして、直に事物の精髓を直觀したと言はれる事實に就いて觀察するに、複雑多端の具體的事物(多數の複雑な具體的事物)が具體的のまゝに全體として統一されるといふ點に直覺作用の一特徴が在る。蓋し複雑多端の事象が單に斷片的に又は皮相的に僅に外觀だけ連結されたゞけでは——換言すれば多數の事象がたゞばらばらに連結されたゞけでは、單にそれだけでは未だそこに正當に謂ふ直覺的知識が成立するとは言はない。正當に直覺的知識が成立せんがためには、觀察された複雑多數の事象が全一として目撃され全一的活動として知覺されなければならぬ。即ち全體が唯一に總合され統一され、そこに全一的活動が認められて、初めて眞の直覺的知識が成立する。つまり論理的知識の場合に於て多數の個物をば概念の力によ

つて統括する代りに、直覺作用に於ては多數の個物をば具體的のまゝに総合して觀察しなければならぬ。故に此の點から觀れば、直覺作用は先づ多數の個物を別々に想浮べて(即ち分析して)然る後それ等を全一に総合する作用、即ち総合といふことが其の根本特徴であると考へられる。此の點に於ても直覺作用はまた理解作用と本質を異にしてゐる。蓋し理解作用は主としては分析的であるに反して、直觀作用は主としては総合的であるからである。

更にまた直覺作用の総合的特徴を觀察するに、普通の理解とは違つて特殊の感情又は情緒の影響が著しい。神祕家や藝術家やの直覺に複雑な情緒が最も深く混合してゐることは何人にも明白な事實である。直覺の深祕性(研究を困難にさせる其の複雑性)は主として此の點に存する。今日までの心理學は此の點に關して殆どまだ何事をも教へてゐない。たゞ例へばリッブスやベルグソン等が直覺をば同情的と解釋した點は確に一面の眞理を明らかにしたものであらう。即ち吾人が諸事物に對するをりの直覺的態度を顧るに、それは普通の理論的態度の場合の如く抽象的論理的形式的のものではなく、寧ろ言はゞ全人格を以て事物に對するもの、即ち智的態度であると同時に一種の情的態度である。而して此の情的態度の特徴はといへば、

吾人が諸物を人間化して、吾人みづから諸物の内面に進入すること、即ち吾人が諸物に同感し若くは諸物そのものと成りをはるといふ點に存する。例へば山水河海をばたゞ死んだ物質の變化とは觀ず、生命を具へた活きた事象と同感するところに美的直觀が成立する。即ち同感的に事物の内面に通徹するといふが發達した直覺の特徴である。情緒的に内面に進入することが出来ればこそ我々は直覺作用によつて能く事物の精髓——分析的手段では必ず取りにがしてしまふ内的精髓を捕捉することが出来る。故に此の點から觀れば、直覺的知識は一種複雑な意味の情緒的知識であり、又情緒的であるが故に事物を活かして觀る知識又は事物の内面にまでも進入し得る知識であるとも言へやう。こゝに至つて直覺的知識が普通の論理的知識と異なることはいよいよ明白であり顯著である。

さて上來説明した直覺作用と並んで想像作用はまた今日までの心理學者に取つては或は一種奇怪な現象の如く或は一種の妄想のやうにも考へられた。今日多數の心理學者は、想像作用といふやうなものをば一種特殊作用の心作用とは見ず、むしろ他の心作用(例へば記憶又は理解作用)の一状態と見ようとする傾きを持つてゐるが、然かも吾人の知識作用中特に想像作用と名づけられるべき特殊の現象が有るかぎ

り、特にこれを一種類のものと観察してはならないといふ理由は無い。昔の學者のやうに想像作用を一種獨立の能力の如く解するは勿論排斥すべきであるが、苟もそれが複雑な知識作用中の一状態であるかぎり、特にこれを取り出して其の特徴を明らかにすることは、寧ろ心理學者の務めであると言はなければならぬ。況やこれまで想像作用が等閑視された所以は、直覺作用と同じく矢張深祕性を備へたもので、容易に分析解剖を許さないといふ事情に基づいた點が多い。

想像作用の特徴を形式的に説明すれば、それは記憶の如く過去の經驗の諸觀念を経験どほりに再現することではなくして、寧ろ記憶の諸觀念を以前の經驗とは違つたさまに結合することである。勿論普通の記憶の場合と雖も、以前の經驗が經驗どほりに其のまゝ再現するものではなく、其の間に必ず多少の變化が有り、随つて多少以前の經驗と違つたもの、即ちそれみづから既に想像作用に似通つたものであるは言ふまでもないが、然しながら吾人が特に想像作用と名づける場合は、主として吾人が積極的に經驗とは違つた結構諸觀念の結合を試みる場合を意味する。即ち積極的な創造作用は所謂想像の中心である。此の積極的な想像作用に比較すれば、彼の僅に以前の經驗と違つただけの記憶作用をば我々は特に消極的想像と名づけることが出来る。而してこゝに研究しようとするは主として積極的想像即ち正當に謂ふ想像作用であると言ふまでもない。

さて積極的想像作用の特徴をさぐるに先だつて、我々は斯かる想像作用にもさまざまの種類が有ることを明らかにして置く必要が有る。蓋し今日まで想像作用といへば、主として藝術的想像作用又はこれに類似のものだけ考へられて、其の外に別種の想像作用は無いやうに思はれるが普通であつた。然しながら斯くの如きは、初から想像作用を狭めることであり、同時にまた其の本質をさへも不明にする所以である。蓋し想像作用には藝術的の外に或は科學的(學術的)のもの或は工藝的テクニカルのもの或は宗教的のもの等さまざまの種類が有り、然かも斯やうな各種類はまたそれ々々特殊の性質を持つてゐる。故に精確に想像作用を研究するには、先づそれ々々の種類に就いてそれ々々特殊の研究を行ふ必要が有る。

先づ主として科學的又は學術的想像に就いて觀るに、此の場合に於ては、單に具體的觀念のみではなく、主として抽象的觀念が積極的にさまざまに取捨選擇される。即ち記憶の抽象的諸概念を取捨選擇して、それによつてこれまで經驗されたとは違つた新らしい結構に到達しようとするが、此の種類想像作用の特徴である。さて

此の場合積極的に新らしい結構が目ざされることは、學術上又は實際上の必要にせまられて、明らかにそこに一定の目的が掲げられた所以で、此の一定目的が全體の想像作用を統率してゐる。即ち一定の目的を掲げ、此の目的に合した結構に到達することを專一とし、そして目的に合せないかぎり幾たびにても新結構を試みるといふが、此の種類の想像の特徴である。積極的努力即ち積極的な意志の努力が此の場合の中心作用であることが知れる。記憶の觀念や概念やから目的にふさはしい材料を集め來たつて、それ等を一定目的に従つてさまざまの有様に結合し構成する。就中工藝上の想像は、それ〴〵實際上の直接必要に基づいて起こつてくるところから、努力に努力を重ねて行くさまは特に其の場合に著しい。學術上及び工藝上の創造的天才は、勿論普通人よりも容易に新結構に到達し得る天分を具へた者であるは言ふまでもないが、此等天才に於てさへも尙意志の努力は缺くべからざるもので、堅忍不拔の意志は實に天才の生命とさへも考へられたほどである。

次に藝術的想像作用の事實を觀察するに、一概に藝術的と言つても其の中には或は音樂上の想像或は繪畫上の想像或は詩歌小説上の想像等が有り、然かもそれ等一つ々はそれ〴〵異なる特徴を備へたものであつて、全體を概説することは殆ど不

可能とも考へられる。たゞし藝術的といふ一點に於ては、すべてが共通の本質を具へてゐるわけであるから、吾人は主として此の共通點から全體を觀察することが出来る。即ち前段の學術的想像と比較して、藝術的想像は先づ其の要具が具體的觀念であるといふ點に於て一種の特徴を示してゐる。勿論此の場合に於ても、抽象的觀念が絶対に混入しないといふわけではないが、主なる要素が具體的觀念であることは殆ど説明するまでもない。此の點に於て藝術的想像は前段に叙説した直覺と極めて親密な關係のもの、場合によつては同一不二とさへも觀察される。藝術家の頭腦には現に活々とした具體的事象が出沒し變化しつゝあるのである。更にまた藝術的想像を觀察するに、單に具體的な觀念が動いてゐるばかりでなく、さまざまの情緒や欲望やが著しい度合に於て融合してゐるといふが、何人にも明白な事實である。藝術家がさまざまの事象を想浮べるをり、又は藝術の賞翫者しゃんくわんしやが藝術品に對したをり、彼等は決して空に諸觀念だけ浮べる者ではなく、寧ろさまざまの情緒に動かされてそれ〴〵の感激状態に在ることは拒まれない。即ち藝術的想像に於ては、それ〴〵の感情又は情緒が諸觀念を取捨し選擇し統率するといふ風を持つてゐる。人間如何なる種類の者も青年の頃には曾て詩人たらざる者は無いと言はれるが、其の青年

の頃に何人も想像的に傾く所以は、主としては其の時代に於て吾人が情熱的であり熱血的であるからである。熱烈な情緒はそれにふさはしい觀念の新結構を産出さなければ已まない。又單に情緒のみならず、さまざまの願望や欲望やが此の種類の想像作用に顯著な影響を及ぼすことも明白な事である。例へば古代のミソロジーの如きは、古代人の情緒や願望やの産物であるとも解釋されやう。就中慾望は宗教的想像に密接な關係を持つてゐる。

然しながら彼の藝術上の天才——尋常人が夢想だにすることの出来ない立派な新結構(創造)に到達する天才をば我々は如何に説明すべきかとは古來學者間に喧しかつた問題である。自分の觀る所によれば、斯やうな問題をば多少明らかにするためには狭い想像作用といふことよりも一層廣い範圍にわたつて天才の心理状態を觀察するを要する。試に斯やうな天才に特殊な状態を列擧すれば、先づそれの方面に於ける材料(觀念)が極めて豊富であること。即ち天才は特殊の方面に非常に豊富な經驗を持つてゐる。尋常人よりは遙に豊富な微妙な深刻な經驗を味つて、其の經驗が直に藝術的形式を取つて言現はされるか、又は經驗のまゝならずとも、さまざま豊富な深刻な微妙な經驗を行ふうち、其の間におのづから想像作用が行はれて、

經驗をば一層醇化した美しい新結構が産出されるか、孰れにしても土臺となる經驗そのものが天才の第一條件である。天才は特殊の方面に於て極めて豊富な深刻な經驗を行ひ得る特殊の資格を生れながら備へた者とも解釋されやう。此の點に於て天才はまた大なる直覺的傾向を備へた者と解釋することが出来る。蓋し深刻な豊富な經驗を積むといふことは、此の場合に於て異常な直覺に頼ることを意味するからである。さて斯やうに特殊な豊富な經驗を備へてゐる以上、天才は想像作用によつて更に其等の經驗を一層精鍊し醇化し理想化する。此の場合に於ては前の科學的想像と同じく、一定の目的に従つて新結構を試みるといふ意志の努力が重要な位置を占めてくる。即ち天才の作品と雖も、決してたゞ偶然的若くは僥倖的産物ではなくして、永い間の隠れた大なる努力の結果であることは拒まれない。ゲートは明らかに此の意味の事實を語つてゐる。

第八節 信仰 (Belief) 人間は一面から知識の動物と觀察されると同時に他面からは同じく信仰の動物とも觀察されやう。今日までの心理學は古來の主智的影響を受けて、主として知識の方面のみを觀察し、信仰といふ方面をば殆ど度外視した傾きが有る。然るに實際の事實を言へば、我々の日常生活は普通に氣づかれてゐるより

も一層甚しくさまざまの信仰に導かれてゐる。例へば我々は今日は雨降らざるべしと信じ、又は周囲の人間は我々に危害を加へざる平和の人間と信じ、又は我々が現に行ひつゝあることは必ず成功すべしと信じ、又其の事業は必ず一定のさまに世間に影響を與へるものと信じて疑はない。斯やうに考へれば、我々の日常生活はむしろ信仰に導かれ信仰によつて立つもので、信仰なしには生活は行はれないものであることが明白である。即ち全體の心的生活に於て信仰は最も根柢的な作用の一種であることが理解される。

先づ信仰といふことを最も廣い意味に解釋して、彼の宗教上の信仰のみならず、あらゆる意味の信仰まで廣げて考へる。斯やうな廣い意味に於ては、信仰は先づ知識に對立して用ひられ、知識が客觀的事實又は論理的關係に精確な根據を備へてゐるに反して、信仰は其等の論理的根據を備へずして而も一種の眞理を宿してゐるものと考へられてゐる。別言すれば客觀的又は理論的根柢を持つたものが普通の知識で、信仰は一種主觀的なもの又は感情的なものとして考へられてゐる。即ち普通の科學的知識又は論理的知識に對して、一種感情的又は主觀的な知識が信仰と名づけられる。たゞし斯やうな區別の外に、知識と信仰とをば同一物の程度の差別と見て、信仰は不完全又は不明瞭な知識、それが完全に發達すれば普通の知識と成ると解釋する説も有る。然るに宗教的信仰又は其の他の信仰を取つて、これを分析して見るに、其の中には普通の概念的知識に於ては見出だされない要素例へば多分の具體的觀念又は顯著な感情現象が主位を占めて、甚しく概念的特徴が缺けてゐる。加之理論的根據を缺いてゐるに拘らず、信仰は場合によつては普通の知識よりも一層權威あるものと感ぜられる。即ち信仰は決して不完全な程度の知識と見らるべきものではなくして、寧ろ普通の知識とは種類を異にした一種特別の現象と解釋さるべきである。

然らば信仰の本體又は精髓は如何。此の疑問に對して心理學者は殆ど何等精確な解答を與へず、單に信仰は知識に比較して感情的であると指示したに過ぎなし。普通の知識に比較して信仰が著しく感情的であるは明白であるが、而も顯著な情緒作用がこれに伴ふには、そこにこれに應ずる一定の根據が無ければならぬ。自分の觀る所によれば、直覺的知識——普通の知識とは異なる直覺的知識が信仰の中心である。其の中心が直覺的知識であるところから、信仰は普通の論理的知識とは違ひながらも尙一定の確實性に伴はれ且著しく感情的であるといふ特徴を備へてゐる。

例へば宗教的信仰の如きは、發達した概念的知識を備へない無學の者と雖も、尙立派にこれに到達することが出来るもので、それが主として直覺的知識に基づいてゐるとは殆ど疑ひない。就中彼の古來の神祕家が通つて行つた徑路を見ると、彼等はいづれも直覺作用に優れた者で、自己の信仰をば具體的標象シムボルによつての外言ひ現はす途を知らない。たゞしすべての信仰は必しも皆直覺的知識を根據とするものではない。蓋し吾人は一々自力的に信仰を造りあげる者ではなく、大部分はこれを父母教師先輩等から其のまゝ讓渡されるに過ぎない。随つて吾人が備へてゐる信仰の大部分は、頗る空漠なもの、又常習的なものであつて、必しも直覺的根據を備へたものでない。信仰上の變化は即ち斯ういふ事情に基づいて起る場合が多い。

たゞし完全な形を備へた信仰は所謂全人格を基とするものであるから、單に直覺的知識のみならず、更に想像上の知識も加はり、又更に普通の理論的知識も加はつてくる。理論的知識と矛盾する信仰が次第に確實性を失ふことは、彼の科學的知識と衝突する宗教が次第に力を失ふ事實を見ても明白である。即ち直覺に基づく信仰は普通の理論的知識によつてますます完成されるのである。

尙こゝに附記すべきは、信仰が知識によつて完成されると同じく普通の知識又は真理も其根柢には信仰を宿してゐるもので、若し此の信仰を除き去れば、知識や真理は頗る無力なものと感ぜられ、又場合によつては知識とも真理とも感ぜられないといふ一事である。換言すれば、純粹理論的な知識と雖も、其の根柢には必ず感情的又は直覺的の信仰を宿すもので、此の信仰が宿つて初めてそれが確實な知識又は真理と感ぜられるのである。されば信仰が知識に及ぼす影響は頗る隱微且深刻なもので、信仰を除外して知識や真理を語るべからざるは明らかである。

第六章 複雑情意作用

第一節 快不快の本質に關する假定 第四章單純情意論に於て我等は既に一ト通り快不快に關する叙説を試みたわけであるが、而も此の特殊の心理作用に關する問題は尙甚だ複雑であり至難である。快不快と意志の決行との本然の關係は如何。一班行爲と快不快との關係は如何。快不快が他の心的状態に及ぼす影響は如何。心的生活全體に於ける快不快(即ち情緒)の本然の位置如何。此の外同じやうな根本問題は殆ど無數である。此等の根本問題に關して一ト通りの攻察を行はないかぎり、我々は複雑な情意作用に關して殆ど何ごとをも説明することが出来ない。蓋し

今日の心理學の程度に於ては、情意作用に關して攷察さるべき事實は餘りに複雑であり亂雜であつて、一種の假定説に基づいて全體を觀察しないかぎり、我々は到底それを明らかにする餘地が無い。たゞし假定説と言つても、決して獨斷説の意味ではなく、事實に立脚して最も可能的と考へられた必然的假定であるべきは言ふまでもない。

我等は前に既に(第四章第四節)快不快の根本性質をば主觀活動の好惡を示すもの、即ち快感は主觀が喜んでまさに一定の方向に向かはんとする傾向を示すものであり、不快感はまさにそれを嫌つてゐる傾向を避けようとしてゐる傾向を示すものであると解釋した。此の假定説をば我等はこゝで一層明瞭に精説したい。さてこれまでの普通の解釋殊に功利派の倫理學者の解釋によれば、人間はすべて快感を求めて不快感を避けようとする者、快感が努力(即ち意志又は行爲)の目的であつて、すべての努力は快感から起こるものであるといふ。即ち此の説によれば、快感は意志の目的物であつて、意志の努力はすべて快感を目的とすると考へられる。此の假定説の是非は暫く別として、此の假定説によつて掲げられた問題こそは、感情と意志とまた、に考へられざるを得ない。即ちこゝは明らかに心理學上の根本問題——容易に解きがたい根本問題の一である。

意志の努力が果たしてたゞ不快を避けて快樂のみを目的とするや否やは勿論實際上の事實に就いて検査されなければならぬ。例へば吾人が空腹の際食物を欲するといふ事實に就いて觀察するに、此の際吾人は空腹を覺えるところから一種の苦痛を感じ、又食物を口にしたをりの將來を豫想して所謂豫想上の一種の快感を覺えることも事實である。即ち空腹の不快を避け且食事の快を味はうとする意識が、現に食物を欲するといふ傾向に極めて親密な關係あるもの、否一步を進めて言へば此の傾向を助長するものであるは拒まれない。然しながら親密な關係が有るもの必しも目的の全體であるとは言はれない。不快を避け快に就くことが如何に食事に密接であらうとも、故に食事は満腹のをりの快感を目的とするもの——然り其の快感のみを目的とするものとは如何にしても斷言されない。何となれば我々に取つては實に食事その事が目的であつて、決してたゞ満腹の際の快感を目的とはしない。單に快感を耽らんがために食物を欲するといふが如きは、彼の美味に飽きはてた食道樂に於てのみ觀られる現象で、普通人の場合に於ては食事その事が主なる目的で

ある。又例へば小説を讀み若くは演劇を観るといふやうなことも、普通にはそれによつて得られる快感が目的のやうに考へられるが、これも矢張誤つた見解で、小説を讀み若くは演劇を観て我々が種々な有様に心を働かせること(即ち演劇や小説の人物と共にさまざまの經驗を味はふこと)その事が目的であると言はなければならぬ。彼の「悲劇の快感」など唱へて、快感の立場から藝術を説明しようとするが如きは、要するに一部快樂論者の謬見に過ぎない。

然らば快不快と意志の努力との關係は如何といふに、それは頗る複雑であり又微妙である。今日多數の學者の見解によれば、快不快は決して願望の目的ではなくして、實は單に願望(目的)を果たしたことに伴ふ現象に過ぎない。目ざされた願望が満たされれば快感に伴はれ、然らざれば不快感に伴はれる。故に快不快は一種の隨伴現象に外ならないといふ。自分の觀る所によれば、此假説は勿論事實の真相を指したものであるが、これだけではまだ完全とは思はれない。蓋し公平に事實を觀察すれば、快不快は單に願望の成就又は不成就に伴ふばかりでなく、又其の願望に先だつて現はれ若くは願望と共に現はれたるものであるとも言へる。即ち一定の目的又は願望が現はれる場合には、快か不快かの感情が先づ現はれ、それによつて一定の努力が強まつてくる。前に舉げた食事の例に就いて言へば、空腹に伴ふ不快の感や、食物を口にしたりをりの快感の豫想など即ちこれである。否多數の場合に於ては、先づ漠然快不快が感ぜられ、然る後徐々願望の形が現はれ、更にそれが満たされた場合にそれの快感が經驗される。

此等の事實を基礎として解釋すれば、快不快は先づ意志の向かはんといひ、又は向かつた方向を指示するものと言ふことが出来る。即ち快感は意志の努力が喜んで向かはうとすること又は向かつたことを意味し、これに反して不快感に努力が嫌つて避けようとしたこと又は避けたことを意味する。同じ事を一層單純な現象に適用して言へば、快不快の感情は衝動や本能的動作や慾望やが好んで向かつてゐる方向又は嫌つて避けようとする方向を示すもの、即ち快不快の本質は衝動や慾望やの好惡を示すものと説明することが出来る。前に快不快を主觀活動の取捨選擇又は好惡の根本傾向と言つたは即ち此の意味に外ならない。

斯やうに快不快を衝動慾望意志の方向を示すものと解釋すれば、吾人は此の假定から感情(情緒)と意志(衝動慾望努力等)との關係を一層明晰に理解することが出来る。蓋し前段に觀察したとほり、苦樂の感情は先づ衝動や願望やに先だつもの、苦樂の感

情に先だつて初めてそこに衝動願望努力等が現はれるとすれば、苦樂の感情なしには衝動や意志が発現すべき根據なく、それ等が発生するには必ず苦樂の感情を根據とすべきことが明白である。即ち此の點から觀察すれば、苦樂の感情は衝動や願望やが発生すべき地盤根據であつて、衝動や願望やはひとり此の地盤根據の上のみ發生するものと解釋される。随つて衝動や願望や意志や、たゞ純粹に衝動や願望として獨立に發生する謂はれはなく、必ずそれらの苦樂の感情を根據として發生するものと解釋される。即ち感情や情緒の地盤根據がますます多ければ願望や意志の種類もますます多く、其の地盤根據が貧弱であれば願望や意志もまたそれに比例すべきは明白である。

たゞし以上は感情を主位に立て感情の立場から衝動願望等を觀た解釋であるが、最初の立論に立戻つて願望や意志の立場から觀察すれば、狹義の意志に先だつ苦樂の感情は、それみづから既に意志の方向を示すものであるから、此の苦樂の感情は即ち意志作用の第一階段又は意志作用の準備であつて、廣い意味に於ては意志作用そのものとも解釋される。即ち苦樂の感情と狹義の意志作用とは本來連續して起る全體であつて、たゞ便宜上これを區別するまでのことであるから、狹義の意志の實行に伴ふ苦樂の感情までも合して全體を廣義の意志作用と解釋するは決して無

益の業でない。主意派の心理學者が意志作用を心的生活の中心と觀るは、即ち此の意味の廣義の意志に外ならない。斯やうな立脚地から觀察すれば、快不快に關する前段の假定——即ちそれ等は衝動や願望や意志の努力やの好惡の方向に外ならないといふ假定は、いよゝゝ理義明白な解釋であることが明らかである。感情は即ち意志の色彩又は調子であるとも形容されやう。

さて以上の如く解釋すれば、快不快が行爲の目的ではないことはおのづから明白である。蓋し苦樂の感情は狹義の意志に前後して現はれる意志の傾向又は方向であるとするれば、直に意志(衝動願望)の目的と觀るべきでないことは言ふまでもない。然らば衝動又は意志現象に伴ふ苦樂の感情は、衝動又は意志の作用に如何なる影響を及ぼすものであらうか。こは我々に取つて重要な問題である。而して此の點を明らかにするためには、我々は先づ快不快が廣く他の心的現象に及ぼす影響を明らかにしなければならぬ。勿論快不快が他に及ぼす影響は頗る複雑であるが、此の場合特に注意すべきことは、概して快感はそれと結合してゐる心的活動を助長し完成させる傾向を備へ、而して不快感は同じくそれと結合してゐる他の心的活動を阻

害し衰弱させる傾向を持つてゐるといふ一事である。即ち快感はそれが甚だしく激烈でないかぎり、概して他の心的活動を強め早め活潑にさせるに反して、不快感は常に他の活動を不具にし禁止し滅亡させる傾を持つてゐる。故に衝動や意志の場合に於ても、それに前後して現はれる快感は、それらの衝動や意志やを刺戟し活潑にし助成する傾向を備へてゐるに反して、不快感はそれ等を阻害し禁止し停滯させる傾向を持つてゐる。種々の快感に刺戟され動かされればこそ我々は目的の方角に向かつてまつしぐらに進み行くわけで、若し我々の行爲に何等苦樂の感情が伴はなかつたならば、恐らく我々の行爲は極めて大儀千萬なものか然らずんば極めて無味乾燥なものであらう。故に苦樂の感情は吾人に取つては貴い道づれであり刺戟者であり助成者である。即ち快不快は衝動や意志の目的ではないが、それ等を助長し又は禁止し、又それ等を刺戟し又は停滯させる役目を持つたものであることが知れる。斯やうにして我々は決して快感を目的とする者ではないが、然かも快感に刺戟されて目的に向かつて進む者である。

第二節 情意作用發生の根據附氣質 (Temperament) の説 同一の客觀的刺戟は決して各人に同一の情意作用を起こさせるものにあらず、後に説明する如く、其の人に

特殊な事情や習慣や全體の心的發達の程度に従つて、同一の客觀的刺戟が各人に(又は同一人間にさへも)常に異なる情意作用を起こさせなければ已まない。然るに此等の個人に特殊な事情や習慣や全體の發達の程度等の差別を除いて考へても、同一客觀的刺戟に對して各人がそれら異なる情意作用を起こさざるを得ざる所以の一層重大なる理由が他に存する。即ち事情や教育や習慣等を一にして及ぶべきだけ同じ種類の情意作用を起こさせようと努めても、それ等教育や習慣やの力では終にどうすることも出来ない一層重大な個人的差別の原因が他に存することは今日最早疑はれない。即ち天賦の差に基づく個人的差別これである。複雑な情意作用の發生を明らかにするためには、我々は先づ此の根本的な差別點を明らかにして置く必要が有る。

窮極の原因がいつに在るか今日尙不明であるが、生れながら人間にさまざまのタイプが有ることは、今日最早争ふべからざる事實である。例へば生れながら寡慾の傾を持つた人と、其の反對に生れながら貪慾の人となることや、又は人を異にするに従つて初から興味を異にしてゐることや、又は所謂感情系の人と乃至實行系の人といふやうな區別が同じく生れながらに存することや、更に感情活動の状態に於け

る個人的差別、例へば非常に感激し易くして同時に鎮静し易い人も有れば、或は其の反對にすべての感情において生れながら遲鈍な人も有る等、要するに教育や習慣やの差に先だつて人間には本來先天的の個人的差別が有ることは到底拒まれない。さればヨーロッパにおいては古くから氣質の説が行はれ、各個人はすべてそれ〴〵異なる氣質を具へて生れるものと考へられた。勿論此の説の起源は頗る空想的なものであつて、例へば胆汁質 (Coleric temper) の人は其の體内に強く胆汁が循環するのであるとか、或は粘液質 (Phlegmatic temper) は其の人の體内に同じく著しく粘液が存するのであるなど、今人の眼からは到底幼稚な空想に過ぎない。然り然かも原因こそ尙不明であるが、兎もかくも體質の差に基づくところの氣質の差別が我々に存することだけは疑ふ餘地が無い。これまで普通には胆汁質と粘液質との外に多血質 (Sanguine temper) と神経質 (Melancholic temper) とを數へたわけであるが、氣質の差別が本來これだけのものであるか、又斯かる區分がそも〴〵正當なものであるか、其等は尙今後に於いて明らかにさるべき問題である。そは兎もあれ元來氣質とは嚴格には感情活動の差別で、例へば粘液質は遲鈍であるが把持力や忍耐力に富んでゐるとか、多血質は激し易く醒め易く極めてうつり氣であるなど、すべて感情活動の特殊性を指示したものに外ならない。然るに此の感情活動のさま〴〵な特徴は、其の數量が單に感情生活内に止まらず、慾望願望意思等の方面へは勿論、また廣く觀念作用の上にも顯著な影響を及ぼすものであるところから、氣質の相違は殆ど全心的生活を支配するもの、個人的差別の根本は即ち氣質の差に存するものと考へられるに至つた。

氣質の假定の是非は別として、我々は此の點に於て情意生活の上に個人的特徴が起こつてくる根本差別を假定せざるを得ない。即ち氣質の意味をば一層擴大して、單に感情生活のみならず、廣く個人の情意的特徴を規定すべき根本原因——體質の差別に基づく根本原因を假定せざるを得ない。斯やうな根本原因をば廣い意味に於て假に氣質と名づけても差支ない。つまり此の意味に於ては氣質とは情意活動に關する生來の個人的特徴に外ならない。斯やうな個人的特徴又は差別は如何やうに分類さるべきものか、即ち情意活動のタイプには元來幾種類あるべきか、そは今日に於ては所詮不明な事柄であるが、兎にかく各個人が生れながらそれ〴〵異なる氣質を具へてゐることは争ふべからざる事實である。故にこゝに最も幼稚な心的生活、まだ複雑に發達しない幼兒の心的生活、即ち單純な衝動慾望苦樂等の傾向が有

るとすれば、斯かる單純な衝動は既に一定特殊の方角に向かつて動かんとする特徴を具へたもの、又は一定特殊の感情活動の特徴を具へたものであつて、各個人は最初からそれと異なる活動を行ふ者と言はなければならぬ。即ち最も單純な衝動又は最も單純な感情活動に於てすら、既にそれと異なる個人的差別の傾向が備はつてゐて、これは習慣や教育の力を以てしても容易に變化しがたいもの、教育や習慣の力はむしろ此の根本的差別の地盤の上のみ行はれるものと言はれやう。

第三節 感情生活の發達 廣く感情又は情緒は、それらの客觀的刺戟又は其の他の内部刺戟に應じて、生來の氣質に従つて發生又は發動するものであることは、前段説明したとほりである。而して其の發生又は發動の最初の状態は、他の心的活動と同じく單純にして幼稚なものであるとすれば、廣く感情生活の發生といふことは如何なる規律のもとに如何なる状態に於て行はれるものであらうか。即ち感情生活發達の心理如何。これは極めて重要にして又極めて興味深き疑問であるに拘らず、其の全體が甚だ複雑微妙であるところから、今日まで心理學的には殆ど全く何ごとも研究されてゐない。卑近な比喻を用ひて言へば、知識作用は條理鮮明であるだけ清い淺瀬の水のやうな趣が有つて、これを見すかし觀察することも甚しく困難では

ないが、感情生活發達のさまはさながら深い々々淵瀬の底に淀む水のやうな趣があつて、其の動靜は容易に測量しがたい。想ふに心的生活の不可思議性又は深祕性は主として此の方面に存するとも言はれやう。今日の心理學發達の程度に於ては、我等はたゞ顯著な事實だけを記述し得るに過ぎない。

知識作用に於ては、經驗された諸觀念が先づ記憶され保存され再現され、然かも其の記憶的觀念がさまざまの状態に於て結合するさまは前章に叙述したとほりであるが、感情生活に於ても先づ斯やうな記憶保存再現等の事實が果たして行はれるものであらうか。即ち一たび經驗された感情や情緒は、其の時かぎり消滅するものではなくして、いつまでも永く保存され且幾たびにても再現するものであらうか。これは今日尙心理學者間の疑問である。想ふに感情生活に就いて其の記憶保存再現等を云々するは、感情生活をば直に知識作用と同一に取扱はうとするもので、初から感情生活觀察の方法を誤つたものであるかも知れない。然り我等は感情生活に就いては、須べからく其の特殊な方面からのみ此れを觀察すべきであるかも知れない。たゞ便宜のため先づ此の方面から觀察すれば、情經驗の蓄積とかつぶさに人情を味はふなどいふ言葉が示してゐるとほり、一たび經驗された感情や情緒は、決して其の

時かぎり全然消滅するものではなくして、矢張一種のはたらくとして記憶され保存され、随つて幾たびにても多少類似の形に於て味はれ経験されるものであることは到底疑ひない。心理學者中には、それは情経験が再現するわけではなく、記憶の觀念の再現に伴つて間接に前の情経験が味はれるに過ぎないと説明する人もあるが、兎にかく以前の情経験の再現といふことが事實である以上、吾人は感情生活に保存とか再現かといふ事柄を拒むことは出来ない。然かのみならず、觀念作用を主と立てればこそ情経験の再現は間接であるが、情経験の方面から觀ればそれは必しも間接とは言はれない。たゞ如何なる規律に従つて情経験の蓄積再現が行はれるかは、知識作用よりも一層複雑微妙といふだけで、今日の所我々には全く不明であると言はざるを得ない。

或は單純或は複雑或は淺薄或は深刻なさまざまの情経験が蓄積されるに従つて、それ等蓄積され保存された多數の情経験は如何なる経路を取り如何なる規律に従つて如何なる状態に發達し行くものであるか。心理學はこゝに至つて全く無能を感じざるを得ない。たゞ此等の點に關して吾人に明白な事實は、個々特殊の情経験はいつまでも獨立して互にはなれぬの關係を保つものではなく、寧ろ強い融合性

若くは統一性を備へたものであるため、最も嚴格な意味に於て全體が主觀(自我)に同化し融合し統一されるといふ一事である。比喩的に説明すれば、最初極めて單純であつた情生活は新しい情経験を次第に其の中に同化して行くもの、譬へば營養分を自己に取入れて行く生活體が次第に生長するやうに、經驗に経験を積んで行く情生活は次第に生長し發育して已まない。全體の情経験は強く主觀の中に融合されて容易に其の個性が認められがたい。個々の情経験が斯やうに唯一主義の中に流れ込み解け込むといふことは、此等の情経験が後に至つて孤立して働くといふよりは寧ろ全體として統一的に働くといふ事實に徴して明白である。全體が統一的に働くとは、すべて新しい情経験が味はれる際それを規定し限定するものは全體としての人格的感情(全體としての過去の情経験)で、此の全體的情経験の性質如何によつて新しく起る情経験がさまざまに異なるのである。蓋し同一の客觀的刺戟は必しもすべての人に同一の情経験を味はせるものでなく、其の人の全體的情經驗の發達の程度如何に従つて、それら異なる情経験を味はるを普通とする。例へば玩具は子供に取つては大なる興味を與へるものであるが、大人に取つては最早さまでの興味は與へず、又青年時代に喜ばれる事必しも老人に喜ばれるものでない。

現に同一美術品(例へば繪畫)に對してすら、趣味の發達した人(情經驗の發達した人)は極めて深い印象をそれから受けるに反して、低級趣味の人は殆ど何等の感興をも覺えない。つまり新らしい客觀的刺戟に對して主觀の全體的情經驗が統一的に反應し、全體的情經驗の異なるに従つて、同一刺戟に對して異なる反應が起こるのである。(蓋し新らしく發動する感情は、其の發動に先だつ心的状態並びに全體的情經驗に比較して發動するといふを常規とする。例へば現在に先だつ心的状態が何ものかによつて深い快感を経験したものであるとすれば、次の瞬間に多少の快感を起こさせるやうなもの——平生ならば可なりの快感を起こさせるたぐひの事柄に對しても、其の際には殆ど何等の快感をも感じない。つまり感情はそれに先だつ心的状態に比較して發動するからである。斯やうに感情がそれに先だつ心的状態と並びに全體的情經驗とに比較して發動することをば、心理學上特に感情の比較性又は待對性(Relativity of Feeling)と名づけて、それが廣く感情特質中の重要な一と考へられてゐる)。斯やうな過去の情經驗は常に統一的に現在の情經驗に影響を及ぼすもの、嚴格に言へばそれは絶えず現在に直接又は間接に影響を及ぼすものであつて、全體として統一的に働く情經驗といふことは、感情生活に於ては最も注意されるべき現象の一である。即ち情經驗は知識作用よりも一層顯著な程度に於て主觀に融合し統一される。

斯くして全體的情經驗は次第に生長し發達するものであることが知れる。

さて以上の情經驗の統一と並んで、感情生活の發達に於て尙一ツの顯著な事實が注意される。前段氣質の假定に關して概説したとほり、吾人は生れながら極めて漠然ではあるが、それ〴〵特殊の方向に向かつて動き且感せんとする傾向を備へてゐる。然しながら斯やうな傾向が最初は極めて漠然としたもので決してすぢ路だつたはつきりしたものでないことは容易に推察される。然るに次第に複雑な情經驗を積み、然かも類似した情經驗を幾たびも重ねた場合には、そこに如何なる結果が起こつてくるであらうか。此の際先づ明白な事實は、感情又は情緒の屢、同一事を繰返へせば次第に其の強度を減ずるといふことである。即ち此の點に於ても感情作用は觀念作用とは違つてゐる。觀念作用は屢これを繰返へすほど明瞭に成り且強度を増すに反して、感情は繰返へすほど無力なものに成つてくる。例へば初めて眺めた自然の景色は我々に強い感銘を與へるが、これに慣れるに従つて感興は次第に薄らぎ、終にはこれに對して殆んど全く無感覺に成つてしまふ。非常に悲しいことも時が經過すれば次第に薄らぎ、最初は嘔吐を催すやうな嫌惡すべき事柄も慣れれば

次第にさほどでは無くなつてくる。故に此の一點から見れば、類似の情経験が屢、繰返へされ、ば、次第に其の強度が減少して、或意味で言へば、それは次第に退歩して行くやうにも考へられる。然しながら我々は此の際同時に起こる尙一ツの重要な結果を見落してはならぬ。それは他にあらず、類似の情経験が反復され、ば、強度に於ては失ふ代りに、本質に於てはそれが次第に發達するといふ一事である。即ち類似の情経験が屢、反復され、ば、そこに情活動の一種のすぢ路が出来て、感情の發動する方向が次第に確實に成つてくるといふ一事である。換言すれば、類似の情経験が反復された場合には、そこに感情の流れる溝渠チャンネルが出来、感情の走るべき方向又は傾向が次第に定まつてくる。一言にそこに感情の發動する習慣が定まつてくる。即ち甚だ漠然としてゐた感情發動のすぢ路が、経験を積むに従つて次第に鮮明となり鞏固となつて、終には各個人にそれ、特殊な感情發動の形式が次第に著しく成つてくる。例へば境遇、上他人の不幸に同情することが多いといふやうな場合には、其の人に他人に同情しやうといふ一種の傾向が備はり、又は藝術、上宗教、上屢、驚嘆の情を動かす人には、矢張、其の種類の調子がついてまはり、更にまた絶えず世を果敢なんである人には、終にそれが習慣と成つてしまふなど、感情も矢張、惰性の法則に漏れない。而して個人は此の種類の感情發動の形式をば、多分に備へてゐる者で、斯やうな形式が多ければ多いほど、其の人は複雑な情生活を備へてゐるわけである。此の事を前段に述べた情経験の合一といふ事と併せ考へれば、此等情活動の諸形式は如何に互に密接且複雑微妙な關係を持つてゐるものであるか、容易に想像される。

第四節 價值及價值批判 (Value and Valuation) 廣く事物に對して價值批判を行ふことは、人間生活の特徴中の最大なるもの、一とも言はれやう。即ち我々人類は、單に事物の存在を認めるばかりでなく、其の認められた事物に一々高低の價值を附して、或事物をば他の事物に比して高く貴い(又は低く賤しい)と觀、此の事物をば彼の事物に優つてゐる(又は劣つてゐる)と考へるを普通とする。一切の事物に價值を認め、上下貴賤高低優劣等無數の價值に就いて、すべて低いものよりは高いものを、賤しいものよりは貴いものを採用しようとするが、我々本來の傾向で、斯やうにさまざまの價値の等差を認めればこそ、我々は其の間に取捨選擇を行つて此れを捨て、彼れに就かうとする活動を起こしてくる。即ち事物に價値の差別といふことが無かつたならば、我々に取捨選擇も無ければ、隨つてまた活動といふことも無い筈である。故に事物に價値を認めるといふことは、最も重要な心的活動の一と言つても差支さしつかへない。

これまで普通には價值の種類は眞善美の三方面に大別され、此の三類はそれごとく異なつた價值と考へられた。即ちすべて眞なるもの美なるもの善なるものは吾人に取つて貴く、すべて偽なるもの醜なるもの惡なるものは賤しむべきものと考へられた。同じく眞の中にもさまざま、價值の高低が有り、同じく善美の中にも無數の價值の度合あるは言ふまでもない。(眞善美がそれごとく、全く別種類のものか、或は其の中の一が他のものを包含すべきものか、其等は價值哲學の問題で茲で説明すべき限りでない。)

然らば價值批判といふことは如何なる心理に基づいて起こり、又價值の優劣といふことは如何やうにして區別されるか。これが心理學上の問題である。自分の觀るところによれば、價值及び價值批判の問題は、普通に考へられてゐるよりも甚しく複雑であつて、此の問題に關する今日までの研究は尙全く準備的なもの又は初步的なものであるを免れない。否中には甚しく誤つた學說さへも現はれてゐる。先づ吾人に取つての價值の種類は極めて複雑である。今日まで普通に考へられたものだけを擧げて、例へば實際的又は經濟的價值(實利上の價值)、藝術的價值(美醜の差別)、道徳的價值(善惡の差別)並びに智的價值(眞偽の差別)等と數へることが出来る。此等

の價值はそれごとく、皆種類を異にしたものであるだけ、それだけ其の性質を明らかにすることが困難である。最近のプラグマチズムの哲學が主張する如く、此等種々の價值が果たして唯一の種類(即ち實利的價值)に還元されるべきものであるや否や、心理學的には尙不明であると言はざるを得ない。たゞ此等種々の價值を通じて普通な事實は、種類は假令如何やうに複雑であつても、苟も價值(精しくはそれごとく)の事物の價值といへば、それは評價する主觀(我れ)を離れて客觀的に存する事實ではなくして、それごとくの事物に對しての主觀のさまざま、な好惡又は尊重であるといふ一事である。換言すれば、價值はそれごとくの事物に對しての主觀の評價であつて、決して主觀を離れて獨立に存在する事實ではない。一定の事物にむかつて吾人が一定の價值(尊重)を附與すれば、件の事物はそれごとく、一定の價值を備へたと言はれるわけであつて、主觀の尊重といふ働きを離れて、價值が絶對的獨立性を備へたものゝやうに考へられるは、所謂常識的誤解の一種に外ならない。たゞし此の點に於て重要な心理學的問題が起こつてくる。即ち價值はそれごとくの事物に對しての主觀のそれごとくの尊重であるとするれば、件の評價作用(價值批判の作用)の本質は如何。如何なる心理作用に基づいて評價といふことが行はれるか。これが重要な問題である。

此の問題に關して多數心理學者が示した解釋によれば、此の場合に於ても快不快の感情が評價作用の中心であるといふ。即ち一定の事物が一定の價值を備へてゐるといふことは、件の事物が吾人に取つて一種の快感を起させるたぐひのものであるといふことを意味する。價值とは我れに取つてよいもの又は好ましいもの、意味で、すべて我れに取つて快的に感ぜられるものは價值を備へたもの、而して不快的に感ぜられるものが無價值といふに外ならない。随つて價值又は非價值とは快的又は不快的と同意であり、評價作用(即ち價值批判)とは快不快の感情の批判態度に外ならないと。これが多數心理學者の普通の説である。然しながら此の普通の學説が果たして正當なものであるかは、自分の見るところによれば甚だ疑はしい。先づ最近の研究が證明して居るとは、價值批判の中には感情的批判と並んで理的批判(價值の智的判斷)が含まれてゐることは拒まれない。例へば一定の目的に役立つ手段とか、又は事物を特定の價值概念に配して判斷する場合の如き、孰れも理的判斷であることは明白である。たゞし此等の事實にも拘らず、價值批判の主要なるもの又は本來の價值批判が主として感情的なものであることは我等も當然これを認めてゐる。例へば吾人は何故一方の美を他方の美よりは高しとするか、何故眞を愛して偽を惡むか、又は何故無よりは有を貴ぶか、何故感性的價值よりは精神的價值を高しとするか。此等は結局感情的に批判されるもので、主要なる價值批判は此の種類 of 感情的なものであることは拒まれない。そは兎もあれ、評價作用の中心が感情であるといふことは、快不快の感情的批判が直に價值批判そのものであるといふことを意味しない。自分は此の場合に於ても快不快を中心作用と観ることは初から心理を誤解するものであると斷言せざるを得ない。蓋し若し價值と快樂と同意であるとするれば、吾人が尊重し要求し願望するものは偏へに快感であつて、快感が一切の要求の目的と解釋されなければならぬ。若し果たしてさうであるとするれば、價值非價值の別、並びに價值のすべての等差は偏へに快感の量又は質等によつて決せられるものと解釋されなければならぬ。然るに快不快のみを斯やうに重大視して他の作用を看過することは、初から心理を誤解することではないか。既に本章の初に概説したとほり、快不快は直に願望又は行爲の目的ではなくして、實は慾望や衝動や意志や行爲やの將に向かはんとしてゐる方向を示すものか、又は衝動や慾望やの實現に伴ふ隨伴作用であるかではないか。随つて價值批判に快不快が影響を及ぼすこと、否、價值批判の際快不快が價值非價值を決する上に重大必要な作用であること

は言ふまでもないとしても、既に快不快が衝動や意志やの方向を示すものであるとすれば、価値非価値を決定する中心作用は、精確には衝動願望意志そのものであると解釋されなければならぬ。即ち衝動又は意志が半無意識的に又は意識的に要求し追求し慾望するものが価値あるものと言はれ、而して其の反對のものはまさに無価値と言はれるのである。故に精確に言へば、価値とは衝動や意志やが自然的に本然的に追求し尊重するもので、恰もそれに快感が加はつて一層追求を刺戟し又は強めるたぐひのものである。快不快は此の場合に於ても刺戟作用であつて直に目的ではない。衝動や願望やが求めて已まないもの、それが即ち価値あるものに外ならない。

価値を斯やうに解釋すれば、實利的価値も學理的価値も藝術的価値も乃至道德的価値も、窮極の意味に於ては、すべて吾人の衝動や願望やが自然に追求し要求するものであることが知れる。随つてまた此の見地から我等は価値の優劣即ち等差が起こつてくる次第を明らかにすることが出来る。即ち衝動や意志やが之れを尊重し追求する度合がますます強く、而して快感の刺戟がいよいよ強ければ、それはますます大なる価値を備へたものと言はれるのである。価値の等差は畢竟尊重の程度に外ならない。たゞし諸価値の等級は、實際に於ては甚だ複雑であり、前に大なる価値と感せられたものが後には甚しい無価値と感せられるなど、其の間に起こる變化衝突不調和は極めて甚しい。衝動や願望やの追求も心的状態の變化に従つてさまざまに變化するものであることを見落してはならぬ。

以上は主として初めて価値が造出される心理を説明したわけであるが、我等個人は決して斯やうな順序のみを追つて事物に価値を附與するものではない。即ち我等は社會的生物——一定の文化によつて教育されるもので、我等みづから事物に価値を附與して同時に、社會または文化によつて定められた価値並びに価値等級を認識し理解するを普通とする。即ち幼少のをりから父母長上教師先生等によつてそれらの事物にそれら定まつた価値を附與するやうに教へられて行く。社會や文化やが課する価値等差に服従しない者は、やがて社會や文化やに叛く罪人と非難される。斯くて我等は自然的価値の外に多數の人爲的、又は習慣的価値を備へ、それぞれの事物をば此の習慣的価値の諸概念のもとに理解しようとする。斯くてまた斯やうな習慣的価値批判が人間の生活に極めて重大な意義を持つたものであることも明白である。而して斯かる習慣的価値批判と雖もまた個々人の価値批判

の影響を受けて次第に變化し進歩するものであるは言ふまでもない。ニイチエの言葉を借りて言へば、價值轉倒(從來の價值の優劣を倒にし變化する意はやがて人間生活の改造である)。

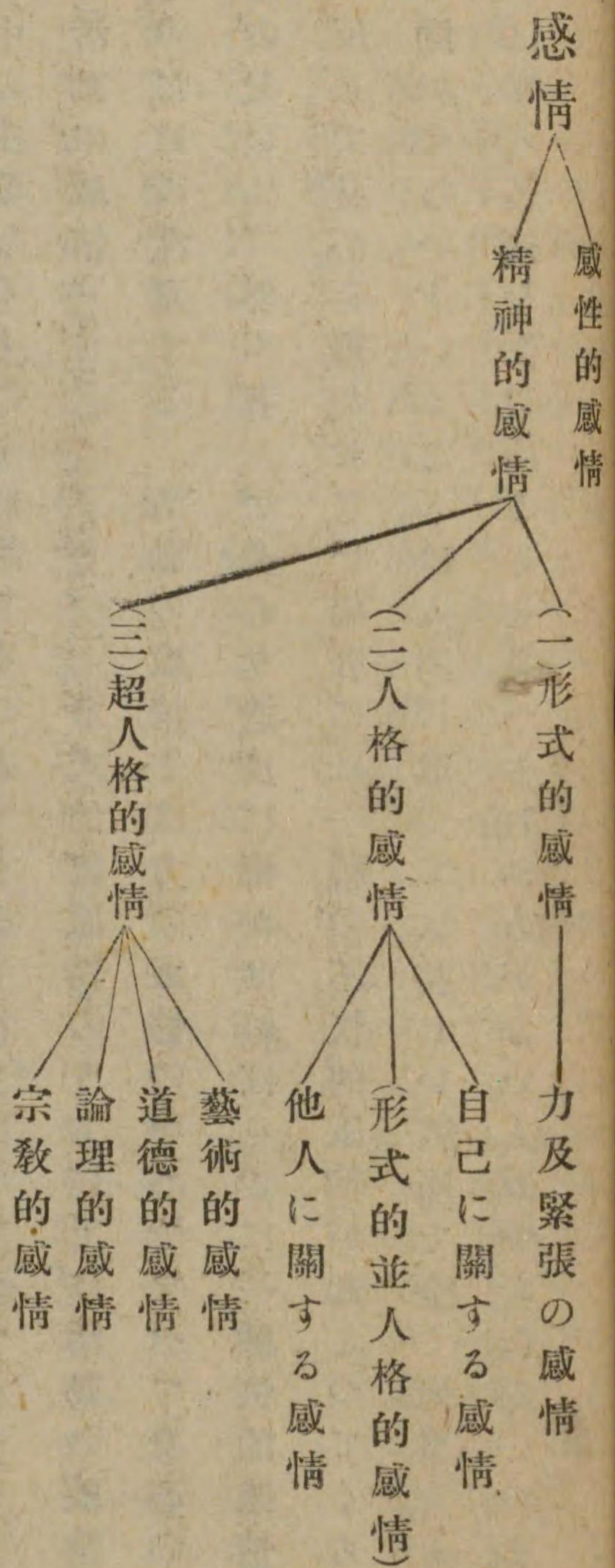
斯くして我等人類には前に説明した普通の理解作用に頼る判斷と主として情意作用に基づく價值判斷との二種類が存することが知れる。一方は主として理知的であつて、他方は主として情意的な判斷である。理知的判斷が人間の行爲に直接深い關係を持つてゐるは言ふまでもないが、吾人の行爲を更に一層直接に支配するものは價值批判であることを忘れてはならぬ。理知的判斷よりも價值批判の方が一層主觀的であり内的である。

第五節 複雑な感情の分類 單純感情の分類に關してさへ一定の法則が見出だされない今日、複雑な感情生活の種類を如何に分類すべきかは、最初から困難な問題である。多少精確な分類法が発見されない今日に於ては、出来るだけ多數の感情生活が網羅されるやうな便宜上の分類法を取る外に途は無い。而して今日は斯やうな便宜上の分類法にさへ缺けてゐる時代であるが、茲にはヨドル(オーストリアの心理學者)が提出した分類を多少變形して情生活の全部を概観することとする。

ヨドルは先づ感情生活を感性的、並びに精神的に大別し、感覺を内容とする單純なものを感性的と名づけ、複雑な觀念を内容とするものを精神的と名づけてゐる。單純感情及情緒は前に既に説明したわけであるから、茲では専ら所謂精神的感情(複雑な感情)の種類を概観することとする。さて此の精神的感情をばヨドルは先づ形式的感情(Formalgefühl)と人格的感情(Personalgefühl)に分けてゐる。形式的感情とは、個々の内容から引離して、單に感情起伏の形から觀察されたもの、其の主なるものは力及び緊張の感情である。力の情(Kraftgefühl)とは、例へば成功の情、進歩の情、優勢の情、明瞭の情、充實の情、並びに其の反對の無力の情、無能の情、不明瞭の情、平和淺薄の情、貧弱の情等をいふ。又緊張の情(Spannungsgefühl)の中には、期侯、辛抱、我慢、乃至躊躇、疑惑等の情が含まれるものをいふ。故に形式的感情は、故意に其の内容から離れて、主として外形に就いて觀察された感情に外ならない。次に人格的感情とは自己並びに他人に關するものであるところから、おのづから自己感情(Eigengefühle)と他人に關する感情(Fremdgefühle)とに大別される。而して自己感情の中には名譽、自愛、満足、高慢、虛榮等の感情並びに謙讓、羞耻、後悔等の諸感情を數へることが出来る。又他人に關するものとしては、愛情、憎惡、同悲同歡、慈悲惡意、信任不信任、尊敬輕蔑、崇拜蛇蝎視等を初めとし

て更に羨望、嫉妬、冷淡、酷薄等のさまざまの感情を數へることが出来る。更にまたヨドルによれば、形式的感情はさまざまの形に於て人格的感情就中自己感情と結合してゐる場合が多い。例へば自己充實又は不充實の感又は自己の成功又は不成功の感情などそれである。

以上のヨドルの分類は、其の中に主要な情生活の大部分を含ませることが出来て、大體に於て可なり便宜な方式ではあるが、然しながら吾人には人格的感情の外に一種超人格的感情とも名づけられるものが有つて、此の種類の感情が吾人に取つてまた重要なものであることも拒まれない。即ち美的(又は藝術的)感情と道德的感情と並びに論理的(又は理知的)感情と宗教的感情とは、前段の人格的感情に對して便宜上一種超人格的感情と名づけても差支ない。而して此等の諸感情が情生活中特殊な位置を占めてゐるものであることも言ふまでもない。故に前段のヨドルの分類に更に此の種類のものを加へれば次のやうな表が造られる。



さて以上の形式的、人格的並びに超人格的等の三種の感情を更に別種の方面から觀察すると、形式的並びに人格的感情は感情生活の中心、又は感情生活の土臺であつて、超人格的感情は此等土臺の感情の上に更に發生し發達するたぐひの感情に外ならない。換言すれば、人格的感情は實際的、又は實質的であつて、超人格的感情は其の實質的土臺の上に發生する一層文化的なものである。一方は根幹であつて、他方はそこに咲出でた華實の如きものである。故に此の見地から觀察すれば、前段の人格的並びに形式的感情をば實際的(又は實質的)と名づけ、此の實際的感情に對して藝術

的並びに論理的な感情を數へ(何となれば藝術的及論理的な感情は或意味に於ては非實際的である)更に道德的及宗教的な感情をば前の實際的な感情を完成する高い意味の實際的な感情と名づけることが出来る。即ちこれを表にすれば次の如くである。

實際的の感情——人格的並びに形式的な感情

復雜な感情——非實際的の感情——藝術的並びに論理的な感情

實際的の感情——^{第二次}——道德的並びに宗教的の感情

第六節 主要な感情の説明 前段に於て感情の種類を列挙したゆゑ、本節に於ては其の中の主要なるものを概説することとする。

(一)活動の感情(Feeling of activity) 形式的な諸感情のうち茲では活動の感情と名づけたものだけに注意する。活動の感情とは、力の感情の中心で、すべて身心の活動に伴ふものをいふ。即ち我々が身心を適度に働かせればそこに一種快の感情が起り、これに反して身心を働かせない場合には一種不快の感情が起つてくる。全く身心を働かせないといふことは、人間に取つては甚しい苦痛で、全く何事をも爲さないよりは寧ろ苦痛を受けることをさへも行ふ方がよいと感ぜられる。つまり活動といふことは心的な生活の生命であつて、此の自然の傾向が満たされればそこに満足が感ぜられ、此の傾向に逆へばそこに不満足が感ぜられるのである。而して活動が心的な生活の根本的であるだけ、それだけ身心の活動に伴ふ満足は深刻であり根本的である。働いてさへあれば不満足を感じないといふことも、まさに此の點から説明することが出来る。

(二)自己保存の感情 自己に關する感情のうち最も根本的にして又普遍的なものは自己保存の感情である。茲にいふ自己保存とは頗る廣義のもので、言はゞ自己の肉體及び精神の保存並びに發達に關する感情である。即ち自己身心の保存又は發達が妨げられた場合には最も深刻な不満足若しくは苦痛懊惱が經驗され、これに反してすべて自己身心の保存發達が助長された場合には殆ど半無意識的に同じく深い満足が經驗される。人間は殆ど本能的に自己を保存することに深い興味を覺える者として言はれる。而して此の種類な満足又は不満足な情が如何に深刻なものであり又如何に原始的(又根本的)なものであるかは我々には明白な事實である。スピノーザが此の種類な感情を一切の根本と立てたも決して偶然でない。便宜のため此の種類な感情をば廣く利己的の感情(Egoistic feeling)と名づけても差支ない。利己的の感情は即ち一切の情生活の根本である。

(三)利他的感情(同情及愛情) 他人に關する感情のうち古來最も世人に注意されたものは同情同悲同歡並びに愛情と憎惡の情とである。前段の利己的感情に對立して此等を利他的感情(Altruistic feeling)と名づけることが出来る(憎惡の情は別である)。先づ同情に就いて觀察するに、こはたゞ他人を想浮べて其の人の情を察するといふやうな單純なものではなく、寧ろ自己が全く他人となつて(又は自己の中に他人を置いて)自己みづから眞實に或は喜び或は悲むことである。即ち同情とは他人の情に同ずるといふよりは、寧ろ自己みづから或は樂み或は苦むことで、それが利己的感情と異なる點は、其の悲喜することが自己に關せずして他人に關するといふことに存する。さて斯かる利他的感情は本來各人に自然なもの(生來的なもの)か若くは習得の結果であるかといふ疑問に關しては、古來學者間就中倫理學者の間に激烈な爭論が行はれた。即ち一部の學者の主張によれば、人間に生來的なものはひとり利己的感情のみであつて、利他的感情は利己的感情から派生したものに外ならない。蓋し利己的立脚地から打算して、他人の利益を幫助することはやがて他人からも我れの利益を幫助させる所以であるから、利己の立場から他人のためと圖つたことが、次第に習ひ性となつて遂に同情が發達したのであるといふ。然しながら斯やうな倫理的推究の立場から離れて、純粹心理學上の立場から觀察すれば、兎もかく利己的感情と並んで純粹の利他的感情が存することは事實である。而して利他的感情が利己的感情から發生するといふ主張は、單に學者間の主張であつて、吾人が親しく經驗し感得する若くはした事實ではない。我々は未だ曾て同情が利己的感情から發生し若くは發達した事實を經驗したことが無い。加之同情は、これまで考へられたやうに、單に他人の利害のみに限られたものではなくして、もつと廣い意味の感情である。若し同情は飽まで利己の手段であつたとすれば、そはいつまでも利己のための手段たる本性を保存すべきものであつて、決して純粹の利他的感情に化すべき謂はれが無い。されば同情を利己的感情の變形と觀ることは、心理學的には決して許すべからざる假説である。たゞ自己保存の情と比較して同情が後れて發達することは普通の事實である。蓋し自己保存の情と同情とは、世人が普通に考へるほど甚しくかけ違つたものではなく、根本に於ては寧ろ甚しく類似した感情である(同情も我れみづから悲喜することに外ならない)。故に先づ自己保存の情が充分に發達した後でなければ同情が發達すべき謂はれがない。同情の發達は自己保存の情の發達を根據とする。己れを知つて然る後他人を察することが出来る。たゞし後れて發達す

るといふことは、決して同情の本來性(自然性)を否定する理由とはならない。

次にまた普通の愛情(Feeling of Love)とは同情と同一視する人も有るが、精確に言へば両者は全く其の特徴を異にしてゐる。蓋し愛並びに憎しみは、普通には感情と考へられてゐるに拘らず、實は感情と欲望即ち意志とから成立する一種特別な複合體である。即ち愛情の特徴を分析すれば、先づ或客觀物又は人に對して頗る複雑にして而かも強烈な快感を感じることに並びに其の快感を引起こした目的物を我れの所有としようとする欲望又は少なくとも其の目的物を我れの方へ引寄せようとする欲望とが明らかに其の中に發見される。恰も其の反對に、憎惡又は嫌惡の場合に於ては、我々は或物又は人に對して同じく複雑な不快又は苦痛を感じ、而して斯やうな物又は人をば我から遠ざけようとする欲望を感じざるを得ない。たゞし此の種類欲望をば愛又は憎しみの情に伴ふもの又はそれを完成し、完結するものと解釋すれば、愛情並びに憎惡の情には、常に必然的に此の種類欲望が結合してゐることを忘れてはならぬ。愛情が所有を意味するといふ説は、たゞの誇張ではなくして寧ろ精確な心理的觀察である。若しそれ愛情はそれが向けられる目的物に従つてさまざまに變化するもの、又其の目的物並びに目的物との關係の複雑であるに従つていよ

々複雑な形を取つてくることも明白な事實である。男女間の戀愛並びに骨肉の愛情を初めとして、其の間の關係の複雑であると特殊であるとに従つて、愛情はいよ々々特殊にして且複雑な形を取つてくる。男女間の愛情及び親子間の愛情の如きは、心理學上の問題といふよりは寧ろ廣く人類學上並びに生物學上の問題である。

(四)自我の感情(Feelings of Self)自我精しくは自己、人格の感情とは、特に自己人格の大高低優劣に關する最も深い満足又は不満足の感情で、精確には前に擧げた自己保存の情の一部分、又はそれから發生する特殊の感情である。即ち吾人は自己人格の充實偉大を感じた場合には、最も複雑にして而も最も深刻な殆ど言語もて形容すべからざる満足(自足の情)を感じ、これに反して自己の無能無力弱小を感じた場合には、同じく形容すべからざる最深の果敢なさと不満足とを感じざるを得ない。リッブスが主張するやうに人格が果たして一切價值の最高のものであるや否やは、心理學上並びに倫理學上尙一層深い研究を俟つべき問題であるが、兎もかく吾人は自己人格に深く且高い價值を賦與する者で、これによつて最も内的な満足若くは不満足を感じることは争ふべからざる事實である。而して屢々説明したとほり、融合統一は意識生活最大特徴の一で、自己人格は即ち全體の中心點であるとすれば、斯かる活動

の中心點が最も深く且最も内的な感情を起こさせる所以は決して偶然でない。或意味で言へば、一切の情活動の中心歸樞は即ち自己人格であると言へる。されば此の自己人格に關する感情は、さまざまの形を取つて現はれ、而も常に他の感情並びに一切の心的活動に深い影響を及ぼさなければ已まない。即ち自己人格の感情は我々の行爲の最も深く且最も強い動機と成つてゐる。

自己人格の情が如何に深刻且複雑であるかは、此の情のさまざまの變化を見れば明白である。例へば名譽心は一種の自己人格の情である。自己人格の價値に相當した尊敬を受けることを喜ぶは自然の人情であるが、眞實の價値以上の尊敬を受けようとするに至つて、名譽心が虚榮の情に代つてくる。又自分より高い人格を尊み若くは羨むことは我々に自然であつて、そこから敬慕並びに羨望等の情が起こつてくるわけであるが、他人格を尊敬することが出来ない人間に於ては、却つてそれを憎み嫉む傾が有るところから、他人の失敗を喜ぶ情又は嫉妬の情等が起こつてくる。或はまた眞の自己充實に一種深い自足の情が伴ふ場合、劣等な人格に於ては動もすれば獨りよがり又は慢心等の情が動くことが多い。

(五)藝術的又は美的感情 (Aesthetic feelings) 前段概説した諸種の感情に比較すれば、美的感情や論理的感情は、既に前に解釋したとほり、一層文化的のもの、又は實際的感情的の上に咲出た華實のやうなもので前段の諸感情とは甚しく特徴を異にしてゐる。

此の特徴を明らかにするに先だつて、先づ注意さるべき要點は彼の美感に關する古來の快樂論の誤謬である。即ち古來普通の快樂論の主張によれば、美又は藝術品とは吾人に一種の快感を與へるもので、すべて快感を與へるものは美、而して不快感を與へるものが醜に外ならないといふ。故に此の説によれば、快不快がやがて美醜を判別する標準となるのである。然しながら單に快不快とばかりでは、藝術的感情が他の種類の快不快とそも、如何やうに異なるか、頗る漠然として不明確である。感性的快不快から區別して特に藝術的快不快 (Agreeable and disagreeable Feelings) などいふ言葉が用ひられても、それは畢竟たゞ異なる名目を擧げたに過ぎない。加之、快不快などいふ漠然たる區別は、前章單純感情論に於て既に説明したとほり、主として單純な肉體的感情に適用さるべき區別であつて、複雑な美感の如きは決して斯やうな漠然たるおほまかな區別で其の特徴を明らかにさるべきでない。即ち美感は他の複雑な感情と同じく、快不快などで特徴つけられるには餘りに複雑であり豊富である。況や近代藝術が及ぼした影響、就中例へば不快な人生の暗黒面が人心に深刻な

興味を與へた事實から考へれば、快感のみが決して美感の要素ではなく、不快や苦痛が却つて、其の要素と考へられるやうな場合もある。されば假令美感は或は快的或は不快的であるにもせよ、其の方面から美感の特徴を示さうとするは、初めから事實を誤解させる誤つた解釋と言はなければならぬ。

然らば美感の特徴はいづこに存するかと言へば、我等は先づそれが純粹實際的のものではなくして一種空想上の現象觀照的のものであることを指摘せざるを得ない。即ち實際的態度の場合に於ては、常に利害の念やさまざまの欲望やが纏綿し、随つて現實的に努力や意志を動かすが普通であるに反して、藝術的態度は斯かる實際的態度とは甚しく異なり、單に空想的にさまざまの事物を觀照し賞翫するに過ぎない。空想的に事實を觀照するとは、其の間に勿論感情を働かせ意志をも多少働かすわけであるが、例へば詩中の人物と共に喜び悲み努力し奮勵するなど、實際的態度の場合に較べれば、全體の感情の働きは著しくおだやかで弱々しく、就中努力や欲望や意志——殊に自己の利害に關する欲望に動かされることが殆ど無い。藝術品のために我々が如何に興奮しても、それは到底實際的態度の場合の激烈さには及ぶべくもない。カントが美感の特徴を無私 (Interesselos) 又は無利害と解釋したは、普く知られ

た事實で、而もカントの此の解釋は文字通り機械的には美感に適用されがたい缺點が有るに拘らず、兎もかく美感を實感から假令絶對的ではなくとも區別した功績は否まれない。たゞしこは美感の消極的特徴であつて、まだ其積極的特徴を盡したものでない。美感の積極的特徴はといへば、實際的感情が斷續的斷片的的部分的であるに反して、藝術的感情はそれみづからに於て多少統一された全的感情又は連續的感情であるか、或は實際上の現實的感情に對して著しく理想的である等の點に存する。蓋し我々の實行は常に斷片的なもの未完的のものであるに反して、藝術品又は美はそれみづからに於て統一された全體であるところから、美感そのものも實際の場合とは違つておのづから多少全的な形を取つてくる。加之、現實界に於ては容易に經驗されないやうな情味を味はせるが藝術品であるから、普通に經驗されるよりは一層高く廣く又は深い感激がやがて美感の特徴となつてくる。現實界に於て容易に經驗されない深み、又は高さ、又は精しさを味はせるが藝術である。故に藝術的感情は、實際的感情に比較して、空想的即ち多少薄弱ではあるが、深さ高さ精しさに於ては遙に實感を凌駕してゐる。藝術的感情の特徴は主として此の點に存する。此の點からまた我々は藝術觀上の快樂論が誤つてゐることを明らかにすることが出来る。

即ち美が與へる感銘は、漠然快的など形容さるべきものではなくして、寧ろ現實的には容易に經驗されない高く深く且精しい情味であることが知れる。換言すれば、快感を與へるが美の目的ではなくして、寧ろ心的活動を一層深く高く精しくさせるが其の本意である。若しそれ如何なる條件を備へたものが斯やうな感銘を與へるか、即ち藝術品とは何ぞ又は美とは何ぞといふ疑問は正當に美學上の問題である。

(六)論理的又は理知的感情 (Logical or intellectual feelings) 個々の智的作用が智的作用として純粹に獨立して現はれるものではなく、常にそれらの情意作用に伴はれるものであることは屢、説明したとほりである。故に個々の知識作用にはそれら特殊の智的感情が伴つてゐる次第である。たゞし茲に論理的感情と名づけたものは、此等個々の知識作用に伴ふ特殊の感情の意味ではなくして、全體の知識作用の根柢に横はる一種普遍的な感情——全體の理知的感情の中心と成つてゐるものを意味する。斯かる中心的智的感情を何ぞといへば、簡單にはすべて事物を明晰に精確に理解したいといふ本能的欲望に伴ふ特殊の感情に外ならない。即ち吾人は殆ど本能的にすべて事物を精確に明晰に想浮べた場合には一種特別な満足を感じ、其の反對の場合には同じく一種特別な不満足を感じる。明瞭な理解の程度が大なれば大なるほど愈々大なる満足が感ぜられ、理解が不明瞭であればあるほど同じく大なる不満足が感ぜられる。而して斯やうな論理的感情は、單に大人に於てのみならず、夙に幼年の頃から發達して、全體の情生活中次第に特殊な位置を占めてくる。即ち眞理に對する熱情とか、又は眞理のために眞理を喜ぶ心などは、畢竟斯かる論理的感情の發達したものに外ならない。斯くして論理的感情は、前の藝術的感情と共に、實際的感情から區別されて、情生活中一種特殊な位置を占めてゐる。

(七)道徳的感情及び宗教的感情 (Ethical and religious feelings) 藝術的感情並びに論理的感情は、實際的感情と密接な關係を保ちながら、然かもそれとは著く異なる感情であるに反して、道徳的並びに宗教的感情はむしろ特殊な實際的感情である。(蓋し道徳及び宗教は實生活を完成しようとするものに外ならない)。さて個々の道徳的行動に伴ふ個々の道徳的感情を細かに列挙することは別問題として茲では主として一切の道徳的感情の中心と成つてゐるもの、すべての道徳的感情の根柢に横はつてゐる根本的なものだけを指摘することとする。斯やうな根本的な道徳感情を何ぞといへば、自分は矢張道徳的本務に關する情 (Feeling of Moral duty) であると答へざるを得ない。蓋し道徳とは畢竟人間行爲の規定(斯く爲すべし又は斯く爲すべからずと

いふ規定で、道德的本務は即ち斯くあるべし然かあるべからずといふ道德的命令に外ならない。斯かる道德的命令は所謂道德的良心と密接に關係し(否むしる良心の命令で)而して良心は永い間社會的に涵養された道德的習慣に外ならない。即ち一切の中心となる道德的感情といへば、吾人は先づ本務即ち良心の命令によつて一定の義務を感じることに、而して此の命令に従へば一種の満足を感じ、然らざる場合には同じく一種の不満足(所謂良心の苛責)を感じることに、これが一切の根本である。即ち最も廣い意味に於ての道德的嘉賞(Moral approbation)と道德的不嘉賞(Moral disapprobation)と、これが道德的感情の中心である。これを別方面から解釋すれば、道德とは人間が所有してゐる價值の優劣を示し、其の劣等なものを捨て、優等なものに就くことを命令するものであるから、優等な價值に向かつての努力の感情は即ち道德的感情の中心であると言へる。

道德的良心や本務やは、元來人心の經驗に基づき、又永い間社會的に維持されたものであるだけ、吾人に對して一種の權威を備へてゐるものであるが、斯かる良心や本務やも時としては其の權威を失墮して、それに固有な強迫力を失ふ場合がある。即ち廣く社會的に維持されてゐる良心や本務と、個人が懐いてゐる良心や本務との間に顯著な相違や懸隔が起こつた場合には、常に兩者の間に軋轢争闘が起こるばかりでなく、從來の社會的良心と本務とは次第に其の權威を失ふに至るのである。故に社會的に維持される良心や本務も決して永久不變なものではなく、寧ろ時勢と共に變化し進歩すべきものであることは勿論である。

最後に同じく最も根本的な宗教的感情を何ぞといふに、これも簡単に解釋することは頗る困難である。宗教そのもの、解釋が先づ我々に取つて困難であるが、強ひて解釋すれば宗教とは人間と人間の運命とに關する最終最後(其の人に取つて絶対)隨つて最高最深の信仰であるとも言はれやう。斯かる信仰又は實際的、人生觀をば吾人は自己の經驗に基づいて、若しそれが意識的でない場合に於ては、殆ど半無意識的に自然的に造つて行く(若くは既成宗教によつて教へられて行く)傾を持つてゐる。故にすべての宗教的感情に共通した最も根本的なものと言へば、吾人は先づ實際的、確信の感又は所謂安心立命の感情を指さざるを得ない。然かも此等根本的な感情さへも、宗教的信仰の内容と形式とが異なるに従つて、種々異なる形を取つて現はれてくる。例へば或宗教に於ては、絶対(絶対者)に對しての恐怖乃至畏敬等が宗教的感情の中心であるに反して、他の宗教に取つては、同じく絶対に對しての歸依又は愛情

又は尊敬、又は驚嘆、又は歡喜等が最も顯著な感情となつてくる。宗教的感情に關して特に吾人が注意すべきは、此の種類の感情が廣く全體の心的生活に及ぼす深甚な影響である。蓋し宗教的感情は最終最後又は最深最高の確信から流出する感情であるから、最も強い力と權勢とがこれに備はつて、あらゆる他の心的活動を其の根柢から變化させるやうな力を持つてゐる。換言すれば、一心作用は必ず他に相當の影響を及ぼすものであるが、宗教的感情は最も内的なもの、又最も根本的なものであるところから、他の心的生活に及ぼす影響は殊に深く且根本的たるを免れない。宗教は革命的又は革新的な力を持つたもの、信仰は明らかに恐るべき力である。此の點からまた宗教的感情が道德的感情に深甚な影響を及ぼすものであることも容易に推察されやう。多くの場合道德は宗教によつて一層力あるものとされてゐる。

第七節 意志の發生 以上複雑な情生活の要點を説明し終りたれば、これと聯關して複雑な意志の現象を概説することゝする。意志とは前に説明したとほり快不快の感情を前驅として、又は其の實現に伴ふものとして、現はれる一種努力緊張活動行爲の感情に外ならない。苦樂の感情と併せて斯かる意志作用をば廣い意味に於ての意志と名づけることが出来れば、此の意味に於ての意志作用は、これまで説明し

來たつた全體に就いて明白である如く、すべて努力、又は活動の根本動力で、實に全意識生活活動の根本である。全意識生活は此の意味の意志作用によつて動くもので、此の作用を缺いては意識は無活動(即ち無意識)に終るものと考へられる。即ち此の意味に於ての意志作用は全意識生活の根本であり又中心であることが知れる。近代主情意論の本旨は即ちこれに外ならない。

さて意志發生の根本に溯つて考へるに、假に明白な意識活動がまだ初まらないやうな單純幼稚な状態を想像しても、既に一定の生理的組織が成立し、而も意識生活と密接の關係ある諸部分(例へば神経系統など)がこれに備はつてゐれば、そこには既に假令潛勢的にもせよ一定特殊の意志の傾向が存するものと假定される。我等は此の點に於ても先づ前に掲げた氣質の假定に注意せざるを得ない。明白な意識活動又は意志作用が初まるに先だつて、既に一定特殊のさまに活動しようとする意志の潛勢的地盤、個人をしてそれ〴〵意志活動を特殊ならしめる潛勢素地が存するものと假定せざるを得ない。即ち意志活動の潛勢的地盤に於て、個人はそれ〴〵違つた素地を備へてゐる。随つて假に意識活動の最初から同一境遇に人と爲ると想像しても、個人が備へてゐる意志の傾向は最初からそれ〴〵違つてゐるわけであるから、

人を異にすれば意志活動は、或は其の方向に於て或は其の強度に於て、それ〴〵異なるものであるは明白である。例へば或者は初めから藝術方面に強い興味即ち價値を感じ、又或者は他人への同情に、又或者は理智的瞑想に又或者は宗教的情熱に深い興味を感ずるといふが如く、個人の傾向は最初からそれ〴〵微妙なさまに異つてゐる。

情生活がそれ〴〵の客觀物(客觀的刺戟)に對して反應的に起ると同様、全體の意志作用も亦それ〴〵の客觀物に刺戟されてそれに對して反應的に起るものであるは言ふまでもない。而して全體の意志作用の發生に就いて考へるに、最初は半無意識的又は本能的な發作が主であり、次第に衝動的と成つて、終に明瞭な意志作用に發達するが普通の順序である。明瞭な意志作用は、前章單純意志論に於て説明したとほり、殊に明瞭な自意識の努力の感情が著しいものであるが、而も其の最も大なる特徴は目的及び手段の諸觀念を明瞭に想浮べる點に存する。半無意識的傾向又は單純衝動作用に於ては、目的及び手段の諸觀念が多少不明瞭であり(或は殆ど全く不明瞭であり)、隨つて自意識の努力の感情もまた微弱である。故に意志作用は最初先づ盲目的であり無目的であつて、次第に發達するに従つて意識的となり有目的となる

ると言はれる。たゞし複雑に發達した意識が尙盲目的な半無意識的傾向や衝動やに富んでゐるは言ふまでもない。

前に我等は感情の種類又は價値の種類を區別して經濟的、人格的(又は實際的)、藝術的、論理的、道德的並びに宗教的等の類則を掲げたが、感情は意志の前驅者又は意志の方向を示すものといふ點から觀察すれば、此等すべての類別は正當には意志の諸の方向を示すもので、それ等はやがて意志(衝動願望等)の種類であることが明白である。衝動や願望やが本來自然的に此等の方向を選べばこそ吾人は此等の方面にそれぞれの價値を感じ興味を感ずる所以で、興味や價値やはやがて意志の本來的傾向に外ならない。斯くて衝動や願望やは初から經濟的、人格的、藝術的、論理的、道德的並びに宗教的等に類別され、個人の特性に従つて、或は特に論理的又は藝術的、或は特に宗教的又は經濟的等に傾くものであることが知れる。

第八節 意志作用が知識と感情との複合作用であるかぎり、其の發達は知識と感情との發達を離れて行はれるものではなくして、寧ろ當然其等の發達を必須條件とすべきは明白である。先づ知識作用に就いて言へばそれ等が複雑に發達すればするほど意志の向ふべき方角と並びにそれに達すべき手段とが複雑に成るわけであ

るから、知識の發達は少なくとも意志の方向を複雑にし微妙にするもので、知識の發達なしには意志はいつまでも單純であるを免れない。意志の方向が單純であれば、それは大抵の場合衝動的な形を取つて現はれるに反して、それが次第に複雑に發達すれば、取捨選擇の範圍がますます擴張して衝動的盲動や活動やは次第に減少する。即ち小兒や野蠻人に於ては、其の動作が多く衝動的であるに反して、智的に發達した者の動作は著しく狐疑逡巡的に見える所以である。

更に感情が狹義の意志の發達に及ぼす影響に就いて言へば、こは知識の場合よりも一層直接であり且密接である。既に前段屢々説明したとほり、苦樂の感情は意志の向はんとする方向を示すものとして狹義の意志(努力緊張)に先だつものとするれば、狹義の意志は便宜上苦樂の感情から産まれ來たるもの、苦樂の感情が地盤根據でそこから意志が流れ出るものと解しても差支ない。即ち狹義の意志作用には原則上先づ苦樂の感情が先だつて現はれる。随つてまた原則的には苦樂の感情が先だなければ、狹義に謂ふ意志は發生しないと云つても差支ない。故に此の點から觀察すれば、意志狹義が發生するには先づ苦樂の感情が發勃するを要し、苦樂の感情の發達はやがて意志の發達である。即ち苦樂の情いよ／＼複雑に發達すれば、意志の方

向はいよ／＼複雑に發達した所以で、情生活の發達はやがて意志の發達である。随つてまた情生活を發達させずして、單に意志だけを發達させようとするは、肝腎の地盤根據を築かずして直に空中に樓閣を築かうとすると同じである。感情的に興味を感じたことではなければ、吾人が其の方角に注意を向け努力を拂ふわけが無い。情生活といふ土臺が出来て、そこから衝動や意志が發生するのである。

然しながら我等は誤解してはならぬ。意志作用は情生活から發生するに相違ないが、情生活の發達は直に意志作用そのもの、發達と同一であるとは言へない。一面に於て情生活の發達が意志作用を複雑にすることは明白であるが、然かも他面に於て感情作用が意志の行爲を妨げることも事實である。感情生活の豊富な者必ずしも意志の人ではなく、却つて餘りに感情的な人は意志の人でない場合が多い。即ち情生活の發達は新らしい意志の方向(意志の向ふ途)を産出するには相違ないが、其の産出された新らしい意志は、更に意志として特に鍛鍊されなければ、そのまゝではやがて消滅する恐れがある。換言すれば、情生活の發達はたゞ新らしい意志の萌芽を産出したゞけで、さて此の萌芽が更に特に培養されなければ、終に其のまゝ枯れ朽ちてしまふ恐れがある。斯くて意志は意志として特殊の發達を遂げるものである。

ことが知れる。然らば意志の發達とは何を意味するか。これが茲に必然起こつてくる問題である。

第九節 意志の發達 新らしい意志の方向がそれらの苦樂の感情に根ざして發生した場合、件の新らしい意志は如何にして發達するかと言へば、それは實際に幾たびも反覆され實行されることによつて次第に發達するものであることが明瞭である。言ひかへれば、初めて實行された意志の経過は頗る不確實であり不定であり漠然たるものであるが、幾たびも繰返へされ練習されるに従つて、次第に一定確實な様式に變じてくる。蓋し新らしい意志の行爲が初めて實行される場合を觀察するに、先づ一定の強度を備へた苦樂の感情が先立ち、これに目的や手段の諸觀念が複雑に結合し、更に強度の努力緊張の感情がそこに起伏して、然かも全體の作用は遲滯逡巡彼方に動搖し此方に沈澱して頗る不確實であり不規律であることを普通とする。然るに此の同一類似の意志作用が幾たびも反覆され實行されれば、先づ最初著しかつた苦樂の感情は次第に減少し、又努力と緊張とに伴ふ諸感情も次第に其の強度を減じて、ただ目的及び手段の觀念等のみが僅に明らかに意識されるやうに成つてくる。例へば歩行といふことは、初めてそれを行ふ幼兒に取つては、可なり大なる努力や緊張の感に伴はれる難事であるが、次第に練習されるに従つて、最初著しかつた苦樂や緊張の感情は次第に其の強度を減少し、たゞ兩足を上下する運動を觀念の上に想浮べれば、歩行は殆ど機械的に容易に行はれる。意志の行爲が單に觀念作用の如く觀察されるは、直に斯かる發達した意志を觀るからである。グントは意志作用の斯かる發達をば其の機械化と名づけ、機械化はすなはち意志の發達であると説明してゐる。即ち意志の發達はたゞ實際的練習のみに頼るべきもので、其の他に特別の途が無いことが明白である。

同一類似の意志作用が幾たびも反覆され練習されれば、次第にそれが習慣的となるといふことは、斯かる意志作用は次第に薄弱に成るとか又は消滅するといふ意味ではなく、寧ろそれが次第に確實に固定的に發達することを意味する。若し反覆練習によつて機械的に成るといふことが、單に意志作用の衰弱減退を意味するならば、他の心的作用(觀念作用や感情作用)は活動によつてますます、生長し發達するに反して、意志作用だけは却つてますます、減少し消滅することを意味する。斯くの如きは、活動を本性とする意志に就いては、餘りに矛盾しすぎた觀察ではないか。況や幾たびも繰返へして行はれた意志作用が、其のまゝ次第に消滅してしまふとは、餘りに非

理的な説明ではないか。されば此の場合に於ても、斯かる意志作用は決して其のまま消滅するわけではなく、假令緊張努力の強度は減少しても、寧ろ最初は不確實不定的動搖的であつたものが次第に確實に固定的に規律的に變じ、斯くてまた潛勢力的状態 (disposition) に於て保存されると假定するが自然の説明ではないか。換言すれば、反覆や練習やによつて意志作用に一定の習慣的徑路が出来てくる。意志作用の因つて活動すべき徑路が次第に定まつてくる。願望や決意やの動くすぢ途が鮮明に成つてくる。これを意志の固定的方向と言つても差支ない。前段複雑な情緒が幾たびも繰返へされば、そこに矢張感情の活動すべきすぢ途が定まつてくると説明したが、こは感情よりも意志作用に於て更に一層著しい。

第十節 意志と情慾 (Passion) さて以上説明したやうな習慣的意志作用 (即ち一定した意志作用のすぢ途) は、發達した心的生活に於ては、其の種類と數とが頗る複雑あつて、全體先づ多岐多端な特徴を示してゐる。即ち個人が備へてゐる習慣的意志作用は頗る複雑多端であつて、其の間に必ずしも調和や一致が存するとは極つてゐない。習慣的意志作用が複雑であればあるほど其の人は複雑であり豊富であつて、それが單純であり單純であるほど單純單調な人と言はれる。さて我等は勿論此の場合前に述べた習慣的情傾向 (感情の習慣的傾向) をも此の習慣的意志作用に加へて (結合して) 考へなければならぬ。否習慣的情傾向は習慣的意志作用と全然別種なものではなくして、寧ろ密接にこれと結合したものの、兩傾向はすなはち分離すべからざる一體を成してゐる。斯くして我等は先づ個人に備はつてゐる複雑多端な習慣的 (又は比較的) に固定的情意傾向を想像することが出来る。此等無數の情意傾向は、其の種類や強度が雑多であるところから、必ずしも其の間に調和や一致が無く、寧ろ其の間に不調和や矛盾や争闘やが行はれるが普通である。即ち欲望と欲望と衝突し、一定の意志作用と他の意志作用と衝突し、又は同時に多數の情意作用の間に軋轢競争が起こるなど、全體は頗る多岐多様である。吾人はこゝに彼の意志と情慾との争闘と名づけられた現象を観察することが出来る。所謂情慾とは其の人に多少習慣的と成つた情緒の傾向並びに意志作用を意味する。換言すれば、情慾とは意志作用と全然異なるものではなくして、寧ろ同じく習慣的となつた情意傾向に外ならない。例へば藝術的情慾と道德的意志と衝突したといふは、一定の道德的意志と他の藝術に關する意志との衝突、即ち特殊の道德的情慾と藝術的情慾との衝突に外ならない。一方を情慾と名づけて他方を意志といふは、將に實現されんとする意志作用を主に

立て、これと衝突した意志作用を従と見たに外ならない。實は兩者は共に習慣的な情慾作用であるが、實現が阻止され禁止された情意作用は、一時反動的な勢ひを示すところから、特に情慾と名づけられるに外ならない。

斯やうに多數の情意的傾向の間には衝突矛盾が普通であるが、然かも尙ほ全體が統一され調和される場合を觀察すれば、優勢な情意的傾向は他の劣勢な傾向を壓迫し、劣勢なものは優勢なものに従屬するを普通とする。即ち此の場合に於ても、力の優れたものが全體を支配してゐる。随つて勢力が互に相匹敵する多數の情意的傾向が一時に現はれた場合には、其の間の軋轢競争がいよゝゝ激烈であるべきは言ふまでもない。さて情意間の競争軋轢は斯やうに力の優劣によつて殆ど機械的に決定されるものとすれば、意志の行爲はたゞ機械的な力の問題で——即ち吾人はたゞ機械的に消極的に力に支配されるだけで、果たして積極的に任意的に人工的に吾人が其の決定を支配して行くことは出来ないかといふ重要な問題が起つてくる。換言すれば、意志作用の發達にたゞ機械的消極的なもので、吾人みづから積極的にこれを鍛鍊し發達させることは不可能であるといふ問題が起つてくる。例へば吾人が一行爲を執行しようとした場合、そこに強烈な他の情慾——恰も其の行爲を妨

げるやうな他の情慾が現はれたとすれば、吾人は常に其の優勢な情慾にのみ支配されて、積極的には少しも手出しをすることが出来ないものであらうか。此の問題に對して、公平な心理學的觀察はまさしく意志の積極的鍛鍊を肯定する。蓋し強烈な一情慾が現はれた場合、普通に考へられるやうに、たゞ意志の力——情慾を伴はない空な意志の力——を以て其の情慾を克服するといふやうなことは、到底有り得べからざることである。此の場合其の強烈な情慾に抵抗すべき同じく強烈な習慣的意志——即ち同じく一種の情慾——が存在しないかぎり之れを克服するといふやうなことは到底不可能である。一情慾の従服とは結局他の一層強い情慾を以てそれを征服することに外ならない。故に例へば一目的の遂行を妨げるやうな情慾が現はれて、然かもこれに對抗するやうな習慣的意志が無かつた場合、吾人は人爲的に新しい情緒と造出することに努力することが出来る。先づ新らしい情緒を涵養し培養して次第にこれを強烈な情慾即ち一種の習慣的意志に發達させることは、決して心理的に不可能ではなく、又實際吾人に實行されてゐる事實である。故に斯くして積極的に造られた情慾を以て前の目的遂行を妨げた情慾に對抗させれば、吾人は積極的に情慾を征服し若くは確立することが出来るわけである。斯くしてまた意志

作用は、單に機械的に消極的にのみならず、また積極的に人爲的に陶冶され發達させられるものであることも明白である。

第十一節 個性 (Character) 及び自我 (Self) 以上説明し來たつた如く、吾人には無數の習慣的な固定的は感情作用と並びに意志とが備はつてゐる。此等習慣的情意作用は、個人によつてそれ〴〵異なるもの、即ち人によつて先づ其の種類を異にし(個人によつてそれ〴〵異なる習慣的情意作用を備へ)次に其の力と組織とを異にする。即ちよし同一種類のものであつても、人を異にすれば其の強度がさまざまに異なり、随つて力の優劣の系統即ち全傾向の配列の位置が個人によつてさまざまに違つてゐる。斯くして個人々々にはそれ〴〵特殊な習慣情意作用が備はり、同一事物に對し若くは同一境遇に處しながら、個人々々はそれ〴〵異なるさまに感動し活動する。即ち個性とは其の一個人に特殊な習慣的情意作用の全體の意に外ならない。諸斯やうな個性は、其の根柢に何等の地盤も無くして、全く新らしく築き上げられたものではなく、寧ろ一定の素質(又は本然の地盤)の上に造り上げられるものである。即ち我等は前に屢々氣質 (Temperament) の假定を用ひて、吾人が生れながら既に具へてゐる情意の特殊の傾向——例へば半無意識的な本能や衝動の根本——を説明したが、

斯かる生れながらの素質又は地盤は、個性が依つて以て其の上に發生し發育すべき土臺に外ならない。随つて個性は初から其の素質の特殊性に制約せられるもので、此の制約を無視して自由に(又は得手勝手に)發育するとは出來ない。故に吾人は便宜の爲生れながらの地盤を自然の個性 (Natural Character) となづけて、特に後に發達する個性から區別する。後に發達する個性は即ち自然の個性の發達に外ならない。個性は斯やうな習慣的な情意作用の上に成立つもの、而して斯かる情意作用は多少固定的(一定の形を備へて容易に變動しないもの)であるは上來說明したとほりであるが、而も其の情意作用の固定的又は定形的といふは要するに比較的の事で、決してそれ等が絶對の意味に於て不變的又は固定的といふわけでない。習慣的と成つた個々の情意作用が、それ自身絶えず變形し變化すると同時に、他の情意作用の變化はそれ〴〵個々の情意作用の上にさまざまな影響を及ぼさなければ已まない。此の意味に於ては、習慣的情意作用も絶えず變化するものと言はなければならぬ。随つて習慣的情意作用即ち個性は、決して絶對の意味に於て不變不動のものではなく、寧ろ却つて絶えず變化するものと言はなければならぬ。故に個性は一面に於て定形的(不變的)でありながら、他面に於ては飽まで變化性を備へたもの、變化の中に多少

の定形を示すものと説明することが出来る。

さて個性を斯やうに解釋すれば、我等は此の點から所謂自我の心理をも多少明瞭に説明することが出来る。蓋し廣義に於ては、孰れの心理作用と雖も、苟もそれが我れの意識の伴ふものであるかぎり、必ず自我——又は少なくとも自我の一部分であつて、自我ならざる心作用の存する謂はれが無い。然かも最も嚴格な意味に於ては、自我とは自我中の自我——即ち中心的自我又は根本的自我——随つて主觀中の主觀に外ならない。而して如何なる心理作用が斯かる中心的自我の特徴を備へるに至るかといへば、すべての活動の中心と考へられるもの、あらゆる變化の根柢と考へられるものが自我の中心に外ならない。畢竟自我とは活動の根本——精しくは主觀的活動の根本の意味で、活動又は力といふことを外にしては自我は考へられない。而して斯かる活動の根本作用はといへば、吾人は結局前段に説明した習慣的情意作用の全體又は中心——一切が統一されると意識される中心點に外ならないと答へざるを得ない。即ち簡單に言へば、一切の習慣的情意作用の統一點は即ち所謂自我に外ならない。随つて全體の統一が強く意識されれば、自我も亦強く意識され、其の統一が微弱であれば、自我もまた微弱にしか意識されない。又例へば習慣的情意作用の間に多數の統一點が感ぜられ、而もそれ等が互に相争つて歸着する所を知らないやうな場合には、所謂自我分散又は自我分裂等の意識が起こつてくる。要するに自我は個性の中心そのものに外ならない。

第十二節 意志の自由 意志は自由性を備へたものか將た全く非自由なものかといふ疑問は、元來道德及び宗教上の考察に胚胎して、ヨーロッパに於ては眞に學術界の大問題となり、延いて心理學上の最も重大な根本問題の一となつたことは、今日最もはや廣く知られた事實である。蓋し道德的意識並びに吾人日常の直接意識によれば、吾人が一定の行爲を意志として之れを實行する場合、其の決意や實行の責任(又は原因)は吾人みづからに存して、我々は飽まで其の決意や實行に對して責任を負ふべき者と感ぜられる。換言すれば、一定の決意や實行を選んでこれを實現した者は、我れみづからであつて、我れは其の決意や實行の原因であるといふが、日常生活に於て直接に意識される事實である。即ち此の事實に基づいて意志は行爲の選擇を行ふ自由を有し、意志が自由を有すればこそそこに責任が意識されるのであるといふ。意志自由説(Freedom of will)とは即ち此の意味に外ならない。然るに他方の意志非自由説即ち意志限定説(Determinism)によれば、意志自由説には重大な困難が含まれ

てゐるといふ。即ち意志限定説によれば、因果律は一切の大法であつて、宇宙間の事物は一として此の大法に支配されないものは無い。然るに意志に自由を許すといふことは、恰も意志の行爲に因果律を否定すると同じである。蓋し意志の行爲が當然因果律に支配されるかぎり、一定の決意又は行爲は必ずそれに先だつ心的事實の中に一定の原因を有すべきであつて、一定の原因なしに一定の決意や行爲が起つてくる筈が無い。即ち意志の行爲は當然其の原因をそれに先だつ心的状態に有するもの、一定の原因に限定されて必然に必至的に起こるものであつて、決して吾人が自由に取扱ふことの出来る事實ではない。意志の行爲は因果的に限定されて、當然必至的必然的なるもの、吾人に選擇の自由が有るべき筈が無いと。これが意志自由説に對する意志限定説の主張である。

公平に觀察すれば、兩方の主張がそれ／＼事實に立脚したもので、各々眞理を主張してゐるものであることは拒まれない。日常生活の直接經驗によれば、吾人は明らかに決意や行爲の責任をば吾人みづからに歸して少しも疑はない。若し吾人みづからに責任が無いとすれば、結局道德は成立たないことに成つてしまふ。然り然かもまた他面から考へれば、意志の行爲に一定の原因(其の行爲に先だつ必至的原因)が無いとは如何にしても考へられない。因果といふことは、嚴格には哲學的假定であるにもせよ、經驗的科學がすべてこれを妥當と認めるかぎり、心的現象と雖もすべて他の現象と同じく此の法則によつて支配されるものと假定せざるを得ない。心的現象に因果律を否定するとは、全體を無規律混沌に終らせるに外ならない。此に於てか問題は頗る複雑に成つてくる。意志に自由を許せば、これに因果律を否定するやうに思はれ、又因果律を嚴格に適用すれば意志の自由といふことは消されてしまふやうに見える。自由説を取つても重大な困難が有り、又限定説を取つても同じく重大な困難が有るといふが此の問題のデレンマである。

さて斯やうな困難な問題をば吾人は如何に解釋すべきであらうか。言ふまでもなく吾人は純粹に心理學的立脚地に立つて、純粹心理學の見地から此の問題を解釋しなければならぬ。而して此の問題を明らかにすることは、やがて心的生活全體に關する因果律を研究することがなければならぬ。心理學上此の問題が重要である所以は主として此の點に存する。

我等の觀る所によれば——而してこれが今日多數の學者の意見であるが——極端な意志自由説も又極端な意志非自由説も共に眞理から遠ざかつたもので、意志は

因果的に限定されてゐながら而も同時に一種の自由を備へてゐるものも観察される。即ち限定的自由が意志の本性と考へられる。蓋し極端な意志自由説——即ち吾人は如何なる決意をも實行をも遂げることが出来ると思ふ自由説は、全然意志に因果律を拒むもの、随つて意志の現象(延いては心的現象全體)を無規律亂雜混沌と見做す説で、斯やうな説明が事實を語つたものであることは、何人にも容易に觀破される。意志現象が何等の意味に於て因果的であること並びにあるべきことは、これまた何人にも容易に察知さるべき事柄である。即ち我等は此の點に於て、先づ心的生活に特殊な因果律——物的現象のとは多少趣を異にした心的因果(Psychical Causality)を明らかにする必要が有る。換言すれば、同じく因果と名づけてもそこには心的因果と物的因果とが存在し、假令其の根本は同一であつても、兩者は多少面目を異にするものであるとを先づ明らかに區別しなければならぬ。即ち物的因果とは機械的因果又は單純因果と名づけられるべきもので、心的因果は非機械的であつて又遙に複雑な性質を備へてゐる。物的因果に於ては、Aが原因でBが結果といふやうに極めて單純明確であるから、吾人はBといふ結果を知れば直にAといふ原因を察知することが出来る。Bの原因はAの外には無いからである。即ち結果から倒に原因を知ることが出来るといふほど簡單な物的因果の特徴である。然るに心的因果に至つては、決して斯やうに簡單なものでなく、其の因果關係は決して機械的測量を許さない。例へばBといふ同じ結果に到達する原因がA又はC又はF又はH等さまざまであるとするれば、單にBといふ結果を知つたゞけでは、其の原因が何であるか甚だ不確實である。即ち心的現象の場合に於ては、結果から倒に原因を知るといふことは極めて困難である。勿論其の間に一定の因果關係が存在しないわけではない。心的現象に於ても、物質現象同様、因果關係はそこに嚴然として存してゐる。A——B又はC——Bの關係を知つて其の間の聯絡と見れば、そこには明らかに因果關係が成立つてゐる。然かも單にBだけ見ては其の原因を知ることが出来ないといふほど複雑であり且非機械的であるが心的因果の特徴である。さて斯やうに複雑な原因A又はC又はF又はH等が存在し、其の孰れを取つてもBに達することが出来るとするれば、吾人は又は意志はそこにA又はC又はF又はH等を自由に選擇して、任意に其の一を取ることが出来る。即ちそこに意志に取つて一種の自由が存することが知られる。蓋し意志に取つてたゞ一の途しか取る事が出来ず、而も意志がこれに同意せず、たゞ必然的に已むを得ず其の一途を取るだけでは、決して意志に自由が有るとは

言はれない。自由といふ意識は(第一)其の行爲が他から脅迫されたのではなく、自己みづから同意して取つたものであることを意味し、更に(第二)たゞ必然的の一途のみではなくして、其の間に多少の選擇を許すやうな行爲を意味する。而して心的因果は、物的因果に比較すれば、遙に複雑であり非機械的であつて、まさに此の種類の選擇を含んでゐるものであるは争はれない。即ち意志の行爲は一面因果律に限定されながら然かも他面其の間に一種の自由を備へてゐる所以である。

意志現象が限定的であつて然かも自由であること、即ち意志が限定的非限定性(undetermined Determinism)を備へてゐるものであることは、更に他の方面の重要な事實からも證明される。心理學者の中には、前段説明した個性(即ち無數の習慣的情意傾向)をば、全然物的又は機械的に解釋して、習慣的情意傾向をさながら絶對的に限定されたもの即ち絶對的に不變不動のもの(の如く考へる者が有る。若し一切の行爲の原因であるべき個性が果たして絶對的に限定された機械的のものであるとすれば、斯かる個性から流出する行爲即ち結果は最初から嚴格に機械的に限定されたもので、其の間には何等の選擇も自由も有るべき筈が無い。一定特殊の個性を具へて生れた者は、たゞ必至的に其の個性の機械性に従つて行動するのみで、其の間に些の自由も選擇も無い筈である。然るに、一層深く吾人の個性を觀察すれば、それは決して斯

やうに純機械的又は純限定的のものではなくして、寧ろ著しく非限定的のものであることが知れる。即ち前段個性のくだりに説明したとほり、無數の習慣的情意傾向は決して絶對的に不變不動のものではなく、假令一面に於てそは習慣的固定的不變的傾向を示してゐても、他面に於ては寧ろ不斷の變化推移流轉を遂げるものであることが明白である。即ち個性は絶えず生長し若くは變化する。而して此の成長や變化は甚しく必然的又は必至的(限定的)であるとも觀察されるが、これもまた前段意志發達のくだりに説明したとほり、吾人は或程度まで積極的に吾人の意志を陶冶し鍛鍊することが出来る。たゞ吾人は如何なる程度まで此の積極的陶冶を行ふことが出来るかは、今日の心理學の程度では領解されない。たゞ或程度までの積極的陶冶の可能だけは到底拒まれない。即ち吾人は或程度まで自己の個性に積極的陶冶を施すことが出来る。随つて吾人の行爲を或特殊の方面に導くやう努力するとせざるとは吾人の自由で、吾人の自由な積極的努力如何によつて、個性は或程度まで變化せられるものと考へられる。即ち意志の行爲は、一部分の學者が考へる如く、全然機械的限定的のものではなく、根本的には限定されたものでありながら、然かも其の間の

一種の非限定性又は自由性を備へたものであることが明白である。

意志現象随つて心的生活全體の因果性は、物的現象のそれに比較すれば、遙に複雑であり非機械的であることは上段略説したとほりであるが、此の點こそは實に心的生活が物的現象から區別される要點である故、更に重ねて此の一點を再説したい。物的現象に於ては一結果を見れば直に機械的に其の原因を知ることが出来るに反して、心的生活に於ては結果から容易に其の原因を知りがたいことは、前段説明したとほりである。これと同様にまた物的現象に於ては、原因さへ明らかであれば、それが單純であるから直に結果を推測する事が出来るが、心的現象に於ては全く趣が違つてゐる。蓋し心的生活に於ては、一結果を産出す原因が頗る複雑であり、其の複雑な原因が合一した場合果たしてそこから如何なる結果が産まれるかは、到底機械的に測定されない。蓋し諸原因が複合して一結果を産出すさまが、餘りに複雑微妙であつて到底機械的分析を許さない。結果が産まれた後から、溯つて見れば、一定の結果が一定の原因から産まれてゐることは明白であるが、まだ結果が産まれないさきに、果たして如何なるものが産まれ來たるかは到底機械的に豫測されない。されば如何に複雑な場合であつても、例へば天文上に於ては、一定の結果は精確に原因から割出されるに反して、人心の産物例へば將來の文明の如きは、到底機械的に精算され得るものでない。心理生活は所詮極めて複雑であり微妙であり隱微であつて、到底物質現象と比較すべきものではないことは、單に此の一點に於ても明白である。心的生活はそれみづからに特殊な因果律を具へてゐることが明白である。

心理學終

